فقہ ترجیحات

قواعد وضوابط کا ایک مطالعہ

مصنف

ڈاکٹر محمد الوکیلی

مترجم

مولانا احمد الیاس نعمانی

ایفا پبلی کیشنز، نئی دہلی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

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

نام کتاب : فقہ ترجیحات-قواعد وضوابط کا ایک مطالعہ

(فقه الاولويات –دراسة فی الضوابط)

Fiqh-e-Tarjeehat Qawaed wa Zawabit ka Ek Motalah

مصنف : ڈاکٹر محمد الوکیلی

مترجم : مولانا احمد الیاس نعمانی

نظر ثانی : ڈاکٹر محمد شاہجہاں ندوی

صفحات : 480

سن اشاعت : 2024ء

اشاعت دوم : 2025ء

تعداد : 500

ISBN : 978-81-995727-8-2

باھتمام

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

ناشر

ایفا پبلیکیشنز – نئی دہلی

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

ای میل: ifapublications2004@gmail.com

فون:011-26981779



مشمولات

پیش لفظ	۱۳
مقدمہ	۴۳
باب اول: تعریف واسباب	۴۹
پہلی فصل: تعریف	۵۱
۱-الأولویات کی تعریف	۵۱
دوم وسوم: عملی پہلو سے	۵۶
۲-'فقہ الأولویات' کی تعریف	۵۷
دوسری فصل: فقہ الأولویات کے ظہور کے اسباب	۶۳
۱-اعمال شرعیہ کے مراتب کی بابت خلل	۶۳
ماضی کے کچھ خلل	۶۳
عصر حاضر کے کچھ خلل	۷۱
۲-مضمون سے زیادہ شکل سے اعتنا	۷۲
۳-بعض شرعی فتاوی میں مصالح ومفاسد کا غلط اندازہ	۷۵
۴-مفکرین امت کی ساری توجہ دفاعی فکر پر مرکوز ہونا	۷۷

۲-دعوتی ضرورت	۷۸
باب دوم: ترجیحات کی شرعی بنیادیں	۹۵
پہلی فصل: قرآن مجید میں ''اُولیٰ'' کا استعمال	۹۸
الف: وہ آیات جن میں لفظ ''اُولیٰ'' اپنے اصلی لغوی معنی میں آیا ہے	۹۸
ب-وہ آیات جن میں لفظ ''اُولیٰ'' دھمکی اور وعید کے معنی میں آیا ہے	۱۰۵
دوسری فصل: حدیث میں ''اُولیٰ'' کا استعمال	۱۱۱
تیسری فصل: قرآن مجید میں بہترین (افضل) کی راہنمائی	۱۱۵
افضل (اولیٰ) پر عمل کی بابت اللہ تعالیٰ کی راہنمائی	۱۲۰
فصل چہارم: سنت میں بہترین (افضل) کی راہنمائی	۱۲۸
پانچویں فصل: قرآن وسنت میں تشریعی ودعوتی تدریج	۱۳۷
چھٹی فصل: قرآن مجید میں ''اُولویات'' ترجیحات کے چند نمونے	۱۴۲
اعلیٰ کی طلب ادنیٰ کی طلب سے راجح ہے	۱۴۳
نیکیوں میں اخفا اظہار سے بہتر ہے	۱۴۴
ظاہری شکل سے اعتنا کے مقابلہ حقیقت سے اعتنا بہتر ہے	۱۵۰
صلح جنگ سے بہتر ہے	۱۵۲
مومن خاتون باندی ہی کیوں نہ ہو شادی کے لیے مشرک خاتون سے بہتر ہے خواہ وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو۔	۱۵۸

بھلی بات اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد تکلیف پہنچائی جائے	۱۶۱
مقروض کا قرض معاف کر دینا مہلت دینے سے بہتر ہے	۱۶۲
فرائض کی ادائیگی میں عجلت تاخیر سے بہتر ہے	۱۶۴
دنیوی عذاب کے مقابلہ میں جہنم کے عذاب سے بچنا زیادہ اہم واولیٰ ہے	۱۶۸
آخرت کے لیے محنت دنیا کے لیے محنت سے اولیٰ ہے	۱۶۹
معاف اور درگزر کرنا بدلہ لینے سے بہتر ہے	۱۷۲
ساتویں فصل: سنت نبوی میں ترجیحات کے چند نمونے	۱۸۰
والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد سے افضل ہے	۱۸۰
والد کے مقابلہ میں والدہ کے ساتھ حسن سلوک افضل ہے	۱۸۷
والدین کو راضی کرنے سے اولیٰ وافضل عدل ہے	۱۸۸
عقیدہ شریعت سے اولیٰ وارجح ہے	۱۸۹
سہولتیں پیدا کرنا مشکلات پیدا کرنے سے اولی وارجح ہے	۱۹۲
عزیمت کو اولیٰ کہنے والے حضرات	۱۹۵
رخصت کو اولیٰ کہنے والے حضرات	۱۹۶
صحت کی حالت میں دیا گیا صدقہ وصیت سے اولی وافضل ہے	۱۹۷
دوسروں کے مقابلہ میں محتاج اقربا کا تعاون اولیٰ ہے	۱۹۸
اعمال جوارح کے مقابلہ میں اعمال قلوب پر توجہ اولیٰ ہے	۲۰۰
علم سے اشتغال نفلی عبادات میں مشغول رہنے سے اولیٰ ہے	۲۰۰

باب سوم: ترجیحات کو جاننے کے طریقے	۲۱۱
پہلی فصل: نص پر مبنی ترجیح	۲۱۳
۱-منصوص ترجیحات کی نوعیت	۲۱۳
۲-منصوص ترجیحات کی چند بنیادیں	۲۱۶
فصل دوم: اجتہاد پر مبنی ترجیح	۲۲۶
۱-نصوص ودلائل کے میدان میں اجتہاد پر مبنی ترجیح	۲۲۶
۲-اطاعت وتعمیل کے میدان میں اجتہاد پر مبنی ترجیح	۲۲۸
پہلا پہلو: دعوتی تدریج	۲۲۸
دوسرا پہلو: احکام شریعت کے درمیان تضاد کی کیفیت	۲۲۸
فصل سوم: ترجیحی تشریع کے مصادر	۲۳۴
۱-قیاسی ترجیح	۲۳۴
۲-استحسانی ترجیح	۲۳۸
۳-مصلحتی ترجیح	۲۴۴
باب چہارم: دعوتی تدریج کے سلسلہ میں ترجیحات کے ضوابط	۲۵۵
دعوتی تدریج کے سلسلہ میں ترجیحات کے ضوابط	۲۵۷
فصل اول: مراتب احکام کا عمیق فہم	۲۶۰

۱-مامورات کے مراتب	۲۶۰
۲-منہیات کے مراتب	۲۶۴
۳-معاصی کے مابین تفاوت کی عملی تطبیقات	۲۶۹
۱-ایک ہی ممنوع میں تفاوت	۲۶۹
۲-مختلف ممنوعات کے درمیان تفاوت	۲۷۳
۳-مرتبۂ مباح	۲۸۰
۴-مامورات ومنہیات کے مابین تفاوت کے اسباب	۲۸۲
۵-اہم ترکیا ہے؟ حرام کا ترک یا مامورات پر عمل؟	۲۸۴
۶-قطعیت وظنیت کے اعتبار سے احکام کے مابین تفاوت	۲۸۷
۷-شرعی مصالح کے مابین تفاوت	۲۹۰
پہلی تقسیم: مصلحت کی فی نفسہ قوت کے اعتبار سے	۲۹۰
دوسری تقسیم: وسعت اور عدم وسعت کے اعتبار سے	۲۹۳
دوسری فصل: حالات کی گہری سمجھ	۳۰۵
۱-حالات	۳۰۶
۲-امکان	۳۱۲
۳-عصر حاضر کی بعض متفق علیہ ترجیحات اور ذمہ داریاں	۳۱۵
۴-عصر حاضر کی چند مختلف فیہ ترجیحات وفرائض	۳۲۰
دوسرا موقف: باہم مفاہمت وتعاون کا موقف	۳۲۱

۳۳۵	**باب پنجم**: تعارض وتضاد کی صورت میں ترجیحات کے ضوابط
۳۳۷	تعارض وتضاد کی صورت میں ترجیحات کے ضوابط
۳۳۸	**پہلا ضابطہ**: زیادہ مصلحت والا حکم کم مصلحت والے حکم پر مقدم وراجح ہے
۳۴۳	چھوٹی مصلحت پر بڑی مصلحت کی ترجیح کی عملی مثالیں
۳۴۳	۱-ضروری مصلحت کی حاجی مصلحت پر ترجیح
۳۴۳	۲-ضروری مصلحت کی کمالی مصلحت پر ترجیح
۳۴۵	۳-حاجی مصلحت کی کمالی مصلحت پر ترجیح
۳۴۸	۴-اہم ضروری مصلحت پر اہم تر ضروری مصلحت کی ترجیح
۳۵۳	**دوسرا ضابطہ**: زیادہ مفسدہ کم مفسدہ کے مقابلہ میں دفع کیے جانے میں اولی (راجح) ہے۔
۳۶۲	۱-ضروری میں مخل مفسدہ کا حاجی میں مخل مفسدہ سے تعارض
۳۶۴	۲-ضروری میں مخل مفسدہ کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض
۳۶۴	۳-حاجی میں مخل مفسدہ کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض
۳۶۵	۴-ضروری میں مخل مفسدہ کا اہم تر ضروری میں مخل مفسدہ سے تعارض
۳۶۶	۵-حاجی میں مخل مفسدہ کا حاجی میں مخل مفسدہ سے تعارض
۳۶۷	۶-کمالی میں مخل مفسدہ کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض
۳۶۷	**تیسرا ضابطہ**: مصالح مفاسد سے معارض ہوں تو غالب جہت ترجیح کی مستحق ہے۔

چوتھا ضابطہ: مصالح ومفاسد کے مساوی ہونے کی صورت میں مفسدہ کا ازالہ اولیٰ یا مقدم ہے۔	۳۸۰
پانچواں ضابطہ: زیادہ عام مصلحت کم عام مصلحت پر مقدم ہے	۳۸۳
چھٹا ضابطہ: مقاصد کے احکام وسائل کے احکام پر مقدم ہیں	۳۸۵
ساتواں ضابطہ: فرائض واصول نوافل وفروع سے زیادہ لائق ترجیح ہیں	۳۹۷
آٹھواں ضابطہ: کسی ضروری یا حاجی مباح کے ساتھ اگر چند مفاسد پائے جائیں تو اس کا حصول ترک سے اولیٰ ہے۔	۴۰۴
نواں ضابطہ: فوری حکم غیر فوری حکم کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے	۴۱۰
دسواں ضابطہ: جس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو وہ اس کی بنسبت مستحق تقدیم ہے جس کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔	۴۱۱
گیارھواں ضابطہ: ''واجب مؤقت''، ''واجب مطلق'' پر لائق تقدیم ہے	۴۱۲
بارھواں ضابطہ: اجتماعی نیکیاں انفرادی نیکیوں پر راجح ہیں	۴۱۳
تیرھواں ضابطہ: نیک لوگوں کے ساتھ حسن سلوک فاجروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے سے اولی ہے۔	۴۱۶
چودھواں ضابطہ: صاحب حاجت بے حاجت کے مقابلہ میں مقدم ہے	۴۱۹
پندرھواں ضابطہ: انسان کی حفاظت حیوان کی حفاظت سے اولیٰ ومقدم ہے۔	۴۲۲
سولھواں ضابطہ: واجب کی ادائیگی نفل میں مشغول ہونے سے اولیٰ ہے	۴۲۳

سترھواں ضابطہ: جس فریضہ کا وقت تنگ ہو اس کی ادائیگی قضا کی ادائیگی سے اولیٰ ومقدم ہے۔	۴۲۳
اٹھارھواں ضابطہ: خاص عام کے مقابلہ میں مقدم واولیٰ ہے	۴۲۴
انیسواں ضابطہ: جس کا کوئی اضطراری بدل نہ ہو وہ اس سے مقدم و اولیٰ ہے جس کا متبادل ہو۔	۴۲۵
بیسواں ضابطہ: مخصوص وقت والا فریضہ دوسرے فریضہ سے جس کا مخصوص وقت نہ ہو اولیٰ ومقدم ہے۔	۴۲۶
اکیسواں ضابطہ: حق اللہ اور حق العباد میں سے راجحیت کسے حاصل ہے؟	۴۲۶
بائیسواں ضابطہ: فرض عین اور فرض کفایہ میں سے کون سا اولیٰ ہے؟	۴۲۳
اختتامیہ	۴۵۴
فہرست مصادر	۴۶۰

☆☆☆

پیش لفظ
علم ترجیحات یا فقہ ترجیحات

ڈاکٹر طہ جابر علوانی

الحمد لله رب العالمين، نستغفره ونستعينه و نستهديه، و نعوذ بالله من شرور انفسنا و سيئات أعمالنا، و نصلي و نسلم على سيدنا محمد و على آله و صحبه وسلم۔

امابعد!

اس وقت مجھے نہایت خوشی ومسرت کا احساس ہورہا ہے کہ میں ایک نہایت مفید، کامیاب، راہنما اور بالکل نئی نوعیت کی کتاب قارئین کے ہاتھوں میں پیش کررہا ہوں، اس کتاب کا موضوع بیک وقت فکر اور فقہ دونوں ہیں۔

اس کتاب کے سلسلہ میں یہ بات بآسانی کہی جاسکتی ہے کہ یہ مفکر اور فقیہ دونوں کے لیے نہایت مفید ہے کہ اس کے موضوع سے بے توجہی فقیہ اور مفکر دونوں کے لیے ممکن ومناسب نہیں ہے۔

'فقہ الأولویات' (فقہ ترجیحات) کا لفظ سامنے آتے ہی ذہن میں فقہ کے معروف معنی آتے ہیں، بلکہ بعض حضرات اس کو اس کے بدیہی معنی سمجھتے ہیں، فقہ یا فکر میں ترجیحات کے مسئلہ کو لوگ آسان سمجھتے ہیں جو اپنے دائرہ میں مکمل ہوچکا ہے، لیکن جب اس سلسلہ میں غور کرتے

ہیں تو یہ نہایت مشکل مسئلہ محسوس ہوتا ہے جس کا 'تعلق'، 'تعارض'، 'تساوی'، 'تماثل' اور 'تعادل' جیسے ان دقیق اصولی امور سے ہے جن پر عبور کے لیے ایک تجربہ کار ماہر فن کی ضرورت ہوتی ہے، تا کہ اس کے نامانوس اور مشکل مسائل پر گرفت حاصل کی جا سکے۔

موضوع کی نوعیت:

اس موضوع کا تعلق فکر سے ہے یا فقہ سے؟ اس کو علم کہنا صحیح ہے یا فن؟ موضوع کی تفصیلات پر گفتگو سے پہلے موضوع کی نوعیت اور اس کے متعلقہ علمی میدان کا تعین لازمی محسوس ہوتا ہے، ایسا نہ کرنا اس کتاب کی ایک کمی ہے، فاضل مصنف نے غالباً اس کی ضرورت محسوس نہیں کی، بالخصوص اس لیے بھی کہ انھوں نے کتاب کے عنوان میں لفظ فقہ شامل کر دیا ہے، ان کو اطمینان ہے کہ ایسا کرنے کے بعد اب ان کو موضوع کی نوعیت کی تعیین کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن صرف اتنا کر کے انھوں نے (میری نگاہ میں) قارئین کے لیے موضوع کی نوعیت پوری طرح واضح نہیں کر دی ہے، میرے نزدیک اس کتاب کے موضوع کی تعیین نہایت اہم ہے، اگلے صفحات میں حتی الامکان اس کے موضوع کی تعیین کی کوشش کروں گا، اس لیے کہ اس کا پورے موضوع کو سمجھنے اور درپیش سوال کا جواب حاصل کرنے کے سلسلہ میں بڑا کردار ہے، ورنہ جو فکر ہم مسلم ذہنیت کو آزاد کرنے کے لیے پیش کر رہے ہیں وہ اس کو پابند و مقید کر دے گی، اور اس کی بچی کھچی حرکیت کو بھی ختم کر دے گی، اس بات کی وضاحت کے لیے میں چند نکات تحریر کر رہا ہوں:

۱- ہماری روایتی فقہ میں ایسی بہت سی عبارتیں و تعبیرات موجود ہیں جو موضوع کو فقہی رخ دے سکتی ہے، جیسے ''خلاف اولیٰ''، اس تعبیر کا استعمال مکروہ سے کم تر کے لیے ہوتا ہے، مکروہ اس امر کو کہتے ہیں جس کا ترک مستحسن ہو، اور اس کی انجام دہی پر کوئی سزا نہیں دی جائے، یا جس کا ترک مستحب ہو، یا جسے نہ کرنے والا قابل تعریف اور جس کو کرنے والا قابل مذمت نہ ہو، لہٰذا ''خلاف اولیٰ'' مکروہ سے کم تر اور جائز و مباح سے کچھ بالاتر امر کے لیے استعمال ہونے والی تعبیر

ہے، یعنی یہ وہ امر ہے جس کے سلسلہ میں کوئی مقصود نہی وارد نہیں ہوئی ہے، (اس سلسلہ کی بعض تفصیلات ہماری تحقیق کے ساتھ شائع ہونے والی امام رازی کی کتاب: "**المحصول فی علم الأصول**" (۱۰/۱۳۱) کے متن وحاشیہ پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے)، یہ کتاب جامعۃ الإمام محمد بن سعود الاسلامیۃ سے شائع ہوئی ہے، جس طرح ایک فقیہ استحسان کرتا ہے اسی طرح وہ کسی ایسے امر کو خلاف اولیٰ بھی قرار دے سکتا ہے جس کے ممنوع ہونے کی کوئی دلیل اس کے پاس نہ ہو لیکن اس کے نزدیک ایسا کوئی احتمال (خواہ ضعیف تر ہی کیوں نہ ہو) ہو کہ اس کا نتیجہ کسی حد تک نامناسب ہوسکتا ہے۔

بسا اوقات فقہا کسی عمل کو دوسرے کی بنسبت اولی کہتے ہیں، یا اس کے ترک کو اولی کہتے ہیں۔ یعنی فقہا کے یہاں یہ اصطلاح عمل وترک دونوں پہلوؤں سے مستعمل ہے۔ اگر اس کا خیال رکھا جائے اور تعارض، ترجیح اور تعادل کے عنوان سے جو کچھ فقہا کے یہاں معروف ہے اس کو بھی خیال میں رکھا جائے تو اس موضوع کا فقہ کی اصطلاحی تعریف کے مطابق اس سے تعلق راجح ہے، فقہ کی اصطلاحی تعریف کچھ یوں کی جاتی ہے: ''تفصیلی دلائل سے ماخوذ عملی احکام کا علم'' یا اسی کی مانند دیگر تعریفات۔

تعارض 'عرض' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کونے یا جہت کے ہوتے ہیں، گویا کہ دو متعارض ایک دوسرے کے روبرو کھڑے ہوتے ہیں، تاکہ ایک دوسرے کو منزل تک پہنچنے سے روک سکیں۔ تعارض کا علاج ترجیح کے ذریعہ ہوتا ہے، اس ترجیح کی بنیاد دونوں متعارض امور کے گہرے مطالعہ پر ہوتی ہے جس میں ان کے تمام متعلقہ پہلوؤں سے اعتنا کیا جاتا ہے تاکہ تفاوت کا کوئی پہلو مل سکے، جس کی بنیاد پر ترجیح قائم کی جاسکے۔ جن دو امور کو باہم متعارض سمجھا جارہا ہوتا ہے ان دونوں پر غور وفکر کے بہت سے پیچیدہ ذہنی طریقہ ہائے کار ہیں، تاکہ تفاوت کے نقاط سامنے آسکیں اور پھر ان کو ترجیحی عمل میں استعمال کیا جاسکے، اس ترجیحی عمل کا نتیجہ بالعموم یہ ہوتا

ہے کہ ان میں سے ایک دلیل دوسرے کے مقابلہ میں مقدم ہے یا یہ دوسرے سے زیادہ بہتر ہے، اس عمل میں متعدد علوم و معارف دونوں کے مابین تفاوت کے نقاط کو سامنے لانے میں مطالعہ کرنے والے شخص کی مدد کرتے ہیں۔

اگر دو دلیلوں کے درمیان تعادل یا تساوی پائی جاتی ہے، یعنی دونوں یکساں درجہ کی ہوتی ہیں تو ایسی صورت میں مجتہد ترجیح کے کام سے عاجز رہتا ہے، اس کی رسائی تفاوت کے کسی ایسے پہلو تک نہیں ہو پاتی ہے جو ترجیح کے سلسلہ میں معاون ہو، ایسی صورت میں مسئلہ ایسا پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ اس کے نتیجے میں یا تو دونوں دلیلوں کو ساقط کرنا لازم آتا ہے یا بار بار اجتہاد کرنا پڑتا ہے تاکہ تفاوت کا کوئی پہلو معلوم کیا جا سکے، یا پھر دونوں پر عمل کرنا پڑتا ہے، یا کوئی اور راہ عمل اختیار کرنی ہوتی ہے، اس سلسلہ میں فقہا و اصولیین نے تفصیلی کلام کیا ہے۔ ایسے تمام متعارض امور قرآن و سنت میں نہیں پائے جاتے ہیں کہ یہ دونوں تعارض سے محفوظ ہیں، متعارض امور مجتہد کے اضافی فہم اور اس کی ادراکی صلاحیتوں سے متعلق ہوتے ہیں، اس لیے ہم ان پر کچھ تفصیلی کلام نہیں کریں گے، کہ یہ اس پیش لفظ کے مقاصد میں سے بس اسی قدر ہیں جس قدر اس کتاب کی نوعیت کی وضاحت کے لیے معاون و لازمی ہیں، ہم نے جو کچھ اوپر لکھا ہے اس کو پڑھ کر ہو سکتا ہے کہ کچھ قارئین اس کتاب کو اصول و فقہ کی کتاب کہنے لگیں، ایسے لوگوں سے ہم کہیں گے، جلدی نہ کریں ابھی اگلے صفحات میں بہت کچھ آنا باقی ہے۔

''فقہ الأولویات'' (فقہ ترجیحات)

۲- اس موضوع کی بابت بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ ایک عقلی موضوع ہے، اس لیے کہ کسی ایک رائے، عمل یا تصرف کو دوسرے پر مقدم کرنا عقل کا ہی کام ہے، اس لیے کہ ''اولیٰ'' یعنی افضل یا راجح کی بابت فیصلہ میں فیصلہ کن حیثیت عقل کی ہی ہے، عقل کا فیصلہ ہی متعارض

ومتصادم امور میں ترجیح کے عناصر کا فہم رکھنے والا عقلی مطالعہ ہی کسی چیز کی دوسری شے پر ترجیح کو ثابت کرتا ہے یا اس کی نفی کرتا ہے۔

۳- یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ کام ایک خالص فکری ونظریاتی کام ہے، جو چند فکری مقدمات کی ترتیب پر موقوف ہے، ان مقدمات میں ان نتائج تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے جن سے ہم کسی متعین وقت، مقام یا شخص کے لیے کسی چیز کے اولیٰ ہونے کا ادراک کرسکیں۔

یہ تمام پہلو قابل لحاظ ہیں، یہ سب پہلو ملحوظ رہیں تو ہمارے نزدیک سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ پورا موضوع ''فقہ اکبر'' سے متعلق ہے، ''فقہ اکبر'' وہ فقہ ہے جس کی بابت اشارہ اس معروف حدیث میں وارد ہوا ہے: ''اللہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے اسے ''فقہ'' عطا فرماتا ہے اور اسے اس کے خیر کی راہنمائی فرماتا ہے'' (صحیح بخاری: کتاب الاعتصام بالکتاب والسنہ)۔

یہاں ''فقہ'' کا لفظ صرف عملی شرعی احکام، یا صرف اعتقادی احکام، یا صرف روز وشب کے اعمال، یا صرف آداب واخلاق کی راہ نمائیوں یا محض فقہ معاملات سے کہیں وسیع تر لفظ ہے، یہ لفظ ان تمام کو محیط ہے، یہ پورے اسلام کی سمجھ اور اس کا ہمہ گیر فہم ہے، یہ اس معنی میں ہے جس معنی میں اسے لیتے ہوئے امام ابوحنیفہ نے اپنی اس کتاب کے نام میں اسے شامل کیا ہے جس میں علم کلام، علم فقہ اور علم اصول کے مشکلات پر گفتگو ہے، اس طرح ''اُولویۃ'' یا ترجیح ایک فقہی مبحث بھی ہوسکتا ہے، اور اس سے مختلف بھی، یہ بہت اہم مسئلہ ہے جس پر توجہ بہت ضروری ہے۔

فقہ وفکر کا باہمی تعلق:

اس پیش لفظ میں ہم فقہ وفکر یا فقہا ومفکرین کے درمیان کے اختلاف پر بھی گفتگو کرنا چاہتے ہیں، یہ مسئلہ ہمارے علمی سرمایہ میں اصلاً تو نہیں پایا جاتا ہے، لیکن بہت سے دیگر ایسے قابل لحاظ عوامل کے نتیجہ میں سامنے آتا ہے جن کا تتبع کیا جانا چاہئے۔ ان میں سے ایک مسلمانوں

کے یہاں وجود میں آنے والی تحریکوں کا باہمی تصادم ہے۔ ان اصلاحی تحریکوں کا آغاز خلافت راشدہ کے خاتمہ کے وقت ہی ہوگیا تھا، جب تحریک کے ان دونوں گروہوں کے درمیان اختلاف سامنے آیا تھا جنہوں نے ''اُولوالأمر'' کے مصداق کو تشکیل دیا تھا اور اب تک دے رہے ہیں، اور جن کے درمیان اختلاف بھی پیدا ہوتا رہتا ہے۔ خلافت راشدہ کی ایک امتیازی خصوصیت (جو بعد میں کبھی کسی کو حاصل نہ ہوسکی) یہ تھی کہ اس عہد میں خلیفہ راشد ''اولوالأمر'' کے دونوں مفہوموں (اہل علم و اجتہاد اور اہل حکومت و اقتدار) کا مصداق ہوتا تھا، یعنی خلیفہ راشد کو حاصل اقتدار کو علم، معرفت خداوندی، میراث نبوت، تقوی اور اجتہاد اپنے تمام عناصر کے ساتھ حدود میں رکھتے تھے، یہ خلیفہ اجتہاد، فقہ وعلم سے بھی بہرہ ور ہوتا تھا جس کے ذریعہ اس کا عمل وطرز کار نکھرتا تھا، اس طرح خلافت کے تمام پہلو مضبوط ومحکم طرز پر پائے جاتے تھے اور علم وعمل پروان چڑھتے تھے۔

جب کہ دیگر عام حکمرانوں کی اکثریت اگرچہ اپنی سیاست کو شرعی بنانے کے لیے بہت محنت کرتے ہیں لیکن وہ بہرحال بس ایسے حکمراں ہوتے ہیں جو اقتدار وسلطنت کے مفہوم میں سیاسی اقتدار کا استعمال کرتے ہیں، لیکن خلافت کے نہیں۔ دوسری جانب علما کی بات کریں تو ''اولو الامر'' کے ادارہ میں ان کی حقیقی شرکت موقوف ہونے کے بعد سے وہ فقہ، اجتہاد اور نظریہ سازی کے تمام پہلوؤں کے سلسلہ میں کاوشیں جاری تو رکھے ہوئے ہیں لیکن مسجد کے اندر اور تنفیذی دائرہ سے باہر، اس لیے کہ حکومت تنفیذی اختیار، فقہ اور اجتہاد الگ الگ چیزیں ہیں، جو باہم دگر لازمی طور پر ایک لڑی میں پروئی ہوئی نہیں ہیں، لیکن علما حکمرانوں کی اصلاح کی کوشش کرتے رہتے تھے، ان کی رہنمائی کرتے تھے، اور حکومت سے دور رہتے ہوئے ناصح، محاسب اور نگراں کا کردار ادا کرتے رہتے تھے، لیکن اس میں بسا اوقات دونوں گروہوں (حکمرانوں اور علما) کے مابین اختلافات پائے جاتے جو بسا اوقات تصادم تک پہنچ جاتے، محمد بن الحنفیہ کے حلقہ، اسی

طرح زید بن علی کے حلقہ اور حضرت حسینؓ، ذوالنفس الزکیہ اور ابن الأ شعث وغیرہ کی بغاوتیں ایسی ہی تحریکوں سے عبارت تھیں جن کے ہماری تاریخ میں بہت اثرات موجود ہیں، ائمہ اربعہ جن کے مسالک کا اتباع آج تک ہوتا ہے وہ بھی اس کشمکش سے دور و بے تعلق نہ تھے، اس طرح ہماری تاریخ میں ''مقتدرہ'' کی طرح ''علما'' کا بھی ایک ادارہ رہا، ان دونوں کے مخلوط اثرات ہماری تاریخ میں رہے ہیں، جن میں کبھی حکمراں کی تلوار اور کبھی فقیہ کی دوات اور اس کے اجتہادات ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

یہ موقع اس موضوع پر کسی لمبی گفتگو کا نہیں ہے، ورنہ ہم اصل موضوع سے دور ہو جائیں گے۔ اس لیے ہم اپنے عہد پر واپس آتے ہیں، اس عہد میں اصلاحی تحریکوں کے کردار پر گفتگو کریں گے، اور یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ ہم کس طرح اس عہد میں فقیہ و حکمراں کے مابین جاری کشمکش و تصادم کے نتائج کا جائزہ لے سکتے ہیں، یہ کشمکش آگے چل کر ایک اعتبار سے مفکر اور فقیہ کے درمیان نیز دوسرے اعتبار سے مفکر، فقیہ اور حاکم کے درمیان تصادم کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

گزشتہ صدی کے اواخر میں وجود میں آنے والی اصلاحی تحریک کے پس منظر میں ''علماء کی تحریکات'' تھیں، اس اصلاحی تحریک کی بنیاد عالم و فقیہ کے نظریہ اور امت کے تئیں اس کے احساس ذمہ داری پر تھی، یہ تحریک ابن تیمیہ کی اس جدوجہد اور منصوبہ کی وارث تھی جو اپنی پیشرو اصلاحی تحریکوں کا خلاصہ اور صلیبی جنگوں و تاتاریوں کے حملہ کے نتائج کی بابت امت کے ردعمل سے عبارت تھی، پورے عالم اسلامی میں پائے جانے والے مصلحین ابن تیمیہ کی وراثت کو آگے بڑھا رہے تھے، جزیرۃ العرب میں محمد بن عبدالوہاب تھے، عراق میں آلوسی اور ان کے ہم نوا تھے، یمن میں شوکانی اور ان کے پیروکار اور بعض علمائے آل وزیر تھے، برصغیر میں شاہ ولی اللہؒ اور ان کے فرزندان و احفاد تھے، ایران و عراق اور جزیرۃ العرب میں شیعہ علما کی ایک تعداد بھی سرگرم

تھی، شمالی و وسطی افریقہ میں سنوسی تحریک تھی، مغربی افریقہ میں عثمان بن فودی تھے اور مختلف حصوں میں دیگر لوگ تھے، ان تمام کی وراثت اس اصلاحی تحریک کے حصہ میں آئی، جس کی قیادت جمال الدین افغانی اور ان کے خوشہ چیں مثلاً محمد عبدہ، محمد رشید رضا اور ان کے ہم ساز ومتاثرین (مثلاً: کواکبی، نائینی اور علمائے ہند کی ایک تعداد وغیرہ) کر رہے تھے۔

ان تمام اصلاحی تحریکوں کے درمیان قدر مشترک کی حیثیت ان چند امور کو تھی: از سر نو اجتہاد کی دعوت، بدعات وخرافات کی بیخ کنی، دشمنان امت کے خلاف جہاد اور امت کا شیرازہ متحد کرنے کی دعوت، ان اور ان جیسے بلند تر اہداف کو ہم اختلاف کے باوجود ان تمام حلقوں کے درمیان قدر مشترک کہہ سکتے ہیں۔

پہلا ضعف:

نائینی کی فکری تحریک کا مقابلہ ایران میں حوزہ کے علما اور روایتی مشائخ سے ہوا، جنھوں نے نائینی اور ان کی فکر پر شدید حملہ بول کر انھیں اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ عام زندگی سے کنارہ کش ہو جائیں اور خاموش رہیں اور ان افکار کو عام نہ کریں جو انھوں نے رسالہ ''تنبیہ الأمہ'' میں تحریر کیے ہیں، یہ رسالہ فارسی زبان میں ہے۔ یا تو یہ رسالہ کواکبی کی کتاب ''طبائع الاستبداد'' کا حرفی ترجمہ ہے یا اس کے برعکس ہے، نائینی کی جس بات پر اس وقت سب سے زیادہ تنقید کی گئی وہ یہ تھی کہ انھوں نے یہ لکھا تھا کہ ''غیبو بت کبری کے بعد امت کی امامت وولایت امت کے ہی کاندھوں پر آ گئی ہے، اب امت پر کسی اور کی ولایت نہیں ہے، اب اسے کسی امام معصوم کے انتظار یا کسی ولی وفقیہ کی ضرورت نہیں ہے، اب یہ اس کا اختیار اور اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ صلحاء امت میں کسی ایسے اہل کا انتخاب کرے جو اس کی سیاست شرعیہ کر سکے۔

اسی وقت مصر میں استاذ محمد عبدہ ازہر میں تفسیر کے دروس دے رہے تھے اور ''رسالۃ

التوحید' اس مقصد سے لکھ رہے تھے کہ وہ ازہر میں زیر درس ''نسفیہ کی شروح وحواشی'' کا بدل بن سکے، اس مسئلہ میں علماء ازہر ان پر برافروختہ ہوگئے اور ان کے اور شیخ علیش کے درمیان زبردست معرکہ بپا ہوا، شیخ علیش بظاہر ان پر بازی لے گئے اور انھوں نے شیخ عبدہ کو ازہر سے دور رہنے پر مجبور کر دیا، شیخ علیش کی یہ فتح ایک مجتہد مزاج عالم ومفکر پر روایتی عالم کے رجحانات کی فتح تھی، اسی طرح ایران میں نائینی پر حوزہ کے علما کی فتح تقلید خالص کی ذہنیت کی ایک فقیہ و مفکر کی ذہنیت پر فتح تھی۔ اگر یہ تعبیر درست ہے۔ یہ صحیح ہے کہ نائینی کے افکار زندہ ورائج رہے کہ انھیں ایک عظیم معاصر شیعی فقیہ شیخ محمد مہدی شمس الدین نے اختیار کرلیا، جیسے شیخ محمد عبدہ کے افکار زندہ رہے اس لیے کہ کلیۃ دار العلوم کے بعض علما نے ان کی ترویج کی، کلیۃ دار العلوم کو مصر و بیرون مصر میں ازہر کا متبادل بنانے کی کوشش کی جارہی تھی، لیکن اس سے اپنے آپ کو علما کی روایتی وراثت کا پاسبان سمجھنے والے'' روایتی عالم وفقیہ'' اور امت کے ضمیر کا ترجمان اور اس کے مسائل کو حل کرنے کے لیے کوشاں'' اصلاحی مفکر وفقیہ'' کے درمیان اختلاف ختم نہیں ہوا۔

پھر معاصر اسلامی تحریک کا مرحلہ آیا، جس نے اصلاح پسندوں کی میراث سنبھالی، اس میں اضافے کیے، اس کو سرگرم کیا، اور'' روایتی علما وفقہا'' سے صرف نظر کیا، اس موقع پر معاصر دعوت اسلامی کی مشعل دار العلوم قاہرہ کے ایک فیض یافتہ نے روشن کی، یعنی شیخ حسن البناؒ نے، ہندوستان میں یہ کام معروف مصنف مولانا مودودیؒ نے سرانجام دیا، ان دونوں حضرات نے اپنے ملکوں کے علما وفقہا اور روایتی اداروں سے صرف نظر کیا، ایران میں صورت حال کچھ مختلف رہی، وہاں اصلاحی تحریک کی قیادت علما وفقہا نے کی، لیکن انھوں نے اپنے آپ کو ان روایتی علما سے الگ وممتاز رکھا جنہیں وہ'' حیض ونفاس کے فقہا'' جیسے القاب دیتے تھے، اور یوں ان کی تذلیل کرتے تھے، مفکر داعیوں کے سامنے اسلام کی ترجمانی کے سلسلے میں اہلیت واستحقاق کا سوال نہ کھڑا ہوا اس لیے ان لوگوں نے اپنی تحریروں میں اس بات پر بکثرت زور دیا کہ اسلام

میں ''دینی شخصیات'' کا کوئی مخصوص ادارہ نہیں ہے، اسلام کی فطرت میں اس کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ وہ محض چند لوگوں کو اس طرح کا مقام دے دے، ہر مومن دینی شخصیت ہے، اسلامی تعلیمات کے پابند ہر شخص کو یہ مقام حاصل ہے۔ علماء، مشائخ اور اصحاب افتا حکومتی عہدہ داران یا محدود مسائل کے اصحاب اختصاص ہیں، ان کے اختصاصات کی ضرورت لوگوں کو نکاح، طلاق، میراث، جنازوں اور اپنے مقدمات وغیرہ میں پڑتی ہے، وہ فی نفسہ کسی پر حجت نہیں ہیں، انھوں نے جو علم حاصل کیا ہے کوئی بھی شخص اسے کرسکتا ہے، فتوی دے سکتا ہے، اپنے منہج کے مطابق اسلامی تعلیمات پر گفتگو کرسکتا ہے، علما کی کوئی اجارہ داری نہیں ہے، اور نہ وہ مسلمانوں اور اسلام کے درمیان حائل ہوسکتے ہیں، عملی طور پر معاصر اسلامی تحریکیں علما سے دور رہیں، اور ان کے تئیں ایک محتاط رویہ رکھتی رہیں، یہی وجہ ہے کہ معاصر ''اصلاحی اسلامی تحریکوں'' میں بالخصوص ان کے ابتدائی عرصہ میں علما و مشائخ کی تعداد بہت کم ہوتی ہے۔

ان تحریکوں کی ابتدائی نسلوں کا طبقۂ علما کے ساتھ اختلاف رہا، جواب ختم بھی ہوچکی ہیں پھر حکومتوں اور مقتدر اداروں کے ساتھ جب ان تحریکوں کا تصادم ہوا، اور خارجی و داخلی طاقتیں ان پر حملہ آور ہوئیں تو ان تحریکوں کی راہوں میں مشکلات درپیش آئیں، پھر چونکہ وہ سیکولر نظریہ، جس کے تابع ہماری پوری زندگی کو مغرب کرنا چاہتا ہے، اس کی فطرت رفتہ رفتہ زندگی کے تمام پہلوؤں پر ہمہ گیر ہوجانا ہے، اس لیے اس نظریہ کے روز افزوں چیلنج نے روایتی کہے جانے والے بہت سے علما کو ان بے دین و سیکولر حکمرانوں کے خلاف کھڑا ہونے پر مجبور کیا جو معاشرہ کو بے دین و سیکولر بنانا چاہتے تھے، اس موقع پر علما اس مشترکہ چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے اسلامی تحریک کے داعیوں کے ساتھ آئے جو معاشرہ کا طرز غیر اسلامی کرنا چاہتا تھا، اس صورت حال نے بہت سے علما کے لیے ماضی کی طرح یہ کہنا ممکن نہیں چھوڑا کہ اسلامی تحریک کے یہ داعی محض اقتدار کے خواہش مند ہیں، ہمارا ان سے کوئی تعلق کیوں کر ہوسکتا ہے، اس طرح اب

ان داعیوں کے لیے بھی یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ معاشرہ پر گہرے اثرات رکھنے والے ان علما سے صرف نظر کریں، اب ان دونوں گروہوں کے لیے یہ ضروری ہوا کہ وہ باہم مشترکہ میدان عمل اور نقطہ ہائے اشتراک تلاش کریں، اب علماء داعی اور مفکرین اپنے آپ کو ایک چیلنج کے مقابلہ میں ایک ہی میدان میں پا رہے ہیں یکساں خطرہ کا سامنا کر رہے ہیں اور یکساں مسائل حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

اس موقع پر یہ چند باتیں اور قابل ذکر ہیں: معاشی عوامل کی تاثیر، ازہر، زیتونہ اور قروبین وغیرہ کے کردار میں آئی کمی، پٹرول نکلنا اور اس کے اثرات، خلیج اور جزیرۃ العرب میں ان حکومتی علما کا وجود جو اپنے آپ کو ''سنی سلفی وراثت'' کا مکمل امین مانتے ہیں، اب ''دعوت'' حکومت کے زیر انتظام چلنے والا پیشہ ہو گیا، اور داعیوں کا تعین حکومت کی جانب سے ہونے لگا، اس منظر نامہ نے تحریکی داعیوں اور علما کے مابین اشتراک کو ایک مقبول امر بنا دیا، بالخصوص اہل سنت کے یہاں معاصر اسلامی تحریکوں میں معاصر فقیہ کو ایک ایسی قومی بنیاد مل گئی جس کی طرف نسبت کر کے وہ اسے اپنی بنیاد بنا سکتا تھا، اور اس کا سربراہ بن سکتا تھا، اس لیے کہ ان تحریکوں کو ایسی قیادتوں کی ضرورت تھی جس پر سب اتفاق کریں۔ اس لیے ایسی اکثر تحریکوں کی قیادتیں ایسی تاریخی قیادتیں نہیں رہیں کہ جن سے صرف نظر نہ کیا جا سکے یا جن کی بے توقیری نہ کی جا سکے، ان تحریکوں کی قیادتیں بالعموم کوئی بہت مثالی قسم کی قیادتیں نہیں ہوئیں، اس لیے وہ ایک فقیہ عالم کی ذات کو اپنے لیے ایک ایسی شرعی سند کے طور پر قبول کرتے ہیں جس کے ذریعہ وہ حکمرانوں کے ساتھ اپنے رابطہ اور دوسروں سے مقابلے کے وقت فائدہ اٹھا سکیں، یا اس کے ذریعہ مادی وسائل حاصل کر سکیں، اس طرح یہ سب ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو سکے، لیکن ان میں سے ہر ایک کا مقصد الگ ہوتا ہے، فقیہ ہر چیز پر فقہ کی بالادستی قائم کرنا اور تحریک کو ایک فقہی تعلیم گاہ بنانا چاہتا ہے جس پر اس کا کنٹرول ہو اور فقہ کی بالادستی اس پر قائم ہو، وہاں ہر وقت یہ فیصلہ ہوتا رہے یہ شرعی تصرف

ہے، یہ غیر شرعی تصرف ہے، یہ سیاست شرعیہ ہے، یہ سیاست غیر شرعیہ ہے، یہ موقف شرعا قابل قبول ہے، یہ نا قابل قبول ہے، اس طرح فقیہ تمام اسلامی امور ومسائل میں نظریہ ساز، قائد ورہبر اور مرجع بن جاتا ہے، اور سارے بڑے چھوٹے مسائل فقیہ کے فتاوی وجود میں لاتے ہیں، یہ حلال ہے وہ حرام ہے۔ اور اکثر داعی دانستہ یا نادانستہ طور پر فقہا کے حاشیہ بردار یا معاون بن کر رہ گئے، جسے اس سلسلہ میں کچھ تذبذب ہو اس پر دینی امور میں تساہل یا شرعی احکام کا خیال نہ رکھنے کی یا کوئی اور ایسی تہمت لگا دی جاتی ہے جسے نام نہاد فقہا اپنے مخالفین پر بسرعت لگاتے رہتے ہیں، ایسا بہت سے ممالک میں اور متعدد اسلامی تحریکوں میں ہوتا رہا ہے۔ اسی وجہ سے فقہ و اصول فقہ کے میدان میں کام کرنے والے بعض محققین نے بہت سے دعوتی وتحریکی مسائل پر فقہی واصولی قواعد کو منطبق کیا تا کہ ''أصول فقہ الدعوۃ'' اور ''أصول فقہ الحرکۃ'' جیسے اصول ہمارے یہاں مدون ہوجائیں۔ اب جو ان اصول کو نہیں مانتا اس کی خیر نہیں رہتی، اس لیے کہ یہ اصول تجدید ومعاصرت کے سلسلہ میں ان لوگوں کا مبلغ علم وفکر ہیں، اب فقہی طرز فکر ان تحریکوں میں کلی طور پر سرایت کر جاتا ہے، متعدد اسلامی تحریکوں کے لیے ان کے فکری، تہذیبی، عمرانی اور سیاسی منصوبوں کی جگہ ایسے احکام وفتاوی لے لیتے ہیں، یہی احکام وفتاوی تحریک کے لیے بنیادی منشور بن جاتے ہیں، جن سے وہ انحراف نہیں کرسکتی، تمام عمرانی وتہذیبی مسائل چند سطحی فتاوی کے تلے دب جاتے ہیں، ایسے اکثر فتاوی جو افراد دیتے ہیں وہ امت کے مسائل سے بے خبر ہوتے ہیں، اور تاریخ وتہذیب کے مطالعہ کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، ان کے غور وفکر کا موضوع کبھی بھی تہذیبوں کا عروج وزوال نہیں ہوتا، اللہ کے تکوینی قوانین واصولوں پر یہ توجہ نہیں دیتے۔ ایک عرصہ بعد اصلاحی تحریکوں کے مفکرین کو غلطی اور معاملہ کی سنگینی کا احساس ہوا اور وہ سمجھ پائے کہ فقہی طرز فکر نے ان کو کیسی تنگی میں مبتلا کر دیا تھا، اور بعض خطوں میں ان کی رفتارِ کار کیسی شل کر دی تھی، جس کی وجہ سے ایک بے چینی کی صورت حال پیدا ہوئی، اور کوشش کی گئی کہ معتدل علماء کے

ذریعہ متشدد علماء کو قابو میں کیا جائے اوران پر فتح حاصل کی جائے۔ اس پس منظر میں ''فکر الأ ولویات''، ''فقہ الأ ولویات''، ''أولویات العمل الإسلامی'' (خدمت دین کی ترجیحات)، اور ''أولویات الحرکۃ الإسلامیۃ'' (تحریک اسلامی کی ترجیحات) جیسی اصطلاحات سامنے آئی۔ ان اصطلاحات کورائج کرنے والی اہم ترین شخصیات شیخ محمد غزالی اور شیخ یوسف القرضاوی تھیں، اس وقت شیخ یوسف القرضاوی نے قاہرہ کے مکتب المعہد میں اس موضوع پر ایک محاضرہ دیا تھا جس پر اس وقت بہت شور مچا تھا۔ اور جس کی بڑی گونج سنی گئی تھی، مفکر کو جن فتاوی اور جس تنگ فقہی طرز فکر کا سامنا رہتا ہے ان کی وجہ سے اسے ان دونوں نامور علما کی راہ اختیار کرنی ہی پڑتی ہے، یہ راہ اس عمیق فقہی نظریہ سے بہرہ ور ہے جو انسان کو بہت لچک اور وسعت دیتا ہے، جسے استعمال کر کے تنگی پیدا کرنے والے فقہی طرز فکر کے مختلف پہلوؤں کا سامنا کیا جاسکتا ہے۔ ''فقہ الأ ولویات'' (فقہ ترجیحات) ایسی صورت میں سفینۂ نجات بن کر سامنے آتی ہے، اس لیے کہ اس میں وہ لچک اور وسعت ہے جو شدید مختلف فیہ مسائل کو وسیع تر فقہ وفکر کی روشنی میں حل کرتی ہے، نہ کہ تنگ ومحدود فقہ وفکر کی روشنی میں۔

ان دو نقاط پر غور کر کے ہم موضوع کی نوعیت کی قطعی تعیین کر سکتے ہیں، جو افراد وامت کے لیے ''ترجیحات'' کے صحیح فہم کو وسیع تر فقہ اور فکر اسلامی کا مسئلہ بناتی ہے۔ لیکن فقہی دائرہ میں وہ محدود ترجیحات ہیں جن کے مراتب بالعموم فقہا کبر سے متعلق شرعی دلیل سے متعین ہوتے ہیں۔

اس موضوع پر ہم نے جو اس قدر توجہ دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ''ترجیحات'' کا موضوع ان پہلودار موضوعات میں سے ہے جس میں عقل ونقل، عرف، تجربہ اور بہت سے ان سماجی واسلامی علوم کا دخل ہوتا ہے جو ماضی کے تجزیہ، حال کے فہم اور مستقبل کی منصوبہ بندی میں معاون ہوتے ہیں، اس طرح ''راجح'' کی تعیین ہوسکتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم اپنے داعی احباب واعزہ اور فقہاء سے اس بات کے خواہش مند ہیں کہ وہ امت کے اہم تر مسائل کو جلد بازی میں ''فقہ

ترجیحات'' کے نام پر محض فتاوی کی صورت میں حل نہ کریں کہ اس سے امت کو نقصان زیادہ اور نفع کم ہوتا ہے۔

ہمارے زمانہ میں ''ترجیحات'' کی تعیین کے مسئلہ کا استعمال بدی کی طاقتوں نے کمزور قوموں پر نہایت خطرناک وسیلہ کے طور پر کیا، معاصر عالمی نظام اور اس سے وجود میں آنے والی تنظیمات نے ''ترجیحات'' کو اس زمانہ کے خطرناک ترین اسلحہ کے طور پر استعمال کیا ہے، اور ان کے ذریعہ تباہ کن ہتھیار اور لشکر کی فتوحات سے بڑھ کر کامیابیاں حاصل کی ہیں۔ چنانچہ نہ جانے کتنی قوموں کے ذہنوں میں یہ باتیں بٹھادی گئیں کہ ان کی ترجیح صنعت ہے، پھر انہوں نے زراعت چھوڑ دی، زمین کو بے مصرف چھوڑ دیا، ان کی تمام تر توجہ صنعت اور ذخیرہ اندوزی پر ہوگئی، کچھ عرصہ بعد انھوں نے اپنے آپ کو دوسروں کے سامنے لقمۂ عیش کے لیے دست نگر پایا۔ اسی طرح بہت سی قوموں کو یہ سمجھایا گیا کہ ان کی ترجیح ایک متعین چیز کی کھیتی ہے، پھر انھوں نے ایسا ہی کیا، اور کچھ عرصہ بعد انھوں نے اپنے آپ کو بھوک اور فقر کے دہانے پر پایا۔ اسلامی ممالک پر ایک نظر ڈالیں تو یہ سب سامنے دکھ سکتا ہے۔

علم ترجیحات:

اسی لیے ہمیں ''فقہ الأولویات'' اور ''فکر الأولیات'' سے ایک نیا علم ترتیب دینا چاہئے جسے ''علم الأولویات'' سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ ترجیحات کا ادراک کسی ایک علم یا اختصاص کے ذریعہ ممکن نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے مختلف اختصاصات سے استفادہ کی ضرورت ہوگی، بلکہ اس پر اس پہلو سے غور کرنا ہوگا کہ یہ ایک ایسا علم ہے جس کے اپنے اصول، قواعد اور متعدد پہلو ہیں۔ اور اس کو کسی ایک علم تک محدود کردینا یا چند مباحث میں ذیلی حیثیت دینا ظلم ہے، خواہ وہ علم علم فقہ جیسا وسیع ہی کیوں نہ ہو۔

یہ ''علم ترجیحات'' (علم الأولویات) مختلف سطحوں پر مختلف مسائل سے اعتنا کرے گا، افراد، خاندانوں، معاشروں اور اقوام کی سطح پر اس سے استفادہ کیا جائے گا، اگر ہم فرد کی ثقافت میں ترجیحات کے ادراک کے فن اور ان کی تعیین کے منہج کو داخل کر سکیں گے تو رہتی زندگی تک اس کی زندگی نہایت منظّم ہوگی، انفرادی سطح پر اس علم سے استفادہ ہر ایک کے لیے کوئی آسان کام نہیں ہے، فرد کو درپیش مسائل کے تجزیہ، اس کی صحت، تخمینی عمر، مال و دولت، خاندان، مکان، طرز معیشت، زمانہ، علاقہ، ماحول اور اس کے تمام گزشتہ موجودہ وآئندہ امور ومسائل کے تجزیہ کے بغیر فرد کی ترجیحات کی تعیین بہت مشکل ہے۔ اتنا ہی نہیں فرد کی خواہشات، آرزوؤں، توقعات اس پر دباؤ یا سہولت کے پہلوؤں کے درمیان بھی موازنہ کرنا ہوگا، تاکہ (اس سب کے بعد) وہ اس کی ترجیحات کا خاکہ تیار کر سکے، اور اس طرح اپنے ان معاملات کو مقدم کر سکے جو مقدم ہونے کے مستحق ہیں، اور ان کو مؤخر کر سکے جو مؤخر کیے جانے کے مستحق ہیں، اس لیے کہ عام طور پر انسان کی خواہشات وآرزوئیں بالعموم اس کو دستیاب اوقات و وسائل سے زیادہ اور اس کی صلاحیتوں سے متجاوز ہوتی ہیں، یا تو اس کے اندر موجودہ وقت میں ان خواہشات کی تکمیل کی شرائط نہیں ہوتی ہیں یا مانع درپیش ہوتے ہیں۔

اب ہم جب فرد سے آگے بڑھ کر معاشرہ کی سب سے چھوٹی اکائی کے طور پر خاندان کی ترجیحات کی تعیین کرنا چاہتے ہیں تو اس کے تقاضے فرد کی ترجیحات کی تعیین سے کہیں بڑے ہیں، اور جیسے جیسے معاشرہ کی وسیع سے وسیع تر اکائی کی ترجیحات کی ہم تعیین کریں گے، قابل لحاظ امور کی تعداد بڑھتی جائے گی، یہاں تک کہ بات بطور امت امت کی ترجیحات کی تعیین تک پہنچ جائے گی۔ اس سطح پر تمام تر کاوشوں کو متحد کرنا، اپنے وسیع تر معنی میں شوری کے اصول کا استعمال کرنا، امت کی سیاسی، ثقافتی، اقتصادی اور سماجی زندگی میں مؤثر تمام پہلوؤں کے مطالعات اور تمام انسانی سماجی علوم یا انسانی تجربات کے ذخیرہ سے استفادہ لازمی قرار پاتے ہیں، تاکہ ایک متعین زمانی مرحلہ

میں امت کی ترجیحات کی مناسب تعیین کی جاسکے۔اس لیے ترجیحات کے اس مسئلہ کو تنگ فقہی دائرہ میں محدود کرنا یا کسی ایک پہلو سے ہی وابستہ کر دینا اس مسئلہ کو سرسری طور پر دیکھنا ہے۔

علم ترجیحات سے بے اعتنائی کے نتائج:

علم ترجیحات سے استفادہ نہ کرنے کے نتیجہ میں ہماری امت کو بہت سی برائیوں اور خرابیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے، اور اس کے نہایت سنگین منفی نتائج ہوئے ہیں، جن میں چند یہ ہیں:

۱- جزئیات وفروعیات میں الجھے رہنا، کلی امور سے بے پرواہی، جزئیات کو کلیات سے اور فروع کو اصول سے وابستہ نہ کر پانا اور ان کے مابین پائے جانے والے عمیق تعلق کا ادراک نہ کر پانا۔

۲-لکیر کی فقیری کی روش، اور اسے ایک ایسا وسیلۂ امن قرار دینا جو تخلیق واجتہاد کے ذریعہ نامعلوم کے انکشاف کے خطرات سے بچاتا ہے، نیز اس روش کے نام نہاد مثبت پہلو بتانا، کسی شاعر نے بہت پہلے کہا تھا:

یری الجبناء أن الجبن حزم و تلک خدیعة الطبع السقیم

(بزدل سمجھتے ہیں کہ بزدلی سمجھ داری ہے، یہ درحقیقت بیمار طبیعت کا دھوکا ہے)۔

۳-منہجیت کے فقدان اور منضبط ومحکم علمی منہج غور وفکر نہ پائے جانے کی وجہ سے فرائض پر نوافل، حاجیات پر تحسینیات یا حاجیات کو ضروریات پر ترجیح دینا۔

۴-اسباب کو اختیار کرنے سے کنارہ کشی، اور توکل کے نام پر یا کسی فرضی یا وہمی امر پر اعتماد کی وجہ سے اسباب سے صرف نظر کرنا، حالانکہ اسباب ومسببات کے درمیان ربط سنت اللہ ہے، اور قرآن کا بیان ہے کہ سنت اللہ میں تبدیلی نہیں ہوسکتی (ملاحظہ ہو: احزاب: ۶۲)۔

۵-حق اور افراد کے درمیان فرق نہ کرنا، اور افراد کو اتباع حق کی بنیاد پر نہ پہچان کر

افراد کی بنیاد پر حق کو جاننے کی روش کی طرف میلان، اس نے گویا کہ ایک طرح کی ''بت پرستی'' کو وجود بخشا ہے، جس میں فکر و اصول پر فرد کی بالادستی ہوتی ہے، اس کے نتیجہ میں بکثرت ہم کسی بر خود غلط موقف کے قائل صرف اس لیے ہو جاتے ہیں کہ وہ ہماری کسی محبوب شخصیت کا ہے، اور کسی صحیح موقف کو صرف اس لیے مسترد کر دیتے ہیں کہ اس کا قائل فلاں ہے۔

۶- غلط منہج کی وجہ سے صحیح طرز فکر سے انحراف، جس کے نتیجہ میں منطقی اضطراب وجود میں آتا ہے، اور اپنے ورثہ یا دوسری اقوام کے ورثہ کی بابت طرز تحقیق میں انحراف پایا جاتا ہے، نیز مکالمہ، استدلال اور استنباط کے مناہج سے دوری اختیار کی جاتی ہے۔

۷- غیر متغیر اور متغیر کے درمیان زبردست خلط مبحث، متغیرات کی ایک بڑی تعداد اتنے لمبے عرصے تک قائم رہتی ہے اور اس قدر عام ہو جاتی ہے کہ وہ گویا ثابت بن جاتی ہے، اور ایسے ہی کچھ ثوابت متغیرات ہو جاتے ہیں، اس کی وجہ سے قابل قبول و نا قابل قبول، بدعت وسنت، حلال وحرام اور انفرادی واجتماعی امور کی بابت خلط مبحث بکثرت ہوتا ہے۔

۸- دقیق اصول سازی گہری تحقیق سے بے رغبتی، مختلف عنوانوں سے سرسری پن کی جانب رجحان جیسے سادگی کی تلاش یا تکلف سے احتراز۔

۹- یکساں نتائج کی بات کہہ کر امور کی دقیق منصوبہ بندی اور سرسری پن کو یکساں قرار دینا۔

۱۰- درج بالا غلطیوں کے مرتکبین ہمیشہ اپنے آپ کو بے قصور اور دوسروں کو متہم قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ یہ خود احتسابی کے وصف سے عاری ہوتے ہیں، ان غلطیوں کا استحضار اپنے نفس پر بہت گراں گزرتا ہے، اس لیے وہ فوراً اپنے آپ کو بری قرار دے کر تہمت دوسروں پر لگانے لگتے ہیں۔ لیکن اس وقت وہ اپنے اوپر اعتماد سے محروم ہو جاتے ہیں اور دوسروں پر بھی اعتماد نہیں کر پاتے ہیں۔

۱۱- جب ترجیحات ذہن میں نہیں ہوتیں تو لوگ نعروں اور مسائل کو سنگین سے سنگین تر

بنا کر پیش کرنے لگتے ہیں، مضامین سے صرف نظر کرتے ہیں، اور نتائج کے تئیں جلد بازی دکھاتے ہیں، کبھی مایوسی کے دلدل میں جا پڑتے ہیں تو کبھی بے جا امیدیں پال لیتے ہیں، اور کبھی فریب خوردگی میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔

۱۲- ترجیحات سے صرف نظر کرنے کے نتیجہ میں علم و عمل اور فکر و نظر اور عمل کے درمیان خلیج پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ بسا اوقات ترجیحات سے ناواقفیت اہل علم اور اہل عمل کے درمیان یا اہل فکر اور اہل عمل کے درمیان اختلافات کا سبب بن جاتی ہے، اس لیے کہ دونوں جماعتوں کے درمیان مناسب طور پر تعلقات کی تعیین نہیں ہو پاتی ہے۔

۱۳- ترجیحات کا ادراک کسل مندی یا نفسیاتی فتور سے حفاظت کا سبب ہے، اور ترجیحات سے بے اعتنائی ان برائیوں میں مبتلا ہونے کا سبب ہے۔

۱۴- علم ترجیحات سے بے اعتنائی کے نتیجہ میں انسانی عقل پر بہت سے اوہام مسلط ہو جاتے ہیں، جیسے نقل و عقل اور نقل و علم (سائنس) کے درمیان تعارض کا وہم، ایسی صورت میں انسان شدید اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے، کبھی خوف کی کیفیت میں مبتلا ہو کر علم کو وحی میں محدود کہتا ہے، تو کبھی علم یا عقل میں۔ یہ سب کچھ ترجیحات کے فقدان، مختلف مراتب کے باہم دگر مختلط ہو جانے، کلی غور و فکر نیز امور کی اس دائرہ میں تنظیم پر قادر نہ ہونے سے ہوتا ہے۔

۱۵- جب علم ترجیحات کسی قوم میں کمزور پڑ جاتا ہے تو اس کی زندگی پر ظاہری اشکال و رسوم اور نظریہ و تطبیق کے درمیان خلیج پیدا کرنے والے طریقہ ہائے کار چھا جاتے ہیں، ظاہری صورت پرستی اس میں اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ حیلوں کا استعمال کرنے لگتی ہے۔

۱۶- علم ترجیحات کسی قوم میں جب اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے تو انفرادی و اجتماعی سطح پر اس کی زندگی میں تضادات چھا جاتے ہیں، مثلاً آپ کو ایسے لوگ مل جائیں گے جو نماز باجماعت کی ادائیگی کے بہت مشتاق ہوتے ہیں، لیکن لوگوں کی چغل خوری، غیبت، فرقہ

واریت، کسی کی ٹوہ میں لگنے یا کسی کی عیب جوئی جیسی برائیوں میں انھیں کچھ جھجھک نہیں ہوتی۔

۱۷-ترجیحات سے بے اعتنائی بسا اوقات نہایت غلط رویوں کا سبب بنتی ہے، جن کا سبب تصورات کا اضطراب ہے، مثلاً انسان ''شجاعت'' و ''احمقانہ اقدام'' کے درمیان، ''کنجوسی'' اور ''کفایت شعاری'' نیز ''سخاوت'' اور فضول خرچی'' کے درمیان فرق نہیں کر پاتا ہے، اور ان امور کے درمیان پائے جانے والے فروق نگاہوں سے اوجھل ہوجاتے ہیں۔

۱۸-ترجیحات سے بے اعتنائی کرنے والا شخص بسا اوقات حقیقی صورت حال کے تلخ ہونے پر اس سے آنکھیں بند کرلیتا ہے اور حالات کی سختیوں سے صرف نظر کرکے اپنے تخیلات میں اپنی پسندیدہ یا مناسب صورت کشی کرتا ہے، اسی طرح ایسا شخص بسا اوقات اپنے حال و مستقبل سے بے خبر ماضی کی باتیں کرتا رہتا ہے۔

۱۹-ترجیحات سے بے اعتنا شخص کا رویہ ظاہری الفاظ کا اہتمام، معنی سے صرف نظر، تصورات کی عدم تعیین اور اصطلاحات سے بے اعتنائی سے عبارت ہوتا ہے، بسا اوقات وہ ان سب چیزوں سے صرف نظر کرکے کچھ خیالی باتوں کا اسیر ہوجاتا ہے اور اپنی عقل گم کردیتا ہے تاکہ اپنی حقیقی ذمہ داریوں سے غافل رہ سکے۔

۲۰-ترجیحات سے بے اعتنا شخص قبول ورد کے دقیق معیارات ترک کردیتا ہے، تعمیم، معیارات (کسوٹیوں) کو معطل کرنے اور بنا کسی معقول سبب کے کسی فرد، گروہ یا جماعت وغیرہ کا حامی وعلمبردار ہوجاتا ہے۔

۲۱-ترجیحات سے بے اعتنا شخص جزوی غور وفکر، اقداری احکام کی پناہ لینے اور ان کو جاری کرنے میں جلد بازی کا رویہ اختیار کرلیتا ہے، اس سے دوسرے حکم کے امکان کی نفی ہوجاتی ہے۔

۲۲-ترجیحات سے تجاوز کرنے والا شخص ہمیشہ تاویل کا سہارا لیتا ہے، خواہ وہ غلط ہو یا صحیح، تاکہ کسی رویہ یا صورت حال کو قوت پہنچائی جاسکے، ماضی سے چلی آرہی وضع کی پابندی کی

جاسکے یا کسی دفاعی رجحان کی حمایت کی جاسکے۔

۲۳- ترجیحات سے صرف نظر کرنے کے نتیجہ میں نقد و اصلاح کے ان اہم ترین اصولوں سے انسان محروم ہوجاتا ہے جن کو وہ ترجیحات کے ادراک اور ان کی دقیق ترتیب و تنظیم کی صورت میں اختیار کرسکتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی بہت سے انحرافات و سلبی امور ہیں جو علم ترجیحات سے بے اعتنائی اور بے توجہی کے نتیجہ میں مختلف مظاہر میں سامنے آتے ہیں۔

۲۴- تحریک اصلاح اور سماجی تبدیلیوں کی کوششوں میں پیش آنے والے بہت سے مسائل ترجیحات کی تعیین میں اضطراب اور ان کی بابت اختلاف کی وجہ سے پیش آتے ہیں، علم ترجیحات سے اعتنا اصلاحی تحریکوں کے درمیان پائے جانے والے بہت سے اختلافات کو ختم کرنے میں معاون ہوتا ہے، مثلاً ان کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کو (اگر غور کیا جائے تو) ترجیحات اور ان کی تعیین کے لائحۂ عمل و اصولوں کی بابت اختلاف کہا جاسکتا ہے۔

اوپر جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس سے اس علم کی ضرورت اور اگلی نسلوں کو اس کے قواعد کی تعلیم دینے کی ضرورت ثابت ہوجاتی ہے، اس لیے نوجوان نسل کے لیے فقہا کے اختلافات، فقہ مقارن اور مسالک اور فرقوں کی حمایت کے طریقۂ کار کے مطالعہ سے زیادہ یہ مفید و نافع ہے۔

ناروا فقہی و سیکولر رجحانات کے درمیان اسلامی حقائق:

اسلام بلاشبہ ایک عالمی دعوت ہے، اس عالمیت کے حصول کے لیے اور عمل، شکل وصورت کے دائرہ سے نکل کر حقیقت کے دائرہ تک آنے کے لیے یہ عالمی دعوت (اسلام) چند بنیادی حقائق پر مشتمل ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- دقیق، صحیح اور منضبط منہج

۲-شریعت میں تخفیف ورحمت۔

۳- بنی اسرائیل کی شریعت میں پائی جانے والی حاکمیت کی جگہ پر قرآن مجید اور انسانی تدبر کی حاکمیت۔

۴-اس دین کو پوری انسانیت کا ایک دین بنانے اور کتاب خداوندی اور اس پر انسانی تدبر کی بالادستی کو محکم کرنے کے لیے گزشتہ امتوں میں نبوتوں کے تسلسل کے بجائے ختم نبوت۔

اسلامی شریعت کی کچھ ایسی امتیازی خصوصیات ہیں جو گزشتہ شریعتوں میں نہیں پائی جاتی ہیں، اوپر جس تخفیف ورحمت کا تذکرہ کیا گیا ہے اس کے علاوہ چند اور امتیازی خصوصیات یہ ہیں:

۱-پچھلی شریعتوں میں جو تنگیاں تھیں پوری انسانیت سے ان کو ختم کرنا۔

۲-تمام طیبات (پاکیزہ چیزوں) کو حلال قرار دینا۔

۳-تمام خبائث (گندی چیزوں) کی حرمت۔

۴-تشریع کی مرجعیت صرف اللہ تعالی کی ذات میں محصور کرنا، اس کو قرآن میں یوں بیان کیا گیا ہے: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ (یوسف:۴۰)، (حکم کا حق صرف اللہ کے لیے خاص ہے)، یعنی قرآن ہی تمام احکام کا اکلوتا سرچشمہ ہے۔

۵-تشریح قرآن کے سلسلہ میں انسانوں کے لیے لازمی حیثیت رکھنے والی مرجعیت کو سنت نبوی کے لیے محدود ماننا تاکہ وہ مخصوص حالات میں قرآنی اقدار کی تطبیق کا ایک لازمی سرچشمہ ہو۔

۶-عدم تکلیف کو اصل ماننا، یعنی بغیر کسی معتبر دلیل کے انسان کسی کام کا مکلّف نہیں ہوتا ہے۔

۷-منافع میں اباحت وجواز کو اصل ماننا۔

۸-مضرتوں میں اصل حرمت کو ماننا۔

۹-بریٔ الذمہ ہونے کو اصل ماننا، لہٰذا بے دلیل انسان پر کچھ لازم نہ ماننا۔

اسلامی شریعت کی یہ امتیازی خصوصیات اسے وہ تنہا آسمانی شریعت بناتی ہیں جو تمام تہذیبی وثقافتی نظاموں کا احاطہ کرسکتی ہے، اور زمین میں آباد تمام اقوام کو ایک لڑی میں پروسکتی ہے، اگر تمام اقوام کبھی ایک نکتہ یا ایک شریعت کے اتباع پر جمع ہوسکتی ہوں۔لیکن ہوا کیا؟ اور مسلمانوں نے اپنی شفوی ثقافت کے عہد میں اور اپنی مدون ثقافت کے عہد میں اسے کس طرح سمجھا؟ فقہا نے شریعت کی خصوصیات کو کیسے برتا، اور کیا فقہ کی عمارت اپنے اصول، قواعد، مباحثوں اور فروع میں ان خصوصیات کے گہرے فہم پر مبنی ہوئی، یا ان خصوصیات کو بس اظہار فضیلت کے لیے بیان کیا جاتا رہا؟

سچی بات یہ ہے کہ ان عظیم خصوصیات کا کوئی بڑا اثر ہماری روایتی فقہ، اور اصول فقہ میں نظر نہیں آیا، طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم اس کی تفصیل واضح کرتے، ان شاء اللہ ہم یہ کام ایک مستقل تحریر میں کریں گے۔

فقہ میں اعتدال:

قرآن مجید نے فقہی سوالات کے تسلسل کی خطرناکی سے آگاہ کیا ہے، بتایا ہے کہ اس سے انسان کے لیے سخت احکام کی راہ ہموار ہوجاتی ہے، اور یہ عمل انسان کو بری الذمہ ہونے کی اصل حالت سے نکال کر مکلّف بنادیتا ہے، بنی اسرائیل کے واقعات میں قرآن نے ایک قصہ یہ بیان کیا ہے کہ قتل کے ایک عجیب وغریب واقعہ میں جس میں قاتل کا پتہ نہیں چل رہا تھا، اللہ نے ان کو اس پریشانی سے نکالنے کے لیے گائے ذبح کرنے کا حکم دیا، جس پر انھوں نے طرح طرح کے سوالات کیے، جن کے جوابات ان کو دیے گئے، اور ان جوابات میں مطلوبہ جانور کے ایسے

اوصاف بتائے گئے جن کے حامل جانور کو پانا ان کے لیے نہایت مشکل تھا، قرآن کریم میں اس کا بیان یوں ہے: ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ (بقرہ:۷۱)۔(انہوں نے اس گائے کو ذبح کیا ارلگتا نہیں تھا کہ وہ ایسا کر پائیں گے)۔ اس سلسلہ میں رسول اکرمؐ نے مسلمانوں کو ایک نہایت اہم ہدایت یہ دی کہ: ''اپنے اوپر سختی کا معاملہ نہ کرو کہ پھر تمہارے اوپر سختی کا معاملہ کیا جائے گا کہ ایک قوم نے اپنے اوپر سختی کا معاملہ کیا تھا تو اللہ نے ان پر سختی کا معاملہ کیا..... (بخاری: کتاب الأدب)۔

قرآن نے صرف اس پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ایسے سوالات کرنے کو صراحتاً ممنوع قرار دیا جو نئے احکام اختلاف اور مشقت کا سبب بن سکتے تھے یا آسانی کو ختم کر سکتے تھے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم و إن تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم عفا الله عنها والله غفور حليم﴾ (مائدہ: ۱۰۱)۔(اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کیا کرو جو اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں، اور اگر تم ان کے بارے میں ایسے وقت سوالات کرو گے جب قرآن نازل کیا جا رہا ہے تو وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں گی، البتہ اللہ نے پچھلی باتیں معاف کر دی ہیں اور اللہ بہت بخشنے والا، بڑا بردبار ہے)۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں اہل ایمان سے ایک سوال اس اسلوب میں کیا ہے جسے اہل بلاغت ''استفہام انکاری'' کہتے ہیں، ﴿أم تريدون أن تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل و من يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾ (بقرہ: ۱۰۸)، (کیا تم چاہتے ہو کہ اپنے رسول سے اسی قسم کے سوال کرو جیسے پہلے موسیٰ سے کیے جا چکے ہیں؟ اور جو شخص ایمان کے بدلے کفر اختیار کرے گا وہ یقیناً سیدھے راستے سے بھٹک گیا)۔ قرآن مجید نے ''تشریع'' (یعنی حرام و فرض قرار دینے) کی مرجعیت اللہ تعالیٰ اور واجب

الا طاعت تشریع کی مرجعیت رسول اکرمؐ کی ذات میں محدود کردی، تو یہ بتا دیا کہ اب دوسروں کو تشریع وتشریح کا یہ مقام حاصل نہیں ہے، ایسا اس لیے کیا کہ اسی جانب سے انسانیت کو غلطی ہوتی ہے۔ چنانچہ یہود ونصاری نے ''اللہ تعالیٰ'' کو چھوڑ کر اپنے علماء اور درویشوں کو ''رب'' بنالیا۔ وہ ان کے لیے حرام کو حلال ٹھہراتے تھے اور حلال کو ان پر حرام قرار دیتے تھے اور دین میں ایسے احکام جاری کرتے تھے جن کی اللہ نے اجازت نہیں دی تھی۔

بلکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کی شریعت میں ''حاکمیت'' کو خداوندی بنایا تھا، جس کا ربط خارق عادت خداوندی نوازشوں اور ایسی سزاؤں سے تھا جو صرف اللہ کی جانب سے ہی دی جاسکتی ہیں، جیسے چہروں کا مسخ ہونا، زمین میں دھنس جانا، پہاڑ اٹھا کر ان پر گرانے کی دھمکی وغیرہ۔ ان کے یہاں پہلے مرحلہ میں ''خداوندی حکمرانی'' انسان اور حق تشریع کے غلط استعمال کے درمیان حائل تھی، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جب انسان کو حق تشریع نہیں دیا جاتا ہے تو وہ تشریح، تاویل اور فقہ وفہم کے حق کا غلط استعمال کرتے ہیں۔ اسی لیے آخری شریعت میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو یہ دونوں حقوق نہیں دیے، تشریع وتکلیف صرف اللہ کا خاص حق رہا جس کا علم لوگوں تک اللہ کی بے خطا کتاب کے ذریعہ پہنچتا ہے، جب کہ تشریع کی تبلیغ اور ایسی تشریح جس کی اطاعت انسانوں کے لیے لازم ہو تو یہ تنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری ہے، کسی اور کو اس تشریع اور تشریح میں اضافہ یا کمی کا حق نہیں ہے، اس کے لیے اللہ کے احکام کی بے چوں چرا اطاعت اور حدود الٰہی سے تجاوز نہ کرنا لازم ہے، ''ہر نئی بات بدعت ہے، اور ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی جہنم میں لے جانے والی ہے'' (ابوداؤد، ترمذی)۔ اللہ نے اہل جاہلیت کی مذمت کرتے ہوئے ان کی جن خصلتوں کی مذمت کی ہے ان میں سے ایک خصلت (جس کی وجہ سے ان کو بے عقل، بے علم، بے انصاف اور محروم ہدایت قرار دیا ہے) ان کی تشریع وقانون سازی کی جرأتِ بے جا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے: ﴿**وقالوا ما فی بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا**

و محرم علی ازواجنا و ان یکن میتة فهم فیه شرکاء، سیجزیهم وصفهم انه حکیم علیم، قد خسر الذین قتلوا اولادهم سفها بغیر علم و حرموا ما رزقهم الله افتراء علی الله قد ضلوا و ما کانوا مهتدین﴾ (انعام:۱۳۹-۱۴۰)،(اور وہ کہتے ہیں کہ ان خاص چوپایوں کے پیٹ میں جو بچے ہیں وہ صرف ہمارے مردوں کے لیے مخصوص ہیں، اور ہماری عورتوں کے لیے حرام ہیں۔ اور اگر وہ بچہ مردہ پیدا ہو تو اس سے فائدہ اٹھانے میں سب (مرد وعورت) شریک ہو جاتے ہیں، جو باتیں یہ لوگ بنا رہے ہیں، اللہ انھیں عنقریب ان کا پورا پورا بدلہ دے گا، یقیناً وہ حکمت کا بھی مالک ہے، علم کا بھی مالک ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہ لوگ بڑے خسارے میں ہیں جنھوں نے اپنی اولاد کو کسی علمی وجہ کے بغیر محض حماقت کی بنا پر قتل کیا ہے، اور اللہ نے جو رزق ان کو دیا تھا اسے اللہ پر بہتان باندھ کر حرام کر لیا ہے، وہ بری طرح گمراہ ہو گئے ہیں، اور کبھی ہدایت پر آئے ہی نہیں)۔ ﴿ولاتقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله الکذب ان الذین یفترون علی الله الکذب لایفلحون﴾ (نحل:۱۱۶)۔(اور جن چیزوں کے بارے میں تمہاری زبانیں جھوٹی باتیں بناتی ہیں ان کے بارے میں یہ مت کہا کرو کہ یہ چیز حلال ہے اور یہ حرام ہے کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم اللہ پر جھوٹا بہتان باندھو گے۔ یقین جانو کہ جو لوگ اللہ پر جھوٹا بہتان باندھتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے)۔

قرآن مجید کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسے امور کی بابت سوال کرنے والوں پر سخت ناگواری کا اظہار کیا جو ابھی پیش نہیں آئے تھے، آپؐ نے فرمایا:

''جب تک میں تم کو کسی کام کا حکم نہ دوں اس کو مجھ سے دریافت نہ کرو، تم سے پہلے کے لوگوں کو سوال کی کثرت اور انبیا سے اختلاف نے ہلاک کر دیا ہے، لہٰذا جب میں تم کو کسی چیز سے روکوں تو اس کو چھوڑ دو، اور جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جس قدر ہو سکے اس پر مضبوطی کے

ساتھ عمل کرو (مسلم، احمد، نسائی، ملاحظہ ہو الفتح الکبیر: ۲/ ۱۲۰، ابن عبدالبر، جامع بیان العلم ۲/ ۱۴۱)۔

ایک اور حدیث میں آپؐ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے:

''میں تم کو قیل وقال اور کثرت سوال سے منع کر رہا ہوں'' ابن عبدالبر نے یہ حدیث نقل کی ہے، ایک اور حدیث میں آپؐ کا جو ارشاد نقل کیا گیا ہے وہ اس سلسلہ میں آخری درجہ کی آگاہی ہے، ارشاد ہوا ہے: ''انسانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جو کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جس کی حرمت اب تک نازل نہ ہوئی ہو، اور وہ اس کے سوال کی وجہ سے حرام ہوگئی ہو'' (بخاری، کتاب العلم)۔

رسول اکرمؐ کے صحابہ نے یہ بلند تربیت پائی تھی، اس لیے وہ بس پیش آمدہ امور کی بابت ہی سوالات کرتے تھے، ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم (۲/ ۱۴۳) میں حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ ''وہ اس آدمی پر لعنت کرتے تھے جو غیر پیش آمدہ امر کی بابت سوال کرے''۔

یہ سب کچھ اس خطرناک وعید کا مصداق بننے کے خوف سے تھا جو ان لوگوں کی بابت وارد ہوئی تھی جن کو شیطان بہکا دے اور وہ لوگوں کے لیے ان کی خواہشات کے مطابق احکام بتانے لگیں، اور ان کی زبانیں دروغ گوئی کرتے ہوئے کچھ چیزوں کو حرام اور کچھ چیزوں کو حلال قرار دیتی ہیں، وہ فتووں کی کثرت سے لوگوں پر شدید بوجھ ڈال دیتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ دین سے بددل اور بے عمل ہونے لگتے ہیں۔ پھر یہ کسی کو بدعتی، کسی کو فاسق اور کسی کو کافر قرار دینے لگتے ہیں، اس طرح یہ ہمہ وقت بندگان خدا کو اپنا بندہ بنانے اور اپنے آپ کو حتمی دینی مرجع قرار دینے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں کہ ان کے فتوے کے بارے میں ان سے کچھ بحث نہ کی جائے۔ اگر ''ترجیحات'' اور اعمال کے مراتب کا صحیح ادراک ہوتا تو یہ سب کچھ نہ ہوتا، اس موجودہ صورت حال کے بہت سے اسباب وعوامل ہیں جن میں سے چند کا تذکرہ ہم نے اپنی زیر طبع

تصنیف ''ملاحظات منهجية حول تراثنا الإسلامی: النشأة والصيرورة'' اوراپنے اس مقالہ میں کیا ہے جوفکر اسلامی کے نئے پہلوؤں پر منعقد ہونے والی چوتھی کانفرنس کے مجموعۂ مقالات میں بعنوان'' الفقہ والموروث بعض مالہ وشئ ماعلیہ'' شامل ہے۔

یہ صورت حال پیش آئی، ہماری عقلیں ورثہ میں گم رہیں، اور ہم اپنے زمانہ کے مسائل حل کرنے اوراس ورثہ کے منفی پہلوؤں سے باہر نکلنے پر قادر نہیں رہے، اس ورثہ کے کچھ پہلوؤں اور اختصاصات سے وابستہ لوگوں کو لگتا ہے کہ یہ ہر چیز کے لیے کافی وشافی، قرآنی اقدار اور سنت کی راہ نمائیوں کا زندہ پرتو نیز اصلاح وترقی کا الہامی نسخہ ہے۔

شرعی علوم کی اکثر معاصر تعلیم گاہوں میں جو کتابیں رائج ہیں وہ فقہ اسلامی کے چھٹے دور کی ہیں، اس دور کا آغاز ۶۵۶ھ میں سقوط بغداد سے ہوتا ہے اور یہ اب تک جاری ہے، یہ خالص تقلیدی دور ہے، تاریخ التشریع میں خضری لکھتے ہیں: ''اس دور کی اہم ترین امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے قلوب میں خالص تقلیدی روح گھر کر گئی ہے، ان میں شاذ ونادر ہی کوئی اجتہاد کے مرتبہ تک پہنچتا ہے، دسویں صدی کے آغاز سے اب تک صورت حال بالکل بدل گئی ہے، اب تو علانیہ یہ کہا جاتا ہے کہ کسی فقیہ کو اقوال فقہا میں سے اختیار وترجیح کا حق بھی حاصل نہیں ہے، اختیار وترجیح کا عہد گزر گیا، اب لوگوں کو متقدمین کی کتابوں سے روکا جاتا ہے۔ پھر شیخ خضری نے ان نصابی کتابوں کا تذکرہ کر کے ان کے کچھ نمونے پیش کیے ہیں جن کو طلبۂ علم پڑھتے ہیں، پھر شیخ نے ان کتابوں کو اتنا پیچیدہ بتایا ہے کہ'' گویا ان کے مصنفین نے ان کتابوں کو سمجھے جانے کے لیے لکھا ہی نہیں تھا''۔ اسی لیے ان کتابوں کے فیض یافتہ'' .....عوام الناس جیسے ہوتے ہیں'' (محمد خضر حسین: تاریخ التشریع، ص:۳۶۶ اور اگلے صفحات)۔

دوسری جانب ہمارے سیکولر حلقے ایک اور ہی طرح کے فکری مغالطے لے کر آئے جن کو سنے تو آسمان بھی کراہ اٹھے، یہ وہ حلقے ہیں جن سے تعلق رکھنے والے لوگ فکر اسلامی اور محفوظ

مصدر و مرجع قرآن اور اس کے تشریحی مصدر و مرجع یعنی سنت میں فرق نہیں کرتے، اصول اور فقہ کا فرق نہیں جانتے۔ ان کی اکثر شریعت و فقہ کے مابین بھی کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ اسلامی ورثہ کی بابت ان کا سارا علم مستشرقین کی کتابوں تک محدود ہے، لیکن پھر بھی یہ فتوے دیتے ہیں اور فیصلے کرتے ہیں۔ ایک نئی فقہ ایجاد کرتے ہیں، اور اس امت کے اہم تر مسئلہ کی تعیین کرتے ہیں، ماضی و جدیدیت کے اس ڈھیر کے سامنے مسلم عقل اپنے آپ کو عاجز پاتی ہے، وہ ترجیحات جان نہیں پاتی ہے، مراتب کی تعیین نہیں کر سکتی ہے، اصل و فروع اور کلی و جزوی کے درمیان فرق نہیں کر پاتی ہے، اس ڈھیر کے سایہ تلے وہ یہ کر بھی کیسے سکتی ہے؟

اس وجہ سے ایک ''مستقل علم ترجیحات'' کی بابت گفتگو لازم قرار پاتی ہے، ورنہ امت ابھی (خدا نا خواستہ) ایک اور صدی یا اس سے بھی زیادہ عرصہ پسماندگی اور اضطراب کا شکار رہ سکتی ہے۔

کاش ہماری قوم جان سکتی کہ ہمیں اپنے گرد و پیش کے کتنے مسائل کے ''صحیح فہم/ فقہ'' کی کتنی ضرورت ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے کھلے معاشروں کے اعلیٰ طبقہ کی تربیت مغربی فکر، علوم، اور انسانی و سماجی علوم پر ہو رہی ہے، تاکہ ہماری ثقافت فکر، علوم اور کل ورثہ کو (جس میں ہماری فقہ بھی ہے) بلکہ ہماری تاریخ کو از کار رفتہ بنا دیا جائے، کہ پھر ''نئے عالمی نظام'' کے ذمہ داران ''بنیاد پرست بت پرستوں'' اور ''وحشی دہشت گردوں'' کو ''مہذب'' بنانے اور ان کی مسکین قوموں کو تاریکی و غلامی کی دلدل سے ''نجات'' دلانے کا موقع حاصل کر پائیں، اسی لیے رینن نے لکھا ہے: ''..... ہمارے زمانہ کے ہر تعلیم یافتہ کو اس چیز کا خیال ضرور رکھنا چاہئے کہ مسلمانوں کی موجودہ پستی، ان کی حکومتوں کے زوال اور غیر مہذب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی ثقافت اور تربیت صرف دین اسلام سے پائی ہے.....''۔

اس متعصب یورپی نسل پرست رینن اور اس کے جیسے دوسرے لوگوں نے اپنے فرنچ

گول قبائل اور سیکسن قبائل کے ورثہ کو مکمل علم کی صورت میں پیش کیا ہے، اور اس طرح دوسروں کی تہذیبوں کو حقیر بنا کر پیش کیا ہے، اور اس طرح علم تاریخ سمیت متبادل علوم کا ایسا وسیع نظام بنایا ہے جو آپ کو آپ کے آبا و اجداد اور ان کے ورثہ کو مغربی عینک سے دکھاتے ہیں، اور امت کے حال و مستقبل کی بابت آپ کا نظریہ جغرافیائی، جیو پالیٹکل، سماجی و معاشی علوم کے ذریعہ تشکیل دیتا ہے، بلکہ ہمارے تعلیم یافتہ طبقہ کے لیے وہ اپنا پسندیدہ نظریہ بھی بناتا ہے جس کو وہ اختیار کریں بلکہ ہمارے اور ہماری قوموں کے لیے اپنی طرف سے نام رکھتا ہے، لہٰذا عرب مسلم کبھی ''سمندروں کے پار کا انسان'' ہوتا ہے، کبھی ''تیسری دنیا کا انسان'' ہوتا ہے، اور کبھی ''پسماندہ انسان'' ہوتا ہے، بنیاد پرستی و دہشت گردی جیسے القاب اس کے علاوہ ہیں۔ درآمد شدہ ثقافتوں نے ہم کو مرکزی حیثیت رکھنے والی مغربی تہذیب کے حاشیہ پر لا کھڑا کر دیا ہے، اور ہمیں اس حال میں پہنچا دیا ہے کہ ہمارے پاس سوائے ''عالمی بازار'' میں ضم ہو کر محض مغربی مرکز کی ضرورتوں کی تکمیل کرنے والے اس وجود کے کوئی راہ عمل نہ بچے، جس کی اپنی ضرورتیں کچھ لائق توجہ نہیں ہیں، اس لئے کہ مسلم اقوام اور بالعموم تیسری دنیا کی کل پسماندگی کا سبب ان کی اپنی ناقص و غیر مفید تہذیب یا وہ اسلامی ثقافت ہے جس کو رینن نے بہت کچھ کہا ہے۔

مغرب کے ''تعلیمی نظام'' نے ہم عربوں اور مسلمانوں کو تیسری دنیا بنا دیا ہے۔

مغرب نے اپنے ''سیکولر تعلیمی نظام'' کو کلیسا کی بالادستی سے نکال کر ریاست/قوم کی بالادستی، مذہبی جنگوں اور تعصب سے نکال کر دینی رواداری و گونا گونی، قومی جھگڑوں کی جگہ یورپی تعاون، سامیوں کی دشمنی کی جگہ یہودی، عیسائی ثقافتوں کے اتحاد سے بہرہ ور کر دیا ہے، تاکہ ایک ایسا انسان وجود میں آسکے جسے ہم ''یہو مسیحی'' (مخلوط یہودی اور مسیحی) یا ''مسیحو دی'' کہہ سکیں۔ دونوں مذاہب اپنے دینی و سماجی کرداروں سے الگ ہو کر سیاسی نظاموں اور ان کے توسیع پسندانہ عزائم کے نظریاتی وسائل ہو کر رہ گئے ہیں۔

جن ثقافتوں کو تباہی اور غلط تصور کشی کی مہموں کا سامنا ہے کیا ان کے لیے صرف کچھ افکار کی تکرار یا جزوی تقدیم وتاخیر نفع بخش ہوگی یا ان کی ترجیح اپنے ''تعلیمی نظاموں'' کی اسلامی اصولوں کے تحت ازسرنو تشکیل ہونی چاہئے۔

اللہ تعالیٰ سے سوال ہے کہ وہ ہمیں حق کی راہ نمائی فرمائے، اس کے اتباع کی ہمیں توفیق دے، باطل کی سمجھ عطا فرمائے، اس سے بچنے کی توفیق دے، ہماری ترجیحات سے ہمیں آگاہ کرے، خیر ہمارے لیے مقدر فرمائے کہ وہی ہماری دعائیں سننے والا ہے۔

☆☆☆

مقدمه

الحمد لله الذی انعم علینا بنعمة الإسلام و الصلاة و السلام علی نبیه محمد صلی الله علیه وسلم صاحب الفضل فی تبلیغنا إلینا و رضی الله تعالیٰ علی من سار علی دربه و جاهد لتدوم علینا، أما بعد!

اس مقالہ کا مجوزہ عنوان تھا ''فقہ الأولویات: دراسۃ تأصیلیۃ تقویمیۃ''، لیکن مواد جمع کرنے کا کام جیسے ہی شروع کیا میرے ذہن میں یہ خیال آیا کہ درج ذیل امور کی وجہ سے اس میں تبدیلی بہتر ہے۔

۱- کتاب وسنت کے بہت سے نصوص اس بات پر واضح دلالت کرتے ہیں کہ اعمال کی ترتیب میں ترجیحات کا اصول معتبر ہے، لہٰذا اس کی تأصیل یعنی شریعت میں اس کی بنیاد ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر اس کی کچھ ضرورت ہو بھی تو بھی اس کے لیے مقالہ کا نصف حصہ وقف کرنا کسی طور مناسب نہیں ہے۔

۲- اس اصول کی عملی تطبیقات میں پائی جانے والی کمیوں کی نشاندہی اور پھر ان کی تلافی بہت طویل اور مشقت طلب کام ہے، مسلمانوں کے تمام علمی وعملی امور میں ان کمیوں کی تلاش ایک کمزور انسان کے بس کا کام نہیں ہے، اس لیے میری رائے ہوئی کہ مقالہ کا عنوان تبدیل کرکے یوں کردیا جائے:

''فقه الأولويات: دراسة فی الضوابط''

(فقہ ترجیحات: قواعد وضوابط کا ایک مطالعہ)

اس موضوع پر بحث وتحقیق کی ضرورت کے اسباب بہت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱-عصر حاضر میں دینی کاموں میں ترجیحات اور تقدیم وتاخیر کی بابت گفتگو بہت ہونے لگی ہے، شرعی مراتب کی رعایت کے واجب ہونے کی بات بہت اور بار بار کی جاتی ہے، دینی کاموں سے وابستہ حضرات پر درپیش حالات کے تقاضے نے قانون تدریج کی رعایت کو لازم قرار دیا ہے۔ لیکن ہماری نگاہ سے کوئی ایسا مطالعہ نہیں گزرا جس میں داعی کے لیے ان راہ نما ضوابط کا تذکرہ ہو جو اس کے لیے کار دعوت میں قابلِ ترجیح اور لائقِ تاخیر امور کی نشاندہی کریں۔

۲-مسلمانوں کے حالات مختلف دینی کاموں کے متقاضی ہوتے ہیں، اور بہت سے امور میں مصالح اور مفاسد کا بڑا اختلاط ہوتا ہے، انسان پریشان ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کون سا کام پہلے کیا جائے، اس کے لیے اسے ایسے ضوابط کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کے لیے صحیح بنیادوں پر ترجیح کا کام آسان کر دیں۔

۳-اسلامی رجحانات اپنے دعوتی مناہج میں یک رنگ نہیں ہیں۔ ایک رجحان تربیتی پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے، دوسرا سیاسی پہلو پر، تیسرا اعتقادی پہلو پر اور چوتھا نہی عن المنکر سے غافل رہتے ہوئے امر بالمعروف پر اور پانچواں سماجی تبدیلی سے غفلت برتتے ہوئے اذکار واوراد پر.....اس طرح ان رجحانات کی ترجیحات بھی جدا جدا ہوتی ہیں، اس کے نتیجہ میں ایک عجیب ناخوشگوار صورت حال پیدا ہوتی ہے، یہ رجحانات اور حلقے باہم دگر افضل ہونے اور تنہا حق پر ہونے کے مدعی ہوتے ہیں، اس اختلاف کے اسباب میں سے ایک دینی کاموں کے مراتب کا استحضار نہ ہونا اور شریعت کی تقدیم وتاخیر کا احترام نہ کرنا ہے۔

۴-معاصر اہل علم کے یہاں اس نئے سمجھے جانے والے موضوع سے اعتنا کی دعوت کے علاوہ اس فقہ ترجیحات کی ضرورت کا احساس اور اس سلسلے میں ضوابط وقواعد سے اعتنا کرنے والے کسی مطالعہ کے نہ ہونے کی وجہ سے مجھے یہ خیال ہوا کہ اس کے مطالعہ کی بہت ضرورت ہے،

لیکن میں اپنے لیے لازم سمجھتا ہوں کہ میں اب سے پیشتر علمائے اسلام کی اس جیسی فقہ کے سلسلے میں خدمات کا تذکرہ ضرور کروں کہ علمی کاموں میں پیش قدمی کرنے والے کی فضیلت مسلم ہے، اور علمی استفادہ کی امانت داری بھی اس کی متقاضی ہے۔

۱- ہمارے محدود علم میں ایسا کوئی مطالعہ نہیں ہے جو مستقل طور پر اس موضوع سے اعتنا کرتا ہو۔ ہاں بس ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ کی کتاب ''أولویات الحرکۃ الإسلامیۃ فی المرحلۃ القادمۃ'' کا استثنا کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کتاب میں قواعد وضوابط سے اعتنا بہت کم کیا گیا ہے، اس میں زیادہ تر اصلاحی پہلو غالب ہے، مصنف نے کتاب کے مقدمہ میں جو سبب تالیف ذکر کیا ہے اس سے یہ امر بخوبی واضح ہوجاتا ہے۔

۲- اس فقہ میں تصنیف وتالیف نہ ہونے کی وجہ اس موضوع کا نیا ہونا ہے کہ یہ متقدمین کے یہاں معروف نہ تھا، اس لیے کہ تب اس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس وقت شریعت کے اکثر احکام کی تطبیق ہوتی تھی۔

۳- یہ صحیح ہے کہ معاشرہ کے کچھ حصوں میں عبادات کے پہلو میں کچھ کوتاہیاں پائی جاتی ہیں، ایک سے زائد کتابوں میں ان کی اصلاح پر گفتگو ہمیں ملتی بھی ہے، لیکن معاشرے کا عام مزاج اسلام پر عمل اور اس کی تعلیمات کا احترام تھا۔

۴- اس قسم کی فقہ سے اعتنا ڈاکٹر عبد الحلیم محمود نے بھی اپنی کتاب ''فقہ الدعوۃ إلی اللہ'' میں کیا ہے، لیکن اس کتاب میں بس اس موضوع سے اعتنا خاکہ کی حد تک کیا گیا ہے، یعنی یہ کتاب دعوت کے ہر مرحلہ کے تذکرہ میں چند ایسے اعمال کا تذکرہ کرتی ہے جسے ترجیح دینی چاہئے۔ یہ کتاب شیخ یوسف القرضاویؒ کی کتاب کی مانند چند قابل ترجیح اعمال کے تذکرہ کے حد تک محدود ہے، لیکن ان اعمال کی ترجیح کے ضوابط اور اسباب ترجیح کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

۵- ترجیحات سے ملتے جلتے ایک موضوع سے اعتنا ہمیں بعض مصنفین کے یہاں ملتا

ہے، یہ وہ مصنفین ہیں جنہوں نے علوم، واقعات وحوادث میں 'اوائل' سے اعتنا کیا ہے۔ جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: ''الأ وائل'' از ابوبکر احمد بن ابی عاصم نبیل (متوفی ۲۸۷ھ)، اس میں انھوں نے نمبروار دوسو 'اوائل' (سب سے پہلے پیش آنے والے امور) ذکر کئے ہیں، یہ کتاب احادیث نبویہ میں مذکور اوائل کے لیے خاص ہے (یہ کتاب ابو ہاجر سعید بن بسیونی زغلول کی تحقیق کے ساتھ دار الکتب العلمیہ بیروت سے شائع ہوئی ہے، پہلا ایڈیشن ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء میں منظر عام پر آیا تھا)۔

ب: ''الوسائل إلی معرفۃ الأ وائل'' از حافظ جلال الدین عبدالرحمان سیوطی، مصنف کے بقول یہ کتاب اوائل کی جامع ہے، جس میں انھوں نے عسکری کی کتاب الأ وائل کی تلخیص کی ہے، اور اس پر دو چند اضافے کیے ہیں (ص: ۳)۔ اس میں انھوں نے علم کے مختلف ابواب: عبادات، تاریخ، جہاد، اسما، القاب وامثال کے اوائل ذکر کیے ہیں۔ (یہ کتاب ابراہیم عدوی اور ڈاکٹر علی محمد عمر کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ کے مکتبہ خانجی سے شائع ہوئی ہے۔ اس میں اشاعت کی تاریخ اور ایڈیشن نمبر درج نہیں ہے)۔

ج: 'الأ وائل' از ابو بلال عسکری، سیوطی نے اس کا تذکرہ کیا ہے، اور اس کے حوالہ سے باتیں نقل کی ہیں۔

د: اس نہج کی نئی کتابوں میں سے ایک کتاب ڈاکٹر غالب عبدالکافی قرشی کی کتاب ''أولویات الفاروق عمر السیاسیۃ'' بھی ہے، اس میں انھوں نے حضرت عمرؓ کے تمام سیاسی وانتظامی اوائل جمع کئے ہیں (اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۹۹۰ء میں دار الوفاء سے شائع ہوا)۔

ھ: آخر میں ایک ایسی کتاب کا تذکرہ بھی کرتا ہوں جس کے عنوان نے مجھے اپنی جانب کھینچا، لیکن پھر میں نے دیکھا کہ اس کے مصنف نے عنوان سے سمجھ میں آنے والے موضوع سے کچھ بھی اعتنا نہیں کیا ہے، یہ کتاب ہے: ''اختیار الأ ولی شرح حدیث اختصام الملأ الأ علیٰ: الکفارت، والدرجات والدعوات'' از ابن رجب حنبلی (تحقیق: حسین الجمل، مطبوعہ: مؤسسۃ الکتب الثقافیۃ، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء)۔ مصنف نے کوئی مقدمہ تحریر نہیں کیا ہے، سبب تالیف بھی ذکر نہیں کیا

ہے، محقق نے بھی یہ کام نہیں کیا ہے۔ حمد و درود کے بعد انھوں نے امام احمد کی نقل کردہ روایت ذکر کی ہے جو حضرت معاذ بن جبل سے روایت ہے، اس میں یہ ہے کہ ملأ اعلیٰ میں ''کفارات'' کی بابت اختلاف ہو گیا، جن کی تشریح رسول اکرمؐ نے یوں کی ہے: ''جماعات کی نماز کے لیے چل کر جانا، نمازوں کے بعد مساجد میں بیٹھنا، تکلیف دہ حالات میں بھی وضو میں اسباغ، اسی طرح ملأ اعلیٰ میں ''درجات'' کی بابت بھی اختلاف ہوا، جن کی وضاحت رسول اکرمؐ نے یوں فرمایا: ''کھانا کھلانا، نرم گفتاری، اس وقت نماز پڑھنا جب لوگ سو رہے ہوں'' (کتاب کا پہلا صفحہ ملاحظہ ہو)۔

مصنف نے اس موقع پر اس حدیث کی تھوڑی بہت تشریح بھی کی ہے، اس حدیث کو ذکر کرنے سے مصنف کا مقصد غالباً یہ راہ نمائی ہے کہ مسلمان کو اس حدیث میں مذکور عظیم عبادتوں کو اپنے اعمال میں ترجیح دینی چاہئے کہ یہ گناہوں کو معاف کرنے والی اور درجات کو بلند کرنے والی ہیں۔

و: اس موضوع پر کوئی مستقل تصنیف نہیں ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلامی لٹریچر میں موجود مختلف اختصاصات کی تصنیفات میں اس موضوع سے قریب یا دور کا تعلق رکھنے والے مباحث نہیں ہیں۔

ز: اس مقالہ میں جن مصادر سے مجھے بہت نفع ہوا، ان میں ابن تیمیہ، ان کے شاگرد ابن قیم اور امام شاطبی کی کتابوں بالخصوص الموافقات، الاعتصام، قواعد کی کتابوں جیسے قرافی کی الفروق، سیوطی شافعی اور ابن نجیم حنفی کی الأشباہ والنظائر اور بعض معاصر مصنفین کی دعوتی کتابیں ہیں .....ان میں سے جو حضرات وفات پا چکے اللہ ان پر رحم فرمائے اور زندوں کی حفاظت فرمائے۔

اس مقالہ میں ہم نے تدریجی راستہ اختیار کیا ہے، مقدمہ اور خاتمہ کے علاوہ اس میں پانچ ابواب ہیں۔ پہلے میں اصطلاح ترجیحات کی تعریف ہے، پھر فقہ ترجیحات کی تعریف ہے پھر اس قسم کی فقہ کے سامنے آنے کے اسباب پر گفتگو کی ہے۔ دوسرے باب میں ترجیحات کی شرعی بنیادوں پر گفتگو ہے، اس میں سات فصلیں ہیں، پہلی فصل میں قرآن کریم میں ''أولی'' کے استعمال پر گفتگو ہے، دوسری فصل میں حدیث میں ''أولی'' کے استعمال پر گفتگو ہے۔ تیسری اور

چوتھی فصل میں قرآن وحدیث میں اس کی بابت راہ نمائی درج کی گئی ہے۔ پانچویں فصل میں دعوتی وتشریعی تدریج پر کتاب وسنت سے گفتگو کی گئی ہے۔چھٹی اور ساتویں فصلوں میں قرآن و حدیث میں موجود ترجیحات کا تذکرہ ہے۔

اس کے بعد تیسرے باب میں دوفصلوں کے اندر ترجیحات کو پہچاننے پر گفتگو کی ہے، پہلی فصل میں منصوص ترجیحات اور دوسری فصل میں اجتہادی ترجیحات پر گفتگو کی ہے۔

چوتھے اور پانچویں باب کو میں نے ضوابط کے لیے خاص کیا ہے، چوتھے میں میں نے دعوتی تدریج میں ترجیحات کے ضوابط پر گفتگو کی ہے، اس میں دو بنیادی فصلیں ہیں: پہلی فصل میں شرعی احکام کے مراتب کی فقہ اور دوسری فصل میں فقہ واقع پر گفتگو کی ہے، پانچویں باب میں تعارض کی صورت میں ترجیحات کے ضوابط درج ہیں، جن کی تعداد بائیس ہے۔

خاتمہ میں میں نے اس مقالہ کی تلخیص کی ہے، اس میں چند مقصود اہداف کا تذکرہ بھی ہے۔

اس مقالہ کا یہ ہمارا خاکہ ہے، امید ہے کہ یہ موضوع کا تصوری نظریہ ہوگا، جس سے دینی ودعوتی کاموں میں انضباط پیدا ہوگا، اور ایک مسلمان کو یہ راہ نمائی ملے گی کہ مختلف احکام کے مابین ترجیح کیسے قائم کی جائے، اس میں جو کچھ حق ہے وہ توفیق خداوندی سے ہے، ورنہ ناحق کا ذمہ دار میں اور شیطان ہیں۔

اس مقدمہ کو ختم کرنے سے پہلے میں اپنے ان تمام اساتذہ کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے میری تعلیم میں حصہ لیا، بالخصوص ہمارے استاذ ڈاکٹر تہامی راجی ہاشمی، اس مقالہ کے نگراں آپ ہی تھے، اپنی بے پناہ مصروفیات کے باوجود آپ نے مجھ پر یہ کرم فرمایا۔ اللہ تعالیٰ صحت وعافیت کے ساتھ آپ کا سایہ دراز کرے، اور علم وطلبۂ علم کی خدمت کے لیے خوب قوت اور صحت وعافیت عطا فرمائے، آمین۔

☆☆☆

باب اول

تعریف واسباب

پہلی فصل:

تعریف

۱-''الأولویات''(۱) کی تعریف:

الف-لغوی تعریف:''أولیٰ''اسم تفضیل ہے، جو عربی زبان میں دو معانی میں استعمال ہوتا ہے:۱-زیادہ مستحق ولائق کے معنی میں، ۲-اقرب یعنی قریب تر کے معنی میں۔

لیکن یہ دوسرا معنی بھی اپنی اصل کے لحاظ سے پہلے معنی پر ہی مبنی ہے، ابن منظور نے لسان العرب میں لکھا ہے:(۲)''اس لفظ کا استعمال یوں ہوتا ہے:**فلان أولیٰ بهٰذا الأمر من فلان**، یعنی فلاں شخص کے مقابلہ میں فلاں اس کا زیادہ سزاوار ہے''۔اور ایک حدیث میں ارشاد ہوا ہے:''**ألحقوا الفرائض بأهلها، فما أبقت السهام فلأولیٰ رجل ذکر**'' (۳)۔ (میراث اس کے مستحقین میں تقسیم کر دیجئے، سہام (شریعت میں متعین حصوں) کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو وہ قریب تر مرد (یعنی میت سے نسبی طور پر قریب تر مرد) کا ہے۔

تاج العروس (۴) میں ہے: عربی زبان میں اس لفظ کا استعمال یوں ہوتا ہے:''**هو أولی بکذا**''، یعنی وہ اس کا زیادہ مستحق وسزاوار ہے۔

المعجم الوسیط (۵) میں ہے:''**أولیٰ**'' اسم تفضیل ہے، جس کے معنی زیادہ مستحق، زیادہ سزاوار اور قریب ترین کے ہیں۔

المعجم العربی الأساسی (۶) میں ہے:''**أولی منه بکذا**'' یہ اسم تفضیل ہے، جو تقابل کے لیے آتا ہے، مثلاً:''**هی أولی بهذه الهدیة منه**''۔یعنی وہ خاتون اس ہدیہ کی اس سے

زیادہ مستحق ہے۔اور ''الـوُلَیَـات'' اسم تفضیل مطلق ہے(مؤنث کے لیے)یعنی زیادہ مستحق و سزاوار وقریب تر۔

مادہ'' أولیٰ'' کے اور دوسرے بہت سے استعمالات بھی ہیں،لیکن ان سب میں اصلی معنی (زیادہ مستحق وسزاوار) سے تعلق ضرور پایا جاتا ہے۔

ایسے ہی چند استعمالات یہ ہیں:

''أولاه علی الیتیم'':کسی کو یتیم کا ذمہ دار(وصی) بنانا۔(۷)

''أولاهُ معروفاً'': اس کے ساتھ حسن سلوک کیا۔(۸)

''أولیٰ فلاناً الأمر'': کسی کو ذمہ دار بنانا۔(۹)

''أولـیٰ لک'': یہ آگاہ کرنے والا ایک کلمہ ہے،یعنی'' شر تمہارے پاس آ گیا ہے، اس سے بچ کر رہو۔اصمعی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: یعنی تباہی کا باعث اس کے قریب ہے۔اس معنی میں یہ لفظ قرآن میں استعمال ہوا ہے،''أولـی لک فـأولـی''۔(قیامہ: ۳۵)،(بربادی ہے تیری، ہاں بربادی ہے تیری)۔

اس کے اندر آگاہ کرنے اور دھمکی دینے کے معنی پائے جاتے ہیں،یعنی شر تم سے قریب تر ہے(۱۰)۔ان تمام استعمالات میں اس لفظ کے اصلی معنی بطور قدر مشترک پائے جاتے ہیں، أولی کا تثنیہ ہے:'' أولیان''، جمع ہے:'' أولون'' اور'' أوالی'' بروزن'' أعلیٰ، أعلیان، أعلون''، مؤنث واحد'' ولیاً''، تثنیہ، ولیان اور جمع'' ولی'' اور'' ولیات'' ہیں(۱۱)۔'' أولویۃ'' اس کا مصدر صناعی (۱۲) ہے۔اس کی جمع'' أولویات'' ہے۔یہ لفظ یوں استعمال ہوتا ہے:'' لہ الأولویۃ فی ہذا العمل''، یعنی وہ اس کام کا زیادہ مستحق ہے(۱۳)۔'' أولوی''،'' أولی'' کی جانب نسبت ہے(۱۴)۔'' اولویائیۃ'' باطل پسند صوفیا کا ایک فرقہ ہے(۱۵)۔

ب- اصلاحی تعریف: اصطلاح'' أولویات'' (ترجیحات کا استعمال عصر حاضر میں

بکثرت ہونے لگا ہے، سماجی تبدیلیوں کے علمبرداروں بالخصوص اسلامی بیداری کے علمبرداروں کی زبان پر یہ لفظ بکثرت رہتا ہے، اسی لیے شاذ و نادر آپ کو ایسی کتاب یا ایسا مقالہ مل سکے گا جن میں خدمت دین کے طریقوں پر نظریاتی یا اصلاحی گفتگو کی گئی ہو اور یہ لفظ نہ استعمال ہوا ہو۔

اس کے استعمال کے سیاق مختلف ہوتے ہیں، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

''اسلامی ترجیحات و مطالب و مقاصد کی تعیین لازمی ہے'' (۱۶)۔ ہر کچھ عرصہ بعد مسائل کی فہرست پر نظر ثانی کرنا، از سر نو اس فہرست کو ترتیب دینا اور ترجیحات کو ترتیب دینا کام کے لیے کی جانے والی محنت و کاوش کی حفاظت کا ضامن ہے'' (۱۷)۔ ''ترجیحات کی از سر نو ترتیب علمائے اسلام کو درپیش ایک بڑا مسئلہ ہے''۔ (۱۸) جس قدر ترجیحات کا مسئلہ واضح ہوگا اسی قدر دین خداوندی پر عمل ممکن ہوگا'' (۱۹)۔ ''مسلم ذہنیت کو درپیش بحران کا اہم تر مظہر اسلام کی وضع کردہ ترجیحات کا اپنی اصل صورت میں باقی نہ رہنا ہے'' (۲۰)۔ ترجیحات کی صحیح ترتیب نہ پائے جانے کی وجہ سے بسا اوقات دعوت اسلامی سے وابستہ افراد اپنی صلاحیتوں سے کہیں زیادہ میدان میں جدوجہد کرنے لگتے ہیں'' (۲۱)۔ ''میدان دعوت میں ایسے بہت سے لوگ آ گئے جن کے یہاں جوش کا عنصر بہت زیادہ تھا۔ انھوں نے نوجوانوں کو ایسے آتشیں امور میں لگا دیا جن کا وقت ابھی نہیں آیا تھا اور جن کو انجام دینے کی صلاحیت ان میں نہیں تھی اور جن کے لیے ترجیحات کی ترتیب بھی طے نہیں کی گئی تھی'' (۲۲)۔

حاصل یہ ہے کہ ''بدقسمتی سے عالم اسلام میں ہماری ترجیحات برعکس ہیں'' (۲۳)۔ اس لیے ''اُولیٰ'' یہ ہے کہ کاوشوں کو وہ رخ دیا جائے جو مسلمانوں کے لیے ان کے اصل عقیدہ کے مطابق کامیابیوں کو وجود میں لا سکے'' (۲۴)۔

اس لیے کہ ''ترجیحات کا ادراک، حالات کی سمجھ اور امکانات کا اندازہ کرنا ان اہم امور میں سے ہیں جن کی رعایت لازمی ہے'' (۲۵)۔ کہ ''ترجیحات کا موضوع انسانوں، ماحولوں

اورزمانوں کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے''(۲۶)۔

ان اقتباسات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ دعوتی کاموں اور کاوشوں میں ترجیحات کے مسئلہ پر گفتگو ہوتی رہتی ہے، اور اکثر داعیوں (۲۷) نے ایک ایسی فقہ تشکیل دینے اور اس کو برتنے کی دعوت دی ہے جو ترجیحات کو منضبط کر سکے۔

نئے مفہوم میں یہ اصطلاح متقدمین کے یہاں متداول نہیں رہی ہے، علماء لغت کے یہاں بھی نہیں اور علماء شریعت کے یہاں بھی نہیں۔ یہ ایک نئی اصطلاح ہے جو ہمیں قدیم لغات میں درج نہیں ملتی ہے۔ ہاں بعض جدید لغات میں یہ اصطلاح درج ہے، جیسے استاد بطرس بستانی کی المحیط میں اور المعجم العربی الأساسی میں۔ قدیم علمائے شریعت میں سے کسی کے یہاں بھی یہ اصطلاح مستعمل نہیں ملتی ہے(۲۸)۔ان کے یہاں بکثرت لفظ 'أولیٰ' کا استعمال ملتا ہے، لیکن اس سے ان کی مراد افضل عمل ہوتا ہے، جیسے ابن قیم نے اپنی کتاب 'الفوائد' میں لکھا: '' دنیا میں سب سے نفع بخش بات یہ ہے کہ آپ اپنے آپ کو ان امور میں مشغول رکھیں جو آپ کے لیے آخرت میں 'أولیٰ وأنفع' (زیادہ بہتر و زیادہ مفید) ہوں''(۲۹)، امام شاطبی نے الاعتصام میں لکھا ہے: ''**التزام بعض المندوبات مما لایخل بما هو أولیٰ لا حرج فیه**'' (۳۰)۔(ان مستحب امور کا التزام جو اولیٰ (زیادہ اہم) امور میں مخل نہ ہوں حرج کا باعث نہیں ہے)۔ جب شرعی احکام کے مراتب کا خیال رکھنے میں لوگوں سے کوتاہی ہونا شروع ہوئی، اور بعض حضرات فرائض ترک کر کے نوافل میں مشغول رہنے لگے، اور اہم ترین پر اہم کو ترجیح دینے لگے تو علما نے اس طرح کی تنبیہات بکثرت کیں۔

شرعی بالخصوص دعوتی میدان میں اب اس اصطلاح سے کیا مقصود ہے؟

مجھے کسی کتاب میں اس اصطلاح کی تعریف نہیں ملی، اصطلاحی تعریف نہ کیے جانے کا سبب غالباً یہ ہے کہ اس کے معنی نہایت بدیہی ہیں، لفظ سنتے ہی ذہن میں اس کے معنی از خود

آ جاتے ہیں، سننے والے کو اسے سمجھنے کے لیے کسی لغوی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، لیکن ایک تو اس لفظ کے متبادر معنی لغوی ہیں، اور پھر یہ ایسے معنی ہیں جس میں اس لفظ کا استعمال ہر فن اور میدان میں ہوسکتا ہے، اور چونکہ ترجیحات (اُولویات) کی بابت ہماری گفتگو شرعی اور دعوتی میدان کے ساتھ خاص ہے، اس لیے یہ اصطلاح بلاشبہ ایک متعین خصوصیت کی حامل ہوگی، اس لیے ہم اپنے میدان (شرعی ودعوتی) کے لیے اس کی مخصوص اصطلاحی تعریف کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ہمارے علم کے مطابق اس کی ایک اکیلی تعریف شیخ یوسف القرضاوی نے کی ہے، لیکن یہ تعریف اضافی ہے، اس لیے کہ انھوں نے مرکب اضافی 'فقہ الأولویات' کی تعریف کی ہے، تنہا 'أولویات' کی نہیں، ہم چند صفحات کے بعد اس تعریف پر گفتگو کریں گے۔

عصر حاضر کے داعیوں کے یہاں اس اصطلاح کا استعمال تین طرح کا ہے:

اول: نظریاتی: اس استعمال میں اس اصطلاح سے مراد شرعی اعمال میں سے اہم ترین کو اہم پر ترجیح دے کر ان اعمال کے مراتب کی رعایت اور ہر عمل کو اس کے شرعی مقام پر رکھنا ہے، اس لیے کہ ہر ''مامور بہ یا منہی عنہ عمل دوسرے عمل کے مقابلہ میں شارع کی نگاہ میں ایک متعین حیثیت و قیمت رکھتا ہے، ہم اسے شارع کی متعین کردہ حیثیت سے بڑھا یا گھٹا نہیں سکتے ہیں'' (۳۱)۔

اسی معنی میں یہ لفظ ڈاکٹر طہ جابر علوانی کے پیچھے منقول اس جملہ میں ہوا ہے: ''مسلم ذہنیت کو درپیش بحران کا اہم تر مظہر اسلام کی وضع کردہ 'أولویات' (ترجیحات) کا اپنی اصل صورت میں باقی نہ رہنا ہے'' (۳۲)۔ شیخ سعید حوی کے اس جملہ میں بھی اس اصطلاح کا استعمال یوں ہی ہوا ہے: ''جس قدر 'أولویات'' (ترجیحات) کا مسئلہ واضح ہوگا اسی قدر دین خداوندی پر عمل آسان ہوگا'' (۳۳)۔

ان دونوں اقتباسات اور ان کے مثل دیگر مقامات پر 'أولویات' (ترجیحات) کا استعمال نظریاتی پہلو سے ہوا ہے، اور اس سے مقصود شرعی اقدار و مراتب اور ان کے مابین موجود

تفاوت کا بہتر ادراک ہے۔

دوم وسوم: عملی پہلو سے:

۱- دعوتی میدان میں اس لفظ کے استعمال کی مراد یہ جاننا ہے کہ دعوتی عمل کے درمیان کس چیز کو مقدم رکھا جائے اور آغاز کہاں سے کیا جائے۔ نظریاتی طور پر احکام شرعیہ کے مراتب کے علم اور حالات کے تقاضوں کے فہم سے یہ طے کیا جاتا ہے کہ ابتدا کس چیز سے ہو۔ پہلے نظریاتی استعمال اور اس دوسرے عملی استعمال میں یہ فرق ہے، جو صرف منہجی فرق ہے، ورنہ عملاً ان دونوں کے مابین کچھ فرق نہیں ہے۔

۲- جب دو شرعی حکم باہم معارض ہوں تو اس وقت اس کے استعمال سے مراد یہ جاننا ہے کہ تعمیل کے وقت ان دونوں احکام میں سے کس کو مقدم رکھا جائے۔

اصطلاح 'أولیٰ' کے ان تمام استعمالات میں قدر مشترک یہ ایک معنی ہے: دوسرے پر مقدم ہونے کا مستحق۔ اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ یہ تقدیم/ترجیح ایک حکم شرعی کی دوسرے حکم شرعی پر ہے، یہ عمل شرعی احکام کے نفاذ کی بابت ہے نہ کہ اعتقادی احکام کی بابت۔ اس لیے کہ ایمانی واعتقادی امور میں ترجیحات کا کوئی تصور نہیں ہے، کہ ایمان وعقیدہ میں تجزیہ ممکن نہیں ہے کہ ایک کو اختیار کیا جائے اور دوسرے کو چھوڑ دیا جائے۔ شریعت کامل ہو چکی، اب ایمان تو مکمل پر ہی لانا ہے، لیکن شرعی احکام کی تنفیذ کے وقت اگر ان کی کلی تنفیذ وتطبیق میں کچھ رکاوٹیں آئیں گی تو ہم منہج تدریج کو اختیار کرنے پر مجبور ہوں گے تاکہ رفتہ رفتہ مکمل تطبیق ہو۔ یہ منہج ترجیحات کے اصول پر مرکوز ہوتا ہے، اس میں مستحق تقدیم کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ ان امور میں وقت و کاوشیں ضائع نہ ہوں جن کی تنفیذ میں تاخیر مضر نہیں ہوتی ہے۔

ہم جن ترجیحات پر گفتگو کر رہے ہیں ان کا تعلق: شرعی میدان سے اور اس میں بھی

احکام شریعت کی عملی تطبیق سے ہے، اس لیے پیچھے مذکور معنی کو ''حکم شریعت کی تطبیق کے وقت عملی طور پر مقدم کرنے'' کے لیے خاص کرنے کی ضرورت ہے۔

اس لیے دعوتی طور پر اصطلاح 'أولویات' کی یہ تعریف ممکن ہے:

'' أولویات'' (ترجیحات) وہ شرعی اعمال ہیں جو عمل کے وقت دوسرے احکام پر مقدم ہونے کا استحقاق رکھتے ہیں۔

یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ: '' أولویات'' (ترجیحات) وہ امور ہیں جن کی تکمیل شرعی طور پر پہلے ہونی ہوتی ہے، اس اصطلاحی معنی اور لغوی معنی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ہاں یہ اس سے خاص یعنی محدود تر ہے اس لیے کہ اصطلاحی معنی کا تعلق ایک حکم شرعی کے دوسرے حکم شرعی پر مقدم ہونے کے استحقاق سے ہے، جب کہ لغوی طور پر مقدم ہونے کا استحقاق عام ہے، اور ایسا بالعموم لغوی معنی اور اصطلاحی معنی کے درمیان ہوتا ہے کہ لغوی معنی عام ہوتا ہے اور اصطلاحی معنی خاص دلالت کا حامل ہوتا ہے۔

۲-'فقہ الأولویات' کی تعریف:

الف-'فقہ کی تعریف: لفظ 'فقہ' سے مراد کسی چیز کا علم اور اس کا فہم ہے، یہ لفظ یوں استعمال ہوتا ہے: ''**فقه الشيء أو الكلام**'' یعنی کسی چیز یا کلام کو سمجھ لیا۔

فقہ فقاہۃ: جاننا، جاننے والے کو 'فقیہ' کہتے ہیں، '**تفقه الشيء**' کسی چیز کا فہم حاصل ہونا، 'فقہ' سے مراد مہارت بھی ہے (۳۴)۔

ب- فقہ الأولویات کی تعریف: اگرچہ (ہمارے علم کے مطابق) اصطلاح 'أولویات' کی کسی نے بھی تعریف نہیں کی ہے، لیکن 'فقہ الأولویات' کی تعریف کی جا چکی ہے، سب سے پہلے اس کی تعریف شیخ یوسف القرضاوی نے کی ہے (اور غالباً اب تک کسی اور نے اس کی تعریف نہیں

کی ہے)۔ اپنی کتاب ''أولویات الحرکۃ الإسلامیۃ فی المرحلۃ القادمۃ'' میں اس کی تعریف کرتے ہوئے شیخ لکھتے ہیں: ''فقہ الأولویات سے ہماری مراد ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے، اس طور پر کہ جس چیز کا حق مقدم کرنا ہو اسے مؤخر نہ کیا جائے، یا جس کا حق مؤخر ہونا ہو اسے مقدم نہ کیا جائے، کسی چھوٹی بات کو بہت زیادہ اہمیت نہ دی جائے اور کسی بڑی بات کی اہمیت کم نہ کی جائے''(۳۵)۔

اس تعریف کے سلسلہ میں یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس میں تعریف کے متعارف منہج کو اختیار کیا گیا ہوتا، یعنی پہلے جزوی تعریف کی گئی ہوتی اور پھر اضافی تعریف کی گئی ہوتی تو یہ زیادہ دقیق ومنضبط ہوتی، پھر اس مرکب میں اہم تر لفظ 'أولویات' ہے، اس لیے بہتر ہوتا کہ پہلے اس پر توجہ مرکوز کر کے اس کی دقیق تعریف کی جاتی، پھر اس تعریف میں فقہ اولویات کا مقصود واضح کیا جاتا، ایک اور بات یہ بھی کہنی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس تعریف میں طول بیانی سے کام لیا گیا ہے، جب کہ تعریفات میں ایجاز ودقت عام طور پر معمول بہ ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ شیخ قرضاویؒ کی یہ کتاب کوئی تحقیقی کتاب نہیں ہے بلکہ ایک محاضرہ ہے جو شیخ نے بعض حضرات کی خواہش پر اسلامی بیداری کی رہنمائی اور اس کے قابل اصلاح پہلوؤں کے موضوع پر دیا تھا۔

'أولویات' (ترجیحات) کا اصطلاحی معنی (جس کی وضاحت ہم نے پچھلے صفحات میں کی ہے) صرف تنفیذی میدان تک ہے، لیکن ان 'أولویات' کی فقہ (جو ان کا علم اور فہم ہے) صرف تنفیذی میدان تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس سے وسیع تر ہے، اس لیے جن احکام کو پہلے انجام دینا ضروری ہوتا ہے وہ اسی فقہ الأولویات کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لیے کہ ایک حکم کو دوسرے حکم پر مقدم مندرجہ ذیل وجوہ کی بنیاد پر کیا جاتا ہے:

الف: شریعت کے احکام، ان کے مراتب، ان میں سے اہم واہم تر، قطعی وظنی، اصل وجزء، بڑے اور چھوٹے کی سمجھ مختصر الفاظ میں احکام کے شرعی خاکہ کا علم۔

ب-ان ضوابط کا علم وفہم جن کی بنیاد پر دو احکام کے مابین تعارض کی صورت میں یا کسی دیگر صورت میں ایک حکم کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے۔

ج-ان حالات کا فہم جن میں ایک مسلم داعی کام کر رہا ہے۔

ان امور کے علم وفہم (فقہ) سے مسلمان راجح وغیر راجح حکم کی شناخت کر سکتا ہے، یہ سب چیزیں مل کر وہ 'فقہ الأولویات'' تشکیل دیتی ہیں، جس کی تعریف ہم یوں کر سکتے ہیں: ان شرعی احکام کا علم جن کو احکام کے مراتب اور درپیش حالات کے تقاضے کے فہم کی بنیاد پر دوسرے احکام پر ترجیح دی جانی چاہئے۔

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اس فقہ کے ظہور کے اسباب کیا ہیں؟ اگلی فصل کا یہی موضوع ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- عربی زبان میں ترجیحات کے لیے لفظ ''اَولویات'' استعمال ہوتا ہے، اسی لیے اگلی سطروں میں اس لفظ کی لغوی تشریح درج کی گئی ہے، (مترجم)

۲- مادہ: ولی

۳- صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث الولد من أبیہ وأمہ، ۱۲/۱۱

۴- مادہ ولی

۵- مذکورہ بالا مادہ

۶- مذکورہ بالا مادہ

۷- لسان العرب، ابن منظور، مادہ: ولی، المعجم العربی الوسیط، مادۂ مذکورہ۔

۸- تاج العروس، مادہ: ولی

۹- المعجم الوسیط، مادہ: ولی

۱۰- تاج العروس، زبیدی نیز لسان العرب، ابن منظور، مادہ ولی

۱۱- ملاحظہ ہو: لسان العرب، المعجم العربی الأساسی اور المعجم الوسیط میں مادہ: ولی

۱۲- مصدر صناعی ایک قیاسی مصدر ہے، جو ہر لفظ جامد، مشتق، اسم یا غیر اسم کے آخر میں یائے مشددہ اور تائے مدورہ (ۃ) کے اضافہ سے بنتا ہے، اس اضافہ کے بعد یہ لفظ ایسے معنی پر دلالت کرنے لگتا ہے جس پر یہ اس اضافہ سے پہلے دلالت نہیں کرتا تھا۔ یہ نیا معنی اس لفظ کی صفات کے مجموعہ سے عبارت ہوتا ہے، مثلاً لفظ ''اِنسان'' کا اصل معنی حیوان ناطق ہے، پھر اس میں یائے مشددہ اور تائے مدورہ کے اضافہ سے لفظ ''اِنسانیۃ'' وجود میں آتا ہے، اور اس کی دلالت میں بہت فرق پیدا ہوجاتا ہے، اس نئی ساخت میں اس کلمہ کا معنی ہے: انسان کی تمام امتیازی خصوصیات (جیسے شفقت، بردباری، رحم دلی، تعاون وعمل نافع وغیرہ) کا

مجموعہ، اب اس کا معنی صرف اصل کلمہ (انسان) تک محدود نہیں ہے، اسی طرح اشتراک سے ''اشتراکیۃ''، ''أسد'' سے ''أسدیۃ''، ''رجع'' سے ''رجعیۃ'' اور ''حزب'' سے ''حزبیۃ'' بنا ہے۔

۱۳- المعجم العربی الأساسی: مادہ: ولی۔

۱۴- محیط المحیط مادہ: ولی۔

۱۵- ایضاً۔

۱۶- الفکر الإسلامی بین المثالیۃ والتطبیق تجربۃ عملیۃ فی بحوث ومذکرات، لکامل الشریف، ص: ۳۹۔

۱۷- الأمۃ ۴ کے مقدمہ (از عبید حسنہ) سے ماخوذ، یہ شمارہ ''إعادۃ تشکیل العقل المسلم کے موضوع پر ہے، ص: ۱۳

۱۸- ڈاکٹر احمد ریسونی کی کتاب نظریۃ المقاصد عند الإمام الشاطبی پر ڈاکٹر طہ جابر علوانی کے مقدمہ سے ماخوذ

۱۹- تربیتنا الروحیۃ از سعید حوی، ص: ۳۲

۲۰- ڈاکٹر طہ علوانی، حوالۂ بالا

۲۱- العمل الإسلامی والاختیار الحضاری، محمد یتیم، ص: ۵۸

۲۲- مجلۃ الفرقان، جلد ۴ (۱۴۰۸ھ-۱۹۸۸ء) میں عبد السلام احمر کے مقالہ ''تراجع المتدین'' سے ماخوذ، ص: ۱۴

۲۳- الحرمان والتخلف فی دیار المسلمین، ڈاکٹر نبیل صبحی طویل، کتاب الأمۃ، ۷، ص: ۱۲۶

۲۴- الدعوۃ قواعد وأصول، جمعہ امین عبد العزیز ص: ۲۰۶

۲۵- کتاب الأمۃ ۱۶ پر عبید حسنہ کے مقدمہ سے ماخوذ

۲۶- تربیتنا الروحیۃ، سعید الحوی، ص: ۸۶

۲۷- ان داعیوں میں سے ایک شیخ یوسف القرضاوی ہیں، جنہوں نے اپنی کتاب ''أولویات الحرکۃ الإسلامیۃ فی المرحلۃ القادمۃ'' میں ''فقہ الأولیات'' کو ایک ایسی جدید فقہ قرار دیا ہے جس سے اعتنا وقت کی ضرورت ہے، استاذ فہمی ہویدی نے بھی اپنی کتاب ''أزمۃ الوعی الدینی'' میں اس کی ضرورت بتائی ہے، لیکن انھوں نے اس کو 'فقہ المرحلۃ' کا نام دیا ہے۔

۲۸- بعض قدیم مصادر میں لفظ 'الأولویۃ' استعمال ہوا ہے، لیکن یہ استعمال کلمۂ 'أولی' کے لغوی معنی میں ہی ہوا ہے، مثلاً ابن حجر نے صحیح بخاری کی اپنی شرح فتح الباری (۱/۹۶) میں اس کو استعمال کیا ہے۔

۲۹- ص:۵۶

۳۰- ۱/۳۲۱،قدرے تصرف کے ساتھ

۳۱- کیف نتعامل مع السنۃ،ڈاکٹر یوسف القرضاوی،ص:۷۸

۳۲- ڈاکٹر احمد ریسونی کی کتاب نظریۃ المقاصد عندالإمام الشاطبی پر ڈاکٹر طہ علوانی کے مقدمہ سے ماخوذ

۳۳- تربیتنا الروحیۃ،ص:۳۲

۳۴- ملاحظہ ہو:لسان العرب،ابن منظور،مادہ:فقہ

۳۵- ص:۳۴

☆☆☆

دوسری فصل:

فقہ الأ ولو یات کے ظہور کے اسباب

فقہ الأ ولو یات کے ظہور کے دو بنیادی اسباب ہیں، ان دونوں کی مختلف فروع ہیں، یہ دونوں اسباب ہیں:

۱- اعمال شرعیہ کے مراتب کی بابت پائے جانے والے بہت سے خلل۔

۲- وہ دعوتی ضرورت جس نے داعیان اسلام کو عمل اسلامی کے میدان میں اصول تدریج اور ترجیحات اختیار کرنے پر مجبور کیا۔

۱- اعمال شرعیہ کے مراتب کی بابت خلل:

مسلمانوں کی بہت سی علمی وعملی کاوشوں میں بہت سے خلل واقع ہوئے ہیں، ماضی میں ایسے خلل پیدا ہوتے رہے ہیں، جن میں سے کچھ اب تک پائے جاتے ہیں، اور دیگر نئے خلل بھی سامنے آئے ہیں، جنہوں نے امت کو مختلف قسم کے مفاسد وشرور میں مبتلا کیا ہے، ایسے خللوں کا استقرا اگر کیا جائے تو گفتگو بہت لمبی ہوجائے گی، اس لیے ماضی وحال میں پائے جانے والے چند خللوں کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ماضی کے کچھ خلل:

الف: علم کلام میں: اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام وجود میں آنے کے ایسے سماجی حالات تھے جو علم کلام کے وجود میں آنے کے شدید متقاضی ہوئے (۱)، یہ حالات غیر عرب اقوام

بالخصوص مجوسیوں کی جانب سے عقائدی چیلنج تھے۔علم کلام نے ان چیلنجس سے عقیدۂ اسلامی کا دفاع کیا،لیکن اس دفاعی مہم کوانجام دیتے ہوئے علماء کلام اس ہدف سے تجاوز کر گئے جس کی وجہ سے علم کلام وجود میں آیا تھا،انھوں نے ایسے امور سے اعتنا کیا جن کی ضرورت نہ تھی،اس طرح وہ علم کلام کے مطلوبہ کردار سے الگ راہِ عمل اختیار کرتے گئے،اور یوں وہ علم کلام جو تصحیح عقائد واتحاد کے قیام کا ذریعہ تھا افتراق وانتشار کا باعث بن گیا۔

علم کلام کے طرزِ کار میں آئی اس تبدیلی پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر محسن عبدالحمید لکھتے ہیں:''قرون اولیٰ میں علماء کلام کو دیگر اقوام ومذاہب کے فلاسفہ و ماہرین عقائد کے ساتھ اس کشمکش میں اس وقت داخل ہونا پڑا جب انھوں نے اپنے اعتراضات اور شبہات کے ذریعہ اسلامی عقیدہ کی غلط تصویر پیش کرنے کی کوشش کی تھی،لیکن افسوس کہ جلد ہی خود مسلمانوں کے درمیان غیر مفید مباحثہ شروع ہوگیا،مسلم معاشرہ کی کمزوری کا یہ ایک بڑا سبب ہوا،جس نے مسلمانوں کو فکری انتشار میں مبتلا کیا،اور اسلام کے واضح فطری قرآنی عقیدہ میں پیچیدگیاں داخل کیں''(۲)۔ اس طرح اس علم سے وابستہ لوگوں نے شرعی احکام کے مراتب بدل کر رکھ دیے، اور ایسے امور میں وقت ضائع کیا جو امت کے لیے چنداں مفید نہیں تھے،مثلاً:

الف:یہ بات ہر صاحب علم کو معلوم ہے کہ قرآن مجید نے ہمیں غیبی امور میں زیادہ غور وخوض کرنے سے منع کیا ہے،اور ہماری توجہات مادی عالم کی طرح مبذول کرائی ہیں،لیکن متکلمین نے ان غیبیات میں غواصی کی جو عقل کا میدان نہیں ہیں،انھوں نے عالم شہادہ پر غور وفکر اور تحقیق سے بے اعتنائی کی،اس طرح وہ قرآن کے اس منہج سے منحرف ہوگئے جس کی رو سے ترجیح عالم مادہ کو حاصل تھی کہ اس کے ان اسرار اور اس کی ان نشانیوں کو سامنے لایا جاسکے جو اللہ کے وجود اور اس کی قدرت پر دلالت کرتی ہیں۔

ب-انھوں نے عقیدہ کو ایسے خالص ذہنی مسائل کی صورت دے دی جن کا انسان

کے رویہ پر کوئی اثر نہیں ہوتا، اس طرح انھوں نے عقیدہ کو اس کے اس عملی پہلو سے بے تعلق کر دیا جسے ترجیح دینا لازمی ہے۔

ج- انھوں نے عقیدہ کو فلسفیانہ صورت دے کر ان پر ایسی علمی بحثیں کیں جن کا سمجھنا عام انسان کے لیے مشکل ہے، اس طرح انھوں نے عقیدہ کو پیچیدہ بنا دیا، حالانکہ بہتر یہ تھا کہ وہ اس سلسلے میں قرآن کا منہج اختیار کرتے، قرآن عقیدہ کو ایسے آسان اسلوب میں پیش کرتا ہے، جس کو سب سمجھ سکتے ہیں۔

د- انھوں نے بہت سے اختلافات پیدا کیے، جن کے نتیجہ میں امت متعدد فرقوں اور گروہوں میں تقسیم اور باہم دست و گریباں ہوئی۔ حالانکہ ان کو اپنی توجہ ان امور و مباحث پر مرکوز کرنی چاہئے تھی جو امت کو متحد اور اس کے شیرازہ کو مستحکم کریں۔

ہ- ان میں سے کچھ حضرات نے عقل کو مقدس مانا، اس کو اس کے مقام سے بہت زیادہ اہمیت دی، یہاں تک کہ بسا اوقات نص پر بھی اسے مقدم کیا، جب کہ عقل شریعت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے۔

اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس علم میں ترجیحات کی ترتیب میں خلل پیدا ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے بہت سی برائیاں اور کمیاں وجود میں آئیں، جن میں سرفہرست مسلمانوں کے شیرازہ کا منتشر ہونا ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کی وجہ سے علمائے سلف نے اس علم اور اس سے وابستہ اہل علم پر تنقید و نکیر کی، بلکہ خود اس علم کے بہت سے وابستگان نے بھی اپنی وفات سے قبل اس سے اپنی بے تعلقی کا اظہار کیا (۳)۔ جب اس علم کے ماہرین نے خود اس سے اپنی براءت کا اظہار کیا، تو کیا مقام افسوس و باعث حیرت یہ امر ہے کہ آج کے کچھ اہل علم ابھی بھی اپنی اور دوسرے لوگوں کی عقلوں کو اس علم کے پیش کردہ مسائل میں الجھائے رکھتے ہیں، جب کہ ہمیں اب ان مسائل کی کوئی ضرورت نہیں، یہ حضرات امت کو غیر ضروری مسائل میں الجھائے رکھتے

ہیں، یقیناً ہمیں علم کلام کی ضرورت ہے، لیکن اپنے نئے علم کلام کی ''دین کو نقصان پہنچانے والا نئے چیلنجس کے لیے مناسب اسلوب میں'' (۴) معاصر چیلنجس کا جواب دے سکے۔

ب- تصوف کے میدان میں: علم کلام کی طرح تصوف بھی چند سماجی حالات کا پیدا کردہ ہے، جن میں سرفہرست تمدن کی ترقی کے نتیجہ میں مادیت پرستی کے رجحان کی شدت اور عیش وعشرت کی زندگی کا عام ہونا تھا (۵)، اس صورت حال سے دلبرداشتہ ایک ایسا گروہ وجود میں آیا جس نے اخروی کامیابی کے پیش نظر زہد، عزلت وگوشہ نشینی اور ترک دنیا والی زندگی کو ترجیح دی۔

