فقہ الواقع اور اجتہاد میں اس کا کردار

مصنف

ماھر حسین حصوۃ

مترجم

ڈاکٹر محمد علی بن شفیق الندوی

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

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

نام کتاب	:	فقہ الواقع اور اجتہاد میں اس کا کردار
		فقه الواقع وأثره في الاجتهاد
مصنف	:	ماهر حسين حصوة
مترجم	:	ڈاکٹر محمد علی بن شفیق الندوی
نظر ثانی	:	ڈاکٹر مفتی محمد شاہ جہاں ندوی
صفحات	:	268
اشاعت اول	:	2024
اشاعت دوم	:	2026
تعداد	:	200

ISBN:978-81-995727-0-6

باهتمام

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

ناشر

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

161-ایف، جوگا بائی، جامعہ نگر، نئی دہلی-110025

ای میل:ifapublications2004@gmail.com

فون:011 - 26981779

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست موضوعات

۱-	مقدمہ	۹
۲-	فصل اول: فقہ الواقع کا مفہوم اور اس سے تعلق رکھنے والے الفاظ کے مفاہیم	۱۵
۳-	فقہ الواقع کا مفہوم	۱۵
۴-	متعلقہ الفاظ اور اصطلاحات	۲۴
۵-	فقہ واقع کی اہمیت	۴۲
۶-	فقہ واقع کے معتبر ہونے کے دلائل	۶۹
۷-	فصل ثانی: اجتہاد اور احکام کی تشکیل میں فقہ واقع کا کردار	۹۵
۸-	مجتہد کی فقہی شخصیت کی تشکیل میں واقع کا کردار	۹۵
۹-	وہ نصوص جن میں قانون سازی کے وقت بعد زمانی اور بعد مکانی کا اثر پڑتا ہے	۱۰۰
۱۰-	جو احکام مصالح، عرف وعادت اور ذرائع پر مبنی ہیں، ان احکام اور ان پر متفرع مسائل کا ادراک وتطبیق	۱۰۴
۱۱-	واقع کے اندر اجتہادی احکام کی تبدیلی کے اسباب وعوامل	۱۳۶
۱۲-	فقہی آراء کی ترجیح میں فقہ واقع کا کردار	۱۵۵
۱۳-	اجتہاد اور فتوی میں فقہ الواقع کے اثر وکردار کی چند مثالیں	۱۷۸
۱۴-	فصل ثالث: عصر حاضر کے مسائل میں اجتہاد کے ضوابط	۱۸۵
۱۵-	مجتہد اور محل اجتہاد کی شرائط	۱۸۶

۱۶- وہ ضابطے جن کی ایک مجتہد کے لئے بدلتے حالات میں رعایت ضروری ہے ۱۹۳
۱۷- خاتمہ ۲۶۵

☆☆☆

انتساب

میں اپنی اس کاوش کو اپنے والدین جنہوں نے بچپن میں میری پرورش و پرداخت کی، بیوی، اولاد اور حجت و برہان، خطاب و بیان اور شمشیر سنان کے ذریعہ اس دین کی نصرت کے لئے کام کرنے والے افراد، نیز مخلص علماء اور سعی وکاوش کرنے والے طلبہ علم کے نام کرتا ہوں۔

مقدمہ

تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے ہم کو اسلام کی نعمت سے نوازا، جس کی ہدایت کے بغیر ہم ہدایت یافتہ نہیں ہو سکتے تھے، درود وسلام ہو ہمارے آقا محمد ﷺ پر جو ہدایت ورحمت کے ساتھ مبعوث فرمائے گئے، درود وسلام ہو آپ ﷺ کے آل پر اور آپ ﷺ کے اصحاب پر اور قیامت تک آنے والے ہر اس شخص پر جو آپ کے طریقہ کے مطابق چلے، أما بعد۔

فقہ اسلامی ایک ایسا عظیم سرمایہ ہے جس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اکابر وممتاز فقہاء نے اپنے اپنے زمانے میں کیا کیا اجتہادات کئے، اور اس کے ذریعہ سے دین حنیف کی تعلیمات کو سمجھنے کا راستہ آسان ہوتا ہے، فقہی اجتہادات سے لبریز یہ میراث وسرمایہ ایک ایسا مجموعہ ہے جس سے فقہ اسلامی کے میدان میں داخل ہونے والا کوئی بھی شخص بے نیاز نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ فقہ ان تشریعی ضابطوں اور اجتہادی اصولوں کے تحت جن سے کوئی مجتہد الگ نہیں ہوسکتا، نصوص کو سمجھنے میں عقلی اجتہاد کے نتیجے کا نام ہے، یہ اصول وضوابط لغوی معیارات، قانون سازی کے مقاصد اور اس کے اصول کی نمائندگی کرتے ہیں۔ فقیہ، پیش آنے والے واقعات ومسائل جن کو وہ حل کرنا چاہتا ہے کہ واضح ہو جانے کے بعد احکام کا تشریعی اصول کے ذریعہ سے استخراج کرتا ہے، لہذا فقیہ کی مثال دل وجسم کے طبیب کی طرح ہے، جس طرح طبیب مریض کے مختلف احوال، اس کے تمام امراض اور اس کے لئے ضروری دواؤں کی تشخیص کرتا ہے، اور جب ان تمام پہلوؤں کا پوری طرح احاطہ کر لیتا ہے تب پھر وہ بہتر ونفع بخش علاج کرتا ہے۔

جس طرح طبیب کے لئے مریض کے حال کی بہتر سمجھ ضروری ہے اسی طرح فقیہ کے

سامنے فقہ الواقع (پیش آنے والے جدید مسائل کی فقہ) کا معاملہ ہے، لہذا فقیہ جب تک اس واقعہ سے پوری طرح واقف نہیں ہوجاتا جس کے بارے میں وہ اجتہاد کررہا ہے وہ اپنے اجتہاد میں، ہرگز راست پر نہیں ہوسکتا، اور حق سے ہمکنار نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے اختلاف کا سبب یہ بھی ہے کہ ان کے علاقہ کے حالات مختلف ہوتے تھے؛ بلکہ تنہا ایک فقیہ کا کسی مسئلہ میں مختلف اقوال ہونے کی بھی یہی وجہ تھی کہ وہ جن احوال کا سامنا کرتے تھے وہ بدلتے رہتے تھے؛ خواہ یہ احوال مکان سے متعلق ہوتے یا زمان سے، یا پھر عرف وغیرہ سے متعلق ہوتے تھے۔

یہ فقہی میراث ایک ایسا ستون ہے جس سے کسی مجتہد کو چارہ کار نہیں ہے، لیکن اس فقہی میراث (جو کہ خطا سے محفوظ نہیں ہے، خطا سے محفوظ صرف نصوص وحی ہیں) کی تقدیس موجودہ جدید مسائل کی فقہ میں سرایت کرگئی ہے جو کہ ان بعض فقہاء کے اجتہاد میں نظر آتی ہے جنہوں نے موجودہ حالات سے آنکھیں موندلیں اور قدیم فقہاء کے اجتہادی فقہی احکام کو موجودہ نئے واقعات ومسائل پر جاری کردیا، نہ تو انہوں نے متغیر اور غیر متغیر احکامات کی رعایت کی، نہ ہی علل ومصالح پر مبنی نصوص اور ان نصوص میں فرق کیا جن کے احکام ثابت شدہ ہیں، اور نہ ہی ان احکام میں فرق کیا جو وسائل سے متعلق ہیں اور جن کا تعلق مقاصد سے ہے، اس وجہ سے وہ منقولات پر تو جمے رہ گئے لیکن معقولات کو ترک کردیا۔ اس کے برخلاف ہم بعض معاصرین کو دیکھتے ہیں کہ قدیم سرمایہ سے بالکل پیٹھ پھیر لیتے ہیں، شرعی اصولوں اور محکم نصوص کو چھوڑ کر محض حالات کے تابع ہوجاتے ہیں، موجودہ حالات ہی ان کے لئے تشریعی مرجع (قانون سازی کا معیار) بن جاتے ہیں، نئے مسائل کو جواز فراہم کرنے کے لئے وہ نصوص کی تاویلات کرتے ہیں اور اس کی علت چند وہمی مصلحتوں یا ضرورتوں کو بناتے ہیں، حالانکہ انہوں نے حقیقی مصلحت یا ضرورت کی صحیح تحقیق بھی نہیں کی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے ان کا اجتہاد نہ کسی شرعی اصول کے ماتحت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی شرعی حدود کے دائرے میں ہوتا ہے۔

اس تحقیقی کتاب میں ان احکام کو بیان کیا جائے گا جن کا تعلق اجتہاد سے ہے، اور جن

میں حالات کا اختلاف اور ان کا فہم موثر ہوتا ہے، اور اس میں ثابت احکام اور متغیر احکام کے درمیان فرق کو بیان کیا جائے گا، اس میں متعدد تطبیقی مثالیں پیش کی جائیں گی اور ان ضابطوں کو بھی بیان کیا جائے گا جن کی موجودہ حالات میں رعایت کرنا ضروری ہے، اور یہ بتایا جائے گا کہ شریعت کے قطعی احکامات اور وقت کے تقاضوں میں کس طرح ہم آہنگی پیدا کی جائے، منقولات ومعقولات، متغیر وغیر متغیر احکام، اصل اساس اور جدید مسائل میں کس طرح مطابقت کی جائے۔

بہت ساری (تحقیقات) نے فقہ واقع کے اس موضوع کو اختیار کیا، خاص طور پر اس کی اہمیت کو، حالانکہ اس کے مفہوم اور اس کے دائرہ کار کی تحدید نہیں کی، بعض دراسہ (تحقیق) لکھنے والوں نے اس موضوع کو فکری حیثیت سے تو پیش کیا لیکن اصول وضوابط کے استخراج سے تعرض نہیں کیا ہے، بعض اجتہادات نے یہ منہج اختیار کیا کہ جدید مسائل کے تقاضوں کے مقابلے میں نصوص کو ثانوی درجہ دیا جائے، حالانکہ انہوں نے اس کے لئے کسی واضح منہج کو ذکر نہیں کیا جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان متغیر حالات میں نصوص کے ساتھ کس طرح کا تعامل ہو؛ جبکہ دوسری طرف کچھ لوگوں نے فقہی اجتہاد کے تعلق سے جدید مسائل وواقعات کے تقاضوں سے غفلت برتی، لہذا اصل مسئلہ یہ قائم ہو گیا کہ متغیر حالات اور احکام کے استخراج اور انطباق کے وقت فقہی اجتہاد میں اس کے مؤثر کردار کے تحت نصوص کے ساتھ کس طرح کا تعامل ہو؟ اس کے منہجی ضوابط کی تحدید کس طرح ہو؟

اس تحقیقی مقالہ کا مقصود یہ ہے کہ فقہ الواقع کے مفہوم کی توضیح کی جائے، اجتہاد میں اس کی اہمیت پر روشنی ڈالی جائے، کتاب وسنت، اجتہاد صحابہ اور دیگر ضمنی مصادر سے استدلال کر کے فقہ واقع کے اصولوں کا استخراج کیا جائے، اسی طرح اس کا مقصود یہ واضح کرنا بھی ہے کہ اجتہاد اور احکامات کی تشکیل میں فقہ واقع کا اثر کن کن ناحیہ سے ہوتا ہے مثلاً کبھی یہ اثر ان نصوص کے درمیان جو زمان ومکان سے متأثر ہوتی ہیں اور جو نصوص متاثر نہیں ہوتی ہیں، اور کبھی ان نصوص کے درمیان جو معلول وغیر معلول احکام کو بیان کرتی ہیں، تمیز کرنے سے ہوتا ہے، اسی طرح یہ

بیان کیا جائے کہ تنقیح مناط وتحقیق مناط کے ذریعہ سے ان نصوص کو نئے مسائل پر کس طرح تطبیق دی جائے، اوران عوامل کو ذکر کیا جائے جن سے فقہ واقع میں اجتہادی احکام پر اثر پڑتا ہے، فقہی ترجیحات میں اور حکم، قضاء وفتوی میں فقہ واقع کے اثر کو نمایاں کیا جائے، اور یہ تمام چیزیں مثالوں وتطبیقات کے ساتھ ہوں، اس کتاب میں جدید تطبیقی مثالوں کے ساتھ جدید (معاصر) اجتہاد کے ضوابط کو بیان کیا جائے گا جن کے ذریعہ سے غیر متغیر نصوص اور متغیر حالات کے ساتھ تعامل کا طریقہ کار معلوم ہو سکے گا۔

ہم نے اس کتاب میں ایسے منہج کو اختیار کیا ہے جو وصفی، تحلیلی اور استنباطی تمام مناہج کا جامع ہے، ہم نے اس میں تقابلی منہج کو اختیار نہیں کیا، کیونکہ یہ منہج اس تحقیقی مقالہ کے موضوع کے مناسب نہیں ہے، استدلال کرنے اور مثال دینے میں ہم نے صحیح احادیث پر اکتفا کیا ہے، فقہاء کی مستدل احادیث کی تخریج کی ہے اور ان کے درجہ کو بیان کیا ہے، اس میں ہم نے اشخاص کے تراجم وحالات کو مختصر اصرف توضیحی ضرورت کے وقت ہی ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اس کو مقالہ کے مضامین سے کوئی مناسبت نہیں ہے، اوراس میں تطبیقی مثالوں کو کثرت سے بیان کیا ہے؛ اس لئے کہ منہج فکر مثال سے ہی واضح ہوتا ہے، اوران مثالوں کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے جن سے متعلق ہمارے موجودہ دور میں اختلاف اور بحث ومباحثہ وسیع پیمانہ پر ہوتا ہے، اقوال کو ان کے قائلین کی طرف ان کی کتابوں کے واسطے سے جہاں تک ممکن ہوسکا منسوب کیا ہے، اگر اصل کتابوں سے ممکن نہ ہوسکا تو اس قول کے نقل کرنے والوں سے نقل کیا ہے، یا پھر اگر دستیاب ہوسکا تو کاتب کے ویب پیج سے رجوع کر کے نقل کیا ہے، یہ ساری چیزیں اپنی اپنی جگہ پر بیان کی گئی ہیں۔

اخیر میں اللہ تعالی سے دعا ہے کہ اس کوشش کو نافع بنائے اوراس کو ہمارے حسنات میں شامل کردے، اس بحث میں اگر ہم صائب ہیں تو یہ اللہ ہی کے فضل اور توفیق سے ہے، اور اگر اس میں کوئی کمی اور کوتاہی ہے تو ہم اللہ سے اپنے قول وعمل میں درستگی کے سائل ہیں، اور بے بسی اور سستی سے اللہ کی پناہ لیتے ہیں، اور یہ تو ثابت شدہ حقیقت ہے کہ انسانی کوششوں میں کمی وکوتاہی

لازمی ہے اور اس تعلق سے اللہ تعالی کا فرمان ہے:"**ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**"(اور اگر یہ کتاب اللہ کے علاوہ کسی اور کے پاس سے ہوتی تو اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے)،کافی ہے۔اور اجتہاد کی یہ فضیلت ہمارے لئے کافی ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جو شخص اجتہاد میں حق تک پہنچ جائے اس کو دہرا اجر ملتا ہے اور جس سے خطا ہوگئی اس کو ایک اجر ملے گا،اس موقعہ پر ہم کلمہ تشکر کہنا چاہتے ہیں جسے ہم اپنے استاد علی الصوا کو پیش کرتے ہیں جنہوں نے ہمارے ساتھ اخلاق کریمانہ کا اظہار کیا، پدرانہ شفقت کا معاملہ کیا، خالص نصیحتوں سے نوازا،درست علمی رہنمائی فرمائی،اور منہجی ، دقیق اور رہنمایانہ ہدایات دیں جن سے اس تحقیقی مقالہ کو لکھنے میں ہم نے بہت فائدہ اٹھایا،میں اللہ تعالی سے دعا گو ہوں کہ ان کی عمر اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین۔

ماہر حسین حصوۃ

فصل اول

فقہ الواقع کا مفہوم اور متعلقہ الفاظ کے مفاہیم

مبحث اول- فقہ الواقع کا مفہوم:

موضوع بحث کے دائرہ کار اور اس کے عناصر کی تحدید کے لئے فقہ واقع کے معنی مراد کو واضح کرنا ضروری ہے، اس کے لئے اس اصطلاح کا لغوی تجزیہ کر کے اس کے ایک ایک لفظ کی مستقل تحقیق ضروری ہے، پھر اس کے بعد اس اصطلاح کو مرکب لفظی کی حیثیت سے پیش کیا جائے گا، نیز اس کی ماہیت کی تحدید کی جائے گی۔

فقہ کے لغوی معنی:

فقہ کے لغوی معنی کسی چیز کے علم اور اس کے فہم کے ہیں، لیکن علم دین کے دیگر علوم پر شرف وفضیلت کی وجہ سے اس کا غالب استعمال علم دین کے لئے ہو گیا ہے(۱)۔

فقہ کے اصطلاحی معنی:

اس کے دو معنی ہیں: پہلا معنی یہ ہے کہ فقہ، شرعی عملی احکام کو اس کے تفصیلی دلائل کے ذریعہ جاننے کا نام ہے(۲)، یعنی کسی اہلیت والے شخص کا شرعی دلائل کے ذریعہ سے احکام سے تفصیلی طور پر واقف ہو جانا ہے، تو اس معنی میں فقہ انسان کی علمی صفت ہوگی، جس کی بنا پر اس کو

(۱) ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم افریقی مصری، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷ء، مادہ: فقہ، نیز دیکھئے: ابن فارس، ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغۃ، تحقیق: عبد السلام محمد ہارون، لبنان، الدار الاسلامیہ، ۱۹۹۰ء، مادہ: فقہ۔

(۲) ابن السبکی، تاج الدین، عبد الوہاب بن علی بن عبد الکافی، الإبہاج شرح المنہاج، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۴ء، ۱/ ۲۸۔

فقیہ کہا جائے گا، اور احکام سے مراد شارع کی جانب سے صادر ہونے والا وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، خواہ وہ خطاب طلب کا ہو یا تخییر کا ہو یا وضع کا ہو، پس یہ احکام مکلفین کی دنیوی اور اخروی دونوں زندگی کی تنظیم سے متعلق ہوں گے(۳)۔

شرعیہ سے مراد جو شارع سے ماخوذ ہو خواہ یہ اخذ صراحتا ہو یا دلالۃ، عملیہ کی قید اعتقادی مباحث کو خارج کرنے کے لئے ہے جو ایمان کے اصول وفروع سے مربوط ہیں، کیونکہ وہ دوسرے علم کا موضوع ہے۔

فقہ کے دوسرے معنی خود شرعی احکام کے ہیں، جب ہم کہتے ہیں کہ ہم نے فقہ اسلامی پڑھا تو اس سے یہی معنی مراد ہوتا ہے(۴)۔

واقع کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

واقع فعل ''وَقَعَ یَقَعُ وقوعاً'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ساقط ہونے اور کسی چیز کے کسی چیز پر گرنے کے ہیں، یہیں سے مجازی طور پر کسی چیز کے کسی ہیئت پر وجود پذیر ہونے کے معنی میں مستعمل ہونے لگا(۵)، واقع اس پرندہ کو کہتے ہیں جو اپنی پرواز سے اتر جائے، اسی طرح عرب کے یہاں ایک معروف ستارے پر بھی اطلاق ہوتا ہے جس کو ''النسر الواقع'' کہا جاتا ہے، نیز ''واقع'' کا رحی (چکی) کی میخ پر بھی اطلاق ہوتا ہے، اہل کوفہ واقع کے فعل کو متعدی بھی

---

(۳) فقہ معاملات اور عبادات دونوں کو شامل ہے، زرقاءؒ نے احکام کو اوامر اور معاشرتی زندگی اور ایک دوسرے کے تعلقات کو منظّم کرنے والے عملی نظام کے ساتھ خاص کیا ہے، دیکھیں: زرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقہی العام دمشق، دار القلم ۲۰۰۴م، ۱/ ۶۵۔

(۴) زرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقہی العام، دمشق، دار القلم ۲۰۰۴م، ۱/ ۶۵۔

(۵) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادہ: وقع، نیز ملاحظہ ہو: الفیر وز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس الحیط، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، ۱۹۹۸م، مادہ: وقع، نیز: زبیدی، محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواہر القاموس، تحقیق: مصطفی حجازی، کویت، وزارت الاعلام الکویتیہ، ۱۹۸۵ء، مادہ: وقع۔

استعمال کرتے ہیں(۶)، یہ تفصیلات اس کے اسم ہونے کے ناحیہ سے ہیں، اس کو وصف کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے متحقق الوقوع، اسم فاعل ہو کر مبالغہ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، اسی طرح کسی چیز سے حاصل یا نازل کے معنی میں بھی آتا ہے، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کا شعر ہے:

وفینا رسول اللہ یتلو کتابہ　　اذا انشق معروف من الفجر ساطع

ارانا الہدی بعد العمی فقلوبنا　　بہ موقنات أن ما قال واقع(۷)۔

(ہم میں اللہ کے رسول ﷺ ہیں جو اس کی کتاب کی تلاوت کرتے ہیں، جبکہ صبح کی پو پھٹ جاتی ہے، انہوں نے گمراہی کے بعد ہمیں ہدایت کی راہ دکھائی، ان کے بارے میں ہمارے دل اس یقین سے لبریز ہیں کہ ان کی کہی ہوئی بات یقیناً پیش آ کر رہے گی)۔

یہاں پر واقع متحقق الوقوع کے معنی میں ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے: ''واقع الأمور'' یعنی وہ اس کے قریب ہو گیا، یہ تب کہا جاتا ہے جب کسی چیز کی معرفت میں قرب حاصل ہو، یہیں سے مواقعۃ النساء اور وقاع عورتوں سے تعلق قائم کرنے کے معنی میں آتا ہے(۸)، راغب اصفہانی نے مفردات میں لکھا ہے کہ قرآن مجید میں لفظ واقعۃ سخت اور ناپسندیدہ حالات کے معنی میں مذکور ہوتا ہے، قرآن مجید میں لفظ ''وقع'' عام طور پر عذاب اور سخت حالات کے لئے آیا ہے(۹)۔

---

(۶)　ابن منظور لسان العرب، مرجع سابق، مادہ: وقع۔

(۷)　یہ اشعار ابو ہریرہؓ کی حدیث کا حصہ ہیں، دیکھئے: بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بہ اہتمام: ابو صہیب کرمی، ریاض، بیت الافکار الدولیہ ۱۹۹۸م، کتاب الأدب، باب ہجاء المشرکین، حدیث نمبر: ۶۱۵۱، ص ۱۱۸۶۔

(۸)　زبیدی، تاج العروس، مادہ: وقع، نیز ملاحظہ ہو: ابن منظور، لسان العرب، مادہ: وقع۔

(۹)　راغب اصفہانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۶۱م، ص ۵۳۰۔

امام طبریؒ کہتے ہیں کہ وقع واجب ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے، راغب اصفہانی نے ان کی اس رائے میں موافقت کی ہے جیسے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کا قول ہے:''ان عذاب ربک لواقع''، امام طبریؒ کہتے ہیں کہ عذاب واجبی طور پران پر نازل ہوگا، اللہ تعالی کا قول ہے:''ووقع القول علیھم بما ظلموا فھم لا ینطقون'' (کہ ان پران کے ظلم کی پاداش میں موعود عذاب واجب ہوگیا)، یہاں پر لفظ وقوع وجوب کی تاکید کے لئے ہے، یہ کلمہ کا وصفی استعمال ہوگیا جو کہ متحقق الوقوع کے معنی میں ہے جیسا کہ سابق میں ہم نے بیان کیا(۱۰)، ان تمام تفصیلات سے معلوم ہوا کہ واقع کو کسی چیز کے ثبوت اور تحقق ووجود کے معنی میں مجازی طور پر استعمال کیا جاتا ہے، اسی معنی میں ابن قیمؒ نے لفظ واقع کو استعمال کیا ہے جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔

واقع کے اصطلاحی معنی:

فقہاء نے واقع کو کسی خاص تصور میں پیش نہیں کیا ہے، یا زیادہ مناسب الفاظ میں یہ کہیں کہ یہ لفظ اصطلاحی طور پر مستعمل نہیں ہوتا تھا، حالانکہ بہت سے فقہاء نے اس کے فہم کی اہمیت کی طرف اشارہ کیا ہے خاص طور پر ابن قیمؒ جن کی عبارت کا ایک نمونہ یہ ہے کہ'' مفتی اور حاکم صحیح فتوی اور صحیح فیصلہ تبھی کرسکتا ہے جب وہ دوطرح کے فہم کو حاصل کرلے، ایک یہ کہ وہ واقع، یعنی پیش آمدہ حالات وواقعات کا فہم اور اس کی فقہ کو حاصل کرے، واقع کی حقیقت کو قرائن وعلامات کے ذریعہ جانے، یہاں تک کہ واقع کا پوری طرح علمی احاطہ کرلے، دوسرا یہ کہ وہ دیکھے کہ اس واقع کے بارے میں کیا حکم ثابت ہوتا ہے، اس کے لئے وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں دیکھے کہ اس واقع کے تعلق سے کیا حکم دیا گیا ہے، پھر اس حکم کو موجودہ صورت حال پر منطبق کرے، لہذا جو اس میں اپنی پوری (علمی) طاقت صرف کردے تو وہ دو یا ایک اجر سے

(۱۰) الطبری: ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت، دار الفکر ۱۴۰۵ھ، ۲۰/۲۷، نیز ملاحظہ ہو: راغب اصفہانی، المفردات في غریب القرآن، مرجع سابق، ص: ۵۳۰۔

محروم نہیں ہوگا، لہذا عالم وہی ہے جو واقع کی حقیقت سے اچھی طرح واقف ہو کر اس کے سلسلے میں اللہ اور اس کے رسول کے حکم تک رسائی پالے''(۱۱)۔

یہاں پر ہم نے ابن قیمؒ کو دیکھا کہ انہوں نے واقع کی کوئی خاص اصطلاحی تعریف بیان نہیں کی، جبکہ متقدمین متکلمین اور حکماء نے واقع کے ایک خاص اصطلاحی معنی کی تحدید کی ہے، متکلمین کے نزدیک واقع اصطلاحا لوح محفوظ کے معنی میں ہے اور حکماء کے نزدیک متحرک عقل کے معنی میں ہے جیسا کہ جرجانی نے ذکر کیا ہے(۱۲)۔

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ واقع کی فقہی اصطلاح کا متقدمین کے یہاں وجود نہیں ہے، معاصرین کی ایک جماعت نے اس کی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے، بعض نے اجتہاد فقہی کے ساتھ مخصوص واقع کی تعریف کی ہے، جیسا کہ عبدالمجید نجار کی تعریف ہے کہ'' وہ انسانی افعال جن کے احکام کا استخراج اور ان کے مطابق ان کی توجیہ مقصود ہو''(۱۳)، یہاں پر محقق نے واقع کے مفہوم کو ان انسانی افعال کے ساتھ محدود کیا ہے جن کا حکم شرعی مطلوب ہو، انہیں محقق نجار نے اپنی دوسری کتاب میں واقع کے مفہوم کو وسیع معنی میں بیان کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے:'' واقع سے ہماری مراد وہ حالات ہیں جن کے مطابق لوگ زندگی کے مختلف شعبوں میں زندگی گزارتے ہیں، خواہ ان حالات کا تعلق طرز زندگی سے ہو یا عادات ورسومات وروایات اور طور طریقے سے ہو یا نئے پیش آنے والے مسائل وواقعات سے ہو(۱۴)۔

---

(۱۱) ابن القیم، محمد بن ابی بکر، '' اعلام الموقعین عن رب العالمین''، تحقیق صدقی عطار، بیروت، دار الفکر ۱۹۹۹م، ۱/ ۸۷۔

(۱۲) جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تحقیق: ابراہیم ابیاری، بیروت، دار الکتاب العربی ۱۴۰۵ھ، ۱/ ۳۲۳۔

(۱۳) نجار، عبدالمجید، خلافۃ الإنسان بین الوحی والعقل، ورجینیا، المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۲۔

(۱۴) نجار، عبدالمجید، فی فقہ التدین فہما وتنزیلا، قطر، وزارۃ الأوقاف والشؤون الاسلامیہ، سلسلۃ کتاب الامہ، شمارہ: (۲۲-۲۳)، ۱۹۸۹م، ۱/ ۱۱۱۔

یہاں پر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ دونوں تعریفیں اپنے اپنے اعتبار سے درست ہیں، دوسری تعریف میں لغوی اعتبار سے واقع کے عمومی مفہوم کو سامنے رکھا گیا ہے، جبکہ پہلی تعریف میں احکام کے بیان کا اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ تکلیفی احکام مکلّف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں۔

مرکب لفظی کے اعتبار سے فقہ الواقع کا مفہوم:

ہم نے فقہ اور واقع کے لغوی اور اصطلاحی معنی الگ الگ بیان کر دیا ہے، اب ہم فقہ الواقع کے مفہوم کو مرکب لفظی کی حیثیت سے بیان کریں گے، اس لئے کہ خاص طور پر معاصرین کے یہاں اس مرکب لفظ نے اپنا ایک متعین معنی اختیار کرلیا ہے، اس کے مفہوم کے مدنظر معاصرین علماء نے اس کی مختلف تعریفات کی ہیں، کسی نے اس کے مفہوم میں وسعت سے کام لیا ہے، تو کسی نے اس کے دائرے کو تنگ کیا ہے، ان تمام مفاہیم کو دو بنیادی مفہوم میں اجمالی طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔

مفہوم اول:

اس مفہوم کو اختیار کرنے والے وہ لوگ ہیں جنہوں نے فقہ واقع کو سیاسی زاویئے اور مسلمانوں کے خلاف ان کے دشمنوں کی منصوبہ بندی کی نگاہ سے دیکھا ہے، ان میں سے شیخ ناصر العمر اور شیخ ناصر الدین البانیؒ ہیں، ناصر العمر فقہ واقع کی تعریف میں رقم طراز ہیں کہ: ''ایسا علم جو موجودہ حالات کے فقہ میں معاشرے میں مضر اثر ڈالنے والے عوامل، حکومت کو کمزور کرنے والی طاقتوں، عقیدے میں رخنہ ڈالنے والے افکار اور حال و مستقبل میں امت کی حفاظت اور ترقی کے منصوبوں سے بحث کرتا ہے(۱۵)، شیخ البانیؒ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: ''مسلمانوں کے اہم حالات سے واقفیت- جو ان کے معاملات یا دشمنوں کی سازشوں سے متعلق ہیں۔ تاکہ ان کو متنبہ کیا جاسکے اور حقیقی طور پر ان کو مضبوط کیا جاسکے، یہ واقفیت محض نظریاتی باتیں یا کفار کے

(۱۵) العمر، ناصر بن سلیمان، فقہ الواقع مقوماتہ وآثارہ ومصادرہ، الریاض، دار الوطن للنشر ۱۴۱۲ھ، ص ۱۰۔

احوال واخبار اوران کے افکار کے تحلیل وتجزیہ میں محض شدید انشغال وانہماک نہ ہو(کہ عمل سے دور صرف نظریاتی باتیں بن کر رہ جائیں)''(۱۶)، فقہ واقع کے اسی مفہوم کو شیخ البانی کے شاگرد علی الحلبی نے اپنی کتاب ''فقہ الواقع بین النظریۃ والتطبیق''میں اختیار کیا ہے، اگر چہ انہوں نے ابن قیمؒ کے حوالے سے اس فقہ واقع کی اہمیت کو نقل کیا ہے، جو گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے(۱۷)، اورانہوں نے فقہ واقع کا ایک ایسا مفہوم بیان کیا ہے جو ان کی کتاب کے مضمون سے کلی طور پر غیر ہم آہنگ ہے، چنانچہ اس کی تعریف میں لکھا ہے کہ'' فقہ واقع کا یہ خلاصہ جو بغیر کسی افراط وتفریط کے ہے وہ یہ ہے کہ جدید مسائل اور نئے حوادث کے تعلق سے اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کو جاننا اور اس کو ان پر تطبیق دینا ہے(۱۸)۔

فقہ واقع کے اسی مفہوم کو سعود محمد العقیلی نے بھی اختیار کیا ہے لیکن بظاہر اس کی اس درجہ اہمیت کے منکر نظر آتے ہیں، کیونکہ انہوں نے ناصر العمر کی کتاب'' فقہ الواقع مقوماتہ وآثارہ ومصادرہ'' کے تعلق سے شدید رد کیا ہے(۱۹)۔

مفہوم ثانی:

جہاں تک مفہوم ثانی کا تعلق ہے تو اس کو اختیار کرنے والے وہ لوگ ہیں جنہوں نے فقہ واقع کے مفہوم کو اپنے فقہی اجتہاد کے ساتھ محدود کیا ہے جس میں کسی جدید حالات ومسائل کے درست حکم شرعی کو جاننے کے لئے اس کی تکییف کی جائے، پھر اس کے تحت نصوص کو ان پر

---

(۱۶) البانی، محمد ناصر الدین، سوال وجواب حول فقہ الواقع، عمان، المکتبۃ الاسلامیہ ۲۰۰۲م، ص ۳۴۔

(۱۷) گزشتہ صفحات دیکھیں۔

(۱۸) الحلبی، علی بن حسن، فقہ الواقع بین النظریۃ والتطبیق، رام اللہ، شرکۃ النور للطباعۃ والتوزیع ۱۴۲۰ھ، ص ۲۴، اس جگہ قابل تذکرہ یہ بات ہے کہ ابن القیمؒ نے اجتہاد اور افتاء کے تعلق سے'' واقع'' کے فہم کی اہمیت کو بیان کیا ہے، جیسا کہ آئندہ واضح ہوگا۔

(۱۹) العقیلی، سعود محمد، فقہ الواقع بین الدعاوی والبینات، مؤسسۃ الریان ۲۰۰۳م، پوری کتاب واضح تعصب سے بھری ہوئی ہے۔

منطبق کیا جائے۔ان باحثین میں سے شیخ حسن الترتوری ہیں، انہوں نے فقہ الواقع کے مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ''فقہ الواقع تحقیق مناط کے بارے میں اجتہاد کرنے کا نام ہے، خواہ وہ مناط عام ہو یا خاص ہو، پھر انہوں نے امام شاطبی کے حوالے سے مناط خاص اور مناط عام کے معنی نقل کئے ہیں، چنانچہ امام شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ تحقیق مناط عام یہ ہے کہ دلائل شرعیہ کتاب وسنت وغیرہ کے دلائل سے ثابت شدہ احکام کو پیش آنے والے حالات و مسائل پر منطبق کیا جائے اور تحقیق مناط خاص یہ ہے کہ ہر مکلّف کے احوال پر غور کیا جائے، اس طور پر کہ اس کو اچھی طرح سے پرکھ لے کہ کس کس راستہ سے شیطان اور دنیاوی نفسانی خواہشات اس میں دخل انداز ہوسکتی ہیں (ان تمام احوال کو سامنے رکھ کر کسی حکم شرعی کو ان پر منطبق کرے) شیخ ترتوری نے امام شاطبی کی آخری عبارت کو اپنی اس عبارت سے تبدیل کر دیا ہے کہ مکلّف کے احوال وواقعات پر غور فکر کی نگاہ ڈالنا (۲۰)۔

اسی مفہوم کو شیخ عبد الفتاح الدخمیسی نے بھی اختیار کیا ہے، چنانچہ اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ''احکام شرعیہ عملیہ کو جاننا اور اس کو دلائل کے ذریعہ جدید احوال ومسائل پر منطبق کرنا اور اس کو مکلّف کے افعال کے نتائج کے طور پر سامنے رکھنے کا نام فقہ الواقع ہے'' (۲۱)۔

اس تحقیقی مقالہ میں فقہ الواقع کا مفہوم:

شرعی اعتبار سے واقع کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا تعلق شرعی احکامات سے ہے، دوسرا جس کا تعلق شرعی احکامات سے نہیں ہے، شرعی احکامات سے تعلق نہ ہونے کی وجہ سے یہ دوسری قسم ہمارے مضمون کے دائرے سے خارج ہے، لہذا ہمارا مقالہ پہلی قسم سے متعلق رہے گا، واقع کا پہلا عمومی وہمہ گیر مفہوم داخل موضوع نہیں ہوگا کیونکہ کسی مقالہ میں اس کا احاطہ کرنا کثرت عناصر کی وجہ سے دشوار گزار ہے، اور جو واقع کا دوسرا مفہوم ہے جس کو ترتوری اور دخمیسی نے اختیار

(۲۰) ترتوری، حسین، فقہ الواقع دراسۃ اصولیۃ، مجلّہ البحوث الفقہیہ المعاصرہ، عدد ۳۴، ۱۹۹۸م، ص ۷۱۔

(۲۱) دخمیسی، عبد الفتاح، فقہ الواقع دراسۃ اصولیۃ، قاہرہ، مؤسسۃ قرطبۃ للنشر والتوزیع، ۱۹۹۸م، ص ۶۶۔

کیا ہے جو کہ تطبیقی اجتہاد سے متعلق ہے، اس میں ترتوری نے فقہ الواقع کو جدید مسائل کے حکم شرعی کو بیان کرنے کے لئے اس کے وصف شرعی کی تحقیق کے ساتھ خاص کیا ہے، انہوں نے مختف بالنص (نص سے محیط) قرائن کی فقہ سے تعرض نہیں کیا ہے، جہاں تک دخمیسی کے یہاں فقہ الواقع کے مفہوم کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنی اس عبارت ''احکام شرعیہ عملیہ کا علم'' کے ذریعہ فقہ واقع النص سے تعرض کیا ہے، لیکن ان کی عبارت اس بات میں غیر واضح ہے کہ فقہ واقع النص جس سے حکم شرعی کی تخریج ہوگی اس سے مراد کیا ہے؟ لہذا ہمارے مقالے کا موضوع دخمیسی کے فقہ الواقع کے مفہوم کے مقابلے ترتوری کے فقہ الواقع کے مفہوم کے زیادہ قریب ہوگا۔

یہاں پر بحث فقہ واقع النص اور فقہ واقع تطبیق النص دونوں کو شامل ہوگی، فقہ واقع النص سے ہم کو حکم کی تعیین کے سیاق میں مذکور ان مؤثر اوصاف کا پتا چلتا ہے جو حکم کے قابل عمل یا نا قابل عمل ہونے کو بتاتے ہیں، اسی کو تنقیح مناط کہا جاتا ہے اور جہاں تک تطبیق النص کی فقہ الواقع کا تعلق ہے تو وہ ماحولیات اور طاری ہونے والے ان احوال کو شامل ہوتی ہے جن میں فقیہ مذکورہ اوصاف مؤثرہ کی مدد سے ان احوال کی حقیقت کو دریافت کرتا ہے، یہ مناط خاص کی تحقیق سے متعلق ہوتا ہے۔

لہذا یہیں سے فقہ الواقع کا مفہوم نکلتا ہے کہ ''اوصاف مؤثرہ اور ان احوال زندگی سے واقفیت جو حکم شرعی کی تطبیق کے متقاضی ہیں''، ہم اس مفہوم کی شرح اس طرح کر سکتے ہیں کہ اوصاف جو واقع النص میں موجود ہوتے ہیں کبھی علت میں مؤثر ہوتے ہیں اور کبھی حکم کے تقاضے پر علت ہی ان سے تشکیل پاتی ہے، مثال کے طور پر عرف و مصلحت پر مبنی احکام، اس کے لئے واقع النص کی معرفت ضروری ہے، اس سے میری مراد وہ نصوص جن سے اسباب نزول وورود جان کر احکام فقہیہ کا استخراج کیا جاتا ہے اور وہ نصوص جو علت ظرفیہ یا مصلحت متغیرہ پر مبنی ہوتی ہیں، یہاں پر سنت سے متعلق ایک مثال پیش کی جاتی ہے کہ سنت میں بعض سنت تشریعی ہے، بعض غیر تشریعی، بعض عام ہے اور بعض خاص ہے، پھر اس میں بعض دائمی ہے، بعض مؤقت ہے، بعض

فتوی وتبلیغ کی صفت سے صادر ہوتی ہے اور بعض امامت اور سربراہی حکومت کی صفت سے اور ان میں سے بعض جزوی یا شخصی احوال سے متعلق ہے(۲۲)، وغیرہ وغیرہ جن کا بیان قریب میں ہی انشاء اللہ آئے گا۔ واقع النص کی مدد سے ہم نصوص کو جدید مسائل پر منطبق کر سکتے ہیں، متغیر اور غیر متغیر احکام میں تمیز کر سکتے ہیں ان سب کا اجتہاد میں بڑا دخل ہے۔

احوال معاشہ یا احوال زندگی سے مراد وہ ماحولیات اور طاری ہونے والے وہ احوال ہیں جن میں فقیہ حکم کے دارومدار اوصاف مؤثرہ کی مدد سے ان احوال کی حقیقت کو دریافت کرتا ہے، یہ اوصاف کبھی علت میں مؤثر ہوتے ہیں اور کبھی خود علت ہی ان سے تشکیل پاتی ہے، جہاں تک حکم شرعی کی تطبیق کے تقاضے کا تعلق ہے تو اوصاف مؤثرہ اور احوال معاشہ کو جاننے کا یہی اصل مقصد ہے، تاکہ شارع کا مقصود وحکمت اس کے حکم کی تطبیق کے ذریعہ پوری ہو، خواہ وہ حکم کے اصلی تقاضے سے ہو یا تبعی تقاضے سے ہو (اصلی وتبعی تقاضے کا بیان آگے آئے گا)۔

گذشتہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ فقہ واقع النص کا مقصود نصوص کی فقہ کا احاطہ کرنا ہے، خواہ وہ احاطہ نزولی وورودی طور پر ہو، یا صفتی طور پر، یا پھر علت مؤثرہ اور تطبیق طلب مقاصد شرعیہ کے استخراج کے طور پر ہو اور ان سب کا مقصود یہ ہے کہ موجودہ حالات کے تناظر میں احکام شرعیہ کی تطبیق ہو، ان حالات کے تناظر میں احکام کی تطبیق کس طرح ہو اس اجتہادی غور وفکر کی کیفیت کو فقہ واقع التطبیق کا نام دیا گیا ہے اور ان دونوں کے مجموعہ یعنی فقہ واقع النص اور فقہ واقع تطبیق النص کو فقہ الواقع کہا گیا ہے۔

دوم: متعلقہ الفاظ واصطلاحات:

یہاں اس تحقیقی مقالہ میں فقہ الواقع سے متعلق کچھ اصطلاحات ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جو فقہ الواقع کی ماہیت وساخت میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں، جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جو منضبط اجتہاد میں وسائل کی حیثیت رکھتی ہیں ان کی اصطلاحات ذکر کی جاتی ہیں:

(۲۲) قرضاوی، یوسف، فی فقہ الأقلیات المسلمہ، قاہرہ، دار الشروق ۲۰۰۱ء، ص ۳۷۔

۱-تنقیح مناط:

تنقیح کے لغوی معنی چھانٹنے، تراشنے اور صاف ستھرا کرنے کے ہیں، یہیں سے تنقیح الجذع ہے جس کے معنی تنے کو تراشنے کے ہیں، یہاں تک کہ وہ زائد پتیوں سے صاف ستھرا ہوجائے (۲۳)، مناط لغت میں ناط الشئ نوطا سے بنا ہے جس کے معنی لٹکانے کے ہیں اور مناط وہ شے ہے جس سے لٹکا جائے (۲۴)، اصولیین کی اصطلاح میں تنقیح مناط کی تعریف یہ ہے کہ کوئی ظاہری نص (۲۵) (نص ظاہری سے مراد وہ نص جس میں اجتہاد کے ذریعہ تاویل کا احتمال ہو) حکم کی علت کو کسی وصف کے ساتھ بیان کرے، لیکن اجتہاد کے ذریعہ اس وصف کی خصوصیت کو ختم کردیا جائے، اور عام وصف پر حکم کا مدار رکھا جائے، یا کسی حکم کے موقعہ پر متعدد اوصاف ہوں، لیکن بعض اوصاف کو اجتہادی طور پر موثر نہ مانا جائے اور بعض کو موثر مانا جائے اور اسے حکم کا دارومدار بنایا جائے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ اوصاف کے اعتبار اور عدم اعتبار کے سلسلے میں اجتہاد کرنے کو تنقیح مناط کہتے ہیں (۲۶)۔

---

(۲۳) ابن منظور، لسان العرب- مادہ: نقح، مرجع سابق۔

(۲۴) مرجع سابق، مادہ: ناط۔

(۲۵) نص ظاہری سے مقصود وہ نص ہے جس میں اجتہاد کے ذریعہ تاویل کا احتمال ہو، برخلاف علت پر صراحۃ دلالت کرنے والی نص کے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا ہے، ملاحظہ ہو: البنانی عبدالرحمٰن بن جاداللہ، حاشیۃ البنانی علی شرح المحلی، بیروت دارالفکر ۱۹۹۵ء، ۲/ ۲۹۳۔

(۲۶) المحلی، الجلال شمس الدین محمد بن احمد، شرح المحلی علی متن جمع الجوامع، بیروت، دارالفکر ۱۹۹۵ء، ج ۲، ص ۲۹۳، یہ جمہور کی تعریف ہے، اس کے علاوہ اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں، اس میں ایک وہ ہے جو امام غزالیؒ نے مستصفی میں ذکر کی ہے کہ ''فارق کو باطل کر کے اصل اور فرع کو جمع کرنا''، دیکھئے: غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، تحقیق: محمد عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۳ء، ج ۱، ص ۲۸۲۔ نیز ملاحظہ ہو: رازنی، محمد بن عمر، المحصول فی اصول الفقہ، تحقیق: طہ علوانی، ریاض، جامعۃ الامام محمد بن سعود، ۱۹۷۹ء، ج ۵، ص ۳۱۶، اس تعریف کے رو سے حنفیہ ''تنقیح مناط'' کو ''استدلال'' سے موسوم کرتے ہیں، اور اس کے اور قیاس کے درمیان فرق کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی دیگر تعریفات ہیں۔

اس کی مثال کے طور پر اصولیین اعرابی کا وہ قصہ بیان کرتے ہیں کہ اس نے رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے تعلق قائم کرلیا تھا، تو حضور ﷺ نے اس کو غلام آزاد کرنے کا حکم دیا تھا(۲۷)، لہذا حنفیہ اور مالکیہ نے تعلق قائم کرنے کے وصف کی خصوصیت کو ختم کردیا اور حکم کو مطلق روزہ توڑنے کے ساتھ معلق کردیا اور روزہ توڑنے کو وجوب کفارہ کی علت قرار دیا(۲۸)۔

یہ تعریف میں مذکور پہلی قسم کی مثال ہے، شوافع اور حنابلہ کے اعتبار سے یہ دوسری قسم کی بھی مثال ہوسکتی ہے، اس لئے کہ حکم بہت سارے اوصاف پر مشتمل ہے، وہ اوصاف تعلق قائم کرنا، تعلق قائم کرنے والے کا اعرابی ہونا، مرد وعورت کا شوہر بیوی ہونا، فطری طور پر تعلق قائم کرنا، لیکن انہوں نے تعلق کے سوا تمام اوصاف کو غیر مؤثر قرار دیا اور حکم کو تعلق قائم کرنے کے ساتھ معلق کیا(۲۹)۔

اس قسم میں وصف مؤثر کے ساتھ آنے والے ان اوصاف کو غیر معتبر قرار دیا گیا ہے جن کا تعلیل میں کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ شارع سے ان جیسے اوصاف کی طرف عدم التفات معہود ہے یا پھر وہ عام طور پر آنے والے اوصاف ہیں جن پر کوئی حکم معلق نہیں کیا جاتا ہے، لہذا یہ اوصاف کسی فقہی حکم کو متعین کرنے میں غیر معتبر ہوتے ہیں۔

تنقیح مناط اس تحقیقی مقالہ کے مضمون فقہ الواقع کے مفہوم میں داخل ہے اور اس کے

---

(۲۷) بخاری، صحیح، کتاب الصوم، باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شئ فتصدق علیہ، حدیث نمبر: ۱۹۳۶، ص ۳۶۷، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۲۰۰۱ء، کتاب الصیام، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم، حدیث نمبر: ۱۱۱۱، ص ۴۰۲۔

(۲۸) ابن الہمام، کمال الدین محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدیر، بیروت، دار الفکر ۱۹۷۷ء، ۲/ ۳۲۷، نیز ملاحظہ ہو: ابن اسحاق، خلیل، مختصر خلیل، تحقیق: احمد علی برکات، بیروت، دار الفکر ۱۴۱۵ھ، ۱/ ۶۶۔

(۲۹) النووی ابوزکریا یحیی بن شرف، روضۃ الطالبین، بیروت، المکتب الإسلامی ۱۹۸۵ء، ۲/ ۴۷۳، نیز ملاحظہ ہو: البہوتی، منصور بن یونس بن ادریس، شرح منتہی الإرادات، بیروت، عالم الکتب ۱۹۹۶ء، ۱/ ۴۸۱۔

لئے ضروری ہے کہ واقع النص کی واقفیت ہو، اوصاف مؤثرہ اور غیر مؤثرہ کی تمیز میں جدید مسائل میں کون سے اوصاف حکم کو منطبق کرنے کے لئے ضروری ہیں اور کون سے غیر ضروری ہیں اس کا علم ہو، وصف مؤثر کے متعدد ہونے کی صورت میں یہ اوصاف مؤثرہ بھی اجتہاد کے تابع ہوتے ہیں اور شاید کہ مناسبت (۳۰) کے تحت شارع کے مقصد کو سامنے رکھ کر ترجیح دینا اوصاف مؤثرہ کے مرجحات کے قبیل سے ہے، اسی وجہ سے وصف مؤثر کی بعینہ تحدید میں اجتہادات مختلف ہوجاتے ہیں۔

۲-تحقیق مناط:

فقہ الواقع کے مفہوم ثانی کے بیان میں ہم نے ترتوری کی فقہ الواقع کی تعریف میں ان کی رائے ذکر کی تھی کہ ''فقہ الواقع تحقیق مناط میں اجتہاد کرنے کا نام ہے، خواہ مناط عام ہو یا خاص ہو'' اور انہوں نے تحقیق مناط عام اور خاص کا معنی امام شاطبی کے حوالے سے نقل کیا تھا، اب ہم یہاں پر دونوں اصطلاح کی تفصیل میں جائیں گے اور بتائیں گے کہ ان دونوں کا فقہ الواقع کے ساتھ کیا تعلق ہے۔

تحقیق مناط کی اصطلاح اصولیین کے یہاں امام شاطبی سے پہلے بھی معروف تھی، لیکن اس کا مدلول ان کے یہاں وسیع نہیں تھا، اس کا مفہوم ان کے یہاں اس سے زیادہ نہیں تھا کہ وہ کسی خاص مسئلہ میں علت جاننے کا ایک جزوی طریقہ تھا، تاکہ اس علت پر مبنی حکم پر قیاس کرتے ہوئے اس خاص مسئلہ کو اسی حکم کے ساتھ ملحق کردیا جائے، گویا کہ وہ قیاس کے باب میں علت کا

(۳۰) نص یا کسی اور مصادر کے بغیر حکم اور وصف میں محض مناسبت کی بنا پر علت کی تعیین کرنا مناسبت کہلاتا ہے، اس کو اِخالہ بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ مناسبت کے ذریعہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ وصف علت ہے، دیکھیں: المحلی شرح المحلی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۷۴، مزید دیکھیں: الاسنوی، جمال الدین عبد الرحیم، نہایۃ السول شرح منہاج الوصول إلی علم الأصول، تحقیق: عبد القادر محمد علی، بیروت: دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۹ء، ص ۳۲۶، اس بنا پر مناسبت یہ ہے کہ وصف اور حکم کے درمیان مناسبت ہو اس طور پر کہ اس وصف پر حکم کو مشروع کرنے سے شارع کا مقصود منفعت کا حصول یا مفاسد کو دور کرنا پورا ہوتا ہو۔

ایک مضمون تھا، اصولیین کے یہاں حکم کا مناط علت تھا، لہذا اس بنا پر تحقیق مناط، جیسا کہ آمدی نے تعریف کی ہے کہ ''کسی خاص مسئلہ میں علت کے وجود کو جاننا، جبکہ وہ حقیقتا معلوم ہو (یعنی غیر معلول حکم نہ ہو) خواہ یہ واقفیت نص کے ذریعہ سے ہو یا اجماع کے ذریعہ سے یا پھر اجتہاد کے ذریعہ سے ہو'' (۳۱)۔ گویا کہ تحقیق مناط ان کے یہاں ایک ایسے اسلوب کا نام ہے جس میں معلول حکم کو ایسی صورتوں پر منطبق کیا جائے جن میں مذکورہ حکم کی علت پائی جاتی ہو (۳۲)۔

جہاں تک امام شاطبی کا تعلق ہے تو انہوں نے تحقیق مناط کو خاص اہمیت دی ہے اور اس کے مفہوم میں توسیع کی ہے، تاکہ اس کے ذریعہ احکام شرعیہ کو منطبق کرنے کا ایک کلی اصولی ضابطہ بنا دیا جائے اور اس تحقیق مناط کو اجتہاد میں ایک بڑا اہم اور دائمی کردار ادا کرنے والا قرار دیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: ''اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ قسم جو تب تک ختم نہیں ہوتی جب تک کہ انسان شریعت کا پابند ہے اور یہ قیامت قائم ہونے تک ناممکن ہے، دوسری وہ قسم جو دنیا کے فنا ہونے سے پہلے منقطع ہوسکتی ہے، لہذا جو پہلی قسم ہے وہ وہی اجتہاد ہے جو تحقیق مناط سے تعلق رکھتا ہے، جس کی قبولیت میں امت میں کوئی دو رائے نہیں ہے، تحقیق مناط میں اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حکم اپنے دلائل شرعیہ سے ثابت ہو، لیکن اس حکم کا محل کیا کیا ہے اس کی تعیین میں غور وفکر کی

---

(۳۱) آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، الاحکام فی اصول الأحکام، تحقیق: سید جمیلی، بیروت دار اکتاب العربی ۱۴۰۴ھ، ۳/ ۳۳۵، اصولیین میں تحقیق مناط کی اصطلاح سب سے پہلے امام غزالیؒ نے استعمال کی ہے، کتب اصول میں اس اصطلاح اور اس کے ارتقا کے مطالعہ کی روشنی میں یہ بات میرے سامنے آئی، امام رازیؒ نے تحقیق مناط کے مضمون کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ ''امام غزالیؒ نے اس کو تحقیق مناط کا نام دیا ہے''، دیکھیں: المحصول ۵/ ۳۰، جس نتیجے پر ہم پہنچے ہیں اس کی طرف ہم نے دیکھا کہ عبدالرحمٰن کیلانی نے اشارہ کیا ہے، دیکھیں: تحقیق المناط عند الاصولیین واثرہ فی اختلاف الفقہاء، جامعۃ الکویت، مجلۃ الشریعۃ و الدراسات الاسلامیہ، شمارہ: ۵۸، سن ۲۰۰۴ء، ص ۱۷۔ اگرچہ امام غزالیؒ نے آمدیؒ کی طرح ''تنقیح المناط'' کی منضبط تعریف نہیں کی ہے۔

(۳۲) نجار، عبدالمجید، فصول فی الفکر الاسلامی بالغرب، بیروت، دار الغرب الإسلامی ۱۹۹۲ء، ص ۱۹۷۔

ضرورت ہو'' (۳۳)۔

لہذا حکم شرعی تو ذہن میں کلی طور پر ثابت ہوجاتا ہے، لیکن تحقیق طلب امر یہ رہ جاتا ہے کہ اس کو مختلف افعال واشکال پر منطبق کس طرح کیا جائے؟ کیونکہ یہ افعال واشکال ایک شخصی جزء کی حیثیت رکھتے ہیں جو کہ ایک دوسرے کے مشابہ اور ملے جلے ہوتے ہیں، لہذا اس وجہ سے حقیقی اعیان میں تحقیق کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ یہ واضح ہوسکے کہ مذکورہ حکم کلی میں کون کون سے افراد داخل ہیں جن پر حکم کو منطبق کیا جائے اور کون کون سے افراد اس حکم کلی کے دائرے میں نہیں آتے کہ ان کو حکم کی تطبیق سے خارج کیا جاسکے (۳۴)۔

امام شاطبی تحقیق مناط کے سلسلے میں اجتہاد کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حاصل یہ ہے کہ یہ اجتہاد پر غور وفکر کرنے والے، حاکم، مفتی، بلکہ اپنی ذات میں ہر مکلّف کے لئے ضروری ہے، کیونکہ عامی جب فقہ میں یہ بات پڑھتا ہے کہ نماز کے اندر جنس صلاۃ یا غیر جنس صلاۃ کی کوئی فعلی زیادتی اگر سہوا ہوجائے تو وہ قلیل ہونے کی صورت میں معاف ہے، لیکن اگر کثیر ہے تو معاف نہیں ہے، اب اگر اس کی نماز میں کوئی زیادتی ہوگئی تو اس کو یہ جاننے کے لئے غور وفکر (یا اجتہاد) کرنا پڑے گا کہ یہ زیادتی قلیل میں شمار ہوگی یا کثیر میں اور یہ چیز بغیر اجتہاد اور غور وفکر کے معلوم نہیں ہوگی، اجتہاد کے بعد جب اس کی قسم کی تعیین ہوجائے گی (کہ وہ قلیل کی قسم میں ہے یا کثیر کی قسم میں) تو اس کے سامنے حکم کے مناط کی تحقیق ہوجائے گی اور وہ حکم کو اس پر منطبق کردے گا، اسی طرح دیگر احکامات میں اس اجتہاد کی ضرورت ہوگی، اگر اس اجتہاد کا عدم وجود فرض کرلیا جائے تو احکام شرعیہ مکلفین کے افعال پر منطبق ہی نہ ہو پائیں، بلکہ وہ صرف ذہن میں ہی رہ جائیں، اس لئے کہ احکام شرعیہ مطلق اور عام ہوتے ہیں، اس طرح وہ مطلق افعال پر

(۳۳) شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد اللخمی، الموافقات فی اصول الشریعۃ، تحقیق: ابراہیم رمضان مع شرح عبداللہ دراز، بیروت، دارالمعرفہ ۱۹۹۷ء، ۴/ ۶۴ ۴۔

(۳۴) نجار، فصول فی الفکر الاسلامی فی الغرب مرجع سابق ص ۱۹۷۔

منطبق نہیں ہو سکتے کیونکہ افعال کا مطلق وجود نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ متعین شخصی حیثیت رکھتے ہیں، لہذا حکم اس پر تبھی منطبق ہوسکتا ہے جب ہم کو یہ معلوم ہوجائے کہ یہ متعین شخصی فعل اس مطلق یا عام حکم کے تحت آتا ہے یا نہیں؟ اور یہ جاننا کبھی مشکل ہوتا ہے کبھی آسان ہوتا ہے، اور یہ سب اجتہاد کی ہی صورت ہے(۳۵)۔

عبدالرحمٰن کیلانی نے امام شاطبیؒ کے حوالے سے تحقیق مناط کی دو قسمیں ذکر کی ہیں، پہلی قسم تحقیق مناط عام کی ہے، یعنی کسی خاص مکلّف یا اس کے خاص حالات کی قید کے بغیر مناط یعنی علت کے ثبوت میں غور وفکر کرنا(۳۶)، دوسری قسم تحقیق مناط خاص کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجتہد مناط خاص کی تحقیق میں واقعہ سے مربوط حالات وماحول پر مناسب نظر کرتا ہے، پھر ان کو ان قیدوں کی صورت میں ظاہر کرتا ہے جن کا وہ حکم عام میں اضافہ کرتا ہے، تاکہ وہ حکم کو منطبق کر کے حکم کی مصلحت اور شریعت کی اصل حکمت ومنشاء تک پہنچ سکے، وہ صرف مناط عام کے انطباق پر بس نہیں کرتا، کیونکہ واقعہ کے ساتھ جو احوال منسلک ہیں وہ اس واقعے میں خاص وصف پیدا کر دیتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ اپنے دیگر افراد سے ممیّز ہوجاتا ہے اور تخصیص وتقیید پیدا ہوجاتی ہے(۳۷)۔

اس تعلق سے امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ مجتہد ہر فرد بشری(۳۸) پر نصوص میں سے انہیں احکام کو منطبق کرتا ہے جو اس کے لئے زیادہ مناسب ہوتا ہے، کیونکہ یہی شریعت کی منشا ہے، گویا کہ مجتہد مکلفین اور شرعی تکالیف کی (پہلی عام تحقیق میں) ثابت شدہ عمومیت کو اس تحقیق کے

---

(۳۵) شاطبی، الموافقات ۴/ ۶۷-۴۔

(۳۶) اس کے لئے حقیقی شکل میں محکوم فیہ اور اس کے تحت کیا کیا چیزیں آتی ہیں کیا کیا نہیں آتی ہیں اس کی معرفت ضروری ہے، اس کے لئے واقع اور اس کے اجزاء اشیاء اور اس کے اوصاف، افعال اس کے اسباب وآثار کی مکمل واقفیت بھی ضروری ہے، دیکھیں: الریسونی، احمد، الاجتہاد بین النص والمصلحۃ والواقع، دمشق: دارالفکر ۲۰۰۰ء، ص: ۶۴۰۔

(۳۷) کیلانی، تحقیق المناط عند الاصولیین، مجلۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیہ ص ۱۰۶۔

(۳۸) أي: المجتهد في تحقيق المناط الخاص (مناط خاص کو وجود میں لانے کے سلسلے میں اجتہاد کرنے والا شخص)۔

ذریعہ خاص کردیتا ہے یا جو سابق تحقیق میں مطلق تھا اس کو اس تحقیق کے ذریعہ مقید کردیتا ہے، یا جس میں پہلے سے بعض قید تھی اس میں مزید اضافہ کردیتا ہے، یہاں پر تحقیق مناط کا یہی معنی ہے(۳۹)۔

امام شاطبیؒ نے تحقیق مناط عام اور خاص کے تعلق سے جو تفصیلات بیان کی ہیں اس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے محقق دریني لکھتے ہیں کہ ''حکم تکلیفی عام طور پر مجرد، عام اور بطور جزاء کے ہوتا ہے، مجرد اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ صرف ذہن میں اپنے دلائل سے ثابت ہوتا ہے اور عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی معین وقت، خاص ماحول یا کسی خاص شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا ہے، بلکہ اپنے مخاطبین کو عمومی طور پر علی الاطلاق شامل ہوتا ہے، لہذا حکم تکلیفی تطبیق سے پہلے پہلے تک مجرد اور مطلق ہوتا ہے، حتی کہ جب اس سے متعلق کسی معین واقعہ یا معین شخص پر اس کی تطبیق میں اجتہاد ہوجاتا ہے تو اگر اس کا مناط دونوں میں محقق ہوجائے تو ایسی صورت میں حکم تطبیقی حکم تکلیفی کے مساوی ہوگا۔

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مجتہد اپنی ساری علمی طاقت کو اس مقصد کے لئے صرف کردیتا ہے کہ مجرد و مطلق عام حکم تکلیفی اور اس سے متعلق کسی معاملے پر منطبق ہونے والے اجتہادی یا افتائی حکم تطبیقی کے مابین مساوات کی تحقیق کرے، لیکن جب اس معاملہ میں کچھ اور حالات واضافات ملحق ہوجائیں جو دوسرے حکم تکلیفی کی طرف اشارہ کریں تو اس پر مذکورہ عام حکم تکلیفی منطبق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس حکم عام کا مناط اس معاملے میں موجود نہیں ہوگا، لہذا اس میں دلائل کے پیش نظر اس معاملے کے مناسب احکام کو جاری کیا جائے گا، اسی کو تحقیق مناط خاص کہتے ہیں، اس کی مثال نکاح ہے، کہ عام حالات میں مطلق نکاح جو کسی شخص سے متعلق نہیں ہے اس کا مجرد عام حکم تکلیفی یہ ہے کہ وہ مندوب یا مستحب ہے، انصاف، نکاح کے تقاضوں پر قدرت، اچھا سلوک یہ ساری چیزیں نکاح کے شرائط ہیں، جس میں یہ شرائط پوری ہوتی ہوں اس میں مناط

(۳۹) شاطبی، موافقات ۴/۱۷۴۔

عام محقق وموجود ہے اور اس کے حق میں نکاح مستحب ہے، ایسی صورت میں حکم تکلیفی اور حکم تطبیق مساوی ہوں گے، لیکن اگر اس شخص میں جنسی میلان اور نکاح کی شدید خواہش ہو، یا نکاح نہ ہونے کی صورت میں زنا یا دیگر حرام کام میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو اس کے ساتھ وہ نکاح کی شرعی ذمہ داریوں (یا شرائط) کو پورا کرنے والا ہو، ان سب کے باوجود اس نے بغیر عذر کے نکاح نہ کیا ہو تو اس کے لئے نکاح فرض ہوجائے گا، کیونکہ اس کی خاص حالت کی وجہ سے دوسری دلیل یا دوسرا مناط محقق ہوگیا ہے۔ وہ یہ کہ فحش کاموں سے بچنا واجب ہے اور یہ واجب نکاح سے ہی پورا ہوسکتا ہے، لہذا نکاح بھی اس کے لئے واجب ہوجائے گا، کیونکہ شرعی قاعدہ ہے کہ جو چیز واجب کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوگی وہ بھی واجب ہوجائے گی، چونکہ اس شخص کے خاص حالات کی وجہ سے یہ مناط اس تعلق سے محقق ہوگیا ہے، لہذا اس کو مجرد عام حکم تکلیفی سے خاص موانع کی وجہ سے مستثنی قرار دیا جائے گا (۴۰)۔

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ تحقیق مناط کی دونوں قسمیں ہمارے مضمون کی دوسری شق یعنی واقع تطبیق النص میں داخل ہے، کیونکہ جب بھی کوئی جدید مسئلہ درپیش ہوگا تو سب سے پہلے اس کی ماہیت سے واقفیت ضروری ہوگی، پھر اس کے مطلوبہ حکم کو بیان کرنے کے لئے اس کے مناسب وصف شرعی کی تعیین کرنی ہوگی، لہذا تحقیق مناط عام حکم کے اصل مقتضی کو مستلزم ہوگا جبکہ تحقیق مناط خاص جو کہ علت پر مؤثر احوال کو مدنظر رکھتا ہے وہ تطبیق کے وقت حکم کے تبعی وضمنی تقاضے کو مستلزم ہوگا۔

تنقیح مناط اور تحقیق مناط اور اس کتاب کے موضوع فقہ الواقع میں ان دونوں کی نمائندگی بیان کردینے کے بعد مناسب ہوگا کہ اصولیین کے کلام میں ہمیشہ ان دونوں کے ساتھ ذکر کی جانے والی تیسری چیز، یعنی تخریج مناط کو بھی بیان کردیا جائے، پھر اس کے بعد تحقیق مناط اور تخریج مناط کے مابین فرق کو اختصار سے ذکر کیا جائے۔

(۴۰) ددینی، محمد فتحی، بحوث مقارنۃ فی الفقہ الاسلامی واصولہ، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ ۱۹۹۴ء، ۱/ ۱۳۳۔

۳-تخریج مناط:

وہ منصوص یا اجماعی حکم جس کی علت نہ تو صراحتاً بیان کی گئی ہو اور نہ ہی اشارۃً، ایسے حکم کی علت نکالنے کے سلسلے میں غور وفکر اور اجتہاد کے عمل کو تخریج مناط کہتے ہیں (۴۱)، مجتہد علت نکالنے کے اصول مناسبت، ایماء، سبر وغیرہ کے تحت علت کا استنباط کرتا ہے، علماء اصول نے علت کے اصول کی بحث میں ان اصول کو تفصیل سے بیان کیا ہے، تخریج مناط میں مجتہد کا اصل عمل یہ ہوتا ہے کہ وہ علت کو ظاہر کردے، کیونکہ وہ نصوص میں نہ تو صراحۃً مذکور ہے اور نہ ہی اشارۃً مذکور ہے، برخلاف تنقیح مناط کے کہ اس میں علت تو مذکور ہوتی ہے، لیکن اس میں دیگر اوصاف اس سے مختلط ہوتے ہیں، تخریج مناط میں نص صرف حکم اور اس کے محل کو بتاتی ہے، علت سے کوئی تعرض نہیں ہوتا، جبکہ تنقیح مناط میں حکم اور اس کے محل کے ساتھ ساتھ علت بھی مذکور ہوتی ہے، اگرچہ دیگر اوصاف سے مختلط ہونے کی وجہ سے وہ نص میں متعین نہیں ہوتی (۴۲)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تخریج وتنقیح مناط فقہ واقع النص میں داخل ہیں، پہلے میں نصوص سے اصول کی روشنی میں حکم کی مؤثر علت نکالنا مجتہد کا عمل ہے، جبکہ دوسرے میں حکم کی تعیین کے سیاق میں مذکور غیر مؤثر اوصاف کو مؤثر وصف سے الگ کرنے کا نام تنقیح مناط ہے، جبکہ تحقیق مناط اپنی دونوں قسموں کے ساتھ فقہ واقع تطبیق النص کی نمائندگی کرتی ہے جس میں پیش آمدہ واقعہ کی مکمل واقفیت کے بعد حکم کے اصلی مقتضی یا تبعی وضمنی مقتضی کے ذریعہ اس پر مناسب حکم شرعی کو منطبق کیا جاتا ہے۔

۴-فقہی تکییف:

یہ اصطلاح فقہاء کے یہاں جدید ہے جو فقہ اور وضعی قوانین کے تقابل کے نتیجے میں

---

(۴۱) ابن السبکی، الابہاج شرح المنہاج ۳/ ۸۳، آمدی الاحکام فی اصول الاحکام ۳/ ۳۳۶۔

(۴۲) ابن السبکی، الابہاج ۳/ ۸۳۔

فقہ میں داخل ہوئی ہے، فقہاء نے اس کو وضعی قوانین سے لیا ہے اور اپنے فقہی ابحاث میں اس کا استعمال کیا ہے (۴۳)۔

جہاں تک اس کی تعریف کا تعلق ہے تو اس کی کافی ساری تعریفات کی گئی ہیں جو تقریبا قریب المعنی ہیں، ان میں سے دو تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں، پہلی تعریف مسفر قحطانی کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ کسی مسئلہ کی حقیقت کا کامل تصور کر کے اسکی اصل حقیقت دریافت کر لینے کو فقہی تکییف کہتے ہیں (۴۴)۔

دوسری تعریف محمد عثمان بشیر کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ تکییف فقہی جدید مسئلہ کی حقیقت متعین کر کے اس کو کسی ایسی فقہی اصل سے ملحق کر دینا جس اصل کو شریعت اسلامیہ نے خاص فقہی اوصاف کے ساتھ جوڑ دیا ہو، جس سے مقصود یہ ہو کہ اصل اور جدید مسئلہ کے مابین مجانست ومماثلت کی تحقیق ہو کر یہ جدید مسئلہ بھی ان اوصاف کے ساتھ مختص ہو جائے (۴۵)۔

ان دونوں تعریف سے واضح ہوا کہ تکییف فقہی کسی مسئلہ کی شرعی یا قانونی وصف کی تعیین کو کہتے ہیں تا کہ اس تعیین کے ذریعہ اس مسئلہ کا حکم معلوم کیا جا سکے اس مفہوم میں یہ تحقیق مناط عام کے قریب المعنی ہے، کیونکہ اس میں بھی کسی نئے مسئلہ کی حقیقت شناسی کر کے اس کی اصل کی تعیین کی جاتی ہے پھر اس کے ذریعہ اس کا حکم معلوم کیا جاتا ہے، اسی طرح کا عمل تکییف فقہی میں بھی ہوتا ہے، اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تکییف فقہی فقہ الواقع کے مفہوم کا ایک اہم جزء ہے جو کہ تطبیقی فقہ الواقع سے تعلق رکھتا ہے۔

---

(۴۳) شبیر، محمد عثمان، التکییف الفقہی للوقائع المستجدۃ وتطبیقاتہ الفقہیہ، دمشق، دار القلم ۲۰۰۴ء، ص ۲۴۔

(۴۴) قحطانی، مسفر بن علی منہج استنباط احکام النوازل الفقہیۃ المعاصرۃ، جدۃ، دار الاندلس الخضراء ۲۰۰۳ء، ص ۳۵۵۔

(۴۵) شبیر، التکییف الفقہی للوقائع المستجدۃ وتطبیقاتہ الفقہیہ رص ۳۰۔

۵-فقہ تنزیل:

ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے کہ حاکم اور مفتی کسی مسئلہ کے صحیح حکم پر تبھی پہنچ سکتے ہیں جب ان کو مندرجہ ذیل علم سے واقفیت ہو، وہ شرعی احکام کی فقہ سے واقف ہو جس کو ابن قیمؒ نے فہم واجب کا نام دیا ہے، اسی طرح لوگوں کے احوال و مسائل اور واقعات سے واقفیت ہو، اس کو انہوں نے فہم واقع کا نام دیا ہے۔ اسی طرح اس کو تنزیل یعنی تطبیق کا علم ہو، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ'' پھر مجتہد جدید مسائل اور شرعی حکم کے مابین مطابقت کرے اور اس مسئلہ کو صحیح حکم دے، نہ کہ اس کا مخالف حکم دے(۴۶)۔

ابن قیمؒ کا یہ بیان اسی اصطلاح کے اختیار کرنے، اس کی تفصیل اور اس کی اہمیت سے متعلق ہے، ابن قیمؒ نے فقہ تنزیل کا جو مفہوم ذکر کیا ہے وہ اس مقالہ میں مذکور تحقیق مناط کے مفہوم کے ہم معنی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں فقہ الواجب کا مفہوم یہی ہے کہ نص میں مذکور حکم میں اس کے غیر مؤثر اوصاف کی تنقیح کر کے موثر وصف، یعنی علت کو ظاہر کیا جائے یا اگر علت مذکور نہ ہو تو (اجتہاد کے ذریعہ) اس کو نکالا جائے، اس طرح واقع النص یعنی نص کی حقیقت کا علم ہو، اور فقہ واقع سے ان کی مراد یہ ہے کہ درپیش مسئلہ کو اس کے پورے ماحول کے ساتھ سمجھا جائے اور اس کی حقیقت کا جائزہ لیا جائے تا کہ اس کے حکم کو بیان کرنے کے لئے اس کے وصف شرعی، یعنی علت کی تعیین کی جا سکے اور حاصل شدہ حکم شرعی اور اس مسئلہ کے درمیان تطبیق کے عمل کو انہوں نے فقہ تنزیل کا نام دیا ہے گویا کہ فقہ تنزیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مناط، یعنی علت کو غیر منصوص مسئلہ میں یعنی پیش آمدہ مسئلہ میں تطبیق دیا جائے اور شاید کہ یہ نام دو وجہوں سے آیا ہے، اول نزول قرآن اور ورود احادیث کے اسباب کے تحت نص کی حقیقت سے واقفیت کی اہمیت کا مدنظر ہونا، اس سے تعلق سے عمر عبید حسنہ لکھتے ہیں کہ'' میں اسباب نزول و ورود کو فقہ محل (یعنی حکم کا صحیح محل کیا

(۴۶) ابن القیم، اعلام الموقعین ۱/۸۷، مزید دیکھیں: ابن القیم، شمس الدین، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر، الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، قاہرہ، مطبعۃ المدنی، د، ت، ۱/۵۔

ہے اس کی واقفیت) کی ایک قسم سمجھتا ہوں اور یہ خیال کرتا ہوں کہ یہ اسباب مجتہد کو صحیح اجتہاد کرنے میں معاون ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ کسی حکم کو مسئلہ پر منطبق کرنے کے لئے جن شروط واحوال کی ضرورت ہوتی ہے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے'' (۴۷)۔

آگے وہ مزید لکھتے ہیں کہ کبھی کبھی کسی مسئلہ پر حکم کو منطبق کرتے ہوئے حکم میں استثناء یا حکم کو کچھ وقت تک مؤخر کرنے کی یا اس کو بتدریج منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہوجاتا کہ اس وقت جو حکم لگایا گیا ہے وہی آخری وقطعی حکم ہوگیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس وقت یہ حکم کو بتدریج لاگو کرنے کا ایک درمیانی مرحلہ ہے یہاں تک کہ یہ آہستہ آہستہ آخری وقطعی حکم کے مرحلے تک پہنچ جائے لیکن دقت اسی قسم کی فقہ میں پیش آتی ہے جس میں اسباب نزول ورود کو مدنظر رکھ کر حکم کو منطبق کرنا ہوتا ہے (کہ ان تمام مراحل کو سامنے نہیں رکھا جاتا)(۴۸)۔

دوسری وجہ یہ نام دینے کی یہ ہے کہ اس میں حالات کی رعایت کرتے ہوئے نص کو نظریاتی فقہ سے نکال کر عملی طور پر منطبق کیا جاتا ہے تاکہ شارع کا مقصد پورا ہو سابقہ تفصیلات سے فقہ واقع کا فقہ تنزیل سے تعلق کا اندازہ ہوتا ہے کیونکہ فقہ تنزیل کے ارکان وبنیاد وہی فقہ واقع کی سابق میں مذکور دونوں شقیں ہیں یعنی فقہ واقع النص دوسری واقع تطبیق النص کی فقہ (دونوں کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے)۔

احمد بوعود لکھتے ہیں کہ امام شاطبیؒ نے اجتہاد کی دو قسمیں کی ہیں، ایک تحقیق مناط کے سلسلے میں اجتہاد، یعنی حکم شرعی کو اس کے حقیقی محل پر تطبیق دینے کے بارے میں اجتہاد، دوسرا تنقیح مناط کے بارے میں اجتہاد یعنی حکم شرعی کی علت کو ظاہر کرنے کے سلسلے میں اجتہاد، پہلا اجتہاد تو

---

(۴۷) سعید، محمد رافت، اسباب ورود الحدیث، قطر، وزارۃ الاوقاف والشؤون الإسلامیۃ، سلسلہ کتاب الأمۃ ۳۴، ۱۹۹۳ء، مقدمۃ الکتاب بقلم عمر عبید حسنۃ، ص ۲۱۔

(۴۸) ایضاً ص ۲۲۔

حکم کی تطبیق سے متعلق ہے فقہ تنزیل کا یہی حاصل ہے.....آگے لکھتے ہیں کہ بہت سارے لوگوں کو اجتہاد اور فقہ تنزیل کے تعلق سے اشتباہ ہوگیا، چنانچہ وہ یہ بات کہنے لگے کہ نصوص کے موجود ہوتے ہوئے بھی اجتہاد ممکن ہے اور حضرت عمرؓ کے واقعہ سے استدلال کیا، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر وغیرہؓ نے جو عمل کیا وہ مسائل پر نصوص کو منطبق کرنے کا عمل تھا(۴۹)۔

۶-فقہ نوازل:

نوازل نازلہ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی لوگوں پر آنیوالے مصائب و پریشانی کے ہیں(۵۰)۔اصطلاحی معنی میں ان تمام مسائل وحالات وواقعات پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کا حکم شرعی مطلوب ہے، نوازل اس معنی میں تو ان تمام مسائل کو شامل ہوتا ہے جس کے حکم کو بیان کرنے کے لئے فتوی کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ وہ مسائل بار بار پیش آتے ہوں یا کبھی کبھار پیش آتے ہوں، قدیم مسائل ہوں یا جدید مسائل ہوں، اس معنی میں نوازل فتاوی کے واقعات کے ہم معنی ہے(۵۱)۔لیکن اس اصطلاح کا استعمال عام طور پر ان جدید مسائل کے لئے آتا ہے جو سابق میں وجود پذیر نہیں ہوئے۔

ان تمام تفصیلات کے مدنظر یہاں پر نوازل سے مراد وہ مسائل ہیں جن کے حکم شرعی کا بیان مطلوب ہے یا وہ مسائل جو قیاس میں اصل کے مقابلے فرع کی حیثیت رکھتے ہیں، لہذا اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہ نوازل بھی فقہ واقع کا ایک جزء ہے جو کہ تطبیقی فقہ واقع سے متعلق ہے(جس کا سابق میں تفصیل سے بیان گزر چکا ہے) جس کے اندر فرع (یعنی جس مسئلہ کا قیاس

---

(۴۹) بوعود، احمد، الاجتہاد بین حقائق التاریخ ومتطلبات الواقع، قاہرہ، دارالسلام ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۔

(۵۰) ابن منظور، لسان العرب، مادہ نزل، نیز دیکھئے: رازی، محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، تحقیق: محمود خاطر، لبنان، مکتبہ لبنان، ۱۹۹۵ء، مادہ: نزل۔

(۵۱) ابو البصل، عبدالناصر، المدخل الی فقہ النوازل فی دراسات فقہیۃ فی قضایا طبیۃ معاصرہ، عمر الأشعر ودیگر حضرات، عمان دارالنفائس ۲۰۰۱ء، ۲/۶۳۲۔

کیا گیا ہے) میں علت کو منطبق کیا جاتا ہے اور اس کے اصل (یعنی جس منصوص علیہ مسئلہ پر قیاس کرنا ہے) کی تعیین کی جاتی ہے اور پھر اس کے احکام کی تخریج کی جاتی ہے، یہ تمام باتیں فقہ واقع کے تحت حکم کی تطبیق سے تعلق رکھتی ہیں۔

۷-''فقہ واقع'' کا فقہ مقاصد اور فقہ اولویات سے تعلق:

فقہ اولویات، یعنی اعمال کے اندر مراتب کی رعایت کہ کون سے اعمال دوسرے کے مقابلے مقدم ہیں) نصوص شرعیہ کے نزول کا مقصد احکام شرعیہ کے ذریعہ کچھ شرعی مقاصد کو عملی زندگی میں پورا کرنا ہے، ان شرعی مقاصد کا علم تمام نصوص کے استقراء سے حاصل ہوتا ہے، اس کے ذریعہ فقہ اسلامی میں احکام کے خلیفہ، اس کے دائرہ کار اس کے عناصر کی ترکیب کا علم ہوتا ہے جس سے ایک فقیہ کو یہ رہنمائی ملتی ہے کہ وہ حکم کی علت اور اس کے مقاصد کی تکمیل کو سامنے رکھ کر حکم شرعی کی تخریج کر سکے، کسی عملی مسئلہ میں علت ہی کی وجہ سے حکم کو مسئلہ پر منطبق کرنے میں اجتہادات مختلف ہوجاتے ہیں۔

کسی محدود زمانے یا مکان میں مختلف عملی شرعی احکام جمع ہوجائیں تو بعض کو بعض پر مقدم کرنا ضروری ہوجاتا ہے، یہ تقدیم وتاخیر مقاصد شرعیہ اور تطبیقی ماحولیات کو مدنظر رکھ کر کی جاتی ہے، تقدیم وتاخیر کا یہ عمل فقہ اولویات کے دائرے میں آتا ہے، طہ جابر علوانی لکھتے ہیں کہ ''فقہ مقاصد اور فقہ اولویات کے درمیان جدلی تعلق ہے (یعنی دونوں کا عمل مختلف حجتوں اور دلائل کو سامنے رکھ کر ہوتا ہے، فقہ مقاصد میں تمام دلائل کو سامنے رکھ کر مقاصد سے واقفیت ہوتی ہے، جبکہ فقہ اولویات میں تقدیم وتاخیر کی جاتی ہے)، لہذا فقہ مقاصد سے نصوص کا عمیق فہم حاصل ہوتا ہے اور فقہ اولویات سے واقعات ومسائل کا صحیح فہم حاصل ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں شریعت کے احکام پر عمل (تدین) کے ذریعہ ہی حاصل ہوتی ہیں جو کہ دونوں میں عام ہے'' (۵۲)۔

---

(۵۲) علوانی، طہ جابر، مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، بیروت، دار الہادی ۲۰۰۱ء، ص ۱۲۵۔

فقہ مقاصد کی بنیاد، قانون سازی کے بنیادی اصول وضوابط ہیں جن کو جزئی نصوص کے سمجھنے اور اس کی صحیح توجیہ میں حَکَم بنایا جاتا ہے، یہ فقہ مقاصد اس اصل کی ایک فرع کی حیثیت رکھتا ہے جس کے تحت متشابہ مسائل کو محکم مسائل اور فروع کو اصول کے تحت کیا جاتا ہے، فقہ مقاصد صرف لفظی یا جزئی قیاس تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کی ابتدا ایک ایسے عام استقرائی منہج سے ہوتی ہے جو جزئی احکام میں ربط پیدا کرتا ہے اور ان کو ایک عام قانون کے دائرے میں لاتا ہے اور شریعت میں اس کلی منہج یا ضابطے کے معتبر ہونے کے دلائل وشواہد بھی ہوتے ہیں، اس طرح یہ کلی منہج یا ضابطہ شریعت کے مقاصد میں سے ایک مقصد بن جاتا ہے اور جزئی احکامات اس کے ضمن میں آجاتے ہیں، حالانکہ یہ خود ان جزئی احکامات سے حاصل کیا جاتا ہے، اس کی مثال سائنسی مجرب قانون کی طرح ہوجاتی ہے جس کا سائنس داں چند جزئیات کو سامنے رکھ کر ایک ناقص استقراء کرتا ہے اور پھر اس قانون یا ضابطہ کی عمومیت کو پختہ طور پر کھولنے کے بعد اس جیسے تمام جزئیات پر منطبق کردیتا ہے جو اس کے استقراء میں شامل نہیں تھے(۵۳)۔

جہاں تک فقہ اولویات کا تعلق ہے تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ تدین(۵۴) کے وظیفے پر گہری نظر ہو، تدین سے مراد یہ ہے کہ وحی الٰہی کی ہر انسانی زندگی میں انطباق کی کیا کیفیت ہے اس کو جاننے کی کوشش کرنا، لیکن عام طور پر اس کے صحیح فہم کی کوشش میں بعض انسانی کمزوری یا دیگر طاری ہونے والے حالات رکاوٹ بن جاتے ہیں(۵۵)، ان تمام تفصیلات سے فقہ مقاصد اور فقہ اولویات کا فقہ واقع کے ساتھ تعلق واضح ہوا کہ فقہ اولویات میں اس بات سے بحث کی جاتی ہے کہ احکام کے ایک دوسرے سے مزاحم ہونے کی صورت میں کس کو مقدم کیا جائے، لہذا فقہ

---

(۵۳) ایضاً ص ۱۲۵۔

(۵۴) ''تدین'' سے مقصود یہ ہے کہ افراد کی جانب سے شرعی تعلیمات جن کا ایک حصہ شرعی احکام ہیں، ان کے تطبیقی پہلو کو اختیار کیا جائے۔

(۵۵) علوانی، مقاصد الشریعۃ ص ۱۲۵۔

اولویات، فقہ مقاصد کے سہارے سے تطبیقی پہلو کا عمل کرتی ہے اور یہاں فقہ مقاصد سے حاصل شدہ نظریاتی پہلو اور فقہ اولویات سے حاصل شدہ عملی پہلو کے مابین واقع یعنی جدید مسائل کی سطح پر امتزاج ہوتا ہے، آگے ان شاء اللہ دونوں اصطلاحات اور ان کا فقہ واقع سے تعلق کا تفصیلی بیان آئے گا۔

۸- فقہ افتراضی:

وہ مسائل جو ابھی تک وجود پذیر نہیں ہوئے ان کا ذہن میں تصور کر کے ان کے احکام کی تشکیل کرنا فقہ افتراضی کہلاتا ہے، یہ فقہ عام طور پر فقہاء کے یہاں لائق اعتناء نہیں تھا کیونکہ فقہاء احکام کی بنا کے وقت نصوص کے ساتھ اس طرح کا معاملہ نہیں کرتے تھے کہ ان عمومی مطلق نصوص سے ایسے مجرد و مطلق احکام کا استخراج کریں جن کا تعلق کسی وقوع پذیر حادثہ یا مسئلہ سے نہ ہو، بلکہ وقوع پذیر حادثہ یا مسئلہ ہی احکام کے استخراج کی بنیادی وجہ ہوتے تھے کہ فقہاء اس مسئلہ کے احوال و متعلقات اور اس کے اسباب و علل کو سامنے رکھ کر احکام کا استخراج کرتے تھے، اسی وجہ سے بہت سارے فقہاء اس نظریہ کو برا سمجھتے تھے جس کو "نظرية الأرأتية" (یعنی اگر ایسا ہوگا نظریہ) کہا جاتا تھا، یہ نظریہ والے "ارأیت لو" (اگر ایسا ہو تو اس کا کیا حل ہوگا) کا سوال بہت کھڑا کرتے تھے جس کے ذریعہ وہ فرضی حادثہ کے فقہی جوابات کو طلب کرتے تھے (۵۶)۔

اس تعلق سے امام شاطبی نے لکھا ہے کہ "بہت زیادہ سوال، عقلی احکام کے درپے ہونا اور نظریاتی احتمالات کھڑے کرنا مذموم عمل ہے" (۵۷)۔

بعض فقہاء نے فرضی مسائل میں بحث کرنے کی اجازت دی ہے جیسے کہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہم اللہ وغیرہ، شیخ ابوزہرہ نے اس جواز کی تعلیل امام ابوحنیفہؒ کے اس قول سے ذکر کی ہے کہ فرضی مسائل اگرچہ واقع نہیں ہوئے لیکن ہم اس کے لئے تیار ہو رہے ہیں اور یہ بھی انہوں

(۵۶) نجار، عبدالمجید، دور الفکر الواقعی فی النہضۃ الإسلامیہ، مجلۃ کلیۃ الدعوۃ الإسلامیہ، شمارہ: ۲، ۱۹۸۵ء، ص ۵۴۔

(۵۷) شاطبی، موافقات ۴/۶۶۱۔

نے فرمایا کہ علماء حالات کے لئے تیار رہتے ہیں، ان کے پیش آنے سے پہلے ان سے بچنے کا سامان کر لیتے ہیں جب وہ حالات سامنے آتے ہیں تو ان کو پہچان لیتے ہیں ان میں کس طرح جانا ہے اور کس طرح نکلنا ہے یہ ان کو معلوم رہتا ہے(۵۸)۔

امام ابوحنیفہؒ کا یہ کلام ایسے مسائل سے متعلق ہے جن کے واقع ہونے کا گمان ہے، محض خیالی مسائل سے متعلق نہیں، اس تعلق سے علماء کہتے ہیں کہ جس چیز کے واقع ہونے کا گمان ہے وہ ایسا ہی ہے جیسے وہ واقع ہوگئی ہو(۵۹)۔

مسائل کے واقع ہونے سے پہلے اس کی تیاری کا یہی اصل مطلب ہے۔

مجتہد فقیہ حکم شرعی کو جاننے کے لئے اپنی معلومات سامنے موجود واقعہ سے حاصل کرتا ہے جبکہ فقہ افتراضی میں فقیہ معلومات کو تصورات اور مجرد عقلی احتمالات سے حاصل کرتا ہے، ان دونوں فقہ میں دور دور کا کوئی واسطہ نہیں ہے(مؤلف سابق میں ذکر کر چکے ہیں کہ احکام شرعیہ تطبیق سے پہلے پہلے مطلق و مجرد ہوتا ہے جس کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے پھر اس کی تطبیق کے لئے فقیہ اجتہاد کرتا ہے کہ اس کا صحیح محل کیا ہے اور اس میں کیا فرق ہے کہ کوئی مسئلہ ہمارے سامنے ہو اور کوئی مسئلہ مکمل طور پر ہمارے تصور میں ہو، بلکہ وقوع پذیر مسئلہ کو بھی ہم تبھی حل کر پائیں گے جب ذہن میں اس کا کامل تصور ہو تو گویا کہ تصور اصل کی حیثیت رکھتا ہے آگے صفحات میں مولف خود رقم طراز ہیں کہ ''**ان الحکم علی الشئ فرع عن تصورہ**''کہ کسی مسئلہ پر حکم لگانا اس مسئلہ کے تصور کے فرع کی حیثیت رکھتا ہے۔مترجم)۔

