

اجتہاد

مسئلہ اجتہاد پر دو مشہور کتابوں کا مجموعہ

- ① اجتہاد کا تاریخی پس منظر
- ② مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر

مولانا محمد تقی امینی

مدنی کتب خانہ۔ آرام باغ۔ کراچی

اجتہاد

- ① اجتہاد کا تاریخی پس منظر
② مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر

مولانا محمد تقی امینی
ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

ناشر

شیریں کتب خانہ

مقابل انوار باغ کراچی ۷۱

جملہ حقوق اشاعت محفوظ ہیں۔

نام کتاب _____ اجتہاد

(۱) اجتہاد کا تاریخی پس منظر

(۲) مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر

مصنف _____ مولانا محمد تقی امینی

کتابت _____ بلقیس ناز



عَرَضِ نَاشِر

محترم مولانا محمد تقی امینی صاحب کی یہ فکر انگیز کتاب دراصل ان کی دو تصانیف ”اجتہاد کا تاریخی پس منظر“ اور ”مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر“ کا مجموعہ ہے۔ چونکہ ان دونوں تصانیف کا موضوع اجتہاد اور اس کے اصول و قواعد سے تعلق رکھتا تھا لہذا ہم نے مناسب سمجھا کہ مصنف کی اجازت سے ان دونوں کو یکجا کر کے شائع کیا جائے، اور اس کا عنوان ”اجتہاد“ رکھا جائے۔ مولانا امینی صاحب نے اس تجویز سے اتفاق کیا اور اب یہ دونوں تصانیف یکجا صورت میں قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہیں۔

ایک اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگرچہ ”مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر“ پہلے لکھی گئی اور ”اجتہاد کا تاریخی پس منظر“ بعد کی تصنیف ہے، لیکن ہم نے ان کی زمانی ترتیب کو نظر انداز کر کے موجودہ ترتیب میں پیش کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ فطری طور پر مسئلہ اجتہاد پر غور و فکر کرنے والے کو پہلے اس کے تاریخی پس منظر کا مطالعہ کرنے سے دلچسپی ہوگی تاکہ وہ اس کے اصول و قواعد جاننے سے قبل اپنے اسلاف اور مجتہدین کرام کی ان کوششوں سے واقف ہو سکے جو انہوں نے ان اصول و قواعد کو مرتب کرنے کے سلسلہ میں کی ہیں اور ان اصول و مسائل کے تاریخی ارتقاء

کو ایک نظر دیکھ سکے جس کے مطالعہ کے بغیر ان اصول میں کما حقہ بصیرت پیدا نہیں ہو سکتی۔

یہ دونوں کتابیں اس سے قبل علیگڑھ اور اجمیر سے شائع ہوئی تھیں۔ کتابت و طباعت کے ادنیٰ معیار کے علاوہ ان میں کچھ تسامحات اور کتابت کی اغلاط رہ گئی تھیں۔ فاضل مصنف نے نظر ثانی فرما کر ان تفائض کو حتیٰ الوسع دور کر دیا ہے۔ اور اب اس نظر ثانی شدہ ایڈیشن کو ہم نے کتابت و طباعت کے اعلیٰ معیار کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

ہم اپنے کرم فرما جناب سمیع الدین صاحب کے ممنون ہیں جن کی وساطت سے مولانا امینی صاحب نے ہمیں اس کتاب کے شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، اور اپنی دوسری تصانیف کے نظر ثانی شدہ مسودے بھی اشاعت کے لئے عنایت فرمائے۔ اس کے لئے ہم دونوں حضرات کے ممنون ہیں۔ مولانا امینی صاحب کی دیگر تصانیف ہم انشاء اللہ جلد قارئین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

معراج محمد
قدیمی کتب خانہ۔ کراچی

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

فہرست مضامین

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|------------------------------------|------|--|
| ۳۷ | اجتہاد کی مناسبت سے چند مثالیں | ۲۱ | (۱) اجتہاد کی حقیقت |
| ۳۹ | اجتہاد کی تین شکلوں کا وجود | ۲۱ | اجتہاد کی تعریف |
| ۴۰ | حدیث رسول پر گہری نظر کی ضرورت | ۲۲ | فقہ کا اجتہاد معتبر ہے |
| ۴۲ | (۲) اجتہاد کا تدریجی ارتقاء | ۲۳ | قرآن حکیم سے اجتہاد کا ثبوت |
| ۴۳ | (۱) دور اول صحابہؓ | ۲۴ | فقہی بصیرت کا ثبوت |
| ۴۳ | کا اجتہاد | ۲۴ | ذنبوی مصاحت شناسی کا ثبوت |
| ۴۴ | روح شریعت اور مقاصد | ۲۵ | رسول اللہ کی حدیث سے اجتہاد کا ثبوت |
| ۴۴ | دین کے پیش نظر اجتہاد | ۲۵ | رسول اللہ نے بہ نفس نفیس |
| ۴۵ | الفرادی و اجتماعی اجتہاد۔ | ۲۶ | اجتہاد کا دروازہ کھولا |
| ۴۷ | اجتہاد تو ضیحی کی مثال۔ | ۲۹ | شعور نبوت کے ذریعہ رسول اللہ کا اجتہاد |
| ۵۰ | اجتہاد استنباطی کی مثال۔ | ۲۹ | اس اجتہاد کی بلندی و برتری |
| ۵۳ | اجتہاد استصلاحی کی مثال۔ | ۳۰ | اصلاح و اضافہ کی صورت |
| ۵۴ | اجتہاد تو ضیحی میں اختلاف کی مثال۔ | ۳۱ | ایک بے سود بحث |
| ۵۵ | اجتہاد استنباطی میں اختلاف | ۳۲ | شعور اجتہاد کے ذریعہ دوسروں کا اجتہاد |
| ۵۵ | کی مثال۔ | ۳۳ | شعور نبوت کی قائم مقامی۔ |
| ۵۶ | اجتہاد استصلاحی میں | ۳۴ | شعور نبوت کی رہنمائی۔ |
| ۵۶ | اختلاف کی مثال۔ | ۳۵ | قرآن حکیم۔ |
| | | ۳۶ | رسول اللہ کی حدیث۔ |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|---|
| ۶۷ | اجماع سے متعلق مختلف رجحان | ۵۶ | اجتہاد میں اختلاف کا فائدہ۔ |
| ۶۷ | اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل | ۵۷ | اس دور میں اجتہاد محدود تھا۔ |
| ۶۸ | (ج) دورِ ثالثِ شامیہ مجتہدین کا اجتہاد | ۵۸ | کوئی اجتہاد مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ تھا۔ |
| ۶۸ | اسلامی معاشرہ کی کشمکش اور مجتہدین کی کارگزاری | ۵۸ | اجتہاد میں رائے سے کام لینے کے تین اصول |
| ۶۸ | اجتہادِ توضیحی | ۵۹ | صحابیتِ توسیع عبارت پر مامور تھی |
| ۶۸ | اجتہادِ توضیحی سے متعلق قواعد و قوانین کی تقسیم | ۶۰ | (ب) دورِ ثانی: تابعین کا اجتہاد |
| ۶۹ | نص کے الفاظ کی دلالت | ۶۰ | تابعین کے بنیادی کام۔ |
| ۶۹ | عبارت النص | ۶۰ | احادیث کی تدوین۔ |
| ۷۰ | اشارۃ النص | ۶۲ | تدوینِ حدیث سے اجتہاد میں وسعت |
| ۷۱ | اقتضار النص | ۶۳ | اجتہادات کی شیرازہ بندی۔ |
| ۷۲ | اقتضارِ نص سے متعلق چند ضابطے | ۶۳ | اہلِ مدینہ و اہلِ کوفہ کے زاویہ نگاہ کا تعین |
| ۷۳ | ثبوت حکم میں عبارت النص کو تقدم حاصل ہوگا | ۶۵ | ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کی کوششیں |
| ۷۴ | اشارۃ النص پر تقدم کی مثال | ۶۶ | علمی رنگ کے بعد بھی اجتہاد کی تین شکلیں |
| ۷۵ | اقتضارِ نص پر تقدم کی مثال | ۶۶ | تبدیلی احکام کے مسئلہ پر غور و خوض |
| ۷۶ | نص کے مفہوم کی دلالت | ۶۶ | |
| ۷۷ | مفہوم موافق کا نام دلالتِ نص | ۶۶ | |
| ۷۸ | مفہوم مخالف | ۶۶ | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|-----------------------------------|------|---|
| ۹۶ | امام ابوحنیفہؒ کا مسلک | ۷۹ | مفہوم مخالف سے استدلال میں ائمہ کا اختلاف |
| ۹۷ | شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہؒ کا مسلک | ۸۰ | شمولیت نص کی ابتدائی قسمیں |
| ۹۸ | شمولیت اوصاف کے لحاظ سے دو قسمیں | ۸۰ | شمولیت ذات کی دو قسمیں |
| ۹۸ | مطلق اور مقید کی تعریف | ۸۰ | خاص کی تعریف |
| ۱۰۰ | اتفاق کی تین شکلیں | ۸۰ | عام کی تعریف |
| ۱۰۲ | اختلاف کی دو شکلیں | ۸۱ | عام کی تین قسمیں |
| ۱۰۲ | معرفت نص سے متعلق قواعد و قوانین | ۸۱ | عام کے بارے میں امام شافعیؒ |
| ۱۰۲ | ظاہر | ۸۱ | مالکؒ اور احمدؒ کا مسلک |
| ۱۰۵ | تاویل کا مطلب | ۸۲ | امام ابوحنیفہؒ کا مسلک |
| ۱۰۶ | تاویل کی مختلف شکلیں | ۸۲ | اختلاف کی دو بڑی صورتیں |
| ۱۰۶ | ظاہر کے مقابل خفی ہے | ۸۲ | چند اصطلاحات |
| ۱۰۶ | نص | ۸۳ | پہلی صورت میں احناف کے مسلک کی وضاحت |
| ۱۰۷ | نص کا مقابل شکل ہے۔ | ۸۳ | شافعیؒ اور حنبلیہؒ کے مسلک کی وضاحت |
| ۱۰۸ | مفسر | ۸۴ | مالکیہؒ کے مسلک کی وضاحت |
| ۱۰۹ | تفسیر و تاویل کا فرق | ۸۵ | وضاحت کے لئے مثالیں |
| ۱۱۰ | مفسر کے مقابل مجمل ہے | ۸۸ | دوسری صورت میں جمہور ائمہ کا مسلک |
| ۱۱۱ | مجمل میں خفاء کے اسباب | ۸۹ | احناف کا مسلک |
| ۱۱۲ | مفسر اور محکم میں فرق | ۸۹ | عمل کی پہلی اور دوسری شکل |
| ۱۱۲ | محکم کی دو قسمیں | ۹۰ | تیسری اور چوتھی شکل |
| ۱۱۲ | محکم کے مقابل متشابہ ہے | ۹۱ | وضاحت کے لئے مثالیں۔ |
| ۱۱۲ | ٹکراؤ کی صورتیں اور ان کا حکم | ۹۳ | عام کے مخصص |
| ۱۱۳ | مشترک | ۹۵ | مخصص کی حیثیت |
| ۱۱۵ | عام اور مشترک کے درمیان فرق | ۹۶ | خاص کی دلالت |
| ۱۱۵ | مشترک سے متعلق احکام | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|---------------------------------------|
| ۱۳۹ | حسن و قبح کے شرعی یا عقلی ہونے میں اختلاف۔ | ۱۱۶ | دو مثالوں کے ذریعہ وضاحت |
| ۱۴۰ | (۲) اجتہاد و استنباطی | ۱۱۸ | موقول |
| ۱۴۰ | قیاس کی لغوی و اصطلاحی تعریف | ۱۱۹ | حقیقت و مجاز |
| ۱۴۲ | قیاس اور دلالت النص کا فرق | ۱۲۰ | حقیقت و مجاز سے متعلق چند احکام |
| ۱۴۳ | قیاس کے ارکان | ۱۲۱ | حقیقت و مجاز مراد لینے کی چند صورتیں۔ |
| ۱۴۳ | اصل | ۱۲۱ | حقیقت و مجاز عام و خاص دونوں ہوتے ہیں |
| ۱۴۵ | قرع | ۱۲۲ | صریح و کنایہ |
| ۱۴۵ | حکم | ۱۲۳ | صریح و کنایہ کے احکام |
| ۱۴۹ | علت | ۱۲۳ | ثبوت حکم کے کئی درجے |
| ۱۵۲ | علت کی پہچان | ۱۲۴ | واجب |
| ۱۵۳ | علت کے ذرائع نص اجماع اور اجتہاد ہیں۔ | ۱۲۵ | مندوب |
| ۱۵۴ | علت سے متعلق تین اصطلاحیں | ۱۲۵ | مباح |
| ۱۵۴ | تنقیح مناط۔ | ۱۲۶ | حرام |
| ۱۵۵ | تخریج مناط۔ | ۱۲۷ | مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی |
| ۱۵۶ | تحقیق مناط۔ | ۱۲۷ | امر کی تعریف |
| ۱۵۷ | علت سے متعلق چند قواعد و قوانین۔ | ۱۲۹ | فعل امر کا استعمال |
| ۱۵۹ | علت اور حکم کے درمیان مناسبت۔ | ۱۳۲ | فعل امر کا حقیقی استعمال |
| ۱۶۱ | حکمت اور علت کے درمیان فرق۔ | ۱۳۳ | امر سے متعلق دو اور بحثیں۔ |
| ۱۶۳ | فرق کی وضاحت کے لئے چند مثالیں۔ | ۱۳۵ | نہی کی تعریف |
| ۱۶۴ | قیاس سے ظاہری فقہاء کا اختلاف۔ | ۱۳۶ | فعل نہی کا استعمال |
| ۱۶۴ | سود والی اشیاء۔ | ۱۳۸ | فعل نہی کا حقیقی استعمال |
| ۱۶۴ | اقطاریں کفارہ۔ | ۱۳۸ | نہی سے متعلق ایک اور بحث |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|---------------------------------------|
| ۱۸۳ | قوت اثر | ۱۶۵ | رضاعت سے حرمت کا ثبوت |
| ۱۸۳ | قوت ثبات | ۱۶۶ | ظہار کے الفاظ |
| ۱۸۴ | کثرت اصول | ۱۶۷ | سونے اور چاندی کے بزن کا استعمال |
| ۱۸۴ | عدم عدم کے وقت | ۱۶۸ | استحسان |
| ۱۸۵ | ترجیح بالذات | ۱۶۹ | استحسان کی ضرورت |
| ۱۸۵ | ترجیح غلبہ اشباہ | ۱۶۹ | استحسان کی چار قسمیں |
| ۱۸۶ | ترجیح بالعموم | ۱۷۰ | سند نص ہو۔ |
| ۱۸۶ | ترجیح بعلة الاوصاف | ۱۷۰ | سند عرف ہو |
| ۱۸۷ | مسک کو مضبوط کرنے کے چند طریقے | ۱۷۰ | سند ضرورت ہو |
| ۱۸۸ | (۳) اجتہاد استصلاحي | ۱۷۱ | سند قیاس خفی ہو |
| ۱۸۸ | استصلاح کے لغوی معنی | ۱۷۳ | اصل امتحان قیاسی اور ضرورت، |
| ۱۸۸ | امرونی کا پیمانہ بننے والی مصالحت | ۱۷۴ | امام شافعیؒ کا اختلاف اور اس کی توجیہ |
| ۱۸۹ | اجتہاد تنبلی کی عمار مصالحت معتبرہ پر قائم ہے | ۱۷۵ | شاہ ولی اللہؒ کے اختلاف کی توجیہ |
| ۱۸۹ | مصالحت معتبرہ کی فقہی تعریف۔ | ۱۷۶ | استدلال |
| ۱۹۰ | مصالحت معتبرہ کے تین درجے | ۱۷۶ | استصحاب حال |
| ۱۹۰ | ضروریہ اور متعلقہ احکام | ۱۷۷ | استصحاب حال کی پانچ شکلیں |
| ۱۹۱ | ان کو مکمل کرنے والے احکام | ۱۷۹ | استصحاب حال سے نکالے ہوئے چند |
| ۱۹۱ | حاجیہ اور متعلقہ احکام | ۱۸۰ | اصول۔ |
| ۱۹۲ | ان کو مکمل کرنے والے احکام | ۱۸۱ | تلازم بین الحکیمین |
| ۱۹۲ | تحسینیہ اور متعلقہ احکام | ۱۸۱ | تعارض اشباہ |
| ۱۹۲ | ان کو مکمل کرنے والے احکام | ۱۸۱ | استدلال کے چند اور طریقے |
| ۱۹۳ | مصالحت کو استعمال کرنے کے چند | ۱۸۳ | استنباطی طریقوں میں ترجیح کے اسباب |
| | اصول و ضوابط | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|--|
| ۲۱۵ | طوقی کا مسلک | ۱۹۳ | مصلحتِ مرسلہ کی فقہی تعریف |
| ۲۱۶ | فتح ذرائع و سد ذرائع | ۱۹۵ | اجتہاد استصلاحی کی عمارتِ مصلحتِ مرسلہ پر قائم |
| ۲۱۷ | قرآن و حدیث سے فتح ذرائع کی مثالیں | ۱۹۶ | اجتہاد استنباطی و استصلاحی کے درمیان فرق |
| ۲۱۸ | قرآن و حدیث سے سد ذرائع کی مثالیں | ۱۹۶ | چند عام اصول و قواعد جن پر استصلاح کی |
| ۲۱۹ | صحابہ کرامؓ کی مثالیں | | بنیاد ہے۔ |
| ۲۱۹ | فقہائے ذرائع کی چار قسمیں کی ہیں | ۲۰۱ | سیاست شرعیہ کے تحت فیصلوں کی |
| ۲۲۱ | فقہائے اربعہ نے ان سے کام لیا ہے۔ | | بنیاد استصلاح ہے۔ |
| ۲۲۱ | فقہاء کی مثالیں | | اجتہاد استصلاحی کو منضبط کرنے |
| ۲۲۳ | تخیر احکام بتغییر زمان | ۲۰۲ | کے قواعد و قوانین |
| ۲۲۳ | زمانہ کی تبدیلی سے تبدیلی کی دو شکلیں | ۲۰۳ | جلب مصالح و دفع مفاسد |
| ۲۲۳ | اجتہاد ہی احکام میں اصل مسئلہ کی تبدیلی | ۲۰۳ | صحابہؓ کی مثالیں |
| ۲۲۴ | غیر اجتہاد ہی احکام میں اوصاف کی تبدیلی | ۲۰۵ | تابعینؓ کی مثالیں |
| ۲۲۵ | ایک آیت سے استدلال | ۲۰۶ | امام مالکؒ نے مستقل اصل تسلیم کی ہے |
| ۲۲۶ | طرز استدلال | ۲۰۷ | امام احمدؒ نے بکثرت مسائل حل کئے ہیں۔ |
| ۲۲۷ | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے | ۲۰۸ | امام ابو حنیفہؒ کے اختلاف کا سوال |
| ۲۲۸ | ثابت شدہ مثالیں | | ہی نہیں پیدا ہوتا۔ |
| ۲۲۸ | زمانہ صحابہؓ کی مثالیں | ۲۰۹ | امام شافعیؒ کا اختلاف اور اس کی حقیقت۔ |
| ۲۲۹ | فقہاء کی مثالیں | ۲۱۰ | مصلحتِ مرسلہ اور نصوص شرعیہ کا ٹکراؤ۔ |
| ۲۳۱ | ابن قیمؒ کا قول | ۲۱۱ | نصوص شرعیہ کی دو قسمیں |
| ۲۳۲ | عرف کا مصلحتِ مرسلہ | ۲۱۲ | شوافعؒ کا مسلک |
| | سے زیادہ تعلق ہے۔ | ۲۱۳ | حنابلہؒ کا مسلک |
| | | ۲۱۳ | اخذتؒ کا مسلک |
| | | ۲۱۴ | مالکیہؒ کا مسلک |

مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر

فہرست مضامین

| صفحہ | مضمون | صفحہ | مضمون |
|------|------------------------------|------|---------------------------------------|
| ۲۵۱ | ایک مثال کے ذریعہ وضاحت۔ | ۲۳۷ | مقدمہ |
| ۲۵۲ | صلاحت کے لئے فکر و عمل | ۲۳۸ | ۱۔ اجتہاد |
| ۲۵۲ | کالقبشہ و سانچہ متعین ہے | ۲۳۸ | اجتہاد کی حقیقت |
| ۲۵۲ | وہ مقاصد شریعت کی تفصیل | ۲۳۹ | اجتہاد کے مفہوم کی وسعت |
| ۲۵۲ | مقاصد شریعت سے متعلق | ۲۳۹ | اجتہاد کی ہر دور میں ضرورت رہتی ہے |
| ۲۵۲ | بنیادی باتیں | ۲۳۹ | ہر دور میں اجتہاد جیسی صلاحیت کا پایا |
| ۲۵۶ | مصالح و مقاصد اور اس سے | ۲۳۹ | جانا ضروری ہے۔ |
| ۲۵۶ | متعلقہ احکام | ۲۳۹ | ثبوت میں علامہ بحر العلومؒ |
| ۲۵۷ | جان کی حفاظت و بقا کے لئے | ۲۳۹ | وغیرہ کی شہادتیں |
| ۲۵۷ | کھانے پینے کے احکام ہیں | ۲۳۹ | اجتہاد سرچشمہ اور کتاب و سنت |
| ۲۵۸ | لباس اور دیگر ضروریات زندگی | ۲۳۹ | کے بعد اصل ماخذ ہے۔ |
| ۲۵۸ | کے احکام ہیں۔ | ۲۳۹ | اجتہاد کے درجے اور مرتبے |
| ۲۵۹ | قصاص اور دیت وغیرہ | ۲۳۹ | موجودہ دور میں کس درجہ کے |
| ۲۵۹ | کے احکام ہیں۔ | ۲۳۹ | اجتہاد کی ضرورت ہے |
| ۲۶۱ | قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت | ۲۴۰ | ۲۔ اجتہاد کی صلاحیت |
| ۲۶۱ | کے احکام ہیں۔ | ۲۴۰ | اجتہاد کے لئے دو قسم کی صلاحیتیں |
| ۲۶۲ | حفاظت دین کے لئے عبادات ہیں۔ | ۲۴۰ | ہونی چاہئیں۔ |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|---|
| ۲۷۲ | حفاظت نسل کے لئے عفت و عصمت سے متعلق | ۲۶۳ | امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں |
| | اخلاقی و قانونی ضابطے ہیں | ۲۶۵ | ہجرت نصرت اور جہاد ہیں |
| ۲۷۴ | فواحش و بدکاری کی راہوں پر پابندیاں ہیں۔ | ۲۶۶ | ہجرت کی حقیقت و عمومیت |
| | ان کی خلاف ورزی کی صورت میں تعزیرات اور سزائیں ہیں | ۲۶۶ | نصرت کی حقیقت و عمومیت |
| ۲۷۴ | تعزیر کے درجہ میں وسعت ہے۔ | ۲۶۷ | جہاد کی حقیقت و وسعت |
| ۲۷۶ | حد کے مرحلہ میں سختی کا حکم ہے۔ | ۲۶۸ | جہاد کسی زمانہ اور دور کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ |
| ۲۷۷ | دو قسم کے حدود | ۲۶۸ | "کتاب السیر" میں اس باب کی روح اور سیرت کی بحث ہے۔ |
| ۲۷۹ | نکاح طلاق نسب وغیرہ کے مسائل ہیں | ۲۶۹ | تعلیم و تربیت کا انتظام ہے۔ |
| ۲۸۱ | صنعت نازک کا مسئلہ اور اسلامی شریعت۔ | ۲۷۰ | تعلیم و تربیت کا نظام مزاج اور اثر کی رعایت سے مرتب ہونا چاہیے |
| ۲۸۲ | حفاظت عقل کے لئے نشہ آور چیزوں پر پابندی ہے | ۲۷۱ | دین کی جدوجہد کا واسطہ تین قسم کے لوگوں سے ہے اس لئے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں۔ |
| ۲۸۳ | خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں ہیں | ۲۷۱ | تربیت کا موجودہ طریقہ سود مند نہیں ہے اس میں از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے۔ |
| ۲۸۵ | برائیوں اور بد عادتوں سے بچنے کی ممانعت ہے۔ | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|---|
| ۲۹۹ | سد اللباب کے تمام احکام و قوانین اس باب میں داخل ہیں۔ | ۲۸۶ | تعلیم و تربیت پر زور ہے |
| ۳۰۰ | حکومت و سیاست کے قوانین سب پر حاوی ہیں۔ | ۲۸۶ | حفاظتِ مال کے لئے مختلف قسم کے ظاہری احکام ہیں |
| ۳۰۱ | دوسری قسم کے مصالح و مقاصد کی تفصیل۔ | ۲۸۸ | باطنی طور پر بھی حفاظت کا انتظام ہے |
| ۳۰۲ | متعلقہ احکام | ۲۸۹ | غلط راہوں اور جذبات پر پابندی ہے |
| ۳۰۴ | وہ احکام جو مقویات اور مکیلات ہیں | ۲۹۲ | خلاف ورزی کی صورت میں چوری و ڈاکہ زنا وغیرہ کی سخت سزائیں ہیں |
| ۳۰۴ | تیسری قسم کے مصالح و مقاصد کی تشریح۔ | ۲۹۳ | کلیاتِ خمسہ کے مقویات و مکیلات دیگر احکام |
| ۳۰۵ | متعلقہ احکام | ۲۹۴ | حق اور محنت کے سلسلہ میں قوانین ہیں |
| ۳۰۵ | وہ احکام جو مقویات اور مکیلات ہیں | ۲۹۵ | اس باب کے مسائل ترتیب وار حل ہونے چاہئیں۔ |
| ۳۰۶ | مصالح و مقاصد متعلق چند اصول | ۲۹۶ | حفاظتِ مال کے لئے قرض اور امانت وغیرہ کے احکام ہیں |
| ۳۰۷ | (ب) موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت۔ | ۲۹۸ | حفاظتِ نسل کے لئے تمام دوائی پر پابندی کے احکام ہیں |
| ۳۰۹ | اجتہاد کی صلاحیت کے لئے کس قسم کی معلومات کی ضرورت ہے۔ | ۲۹۸ | حفاظتِ عقل کے لئے نشہ آور چیز کی تھوڑی مقدار بھی ممنوع ہے۔ |
| ۳۱۱ | فطری قابلیت اور جدوجہد کے اختلاف کی بنا پر صلاحیت میں فرق ناگزیر ہے | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|------------------------------------|------|---|
| ۳۲۶ | اجتہاد کی صلاحیت کے لئے سنت | ۳۱۱ | مذکورہ ذرائع علم کے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا نظریہ۔ |
| ۳۲۷ | متعلق چند قسم کی معلومات ضروری ہیں | ۳۱۲ | (۱) قرآن حکیم |
| ۳۲۸ | سنت قرآن حکیم کی تشریح ہے۔ | ۳۱۲ | الفاظ اور جملوں کی اجمالی تقسیم |
| ۳۲۹ | اجماع | ۳۱۳ | الفاظ باعتبار وضع |
| ۳۳۰ | قیاس | ۳۱۴ | الفاظ باعتبار ظہور |
| ۳۳۱ | استحسان اور اس کی اقسام | ۳۱۵ | الفاظ باعتبار خفاء |
| ۳۳۲ | استصلاح یا مصالح مرسلہ | ۳۱۶ | لفظوں اور جملوں کا استعمال |
| ۳۳۳ | استدلال | ۳۱۷ | طرق استدلال |
| ۳۳۴ | صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ | ۳۱۸ | ایک اور تقسیم |
| ۳۳۵ | سے واقفیت | ۳۲۰ | ناسخ و منسوخ |
| ۳۳۶ | فقہی اصول و کلیات کا علم | ۳۲۲ | ناسخ و منسوخ سے مستنبط اصول |
| ۳۳۷ | فقہی جزئیات کا علم | ۳۲۳ | ثبوت احکام کے طریقے |
| ۳۳۸ | قدیم عربی زبان سے واقفیت | ۳۲۳ | (۲) سنت رسول |
| ۳۳۹ | قوی و ملکی مصالح | ۳۲۳ | سنت کی تعریف |
| ۳۴۰ | سے واقفیت | ۳۲۴ | سنت نقشہ کے مطابق تیار |
| ۳۴۱ | اختلافات کو تطبیق | ۳۲۴ | کی ہوئی عمارت ہے۔ |
| ۳۴۲ | دینے کی صلاحیت | ۳۲۵ | اجتہاد کے مرحلے میں سنت سے |
| ۳۴۳ | اختلاف کے وجوہ | | استفادہ کے لئے عہد نبوی کے حالات |
| ۳۴۴ | واسباب | | کا علم ضروری ہے۔ |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|---|
| ۳۵۹ | اجتہاد اشخاص کی تعیین کے لئے ہوتا ہے انواع کے لئے ضرورت نہیں ہے | ۳۴۹ | بہت سے اختلاف درحقیقت اختلاف نہیں ہیں۔ |
| ۳۵۹ | نئے مسائل کی دریافت کے لئے اجتہاد | ۳۵۰ | <u>(۳) اجتہاد کی قسمیں</u> |
| ۳۶۱ | دشواری اور مشکلات پر قابو پانے کے لئے اجتہاد | ۳۵۱ | اجتہاد فی الشرع |
| ۳۶۳ | <u>(۵) اجتہاد کا طریق کار</u> | ۳۵۳ | اجتہاد فی المذہب |
| | | ۳۵۵ | اجتہاد فی المسائل |
| | | ۳۵۶ | <u>(۴) کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے</u> |
| | | ۳۵۶ | موقع و محل کی تعیین میں اجتہاد کی ضرورت ہے |
| ۳۶۵ | مصنف کے مختصر حالات زندگی | | |



اجتہاد کا تاریخی منظر



محمد تقی امینی

(رفیق اعزازی ندوۃ المصنفین)



شیدی کتب خانہ

مقابل آرام باغ

کراچی ۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

اجتہاد کا دروازہ بند ہے یا کھلا، اجتہاد کی ضرورت ہے یا نہیں، اجتہاد کی صلاحیت لوگوں میں پائی جاتی ہے یا نہیں پائی جاتی؟ یہ اور اس قسم کی ساری بحثیں محض اس بنا پر ہیں کہ اہل علم میں ابھی اجتہاد کا رجحان نہیں پیدا ہوا اور ذہن و فکر کی وہ شعوری سطح نہیں نمودار ہوئی جو اس رجحان کی پرورش کر کے اس کو پروان چڑھاتی ہے۔ مجھے اپنی رائے پر اصرار نہیں، لیکن ایک مدت سے تجربہ کرتے رہنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس موضوع پر گفتگو (خواہ علماء کی مجلس میں ہو یا دانشوروں کے سمینار میں ہو) کسی ضرورت کے واقعی احساس کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ اپنی قیادت باقی رکھنے یا علمی ذائقہ بدلنے کی غرض سے تفتنِ طبع کے طور پر ہوتی ہے۔

ایسی حالت میں اجتہاد جیسے اہم و مشکل موضوع پر کتاب لکھنا محض "معدرتہ الی ربکم" ہی ہو سکتا ہے، یا پھر اس امید پر کہ مستقبل میں طوفان کی شدت قلب و دماغ کی لہروں میں ارتعاش پیدا کرے اور چاروں ناچار سفینہ کی تیاری پر مجبور ہونا پڑے۔

جون ۱۹۶۲ء میں "ادارہ علم و عرفان" اجمیر سے راقم الحروف کی کتاب

”مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر“ شائع ہوتی جس میں اجتہاد سے متعلق ضروری تفصیلات کے علاوہ بعض ان گوشوں کی بھی نشان دہی کی گئی ہے جن میں جدید دور کی رہنمائی کے لئے اجتہاد کی سخت ضرورت ہے، یافتہ کی جدید تدوین کے لئے ان میں اجتہاد کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اب جون ۱۹۸۰ء میں ”ادارہ علم و عرفان“ علی گڑھ سے کتاب ”اجتہاد کا تاریخی پس منظر“ شائع ہو رہی ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعینؓ و فقہارؓ کا منظم کردار اجتہاد کے باب میں واضح ہو، نیز اجتہاد کی ضابطہ بندی کے ساتھ اس کے منتشر و لچھے ہوئے اصول ایک لڑی میں منسلک نظر آنے لگیں۔

اس کوشش میں جس حد تک بھی کامیابی ہوئی ہو، اس کا تمام تر تعلق اللہ کی توفیق سے ہے، اسی سے دعا ہے کہ قبول فرما کر لوگوں کو استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد تقی امینی
یکم جون ۱۹۸۰ء

اجتہاد کی حقیقت

”اجتہاد“ کے لغوی معنی کسی بات کی تحقیق میں انتہائی جدوجہد کرنا، کلام عرب میں یہ لفظ اسی جدوجہد میں استعمال ہوتا ہے جس میں محنت شاقہ برائست کرنی پڑے چنانچہ :-

اجتہد فی حمل الرجاء
چکی کا پاٹ اٹھانے میں اس نے جدوجہد کی
کہنا صحیح ہے اور :-

اجتہد فی حمل خردلة
رائی کا دانہ اٹھانے میں اس نے جدوجہد کی
کہنا صحیح نہیں ہے۔

اجتہاد کی تعریف | ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے:

هو استقراغ الجهد و
بذل غاية الوسع اما
في درك الاحكام الشرعية
واما في تطبيقها
شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے یا
جزئیات پر ان کو منطبق کرنے میں
خالی الذہن ہو کر غور و فکر کی انتہائی
طاقت صرف کرنا۔

اس طرح اجتہاد کے اصلاً دو مواقع ہیں :-

(۱) جو مسائل موجود نہیں ہیں ان کا حل دریافت کرنا۔

(۲) جو مسائل موجود ہیں ان کا موقع و محل متعین کرنا۔

پہلے میں چونکہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے اس بنا پر غور و فکر کی زیادہ طاقت صرف ہوتی ہے، اور دوسرے میں مسائل موجود ہوتے ہیں صرف موقع و محل متعین کر کے قابل نفاذ بنا کر ہوتا ہے، اس بنا پر زیادہ طاقت نہیں درکار ہوتی، بلکہ کم ہی میں صورتِ حال واضح ہو جاتی ہے۔ غالباً اسی فرق کی وجہ سے اجتہاد کی دو قسمیں تام و ناقص کی گئی ہیں۔

| | |
|--------------------------------|---|
| فالناقص هو النظر المطلق في | ناقص وہ ہے جس میں حکم کی شناخت میں |
| تعرف الحكم وتختلف مراتبها | مطلقاً غور و فکر کیا جائے، موقع و محل کے |
| بحسب الاعوال والتام هو استفراغ | لحاظ سے غور و فکر میں کمی بیشی کے مراتب مختلف |
| القوة النظرية حتى يحس | ہوتے ہیں، تام وہ ہے جس میں غور و فکر کی |
| الناظر من نفسه عن مزيد | انتہائی طاقت صرف کی جائے کہ اس سے زیادہ |
| طلبه | میں مجتہد اپنے کو عاجز محسوس کرے۔ |

فقہ کا اجتہاد معتبر ہے | اجتہاد کی پہلی شکل ہو یا دوسری اس میں غور و فکر کی انتہائی طاقت درکار ہوتی ہو یا اس سے کم کی ضرورت ہو، دونوں صورتوں میں فقہ (صانع فن) کا غور و فکر معتبر ہوگا۔ غیر فقہ سے اس رسائی اور فنی الہام کی توقع نہیں ہوتی جو اجتہاد کے لئے مطلوب ہے۔

| | |
|----------------------------|--|
| من الفقيه احتراز من بذل | اجتہاد کی تعریف میں فقہ کی قید سے غیر فقہ |
| الطاقة من غيره في ذلك فانه | کی محنت و جدوجہد سے احتراز مقصود ہے، |
| ليس باجتهد اصطلاحه | کیونکہ اجتہاد اصطلاحی میں اس کا شمار نہ ہوگا |

۱۷ ابن بدران دمشق المدخل الى مذہب الامام احمد بن حنبل عقده نصيد في الاجتهاد والتقليد

۱۸ ابن امير الحاج. التفسير والتجريح ج ۳. المقالة الثالثة في الاجتهاد

فقیر عالم و مفتی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے خاص نظر و صلاحیت درکار ہے۔

الفقیہ العالم الذی یشتق الاحکام
وفیفتش عن عقائلہما ما استغلق
منہا
فقیر وہ عالم ہے جو احکام کا تجزیہ کرنا ان
کے حقائق کی تفتیش کرتا اور ان کے مشکل
امور کو واضح کرتا ہے۔

فقیر کے لئے معاملہ فہمی و دنیوی مصلحت شناسی ضروری ہے۔

فقہانی مصالح الخلق
فی الدنیا
دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا
وہ راز شناس ہو۔

اس فرق کو عطار و طبیب کے فرق سے سمجھا جاسکتا ہے۔ عطار کا کام زیادہ سے
زیادہ اچھی دوائیں جمع کر کے تقسیم کر دینا ہے جب کہ طبیب کا کام دوا کی جانچ پڑتال
کرنا، مرض کا پتہ لگانا اور مرض و مریض کا مزاج معلوم کر کے اس کی مناسبت سے
دوا تجویز کرنا ہے۔

قرآن حکیم سے اجتہاد کا ثبوت | اجتہاد کے ثبوت میں قرآن حکیم کی یہ آیتیں پیش
کی جاتی ہیں۔

وَمِنْ حَيْثُ نَفَرْتُمْ فَوَلِّ وُجُوهَكُمْ
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا
كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ
اور جس جگہ بھی آپ نکلیں اپنا منہ مسجد
حرام کی طرف کر لیجئے اور جہاں بھی تم رہو
اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لیا کرو