اس رجحان کے لوگوں نے اگرچہ اپنے نفس کی خواہشات پر قابو پانے میں کامیابی حاصل کی، ایک طرح کی روحانی پاکیزگی انھیں حاصل ہوئی، لیکن بہت جلد ان میں غلو پیدا ہوگیا، اور بالخصوص تصوف کے فلسفیانہ رنگ اختیار کر لینے کے بعد یہ لوگ متعدد انحرافات کے شکار ہوگئے۔

الف- انھوں نے عزلت نشینی، حالات کا سامنا نہ کرنے اور لوگوں سے الگ تھلگ رہنے کی راہ اختیار کی، ان کا خیال تھا کہ یہ رویہ معاشرہ کے مادی رجحان کو روکنے میں کامیاب ہوجائے گا۔ حالانکہ انھیں معاشرہ سے مربوط رہ کر معاشرہ کے اندر سے اس کی تربیت کا کام کرنا چاہئے تھا، جیسا کہ رسول اکرمؐ نے کیا تھا۔

ب- حالات کا سامنا نہ کرنے کی وجہ سے وہ طرح طرح کی اور بہت زیادہ عبادات میں مشغول رہنے لگے، انھوں نے نفل عبادتوں کے سلسلہ میں شریعت کی طے کردہ مقداروں سے تجاوز کیا، مثلاً آپؐ نے کبھی بھی تیرہ رکعات سے زیادہ نماز تہجد (مع وتر) نہیں پڑھی (۶)، لیکن بعض صوفیہ نے اس سے زائد کا معمول بنایا، اور پوری رات عبادت میں گزار دی۔ آپؐ ہر مہینہ کے چند دن روزے رکھتے تھے (۷)، بعض صوفیا نے بہت روزے رکھنے کا اہتمام کیا، آپ ص- صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم- مخصوص اوقات میں ہی تلاوت کیا کرتے تھے۔ لیکن بعض صوفیہ ایک دن میں ایک قرآن سے بھی زیادہ پڑھ لیتے تھے (۸)۔

اہل تصوف پر نکیر کثرت عبادت کی بنیاد پر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اس نکیر کی بنیاد عبادات میں ایسا غلو ہے جس کی وجہ سے انسان اپنے واجبات وفرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کا مرتکب ہوجائے، بعض حضرات نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کو ترک کیا، تو بعض نے جہاد سے پہلوتہی کی، شیخ سعید حوی نے ان غلطیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''قلب سلیم کا حصول ایک ہدف ہے.....اور جہاد نیز دین خداوندی کے غلبہ کی کوشش اللہ کا حکم ہے، اگر آپ کسی صوفی کو دیکھیں کہ وہ پوری زندگی قلب کو سلیم بنانے وسنوارنے کی محنت کرے، لیکن اعلاء کلمۃ اللہ سے متعلق اللہ کے احکام سے صرف نظر کرے، اور وقت کے مطلوب دیگر بہت سے واجبات سے غافل رہے، اور مشغولیت کو اعلیٰ ترین مشغولیت سمجھے اور دیگر ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا مرتکب ہوتو وہ بہت بڑی غلطی میں مبتلا ہے(۹)۔

ج- جس طرح بعض متکلمین نے عقل کی تعظیم میں غلو کیا، اسی طرح بعض صوفیا نے عقل کو بالکل بے حیثیت قرار دے کر صرف قلب پر اپنی توجہ مرکوز کی اور اسے حصول معرفت کا صحیح وسیلہ مانا۔ جب کہ اسلام ان دونوں کے درمیان توازن قائم کرتا ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر کے دوسرے سے صرف نظر نہیں کرتا ہے، اسلام کی نگاہ میں وحی کے بعد عقل وقلب دونوں کو دوسرا مقام حاصل ہے۔

اوران جیسے ہی انحرافات کی وجہ سے علمائے اہل سنت نے تصوف پر علم کلام کی طرح ہی تنقید کی ہے، بلکہ بعض نئے اہل علم نے اس کو امت مسلمہ کی ناکامیوں کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ عبدالرحمان عبدالخالق لکھتے ہیں:

''پوری تاریخ میں مسلمانوں کو درپیش فتنوں میں سب سے خطرناک فتنہ فتنۂ تصوف ہے، اس فتنہ نے اپنے اوپر تزکیہ، پاکدامنی، زہد واخلاص کا لبادہ ڈال رکھا ہے، اور ہر قسم کے کفر و الحاد اور گمراہیوں کو اپنے اندر چھپا لیا ہے، اس تصوف نے بے شمار باطل فلسفوں اور الحاد وزندقہ

کے اصولوں کو عقائد اسلام میں داخل کر دیا ہے۔ بعض صوفیا کا تو یہ حال ہے کہ وہ اپنے اذکار و اوراد کو قرآن وسنت کے تعلیم کردہ اذکار واوراد سے بہتر بلکہ دس ہزار گنا بہتر بتاتے ہیں..... میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ صوفیاء نے متعدد صدیوں میں مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑا ہے، ان کے اعمال و شرائع کو نقصان پہنچایا ہے، عالم اسلام کی شکست اور کافروں کے پنجۂ استبداد کا اسیر بنانے میں ان کا بڑا کردار ہے، تصوف وہ پل ہے جس کو ملحدین، زنادقہ اور اسلام دشمنوں نے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا ہے، اس کے پردے کے پیچھے امت مسلمہ اور قرآنی پیغام کو اپنی تخریب کاری کا نشانہ بنانے والے ہر فرد نے پناہ لی ہے، اسی تصوف کے سہارے نہ جانے کتنے لوگوں نے لوگوں سے اپنا تقدس منوایا ہے اور لوگوں کو غلام جیسا بنا کر رکھا ہے (۱۰)۔ سعید اسماعیل لکھتے ہیں:

''تصوف کے اعمال لوگوں کی نگاہوں سے دور ادا کیے جاتے ہیں، اور ان کی بنیاد مجاہدات و ریاضات پر ہوتی ہے، یہ تربیت کا مناسب اسلوب نہیں ہوسکتا..... اس لیے کہ اس کے نتائج سے ایسی راہ وجود میں نہیں آ سکتی ہے جس پر چل کر سالک کوئی مثبت سرگرم سماجی کردار ادا کر سکے'' (۱۱)۔ اس طرح تصوف بقول راشد ابو احمد کے اعدائے امت مسلمہ کا ایک طریق ہے (۱۲)۔

ج- فقہ واصول فقہ کے میدان میں: اسلام میں یونانیوں کی مانند علم برائے علم مطلوب نہیں ہے، بلکہ علم برائے عمل مطلوب ہے۔ لہٰذا ہر وہ علم جو انسان کی زندگی میں چنداں مفید نہ ہو اسلام کی نگاہ میں ضیاع عمر ہے۔ اسی لیے وحی ہمیشہ مومن کو ان امور کی راہ نمائی کرتی ہے جس میں زندگی کے لیے کچھ عملی نفع ہو، اسی لیے ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قیامت (کے وقت) کی بابت دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ''تم نے اس کے لیے کیا تیاری کی ہے'' (۱۳)۔

ایک اور صحابی نے آپؐ سے دریافت کیا کہ چاند پہلے چھوٹا ہوتا ہے، پھر بڑا ہوتا جاتا ہے، پھر دوبارہ چھوٹا ہوجاتا ہے، ایسا کیسے ہوتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے چاند کے چھوٹے بڑے ہونے کے راز کی بابت نہیں بتایا، بلکہ ان کی رہنمائی ان فوائد کی جانب کی جو

ان کو چاند سے حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ ان کے سوال کا جواب ان کے لیے (خیال رہے کہ وہ اعرابی وامی تھے) وضاحت سے زیادہ تشویش کا باعث ہوتا (۱۴)۔

اسی طرح اصحاب کہف کی تعداد کے سلسلہ میں بحث چھڑی (۱۵)، قرآن مجید نے واضح کیا کہ عدد کی کچھ خاص ہمیت نہیں ہے، اصل اہمیت اور اصل سبق ان نوجوانوں کے قصہ میں یہ ہے، کہ اپنے دین کی حفاظت کے لیے انھوں نے ایک غار میں پناہ لے لی، لیکن کفر کی طاقت کے آگے سر تسلیم خم نہیں کیا (۱۶)، اپنے آغاز میں فقہ اسلامی اسی قرآنی منہج پر گامزن تھی، عہد نبوی، عہد خلافت راشدہ اور عہد تابعین میں فقہ خالص عملی تھی، صرف پیش آمدہ مسائل سے ہی اعتنا کرتی تھی، بعد کے زمانوں کی طرح غیر واقع شدہ مسائل کو فرض کر کے ان سے اعتنا نہیں کرتی تھی، بعد کے زمانوں میں کچھ علما ایسی عقلی صورتیں فرض کرتے اور ان پر بحث کرتے جن کے وقوع کا کوئی امکان نہیں ہوتا تھا، بعض اہل علم نے فقہ افتراضی کو حنفی مسلک (۱۷) کی عطا قرار دیا ہے، اس فقہی مسلک کے سربراہ امام ابوحنیفہؒ ہیں، اور فقہ کی یہ قسم اس مسلک کی خصوصیت ہے۔ جبکہ اہل حدیث کے فقہا جن کے سرخیل امام مالکؒ تھے مسائل فرض نہیں کیا کرتے تھے۔ اس لیے کہ ''امام مالک تفقہ کے لیے مسائل فرض کرنے کو ناپسند کرتے تھے، جو شخص ان سے ایسے سوالات کرتا وہ اس سے کہتے: ابھی چھوڑو، جب یہ مسئلہ پیش آئے تب پوچھنا'' (۱۸)۔

افتراضی فقہ کا دائرہ شروع میں محدود تھا، لیکن چوتھی صدی اور اگلی صدیوں میں یہ فقہ اپنے عروج کو پہنچی (۱۹)، اکثر فقہا نے ایسے غیر پیش آمدہ مسائل کو خوب فرض کیا جن کی اکثریت غیر معقول تھی، مثلاً:

۱- اگر مخنث اپنا نکاح کرے، اور اس کے یہاں ولادت ہوجائے تو اس کی اولاد والدہ کی جانب سے وارث ہوگی یا والد کی جانب سے۔

۲- کیا جن وانس کے مابین شادی ہوسکتی ہے، اگر ہوجائے تو اس کا حکم کیا ہے؟

علم اصول بھی ان غیر عملی خالص نظریاتی موضوعات سے محفوظ نہیں رہا ہے۔ مثلاً:

۱- جواز مکلّف بنانا ہے یا نہیں؟

۲- بعثت سے قبل رسول اکرمؐ کسی شریعت کے مطابق عبادت کرتے تھے یا نہیں؟

۳- زبان توقیفی ہے یا اجتہادی؟ (۲۰)۔

ان کے علاوہ اور بھی ایسے مسائل ہیں جن کی بابت بہت بحث ہوئی ہے، اور جن پر غور و خوض کی وجہ سے بہت محنتیں اور صلاحیتیں ضائع ہوئی ہیں۔ بہتر ہوتا کہ یہ محنتیں اور صلاحیتیں ایسے مباحث میں صرف ہوتیں جن سے کوئی عملی فائدہ حاصل ہوسکتا۔ خیال رہے کہ دینی و دنیوی طور پر غیر مفید ان مباحث سے اعتنا مسلمانوں نے تبھی کیا جب وہ تہذیبی طور پر پسماندہ ہوگئے، فقہ میں جمود آیا اور لکیر کی فقیری کا رجحان عام ہوا۔ سلف میں سے کسی کے وہم و گمان میں بھی ایسے مسائل سے اعتنا کا خیال نہیں آ سکتا تھا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ: اگر فقہا تمام درپیش مسائل سے اعتنا کر کے ان کے حل تجویز کرتے ہوں تو پھر ان افتراضی مسائل سے بھی اعتنا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ہمارا کہنا ہے کہ یقیناً ایسا ہے، فقہا نے تمام مسائل سے اعتنا کیا اور بہت کیا، لیکن صرف عبادات میں۔ سیاست شرعیہ، نظام حکومت اور معیشت سے متعلق مسائل میں یہ کیفیت نہیں ہے..... اسی لیے انھیں معاشرہ کے لیے غیر مفید امور میں اپنی محنتیں ضائع کرنے کے بجائے اس پہلو پر توجہ دینی چاہئے تھی، بلکہ اگر وہ ان ضروری مسائل سے خوب اچھی طرح اعتنا کر بھی لیتے تو بھی اس کی وجہ سے صلاحیتوں کو غیر مفید امور میں ضائع کرنے کو مناسب نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ ان غیر مفید امور سے کوئی عملی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اور کوئی دلیل شرعی ان امور سے اعتنا کو بہتر نہیں قرار دیتی ہے'' (۲۱)، اس لیے کہ '' غور و فکر کی قیمت ان کے ان عملی نتائج کے مطابق ہی ہوئی ہے جو انسانوں کے لیے دنیوی یا اخروی زندگی میں مفید ہوں'' (۲۲)۔

عصر حاضر کے کچھ خلل:

کچھ اور خلل عہد حاضر میں سامنے آئے (۲۳)، یہ اور زیادہ سنگین تھے، اس لیے کہ پیچھے مذکورہ خللوں میں سے متعدد اب پائے نہیں جاتے ہیں، جب کہ یہ معاصر خلل ابھی بھی پائے جاتے ہیں اور ہم ان کے مفاسد کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔ ان کی تعداد بہت ہے، جن میں سے چند کا ہم تذکرہ کر رہے ہیں۔

۱-فروع اور کم اہم مسائل سے اعتنا اور بنیادی نوعیت کے مسائل واصول پر توجہ نہ دینا:

اس خلل کی متعدد سطحیں ہیں:

الف-بعض حضرات فروع و جزئیات سے اعتنا کرتے ہیں، غیر اہم مسائل کو بہت اہمیت دیتے ہیں، اور اہم مسائل پر کچھ خاص توجہ نہیں دیتے، ایسے لوگ تشہد میں انگلی کی حرکت، نماز میں بسم اللہ بالجہر یا بالسر پڑھنے، خطبۂ جمعہ کے درمیان دو رکعت نماز پڑھنے نہ پڑھنے یا سجدے میں پہلے ہاتھ یا پہلے گھٹنے رکھنے جیسے مسائل پر دنیا کو تہ وبالا کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ان جیسے مسائل پر بحث بہت ہو چکی ہے، اس کے بالمقابل یہ حضرات نہایت اہم اور فوری ضرورت کے حامل متعدد مسائل پر توجہ نہیں دیتے (۲۴)۔

ب- کچھ اور حضرات کی توجہ کا مرکز نوافل واذکار ہوتے ہیں، وہ اہم ترین مسائل پر توجہ نہیں دیتے ہیں، تزکیۂ نفس اور ''سلامتی'' کے حصول کو ہی امت کا اہم ترین مسئلہ سمجھتے ہیں، ان حضرات کی تمام تر جدوجہد اور دلچسپی اسی سے متعلق رہتی ہے۔

ج- مساجد کے اکثر خطبا اور واعظ غیر اہم مسائل پر پر توجہ دیتے اور گفتگو کرتے ہیں، ان مسائل کا امت کو درپیش اکثر بحرانوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، وہ اہم ترین کو ترک کر کے اہم موضوع پر گفتگو کرتے ہیں، ایسے موضوعات اٹھاتے ہیں جن کی آج کے مسلمانوں کو زیادہ

ضرورت نہیں ہوتی، وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر ان مسائل کا حل پیش کرنے کی فکر نہیں کرتے ہیں جو لوگوں کے ذہنوں پر چھائے رہتے ہیں، ان کے اکثر خطابات ایسی اعلیٰ زبان میں ہوتے ہیں جن کو سمجھنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں ہوتی ہے، بلکہ بسا اوقات خود خطیب بھی ان کو نہیں سمجھ پا رہا ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ یہ خطبات قدیم زمانہ میں تحریر کی گئیں خطبوں کی کتابوں سے نقل کر رہا ہوتا ہے، چنانچہ سامعین کے کانوں سے غیر مفید مضامین ٹکراتے ہیں، اس طرح سامعین کی ایک تعداد میں اکتاہٹ اور عدم دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے، اور کچھ لوگوں پر نیند غالب آنے لگتی ہے(۲۵)۔

جب کہ دیہاتوں میں اکثر خطبا کے موضوعات ہمیشہ یکساں رہتے ہیں، مہینے گزر جاتے ہیں بلکہ برسہا برس تک ان ہی یکساں موضوعات پر گفتگو ہوتی رہتی ہے، کتنے ہی طویل عرصہ کے بعد آپ وہاں جائیں وہ حضرات ان ہی موضوعات پر گفتگو کرتے نظر آئیں گے، گویا کہ زندگی اور زندگی کے مسائل میں کچھ بھی نیا نہیں ہے، اور اگر بالفرض کسی خطیب میں خطابت کی مطلوبہ صفات پائی جاتی ہیں، اور وہ لوگوں کو درپیش مسائل سے اعتنا کرتا ہے اور ان کے اندر ایک طرح کی بیداری پیدا کرتا ہے تو آپ جلد ہی سن لیتے ہیں کہ اس کو معزول کر دیا گیا ہے۔

اس طرح خطبہ سے مطلوب ہدف ضائع ہو جاتا ہے یا بہت ہی محدود طور پر اس سے یہ ہدف حاصل ہو پاتا ہے(۲۶)۔

۲-مضمون سے زیادہ شکل سے اعتنا:

شکل اور مظہر کی بھی اسلام میں اپنی اہمیت ہے، لیکن جوہر یا مضمون سے کم، لیکن شریعت کی نگاہ میں مضمون کے اولیٰ و مقدم ہونے کے باوجود ہم مسلمانوں کے بہت سے تصرفات میں ظاہر پسندی (شکل پسندی) نظر آتی ہے:

الف: کچھ لوگ ضرورت سے زائد لباس سے اعتنا کرتے ہیں، اور ایک لباس و

پوشاک کے لیے اصرار کرتے ہیں، مثلاً بعض حضرات ''اسبال ازار'' کی ممانعت والی بعض احادیث (۲۷) سے استدلال کرتے ہوئے کپڑے چھوٹے پہنتے ہیں، یا اسلاف کے لباس سے ملتا جلتا روایتی لباس پہنتے ہیں، اور جدید لباسوں کو اس لیے نہیں پہنتے ہیں کہ اس میں کفار کی مشابہت ہے۔

محمد قطحانی نے اپنی کتاب ''الولاء والبراء فی الاسلام'' میں یہ لکھا ہے کہ ظاہر میں کفار کی یہ مشابہت عقیدہ میں مشابہت تک لے جائے گی، اور ان سے محبت کا سبب بنے گی، وہ تحریر کرتے ہیں: دین اسلام صرف مضمون میں ہی نہیں بلکہ ظاہر میں بھی مسلمانوں اور اسلامی معاشرہ کو ممتاز دیکھنا چاہتا ہے، اس لیے کہ ظاہر میں کفار کی مشابہت عقیدہ میں ان کی مشابہت اور ان کی محبت کا سبب بنتی ہے (۲۸)۔ یہ دعویٰ بہت دور کی کوڑی لانے کا مصداق ہے، اس لیے کہ ظاہر میں کفار سے مشابہت ان کے عقائد قبول کرنے کا سبب کیوں کر ہوسکتی ہے، اس کے برعکس بات بھی صحیح ہے۔

موضوع کو اس کی حقیقی حیثیت تک محدود رکھنا چاہئے، جن امور میں بلاشبہ مسلمانوں کے لیے کفار سے تشبہ جن امور میں حرام ہے وہ دینی، نسلی یا مذہبی پس منظر رکھنے والی ہیئات ہیں۔ جب کہ وہ عام لباس جن کا استعمال ہر قومیت و مذہب کے ماننے والے کرتے ہیں وہ سب کے لیے جائز ہیں۔ یہ بات ثابت ہے کہ آپؐ جو کپڑے میسر ہوتے زیب تن فرما لیتے، جیسا کہ ابن قیم نے لکھا ہے (۲۹)۔ ہاں جیسا کہ ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ نے لکھا ہے بہتر یہ ہے کہ ''مسلمان اپنی زندگی کے تمام مادی و معنوی امور میں حتی الامکان دوسروں سے ممتاز ہو'' (۳۰)۔ اگر وہ اپنا روایتی لباس نہ پہنے تو کوئی حرج نہیں ہے (۳۱)۔ داعی کو ایسے کسی لباس کو پہننے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرنا چاہئے جو کار دعوت میں اس کے لیے معاون ہو (۳۲)۔ اس لیے کہ اسلام نے اس کے لیے کسی متعین لباس کا پہننا لازم کیا ہے نہ اسے کسی لباس کو اختیار کرنے سے منع کیا ہے، اس نے

لباس کی بابت چند شرطیں لگائی ہیں، وہ پائی جائیں تو ہر لباس کا پہننا جائز ہے، خواہ وہ لباس ہمارے اسلاف کے لباس سے مختلف ہو۔

ب۔ بعض حضرات داڑھی کے سلسلہ میں غلو کرتے ہیں، داڑھی مونڈنے والو کو حقیر جانتے ہیں، بسا اوقات ایسے شخص کو ناپسند کرتے ہیں، اس کے پیچھے نماز کو باطل قرار دیتے ہیں، اور داڑھی کی وجہ سے آسمان سر پر اٹھا لیتے ہیں۔

یقیناً داڑھی سنت ہے (۳۳)۔ اس کا بڑھانا مطلوب ہے، لیکن اگر آپ کو اس کی توفیق ملی ہوئی ہے تو اس پر نکیر نہ کیجیے جس کو اب تک توفیق نہیں ملی ہے، باطن پر خصوصی توجہ دیجیے، کہ جس دن اس باطن کی اصلاح ہوگئی، اور تقوے کے رنگ میں رنگ گیا، تو اس کی تجلیات ظاہر میں بھی نظر آئیں گی جن کا ایک نتیجہ داڑھی کا بڑھانا بھی ہے۔

ج۔ مظاہر عبادت میں غلو و شدت، جیسے سجدے ایک ہی ہیئت پر کرنے یا نماز میں ہاتھ ایک ہی طرح باندھنے کا التزام.....ان کیفیات کی بابت تعصب اور بکثرت بحث وجدال نیز عبادت کے مظاہر کے تئیں اہتمام میں افراط کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ عبادات کی روح (خشوع واحسان وغیرہ) پر توجہ نہیں ہو پاتی ہے، حالانکہ یہ اہم تر ہے (۳۴)۔

عبادات اور دیگر امور کے سلسلہ میں ظاہر پر ضرورت سے زیادہ اعتنا کے متعدد سلبی نتائج سامنے آئے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں۔

الف: عبادات کے مقاصد کا ضیاع اور عبادات کا روح وحقیقت سے خالی ہونا۔ اس طرح عبادات ایسے ظاہری امور کی صورت اختیار کر گئی ہیں جن کا انسانوں کے رویہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، نمازیں ادا ہوتی رہتی ہیں، لیکن منکرات سے اجتناب نہیں ہو پاتا، روزوں کی پابندی ہوتی ہے لیکن طرح طرح کی بے راہ رویوں کے ساتھ، حج ادا ہو جاتا ہے اور ماضی کی برائیاں جاری رہتی ہیں.....ایسا اس لیے ہے کہ عبادات دل پر کچھ اثر نہیں ڈالتی ہیں۔

ب-محنتوں اور وقت کا غلط جگہ پر ضیاع، کاش کہ یہ توجہات اس جوہر وحقیقت پر دی جائیں جن سے پہلے اعتنا کرنا لازم ہے۔

ج- ان امور میں مباحثہ کی کثرت کے نتیجہ میں مسلمانوں کے مابین اختلافات کے دائرہ کا پھیلنا جو بہت اہمیت کے حامل نہیں ہیں اور جن کے سلسلے میں صحابہ باہم کسی پر نکیر نہیں کرتے تھے۔ان میں سے ہر ایک ایسی متعین ہیئت کا التزام کرتا تھا جسے وہ رسول اکرمؐ کی سنت جانتا تھا،لیکن تعصب کا شکار نہیں ہوتا تھا۔اس لیے کہ عبادات کی ادائیگی گوناگوں طریقوں سے کی گئی ہے، آپؐ کبھی کسی طریقہ سے ادائیگی کرتے اور کبھی کسی اور طریقہ سے، جیسا کہ آپ نے تشہد، اذان، نماز میں بسم اللہ کے پڑھنے، سجدوں کی کیفیت اور عیدین میں تکبیرات جیسے امور کی بابت آپؐ نے گوناگوں طریقے اختیار کیے.....کوئی مسلمان اگر کسی ایک طریقہ کی پابندی کرتا ہے تو وہ رسول اکرمؐ کی اتباع سے محروم نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ طریقہ ثابت ہو، منسوخ نہ ہو۔

۳-بعض شرعی فتاوی میں مصالح ومفاسد کا غلط اندازہ:

بعض فتاوی میں درپیش مسئلہ سے متعلق حالات کا صحیح تجزیہ نہیں کیا گیا ہے، اور اسی طرح مفاسد ومصالح کے درمیان صحیح موازنہ بھی نہیں ہوا ہے، استاذ فہمی ہویدی نے اپنی کتاب ''أزمۃ الوعی الدینی'' میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے کسی فقیہ سے دریافت کیا کہ: انسان حج کرے یا حج میں استعمال ہونے والی رقم سے اپنے بیٹے کی شادی کرے، انھوں نے فتوی دیا کہ حج کرے، اس لیے کہ حج شادی سے اہم ہے، کہ حج فرض ہے اور شادی سنت، اور سنت کو فریضہ پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے، استاذ فہمی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ'' یہ فتوی اگر محض مباحثہ ومناظرہ میں دیا جائے تو صحیح ہے، لیکن اگر ہم اس کو کسی ایسے علاقے میں منطبق کریں جہاں کے باشندگان کو بحرانوں نے گھیر رکھا ہے تو یہ فتوی اس فقہی رجحان کا حامل ہے جو عام احکام ونصوص کو بخوبی پڑھتا ہے، لیکن

حالات کے مطالعہ میں غلطی کر جاتا ہے(۳۵)۔آگے انھوں نے لکھا ہے:''حج فرض ہے،لیکن جن حالات میں فتوی دیا جارہا ہے ان کا صحیح علم بھی ایسا ہی لازمی ہے، یہ صحیح فقہی رویہ نہیں ہے کہ فتوی یوں دیا جائے کہ:فرض کی ادائیگی ہوگی خواہ اس کا نتیجہ کچھ بھی نکلے۔

یہ فتوی دینے والے فقیہ کو اندازہ نہیں ہے کہ اس زمانے میں نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کو کس بحران کا سامنا ہے۔اس مفتی کو اندازہ ہی نہیں کہ نوجوانوں کو شادی سے محروم رکھنے سے کیسے مفاسد پیدا ہو سکتے ہیں۔

کوئی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ شادی زیادہ اہم اور حج پر قابل ترجیح ہے، زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں جن بحرانوں نے مہلک صورت اختیار کر لی ہے ان کے ہوتے ہوئے حج کی متوقع مصلحت مادی مسائل حل نہ کرنے سے پیدا ہونے والے مفسدہ سے کم تر ہے(۳۶)۔

استاذ فہمی ہویدی کی ذکر کردہ اس مثال سے حقیقی صورت حال سامنے آتی ہے، اس سے ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ بعض فتاوی حالات و درپیش صورت حال کو صحیح طور پر سمجھ نہیں پاتے ہیں، بلکہ وہ مقاصد شریعت کا استحضار بھی نہیں رکھ پاتے ہیں جس سے مفاسد وجود میں آتے ہیں۔

صحیح اور حقائق سے آگاہ فتوی بقول شیخ سعید حوی ہر چیز کے''اصلی یا استثنائی ہونے کا خیال رکھتا ہے،شرور و مضرتوں کے درمیان تقابل کرتا ہے،شرعی مصلحت اور بعض احکام پر حالات وعرفوں کی تاثیر کا بھی خیال رکھتا ہے(۳۷)۔لیکن بعض مفتیوں کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حکم خداوندی کی سمجھ رکھتے ہیں، کتابوں کا گہرا علم رکھتے ہیں، اور یہ بات بھول جاتے ہیں کہ حالات کا بہتر فہم و مطالعہ بھی لازمی ہے، اس لیے کہ بقول ابن قیمؒ وہی فتوی دینے کا حقیقی معنی میں اہل ہے جس کے اندر دو نوعیّتوں کا فہم پایا جائے:''نمبر ایک حالات کا فہم، ان کی سمجھ، اور قرائن وعلامات کی مدد سے علم حقیقت کا استنباط تا کہ اس کا کامل و مکمل علم حاصل ہو سکے۔نمبر دو: درپیش حالات میں

فریضہ کا فہم، یعنی اللہ کی کتاب میں یا اس کے رسول کی زبان سے جاری ہونے والے اللہ کے حکم کا درپیش صورت حال میں فہم اور پھر حکم کی اس درپیش صورت پر تطبیق (۳۸)۔

ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ نے اس قسم کے فقہا کے لیے فتوی دینے کو حرام کہا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''اس شخص کے لیے فتوی دینا حرام ہے جو زمانہ کے مسائل اور لوگوں کی مشکلات کی آگاہی نہ رکھتا ہو (۳۹)۔

۴۔ مفکرین امت کی ساری توجہ دفاعی فکر پر مرکوز ہونا:

کسی امت کو ایسی دشمنیوں اور سازشوں کا سامنا نہیں کرنا پڑا ہے جیسی دشمنیوں اور سازشوں کا سامنا امت مسلمہ نے کیا ہے۔ اور اب بھی کر رہی ہے لوگوں نے اس کے رسول سے دشمنی رکھی، امت کی کتاب (قرآن مجید) سے دشمنی پالی، اور اس کے عقیدہ و شریعت کے تئیں دشمنی اختیار کی، لیکن الحمدللہ بفضل خداوندی وہ ہمیشہ کامران و کامیاب رہی، لیکن اس کامیابی کے لیے ہمیشہ امت کو بڑی قربانیاں دینی پڑیں، اس نے اپنی تاریخ میں بہت سے مسلح معرکے سر کیے۔ جن میں آخری جنگ وہ تھی جو اس نے غاصب استعمار کے خلاف اپنی آزادی کے لیے لڑی، اور بالعموم اس میں کامیابی حاصل کی، لیکن دشمنان اسلام جب مسلح جنگوں میں اپنی کامیابی سے مایوس ہوگئے تو انھوں نے نئی منصوبہ بندی کی، جسے مسلح سیاست کہا جاتا ہے، ان دشمنوں نے بکثرت سازشیں کیں، اسلام و رسول اسلام پر بے شمار جھوٹے الزامات لگائے۔

علمائے امت نے اعدائے اسلام کے الزامات اور ان کی سازشوں کا جواب دینے کا اہتمام کیا، اس طرح دفاعی فکر سامنے آئی جس میں زبردست عقلی و فکری صلاحیتیں صرف ہوئیں، اور امت کے نظریہ سازوں کی توجہ ان پر مبذول رہی تو وہ حقیقی کاموں سے غافل ہوگئے اور امت کی داخلی تعمیر پر توجہ نہ دے سکے۔

دفاعی لٹریچر بقول عمر عبید حسنہ ''امت کو کسی قدر تمیز کے مرحلہ تک پہنچا سکتا ہے، لیکن کسی بھی حال میں یہ لٹریچر اسے خیر و رشد کے مرحلہ تک نہیں لے جا سکتا ہے''۔ دفاعی لٹریچر کا مرحلہ آغاز و انتہا ہو سکتا ہے، اور یہی مسئلہ کی جڑ اور سنگین صورت حال کی بنیاد ہے'' (۴۰)۔

لہٰذا امت کے نظریہ سازوں کو دفاعی فکر کے مرحلہ سے آگے بڑھ کر تعمیری فکر کے مرحلہ میں آنا چاہئے، یعنی ان حضرات کو قائدانہ کردار ادا کرتے ہوئے تعمیری منہج تشکیل دینا چاہئے۔

۲- دعوتی ضرورت:

اسلام کو کامل ہونے میں تیئیس برس کا عرصہ لگا، پھر اللہ نے اسے مومن بندوں کے لیے بطور دین پسندیدہ قرار دیا، ان مومن بندوں نے اس دین کو قبول کیا، اور پوری تاریخ میں اس کی چھوٹی بڑی تعلیمات کی تطبیق کا اہتمام کیا، اگلے زمانہ میں (بالخصوص حکمراں طبقات میں فساد وانحراف کے پیدا ہونے کے بعد بھی کسی خلیفہ یا امیر کو یہ ہمت نہیں ہوئی کہ وہ اسلام کے کسی جزوی حکم کو بھی غیر معمول بہ قرار دے سکے، یہ کہنا کہ ''اسلام عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ کے بعد ختم ہو گیا'' صحیح نہیں ہے، صحیح بات بس اس قدر ہے کہ عہد خلافت راشدہ پر اسلام کا مثالی دور ختم ہو گیا، اور تاریخ اسلام کا معمولی دور شروع ہو گیا، یہ دور معمولی بس اسلام کی نسبت سے تھا، ورنہ یہ تاریخ انسانی کا بہت اہم مرحلہ تھا'' (۴۱)۔ اس پورے عہد میں بھی معاشرہ کا عام رنگ اسلامی ہی تھا، زندگی کے تمام شعبوں میں تمام شرعی احکام نافذ تھے، اور چونکہ یہ تمام احکام وحی خداوندی تھے اس لیے بلا امتیاز نافذ تھے، تب ترجیحات کا مسئلہ ہی سامنے نہیں آیا تھا کہ یوں کہا جاتا کہ یہ حکم مقدم ہے اور وہ مؤخر، یا یہ بات ہوتی کہ حالات اس حکم کے مطابق نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ استعماری صلیبی حملہ آور ہوئے اور انھوں نے عالم اسلام پر عسکری و ثقافتی غلبہ حاصل کر لیا، عالم اسلام کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ان کو باہم تقسیم کر لیا، ایک ایسی تعلیمی پالیسی جاری

کی جو اسلام کی شبیہ خراب کرتی اور طلبہ کے ذہنوں میں اسلام کی بابت شکوک وشبہات پیدا کرتی، یہ نظام تعلیم ان کو یہودی، عیسائی یا کم از کم فاسق بنانا چاہتا تھا، استعماری طاقتوں نے اسلامی شریعت کو زندگی سے بے دخل کر دیا، عالم اسلام پر اپنے قوانین نافذ کیے اور اپنے وسائل سے مسلمانوں کے اقدار وروایات تبدیل کر کے ان کی جگہ اپنے وہ فاسد اقدار وروایات رائج کیے جو انانیت، اباحیت، لا اخلاقیت اور جسم کی عبادت و پرستش پر قائم ہیں۔ اسلام کے وسیع تصور کو مساجد اور قلوب تک محدود کر دیا، بالکل اسی طرح جیسے اس سے پہلے عیسائیت کے ساتھ ہو چکا تھا، استعمار نے اسلامی اقوام پر اپنی تیار کردہ وہ قیادت مسلط کی جسے اس نے اپنے اغراض ومقاصد کی تکمیل اور اپنی مصلحتوں کی پاسبانی کے لیے تیار کیا تھا، اس طرح ''تاریخ اسلامی میں عظیم ترین انحراف پیدا ہوا'' (۴۲)۔

اس انحراف اور اسلام سے دوری کا مقابلہ کرنے کے لیے کچھ اصلاحی تحریکیں (۴۳) سامنے آئیں، اور مزاحمتیں ہوئیں جن کی وجہ سے استعماری طاقتیں واپس چلی گئیں اور بعض اصلاحات ہوئیں۔ لیکن یہ تحریکیں بندگان خدا پر اسلام کی ہیبت و حاکمیت کو واپس لانے میں کامیاب نہیں ہوئیں، ان تحریکوں کے بعد ایک اسلامی بیداری پیدا ہوئی اور پورے عالم اسلام میں نیز دیگر ممالک میں اسلامی تحریکیں قائم ہوئیں، جن کا ہدف اسلام کے قائدانہ کردار کی واپسی ہے، لیکن ان تحریکوں کی راہ میں ایسی بہت سی رکاوٹیں کھڑی ہیں جنہوں نے ان کو اسلام کی بالادستی و ہمہ گیر تطبیق کے اپنے ہدف کے حصول میں ان کو کامیابی حاصل نہیں ہونے دی ہے، اس صورت حال کی وجہ سے دعوت کے کام میں مصروف لوگوں نے دعوت وتطبیق شریعت کے کام میں اصول تدریج کو اختیار کر لیا ہے، یہاں سے ''اُولویات'' (ترجیحات) کی وہ اصطلاح سامنے آئی جو اس منہج تدریج کو صحیح سمجھنے والوں سے پہلے موجود نہیں تھی، اس منہج کو صحیح قرار دینے کے کئی اسباب ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: مسلمانوں کی زندگی میں اسلام سے بہت دوری ہوگئی ہے، عقائد میں انحراف ہے، احکام شریعت پر عمل نہیں ہوتا، معاشرہ کے افراد پر غلط طرز زندگی حاوی ہے، اسلام اپنے آغاز کی مانند اب اجنبی ہے، (۴۴) اس سنگین صورتحال کا علاج یک لخت ممکن نہیں ہے، اسلام کے کاروانِ زندگی سے دور ہونے کی اس موجودہ صورت حال میں فوری طور پر مکمل احیاء اسلام بہت مشکل ہے، اگر کوئی کچھ اور سوچتا ہے تو غلط سوچتا ہے، وہ خواہ کتنی ہی کوشش کرے یہ ممکن نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اسلام ظاہری طور پر غالب بھی آجائے اور زمینی بتوں کو پاش پاش بھی کردے، تب بھی دلوں میں موجود روگ باقی رہیں گے، اور موقع بموقع سامنے آتے رہیں گے، خواہ ان کے ازالہ کی کیسی ہی کاوش کی جائے، اس لیے اصول تدریج کے مطابق مطلوبہ اسلامی تبدیلی کے لیے ترجیحات کا مرحلہ لازمی ہے، اس کے بغیر ''متعدد صدیوں سے منہدم پڑی عمارت'' کی ازسرنو تعمیر بہت مشکل ہے (۴۵)۔

ب- حکمراں طبقہ اسلامی متبادل کو مسترد کرتا ہے، اور اسے شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے، یہاں تک کہ کچھ حکمراں تو اسلام کی صلاحیت کے ہی منکر ہیں، اسلامی متبادل کو مسترد کرنے والے اس موقف (جو بسا اوقات اسلامی رجحان سے آمادۂ جنگ ہوجاتا ہے) کے ساتھ اسلام کے کلی نفاذ کا کوئی امکان نہیں ہے، اس لیے کہ اس موقف کا حامل طبقہ حکمراں ہے اور اس کے فیصلے نافذ ہوتے ہیں، اس لیے اسلامی نظام کے داعیوں کے سامنے اب بس یہی راہ بچتی ہے کہ وہ جزوی نفاذ کو قبول کرلیں، تا آں کہ یہ طبقہ زندگی کے معاصر مسائل کو حل کرنے کی اسلام کی صلاحیت وقدرت کا قائل ہوجائے۔ جزوی نفاذ کو صحیح قرار دینے والے اس پہلو کو جن لوگوں نے تسلیم کیا ہے ان میں ایک نام استاذ کامل شریف کا بھی ہے، وہ لکھتے ہیں: ''متعدد اسباب کی بنا پر ہم نہایت معمولی وابتدائی امور پر قناعت کرلیتے ہیں.....جن میں سے ایک یہ ہے کہ اکثر ذمہ داران (حکمراں طبقہ) اس فکر (یعنی اسلامی فکر) کے پہلوؤں کا ادراک نہیں کرپاتے ہیں، اور

ان کی ثقافت، ان کے رجحانات اوران کی انفرادی اخلاقیات میں ایسے بہت سے امور ہیں جن کی وجہ سے یہ لوگ ہم لوگوں سے آخری درجہ کی عدم مناسبت رکھتے ہیں اور دشمنی پر اتر آتے ہیں'' (۴۶)۔

ج- شریعت اسلامی بلاشبہ تکمیل پا چکی ہے، لیکن ایک طویل مدت سے چونکہ یہ نافذ نہیں ہے اس لیے اس کے نفاذ کے لیے مسلمانوں کی ذہن سازی کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس کو برضاورغبت قبول کریں، اس کے لیے تربیت اوراُس مسلم شخصیت کی ازسرنوتشکیل لازمی ہے جوخود اوراس کا انتساب ایک عرصہ سے ناپید ہے، یہ ''تربیتی عمل اچانک انجام پاجانے والا انقلابی عمل نہیں ہے'' (۴۷)، بلکہ یہ بتدریج تسلسل کے ساتھ انجام پانے والاعمل ہے۔

د- اس تدریجی منہج کوقرآن وسنت بھی صحیح قرار دیتے ہیں۔

۱- قرآن مجید یکبارگی نازل نہیں ہوا ہے، اس نے ان ناپسندیدہ امور کی اصلاح میں تدریج کی راہ اختیار کی ہے جن کی جڑیں جاہلی معاشرہ میں بہت گہری تھیں، احکام حالات اور ہر مرحلہ کی ضرورتوں کے مطابق نازل ہوتے تھے، اسی وجہ سے قرآن کونازل ہونے میں تیئیس برس کا عرصہ لگا۔

۲- رسول اکرمؐ نے بھی اپنی دعوت میں تدریج کے طریقۂ کار کوقبول کیا، آپ اصول ترجیحات کی واضح طور پر رعایت فرمایا کرتے تھے، جو چیز مقدم ہونے کی مستحق ہوتی اسے مقدم کرتے، اور جو چیزیں حالات کے مناسب نہیں ہوتیں ان کومؤخر کردیتے، اگرچہ صحابہ کبھی کبھی ان امور سے متعلق احکام جلد جاننے کی خواہش ظاہر کرتے بلکہ اس پر اصرار کرتے۔ اسی طرح آپ ہر مسئلہ کواس کا حقیقی مقام دیتے اوراس کے استحقاق کے بقدراس پرتوجہ دیتے، بلکہ دعوت کے اسٹریٹیجک اہداف مکہ اور مدینہ میں بالکل مختلف تھے، غزوات وسرایا وغیرہ میں قائدانہ ذمہ داریاں دیتے وقت بھی آپ بہتر اور مناسب تر کے انتخاب کا اصول اختیار کرتے، بسا اوقات

آپ دعوت کا ہدف متعین افراد کو بناتے، ہدایت کی فکر میں آپ ان کو مقدم رکھتے کہ ان کے مسلمان ہونے سے اسلام کے لیے خیر کی توقع ہوتی تھی۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک شخص کا اسلام کی طرف آنا کسی دوسرے غیر مؤثر یا بے وزن عامی شخص کے اسلام لانے سے کہیں زیادہ مفید ثابت ہوتا تھا۔

تدریج و مرحلہ وار طریقۂ عمل کو اختیار کرنے والے افراد بہت ہیں، جن کا شمار مشکل ہے، ان میں سے ایک استاذ فہمی ہویدی ہیں، انھوں نے لکھا ہے: ''ہماری دعوت یہ نہیں ہے کہ ہم مکمل اسلام کے نفاذ یا مکمل اسلام کے ترک میں سے کسی ایک کو اختیار کریں، اس لیے یہ بتانا ضروری ہے کہ ہماری محنت و کاوش میں تدریج لازمی ہے، یعنی ہم اہم پر اہم تر کو ترجیح دیں، یہاں تک کہ ہماری محنتیں اور کاوشیں اعتماد و اطمینان کے ساتھ اپنے ہدف تک پہنچ جائیں (۴۸)۔ استاذ کامل بھی اسی رائے کے حامل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''اسلام کا ہمہ گیر نفاذ مشکل ہے..... چونکہ اس زمانہ میں کلی طور پر نفاذ ناممکن ہے .....اس لیے بعض داعیان اسلام کا رویہ اسلامی انقلاب کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے، کہ ان کو یا تو کل چاہئے یا کچھ بھی نہیں'' (۴۹)۔

اسی طرح ڈاکٹر عبدالحمید حنیف نے اپنی کتاب ''**القرآن و أهم عناصر النهضة في الإسلام**'' میں لکھا ہے:

''اپنی اور اپنی قوم کی اصلاح کے خواہش مند ہر انسان کے لیے اور اسی طرح ہر اس شخص کے لیے جو کوئی تربیتی، اصلاحی و اخلاقی کام کرنے کا ارادہ رکھتا ہے یہ ضروری و لازم ہے کہ وہ انبیا و رسولوں کی اس راہ پر چلے، جلد بازی نہ کرے، اور اپنی محنت کا ثمرہ بدست خود حاصل کرنے کی کوشش نہ کرے.....اس لیے کہ مقصود کے حصول کی خاطر جلد بازی کرنا، مختصر مدت میں اس تک پہنچانے والے راستوں کا انتخاب کرنا اور کمزور و شکستہ قسم کی عمارت کھڑی کرنا کوئی اہم چیز

نہیں ہے، اہم چیز نیک انجام ومقاصد ہیں'' (۵۰)۔

شیخ سعید حوی نے ''اِحیاء الربانیۃ'' سمیت اپنی تصنیفات میں یہ لکھا ہے کہ آج دعوت اسلام کو ضرورت ہے اس تدریجی لائحہ عمل کی جو ہدف تک کم نقصان اور زیادہ فائدہ کے ساتھ پہنچا دے'' (۵۱)۔

ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ نے تو اس موضوع پر پوری ایک کتاب تصنیف کی ہے کہ ہمیں درپیش حالات میں کن امور کو ترجیح دینی چاہئے، ان حضرات کے علاوہ اور بھی بہت سے اہل علم نے تدریجی لائحۂ عمل اختیار کرنے کی دعوت دی ہے، یہ بات ذہن نشین رہے کہ اکثریت اسی رائے کی حامل ہے۔

تدریجی لائحۂ عمل کے داعیوں نے ذکر کیا ہے (۵۲) کہ اس کے بالمقابل بعض داعیوں کے نزدیک اسلام کو مکمل طور پر ایک ساتھ نافذ کرنا لازم ہے۔ یہ حضرات یہ نظریہ غالباً ان اسلامی تحریکوں کا بیان کرتے ہیں جو نفاذ شریعت کی داعی ہیں، اور اس کے درج ذیل دلائل دیتے ہیں:

ا- اسلام ایک ہمہ گیر اور کامل ومکمل دین ہے، اس کا ایک ساتھ پورا نافذ ہونا لازمی ہے، وہ ایک ''ناقابل تجزی کل'' ہے، اسے یا تو مکمل طور پر قبول کیا جائے گا یا مکمل طور پر اسے مسترد کیا جائے۔

ب- اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے اجزا کرنے کو حرام قرار دیا ہے، اور ایسے لوگوں پر شدید نکیر کی ہے جو کتاب خداوندی کے کچھ حصوں پر ایمان رکھتے ہیں اور کچھ کے ساتھ کفر کا رویہ روا رکھتے ہیں، کامل شریف نے ان دلائل کا تذکرہ کیا ہے (۵۳)۔ اور ان دلائل کا تجزیہ کیا ہے، اور بعض اسلامی تحریکوں پر یہ نکیر کی ہے کہ وہ شریعت کے بلند تر مقام کی فوری تنفیذ چاہتے ہیں، اپنی اس نکیر کی بنیاد انھوں نے یہ بتائی ہے کہ معاشرہ ابھی اس کو قبول کرنے کا اہل نہیں ہے، اور جلد بازی کے دو ممکنہ نتائج ہیں:

یا موجودہ سماجی حالات سے تصادم، جبری کاروائیاں کرنا اور معاشرہ پر ظلم و جبر اختیار کرنا، یا پھر باہر کی شدید تنقید۔ پہلے منفی نتیجہ کی ایک مثال پاکستان ہے، اور دوسرے منفی نتیجہ کا نمونہ ایران کے حالات ہیں (۵۴)۔ انھوں نے مزید لکھا ہے کہ نفاذ شریعت میں جلد بازی کی وجہ سے ''تحریک نے بہت سے مواقع کھو دیے، اور ایسے غلط موقف اختیار کیے جن سے بچنا ممکن تھا'' (۵۵)۔

ڈاکٹر محسن عبدالحمید نے اس موقف کے حاملوں کو شریعت کے اصولوں اور مقاصد سے ناواقف قرار دیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے: ''جس رائے کے مطابق ہر اختلاف رائے پر بولنا ہمارے لیے واجب ہے وہ رائے شریعت کے اصولوں اور زندگی کی بابت اس کے مقاصد کے دقیق فہم پر مبنی نہیں ہے'' (۵۶)۔

ڈاکٹر عبدالحلیم محمود نے تدریج و ترجیحات کو دعوت کی کامیابی اور حصول اہداف کی بنیادی شرط قرار دیا ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب ''فقہ الدعوۃ إلی اللہ'' (۵۷) میں لکھا ہے: ''یہ کہنے میں کچھ مبالغہ نہیں ہے کہ یہ ترجیحات اتنی اہم ہیں کہ شرائط و ارکان کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس کے دلائل بہت ہیں، جن میں سب سے بڑی دلیل آپؐ کا اسوہ ہے، آپؐ نے ہی ہمیں عمل کے سلسلے میں ترجیحات کا علم دیا ہے، اگر کسی کو اس سلسلہ میں کچھ شک ہو تو اسے مکہ میں دعوت اسلامی کو یاد کر لینا چاہئے، مکہ میں ترجیحات کی ترتیب یوں تھی: ﴿اقرأ باسم ربک الذی خلق﴾ (علق: ۱)، (پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا)، ﴿یا أیها المدثر قم فأنذر﴾ (مدثر: ۱، ۲)، (اے کپڑے میں لپٹنے والے! اٹھو اور لوگوں کو خبردار کرو)، ﴿و أنذر عشیرتک الأقربین﴾ (شعراء: ۲۱۴)، (اور اے پیغمبر! تم اپنے قریب ترین خاندان کو خبردار کرو)، ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ (حجر: ۹۴)، (لہٰذا جس بات کا تمہیں حکم دیا جا رہا ہے اسے علانیہ بیان کیجیے)، ﴿فلذلک فادع واستقم کما أمرت﴾ (شوری: ۱۵)، (لہٰذا اے پیغمبر! تم اسی بات کی

طرف لوگوں کو دعوت دیتے رہو اور جمے رہو جس طرح تمہیں حکم دیا گیا ہے۔

کیا ترجیحات کی اس قرآنی ترتیب کے بعد بھی کچھ اچھی نیت کے لوگ کہیں گے کہ ترجیحات کا اسلام میں کوئی تصور نہیں ہے۔

مرحلہ وار طریق کار کے حامل حضرات نے فوری انقلاب کے حامل افراد پر جو اعتراضات اور تنقیدیں کی ہیں ان سے واقف ہونے کے بعد میرا یہ کہنا ہے کہ تمام احکام شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کرنے والوں کے سارے دلائل فی نفسہ صحیح ہیں، یقیناً مکمل اسلام کو نافذ ہونا چاہئے، اور اس سلسلہ میں احکام اسلامی کے مابین کوئی تفریق یا تدریج نہیں ہونی چاہئے، لیکن یہ ہمہ گیر نفاذ، اس وقت کیا جا سکتا ہے جب اسلام حکمراں ہو، اب جب کہ اس پر دوسروں کی حکومت ہے تو کوئی حکم خواہ وہ جتنا بھی چھوٹا کیوں نہ نظر آئے اس کے نافذ ہونے کو قبول کیا جائے، ہاں یہ صحیح بات ہے کہ ہم اس وقت تک کسی کامیابی پر قناعت نہ کریں جب تک اسلام کی منشا کے مطابق تمام احکام نافذ نہ ہو جائیں۔

مرحلہ وار نفاذ شریعت کے داعی جس اصول ترجیحات کے قائل ہیں اس کا تعلق محض منصوبہ بندی و نفاذ سے ہے، ہم یہ نہیں سمجھتے کہ کوئی اعتقادی طور پر کتاب کے کچھ حصہ پر ایمان رکھتا ہوگا، اور کچھ کا انکاری ہوگا، اس اصول پر کاربند ہونا داعیان اسلام کی اپنی پسند نہیں ہے، بلکہ وہ سخت حالات کی وجہ سے اس بات پر مجبور ہوئے ہیں کہ وہ اس وقت تک منہج تدریج قبول کریں جب تک ملک کے اقتدار پر وہ نہ آ سکیں فیصلے کا اختیار ان کو حاصل نہ ہو اور ملک میں انھیں نفاذ شریعت کرنے کا موقع نہ ملے جب اقتدار حاصل ہو جائے تو شریعت نافذ کر دی جائے خواہ تمام لوگ برضا و رغبت قبول کریں یا کچھ لوگوں کو تردد ہو۔

اسی لیے میں استاذ کامل شریف کی اس رائے سے متفق نہیں ہوں کہ احکام شریعت کے نفاذ کو سردست مؤخر کر دیا جائے، خواہ کوئی اسلامی تحریک کسی خطۂ ارضی میں (جیسے ایران میں ہوا)

حکومت حاصل کرے تب بھی، ایران کا تذکرہ ہم نے اس لیے کیا کہ اس کی مثال استاذ کامل شریف نے دی ہے، اور اس کا سبب یہ بتایا ہے کہ خارج میں شدید تنقید ہوئی ہے، گویا کہ وہ کسی ایسے دن کے انتظار میں ہیں جس دن کفار مسلمانوں کے اس عمل سے راضی ہونے لگیں گے، جب کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**و لن ترضی عنک الیھود ولا النصاری حتی تتبع ملتھم**﴾ (بقرہ:۱۲۰)، (اور آپ سے یہود و نصاریٰ ہرگز راضی نہیں ہوں گے یہاں تک کہ آپ ان کے طریقہ کا اتباع کریں)، اس لیے کہ اگر ہم دشمنوں کے راضی ہونے یا اسلامی ملک میں آباد تمام لوگوں (گروہوں کے) اس پر راضی ہونے کا انتظار کریں تو قیامت تک نفاذ شریعت کا کام نہ ہو سکے گا۔

اگر ہم یہ سمجھ لیں کہ اصول ترجیحات پر قائم مرحلہ وار لائحہ عمل مخصوص حالات کے تحت مجبوری میں قبول کیا گیا ہے، یہ حالات ختم ہوئے تو اس لائحہ عمل کی پابندی بھی کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی، جیسے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منہج تدریج پہلے اختیار کیا، پھر جب آپ کو مستحکم اقتدار مل گیا تو اس منہج کو آپ نے ترک کر دیا۔

''فقہ الأولویات'' (فقہ ترجیحات) کے سامنے آنے کے لیے یہ چند اسباب ہیں، جبکہ اسباب بہت ہیں، ہم نے اس کے تمام اسباب کا تذکرہ نہ کر کے ان میں سے صرف چند ایسے اسباب کے تذکرے پر اکتفا کیا ہے جن کی وجہ سے اس فقہ کا کام مشکل ہو جاتا ہے، اس کام کے متعدد پہلو ہیں:

الف: شرعی اعمال کے مراتب کی بابت سامنے آنے والے خللوں کی نوعیت کے تعین کا پہلو، اس مقصد سے ہر شرعی عمل کو مناسب مقام دینا۔

ب: احکام کے باہم تضاد کے وقت ترجیح و تقدیم کے ضوابط و قواعد تشکیل دینے کا پہلو تاکہ مسلمان جان سکے کہ کون سا عمل مقدم ہے اور کن سا مؤخر۔

ج-نظریہ سازی، سوچ سمجھ کر منصوبہ بندی، نفاذ اور وقار وحکمت کے ساتھ موقف اختیار کرنا تا کہ ہر دستیاب موقع کو بہتر طریقہ پر استعمال کیا جا سکے، وقت اور محنت کے ضیاع سے بچا جا سکے، اور ہر اس تصادم سے اجتناب برتا جا سکے جس میں اسلامی رجحان کو نقصان ہو رہا ہے۔

اس فقہ کو وجود میں لانے والے اسباب اور موجودہ حالات میں اس کی ضرورت کے ادراک کے بعد اب ہم کتاب وسنت کی طرف رجوع کریں گے تا کہ اس کی شرعی بنیادوں کو جان سکیں۔

☆☆☆

حواشی

۱- احمد امین نے علم کلام کے پیدا ہونے کے مختلف اسباب ذکر کیے ہیں، جن میں سے کچھ داخلی ہیں، جن کی بنیاد اسلام اور مسلمانوں کا مزاج تھا، اور کچھ خارجی ہیں، جو دیگر ادیان اور تہذیبوں کی وجہ سے وجود میں آئے تھے، تفصیل کے لیے دیکھیے: ضحیٰ الاسلام: ۳/۱۔

۲- کتاب الأمۃ (٦): المذہبیۃ الإسلامیۃ والتغییر الحضاری ص: ۴۹۔

۳- ملاحظہ ہو: شرح المقاصد، از تفتازانی، انھوں نے اس علم پر علمائے سلف کی تنقیدوں کے کئی نمونے پیش کیے ہیں، اور بہت سے متکلمین کا اس علم سے براءت کا اظہار بھی نقل کیا ہے، ص: ۳۴، اور اگلے صفحات، نیز ملاحظہ ہو: تلبیس إبلیس، ابن الجوزی، ص: ۸۴، إحیاء علوم الدین، غزالی: ۱/ ۵۲۔ نیز دیگر مراجع ومصادر۔

۴- فی فقہ التدین فہماً وتنزیلاً۔ ڈاکٹر عبد المجید نجار، کتاب الأمۃ ۲۲، ۲/ ۳۷۔

۵- ملاحظہ ہو: ضحیٰ الاسلام، احمد امین، ۲/ ۱۰۴ اور اگلے صفحات۔

۶- بخاری بروایت ابن عباس: ''آپؐ تیرہ رکعت نماز (تہجد) پڑھتے تھے'' کتاب التہجد، باب کیف صلاۃ النبی وکم کان یصلی من اللیل: ۳/ ۲۰۔

۷- سوائے شعبان کے، کہ اس میں آپؐ بہت روزے رکھتے تھے۔

۸- مولانا وحید الدین خان نے اپنی کتاب ''تجدید علوم الدین'' ص: ۱۴۱ میں لکھا ہے کہ امام نووی نے ذکر کیا ہے کہ بعض حضرات ایک دن میں آٹھ بار قرآن ختم کر لیتے تھے۔

۹- تربیتنا الروحیہ، ص: ۸۷۔

۱۰- الفکر الصوفی فی ضوء الکتاب والسنہ، ص: ۵-۷، اس عبارت میں نہایت غلو سے کام لیا گیا

ہے، جس سے اتفاق ممکن نہیں۔

۱۱- العمل فی الفکر التربوی الاسلامی، کتاب الأمۃ، شمارہ: ۳۹، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء، ص: ۲۱۔

۱۲- حیرۃ وہدایۃ، ص: ۱۷۔

۱۳- بخاری، کتاب الادب، باب ما جاء فی قول الرجل ویلک، حضرت انس سے روایت ہے کہ ایک اعرابی نے آپؐ سے دریافت کیا کہ قیامت کب آئے گی؟ آپؐ نے فرمایا تم نے اس کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ اس نے عرض کیا: قیامت کے لیے میری تیاری بس اتنی ہے کہ میں اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: تمہارا انجام اس کے ساتھ ہوگا جس سے تم محبت کرتے ہوگے، ۱۰/ ۵۵۳۔

۱۴- اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''لوگ آپ سے نئے مہینے کے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ انھیں بتا دیجئے کہ یہ لوگوں کے (مختلف معاملات کے) اور حج کے اوقات کے متعین کرنے کے لیے ہیں'' بقرہ: ۱۸۹۔

۱۵- اس سوال میں اللہ نے ارشاد فرمایا: '' کچھ لوگ کہیں گے کہ وہ تین آدمی تھے، چوتھا ان کا کتا تھا، اور کچھ کہیں گے کہ وہ پانچ تھے اور چھٹا ان کا کہتا تھا، یہ سب اٹکل کے تیر چلاتے ہیں، اور کچھ کہیں گے کہ وہ سات تھے اور آٹھواں ان کا کتا تھا۔ کہہ دو میرا رب ہی ان کی صحیح تعداد جانتا ہے''۔

۱۶- ملاحظہ ہو شیخ حسین فضل اللہ کی نفیس کتاب: الحوار فی القرآن میں شامل ان کا گرانقدر مقالہ: إثارۃ المواضیع التی لاثمرۃ تحتہا، ص: ۱۷۹، اور اگلے صفحات۔

۱۷- یہ اہل رائے کا مکتب فکر ہے، اس کے حاملین '' أرأیتیین'' کہلاتے تھے، اس لیے کہ یہ افتراضی مسائل پر گفتگو یوں کرتے تھے: '' أرأیت لو کان الأمر کذا وکذا''، (آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر مسئلہ یوں ہو تو.....) یہ حضرات ممکن وغیر ممکن صورتیں فرض کرتے تھے۔

۱۸- مقاصد الشریعۃ الإسلامیہ، ابن عاشور، ص: ۹۳، نیز ملاحظہ ہو: الموافقات للشاطبی، ۱/ ۵۔

۱۹- الحرکۃ الفقہیۃ الإسلامیۃ دراسۃ تحلیلیۃ تاریخیۃ للدکتور محمد مصطفیٰ حبابی، ص:۱۲۸

۲۰- شاطبی نے ان موضوعات کو علم اصول فقہ میں درآئے ایسے موضوعات مانا ہے جن کو اس علم سے نکال دیا جانا چاہئے۔ ملاحظہ ہو: الموافقات: ۱/ ۴۳

۲۱- الموافقات: ۱/ ۴۶، چندے تصرف کے ساتھ۔

۲۲- الحوار فی القرآن، حسین فضل اللہ، ص:۱۸۲

۲۳- ایسے کچھ خللوں کا تذکرہ ہم آگے کریں گے، ان کی بنیادیں ماضی میں ہیں، لیکن ہم نے ان کو معاصر اس لیے کہا ہے کہ آج بھی ان کی سنگینی ماضی کی مانند یا اس سے زیادہ ہے۔

۲۴- ملاحظہ ہو کتاب: ''أزمۃ الوعی الدینی'، استاذ فہمی ہویدی، اس کتاب میں انھوں نے ایسے بہت سے مسائل ذکر کیے ہیں جن سے اعتنا کی ضرورت ہے، جیسے امت کا معاشی وسیاسی طور پر دوسروں کا دست نگر ہونا، دولت کا دوسرے ممالک میں اپنے دشمنوں کے بینکوں میں جمع کرنا، انتخابات میں جعلسازی اور عوام کے حق اختیار کو نقصان پہنچانا، مخلوق کے مصالح کو سب وتاثر کرنا، لوگوں کا مال غصب کرنا، اور بیک وقت مہلک فقر وجہالت نیز بے انتہا مالداری کا پایا جانا..... ان جیسے مسائل کی بابت شرعی رائے کا بیان ان جزوی امور کے اعتنا سے کہیں بہتر ہے جو بنیادی مسائل پر غور وخوض کرنے کی فرصت نہیں دیتے۔

۲۵- خطبۃ الجمعۃ فی العالم الإسلامی، ملاحظات لابد منہا، ڈاکٹر محمد عماد محمد، کتاب الأمۃ: ۳۸، ص:۶۱۔

۲۶- شرعی امور سے باہر دیکھیں تو غیر اہم موضوعات کو نہایت بنیادی نوعیت کے اہم ترین موضوعات پر ترجیح دینے کی ایک مثال ایسی ہے جس میں ترجیح جس موضوع کو دی گئی ہے وہ ہماری ترجیحات کی فہرست میں نمایاں مقام حاصل کرنے کے قابل نہیں ہے، لیکن اسے بہت زیادہ ترجیح دی جاتی ہے، یہ ہے: فٹ بال، یا اس کے جیسے دیگر کھیلوں مثلاً باسکٹ بال، والی بال یا اتھلیٹس، یا ان جیسے وہ کھیل جو آج کل نوجوانوں کے ذہن ودماغ پر چھائے ہوئے ہیں، اور ان کے قیمتی اوقات کے ضیاع کا سبب ہیں، یقیناً مشروع اور نفع بخش

ورزشیں مطلوب ہیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے کچھ کو سیکھنے اور کرنے کی ترغیب دی ہے، لیکن اس کے کچھ حدود وضوابط ہیں، لیکن خیال رہے کہ اب کچھ ورزشیں درج ذیل مفسدوں کا ذریعہ بن گئی ہیں:

الف: ضیاع اوقات، ان کی خاطر مسلم نوجوان اپنے قیمتی اوقات ٹیلی ویژن کے سامنے یا کھیل کے میدانوں میں ضائع کرتے ہیں۔

ب: شرعی واجبات سے غفلت۔

ج: حقیقی وبنیادی مصروفیتوں سے دوری۔

د: ضیاع مال کہ ان کھیلوں میں بہت مال خرچ کیا جاتا ہے، جب کہ معاشرہ کو صالح کاموں کے لیے اس رقم کی ضرورت ہوتی ہے، بالفاظ دیگر یہ کھیل قوموں کے لیے افیم بن گئے ہیں، جن سے سیاسی مقاصد حاصل کرنا مقصود ہے، اس لیے اس سے آگاہ رہنا لازمی ہے۔

۲۷- جیسے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث جس میں رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ ''تین لوگوں سے اللہ تعالیٰ روز قیامت گفتگو نہیں کرے گا، وہ احسان جتانے والا جو صرف احسان جتانے کے لیے ہی کچھ دیتا ہو، جھوٹی قسم کھا کے مال بیچنے والا اور اپنا ازار لٹکانے والا، (صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم إسبال الإزار والمن بالعطیۃ وتنفیق السلعۃ بالحلف، ۱/ ۱۰۲، اسی طرح ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ جب بحرین کے گورنر تھے انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنا ازار لٹکائے ہوا تھا، آپ اپنے پاؤں زمین پر مارنے لگے، آپ اس وقت بحرین کے امیر تھا، وہ شخص کہہ رہا تھا امیر آ گئے امیر آ گئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر کرم نہیں فرماتے جو تکبر کی وجہ سے اپنا ازار لٹکائے'' (مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم جر الثوب خیلاء وبیان حد ما یجوز إرخاء، إلیہ وما یستحب ۳/ ۱۹۵۳)۔

۲۸- ص: ۳۱۹۔

۲۹- زادالمعاد:۱/ ۳۴۔

۳۰- الصحوۃ الإسلامیۃ بین الجحود والتطرف،ص:۱۵۷۔

۳۱- بسا اوقات عصری لباسوں کا اسلامی شرائط کے ساتھ پہننا زیادہ بہتر اور مفید تر ہوتا ہے، مثلاً اسلامیات کا کوئی استاذ اگر درس گاہ میں عربوں کا روایتی لباس پہن کر جاتا ہے تو تجربہ ہے کہ طلبہ اس کا مذاق اڑاتے ہیں، اس لیے کہ اس زمانہ میں بالخصوص دین دار نوجوانوں کی جانب سے اس لباس کی پابندی کا بہت سے لوگ مذاق اڑاتے ہیں، اس لیے اگر اس موضوع کا کوئی استاذ (بالخصوص ثانوی درجات کا استاذ) کامیاب استاذ بننا چاہتا ہے تو علمی و پیشہ ورانہ صلاحیتوں کے ساتھ اسے زمانہ کے جدید حلیہ میں بھی نظر آنا ہوگا، ورنہ طلبہ اسے جامد و پسماندہ سمجھیں گے اور پھر اسلام کی بابت یہی نظریہ قائم کریں گے۔

۳۲- إجازۃ تخصص الداعیۃ، سعید حوی، ص:۲۷

۳۳- بعض علما کے نزدیک داڑھی رکھنا واجب ہے، لیکن صحیح قول سنت کا ہے، ملاحظہ ہو ڈاکٹر نجاشی ابراہیم کا مقالہ بعنوان: ''إعفاء اللحیۃ فی الشریعۃ الإسلامیۃ'' مجلۃ الوعی الإسلامی، شمارہ: ۲۱۲، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء، ص:۶۷، اور اگلے صفحات۔

۳۴- عبادت کے علاوہ دیگر امور میں ظاہر پسندی پر بہت گفتگو کی جاسکتی ہے:

الف: بہت سے مسلمانوں بالخصوص مالداروں کے مکانات میں ظاہری خوبصورتی پر بہت فضول خرچی کی جاتی ہے، گھر کے اندر کو ہی نہیں اس کے باہری حصہ کی زیب و زینت پر بھی بہت اسراف کیا جاتا ہے، ہر شہر کے ترقی یافتہ محلوں میں ایک دور اس حقیقت سے روبرو کرادیتا ہے۔

ب: یہاں تک کہ مساجد بھی زیب و زینت میں اسراف سے محفوظ نہیں ہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ فن تعمیر ہے، حالانکہ حقیقت میں یہ امت کو غربت میں مبتلا رکھنے کا فن ہے، جو مال اس زیب و زینت پر خرچ ہوتا ہے اگر وہ دوسری مدوں میں خرچ ہو تو بہتر ہو، ایسی بہت سی مدیں

ہیں جن کی امت کو بہت ضرورت ہے، جن میں سب سے اہم ان محلوں اور بستوں میں مساجد کی تعمیر ہے جن کے باشندے مساجد نہ ہونے کا شکوہ کرتے ہیں۔

ج: ظاہر سے اعتنا ایک عام مظہر ہے، عورتوں کے یہاں اس پر کچھ زیادہ توجہ پائی جاتی ہے نہ جانے کتنی لڑکیاں ہیں جن کی عمر کا بڑا حصہ اپنے جسم کی تزیین، کپڑوں کی فکر، چہرے کو نکھارنے، بال کاڑھنے بلکہ چلنے کے انداز کے اہتمام میں چلا جاتا ہے۔ اس لیے خاتون کا بڑا قیمتی وقت ضائع ہوتا ہے اور اس کے اولیاء پر بہت مالی بار لازم آتا ہے، جس کی بسا اوقات ان میں طاقت بھی نہیں ہوتی ہے۔

د- یہاں تک کہ نوجوان لوگ بھی اب اپنے ظاہر، طرز لباس اور بالوں کے طرح طرح کے طرز اختیار کرنے پر بہت توجہ دیتے ہیں، یہ توجہ بسا اوقات نسوانیت تک پہنچ جاتی ہے۔ ان پر یہ محاورہ صادق آتا ہے کہ: چھوٹے لوگ ہمیشہ چھوٹی باتوں کے ہی پیچھے پڑے رہتے ہیں۔

۳۵- أزمۃ الوعی الدینی، ص: ۱۱۳-۱۱۲، معمولی حذف واضافہ کے ساتھ۔

۳۶- ایضاً، ص: ۱۲-۱۱۳، معمولی حذف واضافہ کے ساتھ۔

۳۷- جولات فی الفقہین الکبیر والاکبر وأصولہما، ص: ۱۱۔

۳۸- إعلام الموقعین: ۱/۸۸

۳۹- الفتوی بین التسیب والانضباط، ص: ۳۶

۴۰- کتاب الأمۃ (۸) نظرات فی مسیرۃ العمل الإسلامی، ص: ۶۲

۴۱- ہل نحن مسلمون، محمد قطب، ص: ۱۰۳

۴۲- ایضاً: ۱۱۱

۴۳- جیسے جمال الدین افغانی، محمد عبدہ، شیخ رشید رضا، مالک بن نبی، مختار سوسی، بوشعیب دکالی اور علال فاسی وغیرہ کی تحریکات۔

۴۴- اس صورت حال کی وجہ سے بعض حضرات نے موجودہ اسلامی معاشرہ کو جاہلی معاشرہ کہا ہے، سید قطب اور ان کے بھائی محمد قطب ان میں شامل ہیں، مؤخر الذکر کی ایک تصنیف ہے: "**جاهلية القرن العشرين**"، بلکہ بعض حضرات بہت سے مسلمانوں کو مرتد کہنے لگے ہیں، جیسے سعید حوی نے اپنی کتاب "جند اللہ ثقافۃ وأخلاقا" (ص: ۵ اور اگلے صفحات) میں کہا ہے۔

۴۵- فقہ الدعوۃ ملامح وآفاق، محمد غزالی، کتاب الأمۃ (۱۸) ۱/ ۱۲۸۔

۴۶- الفکر الاسلامی بین المثالیۃ والتطبیق، ص: ۱۱۔

۴۷- الأخلاق الإسلامیۃ وأسسہا، عبد الرحمان حسن حبنکہ میدانی، ۱/ ۱۹۶۔

۴۸- القرآن والسلطان، ص: ۱۱۴۔

۴۹- الفکر الإسلامی بین المثالیۃ والتطبیق، ص: ۱۳۔

۵۰- ص: ۵۴-۵۵۔

۵۱- إحیاء الربانیۃ، ص: ۱۴۔

۵۲- کامل الشریف، الفکر الاسلامی بین المثالیۃ والتطبیق، ص: ۱۲۔

۵۳- ایضاً، ص: ۱۲۔

۵۴- ایضاً: ص: ۴۷۔

۵۵- ایضاً، ص: ۱۲۔

۵۶- حول العمل الاسلامی مراجعۃ وتقویم، مجلۃ الأمۃ (۴۹) جلد ۵، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء، ص: ۱۰۔

۵۷- ۲/ ۶۸۵۔

☆☆☆

باب دوم

ترجیحات کی شرعی بنیادیں

دعوت کے میدان میں یا احکام کے باہم اختلاف کے سلسلے میں اصول ترجیحات کی مشروعیت کسی دلیل واستدلال کی محتاج نہیں ہے، لیکن منہج تحقیق کا تقاضا ہے کہ اس پر گفتگو ضرور کی جائے، تاکہ ہم اصل موضوع پر گفتگو اس کے اصولوں دلیلوں اور بنیادوں کی روشنی میں کرسکیں۔ اس گفتگو کے درج ذیل چند محور ہوں گے۔

اول: ان آیات قرآنیہ کا استقرا جن میں لفظ ''اولیٰ'' کا استعمال ہوا ہے، اور جن میں ترجیحات کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

۲- ایسی ہی کچھ احادیث کا استقرا۔

۳- ان آیات میں سے چند کا تذکرہ جو مسلمان سے بہتر کام کرنے اور ہر چیز میں راجح تر راہ کے اتباع کا مطالبہ کرتی ہیں۔

۴- ایسی چند احادیث کا تذکرہ جو مسلمان کو بہتر و راجح عمل کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔

۵- تشریع ودعوت کے سلسلے میں قرآن وسنت کے اندر منہج تدریج اختیار کیے جانے کے چند نمونے۔

۶- قرآن میں موجود ترجیحات کے چند نمونوں کا تذکرہ۔

۷- سنت میں موجود ترجیحات کے چند نمونوں کا تذکرہ۔

ان سات محاور کی بنیاد پر یہ باب سات فصلوں پر مشتمل ہوگا۔

☆☆☆

پہلی فصل:

قرآن مجید میں ''أولی'' کا استعمال

قرآن یا حدیث میں اصطلاح ''أولویات'' (صیغۂ جمع) وارد نہیں ہوئی ہے، لیکن اس کا صیغۂ واحد ''أولی'' قرآن کی سات سورتوں (۱) میں گیارہ مرتبہ آیا ہے (۲)۔

ان تمام قرآنی آیات میں جن سیاقوں میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اپنے اصل لغوی معنی سے وابستہ رہا ہے، بعض آیات میں یہ لفظ دھمکی اور وعید کے معنی میں استعمال ہوا ہے، وہاں بھی یہ لفظ اپنے عام اصل معنی سے وابستہ ہے کہ وہ شخص اس انجام بد کا زیادہ مستحق ہے۔

ان آیات کو ہم دو ذیلی عناوین کے تحت ذکر کریں گے، پہلے عنوان کے تحت ہم ان آیات کا تذکرہ کریں گے جہاں یہ لفظ ''أولی'' زیادہ مستحق کے معنی میں آیا ہے، جب کہ دوسرے عنوان کے تحت وہ آیات درج کی جائیں گی جن میں یہ دھمکی کے معنی میں آیا ہے، ساتھ میں ہر آیت کی مختصر تفسیر بھی ذکر کی جائے گی۔

الف: وہ آیات جن میں لفظ ''أولیٰ'' اپنے اصلی لغوی معنی میں آیا ہے

۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**یا أهل الكتاب لم تحاجون فی ابراهيم و ما أنزلت التوراة والانجيل إلا من بعده، أفلا تعقلون، هٰانتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به فَلِمَ علم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم و انتم لا تعلمون، ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما و ما كان من المشركين ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى والذين آمنوا والله**

ولـی الـمـؤمنین﴾ (آل عمران:۶۵-۶۸)۔(اے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں کیوں بحث کرتے ہو حالانکہ تورات اور انجیل ان کے بعد ہی تو نازل ہوئی تھیں، کیا تمہیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے، دیکھو! یہ تم ہی تو ہو جنہوں نے ان معاملات میں اپنی سی بحث کر لی ہے، جن کا تمہیں کچھ نہ کچھ علم تھا، اب ان معاملات میں کیوں بحث کرتے ہو جن کا تمہیں سرے سے کوئی علم ہی نہیں ہے؟ اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔ ابراہیم نہ یہودی تھے، نہ نصرانی، بلکہ وہ تو سیدھے سیدھے حق کے لیے یکسو مسلمان تھے، اور شرک کرنے والوں میں کبھی شامل نہیں ہوئے، ابراہیم کے ساتھ تعلق کے سب سے زیادہ حق دار وہ لوگ ہیں جنھوں نے ان کی پیروی کی، نیز یہ نبی (آخر الزماں) اور وہ لوگ ہیں جو (ان پر) ایمان لائے ہیں، اور اللہ مومنوں کا کارساز ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نجران کے عیسائی اور یہود کے احبار آپؐ کے پاس آئے اور باہم اختلاف کرنے لگے، احبار نے کہا: ابراہیم یہودی تھے، اور عیسائیوں نے کہا: ابراہیم عیسائی تھے، اللہ تعالیٰ نے اس پر یہ آیت نازل فرمائی: ﴿**یا أهل الكتاب لم تحاجون فی إبراهيم** .....﴾ (۳)۔اس آیت میں اہل کتاب سے یہ کہا گیا ہے کہ تم ابراہیم کی بابت کیوں جھگڑا کر رہے ہو؟ اور کیوں تم میں سے ہر ایک آدمی یہ کہہ رہا ہے کہ ابراہیم اس کے دین کے پیرو تھے۔ یہودی ان کو یہودی اور عیسائی ان کو عیسائی کہہ رہے ہیں، تم یہ دعویٰ کیسے کر سکتے ہو جب کہ ان کی بعثت تورات وانجیل کے نازل ہونے سے پہلے ہوئی تھی، تم ابراہیم کی بابت بے علم و بے دلیل جھگڑا کر رہے ہو۔

ابراہیم نہ یہودی تھے نہ عیسائی، بلکہ وہ اللہ کے مطیع وفرماں بردار اور شرک سے گریزاں تھے، ابراہیم کو اپنوں میں بتانے کے سب سے زیادہ مستحق وہ اہل ایمان تھے جو ان کے زمانے میں دین کے سلسلے میں ان کے پیرو اور ان کے معاون و مددگار تھے، اور یہ نبی جن پر تم ایمان نہیں لاتے اور ان کے متبعین یہ دعوی کرنے کا سب سے زیادہ حق رکھتے ہیں کہ ابراہیم ان کے دین پر

تھے، ان ہی کو یہ زیبا ہے کہ یہ اپنے آپ کو دین ابراہیمی کا پیرو بتائیں (۴)۔

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**یـایهـا الـذیـن اٰمـنـوا کونوا قوامین بـالقسط شهـداء لـلـه و لو علی انفسکم او الوالدین والاقربین ان یکن غنیا او فقیرا فالله اولـی بهـمـا فـلا تتبـعوا الهوی ان تعدلوا و ان تلوٗا او تعرضوا فان الله کان بما تـعـملون خبیرا**﴾ (نساء:۱۳۵)۔(اے ایمان والو! انصاف قائم کرنے والے بنو! اللہ کی خاطر گواہی دینے والے چاہے وہ گواہی تمہارے اپنے خلاف پڑتی ہو یا والدین اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف، وہ شخص (جس کے خلاف گواہی دینے کا حکم دیا جارہا ہے) چاہے امیر ہو یا غریب، اللہ دونوں قسم کے لوگوں کا (تم سے) زیادہ خیر خواہ ہے، لہٰذا ایسی نفسانی خواہش کے پیچھے نہ چلنا جو تمہیں انصاف کرنے سے روکتی ہو۔ اور اگر تم توڑ مروڑ کرو گے (یعنی غلط گواہی دو گے) یا (سچی گواہی دینے سے) پہلو بچاؤ گے تو (یاد رکھنا کہ) اللہ تمہارے تمام کاموں سے پوری طرح باخبر ہے)۔

اس آیت میں اہل ایمان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ عدل وانصاف کو قائم کرو، حق پر ثابت قدم رہو، سچائی کے گواہ بنو، خواہ یہ گواہی تمہارے خلاف ہو، یعنی اس کی زد تم پر پڑتی ہو، تمہارے والدین پر یا اقربا پر پڑتی ہو، اپنی گواہی میں کسی مالدار کی رعایت اس کی مالداری کی وجہ سے نہ کرنا کہ تم اس کے مفادات کے لیے گواہی دو، یا کسی فقیر کے خلاف اس پر شفقت ورحمت کی وجہ سے گواہی نہ دو، کہ اللہ ہر شخص پر تم سے زیادہ مہربان ہے خواہ وہ مالدار ہو یا غریب کہ وہ مالدار و غریب سب کے مصالح سے واقف ہے اور ان کے معاملات کا ذمہ دار ہے (۵)۔

۳-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**والذین آمنوا من بعد و هاجروا وجاهدوا معکم فاولئک منکم واولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتب الله ان الله بکل شیءٍ عـلیـم**﴾ (انفال:۷۵)،(اور جنہوں نے بعد میں ایمان قبول کیا، اور ہجرت کی، اور تمہارے ساتھ

جہاد کیا، تو وہ بھی تم میں شامل ہیں۔ اور (ان میں سے) جو لوگ (پرانے مہاجرین کے) رشتہ دار ہیں، وہ اللہ کی کتاب میں ایک دوسرے (کی میراث کے دوسروں سے) زیادہ حق دار ہیں۔ یقیناً اللہ ہر چیز کا پورا پورا علم رکھتا ہے)۔

اس آیت کے سبب نزول (۶) سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے میراث کی بنیادیں درج ذیل تھیں:

الف: محالفت (حلیف ہونا) اور مؤاخات، زمانۂ جاہلیت کے آخری حصہ میں اور عہد اسلامی کے آغاز میں، اللہ تعالیٰ نے اس کو برقرار رکھتے ہوئے ارشاد فرمایا: ﴿**ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عقدت ايمانكم فاٰتوهم نصيبهم، ان الله كان على كل شيء شهيدا**﴾ (نساء:۳۳)، (اور ہم نے ہر اس مال کے کچھ وارث مقرر کئے ہیں جو والدین اور قریب ترین رشتہ دار چھوڑ کر جائیں، اور جن لوگوں سے تم نے کوئی عہد باندھا ہو ان کا حصہ دو بیشک اللہ ہر چیز کا گواہ ہے)۔

ب- پھر میراث کی بنیاد ہجرت قرار پائی، ارشاد ہوا: ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا مالك من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا**﴾ (انفال:۷۲)، (اور جو لوگ ایمان لائے ہیں، (مگر) انھوں نے ہجرت نہیں کی، جب تک وہ ہجرت نہ کرلیں، (اے مسلمانو!) تمہارا ان سے وراثت کا کوئی رشتہ نہیں ہے)۔

ج- سورۂ انفال کی آیت ۷۵ جو کچھ اوپر نقل کی گئی ہے، اس کے نازل ہونے کے بعد ہجرت کی بنیاد پر وراثت کا حکم قرابت کی بنیاد پر میراث کے حکم سے منسوخ ہوگیا، ابن عباس، مجاہد، عکرمہ اور حسن وغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ یہ آیت گزشتہ تمام اسباب وراثت کی ناسخ ہے (۷)۔

اس تمہید کے بعد آیت کا مطلب یہ برآمد ہوتا ہے کہ جن رشتہ داروں کے درمیان خون کا رشتہ ہو وہ قرآن حکیم کے لازمی حکم کی رو سے باہم ایک دوسرے کے وراث بننے کے زیادہ حق

دار ہیں بنسبت دیگر انصار ومہاجرین کے۔

لہٰذا ذی رحم محرم مؤمن رشتہ دار اس انصاری یا مومن سے زیادہ وراثت کا حق دار ہے جواب تک رشتہ داری کی بنیاد پر نہیں، دینی اخوت یا ہجرت کی بنیاد پر وارث بن رہا تھا(۸)۔

۴-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم و ازواجه امهتهم و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین والمهاجرین إلا أن تفعلوا إلی أولیئکم معروفاً کان ذلک فی الکتب مسطورا**﴾ (احزاب:٦)،(ایمان والوں کے لیے یہ نبی ان کی اپنی جانوں سے بھی زیادہ قریب تر ہیں، اور ان کی بیویاں ان کی مائیں ہیں، اس کے باوجود اللہ کی کتاب کے مطابق پیٹ کے رشتہ دار دوسرے مومنوں اور مہاجرین کے مقابلے میں ایک دوسرے پر (میراث کے معاملے میں) زیادہ حق رکھتے ہیں۔ الا یہ کہ تم اپنے دوستوں (کے حق میں کوئی وصیت کر کے ان) کے ساتھ نیکی کا برتاؤ کرلو، یہ بات کتاب میں لکھی ہوئی ہے)۔

اس آیت میں لفظ ''اولیٰ'' دومرتبہ دومختلف سیاقوں میں آیا ہے:

پہلا سیاق: اللہ تعالیٰ بتاتا ہے کہ اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم مومنین سے قریب تر ہیں، یہاں اس سے یہ معنی مراد ہیں:

الف-ان کی اپنی جانوں سے بھی زیادہ رحم دل ومہربان، اس لیے کہ وہ خود باہم ایک دوسرے کو تباہی کی طرف بلاتے ہیں جبکہ نبی ان کو نجات کی طرف بلاتے ہیں، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں آپ ؐ کا ارشاد یہ نقل کیا گیا ہے: ''میری اور میری امت کی مثال اس شخص کی مانند ہے جس نے آگ جلائی، پھر کیڑے مکوڑے اور پروانے اس میں گرنے لگے، میں تمہاری کمریں پکڑ پکڑ کر تم کو روک رہا ہوں (۹) اور تم آگ میں کودے جارہے ہو'' (۱۰)۔ آپ ؐ اپنی امت کی نجات کے متمنی تھے اور دعوت سے اعراض کرنے والوں پر خون کے آنسو روتے تھے۔

ب- جب رسول کسی بات کا فیصلہ یا حکم دیں تو ان کے حکم و فیصلہ کے آگے سر تسلیم خم کر دینا باہم ایک دوسرے کا کہنا ماننے سے زیادہ ضروری ہے، ﴿**فلا و ربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لایجدوا فی أنفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما**﴾ (نساء:٦٥)، (نہیں (اے پیغمبر!) تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے جب تک یہ اپنے باہمی جھگڑوں میں تمہیں فیصل نہ بنائیں، پھر تم جو کچھ فیصلہ کرو اس کے بارے میں اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں، اور اس کے آگے پوری طرح سر تسلیم خم کر دیں)۔

ج- رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کا اپنی باہم محبت پر مقدم ہونا، صحیح روایت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے: ''تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک (کامل) مومن نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کی اولاد، والد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں'' (١١)۔

عبداللہ بن ہشام کی نقل کردہ ایک اور صحیح حدیث میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے حضورؐ سے عرض کیا: ''یا رسول اللہ آپؐ مجھے ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں سوائے اپنی ذات کے، آپ نے فرمایا: نہیں قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اس وقت تک مجھ سے محبت کا حق ادا نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں تمہیں تمہاری ذات سے بھی زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں، حضرت عمرؓ نے عرض کیا، اب واللہ آپ مجھے اپنی ذات سے بھی زیادہ محبوب ہیں، آپ نے فرمایا: ہاں عمر! اب حق ادا ہوا'' (١٢)۔

د- اگر کسی شخص کا انتقال اس حال میں ہوا کہ اس نے اپنے پیچھے کچھ بے بس و بے سہارا یتیم اور قرض چھوڑے تو آپؐ اس کے قرض کی ادائیگی اور اس کے یتیموں کی کفالت کے ذمہ دار ہیں (١٣)۔ یعنی اس آیت میں ''ولایت'' عام ہے جو دینی و دنیوی تمام امور کو شامل ہے، جیسا کہ

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے لکھا ہے (۱۴)۔ ''انسان کی اپنی بابت ذمہ داری (ولایت) خواہ کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو رسول اکرمؐ کی اس پر ولایت اور آپ کا حکم زیادہ نافذ ہے اور آپؐ کا حق زیادہ لازم و واجب ہے'' (۱۵)۔

دوسرا سیاق: وراثت کے زیادہ حق دار ہونے کی بابت ہے، سورۃ انفال کی آیت ۷۶ پر کلام کرتے ہوئے اس کی وضاحت گزر چکی ہے، لہٰذا تکرار کی ضرورت نہیں ہے؛ کیونکہ موضوع ایک ہی ہے۔

۵-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ويقول الإنسان ءَ إذا ما مت لسوف أخرج حيا، او لايذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يک شيئاً فوربک لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمان عتيا ثم لنحن اعلم بالذين هم أولى بها صليا**﴾ (مریم:۶۶-۷۰)، (اور (کافر) انسان یہ کہتا ہے کہ جب میں مر چکا ہوں گا تو کیا واقعی اس وقت مجھے زندہ کر کے نکالا جائے گا'' کیا اس انسان کو یہ بات یاد نہیں آتی کہ ہم نے اسے شروع میں اس وقت پیدا کیا تھا جب وہ کچھ نہیں تھا؟، تو قسم ہے تمہارے پروردگار کی ہم ان کو اور ان کے ساتھ سارے شیطانوں کو ضرور اکٹھا کریں گے، پھر ان کو دوزخ کے گرد اس طرح لے کر آئیں گے کہ یہ سب گھٹنوں کے بل گرے ہوئے ہوں گے، پھر ان کے ہر گروہ میں سے ان لوگوں کو کھینچ نکالیں گے جو خدائے رحمان کے ساتھ سرکشی کرنے میں زیادہ سخت تھے۔ پھر یہ بات ہم ہی خوب جانتے ہیں کہ وہ کون لوگ ہیں جو سب سے پہلے اس دوزخ میں جھونکے جانے کے زیادہ مستحق ہیں)۔

کلبی کہتے ہیں کہ یہ آیت ابی بن خلف کے سلسلہ میں نازل ہوئی، ایک مرتبہ اس نے کچھ بوسیدہ ہڈیاں اپنے ہاتھ میں لیں اور ان کو ریزہ ریزہ کرتے ہوئے لوگوں سے اس نے کہا: محمد تم سے کہتے ہیں کہ جب ہم مر جائیں گے تو دوبارہ زندہ کیے جائیں گے، ابن عباس نے کہا کہ

یہ آیت ولید بن مغیرہ اور اس کے ساتھیوں کے سلسلہ میں نازل ہوئی (۱۶)۔ یہ کہنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے کہ ان دونوں کے سلسلہ میں آیت نازل ہوئی ہے، اس لیے کہ مفسرین کے نزدیک ایک آیت کے کئی سبب نزول ہو سکتے ہیں (۱۷)۔ بلکہ یہ آیت لفظ کے عموم کا اعتبار کرتے ہوئے ہر اس کافر کے سلسلہ میں ہے جو موت کے بعد کی زندگی کو بعید سمجھتا ہو۔ موت کے بعد کی زندگی کے انکاری ہر کافر کے اس انکار کو رد کرتے ہوئے اللہ اسے پہلی تخلیق یاد دلاتا ہے جس میں اللہ نے اسے عدم سے وجود بخشا تھا، تاکہ وہ جان سکے کہ دوسری بار پیدا کرنا تو (از روئے عقل) اور زیادہ آسان ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی عظیم ذات کی قسم کھاتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ اس معترض کافر اور اس کے جیسوں کو ضرور بالضرور موت کے بعد زندہ کرے گا اور پھر ان کو اور ان کے شیاطین کو ایک ساتھ جہنم میں جمع کرے گا، پھر اللہ تعالیٰ طاغوت وفساد کے ہر گروہ سے ان نہایت سرکش ومتکبر افراد کو لے گا جو اللہ کے راستے سے لوگوں کو روکتے تھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ عذاب جہنم کے مستحقین کو سب سے زیادہ جانتا ہے۔ اور اسی طرح وہ ان کو بھی جانتا ہے جو عذاب میں تخفیف کے مستحق ہیں (۱۸)۔

ب- وہ آیات جن میں لفظ ''أولیٰ'' دھمکی اور وعید کے معنی میں آیا ہے:

۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ویقول الذین آمنوا لولا نزلت سورة فاذا أنزلت سورة محکمة و ذکر فیها القتال رأیت الذین فی قلوبهم مرض ینظرون الیک نظر المغشی علیه من الموت فأولی لهم طاعة و قول معروف فاذا عزم الأمر فلو صدقوا الله لکان خیرا لهم**﴾ (محمد: ۲۰-۲۱)، (اور جو لوگ ایمان لائے ہیں وہ کہتے ہیں کہ: کیا اچھا ہو کہ کوئی (نئی) سورت نازل ہو جائے، پھر جب کوئی جچی تلی سورت نازل ہو جائے اور اس میں لڑائی کا ذکر ہو تو جن لوگوں کے دلوں میں روگ ہے تم انہیں دیکھو گے کہ وہ

تمہاری طرف اس طرح نظریں اٹھائے ہوئے ہیں جیسے کسی پر موت کی غشی طاری ہو، بڑی خرابی ہے ایسے لوگوں کی، یہ فرماں برداری کا اظہار اور اچھی اچھی باتیں کرتے ہیں لیکن جب جہاد کا حکم پکا ہو جائے اس وقت اگر یہ اللہ کے ساتھ سچے نکلیں تو ان کے حق میں اچھا ہو)۔

حق تعالیٰ منافقین کے طرز عمل کے کچھ پہلوؤں کی مذمت کرتے ہوئے ان کی اس بیمار ذہنیت سے پردہ اٹھاتا ہے جو موت کے ڈر سے جہاد کو ناپسند کرتی ہے، مومنین کو تو یہ آرزو ہوتی تھی کہ ان کا رب کوئی سورت نازل کرے جس میں ان کو کفار سے قتال و جہاد کا حکم دے، لیکن جن منافقین کے دلوں میں شک ونفاق کا روگ ہے انکا حال یہ ہے کہ جب کسی سورت میں قتال کا ذکر آتا ہے تو وہ آپ کی جانب قتال اور کفار کا سامنا کرنے کے ڈر کے مارے ایسے دیکھتے ہیں جیسے حالت نزع میں مبتلا شخص روح نکلتے وقت آسمان کو دیکھتا ہے، ایسے لوگ موت و ہلاکت کے مستحق اور عذاب کے زیادہ سزاوار ہیں، یہ منافقوں کے لیے ہلاکت و بربادی کی وعید ہے، اور ساتھ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ان کے لیے بہتر یہ ہے کہ یہ فرماں برداری کا اظہار کریں اور اچھی اچھی باتیں کریں(۱۹)۔

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**کلا اذا بلغت التراقی و قیل من راق و ظن انه الفراق والتفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق فلا صدق ولا صلی ولکن کذب و تولی ثم ذهب الی اهله یتمطی اولی لک فأولی ثم أولی لک فأولی، أیحسب الانسان ان یترک سدی**﴾ (قیامہ:۲۶-۳۶)،(خبردار! جب جان ہتھیلیوں تک پہنچ جائے گی اور (تیمارداروں کی طرف سے) کہا جائے گا کہ: ''ہے کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا؟''، اور انسان سمجھ جائے گا کہ جدائی کا وقت آ گیا ہے، اور پنڈی سے پنڈی لپٹ جائے گی تو اس دن تمہارے پروردگار ہی کی طرف روانگی ہوگی، اس کے باوجود انسان نے نہ مانا اور نہ نماز پڑھی، بلکہ حق کو جھٹلایا، اور منھ کو موڑ لیا، پھر اکڑ دکھاتا ہوا اپنے گھر والوں کے پاس

چلا گیا، بربادی ہے تیری ہاں بربادی ہے تیری، پھرسن کہ بربادی ہے تیری ہاں بربادی ہے تیری، کیاانسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا؟

ان آیات کے سبب نزول میں دو روایتیں نقل کی گئی ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ ''أولی لک فأولی ثم أولی لک فأولی''(بربادی ہے تیری ہاں بربادی ہے تیری، پھرسن کہ بربادی ہے تیری ہاں بربادی ہے تیری) پہلے رسول اکرمؐ نے کہا تھا، پھر اللہ نے اس کی تصدیق اس آیت میں نازل فرمائی۔

دوسری روایت میں یہ ہے کہ یہ دھمکی پہلے اللہ کی جانب سے دی گئی تھی۔

لیکن یہ دونوں روایتیں (۲۰) اس بات پر متفق ہیں کہ اس آیت میں تہدید و وعید اس امت کے فرعون ملعون ابوجہل کے لیے ہے، جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تکذیب کی، اور دوبارہ پیدا کیے جانے کا انکار کیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو یہ کہتے ہوئے جواب دیا کہ اے کافر حق یہ ہے کہ تمہیں تمہارے رب کی ہی جانب لوٹ کر جانا ہے، جب روح تمہارے جسم سے جدا ہوگی تو کوئی طبیب ورقیہ تمہارے لیے شفا کا ذریعہ نہ بن سکے گا، اس لیے کہ تب یقینی موت ہوگئی جس میں پنڈلیاں آپس میں لپٹ جاتی ہیں، اور تب تم اپنی پنڈلیوں کو حرکت بھی نہ دے سکو گے، تب تم اللہ کی عدالت میں پیش ہوگے جو تمہارے کفر اور تکذیب کا حساب لے گا، اللہ کے حکموں کو نہ ماننے اور اس پر ایمان نہ لانے، نیز چال ڈھال میں تمہارے غرور و تکبر کی سزا دے گا، تب اے کافر تمہارے لیے بربادی در بربادی ہوگی، کیا قیامت کا منکر یہ سمجھتا ہے کہ اسے بے جزا وسزا یونہی چھوڑ دیا جائے گا (۲۱)۔

☆☆☆

حواشی

۱- سورۂ آل عمران: ۶۸، نساء: ۱۳۵، انفال: ۷۵، مریم: ۷۶-۷۰، احزاب: ۶، (اس مقام پر لفظ ''اَولیٰ'' دو مرتبہ آیا ہے)، محمد: ۲۰، قیامہ: ۳۴، ۳۵ (ان دونوں آیتوں میں یہ لفظ چار مرتبہ آیا ہے)۔

۲- المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، محمد فؤاد عبد الباقی مادۃ ولی ص: ۷۵۷

۳- تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۵۵۷۔

۴- یہ خلاصہ تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۵۵۷، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۴/ ۱۰۹، تفسیر طبری: ۲/ ۱۱۰، اور وہبہ زحیلی کی التفسیر المنیر: ۴/ ۲۵۵ سے مستفاد ہے۔

۵- تفسیر طبری: ۲/ ۲۵۸، تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۸۵۹، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۵/ ۴۱۳۔

۶- مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ صحابہ باہم مؤاخات کی بنیاد پر وارث ہوتے تھے، پھر اس آیت کے بعد میراث محرم و غیر محرم رشتہ داروں کے لیے ہوگئی، اس کے سبب نزول میں وارد روایات میں سے ایک یہ ہے: کلبی کہتے ہیں کہ رسول اکرمؐ نے لوگوں کے درمیان مؤاخات کرائی، مؤاخات جن دو لوگوں کے مابین ہوتی ان میں سے کسی ایک کا انتقال ہوتا تو دوسرا اس کا وارث ہوتا اس کے رشتہ دار نہ ہوتے، یہ صورت ایک مدت تک رہی، پھر جب سورۂ احزاب کی آیت: ۶ نازل ہوئی ﴿ **وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض** ﴾ (ذوی الارحام باہم دگر میراث کے زیادہ حق دار ہیں)، تو اس آیت سے مؤاخات اور ہجرت کی بنیاد پر میراث ختم ہوگئی، اور میراث کی بنیاد قریبی رشتہ داری رہ گئی، تفسیر طبری: ۵/ ۹۹-۱۰۰۔

۷- تفسیر الطبری ۳/۱۸۶

۸- ملاحظہ ہو: الجامع لأحکام القرآن، قرطبی: ۸/۵۹، تفسیر طبری: ۳/۱۸۶، التفسیر المنیر، ڈاکٹر وہبہ زحیلی: ۱۰/۸۸۔

۹- تہہ بند یا پائجامہ باندھنے کی جگہ یعنی کمر

۱۰- مسلم، کتاب الفضائل، باب شفقتہ علی أمتہ.....، ۴/۱۷۸۹۔

۱۱- صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب وجوب محبۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أکثر من الأہل والولد والوالد والناس اجمعین: ۱/۶۷، بروایت انس بن مالکؓ۔

۱۲- فتح الباری، ابن حجر، کتاب الأیمان والنذور، باب حب الرسول قبل کل شیء، ۱/۵۹۔

۱۳- اسی لیے قرطبی نے لکھا ہے: ''اس آیت سے اللہ تعالیٰ نے وہ تمام احکام زائل کر دیے ہیں جو آغاز اسلام میں تھے، مثلاً: آپؐ کسی ایسی میت کی نماز جنازہ نہیں پڑھاتے تھے جس پر قرض ہو، پھر جب فتوحات ہوئیں تو آپؐ نے فرمایا میں مومنین کا ان کی اپنی ذات سے زیادہ ذمہ دار ہوں، لہٰذا جس کی وفات ہو، اور وہ مقروض ہو تو اس کے قرض کی ادائیگی میری ذمہ داری ہے، اور جس نے مال چھوڑا تو وہ ورثہ کے لیے ہے، الجامع لأحکام القرآن ۱۴/۱۲۱-۱۲۲۔ قرطبی کی ذکر کردہ یہ روایت متفق علیہ ہے، اور ان کے ذکر کردہ الفاظ مسلم کے ہیں، جو کتاب الفرائض باب من ترک مالا فلورثتہ (۳/۱۲۳۷) میں درج ہیں۔

۱۴- التفسیر المنیر فی العقیدۃ والشریعۃ والمنہج: ۲۱/۲۴۵۔

۱۵- تفسیر آیات الأحکام، محمد علی صابونی ۲/۲۷۱۔

۱۶- ملاحظہ ہو: تفسیر طبری: ۴/۵۸، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۱۱/۱۳۵۔

۱۷- ملاحظہ ہو: لباب النقول فی أسباب النزول، امام سیوطی، ص: ۱۵۔

۱۸- ملاحظہ ہو بطور مثال: التفسیر المنیر وہبہ زحیلی، ۱۶/۱۴۳-۱۴۵۔

۱۹- حوالۂ بالا، ۲۶/۱۱۴-۱۱۷۔

۲۰- ان دونوں روایتوں کے لیے دیکھیں: الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۱۹/ ۱۱۵۔

۲۱- اس میں عبدالفتاح طیارہ کی تفسیر (ج:۲۹/ ۱۳۸) کا خلاصہ قدرے ترمیم کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس آیت میں وعید کی تکرار چار بار ہوئی ہے کہ اس میں چار اعمال پر چار نوع کے عذابوں کی وعید ہے، ایمان نہ لانے، نماز چھوڑنے، آں حضرتؐ کی تصدیق نہ کرنے اور تواضع نہ اختیار کرنے کے عذاب کی وعید ہے۔ ملاحظہ ہو الجامع لأحکام القرآن: ۱۹/ ۱۱۴۔

☆☆☆

دوسری فصل:

حدیث میں ''أولیٰ'' کا استعمال

بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مادہ ''اولیٰ'' کو لغوی معنی میں استعمال کیا ہے۔ قرآن کریم میں تو اس لفظ کا شمار ممکن تھا لیکن حدیث کے ذخیروں میں ناممکن ہے، اس لیے چند نمونے ذکر کرنے پر میں اکتفا کر رہا ہوں، اس لیے کہ ہماری غرض ان تمام احادیث کا استقرا نہیں ہے، ہم تو بس یہ جاننا چاہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مادہ کو کس طرح اور کن معانی میں استعمال کیا ہے۔

۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ اگر رسول اکرمؐ کے پاس کسی ایسے شخص کا جنازہ آتا جس پر قرض ہوتا تو آپ لوگوں سے دریافت کرتے کہ کیا اس نے قرض کی ادائیگی کا کوئی سامان چھوڑا ہے۔ اگر بتایا جاتا کہ اس کے ترکہ سے ادائیگی ممکن ہوگی تو آپ اس کی نماز پڑھا دیتے، ورنہ فرماتے: تم لوگ اس شخص کی نماز جنازہ پڑھ لو، پھر جب اللہ تعالیٰ نے فتوحات سے نوازا تو آپ نے فرمایا: ''أنا أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم'' (میں مومنین کا اس سے زیادہ قریبی ہوں جتنا وہ باہم ہیں)، لہٰذا اگر کوئی شخص قرض چھوڑ کر وفات پاتا ہے تو اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہے، اور جو شخص مال چھوڑ کر وفات پاتا ہے تو اس کا مال اس کے ورثہ کے لیے ہے(۱)۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ایک اور روایت میں رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ ''قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اس زمین پر موجود ہر مؤمن کا سب سے زیادہ قریبی ہوں، جو شخص اپنے پیچھے قرض یا بے سہارا یتیم بچے چھوڑے(۲) تو ان کا ذمہ دار میں ہوں، اور جو کوئی مال چھوڑے تو وہ مال اس کے نسبی ورثہ کا ہے جو بھی ہوں''(۳)۔

۳-تیسری روایت حضرت جابر سے منقول ہے، یہ ایک طویل حدیث ہے جس میں رسول اکرمؐ کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے: ''میں ہر مومن کا خود اس کے مقابلہ میں زیادہ قریبی ہوں، جو مومن اپنے پیچھے مال چھوڑے تو وہ اس کے اہل وعیال کا ہے، اور جو کوئی قرض یا کم سن و بے سہارا یتیم بچے چھوڑے تو وہ میری ذمہ داری میں ہیں'' (۴)۔

۴-حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''میں تمام لوگوں سے زیادہ عیسی ابن مریم کا قریبی ہوں، انبیا باہم دگر باپ شریک بھائیوں کی مانند ہیں، (۵) اور میرے اور ان کے درمیان کوئی اور نبی نہیں ہے'' (۶)۔

۵-حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی مروی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''میں دنیا و آخرت میں عیسی بن مریم کا سب سے قریبی ہوں، لوگوں نے دریافت کیا کیسے؟ آپ نے فرمایا: انبیا باہم دگر باپ شریک بھائیوں کی مانند ہیں، ان سب کا دین ایک ہے اور ہم دونوں کے مابین کوئی اور نبی نہیں ہے۔ (۷)

۶-حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم حجۃ الوداع میں رسول اکرمؐ کے شریک سفر تھے، آپ راستہ میں ایک جگہ اترے، نماز کا حکم دیا اور حضرت علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: کیا میں مومنین کا اتنا زیادہ قریبی نہیں ہوں جتنے وہ ایک دوسرے کے نہیں ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا۔ کیوں نہیں، آپ نے دوبارہ ارشاد فرمایا: ''میں ہر مؤمن کی جان کے مقابلہ میں اس سے قریب تر نہیں ہوں؟ صحابہ نے عرض کیا: کیوں نہیں پھر آپ نے فرمایا جس کا میں مولیٰ (یعنی قریبی) ہوں یہ اس کے قریبی ہیں، اے اللہ جو اس سے قربت رکھے آپ اس کو اپنا قرب عطا کیجیے، اے اللہ جو اس سے دشمنی اختیار کرے آپ اس سے دشمنی اختیار کیجیے'' (۸)۔

۷-حضرت ابوامامہ سے مروی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''لوگوں میں سے اللہ کا سب سے زیادہ قریبی وہ ہے جو پہلے سلام کرے'' (۹)۔

۸- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''دنیا و آخرت میں میں ہر مومن کا اتنا قریبی ہوں جتنا وہ خود نہیں ہے، اگر چاہو تو یہ آیت پڑھ لو ''**النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم**'' (ایمان والوں کے لیے یہ نبی ان کی اپنی جانوں سے بھی قریب تر ہیں)۔ جس مومن کا انتقال ہو جائے اور مال چھوڑ دے، اس کے وارث اس کے نسبی ورثہ ہیں جو بھی ہوں، جو قرض یا محتاج اہل وعیال چھوڑے تو وہ میرے پاس آئیں میں ان کا ذمہ دار ہوں'' (۱۰)۔

☆☆☆

حواشی

۱- صحیح مسلم، کتاب الفرائض، باب من ترک مالا فلورثتہ: ۳/ ۱۲۳۷

۲- لغت نویسوں نے لکھا ہے کہ ''ضیاع'' بال بچوں کو کہتے ہیں۔ اسم کی جگہ مصدر کا استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے: آپ بولتے ہیں: ''ترک فقراً'' یعنی اس نے فقراء چھوڑے)۔

۳- صحیح مسلم، کتاب الفرائض، باب من ترک مالا فلورثتہ، ۳/ ۱۲۳۸۔

۴- صحیح مسلم، کتاب الجمعہ، باب تخفیف الصلاۃ والخطبہ، ۲/ ۵۹۲، سنن ابی داؤد، کتاب الفرائض، باب فی میراث ذوی الارحام ۳/ ۳۲۰ بروایت مقداد کندی۔ بہ الفاظ دیگر اب تک درج کی گئیں تینوں حدیثیں آیت قرآنی ﴿النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم﴾ (ایمان والوں کے لیے یہ نبی ان کی اپنی جانوں سے بھی قریب تر ہیں) کے مضمون کی ہیں۔

۵- (اہل علم کے بقول: ''اولاد علات'' باپ شریک بھائیوں کو کہتے ہیں جن کی مائیں الگ الگ ہوں۔ جبکہ حقیقی بھائیوں کو ''اولاد اعیان'' کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ انبیاء کا اصل دین ایک ہے، جبکہ ان کے شرائع مختلف ہیں)۔

۶- صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب فضل عیسی علیہ السلام، ۴/ ۱۸۳۷، صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب: واذکر فی الکتاب مریم، ۴/ ۲۲، سنن ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب فی التخییر بین الانبیاء، ۵/ ۵۵، اوپر درج ترجمہ ابوداؤد کے الفاظ کا ہے۔

۷- صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب عیسی علیہ السلام، ۴/ ۱۸۳۷، یہ دونوں آخری حدیثیں آیت قرآنی ﴿ان أولی الناس بإبراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی﴾ (ابراہیم کے ساتھ تعلق کے سبب سے حق دار ان کے پیرو اور یہ نبیؐ اور اہل ایمان ہیں)۔

۸- ابن ماجہ: ۱/ ۲۶

۹- سنن ابی داؤد، کتاب الأدب، باب فی فضل من بدأ السلام، ۵/ ۳۸۰۔

۱۰- صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب الصلاۃ علی من ترک دینا ۵/ ۶۱۔

تیسری فصل:

قرآن مجید میں بہترین (افضل) کی راہنمائی

۱-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**و کتبنا لہ فی الألواح من کل شیء موعظة و تفصیلا لکل شیء فخذھا بقوة و أمر قومک یأخذوا بأحسنھا ساوریکم دار الفاسقین**﴾ (اعراف:۱۴۵)،(اور ہم نے ان کے لیے تختیوں میں ہر قسم کی نصیحت اور ہر چیز کی تفصیل لکھ دی، (اور یہ حکم دیا کہ) اب اس اس کو مضبوطی سے تھام لو، اور اپنی قوم کو حکم دو کہ اس کے بہترین پر عمل کریں۔ میں عنقریب تم کو نافرمانوں کا گھر دکھادوں گا)۔

۲-سورۂ بنی اسرائیل: ۵۳ میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿**و قل لعبادی یقولوا التی ھی أحسن**﴾ (میرے مومن بندوں سے کہہ دو کہ وہی بات کہا کریں جو بہترین ہو)۔

۳-سورہ نحل (۱۲۵) میں ارشاد ہوا ہے:﴿**ادع إلی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلھم بالتی ھی أحسن**﴾ (اپنے رب کے راستے کی طرف لوگوں کو حکمت کے ساتھ اور خوش اسلوبی سے نصیحت کر کے دعوت دو اور ان سے بحث ایسے طریقے سے کرو جو بہترین ہو)۔

۴-سورۂ زمر: ۱۷-۱۸ میں ارشاد ہوا ہے:﴿**فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہٗ أولئک الذین ھداھم اللہ و أولئک ھم أولوا الالباب**"، (میرے ان بندوں کو خوشی کی خبر سنادو جو بات کو غور سے سنتے ہیں تو اس میں جو بہترین ہوتی ہے

اس کی پیروی کرتے ہیں، یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت سے نوازا ہے اور یہی اہل خرد و دانش ہیں)۔

۵-سورۂ احقاف:۱۶، میں ارشاد ہوا ہے:﴿أولئک الذین نتقبل عنهم أحسن ما عملوا﴾ (یہ وہ لوگ ہیں جن سے ہم ان کے بہترین اعمال قبول کریں گے)۔

۶-سورہ ملک:۲ میں ارشاد ہوا ہے:﴿الذی خلق الموت والحیاة لیبلوکم ایکم أحسن عملا و هو العزیز الغفور﴾، (جس نے موت اور زندگی اس لیے پیدا کی تا کہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون عمل میں زیادہ بہتر ہے، اور وہی ہے جو مکمل اقتدار کا مالک بہت بخشنے والا ہے)۔

یہ (اور ان جیسی بہت سی آیات) مسلمان کو ہر چیز میں بہترین و افضل ترین کے لیے کوشاں ہونے کی ترغیب دیتی ہیں، یعنی مسلمان سے ان آیات کی روشنی میں یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے دینی و دنیوی دونوں عمل میں افضل ترین کو حاصل کرے یا دوسرے الفاظ میں خالق کے ساتھ اپنے تعلق اور مخلوق کے ساتھ اپنے تعلقات میں افضل ترین طرز عمل کو اختیار کرے۔ خالق سے اپنے تعلق کے تئیں پائی جانے والی ہر کوتاہی مرتبۂ احسان کو نقصان پہنچائے گی، جب کہ مخلوق کے ساتھ تعلق میں کوتاہی صفت اتقان سے محروم کر دے گی، یہ صحیح ہے کہ عبادات میں مقام اسلام پر اکتفا مسلمان کے لیے جائز ہے، ایسا کر کے وہ بری الذمہ ہو جائے گا، لیکن اس صورت میں وہ اپنے آپ کو بڑے خیر سے محروم کرے گا، حالانکہ وہ اس کو حاصل کر کے بہت ترقی کر سکتا تھا اور کمال کو حاصل کر سکتا تھا۔ رسول اکرمؐ کی اگلی پچھلی تمام لغزشیں گو کہ اللہ تعالیٰ نے معاف فرما دی تھیں لیکن آپ اپنے رب کی عبادت اور اس کا قرب حاصل کرنے کے لیے بہت محنت کرتے تھے، حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے رات میں اس قدر طویل نمازیں پڑھیں کہ آپ کے مبارک قدموں پر ورم آ گیا، عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! آپ کی اگلی پچھلی تمام

لغزشیں اللہ نے معاف فرمادی ہیں، آپ نے فرمایا: کیا میں شکر گزار بندہ نہ بنوں''(۱)۔

اگر رسول اکرمؐ باوجود اپنی عظمت شان کے اس قدر مجاہدہ کررہے ہیں، تو عام مسلمانوں کو تو بدرجۂ اولیٰ زیادہ سے زیادہ طاعات کی ادائیگی کی فکر کرنی چاہئے، حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث قدسی میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: جب میرا بندہ مجھ سے ایک بالشت قریب ہوتا ہے تو میں اس سے ایک ہاتھ قریب ہوتا ہوں، اور جب وہ مجھ سے ایک ہاتھ قریب ہوتا ہے تو میں ایک باع (دونوں ہاتھ پھیلے ہوئے کے بقدر) قریب ہوتا ہوں، اگر وہ چلتے ہوئے میری جانب آتا ہے تو میں اس کی جانب تیز رفتاری کے ساتھ چلتے ہوئے آتا ہوں'' (۲)۔ اگر مسلمان مرتبۂ کمال تک نہ پہنچ سکے تو کم از کم اس کے قریب ہونے کی تو کوشش کرے (۳)۔

ابن قیمؒ نے اس نقطۂ آغاز کا تذکرہ فرمایا ہے جس کے بغیر انسان عبادات میں افضل ترین درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے: ''اعلیٰ ترین درجہ کا حصول بلند حوصلہ اور صحیح نیت پر موقوف ہے۔ ان دونوں کے بغیر کوئی انسان عبادات کا یہ اعلیٰ ترین درجہ حاصل نہیں کرسکتا ہے۔ حوصلہ بلند ہوگا تو اسی مقام بلند پر نگاہ ہوگی۔ اور نیت صحیح ہوگی تو اس اعلیٰ ترین مقام تک پہنچانے والی راہ پر انسان چلتا رہے گا۔ حوصلہ پست ہوگا تو انسان اعلیٰ ترین درجہ کے بجائے کم تر درجات اور معمولی چیزوں پر مطمئن ہوجائے گا، اور نیت صحیح نہیں ہوگی تو انسان کی اختیار کردہ راہ اسے اس مقام کمال تک نہ پہنچا سکے گی'' (۴)۔

ابن قیم نے یہ بتانے کے بعد کہ درجات کمال تک رسائی مضبوط ارادہ اور صحیح نیت پر موقوف ہے ابن قیم نے اعلیٰ ترین درجہ تک پہنچانے والی راہ کی نشاندہی کی ہے، لکھتے ہیں:

''یہ مطلوب تین چیزوں کو ترک کرکے ہی حاصل ہوسکتا ہے:

۱- لوگوں کے ایجاد کردہ عادات ورسوم اور روایات۔

۲- ان امور سے اجتناب جو انسان کو اس کے مطلوب تک رسائی کے لیے یکسو ہونے

سے مانع ہوں۔

۳-ان قلبی وابستگیوں کا خاتمہ جو مطلوب سے اس کے خالص تعلق میں حارج ہوں۔

عادات سے مراد ہیں: راحت وسکون کی خواہش، لوگوں کے مانوس امور، اور وہ رسمیں روایات اور امور جن کے لوگ عادی ہوں اور جو ان کی نگاہ میں قابل اتباع شریعت کے قائم مقام ہوں، بلکہ ان کی نگاہ میں شریعت سے بالاتر ہوں۔

رکاوٹیں یا مانع امور سے مراد وہ ظاہری و باطنی امور ہیں جو دل کو اللہ کا قرب حاصل کرنے سے روکیں، اور راہِ قرب کو اس کے لیے مسدود کریں، یہ تین امور ہیں، شرک، بدعت اور اللہ کی معصیت ونافرمانی۔

اوپر جن قلبی وابستگیوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ان سے وہ تمام وابستگیاں مراد ہیں جو اللہ ورسول کے علاوہ کسی اور سے ہوں، جیسے دنیوی لذتیں، دنیا کی خواہشات، لوگوں کی صحبت اور ان سے تعلق'' (۵)۔

شرعی احکام وتکلیفات کا اعلیٰ درجہ پسندیدہ ہے، اور انسان کے لیے تا حد امکان واستطاعت اس پر عمل آوری بہتر ہے، تو ان احکام کا کم از کم درجہ جو کہ واجبات ومحرمات ہیں ان کی بابت اطاعت لازمی ہے، جن میں کسی طرح کی فروگزاشت روا نہیں ہے، اور ان سے روگردانی کسی انسان کے لیے صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ درجہ مسلمان کی شخصیت کی صحیح طور پر تشکیل کے لیے لازمی ہے، اور کسی شخص کے مسلمانوں میں شمار کیے جانے کے لیے اس پر عمل پیرا ہونا کم از کم مطلوب ہے (۶)۔ اس کے سلسلہ میں کوتاہی کا مرتکب اسلام کے سلسلے میں کوتاہ مانا جائے گا۔

راغب اصفہانی لکھتے ہیں: ''عبادات کے کچھ معلوم فرائض لازمی احکام ہیں جن کا تارک شریعت کی نگاہ میں ظلم وتعدی کا مرتکب ہے'' (۷)۔

رسول اکرمؐ نے اپنے بعض صحابہ کے لیے احکام کے اسی کم از کم مطلوب درجہ پر اکتفا کو گوارا کرلیا تھا، اوران سے اضافہ کا مطالبہ نہیں کیا تھا، بلکہ ان لوگوں نے جب اسی درجہ کے احکام پر عمل آوری کا عزم کیا تو آپ نے ان کو جنت کی بشارت بھی دی اگر وہ واقعی عمل پیرا رہتے ہیں۔(۸)۔

آں حضرتؐ کا یہ طرز عمل ان لوگوں پر شفقت کے اظہار سے عبارت ہے جو فرائض کی ادئیگی پر اکتفا کرتے ہیں، یا تو اس وجہ سے کہ ان کے حالات مزید عبادت کی گنجائش نہیں دیتے ہیں، یا رغبت کی کمی کی وجہ سے۔

یعنی فرائض پر اکتفا کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کی جائے گی۔لیکن نفل کا بالکلیہ ترک مناسب نہیں ہے۔اس لیے کہ جیسا کہ امام شاطبی نے لکھا ہے کہ جو عمل جزوی طور پر مندوب (مستحب) ہو وہ کلی طور پر فرض ہوتا ہے (۹)۔(یعنی اس کے کلی و دائمی ترک کی اجازت نہیں ہے)۔نیز نفل کی ادائیگی فرائض کی کمیوں کی تلافی کردیتی ہے۔

اس طرح یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ عبادات کے تئیں لوگ تین طرح کے ہوتے ہیں:

الف: بعض لوگ فرض احکام کی ادائیگی کے ساتھ مستحبات بھی ادا کرتے ہیں، یہ خیر کے کاموں کو بڑھ چڑھ کر کرنے والوں کا حال ہے۔

ب: کچھ لوگ صرف فرض کی ادائیگی پر اکتفا کرتے ہیں، یہ میانہ رووں کا حال ہے۔

ج: کچھ لوگ فرائض کے سلسلے میں کوتاہی کرتے ہیں، یہ اپنے اوپر ظلم کرنے والوں کا حال ہے(۱۰)۔

پہلی قسم بلاشبہ افضل ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ زیادہ سے زیادہ خیر کے کام کرنے کی ترغیب دیتا ہے، اور اپنے بندوں کے لیے اعلیٰ امور پسند فرماتا ہے، یہ بات ان ربانی ہدایات سے مستفاد ہے جن میں سے کچھ کا تذکرہ پیچھے ہو چکا ہے۔

خوب سے خوبتر کی بجا آوری صرف عبادات میں ہی مطلوب نہیں ہے بلکہ انسانوں

کے تمام تصرفات میں یہ رویہ مطلوب ہے، خواہ ان کا تعلق عبادات سے ہو یا نہ ہو، اگر انسان ایسا کرنے پر قادر ہو تو وہ ترک کے سلسلہ میں جوابدہ ہے(۱۱)۔

دعوت کے میدان میں ہر اس متبادل کو ترجیح دینا لازم ہے جو دعوت، مدعو اور طریقۂ دعوت کے سلسلہ میں خوب تر (راجح) ہو، اس طرح متعدد احکام کے ایک ساتھ پائے جانے کی صورت میں اہم تر کو اہم پر ترجیح دینی چاہئے۔

افضل (اولیٰ) پر عمل کی بابت اللہ تعالیٰ کی راہنمائی:

اولیٰ پر عمل کرنے کا مطالبہ سب سے پہلے رسول علیہم الصلوۃ والسلام سے کیا گیا، ہم متعدد قرآنی آیات میں دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حضرات انبیا کو بعض ایسے اجتہادات پر تنبیہ فرماتا ہے جن کے نتیجہ میں انھوں نے خلاف اولیٰ پر عمل کیا تھا(۱۲)۔

ہم صرف ایسی چند آیات کے ذکر کرنے پر اکتفا کر رہے ہیں جن میں رسول اکرمؐ پر عتاب ہے:

﴿**ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم**﴾ (انفال:۶۷-۶۸)،(یہ بات کسی نبی کے شایان شان نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی رہیں جب تک کہ وہ زمین میں (دشمنوں کا) خون اچھی طرح نہ بہا چکا ہو (جس سے ان کا رعب پوری طرح ٹوٹ جائے) تم دنیا کا ساز وسامان چاہتے ہو، اور اللہ (تمہارے لئے) آخرت (کی بھلائی) چاہتا ہے، اور اللہ صاحب اقتدار بھی ہے، صاحب حکمت بھی اگر نوشتۂ الٰہی پہلے سے طے نہیں ہوتا تو اخذ کردہ مال کے سلسلے میں تمہیں سنگین عذاب آلیتا)۔

غزوۂ تبوک میں آپؐ نے منافقین کو شرکت نہ کرنے کی اجازت دی تو اللہ تعالیٰ نے اس بابت فرمایا: ﴿عفا اللہ عنک لم اذنت لھم حتی یتبین لک الذین صدقوا و تعلم الکاذبین﴾ (توبہ:۴۳)، (اللہ نے تمہیں معاف کر دیا ہے، تم نے ان کو اجازت اس سے پہلے ہی کیوں دے دی کہ تم پر یہ بات کھل جاتی کہ کون ہیں جنھوں نے سچ بولا ہے اور تم جھوٹوں کو بھی اچھی طرح جان لیتے)۔

ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے، اور اس آیت میں نابینا سے مراد حضرت ابن ام مکتوم ہیں: ﴿عبس و تولی ان جآء ہ الاعمی و ما یدریک لعلہ یزکی او یذکر فتنفعہ الذکری اما من استغنی فانت لہ تصدی و ما علیک الا یزکی و اما من جاء ک یسعی وھو یخشی فانت عنہ تلھی کلا إنھا تذکرۃ﴾ (عبس:۱-۱۱)، (پیغمبر نے منہ بنایا اور رخ پھیر لیا، اس لیے کہ ان کے پاس وہ نابینا آ گیا تھا، اور اے پیغمبر تمہیں کیا خبر شاید وہ سدھر جاتا، یا وہ نصیحت قبول کرتا اور نصیحت کرنا اسے فائدہ پہنچاتا، وہ شخص جو بے پروائی دکھا رہا تھا اس کے تو تم پیچھے پڑتے ہو، حالانکہ اگر وہ نہ سدھرے تو تم پر کوئی ذمہ داری نہیں آتی، اور وہ جو محنت وکاوش کر کے تمہارے پاس آیا ہے اور وہ دل میں اللہ کا خوف رکھتا ہے اس کی طرف سے تم بے پروائی برتتے ہو، ہرگز ایسا نہیں چاہئے، یہ قرآن تو ایک نصیحت نامہ ہے)۔

مذکورہ بالا آیات میں جن امور کا تذکرہ ہے جن کی بابت نبی کریمؐ پر عتاب ہوا ہے، ان میں آپؐ نے اجتہاد کر کے خوب پر عمل کیا تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ سے افضل اور خوب تر کا مطالبہ کیا، اس عتاب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپؐ نے کوئی گناہ کیا تھا، کہ آپؐ گناہوں سے معصوم ہیں، لیکن چونکہ انبیا کا مقام نہایت بالا و برتر ہے اس لیے آپ کے لیے افضل (خوب تر) کا ترک بھی ایک لغزش مانی گئی، اور عتاب ہوا، کہ عام نیک بندوں کی کچھ حسنات مقربان بارگاہ الٰہی کے لیے سیئات کے درجہ میں ہوتی ہیں۔

کیا اللہ کے لیے ’اُولیٰ‘‘ (افضل) یا متکلمین کی اصطلاح میں اصلح پر عمل واجب ہے؟

ہم پچھلے صفحات میں پڑھ کر آئے ہیں کہ مسلمان سے اولی و احسن کی انجام دہی مطلوب ہے؛ لیکن کیا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو بھی اولیٰ اور افضل کو انجام دینا چاہئے؟

علمائے کلام بالخصوص معتزلہ نے اس مسئلہ پر گفتگو ’’**فعل الصلاح و الأصلح**‘‘ کے زیر عنوان کی ہے، معتزلہ اسے اللہ کے لیے واجب کہتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر دو امور ہوں جن میں سے ایک صلاح ہو اور دوسرا فساد، تو اللہ کے لیے واجب ہے کہ وہ فساد کو ترک کر کے صلاح (مصلحت) والا کام کرے۔ اور اگر دو امور میں سے ایک صالح اور دوسرا اصلح ہو تو اللہ کے لیے واجب ہوگا کہ وہ صالح کے بجائے اصلح کو انجام دے۔ یعنی صلاح وفساد ایمان وکفر کی مانند باہم مقابل ومتضاد ہیں، جبکہ صلاح واصلح کی مثال بندہ کا جنت کے ادنی واعلیٰ درجات میں ہونے کی مانند ہے (۱۳)۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن جب جبائی اپنے درس میں اس مسئلہ پر گفتگو کر رہے تھے ان سے ابوالحسن اشعری نے دریافت کیا کہ آپ کا ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہنا ہے جن میں سے ایک کا انتقال عمر رسیدہ ہو کر ہوا، اس حالت میں کہ وہ اللہ کا مطیع فرماں بردار تھا، دوسرا بھی عمر رسیدہ ہوا لیکن وہ گناہ گار تھا، تیسرے کا انتقال بچپن میں ہی ہو گیا، جبائی نے کہا: پہلے کو جنت ملے گی، دوسرے کو جہنم، اور تیسرا ثواب کا مستحق ہے نہ سزا کا (۱۴)۔

امام اشعریؒ نے دریافت کیا کہ اگر تیسرے نے یہ کہا کہ اے رب آپ نے مجھے کیوں موت دی؟ اور مجھے اتنے دن کیوں نہ زندہ رکھا کہ میں آپ کی اطاعت کر کے جنت میں داخل ہو جاتا؟ جبائی نے جواب دیا: اس کا رب اس سے کہے گا مجھے معلوم تھا کہ اگر تم بڑی عمر تک پہنچتے تو تم نافرمان ہوتے اور جہنم میں جاتے، اس لیے تمہارے لیے اصلح یہ تھا کہ تمہاری وفات کم سنی میں

ہوجائے۔امام اشعری نے دریافت کیا کہ اگر دوسرے نے یہ کہا کہ یارب جب آپ جانتے تھے کہ میں بڑا ہوکر گناہ گار ہوں گا اور جہنم میں جاؤں گا تو آپ نے مجھ کو کم سنی میں وفات کیوں نہ دے دی کہ میں بھی اپنے بھائی کی طرح بلا ثواب وعقاب رہتا؟ تو رب کا کیا جواب ہوگا؟ یہ سن کر جبائی لاجواب ہوگئے (۱۵)۔

اس قصہ میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے بعد امام اشعریؒ نے جبائی کے حلقۂ درس ومسلک کو خیر باد کہا، اور وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کے رد میں مشغول ہوگئے (۱۶)۔

میں نے یہ قصہ بس بطور استیناس ذکر کیا ہے، ورنہ یہ واقعہ اس مسئلہ میں معتزلہ کی تردید کے لیے ناکافی ہے، اور یہ بھی بعید ہے کہ یہ واقعہ امام اشعریؒ کے معتزلہ کے مسلک کو ترک کرنے اور ایک نئے مسلک کو وجود بخشنے کا ذریعہ بنے جو ان کے نام سے معروف ہے اور ''اشعری'' مسلک کہلاتا ہے۔

اس قصہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مضمون شریعت کی ان تعلیمات کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ کا انتقال اگر سن تکلیف سے پہلے ہوجائے تو وہ بلاحساب جنت میں جائے گا، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ایسے شخص کا انجام نامعلوم ہے، وہ جنت یا جہنم میں نہیں جائے گا۔ جیسا کہ اس واقعہ میں معتزلہ کا مسلک مذکور ہے۔ اہل سنت نے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صلاح واصلح کی انجام دہی لازم نہیں ہے۔

عز بن عبدالسلام نے کہا ہے: ''اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر حسن کے مصالح کا حصول اور قبیح کے مفاسد کا دفع واجب نہیں ہے'' (۱۷)۔ قرطبی نے لکھا ہے: ''تمام افعال خداوندی کا معاملہ فی الجملہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت کا ہے نہ کہ اللہ عزوجل پر وجوب کا (۱۸)۔

دردیر کے بقول:

و من يقل فعل الصلاح وجبا على الإله فقد أساء الأدبا (۱۹)

(جو شخص یہ کہے کہ اللہ پر صلاح کی انجام دہی واجب ہے تو وہ گستاخ و بے ادب ہے)۔

اس مسئلہ میں معتزلہ کے مسلک پر اہل سنت کے ردوں کو بالاختصار یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱- اللہ تعالیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے، اللہ کے لیے کسی کام کو واجب قرار دینا ایمان میں کجی کی نشانی ہے۔

۲- کائنات میں اللہ کی بادشاہت مطلق و غیر مقید ہے، وہ اپنی مشیت کے مطابق جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

۳- اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے کسی عمل پر جوابدہ نہیں ہے، جوابدہ مکلّف انسان ہے۔

۴- یہ موضوع عقل انسان کی قوت ادراک سے بالاتر غیبی امور میں سے ہے، اس سلسلہ کی ہر بحث عقل کی اپنی حدود سے باہر دخل اندازی اور غیر مفید ہے۔

۵- اس عالم میں اللہ تعالیٰ کا ہر عمل خیر وصلاح کا حامل ہے، خواہ ہمیں اس کا کوئی عمل شر وفساد کا ہی باعث کیوں نہ نظر آئے، اس کی حکمت کا علم بھی بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ یعنی ''اللہ سے صادر ہونے والا ہر عمل حکمت کا مقتضیٰ ہے..... وہ ہر کام کسی حکمت وغرض کے پیش نظر ہی انجام دیتا ہے..... اس کا کوئی عمل مصلحت سے خالی نہیں ہوتا۔ عقل سے غور وفکر سے کام لینے والے ہر شخص کے لیے تخلیق عالم کی حکمت ظاہر ہے، اور جو اس حکمت کو کتاب وسنت سے سن کر سمجھنا چاہے اس کے لیے یہ منصوص ہے (۲۰)۔

☆☆☆

حواشی

۱- یہ حدیث امام بخاری و امام مسلم نے نقل کی ہے، یہاں ترجمہ کردہ الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، باب ماجاء فی طول القیام، ۱/ ۲۳۹۔

۲- صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبہ والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ، ۴/ ۲۰۶۷۔

۳- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث میں رسول اکرمؐ کا ایک ارشاد نقل کیا گیا ہے: ''دین آسان ہے، اور دین کے معاملہ میں جو شخص بھی شدت دکھائے گا دین اس کو مغلوب کردے گا، اس لئے صحیح راہ پر گامزن رہو، اعتدال و میانہ روی اختیار کرو، لوگوں کو بشارت سناؤ، صبح و شام کی عبادتوں اور آخر شب کی کچھ عبادت سے مدد لو''، صحیح بخاری کتاب، باب الدین یسر، وقول النبی-صلی اللہ علیہ وسلم-أحب الدین إلی اللہ الحنیفۃ السمحۃ ۱/ ۹۴۔

۴- الفوائد، ص: ۱۶۱

۵- حوالۂ بالا: ۱۶۱-۱۷۱

۶- الإسلام ومقاصدہ وخصائصہ، ڈاکٹر محمد عقلہ، ص: ۶۳۔

۷- الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ، ص: ۳۴۔

۸- حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے روایت ہے کہ ایک نجدی شخص رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، وہ پراگندہ بال تھا، ہم اس کی آواز کی بھنبھناہٹ تو سن رہے تھے، لیکن یہ نہیں سمجھ پا رہے تھے کہ وہ کہہ کیا رہا ہے، یہاں تک کہ وہ رسول اکرمؐ کے قریب آیا، اور آپ سے اسلام کے بارے میں دریافت کرنے لگا، آپ نے فرمایا: ایک روز و شب میں پانچ نمازیں فرض ہیں، اس نے عرض کیا: کیا کچھ اور نمازیں بھی مجھ پر فرض ہیں، آپ نے فرمایا نہیں، إلا یہ کہ تم

بطور نفل کچھ اور نمازیں پڑھنا چاہو، پھر آپ نے فرمایا: ماہ رمضان کے روزے فرض ہیں، اس نے دریافت کیا: کیا اس کے علاوہ کچھ اور روزے لازم ہیں؟ آپ نے فرمایا نہیں، الا یہ کہ تم بطور نفل کچھ اور روزے رکھو، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکاۃ کا ذکر کیا، اس نے پھر پوچھا کیا اس کے علاوہ کچھ اور بھی واجب ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں الا یہ کہ تم بطور نفل کرو، وہ انسان یہ کہتے ہوئے واپس ہوا، بخدا میں نہ اس سے زائد کچھ کروں گا نہ کچھ کم''۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان الصلوات التی ھی احد ارکان الإسلام، ۱/ ۴۰-۴۱، بخاری، کتاب الایمان، باب الزکاۃ من الإسلام، ۱/ ۱۰۶)۔ ترجمہ کردہ الفاظ مسلم کے ہیں۔

۹- الموافقات: ۱/ ۱۳۳

۱۰- بندگان خدا کی اس اعتبار سے تقسیم کے لیے ملاحظہ ہو: (فتاوی ابن تیمیہ ۱۶/ ۲۹۰) جو اس قرآنی آیت سے ماخوذ ہے: ﴿**ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنھم ظالم لنفسہ و منھم مقتصد و منھم سابق بالخیرات باذن اللہ ذلک ھو الفضل الکبیر**﴾ (فاطر: ۳۲)، (پھر ہم نے اس کتاب کا وارث اپنے بندوں میں سے ان کو بنایا جنہیں ہم نے چن لیا تھا، پھر ان سے کچھ وہ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرنے والے ہیں، اور انہیں میں سے کچھ ایسے ہیں جو درمیانی درجہ کے ہیں، اور کچھ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نیکیوں میں بڑھے چلے جاتے ہیں۔ اور یہ اللہ کا بہت بڑا فضل ہے)۔

۱۱- انسان جب تک خوب تر (یا راجح) کی بجا آوری پر قادر ہو اسے اللہ کے یہاں معذور نہ سمجھا جائے گا، لیکن اگر کوئی شخص راجح کی بجا آوری پر قادر نہ ہو تو مرجوح پر عمل لازم ہو جائے گا۔ شیخ عز بن عبد السلام کہتے ہیں: ''شریعت مصلحت مرجوحہ کو اس وقت مصلحت راجحہ کا متبادل بنا دیتی ہے جب راجح مصلحت کا حصول ناممکن یا مشقت کے ساتھ ممکن ہو)۔ قواعد الأحکام: ۱/ ۶۰۔

۱۲- بعض انبیا سے صادر ہونے والی اجتہادی غلطیوں کی علما نے متعدد توجیہات کی ہیں، مذکورہ

بالاتوجیہ ان میں سے ایک ہے، ملاحظہ ہو کتاب: النبوۃ والأ نبیاء از محمد علی صابونی، ص: ٦٥ اور اگلے صفحات۔

۱۳- ارشادالأ نام فی عقائدالإ سلام، محمود صالح بغدادی، ص: ۱۰۴

۱۴- اس لیے کہ معتزلہ منزلۃ بین منزلتین (جنت وجہنم کے دو درجے کے درمیان ایک درمیانی درجہ) کے قائل ہیں۔

۱۵- حوالۂ بالا، ص: ۱۰۴۔

۱۶- حوالۂ بالا، ص: ۱۰۵۔

۱۷- قواعدالأ حکام، ۱/ ۱۰۔

۱۸- الجامع لأ حکام القرآن، ۱۶/ ۳۸۔

۱۹- إرشادالأ نام فی عقائدالإ سلام، محمود صالح بغدادی، ص: ۱۰۴۔

۲۰- الفلسفۃ الاخلاقیہ فی الفکر الاسلامی العقلیون والذوقیون أو النظر والعمل، ڈاکٹر احمد محمود صبحی، ص: ۹۰۔

☆☆☆

فصل چھارم:

سنت میں بہترین (افضل) کی راہنمائی

۱-حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اسلام میں سب سے افضل عمل کون سا ہے؟ فرمایا: ''(اس شخص کا عمل) جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں'' (۱)۔

۲-حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: ''اللہ اور اس کے رسول پر ایمان: پوچھا گیا: پھر کون؟ فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد، عرض کیا گیا پھر کون سا عمل، فرمایا: حج مبرور'' (۲)۔

۳-حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہیکہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا: سب سے بہتر عمل اسلام میں کیا ہے؟ فرمایا: ''کھانا کھلانا، اور ہر شخص کو سلام کرنا خواہ اسے جانتے ہو یا نہیں'' (۳)۔

۴-حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ''میں نے رسول اکرمؐ سے دریافت کیا کہ اللہ کو سب سے محبوب عمل کون سا ہے؟ فرمایا: وقت پر نماز، عرض کیا: پھر کون سا؟ فرمایا: والدین کے ساتھ حسن سلوک۔ عرض کیا: پھر کون سا؟ فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ'' (۴)۔