(۵۸) ابوالبصل ،المدخل، الی فقہ النوازل فی کتاب دراسات فقہیۃ فی قضایا طبیۃ معاصرۃ ۲/ ۶۳۶، نیز ملاحظہ ہو: ابوزہرہ، محمد، أبوحنیفۃ حیاتہ وعصرہ وآراؤہ وفقہہ، قاہرہ، دارالفکر العربی،ص: ۲۰۲ اور اگلے صفحات، انہوں نے اسے'' فقہ تقدیری'' سے موسوم کیا ہے۔

(۵۹) غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، الوسیط، تحقیق: احمد محمود ابراہیم، ومحمد تامر، قاہرہ، دارالسلام ۱۹۹۷ء، ۳/ ۹۵، انہوں نے اس جملہ کو استدلال کے طور پر استعمال کیا ہے، اسی طرح زرقانی نے بھی، محمد عبدالباقی بن یوسف، شرح الزرقانی، بیروت، دارالکتب العلمیہ ۱۴۱۱ھ، ۲/ ۲۳۲۔

سوم: فقہ واقع کی اہمیت:

فقہ واقع پر عمل کرنے کے کیا نتائج ہیں اور عمل نہ کرنے کے کیا نتائج ہیں ان کو سامنے رکھ کر ہی فقہ واقع کی اہمیت معلوم ہوگی، فقہ واقع کے عمل کے نتائج کو ہم دو پہلو سے بیان کریں گے:

اول پہلو: نصوص اور احکام کے صحیح فہم میں فقہ واقع النص کی اہمیت۔ واقع، یعنی ماحولیات کا گہرا علم وفہم اور اس کی مکمل واقفیت سے ہم دین کے فہم کو پختہ طور پر حاصل کر سکتے ہیں، اس لئے کہ بعض نصوص ایسے ہیں جن کو ہم صحیح طور پر تبھی سمجھ سکتے ہیں جب اس کے متعلقات، احوال اور اس وقت کے ماحول کو جانیں گے جو ان نصوص کے نزول یا ورود کا سبب تھے(٦٠)، اسی طرح بعض نصوص ایسے ہیں جن کا صحیح فہم تبھی حاصل ہوسکتا ہے جب اس وقت کے عرف یا مصلحت کو جان لیں یا ان سائنسی اکتشفات کو جان لیں جس سے نص کا تعلق ہے(٦١)۔

یحیی محمد نے نصوص کی مختلف دلالت کے ضمن میں ماحولیاتی وواقعاتی دلالت کو بھی شامل کیا ہے یعنی جس وقت نص کا نزول ہوا اس وقت کے حالات، ماحول کیا تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: ''نصوص کے من جملہ دلالت کے ایک دلالت حکم کے واقع یعنی حالات و ماحول کی بھی ہے اور اس دلالت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ خاص حالت جو نزول نص کے ساتھ جڑی ہوتی ہے،

---

(٦٠) قدمت فی المفہوم الذی اعتمدناہ فی ہذہ الدراسۃ لفقہ الواقع ما یشمل فقہ الواقع التنزیلی المتمثل فی سبب النزول وسبب الورود (اس تحقیقی مقالہ میں ہم نے ''فقہ الواقع'' کے جس مفہوم کا اعتبار کیا ہے، اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے، جس میں تطبیقی فقہ واقع بھی شامل ہے، جس کا ظہور سبب نزول اور سبب ورود کی شکل میں ہوتا ہے)۔

(٦١) (نجار، فی فقہ التدین ١/ ١٣٤، بعض نصوص عرف پر مبنی ہوتے ہیں پھر عرف تبدیل ہوجاتا ہے تو اس کی بنا پر حکم بھی تبدیل ہوجاتا ہے، اسی طرح وقتی مصلحت پر مبنی نصوص کا معاملہ ہے جو آئندہ زمانہ میں باقی نہیں رہتی، ان سب کی تفصیل مثالوں کے ساتھ تیسری فصل میں آئے گی)۔

دوسری عام ومطلق حالت، پہلی قسم نص کے فہم اور اس کے مقصد کو جاننے کے لئے لازم ہے، جبکہ دوسری بھی عمومی طور پر نص کو سمجھنے کے لئے لازمی ہے، اس کے بغیر نص کے فہم میں خلل واقع ہوجاتا ہے اور نص الٰہی تمام کا تمام غیر معقول اور غیر مقبول ہوجاتا ہے(۶۲)۔

نزول آیات یا ورود احادیث کے اسباب وواقعات بہت سی نصوص کو اچھی طرح سمجھنے کا بنیادی عنصر ہے جو کہ قرائن اور اشارات کی طرح ہوتا ہے جن سے صحیح معنی متعین ہوتے ہیں، ظنی الدلالہ حکم کو تقویت حاصل ہوتی ہے، لہذا وحی اپنے ذاتی معنی اور احکام کے ساتھ ساتھ ان حالات وواقعات کی دلالت بھی رکھتی ہے جن میں اس کا نزول ہوا ہے، جس کی وجہ سے اس کے نزول کے وقت کے حالات اور اس کے متعلقات سے واقفیت وحی کے صحیح فہم کے لئے لازمی ہوجاتا ہے(۶۳)، اسی تعلق سے امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ: ''یہ تو بہت مشکل بات ہے کہ منقول کلام کے ساتھ ساتھ ہر حال اور ہر قرینہ بھی نقل کیا جائے اور اگر ان دلالت کرنے والے بعض قرائن کو نقل نہ کیا جائے تو کلام کا مفہوم ہی سارے سارے کا، یا اس کا کچھ حصہ فوت ہوجائے گا، اس انداز کی ہر مشکل کو دور کرنے والی چیز اسباب کی معرفت ہے، لہذا کتاب اللہ کے فہم میں یہ چیز یقیناً نہایت اہم ہے اور سبب کی معرفت سے مراد حال کے مقتضی کی معرفت ہے، یعنی کس وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی(۶۴)۔

امام شاطبیؒ نے ذکر کیا ہے کہ جو قرآن کا صحیح فہم حاصل کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ وہ قرآن کے نزول کے وقت عرب کے اقوال وافعال کس طرح تھے اور ان کے طور وطریقہ کیا تھے اس کی واقفیت حاصل کرے(۶۵)، واقع تنزیلی سے یہی تمام معرفت مراد ہوتی ہے۔

(۶۲) محمد یحیی، المقاصد والواقع، مجلۃ قضایا اسلامیۃ معاصرہ، شمارہ:۸، ۱۹۹۹ء، ص ۱۷۱۔

(۶۳) نجار فی فقہ التدین ۱/ ۹۸، نیز دیکھئے: زحیلی، وہبہ، اصول الفقہ الاسلامی، دمشق، دار الفکر، ۱۹۹۸ء، ج ۱، ص: ۴۴۵-قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۶۴) شاطبی، موافقات ۳/ ۳۱۱۔

(۶۵) ایضا ۳/ ۳۱۴۔

دوسرا پہلو: فقہ واقع کی اہمیت کا دوسرا پہلو احکام کی تطبیق سے متعلق ہے جس کے تحت چند امور آتے ہیں جن کو مندرجہ ذیل عبارات میں پیش کرتے ہیں:

نص کو جدید مسئلہ پر منطبق کرنے میں فقہ واقع کی اہمیت:

فقیہ کا عمل کافی حد تک طبیب کے عمل سے ملتا جلتا ہے کیونکہ طبیب دوا کی تعیین کرنے سے پہلے بیماری کی تشخیص کرتا ہے، مریض کی تمام پہلوؤں سے جانچ کرتا ہے اور اس کی حالت جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کو کوئی دوسرا مرض تو نہیں ہے؟ مریض کی حالت سے متعلق اس طرح کے امور کو جاننا چاہتا ہے، یا اس کو کچھ خاص دوائیں نقصان تو نہیں کرتی ہیں؟ اسی طرح فقیہ کے لئے بھی ضروری ہوتا ہے کہ جس مسئلہ کا حکم بیان کرنا ہے اس کے تمام پہلو سے واقف ہو، تاکہ مسئلہ کے مناسب نص کا انطباق کر سکے، جب تک وہ مسئلہ کے تمام متعلقات کے ساتھ واقف نہ ہو تب تک وہ مسئلہ کی ایسی صحیح فقہی تصویر کشی نہیں کر سکتا جس کے ذریعہ نصوص قرآن سے اس مسئلہ کا حل نکالا جا سکے، عصر نبوی میں حالات و مسائل ہی سوال کی صورت بن جاتے تھے تو اس کا جواب وحی کی شکل میں آجاتا تھا، لیکن ہمارے زمانے میں نصوص وحی پہلے سے موجود ہے، اب ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے مسائل کا پوری طرح صحیح احاطہ کر کے اس کو سوال کی شکل میں لائیں پھر نصوص قرآن میں اس کے جواب کو تلاش کریں، سنت نبوی ﷺ میں دیکھیں کہ نصوص کو کس طرح منطبق کیا گیا ہے، مطلق نص اور نوعیت وکمیت کے اعتبار سے تبدیل ہونے والے مسائل میں ربط کا کیا طریقہ کار ہے(٦٦)۔

مسائل ونصوص کے حالات و ماحولیات کا جائزہ لئے بغیر صرف ظاہر آیات واحادیث سے استشہاد کر کے اس کو غیر محل میں منطبق کر دینے سے احکام میں تضاد اور تناقض پیدا ہو جاتا ہے، پھر اس کی وجہ سے نصوص میں نسخ وترجیح وغیرہ کر کے کھینچ تان کرنی پڑتی ہے، جیسے کہ ہبۃ اللہ بن

---

(٦٦) علوانی، مقاصد الشریعہ ص ١٠٥۔

سلامہ(٦٧) جیسے نسخ کے قائلین نے آیت السیف(٦٨) سے سو سے زائد دعوت، اچھے طریقے سے آپسی بات چیت کی آیتوں کو منسوخ قرار دے دیا، حالانکہ ان آیات میں مختلف حالات کا مختلف حل بتایا گیا ہے، کسی خاص حالت میں دشمن کے ساتھ برتاؤ کا یہ حکم ہے کہ "**كفوا ايديكم واقيموا الصلاة و آتوا الزكاة**" (سورۂ نساء:۷۷) (یعنی اپنے ہاتھ کو روکے رکھو نماز کو قائم کرو اور زکات ادا کرو)، جبکہ دوسری حالت میں یہ حکم ہے کہ:"**واقتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين**" (سورۂ بقرہ:۱۹۰) (اللہ کے راستہ میں ان لوگوں سے قتال کرو جو تم سے قتال کرتے ہیں اور حد سے آگے نہ بڑھو، بے شک اللہ تعالی حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)، عام جنگ کی حالت میں یہ حکم ہے کہ:"**يأيها الذين آمنوا**

---

(٦٧) ابن سلامہ، ہبۃ اللہ، الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم، تحقیق: موفق فوزی جبر، دمشق، دار الحکمۃ للطباعۃ والنشر ۱۹۹۴ء، ص ٦٨، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ "آیت السیف نے ۱۲۴ آیتوں کو منسوخ کر دیا، پھر اس کی آخری آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا"، شاید کہ ابن جوزی کا اشارہ انہیں کی طرف ہے کہ وہ لکھتے ہیں: "بعض تفسیر نقل کرنے والے جن کو کوئی سمجھ نہیں ہے- نے یہ بات کہی ہے کہ اس آیت یعنی آیت السیف نے ۱۲۴ آیتوں کو مسوخ کر دیا ہے اور پھر اس کے آخر نے اول کو منسوخ کر دیا ہے وہ اللہ تعالی کا یہ قول ہے:"**فإن تابوا وآقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم**" (توبہ:۵)، حالانکہ یہ غلط فہمی ہے، کیونکہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ "تم ان کو قتل کر دو اور قید کر لو، البتہ یہ کہ وہ اپنے شرک سے توبہ کر لیں اور نماز روزہ کا اقرار کر لیں تو ان کو چھوڑ دو"، دیکھیں: ابن الجوزی، جمال الدین، ابا الفرج عبد الرحمن، نواسخ القرآن، تحقیق: محمد اشرف علی ملیباری، المدینۃ المنورۃ، الجامعۃ الاسلامیہ ۲۰۰۳ء، ۲/ ۴٦۵، اور جن لوگوں نے آیت السیف سے بہت سی آیتوں کے منسوخ ہونے کو کہا ہے ان میں ابن حزم اندلسی بھی ہیں، دیکھیں: ابن حزم، الناسخ والمنسوخ فی القرآن، تحقیق عبد الغفار سلیمان البدری، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۹۸٦ء، ص ۴۰، مزید مطالعہ کے لئے مصطفی زید کی "النسخ فی القرآن الکریم" دیکھیں، شائع شدہ: بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۷۱ء، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۸۳۔

(٦٨) آیت السیف سے یہ آیت مراد ہے:"**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين..... غفور رحيم**" (توبہ:۵)۔

قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة، واعلموا ان الله مع المتقين''(سورۂ توبہ:۱۲۳)(اے ایمان والوان کافروں سے جنگ کرو جوتمہارے آس پاس ہیں اوران کوتمہارے اندرسختی پانا چاہئے اور جانے رہو کہ اللہ تو پرہیز گاروں کے ساتھ ہے)،معاہدہ اورصلح کی حالت میں یہ حکم ہے کہ:''**لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**'' (سورۂ ممتحنہ:۸)(۶۹)(اللہ تعالی تم لوگوں کو ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے نہیں روکتا جنہوں نے دین کے معاملہ میں تم سے لڑائی نہیں کی اورتم کوتمہارے گھروں سے نہیں نکالا، یقیناً اللہ تعالی انصاف کرنیوالوں کو پسند کرتے ہیں)، یہ تمام آیات مختلف ماحول میں مختلف حالات کے حل کے لئے آئی ہیں،لہذا ان آیات کے نزول کے حالات وماحول سے واقفیت سے ہم کومعلوم ہوگا کہ یہ آیات کن کن حالات کے حل کے لئے ہیں، جہاں پر بھی موجودہ مسئلہ کی حالت آیت کی حالت کے مطابق ہوگی وہاں پر اس حالت کے مطابق حکم کو منطبق کردیا جائے گا۔

عمر عبید حسنہ نصوص کے مسائل پر تطبیق میں فقہ واقع کی اہمیت کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ'' فقہ واقع جو کہ حکم کے انطباق کا صحیح محل بتاتی ہے اس کے بغیر محض نص کو جان لینے سے ہم آدھے راستے یا آدھی حقیقت کو ہی حاصل کر پائیں گے جیسا کہ بہت سے معاصر فقہاء کا حال ہے، حالات وماحول کے علم کے بغیر کوئی چیز صحیح طور پر محقق نہیں ہوسکتی اور واقع یعنی حالات وماحول سے واقفیت بھی تبھی حاصل ہوسکتی ہے جب مختلف میدان کے متخصص اہل علم جمع ہوں،جس سے تکامل اور جماعتی عقل وجود پذیر ہو، یہاں تک کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کتاب وسنت کی

---

(۶۹) عمر عبید حسنہ نے جو فقہ الحالۃ کی تاصیل میں لکھا ہے اسکو دیکھیں، حسنہ، عمر عبید، نحو فہم متجدد: نظرات فی فقہ الخطاب، القدس العربی، سنۃ ۱۶، شمارہ:۴۷۱۷(۲۳-۷-۲۰۰۴)اسی طرح شمارہ:۴۷۱۸(۲۵/ ۲۴-۷-۲۰۰۴)۔

نص کے صحیح علم کے لئے ضروری ہے کہ ہم موجودہ جدید تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ کے حالات سے واقفیت حاصل کریں اور ہمارے اندازے کے مطابق یہ (یعنی مختلف شعبوں کے متخصصین کا جمع ہونا اور جدید تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ کا جائزہ لینا) اجتہاد کے لئے سب سے مناسب اور ضروری کام ہے، یہاں تک کہ عقل درستگی پر آ جائے، اجتہاد کا پرانا دور اور وحی کی مرجعیت دوبارہ لوٹ آئے اور واقع کو دین کے فہم اور تطبیق کے لئے اہمیت دی جانے لگے (۷۰)۔

جدید مسائل کے حل میں فقہ واقع کی اہمیت:

جدید مسائل کو حل کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم صادر کرنے سے پہلے مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لے، کیونکہ ہم کسی چیز پر حکم تبھی لگا سکتے ہیں جب اس کا مکمل تصور ہمارے ذہن میں آ جائے، لہذا زیر نظر مسئلہ کے حکم شرعی کو نکالنے میں دہرا عمل ہوتا ہے، یعنی غیر متغیر نص اور مقاصد شرعیہ کے ساتھ عام تشریعی قواعد دونوں کو تبدیل ہونے والے مسائل پر منطبق کیا جائے، یہ عمل بھی دو چیزوں کو شامل ہوتا ہے، ایک یہ کہ علم اصول فقہ کے معروف استدلال کے طریقوں سے نص کے تمام دلالات کو ظاہر کیا جائے، دوسرا یہ کہ اس مسئلہ یا واقعہ کی جس پر نص کا انطباق مطلوب ہے اس کی فقہی تکییف کی جائے (فقہی تکییف کی تشریح سابق میں گزر چکی ہے) یعنی اس مسئلہ کو قانونی رنگ میں ڈھالا جائے اور اس کے جو خصائص یا احوال ہیں ان کو بیان کیا جائے، یعنی اس کی فقہی یا قانونی تصور کشی کی جائے، اس کے لئے اس واقع مسئلہ یا واقعہ کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ بیان کرنا ہوگا اور اس کو اس طرح نقل کرنا ہوگا کہ وہ تجرید قانونی کے درجے کو پہنچ جائے (تجرید قانونی: وہ عام قانونی قواعد جو کسی خاص شخص یا خاص مسئلہ کے بارے میں نہ ہوں، بلکہ عمومی صفات وخصائص کے ساتھ ہوں، اب یہ خصائص وصفات جس شخص یا جس مسئلہ میں ہوگی وہ اس قانون سے ملحق کر دیا جائے گا) ان دونوں عمل کے ذریعہ غیر متغیر نص

(۷۰) الخادمی، نورالدین بن مختار، الاجتہاد المقاصدی، حجیتہ، ضوابطہ، مجالاتہ، قطر: اصدار وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیۃ، کتاب الأمہ، شمارہ: ۶۶، ۱۹۹۸ء، مقدمۃ الکتاب بقلم عمر عبید حسنۃ، ص ۱۸۔

اور متغیر مسئلہ کے مابین امتزاج ہو سکے گا(۷۱)۔

فتوے کی صحت وعدم صحت جانچنے میں فقہ واقع کی اہمیت:

فقہی قواعد وضوابط کے تحت فتوی جب نکل جاتا ہے تو اس سے حاصل فقہی حکم کا مسئلہ پر مثبت اثر پڑتا ہے، کبھی کبھی کسی جگہ خلل واقع ہوجاتا ہے تو اس کی وجہ سے فتوے یا حکم پر ہونے والا اثر واقع یعنی مسئلہ میں منفی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، لہذا اس کو جانچنے اور تحقیق کے لئے مراجعت ضروری ہوجاتی ہے، اس طرح احکام کا استنباطی عمل ہوتا ہے، کسی مسئلہ کے متعلق فتوی دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فقہ اور واقع کے درمیان ایک لمبی کشمکش ہوتی ہے (کہ اس میں مختلف اطوار طے کئے جاتے ہیں یہاں تک جا کر فقہ واقع پر منطبق ہوجاتی ہے) اور یہ واقع ممتحن کی حیثیت اختیار کر کے ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ فتوی مسئلہ کے مطابق ہے یا مطابق نہیں ہے(۷۲)۔

مجتہد فقہ واقع کی دونوں شقوں، یعنی فقہ واقع النص اور تطبیق فقہ واقع سے ناواقفیت کی وجہ سے نصوص کے مقاصد اور اس کے حکم سے دور رہتا ہے، وہ جدید مسائل پر شرعی احکام کو منطبق نہیں کرسکتا ہے، وہ حالات کی تبدیلی کی رعایت کئے بغیر قدیم فقہاء کے اقوال کو دہراتا رہتا ہے، جس کی وجہ سے وہ احکام کو غلط اور ناپسندیدہ طریقے سے منطبق کرتا ہے، وہ احکام میں حرج پیدا کردیتا ہے، حالانکہ شریعت میں حرج کو ختم کیا گیا ہے، وہ غلط تطبیق کے ذریعہ لوگوں کو مفاسد کا حکم دے دیتا ہے، حالانکہ شریعت میں مفاسد سے منع کیا گیا ہے جس کی وجہ سے غیر مذہبی لوگوں کو شریعت کے ہر زمانے کے لئے موزوں نہ ہونے کے لائق اعتراض کا موقع فراہم ہوتا ہے، فقہ واقع ایک ایسے منضبط طریقے کار کی تشکیل کرتا ہے جو نصوص کے ساتھ ایسے فقہ مقاصد کے ذریعہ سے معاملہ کرتا ہے جو مقاصد محکم دلائل، نصوص میں معتبر قرار دیئے گئے عام کلی اصول وضوابط سے

---

(۷۱) البشری، طارق، ملاحظات منہجیۃ حول موضوع التجدید فی الفقہ الاسلامی مجلۃ الاجتہاد شمارہ:۹، سن ۱۹۹۰ء، ص۱۵۱۔

(۷۲) علوانی، مقاصد الشریعۃ، ص۱۰۶۔

ثابت ہوتے ہیں، احکام کی تطبیق کے وقت واقع کی رعایت کر لینے سے یہ مقاصد پورے ہوتے ہیں جس سے احکام شرعیہ کی ہر زمانے اور ہر جگہ نفاذ کی صلاحیت مؤکد ہوجاتی ہے، اور قدیم وجدید کے درمیان خلا پر ہوجاتا ہے، غیر متغیر نصوص اور متغیر احکام، مقاصد اور وسائل کے درمیان مطابقت ہوجاتی ہے۔

مبحث چہارم: فقہ واقع کے معتبر ہونے کے دلائل:

فقہ واقع کے معتبر ہونے کے قرآن کریم سے دلائل: ہم فقہ واقع کی دونوں شقوں فقہ واقع النص اور تطبیقی فقہ واقع النص کے دلائل سے بحث کریں گے، فقہ واقع کی دوسری شق کے دلائل پر خاص توجہ ہوگی کیونکہ پہلی شق کی تفصیل اصول کی کتب میں علت اور اس کے مسالک کی بحث میں ملتی ہے اور متقدمین کی خاص منظور نظر رہی ہے، اور انہوں نے اس پر کافی توجہ دی ہے، جبکہ دوسری شق کا اجتہاد میں کیا رول رہا ہے اس کی تفصیل کتب میں پہلی شق کی طرح نہیں ملتی ہے۔

فقہ واقع کی پہلی شق واقع النص کے معتبر ہونے کے دلائل:

اللہ تعالی نے اس بات پر تحریض کی ہے کہ علماء اجتہاد کریں اور شرعی حکم کے استخراج میں اپنی علمی قوت کو صرف کریں، دنیا وآخرت میں صلاح کا سبب بننے والے احکام شرعیہ تک پہنچنے کے لئے نصوص کے اندر موجود معانی کو ظاہر کریں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ: "**وإذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف أذا عوابه، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا**" (نساء:۸۳) (جب ان کو امن یا خوف کی کوئی خبر ملتی ہے تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر وہ اس کو رسول اور اپنے میں سے ذمہ داروں تک پہنچا دیتے تو ان میں سے جو تحقیق کرنے والے ہیں، وہ اس کی تحقیق کر لیتے اور اگر تم پر اللہ کا کرم اور اس کی مہربانی نہ ہوتی

تو کچھ لوگوں کے سوا تم تو شیطان کی پیروی کر لئے ہوتے)اللہ کے اس قول: ''**لعلمه الذين يستنبطونه منهم**''میں حکم کے استخراج کا عمل معلوم ہوتا ہے اور یہ استخراج اجتہاد کے بغیر نہیں ہوسکتا، کیونکہ حکم کے استخراج میں ان مؤثر اوصاف، یعنی علل میں غور وفکر کرنا ہوتا ہے جس پر احکام مبنی ہیں، اور غیر مؤثر اوصاف (یعنی جن کا احکام کی بنا میں کوئی دخل نہیں ہے) کو الگ کرنا ہوتا ہے، جس کا تعلق تنقیح مناط یا تخریج مناط سے ہوتا ہے (جس کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے) پھر اس کے بعد اس حکم کو حادثہ یا مسائل پر منطبق کیا جاتا ہے، امام جصاصؒ لکھتے ہیں کہ: بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے احکام منصوص نہیں ہیں، البتہ نصوص میں ان پر دلالت پائی جاتی ہے، اس آیت سے حاصل شدہ احکام میں ایک حکم یہ بھی دیا گیا ہے کہ علماء ان مسائل کے احکام کا استنباط کریں اور اس مسئلہ کو اس جیسے منصوص مسئلہ پر لوٹا کر اس کے حکم کا استخراج کریں (۷۳)۔

قرآن کریم میں احکام کی بنا سے قبل تنقیح مناط کی اہمیت:

ہم نے سابق میں ذکر کیا تھا کہ تنقیح مناط فقہ واقع کی تعریف میں داخل ہے، کیونکہ اس میں حکم کے سیاق میں مذکور اوصاف پر نظر کی جاتی ہے اور اس کے مؤثر وصف، یعنی حکم کی علت کو حاصل کیا جاتا ہے، قرآن کریم میں اس مفہوم کی طرف اشارہ ہے کہ ان مؤثر اوصاف یعنی علتوں کو جن پر حکم مبنی ہے بیان کیا جائے اور پھر اس نص کو اس جیسے مسائل پر منطبق کیا جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ:''**ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه، وما جعل ازواجكم إلى تظهرون منهن أمهتكم، وما جعل ادعياكم أبنائكم، ذلك قولكم بأفواهكم، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل**''(سورۂ احزاب: ۴)(اللہ تعالی نے ایک شخص کے پہلو میں دو دل نہیں رکھے ہیں، تم اپنی جن بیویوں سے ظہار کرتے ہو اللہ نے ان کو تمہاری ماں نہیں بنا دیا ہے اور نہ تمہارے منہ بولے کو تمہارا بیٹا بنایا ہے یہ سب تمہارے منہ کی باتیں ہیں، اللہ تعالی سچی

(۷۳) جصاص، احمد بن علی الرازی، احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث ۱۴۰۵ھ، ۳/ ۱۸۳۔

بات فرماتا ہے اور سیدھا راستہ دکھاتا ہے)، اللہ تعالی نے ماں اور بیوی کے درمیان فرق کیا اور اس قول کے ذریعہ (کہ تم ہمارے لئے ایسی ہو، جیسی ماں کی پیٹھ) بیوی کے ساتھ وطی حرام کردینے کو ہمیشہ کے لئے حرام قرار نہیں دیا، ابن عربیؒ لکھتے ہیں کہ: اللہ تعالی نے اس سے منع کردیا کہ شوہر کے اس قول کہ (تم ہمارے لئے ایسی ہو جیسے ماں کی پیٹھ) سے بیوی ماں ہوجائے، لیکن اس کو اس مدت تک حرام قرار دیا جب تک وہ اپنے اس قول کا کفارہ نہ دے(۷۴)۔

یہاں پر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن نے تحقیق کی دعوت دی ہے، اس طور پر کہ ماں کی حرمت ثابت ہے اور بیوی شرعا شوہر کے لئے حلال ہے، لیکن جب شوہر سے ایسے کلمات نکل جائیں جو شریعت کے قاعدے کے خلاف ہیں، یعنی بیوی کو ماں کی طرح حرام قرار دینا، تو بہت سے صحابہؓ نے یہ سمجھا کہ زوجہ کا حکم بھی ماں کی طرح حرمت کا ہوگا، لہذا حق تعالی کی طرف سے وحی نازل ہوئی اور دونوں میں فرق کیا گیا (کیونکہ جب اصل میں ہی فرق ہے تو حکم بھی مختلف ہوگا)(۷۵)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**الذین یأکلون الربا لا یقومون.....هم فیها خالدون**" (بقرہ:۲۷۵) (سود کھانے والے (قیامت میں) آسیب زدہ شخص کی طرح کھڑے ہوں گے، ایسا اس لئے ہوگا کہ انہوں نے کہا تھا: یقیناً تجارت بھی سود ہی کی طرح ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے تجارت کو حلال قرار دیا ہے اور سود کو حرام، تو جس کو اس کے پروردگار کی طرف سے نصیحت پہنچی اور وہ رک گیا تو جو پہلے لے چکا ہے وہ اس کے لئے ہے اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ ہے، اور جو اب بھی سود لیں، وہی لوگ دوزخی ہیں، وہ ہمیشہ دوزخ ہی میں رہیں گے)۔

اللہ تعالی نے بیع اور ربا کے درمیان فرق کیا اور بتایا کہ ان دونوں کی حقیقت ایک

---

(۷۴) ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبد اللہ، احکام القرآن، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الفکر للطباعۃ، د، ت ۳/۵۳۶۔

(۷۵) شارع نے ظہار کا کفارہ زجر وتنبیہ کے لئے فرض کیا ہے کہ شارع کی وضع اختیار نہ کی ہے۔

دوسرے سے مختلف ہے، کیونکہ اہل جاہلیت پر معاملہ مشتبہ ہوگیا تھا اور انہوں نے ربا کی حرمت پر اعتراض کیا تھا، ابن عربیؒ اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ: ''اللہ تعالی نے اس مطلق بیع کو حلال قرار دیا جس میں عوض صحیح ارادہ اور صحیح عمل کے ساتھ متعین ہو اور جو عوض باطل طریقے سے طے ہو اس کو حرام قرار دیا، زمانہ جاہلیت میں عوض کی باطل صورت کو بھی اختیار کرتے تھے کہ معاملہ میں ایسی زیادتی ہوتی تھی، جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہوتا تھا (فقہاء نے سود کی یہی تعریف کی ہے کہ ایسی زیادتی جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہ ہو)، اہل جاہلیت کہتے تھے کہ بیع بھی تو ربا کی طرح ہے، یعنی قرض کی مدت پوری ہونے پر جو زیادتی اخیر میں حاصل ہوتی ہے وہ عقد بیع میں متعین کئے گئے ثمن کی طرح ہے، تو اللہ تعالی نے اس قول کو رد کیا اور جس کو انہوں نے حلال سمجھا ہوا تھا اس کو حرام قرار دیا اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حکم دیا کہ مدت پوری ہوجانے کے بعد اگر مقروض کے پاس ادائیگی کی استطاعت نہ ہو تو اس پر آسانی کرتے ہوئے اس کو مہلت دی جائے، اس سود کے مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ زیادتی تب ظاہر ہوتی ہے جب معاملے میں دونوں طرف سے عوض ہو (چونکہ ربا نسیئہ میں صرف ایک طرف سے عوض ہوتا ہے، لہذا وہ جائز نہیں کہ مہلت کے بدلہ مقروض زائد رقم دیتا ہے)، پھر جس میں دونوں طرف سے عوض ہو اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں عوض کی تعیین شارع نے اپنے پاس رکھی ہے وہ اموال ربویہ ہے کہ اس میں دونوں طرف کے عوض میں زیادتی جائز نہیں (جس کو ربا الفضل کہتے ہیں) دوسری وہ قسم جس میں عوض کی تعیین متعاقدین کے حوالے کردی ہے اس میں زیادتی تقابل کے وقت عوضین کی مالیت کے حساب سے ظاہر ہوتی ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم جس زیادتی کو لوگ عام طور پر بازاروں میں کرتے ہیں وہ تو بالاجماع جائز ہے، دوسری وہ زیادتی جو عرف وعادت سے زائد ہے اس میں ہمارے فقہاء (یعنی فقہاء مالکیہ) کا اختلاف ہے، متقدین اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس کو تجارت کا فن شمار کرتے ہیں، بغداد وغیرہ کے متاخرین اس کو جائز قرار نہیں دیتے اور زیادتی کو ثلث کے ساتھ محدود کرتے ہیں (کہ

اس سے زائد نہیں کر سکتے)(۷۶)۔

اس مثال میں اللہ تعالی نے ان لوگوں پر رد کیا ہے، جنہوں نے زیادتی، یعنی منافع کی علت کی بنا پر ربا کو بیع پر قیاس کیا اور ربا کو بیع کے مرادف قرار دیا، تو اللہ تعالی نے ان کو بتایا کہ بیع اور ربا میں فرق ہے، گویا کہ اللہ تعالی کی طرف سے یہ تنقیح مناط ہے کہ ان لوگوں نے نفع کی جس علت کی بنا پر قیاس کیا ہے وہ ربا کی اباحت کے لئے علت نہیں ہوسکتا۔

تطبیقی واقع النص سے متعلق فقہ واقع کے معتبر ہونے کے دلائل:

یہ بات بدیہی ہے جس میں کوئی دو رائے نہیں کہ قرآن لوگوں کے مسائل کو حل کرنے کے لئے نازل ہوا ہے، تاکہ ان کو دنیا و آخرت میں انکی فلاح و بہبود تک پہنچا دے، اس وجہ سے انبیاء علیہم السلام کی دعوت ان موجودہ مسائل سے متعلق ہوتے تھے جو ان کی قوم کو درپیش ہوتے تھے، لہذا شعیب علیہ السلام کی دعوت اقتصادی مسائل سے متعلق تھی، موسی علیہ السلام کی دعوت سیاسی مسائل سے مربوط تھی، لوط علیہ السلام کی دعوت اجتماعی معاشرتی خرابیوں کو دور کرنے کے لئے تھی، ان سب کے باوجود رسالت کا مزاج جس کی تبلیغ کے وہ مکلّف بنائے گئے تھے تمدنی وتہذیبی مزاج تھا(۷۷)۔

احکام کی آیتوں میں مسائل کے ساتھ اس کے مختلف متعلقات اور ماحولیات کی بھی رعایت کی گئی ہے، لہذا یہاں ہم کو علاقوں کے حالات کی بھی رعایت ملے گی، الگ الگ زمانے کی رعایت بھی ہم کو نظر آئے گی، اسی طرح مختلف شخصیت اور داخلی اسباب کی رعایت بھی ہوگی جس کو ہم آگے قریب میں ہی بیان کریں گے، امام شاطبیؒ نے اس کو اپنے ان لفظوں میں بیان کیا ہے کہ ''احکام کے محل کے مدنظر دلائل دو طرح سے احکام کا مطالبہ یا تقاضہ کرتے ہیں، ایک اصلی مطالبہ جو عارضی حالات کے پیش آنے سے قبل ہوتا ہے، یعنی جن احکام کے محل میں کسی قسم کے

(۷۶) ابن العربی احکام القرآن ۱/۳۲۱۔

(۷۷) الوکیلی، محمد، فقہ الاولیات دراسۃ فی الضوابط، ورجینیا: المعہد العالمی للفکر الاسلامی ۱۹۹۷ء ص ۱۷۶۔

متعلقات یا اضافات نہ ہو اور مطلق حکم ہو، جیسے شکار، بیع اور اجارہ کے جواز کا حکم، نکاح کی مسنونیت، زکاۃ کے علاوہ صدقات کی مندوبیت وغیرہ کا حکم، دوسرا تبعی مطالبہ، یعنی محل کے متعلقات واضافات کو مدنظر رکھتے ہوئے حکم لگایا جائے، جیسے اس شخص کے لئے نکاح کے جواز کا حکم جس کو عورتوں میں کوئی حاجت نہ ہو، یا اس شخص کے لئے وجوب کا حکم جس کو زنا کا اندیشہ ہو، یا اس شخص کے لئے شکار کی کراہت کا حکم جس کا مقصد لہوولعب ہو، یا اس شخص کے لئے نماز کی کراہت کا حکم جس کے سامنے کھانا آ گیا ہو یا جس کو بول وبراز کی حاجت ہو خلاصہ یہ کہ تبعی مطالبہ وہ ہے جس میں حکم اصلی خارجی اضافات کی وجہ سے تبدیل ہو گیا ہو(۷۸)۔

امام شاطبیؒ نے قرآن وسنت سے مثالیں پیش کی ہیں جس میں بیان کیا ہے کہ شریعت نے کس طرح واقعہ کے متعلقات وعناصر کی رعایت کی ہے جس کو انہوں نے احکام کا تبعی مطالبہ(الاقتضاء التبعی للأحکام) نام دیا ہے، ان قرآنی مثالوں میں سے اللہ تعالی کا قول "**لایستوی القاعدون من المؤمنین غیر أو الی الضرر.....علی القاعدین أجرا عظیما**"(سورۂ نساء:۹۵)(جو مسلمان معذور نہیں ہیں، ان میں سے بیٹھ رہنے والے اور اللہ کے راستہ میں اپنے مال وجان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہو سکتے، اللہ تعالی نے بیٹھنے والوں کے مقابلے میں مال اور جان کے ذریعہ جہاد کرنے والوں کو درجے کے اعتبار سے فضیلت عطا فرمائی ہے، اللہ نے سبھوں سے بھلائی کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر بڑے اجر کی فضیلت سے نوازا ہے) جب یہ آیت نازل ہوئی تو مجاہدین اور مطلق گھر بیٹھنے والوں میں برابری کی نفی کر دی گئی اور اس وقت اولی الضرر یعنی معذورین کا استثناء نہیں تھا، اسی وجہ سے معذورین پر اس کا معنی مشتبہ ہوا کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ برابری کی مطلق نفی میں گھر بیٹھنے والوں میں معذورین وغیر معذورین دونوں داخل ہیں، تو ایک صحابیؓ جن کا نام عبداللہ بن ام مکتومؓ ہے نے حضور ﷺ سے سوال کیا اور معذورین کے متعلق رخصت طلب

(۷۸) شاطبی، الموافقات ۳/۱۷۔

کی (۷۹) تو ''غیر اولی الضرر'' کا حصہ نازل ہوا (۸۰)۔

یہاں پر ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ شریعت نے کس طرح انسان کی شخصی حالت اور لوگوں کی صلاحیتوں کی کس طرح رعایت کی، امام شاطبیؒ کے استدلال کے طریقے کے مطابق ہم بھی قرآن میں وارد فقہ واقع کے اعتبار کے دلائل پیش کریں گے کہ کس طرح مسائل کے متعلقات و ماحولیات کا حکم شرعی کی بنا میں حصہ تھا، جس کو امام شاطبی نے الاقتضاء التبعی للأحکام (احکام کا تبعی مطالبہ) نام دیا ہے۔

یہاں پر اس بات پر تنبیہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ یہاں استدلال پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے سابقہ مثال اور آئندہ آنے والی مثالیں احکام کی مکمل تشریعی صورت کو بتاتی ہیں خاص طور پر جبکہ سابقہ مثال میں شارع کا خطاب تفصیلی اعتبار سے ہے اور الگ الگ زمانے میں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ احکام کا تدریجی نزول اور اس کی مرحلے وار مکمل تشریعی صورت مسائل کے تدریجی حل کے لئے ہے یہ مجتہدین کے لئے اس بات کا اشارہ ہے کہ وہ اجتہاد کے دوران ماحولیات کی رعایت کریں اور اس کو سامنے رکھ کر احکام کی بنا کریں نہ کہ مطلق محل پر احکام کی بنا کریں۔

مسائل سے متعلق حالات و ماحول اور اس کا قرآنی قانون سازی میں اعتبار:

پہلی مثال جو ہم پیش کریں گے وہ قذف اور لعان میں فرق ہے کہ اس میں مسئلہ کے ساتھ میاں بیوی کی شخصی اور سماجی حالت کی بھی رعایت کی گئی ہے (یعنی زنا کی تہمت کا اصل حکم تو

---

(۷۹) صحیح بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب: لایستوي القاعدون من المؤمنین غیر أولي الضرر، حدیث نمبر: ۲۸۳۲، ص: ۵۴۶، صحیح مسلم مرجع سابق، کتاب: الامارۃ باب: سقوط فرض الجہاد عن المعذورین، حدیث نمبر: ۱۸۹۸، ص ۷۵۷، صحیح بخاری کے الفاظ کا خلاصہ یہی ہے کہ ''غیر اولی الضرر'' یعنی معذورین کے استثناء پر دلالت کرنے والا کلام بعد میں نازل ہوا۔

(۸۰) الموافقات ۳/ ۷۲، تھوڑے تصرف کے ساتھ

قذف کا ہے اور زوجین کے درمیان بھی یہی عمل پایا گیا ہے، لیکن ان کے خاص حالات کو دیکھتے ہوئے حکم میں تفریق کی گئی) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمنین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئک هم الفاسقون**" (سورۂ نور: ۴) (اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو ان کو اسّی کوڑے لگاؤ اور ان کی کوئی بھی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو، یہی لوگ پکے نافرمان ہیں)۔

زنا کی تہمت سے متعلق جو سب سے پہلے حکم نازل ہوا وہ یہی تھا کہ جو کسی مسلم عورت پر زنا کی تہمت لگاتا ہے اور مردوں میں سے چار گواہ بھی نہیں لاتا ہے تو وہ قاذف شمار ہوگا اور اس کو اسّی کوڑے مارے جائیں گے خواہ یہ تہمت لگانے والا کوئی بھی ہو، یہاں تک کہ ہلال بن امیہؓ آئے اور اپنی بیوی پر شریک بن السحماء کے ساتھ زنا کی تہمت لگائی، تو اللہ کے نبی ﷺ نے سورۃ نور کی مذکورہ آیت کی بنا پر ان سے گواہ کا مطالبہ کیا، چنانچہ بخاری کی روایت ہے کہ "ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ہلال بن امیہؓ نے اللہ کے رسول ﷺ کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن السحماء کے ساتھ زنا کی تہمت لگائی، تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ گواہ پیش کرو، ورنہ تم پر حد جاری کی جائے گی، تو انہوں نے کہا یا رسول اللہ (ﷺ) ہم سے کوئی اپنی بیوی کو کسی غیر مرد کے ساتھ دیکھے تو وہ کیا گواہ تلاش کرتا پھرے گا (مطلب یہ تو بڑا مشکل معاملہ ہے کہ وہ خاموشی کے ساتھ اس کے ساتھ رہ بھی نہیں سکتا اور گواہ بھی نہیں لاسکتا) لیکن اللہ کے نبی ﷺ نے وہی بات دہرائی کہ یا تو گواہ پیش کرو ورنہ تم پر حد جاری کی جائے گی، تو ہلالؓ نے کہا کہ اس ذات کی قسم جن نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا، میں اپنی بات میں سچا ہوں، اللہ تعالیٰ ضرور ایسا حکم نازل فرمائے گا جس سے میں حد سے بچ جاؤں، اتنے میں جبرئیل امین علیہ السلام آئے اور آپ ﷺ پر یہ آیت لائے "**والذین یرمون أزواجهم–إن کان من الصادقین**" تک پڑھا، پھر اللہ کے نبی ﷺ نزول وحی سے فارغ ہو کر آئے اور ہلال بن امیہؓ کی زوجہ کو بلا بھیجا، ہلالؓ نے گواہی

دی، نبی ﷺ کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالی جانتا ہے کہ تم میں سے ایک جھوٹا ہے تو کیا تم میں سے کوئی توبہ کرے گا، پھر وہ عورت کھڑی ہوئی اور اس نے گواہی دی، جب پانچویں دفعہ گواہی کا موقعہ آیا تو لوگوں نے اس کو روکا اور کہا کہ اس کے بعد لعان مکمل ہو جائے گا، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ وہ تھوڑا پیچھے ہٹی یہاں تک کہ ہم کو لگا کہ یہ رجوع کر لے گی، لیکن اس نے کہا کہ میں ہمیشہ کے لئے اپنی قوم کو رسوا نہیں کروں گی اور اس نے وہ گواہی بھی دے دی (پھر لعان مکمل اور مسئلہ ختم ہو جانے کے بعد) آپ ﷺ نے لوگوں سے کہا کہ اس کو دیکھتے رہنا کہ اگر ایسے بچے کی ولادت ہوتی ہے جس کی سرمگیں آنکھیں ہیں، وسیع کولہا ہے اور دونوں پنڈلیوں پر گوشت ہے تو ولادت شریک بن السحماء سے ہے اور وہ ولادت بھی اسی صفت پر ہوئی تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ کا یہ مذکورہ حکم نہ ہوتا تو ہمارا اس عورت کے ساتھ ایسا معاملہ ہوتا جو خاص اہمیت والا ہوتا (یعنی اس کو ایسی سزا دیتا جو دوسروں کے لئے عبرت ناک ہوتا) (۸۱)۔

آیت لعان کے سبب نزول سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت نے کس طرح انسان کی شخصی حالت کی رعایت کی جس میں شوہر اپنی بیوی کے زنا پر گواہ لانے کی مشکل (۸۲) میں پھنس جاتا ہے، لہذا اس نفسیاتی اور معاشرتی حالات کو شریعت نے اہمیت دی اور اس کے مناسب حکم لعان کی صورت میں جاری کیا۔

دوسری مثال: مسئلہ یا حادثہ سے متعلق ماحول کے اعتبار کی ہے، وہ مسلمانوں کے لئے محترم مہینوں میں قتال کا جائز ہونا، یہ جواز اس وقت کے خاص ماحول کو دیکھتے ہوئے دیا گیا تھا، حالانکہ اس میں اصل قتال کی حرمت ہے اور یہی حکم کا اصلی مطالبہ یا تقاضا ہے، لیکن اللہ تعالی نے اس وقت ان کے خاص حالات کو دیکھتے ہوئے قتال کو جائز قرار دیا اور یہ حکم کا تبعی تقاضہ ہے،

---

(۸۱) بخاری، صحیح البخاری، کتاب تفسیر القرآن باب ''ویدرأعنہا العذاب ان تشہد'' حدیث نمبر: ۴۷۴۷، ص ۹۲۰۔

(۸۲) مشکل سے مراد یہاں نفسیاتی اور معاشرتی مسائل ہیں۔

اللہ تعالی کا قول ہے:"**یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه، قتل قتال فیه کبیر ..... هم فیهاخالدون**"(سورۂ بقرہ:۲۱۷)(لوگ آپ سے محترم مہینوں میں جہاد کرنے کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیں کہ: اس میں جنگ کرنا بڑا گناہ ہے اور اللہ کے راستے سے روکنا، اللہ کو نہ ماننا، مسجد حرام سے روکنا اور یہاں رہنے والوں کو یہاں سے نکال دینا اللہ کے نزدیک اس سے بھی بڑا گناہ ہے، اور فتنہ انگیزی قتل سے بھی بڑا جرم ہے، یہ لوگ تم لوگوں سے لڑتے رہیں گے، یہاں تک کہ اگر قابو پا جائیں تو تم کو تمہارے دین ہی سے پھیر دیں اور (یاد رکھو کہ) تم میں سے جو شخص دین سے مرتد ہو جائے اور کفر کی حالت میں مرے، تو دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اس کے (نیک) اعمال غارت ہو جائیں گے، ایسے لوگ دوزخی ہیں اور وہ ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے)۔

ابن العربیؒ لکھتے ہیں کہ اس میں اللہ تعالی نے کافروں پر رد فرمایا ہے کہ انہوں نے اللہ کے نبی ﷺ کے سامنے محترم مہینے میں قتال کو بڑے سنگینی سے پیش کیا تو اللہ تعالی نے فرمایا کہ: "**وصد عن سبیل الله وکفر به والمسجد الحرام، وإخراج أهله منه اکبر عند الله والفتنة أکبر من القتل**"(سورۂ بقرہ:۲۱۷)(اور اللہ کے راستہ سے روکنا اور یہاں رہنے والوں کو یہاں سے نکال دینا اللہ کے نزدیک اس سے بھی بڑا گناہ ہے اور فتنہ انگیزی قتل سے بھی بڑا جرم ہے) یہ فتنہ یعنی کفر محترم مہینے میں قتل سے زیادہ سخت ہے، لہذا جب تم نے یہ سب محترم مہینے میں کیا تو تم سے اس مہینے میں قتال ضروری ہو گیا(۸۳)۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ اصل مسئلہ کے دیگر متعلقات اور مسلمانوں کے اس وقت کے خاص حالات سے کس طرح حکم تبدیل ہو گیا، مسلمانوں کا ان کے علاقے سے نکال دیا جانا، دعوت کے راستے میں ان کو تکلیف دینا اور کافروں کی طرف سے اللہ کے ساتھ کفر و شرک کا ہونا ان تمام متعلقہ امور کی وجہ سے محترم مہینے میں مشرکین کے ساتھ قتال کو جائز قرار دیا گیا، یہ

(۸۳) ابن العربی، احکام القرآن ۱/ ۲۰۷۔

حکم کا تبعی تقاضا تھا، جس میں حکم شرعی کی بنا کے وقت مسئلہ کے متعلقات کی رعایت کی گئی۔

اس کی تیسری مثال:

اللہ تعالی نے مسلمانوں کے لئے دشمنوں کے درختوں کو کاٹنے کو جائز قرار دیا ہے جبکہ اس میں مسلمانوں کی مصلحت ہو اور دشمن پر قدرت ملتی ہو، اس تعلق سے اللہ تعالی کا یہ قول نازل ہوا: ''**ماقطعتم من لينة أوتركتموها قائمة على اصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين**'' (سورۂ حشر:۵) (تم نے کھجوروں کے درخت کاٹ دیئے یا اس کو اس کی جڑوں پر رہنے دیا تو یہ اللہ ہی کے حکم سے تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ نافرمانی کرنے والوں کو رسوا کرے)، ابن العربیؒ نے اس آیت سے متعلق احکام کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ دشمنوں کے گھروں کو مسمار کر سکتے ہیں، یا جلا سکتے ہیں، یا ان کے درختوں کو جلا سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں ایک قول تو (امام مالکؒ کا) جواز کا ہے جس کو مدونہ میں ذکر کیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کو فتح پا کر اس کے حاصل ہونے کا گمان ہو تو یہ عمل جائز نہیں ہے، لیکن اگر ان کو اس کے حصول میں مایوسی ہو تب ایسا کرنا جائز ہے، امام مالکؒ نے اسے ''الواضحہ'' میں ذکر کیا ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک بھی ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے کیونکہ اللہ کے نبی ﷺ کو معلوم تھا کہ بنونضیر کا نخلستان ان کو حاصل ہوگا لیکن اس کے باوجود اس کو کاٹا اور جلا دیا، تاکہ یہ ان کی کمزوری اور معنوی زخم کا باعث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر نکل جائیں، لہذا بعض مال کو اس لئے تلف کر دینا، تاکہ بقیہ مال محفوظ ہو جائے شرعا بھی جائز مصلحت ہے اور عقلا بھی مقصود ہے (۸۴)۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ کس طرح علماء نے دشمنوں کے درختوں کے کاٹنے

---

(۸۴) ابن العربی، احکام القرآن ۴/۱۷۶، اور یہ ثابت ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے بنونضیر کے کھجور کے درخت کو کاٹ کر جلا دیا تھا، دیکھیں: صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب قطع اشجار الکفار وتحریقہا، حدیث نمبر: ۱۷۴۶، ص ۶۹۲۔

کے بارے میں اختلاف کیا ہے، میری رائے یہ ہے کہ ان سب کا دارومدار سابق میں ذکر کئے گئے حکم کے اصلی اور تبعی تقاضے کی تفصیل پر ہے، لہذا اصل تو یہ ہے کہ درختوں کو کاٹنا ناجائز ہو، کیونکہ یہ عمل زمین پر فساد مچانے کے مرادف ہے، جس سے قرآن میں منع کیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''**وإذا تولى سعى في الأرض ليفسدفيها ويهلک الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد**'' (سورۂ بقرہ:۲۰۵) (جب وہ حکومت پالیتے ہیں تو زمین میں اس بات کے لئے دوڑ دھوپ کرتے ہیں کہ فساد برپا کریں اور کھیتوں اور جانوروں کو ہلاک و برباد کردیں اور اللہ تعالی فساد کو پسند نہیں فرماتا)، یہ حکم کا اصلی مطالبہ یا تقاضا ہے، لیکن جب مسلمانوں پر ایسے حالات آجائیں کہ درختوں کو کاٹے یا جلائے بغیر کام نہ چلے تو حکم کا تبعی تقاضا وہی ہوگا جس میں مصلحت عامہ پوری ہوتی ہو اور یہ چیز علماء کے اجتہاد کے تحت آتی ہے اور مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ فقہ الموازنات (یعنی وہ علم جو مصالح و مفاسد سے متعلق ہو جس میں مصالح میں تعارض کے دوران ترجیح کے طرق کو بیان کیا جاتا ہے اسی طرح جب مفاسد میں تعارض ہو اور بعض پر عمل ناگزیر ہو تو اس میں ترجیح کے طرق کو بیان کیا جاتا ہے اور مصالح و مفاسد کے درمیان تعارض و ترجیحات سے بحث ہوتی ہے) اور فقہ اولویات (جس کا بیان گزر چکا ہے) کو مستحضر رکھے، اسی طرح کے مسائل جس میں مناسب حکم کے استخراج کے لئے خاص حالات و ماحولیات اور اس کے نتائج کی رعایت کی جاتی ہے کو امام شاطبیؒ نے تحقیق مناط خاص کا نام دیا ہے، گویا کہ تحقیق مناط خاص ہمیشہ احکام کے تبعی تقاضے (الاقتضاء التبعی للأحکام) کو مستلزم ہوتا ہے اور تحقیق مناط عام اصلی یا حقیقی تقاضے کو مستلزم ہوتا ہے۔

نصوص کے نزول کے دوران قرآن کا تشریعی منہج اور واقع وحالات کی رعایت:

تشریعی عمل یعنی قانون سازی کے دوران قرآن کا تشریعی منہج واقع کے ساتھ تعامل کا رہا ہے، اس کی سب سے بڑی دلیل قرآن کا وہ طرز ہے جس پر اس کا نزول ہوا اور جس پر اس کا

تشریعی عمل جاری رہا، اس کو مجمل طور پر چند مثالوں میں پیش کیا جا سکتا ہے، اس کی ایک مثال احکام کا بتدریج نازل ہونا ہے، چنانچہ تشریع اسلامی اس وقت کے موجودہ حالات اور ماحول سے اچھی طرح واقف تھی، اس نے لوگوں کو اصل ہدف پر لانے کے لئے درجہ بدرجہ احکام کا مکلّف بنایا، اس کی سب سے بڑی مثال شراب کی حرمت میں تدریج کا جو تشریعی منہج اختیار کیا گیا ہے وہ ہے، کیونکہ شراب دور جاہلیت میں عربوں کے لئے زندگی کا ایک جزء تھی، ام المومنین حضرت عائشہؓ قرآن اور احکام کے تدریجی نزول کے بارے میں فرماتی ہیں کہ سب سے پہلے نازل ہونے والی سورتوں میں مفصلات ہیں جن میں جنت اور جہنم کا ذکر ہے، یہاں تک کہ جب لوگ تیزی سے اسلام میں داخل ہونے لگے تو حلال وحرام کے احکام نازل ہوئے، اگر شروع میں یہ حکم نازل ہوجاتا کہ تم شراب نہ پیو تو وہ لوگ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہیں چھوڑیں گے، اگر یہ حکم نازل ہوتا کہ زنا نہ کرو، تو وہ کہتے کہ ہم ہرگز زنا نہیں چھوڑیں گے، اللہ کے نبی ﷺ پر مکہ میں یہ آیت نازل ہوئی، جبکہ میں بالکل چھوٹی اور کھیل کود کے مرحلہ میں تھی "**بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر**" (لیکن ان کے وعدہ کا (اصل) وقت قیامت ہے اور قیامت بڑی سخت اور نہایت تلخ ہے)، سورہ بقرہ اور سورہ نساء تو اس وقت نازل ہوئی جب میں مدینے میں آپ ﷺ کے پاس آ گئی (یعنی احکام کی سورتیں بہت بعد میں نازل ہوئیں، شروع میں عقائد سے متعلق سورتوں کا نزول ہوا)(۸۵)۔

تشریعی منہج کے سلسلے میں قرآن کے واقع وحالات کی رعایت کی ایک اور مثال ہے وہ مکی اور مدنی دور کا فرق ہے، تشریعی عمل میں قرآن کا خطاب دونوں دور میں یکساں نہیں ہے، دونوں میں ظرفی واقعات یعنی زمانہ، مکان اور اس وقت کی حالت کی رعایت کی گئی ہے، چونکہ مکی دور میں مسلمان جاہلیت کے دور کے قریب تھے، اسلامی حکومت کا اس وقت تک قیام نہیں ہوا تھا، مسلمان مشرکین سے طاقت اور تعداد دونوں میں بہت کم تھے، لہذا ان تمام چیزوں کو دیکھتے ہوئے

(۸۵) صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب تالیف القرآن، حدیث نمبر: ۴۹۹۳، ص ۹۹۳۔

ضروری ہوا کہ اس وقت مسلمانوں سے قرآنی خطاب اور اس کے احکامات مدنی دور سے مختلف ہوں، اسی وجہ سے جہاد اور اس کے احکامات مدنی دور میں ہی مشروع کئے گئے۔

تیسری مثال: احکامات کی مشروعیت میں جو تدریجی عمل اختیار کیا گیا اس کی وجہ سے قرآن کریم میں نسخ کا بھی عمل ہوا، کیونکہ قرآن کریم میں نسخ کا پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ احکام کی مشروعیت میں واقع وحالات کی رعایت کی گئی ہے، اسی طرح ایک سے زائد متواتر قرآنی قراءات کا ہونا بھی واقع کی رعایت کی دلیل ہے کیونکہ علاقوں کے فرق کی وجہ سے لوگوں کا تلفظ مختلف ہوتا تھا، اس وجہ سے مختلف قراءات کی مشروعیت ہوئی تا کہ لوگوں کو تلاوت میں آسانی ہو۔

سنت نبوی علی صاحبہا الصلاۃ والسلام میں فقہ واقع کے اعتبار کے دلائل:

نبی ﷺ کی فقہ جس میں صحابہ کے واقع یعنی ان کے حالات، ماحولیات کی رعایت کی گئی ہے، کا تشریعی عمل میں بڑا دخل تھا، اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔

ایک مثال یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ (بعض دفعہ) ایک ہی سوال کے مختلف جواب دیتے تھے، جیسا کہ احادیث میں آتا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ سے کئی دفعہ سب سے افضل اعمال کے بارے میں پوچھا گیا تو اللہ کے نبی ﷺ نے مختلف لوگوں کو مختلف جواب دیئے حالانکہ سوال ایک ہی تھا، ظاہر سی بات ہے کہ یہ سوال ان لوگوں کی طرف سے ہوگا جن کے حالات و ماحول ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے، اس کا ایک جواب تو یہ تھا کہ مطلق طور پر افضل اعمال کا ذکر کر دیا جاتا جو کہ احکام کا اصلی تقاضا ہے جیسا کہ گزشتہ سطور میں ہم نے بیان کیا ہے، اس جگہ ایمان باللہ علی الاطلاق افضل اعمال ہے، یا پھر سائل کی شخصیت اس کے احوال اور وقت کی ضرورت کو مدنظر رکھ کر جواب دیا جائے جو کہ حکم کا تبعی تقاضا ہے جس میں اجتہاد اور تشریعی عمل کے دوران واقع وحالات کی رعایت کی جاتی ہے، ان احادیث میں سے چند احادیث کو مثال کے طور پر پیش کیا جاتا ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ سب سے افضل عمل کون سا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ پر ایمان لانا، سائل نے پوچھا کہ پھر اس کے بعد؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے راستے میں جہاد کرنا، انہوں نے پھر پوچھا کہ اس کے بعد تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ مقبول حج (۸۶)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ کون سا عمل جنت کے زیادہ قریب ہے، آپ ﷺ نے جواب دیا کہ نماز کو اس کے وقت پر پڑھنا، میں پوچھا پھر اس کے بعد؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ والدین کے ساتھ نیک سلوک، میں نے پوچھا پھر اس کے بعد، آپ ﷺ نے جواب دیا کہ اللہ کے راستے میں جہاد (۸۷)۔

حضرت ابوامامہؓ کی روایت ہے کہ میں اللہ کے نبی ﷺ کے پاس آیا عرض کیا کہ مجھے کسی ایسے عمل کا حکم دیجئے جو میں آپ سے لے کر کروں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم روزے کو لازم پکڑ لو، اس جیسا کوئی عمل نہیں ہے (۸۸)، حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ اسلام کا کون سا عمل سب سے بہتر ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو کھانا کھلاؤ اور ہر کسی کو سلام کرو خواہ اس کو جانتے ہو یا نہ جانتے ہو (۸۹)۔

یہ چند احادیث ہیں جن سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے کس طرح سائل

---

(۸۶) حوالہ سابق صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب کون الایمان باللہ افضل الأعمال، حدیث نمبر: ۸۳، ص ۵۱۔

(۸۷) حوالہ سابق: کتاب الایمان، باب کون الایمان باللہ افضل الأعمال، حدیث نمبر: ۸۵، ص ۵۲۔

(۸۸) النسائی، احمد بن شعیب، سنن النسائی، ریاض: بیت الافکار الدولیہ، ۱۹۹۹ء، کتاب الصیام، باب ذکر الاختلاف علی محمد بن ابی یعقوب فی حدیث ابی امامہ فی فضل الصائم، حدیث نمبر: ۲۲۲۰، ص ۲۴۵، البانی نے اس کو صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن النسائی، بہ تحشیہ: زہیر شاویش، بیروت: المکتب الإسلامی ۱۹۸۸ء، حدیث نمبر ۲۰۹۷۔ ۲/ ۴۷۵-۴۷۶۔

(۸۹) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب اطعام الطعام من الإسلام، حدیث نمبر: ۱۲/ ۲۶۔

کے حال کی رعایت کی کہ اس کے لئے زیادہ مناسب اور زیادہ بہتر کیا چیز ہے، امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ یہ تمام احادیث اس بات کی دلیل ہیں کہ فضیلت میں ترجیح مطلق نہیں ہوتی اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں وقت یا سائل کے حال کی رعایت کی گئی ہے (۹۰)۔

اللہ کے نبی ﷺ نے اپنے اصحاب کو اس چیز کی رہنمائی کی جو ان کے حال کے زیادہ مناسب تھا، اسی وجہ سے آپ ﷺ کے جوابات ہر شخص کے اعتبار سے اور جدا جدا حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتے تھے، اس طرح کی چند احادیث مندرجہ ذیل ہیں:

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ کون سا مسلمان سب سے بہتر ہے؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ وہ مسلمان جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں (۹۱)۔

حضرت عبد اللہ بن بسرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے سوال کیا یا رسول اللہ (ﷺ) اسلام کے نفلی احکامات تو بہت ہیں، ہم کو آپ کوئی ایسا عمل بتا دیجئے جس کو میں مضبوطی سے تھامے رہوں، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری زبان ہمیشہ اللہ کے ذکر سے تر رہے، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس طریق سے حسن غریب درجہ کی ہے (۹۲)۔

---

(۹۰) شاطبی، الموافقات ۴/ ۲۷۴، انہوں نے یہ اور اس کے علاوہ احادیث ذکر کی ہیں، ہم نے صحیح حدیث پر اکتفا کیا ہے۔

(۹۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أمورہ أفضل، حدیث نمبر: ۴۰ رص: ۴۰۔

(۹۲) ترمذی محمد بن عیسی، جامع الترمذی، اشراف ومراجعت: صالح آل الشیخ، ریاض: دارالسلام، ۱۹۹۹ء، کتاب ابواب الدعوات، باب ماجاء فی فضل الذکر حدیث نمبر: ۳۳۷۵، ص ۷۷۱، حاکم ابوعبداللہ محمد بن عبد اللہ نے بھی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، دیکھئے: المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۰ء، ج ۱، ص: ۶۷۲، حدیث نمبر: ۱۸۲۲، البانی نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، دیکھئے: صحیح سنن ترمذی، بہ تحشیہ: زہیر شاویش، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۸۸ء، حدیث نمبر: ۲۶۸۷-۳۹۱۵، ج ۳، ص ۱۳۹۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کیا کہ مجھے کوئی وصیت کر دیجئے، آپ ﷺ نے اس کو وصیت کی کہ غصہ نہ کیا کرو، اس شخص نے کئی دفعہ وہی سوال کیا، آپ ﷺ یہی جواب دیتے رہے کہ غصہ نہ کیا کرو (۹۳)۔

اللہ کے نبی ﷺ کا بعض صحابہ کو امیر بنانا اور بعض کو ان کی حالت کی رعایت کرتے ہوئے اس سے منع کرنا:

اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ابوذرؓ کو امارت سنبھالنے اور یتیموں کے مال کی ولایت قبول کرنے سے منع فرمایا حالانکہ ابوذرؓ روئے زمین پر سب سے سچے لوگوں میں سے تھے، جیسا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے ان کا یہی وصف بیان فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے کہ روئے زمین پر آسمان کے نیچے ابوذر سے سچا کوئی نہیں ہے (۹۴)، اس سچائی کے باوجود خود ابوذرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ اے ابوذر میں تم کو ضعیف دیکھتا ہوں اور تمہارے لئے وہ پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں، تم دو لوگوں پر بھی امارت قبول نہ کرنا اور نہ یتیموں کے مال کی ولایت قبول کرنا (۹۵)۔ اور یہ تو معلوم بات ہے کہ یہ دونوں اعمال اگر حق کے ساتھ انجام دیئے جائیں تو یہ افضل اعمال میں سے ہے، امارت وحکومت کی فضیلت کے سلسلے میں اللہ کے نبی ﷺ کا قول ہے کہ ''انصاف پرور لوگ اللہ تعالی کے یہاں اس کے دائیں طرف نور کے منبروں پر ہوں گے اور اللہ کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی رعایا، اپنے اہل وعیال اور اپنے ماتحتوں کے ساتھ انصاف کا معاملہ کرتے ہیں (۹۶)۔

---

(۹۳) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حدیث نمبر: ۶۱۱۶، ص ۱۱۸۰۔

(۹۴) جامع الترمذی، کتاب مناقب عن رسول اللہ، باب مناقب ابی ذر، حدیث نمبر: ۳۸۰۱، ص ۸۶۲، اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے اور البانی نے صحیح کہا ہے، دیکھئے: صحیح سنن ترمذی، حدیث نمبر: ۲۹۹۰-۴۰۷۱، ج ۳، ص: ۲۲۹، خضراء: آسمان کو کہتے ہیں، جبکہ ''غبراء'' زمین کو۔

(۹۵) صحیح مسلم، کتاب الإمارۃ، باب کراہۃ الإمارۃ، بغیر ضرورۃ، حدیث نمبر: ۱۸۲۶، ص ۷۳۲۔

(۹۶) ایضا، کتاب الإمارۃ، باب فضیلۃ الامام العادل وعقوبۃ الجائر والحث علی الرفق بالرعیۃ والنہی عن ادخال المشقۃ

اور یتیم کی کفالت کی فضیلت کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں اور یتیم کی کفالت کرنے والے جنت میں اس طرح ہوں گے اور اپنی شہادت والی اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ کیا(۹۷)۔

سابقہ تفصیلات سے واضح ہوا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے کس طرح اپنے اصحاب کے احوال کی رعایت کی، حکم کا اصلی تقاضا تو یہ ہے کہ یتیم کی کفالت مستحب ہے، لیکن حکم کا تبعی تقاضا جس میں واقع اور خاص حالت کی رعایت کی جاتی ہے جس کو امام شاطبیؒ نے تحقیق مناط خاص کا نام دیا ہے، یہ ہے کہ ابوذرؓ کے لئے یتیم کی کفالت مکروہ قرار پائی (۹۸)۔

اللہ کے نبی ﷺ کا اپنے اصحاب سے صدقات کو قبول کرنے کے سلسلے میں ان کے احوال اور قدرت کو دیکھتے ہوئے تفریق کرنا:

اللہ کے نبی ﷺ نے بعض اصحاب سے ان کے تمام مال صدقے میں قبول کرلیا، بعض کا نصف قبول کیا اور بعض کا کچھ بھی قبول نہیں فرمایا، حضرت ابوبکرؓ سے ان کا تمام مال قبول فرمالیا، لیکن جب کعب بن مالکؓ نے اپنا تمام مال اللہ اور اس کے رسول کے لئے صدقے کے طور پر پیش کیا تو آپ ﷺ نے اسے پسند نہیں فرمایا اور کچھ مال چھوڑنے کا حکم دیا، چنانچہ فرمایا کہ ''تم کچھ مال اپنے پاس چھوڑے رکھو، یہ تمہارے لئے بہتر ہوگا'' (۹۹)، ایک دوسرا شخص انڈے کے

علیہم، حدیث نمبر: ۱۸۲۷، ص ۷۳۲۔

(۹۷) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب فضل من یعول یتیما، حدیث نمبر: ۶۰۰۵، ص ۱۱۶۳۔

(۹۸) جب کہ ہم ممانعت کو کراہت پر محمول کریں، کیونکہ اس میں قرینہ ہے کہ میں تمہارے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں، یہ مقام نصیحت اور رہنمائی کا ہے، ورنہ نہی (ممانعت) اپنی اصل کے اعتبار سے حرمت کا فائدہ دیتی ہے۔

(۹۹) صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب اذا تصدق او اوقف بعض رقیقہ او دوابہ فہو جائز، حدیث نمبر ۲۷۵۷، ص ۵۳۱۔

برابر سونا صدقہ کرنے کے لئے لایا تو آپ ﷺ نے اس کو لوٹا دیا اور فرمایا: تم میں کوئی اپنی تمام ملکیت لے کر آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گھومتا ہے، بہترین صدقہ وہ ہے جو بے نیازی کے ساتھ ہو (یعنی اپنے پاس اتنا مال ہو جس سے بے نیاز رہا جا سکے)(۱۰۰)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگ صدقہ کرو، ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میرے پاس ایک دینار ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے آپ پر (خرچ کر کے) صدقہ کر دو، اس نے کہا کہ ایک اور دینار ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو اپنی بیوی پر صدقہ کر دو، انہوں نے کہا کہ ایک اور دینار ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنی اولاد پر صدقہ کر دو، انہوں نے کہا کہ ایک اور دینار ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو اپنے خادم پر صدقہ کر دو، انہوں نے کہا کہ ایک اور دینار ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اب تم خود دیکھو کہ کہاں خرچ کرنا ہے(۱۰۱)۔

اللہ کے نبی ﷺ کا حضرت ابو بکرؓ سے تمام مال قبول کر لینا، حضرت عمرؓ سے نصف مال قبول کرنا اور حضرت کعب بن مالکؓ کو بعض مال روکنے کا حکم دینا، یہ ساری باتیں اس بات کی

---

(۱۰۰) ابوداؤد، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داؤد، تحقیق: یوسف احمد، دمشق، مکتبۃ ابن حجر ۲۰۰۴ء، کتاب الزکاۃ، باب الرجل، یخرج من مالہ، حدیث نمبر: ۱۶۷۳، ص ۳۵۳، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، دیکھئے: المستدرک علی الصحیحین، کتاب الزکاۃ، حدیث نمبر: ۱۵۰۷، ج۱، ص: ۵۷۳، یستکف: کے معنی ہاتھ پھیلانے اور بھیک مانگنے کے ہیں، اور البانی نے ضعیف قرار دیا ہے، دیکھئے: البانی، محمد ناصر الدین، ارواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، عمان، المکتب الاسلامی، ۱۹۸۵ء، حدیث نمبر: ۸۹۸، ج۲، ص: ۱۲۸۔

(۱۰۱) سنن النسائی، کتاب الزکاۃ، باب تفسیر ذلک، حدیث نمبر: ۲۵۳۵، ص ۲۷۳، البانی نے حسن صحیح کہا ہے، دیکھئے: صحیح سنن نسائی، حدیث نمبر: ۲۳۷۵، ج۲، ص: ۵۳۴ ممکن ہے کہ اس حدیث میں نبی کریم ﷺ کا مقصد اس صحابی اور دیگر حضرات کو خرچ کرنے کے موزوں ترین طریقہ کی تعلیم دینی ہو۔

دلیل ہیں کہ اللہ کے نبی ﷺ ہر ایک شخص کے احوال سے واقفیت رکھتے تھے، اسی وجہ سے ہر ایک کے حال اور اس کے ماحول کو دیکھتے ہوئے اس کو اس کے مناسب حکم دیا۔

اللہ کے نبی ﷺ بعض قوموں کے دلوں کو جوڑنے یا ان کی پریشانیوں کو دور کرنے کے لئے مال غنیمت میں ان کو ترجیح دیتے اور دوسروں کو ان کے ایمان کے بھروسے پر چھوڑ دیتے تھے، کیونکہ دونوں فریق کے حالات سے آپ باخبر تھے، اس کی مثال غزوہ حنین میں مال غنیمت کی تقسیم کا عمل ہے، کہ آپ ﷺ نے قریش کو مال غنیمت دیا، لیکن انصار کو کچھ نہیں دیا، اللہ کے نبی ﷺ کے اس عمل کی وجہ سے انصار کو دل میں کچھ احساس ہوا، تو اللہ کے نبی ﷺ نے ان کو جمع کر کے اس کی حکمت بیان فرمائی کہ میں زمانہ کفر سے قریب نئے مسلمانوں کو اس لئے مال دیتا ہوں تا کہ ان کے دلوں کو اسلام سے جوڑوں (۱۰۲)، کیا تم اس بات سے راضی نہیں ہو کہ لوگ مال کو لے کر جائیں اور تم اپنے گھروں کو اللہ کے رسول (ﷺ) کے ساتھ لوٹو، اللہ کی قسم! تم جس چیز کو لے کر واپس جاؤ گے وہ اس سے بہتر ہے جو وہ لے کر واپس جائیں گے، انصار نے کہا کہ کیوں نہیں یارسول اللہ! ہم سب راضی ہیں (۱۰۳)۔

دوسری روایت میں ہے کہ قریش زمانہ جاہلیت اور پریشانی سے قریب ہیں اور میرا ارادہ ان کی پریشانیوں پر مرہم لگانے اور ان کے دلوں کو جوڑنے کا تھا (۱۰۴)۔

اس حدیث سے فقہ واقع کی دونوں شقوں پر استدلال کیا جا سکتا ہے جہاں تک کہ فقہ واقع النص کا تعلق ہے تو اس میں سوال یہ اٹھتا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کا مذکورہ فعل امام ہونے کی حیثیت سے تھا یا شارع کی حیثیت سے تھا، آپ ﷺ کے عمل کی یہاں پر کیا حیثیت تھی؟ اس کا

(۱۰۲) تالف کا مطلب احسان کر کے ان کے دل کو ایمان کی طرف مائل کرنا اور دل میں ایمان پختہ کرنا ہے۔

(۱۰۳) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الطائف، حدیث نمبر: ۴۳۳۱، ص ۸۱۸، نیز ملاحظہ ہو: صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، باب: إعطاء المؤلفۃ قلوبہم علی الإسلام وتصبر من قوي إیمانہ، حدیث نمبر: ۱۰۵۹، ص: ۳۷۸۔

(۱۰۴) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ الطائف، حدیث نمبر: ۴۳۳۴، ص ۸۱۸۔

جواب نکالنا فقہ واقع النص ہی کا کام ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا مذکورہ فعل امام ہونے کی حیثیت سے تھا کہ آپ ﷺ رعایا کے معاملے میں وہ تصرف کرتے ہیں جس میں زمان ومکان دونوں کے اعتبار سے ان کی مصلحت ہے، امام کی حیثیت کا اندازہ اس بات سے چلتا ہے کہ انصار کو مال غنیمت نہ دینے کی وجہ سے ان کو دلی احساس ہوا، کیونکہ مال غنیمت میں وہ اپنا حق بھی سمجھتے تھے کیونکہ جہاد میں وہ شریک ہوئے اور قتال کیا، اس کے باوجود ان کو مال غنیمت میں سے حصہ نہیں ملا، پھر اللہ کے نبی ﷺ نے اپنے اس فعل کی مصلحت بیان کی تو وہ لوگ اس مصلحت سے مطمئن ہوگئے، اگر اللہ کے نبی ﷺ کا یہ فعل تشریعی حیثیت سے ہوتا تو آپ ان سے بیان کردیتے کہ یہ اللہ کی طرف سے وحی ہے، جیسا کہ صلح حدیبیہ میں حکم الٰہی تھا، نا کہ امام کی حیثیت سے آپ کا اجتہاد تھا، جہاں تک کہ اس میں تطبیق فقہ واقع النص پر استدلال کا تعلق ہے تو وہ اس طور پر ہوسکتا ہے کہ نبی ﷺ نے مہاجرین کے ان حالات کی رعایت کی جس میں ان کو تکلیف اور غریب الوطنی کا سامنا کرنا پڑا اور وہ مالداری سے فقر کی حالت کو پہنچ گئے تو اللہ کے نبی ﷺ نے ان کے ان مصائب پر مرہم لگانے کا ارادہ کیا، اسی وجہ سے اس کی وجہ یہ بتائی کہ میں نے ان کی کچھ تلافی مافات کا ارادہ کیا (۱۰۵)، یہ تو مہاجرین کے متعلق معاملہ تھا اور جو لوگ نئے قریش میں سے اسلام میں داخل ہوئے تھے ان کی حالت، نیز ان کے ماحول کی آپ ﷺ نے رعایت کی کیونکہ ان کا زمانہ کفر سے قریب تھا تو اللہ کے نبی ﷺ نے اس مال غنیمت سے دینے کے ذریعہ ان کی دل جمعی کی اور اسلام سے ان کا تعلق مضبوط کیا، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا: میں زمانہ کفر سے قریب لوگوں کو اس لئے مال دیتا ہوں کہ ان کی دل جمعی کرسکوں (۱۰۶)۔

شخصیت اور زمانے کی بنسبت محل حکم میں علت ختم ہوجانے پر حکم کا مختلف ہوجانا (یعنی زمانے اور شخصیت کی رعایت میں کسی علت کی بنا پر کوئی حکم دیا گیا، کچھ وقت بعد وہ علت باقی نہیں

---

(۱۰۵) اس کی تخریج پیچھے گذر چکی۔

(۱۰۶) اس کی تخریج پیچھے گزر گئی۔

رہی تو وہ سابق حکم بھی تبدیل ہو جائے گا)۔

یہ تبھی ہوتا ہے جب ہم فقہ واقع یعنی اشخاص اور وقت کے حالات سے واقفیت رکھتے ہوں، اس کی مثال حضور ﷺ کا وہ فرمان ہے جس میں آپ ﷺ نے قربانی کے گوشت کو جمع کر کے رکھنے سے منع فرمایا تھا، جب (کچھ عرصہ گذر گیا) اور نئے حالات آ گئے، نیز علت باقی نہ رہی تو گوشت کو جمع کر کے رکھنے کی اجازت دے دی، صحیح مسلم کی روایت ہے کہ عبداللہ بن واقدؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا، حضرت عبداللہ بن ابی بکر کہتے ہیں کہ میں نے اس کا تذکرہ عمرہؓ سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ صحیح بات ہے، میں نے حضرت عائشہؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ کے رسول ﷺ کی موجودگی میں دیہات کے کچھ رہنے والے عیدالاضحیٰ کے موقع پر آئے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تین دن تک جمع کر کے کھالو، اس کے بعد جو بچے اس کو صدقہ کر دو، کچھ مدت بعد لوگوں نے پھر سوال کیا یا رسول اللہ ﷺ لوگ اپنے قربانی کے جانور کی کھالوں سے مشکیزہ بناتے ہیں اور اس کی چربی کو پگھلاتے ہیں (کیا یہ جائز ہے)، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں ناجائز ہونے کی کیا بات ہے (یہ تو کوئی نئی چیز نہیں ہے) لوگوں نے عرض کیا: کہ آپ نے قربانی کے گوشت کو تین دن بعد کھانے سے منع فرمایا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے منع کی وجہ دیہات سے آنیوالے لوگ تھے (کہ ان کو بھی کھانے کو مل جائے)، لہذا اب (تمہیں اختیار ہے کہ) تم کھاؤ اور جمع کرو اور صدقہ کرو (۱۰۷)۔

---

(۱۰۷) صحیح مسلم، کتاب الاضاحی، باب ماکان من النہي عن أکل لحوم الاضاحی، حدیث نمبر: ۱۹۷۱، ص ۷۸۳، ''دافّہ'' وہ لوگ ہیں جو ایک ساتھ آہستہ آہستہ چل کر آتے ہیں، پھر ضعیف عرب پر اس کا اطلاق ہونے لگا، تجملون: کے معنی پگھلانے کے ہیں، ''ودک'': چربی کو کہتے ہیں، دیکھئے: نووی، ابوزکریا یحیی بن شرف، المنہاج بشرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت، دارابن حزم، ۲۰۰۴ء، صحیح مسلم میں قائم کردہ کتاب وباب، ص: ۱۵۰۰۔

اللہ کے نبی ﷺ کے اس فعل سے فقہ واقع النص کی اہمیت کو ذکر کر کے ہم فقہ الواقع کی رعایت کی اہمیت پر استدلال کر سکتے ہیں (یہاں پر فقہ واقع النص اس سوال کے ذریعہ حاصل ہوگا کہ) کیا اللہ کے نبی ﷺ کی یہ ممانعت تشریعی حیثیت سے تھی جس کی وجہ سے ہم کمزور محتاج عرب کے لوگوں کے آنے کو ممانعت کی علت بنا سکیں، یا یہ ممانعت امامت کی حیثیت سے تھی تا کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ممانعت کی حکمت آئندہ پیش آنے والی ضرورت تھی اور امام کو اختیار ہے کہ کسی پریشانی کے آنے سے پہلے اس کو دور کرنے کی تدبیریں کر لے، کیونکہ پریشانی کو پیش آنے سے روک دینا اس کے پیش آنے کے بعد دور کرنے سے بہتر ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت امامت کی حیثیت سے تھی، کیونکہ مصلحت کی وجہ ماحول وحالات کے حساب سے بدلتی رہتی ہے، اللہ کے رسول ﷺ کی ممانعت ایسی مصلحت کی وجہ سے تھی جو خاص ماحول سے متعلق تھی، لیکن جب یہ خاص حالت زائل ہوگئی تو دوبارہ مسئلہ کی اصل اباحت کا حکم لگ گیا، دونوں حیثیتوں میں کسی بھی حیثیت کو اگر مانیں اس میں اللہ کے رسول ﷺ نے حکم کی تطبیق کے وقت واقع وحالات کی رعایت کی، کیونکہ ممانعت خاص حالت اور مدینہ آنیوالے کمزور مسلمانوں کی حاجت کی وجہ سے تھی، جب یہ علت ختم ہوگی تو اباحت کا اصل حکم واپس لوٹ آیا۔

بعض لوگوں کے حق میں علت کا نہ پایا جانا مثلاً تکبر کی علت کی بنا پر ازار لٹکانے کی ممانعت، اور حضرت ابوبکرؓ کے حق میں اس علت کا نہ پایا جانا:

صحیح بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اپنے کپڑے کو تکبر کی وجہ سے لٹکایا تو اللہ تعالی اس پر قیامت کے دن نظر رحمت نہیں فرمائے گا، حضرت ابوبکرؓ نے سوال کیا کہ میرے کپڑے کا ایک حصہ لٹک جاتا ہے، البتہ میں اس کی دیکھ ریکھ کرتا رہتا ہوں اس کا کیا حکم ہے تو آپ نے فرمایا کہ تمہارا یہ عمل تکبر کی وجہ سے نہیں

ہے(اس عمل کی ممانعت اس وقت ہے جب وہ تکبر کی وجہ سے ہو)(۱۰۸)۔

ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ کس طرح سے ممانعت کی علت حضرت ابوبکرؓ میں نہیں پائی گئی، یہ تحقیق مناط کے اجتہاد میں فقہ واقع کا اثر ہے، کہ اشخاص کے حالات کی رعایت کی گئی، اللہ کے نبی ﷺ کا اشخاص کے حالات کی واقفیت کی وجہ سے اجتہاد اور احکام کی مشروعیت میں اثر پڑتا تھا۔

اللہ کے نبی ﷺ کا قوموں کے مزاج ،ان کی عادتوں اور ان کے عرف کی رعایت کرنا:

یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب لوگوں کی زندگی کے حالات سے واقف ہوں، مثلاً تشریعی عمل میں قوم کی مانوس مباح عادات کی رعایت کرنا اور اس کی ترغیب دینا، مثلاً اللہ کے رسول ﷺ نے انصار کو ان کی کسی خوشی کے موقع پر گانے بجانے کے لئے ابھارا اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ انصار کی قوم میں خوشی کے موقع پر کھیل کود ان کا پسندیدہ عمل ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک عورت کی ایک انصاری شخص کے پاس رخصتی کی، تو حضور ﷺ نے ان سے پوچھا کہ اے عائشہ! تمہاری اس رخصتی کی تقریب میں کوئی کھیل کود کا عمل نہیں تھا؟ انصار کو تو (اس جیسی مناسبت میں) کھیل کود پسندیدہ ہے(۱۰۹)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کے ماحول اور عام ثقافت کو مدنظر رکھتے ہوئے کعبہ کی بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کے ارادہ کو ترک کردیا، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہاری قوم کا زمانہ کفر وشرک سے قریب نہ ہوتا تو کعبہ کو منہدم کردیتا اور اس کے اونچے چوکھٹ کو زمین سے ملادیتا اور اس کے دو دروازے ایک مشرق اور ایک مغرب کے رخ پر رکھتا اور اس میں حطیم کا مترو کہ سات ہاتھ حصہ

(۱۰۸) صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب قول النبی ﷺ لو کنت متخذا خلیلا، حدیث نمبر: ۳۶۶۵، ص ۷۰۰۔

(۱۰۹) ایضا، کتاب النکاح، باب النسوۃ اللاتی یہدین المراۃ، الی زوجہا، حدیث نمبر: ۵۱۶۲، ص ۱۰۲۲۔

مزید بڑھاتا کیونکہ قریش نے کعبہ کی تعمیر کے وقت اس حصہ کو کم کر دیا تھا(۱۱۰)۔ یہاں پر اللہ کے نبی ﷺ نے قریش کی رائج ثقافت کو مدنظر رکھتے ہوئے حکم کے نتائج پر نظر رکھی اور دونوں معاملوں کا موازنہ کر کے کعبہ کی تعمیر کے ارادہ کو ملتوی کر دیا۔

مکلّف کی قدرت واستطاعت کی رعایت:

اس کی بہت سی مثالیں ہیں، ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے جس سے اس مضمون پر دلالت ہو، وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ روایت ہے جس میں ایک شخص نے رمضان کے روزے کے موقعہ پر اپنی بیوی کے ساتھ تعلق قائم کر لیا تھا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ہم اللہ کے نبی ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ اتنے میں ایک شخص آیا اور کہا یا رسول اللہ! میں تو ہلاک ہو گیا، آپ ﷺ نے پوچھا کہ تجھے کیا ہوا؟ تو اس نے کہا کہ میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کے ساتھ تعلق قائم کر لیا، تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کوئی غلام ہے جسے آزاد کر سکو؟ تو اس نے کہا کہ نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم دو مہینے مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ تو اس نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے دریافت کیا کہ کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ تو اس نے کہا نہیں، پھر اللہ کے نبی ﷺ خاموش ہو گئے، اتنے میں آپ کے پاس کھجور کی ایک ٹوکری آئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سائل کہاں ہیں؟ تو اس نے کہا میں ادھر ہوں، آپ ﷺ نے کہا کہ اس کو لے جا کر صدقہ کر دو، تو اس شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ! کیا مجھ سے زیادہ کوئی محتاج ہے جس پر صدقہ کروں؟ اللہ کی قسم پورے مدینہ میں میرے گھر سے زیادہ کوئی محتاج گھر نہیں ہے، تو اللہ کے نبی ﷺ کو ہنسی آ گئی، حتی کہ کنارے کے دانت مبارک نظر آ گئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو(۱۱۱)۔

---

(۱۱۰) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب نقض الکعبۃ وبنائہا، حدیث نمبر: ۱۳۳۳، ص ۴۹۷۔ اخراجات کی کمی کی وجہ سے قریش نے حطیم کے سات ہاتھ کم کر دیئے تھے۔

(۱۱۱) صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب :إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ فتصدق علیہ فلیکفر ،حدیث

یہ احکام کا تبعی تقاضا تھا جس میں مکلّف کی حالت، ماحول اور اس کی قدرت کی رعایت کی گئی یہی تحقیق مناط خاص کا حاصل ہے، شیخ ریسونی تطبیقی فقہ واقع النص میں لکھتے ہیں کہ:

''اس باب میں امکان کی رعایت بھی داخل ہے، یعنی ممکنات اور غیر ممکنات کا خیال رکھا جائے اور پھر اس میں بھی ممکنات کے حدود کو مدنظر رکھا جائے، کیونکہ شرعی تکلیف وجود وعدم اور مقدار کے اعتبار سے قدرت اور امکان کے ساتھ مشروط ہے، اور قاعدہ ہے کہ میسر عمل غیر میسر عمل کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا (یعنی اگر شریعت کے کسی حکم پر قدرت نہ ہونے کیوجہ سے عمل نہیں کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بعض حصہ پر عمل کر سکتے ہیں تو اس پر عمل کرنا لازمی ہوگا)، اسی طرح غیر میسر عمل کو میسر عمل کے ساتھ ملحق نہیں کیا جائے گا، لہذا مقدور العمل اور غیر مقدور العمل میسر اور غیر میسر عمل میں تمیز ہم اسی وقت کر سکتے ہیں جب واقع اور حالات میں مبتلا شخص سے ہماری واقفیت ہوگی'' (۱۱۲)۔

صحابہ کے اجتہاد اور ان کے فتاوی میں فقہ الواقع کے اعتبار کے دلائل:

صحابہ کے اجتہادات میں فقہ واقع کا اہم رول تھا، وہ احکامات کے فہم اور ان کی تطبیق میں واقع حالات وظروف کو مدنظر رکھتے تھے اور واقع کے مطابق اس کو اس طرح منطبق کرتے جس سے شارع کے مقاصد اور متوقعہ مصالح کی تکمیل ہو، حضرت عمرؓ کا شمار ان صحابہ میں ہوتا ہے جو فقہ النص، فقہ واقع اور مسائل پر نصوص کی تطبیقات میں سب سے زیادہ اجتہاد کرنے والے تھے، صحابہ کے چند اجتہاد کا ذکر کیا جاتا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ وہ کس طرح اپنے اجتہاد میں واقع واحوال کی رعایت کرتے تھے۔

مؤلفۃ القلوب (☆) کا زکات میں حصہ بند کر دینا:

حضرت عمرؓ نے بعض لوگوں کا مؤلفۃ القلوب کا حصہ بند کر دیا تھا، کیونکہ وہ اس کو غلط

نمبر: ۱۹۳۶، ص ۳۶۷-۳۶۸۔

(۱۱۲) الریسونی، الاجتہاد بین النص والمصلحۃ والواقع رص ۶۴۔

☆ (تالیف قلب کا مطلب دلداری کرنا ہوتا ہے، شروع اسلام میں بعض نئے مسلمانوں کو ان کی ایمانی کمزوری

واستحصالی طریقے سے لے رہے تھے، کیونکہ ان کی رائے کے مطابق تالیف القلوب کا اطلاق ان کے زمانے کے لوگوں پر نہیں ہو رہا تھا، کیونکہ تالیف قلوب یا تو اس وجہ سے کی جاتی تھی کہ وہ لوگ شرعی احکامات کی طرف توجہ دیں اور ان کے دل پر اس کا اثر ہو جس کی وجہ سے وہ احکامات پر عمل کرنے لگیں یا پھر کسی سے اندیشہ ہوتا کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچا سکتا ہے تو اس کی تالیف قلب کی جاتی تا کہ وہ اس عمل سے باز آ جائے، یہ دونوں باتیں حضرت عمرؓ کے دور میں نہیں پائی جا رہی تھی کیونکہ اس زمانے میں اسلام کی طاقت مضبوط ہو گئی تھی اس لئے کسی کی نقصان پہنچانے کی ہمت نہیں ہو سکتی تھی، اسی طرح مال کے ذریعہ شریعت کی طرف متوجہ کرنے کی ضرورت اس وقت تھی جب بعض لوگوں کے دلوں میں ایمان راسخ نہیں ہوا تھا جیسا کہ نبوت اور حضرت ابوبکرؓ کا زمانہ تھا کہ ان کے زمانے میں ایمانی کمزوری کی وجہ سے ارتداد اور دعوائے نبوت کا فتنہ کھڑا ہوا تھا، لیکن عمرؓ کے زمانہ میں صورت حال بالکل تبدیل ہو چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جب عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حضرت عمرؓ کے پاس جاگیر میں دی گئی زمین کا مطالبہ کرنے آئے تو انہوں نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ تمہاری تالیف اس وقت کرتے تھے جب اسلام کمزور تھا، اب اللہ تعالی نے اسلام کو مضبوط کر دیا، اب تم دونوں جاؤ اور محنت کر کے کماؤ (۱۱۳)۔