مسجد حرام سے دوری کی صورت میں جبکہ وہ نظر کے سامنے نہ ہو اس کی طرف
رُخ اجتہاد (ظن و تخمین) ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ نماز جیسی اہم عبادات میں جب یہ حکم
مسلم ہے تو زندگی و معاشرے کے دیگر مسائل میں بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

لہ جار اللہ زنجیری، کتاب الفائق جز ثانی، فقہ لکھ اجار العلوم ج ۱۱ لفظ الاول الفقہ

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ۗ

بس اعتبار کرو اسے آنکھوں والو۔

فقہی لحاظ سے اعتبار کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے:

مَا ذَا الشَّيْءِ الِى نُنظِرُ ۗ

کسی شے کو اس کی نظر کی طرف لوٹانا۔

یعنی جو حکم اس کی نظر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) اتارا تاکہ جو چیز

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے آپ ان کے

يَتَفَكَّرُونَ ۗ

سامنے بیان کر دیں تاکہ وہ خود غور و فکر کریں۔

فقہی بصیرت کا ثبوت | "لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" کے ذریعہ ایسے تمام لوگوں کو غور و فکر

کی دعوت دی گئی ہے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن اخذ و استنباط یا اجتہاد

میں انہیں کا غور و فکر معتبر ہو گا جو تحقیق و تدقیق کرنے والے ہوں اور جنہیں فقہی بصیرت

حاصل ہو جیسا کہ ان آیتوں سے ظاہر ہے۔

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي

اگر اس کو اللہ کے رسول اور اہل علم تک

الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَ

پہنچا دیتے تو ان میں سے جو استنباط کرنے

مِنْهُمْ ۗ

والے ہیں وہ اس کو سمجھ جاتے۔

فَلَوْلَا نَفْعُ مَنْ كَلَّ فِرْقَانَهُ

کیوں نہ ایسا کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ

مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا

میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین

فِي الدِّينِ ۗ

میں فہم و بصیرت حاصل کرتی۔

دنیوی مصلحت شناسی کا ثبوت | دنیوی مصلحت شناسی و معاملہ فہمی کی مزید

۱۵۲ ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہیل السرخسی اصول السرخسی جز ثانی باب القیاس

۱۵۳ النخل ۶ ۱۵۴ النساء ۱۱ ۱۵۵ التوبہ ۱۵

صلاحیت کا ثبوت اس آیت میں ہے:

فَقَهَّمْنَا هَاسِيْمًا وَكَلَّا اَتِيْنَا
حُكْمًا وَعِلْمًا

ہم نے سلیمان (علیہ السلام) کو وہ فیصلہ سمجھا
دیا حالانکہ دونوں (داؤد و سلیمان علیہما السلام)
کو ہم نے حکم اور علم دیا تھا۔

علم و فضل میں بحیثیت پیغمبر حضرت داؤد و سلیمان برابر تھے لیکن معاملہ فہمی
و مصلحت شناسی کا وصف حضرت سلیمان میں زیادہ تھا اسی بنا پر آیت میں ان کی
خاص فہم کا ذکر ہے۔ واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت داؤد علیہ السلام
کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا کہ رات کے وقت ایک شخص کی بکریوں نے دوسرے
کی کھیتی کا نقصان کر ڈالا۔ حضرت داؤد نے بکریوں کی قیمت اور کھیتی کے
نقصان کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والے کو دیدی جائیں حضرت
سلیمان نے جب یہ فیصلہ سنا تو فرمایا کہ میرے نزدیک بکریاں کھیت والے کے
حوالے کر دی جائیں اور وہ ان سے دودھ، اون وغیرہ کا فائدہ اٹھاتا رہے اور
کھیت بکری والے کے سپرد کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ اس کی آبپاشی و دیکھ
بھال وغیرہ کر کے پہلی جیسی حالت پر لے آئے۔ پھر ہر ایک کو اس کا مال واپس
کر دیا جائے۔ اس فیصلے میں چونکہ دونوں کا فائدہ تھا اور نقصان کے تلافی کی
شکل بھی تھی اس لئے حضرت داؤد نے اس کو پسند فرما کر اپنے فیصلے سے رجوع کر لیا۔
رسول اللہ کی حدیث سے اجتہاد کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اجتہاد کا ثبوت | کی یہ حدیثیں پیش کی جاتی ہیں۔

عن معاذ ان رسول اللہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ رضی

لہ الانبیاء ۵

لہ ابن عربی احکام القرآن ج ۳ - الانبیاء ۶

صلی اللہ علیہ وسلم حین
بعثنا الی الیمن قال کیف
تصنع ان عرض لک قضاء
قال اقضی بما فی کتاب اللہ
قال فان لم یکن فی کتاب
اللہ قال فبسنة رسول اللہ
قال فان لم یکن فی سنة
رسول اللہ قال اجتهد رأی
ولا آلو قال فضرب رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم
صدری ثم قال الحمد
للہ الذی وفق رسول رسول
اللہ لما یرضی رسول اللہ

کو جس وقت یمن کا حاکم بنا کر بھیج رہے
تھے تو ان سے سوال کیا کہ جب کوئی فیصلہ
(مقدمہ) تمہارے پاس آئے گا تو کیا کرو گے
جواب دیا کہ اللہ کی کتاب میں جو کچھ ہے
اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ فرمایا اگر
اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو؟ کہا کہ رسول اللہ
کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، فرمایا
اگر رسول اللہ کی سنت میں نہ ہو تو؟ کہا کہ
اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی
قسم کی کوتاہی نہ کروں گا۔ کہا یہ سن کر رسول
اللہ خوش ہوئے اور (انہما خوشی کے لئے)
میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا اللہ کا شکر
ہے جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس
بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول کو پسندیدہ

اس حدیث پر بعض لوگوں نے "سنت" کے لحاظ سے تنقید کی ہے جس کا
جواب ابن قیم و ابن عربی وغیرہ نے دیا ہے۔ اگر روایتی معیار سے اس کو ضعیف
تسلیم بھی کر لیا جائے تو درایتی معیار سے اس کا ضعف نہیں باقی رہتا۔ قرآن حکیم کی
مذکورہ آیتوں اور رسول اللہ کی دوسری حدیثوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً

۱۔ ابو داؤد کتاب الاقضية باب اجتہاد الرأی فی القضاء ۱۵ ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱
حدیث معاذ بن جبل فی الاجتہاد۔ والوبکر ابن عربی احکام القرآن ج ۱۔ نسارع تفسیراً آیاتھا الذین
امنوا اطیعوا اللہ الخ۔

حاکم نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست
کیا تو اس کو دو اجر ملتے ہیں اور اگر غلط
فیصلہ کیا تو ایک اجر ملتا ہے

اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم
اصاب فله اجران واذا حکم
فاجتهد ثم اخطا فله اجر
دوسری روایت میں ہے۔

قاضی نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست
کیا تو اس کو دو گنا اجر ملتا ہے اور اگر غلط
فیصلہ کیا تو اکہرا یا دو گنا اجر ملتا ہے

اذا قضی القاضی فاجتهد فاصاب
فله عشرة اجور واذا اجتهد
فاخطا كان له اجر واحد

اجر و ثواب کا یہ تفاوت غالباً اجتہاد میں خلوص و محنت کے تفاوت کے لحاظ
سے ہے جس کا ذکر اجتہاد نام و ناقص میں ابھی ہو چکا ہے۔

رسول اللہ نے بہ نفس نفیس | اجتہاد قرآن و حدیث کے بعد اسلامی قانون کا سرچشمہ
اجتہاد کا دروازہ کھولا ہے۔ یہ نیکو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرے کی رہنمائی کا

واحد ذریعہ ہے اور ہدایت الہی کی تکمیل کا اہم باب ہے۔ اس بنا پر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے خود بنفس نفیس اس کا دروازہ کھولا اور بے شمار مواقع پر اجتہاد کر کے اس کے
نشیب و فراز سے واقف کر دیا، تاکہ بعد کے لوگوں کے لئے اور باتوں کی طرح اس میں
بھی آپ کی زندگی نمونہ ثابت ہو۔ لیکن ”وحی الہی“ سے آپ کا تعلق قائم ہونے
اور براہ راست اس سے رہنمائی حاصل کرتے رہنے کی وجہ سے آپ کے اجتہاد میں
خطا و غلطی کا احتمال نہیں باقی رہتا بلکہ دین و شریعت کے متعلق جو کچھ آپ نے اجتہاد
کے ذریعہ فرمایا وہ بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے

۱۵ بخاری ۲۵ کتاب الاعتصام باب اجراء الحاکم اذا اجتهد الخ ۱۷ مسلم ج ۲ کتاب الاقضية باب

”اجراء الحاکم الخ“

وَمَا أَشْكُمُ الرَّسُولُ فَنُحَذِّوْكَ وَمَا
نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوْا لَهُ

جس کو رسول تمہیں دیں اس کو لو اور جس
سے تم کو منع کریں اس سے باز آ جاؤ۔

اجتہادِ رسول کی ایک مثال کے ذریعے فصاحت

رسول اللہ کے اجتہاد کو سمجھنے کے لئے طبیبِ حاذق کے
کام میں غور کرنے کی ضرورت ہے جس کی نظرِ مرض کی

قوت، اس کی نوعیت، مریض کی عمر، جائے رہائش اور موسم نیز دوا و غذا کی قوت
ان کی خاصیت و اثر اور پیمیز و علاج سے متعلق تمام باتوں پر ہوتی ہے اور پھر ان
کے لحاظ سے وہ بہت سی ان باتوں کی خبر دیتا جن کو لوگ نہیں جانتے، ان باریکیوں
کا احاطہ کرتا ہے جن سے وہ لاعلم ہوتے ہیں، کبھی وہ امور محسوسہ کو مخفی امور کے قائم مقام
قرار دیتا ہے۔ مثلاً چہرے کی سرخی اور مسوڑھے سے خون جاری ہونے کو غلبہ خون کی
علامت قرار دیتا ہے۔ کبھی علامت کو بجائے سبب مرض اور دوا کی مخصوص مقدار
کو بجائے ازالہ مرض قرار دے کر قاعدہ کلیہ وضع کرتا ہے، مثلاً جو شخص فلاں
دوا یا معجون کو اتنی مقدار میں استعمال کرے گا وہ ہلاک ہو جائے گا۔ کبھی مرض و
مریض کی نوعیت و کیفیت کے پیش نظر نئی دوائیں اور نئے مرکبات تیار کر کے
ان کو مخصوص امراض کے لئے تیر بہ ترتیب ثابت کرتا ہے وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان کاموں کے لئے مجرد علم طب کافی نہیں ہے بلکہ فنی حذاقت
و مہارت درکار ہے کہ وہ مریض و مرض کے پیش نظر اخذ و استنباط اور لیزج
و تحقیق کر سکے۔

انسان کی نفسی زندگی کا معاملہ جسمانی سے کہیں زیادہ باریک اور جذب و
انجذاب کو قبول کرنے والا ہے اس بنا پر لازمی طور سے اس کے مرض و مریض دوا

و غذا اور پرہیز و علاج کی نزاکتوں کو سمجھنے کے لئے فنی حذاقت و مہارت کافی نہیں ہے بلکہ نورانی شعاعوں کی بھی ضرورت ہے جن کے ذریعہ ان مخفی تاروں کا عکس لیا جاسکے جن کو چھڑے بغیر زندگی کے ”ساز“ میں ”سوز“ نہیں پیدا ہوتا اور بہت سے نغمے خاموش رہتے ہیں۔ پھر زندگی خود زندگی سے گریزاں بنتی اور تمدن خود تمدن کا دشمن ثابت ہوتا ہے۔

شعورِ نبوت کے ذریعے | یہ نورانی شعاعیں صرف شعورِ نبوت کو حاصل ہیں جن کے رسول اللہ کا اجتہاد | ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے۔ شعورِ نبوت سے مراد علم و حکمت کا نور اور فہم و ادراک کا وہ کمال ہے جو نبوت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور اس کے لئے لازم ہے۔ یہ ”شعور“ علم و ادراک کا نہایت اونچا و محفوظ اور ہر قسم کی آمیزش سے پاک ذریعہ سمجھا جاتا ہے، پھر اس کو یہ قوت بھی حاصل ہے کہ برتر شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر خارجی و مادی حقیقت سے کسب فیض کرے اور ”وحی الہی“ کی شکل میں وہ علم و ادراک پیش کرے جو اس خارجی و مادی حقیقت سے حاصل ہوا ہے۔ (شعورِ نبوت کی مزید بحث راقم کی کتاب ”حدیث کا درامی معیار“ میں دیکھنا چاہیے) اس اجتہاد کی بلند و برتری | ایسی حالت میں لازمی طور سے شعورِ نبوت کے ذریعہ اخذ و استنباط یا اجتہاد دوسروں کے اجتہاد سے بلند و محفوظ ہوتا ہے کیونکہ برتر شعور یا نور سے تعلق قائم ہونے کی وجہ سے اصلاح و اضافہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے جو دوسروں کے اجتہاد کو میسر نہیں ہے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا:

اے لوگو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے صائب و درست ہوتی تھی کہ اللہ آپ کو دکھاتا تھا ہماری رائے

ایہا الناس ان الرأی انما کان من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصیبا لان اللہ کان یورینا

وانساھو منا الظن والتكلف^۱ ظن اور تکلف ہے۔

اصلاح و اضافے کی صورت | اصلاح و اضافہ کی صورت مثلاً :-

ایک مرتبہ حضرت خولہ بنت ثعلبہ نے ”ظہار“ کے بارے میں آپ سے سوال کیا تو آپ نے جواب میں فرمایا :-

ما ازال الا قد حرمت علیہ^۲ میری رائے ہے کہ تم اس پر حرام کر دی گئی ہو

رسول اللہ کی یہ رائے عرب کے مروجہ قانون کے مطابق درست تھی کہ اس میں ”ظہار“ کے بعد ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوتی تھی، لیکن اس قانون میں اصلاح و اضافہ کی ضرورت تھی اس بنا پر ستر آن حکیم کی آیتیں ظہار سے متعلق نازل ہوئیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دے تو وہ اس کے لئے ہمیشہ نہیں بلکہ اس وقت تک حرام ہے جب تک کفارہ نہ دے اور کفارہ دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا یا طاعت نہ ہونے کی صورت میں ساتھ مسکینوں کے کھانا کھلانا ہے۔ عام طور پر مشابہت ماں کی پشت کے ساتھ دی جاتی تھی جیسے **اَنْتِ عَلٰی كَفْظِهَا حَقِي** (تو مجھ پر ایسی ہی ہے جیسی ماں کی پیٹھ) اس بنا پر یہ ”ظہار“ کے ساتھ مشہور ہے ورنہ پشت کے علاوہ کسی ایسے عضو کے ساتھ مشابہت دی گئی جس کا دیکھنا منع ہے تو وہ بھی ظہار کے حکم میں ہوگا۔

آیتیں یہ ہیں جن میں اصلاح و اضافہ ہے:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ^۳ تم میں سے جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں
 مَا هُنَّ امَّهَاتُهُمْ اِنَّ
 امَّهَاتِهِمْ اِلَّا اُولٰٓئِكَ وَلَدُنَّهُمْ
 (ماں سے مشابہت میں) تو وہ ان کی ماں نہ
 ہو جائیں گی ان کی مائیں وہی ہیں جنہوں نے

۱۔ ابوداؤد، کتاب الاقیسہ باب فی قضا القاضی اذا اخطأ ۲۔ تافی ثنار اللہ پانی پتی تفسیر منظری پ ۲۸

ان کو پیدا کیا وہ یہ کہہ کر نہایت بیہودہ اور
 جھوٹی بات کے ترکیب ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
 کرنے اور بخشنے والا ہے اور جو لوگ اپنی عورتوں
 سے ظہار کریں پھر اس سے رجوع کریں جو انہوں
 نے کہا تھا تو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام
 آزاد کرنا ہے اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور
 اللہ تمہارے کاموں کی خبر رکھتا ہے پھر جو کوئی
 غلام اپنے پائے تو ہاتھ لگانے سے پہلے دو مہینے
 کے لگاتار روزے رکھے جو یہ بھی نہ کر سکے تو
 ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے یہ حکم اس لئے ہے
 کہ تم اللہ اور اس کے رسول کے تابع رہو جو باؤ
 یہ اللہ کی مقررہ حدیں ہیں اور کافروں کے
 واسطے دردناک عذاب ہے۔

وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُنَّ مَنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ
 وَرَأَوْهَا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ
 وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ
 ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ
 رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَآ سَأْذِكُمْ
 تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
 خَبِيرٌ فَسَنُكْفِيهِمْ مِّنْ قَبْلِ
 أَنْ يَتَمَآ سَأْفَسَنُ لَكُمْ يَسْتَطِيعُ
 فَاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ
 لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ
 حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ
 أَلِيمٌ

ایک بے سود بحث | اس موقع پر یہ بحث بے سود ہے کہ نزولِ وحی کے زمانہ میں
 اجتہاد کی ضرورت کیا تھی؟ یا رسول اللہؐ امور بالا اجتہاد تھے بھی یا نہیں؟ اگر ہاں
 بالا اجتہاد تھے تو آپؐ سطحِ نبوت سے اجتہاد کرتے تھے یا سطحِ اجتہاد سے کرتے
 تھے؟ متقدمین کی کتابوں میں یہ بحثیں موجود ہیں لیکن ہمارے نزدیک امام خمینیؑ
 کی رائے اس سلسلے میں زیادہ صاحب ہے۔ وہ کہتے ہیں:

واصلح الاقوال عندنا انه ہمارے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے

علیہ السلام فیما کان یتلی بہ
من الحوادث التي لیس فیہا
وحی منزل کان ینتظر الوحی
الی ان تمضی مدۃ الانتظار
ثم کان یعمل بالرأی والاجتہاد
ویسبغ الحکم بہ فاذا قرع علیہ کان
ذلک حجة قاطعة للحکماء

کہ رسول اللہؐ کو جب کوئی ابتلا پیش آتا
جس میں وحی نہ نازل ہوتی تو آپؐ وحی کا
انتظار کرتے تھے جب انتظار کی مدت
گذر جاتی تو رائے و اجتہاد سے حکم ظاہر
فرماتے تھے اگر اس کے خلاف وحی نہ آتی
تھی تو یہ برتہا رکھنے کی دلیل ہوتی
تھی۔

رسول اللہؐ کی سطح نبوت و سطح اجتہاد میں حد فاصل قائم کرنا نہایت دشوار
ہے اگر بالفرض قائم بھی ہو جائے تو نتیجہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ عملی لحاظ سے
دو وزن سطحوں کے اجتہاد کا یکساں حکم ہوگا پھر خواہ مخواہ کے لئے ذہن کو اس قسم کی
بختوں میں الجھانے سے کیا فائدہ ؟

شعور اجتہاد کے ذریعے رسول اللہؐ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا اجتہاد شعور
دوسروں کا اجتہاد اجتہاد کے ذریعہ ہوتا ہے جس کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے
ملکۃ یقتدر بہا علی استنباط
الحکم الشرعی الفرعی من الاصل
ایسا "ملکہ" کہ جس کے ذریعہ اصل سے فرع
کا شرعی استنباط کرنے پر قدرت حاصل ہو۔
اس شعور کی تکوین شعور عقل اور شعور قلب دونوں کے "امیزہ" سے ہوتی ہے۔
عقل کی طرح قلب بھی شعور رکھتا ہے جس کے کئی درجے ہیں مثلاً
فراست ؛ وہ درجہ جس کے ذریعہ انسان بعض ظاہری علامتوں کو دیکھ

۱۔ ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہیل الشری۔ اصول الشری المجرید الثانی فصل فی بیان طریقہ
رسول اللہؐ فی اظہار الشرع۔

شعورِ اجتہاد کے فیصلے | لیکن زندگی و معاشرے کا تجربہ رکھنے والے ماہرین
خالص و بے آمیز نہیں ہوتے | و مفکرین اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ شعورِ
عقل و شعورِ قلب کے فیصلے و نتائج طبعی خصوصیات و بشری کمزوریوں
سے خالص اور بے آمیز نہیں ہوتے ہیں بلکہ حسی تجربات رسمی حجابات
اور وضعی حالات بھی ان دونوں میں اس قدر پیوست ہوتے ہیں کہ کلی
طور پر ان کو کسی وقت جدا نہیں کیا جاسکتا یہ

ایسی حالت میں لازمی طور سے شعورِ اجتہاد (جس کی تکوین میں ان دونوں
کی آمیزش ہے) کے فیصلے و نتائج نہ بالکل خالص و بے آمیز ہوں گے اور نہ
زندگی و معاشرے کے مسائل حل کرنے کے لئے اس کو آزاد و مختار چھوڑنے
کی اجازت ہوگی بلکہ ہر موڑ و موقف پر اس کے لئے ایک بلند و برتر رہنمائی تلاش
و ضرورت ہوگی کہ جس کی رہنمائی میں حسی المقدر اپنے فیصلے و نتائج میں نکھار
و جلا پیدا کر سکے اور جس کا دامن عصمت اس کی تردامتی کے لئے ذریعہ نجات
بن سکے۔

شعورِ نبوت کی رہنمائی | یہ ”رہنما“ شعورِ نبوت ہے کہ انسانوں کی دنیا میں
اس سے زیادہ کسی اور کے خالص و بے آمیز ہونے کی ضمانت نہیں ملتی۔
اس شعور سے رہنمائی حاصل کرنے کا براہِ راست سلسلہ ختم نبوت کے ساتھ
اگرچہ ختم ہو گیا لیکن اس سے حاصل شدہ علم و ادراک کی دونوں قسمیں موجود

۱۔ عقل، قلب اور ان کے حجابات وغیرہ پر تفصیلی بحث اور قدیم و جدید ماہرین و مفکرین
کے اقوال کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب ”لاندرہی دور کا تاریخی پس منظر“ اور تہذیب
کی تشکیل جدید۔

و محفوظ ہیں۔

(۱) وہ علم و ادراک جو برتر شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر شعورِ نبوت نے حاصل کیا ہے جس کا تعلق خارجی و مادی حقیقت سے ہے اس کا اصطلاحی نام ”قرآن“ ہے۔

(۲) وہ علم و ادراک جو نبوت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور ”قرآن“ کی معنوی دلالت سے اخذ و استنباط کیا ہوا ہے اس کا اصطلاحی نام ”حدیث“ ہے۔ اسلام کے قانونی نظام میں شعورِ اجتہاد کے اصل رہنما یہی دو ہیں جن کی رہنمائی میں وہ شعورِ نبوت کی قائم مقامی کا شرف حاصل کرتا اور اپنی چاک و امبئی کے لئے رفوگری کا سامان مہیا کر کے فائز المرام ہوتا ہے۔

قرآن حکیم | قرآن حکیم اللہ کی کتاب اور زندگی و معاشرے کے قانون کا اصل سرچشمہ ہے، اس میں قانون کے مقاصد، بندوں کے مصالح اور دستوری حیثیت کے اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں جن پر قانون اور اجتہاد کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ قانونی جزئیات کا ذکر بہت کم ہے لیکن جس قدر بھی ہے وہ بطور ”نمونہ“ بنیاد کی تشریح و توضیح کے لئے ہے تاکہ ان کی روشنی میں نمونہ پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے لئے اخذ و استنباط یا اجتہاد کا سلسلہ جاری رہے۔

یہ طریق کار دوامی اور عالمگیر حیثیت رکھنے والی کتاب کے لئے ناگزیر ہے کیونکہ بیک وقت اگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق قانون کی تفصیل بیان کر دی جاتی اور ہر ایک کی عملی شکل کا خاکہ تیار کر دیا جاتا تو اس کی رہنمائی میں وہ جامعیت و جاذبیت نہ پیدا ہوتی جو ہر دور و زمانہ میں زندگی و معاشرہ کے نئے مسائل حل کرنے یا موجودہ مسائل کو نئے حالات پر منطبق کرنے کے لئے شعورِ اجتہاد کو درکار ہے۔

قرآن مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے
جس کی شکل یہ ہے کہ وہ امور کلیہ کا
مجموعہ ہے۔

القرآن علی اختصارہ جامع ولا
یکون جامعاً الا والمجموع فیہ
امور کلیات

دوسری جگہ ہے :-

شرعی احکام قرآن میں کلی طور پر بیان
ہوتے ہیں جہاں جزئی تفصیل ہے وہ
کسی حکم کلی کے تحت ہے۔

تعریف القرآن بالاحکام الشرعیۃ
اکثرہ کلی لاجزیئی و حیث جاء
جزئیاً فمأخذہ علی کلیتہ

رسول اللہ کی حدیثاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قرآن حکیم کی تشریح
و توضیح اور اسی کی معنوی دالات سے اخذ و استنباط کی ہوئی ہے، اس بنا پر
بلاشبہ وہ اس درجہ میں ہے کہ قرآن کے بعد قانون کا سرچشمہ قرار پائے اور شعور
اجتہاد اس سے رہنمائی حاصل کرے۔ نبوت کا خاصہ حقیقت کا کلی ادراک ہے
جس کے بعد شعور نبوت کو غیر معمولی اخذ و استنباط کی صلاحیت پیدا ہو جاتی اور
زندگی و معاشرہ کے بہت سے ان گوشوں تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے جن تک
دوسروں کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

ایسی حالت میں اگر شعور اجتہاد نے اس سے رہنمائی نہ حاصل کی تو نہ صرف
یہ کہ زندگی و معاشرہ اور اجتہاد کے بہت سے گوشے نظروں سے مخفی رہ جائیں
گے بلکہ "اجتہاد" نبوت کی قائم مقامی کے شرف سے بھی محروم ہو جائے گا۔ پھر اس
کی حیثیت آزادانہ رائے کی ہوگی جس کی اسلام کے قانونی نظام میں کوئی حیثیت نہیں۔

۱۵ دیکھ شاہی۔ الموافقات ج ۳ الطرف الثانی الاذلیۃ علی التفصیل الدلیل الاول

الکتاب العزیز المسألۃ الخامسۃ۔

اجتہاد کی مناسبت سے چند مثالیں | ذیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح اور آپ کے اخذ و استنباط کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے اجتہاد و شعور کو رہنمائی ملتی ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم میں مذکور اصول و کلیات کی روشنی میں بہت سے مروجہ موجودہ مسائل کا حکم بیان کیا جس کی حیثیت تشریح و توضیح کی تھی۔ مثلاً یہ آیت ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُلُوا أَمْوَالَكُمْ
بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۗ

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی رضامندی سے تو اجازت ہے۔

اس میں دو اصول بیان کئے گئے ہیں ایک سلبی اور دوسرا ایجابی، پہلے میں ناحق کسی کا مال کھانے کی ممانعت ہے اور دوسرے میں حق کے ساتھ باہمی رضامندی سے اجازت ہے ان دونوں کی روشنی میں رسول اللہ نے مروجہ معاملات کا جائزہ لیا اور ان سب کو ناجائز قرار دیا جن میں دھوکہ پایا جاتا تھا اور بالآخر ناحق مال کھانے کی شکل نکلتی تھی۔ عرب میں خرید و فروخت کی مروجہ بہت سی شکلیں ان دونوں اصول کے تحت جائز یا ناجائز قرار پائیں مثلاً خریدار و بائع (بیچنے والا) کسی چیز کا بھاؤ کرتے تھے اور دیکھنے و طے ہونے سے پہلے خریدار اس کو چھو لیتا یا بیچنے والا خریدار کی طرف پھینک دیتا، یا خریدار اس پر کٹکری رکھ دیتا تو ان سب صورتوں میں بیع مکمل ہو جاتی تھی ان معاملات میں چونکہ فریقین کی رضامندی موجود تھی اس بنا پر ان کو ایجابی اصول کے تحت آنا چاہیے تھا۔ لیکن رسول اللہ کی تشریح و توضیح نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ جس رضامندی میں دھوکہ و فریب کا

خطرہ ہو اور خطرہ ظاہر ہونے کے بعد اس رضامندی کا نتیجہ ناحق مال کھانے کی شکل میں ظاہر ہو تو وہ بھی سلبی اصول کے تحت آئے گا۔

(۲) اصل کو فرع پر منطبق کر کے دکھایا جس سے دوسری فرع کا حکم نکالنے میں سہولت ہوئی اور پر کی آیت اصل ہے اور موجودہ مردہ معاملات فرع ہیں۔ اصل میں حرمت و ممانعت کی علت ناحق مال کھانا ہے۔ یہ علت جتنے معاملات میں پائی جائے گی وہ سب حرام و ناجائز ہوں گے خواہ اُس وقت موجود ہوں یا بعد میں ہوں، ابتداء میں علت پائی جاتی ہو یا آخر میں ہو جب کہ دھوکہ و فریب ظاہر ہو۔

(۳) جزئی قوانین جو قرآن حکیم میں مذکور ہیں ان کے موقع و محل متعین کئے جیسے تیمم و نماز قصر کے مواقع بیان کئے اور شرعی رخصتوں کے محل متعین کئے کہ کس جگہ ان رخصتوں پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔

(۴) قانون کی شرطیں، رکاوٹیں اور قیدیں وغیرہ بیان کیں جن کے بغیر ان پر صحیح عمل درآمد شوار تھا۔ مثلاً نکاح، طلاق، خرید و فروخت وغیرہ کی تفصیل جس سے صحیح و غلط اور حلال و حرام کے درمیان امتیاز قائم ہوا۔

(۵) نئے قوانین بیان کئے جن کا صریح ذکر اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی معنوی دلالت میں موجود ہے، مثلاً بھوپھی کی موجودگی میں بھتیجی سے نکاح یا خالہ کی موجودگی میں بھانجی سے نکاح حرام قرار دیا وغیرہ۔

(۶) مطلق آیتوں کی تفصیل بیان کی اور موقع و محل کے لحاظ سے ان کو مقید کیا جیسے معروف منکر طبیبات اور خباثت کے تحت بہت سی مروجہ چیزوں کا حکم بیان کیا یا جرائم کی سزاؤں سے متعلق آیتوں کو موقع و محل کے لحاظ سے مقید کر کے ان پر عمل درآمد واضح کیا۔

(۷) مجمل آیتوں کی تشریح کی جس کے بغیر صحیح مفہوم سے واقفیت اور اس پر عمل درآمد دشوار تھا۔ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ سے متعلق آیتوں کی تشریح کی ان کی عملی کیفیت بیان کی۔

(۸) جزئی واقعات اور کلی قواعد سے مدد حاصل کر کے نئے قواعد وضع کئے اور ان سے جزئیات کو مستنبط کر کے دکھایا۔ مثلاً

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام میں نہ نقصان پہنچانا ہے اور نہ نقصان اٹھانا ہے۔

الضرر یزال۔ نقصان دور کیا جائے۔

المشقة تجلب التيسير۔ مشقت آسانی کھینچتی ہے۔

(۹) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت کی نشان دہی فرمائی جس سے نئے اصول و کلیات وضع کرنے اور اجتہاد کا دائرہ وسیع کرنے کی سہولت ہوئی۔

(۱۰) آیتوں کے شان نزول بیان کئے جس سے زندگی و معاشرہ کو درپیش مسائل کی نشان دہی ہوئی اور ان پر قیاس و استنباط کیلئے مواد فراہم ہوا۔

ان چند مثالوں سے ظاہر ہے کہ اجتہاد کا دائرہ وسیع کرنے اور اس کو نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے قابل بنانے کیلئے رسول اللہ کی تشریح و توضیح اور آپ کے اخذ و استنباط سے استفادہ کی کس قدر ضرورت ہے؟

اجتہاد کی تین شکلوں کا وجود | تشریح و توضیح اور اخذ و استنباط پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالنے سے اجتہاد کی تین شکلیں وجود میں آتی ہیں۔

طہ الاشباہ والنظائر فی القواعد الکلیہ

(۱) وہ جس میں متعلقہ آیت و حدیث کے معنی و مفہوم متعین کر کے مسائل کو حل کیا جائے جیسا کہ رسول اللہ نے پہلی صورت میں کیا۔ اس میں الفاظ معانی اور موقع و محل تینوں پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) وہ جس میں مزید غور و فکر کر کے حکم کی علت (علت کی بحث آگے آئے گی) نکالی جائے اور پھر اس کی بنیاد پر مسائل کا حل تلاش کیا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری صورت میں کیا۔

(۳) وہ جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ بیان کیا جائے اور اس سے مسائل کا حل نکالا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاضرر و لا ضرر فی الاسلام جیسے نئے قواعد وضع کر کے اس کی طرف رہنمائی فرمائی۔

ان تینوں کے بالترتیب نام اس طرح تجویز کئے جاسکتے ہیں :-

(۱) اجتہاد توضیحی

(۲) اجتہاد استنباطی اور

(۳) اجتہاد استصلاحی

حدیث رسول پر گہری نظر کی ضرورت | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فقہ کو جس قدر ترقی ہوئی اور اجتہاد نے نو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے لئے جس قدر کارہائے نمایاں انجام دیئے وہ سب انہیں تین شکلوں کے مرہون منت ہیں، لیکن ان تینوں میں جہالت حاصل کرنے کیلئے حدیث رسول پر نہایت گہری نظر کی ضرورت ہے صرف اس کا سطحی علم کافی نہیں ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ کہتے ہیں :-

ولہ تشوردا غلھا البوا صاف حدیث کے لئے پوست ہے جس کے اندر مغز

وسطھا دُرّہ
بچے صدف ہے جس کے وسط میں موتی ہے
پھر مغز اور موتی کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

ثم يتلو: فن معانيد الشريعة
واستنباط الاحكام الفرعية
والقياس على المحكم المنصوص في
العبارة والاستدلال بالايحاء
والاشارة ومعرفه المنسوخ والمعكم
والمرجوح والمبروم وهذا بمنزلة
اللب والذرة
پھر اس کے بعد حدیث کے شرعی معانی
فروعی احکام کے استنباط حکم منصوص
کے ظاہر پر قیاس اور اشارے سے
استدلال کا فن ہے نیز منسوخ محکم،
مرجوح اور مبروم کی معرفت کا فن
ہے یہ سب بمنزلہ موتی اور مغز
کے ہے۔

”اجتہاد“ کے ذریعہ چوں کہ نبوت کی قائم مقامی کا شرف حاصل ہوتا ہے
جو علمی و فکری بلندی کا نہایت اونچا مقام ہے اس بنا پر عمیق نظر اور فنی
قابلیت کے بغیر اجتہاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اجتہاد کا تدریجی ارتقاء

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات میں چونکہ قانون کا تمام تر تعلق آپ کی ذات مبارک سے وابستہ تھا اس لئے اجتہاد کی ذمہ داری بھی اصلاً آپ ہی کے سپرد تھی اور نبوت کے ایک شعبہ کی حیثیت سے آپ اس کے فرائض انجام دیتے رہے۔ رسول اللہ دنیا سے اس وقت تشریف لے گئے جب کہ دین کی تکمیل ہو گئی اور اجتہاد کے ذریعہ ترقی پذیر معاشرہ اور نمونہ پذیر زندگی کی رہنمائی کے لئے راستہ ہموار ہو گیا۔ نیز صحابہ کرام کی ایک ایسی جماعت تیار ہو گئی جو قانون کے آثار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھی اور آپ کے بعد تمدنی ضرورت کے پیش نظر اجتہاد کے ذریعہ قانون کو ترقی دینے اور منضبط کرنے کی ہر صلاحیت رکھتی تھی۔ جس طرح طبیب حاذق کے ذہن و فہم شاگرد مدتوں اس کے پاس رہنے اور تجربہ حاصل کرنے کے بعد ان دواؤں اور غذاؤں کے خواص و اثرات اور طریق استعمال سے واقفیت حاصل کر لیتے ہیں جن کو وہ استعمال کرتا رہتا ہے، اسی طرح صحابہ کرام میں جو ذہن و فہم اور قانون کا ذوق رکھنے والے تھے انہوں نے عرصہ تک نبوی تعلیم اور فیضِ صحبت سے قانون کی حکمت، ان کے مقاصد اور طریق نفاذ سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ ان حضرات نے قانون کے موقع و محل کو دیکھا تھا، ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا اور نبوت کے فیضان سے براہِ راست استفادہ کیا تھا۔ اس بنا پر رسول اللہ کے بعد مختلف تمدنی ضروریات کے پیش نظر ان کو بجا طور پر اجتہاد کرنے کا حق تھا اور انہوں نے بحسن و خوبی اس حق کو استعمال کر کے ترقی پذیر معاشرہ اور نمونہ پذیر زندگی کی رہنمائی کے فرائض انجام

دیئے۔

اجتہاد کے تین اہم دور | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بتدریج ترقی کے لحاظ سے
اجتہاد کے تین اہم دور ہیں:

(۱) دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد

(۲) دورِ ثانی تابعینؒ کا اجتہاد

(۳) دورِ ثالث ائمہ مجتہدینؒ کا اجتہاد

ان تینوں کی وضاحت سے نہ صرف اجتہاد کے خدو خال نمایاں ہوں گے بلکہ
موجودہ دور میں اجتہاد کی وہ دشواریاں بھی دور ہوں گی جن کی بنا پر اس کو ناقابل
عمل قرار دیا گیا ہے۔

دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد

دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد | صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں جب فتوحات کی کثرت ہوئی اور
مختلف تمدنی زندگی سے سابقہ پڑا تو نئے نئے اجتماعی و سیاسی مسائل اُبھر آئے جن کو
حل کئے بغیر معاشرہ کی رہنمائی کی کوئی شکل نہ تھی، حق اجتہاد کے باوجود صحابہ کرامؓ نے
مسائل حل کرنے میں نہایت محتاط رویہ اختیار کیا، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ کا یہ طرز
عمل منقول ہے:-

| | |
|---|---------------------------------|
| حضرت ابو بکر صدیقؓ کو جب تصفیہ طلب | کان ابو بکر یصدیق اذا ورد علیہ |
| کوئی معاملہ درپیش ہوتا تو پہلے وہ اللہ کی | حکم نظری کتاب اللہ تعالیٰ فان |
| کتاب میں دیکھتے اگر اس میں مل جاتا تو | وجدنیہ ما یقضى به قضی بہ |
| اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر کتاب اللہ | وان لم یجد فی کتاب اللہ نظری فی |
| میں نہ ملتا تو رسول اللہ کی سنت میں تلاش | سنت رسول اللہ فان وجد |

کرتے اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اگر خود تلاش نہ کر پاتے تو لوگوں سے سوال کرتے کہ کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں ایسا ایسا فیصلہ فرمایا ہے اگر کسی طرح ان کو رسول اللہ ﷺ کی سنت نہ ملتی تو اہل علم کے رؤسا کو جمع کر کے ان سے مشورہ چاہتے جب وہ کسی راستے پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔

فِيهَا مَا يَقْضَى بِهِ قَضَى بِهِ فَنَات
اَعْيَاةَ ذَلِكَ سَأَلَ النَّاسَ
هَلْ عَلِمْتُمْ اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِيهِ
بِكُنَا وَكُنَا فَاَنْ لَمْ يَجِدْ
سُنَّةَ سَنَاهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
جَمَعَ رُؤَسَاءَ النَّاسِ
فَاَسْتَشَارَهُمْ فَاِذَا جُمِعَ
رَأْيُهُمْ عَلَى شَيْءٍ قَضَى بِهِ لَه

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی طرز عمل تھا، فرق صرف اس قدر ہے کہ اگر کتاب و سنت میں کوئی حکم نہ ملتا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کی طرف رجوع فرماتے پھر مشورہ و اجتہاد کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر حبل اللہ اصحاب کا بھی یہی طرز عمل منقول ہے کہ پہلے وہ کتاب و سنت میں حکم تلاش کرتے پھر اپنے پیشروؤں کے فیصلوں میں دیکھتے اگر کہیں نہ ملتا تو اجتہاد کرتے تھے یہ روح شریعت اور مقاصد دین کے پیش نظر اجتہاد ہوتے ہیں یہ حضرات روح شریعت اور مقاصد دین کے پیش نظر اجتہاد کرتے تھے جن سے اصول و قواعد وضع کئے گئے ہیں۔

روح شریعت اور مقاصد
دین کے پیش نظر اجتہاد

۱۵ ابو عبید کتاب القضاء و ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ القضاء بکتاب اللہ ثم بالنسخت الخ
۱۶ ابن قیم اعلام الموقعین ج ۱۔ القضاء بکتاب اللہ ثم بالنسخت الخ

صحابہ کرامؓ نے پیش آمدہ امور میں مطلق
مصلحت کا اعتبار کیا ہے، یہ ضروری
نہیں ہے کہ ان میں اعتبار کے لئے پہلے
کوئی شاہد موجود ہو۔

حضرت عمرؓ اس حکمت کی تلاش میں اتہائی
کوشش کرتے جس میں آیت نازل ہوئی
ہے اور اس مصلحت کی معرفت حاصل
کرنا چاہتے جس کی وجہ سے حدیث وارد
ہوئی ہے اور روح و مغز کو لیتے ظاہری
الفاظ پر اکتفا نہ کرتے تھے۔

ان الصحابة رضوان الله
عليهم عملوا امور المطلق
المصلحة لا للتقدم شاهد
بالاعتبار له

فكان عمر يجتهد في تعرف
الحكمة التي نزلت فيها
الآية ويحصل معرفة
المصلحة التي جاء من
اجلها الحديث وياخذ
بالروح لا بالحرف له

روح شریعت اور مقاصد دین تک رسائی کبھی الفاظ و معانی اور ان کے
موقع و محل کی تعیین سے حاصل ہو جاتی اور کبھی مزید گہرائی میں جا کر "علت"
تلاش کرنے اور اشتباہ و نظائر پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوتی تھی، جیسا کہ
صحابہ کرامؓ کے اجتہادات میں بکثرت مثالیں دونوں کی موجود ہیں۔

الفردی و اجتماعی اجتہاد اجتہاد کو زیادہ محفوظ شکل دینے کے لئے صحابہ کرامؓ
نے اجتماعی اجتہاد کا بھی نظم قائم کیا تھا جس کا نام بعد میں "اجماع" تجویز کیا گیا اس
کے لئے قانون کے ماہرین کی ایک مجلس قائم تھی اور ارکان میں حضرت عمرؓ حضرت
عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف، حضرت معاذ بن جبلؓ حضرت
ابی بن کعب، حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ اکابر اصحاب شامل تھے۔

لہذا ابن فرحون تبصرة الحکام فی القضا یا باسیاسة الشرعیة

ملکہ القضا فی الاسلام قضاہ عمر ص ۱۰۴

ابو بکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں
اہل رائے و اہل فقہ کے مشورہ کی ضرورت
ہوتی تو وہ مہاجرین و انصار کے کچھ لوگوں
کو بلا تے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ،
حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ،
حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن
کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ

ان ابابکر الصديق كان اذا نزل
بها امر يريد فيه مشاورة
اهل الرأي واهل الفقه دعا
رجالاً من المهاجرين والانصار
دعا عمر و عثمان و علياً و عبدالرحمن
بن عوف و معاذ بن جبل و ابى بن
كعب و زيد بن ثابت له

توپیداشدہ مسائل جن میں مشورہ و اجتہاد کی ضرورت ہوتی تھی ان کا "صوانی
الامر" نام رکھا گیا تھا۔

کوئی ایسے فیصلے کی بات جس کا ذکر کتاب
وسنت میں نہ ہو اس کا "صوانی الامر"
نام رکھا جاتا تھا۔

كان اذا جاء الشئ من القضاء
ليس في الكتاب ولا في السنة
سئى صوانى الامر له

"صوانی" اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بادشاہ صرف خاص کے لئے مخصوص
کر لیتا تھا۔ یہ مسائل چونکہ خلافت کی قائم کردہ مجلس سے متعلق ہوتے تھے،
عام لوگوں کو دخل دینے کا اختیار نہ تھا اس بناء پر گویا خلافت کے لئے مخصوص
تھے۔

انفرادی و اجتماعی اجتہاد کی جو بھی شکل ہوتی رسول اللہؐ کے اجتہاد کی مذکورہ
تین شکلوں سے خارج نہ ہوتی تھی جیسا کہ درج ذیل مثالوں سے ظاہر ہے۔

۱۔ طبقات ابن سعد قسم ثانی جز ثانی باب اہل العلم و الفتویٰ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۲۔ ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ النوع الثالث من الرأي المحمود ص ۱۷

اجتہاد تو صحیحی کی مثال | (۱) اجتہاد تو صحیحی کی مثال جس میں متعلقہ آیت و حدیث کے معنی و مفہوم متعین کر کے مسئلہ حل کیا گیا:-

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتماعی زندگی میں صحابہ کرام کو غالباً سب سے اہم مسئلہ زمین کی تنظیم و تقسیم کا پیش آیا چنانچہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد زمین کی تنظیم و تقسیم کے بارے میں اختلاف ہوا۔ صحابہ کرام کے ایک گروہ کی رائے تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم کر دی جائے اس میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ و حضرت بلالؓ وغیرہ شامل تھے۔ اور دوسرے گروہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔ اس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہ تھے۔

پہلے گروہ نے اس آیت سے استدلال کیا تھا:

| | |
|-------------------------------|---|
| واعلموا انما غنمتم من شیء | اور جاننے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت |
| فان لله خمسہ وللرسول | حاصل ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسولؐ |
| ولذی القربی والیتھی والمساکین | کے لئے اور قرابت داروں کیلئے اور یتیموں |
| وابن السبیل ان کنتم امنتم | مسکینوں، مسافروں کیلئے ہے۔ اگر تم اللہ پر |
| باللہ | ایمان رکھتے ہو۔ |

اندازا استدلال یہ تھا کہ آیت میں مال غنیمت (جو فتح کرنے کے بعد دشمن سے حاصل ہو) کے خمس (پانچواں حصہ) کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ چار حصے فوجیوں کے لئے چھوڑ دیئے گئے ہیں جس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ہوتی ہے کہ آپ نے خیبر کی زمین تقسیم کر دی تھی۔ بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمین بھی آپ نے فوجیوں میں تقسیم کر دی تھی۔

دوسرے گروہ کا جواب یہ تھا کہ آیت میں صرف خمس کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ حصوں سے خاموشی اختیار کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خلافت مفاد عامہ کے پیش نظر چاہے تو فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ رسول اللہ نے مذکورہ زمین تقسیم کر دی تھی اور چاہے تو اصل باشندوں کے پاس رہنے دے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا ایک حصہ ان کے پاس رہنے دیا تھا۔ اور وادی القریٰ اور مکہ کی پوری زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی تھی۔

اس پہلی میٹنگ میں دونوں گروہ ایک ہی آیت سے استدلال کرتے اور اپنے موقف کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل پیش کرتے تھے اس بناء پر دونوں اپنے موقف پر جمے رہے اور کوئی فیصلہ نہ ہو سکا، بالآخر مجبور ہو کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے میٹنگ ملتوی کر دی تاکہ لوگوں کو تیرائی آیات میں مزید غور و خوض کا موقع ملے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صورت حال کی نزاکت دیکھتے ہوئے جلد ہی دوسری میٹنگ طلب کی اس میں انصار کے دس اور معزز آدمیوں کو بھی بلایا۔ حمد و ثنا کے بعد والدائی اس طرح شروع کی۔

” میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ جس بلاعات کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں اس وقت میری حیثیت خلیفہ کی نہیں بلکہ آپ میں سے ایک مندرجہ ہے۔ ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار ہے اس معاملہ میں پہلی میٹنگ ہو چکی ہے کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور کچھ نے موافقت کی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ میری مرضی کا اتباع کریں اور حق بات کو چھوڑ دیں۔ میں تو حق بات ہی کی طرف آپ لوگوں کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جس طرح میرے پاس اللہ کی

کتاب ہے ویسے ہی آپ کے پاس ہے جو ناطق بالحق ہے اس کو سامنے رکھ کر مجھے جواب دیجئے جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے۔“

اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ آیت کی وضاحت اور اپنے موقف کی تائید کے لئے ”آیات فی“ سے استدلال کیا تھا اور اندازاً استدلال یہ تھا کہ دشمن سے حاصل کئے ہوئے مال میں صرف فوجیوں کا حق نہیں مذکور ہے، بلکہ ان میں موجودہ و آئندہ سب لوگوں کو شریک کیا گیا ہے اور مقصد یہ بیان کیا گیا ہے کہ مال و دولت ایک ہی طبقہ میں سمٹ کر رہ جائے۔ آیات فی میں موجودہ اور آئندہ جن لوگوں کا ذکر ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) اللہ ورسول، اقربا، یتیم، مسکین اور مسافر

(۲) مفلس مہاجر جو دین کی خاطر ہجرت کر کے آئے ہیں۔

(۳) مدینہ کے باشندے جو پہلے سے ایمان لاکر یہاں مقیم ہیں۔

(۴) بعد کے تمام مسلمان۔

سورۃ حشرؓ کی آیات فی میں فوجیوں اور غیر فوجیوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان میں موجودہ اور آئندہ سب لوگوں کا حصہ و حق بیان کیا گیا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ آیت غنیمت کی توضیح و تشریح ہوئی اور لوگوں کو اس کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی، چنانچہ اس استدلال سے موافق و مخالف سب نے اتفاق کیا اور یہ طے پایا کہ خلافت کے زیر انتظام اصل باشندوں کے پاس زمین رہنے دی جائے، فوجیوں میں تقسیم نہ ہو۔

لوگوں نے کہا کہ آپ ہی (حضرت عمر رضی اللہ عنہ) کی رائے اس معاملہ میں درست ہے جو آپ کہتے ہیں۔

فَقَالُوا جَمِيعًا الرَّأْيُ
رَأْيُكَ فَنَعَمْ مَا قُلْتَ

و ما رأیت له

اور دیکھ رہے ہیں وہی درست ہے۔

یہاں صرف اسی حصہ سے بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اجتہاد تو صحیحی سے ہے
میٹنگ کی پوری کارروائی کے لئے راقم کی کتاب ”اسلام کا زرعی نظام“ اور ”احکام

شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت“ ملاحظہ ہو لے

اجتہاد استنباطی کی مثال | (۶) اجتہاد استنباطی کی مثال جس میں غور و فکر کر کے
”علت“ نکالی گئی اور اس کو بنیاد بنا کر مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو بکرؓ کو خلافت کا نظم و نسق
بسترا رکھنے میں غالباً سب سے اہم مسئلہ مانعین زکوٰۃ کا پیش آیا۔ مدینہ کے قرب
و جوار میں بسنے والے مختلف قبیلوں (عبس، ذبیان، بنو کنانہ، غطفان اور بنو
فزارہ) نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا بعض نے حص و نخل کی بنا پر انکار کیا
تھا جیسا کہ ان کا یہ قول منقول ہے:

واللہ ما کفرنا بعد ایماننا و لکن
شحننا علی اموالنا ۵

اللہ کی قسم ہم ایمان کے بعد کافر نہیں ہوئے
لیکن ہم نے اپنے مالوں میں حص و نخل کیا ہے

اور بعض نے مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا جیسا کہ انہوں نے کہا تھا:

نقیم الصلوٰۃ و شرائع الاسلام الا

انا لا نؤدی الزکوٰۃ الی ابی بکر ۶

ہم نماز اور دیگر شرائع اسلام ادا کریں گے
لیکن زکوٰۃ ابو بکرؓ کو نہ دیں گے۔

۵ حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو۔ ابو عبیدہ کتاب الاموال ص ۵۸-۵۹۔ ابو یوسف کتاب الخراج باب ما عمل بہ

السوادیکھی بن آدم قرشی: کتاب الخراج جزء ثانی ص ۴۴۔ جصاص۔ احکام القرآن ج ۳ سورہ حشر

ص ۲۳۳ یہ دونوں کتابیں ترویج المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہیں لے الماوردی الاحکام السلطانی

اباب الخامس فی ولایت علی حروب المصالح ص ۴۷ لے ابن حزم۔ الملل والنحل ج ۱ ص ۶۶

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قبیلہ بنو ثقیف کا ایک وفد طائف سے حاضر ہوا۔ اس نے اسلام قبول کرنے کے لئے اپنی کچھ شرطیں پیش کی تھیں تو آپ نے فرمایا۔

انہ لاخیر فی دین لیس فیہ رکوع لہ ایسے دین میں خیر نہیں جس میں نماز نہ ہو۔
مذکورہ آیت و حدیث (طرز عمل) کی بنا پر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کر کے فرمایا تھا:-

واللہ لا قاتلین من فرق بین
الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ
حق الحال لہ
اللہ کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں
گا جس نے نماز اور زکوٰۃ کے درمیان تفریق
کی کیوں کہ زکوٰۃ مال کا حق ہے۔

ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا تھا:-

ارأیت لو سأء لو اترك الصلوٰۃ
ارأیت لو سأء لو اترك الصيام
ارأیت لو سأء لو اترك الحج
فاذا لا يبقى عروۃ من عری
الاسلام الا انحلت لہ
اچھا یہ بتاؤ کہ اگر لوگ ترک نماز، ترک
روزہ اور ترک حج کا مطالبہ کرنے لگیں
(جیسا کہ انہوں نے ترک زکوٰۃ کا مطالبہ کیا)
تو اس وقت تو اسلام کا کوئی حلقہ بھی اپنی
جگہ باقی نہ رہے گا۔

ترک صلوٰۃ کے مطالبہ پر وجوب قتال کی علت "اسلام کے ایک اہم رکن
سے اجتماعی دست برداری کا مطالبہ" ہے۔ یہ علت جس طرح ترک صلوٰۃ میں پائی جاتی
ہے، ترک زکوٰۃ، روزہ اور حج میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ترک صلوٰۃ

لہ ابوداؤد کتاب الخراج والنفی والامارة لہ مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتھا

لہ الماوردی، الاحکام السلطانیۃ الباب الخامس۔

پر جو حکم ہوگا ترکِ زکوٰۃ وغیرہ پر بھی وہی حکم ہوگا۔

حضرت ابو بکر رضی نے حضرت عمر رضی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

هذا بحقه له
یہ جہاد اسی "لا الہ الا اللہ" کے حق کی وجہ سے ہے۔

یعنی تمہارے استدلال میں الا بحقه کا لفظ موجود ہے جس سے میرے موقف کی

تائید ہوتی ہے۔ یہ وہی حق ہے جس کی پائیمالی کی وجہ سے ان لوگوں کے جہاد کرنا چاہتا ہوں۔

ابتدا میں یہ دقیقہ رسی حضرت عمر رضی کی سمجھ میں نہ آسکی لیکن گفتگو اور وضاحت

کے بعد ان کی سمجھ میں آگئی چنانچہ انہوں نے فرمایا :

فوالله ما هو الا رأيت ان الله
خدا کی قسم اب میں سمجھ گیا کہ اللہ نے ابو بکر رضی کا سینہ

شرح صدر ابی بکر للقتال
قتال کے لئے کھول دیا میں نے پہچان لیا کہ وہی

فعرفت انه الحق له
حق ہے۔

اجتہاد استصلاحی کی مثال | اجتہاد استصلاحی کی مثال، جس میں روح شریعت اور

بندوں کی مصالحت کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا گیا۔

مدینہ کے قریب ایک چراگاہ تھی جس پر اہل مدینہ کی ملکیت تھی۔ حضرت عمر رضی نے

مصالحت عامہ کے پیش نظر اس کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا جب کہ اسلام

قبول کرنے کے بعد عام قانون کے مطابق دست اندازی کی اجازت نہ ہونی چاہیے۔

اس واقعہ کے بعد ایک بدوی نے آکر عرض کیا :

يا امير المؤمنين بلادنا قاتلنا
اے امیر المؤمنین ہم نے اس کے لئے جاہلیت میں

عليها في الجاهلية واسلمنا عليها
جنگیں لڑی ہیں اور اسی پر اسلام لائے ہیں

له الماوردي، الاحكام السلطانية الباب الخامس
سنة بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ

الفصل الثالث

عدت و فوات (چار ماہ دس دن) میں جو زمانہ زیادہ طویل ہو وہی عدت قرار پائے گا۔
قرآن حکیم میں حاملہ کی عدت وضع حمل ہے جس میں وہ عورت بھی شامل ہے جس کے شوہر
کا انتقال ہو جائے۔

واولات الاحمال اجلهن
ان یضعن حملهن^۱۔
اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ
وہ اپنے حمل وضع کریں۔

اور وفات کی عدت چار ماہ دس دن ہے خواہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔

والذین یتوفون منکم ویذرون
ازواجاً یتربصن بانفسهن
اربعۃ اشھر وعشرا^۲۔
تم میں سے جن کا انتقال ہو جائے اور اپنی
عورتیں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے کو چار ماہ
دس دن انتظار میں رکھیں۔

دونوں آیتوں کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہوا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود^{رض}
نے پہلی آیت کو عام رکھتے ہوئے حاملہ کی مدت وضع حمل مقرر کی اور دوسری آیت کو
بیوہ غیر حاملہ میں محدود رکھا۔ جب کہ حضرت علی^{رض} نے دونوں آیتوں کو عام رکھتے ہوئے
بیوہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل مقرر کی بشرطیکہ وہ چار ماہ دس دن سے کم نہ ہو
اور اگر وضع حمل کم مدت میں ہو جائے تو پھر اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔

اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال | حضرت ابو بکر^{رض}، حضرت عبداللہ بن عباس^{رض}،
حضرت عبداللہ بن زبیر^{رض} وغیرہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کی وراثت نہیں دلاتے
تھے۔ ان حضرات نے دادا کو باپ پر قیاس کیا اور باپ کی موجودگی میں چونکہ بھائیوں
کو وراثت نہیں ملتی، اس لئے دادا کی موجودگی میں بھی ان کو وراثت نہ ملے گی۔ لیکن

۱۔ الطلاق ۴

۲۔ البقرة ۴

حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت ملے گی کیونکہ دادا بہت سی باتوں میں باپ جیسا نہیں ہے تو بھائیوں کو محروم کرنے میں بھی باپ جیسا نہ ہوگا۔

اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال | ایک مطلقہ عورت جس نے اپنی عدت ہی میں نکاح کر لیا تھا حضرت عمرؓ نے اس کے موجودہ شوہر کو چند کوڑوں کی سزا دے کر دونوں میں علیحدگی کرادی اور فرمایا کہ جو عورت عدت گزرنے سے پہلے نکاح کر لے اور اسی حالت میں اس سے مقاربت کر لی جائے تو اس شوہر پر وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے لیکن حضرت علیؓ کے نزدیک پہلے شوہر کی عدت گزرنے کے بعد یہ شخص اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ مصلحت عامہ کی بنا پر تھا جب کہ حضرت علیؓ کا فیصلہ اصول عامہ کی بنا پر تھا۔ حالات کے لحاظ سے روح شریعت میں دونوں کی گنجائش ہے۔

اجتہاد میں اختلاف کا فائدہ | صحابہؓ کے اجتہادات میں اختلاف کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ قانون کی دنیا میں وسعت ہوئی اور لوگوں کو عمل در آمد میں سہولت ہوئی جیسا کہ ”اختلاف امتی رحمة“ (میری امت کا اختلاف رحمت ہے) کی تفسیر یہ منقول ہے:-

توسعة علیہم وعلی اتباعہم تاکہ احوال کے واقعات میں جو شریعت کے فی وقائع الاحوال المتعلقة فروع سے متعلق ہیں لوگوں کے لئے وسعت بفروع الشریعة ہے۔

۱۔ شیخ سراج الدین محمد بن عبدالرشید، سراجی، باب مقاسمۃ الجہد

۲۔ تعلیل الاحکام النوع الرابع۔

۳۔ شعرائی، کتاب المیزان ج ۱ فصل فان قلت الخ

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے منقول ہے :-

ما احب ان اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 لا يختلفون لانه لو كان
 قولاً واحداً لكان الناس
 في ضيق وانهم ائمة
 يقتدى بهم فلو اخذ رجل
 بقول احد هم لكان سنه به
 ہیں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ رسول
 اللہ کے اصحاب اختلاف نہ کرتے کیونکہ اگر
 ایک قول ہوتا تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے
 رسول اللہ کے اصحاب مقتدی ہیں جن کی
 پیروی کی جاتی ہے اگر کوئی ان میں سے کسی
 کے بھی قول کو لے لے گا تو وہ سنت پر عمل
 ہوگا۔

اس دور میں اجتہاد محدود تھا | اس اختلاف کے باوجود صحابہؓ کے زمانہ میں اجتہاد
 کا دائرہ بس ایک حد تک محدود رہا جس قدر ضرورت پیش آتی رہی اسی میں یہ حضرات
 اجتہاد کرتے رہے نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کی طرف
 ان کو توجہ کرنے کی فرصت نہ تھی گونا گوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں
 اس قدر وسیع ہو گئی تھیں کہ ان پر قابو پالینا ہی اہم کارنامہ تھا۔ مشہور ترین صحابہؓ
 جو اجتہاد میں زیادہ ماہر تھے یہ ہیں :-

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ
 بن مسعودؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ،
 اور حضرت زید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم۔

اجتہاد سے کام لینے میں تفاوت | ان حضرات میں بعض وہ تھے جو اجتہاد سے زیادہ
 کام لیتے تھے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ بعض وہ

تھے جن کے اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع نہ تھا مثلاً حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ وغیرہ۔

اجتہاد میں اس کمی بیشی کی عموماً دو وجہیں تھیں۔

(۱) ذوق اجتہاد میں تفاوت۔ کسی کو یہ ذوق زیادہ عطا ہوا تھا اور کسی کو کم۔

(۲) اجتہاد کے مواقع میں تفاوت۔ کسی کو اجتہادی مسائل سے زیادہ سابقہ

پڑا تھا اور کسی کو کم۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کو چونکہ اجتہادی ذوق کے ساتھ اجتہادی مسائل زیادہ پیش آئے تھے اس بنا پر ان لوگوں کی اجتہاد میں جس قدر شہرت ہوئی دوسرے لوگوں کو اس قدر شہرت نہ ہو سکی۔

کوئی اجتہاد مذکورہ تین | صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پیش آمدہ مسائل میں جو اجتہاد است
شکلوں سے خارج نہ تھا | کیے ان کی فہرست کافی طویل ہے۔ بحیثیت مجموعی ان میں
غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کا کوئی اجتہاد بھی مذکورہ تین شکلوں کے وسیع
دائرہ سے خارج نہ تھا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی نے ایک اور کسی نے دوسری شکل
سے زیادہ کام لیا۔ مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملکی انتظامات میں اجتہاد استصلاح
اور قانونی معاملات میں اجتہاد استنباط سے زیادہ کام لیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے یہاں
اجتہاد استنباط اور اجتہاد استصلاح دونوں کا استعمال زیادہ پایا جاتا ہے۔ اجتہاد
توضیحی کی مثالیں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں زیادہ ملتی ہے۔ "اولیات" عمر کے نام
سے جس قدر ان کے اجتہادات پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق
اجتہاد توضیحی سے ہے۔

اجتہاد میں رائے سے کام | اجتہاد کی کوئی بھی شکل ہو اس میں رائے سے کام لینا
لینے کے تین اصول | ناگزیر ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی رائے سے کام لیا لیکن

ان کے اجتہادات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا استعمال آزاد نہ تھا بلکہ کسی اصول پر مبنی تھا مثلاً

(۱) وہ قرآن و حدیث سے استدلال کی گئی ہو جیسا کہ زمین کی تنظیم و تقسیم میں قرآن کی "آیات نے" سے حضرت عمرؓ نے استدلال کیا تھا۔

(۲) وہ اشباہ و نظائر پر قیاس کی گئی ہو جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے مسئلے کو نماز پر قیاس کیا تھا۔

(۳) وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو مثلاً لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ کسی کو نقصان پہنچانا ہے)۔

یہ تینوں اصول نہایت وسیع ہیں ان میں غور و فکر اور ان کی شیرازہ بندی سے قیاس و اجتہاد کی نہایت مہتمم بالشان عمارت تعمیر ہوتی ہے جس سے نو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی ہر دور میں رہنمائی کی جاسکتی ہے۔

صحابیت تو وسیع عمارت پر مامور تھی اور اصل "نبوت" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد تو وسیع عمارت کے فرائض انجام دے جس طرح نبوت شعور نبوت کے ذریعہ نقشہ ہدایت کے مطابق تعمیر عمارت پر مامور ہوتی ہے، اسی طرح صحابیت شعور اجتہاد کے ذریعہ نمونہ عمارت کے مطابق تو وسیع عمارت پر مامور ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ "نبی" بیک وقت جملہ انسانی ضروریات اور پیش آنے والے واقعات کی تعلیم تفصیلی طور پر نہیں دے سکتا البتہ اس کے فرمودات و تفسیحات میں بہت سے اصول کلیات اور تصریحات و اشارات اس انداز کے ہوتے ہیں جن میں

پیش آنے والے واقعات و حوادث کی رہنمائی پائی جاتی ہے۔ چونکہ یہ جماعت بحیثیت مجموعی اپنی زندگی میں نبیؐ کا عکس اور اس کے ”مقصد“ کو آگے بڑھانے والی ہوتی ہے۔ اس بنا پر لازمی طور سے نبیؐ کے بعد کے واقعات و حوادث کی رہنمائی اس کے سپرد ہوتی اور قبولیت کے معیار پر ٹھیک اترتی ہے۔ یہ جماعت توسیع عمارت کے لئے انہیں خدو خال کو نمایاں کرتی اور انہیں اصول و کلیات سے استدلال کرتی ہے جو نقشہ اور عمارت میں موجود ہیں لیکن ان کے ظہور اور عملی شکل قبول کرنے کا وقت نبوت کے بعد ہے۔ ایسی صورت میں صحابیتؓ کے لئے نہ آزادانہ رائے کی گنجائش نکلتی ہے اور نہ قرآن و حدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر صحابہ کرامؓ کے بے شمار اقوال میں آزادانہ رائے پر سخت نکتہ پائی جاتی ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

دور ثانی: تابعین کا اجتہاد

تابعین کے بنیادی کام تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے صحابہؓ کے مقابلے میں تابعین کو اجتہاد کی زیادہ ضرورت پیش آئی جس کی بنا پر انہوں نے اجتہاد کے دائرہ کو زیادہ وسیع کیا اور اس کے لئے انہوں نے درج ذیل تین بنیادی کام کئے:-

(۱) حکومتی سطح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا۔

(۲) صحابہؓ کے اقوال و فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کی۔

(۳) اجتہاد کے ذوق کو علمی رنگ دیا۔

احادیث کی تدوین (۱) فقہی احکام کے سلسلے میں احادیث جمع کرنے کی اصلاً ضرورت اس وقت پیش آئی جب کہ صحابہؓ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے جب تک

وہ مدینہ میں رہے ان کے سینوں اور صحیفوں میں محفوظ احادیث سے آسانی استفادہ کیا جاتا رہا اور چند وجوہ کی بنا پر ان کو جمع نہ کیا گیا۔ مثلاً

(۱) اہم اور مقدم کام قرآن کی تدوین کا تھا اگر قرآن ہی کی طرح احادیث کی طرف توجہ دی جاتی تو دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہو جاتی اور ان کے درمیان فرق و امتیاز قائم رکھنا دشوار ہو جاتا۔

(ب) کاتب بھی اس زمانے میں کم تھے اور کام لمبا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ۲۳ سالہ زندگی پر پھیلی ہوئی تھیں، حکومت کے پیش نظر دوسرے بہت سے اہم مشاغل تھے جن کی طرف توجہ مقدم تھی۔

(ج) عرب کو اپنے حافظہ پر زیادہ اعتماد تھا۔ حدیث کی حفاظت کا طریقہ کتابت ہی نہ تھا بلکہ روایت اور عادل ثقہ سے روایت بھی تھا۔ صحابہؓ میں بکثرت روایت کرنے والے موجود تھے کوئی احتیاطاً کم روایت کرتا کوئی مصلحتاً زیادہ روایت کرتا تھا جس سے حدیثوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا۔ پھر بعض صحابہؓ کے پاس ذاتی طور پر لکھے ہوئے صحیفے بھی موجود تھے۔ مثلاً صحیفہ صادقہ (عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ) کاتباً کیا ہوا، صحیفہ علیؓ، صحیفہ عمرو بن حوامؓ، صحیفہ وائل بن حجرؓ، صحیفہ عبداللہ بن عباسؓ، صحیفہ ابو ہریرہؓ (جس کو ہمام بن منبہ نے تیار کیا تھا) صحیفہ عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ۔

تابعین میں حکومتی سطح پر احادیث جمع کرنے کی طرف سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے توجہ دی اور مدینہ و دیگر اطراف کے حاکم و کبار علماء کو اس سلسلے میں خطوط لکھے، اور نہایت محنت و جانفشانی کے ساتھ یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔

گولڈزیہر کا اعتراف | اس کا اعتراف مشہور مستشرق "گولڈزیہر" نے بھی کیا ہے۔

"حدیثوں کے جمع کرنے کے لئے محدثین نے دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے، اندلس سے وسط ایشیا تک، شہر شہر اور گاؤں کا پیدل سفر کیا تاکہ دوسروں تک منتقل کر سکیں۔ اس زمانہ میں حدیث جمع کرنے کی اس سے زیادہ معتبر اور قابل اعتماد صورت نہ تھی۔ حال (بہت سفر کرنے والے) اور حوال (بہت سیر و سیاحت کرنے والے) کے قابل فخر القاب دراصل ان اونچے درجے کے لوگوں سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ راہِ علم کے مسافروں کے لئے طواف الاقالیم (ملکوں کا طواف کرنے والے) نہ کسی استعارہ پر مبنی ہے اور نہ ان میں کسی طرح کا مبالغہ ہے۔ ان لوگوں نے تمام ملکوں کا سفر محض سیر و سیاحت یا تجربہ حاصل کرنے کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ ان کا مقصد صرف حدیث کے جاننے والوں سے ملنا اور ان سے حدیثیں حاصل کرنا تھا۔ حدیث کی طلب و جستجو میں ان کی مثال اس "چڑیا" کی تھی جو ہر درخت (اس کی ہر شاخ پر) اس کی پتیوں سے غذا حاصل کرنے اور لطف اندوز ہونے کے لئے بیٹھتی ہے۔"

تدوین حدیث سے اجتہاد میں وسعت | احادیث جمع ہونے کے بعد فقہی احکام کا کافی ذخیرہ سامنے آ گیا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال

MUSLIM STUDIES BY IGNAZ GOLDZIHAR, ^{۱۰}
ENGLISH TRANSLATION, VOL II, PART VI.