بسا اوقات آپؐ از خود ہی صحابہ کو افضل اعمال کی انجام دہی کی ہدایت فرماتے، گرچہ آپ سے اس بابت دریافت نہ کیا گیا ہوتا، مثلاً:

۱-حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اللہ کو سب سے محبوب روزے حضرت داود کے روزے ہیں، اور اللہ کو سب

سے محبوب نماز حضرت داؤد کی نماز ہے۔ وہ نصف شب سوتے، پھر ایک تہائی شب عبادت کرتے، پھر رات کا بقیہ چھٹا حصہ سوتے۔ ایک دن روزہ نہ رکھتے اور ایک دن رکھتے'' (۵)۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رمضان کے بعد سب سے افضل روزے ماہِ محرم کے روزے ہیں، اور فرض نماز کے بعد سب سے افضل نماز تہجد کی نماز ہے (۶)۔

۳- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''بہترین صدقہ وہ ہے جس کے بعد بھی صدقہ کرنے والا غنی رہے، وہ صدقہ یا جس کو انسان بے نیازی کی حالت میں کرے (۷)۔ اور تم انفاق کا آغاز اپنی عیال سے کرو (۸)۔

ان اور ان جیسی دیگر احادیث میں الفاظ گو کہ مختلف ہیں (۹)، لیکن ان میں سے ہر ایک میں سوال ایک ہی مضمون کی بابت ہے، مگر رسول اکرمؐ کے جوابات اس قدر متنوع ہیں کہ کسی کوتاہ نظر کو ان میں تضاد محسوس ہوتا ہے۔

جوابات میں پائے جانے والے اس فرق کی تشریح میں علما کے یہاں مختلف نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں کہ کیا اس کی وجہ عبادت کی نوعیت ہے یا اس کا مقصد۔ اس موضوع پر جن حضرات نے خاصی لمبی گفتگو کی ہے ان میں ایک نام ابن قیمؒ کا ہے، یہ گفتگو ان کی کتاب ''مدارج السالکین'' میں ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ مقام ''ایاک نعبد'' کے حاملین کی افضل عبادات کی بابت رائے کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ان کے نزدیک نافع ترین اور افضل ترین عبادات نفوس پر گراں اور مشکل ترین عبادات ہیں ..... ان حضرات کے نزدیک اجر بقدر مشقت ہے، یہ حضرات اپنے اس موقف کے استدلال میں ایک بے اصل حدیث بھی ذکر کرتے ہیں: ''أفضل الأعمال أحمرها'' یعنی مشکل ترین عمل افضل ترین عمل ہے۔

دوسری قسم: ان حضرات کے نزدیک افضل ترین عبادت زہد اور دنیا و اسباب دنیا سے تا

حدامکان بے رغبتی ہے۔

تیسری قسم: ان کے نزدیک نافع ترین وافضل ترین عبادت وہ ہے جس میں نفع متعدی ہے، اپنی ذات تک محدود نفع والی عبادت کو وہ متعدی نفع والی عبادت سے کم تر سمجھتے ہیں۔

چوتھی قسم: ان حضرات کے نزدیک افضل ترین عبادت وقت کے تقاضے کے مطابق عبادت ہے، لہٰذا جہاد کے وقت افضل ترین عبادت جہاد ہے، خواہ اس کی وجہ سے نفل نمازوں اور روزوں کے معمولات ترک ہوں، مہمان کی آمد کے وقت افضل ترین عبادت اس کے حق کی ادائیگی اور اس کی وجہ سے مستحب معمولات اوراوراد کو ترک کرنا ہے، آخر شب میں افضل ترین عمل نماز، تلاوت، دعا، ذکر واستغفار ہے، اور جس وقت محتاج کو مدد کی ضرورت ہو اس وقت اس کی مدد سب سے افضل ہے، غرض ہر وقت اور ہر حالت میں افضل ترین عمل اس وقت وحالت میں اللہ کی مرضی و پسند کو ترجیح دینا اور اس وقت کے فریضہ کو انجام دینا افضل ترین عمل ہے۔ یہ لوگ تعبد مطلق والے لوگ ہیں جب کہ ان سے پہلی قسموں والے تعبد مقید والے لوگ ہیں۔ ان میں سے جب کوئی اپنی قسم عبادت سے باہر نکلتا ہے اپنے آپ کو کوتاہی کرنے والا اور عبادت کا تارک گمان کرتا ہے، ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی عبادت ایک ہی صورت میں کرتا ہے۔ تعبد مطلق والے شخص کا کوئی ایک طرز عبادت نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ مسلسل مقامات بندگی کا سفر کرتا رہتا ہے، جیسے جیسے اس کا مقام بلند ہوتا جاتا ہے وہ اس کے مطابق عمل کرتا جاتا ہے(۱۰)۔

ابن قیم نے یہ آرا نقل کرنے اور اس آخری رائے کو ترجیح دینے کے بعد لکھا ہے کہ مکلّف جس حالت میں ہوتا ہے وہ حالت اس کے لیے افضل ترین عبادت کا تعین کرتی ہے۔ لہٰذا عبادات میں افضلیت کا معیار انسان کے حالات ہیں۔ اسی لیے ان احادیث میں آں حضرتؐ کے جوابات مختلف ہیں، آپ ہر جواب میں سائل کی حالت کا خیال رکھتے اور اس کے حق میں افضل ترین کی راہنمائی اسے کرتے۔

آں حضرتؐ کے جوابوں میں اختلاف کی بابت جمہور نے یہ توجیہ کی ہے، ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے: ''علما کہتے ہیں: جوابات کا اختلاف مخاطبین کی ضرورتوں اور احوال کے اختلاف کی وجہ سے ہے'' (۱۱)۔

امام نوویؒ نے افشائے سلام واطعام طعام والی حدیث کی شرح میں لکھا ہے: ''علما کہتے ہیں جوابات کے اس اختلاف میں مسلمانوں کے لیے خیر ہے، اس لیے کہ سوال کرنے والوں اور حاضرین کے حالات مختلف ہوتے تھے، کہیں افشائے سلام واطعام طعام کی ضرورت زیادہ ہوتی، ان امور کی بابت سائل کے نتائج کی وجہ سے کہ وہ ان امور میں تساہل اور کوتاہی کا شکار ہوتا ہے، اور کہیں مسلمانوں کی ایذا رسانی سے باز رہنا زیادہ اہم ہوتا'' (۱۲)۔

مختلف اشخاص کے لیے جدا جدا عبادات کے افضل ہونے سے عبارت اس تنوع کو نمایاں کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے:

انسانوں کے اختلاف وتنوع کی بنیاد پر افضل عبادات بھی جدا جدا ہوتی ہیں.....بعض فی نفسہ افضل اعمال بسا اوقات مرجوح یا ممنوع ہوجاتے ہیں.....بعض انسانوں کی دینی بہتری افضل کے بجائے مفضول عمل کی انجام دہی میں ہوتی ہے، ایسی صورت میں یہ عمل اس کے لیے افضل ہوجاتا ہے، جیسے خواتین کے لیے حج جہاد سے افضل ہے۔ کسی کے لیے نماز سے زیادہ نافع مطالعہ ہوتا ہے، کسی کے لیے ذکر مطالعہ سے زیادہ نافع ہوتا ہے.....اسی طرح ایک ہی شخص کے لیے کبھی کوئی عمل افضل ہوتا ہے اور کبھی دوسرا، ہر شخص کے حالات کا علم اور اس کی بنیاد پر اس کے لیے افضل عمل کا بیان کسی کتاب میں درج نہیں ہوتے ہیں، بلکہ اس کے لیے خداوندی راہ نمائی لازمی ہوتی ہے جس کے ذریعہ بندہ کو اپنے لیے افضل ترین عمل کی نشاندہی ہوتی ہے، اللہ پر یقین رکھنے والے بندہ کی راہ نمائی اللہ ضرور کرتا ہے (۱۳)۔

انسانوں کے مختلف حالات کی وجہ سے وقت کے فریضے (۱۴) بھی الگ الگ لوگوں کے لیے جدا جدا ہوتے ہیں۔

''سنت میں جس طرح مخاطبین (افراد) کے احوال کی رعایت کی گئی ہے جائے گی معاشرہ کے عام احوال کی بھی رعایت کی جائے گی، جب کفار ہمارے ممالک پر حملہ آور ہوں تو اس وقت جہاد حج سے افضل ہے، معاشی بحران درپیش ہو اور فقرا و ضرورت مندوں کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے تو اس وقت صدقہ نماز سے افضل ہوگا، جب صنعت و حرفت کے میدان میں ہماری امت کو تاہ ثابت ہو رہی ہو تو اس وقت زراعت اور جانوروں کے پالنے سے زیادہ اللہ کو محبوب صنعت سے اشتغال ہے'' (۱۵)۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ سوال کرنے والوں کے جواب میں آپ ؐ کسی عمل کو افضل عمل سائل کے مخصوص حالات کی وجہ سے کہتے تھے تو پھر کسی حدیث میں آپ ؐ کے ذریعہ کسی عمل کو افضل قرار دینے سے استدلال کرتے ہوئے کسی متعین عبادت میں غلو مناسب نہیں ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ افضلیت مخصوص حالات میں مخصوص شخص کے لیے تھی، بہت سے افضل اعمال مخصوص حالات میں مفضول ہو جاتے ہیں، جیسے ابن تیمیہؒ نے درج بالا عبارت میں لکھا ہے، اسی طرح مفضول عمل کسی وجہ سے بسا اوقات افضل بن جاتا ہے۔ لیکن حالات و ضرورت کی بنا پر عمل کی قدر و قیمت میں تبدیلی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شرعی اعمال باہم افضل و مفضول نہیں ہوتے ہیں۔ افضلیت میں تفاوت تو ثابت ہے، یہاں بس یہ بتانا مقصود ہے کہ ایک خاص طرح کی احادیث جن میں متعین فرد کے متعین حالات کی رعایت کی گئی ہے ان کو عام نصوص نہیں بنانا چاہئے کہ پھر مسلمان کسی مخصوص حال میں افضل قرار دیئے گئے عمل کو اپنا کل ایمان بنالے، اور صرف اسی پر اپنی توجہ مرکوز کرے، اسی لیے ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ نے بالکل بجا لکھا ہے کہ'' سنت کے صحیح فہم کا

ایک تقاضہ یہ ہے کہ انسان کسی خاص معتبر مصلحت کے حصول یا متعین مفسدہ کے ازالہ یا کسی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے مخصوص حالات کے احکام کا ادراک کر سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خاص وعام، دائمی وعارضی اور کلی وجزوی کے درمیان فرق کرنا لازمی ہے، ان میں سے ہر ایک کا اپنا حکم ہے۔ سیاق وسباق اور حالات واسباب کی رعایت صحیح فہم میں معاون ہوتی ہے'' (۱۶)۔

ان مخصوص طرح کی احادیث کے علاوہ احادیث میں جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا اعمال میں فضیلت کے اعتبار سے تفاوت ثابت ہے، ابن تیمیہ نے اس تفاوت کی متعدد مثالیں دی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ جنس جہاد حج سے افضل ہے۔

۲۔ جنس صدقہ روزہ سے افضل ہے (۱۷)۔

۳۔ جنس تلاوت قرآن جنس ذکر سے افضل ہے (۱۸)۔

۴۔ جنس ذکر جنس دعا سے افضل ہے (۱۹)۔

۵۔ جنس نماز تلاوت قرآن سے افضل ہے (۲۰)۔

۶۔ جنس حسنات جنس سیئات سے نافع تر ہے (۲۱)۔

لیکن یہ تفاوت ہمیشہ یکساں نہیں رہتا ہے، اس میں تبدیلی بھی ہوسکتی ہے، زمانہ، علاقہ یا شخصیت کے مخصوص ظروف وحالات کی وجہ سے افضل مفضول اور مفضول افضل بھی ہوسکتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس تبدیلی کی بہت سی مثالیں بھی دی ہیں۔

مثلاً جن اوقات میں نماز کی ممانعت ہے ان میں ذکر وتلاوت اس سے افضل ہیں، جن مقامات پر نماز پڑھنے کی ممانعت ہے جیسے حمام وقبرستان وغیرہ ان میں ذکر ودعا نماز سے افضل ہیں، اسی طرح جنبی کے لیے ذکر تلاوت سے افضل ہے، محدث یعنی بے وضو کے لیے تلاوت و

ذکر نماز سے افضل ہیں، افضل عمل کسی مفسدہ کا باعث ہوجائے تو ایسی صورت میں بھی مفضول افضل ہے۔جس کام کے لیے کوئی وقت متعین ہواس وقت وہ کام افضل ہے،مثلاً اذان کے وقت اذان کا جواب دینا تلاوت سے افضل ہے.....(۲۲)۔اسی لیے ہر افضل ہمیشہ افضل نہیں ہوتا،اور ہر مفضول ہمیشہ مفضول نہیں ہوتا، جیسے'' ہر افضل ہر شخص کے لیے مشروع نہیں ہوتا، بلکہ ہر ایک کے لیے وہ کام مشروع کیا جاتا ہے جو اس کے لیے افضل ہو''(۲۳)۔

☆☆☆

حواشی

۱- امام بخاری، کتاب الایمان، باب أی الاسلام أفضل، ۱/ ۵۴۔

۲- حوالۂ بالا، کتاب الایمان، باب من قال إن الإیمان ہوالعمل، ۱/ ۷۷

۳- حوالۂ بالا، کتاب الایمان، باب إفشاء السلام، ۱/ ۸۲

۴- امام مسلم، کتاب فضل الصلاۃ لوقتہا، إمام بخاری، کتاب مواقیت الصلاۃ، باب فضل الصلوۃ لوقتہا، ۲/ ۹۔ ترجمہ کردہ الفاظ بخاری کے ہیں۔

۵- ابوداود، کتاب الصوم، باب فی صوم یوم وفطر یوم، ۲/ ۸۲۱۔

۶- سنن ابی داود، کتاب الصوم، باب فی صوم المحرم، ۲/ ۸۱۱

۷- خطابیؒ نے ''ما ترک غنیٰ'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں دو پہلوؤں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ افضل صدقہ وہ ہے جو اس شخص کو غنی بنادے جسے صدقہ دیا جائے۔ اس طرح کہ اسے زیادہ دیا جائے۔ دوم یہ کہ افضل صدقہ وہ ہے جو صدقہ کرنے والے کو صدقہ کے بعد بھی غنی رکھے۔ یہ دوسرا پہلو زیادہ راجح ہے۔

۸- ابوداود، کتاب الزکاۃ، باب الرجل یخرج من مالہ، ۲/ ۳۱۲۔

۹- اسلام میں کون سی خصلت افضل ہے؟ کون سا عمل افضل ہے؟ اسلام کی کون سی خصلت بہتر ہے؟ کون سا عمل اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ پسندیدہ ہے؟ ان جیسی احادیث میں الفاظ گو مختلف ہیں، لیکن ان کے مضامین یکساں ہیں۔

۱۰- مدارج السالکین: ۱/ ۸۵، ہم نے اختصار کے پیش نظر یہاں عبارت ''تہذیب مدارج السالکین'': ۱/ ۱۰۰-۱۰۵ سے نقل کی ہے۔

۱۱- ۱/ ۷۹

۱۲- شرح نووی علی مسلم، ۲/ ۱۰

۱۳- الفتاوی الکبری، ۲۲/ ۳۰۸-۳۰۹

۱۴- وقت کا فریضہ اس عمل کو کہتے ہیں جو انسان سے جاری وقت میں مطلوب ہو، ملاحظہ ہو: كي لاتمضي بعيداً، از شیخ سعید حوی، ص: ۵۰)

۱۵- لیس من الإسلام، شیخ محمد الغزالی، ص: ۳۰

۱۶- کیف نتعامل مع السنۃ، ۱۲-۱۲۵، کچھ تصرف کے ساتھ

۱۷- فتاوی، ۲۳/۶۰

۱۸- ایضاً، ۲۳/۵۶

۱۹- ایضاً، ۲۳/۵۶

۲۰- ایضاً، ۲۲/۳۰۹

۲۱- ایضاً، ۱۰/۱۴۵

۲۲- ایضاً، ۲۳/۵۸-۶۰

۲۳- ایضاً، ۲۳-۶۰

☆☆☆

پانچویں فصل:

قرآن وسنت میں تشریعی ودعوتی تدریج

اپنی حقیقت میں اصول ترجیحات -جیسا کہ اس کی گزشتہ تعریف سے عیاں ہے- ایک دعوتی منہج ہے جو مسلمانوں کو اسلامی احکام سے وابستہ کرنے میں تدریج پر قائم ہے۔

ہم سب جانتے ہیں کہ تدریج ایک شرعی اصول ہے، جسے قرآن مجید نے اپنی تشریعات میں اور رسول اکرمؐ نے اپنی دعوت میں برتا ہے۔

قرآن یکلخت نہیں جستہ جستہ نازل ہوا ہے، معاشرہ کی ترقی اور معاشرہ کی جڑوں میں پیوست فساد کے ازالہ میں قرآن یہی تدریج کی راہ اختیار کرتا ہے، اسی طرح قرآن نے احکام شریعت سے پہلے احکام عقیدہ سے اعتنا کیا ہے، عقیدہ میں سب سے پہلے ایمان باللہ پر گفتگو کی، پھر دوسرے ارکان عقیدہ پر، عبادات میں دیگر عبادات سے پہلے نماز پر گفتگو کی ..... اس سلسلہ میں قرآن اہم سے اہم تر کو ترجیح دیتا ہے، بسا اوقات ایک حکم کی تشریع کئی مرحلوں میں ہوتی ہے، اگر یہ حکم تحریم کا ہوتا ہے تو پہلے مرحلہ میں قرآن مصالح ومفاسد کے درمیان موازنہ کر کے نفوس کو قبول حکم کے لیے آمادہ کرتا ہے، پھر اس کے بعد جزوی تحریم کرتا ہے، اور پھر آخر میں مکمل تحریم کرتا ہے، شراب اور سود جیسے متعدد احکام کی تحریم میں یہی طریقۂ کار اختیار کیا گیا ہے۔

یہ ایک حکیمانہ تربیتی منہج ہے، اگر یہ نہ ہوتو معاشرہ کی برائیوں کا علاج مشکل ہوجائے، اسی لیے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ارشاد فرمایا: ''شروع میں وہ مفصل سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت وجہنم کا تذکرہ تھا، پھر جب لوگ اسلام کی جانب مائل ہوگئے تو حلال وحرام کے احکام نازل ہوئے، اگر سب سے پہلے شراب نوشی ترک کرنے کا حکم آتا تو لوگ کہتے ہم کبھی شراب نہیں

چھوڑیں گے، اور اگر یہ حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو وہ کہتے ہم زنا ترک نہیں کریں گے(۱)۔

اس لیے کہ کسی کام کا عادی وخوگر شخص کیسے ایک دم ہی اس کو ترک کرنے کا ارادہ کرلے گا۔

رسول اکرمؐ کی سنت بھی اسی اصول پر گامزن رہی، آپؐ نے اپنے جن اقوال میں اصول ترجیحات کی رعایت کی ہے ان میں سے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کے مطابق آپؐ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجتے وقت یہ نصیحت کی کہ وہ اپنی دعوت کا آغاز عقیدہ سے کریں، آپ نے فرمایا:

''تم ایک اہل کتاب قوم کے پاس جارہے ہو تو تم ان کو سب سے پہلی دعوت اللہ کی بندگی کی دینا، جب وہ اللہ کو صحیح طور پر جان لیں تو ان کو بتانا کہ اللہ نے روز وشب میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، جب وہ نماز پڑھنے لگیں تو ان کو بتانا کہ اللہ نے ان پر زکاۃ فرض کی ہے جو ان کے مال میں سے لے کر ان کے ہی فقرا پر خرچ کی جائے گی، جب وہ یہ بھی مان لیں تو ان سے زکاۃ جمع کرنا، لیکن ان کے نفیس ترین مال سے احتراز کرنا(۲)۔اسی طرح جب اسلام میں نیا نیا داخل ہونے والا کوئی شخص اپنے اوپر عائد ہونے والے واجبات معلوم کرتا تو آپ اہم ارکان سے آغاز کرتے۔حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، وہ ایک پراگندہ بال نجدی تھا، اس کی آواز کی بھنبھناہٹ تو سنائی دیتی تھی لیکن اس کی بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی، وہ آپؐ کے قریب آیا تو آپؐ سے اسلام کی بابت سوال کرنے لگا۔رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا:''روز وشب میں پانچ وقت کی نمازیں فرض ہیں، اس نے دریافت کیا کہ کیا ان کے علاوہ اور نمازیں بھی مجھ پر فرض ہیں، آپ نے فرمایا نہیں، الا یہ کہ تم اپنی مرضی سے غیر فرض نمازیں پڑھو، آپؐ نے فرمایا: اور رمضان کے روزے بھی فرض ہیں، اس نے عرض کیا کہ کیا ان کے علاوہ اور بھی روزے مجھ پر فرض ہیں۔آپؐ نے فرمایا: نہیں الا یہ کہ تم اپنی مرضی سے غیر فرض روزے رکھو، راوی صحابی کہتے ہیں: پھر اس سے رسول اکرمؐ نے زکاۃ کا تذکرہ کیا، اس نے

عرض کیا کہ کیا زکاۃ کے علاوہ کچھ اور (مالی عبادت) بھی مجھ پر فرض ہے، آپؐ نے فرمایا نہیں الا یہ کہ تم اپنی مرضی سے کچھ نفلی صدقہ کرو، راوی صحابی نے کہا کہ پھر وہ شخص یہ کہتے ہوئے واپس ہوگیا: ''بخدا میں نہ اس پر اضافہ کروں گا اور نہ اس میں کچھ کمی کروں گا، آپؐ نے فرمایا: اگر یہ سچ کہتا ہے تو یہ کامیاب ہے'' (۳)۔اسی طرح افضل ترعمل کی نشاندہی کرتے ہوئے ایک مرتبہ علم کی بابت آپؐ نے فرمایا: ''تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو قرآن کا علم حاصل کرے اور پھر دوسروں کو قرآن کی تعلیم دے (۴)۔غزوۂ بنی مصطلق میں حضرت جویریہ بنت حارث قید ہوکر آئیں، اور ثابت بن قیس کے حصہ میں آئیں تو یہ ان کو اپنے شایان شان نہ لگا، وہ رسول اکرمؐ کے پاس آئیں، عہد کتابت کی درخواست کی، آپؐ نے ان سے فرمایا: کیا اس سے بہتر صورت تمہارے لیے ہو تو تم اسے پسند کروگی؟ انھوں نے پوچھا وہ کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: میں تمہارا بدل کتابت ادا کردیتا ہوں اور پھر تم سے شادی کرلوں گا، انھوں نے عرض کیا: ٹھیک ہے: اس طرح یہ شادی ان کے لیے اور ان کی قوم کے لیے برکت کا باعث ہوئی کہ پھر آپ نے تمام قیدی آزاد کردیئے، اسلام کے لیے یہ فیصلہ اس طرح مبارک ثابت ہوا کہ ان کے قبیلے کے بہت سے لوگ اس عزت افزائی کی وجہ سے اسلام لے آئے (۵)۔

آپؐ کی دعوت کے کئی مراحل ہیں جو علما نے درج ذیل چار بتائے ہیں:

پہلا مرحلہ: سری دعوت، یہ مرحلہ تین برس جاری رہا۔

دوسرا مرحلہ: جہری دعوت بغیر قتال کے، یہ مرحلہ ہجرت تک جاری رہا۔

تیسرا مرحلہ: جہری دعوت، ساتھ میں ان لوگوں سے قتال جو از خود آغاز وتعدی کریں، یہ مرحلہ صلح حدیبیہ تک رہا۔

چوتھا مرحلہ: جہری دعوت، قتال کے ساتھ، لیکن اس مرحلہ میں دعوت کی راہ میں روڑا بننے والے ہر شخص کے ساتھ قتال ہوا۔(۶)

تشریع میں تدریج چونکہ ایک تربیتی علاج تھا، جو شریعت کی تکمیل کے بعد موقوف ہوگیا، لیکن دعوت میں تدریج موقوف نہیں ہوئی اس لیے کہ: ''آغاز اسلام میں جو حکمت تدریج کی طالب تھی وہ اپنے دواعی ومحرکات کے پائے جانے پر دوبارہ پھر تدریج کی طالب ہوسکتی ہے''(۷)۔

لہٰذا جن احکام کی تشریع تدریجاً ہوئی تھی جیسے حرمت شراب وسود، اب ان میں دوبارہ تدریج جائز نہیں ہے، جیسے آج کل کچھ لوگ کہتے ہیں کہ حرام ربائے فاحش ہے، غیر فاحش نہیں۔اور جیسے کچھ لوگ سیاحت کے لیے مخصوص مقامات پر شراب کی اجازت دیتے ہیں اور مسلمانوں کے علاقوں میں حرام قرار دیتے ہیں ..... ایک ہی حکم کے اندر پائی جانے والی تجزی تشریع کی تکمیل کے بعد جائز نہیں ہے۔

معاشرہ کے افراد میں جو برائیاں جڑ پکڑ جائیں کہ ان کو پھر یکلخت ختم کرنا مشکل ہوجائے یا اس طرح ختم کرنے سے اور بڑے مفاسد سامنے آنے کا ڈر ہو تو ایسی چیزوں کے لیے تدریج اختیار کی جاتی ہے، اسی طرح ممالک میں رائج فاسد اقتصادی نظاموں، نیز منحرف رویوں کی مخالفت اور اچھے رویوں کو وجود میں لانے کے لیے بھی تدریج اختیار کی جاتی ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب تالیف القرآن، ۹/۳۹

۲- بخاری، کتاب الزکاۃ، باب لاتؤخذ کرائم أموال الناس فی الصدقۃ ۱/۵۔ بہ روایت ابن عباس- رضی اللہ تعالیٰ عنہما-

۳- حوالۂ بالا، کتاب الإیمان، باب الزکاۃ من الإسلام، ۱/۱۰۶

۴- سنن ابی داؤد، کتاب الصلاۃ باب فی ثواب قراءۃ القرآن، ۲/۷/۱۴

۵- حوالۂ بالا، کتاب العتق، باب فی بیع المکاتب إذا فسخت الکتابۃ، ۴/۲۴۹-۲۵۰

۶- ملاحظہ ہو: ''فقہ السیرۃ النبویۃ، از ڈاکٹر سعید رمضان بوطی، ص: ۹۳ اور بعد کے صفحات- اسی سے ملتی جلتی تقسیم ''زاد المعاد'' ابن القیم ۱/۲۰، میں بھی ہے۔

۷- لاحرج: قضیۃ التیسیر فی الإسلام، جلال البنا، ص: ۳۹۔

☆☆☆

چھٹی فصل:

قرآن مجید میں ''اُولویات'' ترجیحات کے چند نمونے

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے لفظ ''اُولیٰ'' اسم تفضیل ہے، تفضیل کے صیغے یہ بتاتے ہیں کہ دو چیزیں کسی بات میں مشترک ہیں، لیکن ایک دوسرے سے برتر ہے۔ جس چیز میں یہ زیادہ ہو اسے افضل یا مفضل کہتے ہیں، جب کہ دوسرے کو جو کمتر ہے مفضل علیہ یا مفضول کہتے ہیں۔

افضل میں فضیلت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہ مفضول پر تقدیم و ترجیح کا حق دار ہوتا ہے۔

اسی طرح ''اُفضل'' کے وزن پر آنے والا ہر صیغہ کسی (۱) ایک چیز کی دوسری چیز پر تفضیل کے لیے آتا ہے، اور اس میں افضل مفضول سے ''اُولیٰ'' (بہتر/ راجح) ہوتا ہے، یا تو وہ تعمیل کے اعتبار سے راجح ہوتا ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہوتا ہے، یا اجتناب کے لیے راجح ہوتا ہے کہ اس میں ضرر زیادہ ہوتا ہے، کسی فعل کی دوسرے فعل پر ترجیح بسا اوقات بغیر صریح اسم تفضیل کے آئے معلوم ہو جاتی ہے، اس میں دو چیزوں کے درمیان موازنہ کر کے ایک کو دوسرے پر کسی ترجیحی بنیاد پر ترجیح دی جاتی ہے۔ ایسی ترجیحی بنیادوں پر مبنی بعض امور پر ہم ایک مستقل فصل میں جو ترجیحات کی نصی بنیادوں پر مشتمل ہے، گفتگو کریں گے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ قرآن مجید میں بسا اوقات دو چیزوں کے درمیان موازنہ کرتا ہے تا کہ یہ واضح کر سکے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے اُولی ہے، متعین ترجیح تک پہنچنے والے اس موازنہ کی کئی صورتیں ہوتی ہیں:

-کبھی یہ موازنہ دو اچھی چیزوں کے درمیان ہوتا ہے جن میں سے ایک میں مصلحت زیادہ بڑی، یا زیادہ دیر تک قائم رہنے والی ہوتی ہے، لہٰذا اسے کم مصلحت والی چیز پر ترجیح دیتا ہے۔

-کبھی یہ موازنہ دو فاسد چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، لیکن ایک میں مفسدہ دوسرے سے کم تر ہوتا ہے، یا خاص صورت میں ہوتا ہے، تو اسے زیادہ بڑے یا زیادہ عام مفسدہ والی چیز پر ترجیح دی جاتی ہے۔

- یا یہ موازنہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے جن میں سے ایک میں مصلحت اور دوسرے میں مفسدہ ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر دونوں یکساں درجہ کے ہوں مفسدہ کا ازالہ کر دیا جاتا ہے، لیکن اگر دونوں یکساں درجہ کے نہ ہوں تو غالب پہلو کو ترجیح دے دی جاتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ترجیحات کی بنیاد موازنہ پر ہے، اور راجح کو جاننے کے لیے موازنہ پہلا ضروری قدم ہے۔

ذیل میں موازنہ کی بنیاد پر قائم قرآنی ترجیحات کے چند نمونے درج کیے جاتے ہیں:

اعلیٰ کی طلب ادنیٰ کی طلب سے راجح ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**و إذ قلتم يا موسىٰ لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربک يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها و قثائها وفومها و عدسها و بصلها قال اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير اهبطوا مصراً فان لكم ماسألتم**﴾ (بقرہ:٦١)، (اور جب تم نے کہا اے موسیٰ ہم ایک ہی کھانے پر صبر نہیں کر سکتے، لہٰذا اپنے پروردگار سے مانگئے کہ وہ ہمارے لئے کچھ وہ چیزیں پیدا کرے جو زمین اگایا کرتی ہے، یعنی زمین کی ترکاریاں، اس کی ککڑیاں، اس کا گندم ولہسن اس کی دالیں اور اس کی پیاز۔ موسیٰ نے کہا جو (غذا) بہتر تھی کیا تم اس کو ایسی چیزوں سے بدلنا چاہتے ہو جو گھٹیا درجے کی ہیں، (خیر!) کسی شہر میں جا اترو، تو وہاں تمہیں وہ چیزیں مل جائیں گی جو تم نے مانگی ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو اپنی نعمت سے نوازتے ہوئے ان پر من وسلوی نازل

فرمایا، یہ دونہایت لذیذ و پاکیزہ کھانے تھے، لیکن انھوں نے موسیٰؑ سے کہا: ہم ایک ہی کھانے پر صبر نہیں کرسکیں گے، اپنے رب سے درخواست کرو کہ وہ ہمیں زمین کی گوناگوں پیداواریں جیسے سبزیاں ساگ پات، لوبیا اور دالیں وغیرہ کھلائے، موسیٰ علیہ السلام نے ان کو جواب دیتے ہوئے کہا جو چیز تم اللہ سے طلب کررہے ہو اللہ کے لیے کچھ دشوار نہیں ہے کہ یہ چیزیں وہ بکثرت پیدا کرتا ہے، یہاں سے اتر کر کسی شہر چلے جاؤ کہ وہاں تمہیں اپنا مطلوب مل جائے گا۔

اعلیٰ کھانے کے مقابلہ میں ادنی کھانوں کے مطالبہ پر اللہ نے نکیر فرمائی، ارشاد فرمایا جب اللہ نے تم کو بہتر اور پاکیزہ طعام عطا کیا ہوا ہے تو تم یہ کم تر چیزیں کیوں کر طلب کرتے ہو، کیا اللہ کی منتخب کردہ غذائیں چھوڑ کر تم کم تر و کم قیمت چیزوں کو طلب کرو گے؟ کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ تم اس پاکیزہ خداوندی نعمت کو ہی حاصل کرتے رہتے؟ یقیناً یہ ایک عجیب وغریب مطالبہ، نہایت حقیر طلب اور ذہنی پسماندگی ہے، سوائے ذلت ومسکنت کی زندگی پر راضی رہنے والوں کے یہ کسی کو زیب نہیں دیتا(۲)۔

خیر کے مقابلہ میں کم تر کے اس مطالبہ پر خداوندی نکیر کا تقاضہ یہ ہے کہ مومن ہر چیز میں اعلیٰ طلب کرے، ادنی پر کسی طور راضی نہ رہے۔ اس کے برخلاف روش اختیار کرنے والا اس طرز عمل میں یہودیوں سے تشبہ اختیار کرنے کا مرتکب ہوگا، قرآن مجید نے یہودیوں کی ایک صفت یہ بتائی ہے کہ وہ اس دنیوی زندگی کے نہایت حریص ہیں (۳)، خواہ یہ کیسی ہی ہو، لیکن اسلام مسلمانوں کو بلند اہداف رکھنے اور پست چیزوں سے صرف نظر کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔

نیکیوں میں اخفا اظہار سے بہتر ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من انصار، ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها**

الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾ (بقرہ: ۲۷۰-۲۷۱)

(اورتم جوکوئی خرچ کرو یا کوئی منت مانو اللہ اسے جانتا ہے، اور ظالموں کو کسی طرح کے مددگار میسر نہیں آئیں گے، اگر تم صدقات ظاہر کر کے دو تب بھی اچھا ہے اور اگر ان کو چھپا کر فقرا کو دو تو یہ تمہارے حق میں کہیں بہتر ہے۔ اور اللہ تمہاری برائیوں کو مٹا دے گا، اور اللہ تمہارے کاموں سے پوری طرح باخبر ہے)۔

امام قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: ''جمہور مفسرین کے نزدیک یہ آیت نفلی صدقہ کی بابت ہے، اس لیے کہ اس میں اخفا اظہار سے افضل ہے، یہی معاملہ تمام عبادات کا ہے کہ ان کی نفل میں اخفا افضل ہے کہ اس میں ریاکاری کی گنجائش نہیں، لیکن یہ معاملہ فرض عبادات کا نہیں ہے (۴)۔ نوافل میں اخفا کی افضلیت کی تاکید صحیحین کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سات لوگوں کا تذکرہ کیا ہے جن کو اللہ تعالیٰ میدان حشر میں اس وقت سایہ عطا فرمائے گا جس دن کوئی اور سایہ نہیں ہوگا، ان سات لوگوں میں ایک ''وہ شخص ہے جس نے صدقہ اس درجہ اخفا کے ساتھ کیا ہو کہ اس کے بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کے ذریعہ کیے گئے انفاق کی خبر نہ ہو'' (۵)۔ اس طرح کی کچھ اور حدیثیں بھی ہیں، لیکن وہ ضعیف ہیں، اس حدیث جیسی صحیح نہیں ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک اثر میں ان کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے: ''علانیہ صدقہ کے مقابلہ میں خفیہ طور پر کیا گیا صدقہ کہا جاتا ہے کہ ستر گنا افضل ہے، اور فرض صدقہ میں علانیہ کو خفیہ کے مقابلہ پچیس گنا کہا جاتا ہے، یہی حال تمام فرائض و نوافل کا ہے''۔

قرطبی نے اس اثر کی بابت لکھا ہے: ''ایسی باتیں رائے کی بنیاد پر نہیں کہی جاسکتی ہیں، یہ توقیفی امر ہے'' (۶)۔ لیکن ابن العربی کا خیال یہ ہے کہ علانیہ صدقہ کی خفیہ صدقہ پر فضیلت

یا اس کے برعکس خفیہ صدقہ کی علانیہ صدقہ پر فضیلت کی بابت کوئی صحیح حدیث وارد نہیں ہوئی ہے، لیکن ہاں اس بابت اجماع ہے، البتہ نفلی صدقہ کے سلسلہ میں قرآن نے یہ تصریح کی ہے کہ اس میں اخفا اظہار سے افضل ہے(۷)۔

اوپر صحیحین میں مروی ایک حدیث کا تذکرہ کیا گیا ہے، جس میں یہ بات وضاحت کے ساتھ کہی گئی ہے کہ اخفا افضل ہے(۸)، اس لیے یہ کہنا کہ صدقہ کے اخفا کی افضلیت پر کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے خلاف واقعہ ہے، لیکن اگر بالفرض ایسا ہو بھی تب بھی قرآنی آیت اور اس بابت علما کا اجماع اس افضلیت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس افضلیت کا پتہ سلف صالحین کے بہت سے آثار سے بھی چلتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

حضرت عباس بن عبد المطلب کا ارشاد ہے: ''نیکی تین خصلتوں کے ساتھ تکمیل پاتی ہے، تعجیل، تصغیر (چھوٹا بنا کر پیش کرنا) اور اخفا، جلد کرنے سے نیکی آسان ہو جاتی ہے، اسے چھوٹا بنا کر پیش کیا جاتا ہے تو وہ عظیم ہو جاتی ہے اور اخفا سے کمال کو پہنچ جاتی ہے۔

سلف صالحین میں سے کسی کا ارشاد ہے:

نیکی کرو تو چھپا کر کرو اور کوئی تمہارے ساتھ نیکی کرے تو اس کا تذکرہ لوگوں میں کرو۔

سہل بن ہارون کے اشعار ہیں:

خلٌ إذا جئته يوماً لتسأله أعطاک ما ملکت کفاه و اعتذرا

يخفي صنائعه والله يظهرها إن الجميل إذا أخفيته ظهرا(۹)۔

(ترجمہ: ایسا دوست جس سے تم کسی دن مدد طلب کرو تو وہ جو کچھ اس کے پاس ہو دے دے اور معذرت کرے، وہ اپنی نیکیوں کو چھپاتا ہے اور اللہ ان کو ظاہر کرتا ہے، نیکی کو جب آپ چھپاتے ہیں تو وہ ظاہر ہو جاتی ہے)۔

لیکن اگر اظہار میں کوئی راجح مصلحت ہو جیسے لوگوں کو صدقہ کی ترغیب دینا، اور صدقہ

کی روش پر ابھارنا یا خیر کے عام منصوبوں میں شرکت تو ایسی صورت میں اظہار میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ ریا کاری نہ ہونے کا اطمینان ہو۔

فرض عبادتوں کا علانیہ کرنا اخفا سے اولیٰ ہے:

نوافل میں اخفا افضل ہے، اور ریا کاری سے محفوظ رکھنے والا طریقہ ہے، لیکن نماز، روزہ اور زکاۃ جیسی فرض عبادتوں میں اظہار اولیٰ وافضل ہے۔ اس افضلیت کا قرآنی آیات میں صراحتاً ذکر نہیں ہے، لیکن علمائے تفسیر نے نفلی صدقہ کے اخفا کی افضلیت پر اپنی گفتگو کے ساتھ صدقۂ واجبہ پر اس طرح کا کلام کیا ہے۔

البتہ حدیث واجماع سے یہ معلوم ہوتا ہے، مثلاً نماز کے سلسلے میں رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ''انسان کی افضل ترین نماز اس کے گھر میں ادا کی گئی نماز ہے سوائے فرض نماز کے'' (۱۰)۔ علما جب اظہار ارکان پر گفتگو کرتے ہیں تو صرف زکاۃ کا تذکرہ کرتے ہیں، اس لیے ان کی اس طرح کی گفتگوئیں عام طور پر صرف زکاۃ تک ہی محدود رہتی ہیں، وہ دیگر ارکان پر شاذ و نادر ہی گفتگو کرتے ہیں۔ زکاۃ کی بابت حسن بصری فرماتے ہیں: ''زکاۃ کا اظہار بہتر اور نفلی صدقہ میں اخفا افضل ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقصود صرف رضائے خداوندی ہے'' (۱۱)۔ حضرت ابن عباس نے بھی اس طرح کی بات ارشاد فرمائی ہے (۱۲)۔ اظہار کی اخفا پر افضلیت کے موقع کی نسبت امام طبری نے تمام علما کی جانب کی ہے، اس لیے کہ فرائض میں ریا کا دخل نہیں ہوتا اور نوافل میں اس کا خطرہ رہتا ہے'' (۱۳)۔ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے: ''طبری وغیرہ نے فرض صدقہ میں اظہار کے افضل ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اور نفلی صدقہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے'' (۱۴)۔

لیکن ابن عطیہ اندلسی کی رائے اس سلسلہ میں مختلف ہے، ان کے نزدیک فرض صدقہ میں بھی اخفا افضل ہے، اس لیے کہ اب صدقہ میں بہرصورت ریا کا ڈر ہے، کہتے ہیں: ''ہمارے

زمانے میں فرض صدقہ کا اخفا ہی بہتر ہے کہ اب اس صدقہ کی ادائیگی نہ کرنے والے حضرات بکثرت ہیں اور صدقہ کی ادائیگی میں ریاکاری کا جذبہ پیدا ہوسکتا ہے'' (۱۵)۔

ابن حجر نے اس رائے کو ترجیح دیتے ہوئے اخفا کی ہی رائے اختیار کی ہے۔

'' سلف اپنی زکاۃ حکومتی کارندوں کو دیتے تھے، جو چھپاتا تھا زکاۃ نہ نکالنے کی تہمت اس پر لگتی تھی، آج ہر ایک اپنی زکاۃ خود نکالتا ہے، لہٰذا اب زکاۃ کا اخفا افضل ہے'' (۱۶)۔

اس سلسلہ میں ایک تیسری رائے بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں مختلف حالات میں مختلف احکام ہیں، امام قرطبی کہتے ہیں کہ صدقہ کرنے والے اور جسے صدقہ دیا جارہا ہے دونوں کے حالات میں فرق کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہوتا ہے، جس کی نیت اچھی ہو اور وہ ایسا ہو کہ اسے اپنے سلسلے میں ریاکاری سے محفوظ ہونے کا اطمینان ہو تو اس کے لیے اظہار اولیٰ ہے، لیکن جو شخص ایسا نہ ہو اس کے لیے اخفا ہی افضل ہے، جس کو صدقہ دیا جارہا ہے اس کے اعتبار سے اخفا ہی بہتر ہے کہ اس صورت میں لوگوں کی نگاہ میں حقارت سے محفوظ رہتا ہے (۱۷)۔ یہی رائے ان سے پہلے ابن العربی کی تھی، ان کا کہنا ہے: '' اس (صدقہ) میں درحقیقت معاملہ دینے والے، لینے والے اور دیگر حاضرین کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، دینے والے کو سنت کے اظہار اور دوسروں کو ترغیب دینے کا ثواب ملتا ہے، لیکن اس کے لیے ریاکاری احسان جتانے اور اذیت پہنچانے کا خطرہ ہے، صدقہ جس کو دیا جارہا ہے اس کے اعتبار سے دیکھیں تو اخفا اس لیے بہتر ہے کہ اس طرح وہ لوگوں کی نگاہ میں حقیر ہونے سے محفوظ رہے گا، اور اسی طرح اس پر سفید پوشی ترک کرنے یا بے ضرورت صدقہ لینے کی تہمت بھی نہیں لگے گی، دیگر لوگوں کے اعتبار سے بات کریں تو ان سے اخفا اظہار کے مقابلہ میں اس لیے بہتر ہے کہ وہ دینے والے پر ریاکاری اور لینے والے پر بے ضرورت لینے کی تہمت لگا سکتے ہیں، جب کہ ان کو صدقہ کرنے کی تحریک ملنے کا فائدہ بھی ہوسکتا ہے، لیکن یہ اب بہت کم ہوتا ہے'' (۱۸)۔

آپ نے اوپر درج اقوال میں دیکھا کہ سلف کے نزدیک زکاۃ میں اظہار کی افضلیت پر اجماع تھا، لیکن پھر متاخرین کے یہاں بعض لوگ اس کے برعکس بھی کہنے لگے، اس اجماع کے خلاف بات کرنے والوں کے پاس اپنے موقف کے کچھ معقول دلائل بھی تھے۔

ابن عطیہ نے اظہار میں ریاکاری کا خدشہ دیکھا، کہ ان کے زمانہ میں زکاۃ ادا نہ کرنے والوں کی تعداد بہت ہوگئی تھی، ابن حجر کے پاس اپنی رائے کے حق میں دلیل یہ تھی کہ زکاۃ نکالنا اب فرد پر منحصر ہوگیا ہے، کہ اب حکومت اس کو وصول نہیں کرتی ہے، اس میں یہ پہلو بھی ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کہ بعض حضرات زکاۃ نہیں نکالتے ہیں، اس لیے زکاۃ ادا کرنے والا ریاکاری کا شکار ہوسکتا ہے، یہاں آکر یہ بنیاد ابن عطیہ کی رائے کی بنیاد سے مل جاتی ہے، لیکن اخفا کی افضلیت کے لیے یہ کافی بنیاد نہیں ہے، کہ یہ ظنی ہے اور تمام لوگوں میں پائی بھی نہیں جاتی ہے۔ ریاکاری صرف چند لوگوں میں پائی جاتی ہے، لہٰذا یہ ظنی اور نادر مفسدہ ہے اور اس کے بالمقابل اظہار کے بہت سے منافع ہیں، پھر واجبات وفرائض کی ادائیگی کا اخفا ریاکاری سے محفوظ کرنے والا قطعی امر نہیں ہے، اس لیے کہ انسان ہوسکتا ہے کہ زکوۃ اور اپنے دیگر فرائض تو اخفا کے ساتھ ادا کرے لیکن دیگر اعمال ریاکاری کے ساتھ انجام دے کہ ریاکاری ایک باطنی جذبہ ہے، یہ ایک مرض ہے جس کا علاج عبادت کے اخفا سے نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کے علاج کے لیے عقیدہ کی تصحیح اور عمل کی قبولیت کے شرائط کا ادراک ضروری ہے۔

نیز جیسا کہ علما نے لکھا ہے(۱۹) اظہار کے نتیجہ میں انسان اس تہمت سے بھی محفوظ رہتا ہے جو خفیہ نیکی کرنے والے پر لگتی ہے۔ اس سے معاشرہ کے ان لوگوں کو ترغیب بھی ملتی ہے جو ارکان اسلامی کی ادائیگی ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں اور اس سے تحریک پاتے ہیں، جس سے اگلی نسلوں میں ان ارکان کی ادائیگی کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور ان کا سلسلہ موقوف نہیں ہوتا۔

جہاں تک اس رائے کی بات ہے جس کے مطابق احوال مختلف ہونے کی وجہ سے

اظہار و اخفا کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے تو یہ کوئی عام اصول نہیں ہے، بلکہ یہ استثنائی حالات کا استثنائی حکم ہے، اس لیے کہ کوئی شخص اپنے مخصوص حالات کی وجہ سے یہ رائے اختیار کر سکتا ہے کہ اس کے لیے اخفا اولیٰ ہے، لہٰذا اسے اپنی عبادت میں اخفا کرنا چاہئے۔ لیکن عام حالات میں اظہار ہی افضل ہے، یہاں اظہار سے ہماری مراد وہ روش نہیں ہے جو بعض لوگ (بالخصوص فریضۂ حج کی ادائیگی میں) اختیار کرتے ہیں، وہ اظہار نہیں تشہیر و پروپیگنڈہ ہے، جو ایک نہایت غلط روش ہے جس سے عمل حبط ہو جاتا ہے، بلکہ اظہار سے ہماری مراد بس اس اخفا کا نہ ہونا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات انسان کی بابت دینی پہلو سے بدگمانی پیدا ہوتی ہے، یا جس کی وجہ سے ان ارکان کے موقوف ہونے کا ڈر رہتا ہے۔

ظاہری شکل سے اعتنا کے مقابلہ حقیقت سے اعتنا بہتر ہے

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب و لکن البر من آمن باللہ والیوم الآخر و الملائکۃ والکتاب والنبیین وآتی المال علی حبہ ذوی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل والسائلین و فی الرقاب و أقام الصلاۃ و آتی الزکاۃ والموفون بعھدھم إذا عاھدوا والصابرین فی البأساء والضراء و حین البأس أولئک الذین صدقوا و أولئک ھم المتقون**﴾ (بقرہ:۱۷۷)۔ (نیکی بس یہی تو نہیں ہے کہ اپنے چہرے مشرق یا مغرب کی طرف کرلو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ لوگ اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر، اللہ کی کتابوں اور اس کے نبیوں پر ایمان لائیں، اور اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیں اور غلاموں کو آزاد کرانے میں خرچ کریں، اور نماز کا اہتمام کریں اور زکاۃ ادا کریں، اور جب کوئی عہد کرلیں تو اس کو پورا کرنے کے عادی ہوں، اور تنگی اور تکلیف

میں، نیز جنگ کے وقت، صبر و استقلال کے خوگر ہوں، ایسے لوگ ہیں جو سچے (کہلانے کے مستحق) ہیں، اور یہی لوگ ہیں جو متقی ہیں)۔

اس آیت کا سبب نزول (۲۰) بتاتا ہے کہ جب تحویل قبلہ کا حکم خداوندی نازل ہوا، اس تحویل کے سلسلے میں اہل کتاب اور مسلمانوں میں بہ کثرت بحث ہوئی اور ہر گروہ نے اپنے قبلہ کے بہترین ہونے کا دعوی کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کر کے وضاحت کی کہ صرف مشرق یا مغرب کی جانب رخ کرنا حقیقی خیر نہیں ہے، حقیقی خیر اللہ، اس کے ملائکہ، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر سچا و پختہ ایمان ہے، انفاق، اقامت صلاۃ، زکاۃ، وفائے عہد اور سخت حالات اور مصائب پر صبر جیسے عمل صالح کے ساتھ یہ ایمان حقیقی خیر ہے، ان اوصاف سے بہرہ ور ہی حقیقی متقی ہیں، لہٰذا اہم بات کسی جانب رخ کرنا نہیں ہے کہ اسے یہ مقام دیا جائے، اصل اہم امر یہ ایمانی و عملی اعمال ہیں جن سے انسان کو حقیقی تقوی ملتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ولیس البر بأن تأتوا البیوت من ظهورها و لكن البر من اتقى و أتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾ (بقرہ:۱۸۹)، (اور یہ کوئی نیکی نہیں ہے کہ تم گھروں میں ان کی پشت کی طرف سے داخل ہو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان تقوی اختیار کرے، اور تم گھروں میں ان کے دروازوں سے داخل ہوا کرو، اور اللہ سے ڈرتے رہو تا کہ تمہیں فلاح حاصل ہو)۔

حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا: انصار جب حج کر کے واپس آتے تو اپنے گھروں کے دروازوں سے داخل نہ ہوتے، اس لیے کہ وہ شریعت کا حکم خیال کر کے یہ اہتمام کرتے کہ ان کے اور آسمان کے درمیان کچھ حائل نہ ہو، اسی لیے ان کا کوئی شخص جب احرام باندھ کر گھر سے نکلتا پھر کسی کام سے واپس آتا تو دروازہ سے داخل نہ ہوتا کہ اس کے اور آسمان کے درمیان گھر کی چھت حائل نہ ہو جائے، اس لیے وہ یہ کرتے تھے کہ گھر کی پشت سے حجرہ میں کھڑے ہو کر اپنی

ضرورت بتاتے تھے جو گھر سے پوری کر دی جاتی تھی، اور وہ اسے نیکی سمجھتے تھے (۲۱)۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے واضح کیا کہ یہ ظاہری اشکال حقیقی نیکی نہیں ہیں، حقیقی نیکی تقویٰ، احکام خداوندی کی تعمیل اور اس کے نواہی سے اجتناب ہے، لہٰذا ان پر لازم ہے کہ تقوے کے حصول کی کوشش کریں نہ کہ ان ظاہری اشکال سے اعتنا جن کا قرب خداوندی اور تقوی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ظاہری شکل کتنی ہی اہم کیوں نہ ہو حقیقت و جوہر کا مرتبہ نہیں پا سکتی۔ ظاہری شکل اگر اسلامی نہ ہو تو اس پر بہت تنقید کی جاتی ہے، جیسا کہ آج کل مسلمانوں کے اعمال میں بکثرت دیکھنے کو ملتا ہے کہ ان میں سے بہت سوں پر بچکانہ روش کا غلبہ ہے (۲۲)، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اشکال و مظاہر کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہے، یہ بات تو خداوندی احکام کا فرماں بردار کوئی مسلمان نہیں کہہ سکتا، خواہ ان اشکال کی نوعیت کچھ بھی ہو، اس لیے ہمارے ہی کچھ لوگ خاتون یا مرد کی ستر پوشی اور لباس میں اسلامی احکام کی پاس داری کو جو بے قیمت ظاہر پرستی کہتے ہیں ان کی یہ باتیں نہایت غلط ہیں، جن کا سرچشمہ ہر دینی رجحان کی مخالفت کرنے والے کینہ پرور قلوب ہیں، اس لیے کہ یہ امر واضح ہے کہ مشروع اشکال کو مناسب طور پر اختیار کیا جائے، جس سے جوہر اور باطن پر اثر نہ پڑے تو ان کا اختیار کرنا مطلوب ہے بلکہ کبھی واجب بھی ہو جاتا ہے۔ البتہ جوہر اور حقیقت اول درجہ میں ہے، لیکن اشکال کی حیثیت ثانوی اور دوم درجہ کی ہے۔

صلح جنگ سے بہتر ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم**﴾ (بقرہ:۱۹۱)، (اور تم ان سے مسجد حرام کے پاس اس وقت تک لڑائی نہ کرو جب تک وہ خود اس میں تم سے لڑائی شروع نہ کریں، ہاں اگر وہ اس میں لڑائی شروع کر دیں تو تم ان کو قتل کر سکتے ہو)۔

ایک اور موقع پر اللہ کا ارشاد ہے:

﴿**وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم**﴾ (انفال:٦١)، (اور اگر وہ لوگ صلح کی جانب مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ، اور اللہ پر بھروسہ رکھو، یقین جانو وہی ہے جو ہر بات سنتا، سب کچھ جانتا ہے)۔

اسلام صلح کو زندگی میں اصل مانتا ہے، طاقت کے استعمال اور جنگ کرنے کو وہ بعض حالات میں مجبوری کا تقاضہ اور استثنائی حالت سمجھتا ہے، اسلام چونکہ انسان کی زندگی کو پر امن و مستحکم بنانا چاہتا ہے اس لیے:

۱- اس نے متعین علاقوں و زبانوں میں قتال کو حرام قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والارض منها أربعة حرم**﴾ (توبہ:٣٦)، (حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک مہینوں کی تعداد بارہ مہینے ہیں، جو اللہ کی کتاب (یعنی لوح محفوظ) کے مطابق اس دن سے نافذ چلی آتی ہے جس دن اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا، ان میں سے چار حرمت والے مہینے ہیں)۔ ایک اور جگہ ارشاد ہے: ﴿**ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه**﴾ (بقرہ:١٩١)، (اور تم ان سے مسجد حرام کے پاس اس وقت تک لڑائی نہ کرو جب تک وہ تم سے اس میں جنگ شروع نہ کریں)۔

۲- اس نے حکم دیا ہے کہ اگر دشمن صلح طلب کرے، اور اس کی اس طلب میں دھوکے یا خیانت کا کوئی ڈر نہ ہو تو جنگ روک دی جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**وان جنحوا للسلم فاجنح لها**﴾ (انفال:٦١)، (اور اگر وہ صلح کی جانب مائل ہوں تو تم بھی اس کی جانب مائل ہو جاؤ)۔

۳- اسلام نے مسلم، غیر مسلم تعلقات کی بنیاد صلح، امن و عدم تعدی کو قرار دیا ہے، اور باہمی تعاون و تعارف کی تعلیم دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**يا ايها الناس انا خلقناكم**

من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا﴾ (حجرات:۱۳)۔

(اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے، اور ہم نے تم کو مختلف اقوام وقبائل کی صورت میں بنایا تا کہ تم باہم ایک دوسرے کو پہچان سکو)۔

۴-اسلام نے حکمت اور عمدہ پند ونصیحت کے ساتھ نہ کہ سختی ودرشتی کے ساتھ دعوت کا حکم دیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**ادع إلی سبیل ربکم بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن**﴾ (نحل:۱۲۵)،(اپنے رب کے راستے کی طرف لوگوں کو حکمت کے ساتھ اور خوش اسلوبی سے نصیحت کر کے دعوت دو اور ان سے بحث بھی اپنے طریقے سے کرو جو بہترین ہو)۔

ان تشریعات کی بنیاد پر (جن کے ذریعہ اسلام کو امن واستحکام کا حصول مقصود ہے) علمائے اسلام کا اجماع ہے کہ دعوت کا کام پُر امن طریقہ پر ہی کیا جانا لازمی ہے، ابن العربی لکھتے ہیں: ''اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قتال سے پہلے صلح کا حکم دیا ہے اور ظلم وتعدی کے وقت قتال کو لازم کیا ہے'' (۲۳)، جصاص کہتے ہیں: ''اللہ نے قتال سے پہلے حق کی دعوت کا حکم دیا ہے (۲۴)۔ اور قرطبی نے لکھا ہے: ''منکر کا ازالہ اگر زبان سے ممکن ہو تو اس سے کیا جائے، اور اگر اس کے لیے طاقت کا استعمال اور قتال ناگزیر ہو تو یہ راہ بھی اختیار کی جائے، اگر بغیر قتال کے ازالہ ہو سکے تو قتال جائز نہ ہوگا (۲۵)۔.....اس کے علاوہ اور بھی علما کے اقوال ہیں جو نصوص شرعیہ میں کہی گئی بات کی مزید توضیح کرتے ہیں، لیکن صلح کے اصل ہونے کا مطلب کسی ممکنہ تعدی کو روکنے یا اللہ کی زمین میں اس کے دین کو غلبہ دلانے کے لیے طاقت کا انتظام کرنے اور تیار رہنے کی نفی نہیں ہے، طاقت کا انتظام کرنے، احتیاط برتنے کا مطلب اس کا استعمال نہیں ہے کہ یہ آخری متبادل ہے، اور صلح کا طرز عمل جہاد کے طرز عمل سے راجح ہے، کہ اول الذکر اصل ہے اور مؤخر الذکر فرع، قتال کو اسلام یا ایمان کے ارکان میں شمار نہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارکان کو ترجیح حاصل ہے (۲۶)۔

اپنی تاریخ کے اکثر حصہ میں مسلمان عملاً اسی اصول کے پابند رہے ہیں، تاریخ میں

کبھی بھی انھوں نے کسی سے جنگ کی ابتدا نہیں کی، اور نہ کسی کو اسلام میں داخلہ پر مجبور کیا، ان کی تمام جنگیں یا تو زیادتی کو روکنے کے لیے تھیں یا دعوت کی راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں کو ہٹانے کے لیے۔

غیر مسلموں کے ساتھ جنگوں کا معاملہ تو یہی رہا، لیکن مسلمانوں کی باہم جنگوں کو دیکھیں تو سوائے عہد خلافت راشدہ کے (بالخصوص حضرت عثمان کے خلاف ہونے والی بغاوت سے پہلے کے عہد کے سوا) اکثر مسلم حکومتوں کو بعض مسلم گروہوں کی جانب سے بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا، جن کو فرو کرنے اور استحکام کے قیام کے لیے زبردست قربانیاں دینی پڑیں۔

کچھ مسلم حکمرانوں نے ایسے موقعوں پر شدت کا رویہ اختیار کیا، لیکن اس طرز عمل کو اختیار نہ کرنا ہی بہتر تھا، اس لیے کہ:

۱- شدت وقوت کے استعمال کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ وہ کفار کے ساتھ ہی روا ہے، اور کفار میں بھی ان کے ساتھ جو دعوت اسلامی کی راہ میں رکاوٹ بن رہے ہوں اور اس سے نبرد آزما ہوں۔

۲- مسلمانوں کے ساتھ طاقت کا استعمال جائز ہے، لیکن تب جب بغاوت کو فرو کرنا ہو، لیکن اس کے لیے یہ شرط ہے کہ پہلے پُر امن صلح کی کوشش کی جائے۔

۳- رسول اکرمؐ نے ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت سے اس وقت تک روکا ہے جب تک وہ اقامت صلاۃ کرتے رہیں۔

۴- دینی بھائیوں کے ساتھ سختی کا معاملہ مزید تفرقہ دشمنی اور زیادتی کا سبب بنتا ہے۔

۵- حکمرانوں کے خلاف خروج کرنے والے افراد کم تعداد میں تھے اس لیے بسا اوقات ان کے قلع قمع کرنے سے کوئی بہت زیادہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات ہم سب جانتے ہیں کہ مسلمانوں کا قلع قمع کرنا جائز نہیں ہے۔

۶-حکمرانوں کے خلاف اکثر گروہوں کا خروج کسی مسلک، یا متعین افراد کے تئیں تعصب یا حکومت کی خواہش کے لیے جس قدر تھا اتنا دین خداوندی کی مدد کے لیے نہیں تھا، خواہ محرک دینی بھی رہا ہو تب بھی شروط کے پائے بغیر یہ خروج شرعاً روا نہیں تھا، سختی کے استعمال کو نہ کیے جانے کی جو بات ہم نے کی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ظلم کو صحیح قرار دے رہے ہیں یا منکر کو باقی رکھنے کی بات کر رہے ہیں، بلکہ ہمارا مقصود منکر سے بچنا ہے، اس لیے کہ ازالۂ منکر کی ایک شرط (جیسا کہ آگے آئے گا) یہ بھی ہے کہ وہ منکر کے ذریعہ نہ ہو۔

یہ صحیح ہے کہ دین کے راستہ میں قربانی دینا اور زمین کو فساد سے پاک کرنا بھی مطلوب ہے، لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ یہ قربانی نتیجہ خیز ہو، لیکن یہ روش کہ ہم قربانی دیں، جانیں تلف ہوں، اور فساد قائم رہے، یہ اسی دین کی نگاہ میں فساد ہے جس کے بارے میں ہمیں گمان ہو رہا ہے کہ ہم اس کا دفاع کر رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين**﴾ (بقرہ:۲۴۹)، (جن لوگوں کا ایمان تھا کہ وہ اللہ سے جا ملنے والے ہیں انھوں نے کہا کہ نہ جانے کتنی چھوٹی جماعتیں ہیں جو اللہ کے حکم سے بڑی جماعت پر غالب آئی ہیں، اور اللہ ان لوگوں کا ساتھی ہے جو صبر سے کام لیتے ہیں)۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے: ﴿**ويوم حنين إذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً و ضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين**﴾ (توبہ:۲۵)۔ (اور حنین کے دن جب تمہاری تعداد کی کثرت نے تمہیں مگن کر دیا تھا، مگر وہ کثرت تعداد تمہارے کچھ کام نہ آئی، اور زمین اپنی ساری وسعتوں کے باوجود تم پر تنگ ہوگئی، پھر تم نے پیٹھ دکھا کر میدان سے رخ موڑ لیا)۔

ایک اور جگہ فرمایا: ﴿**قل لايستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة**

الخبیث ﴾ (مائدہ:۱۰۰)۔(اے رسول! لوگوں سے کہہ دو! کہ ناپاک اور پاکیزہ چیزیں برابر نہیں ہوتیں، چاہے تمہیں ناپاک چیزوں کی کثرت اچھی لگتی ہو)۔

ان آیات اور ان جیسی دیگر احادیث نبویہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کیفیت کمیت سے مقدم ہے، حقیقی اعتبار کیفیت کا ہے نہ کہ کمیت کا ہے، یہ ایک عام اصول ہے، جہاد کے ساتھ خاص نہیں ہے، جیسا کہ دو آیتوں کا موضوع ہے، اس لیے کہ تعداد سے نصرت خداوندی حاصل نہیں ہوتی اس کے لیے کیفیت مطلوب ہے، اس لیے کہ فوجیوں میں اگر مطلوبہ کیفیت نہ ہو، اور ان کے اندر ایمان، استقامت، نصرت خداوندی پر یقین کی مستحکم بنیاد، نیز جنگی سوجھ بوجھ اور مہارت نہ ہو تو ان کی تعداد کی کوئی حیثیت نہیں ہے، یہ کیفیت مسلمانوں کی صفوں میں ہو تو وہ ناقابل یقین نتائج وجود میں لاتے ہیں۔

بدر، خیبر، خندق، یرموک، قادسیہ، صرف کیفیت کی بنیاد پر حاصل ہونے والی فتوحات ہی تھیں، مثلاً غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی تعداد کفار کی تعداد سے بہت کم تھی، اس کے باوجود وہ فتح یاب ہوئے۔ پھر مسلمانوں میں یہ کیفیت نہیں رہی تو انھیں شکست کا سامنا کرنا پڑا، اور ان کی کثرت تعداد سے ان کو کچھ فائدہ نہ ہوا۔ غزوۂ حنین اس کی بہترین مثال ہے، اس میں مسلمانوں کی تعداد بہت تھی، لیکن ان کی بڑی تعداد کمزور ایمان والوں کی تھی، ان کے دل ابھی یقین و اطمئنان سے لبریز نہیں تھے، اس لیے ان کی کثرت سے کچھ حاصل نہ ہوا، اور مسلمانوں کے حصہ میں شکست آئی۔

چند ایسے مواقع کا اگر ہم استثنا کر دیں جن میں مسلمانوں کو کیفیت میں کمی کی وجہ سے شکست ہوئی تھی یا وہ قریب بہ شکست رہے تھے تو حیات نبویؐ کے اکثر معرکوں میں ان کو فتح حاصل ہوئی تھی۔ آپؐ کی وفات کے بعد بھی ایک مدت تک یہ کیفیت باقی رہی، اور مسلمانوں کو ایک بے نظیر قسم کی تہذیبی عظمت حاصل ہوئی، اور جس دن امت سے یہ کیفیت جاتی رہی سب کچھ جاتا رہا،

اس کی کثرت تعداد اس کے کام نہیں آئی، اقوام عالم اس کے اوپر ٹوٹ پڑیں، اور وہ نتیجہ سامنے آیا جس کی پیشین گوئی رسول اکرمؐ نے حضرت ثوبان سے مروی حدیث میں فرمائی تھی، آپ نے فرمایا تھا: ''قریب ہے کہ اقوام عالم تم پر اسی طرح ٹوٹ پڑیں جس طرح کھانے والے پلیٹ پر ٹوٹ پڑتے ہیں، کسی نے عرض کیا: کیا اس دن ہم کم تعداد میں ہوں گے، اس لیے ایسا ہوگا؟ آپ نے فرمایا: اس دن تمہاری تعداد بہت ہوگی لیکن تم سیلاب کے جھاگ کی مانند ہوگے، تمہارے دشمن کے دل سے اللہ تمہاری ہیبت نکال دے گا، اور تمہارے دلوں میں ''وہن'' پیدا ہوجائے گا، کسی نے عرض کیا: یارسول اللہ ''وہن'' کیا ہوگا؟ فرمایا: دنیا کی محبت اور موت کی کراہت'' (۲۷)۔

مومن خاتون باندی ہی کیوں نہ ہو شادی کے لیے مشرک خاتون سے بہتر ہے خواہ وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن ولأمة مؤمنة خیر من مشرکة ولو اعجبتکم ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا و لعبد مؤمن خیر من مشرک ولو اعجبتکم اولٰئک یدعون الی النار واللہ یدعوا الی الجنة والمغفرة باذنه و یبین آیاته للناس لعلهم یتذکرون**﴾ (بقرہ:۲۲۱)، (اور مشرک خواتین سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک ایمان نہ لے آئیں، یقیناً ایک مومن باندی کسی بھی مشرک عورت سے بہتر ہے، خواہ وہ مشرک عورت تمہیں پسند آرہی ہو، اور اپنی عورتوں کا نکاح مشرک مردوں سے نہ کراؤ جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں، اور یقیناً ایک مومن غلام کسی بھی مشرک مرد سے بہتر ہے، خواہ مشرک مرد تمہیں پسند آرہا ہو، یہ سب دوزخ کی طرف بلاتے ہیں، جبکہ اللہ اپنے حکم سے جنت اور مغفرت کی طرف بلاتا ہے، اور احکام لوگوں کے سامنے صاف صاف بیان کرتا ہے تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں)۔

اس آیت صراحت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے مومن بندوں کو مشرک عورتوں سے شادی کرنے سے اس وقت تک منع کرتا ہے جب تک وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان نہ لے آئیں، اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھنے والی باندی بھی (خواہ وہ سیاہ فام و بدحال ہی کیوں نہ ہو) آزاد مشرک خاتون سے بہتر ہے خواہ وہ خوبصورت، مالدار اور ممتاز حسب نسب والی ہو۔ اسی طرح مومن خواتین کی مشرک مردوں سے شادی بھی ممنوع ہے، خواہ مشرک مرد مومن مرد کے مقابلہ میں زیادہ خوبصورت، مالدار اور اچھے حسب نسب والا ہو (۲۸)۔

اس آیت کی صراحت سے مشرک خاتون سے نکاح کرنے کی حرمت معلوم ہوتی ہے، ایک دوسری آیت میں کتابی خاتون سے نکاح جائز قرار دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم﴾ (مائدہ: ۵)، (نیز مومنوں میں سے پاک دامن عورتیں بھی اور ان لوگوں میں سے پاک دامن عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی)۔ یہ آیت پچھلی آیت کے عموم کی تخصیص کرتی ہے، یہ جمہور کی رائے ہے (۲۹)۔ لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ مسلم خاتون کے ساتھ نکاح افضل ہے (۳۰)۔ یہ اس وقت کا حکم ہے جب شوہر، اولاد یا مسلم معاشرہ کو مفاسد کا سامنا نہ ہو، اگر مفاسد کا اندیشہ ہو تو حکم ممانعت ہی ہوگا۔

یہ رائے بعض معاصر علما کی بھی ہے (۳۱)۔ یہ رائے حضرت عمر بن خطاب کی بھی تھی، انھوں نے سب سے پہلے کتابی خواتین سے شادی کو ممنوع قرار دیا تھا، اس سلسلہ میں انھوں نے دو دلیلوں سے استدلال کیا تھا:

۱- اس کے نتیجہ میں مسلم خواتین سے بے رغبتی ہوسکتی ہے، نیز ان کی شادیوں میں دشواری آسکتی ہے۔

۲- کتابی خاتون نئی مسلم نسل کے اخلاق اور ان کے دین کے لیے نقصان دہ ثابت

ہوسکتی ہے۔

اس ممانعت کے یہ دونوں کافی دلائل ہیں، لیکن ہمارے اس زمانہ میں اس کے اور بھی بہت سے مفاسد ہیں جن کی وجہ سے ممانعت اور شدید تر ہوجاتی ہے، استاذ جمیل محمد مبارک نے ایسے ہی کچھ مفاسد کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱-اہل کتاب خاتون مسلمانوں کی جاسوسی بھی کرسکتی ہے۔

۲-مسلم علاقوں میں کفار کی رسوم وروایات داخل ہوسکتی ہیں۔

۳-آج کی کتابی خواتین اہل کتاب کے مذہب کی پیرو نہیں ہیں۔

۴-مسلمان غیر مسلم ممالک کی شہریت حاصل کرسکتے ہیں۔

۵-کتابی خواتین سے شادی کرنے والے مسلمانوں کی کم علمی ان کو کتابی خواتین کے ہاتھوں میں ترنوالہ بناسکتی ہے۔

۶-اللہ کے دین سے لاعلمی کی وجہ سے کتابی خواتین سے شادی کرنے والے افراد احساس کم تری کے شکار ہوسکتے ہیں (۳۲)۔

عصر حاضر میں کتابی خاتون سے شادی کی حرمت پر استدلال کے لیے یہ کافی مفاسد ہیں، لیکن بعض حضرات یہ کہتے ہیں: کتابی خاتون سے شادی اب بہت بڑی ضرورت ہے کہ اس سے مادی مصالح حاصل ہوتے ہیں، عام طور پر کتابی خاتون سے شادی غیر مسلم ممالک میں کام کرنے والے افراد اس لیے کرتے ہیں کہ اس سے وہاں ورک پرمٹ ملنے اور لمبی مدت تک قیام میں سہولت ہوتی ہے۔

یقیناً یہ ایک مسئلہ ہے، لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ اس کا حل نہایت دشوار ہو، اس لیے کہ وہاں رہنے والی کسی مسلم مہاجر خاتون یا نومسلم خاتون سے بھی نکاح کیا جاسکتا ہے، اور یہ بہت اچھا حل ہے، اس لیے کہ ان ممالک کے اصحاب اقتدار ورک پرمٹ ملنے کے لیے کتابی خاتون

سے شادی کی شرط نہیں لگاتے ہیں، وہ بس یہ شرط لگاتے ہیں کہ انسان وہاں کسی خاتون سے نکاح کرے خواہ وہ کسی بھی مذہب کی پیرو ہو، اور اگر اسے وہاں کوئی مسلم خاتون نہ ملے (جو تقریباً ناممکن ہے) تو ایسی صورت میں اس کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ کتابی خاتون سے شادی کی شرطوں کو پورا کرے، پھر شادی کرلے اس لیے کہ چند معاصر علما نے جو ممانعت کو راجح قرار دیا ہے تو ان کی یہ رائے کوئی قطعی نہیں ہے، اس لیے کہ اصل حلت واباحت ہے۔ یہ شرطیں درج ذیل ہیں:

۱- منصب ''قوامیت'' اس کے ہاتھ میں رہے، کسی صورت بھی کتابی خاتون اس کی اولاد پر مؤثر ہوکر ان کے دین کو فاسد نہ کرسکے۔

۲- وہ اپنی اہلیہ کے لیے اسلام کا ترجمان ہو، اپنے قول وعمل میں اس پر عمل پیرا ہو۔

۳- ایسی کتابی خاتون کا انتخاب کرے جو پاکدامنی، فکر وطرز زندگی اور ع دل وانصاف پر مبنی رویہ میں اسلام سے قریب تر ہو، اگر اسلام مخالف ہو تو اس سے ہرگز شادی نہ کرے (۳۳)۔

یہ شرطیں پائی جائیں تو مجھے یقین ہے کہ یہ شخص دنیوی واخروی طور پر نفع میں رہے گا، اسے اس نکاح سے دنیوی فائدہ تو یہ ہوگا کہ وہ اپنے رزق کا بہتر انتظام کرسکے گا، اور اخروی نفع اسے یہ حاصل ہوگا کہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ اس پر مؤثر ہوکر اس کے حلقہ بگوش اسلام ہونے کا سبب بنے گا۔ لیکن اگر کوئی آدمی صرف مادی منافع کا اسیر رہتا ہے، اور دین کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیتا ہے تو ایسے شخص کے لیے کتابی خاتون سے نکاح حرام ہوگا کہ مادی مسائل کا حل دین کی قیمت پر نہیں ہونا چاہئے۔

بھلی بات اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد تکلیف پہنچائی جائے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**الذین ینفقون اموالھم فی سبیل اللہ ثم لایتبعون ما انفقوا منا ولا اذیً لھم اجرھم عند ربھم ولا خوف علیھم ولاھم یحزنون قول**

معروف و مغفرة خير من صدقة يتبعها اذى، والله غنى حليم﴾ (بقرہ:۲۶۲)،(جو لوگ اپنے مال اللہ کے راستے میں خرچ کرتے ہیں، پھر خرچ کرنے کے بعد نہ احسان جتلاتے ہیں اور نہ کوئی تکلیف پہنچاتے ہیں، وہ اپنے پروردگار کے پاس اپنا ثواب پائیں گے، نہ ان کو کوئی خوف لاحق ہوگا اور نہ کوئی غم پہنچے گا، بھلی بات کہہ دینا اور درگزر کرنا اس صدقے سے بہتر ہے جس کے بعد کوئی تکلیف پہنچائی جائے، اور اللہ بڑا بے نیاز بہت بردبار ہے)۔

بھلی بات سے مراد دعا اور اللہ سے امید دلانا (۳۴)، سائل کو اچھا جواب دینا، اور خندہ پیشانی کے ساتھ استقبال اور خوش کلامی ہے (۳۵)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اچھی گفتگو ایک صدقہ ہے'' (۳۶)۔

سائل اگر اصرار کرے اور غلط انداز سے مانگے تو اس سے بھلی بات کرنا اور درگزر کرنا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد احسان جتا کر یا ظلم کر کے اسے تکلیف پہنچائی جائے، اس لیے کہ صدقہ کے ساتھ اگر ایذا رسانی بھی پائی جائے تو وہ صدقہ کرنے والے کے لیے کچھ مفید نہیں، اور جس کو صدقہ ملے گا اس کے لیے بھی ضرر رساں ہوگا، اس لیے کہ صدقہ دینے والے نے اس کی عزت کو نقصان پہنچایا ہے، اور صدقہ دینے والے کا عمل یہ ایذا رسانی باطل کر دے گی، اس لیے یہ صدقہ اس کے لیے بھی نفع رساں نہ ہوگا۔

اس لیے اگر مسلمان اللہ تعالیٰ کے لیے صدقہ کرے تو اس کے لیے بہتر ہے کہ وہ اپنے صدقہ کا اخفا کرے اور صدقہ لینے والے کو بے عزت نہ کرے۔ ورنہ اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ صدقہ نہ دے اور بھلی بات کہہ دے۔

مقروض کا قرض معاف کر دینا مہلت دینے سے بہتر ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **﴿و إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة و أن**

تصدقوا خیر لکم﴾(بقرہ:۲۸۰)،(اوراگرکوئی تنگدست (قرض دار) ہوتواس کا ہاتھ کھلنے تک مہلت دینی ہے،اورصدقہ ہی کردوتو یہ تمہارے حق میں کہیں زیادہ بہتر ہے،بشرطیکہ تم کوسمجھ ہو)۔

''عسرۃ''مال نہ ہونے لحاظ سے خستہ حالی کو کہتے ہیں۔اسی سے''جیش العسرۃ''(تنگی وخستہ حالی کے دورکالشکر)ماخوذ ہے۔(۳۷)

''نظرۃ''کے معنی مہلت دینے کے ہیں۔''میسرۃ''فراخی وخوشحالی کے مفہوم میں مصدر ہے۔(۳۸)

آیت میں ارشاد یہ فرمایا گیا ہے کہ اے مومنو! جب تم کسی شخص کوقرض دواور وہ تنگ دستی یا کسی پیش آمدہ مصیبت کی وجہ سے ادائیگی نہ کرسکےتو اس کے لیے مدت بڑھادواوراس کو اس وقت تک کی مہلت دے دیں جب تک اس کے حالات بہتر ہوجائیں اورتنگ دستی دور ہوجائے،لیکن قرض معاف کردینا مہلت دینے سے زیادہ بہتراورزیادہ ثواب کا کام ہے۔

اس قرض کی معافی کی بابت بہت سی احادیث ہیں،جن میں ایک حدیث حضرت حذیفہ سے مروی ہے،جسے امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے،فرماتے ہیں:میں نے رسول اکرمؐ کوارشاد فرماتے ہوئے سنا:

''پچھلی امتوں میں سے کسی امت کے ایک فرد کی روح قبض کرنے کے لیے فرشتہ آیا، اوراس سے پوچھا کہ کیاتم نے کوئی نیک کام کبھی کیا ہے؟اس نے کہا:مجھے علم نہیں،کہا گیا:یادکرو، اس نے کہا مجھے کچھ یادنہیں،ہاں میں دنیا میں لوگوں سے خرید فروخت کرتا تھاتو میں خوش حالوں کو مہلت دیتااورتنگ دست سے درگزر کرتا،تواللہ نے اسے جنت میں داخل کردیا(۳۹)۔حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''جس نے کسی مومن سے دنیا کی کوئی مصیبت دورکی تواللہ اس کے اوپر سے روزِ قیامت کی ایک مصیبت دورکریں گے،اورجوکسی تنگدست کے ساتھ سہولت کا معاملہ کرے تواللہ اس کے ساتھ دنیاوآخرت میں سہولت کا معاملہ

کرے گا(۴۰)۔

فرائض کی ادائیگی میں عجلت تاخیر سے بہتر ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين﴾ (آل عمران:۱۳۳)،(اور اپنے رب کی طرف سے مغفرت اور وہ جنت حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے سے بڑھ کر تیزی دکھاؤ جس کی چوڑائی اتنی ہے کہ اس میں تمام آسمان اور زمین سما جائیں، وہ پرہیزگاروں کے لیے تیار کی گئی ہے)۔

اس اور اس جیسی دیگر آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ واجبات وفرائض کی ادائیگی میں تعجیل اولیٰ وافضل ہے، بدرالدین بکری نے اپنی کتاب ''الاعتناء فی الفرق والاستثناء'' میں اس کو یوں بیان کیا ہے:

''جس پر کچھ واجب ہو اس پر اس کی تعجیل مستحب ہے''(۴۱)۔اسی کتاب کے دوسرے مقام پر انھوں نے اس کو مزید دقیق طور پر بیان کیا ہے، نماز کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

''جس شخص پر نماز فرض ہے اس کے اوپر نماز کا وقت آئے تو اس کے لیے نماز کی حسب حال ادائیگی واجب ہے، تعجیل آخری وقت میں ادا کرنے سے افضل ہے، اور قضا ادائیگی کی تو چند استثنائی صورتوں کے علاوہ بالکل اجازت نہیں ہے(۴۲)۔

یعنی اوقات کے ساتھ غیر محدود فرائض یا دوسرے فرائض (جن کے وقت میں گنجائش ہے) کی تاخیر سے اس طور پر ادائیگی کہ قضا نہ ہوں حرام نہیں ہے، لیکن تعجیل اور فوری ادائیگی بہتر ہے، درج بالا آیت کی وجہ سے، اور اس معنی کی ایک اور آیت کی وجہ سے جس میں ارشاد ہوا ہے: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ (بقرہ:۱۴۸)،(لہٰذا تم نیک کاموں میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی

کوشش کرو)، اور اس لیے بھی کہ آپؐ نے اس تعجیل کی متعدد احادیث میں تاکید فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ایک حدیث میں آپؐ نے ارشاد فرمایا ہے: ''ایسے فتنوں کے واقع ہونے سے پہلے جلد اعمال حسنہ کرلو جو تاریک راتوں کے پہروں کی مانند ہوں گے، تب انسان صبح مومن ہوگا اور شام کو کافر، یا شام کو مومن ہوگا اور صبح کو کافر، وہ دنیا کی کسی عارضی منفعت کے بدلے میں دین کو فروخت کر بیٹھے گا'' (۴۳)، امام شاطبی نے اسے ایک قطعی اصول کہا ہے (۴۴)۔ یہ اصول صرف دینی فرائض کی بابت ہی نہیں ہے، بلکہ یہ انسان کے تمام اعمال سے متعلق ہے، یعنی ہر فریضہ اور ہر دینی یا دنیوی صالح عمل میں تعجیل افضل ہے، یعنی تکمیل میں جلدی کی جائے اور نفاذ میں تاخیر نہ کی جائے، اس لیے کہ تاخیر سے بالعموم دو مسائل پیش آسکتے ہیں۔

الف: کام انسان کو گراں گزرے، اس لیے کام کو مؤخر کرے اور اس طرح کام انجام ہی نہ پائے، اس میں بہت خسارہ اور ضیاع ہے۔

ب: یا انسان کام کو اس قدر جلد بازی و تیز رفتاری کے ساتھ انجام دیتا ہے کہ اس کے ساتھ کام پختہ اور اچھی طرح نہ ہوسکے، لیکن اگر تاخیر میں کوئی مصلحت ہو تو اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ فریضہ ضائع نہ ہو۔

فقہا نے ان استثنائی حالات کا تذکرہ کیا ہے جن میں فریضہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، ان میں سے اکثر نماز کی بابت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- جب گرمی کا موسم ہو، گرمی شدید ہو تو نماز کی تاخیر اس وقت تک کرنا جائز ہے جب گرمی کچھ کم ہوجائے، اس تاخیر کا ثبوت حدیث سے ہے، حضرت عبداللہ بن عمر کے آزاد کردہ غلام حضرت نافع نے ابن عمر- رضی اللہ تعالیٰ عنہ- کے حوالہ سے اور حضرت ابو ہریرہ- رضی اللہ تعالیٰ عنہ- نے رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: ''جب گرمی سخت ہو تو نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو کہ گرمی کی سختی جہنم کے جھونکے سے ہے'' (۴۵)۔ ٹھنڈک میں نماز پڑھنے کا یہ حکم استحبابی حکم

ہے، جیسا کہ جمہور کا کہنا ہے(۴۶)۔

۲-اگر پانی دستیاب نہ ہو اور وقت کے نکلنے سے پہلے پانی ملنے کا یقین ہو تو نماز میں تاخیر کی اجازت ہے کہ وضو تیمّم سے کامل تر ہے۔

۳-مستحاضہ خاتون نے غسل اور وضو کیا ہو تو اس کو استحاضہ کے حدیث کی وجہ سے جلدی کرنا ضروری ہے لیکن انتظار جماعت جیسی مصلحت کے لیے نماز مؤخر کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ شرمگاہ اچھی طرح پاک کر کے اس پر کپڑا باندھ لے۔

۴-کھانا حاضر ہو تو نماز میں تاخیر کی اجازت ہے، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جب تم میں سے کسی کے سامنا کھانا لگا دیا جائے، اور نماز کھڑی ہو جائے تو پہلے کھانا کھائے، اور جلد بازی نہ کرے، یہاں تک کہ وہ فارغ ہو جائے(۴۷)۔حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اکرمؐ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''کھانا سامنے ہو تو نماز نہ پڑھی جائے، اور اس حال میں بھی نہ پڑھی جائے کہ انسان کو قضائے حاجت کا تقاضا ہو(۴۸)۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: ان احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کھانا چن دیا گیا ہو اور انسان اس کو تناول کرنا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے کہ ایسی صورت میں دل مشغول رہے گا اور کمالِ خشوع حاصل نہ ہو سکے گا، اسی طرح قضائے حاجت (پیشاب/ پاخانہ) کے تقاضے کے وقت بھی نماز مکروہ ہے، یہی حکم ہر اس چیز کا ہوگا جو دل کو مشغول رکھے اور کمال خشوع میں مانع ہو، ہمارے (فقہائے شوافع کے) جمہور کے نزدیک اس وقت یہ کراہت ہوگی جب کہ وقت میں گنجائش ہو، لیکن اگر وقت تنگ ہو اس طور پر کہ اگر کھانا کھائے یا قضائے حاجت سے فارغ ہو تو وقت نکل جائے تو ایسی صورت میں فوراً نماز پڑھے تاکہ نماز قضا نہ ہو، ایسی صورت میں نماز مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا(۴۹)۔

۵-اہم تر فریضہ کی ادائیگی میں مشغول شخص کے لیے بھی نماز کی تاخیر کی گنجائش ہے، مثلاً کسی ڈوبتے کو بچانا ہو۔

۶-میت کے جنازہ کی تیاری میں مشغول شخص کو نماز کی تاخیر کی اجازت ہے، جب کہ جنازہ کی تاخیر میں کوئی مفسدہ ہو۔

۷-اگر منفرد کو یہ یقین ہو کہ آخر وقت میں اسے جماعت مل جائے گی تو اسے نماز مؤخر کرنے کی اجازت ہوگی تاکہ جماعت کی فضیلت حاصل ہو سکے (۵۰)۔ جیسا کہ بعض مغربی ممالک میں ہوتا ہے کہ بعض مساجد ظہر اور عصر کی نمازیں دیگر مساجد سے ایک گھنٹے مؤخر کرتی ہیں تاکہ ملازمت یا فوری عمل کی وجہ سے پہلی جماعت میں شرکت نہ کر پانے والے لوگ جماعت سے نماز پڑھ سکیں، یہ اچھا معمول ہے، جن لوگوں نے اس کا آغاز کیا ہے انھوں نے ایسے لوگوں کے لیے جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کو ممکن بنایا ہے جو اپنی مشغولیات کی وجہ سے پہلی جماعت حاصل نہ کر سکیں۔

ان کے علاوہ آخر وقت تک تاخیر کے جواز والے چند حالات کا اور بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، مثلاً:

۱-عوامی ذریعۂ نقل میں سفر کرنے والے شخص کو اگر یہ یقین ہو کہ بس یا ٹرین وقت نکلنے سے پہلے منزل تک پہنچ جائے گی تو اسے نماز مؤخر کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس حالت میں ارکان نماز کی اچھی طرح ادائیگی کے ساتھ نماز کی تاخیر ناقص طرز ادائیگی سے نماز پڑھنے سے بہتر ہے، راستہ میں کہیں بس کچھ دیر کے لیے رکے تو وہاں بھی وہ نماز پڑھ سکتا ہے، اگر راستہ میں بس نہ رکے اور بس منزل تک نماز کا وقت نکلنے کے بعد پہنچے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ فقہا کے ذکر کردہ طریقہ پر بس میں نماز پڑھے۔

۲-کسی اہم دینی دعوتی کام (مثلاً اجتماع، درس میں شرکت یا خصوصی ملاقات) میں

مشغول شخص نماز کو اس کام کی تکمیل تک مؤخر کرسکتا ہے، بشرطیکہ نماز کا وقت نہ نکل جائے، اگر ابتدائی وقت میں پڑھ سکے تو یہ بہتر ہے۔

دنیوی عذاب کے مقابلہ میں جہنم کے عذاب سے بچنا زیادہ اہم واولیٰ ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله وقالوا لا تنفروا فى الحر قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون**﴾ (توبہ:۸۱)، (جن لوگوں کو (غزوۂ تبوک سے) پیچھے رہنے دیا گیا تھا وہ رسول اللہ کے جانے کے بعد (اپنے گھروں میں) بیٹھے رہنے سے بڑے خوش ہوئے، اور ان کو یہ بات ناگوار تھی کہ وہ اللہ کے راستے میں اپنے مال وجان سے جہاد کریں، اور انھوں نے کہا تھا کہ: ''اس گرمی میں نہ نکلو''! کہو کہ: جہنم کی آگ گرمی میں کہیں زیادہ سخت ہے'' کاش ان کو سمجھ ہوتی)۔

اس آیت میں منافقین کے کچھ برے اعمال اور ناپاک رویوں کو بیان کیا گیا ہے، اس میں اس گندے گروہ کی مذمت کی گئی ہے جن کا سامنا دعوت اسلامی کو مدینہ منورہ میں کرنا پڑا تھا، غزوہ تبوک کے سفر کے درمیان یہ آیت نازل ہوئی جب کہ منافقین اپنے معمول کے مطابق اس غزوہ میں شرکت کرنے سے پیچھے رہے تھے، ان میں ہر ایک نے الگ عذر تراشا تھا، اپنے گھر میں بیٹھ کر وہ بہت خوش تھے، اس لیے کہ رسول اکرمؐ کے ساتھ جہاد میں شرکت ان پر گراں گزرتی تھی، اللہ تعالیٰ نے ان کی اس روش پر نکیر فرمائی، اور اس آتش جہنم سے ان کو ڈرایا جس کو ان جیسوں کے لیے اللہ نے تیار کیا ہے، اور جو اس گرمی سے زیادہ گرم ہے جس سے وہ بھاگے ہیں، اگر وہ سمجھتے ہوتے تو اللہ اور اس کے رسول پر خالص ایمان رکھتے اور موسم کی اس شدید گرمی کے باوجود رسولؐ کے ساتھ جہاد کرتے، اس لیے کہ دنیا کی گرمی جہنم اور عذاب جہنم کی گرمی سے کچھ نسبت

نہیں رکھتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی صحیح حدیث میں درج ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''تمہاری آگ جہنم کی آگ کا ستر واں حصہ ہے، عرض کیا گیا یا رسول اللہ! دنیا کی آگ بھی تو عذاب کے لیے کافی تھی؟ آپؐ نے فرمایا: جہنم کی آگ میں انہتر حصے اور زیادہ ہیں، جن میں سے ہر ایک حصہ دنیا کی آگ کے مثل ہے''(۵۱)۔

جہنم کے طبقات، اس کی وادیاں، زنجیریں وہاں کا زقوم، پیپ اور وہ سب کچھ جس کا تصور بھی کوئی انسان نہیں کرسکتا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی اس سے حفاظت فرمائے۔ یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن سے نجات کو ترجیح دی جائے، جیسے جنت اپنی وسعت، اپنے محلوں، غذاؤں، مشروبات اور ناقابل تصور انعامات کے ساتھ۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اس سے محروم نہ رکھے۔ اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کو حاصل کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کی جائے۔

آخرت کے لیے محنت دنیا کے لیے محنت سے اولیٰ ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**وابتغ فيما آتاك اللّٰه الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا و أحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لايحب المفسدين**﴾ (قصص:۷۷)، (اور اللہ نے تمہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کے ذریعہ آخرت والا گھر بنانے کی کوشش کرو، اور دنیا میں سے بھی اپنے حصے کو نظر انداز نہ کرو اور جس طرح اللہ نے تم پر احسان کیا ہے، تم بھی دوسروں پر احسان کرو، اور زمین میں فساد مچانے کی کوشش نہ کرو، یقین جانو اللہ فساد مچانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے: ''**للذين احسنوا فى هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين**'' (نحل:۳۰)، (جن لوگوں نے نیکی کی روش اختیار کی ہے ان کے لیے اس دنیا میں بھی بہتری ہے، اور آخرت کا گھر تو ہے ہی سراپا بہتری، یقیناً متقیوں کا گھر

بہترین ہے)۔

ان دونوں (اوران جیسی بہت سی) آیتوں (۵۲) سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مسلمان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دار آخرت کو اپنا مقصود بنائے اور دنیا پر اسے ترجیح دے۔ اس لیے کہ دائمی جہان فانی جہان سے افضل ہے۔ لیکن آخرت کو ترجیح دینے کا مطلب دنیا سے منہ موڑنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب بس یہ ہے کہ دنیا انسان کی سب سے بڑی فکر اور اس کے علم کی منتہا نہ قرار پائے، اس لیے کہ معتدل ومعقول حدود میں دنیوی نعمتوں ولذتوں سے استفادہ شرعاً جائز ہے، اس لیے دنیا سے مکمل بے رغبتی والی فکر اس اسلامی نظریہ کے خلاف ہے جو دنیا کی تعمیر اور اسے انسانوں کے فائدہ کے لیے مسخر کرنے کی دعوت دیتا ہے، آخرت کو دنیا پر ترجیح دی جانی چاہئے۔ لیکن اس ترجیح کا مطلب دنیا کو ترک کر دینا، اس سے بالکل کنارہ کشی اختیار کر لینا اور غیر مسلموں کے غلبہ کے لیے اسے چھوڑ دینا نہیں ہے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں من مانہ رویہ اختیار کریں۔ بعض قرآنی وحدیثی نصوص اگر چہ دنیا کی مذمت کرتے ہیں، لیکن یہ مذمت علی الاطلاق نہیں ہے۔ اس لیے کہ ''اسلام میں مذموم دنیا کی اپنی خاص صفات اور معروف حدود ہیں، مذموم دنیا بس وہ اقوال وافعال ہیں جو حرام کے دائرہ میں آتے ہیں، اللہ کی یاد سے غافل کرتے ہیں دل ودماغ پر چھا جاتے ہیں، بصیرت سے محروم کر دیتے ہیں، ظاہری بصارت پر قانع بناتے ہیں اور دنیا کو ہی حقیقی مقصود اور دین ومذہب بنا دیتے ہیں'' (۵۳)۔

امام شاطبیؒ نے سچ ہی کہا ہے کہ:

'' دنیا کا ایک پہلو مذموم ہے اور ایک پہلو محمود، لہٰذا علی الاطلاق اس کی مذمت کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے کہ علی الاطلاق اس کی مدح کرنا بھی صحیح نہیں ہے'' (۵۴)۔ آخرت کے ان طالبوں کو اس اہم فرق کا استحضار ضرور رکھنا چاہئے جو دنیا کو صرف مذمت کے ہی پہلو سے دیکھتے ہیں۔

متعدد اہل علم نے دنیا وآخرت کی بابت ہمارے یہاں پائے جانے والے غلط فہم اور

اسلام کے صحیح موقف کی وضاحت کی کوشش کی ہے، ان میں ایک نام استاذ فہمی ہویدی کا بھی ہے، جنھوں نے دنیاوآخرت کے موضوع پر ایک مستقل تصنیف ''القرآن والسلطان'' کے نام سے لکھی ہے، اس میں انھوں نے واضح کیا ہے کہ دنیا سے استفادہ کا مسلمان کا حق قرآن وسنت کی نصوص سے ثابت ہے، ان نصوص میں ایک یہ آیت بھی ہے: ﴿**قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق**﴾ (اعراف:۳۲)، (کہیے کہ اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لیے نکالی ہے اور رزق کی پاکیزہ چیزوں کو کس نے حرام قرار دیا ہے)۔ استاذ ہویدی نے آخر میں لکھا ہے کہ'' اللہ تعالیٰ نے انسان کو زمین میں خلیفہ اس لیے نہیں بنایا تھا کہ وہ دنیا چھوڑ دے اس کے ساتھ دشمنانہ رویہ اپنائے اور اس سے بالکل بے تعلق ہوجائے، اور بارآور بنائے بلکہ اسے اس لیے خلیفہ بنایا تھا کہ وہ اس کی حفاظت کرے، کائنات کو اس کے لیے مسخر کرنے کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ اسے منجمد اثاثہ کی حیثیت سے باقی رکھے، اللہ نے لوگوں کے لیے دنیا سے اعراض کو عبادت نہیں قرار دیا ہے، بلکہ وہ بندوں کو حکم یہ دیتا ہے کہ وہ اس دنیا کی ملکیت حاصل کریں اسے ثمر آور بنائیں اور اس کو استعمال کریں'' (۵۵)۔ ڈاکٹر احمد عبدالرحمان ابراہیم نے بھی اس موضوع سے اعتنا کرتے ہوئے ایک پوری کتاب بعنوان ''**موقف الإسلام من الدنيا**'' کے نام سے لکھی، یہ کتاب پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے، جس میں اس کے مصنف نے واضح کیا ہے کہ دنیاوآخرت کے درمیان تعارض شاذ و نادر ہے، انسان اکثر موقعوں پر اپنی دنیوی مشغولیات اور اپنی دینی ذمہ داریوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرسکتا ہے، اور ان کے درمیان اپنی کاوشوں کو تقسیم کرسکتا ہے، اس طرح مصنف نے ان غلو پسند صوفیا کی تردید کی جن کے نزدیک دنیاوآخرت کے درمیان ہم آہنگی نہیں ہوسکتی ہے، حالانکہ متعدد قرآنی آیات اس کو ممکن قرار دیتی ہیں، لیکن کبھی کبھی مسلمان اپنے آپ کو دو امور کے سامنے پاتا ہے، جن میں سے ایک فوری دنیوی ہے اور دوسرا اہم اخروی، ایسی صورت میں مسلمان کے سامنے کبھی ایک رائے کو اختیار کرنے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا ہے،

ذہین مسلمان وہ ہوتا ہے جو دائمی خیر کو راجح قرار دیتا ہے اور اس رائے پر عمل نہیں کرتا ہے جس کے مطابق نقد پر ادھار کو ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے۔

دنیوی امر واخروی امر کے درمیان مقابلہ کی جو صورتیں مصنف نے ذکر کی ہیں ان میں سے ایک غزوۂ احد کا وہ موقع ہے جب اطاعت رسول کرتے ہوئے پہرہ کے متعین مقام پر باقی رہنے اور مال غنیمت حاصل کرنے کے درمیان مقابلہ وتصادم تھا، اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر فرمایا تھا: ﴿**ومن یرد ثواب الدنیا نؤته منها و من یرد ثواب الآخرة نؤته منها و سنجزی الشاکرین**﴾ (آل عمران:۱۴۵)، (اور جو شخص دنیا کا بدلہ چاہے گا ہم اسے اس کا حصہ دے دیں گے اور جو آخرت کا ثواب چاہے گا ہم اسے اس کا حصہ عطا کر دیں گے، اور جو لوگ شکر گزار ہیں ان کو ہم جلد ہی ان کا اجر عطا کریں گے)۔

آں حضرتؐ کی یہ نصیحت بعض مہاجر صحابہ بھول گئے، اور مال غنیمت کی طرف دوڑ پڑے، جس کا نتیجہ شکست کی صورت میں برآمد ہوا، جب کہ کچھ اور صحابہ اپنی جگہ پر جمے رہے، اور شہادت پائی (۵۶)۔ یہ صورت حال بار بار پیش آتی ہے جب مسلمان کے سامنے دو انتخابات ہوتے ہیں، دنیوی اور اخروی، اسے ان میں سے کسی ایک کو چننا ہوتا ہے، ان دونوں میں سے ایک کو انتخاب کرنے کے سلسلے میں لوگوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، اکثر لوگ دنیوی پہلو کو ترجیح دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کا نتیجہ جلد اور تیز رفتار حاصل ہوجاتا ہے، لیکن ایسے مواقع پر عقل کا استعمال کرتے ہوئے نتائج کا اندازہ کرنا لازم ہوتا ہے، ورنہ انسان کو ایسا زبردست نقصان اٹھانا پڑتا ہے جس کے بعد وہ کبھی کامیابی حاصل نہیں کر پاتا۔

معاف اور درگزر کرنا بدلہ لینے سے بہتر ہے:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**والذین إذا أصابهم البغی هم ینتصرون و جزاء**

سیئة سیئة مثلها فمن عفا واصلح فاجره علی الله انه لایحب الظالمین ولمن انتصر بعد ظلمه فاولٰئک ما علیهم من سبیل إنما السبیل علی الذین یظلمون الناس و یبغون فی الارض بغیر الحق أولٰئک لهم عذاب ألیم، و لمن صبر وغفران ذلک لمن عزم الأمور﴾ (شوری:۳۹-۴۳)،(اور جب ان پر کوئی زیادتی ہوتی ہے تو وہ اپنا دفاع کرتے ہیں، اور کسی برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے، پھر بھی جو کوئی معاف کر دے اور اصلاح سے کام لے تو اس کا ثواب اللہ نے ذمے لیا ہے، یقیناً وہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔ اور جو شخص اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد (برابر کا) بدلہ لے تو ایسے لوگوں پر کوئی الزام نہیں ہے، الزام تو ان پر ہے جو زمین میں ناحق ظلم کرتے ہیں، اور لوگوں کو تعدی و زیادتی کا نشانہ بناتے ہیں، ایسے لوگوں کے لئے دردناک عذاب ہے اور یہ حقیقت ہے کہ جو کوئی صبر سے کام لے اور درگزر کر جائے تو یہ بڑی ہمت کی بات ہے)۔

بدلہ لینا اور ظلم کا مقابلہ کرنا کوئی قابل ملامت و مواخذہ بات نہیں ہے، قابل مؤاخذہ لوگوں کی ایذا رسانی میں پہل کرنا یا انتقام میں حد سے تجاوز کرنا ہے، لیکن عفو و درگزر مومن کے شایان شان ہے، کہ اس کا شمار اچھے افعال و عمدہ اخلاق میں ہوتا ہے۔

عفو و درگزر اس وقت مطلوب ہے جب ظلم خطاً ہو یا عمداً ہو اور پھر ظالم اپنے کیے پر پشیمان ہو اور معافی کا طالب ہو، اسی صورت سے متعلق یہ قرآنی آیات ہیں: ﴿وان تعفوا اقرب للتقوی﴾ (بقرہ:۲۳۷)،(اور اگر تم معاف کرو تو یہ تقوے کے زیادہ قریب ہے)﴿فمن تصدق به فهو کفارة له﴾ (مائدہ:۴۵)،(ہاں جو شخص اس بدلے کو معاف کر دے تو یہ اس کے لیے گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا)،﴿ولیعفوا ولیصفحوا الا تحبون ان یغفر الله لکم والله غفور رحیم﴾ (نور:۲۲)،(اور انھیں چاہئے کہ معافی اور درگزر سے کام لیں، کیا تمہیں یہ پسند نہیں ہے کہ اللہ تمہاری خطائیں بخش دے؟ اور اللہ بہت بخشنے والا بڑا مہربان ہے)۔(۵۷)

اس مستحب معافی کی مثالیں سیرت رسول کریم -صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ اجمعین وسلم- میں بہت ہیں۔

لیکن اگر سامنے والا حدود سے تجاوز کرتے ہوئے ظلم وتعدی کرے اور اپنے رویہ پر قائم رہے تو ایسی صورت میں بدلہ لینا ہی افضل ہے، بدلہ لینے کی ترغیب دینے والی آیات اسی صورت سے متعلق ہیں، مثلاً: ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾ (شوریٰ:۳۹)، (اور جب انھیں ظلم کا سامنا ہوتا ہے تو وہ بدلہ لیتے ہیں)۔

☆☆☆

حواشی

۱- اسم تفضیل کا ایک ہی وزن: ''أفعل'' ہے، جس کا مؤنث ''فعلیٰ'' ہے، جیسے: أفضل وفضلیٰ، اکبر وکبریٰ، کثرت استعمال کی وجہ سے تین کلمات میں اس کا ہمزہ حذف ہوگیا ہے، جو یہ ہیں: خیر، شر اور حب، ان کی اصل أخیر، أشر اور أحب ہے، ملاحظہ ہو: الدروس العربیۃ، شیخ مصطفیٰ غلاییني، ۱/ ۱۹۹-۲۰۰۔

۲- امام حسن بصریؒ نے فرمایا: ''یہود بد بودار چیزوں کے عادی تھے، پیاز ولہسن اور دالوں کے دلدادہ تھے، اپنی بری عادت وطینت کے مطابق انھوں نے ان چیزوں کا اشتیاق ظاہر کیا۔ (تفسیر ابن کثیر، ۱/ ۱۵۳)۔

۳- ان کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿ولتجدنهم أحرص الناس على حيوة﴾ (۲/ بقرہ: ۹۶)۔ (آپ انہیں پائیں گے کہ وہ دنیوی زندگی کے بڑے حریص ہیں)، یعنی زندگی کی نوعیت کچھ بھی ہو، خواہ وہ کتنی ہی حقیر ہو وہ اس کے حریص ہیں۔ اس آیت میں ان پر نکیر کی گئی ہے۔

۴- الجامع لاحکام القرآن ۳/ ۳۳۲

۵- متفق علیہ بروایت ابو ہریرہ، یہ ایک طویل حدیث ہے، موضوع کے مناسب جس کا ایک ٹکڑا یہاں نقل کیا گیا ہے، مسلم، کتاب الزکاۃ باب فضل إخفاء الصدقۃ، ۲/ ۷۱۵)۔

۶- الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۳۳۲۔

۷- احکام القرآن ۱/ ۲۳۶-۲۳۷

۸- ابن حجر نے فتح الباری (۳/ ۲۸۸) میں لکھا ہے کہ یہ حدیث صدقہ میں اخفا کی مضبوط ترین دلیل ہے۔

۹- ان تمام آثار کے لیے ملاحظہ ہو: الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۳/ ۳۳۴

۱۰- بخاری، کتاب الأذان، باب صلاۃ اللیل، ۲/ ۲۱۴۔

۱۱- الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۳/ ۳۳۲

۱۲- حوالۂ بالا ۳/ ۳۳۲

۱۳- تفسیر طبری، ۱/ ۳۴۹

۱۴- فتح الباری، ۳/ ۲۸۹۔

۱۵- المحرر الوجیز، ۲/ ۳۳۲

۱۶- فتح الباری، ۳/ ۲۸۹۔

۱۷- الجامع لأحکام القرآن، ۳/ ۳۳۲-۳۳۳

۱۸- أحکام القرآن، ۱/ ۲۳۶۔

۱۹- بطور مثال ملاحظہ ہو: تفسیر الإمام القرطبی: ۱/ ۳۴۹

۲۰- مفسرین نے لکھا ہے کہ رسول اکرمؐ اور آپ کے متبعین ایک زمانہ تک بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز پڑھتے تھے، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش پر بیت اللہ کی جانب رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم نازل ہوا تو یہود و نصاریٰ اور مسلمانوں میں اس بابت اختلاف ہونے لگا، ہر گروہ اپنے قبلہ کو افضل کہتا، ملاحظہ ہو: تفسیر طبری: ۱/ ۹۵، تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۳۰۹، الجامع لأحکام القرآن، قرطبی: ۲/ ۲۳۹ وغیرہ۔

۲۱- اس آیت کے سبب نزول کے سلسلے میں اور بھی روایات مروی ہیں، لیکن میں نے صحیح تر کے نقل پر اکتفا کیا ہے، ملاحظہ ہو: الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۲/ ۳۴۴-۳۴۵

۲۲- یہ شیخ محمد الغزالی کی رائے ہے، ان کا خیال ہے کہ بہت سے بڑوں پر بچکانہ روش کا غلبہ ہے، مثلاً وہ اشکال و مظاہر میں طاقتوروں کی تقلید میں ماہر ہیں، ملاحظہ ہو ان کا مقالہ: "**فلنجتهد في ترشيد صحوتنا المعاصرة**"، شائع شدہ مجلۃ الأمۃ، شمارہ: ۳۹، جلد چہارم، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء، ص: ۱۰

۲۳- أحکام القرآن، ۴/ ۱۷۱۹

۲۴- أحکام القرآن، ۳/ ۴۹۳

۲۵- الجامع لأحکام القرآن: ۴/ ۴۹

۲۶- المتسا قطون علی طریق الدعوۃ، از شیخ سعید حوی، ص: ۱۱۰

۲۷- سنن ابی داؤد، کتاب الملاحم، باب فی تداعی الأمم علی الإسلام، ۴/ ۴۸۳-۴۸۴

۲۸- اس آیت کے سبب نزول کی بابت متعدد روایات وارد ہوئی ہیں، بعض روایات کے مطابق یہ آیت مرشد بن ابی مرشد غنوی کی بابت نازل ہوئی ہے، وہ زمانۂ جاہلیت میں ایک خاتون سے محبت کرتے تھے، وہ مشرک ہی تھی اسی حال میں انھوں نے اس سے شادی کی خواہش کی، رسول اکرمؐ سے انھوں نے مشورہ کیا، تو یہ آیت نازل ہوئی، ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت عبداللہ بن رواحہ کے سلسلہ میں نازل ہوئی، ان کے پاس ایک مومن سیاہ فام باندی تھی، اس پر ان کو ایک دن غصہ آیا، انھوں نے اس کو جھانپڑ مار دیا، بعد میں اس پر وہ نادم ہوئے، اس کو آزاد کیا اور اس سے نکاح کیا تاکہ گناہ کا یہ کفارہ بن سکے، کچھ لوگوں نے باندی سے نکاح کرنے پر ان کو عار دلایا تو یہ آیت نازل ہوئی۔

۲۹- ملاحظہ ہو ''بدایۃ المجتہد'' از ابن رشد، ۲/ ۴۴، البتہ بعض سلف نے کتابیہ سے نکاح کو حرام قرار دیا ہے، انھوں نے کتابیہ کو ایسی مشرک خاتون جیسا مانا ہے جو کسی آسمانی مذہب کی پیرو نہ ہو، اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرمؐ کی نبوت کا انکار کرنے کی وجہ سے وہ مشرکات کے ہی حکم میں رہے گی، خواہ اللہ پر ایمان رکھتی ہو۔

۳۰- یہ اکثر ائمہ کی رائے ہے، ان کے نزدیک کتابیہ سے نکاح مکروہ ہے، البتہ حنابلہ بلا کراہت جواز کے قائل ہیں، ملاحظہ ہو: الفقہ علی المذاہب الأربعہ، از: عبد الرحمان جزیری: ۵/ ۷۶-۷۷

۳۱- مثلاً ڈاکٹر یوسف القرضاوی، فتاوی معاصرہ، ص: ۴۶۹، اور اگلے صفحات، استاذ جمیل محمد مبارک، نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ: حدودہا وضوابطہا، ص: ۳۹۲ اور اگلے صفحات، شیخ

شلتوت، فتاوی الشیخ شلتوت ص: ۲۱۷ اور اگلے صفحات۔

۳۲- نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ: حدودہا و ضوابطہا، ص: ۳۹۷، اور اگلے صفحات، البتہ غیر مسلم ممالک کی شہریت کا تعلق عقیدہ سے نہیں ہے۔

۳۳- یہ شرطیں ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے اپنی کتاب ''فتاوی معاصرۃ'' ص: ۴۶۹ اور اگلے صفحات میں نقل کی ہیں۔

۳۴- الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۳/ ۳۰۹)۔

۳۵- کسی حکیم کا ارشاد ہے: ضرورت مند سے خندہ پیشانی کے ساتھ ملو، اگر تم اس سے جذبات شکر حاصل نہ کرسکو تو کم از کم وہ تمہیں معذور جانے گا، حوالۂ بالا: ۳/ ۳۰۹۔

۳۶- مسلم، کتاب الزکاۃ، باب کل نوع من المعروف صدقۃ، ۲/ ۶۹۹۔

۳۷- دیکھیے: الجامع لأحکام القرآن للإمام القرطبی ج ۳/ ۳۷۳

۳۸- ''ابراء'' کا لغوی مفہوم پاک وصاف کرنا، چھڑانا اور کسی چیز کو دور کرنا ہے۔ اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے ذمہ میں عائد ہونے والے اپنے حق کو ساقط کردے۔ جیسے: قرض خواہ مقروض کے اوپر عائد ہونے والے اپنے قرض کو معاف کردے)۔ ''الفقہ الاسلامی وأدلتہ'' از ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ ۵/ ۳۲۶۳، سے ماخوذ۔

۳۹- صحیح بخاری، کتاب احادیث الانبیاء، باب ماذکر عن بنی اسرائیل، ۶/ ۴۹۴

۴۰- ایک طویل حدیث سے ماخوذ، جسے امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے: کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن والذکر، ۴/ ۲۰۷۴۔

۴۱- ۱/ ۶۴۔

۴۲- حوالۂ بالا، ۱/ ۱۷۱

۴۳- مسلم، کتاب الایمان، باب الحث علی المبادرۃ بالأعمال، ۲/ ۱۳۳

۴۴- الموافقات، ۱/ ۱۵۳

۴۵- بخاری، کتاب مواقیت الصلاۃ، باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر، ۲/ ۱۵

۴۶- ملاحظہ ہو: فتح الباری ۲/ ۱۷

۴۷- بخاری، کتاب الاذان، باب إذا حضر الطعام واقیمت الصلاۃ، ۲/ ۱۵۹

۴۸- صحیح مسلم، باب کراہۃ الصلاۃ بحضرۃ الطعام..... کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ، ۱/ ۳۹۳

۴۹- شرح نووی علی صحیح مسلم ۵/ ۴۶

۵۰- ان میں سے کچھ مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو: کتاب الاعتناء فی الفرق والاستثناء، بدر الدین بکری شافعی ۱/ ۶۴-۶۵-۱۷۲

۵۱- صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق، باب صفۃ النار وأنہا مخلوقۃ، ۶/ ۳۳۰

۵۲- آخرت کے دنیا کی بنسبت راجح ہونے کے سلسلے میں بہت سی آیتیں وارد ہوئی ہیں، ہم نے طوالت کے خوف سے دو پر اکتفا کیا ہے۔

۵۳- القرآن والسلطان، فہمی ہویدی، ص: ۲۲۰

۵۴- الموافقات ۴/ ۳۰۹

۵۵- ملاحظہ ہو، ص: ۲۲۴/ اور اگلے صفحات

۵۶- ملاحظہ ہو کتاب: موقف الإسلام من الدنیا، ڈاکٹر احمد عبد الرحمان ابراہیم، ص: ۸، اور اگلے صفحات

۵۷- دیکھیے: مثلاً: صحیح البخاری کتاب أحادیث الأنبیاء باب ما ذکر من بنی اسرائیل، اور کتاب الجہاد باب ما کان النبی ﷺ یعطی المؤلفۃ قلوبہم، اور مسند الإمام احمد ج ۱۲ ص ۴ اور دیگر مصادر سنت۔

☆☆☆

ساتویں فصل:

سنت نبوی میں ترجیحات کے چند نمونے

والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد سے افضل ہے:

حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے، کہتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اکرمؐ سے عرض کیا: ''میں جہاد کرنے کا خواہش مند ہوں، آپؐ نے فرمایا، کیا تمہارے والدین ہیں؟ اس نے کہاہاں، آپؐ نے فرمایا پھران کی ہی خدمت میں اپنے آپ کولگا دو'' (۱)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے ہی روایت ہے کہ: ایک شخص رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس نے عرض کیا: میں ہجرت کی بیعت کرنے آیا ہوں اور والدین کو روتا ہوا چھوڑ کر آیا ہوں، آپ نے فرمایا ان دونوں کے پاس واپس جاؤ اور جیسے ان کو تم نے رلایا ہے ویسے ہی ان کو ہنساؤ (۲)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ ایک یمنی شخص ہجرت کر کے آپؐ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا: کیا یمن میں تمہارا کوئی رشتہ دار ہے؟ اس نے عرض کیا: والدین، آپ نے دریافت فرمایا: انھوں نے تم کو اجازت دی ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں، فرمایا واپس جاؤ، ان سے اجازت لے کر آؤ، وہ اجازت دیں تو جہاد کرو ورنہ ان کے پاس رہ کر ان کے ساتھ حسن سلوک کرو (۳)۔

ان احادیث اور ان جیسی دیگر احادیث سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد سے اولیٰ وافضل ہے؟ کسی کے ذہن میں یہ سوال آ سکتا ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ تو اس کے جواب میں عرض ہے:

۱- علما کا اجماع ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہیں ہے، والدین کے ساتھ حسن سلوک اس وقت مقدم ہے جب جہاد فرض کفایہ ہو، اس لیے کہ اس وقت جہاد میں شرکت نہ کرنے کا کچھ اثر نہ ہوگا، لیکن جب جہاد فرض عین ہو، مثلاً جب مسلم ملک پر حملہ ہو رہا ہو، تو ایسے وقت جہاد کو ترجیح دی جائے گی، ابن حجرؒ نے فتح الباری میں تحریر کیا ہے: ''جمہور علما کہتے ہیں: جہاد اس وقت حرام ہے جب والدین یا ان میں سے کوئی ایک منع کرے، بشرطیکہ وہ دونوں مسلمان ہوں، اس لیے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک فرض عین ہے، جبکہ فرض کفایہ ہے، لیکن جب جہاد فرض عین ہو تو پھر اجازت کی ضرورت نہیں، اس کی دلیل ابن حبان کی نقل کردہ حضرت عبداللہ بن عمرو سے ایک اور سند سے مروی یہ حدیث ہے: ''ایک شخص رسول اکرمؐ کے پاس آیا اور اس نے آپ سے افضل ترین عمل کی بابت دریافت کیا، آپؐ نے فرمایا: نماز، اس نے عرض کیا: پھر کیا؟ آپ نے فرمایا جہاد، اس نے عرض کیا: اگر میرے والدین ہوں تو؟ آپؐ نے فرمایا: میں تمہیں والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتا ہوں، اس نے عرض کیا: اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے میں جہاد کروں گا اور ان کو چھوڑ دوں گا، آپؐ نے فرمایا: تم بہتر جانتے ہو'' (۴)۔ ابن حجرؒ نے فرمایا: ''دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کے لیے یہ فرض کفایہ جہاد پر محمول ہے (۵)۔

تذکرۃ الشہید میں لکھا ہے (۶): ''فقہا نے لکھا ہے کہ اگر جہاد فرض عین ہو مثلاً جب دشمن کسی اسلامی ملک پر حملہ کر دے تو تمام لوگوں پر دفاع لازم ہے''۔

۲- اس ترجیح سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کی رضامندی اور ان کے ساتھ وفاداری کو پسند کرتا ہے، اس لیے کہ والدین اپنی اولاد کی پرورش و پرداخت میں بہت محنت و کاوش کرتے ہیں۔

۳- جہاد کے سلسلہ میں والدین سے اجازت لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ان کو اس بات کا احساس بھی دلاتا ہے کہ وہ ان کو اہم مقام دیتا ہے، جب ان کو سب سے زیادہ دیکھ

بھال ونگہداشت کی ضرورت ہوتی ہے اس وقت ان دونوں کے سلسلہ میں اسلام کسی طرح کی ان کی حق تلفی نہیں کرتا ہے، یہ چیز دوسرے معاشروں مثلاً مغربی معاشروں میں نہیں پائی جاتی ہے، کہ وہاں بوڑھوں اور معذوروں کو اولڈ ایج ہومس میں بھیج دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر والدین مشرک ہوں تو ان کی اجازت کی شرط نہیں ہے، اس لیے کہ مشرک والدین کی جانب سے جہاد سے منع کرنے کا ایک سبب کفار کے ساتھ ہمدردی اور میدان جنگ میں مسلمانوں کی تعداد کم کرنے کا جذبہ بھی ہوسکتا ہے تاکہ دشمن فتح یاب ہوسکے۔ خطابی نے لکھا ہے: ''یہ حکم اس وقت کا ہے جب وہ دونوں مسلمان ہوں، اگر وہ کافر ہوں تو جہاد فرض ہو کہ نفل ان کی ممانعت کا کچھ اثر نہ ہوگا، ایسی صورت میں ان کی اطاعت گناہ اور کفار کی مدد ہے'' (۷)۔

فقہا نے نص پر عمل کرتے ہوئے صرف جہاد میں اجازت کی شرط لگانے پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ حدیث کے مفہوم کو وسعت دیتے ہوئے تمام مستحبات، مکروہات وفروض کفایہ میں ان کی اجازت کی شرط لگائی ہے، بشرطیکہ فروض کفایہ انجام دینے والے دیگر افراد موجود ہوں۔ مصنف ''الفروق'' (۸) تحریر کرتے ہیں: ''دوسروں کے مقابلہ میں والدین کے سلسلہ میں جو خصوصی احکام ہیں وہ یہ ہیں: کسی بھی طرح کی ایذا رسانی سے اجتناب..... ان کی خاطر نوافل ترک کردینا، ان فرائض کو ترک کرنا جن کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہو اور فروض کفایہ کا ترک، ان امور کے علاوہ میں ان کی اطاعت لازم نہیں ہے، گو کہ ان کی اطاعت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کا حکم علی الاطلاق دیا گیا ہے''۔

فقہا نے حدیث کے مفہوم کو مزید وسعت دیتے ہوئے جہاد اور حج کے سلسلہ میں والدین کی طرح قرض خواہ کی اجازت کی بھی شرط لگائی ہے، خطابی کہتے ہیں: ''میں کہتا ہوں: غزوہ کے لیے قرض خواہوں کی اجازت سے ہی جائے گا، اگر فوری ادائیگی والا قرض ہو، اسی طرح حج کے لیے بھی ان کی اجازت کے بغیر نہیں جائے گا'' (۹)۔ شوکانی نے لکھا ہے: مقروض شخص کے

لیے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر جہاد کے لیے سفر کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ قرض ایک آدمی کا حق ہے، اور جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے، تمام حقوق العباد کا یہی حکم ہونا چاہئے کہ حقوق العباد سب یکساں ہیں اور ایک حق اور دوسرے حق کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے'' (۱۰)۔

حدیث کے مفہوم میں اس قدر وسعت دینا محل نظر ہے، جہاد میں قرض خواہ کی اجازت کی بات تو صحیح معلوم ہوتی ہے (نصوص میں بھی اس کا تذکرہ ہے)، اس لیے کہ موت کا امکان ہے، اور ''اس لیے کہ شہید کے تمام گناہ سوائے قرض کے معاف کر دیئے جاتے ہیں'' (۱۱)۔لیکن حج کے سلسلہ میں یہ شرط لگانا تب تو معقول تھا جب سفر حج میں بہت سے خطرات تھے، آج ایسا نہیں لگتا، اس لیے کہ اب ذرائع سفر بہت سہولت والے ہو گئے ہیں، راستے کے خطرات بھی اب ویسے نہیں رہے، پھر آج انسانوں بالخصوص تاجروں اور ملازموں کے معاملات قرض سے کم ہی خالی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں آپ کو شاید کوئی ایسا نہ ملے گا جو بیک وقت مقروض اور قرض خواہ نہ ہو۔اس صورت حال میں اس شرط پر عمل میں لوگوں کے لیے حرج اور فریضۂ حج کے معطل ہونے کا احتمال ہے۔

مستحبات کی ادائیگی، مکروہات کے ترک اور فروض کفایہ کی ادائیگی میں والدین کی اجازت کے سلسلے میں ہم علامہ محمد حسین فضل اللہ کا کلام نقل کرنا چاہتے ہیں، انھوں نے امام جعفر صادقؒ سے اس سلسلہ میں مروی قول کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''گزشتہ احادیث کی ہم معنی اس حدیث (قول) کے سلسلہ میں ہماری رائے یہ ہے کہ یہ ارشاد مستحب جہاد اور ان والدین کو خوش کرنے کے ثواب کے درمیان افضلیت کی بحث اٹھاتا ہے جن کی تنہائی سے بچنے اور اپنے کاموں کی انجام دہی میں اس کی ضرورت ہو اور جہاد اس پر واجب بھی نہ ہو۔تو یہ مسئلہ اللہ کے پسندیدہ امر کو ترک کر کے ان کی اطاعت کا نہیں ہے، بلکہ یہ مسئلہ والدین کے مخصوص نفسیات و عملی حالات کی رعایت کرتے ہوئے ان کے ساتھ حسن سلوک کا ہے، جس کی وجہ سے والدین کے ساتھ حسن سلوک کا ثواب جہاد سے زیادہ ہو جاتا ہے (۱۲)۔اطاعت اور والدین کے ساتھ حسن

سلوک کے درمیان فرق کرنے والی اس تمہید کے بعد انھوں نے والدین کی اجازت کے شرط ہونے کی نفی کی ہے، لکھتے ہیں: ''اس کی بنیاد پر ہم والدین کی خواہش کو رضائے خداوندی کا سبب بننے والے ہر مستحب عمل پر افضل قرار دینے کا عمومی قاعدہ نہیں بنا سکتے ہیں'' (۱۳)۔

مزید لکھتے ہیں: ''اسی لئے ہم جمہور فقہا کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ والدین کی اطاعت تمام مباح، مستحب اور مکروہ امور میں لازم ہے اور جہاد کفائی، دیگر مباح و مستحب اسفار اور فروض کفایہ میں ان کی اجازت شرط ہے (۱۴)، اپنے اس موقف کی بنیاد انھوں نے یہ بتائی ہے کہ والدین کو یہ وسیع اختیار دینے سے ان کی حیثیت ہر نفلی یا کفائی عبادت کی ادائیگی میں مصدر اجازت کی ہو جائے گی، اور اس میں دو پہلوؤں سے غلطی اور سنگینی ہے:

الف: اس سے اولاد کے تمام مصالح حیات معطل ہو سکتے ہیں، اور اس کی تمام خواہشات و عزائم پر بندش لگائی جا سکتی ہے، اور اس کے ایسے تمام فکری، عملی و علمی منصوبوں کو ختم کیا جا سکتا ہے، جو شرعی وجوب کے دائرے میں نہ آتے ہوں۔ اس طرح اولاد والدین کے ہاتھوں کھلونا بن جائے گا ..... یہاں تک کہ اگر لڑکا سائنس کے کسی شعبہ میں اختصاص کرنا چاہتا ہو اور والد کی رائے یہ ہو کہ وہ آرٹ شعبہ سے اختصاص کرے اس لیے کہ اسے یہ پسند ہے تو اولاد پر باپ کی اطاعت اس مسئلہ میں بھی لازمی ہوگی، خواہ اس کو اس سے کچھ رغبت و ذہنی میلان نہ ہو، اسی طرح بیٹا اگر تجارت کرنا چاہ رہا ہو اور والد اس کو بے روزگار رکھنا چاہے اور یہ چاہے کہ اس پر خود خرچ کرتا رہے تو والد کی اطاعت اس پر لازم ہوگی، اس طرح والدین سونے جاگنے کے اوقات بیوی کے ساتھ تعلقات کی نوعیت اور یہاں تک کہ اس کے ساتھ جنسی تعلقات کے اوقات تک طے کرنے میں اولاد کو اپنی مرضی کا پابند بنا دیں گے'' (۱۵)۔

ب: ایک اور پہلو سے اس کی غلطی اور سنگینی واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس سے ایک یا دو افراد کی مصلحت کی خاطر شریعت کے مستحبات، مکروہات و مباحات کو معطل کرنا لازم آتا

ہے، اس کو تشریعی اسلامی منطق قبول نہیں کر سکتی'' (۱۶)۔

ان امور کو تحریر کرنے کے بعد انھوں نے یہ وضاحت کی ہے: ''ہم اولاد کے ذریعہ اپنی خواہشات کے برخلاف والدین کو خوش کرنے والے کاموں کی انجام دہی کو ممنوع قرار نہیں دیتے ہیں؟ لیکن یہ الگ مسئلہ ہے جبکہ لازم اطاعت کا حکم ایک الگ مسئلہ ہے'' (۱۷)۔

فقہا نے ہر مستحب یا واجب کفائی کی بابت اجازت دینے کا منصب والدین کو دے کر والدین کے مقام، ان کی اطاعت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کرنے کی اہمیت کا خیال رکھا ہے، تو علامہ حسین فضل اللہ کو یہ ڈر ہے کہ کہیں یہ ایک ایسا لازمی قانون نہ بن جائے جس پر احکام شریعت کے ایک اہم حصہ کی تنفیذ موقوف ہو، ہمارے نزدیک ان دونوں رایوں میں ایک غیر متعلق مسئلہ پر بحث کی گئی ہے کہ ان دونوں نے اپنی اپنی رائے میں درپیش صورت حال کو اپنی نگاہ میں نہیں رکھا ہے۔ موضوع پر حقیقی غور وفکر سے معلوم ہوتا ہے کہ:

۱- والدین کی اکثریت اولاد کی اسلامی تربیت چاہتی ہے، اسلامی احکام کو ان کی نگاہ میں محبوب بنانا چاہتی ہے۔ لہٰذا انھیں اجازت کا حق دے دینے سے شریعت کے غیر لازمی پہلو کو معطل کرنے سے ڈرنا بے معنی بات ہے۔

۲- جہاد میں شرکت نہ کر کے والدین کے ساتھ ہی رہنے کا حکم تمام والدین کے لیے عام نہیں ہے، اس لیے کہ نصوص کے نقل کردہ واقعات محدود ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ والدین کو دی گئی اس ترجیح میں ان کی حالت (مرض، بڑھاپے اور ان کے معاملات انجام دینے والی کوئی اور خادم نہ ہونے) کی رعایت کی گئی ہے، اور یہ صورت حال کم ہی پیش آتی ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ اولاد کی والدین کے امور کی انجام دہی اور فروض کفایہ میں شرکت نہ کرنے سے کچھ اثر نہ پڑے گا، بالخصوص اس لیے کہ معاشرہ میں ان کے قائم مقام موجود ہیں۔ مستحبات میں ان کی اجازت کی شرط ایک ایسے مسئلہ کا تصور ہے جس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اکثر مستحبات کی ادائیگی اولاد

والدین کی خدمت کے ساتھ بھی کرسکتی ہے، اس لیے مستحبات کی انجام دہی اور والدین کی خدمت کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ (صریح اجازت ہو، یا دلالتاً اجازت ہو، دونوں میں سے ہر ایک کافی ہے) البتہ ان مستحبات سے ایک حالت مستثنیٰ ہے، اور وہ حج ہے، اس لیے کہ اپنی ادائیگی کی نوعیت کی وجہ سے وہ والدین کی ضرورت سے متصادم ہے، اس لیے حج کی ادائیگی کو اس وقت تک مؤخر کیا جائے گا جب تک ان کی خدمت کے لیے اولاد کا والدین کے ساتھ رہنا لازمی ہو۔

جہاں تک فروض کفایہ کی بات ہے تو اگر والدین کی ضرورت ایسی ہی ہو جیسی بیان کی گئی ہے تو ان کی ضرورت کو ترجیح دی جائے گی، اگر والدین کی مزاجی حالت معمول کے مطابق نہ ہو (جو ایک نادر صورت ہے) اور اس کی وجہ سے نامعقول حکم دیتے ہوں تو بھی بہتر یہی ہے کہ والدین کو ناراض نہ کیا جائے۔

۳- اگر والدین یا ان میں سے کسی ایک کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اسلام مخالف رجحان رکھتا ہے، اور اس وجہ سے وہ اپنی اولاد کو اسلامی عبادات کی انجام دہی سے روکے تو ایسے والدین کا فرمانبرداری کا کوئی حق نہیں ہے۔

آخر میں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ والدین کو ترجیح دینا صرف انھیں صورتوں میں محدود نہیں ہے جہاں کچھ تعارض ہو، بلکہ یہ عام اصول ہے، جو اس وقت بھی روبہ عمل ہے جب ان کے خیال رکھنے کے فریضہ کا تعارض کسی فرض کفایہ سے ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ ہر حسن سلوک، نگہداشت اور خدمت کے کام میں سب سے پہلے ان کو ترجیح دینا لازمی ہے، جیسے ہر دوسرے سے پہلے ان سے ہر موذی چیز کو دور کرنا لازم ہے کہ جو چیز دوسروں کے سلسلے میں فریضہ ہے ان کے سلسلے میں مزید مؤکد فریضہ ہے، اور دوسروں کے سلسلے میں جو حرام ہے ان کے سلسلے میں شدید تر حرام ہے۔ ''اخلاق فاضلہ کی پابندی والدین کے حق میں مزید مؤکد حکم ہے، اسی طرح اخلاق رذیلہ سے آگاہ کرنے کی بات جب ان کے حوالہ سے کی جائے تو وہ شدید نکیر اور قطعی حرمت کی صورت لے لیتی ہے'' (۱۸)۔

والد کے مقابلہ میں والدہ کے ساتھ حسن سلوک افضل ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایک شخص رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا یا رسول اللہ! ''میری جانب سے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا تمہاری ماں، اس نے عرض کیا پھر کون؟ آپ نے فرمایا تمہاری ماں، اس نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا تمہاری ماں، اس نے عرض کیا: پھر کون؟ فرمایا: تمہارے والد(۱۹)۔

بہز بن حکیم اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا معاویہ بن حیدہ قشیری سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں کس کے ساتھ حسن سلوک کروں؟ آپؐ نے فرمایا: اپنی والدہ کے ساتھ، پھر اپنی والدہ کے ساتھ، پھر اپنی والدہ کے ساتھ، پھر اپنے والد کے ساتھ، پھر قریب تر اور قریب تر رشتہ دار کے ساتھ''(۲۰)۔

جس طرح والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد پر مقدم ہے، اسی طرح ان اور ان جیسی دیگر احادیث کی بنا پر والدہ کے ساتھ حسن سلوک والد کے ساتھ حسن سلوک پر مقدم ہے، علماء کا اس پر اجماع ہے، جیسا کہ حارث محاسبی نے اپنی کتاب ''الرعایۃ لحقوق اللہ'' میں تحریر کیا ہے(۲۱)۔

علماء نے اس ترجیح کے اسباب درج ذیل بتائے ہیں:

۱- اولاد کے لئے ماں وہ مشقت اٹھاتی ہے جو والد نہیں اٹھاتا، حمل، ولادت، رضاعت و پرورش وغیرہ امور کی انجام دہی۔

۲- والدہ کو والد سے زیادہ خبر گیری کی ضرورت ہے بالخصوص اس وقت جب کہ وہ مطلقہ یا بیوہ ہو اور اس کی ذمہ داری اٹھانے والا کوئی نہ ہو۔

اسلام نے والدہ کے حق کو مقدم کر کے والد کے حق کو ختم نہیں کیا ہے، ''احادیث یہ تو کہتی ہیں کہ والد کے ساتھ حسن سلوک والدہ کے ساتھ حسن سلوک سے کم تر ہے، لیکن اس کا

مطلب یہ نہیں ہے کہ والد کے ساتھ بدسلوکی کی جائے اور ان کی نافرمانی کی جائے''(۲۲)۔

اولاد سے دونوں کی اطاعت اور دونوں کے ساتھ حسن سلوک مطلوب ہے، لیکن حسن سلوک کے سلسلے میں والدہ کا حق زیادہ ہے۔ اور اگر دونوں کی اطاعت میں تصادم ہو (جیسے اگر دونوں میں اختلاف ہو) تو اولاد کی ذمہ داری ہے کہ وہ دونوں کی ناراضگی سے بچنے کی کوشش کرے، اور والدہ کا موقف غلط ہو تو بھی والدہ کا ساتھ یہ کہہ کر نہ دے کہ ان کا حق مقدم ہے، والد کو ناراض کر کے والدہ کو راضی کرنا ناجائز ہے، اگر ان دونوں کی رضامندی ایک ساتھ ممکن نہ ہو تو یقیناً ایک حق پر ہوگا اور دوسرا باطل پر، تو وہ حق والے کو راضی کرے، باطل والا ناراض ہو تو خواہ والدہ ہی کیوں نہ ہو بیٹے سے کچھ مواخذہ نہ ہوگا۔

والدین کو راضی کرنے سے اولیٰ وافضل عدل ہے:

جس طرح والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد سے مقدم ہے اسی طرح عدل والدین کو راضی کرنے پر مقدم ہے۔ لہٰذا والدین کے درمیان عدل مطلوب اور والدین کو راضی کرنے کے مقابلہ میں اہمیت و وجوب میں فائق ہے۔ لہٰذا اگر عدل والدین کو راضی کرنے سے متصادم ہو تو عدل کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔ اسلام نے مسلمان پر یہ واجب کیا ہے کہ وہ حق کی گواہی دے خواہ اس کے نتیجہ میں والدین کے مفادات کو ٹھیس پہنچے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**یا أیها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی أنفسکم أو الوالدین والأقربین، إن یکن غنیا او فقیراً فالله أولی بهما فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا و ان تلوا او تعرضوا فان الله کان بما تعملون خبیرا**﴾ (نساء:۱۳۵)، (اے ایمان والو! انصاف قائم کرنے والے بنو، اللہ کی خاطر گواہی دینے والے چاہے وہ گواہی تمہارے اپنے خلاف پڑتی ہو یا والدین اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف۔ وہ شخص (جس کیخلاف گواہی دینے کا

حکم دیا جارہا ہے) چاہے امیر ہو یا غریب، اللہ دونوں قسم کے لوگوں کا (تم سے) زیادہ خیرخواہ ہے، لہٰذا ایسی نفسانی خواہش کے پیچھے نہ چلنا جو تمہیں انصاف کرنے سے روکتی ہو، اور اگر تم توڑ مروڑ کروگے (یعنی غلط گواہی دوگے) یا (سچی گواہی دینے سے) پہلو بچاؤ گے تو (یاد رکھنا کہ) اللہ تمہارے کاموں سے پوری طرح باخبر ہے)۔

یہ آیت بتاتی ہے کہ اللہ کے نزدیک عدل والدین کو راضی کرنے سے زیادہ اہم تر ہے(۲۳)۔

عقیدہ شریعت سے اولیٰ وارجح ہے:

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے جب حضرت معاذ کو یمن بھیجا تو فرمایا: ''تم ایک اہل کتاب قوم کے پاس جارہے ہو، سب سے پہلے انہیں اللہ کی بندگی اختیار کرنے کی دعوت دو، جب وہ اللہ کو پہچان لیں تو ان کو بتاؤ کہ اللہ نے ان کے اوپر روز وشب میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، جب وہ اس پر بھی عمل کرلیں تو ان کو بتاؤ کہ اللہ نے ان پر ان کے مال کی زکاۃ فرض کی ہے، جو ان کے ہی فقرا پر خرچ کی جائے گی، جب وہ اس کو مان لیں تو ان سے زکاۃ وصول کرلو، لیکن لوگوں کے بہترین اموال کو زکاۃ کے طور پر نہ لینا'' (۲۴)

اسلام میں نقطۂ آغاز عقیدہ ہی ہے، اسی سے تمام رسولوں نے اپنی دعوت کا آغاز کیا ہے(۲۵)۔اور ہر داعی کو اپنی دعوت کا آغاز اسی سے کرنا چاہئے، اس سے ابتدا بالکل فطری بات ہے کہ وہ شریعت کے ہر عمل کی اساس ہے، لہٰذا اس کی حیثیت بنیاد کی ہے(۲۶)۔عقیدہ جس قدر خالص ہوگا اسی قدر عمل قابل قبول ہوگا، اس کی صحت کے بقدر ہی اللہ سے قرب کا سفر صحیح ہوگا، اس کی قوت کے بقدر ہی زندگی میں مسلمان کا کردار مضبوط ہوگا۔

''صحت وارتقا میں پہلا درجہ توحید کا ہے، اور خرافات ومرض میں پہلا درجہ شرک کا

ہے، اول الذکر سے تمام صحت مند مظاہر سامنے آتے ہیں، اور مؤخر الذکر ہر طرح کے روگوں کا سرچشمہ ہے(۲۷)۔