حضرت عمرؓ نے ان دونوں میں تالیف قلب کی علت نہیں پائی، اس لئے ان کو مؤلفۃ القلوب کا حصہ دینے کا حکم جاری نہیں کیا، کیونکہ فرع میں علت موجود نہیں تھی (لہذا حکم بھی ثابت نہیں ہوگا) اس واقعہ میں حضرت عمرؓ نے فقہ واقع کی دونوں شقوں پر عمل کیا، تالیف قلب کی نص کی دلالت پر غور وفکر کر کے اس کے وصف موثر، یعنی علت کا استخراج کیا اسی طرح فقہ واقع النص پر

کو دیکھتے ہوئے زکات وغیرہ میں سے مال دیا جاتا تھا کہ وہ کہیں پھر کفر کی طرف نہ ڈگمگا جائیں، اس مال سے ان کی دلداری ہوتی اور اسلام سے ان کی قربت میں اضافہ ہوتا)۔

(۱۱۳) بیہقی، ابوبکر احمد بن الحسین، سنن البیہقی الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مکہ المکرّمۃ: مکتبۃ دار الباز ۷/ ۱۷۲، ۱۹۹۴ء، ''اجھد اجھد کما'' کا مطلب یہ ہے کہ اپنے عمل اور محنت وکاوش سے مال کماؤ۔

عمل ہوا، پھر تحقیق مناط خاص پر عمل کر کے اس حکم کے فرع کی طرف متعدی کرنے کے سلسلے میں غور وفکر کیا، اس کے حالات ومتعلقات کو مدنظر رکھتے ہوئے مذکورہ اشخاص پر غیر محل ہونے کا حکم لگایا جو کہ حکم کا تبعی تقاضا ہے اس طرح ان افراد کو مؤلفۃ القلوب کا حصہ نہ دے کر تطبیق فقہ واقع النص پر عمل کیا۔

بعض باحثین نے یہ بات کہی ہے کہ حضرت عمرؓ کے اجتہاد میں آیت کا حکم منسوخ ہے، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے، ان باحثین میں شیخ محمصانی بھی ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''یہ نص (۱۱۴) اسلام کی دعوت اور اس کی نصرت کے لزوم پر مبنی ہے، لیکن جب اسلام کی شان و شوکت مستحکم ہوگئی تو یہ علت باطل ہوگئی، لہذا حضرت عمرؓ نے اس علت پر مبنی نص کے حکم کو منسوخ قرار دے دیا (۱۱۵)۔

لیکن حقیقی بات یہ ہے کہ عمرؓ نے حکم منسوخ نہیں کیا اور نہ ہی وہ ایسا کر سکتے تھے اور نہ ہی وہ نص کے کسی حکم کو غیر قابل عمل قرار دے سکتے تھے، شیخ محمد غزالیؒ نے نسخ کے قائلین پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عمرؓ نے مؤلفۃ القلوب کے حکم کو نا قابل عمل قرار نہیں دیا، لیکن اس کے مستحقین مالداری کے متعینہ مرحلہ تک پہنچ گئے تو ان کے استحقاق کو ختم کر دیا، لہذا یہاں بات قانون میں کسی عمل دخل کی نہیں ہے بلکہ قانون کی تطبیق میں اس کے محل کی بات ہے کہ وہ صحیح محل ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر آپ اعلان کرادیں کہ جو شخص ۹۰ فیصد کے ساتھ کامیاب ہوگا اس کو فلاں انعام دیں گے، لہذا کوئی بھی شخص اتنے فیصد نمبرات حاصل نہیں کر پایا تو وہ انعام سے محروم رہے گا، اس کا مطلب یہ نہیں ہوجائے گا کہ اس اعلان کا حکم نا قابل عمل قرار دے دیا گیا، بلکہ انعام موجود ہے (استحقاق کی شرط پائی جائیگی، انعام دیا جائے گا)، لہذا اسی طرح یہاں بھی

---

(۱۱۴) یعنی مصارف زکات والی نص جس میں مؤلفۃ القلوب کا حکم بھی داخل ہے، سورۂ توبہ: ۶۰۔

(۱۱۵) المحمصانی، صبحی، فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت، دار الکشاف، ص ۱۵۶، ۱۹۵۲ء۔

قانون قیامت تک کے لئے ہے، مسئلہ اس کی تطبیق میں اجتہاد کا ہے(۱۱۶)۔

قحط سالی کے موقع پر حضرت عمرؓ کا چور پر حد قائم نہ کرنا(۱۱۷):

یہاں پر عمرؓ کا اجتہاد مناط یعنی علت کی تطبیق سے متعلق تھا، کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ اس قحط سالی کے موقعہ پر چوری میں جرم کے تمام ارکان پورے نہیں ہوتے ہیں، اگر چہ اس کا مادی رکن (مالک کے ہاتھ سے مال لے لینا) اور شرعی رکن (چوری کی حرمت کی نص کا موجود ہونا) دونوں محقق تھے لیکن تیسرا رکن جس کو رکن ادبی کہا جاتا ہے جس میں جرم کا ارتکاب جرم کے ارادے سے کیا جاتا ہے غیر محقق تھا، کیونکہ چوری کے اس عمل کی وجہ بنیادی طور پر بھوک تھی(۱۱۸)۔ لہذا جرم کے تمام ارکان پورے نہ ہونے کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوئی، حضرت عمرؓ نے کسی ایسی واجب حد کو نہیں روکا جس کے ارکان وشرائط پورے ہو گئے ہوں اور کوئی موانع نہ ہوں، لیکن یہاں پر قحط سالی اور لوگوں کو کھانے کی حاجت کی وجہ سے حد اصلا واجب ہی نہیں ہوئی تھی، کیونکہ اس میں عمومی شبہ پیدا ہو گیا تھا اور حدود شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں، اس لئے حد کو ساقط کرنا لازم ٹھہرا(۱۱۹)، عمرؓ نے مسئلہ سے متعلق حالات و ماحول اور لوگوں کی کھانے کی احتیاج کو دیکھتے ہوئے فقہ واقع کی دونوں شقوں فقہ واقع النص اور تطبیقی فقہ واقع النص پر عمل کیا، یہاں پر اللہ کے نبی ﷺ کی حدیث ''حدود کو شبہات کی بنا پر ساقط کر دو'' کا فہم عمرؓ کے اس اجتہاد میں اچھی طرح ظاہر ہوتا ہے۔

---

(۱۱۶) الغزالی، محمد، کیف نتعامل مع القرآن، ورجینیا، المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۲ء، ص ۱۶۸۔

(۱۱۷) دیکھیں: ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، تلخیص الحبیر، تحقیق عبد اللہ ہاشم یمانی مدنی، المدینۃ المنورۃ: د، ن، ۱۹۶۴م، ۴/ ۷۰، انہوں نے عمرؓ سے اس روایت کو صحیح کہا ہے۔

(۱۱۸) حمادی، ادریس، الخطاب الشرعی وطرق استثمارہ، بیروت، المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۴ء، ص ۲۳۲ کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۱۱۹) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/ ۸، مزید دیکھیں: قرضاوی، یوسفؒ، السیاسۃ الشرعیۃ فی ضوء نصوص الشریعۃ ومقاصدہا، قاہرہ، مکتبہ وہبہ ۱۹۹۸م، ص ۲۰۷۔

غزوہ میں حدود کا عدم نفاذ:

سنن ابوداؤد کی روایت ہے کہ جنادہ بن امیہ فرماتے ہیں کہ وہ بسر بن ارطاۃ کے ساتھ سمندر میں تھے کہ ایک مصدر نام کے چور کو پکڑ کر لایا گیا جس نے ایک خراسانی اونٹ چوری کرلیا تھا، تو بسر بن ارطاۃؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ سفر میں چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے، اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں اس چور کے ہاتھ کاٹ دیتا(۱۲۰)، سنن ترمذی کی روایت میں ہے کہ غزوہ میں ہاتھ نہیں کاٹے جاتے (۱۲۱)، امام ترمذی اس حدیث کے تعلق سے فرماتے ہیں کہ: ''بعض اہل علم کا اس حدیث پر عمل ہے جن میں امام اوزاعی بھی ہیں، ان حضرات کی یہ رائے ہے کہ دشمن کے سامنے غزوہ میں حد قائم نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ اس بات کا اندیشہ ہے کہ جس پر حد قائم کی جارہی ہو وہ کہیں دشمنوں سے نہ مل جائے، لہذا امام المسلمین دار الحرب سے نکل کر دار الاسلام پہنچ جائے تب حد قائم کی جائے گی، امام اوزاعی نے اسی طرح یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، احادیث میں ہاتھ کاٹنے کی ممانعت تو ہے، لیکن ممانعت کا سبب بیان نہیں کیا گیا ہے لیکن صحابہ کرامؓ نے صرف اس منصوص حکم پر اکتفا کر کے اس ممانعت کو صرف چوری کے ساتھ محدود نہیں کیا، بلکہ اس ممانعت سے انہوں نے یہ سمجھا کہ اس ممانعت کی وجہ امت سے مفاسد کو دور کرنا یا مصالح کو حاصل کرنا ہے'' (۱۲۲)۔

یہ فقہ واقع النص کا عمل ہے (جس میں نصوص کے معانی اس کے احوال پر غور وفکر کر

---

(۱۲۰) سنن ابی داؤد، کتاب الحدود، باب السارق یسرق في الغزو أیقطع، حدیث نمبر: ۴۴۰۸، کتاب کے محقق نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ بخت باء کے ضمہ کے ساتھ خراسانی اونٹ اور اونٹنیوں کو کہتے ہیں، بختیہ: لمبی گردن والی خراسانی اونٹنی کو کہتے ہیں، جبکہ اونٹ کو بختی کہتے ہیں، دیکھئے: فیروز آبادی، القاموس المحیط، مادہ: بخت۔

(۱۲۱) سنن ترمذی، کتاب الحدود باب ماجاء ان لاتقطع الایدی فی الغزو، حدیث نمبر: ۱۴۵۰، ص ۳۵۲، البانی نے اس کو صحیح کہا ہے دیکھئے: صحیح سنن ترمذی، حدیث نمبر: ۱۱۷۴-۱۴۹۰، ج ۲، ص: ۴۷۔

(۱۲۲) دخمیسی، فقہ الواقع۔ ص ۹۷۔

کے طے کیا جاتا ہے) جس میں مناط، یعنی علت کی تنقیح کی گئی ہے اس طور پر کہ اس کے خاص وصف، یعنی چوری کی حد کو اصل حکم کی علت نہیں قرار دیا گیا، بلکہ اس کی علت میں عموم قرار دیا گیا جو کہ مطلق حدود ہیں (۱۲۳)، اس بات کی تائید کہ صحابہ نے اس روایت کی علت عموم یعنی مطلق حدود پر رکھی ہے، حضرت زید بن ثابتؓ کے قول سے ہوتی ہے جس کو امام ابو یوسفؒ نے سند انقل کیا ہے، چنانچہ حضرت زیدؓ فرماتے ہیں کہ ''دار الحرب میں حدود کو قائم نہیں کیا جائے گا کیونکہ مجرم کا دشمن سے جا ملنے کا خطرہ ہے۔ یہ تمام حدود کا حکم ہے'' (۱۲۴)۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں حضرت علقمہؒ سے نقل کیا ہے کہ ہم روم کی جنگ میں حضرت حذیفہؓ کے ساتھ تھے، ہمارا امیر ایک قریشی شخص تھا جس نے شراب پی لی تھی، لہذا ہم نے اس پر حد قائم کرنے کا ارادہ کیا تو حذیفہؓ نے فرمایا کہ تم اپنے امیر پر ایسی صورت حال میں حد قائم کرنا چاہتے ہو جبکہ دشمن ہمارے قریب ہے اگر ایسا کروگے تو دشمن اس بات کی طمع کرے گا کہ تمہارے امیر کو اپنی طرف ملا کر تم کو شکست دے (۱۲۵)۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علقمہؒ کہتے ہیں کہ فوج کا امیر شراب پی کر نشے میں آ گیا تو لوگوں نے حضرت ابو مسعودؓ اور حضرت حذیفہ بن یمانؓ سے کہا کہ آپ امیر پر حد جاری کیجئے، تو ان دونوں حضرات نے کہا کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے، کیونکہ دشمن ہمارے سامنے ہے، اگر کہیں ان کو یہ بات معلوم ہوئی تو وہ اس بات کو ہماری کمزوری بنا کر ہم پر جرأت کرنے لگیں گے (۱۲۶)۔

---

(۱۲۳) ہم نے تنقیح المناط کے تعلق سے جو لکھا ہے اسے دیکھیں۔

(۱۲۴) ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم الانصاری، الرد علی سیر الأوزاعی، تحقیق ابو الوفا افغانی، بیروت: دار الکتب العلمیہ د، ت، ص ۸۱۔

(۱۲۵) ابو یوسف، کتاب الخراج، قاہرہ، الطبعۃ السلفیۃ ۱۹۳۳م، ص ۹۰۔

(۱۲۶) ایضا، مزید دیکھیں: دخمیسی، فقہ الواقع ص ۹۸، ابن القیمؒ نے بھی ان اقوال اور ہاتھ نہ کاٹنے پر صحابہ کے اجماع کو نقل کیا ہے۔

حضرت احوص بن حکیم کے واسطے سے ان کے والد سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں میں یہ اعلان کرادیا تھا کہ فوج اور سریہ کے امراء کو حد جاری کرتے ہوئے کوڑے نہیں مارے جائیں گے، اسی طرح غزوہ میں کسی غازی پر حد جاری نہیں کی جائے گی، یہاں تک کہ یہ لوگ واپس لوٹ آئیں، کیونکہ اس بات کا اندیشہ ہے کہ شیطان ان کو ورغلا دے اور وہ دشمنوں سے جاملیں، اسی طرح کی بات حضرت ابودرداءؓ سے بھی مروی ہے(۱۲۷)۔

علامہ ابن قیمؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مذکورہ حالات میں حد جاری نہ کرنے میں زیادہ سے زیادہ تاخیر ہورہی ہے، جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری طرف کوئی نہ کوئی راجح مصلحت ہے یا تو مسلمانوں کو جنگ کے لئے اسکی ضرورت ہے یا اس شخص کے مرتد ہوکر کافروں سے جاملنے کا اندیشہ ہے، جبکہ کسی عارضی معاملہ کی وجہ سے حدود میں تاخیر کا عمل شریعت میں ملتا ہے جیسا کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی سے حدود کو مؤخر کرنا، یا سخت سردی وگرمی یا مرض کی وجہ سے تاخیر، اس تاخیر میں تو اس شخص کی مصلحت کو ملحوظ رکھا گیا ہے جس پر حد جاری کی جانی ہے، لہذا اسلام کی مصلحت کے لئے حدود کو مؤخر کرنا بدرجہ اولی درست ہوگا(۱۲۸)۔

محمد شلبی لکھتے ہیں کہ جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ صحابہ کرامؓ نے اس ممانعت کے مقصد کو سمجھا اور اس ممانعت کے حکم کو دوسرے حدود پر بھی جاری کیا کیونکہ ان حدود کے قائم کرنے سے مسلمانوں کو ضرر کا اندیشہ تھا، اگر تم مروی ان آثار پر غور کروگے تو معلوم ہوگا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ نے اس ممانعت کی علت دشمنوں سے جاملنا قرار دیا، اور حضرت ابومسعودؓ اور حضرت حذیفہؓ نے اس کی علت قرار دی کہ دشمن مسلمانوں میں طمع نہ کرنے لگیں، حالانکہ چاروں اصحاب کا مطمع نظر ایک ہی ہے وہ ضرر کا اندیشہ ہے(۱۲۹)۔ کہ حد قائم کرنے کی صورت میں مذکورہ ضرر نہ

---

(۱۲۷) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/۶۔

(۱۲۸) ایضا ۳/۷۔

(۱۲۹) الشلبی، محمد مصطفیٰ، تعلیل الاحکام، بیروت، دارالنہضۃ العربیہ ۱۹۸۱م، ۸۷/۔

لاحق ہوجائے۔

ہم ملاحظہ کرسکتے ہیں کہ صحابہ نے اپنے اجتہاد میں فقہ واقع کی دونوں شقوں پر کس طرح عمل کیا، فقہ واقع النص پر تو اس طرح عمل ہوا کہ انہوں نے خاص صفت سے متعلق حکم سے خاص صفت، یعنی چوری کو حذف کر کے حکم کو عمومی صفت یعنی مطلق حدود سے جوڑ دیا، اس طرح انہوں نے شریعت کے قاعدے ''مفاسد کو دفع کرنا اور مصالح کو اختیار کرنا'' کو مدنظر رکھتے ہوئے حکم کے مناط یعنی علت کی تنقیح کی، لہذا خصوصی وصف کو حذف کر کے فقہ واقع النص پر عمل ہوا اور حکم کو عموم وصف سے مربوط کر کے تطبیقی فقہ واقع پر عمل ہوا، کیونکہ انہوں نے خصوصی وصف کو حذف کرنے کی علت تطبیق کے نتائج کو قرار دیا، کیونکہ ان سب نے یہ بات کہی کہ وہ دشمن سے جانہ ملے یا دشمن مسلمانوں میں طمع نہ کر بیٹھیں، گویا علت فوج سے مفاسد کا ازالہ ہے۔

مسجد میں تراویح کی نماز میں لوگوں کو جمع کرنا:

صحیحین کی روایت ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک رات اللہ کے نبی ﷺ نے نماز پڑھی، آپ کی اقتداء میں لوگوں نے بھی نماز پڑھی، پھر اگلی رات کو بھی آپ ﷺ نے نماز پڑھی، اس دفعہ لوگوں کی تعداد مزید بڑھ گئی، لوگ تیسری یا چوتھی رات کو بھی جمع ہوگئے، لیکن آپ ﷺ اپنے حجرے سے باہر نہیں آئے، صبح کو آپ ﷺ نے لوگوں سے کہا کہ تمہاری رات کی حرکتوں کو میں دیکھ رہا تھا، میں اس اندیشے سے باہر نکل کر نہیں آیا کہ کہیں وہ نماز تم پر فرض نہ کر دی جائے، یہ موقع رمضان کا موقعہ تھا(۱۳۰)۔

لیکن جب وحی کا دور ختم ہوگیا اور فرضیت کا اندیشہ نہ رہا، حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مسجد میں الگ الگ نماز پڑھتے دیکھا تو ان کی درست رائے یہ ہوئی کہ ممانعت کا سبب تو ختم ہوگیا اور

(۱۳۰) صحیح بخاری، کتاب التہجد، باب تحریض النبی ﷺ علی صلاۃ اللیل والنوافل من غیر ایجاب، حدیث نمبر:۱۱۲۹، ص ۲۲۳، صحیح مسلم کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا، باب الترغیب فی قیام رمضان وھوالتراویح، حدیث نمبر:۷۶۱، ص:۲۷۶۔

لوگوں کے اس مہینے کی عبادت کے قیام میں سستی کرنے کا اندیشہ ہے، اگر لوگ ایک امام کے پیچھے جمع ہوجائیں تو (اس مہینے میں عبادات کے اہتمام کے ساتھ ساتھ) اتحاد اور شعار اسلام کا اظہار بھی ہوگا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ اگر لوگوں کو ایک امام کے پیچھے جمع کردیا جاتا تو بہتر ہوتا، پھر اس ارادے پر عزم کر کے لوگوں کو ابی بن کعبؓ کی امامت پر جمع کردیا(۱۳۱)، راوی کہتے ہیں کہ اگلی رات کو میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد آیا اور لوگوں کو اپنے قاری کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے، لیکن یہ لوگ جس نماز سے سوجاتے ہیں، یعنی تہجد وہ اس نماز، یعنی تراویح سے افضل ہے جسے وہ رات کے اول حصہ میں پڑھتے ہیں (۱۳۲)، عون المعبود کے مؤلف لکھتے ہیں کہ عمرؓ نے اس کو بدعت اس کی ظاہری صورت کے اعتبار سے کہا، کیونکہ اس طرح جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا آپ ﷺ کے بعد نئی ایجاد تھی، لیکن حقیقتاً بدعت نہیں تھی کیونکہ آپ ﷺ نے اس نماز کا حکم دیا تھا، لیکن فرضیت کے خوف سے گھروں میں پڑھنے کا حکم دیا تھا، لیکن آپ ﷺ کی وفات کے بعد یہ علت باقی نہ رہی (۱۳۳)۔ یہاں ہم حضرت عمرؓ کے اجتہاد میں فقہ واقع کا اثر دیکھتے ہیں کہ کس طرح انہوں نے نئے ماحول میں علت کے باقی نہ رہنے پر حکم کو تبدیل کردیا۔

خلفاء راشدین کا کاریگروں (صناع) کو ضامن قرار دینا:

اصل ضابطہ یہ ہے کہ کاریگر امین ہوتا ہے اور امین اسی وقت ضامن ہوتا ہے جب وہ کوئی زیادتی کرے، لیکن جب خلفاء راشدین نے یہ دیکھا کہ کاریگر لوگوں کے سامان کی حفاظت میں کوتاہی برتنے لگے ہیں تو لوگوں کے سامان کی حفاظت کو مدنظر رکھتے ہوئے کاریگروں کو ضامن

---

(۱۳۱) حدیث کی روایت عبدالرحمٰن بن عبدالقاری نے کی ہے۔

(۱۳۲) صحیح بخاری، کتاب صلوۃ التراویح، باب فضل من قام رمضان، حدیث نمبر ۲۰۰۹، ص ۳۸۰۔

(۱۳۳) عظیم آبادی، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن ابی داؤد، بیروت: دارالکتب العلمیہ ۱۹۹۵م، کتاب: قیام اللیل، باب فی قیام شہر رمضان ۴/ ۱۷۳۔

قرار دیا، امام شاطبیؒ بدعت، مصلحت مرسلہ اور استحسان کے درمیان فرق کی بحث میں تیسری مثال کے تحت ایک علمی تحقیق پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خلفاء راشدین نے کاریگروں کو ضامن قرار دیئے جانے کا فیصلہ کیا، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ لوگ اس طرح ہی سدھریں گے، اس میں مصلحت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو کاریگروں کی ضرورت ہوتی ہے، یہ لوگ عام طور پر لوگوں کا سامان چھوڑ کر غائب ہوجاتے ہیں، عام طور پر کوتاہی کرتے ہیں اور مال کی حفاظت نہیں کرتے، اگر باوجود ان کی ضرورت کے ان کو ضامن قرار نہیں دیا گیا تو دو باتوں میں ایک بات ہوگی یا تو کاریگری کا عمل بالکل ختم ہوجائے گا اور یہ مخلوق کے لئے مصیبت بن جائے گا، یا پھر عمل تو جاری رہے گا، لیکن کاریگروں کے سامان کا خود سے ہلاک اور ضائع ہوجانے کے دعووں سے وہ ضامن نہیں ہوں گے، لہذا اموال ضائع ہوں گے، احتیاط ختم ہوجائے گی، لوگ دوسرے کے مال ہڑپنے سے گریز نہیں کریں گے، خیانت عام ہوجائے گی، لہذا مصلحت اسی میں ہے کہ ضامن قرار دیئے جانے کا حکم جاری کیا جائے، حضرت علیؓ کے اس قول ''لوگ ایسے ہی سدھریں گے'' کا یہی مطلب ہے، یہ اشکال نہیں ہونا چاہئے کہ کسی بری شخص کو ضامن قرار دینا بھی تو ایک قسم کا فساد ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کاریگر نے نہ ہلاک کیا ہو اور نہ کوتاہی ہو، اس کے باوجود ان کو ضامن قرار دینا ایک قسم کا فساد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب مصلحت اور مضرت میں مقابلہ ہوتا ہے تو عقلاء اس کے مابین تفاوت کو دیکھتے ہیں، یہاں کاریگر کے بغیر کسی طرح کے سبب بنے ہوئے یا بغیر اس کی کوتاہی کے سامان کا ہلاک ہوجانا بعید ہے بلکہ عام طور پر مال کسی آسمانی مصیبت سے ہلاک نہیں ہوتا بلکہ اس میں کسی نہ کسی کا دخل ہوتا ہے خواہ یہ دخل براہ راست ہو یا کوتاہی کے ذریعہ ہو، حدیث میں ہے کہ ''نہ کسی کو بے وجہ کوئی نقصان پہنچاؤ اور نہ کسی نقصان کے بدلے میں نقصان پہنچاؤ'' (۱۳۴)۔ اجمالی طور پر یہ حدیث اس اصل پر شاہد ہے، اللہ کے نبی ﷺ نے اس بات

(۱۳۴) ابن انس مالک، الموطأ، بہ اہتمام وتخریج: حسان عبد المنان، الریاض، بیت الافکار الدولیہ ۲۰۰۳م، کتاب القضاء، باب القضاء فی المرفق، حدیث نمبر: ۳۲۰۰، ص/ ۴۴۷، اس حدیث کو محقق نے مرسل کہا

سے منع کیا کہ ''شہری دیہاتی کے لئے فروخت کرے''(۱۳۵)۔اور فرمایا کہ لوگو اپنی حالت پر چھوڑ دو، اللہ بعض کے ذریعہ بعض کو رزق دیتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ ''تجارت کا سامان بازار آجانے سے پہلے (شہری سرحدوں پر جا کر) اس کو نہ خریدو''(۱۳۶)۔اس کے اندر خاص مفاد کے مقابلے میں عام مفاد کو ترجیح دی گئی ہے، کاریگروں کو ضامن قرار دینا بھی اسی قبیل سے ہے(۱۳۷)۔

یہاں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ خلفاء راشدین نے کاریگروں کو ضامن اس لئے قرار دیا کیونکہ انکی نظر لوگوں کی مصلحت و مفاد پر تھی وہ یہ کہ لوگوں کے مال کی بھی حفاظت رہے اور یہ کاریگری کا عمل بھی جاری رہے جس کی لوگوں کو ضرورت ہے۔اس اجتہاد کی بنیاد فقہ واقع پر ہے کیونکہ کاریگروں نے جب یہ دیکھا کہ وہ ضامن نہیں ہوں گے تو وہ لوگوں کے مال میں کوتاہی برتنے لگے اور چونکہ لوگوں کو اس عمل کی ضرورت بھی ہے، لہذا مفاد عامہ اسی فیصلہ میں تھا جو صحابہ کے اجتہاد نے اختیار کیا۔

ہم اس مسئلہ کو اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ یہ مسئلہ تحقیق مناط کے واسطے سے فقہ واقع

ہے، نیز دیکھئے: ابن ماجہ، ابوعبداللہ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، ریاض: بیت الافکار الدولیہ، ۱۹۹۹ء، کتاب الاحکام، باب: من بنی فی حقہ مایضر بجارہ، حدیث نمبر: ۲۳۴۰، ص: ۲۵۲-البانیؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو: البانی، محمد ناصر الدین، صحیح سنن ابن ماجہ، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۸۶ء، حدیث نمبر: ۱۸۹۵-۲۳۴۰، ج۲، ص: ۳۹۔

(۱۳۵) صحیح بخاری، مرجع سابق، کتاب البیوع، باب من کرہ أن یبیع حاضر لباد بأجر، حدیث نمبر: ۲۱۵۹، ص ۴۰۵۔

(۱۳۶) ایضا، کتاب البیوع، باب النہی عن تلقی الرکبان حدیث نمبر: ۲۱۶۵، ص ۴۰۶۔

(۱۳۷) شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد لخمی، الاعتصام، تحقیق: سید ابراہیم، قاہرہ، دار الحدیث ۲۰۰۳م، ۲/ ۳۶۷، مشہور یہ ہے کہ علیؓ نے کاریگروں کے ضامن ہونے کا فیصلہ دیا، جبکہ امام شاطبیؒ نے اس کو خلفاء راشدین کی طرف محمول کیا ہے، شاید کہ یہ ان کی جانب سے اس فیصلے کا اقرار تھا۔

النص اور تطبیقی فقہ الواقع پر مبنی ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ ہر شرعی دلیل دو مقدمہ پر مبنی ہوتی ہے، ایک مقدمہ حکم شرعی سے متعلق ہوتا ہے، دوسرا اس حکم کے مناط کی تحقیق سے متعلق ہوتا ہے، پہلا مقدمہ نقلی ہے، جبکہ دوسرا عقلی ہے، لہذا جب شارع نے اس اصل کی صراحت کر دی کہ بینہ (یعنی دلیل) مدعی کے ذمہ ہے اور منکر کے ذمہ صرف گواہی ہے، یہ حکم شرعی معین مصلحت کے لئے طے ہو گیا تو اب اس میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس حکم سے مقصود مصلحت ثابت ہے، اسی طرح جب کسی فقیہ کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا گیا کہ کاریگر کا دعوی ہے کہ سامان بغیر زیادتی و کوتاہی کے ہلاک ہوا ہے اور جس کا سامان ہے وہ اس کے دعوے کی موافقت نہیں کرتا تو اب قاضی دیکھے گا کہ اگر عام طور پر کاریگر سچے اور امانت دار ہیں تو وہ حکم لگائے گا کہ کاریگر ضامن نہیں ہوگا اور وہ اپنے دعوے میں سچا مانا جائے گا کہ سامان ضائع ہو گیا ہے، جس شخص کا سامان ہے وہ کاریگر کے دعوے کو مؤکد کرانے کے لئے زیادہ سے زیادہ قسم کھلا سکتا ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ مدعی وہ ہوتا ہے ظاہر حال جس کے موافق نہ ہو اور مدعی علیہ وہ ہوتا ہے جس کے ظاہر حال موافق ہو، چونکہ عام طور پر کاریگر سچے اور امانت دار ہیں، لہذا کاریگر مدعی علیہ قرار پائے گا اور اس کا خصم مدعی قرار پائے گا (۱۳۸)، چونکہ مدعی کے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے اور مدعی علیہ کے ذمہ صرف قسم ہے، لہذا جس شخص کا سامان ہے اس کو کاریگر کی زیادتی یا کوتاہی پر دلیل پیش کرنا چاہئے، اگر وہ دلیل پیش نہیں کر پاتا تو کاریگر کے ذمہ صرف قسم ہوگی، لیکن جب زمانہ بدل گیا اور ظاہر حال تبدیل ہو گیا، عام طور پر کاریگر خیانت کرنے لگے تو اب قاضی کاریگر کے ضامن ہونے کا فیصلہ کرے گا، کیونکہ اب کاریگر مدعی ہے اس لئے کہ اس کا دعوی ظاہر حال کے خلاف

---

(۱۳۸) یہ مالکیہ کے معیار کے مطابق ہے کہ وہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ جس کا پہلو کمزور ہو وہ مدعی ہے، دیکھیں ابن فرحون: ابراہیم بن علی، تبصرۃ الحکام فی اصول الأقضیۃ ومناہج الأحکام بر حاشیہ فتح العلی المالک، قاہرہ، مطبعۃ مصطفی الحلبی ۱۹۵۸ء۔ ۲/ ۱۲۳، نیز ملاحظہ ہو: یاسین، محمد نعیم، نظریۃ الدعوی بین الشریعۃ الإسلامیہ وقانون المرافعات المدنیۃ والتجاریۃ، عمان: دار النفائس، ۲۰۰۵ء، ص ۱۸۰۔

ہے کیونکہ عام طور پر کاریگر خائن ہوگئے ہیں (۱۳۹)۔

یہاں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ کس طرح واقعی یعنی حالات و ماحول کے بدل جانے سے ایک ہی حکم کے انطباق میں تبدیلی ہوگئی، اس واقعہ کو مدنظر رکھ کر صحابہ نے اس مسئلہ میں اجتہاد کیا۔

۴- دلائل تبعیہ سے فقہ واقع کے معتبر ہونے کے دلائل:

احکام کی تشکیل کے دوران قانون سازی کا واقع وحالات کو معتبر قرار دینا ہی قانون سازی کے ان مآخذ کا باعث بنتا ہے جن کا مقصد واقع کے مختلف نتائج کے ساتھ تعامل برت کر مجتہد کو مقاصد اور مصالح کے تحت نصوص کے ساتھ تعامل میں منضبط لچک فراہم کرتا ہے، جس کی وجہ سے نصوص کی فوری تطبیق نا قابل اعتبار ہوجاتی ہے، اس لئے ہمارے پاس وہ وسائل موجود ہیں جو اجتہاد کے وقت واقعہ کا حل پیش کرتے ہیں اور اردگرد حالات کو مدنظر رکھتے ہیں جو شریعت اسلامیہ کو بے نیاز کرتے ہوئے اسے ہر وقت اور ہر جگہ میں موزوں بناتے ہیں، ان ذرائع میں استحسان، استصلاح، سدالذریعہ اور عرف ہیں جو کہ قانون سازی کے مآخذ ہیں یا طریقہ کار ہیں جو واقع کے ساتھ تعامل برت کر نصوص کی ان وقتی تطبیق کا حل پیش کرتے ہیں جس میں شریعت کی حکمت ومقاصد کی کوئی رعایت نہیں کی جاتی۔

استحسان ایک ایسا تشریعی ماخذ ہے جو نص کی وقتی تطبیق کا حل پیش کرتا ہے:

اس معنی میں استحسان مجتہد کو اس بات کی طرف لے جاتا ہے کہ وہ احکام سے مقصود شرعی مقاصد کے حصول کو مؤکد بنائے۔ استحسان کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد ایک مسئلہ میں جو حکم لگا چکا ہے جب اسی طرح کا دوسرا مسئلہ آجائے تو اس میں وہی حکم نہ لگا کر کوئی دوسرا حکم لگائے کہ کوئی قوی دلیل ایسی موجود ہو جس کی وجہ سے پہلے جیسا حکم لگانا مناسب نہ ہو (۱۴۰)۔ جس علت

(۱۳۹) حسان، حسین حامد، فقہ المصلحۃ وتطبیقاتہا المعاصرہ، جدہ، اصدار البنک الاسلامی للتنمیۃ ۱۹۹۳ء، ص ۲۲۔

(۱۴۰) استحسان کی سب سے بہترین تعریف ابوالحسن کرخیؒ کی ہے، دیکھیں: بخاری، علاء الدین عبدالعزیز، کشف

کی بنا پر مسئلہ کو اس کے نظائر کے حکم سے الگ کر دیا جاتا ہے اس علت کی مختلف انواع کی بنیاد پر استحسان استحسان قیاسی (اور استحسان ضروری وغیرہ) میں منقسم ہو جاتا ہے، استحسان قیاسی وہ ہے جس میں کسی قیاس کو چھوڑ کر اس سے قوی دوسرے قیاس کو اختیار کیا جاتا ہے جس کو قیاس خفی بھی کہتے ہیں (۱۴۱)، اس قسم کے قابل اعتبار اور حجت ہونے میں اصولیین کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کو قیاس خفی اس لئے کہتے ہیں کہ خفی کہہ کر اس قیاس سے تمیز کی جاتی ہے بادی النظر میں ذہن میں آ جاتا ہے (چونکہ اس قسم میں قیاسی خفی کا قیاس ظاہری سے مقابلہ ہوتا ہے)۔

لہذا اس کا دلیل پر اطلاق بغیر مقابلہ کے نہیں ہوتا ہے۔

اصولیین نے استحسان کے باب میں جو تفصیلات درج کی ہیں ان تمام تفصیلات کو مدنظر رکھنے والے کے سامنے یہ بات ملحوظ رہتی ہے کہ جمہور (یعنی حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ) تبدیل ہونے والے مسائل کے شرعی حل کے لئے استحسان کو تشریعی یعنی قانون سازی کے ماخذ کی حیثیت سے برتتے ہیں (۱۴۲)۔ اسی تعلق سے امام شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ 'استحسان ادلہ شرعیہ سے خارج نہیں ہے، البتہ (دوسرے دلائل سے اس میں یہ فرق ہے کہ) یہ دلائل کے نتائج اور اس کے لوازم کو سامنے رکھتا ہے' (۱۴۳)۔ ابن رشدؒ لکھتے ہیں کہ عام طور پر استحسان کا معنی مصالح اور عدل کو توجہ دینا

الاسرار شرح اصول البزدوی، د،م، دار الکتاب الاسلامی، د،ت، ۴/ ۳، مزید استحسان کی تعریف دیکھنے کے لئے دیکھیں ابن السبکی المحلی، شرح المحلی علی متن جمع الجوامع ۲/ ۳۵۴، تفتازانی سعد الدین مسعود بن عمر بشرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقہ، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۶ء، ۲/ ۱۷۲۔

(۱۴۱) المحلی، شرح المحلی علی جمع الجوامع، مرجع سابق ۲/ ۳۵۴، نیز دیکھئے: التفتازانی، شرح التلویح، مرجع سابق ۲/ ۱۷۲۔

(۱۴۲) سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت: دار المعرفۃ، د،ت، ۲/ ۲۳۶، مزید دیکھیں: ابن امیر الحاج ابوعبد اللہ، محمد بن محمد، التقریر والتحبیر، بیروت: دار الفکر ۱۴۱۷ھ، ۳/ ۲۹۶، شاطبی، الموافقات ۴/ ۵۶۵، ابن قدامہ عبد اللہ بن احمد مقدسی، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، تحقیق: عبد العزیز عبد الرحمٰن سعید، سعودیہ، جامعۃ الامام محمد بن سعود ۱۳۹۹ھ، ۱/ ۱۶۷۔

(۱۴۳) شاطبی، الموافقات ۴/ ۵۶۵۔

ہوتا ہے(۱۴۴)، حالانکہ شوافع ایک دلیل تفصیلی کو اسی جیسی دلیل تفصیلی پر ترجیح دینے کے معنی میں استحسان کو عمل میں لاتے ہیں، گویا کہ وہ تاصیل میں معتبر نہ مان کر تفریعات میں معتبر مانتے ہیں(۱۴۵)، اسی وجہ سے انہوں نے اس کو ایک موہوم اصل یا ماخذ قرار دیا ہے جبکہ فروعات میں اسکے مفہوم پر عمل کیا ہے(۱۴۶)۔

اس طرح واضح ہوتا ہے کہ استحسان (ضروری) وہ ہے جس میں کسی ضرورت، مصلحت، یا حاجت کو پورا کرنے یا حرج کو دور کرنے کے لئے حکم قیاسی کو ترک کر دیا گیا ہو، یہ استحسان کا عمل اس وقت ہوتا ہے جب حکم قیاسی کو جاری کرنے سے بعض مسائل میں حرج یا مشکلات پیدا ہو رہی ہوں، اس وقت اس حکم قیاس کو چھوڑ استحسان پر عمل کرتے ہوئے کسی دوسرے حکم کو اختیار کیا جاتا ہے جس سے وہ حرج دور ہو رہا ہو اور مشکلات حل ہو رہی ہوں، کیونکہ جب مسائل ایک ہی جنس کے ہوں اور مشترکہ اصول پر قائم ہوں تو ان کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جاتا ہے، لیکن کبھی کبھی ان کے موضوعات ومتعلقات اور طاری ہونے والے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان کے نتائج میں تضاد ہو جاتا ہے بایں معنی کہ حکم سے مقصود عدل وآسانی کے بجائے ظلم وتنگی نتیجتاً ثابت ہو رہی ہو (تو ایسی صورت میں اس قیاس حکم کو ترک کر دیا جائے گا تاکہ مقاصد شریعہ میں تضاد نہ ہو)(۱۴۷)۔

یہ استحسان اور اس کے مفہوم کا خلاصہ کلام ہے، یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ اصولیین کے نزدیک معنوی طور پر اس کے معتبر ہونے میں اتفاق ہے، اگرچہ اصطلاح میں اختلاف ہے، لہذا جب مجتہد یہ دیکھے گا کہ حکم قیاسی کو منطبق کرنے سے شریعت کے واقع میں جو

---

(۱۴۴) ابن رشد، محمد بن احمد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، بیروت: دار الفکر، د،ت، ۲/ ۱۴۰۔

(۱۴۵) تفتازانی، شرح التلویح ۲/ ۱۷۲۔

(۱۴۶) الغزالی، المستصفی ۱/ ۱۷۱، مزید دیکھیں: الرازی، المحصول ۶/ ۱۶۹۔

(۱۴۷) الزرقا، مصطفیٰ، الاستصلاح والمصالح المرسلۃ فی الشریعۃ واصول فقہا، دمشق: دار القلم، ۱۹۸۸ء، ص ۲۹۔

مقاصد ہیں ان کے خلاف عمل ہوگا تو وہ حکم قیاسی کو ترک کردے گا، کبھی کبھی مسئلہ کو اس جیسے مسائل کے حکم سے مستثنیٰ کردیتا ہے کیونکہ اسی جیسا حکم جاری کرنے سے شریعت کے مقاصد کے خلاف عمل ہورہا ہوتا ہے اور یہ مکمل طور پر فقیہ کو رہنمائی کرتا ہے کہ وہ نص کو حالات پر منطبق کرنے میں اس طرح عمل کرے جس سے شارع کا مقصد حاصل ہوتا ہو۔ محمد احمد راشد استحسان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ سد الذریعہ کے اصل کو تطبیق دینا ہی ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سد الذریعہ ان مسائل سے متعلق ہوتا ہے جو شرعی نصوص سے ثابت ہیں جبکہ استحسان ان مسائل سے متعلق ہوتا ہے جو قیاس وغیرہ قواعد شرعیہ سے ثابت ہوتے ہیں، پس دونوں کی بنیاد ایک ہی ہے اور اس کا طریقہ کار (گو الگ) لیکن ملتا جلتا ہے، لہذا جب کسی نص پر عمل سے (سد الذریعہ کے طور پر) روکا جاسکتا ہے تو قیاس سے ثابت حکم پر عمل سے روکنا بدرجہ اولی جائز اور درست ہوگا، جبکہ یہ درستگی کے ارادے سے ہو، اتباع نفس کے لئے نہ ہو(۱۴۸)۔

اصول مقاصد کے تحت واقع کے جدید مسائل کے استیعاب میں استصلاح ایک زرخیز ماخذ:

مصالح مرسلہ کے تحت احکام فقہیہ کو تشکیل دینا استصلاح کہلاتا ہے، مصالح مرسلہ ہر وہ مفاد جو مقاصد شرعیہ کے عموم میں داخل ہو، کوئی نص شرعی بعینہ اس مصلحت یا اس جیسی مصلحت کے معتبر یا غیر معتبر ہونے پر نہ ہو(۱۴۹)۔ استصلاحی اجتہاد میں مصلحت وہ علت ہے جس پر احکام کو مبنی کیا جاتا ہے، لہذا مجتہد فقہی جزئیات کا استقراء کرتا ہے اور اس میں غور وفکر کرکے ایک عمومی ضابطہ تشکیل دیتا ہے، مثلاً نفس کی حفاظت کا ضابطہ، اس کے بعد وہ تحقیق مناط کی بنا پر اس ضابطہ کو

(۱۴۸) الراشد، محمد احمد، اصول الافتاء والاجتہاد التطبیقی، وین کور (Vancouver)، دار المحراب ۲۰۰۴ء، ۲/ ۸۴۔

(۱۴۹) غزالی، مستصفی ۱/ ۱۷۴، ابن قدامہ مقدسی، روضۃ الناظر ۱/ ۱۶۹، زرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلہ ص ۳۹۔

پیش آنے والے ہر اس جزئیہ پر منطبق کرتا ہے جس کے حکم کے اثبات ونفی میں کوئی خاص نص وارد نہیں ہوتی، لیکن ضابطے کی عمومیت میں وہ جزئیہ داخل ہوتا ہے، مثلاً کسی جماعت کا مل کر کسی شخص کو قتل کر دینے پر پوری جماعت کو قتل کر دینے کا حکم، ایک شخص کے قصاص میں پوری جماعت کو قتل کر دینے کے حکم کا ثبوت مصلحت مرسلہ سے ہوتا ہے، کیونکہ اس خاص مسئلہ پر کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے، لیکن حضرت عمر بن خطابؓ سے اسی طرح منقول ہے اور یہی امام مالک، امام شافعی (اور امام ابوحنیفہ، بدائع) رحمہم اللہ کا مسلک ہے، اس کی وجہ مصلحت یہ ہے کہ مقتول معصوم الدم ہے اور وہ عمداً قتل کیا گیا ہے، اگر اس کے خون کو رائیگاں قرار دے دیا گیا تو اصل قصاص ہی ختم ہو جائے گا اور لوگوں کو جب معلوم ہوگا کہ جماعت کے ساتھ قتل کرنے میں قصاص نہیں ہے تو وہ اس اجتماعیت کو لوگوں کو قتل کرنے کا ذریعہ بنالیں گے، اس مسئلہ کی اصل منفرد شخص کا دوسرے منفرد کو قتل کرنے کا منصوص حکم نہیں ہے (بلکہ اس کی اصل مصلحت مرسلہ ہے) کیونکہ منفرد کے قتل میں منفرد حقیقی طور پر قاتل ہوتا ہے، جبکہ جماعت میں پوری جماعت حقیقی طور پر قاتل نہیں ہے، اگر کوئی اشکال کرے کہ یہ تو شریعت میں ایک نئی چیز پیدا کرنے (جیسا) ہے کیونکہ جو قاتل نہیں ہے اس کو قتل کیا جارہا ہے (کیونکہ پوری جماعت نے تو حقیقی طور پر قتل نہیں کیا ہے) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر قاتل کو قتل کرنے کے مرادف نہیں ہے، ہم صرف قاتل کو ہی قتل کر رہے ہیں اور اجتماعیت کی وجہ سے قاتل پوری جماعت ہے یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ کا قول ہے، جس طرح قتل کی اضافت ایک شخص کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی قتل کی اضافت حقیقی طور پر پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے، البتہ یہاں پر پوری جماعت کو ایک شخص کی طرح قرار دے دیا گیا ہے اور یہ مصلحت کے پیش نظر کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں اس مقاصد شرعیہ کی حفاظت ہے جس میں انسان کی جانوں کو محفوظ قرر دیا گیا ہے، لہذا یہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، اسی بنیاد پر امام مالکؒ کے یہاں ایک ہاتھ کے قصاص میں شریک تمام لوگوں کے ہاتھوں کو کاٹنے کا حکم ہے، اسی طرح ان کے نزدیک چوری میں واجب نصاب کی چوری میں

شامل تمام چوروں کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے(۱۵۰)۔

احکام شرعیہ کی تشکیل میں عرف کا ایک فقہی مأخذ ہونا:

عرف واقع کے مختلف حالات اور لوگوں کے ان آپسی معاملات کا بنیادی ماخذ ہے جو اصول شرعیہ کے خلاف نہ ہوں اور عرف سلیم الفطرت لوگوں کے ان معقول عادات واطوار کو کہتے ہیں جو بار بار دہرائے جاتے ہیں اور دلوں میں پیوست ہوجاتے ہیں(۱۵۱)۔عرف شریعت اسلامیہ کی نظر میں لوگوں کے درمیان پیش آنیوالے فقہ کے مختلف ابواب کے عملی احکام کا ایک عظیم الشان ماخذ ہے، احکام کی تشکیل وتجدید میں، ان کی تعدیل وتحدید میں، ان کو مطلق ومقید کرنے میں اور ان کی وضاحت کرنے میں اس کا بڑا وسیع رول ہے۔

عرف کا وجود نئی پیش آنے والی ضرورتوں سے ہوتا ہے پھر وہ حاکمانہ نظام کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے جس کی ماتحتی میں لوگوں کے آپسی معاملات رہتے ہیں، یہ عرف لوگوں کے کلام کے مفہوم ومقصود کو بیان کرتا ہے، حقوق وفرائض کی حد متعین کرتا ہے، عدلیہ کے دلائل کو واضح کرتا ہے، تشریعی ماخذ میں عرف کا اعتبار کرنے سے ان بہت ساری تفصیلی نصوص سے بے نیازی ہوجاتی ہے جو تشریعی احکام اور لین دین کے معاملات کے لئے ضروری ہوتے ہیں، کیونکہ ان مختلف مسائل میں عرف کی بنا پر معروف و مالوف طریقوں کو معتبر قرار دے دیا جاتا ہے (جس سے ان طریقوں کی تحدید کے لئے نصوص کی حاجت نہیں رہ جاتی)، تشریعی وتقنینی نصوص عرف کے قائم مقام نہیں ہوسکتی، کیونکہ (مسائل کے لامحدود ہونے کی وجہ سے) نصوص شرعیہ تمام تفصیلات واحتمالات کا احاطہ نہیں کرسکتی ہیں، اسی طرح بہت سے شرعی احکامات عرف پر مبنی ہیں عرف کے تبدیل ہونے سے اس کے حکم میں تبدیلی ہوجاتی ہے، لہذا اس پر (نص سے ثابت)

---

(۱۵۰) حمادی، الخطاب الشرعی وطرق استثمارہ رص ۳۹۸، ایک شخص کے بدلے میں پوری جماعت کو قتل کرنے کے تعلق سے فقہاء کے مسالک کو دیکھنے کے لئے بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد دیکھیں: ۲/ ۲۹۹۔

(۱۵۱) ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رسالۃ نشر العرف، مجموعۃ رسائل ابن عابدین میں، ب، ت، ۲/ ۱۱۲۔

کسی غیر متغیر حکم کو منطبق کرنا ناممکن ہے(۱۵۲)۔ چونکہ عرف کا ہمارے موضوع سے خاص تعلق ہے اس لئے آگے ہم اس کا تفصیل سے ذکر کریں گے۔

سدالذرائع ایک ایسا ماخذ ہے جو نتائج پر نظر رکھتے ہوئے نصوص کی وقتی تطبیق سے مانع ہوتا ہے تاکہ مقاصد شرعیہ محقق ہوں:

لغت میں ذرائع ذریعہ کی جمع ہے جس کے معنی وسیلے کے ہیں جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز تک پہنچا جاتا ہے(۱۵۳)، اصطلاح میں ذریعہ مصالح کو مفاسد کا وسیلہ بنانے کو کہتے ہیں(۱۵۴)، اور سد کے معنی روکنے کے ہیں، یعنی ان وسائل سے روکنا جو مفاسد کا سبب بنیں(۱۵۵)، خواہ وہ وسائل بظاہر مباح ہوں، امام مالکؒ نے اس کو دین کے اصولوں میں سے ایک اصل اور اکثر ابواب فقہیہ کا حکم قرار دیا ہے(۱۵۶)، اور ابن قیمؒ نے اس کو دین کا چوتھائی حصہ قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ''سدالذرائع کا باب مامورات کا چوتھائی حصہ ہے کیونکہ یہ (احکامات) یا تو امر (حکم) ہے یا نہی (ممانعت ہے) اور امر دو طرح کے ہیں، ایک وہ جو بذات مقصود ہیں، دوسرے جو ان مقاصد کا ذریعہ یا وسیلہ ہیں، نہی بھی دو طرح کے ہیں ایک وہ جس میں

(۱۵۲) الزرقا، المدخل الفقہی العام ۲/۸۷۹۔

(۱۵۳) لسان العرب، مادہ: زرع۔

(۱۵۴) شاطبی، الموافقات ۴/۵۵۶۔

(۱۵۵) امام قرافیؒ نے ذرائع کی اصطلاح کو مطلق لغوی معنی میں لیا ہے، ذرائع ان کے نزدیک مطلق وسائل ہیں، وہ ''الفروق'' میں تحریر فرماتے ہیں: ''معلوم ہونا چاہئے کہ ذریعہ کو جس طرح ممنوع ٹھہرانا لازم ہے، اسی طرح اسے کھولدینا اور عمل میں لانا بھی ضروری ہے، نیز وہ مکروہ، مندوب اور مباح بھی ہوتا ہے، ذریعہ وسیلہ ہی ہے جس طرح حرام چیز کا ذریعہ حرام ہے اسی طرح واجب کا وسیلہ واجب ہے، جیسے جمعہ اور حج کے لئے کوشش''، دیکھیں: قرافی شہاب الدین احمد بن ادریس، انوار البروق فی انواء الفروق، تحقیق: محمد احمد سراج، وعلی جمعہ محمد، قاہرہ: دارالسلام ۲۰۰۱ء، ۲/۳۳، بعد کے اصولیین نے ذرائع کو ان وسائل کے ساتھ خاص کیا ہے جو مفاسد کا سبب بنیں نہ کہ جو مصالح کا سبب بنیں۔

(۱۵۶) شاطبی، موافقات ۴/۵۵۶۔

منہی عنہ (جس کی ممانعت کی ہے) بذات خود مفسدۃ (برائی ہیں)، دوسرے جو ان مفاسد کا ذریعہ ہیں، لہذا حرام یا مفاسد تک لے جانے والے ذرائع سے روکنا دین کا چوتھائی حصہ ہوا (۱۵۷)۔

اس مفہوم میں سد الذرائع سے تطبیقی فقہ الواقع پر روشنی پڑتی ہے، کیونکہ نص کی تطبیق کے وقت یہ غور وفکر کرنا ہوتا ہے کہ اس تطبیق کے نتائج مقاصد کی صورت میں حاصل ہوں گے، یعنی مصلحت کی تکمیل ہوگی، یا حالات و ماحول کی تبدیلی سے نص کے مقاصد کے بجائے مفاسد نتائج کی صورت میں حاصل ہوں گے، یہ غور وفکر کرنا ہی فقہ واقع کے تطبیقی شق کا حصہ ہے، امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ ''افعال کے نتائج میں غور وفکر کرنا شرعا مقصود و معتبر ہے خواہ (وہ افعال موافق ہوں یا مخالف) (۱۵۸)، مآل یعنی نتائج کے قابل اعتبار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ افعال وتصرفات اور احکامات جو کہ اجتہاد، افتاء اور دعوت کا موضوع ہیں ان کے نتائج پر غور وفکر کرنا کہ ان کے کیا نتائج نکلیں گے پھر ان نتائج کے مطابق کوئی حکم یا فتوی جاری کرنا یہ اسکے قابل اعتبار ہونے کا مطلب ہے۔

جب ہم تحقیق مناط کا عمل کرتے ہیں یعنی علت کو مسئلہ پر منطبق کرتے ہیں تو اس وقت کے حالات و ماحول کو جاننا ضروری ہوتا ہے، نتائج (مآل) کے اعتبار کرنے میں یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ آگے یا آئندہ کیا واقع ہوسکتا ہے؟ کیا حالات و ماحول بن سکتے ہیں؟ متوقع حالات ونتائج سے واقفیت اسی وقت ہوسکتی ہے جب واقع حالت کی صحیح اور باریک بینی سے واقفیت ہو، لہذا یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ مآل یعنی نتائج سے واقفیت اور ان کا اعتبار واقع کی واقفیت کا ایک حصہ ہے اور اس کا ثمرہ ہے۔

اس طرح ہم اس قطعی حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ شریعت نے احکامات کی تشکیل میں

---

(۱۵۷) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵، انہوں نے اس فعل کی ممانعت پر ۹۹ دلیلیں پیش کی ہیں جو فعل حرام کام کا سبب بنے، اگرچہ وہ فی نفسہ جائز ہو۔

(۱۵۸) شاطبی، موافقات ۴/ ۵۵۲۔

واقع کی ایسی رعایت کی ہے جس سے دنیوی اور اخروی مصلحت ومفاد حاصل ہو اور اس کے لئے واقع وحالات کو سمجھنے کی محنت وکوشش ضروری ہے تا کہ اجتہاد کی بنیاد صحیح سالم ہو، جس سے اس کی تطبیق کے وقت رشد وفلاح کا پھل حاصل ہو(۱۵۹)۔

(۱۵۹) ریسونی، الاجتہاد بین النص والمصلحۃ والواقع، مرجع سابق، ص ۶۴۔

فصل ثانی

اجتہاد اور احکام کی تشکیل میں ''فقہ واقع'' کا کردار

اول: مجتہد کی فقہی شخصیت کی تشکیل میں ''واقع'' کا کردار:

امام ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے کہ افتاء کا منصب سنبھالنے والے کے لئے منجملہ شرائط کے یہ بھی ہے کہ وہ اس زمانے اور اس مقام کے لوگوں کے احوال سے واقفیت رکھتا ہو، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: ''لوگوں کے حالات سے واقفیت ایک ایسا عظیم الشان بنیاد ہے جس کی ہر مفتی اور حاکم کو ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص لوگوں کے احوال سے واقف نہیں ہوتا، صرف شریعت کے اوامر ونواہی سے واقف ہو تو وہ اوامر ونواہی کو لوگوں کے احوال پر تطبیق دینے میں غلطی کرے گا اور وہ اپنے غلط فتاوی اور احکام سے اصلاح کے بجائے فساد زیادہ مچائے گا، کیونکہ جب اس کو لوگوں کے احوال ومعاملات سے واقفیت نہیں ہوگی تو اس کے سامنے ظالم مظلوم بن کر آئے گا، مظلوم کو ظالم بنا کر پیش کیا جائے گا، جو شخص حق پر ہوگا اس کو غلط بنا دیا جائے گا اور غلط حق پرست کی صورت بنالے گا، لوگ آسانی سے اس کے سامنے مکاری، دھوکے بازی اور حیلے بازی کرلیں گے، زندیق سچے وراست باز کی صورت اختیار کرلے گا، جھوٹا سچا بن جائے گا، ہر باطل پرست حق کا لبادہ اوڑھ لے گا جس کے پیچھے گناہ، جھوٹ، فسق وفجور ہوگا، ایسا مفتی یا حاکم لوگوں کے حالات، ان کے عادات واطوار سے ناواقفیت کی وجہ سے صحیح اور غلط کے درمیان فرق نہیں کر پائے گا، اس لئے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس بات سے اچھی طرح واقف ہو کہ لوگ کس کس طرح سے چالبازی، دھوکے بازی اور حیلے بازی کرتے ہیں، ان کے کیا عادات واطوار ہیں، کیونکہ فتوی زمانہ، علاقہ، عرف اور ماحول کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے، لہذا ان تمام چیزوں

کی واقفیت اللہ کے دین یا شریعت کا حصہ ہے(۱)۔

یہ علم اور لوگوں کے احوال سے واقفیت تبھی حاصل ہوسکتی ہے جب اس کے مختلف ظاہری و باطنی پہلوؤں کی تعلیم و تحقیق ہو، ان پہلوؤں میں افعال کی نوعیت اس کے حادثات کی تفصیلات کی واقفیت داخل ہے، اسی طرح ان افعال کے محرکات، اس کے بالواسطہ و بلاواسطہ ایسے اسباب سے واقفیت بھی شامل ہے جو معاشرے کی ساخت اور ان کی فطرت میں پیوست ہو چکے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ افعال کے ظاہری و باطنی آثار و نتائج سے واقفیت ہو، خواہ یہ نتائج بالکل کھلے ہوئے اور ظاہر ہوں، یا پوشیدہ و مخفی ہوں(۲)۔

ان تمام جہتوں کا علم انسانیات اور عمرانیات کے علوم (Anthropology & Sociology) سے حاصل ہوگا، لہذا یہ دونوں علوم وسیلہ بننے والے ان علوم کا حصہ ہیں جن کو حاصل کئے بنا اجتہاد نہ تو درست ہوسکتا ہے اور نہ ہی مکمل ہوسکتا ہے، حکم شرعی کے چند ارکان ہیں حاکم، محکوم علیہ، محکوم فیہ، انسان محکوم علیہ ہے (یعنی جس پر حکم جاری کیا جائے گا) اور جس پر حکم مکمل ہوگا وہ انسانی افعال ہیں، محکوم علیہ کی کیا اہلیت ہے، اس کے افعال سے متعلق کیا تفصیلات ہیں، ان تمام باتوں کی تحقیقات عمرانیات اور انسانیات کے علوم کے بغیر حاصل کرنا بہت مشکل ہے(۳)۔

---

(۱) ابن القیم، اعلام الموقعین ۴/ ۲۷۴، ابن القیم سے پہلے امام جوینی نے یہ بات ذکر کی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں: ''فقہ کے اندر سب سے زیادہ اس بات کی اہمیت ہے کہ احکام کے دائرہ میں لوگوں کے ظاہری و باطنی احوال سے واقفیت کی مہارت حاصل کی جائے، اسے ''فقہ نفس'' سے تعبیر کرتے ہیں، علماء شریعت کی یہ سب سے شاندار صفت ہے، دیکھیں: الجوینی، ابوالمعالی عبد الملک بن عبد اللہ، غیاث الأمم فی التیاث الظلم، بیروت: دار الکتب العلمیہ ۲۰۰۳ء، ص ۱۸۱، اس کے علاوہ اور بھی لوگوں نے یہ بات لکھی ہے، سب کو بیان کرنے کی گنجائش نہیں ہے، ہم نے صرف ابن قیم پر اکتفا کیا ہے، کیونکہ ان کے کلام میں مقصود کی بہترین وضاحت ہے، دیکھئے: رسالۃ نشر العرف ۲/ ۱۱۷۔

(۲) نجار، خلافۃ الانسان، ص ۱۲۰۔

(۳) علوانی طہ جابر، فی فقہ الواقع: القاسمی، مجاہد الاسلام، بحوث فقہیہ من الہند، بیروت: دار الکتب العلمیہ

اسی بنا پر ہم متقدمین فقہاء کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اس بات کو بہت اچھی طرح سمجھ لیا تھا، اسی وجہ سے وہ اپنے فقہ کے علم کے ساتھ ساتھ مختلف علوم کا بھی اضافہ کرتے تھے تاکہ وہ ان حالات سے اچھی طرح واقف ہو جائیں جس کی وہ تحقیق کرنا چاہتے تھے اور ہم کو یہ جان لینا ہی کافی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ عملی طور پر بازار اور تجارت سے جڑے ہوئے تھے، اس کا ان کو بہت تجربہ تھا جس کی وجہ سے ان کے فتاوی کا ایک خاص امتیاز تھا، وہ صحیح عرف اور استحسان کی وجہ سے قیاس پر عمل نہیں کرتے تھے، خاص طور پر خرید وفروخت کے معاملات میں (۴)۔ امام ابوحنیفہؒ جن حالات و ماحول میں رہتے تھے اس کا ان کے اصول کے مرتب کرنے میں بڑا اثر تھا، اسی کا اثر تھا کہ انہوں نے احادیث کی قبولیت کے لئے کڑی شرطیں لگائی تھیں۔ کیونکہ ان کے زمانے میں حدیث وضع کرنے کا عمل بہت ہو چلا تھا، نیز عراق کے اس سیاسی ماحول کی وجہ سے جس میں مختلف تہذیبیں اور حکومتیں گزر چکی تھیں، یہی وجہ ہے کہ حنفی دبستان فقہ کے فقہاء کلی قاعدوں اور عمومی ضابطوں کو اختیار کرتے تھے، اسی وجہ سے ان لوگوں کے یہاں عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے وہ عام کی تخصیص صرف قطعی نص سے ہی کرتے ہیں، اسی وجہ سے وہ جمہور اصولیین کے برخلاف خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص نہیں کرتے ہیں (۵)۔

کچھ اسی طرح کا معاملہ امام مالکؒ کا تھا، وہ مدینہ کے لوگوں کے حالات پر گہری نظر رکھتے تھے اور اس کو گہرائی سے سمجھتے تھے، تاکہ اس سے اصول تشریع کا ایک اہم اصل بنا سکیں، جو اصل عمل اہل مدینہ کے نام سے معروف ہے (۶)، خلفاء راشدین کا جدید مسائل کو حل کرنے کا جو طریقہ تھا اس طریقے کو اختیار کرتے ہوئے امام مالکؒ استحسان اور مصلحۃ مرسلہ کے قاعدے پر عمل

۲۰۰۳ء، ص ۳۵۔

(۴) یحیی، محمد، الفقہ ومقتضیات الزمان، مجلۃ قضایا اسلامیہ معاصرہ، شمارہ: ۷، ۱۹۹۹ء ص ۲۰۷۔

(۵) تفصیل کے لئے دیکھیں: صدر الشریعۃ ابن مسعود، عبید اللہ، حاشیۃ کتاب التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقہ ۱/ ۶۷، اس حاشیہ کو ''توضیح شرح التنقیح'' بھی کہتے ہیں۔

(۶) نجار، فی فقہ التدین ۱/ ۱۳۰۔

کرتے تھے، ان کے اس قول ''کہ استحسان علم کا نوے فیصد حصہ ہے'' سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے حکومت کے حالات اس وقت کے احکامات کا تأثر لیا تھا، استحسان کے باب میں عرف اور مصلحت کی بنیاد پر ترجیح کا عمل ہوتا ہے اور یہ دونوں عمل واقع کے تحت آتے ہیں یعنی احکام کی تشکیل واقع کی رعایت کر کے کی جاتی ہے اس طور پر کہ مقاصد شرعیہ کو سامنے رکھ کر احکام کی غیر مجرد، حالات و ماحول کے حساب سے تشکیل کی جاتی ہے، اسی لئے مالکی فقیہ اصبغؒ نے یہ صراحت کی ہے کہ قیاس میں زیادہ غلو کرنے والا سنت سے دور ہو جاتا ہے اور استحسان علم کا ستون ہے (۷)۔

ایک دوسرے پہلو سے، امام شافعیؒ اجتہاد کرتے وقت لوگوں کے معاملات، ان کے عادات واطوار میں ان کے ماحول کی رعایت کرتے تھے اسی لئے بہت سارے مسئلوں میں ان کی دو رائے ملتی ہیں، ایک ان کی عراق کی قدیم رائے، دوسری مصر کی جدید رائے، یہ دو رائے اسی وجہ سے تھیں کہ مصر کے حالات و ماحول عراق سے مختلف تھے، ان حالات و ماحول کی رعایت کرنے کی وجہ سے مسئلہ میں رائے تبدیل ہو جاتی تھی۔

سابقہ تفصیلات سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ جس طرح عملی ماحول اور علمی نظام کا فقہاء کے علمی وفقہی معیار پر اثر پڑتا ہے اسی طرح واقع اور فقہ واقع کا فقیہ کی شخصیت کی تشکیل اور اس کے اجتہاد پر خاص اثر ہوتا ہے، بلکہ اس کے مسلک کے اصول تیار کرنے میں فقہ واقع کا اثر ہوتا ہے، اسی وجہ سے فقہ اسلامی کا ایسا دور بھی تاریخ میں رقم ہے جس میں فقہ نے بہت ترقی کی جیسا کہ فقہ کے چوتھے دور میں ہوا جو کہ دوسری صدی کے شروع سے چوتھی صدی کے نصف تک جاتا ہے (۸)۔ پھر فقہ نے ایسے زمانے بھی دیکھے جس میں مذہبی مسلکی تعصب، تقلید اور اجتہاد

---

(۷) تیکی، الفقہ ومقتضیات الزمان، مجلۃ قضایا اسلامیۃ معاصرہ، ص ۲۰۸، اصبغ مالکی سے منقول اقوال کو امام شاطبی نے نقل کیا ہے، موافقات ۴/ ۵۶۵۔

(۸) زرقا، المدخل الفقہی العام ۱/ ۲۰۳، متعدد علماء نے فقہ اسلامی کے ارتقا کی بابت کتابیں لکھی ہیں، مثلاً: محمد علی سایس کی کتاب ''تاریخ التشریع الاسلامی''۔

کے دروازہ کو بند کر دینے کی دعوت ملتی ہے جیسا کہ فقہ کے چھٹے دور میں ہوا، جس کا زمانہ ساتویں صدی سے ۱۲۸۶ھ کے ''مجلۃ الأحکام العدلیہ'' کے ظہور تک ہے، اس دور میں کسی نئی تخلیقی عمل (۹) کے بجائے سابقہ کتاب کے اختصارات اور شروحات پر کام ہوا، اس علمی نظام کا سبب اس دور کا عام علمی ماحول وحالات تھے جو تقلید اور اجتہاد نہ کرنے کی دعوت دیتے تھے۔

بعض معاصرین نے بعض فقہی اجتہادات کا تجزیہ کرتے ہوئے غلو سے کام لیا اور ان اجتہادات کے اختلاف کا سبب واقع وحالات کا اختلاف قرار دیا اس طور پر کہ ان اختلافات کو صرف اسی سبب کے ساتھ محدود کر دیا، چنانچہ ابوسلیمان عبدالحمید لکھتے ہیں کہ'' علماء سلف کے فتاوی جن میں معاشرتی احکام بھی داخل ہیں ان میں اختلاف کا سبب ایک ہی زمانے میں حالات و ماحول، امکانات، عادات کا مختلف ہونا تھا، جیسا کہ مدینہ اور جزیرۃ العرب میں مالکی مسلک جہاں قبائلی حساسیت اور حسب ونسب کا اعتبار بہت زیادہ ہے، عراق کے حنفی مسلک سے مختلف ہے کیونکہ عراق بابل سے لے کر فارس تک کی تہذیبوں کا گہوارہ ہے ان تہذیبوں نے سماجی تصورات وتعلقات اور انفرادی صلاحیتوں کی نشوونما پر اپنے شہری اثرات کی چھاپ چھوڑی ہے، اسی وجہ سے دونوں علاقوں کے حالات کا فرق، انکے زمانی ومکانی عادات واطوار کے اختلاف کا اثر نکاح کے ان شرائط پر پڑا ہے جو ولایت اور کفاءت کے باب میں دونوں فقہی مذاہب کے مطابق مذکور ہیں'' (۱۰)۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ ابوسلیمان نے نکاح کے اندر ولایت وکفاءت کے شرائط کے اختلاف کا سبب ان مسالک کے مختلف واقع وحالات سے متاثر ہونے کے ساتھ محدود کر دیا ہے کہ ان کے علاقوں کے حالات و ماحول کا اثر ان شرائط پر پڑا ہے، اس کلام میں کوئی

(۹) زرقاء: المدخل الفقہی العام ۱/ ۲۱۱، حوالہ سابق مزید دیکھیں: ابوزہرہ، محمد، الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الإسلامیۃ، قاہرہ: دارالفکر العربی ۱۹۷۶ء، ص ۳۹۔

(۱۰) ابوسلیمان، عبدالحمید، حزب المرأۃ وسیلۃ لحل الخلافات الزوجیۃ رؤیۃ منہجیۃ، مجلۃ اسلامیۃ المعرفۃ، شمارہ: ۲۴، ۲۰۰۱ء، ص ۱۲۲۔

طاقت نہیں ہے کوئی عمیق تجزیہ اس کی پشت پر نہیں ہے؛ کیونکہ فقہاء کے اختلاف کے اسباب متعدد ہیں، بعض کا تعلق اصولی قواعد سے ہے، بعض کا تعلق اس مسلک کے اصول سے ہے، بعض کا تعلق قبولیت حدیث کی شرائط سے ہے، اس کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جس کو فقہ اور اصول فقہ کے ماہرین جانتے ہیں، ان کے اس کلام کا رد اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کی نشو ونما جس ماحول میں ہوئی وہ ایک ہی تھا یعنی عراق تھا، اس کے باوجود امام احمدؒ کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی ان مسائل میں رائے سے مختلف ہوتی ہے، خاص طور پر عقد نکاح میں ولایت کی شرط (۱۱)۔

وہ نصوص جن پر زمانہ اور علاقہ کا قانون سازی کے وقت کا اثر پڑتا ہے:

وقتی ومقامی ابعاد وپہلوؤں سے متأثر ہونے والے نصوص سے میری مراد وہ نصوص ہیں جن کے احکامات وقتی ومقامی ابعاد کے تحت اجتہاد کے تابع ہوتے ہیں، متقدمین کے یہاں یہ نصوص دو طرح کے ہیں (۱۲)۔ ایک وہ نصوص جس میں وقتی ومقامی ابعاد ان پر عمل پیرا رہنے کے اعتبار سے اثر انداز ہوتے ہیں، جن کا تعلق فطری افعال اور بشری تجربوں سے ہے، فطری افعال سے مراد حضور ﷺ کا لباس، آپ ﷺ کا کھانا پینا وغیرہ، آپ ﷺ کو جو میسر ہوتا اس کو بغیر کسی تکلف کے پہن لیتے، یہی حال آپ ﷺ کے کھانے پینے کا تھا، اس کی دلیل صحیح بخاری کی وہ روایت ہے جس کو انہوں نے باب ''**قول الله تعالى: قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده**'' کے تحت نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کھاؤ، پیو، پہنو اور صدقہ کرو، بس اس میں اسراف یا بڑائی وتکبر کی بات نہ ہو، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جو چاہو کھاؤ، جو چاہے پہنو، لیکن دو

(۱۱) حنابلہ کی رائے کے لئے دیکھئے: البہوتی، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۶۳۵۔

(۱۲) بوہراوۃ، سعید بن محمد، البعد الزمانی والمکانی واثرہما فی التعامل مع النص الشرعی، عمان: دار النفائس ۱۹۹۹ء، ۶۶-۶۷، اس کتاب میں ان کے بیان کردہ نتائج دیکھئے۔

چیزوں یعنی اسراف اور بڑائی سے بچتے رہو‘‘(۱۳)۔

جہاں تک کہ بشری تجربوں کا تعلق ہے تو وقتی و مقامی ابعاد شرعی التزام کے اعتبار سے اثر انداز ہوتے ہیں، اس کی وضاحت صحیح مسلم کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت انسؓ کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا ایک قوم کے پاس سے گزر ہوا جو درختوں کی بارآوری کا عمل کر رہے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ کرو تو بہتر ہے (لہذا انہوں نے یہ عمل نہیں کیا جس کی وجہ سے) ردی قسم کی فصل پیدا ہوئی، پھر آپ ﷺ کا ادھر سے گزر ہوا، تو آپ نے فرمایا کہ یہ تمہارے درختوں کو کیا ہو گیا؟ تو انہوں نے کہا کہ آپ نے بارآوری کے عمل سے منع کیا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے دنیوی معاملات سے زیادہ واقف ہو (لہذا جو تجربات کی روشنی میں بہتر ہو وہ عمل کرو)(۱۴)۔

دوسری قسم ان نصوص کی ہے جن میں وقتی و مقامی ابعاد احکام کی تطبیق کے اعتبار سے اثر انداز ہوتے ہیں، ان میں وہ نصوص شامل ہیں جن کا تعلق افتاء، امامت (کبری) اور قضاء کے پہلو سے ہے، اسی طرح وہ نصوص جن میں آپ ﷺ نے کسی مصلحت یا مفاد کو محقق کرنے کے لئے کسی ذریعہ اور اس زمانے اور علاقے کے موجودہ عرف و عادت کو اختیار کیا، اس میں بھی وقتی و مقامی ابعاد اثر انداز ہوتے ہیں اس طور پر کہ مفاد کی رعایت کرتے ہوئے زمان و مکان اور حالات کے مناسب وسائل کو اختیار کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر وہ حدیث ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ’’کیلی پیمانہ اہل مدینہ کا معتبر ہے اور وزنی پیمانہ اہل مکہ کا معتبر ہے‘‘(۱۵)۔

---

(۱۳) صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب قول اللہ تعالی: قل من حرم زینۃ اللہ التی أخرج لعبادہ و الطیبات من الرزق‘‘ أول الباب، ص/ ۱۱۳۲۔

(۱۴) صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قالہ شرعا دون ما ذکرہ ﷺ من معایش الدنیا- حدیث نمبر ۲۳۶۳، ص ۹۲۳، ’’تلقیح‘‘ سے مراد کھجور کے درخت کی بارآوری ہے۔ موجودہ دور میں اسے ’’ترکیب‘‘، یعنی نر و مادہ کو جوڑنا کہتے ہیں، ’’شیص‘‘: ردی کھجور کو کہتے ہیں۔

(۱۵) سنن النسائی، کتاب الزکاۃ، باب: کم الصاع، حدیث نمبر: ۲۵۲۰، ص ۲۷۲، علامہ البانی نے اس کو صحیح کہا

اس حدیث میں میزان کی تعیین وسائل کے قبیل سے ہے جو زمانے، علاقے اور حالات کے بدلنے سے تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور اس حدیث کا مقصود یہ ہے کہ پیمائش بہت باریکی کے ساتھ ہو (کہ کسی طرح کی کمی وزیادتی نہ ہو)، یہ مقصود زمانے، علاقے یا حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بھٹکے ہوئے اونٹ کی حدیث کی مثال ہے، اللہ کے نبی ﷺ سے بھٹکے ہوئے اونٹ کے تعلق سے پوچھا گیا (کہ کیا وہ بھی لقطہ کے حکم میں آتا ہے) تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ تم کو اس سے کیا لینا دینا ہے، اس کے ساتھ اس کی مشک ہے، اس کا جوتہ بھی اس کے پاس ہے وہ پانی خود پیتا ہے خود درخت سے کھالیتا ہے، یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالیتا ہے (یعنی وہ ہلاک یا ضائع ہونے) والا جانور نہیں ہے اپنا کھانا پانی خود کرلیتا ہے، بڑے ہونے کی وجہ سے بھیڑیا وغیرہ بھی اس کو نہیں کھاسکتا تو اس کو لقطہ بنانے کا کیا مطلب؟)(۱۶)۔ بظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بھٹکے ہوئے اونٹ کو بطور لقطہ کے نہیں لے جانا چاہئے، لیکن حضرت عثمانؓ نے یہ سمجھا کہ حدیث کا مقصود اس زمانے، علاقے اور حالات کے ذرائع سے اونٹ کی حفاظت ہے، لیکن ان کے دور میں اونٹ کی حفاظت کا یہ ذریعہ باقی نہیں رہا، لہذا اس کو بھی انہوں نے لقطہ کے حکم میں داخل کردیا، کیونکہ اس کو لقطہ قرار دینے میں ہی وہ مصلحت یا مفاد پورا ہوتا ہے جو آپ ﷺ کا اس حدیث میں مقصود تھا۔

امام مالکؒ نے مؤطا میں اس کو لقطہ قرار دینے کا سبب بیان کیا ہے، چنانچہ وہ امام زہریؒ

ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر: ۱۳۵۹، ۲/ ۵۳۰، اس مسئلہ کی فقہی تاصیل عنقریب آئے گی، جب نئے عرف اور اس کے معتبر ہونے کے بارے میں گفتگو ہوگی۔

(۱۶) صحیح بخاری، کتاب اللقطۃ، باب إذا لم یوجد صاحب اللقطۃ بعد سنۃ فہی لمن وجدہا، حدیث نمبر: ۲۴۲۹، ص ۴۵۶، مزید دیکھیں: صحیح مسلم، کتاب اللقطۃ، حدیث نمبر: ۱۷۲۲، ص ۶۸۴، اس کے ساتھ مشکیزہ ہونے کا مطلب ہے کہ وہ خود پانی پر جانے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ جوتا ہونے کا مطلب ہے کہ وہ راستہ طے کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ ملاحظہ ہو: نووی، المنہاج بشرح صحیح مسلم، حوالہ سابق میں قائم کردہ کتاب وباب، ص/ ۱۳۲۷۔

سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ ''عمرؓ کے زمانے میں بھٹکے ہوئے اونٹ مؤبلہ اونٹ تھے (یعنی جن کی تجارت نہیں ہوتی تھی) ان میں خود توالد وتناسل ہوتا ہے اور کوئی اس کو ہاتھ نہیں لگاتا تھا، پھر عثمانؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے اسکی لقطے کے طور پر پہچان کروانے کا حکم دیا، پھر (جب اس کو کوئی لینے نہیں آتا تو) اس کو بیچ دیا جاتا، جب اس کا مالک آتا تو اس کو قیمت دے دی جاتی (۱۷)۔

اسی طرح وہ نصوص جن میں وقتی ومقامی ابعاد اس طور پر اثر انداز ہوتی ہے کہ تطبیق دیتے وقت مختلف حکم میں کسی ایک کو تطبیق دینے کا اختیار ہوتا ہے، یہ عام طور پر اس وقت ہوتا ہے جب دو (بظاہر) متعارض نص شرعی میں ہر ایک ایک ہی وقت ومقام اور محل پر منطبق ہوسکتی ہے، اس کی مثال مفتوح اراضی ہے، یہ مسئلہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں پیش آیا تھا جب عراق، مصر وشام کا علاقہ فتح ہوا، تو اس کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے میں حضرت عمرؓ کو توقف ہوا تھا، متقدمین نے لکھا ہے کہ مفتوحہ اراضی کی تقسیم کے تعلق سے دو الگ الگ طرح کی نص شرعی وارد ہوئی ہیں، ایک نص سے مجاہدین پر تقسیم ضروری معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ خیبر کے تعلق سے آپ ﷺ کا عمل ہے اور ایک نص سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تقسیم نہیں کی، جیسا کہ مکہ مکرمہ کی اراضی میں ہوا، ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ یہ دونوں عمل سے جواز معلوم ہوتا ہے اور اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ وقتی ومقامی ابعاد کے مدنظر حالات کے مطابق ہر ایک عمل کو نافذ کیا جاسکتا ہے (۱۸)۔

اسی طرح وہ نصوص بھی دوسری قسم میں داخل ہیں جن کی تطبیق کو کچھ شرائط کے ساتھ معلق کردیا گیا ہے کہ اگر شرائط نہیں پائی جائیں گی تو اس کے حکم کو منطبق نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ

---

(۱۷) موطأ مالک، کتاب اللقطۃ، باب القضاء فی الضوال، حدیث نمبر: ۳۲۴۵، ص ۴۵۶۔

(۱۸) ابن تیمیہ کے نزدیک مسئلہ کی تفصیل دیکھئے: ابو العباس، احمد بن عبد الحلیم الحرانی، کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ، تحقیق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمی النجدی، م، مکتبۃ ابن تیمیہ ۲۸/ ۵۸۲۔

اجتہاد صحابہ اورنصوص معللہ میں فقہ واقع کے دلائل کی بحث میں اس کی تفصیل گزری ہے(۱۹)،اسی طرح وہ نصوص بھی داخل ہیں جومعلول ہیں،لہذا جس نص کی علت بیان کی گئی ہے اس میں علت کے وجوداورعدم وجود سے حکم تبدیل ہوگا اورعلت کا وجوداورعدم وجود تحقیق مناط (۲۰) کےعمل سے معلوم ہوگا،اس کی مثال سابق میں ذکر کی گئی وہ حدیث ہےجس میں قربانی کے گوشت کوجمع کرنے سے منع کیا گیا تھا(۲۱)متغیراورغیرمتغیراحکام میں تمیز کی واقفیت سے فقیہ کے لئے اس بات کی راہ ہموار ہوتی ہے کہ وہ ہرحکم کواس کے صحیح مقام پرمنطبق کرے،جس سے فقہ کا پہیہ وقت کے ساتھ گھومتا رہے،تاکہ ہرزمان ومکان میں انسان کی صلاح وبہبود محقق ہوسکے،اب تک پیش آمدہ واقعات ومسائل کے سلسلے میں احکام کی تبدیلی کے کلی ضابطے کا بیان تھا۔اب ہم تفصیل کی طرف آتے ہیں۔

مصالح،عرف و عادت اور ذرائع پر مبنی احکام اور ان پر متفرع مسائل کا ادراک:

۱-تنقیح اورتحقیق کے لحاظ سے معلول احکام:

احکام کی تعلیل اوراس کے وجود وعدم وجود کوعلت سے مربوط کردینے کا عمل فقہاء کو مختلف اوقات،مقامات اور حالات میں شرعی احکام کو لاگو کرنے کے لئے ایک نظم وضبط والا طریقہ کارفراہم کرتا ہےاورفقیہ کے لئے اس بارکواٹھانا ضروری ہے کہ وہ اصول اورمعروف قواعد کی روشنی میں نص کی علت کودریافت کرےاوراس بات کی تحقیق کرے کہ جس فرعی مسئلہ پرحکم کو منطبق کررہا ہے کیااس میں یہ علت پائی جاتی ہے؟ تاکہ شارع کے مصالح کے حصول اورمفاسد کو

(۱۹) دیکھیں:ص۱۶۹اوراس کے بعد جوکتاب میں موجود ہے۔

(۲۰) ابومؤنس،رائد،الشوابت والمتغیرات فی التشریع الاسلامی،پی ایچ ڈی مقالہ،اردن یونیورسٹی ۲۰۰۴ء، ص۷۳۔

(۲۱) دیکھیں:ص۶۵-۶۶۔

ختم کرنے کے جو مقاصد ہیں ان کو پورا کیا جا سکے، یہ وہی منہج ہے جو صحابہ کرامؓ کی فقہ کی بنیاد ہے جیسا کہ مؤلفۃ القلوب، عورتوں کو مسجد جانے، تراویح کے قیام، بھٹکے ہوئے اونٹ کے لقطہ ہونے اور دیت کی تعیین وغیرہ کے مسائل میں ان کا موقف ہے (۲۲)، اسی منہج پر اکابر فقہاء چلے ہیں اور اپنے فقہی اجتہادات میں اس طریقے کو اختیار کیا ہے، اس تعلق سے ان کے اقوال میں ابن قیمؒ کی وہ بات جو انہوں نے ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' میں لکھی ہے، چنانچہ انہوں نے ایک مستقل فصل قائم کی ہے اور اس فصل کا نام رکھا ہے'' زمانہ، مکان، حالات، ارادے اور عادات واطوار کی تبدیلی سے فتاوی میں تبدیلی اور اس کے مختلف ہونے کے بیان میں یہ فصل ہے''، شریعت کی بنیاد دنیا اور آخرت میں بندوں کے مصالح (مفادات پر مبنی ہے)، یہ ایک بہت ہی فائدہ مند باب ہے، اس سے ناواقفیت کی وجہ سے شریعت کے تعلق سے بڑی غلطی واقع ہوگئی ہے، جو کہ حرج ومشقت اور دسترس سے باہر اعمال کے لزوم کا سبب بنتی ہے، جو یہ باور کراتی ہے کہ ایسی شاندار شریعت جو اعلی درجہ کے مصالح پر مبنی ہے، اس طرح کے احکام نہیں دے سکتی ہے، حالانکہ شریعت کی بنیاد دو دنیا وآخرت کے مصالح اور حکمتوں پر ہے، یہ شریعت تمام کی تمام عدل و رحمت، مفادات وحکمت ہے، لہذا ہر وہ مسئلہ جو عدل سے ظلم کی طرف، رحمت سے اس کی ضد کی طرف، مصالح سے مفاسد کی طرف اور حکمت سے عبث وبے حکمتی کی طرف لے جائے وہ شریعت کا حصہ نہیں ہوسکتا، خواہ اس کو تاویل کر کے شریعت میں داخل کر دیا جائے، شریعت اللہ تعالی کے بندوں کے لئے اس کا انصاف، اس کی مخلوق کے لئے اس کی رحمت اور اس کی زمین پر اس کا سایہ ہے اور اس کی ایسی حکمت ہے جو خدا کے وجود کو بتاتی ہے (۲۳)، عزالدین بن عبد السلامؒ نے لکھا ہے کہ'' ہر وہ تصرف جس میں اس کا مقصود حاصل نہ ہو وہ باطل ہے'' (۲۴)۔ اور

(۲۲) شلبی، تعلیل الاحکام، ص ۳۷، گزشتہ سطور میں صحابہ کے اجتہاد میں فقہ الواقع کے معتبر ہونے کے دلائل کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے ہم نے ان مثالوں میں سے بعض کا تجزیہ کیا ہے۔

(۲۳) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/ ۳۔

(۲۴) العز، ابو محمد عز الدین بن عبدالسلام، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، بیروت، دارالکتب العلمیہ، د۔

امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ: ''اگر کوئی جزئیہ عام کلی قاعدے کے دائرے سے خارج ہوتا ہے اگر یہ خروج کسی امر عارض کی وجہ سے نہیں ہے تو یہ شرعاً درست نہیں ہے اور اگر کسی عارضی وطاری امر کی وجہ سے ہے تو وہ دوسری جہت سے اس عام کلی قاعدے کے تحت ہوگا یا کسی دوسرے عام کلی قاعدے کے دائرے میں ہوگا، پہلی صورت میں عام قاعدے سے خارج ہونا غلط ہوگا، جبکہ دوسرے میں خروج غلط نہیں ہوگا (۲۵)۔

جزئیہ سے امام شاطبیؒ کی مراد نصوص شرعیہ ہیں اور کلی سے مراد وہ قواعد عامہ ہیں جن کی شارع نے قطعی طور پر رعایت کی ہے اور ان کو قبول کیا ہے، اسی کلی میں مقاصد شرعیہ بھی داخل ہیں اور عارضی امر سے ان کی مراد واقع یا مسئلہ کے متعلق وہ حالات وماحول ہیں جس سے اس واقعہ پر جزئی نص کا انطباق شارع کے مقصود کے خلاف ہوگا، لہذا یہاں ہر اس حکم کو منطبق کیا جائے گا جس کا تبعی تقاضا یا مطالبہ ہوگا جس کی تفصیل تحقیق مناط خاص کی بحث میں امام شاطبیؒ کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ نص کو اس کے مقصود کو سامنے رکھ کر سمجھے، تاکہ جزئی نص اور عام کلی قواعد کے مابین تعارض نہ ہو، اگر کوئی تعارض ہوتا ہے تو وہ خاص حالات وواقعات کے طاری ہونے کی وجہ سے ہوگا اور اس نئے جزئی مسئلہ کا حکم تبدیل ہوجائے گا جو کہ ابتدائی طور پر ہی نص کے تحت نہیں تھا (۲۶)، ہم معلول احکام کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے یہ واضح

ت: ۲/ ۱۲۱۔

(۲۵) شاطبی، موافقات ۲/ ۳۷۴۔

(۲۶) جزوی نص اور مقاصد شرعیہ میں شاطبیؒ کی پیش کردہ مثالوں کے ذریعہ موازنہ کی تفصیل کے لئے دیکھیں: موافقات ۳/ ۱۳، عبداللہ دراز امام شاطبیؒ کے کلام کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''لہذا کلیات کے ذریعہ سے مقاصد شریعہ پر نظر ضروری ہے اور اس کے ساتھ نصوص، یعنی جزئیات کا تتبع بھی ضروری ہے، ان دونوں عمل سے ہی صحیح صورت حال سامنے آئے گی جو شارع کے نزدیک معتبر ہوگی اور یہ بہت سخت عمل ہے اور اس سے اجتہاد کے دعوے داروں کا پردہ فاش ہوگا''۔

ہوگا کہ اس مؤثر مناسب وصف، یعنی علت کا استخراج کیسے ہوتا ہے، جو شارع کے مصالح کے حصول اور مفاسد کے دور کرنے کے مقصد کو پورا کرتی ہے اور پھر اس معلول معلول حکم کو متغیر حالات وواقعات پر کس طرح منطبق کرتے ہیں۔

دیت اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے ادوار میں عاقلہ کا مفہوم:

اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں قتل خطا اور شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر تھی (۲۷)، پھر حضرت عمرؓ کے دور میں اہل دیوان پر یہ دیت رکھی گئی (اہل دیوان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا سرکاری رجسٹر میں وظیفے کے لئے نام ہوتا تھا، اگر وہ مجاہد ہے تو مجاہدین کی پوری فہرست اس کی دیت میں شامل ہوتی یا کسی دوسری شئ کے تعلق سے اس کا نام ہے تو اس پیشے کے تمام لوگ اس کی دیت میں شامل ہوتے، غرض جس بھی فہرست میں اس کا نام ہوتا اس فہرست کے لوگ اس میں شریک ہوتے)، پھر ہمارے زمانے میں اداروں پر یہ دیت رکھی گئی ہے قاتل کا تعلق جس ادارے سے ہوگا اس ادارے کے لوگ دیت میں شامل ہوں گے جیسے کہ مختلف انجمنیں (Unions) ہیں، فقہاء نے اس تعلق سے بحث کی ہے کہ نبی ﷺ کے دور میں دیت کو عاقلہ پر اور عمرؓ کے دور میں دیت کو اہل دیوان پر واجب کرنے کی کیا علت ہے؟ اس کی تفصیلات بیان کرنے والوں میں ابن تیمیہؒ بھی ہیں کہ انہوں نے اس کی علت نصرت کو قرار دیا ہے اس لئے کہ عاقلہ (یعنی باپ کی طرف کے خاندانی رشتہ داروں) کے ذریعہ ہی دوسروں پر نصرت ومدد حاصل ہوتی ہے، چنانچہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ اللہ کے نبی ﷺ نے عاقلہ پر دیت کو واجب قرار دیا، یہ وہ لوگ ہیں جو اس شخص کی نصرت ومدد کرتے ہیں، آپ ﷺ کے زمانے میں عاقلہ خاندانی رشتہ دار ہوتے تھے، جب عمرؓ کا دور آیا تو انہوں نے اہل دیوان پر دیت کو واجب قرار دیا، لہذا اس تعلق سے فقہاء میں اختلاف ہوگیا، ایک قول یہ ہے کہ عاقلہ ہی شرعی طور پر متعین ہیں، دوسرا قول یہ ہے