اور اجتہادات سب کچھ تھے جس سے تابعین کو دائرہ اجتہاد وسیع کرنے میں سہولت ہوئی۔

اجتہادات کی شیرازہ بندی | صحابہؓ کے اقوال فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کے لئے سب سے اہم کام ان کے زاویہ نگاہ کا تعین تھا چنانچہ اس کیلئے تابعین نے صحابہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔

۱۔ اہل مدینہ اور ۲۔ اہل کوفہ

اہل مدینہ اور اہل کوفہ کے زاویہ نگاہ کا تعین | اہل مدینہ بدرجہ مجبوری اجتہاد سے کام لیتے تھے ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ جس قدر موجود تھا وہ مسائل حل کرنے کے لئے بڑی حد تک کافی تھا پھر ان کو اجتہاد کی ویسی ضرورت نہ پیش آتی جیسی اہل عراق کو پیش آتی تھی۔

اہل کوفہ اجتہاد کرنے میں زیادہ وسیع المشرب تھے ان کو اہل مدینہ کے مقابلہ میں اجتہاد کی ضرورت بھی زیادہ پیش آئی اور ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ بھی نسبتاً کم تھا جس کی بنا پر وہ درایت سے کام لینے پر مجبور ہوئے۔

اہل مدینہ کے مرجع حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ اصحابؓ ہیں، اور تابعین میں سائندے سعید بن مسیبؓ، عروہ بن زبیرؓ، قاسم بن محمدؓ، ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام، عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید بن ثابتؓ وغیرہ ہیں لیکن ان میں زیادہ اہمیت سعید بن مسیبؓ کو حاصل ہے۔

اہل کوفہ کے مرجع حضرت عمر بن خطاب، حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ وغیرہ ہیں اور تابعین میں سائندے ابراہیم نخعیؓ، علقمہ بن قیسؓ، اسود بن یزیدؓ، مسروق بن اجدع، عبیدہ بن عمرو سلمانی، شریح بن حارث، حارث اعور وغیرہ

ہیں ان میں زیادہ اہمیت ابراہیم نخعیؒ کو حاصل ہے۔

اہلِ مدینہ، فقہ میں زیادہ قابلِ اعتماد، مکہ و مدینہ کے لوگوں کو سمجھتے اور حضرت عمرؓ، زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے جس مسئلہ میں ان حضرات کی متفقہ رائے ہوتی اس میں چون و چرا کی گنجائش نہ تھی اور جس میں اختلاف ہوتا قوی اور راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر کسی مسئلہ میں ان حضرت کی رائے نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے اور وقتِ ضرورت اجتہاد بالمصاحت سے کام لیتے تھے قیاس و رائے کو حتی الامکان استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے۔

اہلِ کوفہ، فقہ میں زیادہ قابلِ اعتماد عبداللہ بن مسعودؓ، علیؓ اور عمرؓ کو سمجھتے اور انہیں کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں قوی و راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر ان حضرات کی رائے کسی مسئلہ میں نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے تھے۔ اجتہاد کرنے میں یہ لوگ بڑے فراخ حوصلہ تھے اور قیاس و رائے سے زیادہ کام لیتے تھے۔

پہلے اہلِ مدینہ کی زیادہ شہرت تھی بعد میں اہلِ کوفہ کی ہوئی۔ ابتدا میں ان سے دونوں مسلکوں کا فرق زیادہ نمایاں نہ تھا لیکن بعد میں یہ دو مستقل مکتبہ فکر قرار پائے۔ یہ دونوں طرزِ فکر صحابہؓ میں موجود تھے لیکن ان کے مجتمع ہونے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست اخذ و استفادہ کی وجہ سے ظاہر نہ ہوئے تھے۔ لیکن تابعین کے زمانہ میں صحابہؓ کے منشر ہونے اور ان کے مختلف احوال و مسائل سے سابقہ پڑنے کی وجہ سے زیادہ نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں مکتبہ فکر فقہ کی تاسیس میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اسی بنا پر یہ دو فرقہ کا تاسیسی دور کہا جاتا ہے جس میں عقل و نقل دونوں سے کام لینے کا ایک خوشگوار "آمیژہ" تیار ہو رہا تھا۔

ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کی کوشش | (۳) ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے
 تابعین نے صحابہؓ کے فہم و نصوص کے طریقوں میں غور کیا جن کا تعلق (۱) الفاظ (۲)
 معانی (۳) معانی کی علتوں سے تھا۔

ظاہر ہے کہ الفاظ کی دلالت مقصود پر ہمیشہ یکساں اور ایک درجہ کی نہیں
 ہوتی جو الفاظ کسی کے لئے خاص ہیں وہ دوسرے کو نہیں شامل ہوتے اور جو عام ہیں
 وہ سب کو شامل ہوتے ہیں۔ عام سے کسی کو خاص کرنے کے لئے قرینہ اور دلیل
 کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً زید کی دلالت متعین شخص پر جیسی ہوگی، رجل (مرد) کی
 دلالت اس پر ایسی نہ ہوگی۔ احلّ اللہ البیع (اللہ نے بیع کو حلال کیا) عام حکم ہے
 لیکن سود کو و حرم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کے ذریعہ بیع کے حکم سے
 خارج کیا گیا۔ کبھی الفاظ کے کئی معنی ہوتے ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں اور ایک
 ساتھ وہ نہیں مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں مختلف معنوں میں غور و فکر
 کر کے سیاق و سباق کی مناسبت سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کی ضرورت
 ہوتی ہے جیسے لفظ "عین" کئی مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کبھی الفاظ
 سے حکم کسی خارجی سبب کی بنا پر ہر مناسب جزئیہ کے لئے نہیں ظاہر ہوتا اس میں
 غور و فکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر مناسبت کی
 وجہ سے ان میں حکم جاری کیا جاتا ہے مثلاً والسارق والسارقة فاقطعوا
 ایدیہما اس میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے لیکن گرہ کٹ (طرار)
 اور کفن چور (نباش) کے لئے یہ حکم ظاہر نہیں ہے لیکن نوعیت کی تبدیلی کے باوجود
 دونوں میں مناسبت ہے اسی لئے حکم بھی یکساں ہوگا۔

"معانی" سے کچھ چیزیں قصداً مراد ہوتی ہیں اور ظاہری کلام ہی سے سمجھ میں
 آجاتی ہیں اور کچھ اشارہ مراد ہوتی ہیں اور عمومی مفہوم میں شامل ہوتی ہیں۔ جیسے علی

المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف“ اس آیت میں باپ پر دودھ پلانے والی کے اخراجات کا ثبوت قصداً ہے اور باپ کی طرف نسب کی نسبت کا ثبوت اشارہ ہے۔

اسی طرح وہ علتیں جو حکم کو ثابت کرتی ہیں وہ بھی یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی ہیں مثلاً کوئی منقول ہوتی کوئی مستنبط ہوتی کسی کے استنباط پر اتفاق ہوتا اور کسی پر اختلاف ہوتا ہے۔

ہم نصوص کے طریقوں سے متعلق یہ چند اشارات ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تابعین نے ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے کس قسم کی کوششیں کی تھیں۔ علمی رنگ کے بعد بھی اجتہاد کی تین شکلیں | علمی رنگ دینے کے بعد بھی اجتہاد کی وہی تین شکلیں رہیں جو صحابہؓ کے زمانہ میں تھیں (۱) اجتہاد توضیحی (۲) اجتہاد استنباطی اور (۳) اجتہاد استصلاحی (ہر ایک کی تفصیل پہلے گزر چکی)۔

لیکن علمی رنگ دینے کے بعد ان تینوں میں کافی وسعت ہو گئی تھی جس سے ہر ایک کی کئی کئی شاخیں پیدا ہوئیں۔

تبدیلی احکام کے مسئلہ پر غور و خوض | پھر تابعین نے اجتہاد کو وسیع کرنے کے لئے احوال و ظروف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کے مسئلہ پر خاص طور سے غور کیا جس کا ثبوت صحابہؓ کے اجتہادات میں موجود تھا۔ اس تبدیلی سے کسی حکم کو باطل کرنا نہیں مقصود ہوتا بلکہ اس کے نفاذ کا موقع و محل متعین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر اس کا تعلق تمام احکام سے نہیں بلکہ صرف ان احکام سے ہے جو زمانی مصلحت کے تابع ہوتے اور اس وقت تک ہوتے رہتے ہیں جب تک وہ مصلحت باقی رہتی ہے اگر کچھ دنوں کے بعد اس مصلحت کا لحاظ ضروری ہو جائے تو وہ احکام حسب سابق بحال ہو جاتے ہیں، اس کی واضح مثالیں حضرت عمرؓ کی ادلیات اور ان کے اجتہادات میں موجود ہیں۔

اجماع سے متعلق مختلف رجحان | اجتہاد کے دائرہ کو وسیع کرنے میں اجماع سے متعلق مختلف رجحان بھی مددگار ثابت ہوئے۔

- ۱۔ اجماع واقعی — وہ جس پر اہل مدینہ کا اتفاق ہو۔
 - ۲۔ اجماع ذاتی — وہ جس پر سب اہل علم کا اتفاق ہو۔
 - ۳۔ اجماع نقلی — کسی حکم شرعی کے نقلی ہونے پر اتفاق ہو۔
 - ۴۔ اجماع اجتہادی — کسی حکم اجتہادی پر اتفاق ہو۔
 - ۵۔ اجماع قولی — وہ جس پر سب اہل علم کا اقرار یا فعل ہو۔
 - ۶۔ اجماع سکوتی — وہ جس پر بعض کا اقرار یا فعل اور بعض کا سکوت ہو۔
- نفس اجماع پر اتفاق کے باوجود اس کی شکلوں کے حجت ہونے پر اختلاف ہوا۔ جس نے جس شکل کو حجت نہیں تسلیم کیا اس سے متعلق مسائل میں اجتہاد سے کام لیا اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔

غرض اس طرح مختلف طریقوں سے تابعین نے اجتہاد کو علمی رنگ دیا اور اصول فقہ کی بنیاد پڑی۔

اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل | علمی رنگ دینے کے بعد اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل متعین ہوئے :

(۱) وہ نئے مسائل جو تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے پیدا ہوئے۔

(۲) وہ مسائل جن پر پہلے اجتہاد ہو چکا ہے اور اب حالات و ظروف کی تبدیلی سے ان کا مقصد فوت ہو رہا یا ان پر عمل درآمد سے لوگوں کو غیر معمولی مشقت پیش آ رہی ہے۔

(۳) وہ مسائل جن کا ذکر نص میں موجود ہے لیکن زمانی مصلحت، کار و حدیث سے

نے ان کے نفاذ کا موقع و محل متعین کیا تھا ان میں بعض پر نظر ثانی کی ضرورت نہ پیش آئی۔ جیسے تالیفِ قلب کے لئے زکوٰۃ دینے کی ممانعت اور بعض پر نظر ثانی کی ضرورت پیش آئی جیسے کتابیہ سے نکاح کی اجازت حضرت عمرؓ کی ممانعت جس وقت مصالحت کی وجہ سے تھی وہ اب ہر جگہ نہ باقی رہی تھی۔ وغیرہ۔

دورِ ثالث : ائمہ مجتہدین کا اجتہاد

اسلامی معاشرہ کی کش مکش اس دور میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور مجتہدین کی کارگزاری اور سندھی قومیں اسلام کے حلقہ بگوش یا زیر اقتدار تھیں جن کا اپنا مخصوص معاشرہ اور تمدن تھا۔ ان کے عادات و معاملات مختلف تھے۔ معاشی و سیاسی نظام میں تفاوت تھا۔ کہیں ایرانی تہذیب و قانون کو دخل تھا تو کہیں رومی تمدن و قانون کا اثر تھا۔ ان لوگوں کے اختلاط سے اسلامی معاشرہ میں ایک عجیب کش مکش پیدا ہوئی اور ان کے ساتھ معاملات نے بہت سے نئے مسائل پیدا کئے نیز حالات کی تبدیلی سے بعض قدیم مسائل کے موقع و محل متعین کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ ائمہ مجتہدین کو اللہ کر وٹ کر وٹ چین نصیب کرے کہ انہوں نے نہ صرف قوی اور زمانی حالات کا مقابلہ کیا بلکہ اجتہاد کے ایسے زریں اصول وضع کئے کہ ان کے ذریعہ ہر دور و زمانہ میں نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی آسان ہو گئی۔

اجتہاد کے زریں اصول وضع کرنے کے بعد بھی اس کی مذکورہ تینوں شکلیں برقرار رہیں لیکن ان شکلوں کو جس قدر وسعت دی گئی اس کی قدر تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) اجتہاد توضیحی

اجتہاد توضیحی سے متعلق قواعد و قوانین کی تقسیم (۱) اجتہاد توضیحی (جس میں الفاظ و

معانی اور موقع و محل تینوں پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے (کو وسعت دینے کے زیر اصول قواعد و قوانین) کو مختصراً اس طرح تقسیم کیا جاسکتا ہے :-

(۱) وہ جن کا تعلق حکم پر نص (قرآن و حدیث) کی دلالت سے ہے۔

(۲) وہ جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

(۳) وہ جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے۔

ان سب کا تعلق الفاظ و معانی کی وضاحت اور موقع و محل کی تعیین سے ہے جن کے ذریعہ اجتہاد تو ضیحی میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے ظاہر ہے۔

(۱) حکم پر دلالت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں :-

(ا) نص کے الفاظ کی دلالت اور

(ب) نص کے مفہوم کی دلالت۔

نص کے الفاظ کی دلالت | (۱) پھر اول (نص کے الفاظ کی دلالت) کی تین قسمیں ہیں :

(۱) عبارت النص۔

(۲) اشارة النص۔

(۳) اقتضاء النص۔

عبارت النص | عبارت النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں آئے اور اصلاً یا ضمناً کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو یعنی کلام سے وہی مقصود ہو۔

وان خفتم الا بقسطوا فی الیتامی اگر تم ڈرو کہ یتیم لڑکیوں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے

فانکھواما طاب لکم من النساء تو اور عورتوں سے نکاح کر لو جو تمہیں پسند آئیں دو

ثنی وثلت وربیع فان خفتم الا دو، تین تین، چار چار، پھر اگر ڈرو کہ تم ان میں انصاف

نہ کر سکو گے تو ایک ہی سے نکاح کرو۔

ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل الرخسی۔ اصول الرخسی ج ۱ باب بیان الاحکام الثابتة بظاہر النص دون القیاس والرأی ۱۰۰ النساء ع ۱

اس آیت سے عبارتہ النص کے ذریعہ (۱) اصلاً تعدد ازدواج کی اجازت (۲) عدل کی توقع نہ ہونے کی صورت میں صرف ایک عورت پر اکتفا کا وجوب اور (۳) ضمناً شادی کی اباحت کا ثبوت ہوتا ہے۔

وَاحْتَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔

اس سے عبارتہ النص کے ذریعہ بیع کی حلت اور سود کی حرمت نیز بیع اور سود میں مماثلت (ایک جیسے) نہ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

اشارة النص | (۲) اشارة النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں نہ آئے اور کلام اس کے لئے لایا بھی نہ گیا ہو (وہ مقصود نہ ہو) لیکن کلام میں اشارہ اس کی طرف موجود ہو جو توجہ کرنے سے سمجھ میں آجائے۔ جیسے اوپر نکاح والی آیت میں اشارة النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف بہر حال واجب ہے خواہ ایک ہوں یا زیادہ ہوں۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِشْقُهُنَّ
اور باپ پر دودھ پلانے والی عورتوں کا کھانا دیکر اسے دستور کے مطابق۔

اس سے اشارة النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت باپ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ مولود (بیٹا) کی نسبت "وعلى المولود له" میں باپ کی طرف حرف لام کے ذریعہ کی گئی ہے جو اختصاص کے لئے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کی نسبت تنہا باپ کے لئے مخصوص ہے ماں اس میں شریک نہیں اگر لام کو استحقاق و ملکیت کے معنی میں لیا جائے تو پھر باپ کی خصوصیت اس نسبت میں باقی نہ رہے گی کیوں کہ

استحقاق و ملکیت میں ماں اور باپ دونوں شریک ہیں۔ جس طرح عبارتہ النص کے ذریعہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کا ثبوت تنہا باپ کے ذمہ ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔ اسی طرح اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت تنہا باپ کی طرف ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔

اقتضار النص | (س) اقتضار النص سے ثابت وہ حکم ہے جو موجودہ کلام سے نہیں بلکہ اس میں کوئی مناسب دناگزیر محذوف (اضافہ) تسلیم کیا جائے اور اس سے وہ حکم سمجھ میں آئے۔

یہ محذوف کلام سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس کو شامل اور مفہوم کی وضاحت میں اس کا محتاج ہوتا ہے عموماً اس کی تین قسمیں ہیں۔
(ا) محذوف پر کلام کی سچائی موقوف ہو جیسے۔

رفع عن امتی الخطأ والنسیان ^۱ میری امت سے خطا و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ خطا و نسیان واقع ہونا رہتا ہے اس کے اٹھا دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں لامحالہ کوئی لفظ ایسا محذوف ہوگا کہ جس کی طرف اٹھا دینے کا حکم منسوب کیا جاسکے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام خلاف واقعہ قرار پاتے وہ محذوف موقع کی مناسبت سے لفظ اثم (گناہ) یا اس کے مشابہ کوئی لفظ یعنی خطا و نسیان کا گناہ میری امت سے اٹھا دیا گیا ہے اس محذوف کی تائید دوسری اور کئی روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔

(ب) محذوف پر عقلاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

^۱ اصول السرخسی حوالہ بالا ^۲ طبرانی، کبیر۔ عن ثوبان

^۳ ملاحظہ ہو ابن ماجہ عن ابی ذر۔ حاکم عن ابن عباس و مشکوٰۃ باب ثواب ہذا الامۃ

واسأل القرية۔^۱

آپ بستی والوں سے سوال کیجئے۔

یہاں لفظ ”اہل“ محذوف ہے اور اس کی طرف کلمہ سوال کی نسبت ہے کیونکہ اہل بستی ہی سے سوال ہو سکتا ہے بستی سے سوال کرنے کے عقلاً کوئی معنی نہیں ہیں۔

(ج) محذوف پر شرعاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

فمن عفى له من اخيه شيء
فاتباع بالمعروف واداء اليه
باحسان۔^۲

جس کو اس کے بھائی (فریق مقابل) کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معقول طریقہ سے مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ ادا کر دینا چاہئے۔

قصاص (جان کا بدلہ جان) سے معافی کی صورت میں مطالبہ اور ادائیگی کا حکم اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ اس جگہ مال مطلوب محذوف مانا جائے ورنہ مطالبہ اور ادائیگی کے کوئی معنی نہیں رہتے ہیں۔

اقتضاء النص سے متعلق چند ضابطے | موقع و محل کی مناسبت سے اگر یہ محذوف متعین ہے تو چاہے وہ عام ہو یا خاص اس سے حکم متعلق کر دیا جائے گا۔ جیسے
حرمت علیکم المیتة۔^۳ تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے۔

یہاں لفظ ”اکل“ محذوف ہے یعنی ”اکل المیتة“ مردار کا کھانا حرام کیا گیا ہے۔

حرمت علیکم امہاتکم۔^۴ تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں۔
یہاں لفظ نکاح محذوف ہے یعنی ”نکاح امہاتکم“ تمہارے اوپر تمہاری ماؤں سے نکاح حرام کیا گیا ہے اور اگر محذوف متعین نہیں ہے بلکہ کئی کا احتمال

ہو سکتا ہے ان میں کسی بھی ایک کے ساتھ حکم متعلق کیا جاسکتا ہے تو ایسی صورت میں کسی ایک کو محذوف مانا جاتے جو سب کو شامل ہو؟ مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے اور دوسری جماعت کہتی ہے کسی ایک متعین کو محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے۔

اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص بھول کر خطا یا جہالت سے کوئی بات کر لے تو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوگی۔ ان لوگوں نے مذکورہ حدیث ”رفع عن امتی الخطأ والنسیان“ میں عام لفظ ”حکم“ کو محذوف مانا ہے یعنی ”حکم الخطأ والنسیان“ اور لفظ ”حکم“ عام ہے جو دنیوی (نماز نہ باطل ہونا) اور اخروی (مواخذہ نہ ہونا) دونوں کو شامل ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز باطل ہو جائے گی ان کے نزدیک سہو اور عمد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ حضرات مذکورہ حدیث میں لفظ ”اثم“ (گناہ) محذوف مانتے ہیں جس سے آخرت میں مواخذہ ہونا مراد ہے۔ دنیوی مواخذہ (نماز باطل ہو جانا) سے اس کا کوئی تعلق نہیں یہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ مجتہدین کی ہر دو جماعت کے پاس اپنی اپنی دلیلیں اور تائیدی حدیثیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

| | |
|-------------------------|--|
| ثبوت حکم میں عبارة النص | ثبوت حکم کے لحاظ سے دلالتِ نص کی تینوں قسمیں |
| کو تقدم حاصل ہوگا | (عبارة النص، اشارة النص اور اقتضاء النص) |

ایک درجہ اور مرتبہ میں نہیں ہیں بلکہ عبارة النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ زیادہ قوی ہے پھر بالترتیب اشارة النص اور اقتضاء النص کا درجہ ہے۔ درجوں اور مرتبوں کا یہ فسق عام حالت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ تعارض و ٹکراؤ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی آیت کے عبارة النص کے ذریعے اس کے خلاف ثابت

ہو تو عبارتہ النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اشارۃ النص یا اقتضار النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل نہ ہوگا۔

اشارۃ النص پر تقدم کی مثال | مثلاً اس آیت سے عبارتہ النص کذب و جوب قصاص کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی ۱؎
اے ایمان والو مقتولین کے بلے میں تمہارے اوپر قصاص (جان کے بدلے جان) فرض کیا گیا ہے۔

لیکن اس دوسری آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔

ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ
جہنم خالداً فیہا وغضب
اللہ علیہ ولعنہ واعدلہ
عذاباً عظیماً ۲؎
جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کرے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا۔

آیت میں بیان سزا کے موقع پر جو تمام سزا مذکور ہے وہ صرف اخروی ہے، دنیوی کچھ نہیں، دنیوی سزا نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے جب کہ اوپر کی پہلی آیت میں عبارتہ النص کے ذریعہ دنیوی سزا (قصاص) ثابت ہے ایسی صورت میں "عبارت پر عمل ہوگا" اشارہ "پر نہ ہوگا یعنی قصاص واجب ہوگا۔"

وعلى المولود له رزقهن
وکسوتهن بالمعروف ۳؎
اور باپ پر دستور کے مطابق دودھ پلانے والیوں کا کھانا کپڑا ہے۔

باپ پر چونکہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کی ذمہ داری ہے اس بنا پر
 پر اشارة النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر ماں باپ کی ذمہ داری ہے باپ
 کو ماں پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی اگر اولاد کے پاس ماں اور باپ دونوں ہیں سے صرف
 ایک کے اخراجات کی قدرت ہو تو باپ کو ترجیح دی جائے گی، ماں کو نہیں لیکن درج
 ذیل حدیث سے عبارتہ النص کے ذریعہ ایسی صورت میں باپ پر ماں کو ترجیح دینے
 کا ثبوت ہے، اس بنا پر ماں ہی کو ترجیح ہوگی باپ کو نہ ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا :

| | |
|-------------------------------|---|
| من احق الناس بحسن صحابتي | یا رسول اللہ میرے حسن سلوک کا کون زیادہ |
| یا رسول اللہ فقال علیہ السلام | مستحق ہے، آپ نے فرمایا تیری ماں، کہا |
| امك قال ثم من قال امك قال | پھر کون، فرمایا تیری ماں، کہا پھر کون، فرمایا |
| ثم من قال امك قال ثم من | تیری ماں، کہا پھر کون فرمایا تیرا باپ۔ |
| قال ابوك۔ | |

یہ بحث آگے آئے گی کہ کس قسم کی حدیث سے قرآن کے عموم میں تخصیص پیدا
 کی جاسکتی ہے۔

اقتضام النص پر تقدم کی مثال | اسی طرح مذکورہ حدیث "رفع عن امتی المخطأ
 والنسیان" سے اقتضام النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطا میں سزا نہ ہونی
 چاہیے کیونکہ خطا اور نسیان اس امت سے اٹھا دیا گیا ہے لیکن درج ذیل آیت میں
 عبارتہ النص کے ذریعہ سزا کا ثبوت موجود ہے۔

| | |
|---------------------------|---|
| ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير | جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو |
| رقبة مؤمنة ودية مسلمة | ایک غلام آزاد کرنا ہے اور پوری دیت |

الی اہلہ لہ
(خون کی قیمت) اس کے گھر والوں کو دینا ہے۔
نیز مذکورہ حدیث ”رُفِعَ“ الخ سے اقتضار النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے
کہ بھول جانے والے پر نماز کی قضا نہ ہونی چاہیے لیکن درج ذیل حدیث سے عبارتہ
النص کے ذریعہ قضا کا وجوب ثابت ہے۔

فاذا نسی احدکم صلوة او نام
عنها فليصلها اذا ذكرها لہ
جب کوئی شخص نماز بھول جائے یا سو جائے
تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے۔

نص کے مفہوم کی دلالت (ب) ثانی نص کے مفہوم کی دلالت کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) مفہوم موافق اور

(۲) مفہوم مخالف

مفہوم موافق (۱) مفہوم موافق سے ثابت وہ حکم ہے جو نص کے لفظ سے نہیں بلکہ
اس کے لغوی مفہوم سے حاصل کیا جائے یعنی لفظ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کی
دلالت ایک اور حکم پر ہوتی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم میں موافق ہوتا اور
جس کی طرف رہبری لغت کی مدد سے ہو جاتی ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:-
فلا تقل لهما اق تہ
ماں باپ کو اقا تک نہ کہو۔

اس میں کم سے کم ایذا پہنچانے والی بات (اونہہ) سے منع کیا گیا ہے تو اس سے
زیادہ ایذا پہنچانے والی جتنی باتیں اور چیزیں ہوں گی ان سب کی بدرجہ اولیٰ ممانعت
ہوگی۔ یہ لغوی مفہوم ”ایذا پہنچانا“ ہے جو مفہوم موافق کے درجہ میں ہر چھوٹی بڑی بات
اور چیز کو شامل ہے۔

ان الذین یا کلون اموال الیثمی
جو لوگ یتیموں کا ناحق مال کھاتے ہیں وہ

پر ترجیح ہوگی جیسا کہ اوپر دنیوی سزا کے باسے میں گذر چکا اگر دلالت النص عبارتہ النص کے قائم مقام ہوتی تو ”عبارت“ کی طرح ”دلائل“ کو بھی ترجیح دی جاتی۔

مفہوم مخالف | (۲) مفہوم مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا ہے اور یہ حکم مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم سمجھا جاتا ہے، لیکن اس قید کے لئے دو بڑی شرطیں ہیں جن کے بغیر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) کلام جس قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ثبوت حکم کے علاوہ اس کا اور کوئی فائدہ نہ ہو مثلاً رغبت دلانا، احسان جتاننا، نفرت دلانا اور ڈرانا وغیرہ جیسا کہ اس آیت میں ہے۔

یا ایہا الذین امنوا لاتأکلوا
الزبوا اضعافاً مضعفة لہ
لے ایمان والو سود دو گنے پر دو گنا
نہ کھاؤ۔

یہاں ”اضعافاً مضعفة“ دکنی کئی حصہ بڑھا کر یا کئی قید سود سے نفرت دلانے کے لئے ہے۔ اصل مال پر جس قدر بھی زیادتی ہوگی وہ سود ہی سمجھی جائے گی جیسا کہ اس آیت سے ثابت ہے۔

وان تبتم فلکم رؤس اموالکم
لا تظلمون ولا تظلمون لہ
اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لئے اصل مال
ہے نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر کوئی ظلم کرے۔

(ب) کوئی قوی دلیل مفہوم مخالف کی مخالفت پر نہ قائم ہو مثلاً۔

الحرب بالحر والعبد بالعبد والانشی
بالانشی لہ
قصاص میں آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام کے
بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے۔

لہ آل عمران ۱۲۷ ع ۱۲۷ البقرہ ۳۸ ع ۳۸ البقرہ ۲۲۷ ع ۲۲۷

اس سے مفہوم مخالف کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کے بدلے مرد نہ قتل کیا جائے لیکن دوسری دلیل (آیت) موجود ہے کہ مرد عورت کے بدلے قتل کیا جائے وہ یہ ہے :-

ان النفس بالنفس لے بے شک نفس (خواہ مرد ہو یا عورت) نفس کے بدلہ ہے۔

مفہوم مخالف سے استدلال | احناف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں مفہوم میں ائمہ کا اختلاف | مخالف سے استدلال کے قائل نہیں ہیں لیکن دیگر

ائمہ، شوافع مالک اور حنابلہ مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی آیت ہے:-

وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک حتی یضعن حملہن لے کہ وضع حمل ہو جائے۔

اس آیت میں وہ عورت جس کو طلاق بائندہ دی گئی اور حاملہ ہے اس کے نفقہ کا ذکر ہے۔ نفقہ کے وجوب کے لئے حاملہ ہونے کی شرط ہے۔ اگر غیر حاملہ عورت کو طلاق بائندہ دی جائے تو مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ اس کا نفقہ طلاق دینے والے کے ذمہ نہ ہوگا۔ احناف کے علاوہ دو سکراموں کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابو حنیفہ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک شوہر پر حسب سابق نفقہ واجب ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الثیب احق بنفسہا من ولیہا۔ ثیبہ (شادی شدہ لڑکی) اپنے دلی کے مقابلہ میں اپنے

نفس کی زیادہ حق دار ہے۔

لہ المائتہ ع ۲۰ الطلاق ع ۱۳ مسلم و مشکوٰۃ کتاب النکاح باب ان ذی فی النساء و نسبہا ان المرأة۔

مفہوم مخالف سے ثابت ہے کہ باکرہ (کنواری لڑکی) کے نکاح میں ولی زیادہ
 حتیٰ دار ہے اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر ولی کو نکاح کر دینے کا حق حاصل
 ہے۔ امام ابوحنیفہؒ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے اس لئے وہ کنواری
 لڑکی کے نکاح میں بھی اس کی رضامندی کے بغیر ولی کا حق نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

ائمہ کا یہ اختلاف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں ہے غیر نصوص شرعیہ
 (لوگوں کی بات چیت ان کے عرف و عادات اور معاملات وغیرہ) میں متاخرین احناف
 بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔

مفہوم مخالف سے استدلال کا معاملہ نازک ہے اس کے قواعد و قوانین
 کی مزید تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہیے۔

(۲) وہ قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

شمولیت نص کی ابتدائی قسمیں | شمولیت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔

(۱) شمولیت ذات اور

(۲) شمولیت اوصاف۔

شمولیت ذات کی دو قسمیں | شمولیت ذات سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی
 دلالت اپنی ذات کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خاص اور

(ب) عام

خاص کی تعریف | خاص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے :

کل لفظ وضع لمعنی واحد ہر وہ لفظ جو تنہا ایک معنی کے لئے وضع

۱۔ ابن ہمام۔ التقریر والتجیر شرح تحریر۔ مفہوم المخالفة

علی الانفرادیہ

کیا گیا ہو۔

خاص میں یہ خصوصیت جنس، نوع اور شخصیت ہر اعتبار سے قابل لحاظ ہوتی

ہے جیسے انسان۔ رجل (مرد) اور زید۔

عام کی تعریف | عام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

کل لفظ ینتظم جمعاً۔ ہر وہ لفظ جو افراد کو شامل ہو۔

”عام“ کبھی لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے رجال رجل کی

جمع ہے اور کبھی صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لفظاً جمع نہیں ہوتا جیسے قوم

رہط (گروہ) من، ما (شرطیہ و موصولہ) الذی، کل، جمع اور الف لام استغراق

(جو تمام افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے) وغیرہ۔

عام کی تین قسمیں | عام کے محل استعمال میں غور کرنے سے اس کی تین قسمیں وجود

میں آتی ہیں۔

(۱) وہ عام جس کے ساتھ ایسا قرینہ موجود ہو جو تخصیص (بعض افراد کو عام کے

حکم میں داخل نہ ہونے) کے احتمال کو بالکلیہ ختم کر دے جیسے:-

وما من دابة فی الارض الا علی زمین پر کوئی چلنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اللہ

اللہ رزقها۔

پر اس کی روزی ہے۔

دابة (چلنے والا) لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا قرینہ نہیں ہے۔

(۲) وہ عام جس کے ساتھ تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے)

کا ایسا قرینہ موجود ہو جو سب افراد کو عام میں شامل ہونے کی نفی کرتا ہو جیسے

وللہ علی الناس حج البیت اور اللہ کے لئے ان لوگوں پر بیت اللہ کا حج

من استطاع الیہ سبیلاً۔ فرض ہے جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھتے ہوں۔

۱۔ و لہ اصول البزدوی جزء اول ص ۳۱ مطبوعہ شرکتہ الصحافۃ القمانیہ استنبول ۱۳۲۵ھ

۲۔ ہود ع ۱۔ لہ آل عمران ع ۱۰

آیت میں "الناس" عام ہے لیکن "من استطاع الیہ سبیلاً" ایسا
 قرینہ موجود ہے کہ جس سے وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہو سکتا بلکہ وہی اس میں
 شامل ہوں گے جن کو زاہد راہ کی قدرت ہو۔
 عام کی ان دو قسموں میں فقہاء کے درمیان نہ اختلاف ہے اور نہ اس کی گنجائش

ہے۔

(۳) وہ عام جس میں نہ تخصیص کو ختم کرنے والا کوئی قرینہ ہو اور نہ عام کو عمومی
 پر باقی رہنے کی نفی کرنے والا کوئی قرینہ ہو بلکہ ان دونوں قرینوں سے خالی ہو۔

اس قسم کے عام میں اختلاف کی کافی گنجائش ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

عام کے بڑے میں امام شافعیؒ | امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسے
 مالکؒ اور احمدؒ کا مسلک | عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنی ہوتی ہے۔ یعنی

ہر عام میں اس کے بعض افراد داخل نہ ہونے (تخصیص) کا احتمال ہوتا ہے اسی بنا پر عام
 کی تاکید لفظ کل اور اجمعین وغیرہ کے ساتھ آتی ہے اور اسی بنا پر یہ قاعدہ مشہور ہے۔

ما من عام الا خص عنه کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کے بعض افراد عام
 البعض۔ نہ کہنے گئے ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک | امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد
 پر قطعی ہوتی ہے۔ یعنی اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا البتہ کسی دلیل سے بعض

افراد داخل نہ کہنے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اور دوسرے
 بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔

اختلاف کی دو بڑی صورتیں | اس اختلاف کا اثر ابتداءً دو بڑی صورتوں میں ظاہر ہوا
 جس سے بہت سے جزئی مسائل میں اختلاف ہوا وہ یہ ہیں :

(۱) خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عام اور خاص سے ثابت شدہ حکم میں ٹکراؤ ہو (ایک سے کوئی حکم ثابت ہو اور دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہو) تو دونوں کے درمیان یہ ٹکراؤ قابل تسلیم ہوگا یا نہیں؟

چند اصطلاحات | ان دونوں کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحات کا جان لینا ضروری ہے۔
 قطعی حکم وہ ہے جو قرآن حکیم، سنت متواترہ اور سنت مشہورہ سے ثابت ہو۔
 سنت متواترہ وہ ہے جس کے روایت کرنے والے مسلسل اس قدر زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

سنت مشہورہ - وہ ہے کہ جس کے راوی ابتدا میں اگر چہ کم ہوں لیکن بعد میں اس قدر شہرت ہوگئی ہو کہ اتنے لوگوں کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔
 ظنی حکم وہ ہے جو خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو۔
 خبر واحد وہ ہے کہ جس کے راوی ایک دو یا زیادہ ہوں لیکن شہرت و تواتر کے درجہ کو نہ پہنچے ہوں۔

قیاس - علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنا (تفصیلی بحث آگے آئے گی)۔

نسخ - اس بات کو ظاہر کرنا کہ عام کے بعض افراد حکم میں داخل تھے اب وہ نکال دیئے گئے ہیں۔

پہلی صورت کی تفصیل جس میں خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جاری ہے یا نہیں:-

پہلی صورت میں احناف | احناف کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے اس لیے اس کی تسکین کی وضاحت بنا کر اس کی تخصیص ظنی دلیل (خبر واحد اور قیاس) سے نہیں کی جاتی ہے کیونکہ جو عام قرآن حکیم، سنت متواترہ یا سنت مشہورہ سے ہو اس سے

حکم کا قطعی ثبوت ہوگا خبر واحد اور قیاس سے (حکم کا قطعی ثبوت ہوتا ہے) اس کی تخصیص کا مطلب یہ ہوگا کہ اعلیٰ پر ادنیٰ اور قطعی پر ظنی کی برتری تسلیم کی گئی۔ البتہ اگر عام کی تخصیص پہلے ہو گئی ہو تو پھر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اور برتری کا سوال ختم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے :

اسکنوہن من حیث سکنتم ان کو (مطلقہ عورتوں کو) رہنے کے لئے گھر دو
من ووجدکم ولا تضاروہن اپنی حیثیت کے مطابق جہاں تم رہو اور ان
لتضییقوا علیہن لے کو نقصان نہ پہنچاؤ کہ ان پر تنگی کرنے لگو۔

اس آیت سے عورت کے لئے طلاق کے بعد زمانہ عدت میں شوہر پر نان نفقہ اور جائے رہائش کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ آیت ہر مطلقہ کے لئے عام ہے جیسی ہی طلاق ہو اس کی تخصیص فاطمہ بنت قیس کی روایت سے (جو خبر واحد ہے) "کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ (جس کو طلاق بائنہ دی گئی تھی) کے لئے نان نفقہ اور مکان نہیں واجب کیا تھا" جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ کے درج ذیل الفاظ سے امام ابوحنیفہؒ کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس واقعہ میں فرمایا۔

لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت
صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأة لاندري کو ایک عورت کے کہنے سے نہ چھوڑیں گے
لعلها حفظت اونسیت لے خبر نہیں کہ اس نے یاد بھی رکھا ہے یا
بھول گئی ہے۔

شافعیہ اور حنبلیہ کے شافعیہ اور حنبلیہ کے
مسلك کی وضاحت افراد پر ظنی ہوتی ہے اس بنا پر ظنی کی تخصیص ظنی (خبر واحد اور قیاس) سے جائز ہے اس کی تائید میں وہ صحابہؓ کا اجماع نقل کرتے ہیں۔ مثلاً

۱۔ الطلاق ع ۱ ۲۔ مسلم وشکوۃ باب العدة

قرآن حکیم میں ہے :-

واحل لکم ما وراء ذلکم ۱۰ اور ان عورتوں کے ماسوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

اس عام کی تخصیص درج ذیل حدیث کی بنا پر کی گئی ہے۔

لا یجمع بین المرءة وعمتها ولا کسی عورت کو نکاح میں اس کی پھوپھی اور

بین المرءة وخاللتها ۱۱ خالہ کے ساتھ جمع نہ کیا جائے۔

تخصیص کی یہ صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ہے لیکن وہ اس خبر کو خبر مشہورہ

کا درجہ دیتے ہیں خبر واحد کا نہیں۔

قرآن حکیم میں ہے :

یوصیکم اللہ فی اولادکم ۱۲ اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں وراثت

کا حکم دیتا ہے۔

اس عام حکم کو ان حدیثوں سے خاص کیا گیا ہے۔

القائل لا یرث ۱۳ قائل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا۔

لا یرث المسلم الکافر۔ ولا کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا اور مسلمان

الکافر المسلم ۱۴ کافر کا وارث نہیں ہوتا۔

مالکیہ کے مسلک کی وضاحت | مالکیہ کے نزدیک بھی عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے لیکن

غالباً خبر واحد سے اس کی تخصیص کے وہ اس وقت قائل ہیں جب کہ اہل مدینہ کا

عمل اس کی تائید کرتا ہو جیسا کہ اکثر حدیث نقل کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں "وہو الامر

۱۰ بخاری مسلم و مشکوٰۃ باب المحرمات

۱۱ النساء ع ۴

۱۲ ترمذی وابن ماجہ و مشکوٰۃ باب الفرائض

۱۳ النساء ع ۳

۱۴ بخاری مسلم و مشکوٰۃ باب الفرائض۔

عندنا " جس سے اہل مدینہ کا عمل مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اہل مدینہ کا عمل اس کی تائید نہ کرتا ہو تو پھر خبر واحد سے وہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً حدیث میں ہے۔

اذا ولغ الكلب في اناء احدكم جب کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس
فليغسله سبعة اداهن کوسات مرتبہ دھوئے ان میں ایک مرتبہ
بالتراب لے مٹی سے دھوئے۔

اس حدیث سے عام حکم دکھتے ہیں مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے کی تخصیص نہیں کی گئی کیوں کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے موافق نہ تھا۔

ائمہ کا یہ اختلاف صرف خبر واحد میں ہے خبر متواترہ اور خبر مشہورہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سبھی امام ان کے ذریعہ تخصیص کے قائل ہیں۔ سب اپنے اپنے مسلک کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں اور دوسرے کے دلائل کا جواب دیتے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

وضاحت کے لئے مثالیں | مزید وضاحت کے لئے ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں تاکہ

اندازہ ہو کہ ان قواعد و قوانین اور ان میں اجتہاد کا دائرہ کس قدر وسیع ہوا:

(۱) اخاف کے نزدیک جس ذبیحہ پر "بسم اللہ" نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا حلال نہیں ہے ذبح کرنے والا خواہ کوئی ہو جب کہ قرآن حکیم کی یہ آیت عام ہے جو ہر قسم کو شامل ہے۔