اسی لئے صحابہ قرآن سے پہلے ایمان پر توجہ دیتے، اور اسے مسلسل خوب سے خوب تر کرتے رہتے، اس طرح انھوں نے ایمان کی قوت اور اس کے کمال کی حفاظت کی، اور اللہ سے کیے گئے اپنے وعدہ کو نبھایا۔ اس طرح انھوں نے اللہ کے حکم کی فوری تنفیذ پر توجہ دی، اور اس کے لیے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کیا، اس طرح وہ اللہ کے ذریعہ بیان کردہ اس وصف کے حقیقی متصف ثابت ہوئے: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ (آل عمران:۱۱۰)، (تم وہ بہترین امت ہو جو لوگوں کے فائدے کے لیے وجود میں لائی گئی ہے)۔

آج اسلامی معاشروں میں عام حال ایمان باللہ، تمام بنیادی عقائد اسلامیہ اور تمام اسلامی تشریعات واحکام کی تصدیق ہے(۲۸)۔ لیکن اس ایمان میں چند انحرافات نظر آتے ہیں:

الف: عام طور پر ایمان سطحی ہے، جس کا اثر لوگوں کی زندگی پر نظر نہیں آتا اور زندگی میں پیش آنے والے واقعات اور حوادث پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ یہ بس ذہنی تصدیقات تک محدود ہے جو زبانوں پر تکرار تک ہی رہتا ہے، سارے مسلمان لا الہ الا اللہ کہتے ہیں، لیکن ان کی اکثریت اس کے تقاضوں کی پیروی نہیں کرتی ہے، بلکہ کچھ لوگ اس کلمہ کو دہراتے رہتے ہیں اور اسے اپنا تکیۂ کلام بناتے ہیں، لیکن اس کی دعوت دینے والوں سے دشمنی رکھتے ہیں۔

ب: عام طور پر اس ایمان میں کوئی زندگی وحرکت نظر نہیں آتی، ایک جمود سا طاری ہے، خوف طاری ہے، قلوب قادر مطلق اللہ کو فراموش کر کے انسانوں سے وابستہ ہیں۔

ج: ایمان کے ساتھ خرافات، جادو، شعبدہ بازی کہانت، قبر پرستی اور مخلوقات سے مدد طلب کرنے جیسی ایسی بہت سی گمراہیاں بھی پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے بہت سے لوگ شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اسلامی عقیدہ میں بالجملہ خلل واقع ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے وہ

اپنے نتائج مرتب نہیں کر پا رہا اور زندگی میں حرارت وحرکت نہیں پیدا ہو پا رہی ہے۔ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ عقیدہ کی غلطی خطرناک ترین غلطی ہے، اور حقیقی سرگرم ومحرک عقیدہ کے بغیر امت کی ترقی و بیداری ناممکن ہے، استقامت کے لیے بھی صحیح اور مضبوط عقیدہ لازمی ہے، اس بنیاد کے مستحکم ہوئے بغیر اقامت شریعت بھی ناممکن ہے، اس لیے اسلامی تحریکوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی ترجیحات میں عقیدہ کی تصحیح اور نفوس کے اندر اس کی تجدید کو شامل کرے، یعنی یہ تحریکیں انحرافات کی تصحیح کریں، غلط وتخریبی رجحانات کا مقابلہ کریں، اس عقیدہ کو زندگی اور حرکت وسرگرمی عطا کریں، اور عقیدہ وعمل کے مابین دوبارہ ربط قائم کریں، تب یہ تحریکیں تبدیلی کے سفر کا حقیقی قدم اٹھائیں گی، ورنہ ریت پر ٹیلہ بنانے والے کی مانند ہوں گی۔

سیرت نبویہ میں عہد مکی عقیدہ کی تشکیل کے لیے خاص تھا، اور یہ عہد مدنی عہد سے تیرہ برس زائد کی مدت پر محیط تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفوس کے اندر عقیدہ کی ترسیخ اور اس کا احیا کس قدر اہم ہے۔

بعض تحریکیں اپنے ارکان کو معرکوں میں اتار دیتی ہیں، جبکہ معاشرہ کی تربیت میں اس اساسی رکن کا کوئی اہتمام نہیں کرتیں ہیں۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ لوگوں کے عقائد درست ہیں (۲۹)، پھر بھی عقیدہ سے اعتنا مسلسل اور ہر دم ہونا چاہئے جو اسے زندہ رکھے، اس لیے کہ صحیح عقیدہ بھی اگر جامد ہو زندہ نہ ہو تو مؤثر نہیں ہوتا۔ عقیدہ کا زندہ ہونا نہایت ضروری ہے، بقول استاذ کامل الشریف: ''اس کے بغیر ہمارا معاشرہ مسلسل باہر کے رجحانات سے متاثر ہوتا رہے گا'' (۳۰)۔

عقیدہ سے اعتنا کا مطلب تنہا اسی پر اپنی تمام تر کاوشوں کو مرکوز کرنے کی دعوت نہیں ہے، یہ بعض رجحانات کا منہج ہے جو دیگر پہلوؤں سے صرف نظر کرتے ہیں۔ اس لیے کہ تنہا عقیدہ ناکافی وغیر مقبول ہے، یعنی اگر شریعت اس کے ساتھ نہ پائی جائے۔ اس لیے کہ اسلام قلبی ایمان پر اکتفا نہیں کرتا ہے، بلکہ ایمان وعمل کا تلازم لازمی ہے (۳۱)۔

سہولتیں پیدا کرنا مشکلات پیدا کرنے سے اولی وارجح ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا: ''دین آسان ہے اور دین سے جو کوئی سختی میں مقابلہ کرے گا دین اس کو پچھاڑ دے گا، لہٰذا اعتدال اور درستگی کی روش پر قائم رہو، مطمئن رہو، خوشخبری حاصل کرو اور صبح وشام اور کچھ رات کی عبادت سے مدد لو (۳۲)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا: ''سہولتیں پیدا کرو، سختی پیدا نہ کرو، لوگوں کو خوشخبریاں سناؤ اور لوگوں کو دین سے دور نہ کرو'' (۳۳)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: ''رسول اکرمؐ کو جب بھی دو امور میں اختیار دیا گیا آپ نے آسان تر کا ہی انتخاب کیا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو، اگر وہ گناہ ہوتا تو آپ اس سے سب سے زیادہ دور رہتے، آپؐ نے کبھی بھی اپنے لیے انتقام نہیں لیا، الا یہ کہ اللہ کے حکم کی خلاف ورزی ہوتی تو اس کی خاطر آپ انتقام لیتے (۳۴)۔

تیسیر (سہولت پیدا کرنا) اور رفع حرج اسلام کی خصوصیت ہے، اس کے احکام آسان، سہل انسانی فطرت سے ہم آہنگ اور انسان کی صلاحیت کے مطابق ہیں (۳۵)۔ اسلام میں تبلیغ دعوت کا منہج تعسیر پر ''تیسیر'' کو ترجیح دیتا ہے، اسلام اپنے متبعین کو سہولتیں دیتا ہے (۳۶)۔ اور دوسروں کے ساتھ درگزر اور رواداری سے کام لیتا ہے۔

مسلمانوں کے ساتھ تیسیر اور غیر مسلموں کے ساتھ درگزر ورواداری کے اس رویہ کی بہت سی مثالیں ہمیں سیرت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں ملتی ہیں:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ: ''ایک اعرابی نے کھڑے ہوکر مسجد میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو پکڑ لیا، آپؐ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو، اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی ڈالدو کہ تم کو سہولتیں پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا گیا ہے، سختیاں پیدا کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے'' (۳۷)۔

آپ کو اطلاع ملی کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص نوافل کا بہت زیادہ اہتمام کر رہے ہیں تو آپؐ نے ان کو اعتدال کی نصیحت کی (۳۸)۔

آپؐ کی قوم نے آپ کو تکلیف دی، آپؐ سے جنگ کی، بارہا آپؐ کو لہولہان کیا، لیکن آپؐ ہمیشہ یہی دعا کرتے: ''اے اللہ میری قوم کو معاف فرما کہ وہ جانتے نہیں ہیں''۔

آپؐ نے اس اعرابی کو بھی معاف کر دیا جس نے آپ کو آپ کی چادر کے ساتھ اس طرح کھینچا کہ چادر کے نشان گردن پر پڑ گئے، وہ آپؐ سے کچھ طلب کر رہا تھا، اس کے بعد بھی آپؐ مسکرائے اور اس کو دیے جانے کا حکم دیا (۳۹)۔ اس کے علاوہ اور بھی مثالیں موجود ہیں۔

لوگوں کے ساتھ سہولتیں، تیسیر اور درگزر و رواداری کے رویے کی وجہ سے آپؐ نے سب کی محبتیں حاصل کیں اور اسلام کے لیے اس کے دشمنوں و حاسدوں کے دلوں میں نرم گوشہ پیدا کیا، اگر آج بھی اسلام پسند حضرات عام انسانوں کی محبت حاصل کرنا اور اسلام پر عمل کرنے والوں کی تعداد میں اضافہ چاہتے ہیں تو دوسروں کے ساتھ برتاؤ کے اس نبوی اصول کو دعوت و داعی کے اسلوب میں برتنا ہوگا (۴۰)۔

آپ جب لوگوں کے ساتھ محبت و نرمی کے ساتھ پیش آتے ہیں تو لوگ آپ سے مانوس ہوتے ہیں اور آپ سے محبت کرتے ہیں، اور جب ان کے ساتھ درشت مزاجی سے پیش آتے ہیں تو وہ آپ سے گریزاں ہوجاتے ہیں، اسلام کی بدولت مسلمان کو لوگوں سے الفت کرنے والا ہونا چاہئے نہ کہ ان کو متنفر کرنے والا، رسول اکرمؐ سے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا تھا: ﴿**ولو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک**﴾ (آل عمران:۱۵۹)، (اگر تم سخت مزاج اور سخت دل والے ہوتے تو یہ تمہارے آس پاس سے ہٹ کر تتر بتر ہوجاتے)۔

یہ بات میں اس لیے کہہ رہا ہوں کہ میدان دعوت کے بعض کارکنان لوگوں کے ساتھ بس سختی اور تنگی کے ساتھ ہی پیش آنا جانتے ہیں، ان کے رویہ کو دیکھ کر لگتا ہے کہ گویا تیسیر کا اسلام

سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، ان کی نگاہ میں گویا کہ ''جائز مزاح اور لطیف دل لگی بھی منکر ہو، کھل کر ہنسنا حرام ہو اور ہمہ وقتی درشت روئی صحیح روش اور درست طرز عمل ہو'' (۴۱)۔ ان کے نظریہ کے مطابق زندگی کے مباح امور سے انسان کا کوئی لینا دینا ہی نہیں ہے۔

ہم جس معاشرہ میں سانسیں لے رہے ہیں وہاں فساد کا غلبہ ہے، اللہ کی حرام کردہ چیزوں کا ارتکاب لوگوں نے بہت آسان سمجھ رکھا ہے، ایسی صورت میں یہ کوئی حکمت کی بات نہیں ہے کہ ہم اسلام اور انحراف پیشہ لوگوں کے درمیان خلیج کو اپنی سخت مزاجی سے مزید گہرا کرتے جائیں، ہمارے لیے لازم ہے کہ ہم ان کے سامنے یہ واضح کردیں کہ اسلام توبہ کرنے والے کی توبہ قبول کرتا ہے اور پچھلے گناہوں کو معاف کردیتا ہے، یعنی اسلام سراپا رحمت، سہولت اور شفقت ہے، جس میں اللہ کی طرف متوجہ ہر شخص کے لیے آسمانوں اور زمین جیسی وسیع جنت کا وعدہ ہے تنگی اور دشواری سے اس کا کوئی لینا دینا نہیں ہے۔

جیسا کہ اوپر گزرا اسلامی احکام آسان ہیں، لیکن اس آسانی کے باوجود بسا اوقات انسان ایسے استثنائی حالات سے گزرتا ہے کہ ان کے ساتھ ان احکام کی بجا آوری مشکل ہوجاتی ہے۔ اسی لیے عام حالات کے احکام عزیمت کے ساتھ رخصتیں بھی مشروع کی گئی ہیں، (۴۲)۔ ان رخصتوں نے اسلام کی سہولت میں اور اضافہ کردیا ہے، لیکن خیال رہے کہ ہر مشقت رخصت کی بنیاد نہیں بنتی ہے۔ اس لیے کہ مشقتیں کم زیادہ ہوتی ہیں، ان میں سے کچھ قابل تحمل ہوتی ہیں اور کچھ ناقابل تحمل ہوتی ہیں، اسی لیے علمائے اصول نے مشقتوں کی دو قسمیں کی ہیں، تاکہ رخصت کی متقاضی مشقت کو جانا جاسکے:

الف: معتاد یا فطری مشقت، اس کا تحمل انسان کرسکتا ہے، اس لیے ایسی مشقت رخصت وتخفیف کی موجب نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کے ساتھ ممکن ہونے کی وجہ سے حکم باقی رہتا ہے۔

ب: غیر معتاد یا غیر فطری مشقت، اس مشقت کا تحمل انسان نہیں کرسکتا ہے، یہ مشقت

رخصت کا موجب بنتی ہے، اس لیے کہ ایسی مشقت کے ساتھ رخصت نہ دینے سے انسان ضرر میں مبتلا ہوسکتا ہے۔

انسان کو درپیش اس نوع کی مشقت کے ساتھ اگر عزیمت پر عمل کرنے سے ضرر کا خدشہ ہو تو اس حالت میں رخصت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، بلکہ بعض علما نے اس حالت میں رخصت پر عمل کو واجب قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ ایسا نہ کرنے کی وجہ سے اگر اس کو ضرر لاحق ہوگا تو وہ گناہ گار ہوگا۔

اور اگر مکلّف مثلاً مریض ہو اور تمام تر ارکان نماز کی ادائیگی سے عاجز ہو کہ اس کی کوشش کرنے کی صورت میں ضرر لاحق ہو تو جس کیفیت سے نماز پڑھ سکے اس کیفیت کے ساتھ نماز پڑھنا اس پر لازمی ہوگا، اگر وہ بتکلف مرض کا مقابلہ کر کے تمام ارکان کی ادائیگی کرنے کی کوشش کرے اور اس سے اسے ضرر لاحق ہو تو وہ گناہ گار ہوگا۔

اگر مشقت قابل تحمل ہو، اس طور پر کہ کچھ لوگ اس کا تحمل کر سکتے ہوں اور کچھ لوگ نہ کر سکتے ہوں تو ایسی صورت میں فقہا کا اختلاف ہے کہ عزیمت پر عمل اولی ہے یا رخصت پر؟

عزیمت کو اولیٰ کہنے والے حضرات:

ایک جماعت کہتی ہے کہ اس حالت میں عزیمت پر تمسک اولیٰ ہے، اس سلسلے میں یہ جماعت متعدد دلائل پیش کرتی ہے جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: عزیمت قطعی ہے، اس لیے کہ وہ متفق علیہ اصل ہے، اور رخصت بھی قطعی ہے، مگر اس کا سبب (مشقت) غیر منضبط، ظنی اور احتمالی ہے، اس وجہ سے عزیمت راجح ہے۔

ب: عزیمت کلی اصول ہے، اس لیے کہ وہ تمام مکلفین اور تمام حالات کے لیے عام ہے، جب کہ رخصت جزوی اصول ہے جو صرف اصحاب اعذار سے متعلق ہے، اور جب کلی کا جزوی کے ساتھ تعارض ہو تو کلی کو ترجیح دی جائے گی اس لیے کہ وہ کلی مصلحت کی متقاضی ہے۔

ج: علی الاطلاق رخصت کی اجازت مکلفین کے عزائم کو متأثر کرنے کا سبب بنے گی جب کہ عزیمتوں پر عمل سے مکلفین کے عزائم کو تقویت ملے گی، اور حکم شرعی دائم وقائم رہے گا۔

رخصت کو اولیٰ کہنے والے حضرات:

دوسری جماعت کہتی ہے کہ: درج ذیل اسباب کی بنا پر رخصت عزیمت سے اولیٰ ہے:

الف: رخصت میں رفع حرج اور لوگوں کے لیے تیسیر کا وہ پہلو ہے جس کی تعلیم بہت سی نصوص میں دی گئی ہے۔

ب: رخصت پر عمل تیسیر کے مقصد شارع سے ہم آہنگ ہے، برخلاف عزیمت کے کہ اس پر عمل میں تکلف اور سختی ہے۔

ج: رخصت گرچہ ایک جزوی اصول ہے لیکن وہ شارع کی جانب سے معتبر ہے(۴۳)۔

اس موضوع پر جب ہم غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ یہ ایک محض نظریاتی اختلاف ہے جس کا عملی پہلو سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لیے ہمارے نزدیک صحیح رائے امام شاطبی سمیت ان علما کی ہے جو مکلّف کو انتخاب کا حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے حالات کے اعتبار سے جو مناسب سمجھے اسے انتخاب کرے۔ اس لیے کہ لوگ مشقتوں کے تحمل کے سلسلے میں طرح طرح کے ہوتے ہیں، اور عام محاورہ میں ہر انسان اپنا خود فقیہ ہے، امام شاطبی نے اس رائے کو اختیار کرتے ہوئے لکھا ہے:

''رخصت کا سبب مشقت ہے، اور مشقتیں قوت وضعف، حالات، عزائم کی قوت و ضعف، اور زمانہ واعمال کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، شریعت نے ہر مکلّف کو اپنی رائے پر چھوڑ دیا ہے، اسی طرح بہت سے امور کو اجتہاد پر چھوڑا ہے، جیسے مرض،..... بہت سے لوگ اپنے مرض میں بہت سے ایسے کام کر سکتے ہیں جو دوسرے نہیں کر سکتے، اس لیے ایک طرح کے لوگوں کو رخصت حاصل ہوگی دوسروں کو نہیں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے، یعنی رخصتوں کے اسباب اصل

قانون یا بالکل واضح ضابطہ کے تحت نہیں ہیں، بلکہ وہ ہر مخاطب کے اعتبار سے اضافی ہیں (۴۴)۔

چونکہ یہ رائے (جیسا کہ ظاہر ہے) مکلّف کے لیے مناسب تر اور احکام شریعت سے زیادہ ہم آہنگ ہے اس لیے شوافع کی رائے سے صرف نظر مناسب نہیں ہے کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں: رخصت واجب، رخصت مستحب، جائز رخصت اور خلاف اولی رخصت (۴۵)، اس لیے کہ رخصت کا مطلق حکم اباحت ہے، جیسا کہ شاطبی نے الموافقات میں لکھا ہے، اس حکم کی تائید میں انھوں نے بہت سے دلائل دیے ہیں جو چاہے ان دلائل کو ان کے مقام پر دیکھ سکتا ہے، (۴۶)۔ رخصتوں کی جو تقسیم احناف نے کی ہے اس سے بھی صرف نظر کرنا مناسب نہیں ہے، احناف کی تقسیم شوافع کی تقسیم سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہے، احناف نے رخصت کی دو قسمیں کی ہیں: حقیقی اور مجازی، ان کے نزدیک ہر قسم رخصتوں کی دو قسموں پر مشتمل ہے (۴۷)۔

صحت کی حالت میں دیا گیا صدقہ وصیت سے اولی وافضل ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ: ایک شخص رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا: سب سے زیادہ ثواب والا صدقہ کون سا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: وہ صدقہ جسے تم اس وقت کرو جب تم صحت مند اور مال کے خواہش مند ہو، تمہیں فقر کا ڈر اور غنا کی امید ہو۔ اور اس قدر تاخیر نہ کرو کہ جب جاں بلب ہو جاؤ تو اس وقت کہو یہ فلاں کا، یہ فلاں کا حالانکہ اب تو وہ کسی (وارث) کا ہو چکا (۴۸)۔

عمر کے کسی بھی مرحلہ میں مال خرچ کرنا مستحب اور کار ثواب ہے، لیکن صحت و جوانی میں مال خرچ کرنا جب کہ دل دنیا سے لگا ہوتا ہے، فعل خیر کی انجام دہی سے روکنے والے دس محرک ہوتے ہیں اور فقر کا اندیشہ ہو تو ایسے وقت کا صدقہ کہیں افضل اور مرض کی شدت و موت کے قریب ہونے کے وقت کے عمل سے کہیں افضل ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے: ''چونکہ مال کی خواہش کے ساتھ مال خرچ کرنے کا جذبہ نیت کی صحت اور ثواب کی شدید خواہش کی دلیل ہے اس لیے ایسا صدقہ زیادہ افضل ہے(۴۹)۔ اگر انسان اپنی زندگی کے زیادہ تر اوقات میں کار خیر انجام نہ دے، پھر جب اسے یقین ہو جائے کہ اب میرا وقت آخر ہے زندگی کا قافلہ فوت ہونے کو ہے اور کوچ کی گھڑی قریب ہے تو وہ تلافی کرنا چاہے تو اس کا مطلب یہ ہے اب یہ اپنی زندگی سے مایوس ہو کر بے رغبتی کی بنا پر ایسا کر رہا ہے، اس کا یہ عمل ایسے وقت میں انجام دیا جانا ناپسندیدہ عمل ہے جب کہ وہ مکلّف بھی نہیں ہے(۵۰)۔

عمل (مدد وغیرہ) کی قدر و قیمت اس وقت کچھ نہیں ہوتی جب انسان مکلّف نہ بچا ہو، جیسا کہ (امام نوویؒ نے فرمایا ہے۔ وقت پر پڑھی گئی نماز بے وقت پڑھی گئی نماز جیسی نہیں ہے، سخت و تکلیف دہ حالات میں مبتلا شخص کی مدد سخت حالات گزر جانے کے بعد کی جانے والی مدد جیسی نہیں ہے، انسان کے پاس جب مال ہو اسے فقر کا اندیشہ ہو اور اس لیے وہ اس کا خواہش مند ہو ایسے حال میں کسی کے ساتھ مالی احسان کرنا اس وقت کے مالی احسان کی مانند نہیں ہے، جب اسے یقین ہو جائے کہ اب یہ مال دوسرے کی ملکیت میں جا رہا ہے، یعنی'' جو کام اپنے مناسب ترین وقت میں انجام پائے وہ زیادہ بہتر نافع اور مفید ہے، بالکل اسی طرح جیسے وہ بارش جو اس وقت ہو جب اس کی بہت ضرورت ہو، اور کشادگی جو ضرورت کے وقت حاصل ہو(۵۱)۔

لہٰذا اگر کوئی مومن یہ چاہتا ہے کہ اس کے صدقہ کا ثواب زیادہ سے زیادہ ملے تو اسے وہ صدقہ اس وقت کرنا چاہئے جب وہ صحت مند اور غنا کا آرزومند ہو۔ اس لیے کہ یہ اخلاص اور رضائے خداوندی کے حصول کی خواہش کی دلیل ہے۔

دوسروں کے مقابلہ میں محتاج اقربا کا تعاون اولیٰ ہے:

حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ حضرت ابوطلحہ کھجور کی باغبانی کرنے والوں

میں سب سے زیادہ مالدار تھے، ان کی محبوب ترین جائیداد وہ باغ تھا جو بیرحاء کے نام سے مشہور تھا، یہ باغ مسجد کے سامنے تھا، آپؐ وہاں جاتے اور وہاں کا شیریں پانی پیتے، حضرت انسؓ کہتے ہیں: جب یہ آیت نازل ہوئی: ﴿لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون﴾ (تم نیکی کے مقام تک اس وقت تک ہرگز نہیں پہنچو گے جب تک ان چیزوں میں سے (اللہ کے لیے) خرچ نہ کرو جو تمہیں محبوب ہیں)۔ تو اس آیت کو سن کر حضرت ابوطلحہؓ آپؐ کے پاس آئے اور عرض کیا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''تم نیکی کے مقام تک اس وقت تک ہرگز نہیں پہنچو گے جب تک ان چیزوں میں سے (اللہ کے لئے) خرچ نہ کرو جو تمہیں محبوب ہیں) اور میرا پسندیدہ ترین مال باغ بیرحاء ہے، یہ اللہ کے لیے صدقہ ہے، میں اللہ سے اس کی نیکی اور آخرت کے ثواب کا خواہش مند ہوں اس لیے یا رسول اللہ آپ اپنی صوابدید کے مطابق اس کو خرچ فرما دیجئے، آپ نے فرمایا: ارے یہ باغ تو بہت نفع بخش ہے، بہت نفع بخش ہے، تمہاری بات میں نے سن لی ہے، میری رائے یہ ہے کہ تم اسے اپنے رشتہ داروں کے لیے خاص کر دو'' (۵۲)۔

محتاج اقربا کا تعاون دوسروں کی بنسبت اولیٰ (راجح) ہے، خواہ یہ صدقۂ واجب سے ہو یا غیر واجبہ سے، دیگر محتاجوں پر اس ترجیح کا سبب خونی رشتہ ہے، یہ رشتہ جس قدر قریب ہوگا شریعت کی نگاہ میں اسی قدر قابل لحاظ ہوگا۔

اس ترجیح کی بنا پر محتاج رشتہ دار کے لیے زکاۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا جائز ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز کے سلسلہ میں روایت ہے کہ وہ ایک شہر سے دوسرے شہر زکاۃ جانا ناپسند کرتے تھے، الا یہ کہ ایسا کسی رشتہ دار کی خاطر ہو (۵۳)۔ ابن نجیم الاشباہ والنظائر میں لکھتے ہیں: ''زکاۃ کا منتقل کرنا مکروہ ہے، الا یہ کہ ایسا کسی رشتہ دار یا بہت زیادہ محتاج کے لیے کیا جائے'' (۵۴)۔ اگر رشتہ دار قطع رحمی کرنے والا ہو تو مال خرچ کرنے کے لیے اس کی تخصیص مستحب ہے، اور دوسروں کی بنسبت اس پر صدقہ کرنا زیادہ کارثواب ہے۔

اعمال جوارح کے مقابلہ میں اعمال قلوب پر توجہ اولیٰ ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہاری صورتوں اور تمہارے اموال کی طرف نہیں دیکھتا، بلکہ وہ تمہارے دلوں اور اعمال کو دیکھتا ہے'' (۵۵)۔

مسلمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی باطنی اور ظاہری اصلاح پر توجہ دے، باطن کی اصلاح کا مطلب ہے قلب کی اصلاح اور ریا، حسد، تکبر خود پسندی اور بخل جیسے باطنی امراض سے دل کو پاک کرنا۔ ظاہری اصلاح کا مطلب ہے اپنے جوارح کی اصلاح، ان کو مضبوط بنانا، ان کو خیر کے لیے متحرک اور شر سے باز رہنے والا بنانا، لیکن قلب و باطن سے اعتنا ظاہر و جوارح سے اعتنا پر مقدم ہونا چاہئے، اس لیے کہ دل ہر چیز کا سرچشمہ ہے، وہ صالح ہوگا تو ہر چیز صالح ہوگی، اور اگر وہ فاسد ہوگا تو ہر چیز فاسد ہوگی، یعنی جب دل مریض ہوگا (۵۶)، تو اس کے اثرات جوارح پر پڑیں گے اور یہ بھی مریض ہوجائیں گے۔ بقول امام غزالی ''دل اللہ کی معرفت رکھتا ہے، اللہ کا قرب حاصل کرتا ہے اور اللہ کی رضا کے لیے مصروف کار رہتا ہے..... جوارح کی حیثیت تابع خادم اور آلات و وسائل کی ہے، جن کو دل استعمال کرتا ہے، اسی طرح جیسے کوئی مالک اپنے غلام کو استعمال کرتا ہے، دل ہی مخاطب و جواب دہ ہے..... اللہ کا مطیع و فرمانبردار حقیقت میں وہی ہے، عبادات سے جوارح پر اس کے انوار پھیلتے ہیں، یہی اللہ تعالیٰ کا نافرمان و سرکش ہوتا ہے، اعضا پر فواحش کی صورت میں اسی کے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اسی کو تاریک و منور کرنے سے ظاہر کے محاسن و مساوی ظاہر ہوتے ہیں'' (۵۷)۔

امراض قلب کے علاج کے لیے سب سے پہلے علم شرعی اور پھر اس پر عمل لازمی ہے۔

علم سے اشتغال نفلی عبادات میں مشغول رہنے سے اولیٰ ہے:

حضرت ابو درداءؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''عالم کی عابد پر فضیلت ویسی ہی ہے جیسے چودھویں کے چاند کی تمام ستاروں پر'' (۵۸)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''ایک فقیہ شیطان پر ہزار عبادت گزاروں سے شدید تر ہے''(۵۹)۔

حضرت علی بن ابی طالب - رضی اللہ تعالیٰ عنہ- سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا: ''عالم اس شخص سے افضل ہے جو مسلسل دن میں روزے رکھتا ہو، راتوں میں نفل نمازیں پڑھتا ہو اور جہاد کرتا ہو، عالم کی وفات سے اسلام کو وہ نقصان پہنچتا ہے جس کی تلافی بس اسی جیسا جانشین کرسکتا ہے(۶۰)۔

علم کی افضلیت واہمیت ثابت کرنے کے لیے اس کے سلسلہ میں واردروایات اور اس کے گوناگوں منافع ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی فضیلت واہمیت کے لیے دسیوں کتابیں تالیف کی جاچکی ہیں، اس کی اہمیت اور مقام ومرتبہ کے سلسلہ میں اگر کوئی کچھ پڑھنا چاہتا ہے تو اسے حافظ ابوبکر خطیب بغدادی کی ''الفقہ والمتفقہ'' یا امام نووی کی ''المجموع'' جیسی کتابیں پڑھنی چاہئیں(۶۱)۔

اسلام میں علم بذات خود ایک عبادت ہے، وہ ہر خیر کا سرچشمہ اور ہر عمل میں کامیابی کی کنجی ہے۔ اس کے بغیر اعمال خلل زدہ ہوتے ہیں اور اس کی بدولت اعمال صحیح طریقہ سے ادا ہوجاتے ہیں، اس لیے اس کا پہلا مقام ہے اور وہ عبادت پر مقدم ہے۔

امام بخاری نے اپنی صحیح کی کتاب العلم میں ایک عنوان قائم کرتے ہوئے لکھا ہے:

''باب: علم قول وعمل پر مقدم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فاعلم أنه لا إلـه إلـا اللـه﴾ (محمد:۱۹)، (جان لو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے)۔ اس آیت میں اللہ نے سب سے پہلے علم کا تذکرہ کیا ہے''(۶۲)۔

فقہا کا ایک معروف قول یہ ہے: کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر حکم خداوندی کے علم کے کسی عمل کا اقدام کرے، ایسا اس لیے ہے کہ علم عبادت وعمل کی اساس ہے، اس

کے بغیر مسلمان مفاسد کا شکار ہوجاتا ہے، بغیر علم کے کسی صحیح عمل یا عبادت کا تصور ممکن نہیں ہے۔

اللہ کی طرح متوجہ ہونے سے پہلے انسان کو اس کا طریقہ جاننا چاہئے، عمل کرنے والے کو عمل کے آغاز سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اس عمل کو کیسے انجام دے گا ورنہ یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ اچھا کام کر رہا ہے غلط کام کر بیٹھے گا۔

اگر عمل تبلیغ و دعوت سے متعلق ہو تو معاملہ اور زیادہ سنگین ہوجاتا ہے، افسوس کہ بہت سے ایسے لوگ جو دین کا صحیح فہم نہیں رکھتے یا بس تھوڑی بہت معلومات رکھتے ہیں جو بالعموم ناقص اور غلط ہوتی ہیں، وہ بھی تبلیغ و دعوت کا کام کرنے لگتے ہیں، ایسی صورت میں ان کا کام اصلاح سے زیادہ افساد کا باعث ہوتا ہے۔

قرآن و حدیث میں درج جس قدر ترجیحات پر اب تک ہم نے گفتگو کی ہے وہ کافی ہے، اس لیے کہ شریعت کے تمام راجح اعمال کا استقرا مقصود نہیں ہے، بلکہ بس یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ شریعت میں ترجیح کا یہ اصول ہے، اگلے صفحات میں جا بجا دوسری مثالیں بھی آتی رہیں گی۔

اب ہم نے واضح طور پر شریعت کے احکام اور دعوت نبوی میں اس اصول کے اعتبار کو جان لیا ہے، اور یہ سمجھ لیا ہے کہ تبدیلی کا شرعی لائحہ عمل تدریج ہے جو کہ انسانی فطرت سے ہم آہنگ بھی ہے کہ انسانی فطرت فوری تبدیلی کو قبول نہیں کرتی ہے۔ اب ہم اس کتاب کے تیسرے باب کا آغاز کرتے ہیں جو ترجیحات کو جاننے کے طریقوں پر مشتمل ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- بخاری، کتاب الأدب، باب لا یجاہد إلا باذن الأبوین، ۱۰/ ۴۰۳

۲- صحیح بخاری، سنن ابی داؤد، یہاں ابوداؤد کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، کتاب الجہاد باب فی الرجل یغزو وابواہ کارہان، ۳/ ۳۸

۳- سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی الرجل یغزو وابواہ کارہان ۳/ ۳۹

۴- فتح الباری ۶/ ۱۴۰-۱۴۱

۵- حوالۂ بالا، ۶/ ۱۴۱

۶- از ڈاکٹر ضیاء الدین زنگی، ص: ۲۱

۷- سنن ابی داؤد، ۳/ ۳۸

۸- القرافی، ۱/ ۱۵۰

۹- معالم السنن: ۳/ ۳۸

۱۰- نیل الأوطار ۸/ ۴۲

۱۱- حوالۂ بالا ۸/ ۴۲

۱۲- ملاحظہ ہو موصوف کا مقالہ: ''برالوالدین بین خط الطاعۃ وخط الإحسان، مطبوعہ مجلّہ منطق، شمارہ: ۱-۲، ص: ۱۲

۱۳- حوالۂ بالا، ص: ۱۲

۱۴- حوالۂ بالا، ص: ۱۶-۱۷

۱۵- حوالۂ بالا، ص: ۱۵

۱۶- حوالۂ بالا، ص: ۱۶

۱۷- حوالۂ بالا، ص:۱۶

۱۸- الفضائل فی الاسلام، از عبدالرحمان ابراہیم، ص:۱۴۲

۱۹- بخاری، کتاب الادب، باب من احق الناس بحسن الصحبۃ، ۱۰/۲۵۶

۲۰- سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب فی برالوالدین ۵/۳۵۱، نیز سنن ترمذی، کتاب البر، باب فی برالوالدین، بہ قول ترمذیؒ: یہ حسن درجہ کی حدیث ہے۔

۲۱- ملاحظہ ہو، ص:۱۰۲، انھوں نے لکھا ہے: پہلے اپنی والدہ کی حاجت پوری کرے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک کو حدیث میں ترجیح دی گئی ہے، اور اجماع بھی اس پر ہے کہ حسن سلوک و فرمانبرداری میں اس کا حق والد سے زیادہ ہے۔

۲۲- الفروق، از قرافی، ۱/۱۴۳، چندے تصرف کے ساتھ۔

۲۳- یہ مثال قرآن میں درج ترجیحات کی ہے، لیکن ہم نے اسے اس مقام کے لئے زیادہ مناسب سمجھا اس لیے اسے یہاں درج کیا۔

۲۴- بخاری، کتاب الزکاۃ، باب لا تؤخذ کرائم أموال الناس فی الصدقۃ، ۱/۵، مسلم، کتاب الایمان، باب الدعاء الی الشہادتین وشرائع الإسلام ۱/۱۹۶، یہاں درج ترجمہ بخاری کے الفاظ کا ہے۔

۲۵- ملاحظہ ہو: سورۂ مومنون: ۲۳، فرمان الٰہی کا ترجمہ ہے: (ہم نے نوح کو ان کی قوم کی طرف بھیجا۔ انہوں نے کہا: اے میری قوم کے لوگو! اللہ کی پرستش کرو، اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ہے)۔ اعراف: ۶۵-۷۳۔ ہود-علی نبینا وعلیہ السلام- کے بارے میں ارشاد ہے: (ہم نے عاد کی طرف ان کے ہم قوم ہود کو بھیجا۔ انہوں نے اعلان کیا، اے میری قوم کے لوگو! اللہ ہی کی عبادت کرو، اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ہے)۔ صالح -علی نبینا وعلیہ السلام- کے بارے میں فرمان الٰہی ہے: (ثمود کی طرف ہم نے ان کے ہم قبیلہ صالح کو بھیجا، انہوں نے کہا: اے میری قوم کے لوگو! اللہ ہی کی پرستش و پوجا کرو، اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ہے)۔ قرآن کریم میں تمام رسولوں کے بارے میں یہی ارشاد ہے۔

۲۶- شیخ محمد شلتوت: اسلام میں عقیدہ اس بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے جس پر شریعت مبنی ہے،

شریعت عقیدہ کا ہی اثر ونتیجہ ہے، اس لیے اسلام میں بلاعقیدہ شریعت کا وجود ہی نہیں ہے، اور شریعت عقیدہ کے زیر سایہ ہی ترقی پاتی ہے، اس لیے کہ شریعت عقیدہ کے بغیر بے بنیاد ہے''۔الإسلام عقیدۃ وشریعۃ، ص:۱۱۔

۲۷- تربیتنا الروحیۃ، شیخ سعید حوی، ص ۱۴۲-۱۴۳، قدرے تصرف کے ساتھ

۲۸- بہت کم تعداد ہی اس سے مستثنیٰ ہے۔

۲۹- گوکہ یہ بات بہت کم مسلمانوں کی بابت ہی کہی جاسکتی ہے۔

۳۰- الفکر الاسلامی بین المثالیۃ والتطبیق، ص:۳۱

۳۱- حوالۂ بالا

۳۲- صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب الدین یسر، وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحب الدین إلی اللہ الحنیفیۃ السمحۃ:۱/ ۹۴

۳۳- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ما کان النبی یتخولہم بالموعظۃ والعلم کی لاینفروا،۱/ ۱۶۳۔

۳۴- سنن ابی داؤد، کتاب الادب باب فی التجاوز فی الامر، ۵/ ۱۴۲، صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، صحیح مسلم، کتاب الفضائل باب مباعدتہ للآثام۔

۳۵- اس کے برعکس کچھ پچھلی اقوام کے بعض احکام شاق ہیں، مثلاً حضرت موسیٰ کی شریعت میں قتل نفس توبہ کا وسیلہ تھا، کپڑے کے نجس مقام کو کاٹنا نجس کپڑے کی صفائی کا وسیلہ تھا، اور زکاۃ میں چوتھائی مال نکالنا ہوتا تھا.....حق سبحانہ وتعالیٰ نے اس طرح کے شاق احکام کو اس جیسی آیات قرآنی سے منسوخ کردیا:﴿**ویضع عنهم إصرهم والأغلال التی کانت علیهم**﴾ (اعراف:۱۵۷)، (اور وہ (نبی) ان پر سے وہ بوجھ اور گلے کے وہ طوق اتار دے گا جو ان پر لدے ہوئے تھے)۔

۳۶- اس کی سہولت کا مطلب شرعی قیود کے تئیں لاپرواہی اور تقصیر نہیں ہے، اس کا مطلب بس سہولت اور عدم تکلیف مالایطاق ہے۔یعنی شریعت ایسے احکام سے خالی ہے جو ناقابل برداشت ہوں۔

۳۷- صحیح بخاری، کتاب الوضوء باب صب الماء علی البول فی المسجد:۱/ ۳۲۳۔

۳۸- حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا: ''اے عبداللہ! مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ تم مسلسل دن میں روزے رکھتے ہو اور پوری رات نوافل پڑھتے ہو، میں نے عرض کیا جی ایسا ہی ہے یارسول اللہ! آپ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، روزہ رکھو اور چھوڑو، رات میں نماز پڑھو اور سو بھی، کہ تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھ کا تم پر حق ہے، تمہارے شوہر کا تم پر حق ہے، تم سے ملنے آنے والوں کا بھی تم پر حق ہے، تمہارے لیے بس یہ کافی ہے کہ ہر مہینہ تین دن کے روزے رکھو، کہ ہر نیکی کے بدلے دس گنا اجر ہے، اس اصول کے تحت یہ تین روزے پورے زمانے کے روزے ہوئے، لیکن میں نے اپنے اوپر سختی کی تو آپ نے مجھ پر اس کو سخت کر دیا، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے اندر سکت ہے، آپ نے فرمایا پھر حضرت داؤد والے روزے رکھو، اس سے زیادہ نہ رکھو، میں نے عرض کیا: ان کے روزے کیسے ہوتے تھے، آپؐ نے فرمایا وہ نصف ایام روزے رکھتے، حضرت عبداللہ عمر دراز ہوئے تو فرماتے: کاش میں نے آپؐ کی دی ہوئی سہولت قبول کر لی ہوتی، بخاری، کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم ۴/ ۲۱۸

۳۹- حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ اسی درمیان کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز مال غنیمت تقسیم کر رہے تھے کہ بنو تمیم کے ایک شخص ذوالخویصرہ نے کہا: یارسول اللہ'' انصاف کیجے، آپ نے فرمایا تمہاری بربادی ہو، اگر میں انصاف نہ کروں گا تو کون انصاف کرے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: مجھے اجازت دیں میں اس کی گردن اڑا دوں، آپؐ نے فرمایا نہیں، اس کے کچھ متعلقین ایسے ہوں گے جن کی نمازوں کے سامنے تم اپنی نماز کو اور ان کے روزوں کے سامنے اپنے روزوں کو تم حقیر جانو گے، وہ دین سے ایسے نکل جائیں گے جیسے تیر شکار سے نکل جاتا ہے''۔ بخاری، کتاب الأدب، باب ماجاء فی قول الرجل ویلک، ۱۰/ ۵۵۱

۴۰- الاستیعاب فی حیاۃ الدعوۃ والداعیۃ، فتحی یکن، ص: ۴۰

۴۱- جولات فی الفقہین، شیخ سعید حوی، ص: ۱۰۱

۴۲- عربی زبان میں رخصت کا مطلب تیسیر و تسہیل (آسان کرنا) ہے، اصطلاح میں اس سے مراد عذر پر مبنی حکم ہے، یا یوں کہیں کہ رخصت ان احکام کو کہتے ہیں جو تخفیف کے متقاضی

حالات میں تخفیف کے لیے مشروع ہوتے ہیں۔ جب کہ عزیمت کے لغوی معنی پختہ ارادہ کے ہیں، اور اصطلاح میں اس سے مراد عام حالات کے احکام ہیں یا اس سے مراد تمام حالات میں تمام مکلفین کے اصلی احکام ہیں۔

اس سلسلہ میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، أصول الفقہ، خضری، ص: ۴۹، اصول البزدوی ۲/ ۲۹۹، الموافقات للشاطبی، ۱/ ۳۰۱، المستصفی فی علم الأصول، غزالی، ۱/ ۹۸، أصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف، ص: ۱۲۱۔

۴۳- ان دلائل کے لیے ملاحظہ ہو: أصول الفقہ، خضری، ص: ۷۶-۷۹، الموافقات للشاطبی، ۱/ ۳۲۳، اور اگلے صفحات، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خضری نے شاطبی کی کتاب الموافقات سے قدرے تصرف کے ساتھ ان دلائل کے سلسلے میں استفادہ کیا ہے، لیکن حوالہ نہیں دیا ہے۔

۴۴- الموافقات: ۱/ ۳۱۴-۳۱۵، قدرے تصرف کے ساتھ

۴۵- رخصت واجبہ کی مثال انھوں نے مجبور شخص کے لیے اکل میتہ کی اجازت سے دی ہے کہ یہ حفاظت نفس کے پیش نظر واجب ہے، مستحب رخصت کی مثال ہے مسافر کے لیے نماز قصر کرنا، جائز رخصت کی مثال عقد سلم، مساقاۃ واجارہ جیسے وہ عقود ہیں جن میں ارکان عقد نہیں پائے جاتے ہیں، خلاف اولی رخصت کی مثال اس مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے جس کو روزہ رکھنے میں کسی طرح کا کوئی ضرر نہ ہو، علما نے اس رخصت کو خلاف اولیٰ کہا ہے، اس آیت قرآنی کی بنیاد پر: ﴿وان تصوموا خیر لکم ان کنتم تعلمون﴾ (بقرہ: ۱۸۴)، (اور روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے اگر تم جانتے ہو)، یعنی روزہ کا حکم حتمی نہیں ہے، اس میں روزہ ترک کرنے کی ممانعت غیر صریح طور پر ہے، اور ایسی غیر صریح ممانعت خلاف اولی ہے، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الأشباہ والنظائر، سیوطی، ص ۹۱، شرح الکوکب المنیر ۱/ ۴۷۹، تنقیح الفصول، قرافی ص ۸۵، رفع الحرج فی الشریعۃ الإسلامیۃ ضوابطہ وتطبیقاتہ، ڈاکٹر صالح عبداللہ بن حمید، ص: ۱۴۹)

۴۶- ملاحظہ ہو: الموافقات: ۱/ ۳۰۷

۴۷- احناف کا کہنا ہے کہ حقیقی رخصت سے عزیمت کا حکم ساقط نہیں ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: حرمت کی دلیل اور حکم کے باوجود جس کا کرنا جائز ہو، اس کی مثال کلمۂ کفر کی زبان سے ادائیگی ہے، اس صورت میں عزیمت پر تمسک اولیٰ ہے۔

دوم: وہ رخصت جس کا کرنا حرمت کی دلیل کے باوجود جائز ہو گو کہ حکم حرمت کا نہ ہو، جیسے مسافر کا روزہ نہ رکھنا، رمضان میں روزہ چھوڑنے کی حرمت کی دلیل قائم ہے جو کہ ماہ رمضان کا ہونا ہے، لیکن یہ حکم موجود نہیں ہے اس لیے کہ شارع نے سفر کے عذر کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت دی ہے، دلیل کی وجہ سے عزیمت پر عمل اولیٰ ہے، لیکن اگر روزہ رکھنے سے اسے کمزوری کا خدشہ ہو تو رخصت پر عمل اولیٰ ہے، جہاں تک مجازی رخصت کی بات ہے تو اسے رخصت اسقاط کہتے ہیں، اس کی بھی دو قسم ہیں: اول: کمال درجہ کی مجازی رخصت، یہ وہ مشقت بھرے احکام ہیں جو امم سابقہ پر عائد تھے، ہم پر نہیں ہیں، مجازاً ان کو رخصت کہہ دیا جاتا ہے۔

دوم: یہ رخصت حقیقیہ سے قریب تر ہے، اس کی مثال عام اصولوں اور قواعد کے مخالف عقود و تصرفات کا جواز ہے۔ ملاحظہ ہو: رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیہ ضوابطہ وتطبیقاتہ، ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید ص: ۱۴۹، المستصفی فی علم الأصول از غزالی، ۱/ ۹۸-۹۹۔

۴۸- بخاری، کتاب الزکاۃ، باب فضل صدقۃ الشحیح الصحیح: ۳/ ۲۸۵

۴۹- ۳/ ۲۸۵

۵۰- شرح ریاض الصالحین از امام نووی ۱/ ۱۹۶

۵۱- مدارج السالکین، از ابن قیم، ۳/ ۱۲۷

۵۲- متفق علیہ، یہاں درج ترجمہ بخاری کے الفاظ کا ہے، ملاحظہ ہو: کتاب الزکاۃ، باب الزکاۃ علی الأقارب وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "لہ أجران أجر القرابة و أجر الصدقة" (نبی کریم -صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم- کا ارشاد ہے: رشتہ دار پر خرچ کرنے والے کو ڈبل ثواب ملے گا، ایک ثواب رشتہ (کے خیال رکھنے کا) دوسرا ثواب صدقہ کا) ۳/ ۳۲۵، یہ ہدایت دیگر بہت سی احادیث میں بھی دی گئی ہے۔

۵۳- کتاب الأموال، ابن سلام، ص: ۴۰۷

۵۴- ۲/ ۵۷، ابن سلام نے لکھا ہے: ''ایسا کوئی انسان اپنے مال میں کرسکتا ہے، حکمراں عوام کے جن اموال کے ذمہ ہوتے ہیں ان میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے، کتاب الأموال، ص: ۷۰۷

۵۵- مسلم، کتاب البر والصلۃ والآداب، باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واحتقارہ، ۴/ ۱۹۸۷۔

۵۶- دل (باطن) کا مرض یا تو خواہش کا مرض ہوگا یا شبہ کا مرض، مرضِ شہوت، محرمات اور خواہشات میں مبتلا رہنا ہے، اس کا تذکرہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سورۂ احزاب کی آیت: ۳۲ میں فرمایا ہے: ''لہٰذا تم (عورتوں) نزاکت کے ساتھ بات مت کیا کرو کبھی کوئی ایسا شخص بے جا لالچ کرنے لگے جس کے دل میں کوئی مرض ہو''۔ مرض شبہ الحاد ونفاق کا مرض ہے، جس کا تذکرہ سورۂ بقرہ کی آیات: ۸-۱۰ میں ہے'' کچھ لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے، حالانکہ وہ حقیقت میں مومن نہیں ہیں، وہ اللہ کو اور ان لوگوں کو جو واقعی ایمان لا چکے ہیں دھوکہ دیتے ہیں، اور حقیقت تو یہ ہے کہ وہ اپنے سوا کسی اور کو دھوکہ نہیں دے رہے، لیکن انھیں اس بات کا احساس نہیں ہے، ان کے دلوں میں روگ ہے۔ چنانچہ اللہ نے ان کے روگ میں اور اضافہ کردیا ہے، اور ان کے لیے دردناک سزا تیار ہے کیونکہ وہ جھوٹ بولا کرتے تھے''۔

۵۷- إحیاء علوم الدین، ۳/ ۲، اس کتاب کا مطالعہ کیا جانا چاہئے کہ امراض قلب کے علاج کے سلسلہ میں لکھی گئی یہ بہترین کتاب ہے۔

۵۸- سنن ابوداؤد کتاب العلم، باب الحث علی طلب العلم، ۴/ ۵۸

۵۹- سنن ابوداؤد، مقدمہ باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم ۱/ ۸۱، حدیث نمبر: ۲۲۲

۶۰- المتجر الرابح فی ثواب العمل الصالح، حافظ دمیاطی، حدیث نمبر: ۲۰، ص: ۱۳

۶۱- اس موضوع پر حافظ بغدادی وامام نووی نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس پر کسی خاص اضافہ کی گنجائش نہیں ہے، ''الفقہ والمتفقہ'' کی پہلی جلد اور المجموع کی پہلی جلد کے بعض ابواب اس موضوع پر قابل مطالعہ ہیں۔

عبادت پر علم کی فضیلت کے سلسلہ میں وارد چند آثار نقل کرنے کے بعد امام نووی لکھتے ہیں: ''عبادت کے مقابلہ میں علم سے اعتنا کی ترجیح کے سلسلے میں وارد روایات میں سے یہ مشتے

نمونہ از خروارے کی حیثیت رکھتے ہیں''، آگے لکھتے ہیں،'' حاصل کلام یہ ہے کہ سلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفل روزوں، نمازوں اور تسبیحات جیسی نفلی بدنی عبادات کے مقابلے میں علم سے اشتغال افضل ہے''، پھر اس افضلیت کے بعض عقلی دلائل بیان کرنے کا آغاز یوں کیا ہے:'' مذکورہ بالا (یعنی نقلی دلائل) کے علاوہ ایک دلیل یہ ہے کہ علم کا نفع فرد کے علاوہ تمام مسلمانوں کو ہوتا ہے، جب کہ مذکورہ نوافل کا فائدہ انسان تک محدود رہتا ہے، پھر علم تصحیح بھی کرتا ہے، اس لیے عبادات میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ عابد عالم کا تابع ہوتا ہے، اپنی عبادات میں اس کی تقلید و پیروی کرتا ہے.....علم کا فائدہ اور اثر عالم کے بعد بھی جاری رہتا ہے، جب کہ نوافل کا سلسلہ اس فرد کے انتقال پر منقطع ہوجاتا ہے'' ۱/ ۸، اور اگلے صفحات۔

۶۲- ۱/ ۱۵۹

☆☆☆

باب سوم

ترجیحات کو جاننے کے طریقے

ترجیحات کا علم دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے:

اول: نص

دوم: اجتہاد

ان دونوں طریقوں سے ہم دو فصلوں میں اعتنا کریں گے:

۱- نصوص پر مبنی ترجیح

۲- اجتہاد پر مبنی ترجیح

پہلی فصل:

نص پر مبنی ترجیح

قرآن وسنت میں بکثرت چند افعال کی اولویت وترجیح کا تذکرہ ہوتا ہے، جن میں سے چند کا تذکرہ ہم نے پچھلے صفحات میں کیا ہے، اب ہم ان ترجیحات اور ان کی ان بنیادوں کو جاننے کی کوشش کریں گے جن کی بنیاد پر ترجیح ہوتی ہے۔

۱-منصوص ترجیحات کی نوعیت:

ان منصوص ترجیحات کے استقرا سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ان میں سے کچھ ترجیحات کی علت قابل ادراک ہوتی ہے اور کچھ کی نا قابل ادراک۔

جن ترجیحات کی علت نا قابل ادراک ہے ان میں سے چند یہ ہیں: مسجد نبوی کی دیگر مساجد پر ترجیح (۱)، محرم میں رکھے جانے والے نفلی روزوں کی دیگر نفلی روزوں پر فضیلت (۲)، کچھ اذکار کی دیگر اذکار پر فضیلت (۳)، اور رمضان میں کیے جانے والے عمرہ کی دیگر مہینوں میں کیے جانے والے عمرہ پر فضیلت (۴)، ان اور ان جیسی بہت سی ترجیحات کی حکمت کا ادراک انسانی عقل نہیں کر پاتی ہے، یقیناً اللہ کے علم میں ان کی علتیں ہیں، اور کسی حکمت کے پیش نظر ہی یہ مشروع کی گئی ہیں، لیکن عقل ان کی حکمتوں اور علتوں کے ادراک سے عاجز ہے، اللہ تعالیٰ بسا اوقات متعین ایام ومقامات پر کچھ متعین عبادات کو ترجیح دے کر ان کے لیے وہ اجر وثواب طے فرماتے ہیں جو دیگر ایام اور مقامات میں ان عبادات کا نہیں ہوتا ہے۔

عز بن عبد السلام کہتے ہیں: ''بعض ایام میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں پر وہ

احسانات فرماتا ہے جو اور دنوں میں نہیں کرتا ہے، حالانکہ سب ایام ایک جیسے ہی ہوتے ہیں..... ان میں کوئی ظاہری فرق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بعض مقامات پر کئی گنا ثواب عطا فرماتا ہے'' (۵)۔ایسی ترجیحات کی علت عام طور پر نا قابل ادراک ہوتی ہے۔

جن امور کی علت بیان کی جاسکتی ہے ان میں سے چند یہ ہیں:

علم کی عبادت پر ترجیح، جہاد کی نوافل پر ترجیح، نماز تہجد کی دیگر نفلی نمازوں پر ترجیح، اعزہ پر کیے جانے والے صدقہ کی دوسروں پر کیے جانے والے صدقہ پر ترجیح، خفیہ صدقہ کی علانیہ صدقہ پر ترجیح اور امامت کے سلسلے میں عالم کی جاہل پر ترجیح وغیرہ۔

جن ترجیحات کی علتیں قابل ادراک ہیں ان میں سے اکثر کا تعلق احکام معاملات سے ہے، جبکہ جن ترجیحات کی علتیں نا قابل ادراک ہوتی ہیں ان کا تعلق عبادات کے اعمال سے ہے، لیکن یہ بھی سچ ہے کہ کم ہی احکام عبادات ایسے ہیں جن کی حکمت ظاہر نہیں ہے، جب کہ زیادہ تر کی حکمتیں ظاہر ہی ہیں۔ یہاں تک کہ جن احکام عبادات کی حکمتیں ظاہر نہیں ہیں ان کی بھی علتیں ہیں، اس لیے کہ عبادات کے معلل ہونے کی رائے ہی راجح ہے، جیسا کہ شاطبی نے امام رازی کا جواب دیتے ہوئے الموافقات میں لکھا ہے، امام رازی کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے احکام قطعی طور پر معلل نہیں ہیں، شاطبی نے لکھا ہے: ''صحیح بات یہ ہے کہ ہم نے شریعت کے اپنے استقرا میں یہ پایا ہے کہ شریعت بندوں کی مصلحت کے لیے وضع کی گئی ہے، یہ ایسا استقرا ہے کہ جس میں رازی یا کسی اور کا کوئی اختلاف نہیں ہے..... کتاب وسنت میں تفصیلی احکام کی تعلیلات بے شمار ہیں'' (۶)۔

عبادات کے باب میں تعلیل کے موضوع پر گفتگو کرنے والوں میں ایک نام ڈاکٹر احمد ریسونی کا ہے، انھوں نے اپنی کتاب '' نظریۃ المقاصد عند الإمام الشاطبی'' میں بہت سی مثالوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ نصوص شریعت میں زیادہ تر تعلیل ہی ہے۔

معاملات سے متعلق اکثر منصوص ترجیحات میں حکمت کے ادراک کے سلسلہ کی بنیاد بالعموم ان موازنات پر ہوتی ہے جو ایک عمل کی دوسرے عمل پر ترجیح کے سبب کو سامنے لاتے ہیں، جب کہ اس کے برعکس عبادات کی کیفیات مقدار اور اوقات ایسے طے شدہ امور ہیں جن کے درمیان کوئی موازنہ نہیں کیا جاتا ہے۔

عبادات کے میدان میں منصوص ترجیحات خواہ ایسی ہوں جن کی علت وحکمت عقل کے لیے قابل ادراک ہوں یا ایسی نہ ہوں بہر حال قابل احترام ہیں اور ان کا لحاظ لازمی ہے، اس لیے کہ عبادات میں اصل ثبات وعدم تغیر ہے خواہ زمانہ وعلاقہ بدل ہی جائے، ان کی ترجیحات کی حکمتیں اور علتیں بالعموم ظاہر ہوتی ہیں، تاکہ مسلمان کو دیے جارہے حکم اور دنیا وآخرت میں بہتر راہ کی راہنمائی کی تعمیل آسان ہو سکے۔

معاملات کے سلسلے کی اکثر ترجیحات معلل ہیں، اس لیے کہ معاملات انسانوں کی اس دنیوی زندگی کو منظّم کرتے ہیں جن میں مصالح پر توجہ دی جاتی ہے، ان کی تعلیلات کبھی منصوص ہوتی ہیں اور زیادہ تر مستنبط ہوتی ہیں۔

منصوص تعلیلات کی چند مثالیں، شادی کے سلسلے میں مشرک آزاد خاتون پر مومن باندی اور مشرک آزاد مرد پر مومن غلام کی ترجیح، اس کی تعلیل یوں کی جاتی ہے کہ کافر جہنم میں لے جانے کی دعوت دیتا ہے (۷)۔ لوگوں کے درمیان اختلافات ختم کرانے کی نفلی روزوں، نمازوں اور صدقات پر افضلیت کی یہ تعلیل کہ باہمی اختلافات دین کو تباہ کر دیتے ہیں (۸)۔ بیت اللہ کی از سر نو تعمیر نہ کرنے کو آپؐ نے ترجیح دی، اور اس کی تعلیل کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ''اگر تمہاری قوم ابھی کچھ دن پہلے ہی کفر سے ایمان میں نہ آئی ہوتی تو میں کعبہ کو توڑ کر اس کے دو دروازے بنوا دیتا، ایک دروازہ سے لوگ داخل ہوتے اور دوسرے سے نکلتے (۹)۔ اسی طرح آپؐ کا منافقین کو قتل نہ کرنے کو ترجیح دینا، اور اس کی تعلیل یوں کرنا کہ: ''لوگوں میں یہ چرچا نہ ہو

کہ محمد اپنے ساتھیوں کو قتل کرتے ہیں'' (۱۰)۔

ان منصوص با مستنبط تعلیلات میں ہم دیکھتے ہیں کہ منصوص ترجیحات کی بنیاد چند ترجیحی امور پر ہوتی ہے۔

۲-منصوص ترجیحات کی چند بنیادیں:

منصوص ترجیحات کی بنیاد چند ترجیحی امور پر ہوتی ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

۱-ایمان وطاعت: بہت سی منصوص ترجیحات کی بنیاد یہی ہے، مثلاً مومن کافر پر مقدم ہے، ذمی کافر حربی پر مقدم ہے، متقی مومن فاسق پر مقدم ہے۔ زیادہ تقوی والا شخص کم تقوے والے پر مقدم ہے ..... اس بنیاد پر صحابہ کے مابین بھی تفاوت تھا، ان میں سب سے افضل ''خلفائے اربعہ تھے، پھر عشرہ مبشرہ میں سے دیگر چھ، پھر بدری صحابہ، پھر اصحاب احد، پھر حدیبیہ کے مقام پر بیعت رضوان کرنے والے صحابہ'' (۱۱)۔

طاعت وایمان کی بنیاد پر ترجیح کی مثال دیتے ہوئے قرافی نے ''الفروق'' میں لکھا ہے: ''اس کی کئی مثالیں ہیں: ۱-مومن کی کافر پر فضیلت، ۲-اہل کتاب کی بت پرستوں پر فضیلت۔ اس لیے اللہ نے ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے، ان کی خواتین سے شادی کی اجازت دی ہے، جب کہ ایسا بت پرستوں کے ساتھ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے جانوروں کے ان کے ذبیحہ کو جانور کے تصرف کی مانند بنا دیا ہے، اور ان کی خواتین کو مادہ جانوروں کی طرح حرام قرار دیا ہے، یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ انھوں نے رسولوں اور ان کی رسالتوں پر ایمان لانے سے انکار کیا، جب کہ اہل کتاب نے انبیا اور نبوتوں کی تعظیم کی (۱۲)۔

۲-علم: علم پر موقوف وہ تمام ذمہ داریاں جن کی ادائیگی اس کے بغیر نہیں ہوسکتی ان میں عالم کو جاہل پر ترجیح حاصل رہے گی۔

اسی بنیاد پر کسی شخص کو نماز کی امامت میں ترجیح حاصل ہوتی ہے، حضرت ابو مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث میں رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ''لوگوں کی امامت وہ شخص کرے گا جو قرآن مجید سب سے زیادہ پڑھا ہوا ہوگا، اگر اس سلسلے میں کئی لوگ یکساں ہوں تو جو احکام شریعت کو سب سے زیادہ جاننے والا ہوگا، اور اگر اس سلسلے میں وہ یکساں ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، اور اگر اس سلسلے میں بھی وہ یکساں ہوں تو جو سب سے عمر دراز ہو'' (۱۳)۔

اس اور اس جیسی دیگر احادیث کی بنیاد پر جمہور فقہا مالکیہ، حنفیہ اور شوافع کا کہنا ہے کہ: ''لوگوں میں امامت کے سب سے زیادہ مستحق سب سے زیادہ دین اور احکام نماز جاننے والے ہیں'' (۱۴)۔ان فقہاء نے حدیث میں وارد ''اقرأ'' کی تشریح ''افقہ'' سے کی ہے۔اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ کوئی فقیہ ایسا نہیں ہے جو قرآن کریم نہ پڑھتا ہو۔

امام سیوطیؒ نے لکھا ہے: اگر کئی لوگ جمع ہوں، ایک زیادہ فقیہ ہو، ایک زیادہ بڑا قاری ہو، ایک زیادہ متقی ہو اور ایک زیادہ صحت مند ہو تو زیادہ فقیہ کو ترجیح ہوگی کہ نماز میں طاری ہونے والے احوال کے مدنظر زیادہ ضرورت زیادہ فقہ کی ہے (۱۵)۔یعنی زیادہ علم رکھنے والا محض حافظ سے بہتر ہے، جیسے حافظ زیادہ صالح سے اولیٰ ہے، اس لیے کہ جن ذمہ داریوں کی ادائیگی میں علم کی ضرورت ہوتی ہے، ان کے سلسلے میں علمی فضیلت عملی فضیلت پر مقدم ہے، عمر درازی کے مقابلہ میں بھی علمی فضیلت کو ترجیح حاصل ہے، اس لیے کہ کسی کار خیر میں ''علم اور عمر جمع ہو تو علم مقدم ہوگا'' (۱۶)۔

اس طرح مختلف سطحوں کی دنیاوی ذمہ داریاں بھی علما ہی اٹھا سکتے ہیں، لیکن علم صرف مناصب میں ترجیح کی بنیاد نہیں ہے (بلکہ دیگر امور میں بھی ترجیح کی بنیاد ہے، جیسے:)

گفتگو، مجلس اور اجتماعی تدفین میں بھی عالم کو مقدم رکھا جائے گا (۱۷)۔اس لیے کہ ''صاحب علم کو شرف حاصل ہے، گو کہ اپنی ذات میں وہ صاحب شرف نہ ہو.....اس کا قول نافذ،

مخلوق کی بابت اس کا فیصلہ معتبر اور اس کی تعظیم واجب ہے(۱۸)۔

۳- اہمیت: ہر زیادہ اہم چیز کو شریعت نسبتاً کم اہم پر مقدم رکھتی ہے، یہ وہ ترجیحی بنیاد ہے جو بیک وقت دینی و دنیوی امور پر منطبق ہوتی ہے، اس لیے شرعی نقطۂ نظر سے یہ جائز نہیں ہے کہ انسان اہم تر کی قربانی دے کر کم اہم کام میں مشغول رہے، زیادہ واجب کام کو ترک کر کے کم واجب کام میں مشغول رہے، بغیر عذر کے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔'' اس لیے کہ یہ معاملہ مقام تعمیل میں اقل و اکثر کے حصول سے متعلق ہے، اور عقل کا فیصلہ اس سلسلہ میں یہی ہے کہ اکثر کا حصول اور اسے نہ چھوڑنا لازم ہے''(۱۹)۔ نیز'' قانون عبودیت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بندہ اہم تر شے میں مشغول رہے(۲۰)۔

۴- زیادہ صلاحیت: جس طرح ترجیح علم کی بنیاد پر ہوتی ہے اسی طرح ترجیح کی ایک بنیاد زیادہ صلاحیت کا ہونا بھی ہے، زیادہ صلاحیت کا مطلب ہے کسی متعین ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے فرد کے اندر زیادہ اہلیت ہونا۔

علما نے اس ترجیحی بنیاد کو درج ذیل قاعدہ میں بیان کیا ہے:'' ہر مقام اور ہر ذمہ داری میں اس کو ترجیح دی جائے گی جو زیادہ مصالح کو حاصل کر سکے''(۲۱)۔ یہ سیاست شرعیہ کی تنظیم سے متعلق قواعد میں سے ایک قاعدہ ہے جو اس اصل قاعدہ سے متفرع ہے:'' رعایا پر تصرف مدار مصلحت پر ہے''(۲۲)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کام میں مصلحت کے حصول کے لیے اہل فرد کا ذمہ دار ہونا ضروری ہے، اس قاعدہ کی کتاب وسنت میں سند موجود ہے، اس کی ایک شاہد یہ آیت قرآنی ہے:

﴿قالت احداهما يا أبت استأجره ان خير من استأجرت القوى الأمين﴾ (قصص:۲۶)،(ان دو میں سے ایک نے کہا: اے میرے والد ان کو اجرت پر رکھ لیجئے، اس لیے کہ اجرت پر رکھنے کے لیے بہترین آدمی وہ ہے جو قوی اور امین ہو)۔ اسی طرح اس کی

ایک شاہد وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا تھا: ''اے ابوذر! تم کمزور ہو: اور یہ ذمہ داری ایک امانت ہے، اور یہ ذمہ داری بروز قیامت رسوائی وشرمندگی کا باعث ہے، سوائے اس شخص کے جو اس کے حق کے ساتھ اسے لے اور اس کی بابت اپنی ذمہ داری ادا کرے'' (۲۳)۔ رسول اکرمؐ کا اسوہ بھی یہی ہے کہ آپ نافع تر کو ذمہ دار بناتے تھے، ابن قیمؒ نے ''اِعلام الموقعین'' میں لکھا ہے: امام احمد سے دو آدمیوں کی بابت دریافت کیا گیا، ان میں سے ایک شراب نوش ہے اور دشمن کو زیادہ نقصان پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور دوسرا زیادہ دین دار ہے، آپ نے فرمایا غزوہ اس کی امارت میں کیا جائے گا جو دشمن کو زیادہ نقصان پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ مسلمانوں کے لیے زیادہ نافع ہے۔ یہی رسول اکرمؐ کا طریقہ رہا ہے: آپ افضل کے مقابلہ میں نافع تر کو ذمہ داری دیا کرتے تھے، جیسے خالد بن ولید اسلام لائے تو شروع سے ہی آپ نے ان کو ذمہ داری دی، اس لیے کہ وہ دشمنوں کو زیادہ نقصان پہنچانے کی صلاحیت رکھتے تھے، آپؐ نے ان کو عبدالرحمان بن عوف، سالم مولیٰ ابوحذیفہ اور عبداللہ بن عمر جیسے پہلے ایمان لانے والے مہاجر وانصار صحابہ پر ترجیح دی، حالانکہ یہ وہ لوگ تھے جو فتح مکہ سے پہلے ایمان لائے تھے اللہ کی راہ میں خرچ کیا تھا اور جنگ میں حصہ لیا تھا اور یہ بعد میں ایمان لانے والوں، اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے والوں اور قتال کرنے والوں سے بلند مرتبہ تھے، جب کہ حضرت خالد بہت بعد میں یعنی صلح حدیبیہ کے بعد ایمان لائے ہیں .....حضرت ابوذر اسبق السابقین میں سے تھے اور آپؐ نے ان سے فرمایا تھا ''اے ابوذر میں تم کو امارت کے لیے کمزور پاتا ہوں (۲۴) اور تمہارے لیے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں، کبھی بھی دو آدمیوں کے بھی امیر نہ بننا اور کسی یتیم کی ذمہ داری نہ اٹھانا'' (۲۵)۔

ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''السیاسۃ الشرعیۃ'' کی ایک مستقل فصل میں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے، انھوں نے کتاب وسنت کی بنیاد پر عہدہ ومنصب کی اہلیت کے دو اساسی

ارکان یہ بتائے ہیں: قوت اور امانت، پھران دونوں کی تشریح بھی انھوں نے کی ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ ذمہ داریوں اور کاموں کے اعتبار سے قوت کی نوعیت بدلتی رہتی ہے، ''ہر عمل میں قوت کی نوعیت اس کے اعتبار سے ہوتی ہے، جنگ کی امارت کے سلسلہ میں قوت دلیری، جنگی تجربہ اور اس کی مخصوص سمجھ و چالاکی نیز طرح طرح کی جنگی قسموں پر قدرت پر منحصر ہے، لوگوں کے درمیانی فیصلہ کے سلسلہ میں قوت کا تعلق نفاذ احکام کی صلاحیت اور اس انصاف کے علم سے ہے جس کی تعلیم کتاب وسنت نے دی ہے'' (۲۶)۔

جب کہ امانت کا تعلق ''خشیت خداوندی، احکام خداوندی کے عوض حقیر متبادل کو ترجیح نہ دینے اور لوگوں کا خوف نہ کرنے سے ہے'' (۲۷)۔ کم ہی لوگوں میں قوت و امانت جمع ہوتے ہیں، اسی لیے حضرت عمر دعا مانگا کرتے تھے: ''اے اللہ میں آپ کے حضور یہ شکوہ کرتا ہوں کہ فاسق وفاجر ہنرمند اور دلیر ہیں اور معتبر افراد بے ہنر اور بزدل'' (۲۸)۔

ہمارے اسلامی معاشروں کے زیادہ تر عہدہ دار طبقہ میں اہلیت و امانت کی شرط کے فقدان (بالخصوص امانت کے فقدان (۲۹) کی کیفیت کو دیکھ کر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہمارے اداروں میں فساد وخلل کے پھیلنے کا سبب کیا ہے۔

بعض حضرات دوستی ورشتہ داری کی وجہ سے عہدے پالیتے ہیں، رسول اکرمؐ عہدہ کبھی بھی طلب کرنے والوں کو نہیں دیتے تھے، طلب کرنا عہدہ نہ دینے کا سبب تھا، صحیحین میں حضرت ابوموسی سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں اور میرے دو چچازاد بھائی آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان میں سے ایک نے درخواست کی یا رسول اللہ ہمیں کوئی عہدہ دے دیجئے، دوسرے نے بھی ایسی ہی درخواست کی، آپ نے فرمایا: بخدا ہم یہ عہدے کسی ایسے شخص کو نہیں دیتے جو اس کے طالب اور حریص ہوں (۳۰)۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: ''علما کے نزدیک منصب کے طالب کو منصب نہ دیے جانے کی

حکمت یہ ہے کہ جب کوئی شخص منصب طلب کرتا ہے، اور اس کی طلب پر اس کو منصب دیا جاتا ہے تو پھر اس کی مدد اللہ کی جانب سے نہیں کی جاتی، اور جس شخص کی مدد اللہ کی جانب سے نہ ہو وہ اہل نہیں ہوتا، اور آپؐ نااہل کو منصب نہیں دیتے تھے، ایک اور حکمت یہ بھی ہے کہ ایسا کرنا حریص طالب عہدہ کے لیے تہمت کا بھی باعث ہے'' (۳۱)۔ لہٰذا منصب کی طلب ''اس شخص کے لیے بھی مکروہ ہے جو اپنے اندر قدرت اور متعلقہ ذمہ داریوں کی ادائیگی کی صلاحیت پاتا ہو، اور جو شخص اپنے اندر قدرت نہ پاتا ہو اس کے لیے یہ حرام ہے'' (۳۲)۔ مناصب کی طلب کو ممنوع قرار دینے والی احادیث کے معارض حضرت یوسف کی وہ بات ہے جو قرآن نے ذکر کی ہے کہ آپ نے عزیز مصر سے ''خزائن مصر'' کی ذمہ داری یہ کہتے ہوئے طلب کی تھی کہ میں ''حفیظ وعلیم'' ہوں (ملاحظہ ہو: سورۂ یوسف: ۵۵)، اس سے طلب منصب کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

امام قرطبیؒ نے اس تعارض کے دو جواب دیے ہیں:

۱- ''حضرت یوسف علیہ السلام نے عہدہ اس لیے طلب کیا کہ انھیں علم تھا عدل واصلاح اور فقرا کے حقوق کی پاسبانی میں ان کا کوئی متبادل نہیں ہے۔

یہی حکم آج بھی ہے، اگر کوئی انسان اپنے بارے میں یہ یقین رکھتا ہو کہ وہ قضا یا احتساب کے عہدہ میں انصاف کے تقاضے پورے کرے گا، اور اس کا کوئی متبادل نہیں ہے تو اس کے لیے اس منصب کو سنبھالنا اور اس کو طلب کرنا لازم ہے..... اگر اسے علم ہو کہ کوئی دوسرا اس منصب کا اہل موجود ہے تو بہتر یہی ہے کہ وہ اپنے لیے عہدہ طلب نہ کرے، اس لیے کہ یہ جانتے ہوئے کہ عہدہ کے ساتھ بڑی آزمائشیں ہیں، جن سے نپٹ پانا کچھ آسان نہیں ہے، عہدہ کی طلب اور حرص اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی طلب حب جاہ ہے اور ایسا وہ اپنے ذاتی مفادات کے لیے کر رہا ہے، ایسا شخص اپنی خواہشات کا اسیر ہوتا ہے اور اس طرح تباہ ہوسکتا ہے'' (۳۳)۔

۲- حضرت یوسف علیہ السلام نے اس کو اپنے لیے فرض عین سمجھا تھا، اس لیے کہ ان

کے علاوہ کوئی اور وہاں دستیاب نہ تھا، یہی بات زیادہ صحیح ہے'' (۳۴)۔

یہ دونوں جواب درحقیقت ایک ہی جواب ہیں، اس لیے کہ ان کو اپنے متبادل کے دستیاب نہ ہونے کے علم ہونے کا مطلب یہی ہے کہ اب منصب سنبھالنا ان پر فرض عین ہے، پھر اس آیت اور احادیث میں کوئی تعارض تبھی ہوگا جب ہم یہ مانیں کہ پچھلی شریعتیں ہمارے لیے بھی ہیں، اگر ہم یہ کہیں کہ وہ ہمارے لیے شریعت نہیں ہیں تو اس میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لیے کہ آیت ایک سابق امت کی بابت ہے، اور احادیث امت محمدیہؐ سے متعلق ہیں، اگر ہم اس رائے کا اعتبار کریں جس کے مطابق ماضی کی شریعت ہماری بھی شریعت ہے جب تک کہ کوئی ناسخ نہ آئے تو پھر امام قرطبی کی ذکر کردہ یہ تطبیق مناسب ہوگی، یعنی عہدہ کی طلب ایک مخصوص صورتحال سے متعلق ہوگی اور اس سے اجتناب دوسری صورت کا حکم ہوگا۔ اس لیے کہ حکم کا مدار اس علت پر ہوتا ہے جو زمان و مکان کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری اس مسجد میں نماز مسجد حرام کے علاوہ دیگر مساجد کی بنسبت ایک ہزار گنا افضل ہے''، متفق علیہ، یہ الفاظ صحیح مسلم کے ہیں، کتاب الحج، باب فضل الصلاۃ بمسجدی مکۃ والمدینۃ ۲/ ۱۰۱۲۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے ہیں، اور فرض نمازوں کے بعد سب سے افضل نماز تہجد ہے، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب فضل صوم المحرم ۲/ ۸۲۱۔

۳- حضرت جابر بن عبداللہ -رضی اللہ تعالیٰ عنہما- سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''بہترین ذکر لا الہ إلا اللہ ہے۔ اور بہترین دعا الحمد للہ ہے''۔ ابن ماجہ، کتاب الادب، باب فضل الحامدین، ۲/ ۱۲۴۹، حدیث نمبر ۳۸۰۰، نیز حضرت سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اللہ کے نزدیک بہترین کلام چار ہیں: ﴿سبحان اللہ و الحمد للہ و لا الہ إلا اللہ واللہ اکبر﴾، ان میں سے جس سے بھی شروع کرو کوئی حرج نہیں''، صحیح مسلم، کتاب الادب، باب کراہۃ التسمیۃ بالأسماء القبیحۃ، ۳/ ۱۶۸۵۔

۴- حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری خاتون سے ارشاد فرمایا: تم نے ہمارے ساتھ حج کیوں نہیں کیا؟ اس نے عرض کیا ہمارے پاس دو ہی اونٹ ہیں، ایک پر بیٹے اور شوہر سوار ہو کر حج کے لیے گئے، اور ایک ہمارے لیے چھوڑ گئے تھے۔ جس پر ہم پانی لاتے تھے، آپؐ نے فرمایا جب رمضان آئے تو عمرہ کرنا، کہ اس کا عمرہ ایک حج کے برابر ہے، صحیح مسلم، کتاب الحج، باب فضل العمرۃ فی رمضان ۹/ ۲۔

۵- قواعد الأحکام ۱/ ۳۱

۶- الموافقات ۲/ ۶-۷

۷- اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ: ۲۲۱ میں فرمایا ہے: ''اور مشرکین سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان

نہ لے آئیں''۔

۸- حضرت ابودرداسے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا: کیا میں تمہیں روزہ، نماز اور صدقہ سے افضل عمل بتاؤں، لوگوں نے عرض کیا: بالکل یارسول اللہ! فرمایا: باہمی اختلافات کی اصلاح، کہ باہمی اختلافات دین کو تباہ کردینے والے امور ہیں، سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب اصلاح ذات البین، ۵/ ۲۱۸۔

۹- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب من ترک بعض الاختیار مخافۃ ان یقصر فہم بعض الناس عنہ فیقعوا فی أشد منہ، ۱/ ۲۲۴۔

۱۰- حوالۂ بالا، کتاب المناقب، باب ماینہی من دعوی الجاہلیۃ ۶/ ۵۴۶، صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ والآداب ۴/ ۱۹۹۹۔ اس روایت کے الفاظ بخاری کے ہیں۔

۱۱- الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۲/ ۲۳۶

۱۲- ۲/ ۲۱۴

۱۳- صحیح مسلم، باب من أحق بالإمامۃ، کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ ۵/ ۱۷۲-۱۷۳

۱۴- صلاۃ الجماعۃ: دراسۃ فقہیۃ مقارنۃ، ڈاکٹر عبداللہ محمد سعید، ص: ۹۹

۱۵- الأشباہ والنظائر، ص: ۳۳۹

۱۶- الجامع لأحکام القرآن، قرطبی ۱۷/ ۲۴۱

۱۷- حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد میں سے دو دو کی تدفین ایک ساتھ کرتے تھے، پھر پوچھتے: ''ان میں قرآن کا علم کس کو زیادہ تھا، جس کے بارے میں بتایا جاتا آپ اسے پہلے قبر میں اتارتے''، سنن بیہقی، کتاب الجنائز، باب دفن الاثنین والثلاثۃ فی قبر عند الضرورۃ وتقدیم أفضلہم وأقرئہم ۴/ ۲۴۔

۱۸- الموافقات: ۱/ ۶۷، قدرے تصرف کے ساتھ۔

۱۹- تعارض الأدلۃ الشرعیۃ، محمد باقر الصدر، ص: ۸۸

۲۰- حوالۂ بالا، ص: ۵۲

۲۱- الفروق، قرافی، ۳/ ۲۰۶

۲۲- مجلۃ الأحکام العدلیۃ، مادہ ۳۲، ۵۸، نیز ملاحظہ ہو: سیوطی، الأشباہ والنظائر ص: ۱۲۱، ابن نجیم، الأشباہ والنظائر، ص: ۱۳۷

۲۳- مسلم، کتاب الإمارۃ، باب کراہۃ الإمارۃ بغیر ضرورۃ ۳/ ۱۴۵۷۔

۲۴- ان سے یہ بات آپ نے اس وقت کہی تھی جب انہوں نے ذمہ داری طلب کی تھی۔

۲۵- حوالۂ بالا ۱/ ۱۰۶ قدرے تصرف کے ساتھ

۲۶- ص: ۱۶

۲۷- حوالہ بالا، ص: ۱۶

۲۸- حوالہ بالا، ص: ۱۶

۲۹- اس لیے کہ مناصب دیتے وقت اس شرط کی رعایت نہیں کی جاتی ہے، دین واخلاق پر کھے بغیر ہی عہدے دیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ فاسقوں، بے دینوں اور ملحدوں کو دینی ذمہ داریاں دے دی جاتی ہیں۔

۳۰- صحیح مسلم، کتاب الإمارۃ، باب النہی عن طلب الإمارۃ، ۳/ ۱۴۵۶

۳۱- شرح الإمام النووی علی صحیح مسلم، ۴/ ۴۸۷

۳۲- منہج السنہ فی العلاقۃ بین الحاکم والمحکوم، از ڈاکٹر یحی اسماعیل، ص: ۲۰۔

۳۳- الجامع لأحکام القرآن، ۹/ ۲۱۹

۳۴- ایضاً: ۹/ ۲۲۰

☆☆☆

فصل دوم:

اجتہاد پر مبنی ترجیح

منصوص ترجیحات تو شارع کی جانب سے متعین ومحدود ہیں، لیکن اجتہادی ترجیحات کی تعیین مجتہد اپنے اجتہاد سے اجتہاد کے مسالک وضوابط کے مطابق کرتا ہے۔

یہ اجتہاد پر مبنی ترجیح دو میدانوں میں ہوتی ہے:

۱-نصوص ودلائل کا میدان۔

۲-اطاعت وتعمیل کا میدان

ہم ان دونوں پر مستقل گفتگو کریں گے۔

۱-نصوص ودلائل کے میدان میں اجتہاد پر مبنی ترجیح:

ثبوت ودلالت کے اعتبار سے شرعی نصوص متفاوت ہیں، ان میں کچھ قطعی ہیں اور کچھ ظنی، قطعی الثبوت والدلالہ نصوص میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن ظنی الثبوت یا ظنی الدلالہ یا ظنی الثبوت والدلالہ نصوص غیر منصوص امور کے ساتھ اجتہاد کا ایک میدان فراہم کرتے ہیں۔

ظنی الثبوت نص میں مجتہد حدیث کے راویوں کی بابت غور وفکر کرتا ہے(۱)۔مثلاً ان کی عدالت اور ان کے ضبط کی کیفیت اور شذوذ وعلت سے حدیث کے محفوظ ہونے کی بابت.....تا کہ وہ یہ فیصلہ کر سکے کہ یہ حدیث راجح ہونے کی بنا پر دوسری حدیث کے مقابلہ میں عمل کی زیادہ مستحق ہے۔

ظنی الدلالہ نص میں ایک سے زیادہ معنی ہوتے ہیں، مجتہد ان احتمالی دلالتوں کی بابت غور وفکر کرتا ہے تا کہ لغوی واصولی قواعد کی بنیاد پر ایک کو دوسرے حکم پر ترجیح دے سکے، اس لیے

کہ اپنے اجتہاد اور اپنی ترجیح میں وہ شارع کی مراد اور اس کے مقصود کو واضح کرتا ہے۔

ڈاکٹر عبد المجید نجار نے اپنی کتاب ''فی فقہ التدین'' (۲) میں احکام کے درمیان اس طرح کی ترجیح پر گفتگو کی ہے، جو موازنہ پر قائم ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں: ''جن احکام کا ماخذ ظنی وحی ہو ان کے ممکنہ احتمالات کے درمیان موازنہ، اس کے لیے متعین عملی میدان میں ان احتمالات کی پیدا کردہ مصلحت کا اعتبار کرنا ہوگا، پھر اس احتمال پر اعتماد کرنا ہوگا جو زیادہ مصلحت کے حصول کی وجہ سے راجح ہوگا، اور اسے حکم شرعی مان کر اصلاح کے لائحۂ عمل میں درج کرنا ہوگا''۔

اس صورت حال میں زیادہ تر اجتہاد پر مبنی ترجیح عام نصوص کی بابت ہوگی جنہوں نے تجدید و تفصیل کا معاملہ مجتہدین امت کے لیے چھوڑ دیا ہے، بطور مثال اس میدان میں فقہ الدعوۃ سے متعلق امور داخل ہوں گے کہ دعوت کا طریقۂ کار کون سا مناسب ہے؟ یہ والا یا وہ والا؟ ہم دعوت سرادیں یا جہراً؟ ہم دشمن کا مقابلہ اس زمان یا مکان اور صورت حال میں کریں یا نہیں؟ ہم نکیر کریں یا سکوت اختیار کریں؟ اس طرح یہ اجتہاد پر مبنی ترجیح سیاسی، سماجی و اقتصادی میدان سے متعلق احکام کی ان تطبیقی کیفیات کی بابت ہوگی جن میں نصوص نے بالعموم رہنمائی کے لئے بنیادی و عمومی اصول وضع کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

اسی طرح نصوص بسا اوقات متعارض (۳) ہوتے ہیں، ایک نص دوسرے نص سے مختلف حکم کا تقاضا کرتا ہے، مجتہد کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ ان دو بظاہر متعارض حکموں میں سے ایک کو کسی ترجیحی بنیاد پر ترجیح دے کر دوسرے پر مقدم کرے، یہ بھی ترجیحات کا ایک وسیع میدان ہے، بلکہ نصوص و دلائل کی سطح پر ترجیحات کا وسیع اثر میدان ہے، چونکہ علمائے اصول نے وسیع پیمانے پر دلائل کی سطح پر ترجیحات سے بحث کی ہے اور ترجیحی بنیادوں کا ایک مجموعہ بھی تشکیل دیا ہے، جن میں سے کچھ سند سے متعلق ہیں کچھ متن سے متعلق ہیں اور کچھ حکم سے متعلق ہیں، اور کچھ خارجی اعتبارات سے متعلق ہیں، اس لیے میں ان پر گفتگو نہیں کروں گا کہ ان پر کتب اصول میں

''تعارض وترجیح'' کے مبحث میں کما حقہ بلکہ اس سے بھی زیادہ گفتگو کی جا چکی ہے اور اصول کی کوئی کتاب اس سے خالی نہیں ہے۔

۲-اطاعت وتعمیل کے میدان میں اجتہاد پر مبنی ترجیح:

اجتہاد پر مبنی ترجیح کے لیے مذکورہ بالا میدان سے کہیں زیادہ وسیع میدان اطاعت و تعمیل کا ہے، اس کی بابت اجتہاد دو پہلوؤں سے ہوگا:

اول: دعوتی تدریج

دوم: احکام شرعیہ میں تصادم

پہلا پہلو: دعوتی تدریج:

فقہ ترجیحات کے ظہور کے اسباب پر گفتگو کرتے ہوئے پہلے یہ بات کہی جا چکی ہے کہ شرعی اعمال کے مراتب میں پیش آنے والا خلل اور دعوتی ضرورت فقہ کی اس قسم کے سامنے آنے کے دو بنیادی اسباب ہیں، اس طرح اصول ترجیحات ایک ضروری دعوتی منہج ہو گیا ہے، جیسے اسلام کے آغاز میں تدریج کا منہج ضروری تھا، لیکن یہ منہج جس کے ایک بار پھر اختیار کرنے کی متقاضی دعوتی ضرورت ہے اس سے اعراض نہیں برتا جا سکتا ہے، اور اتفاق کے حوالہ نہیں کیا جا سکتا ہے، بلکہ ''اسے ایک سوچے سمجھے منصوبے میں منظّم ہونا چاہئے'' (۴)۔اس دعوتی منصوبہ بندی میں اس اجتہاد پر مبنی ترجیح کا ایک وسیع میدان ہے جو دعوت کی منصوبہ بندی کرتے ہوئے اس کی ترجیحات کی ترتیب قائم کرتا ہے تا کہ دعوت کا عمل مکمل بصیرت کے ساتھ انجام دیا جا سکے۔

دوسرا پہلو: احکام شریعت کے درمیان تضاد کی کیفیت:

لغت میں ''تزاحم'' باہم تنگی کرنے اور دھکا دینے کے ہیں۔عرب بولتے ہیں: ''واحمہ''

یعنی اس نے اسے تنگ جگہ کی طرف دھکیل دیا۔(۵)

اس تضاد کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے باقر الصدر نے لکھا ہے: ''اس سے مراد دو حکموں کے درمیان پایا جانے والا ایسا اختلاف ہے کہ ان کی بیک وقت تعمیل مکلّف کے بس میں نہ ہو''(۶)۔احمد زکی تفاحہ نے بھی کچھ ایسی ہی تعریف کی ہے(۷)۔لیکن باقر الصدر کی تعریف زیادہ مختصر اور دقیق ہے۔ جواد مغنیہ نے اپنی کتاب ''علم أصول الفقہ فی ثوبہ الجدید'' میں اس موضوع سے اعتنا کیا ہے(۸)،لیکن انھوں نے اس تضاد کی تعریف نہیں کی ہے۔

ان علماء کے علاوہ (اور یہ سب شیعہ علماء ہیں)- میرے علم کے حدود میں- کسی اور عالم کے یہاں (یہاں تک کہ کتب اصول میں بھی) ہمیں اس کی تعریف یا اس موضوع سے اعتنا نہیں ملا، اصولیین نے جس موضوع سے اعتنا کیا ہے وہ دلائل کے مابین تعارض وترجیح ہے، جب کہ تضاد کی جو تعریف باقر الصدر نے کی ہے اس پر اصولیین نے الگ سے بحث نہیں کی ہے۔اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ اصولیین دلائل وقواعد استنباط سے بحث کرتے ہیں اس لیے انھوں نے اپنی گفتگو دلائل شرعیہ کے درمیان تعارض کے میدان میں محدود رکھی ہے۔شیعہ علما کی مذکورہ بالا تین کتابوں کے علاوہ جن اہم کتابوں میں اس موضوع سے اعتنا کیا گیا ہے وہ کتب قواعد ہیں، جیسے قرافی کی الفروق، ابن نجیم حنفی وسیوطی شافعی کی الأشباہ والنظائر اور عز بن عبد السلام کی قواعد الأحکام، ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم نے بھی اپنی بعض کتابوں میں اس موضوع سے اعتنا کیا ہے، محاسبی کی کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ جیسی ارباب احوال واصلاح باطن کی کچھ کتابوں میں بھی اس موضوع سے تعرض کیا گیا ہے، لیکن ان تمام کتابوں اور دیگر کتابوں میں- جو کہ کم ہی ہیں- اس تضاد کی تعریف بیان کی گئی ہے نہ اس کا میدان واضح کیا گیا ہے۔ان میں بس تضاد کے وقت ترجیح کے کچھ ضوابط بتائے گئے ہیں جن کی بنیاد پر تضاد کی حالت میں ترجیح دی جاتی ہے۔ یہ بہت اہم ضابطے ہیں جن سے مجھے اس موضوع میں بہت فائدہ ہوا ہے۔

تعارض مختلف ہونے میں تضاد کے مثل ہے (اور اسی وجہ سے اکثر علما نے ان کے مابین فرق نہیں کیا ہے) لیکن ان دونوں میں اس اعتبار سے فرق ہے کہ ان دونوں میں مختلف ہونے کا دائرہ الگ الگ ہے، تعارض میں اختلاف دو دلیلوں میں ہوتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بہ ظاہر معارض حکم بتاتی ہیں، لیکن تضاد میں اختلاف اطاعت وتعمیل کی سطح پر دو اعمال کے درمیان ہوتا ہے۔ جواد مغنیہ کہتے ہیں: ''تعارض میں اختلاف کا سبب دو شرعی حکموں کے مابین تصادم ہوتا ہے، جب کہ تضاد میں اختلاف کا سبب مکلّف کا ایک ساتھ دو حکموں پر عمل نہ کر پانا ہوتا ہے''(۹)۔ اسی لیے جعفر سبحانی کا کہنا ہے: ''علم اصول میں تضاد کا باب تعارض سے الگ ہے، اور ان دونوں کے اپنے احکام ہیں''(۱۰)۔ پھر تعارض ظاہری ہوتا ہے جب کہ تضاد حقیقی ہوتا ہے۔

دونوں کے مابین پائے جانے والے ان فرقوں کی وجہ سے میں ان لوگوں کا ہم رائے نہیں ہوں جو ان دونوں اصطلاحات کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔ دلائل کے مابین اختلاف کے لیے میں تعارض کا لفظ استعمال کروں گا اور تعمیل کے وقت احکام کے باہم دگر تصادم کے لیے تضاد کا لفظ استعمال کروں گا، تاکہ دونوں کے مابین فرق ہو سکے اور یہ واضح ہو سکے کہ احکام کی نظریاتی سطح پر تعارض پر گفتگو خوب ہو چکی ہے، البتہ عملی سطح پر احکام کے مابین تضاد کا موضوع مزید غور وفکر اور تجزیہ کا متقاضی ہے۔ اسی لیے میں اہل علم سے یہ درخواست کرتا ہوں کہ وہ عملاً غیر موجود تعارضات میں نظریاتی بحث کے بجائے اپنے غور وفکر کا میدان عملی پہلو اور حقیقی زندگی کو بنائیں تاکہ وہ درپیش مسائل حل کر کے زندگی کی گاڑی آگے بڑھا سکیں، یہ وہ مسائل ہیں جنھوں نے لوگوں کو حیرت میں ڈال رکھا ہے، معاملات ان کے لیے غیر واضح اور متضاد ہو گئے ہیں، انھیں کچھ خبر نہیں کہ وہ کسے کس پر مقدم کریں اور کسے مؤخر کریں۔

ہماری عملی زندگی میں ہمیں فقہ تعارض سے زیادہ فقہ تضاد کی ضرورت ہے، احکام کے درمیان تضاد کی بابت فقہ بہت سے ان سماجی مسائل کے حل میں معاون ہوتی ہے جن کی بابت کسی

جاہل کو بسا اوقات یہ وہم ہوتا ہے کہ وہ زندگی کے میدان میں مسلمانوں کی راہ کا روڑا ہیں اور ناقابل حل ہیں'' (۱۱)۔ یہ فقہ اعمال ومصالح کے تضاد کے وقت مکلّف کے لیے صحیح اختیارات کی راہ نمائی کرتی ہے۔

ترجیحات خواہ دعوتی تدریج کے میدان میں ہوں یا احکام کے مابین تضاد کی بابت، ان کی تعیین چند ضوابط کے مجموعہ کی بنیاد پر ہوسکتی ہے۔ ایسے بعض ضوابط کی تعیین دو فصلوں میں ہوگی، لیکن ان سے پہلے ایک مستقل فصل میں ہم کچھ ایسے تشریعی مصادر سے اعتنا کریں گے جو مجتہد کے لیے متعین احکام کی ترجیح کے علم میں معاون ہوتے ہیں۔

☆☆☆

حواشی

۱- قرآن مجید میں اس کی ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ پورا قرآن قطعی الثبوت ہے۔

۲- کتاب الأمہ، ۲۲، ۲/۶/۷-۷۷

۳- لغت میں تعارض دو امور کے مابین تقابل کو کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے مقابل ہو اصطلاح میں اس کی متعدد تعریفات کی گئی ہیں، ان تمام تعریفات میں قدر مشترک یہ ہے: دو میں سے ایک دلیل کا تقاضا وہ حکم ہو جو دوسری دلیل کے مقتضی سے مختلف ہو، یا مختصر الفاظ میں: مقام تشریع میں دو دلیلوں کے تقابل کو تعارض کہتے ہیں۔ اس معنی میں نصوص شرعیہ میں تعارض نہیں پایا جاتا، خواہ نصوص ظنی ہوں کہ قطعی، اس لیے کہ شارع حکیم کے یہاں اس کا امکان نہیں، علمائے اصول اسی لئے کہتے ہیں: یہ ظاہری تعارض ہوتا ہے جو بہت جلد غور وفکر سے ختم ہو جاتا ہے۔

۴- الدعوۃ قواعد وأصول، از جمعہ امین عبد العزیز، ص: ۸۸ قدرے تصرف کے ساتھ

۵- لسان العرب لابن منظور مادۃ زحم

۶- تعارض الأدلۃ الشرعیۃ ص: ۲۶

۷- مصادر التشریع الإسلامی وقواعد السلوک العامۃ، ص: ۱۵، احمد زکی تفاحہ لکھتے ہیں: ''تضاد'' کا مطلب یہ ہے کہ شارع کی جانب سے دو ایسے حکم صادر ہوں جو اتفاقی طور پر مقام تعمیل میں متعارض ہوں، جبکہ اصل وضع وتشکیل میں ان کے درمیان کوئی تعارض نہ ہو۔ یہ تعارف یا اس وجہ سے ہو کہ دونوں کی تعمیل کی قدرت نہ ہو۔ باب تضاد میں بالعموم یہی غالب ہے۔ یا یہ تعارض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ کوئی خارجی دلیل موجود ہوتی ہے جو بتاتی ہے کہ دونوں کو جمع

کرنے کا قصد نہیں کیا گیا ہے۔

۸- ص ۴۲۸ اور بعد کے صفحات

۹- علم اُصول الفقہ فی ثوبہ الجدید، ص: ۴۲۸

۱۰- مفاہیم القرآن، ۳/ ۲۸۹-۲۹۰

۱۱- حوالۂ بالا، ۳/ ۲۹۰

☆☆☆

فصل سوم:

ترجیحی تشریع کے مصادر

تشریع کے اجتہادی طریقے بہت اور گوناگوں ہیں، ان طریقوں سے مستنبط ہونے والے احکام اپنی قوت اور اپنے اندر پائی جانے والی مصلحت کے درجہ کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ کچھ احکام دیگر احکام سے اولیٰ ہیں، ہم ایسے تین مصادر پر ذیل میں گفتگو کریں گے۔

۱- قیاسی ترجیح:

لغت میں قیاس اندازہ کرنے کو کہتے ہیں، عرب استعمال کرتے ہیں: ''قست الثوب بالمقیاس'' (میں نے اندازہ کرنے کے آلہ کے ذریعہ کپڑے کی مقدار کا اندازہ کیا)۔ اصطلاحی طور پر گو کہ اس کی متعدد تعریفات کی گئی ہیں، لیکن وہ سب ایک ہی معنی کی ہیں، ان میں سے ہم ایک معاصر صاحب قلم کی تعریف ذکر کریں گے کہ وہ آسان ہے۔ اس تعریف کے مطابق قیاس کا مطلب ہے: ''علت حکم میں اشتراک کی وجہ سے کسی منصوص حکم سے غیر منصوص کے شرعی حکم کو ملحق کرنا'' (۱)۔ قرآن، سنت اور اجماع کے بعد اسلامی تشریع کا یہ چوتھا مصدر ہے، جس میں علت کی بنیاد پر غیر منصوص کو منصوص سے ملحق کیا جاتا ہے۔ فرع میں اصل حکم کی علت جب پائی جائے گی تو فرع کو اس سے ملحق کرتے ہوئے اس کا حکم دے دیا جائے گا۔

لیکن اصل و فرع کے مابین مشترک یہ معنی کبھی فرع میں اصل کے برابر ہوتا ہے، ایسی حالت میں قیاس کو قیاس تساوی کہتے ہیں، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

الف: آزاد خاتون اپنے اختیار سے رمضان میں جنسی تعلق قائم کرے تو وجوب کفارہ میں اس کو مرد پر قیاس کرنا۔

ب: قرآن مجید میں باندی کی سزا آزاد عورتوں کے مقابلہ میں نصف بتائی گئی ہے، سورۂ نساء کی آیت نمبر ۲۵ میں ارشاد ہوا ہے: ﴿**فإذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنت من العذاب**﴾ (پھر وہ نکاح کی حفاظت میں آ جائیں اور اس کے بعد بڑی بے حیائی (یعنی زنا) کا ارتکاب کر بیٹھیں تو ان پر اس سزا سے آدھی سزا واجب ہوگی جو (غیر شادی شدہ) آزاد عورتوں کے لیے مقرر ہے)، اس سلسلہ میں غلام کے حکم کو باندی کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔

ج: سورۂ نساء کی آیت: ۱۰ میں یتیم کا مال کھانے والوں کا انجام جہنم بتایا گیا ہے، یعنی اسے شدید حرام قرار دیا گیا ہے، ارشاد الٰہی ہے: ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتمى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم ناراً و سيصلون سعيراً**﴾ (۴/نساء:۱۰)۔ (یقیناً جو لوگ از راہ ظلم یتیموں کا مال کھاتے ہیں، وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھر رہے ہیں اور وہ بھڑکتی آگ میں داخل ہوں گے)۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے مال یتیم کو جلانے یا چوری کا حکم بیان کرنا۔

۔کبھی فرع میں علت اصل سے زیادہ قوی ہوتی ہے، اس حالت میں قیاس کو ''ترجیحی قیاس'' کہتے ہیں۔ اس لیے کہ فرع میں حکم اصل کے حکم سے زیادہ اولیٰ و راجح ہوتا ہے، قیاس کی اس قسم کو تو قیاس کے منکرین بھی معتبر مانتے ہیں، ہاں ان میں سے کچھ نے اسے دلالت الفاظ (دلالت نص یا مفہوم موافق) قرار دیا ہے (۲)۔

باجی نے لکھا ہے: ''جان لو! استدلال بالاولیٰ یہ ہیکہ فرع کو اصل پر ایک ایسے معنی کی بنیاد پر محمول کیا جائے جو ان کے درمیان اشتراک کو لازمی قرار دیتا ہو، پھر فرع میں اس اضافہ کو واضح کرتا ہو جو اصل پر فرع کے حکم کے مؤکد ہونے کو بتاتا ہو'' (۳)۔

اصولیین نے قیاس اولوی کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاہ و بالوالدین احساناً، اما یبلغن عندک الکبر احدھما او کلاھما فلا تقل لھما اف ولا تنھرھما وقل لھما قولا کریما**﴾ (بنی اسرائیل: ۲۳)، (اور تمہارے پروردگار نے یہ حکم دیا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اگر والدین میں سے کوئی ایک یا دونوں تمہارے پاس بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو انہیں اف تک نہ کہو، اور نہ انہیں جھڑکو، بلکہ ان سے عزت کے ساتھ بات کیا کرو)۔ اس آیت میں جب اف تک کہنے اور جھڑکنے کو حرام کیا گیا ہے تو ان کے ساتھ دست درازی، گالی گلوج اور لعن وطعن جیسی وہ ایذا رسانیاں جن کا تذکرہ آیت میں صراحت کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے وہ بدرجۂ اولیٰ حرام ہیں، اس لیے کہ جب کم تر درجہ کی ایذا رسانی یعنی اف کہنا حرام ہے، تو اف کہنے سے بڑی بدسلوکی اور زیادہ شدید تر حرام ہوگی اس لیے کہ اس میں مناط حکم اور زیادہ قوت وشدت کے ساتھ پایا جارہا ہے۔

ب: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ و من یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ**﴾ (سورۂ زلزال: ۷، ۸)، (چنانچہ جس نے ذرہ برابر کوئی اچھائی کی ہوگی وہ اسے دیکھے گا اور جس نے ذرہ برابر کوئی برائی کی ہوگی وہ اسے دیکھے گا)۔ جب ذرہ برابر نیکی کا ثواب ملے گا اور ذرہ برابر برائی پر اس سے مؤاخذہ ہوگا تو ذرہ برابر نیکی سے بڑی نیکی کا ثواب بدرجۂ اولیٰ ملے گا اور اسی طرح ذرہ برابر برائی کا مؤاخذہ بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

ج: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**واشھدوا ذوی عدل منکم**﴾ (سورۂ طلاق: ۲)، (اور اپنے میں سے دو ایسے لوگوں کو گواہ بنالو جو عدل والے ہوں) جب اس آیت میں دو عدل والے لوگوں کی گواہی قبول کرنے کی بات کہی گئی ہے تو تین، چار یا اس سے بھی زائد عدل والے گواہوں کی گواہی قبول کیے جانے کا تذکرہ گو کہ نص میں نہیں ہے لیکن بدرجۂ اولیٰ قبول کی جائے گی۔

د۔﴿وما کان لمؤمن ان یقتل مومناً الا خطأ و من قتل مؤمنا خطأً فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة إلی أهله إلا ان یصدقوا﴾ (سورۂ نساء:۹۲)،(کسی مسلمان کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو قتل کرے الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے، اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر بیٹھے تو اس پر فرض ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور دیت مقتول کے وارثوں کو پہنچائے (۴)، الا یہ کہ وہ معاف کر دیں)، جب قتل خطا میں غلام کو آزاد کرنا لازمی ہے تو قتل عمد میں بدرجۂ اولیٰ لازمی ہوگا۔

ہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿یا أیها الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نٰدمین﴾ (حجرات:۶)،(اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے، تو اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم نادانی سے کچھ لوگوں کو نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پچھتاؤ)۔ جب فاسق کی گواہی نا قابل اعتبار ہے تو کافر کی گواہی بدرجۂ اولیٰ نا قابل اعتبار ہوگی اس لیے کہ کفر فسق سے بڑھ کر ہے۔

و: حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''چار طرح کے جانوروں کی قربانی نہیں کی جا سکتی ہے: ایسا جانور جسے بہت کم دکھائی دیتا ہو، سنگین مریض جانور، ایسا لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن واضح ہو، اور وہ جانور جس کے پیر کی ہڈی پورے طور پر ٹوٹ گئی ہو جو انتہائی دبلا و لاغر ہو اس میں گودا باقی نہیں رہ گیا ہو'' (۵)۔ جب کم دکھائی دینے والے جانور کی قربانی صحیح نہیں ہے تو نابینا جانور کی قربانی تو بدرجۂ اولیٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں عیب سنگین ہے اور کانے جانور کے مقابلہ میں ڈبل غیب ہے۔

ز: جب کسی چیز کی کم مقدار حرام ہو تو اس کی زیادہ مقدار تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگی۔

ح: جب کسی چیز کی زیادہ مقدار حلال ہوگی تو اس کی کم مقدار بدرجۂ اولیٰ حلال ہوگی .....لیکن اس موقع پر یہ خیال رہے کہ ترجیحی قیاس میں سے کچھ یقینی ہے اور کچھ ظنی، یقینی جیسے

والدین کے ساتھ دست درازی کی حرمت کہ اس میں ترجیح کی موجب مناط (علت) کی زیادتی بالکل یقینی ہے۔

اور ظنی جیسے کافر کی گواہی، اس لیے کہ اس میں مناط کا پایا جانا کوئی یقینی امر نہیں ہے کہ کچھ کافر انصاف پسند بھی ہوتے ہیں، طوفی کہتے ہیں: ''مسکوت عنہ (غیر منصوص) کو منصوص سے ملحق کرنا کبھی قطعی ہوتا ہے اور کبھی ظنی، اول الذکر کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ مسکوت عنہ حکم کے سلسلہ میں اولیٰ ہو.....مثلاً جب دو کی گواہی مقبول ہے تو تین کی بدرجۂ اولیٰ ہوگی، اور جب کم بینائی والے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے تو نابینا کی قربانی بدرجۂ اولیٰ جائز نہیں ہوگی، برخلاف اس کے فاسق کی گواہی نا قابل قبول ہونے کی صورت میں کافر کی گواہی کا بدرجۂ اولیٰ نا قابل قبول ہونا ظنی ہے اور اسی طرح قتل خطا میں کفارہ واجب ہونے کی صورت میں قتل عمد میں کفارہ واجب ہونا بھی ظنی ہے'' (٦)۔

اور جو بھی صورت ہو وہ قیاس تساوی سے بہر حال اولیٰ ہے کہ اس میں علت قوی تر ہے۔

۲-استحسانی ترجیح:

عربی زبان میں استحسان کا مطلب ہے: کسی چیز کو اچھا سمجھنا، یہ برا سمجھنے کی ضد ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے بندوں کو خوب سے خوب تر کو اختیار کرنے کی جانب ترغیب دی ہے، ارشاد ہوا ہے: ﴿**فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾ (زمر:۱۷-۱۸)، (لہٰذا میرے ان بندوں کو خوشخبری سنا دیجئے جو بات کو غور سے سنتے ہیں پھر اس میں جو بہترین ہوتی ہے، اس کی پیروی کرتے ہیں)۔ اصطلاح میں استحسان کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

ابو خطاب کلوذانی حنبلی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قیاس کے مقتضی سے اس کے مقابلہ میں قوی تر دلیل کی جانب عدول کا نام استحسان ہے''(۷)۔

شاطبی مالکی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''کسی مسئلہ کے حکم میں اس کے نظائر کے حکم سے عدول کر کے کسی راجح سبب سے مختلف حکم اختیار کرنا''(۸)۔

باجی مالکی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''قوی تر دلیل کے مطابق رائے اختیار کرنا''(۹)۔

کرخی حنفی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ''کسی مسئلہ میں اس کے نظائر کے مثل حکم سے قوی تر بنیاد پر عدول''(۱۰)۔

ان اوران جیسی مختلف تعبیرات کی تلخیص ان دو نکات میں کی جاسکتی ہے:

اول: استحسان سے مراد کسی جزوی مسئلہ میں عام حکم سے کسی عدول کی متقاضی دلیل کی وجہ سے عدول، مالکیہ کے یہاں استحسان کی تعریفات کی یہ تلخیص ہے۔

دوم: استحسان کسی مسئلہ میں قیاس ظاہر سے قیاس خفی کی جانب عدول کو کہتے ہیں، احناف کے یہاں یہ استحسان کی حقیقت ہے(۱۱)۔

دلیل عام (یا کلی قاعدہ) سے مستثنیٰ حکم یا قیاس (۱۲) ظاہر سے مضبوط علت والے قیاس خفی کی جانب عدول کر کے اختیار کیے گئے حکم پر عمل اولیٰ ہے، اس لیے کہ قیاسی حکم کی بنسبت راجح قرار دیے گئے استحسانی حکم میں ''بسا اوقات قیاس کے نتیجہ میں درپیش آ رہی مشکلات کا علاج ہے''(۱۳)۔

''دلیل کلی سے مستثنیٰ استحسانی حکم میں اس حرج وضرر کا ازالہ ہوتا ہے جس کا اندیشہ کلی قاعدہ کی جزوی حکم پر تطبیق کے نتیجہ میں ہوتا ہے''(۱۴)۔

دونوں قسموں میں مستحسن حکم ہوائے نفسانی کی تکمیل کی بنا پر نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ

منکرین استحسان کہتے ہیں: یہ احسن کی طلب اور مصلحت کے حصول کی کوشش ہے اور اس سے ''قیاس کی تیزی میں تخفیف اور اس کے شذوذ سے حفاظت ہے'' (۱۵)۔ اسی طرح یہ تمام شکلوں میں قیاس کے اجرا کے نتیجہ میں سامنے آنے والے حرج کا ازالہ بھی کرتا ہے، اصبغ نے لکھا ہے: ''قیاس میں غرق شخص سنت کا تارک ہوسکتا ہے'' (۱۶)۔ یہ تو نا قابل قبول بات ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک نیز ان کے متبعین یہ کہیں کہ ہم بغیر معتبر شرعی دلیل کے استحسان کریں گے، ہاں یہ بات صحیح ہے کہ اس دلیل کے قائلین نے اس کی حقیقت اور اس کا مطلب واضح نہیں کیا ہے، اس لیے کہ وہ زمانہ اصطلاحات کی تعریفات کا نہیں تھا، اجتہاد و استنباط احکام کا زمانہ تھا، اسی لیے امام شافعی نے اس پر شدید حملہ اور سخت نکیر کی تھی، وہ اس کو بے دلیل محض رائے کی بنیاد پر کیا جانے والا عمل باور کررہے تھے'' (۱۷)۔

اسی لیے معتبر مصلحت شرعیہ پر مبنی استحسان تمام فقہا نے کیا ہے، یہاں تک کہ ان فقہا نے بھی جو اس کے قائل نہیں نظر آتے ہیں۔ زکی الدین شعبان نے لکھا ہے: ''کتب اصول و دیگر کتابوں میں یہ بات مشہور ہے کہ استحسان احناف کا ایک اصول ہے، وہی اس کے قائل ہیں، جب کہ دیگر فقہا اس کے قائل نہیں ہیں اور استنباط احکام میں اس کو کچھ مقام نہیں دیتے ہیں، یہ حقیقت کے خلاف بات ہے، اس لیے کہ یہ اصول تمام ائمہ کے یہاں معتبر ہے، مختلف مذاہب کی فقہی کتابوں کا تتبع کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتابیں استحسان پر مبنی احکام سے بھری ہوئی ہیں (۱۸)۔ تمام فقہاء کے یہاں استحسان پر عمل کی تطبیقی و عملی مثالوں کا تتبع کرنے والوں میں ایک نام ڈاکٹر عجیل جاسم نشمی کا ہے، ان کی تحریر کردہ مثالوں میں سے چند یہ ہیں:

اجیر کی اجرت اس کے کھانے کو بنانے کی اجازت امام مالکؒ نے دی ہے گو کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ بندہ کتنا کھائے گا، اگر چوری ایک فرد نے نہیں ایک جماعت نے کی ہو اور چوری شدہ مال کسی ایک کے پاس سے برآمد ہوا ہو تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تمام

چوروں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، اگرچہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ہاتھ صرف اس کا ہاتھ کاٹا جائے جس کے پاس سے چوری کا مال برآمد ہوا ہے، امام احمدؒ کے نزدیک ہر نماز کے لیے الگ تیمّم کی ضرورت ہے، حالانکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ حدث لاحق ہونے تک مٹی پانی کی مانند ہے، اسی طرح چور اگر داہنے ہاتھ کے بجائے بایاں ہاتھ سامنے کردے اور وہ کاٹ دیا جائے تو ایسی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے جب کہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ نہ کاٹا جائے، اور امام شافعی نے استحسان کے مطابق ہی فتوی دیا ہے'' (۱۹)۔

اس طرح ہمیں تمام ائمہ اور ان کے متبعین کے یہاں استحسان کی تطبیقات نظر آتی ہیں، جو استحسان کی دو بنیادی قسموں میں ہی رہتی ہیں:

۱- کسی عام حکم یا کلی قاعدہ سے عدول کی متقاضی کسی دلیل کی وجہ سے خاص یا استثنائی حکم کی طرف عدول اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

الف: روزہ دار کے بھول کر کھانے پینے سے روزہ کا صحیح رہنا، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب (روزہ دار) بھول کر کھا پی لے تو اپنے روزہ کو پورا کرے، اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے'' (۲۰)۔

یہ حکم اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، جس کی رو سے کچھ بھی کھانے پینے سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔

ب: سلم، مزارعت، مساقات اور اجارہ کے عقود، شریعت نے ان عقود کو جائز قرار دیا ہے، اگرچہ ان میں معقود علیہ شئ معدوم ہوتی ہے، عام حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے ان عقود کو منعقد صرف رفع حرج کے لیے استحساناً مانا جاتا ہے۔

ج: پیشاب کی چھینٹوں کا معفو عنہ ہونا، قاعدہ کلیہ کے مطابق انھیں ناپاک ہونا چاہئے تھا، لیکن چونکہ ان سے اجتناب مشکل ہے اس لیے ان کو معفو عنہ قرار دیا گیا ہے۔

د: کنووں کا پانی: عام قاعدہ کے مطابق جب ان میں نجاست (پیشاب، پاخانہ، میتہ وغیرہ) گر جائیں تو انہیں ناپاک ہونا چاہئے تھا کہ ان کو پاک کرنا ناممکن ہے، لیکن لوگوں سے حرج کے ازالہ کے لیے کنووں کے سلسلہ میں اس قاعدہ پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

ہ: ذریعۂ فساد کے ازالہ کی خاطر اصل یہ ہے کہ خاتون کو دیکھنا حرام ہے، لیکن ضرورت کے موقع پر اس اصل حکم سے استثنا کرتے ہوئے یہ جائز ہے، جیسے علاج کے لیے طبیب کا دیکھنا۔

و: غرر کی وجہ سے حمام میں جانا باطل ہے، اس لیے کہ اس میں استعمال ہونے والا پانی اور اندر گزارا جانے والا وقت متعین نہیں ہے، جس کی وجہ سے کسی ایک کو خسارہ ہوسکتا ہے، اگر اندر غسل کرنے والا بہت لمبا وقت اندر گزارے گا تو حمام والے کا خسارہ ہوگا، اور اگر کم وقت میں نکل آئے گا اس کا خسارہ ہوگا، اس لیے کہ اسے مقررہ قیمت دینی ہوگی، لیکن چونکہ عرف میں یہ بات رائج ہے اس لیے یہ اجماع مستحسن کے مثل ہوگیا۔

ز: عقد استصناع (۲۱) (متعین ثمن کے عوض میں کاریگر سے کوئی چیز بنوانے کا عقد) معدوم شے کا عقد ہے، اور اس وجہ سے اسے باطل ہونا چاہئے تھا کہ یہ عقود کی بابت عام قاعدہ کے خلاف ہے، لیکن چونکہ لوگوں کا تعامل اس کے مطابق ہے اور وہ اس سے مانوس ہیں اس لیے عام قاعدہ سے استثنا کرتے ہوئے یہ استحساناً جائز ہے۔

ح: قاعدہ یہ ہے کہ امانت جس کے پاس رکھوائی جائے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، الا یہ کہ اس کی جانب سے امانت کی شئ کو ضائع کرنے کے سلسلے میں تعدی یا تقصیر پائی جائے تو ایسی صورت میں وہ ضامن ہوگا، اجیر کے پاس بھی جو سامان ہوتا ہے وہ امانت ہوتا ہے، لیکن مستاجروں کے مصالح کی حفاظت کے پیش نظر عام قاعدہ سے استثنا کرتے ہوئے اسے ضامن قرار دیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں جن کے احکام عام اصولوں اور کلی دلائل سے مستثنیٰ ہیں، ایسا کسی مصلحت، ضرورت، عرف یا اجماع کی وجہ سے ہوتا ہے۔

۲- قیاس ظاہر کے مقتضی سے قیاس خفی کے مقتضی کی طرف عدول، ایسا ہر اس مسئلہ میں ہوتا ہے جس میں دو قیاس بیک وقت پائے جاتے ہوں، ایک: قیاس ظاہر وضعیف اور دوسرا قیاس خفی وقوی، ایسے دوسرے کو پہلے پر ترجیح دی جائے گی۔

سرخسی نے لکھا ہے: ''حقیقت میں استحسان میں دو قیاس ہوتے ہیں، ایک ظاہر لیکن ضعیف الاثر، اسے قیاس کہتے ہیں، اور دوسرا خفی، لیکن قوی الاثر، اسے استحسان یعنی قیاس مستحسن کہتے ہیں'' (۲۲)، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

الف: وقف میں قیاس ظاہر یہ ہے کہ وہ بیع کی مانند ہے، لہٰذا موقوف علیہ کی ملکیت میں بس صراحت کردہ چیز ہی منتقل ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ زمینوں کے وقف میں سینچائی اور آمد و رفت جیسی منفعتیں شامل نہ ہوں۔ لیکن اس حکم سے وقف سے مطلوب منفعت ومصلحت کا حصول جاتا رہتا ہے، اس لیے کہ موقوفہ زمین سے انتفاع ایسی صورت میں کیسے ہو سکے گا جب وہ منفعتوں کے حقوق سے خالی ہو۔ اس سلسلہ میں قیاس پر عمل کے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کی وجہ سے فقہا نے استحسان کو اختیار کیا اور یہ فتوی دیا کہ موقوفہ اراضی کے وقف میں حقوق انتفاع ضمنی طور پر داخل ہو جاتے ہیں، خواہ عقد میں اس کا تذکرہ نہ بھی ہو، اس لیے کہ وقف سے مقصود موقوف علیہ سے انتفاع ہے، جو بغیر منفعتوں کے حقوق کے کیوں کر ممکن ہوگا؟ اس لیے مستحسن حکم اولیٰ ہوگا کہ وہ عقد وقف کے اس شرعی مقصد کو حاصل کر رہا ہے جو قیاس میں فوت ہو رہا ہے۔

ب: اگر کوئی شخص کوئی سامان خریدے، اور اس کی وصولیابی سے پہلے ثمن کے سلسلہ میں اس کا بائع کے ساتھ اختلاف ہو جائے، اس طور پر کہ بائع زیادہ ثمن کا دعویٰ کرے اور مشتری کم ثمن کا، تو اس حالت میں قیاس ظاہر یہ ہے کہ بینہ مدعی پر اور منکر پر یمین لازم ہو، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دونوں قسم کھائیں، اس لیے کہ بائع بظاہر مدعی ہے، لیکن وہ مشتری کے لیے حق ادائیگی کا منکر ہے، اسی طرح مشتری سامان کی وصولیابی کے حق کا مدعی ہے اور بائع جس ثمن کا مدعی

ہے اس کا بظاہر منکر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں ایک پہلو سے مدعی بھی ہیں اور دوسرے پہلو سے منکر بھی، اس طرح وہ دونوں ایک جیسے ہیں، اس لیے استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دونوں بیک وقت قسم کھائیں۔

ج: قیاس یہ ہے کہ کوے، چیل شکرے اور باز جیسے شکاری پرندوں کا جوٹھا نجس ہے، اس لیے کہ ان کا گوشت حرام ہے، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا جوٹھا پاک ہو، اس لیے کہ اگرچہ ان کا گوشت ناپاک ہے لیکن وہ اپنی چونچ سے پیتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے لعاب کا اختلاط جوٹھے سے نہیں ہوتا ہے، ان دیگر حرام گوشت والے حیوانات کے برعکس جو اپنی لعاب لگی زبان سے پیتے ہیں، اور اس طرح ان کی زبان پانی میں لعاب لگا دیتی ہے، لہٰذا ان کا جوٹھا ناپاک ہوتا ہے۔

ان اور ان جیسی دیگر مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اگر استحسانی حکم اور قیاس سے استفادہ حکم باہم متصادم ہوں تو استحسانی حکم عمل کے لیے اولیٰ (راجح) ہے۔ اس لیے کہ استحسان میں لوگوں کے لیے نرمی ہے، جب کہ قیاس پر تمام صورتوں میں عمل کرنے میں بسا اوقات لوگوں کے لیے ضرر رساں امور سامنے آتے ہیں۔ خصوصاً عرف کی تبدیلی اور ایسے نئے مسائل کے وجود میں آنے کے وقت جن کو قیاس اور عام قواعد قبول نہیں کرتے ہیں، ان مسائل کا حل صحیح استحسان ہی ہے، لیکن اس کا استعمال ''بہت احتیاط اور سوچ سمجھ کر کرنا چاہئے، لہٰذا کسی بھی مسئلہ میں ہر شخص کا دعوائے استحسان قابل قبول نہ ہوگا، اس لیے کہ استحسان دقیق وعمیق ترین شرعی دلائل میں سے ہے، لہٰذا استنباط احکام میں اس کا استعمال بس وہی شخص کر سکتا ہے جو معقول ومنقول دلائل شرعیہ، قواعد ومبادی اور اصولوں سے خوب اچھی طرح واقف ہو، اور ایسا کوئی ماہر اصول فقیہ ومجتہد ہی کر سکتا ہے (۲۳)۔

۳- مصلحتی ترجیح:

تشریع کا مقصد عام لوگوں کے مصالح کا حصول ہے، جس کے لیے منفعتوں کو حاصل

اور مضرتوں کو دفع کیا جاتا ہے، شریعت کے ہر حکم کا ہدف اسی مقصد کا حصول ہے، اس موقع پر یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ عبادات، حدود و جنایات سے متعلق احکام شریعت میں مصلحت ثابت و غیر متغیر ہوتی ہے، جس کی وجہ سے ان احکام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔ جب کہ تعزیرات اور قواعد و اصول کی شکل کے احکام بسا اوقات حالات کی تبدیلی سے تبدیل ہو جاتے ہیں، اسی لئے اس قسم کے احکام (یعنی غیر قطعی احکام) حکم منصوص سے زیادہ حکم کی علت یا اس کے مقصد شرعی سے متعلق ہوتے ہیں، مصلحت شرعیہ جہاں بھی پائی جائے گی حکم شرعی بھی پایا جائے گا، بلکہ اگر مقصد شرعی کسی حکم سے دوسرے حکم کی بنسبت زیادہ حاصل ہو رہا ہوگا تو زیادہ مصلحت کو حاصل کرنے والا حکم اولیٰ وارجح اور مقدم ہوگا۔

اگر کسی شرعی حکم میں شرعی مصلحت نہ پائی جائے، اس حکم کی تطبیق نہ ہو سکنے کی وجہ سے یا ان نئے متعین حالات کی وجہ سے جو حکم اصلی کو وجود میں لانے والے حالات سے مختلف ہوتے ہیں یا مقصد حکم کے حصول کے وسیلہ کے مرجوح ہونے کی وجہ سے، ایسی صورت میں اصلی حکم شرعی کا پابند نہ رہ کے اس کی جگہ ایسے دوسرے حکم کو اختیار کرنا جائز ہوگا جو اصلی جزوی حکم سے زیادہ مقصد شریعت کو حاصل کرے۔

یہ تبدیلی احکام وسائل میں ہوگی، عقائد، اصول، اخلاق اور عبادات جیسے احکام مقصودہ نا قابل تغیر احکام ہیں، ان کی حقیقتیں تبدیل نہیں ہو سکتی ہیں۔ اس لیے کہ عام طور پر منصوص وسائل میں نزول آیت یا ورود حدیث کے وقت کے لوگوں کے عرفوں اور طریقوں کی رعایت کی گئی ہے، یعنی یہ فی نفسہ مقصود نہیں ہیں، یعنی اللہ نے ہمیں ان کا حکم تعبدی طور پر نہیں دیا ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر کوئی غیر منصوص وسیلہ اس مقصد شرعی کو حاصل کر رہا ہے تو اس کو اختیار کرنا جائز ہے، اور اگر وہ مقصد کا حصول زیادہ بہتر طور پر کر رہا ہے تو پھر تو اس کا اختیار کرنا اولیٰ ہوگا، اس تبدیلی کی بنیاد یہ ہے کہ شارع نے (جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے) ہر حکم سے ایک متعین مقصد کا قصد کیا ہے، اور

بسا اوقات بعض حالات کی تبدیلی کے نتیجہ میں ظاہر نص پر جمے رہنے کے نتیجے میں یہ مقصد غائب ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں ہم نص کی حرفی تطبیق کو ترک کرکے اس کی روح کی تطبیق کرتے ہیں، یہ طرز عمل حضرات صحابہ بالخصوص سیدنا عمرؓ کا رہا ہے، اگر کسی ایک مقصد کے متعدد وسائل ہیں تو مکلّف کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ کمال مقصد کے حصول کے لیے قوی تر وسیلہ کے لیے کوشاں ہو، مقصد شارع کے حصول کے سلسلہ میں مفید تر وسیلہ کو ترک کرکے نسبتاً ضعیف وسیلہ کو اختیار کرنا مراد شارع کے حصول میں کوتاہی ہے۔

مصالح و مقاصد کے حصول کے سلسلہ میں اگر وسائل یکساں ہوں تو مکلّف کو ان کے مابین حق اختیار ہے، اس لیے کہ اس صورت میں تمام وسائل شارع کی نگاہ میں یکساں اہمیت کے حامل ہوں گے، ابن عاشور نے یکساں وسائل کی مثال میں یہ آیت قرآنی پیش کی ہے: ﴿**والتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعة منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت أو یجعل الله لهن سبیلا**﴾ (نساء:۱۵)۔ (تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کریں ان پر اپنے میں سے چار گواہ بنالو، چنانچہ اگر وہ (ان کی بدکاری کی) گواہی دیں تو ان عورتوں کو گھروں میں روک کر رکھو، یہاں تک کہ انہیں موت اٹھا کر لے جائے، یا اللہ ان کے لیے کوئی اور راستہ پیدا کردے)۔ اس حکم میں مقصود شارع سزا ہے، ''یہ کام خاتون کا ولی کرے، یا شوہر کرے یا قاضی بات یکساں ہی ہے۔ (۲۴)۔ لیکن جب خاتون کا ولی یا شوہر کا زور کم ہوا تو پھر اس کام کے لیے قاضیوں کو ہی متعین طور پر مکلّف کیا گیا (۲۵)۔ اس لیے کہ اس حالت میں مقصد شارع کے حصول یعنی بدکاری کی مرتکب خاتون کی تادیب پر وہی زیادہ قادر ہے۔

وسائل کی سطح پر احکام کی تبدیلی کی چند مثالیں ذیل میں ملاحظہ ہوں:

۱- خاتون کا پردہ: اللہ تعالیٰ نے قرآن میں خاتون کے ستر عورت کے وسیلہ کے طور پر جلباب (چادر) کا تذکرہ فرمایا ہے، سورۂ احزاب کی آیت: ۵۹ میں ارشاد ہوا ہے: (ترجمہ) ''اے

نبی! تم اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی چادریں اپنے (منہ کے) اوپر جھکا لیا کریں، اس طریقے میں اس بات کی زیادہ توقع ہے کہ وہ پہچان لی جائیں گی تو ان کو ستایا نہیں جائے گا، اور اللہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے''۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے جیسا کہ لکھا ہے پورے جسم کو ڈھکنے والی چادر کا تذکرہ اس لیے کیا گیا کہ ''آیت کے نزول کے وقت وہی رائج تھی، اب اگر کوئی وسیلہ اس کے جیسا یا اس سے بہتر پایا جائے تو چادر کی جگہ اسے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، آیت میں مذکور ہدف کو حاصل کرنے والے کسی بھی لباس کو اختیار کیا جا سکتا ہے(۲۶)۔ اس متبادل کے سلسلہ میں بس ایک ہی شرط ہے کہ یہ شرعی لباس کی شرطوں پر پورا اترتا ہو۔

۲- استجمار: یعنی پیشاب پیخانہ کے بعد ڈھیلے سے استنجاء، اس کا تذکرہ احادیث میں ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی قضائے حاجت کے لیے جائے تو استنجے کے لیے اپنے ساتھ تین ڈھیلے لیتا جائے کہ یہ کافی ہیں''(۲۷)۔ نص میں ڈھیلوں کے تذکرہ کی وجہ سے ظاہریہ کا کہنا ہے کہ بس اسی سے استنجا کیا جا سکتا ہے، کسی اور چیز سے نہیں''(۲۸)۔ لیکن ظواہر نصوص کا حرفی التزام نہ کرنے والے جمہور کا کہنا ہے کہ صرف ڈھیلے ہی اس کام کے لیے استعمال نہیں کیے جا سکتے ہیں بلکہ جامد، طاہر، نجاستوں کو دور کرنے والی غیر حرام چیز اس سلسلے میں ڈھیلے کے قائم مقام ہے(۲۹)۔ جیسے کپڑا، لکڑی (جو ضرر رساں نہ ہو) کاغذ، روئی اور اون وغیرہ۔ اس لیے کہ ''شارع کا مقصد صرف صفائی اور ازالۂ نجاست ہی ہے'' جو بھی چیز یہ کام ڈھیلوں سے بہتر طور پر کرے اس کا استعمال جائز بلکہ اولیٰ ہوگا''(۳۰)۔

۳- زکاۃ اور صدقۂ فطر کی ادائیگی: صدقۂ فطر سے متعلق احادیث میں جو، کھجور، کشمش، ومنقی پنیر، گیہوں اور مکئی کا تذکرہ کیا گیا ہے (۳۱)۔ کیا ان ہی اصناف تک محدود رہنا لازم ہے یا انسان ان کے علاوہ کسی اور چیز سے بھی ادائیگی کر سکتا ہے، اسی طرح ایک سوال یہ بھی ہے کہ زکاۃ میں اگر کسی انسان پر ایک اونٹنی، بکری، یا جو یا گیہوں کے ایک قنطار کی ادائیگی لازم ہو تو کیا اسے ان

ہی اصناف میں ادائیگی کرنی ہوگی یا وہ نقود کے ذریعہ بھی ادا کرسکتا ہے؟ جن حضرات کے نزدیک زکاۃ محض ایک تعبدی عمل ہے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ اصناف فی ذاتہ مقصود ہیں، لہٰذا ان پر ہی اکتفا کرنا کافی ہے، اس لیے کہ عبادات میں منصوص سے باہر نہیں نکلا جاسکتا ہے، یہ جمہور کی رائے ہے۔

اور جن حضرات کے نزدیک یہ محض عبادت نہیں ہے بلکہ ایک حق ہے جو غنی کے مال میں فقیر کا ہے، تو ان کے نزدیک نصوص میں مذکور ان اصناف سے عدول کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ زکاۃ سے مقصود فقیر کو غنی بنانا اور محتاج کی ضرورت کی تکمیل ہے۔ جس چیز سے بھی اس مقصد کی تکمیل ہو اس سے زکاۃ کی ادائیگی جائز ہے، اس بنیاد پر عین کے بدلہ میں قیمت سے بھی زکاۃ کی ادائیگی جائز بلکہ بسا اوقات اولیٰ و افضل ہے، اس لیے کہ اس کے نتیجہ میں زکاۃ کا مقصد شارع گیہوں وغیرہ کے بدلہ میں زیادہ حاصل ہوتا ہے، یہ رائے بالخصوص احناف کی ہے۔

بہت سے معاصر علما نے اس رائے کو ترجیح دی ہے، مثلاً ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے لکھا ہے: ''حقیقت میں احناف کی رائے ہمارے اس زمانہ میں زیادہ مناسب، لوگوں کے لیے زیادہ آسان اور حساب کتاب کے اعتبار سے سہل ہے، بالخصوص اگر کوئی ادارہ زکاۃ کو جمع کرنے اور اس کی تقسیم کی ذمہ داری لے، تو اس وقت اشیا کو وصول کرنے کے نتیجہ میں اس کے اخراجات بہت بڑھ جائیں گے، اس لیے کہ اشیا کو اپنی جگہوں سے ادارہ تک لانا پھر ضائع ہونے سے ان کی حفاظت کرنا، اور اگر وہ جانور ہوں تو ان کی غذا کا اہتمام کرنا ان کی رہائش کے لیے باڑے بنانا، ان اور ان جیسے دیگر کاموں میں پھر اتنا خرچ آئے گا کہ وہ خود ایک بڑا بوجھ ہوگا جو تحصیل زکوۃ کے سلسلے میں اقتصادی پہلو سے مناسب نہیں ہوگا (۳۲)۔ لیکن کسی زمانہ یا علاقہ میں اگر فقیر کی منفعت غیر نقود سے ہی وابستہ ہو تو پھر جس غلہ کی ادائیگی میں زیادہ منفعت ہو اس کی ادائیگی ہی اولیٰ و افضل ہوگی۔

۴- قیمتوں کی تعیین، حضرت انس کی ایک حدیث (۳۳) سے (جسے متعدد محدثین نے نقل کیا ہے مثلاً: بخاری کے علاوہ تمام ارباب صحاح نے نقل کیا ہے) یہ ثابت ہوتا ہے کہ

حکمرانوں کی جانب سے قیمتوں (۳۴) کی تعیین ظلم ہے، اسی لیے جمہور اس کو حرام کہتے ہیں (۳۵)۔ امام شوکانی نے لکھا ہے:

''لوگ اپنے اموال کے سلسلہ میں خود مختار ہیں، قیمتوں کی تعیین سے ان کا یہ حق جاتا رہتا ہے، حکمراں مسلمانوں کے مصالح کی نگہبانی کا مامور ہے، حکمراں کے لیے قیمتوں کے کم ہونے میں خریدار کی مصلحت قیمتوں کے زیادہ ہونے کی بائع کی مصلحت سے زیادہ قابل ترجیح نہیں ہے۔ جب یہ دونوں پہلو یکساں ہیں تو پھر ان دونوں کو اختیار دے دینا چاہئے، بائع کو اس کی مرضی سے کم قیمت میں فروخت کرنے کا پابند بنانا اس آیت قرآنی کے منافی ہے: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض﴾ (نساء:۲۹)۔ (الا یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت ہو) یہی جمہور علما کی رائے ہے (۳۶)۔

قیمتوں کی تعیین کے جائز نہ ہونے کی جمہور کی رائے کو امام شوکانی نے دو اسباب سے مناسب کہا ہے اور اس کی تائید کی ہے:

اول: خریدار کی مصلحت فروخت کرنے والے کی مصلحت کے برابر ہے، اور حکومت کے ذریعہ قیمتوں کی تعیین کا مطلب بغیر کسی ترجیحی بنیاد کے خریدار کی مصلحت کو راجح قرار دینا ہے۔

دوم: قیمت کی تعیین رضامندی کے اس اصول کے منافی ہے جسے حق تعالیٰ نے خرید وفروخت کی بنیاد قرار دیا ہے۔

لیکن شوکانی سے ان امور کے اندازے میں غلطی ہوئی ہے، اس لیے کہ تعارض دو لوگوں کے انفرادی مصالح میں نہیں ہے، بلکہ ایک فرد کی مصلحت اور عام مصلحت کے مابین ہے، ایک تاجر کی مصلحت ہے اور دوسری پورے معاشرہ کی۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ عام مصلحت اور خاص مصلحت میں ہم آہنگی نہ ہو سکے تو عام مصلحت کو ترجیح دی جائے گی، نص کے ظاہر پر جامد نظر آنے والی اس رائے کے برعکس ایک اور رائے بھی ہے جو امام مالک، ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کی ہے، جس کے مطابق قیمتوں کی تعیین نص کی روح اور حکمت تشریع پر عمل کرتے ہوئے جائز ہے۔

ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ قیمتوں کی تعیین کا حکم اسباب ومحرکات کی بنیاد پر مختلف ہوتا ہے۔ اگر قیمتوں میں زیادتی تاجروں کی وجہ سے ہو، مثلاً انھوں نے اشیا کی ذخیرہ اندوزی کرلی ہو اور سامان خورد ونوش کے سلسلے میں من مانی کر رہے ہوں تو ایسی صورت میں قیمتوں کی تعیین واجب ہے، اگر تاجر بازار میں دخل اندازی نہ کریں، بلکہ قیمت کا فیصلہ طلب ورسد کی بنیاد پر ہو تو ایسی صورت میں قیمت کی تعیین جائز نہ ہوگی۔ قیمت کی تعیین میں حدیث کی کوئی مخالفت نہیں ہے، بلکہ یہ درحقیقت اس نص کی تطبیق، اس کی علت وحکمت کا اجتہادی فہم اور اس کی مناسب تشریح ہے..... قیمتوں کی تعیین سے رسول اکرمؐ کا اجتناب فی نفسہ اسی کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس کی علت (تاجروں کے ظلم) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے تھا، وہ مناسب قیمتوں پر فروخت کر رہے تھے، قیمتوں میں اضافہ تاجروں کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ طلب ورسد کے فطری قانون کی وجہ سے ہوا تھا، اشیا کم تھیں تو قیمت بڑھ گئی تھی، اگر ضرورت نہ ہو تو قیمتوں کی تعیین نہیں کی جائے گی، مثلاً اس وقت یہ نہیں کی جائے گی جب اشیا بازار میں دستیاب وافر مقدار میں ہوں اور وہ مناسب قیمتوں میں فروخت ہو رہی ہوں اور کسی طرح کا کوئی ظلم نہ ہو'' (۳۷)۔