(۲۷) صحیح مسلم، کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والدیات، باب دیۃ الجنین ووجوب الدیۃ فی قتل الخطا وشبہ العمد علی عاقلۃ الجانی، حدیث نمبر: ۱۶۸۱، ص ۶۶۵، عاقلہ سے مراد عصبہ ہیں۔

کہ بغیر کسی تعیین کے جو جماعت بھی قاتل کی ناصر ومعین ہوگی اس پر دیت واجب ہوگی، جس نے پہلے قول کو اختیار کیا اس نے اقارب کو متعینہ طور پر دیت کا متحمل قرار دیا، اس لئے کہ اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں اقارب ہی عاقلہ تھے، جس نے دوسرے قول کو اختیار کیا اس نے ہر زمانے اور علاقے میں اس زمانے اور علاقے کی قاتل کی ناصر ومعین جماعت کو عاقلہ قرار دیا، حضور ﷺ کے دور میں اقارب ہی قاتل کی نصرت ومدد کرتے تھے لہذا اسوقت وہی عاقلہ تھے اور اس دور میں نہ کوئی دیوان تھا، نہ وظیفہ تھا، لیکن جب عمرؓ نے دیوان کی شروعات کی تو ہر شہر کے فوجی کا ایک دوسرے کی نصرت ومدد کرنا ظاہر ہے، اگر چہ وہ آپس میں اقارب نہیں ہیں، لہذا یہ لوگ عاقلہ قرار پائے، اور یہی زیادہ صحیح قول ہے، یہ عاقلہ کا اطلاق حالات کے بدلنے سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، ورنہ یہ کیسے معقول بات ہوسکتی ہے کہ ایک شخص مغرب میں رہتا ہو اور یہیں اس کی نصرت واعانت کرنے والے بھی ہوں، اور اس کے قریبی رشتہ دار مشرق کے کسی ملک میں رہتے ہوں اور ان کو اس کی خبر بھی نہ ملتی ہو اور پھر ان کو عاقلہ قرار دیا جائے (۲۸)، یہاں ابن تیمیہؒ کا اجتہاد نص کی فقہ واقع سے متعلق ہے کہ انہوں نے حکم کے وصف مناسب، یعنی علت کا استخراج کیا، یہ علت نصرت واعانت ہے جو اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں عاقلہ یعنی خاندانی اقارب میں پائی جاتی تھی اور حضرت عمرؓ کے دور میں اہل دیوان میں پائی جاتی تھی جس کا نظام انہوں نے بنایا تھا، حضرت عمرؓ

---

(۲۸) ابن تیمیہ، کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ ۱۹/ ۲۵۶، دیت کو میعادی بنانے کے سلسلے میں بھی ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: ''دیت کی ادائیگی تین سال کے دوران کرنے کے بارے میں بھی یہی معاملہ ہے، نبی کریم ﷺ نے میعادی نہیں بنایا تھا، بلکہ فوری ادائیگی کا فیصلہ کیا تھا، حضرت عمرؓ نے تین سال کے دوران ادائیگی کا حکم دیا، بہت سے فقہاء یہی رائے رکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے مطابق دیت میعادی ہوگی۔ بعض فقہاء اسے اجماع بھی قرار دیتے ہیں، بعض دیگر فقہاء کی رائے ہے کہ دیت فوری ادا کی جائے گی، صحیح قول یہ ہے کہ حالت اور مصلحت کے اعتبار سے میعادی، یا فوری ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس مسئلہ میں ابن تیمیہؒ کی رائے کے مطابق: نبی کریم ﷺ مصلحت، یعنی امام کی حیثیت سے دیت کی فوری ادائیگی کا فیصلہ فرمایا، تشریعی حیثیت سے یہ فیصلہ نہیں فرمایا، اس کی دلیل حضرت عمر بن الخطابؓ کا عمل ہے۔

نے نص کی تطبیق میں فقہ واقع اور مناط یعنی علت کی تحقیق میں اجتہاد کیا، ان کے اجتہاد میں علت کا محل اہل دیوان تھے، خاندانی اقارب میں یہ علت نہیں پائی جارہی تھی، شیخ قرضاوی کا یہ فتوی ہے کہ آج کے دور میں ٹریڈ یونین (Trade Union) کو عاقلہ کا حکم دیا جاسکتا ہے، لہذا اگر کسی طبیب سے قتل خطا ہوجائے تو اس کی دیت اطبا کی یونین پر ہوگی، انجینئر کی دیت انجینئر کی یونین پر ہوگی، اسی طرح ہر یونین کا معاملہ ہوگا (۲۹)۔ شیخ قرضاویؒ کی اس رائے کی تائید 'الغرم بالغنم' (نقصان کی تلافی نفع سے مربوط ہے) کے قاعدے سے بھی ہوتی ہے جو کہ یونین پر ثابت آتی ہے؛ کیونکہ ممبران سے فیس لی جاتی ہے۔

نر جانور کو مادہ جانور پر چھوڑنے، یعنی جفتی کرانے کے عمل کی اجرت:

صحیح بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے نر کو مادہ پر چھوڑنے، یعنی جفتی کرانے کی اجرت لینے سے منع کیا ہے (۳۰)، صحیح مسلم کی حضرت جریج کے واسطے سے حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (مذکر) اونٹ کے جفتی کے عمل کی اجرت لینے سے منع فرمایا، اسی طرح پانی کو فروخت کرنے اور زمین کو کھیتی کے لئے اجرت پر دینے سے منع فرمایا (۳۱)، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نر جانور کو مادہ جانور پر چھوڑنے کے لئے اجرت لینے سے منع کیا گیا ہے، فقہاء نے اس مسئلہ میں بحث وتحقیق کی، جس کے نتیجے میں ان کی دو رائے ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ مذکورہ عمل اجارہ باطل اور حرام ہے، اس میں کسی

(۲۹) قرضاوی، یوسف، کیف نتعامل مع السنۃ النبویہ، قاہرہ: دار الشروق ۲۰۰۲ء، ص ۱۵۵، ڈاکٹر قرضاویؒ نے متغیر عرف پر مبنی احکام کے ذیل میں یہ مثال پیش کی ہے اور یہ تحقیق المناط پر بھی صادق آتی ہے، حضرت عمرؓ کے زمانے میں عاقلہ میں علت نہیں پائی جاتی تھی بلکہ اہل دیوان میں پائی جاتی تھی۔

(۳۰) صحیح بخاری، کتاب الاجارۃ، باب: عسب الفحل، حدیث نمبر: ۲۲۸۴، ص ۴۲۶، ''عصب'': جفتی کی اجرت کو کہتے ہیں۔

(۳۱) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، باب: تحریم بیع فضل الماء الذي یکون بالفلاۃ ویحتاج، الیہ، حدیث نمبر: ۱۶۵۶، ص ۶۰۹۔

طرح کے عوض کا استحقاق نہیں ہوگا اور اگر مادہ جانور کے مالک نے جفتی کا یہ عمل کروایا تو بھی کوئی اجرت لازم نہیں ہوگی نہ تو طے شدہ اجرت، نہ ہی اجرت مثل اور نہ کسی اور طرح کا مال، اس رائے کو جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے(۳۲)، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر جفتی کرانے کے اس عمل کی مدت متعین کر لی جائے، یا اس کی تعداد متعین کر لی جائے تو یہ اجارہ جائز ہوگا، یہ رائے مالکیہ کی ہے، اور حنابلہ میں ابن عقیل اور ابن مفلح نے اس کو اختیار کیا ہے، یہی ایک روایت شافعیہ کی بھی ہے(۳۳)۔

پہلی رائے کی ممانعت کی وجہ مذکورہ حدیث ہے، مانعین نے ممانعت کی متعدد علتیں بیان کی ہیں، وہ یہ ہیں کہ اس عمل کا تعلق نر جانور کے اختیار سے ہے، لہذا اس عمل کو مستأجر کے حوالے کرنے کی قدرت جانور کے مالک کے پاس نہیں ہے، اسی طرح اس میں غرر بھی ہے(۳۴)، تیسرا یہ کہ جس کی قیمت لگائی جارہی ہے، یعنی منی اس کی (شرعا) کوئی قیمت نہیں ہے(۳۵)، امام قرافیؒ نے مالکیہ کے جواز کے نقطۂ نظر کو بیان کیا ہے اور اس کی ممانعت کی علت غرر کو قرار دیا ہے اور اس بنیاد پر جب علت ختم ہوجائے گی تو اباحت کا حکم لگے گا، کیونکہ اس میں واضح طور پر منفعت ہے، چنانچہ امام قرافیؒ لکھتے ہیں کہ جفتی کے لئے نر جانور کا اجارہ جائز ہے، جبکہ اس عمل کی تعداد معلوم ہو یا مہینے وغیرہ سے وقت متعین ہو، کیونکہ یہ ایک ایسی منفعت مقصود ہے جو

---

(۳۲) فقہاء کے مسالک جاننے کے لئے دیکھیں: کاسانی، علاء الدین، بدائع الصنائع، بیروت: دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، ۴/ ۱۷۵، شربینی، شمس الدین محمد بن احمد الخطیب، مغنی المحتاج، بیروت: دار الفکر ۲/ ۳۰، ابن قدامہ ابو محمد عبداللہ بن احمد المقدسی، المغنی، بیروت: دار الفکر ۱۴۰۵ھ، ۴/ ۱۴۸۔

(۳۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھیں: قرافی، شہاب الدین احمد بن ادریس، ذخیرہ، تحقیق: محمد حجی، بیروت: دار الغرب ۱۹۹۴ء، ۵/ ۱۳۴، ابن مفلح، ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن عبداللہ، المبدع شرح المقنع بیروت: المکتب الاسلامی ۱۴۰۰ء، ۴/ ۲۹، ابن قدامہ، ابو محمد عبداللہ بن احمد مقدسی، الکافی فی فقہ ابن حنبل، بیروت: المکتب الاسلامی ۲۰۰۳ء، ۲/ ۳۰۲، شربینی مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۔

(۳۴) ابن قدامہ، المغنی ۴/ ۱۴۸۔

(۳۵) شیرازی، ابو اسحاق، ابراہیم بن علی، المہذب، بیروت: دار الفکر، د، ت ۱/ ۳۳۴۔

منضبط ہے، لیکن مطلقا جفتی کے لئے غرر کی وجہ سے یہ عمل ممنوع ہے۔

اکثر ائمہ نے اس کو مطلقا منع کیا ہے کیونکہ حدیث میں اس عمل کے اجارہ کی ممانعت ہے اور نر جانور کا مالک اس عمل کی سپردگی پر قادر بھی نہیں ہے کیونکہ یہ جانور کا عمل ہے اور اسی کے اختیار میں ہے اور یہ بہت حقیر عمل ہے جس کا کوئی عوض نہیں ہوتا اور اس میں مادی مال کو حاصل کیا جارہا ہے (جبکہ اجارہ میں صرف منفعت حاصل کی جاتی ہے) یہ ساری تعلیلات باطل ہیں اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں ممانعت غرر پر محمول ہے(۳۶)۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ مالکیہ نے حکم کے مناسب وصف یعنی علت کے استخراج میں اجتہاد کیا اور غرر کو ممانعت کی علت قرار دیا، لہذا جب یہ علت ختم ہوجائے گی تو اس عمل کا اجارہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس میں منفعت ہے (اور یہ اجارہ کے جواز کے لئے کافی ہے)، جہاں تک دیگر اوصاف کا تعلق ہے جن کو مانعین نے علت قرار دیا ہے تو اس کو مالکیہ نے ممانعت کا مؤثر وصف یعنی علت نہیں مانا ہے۔

دکتور محمد خیر نے اس مسئلہ کے واقع النص کے فہم میں ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، انہوں نے اس کی علت کو ظرفی علت قرار دیا ہے جو کہ اللہ کے نبی ﷺ کے دور کے ماحول کے ساتھ خاص تھی، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ سابقہ زمانے میں نر جانور گھروں میں قید نہیں کئے جاتے تھے، بلکہ وہ ادھر ادھر پھرا کرتے تھے، جو اللہ تعالی ان کو رزق دیتا اسے کھاتے پھرتے، لیکن جب اس کو فائدہ حاصل کرنے یا تجارت یا اس کی حفاظت کرنے کے لئے قید کیا جانے لگا تو ادھر ادھر پھرنے والے نر جانوروں کا ملنا مشکل ہوگیا، جس کی وجہ سے مادہ جانور کو حاملہ بنانا مشکل ہوگیا، حالانکہ یہ بہت اہم مقصودہ حاجت ہے، لہذا یہ ضروری ہوگیا کہ نر جانوروں کا اجارۃ بغیر کسی قید اور شرط کے جائز ہو، یہی وجہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے پہلے سے بات چیت کے بغیر اس عمل پر ہدیہ لینا جائز قرار دیا، سنن ترمذی کی روایت ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ ''قبیلہ

(۳۶) قرافی، ذخیرہ ۵/ ۱۳۴، ''انزاء'' سے مراد: جفتی کرانا ہے۔

کلاب کے ایک شخص نے حضور ﷺ سے اس عمل کے اجارے کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا تو انہوں نے سوال کیا کہ جب ہم یہ عمل کراتے ہیں تو لوگ خوشی سے ہم کو کچھ نہ کچھ دیتے ہیں تو آپ ﷺ نے اس کی اجازت دے دی(۳۷)۔

دکتور محمد الخیر نے جو رائے اختیار کی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور ان کا یہ کہنا کہ اس دور میں نر جانور سائبۃ (ادھر ادھر پھرنے والے) ہوتے تھے متضاد بات ہے؛ کیونکہ نبی ﷺ نے نر جانور کے مالک کو اجرت لینے سے منع کیا ہے جب اس کا مالک موجود ہے جو اس سے منتفع ہوتا ہے اور اس کی رہنمائی کرتا ہے تو وہ سائبہ کیسے ہوسکتا ہے؟ میرا میلان اس طرف ہے کہ یہ ممانعت کراہت کے طور پر ہے، حرمت کے طور پر نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جانور کے مالک کے لئے ہدیہ کو مباح قرار دیا، یہ قرینہ ممانعت کو کراہت پر محمول کرتا ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ کے باب کا عنوان کراہیت کے ساتھ باندھا ہے (لیکن اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ متقدمین، امام ترمذی وغیرہ ''کراہیت'' کا استعمال حرمت کے لئے کرتے ہیں۔ش۔ن)۔

اس ممانعت کی جو چیزیں علت بن سکتی ہیں ان میں جب ہم سبر اور تقسیم (سبر اور تقسیم یہ ہے کہ ہم کسی مسئلہ میں مذکور حکم کی جو چیزیں علت بن سکتی ہیں ان کو جمع کریں جس کو تقسیم کہتے ہیں پھر ایک ایک کر کے ان وصف کا ابطال کریں جو علت نہیں بن سکتی ہیں، اخیر میں جو وصف بچ گا وہ علت قرار پائے گا یہ عمل سبر (اختیار) کہلاتا ہے اور اس مجموعی عمل کو سبر اور تقسیم کا عمل کہتے ہیں۔ ''مترجم'') کا عمل جاری کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جو علت قرار دی گئی ہے کہ ''منی کی کوئی قیمت نہیں ہے'' درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس میں

(۳۷) جامع الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، باب ماجاء فی کراہیۃ عسب الفحل، حدیث نمبر: ۱۲۷۴، ص ۳۱۰، امام ترمذی نے اس کو حسن غریب کہا ہے، اور البانی نے صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی حدیث نمبر: ۱۰۲۴-۱۲۹۷، ۲/ ۲۲، مزید دیکھیں؛ خیر آبادی، محمد ابواللیث، منہجیۃ التعامل مع البعدین الزمانی والمکانی فی السنۃ عند المحدثین مجلۃ اسلامیہ المعرفہ، شمارہ: ۳۷-۳۸، ۲۰۰۴ء، ص ۹۵، ''کرامۃ'' سے مراد: ہدیہ ہے۔

منفعت ہے اور اس کی معتبر قیمت ہے، اور جو غرر کی علت مالکیہ نے قرار دی ہے وہ معتبر اور مقصود علت ہے، تاکہ مستأجر اور نر جانور کے مالک کے درمیان کسی قسم کا جھگڑا نہ ہو، لیکن جب عمل کی تعیین میں پہلے سے اتفاق ہوجائے گا جس سے جھگڑا ختم ہوجائے تو اس اجارہ کے جائز ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس میں منفعت حاصل ہورہی ہے، واللہ اعلم، یہ معلول حکم کی فقہی تطبیق کی مثال ہے۔

صدقہ فطر کا نقدی کی صورت میں نکالنا:

احادیث میں یہ بات مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ صدقہ فطر نکالتے تھے اور فجر کی نماز کے بعد عید الفطر کی نماز سے پہلے پہلے اس کو نکالنے کا حکم دیتے تھے، اتنا وقت اس صدقہ کو نکال کر مستحقین تک پہنچانے کے لئے کافی تھا، کیونکہ اس وقت آبادی کم تھی لوگ ایک دوسرے کو پہچانتے تھے، لوگوں کے گھر قریب قریب تھے، کون ضرورت مند ہے اس کا علم سب کو رہتا تھا، لہذا اتنے وقت میں صدقہ نکالنا کوئی مشکل کام نہیں تھا، صحابہ کے دور میں معاشرہ وسیع ہوگیا، لوگوں کے گھر دور دور ہوگئے، تعداد میں اضافہ ہوگیا، نئے نئے عناصر داخل ہوگئے تو فجر کی نماز کے بعد سے عید کی نماز تک کا وقت کافی نہیں رہا، تو صحابہ کی فقہ سے یہ بات تھی کہ وہ صدقہ عید کے ایک یا دو دن قبل دے دیتے تھے، صحیح بخاری میں حضرت نافع کے واسطے سے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے مرد و عورت، آزاد و غلام ہر شخص پر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو صدقہ فطر واجب کیا، راوی کہتے ہیں کہ صدقہ فطر کہا یا صدقہ رمضان کہا، لوگ اس کے بدلے میں نصف صاع گیہوں دینے لگے، ابن عمرؓ کھجور دیتے تھے، ایک دفعہ مدینہ میں کھجور ملنا مشکل ہوگئی (قحط وغیرہ کی وجہ سے) تو ابن عمرؓ نے جو صدقہ میں نکالا، ابن عمرؓ چھوٹے بڑے سب کی طرف سے یہاں تک کہ میرے بیٹوں کی طرف سے بھی صدقہ فطر نکالتے تھے، ابن عمرؓ صدقہ فطر ہر فقیر کو جو اسے قبول کرتا دے دیا کرتے تھے، اور لوگ صدقہ فطر ایک یا دو دن پہلے ہی دے

دیا کرتے تھے(۳۸)۔

ائمہ مجتہدین کے دور میں معاشرہ وسیع تر اور پیچیدہ تر ہو گیا، تو انہوں نے نصف رمضان کے بعد سے ہی صدقہ فطر نکالنے کی اجازت دے دی جیسا کہ حنابلہ کا ایک قول ہے، بلکہ حنفیہ اور شافعی کے یہاں اول رمضان سے نکالنا جائز ہے(۳۹)۔

اور فقہاء نے احادیث میں مذکور اشیاء طعام پر صدقہ فطر کو محدود نہیں کیا، بلکہ علاقے کی عمومی اشیاء طعام کو اس پر قیاس کیا، چنانچہ ابن قیمؒ اس تعلق سے لکھتے ہیں کہ ''صدقہ فطر چند قسم کے طعام میں متعین نہیں ہے، یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ احادیث میں مذکورہ اقسام مدینہ کی عمومی اشیاء طعام تھی، آگے مزید لکھتے ہیں کہ اگر کسی شہر یا محلّہ میں عمومی اشیاء طعام مذکورہ اقسام کے علاوہ کچھ اور ہوں تو وہ اس کا ہی ایک صاع نکالے گا خواہ وہ اشیاء کچھ بھی ہوں(۴۰)۔

حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان مذکورہ اشیاء کی قیمت صدقہ فطر میں دینا بھی جائز ہے(۴۱)۔خاص طور پر اس وقت جب کہ قیمت نکالنا فقیر کے لئے زیادہ فائدے مند ہو، کیونکہ صدقہ فطر کا اصل مقصود یہ ہے کہ اس اچھے اور خوشی کے دن میں فقراء مانگنے سے بے نیاز ہو جائیں اور مقصود جس طرح طعام سے پورا ہوتا ہے اسی طرح قیمت دینے سے بھی پورا ہو جاتا ہے، بلکہ بعض دفعہ تو قیمت دینا اس مقصد کو زیادہ پورا کرتا ہے، خاص طور پر ہمارے دور میں، اس میں نص کے اصل مقصد کی رعایت بھی ہے اور اس کے معنی اور روح کی تطبیق بھی ہے، یہاں پر حنفیہ نے دوسرے طور پر حکم کی تنقیح مناط میں فقہ واقع کے مطابق عمل کر کے اجتہاد کیا ہے کہ کیا حدیث کا

(۳۸) صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب صدقۃ الفطر علی الحر والمملوک، حدیث نمبر:۱۵۱۱، ص ۲۹۴۔

(۳۹) ابن قدامہ، المغنی ۲/ ۳۵۹، مزید دیکھیں: ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار فی شرح تنویر الابصار (حاشیہ ابن عابدین)، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ھ، ۲/ ۳۵۹، النووی، ابوزکریا یحیی بن شرف، المجموع بیروت: دار الفکر ۱۹۹۷ء، ۶/ ۱۰۳)۔

(۴۰) ابن القیم، اعلام الموقعین ۲/ ۱۰۔

(۴۱) ابن الہمام، شرح فتح القدیر ۲/ ۲۷۹۔

مقصود اغناء یعنی بے نیازی نص میں مذکورہ طعام کے خصوصی وصف سے حاصل ہوگی یا خصوصی وصف کو حذف کر کے مطلقا کسی بھی چیز سے اغنا حاصل ہوسکتا ہے؟ تنقیح مناط کے اجتہاد میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ خصوصی وصف یعنی طعام کو حذف کر کے حکم کو عمومی وصف سے جوڑا جائے یہ عمومی وصف مطلق طور پر اغناء یعنی بے نیازی حاصل کرانا ہے۔

شیخ قرضاویؒ لکھتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے زمانے اور ماحول کی رعایت کرتے ہوئے صدقہ فطر میں ان کھانے کی چیزوں کو واجب کیا جو لوگوں کے پاس مہیا تھیں، یہ دینے والے کے لئے بھی آسان تھیں اور لینے والے کے لئے بھی فائدے مند تھیں، اس وقت عرب میں نقدی بہت کم ہوتی تھی خاص طور پر دیہات کے علاقوں میں، ان کو صدقہ فطر میں طعام (کھانے) کا دینا آسان تھا اور مساکین بھی اس کے ضرورت مند تھے، لہذا آسان چیزوں میں صدقہ واجب کیا گیا، یہاں تک کہ جس کے پاس پنیر ہوتا اور اس کا نکالنا آسان ہوتا تو اس کو پنیر نکالنے کی اجازت دے دی، جیسا کہ دیہات کے اونٹ، بکری، گائے پالنے والوں کا حال تھا، آج صورت حال تبدیل ہوگئی ہے، آج کے دور میں نقدی خوب عام ہے اور طعام اتنا زیادہ عام نہیں ہے یا یہ کہیں کہ فقراء عید کے ایام میں ان کھانے کی چیزوں کے ضرورت مند نہیں ہوتے، بلکہ ان کو اپنے لئے اور اپنے اہل وعیال کے لئے دوسری اشیاء خریدنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس وجہ سے صدقہ فطر میں قیمت کا نکالنا دینے والے کے لئے آسان ہے اور لینے والے کے لئے فائدے مند ہے، اور اس میں پیغمبرانہ رہنمائی اور اس کے مقصود پر عمل بھی ہے (۴۲)، شیخ قرضاویؒ نے یہ جو بات ذکر کی ہے یہ وہی حکم کے مناط کی تحقیق ہے جس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے، یعنی طعام کے خصوصی وصف کے بجائے مطلق اغناء کا حصول، تاکہ شارع کا مقصود حاصل ہوسکے اور اس کے مقصد سے حکم مربوط ہوسکے، اور یہ تحقیق تطبیقی فقہ واقع سے تعلق رکھتی ہے۔

---

(۴۲) قرضاوی، کیف نتعامل مع السنۃ النبویۃ ص ۱۵۶۔

جزیہ اور اس کی فرضیت:

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذمیوں پر جزیہ کا وجوب دار الاسلام کی حفاظت کے بدلے میں ہے، لہذا جزیہ کی فرضیت کی علت دار الاسلام کی حفاظت میں ان کا شرکت نہ کرنا ہے، یہی وجہ ہے کہ نابینا، بہت زیادہ ضعیف اور معذورین سے جزیہ نہیں لیا جاتا، حالانکہ وہ دار الاسلام میں دوسرے لوگوں کے ساتھ رہتے ہیں۔ امام سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ ''جزیہ کا مال مسلمانوں کے لئے نصرت کے بدلے میں ہے'' (۴۳)، اکثر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہ قول ہے کہ جزیہ دار الاسلام میں رہنے اور ان کی حفاظت کے بدلے میں واجب ہوا ہے (۴۴)۔ اس کی صراحت خطیب شربینی نے ''مغنی المحتاج''، ابن قدامہ نے ''المغنی'' اور بہوتی نے ''کشاف القناع'' میں کی ہے، ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے بھی یہ صراحت کی ہے (۴۵)۔

معاصر محققین کی ایک جماعت نے حنفیہ کی رائے کو راجح قرار دیا ہے کہ جزیہ دار الاسلام کی حفاظت کے بدلے کے طور پر ہے، ان محققین میں عبد الکریم زیدان، وہبہ زحیلیؒ ہیں، انہوں نے اس رائے پر صحابہ کے عمل سے استدلال کیا ہے، اس میں سے خالد بن ولیدؓ کا وہ خط ہے جو انہوں نے حیرہ کے لوگوں کے لئے لکھا تھا جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ ''اگر ہم تمہاری حفاظت کریں گے تو ہمارا جزیہ میں حق ہوگا، ورنہ نہیں، یہاں تک کہ ہم تمہاری حفاظت

---

(۴۳) سرخسی، شمس الائمہ، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی السہل، المبسوط، بیروت: دار المعرفۃ ۱۰/ ۷۸۔

(۴۴) قرافی، الذخیرۃ ۳/ ۴۵۱، مزید دیکھیں: دسوقی، شمس الدین محمد بن احمد بن عرفہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، تحقیق: محمد علیش، بیروت، دار الفکر، د، ت ۲/ ۲۰۰۔

(۴۵) شربینی، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، مزید دیکھیں؛ ابن قدامہ، المغنی ۹/ ۲۶۳، البہوتی منصور بن یونس، کشاف القناع عن متن الاقناع، تحقیق: ہلال مصیلحی ہلال، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۲ھ، ۳/ ۱۱۷، ''موسوعہ فقہیہ کویتیہ'' میں جزیہ کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے ایک تیسرا قول بھی مذکور ہے جو یہ ہے کہ: ''جزیہ کی حقیقت کسی عوض کے بغیر مالی تعاون ہے''، دیکھئے: ''الموسوعۃ الفقہیۃ'' وزارت الاوقاف والشؤون الاسلامیہ، کویت: ایڈیشن: ذات السلاسل، ۱۹۸۷ء، ۱۵/ ۱۶۴۔

کریں''(۴۶)،اسی طرح حضرت عمرؓ کے دور میں فارس میں مسلمان فوج کے سربراہ حضرت سوید بن مقرنؓ کے خط میں جوانہوں نے جرجان کے بادشاہ کو بھیجا تھا مذکور ہے کہ ''**إن لكم الذمة وعلينا المنعة**''(۴۷)(تمہیں عہد حاصل ہے اور حفاظت ہماری ذمہ داری ہے)،عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں کہ'' یہ معاہدے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جزیہ دار الاسلام کی حفاظت کے بدلے میں ہے،اس مسئلہ میں اس کے برخلاف کوئی اور بات نہیں ملتی ہے،لہذا یہ اجماع سکوتی کے مسائل میں داخل ہوگا(۴۸)۔

اسی بنیاد پر وہبہ زحیلیؒ نے یہ راجح قرار دیا ہے کہ اسلامی ممالک میں رہنے والے وہ ذمی جو عسکری خدمت کو انجام دیتے ہیں اور دشمن کے خلاف جنگ میں شریک ہوتے ہیں یا اس میں مدد کرتے ہیں ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا،اور شیخ مرحوم نے بھی صحابہ کے فعل سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے درالاسلام کے دفاع میں شریک ہونے والے ذمیوں سے جزیہ کو ختم کردیا تھا،اس کی ایک مثال سوید بن مقرنؓ کا مذکورہ خط ہے جس میں مذکور ہے کہ'' اور تم میں سے جس سے ہم مدد لیں گے تو اس کی اس مدد کا بدلہ جزیہ کے عوض میں ہوجائے گا(۴۹)۔

شیخ محمد سلیم العوا کی یہ رائے ہے کہ ذمہ کا عقد جو اسلامی حکومت اور ذمیوں کے درمیان ہوتا تھا وہ مغربی سامراج کے آنے سے ختم ہوگیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ'' جزیہ جو اس معاہدہ کی شرط تھی وہ دارالاسلام کے دفاع میں غیر مسلموں کے عدم شرکت پر مبنی تھی،کیونکہ اس دفاع کا محور مذہب تھا،اور ان کو اس دفاع کا مکلّف بنانا تکلیف مالایطاق کے قبیل سے تھا،لہذا یہ دفاع جزیہ کے بدلہ میں ساقط ہوگیا،یہی وجہ ہے کہ صحابہ اور تابعین نے ان اہل کتاب سے جزیہ کو ساقط کردیا

(۴۶) الطبری،ابوجعفر محمد بن جریر،تاریخ الأمم والملوک،قاہرہ:المطبعۃ الحسینیہ ۱۹۱۷ء، ۱۶/۴۔

(۴۷) ایضا ۵/ ۲۵۴۔

(۴۸) زیدان، عبدالکریم، احکام الذمیین والمستأمنین، بیروت،مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۲ ص ۱۴۵،مزید دیکھیں:الزحیلی ،وہبۃ،آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی،دمشق:دارالفکر،۱۹۸۱م ص ۶۹۹۔

(۴۹) الطبری،تاریخ الطبری ۵/ ۱۶،مزید دیکھیں:زحیلی،آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی ص ۶۹۹۔

تھا جو دارالاسلام کے دفاع میں شرکت کے لئے راضی ہے(۵۰)۔شیخ العوا کا خیال ہے کہ ذمہ کا معاہدہ جزیہ کی ادائیگی سے جڑا ہوا ہے، اس لئے انہوں نے یہ بات کہی کہ دارالاسلام میں مغربی استعمار کے داخلہ کے بعد ذمہ کا معاہدہ ختم ہوگیا، کیونکہ مسلمان اس وقت ذمیوں کا دفاع نہیں کر پائے، چونکہ جزیہ اس دفاع اور حفاظت کے مقابلے میں ہے، لہذا حفاظت نہ ہو پانے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوگیا۔

شیخ نے ان لوگوں پر رد کیا ہے جنہوں نے اس آیت کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ ''اہل کتاب میں سے جو لوگ اللہ پر اور آخرت پر ایمان نہیں لاتے، اللہ کی اور اس کے رسول کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حرام قرار نہیں دیتے اور دین حق کو قبول نہیں کرتے، ان سے جنگ کرتے رہو جب تک کہ وہ رعیت بن کر اپنے ہاتھوں سے جزیہ ادا نہ کریں''، اور یہ کہا کہ آیت اگرچہ عام ہے، لیکن اس سے خصوص مراد ہے، یہ آیت رومیوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے مسلمانوں سے قتال کیا اور ان سے ظلم وزیادتی کی، تمام اہل کتاب کے بارے میں یہ آیت نہیں ہے کیونکہ اللہ کے نبی ﷺ نے نجران کے نصاری سے معاہدہ کیا اور ان سے قتال نہیں کیا اور اس معاہدہ میں ان کو، ان کے سارے حقوق عطا کئے (۵۱)، اسی طرح مدینہ کے یہود اللہ کے نبی ﷺ کے ساتھ رہتے تھے اور اسلامی حکومت کی ماتحتی میں تھے ان سے جزیہ نہیں لیا گیا، یہ لوگ ''صحیفہ مدینہ'' (میثاق مدینہ) کے مطابق شہری تھے، وہ مدینہ میں رہے، یہاں تک کہ عمرؓ نے ان کو جلاوطن کردیا، اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے جزیہ نہیں لیا، نہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے ان سے کسی طرح کا جزیہ لیا(۵۲)، موجودہ دور کے دارالاسلام میں رہنے والے غیر مسلموں کا حکم بھی

(۵۰) العوا، محمد سلیم، الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید، بیروت: المکتب الاسلامی ۱۹۹۸ء، ص ۷۵-۷۶۔

(۵۱) مبارکپوری، ابوالعلا، محمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحیم، تحفۃ الأحوذی، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۱ء، ۸/۲۷۹، اللہ کے نبی ﷺ نے ان سے ہر سال دو ہزار جوڑوں پر صلح کی تھی۔

(۵۲) ہم کو کوئی ایسی نص نہیں ملی جس میں ان سے جزیہ نہ لینے کا تذکرہ ہو، لہذا محمد سلیم العوا کے اس دعوی کے لئے دلیل چاہئے۔

تقریبا یہی ہوگا بلکہ یہی حکم ہی ہوگا جو مدینہ میں رہنے والے یہودی شہری کا تھا۔

پھر یہ کہ متعین علت سے معلول حکم خواہ اس کی علت مذکورہ ہو یا استنباط کر کے نکالی گئی ہو علت کی موجودگی میں حکم جاری ہوگا اور علت نہ پائے جانے پر حکم جاری نہیں ہوگا، اصح قول کے مطابق فقہاء نے جزیہ کی علت یہ بیان کی ہے کہ ذمی دارالاسلام کے دفاع میں شریک نہیں ہوتے ہیں، اور فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر غیر مسلم ذمی اس دفاع کے عمل کو انجام دیتا ہے تو یہ جزیہ ساقط ہوجائے گا، چونکہ (یہاں موجودہ وقت میں) ذمی دفاع میں شریک ہوتے ہیں تو اب جزیہ کہاں واجب رہ گیا؟ شیخ العوا نے جزیہ کو حضرت عمرؓ کے مؤلفۃ القلوب کے حصے کو ساقط کردینے پر قیاس کیا ہے کیونکہ دونوں کی وجہ یہی ہے کہ اس زمانے میں اس کی علت نہیں پائی جاتی (۵۳)، اس مسئلہ کی وضاحت کی تمام تفصیلات دیکھنے کے بعد ہم نے یہ دیکھا کہ علت سے معلول حکم کی علت جب کسی ماحول میں نہ پائی جائے تو اس کی وجہ سے حکم بھی تبدیل ہوجائے گا، یہ فقہ تطبیق النص کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کے اندر جدید مسائل میں علت کے موجود ہونے اور نہ موجود ہونے کا علم ہوتا ہے۔

عرف پر مبنی احکام جو عرف کے تبدیل ہونے سے تبدیل ہوجاتے ہیں:

سابقہ بحث میں یہ بات بھی داخل ہے یا اس سے ملحق ہے کہ ان نصوص واحکام میں غور و فکر کیا جائے جو دور نبوی میں موجود عرف پر مبنی ہیں، پھر بعد کے دور میں عرف تبدیل ہوگیا تو جدید عرف کے مطابق ان نصوص واحکام میں دوبارہ نظر کرنا چاہئے، امام قرافیؒ لکھتے ہیں کہ ''جن احکام کی بنیاد عرف و عادت پر ہے ان کو عرف و عادت تبدیل ہوجانے کے باوجود ویسے ہی نافذ (اس کتاب میں عبارت اس طرح ہے: ''یقول القرافی إن أمر الأحکام التی مدرکها'' جبکہ قرافی کی کتاب ''الاحکام'' میں امر الاحکام کے بجائے، اجراء الأحکام..... ہے) کردینا اجماع کے خلاف ہے اور دین

(۵۳) العوّا، الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید ص ۷۵-۷۶۔

کے اندر جاہلی عمل ہے، لہذا شریعت کے جو بھی مسائل عرف وعادت پر مبنی ہیں ان کے حکم عرف و عادت کی تبدیلی ہونے پر نئے عرف کے مطابق تبدیل ہوجائیں گے (۵۴)۔ اب ہم نئے عرف اور تشریعی نص کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں گفتگو کریں گے؛ کیونکہ متغیر جدید مسائل کی فقہ کے ساتھ عرف جدید کا تعلق ہے، جس کی بنا پر بعض احکام بدل جاتے ہیں۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اس مسئلہ میں بحث کی ہے اور استقراء سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جدید عرف کا شریعت میں اعتبار ہے، بلکہ دو صورتوں میں اس کے مطابق تب بھی چلا جاتا ہے جبکہ شرعی نص کی (بظاہر) مخالفت ہو رہی ہو، پہلی صورت یہ ہے کہ نص شرعی عرف سے معلول ہو، یعنی اس کی بنیاد اس کے نزول کے وقت موجود عملی عرف پر ہو، ایسی صورت میں یہ عرف بدل جانے پر نص کا حکم بھی بدل جائے گا، اگرچہ نص کسی خاص مسئلہ سے متعلق ہو، یہ رائے تنہا امام ابو یوسفؒ نے اختیار کی ہے اور یہی رائے دلیل و حجت کے اعتبار سے زیادہ راجح ہے، اگرچہ جمہور فقہاء اس رائے کے خلاف ہیں (۵۵)، شیخ زرقاء امام ابو یوسفؒ کے اس فہم کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو انہوں نے ربوی اشیاء والی حدیث سے لیا ہے جو کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''کھجور کھجور کے بدلے میں، گیہوں گیہوں کے بدلے میں، جو جو کے بدلے میں، نمک نمک کے بدلے میں برابر سرابر ہو اور دست بدست ہو، جس نے زیادتی کی یا زیادتی حاصل کی تو اس نے سودی عمل کیا'' (۵۶)، امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ جو مذکورہ قسمیں مکیلی یا موزونی ذکر کی گئی ہیں وہ عرف پر مبنی ہیں، لہذا اگر عرف تبدیل ہوجائے اور کھجور و نمک وزنی طور پر فروخت ہونے لگے جیسا کہ ہمارے دور میں ہے، تو اس جدید عرف پر عمل کرنا

---

(۵۴) قرافی، شہاب الدین احمد بن ادریس، احکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والإمام، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۲۰۰۴ء، ص ۷۲۔

(۵۵) زرقاء، المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۲۳۔

(۵۶) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، باب: الصرف وبیع الذہب بالورق نقدا، حدیث نمبر: ۱۵۸۷، ص ۶۱۶۔

واجب ہوگا اور کھجور ونمک کو کھجور ونمک کے ساتھ وزنی طور پر برابرسرابر بیچنا جائز ہوگا، اگرچہ دونوں میں کیلی طور پر فرق ہوجائے۔

ابن عابدینؒ اپنے قیمتی رسالہ ''**نشر العرف فیما بنی من الاحکام علی العرف**'' میں اس مسئلہ کو اور وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''امام ابو یوسفؒ سے حدیث میں منصوص اشیاء میں عرف کا اعتبار منقول ہے یہاں تک کہ اگر سونا کیلی طور پر اور گندم وزنی طور پر فروخت ہونے لگے تو اس میں برابری کو جائز قرار دیتے ہیں، اس میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے جس سے نص کا ترک کرنا لازم آ رہا ہے، اور اس میں عرف کی وجہ سے سود کے جواز جیسی چیزیں لازم آتی ہیں، اگرچہ اس میں نص کی مخالفت ہورہی ہے''، ہم (یعنی ابن عابدین) کہتے ہیں کہ اللہ کی پناہ، امام ابو یوسفؒ کا یہ مقصد نہیں ہے، بلکہ انہوں نے نص کو عرف و عادت سے معلول قرار دیا ہے یعنی اس بات کی صراحت کہ گندم، جو، کھجور، نمک، کیلی ہیں اور سونا چاندی وزنی ہیں اس وجہ سے ہیں کہ اس وقت اسی طرح ناپ تول ہوتی تھی، لہذا یہ صراحت اس دور کے عرف وعادت کے مطابق ہے، اگر اس وقت کا عرف وعادت گندم کا وزنی ہونا اور سونے کا کیلی ہونا ہوتا تو نص میں اس کے مطابق صراحت ہوتی، چونکہ بعض میں کیل اور بعض میں وزن کی صراحت کی علت عرف وعادت ہے لہذا عرف وعادت ہی اصل قرار پائے گا، لہذا جب اس عرف وعادت میں تبدیلی ہوگی تو حکم میں بھی تبدیلی ہوگی، لہذا نئے متغیر عرف وعادت کے اعتبار کرنے میں نص کی کوئی مخالفت نہیں ہے، بلکہ نص کے مطابق ہی چلنا ہے(۵۷)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی نص شرعی کسی ایسی علت سے معلول ہو جو علت جدید عرف میں نہ پائی جارہی ہو خواہ وہ علت نص میں مذکور ہو یا اجتہاد کر کے مستنبط کی گئی ہو، اس جیسی صورت میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا اگرچہ (ظاہری طور پر) نص کی مخالفت ہورہی ہو، کیونکہ جب عرف کی وجہ سے علت ہی نہ پائی جارہی ہو تو یہ مخالفت ظاہر میں مخالفت ہوتی ہے حقیقت میں مخالفت

(۵۷) ابن عابدین رسالۃ نشر العرف ۲/۱۱۸۔

نہیں ہوتی، اس لئے کہ ثابت شدہ قاعدہ ہے کہ حکم شرعی کا دارومدار اس کی علت پر ہوتا ہے، لہذا جب علت پائی جائے گی تو حکم ثابت ہوگا اور اگر علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی ثابت نہیں ہوگا (۵۸)۔

اس کے کافی سارے ثبوت ہیں:

پہلا ثبوت: فقہاء حنفیہ بیع جیسے معاوضات کے معاملات میں مفسد شرائط کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: معاوضے والے معاملات کو ہر وہ شرط فاسد کر دیتی ہے جس میں معاملے کے حکم اصلی سے خارج کسی ایسی منفعت کی شرط لگائی جائے جو معاملے کے موافق نہ ہو جیسے مشتری بائع پر یہ شرط لگا دے کہ جو گندم اس نے خریدا ہے اس کو پیس کر دے یا سامان کے لے جانے کا خرچ بائع کے ذمہ رکھ دے یا خریدی ہوئی مشین کے بگڑ جانے پر اس کو درست کرنے کی شرط بائع پر لگا دے، یہ ساری شرطیں حنفیہ کے یہاں فاسد شرطیں ہیں۔

حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر کو لیا ہے جس میں آپ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس میں کوئی اضافی شرط لگائی جائے (۵۹)، لیکن انہوں نے ان عقدی شرائط میں سے دو طرح کی شرطوں کو مستثنی کر کے ان کو جائز قرار دیا ہے، ان میں سے ایک قسم میں وہ شرطیں ہیں جن کے جواز کی نص شرعی میں صراحت ہے جیسے خیار شرط، دوسری قسم میں وہ شرطیں ہیں جو عرف میں عام ہوگئی ہوں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء حنفیہ نے عرف کی بنا پر بیع وفا کو جائز قرار دیا، حالانکہ بیع وفاء ایسی شرطوں پر قائم عقد ہے جو اپنے اصل کے اعتبار سے فاسد ہیں، اسی لئے شروع میں اس کا عرف نہ ہونے کی وجہ سے فقہاء نے اس کو فاسد قرر دیا تھا، اس تعلق سے فقہاء کا مستند اس حدیث

(۵۸) زرقاء، المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۲۳۔

(۵۹) الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض اللہ الحسینی، القاہرہ: دارالحرمین، ۴/ ۳۳۵، ۱۹۹۵ء، حدیث نمبر: ۴۳۶۱)، مزید دیکھیں: زیلعی، عبداللہ بن یوسف: نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ، تحقیق: محمد یوسف بنوری، مصر: دارالحدیث، ۱۳۵۷ء، ۴/ ۱۷، یحیی قطان سے اس کا معلول ہونا نقل کیا ہے۔

نبوی کی علت ہے جس میں بیع میں اضافی شرط لگانے کی ممانعت ہے، انہوں نے اس ممانعت کا شرعی مقصد جھگڑے کے اسباب کو روکنا قرار دیا ہے، کیونکہ عقد بیع میں اضافی شرطوں کے نفاذ میں عام طور پر اختلافات ہوجاتے ہیں، لیکن جب بعض شرطوں کا عرف ہوگیا تو جھگڑے یا اختلاف کی بات نہیں رہی کیونکہ ان کے لئے یہ نیا معاملہ نہیں رہا، لہذا یہ عرف نص کے مخالف نہ ہوکر نص شرعی کے مقصد اور اس کی روح کے موافق ہے، اگرچہ یہ نیا ہی عرف کیوں نہ ہو(۶۰)۔

شیخ زرقاءؒ نے حنفیہ کی مذکورہ رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان تمام تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے جدید عرف کا اعتبار جو بظاہر علم نص شرعی کے عموم کے خلاف ہو۔ یہ جدید عرف سے عام نص کی تخصیص کے مرادف نہیں ہے، کیونکہ عام شرعی نص کی تخصیص کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کی تخصیص کی دلیل اور یہ نص ایک ہی وقت میں وارد ہوئی ہوں۔

بلکہ یہ جدید عرف نص کی علت کو ختم کردیتا ہے، کیونکہ نص اپنی علت کے مقتضا سے مخصوص ہے، لہذا تخصیص علت سے ہورہی ہے نہ کہ جدید عرف سے، بیع میں اضافی شرط لگانے کی ممانعت والی نص اجتہادی طور پر ممانعت کی علت متعین ہوجانے کے بعد نزول یا ورود کے وقت سے ہی مخصوص مانی جائے گی، اور صرف ان حالات پر محدود ہوگی جہاں اس کی علت پائی جاتی ہو، جہاں اس کی علت نہیں پائی جائے گی وہاں نص کی ممانعت شامل نہیں ہوگی، ان حالات میں ایک حالت یہ بھی ہے کہ اضافی شرط عرف میں عام ہوجائے، لہذا حقیقت میں یہاں تخصیص علت کی بنا پر ہے، اور اس جدید عرف کے اعتبار میں جس میں نص کی علت پائی نہ جاتی ہو سابقہ

---

(۶۰) بیع وفاء یہ ہے کہ کوئی نقدی کا ضرورت مند اپنی زمین کو اس شرط کے ساتھ بیچے کہ جب وہ اس کی قیمت واپس کردے گا تو زمین واپس لے لے گا، یہ اپنے مقصد میں رہن سے مختلف ہے کیونکہ رہن کا مقصد صرف توثیق ہے، جبکہ بیع وفاء کا مقصد دین کی توثیق کے ساتھ ساتھ مشتری دائن کا زمین سے فائدہ اٹھانا بھی ہے، بخاری میں پانچویں صدی کے اخیر میں یہ بیع وجود میں آئی، اخیر میں فقہاء کا اس پر اتفاق ہوگیا کہ یہ تین عقدوں کے مشابہ ہے ایک بیع صحیح، دوسرا بیع فاسد، تیسرا رہن، لہذا اس کو تینوں عقود کا حکم مقصد کو مدنظر رکھ کر دے دیا گیا، دیکھیں: زرقاء، المدخل الفقہی العام ۱/ ۲۳۲۔

تخصیص کی صرف تطبیق ہے(۶۱)۔

دوسرا ثبوت:

دینار کے وزن میں فرق کے مسئلہ میں ابن عابدینؒ نے اپنے رسالہ 'نشر العرف' میں یہ محقق کیا ہے کہ جب ایک ہی قسم کی نقدی کے متعدد افراد ہوں، بعض بھاری ہوں اور بعض ہلکے ہوں، تو اس فرق کے ساتھ بھاری کو ہلکے کے بدلے میں یا اس کے برعکس کرنا دین، قرض، عقود وغیرہ کے معاملات میں جائز ہے، یہ سود میں شامل نہیں ہے، جب تک کہ ان سب کی قیمت ایک ہو(۶۲)، اگرچہ یہ فرق تمام پیمانے میں ظاہر ہو، اور یہ سود کے حکم میں داخل نہیں ہوگا، انہوں نے اس کی تعلیل یہ ذکر کی ہے کہ لوگ وزن کے اس فرق کو کوئی توجہ نہیں دیتے جب تک کہ اس کی قیمتوں میں فرق نہ ہو، یہ عرف عام، خاص سبب میں بالکل عام ہے، لہذا عرف سے معلول نص کے تعلق سے امام ابو یوسفؒ کی رائے پر تخریج کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتوی دینا لازمی ہوگا(۶۳)، جب ایسے جدید عرف کا جس میں حکم کی علت ختم ہوجائے عام یا خاص نص کے مقابلے اس درجہ اعتبار ہے جیسا کہ سابقہ دونوں مثالوں میں گزرا تو قیاس سے ثابت احکام کے مقابلہ جدید عرف کا بدرجہ اولی اعتبار ہوگا جیسا کہ مندرجہ ذیل مثال سے واضح ہوگا۔

تیسرا ثبوت:

پڑوسیوں کے درمیان روٹی کو عددی طور پر اس کے وزن کے فرق کو ملحوظ رکھے بغیر قرض کے طور پر لینے کا جواز، یہ رائے امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی ہے، فقہ حنفی میں یہی راجح اور مفتی بہ قول ہے، امام محمدؒ نے اس کے جواز کا مستند مروج عرف کو بنایا ہے، اور یہ دلیل دی ہے کہ پڑوسی

---

(۶۱) ایضا، حنفیہ کی رائے اور ان کی تعلیلات دیکھنے کے لئے دیکھیں: ابن عابدین، رسالۃ نشر العرف ۲/۱۲۱۔

(۶۲) یہ ہمارے دور میں بھی لوگوں کے معاملات میں ہو رہا ہے، لہذا ورقی دینار اور معدنی دینار میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۶۳) ابن عابدین رسالۃ نشر العرف ۲/۱۱۹۔

اس کے وزن کے فرق کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اس کے عدد کا صرف اعتبار کرتے ہیں (۶۴)، یہاں عرف کے قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی موزونات کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے مال ربوی ہے، نصوص شرعیہ اموال ربویہ کی اسی جنس سے مبادلہ میں وزنی طور پر یا کیلی طور پر برابری کو ضروری قرار دیتی ہیں، اور اس برابری کے عمل میں ہونے والی زیادتی کو حرام سود قرار دیتی ہیں، اور اس معاملہ کو باطل یا فاسد قرار دیتی ہیں، نصوص شرعیہ کا یہ حکم احادیث میں مذکور اموال ربویہ کے تعلق سے ہے (۶۵)، فقہاء نے ان منصوص اشیاء پر ان اشیاء کو بھی قیاس کیا ہے جو وصف اور علت میں منصوص اشیاء کے مشابہ ہیں، جیسے مطعومات یا وہ مال جن میں دو صفتیں مشترک ہوں وہ جنس اور پیمانے کا اشتراک ہے، جیسے روٹی اور سونے چاندی کے علاوہ دیگر معاون اور فقہاء نے بالاتفاق سود کے شبہ کو حرمت اور ممانعت میں حقیقی سود کی طرح ہی مانا ہے۔

شیخ زرقاءؒ امام محمد بن حسنؒ کے اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس طرح یہ مذکورہ عرف (یعنی روٹی کا عددی طور پر استقراض) اس قابل نہیں بچا کہ اس کو حرام سود کے معاملات کا ذریعہ بنایا جائے، لہذا سود کی حرمت کی عام نصوص کی علت (یعنی فائدے کا حصول) اس عرف میں باقی نہیں رہی اور حکم کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، اور ایسی کوئی خاص نص بھی موجود نہیں ہے جس میں روٹی کو عددطور پر قرضے پر لینے سے خاص طور سے منع کیا گیا ہو، لہذا یہ عرف صریح نص کے خلاف بھی نہیں ہے، لہذا اصل معاملہ ان عام نصوص کی علت کا ہو گیا جن میں سودی معاملات کی ممانعت ہے، اور یہ علت پڑوسیوں کے اس عرف میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ وہ لوگ روٹی کے وزنی فرق کا کوئی اعتبار نہیں کرتے (۶۶)، شیخ زرقا کی توجیہ کے ساتھ اس کا عرایا کے جواز

---

(۶۴) دیکھیں: ابن الہمام، شرح فتح القدیر ۷/ ۳، ابن ہمام نے لکھا ہے کہ متاخرین کا فتوی امام ابو یوسفؒ کی رائے پر ہے، یعنی عدد کے بجائے وزن کا اعتبار۔

(۶۵) دیکھئے: حدیث ص ۱۱۲-۱۱۳ پر۔

(۶۶) الزرقاء، المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۲۷۔

کی وجہ سے بھی استثنا س حاصل کر سکتے ہیں کہ نبی ﷺ نے عرایا کی اجازت دی (٦٧)، اس لئے کہ اس میں سود کی علت نہیں پائی جاتی، عرایا کہتے ہیں کہ کسی شخص کو تازے کھجور کھانے کی حاجت ہے اور اس کے پاس ثمن نہیں ہے تو پانچ وسق سے کم ٹوٹی ہوئی کھجوروں کو درخت پر لگی ہوئی کھجوروں سے اندازہ کر کے بدل لیتا ہے، اس کو عرایا کہتے ہیں (٦٨)۔

یہ چند فقہی مثالیں ہیں ان سے اور ان کی فقہاء سے منقول تعلیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عرف تبدیل ہو جائے اور جدید عرف کی مخالف نص کی علت بھی اس جدید عرف میں ختم ہو جائے تو اس جدید عرف کا شرعی طور پر اعتبار کیا جائے گا، لیکن اگر اس نص مخالف کی علت موجود ہو تو نص کے عموم کے مقابلے اس عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ علت کی موجودگی میں عرف کا اعتبار کرنے سے نص کا منسوخ ہونا لازم آئے گا، عرف نصوص کا ناسخ نہیں ہوسکتا، لہذا اگر لوگ کچھ ایسی رسموں کے عادی ہو جائیں جو عام شرعی نصوص کے مطابق حرام ہیں اور وہ ان کو تقریبات یا ماتم کے موقع میں کرنے لگیں، جیسے کہ میت پر اس طرح ماتم کرنے کی عادت جو تعداد میں یا اپنی شکل وصورت میں شرعی حدود سے تجاوز کر جائے، اور جیسا کہ شادیوں اور تقریبات میں مردوں کا عورتوں کے ساتھ رقص کرنا جو کہ شریعت میں فسق و فجور قرار دیا گیا ہے یا بعض حالات یا مقدار میں سود کے عادی ہو جانے کی عادت ہو جائے تو ان کا اور ان جیسے عرف و عادات کا کوئی جواز ہے اور نہ ہی کسی طرح کی کوئی حجت ہے، بلکہ ان چیزوں سے روکنا اور اس کو ختم کرنا ضروری ہے، کیونکہ حرام اور منکر چیزوں سے شریعت نے اس لئے منع کیا ہے کہ ان میں ایسے مفاسد اور برائیاں ہیں جو خاندانوں اور معاشرے میں فساد پیدا کر دیتے ہیں، اور معاشرتی زندگی سے نیکی اور بلندی کے ان اعمال کو ختم کر دیتے ہیں جو شریعت کا مقصود ہیں، لہذا لوگوں کا بعض ایسے منکر

(٦٧) صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب: بیع الزبیب بالزبیب والطعام بالطعام، حدیث نمبر: ٢١٧٣، ص ٤٠٧، صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب: تحریم بیع الرطب بالتمر إلا فی العرایا، حدیث نمبر: ١٥٣٩، ص ٥٩٣۔

(٦٨) ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی، غریب الحدیث، تحقیق عبد المعطی امین قلعجی، بیروت: دارالکتب العلمیہ ١٩٨٥ء ٢/ ٩٠۔

اور برے اعمال کا عادی ہوجانا جو شرعی طور پر قابل مذمت ہیں، اس سے ان اعمال کی ممانعت کی علت ختم نہیں ہوجاتی، کیونکہ ان کی حرمت کی علت ان کا عادی نہ ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کے نتائج کی خباثت ان کی حرمت کی علت ہے، اور ان کے عرف و عادت میں ہونے سے اس خباثت میں مزید اضافہ ہوگا نہ کہ کمی ہوگی (۶۹)۔

شیخ زرقاءؒ نے جو اپنا نقطہ نظر ذکر کیا ہے اس کی شیخ بوطی نے موافقت کی ہے اور شیخ زرقاءؒ کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ شیخ زرقاء کا نقطہ نظر بہت درست اور صحیح ہے، اور مجھے یہ بالکل حق بات لگتی ہے جس کو تمام اصولیین کو اختیار کرنا چاہئے (۷۰)، اور اس کی انہوں نے ایک فقہی مثال پیش کی ہے کہ نص شرعی میں بنو ہاشم کو زکاۃ لینے سے منع کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ نے اس کے عوض میں ان کو خمس کا پانچواں حصہ دیا ہے، طبرانی کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ: اے بنو ہاشم اللہ تعالی نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھوون اور ان کی گندگی کو ناپسند کیا ہے اور اس کے عوض میں تم کو خمس کا پانچواں حصہ دیا ہے (۷۱)، اور دوسری روایت میں ہے کہ: ''اے اہل بیت تمہارے لئے صدقات میں سے اور لوگوں کے دھوون میں سے کچھ بھی حلال نہیں ہے، تمہارا خمس کے پانچویں حصے میں اتنا حصہ ہے جس سے تم بے نیاز ہوجاؤ یا تمہارے لئے کافی ہو'' (۷۲)۔

مشہور قاعدہ ہے، جبکہ علت ختم ہوجائے تو حکم بھی ختم ہوجاتا ہے اور جب مانع ختم

---

(۶۹) الزرقاء المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۲۷۔

(۷۰) البوطی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الإسلامیۃ، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۲ ص ۲۹۰۔

(۷۱) الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید، الموصل: مکتبۃ العلوم والحکم، ۱۴۰۴ھ، ۲۰/ ۲۸۷۔

(۷۲) ایضا ۱۱/ ۲۱۷، حدیث نمبر: ۱۱۵۴۳، محقق نے لکھا ہے کہ اس میں حسین بن قیس مختلف فیہ راوی ہے، اس لئے اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے۔

ہوجائے تو ممنوع لوٹ آتا ہے(۷۳)(یعنی جب کسی چیز کا جواز کسی مانع کی وجہ سے ہوتو اس مانع کے زائل ہوجانے پر عدم جواز کا حکم دوبارہ لگ جاتا ہے، اسی طرح کوئی چیز کسی مانع کی وجہ سے حرام تھی، اس مانع کے زائل ہوجانے پر اس کا مباح یا مندوب یا واجب کا سابق حکم دوبارہ لگ جائے گا)، بنو ہاشم کے لئے زکاۃ کی ممانعت کا حکم فقہاء کے یہاں غور وفکر کا محل رہا ہے، کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ ماضی کی طرح ان کو خمس کے پانچویں حصہ میں سے کچھ نہیں مل رہا ہے، اسی وجہ سے فقہاء حنفیہ میں سے بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ بنو ہاشم کو زکاۃ دینے کا کوئی مانع نہیں ہے(۷۴)، اسی رائے کو فقہاء شافعیہ میں اصطخری نے راجح قرار دیا ہے(۷۵)، اور جن لوگوں نے اس رائے کو اختیار نہیں کیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ اس مذکورہ قاعدہ کو نہیں مانتے بلکہ ان کے نزدیک مذکورہ نص جس میں ممانعت کی علت بیان کی گئی ہے ثابت نہیں ہے(۷۶)۔

یہاں یہ اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء نے یہ جو بات کہی ہے کہ ''نص شرعی جو ایسی علت سے معلول ہو جو جدید عرف میں نہ پائی جاتی ہو خواہ وہ علت منصوص ہو یا مستنبط ہو''، ان کے مستنبط علت کی رائے میں شیخ بوطی نے موافقت نہیں کی ہے، ان کی رائے کے مطابق علت نص میں اجماعی طور پر ثابت ہونا چاہئے یا خود نص کی دلالت سے ثابت ہونا چاہئے، جیسا کہ زکاۃ کی مثال میں ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ یہ شرط اس وجہ سے ہے، تاکہ یہ مؤکد ہوجائے کہ عرف کی تبدیلی اور اس کا ثابت علت میں اثر، اس سے متعلق حکم میں بھی مؤثر

(۷۳) ابن القیم، اعلام الموقعین ۴/ ۳۹۴، اصول السرخسی ۲/ ۱۸۳، زرقاء، احمد شرح القواعد الفقہیہ، دمشق: دارالقلم ۲۰۰۱، قاعدہ: ۲۳/ ۱۹۱۔

(۷۴) حنفیہ کے مذاہب کے لئے دیکھئے: مرغینانی، ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل، الہدایۃ شرح البدایہ، بیروت: المکتبۃ الاسلامیہ ۲/ ۱۴۸، زیلعی، فخر الدین، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، قاہرہ: دارالکتاب الاسلامی ۱/ ۳۰۳، کاسانی، بدائع الصنائع، مرجع سابق ۲/ ۵۰۔

(۷۵) اصطخری کی رائے کو امام نووی نے ذکر کیا ہے، دیکھیں: روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲۲، امام نووی اس رائے کو اختیار کرنے والوں میں ابوسعید ہروی اور محمد بن یحیی شافعیان کا نام بھی ذکر کیا ہے۔

(۷۶) بوطی، ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ، ص ۲۹۰۔

ہے، ورنہ اس بات کا اندیشہ ہے کہ محقق پر حکمت اور علت مشتبہ ہوجائے اور وہ حکمت کو علت سمجھ بیٹھے اور جدید عرف میں حکمت کے نہ پائے جانے پر نص سے ثابت حکم کے ختم ہوجانے کا فیصلہ کردے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس اندیشے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ علت کو مستنبط کرنے کے اصولیین نے قواعد و اصول متعین کئے ہیں جیسے مناسبت، ایماء وغیرہ، لہذا جب علت کو مستنبط کیا جائے گا تو وہ منضبط قواعد اور متعینہ معیار کے تحت ہوگا۔

اس باب میں جدید مسائل کی ایک مثال زکاۃ میں نقدی کے دو نصاب کا ہونا ہے، اسی نص پر جو عرف پر مبنی ہو، پھر عرف تبدیل ہوگیا ہو اس کی ایک نمایاں مثال وہ روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے نقدی کے دو نصاب زکاۃ متعین کئے ہیں، ایک چاندی سے جس کی مقدار دوسو درہم یا ۵۹۵ گرام ہے، دوسرا سونے سے جس کی مقدار ۲۰ مثقال یا ۲۰ دینار جو کہ ۸۵ گرام کے برابر ہے (۷۷)، اس وقت ایک دینار دس درہم کے برابر ہوتا تھا۔

شیخ قرضاویؒ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کا مقصود زکاۃ کے دو الگ الگ متفاوت نصاب نہیں تھے بلکہ وہ ایک ہی نصاب تھا جو اس نصاب کا مالک ہوجاتا وہ غنی شمار کیا جائے گا اور اس پر زکات واجب ہوگی، اللہ کے نبی ﷺ نے دو نقدی سے نصاب اس لئے متعین کیا کیونکہ اس دور

(۷۷) چاندی کا نصاب صحیح حدیث سے ماخوذ ہے، پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں زکاۃ نہیں ہے، دیکھیں: صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، باب: لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ، حدیث نمبر: ۹۸۰، ص ۳۵۲، ''ورق'': چاندی کے ڈھلے ہوئے سکوں کو کہتے ہیں، اوقیہ ۴۰ درہم کے برابر ہوتا ہے اور ۵ اوقیہ ۲۰۰ درہم کے برابر ہوتا ہے، شیخ قرضاویؒ امام نوویؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ 'ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت چاندی کی نقدی ہی شائع اور کثیر الاستعمال تھی، اسی لئے مشہور احادیث میں اس کی صراحت ہے، جہاں تک کہ سونے کی نقدی کا تعلق ہے اس کے نصاب کی احادیث چاندی کے نصاب کے احادیث کے درجہ کی نہیں ہیں اور نہ ہی اتنی مشہور ہیں اسی لئے سونے کے نصاب میں چاندی کی طرح اجماع نہیں ہے، البتہ فقہاء کا ایک بڑا طبقہ اس طرف گیا ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار ہے، دیکھیں: فقہ الزکاۃ، لبنان: مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۵ء، ۱/۲۶۱-۲۶۵۔

میں یہی دونوں نقدی کا رواج تھا، لہذا اس وقت کے عرف کے مطابق نص وارد ہوئی اور دو مساوی مقداروں سے نصاب متعین کر دیا گیا، اب جبکہ حالات تبدیل ہو گئے اور چاندی کی قیمت سونے کے مقابلے میں بہت زیادہ کم ہوگئی تو ہمارے لئے یہ درست نہیں ہے کہ ہم نصاب کو دو ایسی مقداروں سے متعین کریں جن کے درمیان بہت زیادہ فرق ہو، لہذا اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ زکات کا نصاب ۸۵ گرام سونے یا ۵۹۵ گرام چاندی کے برابر ہے، حالانکہ اس وقت سونے کے نصاب کی قیمت چاندی کے نصاب کی قیمت سے تقریبا دس گنا زیادہ ہے، کسی شخص کے پاس اردنی یا کویتی دینار یا مصری جنیہ یا سعودی ریال کی ایک متعین مقدار ہو اور ہم اس سے کہیں کہ اگر ہم تمہارا نصاب چاندی سے دیکھتے ہیں تو تم غنی ہو اور کسی کے پاس مقدار کا دوگنا چوگنا ہو اور ہم اس سے کہیں کہ اگر ہم تمہارا نصاب سونے سے دیکھتے ہیں تو تم فقیر ہو، تو یہ بہت ہی غیر معقول بات ہوگی، اس کا حل یہی ہے کہ اس زمانے میں نقدی کا ایک نصاب متعین کر دیا جائے جو شرعی غنی کی ادنی حد ہو جس سے زکوۃ واجب ہو جائے، شیخ قرضاویؒ نے سونے کے نصاب کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ ہمارے ماحول میں اس کا تعامل بھی ہے اور نسبتا مستحکم بھی ہے، اور یہ رائے نص کے مخالف شمار نہیں ہوگی جیسا کہ اس کا وہم وگمان ہوتا ہے، کیونکہ یہاں پر نص عرف پر مبنی ہے اور عرف کے بدل جانے پر حکم بھی بدل جاتا ہے(۷۸)۔

احکام کی تشکیل میں عرف کے معتبر ہونے اور واقع وحالات کو مدنظر رکھنے کے تعلق سے ہمارے موضوع کے تحت جو مسائل رونما ہوئے، ان میں وہ مسئلہ بھی ہے جو ابن عابدینؒ نے اپنے رسالہ میں ذکر کیا ہے، وہ نکاح کا تجویز کے لفظ سے منعقد ہونا ہے، ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ لفظ زواج کو بدل کر تجویز کر دینا یہ بھی جدید عرف میں داخل ہے، اور پھر انہوں نے اس تعلق سے مسلک حنفی کے فقہاء کے اقوال کو ذکر کیا ہے، اس لفظ سے فقہاء حنفیہ میں سے جس فقیہ نے نکاح

---

(۷۸) قرضاویؒ، کیف نتعامل مع السنۃ النبویہ ص ۱۵۳۔

کے درست ہونے کا فتوی دیا ہے ان میں علاء الدین سمرقندیؒ بھی ہیں (۷۹)، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ 'کوئی قوم متفق طور پر لفظ کا اس غلطی کے ساتھ تلفظ کرنے لگے اور یہ قصد وارادہ سے ہوتو یہ ایک نیا وصف ہوگا'، اس فتوے کی موافقت خیر الدین الرملی اور مولی ابوالسعود (۸۰) نے بھی کی ہے۔ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں کہ 'عام طور پر شافعی مسلک کی کتب میں صراحت ہے کہ اگر عامی (زواج کے) زاء کو جیم سے بدل دیں تو اس سے (نکاح میں) کوئی فرق نہیں پڑے گا، حالانکہ شافعیہ نکاح کے الفاظ میں بہت زیادہ محتاط ہیں (۸۱)، ان کے یہاں نکاح صرف تزویج اور نکاح کے لفظ سے ہی صحیح ہوتا ہے (۸۲)، ہم نے اس مسئلہ میں دیکھا کہ نئے عرف کا نص شرعی کی تطبیق میں کس طرح اثر پڑا، لہذا جو احکام عرفی صفت پر مبنی ہیں اور وہ عرف تبدیل ہوجائے تو طبعی وفطری طور پر اس کا حکم بھی تبدیل ہوجائے گا، کیونکہ یہاں عرف ہی حکم میں مؤثر وصف ہے۔

(۷۹) سمرقندی، حنفی فقیہ ہیں، ان کی کتاب تحفۃ الفقہاء ہے جو کہ کاسانی کی بدائع الصنائع کی اصل ہے، ان کی سوانح عمری دیکھیں: زادہ، طاشکیری، الشقائق النعمانیۃ والعقد المنظوم، بیروت: دارالکتاب العربی ۱۹۷۵ء، ۱/۵۱۔

(۸۰) ابوالسعود، مولی ابوالسعود محمد بن محمد العمادی، مفتی روم لقب تھا، کیونکہ ان کی بستی کے قریب زندگی گزاری، ان کی مشہور تفسیر ہے، یہ حنفی فقیہ ہیں، دیکھیں: حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ قسطنطینی رومی حنفی، کشف الظنون، بیروت: دارالکتب العلمیہ ۱۹۹۲ء ۱/ ۶۵، انہوں نے تفسیر اور مواعظ کی کتابیں بیان کرتے ہوئے ایک سے زائد جگہوں پر ان کی سوانح عمری لکھی ہے۔ امام خیر الدین رملی بھی حنفی ہیں، ان کی ایک کتاب ''الفتاوی الخیریہ'' ہے۔ وہ شہاب رملی جو فتاوی الرملی کے مؤلف ہیں، ان سے الگ شخصیت ہیں، مذکورہ اقوال کے لئے رسالۃ نشر العرف ۲/ ۱۳۹ دیکھیں۔

(۸۱) یہ فتوی شہاب الدین رملی شافعی نے دیا ہے، دیکھیں: الرملی، شہاب الدین احمد بن حمزہ، فتاوی الإمام الرملی (فتاوی ابن حجر ہیتمی کے حاشیہ میں مطبوع ہے)، بیروت: دارالکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، ج ۳ ص ۲۲۳۔ ان کی یہ صراحت طلاق کے باب میں ہے کہ کوئی شخص جیم کو زاء پر مقدم کرتے ہوئے ''علی الطلاق من جوزتي'' اور اس کی مراد: ''زوجتی'' ہو، تو اس کا شمار کنائی الفاظ سے ہوگا، جن سے نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوتی ہے۔

(۸۲) ابن عابدین، رسالۃ نشر العرف ۲/ ۱۳۹۔

اسی طرح اس کی ایک مثال عقد توریداور جدید عرف پر اس کی تخریج کی ہے، عقد توریدیہ ہے کہ کوئی سامان سپلائی کرنے والا کسی ادارے کے ساتھ یہ عقد کرے کہ وہ معین قیمت اور متعینہ مدت میں سامان کی مجہول مقدار میں فراہمی کرے گا، اور یہ بات معلوم ہے کہ عقد مبیع کے صحیح ہونے کے لئے جہالت کا نہ ہونا شرط ہے، اور یہاں سامان کی مقدار میں جہالت پائی جاری ہے، شیخ زرقاءؒ سے اس عقد کی صحت اور اس کی تخریج کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ عقد صحیح ہے، اور اس کی دلیل یہ دی کہ آج کل اس عقد پر عمل کرنے کی عام ضرورت ہے، اسی طرح یہ عقد عرف وعادت میں داخل ہوگیا ہے اور حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر شرط فاسد کا عرف ہوجائے تو وہ عرف کی بنا پر صحیح ہوجاتی ہے، کیونکہ اس کے متعارف ہوجانے سے نزاع (جھگڑا) ختم ہوجاتا ہے اور عاقدین عرف کی وجہ سے ان شرائط کو سامنے رکھ کر عقد کرتے ہیں، یہ شرائط نزاع کا سبب اس وقت بنتی ہیں جب وہ لوگوں میں معروف نہ ہوں، ان کے لئے نئی چیز ہوں (کیونکہ معروف نہ ہونے کی وجہ سے یہ شرائط ان کے پیش نظر نہیں ہوں گی جس کی وجہ سے ان کا عقد سے جو مقصود ہوگا) وہ دونوں کے درمیان غیر متوازن ہوگا اور جھگڑے کا سبب بنے گا، اور یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں ہے کہ عقد توریدلوگوں میں معروف ومشہور ہوگیا ہے، اور خاص طور پر یہ کہ ملکی قوانین نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے(۸۳)۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں عرفی واقع اور شرائط کے مقاصد وحکمت سے قطع نظر کرکے حکم کی فوری تطبیق پر عمل نہیں کیا گیا ہے کیونکہ عرفی حالات اور اس کے طرز عمل کی وجہ سے یہ جہالت نزاع کا سبب نہیں رہی ہے، اسی طرح ہر جہالت مفسد عقد نہیں ہوتی ہے، مفسد عقد وہ جہالت ہے جو بہت زیادہ ہو جس سے جھگڑے کا اندیشہ ہو، جس میں دونوں فریق کی حجتیں برابر ہوں۔

---

(۸۳) زرقاء، مصطفیٰ، فتاوی الزرقا، دمشق: دارالقلم ۱۹۹۹ء، ص ۴۸۷ اور اس کے بعد، مزید بیع کی شروط میں دیکھیں، زرقاء، مصطفیٰ، عقد البیع، دمشق: دارالقلم ۱۹۹۹ء، ص ۳۶۔

۳-سد ذریعہ سے معلول احکام اور علت کے نہ پائے جانے پر ان کے حکم میں تبدیلی:

حکم شرعی کی تشکیل کے وقت نص کی تطبیق کے حالات اور اس تطبیق پر مرتب ہونے والے نتائج کے مدنظر جن کی وجہ سے کسی فعل پر مشروعیت یا عدم مشروعیت کا حکم لگتا ہے، ''سد الذرائع'' کو اجتہاد میں خاص اہمیت حاصل ہے، اس لئے ہم نے یہ مناسب سمجھا کہ سدالذرائع کو الگ باب کے طور پر ذکر کیا جائے، ورنہ اس کے مسائل بھی سابقہ مسائل کے ساتھ آتے ہیں، اس اجتہادی قاعدے کے قرآن وسنت میں شواہد موجود ہیں، ان دلائل میں سے اللہ تعالی کا یہ قول:''**ولاتسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم کذلک زینا لکل امة عملھم، ثم إلی ربھم مرجعھم فینبئھم بما کانوا یعملون**'' (سورۂ انعام:۱۰۸)(اللہ کے سوا وہ جن کی عبادت کرتے ہیں ان کو برا بھلا نہ کہو، کہ وہ بھی حد سے تجاوز کرتے ہوئے جہالت کی وجہ سے اللہ کو برا بھلا کہنے لگیں، اسی طرح ہم نے ہر گروہ کے لئے ان کے عمل کو خوشنما بنادیا ہے، پھر ان کے رب کی طرف ہی ان کی واپسی ہے، پس اللہ ان کو ان کے اعمال کے بارے میں بتادیں گے)، اس آیت میں اللہ تعالی نے مشرکین اور ان کے معبودوں کو برا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے تاکہ وہ اس کی وجہ سے خدا کی ذات کو برا بھلا نہ کہنے لگیں، کیونکہ اللہ کی ذات کو برا بھلا کہنے کا نقصان مشرکین کو برا بھلا کہنے کی منفعت سے زیادہ سخت ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے کہ سب سے بڑے کبیرہ گناہوں میں سے یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے والدین کو لعن وطعن کرے، کسی نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ کوئی شخص اپنے والدین کو کیسے برا بھلا کہہ سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ دوسرے کے باپ کو برا بھلا کہے جس کے جواب میں دوسرا اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہے(۸۴)، اس میں سدالذریعہ پر اس طرح دلالت ہے کہ

(۸۴) صحیح بخاری، کتاب الادب، باب لایسب الرجل والدیہ، حدیث نمبر: ۵۹۷۳، ص ۱۱۵۸۔

دوسرے کے ماں باپ کو برا بھلا کہہ کر اپنے والدین کو برا بھلا کہے جانے کا ذریعہ بننے سے منع کیا گیا ہے۔

اللہ کے نبی ﷺ نے کعبہ کی تعمیر کے تعلق سے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ 'اے عائشہ اگر تمہاری قوم کا زمانہ کفر سے قریب نہ ہوتا تو میں بیت اللہ کو منہدم کر کے حطیم کے حصہ کا اضافہ کرتا، تمہارے قوم نے اس کی تعمیر کی جگہ میں کمی کر دی ہے (۸۵)، اللہ کے نبی ﷺ نے کعبہ کی از سر نو تعمیر اور حطیم کے حصہ کو تعمیر میں اس لئے داخل نہیں کیا کیونکہ اس کے نتائج ان کے پیش نظر تھے، کیونکہ یہ عمل اس چیز کے خلاف تھا جس سے عرب مدتوں سے مانوس تھے، جس کی وجہ سے از سر نو تعمیر کے فائدے سے زیادہ نقصان ہوتا۔ اسی تشریعی منہج کی بنا پر امام مالکؒ نے نتائج کو مد نظر رکھا جب ان سے اللہ کے نبی ﷺ کے ارادے کے مطابق کعبہ کی از سر نو تعمیر کے بارے میں پوچھا گیا، لہذا انہوں نے اس کی ممانعت کا فتوی دیا اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ لوگ اس طرح بیت اللہ کے ساتھ کھلواڑ کرنے لگیں گے (۸۶)۔

اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ 'میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، لہذا اب تم زیارت کرو' (۸۷)، اس ممانعت کا سبب شروع اسلام میں شاید یہ تھا کہ لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اور ان کے ایمان پر شرک کا خدشہ ہو، خاص طور پر قبر میں مدفون مشرکین ہی تھے کیونکہ مسلمان بہت کم تھے اور جب یہ سبب یا ذریعہ ختم ہو گیا تو حکم بھی منسوخ ہو گیا، اور یہاں ممانعت کی علت اس طرح ختم ہوئی کہ دوبارہ یہ علت نہیں ہوگی (۸۸)، ہم کہتے ہیں کہ اگر حکم اسی علت سے معلول ہے تو اگر یہ علت بعض افراد میں پائی جاتی ہے تو ان لوگوں کے لئے قبروں کی زیارت حرام ہو جائے گی کیونکہ ممانعت کا مناط ان پر محقق ہو رہا ہے، حکم شرعی کی تشکیل میں ''سد الذرائع'' کے

(۸۵) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب نقض الکعبۃ وبناءھا، حدیث نمبر: ۱۳۳۳، ص ۴۹۸۔
(۸۶) شاطبی، موافقات ۴/ ۵۵۴۔
(۸۷) صحیح مسلم، کتاب الجنائز، باب: استئذان النبی ربہ فی زیارۃ قبر امہ، حدیث نمبر: ۹۷۷، ص ۳۴۹۔
(۸۸) نووی، المنہاج رص ۱۰۰۷-۱۰۰۸۔

اعتبار(۸۹)، اور اس کے ذریعہ حکم کی تعلیل کی اور اسی طرح تطبیق کے نتائج کو مدنظر رکھنے کی بہت ساری مثالیں ہیں، یہی منہج کتاب وسنت کے بعد اجتہاد صحابہ کا تھا، ہم اس کی ایک مثال پیش کرکے اسی پر اکتفا کریں گے، کیونکہ اجتہادی احکام کی تبدیلی کی بحث میں مسلسل اسی کی مثالیں آئیں گی، حضرت عمرؓ کے زمانے میں تین طلاق بولنے سے تین طلاق واقع کی گئی، حالانکہ اللہ کے نبی ﷺ کے زمانے میں تین طلاق بولنے سے ایک طلاق واقع ہوتی تھی، حضرت عمرؓ کے دور میں جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ طلاق دینے کو بہت معمولی سمجھنے لگے ہیں تو انہوں نے یہ حکم نافذ کیا کہ تین طلاق کے تلفظ سے تین طلاق واقع ہوگی یعنی اس طلاق سے حرمت مغلظہ ثابت ہوجائے گی۔

ابن قیمؒ حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ 'حضرت عمرؓ نے تین طلاق لفظ کے تلفظ کو تین طلاق قرار دیا تھا تاکہ لوگ طلاق سے باز آجائیں، کیونکہ جب ان کو معلوم ہوگا کہ تین طلاق کے لفظ سے بیوی حرام ہوجائے گی اور اس سے مراجعت کی کوئی صورت باقی نہیں رہے گی لیکن جب زمانہ بدل گیا، سنت اور صحابہ کے طریقے سے زمانہ بہت دور چلا گیا، اور حلالہ کا بازار گرم ہوگیا تو اب یہ ضروری ہوگیا کہ جو اللہ کے نبی ﷺ اور ان کے خلیفہ (حضرت ابوبکرؓ) کے دور میں جو مسئلہ تھا اسی پر فتوی دیا جائے، تاکہ حلالہ کا یہ بازار بند ہو یا (کم از کم) کم ہو اور اس کا شر معمولی ہو۔ اللہ نے جس کو توفیق، ہدایت اور دین کی سمجھ عطا کی ہو اگر اس کے سامنے تین طلاق کے ایک ہونے کا مسئلہ اور حلالہ کا مسئلہ پیش کیا جائے اور وہ ان دونوں مسئلوں میں موازنہ کرے تو اس کو دونوں میں فرق معلوم ہوجائے گا اور وہ سمجھ جائے گا کہ کون سا مسئلہ دین کے زیادہ قریب اور مسلمانوں کے لئے زیادہ صالح ہے(۹۰)، یہاں پر ابن قیمؒ اپنے زمانے میں اس مسئلہ کے اجتہاد کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ مصلحت اس بات کی متقاضی ہے کہ تین طلاق کے

(۸۹) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵، سدالذریعہ کے معتبر ہونے پر انہوں نے ۹۹ دلیلیں پیش کی ہیں۔

(۹۰) ایضا، اعلام الموقعین ۳/ ۷۳۔

ایک ہونے کے مسئلہ کی طرف رجوع کیا جائے، کیونکہ ان کے زمانے میں لوگوں نے تین طلاق کو حلالہ کی گرم بازاری کا ذریعہ بنالیا تھا، حلالہ کا مطلب یہ ہے کہ مطلقہ سے اس غرض سے نکاح کیا جائے کہ وہ سابق شوہر کے لئے حلال ہوجائے، اور یہ چیز شریعت کے مقصود کے خلاف ہے۔

یہاں پر ملاحظہ کرتے ہیں کہ دونوں اجتہاد مقاصد کے پیش نظر متفق ہیں لیکن حالات کی تبدیلی کے پیش نظر ان کی تطبیقات مختلف ہیں۔ یہاں سے ہمارے سامنے یہ واضح ہوتا ہے کہ فقہ واقع کا اجتہاد اور احکام کی تشکیل، نصوص کی حالات و ماحول کے مطابق تطبیق سے کیا تعلق ہے۔

۴-'واقع' میں اجتہادی احکام کی تبدیلی کے عوامل واسباب:

حالات و ماحول کی تبدیلی کائنات میں خدا کا قانون ہے، اس کائنات میں اقدار سے متعلق ایسے احکام الٰہی ہیں جن میں تغیر وتبدل نہیں ہوتا، اور بعض ایسے احکامات بھی ہیں جو حالات و ماحول کے بدلنے سے شرعی اصول وقواعد کے تحت تبدیل ہوتے رہتے ہیں، نصوص شرعیہ اسی نظم کے ساتھ وارد ہوئے ہیں، ابتداء ہی سے نصوص شرعیہ کی اس ترتیب کا لحاظ کیا گیا ہے، اس کو مجمل طور پر اس طرح بیان کر سکتے ہیں: نصوص شرعیہ محدود ہیں، جبکہ درپیش مسائل غیر محدود ہیں، جس کی وجہ سے جدید مسائل کا ایک انبار ہے جس پر نصوص شرعیہ براہ راست منطبق نہیں ہوسکتی ہیں، جس کی وجہ سے اجتہاد کا میدان خالی رہ جاتا ہے، اسی طرح ابتدائے تشریع سے ہی ان نصوص کے درمیان فرق کیا گیا ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہیں یا قطعی الثبوت اور ظنی الدلالہ ہیں، یا جو ظنی الثبوت اور قطعی دلالہ ہیں، یا ظنی الدلالہ اور ظنی الثبوت دونوں ہیں اور یہ کتاب وسنت کی نصوص کا ظنی جزء جن مسائل پر منطبق ہوگا اس میں اجتہاد کا بھی بڑا دخل ہے، جس میں دیگر عناصر کے ساتھ ساتھ لوگوں کے مفادات یعنی ان کے واقع وحالات کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ صدیوں پہلے یہ فقہی قاعدہ بھی وجود میں آیا کہ: حالات، مقام اور

وقت کی تبدیلی سے عرف ومصلحت پر مبنی احکام کی تبدیلی نا قابل انکار حقیقت ہے(۹۱)۔

اس کے علاوہ احکام کی تبدیلی کے اور بھی خاص وقتی حالات ہیں جن میں وقتی طور پر حکم تبدیل ہوجاتا ہے، جسے رخصت کا حکم کہتے ہیں جو کہ عزیمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، رخصت کا حکم ایک وقتی حکم ہوتا ہے جس میں وقتی طور پر مستقل حکم یعنی عزیمت کے حکم سے رخصت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ کبھی کبھی ایسے خاص حالات آجاتے ہیں کہ اگر اس میں عزیمت کے حکم پر عمل کیا جائے تو جو شریعت کا مقصود ہے کہ لوگوں پر آسانی ہو، حرج واقع نہ ہو وہ حاصل نہیں ہوگا۔

فقہ کی ترقی اور فقہاء کی احکامات میں گہری نظر کے ساتھ مقاصد شریعت کا علم وجود میں آیا، اور اس علم کے ذریعہ ان احکامات میں تمیز کی جاتی ہے جو مقاصد میں شمار ہوتے ہیں اور جو ان مقاصد کو پورا کرنے کے لئے وسائل میں شمار ہوتے ہیں، اور یہ قاعدہ بنایا گیا کہ وسائل مقاصد کے تابع ہیں، بلکہ مقاصد کے بھی ضروریات، حاجیات اور تحسینات کے درمیان مراتب متعین کئے گئے، اسی طرح لوگوں کے مفادات یا مصالح کو بھی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ عزت اور حفظ مال میں منقسم کیا گیا، پھر ان مصالح کے درمیان ترجیحات کے اصول کو مرتب کیا گیا، تاکہ احکام کی تطبیق دیتے وقت زندگی کے حالات میں ان کے درمیان کوئی تضاد ہو تو کم اہمیت والی مصلحت کے مقابلے زیادہ اہمیت والے مفاد کی رعایت کی جائے، جس شخص کے سامنے یہ تمام حقائق ہیں وہ جانتا ہے کہ شریعت اپنے وجود کے وقت سے ہی اور فقہاء صدیوں سے حالات کی

---

(۹۱) اس عبارت کا استعمال عام ہوگیا کہ یہ زمانہ کا اختلاف ہے نہ کہ دلائل وحجت کا؛ اس عبارت کے استعمال کے مواقع کے لئے دیکھیں: الشیبانی، ابوعبداللہ محمد بن الحسن، الجامع الصغیر، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۶ھ، ۱/ ۲۵۶، ۳۹۴، ابن الہمام، شرح فتح القدیر ۷/ ۳۷۸، اس کے علاوہ متاخرین کی کتب میں خاص طور پر مذکور ہے، پھر بعد میں اس نام سے قاعدہ بن گیا، اس قاعدہ کو تفصیل سے امام قرافی نے ''انوار البروق فی انواء الفروق'' ۱/ ۱۷۶، اور ''الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام سوال ۳۹'' میں ذکر کیا ہے، ابن قیم نے اعلام الموقعین ۳/ ۵۸۳ میں اس کو استعمال کیا ہے جس کا عنوان ہے: ''وقت، جگہ، ارادے اور عرف وعادت کی وجہ سے فتوی میں تبدیلی اور اختلاف''۔

تبدیلی اور احکام پر اس کے اثر کے تعلق سے خاص اہمیت دیتے ہیں (۹۲)، ہماری بحث دو نکات پر مشتمل ہوگی۔

۱-فساد زمانہ کی وجہ سے اجتہادی احکامات میں تبدیلی:

زمانے کے فساد سے مراد لوگوں کا فساد، ان کا اخلاقی انحطاط، پرہیزگاری کا فقدان اور تقوے میں کمی ہے جو احکام کی تبدیلی کا سبب بنتے ہیں (۹۳)، اور فساد سے مراد وہ فساد ہے جو عمومی طور پر ہو یعنی عام طور پر لوگوں میں یہ بری صفات سرایت کر گئی ہوں، ورنہ تھوڑا بہت فساد تو ہر زمانے میں رہتا ہے، لہذا اعتبار اغلبیت کا ہے، فساد زمان کی وجہ سے تبدیل ہونے والے چند احکام مندرجہ ذیل ہیں:

اہلیت پر پیش آنے والے عوارض میں دَین کا شمار:

فقہ حنفی کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ مقروض اگر اپنے مال کو ہبہ وقف یا دیگر تبرعات کر کے تصرف کرتا ہے تو اس کے تصرفات نافذ ہو جائیں گے خواہ اس کا قرض اس کے تمام مال کے برابر ہو، کیونکہ دیون ذمہ سے متعلق ہوتے ہیں (نہ کہ کسی عین، یعنی متعین سامان سے متعلق ہوتے ہیں)، لہذا اس کا مال دیون سے آزاد رہتا ہے، لہذا اس کے تصرفات نافذ ہو جاتے ہیں، یہ قیاسی قواعد کا تقاضا ہے، لیکن جب لوگوں کے ذمہ خراب ہو گئے، لالچ عام ہو گئی اور پرہیزگاری کم ہو گئی، لوگ قرض دہندگان سے مال بچانے کے لئے وقف کرنے لگے، اور اپنے قریبی رشتہ داروں اور دوستوں کو ہدیہ کرنے لگے تو متاخرین فقہاء حنفیہ نے یہ فتوی دیا کہ مقروض کے تصرفات صرف اس مال میں درست ہوں گے جو قرض سے زائد ہوگا (۹۴)۔

---

(۹۲) عطیہ، جمال الدین، الواقع والمثال فی الفکر الإسلامی المعاصر، بیروت: دار الہادی ۲۰۰۱ء، ص ۲۰۸۔ حکم کی تبدیلی کے مسئلہ کی وجہ سے حکم یا فتوی کی تبدیلی کے تعلق سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا۔ اس موضوع پر ہم اگلی بحث میں تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

(۹۳) خیاط، عبد العزیز، نظریۃ العرف، عمان: مکتبۃ الأقصی ۱۹۷۷ء، ص ۸۵۔

(۹۴) زرقاء، المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۴۵، حنفیہ کے مسلک کے لئے دیکھیں: شرح فتح القدیر ۶/ ۲۰۱، حنفیہ کی