ولاتا کلو مما لم یذکر اسم اللہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو نہ
علیہ وانہ لفسق لے کھاؤ یہ کھانا گناہ ہے۔

لیکن سہو و نسیان کی صورت کو وہ عام حکم سے اس بنا پر خارج کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں ہے۔ سہو و نسیان لوگوں کو زیادہ پیش آتا رہتا ہے، اگر اس کو آیت کے عام حکم میں داخل کیا جائے تو لوگوں کو دشواری پیش آئے گی جس میں شریعت نے گنجائش رکھی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عام حکم کے خلاف جتنی حدیثیں ہیں وہ اس آیت سے منسوخ ہیں۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس "عام" کے خلاف کوئی حدیث درجہ ثبوت کو نہیں پہنچتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک جس ذبیحہ پر عمدًا بھی بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ ان کے نزدیک درج ذیل حدیثوں کی بنا پر آیت سے "بسم اللہ" کا وجوب نہیں ثابت ہوتا بلکہ سنت کا ثبوت ہونا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت عائشہؓ نے عرض کیا۔

یا توننا بلحمان لا ندری ایذکرون کہ لوگ گوشت لاتے ہیں اور ہمیں خبر نہیں ہوتی
اسم اللہ علیہا ام لا قال کہ اس پر انہوں نے اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں
اذکروا اسم اللہ وکلوا لہ آپ نے فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر کھا لو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ شرط نہیں ہے اگر شرط ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مشکوک صورت میں کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ ایک مسلمان کا اسلام خود اللہ کے نام کی ضمانت پیش کرتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے۔

المسلم یذبح علی اسم اللہ ایک مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے
سعی اولہم یسئ۔ ۱۰ ذبح کے وقت وہ نام لے پائے۔

۱۰۔ بخاری و مسلم کتاب العید والذبایح الفصل الاول۔

۱۱۔ زبلی نصب الراية ج ۲ کتاب الذبایح۔

(۲) احناف کے نزدیک جو شخص حرم کے باہر کسی کو قتل کر دے اور پھر پناہ کے لئے حرم میں آجائے تو اس سے وہاں قصاص (جان کے بدلے جان) نہ لیا جائے گا بلکہ حرم سے باہر نکلنے کا حکم ہوگا اور وہاں قصاص لیا جائے گا۔ جیسا کہ قرآن حکیم کی اس آیت کی عمومیت میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

ومن دخلہ کان اماناً لہ
جو شخص حرم میں داخل ہوا اس کو امن ہے۔
شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس طرح اس شخص کا حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم ہی میں کسی کو قتل کیا ہو عام کی یہ تخصیص قیاس کی بنا پر ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے۔

ولا تقاتلوہم عند المسجد
الحرام حتی یقاتلوکم فیہ
فان قاتلوکم فاقتلوہم لہ
تم کافروں سے مسجد حرام کے پاس قتل و قتال نہ کرو یہاں تک کہ وہ تم سے وہاں قتل و قتال کرنے لگیں اگر وہ ایسا کریں تو تم بھی انہیں قتل کرو۔

دوسری صورت میں | دوسری صورت کی تفصیل کہ جس میں عام و خاص کے درمیان
جمہورائتہ کا مسلک ٹکراؤ ہو۔

جمہورائتہ کے نزدیک چون کہ عام اور خاص ایک درجہ میں نہیں ہیں "عام" ظنی ہے اور "خاص" قطعی ہے اس بنا پر دونوں کے درمیان ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ خاص کا عمل اپنے دائرہ میں اور عام کا عمل اپنے دائرہ (بقیہ افراد) میں ہوگا مثلاً یہ آیت عام ہے۔

والذین یرمون المحصنات ثم لم
یا توا باریعۃ شہداء فا جلدوہم
جو لوگ پاک دامن عورتوں کو تہمت
لگائیں پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو ان

ثمانین جلدۃً ولا تقبلوا لهم
شهادةً ابداً وائیک
هم الفسقون لہ
یہ آیت خاص ہے۔

کو اسی کوڑے مارو اور کبھی ان کی گواہی
نہ قبول کرو یہ لوگ فاسق ہی ہیں۔

والذین یرمون ازواجہم
ولم ین لہم شہداء الا انفسہم
فشہادۃ احدہم اربع شہادات
باللہ انہ لمن الصادقین لہ

جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور
ان کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو تو ان میں سے
ایک کی گواہی کی صورت میں یہ ہے کہ چار
بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ وہ سچا ہے۔

دوسری آیت کا حکم شوہر بیوی کے لئے خاص ہوگا اور پہلی آیت کا حکم دوسرے
لوگوں کے لئے عام ہوگا شوہر بیوی اس میں شامل نہ ہوں گے اگرچہ پہلے وہ بھی شامل تھے۔

احناف کا مسلک | احناف کے نزدیک چونکہ ابتدا میں خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے
اس بنا پر وہ دونوں کے درمیان ٹکراؤ تسلیم کرتے ہیں اور یہ ٹکراؤ صرف خاص کے
دائرہ عمل میں ہوگا عام کے بقیہ افراد میں نہ ہوگا ایسی صورت میں عمل کی ان کے
زویک کئی شکلیں ہیں۔

عمل کی پہلی اور دوسری شکل | (۱) عام اور خاص قرآن میں ہیں تو دونوں کے ارشاد فرمانے کی تاریخ
اگر معلوم ہو اور یہ تاریخ دونوں کی ایک ہی ہو تو خاص عام کا مخصوص (تخصیص کرنے والا) ہوگا
جیسے وحترم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کا نزول واحل اللہ البیع (اللہ نے خرید و فروخت
کو حلال کیا) کے ساتھ ہوا یا ومن کان مریضاً وعلی سفر فودۃ من ایام آخر (جو مریض یا
مسافر ہو اس کے لئے دوسرے دن روزہ رکھنا ہے) کا نزول فمن شہد منکم
الشہر فلیصمہ (جو تم میں رمضان کے مہینے کو پائے تو اس کو ضرور روزہ

لہ و لہ النورع ۱ ۳۸ البقرہ ع ۳۸ لہ و لہ ایضاً ع ۲۳

رکھنا چاہیے) کے ساتھ ہوا۔ ان دونوں مثالوں میں مذکورہ پہلا جملہ (جو خاص ہے) دوسرے جملہ (جو عام ہے) کا مخصوص ہوگا۔

(ب) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن عام پہلے ہو اور خاص بعد میں ہو تو خاص اپنے دائرہ میں عام کے حکم کو منسوخ کر دے گا۔ جیسے تہمت والی دونوں آیتیں گذر چکی ہیں ان میں پہلی عام ہے اور دوسری خاص ہے۔ اس بنا پر دوسری نے شوہر بیوی کی حد تک پہلی کو منسوخ کر دیا۔ نسخ کے بعد عام کے بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی رہتی ہے جب کہ خاص کرنے کے بعد بقیہ افراد پر عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔

تیسری اور چوتھی شکل (ج) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن خاص پہلے ہو اور عام بعد میں ہو تو عام خاص کو منسوخ کر دے گا۔ مثلاً ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینین کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی یہ اجازت خاص انہیں کے لئے ناموافق آب و ہوا سے حفاظت کی غرض سے تھی۔ لیکن بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عام حدیث بیان فرمائی جس سے خاص اجازت منسوخ ہو گئی وہ یہ ہے۔

تنزّھوا عن البول یہ پیشاب سے دور رہو۔

(د) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم نہ ہو کہ خاص عام سے پہلے ہے یا عام خاص سے پہلے ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص کے دائرہ میں ٹکراؤ تسلیم کیا جائے گا اور کسی ایک پر عمل کے لئے وجہ ترجیح کی تلاش ہوگی اگر کوئی ترجیح دینے والا مل جائے گا تو اس کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تاریخ معلوم ہونے تک صرف اس دائرہ میں عمل مؤخر کیا جائے گا جس میں ٹکراؤ ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی ایک

۱۔ بخاری ج ۲ کتاب المغازی باب قصہ عکل و عربینہ ۲۷ دارقطنی و نور الانوار بحث العام۔

آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت کا شوہر انتقال کر جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ یہ آیت عام ہے کہ وہ عورت وفات کے وقت حاملہ ہو یا غیر حاملہ لیکن دوسری آیت ہے۔

واولات الاحمال اجلهن ان - حمل والیوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے
یضعن حملهن ۱۰ حمل سے فارغ ہو جائیں۔

یہ حاملہ عورت کی عدت کے لئے خاص ہے، صرف حاملہ ہی کی عدت میں اس خاص آیت کا دوسری عام آیت سے ٹکرا دہئے اور دونوں میں یہ نہیں معلوم ہے کہ کونسی پہلے نازل ہوئی اور کونسی بعد میں نازل ہوئی، ایسی صورت میں حضرت علیؑ نے خاص دو اولات الاحمال^{۱۰} پر متعین طور پر عمل کو مؤخر کرتے ہوئے دونوں آیتوں کے پیش نظر عمل کی احتیاطی شکل یہ نکالی کہ وفات اور حمل دونوں کی عدت دیکھی جائے ان میں جو زیادہ ہو وہی حاملہ کی عدت قرار پائے گی۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک چونکہ دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی اس لئے پہلی آیت کا حکم اس عورت کے بارے میں منسوخ ہو جائے گا جس کا شوہر انتقال کر جائے اور حاملہ ہو اس کی عدت وضع حمل قرار پائے گی اگرچہ چار ماہ دس دن سے کم ہو۔

وضاحت کے لئے مثالیں | مزید وضاحت کے لئے دو مثالیں یہ ہیں۔

(۱) شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ انسی طرح ابو یوسف و محمد کے نزدیک پیداوار کی زکوٰۃ کا نصاب پانچ وسق ہے، سبق ایک پیمانہ تھا جس میں ساٹھ صاع غلہ آتا تھا ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔ اس طرح ساٹھ صاع کے تقریباً پانچ من دس سیر ہوتے۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے۔

لیس فیما دون خمستا اوسق
 صدقہ لہ
 پانچ وسق سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ)
 نہیں ہے۔

یہ حدیث درج ذیل عام حدیث کی مخصص (خاص کرنے والی) ہے:-

فیما سقت السماء والعیون او
 کان عثریا العشر و فیما
 سقی بالنضح نصف العشر
 جس زمین کو بارش اور چشمہ سے سیراب کیا
 جائے یا سوت (نخی) والی زمین ہو تو اس میں
 دسواں حصہ ہوگا اور جس کو کنویں وغیرہ
 سے سینچا جائے تو اس میں بیسواں حصہ ہوگا۔

یعنی اگر ضرورت، محنت اور اخراجات کے علاوہ زائد محنت و اخراجات کو پیداوار
 میں دخل نہ ہو تو دسواں حصہ اور اگر زائد محنت و اخراجات برداشت کرنا پڑیں
 تو بیسواں حصہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ
 ہو ان کی دلیل اوپر کی عام حدیث ہے اور مذکورہ خاص حدیث سے وہ غلہ تجارت
 کی زکوٰۃ مراد لیتے ہیں کیونکہ وسق خرید و فروخت ہی کا پیمانہ تھا اور اس میں جس قدر
 غلہ سماتا تھا اس کی قیمت چالیس درہم ہوتی تھی اور پانچ وسق کی قیمت دوسو درہم تھی
 جو زکوٰۃ کا نصاب ہے لہذا

(۲) شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ کے نزدیک ایک مسلمان "ذمی کافر" کے بدلے
 قتل نہ کیا جائے (ذمی سے مراد وہ غیر مسلم ہے جو اسلامی حکومت میں وفاداری کے
 ساتھ رہتا ہو) ان کی دلیل یہ حدیث ہے :-

۱۔ بخاری ج ۱ کتاب الزکوٰۃ باب لیس فیما اقل الخ ۱۲۔ بخاری ج ۱ ایضاً باب العشر
 ۳۔ شرحی۔ المبسوط و ہدایہ ج ۱ باب زکوٰۃ الزروع۔

ان لا یقتل مسلم بکافرہ
مسلمان کافر کے بدلہ نہ قتل کیا جائے۔

یہ حدیث قرآن حکیم کی اس آیت کی مختص (خاص کرنے والی) ہے۔

الجرب بالحرب والعبد بالعید و
القصاص میں آزاد آزاد کے بدلے غلام غلام
الانثی بالانثی ۲۰
کے بدلے اور عورت عورت کے بدلے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلمان "ذمی کافر" کے بدلے قتل کیا جائے گا ان کی دلیل

قرآن کی یہی آیت عام ہے اور مذکورہ حدیث سے وہ حربی کافر مراد لیتے ہیں۔

خبر واحد اور قیاس کے علاوہ عام کے دوسرے مختصات (خاص کرنے والے) ہیں

زیادہ اختلاف نہیں ہے ان میں بس اس قدر اختلاف ہے کہ بعض کو کوئی مختص
میں شمار کرتا ہے اور کوئی نہیں کرتا ہے۔

عام کے مختص | عام کے چند دوسرے مختص یہ ہیں۔

۱۔ اجماع۔

اللہ کے لئے لوگوں پر حج فرض ہے جو اس
کی قدرت رکھتا ہو۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ
مَنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۲۰

۲۔ عقل

جن سے لوگوں نے کہا کہ مکہ والوں نے
مقابلہ کے لئے سامان جمع کیا ہے۔

الَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ
النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ يَوْمَ ۲۱

عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ دونوں "الناس" میں تمام لوگ مراد نہیں ہو سکتے

ہیں بلکہ خاص ہی لوگ مراد ہیں۔

۱۔ ابو داؤد عن علی و ہذا یہ ج ۲ باب ما یوجب القصاص۔

۲۔ البقرہ ع ۲۳ ۳۔ آل عمران ع ۱۰ ۴۔ آل عمران ع ۱۸

۳۔ عرف و عادت :

والوالدات یرضعن اولادھن
حولین کا ملین^۱۔
اور مائیں اپنی اولاد کو دو سال پوسے
دودھ پلائیں۔

جو مائیں عرفاً یا عادتاً دودھ نہ پلائیں وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

۴۔ جس

تدمر کل شیء با مرربھا^۲۔
ہوا اکھاڑ پھینکے گی اپنے رب کے حکم سے ہر چیز کو۔
ظاہر ہے کہ اس میں وہی چیزیں داخل ہوں گی جو اکھاڑ پھینکے جانے کے قابل ہوں گی۔

۵۔ وصف

من نساءکم اللتی دخلتم بہن
فان لم تکنوا دخلتم بہن فلا
جناح علیکم^۳۔
حرام ہیں تمہاری ان عورتوں کی بیٹیاں جن
سے تم نے قربت کی ہے اور اگر ان سے قربت
نہیں تو ان کی بیٹیاں حرام نہیں ہیں۔
جن بیویوں کے ساتھ قربت نہ ہوئی ہو ان کی بیٹیاں اس میں داخل نہیں ہیں۔

۶۔ شرط

ومن لم یستطع منکم طولاً
ان ینکح المحصنات المؤمنات^۴۔
تم میں سے جو شخص پاکدامن مومنہ عورتوں
سے نکاح کی قدرت نہ رکھے۔

۷۔ استثناء

الا ان تکون تجارۃً حاضرۃً
تدیرونها^۵۔
مگر یہ کہ تجارت ہاتھ در ہاتھ لیتے
دیتے رہو۔

۱۔ البقرہ ع ۳۰۔ ۲۔ الاحقاف ع ۳۰۔ ۳۔ النساء ع ۴

۴۔ النساء ع ۴۔ ۵۔ البقرہ ع ۳۹

کتابت سے وہ تجارت مستثنیٰ ہوگی جس میں ادھار نہ ہو۔

۸۔ غایت (انتہا) الی اور حتیٰ کے ساتھ۔

فاغسلوا وجوهکم وایدیکم وهو واپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں
الی المرافق لہ کو کہنیوں تک۔

کہنی سے اوپر کا حصہ دھونے میں داخل نہیں ہے۔

مخصص کی حیثیت | مذکورہ مخصص کے ذریعہ چوں کہ مراد و مقصود کا اظہار دینا
ہوتا ہے اس بنا پر ہر امام ان کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے لئے وجہ جواز نہیں کرتا،
خواہ مخصص کی فہرست میں شامل کرے یا دوسرا نام تجویز کرے حتیٰ کہ خبر واحد اور قیاس سے
بھی تخصیص کی بعض مثالیں موجود ہیں اگرچہ بہ تکلف قیاس کی گنجائش نکالی گئی ہو اور
خبر واحد کو مشہور کا درجہ دیا گیا ہو مثلاً۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک دار الحرب میں جو شخص زنا کا ارتکاب
کرے اس پر حد (زنا کی مقررہ سزا) جاری ہوگی کیوں کہ قرآن حکیم کی مذکورہ
آیت "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" عام
ہے جس میں کسی کو خاص نہیں کیا گیا لیکن امام ابوحنیفہ اس عام آیت کو درج ذیل
حدیث سے خاص کرتے ہیں۔

لانتقام الحدود فی دار الحرب لہ
دار الحرب میں حدیں (مقررہ سزائیں) نہ
جاری کی جائیں۔

حالانکہ یہ حدیث کمزور ہے اور مخصص بننے کی مضبوط صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن

لہ المائدہ ۲۴ لہ برہان الدین

عینائی ہدایہ وحاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لایوجبہ۔

بعض روایتوں میں ان الفاظ کا اضافہ ہے جس کی بناء پر قیاس کی گنجائش نکل آتی ہے۔
 مخافة ان يلحق اهلها بالعدو اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ دشمن کے
 ساتھ نہ جاوے۔

اسی طرح قرآن مجید میں چوری کی سزا کی آیت السارق والسارقة الخ
 عام ہے اس میں کوئی مقدار ذکر نہیں کی گئی لیکن خبر واحد میں اس کی مقدار متعین
 ہے جس کے بغیر آیت پر عمل دشوار ہے۔

ہر امام نے خبر واحد سے آیت کی تخصیص کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے بھی کی ہے۔
 فرق صرف اس قدر ہے کہ وہ جس حدیث سے آیت کی تخصیص کے قائل ہیں اس کو
 خبر مشہور کا درجہ دیتے ہیں۔

خاص کی دلالت فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خاص کی دلالت
 اپنے مراد و مقصود پر قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مزید بیان کا احتمال
 ہوتا ہے یا نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خاص چونکہ اپنی وضع کے لحاظ
 سے خود ظاہر ہے اس لئے اس میں مزید بیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر یہ احتمال
 تسلیم کر لیا جائے تو اس کی حیثیت بیان کی نہ ہوگی بلکہ "نسخ" کی ہوگی جو نص (قرآن)
 کے اطلاق کو منسوخ کرے گا۔ نسخ دسوخ کرنے والا کے لئے چونکہ قوت میں منسوخ
 سے زیادہ یا کم از کم اس کے مساوی ہونا ضروری ہے اس بناء پر وہ خاص قطعی
 کے بیان میں نہ حدیثوں سے مدد لینے کے قائل ہیں اور نہ خبر واحد سے اس
 کی منسوخیت کے قائل ہیں۔

۱۰۰ برہان الدین مرغینانی ہدایہ و حاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لایوجبہ۔

شافعی اور بعض دیگر ائمہ کا مسلک اشافیہ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک خاص کی
 دلالت اپنے مراد و مقصود پر اگرچہ قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں بیان کا احتمال ہوتا
 ہے ان کے نزدیک خاص کی حیثیت "مجل" جیسی ہے کہ جس کو بیان کرنے کے لئے
 قوت میں کم درجہ کی حدیثیں (خبر احد) بھی کافی ہیں مثلاً قرآن حکیم میں ہے۔

وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ ۝۱۰۰ اور رکوع کر اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔

لفظ رکوع خاص ہے جس کی مراد متعین ہے اور یہ نماز کا جزو ہے کہ اس کے
 بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (جس نے رکوع
 اطمینان سے نہیں کیا تھا) سے فرمایا۔

ارجع فصل فانك لم تصل ۝۱۰۰ لوٹ جاؤ اور نماز پڑھو تم نے نماز نہیں پڑھی۔

احاث کے نزدیک رکوع وغیرہ میں طائیت (تعدیل ارکان) نماز کی صحت کے
 لئے شرط یا فرض نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو نماز دوبارہ
 پڑھنے کا حکم دیا جس سے شرط و فرض کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر اس حدیث سے فرضیت
 کا ثبوت تسلیم کر لیا جائے تو "خاص" قرآن پر زیادتی خبر واحد سے لازم آئے گی
 جس سے قرآن کا اطلاق گویا منسوخ ہو جائے گا اور خبر واحد میں قرآن کو منسوخ
 کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ "خبر واحد" چونکہ نطفی ہے اس لئے فرض کے
 بجائے اس سے وجوب کا ثبوت ہوگا اس طرح قرآن و حدیث دونوں پر اپنے اپنے
 درجہ میں عمل ہو جائے گا۔

شافعی اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا
 ہے اس بنا پر آیت میں رکوع گویا مجمل ہے جس کا بیان خبر واحد سے جائز ہے

اور رکوع وغیرہ میں طہانیت مثل رکوع کے فرض ہے کہ جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔
اسی طرح قرآن حکیم میں ہے۔

ولیطّو قوا بالبيت العتیق لہ اور چاہیے کہ وہ قدیم گھر (خانہ کعبہ) کا طواف کریں۔

احناف کے نزدیک طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی متعین ہیں اس میں طہارت

(وضو) کا ذکر نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا لا یطوفن بالبيت محدث یاد رکھو بیت اللہ کا طواف کوئی بے وضو

ولا عربان لہ یا نہنگا ہو کر نہ کرے۔

اس حدیث سے طواف کے لئے طہارت کی فرضیت ثابت کی جائے تو گویا

قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور اس پر اضافہ کرنا ہوگا جو کمتر درجہ (خبر واحد)

سے جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر قرآن کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے حدیث

سے طہارت (وضو) کا وجوب ثابت ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک چونکہ خاص مسزید

بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بنا پر طہارت آیت ہی کا بیان قرار پا کر فرض ہوگی۔ لہ

(۲) شمولیت اوصاف سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اوصاف

کے لحاظ سے ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:-

شمولیت اوصاف کے (۱) مطلق اور

لحاظ سے دو قسمیں (۲) مقید

مطلق و مقید کی اصطلاحی تعریف | مطلق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

لہ الحج ع ۴ لہ نور الانوار بحث الخاص والعام لہ پوری بحث کے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو

ابن امیر الحاج، التقریر والتجیر علی تحریر ابن الہمام امام غزالی المستصفیٰ عبدالعلی محمد بن نظام الدین،

فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت محمد بن احمد بن ابی سہل، اصول السنخسی عبد العزیز بخاری

کشف الاسرار شرح اصول البزدوی و دیگر کتب اصول فقہ۔

المتناول لو احد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه
جو افراد میں کسی کو غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مقید کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

المتناول لمعین او غیر معین موصوف با مرزائد علی الحقیقة الشاملة لجنسه
جو افراد میں کسی کو معین یا غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت سے زائد وصف کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مطلق میں صرف انھیں اوصاف کا لحاظ ہوتا ہے جو حقیقت کی جنس میں پائے جاتے ہیں لیکن مقید میں ان اوصاف کے علاوہ کسی زائد وصف کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ صفت، حال، شرط، غایت یا اور کوئی قید سب زائد وصف کے عموم میں داخل ہیں، لیکن مطلق اس سے خالی ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے :-
فتحریر رقبة
دوسری جگہ ہے:-

فتحریر رقبة مؤمنة
ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

پہلی مثال میں رقبة (غلام) مطلق ہے، اس میں کوئی قید نہیں ہے صرف انہیں اوصاف کا لحاظ ہوگا جو جنس رقبة (غلام) میں پائے جاتے ہیں۔ دوسری مثال میں رقبة مقید ہے، اس میں مومنہ کی صفت زائد ہے اور وہ جنس رقبة کے اوصاف میں شمار ہی نہیں ہے۔

۱۔ وکے ابن قدامہ مقدسی۔ روضة الناظر ص ۱۳۶ وذاکر مصطفیٰ سعید الحسن۔

اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة المطلق والمقید۔

۲۔ المجادلہ ۱۷ ۳۔ النار ۱۳۷

مطلق و مقید سے ثابت شدہ حکم | مطلق و مقید اگر علیحدہ علیحدہ حکم میں ہیں تو مطلق سے جو حکم ثابت ہے اس پر عمل واجب ہے اسی طرح مقید سے جو حکم ثابت ہو اس پر بھی عمل واجب ہے۔ لیکن اگر ایک ہی حکم میں دونوں جمع ہوں تو اس کی پانچ شکلیں وجود میں آتی ہیں۔ تین میں فقہاء کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں اور دو میں اختلاف ہے جن میں اختلاف نہیں وہ یہ ہیں:-

اتفاق کی تین شکلیں | (ا) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہے اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہے اور حکم و سبب حکم دونوں جگہ ایک ہیں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا۔ مثلاً

حرمت علیکم المیتة والدم
ولحم الخنزیر الخ
تمہارے اوپر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔
اس میں دم (خون) مطلق ہے اس کے ساتھ نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی قید ہے۔
دوسری جگہ ہے :-

قل لا اجد فیما اوحی الی محرّما
علی طاعم یطعمہ الا ان یكون
میتة او دماً مسفوحاً۔
آپ کہہ دیجئے میرے اوپر جو وحی آتی ہے اس میں کھانے والے پر بس یہی چیزیں حرام پاتا ہوں مردار یا بہتا ہوا خون وغیرہ۔

اس میں دم کے ساتھ مسفوح (بہتا ہوا) کی قید ہے دونوں آیتوں میں حرمت ہی کا حکم ہے اور سبب حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ کہ بہتے ہوئے خون کے استعمال سے مضرت و تکلیف ہوتی ہے۔

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو اور حکم و سبب

دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں ہوگا بلکہ دونوں
پراپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ مثلاً

والتَّارِقِ وَالسَّارِقِ فَاقْطَعُوا
ایدیہما۔ لے

چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی
عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس میں ایدی (ہاتھ) مطلق ہے جس کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔
دوسری جگہ ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ
إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ۖ

اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو
اپنے چہرے اور ہاتھوں کو کہنیوں تک
دھوؤ۔

اس میں ایدیکم (اپنے ہاتھ کے ساتھ) الی کے ذریعہ غایت کی قید ہے حکم
دونوں جگہ الگ الگ ہے اور سب حکم پہلی جگہ چوری ہے اور دوسری جگہ بے وضو
ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ ہے اس بنا پر مطلق سے مقید مراد لینے کا سوال ہی نہیں پیدا
ہوتا۔

(ج) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن دونوں کا
سبب ایک ہو اور حکم علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں
ہوگا بلکہ دونوں پراپنی اپنی جگہ عمل ہوگا مثلاً وضو کی آیت میں ہے :-

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ ۖ

دھوؤ اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں
تک۔

اس میں ایدیکم کے ساتھ الی المرافق (کہنیوں تک) کی قید ہے۔ تیمم کی آیت میں ہے۔
فَاغْسِلْ بِمَاءٍ يُسَبِّغْكَ مَسْحًا

اپنے چہروں اور ہاتھوں پر پاک مٹی سے مسح کرو

اس میں ایڈیکم مطلق ہے حکم دونوں جگہ مختلف ہے ایک جگہ دھونے کا حکم ہے اور دوسری جگہ مسح (ہاتھ پھیرنے) کا حکم ہے لیکن سبب حکم (بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ) دونوں میں ایک ہے اس بنا پر مطلق سے مقید مراد نہیں ہوگا۔ وضو کی طرح اگر چہ تیمم میں بھی کہینوں تک ہاتھ پھیرنے کی قید ہے لیکن وہ اس قانون کے تحت نہیں بلکہ دوسرے دلائل کی بنا پر ہے۔

جن شکلوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں :-

اختلاف کی دو شکلیں | (۱) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن حکم دونوں جگہ ایک ہو اور سبب حکم مختلف ہوں تو ایسی صورت میں اختلاف ہے مثلاً کفارة ظہار (اپنی بیوی کو ان عورتوں کے کسی عضو سے مشابہ قرار دے جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں) میں ہے۔

ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

فتح رقبۃ

اس میں رقبہ مطلق ہے۔

اور کفارة قتل میں ہے۔

ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

فتح رقبۃ مؤمنۃ

اس میں مؤمنہ کی قید ہے حکم دونوں جگہ ایک (غلام آزاد کرنا) ہے اور سبب حکم پہلی جگہ اپنی کہی ہوئی بات سے پھر جانا اور دوسری جگہ قتل ہے ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک مطلق سے مقید مراد نہ ہوگا بلکہ مطلق میں آزادی ہوگی کہ وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو۔ جمہور فقہاء کے نزدیک مطلق سے مقید مراد ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں مومن ہی غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ ہر ایک کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہئیں۔

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن یہ اطلاق و تقیدِ حکم میں نہ ہو بلکہ حکم کے سبب میں ہو اور حکم دونوں جگہ ایک ہی ہو تو ایسی صورت میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً صدقہ فطر کے بارے میں ایک حدیث ہے:-

على العبد والمحرو والذکر والانثی و
الصغیر والكبیر من المسلمین ان^{لہ}
غلام، آزاد، مرد، عورت، چھوٹے بڑے
جو مسلمان ہو ان پر صدقہ فطر ہے۔
اس میں مسلم کی قید ہے۔

دوسری حدیث ہے:-
على كل حرّ او مملوك ذكر او انثی
صغیراً او کبیراً^{لہ}
ہر آزاد یا غلام۔ مرد۔ عورت۔ چھوٹے یا بڑے
پر صدقہ فطر ہے۔
اس میں کوئی قید نہیں ہے۔

حکم (صدقہ فطر کا وجود) دونوں حدیثوں میں ایک ہے لیکن حکم کا سبب (شخص کا وجود) دونوں جگہ ایک ہونے کے باوجود پہلی حدیث میں مسلم کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ قید نہیں ہے اس بنا پر شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ مطلق سے مقید مراد لیتے ہیں اور غیر مسلم کی جانب سے صدقہ فطر واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں لیتے بلکہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک غیر مسلم غلام کی جانب سے صدقہ فطر واجب ہے۔

احناف کے یہاں بھی بعض مثالیں مطلق سے مقید مراد لینے کی پائی جاتی ہیں مثلاً ایک حدیث میں اونٹ کی زکوٰۃ کا ذکر لفظ ابل (اونٹ) کے ساتھ ہے جو مطلق ہے۔ لہ

لہ بخاری و مشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر لہ ابوداؤد و نسائی و مشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر۔
لہ ہایم ج ۱ باب صدقۃ الفطر لہ بخاری و مشکوٰۃ باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ۔

اور دوسری حدیث میں لفظ ابل (اونٹ) سائمہ (جو جنگل میں چراتے جاتے ہوں) کے ساتھ مقید ہے، جب کہ احناف کے نزدیک سائمہ پر زکوٰۃ ہے اور علوفہ (جو گھر میں کھلائے جاتے ہیں) پر زکوٰۃ نہیں اس طرح مطلق سے مقید مراد لینے کی صورت پائی جاتی ہے، لیکن احناف ایسی صورتوں میں مطلق کو مقید سے منسوخ مانتے ہیں جس کے لئے مطلق کا مقید سے موخر ہونے کا ثبوت ضروری ہے۔

معرفت نص سے متعلق قواعد و قوانین | (۳) قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے اس کا تعلق خطاب کے الفاظ اور مخاطب کرنے کے طریقوں سے ہے۔ نص کی معرفت دو طرح ہوتی ہے۔

(ا) لفظ سے حکم کی وضاحت۔

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں | (ا) لفظ سے حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفتر اور (۴) مجمل

ظاہر | (۱) ظاہر وہ ہے جس سے حکم بالکل ظاہر ہو اور سمجھنے میں کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو لیکن لفظ سے وہ حکم مقصود نہ ہو بلکہ کوئی اور حکم مقصود ہو اور اس میں تاویل

ونسخ کا احتمال بھی ہو۔ جیسے یہ آیت

واحل الله البيع وحرم الربوا

اللہ نے بیع حلال کی اور سود حرام کیا۔

بیع کو حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے میں بالکل کھلی ہوئی ہے لیکن یہ کلام اس

سے ذیلی "نصب الراية باب صدقة الفطر" شیخ احمد ملا جیون۔ نور الالوار بحث الظاہر

وعبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ۔ القاعدة الثالثة والواضع الدلالة في البقرة ع ۳۸

حلت اور حرمت کے لئے لایا نہیں گیا بلکہ بیع و سود کے درمیان مماثلت کی تردید کے لئے لایا گیا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود دونوں کے درمیان مماثلت (ایک جیسے ہونے) کی تردید ہے حلت و حرمت مقصود نہیں ہے۔

اسی طرح یہ آیت ”وما اتکم الرسول فخذوا وما نہکم عنہ فانتهوا“ (رسول اللہ جو تمہیں دیں (حکم کریں) اس کو لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ) تمام مامورات (حکم دی ہوئیں) اور منہیات (منع کی ہوئیں) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب کرنے میں ظاہر ہے لیکن اصلاً نہ کلام اس کے لئے لایا گیا اور نہ یہ اس سے مقصود ہے بلکہ آیت ”فے“ (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہوں) کی تقسیم کے سلسلے میں ہے کہ اللہ کا رسول جو تمہیں دے اس کو لو اور جو نہ دے اس کو نہ لو۔ کلام سے یہی مقصود بھی ہے۔

”ظاہر“ پر عمل واجب ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اگر خلاف دلیل موجود ہے تو تاویل یا نسخ کی ضرورت ہوتی ہے۔

تاویل کا مطلب | تاویل کا مطلب اصول فقہ کی اصطلاح میں یہ ہے:-

صرف اللفظ عن ظاہرہ بدلیل لفظ کو کسی دلیل کے ذریعہ اس کے ظاہر سے پھیر دینا۔

اس تاویل کی تین شرطیں ہیں :-

(۱) لفظ میں تاویل کا احتمال موجود ہو جیسا کہ ”ظاہر“ میں احتمال ہوتا ہے۔

(۲) تاویل کی ضرورت موجود ہو اس طرح کہ ”ظاہر“ سے جو بات ثابت ہو وہ

دین کے مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو یا اس سے زیادہ قوی دلیل مخالفت میں ہو۔

(۳) تاویل کے لئے سند اور دلیل موجود ہو۔

تاویل کی مختلف شکلیں | اس تاویل کی مختلف شکلیں ہیں (۱) مثلاً عام کی تخصیص اور (۲) مطلق کی تقييد وغيره۔

(۱) عام کی تخصیص جیسے واحل الله البيع (اللہ نے بیع حلال کی) عام ہے

لیکن دوسری آیتوں اور حدیثوں کی بنا پر بیع (خرید و فروخت) کی بعض صورتیں حرام و ناجائز ہیں مثلاً باہمی رضامندی نہ پائی جلتے یا دھوکہ فریب جہالت اور سود کی شکل ہو وغیرہ۔

(۲) مطلق کی تقييد جیسے اوپر مثال گذر چکی کہ ایک آیت میں مطلق دم (خون)

کا ذکر ہے اور دوسری میں دم "مسفوح" (بہتا ہوا) کے ساتھ مقید ہے۔ نسخ (جس سے

مراد ایک حکم کی مکمل تبدیلی کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لایا جائے) کا تعلق صرف زمانہ

نبوت تک ہے تفصیلی بحث مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

ظاہر کے مقابل خفی ہے | ظاہر کے مقابل خفی ہے جس سے حکم اگرچہ بالکل ظاہر ہوتا ہے،

لیکن بعض افراد کو حکم کے تحت لانے میں خفاء ہوتا ہے جیسے۔

والسارق والسارقة۔ یعنی چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے یہ حکم بالکل ظاہر ہے اس

میں کوئی خفاء نہیں ہے لیکن گرہ کٹ اور کفن چور کو اس حکم کے تحت لانے میں خفاء

ہے کیوں کہ دونوں کی نوعیت عام چوری سے مختلف ہے۔

اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے حکم کی علت اور

اس کی حکمت میں غور کر کے مجتہد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ خفاء والی صورتیں عام حکم کے

تحت رہیں گی یا نہیں؟ پھر اس میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہوتی ہے ہر مجتہد

اپنے اپنے زاویہ نگاہ سے دلائل فراہم کر کے فیصلہ کرتا ہے۔

نص | (۲) نص وہ حکم ہے جو کسی قرینہ کے بغیر لفظ سے سمجھا جاتا ہو اور لفظ سے وہی

مقصود بھی ہو لیکن اس میں تاویل و نسخ کا احتمال موجود ہو۔ جیسے :-

واحد الله البیع الخ سود اور بیع کے درمیان مماثلت کی تردید میں نص ہے یا اور پالی آیت وما اٹکم الرسول الخ "فی" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم میں نص ہے۔

نص کا حکم ظاہر جیسا ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے اور تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول کرتا ہے۔

نص کا مقابل "مشکل" ہے | نص کا مقابل "مشکل" ہے جس سے حکم سمجھنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ لفظ سے وہی حکم مقصود ہوتا ہے۔ خفی کی طرح خفا "مشکل" میں بھی ہوتا ہے لیکن "خفی" میں خفا نفس لفظ میں نہیں ہوتا بلکہ کسی خارجی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور مشکل میں خفا نفس لفظ میں ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی مشترک لفظ ہے جو ایک سے زیادہ معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ سے کوئی متعین معنی مراد نہیں ہیں تو ایسی صورت میں لازمی طور سے متعین معنی مراد لینے کے لئے خارجی قرینہ کی ضرورت ہوگی جیسے "قرء" کا لفظ مشترک ہے جس کے معنی طہرِ پاکی اور حیض دونوں ہیں قرآن حکیم میں مطلقہ عورت کی عدت ثلاثہ قرء بیان کی گئی ہے قرء جمع ہے۔ امام ابوحنیفہ قرینہ کی بنا پر اس سے حیض مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین حیض قرار پاتی ہے اور امام شافعی قرینہ کی بنا پر طہر (پاکی) مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین طہر قرار پاتی ہے۔

نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف | فقہاء کے درمیان نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف ہے۔ شافعی، مالکی اور حنبلی فقہاء اکثر نص اور ظاہر میں فرق نہیں

کرتے ہیں۔ ”ظاہر“ ان کے نزدیک ”نص“ کے معنی میں ہے لیکن بعض مالکی ”اور شافعی“ فقہاء دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نص وہ ہے جو اپنی دلالت میں تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول نہ کرے، اور ظاہر وہ ہے جو اپنی دلالت میں اس احتمال کو قبول کرے۔ پھر بعض مالکی ”فقہائے“ اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو اور جو احتمال کسی دلیل کے بغیر ہو وہ ”نص“ کے ہونے میں رکاوٹ نہ ڈالے گا اس لحاظ سے لفظ عام کے عموم پر دلالت ”ظاہر“ میں شمار ہوگی کیونکہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، اگرچہ یہ احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا جب کہ پہلی صورت کے لحاظ سے لفظ عام نص میں شمار ہوگا کیوں کہ اس میں احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا۔

مفسر (۳) مفسر وہ ہے جس سے حکم خود اس قدر واضح ہو کہ مزید وضاحت کی گنجائش نہ باقی ہے اور تاویل کا احتمال بھی نہ رہے۔ جیسے

فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ۱۰
ان کو اسی کوڑے مارو۔

ظاہر ہے کہ عدد معین میں نہ وضاحت کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے جن میں معینہ جرائم کی سزائیں مقرر ہیں ان سب کا یہی حال ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم میں جن الفاظ کی وضاحت و تفصیل نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی قولی یا عملی وضاحت و تفصیل منقول ہے وہ سب مفسر میں شمار ہوں گے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ کی وضاحت و تفصیل اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مکمل منقول ہے۔

۱۰ البزہرہ ، اصول الفقہ۔ الالفاظ الواضحة ۱۰ محمد بن احمد سرخسی اصول السرخسی

ع ۱۰ باب اسما صیغۃ الخطاب الخ ۱۰ النورع ۱

مفسر پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھر لے کر گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ احکام میں نسخ کی گنجائش ہوتی ہے۔ ظاہر اور نص کے مقابلہ میں مفسر کی دلالت زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ دلالت میں قوت ہی کی وجہ سے اس میں تخصیص و تاویل کا احتمال نہیں ہوتا جب کہ اس درجہ کی قوت ظاہر اور نص کو نہیں حاصل ہے۔ مثلاً

فسجد الملائكة كلهم اجمعون ابلیس کے سوا سب فرشتوں نے
الا ابلیس سجده کیا۔

آیت میں لفظ سجود (سجدہ کیا) فرشتوں کے سجود کرنے میں "ظاہر" ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم میں "نص" ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ بعض فرشتوں نے سجود کیا ہو بعض نے نہ کیا ہو اور لفظ "ملائکہ" (فرشتے) ایسا عام ہو کہ جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اسی طرح اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے کہ فرشتوں نے متفرق سجود کیا ہو یا اجتماعی کیا ہو لیکن کلہم سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور اجمعون سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح یہ کلام مفسر بن گیا۔
احکام شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ آیت ہے۔

قاتلوا المشركين كافة كما
يقاتلونكم كافة
تم سب سے وہ قتال کرتے ہیں۔

کافة (سب۔ تمام) مفسر ہے جس نے تخصیص و تاویل کے احتمال کو ختم کر دیا ہے لیکن نسخ کا احتمال موجود ہے۔

تفسیر و تاویل کا فرق | یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مفسر کی جو تفسیر تاویل کے احتمال کو ختم کرتی ہے وہ اللہ یا اس کے رسول کی تفسیر ہے فقہاء کی تفسیر احتمال کو نہیں ختم کرتی کیونکہ وہ اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اجتہاد کو وہ درجہ نہیں دیتے جو

اللہ ورسول کی تفسیر کو ہے۔

فقہاء کے نزدیک تفسیر و تاویل کے درمیان بھی فرق ہے جس کی وضاحت

ضروری ہے۔

تفسیر یہ ہے کہ لفظ اپنے ظاہر پر باقی رہے اور غور و فکر کر کے اس کی مراد متعین

کر دی جائے اور تاویل یہ ہے کہ لفظ کو ظاہر سے کسی دلیل کی بنا پر پھیر دیا جائے

جیسا کہ تاویل و تفسیر دونوں کی مثالیں گذر چکی ہیں۔

مفسر کے مقابل مجمل ہے | مفسر کے مقابل مجمل ہے کہ جس سے نہ حکم واضح ہو اور نہ واضح

کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو، اس میں تمام وہ شرعی اصطلاحات داخل ہیں جن کے

لغوی معنی کچھ اور ہیں لیکن شریعت نے ان سے اصطلاحی معنی مراد لئے ہیں مثلاً صلوة

کے معنی لغت میں دعا ہیں اور اصطلاح میں خاص عبادت۔ زکوٰۃ کے معنی لغت میں

بڑھنا ہیں اور اصطلاح میں مقررہ مقدار اللہ کی راہ میں خرچ کرنا۔

اسی طرح مجمل وہ بھی ہے جس میں کئی معنوں کا ہجوم ہو اور وجہ ترجیح نہ موجود

ہونے کی وجہ سے مراد و مقصود نہ متعین ہو سکے جب تک اس کے بارے میں سوال و استفسار

نہ ہو جیسے لفظ "عین" کے کئی معنی ہیں آنکھ، چشمہ آفتاب وغیرہ جس جگہ یہ لفظ استعمال

ہو اور کوئی ایک معنی مراد لینے کے لئے وجہ بھی نہ موجود ہو تو لامحالہ مراد متعین کرنے کے

لئے سوال و استفسار کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح لفظ کے کئی معنی اگر چہ نہ ہوں لیکن وہ لفظ اس قدر کم استعمال ہونے

والا ہو کہ وضاحت و تشریح کے بغیر مراد نہ متعین ہو سکے۔ جیسے لفظ "ہلوع" آیت

آیت میں ہے جس کے معنی نہایت حریص و بے صبر ہیں۔

ان الانسان خلق هلوعاً یلہ انسان جی کا کچا پیدا کیا گیا ہے۔

یلہ اصول السرخسی ج ۱ باب اسماء صیغۃ الخطاب الخ لہ المعارج ع ۱

ہلوع کی وضاحت و تفسیر کے لئے یہ دو آیتیں ہیں۔

اذا مسه الشرُّ جزوعاً واذا
مسه الخیر منوعاً له
جب اس کو برائی (ناگوار کی) پہنچتی ہے تو بے
صبر ہو جاتا ہے اور جب بھلائی (موافق
حالات) پہنچتی ہے تو بے توفیقاً ہو جاتا ہے۔

مجل میں خفا کے اسباب | مجل میں خفی اور مشکل سے زیادہ خفا ہوتا ہے جس کے تین
سبب ہیں اور اجمال کی وہی تین شکلیں بھی ہیں:-

(۱) مشترک معنی ہوں جس میں کسی ایک معنی کی تعیین کا کوئی قرینہ نہ ہو۔

(۲) شریعت نے لغوی معنی کے علاوہ خاص معنی مراد لیا ہو۔

(۳) لفظ اجنبی ہو اور زیادہ استعمال ہونے والا نہ ہو۔

ان میں سے جو بھی ہو بیان و تفسیر کے بغیر مراد و مقصود کی تعیین نہیں ہوتی ہے۔
محکم | (۴) محکم وہ ہے جس سے حکم اس قدر واضح ہو کہ تاویل و تخصیص ابطال و تبدیلی
کسی کو نہ قبول کرے اس میں دین و شریعت کے اساسی اصول داخل ہوں گے مثلاً
ایمان و عبادت اور اخلاق وغیرہ یا وہ شرعی احکام داخل ہوں گے جن میں تاہید
(ہمیشگی) کی قید موجود ہے جیسے پاکدامن عورتوں کو تہمت لگانے والے کے بارے
میں ہے۔

ولا تقبلوا الھم شہادۃً ابداً۔ اور کبھی ان کی شہادت نہ قبول کرو۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الجھاد ما ض منذ بعثنی

اللہ الی ان یقاتل آخر

لہ المعارج ع ا لہ عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ القاعدة الرابعة الخ

لہ ایضاً۔ لہ النورع ا

امتی الدجال سے آخر میں دجال سے مقابلہ ہو۔

مفسر اور محکم میں فرق | مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور محکم میں احتمال نہیں ہوتا، مفسر میں بھی نسخ کا احتمال نزول قرآن کے زمانہ تک ہے اس کے بعد مفسر محکم میں تبدیل ہو جاتا ہے کیونکہ نسخ کا زمانہ باقی نہیں رہتا۔ اسی بنا پر محکم کی دو قسمیں کی جاتی ہیں۔

محکم کی دو قسمیں

(۱) محکم لذاتہ اور (۲) محکم لغيرہ

۱۔ محکم لذاتہ وہ ہے جو اپنی ذات کے لحاظ سے نسخ کے احتمال کو ختم کر دے، جیسا کہ اوپر مثالیں گزر چکیں۔

۲۔ محکم لغيرہ وہ ہے جن میں نسخ کا احتمال نزول قرآن کا زمانہ ختم ہونے کی وجہ سے نہ باقی رہے اس میں تمام مذکورہ صورتیں داخل ہوں گی جن میں پہلے احتمال تھا اور بعد میں ختم ہو گیا اس لحاظ سے پورا قرآن محکم ہو گا اور اس میں نسخ بمعنی تبدیلی ذات کا احتمال نہیں ہے۔

محکم پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھر لے کر یا اس میں تاویل و تبدیل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

محکم کے مقابل متشابہ ہے | محکم کے مقابل متشابہ ہے کہ جس سے نہ مراد و مقصود کی وضاحت ہو اور نہ وضاحت کے لئے کوئی خارجی قرینہ موجود ہو۔ احکام شرعیہ میں چونکہ اس قسم کے متشابہ کا وجود نہیں ہے اس لئے یہاں اس پر بحث کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ٹکراؤ کی صورتیں اور ان کا حکم | جیسا کہ اوپر ظاہر نص مفسر اور محکم کی تفصیل سے معلوم ہوا

ہے کہ یہ سب وضاحت میں ایک درجہ کے نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق ہے جو ٹکراؤ کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً ظاہر اور نص کا ٹکراؤ ہو تو نص پر عمل ہو گا ظاہر پر نہ ہو گا۔
قرآن حکیم میں ہے۔

واحل لکم ما وراء ذالکم لہ
ان (محرمات) عورتوں کے ما سوا تمہا سے
لئے حلال ہیں۔

یہ آیت چار سے زیادہ عورتوں کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لیکن دوسری آیت ہے۔
فانکحوا ما طاب لکم من النساء جو عورتیں تمہیں پسند ہیں ان سے نکاح کر دو
مثنیٰ وثلاث وربیع لہ
دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے۔
یہ چار تک محدود کرنے میں نص ہے لیکن ظاہر کے مقابلہ میں نص زیادہ واضح
ہوتا ہے اس لئے اسی پر عمل ہو گا۔

اسی طرح نص اور مفسر میں ٹکراؤ ہو تو مفسر پر عمل ہو گا نص پر نہ ہو گا جیسے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ (جس کو بیماری کی وجہ سے ماہواری کے علاوہ
خون آتا ہو) کے باسے میں فرمایا۔

تتوضأ لکل صلوة لہ
وضو کرے ہر نماز کے لئے۔

یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کرنے میں نص ہے جس میں احتمال ہے کہ ایک
ہی وقت میں ہر نماز کے لئے علیحدہ علیحدہ وضو کیا جائے یا ہر نماز کے وقت ایک
وضو کافی ہو گا اگرچہ اس وقت کئی نمازیں پڑھی جائیں لیکن دوسری حدیث نے
احتمال کو ختم کر دیا۔

توضیٰ لوقت کل صلوة لہ
تو (مستحاضہ) ہر نماز کے وقت وضو کرے

۱۱۳ النصارح ۳ لہ ایضاً ۱ لہ عبید اللہ بن مسعود التلویح والتوضیح التتیم
الث فی ظہور المعنی ۱ لہ شرح مختصر الطحاوی وحاشیہ نور الانوار بحث المحکم۔

یہ مفسر ہے جس سے ہر نماز کے وقت ایک وضو کافی ہونے کا ثبوت ملتا ہے اس بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا۔ اس سے فرض و نفل وغیرہ جس قدر نمازیں ایک وقت میں پڑھنا چاہے پڑھ سکتی ہے اس مرض کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

حکم کی وضاحت کے تحت چند اصطلاحیں | لفظ سے حکم کی وضاحت کے تحت ائمہ مجتہدین کی یہ اصطلاحیں بھی آتی ہیں:-

۱۔ مشترک و مؤول۔

۲۔ حقیقت و مجاز اور

۳۔ صریح و کنایہ

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مشترک | (۱) مشترک وہ لفظ ہے جس کے دو یا کئی معنی ہوں اور ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔

اشترک کی تین وجہیں | مثلاً لفظ قرع کے دو معنی اور لفظ عین کے کئی معنی اور پرگزر چکے اور ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ ان کی شناخت ہوتی ہے دو یا زیادہ معنی میں اشتراک کی کئی وجہیں ہیں۔ مثلاً۔

۱۔ قبیلوں کا اختلاف۔ بعض قبیلے یہ (ہاتھ) پورے ہاتھ کو کہتے ہیں، بعض ہتھیلی و بازو کو اور بعض صرف ہتھیلی کو کہتے ہیں۔ اہل لغت نے یہ حال دیکھ کر لفظ یہ (ہاتھ) کو ان تینوں میں مشترک قرار دیا۔

۲۔ حقیقتاً ایک ہی معنی کے لئے وضع ہو لیکن مجازاً دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو۔ لفظ "صاع" لکڑی کا پیمانہ جو ناپنے کے لئے بنایا جاتا ہے لیکن اس سے

۱۔ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود۔ التلویح والتوضیح۔ تعریف المشترك الخ

ہر وہ چیز مراد ہوتی ہے جو اس میں سما سکے۔

۳۔ لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہو لیکن شریعت کی اصطلاح میں دوسرے معنی مراد ہوں۔ صلوٰۃ دعا کے لئے وضع ہوا ہے لیکن شریعت میں خاص عبادت مراد ہے۔ "طلاق" قسم کی گلو خلاصی کے لئے وضع ہوا ہے لیکن شریعت میں بیوی کی گلو خلاصی مراد ہے۔

۴۔ اشتراک اسم۔ فعل۔ حرف تینوں میں پایا جاتا ہے۔ اسم کی مثالیں اوپر والی ہیں۔ فعل جیسے امر کا صیغہ وجوب اور استحباب دونوں کے لئے ہوتا ہے حرف جیسے واو عطف اور حال دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

عام اور مشترک کے | عام اور مشترک کے درمیان فرق یہ ہے کہ عام میں لفظ ایک درمیان فرق | ہی مرتبہ کئی معنوں کے لئے وضع ہوتا ہے اور مشترک میں ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتا ہے نیز عام بیک وقت کئی معنوں کو شامل ہوتا ہے اور مشترک سے بالعموم ایک ہی وقت میں ایک ہی معنی مراد لئے جلتے ہیں بعض خاص صورتیں بیک وقت کئی معنی مراد لینے کی بھی ہیں لیکن ان کا وجود بہت کم ہے اور ان میں فقہاء کے درمیان اختلاف بھی ہے۔

مشترک سے متعلق احکام | یہ اشتراک اگر لغوی و اصطلاحی معنی میں ہے تو اصطلاحی معنی مراد ہوں گے لغوی نہ مراد ہوں گے جیسے صلوٰۃ کے معنی عبادت مخصوصہ اور ط کے معنی بیوی کی گلو خلاصی ہیں اگر لغوی معنی میں اشتراک ہے تو اجتہاد کے ذریعہ سی ایک معنی کی تعیین ضروری ہے۔ یہ اجتہاد علامت و قرینہ وغیرہ کے پیش نظر ہوگا جس میں اختلاف کی گنجائش ہے جیسے لفظ "قرع" سے قرینہ کی بنا پر کوئی ظہر مراد لیتا ہے اور کوئی حیض مراد لیتا ہے۔ اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ جس سے کسی ایک معنی کی تعیین ہو سکے تو ایسی صورت میں مجتہدین کے تین قول ہیں۔

۱۔ مشترک کے ایک سے زیادہ معنی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ کلام کے مفہوم میں

کوئی دشواری نہ ہو خواہ کلام مثبت ہو یا منفی ہو۔ اکثر شواہع کا یہی مسلک ہے جو عموم
مشرک کے قائل ہیں۔

۲۔ مشترک سے ہر صورت ایک ہی معنی مراد لینا جائز ہے خواہ مثبت کلام ہو یا
منفی کلام ہو۔ اکثر احناف کا یہی مسلک ہے جو عموم مشترک کے قائل نہیں ہیں۔

۳۔ مشترک سے زائد معنی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ منفی کلام ہو مثبت کلام میں
جائز نہیں ہے بعض احناف کا یہی مسلک ہے۔ ہر ایک کے لئے اپنے اپنے دلائل ہیں
جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ احکام شرعیہ میں اختلاف کے اثر کی صورت یہ ہے۔ مثلاً
دو مثالوں کے ذریعہ وضاحت | قرآن حکیم میں ہے :-

ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا
لولىه سلطاناً فلا يبرن
فى القتل۔^۱
جو مظلوم قتل کیا گیا ہو اس کے وارث
کو ہم نے زور (اختیار) دیا ہے پس وہ
قتل میں حد سے آگے نہ بڑھے۔

اس آیت میں لفظ سلطان (زور و اختیار) ہے جس میں قصاص (جان کا بدلہ جانا)
اور دیت (جان کی قیمت) دونوں کا احتمال ہے اکثر شواہع چونکہ عموم مشترک کے قائل
ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک وارث کو اختیار ہے کہ قاتل سے قصاص لے یا دیت
وصول کرے۔ چنانچہ کتاب الام میں ہے :-

فايما رجل قتل قتيلاً فولى المقتول
بالحيار ان شاء قتل القاتل وان
شاء اخذ منه الدية وان شاء
عفا عنه بلا دية۔^۲
جس نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کے وارث کو
اختیار ہے چاہے تو قصاص لے چاہے دیت
لے اور چاہے دیت لئے بغیر قاتل کو
معاف کر دے۔

۱۔ علی بن ابیہلی الآمری الاحکام فی اصول الاحکام جزا المقدمۃ المسألة السابعة۔ ۲۔ الاسراء
۳۔ محمد بن ادریس الشافعی کتاب الام ج ۶ کتاب جزاء العمد المحکم فی قتل العمد۔

تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے۔

من قتل بعدہ قتیلًا فاهلہ
بین خیرتین ان احبوا فالقتل
وان احبوا فالعقل ۱۷
جو شخص اس کے بعد کسی کو قتل کرے تو درثاً
کو دو قسم کے اختیار ہیں اگر چاہیں تو قتل
اگر چاہیں تو دیت وصول کریں۔

اکثر احناف چوں کہ عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک
قصاص اور دیت کے درمیان اختیار نہیں صرف قصاص واجب ہے چنانچہ ہدایہ
میں ہے۔

وهو واجب وليس للولى اخذ الدية
الا برضا القاتل ۱۸
متعین طور پر قصاص واجب ہے وارث کو قاتل
کی رضامندی کے بغیر دیت لینا جائز نہیں ہے۔

تائید میں قرآن حکیم کی یہ آیت ہے۔

يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص في القتلى ۱۹
اے ایمان والو تمہارے اوپر مقتولین میں
قصاص فرض کیا گیا ہے۔

اس آیت میں صرف قصاص کا ذکر ہے دیت کا ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ متعین طور پر قصاص ہی واجب ہے۔

اسی طرح لفظ ”مولى“ کے کئی معنی ہیں آقا و مالک، آزاد کرنے والا، آزاد شدہ
غلام، چچا زاد بھائی وغیرہ۔ اب اگر کسی شخص نے موالی (مولى کی جمع) پر وقف کیا
اور کسی کو متعین نہیں کیا، اتفاق سے اس کے آزاد کرنے والے آقا اور آزاد شدہ غلام
دونوں موجود ہیں تو ایسی صورت میں شوافع چوں کہ عمومِ مشترک کے قائل ہیں

۱۷ ترمذی و مشکوٰۃ کتاب القصاص ۱۷ برہان الدین مرغینانی ہدایہ ج ۴ کتاب الجنایات۔

اس بنا پر ان کے نزدیک مال دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اور احنافِ عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر صرف آزاد شدہ غلام پر مال وقف ہوگا کیوں کہ وہ نسبتاً زیادہ مستحق اور قابلِ رحم ہے (یہ مثال محض سمجھانے کے لئے ہے اس مسئلہ کی ضرورت اب نہیں رہی)۔

مؤول | مشترک کے مقابل مؤول ہے مشترک کے مختلف معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مؤول بن جاتا ہے۔

یہ ترجیح کئی طرح سے حاصل ہوتی ہے مثلاً خبر واحد، قرینہ، سیاق و سباق لفظ میں غور و فکر اور مجتہد کا اجتہاد وغیرہ۔ ترجیح کے بعد اس معنی کے بارے میں ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے جس پر عمل واجب ہے۔ جیسے لفظ "قرء" کسی امام نے قرینہ کی بنا پر طہر کے معنی لئے اور کسی نے حیض کے معنی کو ترجیح دی جس کے بعد یہ لفظ مؤول بن گیا اور ہر ایک کے نزدیک اس کے قول کے مطابق اس پر عمل واجب قرار پایا۔

حقیقت و مجاز (۲) "حقیقت" وہ ہے کہ لفظ جس کے لئے وضع کیا گیا اس میں وہی مراد ہو۔ اور مجاز وہ ہے کہ لفظ جس کے لئے وضع کیا گیا اس میں وہ مراد نہ ہو بلکہ کوئی اور دوسرا (جو اس کے مناسب ہو) مراد ہو جیسے صلوة دعا کے لئے حقیقت ہے اور نماز کے لئے مجاز ہے۔ حقیقت و مجاز میں جہت و حیثیت کا بھی لحاظ ہوتا ہے جس کی بنا پر حقیقت مجاز اور مجاز حقیقت بن جاتا ہے جیسے شرعی اصطلاح کی حیثیت سے دیکھا جائے تو "صلوة" نماز کے لئے حقیقت ہے اور دعا کے لئے مجاز ہے جس طرح لغوی حیثیت سے اس کے برعکس حقیقت سے مجاز مراد لینے کے لئے دونوں کے درمیان مناسبت ہونا ضروری ہے جیسے نماز اور دعا کے درمیان

لہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود التلویح والتوضیح تعریف المشترك الخ۔ لہ محمد بن احمد

الشرعی اصول الشرعی جزو فصل فی بیان الحقیقة والمجاز۔

مناسبت ہے۔

حقیقت و مجاز سے | ”حقیقت“ میں لفظ جس کے لئے وضع کیا جاتا ہے وہ اس سے جدا
متعلق چند احکام | نہیں ہوتا اور مجاز میں لفظ سے جو مراد لیا جاتا ہے وہ اس سے جدا
ہو جاتا ہے۔ مثلاً ”اب“ باپ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں
ہے۔ جد (دادا) کو اب ”مجازاً“ کہا جاتا ہے یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔
”حقیقت“ پر عمل ممکن ہو تو مجازی معنی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ اس

میں وسعت سے کام لیتے ہیں مثلاً

ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء
ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے
باپ نے نکاح کیا۔

آیت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح سے مراد ہے عمل زوجیت۔ عقد
نکاح نہیں ہے کیوں کہ نکاح کے حقیقی معنی ضم (ملاپ) ہے جو عمل زوجیت میں پایا جاتا
ہے اور مجازی معنی عقد نکاح ہے جو ضم (ملاپ) کا سبب ہے اسی طرح لغوی حیثیت
سے نکاح کی حقیقت عمل زوجیت ہے اور عقد نکاح مجاز ہے۔ شرعی حیثیت سے عقد
نکاح حقیقت ہے اور عمل زوجیت مجاز ہے اس جگہ امام شافعیؒ نے نکاح کے معنی عقد
نکاح لیا ہے جس کی بنا پر سسرالی رشتہ کی جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ زنا سے نہ ثابت
ہوگی کیونکہ عقد نکاح اس میں نہیں پایا جاتا اور امام ابوحنیفہؒ نے نکاح کے معنی اس جگہ
عمل زوجیت لیا ہے جس کی بنا پر زنا سے بھی سسرالی رشتہ کی حرمت ثابت ہو جائیگی۔
حقیقت و مجاز دونوں ایک لفظ اور ایک محل میں مراد نہیں لئے جاسکتے ہیں! امام

شافعیؒ اس میں بھی وسعت سے کام لیتے ہیں۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے۔

اولا مستم النساء
یا تم عورتوں کو چھوؤ۔

لا مستملاً سے ہے جس کے معنی چھونا۔ یہ ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے اور عمل زوجیت میں مجاز ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چوں کہ حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو سکتے ہیں، اس بنا پر عورتوں کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اور مجبوری کی حالت میں تیمم اس کا قائم مقام ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں نہیں جمع ہوتے ہیں اس بنا پر مجازی معنی مراد ہوں گے چنانچہ ان کے نزدیک عورتوں کے چھونے سے وضو نہ ٹوٹے گا کہ جس کے قائم مقام تیمم ہو ہر ایک کے اپنے اپنے دلائل ہیں جن کو اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیے۔

حقیقت سے مجاز مراد | حقیقت کو لینا جب دشوار ہو یا حقیقت لینا ترک کر دیا گیا ہو
لینے کی چند صورتیں | تو دونوں صورتوں میں "مجاز" مراد لیا جائے گا جیسے کسی شخص نے قسم کھائی کہ کھجور کا درخت نہ کھائے گا، تو ظاہر ہے کہ نفس درخت کھانا دشوار ہے اس بنا پر اس کا پھل مراد ہوگا اور اگر پھل دار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت (اس سے خریدی ہوئی چیز) مراد ہوگی جو بیچنے سے حاصل ہو۔ اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس سے داخل ہونا مراد ہوگا کیونکہ داخل ہونے بغیر قدم باہر سے گھر میں رکھ دینا ایسی حقیقت ہے جو ترک کر دی گئی ہے۔

حقیقت اگرچہ مستعمل ہو لیکن مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے زیادہ مستعمل ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت مراد لینا زیادہ بہتر ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ یہ گیہوں نہ کھائے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گیہوں ابال کر یا بھون کر کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ گیہوں اگرچہ مستعمل ہے لیکن متعارف اور کثیر الاستعمال گیہوں کی روٹی ہے۔ "حقیقت" درج ذیل صورتوں میں متروک ہو جاتی ہے۔

۱۔ عرف و عادت میں اس کا استعمال نہ باقی ہو جیسے صلوٰۃ کا استعمال دعا میں متروک ہے۔

۲۔ خود لفظ کی دلالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے لحم (گوشت) سے

مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہوتا۔

۳۔ انداز کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے :-

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر^۱ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے۔

کلام کے انداز سے ظاہر ہے کہ یہاں زجر و توبیح مراد ہے حکم و اختیار مراد نہیں ہے۔

۴۔ متکلم کی صفت و حالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے اللہم

اغفر لی (اے اللہ مجھے بخش دے) بندہ محتاج ہے اللہ کو وہ حکم کیسے دے سکتا ہے۔

اس بنا پر یہاں درخواست و سوال مراد ہے حکم مراد نہیں ہے۔

۵۔ محل کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے

انما الاعمال بالنيات^۲ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔

حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ نیت کے بغیر کسی عمل کا وجود ہی نہ ہو یہ خلاف واقعہ ہے۔

اور محل کلام بھی اس کی اجازت نہیں دیتا اس بنا پر مجازی معنی مراد ہوں گے۔ یعنی ثواب

الاعمال یا حکم الاعمال (اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم) نیتوں پر ہے۔

حقیقت و مجاز عام و | حقیقت و مجاز عام و خاص دونوں ہوتے ہیں یعنی جس طرح

خاص دونوں ہوتے ہیں | اصل وضعی معنی عام اور خاص دونوں میں مراد ہوتے ہیں اسی

طرح مجازی معنی بھی عام اور خاص دونوں میں مراد ہوتے ہیں۔ بعض شواہد کے نزدیک

مجاز عام نہیں ہوتا بلکہ خاص ہی ہوتا ہے اسی بنا پر درج ذیل صورت میں التفاق کے

باوجود احناف و بعض شواہد کے درمیان اس کی توجیہ میں اختلاف ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا

الصاع بالصاعین^۳ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک

صاع کو دو صاع کے بدلے نہ بیچو۔

۱۔ الکہف ص ۲۲ بخاری ج ۱ حدیث انما الاعمال الا^۳ ملا علی قاری۔ شرح مختصر المنار۔

دوسری روایت ہے :-

لا یصلح صاع تمربصاعین ایک صاع بھر کھجور دو صاع کے بدلے اور
ولا درہم بدرہمین لہ درہم دو درہم کے بدلے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

حدیث میں صاع (لکڑی کا پیمانہ) حقیقتہً مراد نہیں ہے کیونکہ یہ صاع ان چیزوں میں داخل نہیں جن میں کمی بیشی سے سود لازم آتے اور جس کی بنا پر ایک کی بیع دو کے بدلے ناجائز قرار پائے بلکہ صاع سے اس کے مجازی معنی مراد ہیں جس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو صاع سے ناپ کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں اور جن میں کمی بیشی سے سود لازم آتا ہے۔ بعض شوافع کے نزدیک چوں کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا اس بنا پر حدیث میں صاع کو مجازی معنی میں عام نہیں مراد لیتے بلکہ اس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں :-

لا تبیعوا الطعام المحال فی الصاع اس غلہ کو جو ایک صاع میں سمائے اس
بالطعام المحال فی الصاعین۔ غلہ کے بدلے نہ بیچو جو دو صاع میں سمائے۔

اصل حکم میں کوئی اختلاف نہیں، صرف حکم کی توجیہ میں اختلاف ہے، وہ بھی امام شافعیؒ سے نہیں بلکہ ان کے بعض مقلدین سے اختلاف ہے۔

صریح و کنایہ | صریح وہ ہے کہ لفظ کے استعمال میں اس کے معنی و مراد بالکل ظاہر اور کھلے ہوتے ہوں اور کنایہ وہ ہے کہ لفظ کے استعمال میں اس کے معنی و مراد ظاہر اور کھلے نہ ہوں۔ نص اور ظاہر بھی "صریح" جیسے ہوتے ہیں، اسی طرح خفی اور شکل کنایہ جیسے ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا لحاظ ہوتا ہے اور نص و خفی وغیرہ میں متکلم کے قصد یا قرآن کا لحاظ ہوتا ہے۔ صریح کی مثال بیوی سے کوئی کہے انت طالق

لہ ابن ماجہ۔ ابی یوسف عن محمد بن عمرو عن ابی سلمہ عن ابی سعید الخدری لہ محمد بن احمد بن حنبل۔ اصول الشریعہ جز ۱ فصل فی بیان الحقیقۃ و المجاز۔ صدر الشریعہ عبید اللہ بن سعود۔ التلویح و التوضیح بحث

الحقیقۃ و المجاز و ملاحیون شیخ احمد۔ نور الانوار بحث الحقیقۃ و المجاز۔

(تجھ کو طلاق ہے) کنایہ کی مثال ضمیریں، ہو۔ انا۔ انت وغیرہ ہیں۔

صریح و کنایہ کے احکام | صریح پر عمل واجب ہے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے مثلاً کوئی سبحان اللہ کہتا چاہتا تھا اور اس کی زبان پر انت طالق (تجھ کو طلاق ہے) آگیا تو عدالت سے طلاق ہی کا فیصلہ ہوگا کیوں کہ عدالت ظاہر بات پر فیصلہ کی مکلف ہے نیت کا معاملہ تو بندے اور اللہ کے درمیان ہے۔

کنایہ پر عمل واجب ہونے کے لئے نیت یا قرینہ کی ضرورت ہوگی صرف الفاظ کافی نہ ہوں گے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت بان (تو علیحدہ رہے) تو طلاق کے لئے نیت یا نیت کے قائم مقام حال کی دلالت کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً غصہ کی حالت میں یہ الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر و تذکرہ ہو رہا ہو اس وقت یہ الفاظ زبان نکالے۔ ”صریح“ کلام میں اصل ہے اور کنایہ میں ایک قسم کی کمی پائی جاتی ہے اسی بنا پر شبہات سے جو احکام ثابت نہیں ہوتے وہ کنایہ سے نہ ثابت ہوں گے مثلاً حدود و کفارات (یہ اللہ کے حق ہیں) کے ثبوت کے لئے صریح الفاظ کی ضرورت ہے کنایہ کے الفاظ کافی نہیں ہیں۔ کسی نے زنا چوری وغیرہ کا اقرار کنایہ سے کیا تو اس پر حد (مقررہ سزا) واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح گونگے نے اشارہ سے اقرار کیا تو اس پر بھی حد (مقررہ سزا) واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اشارہ سے اقرار ”صریح“ کے قائم مقام نہیں ہوتا۔

صریح و کنایہ کو یا حقیقت و مجاز ہی کی دو قسمیں ہیں لیکن بعض مسائل چونکہ صریح و کنایہ کے نام سے متعلق ہیں اس لئے علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت۔

ثبوت حکم کے کئی درجے | لفظ سے ثبوت حکم کے کئی درجے ہیں۔

۱۔ واجب۔

۲۔ مندوب

۳۔ مباح

۴۔ حرام اور

۵۔ مکروہ

واجب (۱) واجب وہ ہے جس میں کسی فعل کے کرنے کی تاکید کبھی خود لفظ سے معلوم ہوتی ہے۔ جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور والدین کی خدمت وغیرہ کے لئے امر کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن سے تاکید مقصود ہے اور کبھی خارجی قرینہ سے معلوم ہوتی ہے مثلاً جملہ خبریہ سے قرینہ کی بنا پر تاکید مقصود ہو۔ قرآن حکیم میں ہے۔

والمطلقات يتربصن بانفسهن
اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں
ثلثة قروء
(حیض) تک انتظار میں رکھیں۔

والذین يتوفون منکم ويذرون
جن کی وفات ہو جائے اور وہ بیویاں چھوڑیں
ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة
تو وہ بیویاں اپنے کو چار ماہ دس دن تک انتظار
اشهر وعشرا
میں رکھیں۔

ان آیتوں میں اگرچہ جملہ خبریہ استعمال کیا گیا ہے لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر عدت کی جو اہمیت ہے وہ بجائے خود تاکید مقصود ہونے کا قرینہ ہے۔

احناف کے نزدیک فرض اور واجب کے درمیان فرق ہے، وہ یہ کہ فرض کا ثبوت قطعی دلیل سے ہوتا ہے اور واجب کا ثبوت ظنی دلیل سے ہوتا ہے جس کی بنا پر فرض میں کرنے کی تاکید واجب کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے اور ترک فرض سے عمل باطل ہو جاتا ہے جب کہ ترک واجب سے اس کی تلافی کی شکل (مثلاً نماز میں سجدہ سہو) نکل آتی ہے۔

سۃ البقرہ ع ۲۸ سۃ البقرہ ع ۳۰

مندوب | (۲) مندوب (مستحب) وہ ہے جس میں کوئی فعل مطلوب ہو لیکن تاکید مقصود نہ ہو تاکید کے بغیر فعل کی طلب کبھی خود الفاظ سے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً یَسِّنْ كَذَا (سنت اس طرح ہے) یا یبندب كَذَا (مستحب اس طرح ہے) وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال ہوں اور کبھی الفاظ اگرچہ تاکید کے استعمال ہوتے ہیں لیکن قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں تاکید مقصود نہیں ہے۔ قرآن حکیم میں ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ
بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوا ۚ
لے ایمان والو۔ جب تم آپس میں وقت مقررہ
تک دھار کا معاملہ کرو تو اس کو لکھ لیا کرو۔

اس آیت میں لفظ فاكتبوا (لکھ لیا کرو) سے دین (ادھار) کی کتابت (لکھ لینا) کا وجوب ثابت ہوتا ہے یہ امر کا صیغہ ہے لیکن اگلی آیت میں ہے۔

فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَمِثْقَلِ ذَرَّةٍ
مِّنَ الْحَقِّ إِذَا تَدَايَنْتُمْ
اگر ایک دوسرے پر اعتبار کرے تو چاہیے
کہ وہ شخص جس پر اعتبار کیا گیا ہے امانت
پوری ادا کرے۔

اس سے ظاہر ہے کہ کتابت کے بغیر بھی کام چل جاتا ہے جب کہ ایک دوسرے پر اعتبار ہو۔ یہ قرینہ ہے کہ صیغہ امر (فاكتبوا) میں تاکید مقصود نہیں ہے۔