یعنی قیمتوں کی تعیین کا کوئی متعین حکم نہیں ہے، بلکہ یہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے بدلتا رہتا ہے۔ اگر تاجر قیمتوں میں اضافہ کا سبب بن رہے ہوں تو پھر قیمتوں کی تعیین بہتر ہوگی، ورنہ بازار میں ایسی دخل اندازی ممنوع ہوگی۔

ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ جس حکم سے مصلحت زیادہ حاصل ہو اور مقصد شارع کی زیادہ تکمیل ہو اس کی تطبیق اولیٰ اور راجح ہے، ترجیحات کے علم کے طریقوں کی بابت تیسرا باب اب اختتام کو پہنچتا ہے۔ اب اس سے متصلاً چوتھے باب کا آغاز کر رہا ہوں۔

☆☆☆

حواشی

۱- اُصول الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ۱/ ۶۰۳، متقدمین کے یہاں اس کی تعریفات میں سے ایک یہ تعریف ہے جو یعلیٰ فراء بغدادی نے کی ہے: ''فرع واصل کے مابین مشترک علت کی بنیاد پر کسی فرع کو اصل سے وابستہ کرنا'' العلۃ فی اُصول الفقہ: ۱/ ۱۷۴، باجی کی تعریف یہ ہے: ''قیاس سے مراد ہے کسی مشترکہ امر کی وجہ سے ایک معلوم امر کو واجب یا غیر واجب قرار دینے میں دوسرے معلوم امر پر محمول کرنا''۔ اُحکام الفصول ص ۵۲۸۔

۲- احناف سمیت اصولیین کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ علت اگر صرف لغت کی بنیاد پر سمجھ میں آ جائے، اس کے سمجھنے اور مستنبط کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت نہ ہو تو ایسی صورت میں دلالت قیاسی نہیں دلالت نص کے قبیل سے ہوگی، ابوالبرکات کہتے ہیں: ''دلالت نص سے ثابت وہی ہے جو لغتاً لفظ کے معنی سے ثابت ہے، اس کے معنی ایسے ظاہر ہوتے ہیں کہ لفظ سنتے ہی بغیر غور وفکر کے ہی سمجھ میں آ جاتے ہیں، ہر صاحب زبان اس کو سمجھ سکتا ہے، فقیہ و غیر فقیہ کے درمیان اس میں کوئی امتیاز نہیں ہے..... چونکہ اس کا معنی واضح ہوتا ہے، اس لیے اس کا ثبوت نص کے معنی سے ہی ہو جاتا ہے، اجتہاد و رائے کی کوئی ضرورت اس کے لیے نہیں پڑتی اس لیے اس کو دلالت کہتے ہیں قیاس نہیں''، کشف الأسرار ۱/ ۳۸۳، نیز ملاحظہ ہو: مذکرہ اصول الفقہ، شنقیطی، ص: ۲۳۸، نیز المقدمۃ التعریفیۃ بالأصول و أدلۃ الحکم و قواعد الاستنباط، استاذ محمد مصطفیٰ شلبی ص ۲۰۷۔

۳- المنہاج فی ترتیب الحجاج، ص: ۲۰۷-۲۰۸۔

۴- یہ امام شافعیؒ کی رائے ہے۔ اس لیے کہ قتل عمد بالقصد ہوتا، اس میں گناہ دو چند ہوتا ہے، جبکہ

قتل خطا قصد سے خالی ہوتا ہے۔ لہٰذا قتل عمد میں بدرجہ اولیٰ ایک مومن جان کو آزاد کر کے زندہ کرنا لازم ہوگا۔ البتہ مالکیہ (اور حنفیہ) کی رائے ہے کہ گناہ کی سنگینی وجوب کفارہ سے مانع ہے؛ کیونکہ یہ گناہ اتنا سنگین ہے کہ کفارہ اسے ختم نہیں کرسکتا ہے، اسی لیے قتل عمد میں قاتل کو بہ طور قصاص قتل کرنا لازم ہے۔ اور یہ سزا کفارہ سے بڑھ کر ہے۔ ملاحظہ ہو: ''المنہاج فی ترتیب الحجاج، از باجی، ص:۲۰۹)

۵- سنن ابن ماجہ، کتاب الاضحیٰ، باب ما یکرہ أن یضحی بہ، ۲/ ۱۰۵۰، حدیث نمبر: ۳۱۴۴۔

۶- البلبل فی أصول الفقہ، ص ۱۵۶۔

۷- التمہید فی أصول الفقہ، ۴/ ۹۳۔

۸- الاعتصام، ۲/ ۱۳۸۔

۹- أحکام الفصل ص: ۶۸۷

۱۰- الإحکام فی أصول الأحکام، آمدی، ۴/ ۱۵۸

۱۱- ملاحظہ ہو عبدالوہاب خلاف کی کتاب: أصول الفقہ، ص: ۸۰، ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی کتاب أصول الفقہ ۲/ ۷۳۹، استاذ محمد مصطفیٰ شلبی کی کتاب المقدمۃ التعریفیۃ بالأصول وأدلۃ الحکم وقواعد الاستنباط، ص: ۱۷۷۔

۱۲- استحسان کے مقابل کے طور پر جس قیاس کا تذکرہ کیا جاتا ہے اس سے استحسان کے تمام مسائل میں قیاس اصولی ہی مراد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اصولیین کے کلام سے متبادر ہوتا ہے بلکہ اس سیاق میں قیاس اس سے عام ہے، کبھی یہ قیاس اصولی ہوتا ہے، کبھی قاعدہ کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی دلیل کے معنی میں آتا ہے، جیسا کہ آگے درج کی جارہی مثالوں سے واضح ہوگا۔

۱۳- المدخل الفقہی العام، احمد زرقا، ۱/ ۸۴۔

۱۴- شاطبی کہتے ہیں: ''جیسے وہ مسائل جن میں قیاس کسی ایسے امر کا متقاضی ہو جس کے نتیجہ میں کوئی اور مصلحت فوت ہورہی ہو یا مفسدہ وجود میں آرہا ہو، اصل ضروری میں یہ چیز حاجی

کے ساتھ اور حاجی میں تکمیلی کے ساتھ بکثرت ہوتی ہے.....لہٰذا بعض مواقع پر ضروری میں مطلقاً قیاس کا اجرا حرج ومشقت کا سبب بنتا ہے، ایسے حرج کے مواقع مستثنیٰ ہوتے ہیں، ایسا ہی تکمیلی کے ساتھ حاجی یا تکمیلی کے ساتھ ضروری میں بھی ہوتا ہے، اور یہ بالکل ظاہر بات ہے، ۴/۲۰۶-۲۰۷۔

۱۵- الإمام زید، از شیخ ابوزہرۃ، ص: ۴۳۰۔

۱۶- بحوالہ الموافقات از شاطبی، ۴/۱۱۸۔

۱۷- المقدمۃ التعریفیۃ، بالأصول وأدلۃ الأحکام وقواعد الاستنباط، محمد مصطفیٰ شلبی، ص: ۲۶۰۔

۱۸- أصول الفقہ، ص: ۱۸۹۔

۱۹- ملاحظہ ہو ڈاکٹر نشمی کا مقالہ، بہ عنوان: ''استحسان'' مطبوعہ مجلۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، جلد: ۱، شمارہ: ۱/ص: ۱۳، اور اگلے صفحات۔

۲۰- متفق علیہ، درج شدہ الفاظ بخاری کے ہیں، کتاب الصیام، باب الصائم اذا أکل أوشرب ناسیا، ۴/۱۵۵

۲۱- عقد استصناع یہ ہے کہ متعین ثمن کے بدلہ کسی کاریگر سے کسی چیز کو بنوانے کا معاہدہ کیا جائے۔ دیکھئے: اصول الفقہ الاسلامی، از ڈاکٹر وہبہ زحیلی ۲/۴۴۷

۲۲- المبسوط: ۱/۱۴۵

۲۳- ڈاکٹر عجیل جاسم نشمی کا مقالہ: الاستحسان حقیقتہ و مذاہب الأصولیین فیہ، شائع شدہ مجلۃ الشریعۃ والدراسات الإسلامیۃ، شمارہ: ۱، جلد: ۱، ص: ۱۳۳۔

۲۴- مقاصد الشریعۃ، ص: ۱۴۹

۲۵- حوالۂ بالا، ص: ۱۴۹

۲۶- الصحوۃ الإسلامیہ بین الجمود والتطرف، ص: ۱۵۴

۲۷- سنن ابی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب الاستنجاء بالحجارۃ، ۱/۳۷

۲۸- نیل الأوطار، شوکانی، ص: ۱/۱۱۵

۲۹- ابن جزی نے القوانین الفقہیۃ میں لکھا ہے: ''ائمہ اربعہ کے نزدیک ڈھیلوں کی طرح ان تمام چیزوں سے استنجا جائز ہے جو جامد وطاہر ہوں، نہ انھیں کھایا جاتا ہو، نہ حرام ہوں، ان کے استعمال میں اسراف بھی نہ ہو اور نہ ان پر کسی اور کا حق ہو، البتہ گوبر، ہڈی اور کوئلے سے استنجا نہیں ہوسکتا کہ ان کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اہل ظاہر کے نزدیک ڈھیلوں کے علاوہ کسی اور چیز سے استنجاء جائز نہیں ہے، ص:۳۶۔

۳۰- اِعلام الموقعین، ابن القیم ۱/ ۲۰۸۔

۳۱- مثلاً حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ: ''ہم صدقۂ فطر میں ایک صاع گیہوں، ایک صاع جو، ایک صاع کھجور، ایک صاع پنیر یا ایک صاع کشمش یا منقیٰ کی ادائیگی کرتے تھے''۔ صحیح البخاری، کتاب الزکاۃ، باب صدقۃ التطوع صاعاً من طعام، ۳/ ۳۷۱۔

۳۲- فقہ الزکاۃ: ۲/ ۸۰۵۔

۳۳- حضرت انس سے مروی ہے کہ کچھ لوگوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اشیا بہت مہنگی ہوگئی ہیں، اس لیے قیمتیں متعین فرما دیجئے، آپؐ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ ہی قیمتوں کی تعیین کرنے والا ہے، وہی کم اور زیادہ عطا کرنے والا اور رزق دینے والا ہے، میری خواہش ہے کہ میں اللہ کے حضور اس حال میں حاضر ہوں کہ تم میں سے کوئی مجھ سے کسی خون یا کسی مال کا مطالبہ نہ کر رہا ہو، سنن ابی داؤد، کتاب البیوع والاجارات، باب التسعیر ۳/ ۳۱۷۔

۳۴- ''تسعیر''، یعنی قیمت متعین کرنا یہ ہے کہ بادشاہ، یا اس کے گورنر و نائبین، یا مسلمانوں کے کسی معاملہ کا بااقتدار ذمہ دار بازار والوں کو یہ حکم دے کہ وہ متعین قیمت میں ہی اپنا سامان فروخت کریں، اس میں کمی یا زیادتی ممنوع ہو۔ دیکھیے: ''نیل الاوطار، شوکانی ۵/ ۳۳۵

۳۵- سبل السلام، صنعانی، ۳/ ۲۵

۳۶- نیل الأوطار: ۵/ ۳۳۵

۳۷- الفقہ الإسلامی وأدلتہ، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ۲/ ۵۹۰۔

☆☆☆

باب چھارم

دعوتی تدریج کے سلسلہ میں ترجیحات کے ضوابط

دعوتی تدریج کے سلسلہ میں ترجیحات کے ضوابط

لغت میں 'ضبط' دوراندیشی، حفاظت، پختگی اور مضبوطی کے معانی پر مشتمل ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: ''فلان ضبط الشئ'': یعنی اس نے وہ چیز پختگی کے ساتھ یاد رکھی، اسی طرح ''رجل ضابط'' کا مطلب ہوتا ہے: دوراندیش، مضبوط اور طاقتور انسان (۱)۔

اصطلاح علما میں ضابطہ ''ہر وہ کلی حکم ہے جو اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہو'' (۲)۔ 'ضابطہ، 'قاعدہ' کی مانند ہے۔ ابن نجار کہتے ہیں: قاعدہ ہر وہ کلی امر ہے جو بہت سی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، ان جزئیات کے احکام اسی قاعدہ سے سمجھے جاتے ہیں (۳)۔ بعض حضرات نے ضابطہ کو قاعدہ کا مرادف مانا ہے۔ احمد رہونی نے لکھا ہے: ''قاعدہ، اصل، ضابطہ اور قانون باہم مترادف الفاظ ہیں، یہ سب اس کلی قضیہ پر دلالت کرتے ہیں جن سے اس کے موضوع کی جزئیات پہچان جاتی ہیں'' (۴)۔ لیکن بعض علما انہیں مترادف نہیں مانتے ہیں، مثلاً ابن نجیم نے ضابطہ اور قاعدہ کے درمیان یوں فرق کیا ہے: ''ضابطہ اور قاعدہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ قاعدہ مختلف ابواب کے فروع کا جامع ہے، اور ضابطہ ایک باب کی جزئیات کا جامع ہوتا ہے، یہی اصل ہے'' (۵)۔ پھر ضابطہ اپنے تحت آنے والی تمام جزئیات کے ہر جزئیہ پر صادق آتا ہے (۶)۔ جب کہ قاعدہ بکثرت اپنی تمام جزئیات پر محیط نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ فقہی قواعد میں سے ہر ایک کے کچھ مستثنیات بھی ہیں۔

بہرحال ہم ضابطہ کو قاعدہ کے معنی میں استعمال نہیں کریں گے، اور نہ ہمارے نزدیک (اگلے صفحات میں) اس سے مراد اپنی جزئیات پر منطبق ہونے والا کلی حکم ہوگا، بلکہ ہم اس کو اس قانون سے قریب تر معنی میں استعمال کریں گے، جو اختیار و ترجیح کے عمل میں راہ نما ہوتا ہے اور

عمل کی ترجیحات کو منضبط کرتا ہے، اس لیے ہم اس کی یہ تعریف کر سکتے ہیں:

ضابطہ: اختیار و ترجیح کے عمل میں راہ نما قانون ہے۔

پچھلے صفحات میں یہ بات بار بار کہی جا چکی ہے کہ دین خداوندی کی تقویت کا کام بتدریج ہونا چاہئے، اس لیے کہ کوئی کام بھی یکلخت نہیں ہوسکتا ہے، یکلخت اور فوری وکلی تطبیق کی رائے کو دستور فطرت قبول نہیں کرتا ہے اور جب تک اسلامی کارکنان کے ہاتھوں میں فیصلہ اور نفاذ کی قوت نہ ہو تب تک ایسا ہو پانا ممکن بھی نہیں ہے۔

یہ مراحل، جن کو طے کرنا اسلامی دعوت کے لیے لازمی ہے، ایسی محکم اور غور وفکر پر مبنی منصوبہ بندی کے متقاضی ہیں جسے اسلامی دعوت کے نظریہ ساز تشکیل دیں (۷) اور جس کی تنفیذ کے لیے وہ روز وشب ایک کر دیں اور پوری سعی وکاوش صرف کریں۔

ان حضرات کو معاشرہ کے حالات و مسائل کی تبدیلی اور نئی صورت حال کے ساتھ ساتھ اپنے منصوبہ میں بھی تبدیلی لانی چاہئے، اس منصوبہ بندی کے بغیر اسلامی دعوت بے ترتیب و غیر منظّم رہے گی، جس میں محنتیں تو بہت کی جائیں گی لیکن وہ مکمل بارآور نہیں ہوں گی۔

منصوبہ بندی اسلامی اہداف اور کامیابیوں کے حصول کے لیے بہت لازمی امر ہے، جس قدر اس منصوبہ بندی پر توجہ ہوگی اسی قدر مقاصد حاصل ہوں گے۔

منصوبہ بندی کا پہلا مرحلہ (اس کے ماہرین کے نزدیک اہداف اور ان کاموں کی نوعیت کی تعیین ہے جن کی تکمیل پہلے مطلوب ہے، دعوت وخدمت دین کے کاموں میں کسی کام یا حکم کو ترجیح دو بنیادی ضابطوں کی بنیاد پر دی جاتی ہے۔

۱- احکام شرعیہ کے مراتب کا عمیق فہم۔

۲- دعوت اسلامی جس میدان کو اپنا ہدف بنا رہی ہے اس کا گہرا فہم۔

☆☆☆

حواشی

۱- لسان العرب، ابن منظور، تاج العروس، مرتضی زبیدی، مادہ: ''ضبط''۔

۲- لسان العرب اور المعجم الوسیط، مادہ: ضبط۔

۳- الکوکب المنیر ۱/ ۳۰۔

۴- جریان القلم بشرح السلم، ص: ۸

۵- الأشباہ والنظائر ۲/ ۵

۶- یعنی ایک باب سے متعلق، اس لیے کہ ضابطہ قاعدہ سے محدود تر ہے۔

۷- ''منصوبہ بندی''، تنظیم کاری کا ایک طرز ہے جس کا مقصد ایک ایسے منصوبہ کی تشکیل ہے، جس کے نتیجے میں پہلے سے طے شدہ متعین اہداف ومقاصد کے حصول کی خاطر مناسب وقت اور جہاں تک ہو سکے کم خرچ میں مادی ومعنوی وسائل انسانی کا بقدر امکان بہتر طریقہ پر استعمال کیا جائے)۔ ملاحظہ ہو: ''فقہ الدعوہ الی اللہ''، از ڈاکٹر عبد الحلیم محمود ۱/ ۲۸۱۔

☆☆☆

فصل اول:

مراتب احکام کا عمیق فہم

احکام شرعیہ کے کئی مراتب ہیں، ان میں کچھ اعلیٰ ہیں اور کچھ ادنی، کچھ قطعی ہیں اور کچھ ظنی، کچھ راجح ہیں اور کچھ مرجوح، کچھ افضل ہیں اور کچھ مفضول..... پھر ان احکام کے مقاصد کے بھی کئی مراتب (درجات) ہوتے ہیں: ضروری وغیر ضروری، اصل اور تکمیلی، خاص اور عام وغیرہ۔ اس لیے مسلمان کو ان مراتب کا علم بھی ہونا چاہئے اور ان کا احترام بھی کرنا چاہئے، اسے ہر عمل کو اس کے اس مرتبہ کے مطابق اہمیت دینی چاہئے جو اللہ نے اس کے لیے متعین فرمایا ہے، ان اعمال کے مراتب سے ناواقفیت اعمال کی تطبیق کے وقت ان کے توازن میں خلل ڈالتی ہے اور ترجیحات کی ترتیب کو متاثر کرتی ہے، جس سے بسا اوقات مفاسد وجود میں آتے ہیں۔

ذیل میں کئی عناوین کے تحت احکام کی شرعی ترتیب کو سمجھنے کی کوشش کی جائے گی۔

ا- مامورات کے مراتب:

شرعی مراتب کی دو قسمیں ہیں: واجبات اور مستحبات۔

ایک: واجبات (ا): واجب وہ ہے جس پر عمل کا مطالبہ شریعت لازمی طور پر کرے، یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے اور نہ کرنے پر سزا، احکام کا یہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے۔

واجبات کے کئی درجات ہیں: مثلاً تمام ارکان خمسہ واجب ہیں لیکن ان میں سے کچھ دوسروں سے زیادہ اہم ہیں، یہ بات شاطبی نے ''الاعتصام'' میں یوں کہی ہے: ''قواعد خمسہ ارکان

دین ہیں اور ترتیب میں متفاوت ہیں، شہادتین میں کوئی خلل نماز میں خلل کی مانند نہیں ہے، اور نماز کی کوئی کمی زکاۃ کی کوتاہی کی مانند نہیں ہے، اور زکاۃ کی کوتاہی رمضان کی کوتاہی کی مانند نہیں ہے۔ اسی طرح دیگر ارکان واعمال کی کوتاہی کا حال ہے'' (۲)۔

اس تفاوت پر دلالت کے لیے جن نصوص سے استیناس کیا جاسکتا ہے ان میں سے ایک حضرت ابوہریرہ کی روایت کردہ یہ حدیث نبوی ہے: ''ایمان کے ستر یا ساٹھ سے زائد شعبے ہیں، ان میں افضل تر لا إلہ إلا اللہ کہنا ہے، اور ادنی تر راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے، اور حیا ایمان کا ایک اہم شعبہ ہے'' (۳)۔

ایک ہی واجب کے مختلف ومتفاوت درجات ہوتے ہیں، اللہ پر ایمان امر کا اعلیٰ ترین مرتبہ اور اہم ترین واجب ہے، اس میں ایک ادنی حد ہے، جس کے سلسلہ میں کسی کا عذر مقبول نہیں، اس ادنی ترین حد سے اوپر مختلف درجات ہیں، جن کی بابت لوگوں میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ ''ایمان کا سب سے ادنی درجہ تصدیق ہے، پھر اس سے بلند ذوقی احساسات ہیں'' (۴)، اس لیے کہ حدیث جبریل میں ''احسان'' کے متعلق رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ''کہ تم اللہ کی عبادت کرو گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو، اگر دیکھنے کی کیفیت پیدا نہ ہوسکے تو یہ استحضار رکھو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے'' (۵)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دوسرا مستوی پہلے مستوی سے افضل ترین ومحبوب ترین ہے، اس لیے کہ عالم کا ایمان مقلد کے ایمان سے افضل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ھل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون انما یتذکر اولوا الالباب**﴾ (زمر:۹)، (کہو کہ کیا وہ جو جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے سب برابر ہیں؟ (مگر) نصیحت تو وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقل والے ہیں)۔

دوم: مندوبات: مندوب وہ ہے جس کے کرنے کا مطالبہ شارع لازمی طور پر نہ

کرے، اس اعتبار سے وہ واجب سے کم درجہ کا ہوتا ہے، کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر سزا نہیں ملے گی، جمہور کے یہاں اس کو سنت، نفل، مستحب، تطوع اور مرغب فیہ کہتے ہیں (۶)، اس کی تین قسمیں ہیں (۷)۔

الف: مندوبِ مؤکد یا سنتِ ہدیٰ: رسول اکرمؐ نے جو عمل مؤکد طور پر کیا ہو، مثلاً ارکان اسلامیہ کے تکمیلی افعال و اعمال، جیسے جماعت، اذان و اقامت جیسے نماز کے لیے تکمیلی اعمال ..... اور وہ تمام دینی امور جنکی پابندی رسول اکرمؐ نے کی ہے، اور اسے بس شاذ و نادر ہی ترک کیا ہو۔ جیسے نماز میں سورۂ فاتحہ کے بعد قرآن کی کچھ آیات کی تلاوت اور کلی ..... اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کو کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور اس کا تارک سزا کا مستحق تو نہیں ہوتا، لیکن ملامت و عتاب کا مستحق ضرور ہوتا ہے۔

ب: نفل یا مستحب: یہ وہ امور ہیں جن کی پابندی رسول اکرمؐ نے نہیں کی، ہاں کبھی آپ نے اسے کیا اور کبھی ترک کیا یا زیادہ تر کیا، لیکن کبھی ترک بھی کیا، جیسے ہر ہفتہ دوشنبہ و جمعرات کا روزہ، عشا سے پہلے چار رکعت نماز ..... فقرا پر صدقہ ..... اور تمام تطوعات، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کو کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور نہ کرنے والا سزا یا ملامت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔

ج: زائد مندوب یا ادب و فضیلت: اس میں وہ عادی امور آتے ہیں جو آپؐ کیا کرتے تھے، یہ مکلّف کے لیے کمالیات کا درجہ رکھتے ہیں، مثلاً چال، لباس اور خورد و نوش میں آپؐ کی اقتدا، یہ وہ کمالی امر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بندہ رسول اکرمؐ سے والہانہ محبت کرتا ہے، اور جو ان امور کی پابندی نہیں کرتا ہے اسے گناہ گار نہیں مانا جاتا ہے۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا تارک ملامت اور سزا کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اور اس کو کرنے والا اگر رسول اکرمؐ کی اقتدا کی نیت سے یہ عمل کرے تو ثواب کا مستحق ہوتا ہے (۸)۔ یعنی

جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو مندوب بھی (جو واجب سے کم تر ہے) یکساں درجہ کا نہیں ہوتا ہے، واجب جس طرح مندوب پر مقدم ہے، اسی طرح مندوب مؤکد مندوب مستحب پر مقدم ہے، اور مندوب مستحب مندوب زائد پر مقدم ہے، لیکن مندوب جس درجہ کا بھی ہو اس کا کرنا اولیٰ ہے، البتہ بالخصوص اس کے آخری دو مرتبوں کے ترک میں کوئی حرج نہیں ہے۔

چونکہ ہر شرعی واجب کے ساتھ کچھ مندوبات ہیں، مثلاً نماز میں مندوبات ہیں، روزہ میں مندوبات ہیں اور حج میں مندوبات ہیں..... اگر یہ مندوبات ایک ہی درجہ کے ہوں تو بہتر یہ ہے کہ ہر قسم کے مندوب پر عمل کیا جائے، کسی ایک کی قیمت پر دوسرے کو اہمیت نہ دی جائے، نہ ایک کو دوسرے سے ایسا اہم جانا جائے کہ صرف اسی کی ادائیگی کا اہتمام ہو اور دوسرے مندوبات کی ادائیگی نہ ہو۔

ہاں اگر انتخاب قلبی یا امکانی حالت کی بنا پر ہو تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر مسلکی رجحان یا نفسانی خواہش کی وجہ سے کسی ایک مندوب کو اس کی اصل شرعی حیثیت سے زیادہ اہمیت دی جائے، اور اس کے شرعی مقام سے بلند تر مقام دیا جائے تو یہ ممنوع بدعت ہے۔

الاعتصام میں ہے: ''سنن رواتب کے علاوہ دیگر غیر لازم تطوعات کی ادائیگی دو طریقوں سے ہوتی ہے:

ایک: انسان اپنی استطاعت کے بقدر اس پر عمل کرے، کبھی اس کے لیے رغبت ہو اور کبھی نشاط و رغبت نہ ہو، یا کبھی حسب معمول وہ اسے انجام دے پاتا ہو اور کبھی دیگر اسباب و مشغولیات کی وجہ سے انجام نہ دے پاتا ہو، مثلاً کسی کے پاس آج صدقہ کرنے کو مال ہو تو وہ صدقہ کر دے، اور کل نہ ہو، یا ہو لیکن صدقہ کرنے کی آمادگی اس کے اندر نہ پائی جائے، یا وہ اپنے معمول میں صدقہ نہ کرنے کو زیادہ بہتر سمجھے، یا اس کے علاوہ کچھ اور امور پیش آئیں، تو ایسی صورت میں تطوعات کا ترک کسی کے لیے موجب ملامت و مذمت نہیں ہے، اور نہ اس میں کوئی

حرج ہے، کہ اگر اس پر عتاب یا ملامت کی گئی تو پھر یہ تطوع نہ رہے گا۔

دوم: اس کی ادائیگی بالکل لازمی امور کی طرح کی جائے، مثلاً کوئی انسان کسی وقت میں کسی نیک کام کا معمول بنائے، جیسے تہجد کی پابندی کرے، یا کسی فضیلت والے متعین دن کے روزہ کا ہمیشہ اہتمام کرے، جیسے عاشوراور عرفہ کے روزے کا، یا وہ صبح وشام کچھ اذکار کا معمول بنالے، یا اس سے ملتے جلتے امور کا دائمی اہتمام کرے تو اس طرح سے مندوبات کی ادائیگی کا مطلب انہیں ایک طرح سے واجبات کا درجہ دینا ہے، اس لیے کہ استطاعت رہتے ہوئے ان اعمال کی ہمیشہ ادائیگی کی نیت انہیں یک گونہ واجب اور سنن رواتب کے مثل بنادیتی ہے، شرعی طور پر کسی غیر لازم عمل کو اپنے لیے اس طرح لازم کر لینے سے وہ واجب نہیں بن جاتا ہے، کہ اس کے التزام کے ترک میں کوئی بھی حرج نہیں ہے، اس کی نظیر نماز کے بعد کے نوافل راتبہ ہیں کہ یہ اپنی اصل میں مستحب ہیں، اور رواتب ہونے کی وجہ سے سنن وواجبات کے مشابہ ہوگئے ہیں'' (۹)۔اس لیے کسی مسلمان بالخصوص کسی مقتدی شخص کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ وہ کسی متعین مندوب کو ایسا لازم جانے کہ اسے کبھی ترک نہ کرے، تاکہ لوگ اس کو واجب نہ سمجھ لیں۔

۲-منہیات کے مراتب:

شرعی منہیات کی بھی مامورات کی مانند دو قسمیں ہیں:

حرام ومکروہ۔

۱-محرمات: محرم وہ ہے جس کے ترک کا مطالبہ شارع لازمی طور پر کرے، اسکے ترک پر ثواب ملے اور کرنے پر سزا، اس کی دو قسمیں ہیں: حرام لذاتہ، اور حرام لغیرہ۔

الف۔حرام لذاتہ: جس کو شارع نے اس کے ذاتی مفسدہ کی وجہ سے فی نفسہ حرام قرار دیا ہو'' (۱۰)۔

اس قسم میں میں حرمت فی نفسہ ہوتی ہے، جیسے زنا، شراب نوشی اور چوری جیسے حرام امور جو بہت سے ذاتی مفاسد اور مضرتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔

ب: حرام لغیرہ: ''جو فی نفسہ تو مشروع ہو، لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا عارض جڑ گیا ہو جو اس کی حرمت کا متقاضی ہو'' (۱۱)۔ حرام کی یہ قسم اپنی اصل کے اعتبار سے واجب، مندوب یا مباح ہوتی ہے، لیکن کوئی خارجی سبب اس کی حرمت کا متقاضی ہوتا ہے (۱۲)۔

یعنی اس کی ممانعت فی نفسہ اس کی اپنی ذات کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ ''اس کے کسی متعلق کی وجہ سے ہوتی ہے'' (۱۳)۔ جیسے اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع، دھوکہ والی بیع، مغصوبہ زمین پر نماز، حلالہ کا نکاح، اور عید کے دن کا روزہ۔

اس قسم میں ذرائع داخل ہوتے ہیں، اس لئے کہ ان میں حرمت اندر سے نہیں آتی ہے، بلکہ متعلقہ نتائج کی وجہ سے آتی ہے، مذکورہ بالا مثالوں کے علاوہ اجنبی خاتون کو دیکھنا، خاتون کا اپنی زینت اجنبی مرد کے سامنے ظاہر کرنا، اجنبی مرد سے مصافحہ اور تنہائی میں اس سے ملنا ..... یہ تمام افعال اپنی ذاتی وجہ سے حرام نہیں ہیں، بلکہ ان مفاسد کی وجہ سے حرام ہیں جن کا یہ سبب بنتے ہیں۔

داعی کو حرام کی اس تقسیم یعنی حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ کا ادراک کرنا چاہئے، اور اس کو معتبر ماننا چاہئے کہ یہ بہت اہم ہے، اس کے بہت سے نتائج برآمد ہوتے ہیں، جن کا تذکرہ اصولیین نے کیا ہے، مثلاً:

۱- حرام لذاتہ حرام لغیرہ کے مقابلہ میں زیادہ سنگین ہے، اول الذکر کے مفاسد ذاتی ہوتے ہیں، جب کہ دوسرا اپنے آپ میں بالکل صحیح ہوتا ہے، لیکن کچھ خارجی امور کی وجہ سے اس میں مفاسد آجاتے ہیں۔

۲- اس وجہ سے حرام لذاتہ میں رخصت بس ضرورت شرعیہ کی بنیاد پر ہی ملتی ہے، اس

لیے کہ اس کا سبب حرمت ذاتی ہوتا ہے، یعنی وہ ضروری ہوجاتا ہے، اور ایسے عمل کی حرمت کا ازالہ ضروری کی بنیاد پر ہی ہوسکتا ہے، اس فقہی قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے: ''ضرورات محرمات کو جائز کردیتی ہیں''۔ جب کہ حرام لغیرہ میں رخصت حاجت کی وجہ سے ہوتی ہے، ضرورت کی بنیاد پر نہیں، اس لیے کہ وہ ضروری نہیں رہتا ہے۔ اسی لیے علاج کے لیے جسم کے واجب الستر حصہ (عورۃ) کو دیکھنا جائز ہے، جیسے حاجت کی بنیاد پر خاتون کا مرد کا علاج کرنا یا مرد کا خاتون کا علاج کرنا جائز ہے، اسی طرح نامحرم کے ساتھ خاتون کا سفر کرنا بھی حاجت کے پیش نظر جائز ہے (۱۴)۔ حرام لذاتہ میں رخصت صرف ضرورت کی بنیاد پر ملتی ہے، اور حرام لغیرہ میں رخصت حاجت اور بدرجۂ اولیٰ ضرورت کی بنیاد پر ملتی ہے۔ ابن قیم نے لکھا ہے: ''جو عمل سد ذریعہ کے لیے حرام قرار دیا گیا ہو وہ راجح مصلحت کی بنیاد پر جائز قرار دیا جاتا ہے، جیسے راجح مصلحت کی بنیاد پر نامحرم کو دیکھنا جائز ہے، خاتون کو پیغام دینے کا ارادہ رکھنے والے کا دیکھنا جائز ہے، طبیب کا بھی یہی حکم ہے، نیز خرید وفروخت کرنے والا بھی خرید وفروخت کے وقت دیکھ سکتا ہے۔ اسی طرح مردوں کے لیے سونا چاندی حرام ہے، یہ عمل خواتین سے تشبہ کے سد ذریعہ کی وجہ سے حرام ہے، تشبہ اختیار کرنے والے پر شریعت میں لعنت وارد ہے، لیکن حاجت کی بنیاد پر اس کی اجازت ہے (۱۵)۔

۲-مکروہات: مکروہ وہ ہے جس کے ترک کا مطالبہ شارع نے غیر حتمی طور پر کیا ہو، اس کے ترک پر ثواب ملے اور اس کو کر لینے پر سزا نہ ملے (۱۶)۔

منہیات بھی مامورات کی مانند ایک درجہ کی نہیں ہیں، ان میں کبائر (۱۷)، اور صغائر (۱۸) ہیں۔ کبائر بھی مختلف درجات کے ہیں، ''کبیر، اکبر اور متوسط، اکبر میں مفسدہ عظیم تر ہوتا ہے، پھر اس سے کم درجہ کے کبیرہ میں مفسدہ نسبتاً کم ہوتا ہے، اور پھر اسی طرح..... کبائر کے مفاسد بھی متفاوت ہیں، یہاں تک کہ سب سے کم درجہ کے کبیرہ کا مفسدہ اتنا کم ہوتا ہے کہ اگر

اس سے کم ہوجائے تو صغیرہ کے بلند تر مفسدہ تک پہنچ جائے (۱۹)۔اسی طرح صغائر میں اتنا کم مفسدہ ہوتا ہے کہ اگر اور کم ہوجائے تو مکروہات کے مفاسد کے بلند تر درجات تک پہنچ جائے۔اسی طرح مکروہات کے مفاسد باہم دگر اتنے کم ہوتے جاتے ہیں کہ سب سے کم مفسدہ والے مکروہ سے بھی کم ہوجائے تو مباح ہوجائے (۲۰)۔

اس تفاوت کے شرعی دلائل بہت سے ہیں، مثلاً:

۱-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عند نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریما**﴾ (نساء:۳۱)،(اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے پرہیز کرو جن سے تمہیں روکا گیا ہے تو تمہاری چھوٹی برائیوں کا ہم خود کفارہ کردیں گے، اور تم کو ایک باعزت جگہ داخل کریں گے)۔

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربک واسع المغفرة**﴾ (نجم:۳۲)،(وہ لوگ جو بڑے بڑے گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے بچتے ہیں، البتہ کبھی کبھار پھسل کر معمولی گناہ کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، تو یہ اور بات ہے، یقین رکھو تمہارا پروردگار بہت وسیع مغفرت والا ہے)۔(۲۱)

۳-نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**قل إنما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن والاثم والبغی بغیر الحق و ان تشرکوا بالله مالم ینزل به سلطانا و ان تقولوا علی الله مالاتعلمون**﴾ (سورۂ اعراف:۳۳)،(کہہ دو کہ میرے پروردگار نے تو بے حیائی کے کاموں کو حرام قرار دیا ہے، چاہے وہ بے حیائی کھلی ہوئی ہو، یا چھپی ہوئی، نیز ہر قسم کے گناہ کو اور ناحق کسی سے زیادتی کرنے کو اور اس بات کو کہ تم اللہ کے ساتھ کسی ایسی چیز کو شریک مانو جس کے بارے میں اللہ نے کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے، نیز اس بات کو کہ تم اللہ کے ذمے وہ باتیں لگاؤ جن کی حقیقت کا تمہیں ذرا بھی علم نہیں ہے)(۲۲)

۴-اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:﴿كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (حجرات:۷)،(اور اللہ نے تمہارے اندر کفر، فسق اور نافرمانی کی نفرت بٹھادی ہے)۔(۲۳)۔

۵-حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر نے اپنے والد ماجد سے نقل فرمایا ہے کہ انھوں نے فرمایا: ہم رسول اکرمؐ کے پاس تھے، آپ نے (تین مرتبہ) فرمایا: کیا میں تم کو سب سے بڑا کبیرہ گناہ بتاؤں؟ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کے ساتھ بدسلوکی، جھوٹی گواہی یا (فرمایا) جھوٹی بات، آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے، سیدھے بیٹھ گئے اور بار بار یہ جملے دہراتے رہے، یہاں تک کہ ہم کہنے لگے: کاش کہ آپ اب خاموش ہوجاتے''(۲۴)۔

۶-اور آپ سے دریافت کیا گیا کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا:''کہ تم اللہ کا شریک بناؤ حالانکہ اس نے تم کو پیدا کیا ہے، میں نے کہا: پھر کیا؟ آپ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنی اولاد کو اس ڈر سے قتل کردو کہ وہ تمہارے ساتھ کھائے گی، کہا کہ: پھر کون سا؟ ارشاد فرمایا یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی اہلیہ سے زنا کرو''(۲۵)۔

ان اور ان جیسے دیگر نصوص کی وجہ سے صوفیہ کے سوا علما کا اجماع ہے کہ معاصی میں تفاوت ہوتا ہے، ابن الجوزی نے صید الخاطر میں لکھا ہے:''تمام معاصی قبیح ہیں، بعض بعض سے زائد قبیح ہیں''(۲۶)۔

شاطبی نے الموافقات میں لکھا ہے:''تمام کبائر باہم دگر یکساں درجہ کے نہیں ہیں، تمام ارکان بھی یکساں نہیں ہیں، اسی طرح اطاعت ومخالفت سے متعلق تمام جزئیات بھی ایک درجہ کے نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک کا اس کے شایان شان مرتبہ ہے''(۲۷)۔

الاعتصام میں انھوں نے لکھا ہے:''معاصی میں سے کچھ صغائر ہیں اور کچھ کبائر، ان کا پتہ معاصی کے ضروریات، حاجیات یا کمالیات میں واقع ہونے سے چلتا ہے، اگر معاصی

ضروریات کی بابت ہوں تو وہ سنگین ترین کبائر ہوں گے، اور اگر تحسینیات کی بابت ہوں تو بلا اشکال ادنی درجہ کے معاصی ہوں گے، حاجیات کی بابت معاصی ان دونوں مراتب کے مابین ہوں گے، پھران مراتب میں سے ہر مرتبہ کا ایک مکمِّل ہے، مکمِّل مکمَّل کے درجہ کا نہیں ہوسکتا ہے، کہ اول الذکر کی دوسرے سے وہی نسبت ہے جو وسیلہ کی مقصود سے ہے، وسیلہ مقصد کے مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے، اس طرح معاصی اور مخالفت کے مابین تفاوت بالکل ظاہر ہے'' (۲۸)۔

معاصی کے مابین تفاوت کو مؤکد کرنے سے متعلق علما کے اقوال اگر ہم ذکر کرتے رہیں تو بات بہت طویل ہوجائے گی، اس لیے انھیں اقتباسات پر اکتفا کرتے ہیں، اس موضوع کے سلسلہ میں نصوص کے دلائل بالکل کافی ہیں، ذیل میں معاصی کے تفاوت کی چند عملی مثالیں پیش خدمت ہیں:

سوم: معاصی کے مابین تفاوت کی عملی تطبیقات:

مختلف منہیات کی بابت معاصی میں جس طرح تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح ایک ہی منہی عنہ عمل کی بابت بھی ہوتا ہے۔

۱- ایک ہی ممنوع میں تفاوت:

الف۔ کفر: کفر ہمیشہ یکساں درجہ کا نہیں ہوتا، کوئی کفر نسبتاً بڑا ہوتا اور کوئی چھوٹا، (۲۹، ۳۰) اسی طرح کفر جحو داور کفر عمل ہیں..... محمد قحطانی لکھتے ہیں: ''کفر کی دو قسمیں ہیں کفر عملی اور کفر جحو دوعناد، کفر جحو د یہ ہے کہ انسان رب تعالیٰ کے ان اسما، صفات، افعال اور احکام کا کفر از راہ انکار یا ہٹ دھرمی کرے جن کے بارے میں معلوم ہے کہ ان کی تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی جانب سے دی، یہ کفر بہر طور ایمان کے منافی ہے، جب کہ کفر عملی کی دو قسمیں ہیں: ۱- منافی ایمان، ۲- غیر منافی ایمان، بتوں کو سجدہ کرنا، مصحف کی توہین کرنا، نبی کو قتل

کرنا یا برا بھلا کہنا منافی ایمان ہے، جب کہ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے خلاف فیصلہ کرنا اور نماز چھوڑنا صرف کفر عملی ہیں، چونکہ ان کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ نے کفر کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لیے اس لفظ کے استعمال کو غلط نہیں کہا جا سکتا ہے، ہاں البتہ یہ کفر عملی ہے کفر اعتقادی نہیں، اللہ عزوجل کی شریعت کے خلاف فیصلہ کرنے والا عملی طور پر کافر ہے، اور نماز کا تارک رسول کریم - صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم - کی صراحت کے مطابق عملی لحاظ سے کافر ہے نہ کہ اعتقادی لحاظ سے.....رسول اکرمؐ نے ایک صحیح حدیث میں ارشاد فرمایا ہے: ''مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اس سے جنگ کرنا کفر ہے'' (۳۱)۔اس حدیث میں آپؐ نے مسلمان سے قتال کرنے اور اس کو گالی دینے کے درمیان فرق کیا ہے، ایک کو فسق اور دوسرے کو کفر کہا ہے، اور یقیناً اس سے مراد کفر عملی ہے، کفر اعتقادی نہیں ہے، یہ کفر انسان کو اسلام وملت سے کلی طور پر باہر نہیں کر دیتا ہے، جیسے زانی، چور اور شرابی کو ملت سے باہر کا نہیں قرار دیا جائے گا، گو کہ ایسے شخص سے ایمان کی نفی کر دی جائے گی، یہ تفصیل صحابہ نے بیان کی ہے، جو امت میں اللہ کی کتاب اور اسلام سے سب سے زیادہ واقف تھے'' (۳۲)۔

آیت قرآنی ﴿و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون﴾ (مائدہ: ۴۴)، (اور جو لوگ اللہ کے نازل کئے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ لوگ کافر ہیں) کے بارے میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''یہ عمل کفر ہے جس کے وہ مرتکب ہیں۔لیکن اللہ، ملائکہ، کتابوں اور رسالوں کے کفر جیسا نہیں (۳۳)۔

ب-شرک: کفر کی مانند اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک بڑی اور دوسری چھوٹی، ابن القیم نے لکھا ہے: شرک کی دو قسمیں ہیں: ایک شرک اکبر ہے۔دوم شرک اصغر ہے، بڑی کی معافی اللہ کے یہاں سے صرف توبہ ہی پر ہوگی، یہ شرک اللہ کے علاوہ کسی اور کو اس کا ہم سر قرار دینا ہے، جب کہ چھوٹا شرک معمولی ریاکاری، مخلوق کے لیے تصنع اور غیر اللہ کی قسم کھانا ہے'' (۳۴)۔اس کی بہت

سی قسمیں ہیں، ان کی بابت تفصیلات جاننے کے لیے ابن قیم کی مدارج السالکین ملاحظہ ہو(۳۵)۔

ج- نفاق: اس کے بھی دو مراتب ہیں، ایک: نفاق اعتقادی اور دوسرا نفاق عملی۔

''نفاق اعتقادی وہ ہے جس کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں منافقین پر نکیر کی ہے، اور ان کے لیے جہنم کے نچلی سطح کو لازم قرار دیا ہے، نفاق عملی کی مثالیں ایک حدیث صحیح میں آپؐ نے یہ نقل فرمائی ہیں: ''منافق کی نشانی تین ہیں: جب بولے تو جھوٹ بولے، وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے، اس کے پاس امانت رکھوائی جائے تو خیانت کرے''، ایک اور صحیح حدیث میں ارشاد ہے: ''چار خصلتیں ایسی ہیں کہ جس شخص میں پائی جائیں وہ خالص منافق ہے، اور جس میں ان میں سے ایک خصلت ہو اس میں نفاق کی ایک خصلت ہے، یہاں تک کہ اسے ترک کر دے، جب بولے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے، جب لڑے تو گالیاں بکے اور جب اس کے پاس کوئی امانت رکھوائی جائے تو خیانت کرے''(۳۶)۔ یہ وہ نفاق عملی ہے جو اصل ایمان کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے''(۳۷)۔

د۔ زنا: معصیت سے متعلق امور کی بنا پر بسا اوقات ایک ہی معصیت میں تفاوت ہوتا ہے، اور اس طرح اس معصیت کی شناعت وسنگینی میں اضافہ ہوجاتا ہے، اس کی مثال زنا کی بے حیائی ہے، زنا فی نفسہ حرام ہے، لیکن متعین زمانوں یا متعین مقامات پر متعین اشخاص کے لیے اس کی حرمت شدت اختیار کر جاتی ہے۔

شادی شدہ خاتون سے زنا غیر شادی شدہ خاتون سے زنا کرنے کے مقابلہ میں زیادہ بڑا گناہ ہے، اس لیے کہ اس میں شوہر کے احترام کی پامالی ہے، اس کی عصمت گاہ کو خراب کرنا ہے اور اس کے نسب میں غیر کو داخل کرنا ہے، اس کے علاوہ اور بھی بہت سے ناروا پہلو ہیں، لہٰذا یہ غیر شادی شدہ سے زنا کے مقابلہ میں زیادہ بڑا گناہ اور زیادہ سنگین جرم ہے''(۳۸)۔

پڑوسی خاتون سے زنا دوسری خاتون سے زنا کرنے سے زیادہ قبیح ہے، حضرت عبداللہ

بن مسعود سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! سب سے بڑا گناہ کون سا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''یہ کہ تم کسی کو اللہ کا ہم سر قرار دو، حالانکہ اللہ نے تم کو پیدا کیا ہے، میں نے پوچھا پھر کون سا گناہ؟ آپ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنی اولاد کو اس خدشہ سے قتل کر دو کہ وہ تمہارے ساتھ کھائے گی؟ میں نے عرض کیا پھر کون سا گناہ؟ آپ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی اہلیہ سے زنا کرو'' (۳۹)۔

جس طرح زنا کا جرم مفعول بہ (جس کے ساتھ یہ عمل انجام پائے) کے اعتبار سے متفاوت ہوتا ہے اسی طرح زانی کے اعتبار سے بھی اس جرم کی شناعت میں تفاوت ہوتا ہے، مثلاً بوڑھے کا زنا جوان کے زنا کی مانند نہیں ہے، شادی شدہ شخص کا زنا غیر شادی شدہ شخص جیسا نہیں ہے۔ شاطبی نے بوڑھے کے ذریعہ کیے گئے زنا کی شناعت کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اس جرم کا مرتکب اگر فطرت اور عام معمول کے خلاف اس کا ارتکاب کرتے ہوئے شریعت کی حرمت کو پامال کرتا ہے تو وہ اس جرم کو علانیہ انجام دینے والے سرکش کی مانند ہوتا ہے، بلکہ ایسا شخص اپنے جرم کی شناعت میں اپنی مثال آپ ہوتا ہے، اس کا معاملہ بہت سنگین ہے، اس لیے کہ وہ اپنے لیے کسی فوری لذت کا طالب نہیں ہے، اب وہ اصحاب عقل میں نہیں جانوروں میں شمار ہونے کا اہل ہے..... جب کہ شہوت کے غلبہ سے مغلوب ہو کر اس گناہ کا ارتکاب کرنے والے شخص کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اس شہوت سے مغلوب ہو کر گویا کہ اس معصیت کی سنگینی اور اس کے انجام سے غافل ہو جاتا ہے اور حکم الٰہی کے مخالفت کے نتیجہ کو فراموش کر بیٹھتا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة﴾ (نساء: ۱۷)، (اللہ نے توبہ قبول کرنے کی جو ذمہ داری لی ہے وہ ان لوگوں کے لیے ہے جو نادانی سے کوئی برائی کر ڈالتے ہیں)۔ جب کہ ایسا شخص جس کو گناہ کا کوئی داعیہ و محرک اور باعث نہ ہو اس کی مثال علانیہ گناہ کرنے والے سرکش کی ہے، ایسی صورت میں وہ حکم شرعی کا استہزا کرنے والا اور امر و نہی کی حرمت کو پامال کرنے والا ہے، لہٰذا اس کا معاملہ زیادہ سنگین ہے'' (۴۰)۔

ھ- جھوٹ: ہر جھوٹ حرام ہے، لیکن مفسدہ کے درجہ کے اعتبار سے ایک جھوٹ دوسرے جھوٹ سے زیادہ سنگین حرام ہوتا ہے:

مثلاً رسول اکرمؐ کی جانب جھوٹی بات منسوب کرنا کسی دوسرے کی جانب جھوٹی بات منسوب کرنے جیسا نہیں ہے، عبداللہ بن زبیر- رضی اللہ تعالیٰ عنہما- کی روایت کردہ حدیث میں رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ: جس نے جان بوجھ کر میری جانب جھوٹی بات منسوب کرنا کی اسے اپنا ٹھکانہ جہنم میں تیار سمجھنا چاہئے'' (۴۱)۔ ربعیؒ بن حراش نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: ''میری جانب جھوٹی بات کی نسبت نہ کرو، جو شخص میری جانب جھوٹی بات کی نسبت کرے گا وہ جہنم میں جائے گا'' (۴۲)۔

انھیں احادیث کی بنیاد پر ابومحمد جوینی نے رسول اکرمؐ کی جانب جان بوجھ کر جھوٹی بات منسوب کرنے والے کو کافر اور دائمی جہنمی مانا ہے، لیکن دیگر حضرات نے اس عمل کے مرتکب کا یہ حکم تسلیم نہیں کیا ہے (۴۳)۔ لیکن رسول اکرمؐ کی جانب منسوب کر کے جھوٹ بولنا اگر کفر تک نہ بھی پہنچائے تو بھی بلاشبہ وہ دوسرے جھوٹوں سے کہیں زیادہ قبیح ہے۔

کسی جماعت کی جانب جھوٹ منسوب کرنا ایک فرد کی جانب جھوٹ منسوب کرنے سے زیادہ شنیع کام ہے۔

لوگوں کے مالوں اور آبروؤں سے متعلق جھوٹ دوسرے جھوٹوں سے زیادہ سنگین ہے۔

دینی امور کی تکذیب دین کے علاوہ دیگر چیزوں سے متعلق امور کی تکذیب کی مانند نہیں ہے۔

۲- مختلف ممنوعات کے درمیان تفاوت:

الف- زنا اور سود دونوں حرام ہیں، لیکن سود زنا سے زیادہ سنگین اور شنیع ہے، ابن ماجہ

نے حضرت ابو ہریرہ- رضی اللہ تعالیٰ عنہ- سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سود ایسے ستر گناہوں کی مانند ہے جن میں سب سے معمولی انسان کا اپنی ماں سے زنا کرنا ہے'' (۴۴)۔

ب- اپنے اوپر ظلم کرنا اور دوسرے پر ظلم کرنا دونوں حرام ہیں، لیکن دوسرے پر ظلم زیادہ سخت ہے، اس لیے کہ اس میں دونوں ظلم جمع ہیں۔

ج- دلوں کے گناہ اور دیگر اعضا کے گناہ: یہ دونوں حرام ہیں، لیکن دلوں کے معاصی زیادہ شدید حرام ہیں، شیخ محمد الغزالی نے اس تفاوت کی مثال دیتے ہوئے ممنوع درخت سے حضرت آدمؑ کے کھانے کی معصیت اور ابلیس کی اس نافرمانی کا تذکرہ کیا ہے جو اللہ کے حضور تکبر سے عبارت تھی، کہ دوسری پہلی سے برتر تھی (۴۵)۔

د- رسول اکرمؐ کی شان میں گستاخی اور ارتداد: یہ دونوں حرام ہیں، لیکن آپ کی شان میں گستاخی زیادہ شنیع ہے۔ ابن تیمیہ نے یہ موازنہ اپنی کتاب الصارم المسلول میں کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''رسول اکرمؐ کی شان میں گستاخی کفر اور اسلام کے خلاف جنگ کے قبیل سے ہونے کے ساتھ محض ارتداد سے زیادہ شنیع عمل ہے، اگر کوئی مسلمان اس کا ارتکاب کرے تو یہ محض ارتداد سے زیادہ سنگین تر ہے..... مرتد کا کفر اس لیے سنگین ہے کہ وہ دین میں داخل ہونے کے بعد دین سے نکلا ہے، اس لیے اس کی سزا متعین طور پر قتل ہے، لیکن نبی اکرم- صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم- کی شان میں گستاخی کرنے والا اللہ، اس کے رسول اور اس کے تمام مومن بندوں کو تکلیف پہنچانے والا اور زیادہ سنگین گناہ گار ہے، اس لیے اس کی سزا بھی سنگین ہوگی، اور اسے بھی متعین طور پر قتل کیا جائے گا کہ کفر کی اقسام میں سے رسول اکرمؐ کی گستاخی کا مفسدہ محض ارتداد کے مفسدہ سے کہیں زیادہ بڑا ہے (۴۶)۔

اپنی نوعیت کے اعتبار سے معصیت میں جس طرح تفاوت پایا جاتا ہے اسی طرح

متعلقہ حالات کی بنیاد پر بھی معصیت کے درجات متفاوت ہوتے ہیں۔

الف-مبارک ایام یا مقدس مقام پر کیا گیا گناہ تمام دنوں یا دیگر مقامات پر کئے گئے گناہوں کی مانند نہیں ہے، عالم کا گناہ جاہل کے گناہ کی مانند نہیں ہے، علانیہ کیا گیا گناہ خفیہ طور پر کیے گئے گناہ کی مانند نہیں ہے، علانیہ کیا گیا گناہ خفیہ طور پر کیے گئے گناہ سے زیادہ سنگین وشنیع ہے، ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ سزا کا باعث بننے والے گناہوں کی جنس کی بعض قسمیں اپنی صفت یا مقدار یا صفت ومقدار کے اعتبار سے سنگین ہیں۔ مثلاً ایک عام انسان کا قتل والد کے قتل یا ایک صالح عالم کے قتل کی مانند نہیں ہے، کسی عام انسان پر ظلم فقیر یتیم پر کیے گئے ظلم جیسا نہیں ہے.....حرم شریف، حالت احرام اور کسی محترم مہینہ (شہر حرام) میں کیا گیا گناہ دوسرے گناہوں جیسا نہیں ہے'' (۴۷)۔

ب-قتل عمد، غصب یا والدین کی نافرمانی جیسی ایک فرد یا چند افراد سے سرزد ہونے والی مخصوص نوعیت والی معصیتیں اس عمومی نوعیت والی معصیت کی مانند نہیں ہیں جو کسی ایک جماعت یا بہت بڑی تعداد میں لوگوں سے سرزد ہو، جیسے کوئی ایسی معصیت جس کا ارتکاب پوری بستی یا پورے شہر والے کریں، مثلاً افیم ودیگر نشہ آور اشیا کی زراعت، یہ ایک اجتماعی معصیت ہے جو شمال مغرب کے تمام علاقوں میں پائی جاتی ہے، اسی طرح اختلاط بھی ایسی ہی معصیت ہے جو ہماری اکثر شادیوں اور دیگر تقریبات میں نظر آتی ہے، ایک اور مثال اجنبی خاتون سے مرد کا مصافحہ ہے، جس کا ارتکاب بہت سے لوگ کرتے ہیں، یہاں تک کہ ایک مسلمان ایسی معصیت کے ترک کو اپنے لیے حرج کا باعث سمجھتا ہے، کبھی کبھی تو خیال ہوتا ہے کہ شاید زنا بھی اب اسی طرح کے گناہوں میں شامل ہو گیا ہے، جو معاشرہ میں بہت عام ہو گیا ہے۔

ج-حقوق اللہ والی معصیت حقوق العباد والی معصیتوں کی مانند نہیں ہے، اول الذکر کی مثال ترک نماز اور زکاۃ ادا نہ کرنا ہے، حقوق العباد والی معصیت کی مثال دوسروں کی املاک کی

چوری، دوسرے انسان پر ظلم وزیادتی اور جھوٹی گواہی ہیں۔

معاصی ومنکرات کے مابین پائے جانے والے اس تفاوت میں تبدیلی کے ارادہ کے وقت اس کا استحضار رکھنا چاہئے، اس لیے کہ اس کی روشنی میں ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہمیں آغاز کہاں سے کرنا ہے، اور کس کی تاخیر مضر نہیں ہے، اسی طرح اس کا علم اس کی تبدیلی کے وسیلہ کو اختیار کرنے کے سلسلے میں بھی مفید ہوسکتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ کبائر کے منکرات صغائر کے منکرات سے زیادہ سنگین ہیں، اسی لیے حرام کا ارتکاب مکروہ کے ارتکاب کی مانند نہیں ہے، واجب کا ترک مندوب کے ترک جیسا نہیں ہے، اسی طرح اجتماعی منکرات انفرادی منکرات سے زیادہ سنگین ہیں اور حقوق اللہ سے متعلق منکرات حقوق العباد سے متعلق منکرات کی مانند نہیں ہیں.....اس تفاوت کی اور بھی بہت سی صورتیں یا مثالیں ہیں۔

منکر ہونے کی حیثیت سے ہر منکر کا ازالہ لازمی ہے، یہی اصل ہے، لیکن اگر مطلوبہ ہمہ گیر تبدیلی نہ ہوسکے تو ایسے وقت میں بتدریج جزوی تبدیلی کی جاتی ہے جو استطاعت میں بھی ہے۔ مثلاً حرام ذریعہ سے معاش کے حصول کے کئی درجات ہیں:

۱- کسب معاش کا کوئی حلال وسیلہ دستیاب نہ ہونا، اس طور پر کہ حاجیات کی تکمیل کے لیے یہی حرام وسیلہ ہی ہو۔

۲- فرد کی حاجیات کی تکمیل کرنے والے دیگر ذرائع آمدنی کا نہ پایا جانا، اگر دیگر ذرائع آمدنی ہوں تو پھر حرام کام کرنے کا کوئی شرعی جواز نہیں ہے۔

۳- اس عمل کو انسان ناپسند کرتا رہے اور کسی طور اس پر مطمئن نہ ہو۔

۴- موقع ملتے ہی اس ذریعہ معاش کو ترک کرنے کی سعی۔

۵- اسلام کی کسی مصلحت (خواہ وہ جزوی ہی ہو) کا تقاضا ہو کہ اس گناہ پر تعاون کو

انگیز کیا جائے، مثلاً وہ اس کو دعوت اسلامی کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنائے، یا حتی الامکان منکر میں کمی لانے کی کوشش کرے۔ مثلاً ایک بینک میں کام کرنے والے شخص نے بتایا کہ جب بھی کوئی شخص بینک میں پیسے جمع کرنے آتا ہے تو وہ اس کو تنہائی میں لے جا کر یہ رہنمائی کرتا ہے کہ وہ بینک میں پیسے فکس ڈپازٹ کرانے کے بجائے کسی حلال کام میں اپنا سرمایہ لگائیں، اور اس کو بتاتا ہے کہ وہ اس طرح اتنا نفع حاصل کرسکتا ہے۔ یہ شرائط پائے جائیں تو وہ حرام ذریعۂ معاش اختیار کرسکتا ہے، اور اس پر ان شاء اللہ کوئی شرعی مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

منکرات کے ازالہ کا کام کہاں سے شروع کیا جائے؟ اس سلسلہ میں شرعی منکرات کے درجات کا ادراک مفید ہے، داعی کو ان باتوں کا ادراک نہ ہو تو وہ ازالۂ منکرات کا آغاز غلط جگہ سے کرسکتا ہے، اور اس ازالہ کے لیے غلط وسیلہ کا انتخاب کرسکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر بڑے منکر کا ازالہ طاقت کے ذریعہ ہوسکتا ہے تو چھوٹے منکر کو وعظ اور نرمی کے ساتھ ختم کیا جاسکتا ہے۔ یا بقول قرافی: ''مندوبات ومکروہات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بھی دخل ہے۔ نرمی کے ساتھ منکر کا ازالہ سختی کے مقابلہ میں بہتر ہے، بلکہ یہ تعاون علی البر والتقوی کے قبیل سے ہے'' (۴۸)۔

ازالۂ منکر کے لیے عام طور پر چند امور کی ضرورت ہوتی ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

۱- منکر کے مراتب کا علم: کتنے غیرت مند ہیں جن کی نگاہوں سے یہ مراتب اوجھل رہتے ہیں، تو وہ کبیرہ وصغیرہ پر یکساں نکیر کرتے ہیں، اور حرام کی مانند مکروہ پر شدید نکیر کرتے ہیں۔

۲- ازالۂ منکر حکمت اور سلیقہ کے ساتھ ہو ورنہ ایک منکر کا ازالہ دوسرے بڑے منکر کا سبب بن جاتا ہے، اس لیے کہ سخت طرز عمل ازالۂ منکر میں بار آور نہیں ہوسکتا ہے، نہ جانے کتنے غیرت مند ہیں جن کے اور کسی گناہ گار کے درمیان صرف اس لیے لڑائی ہوجاتی ہے کہ وہ ازالۂ منکر کا یہ کام سلیقہ کے ساتھ نہیں کرتے ہیں۔

زیادہ عرصہ نہیں ہوا کہ شہر محمدیہ کی ایک مسجد میں میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ

ایک صاحب نے ایک نمازی کو دیکھا کہ وہ شیمپو کیپ لگائے ہوئے نماز پڑھ رہا ہے، وہ سجدہ میں تھا کہ ان صاحب نے اس کے سر سے یہ کیپ اتار کر پھینک دیا، نمازی نے دوران نماز تو کسی طرح صبر کیا، لیکن امام کے سلام پھیرتے ہی وہ ان پر برس پڑا، اور اگر نمازی نہ بچاتے تو وہ ان کی پٹائی بھی کر دیتا۔

ان صاحب نکیر کرنے والے کی دو غلطیاں تھیں، ایک تو یہ کہ انھوں نے نماز میں اس طرح کے کیپ لگانے کو ناجائز جانا، یہ دین سے ان کی ناواقفی کی دلیل ہے۔ دوسری غلطی انھوں نے یہ کی کہ انھوں نے نمازی کے سر سے دوران نماز ٹوپی ہٹادی۔

۳- یہ سمجھنے کی کوشش کرنا کہ موجودہ موقع ومحل میں منکر پر نکیر صحیح ہے یا نہیں، اس لیے کہ اگر موقع ومحل نکیر کے لیے مناسب نہ ہو تو نکیر کا کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔

اس لیے کہ کتنے ہی ایسے مواقع ہوتے ہیں جن میں سکوت افضل ہوتا ہے، ابن تیمیہ نے لکھا ہے: مسائل کی ایک تعداد میں جواب سکوت ہے، جس طرح شارع نے آغاز میں کچھ باتوں کے حکم دینے اور کچھ باتوں سے روکنے میں سکوت کا رویہ اختیار کیا، یہاں تک کہ اسلام غالب آ گیا، بیان وتبلیغ میں عالم کا رویہ بھی یہی ہونا چاہئے، وہ کچھ چیزوں کے بیان کو ایک وقت تک کے لیے مؤخر کرسکتا ہے، یہاں تک کہ اسے مناسب طریقہ پر بیان کی قدرت حاصل ہوجائے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے بعض آیات کو نازل کرنے اور بعض احکام کو بیان کرنے کے لیے اتنا مؤخر کیا کہ رسول اکرمؐ کو اقتدار حاصل ہوگیا'' (۴۹)۔

۴- کسی بڑے منکر میں مبتلا ہونے سے اجتناب: ازالۂ منکر اگرچہ ایک شرعی واجب ہے، لیکن اگر کسی بڑے منکر کا سبب بن جائے تو پھر اس کا ازالہ حرام ہے، رسول اکرمؐ کی معاشرہ میں متعدد منکرات دیکھتے تھے (بت پرستی، جسم فروشی، کعبہ کے اندر برہنہ خواتین کا طواف کرنا اور شراب نوشی وغیرہ) لیکن آپ نے دعوت کے آغاز میں ہی ان کا ازالہ نہیں فرمایا، کہ اس عجلت

پسندی سے اور بڑے مفاسد وجود میں آ سکتے تھے۔

سنت نبوی ہمیں بتاتی ہے کہ اگر کفر وظلم کا غلبہ ہو تو ایسی صورت میں بسا اوقات سکوت بہتر ہوتا ہے، اور اس وقت سکوت کرنے والا گناہ گار شمار نہیں ہوگا، بلکہ اس کا سکوت قابل معافی قرار پائے گا، اس لیے کہ کسی بندہ کو اس کی استطاعت سے زیادہ کا مکلّف نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ بقول ابن قیم منکر کے چار درجات ہیں: پہلا: جو زائل ہو جائے اور پھر اس کی ضد یعنی طاعت وجود میں آئے، دوسرا: مکمل طور پر تو زائل نہ ہو سکے لیکن کم ہو سکے، تیسرا: اس کا ازالہ تو ہو لیکن اس کے بعد اسی جیسا ایک منکر اور وجود میں آ جائے، چوتھا: جس کے ازالہ کے بعد اس سے زیادہ برا منکر وجود میں آ جائے۔ پہلے دو درجات مشروع ہیں، تیسرا محل اجتہاد ہے اور چوتھا حرام ہے'' (۵۰)۔

معاصی کے تفاوت اور ازالۂ منکر کی ترتیب وکیفیت پر گفتگو کو ختم کرنے سے پہلے یہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات (بالخصوص اصحاب احوال ومقامات) کے نزدیک تمام گناہ یکساں مرتبہ کے ہوتے ہیں، ان میں کبائر وصغائر نہیں ہوتے ہیں، اس سلسلے میں یہ حضرات متعدد دلائل سے استدلال کرتے ہیں، جن میں سے کچھ ابن قیم نے درج کیے ہیں:

۱- اس اعتبار سے تمام گناہ برابر ہیں کہ ان سب میں اللہ ہی کی نافرمانی ہوتی ہے اسی کے حضور میں جسارت ہوتی ہے اور اسی کے حکم توڑے جاتے ہیں، اس اعتبار سے تمام گناہ برابر ہیں، کبیرہ وصغیرہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔

۲- گناہ کا ارتکاب اللہ تعالیٰ کے امر ونہی سے بے اعتنائی اس کی حرمت کی پامالی اور اسے حقیر جاننے سے عبارت ہے، اس پہلو سے بھی تمام گناہ یکساں ہیں۔

۳- کسی نافرمانی سے اللہ تعالیٰ کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا ہے اور نہ کسی طاعت سے اللہ کو کچھ نفع ہوتا ہے، اس پہلو سے بھی تمام گناہ یکساں ہی ہیں۔

۴- بندہ کو چاہئے کہ وہ فی نفسہ گناہ کے چھوٹے بڑے ہونے پر توجہ نہ دے، بلکہ یہ دیکھے کہ وہ کس کی نافرمانی کر رہا ہے، اس پہلو سے بھی معصیتوں کے مابین کچھ فرق نہیں ہے(۵۱)۔

یہ دلائل بظاہر کتنے ہی زوردار و وقیع محسوس ہوتے ہوں لیکن نصوص شرعیہ گناہوں کے یکساں ہونے کا انکار کرتی ہیں، اسی لیے جمہور اس رائے کو صحیح خیال نہیں کرتے ہیں کہ شرعی دلیل گناہوں کے درمیان تفاوت کے باب میں قطعی ہیں۔ ابن قیم نے جمہور کی رائے بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: اس مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول مبعوث فرمائے، اور اپنی کتابیں نازل فرمائیں تا کہ لوگ صحیح راہ اور عدل پر قائم رہیں.....توحید اس صحیح راہ میں اہم ترین ہے، شرک ظلم عظیم ہے کہ وہ سب سے بڑا ظلم ہے، توحید سب سے اہم عدل ہے، اس مقصد کے منافی ہر چیز سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے۔ گناہوں کے درجات کے درمیان تفاوت اس اعتبار سے ہے کہ کون سا گناہ توحید کے کس درجہ منافی ہے۔ اور اس مقصود کے موافق جس قدر کوئی چیز ہے وہ اہم تر واجب اور سب سے بڑی فرض نیکی ہے۔ اس اصول پر کما حقہ غور کیجیے، اس کی تفصیلات کو ذہن میں رکھیے تو آپ یہ جان سکیں گے کہ اللہ نے جو امور اپنے بندوں پر فرض یا حرام کیے ہیں اور طاعات و معاصی کے مراتب میں جو تفاوت ہے اس میں احکم الحاکمین کی حکمت کیا ہے''(۵۲)۔

۳-مرتبۂ مباح:

مامورات اور منہیات کے درمیان ایک بیچ کا مرتبہ ہے، جو مباح ہے، یہ وہ مرتبہ ہے جس کا کرنا نہ کرنا یکساں ہے، مکلّف کو ان کے کرنے نہ کرنے کا اختیار ہے۔ اس کے کرنے پر ثواب یا نہ کرنے پر سزا نہیں ملتی۔ اس لیے کہ'' جب شرعاً اس کا کرنا نہ کرنا یکساں ہے.....تو اس کے تارک کو مطیع نہیں کہہ سکتے''(۵۳)۔ کہ'' طاعت طلب کے ساتھ ہی ہوتی ہے''(۵۴)۔ مباح مطوب نہیں ہوتا ہے اور اسی لیے وہ طاعت بھی نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ اگر'' مباح کا تارک اس کو

ترک کر کے مطیع مانا جائے گا تو اس کے کرنے والے کو بھی مطیع مانا جائے گا'' (۵۵)۔اس کا مطلب ہے کہ جو شخص اجتناب مباحات کو عبادت مان کر مباح کو ترک کرتا ہے وہ غلط کرتا ہے۔البتہ اگر چہ مباح غیر مطلوب ہے لیکن اس کا حکم بدلتا رہتا ہے۔

الف۔اگر یہ مباح کسی مامور بہ کا وسیلہ ہو یعنی طاعت میں معاون ہو تو اس کو انجام دینا مطلوب ہوگا،شاطبی کہتے ہیں:''مباح خارجی امور و مقاصد کی بنا پر غیر مباح ہو جاتا ہے'' (۵۶)۔

عبدالمنعم نمر نے مباح کے حکم کی تبدیلی کی ایک مثال یہ دی ہے: ''اپنی ملکیت کی زمین پر کھیتی میرا اختیار ہے،اور میرے لیے اپنی رائے کے مطابق اس پر کھیتی کرنا جائز ہے، یہ عام حالات کا حکم ہے،لیکن بسا اوقات ایسے حالات پیش آتے ہیں جب قومی ضرورت یا مصلحت عامہ کے تحت اس زمین میں کوئی مخصوص کھیتی لازم ہو جاتی ہے،ایسی صورت میں حکومت اس قسم کی کھیتی کا حکم جاری کر کے دوسری اصناف کی کھیتی کو حاصل ہونے والے ضرر کے مدنظر غیر قانونی قرار دے دیتی ہے،ایسی صورت میں اس حکم کی تعمیل شرعی واجب ہو جاتا ہے،اس لیے کہ یہ حکم ولی امر نے قومی مصلحت کے تقاضے کی تحقیق کی بنیاد پر دیا ہے'' (۵۷)۔

ب-اگر یہ مباح کسی ممنوع کا وسیلہ ہو کہ کسی واجب کی ادائیگی میں مخل ہو یا کسی ممنوع کے ارتکاب کا باعث ہو تو ایسی صورت میں اس کا ترک مطلوب ہو جاتا ہے'' سد ذرائع کے طور پر نہ کہ اس کے مباح ہونے کی بنیاد پر'' (۵۸)۔مثلاً فٹ بال میچ کا دیکھنا اگر فرض نماز کی بروقت ادائیگی میں حارج ہو تو اس جائز تفریح کو موقوف کر دینا لازم ہے،اسی طرح اگر کسی سفر سیاحت میں حرام کا ارتکاب لازمی طور پر ہو تو اس کا ترک بھی لازمی ہے۔حضرت عمر بن خطاب نے بہت سے جائز احکام کو اسی لیے ناجائز قرار دیا تھا کہ وہ مفاسد کا سبب بنتے تھے۔مثلاً کتابی خاتون سے شادی کو اگر چہ قرآن مجید میں جائز قرار دیا گیا ہے،لیکن حضرت عمر نے اس سے منع کیا،سیر و سیاحت کی اجازت کے باوجود حضرت عمر نے بہت سے اکابر صحابہ کو مدینہ چھوڑ کر جانے کی

ممانعت کردی، اس لیے کہ حالات کا تقاضا یہ تھا کہ یہ اکابر صحابہ آپؐ کے پاس ہی رہیں، تا کہ آپ امت کے مسائل میں ان سے مشورہ کرسکیں، نیز یہ بھی خدشہ تھا کہ کہیں کبار صحابہ میں سے ہر صحابی کی رائے کے پیروکار کی وجہ سے امت کا شیرازہ منتشر نہ ہوجائے۔ ایسی مثالیں بہت سی ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہم بات یہ ہے کہ مسلمان اس حقیقت کو سمجھ سکیں کہ مباح ہمیشہ علی الاطلاق مباح نہیں ہوتا ہے، بلکہ اپنے مثبت یا منفی اثرات کے اعتبار سے کبھی واجب تو کبھی حرام ہوجاتا ہے(۵۹)۔

۴- مامورات ومنہیات کے مابین تفاوت کے اسباب:

مامورات میں تاکیدی والزامی درجہ کے تفاوت کی بنیاد ان کے نفع کی کیفیت ہے، جس چیز کی منفعت زیادہ ہوگی شارع اس کے حصول کی ترغیب دے گا، اور جس چیز کی مصلحت کم ہوگی اس کی بابت حکم مؤکد میں کمی ہوگی، امام شاطبی لکھتے ہیں: ''اوامر.....'' عملی مطالبہ کے سلسلے میں تاکید میں یکساں درجہ کے نہیں ہوتے ہیں..... ایسا اوامر کی تعمیل اور منہیات سے اجتناب کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے مصالح کے تفاوت کے اعتبار سے ہوتا ہے''(۶۰)۔

اوامر میں مصالح کے مراتب غیر یکساں ہوتے ہیں، ''دین کے ارکان واصول دین کی فروع سے جداگانہ ہوتے ہیں.....شارع نے جن مامورات کو زیادہ اہمیت دی ہے وہ اصول دین میں سے ہیں، اور جن کو اس سے کم تر رکھا ہے وہ دین میں فروع وتکمیلات کی حیثیت رکھتے ہیں(۶۱)۔

اوامر میں مصلحت کی قوت کے اعتبار سے اس تفاوت کی بنیاد پر استاذ عبد الرحمان ابراہیم نے فضائل کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ''بنیادی فضائل .....اور اعلیٰ فضائل ..... بنیادی فضائل میں عمومیت پائی جاتی ہے یعنی یہ فضائل اکثر یا تمام لوگوں پر واجب ہوتے ہیں''(۶۲)۔

یہ امت کو متحد کرنے والا شعار اور اس کے افراد کے مابین مشترک پہلو ہے۔ اس لیے

ان کا یا ان میں سے کچھ کا ترک کفر یا فسق کا سبب بنتا ہے (۶۳)۔

منہیات میں تاکیدی اور ترک کے سلسلے میں الزامی درجہ کا تفاوت ان کے ضرر کی شدت کی بنیاد پر ہے، جن افعال میں مفسدہ زیادہ ہے شریعت نے ان کے ترک کی ترغیب دی ہے، اور جن کا مفسدہ کم ہے ان کے ترک کا حکم ہلکا ہوگا، شاطبی نے لکھا ہے: ''نواہی میں مطالبۂ ترک کی تاکید یکساں درجہ کی نہیں ہوتی ہے، بلکہ نواہی سے اجتناب نہ کرنے سے وجود میں آنے والے مفاسد میں تفاوت کی وجہ سے ان کے ترک کی تاکید میں بھی تفاوت ہوتا ہے'' (۶۴)۔

اگر مفسدہ بڑا ہوتا ہے تو گناہ بھی کبیرہ ہوتا ہے، اور اگر مفسدہ چھوٹا ہوتا ہے تو گناہ بھی صغیرہ ہوتا ہے، شرعی سزاؤں میں تفاوت کا یہی راز ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یہ سزائیں گناہوں کے مفاسد کی مقدار کے مطابق ہی مشروع فرمائی ہیں (۶۵)۔ بڑے اور چھوٹے مفسدہ کے درمیان ایک بڑا وسیع میدان ہے جو اندازوں اور اجتہادات کے تفاوت کا میدان ہے۔ اس لیے کہ ''مفاسد کی یکسانیت اور ان کے مابین پائے جانے والے تفاوت سے واقفیت مشکل کام ہے، بغیر توفیق خداوندی اس تفاوت کا سمجھ پانا مشکل کام ہے، یکسانیت کا علم تفاوت کے علم سے مشکل تر ہے، مصالح و مفاسد کو بغیر تقریبی اندازہ کے منضبط کر پانا ممکن نہیں ہے (۶۶)۔ امام شاطبیؒ نے صغیرہ وکبیرہ معاصی کی پہچان کا یہ ضابطہ تحریر فرمایا ہے:

''اگر مفسدہ ضروریات سے متعلق ہو تو گناہ کا شمار عظیم ترین گناہوں میں ہوگا۔ اور اگر مفسدہ تحسینیات سے متعلق ہو تو بلاشبہ گناہ ادنی درجہ کا ہوگا، اور اگر مفسدہ حاجیات میں ہو تو گناہ کا شمار مذکورہ بالا دونوں مرتبوں کے درمیان ہوگا، پھر ان مراتب میں سے ہر مرتبہ کا ایک تکملہ ہوتا ہے، تکملہ اصل کے مرتبہ کا نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ ان دونوں کے مابین نسبت وہی ہے جو وسیلہ ومقصود کے مابین ہوتی ہے، اور وسیلہ کبھی بھی مقصود کے مرتبہ کا نہیں ہوسکتا ہے'' (۶۷)۔

۵-اہم تر کیا ہے؟ حرام کا ترک یا مامورات پر عمل؟

اس بابت علما کے نقطہ ہائے نظر مختلف ہیں، علما کی غالب ترین تعداد (جس میں امام احمد اور امام شاطبی بھی شامل ہیں) کی رائے یہ ہے کہ ممنوعات مامورات کی بنسبت شدید تر ہیں، اس نقطۂ نظر کے لئے یہ علما حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی کریم -صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم- نے ارشاد فرمایا: ''جب میں تمہیں کوئی حکم دوں تو حتی الاستطاعت اس پر عمل کرو، اور جب میں تمہیں کسی چیز سے روکوں تو اسے چھوڑ دو'' (۶۸)۔

یعنی اوامر/ مامورات کی تعمیل حتی الاستطاعت کی جائے گی، جب کہ منہیات کو مکمل طور پر ترک کرنا ہے، کسی بھی ممنوع کے ارتکاب کی رخصت نہیں ہوگی، صوفیا کی رائے بھی اس سے قریب تر ہے، وہ منہیات کو ترجیح دیتے ہیں، تصوف میں مرید کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ پہلے اپنے نفس کو رذائل سے پاک کرے، پھر اسے فضائل سے آراستہ کر کے اسے ترقی دے، اس کو وہ اپنے اس معروف ومشہور قول میں یوں بیان کرتے ہیں: ''التخلیۃ قبل التحلیۃ'' یعنی پہلے رذائل سے تخلیہ پھر فضائل سے آراستہ ہونا'' لیکن پہلے ممنوعات اور پھر مامورات پر توجہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ممنوعات سے اجتناب صوفیہ کی نگاہ میں فرائض کی تعمیل سے اہم تر ہے، ان کے نزدیک ترجیح ایک تربیتی مسئلہ ہے جس کا اہمیت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لیے کہ رذائل سے پاک ہوئے بغیر بلکہ دنیا کے مباح ساز وسامان سے بے رغبت ہوئے بغیر راہ سلوک پر سفر ممکن نہیں ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت علما کی ایک تعداد کی رائے یہ ہے کہ شارع کے یہاں مامورات سے اعتنا ممنوعات کے تئیں اعتنا سے زیادہ ہے، ابن تیمیہ نے فتاوی میں لکھا ہے: ''مامور پر عمل ممنوع سے اجتناب سے اہم تر ہے، اور جنس مامور کا ترک جنس ممنوع کے ارتکاب کی بنسبت سنگین تر ہے، واجبات کی ادائیگی پر ملنے والا ثواب حرام کے ترک کے ثواب کی بنسبت

زیادہ ہے، اور ترک واجبات کی سزا حرام کے ارتکاب کی سزا سے زیادہ سنگین ہے''۔

مامور کی انجام دہی کی اہمیت پر بیس سے زائد دلائل سے استدلال کیا گیا ہے، جن میں سے چار کا تذکرہ ہم کر رہے ہیں، مزید کے لیے اس کے ممکنہ مراجع سے استفادہ کیا جائے:

الف- سب سے بڑی نیکی اللہ پر ایمان ہے، اور سب سے سنگین گناہ کفر ہے، ایمان ایک امر وجودی ہے، انسان جب تک اصل ایمان کا اظہار نہ کرے اور دل سے اسے تسلیم نہ کرے تب تک وہ مومن نہیں ہوتا، کفر عدم ایمان کا نام ہے، حسنات وطاعات سے عبارت ایمان مامور بہ ہے اور کفر سنگین ترین گناہ ہے، جس کا ترک مامور بہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مامور بہ کی تعمیل ممنوع کے ترک سے عظیم تر ہے(٦٩)۔

ب- پہلا گناہ ابوالجن (ابلیس) اور ابوالانس (آدمؑ) سے سرزد ہوا، ابوالجن کا گناہ سنگین تر تھا کہ اس نے مامور بہ (یعنی آدم کو سجدہ کرنے کو) از راہ تکبر ترک کر دیا تھا، اور ابوالانس کا گناہ نسبتاً چھوٹا تھا، کہ ان سے درخت سے کچھ تناول کر کے ممنوع کا ارتکاب ہو گیا تھا۔ ان دونوں گناہوں کے مابین بہت تفاوت ہے، ابوالجن نے مامور بہ کا ترک کر کے تکبر اور کفر کی روش کو اختیار کیا تھا، اور توبہ بھی نہیں کی تھی، جب کہ گناہ صغیرہ کے ارتکاب کے بعد توبہ کر لی گئی تھی''(٧٠)۔

ج- اہل سنت کا مسلک یہ ہے کہ وہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر کسی گناہ کی بنا پر نہیں کرتے، جب تک ترک ایمان نہ پایا جائے، کبیرہ کا گناہ گار شفاعت کی بنیاد پر جہنم سے نکل آئے گا۔ یہ ایمان جس کی بنیاد پر کبیرہ کے مرتکب جہنم سے نکلیں گے ایک مامور بہ نیکی ہیں، اور کوئی گناہ اس کے مقابل نہیں ہو سکتا ہے۔(٧١)۔

د- نیکیاں جو مامور بہ کی انجام دہی سے عبارت ہیں ممنوع کے ارتکاب سے عبارت گناہ کی سزا کو معاف کرا دیتی ہیں، جب کہ گناہ نیکیوں کا ثواب ختم نہیں کر پاتے ہیں(٧٢)۔

ابن قیم نے بھی مامورات کی اہمیت کے بہت سے دلائل دیے ہیں، جن میں سے کچھ کا

تذکرہ ہم کررہے ہیں، وہ تحریر فرماتے ہیں: ''یہ بہت عظیم الشان مسئلہ ہے، ترک اوامر اللہ کی نگاہ میں ممنوعات کے ارتکاب سے زیادہ اہم ہیں، اس کے کئی دلائل ہیں:

الف: ممنوع کے ارتکاب کے گناہ کی بنیاد بالعموم خواہش نفس اور حاجت ہوتے ہیں، مامور بہ کے ترک کی بنیاد عام طور پر تکبر اور نخوت وغرور ہوتا ہے، اور ذرہ برابر تکبر جس کے دل میں ہو وہ جنت میں نہیں جائے گا، اور ایمان کی حالت میں وفات پانے والا زانی اور چور ہی کیوں نہ ہو جنت میں جائے گا۔

ب- مامور بہ کی تعمیل اللہ کو ترک ممنوع سے محبوب تر ہے، جیسا کہ بہت سی نصوص سے معلوم ہوتا ہے، مثلاً حدیث ہے: ''اللہ کی نگاہ میں پسندیدہ ترین عمل وقت پر نماز پڑھنا ہے''۔

ج- حکم خداوندی کی تعمیل مقصود لذاتہ ہے، اور ممنوع کا ترک حکم کی تعمیل کی تکمیل کے لیے مطلوب ہے، یہ اس لئے ممنوع ہے کہ یہ حکم کی انجام دہی میں خلل ڈالتا ہے، اسے کمزور وناقص کرتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں اللہ کی یاد اور نماز سے غافل کرتے ہیں، ممنوعات ماموارات کی تعمیل اور ان کے کمال کی راہ میں رکاوٹ ہیں، ان کی ممانعت مقصود لغیرہ کے قبیل سے ہے، جب کہ واجبات کا حکم فی نفسہ مقصود ہے'' (۷۳)۔

ابن تیمیہ کے اخلاقی نظریہ پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد عبداللہ عفیفی نے اس رائے کی بابت اپنی یہ رائے تحریر کی ہے: ''مثالی تربیتی منہج سے متعلق ہماری نظر میں اس پہلو کی خاص اہمیت ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ترقی یافتہ صورت میں انسان کی مثبت صلاحیتوں کو سامنے لانے کے کام کی خاطر نشاط وسرگرمی اور عمل کی روح کو پروان چڑھانا صرف غلطیوں سے اجتناب کی خواہش سے افضل ہے، بات صرف اتنی نہیں ہے کہ صحیح اخلاقی تربیت میں یہ طریقۂ کار مفید نہیں ہے، بلکہ یہ چند سنگین غلطیوں کا بھی سبب ہوسکتا ہے، جن میں سب سے اہم خود اعتمادی کی کمی، پست حوصلگی، اور مشکل صورت حال کا مقابلہ کرنے کے سلسلے میں کم ہمتی ہے'' (۷۴)۔

ڈاکٹر عفیفی کا یہ تبصرہ گو کہ فی نفسہ اہم ہے، لیکن ہم ان کی مانند دوسرے پہلو سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف ایک ہی پہلو پر اپنی توجہ مرکوز نہیں رکھ سکتے ہیں، کبھی غلطیوں کے اجتناب کی کوشش مثبت پہلو سے اعتنا سے افضل ہوسکتی ہے۔

لیکن بظاہر یہ مسئلہ علی الاطلاق نہیں ہے، یا ایک پہلو کو دوسرے پہلو سے افضل علی الاطلاق نہیں کہا جاسکتا ہے نیز اس نظریاتی افضلیت کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ ہمیں احکام کو ان کے مخصوص سیاق (علاقہ/ زمانہ/شخص) میں دیکھنا چاہئے، اس لیے کہ مخصوص حالات میں ایک شخص کے لیے ممنوع سے اجتناب کے مقابلہ میں اگر حکم کی تعمیل افضل ہوتی ہے، تو اس سے حکم کی تعمیل کے مقابلہ میں مختلف حالات میں دوسرے شخص کے لیے حرام سے اجتناب افضل ہے، یعنی مامورات ومنہیات کی افضلیت واہمیت کا فیصلہ لوگوں کے مخصوص حالات کے مطابق ہوتا ہے، اس موضوع پر خالص نظریاتی گفتگو نہیں کی جاسکتی ہے، اسی طرح منکرات کے ارتکاب کے ساتھ مامورات کی ادائیگی یا مامورات کی تعمیل نہ کرتے ہوئے منکرات کے ارتکاب کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کہ حرام کے ارتکاب کی طرح مامور بہ کا ترک بھی ممنوع ہے، اور مسلمانوں سے دونوں قسم کی تعمیل مطلوب ہے، احکام پر عمل بھی اور نواہی سے اجتناب بھی، ان کے مابین تمیز وتفضیل کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ہر ایک کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

۶-قطعیت وظنیت کے اعتبار سے احکام کے مابین تفاوت:

احکام شرعیہ میں جس طرح کسی عمل کو کرنے یا نہ کرنے کے مطالبہ کی تاکید کی نوعیت کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے اسی طرح احکام کے ثبوت ودلالت کی قطعیت وظنیت کے اعتبار سے بھی تفاوت ہے۔

ثبوت کے اعتبار سے ان کی دو قسمیں ہیں:

الف: قطعی الثبوت احکام ایسے متواتر طریقہ سے ثابت ہوتے ہیں جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، قرآن کے تمام احکام اسی قبیل کے ہیں، اس لیے کہ قرآن ہمیں بطریق تواتر ہی ملا ہے، جب کہ حدیث میں وارد احکام شاذ و نادر ہی قطعی الثبوت ہیں، اس لیے کہ ان کی اکثریت اخبار آحاد میں وارد ہے۔

ب: ظنی الثبوت احکام، جو اخبار آحاد سے ثابت ہوں، ان کے دلائل درجۂ متواتر تک نہ پہنچیں، احادیث سے ثابت احکام بالعموم اسی قبیل سے ہیں۔

دلالت کے اعتبار سے بھی احکام کی دو قسمیں ہیں:

الف: قطعی الدلالہ احکام، یہ وہ احکام ہیں جن میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے، یعنی ان کی بابت وارد نص کی دلالت ایک متعین معنی کی ہی گنجائش رکھتی ہے، کسی دوسرے معنی کے فہم کی گنجائش اس میں نہیں پائی جاتی ہے۔(۷۵)

ب-ظنی الدلالہ احکام: یہ وہ احکام ہیں جن میں تاویل کی گنجائش ہو، یعنی ان کے سلسلے وارد نص کی دلالت ایک ہی متعین معنی میں منحصر نہ ہو، اس میں ایک سے زائد معنی کی گنجائش ہوتی ہے۔(۷۶)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کے کل احکام قطعی الثبوت ہیں، لیکن دلالت کے اعتبار سے ان میں قطعی و ظنی ہیں، جب کہ حدیث سے ثابت احکام کی اکثریت ظنی الثبوت ہے، لیکن دلالت کے اعتبار سے ان میں بھی قرآنی احکام کی مانند قطعی و ظنی ہیں۔

احکام میں قطعی و ظنی کے مابین تمیز لازمی ہے، اس لیے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قطعی الدلالہ احکام میں اجتہادی عقل کا استعمال ناجائز ہے، جب کہ ظنی الدلالہ احکام قابل اجتہاد ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قطعی احکام ناقابل تغیر ہوتے ہیں اور ظنی احکام قابل تغیر و اجتہاد ہیں۔ دوسری طرف یہ بات بھی اس سے معلوم ہوتی ہے کہ قطعی الدلالہ کی بابت اختلاف حرام ہے جبکہ ظنی

الدلالہ احکام میں فہم مختلف ہوسکتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قطعی احکام کی بابت اتفاق لازمی وضروری ہے جب کہ (متعدد فہموں کی گنجائش رکھنے والے) ظنی احکام میں اتفاق لازمی نہیں ہے، ان کی بابت پایا جانے والا اختلاف امت کے لیے رحمت ووسعت کا سامان ہے۔ یہ اختلاف اختلاف تنوع ہے، اختلاف تضاد نہیں، لہٰذا ظنی احکام میں اگر مختلف نظریہ کسی نص ثابت کے خلاف نہ ہو اور اس کی بنیاد اجتہاد پر ہو تو کسی مسلمان کے لیے دوسرے نظریہ کے حامل پر نکیر کرنا روا نہیں ہے، نیز ان امور کی بابت جدال بھی نامناسب بات ہے، بالخصوص بائیکاٹ جائز نہیں ہے،'' اس لئے کہ ان مسائل میں اختلاف جائز وافضل کی بابت اختلاف ہے، نہ کہ جائز وممنوع کی بابت اختلاف، اس میں ہر رائے کی دلیل اور بنیاد ہے (۷۷)۔ اسی طرح اختلاف سے بچنا اور تالیف قلوب کے لیے اس کا ترک کرنا مستحب ہے'' (۷۸)۔ اگر کچھ مستحبات کے ترک میں مصلحتِ راجحہ اور اختلاف کا خاتمہ ہو تو ان کا ترک لازمی ہوگا، جیسے رسول اکرمؐ نے بیت اللہ کی از سرنو تعمیر کا ارادہ اس لیے ترک کر دیا تھا کہ آپؐ کو اس کو اسی حالت میں باقی رکھنے میں تالیف قلوب کی مصلحت محسوس ہوئی تھی۔ جیسے حضرت عثمانؓ نے ایک سفر میں قصر نہیں فرمایا تو ابن مسعودؓ نے اس عمل پر نکیر کرنے کے باوجود ان کی اقتدا میں پوری نماز پڑھی اور فرمایا: ''اختلاف شر ہے''، یا ایک اور روایت کے مطابق فرمایا: ''میں اختلاف کو ناپسند کرتا ہوں'' (۷۹)۔

اختلاف کی صورت کو ترک کیے جانے کے قاعدہ پر ایک اعتراض نقل کرتے ہوئے سیوطیؒ نے لکھا ہے: ''ایک محقق کو ہمارے اس قول پر شک ہے کہ اختلاف سے بچنا افضل ہے، ان کا کہنا ہے کہ افضلیت وترجیح کا ثبوت سنت ثابتہ سے ہوتا ہے، اگر کسی مسئلہ کی بابت امت میں دو قول پائے جاتے ہوں، ایک حلت کا اور دوسرا حرمت کا، ایسی صورت میں اگر کوئی شخص حرمت میں مبتلا ہونے کے ڈر سے اس پر عمل کو ترک کر دے تو اس کا یہ عمل سنت نہ ہوگا'' (۸۰)۔ پھر اس اعتراض کی بابت ابن السبکی کا جواب سیوطی نے نقل کیا ہے، جس میں تحریر کیا گیا ہے کہ: اُس کی

افضلیت کسی خاص سنت کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ ایسا عمومی احتیاط کی وجہ سے ہے جو کہ شرعاً مطلوب ہے۔ لہٰذا اختلاف سے بچنے کے افضل ہونے اور اس کے تقوے پر مبنی ہونے کا قول شرعاً مطلوب ہوا'' (۸۱)۔ اگر کسی مختلف فیہ موضوع کی بابت سنت ثابت ہو تو اجتہادی رائے کو ترک کر کے سنت کو اختیار کرنا واجب ہوگا۔

چونکہ اس قاعدہ کے بہت سے فائدے ہیں اس لیے مسلمان کو اس کا استحضار رکھنا چاہئے اور یہ کوشش کرنی چاہئے کہ وہ مختلف فیہ فروع میں بحث و جدال کم کرے، اس لیے کہ ہمارے حالات اب ہمیں اس بات کی مہلت نہیں دیتے ہیں کہ ہم درپیش چیلنجز کے مقابلے کے لیے ضروری کاموں کو کرنے کے بجائے مزید قیمتی اپنا وقت فروعی مسائل میں بحث و مباحثہ کے اندر ضائع کریں'' (۸۲)۔

۷-شرعی مصالح کے مابین تفاوت:

اصولیین نے مصلحت (۸۳) کی مختلف اعتبارات سے متعدد تقسیمات کی ہیں، ہر تقسیم کے متعدد آثار و نتائج مرتب ہوتے ہیں، جن میں سے دو کا تذکرہ ہم کریں گے، پہلی تقسیم حجم کی بابت تفاوت کے اعتبار سے ہے اور دوسری اس کی وسعت اور ہمہ گیری کے اعتبار سے۔

پہلی تقسیم: مصلحت کی فی نفسہ قوت کے اعتبار سے:

ذاتی قوت کے اعتبار سے مصلحت کی تین قسمیں ہیں: مصلحت ضروریہ، مصلحت حاجیہ اور مصلحت تحسینیہ۔

اس تقسیم کا انکشاف اگرچہ شاطبی نے نہیں کیا ہے، لیکن اس کی وسعت و گیرائی ان کی ہی کاوشوں کی مرہون منت ہے، ان ہی کاوشوں نے ان کو امام مقاصد بنا دیا ہے، اور وہ اس موضوع کے بنیادی مرجع ہو گئے ہیں۔

امام موصوف تحریر فرماتے ہیں: ''شرعی احکام سے مقصود مخلوق کی بابت شرعی مقاصد کی حفاظت ہے، ان مقاصد کی تین قسمیں ہیں: ۱- ضروری، ۲- حاجی، ۳- تحسینی'' (۸۴)۔ پھر انھوں نے ہر قسم کی علیحدہ تعریف کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

''ضروریات ان مصالح کو کہتے ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے لیے اس طور پر لازمی ہیں کہ اگر وہ نہ پائے جائیں تو دنیا کے مصالح صحیح طور پر نہ پائے جائیں، بلکہ زندگی میں فساد اور اضطراب پیدا ہو جائے یا زندگی ختم ہی ہو جائے، یا حیات اخروی میں نجات اور جنت کی نعمتوں سے محرومی اور واضح خسارہ کا سامنا ہوگا'' (۸۵)۔

''حاجیات ان مصالح کو کہتے ہیں جن کی ضرورت زندگی میں سہولت پیدا کرنے اور اس کی تنگی کو دور کرنے کے لیے ہو جو بالعموم حرج کا سبب بنتی ہے، اور اسی طرح مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہونے والی مشقت کو دور کرنے میں اس کی ضرورت ہو، اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین کو حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑے'' (۸۶)۔

''تحسینیات کا مطلب ہے اچھی عادات کو اختیار کرنا، اور ان نامناسب حالات سے اجتناب کرنا جنہیں صحیح عقلیں ناپسند کرتی ہیں، مکارم اخلاق میں یہ سب امور آ جاتے ہیں'' (۸۷)۔

مصالح ضروریہ پانچ ہیں: دین، نفس، عقل، نسل اور مال (۸۸)۔ غزالی نے یہی ترتیب قائم کی ہے، ان کے یہاں عقل نسل پر مقدم ہے جبکہ آمدی نے نسل کو عقل پر مقدم کیا ہے، یعنی ان کے نزدیک ترتیب یوں ہے: دین، نفس، نسل، عقل پھر مال (۸۹)۔

مصالح کی یہ تین قسمیں اہمیت کے اعتبار سے متفاوت ہیں، ان میں پہلا مرتبہ ضروریات کا ہے، پھر حاجیات کا اور پھر تحسینیات کا۔ ضروریات اصل ہیں اور حاجیات و تحسینات ان کے خادم ہیں (۹۰)۔

ضروریات کے نہ پائے جانے کی صورت میں بعد کے دو مرتبے (حاجیات

وتحسینیات) بھی نہیں پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ اصل کے نہ پائے جانے سے فرع کا نہ پایا جانا بھی لازم آتا ہے، جب کہ فرع کا نہ پایا جانا اصل پر کچھ مؤثر نہیں ہوتا ہے، اسی لیے کمالی یا حاجی میں خلل واقع ہونے سے ضروری پر کچھ اثر نہیں پڑتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ضروریات کی حفاظت کے لیے مشروع احکام اہمیت میں اول درجہ کے ہوتے ہیں، پھر ان کے بعد حاجیات کی حفاظت کے لیے مشروع احکام کا اور ان کے بعد سب سے آخر میں تحسینیات کی حفاظت کے لیے مشروع احکام کا نمبر آتا ہے۔ یہ تینوں قسمیں تمام احکام شریعت میں پائی جاتی ہیں، عبادات میں بھی، معاملات میں بھی اور جنایات میں بھی۔ ان مراتب کی مانند ہر قسم میں بھی باہم تفاوت پایا جاتا ہے۔

شاطبی نے الموافقات میں لکھا ہے: ''ضروری امور یکساں طرح کے مطلوب نہیں ہوتے ہیں، جیسے اصل دین سے متعلق طلب نفس سے متعلق حکم کی طرح تاکیدی نہیں ہے، اسی طرح نفس عقل کی مانند نہیں ہے، اسی طرح ضروریات وحاجیات کی تمام قسموں میں بھی اسی طرح کا تفاوت پایا جاتا ہے'' (۹۱)۔

شاطبی نے الاعتصام میں لکھا ہے: ''جب تاکید اور عدم تاکید کے حوالہ سے ضروریات کے مراتب پر غور کیا جاتا ہے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ نفس کا مرتبہ دین کے مرتبہ کی مانند نہیں ہے، دین کی حرمت کے مقابلہ میں کوئی حرمت نہیں ہے (اگرچہ فی نفسہ ہر حرمت قابل لحاظ ہے) کہ کفر کی وجہ سے قتل کی اجازت مل جاتی ہے، دین کی حفاظت کے لیے کفار اور مرتدین سے جہاد کی صورت میں انسانی جان (نفس) کو قتل کے خطرہ سے دوچار کیا جاسکتا ہے، عقل ومال کا مرتبہ نفس کے مرتبہ کی مانند نہیں ہے، تم جانتے ہو کہ قتل نفس کی بنا پر قصاص جائز ہوجاتا ہے، قتل عقل ومال کے خلاف ہے، یہی حال بقیہ کا ہے، نفس کے اندر بھی مختلف مراتب پائے جاتے ہیں، کہ عضو کو کاٹنا ذبح کرنے کی مانند نہیں ہے، اور زخمی کرنا عضو کے کاٹے جانے کی مانند نہیں ہے، اس تمام گفتگو کا محل علم اصول ہے'' (۹۲)۔

تمام ضروریات یکساں درجہ کی اہم نہیں ہیں، ان میں اعلیٰ ترین مرتبہ دین کا ہے، پھر نفس کا ہے، پھر مال کا ہے، عقل ونسل کی ترتیب میں علما کا اختلاف ہے، جس کا ذکر پیچھے کیا جاچکا ہے، حاجات وتحسینیات میں بھی اسی طرح کا تفاوت پایا جاتا ہے، ان میں سے کچھ مستحب ہیں، جیسے کھانے پینے کے آداب، ان میں سے کچھ واجب کے قبیل سے ہیں، جیسے ستر عورت، ستر عورت کا مطالبہ خالص حرام کے ترک کے مطالبہ جیسا نہیں ہے، سود کی حرمت شبہات میں احتیاط کے مطالبہ کی مانند نہیں ہے..... یہ تمام احکام گو کہ تحسینی ہیں، لیکن یکساں درجہ کے نہیں ہیں۔

دوسری تقسیم: وسعت اور عدم وسعت کے اعتبار سے:

نفع کے عموم وخصوص کے اعتبار سے مصلحت کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ مصلحت عامہ، ہر وہ مصلحت جس کا نفع عام ہو، یعنی جس کا نفع پوری امت یا اس کی ایک بڑی جماعت کو ملے۔

ب۔ مصلحت خاصہ، ہر وہ مصلحت جس کا نفع محدود ہو، یعنی افراد امت میں سے کسی متعین شخص یا محدود گروہ تک محدود ہو۔

ابن عاشور نے اس تقسیم کے لیے کلی وجزوی کی اصطلاح استعمال کی ہے، امت کو عام طور پر ملنے والی مصلحت کو انھوں نے کلی کہا ہے، اور کچھ افراد امت تک محدود مصلحت کو انھوں نے جزوی کا نام دیا ہے۔(۹۳)۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان کا خیال ہے کہ عام وخاص میں مصلحت کی یہ تقسیم امام غزالی کا تفرد ہے، اپنی کتاب ''نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الإسلامی میں لکھتے ہیں: ''اس تقسیم کا صراحت کے ساتھ تذکرہ امام غزالیؒ کے علاوہ کسی اور کے یہاں ہمیں نہیں ملا، گو کہ بعض حضرات کے یہاں متعارض مصالح کے درمیان ترجیح پر کلام کرتے ہوئے اس کا اشارہ ملتا ہے، امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''شفاء

الغلیل'' میں اس تقسیم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''مصلحت کی ایک اور تقسیم ہوتی ہے، جس طرح وضاحت وعدم وضاحت کے اعتبار سے مراتب میں اس کی تقسیم ہوتی ہے، چنانچہ کچھ مصالح تمام انسانوں سے متعلق عام ہوتی ہیں، کچھ ان میں سے غالب تر سے متعلق ہوتی ہیں اور کچھ کسی نادر صورت حال میں کسی متعین شخص سے متعلق ہوتی ہیں'' (۹۴)۔

خیال رہے کہ امام غزالیؒ نے اس اقتباس میں مصلحت کی دوگانہ تقسیم کو سہ گانہ کر دیا ہے، اس سے ترجیحات کے موضوع میں مدد ملتی ہے۔

مراتب احکام کی بابت جو مثالیں ہم نے اوپر ذکر کی ہیں (۹۵)، ان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن شرعی اعمال کا اللہ تعالیٰ نے ہم کو مکلّف کیا ہے وہ یکساں درجہ کے اہم نہیں ہیں۔

اس لیے ان احکام کے مراتب کا عمیق فہم ضروری ہے تاکہ ہر عمل کے شرعی مرتبہ واہمیت کی حفاظت کو یقینی بنایا جا سکے، اور اس کی ترتیب میں کسی طرح کا خلل نہ واقع ہو، لیکن مشاہدہ یہ ہے کہ ''بہت سے مسلمانوں یہاں تک کہ اسلام کے لیے کام کرنے والے بہت سے افراد کے یہاں بھی احکام کے مابین اس فرق مراتب کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے، یہ حضرات چند جزئیات، فروع اور احکام پر ہی اپنی تمام تر توجہ مرکوز کر دیتے ہیں، اور ان پر عمل کے لیے اس درجہ مصر ہوتے ہیں کہ حرام کا بھی ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، اور کسی مستحب کی خاطر کسی فرض یا کسی مسلمان کے حق کی ادائیگی کو بھی ترک کر دیتے ہیں'' (۹۶)۔

ابن قیم نے اس خلل کو شیطان کا وہ حربہ قرار دیا ہے جس سے وہ فرد کے لیے مرجوح و مفضول اعمال کو بہتر بنا کر پیش کرتا ہے، اور اسے افضل واولیٰ عمل کی بجا آوری سے غافل کر دیتا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''چھٹا شیطانی حربہ مرجوح ومفضول اعمال وطاعات کا حربہ ہے، شیطان انسان کی نگاہ میں ان کو پسندیدہ بنا کر اور ان کی فضیلت اور ان کے نفع کا اسیر بنا کر اسے افضل عمل اور زیادہ نفع وثواب سے محروم کر دیتا ہے، شیطان جب انسان کو ثواب سے بالکلیہ طور پر محروم

کرنے سے عاجز ہوجاتا ہے تو اسے ثواب کے بھرپور درجہ سے محروم کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس لیے وہ اسے افضل و راجح ومحبوب تر عمل سے غافل کر کے مرجوح وکم فضیلت عمل میں مشغول کر دیتا ہے، اگر انسان اللہ کے نزدیک عمل کے مراتب کا علم رکھتا ہے، ان میں سے اعلیٰ و ادنی، افضل ومفضول اور راجح ومرجوح کی سمجھ رکھتا ہے تو وہ اس شیطانی حربہ سے بچ سکتا ہے، اس حربہ سے اپنے آپ کو محفوظ صرف وہ اصحاب بصیرت وعلم ہی رکھ سکتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے موفق ہوں اور جو ہر عمل کو اس کا کما حقہ مرتبہ دیں اور ہر مستحق کو اس کا حق بہم پہنچائیں'' (۹۷)۔

شرعی مراتب میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے امام شاطبیؒ جب بھی کسی شرعی مرتبہ پر گفتگو کرتے تو شرعی مطلوبات کے مابین فرق مراتب کا خیال رکھنے اور ان کے مابین یکسانیت نہ ہونے پر بہت تاکید کرتے ہیں، مباحات کے سلسلہ میں انھوں نے کہا ہے: ''مباحات کے مباحات ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کو اور مندوبات ومکروہات کو یکساں نہ سمجھا جائے'' (۹۸)۔

مکروہات کی بابت انھوں نے لکھا ہے: ''مکروہات کے مکروہات ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو اور حرام ومباحات کو بیک مرتبہ نہ تصور کیا جائے'' (۹۹)۔ اور مندوبات کی بابت انھوں نے لکھا ہے: ''مندوبات کے مندوب ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو اور واجب کو زبان سے یا طرز عمل سے یکساں نہ ظاہر کیا جائے، اور ان کی بابت یکسانیت کا تصور ذہن ودماغ میں بھی نہ رکھا جائے'' (۱۰۰)۔

ان مراتب کا خیال کرتے ہوئے واجب ومستحب، حرام ومکروہ، قطعی وظنی، اصل وفرع نیز معلوم بالضرورۃ اور غیر معلوم بالضرورۃ کے درمیان فرق کرے کہ ہر ایک کا جداگانہ رتبہ ہے، ان مراتب سے صرف نظر کرنا ترجیحات میں خلل ڈالتا ہے اور انسان کو ''نہایت سنگین غلطیوں اور شدید حرج میں مبتلا کرتا ہے، نیز شارع کی قائم کردہ ترتیب کا خیال نہ کر کے وہ اس کی راہ نمائی کی خلاف ورزی کا بھی مرتکب ہوجاتا ہے'' (۱۰۱)۔

☆☆☆

حواشی

۱- احناف فرض وواجب کے درمیان فرق کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ''دلیل قطعی سے ثابت فرض ہے، اور غیر قطعی دلیل سے ثابت واجب ہے''، جامع العلوم والحکم، ابن رجب ص: ۲۶۲۔

۲- ۲/ ۵۸۔

۳- صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان وافضلہا وادناہا وفضیلۃ الحیاء وکونہ من الإیمان، ۱/ ۶۳

۴- الإسلام، شیخ سعید حوی، ۱/ ۴۶۔

۵- صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب سوال جبریل النبیؐ عن الإیمان والإسلام والإحسان وعلم الساعۃ وبیان النبیؐ لہ ۱/ ۳۴۔

۶- ملاحظہ ہو: الحکم التکلیفی فی الشریعۃ الإسلامیۃ، ڈاکٹر محمد ابوالفتح بیانونی، ص: ۱۶۳، أصول الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی ۱/ ۷۹۔

حنفیہ نے ان اصطلاحات کے مابین فرق کیا ہے، مثلاً وہ سنت اور نفل میں فرق کرتے ہیں، مندوب کو انھوں نے نفل کا مترادف بنایا ہے، اسی طرح احناف کے نزدیک سنت کا اعلیٰ مرتبہ ہے، سنت فرائض کے ساتھ کی سنن راتبہ جیسی عبادت کو کہتے ہیں، جب کہ نفل ومندوب ان کے علاوہ کو کہتے ہیں، ملاحظہ ہو: اللمع فی أصول الفقہ للشیرازی، ص: ۲۳۔ نیز مذکورہ بالا مراجع واس موضوع کے دیگر مراجع۔

۷- یہ حنفیہ کی تقسیم ہے، یہ بہت اہم تقسیم ہے، جو سنت کے ہر مستوی کو اس کا درجہ اور اس کی مخصوص اہمیت دیتی ہے۔

۸- یہ تقسیم دیگر علما کی طرح شیخ اسعدی نے اپنی کتاب الموجز فی اُصول الفقہ ص ۴۰ پر نقل کی ہے، اور لکھا ہے کہ سنت ہدی سنت زائدہ سے اعلیٰ ہے، اور یہ اُس سے کم تر اور عمل کے حق میں مستحبات سے بالاتر ہے، اسی لیے سنت مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہے، جب کہ سنت زائدہ ومستحب کے ترک میں کوئی کراہت نہیں ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے یہی بات اپنی کتاب اُصول الفقہ الإسلامی ۱/ ۷۹ میں لکھی ہے۔ نیز دیگر اہل علم نے بھی اس بات کا ذکر کیا ہے۔

۹- ۱/ ۲۹۴۔

۱۰- اُصول الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی: ۱/ ۸۱۔

۱۱- حوالۂ بالا: ۱/ ۸۲۔

۱۲- اصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف، ص: ۱۱۳۔

۱۳- الرخص الفقہیۃ من القرآن والسنۃ النبویۃ، ڈاکٹر محمد شریف رحمونی، ص: ۳۸۔

۱۴- الرخص الفقہیۃ من القرآن والسنۃ النبویۃ، محمد شریف رحمونی، ص: ۵۸۔

۱۵- إعلام الموقعین ۲/ ۱۶۱۔

۱۶- احناف نے جمہور کے برخلاف مکروہ کی تقسیم کی ہے، ان کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں:
-مکروہ تنزیہی، وہ کام جس کے کرنے کا مطالبہ شارع نے حتمی طور پر نہ کیا ہو، اس کے کرنے پر سزا نہ ہو۔ بہ الفاظ دیگر: سنن مؤکدہ کا ترک مکروہ تنزیہی ہے۔
-مکروہ تحریمی: جس کے ترک کا مطالبہ شارع نے حتمی طور پر کیا ہو، اور اس کے کرنے پر سزا بھی ملے، ملاحظہ ہو: اُصول الفقہ، خضری بک، ص: ۵۳

۱۷- کبیرہ کی تعریفیں علما نے مختلف کی ہیں، بعض کے مطابق کبیرہ وہ گناہ ہے جس کی ممانعت کے ساتھ غضب، لعنت یا سزا کی وعید ہو، اور جس کے ساتھ یہ وعید نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ کچھ اور علما کے نزدیک کبیرہ وہ عمل ہے جس کے کرنے پر دنیا میں حد نافذ ہو یا آخرت میں اس کے کرنے پر وعید ہو، جو عمل ایسا نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ علما کی ایک تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ قرآن میں جس کی ممانعت وارد ہے وہ کبیرہ ہے، اور جس کی ممانعت حدیث میں وارد ہے وہ صغیرہ ہے، چوتھی

جماعت کہتی ہے: جس کی حرمت پر تمام شرائع متفق ہیں وہ کبیرہ ہے، اور جو کسی شریعت میں حرام ہو کسی میں نہ ہو وہ صغیرہ ہے، ملاحظہ ہو: الجواب الکافی، ابن قیم ص: ۱۸۸۔ کبیرہ کی تعریف میں اس اختلاف کی وجہ سے ہی سیوطی نے عز بن عبد السلام کا یہ قول نقل کیا ہے: ''میں کبیرہ کے سلسلہ میں کسی ایسی منضبط تعریف سے واقف نہیں جس پر اعتراض نہ ہو، ص: ۳۸۵۔

۱۸- قرافی نے عز بن عبد السلام سے نقل کیا ہے: ''اگر تم صغیرہ و کبیرہ کا فرق جاننا چاہتے ہو تو گناہ کے مفسدہ کا منصوص علیہ کبائر کے مفاسد سے تقابل کرو، اگر وہ اقل کبیرہ سے کم ہو تو وہ صغیرہ ہے، ورنہ وہ کبیرہ ہے، ۱/ ۳۵۔ زین الدین احمد بن شیخ ابراہیم بن نجیم مصری (ابن نجیم کے پوتے) نے ابن نجیم کے رسالۃ الصغائر والکبائر کی شرح میں صغائر کی بہت سی مثالیں دی ہیں، جیسے: غیر محرم کو دیکھنا، بلا شہوت بوسہ، بغیر شہوت چھونا، اجنبی خاتون کے ساتھ خلوت، ایسا جھوٹ جس میں حد یا ضرر نہ ہو، لوگوں کے گھروں میں جھانکنا، کسی مسلمان سے بلا عذر تین دن سے زائد مدت قطع تعلق کرنا، فاسق کی ہم نشینی، حمام میں کشف عورت، نامحرم کے ساتھ خاتون کا سفر، فحش گوئی، سب وشتم، اکڑ کر چلنا وغیرہ۔ میں نے کچھ کا تذکرہ بطور خاص اس لیے کیا ہے کہ بعض حضرات اس کی مثال نہیں دے پاتے ہیں۔

۱۹- قواعد الأحکام، عز بن عبد السلام ۱/ ۵۶۔

۲۰- حوالۂ بالا: ص: ۵۶، قدرے تصرف کے ساتھ۔

۲۱- ''لمم''، چھوٹے گناہوں کو کہتے ہیں، جن کے ارتکاب سے باتوفیق لوگ ہی محفوظ رہتے ہیں۔

۲۲- ابن قیم نے لکھا ہے: ''حرام کے چار مراتب ہیں: سب سے کم تر درجہ کا حرام انھوں نے فواحش کو قرار دیا ہے، اس سے شدید تر حرام گناہ وظلم کو، اور پھر اس سے شدید تر حرام شرک کو اور چوتھی قسم ان سب سے زیادہ شدید تر یعنی اللہ کے بارے میں بلا علم کوئی بات کہنا۔ إعلام الموقعین: ۱/ ۳۸

۲۳- حق سبحانہ تعالیٰ نے اس آیت میں گناہ کے تین درجات متعین فرمائے ہیں۔ پہلا درجہ کفر کا ہے۔ دوسرا درجہ فسق کا ہے۔ تیسرا درجہ چھوٹے گناہوں پر مشتمل معصیت کا ہے۔ اس طرح

یہ آیت کفر اور صغائر و کبائر سب کو محیط ہے۔ ملاحظہ ہو: ''الفروق''، قرافی ۱/ ۱۳۳

۲۴- صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان الکبائر واکبرہا، ۱/ ۹۱۔

۲۵- بروایت عبد اللہ بن مسعود، بخاری، کتاب الادب، باب قتل الولد خشیۃ أن یأکل معہ، ۱۰/ ۴۳۳۔

۲۶- ص: ۲۸۴

۲۷- ۲/ ۳۰۰۔

۲۸- ۲/ ۳۸۔

۲۹- اس عدم یکسانیت کو بخاری نے صحیح بخاری، کتاب الایمان میں یوں بیان کیا ہے: شوہر کی ناشکری، اور ایک کفر دوسرے کے مقابلہ میں چھوٹا ہوتا ہے۔ ۱/ ۸۳

۳۰- سب سے بڑا کفر وہ ہے جو جہنم میں ہمیشگی کا باعث ہے۔ اور کفر اصغر وعید کے استحقاق کا موجب وسبب ہے، ہمیشگی کا سبب نہیں ہے۔ دیکھیے: ''مدارج السالکین، ابن القیم ۱/ ۳۳۵

۳۱- صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان قول النبیؐ سباب المسلم فسوق، بہ روایت عبد اللہ بن مسعود- رضی اللہ تعالیٰ عنہ- ۱/ ۸۱۔

۳۲- الولاء والبراء فی الإسلام، محمد بن سعید بن سالم قحطانی، ص: ۵۶، اور اگلے صفحات۔

۳۳- تفسیر ابن کثیر، ص: ۳/ ۱۱۱۔

۳۴- مدارج السالکین ۱/ ۳۴۴۔

۳۵- ملاحظہ ہو: ۱/ ۳۴۴ اور اگلے صفحات۔

۳۶- صحیح بخاری، کتاب الایمان باب علامۃ المنافق، ۱/ ۸۹۔ پہلی حدیث بہ روایت: ابو ہریرہ - رضی اللہ تعالیٰ عنہ- مروی ہے، جبکہ دوسری حدیث بہ روایت: عبد اللہ بن عمرو- رضی اللہ تعالیٰ عنہما- منقول ہے۔

۳۷- الولاء والبراء فی الاسلام، محمد قحطانی، ص: ۶۳-۶۲۔

۳۸- الجواب الکافی، ابن قیم، ص: ۷۸۔

۳۹- صحیح مسلم، کتاب الایمان باب بیان کون الشرک اقبح الذنوب و بیان اعظمہا بعدہ، صحیح بخاری، کتاب الادب، باب قتل الولد خشیۃ أن یأ کل معہ، ۱۰/ ۴۳۳، یہاں الفاظ صحیح بخاری کے ہیں۔

۴۰- الموافقات: ۳/ ۱۳۳-۱۳۴۔

۴۱- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب إثم من کذب علی النبی، ۱/ ۲۰۱-۲۰۲۔

۴۲- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب إثم من کذب علی النبی، ۱/ ۱۹۹۔

۴۳- وزارۃ الأوقاف الاسلامیہ، مراکش سے شائع ہونے والے رسالہ الدروس الحسنیۃ، شمارہ ۳، ۱۳۹۴ھ میں شائع عبداللہ بن کنون کے مقالہ بہ عنوان: **إثم من کذب علی رسول اللہ – صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم –** سے ماخوذ، ص: ۳۰۔

۴۴- باب التغلیظ فی الربا، ۲/ ۲۷۔

۴۵- ہموم الداعیۃ، ص: ۸۶۔

۴۶- حوالۂ بالا، ص: ۲۹۸۔ نیز دیکھیے: ''الصارم المسلول'' ۱ ج ۳۰۵، ط: ۱، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۷ھ۔

۴۷- الصارم المسلول، ص: ۸۵۔

۴۸- الفروق ۱/ ۲۵۷۔

۴۹- فتاوی: ۱۴/ ۵۹۔

۵۰- إعلام الموقعین: ۳/ ۴۔ مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ابن نحاس کی کتاب ''تنبیہ الغافلین من أعمال الجاہلین'' کا باب اول، اس میں انھوں نے ازالۂ منکر کی شرائط اور اس کے طریقۂ کار، نیز نکیر کرنے والے کے درجات اس کے ازالہ کے مناسب وقت اور سکوت کے مناسب وقت پر تفصیلی گفتگو کی ہے..... اور بھی کئی اہم مباحث ہیں جو صفحہ ۱۹ اور اگلے صفحات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

۵۱- الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی، ص: ۱۹۰۔

۵۲- حوالۂ بالا،ص:۱۹۰۔

۵۳- الموافقات،شاطبی،۱/۱۰۹۔

۵۴- حوالۂ بالا،۱/۱۰۹۔

۵۵- حوالۂ بالا،۱/۱۲۰۔

۵۶- حوالۂ بالا،۱/۱۲۸۔

۵۷- مشاکلنا فی ضوءالإسلام،ص:۱۳۷-۱۳۶۔

۵۸- الموافقات،۱/۱۱۳۔

۵۹- ملاحظہ ہو:الموافقات:۱/۱۱۳،اور اگلے صفحات،اس میں شاطبی نے منکر کے حکم کی اس بنیاد پر تبدیلی سے بحث کی ہے کہ وہ کسی غیر منکر کا ذریعہ بنتا ہے۔

۶۰- الموافقات:۳/۲۳۹۔

۶۱- الاعتصام:۱/۳۹۔

۶۲- الفضائل فی الاسلام:ص:۱۹۹۔

۶۳- میں نے ''کفر یا فسق'' اس لیے کہا کہ یہ مسئلہ علما کے مابین اختلافی ہے،مثلاً شہادتین کا ترک یا کسی رکن اسلام کا انکار بالاجماع کفر ہے،لیکن شہادتین کے علاوہ دیگر ارکان کا کسل مندی و غفلت کی وجہ سے ترک معصیت ہے،جس کی بابت علما کا اختلاف ہے کہ یہ فسق ہے یا کفر۔

۶۴- الموافقات ۳/۲۳۹،قدرے تصرف کے ساتھ۔

۶۵- الجواب الکافی،ابن قیم،ص:۷۷۔

۶۶- قواعدالأحکام،عزبن عبدالسلام ۱/۲۴۔

۶۷- الاعتصام ۲/۳۸۔

۶۸- یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جسے امام مسلم نے اپنی صحیح کے کتاب الحج،باب فرض الحج مرۃ فی العمر میں نقل کیا ہے؟۲/۹۷۵۔

۶۹- فتاوی،۲۰/۸۵-۸۶-۸۷۔

۷۰- حوالۂ بالا، ۲۰/ ۸۸، ۲۰/ ۹۰۔

۷۱- حوالۂ بالا، ۲۰/ ۹۰-۹۳۔

۷۲- حوالۂ بالا، ۲۰/ ۹۳۔

۷۳- الفوائد: ۱۸۵، قدرے تصرف کے ساتھ، دیگر دلائل کو ہم نے طوالت سے بچنے کے لیے ذکر نہیں کیا ہے۔

۷۴- النظریۃ الخلقیۃ عند ابن تیمیۃ: ص: ۴۴۸۔

۷۵- عبدالوہاب خلاف نے نص قطعی الدلہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ''یہ وہ نص ہے جو ایک متعین معنی ہی پر دلالت کرتی ہو، اس میں کسی دوسرے معنی یا تاویل کی گنجائش نہ ہو: مثلاً یہ آیت: ﴿**و لکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد**﴾ (نساء: ۱۲)، (تمہاری بیویوں کے ترکہ میں تمہارا نصف ہے، اگر ان کی اولاد نہ ہو، یہ قطعی الدلالہ نص ہے، اس میں صرف اسی ہی معنی کی گنجائش ہے کہ اس صورت میں شوہر کا نصف حصہ ہے'' اصول الفقہ، ص: ۳۵

۷۶- عبدالوہاب خلاف نے نص ظنی الدلالہ کی تعریف یوں کی ہے: ''جو ایک ہی معنی پر دلالت کرے، لیکن اس میں تاویل کی گنجائش ہو، یعنی اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال ہو، مثلاً یہ آیت: ﴿**حرمت علیکم المیتۃ و الدم**﴾ (مائدہ: ۳)، (تمہارے اوپر میتہ اور دم حرام ہیں) لفظ میتہ عام ہے، نص میں ہر میتہ کی حرمت کا احتمال ہے، ایک اور احتمال یہ ہے کہ اس میں سمندری میتہ کا استثنا کر لیا جائے (حوالۂ بالا، ص: ۳۵)۔

۷۷- فتاوی معاصرۃ، ڈاکٹر یوسف قرضاوی، ص: ۲۳۷۔

۷۸- سیوطی، الأشباہ والنظائر، ص: ۱۳۶۔

۷۹- القواعد الفقہیۃ، علی احمد ندوی، ص: ۳۳۶۔

۸۰- الأشباہ والنظائر، ص: ۱۳۷۔

۸۱- حوالۂ بالا، ص: ۱۳۷۔

۸۲- الفکرالإسلامی بین المثالیۃ والتطبیق، کامل شریف، ص:۲۹۔

۸۳- لغت میں مصلحت کے معنی نفع کے ہیں، اور اس کی ضد مفسدہ ہے، جب کہ اس کی اصطلاحی تعریفیں متعدد کی گئی ہیں، جو ملتی جلتی ہیں، ہم یہاں پر صرف بوطی کی تعریف نقل کرتے ہیں جو یہ ہے: ''اس سے مراد وہ منفعت ہے جس کا قصد شارع نے اپنے بندوں کے لیے اصول خمسہ کی حفاظت کے لیے اور ان کو نقصان پہنچانے والی چیزوں کو دفع کرنے کے لیے کیا ہے، ضوابط المصلحۃ ص: ۲۳، قدرے تصرف کے ساتھ۔ اس مصلحت کا معیار شریعت ہے، شخصی معیار شرعاً غیر مقبول ہے۔

۸۴- الموافقات: ۸/۲۔

۸۵- ایضاً، ۸/۲۔

۸۶- ایضاً، ۱۰/۲-۱۱۔

۸۷- ایضاً، ۱۱/۲۔

۸۸- بعض حضرات نے ان میں ''آبرو'' کا اضافہ کیا ہے۔

۸۹- ملاحظہ ہو: نظریۃ المقاصد عند الشاطبی، ڈاکٹر احمد ریسونی، ص:۴۶۔

۹۰- مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: الموافقات، ۱۶/۲۔

۹۱- ایضاً، ۲۰۹/۳۔

۹۲- ایضاً، ۳۸/۲۔

۹۳- مقاصد الشریعۃ، ص:۸۷۔

۹۴- ڈاکٹر حسین حامد حسان کی مذکورہ کتاب کا ص: ۳۳۔

۹۵- ہم نے تمام مراتب کا احاطہ نہیں کیا ہے۔ اس کے لیے مستقل رسالہ کی ضرورت ہے۔ یہاں چند نمونے محض اس لیے ذکر کیے گئے ہیں کہ دعوتی ترجیحات کے میدان میں ان مراتب کے عمیق فہم کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے۔

۹۶- کتاب الأمۃ (۴) میں عمر عبید حسنہ کے تحریر کردہ اداریہ بعنوان ''**إعادة تشكيل العقل**

المسلم" سے ماخوذ، ص:۱۱۔قدرے تصرف کے ساتھ۔

۹۷- مدارج السالکین، ۱/ ۲۲۵۔

۹۸- الموافقات، ۳/ ۳۲۹۔

۹۹- ایضاً، ۳/ ۳۳۱۔

۱۰۰- ایضاً، ۳/ ۳۲۱۔

۱۰۱- نظریۃ المقاصد عند الإمام الشاطبی، ڈاکٹر احمد ریسونی، ص:۱۵۹۔

☆☆☆

دوسری فصل:

حالات کی گہری سمجھ

مسلم داعی جن حالات میں رہ رہا ہوتا ہے ان کی عمیق سمجھ بھی اس کے لیے بہت ضروری ہے، حالات سے ناواقف ہونے کے نتیجہ میں انسان بسا اوقات سنگین غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس لیے انسانی و مادی ذاتی امکانات کا جائزہ ضروری ہے، تاکہ انسان اپنی استطاعت سے باہر کے میدان میں داخل نہ ہوجائے، مقابل کی طاقت کا صحیح اندازہ کرنا بھی ضروری ہے، جیسے گردوپیش کے سیاسی، معاشی اور سماجی حالات کا دقیق علم بھی ضروری ہے۔ اسی لیے وسیع مفہوم میں حالات کا تجزیہ اور صحیح فہم ہی نظام ترجیحات کی بہتر تطبیق کی راہ ہے، یہ فہم جس قدر عمیق ہوگا ترجیحات کا تعین اسی قدر صحیح ہوگا۔

ترجیحات کے تعین میں حالات کا ایک بنیادی کردار ہے، آج دعوت اسلامی اپنی پالیسی میں پُر امن بقائے باہمی اور سماجی امن وامان کو بنیادی اہمیت دیتی ہے، اس لیے کہ شریعت ذاتی مصلحت اور حالات کا تقاضا یہی ہے، لیکن دوسری جانب وہ اپنے مخالفین کے ساتھ ٹکراؤ کی پالیسی اختیار کرلیتی ہے'' (۱)۔ کبھی کبھی انسان کے مخصوص حالات اس پر ایک ایسا عمل فرض کرتے ہیں جو دوسرے کے لیے لازم نہیں ہوتے ہیں ..... ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی ترجیحات اضافی وتغیر پذیر ہیں، ایک اور پہلو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ترجیحات کی تعیین طرح طرح کے حالات کرتے ہیں، ان میں سے کچھ کا تعلق انسان کے ذاتی حالات سے ہوتا ہے، کچھ کا اس کے یا تحریک کے گردوپیش سے اور کچھ کا استطاعت وامکانات و وسائل سے۔ اس پہلو سے ترجیحات متعین کرنے والے امور کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے، ان میں سے

ہرایک کا تذکرہ الگ عنوان سے کیا جائے گا۔

۱- حالات:

شرعی احکام کا نفاذ گردوپیش کے حالات اور شخصی حالات سے متاثر ہوتا ہے، اس لیے اس کو ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں: ایک قسم شخصی اور دوسری گردوپیش کے حالات سے متعلق ہے۔

الف: گردوپیش کے حالات: مسلمان ہوا میں نہیں جیتا ہے، بلکہ اپنے گردوپیش میں جیتا ہے، جس میں بہت سی رکاوٹیں ہوتی ہیں، کچھ رکاوٹیں تو ایسی ہوتی ہیں جن پر قابو نہیں پایا جاسکتا ہے، اسی لیے اس کا لحاظ کرنا ایک امر ضروری ہوجاتا ہے، بلکہ بسا اوقات فرض ہوجاتا ہے، ایسی صورت میں حالات کے اعتبار سے مطلوب کو ترجیح دی جاتی ہے، اور جس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے یا جس کی تاخیر کا تقاضا حالات کرتے ہیں اس کو مؤخر کر دیا جاتا ہے۔

گردوپیش کے حالات کی رعایت کی ہی وجہ سے انبیا کی دعوتیں ان کی قوموں کے حالات وحقیقی مسائل سے مربوط ہوتی تھیں، ''حضرت شعیب کی دعوت ایک اقتصادی مسئلہ سے مربوط تھی، حضرت موسیٰ کی دعوت قوم کو درپیش سیاسی مسئلہ سے مربوط تھی، حضرت لوطؑ کی دعوت ایک سماجی مسئلہ سے متعلق تھی..... حالانکہ یہ تمام انبیا جس پیغام کی تبلیغ کے مکلّف تھے وہ ایک ہی تہذیبی نوعیت کا تھا(۲)۔ حالات کے اس اعتبار کا ہی نتیجہ تھا کہ آپؐ نے تیرہ برس کے عرصہ تک مکہ میں مقیم رہنے کے بعد بھی ایک بھی بت نہیں توڑا، آپ مکہ سے مدینہ پہنچے تو حالات کے اعتبار کے ہی نتیجہ میں آپ نے دعوت کے اسلوب کو تبدیل کر دیا، اس لیے کہ مدنی عہد کی ترجیحات مکی عہد کی ترجیحات سے یکسر مختلف تھیں۔

گردوپیش کے حالات بسا اوقات کسی حکم کی تطبیق کے لیے مناسب نہیں ہوتے، ایسی صورت میں داعی کو بہتر حالات کا انتظار کرنا چاہئے، اسی وجہ سے رسول اکرمؐ نے کعبہ کو حضرت

ابراہیم کی بنیادوں پر از سر نو تعمیر نہیں کرایا، کہ کہیں ابھی کفر چھوڑ کر آنے والے ان لوگوں کی جانب سے کوئی فتنہ نہ اٹھا دیا جائے جن کی ابھی مکمل اسلامی تربیت نہیں ہوئی تھی، اور اسلام ان کے دل میں ابھی جاگزیں نہیں ہوا تھا۔ منافقین کو بھی آپ نے اسی حکمت سے قتل نہیں کیا تھا کہ کہیں یہ اقدام اسلام کی بدنامی کا سبب نہ بنے۔

بعض احکام کو مؤخر یا موقوف کرنے کے اس عمل کی بنیاد قاعدۂ مصالح ومفاسد پر ہے، یعنی یہ کہ: ''واجب کے تئیں فرد کو حسب حالات اختیار حاصل ہوتا ہے'' (۳)، اور اگر انسان اعلیٰ کو ترک کر کے ادنی کو اختیار کرنے پر مجبور ہو تو اس میں کچھ گناہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ بقول عز بن عبدالسلام: ''شرعی حکم کا مطالبہ بسا اوقات تعمیل کے ذریعہ اور بسا اوقات تعمیل نہ کر سکنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے'' (۴)، اس لیے کہ اسلام پر عمل کرنے والا شخص بسا اوقات ایسے حالات سے گھرا ہوتا ہے کہ ان میں حکم کی تطبیق مشکل ہو جاتی ہے۔ مثلاً دین کی حفاظت اور اس کے فروغ کے لیے کام کرنا راجح ترین اعمال کی فہرست بھی سب سے اوپر میں آتا ہے، اس لیے کہ دین ہر چیز کی بنیاد ہے، لیکن بسا اوقات کافر یا ظالم طاقتوں کے ذریعہ اس کی مخالفت کی جاتی ہے، ایسی صورت میں ایک مسلم فرد یا جماعت کے لیے اس سے مقابلہ کرنے کی استطاعت نہیں پائی جاتی ہے، ایسے حالات میں اس کے پاس سکوت ہی کی راہ بچتی ہے، اس حالت میں سکوت بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لیے اولیٰ ہوتا ہے، یہ مفسدہ دین ونفس کا بیک وقت ہوتا ہے، اس لیے کہ جب نفس کو ضرر پہنچتا ہے تو ضمناً دین کو بھی پہنچتا ہے، کہ ایسی صورت میں دین کے لیے محنت کرنے والے افراد ہی نہیں بچیں گے۔

موقف کی تعیین اور اس کے لیے مناسب طرز عمل کو اختیار کرنا اس حکمت کا تقاضا ہے جس سے مسلمان کو اپنے دعوتی مشن میں متصف ہونا چاہئے۔ ''جب تک حاصل شدہ مواقع کے لیے صحیح موقف کی تعیین اور درست فیصلہ کر کے مناسب طرز عمل کی تشکیل کرنے والی عقل نہیں پائی

جائے گی مسلمانوں کے اکثر کام غیر منظّم اور بے ترتیب ہی رہیں گے‘‘(۵) پھر یہ موقف جامد نہیں ہونے چاہئیں، بلکہ ان میں حالات کی تبدیلی سے تبدیلی ہوتی رہنی چاہئے، اس لیے حالات کی تبدیلی کی روشنی میں اس تبدیلی کو مستقل ہوتے رہنا چاہئے، آج دعوت اسلامی کو اپنے اکثر پہلوؤں میں جس ماحول کا سامنا ہے وہ غیر اسلامی ہی نہیں بلکہ بسا اوقات اسلام مخالف بھی ہے، جو اسلام کی رہبری کو مسترد کرتا ہے، اس سے داعیوں کے لیے یہ لازمی قرار پاتا ہے کہ وہ حکمت وبصیرت، سنجیدہ اقدامات اور صحیح ومحکم راہ عمل کو اختیار کریں، ناموزوں اعمال اور غیر منضبط جوشیلے جذبات دعوت کے لیے مفید نہیں ضرر رساں ہوتے ہیں۔

کانٹوں اور رکاوٹوں سے بھرا ہوا یہ ماحول مسلسل بدلتا رہتا ہے، ہر عہد کے اپنے مسائل ہوتے ہیں جو حالات کو سازگار بنانے کے لیے مسلسل اجتہاد اور منصوبہ بندی پر نظر ثانی کے متقاضی ہوتے ہیں، ہر زمانہ وعلاقہ کے لیے اسلام کے موزوں ہونے کے حوالہ سے یہ ایک لازمی امر ہے، یہ کام اس لیے بھی ناگزیر ہے کہ ناقابل تغیر احکام کی تعداد محدود ہے(۶)، اور ان احکام میں جزئیات کی سطح پر انسانوں کی زندگی کو منظّم کرنے والے احکام داخل نہیں ہیں، اس طرح انسانی عقل کو یہ موقع مل جاتا ہے کہ وہ اجتہاد کر کے اپنے حالات تشکیل دے، اسی طرح علمائے اصول نے ایسے بہت سے تشریعی مصادر تشکیل دیے ہیں جو ہر طرح کے حالات اور تمام زمانوں و علاقوں میں کام کر سکتے ہیں، جیسے قیاس، عرف، مصلحت مرسلہ اور استحسان وغیرہ۔ مثلاً عرف (شیخ مصطفیٰ احمد زرقا کے بقول) ’’شریعت اسلامی کی نگاہ میں فقہ کے بہت سے ابواب سے متعلق عملی احکام کی بابت ایک عظیم الشان دلیل ہے، احکام کی دریافت، ان کی تجدید، تبدیلی، تعیین، نیز ان کے اطلاق ونفاذ میں اس کو بہت اہمیت حاصل ہے‘‘(۷)۔

مصلحت مجتہد کے لیے احکام کی تاسیس وترمیم کا ایک بڑا میدان فراہم کرتی ہے، اسی طرح استحسان بہت سے ان مسائل کے حل میں اہم کردار ادا کرتا ہے جن کا حل عام قواعد کی رو

سے نہیں ہوسکتا ہے۔ یہی کردار استحسان وغیرہ بھی ادا کرتا ہے۔

مصلحت وعلتوں کی بنیاد پر احکام متعین کرنے کا اسلوب (۸) ایک زندہ اسلوب ہے جو پہلے عہد صحابہ میں ظاہر ہوا، اس اسلوب میں نص کی روح اور اس کے مقصد کا خیال رکھا جاتا ہے، اس لیے ہر حال میں اس مقصد کی تکمیل کرنے والا حکم اولیٰ ہوگا، اسی لیے علمائے اصول نے یہ اصول مقرر کیا ہے کہ فتوی کی تشکیل زمانہ، علاقہ اور شخص کو مدنظر رکھتے ہوئے کی جاتی ہے (۹)۔

حالات کے ساتھ اس ہم آہنگی کے لیے نص سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے (۱۰)۔

یہ صحیح ہے کہ بعض احکام کو نفاذ کے ممکن نہ ہونے یا ان سے مقصود مصالح نہ پائے جانے کی وجہ سے مؤخر کیا جاسکتا ہے، لیکن ان کا الغا نہیں کیا جاسکتا ہے (۱۱)۔