غاصب کا ضمان:

فقہ حنفی کا اصل (۹۵) مسئلہ یہ ہے کہ غصب کی مدت کے دوران غاصب مغصوبہ اشیاء کے منافع کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ ہلاک یا عیب دار ہونے کی صورت میں صرف اس شئ کا ضامن ہوگا کیونکہ احناف کے یہاں منافع فی نفسہ متقوم نہیں ہے، اس کی تقویم عقد اجارہ سے ہوگی اور غصب میں کسی قسم کا کوئی عقد نہیں ہوتا ہے، لیکن جب متأخرین فقہاء حنفیہ نے دیکھا کہ لوگ غصب پر بہت زیادہ جری ہوگئے ہیں، ان کے دلوں سے برائیوں سے روکنے والا دینی جذبہ کمزور ہوگیا ہے، تو انہوں نے قیاس کے خلاف یہ فتوی دیا کہ اگر مال مغصوبہ وقف یا یتیم کا مال ہے یا وہ مال ہے جس کے منافع سے قیمت حاصل کی جاتی ہے تو غاصب پر اس کے منافع کی اجرت مثل واجب ہوگی، یہ فتوی انہوں نے زمانے کے فساد کی وجہ سے ہونے والے لوگوں کے ظلم وزیادتی کو روکنے کے لئے دیا، جبکہ ائمہ ثلاثہ کا مسئلہ حنفیہ کے مسئلہ کے برعکس ہے، ان کے یہاں منافع اعیان کی طرح فی نفسہ متقوم ہیں، اس وجہ سے وہ غاصب پر مال مغصوب کی مدت غصب کی اجرت مثل واجب قرار دیتے ہیں خواہ اس نے ان کے منافع کو عملی طور پر حاصل کیا ہو یا نہ حاصل کیا ہو (۹۶)، اسی لئے شرح المجلہ میں ''اجرت اور ضمان دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے'' قاعدے سے یتیم اور وقف کے مال کو مستثنی کیا گیا ہے، تاکہ لوگوں کی بدنیتی کے ارادے

مواقفت حنابلہ میں ابن رجب حنبلی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہی ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے۔ ابن رجب نے اسے قوی قرار دیتے ہوئے مذہب سے اس پر استدلال کیا ہے۔ دیکھئے: ابن رجب، ابو الفرج عبدالرحمٰن بن احمد، القواعد، بیروت: دار المعرفہ، د۔ت، ص ۱۴۔

(۹۵) 'اصل' سے مراد فقہ حنفی کی کتب ''ظاہر الروایہ'' ہیں، اور جب کتاب الأصل مذکور ہو تو امام محمد کی مبسوط مراد ہے، دیکھیں: ابن عابدین کی رسم المفتی جو رسائل ابن عابدین میں شامل ہے ۱/۱۹۔

(۹۶) زرقاء، المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۴۵، پھر وہ لکھتے ہیں کہ یہ اجتہاد زیادہ بہتر اور مناسب ہے، یعنی جمہور کا اجتہاد، حنفیہ کی رائے دیکھنے کے لئے دیکھیں: سرخسی، المبسوط ۱۱/ ۷۷، فقہاء کی آراء اور مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھیں: ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۱۔

کو توڑا جاسکے(۹۷)، شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ لکھتے ہیں کہ ''اسی (یعنی مذکورہ تین استثناء ات کے ضمان) پر عمل جاری ہے''، اسی علت (یعنی جس علت کی وجہ سے مذکورہ صورتوں میں ضمان واجب کیا گیا) کی بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''حنفی اجتہاد کے قواعد مطلق طور پر اشیاء مغصوبہ کے ضمان کے قاعدے کو تمام صورتوں میں قبول کرتے ہیں''، صرف ان تین حالتوں میں ہی نہیں کیونکہ لوگوں کی نیتیں فاسد ہوچکی ہیں، دوسروں کے مالوں میں لالچ وحرص بہت بڑھ گئی ہے، حقوق کو ادا نہیں کیا جاتا، ضمان کی یہ عمومیت سرکاری قانون کے اندر بھی ہے اور اس میں لوگوں کا مفاد وابستہ ہے(۹۸)۔

(۹۷) حیدر علی، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام، تعریب فہمی الحسینی، سعودیہ: دار عالم الکتب ۲۰۰۳ء، ۱/۴۸۔

(۹۸) زرقاء، المدخل الفقہی العام ۲/۹۴۵، ''الخراج بالضمان'' یہ حدیث نبوی کی نص ہے جو ایک واقعہ سے متعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام خرید کر اس کا ایک مدت تک استعمال کیا پھر اس میں کوئی قدیم عیب دکھا تو اس نے بائع سے جھگڑا کیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو بائع کے پاس واپس لوٹانے کا حکم دے دیا، تو انہوں (بائع) نے کہا یا رسول اللہ اس نے میرے غلام کا استعمال کیا ہے تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ''الخراج بالضمان'' دیکھیں: سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبدا فاستعملہ، حدیث نمبر: ۳۵۱۰، ص ۷۱۲۔ محقق کتاب نے اسے حسن درجہ کی حدیث قرار دیا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: جامع ترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فیمن یشتري العبد ویستغلہ ثم یجد فیہ عیبا، حدیث نمبر: ۱۲۸۵، ص ۳۱۳۔ ترمذی نے اسے حسن صحیح درجہ کی حدیث قرار دیا ہے۔ البانیؒ نے حسن درجہ کی حدیث قرار دیا ہے۔ دیکھئے: صحیح سنن ترمذی، حدیث نمبر ۱۰۳۳۔ ۱۳۰۸، ۲/۲۵۔ ''خراج'': کسی چیز سے حاصل ہونے والی آمدنی کو کہتے ہیں، جیسے: کسی شے کے منافع، جانور کی اجرت۔ جبکہ ''ضمان'': دوسرے کو لاحق ہونے والے ضرر کے مالی معاوضہ کی پابندی کو کہتے ہیں۔ بہ ظاہر اس حکم میں ''خراج'' سے مقصود وہ شے ہے جو خود اس سے پیدا نہ ہو، جیسے: منافع اور اجرت، بشرطیکہ ان کا تعلق مشروع حالت سے ہو، مثلاً: خریداری، یہ حدیث کے پس منظر کے مطابق ہے۔ لیکن اگر ضمان غیر مشروع سبب کے بدلہ کے طور پر ہو، جیسے غصب، تو اس سے شے مضمون کی منفعت ضامن کے لئے مباح نہیں ہوگی۔ اس لئے ضامن ہونے کی بنا پر بھی مغصوب کے منافع غاصب کے لئے مباح نہیں ہوں گے۔ یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، حنفیہ کی رائے اس سے الگ ہے، البتہ شے سے پیدا ہونے والی چیزیں، جیسے جانور کا بچہ، دودھ اور اون اور درخت کے پھل، تو اس سلسلے میں دیگر شرعی قاعدہ سے حکم لگے گا، جس کے مطابق یہ چیزیں اصل کے مالک ہوں گی، ضمان اور عدم ضمان کو نہیں دیکھا جائے گا، اس لئے کہ ملکیت کے اسباب میں سے ایک مملوک

زوجہ کے مہر معجّل پر قبضہ کر لینے کے بعد لازمی ہے کہ جہاں شوہر اس کو لے جائے وہاں اس کے ساتھ جائے:

یہ فقہ حنفی کا اصل مسئلہ ہے لیکن جب متأخرین فقہاء نے دیکھا کہ اخلاق میں کافی تبدیلی آ گئی ہے، ظلم عام ہو گیا ہے، بہت سارے شوہر اپنی بیویوں کو ایسے دور دراز کے علاقے میں لے جاتے ہیں جہاں ان کا کوئی اپنا اور مددگار نہیں ہوتا، پھر ان کے ساتھ برا سلوک کرتے ہیں اور ان پر ظلم کرتے ہیں، تو متأخرین فقہاء نے یہ فتوی دیا کہ زوجہ اگرچہ مہر معجّل پر قبضہ کر لے پھر بھی اس کو شوہر کے ساتھ ہر جگہ جانا لازم نہیں ہے، وہ صرف اسی جگہ جانے کے لئے مجبور کی جاسکتی ہے جہاں اس کا وطن ہو اور اس کا وہاں عقد نکاح ہوا ہو، یہ فتوی زمانے کے اور اخلاق کے فساد کی وجہ سے دیا گیا، فقہ حنفی میں اسی پر فتوی اور قضاء کا عمل جاری ہو گیا ہے(۹۹)۔

شیخ قرضاویؒ لکھتے ہیں کہ جب ہم اپنے زمانے کے مزاج کو دیکھتے ہیں تو آج کے دور میں کام کاج (معاش) کی وجہ سے ایک ملک سے دوسرے ملک سفر کر کے جانا پڑتا ہے اور ایک ملک میں ایک صوبہ سے دوسرے صوبہ میں جانا پڑتا ہے، ایسی صورت میں اگر زوجہ شوہر کے ساتھ نہ رہے تو شوہر کو بہت زیادہ نقصان ہوگا اور ماضی میں زوجہ کا سفر کی وجہ سے گھر والوں سے دور ہو جانے کا جو ڈر ہوتا تھا وہ اب باقی نہیں رہا، کیونکہ اب ڈاک، ٹیلی گرام اور فون کے ذریعہ مواصلات کی سہولت دستیاب ہو چکی ہے، لہذا اس وقت فتوے میں دوبارہ تبدیلی اور سابقہ حکم کو جاری کرنا ضروری ہے(۱۰۰)، یہاں پر ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ قرضاویؒ کا اجتہاد اس بات پر مبنی ہے

سے پیدا ہونا ہے۔ دیکھئے: زرقا، شرح قاعدة الخراج بالضمان، المدخل الفقہی العام، مرجع سابق ۲/ ۱۰۳۷، اس کا بھی ''فقہ الواقع'' سے تعلق ہے، یعنی سبب ورود کو سمجھا جائے، کیونکہ اس سے نص کے فہم اور اس کو نئے مسائل و واقعات پر منطبق کرنے میں مدد ملتی ہے۔

(۹۹) حصکفی، علاء الدین، الدر المختار، بیروت: دار الفکر ۱۳۸۶ھ، ۳/ ۱۲۴۔

(۱۰۰) قرضاوی، السیاسة الشرعیة فی ضوء نصوص الشریعة ومقاصدہا، ص ۲۹۹۔

کہ ممانعت کی علت آج کے دور میں نہیں پائی جاتی ہے، لہذا اس بنیاد پر فتوی تبدیل ہوجاتا ہے اور یہ تبدیلی سائنسی ترقی ہونے کی وجہ سے ہے جس کا بیان آگے کی فصل میں آئے گا۔

مسائل میں قاضی کا اپنے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کرنا:

یہ فقہ حنفی وغیرہ کا اصل مسئلہ ہے(۱۰۱)، یعنی اگر قاضی کو متنازع مسئلہ کا ذاتی طور پر علم ہے تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے اور ایسی صورت میں مدعی کو بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہ جائے گی، اور قاضی کا مسئلہ کے حالات سے واقفیت ہی بینہ کے قائم مقام ہوجائے گی، اور اس تعلق سے حضرت عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے فیصلے بھی منقول ہیں، لیکن جب بعد کے دور میں دیکھا گیا کہ قاضی عام طور پر بدعنوانی کرنے لگے ہیں اور رشوت لینے لگے ہیں، اور منصب قضاء کے لئے زیادہ معتبر، پاکباز اور کفایت شعار لوگوں کو نہیں چنا جاتا، بلکہ ان لوگوں کو منتخب کیا جاتا ہے جو سب سے زیادہ گورنر سے قربت رکھتے ہوں اس کو ہردم راضی رکھنے کی کوشش کرتے ہوں اور اصرار کے ساتھ قضاء کو طلب کرتے ہوں، اس وجہ سے متأخرین فقہاء نے یہ فتوی دیا کہ قاضی اپنے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کریں گے، ان کے فیصلے کے لئے مجلس قضاء میں بینہ کا ہونا ضروری ہوگا، یہاں تک کہ اگر قاضی نے خود کسی عقد، قرض یا دو لوگوں کے درمیان کسی مسئلہ کو مجلس قضاء کے باہر دیکھا ہو پھر ایک نے دعوی کیا، دوسرے نے انکار کردیا تو قاضی کے لئے (ایسی صورت میں بھی) مدعی کے حق میں بغیر ثبوت کے فیصلہ کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اس کو درست قرار دے دیا جائے، جبکہ بہت سارے قاضی کی نیتیں خراب ہوچکی ہیں۔ تو وہ دونوں مخالفین میں سے مضبوط ذرائع والے کی قربت حاصل کرتے ہوئے جھوٹے طور پر واقعات سے واقفیت کا دعوی کرنے لگیں گے، ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اس ممانعت سے کچھ حقوق (ضرور) ضائع ہوئے لیکن اس کے ذریعہ بہت سارے باطل کو ختم کردیا گیا، متأخرین فقہاء کا اسی پر عمل جاری

(۱۰۱) ابن عابدین، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۸، ۴۳۹، مزید دیکھیں: السغدی، ابوالحسن علی بن الحسین، فتاوی السغدی، تحقیق صلاح الدین الناہی، عمان: دارالفرقان، ۱۹۸۴ء، ۲/ ۶۳۷۔

ہوگیا کہ قاضی کا اپنے ذاتی علم سے فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس کو یہ اختیار ہوگا کہ احتسابات کے معاملات اور انتظامی احتیاطی تدابیر میں اپنے ذاتی علم پر اعتماد کرے، مثلاً اس کو معلوم ہو کہ شوہر بیوی کی جدائیگی ہوجانے کے بعد بھی وہ برابر ساتھ میں رہ رہے ہیں یا مال کے غصب ہونے کا علم ہو تو وہ مطلقہ اور اس کے سابق شوہر کو الگ کرے گا اور مغصوبہ مال کو ثبوت تک کسی امین کے پاس رکھ دے گا(۱۰۲)۔

اس کی بہت ساری مثالیں ہیں جن کو یہاں ذکر نہیں کیا جاسکتا، تفصیل کے لئے ابن عابدینؒ کے قیمتی رسالے "**نشر العرف فیما بینی من الاحکام علی العرف**"(۱۰۳) اور شیخ زرقاءؒ نے 'المدخل الفقہی العام' میں عرف کے نظریہ میں جو تفصیلات درج کی ہیں اس کو دیکھیں(۱۰۴)۔

شیخ زرقاءؒ نے بہت ساری مثالیں پیش کرنے کے بعد جو بات کہی ہے اس کو ذکر کر کے یہ گفتگو ختم کرتا ہوں '' سنت نبوی ﷺ میں وارد احکامات میں سے جو احکام نبوی دور میں لوگوں کے احوال و اخلاق کی رعایت پر مبنی ہیں، پھر بعد میں احوال تبدیل ہوگئے، اخلاق میں فساد آ گیا تو ان احکام کو شریعت کے مقصد '' مصالح کا حصول، مفاسد سے دوری اور حقوق کی حفاظت'' کے مطابق تبدیل کرنا ضروری ہے، اسی قاعدے کے مطابق صحابہ کرامؓ کا عمل تھا، جیسا کہ بھٹکے ہوئے اونٹ کے مسئلہ میں گزرا(۱۰۵)۔

---

(۱۰۲) المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۴۸۔

(۱۰۳) ابن عابدین، رسالۃ نشر العرف ۲/ ۱۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱۰۴) زرقا، المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۴۸، اس کی مثال الامثل فالامثل کے تحت گواہی کی قبولیت ہے؛ کیونکہ لوگوں کے بگاڑ کی وجہ سے عدالت نادر ہوگئی ہے، اسی طرح قرآن کی تعلیم پر اجرت ہے، اس لئے کہ بے اجرت تعلیم دینے والوں کی کمی ہے، اور بھی متعدد مثالیں ہیں اس کے لئے کتاب کی مراجعت کریں۔

(۱۰۵) ایضا ۲/ ۹۵۰، بھٹکے ہوئے اونٹ کا مسئلہ گزر چکا ہے، عثمانؓ کا اجتہاد اس کے لقطہ کے طور پر اٹھانے اور بیچنے کا تھا، حالانکہ یہ حدیث کے خلاف تھا، لیکن حالات کی تبدیلی، اخلاق گراوٹ اور نیت کی خرابی کی وجہ سے عثمانؓ نے یہ اجتہاد کیا، اگرچہ یہ ظاہر حدیث کے خلاف تھا، لیکن اسی کے مقصود کے موافق تھا۔

۲-سائنس اور ذرائع کی ترقی کی وجہ سے اجتہادی احکام میں تبدیلی:

سائنسی تحقیقات کے نتیجے میں جو سائنسی پیش رفت ہوئی ہے اس کا مفاہیم (تصورات) کو درست کرنے اور ثابت شدہ سائنسی حقائق سے اخذ کردہ ٹھوس احکام شرعیہ کی تعمیر پر نمایاں اثر پڑا ہے، ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں جو ہمارے سامنے اجتہاد پر سائنسی پیش رفت کے اثرات کو ظاہر کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ سائنسی ترقی اس درست اجتہاد کی راہ کو روشن کرنے میں کس طرح معاون ہے جو کہ حق کے مطابق ہو۔

اکثر مدت حمل کا مسئلہ:

اللہ تعالی کے اس فرمان: ''**الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وماتزداد وكل شئ عنده بمقدار**'' (سورۂ رعد:۸) (ہر عورت کے حمل میں کیا ہے؟ اور رحم میں جو کمی بیشی ہوتی ہے، اللہ تعالی اس سے واقف ہے اور ہر چیز اللہ کے پاس ایک مقرر اندازے کے مطابق ہوا کرتی ہے) سے متعلق احکام کو ذکر کرتے ہوئے ابن العربیؒ نے اکثر مدت حمل کے نو اقوال نقل کئے ہیں، بعض قول کے مطابق تو اس کی اکثر مدت دس سال تک ہے، اور انہوں نے اس قول کی بہت زیادہ مذمت کی ہے جو صرف نو مہینے کو اکثر مدت کہتے ہیں (۱۰۶)۔

امام قرافی نے کتاب الفروق میں قاعدہ ''جس غالب کا اعتبار ہے'' اور قاعدہ ''جس غالب کا اعتبار نہیں ہے'' کے فرق (۲۳۹) میں لکھا ہے کہ کبھی غالب کے ساتھ نادر کا بھی اعتبار ہوتا ہے اور کبھی غالب اور نادر دونوں غیر معتبر ہوتے ہیں، پہلی قسم جس میں غالب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ نادر کا اعتبار کیا گیا ہے اور غالب کے بجائے نادر کا حکم ثابت کیا گیا ہے، ایسا بندوں کے ساتھ رحمت کا معاملہ کرتے ہوئے کیا گیا ہے، (اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ) کسی مطلقہ عورت کے یہاں پانچ سال بعد ولادت ہوئی تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں

---

(۱۰۶) ابن العربی، احکام القرآن ۳/ ۸۰۔

ایک یہ کہ یہ ولادت زنا سے ہوئی ہو اور یہ غالب کا حکم ہے، دوسرا یہ کہ حمل اتنی مدت تک بدن میں مؤخر ہو گیا ہو، یہ حکم زنا کے مقابلے میں نادر ہے، یہاں شارع نے غالب حکم کا اعتبار نہ کر کے نادر کے حکم کا اعتبار کیا ہے، یہ بندوں کے ساتھ رحمت کا معاملہ کیا گیا ہے تا کہ ان کی ستر پوشی ہو اور ان کی عزت کی حفاظت ہو'' (۱۰۷)۔

ہم دیکھتے ہیں کہ آج کے حالات میں یہ تمام رائیں سائنسی ترقی کی وجہ سے غیر معتبر ہو گئی ہیں، کیونکہ ابن العربیؒ نے اکثر مدت حمل کے جو دو سال سے دس سال تک کے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ آج کے دور میں جدید آلات کی تحقیقات کی رو سے غلط ثابت ہوتے ہیں، اور ابن العربیؒ نے جس رائے پر نکیر کی ہے وہی رائے طبی تحقیق اور حسی حقیقت سے صحیح ثابت ہوتی ہے، اور امام قرافیؒ نے نادر کی غالب پر ترجیح کی جو مثال پیش کی ہے وہ آج کے دور میں منطبق نہیں ہوتی ہے، کیونکہ پانچ سال تک مدت حمل باقی رہنے کی جس ندرت کا انہوں نے اعتبار کیا ہے وہ سائنسی تحقیقات کے مطابق محال ہے، انہیں سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر کچھ قوانین کو وضع کیا گیا ہے اس میں اردنی قانون احوال شخصیہ کی ۱۴۷ دفعہ جو رقم ۶۱ کے تحت ۱۹۷۶ء میں صادر ہوا جس کی عبارت یہ ہے کہ'' اس زوجہ کے اولاد کی ولدیت کا دعوی انکار کے وقت نہیں سنا جائے گا جس کا نکاح کے وقت سے اپنے شوہر سے ملاقات نہ ہونا ثابت ہو، اور نہ ہی اس زوجہ کی اولاد کی ولدیت کا دعوی سنا جائے گا جس کی عورت کے یہاں شوہر سے دور چلے جانے کے ایک سال بعد ولادت ہوتی ہو، اور نہ ہی کسی مطلقہ عورت اور نہ اس عورت کا جس کا شوہر فوت ہو گیا ہو دعوی سنا جائے گا جس کے یہاں طلاق یا وفات کے ایک سال کے بعد ولادت ہوئی ہو (۱۰۸)۔

---

(۱۰۷) القرافی، انوار البروق ۴/ ۱۲۶۲۔

(۱۰۸) قانون الاحوال الشخصیۃ الاردنی، دفعہ ۶۱، ۱۹۷۶ء، حنفی مسلک سے خروج کی وجہ سائنسی ترقی کے بموجب علمی حقائق کو بتایا گیا ہے۔

علم کیمیا(Chemsitry)اور سائنسی ترقی:

علمی ترقی نے بہت سارے علوم کے نظریات کو تبدیل کر دیا،جیسا کہ علم کیمیا (Chemsitry)اور علم سیمیاء (Simiyya) میں واقع ہوا (۱۰۹)،علم کیمیا سے مراد وہ علم ہے جس میں معدنی جواہر کے خواص کو سلب اور اس میں نئی خاصیت کے اضافے کے قاعدے قانون سے بحث کی جاتی ہے(۱۱۰)،اس علم کا ظہور بہت ہی قدیم زمانہ میں ہوا، ہند اور چین کے قدیم تمدن پر اس کا خاص اثر تھا،قدیم زمانے میں علم کیمیا جادو جیسے خرافات وخیالات میں ملوث تھا، اس کے اس سحر اور شعبدہ بازی کے اختلاط کی وجہ سے ابن تیمیہؒ نے اس کو حرام قرار دیا تھا، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ 'علم کیمیا کے ماہرین سب سے زیادہ لوگوں کو دھوکہ دینے والے ہیں'(۱۱۱)۔

ابن تیمیہؒ کا یہ نظریہ ان کے زمانے کے حالات کے حساب سے تھا، ہمارے آج کے دور میں پریکٹکلی منہج اور سائنسی تکنیکی ترقی سے واضح ہو گیا ہے کہ یہ علم ان اہم علوم میں سے ہے جن کی انسان کو عملی زندگی میں ضرورت ہے۔

وسائل سے متعلق حکم شرعی قطعی اور غیر متغیر نہیں ہیں، کیونکہ وسائل اصل مقصود نہیں ہوتے اور نہ ہی حکم شرعی صرف ان ہی کے ساتھ محصور کیا گیا ہے، بلکہ اصل اعتبار نتائج، مقاصد اور ہدف کا ہے،اسی وجہ سے ہمارے علماء نے ان مسائل میں فرق کیا ہے جو وسائل سے متعلق ہیں اور جو مقاصد سے متعلق ہیں، وسائل کی ترقی سے اجتہادی احکام کی تبدیلی کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

شریعت اسلامیہ نے مطلقہ عورت پر عدت کو واجب قرار دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ

(۱۰۹) بلمہدی، یوسف، البعد الزمانی والمکانی واثرہما فی الفتوی، دمشق: دارالشہاب ۲۰۰۲ء،ص۱۲۹۔ ''سیمیاء'' ''سمۃ'' بہ معنی علامت سے ماخوذ ہے،یعنی علامتوں کا علم۔

(۱۱۰) خلیفہ، حاجی، کشف الظنون ۲/۱۵۲۶۔اس تعریف میں علم کیمیاء کے ایک ہی وظیفہ کو ذکر کیا گیا ہے،علمی ترقی کے بعد اس علم کے فوائد اور وظائف بے شمار ہو گئے ہیں۔

(۱۱۱) ابن تیمیہ، کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ ۲۹/۳۷۱۔

ایک متعین مدت تک کسی دوسرے شخص سے شادی سے رکی رہے، ایسا چند مقاصد شرعیہ کے پیش نظر کیا گیا ہے جو اسلام کے نظام عام میں شمار ہوتے ہیں، سب سے اہم مقصد یہ ہے کہ اس بات کی تحقیق ہوجائے کہ عورت کا رحم حمل سے فارغ وخالی ہے تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، جن معاملات میں قاضی طلاق یا فسخ نکاح کا فیصلہ کر دیتا تھا اس میں عورت عدت میں داخل ہوجاتی تھی اور اس تفریق کے فیصلے کے وقت سے اس کی عدت کے حساب کا شمار ہونے لگتا تھا، کیونکہ ماضی میں قاضی کا فیصلہ حتمی اور فوری طور پر قابل نفاذ ہوتا تھا، کیونکہ اس وقت کی عدلیہ کا صرف ایک ہی درجہ ہوتا تھا، قاضی کے اوپر کوئی اور قضاء کا محکمہ نہیں ہوتا تھا، جس کے پاس نیچے درجے کے قاضی کے فیصلہ کو قابل نظر (غور وفکر) قرار دیا جائے۔

لیکن آج کے دور کے نظام قضاء میں قاضی کے فیصلے کے خلاف اس سے بڑی عدلیہ میں از سر نو جائزہ یا اپیل یا دونوں کے لئے لے جایا جاسکتا ہے، یہ قضاء کا جدید نظام شریعت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ مصالح مرسلہ کے تحت مصالح میں شامل ہے، لہذا آج کے دور میں جب قاضی زوجین کے درمیان تفریق کا فیصلہ سنائے گا تو عورت واجبی طور پر عدت میں داخل تبھی ہوگی جب فیصلہ بالکل حتمی ہوجائے، جس کے خلاف عالی محکمہ قضاء میں نہ جایا جاسکے، وہ اس طور پر ہوگا کہ مخالف کی طرف سے اپیل کی مدت ختم ہوجائے یا محکمہ علیا سابقہ فیصلے کو صحیح دیکھ کر اپیل کو مسترد کردے اور اس فیصلہ کو حتمی قرار دے دے، پھر اس وقت سے عورت کی عدت کی شروعات ہوگی نہ کہ پہلا فیصلہ صادر ہونے کے وقت سے، کیونکہ اگر پہلے فیصلے سے عدت کی شروعات کی جائے گی تو بہت ممکن ہے کہ پہلے فیصلے کے خلاف اپیل کا فیصلہ آنے سے پہلے ہی عورت کی عدت ختم ہوجائے اور وہ زوجیت سے باہر ہوجائے، پھر کسی خلل کی وجہ سے محکمہ علیا پہلے فیصلے کو کالعدم قرار دے کر ختم کردے جس کی وجہ سے عورت کا دوبارہ زوجیت میں داخل ہونا لازم ہوجائے، تو یہ کیسے ممکن ہو پائے گا؟ جبکہ وہ عورت پہلے فیصلہ کی بنا پر عدت پوری کر کے زوجیت سے نکل چکی ہوگی اور اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح درست ہو چکا ہوگا یا ہوسکتا ہے کہ وہ نکاح کر چکی ہو (لہذا

ان تمام مشاکل کی وجہ سے عدت حتمی فیصلے کے بعد شروع ہوگی)۔

شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ نے تفریق کے پہلے فیصلے کو حتمی ہونے تک معلق قرار دیا ہے، یعنی اس کے نتائج خاص طور پر عدت تبھی جاری ہوگی جب وہ فیصلہ حتمی ہوجائے گا(۱۱۲)۔

اسماعیل کوکسال لکھتے ہیں کہ ''بے وقوف پر حجر (یعنی تصرفات پر پابندی) کا مقصد یہ ہے کہ وہ کوئی تصرفات انجام نہ دے، اور یہ تشہیر اور اعلان سے ممکن ہے کیونکہ تشہیر اور اعلان حجر کے لئے کافی ہوں گے اور مصلحت کے زیادہ مناسب ہوں گے''(۱۱۳)، ہم کہتے ہیں کہ حجر اور تشہیر کی وجہ سے ہونے والے ضرر کا اندازہ کر کے موازنہ کرے پھر اسی موازنہ کے مطابق عمل کیا جائے، کیونکہ بعض دفعہ تشہیر اور اعلان کا نقصان فائدے سے زیادہ ہوجاتا ہے، کیونکہ اس شخص اور اس کے خاندان کی بری) شہرت ہوجاتی ہے۔

شیخ علی جمعہ حدیث نبوی: ''**لاتبع ماليس عندک**''(جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو مت بیچو)(۱۱۴) کی وضاحت کرتے ہوئے 'عندک' (تمہارے پاس) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ 'عندک' (تمہارے پاس) ظرف زمان، ظرف مکان، ظرف ملکیت اور ظرف حکم (قدرت) ہے، اگر ہم 'عندک' کے کاف (تمہارے کی ضمیر) کا مخاطب انفرادی تاجر کو مانیں جس کی تجارت مارکیٹ کے سادہ قوانین کے تحت چلتی ہے تو 'عند' (کے پاس) ظرف مکان ہوگا جیسا کہ فقہاء نے اس کا معنی سمجھا ہے، لیکن اگر بازار دوسرے رسم و رواج کے تحت چلتا ہے جس کی وجہ سے مواصلات کی مختلف نوعیت اور کاروباری حجم کی نوعیت اور حالات کے مکونات وعناصر اور اس کے حقیقی پیداواری عوامل کے دیگر اثرات ہیں جن کی نمائندگی علمی ترقی اور تاجروں کے عرف کے

---

(۱۱۲) زرقا، المدخل الفقہی العام ۲/۹۵۶۔

(۱۱۳) کوکسال، اسماعیل، تغیر الاحکام فی الشریعۃ الاسلامیۃ، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۱۔

(۱۱۴) جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی کراہیۃ بیع مالیس عندک، حدیث نمبر: ۱۲۳۲، ص ۳۰۰، امام ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے اور البانی نے صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر: ۹۸۶-۱۲۵۵، ۲/۹۔

تحت ہوتی ہے تو ایسی صورت میں ضروری ہوگا کہ ہم 'عندک' کی تشریح 'آپ کے تصرف میں اور آپ کے کنٹرول میں' کے ذریعہ کی جائے، اور اس وقت 'عندک' ظرف مکان نہیں رہے گا (۱۱۵)۔

ہم یہاں پر ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ وسائل کی ترقی اور سائنسی پیش رفت کی وجہ سے حالات و ماحول میں کس طرح فرق ہوا، اور دلالت نص کی تشریح میں موجودہ عرف کا کیا فرق پڑا کہ جس کی وجہ سے اس کی لغوی قواعد کے تحت ایسی تشریح کی جاتی ہے جس سے اس کے مقاصد وغایات پورے ہوتے ہوں، لہذا اجتہاد میں یہ ضروری ہے کہ وہ لغوی اصول وقواعد اور شرعی مقاصد سے منضبط ہو۔

''سائنس اور ذرائع کی ترقی کی وجہ سے اجتہادی احکام میں تبدیلی'' کے موضوع پر شیخ جمال الدین عطیہ نے اپنی کتاب ''الواقع والمثال فی الفکر الاسلامی المعاصر'' میں ''اثر تغیر الواقع فی الحکم تغیرا واستحدا ثا'' کے باب میں تفصیل سے کلام کیا ہے انہوں نے بہت ساری فقہی مثالیں پیش کی ہیں جن میں ان (مذکورہ) ترقیوں کی وجہ سے اجتہاد میں ایسی تبدیلی ہوئی جس سے اس کے مقاصد اور مقصودہ غایات پورے ہوتے ہوں، ہم چند مثالوں کا ذکر کرتے ہیں، جن میں اجتہاد پر نظر ثانی کی دعوت دی گئی ہے۔

مجلس عقد میں ہونے والی تبدیلی:

تیز رفتار سائنسی ترقی جس کے نتیجے میں مواصلات کے ذرائع وجود میں آئے جیسے کہ ٹیلی فون، فیکس، باکس کے ذریعہ ماکولات کی خریداری اور کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ رقم کا نکالنا وغیرہ، ان سب میں وہ لفظی ایجاب وقبول نہیں ہوتا جس کی فقہاء نے بحث کی ہے، شیخ جمال الدین عطیہ کہتے ہیں کہ ''اس وقت جو اجتہاد ہونا چاہئے اس میں اس بات کی ضرورت ہے کہ مسئلہ کو منظم انداز میں اس طرح مرتب کیا جائے کہ اس میں اصلی احکام میں مذکو مجلس عقد کی (قدیم

(۱۱۵) جمعۃ، علی، ''قضیۃ تجدید اصول الفقہ''، قاہرہ: دار ہدایۃ، ۱۹۹۳ء، ص ۵۰، مزید دیکھیں: ابو مؤنس، الثوابت والمتغیرات فی التشریع الاسلامی ص ۳۳۷۔

صورت) نہ ہو، بلکہ ان احکام کا جو اصل مقصد ہے اس کو مدنظر رکھا جائے اس طور پر کہ طرفین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر ایجاب کو منضبط کیا جائے (کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟) اور اس مدت کی تحدید کی جائے جس مدت میں ایجاب دوسرے فریق کی جانب سے قبولیت کو حاصل کرنے کا پابند اور مناسب ہو، اس کے ساتھ ساتھ قبول کی حقیقت کو منضبط کیا جائے، اسی طرح (ایجاب وقبول) ثابت کرنے کے ذرائع کو واضح کیا جائے، اور یہ تمام چیزیں اس طرح ہوں کہ اس میں کسی طرح کی جہالت اور نزاع کا سامان نہ رہے''، اس کے ساتھ ساتھ ان ذرائع سے واقفیت بھی ضروری ہے جن کا وضعی قوانین نے سہارا لیا ہے تا کہ ترقیات سے نپٹ کر ان سے استفادہ کیا جا سکے۔

عقد صرف میں دست بدست سپردگی کی شرط:

عقد صرف میں کسی ایک بدل میں تاجیل کی اس درجہ ممانعت ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اتنی مہلت نہیں دے سکتا کہ وہ گھر جا کر اس کے بدل کو لے کر آئے، لیکن معاملات کی ترقی اور عوضین کی سپردگی کی جگہ مختلف ہو جانے کی وجہ سے مالیاتی سرگرمیوں میں عقود سفتجہ (۱۱۶)، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقود کی منتقلی کے لئے حوالہ کا وجود ہوا، موجودہ بینکوں کے وجود کے بعد ایک کرنسی سے دوسری کرنسی کے تبادلے کے عمل، یا ایک کرنسی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے دو ایکسچینجز کو ایک جگہ پر ادا کرنے اور دوسری جگہ پر دوسری کرنسی وصول کرنے کے

(۱۱۶) سفتجہ کہتے ہیں کہ صاحب مال اپنے وکیل کو دوسرے شہر میں ایک خاص مکتوب دے، تا کہ اس کو اس کا بدل دے دے، اور اس کا مقصد راستے کے خطرے اور منتقل کرنے کے خرچ سے بچنا ہے، دیکھیں: البعلی، ابوعبداللہ محمد بن ابی الفتح، المطلع علی ابواب المقنع، تحقیق: محمد بشیر ادلبی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۹۸۱ء، ۱/۲۶۱، قونوی ''سفتجہ'' کی اصل کے بارے میں لکھتے ہیں: یہ ''سفقۃ'' کا معرب ہے، جس کے معنی مضبوط اور مستحکم شئ یا جوف دار شئ کے ہیں، اس قرض کو ''سفتجہ'' اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا معاملہ مستحکم ہوتا ہے، یا اسے جوف دار چیز میں دراہم رکھنے سے تشبیہ دی گئی ہے، دیکھئے: قونوی، قاسم بن عبداللہ بن امیر، أنیس الفقہاء، تحقیق: احمد عبدالرزاق الکبیسی، جدہ، دارالوفاء، ۱۴۰۶ھ، ۱/۲۲۶۔

درمیان وقفہ درکار ہوتا ہے، بلکہ لندن گولڈ ایکسچینج میں عوضین کی سپردگی میں ۳۶ گھنٹے تاخیر ہوتی ہے ، کیونکہ عقد تو ایکسچینج روم کے اندر ہوتا ہے اور سونا فروخت کرنے والے کے لاکر (Locker) یا دنیا بھر میں پھیلے ہوئے بینکوں میں ہوتا ہے۔

ان ترقیات کے پیش نظر حکمی تسلیم (سپردگی) کی اصطلاح کا وجود ہوا، اور اس کو حقیقی تسلیم کا حکم دیا گیا، حالانکہ قدیم فقہ میں موجود تسلیم کے شرائط اس میں نہیں پائے جاتے ہیں، اور یہاں ہمارے لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ حکم میں ایسی تبدیلی کے وقت ہم دست بدست تسلیم کی شرط کی حکمت کی طرف رجوع کریں (کہ کس وجہ سے یہ شرط لگائی گئی ہے؟) بعض دفعہ دوسرے عوض کی تاخیر ہوجانے کی صورت میں اس مبادلہ کی قیمت میں فرق آجاتا ہے اور تاخیر کے بدلے میں کچھ زیادتی ہوجاتی ہے جو کہ سود کی شکل ہے، اس سے بچنے کے لئے دست بدست تسلیم کی شرط لگائی گئی ہے(۱۱۷)، جن احکام میں اجتہاد کی ضرورت ہے اس میں نقدی اور اس کے احکامات ہیں، کیونکہ نقود کی جدید شکل قدیم سونے چاندی کے نقود کے تمام وظائف کو انجام نہیں دیتی، بلکہ بعض جدید نقدی تو ایک وظیفہ بھی کامل طور پر انجام نہیں دیتی ہے، (قدیم) نقود کا وظیفہ یہ تھا کہ وہ تبادلہ کا ذریعہ تھے، قیمتوں کا پیمانہ ہوتے تھے، اور اس کے ذریعہ قیمت کی حفاظت ہوتی تھی، آج کی جدید نقدی صرف تبادلہ کے وظیفہ کو انجام دیتی ہے، تاہم قدروں کی پیمائش اور ذخیرہ کرنے کی کارکردگی میں بہت زیادہ اضطراب پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی قوت خرید میں اتار چڑھاؤ، اور درمیانی اور طویل مدت میں اس کی گراوٹ ہے، لہذا جو ضروری اجتہاد ہے وہ یہ ہے کہ نقدی کے قدیم احکام کا تجزیہ کیا جائے اور ان کو ان کے مختلف وظائف سے مرتبط کیا جائے تاکہ نقدی کے وظیفے سے منسلک قدیم حکم کو مکمل یا جزوی وظیفے سے منسلک جدید شکل میں منتقل کیا جاسکے(۱۱۸)۔

---

(۱۱۷) عطیہ، الواقع والمثال فی الفکر الاسلامی المعاصر ص ۲۱۱-۲۱۲، کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۱۱۸) ایضا، کچھ تصرف کے ساتھ، اس میں بہت سی مثالیں دی گئی ہیں، جو یہاں نہیں ذکر کی جاسکتی ہیں، مزید مثالیں دیکھنے کے لئے مذکورہ کتاب کی مراجعت کریں۔

اس قضیہ سے آگے بڑھنے سے پہلے ہم اس کو ان جامع کلمات سے ختم کرتے ہیں جس کو شیخ زرقاءؒ نے مختصر انداز میں بیان کیا ہے کہ ''وہ اجتہادی احکام جو اجتہاد کے ذریعہ ہمارے حالات سے مختلف حالات میں صادر ہوئے، جن کو ہمارے زمانے میں منطبق کرنے سے شرعی مقاصد حاصل نہیں ہوتے، انہیں ایسی شکل میں تبدیل کیا جانا چاہئے جو موجودہ حالات کے مطابق ہو، جس سے اصل حکم میں منظور شرعی مقاصد حاصل ہوں، اس کی مثال بادبانی کشتی کی طرح ہے جس کو مثلاً شمالی ہوا میں معین رخ پر لے جانا ہے، لہذا اس کے بادبان کی ترتیب اس طرح کی جائے گی کہ وہ معین رخ پر جاسکے، لیکن اگر ہوا کا رخ بدل جاتا ہے تو معین رخ پر جانے کے لئے اس کے مطابق بادبان کی ترتیب دوبارہ بدلنی ہوگی ورنہ اس کا رخ بدل جائے گا یا وہ رک جائے گی''(۱۱۹)۔

۳-حکم شرعی، فتوی اور قضاء میں فرق:

فقہ کا معنی پیچھے گذر چکا ہے وہ ''تفصیلی دلائل سے اخذ کردہ شرعی عملی احکام کے علم'' کو کہتے ہیں، اسی طرح حکم شرعی کا معنی بھی ہم بیان کر چکے ہیں وہ ''اللہ کا وہ خطاب جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو خواہ وہ خطاب طلب کا ہو یا تخییر کا ہو یا اقتضاء کا ہو''(۱۲۰) جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حکم شرعی عام طور پر مجرد اور عمومی ہوتا ہے، یا دوسرے معنی میں اس میں تاسیس (بنیاد، اصول) اور تفصیل کی صفت پائی جاتی ہے، تطبیق کی صفت اس میں نہیں پائی جاتی ہے، جہاں تک کہ افتاء کا تعلق ہے تو علامہ مناوی نے ''تعاریف'' میں اس کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ ''وہ پیش آنے والے حالات و مسائل کا حکم ہے''(۱۲۱)، اس تعریف کی بنا پر اس میں تطبیق

---

(۱۱۹) المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۵۷، کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۱۲۰) دیکھیں ص ۱۴۔

(۱۲۱) المناوی، محمد عبدالرؤوف، التعاریف، تحقیق: محمد رضوان الدایہ، بیروت: دارالفکر المعاصر ۱۴۱۰ھ، ۱/ ۷۹۔

(۱۲۲) ابن عاشور، محمد الطاہر، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق محمد الطاہر المیساوی، عمان: دار النفائس، ۲۰۰۱ء، ص ۲۱۴۔

کی صفت پائی جاتی ہے، اس تعلق سے محمد طاہر بن عاشور کہتے ہیں کہ ''فتوی اور قضاء دونوں ہی حکم شرعی کی تطبیق ہے، یہ دونوں زیادہ تر حکم شرعی اور حکم تطبیقی میں مساوات (برابری) پیدا کرتے ہیں، اس طور پر کہ پیش آنے والا مسئلہ یا قضیہ بنیادی قواعد شرعیہ کی ایک جزوی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہ بالکل ایسے ہی ہوتا ہے جیسے قیاس کے باب میں مقدمہ صغری، کبری کے تابع رہتا ہے'' (۱۲۲)۔

شیخ علی جمعہ نے احکام شرعیہ کے جو تین درجات قائم کئے ہیں اس سے یہ امر اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے، ایک درجہ فقہ کا، دوسرا درجہ فتوی کا، اور تیسرا درجہ قضاء کا ہے، جہاں تک فقہ کے درجہ کا تعلق ہے تو اس میں حکم شرعی اور اس واقع کی معرفت حاصل کی جاتی ہے جس میں حکم کو بغیر کسی اثر کے منطبق کیا جاتا ہے، جبکہ قضاء کے درجہ میں حکم شرعی میں قاضی کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے حکم سے واقف ہو، اور اس کے سامنے موجود واقع سے واقف ہو اور اس واقع میں تغیر (تبدیلی) کی صحیح حکم شرعی کے انطباق کے ذریعہ قوت ہو۔ جہاں تک کہ مفتی کا تعلق ہے تو وہ اللہ کے حکم سے واقف ہوتا ہے اور جس واقع پر حکم کو تطبیق دینا ہے اس سے واقف ہوتا ہے، البتہ اس کو تبدیلی کے تعلق سے صفت الزام حاصل نہیں ہوتی (۱۲۳)، اسی تقسیم کی بنیاد پر فقہ حنفی میں کتب کے مراتب ہیں، لہذا یہاں مسائل الأصول کی کتب ہیں جن کو ظاہر الروایہ کے نام سے جانا جاتا ہے، جو محمد بن الحسن الشیبانیؒ کی چھ کتب پر مشتمل ہیں (۱۲۴)، اس کے بعد دوسرا مرتبہ کتب نوادر کا آتا ہے (۱۲۵)، پھر تیسرا مرتبہ فتاوی یا نوازل یا واقعات کے مسائل کا آتا ہے، یہ وہ مسائل ہیں جن کو متاخرین فقہاء سے پوچھا گیا اور ان کا جواب ان کو فقہ حنفی کے متقدمین کے یہاں نہیں ملا تو انہوں نے اس کا استنباط کیا ہے، جیسے فقیہ سمرقندیؒ کی 'کتاب النوازل'، یا قاضی

---

(۱۲۳) جمعۃ، علی: اصول الفقہ وعلاقتہ بالفلسفۃ الإسلامیۃ، قاہرہ: المعہد العالمی للفکر الاسلامی ۱۹۹۶ء، ص ۳۴۔

(۱۲۴) یہ کتب امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کی آراء پر مشتمل ہیں، امام محمدؒ کی یہ چھ کتابیں ہی اصل ہیں، المبسوط، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر، السیر الکبیر والزیادات۔

(۱۲۵) وہ مسائل جو مذکورہ تینوں امام سے مذکورہ چھ کتابوں کے علاوہ میں مذکور ہیں۔

صدر الشہیدؒ کی 'واقعات' یا 'فتاوی قاضی خاں' وغیرہ(۱۲۶)، امام قرافیؒ نے فتاوی اور احکام، قاضی اور امام کے تصرفات میں فرق کرنے کے لئے اسی بنیاد پر اپنی کتاب ''**الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والإمام**'' کی تالیف کی، ابن حمدونؒ نے 'ادب المفتی والمستفتی' کی تالیف کی، شیخ علی جمعہؒ لکھتے ہیں کہ'' اسی وجہ سے ہم تعلیمی نظام میں کتب فتاوی کو متون، شروحات اور حواشی سے متأخر پاتے ہیں، اس کی مثال فتاوی ابن الصلاح، فتاوی ابن حجر الہیتمی، فتاوی الرملی، فتاوی ابن تیمیہ وغیرہ ہیں (۱۲۷)۔

ان تمام تفصیلات سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حکم شرعی مجرد حکم پر مشتمل ہوتا ہے یا جس کو امام شاطبیؒ نے حکم کا اصلی تقاضا نام دیا ہے، اور فتوی اور قضاء بنیادی طور پر واقع (حالات و ماحول) پر مبنی ہوتے ہیں، ان کے اندر مسئلہ یا واقعہ سے متعلق حالات و ماحول حکم شرعی کی تشکیل میں بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں، جس میں حکم کے تبعی تقاضے کی ضرورت ہوتی ہے، فقیہ اور قاضی کا یہاں پر یہ کام ہوتا ہے کہ وہ عام حکم شرعی اور خاص حکم تطبیقی میں مطابقت کرے، اس کے لئے عام تحقیق مناط اور خاص تحقیق مناط کی ضرورت ہوگی، اور ان تمام چیزوں کا تعلق علم واقع سے ہے، شیخ طہ جابر العلوانیؒ لکھتے ہیں کہ 'فتوی میں اصل یہ ہے کہ یہ افتاء کے اس مستند مفتی کی جانب سے ایک سند ہے جس نے مسئلہ یا واقعہ کا مختلف پہلوؤں سے گہرا مطالعہ کیا ہو، جس کی وجہ سے وہ اس کی صحیح طریقے سے تکییف کر کے ایک فقہی سوال میں تبدیل کر سکے، پھر مسئلہ کی دلیل کی بنیاد پر اس کی تعلیل اور تطبیق کے اصول وقواعد کی واقفیت کے ساتھ اس کا بہترین جواب دے سکے(۱۲۸)۔

---

(۱۲۶) اس کی تفصیل کے لئے ابن عابدین کی رسم المفتی ۱/۱۷، اور حفناوی، محمد ابراہیم کی الفتح المبین فی تعریف مصطلحات الفقہاء والأصولیین، قاہرہ: دار السلام ۲۰۰۵ء، ص ۵۲ دیکھیں۔

(۱۲۷) جمعہ علی، کیف نتعامل مع الواقع، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ: ۷۵-۷۶، ۱۹۹۵ء، ص ۲۳۴۔

(۱۲۸) علوانی، مقاصد الشریعۃ، ص ۱۶۴ حاشیہ۔

ان (تمام تفصیلات) کی بنیاد پر ''احکام کی تبدیلی کی تعبیر'' میں کوئی حرج نہیں ہے (بعض علماء نے تبدیلی احکام کی تعبیر کو ناپسند کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اصل حکم تو ثابت اور غیر متغیر ہوتا ہے، تغیر وتبدل واقع کے حساب سے اس حکم کے فتوی دینے میں ہوتا ہے، اسی کا جواب دیتے ہوئے مؤلف کہہ رہے ہیں کہ) اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم شرعی کے تین درجات ہیں، اور تغیر وتبدل فتوے والے درجے میں ہوتا ہے (گویا کہ جو لوگ اس تعبیر کو منع کر رہے ہیں اور جو اجازت دے رہے ہیں دونوں کا حاصل ایک ہی ہے)۔

شیخ زرقاءؒ نے اس کو اجتہادی احکام سے تعبیر کیا ہے، اس لئے شیخ قرضاویؒ نے قاعدہ ''زمانے کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی ناقابل انکار حقیقت ہے'' میں احکام کو اجتہادی احکام سے مقید کیا ہے یا احکام کی تعبیر کے بجائے فتوی کی تعبیر اختیار کی ہے، جیسا کہ ابن قیمؒ نے 'اعلام الموقعین' (۱۲۹) میں تعبیر کیا ہے، شیخ قرضاویؒ نے بعض معاصرین سے یہ اختلاف نقل کیا ہے کہ تبدیلی حکم میں ہوتی ہے یا فتوی میں ہوتی ہے، صحیح بات یہ ہے کہ تبدیلی تو حکم میں ہوتی ہے لیکن وہ حکم جو مجتہد کے اجتہاد سے اخذ کردہ ہوں، جن کو فتوی بھی کہا جاتا ہے نہ کہ ہر حکم میں یہ تبدیلی ہوتی ہے۔

۴۔ فقہی آراء کی ترجیح میں فقہ واقع کا اثر:

معتبر مسالک کی فقہی نظریات وآراء خواہ وہ راجح ہوں یا مرجوح ہوں سب کے سب ایسا تشریعی سرمایہ ہیں جو قیمتی اور ضروری ہیں، کبھی کبھی وقتی مصالح کی نشوونما اور نظر ثانی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو فقہی آراء (ماضی میں) مرجوح تھیں وہ راجح ہونی چاہئے، اور جس کو کمزور دلائل والی رائے سمجھا جاتا تھا وہ حقیقت میں قوی اور زیادہ درست معلوم ہوتی ہے، البتہ اس زمانے میں اس کی صحت وقوت تک نظر نہیں پہنچ سکی، لیکن ایک زمانے بعد جب حالات وماحول بدلے، نئے نئے

(۱۲۹) قرضاوی، السیاسۃ الشرعیۃ فی ضوء نصوص الشریعۃ ومقاصدہا، ص ۲۹۷، مزید دیکھیں: ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/ ۳۔

امور سامنے آئے تو یہی مرجوح اور ضعیف زیادہ راجح اور قوی نظر آنے لگی (۱۳۰)، حکم شرعی کی فقہ واقع میں تطبیق نے ان آراء پر حفاظت کا پردہ ڈال دیا ہے جو (کسی) مجتہد کی نگاہ میں مرجوح تھیں، اور اس کی سب سے بڑی دلیل فقہاء مالکیہ کا مراعاۃ الخلاف کا قاعدہ ہے۔

۵-مراعاۃ الخلاف کے معنی:

کسی مسئلے میں دو قول ہوں، دونوں قول کی ہر ایک دلیل کو دوسرے کے تقاضے یا مطالبے یا بعض تقاضے پر عمل کرانے کو مراعات خلاف کہتے ہیں، یعنی مخالف مجتہد کی دلیل کا جو لازم نکلتا ہے اپنی دلیل کے تقاضے پر عمل کے ساتھ ساتھ اس پر عمل کرنے کو ''مراعات خلاف'' کہتے ہیں، مثال کے طور پر امام مالک نکاح شغار کے فسخ کے قائل ہیں، لیکن جو لوگ فسخ کے قائل نہیں ہیں ان کے یہاں دونوں میں میراث جاری ہوگی یہ عدم فسخ کے مدلول کا لازم ہے امام مالکؒ فسخ کے ساتھ ثبوت میراث کے قائل ہیں جو کہ مخالف کے قول یا دلیل کا لازم ہے (مترجم)، مختلف فیہ مسائل میں اختلاف سے فائدہ اٹھا کر کسی ایک قول پر عمل کیا جاتا ہے، اگرچہ وہ مرجوح قول ہو، تاکہ اس مسئلہ میں جو مفاسد ہیں ان کو دور کیا جاسکے، اور اس حکم پر عمل نہیں کیا جاتا جس پر مفاسد مرتب ہوتے ہوں، اگرچہ وہ راجح قول ہی کیوں نہ ہو، اور وہ حکم منطبق کیا جاتا ہے جس پر مصالح مرتب ہوتے ہوں، خواہ وہ مرجوح قول ہو (۱۳۱)، وہ مسائل جن میں اختلاف کی رعایت کی گئی ہے (مراعاۃ الخلاف) اس کی مثال امام شاطبیؒ نے یہ ذکر کی ہے کہ وہ فاسد نکاح جس کے فاسد ہونے یا نہ ہونے میں مجتہدین کا اختلاف ہے اس میں زوجین کے درمیان میراث جاری ہوگی، اور اس کو فسخ کرنے کے لئے طلاق کی ضرورت ہوگی، یہ حکم اثبات نسب وغیرہ کی ضرورت کو دیکھتے

(۱۳۰) زرقا، المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۶۸، قرضاوی، یوسف، شریعۃ الاسلام بیروت: المکتب الاسلامی ۱۳۹۷ھ، ص ۱۳۴۔ علامہ قرضاویؒ لکھتے ہیں: ''مرجوح احکام کو فقہی سرمایہ سے ساقط نہیں کیا جانا چاہئے، جیسا کہ دور جمود میں ہوا؛ کیونکہ مرجوح احکام بھی اجتہادی ذخیرہ ہیں۔ امت کی زندگی میں وہ وقت آسکتا ہے کہ حالات کے نتیجہ میں وہی مرجوح احکام حل قرار پائیں، اور اصلاح کے نئے مناہج کے تحت درج کئے جائیں''۔

(۱۳۱) شاطبی، موافقات ۴/ ۵۱۶۔

ہوئے لگایا گیا ہے(۱۳۲)، مالکیہ کا ان احکام اور حرمت مصاہرت وغیرہ میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کی طرح قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کو مجمل طور پر صحیح مانتے ہیں، ورنہ یہ زنا کے حکم میں ہوجاتا، ایک دوسری مثال امام شاطبیؒ نے یہ پیش کی ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ رکوع میں داخل ہوا، اور وہ تکبیر تحریمہ بھول گیا اور رکوع کے لئے تکبیر کہی تو ایسی صورت میں (اس کی نماز درست ہوجائے گی) وہ امام کے ساتھ نماز مکمل کرے گا، یہاں ہر اس قول کی دلیل کی رعایت کی گئی ہے جن کے یہاں رکوع کی تکبیر تکبیر تحریمہ کی طرف سے کافی ہوجاتی ہے، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اعمال کا ابطال درست نہیں ہے(۱۳۳)۔

شیخ قرضاویؒ نے مذاہب فقہیہ سے ماخوذ فقہی ترجیح جس میں تطبیقی فقہ واقع کو مدنظر رکھا جاتا ہے ''انتقائی اجتہاد'' کا نام دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے فتاوی وقضاء کے وسیع سرمایہ میں منقولہ آراء واقوال کے منصوص یا اجتہادی دلائل کی مراجعت کی جائے اور ان کا موازنہ کیا جائے، پھر ترجیح کے معیار کے تحت جو رائے زیادہ قوی اور راجح ہو اسکو اختیار کیا جائے، ترجیح کے اصول وقواعد بہت ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ وہ قول ہمارے زمانے کے لئے زیادہ موزوں ہو اس میں لوگوں کے لئے سہولت ہو، شریعت کی آسانی کے زیادہ قریب ہو، جس سے شریعت کے مقاصد اور لوگوں کے مفادات حاصل ہوتے ہوں، اور مفاسد دور ہوتے ہوں(۱۳۴)۔

۶-انتقائی اجتہاد میں مؤثر عوامل:

شیخ قرضاویؒ نے انتقائی اجتہاد میں مؤثر متعدد عوامل کو ذکر کیا ہے جن میں اہم اہم کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں:

---

(۱۳۲) حوالہ سابق۔

(۱۳۳) شاطبی، موافقات ۴/ ۵۱۶۔

(۱۳۴) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۹۹۸ء، ص ۲۴۔

سماجی تبدیلیاں اور مقامی وعالمی سیاست:

اس بات میں کوئی دورائے نہیں ہے کہ آج کے ہمارے دور میں معاشرتی اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی زندگی میں بڑی زبردست تبدیلیاں ہوئی ہیں، لہذا فقیہ کے لئے یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ ان بعض قدیم آراء کی دوبارہ مراجعت کرے جو موجودہ دور کے لئے موزوں نہیں رہی ہیں، اور ان بعض رائے کو اختیار کرے جو اس سے قبل رائج نہیں تھیں، بلکہ شاید وہ مرجوح یا متروکہ رائے رہی ہوں، شیخ قرضاویؒ نے اس کی متعدد مثالیں پیش کی ہیں: ان مثالوں میں سے ایک مثال عورتوں کے مسجد جانے کی ممانعت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ''یہ رائے ماضی میں اس دور میں تھی جب عورتیں صرف گھر میں ہی رہتی تھیں، آج کے دور میں یہ رائے اختیار کرنا درست نہیں کیونکہ آج کے دور میں عورتیں کالج، یونیورسٹی، بازار، پارک اور نوکری کے لئے جاتی ہیں، کیا مسجد صرف ایسی جگہ رہ جائے گی جہاں عورتیں نہیں جاسکتیں، حالانکہ ہم دنیا بھر کی عورتوں کو اپنی عبادت گاہوں میں جاتے ہوئے دیکھتے ہیں، نصرانی عورتیں کنیسہ جاتی ہیں، یہودی عورتیں اپنی عبادت گاہوں میں جاتی ہیں، بت پرست خواتین اپنے معبد خانوں میں جاتی ہیں، صرف مسلم عورت ہی اسلام کی مساجد میں عبادت کرنے کے لئے شریک نہیں ہوسکتی، مزید یہ کہ مسجد صرف عبادت کی جگہ نہیں ہے، بلکہ وہ جہاں عبادت کے لئے جمع ہونے کی جگہ ہے وہیں وہ علم کی یونیورسٹی ہے، ایک دوسرے سے متعارف ہونے کا فورم ہے، سرگرمی کا مرکز ہے، جہاں شہر یا محلے کے لوگ جمع ہوکر علم حاصل کرتے ہیں، ادب سیکھتے ہیں، ایک دوسرے سے متعارف ہوتے ہیں، آپس میں مل جل کر ایک دوسرے کا تعاون کرتے ہیں، یہ تمام مسلمان مرد اور عورت دونوں کے لئے ہے ''**والمؤمنون بعضهم اولياء بعض**''(سورۂ توبہ:۷۱)(مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)، قدیم فقہاء نے عورتوں کی تعلیم اور دینی تربیت کی ذمہ داری والد یا شوہر پر ڈالی تھی، لیکن آج کا ماحول بتاتا ہے کہ والد اور شوہروں نے اپنی یہ ذمہ داری پوری نہیں کی، اس لئے کہ وہ خود اس بات کے محتاج تھے اور محتاج ہیں کہ ان کی تعلیم وتربیت ہو، خود

غریب ومسکین شخص دوسرے کو بھلا کیا دے سکتا ہے؟ان تمام باتوں کے ساتھ صحیح حدیث بھی ہے کہ ''اللہ تعالی کی بندیوں کواللہ کی مساجد سے مت روکو(۱۳۵)،نبوی دور میں عورتیں مسجد جاتی تھیں اور جماعت میں شریک ہوتی تھیں،''باب النساء''(عورتوں کا دروازہ) کا نام مسجد نبوی میں آج بھی معروف ہے۔

اس کی دوسری مثال شافعیہ، مالکیہ اور اکثر حنابلہ کا وہ مسلک ہے جس کے مطابق باپ اپنی بالغہ باکرہ عقل مند بیٹی کا نکاح جس کے ساتھ چاہے کرسکتا ہے،خواہ اس کی اجازت بھی نہ لے، بلکہ اس کی ناپسندیدگی اور انکار کے باوجود اس کا نکاح کرسکتا ہے،اس کی اصل یہ بیان کی جاتی ہے کہ باپ اس کے مفاد کو زیادہ اچھی طرح جانتا ہے اور اس کے کسی معاملہ میں غلط کام انجام نہیں دے گا(۱۳۶)،یہ بات اس زمانے میں تو قبول کی جاسکتی تھی جب لڑکیاں نکاح کا پیغام دینے والے کے بارے میں اتنا ہی جانتی تھیں جتنا اس کے ذمہ دار(ولی) اور اس کے گھر والے بتادیتے تھے لیکن آج کے نئے ماحول میں عورت تعلیم وتربیت حاصل کرتی ہے،نوکری کرتی ہے، زندگی معاشرے، دنیا اور زندگی کے بہت سے حالات سے واقف ہوتی ہے،جس کی وجہ سے موجودہ دور کے فقیہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور ان کے موافق ائمہ کا مسلک اختیار کرتے ہیں،جس مسلک کے مطابق نکاح کا معاملہ لڑکی کے اختیار میں ہے اور نکاح کے لئے اس کی رضامندی اور اجازت شرط ہے، صحیح احادیث بھی اسی پر دلالت کرتی ہیں، جیسا کہ صحیحین(۱۳۷) میں ہے کہ باکرہ لڑکی سے نکاح کے لئے اجازت حاصل کی جائے گی اور اس کی

---

(۱۳۵) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب خروج النساء، إلی المساجد اذا لم یترتب علیہ فتنۃ، حدیث نمبر: ۴۲۲، ص ۱۷۱۔

(۱۳۶) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص ۳۲، مزید دیکھیں: بدایۃ المجتہد ۲/ ۴، مقدمات کتاب النکاح، اجبار کے عدم جواز پر امام ثوری، امام ابوثور اور امام اوزاعی نے امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے، دیکھیں: شربینی: مغنی المحتاج، ۳/ ۱۴۷، بہوتی، شرح منتہی الارادات ۲/ ۶۳۵، ابن الہمام، شرح فتح القدیر ۳/ ۲۶۱۔

(۱۳۷) صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب لا ینکح الاب وغیرہ البکر والثیب الا برضاہا، حدیث نمبر: ۵۱۳۶، ص ۱۰۱۸،

خاموشی اس کی اجازت ہے، سنن نسائی میں ہے کہ ''ایک شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے بھتیجے سے کر دیا حالانکہ لڑکی اس رشتے سے ناخوش تھی، لہذا اس نے اسکی شکایت حضور ﷺ سے کی، تو آپ ﷺ نے نکاح کا معاملہ اس کے اختیار میں کر دیا، یہ حق جب اس کو مل گیا تو اس نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ میں نے اپنے والد کے اس عمل کی اجازت دے دی ہے، لیکن ہمارا ارادہ یہ تھا کہ والد لوگ یہ جان لیں کہ نکاح کے معاملہ میں ان کو کسی قسم کا (جبری) اختیار نہیں ہے(۱۳۸)۔

موجودہ دور کی اہم تبدیلیوں میں اقتصادی (معاشی) تبدیلی ہے، خاص طور پر جو تبدیلی معاشرے کے کمزور اور پسماندہ طبقوں کے مفاد میں ہوئی، اس وجہ سے معاشی فقہ کے اندر یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ ان اقوال کو ترجیح دی جائے جس سے ان پسماندہ لوگوں کو تقویت ملے، معاشرے کے طبقات کے درمیان دوری کم ہو، جس سے مالداروں کی ظلم و زیادتی کم ہو اور غریبوں کی سطح بلند ہو، اسی وجہ سے معاصر فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، چنانچہ ان کا قول ہے: ''جس چیز کی بھی جمع خوری لوگوں کے لئے پریشانی کا باعث ہے وہ ممنوع احتکار میں داخل ہے خواہ وہ طعام کے قبیل سے ہو یا کچھ اور ہو''(۱۳۹)، محمد فتحی الدرینی نے ''نظریۃ الاحتکار'' کے تفصیلی مقالہ میں اس قول کو ترجیح دی ہے، یہیں سے نرخ کی تعیین کا جواز ذکر کیا ہے بلکہ اگر تجار نرخ کے ساتھ کھلواڑ کرنے لگیں، اور اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگیں تو لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کے لئے نرخ کی تعیین واجب ہوگی اور تاجروں کو اس انصاف

صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، حدیث نمبر:۱۴۱۹، ص۵۲۸۔

(۱۳۸) سنن النسائی، کتاب النکاح، باب البکر یزوجہا ابوھا وھی کارھۃ، حدیث نمبر:۳۲۶۹، ص۳۴۶، البانی نے ضعیف شاذ کہا ہے، ضعیف سنن النسائی، بہ اہتمام: زہیر شاویش، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۹۰ء، حدیث نمبر:۲۰۸-۳۲۶۹، ص۱۱۷-۱۱۸۔

(۱۳۹) امام ابو یوسفؒ کا قول دیکھیں: ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم بن محمد، البحر الرائق شرح کنز الدقائق بیروت: دار المعرفہ، د،ت ۸/۲۲۹۔

کا پابند بنایا جائے گا جو اللہ تعالی نے ان پر فرض کیا ہے(۱۴۰)۔

سیاسی میدان میں لوگ واقف ہوگئے ہیں کہ عوام کے حکمرانوں کے انتخاب میں ان کے حق کو کس طرح منظّم کرنا ہے، ان کو کس طرح جوابدہ بنانا ہے اور ان کے اختیار کو محدود کرنا ہے، اور اگر وہ ملک کے آئین کی خلاف ورزی کریں تو ان کو کس طرح معزول کرنا ہے، اب اس طرح کا فکری پہلو رکھنا کہ شوری کی حیثیت محض مشورہ دینے کی ہے، ان کی رائے پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہ فکر اس دور میں قابل قبول نہیں رہ گئی ہے، آج کے دور میں قابل قبول فکر یہ ہے کہ شوری (کی حیثیت محض مشورہ دینے کی نہیں) کی رائے پر عمل کرنا بھی ضروری ہے، لہذا کسی حاکم کے لئے یہ جائز نہیں کہ ملک کے ذمہ داران سے مشورہ لے پھر ان سب یا اکثریت کی رائے کو ٹھکرادے اور اپنی رائے کو نافذ کردے، ایسی صورت حال میں شوری کی کیا حیثیت ہوگی جب حاکم مطلق العنان ہوگا، اور اسی کی رائے نافذ ہوگی ان ذمہ داران (اہل حل وعقد) کا کیا کام رہ جائے گا جب ان سے مشورہ تو کیا جائے گا لیکن اس پر عمل نہیں کیا جائے گا(۱۴۱)۔

موجودہ دور کے علوم ومعارف:

آج کے دور میں کسی رائے کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے مؤثر عوامل میں سے ہمارے پاس مہیا وہ علوم ومعارف ہیں جو ہمارے متقدمین فقہاء کے دور میں نہیں تھے، خاص طور پر نیچرل سائنس اور کائناتی علوم جن سے ہمارے دور کا ابتدائی طالب علم اتنا واقف ہوتا ہے جس سے گزشتہ صدیوں میں بڑے بڑے فلاسفہ واقف نہیں تھے۔

ان نئے علوم و معارف نے معاصرین کی علم طبیعہ (Natural

(۱۴۰) الدرینی، نظریۃ الاحتکار فی الفقہ الاسلامی، ضمن کتاب، بحوث مقارنۃ فی الفقہ الاسلامی واصولہ ص ۴۴۳-۵۲۹۔

(۱۴۱) کیلانی، عبداللہ زید القیود الواردۃ علی سلطۃ الدولۃ فی الإسلام وضمانا تہا، عمان: دار البشیر، ۱۹۹۷ء، ص ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(Science)، یا فلکیات، کیمسٹری (Chemistry)، حیاتیات، طب، اناٹومی (Anatomy)، فزیالوجی (Physiology) اور دیگر قدیم معلومات کو درست کیا ہے، اس طرح اس نے انسان کو درست واقفیت کے ایسے وسائل اور اس کو منتخب کرنے کا ایسا معیار دیا ہے جو پہلے معلوم نہیں تھے، یہ علوم ومعارف دن بدن، بلکہ گھڑیوں میں وسیع ہوتے جارہے ہیں، جس کے ذریعہ فقیہ کو یہ صلاحیت حاصل ہوتی ہے کہ بعض قدیم فقہی اقوال کو ضعیف قرار دے اور بعض کو صحیح اور راجح قرار دے (۱۴۲)۔

وقت کی ضروریات اور حاجات:

ایک دوسرا عامل (عنصر) جس کو انتقائی اجتہاد میں اہمیت حاصل ہے وہ وقت کی ضروریات وحاجات ہیں، جس کی وجہ سے موجودہ دور کے فقیہ کے لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ عملی فروعی احکام میں تخفیف وسہولت اور حالات وماحول (واقع) کی رعایت کرے، خواہ یہ احکام عبادات سے متعلق ہوں یا معاملات سے متعلق ہوں، خاص طور پر وہ فقیہ جو عمومی لوگوں کے لئے اجتہاد کرتا ہے اس کے لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ ضروریات، اعذار اور مستثنی حالات کی اس قرآنی رہنمائی پر عمل کرتے ہوئے رعایت کرے کہ "**یریداللہ بکم الیسر ولایریدبکم العسر**" (سورۂ بقرہ:۱۸۵) (اللہ تعالی تمہارے ساتھ سہولت چاہتے ہیں نہ کہ دشواری)، اور اللہ کے نبی ﷺ کی اس رہنمائی پر عمل کرے، "**یسروا ولاتعسروا**" (کہ آسانی پیدا کرو، دشواری پیدا نہ کرو) (۱۴۳)، اسی لئے یہ فقہی قاعدہ وضع کیا گیا کہ حاجت (حاجت اور ضرورت میں یہ فرق ہے کہ حاجت اس انسانی ضرورت کو کہتے ہیں جس کے بغیر آدمی تو رہ سکتا ہے، لیکن کافی مشقت میں پڑجاتا ہے، جبکہ ضرورت میں انسان اضطرار کی حالت میں پہنچ جاتا ہے، جس کے بغیر اس کا زندہ

(۱۴۲) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص ۳۴، حمل کی زیدہ سے زیادہ مدت بھی اس میں داخل ہے۔ دیکھئے: ص ۱۳۵-۱۳۶۔

(۱۴۳) صحیح بخاری، کتاب الادب، باب قول النبی ﷺ، یسروا ولاتعسروا، حدیث نمبر: ۶۱۲۵، ص ۱۱۸۱، صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب فی الأمر بالتیسیر وترک التنفیر، حدیث نمبر: ۱۷۳۲، ص ۶۸۹۔

رہنا مشکل ہوجاتا ہے-مترجم) کو ضرورت کا درجہ دے دیا جاتا ہے خواہ وہ عمومی حاجت ہو یا خصوصی حاجت ہو(۱۴۴)۔

ان ہی ضروریات کی وجہ سے بہت سارے مفتیان اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے قول پر عمل کرتے ہیں کہ حائضہ کو اگر اپنے ساتھیوں سے بچھڑنے اور سمندری یا ہوائی جہاز وغیرہ روانہ ہونے کے وقت سے تاخیر ہونے کا اندیشہ ہو تو وہ خون کی احتیاط کر کے طواف افاضہ کرسکتی ہے(۱۴۵)، ان ہی ضروریات کی وجہ سے بہت سارے علماء زوال سے قبل منیٰ میں رمی کی اجازت دیتے ہیں، کیونکہ شدید ازدحام ہونے کی وجہ سے لوگ صبح سے نصف رات تک رمی کرتے رہتے ہیں اور یہ عظیم مجمع رکنے کا نام نہیں لیتا ہے۔

شیخ قرضاویؒ نے اس رائے کی تائید کی ہے اور اپنے رسالہ 'یسر الاسلام' میں زوال سے قبل رمی کے جواز کا عبداللہ بن زید المحمود کا فتوی نقل کیا ہے، وہ اس مسئلہ میں دو فقیہ تابعی عطاء اور طاؤس رحمہما اللہ کی موافقت کرتے ہیں، اس تعلق سے ان کے بہت سے دلائل اور شرعی قوی نظائر ہیں، ان میں سے بعض سالوں میں پیش آنے والی وہ حاجت ہے جو ضرورت کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے کہ شدید بھیڑ ہونے کی وجہ سے لوگ قدموں کے نیچے دب کر ہلاک ہوجاتے ہیں، جیسا کہ سن ۱۴۰۳ھ اور اس کے بعد سے ہو رہا ہے، حجاج کی تعداد (تین ملین) تیس لاکھ سے زیادہ ہوجاتی ہے، وہ آسانی اور سہولت جو شریعت کی عمومی طور پر اور حج کی عام طور پر بنیاد ہے، اللہ کے نبی ﷺ کی اس حدیث سے مستنبط کی جاتی ہے کہ جب آپ ﷺ سے حج کے بعض افعال کی تقدیم وتاخیر کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے جواب دیا کہ ''ایسا کرلو کوئی حرج نہیں ہے''(۱۴۶)، اور

---

(۱۴۴) زرقاء، احمد محمد، شرح القواعد الفقہیہ، بہ اہتمام: ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ، دمشق، دارالقلم، ۲۰۰۱ء، قاعدہ: ۳۱، ص ۲۰۹۔

(۱۴۵) تفصیل کے لئے دیکھیں: ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/۱۱-۲۲۔

(۱۴۶) صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الفتیا علی الدابۃ عند الجمرۃ، حدیث نمبر: ۱۷۳۶، ص ۳۳۱، صحیح مسلم، کتاب الحج باب من حلق قبل النحر او نحر قبل الرمی، حدیث نمبر: ۱۳۰۶، ص ۴۸۶۔

رمی کا عمل حج کے احرام سے نکلنے کے بعد اخیر میں ہوتا ہے، اور اس سے اصل مقصود ذکر ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ''رمی جمار اور صفا مروہ کے درمیان سعی اللہ کے ذکر کو قائم کرنے کے لئے ہے''(۱۴۷)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ ''**واذکروا اللہ فی ایام معدودات**'' (سورۂ بقرہ: ۲۰۳)(اور گنتی کے ان چند دنوں میں اللہ کا ذکر کرتے رہو)(۱۴۸)، اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایام معدودات سے مراد ایام تشریق ہے جو کہ ذی الحجہ کی گیارہویں تاریخ سے تیرہویں تاریخ تک کے ایام ہیں(۱۴۹)، ان ایام میں اللہ کے ذکر سے مراد نماز کے بعد تکبیر، رمی جمار کے بعد دعا اور تکبیر ہے؛ اسی وجہ سے حضور ﷺ اس مقام میں خاص طور پر ذکر، دعا اور اظہار عاجزی کے لئے لمبا قیام کرتے تھے، امام ابوحنیفہؒ نے زوال سے قبل رمی کی اجازت دی ہے اور اسی طرح حنفیہ نے رات تک رمی کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے(۱۵۰)، اسی طرح اکثر حنابلہ نے اخیر دن تک اور رات تک رمی کی تاخیر کی اجازت دی ہے(۱۵۱)۔

---

(۱۴۷) جامع الترمذی، کتاب الحج عن رسول اللہ ﷺ، باب ما جاء کیف ترمی الجمار، حدیث نمبر: ۹۰۲، ص ۲۲۲، البانی نے ضعیف کہا ہے، دیکھیں: ضعیف سنن الترمذی، بہ اہتمام: زہیر شاویش، بیروت: المکتب الاسلامی، حدیث نمبر: ۱۵۴-۹۱۰، ص ۱۰۵۔

(۱۴۸) آیت یہ ہے: ''**واذکروا اللہ فی ایام معدودات، فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ، لمن اتقی واتقوا اللہ واعلموا انکم الیہ تحشرون**''(بقرۃ: ۲۰۳)(ان گنے چنے دنوں میں اللہ کا ذکر کرتے رہو، جو دو دنوں میں ہی منیٰ سے نکل جائے اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور جو ٹھہرا رہے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں ہے، یہ حکم اس کے لئے ہے جو تقوی کی روش اختیار کرے۔ اللہ سے ڈرتے رہو اور جان لو کہ تم سب کو اسی کی طرف پلٹ کر جانا ہے)۔

(۱۴۹) جصاص، احکام القرآن ۱/۳۳۹، مزید دیکھیں: قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص ۳۴۔

(۱۵۰) کاسانی، بدائع الصنائع ۲/۱۳۸۔

(۱۵۱) ابن جوزیؒ نے زوال سے قبل رمی کی اجازت دی ہے، جیسا کہ مرداوی نے نقل کیا ہے، دیکھیں؛ ابوالحسن، علی بن سلیمان، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، تحقیق: محمد حامد فقی، بیروت: دار احیاء التراث، دت، ۴/۴۵۔

اسی طرح کوئی ایسی نص وارد نہیں ہوئی ہے جس میں زوال سے قبل رمی کی ممانعت ہو، اور جو روایت وارد ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے زوال کے بعد رمی کی، اور اللہ کے نبی ﷺ کا صرف فعل اس کی مشروعیت یا اس کے استحباب سے زیادہ پر دلالت نہیں کرتا ہے، جہاں تک وجوب کی دلالت کا تعلق ہے تو اس کے لئے دوسری دلیل مطلوب ہے، اور اللہ کے نبی ﷺ کا یہ فرمان کہ ''تم حج کے اعمال کو مجھے دیکھ کر سیکھو، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ شاید اس حج کے بعد دوبارہ حج کرسکوں''(۱۵۲)، یہ فرمان اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ کے نبی ﷺ سے منقول تمام حج کے افعال واجب ہیں، جس طرح اللہ کے نبی ﷺ کا یہ فرمان کہ ''تم اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھو''(۱۵۳)، اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ کے نبی ﷺ سے منقول نماز کے تمام اعمال واجب ہیں، بلکہ بعض افعال رکن ہیں، بعض واجب ہیں اور بعض مستحب ہیں(۱۵۴)۔

پانچواں-فقہی ترجیح میں ''واقع'' کا کردار:

فقہی آراء کی ترجیح میں اجتہاد کے دوران واقع کی مراعات کا ایک خاص کردار ہے خواہ وہ آراء کسی ایک مسلک کی ہوں یا مسلکی تقلید سے بلند معاصر مجتہد کے لئے مختلف مسالک کی آراء ہوں، ہم چند مثالیں پیش کریں گے جس سے فقہی ترجیح میں واقع کے اثر کی اہمیت معلوم ہوگی، سب سے پہلے ایک مسلک کی آراء میں ترجیح سے شروعات کریں گے کہ اس پر واقع اور حالات وماحول کا کیا اثر پڑا ہے۔

۱-ایک مسلک کی آراء میں فقہی ترجیح میں واقع کا اثر:

اس کی مثال زمین کے عشر کا مسئلہ ہے کہ اس کا عشر مستأجر سے لیا جائے گا یا مؤجر

(۱۵۲) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب استحباب رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر راکبا: حدیث نمبر: ۱۲۹۷، ص ۴۸۳۔
(۱۵۳) صحیح بخاری، کتاب الآذان، باب الأذان للمسافر، حدیث نمبر: ۶۳۱، ص ۱۳۷۔
(۱۵۴) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص ۲۹۔

(زمین کے مالک) سے لیا جائے گا، ابن عابدینؒ نے اپنے رسالہ ''نشر العرف'' میں اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے اور فقہاء حنفیہ کی آراء کو ذکر کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ عشر مؤجر سے لیا جائے گا جبکہ صاحبین امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے کہ عشر مستأجر سے لیا جائے گا، چنانچہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں پیش آیا، اس کے بارے میں بار بار سوال کیا جانے لگا، میرا میلان صاحبین کے قول کی طرف تھا، کیونکہ اگر امام صاحبؒ کا قول ہمارے زمانے میں لیا جاتا تو اوقاف وغیرہ کا زبردست نقصان ہوتا جس کا کوئی قائل نہیں ہے، کیونکہ ہمارے زمانے کا عرف یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے عشر وخراج مستأجر سے وصول کیا جاتا ہے، سلطان کے مامورین کا یہی عمل ہے۔ اور اسی طرح زمین کے مختلف تاوان بھی حکام سے مستأجر سے وصول کرتے ہیں، زیادہ تر دیہات کا علاقہ اور کھیت اوقاف کی زمینیں ہیں، مستأجر مذکورہ تاوان اور عشر وخراج کی وجہ سے زمین کو بہت کم اجرت پر بطور اجارہ کے لیتا ہے، بعض دفعہ بڑے بڑے دیہات جس کی اجرت مثل ہزار درہم سے زیادہ ہوتی ہے اس کو ۲۰ درہم پر اجارہ پر لیتے ہیں، کیونکہ حکام بہت سارے تاوان بھی وصول کرتے ہیں (۱۵۵)، یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ ابن عابدینؒ نے کس طرح واقع اور اس زمانے کے عرف کو مدنظر رکھا اور اسی کے مطابق اجتہاد کیا، اور کس طرح انہوں نے نتائج کو مدنظر رکھ کر اس زمانے اور اس کے عرف کے مطابق راجح رائے کو اختیار کیا۔

ایک دوسری مثال متأخرین فقہاء حنفیہ کے یہاں عقد استصناع منعقد ہونے کے بعد لازم ہوجاتا ہے (۱۵۶)، جبکہ فقہ حنفی کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ عقد استصناع میں جب تک شئ بن نہیں جاتی تب تک بغیر کسی اختلاف کے متعاقدین کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہے، لیکن اگر شئ تیار ہوکر سامنے آ گئی تو فقہ حنفی کے راجح قول کے مطابق ازراہ خیار رویت فسخ کا اختیار ہوگا

(۱۵۵) ابن عابدین، محمد امین افندی نشر العرف ۲/ ۱۴۲۔

(۱۵۶) استصناع آرڈر دے کر کسی چیز کے خریدنے کو کہتے ہیں، دیکھیں: المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۳۲۔

(۱۵۷)۔جبکہ مجلۃ الاحکام العدلیہ کے دفعہ (۳۹۲) میں اس عقد کو منعقد ہوجانے کے بعد لازم قرار دیا گیا ہے، الا یہ کہ وہ تیار شدہ شئ عقد میں مذکورہ معین صفات کے مطابق نہ ہو(۱۵۸)، فقہ حنفی میں امام ابو یوسفؒ کی رائے کو اختیار کر کے اس کی ترجیح کا اس میں یہ سبب بتایا گیا ہے کہ موجودہ دور کی مصلحت اسی ترجیح کی متقاضی ہے(۱۵۹)۔

۲-مختلف مسالک کی آراء کی ترجیح میں ''واقع'' کا اثر:

مسلم کا غیر مسلم کا وارث ہونا:

قدیم وجدید مسائل میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کیا مسلم غیر مسلم کا وارث ہوگا؟ کیونکہ غیر مسلم گھرانہ سے کوئی شخص مسلمان ہوتا ہے، اگر اس کو یہ معلوم ہوگا کہ اسلام اس کے اور اس کے ماں باپ وغیرہ کی وراثت کے درمیان حائل ہوگا تو ممکن ہے کہ اس کو اسلام لانے میں تردد ہو یا اپنے اسلام کا اعلان کرنے سے پیچھے ہٹے۔

فقہاء نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور متقدمین نے اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے، جس نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو تقابلی مطالعہ کے طور پر پیش کیا ہے، اور متقدمین کے اقوال کو ترجیح وتعلیل اور استدلال کے ساتھ منتخب کیا ہے وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن قیمؒ ہیں، ابن قیمؒ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب ''احکام اہل الذمۃ'' میں پیش کیا ہے، اس مسئلہ کی تفصیل ذکر کرنے سے پہلے ہم اس کے محل نزاع کو ذکر کرتے ہیں، فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا، اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا مسلمان غیر مسلم کا وارث ہوگا؟ اس مسئلہ میں مختلف آراء کا خلاصہ دو رائے میں سمٹتا ہے۔

پہلی رائے یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا جس طرح کافر مسلمان کا وارث

(۱۵۷) الشیبانی، الجامع الصغیر ۱/ ۳۲۵، مزید دیکھیں: ابن نجیم، البحر الرائق ۶/ ۱۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴۔

(۱۵۸) مجلۃ الاحکام العدلیہ، تحقیق: نجیب ہواوینی، ترکی: کارخانہ تجارت کتب، د، ت، دفعہ ۳۹۲، ۱/ ۷۶۔

(۱۵۹) زرقا، المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۳۲۔

نہیں ہوتا ہے، یہ رائے ائمہ اربعہ اوران کے متبعین کی ہے(۱۶۰)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث ہوگا، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوگا، یہ قول معاذ بن جبلؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ اور محمد بن علی بن الحسین، محمد بن الحنفیہ، سعید بن مسیّب، مسروق بن اجدع، عبداللہ بن مغفل، یحی بن یعمر اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ کا ہے، اور اسی کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم ان کے وارث ہوں گے اور وہ ہمارے وارث نہیں ہوں گے جس طرح ہم ان کی عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں اور وہ ہماری عورتوں سے نکاح نہیں کر سکتے ہیں(۱۶۱)۔

جمہور کی دلیل متفق علیہ حدیث ہے جس کے یہ الفاظ ہیں: 'مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا'(۱۶۲)۔

دوسری رائے کے بھی متعدد دلائل ہیں ان میں سے اللہ کے نبی ﷺ کا یہ فرمان کہ ''اسلام بڑھنے کے لئے آیا ہے کم ہونے کے لئے نہیں آیا''(۱۶۳)، حدیث کی دلیل سے

---

(۱۶۰) ابن قیم، محمد بن ابی بکر، احکام اہل الذمۃ، تحقیق صبحی الصالح، دمشق: مطبعۃ جامعۃ دمشق ۱۹۶۱ء، ۲/ ۴۶۲، مزید دیکھیں: ابن ہمام، شرح فتح القدیر ۴/ ۳۱۶، الزرقانی، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۵، الشافعی، ابوعبداللہ، محمد بن ادریس، الام، بیروت: دار المعرفۃ ۱۹۷۳ء، ۱/ ۲۶۳، النووی، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۹، ابن قدامہ، المغنی ۶/ ۲۴۶۔

(۱۶۱) ابن قیم، احکام اہل الذمۃ ۲/ ۴۶۲، زرقانی نے بھی اس رائے کے متعدد قائلین اوران کے دلائل کو بیان کیا ہے۔

(۱۶۲) صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم، حدیث نمبر: ۶۷۶۴، ص ۱۲۹۰-۱۲۹۱، صحیح مسلم، کتاب الفرائض، حدیث نمبر: ۱۶۱۴، ص ۶۲۷۔

(۱۶۳) سنن ابوداؤد، کتاب الفرائض، باب ہل یرث المسلم الکافر، حدیث نمبر ۲۹۱۲، ص ۵۹۷، محقق نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، مزید دیکھیں: ابن حنبل، احمد، الموسوعۃ الحدیثیۃ مسند الامام احمد بن حنبل بہ نگرانی: عبداللہ ترکی، بہ تحقیق: شعیب ارناؤوط ودیگر، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ ۲۰۰۱ء، حدیث نمبر: ۲۲۰۰۵، ۳۶/ ۳۳۱، محقق نے حدیث کے منقطع ہونے کی بنا پر اس کو ضعیف کہا ہے۔ یہ حدیث حاکم کی المستدرک علی الصحیحین میں بھی ہے۔ حدیث نمبر ۸۰۰۶، ۴/ ۳۸۳، حاکم نے اس حدیث کے بارے میں کہا: یہ صحیح

مناسبت امام احمدؒ نے ابوالأسود الدیلیؒ کے واسطے سے نقل کی ہے کہ معاذ بن جبلؓ یمن میں تھے، ان کے سامنے ایک یہودی کا مسئلہ پیش کیا گیا جس کی موت ہوگئی تھی اور اس کا وارث اس کا مسلمان بھائی تھا، تو معاذؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اسلام بڑھنے کے لئے آیا ہے، گھٹنے کے لئے نہیں آیا ہے، لہذا انہوں نے اس مسلمان کو یہودی کا وارث بنایا (۱۶۴)۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اسلام مسلمان کے لئے خیر کی زیادتی کا سبب ہے نہ کہ محرومی اور کمی کا، اور اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان کہ ''اسلام غالب ہونے کے لئے آیا ہے مغلوب ہونے کے لئے نہیں'' (۱۶۵)، اس میں اس مسئلہ پر اس طرح دلالت ہے کہ مسلمان کا مرتبہ دوسرے سے زیادہ ہے، لہذا اس بنا پر وہ میراث کا مستحق ہوگا دوسرا نہیں، کیونکہ اسلام دوسرے پر غالب ہونے کے لئے آیا ہے نا کہ مغلوب ہونے کے لئے، اور ان حضرات نے

الاسناد حدیث ہے، لیکن بخاری ومسلم نے تخریج نہیں کی ہے۔ محقق کتاب مصطفی عبد القادر عطا کہتے ہیں: ذہبی نے بھی اسے صحیح کہا ہے، لیکن البانی نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱۶۴) حوالہ سابق۔

(۱۶۵) صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب إذا اسلم الصبي لم یرفعہ الی النبي مقدمۃ الباب ص ۲۶۳، ابن حجر کہتے ہیں کہ میں پہلے اس کو حضرت ابن عباسؓ کا کلام سمجھتا تھا، پھر ہم کو بیہقی میں موصولا روایت ملی، دیکھیں: بیہقی، سنن البیہقی الکبری، کتاب اللقطۃ، باب ذکر بعض من صار مسلما بإسلام ابویہ أو أحدہما، حدیث نمبر: ۱۲۱۵۵، ۶/ ۳۳۸۔ اس حدیث کا سبب ورود یہ ہے کہ ابوسفیان اور عائذ بن عمرو نبی کریم ﷺ کے پاس آئے، صحابہ نے کہا: یہ دونوں اپنی شان بڑھانے کے لئے آئے ہیں۔ اس موقع سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''اسلام غالب ہونے کے لئے آیا ہے، نہ کہ مغلوب ہونے کے لئے''۔ جبکہ بخاریؒ نے ابن عباسؓ سے اس قول کا دوسرا پس منظر نقل کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ بچہ کے والدین میں سے کوئی اسلام لے آئے تو اس کی نسبت مسلم کی طرف ہوگی (اور وہ بھی مسلمان سمجھا جائے گا)، اس لئے کہ اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ سبب ورود تو وہی ہو جو دار قطنی اور بیہقی نے ذکر کیا ہے۔ بخاریؒ نے جو ذکر کیا ہے وہ کسی مخصوص موقع سے اس حدیث کے ذریعہ ابن عباسؓ کا استدلال ہے۔ دیکھئے: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی عسقلانی، فتح الباری، تحقیق: محبّ الدین خطیب، بیروت، دار المعرفہ، ۱۳۷۹ھ، ۳/ ۲۲۰۔

قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ ہمارے لئے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے لیکن ان کے لئے ہماری عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ہم ان کے وارث ہوں گے وہ ہمارے وارث نہیں ہوں گے، ابن تیمیہؒ نے اس رائے کی بہت تفصیل سے دلائل پیش کئے ہیں، اور مانعین کے دلائل پر رد کیا ہے جیسا کہ انکے شاگرد ابن قیمؒ نے نقل کیا ہے، ہم ابن تیمیہؒ کے چند دلائل اور فریق اول پر ان کے ردود کو نقل کرتے ہیں، ابن قیمؒ نے ابن تیمیہؒ کے رد میں سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ میراث کا دارومدار ظاہری نصرت پر ہے نا کہ دلوں کے ایمان اور باطنی تعلقات پر، چنانچہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ ''جو لوگ میراث کو منع کرتے ہیں ان کی اصل دلیل اللہ کے نبی ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ ''مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا، نہ کافر مسلمان کا وارث ہوتا ہے'' (۱۶۶)، یہی دلیل ان لوگوں کی بھی ہے جو منافق زندیق اور مرتد کی میراث کو منع کرتے ہیں، ہمارے شیخ (ابن تیمیہؒ) کہتے ہیں کہ سنت متواترہ سے یہ ثابت ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ زندیق منافقین کے ساتھ ظاہری احکام میں مسلمانوں کی طرح معاملہ کرتے تھے، اور وہ وارث بنتے تھے اور مؤرث بھی ہوتے تھے'' (۱۶۷)۔

عبداللہ بن ابی وغیرہ جن کی منافقت کی قرآن گواہی دیتا ہے جب ان کی موت ہوئی، قرآن نے ان کی نماز جنازہ اور ان کے لئے استغفار کرنے سے منع فرمایا (اس کے باوجود) مومن ورثہ ان کے وارث ہوئے، جس طرح عبداللہ بن ابی کے بیٹے ان کے وارث ہوئے، اور اللہ کے نبی ﷺ نے منافقین کے ترکہ میں سے کچھ نہیں لیا اور نہ اس کو مال فيء بنایا، بلکہ یہ ترکہ ان کے ورثہ کو دیا، یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ میراث کا دارومدار ظاہری نصرت پر ہے، نہ کہ دلوں کے ایمان اور باطنی تعلقات پر، منافقین ظاہری طور پر دشمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کرتے تھے، اگرچہ دوسری طرف سے اس کے خلاف کرتے تھے، جہاں تک مرتد کا تعلق ہے تو علیؓ اور ابن مسعودؓ جیسے صحابہ سے جو منقول ہے وہ یہ ہے کہ مرتد کا

(۱۶۶) اس کی تخریج پیچھے گزر چکی۔ (۱۶۷) ابن قیم، احکام اہل الذمہ ۲/ ۴۶۲۔

مال بھی اس کے مسلمان ورثہ کو ملے گا، اور مرتد کو اللہ کے نبی ﷺ کے اس قول کے تحت داخل نہیں کیا کہ ''مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا'' اور یہی رائے ہی صحیح ہے(۱۶۸)۔

حدیث ''مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا'' میں مذکور کافر کو حربی پر محمول کرنا نہ کہ ذمی پر:

علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ لفظ کافر اگر چہ ہر کافر کو عام ہے لیکن کبھی کافر لفظ آتا ہے اور اس سے مراد کفار کی بعض اقسام ہوتی ہیں جیسے کہ اللہ تعالی کا قول ''**ان الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعا**'' (سورۂ نساء:۱۴۰) (کہ اللہ تعالی منافقین اور کفار دونوں کو جہنم میں جمع کرے گا)، یہاں پر منافقین کو کافر کے لفظ میں داخل نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح جب فقہاء مطلق طور پر کافر بولتے ہیں تو اس میں مرتد داخل نہیں ہوتا، اس لئے وہ لکھتے ہیں: اگر کافر مسلمان ہوتا ہے تو وہ فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کرے گا اور اگر مرتد مسلمان ہوتا ہے تو اس میں دو قول ہیں: علماء کی ایک جماعت نے اللہ کے نبی ﷺ کے قول ''مسلمان کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا''، میں کافر کو ذمی کو چھوڑ کر حربی پر محمول کیا ہے، تو اللہ کے نبی ﷺ کے اس قول ''مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا'' میں کافر کو حربی پر محمول کیا جائے تو یہ زیادہ اقرب اور اولی ہے کیونکہ جو ذمی اسلام میں داخل ہونا چاہتا ہے اس کو اسلام کی ترغیب ہوگی، کیونکہ بہت سارے ایسے لوگ اس خوف میں مسلمان نہیں ہوتے کہ اگر ان کا کوئی قریبی صاحب مال فوت ہوجائے گا تو یہ اس کے وارث نہیں ہوں گے، ہم نے یہ خدشہ ان سے براہ راست سنا ہے، لہذا جب اس کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے اسلام لانے سے اس کی میراث ساقط نہیں ہوگی، تو اسلام لانے کی یہ رکاوٹ کمزور پڑ جائے گی اور اس کی رغبت بڑھ کر جائے گی، صرف یہ بات ہی کافر لفظ کی تخصیص کے لئے کافی ہے، حالانکہ فقہاء اس سے بھی کمزور وجہ کی بنا پر عموم میں تخصیص کرتے ہیں(۱۶۹)،

(۱۶۸) حوالہ سابق ۲/ ۴۶۲۔

(۱۶۹) یعنی جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ مسلمان کو غیر مسلم کی میراث سے روکا جائے۔

اس ظاہری مصلحت کی شریعت بہت سارے مسائل میں رعایت کرتی ہے، اور یہ مصلحت ان کی عورتوں سے نکاح کی مصلحت سے بڑھ کر ہے، اور اسمیں کسی قطعی اصول کی مخالفت بھی نہیں ہے، اور ذمی کی مسلمان نصرت کرتے ہیں اور ان کے دفاع میں قتال کرتے ہیں اور ان کے قیدیوں کا فدیہ دیتے ہیں، اور میراث کا استحقاق نصرت کی بنا پر ہے، لہذا مسلمان ان کے وارث ہوں گے اور وہ مسلمانوں کی نصرت نہیں کرتے، لہذا وہ مسلمانوں کے وارث نہیں ہوں گے، وراثت کی اصلی وجہ دلوں کی وفاداری (یا تعلقات) نہیں ہیں، اگر یہی اصل ہوتی تو منافقین نہ وارث ہوتے نہ مورث ہوتے، حالانکہ سنت نبوی میں یہ ثابت ہے کہ وہ وارث بھی ہوتے ہیں اور مورث بھی ہوتے ہیں (۱۷۰)۔

ہم یہاں ملاحظہ کرتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ نے حکم کے مناط کی تنقیح کر کے فقہ واقع النص میں اجتہاد کیا، بایں معنی کہ کفر میراث سے محرومی کے لئے وصف مناسب یعنی علت ہے یا نہیں؟ انہوں نے دور نبوی ﷺ میں نص کی تطبیق کے واقع پر نظر کی تو انہوں نے پایا کہ آپ ﷺ نے بعض منافقین کو بعض کا وارث بنایا حالانکہ منافق پر کفر کی صفت صادق آتی ہے، اسی طرح مرتدین کے وارث بھی مسلمان ہوتے ہیں، لہذا وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ میراث کے لئے صحیح وصف مناسب نصرت ہے، لہذا اس بنیاد پر حدیث میں مذکور کافر سے مراد حربی ہے، مطلق کافر نہیں، پھر انہوں نے اپنے اس قول میں تطبیق نص کی فقہ واقع اور اس کے نتائج پر نظر کی ''ان میں بہت سے لوگ اس خدشہ سے اسلام میں داخل نہیں ہوتے ہیں کہ اگر ان کے کسی قریبی صاحب مال کی موت ہوتی ہے تو وہ اس کے میراث کے مستحق نہیں ہوں گے اور ہم نے یہ بات ان سے براہ راست سنی ہے'' (۱۷۱)۔ اس میں تطبیق نص کے واقع کو مدنظر رکھا گیا ہے اور اس نتیجے کو کافر کی حربی کے ساتھ تخصیص کے لئے کافی مانا گیا ہے۔

---

(۱۷۰) ابن قیم، احکام اہل الذمہ ۲/ ۴۶۵، کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۱۷۱) حوالہ سابق ۲/ ۴۶۵۔

شیخ یوسف القرضاویؒ نے اپنی کتاب 'فقہ الاقلیات المسلمۃ' میں اسی رائے کو اختیار کیا ہے، اور اسی رائے کے اختیار کو مصلحت قرار دیا ہے، خاص طور پر مغربی ممالک میں، تاکہ اسلام میں داخلہ کا ارادہ رکھنے والا مورث کے مال کے لالچ میں اسلام لانے سے نہ رک جائے (۱۷۲)، مغربی مسلمانوں کے تعلق سے اس مسئلہ میں ہمارا رجحان یہ ہے کہ ان کے ملکی قوانین کے مطابق چلا جائے، اگر وہاں کے قانون میں دو مذہب کے قریبی رشتہ داروں میں میراث جاری ہوتی ہے تو ابن تیمیہؒ کی اس رائے کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس میں مسلمان کا مفاد ہے اور دوسرے کو کوئی نقصان نہیں ہے، اور مسلم ممالک میں اس مسئلہ کو اجتہاد کے تابع رکھا جائے کہ اہل رائے اور مجتہدین مذکورہ رائے میں موازنہ کرکے ترجیح دیں۔

شوہر کے بغیر صرف زوجہ کا اسلام قبول کرنا اور ان کے درمیان جدائیگی:

شوہر کے بغیر صرف بیوی اسلام لاتی ہے تو کیا دونوں میں تفریق کی جائے گی؟ اس تعلق سے ابن قیمؒ نے ۹ اقوال ذکر کئے ہیں، اور ان میں مناقشہ کے بعد چھٹے قول کو اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے غیر مسلم شوہر کا انتظار کرے، اگرچہ اس کے لئے سالوں رکنا پڑے، اور اس رائے کے تعلق سے لکھا کہ اس مسئلہ کا سب سے صحیح قول یہی ہے اور سنت نبوی سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور اسی کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے (۱۷۳)۔ اور اس رائے کے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے والے کے نکاح کی تجدید نہیں کی، جیسے کہ اپنی بیٹی زینبؓ کو ابوالعاص بن الربیعؓ کے پاس چھ سال کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر ہی بھیج دیا اور اس کے لئے نہ گواہ قائم کئے اور نہ مہر طے کیا (۱۷۴)، اور اسی طرح آپ نے ام حکیم اور ان کے شوہر عکرمہ کے درمیان تفریق

---

(۱۷۲) قرضاوی، فی فقہ الأقلیات المسلمۃ رص ۱۳۰۔

(۱۷۳) ابن قیم، احکام اہل الذمۃ ۲/ ۶۵۷۔

(۱۷۴) احمد، المسند، حدیث نمبر ۲۳۶۶، ۴/ ۱۹۵، محقق نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

نہیں کی جیسا کہ امام مالکؒ نے مؤطا میں ابن شہاب الزہریؒ سے نقل کیا ہے کہ ''ام حکیم بنت حارث بن ہشام''، عکرمہ بن ابی جہل کی زوجہ تھیں، وہ فتح مکہ کے موقع پر اسلام لے آئیں، اور ان کے شوہر عکرمہ بن ابوجہل اسلام سے فرار ہوکر یمن آ گئے، ام حکیم سفر کر کے یمین پہنچیں اور ان کو اسلام کی دعوت دی لہذا وہ اسلام لے آئے اور وہ اللہ کے نبی ﷺ کے پاس فتح مکہ کے سال حاضر ہوئے، جب اللہ کے نبی ﷺ نے ان کو دیکھا تو خوشی سے اس حال میں ان کی طرف لپکے کہ آپ ﷺ کے اوپر چادر نہیں تھی، یہاں تک کہ انہوں نے آپ ﷺ سے بیعت کی اور وہ اپنے سابقہ نکاح پر باقی رہے(۱۷۵)۔

شیخ قرضاویؒ نے اپنی کتاب 'فقہ الاقلیات المسلمۃ' میں اس مسئلہ کو چھیڑا ہے اور حضرت علیؓ کی اس رائے کو اختیار کیا ہے جس کو ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ'' شوہر اپنی بیوی کا زیادہ مالک ہے جب وہ اپنے ہجرت کے مقام میں موجود ہے''، دوسری روایت میں اس طرح ہے کہ وہ اس کا زیادہ مالک ہے جب تک وہ اپنے شہر سے نہیں نکلتی ہے۔ اس رائے کے انہوں نے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ: علی بن ابی طالبؓ کو اللہ کے نبی ﷺ نے اپنی زندگی میں یمن بھیجا تھا اور وہ حضرت عثمانؓ کے بعد خلیفہ ہوئے، لہذا لازمی طور پر انہوں نے خود اس رائے پر عمل کیا، لہذا اس مسئلہ میں ان کا یہ فیصلہ فتوی اور قضاء کے حکم میں ہے(۱۷۶)۔ اور شیخ قرضاویؒ نے اللہ تعالی کے قول کے مفہوم مخالف سے بھی استدلال کیا ہے کہ:

---

(۱۷۵) مالک، المؤطا، کتاب النکاح، باب نکاح المشرک اذا اسلمت زوجتہ قبلہ، حدیث نمبر: ۲۳۶۹، ص ۳۲۸۔ محقق نے اس کی سند کو منقطع کہا ہے، اسی باب میں یہ مذکور ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے ولید بن مغیرہ کی بیٹی کے اسلام لانے کے بعد ان کے شوہر صفوان بن امیہ جو بھاگ گئے تھے سے الگ نہیں کیا حالانکہ اللہ کے نبی ﷺ نے انکو امان دے کر بلایا تو وہ دو مہینے بعد لوٹے تھے، آپ ﷺ نے ان کے سابق نکاح کو باقی رکھا اور تجدید نہیں کی، حدیث نمبر: ۲۳۶۸، ص ۳۲۷-۳۲۸۔

(۱۷۶) قرضاوی، فقہ الاقلیات المسلمۃ، ص ۱۲۲، صحیح بات یہ ہے کہ اس استدلال میں کوئی دلیل نہیں بنتی، جب تک یہ نہ معلوم ہوجائے کہ علیؓ کا یہ اجتہاد عہد نبوی میں تھا اور اس کی خبر نبی ﷺ کو پہنچی تھی اور آپ ﷺ نے اس

"**یایھا الذین آمنوا، اذا جاء کم المؤمنات.....علیم حکیم**"(سورۂ ممتحنہ:۱۰)(اے ایمان والو! جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان (کے ایمان لانے) کی جانچ کرلو، ان کے ایمان کو اللہ ہی خوب جانتا ہے، پھر اگر تم کو معلوم ہوجائے کہ وہ مسلمان ہیں تو ان کو کافروں کی طرف واپس نہ کرو، نہ یہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ (کافر مرد) ان عورتوں کے لئے، اور جو کچھ ان کافروں نے خرچ کیا ہو، وہ دیدو، اور تم ان کو ان کے مہر دے کر ان سے نکاح کرلو تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے، اور تم بھی کافر عورتوں کی عصمت پر قبضہ نہ جماؤ (یعنی اگر غیر مسلم عورت نکاح میں ہو تو اس سے تعلق باقی نہ رکھو) اور جو کچھ تم نے خرچ کیا ہے، مانگ لو اور ان کافروں کو بھی چاہئے کہ جو کچھ انہوں نے خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں، یہ اللہ کا حکم ہے، وہی تمہارے درمیان فیصلہ کرتا ہے اور اللہ خوب جاننے والا اور بڑی حکمت والا ہے)، اس آیت میں اس مسئلہ پر دلالت اس طور پر ہے کہ جب مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں اور ان کے ایمان کی سچائی کا یقین ہوجائے تو مسلمانوں کو اس آیت میں یہ حکم ہے کہ وہ ان کافروں کے پاس لوٹا کر ان کو ان کے دین کے تعلق سے فتنہ میں نہ ڈالیں، لیکن اگر عورت ہجرت کر کے نہ آئے، اپنے ہی شہر میں رکی رہے اور اپنے شوہر کے ساتھ رہے تو یہ اس کی بیوی ہے، دکتور قرضاویؒ نے فقہی قاعدے سے بھی استدلال کیا ہے کہ اگر کسی صحیح کام کے درمیان کوئی خلل ہوجائے تو اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن اگر اس خلل کے ساتھ ہی اس کام کی ابتداء ہو تو اس کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا(۱۷۷)۔

اس قاعدے سے اس طور پر استدلال ہے کہ ابتداء کسی مسلم عورت کا کسی کافر سے نکاح

پر سکوت اختیار فرمایا، آپ ﷺ کے سکوت سے ان کے عمل کی توثیق ہوگی، اور حضرت علیؓ کا اجتہاد حجت بن جائے گا، چونکہ اس میں صرف سکوت کا احتمال ہے، لہذا یہ استدلال قابل تسلیم نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(۱۷۷) شرح القواعد الفقہیہ احمد الزرقاءؒ، قاعدہ نمبر:۵۴، ص ۲۹۳، اس قاعدہ کی تشریح اور مثالیں اس کتاب میں دیکھیں، اس استدلال میں یہ قاعدہ بھی داخل ہے: ''بعد میں پیدا ہونے والے خلل کو انگیز کرنا شروع سے موجود خلل کے مقابلہ میں آسان ہے، دیکھئے: قاعدہ نمبر:۵۵۔

کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:"**ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن.....لعلھم یتذکرون**"(سورۂ بقرہ:۲۲۱)(اور مشرک عورتیں جب تک مسلمان نہ ہوجائیں،ان سے نکاح نہ کرواورایک مسلمان باندی بھی (آزاد) مشرک خاتون سے بہتر ہے، گووہ تم کو پسند ہو،اور (مسلمان عورتوں کا) مشرک مردوں سے جب تک وہ مسلمان نہ ہوجائیں، نکاح نہ کرو گووہ تم کو پسند ہوں؛ایک مومن غلام ایک مشرک سے (بدرجہا) بہتر ہے، کیونکہ یہ دوزخ کی طرف بلاتے ہیں اوراللہ اپنی توفیق دے کر جنت اورمغفرت کی طرف بلاتے ہیں اور اللہ لوگوں کے لئے اپنے احکام کھول کھول کر بیان فرماتے ہیں؛ تاکہ لوگ نصیحت حاصل کریں) اوراس مسئلہ میں ذرا بھی کوتاہی جائزنہیں ہے،لہذا ہم کسی مسلمان عورت کا نکاح کسی غیر مسلم سے ابتداءنہیں کرائیں گے، یہاں بھی ہم کوئی نکاح نہیں کرارہے ہیں، بلکہ ہم نے اسلام لانے سے پہلے اس کوشادی شدہ پایا ہے،لہذا یہاں معاملہ نکاح باقی رہنے کا ہے جس کا حکم ابتدائی طور پر نکاح کرنے سے مختلف ہوگا۔

شیخ قرضاویؒ کہتے ہیں کہ میری رائے میں یہ درست رائے ہے،ان کی مراد حضرت علیؓ کی رائے سے ہے نئی مسلمان ہونے والی عورتیں جو غیر اسلامی ممالک میں اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہیں ان کو اپنے شوہر کے ساتھ رہنے کی حاجت ہوتی ہے، خاص طور پر جبکہ ان کو اپنے شوہر کے اسلام لانے کی امید ہوتی ہے، اور خاص طور پر جبکہ اس کی اولاد کے منتشر اور ضائع ہونے کا خدشہ ہوتا ہے اس حاجت سے اس رائے کو ترجیح ہوتی ہے، اس رائے میں نئی مسلمان ہونے والیوں کے لئے زبردست آسانی ہے، اگرچہ یہ بہت سارے اہل علم پر گراں ہے، کیونکہ وہ جواب تک دیکھتے سنتے آئے ہیں اس کے خلاف بات ہے(۱۷۸)۔

شیخ قرضاوی نے اس مسئلہ میں عبداللہ بن جدیع کی تحقیق اوراس کے نتائج کا خلاصہ کیا ہے، یہ ان لوگوں کے رد پر مشتمل ہے جوسورہ ممتحنہ کی آیت سے استدلال کرکے تفریق کے قائل

(۱۷۸) قرضاوی، فی فقہ الاقلیات المسلمۃ ص ۱۲۳۔

ہیں، ان ردود میں سے یہ بھی ہے کہ سورہ ممتحنہ کی آیت مسلمان عورت اور اس کے دین کے دشمن شوہر، مسلمان مرد اور اس کے دین کی دشمن زوجہ کے درمیان تعلقات کو ختم کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے، نا کہ مطلق کفار کے بارے میں، شیخ قرضاویؒ لکھتے ہیں کہ اس حال میں عقد زواج عقد لازم سے عقد جواز میں منتقل ہوجائے گا، اور جواز میں منتقل ہونے کی علت یہ ہے کہ اس مسلمان عورت کا اس کے دین کے دشمن شوہر کے پاس لوٹنا دشوار ہے اور اس سابقہ شوہر کے چھوٹ جانے کی وجہ سے اس کو حرج لاحق ہوگا، لہذا آیت میں مسلمانوں کو مہاجر مسلمان عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی، اور آیت میں مسلمان مرد کو دار الکفر سے دار الاسلام ہجرت کر کے نہ آنے والی کافر عورت یا دشمنوں کے پاس مرتد ہوکر فرار ہوجانے والی عورت کو نکاح میں رکھنے سے منع کیا گیا ہے، اور اس کی حکمت یہ ہے کہ کہیں یہ ازدواجی تعلقات مسلمانوں کے خلاف کفار کی طرف میلان کا سبب نہ بن جائیں، جیسا کہ حضرت حاطب بن ابی بلتعہؓ کا واقعہ پیش آیا کہ انہوں نے اپنے مشرکین اقارب کو یہ خط لکھا کہ مسلمان مکہ مکرمہ کی طرف رخ کرنے والے ہیں اور یہ مکہ میں موجود ان کے اقارب کی وجہ سے ہوا ہے(۱۷۹)، حالانکہ جنگی مفہوم میں یہ خیانت ہے کیونکہ یہ جنگ کے لئے روانہ ہونے والی فوج کی منصوبہ بندی کے راز کو کھولنا ہے۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کا اجتہاد اللہ کے نبی ﷺ کے زمانے میں واقع تطبیق النص کے ذریعہ سے واقع النص سے متعلق ہے، اس کی دلالت (حضرت زینب اور حضرات ام حکیمؓ کے واقعہ سے ہوتی ہے کہ) اللہ کے نبی ﷺ نے ان کے نکاح کی تجدید نہیں کرائی اور سابقہ نکاح کو باقی رکھا، جبکہ قرضاویؒ کا اجتہاد موجودہ دور کے حالات اور تطبیق کے نتائج پر نظر کرتے ہوئے تطبیق فقہ الواقع سے متعلق ہے۔ میرا رجحان اس مسئلہ میں ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن قیمؒ کی رائے کی طرف ہے، اس کی کئی وجوہات ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ شیخ قرضاویؒ کی رائے سے مسلم عورت اور غیر مسلم مرد کے معاشرتی تعلقات کا جواز معلوم ہوتا ہے، حالانکہ سورہ

(۱۷۹) حوالہ سابق ص ۱۲۳، کچھ تصرف کے ساتھ۔

ممتحنہ کی آیت میں یہ ہے کہ ’’ تو ان کو کافروں کی طرف واپس نہ کرو، نہ یہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ (کافر مرد) ان عورتوں کے لئے ،اس میں حلت کی نفی حرمت کو مستلزم ہے، خاص طور پر معاشرتی تعلقات میں، اسی طرح یہ لفظ عام ہے ،لہذا اس کی تخصیص بغیر کسی دلیل کے جائز نہیں ہے، اور اس بات کی کوئی صریح دلیل نہیں ہے کہ اگر عورت اسلام لے آئے اور اس کا شوہر کفر کی حالت میں ہی ہو تو دونوں کے درمیان معاشرتی تعلقات جائز ہوں، اور زوجہ کا اپنے شوہر کے ساتھ اور اس کے تابع ہو کر رہنے میں ارتداد کے فتنے کا خطرہ ہے، خاص طور پر جبکہ عورت نئی نئی اسلام لائی ہو، اسی علت کی بنا پر مسلم عورت کا غیر مسلم مرد سے ابتدائی طور پر نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور اس رائے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دونوں آپس میں اچھے اخلاق سے نہ پیش آئیں، کیونکہ اچھے اخلاق سے پیش آنے کی وجہ سے شوہر کے مسلمان ہو کر دوبارہ ساتھ میں رہنے کی امید ہے، جیسا کہ ام حکیم بنت حارثؓ نے کیا تھا جیسا کہ پیچھے گذرا، اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے (قطعی نہیں ہے)، اس کی سب سے بڑی دلیل اس مسئلہ میں منقول ۹ اقوال ہیں، ہم نے اس مسئلہ میں دیکھا کہ انتقائی ترجیح کے اجتہاد میں واقع یعنی حالات و ماحول کا کیسا دخل ہے، اس طور پر کہ بعض آراء کو بعض پر اس طرح ترجیح دینا جس سے مصالح شرعیہ پورے ہوتے ہوں، اس ترجیح میں واقع کا خاص کردار ہے۔

یہ بحث ہم کو موجودہ حالات میں اجتہاد کے ضروری ضابطوں کو اپنانے کی دعوت دیتی ہے تاکہ حق کو پانے کا اجتہاد کا مقصد پورا ہو، جو مجتہد کا مشن ہے اور اس کو آگے بحث میں ہم ذکر کریں گے۔

اجتہاد اور فتوی میں فقہ الواقع کے اثر و کردار کی چند مثالیں:

فقہ واقع کا اپنی تمام شقوں کے ساتھ جس طرح حکم کی علت اور اس کے مقصد میں اثر ہے اسی طرح اجتہاد اور فتوی میں بھی بڑا اثر ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، اس فصل کے اس آخری مبحث میں ہم متقدمین، متوسطین اور متأخرین کے چند نمونے پیش کریں گے کہ انہوں نے

اجتہاد کے وقت کے حالات وماحول کا کس طرح اعتبار کیا، اور فتوی دینے میں اس کی کس طرح رعایت کی۔

۱-امام رازی کا اجتہاد میں آسانی پیدا کرنے کے منہج کو اختیار کرنا، اور بعد نفسی سے اس کی تعلیل پیش کرنا:

امام رازیؒ نے اس منہج کو ''احتیاط کا منہج اختیار کرنا'' نام دیا ہے، انہوں نے قیاس کے علاوہ دیگر طریقوں جیسے مصالح مرسلہ وغیرہ سے استدلال کا ذکر کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے، اسی میں یہ بھی ہے کہ لفظ کو اس کے اکثر مفہوم یا اقل مفہوم پر محمول کرنے میں احتیاط کا منہج اختیار کیا جائے اور اس قاعدہ کی انہوں نے مثال پیش کی ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو، اس قول کے حکم میں انہوں نے فقہاء کے اقوال کو نقل کیا ہے، یہ پانچ قول ہیں: بعض صحابہ اور فقہاء نے اس کو تین یا ایک طلاق کے حکم میں مانا ہے، پھر ان کے درمیان اس کے بائنہ اور رجعی ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ وہ یمین کے حکم میں ہے اور اس میں کفارہ واجب ہوگا، چوتھا قول یہ ہے کہ یہ ظہار کے حکم میں ہے، پانچواں قول یہ ہے کہ اس قول کا کوئی اعتبار نہیں، یہ لغو ہے، پھر انہوں نے اس قاعدہ کو ذکر کرتے ہوئے مذکورہ تمام نقطہ نظر کی شرح کی ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ جن لوگوں نے اس کو یمین مانا ہے انہوں نے شاید اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''**یایھا النبی لم تحرم.....العلیم الحکیم**'' (سورۂ تحریم: ۲-۱) (اے پیغمبر! آپ اپنی بیویوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے ایسی چیزوں کو کیوں حرام کئے دیتے ہیں جس کو اللہ نے حلال کیا ہے، اور اللہ بڑا بخشنے والا اور بڑا مہربان ہے، اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کی پابندی سے نکلنے (کا طریقہ) مقرر کر دیا ہے، اور اللہ ہی تمہارے لئے کارساز ہیں، اور وہ خوب جاننے والے اور بڑی حکمت والے ہیں)، اور جن لوگوں نے اس کو لغو مانا ہے انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ''**یایھا الذین آمنوا لا تحرموا طیبات.....لایحب المعتدین**'' (سورۂ

مائدہ:۸۷)(اے ایمان والو! پاکیزہ غذائیں جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں، انہیں حرام نہ کرلو، اور حد سے تجاوز نہ کرو، یقیناً اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا) اور ممانعت فساد یا اصلی برأت پر دلالت کرتی ہے، اور جن لوگوں نے اس کو تین طلاق مانا ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ تین طلاق سے کنایہ ہے، لہذا اس کو اکثر حالت پر محمول کرنا واجب ہے اور وہ تین طلاق ہے، انہوں نے اپنی اس رائے کو اس آیت کے تحت کیا ہے: "**یایھا النبی إذا طلقتم النساء و طلقوھن**.....**یحدث بعد ذلک امرا**" (سورۂ طلاق:۱)(اے پیغمبر! جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت کے لحاظ سے طلاق دو اور عدت کا حساب رکھو، اور اللہ سے ڈرتے رہو، جو تمہارے پروردگار ہیں، نہ تم ان کو گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں، سوائے اس کے کہ وہ کھلی ہوئی بے حیائی کا کام کر بیٹھیں، یہ اللہ کی مقرر کی ہوئی حدیں ہیں اور جو اللہ کی حدوں سے تجاوز کریگا تو اس نے اپنے آپ پر ہی ظلم کیا، تمہیں نہیں معلوم کہ شاید اللہ طلاق کے بعد کوئی نئی بات پیدا کردیں) اور جن لوگوں نے اس کو ایک طلاق مانا ہے تو انہوں نے لفظ کو اس کے اقل حالت پر محمول کیا ہے۔ پھر انہوں نے تاکید سے یہ بات کہی ہے کہ یہ لفظ کو اس کے اقل مفہوم یا اکثر مفہوم پر محمول کرنا ہے، مزید لکھتے ہیں کہ: اکثر حالت کو اختیار کرنے میں احتیاط کا پہلو یہ ہے کہ اس میں شریعت کو منظور نظر رکھا گیا ہے، اور اقل حالت کو اختیار کرنے میں مکلفین کو مدنظر کیا گیا ہے، حقوق العباد حقوق اللہ پر مقدم ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ بندوں کے حقوق بخل و کنجوسی پر مبنی ہیں، کیونکہ ان کی ضروریات بہت ہیں اور ان کی رغبتیں تبدیل ہوتی ہیں، کبھی کوئی رغبت ہوتی ہے تو کوئی اس سے مانع ہوجاتا ہے تو اس رغبت سے رجوع کرلیتے ہیں (۱۸۰)۔

امام رازی کا یہ کلام اس صورت سے متعلق ہے کہ جب کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جس سے کلام کا مقصود واضح ہو، ورنہ متکلم جس تناظر میں یہ بات کہہ رہا ہے وہ حالت اس کے مقصود کو واضح کردیتی ہے کہ وہ کن اسباب شرعیہ کا التزام کررہا ہے اور ان اسباب شرعیہ کے اپنے احکام

(۱۸۰) الرازی، المحصول ۵/ ۱۱۴-۱۲۷، کچھ تصرف کے ساتھ، اخیر میں انہوں نے اس رائے کو راجح قرار دیا ہے جس کے حاملین اس کو ایک طلاق مانتے ہیں۔

ہیں (لہذا اسی سیاق کی بنا پر اس پر حکم منطبق ہوگا)، جس مسلک کو انہوں نے ترجیح دی ہے اس کی بنیاد شارع کے مقصد رفع حرج کے ساتھ مکلّف کی نفسیاتی نوعیت کی فقہ ہے، اور مکلّف کی نفسیاتی نوعیت کی فقہ فقہ الواقع کا ایک جزء ہے جس کا امام رازیؒ کے نزدیک اجتہاد میں خاص اثر ہے۔

محمد احمد راشد لکھتے ہیں کہ ''یہ سماجی ملاحظہ بہت اہم ہے، جیسا کہ ہم نے دیکھا یہ نفسیاتی فقہ کا ایک حصہ ہے، جب لوگ بیع، ہبہ، طلاق یا کسی اور طرح کے معاملات کو ایسے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں جن میں ایک سے زائد مفہوم کا احتمال ہوتا ہے تو اس اجتماعی ملاحظہ کے ذریعہ ہم لوگوں کی مراد کے حدود کی تعیین کرتے ہیں، اور ہم اس انسانی نفسیاتی نوعیت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں جس میں ذاتی مفاد کے تعلق سے بخل وحرص ہوتا ہے اور جذبات، فیصلوں اور رویوں میں اتار چڑھاؤ ہوتا ہے، اس لئے ہم متکلم کے لفظ کو اس کی اکثر حالت پر محمول کر کے مشکل میں نہیں ڈالتے، تاکہ وہ احکامات شرعیہ کو بوجھ نہ سمجھنے لگے، بلکہ ہم اس کے حق میں آسانی پیدا کرتے ہیں اور ہم ان شیطانی وسوسوں کے دروازے بند کر دیتے ہیں جو اس فتوے کے ماتحت رہنے سے روکتے ہیں'' (۱۸۱)۔

۲-امام شوکانی کے نزدیک فقہی حکم کو سماجی زاویہ سے مربوط کرنا:

امام شوکانی کے نزدیک سماجی حالات نصوص شرعیہ کی تحلیل اور ان سے احکام کے استنباط میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، معاشرتی مسائل کے حوالہ سے انہوں نے اپنے فقہی اجتہادات میں یہ اندازہ کر لیا تھا کہ لوگوں کی زندگیوں کے حالات، رسوم وعادات کی بنیاد کیا ہونا چاہئے، اور یہ چیز ان کے اجتہادات میں واضح نظر آتی ہے کہ انہوں نے بعض جائز مالی تصرفات جیسے ہبہ، نذر، وقف، وصیت کو باطل قرار دے دیا تھا، کیونکہ یمن کے بعض علاقے کے شہریوں نے ان تصرفات کو لڑکیوں کی میراث سے محرومی کا ذریعہ بنا لیا تھا (۱۸۲)، لوگ اپنے پوتوں کے نام

(۱۸۱) الراشد، اصول الافتاء والاجتہاد التطبیقی ۲/ ۲۱۷۔

(۱۸۲) بوکروشہ، حلیمۃ، معالم تجدید المنہج الفقہی؛ انموذج الشوکانی، قطر وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ، کتاب الامۃ، شمارہ: ۹۰-۹۱، ۲۰۰۲ء، ص ۱۹۱۔

پر وصیت یا ہبہ کے ذریعہ حیلہ کرتے تھے تا کہ لڑکیوں کی میراث کم کر دیں، چنانچہ امام شوکانیؒ لکھتے ہیں کہ جن لوگوں کی مذکر اور مؤنث اولادیں ہوتیں تو وہ حیلہ اختیار کرتے ہوئے پوتوں کے نام پر نذر (وقف) یا ان کے لئے وصیت کر دیتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم نے یہ غیر وارث کے حق میں کیا ہے (لہذا شرعاً یہ جائز ہے) اور ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ لڑکیوں کے حصے کو کم دیں اور لڑکوں کے حصے کو بڑھا کر دیں، یہ شیطانی حیلہ بہت عام ہو گیا تھا، اور حد سے بڑھ گیا تھا، خاص طور پر دیہات کے رہنے والوں میں (۱۸۳)۔ امام شوکانی نے سماجی سروے کیا، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ''میں نے اس کا جائزہ لیا تو ہم نے یہ دیکھا کہ جتنے لوگ بھی اپنے پوتوں کے لئے وصیت یا ان کے لئے نذر (وقف) کرتے ہیں ان کی بیٹیاں بھی ہوتی ہیں، یا وہ لوگ کرتے ہیں جن کو بعض اولاد سے خاص لگاؤ ہوتا ہے، اور سوائے شاذ و نادر کے ان کا اس سے کوئی نیک مقصد نہیں ہوتا (۱۸۴)۔

۳- کویت میں ادارہ عامہ برائے فتوی کا فتوی:

ادارہ سے ایک سوال پوچھا گیا، ہم اس کو بعینہ ویسے ہی نقل کرتے ہیں جیسا سائل نے پوچھا تھا، کیونکہ اس سوال کے اندر موجودہ حال کی وہ تصویر ہے جس کا حکم شرعی کی تشکیل میں خاص کردار ہے، سوال یہ ہے کہ ''بینک سے سودی قرض لے کر امریکہ میں گھر خریدنے کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ میں جیسا کہ معلوم ہے کہ سود کے بقدر رقم ٹیکس سے کم کر دی جاتی ہے، مثال کے طور پر ہم نے جون ۱۹۸۵ء میں ۲۸۰ ہزار ڈالر کا ایک مکان خریدا، جس کی سالانہ قسط مع سود ۴۵ ہزار ڈالر کے قریب ہے، ہم کو تقریباً ۴۰ ہزار ڈالر وفاقی ٹیکس دینا ہے، لیکن چونکہ ہم نے بینک سے قرض لے کر گھر خریدا ہے، لہذا اب ہم کو صرف ۵ سے ۷ ہزار ڈالر دینا ہوگا، کیونکہ ٹیکس میں گھر کی

---

(۱۸۳) شوکانی، ادب الطلب ومنتہی الارب، تحقیق: یوسف علی بدیوی، وحسن سویدان، دمشق: دار الیمامۃ، ۲۰۰۰ء، ص ۲۴۱۔

(۱۸۴) حوالہ سابق: ص ۲۴۱۔

قسطوں کی بنا پر تخفیف ہوگئی، تو کیا ہمارے لئے اس جیسے قرض سے امریکہ میں گھر خریدنا جائز ہے؟ میں آپ کے سامنے اس کے ملاحظات ذکر کرتا ہوں، عام طور پر کرایہ کے مکان بینک سے قرض لے کر خریدے گئے ہیں، اگر کرایہ دار کا چھوٹا خاندان ہے تو وہ چھوٹا اپارٹمنٹ کرایہ پر لے سکتا ہے لیکن اگر اس کا بڑا خاندان ہے تو یہ اس کے لئے ممکن نہیں ہے، جس کی وجہ سے وہ بعض دفعہ گھر خریدنے کے لئے بینک سے قرض لینے پر مجبور ہوجاتا ہے، ورنہ اس کو سڑک پر خاندان کو لانا پڑے گا''۔

ادارہ کا جواب یہ تھا کہ: ان ممالک میں موجود مسلمانوں کے لئے اس مسئلہ سے متعلق جو حالات اور متعلقات ہیں، اور کسی ایسے مالیاتی ادارے کی جانب سے جائز متبادل (جو قسطوں پر فروخت کرتا ہو) نہ ہونے کی صورت میں وہاں تقریباً ایک ضرورت پیدا ہوگئی ہے، جس کو فقہاء اس عبارت سے تعبیر کرتے ہیں کہ ''عمومی حاجت ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہیں''، لہذا ضرورت کے قائم مقام اس عمومی حاجت کو مدنظر رکھتے ہوئے ادارے کی یہ رائے ہے کہ ان حالات میں امریکہ میں سودی قرض سے گھر خریدنا جائز ہے، یہ اجازت تب تک ہے جب تک کوئی جائز متبادل موجود نہیں ہے، اور ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم جائز متبادل کے تجویز کردہ منصوبوں کی کامیابی کے لئے جلدی کوشش کریں (۱۸۵)۔

ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ اس مسئلہ سے متعلق فقہ واقع کا حکم شرعی کی تشکیل میں کس طرح کردار رہا، دلائل جس حکم کا اصلاً تقاضا کررہے تھے یعنی حرمت جب اس کو منطبق کرنا دشوار ہوگیا تو دلائل کے تبعی تقاضے والے حکم کو منطبق کیا گیا، کیونکہ اصل حکم کی وجہ سے مکلّف کے لئے حرج اور مشقت واقع ہورہی تھی۔

(۱۸۵) فتوی نمبر: ۴۲، ع، ۸۵، یوسف قرضاویؒ نے نص فتوی کی تصویر اپنی کتاب 'فقہ الاقلیات المسلمۃ' میں پیش کیا ہے، دیکھیں ص ۱۶۴، اس رائے پر شیخ زرقاءؒ نے بھی فتوی دیا ہے، دیکھیں: فتاوی مصطفی الزرقاء ص ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

فصل ثالث

عصر حاضر کے مسائل میں اجتہاد کے ضوابط

تمہید:

مذکورہ بالا تفصیلات سے ہمارے سامنے یہ واضح ہو گیا کہ احکامات کی تطبیق اور حالات و ماحول کے مناسب احکام کے انطباق میں واقع اور فقہ واقع کا کیا کردار ہے، اور اجتہاد (قیامت تک جب تک زندگی دنیا میں رہیگی اور نئے نئے مسائل پیش آتے رہیں گے) جاری رہے گا، اب جس سوال کے جواب کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ وہ کیا اصول وضوابط ہیں جو ایسے صحیح اجتہاد کی ضمانت دیتے ہیں جس میں قطعی غیر متغیر اور متغیر نصوص کی رعایت کی جاتی ہے، جو نصوص کے صحیح فہم کو یقینی بناتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ان نصوص کو بدلتے ہوئے واقعات وحالات اور ماحول میں کس طرح منطبق کیا جائے؟ اس سوال کے جواب کے لئے اجتہاد کے عناصر اور ان اصول و ضوابط کا تحلیل وتجزیہ ضروری ہے جن کی رعایت مجتہد میں موجود ان عناصر میں سے ہر عنصر کے لئے ضروری ہے، اسی طرح ان شرائط کا تجزیہ ضروری ہے جو مجتہد کے اندر ہونا چاہئے، نیز مختلف مسائل میں نصوص کے ساتھ تعامل کا درست طریقہ کار اور اس مسئلہ کا تجزیہ جس کا حکم شرعی مستنبط کرنا مقصود ہے ضروری ہے۔

ہم جو فتاوی اور اس کے نتائج میں واضح تناقض اور اختلاف دیکھتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد کے مذکورہ عناصر کے ساتھ کس طرح تعامل برتا جائے اس کا متوازن منہج نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے بعض حضرات جدید مسائل کے تعلق سے نصوص سے ہٹ کر مزعومہ خالص مصلحت پر احکام کی تشکیل کی بات کہتے ہیں، اور بعض حضرات حالات و ماحول (واقع) سے قطع

نظر کر کے نصوص کی اس طرح فوری تطبیق کے داعی ہیں جس تطبیق میں نہ تو مقاصد کی رعایت ہو، اور نہ ہی فقہ الموازنات اور اولویات (جس کا بیان گزر چکا ہے) پر عمل ہو، جس کی وجہ سے حکم شارع کے مقصود سے خارج ہوجاتا ہے اور مکلّف شریعت میں ممنوعہ مشقت اور پریشانی میں پڑ جاتا ہے، لہذا وہ ضوابط کیا ہیں جن کی رعایت مجتہد پر ضروری ہے؟ اور ثابت نصوص کے ساتھ کس طرح تعامل ہو اور اس کو ہم کس طرح سمجھیں جس سے نصوص کو اس طرح منطبق کر سکیں جو بدلتے ہوئے حالات میں ہر وقت و مقام کے مناسب ہو ان سب کے لئے کن ضوابط کی رعایت ضروری ہوگی یا وہ ضوابط کیا ہیں؟ ان جیسے سوالوں کے جواب ہم آگے کے صفحات میں دینے کی کوشش کریں گے۔

اول- مجتہد اور محل اجتہاد کی شرائط:

نصوص شرعیہ محدود ہیں، مسائل و واقعات مختلف ہیں، واقعات تیزی سے تبدیل ہو رہے ہیں، حالات و ماحول ایک رواں دریا کی مانند ہیں جو اپنے ہر حصے میں کچھ نہ کچھ نیا لے کر آتے رہتے ہیں، لہذا اجتہاد کا منصب سنبھالنے والے پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اس ذمہ داری کو اٹھائے، اور اس کے پاس نصوص کے ساتھ تعامل کے لئے دلائل پر مبنی صحیح طریقہ کار ہو، تاکہ نصوص کے غیر ظاہر معانی (مندرجات) کو اس طریقے سے نکالا جا سکے جس سے نص کے مقاصد و غایات اور اہداف پورے ہوتے ہوں، سب سے پہلے ہم اس مجتہد کی علمی اہلیت کا ذکر کریں گے جو غیر متغیر نصوص اور متغیر مسائل میں موازنے اور ایک کو دوسرے پر تطبیق دینے کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔

مجتہد کے لئے شرائط:

امام شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ اجتہاد کا ارادہ کرنیوالے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ''اجتہاد کا درجہ اس کو حاصل ہوگا جس کے اندر دو صفتیں ہوں گی، پہلی صفت یہ

کہ وہ مکمل طور پر شریعت کے مقاصد سے اچھی طرح واقف ہو، دوسری یہ کہ اس کو مقاصد شریعت کے فہم کی بنیاد پر استنباط کرنے کی قدرت وصلاحیت ہو، انہوں نے پہلی صفت کو اجتہاد کا ضروری سبب قرار دیا ہے جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے کہ ''جب وہ اس درجہ تک پہنچ جائے کہ وہ شریعت کے ہر مسئلہ اور ہر باب کے شرعی مقاصد سے واقف ہوجائے تب اس کو وہ وصف حاصل ہوجائے گا جو اس بات میں نبی ﷺ کے قائم مقام ہونے کا سبب ہے کہ وہ تعلیم، فتوی اور خدا کی توفیق کے مطابق قضاء کے فریضہ کو انجام دے سکے''، جہاں تک کہ دوسرے وصف کا تعلق ہے تو اس کی حیثیت پہلے وصف کے خادم کی طرح ہے، کیونکہ استنباط کی قدرت اس کو ان علوم ومعارف کے ذریعہ سے حاصل ہوگی، جن کی سب سے پہلے ضرورت شریعت کے فہم میں پڑتی ہے، یہیں سے دوسرا وصف پہلے وصف کا خادم ہوتا ہے، پھر دوسرے نمبر پر احکام کے استنباط میں ضرورت ہوتی ہے، لیکن اس فہم کا فائدہ استنباط میں حاصل ہوتا ہے، اسی لئے اسکو دوسری شرط قرار دیا، اور پہلا وصف اس درجہ تک پہنچنے کا سبب ہے کیونکہ وہی اصل مقصود ہے اور دوسرا ذریعہ ہے(۱)''۔

یہاں پر ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ امام شاطبیؒ نے اجتہاد کے درجے کے حصول کے لئے ایک بنیادی شرط ذکر کی ہے وہ مکمل طور پر مقاصد شریعت کا فہم ہے، عام طور پر اصولیوں نے اپنی کتابوں میں اس شرط کو ذکر نہیں کیا ہے، انہوں نے دوسری شرط یعنی استنباط کی قدرت کو اور اس کی تفصیلات کو بیان کیا ہے، ان کے نزدیک یہ قدرت کتاب وسنت کی معرفت یعنی اس کے احکام کی واقفیت، مواقع اجماع، قیاس کے شرائط اور قیاس کے طریقے سے واقفیت، اسی طرح عربی زبان سے اتنی واقفیت جس سے اللہ کے خطاب کو سمجھا جاسکے، اور ناسخ منسوخ، اسباب نزول، خبر متواتر، خبر آحاد، صحیح وضعیف احادیث کی شرائط اور راویوں کے احوال کی واقفیت سے حاصل ہوجاتی ہے جبکہ وہ شخص عاقل بالغ اور فقیہ النفس ہو(۲)، فہم مقاصد سے متعلق پہلی شرط میں یہ ضروری ہوتا ہے

---

(۱) شاطبی، الموافقات ۴/ ۷۸ ۴۔

(۲) غزالی، المستصفی ۲/ ۳۴۳، مزید دیکھیں: المحلی، شرح المحلی علی جمع الجوامع ۲/ ۳۸۵، انہوں نے صاحب

کہ جزوی مسائل کو کلی قواعد کے تحت سمجھا جائے، اور استنباط کا عمل مقاصد شریعت کی رہنمائی کے تحت ہو جس سے حصول مصلحت اور دفع مضرت یقینی ہو، یہ شرط استنباط کے منہج، خاص طور پر فقہ واقع النص کے لئے بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس میں احکام کو مقاصد سے مربوط کیا جاتا ہے، پھر اس کے بعد مقاصد شریعت کے تحت استنباط یا تنقیح مناط کا عمل ہوتا ہے، اور اس میں مسالک علت میں سے مناسبت کے مسلک کو اختیار کیا جاتا ہے، یہ جملہ شرائط ہیں جن کا اجتہاد کی اہلیت کے لئے مجتہد میں ہونا ضروری ہے، اس کے بغیر اجتہاد ان معاملات میں دخل اندازی کرنے جیسا ہے جس کی واقفیت نہ ہو۔

دریٰنی اجتہاد بالرای کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''لغوی خصوصیات اور قواعد شرعیہ یا شریعت کی تشریعی عمومی روح سے مستخرج اصولی منہج کے تحت نصوص شرعیہ اور اس کے معانی سے حکم شرعی عملی کے استنباط کے لئے ایسے متخصص شخص (جس کو پختہ ملکہ حاصل ہو) کی جانب سے عقلی کوشش صرف کرنے اور اس حکم کے انطباق سے پیش آنیوالے نتائج پر گہری نظر رکھنے کا نام اجتہاد بالرائے ہے''(۳)۔اس تعریف میں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ اجتہاد کرنے والا ایسا متخصص شخص ہو جس کو پختہ ملکہ حاصل ہو، یہ عبارت مجتہد کے لئے شرائط کا خلاصہ ہے جس کو اصولیین نے کتب اصول میں اجتہاد کے باب میں بیان کیا ہے، لہذا اس باب میں اسی شخص کے لئے قدم رکھنا جائز ہے جس کو علوم شرعیہ میں رسوخ حاصل ہو اور اس سے پوری طرح سیراب

متن کے والد سبکیؒ سے نقل کیا ہے کہ ہمارے دور میں راویوں کے احوال کی واقفیت کے لئے اس قدر کافی ہے کہ تجربہ کار محدثین بخاری و مسلم وغیرہ (کی کتابوں میں موجود اقوال کی طرف) رجوع کر سکے۔ پہلی شرط کو ابن سبکیؒ نے بھی ''الإبہاج'' میں ذکر کیا ہے۔ وہ تحریر فرماتے ہیں: ''مجتہد ہونے کے لئے مقاصد شریعت کی تلاش و جستجو کی صلاحیت بھی ہونی چاہئے، جس سے شارع کی مراد سمجھنے کی اہلیت حاصل ہو جائے، نیز اس بات کی بھی اہلیت پیدا ہو جائے کہ اس مسئلہ میں شارع کی طرف سے کیا مناسب حکم ہو سکتا ہے، اگرچہ اس نے صراحت نہیں کی ہے''، دیکھئے: ابن سبکی، الإبہاج شرح المنہاج ۱/ ۸۰۔

(۳) دریٰنی، محمد فتحی، المناہج الاصولیۃ فی الاجتہاد فی الرای فی التشریع الاسلامی، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۹۷ء، ص ۳۹۔

ہو چکا ہو، یہاں تک کہ اس کی تمام مشغولی اس کی فکر صرف فقہ ہو، پھر دریٰنی کا یہ قول کہ ''اس حکم کے انطباق سے پیش آنیوالے نتائج پر گہری نظر ہو'' یہ شرط اس بنیادی شرط سے متفرع ہے جس کو امام شاطبیؒ نے ذکر کیا جو کہ مقاصد شرعیہ کے فہم سے متعلق ہے(۴)، اس شرط کے مطابق فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس کو واقع وحالات کی مکمل واقفیت ہو، وہ حکم کو صادر کرنے سے پہلے اس کے متوقع نتائج سے واقفیت حاصل کرنے کی علمی کوشش کرے۔

ان شرائط میں جن کا مجتہد میں ہونا ضروری ہے یہ بھی ہے کہ جو لوگ اجتہاد کا محل ہیں ان سے واقفیت ہو اس طور پر کہ ان کے عادات واطوار سے واقفیت ہو، ان کے عرف ورواج اور ان کے حالات و ماحول کے واسطے سے ان کے مقاصد سے واقفیت ہو، اس شرط کو ابن قیمؒ نے اپنی کتاب اعلام الموقعین (۵) میں ذکر کیا ہے۔ شیخ قرضاویؒ ابن قیمؒ کا کلام نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''یہ حقیقت میں اجتہاد کے درجے تک پہنچنے کی شرط نہیں ہے بلکہ یہ اجتہاد کے صحیح ہونے اور اپنے محل میں واقع ہونے کے لئے شرط ہے، بلکہ اس پر مستزاد میں یہ کہتا ہوں کہ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے دور کے تہذیب وتمدن سے واقف ہو، تاکہ وہ اس معاشرے سے الگ تھلگ نہ معلوم ہو جس میں وہ زندگی گزار رہا ہے اور جس کے لئے وہ اجتہاد کر رہا ہے(۶)، شیخ جمال الدین عطیہ نے ہر فن میں علمی تخصص کو اجتہاد کے لئے شرط قرار دیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''یہ تمام باتیں معاصر مجتہد تیار کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں، بلکہ یہ تو معاصر داعی کے لئے ضروری چیزیں ہیں، معاصر مجتہد کے لئے ان علوم کا مختصر علم کافی نہیں ہے بلکہ اس کو متخصص ہونا چاہئے، اور اس کو ہر فن میں خاص صلاحیت حاصل ہو، ان تمام شرائط کی بنا پر ہمارے دور میں کوئی مجتہد مطلق

(۴) شاطبی، الموافقات ۴/ ۵۵۲۔

(۵) ابن قیم، اعلام الموقعین ۴/ ۲۷۴۔

(۶) یوسف قرضاوی، الفتوی بین الانضباط والتسیب، یہ مضمون انٹرنیٹ پر ان کی ویب سائٹ پر موجود ہے www.qaradawi.net، ۱۱ مئی ۲۰۰۵ء، اس سائٹ پر قرضاوی کی کتابوں کے پیج کو ملاحظہ فرمائیں۔

نہیں ہے، اس وقت جزوی مجتہد موجود ہیں (۷)۔

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ مختلف میدان میں مختلف علمی شعبوں اور ترقی یافتہ سائنس سے واقفیت کے لئے متخصصین فقہاء کی ضرورت ہے جیسا کہ شیخ عطیہ نے کہا تا کہ اجتہاد کا صحیح نتیجہ حاصل ہو، صرف حالات و ماحول سے واقف فقہاء کافی نہیں ہیں، لہذا یہیں سے یہ بات ضروری ہے کہ احکام کے صادر کرنیوالے صرف ایسے مجتہد ہوں جو قابل غور مسئلہ کا مکمل علمی احاطہ کر لے، تا کہ اس مسئلہ کا ایسا حکم صادر کرے جس سے شارع کا مقصود پورا ہوتا ہو۔

۲-اجتہاد کا محل اور اس کے متعلقات:

اجتہاد سے متعلق اہم مسائل میں یہ بھی ہے کہ محل کی واقفیت ہو اور یہاں وہ قاعدہ سامنے آتا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ ''مورد نص میں اجتہاد درست نہیں ہے'' (۸)، اس قاعدے کا کیا مفہوم ہے اس تعلق سے کافی اختلاف ہوا ہے، لہذا بعض اجتہادات پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جس مسئلہ میں اجتہاد کیا جارہا ہے وہ اجتہاد کے دائرے میں نہیں آتا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں نص موجود ہے، بعض لوگوں نے اس قاعدے کو عمومی نہ مان کر خاص کیا ہے، مثال کے طور پر شیخ دریني کی یہ رائے ہے کہ اس قاعدے کی مراد یہ ہے کہ ان نصوص میں اجتہاد کو دخل نہیں ہے، جو قطعی اور مفسر ہوں، کیونکہ قطعیت کی وجہ سے احتمال ختم ہوجاتا ہے اور جہاں احتمالات نہ ہوں وہاں اجتہاد کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ جو نص صریح اور قطعی ہوگی وہ شارع کے حقیقی مراد کو واضح کردے گی، ایسی صورت میں اپنی رائے سے اجتہاد کرنا یا کوئی دوسرا احتمال نکالنا اس نص کے خلاف جانا ہوگا نا کہ اس کی تفسیر کرنا ہوگا اور یہ شارع کی مراد میں تبدیلی کے مرادف ہوگا نا کہ اس کی وضاحت کرنا، کیونکہ شارع کی مراد فی نفسہ پہلے سے واضح ہے (۹)۔

---

(۷) عطیہ، الواقع والمثال فی الفکر الاسلامی المعاصر، ص ۱۴۵۔

(۸) مجلۃ الاحکام العدلیۃ، دفعہ ۱۴-۱/۱۷۔

(۹) دریني فتحی، نظریۃ التعسف فی استعمال الحق، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۹۸ء، ص ۱۰۔

دوسری طرف محمد عمارہ ان نصوص قطعیہ میں فرق کرتے ہیں جن کا تعلق غیر متغیر دینی مسائل سے ہے (جیسے عبادات وغیرہ) اور جن کا تعلق متغیر دنیوی مسائل سے ہے، لہذا ان کے نزدیک ان نصوص کی موجودگی میں بھی اجتہاد کیا جا سکتا ہے جن کی دلالت اور ثبوت قطعی ہو اور ان کا تعلق غیر متغیر مسائل سے ہو، لیکن پہلی صورت (یعنی غیر متغیر دینی مسائل سے متعلق قطعی نصوص) میں اجتہاد نصوص کے فہم اس سے فروعات کے استنباط اور اس میں مذکور احکام کی تشکیل تک محدود ہوگا، جبکہ دوسری صورت (متغیر دنیوی مسائل سے متعلق قطعی نصوص میں) نصوص میں مذکور حکم کو نا قابل عمل قرار دیئے بغیر اسے ترک کر کے ایک نئے حکم کو اجتہاد کے ذریعہ تشکیل دے سکتے ہیں (۱۰)۔

ان کے اس تفریق پر جمہور علماء نے اعتراض کیا، کیونکہ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ دنیوی امور سے متعلق قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ احکام کے خلاف بھی جایا جا سکتا ہے، مؤلفۃ القلوب اور بھوک مری کے سال سرقہ کی حد کو روک دینے کے تعلق سے حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی انہوں نے یہی تعلیل کی ہے کہ انہوں نے مصلحت کو نص پر مقدم کیا ہے نا کہ نص کو مصلحت پر مقدم رکھا ہے، کیونکہ یہاں اجتہاد کا محل تبدیل ہونے والے دنیوی امور ہیں۔ جبکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہاں نص میں اجتہاد کیا گیا ہے نا کہ نص کے ساتھ اجتہاد کیا گیا ہے، کیونکہ دونوں کے درمیان بڑا فرق ہے جیسا کہ شیخ قرضاویؒ نے کہا ہے (۱۱)۔

اجتہاد قطعی مفسر نص میں ہوتا ہے نا کہ اس کی موجودگی میں اس معنی کی اصل بیان کرتے ہوئے دریني لکھتے ہیں کہ ''اصولیین یہ کہتے ہیں کہ بعض دفعہ کسی اصل کو اس کے تحت آنے والے مسائل پر تطبیق دیتے ہوئے خاص حالات پیش آ جاتے ہیں جو اس حکم کی علت میں مؤثر ہوتے

(۱۰) عمارۃ، محمد، فی المنہج الاسلامی، قاہرہ: المعہد العالمی للفکر الاسلامی ۱۹۹۱ء، ص ۶۶۔

(۱۱) ایضاص ۱۰۰-۱۰۱، مزید دیکھیں: شبار سعید، الاجتہاد والتجدید فی الفکر الاسلامی المعاصر، ورجینیا: المعہد العالمی للفکر الاسلامی ۲۰۰۷ء، ص ۶۸-۷۱۔

ہیں، کہ اگر اس اصل کے حکم کو اس کے کسی جزئیہ پر منطبق کر دیا جائے تو ایسے غیر عادی نتائج سامنے آتے ہیں جو اس اصل عام کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے جو کہ تشریعی بنیاد ہے، اس وجہ سے مجتہد مسئلہ کو یا تو عام ایام سے مستثنی کر کے کچھ مدت کے لئے اس حکم کو موقوف کر دیتا ہے، یہاں تک کہ وہ مؤثر حالات زائل ہو جائیں یا پھر اس مسئلہ کو اس اصل کے عموم سے مستثنی کر کے کسی دوسری اصل کے ماتحت کر دیتا ہے جس میں مصلحت اور عدل اچھی طرح محقق ہوتا ہو اور سابقہ اصل کو منطبق کرنے کی صورت میں جو برے نتائج نکل رہے تھے وہ ختم ہوتے ہوں'' (۱۲)۔

یہاں عصری اجتہاد یعنی نص کے قطعی اور مفسر ہوتے ہوئے اس میں اجتہاد کے اس ضابطے کی اہمیت پوشیدہ ہے، وہ ضابطہ یہ ہے کہ ہم کو نص کی تطبیق کے شرائط اور عملی میدان میں اس کی تطبیق کے وقت کے حالات و ماحول کی ایسی معرفت ہو کہ جس کے ذریعہ اس نص کا مقصد حاصل کیا جا سکے اور اس کے ہدف کو پورا کیا جا سکے، اس کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم کو نصوص سے متعلق واقع کی معرفت ہو، ان کے مقاصد و علل کا علم ہو، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ نص کی تطبیق کے وقت کے حالات و ماحول کی معرفت سے تطبیقی فقہ الواقع کا علم ہو، تطبیق سے مرتب نتائج کو اندازہ کر کے موازنات اور اولویات کا علم ہو جس کو اصول فقہ کی زبان میں افعال کے مآل (نتائج) پر نظر سے تعبیر کرتے ہیں، یہ تمام چیزوں کی معرفت فقہ الواقع کا حصہ ہے۔ جہاں تک حصول مصلحت کے نام پر قطعی مفسر نص کو ترک کر کے دوسرے جدید حکم کی تشکیل کا تعلق ہے، جیسا کہ محمد عمارہ کی رائے ہے تو یہ اس بات کی دعوت ہے کہ ہم جدید مسائل کو حل کرنے کے لئے شریعت کا سہارا نہ لیں، اور مصلحت کو طے کرنے میں عقل کو بنیاد بنائیں، بعینہ یہی دعوت دہریت (ولا دینیت اور سیکولرزم) کی ہے، اگر چہ میرا گمان یہ ہے کہ محمد عمارہ کی مراد یہ نہیں ہے، لیکن ان کا مضمون اس مفہوم کو مستلزم ہے، اس سے زیادہ محفوظ تعبیر شیخ یوسف قرضاویؒ کی ہے کہ اجتہاد نص قطعی میں ہوتا ہے نہ کہ نص قطعی کی موجودگی میں۔

(۱۲) دریني، نظریۃ التعسف فی استعمال الحق، ص ۱۰۔

ثانی- وہ ضابطے جن کی رعایت بدلتے حالات میں مجتہد کے لئے ضروری ہے:

حالات زندگی میں نصوص اور اس کی دلالت ومقاصد کو منطبق کرنے کا نام اجتہاد ہے، متغیرات اور ان کے حالات کو نظر انداز کئے بغیر ہم نصوص کو ایک واضح طریقہ کار کے تحت کیسے عمل میں لائیں جس میں نصوص کی تطبیق اور ان کے مقاصد کے حصول کی رعایت ہو، اس موازنہ کو عصری اجتہاد میں عمل میں لانا چاہئے، لہذا نصوص کے ساتھ تعامل کے لئے ایسے اصولی ضابطے ضروری ہیں جن سے نص کے مقاصد حاصل کئے جاسکیں، اور نص کو نظری یا نظریاتی فقہ سے عملی طور پر موجودہ حالات پر منطبق کیا جاسکے، تاکہ شریعت اسلامیہ ہر وقت ومقام کے لئے موزوں ثابت ہو۔

ا-قرآنی آیات اور نبوی احادیث کو ان کے اسباب ومتعلقات اور ان کے مقاصد کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت:

سنت نبوی کی بہترین فقہ میں سے یہ ہے کہ احادیث جن خاص اسباب پر مبنی ہوں یا حدیث میں مذکور یا اس سے مستنبط جس معین علت سے مربوط ہوں یا ورود حدیث کے وقت حالات و ماحول سے مستنبط جس علت پر مبنی ہوں اس پر نظر ہو، گہری نظر رکھنے والے حضرات جانتے ہیں کہ بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو کسی معتبر مفاد کے حصول کے لئے یا کسی خاص برائی سے بچنے کے لئے یا اس وقت کے کسی موجودہ مسئلہ کو حل کرنے کے لئے خاص وقتی حالات کی رعایت پر مبنی ہوتی ہیں، یعنی حدیث میں جو حکم ہوتا ہے وہ بادی النظر میں عمومی اور دائمی معلوم ہوتا ہے لیکن غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم کسی علت پر مبنی ہے جس کے زائل ہونے سے حکم زائل ہوجاتا ہے اور اس علت کے موجود ہونے سے حکم جاری رہتا ہے، لہذا حدیث کے درست اور گہرے فہم کے لئے ضروری ہے کہ حدیث جس سیاق میں وارد ہوئی ہے جن متعلقات اور حالات کا بیان اور حل مقصود ہو ان کا علم ہو، تاکہ اچھی طرح سے حدیث کی مراد متعین ہوجائے، محض

اندازے یا غیر مقصود ظاہر کے پیچھے نہ بھاگے (۱۳)، یہ جو تفصیلات احادیث کے متعلق کہی گئی ہیں یہی قرآنی آیات پر بھی منطبق ہوتی ہیں کہ انکے اسباب نزول اور ان کے علل کو مدنظر رکھ کر ان کو سمجھا جائے۔

اس چیز کی اہمیت حضرت ابن عباسؓ کے قول سے ہوتی ہے، فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ تنہائی میں اپنے آپ سے کہنے لگے کہ اس امت میں کیسے اختلاف ہوگا جب کہ اس امت کے نبی ایک ہیں؟ تو انہوں نے ابن عباسؓ کو بلا بھیجا اور ان سے اس کے بارے میں پوچھا تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا: اے امیر المومنین! ہم پر قرآن نازل ہوا، تو ہم نے اس کو پڑھا اور ہم کو اس کا بھی علم تھا کہ یہ کس چیز سے متعلق آیات کا نزول ہوا ہے، اور ہمارے بعد ایسے لوگ ہوں گے جو قرآن تو پڑھیں گے لیکن ان کو اس کا علم نہیں ہوگا کہ یہ (فلاں فلاں آیت) کس تعلق سے نازل ہوئی، اس وجہ سے لوگوں کی الگ الگ رائے ہوگی، جب ایسا ہوگا تو اختلاف ہوگا (۱۴)۔

امام شاطبیؒ کہتے ہیں کہ جو قرآن کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لئے اسباب نزول کی معرفت ضروری ہے، اور اس کی دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ علم المعانی اور علم البیان جس سے کلام عرب کے مقاصد کی معرفت کے علاوہ قرآن کے نظمی اعجاز کا علم ہوتا ہے اس کا دارومدار اس بات پر ہے کہ جس وقت خطاب ہو رہا ہے اس میں خطاب، مخاطب، مخاطِب اور دیگر لوگوں کے کیا احوال ہیں ان کا علم ہو، کیونکہ ایک ہی کلام کے دو مختلف حالات یا دو مختلف مخاطب یا دیگر فرق سے الگ الگ مفہوم نکلتا ہے، جیسے استفہام ہے کہ اس کا ایک ہی لفظ ہے لیکن اس میں توبیخ، تقریر وغیرہ کے معانی بھی شامل ہوتے ہیں یا جیسے امر ہے اس میں اباحت، تہدید، تعجیز وغیرہ کے معانی

(۱۳) قرضاوی، کیف نتعامل مع السنۃ النبویۃ ص ۱۴۸، یہی بات اسباب نزول اور علل کے فہم کے ذریعہ آیات کو سمجھنے پر بھی صادق آتی ہے۔

(۱۴) شاطبی، الاعتصام ۲/ ۴۱۸، ابن عباسؓ نے قرآن کے تعلق سے جو بات کہی ہے وہ احادیث اور ان کے سبب ورود اور ان کے متعلقات پر بھی صادق آتی ہے۔

بھی شامل حال ہوتے ہیں، اوراس کا صحیح معنی خارجی امور سے ہی متعین ہوگا، اوراس میں سب سے اہم احوال کے مقتضیات ہیں، اور یہ تو بہت مشکل بات ہے کہ منقول کلام کے ساتھ ساتھ ہر حال اور ہر قرینہ بھی نقل کیا جائے، اوراگران دلالت کرنے والے بعض قرائن کونقل نہ کیا جائے تو کلام کا مفہوم ہی سارے کا سارا یا اس کا کچھ حصہ فوت ہوجائے گا، اس انداز کی ہر مشکل کو دور کرنے والی چیز اسباب کی معرفت ہے، لہذا کتاب اللہ کے فہم میں یہ چیز یقیناً نہایت اہم ہے، اورسبب کی معرفت سے مراد حال کے مقتضی کی معرفت ہے، یعنی اس وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسباب نزول سے لاعلمی شبہات اور اشکالات پیدا کرتی ہے اور ظاہر نصوص کے مقام کو اجمال کا مقام بنادیتی ہے، جس کی وجہ سے اختلاف واقع ہوتا ہے جو نزاع بن جانے کا مظنہ وسبب ہے(۱۵)۔

ہم چند مثال پیش کریں گے جس سے معلوم ہوگا کہ قرآنی آیات اور احادیث کو ان کے نزول ورود کے اسباب اوران کے متعلقات کی روشنی میں سمجھنا کتنا اہم ہے:

پہلی مثال- اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص ایسی شرط لگائے جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی، اگرچہ وہ سو شرطیں لگالے وہ سب کی سب باطل ہوں گی(۱۶)۔عقود میں متبایعین کو کس درجہ اختیار ہے اس تعلق سے فقہاء کے اختلاف کی یہ حدیث بنیاد ہے، بعض کے یہاں عقد میں شرط لگانے کے اختیار میں بہت وسعت ہے جیسا کہ حنابلہ کا نقطہ نظر ہے، بعض اس دائرہ کو تنگ کرتے ہیں، جیسا کہ جمہور کا نقطہ نظر ہے(۱۷)۔ یہ حدیث

---

(۱۵) شاطبی، الموافقات ۳/ ۳۱۱، ابن عباسؓ کا مذکورہ کلام اس کتاب میں بھی ذکر کیا ہے۔

(۱۶) صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب المکاتب ومالا یحل من الشروط التی تخالف کتاب اللہ، حدیث نمبر: ۲۷۳۵، ص۵۲۶، مزید دیکھیں: صحیح مسلم، کتاب العتق، باب انما الولاء لمن اعتق، حدیث نمبر: ۱۵۰۴، ص۵۸۰۔

(۱۷) زرقا، المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۴۴، علماء کے مسالک دیکھنے کے لئے دیکھیں: ابن قدامہ، المغنی ۱/ ۴۰۳، سرخسی المبسوط ۱۲/ ۲۰۰، المغربی، ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن، مواہب الجلیل، بیروت: دارالفکر ۱۳۹۸ھ،

ظاہری طور پر اس حدیث کی مخالف معلوم ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ ''مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں''(۱۸)، حدیث کے سبب ورود سے یہ ظاہری تناقض دور ہوجاتا ہے، امام بخاری اس حدیث جس نے ایسی شرط لگائی.....کی مناسبت حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتی ہیں کہ میرے پاس بریرہؓ آئیں اور کہنے لگیں کہ میں نے اپنے مالک سے نو اوقیہ چاندی پر مکاتبت کرلی ہے(۱۹)، ہر سال ایک اوقیہ دینا ہے، آپ بھی میری مدد کیجئے، عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر تمہارے مالک چاہیں تو میں یکبارگی اتنی قیمت ادا کرسکتی ہوں، لیکن تمہارا ولاء ہم کو ملے گا، بریرہؓ اپنے مالک کے پاس گئیں اور ان سے اس صورت حال کا ذکر کیا، لیکن انہوں نے ولاء کے لئے انکار کردیا، جب وہ ان کے پاس سے واپس ہوئیں تو رسول اللہ ﷺ بھی تشریف فرما تھے، انہوں نے کہا کہ میں نے اپنے مالک کے سامنے یہ صورت رکھی تھی لیکن وہ کہتے ہیں کہ ولاء انہی کا ہوگا، نبی کریم ﷺ نے یہ بات سنی اور عائشہؓ نے آپ ﷺ کو صورت حال سے آگاہ کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم انہیں خرید لو اور انہیں ولاء کی شرط لگانے دو ولاء اسی کا حق ہوگا جو آزاد کرے، چنانچہ عائشہؓ نے ایسا ہی کیا، پھر رسول اللہ ﷺ صحابہ کے پاس گئے اور حمد وثناء کے بعد فرمایا کہ کچھ لوگوں کو کیا ہوگیا کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جن کی کوئی سند کتاب اللہ میں نہیں ہے، ایسی کوئی بھی شرط جس کا پتہ کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہی کیوں نہ لگالے، اللہ کا فیصلہ ہی حق ہے اور اس کی شرطیں ہی پائیدار ہیں، اور ولاء اسی کو ملے گا جو آزاد کرے(۲۰)۔

حدیث کے سبب ورود سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت بریرہؓ باندی تھیں، عائشہؓ نے انہیں خرید کر آزاد کرنا چاہا، اور یہ ثابت شدہ امر ہے، جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ

۴/۳۰۰، النووی المجموع ۹/۳۴۶۔

(۱۸) صحیح بخاری، کتاب الاجارۃ، باب اجرۃ السمرۃ، مقدمۃ الباب ص ۴۲۴۔

(۱۹) مکاتبت یہ ہے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان یہ بات طے ہوجاتی ہے کہ غلام فلاں مقدار میں مال اپنے آقا کو دے گا تو آزاد ہوجائے گا، دیکھیں: الرازی، مختار الصحاح، مادۃ: کتب۔

(۲۰) صحیح بخاری کتاب الشروط، باب الشروط فی الولاء، حدیث نمبر: ۲۷۲۹، ص ۵۲۱۔

مولی جب اپنے غلام کو آزاد کرتا ہے تو اس آزاد کرنے والے مولی کو حق ولاء حاصل ہوگا۔ حق ولاء آزاد ہونے والے غلام کی میراث کا حق ہے جس کا میراث کے درجات میں ایک درجہ ہے، یہ غلاموں کو آزاد کرنے کی ترغیب کے لئے ہے۔ تو بریرہؓ کے موجودہ مالک نے حق ولاء کی شرط لگائی کہ وہ ہم کو ملے گا، تو حضرت عائشہؓ نے پورا معاملہ حضور ﷺ کو بتایا پھر آگے آپ نے وہ فرمایا جو ابھی مذکور ہوا۔

جہاں تک کہ حدیث میں مذکور ''کتاب اللہ'' کے معنی کا تعلق ہے تو اس تعلق سے شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ لکھتے ہیں کہ ''جو شرط اللہ کی کتاب میں نہیں ہے'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شرط قرآن سے ثابت شریعت کے اصول کے خلاف ہو اس پر عقد کرنا اور اس کی شرط لگانا باطل ہے جیسا کہ آج کے عصری قانون میں کوئی ایسی شرط عقد میں لگانا جو عمومی نظم یا عمومی اخلاقیات کے خلاف ہو یا قانونی متن کے خلاف ہو، باطل شمار کیا جاتا ہے، اس کی نظیر حضرت عمرؓ کا قول ہے جو انہوں نے ابوموسیٰ اشعریؓ سے فرمایا تھا کہ ''مسلمانوں کے درمیان (ہر طرح کی) صلح جائز ہے، البتہ کوئی ایسی صلح ہو جس میں کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا گیا ہو (تو وہ جائز نہیں ہے)(۲۱)، لہذا یہاں کتاب اللہ سے مراد قرآن نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد جو اللہ نے لکھ دیا اور واجب قرار دے دیا، یعنی اللہ کی شریعت مراد ہے جسے بندوں کے لئے جاری فرمایا ہے، یہاں پر کتاب جو کہ مصدر ہے اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی مکتوب بمعنی مفروض (یعنی جو واجب قرار دیا گیا ہے) جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: **''ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا''** (سورۂ نساء: ۱۰۳) (کہ بے شک نماز مسلمانوں پر مقررہ وقت پر فرض ہے)، اسی طرح اللہ تعالی کا عدت والی عورت کے نکاح کے جائز نہ ہونے کے بارے میں قول

---

(۲۱) جامع الترمذی، کتاب الاحکام، باب ماذکر عن رسول اللہ ﷺ فی الصلح بین الناس، حدیث نمبر: ۱۳۵۲، ص ۳۲۶، امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، البانی نے صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر ۱۰۸۹-۱۳۷۶، ۲/۴۱۔

ہے:''ولاتعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله''(سورۂ بقرہ:۲۳۵)(اور جب تک مقررہ عدت نہ گزر جائے، نکاح کرنے کا پختہ ارادہ نہ کرو)،شیخ زرقاءؒ نے اپنی رائے کی دلیل صحیحین کی روایت کو بنایا ہے جس میں یہ ہے کہ ایک دیہات کے رہنے والے آئے اور عرض کیا یارسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کردیجئے، دوسرے فریق نے بھی یہی کہا کہ اس نے سچ کہا ہے، آپ ہمارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کردیں، دیہاتی نے کہا کہ میرا لڑکا اس کے یہاں مزدور تھا، پھر اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا، قوم نے کہا کہ تمہارے لڑکے کو رجم کیا جائے گا، لیکن میں نے اپنے لڑکے کے اس جرم کے بدلے میں سو بکریاں اور ایک باندی دے دی، پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ تمہارے لڑکے کو سو کوڑے لگائے جائیں اور ایک سال کے لئے ملک بدر کیا جائے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ سے ہی کروں گا، باندی اور بکریاں تو تمہیں واپس لوٹادی جاتی ہیں، البتہ تمہارے لڑکے کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال کے لئے ملک بدر کیا جائے گا، اور انیس (یہ قبیلہ اسلم کے صحابی تھے) تم اس عورت کے گھر جاؤ اور (اگر وہ زنا کا اقرار کرلے) تو اسے رجم کردو، چنانچہ انیس گئے اور (چونکہ اس نے بھی زنا کا اقرار کرلیا تھا اس لئے) اسے رجم کردیا(۲۲)۔

امام نوویؒ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں کتاب اللہ سے مراد اللہ کا حکم ہے، نہ کہ قرآن(۲۳)، اس حدیث میں مذکور کتاب اللہ کے معنی بیان کرتے ہوئے ابن منظور

---

(۲۲) صحیح بخاری، کتاب الصلح، باب اذا اصطلحوا علی جور فالصلح مردود، حدیث نمبر:۲۶۹۵، ۲۶۹۶، ص ۵۱۴، مزید دیکھیں: صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسہ بالزنا، حدیث نمبر:۱۶۹۶/ ۱۶۹۸، ص ۶۷۳۔

(۲۳) نووی، المنہاج بشرح صحیح مسلم، مذکورہ کتاب وباب، ص ۱۳۰۶، امام نووی کی اس مفہوم میں ابن جوزیؒ اور سیوطیؒ نے موافقت کی ہے، دیکھیں ابن الجوزی، غریب الحدیث ۲/ ۲۸۰، سیوطی، عبدالرحمٰن بن ابی بکر، شرح السیوطی لسنن النسائی، تحقیق: عبدالفتاح ابوغدہ، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیۃ ۱۹۸۶ء، ۸/ ۲۴۱۔

لسان العرب میں لکھتے ہیں کہ کتاب اللہ سے مراد اللہ کا حکم جو اس نے اپنی کتاب میں نازل کیا یا وہ حکم جو اس نے بندوں پر فرض کیا، لیکن قرآن میں موجود نہیں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ نے جو حکم نازل کر کے فرض کیا یا اپنے رسول کی زبانی فرض کیا (۲۴)۔

غیر معتق کے لئے ولاء کی شرط مقاصد شریعت کے منافی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کے واقع ہونے یا اس کے حصول کے لئے کچھ اسباب وذرائع متعین کئے ہیں، اس مقررہ اصل کے خلاف عمل کر کے بغیر اسباب وذرائع کے کسی نتائج کا حصول شریعت کے منافی ہے، لہذا یہ عمل یعنی غیر معتق کے لئے ولاء کی شرط لگانا قرآن سے ثابت شدہ اصل کے خلاف ہے، شیخ زرقاءؒ لکھتے ہیں کہ ''اس شرط کے مقاصد شریعت کے منافی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلامی کا ہدف یہ ہے کہ لوگوں کو غلام آزاد کرنے کی ترغیب ہو''، اس کے لئے بہت سے راستے اختیار کئے گئے ہیں، بعض میں یہ ضروری ہے اور بعض میں اختیاری ہے، اسی لئے ولاء کے ذریعہ وراثت کا حق معتق کے لئے طے کیا گیا ہے پھر اس کے بعد اس کے عصبی وخاندانی ورثہ کا حق ہے تا کہ لوگوں کو غلام آزاد کرنے کی ترغیب ہو، لہذا اگر غلام خریدنے والے پر یہ شرط لگا دی جائے کہ اگر وہ غلام آزاد کرتا ہے تو حق ولاء بائع (فروخت کرنیوالے) کا ہوگا، تو اس شرط کی وجہ سے مشتری (خریدنے والا) اس غلام کی ملکیت کو برقرار رکھے گا اور اس کو آزاد نہیں کرے گا، لہذا ایسے موضوع اور حکم (جس کا تعلق مقاصد شرعیہ سے) میں شارع کا جو مقصد اور شرعی سیاست ہے وہ فوت ہو جائے گا (۲۵)۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح سبب ورود اور شارع کے مقصد کو سامنے رکھنے سے مربوط مفہوم تک پہنچنے میں مدد ملتی ہے اور معانی اپنے محل میں قائم رہتے ہیں اور جو بظاہر تناقض

---

(۲۴) ابن منظور، لسان العرب، مادۃ: کتب، مزید دیکھیں: الباجی، ابوالولید سلیمان، المنتقی شرح موطأ الامام مالک بیروت: دارالکتاب العربی ۱۹۸۳ء، ۷/۱۳۶-۱۳۷۔

(۲۵) زرقا، المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۴۴، حاشیہ دیکھیں۔

معلوم ہوتا ہے وہ دور ہوجاتا ہے اوران تمام چیزوں کا تعلق فقہ الواقع کے فقہ واقع النص کے جزء سے ہے۔اسی معنی میں محمد ابوزہرہؒ لکھتے ہیں کہ جو یہ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے کہ شریعت اسلامیہ محض قانون کا ایک مجموعہ اور معاشرے کی اصلاح اوران کے معاملات کو منظم کرنے کا ایک طریقہ ہے اوراس کو اسلام سے جوڑ کر نہیں دیکھتا تو وہ شریعت اسلامیہ کو صحیح معنی میں نہیں سمجھ سکتا، کیونکہ درست فہم وہی ہے جس کی بنیاد اس بات پر قائم ہو کہ فروعات کو اصول کے تابع کیا جائے، نتائج کو ان کے مقدمات ، احکام کو ان کی غایت اور آراء کو ان کے قائلین کے مقاصد کے تابع کیا جائے(۲۶)۔

دوسری مثال: اللہ کے نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ'' میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو، لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ ایسا کیوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کے قریب نہ ہو''(۲۷)۔اس سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ غیر مسلم ممالک میں عمومی طور پر رہنا منع ہے، حالانکہ اس دور میں علم، علاج، نوکری، تجارت وغیرہ کی دیگر ضروریات کی وجہ سے ان ممالک میں رہنا پڑتا ہے۔

اس حدیث کا سبب ورود یہ ہے کہ یہ حدیث مشرکین کے علاقے سے نبی ﷺ کی نصرت کے لئے ان کے پاس ہجرت کر کے جانے کے تعلق سے ہے، حدیث کی مکمل عبارت امام ترمذی نے جریر بن عبداللہؓ کے واسطے سے اس طرح نقل کی ہے کہ'' رسول اللہ ﷺ نے ایک سریہ قبیلہ خثعم کی طرف بھیجا، ان میں سے کچھ لوگوں نے سجدہ کر کے بچنا چاہا لیکن وہ بھی جلدی میں قتل کر دیئے گئے، نبی ﷺ کو یہ خبر معلوم ہوئی تو آپ نے ان مقتولین کے نصف دیت کا حکم فرمایا

---

(۲۶) ابوزہرۃ: الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الاسلامیۃ، مقدمۃ الکتاب، ص ۵۔

(۲۷) جامع الترمذی، کتاب السیر عن رسول اللہ، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین اظہر من المشرکین، حدیث نمبر: ۱۶۰۴، ص ۳۸۸، البانی نے اس کو صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر: ۱۳۰۷-۱۶۷۰، ۲/۱۱۹۔

اورفرمایا کہ میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو، لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ایسا کیوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کے قریب نہ ہو(۲۸)۔ ''ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کو نہ دکھے'' کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اور مشرکین ایک دوسرے کے اتنے قریب نہ ہوں کہ ایک دوسرے کی آگ نظر آئے، یہ اس بات سے کنایہ ہے کہ دور دور رہیں، اس حدیث میں آپ ﷺ نے ایسے مسلمانوں کے لئے نصف دیت مقرر کیا، کیونکہ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کے دشمن کے درمیان رہ کر خود اپنی جان کے خلاف معاونت کی اور اپنے نصف حق کے ساقط ہونے کا ذریعہ بنے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''**والذین آمنوا ولم یھاجروا مالکم من ولایتم من شئ حتی یھاجروا.....واللہ بما تعملون بصیر**''(سورۂ انفال:۷۲)(اور جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تم لوگوں کا ان سے کوئی تعلق نہیں جب تک وہ ہجرت نہ کریں، اور اگر وہ دین کے کام میں تم لوگوں سے مدد چاہیں تو تم پر ان کی مدد کرنا واجب ہے، مگر ایسی قوم کے مقابلے میں نہیں، جن کا تم سے معاہدہ ہو، اور جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ اسے خوب دیکھ رہا ہے)۔

ان تمام چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ حدیث کا صحیح معنی ہمارے سامنے واضح ہوتا ہے کہ ''میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو غیر مسلم کے درمیان مقیم رہے'' کا مطلب یہ ہے کہ اس کے قتل ہونے پر اس کے دم سے بری ہوں، کیونکہ وہ اسلامی مملکت کے دشمنان کے ساتھ بسیرا کر کے خود اس کا سبب بنا ہے، اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ جن حالات کے تعلق سے یہ نص وارد ہوئی ہے اگر وہ حالات تبدیل ہو جائیں اور وہ علت باقی نہ رہے جس میں جلب منفعت اور دفع مضرت ملحوظ ہے تو اس نص سے ثابت شدہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا، کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ حکم کا مدار علت پر ہے، اگر علت موجود ہے تو حکم بھی باقی رہے گا، اگر علت موجود نہیں ہے تو حکم باقی

---

(۲۸) حوالہ سابق، ص ۳۸۸۔

نہیں رہے گا(۲۹)۔

تیسری مثال: اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان کہ خلفاء قریش سے ہوں گے(۳۰)۔

متعلقات واضافات اور تطبیق کے وقت کے حالات وماحول کا فہم اور ان کا حدیث کے فہم میں کردار:

ابن خلدون نے اس حدیث کی توضیح میں یہ رائے اختیار کی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے امامت کبری کو قریش کے ساتھ اس لئے مخصوص کیا، کیونکہ قریش کو بیت اللہ کی خدمت، ان کی رائے کی پختگی، شجاعت، سیاست میں گہری نظر، اختلافات ونزاعات کو ختم کر کے اتفاق قائم کرنے کی صفت حاصل تھی جس کی وجہ سے دوسری قومیں ان کا اکرام واحترام کرتی تھیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اندر وہ اہلیت وصلاحیت دیکھی جو ان کو امامت اور حکومت کی ذمہ داریوں کے نبھانے کے قابل بناتی تھیں، لہذا حدیث اسی پس منظر میں قریش کے ان اوصاف اور اہلیت کو بیان کرتے ہوئے وارد ہوئی نہ کہ قریش کی ذات کے ساتھ تخصیص کی گئی، اس بنا پر ابن خلدون کے نزدیک حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ ''خلفاء وہی ہوں گے جن میں اس کی اہلیت وصلاحیت ہوگی''، ابن خلدون کے استنباط کے مطابق اس حکم کی علت عصبیت کا ہونا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے امور کے ذمہ دار کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ایسی قوم سے ہو جن کے اندر شدید عصبیت پائی جاتی ہو، جس کی عصبیت ہم عصر خاندانوں پر غالب ہو کہ تمام خاندان اس کے مطیع ومنقاد ہو جائیں اور اس کے اقتدار کے آگے سر تسلیم خم کر دیں اور سب متحد ہو کر حسن حمایت کا دم بھرنے لگیں، اس زمانے میں قریش کو جو قوت عصبیت نصیب تھی ایسی عصبیت دنیا میں کسی کو بھی

---

(۲۹) قرضاوی، کیف نتعامل مع السنۃ النبویۃ ص ۱۵۰۔

(۳۰) ابن حنبل المسند، حدیث نمبر: ۱۲۳۰۷، ۱۹/ ۳۱۸، شیخ شعیب ارناؤوط نے اس کے طرق اور شواہد کی بنا پر اسکو صحیح کہا ہے، دیکھیں: مستدرک حاکم، باب فضائل القبائل ۴/ ۸۵، حاکم نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

میسر نہ تھی (۳۱)۔

ابن خلدون کی اس توضیح اور مقاصدی اجتہاد میں محمد ابو اللیث خیر آبادی نے بھی موافقت کی ہے، اور انہوں نے ابن خلدون کی اس رائے کے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں، ان میں حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے کہ ''ابوعبیدہ کی وفات ہوچکی ہے اگر میرا وقت بھی آ گیا تو میں اپنے بعد معاذ بن جبلؓ کو خلیفہ بناؤں گا'' (۳۲)۔

اور معاذ بن جبل انصاری تھے قریشی نہیں تھے، عمرؓ نے یہ ارادہ اس وجہ سے کیا، کیونکہ معاذ بن جبلؓ سابقین اولین میں سے تھے، تقوی وصلاح میں بڑھے ہوئے وممتاز تھے، سیاسی امور میں بصارت حاصل تھی، رائے میں پختگی حاصل تھی، حلال وحرام کا علم بھی ان کو حاصل تھا، لیکن سن ۱۸ھ میں ان کی وفات عمرؓ کے ارادے کے پورے ہونے میں حائل ہوگئی، کیونکہ عمرؓ کی وفات اخیر ذی الحجہ میں ۲۳ھ کو ہوئی، اس مفہوم کی بنا پر اس حدیث میں امامت کے معاملے کو اہلیت وصلاحیت کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے۔

یہ وہ معاملہ ہے (یعنی امامت کے معاملہ کو اہلیت وصلاحیت کے ساتھ مربوط کرنا) جس پر حکومتوں کا قائم ہونا ضروری ہے، اور یہی وہ چیز ہے جو سلامتی اور تحفظ کی ضمانت دیتی ہے، اور خلافت اور زمین کی تعمیر نو کے معنی کو پورا کرتی ہے، اور اس میں کسی قسم کی برائی مرتب نہیں ہوتی ہے، اور اسے ہر وقت ومقام کے لئے موزوں اور قوت وقدرت کے ساتھ عمل کرنے والا بناتی ہے (۳۳)۔

---

(۳۱) ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن محمد، مقدمۃ ابن خلدون، تحقیق ابو مازن مصری اور کمال سعید فہمی، قاہرہ: المکتبۃ التوفیقیۃ، دت، ص ۲۱۴-۲۱۷۔

(۳۲) مسند احمد، حدیث نمبر: ۱۰۸، ۱/ ۲۶۳، محقق نے حدیث کو حسن لغیرہ کہا ہے۔

(۳۳) محمد ابواللیث خیر آبادی، المنہج العلمی عند المحدثین فی التعامل مع متون السنۃ، مجلۃ الاسلامیۃ المعرفۃ، شمارہ: ۱۳، ۱۹۹۸ء، ص ۳۹۔ اس رائے کو شیخ قرضاویؒ نے بھی اختیار کیا ہے، دیکھیں: کیف نتعامل مع السنۃ النبویۃ، ص ۱۵۰۔