مباح | (۳) مباح وہ ہے جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو۔ یہ اختیار کبھی الفاظ سے معلوم ہوتا ہے جیسے لا اثم علیہ (اس پر کوئی گناہ نہیں) یا لا جناح علیکم (تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں) وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال کئے جائیں اور کبھی الفاظ اگرچہ وجوب کے ہوتے ہیں لیکن قرینہ فعل کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۚ
جب حلال ہو تو شکار کرو۔

۱۔ وسمہ البقرة ع ۳۹ ۲۔ المائدة ع ۱

ظاہر ہے کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار واجب نہیں صرف مباح ہے
اگرچہ ضیغہ امر سے عموماً وجوب ثابت ہوتا ہے۔

حرام | (۴) حرام وہ ہے جس میں کوئی فعل نہ کرنے کی تاکید ہو۔ کبھی خود الفاظ سے
یہ تاکید معلوم ہوتی ہے جیسے اس قسم کے الفاظ استعمال ہوں حرمت علیکم (تمہارے
اوپر حرام کی گئی ہیں) حرّم ربکم (تمہارے رب نے حرام کیا) لا یحِل لکم (تمہارے
لئے حلال نہیں ہے) نہی کا صیغہ استعمال ہو۔ ولا تقربوا الزنی (زنا کے قریب مت
جاؤ) بچنے کے لئے امر کا صیغہ استعمال ہو فاجتنبوا (اس سے پرہیز کرو) اور کبھی الفاظ
اگرچہ تاکید کے نہیں ہوتے لیکن فعل پر عذاب یا سزا کا ترتب ہوتا ہے جس سے حرمت
ثابت ہوتی ہے جیسے درج ذیل آیت میں تہمت لگانے کی حرمت کا ثبوت ہے۔

والذین یرمون المحصنات ثم لم
یا تو ا باربعۃ شہداء فاجلدوہم
ثمانین جلدۃ لہ
جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائے
ہیں پھر وہ چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی
کوڑے مارو۔

مکروہ | (۵) مکروہ وہ ہے جس میں فعل نہ کرنا مطلوب ہو لیکن تاکید مقصود نہ ہو۔ مثلاً
اس قسم کے الفاظ ہوں۔ ان الله کرہ لکم کذا (اللہ نے فلاں بات تمہارے لئے
مکروہ کی ہے) کان منہیا عنہ (اس سے روکا گیا ہے) لفظ نہی استعمال ہو
لیکن قرینہ موجود ہو کہ یہ نہی حرمت کے لئے نہیں بلکہ کراہت کے لئے ہے جیسے۔

لا تسألوا عن اشیاء ان تبدلکم
تسؤلکم۔
اے ایمان والو ایسی باتوں کے بارے میں سوال نہ
کرو کہ اگر وہ کھول دی جائیں تو وہ تمہارے
لئے بُری ہوں۔

یہاں سوال کی حرمت نہیں بلکہ قرینہ کی بنا پر اس کی کراہت مراد ہے۔

احناف کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ مکروہ تحریمی اور ۲۔ مکروہ تنزیہی۔

مکروہ تحریمی واجب کے مقابل ہے جس میں نہ کرنا دلیل ظنی سے ثابت ہو اور مکروہ تنزیہی مندوب کے مقابل ہے جس کی تعریف اوپر گذر چکی۔ مکروہ تحریمی میں بھی نہ کرنے کی تاکید ہوتی ہے لیکن حرام کی نسبت سے کم ہوتی ہے۔

ان پانچوں قسموں کی بھی کئی قسمیں ہیں جن کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیے۔ اسی طرح عزیمت (حکم اصلی جس کے مخاطب سب لوگ ہیں) اور رخصت (وہ حکم جو اصلی پر عمل درآمد میں رکاوٹ کی وجہ سے قائم مقام بنا اور جس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جن کو یہ رکاوٹ پیش آئی) کی بحث بھی وہیں دیکھنا چاہیے۔

ثبوت حکم کے ان درجوں (واجب، مندوب، حرام اور مکروہ) کے لئے اگرچہ مختلف الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور انداز کلام و قرینہ کی بنا پر ان کے موقع و محل کا تعین ہوتا ہے، لیکن ان میں سب سے اہم امر (حکم) وہی (روکنا) کے دو لفظ (صیغے) ہیں کیونکہ بیشتر احکام کا ثبوت اور ان کی وضاحت و درجہ بندی کا زیادہ تعلق انہیں دونوں سے ہے۔ ذیل میں امر وہی کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے اور اماموں کے اختلاف کی نشاندہی کی جاتی ہے کہ اجتہاد توضیحی کا دائرہ وسیع کرنے میں اس اختلاف کو بھی کافی دخل ہے۔

امر کی تعریف (۱) امر (جس میں کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے) کی تعریف یہ ہے :-

الامر طلب الفعل علی جهة
الاستعلاء
غلبہ و بلندی کی جہت سے کوئی فعل کرنے
کا مطالبہ کرنا۔

۱۔ حالہ کے لئے ملاحظہ ہو علی بن ابی علی ابن محمد الآدمی۔ الاحکام فی اصول الاحکام۔ الاصل الثانی فی حقیقۃ حکم الشرعی الخ و عبد الوہاب خلافت۔ علم اصول الفقہ۔ القسم الثانی فی الاحکام الشرعیۃ ۲۔ الآدمی۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ البحت الثانی فی حد الامر۔

مطالبہ فعل کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں :-

(ا) مطالبہ۔ فعل امر کے ساتھ ہو جیسے

اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ یہ قائم رکھو نماز اور زکوٰۃ دیا کرو۔

(ب) فعل مضارع ہو لیکن اس میں لام امر موجود ہو۔

لینفق ذو سعة من سعته یہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق

فمن شهد منکم الشهر فليصمه یہ جو شخص تم میں اس (رمضان) کے مہینے کو پائے

وہ روزہ رکھے۔

(ج) مصدر فعل امر کے قائم مقام ہو۔

فاذا لقيتم الذين كفروا فاضربوا الرقاب یہ جب تم منکروں سے مقابل ہوؤ تو ان کی

گردنیں مارنا ہے۔

(د) اسم یعنی فعل امر ہو جیسے یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

وراودته التي هوفى بيتهما عن نفسها وغلقت الابواب وقالت

اپنا مطلب حاصل کرنے کو پھسلانے لگی

اور جس عورت کے گھر میں وہ تھے وہ انہیں

اور دروازے بند کر لئے اور کہا کہ بس آ جاؤ۔

هيت لك یہ

”هيت لك“ اسم ہونے کے باوجود فعل امر کے معنی میں ہے۔

(ر) جملہ خبریہ ہو اور قرینہ کی بنا پر اس سے امر کی طرح فعل کا مطالبہ ہو۔

والمطلقات يتربصن بانفسهن اور طلاق والی عورتیں تین میعادوں (حیض)

تک اپنے کو روکے رکھیں۔

ثلثة قروء یہ

۱۰ البقرہ ع ۵ ۱۱ الطلاق ع ۱ ۱۲ البقرہ ع ۲۳

۱۳ محمد ع ۱ ۱۴ یوسف ع ۳ ۱۵ البقرہ ع ۲۸

فعل امر کا استعمال | فعل امر کا استعمال کئی محل میں ہوتا ہے۔ مثلاً۔

(۱) وجوب

اقیموا الصلوة واتوا الزکوٰۃ
نماز قائم رکھو اور زکوٰۃ دیا کرو۔

(۲) استحباب

فکا تبوہم ان علمتم فیہم
اگر غلاموں میں کچھ خیر سمجھو تو ان کو مال کے
بدلہ آزادی لکھ کر دے دو (مکاتب بنادو)
خیراً۔

(۳) مباح

کلوا من الطیبات
کھاؤ پاکیزہ چیزیں۔

(۴) دھمکانا

اعملوا ما شئتم
تم جو چاہو کرو۔

(۵) ارشاد (فلاح و بہبود کی طلب)

وامتشدوا شہیدین من رجالکم
اور تم مردوں میں سے دو گواہ بنا لو۔
ارشاد اور استحباب کا مفہوم اس لحاظ سے تقریباً یکساں ہے کہ دونوں میں فلاح
و بہبود کی طلب ہوتی ہے لیکن ارشاد میں دنیوی مصلحت ملحوظ ہوتی اور استحباب
میں اخروی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے۔

(۶) ادب دینا

یا غلام سم اللہ وکل بيمينک
اے لڑکے اللہ کا نام لے اپنے دائیں ہاتھ سے
اور اپنے سامنے سے کھا۔
وکل مما یلینک

البقرہ ع ۵
النور ع ۴
المؤمنون ع ۴
حم السجدہ ع ۵
البقرہ ع ۳۹
بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الاطعمۃ۔

عمر بن ابی سلمہؓ ابھی چھوٹے تھے (بالغ نہ تھے) اور کھاتے وقت ان کا ہاتھ طشت
 میں گردش کرتا تھا تو اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ الفاظ
 فرمائے۔

(۷) ڈرانا۔

آپ کہہ دیجئے مزے اڑالو پھر تمہیں آگ
 کی طرف لوٹنا ہے۔

قل تمتعوا فان مصيركم
 الى النار۔

(۸) احسان جنانا۔

کھاؤ جو اللہ نے تمہیں دیا ہے۔

وكلوا مما رزقكم الله۔

(۹) عزت دینا۔

جنت میں سلامتی اور اطمینان سے داخل ہو جاؤ۔

ادخلوها بسلام امنين۔

(۱۰) ذلیل کرنا۔

تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔

كونوا قردة خاسئين۔

(۱۱) ایجاد کرنا۔

ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے۔

كن فيكون۔

(۱۲) عاجز کرنا۔

اس جیسی کوئی چھوٹی سورت بنا کر لاؤ۔

فأتوا بسورة من مثله۔

(۱۳) توہین کرنا۔

یہ حکم تو ہی غلبہ والا اور سردار تھا۔

ذق انك انت العزيز الكريم۔

۱۵ ابراہیم ع ۵ ۱۲ المائدہ ع ۱۲ ۱۳ الحجر ع ۱ ۱۴ البقرہ ع ۸

۱۶ البقرہ ع ۱۲ ۱۷ البقرہ ع ۳ ۱۸ الدخان ع ۳

(۱۳) برابری کرنا۔

فاصبروا اولاً تصبروا لہ

تم صبر کرو یا نہ صبر کرو۔

(۱۵) دعا

ربنا افتح بیننا و بین قومنا
بالحق۔ ۱۵اے ہمارے پروردگار ہم میں اور ہماری قوم
کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دیجئے۔

(۱۶) حقیر سمجھنا

القواما انتم ملقون بے

جادو کرو! ڈالو جو تم ڈالتے ہو۔

(۱۷) عبرت حاصل کرنا۔

انظروا الی ثمرہ اذا اشمرکہ
وینعہ۔درخت کے پھل کو بکھوجو وہ پھل لاتا
ہے اور اس کے پکنے کو دیکھو۔

(۱۸) تعجب ظاہر کرنا۔

انظرو کیف ضربوا لك الامثال ۱۸

دیکھئے آپ کے سامنے وہ کیسی مثالیں بیان
کرتے ہیں۔

ان کے علاوہ بھی کئی استعمال ہیں مثلاً خبر جیسے حدیث میں ہے۔

اذا لم تستحی فاصنع ما شئت ۱۹

جب تو نے حیاء کی توجہ چاہے کرے۔

فاصنع کے معنی صنعت یا فعلت کے ہیں۔

تمنا و آرزو

اور دوزخی پکاریں گے کہ اے مالک (دوزخ

ونادوا یا مالک لیقض علینا

۱۹ الطور ع ۱ ۲۰ الاعراف ع ۱۱ ۲۱ یونس ع ۸ ۲۲ الانعام ع ۱۲

۲۳ الفرقان ع ۱ ۲۴ بخاری و مشکوٰۃ باب الرفق و الحیاء۔

کا داروغہ) کاش کہ آپ کا رب ہم پر فیصلہ
کرسے (کام ہی تمام کرے)۔

بعض مذکورہ محل میں تکرار بھی ہے مثلاً تاویب۔ استجاب میں داخل ہے۔

ڈرانا (انذار) و همکانا (تہدید) میں داخل ہے یہ

فعل امر کا حقیقی استعمال | جہور فقہاء کے نزدیک فعل امر کا حقیقی استعمال صرف وجوب

میں ہے بعض کے نزدیک صرف استجاب میں ہے اور دوسرے بعض کے نزدیک دونوں

کے درمیان مشترک ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ فعل امر قرینہ سے

خالی ہو اور اگر وجوب یا استجاب کا قرینہ موجود ہے تو پھر اصل قرینہ ہوگا اور اسی کے

مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن یہ قرینہ کبھی وجوب کو استجاب کی جانب پھیرنے کے قابل

ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جس کی بنا پر اختلاف ہوتا ہے۔

لا جناح علیکم ان تطلقتم
تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو طلاق

النساء ما لم تمسوهن
دو جنہیں تم نے ہاتھ نہ لگایا ہو اور نہ ہر مقرر

او تفرضوا لهن فريضة
کیا ہو اور ان کو نفع پہنچاؤ (منعہ دو) سحت

ومتعوهن علی الموسع
والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور

قدرہ و علی المقتر قدرہ
تنخی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق۔

متاعاً بالمعروف حقاً
یہ نفع پہنچانا شریعت کے موافق ہے اور یہ

علی المحسنین ۳
احسان کرنے والوں پر ضروری ہے (عام

ہے جس کی کوئی حد نہیں مقرر ہے عرف

لہ الزخرف ع ۲ لہ الغزالی۔ المستصفی جزر اول النظر الثانی فی الصیغۃ۔ ملا جیون۔ نور الانوار

عاشیہ بحث الامر۔ سرخسی۔ اصول السرخسی جزر اول فصل فی بیان موجب الامر۔ الآمدی۔

الاحکام فی اصول الاحکام جزر ثانی البعث الثالث فی الصیغۃ الدالۃ علی الامر۔ لہ البقرہ ع ۳۱

در واج اور ضرورت کے مطابق اس کی

حد ہے۔

اس صورت میں شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک متعہ واجب ہے لیکن امام مالک کے نزدیک متعہ مستحب ہے کیونکہ محسنین احسان سے ہے جو واجب نہیں ہوتا۔ جمہور فقہاء کے نزدیک احسان کا لفظ واجب و مستحب دونوں قسم کے کام کے لئے آتا ہے لیکن یہاں حقا کے لفظ سے وجوب کا تعین ہوتا ہے۔

ظاہری فقہاء کے یہاں قرینہ کا کوئی اعتبار نہیں "امر" بہر صورت وجوب کے لئے ہوتا ہے مثلاً ظاہری فقہاء (ابن حزم وغیرہ) کے نزدیک دین (ادھار) کی کتابت اور اس پر گواہ بنانا واجب ہے کیونکہ قرآن مجید میں فاکتوہ (اس کو لکھ لیا کرو) اور استشهدوا (گواہ بناؤ) امر کے صیغے ہیں جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں امر استحباب کے لئے ہیں۔ اسی طرح "ظاہری" کے نزدیک کھاتے وقت "بسم اللہ" پڑھنا داہنے ہاتھ اور اپنے آگے سے کھانا واجب ہے جیسا کہ حدیث اور پرگزر چکی اور جمہور فقہاء کے نزدیک قرینہ کی بنا پر دونوں مستحب ہیں۔

امر سے متعلق "امر" تکرار چاہتا ہے یا نہیں؟ اس میں مطالبہ فی الفور کرنے کا ہوتا
دواور بچشیں ہے یا دیر میں کرنے کی گنجائش ہوتی ہے ان دونوں میں بھی فقہاء کے
درمیان اختلاف ہے۔ احناف کا مسلک ہے۔

ان الامر لا یقتضی التکرار امر نہ تکرار چاہتا اور نہ اس کا احتمال
ولا یحتملہ نہ رکھتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور بعض اماموں کے نزدیک
امر خود تکرار چاہتا ہے ہر ایک کے پاس اپنے دلائل ہیں اس اختلاف کا اثر درج ذیل سے

اصول السرخسی جز اول فصل فی بیان مقتضی مطلق الامر الخ

صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں تیمم کا حکم ہے۔

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا لَّهُ
تم پاک مٹی سے تیمم کرو۔

احناف کے نزدیک تیمم سے فرض و نفل وغیرہ ہر قسم کی نماز پڑھنے کی اجازت ہے ہر فرض کے لئے تیمم کی ضرورت نہیں ہے جیسے علیحدہ وضو کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ امر تکرار نہیں چاہتا ایک مرتبہ کر لیا بس وہ اس وقت تک کے لئے کافی ہے جب تک تیمم ٹوٹ نہ جائے۔

شوافع کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فرض نماز پڑھی جائے اور نوافل جس قدر چاہے پڑھ سکتا ہے کیونکہ امر میں تکرار کا احتمال ہے اس لئے فرض نماز میں احتیاط کی صورت اختیار کرنا مناسب ہے۔ مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک وقت کے تیمم سے اس وقت فرض و نفل جتنی نماز چاہے پڑھے اور وقت نکلنے کے بعد دوسرا تیمم کرے گا یا وقت نکلنے کے بعد امر تکرار چاہے گا وقت کے اندر نہیں۔

اس میں اماموں کے اور بھی اقوال ہیں جن کو طوالت کے خیال سے نہیں ذکر کیا جاتا پھر نتیجہ کے لحاظ سے اختلاف کا دائرہ زیادہ وسیع بھی نہیں ہوتا کیونکہ ایک طرف جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ "تکرار" امر کی حقیقت میں داخل نہیں اس کی حقیقت صرف فعل کا مطالبہ ہے اور دوسری طرف بالعموم امر کے ساتھ قرینہ ایسا موجود ہوتا ہے جو تکرار یا عدم تکرار پر دلالت کرتا ہے، اختلاف جو کچھ ہے امر مطلق کی صورت میں ہے لیکن جب قرینہ موجود ہے تو پھر اختلاف کی گنجائش نہیں ہے اور قرینہ چونکہ بالعموم پایا جاتا ہے اس بنا پر امر مطلق کی صورت بہت کم ہوتی ہے۔

اسی طرح جن ائمہ کا رجحان امر کی تکرار کی طرف ہے وہ فی الفور تعمیل حکم کے قائل

ہیں اور جن کا رجحان یہ نہیں ہے ان کے نزدیک تعمیل حکم میں فی الفور کی قید نہیں ہے مثلاً زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم صیغہ امر کے ساتھ ہے۔ جنابہ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد فوراً ادا کرنا ضروری ہے اور دیگر ائمہ کے نزدیک فوراً ضروری نہیں ہے بلکہ ادائیگی میں جلدی کرنا افضل ہے جیسا کہ ہر کار خیر میں جلدی کرنے کی افضلیت ثابت ہے۔
نہی کی تعریف (۲) نہی امر کی ضد ہے جس میں نہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس کی تعریف یہ منقول ہے۔

قوله (القائل) لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل به
 غلبہ و بلندی کی جہت سے کہنا کہ ایسا مت کر۔

عدم مطالبہ فعل نہ کرنے کا مطالبہ کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں۔
 (۱) فعل نہیں ہو جیسے

ولا تقربوا الزنى انما كان
 زنا کے پاس نہ جاؤ وہ بے حیائی اور
 فاحشة به
 بری راہ ہے۔

(ب) امر کا صیغہ ہو جو فعل سے روکنے پر دلالت کرے۔

فاجتنبوا الرجس من الاوثان
 تم بچتے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچتے
 واجتنبوا قول الزور به
 رہو جھوٹی بات سے۔

(ج) نہی کا مادہ استعمال ہوا ہو اگرچہ فعل نہیں کا صیغہ نہ ہو۔

وينهى عن الفحشاء والمنكر
 اور اللہ بے حیائی اور نامعقول کاموں اور
 والبغى به
 سرکشی سے منع کرتا ہے۔

(د) فعل سے روکنے کیلئے جملہ خبریہ استعمال ہوا ہو جس میں حرمت کا ذکر

لہ عبد اللہ بن احمد بن محمود ابوالبرکات النسفی۔ المنار۔ بحث النہی لہ بنی اسرائیل ۴

لہ النخل ۱۳۴

لہ الحج ۴

ہو یا حلت کی نفی ہو۔

حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَاَنْفُسُكُمْ
وَاَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ

حرام کی گئی ہیں تمہارے اور تمہاری مائیں
تمہاری بیٹیاں تمہاری بہنیں اور تمہاری
پھوپھیاں وغیرہ۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ
أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَمَا رِثْتُمْ

اے ایمان والو تمہارے لئے حلال نہیں ہے
کہ تم عورتوں کو زبردستی میراث میں لے لو۔

فعل نہی کا استعمال | فعل نہی کا استعمال کئی محل میں ہوتا ہے مثلاً

(۱) حرام کرنا (تحریم)

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ
النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

اور جن عورتوں کو تمہارے باپ نکاح میں لائیں
ان کو تم نکاح میں نہ لاؤ مگر جو پہلے ہو چکا۔

(۲) مکروہ کرنا (کراہت)

لَا يَمْسُ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ
وَهُوَ يَبُولُ

پیشاب کرنے کی حالت میں تم میں کوئی شخص
اپنی شرمگاہ کو دائیں ہاتھ سے نہ چھوئے۔

(۳) دعا

رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ
أَنْ هَدَيْتَنَا

اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو نہ پھیر
جب کہ آپ نے ہمیں ہدایت دی۔

(۴) فلاح و بہبودی کی طلب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا

اے ایمان والو ایسی باتیں مت پوچھو کہ

۱۔ النّار ع ۴ ۲۔ النّار ع ۳ ۳۔ النّار ع ۳

۴۔ بخاری ج ۱۔ الہی عن مس الذکر بالیمین ۵۔ آل عمران ع ۱

عن اشیاء ان تبدلکم تسوؤکم لہ
(۵) حقیر سمجھنا

ولا تمدن عینک الی ما متعنا
به ازواجاً منهم زهرة الحیوة
الدنیائیہ

اپنی آنکھیں ان چیزوں کی طرف نہ پھیلاؤ
جو ہم نے لوگوں کو فائدہ اٹھانے کے لئے
دیں دنیوی زندگی کی رونق۔

(۶) انجام کا بیان

ولا تحسبن اللہ غافلاً عما
یعمل الظالمون لہ

ہرگز مت خیال کرو کہ اللہ ظالموں کے
کام سے غافل ہے۔

(۷) ناامیدی

یا ایہا الذین کفرو لا تعتذرو الیوم
انما تجزون ما کنتم تعملون لہ

اے کافرو آج کے دن بہانہ نہ بناؤ وہی بدلہ
پاؤ گے جو تم کرتے تھے۔

(۸) شفقت جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول۔

لا تتخذوا الدواب کراسی لہ

چار پالیوں کو کرسی نہ بناؤ۔

(۹) ڈرانا جیسے کوئی شخص اپنے ماتحت سے ڈرانے و دھمکانے کے انداز میں کہے۔

لا تطع امری

میرے حکم کی اطاعت مت کر۔

(۱۰) درخواست جیسے کوئی شخص اپنے برابر والے سے کہے۔

لا تفعل لہ

مت کیجئے۔

لہ المائدہ ع ۱۴ طہ ع ۸ لہ ابراہیم ع ۲ لہ تحریم ع ۱ لہ مسند احمد بن حنبل ج ۲

ص ۴۳۹ حدیث النہی عن اتخاذ الدواب کراسی۔ لہ الآدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲

الصف الثاني فی النہی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الحسن۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی

اختلاف الفقہاء۔ القاعدة الاولى۔ النہی عن الاطلاق یقتضی التحريم۔

فعل نہی کا حقیقی استعمال | جمہور فقہاء کے نزدیک "نہی" کا استعمال تحریم (حرام کرنا) میں حقیقت ہے جب کہ وہ قرینہ سے خالی ہو اور بعض کے نزدیک تحریم و کراہت کے درمیان مشترک ہے۔
قرآن حکیم میں ہے :

ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم عیب جوئی نہ کرو اور ایک دوسرے کی بعضاً نہ غیبت نہ کرو۔

جمہور کے نزدیک اس سے عیب جوئی اور غیبت کی حرمت ثابت ہوگی۔
بعض کے نزدیک ابتداءً اس سے کراہت ثابت ہوگی۔ دونوں میں جب تک قرینہ اس کے خلاف نہ ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ محل ہے۔ تحریم یا کراہت مراد لینے کے لئے شارع کی طرف سے وضاحت کی ضرورت ہے۔
اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لا یبیع الرجل علی بیع اخیہ لہ کوئی شخص اپنے بھائی کے معاملہ پر معاملہ نہ کرے۔
جمہور کے نزدیک جب تک ایک شخص کا معاملہ ختم نہ ہو جائے دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا حرام ہے۔ بعض کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ دونوں میں جب تک اس کے خلاف قرینہ نہ ہو اور بعض کے نزدیک حرمت و کراہت دونوں کا احتمال ہے اس بنا پر شارع کی طرف سے وضاحت کی ضرورت ہے۔

نہی سے متعلق ایک اور بحث | عبادات و معاملات میں نہی کے ذریعہ جس فعل کی ممانعت کی جائے اسکے کر لینے کے بعد اس کا وجود قابل تسلیم ہوگا یا نہیں؟ اس میں بھی فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک یہ ممانعت اگر عبادات میں ہے تو کر لینے سے نہ

اس کا وجود قابل تسلیم ہوگا اور نہ اس پر کسی حکم کا ترتیب ہوگا۔ مثلاً سال میں پانچ روزوں (عیدین و ایام تشریق) کی ممانعت ہے۔ اگر کسی نے یہ روزے رکھ لئے تو باطل قرار پائیں گے اور اگر یہ ممانعت معاملات میں ہے تو کر لینے سے اس کا وجود قابل تسلیم ہوگا اور اس پر حکم کا ترتیب بھی ہوگا۔ مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت ہے یا ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ کر رہا ہے اس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرے کو معاملہ کرنے کی ممانعت ہے، لیکن اگر کسی نے ممانعت کے باوجود ان صورتوں میں خرید و فروخت کر لی تو وہ قابل تسلیم ہوگی۔

بعض فقہاء کے نزدیک جس فعل کی ممانعت کی گئی ہے اس کے کر لینے سے اس کا وجود قابل تسلیم ہوگا جب کہ اس کی صحت کی شرطیں پائی جائیں اور اس کے ارکان مکمل ہوں۔ اس میں عبادات و معاملات کی کوئی تقسیم نہیں دونوں کا یکساں حکم ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک اس کا وجود ہر صورت قابل تسلیم نہیں خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے ہو۔

حسن و قبح کے شرعی یا فعل کے حسن و قبح کا تعلق بھی امر نہی کی بحث سے ہے۔ عقلی ہونے میں اختلاف | لیکن طوالت کے خیال سے اس کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اصول فقہ اور علم کلام کی کتابوں میں دیکھنا چاہیے۔ یہاں صرف اس قدر اشارہ کر دینا کافی ہے کہ شوافع و اہل حدیث کے نزدیک "امر نہی" بذات خود فعل کی اچھائی (حسن) و برائی (قبح) کو ثابت کرنے والے ہیں اور احناف کے نزدیک حسن و قبح کو بذات خود ثابت کرنے والی "عقل" ہے۔ امر نہی اس کے لئے دلیل اور معرفت کا ذریعہ ہیں۔ اس لحاظ سے پہلی صورت میں "شریعت" حسن و قبح کا معیار و میزان قرار پاتی ہے، جب کہ دوسری صورت میں "عقل" معیار و میزان قرار پاتی ہے اور شریعت اس کے لئے دلیل اور ذریعہ معرفت کا کام دیتی ہے۔ جن اماموں کے نزدیک حسن و قبح "شرعی" ہے ان کے یہاں

اجتہاد کا دائرہ نسبتاً تنگ ہے اور جن کے نزدیک عقلی ہے ان کے یہاں اجتہاد کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ امر وہی میں زیر بحث حسن فعل سے یہ مراد ہے کہ اس کا کرنے والا اللہ کے نزدیک قابلِ تعریف اور اجر کا مستحق ہو۔ اور قبح فعل سے یہ مراد ہے کہ اس کا کرنے والا اللہ کے نزدیک قابلِ مذمت اور سزا کا مستحق ہو اسی میں اماموں کا اختلاف ہے۔ اس کے علاوہ حسن و قبح کے دیگر مفہوم ہیں اماموں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں سبھی کے نزدیک حسن و قبح "عقلی" ہیں خواہ ان کا تعلق فعل کے کمال و نقصان سے ہو یا دنیوی اغراض و مفاد سے ہو۔

(۲) اجتہاد استنباطی

اجتہاد استنباطی (جس میں زیادہ غور و فکر کر کے حکم کی علت نکالی جاتی ہے اور پھر اس کی بنیاد پر مسئلہ کا حل تلاش کیا جاتا ہے) کو وسعت دینے کے لئے زریں اصول (قواعد و قوانین) کی تفصیل یہ ہے۔

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استنباطی کو منضبط کرنے کے لئے اس کے قواعد و قوانین کو تین اصطلاحوں کے تحت بیان کیا ہے۔

۱۔ قیاس (۲) استحسان اور (۳) استدلال

قیاس کی لغوی و اصطلاحی تعریف | (۱) قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، پیمائش کرنا، مطابق اور مساوی کرنا ہیں چنانچہ "قاس الثوب بالذراع" کے معنی "قدر اجزاء بہ" (کپڑے کی ذراع سے پیمائش کی) اسی طرح "قیاس فلان بفلان"

۱۔ احمد بن عبد اللہ النسفی کشف الاسرار شرح المنار جزر اول و مولانا عبد الحمید لکھنوی
حاشیہ قرالاقار و محمد معروف الدوالیبی۔ المدخل الی علم الاصول الفقہ۔ المبحث الثالث۔

فی العلم والنسب کے معنی یساویہ فی العلم والنسب (علم اور نسب میں وہ اس کے برابر ہے)۔

قیاس کی اصطلاحی تعریفیں یہ ہیں :-

| | |
|--|--|
| تحدیث کی بنا پر اصل سے فرع کی طرف حکم منتقل کرنا یہ علت صرف لغت سے نہیں معلوم کی جاتی (بلکہ کافی غور و خوض کے بعد نکالی جاتی ہے)۔ | تعدیة حکم من الاصل الى الفرع لعلہ متحدة لا تعرف بمجرد فہم اللغة بے |
| فرع کو اصل کے برابر کرنا یہ برابری اصل کے حکم کی علت میں ہوتی ہے۔ | مساواة فرع الاصل فی علتہ حکمہ بے |
| قیاس صحیح مثلاً یہ ہے کہ جس علت پر اصل میں حکم کا مدار ہے وہی علت فرع میں موجود ہو اور فرع میں کوئی رکاوٹ ایسی نہ ہو جو اس میں حکم جاری ہونے کو روک سکے۔ | فالقیاس الصحیح مثل ان تكون العلة التي علق بها الحكم فی الاصل موجودة فی الفرع من غیر معارض فی الفرع یمنع حکمہا بے |

در اصل سابق فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں نئے مسائل حل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جو مسائل موجود ہیں ان کے الفاظ و معانی میں غور کر کے اجتہاد تو ضیحی (جس کے قواعد و قوانین کی تفصیل اور پگڑ چکی) کے ذریعہ انہیں حل کیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ مسائل کے

۱۔ صدر الشریعہ قاضی عبید اللہ بن مسعود۔ تنقیح الاصول الرکن الرابع فی القیاس۔

۲۔ ابن بدران و مشقی شیخ عبدالقادر بن احمد بن مصطفیٰ۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل

الاصول الخامس۔ ۳۔ ابن تیمیہ تقی الدین احمد۔ وابن قیم الجوزیہ۔ القیاس فی الشرع الاسلامی۔

مفہوم میں کافی غور و فکر کر کے ان کی علت نکالی جائے اور پھر نئے مسئلہ کی علت تلاش کی جائے اگر دونوں کی علت میں برابری ہے تو پہلے سے جو حکم موجود ہے وہی حکم نئے مسئلہ میں جاری کیا جائے اس عمل استنباط یا حکم میں جدید مسئلہ کو اصل مسئلہ کے برابر کرنے کا نام قیاس ہے۔

قیاس اور دلالت النص کا فرق | یہ برابری دلالت النص میں بھی پائی جاتی ہے (جس کی تفصیل اوپر گزر چکی) لیکن دلالت النص میں علت نکالنے کے لئے زیادہ غور و فکر اور استنباط کی ضرورت نہیں ہوتی "حکم" لغوی مفہوم سے حاصل کر لیا جاتا اور علت بھی اسی سے سمجھ میں آجاتی ہے جب کہ قیاس میں علت کے لئے تنہا لغوی مفہوم کافی نہیں ہے بلکہ زیادہ غور و فکر اور استنباط کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثلاً قرآن کریم میں اولاد کے لئے حکم ہے :-

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا آفٌ ۖ

تم والدین کے لئے آف (اونہم) مت کہو۔

اس میں علت ایذا پہنچانا ہے آف (اونہم) کہنا کم سے کم ایذا پہنچانے والی

بات ہے جب اس کی ممانعت ہے تو زیادہ ایذا پہنچانے والی باتوں کی بدرجہ اولیٰ ممانعت ثابت ہوگی۔ یہ لغوی مفہوم سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ مزید غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قیاس کی مثالیں | قیاس کی چند مثالیں یہ ہیں :-

(۱) قرآن حکیم میں دو بہنوں کو ایک ساتھ رکھنے کی ممانعت ہے۔ اسی طرح حدیث میں

پھوپھی و بھتیجی یا خالہ و بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کی ممانعت ہے یہ مسائل

اصل ہیں جن کی علت حرمت والے رشتوں کے درمیان قطع رحمی اور سببی احترام کے

خلاف ورزی ہے۔ فقہانے اصل پر قیاس کر کے ممانعت کا یہ حکم ہر آن دو عورتوں میں

جاری کیا کہ اگر ان میں ایک مرد فرض کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا نکاح

حرام قرار پائے کیونکہ قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی (جو علت ہے) مذکورہ
رشتوں میں بھی پائی جاتی ہے۔

(۲) قرآن حکیم میں شراب پینے کی ممانعت ہے اور علت نشہ پیدا کرنا ہے فقہائے
اس پر قیاس کر کے ہر اس نبیذ (کھجور، منقہ وغیرہ بھگو کر رکھ دیا جائے اور اس پر چھاگ
آجائے) کو حرام قرار دیا جو نشہ پیدا کرے اگرچہ اس کا نام شراب نہ ہو۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ
کر رہا ہے تو جب تک اسکی بات ختم نہ ہو جائے، دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا
جائز نہیں۔ علت دوسرے پر زیادتی اور اسکو ایذا پہنچانا ہے۔ فقہائے اس پر کرایہ
کو قیاس کیا کہ اگر ایک شخص کرایہ کا معاملہ کر رہا ہے تو جب تک اس کی بات ختم نہ ہو جائے
دوسرے کو کرایہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں، علت دونوں میں ایک ہے۔

قیاس کے ارکان | قیاس کے چار رکن ہیں۔

اصل :- وہ ہے جس کا حکم موجود ہے اس کا نام مقیس علیہ ہے۔

فرع :- وہ جس کا حکم معلوم کرنا ہے اس کا نام مقیس ہے۔

حکم :- وہ جس کو فرع میں جاری کرنا ہے۔

علت :- وہ جس کے پائے جانے پر فرع میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔

اصل | قیاس کے لئے اصل کا ثبوت نص (قرآن و حدیث) سے ہونا ضروری ہے اجماع

سے جو اصل ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے کیونکہ اس کا مدار بھی قرآن و حدیث

ہی ہوتا ہے۔ مثلاً نابالغ بچہ اور بچی کے مال میں ولایت (سرپرستی) کا ثبوت اجماع سے

ہے کہ ولی (سرپرست) کے بغیر ان کا تصرف قابل عمل نہ ہوگا۔ فقہائے اس مالی ولایت پر

نکاح کی ولایت کو قیاس کیا کہ نابالغ بچہ ادبچی کا نکاح ولی (سرپرست) کے بغیر درست نہ ہوگا۔ اسی طرح عاقل بالغ کو اپنے مال پر ولایت کا ثبوت اجماع سے ہے اس پر نکاح کی ولایت کو قیاس کیا گیا کہ ولی کو نکاح کے لئے عاقل بالغ پر جبر کرنے کا اختیار نہیں جس طرح عاقل بالغ کو مال میں تصرف کے لئے ولی کو جبر کا اختیار نہیں اسی طرح نکاح میں بھی اختیار نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو "اصل" قیاس سے ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے کیونکہ حکم ہونے کے بعد "فرع" اپنی شکل میں نہیں باقی رہتا بلکہ اصل میں تبدیل ہو جاتا ہے جس پر دوسری فرع کو قیاس کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ ابن رشد کبیر (مشہور ابن رشد کے دادا) کہتے ہیں۔

اذا علم المحکم فی الفرع صار
اصلاً
جب فرع کا حکم معلوم ہو گیا تو وہ اصل
میں تبدیل ہو گیا۔

لیکن یہی صورت میں ہے جب کہ کتاب و سنت اور اجماع پر قیاس دشوار ہو۔
ولا یصح القیاس علی ما استنبط - استنباط کئے ہوئے (فرع) پر قیاس
منہا الا بعد تعذر القیاس اس وقت درست ہے جب کہ تمینوں پر
علیہا
قیاس دشوار ہو۔

عام حنا بلکہ کے نزدیک قیاس سے ثابت شدہ "اصل" پر تو قیاس صحیح نہیں
لیکن استحسان سے ثابت شدہ "اصل" پر قیاس کرنے کی اجازت ہے۔
ان یكون الاصل ثابتاً بالكتاب ضروری ہے کہ "اصل" کتاب سنت، اجماع