بسا اوقات حالات بعض احکام کی تطبیق میں تاخیر یا ان کی روح کے مطابق ان کی تطبیق کے متقاضی ہوتے ہیں، ان کے ظاہر کے مطابق تطبیق کے متقاضی نہیں ہوتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمر بن الخطاب - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - نے بارہا روح پر مبنی احکام کی تطبیق کی ہے۔ ''تطبیق شریعت میں تاخیر ایک فقہی قاعدہ ہے۔ زندگی کے مسائل پر احکام کے اجرا کے وقت اس سے تغافل شدید حرج کا باعث ہوسکتا ہے، اور اس کی وجہ سے شریعت کا مقصد فوت ہوسکتا ہے'' (۱۲)۔

ب۔ ذاتی حالات: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو أهدى سبيلا**﴾ (بنی اسرائیل: ۸۴)، (کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے طریقہ پر عمل کرتا ہے، چنانچہ تمہارا رب خوب جانتا ہے اس شخص کو جو زیادہ سیدھے راستے پر ہے)۔ مفسرین (۱۳) نے لکھا ہے کہ یہ اور اس سے پہلے والی آیت (۱۴) ولید بن مغیرہ کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہیں، اسی لیے بعض مفسرین نے اس کے اعتقادی پہلو سے متعلق ہونے کو راجح قرار دیا ہے، یعنی ان کے نزدیک اس آیت کا مطلب ہے کہ ہر انسان اپنے اعتقاد اور اس پر مبنی اصول کے مطابق کام کرتا ہے، کافر اپنا تصرف کفر کے مطابق کرتا ہے، اور مومن اپنے دین کی

روشنی میں تصرف کرتا ہے۔

قرطبی کی اختیار کردہ اس تفسیر کے مقابلہ میں اس آیت کی کچھ اور تفسیرات بھی ہیں، جو سب سلف صالحین سے مروی ہیں، ابن عباس کہتے ہیں: ہر انسان اپنے اعتبار سے عمل کرتا ہے، مجاہد نے کہا: اپنی فطرت کے مطابق، قتادہ وحسن نے کہا اپنی نیت کے مطابق، مقاتل کے نزدیک اپنی جبلت کے مطابق اور فرانے کہا اپنے مخصوص طریقۂ کار کے مطابق (۱۵)۔

ان تفسیرات پر غور کریں تو یہ سب ملتی جلتی اور باہم مربوط نظر آتی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب معنی مراد ہیں، بلکہ آیات میں مزید کچھ معانی کی بھی گنجائش ہے، اس وسعت کو دو امور ممکن بناتے ہیں:

اول: لفظ ''شاکلۃ'' (۱۶) کے لغوی معانی طریقۂ کار وعقیدہ پر محیط ہیں، طریقۂ کار عملی پہلو سے متعلق ہوتا ہے اور عقیدہ انسان کے اعتقادی پہلو اور اس کے ایمان و مذہب سے مربوط ہوتا ہے، یہ مؤخر الذکر پہلو اول الذکر پر مؤثر ہوتا ہے (۱۷)۔

دوم: آیت کے مفہوم کو وسیع کرنا اس کو محدود کرنے سے بہتر ہے، اس لیے کہ اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ خاص سبب کا۔

اس لیے ہر شخص کا طریقۂ کار اس کے عقیدہ، حیثیت، حالات اور امکانات و وسائل پر مبنی موقف سے مربوط ہوتا ہے، ہر شخص اپنے عقیدہ اور اصول پر مبنی طریقۂ کار کے مطابق عمل کرتا ہے۔ اس سے ہمیں اپنے اس موضوع میں کچھ زیادہ سروکار نہیں ہے (۱۸)۔ نیز ہر شخص اپنے مخصوص حالات پر مبنی طریقۂ کار کے مطابق ہی عمل کرتا ہے (۱۹)۔

چونکہ ایک شخص اور دوسرے شخص کے حالات مختلف ہوتے ہیں، لہٰذا ہر شخص کی ترجیحات بھی مختلف ہوتی ہیں۔ لوگوں کی متعدد قسمیں ہیں: ان میں مرد، خاتون، طاقتور، کمزور، عالم، جاہل، غیر شادی شدہ، شادی شدہ، ذمہ دار، غیر ذمہ دار، مہذب، دیہاتی، اسلامی معاشرہ کا

فرد اور کافر معاشرہ کا فرد سب شامل ہیں..... نیز دیگر افراد بھی شامل ہیں۔ اس صورت حال میں جبکہ ان کے حالات اور ذمہ داریوں میں اختلاف ہے، سب کے حق میں تمام فرائض و واجبات میں یکسانیت نہیں ہوسکتی ہے۔

شیخ سعید حوی نے ایک شخص اور دوسرے شخص کے فرائض اور ذمہ داریوں کے مختلف ہونے کی ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ہر مسلمان مخصوص حالات میں زندگی گزارتا ہے، مخصوص چیلنجز کا سامنا کرتا ہے اور اس پر مخصوص ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ ہم تمام لوگوں سے ایک ہی چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتے ہیں۔ ہر شخص کی اپنی ترجیحات ہوتی ہیں کہ ہر شخص کے اپنے ظروف و حالات اور مسائل ہوتے ہیں۔ مثلاً: علوم وفنون کی کثرت ہے۔ جس قدر علوم و فنون کی کثرت ہوگی اسی قدر یہ انسانی کمال کی دلیل ہوگی۔ البتہ علم کی ایک قسم ایک انسان کے حق میں دوسرے انسان کے مقابلہ میں زیادہ قابل ترجیح ہوتی ہے۔ جیسے: ایک فن میں تخصص و مہارت رکھنے والے انسان کے حق میں یہ بات معیوب ہے کہ وہ اپنے فن کے سارے پہلوؤں میں مہارت نہ رکھتا ہو۔ اپنے فن میں بصیرت و مہارت دوسرے فن کے مفید امور کی جان کاری حاصل کرنے سے افضل و راجح ہے''(۲۰)۔

آگے انہوں نے حالات کی تبدیلی اور احکام کی تبدیلی کے درمیان ربط کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے: ''تکلیف کے مسئلہ اور نصوص کے ہمہ گیر استقراء کے عمل کے ذریعہ ہم اس بات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ فرد کو مکلّف بنانے کا تعلق سماجی ماحول میں اس کی ذمہ داریوں، صلاحیت، اس کے مخصوص حالات اور امت کے مخصوص حالت سے ہے۔ شادی شدہ کی ذمہ داری غیر شادی شدہ کی ذمہ داری سے بڑھ کر ہے۔

ایک وزیر ایک عام انسان کی بنسبت زیادہ وسیع پیمانہ پر مکلّف ہوتا ہے، اور بادشاہ دوسروں سے زیادہ امور کا مکلّف ہوتا ہے۔ اسی طرح جس کو عقل واسع عطا ہوتی ہے اس کا دائرۂ

’تکلیف‘ محدود عقلی صلاحیت والوں کی بنسبت زیادہ وسیع ہوتا ہے، کسی انسان کو ڈوبتا ہوا دیکھنے والا فرد اگر اس کو بچانے پر قادر ہے تو اس کا بچانا اس پر واجب ہے۔ اور اگر امت پر حملہ ہو تو ہر قدرت رکھنے والے شخص پر قتال کرنا لازم ہے‘‘(۲۱)۔

مختصر الفاظ میں اسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ: جنس، مکان، زمان اور حالات کے مختلف ہونے کی بنا پر ہر شخص کے اعمال اور واجبات مختلف ہوتے ہیں، اس کی مثالیں ایسی معروف و بے شمار ہیں کہ ان کو پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

۲-امکان:

اس کو بھی ہم دو قسموں میں منقسم کر سکتے ہیں:

الف: فرد کے لیے ممکن: بندوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت کا ایک مظہر یہ ہے کہ اللہ نے بندوں کی تکلیف کو وسعت و استطاعت کے ساتھ مربوط کیا ہے، اور ان کو ان کی استطاعت سے زیادہ کا مکلّف نہیں کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لایکلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (بقرہ: ۲۸۶)، (اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلّف نہیں کرتا ہے، ایک اور جگہ ارشاد ہے: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (تغابن:۱۶)، (اپنی استطاعت کی حد تک اللہ کا تقوی اختیار کرو)۔ اسی وسعت کے حصول کے لیے شرعی احکام انسان کے تمام استثنائی و غیر استثنائی حالات کے مطابق دیے جاتے ہیں، ان احکام کے استقرا سے اصولیین نے قدرت کو تکلیف شرعی کی ایک شرط قرار دیا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تکلیف شرعی پر عمل اگر کسی شخص کے لیے ممکن نہ ہو تو وہ اس سے ساقط ہو جاتی ہے، اس ممکن اور ترجیحات کے درمیان بہت مضبوط تعلق ہے۔ اس لیے کہ کسی فرد کے لیے جو عمل اولیٰ ہوتا ہے وہ عام طور پر اس کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ وہ احکام شرعیہ کی حد ادنی

کی تنفیذ کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لیے کہ عزیمت والے احکام مکلّف پر تبھی فرض ہوتے ہیں جب وہ ممکن ہوں، جب مجبور کن حالات کی وجہ سے وہ انسان کی حد استطاعت میں نہ ہوں تو ایسی صورت میں رخصت پر عمل ہی اس کے لیے اولیٰ ہوتا ہے، تاکہ وہ ہلاکت یا اس سے کم تر ضرر سے بچ سکے، اسی لیے علما کہتے ہیں: عدم قدرت کے ہوتے ہوئے کوئی عمل واجب نہیں ہوتا ہے اور ضرورت کے ساتھ کچھ حرام نہیں ہوتا ہے'' (۲۲)۔

یہ رخصت یا سہولت قلب کے افعال میں حاصل نہیں ہوتی ہے، صرف جسم کے افعال میں حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ قلب کے افعال خارجی ضابطوں سے متاثر نہیں ہوتے ہیں۔ اسی لیے قرآن مجید نے حالتِ اکراہ و جبر میں قلبی گفتگو کی رخصت نہیں دی ہے، اس نے صرف زبانی گفتگو میں رخصت دی ہے، اس لیے کہ قلب پر سوائے اللہ کے کسی کی حکومت نہیں چلتی ہے، اسی لیے ظاہری جوارح کے برعکس دل کے نظریات واعتقادات اصول ترجیحات کے تابع نہیں ہوتے ہیں۔ ظاہری جوارح بسا اوقات عمل سے عاجز ہوتے ہیں، ایسا یا تو ان ذاتی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے جو عوارض کی صورت میں پیش آتے رہتے ہیں، جیسے صحت، مرض، سفر و حضر اور قوت وضعف..... یا ان خارجی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے جو عبادات کی عمومی انجام دہی میں حارج ہوتے ہیں، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے تکلیف شرعی کو استطاعت وقوت سے مربوط کیا ہے، اسی وجہ سے جو عمل انسان کی استطاعت میں ہو اس کی انجام دہی اولیٰ ہے، اور جو عمل انسان کی استطاعت میں نہ ہو وہ اس کے حق میں اولیٰ نہیں ہے۔

ب- اجتماعی امکان: جس طرح فرد کا مکلّف ہونا فرد کی استطاعت سے مربوط ہے، اسی طرح اجتماعی احکام بھی اجتماعی استطاعت سے وابستہ ہیں، اسی لیے متعین علاقوں میں دعوتی سرگرمیوں کا انحصار عام طور پر دستیاب امکانات و وسائل پر ہوتا ہے، امکانات کی دستیابی کی صورت میں مخصوص میدان میں دعوتی سرگرمیاں جاری رہتی ہیں، جب کہ دوسرے میدان میں

امکانات کی عدم دستیابی کی وجہ سے یہ سرگرمیاں جاری نہیں ہوتی ہیں، اس لیے کہ امکان نہ پائے جانے کی صورت میں اگر یہ سرگرمیاں ہوں تو نتائج ناپسندیدہ ہوں گے۔

جب ہم یہ جان لیتے ہیں کہ کسی تحریک یا دعوت کی کامیابی اپنے صحیح اصولوں اور مضبوط لائحۂ عمل کے علاوہ امکانات پر بھی منحصر ہے، تو پھر ہم یہ بھی جان لیتے ہیں کہ آج کی بہت سی اسلامی تحریکات اپنے منصوبوں اور عزائم میں کامیاب کیوں نہیں ہوتی ہیں۔ منصوبوں کی تنفیذ امکانات پر موقوف ہے، اور کسی بھی منصوبے کو زمین پر نافذ کرنے کے لیے لازمی امور نہ پائے جانے کی صورت میں اس منصوبے کی کوئی حیثیت نہیں، اسلامی تحریکات مادی طور پر سب سے زیادہ تہی دامن مانی جاتی ہیں، اس مادی تہی دامنی کا ایک مظہر یہ ہے کہ ان میں سے اکثر ایک مجلّہ جاری کرنے اور اسے تسلسل کے ساتھ جاری رکھنے کا بجٹ نہیں رکھتی ہیں، اسی لیے بہت سے رسائل مادی اسباب کی بنا پر موقوف ہو گئے، فتحی یکن نے لکھا ہے: ''اسلامی تحریکات کے پاس امکانات و وسائل محدود ہونے کا دعوی اس وقت غلط ثابت ہوتا ہے جب ہم ان کا موازنہ دوسری تحریکات سے کرتے ہیں، اس لیے کہ ان کے ذاتی امکانات یقیناً بہت ہیں'' (۲۳) لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اسلامی تحریکات کے پاس امکانات و وسائل نہایت محدود اور کم ہیں، اس لیے کہ مقصود مادی امکانات ہیں۔ اور اسی وجہ سے وہ بالخصوص اپنے سماجی و اقتصادی منصوبوں میں سست روی سے دوچار ہونے کے سلسلہ میں معذور ہیں۔

مالیات کی فراہمی کے نظام کو مستحکم بنانے پر سنجیدہ غور و فکر کے بغیر اس پہلو میں بہتری لانے کی کوئی سبیل نہیں ہے، دعوت کے کام کو متحرک و نتیجہ خیز بنانے کے لیے یہ ضروری ہے، اس کے بغیر بوجوہ سست روی جاری رہے گی، جو اسلامی تحریکات کی عمومی صورت حال ہے غالباً ہمارے موجودہ حالات میں رفاہ عام اور سماجی کفالت و نگہداشت کا کام کرنے کے لیے ادارے قائم کر کے ان کے ذریعہ اسلامی تربیت و شعور کا مقصد حاصل کرنے کا رجحان اپنی ایک بنیاد رکھتا ہے (۲۴)۔

اس لیے کہ فقر وغربت کے مسائل عام طور پر ثقافتی وفکری مسائل کا پیش خیمہ بنتے ہیں۔

دعوتی میدان میں ترجیحات کا تعین کرنے والے ضوابط کے تذکرہ کے بعد اب ہم ان کی عملی تطبیقات کا تذکرہ کرتے ہیں جن میں ہم متفق علیہ ومختلف فیہ ترجیحات کے چند نمونے دو ذیلی عناوین کے تحت ذکر کریں گے:

۳-عصر حاضر کی بعض متفق علیہ ترجیحات اور ذمہ داریاں:

موجودہ حالات وصورت حال کی بنا پر بعض اعمال ہمارے زمانے کے فرائض وترجیحات میں شمار ہوتے ہیں، جن پر توجہ دینا اور انہیں دوسروں پر مقدم رکھنا لازمی ہے، ایسے چند اعمال یہ ہیں:

۱- فقہ معاملات سے اعتنا: فقہ عبادات پر بہت توجہ دی گئی ہے، اس لیے اب وہ بہت وسیع اور ضخیم ہوگئی ہے، یہاں تک کہ عبادات میں درپیش مسائل سے آگے بڑھ کر ایسے مسائل بھی فرض کر کے ان سے اعتنا کیا گیا جو حقیقت میں درپیش نہیں تھے، دوسری جانب معاشی، سیاسی وسماجی تحقیقات کو عبادات سے متعلق تحقیقات جیسی توجہ نہیں مل سکی ہے۔ ہماری معاصر زندگی میں جس قدر بڑا ارتقا ہوا ہے، اور جو نئے معاملات ومسائل سامنے آئے ہیں اور مادی علوم میں ہماری امت نے جیسا زوال دیکھا ہے اس کی وجہ سے آج کی دنیا میں ہم لوگوں کے مسائل سے متعلق نئے فقہی اجتہادات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں (۲۵)۔

فقہ معاملات میں اجتہاد پر ترکیز عصر حاضر کی ایک ضرورت اور آج کا فریضہ شمار کیا جاتا ہے، جن نامور شخصیات نے فقہ کے اس پہلو کو ترجیح دینے کی بات کہی ہے ان سب کے نام درج نہیں کیے جاسکتے ہیں، ہاں بہ طور مثال چند حضرات کے نام یہاں ضرور درج کیے جاسکتے ہیں: ابراہیم بن علی وزیر کی کتاب دراسات للسنن الالٰہیۃ (۲۶)، راشد غنوشی کا مقالہ بعنوان ''مستقبل

التیار الإ سلامی‘‘(۲۷)،محمد الغزالی کی کتاب ’’دستور الوحدۃ الثقافیۃ بین المسلمین‘‘(۲۸)،محمد بلبشیر کی کتاب ’’ضرورۃ إجماع علماء المسلمین فی شأن مستجدات العصر‘‘(۲۹)،اور کتاب الأمۃ(۱۸): فقہ الدعوۃ ملامح وآفاق،جس میں عمر عبید حسنہ نے مقدمہ میں اور اپنے مقالہ میں شیخ محمد الغزالی نے اس پہلو پر زور دیا ہے(۳۰)۔

۲- اتفاق و اتحاد کی سعی: اسلام کے کارکنوں کو جس کام کی فکر سب سے زیادہ کرنی چاہئے اور جس کے حصول پر بہت محنت کرنی چاہئے وہ اسلامی فرقوں اور مکاتب فکر کے درمیان اتحاد قائم کرنا اور فکری قربت پیدا کرنا ہے،اس لیے کہ اب اختلافات بہت ہوگئے ہیں،تحریکات بہت زیادہ ہوگئی ہیں،اور ان میں وہ باہمی مستحکم محبت،اور اپنے طے کردہ عزائم ومقاصد کے لیے غیر مضر اور ان سے غیر متضاد ہم آہنگی وتنسیق وتنظیم مفقود ہے(۳۱)۔

آج ظلم و زیادتی اور سرکشی کی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے اتحاد وتعاون ایک ضروری امر ہے۔

جن امور میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے ان کی بابت فہم کو اختلاف،تفریق،قطع تعلق اور باہمی لڑائی کا سبب نہیں بننا چاہیے۔’’تفضیل وترجیح کا رویہ تو مسلمانوں اور غیر مسلوں کے درمیان ہونا چاہئے،کسی فرعی مسئلہ کی بابت اختلاف کی وجہ سے خود مسلمانوں کے مابین اس رویہ کو اختیار کرنا نہایت شنیع عمل ہے‘‘(۳۲)۔

ہمارے سلف صالحین باہم محبت والفت اور تعاون رکھتے تھے،فہم ونظر کا کوئی اختلاف ہوتا تو ایک دوسرے کو معذور جانتے،عبد الجلیل عیسی لکھتے ہیں:’’ان میں سے ایک کسی آیت یا حدیث کا کچھ مطلب سمجھتا اور دوسرا کچھ اور،یہ باہم مناسب وبہتر اسلوب میں مباحثہ بھی کرتے، اگر ایک فہم پر اتفاق ہوجاتا تو اللہ کی حمد کرتے،ورنہ ہر آدمی دوسرے کو معذور مانتا اور محبت ودوستی کے جذبات کے ساتھ واپس ہوتا،پھر ان کے بعد وہ نسل پیدا ہوئی جنھوں نے کچھ آرا کو تقدس کا

ہالہ پہنایا، ان کے لیے شدید متعصب ہوئے اور دوسری آرا پر طعن کا رویہ اختیار کیا۔(۳۳)

افسوس کہ اسلامی تحریکیں جب دین کو مضبوط کرنے اور تقویت پہنچانے کی کوشش کرتی ہیں تو آرا کو مقدس جاننے کا یہ رویہ باہمی لازمی تعاون ورابطہ کے قائم ہونے میں رکاوٹ بنتا ہے۔

افسوس کہ امت اسلام کے افراد کے درمیان یہ تعاون اور رابطہ آج ہمیں نظر نہیں آتا ہے، جب کہ آج ہمیں کفر کی طاقتیں مشکل اور غیر مشکل حالات میں باہم مربوط ومعاون نظر آتی ہیں، بلکہ ہمیں اس وقت زیادہ بہت افسوس ہوتا ہے جب ہم اپنی ہی قوم کے غیر اسلام پسند حلقوں میں اتحاد کا منظر دیکھتے ہیں، دوسری جانب جن اسلامی قائدین کے سلسلہ میں یہ تصور پایا جاتا ہے کہ وہ دوسروں کے لیے نمونہ پیش کریں گے وہ اتفاق وتعاون کی کسی معمولی سطح تک بھی نہیں پہنچ سکے ہیں۔ اگر ہم اس دین کی خدمت کے سلسلہ میں سچے ہیں تو ہمیں اپنے نقطہ ہائے نظر کے کچھ حصول سے تنازل اختیار کرنا ہوگا، اپنی انانیت اور آراء کے سلسلے میں اپنے تعصب کو چھوڑنا ہوگا اور اس قول زریں پر عمل کرنا ہوگا: ''ہمیں متفقہ امور پر باہم تعاون کرنا چاہئے اور مختلف فیہ رائے کے سلسلے میں ہم ایک دوسرے کو معذور جانیں''۔

۳-علم وتعلیم کا اسلامیانا: تبدیلی واصلاح کا اولین قدم علم ہے، اس کے بغیر تبدیلی و انقلاب وجود میں نہیں آسکتے۔

اسی لیے تمام مصلحین نے اپنی توجہات اور کاوشوں کا محور اسے ہی بنایا ہے، علم کے اسلامیانے اور علم وتعلیم کو دوسروں کے اثرات سے آزاد کرنے کی دعوت ان سب نے دی ہے، اس لیے کہ اسلامی ممالک اگرچہ ایک طویل عرصہ سے عسکری طور پر آزاد ہیں، لیکن ان کی ثقافت وتعلیم ابھی بھی استعمار کے زیر اثر ہے، یہ چیز ان ممالک کی پسماندگی کا سبب بن رہی ہے، اور اس کی بیداری اور ترقی میں رکاوٹ بن رہی ہے، ہمارے ممالک کے نظامہائے تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالیں تو درج ذیل امور نظام تعلیم پر استعماری رنگ کا پتہ دیتے ہیں:

- تاریخ کے نصاب میں مغربی تاریخ کو بہت اہمیت دی جاتی ہے، وہاں کی شخصیات اور کارناموں کو بہت نمایاں کیا جاتا ہے، دوسری جانب اسلامی تاریخ اور اس کے شاندار تہذیبی کارناموں کو بہت کم اہمیت دی جاتی ہے، اس کے صرف سیاہ پہلوؤں کو نمایاں کیا جاتا ہے، اس نصاب سے ایسا تاثر دیا جاتا ہے کہ جیسے مغرب ہی سب کچھ ہے۔

-فکر اسلامی کے موضوع میں ابھی بھی بہت سے ایسے کلامی مباحث پڑھائے جارہے ہیں جو معاصر مسلمانوں کے مسائل سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ہیں، اور موجودہ نسل کے ذہنوں کو ایسے مسائل میں الجھائے رکھتے ہیں جن پر ماضی میں ضرورت سے بہت زیادہ بحث ہوچکی ہے، جیسے کیا قرآن مخلوق ہے یا نہیں؟ صفات خداوندی ذات خداوندی سے وابستہ ہیں یا اس سے الگ ہیں، اور کیا کائنات قدیم ہے یا حادث؟ انسان مجبور محض ہے یا خودمختار ہے.....ان جیسے مردہ موضوعات طلبہ کو الجھائے رکھتے ہیں، ان کے اوقات اور ان کی کاوشیں ان لاحاصل بحثوں میں صرف ہوتی ہیں، جب کہ وجود، زندگی اور انسان کی بابت اسلامی تصور اس نصاب میں زیر بحث ہی نہیں آتا ہے، اور اس فکر کے کسی مثبت پہلو کو سامنے نہیں لایا جاتا ہے، جس نے مغرب کی بیداری میں بڑا کردار ادا کیا تھا، کہ اس کی شعاعوں نے مغرب کی سوئی ہوئی اور تاریکی میں رہنے والی قوموں کو بیدار کیا تھا اور روشنی فراہم کی تھی۔

ان نصابوں میں غیر عربی زبانوں کو بہت حصہ دیا جاتا ہے، اور عربی زبان سے صرف نظر کرکے دیگر زبانوں کو فوقیت دی جاتی ہے۔ حالانکہ عربی قرآن اور اس وطن کے باسیوں کی زبان ہے۔

- اسلامی تربیت کے موضوع پر نصاب کا مواد بہت کمزور ہے، اہم پہلوؤں پر توجہ مرکوز نہیں کی جاتی ہے اور اس کو وقت یعنی تعلیمی گھنٹے بھی بہت کم دیے جاتے ہیں (۳۴)۔

صورت حال کے اس سرسری جائزہ سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ ''موجودہ تعلیمی

نظام زبان، نصاب، فکر اور سلوک وعقیدہ کے اعتبار سے ایک استعماری نظام ہے'' (۳۵)۔جس کے ساتھ وہ مسلم نسل پیدا نہیں کی جاسکتی جو اس کا اقبال اور عظمت دوبارہ بلند کرے اور دین کا دبدبہ اور وقار ایک بار پھر قائم کرے۔

یہ نظام جو نسل پیدا کرتا ہے وہ بہت پست مادی مقاصد رکھتی ہے اور اخلاقی فساد میں غرق ہوتی ہے تو وہ یہ مقصد کیسے حاصل کرسکتی ہے۔

۴-دینی واخلاقی تربیت کا فروغ،قوموں کی زندگی میں تربیت کی اہمیت بتانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

تہذیب تربیت ہے، ترقی بھی تربیت ہے، تربیت نہ ہو یا کمزور ہو تو معاشرہ کمزور ہوجائے گا اور ترقی مشکل ہوگی، یہیں سے ہم ان تحریکات کی غلطی کا ادراک کرسکتے ہیں جو تربیت پر پوری توجہ نہیں دیتی ہیں، یا بہت کم مدت کے لیے دیتی ہیں اور پھر جلد ہی دوسری جانب اپنی توجہ مبذول کرلیتی ہیں۔

''ہمارے ممالک میں انسان کو داخلی طور پر زبردست تخریب کا سامنا ہے، جس کی وجہ سے وہ صرف اپنی ذات پر ہی توجہ دیتا ہے، امت کے لیے کچھ نہیں سوچتا ہے۔اور اپنی ذات کے بھی صرف مادی پہلو پر ہی وہ توجہ دیتا ہے، وہ صرف منفعت و لذت کے پیچھے بھاگتا رہتا ہے'' (۳۶)۔اس تخریب کی اصلاح صرف تربیت اور وہ بھی تربیت مسلسل کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے، تمام داعیان اسلام اس پر متفق بھی ہیں۔

اسلامی بیداری کو درپیش چیلنجس پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر فہمی ہویدی نے اسلامی کارکنان کو شعوری دائرہ میں تربیتی و مبنی بر پیغام عمل پر ترکیز کی اہمیت کے ادراک کی ضرورت بتائی ہے (۳۷)۔اس لیے کہ ''ایک مسلم فرد کو وجود میں لانا عام سیاسی مفہوم میں مسلم حکومت قائم کرنے سے کم تر نہیں ہے'' (۳۸) استاذ فتحی یکن نے بھی اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ ''تربیتی استیعاب

ہمیشہ کسی ایک مرحلہ تک محدود نہیں رہنا چاہئے'' (۳۹)۔اس لیے کہ ''بغیر تربیت کے بڑا ہونے والا شخص اور اپنے آپ کو غیر پابند سمجھنے والا شخص دعوت اسلامی پر ایک بوجھ ہی ہوگا'' (۴۰)۔یہ بات عمر عبید حسنہ نے ان الفاظ میں کہی ہے: ''مسلمان سے ہمیشہ یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی ذات پر توجہ مبذول رکھے اور اپنی تربیت اللہ کے احکام وشریعت کی روشنی میں کرے'' (۴۱)۔

اسی طرح تقریباً تمام داعیان اسلام تربیتی تشکیل وتعمیر شخصیت کو معاشرہ کی اصلاح کے لیے اولین لازمی قدم مانتے ہیں، اس کے بغیر افراد معاشرہ کی امتیازی خصوصیت بے حیثیت و بے قیمت ہی بچے گی۔

۴-عصر حاضر کی چند مختلف فیہ ترجیحات وفرائض:

مذکورہ بالا اعمال کی ترجیح متفق علیہ ہے، لیکن ذیل میں ہم جن اعمال کا تذکرہ کریں گے وہ متفق علیہ نہیں ہیں۔

سیاسی سرگرمی: سیاست بھی اصولی طور پر شریعت میں مطلوب ہے، لیکن ایک سوال یہ ہے کہ ہمارے موجودہ حالات میں اسلامی تحریکوں کا سیاسی میدان میں حصہ لینا بہتر ہے یا اس سے کنارہ کش رہنا بہتر ہے؟

اسلامی تحریکات کے اندر اور باہر اس سلسلہ میں دو متضاد موقف پائے جاتے ہیں۔

پہلا موقف: سیاست سے مکمل بے تعلقی، اس موقف کے حاملین نے اس موقف کی بہت سی بنیادیں ذکر کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: اسلامی تحریکات حکمراں طبقہ کے مقابلہ میں بہت کمزور ہیں، اس صورت حال میں سیاسی میدان میں اسلامی تحریکات کا حصہ لینا بہت خطرہ مول لینا ہے، جس کی وجہ سے داعی قانونی خلاف ورزیوں کا مرتکب ہوسکتا ہے۔

ب: ریاست کی تعمیر کے سلسلے میں غور وفکر کرنے سے پہلے فرد و معاشرہ کی اصلاح لازمی ہے، یہی رسول اکرمؐ کا طرز عمل تھا، آپ نے ایک طویل مدت تک افراد کی تعمیر پر توجہ مرکوز کی، اور اس بنیاد کی تعمیر سے فارغ ہونے سے پہلے ریاست کی تعمیر کا کام شروع نہیں کیا(۴۲)۔

دوسرا موقف: باہم مفاہمت وتعاون کا موقف:

اس موقف کے حاملین بھی اس کے چند دلائل دیتے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: سیاسی سرگرمی اور غیر اسلام پسند حکومتوں یا پارٹیوں میں شامل ہونا جائز ہے، رسول اکرمؐ نے ظالم حکمرانوں کی قیادت میں جہاد کرنے اور مشرکین کی پناہ طلب کرنے کی رخصت دی ہے، یہ دین کی مصلحت کے پیش نظر ظالم افراد کے ساتھ تعاون کی ایک قسم ہے، حضرت یوسفؑ نے مصر کی کافر حکومت کے خزانوں کے نظام کی ذمہ داری طلب کی تھی، اسلام و مسلمانوں کی مصلحت کے پیش نظر غیر مسلموں اور غیر اسلام پسندوں کے ساتھ تعاون کے جائز ہونے کی یہ شرعی دلیل ہے۔

ب: اقتدار حاصل کئے بغیر اور منصوبہ بندی و فیصلہ سازی وتنفیذ کے عہدوں پر فائز ہوئے بغیر معاشرہ میں کسی تبدیلی یا کسی دینی منصوبہ کی بجا آوری کا امکان بھی نہیں ہے، علماء اسلام کی اقلیت کے اس موقف کی یہ ایک اہم ترین دلیل ہے، جب کہ پہلا موقف اکثر علما کا ہے(۴۳)۔

ان دونوں موقفوں میں سے کسی ایک کو دوسرے موقف پر ترجیح اسی وقت دی جاسکتی ہے جب موضوع کو حالات حاضرہ سے مربوط کر کے مصالح و مفاسد کے قاعدہ کی تطبیق کی جائے۔ اس لیے کہ نظریاتی طور پر ہر فریق کتاب وسنت کی کسی دلیل سے استدلال کرسکتا ہے، لیکن یہ ناکافی ہے، لہٰذا (شرعی دلیل کے ساتھ) دعوت کے وسیلہ کو اختیار کرنے کے لیے حالات وکوائف کا اعتبار لازمی ہے۔ دونوں پہلوؤں کے بیک وقت استحضار سے ایک مسلمان صحیح طریقہ کی دریافت کرسکتا ہے۔

سیاسی سرگرمی کے سلسلہ میں دوامور فیصلہ کن ہیں: حالات اور تحریک کو حاصل ہونے والا نفع۔

اگر تحریک کو یہ یقین ہو کہ اس کی شرکت کے مصالح مفاسد سے زیادہ ہیں تو اس کے لیے اس حق کا استعمال جائز ہے۔ لیکن اگر شرکت میں نقصان کا خطرہ ہو اور نفع یقینی نہ ہو تو تیاری مکمل ہونے تک کا انتظار ہی بہتر ہے۔

مصطفیٰ طحان لکھتے ہیں: ''اگر ضرورت حقیقی ہو یا ان جیسی حکومتوں میں اسلام پسندوں کی شرکت کا مسلمانوں کو بہت نفع ہو، یا کسی بڑے فساد یا مہلک ضرر سے اس طرح بچا جا سکتا ہو تو اس حالت میں شرکت ہی اولیٰ ہے'' (۴۴)۔

اس شرکت کی صورت میں درج ذیل ضوابط کی پابندی لازمی ہے۔

الف: حق کے سلسلہ میں کوئی کوتاہی روا نہ رکھی جائے (۴۵)۔

اس لیے سیاسی میدان میں داخل ہونے والے اسلام پسند کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی اسلامی حکم سے دستبردار ہو، خواہ اس حکم کا درجہ کیسا ہی کیوں نہ ہو، اس سلسلہ میں سیاسی دباؤ یا سیاسی ضرورت کے نام پر کوئی کوتاہی روا نہ ہوگی، اس لیے کہ کسی بھی صورت میں طاغوت کے حکم کی تابعداری جائز نہیں ہے، البتہ عبد الرحمان بن عبد الخالق نے قلبی یا اعتقادی دستبرداری اور بادل ناخواستہ جبری دستبرداری میں فرق کیا ہے، پہلے کو حرام اور دوسرے کو جائز قرار دیا ہے، اس تفریق کے سلسلے میں وہ کہتے ہیں:

''مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ حق کے کسی حصہ سے دستبرداری اختیار کرے یا دین کو مشرکین کے باطل کے ساتھ ملا دے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی حال میں دین کے کسی بھی حصہ سے اعتقادی طور پر دستبرداری یا اس بات پر قلبی رضامندی جائز نہیں ہے کہ ہم اسلام اور غیر اسلام دونوں سے کچھ کچھ احکام لے لیں، ہاں بعض حالات میں دین کی مخالف کسی

بات پر جبر و اکراہ کی صورت ہو تو بات دیگر ہے'' (۴۶)۔ دستبرداری کی جس قسم کو انھوں نے جائز قرار دیا ہے اس کی مثال میں انھوں نے سیرت نبوی کے چند ان موقفوں کو پیش کیا ہے جن میں آپؐ نے بعض حقوق سے دستبرداری اختیار کر لی تھی، جیسے آپ نے صلح حدیبیہ میں کفار کی شرطوں کو قبول کر لیا تھا، آپ نے مسلمانوں کو کافروں کی جانب واپس کیے جانے کی شرط مان لی تھی، حالانکہ اس میں مسلمانوں کی تذلیل و رسوائی تھی، اسی طرح آپؐ نے قبیلۂ تمیم کے ساتھ اس بات پر صلح کی کہ وہ مدینہ کے ایک تہائی پھلوں کے بدلے غزوۂ احزاب سے واپس ہو جائیں گے۔

ان دونوں مثالوں کے ذکر کے بعد انھوں نے لکھا ہے: ''یہ وضاحت بہت ضروری ہے کہ اس جیسے مواقف کسی دینی عقیدہ یا حکم سے دستبرداری نہیں ہیں۔ بلکہ یہ حالات کے جبر و دباؤ سے اختیار کیے گئے موقفوں کو قبول کرنے کی مثالیں ہیں، یہ طرز عمل دین و شریعت میں تبدیلی یا اللہ کے احکام کو مسترد کرنے سے عبارت نہیں ہے، بلکہ ایسے موقف کے ذریعہ مسلمان مخصوص حالات و مجبوری کا سامنا کرتا ہے'' (۴۷)۔

ایک طرف تو اس طرح کے موقف کسی دینی حکم سے تنازل سے عبارت نہیں ہیں، دوسری طرف ان سے حاصل ہونے والے مصالح ان کے مفاسد سے بہت زیادہ ہیں، دنیا جانتی ہے کہ کفار کی شرطیں قبول کر کے مسلمانوں نے صلح حدیبیہ میں کیا کیا حاصل کیا تھا، اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہے کہ پورے ایک قبیلہ کے جنگ سے واپس چلے جانے سے مسلمانوں کو درپیش چیلنج کی شدت میں کسی قدر کمی ہونی تھی (۴۸)۔ اور ایک تہائی پیداوار کے مقابلہ میں یہ فائدہ کہیں بڑا تھا، پھر اس جنگ میں کیوں کہ کفار کے قبائل متحد ہو کر مدینہ پر حملہ آور ہوئے تھے اس لیے اس میں بہت بڑے پیمانہ پر جانوں کے تلف ہونے کا اندیشہ تھا، اس کے مقابلہ میں ادا کیا جا رہا مال بہت ہیچ تھا، نیز مستقبل میں اس کا متبادل متوقع تھا۔

ب: مفاسد پر مصالح کا غلبہ: مصالح کا پلڑا بھاری ہو اور سیاسی عمل میں شرکت کرنے

والوں کو حاصل ہونے والے مفاسد ان کے بنسبت کم ہوں۔

ان دونوں شرطوں کا ہمارے موجودہ سیاسی حالات میں پایا جانا مشکل ہی ہے۔ اس لیے کہ ہمارے زمانہ میں حکام کے ساتھ ایسا تعاون بہت نادر ہے جس سے اسلامی تحریک کو فائدہ ہو سکے۔ اس لیے سیاسی میدان میں حصہ نہ لینا ہی بہتر ہے، کہ اس میں عام طور پر نقصان اسلام پسندوں کو ہی ہوتا ہے، اسی وجہ سے اسلامی اصلاح کے متعدد علمبرداروں نے سیاسی سرگرمیوں میں شرکت کے نقصانات سے آگاہ کیا ہے، اس صدی میں شام کے ممتاز اسلامی داعیوں میں شمار ہونے والے شیخ سعید حوی نے لکھا ہے: ''ہمارے معاشروں میں سیاسی ماحول فاسد ہے، جس میں تمام تر کام دھوکے، فریب کاری اور حیلے پر قائم ہیں، جو شخص جتنا بڑا دھوکے باز فریبی اور حیلہ ساز ہو اتنا ذہین اور کامیاب سیاست دان مانا جاتا ہے، جبکہ ایمان داری اور اخلاقی معیار کو قائم رکھتے ہوئے نیز ناقابل تغیر اعتقادی امور کی پابندی کرتے ہوئے سیاست کرنے والے کو کند ذہن اور ناکام سیاست دان مانا جاتا ہے، اس فاسد ماحول کا حتمی اثر سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے والے ہر شخص پر پڑتا ہے۔(۴۹)۔

اسی بات کو شیخ مصطفیٰ طحان نے اس طرح لکھا ہے:

''جن وزارتوں میں غیر اسلام پسندوں بلکہ ایسے لوگوں کا غلبہ ہو جو بسا اوقات اپنے فکر وعمل میں اسلام سے بے تعلق اور دور ہوں تو ایسی وزارتوں میں شرکت اصولی طور پر ایک ضرورت (مجبوری ہے) جس کا محدود دائرہ ہے۔ جو کسی بھی ملک میں اسلامی تحریک اور مسلمانوں کی مصلحت کے مطابق طے کی جائے گی اگر اسلامی تحریکیں اس اشتراک سے غیر متعلق رہ سکیں تو یہی اصل اور راجح ہے'' (۵۰)۔ اسی طرح کی بات محمد قطب نے لکھی ہے، لیکن ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بلند مناصب اور کم تر مناصب میں فرق کرتے ہیں، بلند مناصب جائز قرار نہیں دیتے ہیں جب کہ کم تر مناصب کو جائز قرار دیتے ہیں، اور اس فرق کی علت یہ بتاتے ہیں کہ بڑے

مناصب پر فائز ہونے کے نتیجے میں سیاسی فساد سے متاثر ہونے اور اسی کی رو میں بہہ جانے کا امکان زیادہ ہے، وہ کہتے ہیں: ''مسلمان کو وزیر نہیں ہونا چاہئے، اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ جاہلیت کے براہ راست دباؤ کا شکار ہوگا، جس سے وہ بچ نہ سکے گا، کم از کم اسے اس جاہلی حکومت کے ساتھ وفاداری کی قسم کھانی پڑے گی، جس کا وہ انکاری ہے'' (۵۱)۔

حضرت یوسفؑ کے ذریعہ مصر کے کافر بادشاہ کی حکومت میں حکومتی خزانہ کی سربراہی کا منصب طلب کیے جانے سے استدلال کرتے ہوئے سیکولر یا کمیونسٹ حکومت میں ان بلند مناصب پر فائز ہونے کو جائز قرار دینے والی رائے کا رد کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ یہ قیاس باطل ہے، اس لیے کہ حضرت یوسفؑ نے بادشاہ سے ﴿**اجعلنی علی خزائن الأرض**﴾ (یوسف:۵۵)، (آپ مجھے ملک کے خزانوں (کے انتظام) پر مقرر کر دیجئے) اس وقت کہا تھا جب بادشاہ نے ان سے یہ کہا تھا: ﴿**انک الیوم لدینا مکین امین**﴾ (یوسف:۵۴)، (آج سے ہمارے پاس تمہارا بڑا مرتبہ ہوگا اور تم پر پورا بھروسہ کیا جائے گا)۔ یعنی بادشاہ نے ان سے یہ کہا تھا کہ وہ ملک اور حکومت میں بلند رتبہ ہوں گے، ان کے احکام کی اطاعت کی جائے گی وہ کسی اور کے حکموں کی اطاعت کرنے کے پابند نہیں ہوں گے'' (۵۲)۔ لیکن اگر اسلامی نظریہ کو کسی ملک میں یہ یقین ہو کہ اس کی شرکت مفاسد سے زیادہ مصالح کا باعث بنے گی تو اس کے لیے شرکت جائز ہوگی۔

ج: بہتر کیا ہے: اصلاح کا کام اوپر سے شروع کیا جائے یا نیچے سے؟

یعنی ہم اپنے اصلاحی کام کا آغاز اوپر سے کریں یا نیچے سے؟

یہ سوال متعدد کتابوں میں اٹھایا گیا ہے، سب سے پہلے یہ سوال استعماری زمانہ میں اٹھایا گیا تھا، اس پر بہت مباحثے ہوئے، بہت سوال اٹھائے گئے جن کے جوابات طرح طرح کے دیے گئے، جمال الدین افغانی کا خیال یہ تھا کہ اصلاح کا قدم اولین جہاد و انقلاب ہے، جب

کہ شیخ محمد عبدہ کا خیال ہے کہ استعماری طاقتوں کو نکالنے کے عمل کو مؤخر کر کے تربیت اور داخلی اصلاح پر توجہ مبذول کرنی چاہئے۔ اس طرح دو مختلف اصلاحی رجحانات سامنے آتے ہیں: پہلے رجحان کی نمائندگی انقلابی تبدیلی کے حاملان ہیں تو دوسرے رجحان کی نمائندگی سست رفتار تبدیلی اور تربیت کو اولین مقام دینے والے حضرات کرتے ہیں۔

پہلے رجحان کے حاملان سیاسی تبدیلی سے آغاز کیے جانے کی رائے رکھتے ہیں، اس لیے کہ حکومت اسلامی کا قیام حکومتی نظاموں میں اسلام کو فیصلہ کن اور راہ نما بنائے بغیر ناممکن ہے، نیز تبدیلی کے مناسب وسائل سے لیس ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے۔

جب کہ دوسرے رجحان کے حاملان کے نزدیک معاشروں کی اصلاح اور ان میں بہتر تبدیلی کا قانون خود کی تبدیلی سے شروع ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**ان اللہ لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم**﴾ (رعد:۱۱)، (بلاشبہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کے حالات اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک وہ اپنے حالات تبدیل نہ کرلیں)، اس لیے کہ ہماری مثال اس مرد بیمار کی ہے جسے علاج کی فوری ضرورت ہو، لوگ بدلیں گے، ان میں صلاح پیدا ہوگی تو معاشرہ بھی اوپر اور نیچے سے صالح ہوجائے گا۔

استعمار مسلمانوں کے اندر اپنے مزاج کے مطابق ذہنیت پیدا کرنے میں کامیاب رہا، اس نے مسلمانوں کے ذہنوں میں اپنے افکار پیوست کردیے، اس ذہنیت کو دھونا اور صاف کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے، یہ کام فوجی انقلاب کے ذریعہ ایک روز وشب میں مکمل نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے تبدیلی کا یہ اسلوب اسلامی اصلاح کے اکثر داعیوں نے اپنایا ہوا ہے۔

استاذ فہمی ہویدی کہتے ہیں: ''اگر ہم اس بات پر متفق ہیں کہ اسلام شریعت سے پہلے ایک عقیدہ ہے، اور اگر ہم مسلسل یہ بات کہتے رہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ برس کے مکی عہد میں اپنی محنتوں کا تمام تر محور مردم سازی اور ہجرت مدینہ نیز وہاں اسلامی ریاست

کے قیام سے پہلے مسلمانوں کے دلوں میں ایمان کو مستحکم وجاگزیں کرنے کو بنایا تھا۔

اگر یہ بات ہمیں مستحضر ہے تو اس بات پر ہمارا یقین مستحکم ہونا چاہئے کہ پہلے مسلم فرد کی تیاری پر توجہ دینی لازمی ہے، اس کے لیے ہمیں ایمان کے پودے کی آبیاری اور اس کے صحیح سلامت رہنے پر توجہ دینی چاہئے، تاکہ پھل ملنے کی امید کبھی معدوم نہ ہو(۵۳)۔

اس طریقۂ کار کی دوبارہ ترغیب دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: ''اگر ہم اسلامی معاشرہ کے قیام کی دعوت میں سنجیدہ ہیں تو ایک صحت مند ماحول میں مسلم نسل کی تیاری ہماری نگاہ میں سب سے اہم کام ہونا چاہئے۔ یہ ایک لمبا اور پُر مشقت سفر ہے، لیکن اس ہدف کے حصول کا یہی سب سے بہتر راستہ ہے''(۵۴)۔

عبد المنعم النمر بھی ان حضرات میں سے ایک ہیں جن کے نزدیک گہری تربیت کا طریقۂ کار ہی ہماری پستی سے ہمارے نکلنے کی ضامن راہ عمل ہے، اور اسلام کا جو درخت اپنی بنیادوں سے ہل گیا ہے اس کی از سر نو شجر کاری لازمی ہے، وہ لکھتے ہیں: ''ہمیں یہ بات خوب اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ شریعت کو حکومتی سطح پر نافذ قوانین کی شکل دینا ہی سب کچھ نہیں ہے، اور نہ آخری منزل ہے، ایسی زمین ہموار کرنے پر توجہ دینا بھی لازمی ہے جن پر یہ قوانین قائم ہوسکیں اور ترقی پاسکیں، اسلامی احکام کی مثال درخت کے تنے اور اس کی شاخوں کی ہے، لیکن اس کے لیے اچھی مٹی لازمی ہے..... یہ مٹی ہماری نگاہ میں ایسی اسلامی تربیت ہے جو نفوس پر غالب آسکے .....اس لیے کہ ان احکام وقوانین کا اپنے قدموں پر کھڑا ہونا اور لوگوں کے دلوں میں محترم ہونا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک وہاں ایسی اسلامی روح اور قرآنی غذا نہ ہو جو نفوس کی اعلیٰ اقدار پر تربیت کرکے اسے ہمیشہ انسانی کمال وعروج تک نہ پہنچائے''(۵۵)۔

شیخ محمد الغزالی نے انقلابی تبدیلی کے طریقۂ کار پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے: ''بعض لوگوں کی فکر کا آغاز حاکم کی سزا سے ہوتا ہے، یہ انسان حماقت کا شکار ہے، اس لیے کہ مصلح کی فکر کا

آخری مرحلہ نظام حکومت کی تبدیلی ہوتا ہے'' (۵۶)۔ڈاکٹر عبدالمجید نجار نے امت کے حقیقی مرض کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے: ''بعض داعیوں کا خیال ہے کہ سیاسی رکاوٹیں ہی واحد رکاوٹ ہیں، سیاسی رکاوٹوں سے ان کی مراد یہ ہے کہ عالم اسلامی کی حکومتوں میں اقتدار پر قابض بہت سے لوگ زندگی کے بہت سے گوشوں میں شریعت کی بالادستی پر یقین نہیں رکھتے ہیں، ان داعیوں کا خیال ہے کہ یہ رکاوٹ اگر زائل ہوجائے تو اسلام کو بڑی فتح مل جائے گی، اور مسلمانوں کی پوری زندگی شریعت کے مطابق آجائے گی، حالانکہ حقیقت میں ان کے علاوہ بھی بہت سی رکاوٹیں ہیں جن کا تعلق مسلمانوں کے نفسیاتی، سماجی اور ثقافتی احوال سے ہے'' (۵۷)۔

ڈاکٹر محسن عبدالحمید کے نزدیک اصلاحی عمل کا آغاز نماز اور اس کے جیسے امور سے کیا جائے کہ یہ شعبہ صحیح ہوا تو حکومت کا شعبہ بھی تبعاً صحیح ہوجائے گا۔ وہ لکھتے ہیں: ''ایک حدیث میں یہ ارشاد روایت ہوا ہے: ''اسلام کے شعبے ایک ایک کر کے ختم ہوں گے، سب سے پہلے حکومت کا شعبہ زائل ہوگا اور سب سے آخر میں نماز کا شعبہ ختم ہوگا''۔ لہٰذا آخر سے آغاز لازمی ہے، اس لیے کہ اگر مصلحین نے شروعات میں ہی حکومت کی اصلاح کے کام کا آغاز کیا تو وہ اپنے سامنے ایک ایسی گہری خندق پائیں گے جو ان کو کبھی حکومت تک نہیں پہنچنے دے گی'' (۵۸)۔

انھوں نے مزید لکھا ہے: ''اسلامی ملکوں میں اسلامی بیداری کی جو کوششیں ہوئی ہیں ان کو دیکھنے کے بعد عقل مندوں کو اس کائنات میں اللہ کے قوانین کا ادراک کر لینا چاہئے، اب انھیں عصر حاضر کے مزاج اور اس میں انقلاب لانے کے طریقے کو سمجھنا چاہئے، انھیں علم، منصوبہ بندی اور ذہانت کے ذریعہ بنیاد کی تعمیر پر توجہ دینی چاہئے، سیاسی مقابلوں سے اور ٹکراؤ کی پالیسیوں سے دور رہنا چاہئے، تاکہ وہ اسلامی معاشرہ کی اسلامی عقیدہ، شریعت اور طرز زندگی پر تربیت کے بنیادی کام کے لئے فارغ ہوسکیں'' (۵۹)۔

ابراہیم بن علی وزیر کے الفاظ میں مکی طریقۂ کار کو چھوڑ کر مدنی طریقۂ کار کو اختیار کر لینا

''بغیر بنیاد کے اوپری عمارت تعمیر کرنے اور اسباب کے بغیر نتائج حاصل کرنے کی کوشش کرنے کے برابر ہے''(۶۰)۔

ان دونوں رجحانات کے اس جائزہ اور ہر ایک کے دلائل اور بنیادوں سے واقف ہونے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ دونوں رجحانات صالح و درست ہیں، حالات ان میں سے کسی کو زیادہ کامیاب بناتے ہیں۔ اگرچہ اصلاحی رجحان زیادہ بہتر اور گہرا ہے لیکن دونوں طرح کی کوششیں ایک ساتھ انجام دی جاسکتی ہیں، اور اوپری اور نچلی سطح پر بیک وقت کام کیا جاسکتا ہے۔ اصلاح وتبدیلی کے کام میں یہی زیادہ بہتر اور زیادہ سرگرم منہج ہے۔ اسی لیے اصلاحی کاوشوں کو کسی ایک رخ پر محدود رکھنا اور دوسرے رخ سے غفلت برتنا صحیح نہیں ہے۔ بنیاد تربیت کرتی ہے اور اوپر کے کام حکومت کے ذریعہ اس تربیت کی حفاظت کرتے ہیں۔ اسی صورت میں بس مطلوبہ اسلامی معاشرہ وجود میں آسکتا ہے، اسی رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اسلام نے دونوں جانبوں میں سے ہر جانب پر کچھ ذمہ داریاں رکھی ہیں، اس پہلو سے حاکم ومحکوم برابر ہیں، لیکن چونکہ حکومتی طبقہ اس اسلامی طریقۂ اصلاح سے بیزار ہے اس لیے یہ ذمہ داری اسلامی تربیت کرنے والوں پر ہے اور ہمہ گیر ہے، ہر ایک کو کسی گوشہ کو سنبھالنا چاہیے۔

☆☆☆

حواشی

۱- محترم محمد یتیم کے مقالہ ''مناقشۃ آراء فی العمل الإسلامی'' شائع شدہ: مجلّہ الفرقان، شمارہ: ۱۸، جلد: ۵، ص: ۱۳ سے ماخوذ

۲- ملاحظہ ہو: مرح مرابط کا مقالہ: مناقشۃ آراء فی العمل الإسلامی، مجلۃ الفرقان المغربیۃ، شمارہ: ۱۸، جلد ۵، ص: ۱۲

۳- دستور الأخلاق فی الإسلام، ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، ص: ۵۷

۴- قواعد الأحکام، ۱/۵۱

۵- دروس فی العمل الاسلامی، شیخ سعید حوی، ص: ۱۲

۶- نا قابل تغیر احکام بنیادی طور پر عبادات، حرام وحلال کے احکام اور شرعی بیان کے متقاضی کچھ دیگر احکام (مثلاً وراثت) کے ساتھ خاص ہیں۔

۷- المدخل الفقہی العام، ۳/۸۵۰

۸- قابل تغیر احکام وہ اجتہادی احکام ہیں جن کی بنیاد مجتہدین نے اپنے حالات و عادات کی رعایت کرتے ہوئے رکھی ہے، شیخ زرقا کے الفاظ میں اجتہادی احکام قیاس ومصلحت پر مبنی احکام ہوتے ہیں، جب کہ بنیادی احکام وہ ہوتے ہیں جن کی تاسیس امر یا نہی پر مبنی اصلی نصوص سے ہوتی ہے..... ان میں زمانہ کی تبدیلی سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے''۔ المدخل الفقہی العام، ۲/۹۲۴

۹- اس قاعدہ کی بابت سب سے بہتر کلام ابن قیم نے إعلام الموقعین میں کیا ہے، ملاحظہ ہو: فصل تغیر الفتوی واختلافہا، بحسب تغیر الأزمنۃ والأمکنۃ والأحوال والنیات والعوائد، یہ فصل

کتاب مذکور کے تیسرے حصہ کے آغاز میں پہلے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔

۱۰- حالات کے ساتھ ہم آہنگی سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ ہم نصوص کو ان کے تابع کر کے نصوص کو حالات کے مطابق کر دیں۔ بلکہ حالات کو نص کا تابع کرنا ضروری ہے، ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اجتہاد کے منصب پر فائز لوگ نص یا کسی دیگر حالات کے مطابق صادر فتوے پر جامد نہ رہیں، بلکہ وہ شارع کے مقصود نص کی حکمت کا اتباع کریں۔

۱۱- یہ ممکن ہے کہ حالات تبدیل ہو جائیں اور وہ پہلی مصلحت واپس آ جائے جس پر حکم مبنی ہے۔

۱۲- فی فقہ التدین، ڈاکٹر عبدالمجید نجار، کتاب الأمۃ، ۲۱، ۱/ ۱۳۹

۱۳- ملاحظہ ہو: الجامع لأحکام القرآن، امام قرطبی، ۱۰/ ۳۲۲

۱۴- یعنی آیت: ﴿و إذا أنعمنا على الانسان أعرض و نآبجانبه و إذا مسه الشر كان يؤسا﴾ (بنی اسرائیل: ۸۳)، (اور جب ہم انسان پر انعام کرتے ہیں تو وہ اعراض اور پہلو تہی کرتا ہے اور جب اسے تکلیف پہنچتی ہے تو وہ ناامید ہو جاتا ہے)۔

۱۵- ان تفسیرات کے لیے ملاحظہ ہو: الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۱۰/ ۳۲۲

۱۶- مؤنث الشاکل (یہ ''شاکل'' کا مؤنث ہے)

۱۷- عمل پر عقیدہ کا یہ اثر ان لوگوں کے یہاں ہی ہوتا ہے جو دینی رجحان رکھتے ہیں، اور اس کے مطابق زندگی گزارتے ہیں، جب کہ عمل وعقیدہ میں آج کل کے اکثر مسلمانوں کی مانند تضاد رکھنے والے افراد یا تو دینی نظریات میں کچھ خلل رکھتے ہیں یا نفاق کی راہ اختیار کرتے ہیں۔

۱۸- میں نے یہ بات کہی کہ اس سے ہمیں زیادہ دلچسپی نہیں ہے، اس لیے کہ عقیدہ پر مبنی انسان کی سرگرمیاں مخصوص استثنائی حالات میں ہی تبدیل ہوتی ہیں۔

۱۹- حالات سے مراد ہمہ گیر حالات ہیں، جن میں داخلی یعنی ذاتی اور خارجی حالات دونوں شامل ہیں۔ جو متعدد عناصر کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

۲۰- جولات فی الفقہین الکبیر والأکبر وأصولہما ص ۵۸

۲۱- جولات فی الفقہین الکبیر والأکبر وأصولہما، ص: ۶۵

۲۲- الریاض الناظرۃ والحدائق النیرۃ الزاہرۃ، ناصر سعدی، ص:۲۳۱

۲۳- مشکلات الدعوۃ والداعیۃ، ص:۱۵-۱۶

۲۴- ایسی ہی ایک تنظیم الہیئۃ الخیریۃ الإسلامیۃ العالمیۃ ہے جس کا صدر دفتر قطر میں ہے، اس کی بنیاد اسلامی اخوت کے ثمرہ کے طور پر ہوا تھا، تاکہ مسلم معاشرہ کی تعلیمی، ثقافتی، سماجی اور صحت سے متعلق ضروریات پوری کی جاسکیں۔ ملاحظہ ہو: کتاب الأمۃ ۱۸، فقہ الدعوۃ ملامح و آفاق، ص:۷۷

۲۵- بعض اہل علم نے سیاست شرعیہ و بالخصوص اقتصادیات سے علما کے اعتنا نہ کرنے کا سبب فقہا اور حکمرانوں کے درمیان خراب تعلقات کو بتایا ہے، جس کے نتیجہ میں زندگی کے عام دھارے سے وہ الگ ہوتے گئے اور فقہ کے نظریاتی پہلو میں مشغول رہے، ملاحظہ ہو: دراسات للسنن الإلہیۃ، از ابراہیم بن علی الوزیر، ص:۵۸، التدین المنقوص، فہمی ہویدی، ص:۱۹-۲۰

۲۶- ص:۲۳، اور اگلے صفحات

۲۷- مجلۃ الہدی، شمارہ:۲۳، ص:۴۰، ۱۴۱۱ھ-۱۹۹۱ء

۲۸- ۱۴۶، اور اگلے صفحات

۲۹- المتعطف، شمارہ: ۲، ۱۹۹۱ء، ص ۹۱، اس میں انھوں نے کہا ہے: ''بنیادی طور پر مشکل معاملات اقتصادی، سماجی وثقافتی حالات، تشریع سے متعلق اسالیب اور ترقی ونمو کی ضرورت میں پائی جاتی ہے، یہ تمام میدان فقہا وعلما کے اجتہاد کے محتاج ہیں''۔

۳۰- کتاب کا مقدمہ اور ص ۱۲۹ ملاحظہ ہو، شیخ غزالی نے لکھا ہے: ''یہ اعتراف لازمی ہے کہ فقہ عبادات اور فقہ معاملات کے بعض پہلوؤں پر ہمارے یہاں ضرورت سے زیادہ توجہ دی گئی ہے، عبادت، نماز، حج اور زکاۃ جیسے امور میں تفصیلی تشریعی گفتگوئیں اس سے کہیں زیادہ کی گئی ہیں جس کی استطاعت مسلم فرد اور معاشرہ رکھتے ہیں، جبکہ اس سے بہت کم لوگوں کے لیے کافی ہوتا، لیکن حکمرانی ومعاشیات کے سلسلے میں امت بہت پسماندہ ہے۔

۳۱- اِجازۃ الداعیۃ، شیخ سعید حوی، ص: ۳۲

۳۲- دروس فی العمل الإسلامی، شیخ سعید حوی، ص: ۲۱

۳۳- مالا یجوز فیہ الخلاف، ص: ۷

۳۴- مراکش میں تربیت اسلامی کے لیے ثانوی درجات میں آرٹس کے طلبہ کے لیے ہفتہ میں دو گھنٹہ اور سائنس، اکنامکس وٹیکنالوجی کے طلبہ کے لیے ہفتہ میں ایک گھنٹہ مختص ہے، قریبی عہد تک تربیت گاہ ایک ہی تھی اور آج بھی دو ہی ہیں۔ اور مجھے نہیں لگتا کہ دیگر اسلامی ممالک میں اس سے بہتر صورتحال ہوگی۔

۳۵- مراکش میں تعلیم کی صورت حال کی بابت ڈاکٹر ادریس کتانی کے ایک انٹرویو سے ماخوذ، ملاحظہ ہو: مجلۃ المنعطف، شمارہ، ۲، ۱۹۹۱ء، ص: ۱۳۰

۳۶- الصحوۃ الإسلامیۃ وہموم الوطن العربی الإسلامی، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، ص: ۱۷۲

۳۷- ملاحظہ ہو ان کا مقالہ: ''الصحوۃ الإسلامیۃ بین الماضی والمستقبل، مجلۃ المسلم المعاصر، شمارہ: ۵۱-۵۲، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء، ص: ۱۶

۳۸- حوالۂ بالا، ص: ۱۶

۳۹- الاستیعاب فی حیاۃ الدعوۃ والداعیۃ، ص: ۵۷

۴۰- حوالۂ بالا، ص: ۳۷

۴۱- کتاب الأمۃ (۸): نظرات فی مسیرۃ العمل الاسلامی، ص: ۸۱

۴۲- یہ اس موقف کی اہم ترین بنیاد ہے، بعض دیگر دلائل بھی اس موقف کے دیے جاتے ہیں۔ اس موقف کی حامل مختلف تحریکات الگ الگ بنیادیں اور دلائل رکھتی ہیں۔

۴۳- پہلے موقف کے مؤیدین میں حسین فضل اللہ، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، شیخ محمد الغزالی، ڈاکٹر فہمی ہویدی، شیخ سعید حوی اور محمد مصطفیٰ طحان وغیرہ ہیں۔

دوسرا موقف بعض اسلامی تحریکوں کا ہے، اس کے مؤیدین میں عبد الرحمان بن عبد الخالق ہیں، جن کی کتاب کا نام ہے: المسلمون والعمل السیاسی۔

۴۴- الفکر الحرکی بین الأصالۃ والانحراف، ص: ۱۷

۴۵- یہ ضابطہ عبدالرحمان عبدالخالق نے اپنی کتاب ''المسلمون والعمل السیاسی'' میں ذکر کیا ہے، ص: ۲۳

۴۶- حوالۂ بالا، ص: ۲۴

۴۷- حوالۂ بالا، ص: ۲۶

۴۸- ''کس قدر کمی ہوسکتی تھی'' یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ بنوتمیم کے ساتھ کیے گئے اس معاہدہ کی عملی تنفیذ نہیں ہوسکی تھی، اس لیے کہ اللہ کے فضل سے آندھی نے آکر کفار کے شیرازہ کو منتشر کردیا اور ان کو واپس جانے پر مجبور کردیا۔

۴۹- المتساقطون علی طریق الدعوۃ: کیف ولماذا، ص: ۹۷

۵۰- الفکر الحرکی بین الأصالۃ والانحراف، ص: ۱۷

۵۱- واقعنا المعاصر، ص: ۵۱۲

۵۲- واقعنا المعاصر، ص: ۵۱۰

۵۳- القرآن والسنۃ، ص: ۱۱۷

۵۴- القرآن والسنۃ، ص: ۱۱۷

۵۵- مشاکلنا فی ضوء الإسلام، ص: ۱۹۵

۵۶- کتاب الأمۃ ۱۸، فقہ الدعوۃ ملامح وآفاق، ص: ۱۴۵

۵۷- کتاب الأمۃ ۲۳: فی فقہ التدین فہما وتنزیلاً، ۲/ ۱۳۶

۵۸- مجلّہ الأمۃ: شمارہ: ۴۹، جلد ۵، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء، ص: ۸ میں ان کے شائع شدہ مضمون: ''العمل الإسلامی مراجعۃ وتقویم فی رکن أین الخلل'' سے ماخوذ۔

۵۹- حوالۂ بالا، ص: ۱۳

۶۰- دراسات للسنن الالٰہیۃ، ص: ۴۱

☆☆☆

باب پنجم

تعارض وتضاد کی صورت میں ترجیحات کے ضوابط

تعارض وتضاد کی صورت میں ترجیحات کے ضوابط

باب سوم کی دوسری فصل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ تعارض سے مراد عملی طور پر دو شرعی حکموں کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ مکلّف ان کے مابین جمع کرنے سے عاجز ہو اور وہ اس بات پر مجبور ہو کہ ایک کو اختیار کر کے اسے ترجیح دے۔

تعمیل کے سلسلہ میں ایک حکم کو دوسرے حکم پر ترجیح دینے کا یہ کام غیر مرتب و منظّم طور پر نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ یہ چند ضابطوں کے مطابق ہو، یہ ضوابط ایسے قوانین سے عبارت ہیں جن کی روشنی میں مکلّف ایک حکم کو دوسرے حکم پر ترجیح دیتا ہے اور اس طرح تضاد کے مسئلہ بہ آسانی کو حل کر لیتا ہے۔

عصر حاضر میں مسلمانوں کو جن بہت سے متضاد امور کے مابین تعارض کا سامنا ہے اگر ہمیں ان کی کثرت کا احساس ہو تو ہم اپنی عملی زندگی میں ان ضوابط کی اہمیت کا ادراک کر سکیں گے۔

بسا اوقات ایک مسلمان اپنے آپ کو دو حقوق یا دو واجبات کے سامنے پاتا ہے، اور ان میں سے راجح کو اختیار کرنے کے سلسلے میں حیرت کا شکار ہو جاتا ہے، اسی طرح زندگی کے میدان میں اور اپنے دنیوی اہداف کے حاصل کرنے کے سلسلہ میں انسان کے سامنے کچھ حرام امور آجاتے ہیں، اور اس کے سامنے یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا وہ ان کا ارتکاب کر کے اپنے اہداف حاصل کرے یا حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لیے اپنے مصالح کی قربانی دے دے؟ یہ ضابطے راہ روشن کرتے ہیں، اور صحیح ترجیح و درست انتخاب کے کام میں معاون ہوتے ہیں۔ ان کے تذکرہ سے پہلے یہ بتانا مناسب ہے کہ ہم نے مختلف فیہ ضابطوں کو سوالات کے پیرایہ میں بیان کیا ہے تاکہ وہ

متفق علیہ ضابطوں سے ممتاز ہوجائیں۔

پہلا ضابطہ: زیادہ مصلحت والا حکم کم مصلحت والے حکم پر مقدم وراجح ہے:

دو مصلحتیں متصادم ہوں اوران دونوں کو بیک وقت جمع کرنا ناممکن ہوتو مکلّف پر راجح مصلحت کواختیار کرنے اور مرجوح مصلحت کوترک کرنالازمی ہے۔(۱)

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس مصلحت کوترک کردیا جاتا ہے اسے مصلحت شمار نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مکلّف اس کواور راجح مصلحت کوجمع کرنے پر قادرنہیں تھا، اس لیے اس نے مجبوراً اسے ترک کردیا، اس لیے کہ عقل وشریعت دونوں بالاتر مصلحت کواختیار کرنے کا ہی حکم دیتے ہیں، خواہ اس کے نتیجہ میں کم تر مصلحت کوفوت کرنا لازم آئے۔

اس صورت میں جو مصلحت فوت ہوگی وہ مطلوب نہیں ہوگی، اسی لیے راجح مصلحت کے حصول کی خاطر اس کوترک کرنا ایک شرعی مطلوب کا ترک نہیں سمجھا جائے گا۔

اس ضابطے کے جو دلائل پیچھے ذکر میں نہیں آئے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**أجعلتم سقاية الحاج و عمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله لايستوون عند الله والله لايهدى القوم الظالمين**﴾ (توبہ:۱۹)،(کیاتم لوگوں نے حاجیوں کو پانی پلانے اور مسجد حرام کوآباد رکھنے کواس شخص کے (اعمال کے) برابر سمجھ رکھا ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لایا ہے، اور جس نے اللہ کے راستے میں جہاد کیا ہے۔ اللہ کے نزدیک یہ سب برابر نہیں ہوسکتے، اور اللہ ظالم لوگوں کو منزل مقصود تک نہیں پہنچاتا)۔

مسلم، ابن حبان اور ابوداؤد نے حضرت نعمان بن بشیر سے روایت کیا ہے کہ: میں چند

صحابہ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر کے پاس تھا، ایک صحابی نے عرض کیا: اسلام لانے کے بعد میں حاجیوں کو پانی پلانے کے علاوہ کوئی کام نہ کروں تو مجھے کوئی حرج نہیں ہے، دوسرے نے کہا: نہیں مسجد حرام کی آبادی، تیسرے نے کہا نہیں جہاد ان سب سے بہتر ہے، ان سب کو حضرت عمر نے تنبیہ فرمائی، اور فرمایا منبر رسول کے پاس اپنی آوازیں بلند نہ کریں، (یہ جمعہ کا دن تھا) نماز جمعہ کے بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر اس بابت سوال کرلوں گا جس میں تم اختلاف کر رہے ہو، تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی (۲)۔ اس میں بتایا گیا کہ بیت اللہ کی آبادی، حاجیوں کو پانی پلانا، ان کی میزبانی وخدمت اور بیت اللہ کی ذمہ داری جیسے اعمال حج اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان نیز جہاد فی سبیل اللہ کے برابر نہیں ہیں۔ لہٰذا اللہ پر ایمان اور اس کے کلمہ کو بلند کرنے کے لیے کیا جانے والا جہاد اللہ کی نگاہ میں اعمال حج سے بالا و برتر ہے، اور ایمان و جہاد کا ثواب حج کے ثواب سے اسی لیے زیادہ ہے کہ ان کے منافع بہت ہیں۔

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفلی عبادات پر جہاد کو افضلیت اور ترجیح دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: ''ایک دن کا سرحد پر پہرہ (رباط) ایک مہینہ کے نفلی روزوں اور رات کی نفلی عبادات سے بہتر ہے، اسی پہرہ دیتے ہوئے اگر اس کا انتقال ہوجائے تو جو اعمال اس کا معمول تھے وہ مسلسل (قیامت تک) جاری سمجھے جائیں گے، اس کے لیے اللہ کی جانب سے رزق جاری رہے گا اور منکر ونکیر کے سوال سے محفوظ رہے گا'' (۳)۔

کثرت منفعت کی بنا پر کسی عمل کو ترجیح دینے کا یہ شریعت کا رویہ انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہے، فطرت انسانی بھی زیادہ منفعت والے پہلو کی جانب میلان رکھتی ہے، عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں: ''جان لو کہ صالح پر صالح تر کی ترجیح بندوں کے طبائع میں پیوست ہے، اگر کسی بچہ کو بھی لذیذ ولذیذ تر کے درمیان انتخاب کا اختیار دیا جائے تو وہ لذیذ تر کا انتخاب کرے گا، اسی طرح اگر اسے خوبصورت اور خوبصورت تر کے درمیان انتخاب کی آزادی دی جائے تو وہ

خوبصورت تر کو ہی منتخب کرے گا، صالح تر پر صالح کو ترجیح کوئی ایسا ہی شخص دے سکتا ہے جو صالح تر کی فضیلت نہ جانتا ہوگا، یا جو حرماں نصیب دونوں سے حاصل ہونے والی مسرتوں کے مابین پائے جانے والے تفاوت پر توجہ نہیں دے''(۳)۔

اسی لیے تمام علما کے یہاں ہمیں اس ضابطہ پر اجماع ملتا ہے۔

ابن قیم کہتے ہیں: ''شریعت وتقدیر کا قاعدہ اعلیٰ تر مصلحت کا حصول ہے، خواہ اس کے لیے کم تر مصلحت کی قربانی دینی پڑے(۵)۔ایک اور موقع پر لکھتے ہیں: ''عقل کی خصوصیت کم تر منفعت کی قربانی دے کر عظیم تر منفعت کا حصول ہے۔(۶)۔

عز بن عبدالسلام لکھتے ہیں: ''دو مصلحتیں معارض ہوں، اور ان کے مابین جمع ناممکن ہو، پھر کسی ایک مصلحت کا راجح ہونا معلوم ہو جائے ہو تو اسی مصلحت کو ترجیح دی جائے گی''(۷)۔

بدران ابو العینین بدران لکھتے ہیں: ''مصالح کے درمیان تعارض ان کے مابین موازنہ کا باعث ہوتا ہے، اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ ان مصالح میں سے ایک مصلحت دوسری سے اہم تر ہے تو اہم تر کی حفاظت کے لیے اہم سے اعراض لازمی ہے''(۸)۔

جب دو مصلحتیں یکساں ہوں اور ترجیح کی کسی بھی بنیاد کی ہر ممکن تلاش کے بعد بھی ان دونوں کے درمیان ترجیح ممکن نہ ہو تو حکم یہ ہے کہ ایسی صورت میں مکلّف کو اختیار دے دیا جائے، عز بن عبدالسلام لکھتے ہیں: ''(مصالح کے) مراتب یکساں ہوں تو پھر اختیار حاصل ہوگا، اور اگر ان میں تفاوت پایا جائے اور ترجیح کا سبب معلوم ہو تو ترجیح کا استعمال ہوگا، اور ترجیح کا سبب نامعلوم ہو تو پھر توقف اختیار کیا جائے گا''(۹)۔یکساں مصالح کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

- زکاۃ وصدقہ کے مابین یکسانیت، مثلاً صدقہ کا درہم زکاۃ کے درہم کے ہم مرتبہ ہے۔
- فرض اور نفل روزہ کے مابین یکسانیت، رمضان کے ایک دن کا روزہ شعبان کے ایک دن کے برابر ہے۔

- مسجد نبوی میں ایک نماز تمام دیگر مساجد جیسی ہی ہے۔

ان مثالوں میں گرچہ بہ ظاہر فی نفسہ یکسانیت پائی جارہی ہے، لیکن کچھ ایسی خارجی ترجیحی بنیادیں پائی جارہی ہیں جو ایک مصلحت کو دوسری مصلحت پر راجح قرار دے رہی ہیں، یہ ترجیحی بنیاد کہیں شرعی طلب کی نوعیت ہوتی ہے، کہیں عمل پر شارع کی جانب سے ملنے والے ثواب کی کثرت ہوتی ہے، اور کہیں کچھ اور۔

زکاۃ کو صدقہ پر ترجیح دی گئی ہے اگرچہ وہ مصلحت میں یکساں ہیں، اس لیے کہ فرض نفل سے زیادہ ضروری اور اس پر مقدم ہے، فرض روزوں اور نفل روزوں کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، رسول اکرمؐ کی مسجد میں نماز دیگر مساجد میں نماز کی بنسبت زیادہ اجر وثواب کی وجہ سے افضل ہے، اس طرح تمام وجوہ سے دو یکساں مصالح کا پایا جانا شاذ و نادر ہی ہے۔

بڑی مصلحت کو چھوٹی مصلحت پر مقدم رکھنا خود مصلحت اور اس کی قدر و قیمت پر نظر کرکے ہوتی ہے، یعنی اہمیت کے اعتبار سے دونوں مصلحتوں کے درمیان موازنہ کیا جائے گا، مصالح شرعیہ کے درمیان باہمی فرق مراتب کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اصولیین نے ذاتی قوت کے اعتبار سے مصالح کے تین مراتب ذکر کیے ہیں: ضروری، حاجی اور تحسینی۔ ان مصالح میں تصادم کی صورت میں ضروری کو مقدم کیا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ سب سے قوی مصالح ہوتی ہیں، پھر حاجی کا مقام آتا ہے، جب کہ تحسینی کا مرتبہ سب سے آخر میں آتا ہے، اس لیے کہ تحسینیات حاجیات کی تکمیل کرتی ہیں، اور یہ دونوں ضروریات کی تکمیل کرتی ہیں، ہر اس تکمیلی مصلحت کا عدم اعتبار جائز ہے جس کا اعتبار اصل کو باطل کر رہا ہو۔ اس لیے کہ جس بھی تکمیلی مصلحت کا اعتبار اس کی اصل مصلحت کے مسترد ہونے کا سبب بنے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے .....اگر بالفرض اصل مصلحت کے فوت ہونے سے ہی تکمیلی مصلحت پائی جاسکتی ہو تو اصل مصلحت کا حصول ہی اولیٰ و راجح ہوگا، ان دونوں کے مابین تفاوت کی وجہ سے۔(۱۰)

خود پانچ مصالح ضروریہ میں بھی اہمیت کے اعتبار سے تفاوت ہے، حفاظت دین حفاظت نفس پر، اور حفاظت نفس حفاظت عقل پر مقدم ہے یہی کیفیت دیگر مصالح ضروریہ میں بھی ہے۔

اگر چہ مصالح شرعیہ کی تقسیمات میں توسع کا ذکر مصالح کے مراتب کے ذیل میں گزر چکا ہے، لیکن یہاں اس سلسلہ کی ان بنیادی معلومات کا درج کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جن کا استحضار مسلمان کو مصالح میں تصادم کی عملی تطبیقات کے آغاز کے وقت رکھنا چاہئے:

۱- مقاصد شرعیہ کی تین قسمیں ہیں: ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔

۲- ضروریات وہ مصالح ہیں جن سے کوئی چارۂ کار ہی نہیں ہے، حاجیات وہ مصالح ہیں جو لوگوں کے لیے راحت وسہولت کا باعث ہوتے ہیں اور تحسینیات میں لوگوں کے اچھے عادات واخلاق والے امور ہیں۔

۳- ضروری کلیات پانچ ہیں: دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔

۴- ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ان پانچوں اصولوں میں جاری ہوتے ہیں۔

۵- ضروریات اصل ہیں، حاجیات ان کا تکملہ ہیں، اور تحسینیات حاجیات کا تکملہ ہیں۔

۶- احکام خمسہ ان تینوں مراتب میں پائے جاتے ہیں: مثلاً واجب ضروریات میں پایا جاتا ہے اور حاجیات وتحسینیات میں بھی۔

۷- کسی مصلحت کے تحسینی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کے پیش نظر کچھ واجب یا حرام نہیں پائے جاتے ہیں، مثلاً ستر عورت تحسینی امر ہے لیکن واجب ہے، اسی طرح اس قابل ستر حصہ کا دیکھنا تحسینی ہے لیکن حرام ہے۔

۸- ضروریات سے متعلق احکام حاجیات سے متعلق احکام سے اہم تر ہیں، اور حاجیات سے متعلق احکام تحسینیات کے احکام سے اہم تر ہیں۔

ذیل میں چھوٹی مصلحت پر بڑی مصلحت کی ترجیح کی چند عملی مثالیں درج کی جاتی ہیں:

چھوٹی مصلحت پر بڑی مصلحت کی ترجیح کی عملی مثالیں:

۱-ضروری مصلحت کی حاجی مصلحت پر ترجیح:

الف: جسم وجان کی حفاظت ضروری ہے اور دوسرے کے مال کا تحفظ حاجی۔

دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر اگر انسان بالجبر مجبور کر دیا جائے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جان کی حفاظت کی مصلحت مال کی حفاظت کی مصلحت سے اہم تر ہے۔

ب: مسلم فرد یا افراد کی زندگی کی حفاظت ضروری ہے، اور مسلم مملکت کے لیے کافر مملکت سے تعلقات کا خاتمہ اور بائیکاٹ حاجی ہے، اس لیے کہ اس سے کچھ تنگیاں پیدا ہوسکتی ہیں۔ اگر کوئی مسلم مملکت اپنی رعایا میں سے کسی فرد یا چند افراد کو غیر مسلم مملکت کو سونپنے پر مجبور ہوجائے اور وہ ان کو قتل کرنے پر آمادہ ہو تو ایسی صورت میں مسلم مملکت کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ تعلقات کے خاتمہ کے منفی نتائج کو انگیز کرے اور ان لوگوں کو غیر مسلم مملکت کے سپرد نہ کرے، لیکن اگر مسلم مملکت کو یہ یقین ہو کہ اس کے نتیجہ میں اسے غیر مسلم مملکت کی جانب سے حملے کا سامنا کرنا پڑے گا، جس سے ملک اور رعایا کو تباہی و ہلاکت کا سامنا کرنا پڑے گا تو ایسی صورت میں بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لیے ایسے افراد کو سونپنا جائز ہے۔

۲-ضروری مصلحت کی کمالی مصلحت پر ترجیح:

الف: جسم کی موت سے حفاظت ضروری ہے، اور بلا اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا حرام، لیکن کمالی ہے، اس لیے انسان موت سے بچنے کے لیے کسی کے گھر میں بے اجازت داخل ہوسکتا ہے۔(۱۱)

ب: جان کا دفاع ضروری ہے، اور جھوٹ حرام لیکن کمالی ہے، لیکن اگر جان کی حفاظت کے لیے جھوٹ بولے بغیر چارہ نہ ہو تو یہ جائز ہے۔

ج: اسپتالوں اور دیگر بنیادی خدمات فراہم کرنے والے اداروں کا قیام ضروری یا حاجی ہے، اور مخصوص قومی ایام کی تقریبات کمالی ہیں، اس لیے یہ کوئی معقول بات نہیں ہے کہ جس علاقہ یا خطہ میں لوگوں کو اسپتال، تعلیم گاہ یا دیگر بنیادی وضروری خدمات فراہم کرنے والے ادارے میسر نہ ہوں وہاں ان تقریبات میں فضول خرچی کی جائے۔

د- ہلاکت سے جان کی حفاظت ضروری ہے، اور نوافل میں اشتغال کمالی، نفل پڑھنے والا شخص جب کسی کی جان خطرہ میں دیکھے تو اس پر لازم ہے کہ وہ نوافل روک کر دوسرے کی جان بچائے۔

ہ- سچ بولنا فرض ہے، لیکن یہ کمالی ہے، اور مسلمانوں کے راز دشمنوں کے سامنے بیان کرنا حرام ہے کہ اس سے مسلمانوں کو ضروری یا کم از کم حاجی سے متعلق ضرر پہنچ سکتا ہے، اگر سچ بولنا مسلمانوں کی شکست اور ان میں سے متعدد کی موت کا باعث ہو رہا ہو تو جھوٹ بولنا جائز ہے۔

و- مسلمانوں پر ہونے والے حملہ کو روکنے کے لیے جہاد ضروری ہے، اور اس جہاد میں مسلمانوں کے قائد کا عادل ہونا کمالی، اگر غیر عادل کمانڈر کی قیادت میں جہاد ہو رہا ہو تو اس کی اطاعت کرنی ہوگی کہ ایسا نہ کرنے کی صورت میں مسلمانوں کو نقصان اٹھانا پڑے گا۔

شاطبی کہتے ہیں: ''اسی طرح ظالم حکمرانوں کے تحت جہاد کو علما نے جائز کہا ہے، امام مالک کہتے ہیں: اگر ایسا نہ کیا گیا تو مسلمانوں کو شدید ضرر اٹھانا پڑے گا، اس لیے کہ جہاد ضروری ہے، اس میں ایک قائد کا ہونا ضروری ہے، اور اس کا عادل ہونا ضروری کے لیے تکمیلی کی حیثیت رکھتا ہے، اگر تکمیلی مصلحت اصل مصلحت کو باطل کرنے لگے تو وہ غیر معتبر ہوگی، اس لیے ظالم حکمرانوں کے تحت جہاد کا حکم ہے'' (۱۲)۔

۳- حاجی مصلحت کی کمالی مصلحت پر ترجیح:

الف- نوافل کمالیات کی صنف سے ہیں۔ جب کہ دوسروں کے مصالح حاجیات یا بسا اوقات ضروریات کے قبیل سے ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر دوسروں کے مصالح سے نوافل متعارض ہوں تو دوسروں کے مصالح کو ترجیح دی جائے گی۔ اس ترجیح کا ضابطہ آگے بیان کیا جائے گا۔

ب- نماز میں استقبال قبلہ کمالی ہے، اس لیے کہ وہ حاجی یعنی نماز کی تکمیل کرتا ہے۔ اگر مصلی استقبال قبلہ پر قادر نہ ہو تو وہ نماز ترک نہیں کرے گا، حاجی کی حفاظت کے لیے بغیر قبلہ رو ہوئے پڑھ لے گا۔

ج- اسلام کے تعارف اور اس کے پیغام کی اشاعت کے لیے ایک اسلامی مجلّہ کا اجرا حاجی امر ہے، اور پہلے سے مسجد موجود ہوتے ہوئے محلّہ میں ایک نئی مسجد کی تعمیر کمالی ہے۔ اس لیے ایسے محلّہ میں ایک نئی مسجد کی تعمیر یا پہلے سے موجود مسجد کو مزید بہتر کرنے کے لیے رقم خرچ کرنے کے مقابلہ میں ایک اسلامی مجلّہ کے اجرا یا بقا کے لیے یا عمدہ جائے نماز لانے میں یا کسی آزاد اسلامی تعلیمی یا تربیتی ادارہ کے قیام کے لیے مال خرچ کرنا بہتر ہے۔ وہ اس عمل کو کسی مسجد کی تعمیر یا اس کو خوب سے خوب تر بنانے سے کم نہ سمجھے، ان شاء اللہ اس کا ثواب زیادہ ہے۔

د- نماز باجماعت حاجی ہے، اس لیے کہ وہ دین کا ایک شعیرہ ہے، اور امام میں صلاح و تقوی کا پایا جانا تحسینی ہے، نماز کی حفاظت کے لیے ایسے امام کے پیچھے بھی نماز پڑھنا جائز ہے جس میں یہ صفات نہ ہوں۔

امام شاطبیؒ نے لکھا ہے: ''اسی طرح برے حکمرانوں کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم وارد ہوا ہے کہ ایسا نہ کرنے سے سنت جماعت کا ترک لازم آتا ہے، اور جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی دین کا ایک مطلوبہ شعار ہے، امام کا عادل ہونا اس کے لیے ایک تکمیلی مصلحت کی حیثیت رکھتا ہے،

اور تکمیلی مصلحت سے اصل باطل نہیں ہوتی ہے'' (۱۳)۔

بالعموم ظالم حکمرانوں یا ان کی جانب سے متعین ائمہ کے پیچھے نماز اسی وقت پڑھی جاسکتی ہے جب ان کے بغیر نماز باجماعت کی ادائیگی ممکن نہ ہو، مثلاً: محلّہ یا بستی میں نماز باجماعت، یا جمعہ اور عیدین کے لیے وہی متعین کردہ امام ہو، کوئی دوسرا امام نہ پڑھا سکتا ہو۔ ایسی صورت میں مسلمان کے سامنے دو اختیارات ہوتے ہیں: یا تو وہ ایک فاسق کے پیچھے نماز پڑھیں جو ان کے لیے ناپسندیدہ امر ہے، یا جماعت ترک کردیں، اور جماعت کے ترک کا مفسدہ زیادہ بڑا ہے اس لیے بہتر یہ ہے کہ اس کے پیچھے نماز پڑھ لی جائے، امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: ''جماعت و جمعہ کا ترک امام فاجر کی اقتدا سے بڑا فساد ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ جماعت و جمعہ کے ترک سے اس کا فجور دفع نہ کیا جاسکتا ہو، ایسی صورت میں اس مفسدہ کو دفع کیے بغیر شرعی مصلحت کا چھوڑنا لازم آئے گا، یہی وجہ تھی کہ فاجر ائمہ کے پیچھے جمعہ اور جماعت کے تارکین کو سلف و ائمہ ''اہل بدعات'' میں شمار کرتے تھے'' (۱۴)۔ محمد عبدالسلام خضر شقیری نے لکھا ہے کہ: ''امام کے فاسق ہونے کی بنیاد پر لوگوں کے لیے جمعہ وغیرہ کا ترک جائز نہیں ہے، بلکہ لوگوں پر یہ لازم ہے کہ وہ امام کے پیچھے یہ نمازیں پڑھیں خواہ وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو، اگر وہ امام کے فسق کی وجہ سے جمعہ وغیرہ کو معطل کردیں تو وہ ''اہل بدعات'' میں شمار ہوں گے، امام احمدؒ و امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے'' (۱۵)۔

بھانگ کھانے والے امام کے پیچھے نماز کی ادائیگی کے بارے میں کیے گئے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے ڈاکٹر احمد شرباصی لکھتے ہیں: ''گناہ گار فاسق یا غیر کافر بدعتی کے پیچھے نماز باطل نہیں ہوتی ہے'' (۱۶)۔ اس جواز کے انھوں نے درج ذیل دلائل دیے ہیں:

الف- دارقطنی اور بیہقی میں حضرت ابن عمر سے مروی یہ روایت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ''ہر امام کے پیچھے نماز پڑھو اور ہر مسلمان کی نماز جنازہ پڑھو'' (۱۷)۔

ج- صحابہ کا عمل، حجاج بن یوسف کو فاسق کہنے کے باوجود حضرت عبداللہ بن عمر کا اس

کے پیچھے نماز پڑھنا(۱۸)۔

ب- معاذ بن جبل- رضی اللہ تعالیٰ عنہ- سے مروی ہے کہ رسول کریم -صلی اللہ علیہ وسلم- نے ارشاد فرمایا: ''ہر امیر کی اطاعت کرو، ہر امام کے پیچھے نماز پڑھو اور میرے کسی صحابی کو برا بھلا مت کہو''۔

امام عادل کی موجودگی میں اس کے پیچھے نماز فاجر امام کے پیچھے نماز پڑھنے سے بہتر ہے۔اس پر اتفاق ہے، اختلاف اس بابت ہے کہ امام عادل کے پیچھے نماز نہ پڑھ کر اگر انسان بلا عذر کسی امام فاجر کے پیچھے نماز پڑھے تو کیا اس کی نماز صحیح ہوگی یہ نہیں؟ یہ علما کے لیے مجتہد فیہ مسئلہ ہے(۱۹)، بعض علماء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں انسان نماز دہرائے گا'' اس لئے کہ اس نے غیر مشروع کام کیا ہے، یعنی اس کے پیچھے نماز پر نکیر اس کے لیے لازم تھی اور اس نے اسے ترک کیا ہے..... اس کی نماز ایسے امام کے پیچھے ممنوع ہے اس لیے اسے دہرائے گا'' (۲۰)۔ بعض دیگر علما کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں وہ نماز نہیں دہرائے گا، اس لیے کہ فی نفسہ نماز صحیح ہے، اور جو نکیر کے ترک کی بات ہے وہ نماز سے الگ بات ہے، لہٰذا اس کا حکم اذانِ جمعہ کے وقت کی گئی بیع کے مشابہ ہے'' (۲۱)۔لیکن اگر امام ایسے فسق میں مبتلا ہو جو انسان کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دے تو اس کے پیچھے نماز صحیح نہیں ہوگی خواہ دوسرا امام عادل پایا جائے یا نہیں۔

د- طلب علم حاجی مصلحت ہے، اور نوافل میں اشتغال کمالی مصلحت ہے، لہٰذا اگر (مثلاً) مسجد میں درس ہو رہا ہو تو مسلمان کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ درس کے لیے خاموش رہے نوافل میں مشغول نہ ہو۔

ھ- لوگوں کے لیے رہائش گاہ فراہم کرنا حاجی ہے، اور کسی پارک کی تزیین یا سڑک کو مزید پختہ و مضبوط کروانا کمالی ہے، لہٰذا ان جیسے کمالی امور میں مال خرچ کرنا جب کہ لوگوں کو رہنے کو مکان مہیا نہ ہو صحیح نہیں ہے۔

و-تعلیم اور شعور کے فروغ کے لیے ایک تعلیمی ادارہ کا قیام حاجی ہے، جب کہ فٹ بال اسٹیڈیم کی تعمیر کمالی ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اپنے منصوبوں میں اسٹیڈیموں اور ورزش گاہوں کی تعمیر کو ان سماجی عمارتوں پر ترجیح دیں جن کے نہ ہونے سے لوگوں کو حرج کا سامنا ہو۔

ز-جس محلّہ میں مسجد نہ ہو وہاں مسجد کی تعمیر ایک حاجی امر ہے، اور تھیٹر کی تعمیر کمالی ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ ہم تھیٹر جیسے تفریحی ادارے کی تعمیر پر توجہ دیں اور لوگوں کو نماز باجماعت کی ادائیگی کے لیے قریب میں کوئی مسجد نہ ملے۔

۴-اہم ضروری مصلحت پر اہم تر ضروری مصلحت کی ترجیح:

الف-حفاظت نفس ضروری ہے، اور نماز کی حفاظت بھی ضروری ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص قتل کی دھمکی دے کر نماز کے ترک پر مجبور کیا جائے تو'' وہ اپنے آپ کو قتل نہ کروائے بلکہ نماز چھوڑ دے، اس لیے کہ نماز کی فی الفور ادائیگی نہ ہونے کے بعد انسان بعد میں اسے پڑھ سکتا ہے، جبکہ جان کی ہلاکت کا بدل موجود نہیں ہے''(۲۲)۔

ب-حفاظت دین فرض ہے، زندگی کی حفاظت بھی فرض ہے، لیکن دین زندگی سے اہم ہے۔ اسی لیے جہاد میں حفاظت دین کے پیش نظر جان کا تلف کرنا جائز ہے، کہ دین ہر خیر کا سرچشمہ ہے، اور ہر طاقت کا منبع ہے، وہ گیا تو پھر کچھ نہیں بچے گا، اس کی مصلحت نفس نیز مال، اولاد اور بیویوں کی محبت جیسی مصالح سے بالاتر ہے۔

لیکن جب سے مسلمان اس مغربی رجحان سے متاثر ہوئے ہیں جس میں فرد ہی سب کچھ ہے وہ بھی فرد کی زندگی کو اولین مرتبہ میں رکھنے لگے ہیں، اور زندگی کی حرص میں اسے دین پر ترجیح دینے لگے ہیں، اب دین کی بقا ان کے لیے کچھ اہمیت نہیں رکھتی ہے۔

اس کی مثالیں بہت ہیں، اہم بات یہ ہے کہ مسلمان کو ان مصالح کے درمیان موازنہ

کے طریقہ کا علم ہو، اس طرح وہ مستحق ترجیح کو ترجیح دے اور مستحق تاخیر کو مؤخر کرے، باہم متصادم مصالح کے درمیان موازنہ کے طریقہ کو سمجھانے کے لیے ہمارا کہنا ہے کہ:

جب دو شرعی امور باہم متعارض ہوں تو مسلمان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ سب سے پہلے ان دو متصادم امور کے مراتب پر توجہ دے، پھر دیکھے کہ ان میں سے ہر امر کا مصالح کے کس مرتبہ سے تعلق ہے، اور پھر ان مراتب کے اعتبار سے جس سے ان کا تعلق ہے دونوں کے مابین موازنہ کرے، غور وفکر کا یہ عمل کچھ یوں وجود میں آئے گا:

اول: اعلیٰ درجہ کے مطالبہ اور ادنی درجہ کے مطالبہ کی تعیین: ان میں سے ایک اگر فرض ہو اور دوسرا مستحب تو پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں کہ فرض مستحب پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے کہ فرض کی مصلحت مستحب کی مصلحت سے بڑی ہوتی ہے مثلاً اگر کسی شخص پر اللہ کا یا بندوں کا کوئی مالی حق ہو تو اس کے لیے کسی طرح کا نفلی خرچ کرنا حرام ہے، (۲۳) اس لیے کہ کسی کے مالی حق (قرض وغیرہ) کی ادائیگی فرض ہے، اور کسی نفلی مد میں خرچ کرنا مستحب، اور یہ بات معلوم ہے کہ فرض مستحب پر مقدم ہے۔

مستحب کے ساتھ فرض کے تصادم کی صورت میں بس ان کے فرض و مستحب ہونے کا علم ہی یہ جاننے کے لیے کافی ہے کہ ترجیح کس حکم کو حاصل ہوگی؟ اس پہلو سے حاصل ہونے والے نتیجہ تک پہنچنے کے بعد انسان دیکھے گا کہ مستحب پر ترجیح دیا گیا فرض مصالح کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے جب کہ مستحب اس سے کم تر مرتبہ پر، ہماری زیر غور مثال میں قرض کی ادائیگی حاجیات کے قبیل سے ہے کہ وہ مالِ غیر سے متعلق ہے، اور یہ حاجیات میں سے ہے، جب کہ کسی نفلی مد میں خرچ کرنا کمالیات کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ حاجیات کمالیات پر مقدم ہیں۔ (۲۴)۔

دوم- اگر دونوں امور قوت طلب کے اعتبار سے ایک ہی درجہ کے ہوں مثلاً دونوں

فرض ہوں تو ایسی صورت میں ہم دیکھیں گے کہ:

الف- اگر ان دونوں کا تعلق الگ الگ مراتب سے ہو، مثلاً ایک کا تعلق ضروریات سے ہو اور دوسرے کا حاجیات سے، یا ایک کا حاجیات سے ہو اور دوسرے کا تحسینیات سے، تو ایسی صورت میں ضروری فرض حاجی فرض سے مقدم ہوگا، اور حاجی فرض تحسینی فرض پر مقدم ہوگا۔ اس لیے کہ ضروری سے متعلق امر حاجی سے متعلق امر سے اہم تر ہے، اور حاجی سے متعلق امر تحسینی سے متعلق امر سے اہم تر ہے۔

ب- اگر دونوں فرض بیک وقت ایک ہی مرتبہ سے متعلق ہوں، مثلاً دونوں ضروریات سے متعلق ہوں، یا حاجیات سے یا تحسینیات سے، تو ایسی صورت میں تین حالتیں ہیں:

پہلی حالت: دونوں ضروریات کے قبیل سے ہوں، اس حالت میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق کلیاتِ خمسہ میں سے کسی ایک کلی سے ہو جیسے حفاظت نفس سے متعلق فرض کا تعارض ہو کئی نفس کے تحفظ سے متعلق فرض سے (۲۵)۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق دو کلیوں سے ہو، جیسے حفاظت دین سے متعلق فرض کا تعارض جس فرض سے ہو وہ حفاظت نفس سے تعلق رکھتا ہو، یا ایک فرض حفاظتِ عقل سے متعلق ہو اور دوسرا حفاظت مال سے۔

پہلے احتمال میں موازنہ مصلحت کی ہمہ گیری وعدم ہمہ گیری یا مصلحت کے یقینی یا غیر یقینی ہونے کی بنیاد پر ہوگا، لہٰذا جس امر میں مصلحت زیادہ عام ہو وہ اس مصلحت پر مقدم ہے جس میں مصلحت خاص ہے، اور جس فرض میں مصلحت یقینی ہو وہ ظنی مصلحت والے فرض پر مقدم ہوگا۔ جب کہ دوسرے احتمال میں موازنہ قوتِ مصلحت کی بنیاد پر ہوگا، اس میں ہم مصالح ضروریہ کی بابت طے شدہ ترتیب کی رعایت کریں گے، دین سے متعلق فرض کو نفس سے متعلق فرض پر اور نفس سے متعلق فرض کو عقل سے متعلق فرض پر ترجیح دی جائے گی۔ دیگر صورتوں میں بھی اسی طرح ترجیح

دی جائے گی۔

دوسری حالت: دونوں بیک وقت حاجیات کے قبیل سے ہوں، یعنی ایک حاجی فرض کا تعارض دوسرے حاجی فرض سے ہو، اس صورت میں بھی دو احتمالات ہیں:

ایک یہ کہ ان دونوں کا تعلق ایک ہی کلی سے ہو، مثلاً حفاظت عقل سے تعلق رکھنے والا ایک حاجی فرض اسی قبیل کے ایک اور حاجی فرض سے متعارض ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق دو مختلف کلیوں سے ہو، مثلاً حفاظت نفس سے تعلق رکھنے والے حاجی فرض کا تعارض حفاظتِ نسل سے تعلق رکھنے والے دوسرے حاجی فرض سے ہو۔

پہلے احتمال میں موازنہ مصلحت کی ہمہ گیری وعدم ہمہ گیری یا مصلحت کے یقینی یا غیر یقینی ہونے کی بنیاد پر ہوگا، مثلاً کسی دوکان یا مکان میں لگی آگ کا بجھانا فرض ہے (۲۶)، اور کسی شخص کے یہاں رکھے ہوئے آگ بجھانے کے آلات کی حفاظت بھی اسی طرح فرض ہے، یہ دونوں حاجی فرض ہیں اور ان دونوں کا تعلق مال سے ہے، موازنہ سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ آگ کا بجھانا راجح (اولیٰ) ہے، اس لیے کہ اس عمل کے ذریعہ یقینی طور پر ضائع ہونے والے مال کو بچایا جائے گا، جب کہ آگ بجھانے کے آلات یقینی طور پر ضائع نہیں ہوں گے، ہاں ان میں ایک طرح کا فساد پیدا ہوسکتا ہے، پھر آگ سے ہونے والا خسارہ اس خسارہ سے کہیں بڑا ہے جو آلات کے مالک کی بنا اجازت ان کے استعمال سے ہونے والے نقصان سے کہیں بڑا ہے۔

دوسرے احتمال میں موازنہ مصلحت کی قوت وضعف کی بنیاد پر موازنہ ہوگا، اس سلسلہ میں ہم کلیات خمسہ کی مقررہ ترتیب کا خیال رکھیں گے، مثلاً حفاظت دین سے متعلق حاجی فرض کو حفاظت نفس سے متعلق حاجی فرض پر ترجیح دیں گے (۲۷)۔ اور دیگر صورتوں میں بھی اسی طرح ترجیح دیں گے۔ مثلاً:

الف: فکری انحراف سے مسلم نوجوانوں کی عقل کی حفاظت فرض ہے اور طلب علم فرض ہے، یہ دونوں فریضے حاجی درجہ کے ہیں، لہٰذا کسی غیر مسلم ملک میں طالب علم کا بھیجنا اگر اس کے فکری انحراف اور پھر اس کی واپسی کے بعد اس کے شاگردوں کے فکری انحراف کا سبب بنے تو اس کو اس سفر سے روکا جائے گا، خواہ اس کے نتیجہ میں اس کو ذاتی نقصان ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ فرزندان اسلام کی فکر کی سلامتی کی حفاظت کا فریضہ حفاظت عقل سے متعلق ہے، اور اس طالب علم کو غیر مسلم ملک میں تعلیم جاری رکھنے کی ممانعت سے پہنچنے والا حرج مال سے متعلق ہے، اور سب جانتے ہیں کہ حفاظت عقل حفاظت مال پر مقدم ہے، پھر ایک فرد کو پہنچنے والا ضرر متعدد افراد کے ضرر کے برابر نہیں ہے۔

ب- مسلم مرحومین کی تدفین ایک حاجی فریضہ ہے، کہ ایسا نہ کرنے سے زندوں کو تکلیف ہوگی، اگر ہمیں دفن کے لیے ایک عوامی زمین نہ ملے، قبرستان کے لیے کوئی اپنی زمین وقف بھی نہ کرے تو حکومت افراد سے بزور لے لے گی، اگرچہ ذاتی املاک کی حفاظت بھی اسی طرح فریضہ ہے، لیکن دفن کا فریضہ نفس سے متعلق ہے، جبکہ املاک کی حفاظت کا تعلق مال سے ہے، اور حفاظت نفس حفاظت مال پر مقدم ہے۔

تیسری حالت: دونوں متعارض تحسینیات کے قبیل سے ہوں، یعنی ایک تحسینی فریضہ دوسرے تحسینی فریضہ سے معارض ہو، اس میں بھی دو احتمالات ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں کلیات خمسہ میں سے ایک ہی کلیہ سے متعلق ہوں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق دو مختلف کلیوں سے ہو۔

دونوں احتمالوں میں ہم تحسینی فرائض کے درمیان موازنہ اسی طرح کریں گے جس طرح ہم نے دو متعارض حاجی فرائض کے درمیان کیا تھا، اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

تحسینیات کے مرتبہ سے تعلق رکھنے والے دو فرائض کے تعارض کی مثالیں پیش خدمت ہیں:

الف: محرمات سے غض بصر ایک کمالی فریضہ ہے، صلہ رحمی بھی کمالی فریضہ ہے، لیکن صلہ رحمی کا فریضہ اہم ہے، صلہ رحمی اگر کسی حرام کو دیکھنے یا حرام میں مبتلا ہونے مثلاً اختلاط کا سبب بنے تو ان مفاسد سے (جو کبائر کی سطح کے نہیں ہیں) گو اجتناب فرض ہے لیکن یہ صلہ رحمی کے فریضہ سے مانع نہیں ہوگا، اس لیے کہ قطع رحمی کے مفسدہ کا تعلق حفاظت نفس سے ہے، اور اس طرح کے منکرات کو دیکھنے کے مفسدہ کا تعلق حفاظتِ نسل سے ہے، اور نفس سے متعلق مفسدہ نسل سے متعلق مفسدہ پر مقدم ہے۔

ب- غسل جنابت ایک کمالی فرض ہے، ناپاک برتنوں کو دھونا بھی ایک کمالی فرض ہے، (مثلاً) اگر کوئی انسان کسی سفر میں ہو اور اتنا پانی دستیاب نہ ہو جتنا پانی ان دونوں کاموں کے لیے کافی ہو تو برتنوں کی صفائی کو ترجیح دی جائے گی، جب کہ محتلم نماز کے لیے تیمّم کر لے گا۔

اس مثال میں نفس کو دین پر مقدم کیا گیا ہے، اس لیے کہ غسل جنابت دین سے متعلق کمالی فریضہ ہے، جب کہ ناپاک برتنوں کو دھونا نفس سے متعلق کمالی فریضہ ہے، اس کا مرتبہ گو کہ دین سے کم تر ہے لیکن یہاں اس پر مقدم ہے، اس لیے کہ ناپاک برتنوں میں کھانے سے پہنچنے والا ضرر تیمّم سے نماز کی ادائیگی کے مفسدہ سے بڑھ کر ہے، نیز یہ اللہ کے حق پر بندہ کے حق کے مقدم ہونے کی مثال ہے، جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔

دوسرا ضابطہ: زیادہ مفسدہ کم مفسدہ کے مقابلہ میں دفع کیے جانے میں اولی (راجح) ہے۔

دو مفسدہ یا ابن تیمیہؒ کی تعبیر میں دو سیئات معارض ہوں تو شدید تر کو دفع کر کے خفیف تر مفسدہ کو انگیز کر لیا جائے گا، چھوٹے مفسدہ کو انگیز کر کے بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کا یہ طرز عمل (بقول عز بن عبد السلام) انسانی فطرت ہے (۲۸)۔ اسی لیے شریعت خداوندی نے اپنے بہت

سے احکام میں اس انسانی فطرت کا لحاظ کیا ہے:

الف: اشہر حرم میں جنگ کی بابت اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ ان محترم مہینوں میں جنگ اللہ کے راستے سے روکنے کی بنسبت کم مفسدہ والا عمل ہے):

﴿**يسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير و صد عن سبيل الله و كفر به والمسجد الحرام و اخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولايزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا و من يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنيا والآخرة، وأولئک أصحاب النور هم فيها خالدون**﴾ (بقرہ:۲۱۷)۔

(لوگ آپ سے حرمت والے مہینے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس میں جنگ کرنا کیسا ہے؟ آپ کہہ دیجئے کہ اس میں جنگ کرنا بڑا گناہ ہے، مگر لوگوں کو اللہ کے راستے سے روکنا، اس کے خلاف کفر کی روش اختیار کرنا، مسجد حرام پر بندش لگانا اور اس کے باسیوں کو وہاں سے نکال باہر کرنا اللہ کے نزدیک زیادہ بڑا گناہ ہے، اور فتنہ قتل سے بھی زیادہ سنگین چیز ہے، اور یہ (کافر) تم لوگوں سے برابر جنگ کرتے رہیں گے، یہاں تک کہ اگر ان کا بس چلے تو یہ تم کو تمہارا دین چھوڑنے پر آمادہ کردیں، اور اگر تم میں سے کوئی شخص اپنا دین چھوڑ دے اور کافر ہونے کی حالت ہی میں مرے تو ایسے لوگوں کے اعمال دنیا اور آخرت دونوں میں اکارت ہوجائیں گے، ایسے لوگ دوزخ والے ہیں، وہ ہمیشہ اسی میں رہیں گے)۔ کفار نے مسلمانوں پر یہ نکیر کی تھی کہ انھوں نے حرمت والے مہینوں کی حرمت پامال کی ہے اور ان میں جنگ کی ہے (۲۹)۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

یہ بات تو صحیح ہے کہ ان مہینوں میں جنگ بڑا گناہ اور جرم ہے، لیکن مسلمانوں اور اسلام پر تعدی و زیادتی کرتے ہوئے اللہ کے راستے سے لوگوں کو روکنا مسلمانوں کو قتل کرنا، ان کے

دین کے سلسلے میں ان کو ستانا اور انھیں ان کے علاقوں سے نکال باہر کرنا اللہ کے نزدیک یہ سب کام محترم مہینوں میں جنگ کرکے ان کی حرمت پامال کرنے سے بڑے مفسدہ اور جرم والے اعمال ہیں، جب ایسا ہے تو پھر ان مہینوں میں جنگ کرنا ان بڑے مفاسد کے دفع کرنے کے لیے لازم وضروری ہے۔

ب- حضرت موسیٰؑ (۳۰) کو اللہ تعالیٰ نے جن صاحب کے پاس بھیجا تھا، ان کے تصرفات میں مفاسد کا ارتکاب ہے، لیکن بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لیے ان کا ارتکاب ہوا تھا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**فانطلقا حتی اذا رکبا فی السفینة خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شیئاً امراً**﴾ (کہف:۷۱)، (چنانچہ دونوں روانہ ہوگئے، یہاں تک کہ جب دونوں ایک کشتی میں سوار ہوئے تو ان صاحب نے کشتی میں چھید کردیا۔ موسیٰ بولے: ارے کیا آپ نے اس میں چھید کردیا تاکہ سارے کشتی والوں کو ڈبو ڈالیں؟ یہ آپ نے بڑا خوفناک کام کیا)، حضرت موسیٰؑ نے اس بندۂ مومن وصالح کی سفر میں رفاقت حاصل کی، تاکہ وہ ان کو وہ علم سکھائیں جو اللہ نے ان کو عطا فرمایا ہے، اس کے لیے حضرت موسیٰ نے ان کی یہ شرط بھی قبول کرلی تھی کہ ان کے اعمال پر حضرت موسیٰ کچھ استفسار نہیں کریں گے، وہ دونوں اپنے سفر میں ایک کشتی پر سوار ہوئے تاکہ سمندر پار کرکے دوسرے علاقہ میں پہنچ جائیں، لیکن اس بندۂ مومن وصالح نے کشتی میں سوراخ کردیا، یہ دیکھ کر حضرت موسیٰ اپنے اوپر قابو نہ رکھ سکے اور ان پر نکیر کرتے ہوئے بولے: کیا آپ نے اس کشتی میں سوراخ اس لیے کیا ہے تاکہ آپ کشتی کے سواروں کو ڈبو دیں، آپ نے نہایت سنگین کام کا ارتکاب کیا ہے، اس بندۂ مومن وصالح نے اس تصرف پر نکیر کرتے ہوئے کہا: ﴿**أما السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر فاردت ان اعیبها وکان وراء هم ملک یأخذ کل سفینة غصباً**﴾ (کہف:۷۹)، (جہاں تک کشتی کا تعلق ہے وہ کچھ غریب (۳۱) آدمیوں کی تھی جو دریا میں مزدوری کرتے تھے، میں نے چاہا کہ اس میں کوئی

عیب پیدا کردوں، (کیونکہ) ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو ہر (اچھی) کشتی کو زبردستی چھین کر رکھ لیا کرتا تھا)۔ یعنی جس کشتی پر میں سوار ہوا تھا اور اس میں سوراخ کیا تھا وہ کچھ غریب لوگوں کی تھی جسے وہ کرایہ پر چلاتے تھے، اس سوراخ کو کرنے سے میرا مقصد یہ تھا کہ اس طرح میں کشتی میں عیب پیدا کردوں تاکہ اس کشتی پر وہ ظالم بادشاہ قبضہ نہ کرے جو ہر اچھی کشتی پر قبضہ کر لیتا تھا، تاکہ یہ غریب اپنے ذریعۂ آمدنی سے محروم نہ ہوجائیں، سوراخ والی کشتی کا غریبوں کی ملکیت میں ہونا اس کشتی کے بادشاہ کے غاصبانہ قبضہ میں چلے جانے سے بہتر ہے۔

ج- حضرت خضر کے ایک اور عمل کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكرا**﴾ (کہف:۷۴)، (وہ دونوں پھر روانہ ہوگئے، یہاں تک کہ ان کی ملاقات ایک لڑکے سے ہوئی تو ان صاحب نے اسے قتل کر ڈالا، موسیٰ بول اٹھے: ''ارے کیا آپ نے ایک پاکیزہ جان کو ہلاک کر دیا جبکہ اس نے کسی کی جان نہیں لی تھی، جس کا بدلہ اس سے لیا جائے؟، یہ تو آپ نے بہت ہی برا کام کیا)۔ اپنے سفر میں ان دونوں کو ایک لڑکا ملا جو کھیل رہا تھا، انھوں نے اس کو قتل کر دیا، حضرت موسیٰ نے نکیر کرتے ہوئے کہا: آپ ایک بے گناہ جان کو کیوں کر قتل کر سکتے ہیں؟ آپ نے بہت ہی سنگین حرکت کی۔ اس بندۂ صالح نے انھیں مطمئن کرتے ہوئے اپنے اس بظاہر ظلم وتعدی نظر آنے والے عمل کی تشریح یوں کی: ﴿**و أما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا و كفرا فاردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة و أقرب رحما**﴾ (کہف:۸۰-۸۱)، (اور لڑکے کا معاملہ یہ تھا کہ اس کے ماں باپ مومن تھے اور ہمیں اس بات کا اندیشہ تھا کہ یہ لڑکا ان دونوں کو سرکشی اور کفر میں نہ پھنسا دے، چنانچہ ہم نے یہ چاہا کہ ان کا پروردگار انھیں اس لڑکے کے بدلے ایسی اولاد دے جو پاکیزگی میں بھی اس سے بہتر ہو اور حسن سلوک میں بھی اس سے بڑھی ہوئی ہو)، یعنی انھوں نے یہ کہا کہ جس لڑکے کو میں نے

قتل کیا تھا اس کا معاملہ یہ تھا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے اس کی بابت اس حقیقت سے آگاہ کر دیا تھا کہ یہ کافر ہو جائے گا اور ہو سکتا ہے کہ اپنے مومن والدین کے کفر کا بھی ذریعہ بنے، اس ذریعہ کو مسدود کرنے کے لیے اللہ نے مجھے اس کے قتل کا حکم دیا تھا، اور اس کے بدلے میں ایسی صالح اولاد دینے کا وعدہ کیا تھا جو اس سے بہتر اور حسن سلوک میں اس سے برتر ہوگی، یعنی کفر کی بنسبت ایک شریر نفس کا قتل اہون ہے کہ دین نفس پر مقدم ہے، سنت نبوی میں بھی بڑے مفاسد کے ازالہ کے لیے چھوٹے مفاسد کے ارتکاب کی بہت سی تطبیقات ہیں:

الف- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ: ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو پکڑ لیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے کہا: ''اسے چھوڑ دو، اور اس کے پیشاب پر پانی کا ایک ڈول ڈال دو، کہ تمہیں سہولت پیدا کرنے والا بنا کر اٹھایا گیا ہے نہ کہ مشکلات پیدا کرنے والا بنا کر'' (۳۲)۔

پیشاب کرنا ایک مفسدہ تھا، لیکن پیشاب روکنے سے پیدا ہو سکنے والے مرض سے خفیف تر، اس لیے امام نوویؒ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خفیف تر ضرر کو انگیز کر کے عظیم تر ضرر کا ازالہ کیا جا سکتا ہے، آں حضرتؐ نے دو مصلحتوں کی بنیاد پر یہ ارشاد فرمایا کہ ''اسے چھوڑ دو'':

پہلی مصلحت یہ کہ اگر اس نے پیشاب روک لیا تو اس کو نقصان ہو سکتا ہے، جب کہ مسجد ناپاک تو ہو ہی چکی تھی، اس لیے ناپاکی میں اضافہ اس شخص کو ہو سکنے والے ضرر سے اہون تھا۔

دوسری مصلحت یہ تھی کہ: ابھی ناپاکی مسجد کے تھوڑے سے حصے میں پائی گئی تھی، اور اگر لوگ اسے پیشاب کرتے ہوئے بھاگنے پر مجبور کرتے تو اس کے کپڑے، اس کا جسم اور مسجد کا کافی بڑا حصہ ناپاک ہو سکتا تھا'' (۳۳)۔

ب- غزوۂ احد میں جس طرح حضرت زیاد بن سکن اور ابو دجانہ سمیت متعدد صحابہ نے

آپؐ کی حفاظت فرمائی اس میں مفسدہ تھا لیکن آپ کی شہادت یا آپ کے زخمی ہونے سے کم تر، اسی لیے یہ صحابہ غزوۂ احد میں رسول اکرمؐ کے گرد کھڑے ہو گئے اور انھوں نے کافروں کے حملوں سے آپ کا دفاع کیا، گو کہ اس کی وجہ سے ان میں سے کچھ کو زخم آئے لیکن آپؐ نے ان کو ایسا کرنے دیا'' (۳۴)۔

ان اور ان جیسے دیگر احکام کے استقرا سے علمائے شریعت نے یہ قاعدہ تشکیل دیا ہے:

'' دو مفاسد متعارض ہوں تو ان میں سے عظیم تر ضرر والے مفسدہ کا اعتبار کرتے ہوئے خفیف تر کا ارتکاب کر لیا جائے گا'' (۳۵)۔

اس قطعی قاعدہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب دو مفاسد جمع ہوں تو کم تر مفسدہ کو اختیار کر کے برتر مفسدہ کو زائل کیا جائے گا، اس لیے کہ حرام کا ارتکاب مجبوری کے بغیر جائز نہیں ہے، اور '' برتر مفسدہ کو اختیار کرنے کی کوئی مجبوری نہیں ہے'' (۳۶) بلکہ ضرر کا ازالہ اس کے جیسے ضرر سے نہیں کیا جائے گا (۳۷)۔ پھر کیوں کر کسی ضرر کے ازالہ کے لیے اس سے بالاتر ضرر کو انگیز کیا جائے گا (۳۸) جب کسی ضرر کا ازالہ کم تر ضرر کے ارتکاب سے ہوگا تو اس حالت میں کم تر مفسدہ کا ارتکاب حالت اضطراری مانتے ہوئے معفو عنہ ہے جس سے گناہ جاتا رہتا ہے۔

ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے: '' دو حرام جمع ہوں اور صورت حال ایسی ہو کہ ان میں سے سنگین تر سے بچنا کم سنگین کے ارتکاب سے ہی ممکن ہو تو کم سنگین حرام کا ارتکاب ایسی صورت حال میں درحقیقت حرام نہیں ہوگا، گو کہ اسے فی نفسہ حرام ہی کہا جائے .....اس صورت میں کہا جائے گا کہ .....اس شخص نے راجح مصلحت، یا ضرورت یا حرام کے ازالہ کے لیے حرام کام کیا'' (۳۹)۔ بلکہ جس مفسدہ کا یہ ارتکاب کرتا ہے اسے اس اعتبار سے مصلحت کہا جاتا ہے کہ یہ مفسدہ اس بڑے مفسدہ کا ازالہ کرتا ہے جس کو اس مفسدہ کے ارتکاب کے بغیر دفع نہیں کیا جا سکتا تھا۔

اگر چہ چھوٹا مفسدہ معنوعنہ ہے، لیکن یہ بقول ابن تیمیہ ایک اضطراری حالت ہے، اس

لیے مسلمان کوحتی الامکان اس سے بچنے کی کوشش کرنی چاہئے، اس لیے کہ کلی طور پر مفاسد سے اجتناب جزوی طور پر اس کے ارتکاب سے افضل وراجح ہے۔

اسی لیے دومفاسد باہم متعارض ہوں اور ہم ان دونوں سے بچ سکتے ہوں تو یہی بہتر و راجح ہے، اور اگر ایسا نہ ہو اور ایک کا ارتکاب حتمی ہو تو حتی الامکان بڑے مفسدہ سے اجتناب لازم ہے۔ جیسا کہ ہم تمام مصالح کے ساتھ کرتے ہیں، اس لیے کہ مفسدہ مصلحت کی ضد ہے، بڑی مصلحت کا حصول جس طرح مطلوب ہے، اسی طرح بڑے مفسدہ کا دفع وازالہ بھی مقصود ہے، اسی لیے مفاسد کے درمیان موازنہ بھی اسی طرح ہوگا جس طرح مصالح کے مابین ہوگا۔

لہٰذا جب دو نہی یا دو حرام متعارض ہوں تو ہمارے پاس دو صورتیں ہیں:

الف: یا تو یہ دونوں نہی کی قوت کے اعتبار سے متفاوت ہوں، مثلاً تعارض حرام ومکروہ کے مابین ہو۔

ب: یا یہ دونوں یکساں ہوں، جیسے حرام کا تعارض حرام سے ہو۔

پہلی صورت میں ہم بڑے مفسدہ کو یعنی حرام کو دفع کریں گے، جیسے خواتین کے لباس زیب تن کر کے خواتین سے تشبیہ اختیار کرنا مکروہ ہے، اور کشف عورت حرام ہے، اگر مرد کے پاس ستر عورت کے لیے صرف خاتون کا لباس ہی دستیاب ہو تو پھر اسے یہ لباس زیب تن کر لینا چاہئے (۴۰)۔

اس مثال کو جب ہم مصالح شرعیہ کے درجات کے تابع کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ خواتین سے تشبہ ایک کمالی میں مخل ہے، اور کشف عورت بھی ایک کمالی میں مخل ہے، اور یہ دونوں کمالی دین سے متعلق ہیں، لیکن کشف عورت کا مفسدہ سنگین تر ہے۔

دوسری صورت میں ہم حرام کی قسموں کے درمیان تمیز کریں گے، اور یہاں دو حالتیں ہوسکتی ہیں:

اول: حرام لذاتہ کا حرام لذاتہ سے تعارض (۴۱)۔

دوم: حرام لذاتہ کا حرام لغیرہ سے تعارض۔

پہلی حالت میں ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں حراموں کا تعلق کلیات خمسہ میں سے کس کلی سے ہے، اس میں بھی دو حالتیں ہیں:

۱- دونوں کا تعلق ایک ہی کلی سے ہو، جیسے حرام لذاتہ کا تعارض حرام لذاتہ سے ہو، اور دونوں کا تعلق دین، عقل یا مال سے ہو..... اس حالت میں ہم مفاسد کے درمیان موازنہ ان کی وسعت وعدم وسعت اور ان کے تیقن وعدم تیقن کے اعتبار سے کریں گے، اس کی مثال ہے: چوری اور رشوت، یہ دونوں حرام لذاتہ ہیں، اور یہ دونوں مال سے متعلق ہیں، جب ہم کو یہ یقین ہو کہ ایک عہدہ دار پر اگر ہم نے رشوت کے دروازے بند کر دیں گے تو وہ ریاست کا مال چوری کرے گا تو ہم رشوت خوری کے سلسلے میں اس سے صرفِ نظر کریں گے، اس لیے کہ رشوت لینے کا مفسدہ خاص ہے جب کہ ریاست کا مال چوری کرنے کا مفسدہ عام ہے۔

۲- دونوں متعارض حراموں کا تعلق الگ الگ کلیوں سے ہو، جیسے دین سے متعلق حرام لذاتہ کا تعارض نفس سے متعلق حرام لذاتہ سے ہو۔ ایسی حالت میں ہم کلیات خمسہ کی ترتیب کا خیال رکھیں گے، یعنی ہم حفاظت دین میں مخل مفسدہ کے ازالہ کو حفاظت نفس میں مخل مفسدہ کے ازالہ پر ترجیح دیں گے، اور حفاظت نفس میں مخل مفسدہ کے دفع کو حفاظتِ عقل پر مخل مفسدہ کے دفع پر ترجیح دیں گے، اسی طرح دیگر صورتوں میں ترجیح دی جاتی رہے گی۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ زنا حرام لذاتہ ہے، اور یہ حفاظت نسل میں مخل ہے، چوری حرام لذاتہ ہے اور یہ حفاظت مال میں مخل ہے، لہٰذا اگر کوئی مجرم کسی خاتون پر غلبہ پا کر اس کو یہ دھمکی دے کہ اگر اس نے اسے مطلوبہ مقدار میں مال نہ دیا تو وہ اس کے ساتھ زنا کرے گا تو اسے اتنا مال دے دیا جائے گا، کہ نسل کا مفسدہ مال کے مفسدہ سے سنگین تر ہے۔

دوسری حالت میں جو کہ حرام لذاتہ کے حرام لغیرہ کے ساتھ تعارض کی حالت ہے ہم ازالہ میں حرام لذاتہ کو ترجیح دیں گے، اس لیے کہ فی نفسہ حرمت والا حرام بطور وسیلہ حرام سے سنگین تر ہے۔ اس کی مثالیں ملاحظہ ہوں:

الف: اگر کسی فاسق یا ملحد کو برا بھلا کہنے کے نتیجہ میں سامنے سے اللہ اور رسول کی شان میں گستاخی کی جائے تو ایسا کرنا ممنوع ہوگا اس لیے کہ حرام لذاتہ راجح ہے۔

ب: اگر نوجوان لڑکی کی تعلیم بے پردگی پر موقوف ہو تو یہ مفسدہ اس کی تعلیم میں مانع نہیں ہوگا، اس لیے کہ اجنبیہ کو دیکھنا حرام لغیرہ ہے اور جہالت حرام لذاتہ ہے، اور حرام لذاتہ حرام لغیرہ پر مقدم ہے۔

باہم متعارض مفاسد کے درمیان موازنہ ان کو براہ راست مصالح کے مراتب پر پیش کر کے ممکن ہے، اس طریقہ میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ:

کیا دونوں مفسدے دو مختلف مراتب سے تعلق رکھتے ہیں؟ مثلاً ایک ضروری میں مخل ہو اور دوسرا حاجی میں، یا وہ ایک ہی مرتبہ میں ہیں کہ دونوں بیک وقت ضروری میں یا حاجی میں یا تحسینی میں مخل ہوں۔

پہلی حالت میں ہم سنگین تر کو دفع کرتے ہیں، اس لیے کہ ضروری میں مخل مفسدہ حاجی میں مخل مفسدہ سے سنگین تر ہے، اور حاجی میں مخل مفسدہ تحسینی میں مخل مفسدہ سے سنگین تر ہے، اس حالت میں ہمارے لیے تین احتمالات ہیں:

اول: ضروری میں مخل مفسدہ حاجی میں مخل مفسدہ کے ساتھ پایا جائے، تو ایسی صورت میں ہم ضروری میں مخل مفسدہ کو ترجیح دیں گے۔

دوم: ضروری میں مخل مفسدہ کمالی میں مخل مفسدہ کے ساتھ پایا جائے، تو ایسی صورت میں ہم بدرجۂ اولیٰ ضروری میں مخل مفسدہ کو ترجیح دیں گے۔

سوم: حاجی میں مخل مفسدہ کمالی میں مخل مفسدہ کے ساتھ پایا جائے، تو ایسی صورت میں ہم حاجی میں مخل مفسدہ کو ترجیح دیں گے۔

دوسری حالت میں یعنی جب دو مفاسد ایک ہی مرتبہ کے ہوں ہمارے سامنے تین حالات ہیں:

اول: ضروری میں مخل مفسدہ ضروری میں مخل مفسدہ کے ساتھ ہو۔

دوم: حاجی میں مخل مفسدہ حاجی میں مخل مفسدہ کے ساتھ ہو۔

سوم: کمالی میں مخل مفسدہ کمالی میں مخل مفسدہ کے ساتھ ہو۔

ان درج بالا تین احتمالات میں:

یا تو دونوں مفسدے کسی مرتبہ کے ایک ہی کلی میں مخل ہوں گے، جیسے دونوں مفاسد دو مختلف ضروری میں مخل ہوں جن کا تعلق حفاظت نفس سے ہی ہو، ایسی صورت میں ہم مفسدہ کی وسعت اور اس کے یقینی ہونے کی بنیاد پر موازنہ کریں گے، یعنی ہم وسیع تر و زیادہ یقینی مفسدہ کا ازالہ کریں گے۔

اگر ایک مفسدہ ایک کلی میں مخل ہو اور دوسرا مفسدہ دوسرے کلی میں مخل ہو، مثلاً دو مفاسد ایسے دو حاجیوں میں مخل ہوں جن میں سے ایک کا تعلق عقل کے تحفظ سے اور دوسرے کا تعلق مال کی حفاظت سے ہو، ایسی حالت میں ہم مفسدہ کی قوت اور اس کے یقینی ہونے کی بنیاد پر موازنہ کریں گے، یعنی ہم عام یا یقینی مفسدہ کو خاص یا غیر یقینی مفسدہ پر ازالہ کے سلسلہ میں ترجیح دیں گے۔

ذیل میں متعارض مفاسد اور ان کے مابین اس اصول پر موازنہ کی چند مثالیں ہیں:

۱-ضروری میں مخل مفسدہ کا حاجی میں مخل مفسدہ سے تعارض:

الف-موت ضروری میں مخل مفسدہ ہے.....اور مریض کے جسم سے ایک عضو کا کاٹنا

حاجی میں مخل مفسدہ ہے، اگر مریض کے عضو کو بچانے میں اس بات کا اندیشہ ہو کہ مرض پورے جسم میں پھیل جائے گا اور مریض کی موت ہو جائے گی تو ایسی صورت میں اس عضو کو کاٹنا لازمی ہے، اس لیے کہ اس کو کاٹنے کا ضرر موت کے ضرر سے اہون ہے۔

ب- استمنا یا ہینڈ پریکٹس نوجوانوں میں بڑھتے ہوئے مرض کی صورت اختیار کر گیا ہے، اسکے چند اسباب ہیں یہاں ان کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔ اکثر فقہا اس کی حرمت کی رائے رکھتے ہیں (۴۲)، اس سلسلہ میں وہ متعدد دلائل سے استدلال کرتے ہیں (۴۳)، لیکن اس شخص کا کیا حکم ہے جس کا حال یہ ہو کہ اس کے جنسی جذبات بھڑک گئے ہوں اور وہ خود پر قابو نہ پا رہا ہو، اور یہ ڈر ہو کہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو زنا کا مرتکب ہو جائے گا؟

اس صورت میں اس شخص کے سامنے دو راستے ہیں: یا تو زنا کا مرتکب ہو جائے یا خفیہ طور پر اپنی شہوت کو ٹھنڈا کر لے۔

دونوں مفاسد کے درمیان موازنہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ استمنا کم تر ضرر ہے، کہ یہ خفیہ عادت انسان کی صحت میں مخل ہے، اور انسان کی صحت حفاظت نفس کی ضامن حاجی ہے، جبکہ زنا حفاظت نسل میں مخل مفسدہ ہے، اور اس کی حفاظت ضروری ہے، اسی لیے بعض علما کا کہنا ہے کہ جس شخص کو زنا یا لواطت کا شدید اندیشہ ہو اس کے لیے اپنی شہوت بر قابو پانے کے لیے استمنا کرنا جائز ہے، ابن قیم نے لکھا ہے: ''اگر انسان کو رہ رہ کر شہوت اٹھتی ہو اور اس کی شادی نہ ہوئی ہو نہ شادی کرنے کے حالات ہوں تو اس کے لیے یہ حرام نہیں مکروہ ہے، اور اگر کوئی شخص شہوت میں بے قابو ہو اور اسے زنا کا اندیشہ ہو جیسے قیدی، مسافر یا فقیر تو اس کے لیے یہ جائز ہے، یہ بات امام احمد نے صراحتاً ارشاد فرمائی ہے'' (۴۴)۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی سمیت متعدد معاصر علما نے اس کو ترجیح دی ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''جنسی جذبات میں ابال اور حرام کے ارتکاب کے اندیشہ کے وقت ہم امام احمدؒ کی رائے پر عمل کر سکتے ہیں، مثلاً کوئی نوجوان اگر دیار

غیر میں بسلسلۂ تعلیم یا ملازمت مقیم ہو، اس کے گرد وپیش کا ماحول جنسی جذبات کو برانگیختہ کرنے والا ہو اور اسے اپنے سلسلہ میں گناہ کا اندیشہ ہو، تو ایسے شخص کے لیے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اس وسیلہ کو اختیار کر کے جنسی ہیجان کو ختم کرے، بشرطیکہ وہ اسے بس بوقت ضرورت ہی استعمال کرے اور اسے اپنی عادت نہ بنالے'' (۴۵)۔ ہاں صبر افضل واولیٰ ہے، اس لیے کہ آں حضرتؐ نے شادی نہ کر سکنے والے نوجوان کے اس مسئلہ (جس کی شدت میں بہت اضافہ آخری درجہ کی بے حیائی اور برہنگی نے کر رکھا ہے) کا علاج روزہ کو بتایا ہے۔

۲-ضروری میں مخل مفسدہ کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض:

الف: جھوٹ حرام ہے اس لیے کہ وہ مفسدہ ہے، اور مسلمانوں کے راز کا افشا بھی حرام اور مفسدہ ہے، لیکن مسلمانوں کے راز ان کے دشمنوں کے سامنے عیاں ہونے اور ان کے جان ومال اور عزت وآبرو کا نقصان ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں جھوٹ جائز ہے۔ اس لیے کہ ضروری یا (حاجی) میں مخل مفسدہ کا ازالہ کمالی میں مخل مفسدہ کے ازالہ پر مقدم ہے۔

ب: اگر ریاست کے پاس صرف اتنے وسائل ہوں کہ وہ اسپتال جیسے ضروری عام رفاہی وسیلہ کو تعمیر کر سکے تو یہ ایک پارک جیسے کمالی کے قیام سے مقدم ہے، اس لیے کہ اسپتال نہ ہونا ضروری میں مخل ہے، جب کہ پارک کا نہ ہونا صرف کمالی میں مخل ہے۔

۳-حاجی میں مخل مفسدہ کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض:

الف: امام کی لمبی نماز پڑھانے کی وجہ سے اگر کچھ لوگ نماز باجماعت سے دور ہونے لگیں تو ایسی لمبی نماز پڑھانے کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لیے کہ ترک جماعت کا مفسدہ حاجی میں مخل ہے، اور نماز کو لمبا نہ کرنا کمالی میں مخل ہے، اور حاجی کمالی پر مقدم ہے۔

ب: ستر عورت استقبال قبلہ اور پاکی جیسی نماز کی شرطیں کمالی واجبات ہیں، اور نماز

حاجی واجب ہے، نمازی اگر ان شرطوں یا ان میں سے کچھ کی تکمیل سے عاجز ہوتو وہ حتی الاستطاعت نماز پڑھے گا، اس لیے کہ ان شرطوں کا ترک کرنا نماز کے ترک سے خفیف تر ہے۔

ج: ناپاکیوں سے بچنا ایک کمالی واجب ہے، اور زراعتی زمینوں کی سینچائی حاجی یا ضروری ہے، لہٰذا اگر بعض علاقوں میں کسانوں کو اپنی کھیتی کی سینچائی کے لیے ناپاک پانی ہی میسر ہو تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ زراعت کے لیے پانی ''حاجت'' ہے۔

د: عدت کے دوران عورت کا گھر سے نکلنا کمالی میں مخل مفسدہ ہے، دوسری جانب اس کی حاجیات فراہم کرنے والا کوئی شخص میسر نہ ہونا بھی ایک مفسدہ ہے، اس لیے یہ خاتون اپنی حاجات کی تکمیل کے لیے گھر سے نکل سکتی ہے۔

۴-ضروری میں مخل مفسدہ کا اہم تر ضروری میں مخل مفسدہ سے تعارض:

الف: جان کا ضیاع مفسدہ ہے، عقل کا ضیاع مفسدہ ہے، اب اگر کوئی شخص شراب کے استعمال کے لیے مجبور کر دیا جائے یعنی ''مکرہ'' ہوتو اس کے لیے شراب پی لینا جائز ہوگا، اس لیے کہ عقل کا نقصان جان کے نقصان سے کم تر ہے۔

ب: کسی مسلم فرد کا قتل ایک مفسدہ ہے، اور پوری امت پر تعدی بڑا مفسدہ ہے، اسی لیے فقہا نے تمام مسلمانوں کی حفاظت کے لیے ایک فرد یا چند افراد کی قربانی دے دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ مسئلہ فقہا کے یہاں کفار کے چند مسلمانوں کو ڈھال بنا لینے کے ساتھ معروف ہے۔

ج: جب امیر کو معزول کرنے میں ایک مفسدہ ہو، اور ایسا نہ کرنے میں بھی مفسدہ ہوتو ایسی صورت میں تعارض دو ضروری (یا دو حاجی) میں ہے، لہٰذا اگر امیر کے اپنے منصب پر رہنے کا مفسدہ اس کو معزول کرنے کے مفسدہ سے زیادہ ہوتو اس کو عزل کرنا جائز ہوگا، ورنہ بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لیے عزل نہیں کیا جائے گا، اسی لیے علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ظالم امیر

کے خلاف بغاوت کے مفاسد اس کے مظالم کے مفاسد کی بنسبت نسبتاً زیادہ سنگین ہوں تو اس کی اطاعت جائز ہے۔

زکریا بن محمد قزوینی لکھتے ہیں: ''جان لو کہ اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ظالم سلطان کے خلاف بغاوت کسی بھی طور جائز نہیں ہے، بلکہ رعایا پر اس کی اطاعت لازم ہے، خواہ وہ کیسا ہی ظالم وتشدد کیوں نہ ہو، الا یہ کہ وہ دین خداوندی یا حکم خداوندی کا مخالف ہو تو ایسی صورت میں اس کی اطاعت واجب نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ کی صورت حال میں تبدیلی احوال کا انتظار کرنا چاہئے، کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ بسا اوقات استدارجاً اور ظالم کے خلاف حجت قائم کرنے کے لیے مہلت دیتا ہے..... میں کہتا ہوں کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ حکمراں کے خلاف بغاوت میں ایک عام عظیم فتنہ ہے، لہٰذا بڑے ضرر کو دفع کرنے کے لیے کم تر ضرر کو انگیز کرلیا جائے کہ جس سلطان سے رعایا ڈرتی ہو وہ اس سلطان سے بہتر ہے جو رعایا سے ڈرتا ہو'' (۴۶)۔ ہاں معتزلہ وروافض جیسے کچھ فرقے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ترغیب دینے والی احادیث پر عمل کرتے ہوئے ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت کو جائز سمجھتے ہیں (۴۷)۔

۵- حاجی میں مخل مفسدہ کا حاجی میں مخل مفسدہ سے تعارض:

الف: انسانوں کی عقلوں کی کجی ایک مفسدہ ہے، اور آزادی فکر ورائے کو برتنے سے کسی فرد کو روکنا بھی ایک مفسدہ ہے، لیکن پہلا مفسدہ زیادہ عام ہے جب کہ دوسرا مفسدہ نسبتاً خاص (محدود) ہے، حالانکہ دونوں حاجیات کے مرتبے سے تعلق رکھتے ہیں (۴۸)۔

ب: نماز کا ترک کرنا حاجی میں مخل مفسدہ ہے، اور خاندان کا بکھرنا بھی حاجی میں مخل مفسدہ ہے، لہٰذا اگر بیوی محض کسل مندی میں نماز نہ پڑھتی ہو تو شوہر کو چاہئے کہ اس کو وعظ کہے اور اس پر صبر کرے، اس لیے کہ خاندان کو بکھیرنے اور بچوں کو ضائع ہونے کے لیے چھوڑ دینے کا

مفسدہ ترک صلاۃ کے مفسدہ سے سنگین تر ہے، نیز بسا اوقات خود بیوی بھی ترک نماز کے مفسدہ سے بڑے مفسدہ کا شکار ہوسکتی ہے۔لیکن اگر وہ نماز کی فرضیت کی منکر ہوتو پھر وہ کافر ہے اور اس کو طلاق دینا لازم ہے،لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ خواہ ایسی خاتون نماز کی فرضیت کی انکاری نہ ہو اس کو طلاق دے دینی چاہئے (۴۹)۔