ہم نے اس مسئلہ میں دیکھا کہ نصوص کو اس کے مقاصد کی روشنی میں سمجھا گیا ہے، کیونکہ جتنے بھی احکام شرعیہ ہیں ان سب کے کچھ نہ کچھ مقاصد اور حکمتیں ہیں، جن کی وجہ سے ان احکام کو مشروع کیا گیا ہے، لہذا جب قریشی نسب کی شرط کی حکمت اور اس میں شارع کے مقصد کو تلاشتے ہیں اور جو چیزیں علت ہوسکتی ہیں اس میں سبر وتقسیم کے قاعدے کو جاری کرتے ہیں تو ہم کو سوائے عصبیت کے اعتبار کے اور کوئی علت نہیں ملتی، اس عصبیت کے ذریعہ حمایت حاصل ہوتی ہے اور نزاع کو ختم کیا جاتا ہے، لہذا اس حکم کا یہی وصف مناسب ہے، لہذا اگر کسی متغیر حالات میں غیر قریش کے اندر یہ علت پائی جاتی ہے تو وہ امامت کے زیادہ حق دار ہوں گے۔

چوتھی مثال- اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان کہ ''وہ قوم ہرگز کامیاب نہ ہوسکتی جس نے اپنی باگ ڈور کسی عورت کے ہاتھ میں دے رکھی ہو'' (۳۴)۔

اس حدیث کا سبب ورود:

صحیح بخاری نے اسی حدیث میں اس کے سبب ورود کو بیان کیا ہے کہ ابوبکرہؓ کہتے ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ کو معلوم ہوا کہ اہل فارس نے کسری کی لڑکی کو وارث تخت وتاج بنایا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہوسکتی جس نے اپنا حکمراں کسی عورت کو بنا دیا (۳۵)۔ شیخ محمد غزالیؒ فارس کے اس وقت کی صورت حال کی تصویر کشی اور اللہ کے نبی ﷺ کے قول کی حدیث سے مناسبت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''وہاں کا دین بت پرستی کا دین تھا، اور شاہی خاندان میں نہ تو شوری کا عمل دخل تھا اور نہ ہی کسی مخالف رائے کی کوئی حیثیت تھی، اور خاندان کے آپسی تعلقات کافی حد تک خراب ہو چکے تھے، بعض دفعہ آدمی اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنے باپ، بھائی کو قتل کر دیتا تھا، اور لوگ اس کے مطیع وفرمانبردار بنے رہتے تھے، فارس کا لشکر شکست کھا چکا تھا اور اس کی ریاست سمٹتی جارہی تھی، لہذا ایسی صورت حال

(۳۴) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب کتاب النبی إلی کسری وقیصر، حدیث نمبر: ۴۴۲۵، ص ۸۳۸۔

(۳۵) حوالہ سابق، ص ۸۳۸۔

میں یہ ممکن تھا کہ کسی کمانڈر کو امارت دیدی جاتی جو شکستوں کے سلسلے کو بند کر دیتا، لیکن اس بت پرست سیاست نے پوری قوم اور ریاست کو ایسی لڑکی کا میراث بنا دیا تھا جس کو کسی چیز کا علم نہیں تھا، یہ اس بات کا اشارہ تھا کہ اب ریاست کا خاتمہ ہونے والا ہے، اسی صورت حال کے تعلق سے اللہ کے نبی ﷺ نے وہ بات کہی جو بالکل صادق آئی، یہ تمام صورت حال کی ایک باریک تصویر کشی تھی، اگر یہاں معاملہ شورائی فارس کا ہوتا تو اس وقت کی صورت حال کے مطابق اللہ کے نبی ﷺ کا کچھ اور تجزیہ ہوتا (۳۶)۔

شیخ غزالیؒ کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کا یہ کلام ایک خاص حالت کی تصویر کشی تھی، لہذا خلافت سمیت ولایت عامہ کی باگ ڈور عورت کے ہاتھ میں دینے کی حرمت پر کوئی دلیل نہیں ہے، لیکن ہم جب عورت کی ولایت کے مسئلہ میں فقہاء کے اقوال کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم کو اس مسئلہ میں تقریباً اجماع ملتا ہے کہ عورت کو منصب خلافت کی باگ ڈور نہیں دے سکتے اور اس کی دلیل اسی نص کو بنایا گیا ہے، وہ اس طرح سے کہ فقہاء نصوص میں موجود مختلف دلالتوں کو نکالتے ہیں، ان دلالتوں میں معنوی قرینہ بھی ہے، یہاں پر یہ حدیث خبر کے صیغے سے وارد ہوتی ہے، لیکن اس کو خبر کی حقیقت پر محمول نہیں کر سکتے ہیں تا کہ نبی ﷺ کی خبر حقیقت کے خلاف نہ ہو (۳۷)۔ کیونکہ ہم نے بعض عورتوں کو دیکھا ہے کہ جن کی قیادت میں قومیں کامیاب ہوتی ہیں، لہذا اگر ہم کلام کو حقیقت یعنی اخبار پر محمول کریں گے تو خبر واقع کے خلاف ثابت ہوگی، جبکہ یہ خبر اللہ کی نبی ﷺ کا کلام ہے، لہذا یہ محال بات ہے، کیونکہ اللہ کے نبی ﷺ کا کلام خدا کی طرف سے وحی ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے کہ "**وما ينطق عن الهوى، ان هو إلا وحي**

(۳۶) غزالی، محمد، السنۃ النبویۃ بین اہل الفقہ واہل الحدیث، قاہرہ: دار الشروق ۱۹۸۹ء، ص ۴۸-۴۹، ان کی تائید عبد الجبار سعید نے بھی کی ہے، دیکھیں منہجیۃ التعامل مع السنۃ النبویۃ، مجلۃ اسلامیۃ المعرفۃ شمارہ: ۱۸، ۱۹۹۹ء، ص ۸۴، ۸۵۔

(۳۷) اس مسئلہ کی تاصیل کے لئے دیکھیں: شیرازی: ابو اسحاق، ابراہیم بن علی، التبصرۃ، تحقیق: محمد حسن ہیتو، دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۳ء، ۱/ ۲۸۹۔

یوحی'' (سورۂ نجم: ۳-۴) (نہ اپنی نفسانی خواہشات سے کوئی بات کرتے ہیں، یہ تو وحی ہے جو ان پر اتاری جاتی ہے)، لہذا ایسی صورت میں کلام کو اخبار کے بجائے انشاء پر محمول کرنا لازمی ہے تاکہ آپ ﷺ کے کلام میں کذب لازم نہ آئے، اس بنا پر اس کلام کے اندر عورتوں کو حکومت کی باگ ڈور دینے سے منع کیا گیا ہے۔

ابن حزمؒ کی یہ رائے ہے کہ اس ممانعت کا تعلق عمومی معاملے یعنی خلافت سے ہے، کیونکہ نبی ﷺ کا قول ہے کہ ''تم میں سے ہر ایک نگراں ہے اور اس کے ماتحتوں کے متعلق اس سے سوال ہوگا، امام نگراں ہے اور اس سے اس کی رعایا کے بارے میں سوال ہوگا، آدمی اپنے گھر کا نگراں ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا، عورت اپنے شوہر کے گھر کی اور اس کے اولاد کی نگراں ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا'' (۳۸)۔ اس حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ نے عورت کو والی اور شوہر کے گھر اور اولاد کی ذمہ دار قرار دیا ہے، حضرت عمرؓ نے اپنی قوم کی ایک عورت ''شفاء'' کو بازار کی ذمہ دار بنایا تھا، اسی طرح اسلام نے اس کو وصی اور وکیل بننے کی اجازت دی ہے، یہ تمام چیزیں ولایت کے معنی میں ہیں (۳۹)۔ سبب ورود اور دیگر نصوص شرعیہ کو سامنے رکھتے ہوئے ہمارے سامنے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حدیث میں وارد لفظ عام ہے، کیونکہ نفی کے سیاق میں نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، لیکن اس لفظ عام سے مراد خصوص ہے اور وہ خواتین کے سربراہ مملکت ہونے کی ممانعت ہے، اور حقیقی بات بھی یہی ہے، کیونکہ ریاست کی صدارت کے لئے سیاسی چالاکی، تیز عقل، مملکت کے معاملات چلانے کے سلسلے میں عقل و مصلحت پر زور دینے والا حزم درکار ہوتا ہے، یہ تمام چیزیں عام طور پر عورت کی

(۳۸) صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب المرأۃ راعیۃ فی بیت زوجہا، حدیث نمبر: ۵۲۰۰، ص ۱۰۳۰-۱۰۳۱۔

(۳۹) ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید الظاہری، المحلی تحقیق: لجنۃ احیاء التراث، بیروت: دارالآفاق، د، ت، ۹/ ۴۳۰، اس رائے کو ابن جریر طبری، امام مالک اور حنفیہ نے اختیار کیا ہے، دیکھیں: عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۲/ ۵۷، عمرؓ نے جو شفاء کو بازار کی ذمہ دار بنایا تھا ابن عربی نے اس واقعہ کا انکار کیا ہے اور اس روایت کو من گھڑت کہا ہے، دیکھیں: ان کی احکام القرآن ۳/ ۴۸۲۔

فطرت کے مطابق نہیں ہوتی ہیں۔

اس مسئلہ پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ایک انتہائی اہم مسئلہ پر تنبیہ ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ نص میں موجود معنی کا اس کے سبب ورود کے ساتھ تعلق ہونے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ وہ اس کے حکم کو سبب میں موجود واقعہ اور اشخاص کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ حکم صرف اسی کے ساتھ محدود ہے، ہمارے علماء نے اس اشکال کو اس قاعدے کے ذریعہ دور کیا ہے کہ ''نص میں لفظ کے عموم کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس کے خصوصی سبب کا''، یہ قاعدہ عمومی طور پر اصل کی حیثیت رکھتا ہے، البتہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جس کی وجہ سے لفظ اپنے عموم سے نکل کر خاص ہو جائے (تو یہ استثنائی معاملہ ہے)، ان قرائن میں سے لوگوں کے ان حالات و ماحول کا اعتبار ہے جن میں وہ رہتے ہیں اسی قبیل سے یہ حدیث بھی ہے ورنہ ہم نے کتنی ایسی عورتوں کو دیکھا ہے جو مختلف مناصب پر فائز ہوتی ہیں اور اس کو اچھی طرح انجام دیتی ہیں، اور اس میں وہ مردوں سے فائق رہی ہیں، ان قرائن میں عام کلیات اور متفق علیہ تشریعی قواعد بھی داخل ہیں، لہذا اگر کوئی ایسی جزئی نص ہے جو کلی قاعدہ سے متعارض ہے تو اس جزوی نص کو کلی قاعدے کے تابع کرنا ضروری ہے، اس پر ہم آگے روشنی ڈالیں گے۔ مذکورہ تفصیلات سے نصوص کے ساتھ تعامل میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جب کوئی ایسی شرعی نصوص وارد ہوں جن کی تفسیر و وضاحت کی ضرورت ہو تو کتاب و سنت کی ان شرعی نصوص کی وضاحت اور ان کے تطبیق و عمل کا دائرہ کار، ان مصالح اور حکمتوں کی روشنی میں متعین کیا جائے گا جن کے حصول کے لئے یہ نصوص وارد ہوئی ہیں، اس منہج میں نص شرعی کی لفظی تفسیر کو لازم نہیں پکڑا جاتا، بلکہ جن مصالح اور حکمتوں کو پورا کرنے کے لئے یہ نصوص وارد ہوئی ہیں ان کی معرفت حاصل کی جاتی ہے، اس کے لئے احکام میں شارع کا کیا طریقہ کار ہے اس سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے، شریعت کی روح، اس کے منصوص علل اور مستنبط احکام سے مدد لی جاتی ہے، اور جب اس کی حکمت اور مصلحت کی معرفت تک رسائی ہو جاتی ہے تو اس کی روشنی میں نص کی تشریح کی جاتی ہے، اور اسی بنیاد پر اس کی

تطبیق اوراس کے عمل کا دائرہ کار طے کیا جاتا ہے(۴۰)۔

متغیر حالات میں نصوص کے ساتھ تعامل کے اس ضابطہ کی اہمیت پر چند جامع کلمات ذکر کر کے یہ بحث ختم کرتا ہوں، عمر عبید حسنہ لکھتے ہیں کہ ''سبب نزول اور سبب ورود سے ثابت معین ذریعہ والی نبوی توضیح یا تفسیر بالماثور، کسی بیان یا استنباط یا نص کی تفسیر بالرائے کے لئے حوالہ کا فریم، منہجی ضابطہ اور علمی نسق ونظام فراہم کرتا ہے اور یہ اسی طرح تمام چیزیں عقل کو غلط منہج پر جانے سے روکتی ہیں۔لیکن یہ بھی درست نہیں ہے کہ تفسیر یا تاویل کے نام پر نبوی توضیح سے تجاوز کیا جائے یا اس کے برخلاف کوئی رائے اختیار کی جائے جو مقاصد میں تحریف اور سلوک میں انحراف کی طرف لے جائے''(۴۱)۔

۲-ایک موضوع کی نصوص کو ان کی تعلیلات کے ساتھ جمع کرنا اور فروع کو اصول، جزئیات کو کلیات کے تابع کرنا:

فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان آثار پر غور کرے جن سے ایسے احکام ظاہر ہوتے ہیں، جن کے علل ومقاصد مخفی ہیں، اور ان کو واضح کرے، اگر مقاصد شرعیہ میں ان احکام کا کوئی عمل ومصداق نہ ملے تو وہ مختلف روایات میں نظر ڈالے کہ شاید کہ اس وہم تک اس کو رسائی حاصل ہوجائے جو بعض راویوں کو ہوا ہے، جس کی بنا پر راوی نے روایت کو اس طرح نقل کیا'' جس سے یہ ظاہر ہونے لگتا ہے کہ اس حکم میں حکمت ومقصد کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا ہے، اس کے ساتھ ساتھ فقیہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ آثار کے وارد ہونے کے وقت امت کے عمومی حالات پر بھی نظر ڈالے(۴۲)، امام شاطبیؒ کہتے ہیں کہ جس دلیل میں شبہ اور اشکال ہو وہ حقیقت میں دلیل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کا معنی اور مراد واضح ہوجائے اور اس کے ساتھ یہ بھی شرط

(۴۰) حسان، فقہ المصلحۃ وتطبیقاتہ المعاصرۃ، ص ۲۳۔

(۴۱) سعید، اسباب ورود الحدیث، مقدمۃ کتاب؛ عمر عبید حسنۃ، ص ۱۵۔

(۴۲) ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۶۷۔

ہے کہ اس کا کسی قطعی اصول کے ساتھ تعارض نہ ہو، اگر مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے یا قطعی اصل سے تعارض ہونے کی وجہ سے اس کا معنی واضح نہ ہو۔ مثلاً وہ نصوص جن میں صفات میں تشبیہ معلوم ہوتی ہے تو وہ دلیل نہیں کہلائے گی، کیونکہ دلیل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا خود کا معنی واضح اور ظاہر ہو اور (پھر) وہ کسی دوسری چیز پر دلالت کرے، ورنہ خود اس کو کسی دلیل کی ضرورت ہوگی، اور اگر کوئی دلیل اس کے عدم صحت پر دلالت کرے تو وہ بدرجہ اولی دلیل نہیں ہوگی، اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی فرعی جزئیہ کلی اصول سے متعارض ہو، کیونکہ کوئی فرعی جزئیہ کسی عمل کا تقاضا نہیں کرتا تو وہ توقف کے درجے میں ہوگا، اور اگر کسی عمل کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو اصول کے تابع کیا جائے گا اور یہی صحیح طریقہ ہے، جزئیات کی ایسی صحیح تشریح کی جائے کہ وہ کلی اصول کے تابع ہوجائے'' (۴۳)۔ دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں کہ'' (قرآن میں جو) متشابہات کے پیچھے پڑنے کی (ممانعت کی) بات ہے تو اس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ ہم مطلق نصوص کو اختیار کریں اور یہ نہ دیکھیں کہ یہ نصوص دیگر اصول کی بنا پر مقید تو نہیں ہیں، یا عمومی نصوص کو لے لیں اور اس تعلق سے غور نہ کریں کہ کہیں نصوص کی تخصیص تو نہیں ہوئی ہے، یا اس کے برعکس نص مقید یا خاص ہو اور ہم بغیر کسی دلیل کے محض خودرائی سے اس کو مطلق یا عام قرار دے دیں، تحصیل مصلحت اور ازالہ فساد کی خاطر جس وصف مؤثر یعنی علت پر حکم کی تشکیل ہوتی ہے جو کبھی متعدد روایات کو جمع کرنے سے معلوم ہوتی ہے، اس کے استخراج کے لئے فقہ واقع النص میں اجتہاد سے تطبیقی فقہ النص میں مدد ملتی ہے، جس سے ان متغیر احوال کی واقفیت حاصل ہوتی ہے، جن سے حکم کی علت کا تحقق نہیں ہوتا ہے، جن کا تقاضا ہوتا ہے کہ مناط خاص اور حکم کے تبعی تقاضے کے تحقق کے ذریعہ شارع کے مقصود کی حصولیابی کی خاطر دوسرا حکم لگایا جائے (۴۴)۔

نزول وحی کے دور میں اس ضابطہ جو کہ اجتہاد کے منہج کے لئے بنیاد ہے کی ایک مثال وہ

---

(۴۳) شاطبی، الاعتصام، ص ۱۷۰۔

(۴۴) حوالہ سابق، ص ۱۷۴۔

روایت ہے جس میں جزوی مسئلہ کو مقررہ اصول شرعیہ کی روشنی میں سمجھا گیا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے نبی ﷺ نے ایک سریہ بھیجا اور اس کا امیر ایک انصاری شخص کو بنایا اور تمام لوگوں کو حکم دیا کہ امیر کی اطاعت کریں (سریہ روانہ ہوجانے کے بعد راستے میں کسی موقعہ پر) امیر کو (کسی بات پر) غصہ آ گیا تو اس نے کہا: کیا نبی کریم ﷺ نے تم لوگوں کو میری اطاعت کا حکم نہیں دیا ہے۔ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، پھر اس نے لوگوں کو لکڑی اکٹھا کرنے کا حکم دیا، لوگوں نے اکٹھا کرلیا تو اس نے آگ جلانے کا حکم دیا، لوگوں نے آگ جلادی تو اس نے لوگوں سے کہا کہ اس آگ میں داخل ہوجاؤ، تو بعض لوگوں نے آگ میں جانے کا ارادہ تو کرلیا اور بعض لوگ ایک دوسرے کو روکنے لگے، اور انہوں نے کہا کہ ہم اللہ کے نبی ﷺ کے پاس آگ سے بچ کر تو بھاگے ہیں، اور وہ اپنی بات پر اڑے رہے، یہاں تک کہ آگ بجھ گئی، اور امیر کا غصہ ٹھنڈا ہوگیا، اللہ کے نبی ﷺ کو یہ بات معلوم ہوئی تو فرمایا کہ اگر وہ اس میں داخل ہوجاتے تو قیامت تک اس سے نہیں نکلتے، (کسی کی) اطاعت صرف نیک کاموں میں کی جائے گی (۴۵)۔

اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ صحابہ نے اس جزوی امر کو توجہ نہیں دی جس میں امیر کی اطاعت کا وجوب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں مقاصد شرعیہ اور مقررہ کلیات کی خلاف ورزی ہوتی ہے جن میں نفس کی حفاظت واجب قرار دی گئی ہے، اس لئے انہوں نے اس جزوی امر کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ مقررہ اصل پر عمل کیا جس میں نفس کی حفاظت ضروری ہے کیونکہ امیر اپنے حق سے مقصد شرعی کے خلاف عمل کر کے تجاوز کر رہا تھا (۴۶)۔

اسی منہج پر مجتہدین کا عمل رہا ہے یعنی نصوص کو ان کے مقاصد اور جزوی مسئلہ کو کلی قاعدے کی روشنی میں سمجھنا اور فروع کو اصول کے تابع کرنا۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ شریعت کی بنیاد

(۴۵) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب سریۃ عبداللہ بن حذافۃ السہمی، حدیث نمبر: ۴۳۴۰، ص ۸۲۰۔

(۴۶) ضمرۃ، عبدالجلیل، الحکم الشرعی بین اصالۃ الثبات والصلاحیۃ، عمان: دار النفائس ۲۰۰۶ء، ص ۳۳۸۔

دنیا وآخرت کے مصالح اور حکمتوں پر ہے، یہ شریعت تمام کی تمام عدل ورحمت مفادات وحکمت ہے، لہذا ہر وہ مسئلہ جو عدل سے ظلم کی طرف، رحمت سے اس کی ضد کی طرف، مصالح سے مفاسد کی طرف اور حکمت سے عبث کی طرف لے جائے وہ شریعت کا حصہ نہیں ہوسکتا(۴۷)۔

ایک موضوع کی تمام روایات کو جمع کر کے اس کے مقصد شرعی اور حکمت کے استخراج کے طریقے پر چند فقہی مثالیں:

پہلی مثال- زمین کو کرایہ پر دینا اور متعلقہ احادیث:

عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے کھیتی کی زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا(۴۸)۔اس حدیث کی بنا پر ابن حزم ظاہری اور حسن بصری کا یہ مسلک ہے کہ زمین کو اجارہ پر دینا مطلق طور پر ناجائز ہے(۴۹)۔ابن عباسؓ نے اس حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ ممانعت حرمت کے لئے نہیں ہے، بلکہ خاص حالات کی وجہ سے مکروہ کے معنی میں ہے، وہ خاص حالت یہ تھی کہ صحابہ کو ایک دوسرے کے مواسات کی ضرورت تھی، خاص طور پر ہجرت کے بعد مہاجرین کی معاشی حالت کمزور تھی، اس حال کی توضیح حضرت ابن عباسؓ کی دوسری روایت سے ہوتی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے اس اجارہ سے منع نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا کہ کوئی اپنے بھائی کو یہ زمین بغیر اجرت کے دے دے، یہ اس کے لئے اس پر اجرت لینے سے بہتر ہے(۵۰)۔

امام مالک، ابن شہاب زہری، ابن المسیب رحمہم اللہ نے اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی توضیح پر محمول کیا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے محاقلہ سے منع کیا ہے اور محاقلہ یہ ہے کہ زمین کو

---

(۴۷) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/ ۳۔

(۴۸) صحیح بخاری، سابق مرجع، کتاب المزارعۃ، باب: ما کان من أصحاب النبی یواسی بعضہم بعضا، حدیث نمبر: ۲۳۴۴، ص ۴۴۰۔

(۴۹) ابن حزم، المحلی، ۸/ ۱۹۰، فتح الباری ۵/ ۲۵۔

(۵۰) صحیح بخاری، کتاب المزارعۃ، باب ما کان من أصحاب النبی یواسی بعضہم بعضا، حدیث نمبر: ۲۳۴۳، ص ۴۴۰۔

گندم کے عوض اجارہ پر دیا جائے، اسی وجہ سے اس حدیث کو موطأ میں دوسری حدیث کے ساتھ مزابنہ اور محاقلہ کے باب میں ذکر کیا ہے(۵۱)۔ جمہور فقہاء تمام روایات مع تعلیلات واسباب ورود کو جمع کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زمین کو اجارہ پر دینے کی ممانعت ایک خاص سبب کی بنا پر تھی، نا کہ مطلق طور پر ممانعت تھی، اس ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس اجارے کا معاملہ اس طرح کرتے تھے کہ اس میں غرر اور عوض کی جہالت لازم آتی تھی جو نزاع کا سبب بنتا تھا(۵۲)۔

اس مفہوم کی جن روایات سے تائید ہوتی ہے اس میں صحیح مسلم کی وہ روایت ہے جو حنظلہ بن قیس انصاری سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رافع بن خدیجؓ سے زمین کو سونے چاندی کے عوض اجارہ کے متعلق پوچھا، تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں نہر کے کناروں، اور نالیوں کے سروں پر جو پیدا ہوتی اس کے عوض اسی طرح مخصوص کھیتی کے عوض زمین کرایہ پر دیتے، کبھی یہ (عوض والی جگہ کی پیداوار) ہلاک ہوجاتی اور دوسری بچ جاتی اور کبھی دوسری پیداوار ہلاک ہوجاتی اور (عوض والی جگہ کی پیداوار) بچ جاتی، (پہلی صورت میں) کرایہ کے عوض وہی ہلاک شدہ پیداوار ملتی (اور دوسری صورت میں زمین کرایہ پر لینے والے کو کچھ نہیں ملتا) اس وجہ سے اللہ کے نبی ﷺ نے اس سے منع کیا، لیکن اگر عوض ایسا متعین کیا جائے جو ذمہ میں ثابت ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے(۵۳)، اس مفہوم کی مزید وضاحت مسند احمد کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں اس

(۵۱) الموطأ، کتاب البیوع، باب ماجاء فی المزابنۃ والمحاقلۃ، حدیث نمبر: ۲۷۳۴، ص۳۷۶، محقق نے اس حدیث کو مرسل کہا ہے، مزابنۃ درخت پر لگی کھجور کو توڑی ہوئی کھجور سے خریدنے کو کہتے ہیں، اور محاقلہ، کھڑی کھیتی کو کٹی ہوئی کھیتی سے خریدنے کو کہتے ہیں۔ اور ''استکراء'' زمین کو گندم وغیرہ کے عوض کرایہ پر دینے کو کہتے ہیں

(۵۲) سعید، اسباب ورود الحدیث، ص۱۳۷، جمہور کی رائے دلائل کے ساتھ دیکھنے کے لئے دیکھیں: بدایۃ المجتہد، کتاب بیع العریۃ ۲/۱۶۶۔

(۵۳) صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب کراء الارض بالذہب والورق، حدیث نمبر: ۱۵۳۶، ص۵۹۷۔ ''ماذیانات'' نہر کے کناروں پر اگنے والی پیداوار کو کہتے ہیں۔ ''أقبال الجداول'' نالیوں کے کناروں اور چھوٹی نہر کے

حدیث کا سبب ورود ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے کہ لوگ اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں نہر اور پانی کے آس پاس کی کھیتی کے عوض کھیتی کی زمین اجارہ پر دیتے تھے (ایک دفعہ) رسول اللہ ﷺ کے پاس اس تعلق سے جھگڑا لے کر آئے تو آپ ﷺ نے اس طرح عوض متعین کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ سونے چاندی کے عوض اجارہ کرو (۵۴)۔

دوسری مثال- دبا، نقیر، حنتم اور مزفت کے برتن میں نبیذ بنانے کی ممانعت:

(دباء- کدو کا بنایا ہوا برتن، نقیر -لکڑی کے کھودے ہوئے برتن، حنتم -سبز لاکھی، مرتبان، مزفت -روغنی برتن، تارکول ملا ہوا برتن)

جزوی احادیث کو تشریعی کلیات اور مقاصد شرعیہ کی روشنی میں سمجھنے کی ایک مثال اللہ کے رسول ﷺ کا وہ فرمان ہے جو انہوں نے وفد عبد قیس کے آنے پر ارشاد فرمایا تھا، جس میں ان کو چار چیزوں کا حکم دیا اور چار چیزوں سے منع کیا تھا، کہ میں تم کو دباء، نقیر، حنتم اور مزفت میں نبیذ بنانے سے منع کرتا ہوں (۵۵)۔

طاہر بن عاشور کہتے ہیں کہ یہ ممانعت خاص عارضی احوال کی وجہ سے تھی کہ بلاد حجاز میں ان برتنوں میں نبیذ جلدی شراب بن جاتی تھی، لہذا اس ممانعت کی وجہ سے ٹھنڈے علاقے والوں

چشمے کو کہتے ہیں۔

(۵۴) مسند احمد بن حنبل، حدیث نمبر: ۱۵۴۲، ۳/ ۱۲۰-۱۲۱، محقق نے اس کو حسن لغیرہ کہا ہے، مزید دیکھیں: سعید، اسباب ورود الحدیث، ص ۱۳۷۔

(۵۵) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب وفد عبد قیس، حدیث نمبر: ۴۳۶۸، ص ۸۲۵، مزید دیکھیں: صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الامر بالإیمان باللہ تعالی ورسولہ، حدیث نمبر: ۱۷، ص ۳۱، ''انتباذ'' یہ ہے کہ پانی میں کھجور یا منقی وغیرہ کے چند دانے ڈال دیئے جائیں، تاکہ اس میں شیرینی آجائے اور اسے پیا جاسکے۔ ''الدباء'': لوکی کو کہتے ہیں، مراد: وہ برتن ہے جو لوکی سے بنایا جائے۔ ''حنتم'': ایک برتن ہے جو مٹی میں ڈال کر بنایا جاتا ہے۔ ''النقیر'' کھجور کے تنہ کو کھود کر برتن بنایا جاتا ہے، ''مزفت'' روغن یا تارکول ملے ہوئے برتن کو کہتے ہیں، اسی وجہ سے اسے ''مقیر'' بھی کہتے ہیں، دیکھئے: نووی، شرح صحیح مسلم، گزشتہ کتاب وباب، ص ۱۱۲-۱۱۳۔

کے لئے مطلق طور پر دباء، حنتم وغیرہ میں نبیذ رکھنا حرام نہیں ہوگا، اگر کوئی اہل علم اس کی مطلق حرمت کا قائل ہوتا ہے تو وہ شریعت کو پامال کرتا ہے اور اس کے استخفاف کا ذریعہ بنتا ہے(۵۶)۔ابن عاشور مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کے ممانعت کی تعلیل یہ کرتے ہیں کہ اس میں نبیذ سے شراب جلدی بن جاتی ہے، لہذا یہ ممانعت نشہ کے سدذریعہ کے طور پر ہے، امام نووی اس حدیث کی شرح میں اس بات کو راجح قرار دیتے ہیں کہ یہ حدیث اللہ کے نبی ﷺ کے اس قول سے منسوخ ہے کہ ''میں نے تم کو مشکیزہ کے علاوہ کسی اور برتن میں نبیذ رکھنے سے منع کیا تھا، لہذا اب تم تمام برتنوں کو پینے کے لئے استعمال کر سکتے ہو(ممانعت اس چیز کی ہے کہ) تم نشہ آور مشروب نہ پینا''(۵۷)۔اور اس تعلق سے امام نووی نے متعدد اقوال نقل کئے ہیں، اور زیادہ راجح یہ ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہے، یہاں مختلف وجوہات کی بنا پر حکم بھی مختلف ہے، اگر کوئی برتن ایسا ہے جس میں جلدی شراب بن جاتی ہے تو اس میں نبیذ بنانا حرام ہوگا ورنہ نہیں، اور تمام صورتوں میں استدلال اس چیز سے ہے کہ اس میں حدیث کے مقصود کو سامنے رکھ کر حدیث کو سمجھا گیا ہے اسی طرح اس کی تعلیل کو تلاش کر کے اس کی حکمت کو ظاہر کیا گیا ہے اور اس کے ظاہری فہم اور فوری تطبیق پر عمل نہیں کیا گیا ہے۔

۳-سنت نبوی کے تشریعی اور غیر تشریعی پہلو میں تمیز:(۵۸)۔

اللہ کے نبی ﷺ سے جو اقوال وافعال صادر ہوئے ہیں وہ تمام کے تمام اس صفت

---

(۵۶) ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۲۱۵۔

(۵۷) صحیح مسلم، مذکورہ باب، حدیث نمبر: ۹۷۷، ص ۳۴۹۔

(۵۸) یا رسول اللہ ﷺ نے جو نبی ہونے یا عام ولایت کی حیثیت سے کیا اس میں تمیز: متقدمین اور متأخرین فقہاء نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے اور اس کی اہمیت پر تنبیہ کی ہے، ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث، امام قرافی نے اپنی دونوں کتاب ''انوار البروق فی انواء الفروق'' اور ''الاحکام فی تمییز الفتاوی''، رص ۳۴ میں اس فرق کی طرف اشارہ کیا ہے، اسی طرح ابن قیم نے اپنی دونوں کتاب زاد المعاد اور مفتاح دار السعادۃ میں اس مسئلہ کی تفصیل اور تحلیل پیش کی ہے، متاخرین میں ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ اور محمد رشید رضا نے اپنی تفسیر میں اللہ تعالی کے اس قول "واتبعوہ لعلکم تھتدون" کے تحت اور طاہر بن

کے ساتھ متصف نہیں ہیں کہ ان کا التزام واجب ہو، لہذا اللہ کے نبی ﷺ کی گفتگو کبھی تبلیغی اور تشریعی حیثیت سے ہوتی ہے، اور کبھی دنیوی تجربہ کے تقاضے کے تحت تصرف کرتے ہیں، جیسا کہ تابیر النخل کے واقعہ میں ہوا، کبھی قاضی کی حیثیت سے دوفریق کے مابین فیصلہ کرتے ہیں، کبھی آپ کی حیثیت فوجی قائد کی ہوتی ہے وغیرہ۔ ابن عاشور نے نبی ﷺ سے صادر ان احوال کو بارہ عدد تک پہنچایا ہے، یہ احوال تشریع، فتوی، قضاء، امارت، رہنمائی، صلح، مشورہ، نصیحت، تکمیل نفوس، اعلی حقائق واخلاق کی تعلیم، تادیب، فطری حالت کے ہیں، انہوں نے ہر قسم کی مثال ذکر کی ہے، ہم قریب میں ہی بعض کو ذکر کریں گے۔

ایک سوال جو ذہن میں اٹھتا ہے جس کو ہر ایسا مسلمان جاننا چاہتا ہے جس کو دین سے وابستگی ہو اور سنت محبوب عالم نبی ﷺ سے تعلق ہو، وہ یہ ہے کہ ہم کو کیسے معلوم ہوگا کہ نبی ﷺ کا فلان قول تشریعی حیثیت سے ہے جو کہ اصل ہے اور فلاں قول دیگر امامت قضاء وغیرہ کی حیثیت سے ہے؟ شیخ قرضاوی اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اس چیز کی تمیز وتحقیق ان احوال کے قرائن سے ہوگی۔ مثلاً نص کا موضوع ایسے امور سے متعلق ہوتا ہے، جن کا تعلق مصلحت سے ہے، اور مصلحت میں کسی امور سے متعلق ہے سیاست سے، معاشیات سے، یا فوجی انتظامی وغیرہ امور سے متعلق ہے، یا کسی معین موضوع میں کسی دوسری نص سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نص امامت کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے، یا وقت ومقام اور حالات کے اختلاف کی وجہ سے دوسری نصوص سے مذکورہ نص کی مخالفت ہوتی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کسی خاص وقتی جزوی مصلحت کی رعایت کی گئی ہے نا کہ کوئی عام دائمی حکم مراد ہے''(۵۹)۔

عاشور نے اپنی کتاب ''مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ'' میں اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، محمود شلتوت نے اپنی کتاب ''عقیدہ وشریعۃ'' میں اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔ یوسف قرضاویؒ نے اپنی کتاب ''السنۃ مصدر اللمعرفۃ والحضارۃ'' میں اس موضوع کا استیعاب کیا ہے اور بہت عمدہ کلام کیا ہے اور جدید تحقیقات پیش کی ہیں، دیکھئے: قاہرہ، دار الشروق، ۱۹۹۷ء، ص ۱۲-۸۱۔ قرضاویؒ نے گزشتہ مراجع کا تفصیلی حوالہ دیا ہے۔

(۵۹) قرضاوی، السنۃ مصدر اللمعرفۃ والحضارۃ، ص ۶۰۔

احوال کے قرائن کی معرفت کس طرح حاصل ہو اس کی وضاحت کرتے ہوئے طاہر بن عاشور لکھتے ہیں کہ ''فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ تمام احوال کا استقراء کرے، اور تصرفات نبویہ (آپ ﷺ کے اقوال و افعال وتقریرات) میں جو قرائن ہیں ان کو پہچانے، تشریع کے قرائن میں سے یہ بھی ہے کہ اس امر کے عوام تک پہنچانے کا آپ ﷺ نے خاص اہتمام کیا ہو، اسی طرح اس پر عمل جاری کرنے اور اس کے حکم کی تمام لوگوں کو خبر دینے اور اس کو کلی مسئلہ کی صورت میں ظاہر کرنے کا خاص اہتمام ہو جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ کا یہ قول ہے کہ'' وارث کے حق میں وصیت نافذ نہیں ہوگی'' (۶۰)۔

اور جن تصرفات نبویہ میں تشریع کی صفت نہیں ہے اس کی یہ علامت ہے کہ اس فعل کی تنفیذ میں خاص اہتمام یا دلچسپی نہ ہو، جیسا کہ مرض الوفات میں آپ ﷺ کا فرمان ہے، صحیح بخاری کی حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ کی وفات کا وقت ہوا تو اس وقت گھر میں کچھ صحابہ موجود تھے، ایک سیدنا عمرؓ بھی تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: قلم کاغذ لائیں میں تحریر کردوں، جس کے بعد تم لوگ ہرگز نہ بھٹکو گے، سیدنا عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ تکلیف میں ہیں، اور قرآن موجود ہے، لہذا ہمیں قرآن وحدیث ہی کافی ہے، گھر میں موجود صحابہ نے اس امر میں اختلاف کیا اور بحث مباحثہ ہونے لگا، کچھ کہہ رہے تھے کہ قلم کاغذ دیں، آپ ﷺ تحریر فرمادیں تو تم لوگ اس کے بعد بھٹکو گے نہیں، کچھ کہہ رہے تھے رہنے دیجئے آپ ﷺ تکلیف میں ہیں، اختلاف شدید ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگ یہاں سے اٹھ کر چلے جاؤ، ابن عباسؓ کہتے تھے کہ سب سے بڑی مصیبت یہی تھی کہ ان کے اختلاف اور شوروشرابے کی وجہ سے آپ ﷺ اور کتابت کے درمیان جو رکاوٹ پیش آ گئی'' (۶۱)۔

اب ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جس کو متقدمین اور متاخرین نے پیش کیا ہے۔

(۶۰) صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث، ص ۵۲۸۔

(۶۱) ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۲۲۳، حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب کراہیۃ الخلاف، حدیث نمبر: ۷۳۶۶، ص ۱۴۰۳۔

پہلی مثال:

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ''جس نے (جنگ کے موقع پر دشمن کے) کسی مقتول کو قتل کیا اور اس کے پاس اس کے قتل کرنے پر گواہ بھی ہے تو اس مقتول کے پاس موجود مال اس قتل کرنے والے کو ملے گا''(۶۲)۔امام مالکؒ کہتے ہیں کہ (یہ تشریعی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ) یہ اعلان آپ ﷺ نے امام ہونے کی حیثیت سے کیا ہے، لہذا اگر امام جنگ سے قبل اس کا اعلان نہ کرے تب تک کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مقتول کے مال کو لے، جن قرائن کی وجہ سے امام مالک نے اس کو امامت کی صفت سے متصف قرار دیا ہے اس کی کئی وجوہات ہیں، جیسا کہ امام قرافی نے بیان کیا ہے، پہلا اللہ تعالی کا فرمان: ''**واعلموا أنما غنمتم من شئ.....وابن السبيل**''(سورۂ انفال:۴۱)(جان لو کہ تم جو بھی مال غنیمت حاصل کرو، اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے، رسول کے لئے (رسول کے) قرابت داروں کے لئے، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے)، اس آیت کے مطابق چونکہ مقتول کا مال مال غنیمت ہے اس لئے اس میں خمس واجب ہوگا اور بقیہ مجاہدین کا حق ہے، یہ آیت متواتر ہے، جبکہ حدیث خبر واحد ہے، متواتر خبر واحد پر مقدم ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس چیز کی مطلقا اجازت دے دی جائے تو لوگوں کی نیتوں میں بگاڑ ہوگا، لوگ کافر کے پاس مال دیکھ کر نفس کی پکار پر کافر کے قریب جائے گا ممکن ہے کہ کافر اس کو قتل کردے اور اس کے اندر کافر سے قتال کرنے میں اخلاص بھی نہ ہو، جس کی وجہ سے وہ جہنم میں داخل ہوجائے، اور اس کی جان اور دین دونوں برباد ہوجائیں، یہ ایک بڑی بات ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کی وجہ حدیث کو ترک کردیا جائے، کیونکہ خبر واحد (قطعی نصوص سے ثابت) قواعد کے مقابلہ میں کبھی کبھی ترک کردی جاتی ہیں، اور یہاں تو ہم نے حدیث کو ترک نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے صحیح معنی پر محمول کیا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کو

---

(۶۲) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب قول اللہ تعالی: ''ویوم حنین''، حدیث نمبر:۴۳۲۱، ص۸۱۵۔

امامت کی صفت سے صادر مانا جائے، لہذا جب امام اس چیز کا اعلان کردے تو مقتول کا مال لینا درست ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ذہن میں بھی یہی بات متبادر ہوتی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے یہ بات امام ہونے کی حیثیت سے کہی ہو، کیونکہ اس طرح سے قتال میں ترغیب ہوتی ہے (۶۳)۔

عبداللہ کیلانی کہتے ہیں کہ ''امام مالکؒ نے اپنی گہری نظر کی بنا پر جو موقف اختیار کیا ہے اس کی موجودہ دور کے جنگی اسلوب سے تاکید ہوتی ہے، کیونکہ اگر اس حدیث کو مطلقا مان لیا جائے تو اس کی وجہ سے فوجی منصوبے پر توجہ نہیں دے گا جس سے فوج بغیر کسی منصوبے کے چلنے لگے گی اور جنگ ترتیب سے ہٹ کر (بغیر کسی نظم ونسق کے بے ترتیب ہوجائے گی)، اور یہ بڑا سنگین مسئلہ بن جائے گا، کیونکہ جنگ افراتفری کی جگہ بن جائے گی'' (۶۴)، شیخ زرقاء لکھتے ہیں کہ تنفیل (یعنی مال غنیمت کے علاوہ مزید کچھ مال کسی فوجی کو دے دینا) یہ امیر یا قائد کا حق ہے، وہ فوجی کو ترغیب دینے اور ان کی ہمتوں کو مضبوط کرنے اور حوصلہ بڑھانے کے لئے یہ اعلان کرا سکتا ہے کہ جو دشمن کے کسی مقتول کو قتل کرے تو اس کا سامان قتل کرنے والے کو ملے گا، جیسا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے غزوہ حنین کے موقعہ پر کیا تھا (۶۵)۔

دوسری مثال: ابن قیمؒ کا یہ بیان کہ طب سے متعلق بعض احادیث غیر تشریعی سنتوں میں سے ہیں: امام ابن قیمؒ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ نبی ﷺ کی بعض اخبار وحی نہیں ہیں جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب ''زاد المعاد'' اور ''مفتاح دار السعادۃ'' میں اس کی تفصیل درج

---

(۶۳) القرافی، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ص ۳۴، جو مثالیں امام قرافی نے پیش کی ہیں اس میں یہ حدیث بھی ہے جس نے کسی بنجر زمین کا احیاء کیا وہ اس کی ہے، دیکھیں: صحیح بخاری، کتاب المزارعۃ، باب من احیا ارضا مواتا، انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ قول امامت کی حیثیت سے ہے، جس کا معاملہ امام کی رائے پر ہے، نا کہ فتوی سے اس کا تعلق ہے۔

(۶۴) کیلانی، عبداللہ ابراہیم زید، السلطۃ العامۃ وقیودہا فی الدولۃ الإسلامیۃ، پی ایچ ڈی مقالہ، اردن یونیورسٹی ۱۹۹۴ء، ص ۲۶۸۔

(۶۵) زرقا، المدخل الفقہی العام ۲/ ۶۲۸۔

کی ہے، طب سے متعلق احادیث میں جوانہوں نے مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے ہم ایک مثال کو ذکر کرتے ہیں، چنانچہ ابن قیمؒ لکھتے کہ ''عدوی (بیماری کے متعدی ہونے) والی حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ بیماری متعدی نہیں ہوتی''، اور آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ پہلے کو کس نے وہ بیماری پہنچائی (٦٦)، (اس میں آپ ﷺ نے بیماری کے متعدی ہونے کو منع فرمایا ہے) پھر دوسری حدیث میں بیماری کا متعدی ہونا ذکر کیا ہے جیسے کہ آپ ﷺ کا فرمان ''جذام مرض والے سے اس طرح دور رہو جیسے تم شیر سے دور بھاگتے ہو'' (٦٧)، اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان کہ ''بیمار اونٹ کو تندرست اونٹ کے پاس نہ لایا جائے'' (٦٨)، اور اسی طرح آپ ﷺ کا ایسے علاقے میں جانے سے منع فرمانا جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہو (٦٩)، یہ تمام احادیث صحیحین

---

(٦٦) ابن قیمؒ کا اشارہ بخاری کی حدیث کی طرف ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ چھوا چھوت، ماہ صفر کا منحوس ہونا اور الو کا منحوس ہونا کوئی چیز نہیں ہے، ایک دیہاتی نے کہا کہ اے اللہ کے رسول تو کیا وجہ ہے کہ اونٹ کے ریوڑ صحراء میں رہتے ہی وہ ہرن کی طرح صاف ستھرے پھرتیلے ہوتے ہیں، لیکن اس میں خارشی اونٹ شامل ہو جاتا ہے تو پورے ریوڑ کو خارش زدہ کر دیتا ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو یہ بتاؤ کہ پہلے اونٹ کو خارش زدہ کس نے کیا؟ صحیح بخاری: کتاب الطب، باب لا عدوی، حدیث نمبر: ٥٧٧٥، ص ١١٣٠، صحیح مسلم، کتاب السلام، باب: لا عدوی ولا طیرۃ.....، حدیث نمبر ٢٢١٨، ص ٨٧٣- ''صفر'' پیٹ کا کیڑا ہے کہ وہ چھوا چھوت کے طور پر منتقل ہوتا ہے۔ ''ھامۃ'' کی دو تفسیر: ١- وہ رات کا ایک معروف پرندہ ہے، عرب اس سے بدشگونی لیتے تھے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے ''الو'' مراد ہے۔ ٢- عرب سمجھتے تھے کہ میت کی ہڈی یا روح پرندہ بن کر پرواز کرتی ہے۔ امام نوویؒ کہتے ہیں کہ اکثر علماء کی یہی تشریح ہے، نبی کریم ﷺ کے قول: پہلے کو کس نے خارش زدہ کیا؟ کا مطلب یہ ہے کہ پہلا اونٹ اللہ تعالی کے ارادہ سے خارش زدہ ہوا، اسی طرح دوسرا بھی، اگر فطری اسباب کے تحت خارش ہوتی تو منتقل نہ کرنے والے اونٹ کے ہونے کی وجہ سے پہلا اونٹ خارش زدہ نہیں ہوتا، لہذا حدیث میں قطعی دلیل کے ذریعہ عرب کے اس قول کا ابطال ہے کہ فطری طور پر چھوت چھات لگ جاتی ہے، دیکھئے: نووی، المنہاج بشرح صحیح مسلم، مرجع سابق، ص ١٦٥٥-١٦٥٦۔

(٦٧) صحیح بخاری، کتاب الطب، باب الجذام، حدیث نمبر: ٥٧٠٧، ص ١١٢٠۔

(٦٨) ایضا، کتاب الطب، باب لا عدوی، حدیث نمبر: ٥٧٧٤، ص ١١٣٠۔

(٦٩) صحیح مسلم، کتاب السلام، باب الطاعون..... حدیث نمبر: ٢٢١٨، ص ٨٧٣۔

میں یا دونوں میں سے ایک میں مروی ہیں۔ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ ان احادیث میں جو بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس کو دور کرنے کے لئے علماء نے جو مسالک اختیار کئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ ''اللہ کے نبی ﷺ کی اخبار دو طرح کی ہیں، ایک وہ جس کو آپ ﷺ وحی کے ذریعہ سے بتاتے ہیں، یہ معصوم خبر ہے جو ذہنی وخارجی تمام پہلوؤں سے حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ دوسری وہ جس میں آپ ﷺ دنیاوی معاملات کے تعلق سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، جس کا علم لوگوں کو آپ ﷺ سے زیادہ ہوسکتا ہے، لہذا اس کا وہ درجہ نہیں ہوگا جو پہلی قسم کا ہے اور نہ ہی اس سے احکام ثابت ہوں گے.....آگے جا کر ابن قیمؒ نے اس تعدی والی حدیث کو دوسری قسم میں شمار کیا ہے(۷۰)۔

کوئی یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ زاد المعاد میں ابن قیمؒ کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ ''اللہ کے نبی ﷺ سے صادر طب سے متعلق احادیث یقینی اور قطعی ہیں جو وحی الٰہی اور نبوت کی حیثیت سے صادر ہوئی ہیں''(۷۱)، اس کا جواب یہ ہے کہ ابن قیمؒ کا یہ کلام پہلی قسم سے متعلق ہے یعنی جن چیزوں کو آپ ﷺ نے وحی کے ذریعہ بتایا ہے، اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ بعض طبی امور ایسے ہیں جو آپ ﷺ نے وحی الٰہی کے ذریعہ بتائے ہیں، جیسا کہ آپ ﷺ نے اس شخص کے تعلق سے فرمایا تھا جس کو بدہضمی کی وجہ سے اسہال ہوگیا تھا، تو آپ ﷺ نے اس کو شہد پینے کا حکم دیا، چنانچہ صحیح بخاری کی روایت ہے کہ ''ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ

(۷۰) ابن قیمؒ، محمد بن ابی بکر، مفتاح دار السعادۃ ومنشور ولایۃ اہل العلم والإرادۃ، تحقیق ابوعبداللہ الدانی منیر آل زہوی، بیروت: المکتبۃ العصریۃ، ص ۳۰۲، مزید دیکھیں: المازری، محمد بن علی، ابوعبداللہ محمد بن علی، المعلم بفوائد مسلم، تحقیق: محمد شاذلی، تونس: الموسسۃ الوطنیۃ للترجمۃ والتحقیق ۱۹۹۱ھ، ۳/ ۱۷۲، قاضی عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسی، الشفا بتعریف حقوق المصطفی، تحقیق: حسین عبدالحمید، بیروت: دارالارقم بن ابی الأرقم ۱۹۹۵ء، ۲/ ۱۸۹، اشقر، محمد سلیمان، أبحاث اجتہادیۃ فی الفقہ الطبی، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، ۲۰۰۱ء، ص ۲۲۰-قرضاوی، السنۃ مصدر اللحضارۃ والمعرفۃ، ص ۷۸۔

(۷۱) ابن القیم، محمد بن ابی بکر، زاد المعاد فی ھدی خیر العباد، تحقیق: شعیب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۸۶ء، ۴/ ۳۷۔

میرے بھائی کو اسہال کی تکلیف ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے شہد پلاؤ، اس طرح وہ چار مرتبہ آیا اور ہر دفعہ آپ ﷺ اسے شہد پلانے کا حکم دیتے، چوتھی دفعہ میں اس نے کہا کہ میں نے شہد پلا دیا (مگر اس سے اسہال مزید بڑھ گیا)، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کا کلام سچا ہے اور تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے، اسے (پھر) شہد پلاؤ، اس نے (پھر) پلایا تو اسہال بند ہو گیا (۷۲)، جس قرینہ سے اس بات کی تاکید ہوتی ہے کہ یہ خبر وحی کے ذریعہ تھی وہ اللہ کے رسول ﷺ کا یہ قول کہ ''اللہ کا کلام سچا ہے اور تمہارے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے''، پھر یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن کی اصل قرآنی نص ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے کہ ''**ثم کلی من الثمرات .....لقوم یتفکرون**'' (سورۂ نحل:۶۹) (پھر ہر طرح کے پھل کھا، پھر اپنے پروردگار کے ہموار کئے ہوئے راستوں پر چل، ان کے پیٹ سے ایسی پینے کی چیز نکلتی ہے جس کے مختلف رنگ ہوتے ہیں، اس میں لوگوں کے لئے شفاء ہے، بے شک اس میں ان لوگوں کے لئے نشانی ہے جو غور کیا کرتے ہیں)، طبی امور سے متعلق دوسری قسم کی احادیث انسانی تجربات کے قبیل سے ہیں اس کی مثال ابھی جو ابن قیمؒ کے حوالے سے گزری متعدی والی حدیث ہے۔

ان تمام تفصیلات کی بنیاد پر (ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ) وہ احادیث جن کے تعلق سے اللہ کے نبی ﷺ نے یہ بتایا ہو کہ ان کا علم وحی کے ذریعہ یا فرشتوں کے بتانے سے ہوا، یا جس حدیث میں آپ ﷺ یہ ارشاد فرمائیں کہ اللہ تعالی اس (فلاں چیز) کو پسند کرتا ہے یا اس کو ناپسند کرتا ہے اس طرح کی جس میں بات ہو وہ احادیث وحی کے ذریعہ سے صادر ہوئی ہیں (۷۳)، ابن خلدون نے طب سے متعلق تمام احادیث کو بشری تجربات کے قبیل سے قرار دیا

(۷۲) صحیح بخاری، کتاب الطب، باب الدواء بالعسل، حدیث نمبر: ۵۶۸۴، ص ۱۱۱۶۔

(۷۳) اشقر، ابحاث اجتہادیۃ فی الفقہ الطبی، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۶ء، ۳/۴/۷، یہاں یہ بتانا مناسب ہے کہ اشقر نے زاد المعاد سے ابن قیم کے کلام کو نقل کرنے کے بعد کہا کہ ابن قیم ان لوگوں میں ہیں جو طب سے متعلق احادیث کو وحی گردانتے ہیں، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ ابن قیم نے اس میں تفصیل کی ہے، جیسا کہ ان کی کتاب مفتاح دار السعادۃ میں ہے، لہذا معلوم ہوا کہ زاد المعاد میں ان کا کلام ان طبی امور سے متعلق ہے

ہے اور اس کو وحی کے قبیل سے نہیں مانا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ''احادیث میں جو طبی امور ہم تک منقول ہوئے ہیں وہ تجربات اور آباء واجداد سے منقولہ چیزوں کے قبیل سے ہے اس کا وحی سے کوئی تعلق نہیں ہے'' (۷۴)، ابن قیمؒ نے جو تقسیم پیش کی ہے وہ اس معاملے میں زیادہ درست ہے، اس تعلق سے تمام وارد احادیث بشری تجربات کے قبیل سے نہیں ہیں (۷۵)۔

تیسری مثال: مقاتلین پر مال غنیمت تقسیم کرنے کا مسئلہ:

قرآن میں کہیں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ جنگ میں حاصل مال غنیمت خواہ وہ اموال منقولہ ہوں فاتح مجاہدین پر تقسیم کرنا ضروری ہے، سورۃ انفال کی آیت میں مال غنیمت کے خمس کے متعین مصارف ذکر کئے گئے ہیں، خمس کے بعد باقی مال غنیمت کی تقسیم کا ذکر احادیث میں ہے، سنت کی یہ قسم جیسا کہ شیخ زرقاءؒ نے اختیار کیا ہے۔ شرعی پالیسی اور مفادی تدابیر کے قبیل سے ہے جس کو آپ ﷺ حکومتی اور انتظامی امور میں ولایت عامہ کی صفت سے اختیار کرتے ہیں، نہ کہ تشریعی اور نبی ہونے کی حیثیت سے، لہذا اس سے کوئی ایسا تشریعی حق ثابت نہیں ہوتا جو تبدیل نہ ہو، لہذا اگر حالات تبدیل ہو جائیں اور ایک ایسے نظام کی ضرورت ہو جس میں مجاہد فوجی کے حقوق کا دارومدار مال غنیمت کی تقسیم پر نہیں بلکہ ان کے کھانے پینے کے انتظام اور متعینہ مالی تنخواہ پر ہو اور مال غنیمت ریاست کا حق ہو نہ کہ ان مجاہدین کا، جیسا کہ ہمارے زمانے میں رائج ہے، تو شرعا اس کی گنجائش ہے، یہ عمومی انتظامی امور میں استصلاح کے قبیل سے ہے، اور شروع اسلام میں جو مال غنیمت تقسیم کرنے کا نظام تھا مالیاتی نقطہ نظر سے (اس وقت) وہی ممکن تدبیر تھی،

جن کا تعلق وحی سے ہے۔

(۷۴) مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۴۵، ابن خلدون نے مزید لکھا ہے کہ اگر کوئی ان امور کو تبرک اور سچے ایمانی اعتقاد سے اختیار کرے گا تو اس کا نافع اثر ہوگا، یہ طب کی وجہ سے نہیں بلکہ ایمانی کلمہ کی وجہ سے ہوگا، جیسا کہ اسہال والے شخص کا شہد کے ساتھ معاملہ ہوا۔

(۷۵) طبی امور میں احادیث سے استدلال کے تعلق سے تفصیل کے لئے دیکھیں: محمد سلیمان الاشقر، ابحاث اجتہادیۃ فی الفقہ الطبی، ص ۲۱۱-۲۵۰۔

اوراس زمانے میں عرفی نقطہ نظر سے عرب کے لئے جہاد کی سیاست میں زیادہ موزوں تھا(۷۶)۔

ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ دلائل کا جو معیار شیخ قرضاوی نے وضع کیا ہے جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ نبی ﷺ کا (فلاں) تصرف امام ہونے کی حیثیت سے ہے وہ شیخ زرقاءؒ کی ذکر کردہ مثال پر منطبق ہوتا ہے، کیونکہ اس موضوع سے متعلق متعدد نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ کا اجتہاد مختلف رہا ہے جیسا کہ فتح مکہ، غزوہ حنین، فتح خیبر میں واقع ہوا، اسی طرح حضرت عمر بن خطابؓ کا عراق کی اراضی کی فتح کے تعلق سے جو اجتہاد ہے کہ آپ نے اراضی ان کے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں اوران سے اس کا خراج لیا(۷۷)۔

چوتھی مثال- زکات کے بعض نصاب میں پیش آنے والے تناقضات اور اشکالات کو حل کرنے کے لئے شیخ قرضاویؒ کا ان کی کتاب فقہ الزکاۃ میں طریقہ کار:

گائے کے نصاب میں فقہاء کا جو اختلاف ہے اس کی توضیح بیان کرتے ہوئے شیخ قرضاویؒ لکھتے ہیں کہ(۷۸)'' مجھے ایسا لگتا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے زکات کے نصاب میں بعض چیزوں کو قصداً ترک کیا ہے اوراس کی قطعی طور پر تحدید نہیں کی ہے، تاکہ مسلمانوں کے اہل

---

(۷۶) زرقا، المدخل الفقہی العام ۱/ ۱۸۳۔

(۷۷) زحیلی، آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی ۵۵۶-۵۶۹، انہوں نے حنفیہ اور ابن تیمیہؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے کہ مصلحت کے مطابق غنائم کی تقسیم کا تعلق امام سے ہے، مزید دیکھیں: سرخسی، المبسوط ۱۰/ ۱۵۔ ابن تیمیہ، احمد عبد الحلیم حرانی، السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ، تحقیق: لجنۃ احیاء التراث، بیروت: دار الجیل ۱۹۸۸ء، ص ۳۶۔

(۷۸) گائے کے نصاب زکات میں اختلاف کے لئے دیکھیں: ابن حزم، المحلی ۶/ ۶-۱۶، ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۹۱ تمام اقوال کا خلاصہ یہ ہے: ۱- گائے کا نصاب ۳۰ گائے ہیں، یہ جمہور کی رائے ہے، ۲- عمر کے اختلاف کے ساتھ جو اونٹ کا نصاب ہے وہی اس کا نصاب ہے، یہ امام زہری اور امام سعید بن میبّب کی رائے ہے، ۳- گائے کا نصاب ۵۰ گائے ہیں، یہ طبری اور ابن حزم کی رائے ہے، ۴- گائے کا نصاب ۱۰ گائے ہے، یہ رائے ابن رشد نے ذکر کی ہے، اختلاف کی وجہ ابن رشد کے نزدیک حضرت معاذؓ کی حدیث ہے اس کی صحت وعدم صحت میں اختلاف ہے۔

معاملہ لوگوں پر وسعت پیدا کر دیں اور وہ قوم کے لئے وقت و مقام اور حالات کی مناسبت سے ان مذکورہ امور کو طے کر سکیں، ذمہ دار لوگوں کو بعض علاقے اور بعض زمانے میں یہ دیکھنے کو ملتا ہے کہ گائے کی قیمت اونٹ سے زیادہ ہے، اور اس کا نفع، دودھ اور توالد و تناسل بھی زیادہ ہے، جیسا کہ ہمارے دور میں گائے کی بعض معروف قسم ہے، تو یہ لوگ اس کا نصاب پانچ کی تعداد سے متعین کر سکتے ہیں، پانچ گائے میں ایک بکری، دس میں دو، بیس میں چار بکری واجب قرار دے سکتے ہیں، اور جہاں بعض علاقوں میں گائے کی قیمت اور اس کی منفعت بھی کم ہے اس طور پر کہ پانچ دس گائے کی ملکیت قابل لحاظ غنی و مالداری نہ ہو، تو وہاں نصاب تیس کے عدد پر ہونا چاہئے، جیسا کہ مشہور رائے ہے، اس سے امام زہریؒ کے اس قول کی وضاحت ہوتی ہے جو انہوں نے تیس کی تعداد سے نصاب کے تعین کے تعلق سے کہی ہے کہ ''یہ یمن والوں پر بطور تخفیف کے تھا'' (۷۹)، اگر امام زہری کی یہ بات صحیح ہے تو یہ بعد کے اصطلاحی معنی میں فسخ نہیں ہے، کیونکہ اللہ کے نبی ﷺ نے نصاب کی تعیین امام ہونے کی حیثیت سے کی ہے، کہ وقتی مصلحت کے اعتبار سے ان پر احکام کو بدل دیتے تھے، جس وقتی مصلحت کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے، اللہ کے نبی ﷺ کا جو قول و فعل امام ہونے کی حیثیت سے ہے اور جو نبی ہونے کی حیثیت سے ہے ان دونوں میں بہت زیادہ فرق ہے (۸۰)، گائے کے نصاب کے تعلق سے وارد ہونے والی مختلف روایات کی تعلیل میں شیخ قرضاویؒ نے جو نہج اختیار کیا ہے وہی نہج انہوں نے گھوڑے کی زکات

(۷۹) امام زہری کے قول کو ابن حزم نے المحلی میں نقل کیا ہے، ۱/ ۱۵۔ اور ابن حزم نے حضرت معاذؓ کی حدیث کو منسوخ قرار دیا ہے۔ حضرت معاذؓ کی حدیث ترمذی میں ہے، حضرت معاذؓ اور ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''تیس گائے میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے، اور چالیس گائے میں ایک ''مسنہ'' ہے، دیکھئے: ترمذی، جامع الترمذی، کتاب الزکاۃ، باب ما جاء فی زکاۃ البقر، حدیث نمبر: ۶۲۲-۶۲۳، ص ۱۶۰-۱۶۱، ترمذی نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے۔ البانی نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔ دیکھئے: صحیح سنن ترمذی، حدیث نمبر ۵۰۸-۶۲۶، ج ۱، ص ۱۹۴۔

(۸۰) قرضاوی- فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کے تعلق سے وارد ہونے والی مختلف روایات میں اختیار کیا ہے، ترمذی وغیرہ اصحاب سنن نے حضرت علی بن ابی طالبؓ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ''میں نے گھوڑے اور غلام کی زکات کو معاف کر دیا ہے، لہذا تم چاندی کی زکات ہر چالیس درہم میں ایک درہم دو، ۱۹۰ درہم میں کچھ واجب نہیں ہے اور جب دوسو درہم ہوجائے تو اس میں پانچ درہم واجب ہے''(۸۱)۔

شیخ قرضاویؒ لکھتے ہیں کہ'' یہ چھوٹ خاص سبب کی وجہ سے تھی، کیونکہ اس دور میں جہاد اور رباط کے لئے اس کی ضرورت تھی، اور یہ جہاد کا سب سے اہم آلہ تھا، اور یہ عرب ممالک میں عام دولت میں شمار نہیں ہوتا تھا''(۸۲)۔ ملا علی قاریؒ اس حدیث کی توضیح میں لکھتے ہیں کہ اس نص میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ امر حضور ﷺ کے اختیار میں تھا اس بات کا قرینہ اللہ کے نبی ﷺ کا یہ قول ہے کہ:'' میں گھوڑے کی زکات کو معاف کرتا ہوں''(۸۳)۔ اس میں دلالت اس طرح سے ہے کہ یہ چھوٹ دینا ان امور میں سے تھا جن میں امام کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ مصلحت کے اعتبار سے عمل کرے۔

شیخ قرضاویؒ نے گائے کے نصاب اور گھوڑے میں زکات کے وجوب وعدم وجوب میں جو نہج اختیار کیا ہے، اسی نہج کو شیخ العوا نے چوری کے نصاب کی تحدید میں اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:'' نصاب کی تحدید عرف ورواج اور متغیر حالات کے تحت امام کے اندازے پر

---

(۸۱) جامع الترمذی، کتاب الزکاۃ عن رسول اللہ، باب ما جاء فی زکاۃ الذہب والورق، حدیث نمبر:۶۲۰، ص۱۵۹-۱۶۰، البانی نے اس کو صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر۵۰۶-۶۲۴، ۱/ ۱۹۳۔

(۸۲) قرضاوی، فقہ الزکاۃ ۱/ ۲۳۳، شیخ قرضاویؒ اس میں بھی سابقہ نتیجے پر پہنچے ہیں کہ گھوڑے میں زکات کا طے کرنا یا نہ طے کرنا امام کی صوابدید پر ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں آپ ﷺ کا قول امامت کی حیثیت سے ہے نہ کہ دائمی تشریعی حیثیت سے۔

(۸۳) قاری، علی بن سلطان، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، پاکستان: مکتبۃ امدادیہ ملتان، دت، ۴/ ۱۴۹۔

چھوڑی گئی ہے''، نیز مزید لکھتے ہیں کہ'' چوری کے نصاب کو وقتاً فوقتاً نقدی کی مختلف قیمتوں اور بدلتے ہوئے معاشی اور سماجی حالات کے مطابق مقرر کیا جانا چاہئے، مذاہب فقہاء میں جو نصاب متعین کر دیا گیا ہے صرف اسی پر قائم رہنا اور اس بات کی طرف نظر نہ کرنا کہ یہ موجودہ دور کے لئے مناسب ہے یا نہیں۔ جائز نہیں ہے''(۸۴)، انہوں نے اپنی بات کی تائید میں ابن قیمؒ کا وہ قول پیش کیا ہے جو انہوں نے چوری کے نصاب کی چوتھائی دینار سے تحدید پر کہا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ'' یہ رقم ایک متوسط طبقے کے آدمی کے لئے اس کے اور اس کے اہل عیال کے ایک دن کی کفالت کے لئے کافی تھی، اور اس جیسی قیمت میں (کسی قسم کی زیادتی) لوگوں میں قابل برداشت نہیں ہوتی''(۸۵)۔

ان تمام تفصیلات سے ہم نے دیکھا کہ اللہ کے نبی ﷺ سے جو تصرفات صادر ہوئے ہیں وہ تشریعی صفت سے صادر ہوئے ہیں یا دیگر اوصاف سے صادر ہوئے ہیں، اس سے واقفیت کی کتنی اہمیت ہے کہ اس کا ان بدلتے ہوئے حالات میں اجتہاد پر خاص اثر پڑتا ہے جو حالات شرعی مصلحت کے تحت تبدیلی و ترقی کا مطالبہ کرتے ہیں۔

احکام کے اندر ذرائع اور مقاصد کا فرق:

حکم شرعی کا جو مقصد ہے اور جو اس مقصد کا ذریعہ ہے ان دونوں کے درمیان فرق کا اجتہاد میں بہت بڑی اہمیت ہے، کیونکہ مقاصد ثابت اور دائم رہتے ہیں، جبکہ ذرائع بعض دفعہ ماحول، زمانہ، عرف وغیرہ مؤثرات کی تبدیلی سے تبدیل ہو جاتے ہیں(۸۶)۔

ذرائع یا وسائل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ'' وہ ذرائع یا راستے جو مصالح شرعیہ کے

(۸۴) العوا، الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید ص ۱۶۳۔

(۸۵) ابن القیم، اعلام الموقعین ۲/ ۳۶۸۔

(۸۶) اس کی اہمیت جاننے کے لئے دیکھیں: قرضاوی، کیف نتعامل مع السنۃ النبویۃ، ص ۱۶۰، حمیش، بشیر بن مولود، فی الاجتہاد التنزیلی، قطر: وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ، کتاب الامۃ، شمارہ: ۹۳، ۲۰۰۳ء، ص ۹۴۔

حصول کا سبب بنیں'' (۸۷)۔ابن عاشور لکھتے ہیں کہ'' وہ احکام جو دوسرے احکام کی تحصیل کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، جو کہ فی نفسہ غیر مقصود ہوتے ہیں، بلکہ مطلوبہ طریقہ سے دوسرے احکام کی تحصیل کے لئے مقصود ہوتے ہیں، کہ اگر وہ نہ ہوں تو اصل مقصد کا حصول نہ ہو اور اگر حصول ہو بھی جائے تو اس میں خلل اور فساد ہو'' (۸۸)۔مقاصد شرعیہ کے قرب کے اعتبار سے ذرائع کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو مقاصد کے ذرائع ہیں، دوسرے وہ جو مقاصد کے ذرائع کے بھی ذرائع ہیں (۸۹)۔

ذرائع کے وہ خصائص جو اس کو مقاصد سے الگ کرتے ہیں:

ذرائع کے ایک پہلو سے ذریعہ اور دوسرے پہلو سے مقصد ہونے کی نسبت:

اجتہاد کے وقت ذریعہ اور مقصد میں تفریق ضروری ہے، بعض ذرائع ایک پہلو سے وسیلہ اور دوسرے پہلو سے مقصد ہوتے ہیں، اس قسم کو ان وسائل کے ضمن میں داخل نہیں کرنا چاہئے جو حالات کی تبدیلی کے تابع ہوتے ہیں، امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ'' کچھ اعمال بعض دفعہ دیگر اعمال کے ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ بذاتہ مقصود بھی ہوتے ہیں'' (۹۰)۔اس کی مثال مال کی حفاظت ہے کہ وہ دیگر اصولی چیزوں کی حفاظت کا ذریعہ ہے اور خود بذاتہ مقصود بھی ہے جس کو دیگر اعمال اور مختلف جائز طریقوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں کہ'' بعض

---

(۸۷) تحسیش فی الاجتہاد التزیلی، ص ۹۴۔

(۸۸) ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۴۸۔

(۸۹) ابن عبد السلام، العز، قواعد الاحکام ۱/ ۱۰۵، وسائل مقاصد میں توحید اور صفات باری تعالی کا بیان ہے کیونکہ اس کی معرفت سب سے افضل مقصد ہے، اور اس کا وسیلہ سب سے افضل وسیلہ ہے، دوسری قسم کی مثال احکام شرعیہ کی تعلیم ہے کیونکہ وہ احکام سے واقفیت کا ذریعہ ہے جو کہ طاعات کے قیام کا وسیلہ ہے، مزید دیکھیں: ابن عبد السلام، العز: الفوائد فی اختصار المقاصد (القواعد الصغری)، تحقیق: ایاد خالد طباع، دمشق: دار الفکر المعاصر، ۱۹۹۶ء، ۱/ ۴۵۔

(۹۰) شاطبی، موافقات ۱/ ۵۸۔

دفعہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے پھر بھی اس کے ذرائع شرعاً ثابت ہوتے ہیں، جیسے اس شخص کے سر پر استرا پھیرنا جس کے سر پر بال نہیں ہیں، عام قاعدہ تو یہی ہے کہ جب مقصد باقی نہیں تو اس کا ذریعہ بھی باقی نہیں رہتا البتہ کوئی خاص دلیل اس ذریعہ کے باقی رہنے کی ہو تو اس وقت وہ فی نفسہ مقصود ہو جائے گا...اسی اصل پر بنا بال والے کے سر پر استرا پھیرنے کے مسئلہ کو محمول کیا جائے گا(۹۱)۔

ذرائع کا مرتبہ مقاصد سے کم ہے:

اس کی تائید علماء کے اس قول سے ہوتی ہے کہ'' مقاصد کی رعایت ذرائع کی رعایت پر ہمیشہ مقدم ہے''(۹۲)،اسی وجہ سے ذرائع کے حکم میں کچھ تساہل ہو جاتا ہے جبکہ مقاصد میں ایسا نہیں ہے،علماء نے ایک فقہی قاعدہ بھی وضع کیا ہے کہ'' ذرائع کے تعلق سے جو رعایت برت لی جاتی ہے وہ مقاصد میں نہیں برتی جاتی''(۹۳)،امام سیوطیؒ نے اس قاعدے کی متعدد تطبیقات ذکر کی ہیں جن میں ایک یہ بھی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ علماء ضمان کی توقیت کے عدم جواز کو قطعیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں جبکہ کفالہ میں اختلاف ہے(ضمان سے مراد کفالہ بالمال ہے اور کفالہ سے مراد کفالہ بالبدن ہے، چونکہ مال اصل مقصود ہے اور بدن اصل مقصود نہیں ہے بلکہ وہ مال یا قصاص کے حصول کا ذریعہ ہے) کیونکہ ضمان میں مقصود کا التزام ہے جو کہ مال ہے اور کفالہ میں وسیلہ کا التزام ہے، ذرائع میں جو رعایت برت لی جاتی ہے وہ مقاصد میں نہیں برتی جاتی ،اسی طرح نماز کی نیت کے واجب ہونے میں امت کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور وضو کی نیت کے تعلق سے اختلاف ہے''(۹۴)۔

---

(۹۱) ایضا۲/ ۳۳۳۔

(۹۲) البورنو،محمد صدیقی،موسوعۃ القواعد الفقہیۃ ،ریاض:مکتبۃ التوبۃ ۱۹۹۷ء،۱/ ۳۳۰۔

(۹۳) سیوطی، عبدالرحمٰن بن ابی بکر،الاشباہ والنظائر،بیروت:دارالکتب العلمیۃ،۱۹۸۳ء، قاعدہ نمبر: ۳۷،۱/ ۱۵۸۔

(۹۴) ایضا-۱/ ۱۵۸۔

ذرائع کے حکم اور اس کے وقتاً فوقتاً تبدیل ہونے کے تعلق سے اہم قاعدوں میں سے ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ ''کسی ایک ذریعہ سے مقصود حاصل ہوجانے سے ذریعہ کی تعیین ساقط ہوجاتی ہے'' (۹۵)۔ قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جب مقصود کسی بھی جائز ذریعہ سے حاصل ہو جائے تو کسی ایک خاص ذریعہ کی تعیین کر کے اس کا مکلّف بنانے کا کوئی مطلب نہیں رہ جاتا ہے، بلکہ کسی بھی وسیلہ کو اختیار کرنا درست ہوتا ہے، البتہ کسی دلیل سے ذریعہ کی تعیین ہوتی ہو تو الگ بات ہے، یہ تعیین اس لئے ضروری نہیں ہے کیونکہ اس سے مطلوب یہ ہے کہ مقصود حاصل ہوجائے اور اس کی مصلحت محقق ہوجائے، اور یہ بات کسی بھی ذریعہ سے پوری ہوسکتی ہے۔ اس قاعدے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت رافع بن خدیجؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو مخاطب کر کے فرمایا کہ ''ہم کو اس بات کی امید یا ڈر ہے کہ کل ہمارا سامنا دشمنوں سے ہو اور ہمارے پاس چھری نہ ہو تو کیا ہم بانس کی دھار سے ذبح کر سکتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو آلہ خون بہادے اور اس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کو کھالو، البتہ وہ آلہ دانت یا ناخن نہ ہوں، اور اس کے بارے میں ہم تم کو بتاتے ہیں کہ دانت ہڈی ہے اور ناخن اہل حبشہ کی چھری ہے'' (۹۶)۔ اس میں صحابیؓ نے ایک معین ذریعہ کا حکم پوچھا، اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ جس ذریعہ سے مقصود یعنی خون کا بہانا حاصل ہوجائے اس سے ذبح جائز ہے، البتہ کسی ذریعہ کے تعلق سے کوئی شرعی مانع ہو تو وہ مستثنیٰ ہوگا (۹۷)۔

امام قرافیؒ لکھتے ہیں: ''اگر کسی متعین ذریعہ کے بغیر مقصود حاصل ہوجائے تو اس ذریعہ کی تعیین ساقط ہوجاتی ہے'' (۹۸)، مصطفیٰ مخدوم لکھتے ہیں کہ ''یہی وجہ ہے کہ فرض کفایہ کو بعض لوگ

---

(۹۵) مخدوم، مصطفیٰ، قواعد الوسائل فی الشریعۃ الاسلامیۃ، سعودیہ: دار اشبیلیہ ۱۹۹۹ء، ص ۲۷۵۔

(۹۶) صحیح بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب التسمیۃ علی الذبیحۃ، ومن ترک متعمدا، حدیث نمبر: ۵۴۹۸، ص ۱۰۸۶، قصب'': ڈنڈا کا ٹکڑا یا کھپچی ہے، ''أنھر'' کے معنی: بہانے کے ہیں۔

(۹۷) مخدوم: قواعد الوسائل فی الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۲۷۵۔

(۹۸) قرافی، ذخیرۃ، ۳/ ۱۷۷۔

انجام دے لیں تو تمام امت کی طرف سے کافی ہوجاتا ہے، کیونکہ مقصود مصلحت کا حصول اور مضرت کو دور کرنا ہے، یہ امت کے کسی بھی فرد کے انجام دینے سے پورا ہوسکتا ہے، لہذا بعض یا تمام لوگوں کی تعیین کا کوئی مطلب نہیں رہ جاتا ہے'' (۹۹)۔

ہم اس ضابطے کی چند فقہی مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱-عقود کا ان تمام تصرفات سے درست ہوجانا جو ان کے مقصود پر دلالت کرے:

امام مالک اور امام احمدؒ کی یہ رائے ہے کہ عقود ان تمام اقوال و افعال سے درست ہوجاتے ہیں جو ان کے مقصود پر دلالت کرے، ایجاب وقبول کے لئے کسی معین لفظ کا ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ مقصود دونوں طرف کی رضامندی کی دلالت ہے، یہ معاطات (بغیر الفاظ کے عوضین کا تبادلہ) وغیرہ سے حاصل ہوجاتی ہے (۱۰۰)، امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ'' یہ جو جامع قاعدہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ عقود ان تمام اقوال وافعال سے درست ہوجاتے ہیں جو اس کے مقصود پر دلالت کرے- یہ اصول شرعیہ کے مطابق ہیں'' (۱۰۱)۔

ہمارے موجودہ دور میں قبضہ حکمی کی ایک صورت ظاہر ہوئی ہے، اس کی مثال کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ سونے چاندی کی خرید وفروخت ہے، کہ اس میں بدلین میں قبضہ محقق ہوجاتا ہے، کیونکہ کارڈ ہولڈر کی جانب سے بائع کا دستخط شدہ ادائیگی واؤچر پر قبضہ کرلینا اس کی قیمت پر حکمی قبضہ ہے جیسا کہ تصدیق شدہ چیک کے قبضے کے تعلق سے ''مجمع الفقہ الاسلامی'' نے یہ فتوی دیا ہے کہ مجلس میں قبضہ کی شرط کے ساتھ اس چیک کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا جائز ہے (۱۰۲)، بلکہ

---

(۹۹) مخدوم-قواعد الوسائل فی الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۲۷۵۔

(۱۰۰) دسوقی، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲، ابن قدامہ المغنی ۴/ ۴۔

(۱۰۱) ابن تیمیہ، کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ ۲۹/ ۱۳۔

(۱۰۲) قرار داد نمبر: ۸۴ (۹/۱) سونے کی تجارت (نواں اجلاس-ابوظبی اپریل ۱۹۹۵ء)، مزید دیکھیں: قرارات وتوصیات مجمع الفقہ الاسلامی (اجلاس ۱-۱۴) تنسیق: عبدالستار ابوغدہ (اکیڈمی کے مقرر عام) قطر، وزارۃ الأوقاف والشؤون الاسلامیۃ ۲۰۰۳ء۔

کریڈیٹ کارڈ کے ذریعہ خریدنا چیک سے زیادہ محفوظ ہے، جیسا کہ اس کے ماہرین بتاتے ہیں ، کیونکہ تاجر کو اس کا قبول کرنا ضروری ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف کارڈ ہولڈر فوری طور پر دین سے فارغ ہوجاتا ہے، تاجر کے لئے اس کے بعد کسی قسم کی ادائیگی کا کوئی اعتراض کا حق نہیں رہ جاتا ہے(۱۰۳)۔

۲-ابن قیمؒ نے چند مثالیں پیش کی ہیں جو ان جدید ذرائع کی ایجاد سے متعلق ہیں، جن سے مقصود حاصل ہوجاتا ہے، ان میں ایک مثال یہ بھی ہے کہ کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس برتن کی تطہیر کا کیا طریقہ ہوگا؟ چنانچہ ابن قیمؒ (۱۰۴) لکھتے ہیں کہ ''حدیث میں مٹی کی صراحت اس وجہ سے ہے کیونکہ نبی ﷺ کے دور میں وہی تطہیر کا بہترین آلہ تھا، لہذا اس کی صراحت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہی اصل مقصود ہے، بلکہ مٹی کی جگہ اشنان گھاس اور صابن بھی کافی ہوگا، اسی طرح استنجاء میں پتھر کے استعمال کا ذکر بھی سابقہ وجہ سے ہے، اس کے بجائے (خاص قسم کے پتے) (اور کپڑے کے ٹکڑے بھی کافی ہوں گے، بلکہ اس سے بہتر ہوں گے'' (۱۰۵)، اور اس کی نظیر امام نووی کا یہ قول بھی ہے کہ ''مسواک کا مقصود کپڑے کے ٹکرے اور ہر اس کھردری چیز سے ہوجائے گا جس میں ازالہ کی صفت ہو'' (۱۰۶) اسی کے تحت ہمارے دور میں برش بھی داخل ہوگا۔

۳-امام مالک اور خطیب شربینی کی یہ رائے ہے کہ آیت مصابرت اور ثبات میں مذکورہ عدد کی حیثیت ذرائع کی ہے، یہ عدد اصل مقصود نہیں ہیں، اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اللہ

(۱۰۳) حماد نزیہ، قضایا فقہیہ معاصرۃ فی المال والاقتصاد، دمشق: دارالقلم ۲۰۰۱ء، ص ۱۶۰۔

(۱۰۴) ابن قیمؒ کا اشارہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی طرف ہے کہ ''جب کتا تمہارے برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو بہا کر سات دفعہ دھولو''، صحیح مسلم، کتاب الطہارۃ، باب حکم ولوغ الکلب، حدیث نمبر: ۲۷۹، ص ۱۲۲۔

(۱۰۵) ابن القیم، اعلام الموقعین ۳/۱۱، ''اشنان'' ایک قسم کی گھاس ہے، جسے یا اس کی راکھ کو ہاتھ اور کپڑے کے دھونے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، دیکھئے: مصفطی، ابراہیم، زیات احمد حسن، عبدالقادر، حامد، نجار، محمد علی ''المعجم الوسیط''، استانبول، دارالدعوہ، ۱۹۸۹، مادہ: ''الأشنان''۔

(۱۰۶) نووی، روضۃ الطالبین ۱/۵۶۔

تعالی کا فرمان ہے:''**الئن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا.....والله مع الصابرين**'' (سورۂ انفال:٦٦)(اب اللہ تعالی تم سے حکم میں تخفیف کررہے ہیں، اوراللہ نے جان لیا ہے کہ تمہارے اندر ہمت کی کمی ہے، لہذا اگر تم میں سو ثابت قدمی اختیار کرنے والے ہوں تو وہ دوسو پر غالب رہیں گے، اورتم میں ہزار ہوں تو اللہ کے حکم سے دو ہزار پر غالب رہیں گے، اوراللہ ثابت قدمی اختیار کرنے والوں کے ساتھ ہیں)، قتال کے دوران اگر کفار کی تعداد مسلمانوں سے دوگنا سے زیادہ ہوتو کیا مسلمانوں کے لئے فرار اختیار کرنا جائز ہے؟ اس تعلق سے فقہاء کے بہت سارے اقوال ہیں، ان میں سے ایک قول وہ بھی ہے جس کو خطیب شربینیؒ نے راجح قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ فرار کے جواز اور عدم جواز کی علت عدد نہیں ہے، کیونکہ قتال کا مقصود غلبہ حاصل کرنا ہے اوراس کا تعلق طاقت وقوت اور کمزوری سے ہے نہ کہ عدد سے، انہوں نے فرار کے جواز وعدم جواز کا یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ'' مسلمانوں کے پاس اتنی قوت ہو جس سے یہ غالب گمان ہوجائے کہ اگر ان کا اپنے سے دوگنے سے زیادہ کے ساتھ مقابلہ ہوجائے تو وہ فتح یاب ہوں گے'' (١٠٧)، اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے جیسا کہ ابن ماجشونؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ'' ضعف کا تعلق قوت سے ہے نہ کہ عدد سے ہے، لہذا اگر سامنے ایک فرد ہو لیکن اس کے پاس گھوڑا، ہتھیار عمدہ ہیں اور وہ طاقتور بھی ہے تو اس کے مقابلے میں بھی فرد واحد کا فرار اختیار کرنا جائز ہے'' (١٠٨)۔

ان منقولہ عبارات میں ہم نے دیکھا کہ عدد کی حیثیت ذریعہ کی ہے نہ کہ مقصد کی، اور ذریعہ حالات وماحول کی تبدیلی سے تبدیل ہوجاتا ہے۔ یحیی محمد لکھتے ہیں کہ'' عدد کا تعلق مقاصد میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت ذریعہ کی ہے، اس آیت کو اس زمانے کے سیاق میں سمجھنا ضروری ہے جس میں ابتدائی قسم کے ہتھیار ہوتے تھے، لہذا اس بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

---

(١٠٧) شربینی، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۵۔

(١٠٨) ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۳۔

ہمارے پاس صرف یہی راستہ ہے کہ ہم آیت کے حکم سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے یہ کہیں کہ یہ آیت ان احکام سے متعلق ہے جو ذرائع سے متعلق ہیں، اسی طرح رباط الخیل والی آیت (جس میں دشمنوں کے خلاف تیاری کے ذکر میں گھوڑے کی تیاری کا ذکر ہے) بھی ہے کہ اس میں گھوڑے کی تیاری کا جو حکم دیا گیا ہے وہ ان ذرائع کے قبیل سے ہے جن کو معین و مقید نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا ناسخ و منسوخ آیت (۱۰۹) (یعنی فرار اختیار کرنے کے جواز و عدم جواز والی آیت) کے مقصد شرعی کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں آیتوں سے یہ حکم نکالا جاسکتا ہے کہ جب تک مقابلے میں ثابت قدم رہنا ممکن ہے تب تک ثابت قدم رہنا واجب اور فرار اختیار نا جائز رہے گا، جنگ کے میدان میں ماہرین اس کے اوسط عدد کی تعیین بھی کر سکتے ہیں (۱۱۰)۔

۴-قرآن مجید میں اثبات کے ذرائع:

ابن قیمؒ کی یہ رائے ہے کہ قرآن میں اثبات (یعنی کسی چیز کا ثبوت پیش کرنے) کے جو ذرائع مذکور ہیں وہ حقوق کے اثبات کے تعلق سے ہیں، اللہ تعالی نے صاحب حق کو اس بات کی رہنمائی کی ہے کہ وہ اپنے حق کو ثابت کرنے کے لئے سب سے بہتر اور مضبوط ذریعہ کو استعمال کرے، قرآن میں جس شہادت کا حکم دیا گیا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول: "**واستشهدوا شهيدين من رجالكم**" (سورۂ بقرہ: ۲۸۲) (اور اپنے مردوں میں دو شخص کو گواہ بنالو) اس میں شہادت (گواہی) سے مراد تحمل کی شہادت ہے (یعنی کسی چیز پر گواہ بنانا) نہ کہ ادائیگی کی شہادت مراد ہے، جہاں تک قضاء میں اثبات کے ذرائع کا تعلق ہے تو اس میں ہر وہ ذریعہ جائز ہے جس سے قضاء میں اثبات کا مقصد حاصل ہوجائے (۱۱۱)، شیخ العوا ابن القیمؒ کی رائے کی تائید کرتے

(۱۰۹) محقق کا اشارہ سورۃ انفال کی آیت نمبر: ۶۵ کی طرف ہے جو کہ بعض علماء کے نزدیک منسوخ ہے، اور ناسخ والی آیت اسی سورت کی آیت نمبر ۶۶ ہے۔

(۱۱۰) یحیی، الفقہ ومقتضیات الزمان، مجلۃ قضایا، اسلامیۃ معاصرۃ، شمارہ: -۷، ۱۹۹۹ء، ص ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱۱۱) ابن قیم، الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ ۱/ ۲۱۹۔

ہوئے لکھتے ہیں کہ:'' قرآن مجید میں جو اثبات کے ذرائع ذکر کئے گئے ہیں وہ قانونی تصرفات سے متعلق ہیں (قانونی تصرفات سے مراد وہ مسائل جن کے آثار ونتائج پہلے سے متعین ہیں اور بالارادہ ان نتائج کا حصول مقصود ہو، خواہ وہ ایک یا متعدد افراد کے اتفاق سے ہو جیسے عقود یا وصیت وغیرہ) یہ اثبات کے ذرائع ان مادی مسائل کے بارے میں نہیں ہیں جو قانونی تصرفات کے علاوہ ہیں، خاص طور پر جنائی مسائل، دونوں مسائل میں بہت فرق ہے، کیونکہ قانونی تصرفات میں تصرف کرنے والا یا والے پہلے سے مستعد رہتے ہیں، ان کی گواہی کا اہتمام کرتے ہیں، اور (دستاویز کے ذریعہ) توثیق کا انتظام رکھتے ہیں کہ کہیں کبھی ایسا ایسا مسئلہ نہ آجائے جس میں کوئی اس تصرف کا انکار کردے یا اس کے ثبوت میں شک پیدا کرے، لہذا اس کی توثیق مناسب تھی، اس لئے قرآن نے اس کے طریقہ کی طرف رہنمائی کی، لیکن اس کے علاوہ جو مادی مسائل ہیں خاص طور سے ان کے جنائی مسائل تو اس کا معاملہ قانونی تصرفات سے الگ ہے، کیونکہ اس میں لوگ محتاط رہتے ہیں تاکہ وہ معاملہ میں متہم نہ ہوں یا وہ معاملہ ان کے خلاف ثابت نہ ہو، اور اس معاملہ کو خفیہ طور پر انجام دیتے ہیں، اور یہ بات تصور میں نہیں آسکتی کہ کوئی عقل مند شخص عادل گواہوں کی موجودگی میں کسی جرم کا ارتکاب کرے، جو اپنی گواہی کے ذریعہ اس کے ارتکاب جرم کو ثابت کردیں، لہذا منطق اور انصاف تو یہی کہتا ہے کہ ان مسائل کے اثبات میں توسع سے کام لیا جائے اور ان کے اثبات کے لئے ہر اس ذرائع کی اجازت دی جائے جن سے یقینی یا یقینی سے قریب علم حاصل ہو، اور ان قانونی تصرفات کے اثبات میں تنگی سے کام لینا ضروری ہے، جس کے اندر تصرف کرنے والے شخص کے مال وملکیت اس کے نکاح وطلاق میں دوسرے کے حقوق مرتب ہوتے ہیں یا جس کی وجہ سے وہ کسی طرح کی سزا کا مستحق ہوجائے'' (۱۱۲)۔

ہم اس بحث میں دو ایسے مسئلے کو ذکر کر کے ختم کریں گے جو قدیم وجدید دور میں اہمیت کے حامل رہے ہیں، جن کے تعلق سے بحث مباحثہ ہوا ہے:

(۱۱۲) العوا- الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید ص ۱۸۱۔

پہلا مسئلہ: دنیا کی دارالاسلام اور دارالحرب میں تقسیم:

فقہاء کی زبان پر دارالاسلام اور دارالحرب کی اصطلاح بہت عام ہے، کیا یہ دونوں ایسی شرعی اصطلاح ہیں جن کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا؟ کیا اس تقسیم کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جس کی وجہ سے تنازع بڑھتا ہے، اور غیر مسلمین ہماری طرف خوف وشک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں؟ عمر عبید حسنہ لکھتے ہیں کہ ''سیاسی جغرافیہ سے متعلق اصطلاحات کو کوئی نام دینا ایک انسانی اجتہاد ہے جو اس وقت کے حالات اور بین الاقوامی ماحول کے مطابق ضروری تھا، لہذا (ہمیشہ) اس کو اختیار کرنا ضروری نہیں ہے، زمانے کی ترقی، معاشرے کی نوعیت میں تبدیلی، بین الاقوامی قوانین کی ترقی اور عالمی مشترکہ اداروں اور معاہدات کے پیش نظر کبھی یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ ایسی اصطلاحات ایجاد کی جائیں جو اپنے معنی پر زیادہ درست دلالت کریں اور زمانے کے مطابق ہوں'' (۱۱۳)۔

یہیں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی اس تقسیم کی متعدد وجوہات تھیں، ان میں سے ایک وجہ اس دور کے امن اور جنگ کے سلسلہ سے متعلق تھی یا پھر دینی شعائر کو انجام دینے یا دینی احکام کی تطبیق سے متعلق تھی، لہذا قدیم تقسیم کی اصل بنیاد اس دور کے حالات وماحول ہیں نہ کہ اس کی کوئی شرعی بنیاد ہے، یہ خالص فقہاء کا عمل ہے، ان تقسیمات کا مقصد معاملات وغیرہ کے بعض شرعی احکام کو مرتب کرنا تھا، اور جنگ کی حالت ہی اس تقسیم کا اصل سبب تھی (۱۱۴)، لہذا اس بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شرعی اصول وقواعد کو سامنے رکھ کر اگر کوئی ایسی جدید تقسیم کی جائے جو بین الاقوامی ماحول کے مناسب ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان تقسیمات کا تعلق ذرائع سے ہے۔

---

(۱۱۳) عبد القادر، خالد محمد، من فقہ الاقلیات المسلمۃ، قطر: وزارۃ الأوقاف والشؤون الاسلامیۃ، کتاب الأمۃ شمارہ:۶۱، ۱۹۹۷ء، مقدمۃ الکتاب بقلم عمر عبید حسنہ، ص ۳۔

(۱۱۴) اس تقسیم کی تفصیل اور اس کے اسباب دیکھنے کے لئے دیکھیں: زحیلی، آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی، ص ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، زیدان، احکام الذمیین والمستأمنین، ص ۱۸- رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم، تحقیق: ابراہیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۹ء، ۱۰/ ۸۴ ۳۔

دوسرا مسئلہ: فلکیات (Astronomy) کے حساب سے قمری مہینے کی ابتداء و اختتام کی تعیین:

قمری مہینہ کی ابتداء واختتام کا اثبات ہمارے اس موضوع میں داخل ہے، خاص طور پر رمضان کے مہینے کی ابتداء، کیونکہ اس مہینہ سے ایک ایسی عبادت کا تعلق ہے جو اسلام کا چوتھا رکن ہے، یہ مسئلہ خاص طور پر فلکیات میں سائنسی ترقی کے بعد متقدمین اور متأخرین کے نزدیک موضوع بحث رہا ہے، اس مسئلہ کی شیخ احمد محمد شاکرؒ نے ''أوائل الشہور العربیۃ'' میں تفصیل سے تحقیق کی ہے اور نقلی اور عقلی دلائل کو جمع کیا ہے۔ فلکیات کے حساب سے قمری مہینہ کی ابتداو اختتام کی تعیین میں متقدمین کا جو نظریہ تھا اس کو ہم پیش کرتے ہیں، امام قرافیؒ بھی ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ'' نماز کے اوقات کی تعیین حساب اور دیگر آلات وغیرہ کی مدد سے کرنا جائز ہے، اور رمضان کے چاند کا اثبات حساب کے ذریعہ نہیں کیا جاسکتا، لہذا اگر فلکیات کے اندر سیاروں کی گردش کے حساب سے چاند کا نکلنا معلوم ہوجائے تب بھی روزہ واجب نہیں ہوگا، ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے چاند کے شعاعوں سے خروج کو روزے کا سبب قرار نہیں دیا ہے، بلکہ شعاعوں سے خروج کے وقت اس کی رویت بھی شرط ہے، لہذا جب رویت حاصل نہیں ہوگی تو روزے کا سبب شرعی بھی پایا نہیں جائے گا''، لہذا روزے کا حکم بھی ثابت نہیں ہوگا، شریعت نے چاند کے سورج کی شعاعوں سے محض نکلنے کو روزے کا سبب قرار نہیں دیا ہے اس کی دلیل اللہ کے نبی ﷺ کا یہ قول ہے کہ'' چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اس کو دیکھ کر ہی روزہ ختم کرو''(۱۱۵)، آپ ﷺ نے یہ نہیں کہا کہ چاند کے سورج کی شعاعوں سے نکلنے کے وقت روزہ رکھو(۱۱۶) جیسا کہ اللہ تعالی نے نماز کے تعلق سے کہا کہ ''**أقم الصلاۃ لدلوک الشمس**'' (سورۂ اسراء:۷۸)(سورج کے ڈھلنے کے وقت سے نماز قائم

(۱۱۵) صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب قول النبی ﷺ، إذا رأیتم الہلال فصوموا، حدیث نمبر:۱۹۰۹، ص ۳۶۲۔

(۱۱۶) قرافی، الفروق، فرق ۲۰۲۔

کرو)،رمضان کے تعلق سے بھی اسی طرح وارد ہوا ہے:''**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**'' دخول شہر کو روزے کی علت بنایا گیا ہے اور دخول شہر کے علم کے متعدد وسائل ہو سکتے ہیں،قدیم زمانہ میں اس کا ایک وسیلہ رؤیت تھا اور اس وسیلہ کو اختیار کرنے کی وجہ بھی حدیث میں مذکور ہے،''**نحن أمة أمية لانكتب ولانحسب**'' یعنی عرب کا وہ ماحول اس وسیلہ کو اختیار کرنے کا سبب تھا(ملخص من رسالۃ الزرقاء،-مترجم)،اس طرح متقدمین کا یہ نظریہ تھا کہ مہینے کے اثبات کی علت رؤیت ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے اور بصری رؤیت سے روزہ کو مربوط کیا گیا ہے۔

نبی ﷺ کے دور میں چاند کے اثبات کو رویت سے معلق کیا گیا،اس کا سبب بیان کرتے ہوئے محمود شاکر لکھتے ہیں کہ'' یہ بات شارع کی حکمت کے خلاف تھی کہ چاند نکلنے کے ثبوت کو فلکیات کے حساب سے معلق کر دیا جاتا،حالانکہ صحابہ اس دور میں شہروں میں بھی اس سے بالکل واقف نہیں تھے،ان میں سے اکثر تو دیہات کے رہنے والے تھے،جن کے پاس شہر کی خبریں بھی وقفے وقفے سے پہنچتی تھیں،اگر ان کو فلکیات کے حساب کا مکلّف بنا دیا جاتا تو وہ پریشانی میں پڑ جاتے،دیہات والوں میں شاذ و نادر کسی کو اس کی خبر ہو پاتی''(۱۱۷)،پھر اس وقت رویت پر اعتماد کرنے کی علت حدیث میں یہ بتائی گئی ہے کہ'' یہ امت امی قوم ہے جو لکھنا اور حساب نہیں جانتی ہے''(۱۱۸)،اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر علت پائی جائے گی تو اس کا معلول بھی

(۱۱۷) شاکر،احمد محمد،اوائل الشہور العربیۃ،قاہرۃ:مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۳۹ء،ص۸،ایک معاصر محقق محمد ہیثم خیاط نے لکھا ہے کہ رؤیت مجمل لفظ ہے جس میں کئی معانی کے احتمال ہیں،لہذا اس کی مراد جاننے کے لئے قرینہ ضروری ہے اور اللہ کے فضل سے یہ قرینہ آیت صوم میں بھی موجود ہے،'حتی یتبین' تبین کے معنی ہیں تحقیق کے کہ جس سے آدمی یقین یا یقین جیسے درجے کو پہنچ جائے،اور روزے کے مہینے یا روزے کے دن کی تحدید میں کوئی فرق نہیں ہے،اور صرف آنکھ سے دیکھنے میں وہم بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''**يرونهم مثليهم راى العين**''(آل عمران:۱۳)،دیکھیں:العوا،الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید،ص۲۴۹۔

(۱۱۸) صحیح بخاری،کتاب الصوم،باب قول النبی ﷺ 'لانکتب ولانحسب' حدیث نمبر:۱۹۱۳،ص ۳۶۳۔

پایا جائے گا اور اگر علت نہیں پائی جائے گی تو معلول بھی نہیں پایا جائے گا، لہذا جب امت امی نہ رہ کر حساب وغیرہ سے واقف ہوجائے یعنی پوری امت میں ایسے لوگ ہوں جو ان علوم سے واقف ہوں، عام خاص تمام لوگ اول شہر کے حساب میں یقینی اور قطعی ذرائع حاصل کرلیں، اور اس حساب پر ان کو ایسا ہی اعتماد ہو جیسا رؤیت پر ہوتا ہے بلکہ اس سے زیادہ اعتماد ہوجائے، لہذا جب امت کا یہ معاملہ ہوجائے، اور امیت کی علت زائل ہوجائے تو یہ ضروری ہوگا کہ وہ یقینی اور قطعی ذریعہ کی طرف رجوع کریں، اور چاند کے ثبوت کے لئے صرف حساب کے ذریعہ کو اختیار کریں، رؤیت بصری پر صرف اسی وقت رجوع کریں جب حساب معلوم کرنا مشکل ہو، مثلاً دیہات یا کسی اور علاقہ میں حساب کے ماہرین کی خبریں نہ پہنچتی ہوں (۱۱۹)۔

اگر فلکیات کے حساب کے مطابق چاند کی رؤیت ممکن نہ ہو اور گواہ رؤیت کی گواہی دیں، اس مسئلہ میں امام سبکی فتاوی میں لکھتے ہیں کہ ''اگر دو گواہ چاند کی رویت کی گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ حساب قطعی اور یقینی ہے، جبکہ شہادت اور خبر ظنی چیزیں ہیں، ظنیات کو قطعیات پر مقدم کرنا تو دور کی بات ہے وہ اس کے معارض بھی نہیں ہوسکتا ہے، گواہی کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جس چیز کی گواہی دی جارہی ہو وہ حسی طور پر، عقلی طور پر اور شرعی طور پر ممکن ہو، اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ فلکیات کا حساب قطعی طور پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ چاند کی رؤیت ممکن نہیں تو ایسی گواہی کا قبول کرنا ناممکن ہوگا، کیونکہ جس چیز کی گواہی دی جارہی ہے اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور شریعت ناممکنات کو اختیار کرنے کا حکم نہیں دیتی، اور کسی نص شرعی میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ کسی بھی دو گواہ کی گواہی قبول کرلی جائے خواہ گواہ

(۱۱۹) شاکر، اوائل الشہور العربیۃ، ص ۱۴، شافعی فقیہ ابو العباس ابن سریج نے روایت میں ''فقدروالہ'' کی تعلیل بیان کی ہے، اور اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ''منازل کے اعتبار سے چاند کو متعین کرو'' اور یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جن کو اللہ عزوجل نے فلکیات کے علم سے نوازا ہے۔ جبکہ ''فأکملوا العدۃ'' (تیس کی گنتی پوری کرو) کا خطاب عام لوگوں سے ہے۔ ابن سریج کی رائے اور اس پر حافظ عراقی، زین الدین عبد الرحیم بن الحسین کے مناقشہ کو دیکھئے: ''طرح التثریب فی شرح التقریب'' بیروت، دار الفکر العربی ۴/ ۱۰۰۔

کی خبر صحیح ہو یا باطل ہو، صرف خبر یا گواہی پر روزہ کا وجوب یا مہینے کے دیگر احکامات مرتب نہیں ہوتے، یہاں تک کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر نص اس طرح وارد ہوتی کہ تم کو کوئی خبر دینے والا چاند کی خبر دے تو تم روزہ رکھو۔ تو ہمارے سر آنکھوں پر ہوتی، لیکن اس طرح کی کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے، بلکہ ہمارے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ ہم کسی خبر کو قبول کرنے میں چھان بین کریں، تا کہ ہم کو اس خبر کی صحیح حقیقت معلوم ہو سکے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ چاند کی گواہی دینے والے نے خود چاند نہیں دیکھا ہوتا ہے اور اس کو اس کا اشتباہ ہو جاتا ہے، اور بعض دفعہ کسی اور چیز کو چاند سمجھ بیٹھتا ہے، یا اس کو ایسی چیزیں دکھنے لگتی ہیں جو اس نے نہیں دیکھی ہوتی ہیں، یا کچھ دن بعد گواہی دیتا ہے اور چاند رات کی تعیین میں اس کو غلطی ہو جاتی ہے یا وہ شخص بڑا جاہل ہوتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ وہ غلط گواہی دے کر لوگوں کو روزہ رکھوا دے گا تو اس کو اجر ملے گا، یا وہ شخص اپنی عدالت ثابت کرنا چاہتا ہے اس لئے وہ اس کو ذریعہ بناتا ہے تا کہ اس کا تزکیہ ہو جائے اور وہ حکام کے نزدیک مقبول ہو جائے، یہ ساری باتیں ہم نے دیکھی اور سنی ہیں، لہذا اگر حاکم کو اس طرح کا تجربہ ہو جائے، یا اس کو خود یا کسی معتمد شخص سے معلوم ہو کہ فلکیات کے حساب کے مطابق چاند کی رؤیت ممکن نہیں ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس گواہی کو قبول نہ کرے، اور اسکے ذریعہ کسی حکم کو ثابت نہ کرے (۱۲۰)۔

چونکہ یہ مسئلہ مسلمانوں کے ہر سال کا مسئلہ ہے اور اس کے قطعی فیصلہ کی اس دور میں ضرورت بھی ہے اس لئے ہم احمد شاکر کی تحقیق کو ذکر کرتے ہیں، جس کے اخیر میں انہوں نے اس مسئلہ کا عملی حل پیش کیا ہے، جن لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے اور ہر شہر میں ان کی رؤیت کا ہی اعتبار ہوگا، ان کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے احمد شاکر لکھتے ہیں کہ ان لوگوں نے رؤیت کے حکم میں بہت زیادہ منطق سے کام لیا ہے، اور اس وقت یہی ممکن تھا، اور اس لئے کہ اختلاف مطالع کا شرعا اعتبار اس وجہ سے نہیں ہے کہ ابتداء مہینے میں اختلاف مطالع واقعتا

(۱۲۰) السبکی، تقی الدین علی بن عبد الکافی، فتاوی السبکی، قاہرہ: مکتبۃ القدسی، ۱۹۳۷ء، ۱/۲۱۹۔

معتبر ہے بلکہ جہاں تک ہم سمجھتے ہیں اس کا شرعا اعتبار خطاب تکلیف کی وجہ سے ہے، لہذا جب کسی کو مکلّف عمل کا مشروع طریقے سے علم ہوگا جو یہاں پر رؤیت ہے تو مکلّف پر وہ عمل لازم ہوگا۔ اور جن لوگوں نے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کر کے کسی ایک جگہ کی رؤیت کو تمام روئے زمین پر منطبق کرنے کی بات کہی ہے ان کی نظر خالص واقعی حقیقت پر تھی وہ یہ کہ پورے کرہ ارض پر مہینے کا پہلا دن ایک ہی ہو، اور یہی بلا شک وشبہ حق بات ہے، اب جس سوال کا جواب چاہئے وہ یہ ہے کہ مہینے کے پہلے دن کا شمار کیسے ہو؟ کیا اس پہلے نقطے سے جہاں سے سورج کے بعد چاند غروب ہو یا پھر کسی ایسے خاص نقطے سے جو پوری دنیا کا مرجع ہو؟

احمد شاکر نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ ایک معین نقطے کو مرجع کی حیثیت دی جائے اور وہ مکہ مکرمہ ہے، اور اس کے انہوں نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، ان دلائل میں ایک دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "**يسئالونک عن الأهلة، قل هی مواقيت للناس والحج**" (سورۂ بقرہ:۱۸۹) (لوگ آپ سے چاند کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیں کہ یہ لوگوں کے لئے اوقات کو جاننے اور (خاص کر) حج (کے ایام) کو پہچاننے کا ذریعہ ہے)، اس میں استدلال اس طرح سے ہے کہ مسلمانوں کے شرعی امور کے لئے چاند کی توقیت کو اختیار کیا گیا ہے اور اسی طرح حج کی توقیت کے لئے بھی، اس میں عموم کے بعد حج کو خاص طور پر ذکر کرنے سے یہ اشارہ ہے کہ زمانہ کی توقیت کا اصل اعتبار ایک جگہ سے جوڑ کر ہوگا اور وہ حج کا مقام، یعنی مکہ مکرمہ ہے، اور اس ترجیح کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ "تمہاری عید الفطر وہ ہے جس دن تم سب عید الفطر مناؤ، اور تمہاری عید الاضحیٰ وہ ہے جس دن تم سب عید الاضحیٰ مناؤ، سارا میدان عرفہ وقوف، یعنی ٹھہرنے کی جگہ ہے، سارا میدان منی ذبح کرنے کی جگہ ہے، مکہ کی ساری گلیاں مذبح ہیں، سارا مزدلفہ ٹھہرنے کی جگہ ہے)(۱۲۱)۔ اسی طرح وہ روایت جس کو امام ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی

(۱۲۱) سنن ابوداؤد، کتاب الصوم، باب اذا أخطأ القوم الهلال، حدیث نمبر: ۲۳۲۴، ص ۴۸۰، محقق نے اس کو

ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے روزے کے ایام وہ ہیں جس کو تم سب روزے کے ایام جانو، اور تمہاری عید الفطر وہ ہے جس دن تم سب عید الفطر مناؤ، اور تمہاری عید الاضحیٰ وہ ہے جس دن تم سب عید الاضحیٰ مناؤ(۱۲۲)۔ اس میں استدلال اس طرح ہے کہ دونوں حدیثوں میں مخاطب حجۃ الوداع میں مقام حج میں موجود حاجی ہیں، اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے کی شروعات اس وقت سے ہوگی جب مکہ مکرمہ اور اطراف مکہ میں روزے کی شروعات ہوگی، اسی طرح عید الفطر، عید الاضحیٰ اور یوم عرفہ مکہ مکرمہ کے اعتبار سے ہوگا(۱۲۳)۔

میری رائے میں یہ درست اجتہاد ہے، اس میں یہ حکمت بھی ہے کہ شعائر کو انجام دینے میں تمام امت اسلامیہ متحد ہوگی، اور ہر سال اٹھنے والے اختلافات کم ہوں گے۔ واللہ تعالی اعلم۔

''المؤتمر الاسلامی''، تنظیم کے ماتحت فقہی کونسل نے اردن کی راجدھانی عمان میں منعقد تیسرے اجلاس میں یہ فتوی دیا ہے کہ احادیث نبویہ اور سائنسی حقائق کی رعایت کرتے ہوئے یہ واجب ہے کہ رؤیت کے اعتبار کے ساتھ ساتھ فلکیات کے حساب سے بھی مدد لی جائے(۱۲۴)۔

۵۔نصوص کو لغوی، شرعی اور عرفی دلالت کی روشنی میں سمجھنا:

بہت سارے الفاظ واصطلاحات کا وہ مفہوم ومدلول باقی نہیں رہا ہے جو ان کی تشریع و

صحیح کہا ہے۔

(۱۲۲) سنن ترمذی، کتاب الصوم عن رسول اللہ، باب ماجاء ان الصوم یوم تصومون، والفطر یوم تفطرون، حدیث نمبر: ۶۹۷، ص ۱۷۷-۱۷۸، امام ترمذی نے اس کو حسن غریب حدیث کہا ہے، البانی نے صحیح کہا ہے دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر: ۵۶۱-۷۰۱، ۱/ ۲۱۳، احمد شاکر نے دونوں حدیثوں کو صحیح کہا ہے، اور تصحیح کے دلائل دیئے ہیں، دیکھیں: اوائل الشہور العربیۃ، ص ۲۲-۲۳۔

(۱۲۳) احمد شاکر، اوائل الشہور العربیۃ، ص ۲۶۔

(۱۲۴) مجمع الفقہ الاسلامی، مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، تیسرا اجلاس، قرار داد نمبر(۶)، ۳/ ۷/ ۸۶، شمارہ: ۲، ۱۰۸۵/۲۔

تطبیق کے وقت تھا، اس لئے مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ تشریع کے وقت جو نصوص کا مدلول تھا اس کو سامنے رکھ کر نصوص کو سمجھے، تا کہ احادیث وآیات قرآنی اپنے مقاصد وغایت سے الگ نہ ہو جائیں، ابن عاشور اس کی وضاحت اپنے اس قول سے کرتے ہیں کہ ''فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ تشریع کے وقت مسمی کا جو اصل نام تھا اور اس کی جو حقیقی صورت اس وقت تھی اس کو سامنے رکھے، تا کہ اس کے ذریعہ سے اس کو معلوم ہو سکے کہ تشریع کے وقت مسئلہ کی حقیقی نوعیت کیا تھی، شارع کی نگاہ میں اس کا کون سا وصف ملحوظ تھا، کیونکہ شرعی اسماء کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب ان کے معانی ان معانی کے مطابق ہوں گے جو ان اسماء کی اصطلاح رکھتے وقت ملحوظ رکھے گئے تھے، اگر مسمی یا ان اسماء کے معانی کی حقیقت بدل جائے تو اس اسم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، یا وسیع الفاظ میں یہ کہیں کہ اسماء احکام کا مناط یا اس کی علت قرار نہیں پاتے ہیں بلکہ وہ جس خاص اوصاف کے حامل مسمی پر دلالت کرتے ہیں وہ خاص اوصاف ہی احکام کی علت ہوا کرتے ہیں، لہذا قابل ملحوظ یہ خاص اوصاف ہوتے ہیں نہ کہ اسماء (۱۲۵)، امام شاطبیؒ لکھتے ہیں کہ ''قرآن مجموعی طور پر عربی زبان میں نازل ہوا ہے، لہذا قرآن کو صرف اسی راہ سے ہی سمجھا جا سکتا ہے.....لہذا جو کوئی اسے سمجھنے کی کوشش کرے تو اسے عربی زبان کی رو سے ہی سمجھا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ دوسری کوئی راہ نہیں'' (۱۲۶)، مزید لکھتے ہیں کہ ''عربی زبان ایسی ہے کہ اس میں گفتگو کے دوران کبھی عام سے اس کا ظاہر مراد لیا جاتا ہے، کبھی عام سے ایک پہلو سے عام اور دوسرے پہلو سے خاص، اور کبھی عام سے خاص، اور کبھی ظاہر سے غیر ظاہر مراد لیا جاتا ہے، اور یہ سب کچھ کلام کے اول اوسط یا آخر سے معلوم ہو جاتا ہے، اور انداز گفتگو بھی اس کے اول سے آخر کی اور آخر سے اول کی خبر دے دیتا ہے، اور کسی چیز کے متعلق بات چیت معنی سے بھی ایسے ہی معلوم ہوتی ہے جیسے اشارے سے، اور کبھی ایک ہی چیز کے بہت سے نام ہوتے ہیں، اور کبھی بہت سی چیزوں کا ایک

(۱۲۵) ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۳۴۸۔

(۱۲۶) شاطبی، موافقات ۲/ ۳۷۷۔

ہی نام ہوتا ہے۔اور یہ سب کچھ اہل عرب کے یہاں معروف ہے، اس بات میں شک نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی عربی زبان سے تعلق رکھنے والا اس بات میں شک کرسکتا ہے، قرآن کریم میں عربی زبان کے معانی واسالیب اسی ترتیب پر ہیں'' (۱۲۷)۔

یہی حال احادیث کا ہے، بعض دفعہ حدیث کے الفاظ کی کسی زمانہ میں خاص دلالت ہوتی ہے، یعنی مخصوص معنی ہوتے ہیں، پھر معاشرتی زندگی کی تبدیلی سے دوسرے زمانے میں اسکی وہ دلالت باقی نہیں رہتی ہے، مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ وقت ومقام کی تبدیلی کی روشنی میں اس چیز سے واقف ہو، تاکہ وہ غلطی اور غلط فہمی میں نہ پڑے، اور ہمارے لئے یہ مناسب ہے کہ ہم نصوص کی لغوی دلالت کے ساتھ ساتھ اس کی تطبیق سے جو شارع کا مقصد ہے اس سے بھی واقف ہوں، لہذا ہم صرف نص کے الفاظ کو پکڑ کر اس کے مقاصد کو ترک نہ کریں اور نہ ہی اس سے کوئی دوسرا ایسا مطلب نکال کر اس کی لغوی دلالت ترک کریں جس سے اس نص کا ابطال لازم آئے (۱۲۸)۔

لغوی دلالت کو ترک کئے بغیر مقاصد کو سامنے رکھنے کی ایک مثال مسالک علت ہیں کہ جن میں لغت کے واسطے سے شارع کے مقصد کو ظاہر کیا جاتا ہے، اللہ تعالی کے اس قول میں علت کی طرف ایماء اس کی ایک مثال ہے، ''**وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة.....وعدوكم**'' (سورۂ انفال:۶۰) (اور (اے مسلمانو!) ان کے مقابلے میں جہاں تک ہوسکے طاقت اور گھوڑوں کی تیاری رکھو، جن سے اللہ کے دشمن، اپنے دشمن اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں پر بھی۔جن کو تم نہیں جانتے اللہ جانتے ہیں۔تمہاری دھاک قائم کرے) اس میں ''**ترهبون**'' کا لفظ نص کے اکثیر کی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ دریني نے لکھا ہے جو نص کی حکمت وغایت کو شامل ہے، طاقت اور

---

(۱۲۷) ایضا ۲/ ۳۷۷۔

(۱۲۸) کیلانی، عبداللہ، اثر المقاصد الجزئیۃ والکلیۃ في فہم النصوص الشرعیۃ، مجلۃ دراسات علوم الشریعۃ والقانون، شمارہ-۱، جلد ۳۳، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۴۔

گھوڑے کی تیاری سے شارع کا مقصود وہ ہتھیار ہے جس سے دشمنوں پر دھاک جم جائے(۱۲۹)،اور یہ بدیہی بات ہے کہ اگر شارع کی حکمت کونظر انداز کر کے آیت میں مذکور لفظ ''خیل'' کے معنی پر ہی صرف اکتفاء کیا جائے تو یہ شارع کے مقصود کے خلاف ہوگا، کیونکہ اگر طاقت اور جنگی ہتھیار سے دشمنوں کو باز رکھنے اور ان پر رعب قائم رکھنے کا مقصد حاصل نہیں ہوگا تو یہ حکومت پر بوجھ ہوگا اور اس سے حکومت کا مالی بجٹ برباد ہوگا، یہ ایک قسم کا غیر مفید عمل ہوگا جو کہ ممنوع ہے، اس سے احکام کے مقاصد اور اس کے ہدف کو مدنظر رکھنے کی اہمیت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ صرف لغوی معنی پر اکتفا کرنے سے بعض دفعہ احکام میں تضاد معلوم ہونے لگتا ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے دین وشریعت سے اس چیز کی نفی کی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:''**افلا یتدبرون القرآن، ولوکان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا**'' (سورۂ نساء:۸۲)(کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے ؟اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کے پاس سے ہوتا تو اس میں بہت سارا اختلاف پاتے)(۱۳۰)،اس ضابطے کی اہمیت پر ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

پہلی مثال-تصویر کی اصطلاح:

صحیح احادیث میں صورت یا تصویر کا جو لفظ آیا ہے اور تصویر بنانے والے کے لئے سخت عذاب کی وعید وارد ہوئی ہے تو ان احادیث (۱۳۱) میں صورت یا تصویر سے کیا مراد ہے؟ عہد نبوی ﷺ اور اس کے بعد کے دور میں صورت سے مراد ایسی تصویر ہے جس کا سایہ ہو، یعنی مجسمہ مراد ہے جو تراش کر بنایا جاتا ہے، اسی کو تصویر کہا جاتا ہے، علماء سلف نے اسی کو سمجھا ہے

---

(۱۲۹) درینی، محمد فتحی، خصائص التشریع الاسلامی فی السیاسۃ والحکم، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۲ء، ص ۱۷۲۔

(۱۳۰) کیلانی: اثر المقاصد الجزئیۃ والکلیۃ فی فہم النصوص الشرعیۃ، مجلۃ دراسات، علوم الشریعۃ والقانون، ص ۱۰۳۔

(۱۳۱) ان احادیث میں سے اللہ کے رسول ﷺ کا یہ قول'' قیامت میں سب سے سخت عذاب تصویر بنانے والوں کا ہوگا''(صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب عذاب المصورین یوم القیامۃ، حدیث نمبر: ۵۹۵۰، ص ۱۱۵۵۔

اور بچوں کے کھلونے کے علاوہ اس کو حرام قرار دیا ہے، صحیح بخاری کی ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ''مجھے صحابی رسول ابوطلحہؓ جو کہ بدری صحابی ہیں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: فرشتے ایسے گھروں میں داخل نہیں ہوتے جن گھروں میں کتا ہو یا صورت یعنی مجسمہ ہو'' (۱۳۲)، حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر کر کے بتادیا کہ صورت سے کیا مقصود ہے، اور جو شکل کیمرے کے ذریعہ کھینچی جاتی ہے جس کو صورت (تصویر) کہتے ہیں اور اس شکل کھینچنے کو تصویر کھینچنا کہتے ہیں اس کو اگرچہ لغوی طور پر تصویر کا نام دے دیا گیا ہے لیکن وہ اس تصویر سے مختلف ہے جو حرام ہے جس پر احادیث میں عذاب کی وعید ہے (۱۳۳)۔ کیونکہ نبی ﷺ کے دور میں فوٹو گرافی والی تصویر موجود نہیں تھی، اور مجسمہ کی ممانعت کی جو اللہ کی تخلیق کی نقل کی علت ہے وہ بھی اس میں نہیں پائی جاتی ہے، لہذا فوٹو گرافی کی تصویر کا وہ حکم نہیں ہوگا جو مجسمہ کا ہے۔

دوسری مثال: تجارتی قافلوں (کے شہر آنے سے پہلے) آگے بڑھ کر ان سے خریدنے کی ممانعت:

قافلوں سے آگے بڑھ کر ملنے کی ممانعت کی وجہ (۱۳۴): لفظ ''تلقی الرکبان'' کا لغوی معنی تو مطلق طور پر قافلوں سے ملنے جانے کے ہیں، خواہ وہ کسی بھی حال میں ہوں، کسی بھی مکان میں ہوں، تجارت کے مقصد سے ہو یا اور کوئی مقصد ہو، خواہ شہر کے اندر بازار میں ہوں یا شہر کے باہر صحراء میں ہوں، حدیث کے اندر موجود اس کلمہ کا یہ مطلق لغوی معنی ہے، لیکن اللہ کے نبی ﷺ کا یہ ہرگز مقصود نہیں ہے، بلکہ اس کلمہ کا ایک خاص اصطلاحی معنی ہے، جب وہ مطلق طور پر بیع وتجارت کے درمیان میں بولا جاتا ہے تو اس دور کے عرف میں وہی خاص معنی مراد ہوتا ہے، جس طرح بیع حصاۃ، بیع ملامسۃ وغیرہ کا معاملہ ہے، اس کلمہ کا معروف معنی یہ ہے کہ باہر سے آنے

(۱۳۲) صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق، باب اذا قال احدکم آمین، حدیث نمبر: ۳۲۲۵، ص ۶۲۰۔
(۱۳۳) قرضاوی، کیف نتعامل مع السنۃ النبویۃ، ص ۱۹۸۔
(۱۳۴) صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب النہی عن تلقی الرکبان، حدیث نمبر: ۲۱۶۲، ص ۴۰۵۔

والے بائع شہر کی سرحدوں پر پہنچیں تو ان کے بازار پہنچنے اور نرخ سے مطلع ہونے سے پہلے تاجر ان کے پاس پہنچ جائیں، تاکہ بازار سے کم قیمت پر ان سے سامان خرید لیں، اس طرح سے خرید کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس میں بائع کو دھوکے میں ڈالا جارہا ہے، اس علت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے ان بائع کے بازار کے بھاؤ سے مطلع ہونے کے بعد ان کو حق خیار دیا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''تاجر قافلے کے بازار آنے سے قبل ان کے پاس جا کر خرید نہ کرو، جس نے پہلے سے پہنچ کر سامان خرید لیا اور بائع بازار پہنچا تو اس کو حق خیار ملے گا'' (۱۳۵)۔ لہذا اگر بائع کو بازار کا حال اور وہاں کا بھاؤ معلوم ہے تب یہ عمل اس ممانعت میں داخل نہیں ہوگا، اسی طرح جو تاجروں کا وفد شہر کے اطراف میں ہی فروخت کو ترجیح دیتا ہے، اس کے بازار کو اہمیت نہیں دیتا ہے وہ بھی اس ممانعت میں داخل نہیں ہوگا (۱۳۶)۔

تیسری مثال: مفطرات کی بحث میں کسی اشیاء کا) جوف تک پہنچنے سے کیا مراد ہے؟

کتب فقہ میں جوف کا ذکر آتا ہے، اور اس تک (اشیاء) کے پہنچنے کو مفطر قرار دیا جاتا ہے، جب ہم نے فقہاء کے یہاں جوف کے معنی کی تحقیق کی تو اس کے معنی میں ان کا اختلاف نظر آیا، حنفیہ اور شوافع کے یہاں جوف کا لغوی معنی مراد ہے یعنی جسم کے اندر کی خالی جگہ، یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں مفطرات کی تعداد بہت زیادہ ہے (۱۳۷)۔ لہذا حنفیہ کے یہاں جو چیز بھی جوف میں پہنچ کر ٹھہر جائے وہ روزے کو توڑ دے گی (۱۳۸)۔

---

(۱۳۵) صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی، حدیث نمبر: ۱۵۲۱، ص ۸۵۷۔

(۱۳۶) بوطی، ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۸۴، تھوڑے تصرف کے ساتھ۔

(۱۳۷) فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: المکتبۃ العلمیۃ، د، ت، مادہ: جوف

(۱۳۸) حصکفی، الدر المختار ۲/ ۳۹۷۔

اورشوافع جوف میں کسی چیز کے مطلق چلے جانے کومفسد صوم مانتے ہیں خواہ جسم کے داخلی خلا میں نہ ٹھہرے، اسی وجہ سے انہوں نے کان میں صرف لکڑی ڈال دینے کو مفسد صوم قرار دیا ہے(۱۳۹)۔جبکہ مالکیہ اور حنابلہ جوف کا اطلاق معدہ پر کرتے ہیں(۱۴۰)، مالکیہ اوپر کے راستے جوف معدہ میں جانے والی چیز کو مفسد صوم قرار دیتے ہیں، اور حنابلہ کسی بھی راستے سے جوف معدہ میں جانے کو مفسد صوم قرار دیتے ہیں(۱۴۱)۔

اس بنا پر یہ واضح ہوجاتا ہے کہ فقہاء کے یہاں جوف کا ایک متعین معنی نہیں ہے، لہذا اس کا شرعی معنی بھی نہیں ہے، یہ لفظ قرآن کریم میں آیا ہے، لیکن اس کا اس معنی مراد سے کوئی تعلق نہیں ہے(۱۴۲)۔اسی طرح احادیث میں بھی آیا ہے، اس کا بھی روزے اور روزے ٹوٹنے سے کوئی سروکار نہیں ہے(۱۴۳)، اطباء کے نزدیک کوئی خاص قسم کا جوف موجود نہیں ہے، بلکہ مختلف اضافی جوف موجود ہیں، جیسے جوف الصدر جو پھیپھڑے اور دل کو شامل ہے، اسی طرح دیگر جوف۔روزے کی حقیقت اور اس کے مقصود کو مدنظر رکھتے ہوئے جوف کا صحیح معنی وہی ہے، جو مالکیہ نے اختیار کیا ہے، یعنی اوپری راستے سے جوف معدہ تک جانے کو مفطر قرار دینا، ''المجمع الفقہی'' میں یہ قرارداد پاس ہوئی کہ فوٹو گرافی یا سرجری کے لئے جسم میں داخل کی جانے والی اینڈواسکوپی یا ٹیوب سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے(۱۴۴)۔اس مسئلہ میں ہم نے اجتہاد کے وقت الفاظ

---

(۱۳۹) شربینی، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۵۔

(۱۴۰) الرصاع، ابوعبداللہ محمد بن قاسم انصاری، الہدایۃ الکافیۃ الشافیۃ لبیان حقائق ابن عرفۃ الوافیۃ المشہور بشرح حدود ابن عرفۃ، د،م، المکتبۃ العلمیۃ، دت، ص ۸۴، نیز دیکھیں: البہوتی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۸۳۔

(۱۴۱) دسوقی، حاشیۃ الدسوقی، ۱/ ۵۲۵، بہوتی شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۸۳۔

(۱۴۲) قرآن کریم میں وارد ہے:''ماجعل اللہ لرجل من قلبین فی جوفہ''(احزاب-۴) یہاں جوف سے مراد سینے کا جوف ہے۔

(۱۴۳) مثلاً حدیث میں ہے کہ'' آدمی کا جوف مٹی ہی بھرے گی''، صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب ماینقی من فتنۃ المال حدیث نمبر: ۶۴۳۶، ص ۱۲۳۵-۱۲۳۶۔

(۱۴۴) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، دسواں اجلاس، قرارداد نمبر ۹۳ (۱/ ۱۰)، ۱۹۹۷ء، دیکھیں: قرارات وتوصیات مجمع

کی لغوی، عرفی اور شرعی دلالتوں کی تاکید کو دیکھا، محمد سلیم العوا نے یہ بات کہی ہے کہ فقہاء کا جوف سے ایک ہی مقصود ہے اور وہ جوف معدہ ہے نا کہ مطلق جوف جو کہ خالی جگہ کے معنی میں ہے- مراد ہے(۱۴۵)۔ سابقہ تفصیلات سے ان کی اس رائے کا غیر محقق ہونا واضح ہوتا ہے، کیونکہ حنفیہ اور شافعیہ جوف سے اس کے مطلق معنی کو مراد لیتے ہیں، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ مفطرات کی بحث میں جوف معدہ مراد لیتے ہیں۔

چوتھی مثال: عورت کی زینت سے متعلق مسئلہ:

ابن عاشور عرف پر مبنی احادیث کی بحث میں اس طرف گئے ہیں کہ بعض الفاظ کی عرفی دلالت اس کی لغوی دلالت پر مقدم ہے اور اس کی مثال عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ ''گودنے والیوں اور گدوانے والیوں پر، (چہرے پر سے) بال اکھاڑنے اور اکھڑوانے والیوں پر، اور خوبصورتی کے لئے دانتوں کے درمیان کشادگی کرنے والیوں پر جو اللہ کی تخلیق میں تبدیلی کرتی ہیں اللہ تعالی نے لعنت بھیجی ہے(۱۴۶)، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بالوں کو جوڑنے والیوں اور جڑوانے والیوں پر لعنت بھیجی ہے(۱۴۷)۔

ابن عاشور عادات پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''عورتوں کو بال جوڑنے کی حرمت، اور دانتوں کے درمیان کشادگی اور گودنے کی ممانعت اسی قبیل (یعنی عادات کی قبیل) سے ہے، اس کو سمجھنے میں لوگوں کو غلطیاں ہوئی ہیں، کیونکہ یہ تمام چیزیں دیگر جائز زینت جیسے سرخی لگانا، خوشبو لگانا وغیرہ کی طرح معلوم ہوتی ہیں تو لوگوں کو اتنی سخت ممانعت پر تعجب ہوتا ہے''، مزید لکھتے ہیں کہ ''اس ممانعت کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ (جس کی میں نے کہیں صراحت نہیں

الفقہ الاسلامی (اجلاس ۱-۱۴) تنسیق: عبد الستار ابوغدہ (مجمع کے مقرر عام)، قطر: وزارۃ الأوقاف والشؤون الاسلامیۃ ۲۰۰۳ء۔

(۱۴۵) العوا- الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید، ص ۲۵۴۔

(۱۴۶) صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، حدیث نمبر: ۵۹۳۳، ص ۱۱۵۳۔

(۱۴۷) صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب الموصولۃ، حدیث نمبر: ۵۹۴۰، ص ۱۱۵۳۔

پائی ہے) کہ یہ مذکورہ حالتیں عرب کے یہاں عورت کی قلت عصمت کی علامات تھیں، لہذا اس کی ممانعت کا مقصد اس چیز کے باعث سے منع کرنا ہے یا اس کی وجہ سے ہونے والی عصمت دری پر اپنے آپ کو ڈالنے سے منع کرنا ہے(۱۴۸)، ابن عاشور کی یہ رائے ہے کہ بال کو جوڑنا، گدوانا، دانتوں کے درمیان کشادگی کروانا، چہرے کے بال اکھڑوانا وغیرہ زینت کی چیزوں میں داخل ہیں، یہ اسی طرح ہیں جس طرح عورت شوہر کے لئے دیگر زینت کی چیزیں اختیار کرتی ہیں جیسے ہونٹوں کی سرخی، خوشبو، مسواک وغیرہ، پھر انہوں نے ممانعت والی حدیث کی اس دور کے عرف کے مطابق تشریح کی یہ چیزیں ان فاجرہ عورتوں کا طریقہ تھا جو پاکدامن نہیں ہوتی تھیں، لہذا یہ ان عورتوں کی نشانی تھی، اس وجہ سے پاکباز عورتوں کو اس سے منع کیا گیا، تاکہ ان کی عزت پر آنچ نہ آئے، اور انہوں نے اس کے استیناس کے طور پر بعض حنابلہ کا قول پیش کیا ہے کہ ''اگر چہرے کے بال کا اکھیڑنا فاجرہ عورتوں کا مشہور شعار ہو جائے تو یہ حرام ہوگا ورنہ مکروہ تنزیہی ہوگا''(۱۴۹)، ابن عاشور کی ان اشیاء، یعنی گودنے، بال اکھاڑنے اور دانتوں کے درمیان کشادگی پیدا کرنے کے عمل کو عرف پر محمول کرنے کی جو رائے ہے اس کی محمد ابو اللیث خیرآبادی نے موافقت کی ہے(۱۵۰)، اور اس رائے کے استیناس کے لئے فقہاء کے بعض اقوال ذکر کئے ہیں ان میں امام نوویؒ کا یہ قول بھی ہے کہ ''نامصہ ..... جو اپنے چہرے سے بال کو زائل کرتی ہے..... یہ فعل حرام ہے، البتہ اگر کسی عورت کی داڑھی نکل آئے یا مونچھ نکل آئے تو اس کا ازالہ حرام نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے''(۱۵۱)، امام نوویؒ نے بعض فقہاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''جہاں تک چہرے کی سرخی، یا

(۱۴۸) ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص۹۱؛ ''الخلوق'' خاء کے کسرہ یا ضمہ کے ساتھ ایک مرکب خوشبو ہے جس کا عنصر عظیم زعفران ہے۔ دیکھئے: مصطفیٰ ابراہیم ودیگر، المعجم الوسیط، مادہ: خلق۔

(۱۴۹) فتح الباری ۱۰/ ۳۷۸۔

(۱۵۰) خیرآبادی، ابو اللیث، المنہج العلمی عند المحدثین فی التعامل مع متون السنۃ، مجلۃ اسلامیۃ المعرفۃ، شمارہ-۱۳، ۱۹۹۸ء، ص ۴۴-۴۵، انہوں نے جو اقوال نقل کئے ہیں اس کے لئے دیکھیں: فتح الباری ۱۰/ ۳۷۸۔

(۱۵۱) نووی، المنہاج بشرح صحیح مسلم، ص ۱۶۰۲۔

کالے رنگ کے خضاب یا انگلیوں کی پوروں پر مہندی لگانے کا تعلق ہے تو اگر عورت کا شوہر یا اس مالک موجود نہیں ہے یا اگر موجود ہے لیکن یہ تمام چیزیں اس کی بغیر اجازت کے ہیں تو یہ حرام ہے، اور اگر اجازت ہے تو صحیح قول کے مطابق جائز ہے''(۱۵۲)، ہمکو جو سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ ابن عاشور نے جو بات کہی ہے اس کے لئے کوئی دلیل یا قوی قرائن ہونا چاہئے خاص طور پر، جبکہ اس کی یہ علت بھی مذکور ہے کہ ''اللہ کی تخلیق میں تبدیلی کرنے والیاں'' گویا کہ یہ مذکورہ افعال اصل خلقت پر اعتراض کر کے اس کی ہیئت کو تبدیل کرنے کی کوشش ہے اور شاید کہ وعید کا یہی سبب ہے یعنی رب العالمین کی تخلیق پر اعتراض، اور جو بعض علماء نے داڑھی اور مونچھ وغیرہ کے ازالہ کا ذکر کیا ہے، جس کو خیر آبادی نے دلیل بنایا ہے- وہ ممانعت کے تحت نہیں آتے، کیونکہ داڑھی اور مونچھ مردوں کی خصوصیات میں سے ہے، اس کا عورتوں میں پایا جانا فطرت کے خلاف ہے، لہذا یہ ان کا خود سے گندگی یا تکلیف دہ چیز کو زائل کرنے کے حکم میں آئے گا، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو چیزیں عورتوں کے عرف میں تکلیف دہ چیز میں شمار ہو، جیسے بھوں کا بہت گھنا ہونا اور اس کی وجہ سے بڑی دشواری ہو تو اس کو فطری حالت کے مطابق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جو عرف میں تکلیف دہ چیز میں شمار نہ ہو تو اس کا ازالہ یا اس کو کم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث میں وارد ممانعت کی علت میں داخل ہو جائے گی اور وہ علت اللہ تعالی کی تخلیق میں تبدیلی ہے، واللہ تعالی اعلم۔

اس ضابطے سے ہم آگے بڑھنے سے پہلے یہ کہنا چاہیں گے کہ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ ان نصوص کے درمیان فرق کریں جن سے مجاز مراد ہے اور جن سے حقیقت مراد ہے، اور اس کو معلوم کرنے کا طریقہ قرائن ہیں، اگر یہ معلوم ہو جائے کہ لفظ سے مجاز مراد ہے، تو اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان احکام میں تمیز کرے جو حقیقت پر مبنی ہیں اور جو مجاز پر مبنی ہیں، اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''**یایها الذین آمنوا إنما المشرکون نجس**.....**علیم**

(۱۵۲) ایضاً ص ۱۶۰۰۔

حکیم" (سورۂ توبہ:۹۸) (اے ایمان والو! بے شک مشرکین (اپنے عقیدے میں) ناپاک ہیں، اس لئے وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ آئیں، اور اگر تمہیں افلاس کا اندیشہ ہو تو اگر اللہ چاہیں تو اپنے فضل سے تم کو عنقریب محتاج نہیں رکھیں گے، بے شک اللہ خوب جانتے ہیں اور بڑے حکمت والے ہیں)، جمہور کی یہ رائے ہے کہ آیت میں مذکور نجاست سے مراد معنوی نجاست ہے، ابن حزمؒ کی یہ رائے ہے کہ نجاست سے مراد حقیقی نجاست ہے (۱۵۳)، جمہور کی رائے مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر راجح ہے (۱۵۴): اللہ تعالی نے اہل کتاب عورتوں سے نکاح کو مسلمانوں کے لئے جائز قرار دیا، اسی طرح ذبیحہ کو چھوڑ کر تمام کافروں کا کھانا جائز قرار دیا ہے، مشرکین کے نجس ہونے کے تعلق سے جو بات کہی گئی ہے وہی بات شراب کے نجس ہونے پر بھی منطبق ہوتی ہے، لہذا جمہور کے نزدیک شراب نجاست حقیقی نہیں ہے (۱۵۵)، ہم اس کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے ہیں، ہم نے ان نصوص واحکام میں تفریق کی اہمیت کو دیکھا جن سے مراد حقیقت ہے اور وہ حقیقت پر مبنی ہیں اور جن سے مراد مجاز ہے اور وہ مجاز پر مبنی ہیں۔

۶- ان بعض اجتہادات کی مثالیں جنہوں نے اب تک مذکور ضابطوں کی رعایت نہیں کی:

سابقہ تفصیلات سے یہ واضح ہو گیا کہ اجتہادات کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسے شخص سے صادر ہو جو اجتہاد کا اہل ہو، اور اجتہاد اپنے محل میں واقع ہو، اور استدلال اور

(۱۵۳) جمہور کی رائے دیکھنے کے لئے دیکھیں: ابن عربی، احکام القرآن ۲/ ۴۶۸، زیلعی، تبیین الحقائق ۶/ ۳۰، شربینی، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۸، بہوتی، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۲۲، کشاف القناع ۱/ ۵۳، ابن حزم المحلی ۱/ ۱۳۰، قرافی، ذخیرۃ ۱/ ۱۶۳ البتہ مالکیہ نے آیت میں نجاست کو معنوی مانا ہے، لیکن مشرک کو حقیقی نجاست کا حکم دیا ہے اور تمام مساجد میں ان کا داخلہ ممنوع قرار دیا ہے اور جمہور کی طرح مسجد حرام کے ساتھ ممانعت کو محدود نہیں کیا ہے۔

(۱۵۴) عبد القادر، من فقہ الاقلیات المسلمۃ، ص ۸۷

(۱۵۵) حوالہ سابق میں مسئلہ اور اس سے متعلق احکام کی تفصیل دیکھئے۔

درست فہم پر مبنی ضابطوں پر عمل کیا جائے، جن سب کی تفصیل سابقہ دو مبحث میں گزر چکی ہے، اگر ان تینوں پہلوؤں سے متعلق ضابطوں کی رعایت نہ کی جائے مثلاً اجتہاد کرنے والا ایسا شخص ہو جو اجتہاد کا اہل نہ ہو یا اجتہاد غیر محل میں ہو مثلاً ایسی نص قطعی کی موجودگی میں اجتہاد ہو جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہو یا اجماعی حکم کی موجودگی میں اجتہاد ہو یا مذکورہ ضابطوں سے تجاوز برتا جائے تو اس کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ احکام میں زبردست تناقض ہوگا، مذموم اختلاف ہوگا، غیر متغیر نصوص اور زمانے کے تقاضوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوگی، اسی بنیاد پر ہم ہر پہلو پر مثال پیش کریں گے جس کو معاصر اجتہاد میں نظر انداز کیا گیا۔

الف- اجتہاد کرنے والے میں اجتہاد کی اہلیت نہ ہونا:

ہمارے سامنے وقتاً فوقتاً اپنے آپ کو مجتہد سمجھنے والے لوگوں کی عجیب وغریب نئی نئی رائیں آیا کرتی ہیں، حالانکہ ان کو علوم شرعیہ کا ابتدائی علم بھی نہیں ہوتا ہے، تم ان کو دیکھو گے کہ وہ غیر محل میں قیاس کرتے ہیں مثلاً غیر ثابت نص پر قیاس یا غیر معلوم علت والی نص پر قیاس یا قیاس مع الفارق کرتے ہیں (۱۵۶)، بعض قطعی الدلالۃ قطعی الثبوت نص سے معارض مصلحت کو ترجیح دیتے ہیں، اس قسم کے لوگوں کو شیخ قرضاوی نے فرقہ معطلہ کی جدید شکل قرار دیا ہے، یہ لوگ نصوص کے عمل اور اس کی توجیہات کو معطل کر دیتے ہیں (جس طرح قدیم فرقہ معطلہ صفات باری تعالی کو معطل قرار دیتا تھا) اور اپنی ناقص عقل کو وحی الٰہی پر ترجیح دیتے ہیں، ان کا ایک عجیب و غریب قول یہ ہے کہ مغربی ممالک میں جمعہ کی نماز کو اتوار کے دن رکھا جائے، تاکہ زیادہ لوگ نماز میں شامل ہوسکیں، کیونکہ مغربی ممالک میں اتوار ہی چھٹی کا دن ہوتا ہے۔ ان کے اس عجیب و

(۱۵۶) دیکھیں: قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط ص ۶۸، ان کی دوسری کتاب ''الفتوی بین الانضباط والتسیب'' اور ''السیاسۃ الشرعیۃ فی ضوء نصوص الشریعۃ ومقاصدھا'' ص ۲۳۰-۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مثلاً: بعض نے جائز قرار دیا ہے کہ حکومت عوام سے سودی قرض لے ''لاربابین الوالد وولدہ'' (والد اور اولاد کے درمیان سود نہیں ہے) پر قیاس کرتے ہوئے انہوں نے یہ بات کہی کہ حکومت اور عوام کے درمیان بھی سود کا تحقق نہیں ہوگا۔

غریب اجتہاد میں وہ رائے بھی ہے جس کو شیخ قرضاویؒ نے نورفرحات سے نقل کیا ہے اس کا خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدود عہد نبوی میں کاشتکاری کے ماحول کے مناسب تھا، ہمارے دور میں جہاں صنعتی ترقی ہوچکی ہے- ہاتھ کاٹنے کی سزا اس زمانے کے موافق نہیں ہے(۱۵۷)، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ نصوص سے متعارض مصلحت کا گہرائی سے تجزیہ کیا جائے اور اس میں غور کیا جائے تو وہ حقیقی مصلحت نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ موہوم مصلحت ہوتی ہے جس کو وہ شخص اپنی کم علمی یا غفلت یا اتباع نفس یا اندھی تقلید کی وجہ سے مصلحت سمجھنے لگتا ہے۔ اس کی ایک اور مثال سود کا جواز ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں تمام فریق کا مفاد ہے اور نصوص کے اندر جس سود کی حرمت وارد ہوئی ہے اس سے مراد ربا الاستہلاک ہے (یعنی کسی کی ضروریات زندگی جیسے کھانے، پینے، رہنے، پہننے وغیرہ کے لئے سود پر قرض دیا جائے) نہ کہ ربا الانتاج (یعنی سرمایہ کاری کرنے کے لئے جو سود پر قرض دیا جائے)(۱۵۸)۔ انہیں قسم میں وہ لوگ بھی ہیں جو نصوص قطعیہ کو سمجھنے کے لئے عقل کی بنیاد واقع کو بناتے ہیں، حسن حنفی اپنی کتاب ''التراث والتجدید'' میں لکھتے ہیں کہ ''اصل بنیاد عقل ہے، اسی طرح واقع کی ضروریات بنیاد ہے''(۱۵۹)، مزید لکھتے ہیں کہ ''واقع عقل اور نقل دونوں کی بنیاد ہے''(۱۶۰)، اس کی مضبوط تردید عبدالمجید نجار نے اپنی کتاب ''خلافۃ الانسان بین الوحی والعقل'' میں کی ہے(۱۶۱)، ان میں سے محمد نویہی بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ نصوص کی زمانہ کی ضروریات کے مطابق دوبارہ تشریح کرنی چاہئے، جن لوگوں نے اس تعلق سے اخیر وقت میں

---

(۱۵۷) قرضاوی، السیاسۃ الشرعیۃ، ص۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، قرضاوی نے ان اجتہادات کا رد کیا ہے۔

(۱۵۸) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص۵۷۔

(۱۵۹) حنفی، حسن، التراث والتجدید، بیروت: دار التنویر للطباعۃ والنشر ۱۹۸۱ء، ص۵۷۔

(۱۶۰) ایضا- ص۲۷۳۔

(۱۶۱) نجار، خلافۃ الانسان، ص۱۱۲ اور اگلے صفحات، مزید دیکھیں: لوی صافی۔ اعمال العقل من النظرۃ التجزیئیۃ، الی الرؤیۃ التکاملیۃ دمشق: دار الفکر، ۱۹۹۸ء، ص۳۶۔

بہت اختلاف برپا کیا تھا اس میں نصر حامد ابوزید، محمد شحرور اور جمال بنا بھی ہیں (۱۶۲)، ان سب میں مشترک بات یہ ہے کہ یہ سب اس علم میں متخصص نہ ہونے کی وجہ سے اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔

ب- غیر محل میں اجتہاد کی مثال:

ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں جس میں یقینی اجماعی مسئلہ سے اعراض کیا گیا ہے وہ ہے زمین سے نکلنے والا کچا تیل جو کہ حکومت کی ملکیت میں ہوتا ہے اس میں زکات کو واجب کرنا، شوقی اسماعیل شحاتہ، محمد شوقی فنجری کی یہ رائے ہے کہ حکومت اسلامیہ کی ملکیت میں جو خام تیل ہے اس میں زکات واجب ہوگی، اور وہ رکاز کے حکم میں ہوگا اور اس میں خمس واجب ہوگا (۱۶۳)، ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان اس وقت چھوٹی چھوٹی متعدد حکومتوں یا ملکوں میں تقسیم ہو چکے ہیں، ان ممالک کی حیثیت ایک اعتباری شخصیت کی ہے جس کا ایک مستقل مالی ذمہ ہے، اس بنا پر اگر ان کے پاس معدنی دولت پائی جاتی ہے تو اس کو رکاز قرار دے کر اس میں خمس واجب ہوگا (۱۶۴)۔

اس اجتہاد کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حکومتی مال میں بالاجماع زکات واجب نہیں ہوتی ہے، اس کی متعدد وجوہات ہیں: ایک یہ کہ زکات اس وقت واجب ہوتی ہے جب ملکیت ہو، اسی وجہ سے زکات کی اضافت مالک کی طرف کی گئی ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**خذ من اموالهم صدقة تطهرهم**....." (سورۂ توبہ:۱۰۳) (آپ ان کے مال میں صدقہ قبول

(۱۶۲) البنا، حمال، ہل یمکن تطبیق الشریعۃ، قاہرۃ: دار الفکر الاسلامی، ۲۰۰۶ء، ص ۳ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ سنت مستقل طور پر تحریم وتحلیل نہیں کر سکتی ہے۔

(۱۶۳) شحاتہ، سوقی اسماعیل، التطبیق المعاصر للزکاۃ، جدۃ: دار الشروق ۱۹۷۷ء، ص ۲۰۰ اور اس کے بعد، مزید دیکھیں: فنجری، محمد شوقی، المذہب الاقتصادی فی الاسلام مصر، طبعۃ الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، ۱۹۸۶ء، ص ۱۸۹، اور فنجری، محمد شوقی، الاسلام والضمان الاجتماعی، ریاض، دار ثقیف، ۱۹۸۰ء، ص ۵۸۔

(۱۶۴) اس رائے کی تائید جمال ابوشریعہ نے اپنے رسالہ "پٹرول اور معدنیات کی زکات" میں کی ہے، حالانکہ فنجری کا کلام پٹرولیم کے تعلق سے ہے، جبکہ ابوشریعہ نے تمام معدنیات کے ساتھ عام رکھا ہے، دیکھیں: ابو الشریعہ کا رسالہ "زکاۃ البترول والثروۃ المعدنیۃ" (ماسٹر مقالہ، اردن یونیورسٹی ۱۹۸۶ء)، ص ۱۲۱۔

کر لیجئے) اور اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے کہ: ''اپنے مال کی زکات دو'' (۱۶۵)، اور حکومت کا مال کسی فرد واحد کی ملکیت نہیں ہے اور نہ ہی وزیر مالیات کی ملکیت ہے کہ اس کو اپنے تزکیہ اور تطہیر کا حکم دیا جائے، اور زکات کی متفق شرط یہ بھی ہے کہ مکمل ملکیت حاصل ہو (۱۶۶)، اور حکومت کی باگ ڈور سنبھالنے والے میں یہ شرط محقق نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ایسی دولت امت کی ملکیت ہے نہ کہ کسی فرد واحد کی، جو اپنے مال سے چالیسواں حصہ، یا بیسواں حصہ، یا دسواں حصہ یا پانچواں حصہ زکات نکالتا ہے تو اس کے لئے بقیہ حصہ سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا ہے، اور اس سلسلے میں اس پر کوئی حرج باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ اور حکومت کے افراد کے لئے بقیہ مال سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس مال کو شہریوں کی ضرورت میں خرچ کرنا لازمی ہے، اسی طرح زکات وصول کرنے کی ذمہ دار خود حکومت ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: "خذ من أموالهم" (۱۶۷) سے مستنبط ہے، تو وہ خود سے کیسے زکات وصول کرے گی؟ ایک ہی وقت میں وہ زکات کی وصولیابی کرنے والی اور زکات دینے والی ہو جائے گی (۱۶۸)۔

ان علماء کے اس اجتہاد کا باعث موجودہ دور کی اس خوردہ حالات پر قابو کرنے کی کوشش کرنا تھا جس سے امت اسلامیہ دوچار ہے یا دوسرے الفاظ میں حالات کو قبول کرنا تھا، بعض وہ حکومتیں جن کا رقبہ، اور شہریوں کی تعداد کم ہے لیکن اللہ تعالی نے ان کو تیل کی نعمت سے نوازا ہے جس کی وجہ سے وہ بڑی مالی حیثیت رکھتے ہیں، وہیں دوسری طرف وہ اسلامی ممالک ہیں جہاں کے شہریوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، ذرائع کی کمی ہے، جہاں قحط سالی، فقر و فاقہ عام

---

(۱۶۵) جامع الترمذی، کتاب الصلاۃ، باب ماذکر فی فضل الصلاۃ، حدیث نمبر ۶۱۶، ص ۱۵۸، امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے اور البانی نے صحیح کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر: ۵۰۲-۶۱۹، ص ۱۹۰۔

(۱۶۶) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۷۸۔

(۱۶۷) یہ خطاب نبی ﷺ کو اس حیثیت سے ہے کہ آپ مسلمانوں کے امام ہیں اور حکومت تصرفات میں امام کے نائب ہوتی ہے۔

(۱۶۸) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر، ص ۶۶۔

ہے، چنانچہ اسلامی معاشیات کے ان محققین نے اسلام کے اصولوں کے خلاف موجود ان حالات کا حل نکالنے کی کوشش کی، اور ان حکومتوں پر زکات واجب کرنے کے لئے شرعی بنیاد تلاش کی تاکہ یہ حکومتیں کمزور اور غریب مسلمانوں کی مدد کے لئے آگے بڑھیں، لہذا انہوں نے پٹرولیم کو رکاز قرار دیکر وجوب زکات کی رائے اختیار کی اور رکاز میں خمس حصہ واجب ہوتا ہے، اور جب اس کا حکم زکات کا ہوجائے گا، تو پہلے اس علاقے کے فقراء اور ان کے مفادات میں اس زکات کو صرف کیا جائے گا، جیسا کہ شریعت اسلامی کا تقسیمی نظام کار ہے، پھر اس علاقے کی حاجت سے جو زائد ہوگا تو وہ اقرب فالاقرب یا پھر زیادہ ضرورت کے اعتبار سے دوسرے اسلامی علاقوں میں صرف کیا جائے گا۔

محقق جمال ابوشریعہ معدنی دولت والی حکومتوں پر خمس کے وجوب کی تحقیق پیش کرنے کے بعد اس اجتہاد کی تعلیل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''یہ ساری باتیں ان حالات وماحول کے اعتبار سے ہیں جن کو اس وقت تبدیل کرنا ناممکن ہے، اگر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ موجودہ دور کے نہ تبدیل ہوسکنے والے حالات کے مطابق ایک متحد اسلامی حکومت سے الگ ٹکڑوں میں بٹی ہوئی اسلامی حکومتوں میں نکلنے والی معدنیات اسی حکومت کی ملکیت ہے لیکن اس کا اصل شرعی حکم یہ ہے کہ دارالاسلام کے کسی بھی حصہ میں جو بھی معدنیات نکلتی ہے وہ دنیا کے تمام مسلمانوں کا حق ہے، اس کی ملکیت صرف اس حکومت کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کی زمین میں وہ معدنیات نکلی ہیں''(۱۶۹)۔

ان آراء کی شرعی تخریجات کے بجائے یہ کیا جائے کہ اسلامی دنیا کے ممالک کے درمیان یکجہتی اور تکافلی نظام میں اسلامی کانفرنس کی تنظیم کو فعال کیا جائے، اور ان ممالک کے ارکان کے لئے مشترکہ ترقیاتی تعاونی فنڈ کا قیام کیا جائے۔ اس تعلق سے شیخ قرضاوی لکھتے ہیں کہ ''اس اجتہاد سے بہتر یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی واضح حقائق کو عام کیا جائے، جو یہ ہیں کہ

(۱۶۹) ابوشریعۃ، زکاۃ البترول والثروۃ المعدنیۃ، ص ۱۳۳۔

مسلمان ایک امت ہیں خواہ ان کا وطن کہیں بھی ہو، ان میں سے ادنی شخص بھی کسی کو امان دے سکتا ہے، وہ اپنے مخالفوں کے لئے ایک ہاتھ کی طرح ہیں، ان میں سے مالدار شخص اپنے فقیر کی کفالت کرتا ہے، طاقتور کمزور کی مدد کرتا ہے، وہ آسانی اور تنگی میں آپس میں متحد ہیں، اور یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی اسلامی ملک فقر وفاقہ، مرض اور بھوک سے دوچار ہو اور دوسری طرف کچھ اسلامی ممالک عیش وعشرت پر ہزاروں ملین خرچ کرتے ہوں اور اربوں کھربوں کے ذخائر ان کے پاس موجودہ ہوں (۱۷۰)۔

ج-متغیر حالات میں مجتہد کے لئے قابل رعایت ضوابط سے متعلق مثال:

ہم ان ضوابط میں سے (جن کی تفصیلات پیچھے گذر چکی ہیں) پانچویں ضابطے کو لیتے ہیں وہ نصوص کو لغوی، شرعی اور عرفی دلالت کی روشنی میں سمجھنا ہے، عبدالحمید ابوسلیمان کا اللہ تعالی کے اس قول میں مذکور ''ضرب'' کے معنی میں اجتہاد، اللہ تعالی کا قول: ''**الرجال قوامون علی النساء.....علیا کبیرا**'' (سورۂ نساء: ۳۴) (مرد عورتوں پر نگراں ہیں: اس لئے کہ اللہ ہی نے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس لئے کہ مرد اپنے مال میں سے خرچ کرتے ہیں، پس نیک عورتیں وہ ہیں جو فرمانبردار ہیں، اور اللہ کی حفاظت سے مرد کی غیر موجودگی میں (اپنی عزت وآبرو اور مال واولاد کی) حفاظت کرتی ہیں، اور تم کو جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو، ان کو سمجھاؤ، خوابگاہ میں ان سے بے تعلقی برتو، اور ان کو (ہلکے طریقے پر) مارو، اگر وہ تمہاری فرمانبرداری کرنے لگیں تو پھر ان پر زیادتی کے لئے بہانے تلاش مت کرو، بے شک اللہ بڑا بلند اور عظمت والا ہے)، ابوسلیمان قرآن مجید میں کلمہ ضرب اور اس کے مشتقات کا سولہ مقام پر استقصاء کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''اس لفظ کا استعمال مکمل طور پر مجازی معنوں میں آیا ہے، یہ الگ ہونے، جدا ہونے، دور کرنے اور چھوڑنے کے معنوں میں آیا ہے.....الخ''، پھر قرآن کے اندر ان معانی کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''ازدواجی تعلقات کو معقول بنانے اور اس کے

(۱۷۰) قرضاوی، الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص ۶۷۔

فریقین کوان کی ذمہ داریوں کے سامنے رکھنے اور غیر ارادی اختلافات وتنازعات دور کرنے کے تناظر میں، عورتوں کے ضرب کے مفہوم کو سمجھنا زیادہ مناسب ہے کہ وہ چھوڑنے، جدائیگی اور علاحدگی کے معنی میں ہے، یعنی عورتوں کے گھر کو چھوڑ کر ان سے علاحدگی اختیار کی جائے، یہ سب سے مؤثر قدم ہے اور اس سے عورتوں کو اچھا سبق ملے گا.....الخ''، انہوں نے اپنی اس رائے کی اللہ کے نبی ﷺ کے فعل سے تائید کی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ اور ازواج مطہراتؓ کے درمیان من مٹاؤ ہوگیا اور وہ متنبہ نہیں ہوئیں، اور زندگی کی تھوڑی سی آسانی کی خواہش میں اپنی غلطی پر مصر رہیں، تو رسول اللہ ﷺ ان کے گھروں کو چھوڑ کر مکمل ایک مہینے کے لئے بالا خانے میں چلے گئے (۱۷۱)، اور ان کو یہ اختیار دیا کہ وہ آپ کی اطاعت کریں، اور آپ جس طرح زندگی گزارنا چاہتے ہیں اس پر قناعت کریں یا آپ ان سے علاحدہ ہوکر اچھے طریقہ پر ان کو طلاق دے دیں، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''**عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن**'' (سورۂ تحریم:۵) (اگر پیغمبر تم لوگوں کو طلاق دے دیں تو ان کے پروردگار جلد ہی ان کو تمہارے بدلے تم سے بہتر (بیویاں) عطا فرمادیں گے)، آپ ﷺ نے اس درمیان ان میں سے کسی کو بھی کسی قسم کی جسمانی اذیت یا ظلم یا تذلیل کا نشانہ نہیں بنایا، اگر ضرب جسمانی اور نفسیاتی اذیت کے معنی میں خدائی حکم ہوتا یا مفید حل ہوتا تو آپ ﷺ سب سے پہلے اس پر عمل کرتے، لیکن آپ ﷺ نے نہ تو خود مارا، نہ مارنے کا حکم دیا اور نہ ہی اس کی اجازت دی (۱۷۲)۔

عبد الحمید ابوسلیمان کے کلام کی جو تفصیلات گزریں وہ آیت کریمہ میں مذکور لفظ ''ضرب'' کے مدلول کا قرآنی سیاق کی روشنی میں ایک نیا مفہوم ہے، ان کے اس اجتہاد کی منشا یہ ہے کہ وہ دوسروں کو اسلام کی رواداری کی تصویر دکھانا چاہتے ہیں، اور اس آیت کی تفسیر میں

(۱۷۱) دیکھیں: سنن النسائی، کتاب الطلاق، باب الإیلاء، حدیث نمبر: ۳۴۵۶، ص ۳۶۵، البانی نے صحیح الاسناد کہا ہے دیکھیں: صحیح سنن النسائی، حدیث نمبر: ۳۲۳۳، ۲/۲۹۷، ''المشربۃ'' بالا خانہ کو کہتے ہیں۔

(۱۷۲) ابوسلیمان، ضرب المرأۃ وسیلۃ لحل الخلافات الزوجیۃ رؤیۃ منہجیۃ، مجلۃ اسلامیۃ المعرفۃ، شمارہ ۲۴، ۲۰۰۱ء، ص ۱۵۳۔

مسلمانوں کی غلط فہمی کو اجاگر کرنا چاہتے ہیں، ان کے اس اجتہاد میں موجودہ حالات و ماحول کا خاص اثر ہے، لیکن جیسا کہ پیچھے گزرا کہ متغیر حالات میں نصوص کے فہم میں اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ اس میں ضوابط کی رعایت کی جائے، ان ضابطوں میں سے یہ بھی ہے کہ الفاظ کے مدلول کو اس کے لغوی، شرعی اور عرفی سیاق کے تحت سمجھا جائے، اگر ہم احادیث (میں مذکور لفظ ضرب) کا جائزہ لیں تو یہ واضح ہوجائے گا کہ ضرب حقیقی معنی میں ہے جیسا کہ حجۃ الوداع کی حدیث میں ہے کہ عمرو بن احوص اپنے والدؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ''وہ حجۃ الوداع میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، آپ ﷺ نے اللہ کی تعریف کی، اور ثنا کی اور وعظ ونصیحت فرمائی، پھر احوصؓ نے اس حدیث میں ایک واقعہ بیان کیا، پھر اس کے بعد آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ سنو! عورتوں کے ساتھ اچھا سلوک (وبرتاؤ) کرو، کیونکہ وہ تمہارے پاس بے کس ولاچار بن کر ہیں، اور تم اس کے سوا ان کی کسی چیز کے مالک نہیں ہو، مگر یہ کہ وہ کوئی واضح برا کام کر بیٹھیں تو ان کے بستر الگ کردو اور انہیں مارو، مگر سخت مار نہ لگاؤ، پھر اگر وہ تمہارے کہے میں آجائیں تو ان پر ظلم وزیادتی کے راستے نہ ڈھونڈو، خبردار ہوجاؤ، تمہارے لئے تمہاری بیویوں پر حقوق ہیں، اور تمہاری بیویوں کے تم پر حقوق ہیں، تمہارا حق تمہاری بیویوں پر یہ ہے کہ جنہیں تم ناپسند کرتے ہو انہیں وہ تمہارے بستروں پر نہ آنے دیں، اور نہ ہی ان لوگوں کو گھروں میں آنے کی اجازت دیں جنہیں تم برا سمجھتے ہو، اور ان کا حق تم پر یہ ہے کہ تم ان کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اور انہیں اچھا پہناؤ اور اچھا کھلاؤ، امام ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے'' (۱۷۳)، حدیث میں ضرب میں سخت نہ ہونے کی قید ہے، اگر ضرب کا وہی معنی ہوتا جو ابوسلیمان نے ذکر کیا ہے تو اللہ کے نبی ﷺ سخت نہ ہونے کی قید کو ذکر نہ کرتے۔

(۱۷۳) جامع الترمذی، کتاب ابواب الرضاع، باب ماجاء فی حق المرأۃ علی زوجہا، حدیث نمبر: ۱۱۶۳، ص ۲۸۲، البانی نے اس کو حسن کہا ہے، دیکھیں: صحیح سنن الترمذی، حدیث نمبر: ۹۲۹-۱۱۷۹، ۱/۳۴۱، حدیث میں فاحشۃ سے مراد بدزبانی، بدکلامی ہے، زنا نہیں ہے، جیسا کہ علماء کی رائے ہے، دیکھیں: ابن العربی احکام القرآن ۱/۵۳۶۔

ابوسلیمان نے ضرب کے جو معنی گھر کو چھوڑنے اور الگ ہونے کے کئے ہیں اس کا رد اس حدیث سے بھی ہوتا ہے جس میں حضور ﷺ نے گھر کے علاوہ میں اس سے جدائیگی اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حکیم بن معاویہ قشیری اپنے والدؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا یارسول اللہ ﷺ ہمارے اوپر ہماری بیوی کا کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کھاؤ تو اسے بھی کھلاؤ، جب پہنو یا کماؤ تو اسے بھی پہناؤ، چہرے پر نہ مارو، برا بھلا نہ کہو، اور گھر کے علاوہ میں اس سے جدائی اختیار نہ کرو، ابوداؤدؒ کہتے ہیں کہ "ولاتقبح" کا مطلب یہ ہے کہ تم اسے "قبحک الله" نہ کہو(۱۷۴)، یہاں سے یہ واضح ہوگیا کہ ضرب سے مراد اس کا حقیقی معنی ہے نہ کہ مجازی معنی، اب سوال یہ ہوتا ہے کہ مارنے کے کیا حدود ہیں، کیا مارنا مباح ہے، یا مکروہ؟ اور یہ مارنا کب جائز ہے؟ کیا خاص حالات و ماحول میں (مطلقاً) مارنا حرام ہوسکتا ہے؟ ان تمام سوالوں کے جواب ابن العربی اس آیت سے متعلق احکام میں دیتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: ''عطاؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس کو مارے گا نہیں، اگر وہ اس کو کسی بات کا حکم کرتا ہے یا اس سے منع کرتا ہے اور وہ اس کی بات نہیں مانتی تو وہ اس پر غصہ کرے گا، ابن العربی کہتے ہیں کہ یہ عطا کا (گہرا) فہم ہے، کہ انہوں نے شریعت سے گہری واقفیت اور اجتہاد کے مواقع سے واقفیت کی بنا پر یہ جان لیا کہ یہاں مارنے کا حکم اباحت کے معنی ہے، اور وہ دوسرے طریق سے کراہیت سے واقف ہوگئے، جیسا کہ عبداللہ بن زمعہؓ کی حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ''تم میں سے کوئی اپنی بیوی کو اس طرح نہ مارے جس طرح اپنے غلام کو مارتا ہے پھر اس کے بعد رات میں اس سے تعلقات بھی قائم کرے''(۱۷۵) ان کی

(۱۷۴) سنن ابوداؤد، کتاب النکاح، باب فی حق المرأۃ علی زوجہا، حدیث نمبر: ۲۱۴۲، محقق نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔

(۱۷۵) صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من ضرب النساء، حدیث نمبر: ۵۲۰۴، ص ۱۰۳۱، صحیح مسلم کتاب الجنۃ وصفۃ نعیمہا واہلہا، باب النار یدخلہا الجبارون.....حدیث نمبر: ۲۸۵۵، ص ۱۰۹۵، امام مسلم نے یہ حدیث تعجب ونکارت کے صیغہ سے نقل کیا ہے: "الام یجلد أحدکم" یہاں امام مسلم کی باریک فہمی کو

رائے (۱۷۶) یہ ہے کہ اس معاملہ (یعنی مارنے کے معاملہ میں) تمام مرد وعورت برابر نہیں ہیں، غلام کو ڈنڈے سے عقل آتی ہے جبکہ آزاد شخص کے لئے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے، اسی طرح عورتوں بلکہ بعض مرد بھی ایسے ہوتے ہیں جو تادیب سے ہی صحیح راستے پر آتے ہیں، لہذا آدمی کو اگر اس حال کا علم ہوجائے تو اس کو تادیب کا حق ہے، لیکن اگر وہ اس کو ترک کردے تو وہ افضل ہے'' (۱۷۷)۔

اس اجتہاد سے بہتر اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ لغوی دلالت کو اس کے مقصد کے ساتھ مربوط کیا جائے، آیت میں یہ بیان گیا ہے کہ شوہر کو بیوی پر تادیبی ولایت حاصل ہے، یہ حق آیت کی نص سے ثابت ہے، آیت میں اس حق کے استعمال کے محل کی بھی تعیین کردی گئی ہے، وہ نافرمانی، ترفع اختیار کرنا اور بات نہ ماننا ہے، جس طرح تادیب کے ذریعہ اور اس کی غایت کی بھی تحدید کردی گئی ہے، تادیب کی غایت بیوی کو مہذب اور مطیع بنانا اور نافرمانی کی حالت کو ختم کرنا ہے، اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھنا ضروری ہے کہ اگر یہ غالب گمان ہوجائے کہ اس ذریعہ سے مطلوبہ نتیجہ حاصل نہیں ہوگا تو یہ ذریعہ مشروع یا درست نہیں ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں اس کا استعمال یا تو عبث ہوگا یا اذیت پہنچانا ہوگا اور دونوں چیزیں شارع کے مقصد کے خلاف ہونے کی وجہ سے غیر مشروع ہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ احکام میں مصالح کا اعتبار کیا جائے گا، اس اصل سے اس حق کے استعمال پر قید لگ جاتی ہے اور یہ مارنا مطلقا مباح نہیں رہ جاتا ہے (۱۷۸)، منح الجلیل کے مصنف لکھتے ہیں کہ اگر شوہر کو یہ یقین ہوجائے یا غالب گمان ہوجائے کہ مارنے سے

ملاحظہ کریں کہ ''جہنم میں جابر لوگ داخل ہوں گے''، کے تحت یہ حدیث نقل کی ہے گویا جو اپنی بیوی کو مارتا ہے اس کا خیال نہیں رکھتا وہ جابر ظالم ہے)، حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خواتین کے بارے میں مردوں کو تنبیہ اور نصیحت کی۔

(۱۷۶) ان کی رائے سے مراد ابن عربی کی رائے ہے۔

(۱۷۷) ابن العربی، احکام القرآن ۱/ ۵۳۶۔

(۱۷۸) دریني، نظریۃ التعسف فی استعمال الحق، ص ۲۴۰۔

کوئی فائدہ نہیں ہوگا یا اس فائدے کے حصول میں شک ہوجائے تو وہ اس کو نہیں مارے گا، کیونکہ یہ مارنا اس کی اصلاح کا ایک ذریعہ ہے اور جب یہ گمان غالب ہوجائے کہ ذریعہ سے مقصود حاصل نہیں ہوگا تو وہ ذریعہ مشروع قرار نہیں دیا جاتا(۱۷۹)، اور یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ یہ تادیب کی ولایت اس کو مباح قرار دینا نہیں ہے بلکہ یہ صحیح معنی میں حق ہے، کیونکہ یہ حق شوہر کو جو اتھارٹی دیتا ہے وہ صرف اسی تک محدود ہے کیونکہ وہی اس حق کے استعمال پر زیادہ قادر ہے، نظریہ تعسف و بے جا استعمال اس حق کی بنا پر صادر فعل کو اس بات سے مقید کر دیتا ہے کہ یہ فعل ضروری اور مناسب ہو جیسا کہ دریني نے لکھا ہے(۱۸۰)، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر تادیب کا مقصد ہلکی تادیب سے حاصل ہو جائے تو اس سے سخت تادیب کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ذریعہ اگر اپنے مقصود کے مطابق نہ ہو تو اس ذریعہ کا استعمال جائز نہیں ہے، مثلاً اگر یہ غالب گمان ہوجائے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا، اگر چہ وہ شرعاً مشروع حدود کے دائرہ میں ہو۔

سابقہ تفصیلات سے یہ واضح ہوگیا کہ مارنا آخری ذریعہ ہے جس کو شوہر اختیار کر سکتا ہے جبکہ اس کو یہ احساس ہوجائے کہ یہ نافرمان عورت راست پر آجائے گی، عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ عورت کی نافرمانی کے علاج کے لئے آیت میں مذکور سلسلہ پر اگر شوہر عمل کرے تو اس کو اس آخری مسئلہ تک پہنچنے کی نوبت ہی نہیں آتی، کیونکہ عورت کا بستر الگ کر دینے سے وہ اپنے معاملات پر غور کرتی ہے، آج کے ماحول میں ایسا ہی ہم دیکھتے ہیں، پھر یہ مارنا بھی عورت کو ایک پیغام دینے جیسا ہوتا ہے کہ تم حد سے بڑھ گئی ہو، گویا کہ اس سے دھمکی دینا ہوتا ہے، اسی وجہ سے صحابہ سے منقول ہے کہ وہ مارنے میں مسواک سے آگے نہیں بڑھتے تھے، اور اس مسواک سے کیا تکلیف ہوگی؟ سوائے اس کے کہ معنوی تکلیف حاصل ہوجائے، اور شاید کہ آیت کا مقصود بھی یہی ہے اور نبی کریم ﷺ نے سخت نہ ہونے کی قید لگا کر اس کی تفسیر کی ہے اور اسی طرح صحابہؓ نے

(۱۷۹) علیش، ابوعبداللہ محمد بن احمد، منح الجلیل بشرح مختصر خلیل، بیروت: دار الفکر، د، ت، ص ۱۷۶۔

(۱۸۰) دریني، نظریۃ التعسف فی استعمال الحق، ص ۲۴۰۔

بھی کیا ہے۔

یہ چند مثالیں تھیں جن سے اس فصل کے شروع میں مذکور ضابطوں کی اہمیت معلوم ہوتی ہے، اخیر میں ہم اللہ تعالی سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہم کو قول وعمل میں درستگی کی توفیق عطا فرمائے، اور اس کوشش کو نافع بنائے اور اس کو قبولیت بخشے، اور وہ اس پر قادر ہے، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

خاتمہ

اس مقالہ کا موضوع ''فقہ واقع اور اس کا اجتہاد میں اثر'' ہے، اس میں تین فصلیں ہیں، جن میں فقہ واقع کا مفہوم، اس سے متعلق الفاظ کی وضاحت، اجتہاد میں فقہ واقع کی اہمیت، اور اسکے قابل اعتبار ہونے کے شریعت کے مصادر سے دلائل اور اجتہاد اور احکامات کی تشکیل میں فقہ واقع کے اثر کو بیان کیا گیا ہے۔ اور اخیر میں ان ضوابط کو بیان کیا گیا ہے جن کی متغیر حالات میں نصوص کے ساتھ تعامل میں رعایت ضروری ہے، تا کہ غیر متغیر نصوص اور وقتی ضروریات کے درمیان توازن قائم ہو سکے۔

مقالہ میں یہ نتیجہ نکلا ہے کہ فقہ واقع کا مفہوم یہ ہے کہ ان مؤثر اوصاف اور زندگی کے حالات کا ادراک ہو جو حکم شرعی کے نفاذ کا تقاضا کرتے ہیں، نصوص شرعیہ کو ان کے اسباب نزول وورود کے ضمن میں سمجھنے، نصوص کو حالات پر منطبق کرنے، جدید مسائل کو حل کرنے اور فتوی کی صحت کو جانچنے میں اس فقہ کی اہمیت پوشیدہ ہے، اسی طرح قرآن وسنت کے تشریعی منہج میں مع تمام مشقوں کے واقع کی رعایت کی گئی ہے وہ اس طرح کہ دلائل دو طرح سے احکام کا تقاضا کرتے ہیں، ایک اصلی اور عمومی تقاضا اور دوسرا تبعی تقاضا، جس میں حالات اور مسائل کے متعلقات کی رعایت کی جاتی ہے جس سے ایسے فتاوی تشکیل پاتے ہیں جو وقت، مقام اور حالات کے مختلف ہونے سے تبدیل ہو جاتے ہیں، اسی منہج پر صحابہ اور بعد کے فقہاء کا اجتہاد تھا، استحسان، عرف، مصالح مرسلہ، سد الذرائع متغیر حالات میں نصوص کے ساتھ اس طرح تعامل برتتے ہیں جس سے مقاصد شرعیہ کا حصول ہو، اور نص کی فوری تطبیق ممتنع ہو، اس کے ساتھ ساتھ معلول احکام جن کی علت خواہ منصوص ہو یا مستنبط ہو اگر کسی ماحول میں ان کی علت نہیں پائی جاتی ہے تو وہ احکام تبدیل ہو جاتے ہیں۔

اسی طرح اس مقالہ میں یہ نتیجہ نکلا کہ شریعت کی غیر متغیر نصوص اور زمانہ کے تقاضے کے درمیان ہم آہنگی کی خاطر معاصر اجتہاد کے ضوابط یہ ہیں کہ اجتہاد کرنے والا اجتہاد کا اہل ہو، اجتہاد اپنے محل میں ہو اور استدلال کے درست بنیادی قواعد سے منضبط ہو، ان بنیادی قواعد میں سے یہ ہے کہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کو اس کے اسباب ومتعلقات اور اس کے مقاصد کی روشنی میں سمجھا جائے اور ایک موضوع کی نصوص کو ان کی تعلیلات کے ساتھ جمع کیا جائے، اور فروع کو اصول، جزئیات کو کلیات کے تابع کیا جائے، سنت نبوی کے تشریعی اور غیر تشریعی پہلو میں فرق کیا جائے، مقاصد اور وسائل سے متعلق احکام میں فرق کیا جائے، اور جو احکام ذرائع کی تبدیلی اور مقاصد کی عدم تبدیلی پر مبنی ہوں ان سے واقفیت ہو، اور ان کے احکام میں فرق کیا جائے۔ اور مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ لغوی فریم ورک کے تحت نصوص کے ساتھ تعامل کرے، لہذا نصوص کے نزول کے وقت کی لغوی، شرعی اور عرفی دلالت سے تجاوز نہ کرے۔

فقہ واقع النص اپنی دونوں شق واقع النص اور واقع تطبیق النص کو شامل ہوتا ہے، واقع النص میں نصوص کے نزول کے وقت کے ماحول، ان کے اسباب ورود کو سامنے رکھا جاتا ہے، ان کے مقاصد وعلل کا استخراج کیا جاتا ہے، اور واقع تطبیق النص میں یہ بحث کی جاتی ہے کہ اس نص کی تطبیق کے کیا شرائط ہیں، اس کے مقصد اور اس کی علت پیش نظر مسئلہ میں پائی جارہی ہے یا نہیں؟ اس اجتہاد کا تعلق مجتہد سے ہے کہ وہ مجرد اور عمومی نوعیت کے شرعی حکم کو زمینی سطح پر منطبق کرے، خواہ اس کا تعلق فتوی سے ہو، جس کا امتیاز تحقیق اور مخصوص مسئلہ کا بیان ہے، یا اس کا تعلق عدالتی فیصلہ سے ہو، جس میں حکم کو نافذ کرتے ہوئے کسی فریق پر لازم قرار دیا جاتا ہے۔

مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ غیر متغیر شرعی نصوص اور زمانے کے تقاضوں میں مطابقت پیدا کرے، تاکہ وہ نصوص کو ایسے اچھے طریقے سے تطبیق دے سکے جس سے ان کا مقصود حاصل ہو، نصوص کی تطبیق کے وقت ان کے مقاصد کس حد تک پورے ہورہے ہیں، اس وجہ سے احکامات مختلف ہوجاتے ہیں، مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ زندگی کے حالات اور تبدیلیوں سے واقف

ہو، ان کا حکم شرعی کی تطبیق میں اثر پڑتا ہے، یہی وہ موازنہ ہے جس کا فہم وادراک اور اس کی بہترین تطبیق ضروری ہے۔

اجتہاد کے مقصد ونتیجہ کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ اجتہاد کرنے والا اجتہاد کا اہل ہو، اور اجتہاد اپنے محل میں واقع ہو، اور استدلال کے درست بنیادی ضابطوں سے منضبط ہو، وہ ضوابط یہ ہیں کہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی ﷺ کو ان کے اسباب ومتعلقات اور ان کے مقاصد کی روشنی میں سمجھا جائے، اور اس کے لئے ایک موضوع کی تمام نصوص کی ان کی تعلیلات کے ساتھ جمع کیا جائے، فروع کو اصول، جزئیات کو کلیات کے تابع کیا جائے، سنت نبوی کے تشریعی اور غیر تشریعی پہلو میں فرق کیا جائے، ذرائع اور مقاصد پر مبنی احکام میں تمیز ہو، اور ان احکام میں تمیز ہو جن کی بنیاد متغیر ذریعہ اور غیر متغیر مقصد ہے، نصوص کی تطبیق سے جو شارع کا مقصد ہے اس کی رعایت کے ساتھ ساتھ نصوص کو ان کے نزول کے وقت کی لغوی وشرعی اور عرفی دلالت کی روشنی میں سمجھا جائے۔

مذکورہ اجتہادی ضوابط کی رعایت سے مقاصد شرعیہ کا فہم حاصل ہوتا ہے، جو فقہ کو زمانے کے ساتھ چلنے اور اسے شریعت کے اصولوں کے تحت رکھتی ہے اور اس کی وجہ سے لوگ شریعت کو قبول اور منطبق کرتے ہیں، اور اس سے شریعت کے ہر وقت ومقام کے لئے موزوں ہونے کی تائید ہوتی ہے۔

اگر فقہ واقع کی دونوں شقوں کی رعایت نہ کی جائے بایں معنی کہ نصوص کے فہم وتعلیل سے واقفیت حاصل نہ کی جائے، اور ان کی تطبیق کا کیا محل ہے اور اس کے کیا شرائط ہیں اس سے واقفیت نہ ہو تو نصوص اور اس کے مقاصد سے غفلت برتنے یا واقع اور اس کے حقائق سے غفلت برتنے کی وجہ سے شرعی طور پر ناپسندیدہ نتائج نکلتے ہیں، اس بات سے متغیر حالات میں نصوص کے ساتھ تعامل میں مذکورہ منہج کی تائید ہوتی ہے۔

اہم سفارشات:

علوم شرعیہ کے تخصصات کے ساتھ ساتھ علم اشیاء وموضوعات کے ہر پہلو پر تخصصات ہوں، خاص طور پر سماجی، نفسیاتی اور معاشی علوم میں، کیونکہ اس واقع -جس پر فقہی حکم کی بنیاد ہوتی ہے- کے فہم میں ان کی خاص اہمیت ہوتی ہے۔

فقہی مسالک میں اختیار کئے گئے مناہج کا تقابلی مطالعہ کیا جائے کہ انہوں نے اپنے زمانے میں جدید مسائل کی کس طرح تحقیق کی، اس کے لئے ان کے زمانے کے چند جدید مسائل اور انہیں فقہی طور پر تشکیل دینے کے طریقہ کار کا تطبیقی مطالعہ ہو۔

☆☆☆