۶-کمالی میں مخل مفسدہ کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض:

الف: ستر عورت ایک کمالی واجب ہے، اور جسم میں کوئی عیب ہوتو اس کو سنوارنا کمالی مستحب ہے،لیکن اگر اس کے لیے کشف عورت کی ضرورت پڑے تو یہ ناجائز ہوگا، اس لیے کہ کمالی کے واجب کے ترک کا مفسدہ کمالی مستحب کے ترک کے مفسدہ سے زیادہ سنگین ہے۔

ب: جماعت سے غائب رہنا مفسدہ ہے، اور واعظ کے دروس کو رکوانا بھی مفسدہ ہے، اور دونوں مفاسد حفاظت دین سے متعلق تحسینیات کو فوت کرنے والے ہیں۔لہٰذا اگر جماعت سے غائب رہنے والے شخص پر واعظ کی نکیر سے اس کے دروس موقوف ہوتے ہوں تو اس کے لیے خاموش رہنا واجب ہے، اس لیے کہ عالم کے دروس رو کے جانے کا مفسدہ فرد کے ذریعہ جماعت کے ترک کے فساد سے زیادہ ضرر والا ہے (۵۰) بلکہ ہر جزوی نکیر جیسے کسی ذمہ دار کو برا بھلا کہنے یا نکیر میں بے جا حد تک کا جوش اگر واعظ یا خطیب کے خطبوں کے موقوف ہونے کا سبب بنے تو ایسی نکیر کے سلسلہ میں نظر ثانی کی ضرورت ہوگی، واعظ کے مواعظ اور خطیب کے خطبات جاری رہ سکیں، تاکہ دعوت بے مصلحت اپنی ایک شخصیت سے محروم نہ ہوجائے۔

تیسرا ضابطہ: مصالح مفاسد سے معارض ہوں تو غالب جہت ترجیح کی مستحق ہے:

ہر مصلحت مفسدہ سے اور ہر مفسدہ مصلحت سے خالی نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ کسی بھی عمل میں کوئی خالص مصلحت یا خالص مفسدہ نہیں پایا جاتا ہے، اس لیے حکم راجح جہت کا ہوگا۔

اسی اعتبار سے احکام شریعت انسانوں کی دنیوی زندگی کی تنظیم کے لیے تشکیل پاتے ہیں، اور دنیا میں خیر محض یا شر محض کا وجود نہیں ہے (۵۱)۔ امام ابن تیمیہؒ نے ارشاد فرمایا: ''شرک، شراب، جوا، بے حیائی اور ظلم جیسے تمام محرمات سے انسان کو منافع اور مفاسد دونوں حاصل ہوتے ہیں، لیکن چونکہ ان کے مفاسد ان کے مصالح پر راجح ہوتے ہیں اس لیے اللہ اور رسول نے ان سے منع فرمایا ہے، جیسے عبادات، جہاد، انفاق جیسے امور بسا اوقات مضر ہو سکتے ہیں، لیکن چونکہ ان کی مصلحت ان کے مفسدہ پر راجح ہوتی ہے اس لیے شارع نے ان کا حکم دیا ہے، یہ ایک واجب الاعتبار اصول ہے'' (۵۲)۔ ناصر سعدی نے لکھا ہے: ''شارع اسی بات کا حکم دیتا ہے جس کی مصلحت خالص یا راجح ہو، اور اسی بات سے روکتا ہے جس کے مفسدہ وضرر خالص یا راجح ہوں۔ اس اصول سے اس کا کوئی حکم مستثنیٰ نہیں ہے'' (۵۳)۔ لیکن کچھ شرعی اوامر میں پائے جانے والے مفاسد اور شرعی منہیات میں پائے جانے والے منافع شارع کو مقصود نہیں ہیں، اس کو مقصود مصلحت ومفسدہ میں سے راجح جہت ہے۔

قوی تر پہلو کی رعایت کرنے والے اس شرعی اصول کی رو سے مصالح و مفاسد میں تعارض کے وقت حکم غالب جہت کے اعتبار کا ہوگا، اگر مفسدہ زیادہ ہوگا تو ہم اس کو دفع کریں گے، اور اگر مصلحت بڑی ہوگی تو ہم اس کو حاصل کریں گے۔

ذیل میں اس اصول کی کچھ شرعی بنیادیں ذکر کی جاتی ہیں:

الف: جوے اور شراب کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿**یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس و اثمھما اکبر من نفعھما و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو کذلک یبین اللہ لکم الآیات لعلکم تتفکرون**﴾ (بقرہ:۲۱۹)، (لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ بھی ہے، اور لوگوں کے لیے کچھ فائدے بھی

ہیں اوران دونوں کا گناہ ان دونوں کے فائدے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے، اورلوگ پوچھتے ہیں کہ وہ (اللہ کی خوشنودی کے لیے) کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجئے کہ جوتمہاری ضرورت سے زائد ہو، اللہ اسی طرح اپنے احکام صاف صاف بیان کرتا ہے تا کہ تم غور وفکر سے کام لو)۔

شراب اور جوئے کے کچھ منافع ہیں اور کچھ مفاسد ہیں، لیکن ان کے مفاسد سنگین تر ہیں، اسی لیے ان کی حرمت راجح ہے، اس لیے کہ حرمت کا مدار نفع پر ضرر کے غلبہ پر ہے، علما نے لکھا ہے کہ شراب کے منافع تجارتی نفع اور اس کی لذت نوشی میں ہیں، جوئے کی منفعت بلاعوض اور بلا زحمت دوسرے کے مال کو لینا ہے، لیکن ان منافع کے بالمقابل بہت سے ضرر ہیں، اس لیے حرمت کا پلڑا بھاری ہے۔

ب: عبد صالح کے ساتھ حضرت موسیٰ کے علمی سفر پر سلسلۂ کلام میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿**فانطلقا حتی إذا اتیا أهل قرية استطعما أهلها فابوا ان يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقضن فأقامه، قال لو شئت لتخذت عليه اجرا**﴾ (کہف:۷۷)، (چنانچہ وہ دونوں پھر روانہ ہوگئے، یہاں تک کہ جب ایک بستی والوں کے پاس پہنچے تو اس کے باشندوں سے کھانا مانگا تو ان لوگوں نے ان کی مہمانی کرنے سے انکار کر دیا، پھر انہیں وہاں ایک دیوار ملی جو گرا ہی چاہتی تھی، ان صاحب نے اسے کھڑا کر دیا، موسیٰ نے کہا: ''اگر آپ چاہتے تو اس کام پر کچھ اجرت لے لیتے'')۔ یعنی موسی -علی نبینا وعلیہ السلام- اور عبد صالح سفر کرتے ہوئے ایک بستی میں پہنچے، بستی والوں سے انہوں نے ضیافت طلب کی۔ جسے انہوں نے مسترد کر دیا۔ جبکہ ان دونوں کو راحت اور طعام کی شدید ضرورت تھی، اس کے باوجود عبد صالح نے دیکھا کہ ایک دیوار گرا چاہتی ہے۔ انہوں نے اسے درست کر کے پہلی ہیئت میں کر دیا۔ (۵۴)

اسے دیکھ کر موسیٰ -علی نبینا وعلیہ السلام- نے خضر -علیہ السلام- سے کہا کہ: اس بستی

کے لوگ آپ کی اس بھلائی کے حقدار نہیں ہیں۔ اس لیے دیوار درست کرنے کی اجرت طلب کیجیے۔ حضرت موسیٰ کے اس سوال پر انھوں نے اپنے اس عمل کا راز یہ بتایا کہ: (۵۵) ﴿و أما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما و كان ابوهما صالحا فأراد ربک أن يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما رحمة من ربک و ما فعلته عن امری ذلک تاويل مالم تسطع عليه صبرا﴾ (کہف:۸۲)، (رہی یہ دیوار تو وہ اس شہر میں رہنے والے دو یتیم لڑکوں کی تھی، اور اس کے نیچے ان کا ایک خزانہ گڑا ہوا تھا اور ان دونوں کا باپ ایک نیک آدمی تھا، اس لیے آپ کے پروردگار نے یہ چاہا کہ یہ دونوں لڑکے اپنی جوانی کی عمر کو پہنچیں اور اپنا خزانہ نکال لیں، یہ سب کچھ آپ کے رب کی رحمت کی بنا پر ہوا ہے، اور میں نے یہ کام اپنی رائے سے نہیں کیا، یہ تھا مقصد ان باتوں کا جن پر آپ سے صبر نہیں ہوا)۔

یعنی اس دیوار کی مرمت کی مصلحت اس ضرر سے بڑھ کر تھی جو ان لوگوں کو وہاں کے باشندوں کی جانب سے ضیافت سے انکار کرنے سے ہوا تھا۔

ج: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کی عمارت توڑ کر اسے از سر نو ابراہیمی بنیاد پر نہیں بنایا، اس لیے کہ اس کی از سر نو تعمیر کی مصلحت سے ایک نسبتاً بڑا مفسدہ پیدا ہو سکتا تھا یعنی یہ کہ ممکن تھا کہ نو واردان اسلام اس کو قبول نہ کرتے کہ وہ ابھی ابھی کفر سے نکل کر آئے تھے، حضرت عائشہؓ سے آپؐ نے ارشاد فرمایا تھا: ''اے عائشہ اگر تمہاری قوم ابھی ابھی کفر کو چھوڑ کر نہ آئی ہوتی تو میں کعبہ کو شہید کر کے اس کے دو دروازے بناتا، ایک سے لوگ داخل ہوتے اور دوسرے سے نکلتے'' (۵۶)۔

د: آپؐ نے منافقین کو قتل نہیں کیا، آپ اور آپ کے صحابہ کو مسلسل منافقین کی جانب سے مسائل کا سامنا تھا، باوجودیکہ ان کی سازشیں بسا اوقات کفار کی سازشوں سے آگے بڑھ جایت تھیں لیکن آپ ان کو قتل کرنے سے باز رہے، تاکہ یہ نہ کہا جائے کہ محمد اپنے صحابہ کو قتل کرتے

ہیں، اور اس لیے بھی کہ ان کا قتل کرنا انہیں اسلام سے دور کرنے اور انہیں مشتعل کرنے کا باعث ہوتا۔ یہ مفاسد ان کو قتل کرنے کے مصالح سے کہیں زیادہ بڑے ہیں۔

شیخ محمد حسین فضل اللہ نے آپؐ کے اس طریقہ کار کو یہ عنوان دیا ہے: ''مسلم معاشرہ میں موجود بعض منافقوں یا شریروں کے منفی اعمال وتصرفات کی بابت ہمہ گیر مثبت طریقۂ کار'' (۵۷)۔ نبوی عفو و درگزر نے رسول اکرمؐ کو اس منافق کی جانب سے پیش کیے جانے والے چیلنج (۵۸) سے فکرمند پوری قوم کو تقسیم سے بچا لیا''۔ اس طرح یہ پوری قوم ان جیسے مخالف مواقع پر متحدہ طور پر کھڑی رہی (۵۹)۔

ان جیسے احکام کے استقرا سے فقہاء نے یہ سمجھا ہے کہ مفاسد سے مصالح کے تعارض کے وقت شارع کا مقصود غالب تر پہلو کی رعایت سے سامنے آتا ہے، ابن تیمیہ نے تحریر فرمایا ہے، مصالح ومفاسد اور حسنات وسیئات کے تعارض یا تضاد کے وقت ان میں سے راجح کی ترجیح لازم ہوتی ہے..... امر و نہی اگر حصول مصلحت اور ازالۂ مفسدہ کو شامل ہو تو اس کے معارض کو دیکھا جائے گا، اگر مصالح کو فوت کرنے والا یا مفاسد کا سبب بننے والا امر و نہی غالب ہوگا تو اس کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ حرام ہوگا کہ اس کا مفسدہ اس کی مصلحت سے زیادہ ہے'' (۶۰)۔

عز بن عبدالسلام کے بقول: ''راجح مصالح کو مرجوح مفاسد پر ترجیح دینا اچھا اور قابل تعریف طرز عمل ہے، اور مرجوح مصالح سے صرف نظر کر کے راجح مفاسد کا ازالہ بھی اچھا اور قابل تعریف عمل ہے'' (۶۱)۔

شاطبی نے لکھا ہے: ''دنیا سے متعلق مصالح ومفاسد غالب کے اعتبار سے سمجھے جائیں گے، اگر مصلحت کی جہت غالب ہوگی تو اسے ہی عرف میں مصلحت کہا جاتا ہے، جب کہ دوسری جہت کے غلبہ کی صورت میں اسے عرف میں مفسدہ کہا جاتا ہے'' (۶۲)۔

اس طرح کی تاکیدات کے تتبع کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اہم بات یہ ہے کہ غالب

جہت کی ترجیح پر علما کا اجماع ہے، لہٰذا یہ ضابطہ کتاب وسنت اور اجماع وعقل سے بھی ثابت ہے، یہ بالخصوص ہمارے زمانہ میں ایک اہم ضابطہ ہے، اس لیے کہ اس زمانہ میں شاذ ونادر ہی کوئی ایسی مصلحت ہوتی ہے جس سے مفسدہ معارض نہ ہو، اس لیے کہ اس زمانہ میں ہوائے نفس کا غلبہ ہے اور لوگ نوروحی سے روشنی حاصل نہیں کرتے ہیں، اس لیے بہت سے موقعوں پر دین پسند مسلمان اپنے آپ کو پریشانی میں پاتا ہے، اسے دو متضاد امور اپنی جانب کھینچ رہے ہوتے ہیں، دین اس پر جس چیز کو حرام قرار دے رہا ہوتا ہے دنیا اسے اس حرام کے ارتکاب پر آمادہ کر رہی ہوتی ہے، یا دین جس چیز کو اس پر لازم قرار دے رہا ہوتا ہے، دنیا اسے اس واجب کی ادئیگی سے روک رہی ہوتی ہے۔

بلکہ مصالح ومفاسد کے درمیان پایا جانے والا تعارض بسا اوقات ایک ہی جہت سے متعلق ہوتا ہے، مثلاً: ایک دینی مصلحت ایک دینی مفسدہ یا ایک دنیوی مصلحت ایک دنیوی مفسدہ سے معارض ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ دنیوی امر کا اخروی امر سے تعارض دینداروں کو بہت زیادہ پریشان کرتا ہے، اس لیے کہ ان کو شرعی ممنوع امر کے ارتکاب کا خوف ہوتا ہے، اسی لیے مصلحت و مفسدہ کے تعارض کے وقت ترجیح کی کسوٹیوں پر عبور ہونا ایک مسلمان کے لیے نہایت اہم ہے، ورنہ وہ ہمیشہ حیران وپریشان رہے گا، اسے کچھ خبر نہ ہوگی کہ کسے مقدم کرے اور کسے مؤخر۔

یہ کسوٹیاں باہم متفاوت مصالح اور باہم متفاوت مفاسد کے درمیان ترجیح کی بھی کسوٹیاں ہے، لہٰذا مصلحت ومفسدہ کے مابین تعارض کی صورت میں:

الف: اگر مفسدہ ضروری میں مخل ہو اور اس کے بالمقابل مصلحت کا تعلق ایک ضروری کی حفاظت سے ہو تو ہم کلیات خمسہ کی ترتیب کا خیال رکھیں گے۔

ب: اگر مفسدہ حاجی کی حفاظت میں مخل ہو اور اس کے بالمقابل مصلحت بھی حاجی ہو، یا مفسدہ کمالی کی حفاظت میں مخل ہو اور اس کے بالمقابل مصلحت بھی کمالی ہو تو دونوں حالتوں میں ہم متعارض مصلحت ومفسدہ میں سے غالب کو ترجیح دیں گے، ترتیب کی رعایت لازمی طور پر نہیں

کریں گے۔

ج: اگر دو معارض مصالح و مفاسد کا تعلق مصالح کے دو مختلف مراتب سے ہو، مثلاً مصلحت ضروری ہو اور مفسدہ کمالی میں مخل ہو تو غالب پہلو کو ترجیح دیں گے، ترتیب کا ایسی حالت میں کوئی کردار نہیں ہوگا۔ اس حالت میں ہمارے لیے درج ذیل احتمالات ہیں:

۱- ضروری کی حفاظت کرنے والی مصلحت کا حاجی میں مخل مفسدہ سے تعارض، ایسی حالت میں ہم ضروری کی حفاظت کو مقدم کریں گے۔

۲- ضروری کی حفاظت کرنے والی مصلحت کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض، ایسی حالت میں ہم ضروری کی حفاظت کو مقدم کریں گے۔

۳- حاجی کی حفاظت کرنے والی مصلحت کا کمالی میں مخل مفسدہ سے تعارض، ایسی حالت میں ہم حاجی کی حفاظت کو ترجیح دیں گے۔

۴- حاجی کی حفاظت کرنے والی مصلحت کا ضروری میں مخل مفسدہ سے تعارض، ایسی حالت میں ہم ضروری میں مخل مفسدہ کو دفع کریں گے۔

۵- کمالی کی حفاظت کرنے والی مصلحت کا ضروری میں مخل مفسدہ سے تعارض، ایسی حالت میں ہم ضروری میں مخل مفسدہ کو دفع کریں گے۔

۶- کمالی کی حفاظت کرنے والی مصلحت کا حاجی میں مخل مفسدہ سے تعارض ایسی حالت میں ہم حاجی میں مخل مفسدہ کو دفع کریں گے۔

ذیل میں اس کی چند عملی مثالیں درج ہیں:

۱- اگر مصلحین کمزور ہوں تو ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت نہیں کرنی چاہئے۔ اس لیے کہ ظالم حکومت کے تحت رہنا حاجی مصالح میں مخل ہے، جب کہ اس کے خلاف بغاوت ضروری مصالح میں مخل ہے، کہ اس کے نتیجہ میں باغیوں کی جانیں تلف ہوں گی، اسی لئے مصلح

جماعتوں کو تیاری پر توجہ دینی چاہئے اور تبدیلی پر قدرت کے زمانہ کا انتظار کرنا چاہئے، انھیں جلد بازی اختیار نہیں کرنی چاہئے، ''جیسے کچھ اسلامی فرقوں نے ظالم حکمرانوں کے خلاف خروج کیا، اور ان کی بغاوت کی وجہ سے ظلم کئی گنا بڑھ گیا۔ اور ایسی بغاوتوں کے برے نتائج امت آج تک جھیل رہی ہے'' (۶۳)۔

۲- مسلم علما کا فتوی ہے کہ اگر خاتون معالج دستیاب نہ ہو تو خاتون کا علاج مرد معالج کر سکتا ہے (۶۴)، اس لیے کہ کشف عورت کمالی میں مخل مفسدہ ہے، جب کہ علاج ایک ضروری یا کم از کم حاجی مصلحت ہے۔ ہاں البتہ مرد معالج کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حتی الامکان غض بصر سے کام لے، اور مریضہ کے جسم کا بس وہی حصہ کھولے جس کو کھولے بغیر چارہ نہ ہو۔

۳- مسلمان کے لیے کسی فاجر یا کافر کے یہاں ملازمت کرنا جائز ہے، اس کی دلیل حضرت یوسفؑ کا عمل ہے، اس لیے کہ یہ کام کرنا حاجی اور بسا اوقات ضروری ہوتا ہے، جبکہ کسی فاجر یا کافر حکمراں کے یہاں کام کرنا کمالی میں مخل ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس ملازمت میں کوئی کام گناہ، گناہ میں تعاون یا اس وقت کے اندر فرض عبادت سے صرف نظر کا باعث نہ ہو۔

۴- تمام کھیل (۶۵) کمالی مصلحت ہیں، یہ اگر حاجی یا ضروری مصالح میں مخل ہوں تو حرام ہو جاتے ہیں، جیسے ہمارے زمانہ میں ان کی ساخت ایسی ہوگئی ہے کہ ان کھیلوں میں دلچسپی کی زد دینی یا دنیوی واجبات پر پڑتی ہے۔

۵- بعض طلبہ اپنے لیے امتحانات میں نقل کرنے کو یہ کہہ کر جائز قرار دیتے ہیں کہ اگر انھوں نے نقل نہ کی تو دوسرے نقلچی طلبہ ان سے آگے نکل کر کامیاب ہو جائیں گے اور ہم ضائع ہو جائیں گے، یہ ایک بے بنیاد بات ہے جس کا سہارا وہ طلبہ لیتے ہیں جو اپنی پڑھائی پر توجہ نہیں دیتے ہیں، پھر جب امتحانات کا وقت قریب آ جاتا ہے اور وہ کثرتِ اسباق کی بنا پر امتحانات کی تیاری نہیں کر پاتے ہیں تو وہ اس جیسے بہانے بناتے ہیں، دوسروں کے عمل کا بہانہ بنا کر ایسے عمل

کرنا کوئی صحیح رویہ نہیں ہے، اور شرعاً بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسے تو ہر منکر و برائی کا مرتکب اس طرح کے بہانے بنا سکتا ہے، کہ اس برائی میں دیگر افراد بھی ملوث ہیں۔ پھر اس غلط طرز عمل کے متعدد برے نتائج ہیں:

- اس سے دوسرے پر ظلم لازم آتا ہے کہ غیر مستحق کامیاب ہوجاتا ہے اور مستحق محنتی ناکام ہوجاتا ہے۔

- اس کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ امت میں ذمہ دار عہدوں پر خائن دھوکہ باز اور بے ایمان ہی لوگ فائز ہوں گے، اس لیے کہ جو شخص امتحان میں خیانت دھوکہ بازی اور بے ایمانی کرے گا وہ اپنے کام میں بھی بالعموم خیانت و بے ایمانی کرے گا۔

- اس کے نتیجہ میں ذمہ دار عہدوں پر نا اہل لوگ فائز ہوں گے، جس کا منفی نتیجہ ان عہدوں کے کام کاج پر پڑے گا۔

- اس سے طلبہ میں محنت و مشقت انلیز کرنے کا جذبہ ختم ہوگا، اس لیے کہ جو شخص یہ سمجھتا ہوگا کہ وہ نقل و بے ایمانی سے کامیاب ہوسکتا ہے، وہ محنت نہ کرکے جوئے پر اعتماد کرے گا۔

یہ اور ان جیسے وہ مفاسد جو معاشرے کے عام حاجی مصالح میں خلل ڈالتے ہیں ان کو ہم معاشرہ میں موجود اس فاسد عنصر کی مصلحت کی خاطر قبول نہیں کر سکتے ہیں جو بذات خود ایک سنگین مفسدہ ہے۔

۶- ہمارے زمانہ میں تعلیم اختلاط سے خالی نہیں ہے، یہ کمالی میں مخل مفسدہ ہے، لیکن جب اس مفسدہ کا تقابل علم حاجی کی مصلحت سے کیا جاتا ہے تو ہم اس سے صرف نظر کر لیتے ہیں، اسی لیے میں مسلم نوجوان لڑکیوں کو لڑکوں سے زیادہ میدان علم میں داخل ہونے کی ترغیب دیتا ہوں، لڑکے مخصوص سماجی حالات کی وجہ سے اس تعلیمی میدان میں ان سے آگے ہیں اور وہ جہالت کے مرض کے علاج سے محروم رکھی گئی ہیں، ان کو وہ علم حاصل کرنا چاہئے جو رب سے

قریب کرے اور گھر اور سماج کے لیے مفید ہو۔ وہ اس انتظار میں نہ رہیں کہ ہمارے تعلیمی اداروں میں اسلامی فضا قائم ہوجائے، اس لیے کہ علم حاجی ہے، اور ماحول کے مفاسد سے خالی ہونے کا انتظار اس حاجی کے حصول میں مانع ہے، میں محترمہ ایمان سباعی کی اس رائے سے متفق نہیں ہوسکتا کہ طالبہ کا یونیورسٹی میں داخلہ مکروہ ہے کہ اس کی شرطیں پائی نہیں جاتی ہیں (٦٦)۔ اس لیے کہ یہ رائے دیندار مسلم لڑکیوں کی شدید جہالت کا سبب بنتی ہے، جب کہ دوسری جانب بے دین لڑکیاں میدان علم میں داخل ہوکر سبقت لے جاتی ہیں۔

٧۔ بعض مریضوں کو بسا اوقات دوسرے انسان کے کسی عضو کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے آنکھ، دل یا انگلی وغیرہ، اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک: میت کے جسم سے زندہ کے جسم میں یہ جائز ہے، اس سلسلہ میں بس یہ شرط ہے کہ اس شخص کی وفات کا یقین کرلیا جائے جس کے جسم سے عضو لیا جارہا ہے، اس لیے کہ کسی کی جان بچانا یا جسم کی بدصورتی کا علاج میت کے جسم میں بدصورتی ظاہر ہونے کے مفسدہ سے بڑا ہے، گو کہ مسلم بہر حال محترم ہے، خواہ زندہ ہو یا میت۔

دوسری صورت: زندہ شخص سے زندہ شخص میں اعضا منتقل کرنا، یہ صورت پچھلی صورت سے زیادہ سنگین ہے، اس لیے کہ اس میں ایک زندہ شخص کی مصلحت کا تعارض دوسرے زندہ شخص کے مفسدہ سے ہوتا ہے، اگر طب یہ ثابت کردے کہ جس زندہ شخص سے عضو لیا جائے گا اس کے جسم کو کوئی نقصان نہ ہوگا اور جس کے جسم میں پیوند کاری کی جائے گی اسے یقیناً فائدہ ہوگا تو بعض علما اس کی اجازت دیتے ہیں (٦٧)۔

لیکن اس سلسلہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زندہ شخص کے جسم سے عضو نکالنے میں حاجی میں مخل مفسدہ ہے، اس لیے کہ جسم کے جس عضو کا نکالنا موت کا باعث نہ ہو وہ حاجی ہے، جبکہ مریض کے جسم میں اس کی پیوند کاری کی دو صورتیں ہیں: یا تو اس کو اس عضو کی حاجت ہو، ایسی

صورت میں ہم اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں، اس لیے کہ حاجی میں مخل مفسدہ کا تعارض اپنے ہم مرتبہ حاجی مصلحت سے ہے، اور یہ دونوں یکساں درجہ کے ہوں تو دفع مفسدہ کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

یا اس کے لیے یہ عضو ضرورت، واضطرار کا درجہ رکھتا ہوگا کہ اگر اس کی پیوندکاری نہ کی گئی تو اس کا انتقال ہوجائے گا، اور اس کے بالمقابل جس شخص کے جسم سے اس کو لیا جائے گا اس کے لیے یہ حاجی میں مخل مفسدہ ہے، اس صورت میں اس شرط کے ساتھ کہ عضو دینے والا راضی ہو یہ جائز ہے۔

۸- رشوت حرام ہے، اس کے لینے اور دینے والے ملعون ہیں (۶۸)، بسا اوقات انسان اپنے حق کو حاصل کرنے اور اپنے آپ کو ظلم سے بچانے کے لیے رشوت دینے پر مجبور ہوتا ہے، کیا وہ اس کی حرمت کا خیال کرے تو اس کا حق ضائع ہو یا اپنے حق کو حاصل کرنے کی کوشش کرے تو اسے اس حرام کام (رشوت دینے) کا ارتکاب کرنا پڑے۔

علما کہتے ہیں: اس حالت میں رشوت کی ادائیگی جائز ہے، وہ گناہ گار نہ ہوگا، گناہ گار وہ رشوت لینے والا ہوگا جس کی ذمہ داری لوگوں کا حق ادا کرنا تھی، فتاوی قاضی خان میں ہے:

''رشوت کی کئی صورتیں ہیں:

پہلی صورت قاضی بننے کے لیے دی گئی رشوت ہے، یہ دونوں (دینے اور لینے والوں) کے لیے حرام ہے۔ دوسری صورت قاضی کو ادا کی جانے والی رشوت ہے تاکہ وہ اس کے حق میں فیصلہ کرے، یہ بھی دونوں کے لیے حرام ہے، خواہ یہ فیصلہ حق کے مطابق ہو یا خلاف۔

تیسری صورت وہ رشوت ہے جو انسان اپنی جان یا اپنے مال کی حفاظت کے لیے دے، یہ صورت رشوت دینے والے کے لیے حرام نہیں ہے، رشوت لینے والے کے لیے اس کا لینا جائز نہیں ہے، بلکہ حرام ہے۔

چوتھی صورت سلطان کے یہاں اپنے معاملہ کو حل کرنے کے لیے دی جانے والی

رشوت ہے، ایسی رشوت دینا حلال ہے، اور لینے والے کے لیے لینا جائز نہیں ہے'' (۶۹)۔

صاحب الموافقات نے لکھا ہے: ''ضرر کو دفع کرنے کی ایک صورت ظلم کو دفع کرنے کے لیے رشوت کی ادائیگی ہے، اگر وہ اس کے بغیر ظلم کو دفع نہ کرسکتا ہو'' (۷۰)۔

ڈاکٹر یوسف القرضاوی لکھتے ہیں: ''جس شخص کا کوئی حق ضائع ہورہا ہو، اور اس کے حصول کا کوئی راستہ اس کے پاس سوائے رشوت کے نہ ہو یا اس پر ظلم ہوا ہو اور وہ بغیر رشوت کے اس ظلم کے ازالہ کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو افضل یہ ہے کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ اللہ اس کے لیے ظلم کے خاتمہ اور حق کے حصول کا آسان طریقہ مہیا کردے، اگر وہ اس کی وجہ سے رشوت دے تو گناہ رشوت لینے والے پر ہوگا، اور اس صورت میں اس پر رشوت دینے کا گناہ نہ ہوگا بشرطیکہ وہ دیگر تمام وسائل آزما کر ناکام ہو چکا ہو، اور ایسا وہ اپنے اوپر سے ظلم کے ازالہ اور اپنے حق کی وصولیابی کے لیے کرے، نیز دوسروں کے حقوق پر تعدی نہ کرے'' (۷۱)۔

البتہ ہمارے نزدیک اس حق کی نوعیت پر بھی غور کرنا ہوگا جس کے حصول کے لیے وہ رشوت دے رہا ہے، اگر یہ حق ضروری یا حاجی کے قبیل سے ہو تو اس حالت میں اس کا ازالہ بقول علما جائز ہے، جبکہ کمالی کی صورت میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ حرام کے ارتکاب کے جواز کے سلسلہ میں حاجت تو ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، لیکن کمالیات کسی بھی حالت میں ممنوع کے ارتکاب کو جائز نہیں بنا سکتے ہیں۔

۹- جھوٹ اپنے ضرروں کی وجہ سے حرام ہے، لیکن تین موقعوں پر جائز ہے، لوگوں کے خراب تعلقات کو بہتر کرنے کے لیے، جنگ میں اور بیوی کو خوش کرنے کے لیے۔

حمید بن عبد الرحمان ام کلثوم بنت عقبہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بیان کیا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف تین صورتوں میں جھوٹ کی رخصت دیتے ہوئے سنا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے: میں ان لوگوں کو جھوٹا نہیں مانتا: وہ آدمی جو

لوگوں کے تعلقات بحال کرائے، وہ آدمی جو جنگ کی مصلحت سے جھوٹ بولے اور وہ مرد جو اپنی اہلیہ سے اور وہ عورت جو اپنے شوہر سے بولے'' (۷۲)۔

خطابی کہتے ہیں: دو شخصوں کے تعلقات بہتر بنانے کے لیے جھوٹ بولنا یہ ہے کہ انسان ان دونوں میں سے ایک سے یہ کہے کہ فلاں آدمی یہ اچھی بات (اس کے بارے میں) کہہ رہا تھا، خواہ اس نے اس کو ایسا کہتے نہ سنا ہو اور نہ اس نے اس کی اجازت دی ہو، اس کا مقصود بس تعلقات بہتر کرنا ہو۔ جنگ کی مصلحت سے جھوٹ بولنا یہ ہے کہ وہ اپنے طاقت ور ہونے کا اظہار کرے اور اپنے ساتھیوں کے لیے حوصلہ افزا باتیں کرے جن سے ان کے عزم واستقلال میں اضافہ ہو..... بیوی سے انسان کے جھوٹ بولنے کی صورت یہ ہے کہ وہ اس سے ایسے اچھے اچھے وعدے کرے اور اس سے محبت کا اتنا اظہار کرے جتنا اس کے دل میں نہ ہو، اس طرح وہ اس کی محبت حاصل کرے اور اس کے اخلاق درست کرے'' (۷۳)۔

جھوٹ کے نقصانات کے باوجود ان مقامات پر اس کی اجازت میں بڑا خیر ہے، اس سے مومنین کے قلوب میں ایک دوسرے سے دوریاں دور ہوتی ہیں، دشمنی ختم ہوتی ہے، تعلقات درست ہوتے ہیں۔ جنگ میں اپنی طاقت کا اظہار ہوتا ہے، رفقاء کے حوصلے بلند ہوتے ہیں، ان کے اندر جوش وولولہ پیدا ہوتا ہے اور مخالف کے حوصلے پست ہوتے ہیں، بیوی کی خلاف حقیقت تعریف سے وہ خوش ہوتی ہے، اور اس کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ایک دو جھوٹوں کے ضرر کی بنسبت بڑا خیر ہے۔ جھوٹ کمالی میں مخل مفسدہ ہے، جب کہ ان سے وابستہ مصالح حاجی یا ضروری ہوتے ہیں، پھر ان احوال میں بولے جا رہے جھوٹ میں دوسروں کو لاحق ہونے والا ضرر نہیں ہوتا ہے۔ (۷۴)

ان تین منصوص علیہ احوال پر ہر اس موقف کو قیاس کیا جا سکتا ہے جس میں کسی بڑے شر کو دفع کرنے یا کسی بڑی مصلحت کے حصول کے لیے جھوٹ بولنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہو،

جیسے کسی مظلوم شخص کو نجات دلانے کے لیے جھوٹ بولنا یا اپنی ذات سے بڑے ضرر کو دفع کرنے کے لیے جھوٹ بولنا، لیکن اگر انسان توریہ و کنایہ وغیرہ کے ذریعہ شر سے بچ سکتا ہو تو اس کا استعمال بہتر ہے (۷۵) اور ایسی صورت میں اسے جھوٹ بولنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

آخر میں شیخ احمد شرباصی کے الفاظ میں یہ یاد دہانی بھی ضروری ہے: ''لوگوں کے لیے کسی بھی طور اس دینی رخصت کا غلط استعمال کرتے ہوئے معمولی یا غیر ضروری اسباب کی بنا پر ان میدانوں میں جھوٹ بولنے کا معمول بنا لینا جائز نہیں ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ انسان بس مجبوری کے حالات میں ہی جھوٹ بولنے پر اکتفا کرے'' (۷۶)۔

چوتھا ضابطہ: مصالح و مفاسد کے مساوی ہونے کی صورت میں مفسدہ کا ازالہ اولیٰ یا مقدم ہے:

مصالح و مفاسد یکساں درجہ کے ہوں تو اگر ہم حصول مصلحت و ازالۂ مفسدہ ایک وقت میں کر سکیں تو بہتر ہے، اور اگر ایسا ہونا ممکن نہ ہو تو ہم ازالۂ مفسدہ کو جلب مصلحت پر ترجیح دیں گے، خواہ اس کے نتیجہ میں منافع سے محروم ہونا لازم آ رہا ہو، اس لیے کہ قاعدہ ہے: ''دفع مفاسد حصولِ مصالح پر مقدم ہے'' (۷۷)۔

لیکن کیا مصلحت و مفسدہ یا نفع و ضرر کبھی یکساں بھی ہو سکتے ہیں؟

نظری و عقلی طرزِ فکر کے اعتبار سے اس سوال کا جواب ہے: ہاں! لیکن حقیقت میں اس کا تحقق یعنی حقیقت میں کسی ایسی چیز کا پایا جانا جس میں خیر و شر یکساں درجہ کے ہوں علما کے مابین مختلف فیہ امر ہے۔

علما کی ایک جماعت کہتی ہے ایسا ممکن ہے، اس رائے کے حاملین میں ایک نام طوفی کا ہے، دوسری جماعت کہتی ہے کہ اس کا عملی طور پر کوئی وجود نہیں ہے، اس جماعت کا ایک نمایاں نام

ابن قیم کا ہے۔

شیخ ابوزہرہ نے ابن قیم اوران کے ہم رایوں کی رائے کوترجیح دی ہے، انھوں نے لکھا ہے: 'استقرا ابن قیم اوران کے ہم رایوں کی رائے کے صحیح ہونے کی تائید کرتا ہے، اس لیے کہ انسان کوئی ایسا امرنہیں پاتا ہے جس میں تمام اوقات میں اورتمام انسانوں کے لیے نفع وضرر برابر ہوں، ہاں البتہ کسی چیز کی مصلحت اوراس کا مفسدہ مختلف لوگوں کے لیے اورایک ہی شخص کے مختلف احوال میں یا امت کے مختلف حالات میں مختلف ہوسکتے ہیں'' (۷۸)۔

شیخ ابوزہرہ نے اس ترجیح کی بنیاد درج ذیل دوامور پر رکھی ہے: الف: حقیقت میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی ہے جس کی مصلحت اوراس کا مفسدہ تمام اوقات واحوال میں یکساں ہوں، شیخ نے لکھا ہے کہ استقرا سے یہ بات ثابت ہے۔

ب: نفع وضرر کے درمیان برابری کی صورت بیان کرنے والے حضرات کوئی ایک مثال بھی اپنے حق میں ایسی نہیں دے سکتے ہیں جو ان کے قول کو قطعی طور پر ثابت کرسکے اور اختلاف کوختم کرسکے۔

اس مسئلہ پر میں ایک زمانہ تک غور کرتا رہا، اس لیے کہ کسی معاملہ یا واقعہ میں نفع وضرر کی برابری/ یکسانیت کی قطعی نفی پر میرا دل مطمئن نہیں تھا، شیخ ابوزہرہ کا یہ دعوائے استقرا کیا مطابق واقعہ ہے، اگر ایسا ہے تو وہ کون شخص تھا جس نے ان بے حدو بے شمار اشیا کا تتبع کیا جن میں نفع وضرر پائے جاتے ہیں اور پھر اس استقرا سے اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ کسی بھی چیز میں نفع اورضرر کا مساوی ہونا معدوم ہے؟

پھر اس مشہور قاعدہ کا کیا مطلب ہے: '' دفع مفاسد جلبِ مصالح پر مقدم ہے، کیا اس کا دائرۂ کار مصالح ومفاسد کے درمیان برابری کی صورت میں نہیں ہے؟ اس لیے کہ اگر برابری کی صورت نہ ہوتو پھر توحکم مصلحت ومفسدہ میں سے غالب کے مطابق ہوگا۔

یہ سوالات مجھے اس دعوے کی طرف سے مطمئن نہیں ہونے دیتے، اور ان کی ہی وجہ سے میرا میلان اس رائے کی جانب ہے کہ ایسے تصرفات و افعال ممکن الوجود ہیں جن کے نفع و ضرر تمام اوقات و احوال میں نہیں بلکہ کسی مخصوص وقت یا موقع میں یکساں ہوں، خواہ یہ وقت یا موقع شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو، لیکن بالعموم کچھ ایسے خارجی ترجیحی عوامل پائے جاتے ہیں جو باوجود ان دونوں کے فی نفسہ یکساں ہونے کے ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتے ہیں۔ عز الدین بن عبدالسلام نے مصالح و مفاسد کے یکساں ہونے کی دو مثالیں دی ہیں، جو یہ ہیں:

الف: دوسرے کو موت کی گھاٹ اتار کر اپنے آپ کو موت سے بچانا، مثلاً کسی شخص کو یہ دھمکی ملے کہ اگر اس نے فلاں کو قتل نہیں کیا تو اس کو قتل کر دیا جائے گا، یہاں اپنی جان کی حفاظت کی مصلحت دوسرے کو قتل کرنے کے مفسدہ کے ساتھ یکساں ہے، لیکن چونکہ قتل قطعی طور پر حرام ہے، اور اگر کسی کو اس پر مجبور کیا جائے تو اس سے صبر مطلوب ہے اس لیے دوسرے کو قتل نہ کرنا اپنی جان کی حفاظت پر مقدم ہے۔

ب: اگر کوئی کشتی سمندر کی طغیانیوں میں پھنس جائے، اور کشتی کے سواروں کو بچانے کے لیے اس کے بوجھ کو کم کرنا لازمی ہو تو قرعہ یا کسی اور طریقہ سے کسی بھی سوار کو سمندر میں پھینک دینے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لیے کہ جان کے محترم ہونے میں سب یکساں درجہ کے ہیں، اور بے گناہ کو قتل کرنا حرام ہے (۷۹)۔

ج: اگر کسی کا اپنے مکان یا اپنی زمین میں تصرف پڑوسیوں کے لیے تکلیف کا باعث ہوتا ہو، مثلاً وہ ایسی بھٹی لگائے جس کا دھواں دوسروں کے لیے اذیت کا باعث ہو، یا ایسا کولھو لگائے جس کی بو لوگوں کو پریشان کرے، یا ایسی چکی لگائے جس کے شور سے لوگوں کو پریشانی ہو تو اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا (۸۰)۔ اس لیے کہ ان اعمال میں خود اس کے لیے حاجی مصالح ہیں، لیکن یہ پڑوسیوں کی حاجات میں مخل مفاسد کا بھی باعث ہیں، اور ایک درجہ کے

مصالح اور مفاسد میں تعارض ہو تو مفاسد کا ازالہ مقدم ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فی نفسہ مصالح اور مفاسد کا مساوی ہونا ممکن ہے، البتہ ان سے مربوط دیگر امور اور حیثیتوں کے مدنظر ان کے درمیان ترجیح ممکن ہے۔ عز بن عبد السلام کی ذکر کردہ مثالوں میں ضروری مصلحت ضروری میں مخل مفسدہ کے ساتھ یکساں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب حاجی مصلحت حاجی میں مخل مفسدہ کے ساتھ یا کمالی مصلحت کمالی میں مخل مفسدہ کے ساتھ ہوں۔ پیچھے درج مثالوں میں سے ایک مثال زندہ جسم سے کسی عضو کو نکالنے کی تھی، اگر عضو کے محتاج انسان کی مصلحت محض حاجی ہو تو زندہ جسم سے عضو لے کر اس میں منتقل کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس مصلحت کا مقابلہ ایسے مفسدہ سے ہے جو اس انسان کی حاجی مصلحت میں مخل ہے جس کے جسم سے یہ عضو نکالا جا رہا ہے۔ اسی لیے ایسی حالت میں ہم دفع مفسدہ کرتے ہیں کہ مصلحت و مفسدہ کے یکساں ہونے کی حالت سے متعلق قاعدہ یہی بتاتا ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ یکسانیت موجود ہے، لیکن بالعموم خارجی ترجیحی عوامل پر اعتماد کرتے ہوئے ترجیح ممکن ہے۔

پانچواں ضابطہ: زیادہ عام مصلحت کم عام مصلحت پر مقدم ہے:

ایک عام مصلحت کا تعارض اگر ایک خاص مصلحت سے ہو تو ہم حتی الامکان دونوں کو بیک وقت حاصل کرنے کی کوشش کریں گے، اس لیے کہ شارع جماعت کی مصلحت کی طرح فرد کی مصلحت کی بھی رعایت کرتا ہے۔ لیکن اگر دونوں کا ایک ساتھ حصول ممکن نہ ہو تو ہم عام مصلحت کی خاطر خاص مصلحت کی قربانی دیں گے، اس لیے کہ جماعت کا حق فرد کے حق پر مقدم ہے۔

خاص و عام مصالح کے درمیان تعارض اس وقت ہوتا ہے جب وہ دونوں ایک ہی مرتبہ سے تعلق رکھتے ہوں، مثلاً: دونوں ضروری ہوں، یا حاجی ہوں یا تحسینی ہوں، ان دونوں کا

تعلق کبھی دین، نفس یا عقل جیسے ایک ہی کلی سے ہوتا ہے(۸۱) اور کبھی نہیں ہوتا ہے، اس حالت میں ہم مصلحت کے دائرۂ وسعت کی بنیاد پر موازنہ کریں گے جس کا نفع عام ہوگا، ہم خاص نفع والی چیز کو اس پر ترجیح دیں گے، لہٰذا ہم عام نفع والی مصلحت کو خاص نفع والی مصلحت پر ترجیح دیں گے، ذیل میں اس کی چند عملی مثالیں درج کی جاتی ہیں:

۱-"**بیع الحاضر للبادی**" (شہری کا دیہاتی کے سامان کو فروخت کرنا) اور "**تلقی الرکبان**" (شہر سے باہر جا کر آنے والے قافلۂ تجارت سے سامان خریدنا)(۲) فی نفسہ جائز بیوع ہیں، اس لیے کہ یہ جائز خریداری پر قائم ہیں، لیکن چونکہ ان میں پائے جانے والے خاص منافع عام ضرر (یعنی قیمتوں میں اضافہ اور شہریوں کی پریشانی) کا سبب ہیں اس لیے عام مصلحت کو ترجیح دیتے ہوئے انہیں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔(۸۲)

۲-کم عقل کو تصرف سے روکنا(۸۳) بھی خاص مصلحت پر عام مصلحت کی ترجیح کی ایک مثال ہے، اس لیے کہ اس ممانعت سے جماعت کے اموال کی ضیاع سے حفاظت ہے، اس لیے کہ فضول خرچی کرنے والے کم عقل کا مال ضائع ہوجائے گا تو وہ معاشرہ پر بوجھ بن جائے گا، یعنی نقصان بالآخر معاشرہ کا ہی ہوگا۔

۳-پوسٹ مارٹم طب کے میدان کا ایک نیا مسئلہ ہے(۸۴)، علما نے ضرورت وحاجت کے پیش نظر اس کی اجازت دی ہے، علما نے اس سلسلہ میں درج ذیل حاجات کا تذکرہ کیا ہے:

الف: حاجت تعلیم: مردہ جسم میں تعلیم زندہ جسم میں تجربات سے اہون ہے۔

ب: غیر فطری موت کے کیس میں سبب وفات جاننے کے لیے جس میں کسی فریق پر قتل کا الزام ہوتا ہے۔

یہ حاجی وعام مصالح ہیں، جب کہ میت کے جسم کو نقصان پہنچانا اور بگاڑنا کمالی میں مخل مفسدہ ہے، اور یہ خاص ہے، اس لیے پوسٹ مارٹم کی اجازت ہے، لیکن "اس ضرورت کو بس اس

کے بقدر ہی رکھنا لازمی ہے، اوراس سلسلہ میں اس قدر وسعت کی اجازت نہیں ہے کہ بات مردوں کے جسموں سے کھیلنے اور بغیر کسی معقول شرعی بنیاد کے ان کی بے حرمتی کرنے تک پہنچ جائے''(۸۵)۔

۴-مصالح عامہ کے مصالح خاصہ سے تعارض کی اور بھی عملی مثالیں ہیں، جیسے: متہم کی اس لیے پٹائی کہ وہ جرم کا اعتراف کرلے، ایسا اس وقت کیا جاتا ہے جب تہمت کے حق میں کوئی قرینہ پایا جاتا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے۔ حاکم کا ذخیرہ اندوزوں کو ذخیرہ کیے گئے غلہ کو فروخت کرنے کا پابند کرنا، تاکہ ذخیرہ اندوزی کے ضرر سے معاشرہ کو بچایا جاسکے، عام شاہراہوں سے متصل شکستہ عمارتوں اور مکانات کو عام ضرر کے ازالہ کے لیے منہدم کرنا، تاجر اگر قیمتیں بہت زیادہ کردیں تو حاکم کی جانب قیمتوں کا تعین کرنا، مسلم قیدیوں کو انسانی ڈھال بنانے والے کفار پر حملہ کا جواز۔ جاہل طبیبوں کو ان کے پیشہ سے روکنا تاکہ انسانوں کی جانوں کو بچایا جاسکے، کاریگروں کو ضامن قرار دینا، اس کے علاوہ بھی فقہا نے اس کی بہت سی مثالیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں(۸۶)۔

چھٹا ضابطہ: مقاصد کے احکام وسائل کے احکام پر مقدم ہیں:

علمائے اصول نے احکام شرعیہ کی مختلف اعتبارات سے تقسیمیں کی ہیں، ان میں سے ایک تقسیم قصد وعدم قصد کے اعتبار سے ہے، اس اعتبار سے انھوں نے احکام کی دو قسمیں بیان کی ہیں: احکام مقاصد اور احکام وسائل۔ عز بن عبدالسلام کہتے ہیں:

''واجبات ومستحبات کی دو قسمیں ہیں: ایک مقاصد، اور دوسری وسائل، اسی طرح مکروہات ومحرمات کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک مقاصد اور دوسری وسائل''(۸۷)

مقاصد'' وہ اعمال وتصرفات ہیں جو بذات خود مقصود ہیں، اور جن کے حصول کے لیے

نفوس طرح طرح کے طریقے اختیار کرتے ہیں، اور مختلف نوعیت کیکوششیں کرتے ہیں یا تعمیل حکم میں ان کے لیے سعی کرنے پر نفوس کو آمادہ کیا جاتا ہے'' (۸۸)۔

وسائل'' وہ اعمال وتصرفات ہیں جن کی مشروعیت دوسرے احکام کے حصول کے لیے ہوتی ہے، یہ بذات خود مقصود نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ کامل ترین درجہ کی مطلوب صورت دوسرے احکام کے حصول کے لیے مشروع ہیں، کہ ان کے بغیر یا تو مقصود حاصل نہیں ہوسکتا، یا اگر ہوسکتا ہے تو ضعیف وناقص طور پر'' (۸۹)۔

ان دونوں تعریفوں کے مطابق مقاصد کے مرتبہ کے احکام بذات خود مقصود ومطلوب ہوتے ہیں، اس لیے وہ اول درجہ کے ہوتے ہیں، جیسے نماز، روزہ، حج اور زکاۃ۔ جب کہ احکام وسائل مقصود احکام کا ذریعہ و باعث ہونے کی حیثیت سے مطلوب ہوتے ہیں، نیز تکمیلی حیثیت سے مطلوبہوتے ہیں۔ یعنی وہ فی نفسہ مقصود نہیں ہوتے ہیں، اسی لیے دوسرے درجہ کے ہوتے ہیں، جیسے نماز کے لیے طہارت، قبلہ رخ ہونے اور ستر عورت جیسے احکام، یا حج و جہاد کے لیے سفر .....اور حفاظت دین کے لیے امر بالمعروف ونہی عن المنکر، اور زنا میں مبتلا ہونے کے ڈر سے خلوت، بدنگاہی اور مصافحہ کی حرمت..... اصولیین نے ان وسائل کو ذرائع کا نام دیا ہے، یہ یا تو واجبات کے لیے خادم ہیں، اس طور پر کہ یہ ان پر عمل آوری کے لیے مناسب ماحول تیار وفراہم کرتے ہیں، یا محرمات کے خادم ہیں کہ ان تک پہنچنے والی راہوں پر روک لگاتے ہیں۔

یہ احکام وسائل احکام مقاصد کے لیے جو خدمت انجام دیتے ہیں اس کی وجہ ان کو مقاصد والے ہی احکام (حرمت، وجوب، کراہت یا استحباب) حاصل ہوجاتے ہیں۔

ابن قیمؒ نے لکھا ہے: ''اگر مقاصد تک رسائی اسباب ووسائل کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہو تو ان کے اسباب ووسائل ان کے تابع اور ان کی بدولت معتبر ہوتے ہیں، اسی لیے محرمات ومعاصی کے وسائل ان سے اپنے تعلق اور ان کے وسیلہ بننے کی نوعیت کے اعتبار سے مکروہ وممنوع ہوتے

ہیں، اور طاعات وقربات کے وسائل ان کا وسیلہ بننے کی نوعیت کے اعتبار سے پسندیدہ اور جائز ہوتے ہیں، چنانچہ مقصود کا وسیلہ مقصود کے تابع ہوتا ہے۔ اور دونوں مطلوب ہیں، البتہ مقاصد اپنی ذات کے اعتبار سے مطلوب ہیں، جبکہ وسائل اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ وسائل کی حیثیت سے مطلوب ہوتے ہیں'' (۹۰)۔

چونکہ احکام وسائل احکام مقاصد سے کم مرتبہ ومقام ہوتے ہیں، اس لیے ان کی بابت بہت سی ایسی چیزیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو احکام مقاصد میں نہیں کی جاتی ہیں (۹۱) لہٰذا اگر کوئی حکم بذات خود مقصود ہو تو مکلّف پر اس کی مکمل بجا آوری لازم ہوتی ہے، لہٰذا اگر وہ اس کے کچھ حصہ پر عمل کرنے پر قادر ہو اور کچھ حصہ پر نہ ہو تو جس قدر حصہ پر عمل کرنے پر قادر ہوگا اتنا ہی عمل کرنا اس پر واجب ہوگا کہ خارج از استطاعت حصہ کی ادائیگی سے عاجز ہونا اس حصہ کی ادائیگی نہ کرنے کے لیے وجہِ جواز نہ بن سکے گا جس پر اسے قدرت ہے۔

اگر مامور بہ وسیلہ ہو اور اس کے کچھ ہی حصہ پر قدرت ہو تو اس کی انجام دہی لازم نہیں ہے (۹۲)۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں احکام مقاصد واحکام وسائل کے مابین موازنہ کرتے ہوئے جو کچھ تحریر کیا ہے وہ احکام وسائل کی نسبتاً کم حیثیتی پر بخوبی دلالت کرتا ہے، شاہ صاحب نے لکھا ہے: ''وہ اصلی عمل جو کسی چیز کی حقیقت یا اس کے اس لازمی عنصر میں داخل ہو جس کے بغیر اس کی منشا کے پیش نظر اس کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے، جیسے دعا اور جھکنے کا عمل جو تعظیم پر دلالت کرنے والا ہو اور جیسے طہارت وخشوع کی دو صفتوں پر آ گاہی..... اس قسم کا معاملہ یہ ہے کہ اسے آسانی و پریشانی کی حالت میں نہ چھوڑا جائے، اس لئے کہ ان کو چھوڑ کر عمل میں سے کچھ بھی متحقق نہیں ہوتا ہے، جبکہ'' وہ تکمیلی جسے کسی ایسے دوسرے حکم کی وجہ سے واجب قرار دیا گیا ہے جو وقت کی تعیین کا محتاج تھا، اور اس کے لیے اس اطاعت سے بہتر کوئی وقت نہیں تھا یا اس لیے کہ وہ اصل فرض کی کامل درجہ کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، اس قسم کے احکام میں

پریشانی کی حالت میں رخصت ملتی ہے، اسی اصول کی بنیاد پر تاریکی میں استقبال قبلہ کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں سمت تحری کی جانب رخ کرنے کی رخصت حاصل ہونی چاہئے، جس شخص کے پاس کپڑے نہ ہوں اس کے لیے ستر عورت نہ کرنے، پانی نہ ملنے پر وضو چھوڑ کر تیمّم کرنے، سورۂ فاتحہ کی تلاوت پر قدرت نہ ہونے پر کوئی ذکر پڑھنے اور کھڑے نہ ہو سکنے پر بیٹھنے یا لیٹنے کی رخصت اور رکوع وسجود کی قدرت نہ ہونے پر قدرے جھکنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے'' (۹۳)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو فی ذاتہ مقصود ہونے کے اعتبار سے واجب یا حرام ہو بغیر شدید ضرورت کے اس میں رخصت نہیں مل سکتی ہے۔

لیکن جو وسیلہ ہونے کے اعتبار سے واجب یا حرام ہو اس میں ضرورت کے ساتھ ساتھ حاجت کی صورت میں بھی رخصت مل سکتی ہے، اس لیے کہ اس طرح کا حرام سد ذرائع کے قبیل سے ہے، اور'' جو چیز سد ذریعہ کے طور پر حرام ہو وہ فی ذاتہ مقصود وحرام سے خفیف تر ہے'' (۹۴)۔ یہ بہت اہم تفریق ہے جس سے احکام مقاصد کی اہمیت اور احکام وسائل پر ان کی فوقیت معلوم ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بطور وسائل حرام امور کا تعارض اگر مصالح حاجیہ سے ہو تو رفع حرج کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس لیے ہم پہلی قسم (احکام وسائل کے احکام مقاصد سے تعارض) پر پہلے گفتگو کریں گے، اور دوسری قسم پر گفتگو آگے ایک اور ضابطہ کے تحت کریں گے (۹۵)۔

احکام مقاصد کی بابت پیچھے ان کی تعریف میں یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ فی نفسہ مقصود احکام ہیں، جب کہ احکام وسائل وہ ہیں جو دوسرے احکام کے حصول کے لیے مشروع ہوتے ہیں، بسا اوقات کسی حق کی بنا پر ایک امر واجب ہوتا ہے، پھر اس کے معاون دیگر امور بھی واجب ہو جاتے ہیں، اسی طرح کبھی کبھی کوئی چیز حرام ہوتی ہے پھر اس کے وسائل و اسباب بھی حرام ہو جاتے ہیں۔

مثلاً: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نماز جمعہ کو واجب قرار دیا ہے، اس کی ادائیگی کے لیے اہتمام کرنے اور تیزی سے جانے کا حکم دیا ہے، اور اس کے دوران خرید وفروخت کی ممانعت کی ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے اور اس کا سبب بننے والے ہر ذریعہ کو بھی حرام کہا ہے اس کی خاطر خلوت وتنہائی، اظہار زینت اور بدنگاہی کو ممنوع قرار دیا ہے اور نگاہ نیچی رکھنے کا حکم دیا ہے۔.....لہٰذا اگر فی نفسہ مقصود احکام کا تعارض ایسے احکام سے ہو جو فی نفسہ مقصود نہیں ہیں تو مقصود احکام کو وسائل پر ترجیح دی جائے گی، اس کی چند عملی مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

۱-معروف کا حکم دینا واجب ہے، اور یہ دعوت کی نشر واشاعت کا وسیلہ ہے، بیوی، اولاد اور والدین کا حق ادا کرنا واجب ہے، یہ فی نفسہ مقصود ہے، لہٰذا دعوت کے راستہ میں نکلنے سے جو بعض جماعتوں کا معمول ہے، اگر یہ حق ضائع ہو تو یہ نکلنا ممنوع ہوگا، اس لیے کہ فی نفسہ مقصود واجب وسائل کے طور پر واجب کے مقابلہ میں مقدم ہے۔

۲-کسی مسلمان کے لیے اگر نماز کی کسی شرط کی تکمیل ناممکن ہو رہی ہو جیسے اس کے لیے قبلہ مشتبہ ہو رہا ہو، وہ قبلہ کا رخ نہ پہچان پا رہا ہو تو وہ اپنے اجتہاد کے اعتبار سے کسی رخ کی جانب نماز پڑھے گا، نماز نہ چھوڑے گا، اس لیے کہ نماز میں شرطیں بطور وسائل واجب ہیں، جب کہ نماز بطور فی نفسہ مقصود واجب ہے، اسی لیے اس کی ادائیگی لازم ہے خواہ اس کی کوئی شرط پوری نہ ہو پا رہی ہو۔

۳-کافروں کو مال دینا حرام ہے، اس لیے کہ یہ مسلمانوں کے مقابلہ میں ان کو طاقتور بناتا ہے، اور مسلمانوں کے قیدیوں کا فدیہ دینا بذات خود مقصود ہے، اگر کافروں کو مال دینا مسلمانوں کے قیدیوں کی رہائی کے وسیلہ کے طور پر متعین ہو تو پھر ان کو ایسی صورت میں مال دینا جائز ہے(۹۶)۔

۴-شراب بنانے کی کمپنی، شراب فروختگی کی دکان، کسی سودی بینک یا کسی شراب خانہ

میں ملازمت حرام ہے، لیکن یہ حرمت ان اعمال میں فی نفسہ اور ذاتی نقصانات کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ حرام میں تعاون کی وجہ سے ہے کہ حرام کا معاون کام بھی حرام ہے۔ یعنی یہ بطور وسائل حرام ہیں، اور ایسی ملازمت سے انسان اپنی زندگی کی جو ضروریات پوری کرتا ہے، وہ فی نفسہ واجب ہیں، تو کیا ہم رخصت کے پہلو کو راجح قرار دے کر اس ذریعۂ آمدنی کو اختیار کر سکتے ہیں؟ یا ہم عزیمت پر عمل کرتے ہوئے حرج وتنگی کا سامنا کریں؟

اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمارے سامنے تین مختلف حالات ہیں:

پہلی حالت: اگر مقصود ضروری کے قبیل سے ہو تو ممنوع وسیلہ کا استعمال جائز ہے، ممنوع وسیلہ یہاں حرام ملازمت ہے، اس لیے کہ ضرورات ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں، اس پر سب کا اتفاق ہے، اس لیے کہ اس حرام وسیلہ سے ہی ضرورت کی تکمیل ہو رہی ہے، اس لیے اس میں وہی شرطیں ہوں گی جو ضرورت شرعیہ کی ہیں۔

دوسری حالت: مقصود حکم کمالی کے قبیل سے ہو تو کسی بھی حال میں کمالی کی تحصیل کی خاطر حرام کا ارتکاب جائز نہیں ہوگا، خواہ وہ فی نفسہ حرام نہ ہو، اس لیے کہ مادی کمالیات کی فراہمی ممنوع کے ارتکاب کی شرعی بنیاد نہیں ہے۔

تیسری حالت: اس کی بابت علما کے مابین اختلاف ہے، یہ وہ حالت ہے جب مقصود حکم حاجی کے قبیل سے ہو، تو کیا حاجیات کی فراہمی کے لیے نیز اپنی ذات سے حرج وتنگی کے ازالہ کے لیے ممنوع وسائل کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

جن اعمال کا تذکرہ پیچھے گزرا ہے وہ اسی حالت میں داخل ہیں، اس لیے کہ عام طور پر انسان جن ممنوع امور سے متعلق ملازمت میں ہوتا ہے وہ حاجیات کے قبیل سے ہوتے ہیں، ضروریات کے قبیل سے نہیں، اس لیے کہ انسان کے لیے اس حرام ملازمت کو چھوڑنا ممکن ہوتا ہے، اور اس صورت میں اسے زندگی کو ختم کر دینے والے نقصان کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے، زیادہ

سے زیادہ اسے مالی تنگی کا سامنا ہوتا ہے جو اس کے لیے حرج وتنگی کا باعث بنتی ہے۔

بعض علما اسی طرح کی ملازمت کے سلسلے میں بالکل نرمی نہیں کرتے ہیں، اور اس کے جاری رکھنے کی کسی رخصت کے قائل نہیں ہیں، وہ حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص پر عمل کرتے ہوئے وہ شدت کے ساتھ حرمت کا فتوی دیتے ہیں، ان حضرات میں سے ایک نام عبد اللہ بن صدیق کا ہے، جنھوں نے سودی بینکوں کی ملازمت کے سلسلے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے: ''سودی معاملات کرنے والے بینکوں میں ملازمت حرام ہے، اس لیے کہ ایسی ملازمت گناہ میں تعاون ہے، اور گناہ کے سلسلے میں معاون بلا اختلاف گناہ گار ہے، ایک حدیث صحیح میں رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ''اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی لعنت ہے سود کھانے والے پر، کھلانے والے پر، اس کا حساب لکھنے والے پر اور اس کے گواہوں پر'' (۹۷)۔

لیکن جہاں اہل علم کی ایک جماعت ایسی ملازمتوں کو سرے سے حرام کہتی ہے، اور اس سلسلہ میں کسی رخصت کی قائل نہیں ہے، دوسری جماعت موجودہ مخصوص حالات میں ان ملازمتوں کی بابت رخصت کی قائل ہے، شیخ یوسف القرضاوی اور ان سے پہلے شیخ محمود شلتوت اسی رائے کے حامل تھے۔

شیخ یوسف القرضاوی نے نوجوانوں کو سودی بینکوں اور انشورنس کمپنیوں میں ملازمت نہ چھوڑنے کی ہدایت کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اس فقہ (فقہ موازنات) کی روشنی میں میں پابند شریعت مسلم نوجوانوں سے کہتا ہوں کہ وہ بینکوں اور انشورنس کمپنیوں جیسے اداروں کی ملازمت ترک نہ کریں، گو کہ ایسی ملازمتوں کو جاری رکھنے میں کچھ گناہ ہے، لیکن اس کے نتیجہ میں ان کو وہ تجربہ حاصل ہو رہا ہے، جس کی بابت ان کو یہ ارادہ رکھنا لازم ہے کہ وہ اس کا استعمال اسلامی معیشت کی خدمت میں کریں گے، اور کم از کم اپنے دل سے ہی انہیں اس کو غلط جاننا ہوگا، اور دیگر لوگوں کے ساتھ مل کر پورے معاشی نظام کو اسلامی بنانے کی کوشش کرنی ہوگی'' (۹۸)۔

ایک اور فتوے میں انھوں نے سودی بینک کی ملازمت جاری رکھنے کے فتوے پر ہی اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ اس سودی ادارے میں ملازمت حاصل کرنے کو بھی جائز کہا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''سود اب صرف بینک کے ملازم یا کسی سودی ادارے کے ملازم کی حد تک محدود نہیں رہا ہے، بلکہ وہ ہمارے پورے اقتصادی و مالیاتی نظام کا حصہ ہے، اور اب وہ بلوائے عام کی حیثیت اختیار کر گیا ہے، جیسا کہ رسول اکرمؐ نے پیشین گوئی فرمائی تھی: ''ایک زمانہ لوگوں پر ایسا آئے گا کہ ان میں سے کوئی شخص بھی سود کھانے سے بچ نہ سکے گا، اگر نہ کھائے گا تو اسے اس کا غبار ضرور پہنچے گا'' (۹۹)۔

اس صورت حال میں کوئی فرق کسی بینک یا سودی کمپنی کے کسی ملازم کے ملازمت چھوڑنے سے نہیں پڑے گا، اس میں تبدیلی کی بس ایک صورت یہ ہے کہ قوم کو یہ باور کرادیا جائے کہ ظالم سرمایہ داری سے مستعار یہ نظام نہایت فاسد ہے، اور پھر اس نظام کو بتدریج و بحکمت تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے، تاکہ ملک اور شہریوں کو پریشانی میں مبتلا کرنے والا کوئی بحران نہ پیدا ہوجائے، اسلام اس سنگین مسئلہ کے حل کے لیے تدریج کی راہ اختیار کرنے سے منع نہیں کرتا ہے، سود کی حرمت اور اسی طرح شراب کی حرمت کے سلسلہ میں اسلام نے یہی طریقۂ کار اختیار کیا تھا..... اگر ہم تمام مسلمانوں کو بینکوں اور ان کے جیسے اداروں میں ملازمتوں سے روکیں گے تو نتیجہ یہی نکلے گا کہ غیر مسلم ان پر مکمل طریقہ سے قابض ہوجائیں گے، اور یہ صورت حال اسلام و مسلمانوں کے لیے نہایت نقصان دہ ہے، پھر بینک کے تمام کام حرام نہیں ہیں، ان میں سے اکثر حلال ہیں، جیسے دلالی اور رقم جمع کرنے سے متعلق کام اور بینک کے کم ہی کام ہیں جو حرام ہیں، لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مسلمان بادل نخواستہ اس وقت تک کے لیے اس ملازمت کو قبول کرے جب تک کہ صورت حال تبدیل ہو کر اس کے دین وضمیر کے مطابق نہ ہوجائے، بشرطیکہ وہ اسے دل سے ناپسند کرتا ہو، اور اپنے تئیں نیز اپنے رب اور اپنی امت کے تئیں اپنی ذمہ داری صحیح و

پختہ طریقہ سے ادا کرتا ہو.....اپنے اس فتوے کو ختم کرنے سے پہلے ہم اس بات کا بھی تذکرہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہا کے نزدیک تنگی و حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، یہ اصول مستفتی کے لیے ایسی ملازمت کو ذریعہ معاش کے طور پر قبول کرنے کی اجازت دیتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلآ إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ (بقرہ: ۱۷۳)، (ہاں اگر کوئی شخص انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو (اور ان چیزوں میں سے کچھ کھالے) جبکہ اس کا مقصد نہ لذت حاصل کرنا ہو اور نہ (ضرورت کی) حد سے آگے بڑھے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں، یقیناً اللہ بہت بخشنے والا بڑا مہربان ہے)(۱۰۰)۔

شیخ شلتوت بھی اس مسئلہ کی بابت اسی حکم کے قائل ہیں، لیکن ایسی ملازمتوں کے جواز کی علت ان کے یہاں شیخ قرضاوی سے مختلف ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''اگر وسیلہ کا مرتکب ایک شخص ہو، اور فی نفسہ حرام کام کا مرتکب دوسرا شخص ہو تو ایسی صورت میں اگر وسیلہ کے مرتکب کا قصد دوسرے شخص کو فی نفسہ حرام کام میں مبتلا کرنا ہو تو اس وسیلہ کا ارتکاب اس کے لیے حرام ہوگا، اور بلاشبہ لعنت کا حق دار وہ بھی ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک انسان کسی بے قصور شخص کو قتل کرنے کے لیے کسی دوسرے انسان کو اسلحہ دے، یا اس کے لیے کسی مقام کا انتظام کرے کہ وہ اس بے قصور کو اس جگہ پر قتل کرے، تو ایسا شخص حرام کام کا معاون اور اسے وسائل مہیا کرنے کا مجرم ہوکر اس شخص کے گناہ میں شریک ہوگا۔ لیکن اگر وہ وسیلہ کا ارتکاب کرے اور اس کی نیت کسی دوسرے کے گناہ کا ارتکاب کرانے کی نہ ہو، اس کا اس سے کوئی تعلق بھی نہ ہو، اور وہ حرام کام کے ارتکاب اور مرتکب کی بابت غور وفکر بھی نہ کرے، تو ایسی صورت میں حرام کا مرتکب بس راست اس کو انجام دینے والا ہوگا اور لعنت کا سزاوار بھی بس وہی ہوگا، اور وسیلہ کو انجام دینے والا اجرت کا مستحق ہوگا، اور یہ اجرت اس کے لیے حلال و پاکیزہ ہوگی، امام ابوحنیفہ نے ان احادیث کا یہی مطلب سمجھا ہے جن میں دوسروں کے ذریعہ انجام دیئے گئے حرام کاموں کے وسائل کے مرتکبین

پر بھی لعنت کی گئی ہے، ہم ان مزدوروں کے سلسلہ میں بھی اسی رائے کے قائل ہیں اور اسی کے مطابق فتوی دیتے ہیں جو وسائل حمل ونقل سے دیگر سامانوں کے ساتھ شراب کی بوتلیں اور خنزیر کے ریوڑ اتارتے اور چڑھاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کی نیت میں کسی شراب نوش اور خنزیر خور کی مدد نہیں ہوتی ہے، ان کا مقصود بس اجرت کا حصول ہے جس کا شراب نوشوں اور خنزیر خوروں سے کوئی لینا دینا نہیں ہے، ایسی صورت میں گناہ کا تعلق اس کے با اختیار مرتکبین یعنی شراب نوشوں اور خنزیر خوروں سے ہوتا ہے، ان مزدوروں کی اجرتوں کے جواز اور ان کو لعنت کا مستحق نہ ماننے کی رائے ہی لوگوں کے لیے تیسیر اور ازالۂ حرج کا تقاضا ہے، اور تیسیر ورفع حرج شریعت اسلامی کی بنیاد ہیں'' (۱۰۱)۔

یہی رائے شیخ عبد الحلیم محمود کی عبارت سے بھی مستفاد ہوتی ہے، انھوں نے ان ملازمتوں کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ملازمتوں کو کرتے رہنا جائز ہے، گو کہ انھوں نے ان کے جواز کی صراحت نہیں کی ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''بینکوں کے ملازمین جن تنخواہوں کو حاصل کرتے ہیں وہ حلال ہیں، اس لیے کہ یہ ان کے کاموں کی اجرت ہیں، اور ملازم بینک میں اپنے کام کے عوض میں جو مال لے وہ مال حلال ہے'' (۱۰۲)۔

حرام کاموں میں ملازمت کو جائز قرار دینے والے ان فتاوی کی بنیادوں کو ہم درج ذیل نقاط میں بطور تلخیص ذکر کر سکتے ہیں:

۱- غیر مشروع اداروں میں مسلم نوجوان کی ملازمت سے اسے وہ تجربہ اور مہارت حاصل ہوگا جس سے مستقبل میں اسلام فائدہ اٹھائے گا۔

۲- ان اداروں سے کسی فرد یا چند افراد کی بے تعلقی سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا ہے، موجودہ فاسد صورت حال کی زد پوری امت پر پڑتی ہے، اور اس کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس صورت حال کو ناپسند کرے اور اس کو تبدیل کرنے کے لیے کوشش کرے۔

۳-ان اداروں میں ملازمت سے دین پسند مسلمانوں کو روکنے سے دوسروں کے لیے راہیں ہموار ہوجائیں گی، اوراس بےتعلقی سے بے دینوں کو ہر جگہ قابض ہونے کا موقع ملتا ہے۔

۴-اس ملازمت کا تقاضا ضرورت کے قائم مقام حاجت کرتی ہے۔اب تک جواز کی وہ بنیادیں ذکر کی گئی ہیں جن کا تذکرہ شیخ یوسف القرضاویؒ نے کیا ہے۔

۵- جب کہ شیخ شلتوت نے ان ملازمتوں کی اجازت اس بنیاد پر دی ہے کہ ان کو کرنے والے منکر میں تعاون یا اس کی حوصلہ افزائی کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں، ان کی نیت بس اجرت لینے کی ہوتی ہے۔

لیکن جواز کی یہ درج بالا بنیادیں محل نظر ہیں:

پہلی بنیاد یہ کہتی ہے کہ ان اداروں میں ملازمت سے مسلم نوجوان مہارت حاصل کر سکے گا، جس سے اسلام کو فائدہ حاصل ہوگا، یہ بنیاد نا قابل قبول ہے، اس لیے کہ یہ امر واقعہ کے خلاف اور محض ظنی بات ہے، امر واقعہ کے خلاف اس لیے ہے کہ اسلام کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور کسی ایسی مصلحت کے نام پر حرام کا ارتکاب جائز نہیں ہے جس کی اسلام کو کوئی ضرورت نہیں ہے، پھر اس تجربہ ومہارت کو مشروع طریقوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، اور یہ ظنی اس لیے ہے کہ ان اداروں سے تجربہ ومہارت حاصل کرنے والے اس شخص سے اسلام کو فائدہ حاصل ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی، اس لیے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ اسلامی نظام معیشت کب قائم ہو سکے گا، اور یہ شخص تب تک زندہ رہے گا بھی کہ نہیں کہ اسلام کے تجربہ ومہارت سے فائدہ اٹھائے۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ ان اداروں سے کسی فرد یا چند افراد کی بےتعلقی سے کوئی تبدیلی وجود میں نہیں آ سکتی کہ یہ ادارے ان کے بغیر بھی قائم وجاری رہ سکتے ہیں۔اس حد تک تو یہ بات صحیح ہے کہ بےتعلقی سے کوئی تبدیلی وجود میں نہیں آئے گی، لیکن اس بےتعلقی سے اگر منکر کا بالکلیہ خاتمہ نہیں ہوسکتا ہے تو اس میں کمی تو ہوسکتی ہے، اس لیے کہ ان اداروں میں مسلمان کا وجود

منکر و برائی ہے، اور ان اداروں سے مسلمان کا نکلنا منکر کا ازالہ ہے، اس فیصلہ سے عوام الناس (بالخصوص ناواقفوں کو) یہ تو معلوم ہو سکے گا کہ ان اداروں کو اسلام صحیح نہیں سمجھتا ہے، اور اس لیے ان سے واسطہ رکھنا جائز نہیں ہے، اس سے بائیکاٹ کے موقف کو تقویت ملے گی، اسلام پسند اگر ان میں ملازمتیں کریں گے تو بہت سے لوگوں کو یہ گمان ہوگا کہ اسلام کی نگاہ میں یہ صحیح ادارے ہیں، اور اس غلط فہمی سے ان اداروں کو استحکام ملے گا۔

تیسری بنیاد یہ ہے کہ ان ملازمتوں سے دین پسندوں کو دور رکھنے سے دوسروں کے لیے راہ ہموار ہو جائے گی اور ان کا غلبہ ہو جائے گا۔

یہ بات صحیح ہے کہ حکومتی اداروں میں دین پسندوں کا داخلہ اور بالخصوص حساس عہدوں پر ان کا فائز ہونا ایک مطلوب امر ہے، لیکن ان کو ایسے عہدوں پر فائز ہونا چاہئے جو شریعت کے خلاف نہ ہوں، اور کافروں و فاسقوں سے مقابلہ کے نام پر حرام ملازمتوں کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، اس لیے کہ یہ ان کا میدان ہے، جب کہ دین پسند مسلمان کا روزگار صاف ستھرا ہونا ضروری ہے۔

چوتھی بنیاد جو کہ شیخ شلتوت نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اگر انسان حرام کے تعاون کی نیت نہ کرے تو یہ ملازمتیں جائز ہیں، یہ بنیاد بھی نا قابل قبول ہے، اس لیے کہ اچھی نیت حرام کے ارتکاب کو جائز قرار نہیں دیتی ہے، لہٰذا گناہ میں تعاون کی نیت نہ ہونے سے مسلمان اس تعاون کے گناہ سے بری نہیں ہو جائے گا، اس لیے کہ نیت عمل کے ساتھ ہونی چاہئے، پھر یہ بنیاد غیر محتاجوں کے لیے حرام ملازمتیں جاری رکھنے کا دروازہ کھول دے گی، وہ اس سلسلہ میں یہی بہانا بنائیں گے کہ ان کی نیت تعاون کی نہیں ہے، ان کا مقصود تو بس آمدنی ہے۔

ان بنیادوں میں سے بس ایک بنیاد صحیح اور معقول محسوس ہوتی ہے اور وہ حاجت کی تکمیل ہے، اس لیے کہ اس انسان کی مالی ذمہ داریاں ہوتی ہیں، جیسے کرایہ، یومیہ مصارف اور خاندان کی

ذمہ داریاں، اگر وہ یہ ملازمت نہ کرے گا تو ان حاجات کی تکمیل نہ کر سکے گا، اور حرج وتنگی میں مبتلا ہوجائے گا، جس کی وجہ سے وہ اس سے زیادہ فساد والے کاموں میں مبتلا ہوسکتا ہے، اور چونکہ یہ ملازمتیں فی نفسہ حرام نہیں ہیں، بلکہ حرام کاموں کا وسیلہ ہونے کی بنا پر حرام ہیں اس لیے حاجت کی بنا پر ان کو اختیار کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ بطور وسیلہ حرام امور ضرورت کی طرح حاجت کی بنیاد پر بھی جائز ہو سکتے ہیں، لیکن اس جواز کے لیے ضرورت شرعیہ کی قیود سے قریب تر قیود ہیں۔

ساتواں ضابطہ: فرائض واصول نوافل وفروع سے زیادہ لائق ترجیح ہیں:

علمائے اصول کہتے ہیں کہ جب شرعی امر کی طلب قوی ہو تو اس کی مصلحت بھی بڑی ہوتی ہے، اور اس کی طلب جب کمزور ہوتی ہے تو اس کی مصلحت بھی چھوٹی ہوتی ہے، اسی لیے اصولیین کا کہنا ہے کہ واجب مندوب سے اہم تر اور حرام مکروہ سے زیادہ سنگین ہے۔

فرض کے نفل سے اہم تر ہونے کی ایک شرعی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: ''میرا قرب حاصل کرنے والے فرائض کے برابر کسی اور چیز سے میرا قرب حاصل نہیں کرتے ہیں'' (۱۰۳)۔

فرض چونکہ نفل سے افضل ومقدم ہے (۱۰۴)، اس لیے اللہ نفل تبھی قبول کرتا ہے جب فرائض ادا کیے جائیں، اصفہانی لکھتے ہیں: ''فرض کو ترک کرنے والے کی نفل قبول نہیں ہوتی'' (۱۰۵)۔ لہٰذا مستحب پر عمل سے اگر واجب فوت ہوجائے تو اس کا ترک کرنا اس کو جاری رکھنے سے افضل ہے، اس لیے کہ مستحب پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ اہم تر کے ضیاع کا باعث نہ ہو، اور واجب (جیسا کہ اوپر گزرا) اہم تر ہے۔

مندوبات سے حد سے زیادہ اعتنا واجب میں خلل سمجھا جاتا ہے، اسی لیے اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، مثلاً:

الف: حضرت ابوعون بن ابی جحیفہ اپنے والد کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ رسول اکرمؐ نے

حضرت سلمان اور حضرت ابو درداکے درمیان مواخات کرائی، حضرت سلمان حضرت ابو درداکے یہاں گئے تو دیکھا کہ ام دردا نہایت معمولی کپڑوں میں تھیں، حضرت سلمان نے ان سے کہا: ''تم ایسی کیوں ہو؟'' انہوں نے کہا: تمہارے بھائی ابو دردا کو دنیا سے کوئی غرض نہیں ہے، حضرت ابو دردا آئے تو انھوں نے حضرت سلمان کے لیے کھانا بنوایا، جب حضرت سلمان نے ان سے بھی کھانے کو کہا تو انھوں نے بتایا کہ وہ روزہ سے ہیں، حضرت سلمان نے کہا: اگر تم نہیں کھاؤ گے تو میں بھی نہیں کھاؤں گا، خیر انھوں نے کھانا کھالیا، پھر رات ہوئی تو حضرت ابو دردا تہجد کے لیے کھڑے ہونے لگے، حضرت سلمان نے کہا: سوجاؤ، وہ سو گئے، تھوڑی دیر بعد تہجد کے لیے پھر اٹھنے لگے تو حضرت سلمان نے پھر کہا: ابھی سوجاؤ، جب رات کا آخری پہر ہوا تو حضرت سلمان نے ان سے کہا: اب اٹھو، پھر دونوں نے نماز پڑھی، حضرت سلمان نے ان سے کہا: تمہارے رب کا تم پر حق ہے، تمہارے جسم کا تم پر حق ہے اور تمہارے اہل وعیال کا تم پر حق ہے، ہر حق دار کو اس کا حق دو، وہ رسول اکرمؐ کے پاس آئے تو آپؐ سے اس کا ذکر کیا، آپؐ نے فرمایا: سلمان نے سچ وحق کہا'' (۱۰۶)۔

ب: حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ''اے عبداللہ! مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم مسلسل روزانہ روزے رکھتے ہو، اور پوری رات تہجد پڑھتے ہو، میں نے عرض کیا: جی یا رسول اللہ! فرمایا: ایسا نہ کرو، روزے رکھو بھی اور چھوڑو بھی، راتوں میں نماز بھی پڑھو اور سو بھی، کہ تمہارے جسم کا تمہارے اوپر حق ہے، نیند کا بھی تم پر حق ہے، آنے والوں کا بھی تم پر حق ہے، اور تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے، تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ تم ہر مہینہ تین دن روزے رکھو کہ ہر نیکی کا ثواب دس گنا ملتا ہے، اس طرح یہ مسلسل و ہمیشہ روزے رکھنے کے برابر ہے، لیکن میں نے غلو کیا، اور اب وہ میرے لیے بھاری ہو رہا ہے، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں روزانہ روزے رکھنے کی قوت رکھتا ہوں،

آپ نے فرمایا: پھر حضرت داؤد کی مانند روزے رکھ لو، یعنی ایک دن چھوڑ کر روزے رکھنا، اور اس پر اضافہ نہ کرنا حضرت عبد اللہ بعد میں بڑھاپے کے مرحلہ میں فرمایا کرتے تھے، اے کاش میں نے رسول اکرمؐ کی رخصت قبول کر لی ہوتی (۱۰۷)۔

ج: امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کے کتاب الایمان میں ایک عنوان یوں قائم کیا ہے: ''**باب أحب الدين إلى الله أدومه**'' (اس بات کا بیان کہ اللہ کو سب سے زیادہ محبوب وہ عمل ہے جس پر پابندی کی جائے)، پھر حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ رسول اکرمؐ ان کے پاس تشریف لائے اور اس وقت ان کے پاس ایک خاتون تھی، آپ نے دریافت کیا: یہ کون ہیں؟ حضرت عائشہ نے عرض کیا: فلاں خاتون ہیں، جن کی نماز کا شہرہ ہے، آپؐ نے فرمایا: غور سے سنو! تم اس قدر عمل کے مکلّف ہو جتنے کی استطاعت تم میں ہو، بخدا اللہ نہیں اکتائے گا، ہاں تم اکتا جاؤ گے'' (۱۰۸)۔

امام بخاریؒ کا ایک معمول یہ ہے کہ وہ کسی نئے معنی کے استنباط کے لیے حدیث کو بار بار ذکر کرتے ہیں، اسی طرح انھوں نے یہ حدیث **كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة** (عبات میں غلو کی کراہیت کا باب) (۱۰۹) میں پھر درج کی، گو کہ اس دوسری روایت (۱۱۰) کا سبب ورود نماز تہجد کے ساتھ خاص ہے، لیکن یہ نماز اور دیگر عبادات کو عام ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے تحریر فرمایا (۱۱۱)۔ ایسا اس اصولی قاعدہ کے مطابق ہے: ''اعتبار الفاظ کے عموم کا ہے نہ کہ مخصوص سببِ ورود کا''، آپؐ کی اس ہدایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مستقل مزاجی اور ہمیشگی کے ساتھ کی جانے والی کم عبادت، عبادت میں غلو سے بہتر ہے (۱۱۲)۔ اس لیے کہ یہ غلو یا تو کسی فریضہ کے ترک کا باعث بنتا ہے (اور فرائض کچھ کم نہیں ہیں)، یا اس غلو کے نتیجہ میں انسان کے اندر بے دلی اور بسا اوقات بالکلیہ عبادت ترک کرنا پایا جاتا ہے، نہ جانے کتنے نوجوانوں کو ہم نے دیکھا ہے کہ ان کا دینی جذبہ اپنے عروج کو پہنچ جاتا ہے، لیکن پھر بہت جلد یہ دینی جذبہ کمزور و

سست پڑ جاتا ہے۔

بلکہ اگر مستحب عمل کسی ایسے فساد کا باعث بنے جو اس کی مصلحت کے مقابلہ میں راجح ہو لیکن ترک واجب کے فساد سے کم تر ہو تو اس کا ترک اس کو کرنے سے اولیٰ و راجح ہے، اس لیے کہ مصلحت خواہ جیسی بھی ہو اس کا فوت نہ ہونا شارع کو مقصود ہے، اس حالت میں مستحب عمل مفضول ہو جاتا ہے، گو کہ وہ فی نفسہ فضیلت والا عمل ہوتا ہے، لہٰذا مکلّف اس پر عمل نہیں کرے گا۔

ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں بعض ایسی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے جن میں تالیف جیسی کسی مصلحت کی خاطر مستحب کو ترک کیا جاتا ہے، مثلاً:

الف: کسی امام کی رائے یہ ہے کہ وتر میں آخری رکعت کو پہلی دو رکعتوں سے الگ پڑھنا افضل ہے، لیکن وہ ایسے لوگوں کی امامت کر رہا ہے جن کے نزدیک تینوں رکعتیں ملا کر پڑھنا افضل ہے، تو راجح یہ ہے کہ امام تالیف قلب کی مصلحت کی خاطر ان کے مسلک کے مطابق عمل کرے۔

ب: امام کی رائے اگر یہ ہو کہ نماز میں بسم اللہ بالجہر افضل ہے، یا اس کی رائے یہ ہو کہ بسم اللہ بالسر افضل ہے، اور مقتدیوں کی رائے اس کے خلاف ہے، تو اس کے لیے اپنی رائے کے مطابق مفضول پر عمل کرنا مقتدیوں سے ہم آہنگی کی مصلحت کی بنا پر افضل ہے (۱۱۳)۔

جب مستحب واجب کی بکمال و بحسن و خوبی ادائیگی کو متأثر کرے، نہ کہ اس کو فوت کرے تو اس مستحب کا ترک اولیٰ ہے، شیخ محمد غزالی نے اس کی مثال میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی ممتحن نفلی روزے رکھ کر امتحان کی کاپیوں کو صحیح طریقہ سے جانچ نہیں سکتا تو اس کو یہ روزے چھوڑ دینا چاہئیں تاکہ اپنی ذمہ داری صحیح سے ادا کر سکے۔

اسی طرح کی ایک مثال انھوں نے یہ دی ہے کہ اگر کوئی ڈاکٹر نفلی روزے رکھ کر اپنے مریضوں کو صحیح طریقہ سے نہ دیکھ سکے تو اسے بھی یہ روزے نہ رکھنے چاہئیں، ان کا کہنا ہے: ''اگر

نفلی عبادت کسی ذمہ داری کی بحسن وخوبی ادائیگی نہ کرنے دے تو یہ نفلی عبادت ادا نہ کی جائے گی اس کی ایک مثال یہ ہے کہ: ''اگر نفلی روزہ استاذ کو امتحان کی کاپیوں کو جانچنے میں حارج ہو تو اس کو روزہ نہیں رکھنا چاہئے، اسی طرح اگر کوئی نفلی عبادت ڈاکٹر کو مریض کی اچھی طرح تشخیص یا مرض کی جگہ کی اچھی طرح نشان دہی میں حارج ہو تو بھی یہی حکم ہے'' (۱۱۴)۔

اس حالت میں نفلی روزے نہ رکھنے کے حکم پر استدلال اس سے کیا جاتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ''جمہور مسلمانوں کو تہجد کی نماز نہ پڑھنے اور اس میں طویل قراءت نہ کرنے کی اجازت اس وقت دی جب وہ جہاد فی سبیل اللہ یا طلب رزق کے لیے مختلف علاقوں میں سرگرداں ہوں، ارشاد ربانی ہے: ﴿**ان ربک یعلم انک تقوم ادنی من ثلثی الیل و نصفه و ثلثه و طائفة من الذین معک واللہ یقدر اللیل والنهار علم ان لن تحصوه فتاب علیکم فاقرء وا ما تیسر من القرآن علم ان سیکون منکم مرضی و آخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل اللّٰه و آخرون یقاتلون فی سبیل اللہ فاقرء وا ما تیسر منه**﴾ (مزمل:۲۰)، (اے پیغمبر!) تمہارا رب جانتا ہے کہ تم دو تہائی رات کے قریب اور کبھی آدھی رات اور کبھی ایک تہائی رات (تہجد کی نماز کے لئے) کھڑے ہوتے ہو، اور تمہارے ساتھیوں میں سے بھی ایک جماعت (ایسا ہی کرتی ہے) اور رات اور دن کی ٹھیک ٹھیک مقدار اللہ ہی مقرر فرماتا ہے، اسے معلوم ہے کہ تم اس کا ٹھیک حساب نہیں رکھ سکو گے، اس لیے اس نے تم پر عنایت فرمادی ہے، اب تم اتنا قرآن پڑھ لیا کرو جتنا آسان ہو، اللہ کو علم ہے کہ تم میں کچھ لوگ بیمار ہوں گے، اور کچھ دوسرے ایسے ہوں گے جو اللہ کا فضل تلاش کرنے کے لئے زمین میں سفر کر رہے ہوں گے اور کچھ ایسے جو اللہ کے راستے میں جنگ کر رہے ہوں گے، لہٰذا تم اس (قرآن) میں سے اتنا پڑھ لیا کرو جتنا آسان ہو)۔ حضرت ابن مسعودؓ جیسے کچھ صحابہ روزہ رکھنے پر روزہ چھوڑنے کو اس لیے ترجیح دیتے تھے کہ روزہ چھوڑنا قراءت قرآن

میں معاون ہے''(۱۱۵)۔

جب ایسے مستحب کا ترک واجب ہے جو کسی واجب کے ترک یا اس کے کچھ اجزا کے ترک یا اس کی بحسن وخوبی ادائیگی نہ ہونے کا سبب بنے تو اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو بدعات میں مبتلا ہو اور کسی فریضہ کو ترک کر دے۔

مثلاً کوئی شخص رات بھر غیر مسنون وظیفے پڑھے یا رات بھر رقص میں مشغول رہے اور فجر کے وقت بہت زیادہ تھک کر گہری نیند سوتا رہے، اس طرح نماز فجر ترک ہو جائے، یہ اوپر مذکور مثالوں سے زیادہ غلط ہے، واجب کی قیمت پر مستحب کی ادائیگی تو محض ترجیحات کی الٹ پھیر ہے، اور واجب کو ترک کر کے بدعات میں مبتلا ہونا دین میں تحریف وتبدیلی ہے، اس لیے ہر بدعت گمراہی ہے، اور ہر گمراہی جہنم میں لے جانے والی ہے۔

واجب کو ترک کر کے مستحب کی ادائیگی کا مسئلہ کتنا بڑا اور سنگین ہے اس کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہم ذیل کی مثالیں درج کر رہے ہیں:

۱- بہت سے لوگ نوافل کی ادائیگی کے بہت پابند ہوتے ہیں اور زبانی گناہوں سے بچنے کا بالکل اہتمام نہیں کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ سنگین ترین گناہ ہیں جن کا ارتکاب بکثرت ہوتا ہے، ابن جوزیؒ نے بہت پہلے اس برخود غلط روش کے بارے میں لکھا ہے: ''بہت سے لوگ نجاست کی ایک چھینٹ سے بچتے ہیں اور غیبت سے بالکل نہیں بچتے ہیں''(۱۱۶)۔

۲- بہت سے لوگوں کے نوافل نہیں چھوٹتے ہیں لیکن وہ اس سورۂ فاتحہ کو صحیح طریقہ پر نہیں پڑھ پاتے ہیں جو ارکان نماز میں سے ایک رکن ہے۔

۳- بعض حضرات بار بار نفل حج کرتے ہیں، اور ان کے رشتہ دار اور پڑوسی بھوک اور زبردست مالی مشکلات میں مبتلا ہوتے ہیں، ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ نے تحریر کیا ہے: ''اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس شخص کے نفلی حج کیسے قبول کر سکتا ہے جو اپنے رشتہ دار یا پڑوسی کو معاشی تنگی، بھوک

اور فاقہ میں مبتلا دیکھے اور ان کا کچھ تعاون نہ کرے'' (۱۱۷)۔ بلکہ ''بعض عظیم اسلامی پروجیکٹس اپنی ابتدائی عمر میں ہی اس لیے دم توڑ دیتے ہیں کہ انہیں مالی تعاون نہیں ملتا، جب کہ ہر برس دسیوں ہزار مسلمان چوتھا یا ساتواں حج کرتے ہیں۔ کاش وہ نفلی حج کی جگہ ان پروجیکٹس پر اپنا مال خرچ کرتے جن کی بڑی تعداد مسلمانوں کے لیے فرض کفایہ کے درجہ میں ہے'' (۱۱۸)۔

۴۔ بعض حضرات اذکار، تسبیحوں اور اوراد و وظائف کا بہت اہتمام کرتے ہیں، اور اتنا اہتمام انکار منکر و برائی اور سماجی و سیاسی ظلم کے مقابلہ جیسے معاشرتی فرائض کا نہیں کرتے'' (۱۱۹)

۵۔ بعض حضرات کسی نفل عبادت بالخصوص نفلی روزہ کی خود ادائیگی اور اس کی دعوت دینے کا بہت اہتمام کرتے ہیں، مثلاً پندرہ رجب یا پندرہ شعبان کے روزے..... یہاں تک کہ انھوں نے ان ایام کے روزوں کی فضیلت میں حدیثیں بھی وضع کر رکھی ہیں، اور ایسی حدیثوں کی وہ تشہیر بھی کرتے ہیں، حالانکہ ان دونوں مذکورہ بالا ایام کے روزوں کے بارے میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں ہوئی ہے۔

۶۔ بعض واعظین اپنے دروس میں لوگوں کو زیادہ سے زیادہ نوافل کی ادائیگی کی ترغیب دیتے ہیں، اور اپنے علاقہ اور معاشروں میں پائے جانے والے ان گناہوں اور برائیوں پر بالکل نکیر نہیں کرتے ہیں جو بہت عام ہوتے ہیں، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ لوگ اپنی دعوت میں فرائض، اصول دین اور کبائر تک اپنی گفتگوؤں کو محدود رکھیں، اس لیے کہ ہم جس زمانے میں ہیں اس میں مفاسد و منکرات کی کثرت ہے، اور لوگوں کے لیے حرام کاموں کا ارتکاب بہت آسان ہو گیا ہے۔ تو یہ طریقۂ کار کیسے معقول قرار دیا جا سکتا ہے کہ کوئی داعی اپنی گفتگو کو نوافل کی ادائیگی اور صغیرہ گناہوں سے بچنے پر مرکوز رکھے، جب کہ فرائض ترک کیے جا رہے ہوں اور کبائر کا ارتکاب ہو رہا ہو۔ اس لیے ایک ایسے زمانہ میں جب کہ اصول دین سے غفلت برتی جا رہی ہو اور حرام کاموں کا ارتکاب عام ہو نوافل پر تمام تر توجہ مبذول کرنا اور فروع کی بابت شدت کی راہ

اختیار کرنا حکمت کی بات نہیں ہے اور نہ ہی دعوت کا شرعی منہج اس کی اجازت دیتا ہے۔

منہج میں خلل کی مثالیں کچھ کم نہیں ہیں، گو کہ ہم نے چند کا ہی تذکرہ کیا ہے، ان کا تقاضا ہے کہ ہم اپنی ترجیحات کی ترتیب پر نظر ثانی کریں، حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ایک اثر میں ہے جس میں اعتنا کے درجات میں خلل پر انہوں نے نقد کیا ہے کہ ایک عراقی نے ان سے محرم کے ذریعہ مکھی مارے جانے کا حکم دریافت کیا، انھوں نے فرمایا: اہل عراق مکھی کی بابت دریافت کر رہے ہیں، اور انھوں نے نواسۂ رسول کو قتل کر دیا تھا، اور آپ ؐ نے ان کو اور ان کے بھائی کو دنیا میں اپنے لیے خوشبو قرار دیا تھا'' (۱۲۰)۔

ہم میں سے بہت سوں کی روش اس عراقی شخص جیسی ہی ہے، ہم کم اہم امور میں مشغول اور نواسۂ رسول -صلی اللہ علیہ وسلم ع- کے قتل جیسے اہم ترین مسائل سے غافل ہیں۔ کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اصول و واجبات پر ترکیز کی دعوت جزئیات و نوافل سے پہلوتہی کی دعوت ہے، اس لیے میں یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں:

اسکا یہ مطلب نہیں ہے، اس کا مطلب بس یہ ہے کہ ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھا جائے اور کسی چیز کو اس کے حق سے زیادہ اہمیت، توجہ اور وقت نہ دیا جائے، ورنہ جزئیات و نوافل کی اپنی اہمیت ہے، لیکن وہ اصول و فرائض کے مقام تک نہیں پہنچ سکتے ہیں۔

آٹھواں ضابطہ: کسی ضروری یا حاجی مباح کے ساتھ اگر چند مفاسد پائے جائیں تو اس کا حصول ترک سے اولیٰ ہے:

جس چیز کو نصوص میں حرام نہ قرار دیا گیا ہو وہ مباح ہے، اور انسان اس کو اختیار کرنے کا حق رکھتا ہے، لیکن بسا اوقات اس کے حصول میں چند مفاسد کا خدشہ ہوتا ہے تو کیا وہ ان عوارض کی وجہ سے اس مباح کو ترک کر دے گا یا وہ اس سے اپنا حصہ حاصل کرے گا، خواہ اس کے نتیجہ

میں چند مفاسد ہی کیوں نہ درپیش آئیں؟

مباح اور اس کے ساتھ پائے جانے والے مفاسد کے درمیان تعارض کی اس صورت پر امام شاطبی نے مستقل طور پر گفتگو کی ہے، جسے تکلیفی احکام اور ان کی صورتوں سے متعلق مسائل میں بارہویں مسئلہ کے تحت درج ذیل سوال کے تحت پڑھا جاسکتا ہے:

''جس کا حکم حاجت یا ضرورت کے پیش نظر اباحت کا ہو، لیکن اس اصل حکم کے ساتھ اس کے متضاد عوارض پائے جارہے ہوں یا ان کی توقع ہو، تو کیا اس اباحت کو ختم کیا جائے گا یا نہیں؟''(۱۲۱)۔

اس سوال کے جواب میں انھوں نے مباح کے تین درجات بیان کیے ہیں:

اول: ضروری مباح: جو انسان کے لیے مجبوری بن جائے کہ اگر وہ اس کو اختیار نہ کرے تو ضرر یا ہلاکت سے محفوظ نہیں رہ سکے گا، ایسے مباح کو حاصل کرنا لازم ہے، اور اس کے حصول کی راہ میں جو منکرات پیش آئیں ان کی کوئی پرواہ نہیں کی جائے گی، ایسے ضروری مباح کو اختیار کرنے کے تین دلائل انھوں نے دیے ہیں:

الف: مباح اب واجب العمل بن گیا ہے، اپنے اصل حکم (اباحت) پر باقی نہیں رہا ہے، اب جب کہ وہ واجب ہوگیا تو اس کا معارض اب وہی ہوسکتا ہے جو اسی کے مثل یا اس سے قوی تر ہو۔

ب: ضرورت کا قیام معتبر ہے، اور جو مفاسد اس کے سلسلے میں درپیش آرہے ہیں وہ حاصل ہونے والی مصلحت کے پہلو بہ پہلو قابل انگیز ہوجائیں گے۔

ج: اگر ہم ان مفاسد کو معتبر مانیں اور ان سے صرف نظر نہ کریں تو اس سے اصل حکم اباحت ختم ہوجائے گا اور یہ صحیح نہیں ہوگا، اس لیے کہ مکمّل جب اصل کو ختم کرنے کا باعث بنے تو وہ معتبر نہیں رہتا ہے۔(۱۲۲)

دوم: حاجی مباح: جوانسان کی مجبوری تو نہ ہو،لیکن اس کے ترک سے حرج لاحق ہو،شاطبی کے نزدیک اس کا حصول بھی جائز ہے گو کہ اس کے حصول کی راہ میں کچھ مفاسد پائے جائیں، اس لیے کہ: ''غور وفکر کا تقاضا یہ ہے کہ اصل حکم اباحت کو باقی رکھا جائے، اور پیش آنے والے مفاسد کو معتبر نہ مانا جائے، اس لیے کہ ممنوعات ازالۂ حرج کے لیے جائز قرار دی جاتی ہیں'' (۱۲۳)۔

انھوں نے یہ بھی لکھا ہے: ''اصل قواعد شرعیہ کے ساتھ اگر منکرات پائے جانے لگیں، جیسے بیع وشراء، اور ایک ساتھ رہائش، اگر کسی خطہ میں فساد زیادہ ہوجائے اور منکرات عام ہوجائیں کہ مکلّف عام طور پر اپنی حاجت کے وقت اپنے تصرفات میں عام طور سے کسی منکر سے بچ نہ سکے، تو گو کہ ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ہر اس عمل سے روکا جائے جو منکرات کا سبب بنے، لیکن حق کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنی حاجت کی تکمیل کرے، خواہ وہ کلی طور پر مطلوب ہو یا جزوی طور پر۔ وہ (مباح) تو فی نفسہ مطلوب ہوگا، یا کسی فی نفسہ مطلوب کا معاون ہوگا۔ اس لیے کہ ایسے مباح سے رکنا انسان کے لیے تنگی اور حرج کا باعث ہے یا خارج از استطاعت امور کا مکلّف بنائے جانے سے عبارت ہے، اور اس امت کو ایسے امور کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے، لہٰذا انسان کے لیے ایسے مباح کی انجام دہی بھی لازم ہے'' (۱۲۴)۔

امام موصوف نے اس اصول کو ذکر کرنے کے بعد سلف میں سے کچھ حضرات سے منقول اس رائے کے خلاف طرز عمل سے اختلاف کیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ اتباع جنازہ جیسے فروض کفایہ اور باجماعت نماز وجمعہ کی ادائیگی جیسے شرعی مطلوبات کو چھوڑ دیتے تھے، مثلاً امام مالکؒ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ انھوں نے باجماعت نمازوں اور جمعہ کی ادائیگی نیز تدریس کچھ مفاسد کے خدشہ کی وجہ سے ترک کردی تھی، (۱۲۵)۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ان سلف کا ایسا طرز عمل ان کا ذاتی اجتہاد تھا جو حجت نہیں ہے۔ نیز یہ انفرادی واقعات ہیں جو قابل حجت نہیں ہیں۔

سوم: کمالی مباح: انسان کے لیے جو مجبوری نہ بنے اور نہ ہی اس کے چھوڑنے سے کچھ

حرج ہو، بظاہر امام شاطبی اس کے حصول کی بھی اجازت دیتے ہیں خواہ اس کی راہ میں کچھ مفاسد ہی کیوں نہ پیش آئیں، انھوں نے مباح کے تینوں درجات کے ساتھ مفاسد پائے جانے کی صورت میں ان کے حصول کے جواز کی بات لکھتے ہوئے کہا ہے: ''ضروری یا حاجی و کمالی امور کے ساتھ اگر کچھ خارجی امور پیش آئیں جو شرعاً پسندیدہ نہ ہوں تو جلب مصالح کی روش اختیار کرنا صحیح ہے، بشرطیکہ بغیر حرج کے استطاعت کو یقینی بنایا جائے'' (۱۲۶)۔

بلاشبہ امام شاطبی نے اس موقع پر اپنی وسیع نظر کے ذریعہ مفاسد کی کثرت کے زمانے میں مقاصد شریعت کے تینوں مراتب کی حفاظت کی ہے، اس لیے کہ اگر ہم ان مفاسد کے سلسلہ میں سختی برتیں اور تساہل نہ اختیار کریں (جب کہ عام طور پر ان سے کلی طور پر بچنا ناممکن ہوتا ہے) تو مقاصد شریعت ضائع ہو جائیں گے، اور انسان ہلاکت یا تنگی و حرج میں مبتلا ہو جائے گا، لیکن یہ رائے ضروریات و حاجیات کے سلسلے میں تو صحیح معلوم ہوتی ہے کہ لوگ ضروریات کے لیے مجبور ہوتے ہیں، اور حاجیات ان کی حاجت ہوتے ہیں، لیکن کمالی مباح کے سلسلے میں ان کی رائے میں ''تساہل'' نظر آتا ہے کہ اس کے نہ پائے جانے سے کسی کو ہلاکت یا حرج کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے، ہاں انسان کے لیے اس کی زندگی کی خوبصورتی اور اس کے کمال حسن و زینت پر اثر پڑتا ہے، جیسے پکنک مقامات پر گھومنا، یا سمندر کے ساحلوں پر تفریح، ان مقامات پر پائے جانے والے مفاسد کی وجہ سے ان کمالی مباحات سے بہت سے لوگ محروم رہتے ہیں، اسی لیے ان کمالیات کا مسلم کو حق ہونے کے باوجود ان سے محروم رہنے پر اسے اس وقت تک صبر کرنا چاہئے، جب تک کہ اسلام کی حکومت قائم ہو جائے اور وہ ان مقامات کو ان گندگیوں سے پاک کر دے، ورنہ آخرت میں اس پر بہت اجر تو ملے گا ہی۔

لہٰذا دو حالتیں بچتی ہیں، ایک حالت ضرورت، اور اس کی بنا پر حرام کے ارتکاب کے جواز پر اتفاق ہے، لہٰذا فساد کی آمیزش والے مباح کا حصول اس حالت میں بدرجۂ اولیٰ جائز

ہوگا۔ دوسری حالت ہے حالت حاجت، یہ گو کہ ضرورت سے کم تر ہے، لیکن ازالۂ حرج کے لیے اس کی بھی رعایت کی جائے گی، لیکن یہ حالت علی الاطلاق ارتکاب حرام کو جائز قرار نہیں دے گی، بلکہ ان حرام امور کو جائز کرتی ہے جن کے مفاسد چھوٹے ہوں یا جو حرام لغیرہ کے قبیل سے ہوں۔ بڑے حرام تو صرف ضرورت کی بنیاد پر جائز ہوتے ہیں۔

ذیل میں حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیے جانے والے ان چند امور کا تذکرہ کیا جارہا ہے جو فی نفسہ مباح ہیں، لیکن ان میں مفاسد کی آمیزش پائی جاتی ہے۔

۱- حمام میں جانا: حمام میں جانا مفاسد سے خالی نہیں ہے، لیکن یہ لوگوں بالخصوص ان لوگوں کے لیے حاجی کے قبیل سے ہے جن کے گھروں میں حمام نہیں ہے، اور ان کے لیے سردی کے دنوں میں گھر میں غسل کرنا مشکل ہے، ازالۂ حرج کے لیے ایسا لوگوں کا حمام میں جانا جائز ہے، امام شاطبی نے الموافقات میں یہ بات امام ابن العربی سے نقل کی ہے، امام شاطبی لکھتے ہیں: ''اگر یہ کہا جائے کہ حمام میں منکر کا غلبہ ہوتا ہے، لہٰذا وہاں جانے کا حکم 'کراہت' کے مقابلے میں 'حرمت' زیادہ مناسب ہے، تو اسے جائز کیوں کر قرار دیا جاسکتا ہے؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حمام علاج و پاکی حاصل کرنے کا مقام ہے، لہٰذا وہ دریا کی مانند ہے، اگر وہاں منکر کا غلبہ ہے کہ لوگ وہاں ستر عورت نہیں کرتے، اور اس جیسی دیگر برائیاں پائی جاتی ہیں تو حاجت کے وقت انسان وہاں جائے گا اور حتی الامکان اپنی آنکھوں اور اپنے کانوں کی منکر سے حفاظت کرے گا، ہمارے اس زمانہ میں منکر تو مساجد اور شہروں میں بھی عام ہے، لہٰذا حمام شہروں اور بالخصوص دریا کی مانند ہے'' (۱۲۷)۔

۲- بازاروں میں جانا: انسان بازار جائے اور اس کی نگاہ حرام نہ دیکھے، اور کان حرام نہ سنیں یہ تقریباً ناممکن ہے، لیکن ان مفاسد کے باوجود ازالۂ حرج کے لیے اس کی اجازت ہے۔

۳- رہائش: بسا اوقات حالات کچھ لوگوں کو دوسروں کے ساتھ مشترکہ رہائش اختیار

کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جن میں سے کچھ بداخلاق اور گناہوں کے عادی ہوتے ہیں..... رہائش ایک حاجی امر ہے، اور ہمارے زمانہ میں کسی ملازم پیشہ یا مزدور کے لیے مستقل مکان کا انتظام مشکل ہوتا ہے، لہٰذا وہ مشترکہ رہائش اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے، گو کہ بسا اوقات اس کے ساتھ مفاسد پائے جاتے ہیں، لیکن رہائش کی حاجت کی وجہ سے ان سے صرف نظر کرلیا جاتا ہے۔

۴-علم کا حصول: اس زمانہ میں حصول علم کے ساتھ بہت سے فاسد عوارض پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ تعلیمی اداروں کے نظام میں اسلامی رنگ مفقود ہے، اور تعلیم ایک حاجی ہے، لہٰذا ان عوارض کی وجہ سے اسے ترک نہیں کیا جائے گا۔

۵-عوامی سواریوں کا استعمال: عوامی سواریوں میں سفر میں بھی بہت سے مفاسد ہیں، مثلاً منکرات کو دیکھنا، اختلاط مرد وزن یا فحش گانوں کا سننا..... اور یہ امور اب خاصے عام ہیں، اگر مسلمان تقوی وورع کے جذبہ سے ان سواریوں کو استعمال نہ کرے اور وہ ذاتی سواری میں سفر کی استطاعت بھی نہ رکھتا ہو تو اسے حرج لاحق ہوگا، اور بسا اوقات وہ ان عوامی سواریوں میں سفر کے مفاسد سے بڑے مفاسد میں مبتلا ہوسکتا ہے۔

۶-سودی بینکوں میں مال رکھنا: بعض علما نے سودی بینکوں میں مال رکھنے کی اجازت دی ہے، اس لیے کہ لوگوں کے لیے یہ 'حاجت' کی حیثیت رکھتا ہے، کہ گھروں میں مال رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے، ڈاکٹر صالح بن عبداللہ کے بقول یہ ایک نقطۂ نظر ہے، موجودہ وقت میں بعض اسباب اس کو طاقتور بناتے ہیں اور اس کی تائید کرتے ہیں'' (۱۲۸)۔ لیکن بعض حضرات کے نزدیک ان بینکوں میں اکاؤنٹ کھولنے کے جواز کی کوئی بنیاد نہیں ہے، اور ایسا کرنے کی صورت میں سودی ادارے کی تقویت کا سبب بنے گا لہٰذا وہ گناہ گار ہوگا (۱۲۹)۔

ان بعض حضرات نے لوگوں کی اس حاجت سے صرف نظر کیا ہے۔

ان ہی چند عملی مثالوں پر ہم اکتفا کرتے ہیں، لیکن اس ضابطہ پر اپنی تحریر ختم کرنے

سے پہلے یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے اعمال کو مفاسد کے باوجود لوگوں کی حاجت کے مدنظر اگرچہ کچھ قواعد شرعیہ جائز قرار دیتے ہیں، لیکن ان کو کرتے وقت ایک مسلمان کو تقوے اور خشیت خداوندی کا استحضار رکھتے ہوئے حتی الامکان احتیاط کرنی چاہئے۔

نواں ضابطہ: فوری حکم غیر فوری حکم کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے:

اصولیین کے یہاں 'امر' سے متعلق مباحث میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی دلالت فوری ہے یا غیر فوری؟ اس مبحث پر وہ حج کی بابت کلام کرتے ہوئے بحث کرتے ہیں کہ وہ فوری مطلوب ہے یا غیر فوری طور پر؟ اس سلسلے میں ان کی آرا مختلف و بکثرت ہیں۔ لیکن اس موضوع کی بابت جیسا کہ اکثر اصولیین کی رائے ہے راجح یہ ہے کہ 'امر' فی نفسہ نہ 'علی الفور' دلالت کرتا ہے اور نہ 'علی التراخی'، اس کی تعیین اس سے وابستہ قرائن کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اگر کوئی قرینہ امر کے فوری ہونے پر دلالت کرتا ہے تو مکلّف کو اس پر فوراً عمل کرنا ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی قرینہ ایسا نہ ہو، مثلاً مامور بہ کسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہو جیسے حج، زکاۃ اور کفارات کی ادائیگی وغیرہ تو اس کے لیے تاخیر جائز ہوگی گو کہ فوری ادائیگی راجح ہے۔

''فوری سے مقصود یہ ہے کہ حکم کو سنتے ہی امکان ہو تو فوراً اس پر عمل ہو، ورنہ اس سے مؤاخذہ ہوگا'' (۱۳۰)۔

''تراخی (غیر فوری) سے مقصود یہ ہے کہ حکم کو سننے کے بعد مکلّف کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو فوراً تعمیل کرے اور چاہے تو کسی اور وقت کے لیے مؤخر کر دے'' (۱۳۱)۔

ان مندرجہ بالا تعریفوں کی روشنی میں یہ دونوں صرف دینی اعمال تک محدود نہیں ہیں، بلکہ ہر دینی یا دنیوی عمل پر منطبق ہوتے ہیں، گو کہ ان دونوں کا انطباق زندگی کے مسائل پر اکثر ہوتا ہے۔

اگر دو واجبوں یا دو اعمال میں باہم تعارض ہو، ان میں سے ایک فوری ہو اور دوسرا غیر فوری، تو فوری کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس لیے کہ تعجیل کا حکم تاخیر والے حکم پر راجحیت کا مقتضی ہے، (۱۳۲)۔ فوری سے غیر فوری کے تعارض کی جو مثالیں فقہا نے درج کی ہیں ان میں ایک جانب حج ہوتا ہے، اور اسے غیر فوری تسلیم کر کے ایسا ہوتا ہے۔

مثلاً والدین کے حق کے ساتھ حج کا تعارض، بیوی کے حق کے ساتھ حج کا تعارض (۱۳۳)۔ اور دَین معجّل کے ساتھ حج کا تعارض (۱۳۴)۔ ان تمام مثالوں میں حج کو مؤخر کیا جائے گا کہ وہ غیر فوری حکم ہے، اور اس کے معارض اعمال کو مقدم کیا جائے گا کہ وہ فوری اور ضروری ہیں، اس لیے کہ ہر فوری وضروری عمل کو مقدم کرنا چاہئے کہ اس میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہوتی، اس تقدیم سے فوری فریضہ ضائع نہیں ہوتا ہے، اخروی جوابدہی سے ہم بچ جاتے ہیں، اور ہمارے اہم و ضروری دنیوی مسائل حل ہو جاتے ہیں۔ (۱۳۵)۔

دسواں ضابطہ: جس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو وہ اس کی بنسبت مستحق تقدیم ہے جس کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو:

اس ضابطہ کا تذکرہ بہت سے علما نے کیا ہے، مثلاً قرافی نے اپنی الفروق میں (۱۳۶)، اس کا مطلب یہ ہے کہ جن افعال کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو ان کو ان اعمال پر مقدم کرتے ہوئے بجالایا جائے گا جن کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

اس ضابطہ کی جو مثالیں فقہا نے ذکر کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- تلاوت قرآن پر مؤذن کی اذان کے جواب کو مقدم کرنا، اس لیے کہ اذان ختم ہونے کی صورت میں مؤذن کا جواب دینے کا موقعہ نہیں رہے گا، جب کہ تلاوت کا موقع بعد میں بھی ملے گا۔ (۱۳۷)۔

۲-جس مریض کے جلد فوت ہونے کا اندیشہ ہو اس کی عیادت (۱۳۸)، نماز عیدین، چاند گرہن وسورج گرہن کی نمازوں اور جمعہ کی نماز پر نماز جنازہ کو مقدم کرنا، اگر نماز جنازہ کی تاخیر میں کوئی ضرر ہو، عز بن عبدالسلام نے تحریر کیا ہے: ''نماز عیدین، چاند گرہن وسورج گرہن کی نمازوں پر جنازہ کی نماز کو مقدم کیا جائے گا گو ان کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس لیے کہ نماز جنازہ کی تعجیل مؤکد ہے، اور جمعہ کی نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو جمعہ کی نماز پر بھی اس کو مقدم کیا جائے گا، اگر میت کی نعش کے خراب ہونے کا ڈر ہو تو ہم نماز جنازہ کو جمعہ پر مقدم کریں گے، خواہ نمازِ جمعہ فوت ہو جائے، اس لیے کہ میت کا احترام ادائیگی جمعہ سے زیادہ مؤکد ہے، اور جمع بین الصلاتین کا امکان ہے، اس طور پر کہ میت کو دفن کر کے پھر نماز قضا کی جائے'' (۱۳۹)۔

۳-مجلس ذکر پر مجلس علم کو مقدم کرنا (۱۴۰)

۴-کسی مسلمان کی زیارت بعد میں کی جاسکتی ہو تو اس کی زیارت پر جلد نماز جمعہ کے لیے جانے کو مقدم رکھنا (۱۴۱)۔ ان جیسی بہت سی مثالیں فقہا نے ذکر کی ہیں، ان میں سے اکثر عبادات سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن یہ ضابطہ (پچھلے ضابطہ کی مانند) ایک عام ضابطہ ہے، جو ہر اس فعل کو شامل ہے جس کی ادائیگی کا شارع نے ایک زمانہ متعین کیا ہو، اسی طرح یہ ہر اس فعل کو شامل ہے جس کو فوری طور پر ادا کرنا ہوتا ہے، اگر اس کے وقت میں اس کو ادا نہیں کیا گیا تو وہ ضائع ہو جائے گا، اس قسم سے تعلق رکھنے والے اعمال کا تعارض اگر ایسے اعمال سے ہو جن کے وقت میں بہت گنجائش ہوتی ہے اور مؤخر کرنے سے وہ فوت نہ ہوں تو ان کو مؤخر الذکر قسم کے اعمال پر مقدم کیا جائے گا۔

گیارہواں ضابطہ: ''واجب مؤقت''، ''واجب مطلق'' پر لائق تقدیم ہے:

یہ ضابطہ بھی پچھلے ضابطہ کی مانند ہے، بس فرق یہ ہے کہ پچھلا ضابطہ واجب وغیر واجب

ہر فعل سے متعلق تھا، جب کہ یہ واجبات کے ساتھ خاص ہے کہ اصولیین کے نزدیک واجب کی اپنی ادائیگی کے وقت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: ''واجب مضیق''، اور ''واجب موسع''۔

واجب موسع وہ ہے جس کا مطالبہ شریعت نے حتمی طور پر کیا ہو، لیکن اس کی ادائیگی کا وقت معین نہ کیا ہو'' (۱۴۲)۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر علی الفور عمل لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کو کبھی بھی کیا جا سکتا ہے، اس میں تاخیر کی بھی اجازت ہے گو کہ تعجیل مستحب ہے (۱۴۳)، اور واجب مضیق وہ ہے جس کا مطالبہ شارع وقت کی قید کے ساتھ حتمی طور پر کرے'' (۱۴۴)، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر فوری طور پر عمل لازم ہے (۱۴۵)۔

ان دونوں قسموں کے اعمال میں تعارض ہو تو 'واجب مضیق' کو مطلق پر مقدم کیا جائے گا، اس لیے کہ جس عمل کے وقت میں گنجائش ہو اس کی تاخیر میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس لیے کہ وقت کی قید یہ بتاتی ہے کہ شارع کو اس کی بابت بہت اہتمام ہے، تبھی اس نے اس کے لیے خاص وقت متعین کیا ہے، اور جس عمل کے لیے اللہ نے تاخیر کی اجازت رکھی ہو وہ اس سے کم تر ہے'' (۱۴۶)۔

بارہواں ضابطہ: اجتماعی نیکیاں انفرادی نیکیوں پر راجح ہیں:

۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: جس نے کسی مومن سے کوئی دنیوی تکلیف دور کی اللہ اس سے قیامت کے دن کی کوئی تکلیف دور کرے گا، اور جو کسی تنگ دست کے لیے سہولت کا معاملہ کرے اللہ اس کے لیے دنیا و آخرت میں سہولت کا معاملہ فرمائے گا، اور جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا، اور اللہ بندہ کی مدد اس وقت تک کرتا ہے جب تک بندہ دوسرے بندہ کی مدد کرتا ہے'' (۱۴۷)۔

۲- حضرت سلمانؓ سے روایت ہے، کہتے ہیں کہ میں نے رسول اکرمؐ کو یہ ارشاد

فرماتے ہوئے سنا: ''ایک روز وشب کے لیے جہاد میں شرکت مہینہ بھر کے روزوں اور رات کی عبادتوں سے بہتر ہے، اگر اس کا انتقال ہوجائے تو اس کا وہ عمل (اللہ کی بارگاہ میں) جاری رہتا ہے جو اس کا معمول تھا، اس کا رزق بھی جاری کر دیا جاتا ہے اور وہ عذابِ قبر اور منکر ونکیر کے سوالات سے محفوظ ہوجاتا ہے'' (۱۴۸)۔

۳-حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا: یا رسول اللہ! اللہ کو سب سے زیادہ محبوب کون لوگ ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: اللہ کو سب سے زیادہ محبوب وہ لوگ ہیں جو لوگوں کو سب سے زیادہ نفع پہنچائیں، اور اللہ کو سب سے زیادہ محبوب عمل وہ خوشی ہے جو تم کسی مسلمان کو دو اور تم اس کے ذریعہ کوئی مصیبت دور کرو، یا کسی مسلمان کے قرض کی ادائیگی یا یہ کہ تم اس کی بھوک دور کردو، کسی شخص کی حاجت روائی کے لیے چلنا مجھے اس مسجد یعنی مسجد نبوی میں ایک ماہ تک اعتکاف کرنے سے زیادہ محبوب ہے، اور جو شخص اپنے غصہ کے نفاذ پر قدرت کے باوجود غصہ پی لے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے دل کو اطمینان سے بھر دے گا، اور جو شخص کسی دوسرے شخص کی حاجت روائی کی کوشش کرکے اس کی تکمیل کردے اللہ تعالیٰ اس کو اس دن ثابت قدم رکھے گا جس دن کہ قدم لرزاں ہوں گے'' (۱۴۹)۔

۴-حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے ارشاد فرمایا: ''دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کو لازم جانو، ایسا کرنا ہلاکتوں سے محفوظ رکھتا ہے، اور خاموشی کے ساتھ صدقہ کو لازم جانو کہ اس سے اللہ عزوجل کا غصہ ٹھنڈا ہوتا ہے'' (۱۵۰)۔

عبادت کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم ایسی عبادتوں پر مشتمل ہے جن کا نفع عبادت کرنے والے انسان تک محدود رہتا ہے، جیسے نفل روزے، نماز اور حج ..... اس قسم کی عبادت کو ''عبادۃ قاصرۃ'' کہتے ہیں، دوسری قسم میں وہ عبادتیں ہیں جن کا نفع دوسروں تک بھی پہنچتا ہے، جیسے کسی

کی خدمت کرنا، محتاج کی حاجت روائی کرنا، اس قسم کی عبادت کو ''عبادۃ متعدیۃ'' کہتے ہیں، ان دونوں قسموں کے درمیان جب ہم تقابل کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ''متعدی عبادت'' میں نفع ''عبادت قاصرہ'' سے زیادہ ہوتا ہے، اور ہر زیادہ نفع والی چیز اللہ کو محبوب اور اس کی نگاہ میں افضل ہوتی ہے، یہ اور ان جیسی دیگر احادیث متعدی عبادت کی اس افضلیت اور عبادت قاصرہ پر اس کی راجحیت پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے کہ دوسروں کی نفع رسانی میں مشغول ہونے میں دو منافع ہیں: خود کا نفع اور دوسرے کا نفع۔

لیکن متعدی عبادات جن عبادات قاصرہ کی بنسبت افضل ہیں وہ مستحب عبادات ہیں، جب کہ واجب عبادات دوسری عبادتوں پر افضل و مقدم ہیں۔

متعدی عبادات کی افضلیت کی بابت نصوص کی کثرت اور اکثر علما کے ذریعہ ان کو افضل قرار دیے جانے کے باوجود بعض حضرات عبادات قاصرہ کو متعدی عبادات پر ترجیح دیتے ہیں، مثلاً صاحب ''تحفۃ الذاکرین بعدۃ الحصن الحصین من کلام سید المرسلین'' (۱۵۱)۔ نے ایک سوال یہ قائم کیا ہے کہ ذکر اور صدقہ میں کیا افضل ہے؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے انھوں نے المعجم الأوسط میں امام طبرانیؒ کی نقل کردہ اس روایت ابن عباس کو مکمل درج کیا ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا ہے: ''کوئی بھی صدقہ ذکر اللہ سے افضل نہیں ہے''، اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ ذکر جو ایک ''عبادت قاصرہ'' ہے وہ اس صدقہ سے افضل ہے جس کا نفع متعدی ہے، بلکہ ذکر ہر متعدی نفع والی دوسری عبادت سے افضل ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ: ''اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ ذکر اللہ سے افضل کوئی عبادت نہیں ہے''۔

عبادات کی افضلیت میں وارد تمام احادیث کو سامنے رکھے بغیر مصنف نے نہایت سرسری انداز میں اس حکم کو سنانے کے بعد متعدی عبادت افضل ہونے کا علما کا موقف ذکر کیا ہے، اور حلیمی کی زبان سے اس کا جواب دلوایا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''حلیمی نے اس کا جواب

یہ دیا ہے کہ اس ذکر سے مراد محض زبان کا ذکر نہیں ہے، بلکہ زبان اور دل دونوں کا ذکر ہے'' (۱۵۲)۔ یہ نہایت بے دم ورکیک جواب ہے، اس لیے کہ زبان کا ذکر ضمنی طور پر ذکر قلب ہے، اس لیے کہ قلب کی غفلت کے ساتھ زبان کے ذکر کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ لہٰذا حلیمی کا یہ کہنا کہ ذکر سے مراد زبان اور دل دونوں کا ذکر ہے، یہ تحصیل حاصل ہے، اس کے بعد انھوں نے متعدد ایسی احادیث ذکر کی ہیں جن میں ذکر کی افضلیت درج ہے، یہ وہ احادیث ہیں جن میں سے کچھ کا تذکرہ ہم نے پہلے سنت میں وارد ترجیحی اعمال کے عنوان سے کیا ہے اور علما کی ان کی بابت توجیہ ذکر کی ہے۔ لیکن چند مخصوص حالات کے استثنا سے صرف نظر (جن میں بعض شخصی اسباب کی وجہ سے عبادت قاصرہ افضل ہے) عام اصول یہی ہے کہ متعددی عبادات افضل ہیں، حافظ ابن ابی الدنیا نے اس افضلیت کے لیے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے، جس کا عنوان ہے: ''قضاء الحوائج''، اس میں انھوں نے لوگوں کی حاجت روائی کی افضلیت سے متعلق احادیث درج کی ہیں۔

تیرہواں ضابطہ: نیک لوگوں کے ساتھ حسن سلوک فاجروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے سے اولی ہے:

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''صرف مومن سے ہی صحبت رکھو، اور تمہارا کھانا صرف نیک ہی کھائے''۔ (۱۵۳)۔

صدقہ وحسن سلوک عام حالات میں نیک وبد یہاں تک کہ کافر کے تئیں بھی جائز ہے، اس لیے کہ انفاق کی ترغیب دلانے والی نصوص عام ہیں، مثلاً یہ آیت قرآنی ملاحظہ ہو: ﴿**ان تبدوا الصدقات فنعما هی و ان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم**﴾ (بقرہ:

۲۷۱)، (اگر تم صدقات ظاہر کر کے دو تب بھی اچھا ہے، اور اگر ان کو چھپا کر فقرا کو دو تو یہ تمہارے حق میں کہیں بہتر ہے)۔ آیت میں لفظ فقرا عام ہے، جو نیک و بد اور مسلم و کافر سب کو شامل ہے، اس کے برخلاف صدقۂ واجبہ مسلم نیک و بد کو تو شامل ہے، لیکن کفار کو نہیں دیا جا سکتا، رسولِ اکرمؐ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیجتے ہوئے یہ نصیحت فرمائی تھی: ''ان کو بتانا کہ اللہ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے اغنیا سے لیا جاتا ہے اور ان کے فقرا کو دیا جاتا ہے'' (۱۵۴)۔ اور اس آیت قرآنی کی وجہ سے: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم و في الرقاب والغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾ (توبہ:۶۰)۔ (صدقات تو دراصل حق ہیں فقیروں کا، مسکینوں کا، اور ان اہلکاروں کا جو صدقات کی وصولی پر مقرر ہوتے ہیں، اور ان کا جن کی دلداری مقصود ہے، نیز انہیں غلاموں کو آزاد کرنے میں اور قرض داروں کے قرضے ادا کرنے میں، اور اللہ کے راستے میں، اور مسافروں کی مدد میں خرچ کیا جائے، یہ ایک فریضہ ہے اللہ کی طرف سے، اور اللہ علم کا بھی مالک ہے، حکمت کا بھی مالک)۔

لیکن مسلمان کافر پر اور نیک مسلم گناہ گار مسلمان پر مقدم ہے، اس پر علما کا اجماع ہے، عز بن عبد السلام نے لکھا ہے: ''اگر انسان کے دو غلام ہوں، ایک نیک اور دوسرا گناہ گار، تو نیک کو آزاد کرنا گناہ گار کو آزاد کرنے پر مقدم ہے'' (۱۵۵)۔

ابن تیمیہؒ سے بدعتی کو زکاۃ دینے کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے یہ جواب دیا: ''زکاۃ دینے والے کو پابند شریعت دین داروں کو زکاۃ دینے کی کوشش کرنی چاہئے، اہل فجور کو زکاۃ دے کر ان کے فجر و فسوق میں تعاون نہیں کرنا چاہئے'' (۱۵۶)۔ الاختیارات الفقہیۃ میں اس بات کو مزید مؤکد انداز میں تحریر کیا ہے: ''ایسے شخص کو زکاۃ نہیں دینی چاہئے جو اس سے اطاعت خداوندی میں مدد نہ لے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے زکاۃ کو ان مومنین کی مدد کے لیے فرض

کیا ہے جو اس کے محتاج ہوں، جیسے فقرا، مقروض یا اہل ایمان کے معاونین، جو حاجت مند نماز نہ پڑھے اسے اس وقت تک کچھ نہیں دینا چاہئے جب تک وہ توبہ نہ کرلے اور اپنے اوقات میں نماز کی ادائیگی کا پابند نہ ہوجائے'' (۱۵۷)۔

عبدالعزیز بن محمد رجبی حنفی نے اپنی کتاب ''الرتاج شرح کتاب الخراج'' میں ایک فصل کا عنوان یہ قائم کیا ہے: ''**کیف کان فرض أبی بکر و عمر رضی اللہ عنهما لأصحاب النبی صلی اللہ علیه وسلم**''، اس فصل میں انھوں نے لکھا ہے: رسول اکرمؐ نے جن لوگوں سے وعدہ کیا ہوتا تھا ان کو اس وعدہ کے مطابق ادائیگی (۱۵۸) کے بعد حضرت ابوبکرؓ دیگر محتاجوں میں مال فے برابر تقسیم فرماتے، لیکن جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو وہ افضلیت اور سبقت الی الاسلام کی بنیاد پر تقسیم کرتے تھے۔ ''امام ابو یوسفؒ نے لکھا ہے کہ مجھے عبداللہ بن ابی نجیح نے بتایا کہ: ابوبکرؓ کے پاس کچھ مال آیا تو انھوں نے فرمایا: ''جس سے رسول اکرمؐ (۱۵۹) نے کچھ وعدہ فرمایا ہو تو وہ آجائے..... پھر انھوں نے ہر اس شخص کو دیا جس سے آپؐ نے کچھ وعدہ کیا ہوا تھا، پھر بقیہ تمام لوگوں کو برابر برابر تقسیم کیا..... پھر جب حضرت عمر کا عہد آیا، اور فتوحات کی کثرت ہوئی، تو انھوں نے فرق مراتب کا خیال رکھا، اور اسی اساس پر مال کی تقسیم فرمائی، اور فرمایا: میں رسول اکرمؐ کے ساتھ غزوات میں شرکت کرنے والوں اور نہ کرنے والوں کو یکساں قرار نہیں دے سکتا، اس لیے آپ نے متقدم مہاجرین وانصار میں سے بدری صحابہ کا وظیفہ پانچ ہزار متعین کیا، اور غیر بدری صحابہ میں سے ان صحابہ کے لیے جو بدر کے وقت اسلام لا چکے تھے اس سے کم متعین کیا، پھر اسی طرح فرق مراتب کی رعایت کرتے ہوئے وظائف متعین کیے''۔ (۱۶۰)۔

یعنی مال کی تقسیم میں طریقۂ عمری کی بنیاد دینی افضلیت پر تھی، گو کہ یہ افضلیت نیک مسلمانوں کے مابین ہی تھی، لہٰذا نیکوں اور بدوں میں یہ فرق تو بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ نے اپنی کتاب ''فقہ الزکاۃ'' میں ایک نہایت اہم مبحث فاسق

کوزکاۃ دینے کی بابت تحریر کیا ہے، اس موضوع کی بابت علما کے اقوال ذکر کرنے کے بعد انھوں نے لکھا ہے: ''میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ جو فاسق اپنے فسق کے ذریعہ مسلمانوں کو ایذا رسانی نہ کرتا ہو، اور اپنے گناہوں کے ذریعہ ان کو چیلنج نہ کرتا ہو، اسے زکاۃ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، گو کہ نیک وصالح افراد بالاتفاق راجح ہیں، لیکن علانیہ سرکش بدکار کو اس وقت تک زکاۃ نہیں دینی چاہئے جب تک وہ اپنی روش بدل کر توبہ کا اعلان نہ کردے'' (۱۶۱)۔

غیر موذی فاسق اور موذی فاسق کے درمیان یہ فرق کرنے کے بعد شیخ نے اس صورت کا استثنا کیا ہے جب اس موذی وعلانیہ فاسق کی زیر کفالت خاندان ہو، اس حالت میں اسے زکاۃ دی جائے گی کہ اہل وعیال کا کوئی گناہ نہیں ہے'' (۱۶۲)۔

لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ فاسق کے فسق کی نوعیت وسنگینی سے صرف نظر اسے اس وقت زکاۃ دی جاسکتی ہے جب اسے دینے میں کوئی مصلحت ہو، اس صورت میں یہ دینا مؤلفۃ القلوب کو دینے کے قبیل سے ہے۔

چودھواں ضابطہ: صاحب حاجت بے حاجت کے مقابلہ میں مقدم ہے:

یہ ضابطہ پچھلے ضابطہ کے برعکس نظر آتا ہے، کہ اس کا تقاضا یہ تھا کہ انسانوں کے فضائل کے اعتبار سے کسی کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے، لیکن ان دونوں کے مابین جمع وتطبیق یوں کیا جاسکتا ہے کہ صاحب حاجت وفضیلت شخص کو بے حاجت صاحب فضیلت پر ترجیح دی جائے۔

یعنی عطا کا مدار جس طرح صلاح وتقوی کو ہونا چاہئے، اسی طرح اس میں حاجت کا بھی خیال رکھا جانا چاہئے، یعنی صاحب حاجت کو بے حاجت پر ترجیح دینی چاہئے، یہاں تک کہ بعض فقہا نے ایسے شہر میں زکاۃ منتقل کرنے کی اجازت دی ہے جس میں کوئی محتاج عزیز ہو۔

اس موقع پر ایک سوال یہ سامنے آتا ہے کہ زکاۃ ادا کرنے والا شخص جس شہر میں مقیم ہو

وہاں موجود فقیر کو زکاۃ دینا راجح واولیٰ ہے یا ان فقیر اعزہ کو جو دوسرے شہر میں ہوں؟ اس سوال کی بابت ڈاکٹر احمد شرباصی نے تحریر کیا ہے:

''احناف کے نزدیک دوسرے شہر میں موجود فقیر عزیز کو زکاۃ دینا اس فقیر کو زکاۃ دینے سے افضل ہے جو رشتہ دار نہیں ہے اور زکاۃ دینے والے کے اپنے ہی شہر میں موجود ہے۔ اس لیے کہ رشتہ دار کو زکاۃ کی ادائیگی سے دو حقوق ادا ہوتے ہیں، رشتہ داری کا حق اور غربت کا حق، اور اپنے شہر کے ایسے فقیر کو زکاۃ دے کر جو رشتہ دار نہ ہو انسان صرف پڑوسی کا حق ادا کرتا ہے۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ انسان اپنے فقیر رشتہ دار کو زکاۃ ادا کرے، گو کہ وہ اس شہر میں مقیم نہ ہو جس میں زکاۃ دینے والا مقیم ہے..... اگر زکاۃ کی رقم بہت زیادہ ہو، اور ان لوگوں کی تعداد بھی زیادہ ہو جن پر انسان خرچ کرتا ہے اور انہیں اپنی زکاۃ دیتا ہے تو ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے شہر کے فقرا کو بھی زکاۃ کا ایک حصہ دے، پھر زیادہ حصہ اپنے مذکور فقیر رشتہ داروں کو دے (۱۶۳)۔

لیکن دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ بعض حضرات اس ضابطہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اپنے عطیہ میں ایسے لوگوں کو ترجیح دیتے ہیں جو محتاج نہیں ہیں، کسی تعلق یا دوستی کی وجہ سے یا اس لیے کہ وہ ان کے کچھ کام کرتے ہیں..... محاسبی نے اپنی کتاب ''**الرعاية لحقوق الله**'' میں ایسی کچھ غلطیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''بسا اوقات انسان پر کوئی فریضہ عائد ہوتا ہے تو وہ اسے دنیوی غرض سے ادا کرتا ہے، اس کا خیال ہوتا ہے کہ ایسا کر کے وہ فریضہ اس سے ساقط ہوجائے گا، اور نادانی میں اسے وہ زیادہ بہتر سمجھتا ہے، جیسے کسی انسان پر زکاۃ واجب ہوتی ہے، تو وہ اسے کسی ایسے فقیر کو دیتا ہے جس کا حق اس کے ذمہ ہوتا ہے، اور اس کا بدلہ دینا ضروری ہوتا ہے اس طرح وہ اس کا مال اللہ کے حق سے ادا کرتا ہے، مثلاً اس شخص کا اس پر احسان ہوتا ہے، یا وہ اس کے کام کرتا ہے، یا وہ ایک فقیر عورت ہوتی ہے جو اس کے بچوں کو دودھ پلاتی ہے، یا اس کے گھر والوں کی خدمت کرتی ہے یا ان کے ساتھ اچھا تعلق رکھتی ہے، تو وہ اس حسن سلوک کا بدلہ

دیناچاہتاہے،اور یہ بدلہ وہ زکاۃ سے ادا کر دیتا ہے،اس کے لیے وہ کسی زیادہ مستحق پر ایسے لوگوں کو ترجیح دیتا ہے، بسا اوقات وہ اس خدشہ سے بھی ایسے لوگوں کو زکاۃ دیتا ہے کہ نہ دینے پر وہ اس کی برائیاں بیان کریں گے، یا اسے ان سے تعریف کی امید ہوتی ہے اس لیے ان کو زیادہ دیتا ہے اور زیادہ ضرورت مند کو نہیں دیتا ہے،اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿**الذی یؤتی مالہ یتزکی و ما لأحد عندہ من نعمۃ تجزی**﴾ (اللیل:۱۸-۱۹)،(۱۶۴)(جو اپنا مال پاکیزگی حاصل کرنے کے لیے دیتا ہے،حالانکہ اس پر کسی کا کوئی احسان نہیں تھا جس کا بدلہ دیا جاتا)۔

محاسبی کے ذکر کردہ غلط رویہ کے علاوہ ایک اور غلطی کچھ اور لوگوں سے یہ ہوئی ہے کہ وہ سڑکوں پر سوال کرنے والوں میں اپنی زکاۃ چند روپیوں کی صورت میں تقسیم کر دیتے ہیں،جس سے اس کا اجتماعی فائدہ مفقود ہو جاتا ہے، اگر زکاۃ یا صدقہ دینے والا شخص اپنی زکاۃ وصدقہ کی ادائیگی سے پہلے صحیح جگہ کا سوچ سمجھ کر انتخاب کیا کرے تو ایسا کرنا دوسروں کے لیے زیادہ نفع بخش اور اس کے لیے زیادہ اجر والا ہوگا۔

شیخ سعید حوی نے مندرجہ ذیل پانچ بہترین مدوں کی تعیین کی ہے جن میں زکاۃ وصدقہ دینا سب سے اولیٰ ہے:

۱-اسلامی جہادی تحریکات۔

۲-دعوتی تحریکیں،اور داعیان دین خداوندی۔

۳-علما تیار کرنے والے ادارے۔

۴-ان علوم کے ماہرین پیدا کرنے والے ادارے جن کی مسلمانوں کو ضرورت ہے۔

۵-میدان عمل میں سرگرم اسلامی جماعتیں۔(۱۶۵)۔

اجمالی طور پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ مسلمانوں کو جن مدوں میں زکاۃ اور صدقات ادا کرنے چاہئیں ان میں دعوت الی اللہ نہایت اہم ہے۔

پندرہواں ضابطہ: انسان کی حفاظت حیوان کی حفاظت سے اولیٰ ومقدم ہے:

جب صورت حال یہ ہو کہ ایک انسان اور ایک حیوان کو بیک وقت کسی خطرہ (مثلاً غرقاب ہونے، ظلم، آگ، گرنے اور بھوک جیسے کسی خطرہ) کا سامنا ہو، اور آپ اس خطرہ کو ٹال سکتے ہوں تو آپ پر لازم ہے کہ آپ انسان کی مصلحت کو حیوان کی مصلحت پر مقدم رکھیں، اس لیے کہ اشرف المخلوقات انسان اور انسان کی نفع رسانی کے لیے پیدا کیے گئے حیوان میں مقام و مرتبہ کی یکسانیت نہیں ہوسکتی ہے، یہ اس قاعدہ کے تحت بھی آتا ہے: ''بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لیے خفیف مفسدہ کو انگیز کیا جاتا ہے''، لیکن افسوس کہ ہم حیوان پر انسان کی اس راجحیت کی بابت بھی ایک طرح کی کوتاہی پاتے ہیں کہ بعض خوشحال کتوں کی تو حد سے زیادہ فکر کرتے ہیں، اور اس کے کھانے، پینے، دیکھ ریکھ اور صفائی ستھرائی میں نہایت مبالغہ کرتے ہیں، انھیں بہترین غذائیں کھلاتے ہیں، نہایت شاندار بستروں پر سلاتے ہیں، گاڑیوں میں ٹہلاتے ہیں، مرض کی ذرا سی کوئی علامت ظاہر ہوتی ہے تو اس کے دوا علاج پر فوراً بہت زیادہ توجہ دیتے ہیں..... جب کہ اس کا کوئی پڑوسی، رشتہ دار عام مسلمان یا عام انسان سدرمق کو بھی کچھ نہیں پاتا، کوڑے خانوں سے ڈھونڈ کر روٹی کے ٹکڑے کھاتا ہے اور وہاں سے کپڑے اٹھا کر پہنتا ہے، کیا یہ ایک نہایت حیرت ناک وغم انگیز منظر نامہ نہیں ہے، ہماری اس بات کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم جانور کی قدر و قیمت میں کوئی کمی کر رہے ہیں، یا اس کے زندگی کے حق میں کمی کر رہے ہیں، اس لیے کہ حیوانات کو بھی باقی مخلوقات کی مانند حق حیات ہے، ہمارے دین حنیف میں حیوان کے احترام اور اس سے تکلیفوں کو دور کرنے کی بابت نہایت اہم وشاندار تعلیمات ہیں۔ ایک خاتون کے جہنم میں جانے کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ اس نے بلی کو قید کر کے رکھا تھا اور اسے کہیں آجا کر کھانے پینے کی اجازت نہیں دی تھی، اس کے بالمقابل ایک شخص صرف پیاسے کتے کو پانی پلانے کی وجہ سے جنت

میں چلا گیا۔

ان باتوں سے نہایت واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام حیوانات کی نہایت رعایت کرتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہیں انسان کے برابر مقام دے دیا جائے، انسان اللہ تعالیٰ کی اشرف المخلوقات ہے، اسے کسی بھی صورت میں حیوانات کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور اسے حیوانات پر مقدم کرنا لازمی ہے۔

سولہواں ضابطہ: واجب کی ادائیگی نفل میں مشغول ہونے سے اولیٰ ہے:

اگر مسلمان اپنے اوپر عائد کسی فریضہ کو بھول جائے، یا سوتا رہ جائے یا اس کی بابت عمداً کوتاہی کرے تو اس کی قضا ان نفل عبادتوں میں مشغول ہونے سے اولیٰ ہے جن میں مشغول ہوکر فرائض کو ادا نہیں کرسکتا ہے۔ اس پر فقہا کا اجماع ہے کہ وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص پر فرض نمازیں قضا ہوں اس کے لیے نوافل کی ادائیگی حرام ہے(۱۶۶)۔

یہ قضا فوری طور پر ہونی چاہئے، خواہ نماز کسی عذر کی بنا پر فوت ہوئی ہو یا بغیر عذر کے فوت ہوئی ہو(۱۶۷)۔

سترہواں ضابطہ: جس فریضہ کا وقت تنگ ہو اس کی ادائیگی قضا کی ادائیگی سے اولیٰ ومقدم ہے:

جب موجودہ وقت کے کسی فریضہ کا وقت تنگ ہو رہا ہو اور اسے یاد آئے کہ اس کے ذمہ ایک اور فریضہ کی قضا بھی ہے جسے وہ بھول گیا تھا تو وہ اس وقت کے فریضہ کو ادا کرے گا تا کہ اس کا وقت نہ نکل جائے، پھر اس کے بعد قضا ادا کرے گا۔

عز بن عبد السلام لکھتے ہیں: ''جب فرض نماز کا وقت تنگ ہو کہ اس میں کسی اور عمل کی

گنجائش نہ ہو، اور انسان کو نماز شروع کرنے سے پہلے یہ یاد آئے کہ اس کے ذمہ ایک نماز کی قضا بھی ہے تو وہ پہلے اس وقت کی نماز پڑھے گا کہ دونوں نمازیں قضا نہ ہو جائیں، اور ظاہر ہے کہ ایک نماز کو ادا وقت میں پڑھنے کی مصلحت دونوں کو قضا کرنے سے اولیٰ ہے۔ یہ حقوق اللہ میں سے افضل پھر افضل کو مقدم کرنے کے قبیل سے ہے'' (۱۶۸)۔

محاسبی کہتے ہیں: ''اسی طرح اگر انسان کی فرض نماز بھولنے، سوتے رہنے یا عمداً کوتاہی کی وجہ سے چھوٹ جائے، اور دوسری نماز کا وقت آ جائے تو وہ قضا نماز پہلے پڑھے گا، الا یہ کہ اسے اس وقت کی نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو تو وہ پہلے اسے پڑھے گا اور پہلی نماز کی طرح اسے بھی قضا نہیں کرے گا'' (۱۶۹)۔

ان مثالوں سے قریب تر مثال وہ ہے جس کا تذکرہ عز بن عبدالسلام نے کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''اگر وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اذان دی جا سکے، اقامت کہی جا سکے، سنت مؤکدہ اور فرض نماز پڑھی جا سکے، یعنی بس اتنا وقت ہو کہ صرف فرض کی ادائیگی ہو سکے تو ہم فرض نماز کو مقدم کریں گے، کہ اس کی ادائیگی کی مصلحت اذان، اقامت اور سنت مؤکدہ کی مصلحت کی بنسبت کامل ہے، گو کہ فرائض کے ساتھ سنت مؤکدہ بھی قابل قضا ہیں، اس لیے کہ فرائض کی ادائیگی کی فضیلت نوافل کی ادائیگی کی فضیلت سے زیادہ ہے، اس لیے ہم نے افضل کو دوسرے سے مقدم کیا ہے'' (۱۷۰)۔

اٹھارہواں ضابطہ: خاص عام کے مقابلہ میں مقدم و اولیٰ ہے:

اس ضابطہ کا تذکرہ امام قرافی نے الفروق میں کیا ہے (۱۷۱)۔ اور اس کی چند عملی مثالیں بھی ذکر کی ہیں: مثلاً:

۱- اگر کسی نمازی کو ستر عورت کے لیے صرف ایک ناپاک کپڑا اور ایک ریشم کا کپڑا ہی

دستیاب ہوتو وہ ریشم کے کپڑے میں نماز پڑھے گا، اور اجتناب کے سلسلے میں نجس کپڑے کو مقدم رکھے گا، اس لیے کہ نجس کی حرمت ریشم کی حرمت کی بنسبت خاص ہے کہ ریشم کی حرمت مصلی و غیر مصلی دونوں کے لیے ہے، اور نجس کپڑا صرف نمازی کے لیے ہی حرام ہے۔

۲- اگر کسی محرم کو کھانے کے لیے صرف میتہ ہی دستیاب ہو، اور دوسرا امکان یہ ہو کہ وہ شکار کر کے کھائے تو اس کے لیے صرف میتہ (مردار) ہی جائز ہوگا، اور وہ اجتناب کے سلسلے میں شکار کو مقدم رکھے گا، اس لیے کہ شکار کی حرمت صرف احرام کے ساتھ خاص ہے، جب کہ میتہ کی حرمت محرم و غیر محرم سب کے لیے ہے۔

۳- اس ضابطہ کی جو عجیب و غریب تطبیقات قرافی نے ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے: ''ہمارے علما نے یہ لکھا ہے اگر کوئی مچھلی اچھل کر کشتی میں بیٹھے ایک انسان کی گود میں آ جائے تو وہ اس کی ہے، کشتی کے مالک کی نہیں، اس لیے کہ کشتی کا قبضہ انسان و غیر انسان دونوں کو مشتمل ہے، اور اس انسان کی گود کا قبضہ صرف اسی کا ہے، لہٰذا مچھلی کے سلسلے میں وہ کشتی کی بنسبت زیادہ خاص ہے'' (۱۷۲)۔

انیسواں ضابطہ: جس کا کوئی اضطراری بدل نہ ہو وہ اس سے مقدم و اولیٰ ہے جس کا متبادل ہو:

یہ ضابطہ محمد جواد مغنیہ نے ذکر کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے: ''اگر دو چیزوں اور کاموں میں سے کسی کا اضطراری متبادل ہو جب کہ دوسرے کا نہ ہو تو متبادل والے کو مقدم کیا جائے گا اور دوسرے کو مؤخر کیا جائے گا'' (۱۷۳)۔ انھوں نے اس کی جو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ: جنبی کے پاس صرف غسل کے لیے پانی ہو، اور پاس میں کسی اور کو اس سے زیادہ پانی کی ضرورت ہو تو دوسرا اس کا زیادہ مستحق ہے، اور جنبی ایسی صورت میں نماز کے لیے غسل کی جگہ تیمّم کرے گا'' (۱۷۴)۔

بیسواں ضابطہ: مخصوص وقت والا فریضہ دوسرے فریضہ سے جس کا مخصوص وقت نہ ہو اولیٰ ومقدم ہے:

اس ضابطہ کا تذکرہ بھی محمد جواد مغنیہ نے کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی فریضہ کا کوئی وقت مخصوص ہو، اور پھر ایک ایسا فریضہ معارض ہو جس کا کوئی مخصوص وقت نہ ہو تو مخصوص وقت والے فریضہ کو مقدم مانا جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ فرض نماز کے وقت میں اگر سورج گرہن یا چاند گرہن ہو جائے تو فرض نماز کو مقدم کیا جائے گا کہ اس کا ایک مخصوص وقت ہے(۱۷۵)۔

اکیسواں ضابطہ: حق اللہ اور حق العباد میں سے راجحیت کسے حاصل ہے؟

اس ضابطہ کو ہم نے یہاں ایک سوال کے طور پر ذکر کیا ہے، اس لیے کہ ان دونوں حقوق کے مابین تعارض کی صورت میں علما کا اس بابت اختلاف ہے کہ مقدم کسے کیا جائے گا۔ ہر فریق کی رائے ذکر کرنے سے پہلے میں حق اللہ اور حق العبد کی تعریف ذکر کروں گا:

علمائے اصول نے مکلفین کے افعال سے متعلق شرعی احکام کو حقوق کے اعتبار سے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

الف: وہ احکام جو خالصتاً حقوق اللہ سے متعلق ہیں، جیسے عبادات، ان کی اعتقادی بنیادیں اور سزائیں۔

ب: وہ احکام جو خالصتا حقوق العباد سے متعلق ہیں، جیسے تلف شدہ اشیا کا ضامن بنانا، مرہونہ اشیا کو اپنے پاس رکھنا، اور قرضوں کی ادائیگی۔

ج: وہ احکام جو دونوں طرح کے حقوق سے متعلق ہیں، ان میں سے کچھ میں حقوق اللہ

غالب ہوتے ہیں، جیسے حدقذف، اور کچھ اور میں حق عبد غالب ہوتا ہے جیسے عمداً قتل کرنے والے سے قصاص (۱۷۶)۔

احکام کی اس طرح کی تقسیم کا مقصد مکلّف کے لیے یہ متعین کرنا ہے کہ کس حکم کی تنفیذ میں اسے حق اختیار ہے اور کس کی تنفیذ میں نہیں ہے۔

حقوق اللہ سے متعلق احکام کو ساقط کرنے کا حق اسے نہیں ہے، اس لیے کہ ان میں نفع عام ہے۔ اور حقوق العباد سے متعلق احکام کو ساقط کرنے کا حق اسے ہے، اس لیے کہ ان میں نفع خاص ہے، اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ: حق اللہ وہ ہے جسے ساقط کرنے کا حق انسان کو نہیں ہے، اور حق عبد وہ ہے جس کو ساقط کرنے کا حق اسے ہے (۱۷۷)۔

یعنی حق اللہ ان احکام پر منطبق ہوتا ہے جن کا نفع معاشرہ کو حاصل ہوتا ہے، جیسے حدود، کفارات، زکاۃ اور ٹیکس.....اور حق العبد ان احکام کو کہتے ہیں جو دوسروں پر مکلّف کے حقوق کے ضامن ہوں، جیسے قرض اور تلف شدہ اشیا کا ضمان۔ لیکن حق اللہ اور حق العبد کا یہ مفہوم قابل اسقاط اور غیر قابل اسقاط کی تمیز میں معاون ہے لیکن دو حقوق کے درمیان تعارض کے سلسلے میں چنداں مفید و معاون نہیں ہے، اسی لیے میں اب ایک اور تعریف کر رہا ہوں: حدیث صحیح میں رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے: ''بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائیں'' (۱۷۸)۔

اس حدیث کی بنا پر اللہ کا حق اس کی عبادت ہے (۱۷۹) جب کہ بندہ کا حق اس کے ذاتی مصالح و منافع ہیں۔ خواہ اس کا تعلق اس کی ذات سے ہو یا مال سے ہو یا اس کی مادی سعادت سے ہو۔

ان ذاتی منافع کو حق عبد کہنا ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے مجازی طور پر حکم لگانے سے عبارت ہے اس لیے کہ یہ حق اللہ کو بھی شامل ہے کہ ان میں بندے کو حریت تامہ نہیں حاصل ہے

کہ جیسے چاہے ان میں تصرف کرتا رہے۔اور حریت تامہ کا حاصل نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ حقوق ضائع نہ ہوں۔

اسی لیے ''اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اپنی رحمت کے تقاضے سے انسانوں کے لیے خود اپنے اس مال کو ضائع کرنا ممنوع قرار دیا ہے جو اس کے دنیوی واخروی امور میں معاون ہے، اگر بندہ اپنے اس حق کو ساقط کرنے پر راضی ہو تو اس کی رضا بھی چنداں مؤثر نہیں ہوگی۔اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس پر بھی ممانعت لگائی ہے کہ کوئی بندہ اپنا مال سمندر میں پھینکے اور بنا مصلحت اس کو ضائع کرے، اگر وہ خود اپنی رضا سے بھی ایسا کرے تو اس کی رضا کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے منکرات کو اسی لیے حرام قرار دیا ہے کہ بندہ کی عقل کی مصلحت کی حفاظت ہو سکے، اور اگر بندہ اس سلسلے میں اپنے حق کے ساقط کیے جانے پر راضی ہو تب بھی اس کی رضا معتبر نہیں ہوگی، اور اس کا اسقاط نافذ نہ ہوگا۔یہ اور ان جیسے وہ تمام امور جو بندوں کے مصالح پر مشتمل ہوں اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، اس لیے کہ وہ ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے ہیں، یہ بندوں کے حقوق پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، اس لیے کہ اس میں ان کے مصالح کی حفاظت اور ان کے مفاسد کا ازالہ ہے''(۱۸۰)۔

دونوں طرح کے حقوق کی تعریف کے بعد اب یہ سوال زیر غور ہے کہ اگر یہ دونوں معارض ہوں اور مکلّف ان کے مابین جمع کرنے پر قادر نہ ہو تو کس کو ترجیح دی جائے گی؟

بعض علما کی رائے یہ ہے کہ اللہ کا حق مقدم ہوگا، اس لیے کہ بندہ کا حق ساقط کیا جا سکتا ہے، جب کہ اللہ کا حق ساقط نہیں کیا جا سکتا ہے۔

جب کہ کچھ اور لوگوں کا خیال ہے کہ بندہ کا حق رخصتوں کی بنیاد پر مقدم ہوگا کہ بندے سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے رخصتوں کی صورت میں روزہ، حج اور طہارت کو ترک کر دیا جاتا ہے، اس رائے کے لیے رسول اکرمؐ سے منقول اس ارشاد سے استیناس کیا جا سکتا ہے: ''اگر جر یج

(بنی اسرائیل کا ایک شخص) عالم ہوتا، تو وہ یہ جانتا کہ اپنی ماں کی ندا پر لبیک کہنا اپنے رب کی عبادت سے راجح تھا'' (۱۸۱)۔یعنی جب اس نے نماز کو ترجیح دیتے ہوئے اپنی والدہ کی آواز پر جواب نہیں دیا تو ماں نے یہ بددعا دی کہ وہ زانیہ کا چہرہ دیکھے، اللہ نے اس کی بددعا قبول کر لی۔ مالکیہ وشوافع اسی رائے کے حامل ہیں۔

فقہا نے حق اللہ اور حق العباد میں تعارض کی جو مثالیں ذکر کی ہیں (جیسے نماز اور ڈوبتے ہوئے شخص کو بچانا، یا نماز اور مال کا ضیاع مثلاً چوپایہ کا گر جانا، یا مال میں آگ لگنا یا اس کا چوری ہونا) وہ سب شاذ و نادر پیش آنے والی مثالیں ہیں، بہرحال حق العبد والے امور کا نماز یا دیگر عبادت جیسے حق اللہ سے تعارض ہو تو اگر فرض نماز کے وقت میں گنجائش ہو کہ حق العبد کو مقدم کرنے سے اس کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس حالت میں کوئی اشکال اور تعارض نہیں ہے کہ بندہ کے اس حق کو مقدم کرنا ممکن ہے جس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور حق اللہ کو آخر وقت تک مؤخر کیا جائے گا۔اس طرح دونوں حقوق کو جمع اور دونوں مصلحتوں کو حاصل کر لیا جائے گا۔

اگر حق عبد کی اس تقدیم سے اللہ کا حق اس کے وقت میں ادا نہ ہو پا رہا ہو تو پھر ایسی صورت میں اختلاف ہے۔

محاسبی کہتے ہیں: ''اسی طرح اگر کوئی شخص نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھنے جا رہا ہو اور پھر اسے دکھے کہ کسی بے قصور کو قتل کرنے کے لیے لٹا دیا گیا ہے یا کسی خاتون کو زنا کے لیے مجبور کیا جا رہا ہے اور وہ اس میں تبدیلی کی قدرت رکھتا ہو تو اسے اس میں تبدیلی کر کے نماز کو قطع کر لینا چاہئے جب تک کہ نماز کے قضا ہونے کا اسے اندیشہ نہ ہو، لیکن جب یہ اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں علما کا اختلاف ہے'' (۱۸۲)۔

اس اختلاف کا حل غالباً دونوں حقوق کے مصالح ومفاسد کے مابین موازنہ کے قاعدہ کی تطبیق کر کے اور غالب جہت کو جان کر نکالا جا سکتا ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق ایک

درجہ کے نہیں ہیں، اس میں واجب و مستحب ہے، شاطبی کہتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ کے حقوق ایک درجہ میں مطلوب نہیں ہیں، ان میں سے کچھ حتمی طور پر مطلوب ہیں اور کچھ حتمی نہیں ہیں'' (۱۸۳)۔

حق اللہ سے حق العبد کے تعارض کے وقت اس تفاوت کا استحضار لازمی ہے، اس لیے علی الاطلاق حق العبد کو حق اللہ پر یا حق اللہ کو حق العبد پر مقدم کہنا صحیح بات نہیں ہے، مقدم ان میں سے راجح کو کیا جائے گا، جب حق اللہ میں مصلحت غالب ہوگی تو وہ مقدم ہوگا، بصورت دیگر حق العبد کو مقدم کیا جائے گا، اسی طرح ان دونوں میں سے جس میں مفسدہ غالب ہوگا اسے دفع کیا جائے گا۔

ڈوبتے ہوئے شخص کو بچانا جب نماز سے معارض ہو تو ڈوبتے شخص کو بچانا مقدم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں اس کی جان کا چلا جانا نماز کے قضا ہونے سے بڑا مفسدہ ہے، عز بن عبد السلام کہتے ہیں: ''بے قصور ڈوبنے والوں کو بچانا وقت پر نماز پڑھنے سے مقدم ہونا ثابت ہے، اس لیے کہ ایسے مرتے ہوؤں کو بچانا اللہ کی نگاہ میں نماز سے افضل کام ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ وقت پر نماز کی ادائیگی کسی مسلمان کو ہلاکت سے بچانے کے درجہ میں نہیں ہے'' (۱۸۴)۔

قرافی نے بھی راجح مصلحت والے حق عبد کو مقدم قرار دینے کی بابت لکھا ہے: ''جان، اعضا و منافع کی حفاظت کو عبادات پر مقدم کیا جائے گا، اس طرح ڈوبتے یا جلتے ہوئے شخص کو بچانا نماز پر مقدم ہوگا جب کہ وہ نماز پڑھ رہا ہو یا پڑھنے جا رہا ہو اور نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں وہ نماز کو قضا کرے گا اور جان، اعضا یا منافع کی حفاظت کرے گا'' (۱۸۵)۔

لیکن دونوں حقوق میں تعارض کی صورت میں مصالح کو فیصلہ کن قرار دینے والی اس رائے کے ساتھ بعض دیگر لوگ حق اللہ کو مقدم کرنے میں غلو سے کام لیتے ہیں، خواہ اس کو خود شریعت پسند نہ کرتی ہو، بدر الدین بکری نے اپنی کتاب ''الاعتناء فی الفرق والاستثناء'' میں لکھا ہے: ''پاک پانی ہوتے ہوئے ناپاک پانی پینا جائز نہیں ہے سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ

ہے کہ اس کے پاس بس اتنا پانی ہو جس کی اسے وضو کے لیے ضرورت ہو، اور نماز قضا ہونے کا اندیشہ ہو، تو ایسی صورت میں وہ ناپاک پانی پی لے گا اور وضو کے لیے پاک پانی کو چھوڑ دے گا'' (۱۸۶)۔ بکری نے اسے بہت سے شوافع فقہا کا قول بتایا ہے، اس ترجیح میں عبادت سے متعلق مقاصد شرعیہ کا استحضار نہیں رہ سکا ہے، جیسا کہ یہ بالکل واضح ہے۔ اسی لیے مسلک شافعی کے ہی متعدد فقہا نے اس کو غلط کہا ہے، مثلاً شاسی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ وہ پاک پانی پی کر تیمّم کرے گا'' (۱۸۷)۔

حق عبد کے حق اللہ پر مقدم ہونے کی ایک مثال مال کی حفاظت بھی ہے، قرافی نے الفروق میں لکھا ہے (۱۸۸) کہ مال کی حفاظت عبادت پر مقدم ہے کہ اگر عبادت کی ادائیگی مال خرچ کرنے پر موقوف ہو تو اس عبادت کو غیر معتبر قرار دے کر اس کا متبادل اختیار کر لیا جائے گا تا کہ اس مال کی حفاظت کی جا سکے۔ یہ بہت اہم ضابطہ ہے جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ مال اسلام میں کس قدر اہم ہے، وہ اسے ضروریات خمسہ میں شمار کرتا ہے کہ اس پر زندگی کے صحیح طور پر جاری رہنے کا مدار ہے۔

قرافی نے اس ضابطہ کی جو تطبیقات ذکر کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف: وضو نماز کے لیے شرط ہے، لیکن اگر اس کے لیے پانی خریدنا مجبوری ہو تو پانی خریدا نہیں جائے گا اور تیمّم کر لیا جائے گا۔

ب: یہی بات غسل جنابت کے لیے بھی ہے۔

ج: حج کے اخراجات اگر بہت زیادہ ہوں، مثلاً راستے میں بہت ٹیکس لگنے لگے تو حج کو چھوڑ دیا جائے گا۔ (۱۸۹)۔

لیکن ہمیں ایسے حضرات بھی نظر آتے ہیں جو حق اللہ کو مقدم رکھتے ہیں خواہ اس کے نتیجے میں بندے کے حقوق پامال ہوتے ہوں، جیسے بعض صحابہ کی بابت یہ مروی ہے کہ وہ مشقتیں

اٹھاتے تھے اور رخصت پر عمل نہیں کرتے تھے، ایک روایت میں ہے کہ جندع بن ضمرہ بہت عمر دراز تھے، جب صحابہ کو ہجرت کا حکم دیا گیا تو انھوں نے اپنے بچوں سے کہا: رسول اکرمؐ کے پاس نہ جانے کا مجھے کوئی عذر نہیں ہے، اس لیے کہ میرے پاس ایک تدبیر ہے، تم مجھے ایک چارپائی پر لٹا کر لے چلو، غرض اسی طرح سفر ہوا، اور ان کا راستہ ہی میں انتقال ہوگیا۔ اس طرح حضرت ابن ام مکتوم (جو نابینا تھے) ان کے بارے میں روایت ہے کہ گو کہ ان کے لیے جہاد میں شرکت نہ کرنے کی اجازت تھی لیکن وہ فرمایا کرتے تھے: میں نابینا ہوں، بھاگ نہیں سکتا، اس لیے جھنڈا مجھے دے دو اور مجھے دو صفوں کے بیچ میں بیٹھا دو۔ (۱۹۰)۔

ان اور ان جیسی مثالوں میں صحابہ نے حق اللہ کو حق العبد پر مقدم کیا ہے، لیکن یہ بس چند انفرادی مثالیں ہی ہیں، ان میں علی الاطلاق حق اللہ کو مقدم کرنے کی کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ عزائم کی طرح رخصتوں پر عمل بھی پسند فرماتا ہے، لیکن اس طرز کو اگر کوئی اختیار کرتا ہے تو اسے اس کا حق ہے، اللہ تعالیٰ اسے ثواب عطا فرمائے گا، گو کہ اپنے جسم کے ساتھ نرمی کا رویہ ہی بہتر ہے۔

بائیسواں ضابطہ: فرض عین اور فرض کفایہ میں سے کون سا اولیٰ ہے؟

مکلفین کے اعتبار سے فرض کی دو قسمیں ہیں:

الف: فرض عین، یہ وہ فرض ہے جس کے کرنے کا مطالبہ شارع ہر فرد سے کرتا ہے۔

ب: فرض کفایہ، جس کے کرنے کا مطالبہ شارع مکلفین کے مجموعہ سے کرتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بھی اسے مناسب طور پر کرلے تو دوسروں سے تکلیف ساقط ہوجاتی ہے، اور اگر کوئی بھی اس کو انجام نہ دے تو سب گناہ گار ہوں گے (۱۹۱)۔

عام طور پر اصولیین نے فرض عین کی مثال میں نماز، روزہ، زکاۃ جیسی عینی عبادات کا ذکر کیا ہے، اور فرض کفایہ کے لیے نماز جنازہ، ڈوبتے ہوئے شخص کو بچانا، جہاد، علوم کی تعلیم،

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کو بطور مثال ذکر کیا ہے، فرائض کی طرح سنن بھی عینی و کفائی ہوتی ہیں، ابن نجار نے شرح الکوکب المنیر (۱۹۲) میں لکھا ہے: ''اگر مطالبہ حتمی ہو، جیسے نماز پنجگانہ، رمضان کے روزے، تو مطلوب فرض عین ہے، اور اگر مطالبہ حتمی نہ ہو جیسے سنن رواتب، صوم داودی وغیرہ تو مطلوب سنت عین ہے، اگر کسی کام کی انجام دہی کا مطالبہ ہو..... اور حتمی ہو جیسے جہاد وغیرہ تو وہ فرض کفایہ ہے، اور اگر حتمی نہ ہو..... جیسے سلام کا آغاز تو وہ سنتِ کفایہ ہے''۔

اسنوی لکھتے ہیں: ''یہ تقسیم (یعنی فرض عین و کفایہ والی تقسیم) سنت میں بھی ہے، سنت عین جیسے وضو کی سنتیں اور قربانی کے جانور سے متعلق سنتیں مثلاً: فربہ ہو) وغیرہ۔ اور سنت کفایہ جیسے چھینکنے والے کے الحمدللہ کا جواب دینا، سلام کا آغاز کرنا، ایک گھر والے کے حق میں قربانی ایک جماعت کے لیے اذان و اقامت وغیرہ'' (۱۹۳)۔

فرض عین بالعموم وہ عبادات ہوتی ہیں جن کا نفع کرنے والے تک محدود ہوتا ہے اور ان میں نیابت جائز نہیں ہوتی ہے، جب کہ اکثر فرض کفایہ میں معاشرہ و جماعت کے مصالح ہوتے ہیں، فرض کی یہ دونوں قسمیں شارع کو مقصود ہوتی ہیں، لیکن اصولیین و فقہا کے یہاں اس بابت مختلف نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں کہ فرائض عینیہ اور فرائض کفائیہ میں سے افضل کون سے ہیں۔

اکثر فقہا و اصولیین کی رائے یہ ہے کہ فرض عین فرض کفایہ سے افضل ہے، الکوکب المنیر کی شرح مختصر التحریر فی اُصول الفقہ (۱۹۴) میں لکھا گیا ہے: ''فرض عین فرض کفایہ سے افضل ہے، اس لیے کہ فرض عین اہم ہے..... اسی لیے وہ فرداً فرداً سب پر فرض ہیں''۔ یہ لکھنے کے بعد انھوں نے لکھا ہے کہ اکثر علما کی رائے فرض عین کی افضلیت کی ہے (۱۹۵)۔ الفروق میں لکھا ہے: ''فرض عین فرض کفایہ پر مقدم ہے، اس لیے کہ تمام مکلفوں سے فعل کی مطلوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس فعل سے افضل ہے جو بعض افراد سے مطلوب ہو'' (۱۹۶)۔ اخیر دور میں سیوطی نے بھی مذکورہ بالا رائے کو ہی ترجیح دی ہے، انھوں نے فرض کفایہ کی افضلیت والے قول کو نقل کرنے کے

بعد لکھا ہے: ''ذہن میں متبادر رائے اس کے برخلاف ہی آتی ہے'' (۱۹۷)۔

فرض عین کی افضلیت کے قائل حضرات نے درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے، جو سب کے سب عقلی ہیں:

۱-شرعی نصوص نے فرض کفایہ پر فرض عین کو مقدم رکھا ہے، مثلاً والدین کے ساتھ حسن سلوک فرض عین ہے، نصوص میں اسے جہاد پر مقدم رکھا گیا ہے، اور جہاد فرض کفایہ ہے۔ (۱۹۸)

۲- شارع نے فرائض کفایہ کے مقابلہ میں فرائض عین سے اعتنا زیادہ کیا ہے، اسی لیے ان کا مطالبہ ہر فرد سے ہے۔ جب کہ فرائض کفایہ میں چند افراد سے مطالبہ پر اکتفا کرلیا جاتا ہے (۱۹۹)۔

۳-فرض عین کی بار بار ادائیگی سے اس کی مصلحت ہر بار حاصل ہوتی ہے، جب کہ فرض کفایہ چونکہ بار بار ادا نہیں ہوتا اس لیے اس کی مصلحت بھی بار بار حاصل نہیں ہوتی ہے، اور جس عمل کی مصلحت بار بار حاصل ہو وہ تحصیل مصلحت میں قوی تر ہوتا ہے (۲۰۰)۔

اکثر علما کی اس رائے کے مقابلہ میں چند علما فرض کفایہ کے فرض عین پر افضل ہونے کی رائے رکھتے ہیں، ان میں ابواسحاق اسفرائینی، امام الحرمین اور ابومحمد جوینی کے نام شامل ہیں (۲۰۱)۔

امام الحرمین نے اپنی کتاب ''الغیاثی'' میں لکھا ہے: ''میرا خیال یہ ہے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی فرض عین سے افضل ہے، اس لیے کہ فرض کفایہ پر عمل کرنے والا شخص پوری امت کو گناہوں سے بچاتا ہے، اور تمام مسلمانوں کی جانب سے کسی دینی کام کی انجام دہی کے راجح ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہونا چاہئے'' (۲۰۲)۔یعنی اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ فرض کفایہ تمام مکلفوں کی جانب سے ادا کیا جاتا ہے، اور اس کی ادائیگی سے تمام مسلمان ترک کے گناہ سے بچ جاتے ہیں، جب کہ فرض عین کو فرد صرف اپنی جانب سے ادا کرتا ہے، اور صرف اپنے اوپر سے گناہ کو دور کرتا ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ جس چیز میں عام مصلحت ہوتی ہے وہ خاص مصلحت

والے کام سے افضل ہوتی ہے۔

دونوں رایوں کے حاملین کے دلائل کی بابت یہ کہا جاسکتا ہے:

الف: جن لوگوں نے فرض کفایہ کو راجح کہا ہے انھوں نے اپنی ترجیح کی بنیاد مصلحت پر رکھی ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کے نزدیک فرض کفایہ کی مصلحت عام ہے جب کہ فرض عین کی مصلحت خاص اور ادا کرنے والے فرد تک محدود رہتی ہے۔

ب: فرض عین کو راجح قرار دینے والے افراد نے بھی اپنی ترجیح کی بنیاد مصلحت پر رکھی ہے، لیکن ایک اور زاویہ سے۔ ان کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ فرض عین کی ادائیگی بار بار پائی جاتی ہے اور اس لیے مصلحت بھی بار بار پائی جاتی ہے جبکہ فرض کفایہ میں مصلحت بار ہا نہیں پائی جاتی ہے۔

ج: یہ دونوں دلائل محل نظر ہیں۔

اکثریت کے استدلال پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ: فرض کفایہ بھی بار بار ادا کیا جاتا ہے، بلکہ فرض کفایہ فرض عین کے مقابلہ میں زیادہ وقت لیتا ہے، اس لیے کہ ہر مسلمان کے اوپر فرائض عین کے ساتھ ساتھ فرائض کفایہ بھی عائد ہوتے ہیں، اور یہ اس کے اوقات کا اکثر حصہ لیتے ہیں، اس ناحیہ سے فرض کفایہ کی مصلحت فرض عین سے بڑی ہے، یعنی ادائیگی کے وقت کے اعتبار سے، اور نفع کے حجم کے اعتبار سے دیکھیں تو فرض کفایہ کا نفع پوری امت سے متعلق ہوتا ہے، جب کہ فرض عین میں ایسا نہیں ہوتا ہے، یہ بات فرض کفایہ کو افضل قرار دیتی ہے۔ اس سے فرض کفایہ کی افضلیت کے حاملین کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔

اقلیت کے استدلال پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ غور وفکر سے کام لیا جائے تو فرض عین کی مصلحت بھی متعدی ہوتی ہے، اس لیے کہ بالعموم دینی شعائر ادا کرنے والا شخص بلند اخلاق کا حامل ہوتا ہے، دوسروں کے لیے نافع ہوتا ہے ضرر رساں نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرائض عین کا نفع فرد تک محدود نہیں رہتا ہے، بلکہ معاشرہ تک متعدی ہوتا ہے، منحرف رویوں کے

حاملین کا جائزہ اس سلسلہ میں دلیل و برہان کے لیے کافی ہے۔

د: جو کچھ اوپر لکھا گیا اس کے بعد یہ رائے راجح نظر آتی ہے کہ درج ذیل پہلوؤں سے فرض کفایہ و فرض عین میں زیادہ و کم افضل کی تلاش نہیں کرنی چاہئے، اس لیے کہ:

۱-فرض کفایہ بکثرت فرض عین بن جاتا ہے، اس لیے کہ جو شخص بھی کسی منصب پر فائز ہوتا ہے اس کے حق میں اس منصب کے اعمال فرض عین بن جاتے ہیں، اس کے لیے ایسے فرض کفایہ اور فرائض عین میں کوئی فرق نہیں رہتا ہے، دونوں کی بخوبی ادائیگی کرنا اور ان کی بابت کوئی کوتاہی اور لاپرواہی نہ کرنا اس کے اوپر لازم ہے۔

۲-فرضیت کے اعتبار سے فرض عین اور فرض کفایہ یکساں ہیں، اور اس لیے ان کے مابین افضلیت کی بحث بے معنی ہوجاتی ہے۔ اس لیے عمل کی سطح پر ہمیں فرض عین کی طرح ہی فرض کفایہ کا بھی اہتمام کرنا چاہئے، ہم ان میں سے کسی ایک کو کر کے دوسرے کو ترک نہیں کر سکتے، بلکہ ہمیں ان دونوں کو بحسن وخوبی ادا کرنا چاہئے، لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ فرائض کفایہ کی ادائیگی میں یک گونہ بے توجہی و کوتاہی برتی جاتی ہے، اور اس طرح انفرادی عمل پر توجہ اور اجتماعی عمل سے بے اعتنائی کرنے کی وجہ سے بہت سے فرائض کفایہ معطل ہوجاتے ہیں، شخصی نفع پر توجہ دینے کا یہ رجحان اسلامی تاریخ کے آغاز میں ہی اسلامی معاشرہ کے بعض لوگوں میں نظر آنے لگا تھا، مثلاً ابن الجوزی نے فرض کفایہ کی حیثیت رکھنے والی تعلیم کی اہمیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

''طلبہ کو پڑھانا، اور مریدوں کی راہنمائی عالم کی عبادت ہے، بعض اہل علم نفل نمازوں اور نفل روزوں کو افضل قرار دیتے ہیں اور ان کو ترجیح دینے کی وجہ سے کسی کتاب کی تصنیف یا علم نافع کی تعلیم پر توجہ نہیں دیتے ہیں، جبکہ مفید تصنیف و تعلیم کی مثال اس بیج کی ہے جس کی پیداوار بہت ہوتی ہے، اور جس کا زمانۂ نفع بھی بہت وسیع ہوتا ہے، شیطان اس سلسلہ میں جس پہلو کو حسین بنا کر پیش کرتا ہے اس کی جانب نفس دو وجہوں سے مائل ہوتا ہے: ۱-کسل مندی، ۲-تعریف و مدح سرائی

کی خواہش.....کیا سلف میں سے کسی سے وہ باتیں منقول ہیں جو جاہل زاہد نما اور خام صوفیا کرتے ہیں، کہ علم پر توجہ نہیں دیتے ہیں اور مخلوق سے سروکار نہیں رکھتے ہیں۔ کیا سلف علم سے بے رغبت اور مخلوق سے بے تعلق رہتے تھے؟ کیا انبیا کا کام مخلوق سے اعتناء ان کو خیر کی ترغیب دینے اور شر سے روکنے کے علاوہ کچھ اور تھا (۲۰۳)۔ نماز، روزہ اور تسبیح کی کثرت اگر ان فرائض کفایہ سے غافل کردے جن کے بغیر امت خیر پر قائم نہیں رہ سکتی ہے تو کچھ شرف کی بات نہیں ہے۔ لیکن جس دن کہ یہ خلل ظاہر ہوئے اور فرائض کفایہ میں کوتاہی پیدا ہوئی امت بہت سے میدانوں میں پسماندہ ہوگئی، اور پچھڑ گئی۔ جمعہ امین عبدالعزیز نے لکھا ہے: ''انحطاط کے زمانہ میں بہت سے مسلمان ان فرائض کفایہ سے بہت پہلوتہی کرنے لگے جن کا تعلق پوری امت سے ہے، جیسے علمی، صنعتی اور جنگی تفوق، فقہ واستنباط احکام میں اجتہاد، دعوت اسلامی کی نشر واشاعت اور بدعات کا مقابلہ'' (۲۰۴)۔

ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ وہ فرائض کفایہ کا احیا کرے، ان کا احیا ہر مسلمان کو اس طرح کرنا ہوگا:

- ان کی بابت فکرمند ہوکر، اس لیے کہ ایک حدیث کے بموجب جو شخص مسلمانوں کے امور کی فکر نہ کرے وہ مسلمانوں میں سے نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں مسلمان کی پہلی فکرمندی اپنے اور اپنی امت کے دین کی بابت ہونی چاہئے۔

- اس کیلئے اپنا کچھ وقت بھی صرف کرے، اس میں سرفہرست اسلام کی دعوت اور اس کے غلبہ کی جدوجہد ہے۔

- پھر اپنی ذمہ داریوں کو اچھی طرح ادا کرنا۔

یہ باتیں کہتے ہوئے مجھے احساس ہے کہ ہمارے یہاں اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی اچھی طرح کرنے کا اہتمام نہیں کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں بکثرت دھوکہ دہی اور بے توجہی برتی

جاتی ہے،خواہ یہ ذمہ داریاں انتظامی ہوں، تعلیمی ہوں یا کسی اور طرح کی ہوں۔

فرائض عینیہ کو ضائع کرنے والے افراد بدرجۂ اولیٰ فرائض کفایہ کو ضائع کرنے والے ہوتے ہیں، یہ بالکل فطری بات ہے، اس لیے کہ دینی طور پر برے رویہ والے شخص سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ دنیوی امور کو بحسن وخوبی انجام دے گا، اس لیے کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ فرائض عینیہ صحیح طریقہ سے انجام دینے کی توفیق دے اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی ذمہ داری اور اپنے پیشہ کو بخوبی انجام دے، اسلام یہ نہیں چاہتا ہے کہ فرائض عینیہ کو صحیح طور پر انجام دینے کے خواہش مند سے فرائض کفایہ ضائع ہوں۔

آخر میں یہ بات کہنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فرض عین اور فرض کفایہ دونوں مقصود شارع ہیں، یہ دونوں مکلّف کے مصالح کو حاصل کرتے ہیں، ان دونوں کے درمیان افضلیت کا مقابلہ عینی اور کفائی ہونے کی بنیاد پر نہیں ہونا چاہئے، بلکہ مصلحت کی بنیاد پر ہونا چاہئے، اس لیے کہ فرائض کی اہمیت ان کے مصالح کے اعتبار سے کم زیادہ ہوتی ہے، جیسا کہ ہم پیچھے ایک مستقل عنوان: ''مامورات میں تفاوت کا تعلق ان کے مصالح میں کمی بیشی سے ہے'' کے تحت لکھ آئے ہیں، اس لیے تعارض کی صورت میں ترجیح زیادہ اہمیت اور زیادہ مصلحت کی بنیاد پر ہونی چاہئے۔

یہ بات ہم اس لیے کہہ رہے ہیں کہ فرض عین اور فرض کفایہ کے درمیان تعارض کا تصور اسی وقت کیا جاسکتا ہے، جب فرض کفایہ فرض عین بن جائے، تو ایسی صورت میں تعارض دو فرائض عین کے مابین ہوگا، نہ کہ فرض کفایہ وفرض عین کے درمیان، اس لیے کہ فرض کفایہ فرض عین ہوگیا ہے، اس لیے فرض عین کو فرض کفایہ سے افضل واولیٰ یا فرض کفایہ کو فرض عین سے افضل واولیٰ کہنا صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اہم تر فرض اہم فرض سے اولیٰ ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- اگر دو متعارض مصلحتوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو یہ افضل ہے، اس لیے کہ جمع کرنا ترجیح دینے سے اولیٰ ہے۔ البتہ موجودہ حالات میں جمع کرنا نادر ہے؛ کیونکہ تمام پہلوؤں سے دو مساوی مصلحت کا وجود شاذ و نادر ہی ہے۔ اس لیے کہ بالعموم کسی نہ سکی حیثیت سے ایک مصلحت دوسری پر راجح قرار پاتی ہے۔ اس لیے میں نے دو مصلحتوں کو جمع کرنے کو مستقل موضوع نہیں بنایا ہے۔ محض اس کی طرف سرسری اشارہ اور اس ضابطہ سے متعلق گفتگو کے اخیر میں عز بن عبدالسلام کے آنے والے کلام پر تبصرہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔

۲- اس آیت کے شان نزول کے سلسلے میں یہ صحیح ترین روایت ہے۔

۳- صحیح مسلم، کتاب الإمام، باب فضل الرباط، ۳/ ۱۵۲۰- بروایت حضرت سلمانؓ

۴- قواعد الأحکام ۱/ ۷

۵- اعلام الموقعین ۳/ ۲۷۹

۶- الفوائد، ص: ۲۷۳

۷- قواعد الأحکام، ۱/ ۶۰

۸- أصول الفقہ، ص: ۳۰

۹- قواعد الأحکام، ۱/ ۶

۱۰- الموافقات، ۲/ ۱۴ قدرے تصرف کے ساتھ

۱۱- سد الذرائع فی الشریعۃ الإسلامیۃ لمحمد ہشام البرہانی ص: ۲۳۶

۱۲- الموافقات، ۲/ ۱۵

۱۳- الموافقات: ۲/ ۱۵

۱۴- فقہ الکتاب والسنۃ، ص: ۱۲۰

۱۵- السنن والمبتدعات، ص: ۱۸۲

۱۶- یسألونک فی الدین والحیاۃ، ۱/ ۵۹

۱۷- اس روایت کے سلسلے میں ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۶۷) میں لکھا ہے: اسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں لکھا ہے، اور مکحول کا سماع معاذ سے نہیں ہے۔ دیکھیے: ''المعجم الکبیر للطبرانی ۲۰/ ۱۷۳، حدیث نمبر ۳۷۰۔ (الف) میں مذکور ابن عمر- رضی اللہ تعالیٰ عنہ- کی حدیث کے لیے دیکھیے: سنن دارقطنی ۴/ ۳۸۱، حدیث نمبر ۱۷۸۱، ۱۷۸۲۔

۱۸- یسألونک فی الدین والحیاۃ، ۱/ ۵۹

۱۹- محمد عبد السلام خضر شقیری ''السنن والمبتدعات'' میں لکھتے ہیں: ''جب انسان کے لیے امام عادل کے پیچھے نماز پڑھنا ممکن ہو تو ایسی صورت میں فاسق امام کے پیچھے پڑھی گئی نماز صحیح ہے، یا نہیں؟ اس بابت اہل علم کا اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ فاسق امام کے پیچھے پڑھی گئی نماز صحیح ہے، یہ امام شافعی و امام احمد کا ایک روایت کے مطابق مسلک ہے، نیز امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مسلک ہے، ایک قول بعض حضرات کا یہ بھی ہے کہ امام عادل کے پیچھے نماز پڑھنے کے امکان کے ساتھ فاسق کے پیچھے پڑھی گئی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔ امام احمد اور امام مالک سے مروی ایک روایت یہی ہے، ص: ۱۸۲

۲۰- فقہ الکتاب والسنۃ، ص: ۱۲۰

۲۱- حوالۂ بالا، ص: ۱۲۰

۲۲- سد الذرائع فی الشریعۃ الإسلامیۃ، محمد ہشام برہانی، ص: ۲۳۷

۲۳- ''تبرع'' اس عطیہ کو کہتے ہیں جو مفت دیا جائے، اس کا عوض نہ لیا جائے۔ اس کی بہت سی شکلیں ہیں۔ مثلاً: صدقہ، ہبہ، وقف، وصیت اور ہدیہ وغیرہ

۲۴- ایسا اس صورت میں ہے جب کہ فرض و مستحب کا تعلق دو مختلف درجات کے مراتب سے ہو، اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کا تعلق ایک ہی مرتبہ سے ہو تو ایسی صورت میں ہم مفسدہ و مصلحت کی بنیاد پر موازنہ کریں گے۔ مثلاً نماز میں صف اول کمالی مستحب ہے، اور نماز یوں

کی گردنوں کو پھلانگنے کی ممانعت کمالی فرض ہے، ایسی صورت میں صف اول میں پہنچنے کے لیے اگر لوگوں کی گردنیں پھلانگنی پڑیں تو ایسا نہ کرنا لازم ہوگا، کہ اس طرح آگے جانے کا ضرر صف اول کے ثواب سے زیادہ ہے۔

۲۵- عام طور پر تعارض دو مختلف کلیوں سے متعلق امور یا مصالح کے دو متفاوت مراتب کے مابین ہوتا ہے، ایک ہی کلی اور ایک ہی مرتبہ کے دو امور میں تعارض شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

۲۶- اگر اندر کوئی مومن شخص نہیں ہوگا تو یہ عمل حاجی فرض ہوگا، بصورت دیگر ضروری فرض۔

۲۷- ایک ہی درجہ کی مصلحت والے متعارض دو حکم اگر دو مختلف کلیوں سے متعلق ہوں مثلاً:

- حفاظت دین سے متعلق ضروری کا تعارض حفاظت نفس سے متعلق ضروری سے ہو۔
- حفاظت دین سے متعلق حاجی کا تعارض حفاظت نفس سے متعلق تحسینی سے ہو۔
- حفاظت دین سے متعلق تحسینی کا تعارض حفاظت دین سے متعلق تحسینی سے ہو۔

پہلی صورت میں ہم بلا اختلاف حفاظتِ دین سے متعلق ضروری کو ترجیح دیں گے، جیسے جہاد کو حفاظت نفس پر، اس لیے کہ اس صورت میں ہمارے سامنے دو ضروری ہیں: ۱- دین کی بقا، ۲- جان کی بقا اور بلاشبہ جان کی قربانی اہون ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں ہم کلیات کی ترتیب کا خیال ہمیشہ نہیں رکھیں گے کہ علی الاطلاق دین سے متعلق حاجی کو دین سے متعلق تحسینی پر ترجیح دیں۔ اس لیے کہ بسا اوقات دوسرے یا تیسرے مرتبہ کے کلی میں مفسدہ زیادہ بڑا ہوتا ہے، اس لیے ان دونوں کلیوں میں مصلحت یا مفسدہ کے حجم کی رعایت لازمی ہے، اس طرح ہم ان میں سے جس کا مفسدہ بڑا ہوگا، اس کو دفع کریں گے خواہ اس کا مرتبہ بالاتر نہ ہو۔

۲۸- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ۱/ ۷ میں انہوں نے لکھا ہے: ''زیادہ فساد پر مشتمل امر کا ازالہ ضروری ہے کہ زیادہ مفسدہ پر مشتمل امر کا ازالہ انسان کی فطرت میں مرکوز ہے۔

۲۹- باتفاق تمام مفسروں کا کہنا ہے کہ یہ آیت عبداللہ بن جحش کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے، آپؐ نے انھیں ایک سریہ (فوجی دستہ) کا قائد بنا کر بھیجا تھا، تاکہ وہ عمرو بن حضرمی کی قیادت میں جانے والے قریشی قافلہ پر نگاہ رکھیں، یہ یکم رجب کی بات تھی، اس سریہ نے اس قافلہ پر قابو پالیا، ان میں سے کچھ کو قتل کیا اور بقیہ کو گرفتار کیا، ملاحظہ ہو: تفسیر طبری: ۱/ ۱۹۷،

نیز تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۷۸

۳۰- صحیح روایت میں ان کا نام خضر وارد ہوا ہے، ملاحظہ ہو: صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ماذکر فی ذہاب موسی فی البحر إلی الخضر ۱/ ۱۶۸

۳۱- ایک قول یہ ہے کہ یہ غریب کچھ یتیم تھے، اس کشتی کے سوا ان کے لیے کوئی ذریعۂ آمدنی نہ تھا۔ ملاحظہ ہو: ''تفسیر ابن کثیر ۳/ ۱۵۹

۳۲- بخاری، کتاب الوضوء باب صب الماء علی البول فی المسجد ۱/ ۳۲۳

۳۳- شرح نووی علی مسلم، ۳/ ۱۹۰

۳۴- غزوۂ احد میں فتح کے شکست میں تبدیل ہوجانے کو بیان کرنے کے بعد ابن حبان نے لکھا ہے: ''پھر زیادہ بن سکن پانچ انصاری صحابہ کے ساتھ کھڑے ہوئے، ان سب نے ایک ایک کر کے آپ کی حفاظت میں جان کا نذرانہ پیش کیا، یہاں تک کہ وہ سب شہید ہوگئے، ان میں آخری زیاد بن سکن تھے، حضرت ابودجانہ آپؐ کے آگے ڈھال بن کر کھڑے ہوگئے، تیر آپ کی کمر پر لگ رہے تھے، وہ آپ پر جھکے ہوئے تھے، بے شمار تیر ان کے جسم پر لگے، حضرت مصعب بن عمیر نے بھی آپؐ کی حفاظت کے لیے جہاد کیا، یہاں تک کہ شہید ہوگئے۔ السیرۃ النبویۃ وأخبار الخلفاء، ص: ۲۲۳-۲۲۴

۳۵- ان الفاظ میں اس قاعدہ کو ابن نجیم نے الأشباہ والنظائر ۱/ ۲۸۶، اور سیوطی نے الأشباہ والنظائر: ص ۸۷ میں نقل کیا ہے، مجلۃ الأحکام العدلیہ (مادہ: ۲۸) میں بھی یہ مذکور ہے، اس کو دیگر متعدد الفاظ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، مثلاً ''کم تر شر کو اختیار کیا جائے گا، (مادہ: ۲۹)، ''شدید تر ضرر کو خفیف تر ضرر کے ارتکاب سے زائل کیا جائے گا'' (مادہ: ۲۷)

۳۶- الأشباہ والنظائر، ابن نجیم، ۱/ ۲۸۶، یہ زیلعی کے الفاظ سے ماخوذ ہے۔

۳۷- مادہ: ۲۵، مجلّہ

۳۸- الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۸۳ والاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۸۳

۳۹- فتاوی: ۲۰/ ۵۷

۴۰- یہ صورت ہمارے آبا واجداد کے ساتھ بکثرت پیش آتی تھی، ان میں سے کچھ کے پاس

دو جوڑے نہیں ہوتے تھے، لہٰذا جب وہ کپڑے دھوتے تو کپڑے سوکھنے تک اپنی اہلیہ کے کپڑے پہننے پر مجبور ہوتے۔

۴۱- حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ کی تعریفیں اور ان کے مابین فرق پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

۴۲- امام مالک، امام شافعی و امام ابوحنیفہ کی یہی رائے ہے۔

۴۳- ان حضرات کی ایک دلیل سورۂ مومنون کی آیات: ۵-۷ ہیں، جن میں ارشاد ہوا ہے: (ترجمہ) اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، سوائے اپنی بیویوں اور ان کنیزوں کے جو ان کی ملکیت میں آ چکی ہوں، کہ ایسے لوگ قابل ملامت نہیں ہیں، ہاں جو اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کریں تو ایسے لوگ حد سے گزرے ہوئے ہیں۔

۴۴- بدائع الفوائد، ۴/ ۹۶

۴۵- الحلال والحرام فی الإسلام، ص: ۱۶۵

۴۶- مفید العلوم ومبید الہموم، ص: ۳۲۷

۴۷- العبرۃ مما جاء فی الغزو والشہادۃ والہجرۃ، ابوالطیب قنوجی، ص: ۳۳

۴۸- ضوابط المصلحۃ الشرعیۃ، ڈاکٹر سعید رمضان بوطی، ص: ۲۵۲

۴۹- فتاوی النساء العصریۃ، موسیٰ صالح شرف، ص: ۴۹-۵۰

۵۰- ضوابط المصلحۃ الشرعیۃ، ڈاکٹر سعید رمضان بوطی، ص: ۲۵۹

۵۱- اس کے برعکس اخروی عالم میں خیر محض اور شر محض جدا جدا پائے جاتے ہیں

۵۲- الفتاوی الکبری، ۱/ ۲۶۵

۵۳- الریاض الناظرۃ والحدائق النیرۃ، ص: ۲۳۰

۵۴- صحیح حدیث میں وارد ہے کہ خضر -علیہ السلام- نے اس دیوار پر اپنا ہاتھ پھیرا، ہاتھ پھیرتے ہی دیوار سیدھی ہوگئی۔ یہ ان کی کرامت ہے۔ ملاحظہ ہو: ''الجامع لأحکام القرآن''، قرطبی ۱۱/ ۲۵

۵۵- قرطبی نے لکھا ہے: اس تفصیل سے واضح ہے کہ ان پر ضیافت لازم تھی۔ مرجع سابق ج ۱۱/ ۲۵

۵۶- بخاری، کتاب العلم، باب من ترک بعض الاختیار مخافۃ ان یقصر فہم بعض الناس عنہ فیقعوا فی أشد منہ ۱/ ۲۲۴

۵۷- ملاحظہ ہو: مجلّہ المنطلق شمارہ: ۸۲-۸۳، ص: ۱۸، مقالہ بعنوان: محمد رسول اللہ فی أسلوبہ الاستیعابی۔

۵۸- جب اس نے یہ غلط بات کہی تھی کہ ''معززین مدینہ سے غیر معززین کو نکال دیں گے''، (منافقون:۸)

۵۹- حسین فضل اللہ، حوالۂ بالا، ص:۱۹

۶۰- الاستقامۃ، ۲/ ۲۱۶

۶۱- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ۱/ ۴

۶۲- الموافقات: ۲/ ۲۶

۶۳- اعلام الموقعین، ابن قیم: ۳/ ۵۹

۶۴- مثلاً ملاحظہ ہو: مجلۃ الوعی الإسلامی، شمارہ: ۲۴۸، جلد: ..... ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵، ص: ۱۱۹، فتاوی النساء المعاصرۃ، موسی صالح شرف، ص:۴۶

۶۵- سوائے حرام کھیلوں کے، جیسے باکسنگ

۶۶- ان کا کہنا ہے کہ اسلام کی نگاہ میں یونیورسٹی میں داخلہ کی چند شرطیں ہیں: (۱) طلبہ کا طالبات سے الگ ہونا، (۲) لباس میں یکسانیت، (۳) یونیورسٹی کا اسلام کے احترام کا پابند ہونا، (۴) یونیورسٹی کے ذمہ دار عادل وثقہ ہوں، اگر یہ شرطیں پائی جائیں تو کیا کہنا! لیکن جب یونیورسٹی کا ماحول عقل وحکمت کے خلاف ہو تو وہاں لڑکیوں کا جانا مکروہ ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی کتاب: الراقصون علی جراحنا، ص:۶۷

۶۷- ملاحظہ ہو: مجلّہ منار الإسلام، شمارہ: ۱۰، جلد چہارم، ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹، ص: ۱۲۴

۶۸- حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے، کہتے ہیں: ''رسول اکرمؐ نے رشوت دینے اور لینے والے پر لعنت فرمائی''، یہ روایت ابوداؤد نے اپنی سنن کے کتاب الاقضیۃ باب فی کراہیۃ الرشوۃ ۴/ ۱۰ پر نقل کی ہے۔

۶۹- منقول از شرح رسالۃ الصغائر والکبائر، از ابن نجیم مصری، ص: ۳۰

۷۰- ۲/ ۳۵۲

۷۱- الحلال والحرام فی الاسلام،ص:۳۰۹

۷۲- سنن ابی داؤد، کتاب الأدب، باب فی إصلاح ذات البین، ۵/۲۱۹-۲۲۰

۷۳- حوالۂ بالا، ۵/۲۱۹-۲۲۰، نیز دیکھیے: ''معالم السنن''، خطابی ۴/ ۱۲۳

۷۴- اسی لیے کسی صورت میں جھوٹی گواہی کی اجازت نہیں ہے، اس لیے کہ جھوٹی گواہی انصاف کا خون کرتی ہے، اور ظلم اسلام میں مطلقاً جائز نہیں ہے کہ جھوٹی گواہی اور ظلم کے بارے میں کسی خیر کا باعث ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ منقول از: الفضائل الخلقیۃ فی الإسلام، ڈاکٹر احمد عبدالرحمٰن ابراہیم،ص:۱۶۶

۷۵- یہ صراحت کی ضد ہے

۷۶- توجیہ الرسول للحیاۃ والإحیاء، ڈاکٹر احمد شرباصی،ص:۱۲۱

۷۷- جن مصادر نے اس قاعدہ کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' ہے: دیکھیے: دفعہ:۳۰

۷۸- مالک بن انس،ص:۳۲۰۔ قدرے تصرف کے ساتھ

۷۹- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ۱/۷۹-۸۳

۸۰- شرح القواعد الفقہیۃ، احمد مصطفیٰ زرقا،ص:۱۵۹

۸۱- ملاحظہ ہو: ضوابط المصلحۃ الشرعیۃ، ڈاکٹر سعید رمضان بوطی،ص:۲۵۲

۸۲- حضرت ابو ہریرہ -رضی اللہ تعالیٰ عنہ- کی روایت کردہ حدیث میں ہے: ''نبی کریم -صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم- نے شہر سے باہر قافلۂ تجارت سے مل کر سامان خریدنے سے منع فرمایا۔ نیز اس بات سے منع فرمایا کہ شہری شہر آنے والے دیہاتی کا سامان فروخت کرے''۔ صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب النہی عن تلقی الرکبان وأن بیعہ مردود، ج ۴/ ۳۷۳

۸۳- ''حجر'' کا لغوی مفہوم: روکنا اور تنگی میں مبتلا کرنا ہے۔ اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ: ایسے شخص کو جو بہتر طریقہ پر مال میں تصرف کرنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو، مالی تصرف سے روک دیا جائے۔

۸۴- اسی لیے ہمارے قدیم فقہا نے اس پر گفتگو نہیں کی ہے، بعض متقدمین کے یہاں ہمیں جنین یا قیمتی مال نکالنے کے لیے انسان کے پیٹ کو کاٹنے کے مسئلہ سے اعتنا ملتا ہے، جواب کوئی

پیچیدہ مسئلہ نہیں رہا ہے۔

۸۵- الفقہ الإسلامی وأدلتہ، وہبہ زحیلی، ۳/ ۵۲۱-۵۲۲

۸۶- ان مثالوں کے لیے ملاحظہ ہوں: الأشباہ والنظائر، ابن نجیم، قواعد الونشریسی، ص: ۷۹، مقاصد الشریعۃ، علال فاسی، ص: ۱۷۷، الاجتہاد فیما لا نص فیہ، طیب خضری سید، ۲/ ۱۷ وغیرہ

۸۷- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ۱/ ۵۳

۸۸- مقاصد الشریعۃ، ابن عاشور، ص: ۱۴۷

۸۹- حوالۂ بالا، ص: ۱۴۸

۹۰- إعلام الموقعین، ۳/ ۱۵۳، اس اصول سے یہ حکم متفرع ہوتا ہے کہ واجب جس کے بغیر پورا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہے، اور مسنون جس کے بغیر پورا نہ ہو سکے وہ بھی مسنون ہے، ناصر سعدی: الریاض الناظرۃ والحدائق النیرۃ الزاہرۃ، ص: ۲۳۰

۹۱- یہ قاعدہ سیوطی نے الأشباہ والنظائر ص: ۱۵۸ میں ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''وسائل میں وہ باتیں صرف نظر کی جا سکتی ہیں جو مقاصد میں نہیں کی جا سکتی ہیں''۔

۹۲- ملاحظہ ہو: الریاض الناظرۃ والحدائق النیرۃ الزاہرۃ، ناصر سعدی، ص: ۲۳۶

۹۳- ۱/ ۱۰۳

۹۴- الرخص الفقہیۃ من القرآن والسنۃ، از ڈاکٹر محمد شیرف رحمونی، ص: ۴۵۹

۹۵- یہ ضابطہ یہ ہے: ضروری یا حاجی مباح کے ساتھ اگر کچھ مفاسد پائے جائیں تو اس کا حصول ترک سے اولی ہے۔

۹۶- الفروق، قرافی، ۲/ ۳۳

۹۷- الحاوی فی فتاوی الحافظ ابی الفضل عبداللہ صدیق غماری، ص: ۲۴، نیز حدیث کے لیے دیکھیے: صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب لعن آکل الربا ومؤکلہ ۳/ ۱۲۱۹، حدیث نمبر ۱۵۹۸

۹۸- أولویات الحرکۃ الإسلامیہ فی المرحلۃ القادمۃ، ص: ۳۲

۹۹- سنن ابی داؤد، کتاب البیوع والإجارات، باب فی اجتناب الشبہات، ۳/ ۶۲۷

۱۰۰- فتاوی معاصرہ، ص: ۶۱۱-۶۱۰

۱۰۱- الفتاوی،ص:۳۷۸

۱۰۲- الفتاوی،۱/۳۸۰

۱۰۳- سنن ترمذی، کتاب ثواب القرآن،ص:۱۷

۱۰۴- اس قاعدہ سے کچھ حالات مستثنیٰ ہیں،فقہانے ان کا تذکرہ کیا ہے جودرج ذیل ہیں

الف: سلام کرنا سنت ہے اور جواب واجب ہے،لیکن سلام میں ابتدا افضل ہے گوکہ وہ صرف سنت ہے۔

ب: وقت سے پہلے وضومستحب ہے،اور وقت کے آغاز کے بعد وضو واجب ہے،لیکن وقت سے پہلے کرنا افضل ہے۔

ج: تنگ دست سے ادائیگی معاف کرنا مستحب ہے،اور مہلت دینا واجب ہے،لیکن معاف کرنا افضل ہے، ملاحظہ ہو: الأشباہ والنظائر،سیوطی،ص:۱۴۵،ابن نجیم ۱/۴۴۸

۱۰۵- الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ،ص:۳۴

۱۰۶- صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب من أقسم علی أخیہ لیفطر فی التطوع ولم یر علیہ قضاء إذا کان أوفق لہ، ۴/۲۰۹

۱۰۷- حوالۂ بالا، کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم، ۴/۲۱۸

۱۰۸- بخاری، کتاب الایمان، باب احب الدین الی اللہ أدومہ ۱/۴۷،حدیث نمبر ۴۳/و بخاری، کتاب التہجد ،باب ما یکرہ من التشدید فی العبادۃ ۳/۱۴،حدیث نمبر ۱۱۵۱،ط: دارطوق النجاۃ

۱۰۹- ۳/۳۶

۱۱۰- یہ روایت یہ ہے:''حضرت عائشہؓ سے روایت ہے،کہتی ہیں: میرے پاس بنو اسد کی ایک خاتون تھیں: میرے پاس رسول اکرمؐ تشریف لائے،اور دریافت فرمایا: یہ کون خاتون ہیں؟ میں نے کہا: فلاں، وہ رات بھر عبادت کرتی ہیں،ان کی نماز کا شہرہ ہے،آپؐ نے فرمایا: رکو! تم اتنے ہی عمل کے مکلّف ہو جتنے کی استطاعت تم میں ہو، کہ اللہ نہیں اکتائے گا، ہاں تم اکتا جاؤ گے، ۳/۳۶

۱۱۱- ملاحظہ ہو: فتح الباری ۳/۳۷

۱۱۲- حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ بات صاف الفاظ میں درج ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مسلسل و ہمیشہ کیے جانے والے اعمال زیادہ پسند ہیں، حضرت عائشہ کا ارشاد ہے: رسول اکرمؐ شعبان سے زیادہ کسی اور مہینے میں نفل روزے نہیں رکھتے تھے، آپ فرمایا کرتے تھے: ''وہ اعمال کرو جن کی تم کو استطاعت ہو، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نہیں اکتائے گا ہاں تم اکتا جاؤ گے، آپ یہ بھی فرماتے تھے: ''اللہ کو محبوب تر عمل وہ ہے جس پر انسان پابندی کرے، خواہ وہ کم ہی ہو''، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب صیام النبیؐ فی غیر رمضان، ۲/ ۸۱۱

۱۱۳- ملاحظہ ہو: الفتاوی: ۲۴/ ۱۹۵-۱۹۶

۱۱۴- مشکلات فی طریق الحیاۃ الإسلامیۃ، ص: ۲۱

۱۱۵- حوالۂ بالا، ص: ۲۱

۱۱۶- صید الخاطر، ص: ۱۵۵

۱۱۷- العبادۃ فی الإسلام، ص: ۳۴۴

۱۱۸- حوالۂ بالا، ص: ۳۴۴

۱۱۹- الدعوۃ قواعد وأصول، از جمعہ امین عبد العزیز، ص: ۹۰۔ قدرے تصرف کے ساتھ

۱۲۰- صحیح بخاری، کتاب فضائل الصحابۃ، باب مناقب الحسن والحسین، ۷/ ۹۴

۱۲۱- الموافقات: ۱/ ۱۸۱

۱۲۲- حوالۂ بالا: ۱/ ۱۸۱، قدرے تصرف کے ساتھ۔

۱۲۳- الموافقات: ۱/ ۱۸۲

۱۲۴- حوالۂ بالا ۳/ ۲۳۲

۱۲۵- حوالۂ بالا ۳/ ۲۳۴، امام مالک کے اس طرز عمل کی بابت حاشیہ میں شیخ عبد اللہ دراز نے یہ لکھا ہے کہ ان کو سلس البول کی شکایت تھی، اور وہ لوگوں میں اس کا تذکرہ پسند نہیں فرماتے تھے۔

۱۲۶- حوالۂ بالا: ۴/ ۲۱۰

۱۲۷- الموافقات: ۳/ ۲۳۳

۱۲۸- رفع الحرج فی الشریعۃ الإسلامیۃ، ضوابطہ وتطبیقاتہ، ص: ۱۷۶

۱۲۹- منارالإسلام، شمارہ:۱، جلد:۸، ۱۴۰۳-۱۹۸۲، ص:۶۲، گوشۂ فتاوی

۱۳۰- أصول الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی ۱/۲۲۹

۱۳۱- حوالۂ بالا، ص:۱/۲۲۹

۱۳۲- الفروق، قرافی، ۲/۲۰۳

۱۳۳- مثلاً کوئی انسان سفر حج کے اخراجات کی بقدر رقم کا مالک ہو، لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہ ہو جسے وہ والدین، ان میں سے کسی ایک یا اہلیہ واولاد کے لیے چھوڑ کر جاسکے، جب کہ وہ خود اپنے اخراجات نہ اٹھا سکتے ہوں، ملاحظہ ہو: الرعایۃ لحقوق اللہ، محاسبی، ص:۱۰۳

۱۳۴- دین مؤجل حج سے مانع نہیں ہے، الفروق:۲/۲۰۴

۱۳۵- یہ مسائل چونکہ یکساں درجہ کے نہیں ہوتے ہیں اس لیے زیادہ ضروری مسائل کو مقدم کرنے کے لیے ایک لائحۂ عمل تجویز کرنا ہوتا ہے جس میں فوری حل طلب ضروریات کو مقدم رکھا جاتا ہے اور ان سے فراغت تک غیر ضروری امور کو مؤخر کیا جاتا ہے۔

۱۳۶- ۲/۲۰۳

۱۳۷- الفروق ۲/۲۰۳

۱۳۸- الرعایۃ لحقوق اللہ، محاسبی، ص:۱۱۷

۱۳۹- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ص:۶۷-۶۶

۱۴۰- الرعایۃ لحقوق اللہ، محاسبی، ص:۱۱۷

۱۴۱- حوالۂ بالا: ص:۱۱۷

۱۴۲- أصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف، ص:۱۰۶

۱۴۳- الموجز فی أصول الفقہ، شیخ محمد عبیداللہ اسعدی، ص:۷۹

۱۴۴- أصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف، ص:۱۰۶

۱۴۵- الموجز فی أصول الفقہ، شیخ اسعدی، ص:۷۸

۱۴۶- الفروق، قرافی، ۲/۲۰۳

۱۴۷- صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن وعلی

الذکر، ۴/ ۲۰۷۴

۱۴۸- حوالۂ بالا، کتاب الجہاد، باب فضل الرباط فی سبیل اللہ، ۳/ ۶۱

۱۴۹- المتجر الرابح فی ثواب العمل الصالح، حافظ دمیاطی، حدیث نمبر: ۱۶۳۲، ص: ۴۱۰

۱۵۰- قضاء الحوائج، حافظ ابن ابی الدنیا، ص: ۲۵

۱۵۱- یہ کتاب ابن جوزی کی عدۃ الحصن الحصین من کلام سید المرسلین کی شرح ہے، جو امام محمد بن علی محمد الشوکانی الیمانی الصنعانی کا اثر خامہ ہے، ملاحظہ ہو: ص: ۱۲- ۱۴

۱۵۲- حوالۂ بالا، ص: ۱۲

۱۵۳- یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی نے قابل لحاظ سند سے نقل کی ہے، یہاں درج الفاظ سنن ترمذی، کتاب الزہد، باب ماجاء فی صحبۃ المؤمن، ۴/ ۲۷ کے ہیں

۱۵۴- بخاری، صحیح، کتاب الزکاۃ، باب أخذ الصدقۃ من الأغنیاء فترد فی الفقراء، ۳/ ۳۵۷ میں ابن عباس- رضی اللہ تعالیٰ عنہما- کی روایت کردہ حدیث کا یہ ایک ٹکڑا ہے۔

۱۵۵- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ۳/ ۷۳

۱۵۶- الفتاوی: ۲۵/ ۸۷

۱۵۷- ص: ۱۰۳

۱۵۸- رسول اکرمؐ سے اگر کوئی بندہ کچھ سوال کرتا اور آپ کے پاس فوری طور پر دینے کو نہیں ہوتا تو آپؐ اس سے وعدہ کر لیتے جسے بعد میں وفا کرتے، حضرت ابوبکر نے اپنے عہد میں ایسے افراد کو عطا فرمایا جن سے آپؐ نے وعدہ کیا تھا، اور زندگی نے آپؐ کو وعدہ وفا کرنے کا موقع نہیں دیا تھا۔

۱۵۹- یعنی وعدہ۔

۱۶۰- ص: ۱۱۸۴

۱۶۱- ۲/ ۷۱۰

۱۶۲- حوالۂ بالا، ۲/ ۷۱۰

۱۶۳- یسألونک فی الدین والحیاۃ ۲/ ۱۵۰

۱۶۴- الرعایۃ لحقوق اللہ،ص:۱۱۰

۱۶۵- کی لاتمضی بعیداً عن احتیاجات العصر،ص:۴۷

۱۶۶- الفقہ علی المذاہب الاربعہ، از عبدالرحمٰن جزیری، ج۱/ ۴۹۲۔ ابن تیمیہ سے سوال کیا گیا: قضا اور نفل نماز میں سے کون افضل ہے۔ انہوں نے جواب میں تحریر فرمایا: آدمی کے ذمہ فرض کی قضا ہو تو نوافل میں مشغول ہونے سے افضل و مقدم قضا کی ادائیگی ہے، اس لیے کہ نوافل میں مشغولیت قضاء میں حائل ہوگی۔ ''الفتاوی'' ج۲/ ۱۰۴۔

۱۶۷- البتہ شافعیہ کی رائے ہے کہ بے عذر فرض کو مؤخر کر کے اسے قضا کیا گیا تو اسے فوری طور پر قضا کرنا واجب ہے۔ اور اگر عذر کی وجہ سے فرض قضا ہو جائے تو تاخیر کے ساتھ بھی قضا کی جاسکتی ہے۔ ملاحظہ ہو: ''الفقہ علی المذاہب الاربعہ''، از جزیری، ج۱/ ۴۹۱

۱۶۸- قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ج۱/ ۷۶

۱۶۹- الرعایۃ لحقوق اللہ،ص:۱۰۵

۱۷۰- قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ج۱/ ۷۶

۱۷- ج۱/ ۲۱۵

۱۷۲- حوالۂ بالا، ج۱/ ۲۰۵-۲۰۶

۱۷۳- علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید،ص:۴۲۹

۱۷۴- حوالۂ بالا،ص:۴۲۹

۱۷۵- ملاحظہ ہو: علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید، از محمد جواد مغنیہ،ص:۴۲۹

۱۷۶- ان حقوق کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ''اصول الفقہ''، از عبد الوہاب خلاف، ص: ۲۱۰-۲۱۴

۱۷۷- ملاحظہ ہو: ''الفروق''، قرافی ۱/ ۱۴۲

۱۷۸- رسول اکرم -صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم- سے حضرت معاذ بن جبل -رضی اللہ تعالیٰ عنہ- کی روایت کردہ حدیث کا یہ ہے ایک ٹکڑا ہے۔ ملاحظہ ہو: صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب حق اللہ علی العباد، ج۱/ ۲۳۰-۲۳۱

۱۷۹- یہ تعریف پہلی تعریف سے مختلف نہیں ہے، البتہ اس کے مقابلہ میں یہ خاص ہے۔

۱۸۰- ''الفروق''، از قرافی، ج ۱/ ۱۴۲

۱۸۱- ابن حجرؒ تحریر فرماتے ہیں: یہ روایت حسن بن سفیان وغیرہ نے لیث عن یزید بن حوشب عن ابیہ کے واسطہ سے نقل کی ہے..... اور یزید مجہول ہے۔ ملاحظہ ہو: ''فتح الباری'' ج ۳/ ۷۸۔ البتہ یہ حدیث کہ جریج نے اپنی ماں کی پکار پر لبیک کہنے پر نماز کو ترجیح دی، "صحیح بخاری، کتاب العمل فی الصلاۃ، باب إذا دعت الأم ولدها فی الصلاۃ" میں بھی روایت کردہ ہے۔ جو یوں ہے: حضرت ابو ہریرہ -رضی اللہ تعالیٰ عنہ- نے رسول کریم -صلی اللہ علیہ وسلم- کا ارشاد نقل کیا ہے: ''ایک خاتون نے اپنے بیٹے کو آواز دی، جو عبادت خانہ میں تھا۔ اس نے ندا دی: اے جریج! اس پر اس نے کہا: اے اللہ! میری ماں اور نماز کا معاملہ ہے۔ ماں نے پھر ندا دی: اے جریج۔ پھر انہوں نے کہا: ایا اللہ! میری ماں اور میری نماز کا معاملہ ہے کسے ترجیح دوں؟ (انہوں نے نماز جاری رکھی) اس پر ماں نے بد دعا دیتے ہوئے کہا: اے اللہ! موت سے پہلے جریج طوائفوں کا چہرہ دیکھے۔ جریج کے عبادت خانہ میں ایک لڑکی آیا کرتی تھی جو بکریاں چراتی تھی۔ وہ حاملہ ہوئی اور اس نے بچہ کو جنم دیا۔ اس سے پوچھا گیا: یہ بچہ کس کا ہے؟ اس نے کہا: یہ جریج کا بچہ ہے اس نے عبادت خانہ سے آکر میرے ساتھ غلط حرکت کی۔ ہنگامہ ہونے پر جریج نے اس لڑکی کو طلب کیا جو الزام لگا رہی تھی کہ اس کا بچہ ان کے نطفہ سے ہے۔ آنے کے بعد جریج نے اس دودھ پیتے بچہ سے پوچھا: تیرا باپ کون ہے؟ بچہ نے جواب دیا: بکریاں چرانے والا چرواہا۔ دیکھیے: ۳/ ۷۸

۱۸۲- ''الرعایۃ لحقوق اللہ''، ص: ۱۰۷

۱۸۳- الموافقات ج ۳/ ۲۵۵

۱۸۴- ''قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ج ۱/ ۶۳

۱۸۵- ''الفروق''، ۲/ ۲۰۳-۲۰۴

۱۸۶- ج ۱/ ۶۰

۱۸۷- حوالۂ بالا، ج ۱/ ۶۰

۱۸۸- ج ۲/ ۲۰۳

۱۸۹- الفروق، ج ۲/ ۲۰۳

۱۹۰- اس طرح کے طرز عمل کے لیے ملاحظہ ہو: ''الموافقات''، از شاطبی، ج ۳/ ۲۵۴-۲۵۵

۱۹۱- اصولیین کے درمیان یہ تقسیم اتفاقی ہے۔ ''اصول فقہ'' کی اکثر کتابوں میں اس کا ذکر ہے۔ البتہ مختلف الفاظ میں اس کا ذکر ہے۔ لیکن سب اسی مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔ مثلاً: ملاحظہ ہو: ''التمہید فی تخریج الفروع علی الأصول، اسنوی، ص: ۴۷-شرح الکوکب المنیر، از ابن نجار، ص ۳۷۳۔ ''الأشباہ والنظائر''، سیوطی، ص: ۴۱۰، ''اصول الفقہ''، از عبد الوہاب خلاف، ص: ۱۰۸۔

۱۹۲- ص: ۲۷۳

۱۹۳- التمہید فی تخریج الفروع علی الأصول، ص: ۷۵

۱۹۴- مختصر التحریر فی اصول الفقہ، از ابن نجار، ص: ۳۷۶

۱۹۵- حوالۂ بالا، ص: ۳۷۷

۱۹۶- ج ۲/ ۲۰۳

۱۹۷- الأشباہ والنظائر، ص: ۴۱۱

۱۹۸- الفروق، ج ۲/ ۲۰۳

۱۹۹- ''شرح الکوکب المنیر، ابن نجار، ص: ۳۷۷، الفروق، از قرافی، ج ۲/ ۲۰۳

۲۰۰- الفروق، ج ۲/ ۲۰۳

۲۰۱- ملاحظہ ہو: ''التمہید فی تخریج الفروع علی الأصول، اسنوی، ص: ۷۵-۷۶، 'الأشباہ والنظائر، از سیوطی، ص: ۴۱۰-۴۱۱، شرح الکوکب المنیر، ابن نجار، ص: ۳۷۷

۲۰۲- ''الغیاثی، ص: ۳۵۹

۳۰۳- صید الخاطر، ص: ۶۶

۲۰۴- الدعوۃ قواعد وأصول، ص: ۹۰

☆☆☆

اختتامیہ

اب آخر میں ہم قارئین کے سامنے اس کتاب/ مقالہ کے مشتملات کو اجمالی طور پر ذکر کریں گے، نیز ان نتائج تحقیق کا بھی تذکرہ کیا جائے گا جو اس مطالعہ میں سامنے ہیں:

زیر نظر کتاب میں میرا پہلا کام اصطلاح ''ترجیحات'' (الأولویات) کی اور پھر ''فقہ ترجیحات'' کی تعریف کرنا تھا، بالخصوص اس لیے بھی کہ مجھے اپنے محدود مطالعہ میں اس اصطلاح اور اس سے اعتنا کرنے والی فقہ کی تعریف کہیں نہیں ملی تھی، شیخ یوسف القرضاویؒ کے یہاں گو کہ اس کی تعریف ملی لیکن وہ ہمیں کچھ دقیق نہیں لگی۔

اس کی تعریف کرنے کے بعد ہم نے ایک نئی فقہ کے طور پر اس کے سامنے آنے کے اسباب کو ظاہر کرنے کی کوشش کی، ہم نے اس سلسلہ میں دو بنیادی اسباب ذکر کیے ہیں۔

اول: اعمال شرعیہ کے مراتب میں خلل، اس نوع کے خلل زمانۂ قدیم سے پائے جاتے ہیں، جنھوں نے امت کو بہت سے شرور و مفاسد میں مبتلا کیا ہے، ہم نے اس سلسلہ میں علم کلام، تصوف، فقہ و اصول فقہ کے کچھ پرانے نمونے ذکر کیے ہیں، اور کچھ ایسے نئے نمونے ذکر کیے ہیں جو معاصر مسلمانوں کے طرز عمل بالخصوص دعوتی طریقۂ کار میں پائے جاتے ہیں۔

دوم: وہ دعوتی ضرورت جس نے داعیوں کو از سر نو سنت تدریج کے احیا پر مجبور کیا ہے، اس لیے کہ اسلامی احکام کی کلی و تیز رفتار تطبیق میں بہت سی رکاوٹیں پیش آ رہی ہیں، اس موقع پر ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ ترجیحی تدریج کا منہج اسلام کو ایک بار پھر غالب کرنے کے طریقۂ کار کے طور پر متعدد اسباب سے ایک ضروری امر ہے۔

ہم نے اس نوع کی فقہ کو سامنے لانے والے عوامل کا تذکرہ کیا ہے، اعمال شرعیہ کے مراتب میں ظاہر ہونے والے خللوں کی سنگینی جاننے اور ان کے ازالہ کے سلسلے میں اس کی اہمیت واضح کی ہے، اسی طرح تعارض کے وقت ترجیح یا دعوتی تدریج کے وقت ترجیحی ضوابط کی تشکیل کے سلسلہ میں اس کی اہمیت پر گفتگو کی ہے، پھر ہم نے ترجیحات کی شرعی تاصیل پر گفتگو کی ہے، اس موقع پر ہم نے واضح کیا ہے کہ قرآن کریم نے متعدد آیات میں مادہ ''اُولیٰ'' کو استعمال کیا ہے، قرآن مجید نے اس لفظ کو اس کے لغوی معنی میں استعمال کیا ہے، اسی طرح ہم نے لکھا ہے کہ متعدد احادیث نبویہ میں بھی اس مادہ کو استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ قرآن مجید نے بہت سی آیات میں مسلمانوں کو بتایا ہے کہ ان کے دینی و دنیوی امور میں اولیٰ و افضل کیا ہے، اسی طرح ہم نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اولیٰ'' (راجح) پر عمل کا اولین مطالبہ انبیا سے ہے، ساتھ ہی ہم نے اللہ پر راجح تر اور صالح تر پر عمل کرنے کے وجوب پر گفتگو کی ہے، اس مسئلہ پر علمائے کلام نے بحث کی ہے، بعض حضرات نے اس کے حق میں گفتگو کی ہے، لیکن میں نے اہل سنت کے اس موقف کی تائید کی ہے جس کے بموجب اللہ پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اس موقف کی رو سے اللہ کا ہر عمل خیر و صلاح ہے، خواہ بظاہر اس میں شر نظر آ رہا ہو، پھر میں نے ثابت کیا ہے کہ سنت بھی ''اُولیٰ'' و ''افضل'' پر عمل کرنے کی راہ نمائی کرتی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم نے ان احادیث سے اعتنا کیا ہے جن میں آپؐ نے افضل ترین عمل کی بابت مختلف لوگوں کے سوالات کے جواب ان کے حالات کے اعتبار سے الگ الگ دیے ہیں، اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ رسول اکرمؐ اصول ''اولویات'' (ترجیحات) کا لحاظ رکھتے تھے۔ اس کے بعد میں نے قرآن و سنت میں دعوتی و تشریعی تدریج کو ترجیحات کی مشروعیت پر ایک اور واضح الدلالہ بنیاد کے طور پر ذکر کیا ہے۔ نزول قرآن، تشریع احکام اور دعوت نبویؐ سے یہ صاف واضح ہوتا ہے، پھر میں نے قرآن و حدیث میں ترجیحات کے متعدد نمونے ذکر کیے ہیں، لیکن میں نے ان کا احاطہ نہیں کیا ہے، بس ان میں سے

چند کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ مقصود ان ترجیحات کا استقرا نہیں ہے کہ ان کا استقرا ایک مستقل مطالعہ کا طالب ہے، ترجیحات کی مشروعیت کی وضاحت کے بعد میں نے ترجیحات کو جاننے کے طریقوں پر گفتگو کی ہے، اس لیے میں نے یہ واضح کیا ہے کہ ان ترجیحات کی پہچان دو طریقوں سے کی جاسکتی ہے:

اول: نصی طریقہ جس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ان منصوص ترجیحات میں سے کچھ کی علتیں قابل ادراک ہوتی ہیں، اور کچھ کی نہیں ہوتی ہیں، قابل ادراک علتوں والی منصوص ترجیحات ہی اکثر ہیں۔ ساتھ ہی ہم نے ایسے بعض ترجیحی عوامل کا بھی ذکر کیا ہے جن کی بنیاد پر شریعت بعض اعمال کو دیگر اعمال پر ترجیح دیتی ہے۔ یہ بہت اہم ترجیحی عوامل ہیں جن کا اعتبار کسی بھی حکم یا فعل کو دوسرے پر ترجیح دیتے وقت کرنا چاہئے۔

دوم: اجتہادی طریقہ، ہم نے اس کے دو میدان عمل بتائے ہیں:

۱- نصوص و دلائل، اس کے سلسلہ میں ہم نے بتایا ہے کہ ہمیں اس کی کوئی بہت زیادہ ضرورت نہیں ہے، اس سے بہت اعتنا کیا جاچکا ہے۔

۲- اطاعت وتعمیل حکم، ہم نے اس کی بابت ''ترجیحی اجتہاد'' کی دو قسمیں ذکر کی ہیں:

- دعوتی عمل میں ایک حکم کو دوسرے پر مقدم کرنے کے سلسلے میں اجتہاد۔
- تعارض کے وقت ایک عمل کو دوسرے پر مقدم کرنے کے سلسلے میں اجتہاد۔

اس میدان میں ہم کو اجتہاد کی ضرورت ہے، اسی لیے ہم نے اپنی وضع کردہ اصطلاح ''فقہ تعارض'' سے اعتنا کی دعوت دی ہے۔

اس کے بعد ہم نے متعین احکام کے ترجیحی علم کے سلسلے میں معاون کچھ تشریعی مصادر کا تذکرہ کیا ہے، اس سلسلہ میں ہم نے قیاسی ترجیح، استحسانی ترجیح اور پھر مصلحتی ترجیح پر گفتگو کی ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کی بہت سی مثالیں دی ہیں۔

اس موقع پر ہم نے اپنے مطالعہ کے ایک حصہ کو پورا کر کے دوسرے حصے پر توجہ دی ہے جسے ہم نے ضابطوں کے لیے خاص کیا ہے، ہمارے علم کے مطابق یہ ضوابط کسی عمل کی دوسرے پر ترجیح وتقدیم کے عمل کی تسہیل میں بہت اہمیت رکھتے ہیں، ان کی ہم نے دو قسمیں ذکر کی ہیں، اس لیے کہ ہم اس نتیجہ تک پہنچے تھے کہ ترجیحات کا موضوع دو حالات میں متصور ہے:

اول: دعوتی تدریج کی حالت، اور دوم: تعارض احکام کی حالت۔

پہلی حالت کے سلسلے میں ہم نے دو بنیادی ضابطوں کا ذکر کیا ہے، جو یہ ہیں:

مراتب احکام کا علم، اور درپیش مسائل کا علم۔

پہلے ضابطہ میں ہم نے احکام شرعیہ کے مراتب کا ایک خاکہ متعین کرنا چاہا ہے، میرا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ میں نے تمام مراتب کا ذکر کر کے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے، اس لیے کہ یہ موضوع بھی ایک مستقل مطالعہ کا طالب ہے، اس کے بعد ہم نے ان میں سے کچھ مراتب کا ذکر کیا ہے، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ احکام شریعت یکساں درجہ کے نہیں ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ دعوتی عمل نیز احکام کے تعارض کے وقت ان مراتب کا خیال رکھنا لازمی ہے۔ جب کہ دوسرے ضابطہ میں ہم نے فقہ مراتب احکام کے ساتھ ترجیحات کی تعیین میں درپیش مسائل کے علم کی بھی اپنے وسیع مفہوم کے اعتبار سے اہمیت ذکر کی ہے، اس ضابطہ کے ہم نے کئی تحدیدی عناصر ذکر کیے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

- ہر شخص کے ذاتی احوال۔
- وہ حالات جن میں داعی سرگرم عمل ہوتا ہے۔
- انفرادی یا اجتماعی امکانات۔

شرعی ترجیحات کی تعیین میں ان ضوابط کی اہمیت واضح کرنے کے لیے ہم نے عصر حاضر کے کچھ فرائض اور اس کی کچھ متفق علیہ ومختلف فیہ ترجیحات کا تذکرہ کیا ہے۔

دوسری حالت یعنی تعارض احکام کی حالت کے سلسلہ میں ہم نے ضوابط کی ممکنہ بڑی تعداد کا ذکر کیا ہے، اس سلسلہ میں ہم نے بائیس ضابطوں کا ذکر کیا ہے، اس کے باوجود ہمیں یہ دعویٰ نہیں کہ ہم نے ان کا احاطہ کرلیا ہے، لیکن پورے اعتماد کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہم نے ان میں سے اکثر اور اہم تر کا تذکرہ کیا ہے، قابل تقدیم وترجیح امور کے جاننے کے سلسلے میں یہ بہت اہم ضوابط ہیں، بالخصوص عصر حاضر میں ان کی افادیت اس لیے بھی بڑھ جاتی ہے کہ آج مصالح ومفاسد یا حلال وحرام کے درمیان تعارضات بکثرت ہیں۔

زیر نظر مقالہ/کتاب کے اہم تر مشتملات کا یہ سرسری خلاصہ ہے، اس میں مجھے جو اہم ترین کامیابیاں ملی ہیں ان کو اجمالی طور پر یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱- ہماری دعوتی سرگرمیوں میں فقہ ترجیحات کی اہمیت کا اظہار، کہ اس سے صرف نظر کرنا دعوت کے لیے مضر ہے، اور دعوت کے فروغ کی راہ میں اس کی وجہ سے رکاوٹیں پڑتی ہیں۔

۲- ان ضوابط کی تشکیل جن سے مسلمان عملی میدان میں احکام کے تعارض کے وقت لائق ترجیح وتقدیم حکم کو جان سکتا ہے۔

۳- ان ضوابط کی تعیین جو کسی قسم کے احکام کو دعوتی میدان میں دوسرے قسم کے احکام پر ترجیح دیتے ہیں۔

۴- اعمال کے شرعی مراتب اور امر بالمعروف اور منکر کے ازالہ میں نیز داعیوں کی توجہات اور ان کے مناہج میں یکسانیت پیدا کرنے میں ان کی اہمیت کا بیان۔

۵- ہماری ترجیحات میں سرفہرست جن بنیادی مسائل کو ہونا چاہئے ان کی قیمت پر ثانوی جزوی امور سے اعتنا کی سنگینی کا بیان۔

۶- ان شرور ومفاسد کا بیان جن میں امت فقہ ترجیحات کے نہ پائے جانے کی وجہ سے مسلسل گھری ہوئی ہے۔

آخر میں یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنی اس کاوش میں ہم نے ممکنہ حد تک اپنی محنت صرف کی ہے، اس میں یقیناً کچھ لغزشیں ہوں گی، کہ یہ اس موضوع سے اعتنا کا آغاز ہے، اور آغاز کو کامل ہونے کے لیے مزید تکمیلی امور کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس موضوع پر کامل درجہ کی کاوش پیش کرنے کی توفیق مجھے یا کسی اور کو دے دے کہ وہی راہ نما اور توفیق ارزانی کرنے والا ہے۔

☆☆☆

فہرست مصادر

۱- القرآن الکریم، مصحف مدینہ، سعودی عرب۔

۲- ابراہیم، احمد عبدالرحمان (ڈاکٹر)، الفضائل الخلقیۃ فی الإسلام، طبع اول، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء

۳- .....موقف الإسلام من الدنیا، ہجر للطباعۃ والنشر والتوزیع والإعلام، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء

۴- ابن ابی الدنیا (حافظ) قضاء الحوائج، تحقیق: مجدی السید ابراہیم، قاہرہ: مکتبۃ القرآن، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۵- ابن بادیس، عبدالحمید، مبادئ الأصول، تحقیق: ڈاکٹر عمار طالبی، جزائر: الشرکۃ الوطنیۃ للنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۹۸۰ء۔

۶- ابن تیمیہ، الاستقامۃ، تحقیق: ڈاکٹر محمد رشاد سالم، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔

۷- .....اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفۃ أصحاب الجحیم، تحقیق: محمد حامد فقی، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۸- الصارم المسلول، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۹- فقہ الکتاب والسنۃ ورفع الحرج عن الأمۃ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔

۱۰- مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ، جمع وترتیب: عبدالرحمان بن محمد بن قاسم العاصمی نجدی حنبلی، ادارۃ الرسالۃ العامۃ لشؤون الحرمین الشریفین۔

۱۱- ابن جزی، القوانین الفقہیۃ۔

۱۲- ابن الجوزی، صید الخاطر، تحقیق: ناجی طنطاوی، نظر ثانی: علی طنطاوی، دمشق: دار الفکر، طبع

چہارم، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۳- ابن حمید صالح بن عبد اللہ (ڈاکٹر)، رفع الحرج فی الشریعۃ الإسلامیۃ، ضوابطہ وتطبیقاتہ، سعودی عرب، مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی، طبع اول، ۱۴۰۳ھ۔
۱۴- ابن رجب حنبلی، اختیار الأولی شرح حدیث اختصام الملأ الأعلی، تحقیق: حسین الجمل، مؤسسۃ الکتب الثقافیۃ، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۵- .....جامع العلوم والحکم، بیروت، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر۔
۱۶- ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد قرطبی، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، بیروت: دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، طبع پنجم: ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۱۷- ابن سلام، ابو عبید القاسم، الأموال، تحقیق: ڈاکٹر محمد عمارۃ، قاہرہ: دار الشروق، طبع اول، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۹ء۔
۱۸- ابن سلول السالمی، شیخ عبد اللہ بن حمید، معارج الآمال علی مدارج الکمال بنظر مختصر الخصال، تحقیق: محمود اسماعیل، سلطنت عمان: وزارت قومی ورثہ وثقافت ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۱۹- ابن عاشور، شیخ محمد طاہر، مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، جزائر: المؤسسۃ الوطنیۃ للکتاب، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۲۰- ابن عبد السلام، عز الدین عبد العزیز، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، بیروت: دار الجیل، طبع دوم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۱- ابن العربی، ابو بکر محمد بن عبد اللہ، احکام القرآن، تحقیق: دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۲۲- ابن علی، محمد امان (ڈاکٹر)، أضواء علی طریق الدعوۃ إلی الإسلام، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۲۳- ابن قیم الجوزیہ، بدائع الفوائد، دار الفکر، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۲۴- .....تہذیب مدارج السالکین، تحقیق: عبد المنعم صالح علی عربی، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع دوم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء۔

۲۵- .....الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی، تحقیق: ڈاکٹر محمد جمیل غازی، جدہ، مکتبۃ المدنی ومطبعتہا، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۲۶- .....زاد المعاد فی ہدی خیر العباد، دار الکتاب العربی، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۲۷- .....اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت: دار الجیل، ۱۹۷۳ء۔
۲۸- .....الفوائد، تحقیق: ڈاکٹر محمد عثمان الخشت، بیروت: دار الکتاب العربی، طبع سوم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۲۹- .....مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین، بیروت: دار الکتاب العربی، طبع دوم، ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۳ء۔
۳۰- ابن کثیر (حافظ دمشقی)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۳۱- ابن مبارک، جمیل محمد، نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ وحدودہا وضوابطہا، منصورہ: دار الوفاء للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۳۲- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم مصری، لسان العرب، بیروت: دار بیروت للطباعۃ والنشر، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۳۳- ابن النجار، شیخ محمد بن احمد بن عبد العزیز بن علی فتوحی حنبلی، شرح الکوکب المنیر المسمی بمختصر التحریر فی أصول الفقہ، تحقیق: ڈاکٹر محمد زحیلی، دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۳۴- ابن نجیم، شرح رسالۃ الصغائر والکبائر، شرح: زین الدین احمد بن شیخ ابراہیم بن نجیم مصری، تحقیق: شیخ خلیل میس، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء
۳۵- غمز عیون البصائر فی شرح کتاب الأشباہ والنظائر، شرح شیخ احمد بن محمد حنفی حموی، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۳۶- ابن النحاس، محی الدین ابوزکریا احمد بن ابراہیم، تنبیہ الغافلین من أعمال الجاہلین وتحذیر السالکین من أفعال الہالکین، تحقیق: عماد الدین عباس سعد، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع

اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۳۷- ابوالحاج، احمد طہ عطیہ، ضوابط الترخیص فی السفر فی الفقہ الاسلامی، قاہرہ: دار الثقافۃ العربیۃ، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۳۸- ابوحامد، راشد، حیرۃ وہدایۃ، قاہرہ: طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۳۹- ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا لغوی، مجمل اللغۃ، تحقیق: زبیر عبدالمحسن سلطانی، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۴۰- ابوحبیب، سعید، دراسۃ فی منہاج الإسلام السیاسی، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۴۱- ابوداؤد، حافظ سلیمان بن اشعث سجستانی ازدی، سنن ابی داؤد، سوریہ، حمص: دار الحدیث، طبع اول، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۴۲- ابوزہرہ، شیخ محمد، اصول الفقہ، قاہرہ: دار الفکر العربی، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۴۳- .....الإمام زید: حیاتہ وعصرہ وآراؤہ الفقہیۃ، قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۹۷۴۔
۴۴- .....مالک: حیاتہ وعصرہ وآراؤہ الفقہیۃ، قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۹۷۴ء۔
۴۵- أحبابی، محمد مصطفیٰ (ڈاکٹر)، الحرکۃ الفقہیۃ الإسلامیۃ دراسۃ تحلیلیۃ تاریخیۃ، مطبعۃ سباعی، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۴۶- احمد امین، ضحیٰ الاسلام، بیروت: دار الکتاب العربی، دسواں ایڈیشن، تاریخ طباعت درج نہیں۔
۴۷- احمد بن حنبل، مسند الإمام احمد، شرح: احمد محمد شاکر، ناشر وتاریخ طباعت درج نہیں۔
۴۸- ارموی، تاج الدین محمود بن ابی بکر، التحصیل من المحصول، تحقیق: ڈاکٹر عبدالعلیم علی ابوزید، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۴۹- اسعدی، محمد بن عبداللہ، الموجز فی اصول الفقہ، دار السلام للطباعۃ، طبع اول، ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء۔
۵۰- اسماعیل، شعبان محمد (ڈاکٹر)، دراسات حول القرآن والسنۃ، قاہرہ: مکتبۃ النہضۃ المصریۃ، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔

۵۱- اسماعیل، یحییٰ (ڈاکٹر)، منہج السنۃ فی العلاقۃ بین الحاکم والمحکوم، منصورہ: دار الوفاء للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۵۲- اسنوی، جمال الدین ابومحمد عبدالرحیم بن الحسن، التمہید فی تخریج الفروع علی الأصول، تحقیق: محمد حسن متیتو، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع سوم، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء
۵۳- اصفہانی، راغب، تفصیل النشأتین وتحصیل السعادتین، بیروت: دار النفائس، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۵۴- البانی، محمد ناصر الدین، صحیح سنن ابن ماجہ، مکتبۃ التراث العربی لدول الخلیج، طبع سوم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء
۵۵- اندلسی، قاضی ابومحمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، مراکش: مطابع فضالۃ المحمدیۃ، طبع دوم، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۲ء۔
۵۶- ایوب، حسن، السلوک الاجتماعی فی الإسلام، کویت: دار البحوث العلمیۃ للنشر والتوزیع، طبع چہارم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء
۵۷- باجی، ابو الولید: أحکام الأصول فی إحکام الأصول، تحقیق: عبد المجید ترکی، دار الغرب الإسلامی، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۵۸- المنہاج فی ترتیب الحجاج، تحقیق: عبد المجید ترکی، پیرس، دار الاروس، ۱۹۷۸ء۔
۵۹- بخاری، ابو الطیب صدیق حسن بن علی حسینی قنوجی، العبرۃ مما جاء فی الغزو والشہادۃ والہجرۃ، تحقیق: ابو ہاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۶۰- بدران، ابو العینین بدرانی (ڈاکٹر)، أصول الفقہ الإسلامی، اسکندریہ: مؤسسۃ شباب الجامعۃ للطباعۃ والنشر، ۱۹۸۴ء۔
۶۱- برہانی، محمد ہشام، سد الذرائع فی الشریعۃ الاسلامیہ، بیروت: مطبعۃ الریحانی: طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۶۲- بستانی، المعلم بطرس، قطر المحیط، قاموس مختصر اللغۃ العربیۃ، بیروت: مکتبۃ لبنان (تاریخ

طباعت درج نہیں)۔
۶۳- .....محیط المحیط، بیروت: مکتبۃ لبنان، ۱۹۷۹ء۔
۶۴- .....المعجم العربی الأساسی، بیروت: مکتبۃ لبنان، ۱۹۷۹ء۔
۶۵- بغدادی، محمود صالح، إرشاد الأنام فی عقائد الإسلام، دار عبادۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۶۶- ہلالی، عبد الحمید، البیان فی مداخل الشیطان، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع ششم، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۶۷- البنا، جمال، لاحرج: قضیۃ التیسیر فی الإسلام جدہ: الدار السعودیۃ للنشر والتوزیع، طبع دوم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۶۸- بہی، محمد (ڈاکٹر) الدین والدولۃ من توجیہ القرآن، قاہرہ: مکتبۃ وہبۃ، طبع دوم، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۶۹- القرآن یقول، قاہرہ: مکتبۃ وہبۃ، ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء۔
۷۰- بوطی، محمد سعید رمضان (ڈاکٹر)، ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الإسلامیۃ، بیروت: مؤسسۃ الرسالہ، طبع چہارم، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء۔
۷۱- .....فقہ السیرۃ، دمشق: دار الفکر، طبع ہشتم، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۷۲- بیانونی، محمد ابو الفتح (ڈاکٹر)، العبادۃ: دراسۃ منہجیۃ شاملۃ فی ضوء الکتاب والسنۃ، دار السلام للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۷۳- الحکم التکلیفی فی الشریعۃ الإسلامیۃ، بیروت: دار القلم، طبع اول، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۷۴- بیہقی، مختصر شعب الإیمان، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۷۵- ترمذی، بیروت: دار الفکر، طبع دوم، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۷۶- تفاحہ، احمد زکی، مصادر التشریع الإسلامی وقواعد السلوک العامۃ، بیروت: دار الکتاب اللبنانی، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۷۷- .....نماذج تربویۃ من القرآن الکریم، بیروت: دار الکتاب اللبنانی، طبع اول، ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔

۷۸- تفتازانی، امام مسعود بن عمر بن عبداللہ، شرح المقاصد، تحقیق وتعلیق: ڈاکٹر عبدالرحمان عمیرہ، عالم الفکر، طبع اول، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۷۹- تمیمی، حافظ ابوحاتم محمد بن حبان بن احمد، السیرۃ النبویۃ وأخبار الأ کفاء، تصحیح: سید عزیز بک، بیروت: مؤسسۃ الکتب الثقافیۃ، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۸۰- جادالمولی، محمد احمد، الخلق الکامل، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۸۱- جریشہ، علی (ڈاکٹر)، أصول الشریعۃ الإ سلامیۃ قاہرہ: مکتبہ وہبہ، طبع دوم، ۱۴۰۷ھ ۱۹۸۷ء۔
۸۲- جزائری، عبدالرحمان، الفقہ علی المذاہب الأ ربعۃ، بیروت: دارالفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۸۳- جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، أحکام القرآن، بیروت: دار الکتاب العربی (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۸۴- جمل، ابراہیم محمد، مشکلات فی طریق المرأۃ المسلمۃ، بیروت: دار الکتاب العربی، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۸۵- جمعہ، امام محمد خضر حسین، دراسۃ فی الشریعۃ الإ سلامیۃ، تحقیق: علی رضی تونسی، ۱۳۹۵ھ/ ۱۹۷۵ء۔
۸۶- جندی، عبدالحلیم، الإ مام الشافعی ناصر السنۃ وواضع الأ صول، قاہرہ، دارالمعارف، ۱۹۷۷ء۔
۸۷- جوہری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، طبع دوم، (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۸۸- جوینی، امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ الغیاثی: غیاث الأ مم فی التیاث الظلم، تحقیق: ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب، طبع دوم، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۸۹- جیلانی، فضل اللہ، فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری، قاہرہ: مطبعہ سلفیہ، طبع دوم، ۱۳۸۸ء۔
۹۰- حرانی شہاب الدین ابوالعباس ابن عبدالغنی، المسودۃ فی أصول الفقہ، تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، مطبعہ مدنی (ناشر کا نام اور تاریخ طباعت درج نہیں)۔

۹۱- حسان، حسین حامد (ڈاکٹر)، نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الإسلامی، قاہرہ: مکتبۃ المتنبی، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔

۹۲- حسن، عباس حسن، النحو الوافی، قاہرہ: دار المعارف، مصر، طبع پنجم، ۱۳۹۵ھ/ ۱۹۷۵ء۔

۹۳- حسنہ، عمر عبید، نظرات فی مسیرۃ العمل الإسلامی، دوحہ: رئاسۃ المحاکم الشرعیۃ و الشؤون الإسلامیۃ، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔

۹۴- .....(مرتبہ) فقہ الدعوۃ: ملامح و آفاق، متعدد علما کے انٹرویوز کا مجموعہ، دوحہ، رئاسۃ المحاکم الشرعیۃ والشؤون الإسلامیۃ، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء، (کتاب الأمۃ، ۲۲)۔

۹۵- حفناوی، محمد (ڈاکٹر)، التعارض والترجیح عند الأصولیین وأثرہما فی الفقہ الإسلامی، دار الوفاء للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔

۹۶- حنیف، عبد الحمید (ڈاکٹر)، القرآن وأہم عناصر النہضۃ، تیونس: مطبعۃ الشرکۃ التونسیۃ للنشر (تاریخ طباعت درج نہیں)۔

۹۷- حوی، سعید، إحیاء الربانیۃ: الإجابات، دار السلام للطباعۃ و النشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔

۹۸- .....تربیتنا الروحیۃ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع دوم، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔

۹۹- .....جند اللہ تخطیطا، قاہرہ: مکتبۃ وہبۃ، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔

۱۰۰- .....جند اللہ ثقافۃ وأخلاقا، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع سوم، ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء۔

۱۰۱- .....جولات فی الفقہین: الکبیر والأکبر وأصولہما، عمان: دار الأرقم، طبع دوم، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔

۱۰۲- .....دروس فی العمل الإسلامی، بیروت: دار عمار، طبع دوم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔

۱۰۳- .....فی آفاق التعالیم: دراسۃ فی آفاق دعوۃ الأستاذ البنا ونظریات الحرکۃ فیہا من خلال رسالۃ التعالیم، بیروت: دار عمار، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔

۱۰۴- .....کی لا نمضی بعیداً عن احتیاجات العصر، بیروت: دار عمار، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔

۱۰۵- .....من أجل خطوۃ إلی الأمام علی طریق الجہاد المبارک، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع دوم،

۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء۔
۱۰۶- خالدی، صباح عبدالفتح (ڈاکٹر)، مفاتیح للتعامل مع القرآن، عمان: مکتبۃ المنار، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۱۰۷- خان، صدیق حسن، مختصر حصول المأمول من علم الأصول، قاہرہ: دار الصحوۃ للنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۱۰۸- خان، وحید الدین، تجدید علوم الدین، ترجمہ: ظفر الاسلام خان، قاہرہ: دار الصحوۃ للنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۰۹- خضری، بک، أصول الفقہ، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، طبع ششم، ۱۳۸۹ھ/ ۱۹۶۹ء۔
۱۱۰- خطیب، بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، الفقیہ والمتفقہ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع دوم، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۱۱۱- خلاف، عبدالوہاب، أصول الفقہ، دار القلم للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع دہم، ۱۳۹۲ھ/ ۱۹۷۲ء۔
۱۱۲- خلف اللہ، محمد احمد (ڈاکٹر) القرآن والثورۃ الثقافیۃ، قاہرہ: مکتبۃ الأنجلو المصریۃ، طبع اول، ۱۹۷۴ء۔
۱۱۳- .....القرآن ومشکلات حیاتنا المعاصرۃ، بیروت: المؤسسۃ العربیۃ للدراسات والنشر (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۱۱۴- خلیل، عماد الدین (ڈاکٹر)، آفاق قرآنیۃ، بیروت: دار العلم للملایین، طبع دوم، ۱۹۸۲ء۔
۱۱۵- دار قطنی، حافظ علی بن عمر، سنن الدار قطنی، بیروت: عالم الکتب، طبع چہارم، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۱۶- دارمی، امام ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمان ابن الفضل بن بہرام، سنن الدارمی، بیروت: دار الکتب العلمیۃ (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۱۱۸- دراز، محمد عبداللہ (ڈاکٹر)، دستور الأخلاق فی القرآن، ترجمہ: ڈاکٹر عبدالصبور شاہین، کویت: دار البحوث العلمیۃ، مؤسسۃ الرسالۃ، طبع ششم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۱۱۹- دروزہ، محمد عزۃ، الدستور القرآنی والسنۃ فی شؤون الحیاۃ، بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۱ھ/

۱۹۸۱ء۔
۱۲۰- دمیاطی، حافظ، المتجر الرابح فی ثواب العمل الصالح، مکتبۃ التراث الإسلامی۔
۱۲۱- دہلوی، شیخ احمد شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم، حجۃ اللہ البالغۃ، بیروت: دارالمعرفۃ للطباعۃ والنشر۔
۱۲۲- ذہبی، محمد حسین (ڈاکٹر)، الوحی والقرآن، قاہرہ، مکتبۃ وہبہ، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۲۳- رازی، فخر الدین محمد بن الحسن، المحصول فی علم أصول الفقہ، تحقیق: ڈاکٹر طہ جابر علوانی، ریاض: جامعہ محمد بن سعود الإسلامیۃ، طبع اول، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۱۲۴- راغب، اصفہانی، ابو القاسم حسین بن محمد بن المفضل، الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ، تحقیق: ڈاکٹر ابو یزید عجمی، دارالوفاء للطباعۃ والنشر، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۲۵- رحبی، عبدالعزیز محمد، الرتاج شرح کتاب الخراج، تحقیق: ڈاکٹر احمد عبید الکبیسی، بغداد: مطبعۃ الإرشاد ۱۹۷۳ء۔
۱۲۶- رحمونی، محمد الشریف، الرخص الفقہیۃ من القرآن والسنۃ النبویۃ، تیونس: مؤسسات عبدالکریم بن عبداللہ۔
۱۲۷- رضاء عدنان علی، دور المنہج الربانی فی الدعوۃ۔
۱۲۸- رہموش، شیخ محمود مصطفیٰ عبود، القاعدۃ الکلیۃ إعمال الکلام أولی من إہمالہ وأثرہا فی الأصول، بیروت: المؤسسۃ الجامعیۃ للدراسات والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۲۹- ریسونی، احمد (ڈاکٹر) نظریۃ المقاصد عند الإمام الشاطبی، طبع اول۔
۱۳۰- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس۔
۱۳۱- زحیلی، وہبہ (ڈاکٹر)، أصول الفقہ الإسلامی، دمشق: دارالفکر، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۳۲- التفسیر المنیر فی العقیدۃ والشریعۃ، بیروت: دارالفکر المعاصر، طبع اول، ۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۱ء۔
۱۳۳- زرقاء، شیخ احمد، شرح القواعد الفقہیۃ، (قواعد المجلۃ) دارالغرب الإسلامی، طبع اول ۱۴۰۳ھ / ۱۹۸۳ء، بیروت۔
۱۳۴- زرقاء، مصطفیٰ احمد (ڈاکٹر)، الاستصلاح والمصالح المرسلۃ، دمشق۔

۱۳۵- المدخل الفقہی العام: الفقہ الإسلامی فی ثوبہ الجدید، دمشق: مطابع ألف باء، طبع نہم، ۱۹۶۸ء۔
۱۳۶- زرقانی، امام، شرح الزرقانی علی موطأ الإمام مالک، دار الفکر، بیروت۔
۱۳۷- زنکی، ضیاء الدین (ڈاکٹر)، تذکرۃ الشہید، مؤسسۃ التقویم الإسلامی، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۳۸- زین، سمیح عاطف، صفات الداعیۃ وکیفیۃ حمل الدعوۃ، بیروت: دار الکتاب اللبنانی، بیروت۔
۱۳۹- سرخسی، شمس الدین، المبسوط، بیروت: دار المعرفہ، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۹ء۔
۱۴۰- سعدی، شیخ عبد الرحمان بن ناصر، الریاض الناظرۃ والحدائق النیرۃ الزاہرۃ فی العقائد و الفنون المتنوعۃ الفاخرۃ، سعودی عرب: ریاض، الإدارۃ العامۃ للطبع والترجمہ، ۱۴۰۵ھ۔
۱۴۱- سعید، عبداللہ محمد (ڈاکٹر)، صلاۃ الجماعۃ، دراسۃ فقہیۃ مقارنۃ، رابطۃ العالم الإسلامی، ۱۴۱۰ھ / ۱۹۹۰ء۔
۱۴۲- سلام، احمد، فی منہج الدعوۃ الإسلامیۃ المعاصرۃ، بیروت: دار ابن حزم، طبع اول، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۷۶ء۔
۱۴۳- سلمان، عبدالعزیز محمد، الأسئلۃ والأجوبۃ المقرونۃ بالأدلۃ الشرعیۃ، طبع پنجم، ۱۳۹۶ھ/ ۱۹۷۶ء۔
۱۴۴- المناہل الحسان فی دروس رمضان۔
۱۴۵- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، الأشباہ والنظائر فی قواعد وفروع فقہ الشافعیۃ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ۔
۱۴۶- الزجر بالہجر، طنطا: مکتبۃ الصحابۃ، طبع اول، ۱۹۷۶ء۔
۱۴۷- الوسائل إلی معرفۃ الأوائل، تحقیق: ڈاکٹر ابراہیم عدوی، وڈاکٹر علی محمد عمر، قاہرہ: مکتبہ خانجی۔
۱۴۸- شاطبی، ابواسحاق، الاعتصام، بیروت: دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر۔
۱۴۹- .....الموافقات فی أصول الشریعۃ، بیروت: دار المعرفۃ۔
۱۵۰- شافعی، بدرالدین محمد بن ابی بکر بن سلیمان بکری، الاعتناء فی الفرق والاستثناء، تحقیق: شیخ عادل احمد عبدالموجود وشیخ علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۱ء۔
۱۵۱- شامہ، محمد (ڈاکٹر)، الإسلام کما ینبغی أن نعرفہ، قاہرہ: مکتبہ وہبہ، طبع اول، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔

۱۵۲- شدید، محمد، منہج القرآن فی التربیۃ، قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۹ء۔
۱۵۳- شرباصی، احمد (ڈاکٹر)، توجیہ الرسول للحیاۃ والأحیاء، بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۱۵۴- .....موسوعۃ أخلاق القرآن، دار الرائد العربی، طبع اول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء، بیروت۔
۱۵۵- .....یسألونک فی الدین والحیاۃ، بیروت: دار الجیل، طبع چہارم، ۱۹۸۰ء۔
۱۵۶- شرف، موسیٰ صالح، فتاوی النساء العصریۃ، مکتبۃ التراث الإسلامی، طبع دوم، ۱۴۰۷ھ۔
۱۵۷- شریف، کامل، الفکر الإسلامی بین المثالیۃ والتطبیق: تجربۃ عملیۃ فی بحوث و مذاکرات کامل الشریف، اردن: وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۱۵۸- شعبان، زکی الدین، أصول الفقہ الإسلامی، بغداد: جامعۃ بغداد، طبع سوم، ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴ء۔
۱۵۹- شقیری، محمد عبد السلام خضر، السنن والمبتدعات، بیروت: دار الفکر۔
۱۶۰- شلتوت، شیخ محمود، الإسلام عقیدۃ وشریعۃ، قاہرہ: دار الشروق، بارہواں ایڈیشن، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۱۶۱- .....فتاوی، قاہرہ: دار الشروق، طبع ہشتم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۱۶۲- شلبی، عبد الجلیل عبدہ (ڈاکٹر)، الخطابۃ و إعداد الخطیب، قاہرہ: دار الشروق، طبع سوم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۶۳- شلبی، محمد مصطفیٰ، أصول الفقہ الإسلامی فی المقدمۃ التعریفیۃ بالأصول وأدلۃ الأحکام وقواعد الاستنباط، بیروت: دار النہضۃ العربیۃ، طبع دوم، ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۱۶۴- شنقیطی، عبد اللہ بن ابراہیم علوی، نشر البنود علی مراقی السعود، اللجنۃ المشترکۃ لنشر التراث الإسلامی بین المملکۃ المغربیۃ وحکومۃ دولۃ الإمارات العربیۃ المتحدۃ۔
۱۶۵- شنقیطی، شیخ محمد امین بن مختار مذکرۃ فی أصول الفقہ علی روضۃ الناظر، بیروت: دار القلم۔
۱۶۶- شوکانی، امام محمد بن علی بن محمد، نیل الأوطار، شرح منتقی الأخبار من أحادیث سید الأخبار، دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع دوم، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۱۶۷- صابونی، محمد علی، تفسیر آیات الأحکام، دمشق: مکتبۃ الغزالی، طبع سوم، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۳ء۔

۱۶۸- النبوۃ والأنبیاء، بیروت: مؤسسۃ مناہل العرفان، طبع سوم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۱۶۹- صالح، احمد مصطفیٰ حسین (محقق)، الحق من أصول التوحید۔
۱۷۰- صالح، سعاد إبراہیم (ڈاکٹر) علاقۃ الآباء بالأبناء فی الشریعۃ الإسلامیۃ، دراسۃ فقہیۃ مقارنۃ، طبع اول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۱۷۱- صباغ، محمد لطفی (ڈاکٹر)، من أسباب تأخر العمل الإسلامی، بیروت: المکتب الإسلامی، طبع اول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۱۷۲- صبحی، احمد محمود (ڈاکٹر)، الفلسفۃ الأخلاقیۃ فی الفکر الإسلامی، العقلیون والذوقیون أو النظر و العمل، طبع دوم، دار المعارف۔
۱۷۳- الصدر، محمد باقر، دروس فی علم الأصول، بیروت: دار الکتاب اللبنانی، طبع دوم، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۷۴- صقر، عطیۃ، نعم الإسلام ہو الحل ولکن أین الطریق؟ الدار المصریۃ للکتاب۔
۱۷۵- صنعانی، محمد ابراہیم وزیر حسینی یمنی، إیثار الحق علی الخلف فی رد الخلافات إلی المذہب، الدار الیمنیۃ للنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۱۷۶- صنعانی، الإمام محمد بن إسماعیل، أصول الفقہ المسمی إجابۃ السائل شرح بغیۃ الأمل، تحقیق: حسین بن احمد سیاغی وڈاکٹر حسن محمد مقبولی، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۷۷- صنعانی، محمد بن اسماعیل کحلانی (امیر)، سبل الإسلام، دار إحیاء التراث العربی، طبع چہارم، ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء۔
۱۷۸- طہارۃ، عفیف عبد الفتاح، الخطایا فی نظر الإسلام، بیروت: دار العلم للملایین، طبع اول، ۱۹۷۶ء۔
۱۷۹- روح القرآن الکریم، بیروت: دار العلم للملایین، طبع چہارم ۱۹۸۲ء۔
۱۸۰- طبری، شیخ ابو علی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار مکتبۃ الحیاۃ۔
۱۸۱- طوسی، شیخ محمد بن الحسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء، طبع دوم، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۸۲- طوفی، سلیمان بن عبد القوی حنبلی، البلبل فی أصول الفقہ، ریاض: مؤسسۃ النور للطباعۃ

والتجلید ،طبع اول، ۱۳۸۳ھ۔
۱۸۳- طیب،خضری سید(ڈاکٹر)الاجتہاد فیمالانص فیہ، ریاض:مکتبۃ الحرمین،طبع اول، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۱۸۴- عبداللہ،خالد(ڈاکٹر)،مبادئ الشریعۃ الإسلامیۃ،شرکۃ الہلال العربیۃ للطباعۃ والنشر ،طبع اول،۱۹۸۶ء۔
۱۸۵- عبدالباقی،محمد فؤاد،المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی (تاریخ طباعت درج نہیں)۔
۱۸۶- عبد الخالق،عبد الرحمان، المسلمون والعمل السیاسی، الدار السلفیۃ،طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۸۷- عبدالرحمان،طہ(ڈاکٹر)،العمل الدینی وتجدید العقل،طبع اول،۱۹۸۹ء۔
۱۸۸- عبدالعزیز، جمعہ امین، الدعوۃ قواعد وأصول، اسکندریہ، دار الدعوۃ للطبع والنشر والتوزیع، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۱۸۹- عرابی،احمد عبدالعزیز(ڈاکٹر)،حفظ العرض والمال،مصر:مطبعۃ الأمانۃ،طبع اول،۱۴۰۷ھ ۱۹۸۷ء۔
۱۹۰- عربی،لوہ،أصول الفقہ ،مراکش،تطوان: مطابع دیسبریس،طبع دوم، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۱۹۱- عسقلانی، ابن حجر (حافظ احمد بن علی) فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تبویب: محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۳۹۰۔
۱۹۲- عفیف،محمد عبداللہ(ڈاکٹر)النظریۃ الخلقیۃ،عند ابن تیمیۃ، ریاض: مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیۃ،طبع اول،۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۱۹۳- عقلۃ،محمد(ڈاکٹر)، الإسلام و مقاصدہ وخصائصہ عمان: مکتبۃ الرسالۃ الحدیثۃ،طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۱۹۴- علوان، عبد اللہ نافع، کیف یدعو الداعیۃ، ریاض: دار السلام للطباعۃ و النشر والتوزیع

والترجمۃ،طبع دوم،۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۱۹۵- عک،شیخ خالدعبدالرحمان،أصول التفسیر وقواعدہ، بیروت: دارالنفائس،طبع دوم،۱۴۰۶ھ / ۱۹۸۴ء۔
۱۹۶- عمارۃ محمد(ڈاکٹر)الإسلام والمستقبل،قاہرہ: دارالشروق،طبع اول،۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۱۹۷- عمارہ محمود محمد،فقہ الدعوۃ من قصۃ موسیٰ،دارالطباعۃ المحمودیۃ،طبع دوم،۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء۔
۱۹۸- عمری،احمد جمال(ڈاکٹر)،دراسات فی القرآن والسنۃ،قاہرہ: دارالمعارف،طبع اول،۱۹۸۲ء۔
۱۹۹- عمری،نادیہ محمد شریف(ڈاکٹر)،دلالۃ الاقتضاء وأثرہا فی الأحکام الفقہیۃ،ہجر للطباعۃ والنشر، طبع اول،۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۲۰۰- غانم،محمد نبیل(ڈاکٹر)،تقریب التراث: الرسالۃ للإمام الشافعی،قاہرہ: مرکز الأہرام للترجمۃ والنشر،طبع اول،۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۲۰۱- غزالی،ابوحامد محمد بن محمد، إحیاء علوم الدین، بیروت: دارالکتب العلمیۃ،طبع اول،۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۲۰۲- .....قواعد العقائد،تحقیق موسیٰ محمد علی، بیروت: عالم الکتب،طبع دوم،۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۰۳- .....المستصفیٰ فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب العلمیۃ،طبع دوم،۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۰۴- .....منہج العابدین إلی جنۃ رب العالمین،تحقیق: ڈاکٹر محمود مصطفیٰ،قاہرہ،مؤسسۃ الرسالۃ،طبع اول،۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۰۵- غزالی،شیخ محمد،الإسلام والطاقات المعطلۃ،طبع چہارم،۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۰۶- .....لیس من الإسلام،مصر: دارالتوفیق النموذجیۃ،طبع پنجم،۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۰۷- .....مشکلات فی طریق الحیاۃ الإسلامیۃ،دارالشروق،طبع دوم،۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء،قاہرہ۔
۲۰۸- .....ہذا دیننا،دارالکتب الإسلامیۃ،طبع سوم،۱۳۹۵ھ/ ۱۹۷۵ء۔
۲۰۹- .....ہموم داعیۃ،قاہرہ: دارثابت للنشر والتوزیع،طبع اول،۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۱۰- غلایینی، شیخ مصطفیٰ، جامع الدروس العربیۃ، بیروت، المکتبۃ العصریۃ للطباعۃ والنشر،

چودہواں ایڈیشن، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۲۱۱- غماری، ابوالفضل عبداللہ الصدیق، الحاوی فی فتاوی أبی الفضل عبداللہ الصدیق۔
۲۱۲- فراء، قاضی ابویعلی محمد بن حسین بغدادی حنبلی، العلۃ فی أصول الفقہ، تحقیق: ڈاکٹر احمد بن علی مبارکی، قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۲۱۳- فضل اللہ، محمد حسین۔ الحوار فی القرآن: قواعدہ، أسالیبہ، معطیاتہ، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، طبع پنجم، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۲۱۴- فیروز آبادی، ابواسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف شیرازی، التبصرۃ فی أصل الفقہ، تحقیق: ڈاکٹر محمد حسن منیتو۔
۲۱۵- شیرازی، ابو اسحاق ابراہیم بن علی، اللمع فی أصول الفقہ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۱۶- قاضی، نصر محمد (ڈاکٹر) موقف أہل السنۃ من الفرق، قاہرہ: دار الطباعۃ المحمدیۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۱۷- قحطانی، محمد بن سعید بن سالم، الولاء والبراء فی الإسلام، ریاض: دار طیبۃ للنشر والتوزیع، طبع سوم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۱۸- قرافی، امام شہاب الدین ابوالعباس صنہاجی، الفروق، بیروت: دار المعرفۃ۔
۲۱۹- قرشی، غالب عبدالکافی (ڈاکٹر)، أولویات الفاروق عمر السیاسیۃ، دار الوفاء للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء۔
۲۲۰- قرضاوی یوسف (ڈاکٹر)، التربیۃ الإسلامیۃ ومدرسۃ حسن البناء۔
۲۲۱- .....الصحوۃ الإسلامیۃ بین الجحود والتطرف، قاہرہ: دار الشروق، طبع دوم، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۲۲۲- .....فتاوی معاصرۃ، کویت: دار القلم، طبع سوم، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۲۲۳- .....الفتوی بین الانضباط والتسیب، قاہرہ: دار الصحوۃ، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۲۲۴- .....فقہ الزکاۃ، دراسۃ مقارنۃ لأحکامہا وفلسفتہا فی ضوء الکتاب والسنۃ، قاہرہ: مؤسسۃ

الرسالۃ، طبع ششم، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۲۲۵- .....المدخل لدراسۃ الشریعۃ الإسلامیۃ قاہرہ: مکتبۃ وہبۃ، طبع اول، ۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۱ء۔
۲۲۶- قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری، الجامع لأحکام القرآن، دار النشر المصریۃ، طبع دوم، ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء۔
۲۲۷- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، مفید العلوم ومبید الہموم، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۲۸- قطب، محمد، ہل نحن مسلمون، بیروت: دار الشروق، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۲۹- کاشف غطاء نجفی، محمد حسین، الدین والإسلام أو الدعوۃ الإسلامیۃ، لبنان: دار المعرفۃ والنشر۔
۲۳۰- کراماستی، یوسف بن حسن، الوجیز فی أصول الفقہ، تحقیق: ڈاکٹر سید عبداللطیف کساب، دار الہدی للطباعۃ، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۲۳۱- کلوذانی حنبلی، محفوظ بن احمد بن حسن ابوخطاب، التمہید فی أصول الفقہ، دراسۃ وتحقیق: ڈاکٹر مفید محمد ابوعشہ، جدہ: دار المدنی للطباعۃ والنشر، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۳۲- مازری، امام ابوعبداللہ محمد بن علی بن عمر، المعلم بفوائد مسلم، تحقیق: شیخ محمد شاذلی، تیونس: الدار التونسیۃ للنشر، طبع دوم، ۱۹۸۸ء۔
۲۳۳- ماوردی، ابوالحسن، أدب الدنیا والدین، شرح وتعلیق محمد کریم راجح، بیروت: دار العلم، طبع اول، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۲۳۴- مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب أحمد بن حنبل، تحقیق: ڈاکٹر عبدالوہاب ابراہیم ابوسلیمان اور ڈاکٹر محمد ابراہیم احمد علی، طبع اول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۲۳۵- مجموعۃ من المؤلفین، المعجم الوسیط، دار الفکر۔
۲۳۶- محاسبی، ابوعبداللہ حارث بن اسد، الرعایۃ لحقوق اللہ، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
۲۳۷- محمصانی، صبحی (ڈاکٹر)، تراث الخلفاء الراشدین والفقہ والقضاء، بیروت: دار العلم للملایین،

طبع اول، ۱۹۸۴ء۔
۲۳۸- محمود، عبدالحلیم، فتاوی الإمام عبدالحلیم محمود، قاہرہ: دارالمعارف۔
۲۳۹- .....فقہ الدعوۃ إلی اللہ، قاہرہ، دارالوفاء للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول، ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء۔
۲۴۰- مخلوف، حسن محمد، فتاوی شرعیۃ وبحوث إسلامیۃ، طبع سوم، ۱۳۹۱ھ/ ۱۹۷۱ء۔
۲۴۱- مسلم، امام ابوالحسن بن حجاج قشیری نیساپوری، صحیح مسلم، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۴۲- مشہور، مصطفیٰ، طریق الدعوۃ بین الأصالۃ والانحراف، مصر: دارالدعوۃ للطبع والنشر والتوزیع، طبع دوم، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۲۴۳- مغنیہ، محمد جواد، علم الأصول فی ثوبہ الجدید، بیروت: دارالعلم للملایین، طبع دوم، ۱۹۸۲ء۔
۲۴۴- مقدسی، ضیاء الدین محمد بن عبداللہ واحد، فضائل الأعمال، قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۲۴۵- منجد طلاب، بیروت: دارالمشرق، ایڈیشن: ۲۶۔
۲۴۶- موسی، محمد یوسف (ڈاکٹر)، ابن تیمیہ، قاہرہ، مطابع الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب۔
۲۴۷- میدانی، عبد الرحمان حبنکہ، الأخلاق الإسلامیۃ وأسسہا، بیروت: دار القلم، طبع دوم، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۲۴۸- نبیل، ابوبکر احمد بن ابی عاصم، الأوائل، تحقیق: ابوہاجر سعید بن بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔
۲۴۹- نجار، عبدالمجید، فی فقہ التدین: فہماً وتنزیلاً، دوحہ: رئاسۃ المحاکم الشرعیۃ والشؤون الإسلامیۃ، ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء، (کتاب الأمۃ: ۲۲-۲۳)۔
۲۵۰- ندوی، علی احمد، القواعد الفقہیۃ: مفہومہا، تطورہا، دراسۃ مؤلفاتہا، أدلتہا، تطبیقاتہا، بیروت: دارالقلم، طبع اول، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۲۵۱- نعیمہ، صابر، المعرفۃ فی منہج القرآن الکریم، دراسۃ فی الدعوۃ والدعاۃ، بیروت: دارالجیل۔
۲۵۲- نمر، عبدالمنعم، مشاکلنا فی ضوء الإسلام، قاہرہ: مؤسسۃ مختار للنشر والتوزیع، ۱۹۸۷ء۔

۲۵۳- نووی، (امام) شرح ریاض الصالحین، شرح وتحقیق حسینی عبدالمجید ہاشم، دارالکتب الحدیثۃ۔
۲۵۴- صحیح مسلم بشرح النووی، تحقیق: فؤادعبدالباقی، دمشق: دارالفکر ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۵۵- المجموع شرح المہذب، قاہرہ: دارالفکر۔
۲۵۶- نیساپوری، امام حافظ عبداللہ الحاکم المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتاب العربی۔
۲۵۷- ہاشم، احمد عمر (ڈاکٹر)، الدعوۃ الإسلامیۃ: منہجہا ومعالمہا، قاہرہ: دارغریب للطباعۃ۔
۲۵۸- ہاشمی، محمود، تعارض الأدلۃ الشرعیۃ، تقریر لأبحاث محمد باقر الصدر، بیروت: دار الکتاب اللبنانی، طبع دوم، ۱۹۸۰ء۔
۲۵۹- ہویدی، فہمی، القرآن والسلطان: ہموم إسلامیۃ معاصرۃ، قاہرہ: دار الشروق، طبع اول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔
۲۶۰- التدین المنقوص، قاہرہ: مرکز الأہرام للترجمۃ والنشر، طبع دوم، ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۲۶۱- ہیثمی، حافظ نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، طبع سوم، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۲۶۲- وکیل، محمد السید (ڈاکٹر)، أسس الدعوۃ وآداب الدعاۃ، دارالوفاء للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع دوم، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
۲۶۳- ونشریسی، ابوالعباس احمد بن یحییٰ، إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک، تحقیق: أحمد بو طاہر خطابی، اللجنۃ المشترکۃ لنشر التراث الإسلامی بین حکومۃ المملکۃ المغربیۃ وحکومۃ دولۃ الإمارات العربیۃ المتحدہ، طبع اول، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔
۲۶۴- قواعد للونشریسی فی مذہب الإمام مالک تحقیق: محمد بن فوید، مطبعہ خلیج۔
۲۶۵- یتیم، محمد، العمل الإسلامی والاختیار الحضاری مراکش، مطبعۃ دار قرطبۃ، البیضاء، طبع اول ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۹ء۔
۲۶۶- یکن، فتحی، الاستیعاب فی حیاۃ الدعوۃ والداعیۃ، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع ہفتم، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔

۲۶۷- .....الشباب والتغییر ،قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ،دسواں ایڈیشن،۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء۔
۲۶۸- .....المتساقطون علی طریق الدعوۃ کیف و لماذا؟ قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء۔
۲۶۹- .....مشکلات الدعوۃ والداعیۃ، قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ، نواں ایڈیشن، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔
۲۷۰- .....نحوحرکۃ إسلامیۃ عالمیۃ،قاہرہ: مؤسسۃ الرسالۃ،۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء۔

رسائل:

الأمۃ،قطر کی وزارت برائے اسلامی امور سے شائع ہونے والا رسالہ:
شمارہ:۱۹،جلد ۲، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء
شمارہ:۳۹،جلد ۴، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔
شمارہ:۴۹،جلد ۵، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء۔
شمارہ:۵۵،جلد ۵، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
شمارہ:۵۶،جلد ۵، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
شمارہ:۵۷،جلد ۵، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
الوعی الإسلامی،کویت کی وزارت برائے اوقاف وامور اسلامی سے شائع ہونے والا مجلّہ:
شمارہ:۱۵۳، ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۷ء۔
شمارہ:۲۵۲، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء۔
شمارہ:۲۵۱، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
شمارہ:۲۵۴، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔
منار الإسلام،متحدہ عرب امارات کی وزارت برائے اسلامی امور واوقاف سے شائع ہونے

والامجلّہ:

شمارہ:۱،جلد۱،۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء۔

شمارہ:۱،جلد۸،۱۴۰۳ھ،۱۹۸۲ء۔

شمارہ:۱۲،جلد۹،۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء۔

شمارہ:۱۱،جلد۱۰،۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء۔

الفرقان،مراکش سے شائع ہونے والا ایک اسلامی رسالہ:

شمارہ:۱۴،جلد۴،۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء۔

شمارہ:۱۶،جلد۵،۱۴۰۹ھ/۱۹۸۸ء۔

مجلۃ المسلم المعاصر،مؤسسۃ المسلم المعاصر،بیروت،لبنان سے شائع ہونے والا فکری رسالہ:

شمارہ:۵۰،جلد۱۳

شمارہ:۵۱-۵۲،۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء۔

مجلۃ الشریعۃ والدراسات الإسلامیۃ،کویت یونیورسٹی سے شائع ہونے والا ایک رسالہ:

شمارہ:۱،جلد۱،۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء۔

شمارہ:۲،جلد۱،۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء۔

المنطلق،الاتحاد اللبنانی للطلبۃ المسلمین سے شائع ہونے والا ایک اسلامی فکری مجلّہ:

شمارہ:۷۱-۷۲،۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء۔

شمارہ:۸۲-۸۳،۱۴۱۲ھ/۱۹۹۱ء۔

الدروس الحسنیۃ،مراکش کی وزارت برائے اسلامی امور سے شائع ہونے والا رسالہ:

شمارہ:۳،۱۳۹۴ھ

☆☆☆