۱۔ ابن رشد قرطبی ابو ولید محمد بن احمد۔ المقدمات المہدات ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳ ۲۔ مول
فقہ ابو زہرۃ القیاس۔

او السنة او الاجماع او الاستحسان۔ یا استحسان سے ثابت ہو۔

بعض حنابلہ کے نزدیک بھی قیاس سے ثابت شدہ اصل پر قیاس کرنے کی

اجازت ہے۔

وقال بعض اصحابنا يجوز القياس ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک قیاس سے جو ثابت

على ما ثبت بالقياس لانها لما ہو اس پر قیاس کرنا جائز ہے کیونکہ جب

ثبت صار اصلا في نفسہ فجاز قیاس ثابت ہو گیا تو وہ "اصل" میں تبدیل ہو گیا

القياس عليه كالمخصوص بـ اس پر مخصوص کی طرح قیاس جائز ہے۔

فرع (۲) "فرع" کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ثبوت نہ اثبات میں ہو اور نہ نفی میں

ہو۔ اثبات میں ہوگا تو قیاس کی ضرورت نہ ہوگی نفی میں ہوگا تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

نزول کے لحاظ سے فرع اصل پر مقدم نہ ہو اگر ایسا ہوگا تو قیاس درست نہ ہوگا۔

مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت

فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی ہے کیونکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور

تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا۔

حکم (۳) حکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی فرد کے ساتھ خاص نہ ہو اگر خاص ہوگا

تو اس پر قیاس درست نہ ہوگا مثلاً حضرت خزیمہؓ (صحابی) کے بارے میں رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

من شهد له خزيمته فحسبه۔ خزیمہؓ جس کی شہادت سے وہ کافی ہے۔

حالانکہ شہادت کے لئے دو ہونے چاہئیں تنہا ایک شخص کافی نہیں ہے۔

شاکر حنبلی۔ اصول الفقہ الاسلامی شروط القیاس۔ ۳۱۱ المقدسی عبداللہ بن احمد بن قدامہ

عنه الناظر وجنة المناظر۔ باب ارکان القیاس۔ ۳۱۱ سنن ابی داؤد۔

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹ خریدا اور اس کی قیمت بھی ادا کر دی لیکن اعرابی نے قیمت کی ادائیگی سے انکار کیا اور کہا کہ گواہ لاؤ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا گواہ کون ہے۔ حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں آپ کا گواہ ہوں آپ نے اعرابی کو اونٹ کی قیمت دے دی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ تم کیسے گواہی دیتے ہو جبکہ ادائیگی کے وقت موجود نہ تھے۔ خزیمہؓ نے جواب دیا کہ جب میں آپ کی ان باتوں میں تصدیق کرتا ہوں جن کو آسمان سے لائے ہیں تو کیا میں اس کی تصدیق نہ کروں جو آپ زمین پر ادائیگی قیمت کے بارے میں فرما رہے ہیں۔

حکم قیاسی ہونا چاہیے غیر قیاسی میں درست نہ ہوگا۔ مثلاً۔
عبادات :- نماز کی رکعتوں کی تعداد۔ روزے کے دنوں کی گنتی۔ مناسک حج۔ زکوٰۃ کی مقدار نصاب کی حد بندی وغیرہ۔

عقوبات : وہ سزائیں جو مقرر ہیں (حدود)

کفارات : روزہ اور قسم وغیرہ کے کفارات میں جو مقدار مقرر ہے۔

فروض :- وہ حصے جو رشتہ داروں (اصحاب فروض) کے مقرر ہیں۔

یہ غیر قیاسی شمار ہوتے ہیں ان میں قیاس درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حدود و کفارات میں قیاس درست ہے۔ مثلاً چور کی مقررہ سزا پر کفن چور کو قیاس کرنا صحیح ہے۔ محفوظ جگہ سے خفیہ طریقہ سے مال چرانا (علت) دونوں میں مشترک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ قیاس درست نہیں، ان کے نزدیک قبر محفوظ جگہ میں شمار ہونے کے لائق نہیں۔ اسی طرح روزے کے توڑ دینے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوا لیکن اس کے ادا کرنے سے پہلے دوسرا روزہ توڑ دیا اور اس پر بھی کفارہ واجب ہوا تو امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک ہر دن کا علیحدہ علیحدہ کفارہ

سنن ابی داؤد، کتاب الاقصیۃ، باب اذا علم الحاکم الخ۔

ادا کرنا پڑے گا انہوں نے ہر دن کو مستقل حیثیت دے کر دو روزہ رمضان پر قیاس کیا گیا کہ دو روزہ رمضان کے دو روزوں پر کفارہ واجب ہوا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔

احناف کا مسلک حدود و کفارات میں قیاس کا نہیں ہے لیکن ان کے یہاں بھی بعض مثالیں موجود ہیں مثلاً رمضان کے روزہ کی حالت میں قصداً جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اس پر قیاس کر کے قصداً کھاپنی لینے سے کفارہ واجب قرار دیا گیا۔ اسی طرح حرم میں قصداً شکار کو قتل کرے تو اس پر کفارہ واجب ہے اس پر قتلِ خطا کو قیاس کر کے اس میں بھی کفارہ واجب کیا گیا۔ احناف نے ان صورتوں کی اگرچہ دوسری توجیہ کی ہے لیکن قیاس کے دائرہ سے خارج نہ ہو سکیں۔

حکم اگرچہ قیاسی ہو لیکن اس کی نظیر خارج میں نہ ہو تو اس پر بھی قیاس درست نہیں۔ سفر کی وجہ سے جو سہولت مسافر کو حاصل ہے اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سفر (علت) اور کسی میں نہیں پایا جاتا۔

حکم "شرعی" ہونا چاہیے لغوی امور میں قیاس درست نہیں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ لواطت کو زنا پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بعض کے نزدیک صحیح ہے۔ حکم منسوخ نہ ہو کیونکہ اس میں منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

حکم احکام کلیہ سے مستثنیٰ نہ ہو کہ جس کی بنا پر اس کو خلاف قیاس کہا جاتا ہو مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کی اجازت دی اس میں اس شے کی بیع پائی جاتی ہے جو اس وقت موجود نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شے موجود نہ ہو اس کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

۱۔ ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الحسن اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ القیاس جریان القیاس فی حدود و الکفارات۔

بیع سلم کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی کو دس روپیہ دے اور اس کے عوض چار ماہ بعد (فصل کٹنے پر) فلاں ماہ فلاں تاریخ میں فی روپیہ دو سیر گیہوں کے حساب سے بیس سیر گیہوں لے۔

یہ معدوم (جوشی موجود نہیں ہے) کی بیع ہے جس کی قاعدہ کے مطابق اجازت نہ ہونی چاہیے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام ضرورت کے تحت خلاف قیاس اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر کسی اور صورت کو قیاس کرنا جائز نہیں۔ لیکن جمہور فقہاء امام شافعیؒ امام احمد وغیرہ کے نزدیک اس پر قیاس کرنا جائز ہے۔ مثلاً آم کی فصل بیچنے کا رواج ہے۔ معاملہ کے وقت آم اس قابل نہیں ہوتا کہ اس سے پورا فائدہ اٹھایا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام قاعدہ کے مطابق یہ بیع آم بچنے تک کے لئے ناجائز ہے۔ بیع سلم پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سلم پر قیاس کر کے یہ بیع درست ہے کیونکہ دونوں کی علت (لوگوں کی ضرورت اور رواج) میں اشتراک ہے۔

وقالوا انما ننظر الی شروط القیاس
فما علمت علتہ المحقنا بہ ما
شارکہ فی العلة سواء قیل انه
علی خلاف القیاس اولم یقل
جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ ہم قیاس کی شرطوں کو
دیکھیں گے جس کی علت معلوم ہوگی ہم اس کے
ساتھ ان سب کو شامل کر دیں گے جو علت میں
شریک ہیں خواہ اس کو خلاف قیاس کہا گیا ہو یا نہ
کہا گیا ہو۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع عایا کی اجازت دی اس میں ایک جنس کی بیع اسی جنس کے بدلے کی بیشی کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس کی بیع کو جنس کے بدلے کی بیشی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

۱۔ ابن تیمیہ وابن قیم۔ القیاس فی الشرع الاسلامی۔ ماعدہ علی خلاف القیاس نوعان۔

”عراپا“ کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص بھل کھانے کے لئے کسی کو عاریۃً کھجور کا درخت دے دیتا لیکن باغ میں آمد و رفت کی وجہ سے مالک کو تکلیف ہوتی، اس بنا پر وہ درخت واپس لے کر اس کے عوض تخمینہ سے خشک کھجور دے دیتا تھا۔ اس میں بعض ایسی باتیں پائی جاتی ہیں کہ جن کی بنا پر عام قاعدہ کے مطابق اجازت نہ ہونی چاہیے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلاف قیاس لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اجازت مرحمت فرمائی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر قیاس کرنا جائز نہیں، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک علت مشترک ہونے کی صورت میں قیاس کی اجازت ہے مثلاً انگور کو کھجور پر قیاس کرنا صحیح ہے اگر کوئی عاریۃً انگور کا درخت دے دے اور اس سے مالک کو تکلیف ہوتی ہو تو وہ انگور کے عوض شمش دے کر درخت واپس لے سکتا ہے۔

قیاس کے لئے حکم میں عزیمت کی قید نہیں ہے۔ رخصت قائلے حکم میں بھی قیاس کی اجازت ہے۔ عزیمت سے مراد وہ حکم ہے جو کسی زمانہ، شخص اور حالت کے ساتھ خاص نہ ہو۔ بلکہ عام حکم ہو۔ جیسے شراب کی حرمت۔ وراثت سے قاتل کی محرومی وغیرہ۔ رخصت سے مراد وہ حکم ہے جو سہولت و آسانی کی غرض سے کسی زمانہ یا شخص و حالت کے لئے ہو جیسے شدید ضرورت کی بنا پر شراب استعمال کرنے کی اجازت یا اضطراب کی حالت میں حرام چیزوں کی اباحت وغیرہ۔

قلت (۴) علت پر چونکہ حکم کا مدار ہے اور اس کی بحث زیادہ پر پیچ بھی ہے اس بنا پر فقہانے نہایت تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے۔ راقم کی کتاب ”فقاہ اسلامی“ کی تالیف میں ”منظر“ میں بڑی حد تک یہ تفصیل مل جائے گی یہاں صرف سرسری تعارف لکھا گیا ہے۔

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے۔

(۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور (۴) علامت ان میں سے ہر ایک کی

تعریف اور باہمی فرق یہ ہے۔

علت لغت میں اس "عارض" کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے

بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ پیدا کرتی

ہے فقہاء کی اصطلاح میں جس (عارض) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اسے

علت کہتے ہیں اسکی تعریف یہ ہے۔

ما شرع المحکم عند وجودہ

حکم کا ثبوت اس کے پائے جانے کے وقت ہو

لابہ

اسکے سبب سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔

ما یضاف الیہ وجوب المحکم

جس کی طرف حکم کا ثبوت ابتداءً منسوب

ابتداءً

کیا جائے۔

حکم کی نسبت کبھی سبب وغیرہ کی طرف بھی ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطے

سے ہوتی ہے لیکن حکم کے ثبوت کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اگر سبب وغیرہ

کی طرف نسبت ہوتی ہے تو وہ اس وقت علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے جو مقصود تک پہنچاتا ہے۔ قرآن

حکیم میں ہے۔

وأتینا من کل شیء سبباً

اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا۔

یعنی ایسا طریقہ جو حکمرانی تک اسکو پہنچانے والا تھا۔ ای طریقاً موصلاً الیہ

۱۔ ابن امیر الحاج۔ التقریر والتجیر بحث قیاس۔ ۲۔ عبدالعزیز بن احمد غایۃ التحقیق شرح حسامی

المقسم الثانی فاربعہ۔ ۳۔ الکھف ع ۱۱ ۴۔ غایۃ التحقیق۔ حوالہ بالا۔

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہنچنے کے راستے اور طریقے کو سبب کہتے ہیں۔ ما
یکون طریقاً الی المحکم لہ

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ راستہ سبب ہے
اور چلنا علت ہے۔ پہنچنے (حکم) کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستے کی طرف۔ پہنچنا
اسی وقت پایا جائے گا جب کہ چلنا پایا جائے۔ راستہ ہزار موجود ہی چلے بغیر وہ طے
ہیں ہو سکتا۔

رستی (سبب) ڈول اور کنواں سبب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت
انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رستی ڈول کی طرف، اور اگر ان کی طرف
کبھی نسبت کی گئی تو انسانی فعل کے واسطے سے ہوگی۔

ماکان طریقاً الی المحکم بواسطة کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا جو راستہ
یسمنی لہ سبباً ویسمنی الواسطة ہو وہ سبب ہے اور واسطہ علت ہے۔
علة۔ ۲

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں جس پر شئی کا وجود موقوف ہو۔
اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔

ما یضاف المحکم الیہ وجوداً وہ شے جس کے وجود کے وقت حکم کے
عندہ ۲۔ وجود کی نسبت کی جائے۔

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شے ہے، حکم کا ثبوت (ثابت و قائم ہونا) دوسری
شے ہے۔ شرط پر حکم کا وجود موقوف ہونا اور علت پر حکم کا وجود (ثبوت) موقوف

۱۔ غایۃ التحقیق حوالہ بالا۔ ۲۔ الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی بحث قیاس۔

۳۔ عبدالعزیز بن احمد۔ غایۃ التحقیق۔ حوالہ بالا۔

ہوتا ہے ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہانے اس طرح بیان کیا ہے۔

الحکم يتعلق بسببه و يثبت بعلة، حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے اپنی علت سے

و يوجد عند شرطه۔ ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط سے وجود میں آتا ہے۔

(۴) علامت کے معنی نشان کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے "منارہ" نشان

کا کام دیتا ہے، فقہاء کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ (نشان دینے والی شے)

کو "علامت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ہی ما يعرف وجود الحكم من وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے نہ حکم کے

غیران يتعلق به وجوده ولا وجود سے تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے۔

وجوبہ۔ لے

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب (ثبوت)

ان دونوں پر موقوف نہیں ہوتا۔ سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ و طریقہ ہے اور علامت

صرف نشان کا کام دیتی ہے، البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم

کا وجود ہوتا اور علت سے اس کا ثبوت و وجوب ہوتا ہے۔

اس طرح ان چاروں سے حکم کے تعلق کی نوعیت میں فرق ہے۔

علت سے حکم کے ثبوت کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم ثابت نہیں ہوتا۔

سبب سے حکم کے لئے ذریعہ کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم تک پہنچا نہیں جاسکتا۔

شرط سے حکم کے وجود کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم وجود میں نہیں آتا۔

علامت سے حکم کی نشاندہی کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم کے وجود کا پتہ نہیں چلتا۔

علت کی پہچان | علت سبب شرط وغیرہ کی معرفت اور اس میں امتیاز کی صلاحیت دراصل

مہارت و تجربہ سے حاصل ہوتی ہے ایک عرصہ تک اندازِ بیان، تکرار

لے الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی بحث قیاس لے غایۃ التحقيق واما العلامة۔

مدار و موقوف علیہ اور موقع و محل میں غور و فکر کرتے رہنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علت سبب اور شرط کون ہیں؟ اور کیوں ہیں؟ مثلاً جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں، تو اس کی ساخت پر غور و فکر سے لکڑی کی نوعیت، بڑھئی کا عمل، تخت کے جوڑ بند ایک خاص شکل و ہیئت کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور ہر ایک کا اسکی حیثیت کے مطابق علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں بعینہ یہی شکل احکام کی ہوتی ہے۔ مثلاً جب بار بار دیکھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی نماز، رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے رکن ہیں کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے۔ اور ہر نماز وقت پر پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے بڑی محنت، دقت نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے۔ کسی شے کو سمجھنا اور اس کے ہر جز کا مناسب مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ فقہانے سہولت کے لئے کچھ اصول و ضوابط اور طریقے مقرر کر دیئے ہیں، جن سے کافی مدد ملتی ہے، لیکن اس کے لئے بھی جہاد و تبحر بہ درکار ہے۔

علت کے ذرائع نص | علت معلوم کرنے کے ذرائع یہ ہیں :-
 اجماع اور اجتہاد میں (۱) نص (قرآن و حدیث) جیسے شراب حرام ہونے کی علت نشہ لانا قرآن سے ثابت ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا
 الصلوٰۃ وانتم سكارىٰ
 اے ایمان والو! اللہ کی حالت میں تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی علت کثرت آمد
 رفت بیان فرمائی۔

فانھن من الطوائفین علیکم
 کیونکہ نبی ان میں ہے جو بکثرت گروں میں
 او الطوائف الیہ
 آنے جانے والے یا آنے والی ہیں۔

(۲) اجماع۔ مثلاً وراثت میں سگا بھائی باپ شریک بھائی پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ
 ماں کی وجہ سے اسکی قربت زیادہ قوی ہے۔ اس پر قیاس کر کے ولایت (سرپرستی)
 میں سگے بھائی کو باپ شریک بھائی پر مقدم کیا گیا یا باپ پر قیاس کر کے اس کی عدم
 موجودگی میں دادا کو مال اور نکاح میں سرپرست (ولی) تسلیم کیا گیا۔

(۳) اجتہاد۔ اجتہاد سے علت معلوم کرنے کو آسان بنانے کی غرض سے پہلے تین
 اصطلاحیں ذکر کی جاتی ہیں پھر چند قواعد و قوانین ذکر ہوں گے۔

علت سے متعلق تین اصطلاحیں | اصطلاحیں یہ ہیں :-

(۱) تنقیح مناط۔ (۲) تخریج مناط اور (۳) تحقیق مناط۔

تنقیح مناط | (۱) تنقیح کے معنی لغت میں صاف ستھرا کرنا اور جدا کرنا۔ کلام منقح اس وقت
 بولا جاتا ہے جب کہ کلام زوائد سے پاک و صاف ہو۔ مناط کے معنی "مدار" ہیں جس سے
 مراد علت ہے۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے :-

الحاق الفرع بالاصل بالفاء
 الفرق کرنے والے کو لغو قرار دے کر اصل
 الفارق الہ
 کے ساتھ فرع کو ملا دینا۔

یعنی جس واقعہ میں حکم موجود ہے اس کے مجموعہ پر نظر ڈالنے سے مختلف قسم کے
 اوصاف سامنے آتے ہیں ان میں بعض "حکم" میں مؤثر (حکم کا مدار) ہوتے ہیں اور بعض مؤثر
 نہیں ہوتے اجتہاد کے ذریعہ مؤثر و غیر مؤثر میں امتیاز قائم کرنا۔ غیر مؤثر کو مؤثر سے

۱۔ ترمذی و مشکوٰۃ باب احکام المیاء۔

۲۔ قاضی شوکانی، محمد بن علی بن محمد ارشاد الغول، المقصد الخامس، الفصل الرابع۔

جدا کرنا اور بحیثیتِ علت مؤثر کو واضح و منقح کرنا "تنقیح مناط" کہلاتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک اعرابی آیا اور اس نے کہا کہ میں ہلاک ہو گیا۔ آپ نے فرمایا کہ کس وجہ سے ہلاک ہوئے۔ اس نے جواب دیا کہ رمضان میں قصداً اپنی بیوی سے جماع کر لیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس واقعہ میں کئی اوصاف ہیں جن پر حکم کے مدار و علت کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً اعرابی ہونا، جماع کرنا، خاص اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے روزے میں کرنا، قصداً کرنا۔ مجتہد ان سب میں غور و فکر کر کے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ ان میں کونسا وصف حکم کا مدار (علت) بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کونسا نہیں رکھتا۔ پھر دلائل کے ذریعہ دونوں میں امتیاز قائم کرتا اور جس میں علت کی صلاحیت دیکھتا ہے اس کو واضح اور منقح کرتا ہے چنانچہ تنقیح مناط کے ذریعے مذکورہ صورت میں وصف جماع (جو قصداً رمضان کے روزے میں ہو) علت قرار پایا اور بقیہ اوصاف مدار حکم بننے کے اعتبار سے لغو کئے گئے۔

تخریج مناط | (۲) تخریج مناط (علت نکالنا) اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

استخراج علة معينة للحکم مقررہ طریقوں کے ذریعہ حکم کی متعین بعض الطرق المقدمة لہ علت نکالنا۔

"تنقیح" میں بحیثیت مدار حکم (علت) ان اوصاف کو لغو کیا جاتا جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تخریج میں اس وصف کو دلائل کے ذریعہ متعین کیا جاتا جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسے اوپر کی مثال میں دیگر اوصاف کو لغو قرار دے کر وصف جماع (جو قصداً رمضان کے روزہ میں ہو) کو علت کے لئے متعین کیا گیا۔ یا قصاص کی علت میں مطلق قتل کو حکم کی علت کے لئے متعین کیا گیا جب کہ دھار دار سے

قتل اور بھاری چیز سے قتل کو باعتبار علت لغو قرار دیا گیا۔

تحقیق مناظ | (۳) تحقیق مناظ (علت جاری کرنا) اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ان يقع الاتفاق على علة وصف نص یا اجماع سے جو علت متعین ہو چکی ہو اس
بنص او اجماع فيجتمد الناظر في کو اجتہاد کے ذریعے نئے زیر بحث مسئلہ میں
صورة النزاع التي خفي فيها. لہ جاری کرنا۔

حکم کے نفاذ کے لئے موقع و محل کی تعیین بھی تحقیق مناظ میں داخل ہے۔

ان يثبت الحكم بمدركه الشرعي حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہو لیکن اس
لكن يبقى النظر في تعيين محله لہ کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام باقی ہے۔

”تحقیق“ کی ایک شکل یہ ہے کہ حکم موجود ہے، اسکی علت متعین ہے، اجتہاد کے ذریعہ
اس کو نئے مسئلے میں جاری کرنا ہے تاکہ وہی حکم نئے مسئلے کا بھی ہو۔ مثلاً سود کی علت
کیل (ناپ) یا وزن مع الجنس تسلیم کی جائے (جیسا کہ اخاف تسلیم کرتے ہیں) تو جن
چیزوں کا ذکر حدیث میں نہیں ہے اجتہاد کے ذریعہ ان میں غور و فکر کرنا کہ یہ علت کس
میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر سود والی چیزوں میں اس کو شمار کیا جائے اور کس میں
نہیں پائی جاتی کہ سود سے ان چیزوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

اور دوسری شکل یہ ہے کہ حکم و علت سب کچھ موجود ہے لیکن اس کے نفاذ کے
لئے موقع و محل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع و محل اس حکم کے نفاذ کا تحمل ہے یا نہیں۔
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اولیات یا حالات و زمانہ کی رعایت والے بہت سے احکام اس کے
تحت آتے ہیں۔ اسی طرح عدالت کا مفہوم اپنی جگہ ثابت ہے لیکن موقع و محل کی

عہ یعنی ان چھ اشیا کے ادھار معاملہ میں جن کا ذکر حدیث نبوی میں آیا ہے ۱۲ مزاج محمد

لہ صدیق حسن خان۔ حصول الما مول الفصل الرابع۔

لہ الشاطبی۔ ابوالسحاق ابراہیم الموافقات ج ۴ کتاب الاجتہاد المسئلة الاولى۔

مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت پائی جاتی ہے نیز حالات و زمانہ کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہو اس قسم کے کام بہر حال باقی رہتے ہیں جن کی ہر دور ہر محل میں ضرورت رہتی ہے۔

علت سے متعلق | علت سے متعلق چند قواعد و قوانین یہ ہیں:-

چند قواعد و قوانین (۱) محققین فقہاء کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی حکم کی علت ہماری سمجھ میں نہ آئے یا خصوصیت کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو یعنی اس کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کو اس پر قیاس نہ کیا جاسکے۔

(۲) کسی واقعہ میں جس قدر اوصاف حکم سے متعلق ہوتے ہیں حکم میں ان سب کا اثر نہیں ہوتا بلکہ ان میں بعض ہی کا اثر ہوتا ہے جیسا کہ اعرابی کے واقعہ میں گذر چکا کہ کئی اوصاف کا حکم میں کوئی اثر نہیں ہوا۔ اسی طرح واقعہ میں جتنے اوصاف ہوتے ہیں وہ کل کے کل علت نہیں بنتے بلکہ بعض ہی علت قرار پاتے ہیں۔ مثلاً سود کی علت کیل یا وزن مع الجنس، ذائقہ، قیمت اور غذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہ نے بھی سب کو علت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہاء نے مختلف چیزوں کو علت قرار دیا ہے۔

(۳) علت کے لئے ضروری ہے کہ وصف ظاہر ہو اس میں خفانہ ہو اور نہ دوسرے حکم کی طرف منتقل کرنے میں دشواری ہوگی جیسے ثبوت نسب کی علت رشتہ زوجیت کا قیام یا اقرار ہے اور یہ دونوں واضح ہیں اور اگر علت میں کچھ خفا ہو تو اس پر دلالت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے جیسے تمام معاملات میں رضا مندی حکم کا مدار ہے لیکن رضا مندی ایک مخفی امر ہے جس پر دلالت کے لئے رضا مندی کے الفاظ مقرر ہیں۔

(۴) علت کے لئے منضبط ہونا ضروری ہے۔ غیر منضبط کو علت بنا نہیں سڑی

ان پر اشیا کے احوال معاطہ میں جن کا ذکر ایک حدیث میں آیا ہے، ملاحظہ ہو ص ۱۶۳

دشواری ہوتی ہے۔ کیونکہ اشخاص احوال اور مقامات کے لحاظ سے اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے جسکی بنا پر حد بندی و درجہ بندی نہیں ہو پاتی۔ دراصل منضبط علت نحوی قواعد جیسی ہے (مثلاً فاعل مرفوع اور مفعول منصوب ہوتا ہے) جس کو یہ قاعدے معلوم ہوتے ہیں وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب لے لیتا ہے۔ اسی طرح اگر منضبط علت موجود رہتی ہے تو جائز و ناجائز اور حلال و حرام کا فیصلہ کرنے میں تامل نہیں ہوتا۔

(۵) علت عقل کے لئے قابل قبول ہونی چاہیے ورنہ احکام پر منطبق کرنے میں بڑی دشواری ہوگی۔

ما لو عرض علی العقول تعلقہ بالقبول^۱ اہل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابل قبول ہو۔
دوسری جگہ ہے:-

يجب ان يكون علة الحكم صفة يعرفها الجهور ولا تخفى عليهم حقيقتها^۲ یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں اسکی حقیقت پوشیدہ نہ ہو۔

(۶) علت ایسی ہو جو فرع کی طرف منتقل ہو سکے (متعدیہ ہو) قاصرہ نہ ہو جو محل کی خصوصیات کی بنا پر کسی اور فرع کی طرف منتقل نہ ہو سکے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک علت قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ علت اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو۔ اور اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو تو اس کا علت بنانا بالاتفاق جائز ہے۔ اجتہادی علت قاصرہ کی مثال سونے اور چاندی میں سود کی علت "ثمنیت" ہے، جو خلقی (پیدائشی) طور پر ان دونوں کے سوا کسی کو شریعت میں نہیں تسلیم کیا گیا اس لئے

^۱ صدر الشریعہ قاضی عبید اللہ بن مسعودؒ توضیح تلویح القیاس فی العلة۔

^۲ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغۃ باب اسرار الحكم والعلۃ۔

یہ علت کسی اور میں نہیں منتقل ہو سکتی۔ نص سے ثابت علتِ قاصرہ کی مثال "سفر" ہے جو غیر مسافر میں نہیں پایا جاتا۔

علت اور حکم کے درمیان مناسبت | علت اور حکم کے درمیان مناسبت ہونا ضروری ہے یعنی جو وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے اعتبار کے لئے شارع کی طرف سے دلیل و شہادت ہونا ضروری ہے۔ مناسبت کے کئی درجے ہیں مثلاً (ا) شارع کی طرف سے شہادت (دلیل) موجود ہو کہ حکم میں براہ راست اس علت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسے شراب حرام ہونے کی علت نشہ لانا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا
الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ أَمْ
لَيْسَ بِكُمْ عِلْمٌ بِمَا تَصْنَعُونَ
قريباً جاؤ۔

اسی طرح حدیث میں ہے:-

كل مسكر خمر وكل خمر حرام لہ
ہر نشہ لانے والی شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے۔

اس درجہ کا نام "مناسب مؤثر" ہے اور سب سے زیادہ قوی ہے۔

(ب) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس علت کا اعتبار براہ راست اگرچہ اس حکم میں نہیں ہے لیکن اس جیسے دوسرے حکم (جو اس کی جنس سے ہے) میں اعتبار کیا گیا ہے جیسے ولایتِ مال میں صغر (علت) کا اعتبار قرآن حکیم سے ثابت ہے۔

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ
فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رِشْدًا فَادْفَعُوا
إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ لَہ
اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ
عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری
دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالہ کر دو۔

امام ابو حنیفہؒ نے ولایتِ نکاح میں اسی صغر کا اعتبار کیا ہے کہ نکاح کی ولایت مال کی

ولایت جیسی ہے (اسکی جنس سے ہے)۔

(ج) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس جیسی علت (جو اسکی جنس سے ہے) کا اعتبار حکم میں کیا گیا ہے جیسے سفر (علت) کی وجہ سے شارع نے جمع بین الصلوٰتین (دو وقتوں کی نماز جمع کرنے) کی اجازت دی ہے۔ امام مالکؒ نے بارش کو سفر کی جنس سے شمار کر کے بارش کی وجہ سے بھی جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی ہے لیکن جمہور فقہانے امام مالکؒ کے استنباط کی تردید کی اور بارش کو سفر کی جنس سے شمار کرنے پر نیکر کی ہے۔

(د) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس جیسی علت (جو اس کی جنس سے ہے) کا اعتبار اس جیسے حکم (جو اسکی جنس سے ہے) میں کیا گیا ہے۔ جیسے بلی کا جھوٹا پانک نہ ہونے کی علت بکثرت آمد و رفت حدیث سے ثابت ہے جس سے معلوم ہوا کہ طہارت کے ثبوت میں اصل علت حرج و مشقت دور کرنا ہے جہاں بھی حرج و مشقت کی صورت ہوگی وہاں تخفیف کا سوال پیدا ہوگا چنانچہ فقہار نے طبیب و ڈاکٹر کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت اس پر قیاس کر کے دی ہے۔ یہ رفع حرج تقریباً ویسا ہی (اس کی جنس سے ہے) رفع حرج ہے جو بلی کے جھوٹے میں تھا اسی طرح یہ حکم بھی تقریباً ویسا ہی (اسکی جنس سے ہے) جو بلی کے جھوٹے میں تھا۔

یہ تینوں بڑی حد تک ایک درجہ کی ہیں اور ان کا اصطلاحی نام "مناسب ملائم" ہے۔ (ر) شارع کی طرف سے نہ اس علت کے اعتبار کی شہادت موجود ہو اور نہ اس کو لغو قرار دینے کی شہادت ہو۔ مثلاً رمضان کے روزے کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا دو ماہ لگانا روزہ رکھنا دونوں ہیں۔ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تنبیہ زیادہ ہے اس کے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تنبیہ) اس شخص کے بارے میں لغو ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے۔ یہ درجہ سب سے کم تر شمار ہوتا ہے اس کا نام "مناسب مرسل" ہے۔ فقہار

کے درمیان اختلاف ہے کہ ایسی علت کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے بشوافع اور احناف اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں لیکن مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک یہ معتبر ہے مالکیہ نے اسی کی بنیاد پر استصلاح یا مصالح مرسلہ نام سے ایک مستقل "ماخذ" تسلیم کیا ہے جسکی بحث آگے آئے گی۔

حکمت اور علت | اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے کہ علت کے لئے وہ وصف ضروری کے درمیان فرق ہے جو ظاہر ہو منضبط ہو اور مناسب ہو جو وصف ظاہر منضبط نہ ہو صرف مناسب ہو اس کو حکمت میں شمار کیا جاتا ہے حکمت دراصل وہ مصلحت ہے جس پر احکام کی بنیاد ہے اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہے۔ علت کی طرح حکمت کی معرفت بھی حد درجہ مشکل ہے۔ اس کے لئے تنہا ذکاوت و فراست کافی نہیں بلکہ نبوت کی مزاج شناسی اور فنی مہارت بھی ضروری ہے جس طرح طبیب کے ساتھ کام کرنے والے مرقوں اس کے ساتھ رہنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص و اثرات سے واقف ہو جاتے ہیں جن کو طبیب استعمال کرتا رہتا ہے اسی طرح صحابہ کرام میں جو ذہین و فہیم تھے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے احکام کے مفاد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مزاج شناسی نبوت بن کر احکام کے موقع و محل کو دیکھا تھا۔ ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا۔ اس لئے دینی حکمت کے فہم میں لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا۔ پھر صحابہ کرام کے بعد جو ان کی زندگی سے مناسبت پیدا کر کے علم و فہم میں زیادہ قریب ہوئے۔ اسی اعتبار سے حکمت مناسبت اور اس کی معرفت حاصل ہوتی۔

حکمت کی تفصیلی بحث بھی استصلاح یا مصالح مرسلہ کے تحت آئے گی یہاں

صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ حکمت میں خفا ہوتا ہے نیز اس کو منضبط کر کے

لوگوں کی عقل فہم کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے پھر خفا کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکم کے تمام افراد میں یہ ظاہری طور پر نہ نظر آئے (جب کہ علت کے لئے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے) اس لئے عام طور پر حکمت علت نہیں بنائی جاتی۔

لا يصلح القياس لوجود المصلحة مصلحت (حکمت) کی بنیاد پر قیاس مناسب
ولكن لوجود علة مضبوطة نہیں ہے بلکہ منضبط علت ہی پر قیاس ہوگا
ادیر علیہا الحکم لہ اور وہی حکم کا مدار بنے گی۔

لیکن اگر حکمت میں یہ دشواریاں نہ ہوں تو اس کو علت بنانا درست ہے۔

ولو وجدت الحكمة ظاهرة اگر حکمت ظاہر ہو کہ حکم کے تمام افراد میں
منضبطة جازت ربط الحکم پائی جاسکے اور منضبط ہو کہ نظم برقرار ہے
بها لعدم المانع بل يجب لہ تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب
ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں کوئی
مانع نہیں ہوتا۔

خابلہؒ کے نزدیک بلا شرط و قید حکمت کو علت قرار دینے کی اجازت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب یہ بات تسلیم ہے کہ کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں ہوتا بلکہ ہر حکم کی بنیاد حکمت (مصلحت) ہی ہوتی ہے (جس سے علت نکالی جاتی ہے) تو حکمت (مصلحت) کو علت قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے خواہ وہ منضبط ہو یا نہ ہو۔ تمام افراد میں پائی جائے یا نہ پائی جائے جیسا کہ ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ کے قیاس میں بکثرت اسکی مثالیں موجود ہیں۔

۱۔ ولی اللہ۔ حجة اللہ البالغۃ باب الفرق بین المصالح والشرائح۔

۲۔ بحر العلوم عبد العلی فواع الرحمت شرح مسلم الثبوت القیاس۔

۳۔ ابن تیمیہ و ابن قیم القیاس فی الشرع الاسلامی۔

فرق کی وضاحت کے | حکمت و علت کا فرق ان مثالوں سے سمجھا جاسکتا ہے۔
 لئے چند مثالیں | (۱) حق شفعہ ثابت کرنے کی علت جائداد میں شرکت ہے
 اور حکمت پڑوسی کی تکلیف دور کرنا جو اجنبی کے آنے سے متوقع ہے شفعہ
 دراصل اسی تکلیف کو دور کرنے کے لئے مقرر کیا گیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہمیشہ یہ تکلیف
 نہیں ہوتی بلکہ کبھی تو دوسرے شخص کے آنے سے زیادہ سہولت ہوتی ہے۔ اگر
 اس کو حکم کا مدار قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ رفع حرج ہر جگہ نہ پایا جاسکے گا۔ اس
 لئے شرکت کو علت بنایا گیا جو ہر جگہ پائی جاتی ہے۔

(۲) نماز قصر (چار رکعت کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم کی علت سفر
 ہے اور حکمت مشقت و تکلیف دور کرنا ہے مگر یہ مشقت و تکلیف بہت سے
 ان لوگوں کو بھی اٹھانی پڑتی ہے جو گھر رہ کر کام کرتے ہیں مثلاً لوہار، بڑھئی
 مزدور وغیرہ۔ اگر حکمت کو علت بنایا جائے تو ان لوگوں کو بھی مسافر جیسی سہولت
 ملنی چاہیے۔ لیکن سفر کو علت بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی کیونکہ
 یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

(۳) ایک حکمت جان کی حفاظت ہے جس کی خاطر بہت سے احکام
 مقرر کئے گئے ہیں اگر اس کو ہر جگہ علت بنالیا جائے تو جہاد کی اجازت
 نہ ہونی چاہیے کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے ہر شخص کو یہ فلسفہ
 کون سمجھائے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہے کہ ایک ادنیٰ زندگی
 دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے یا چند اشخاص کی جان کے
 اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔

حنا بلہ جو حکمت کو علت قرار دینے میں شرط و قید کے زیادہ پابند نہیں
 ہیں وہ ہر اعتراض کا جواب دیتے ہیں اور اپنے مسلک کو مستحکم دلائل سے مدلل

کرتے ہیں جن کی تفصیل دیکھنے نیز علت، سبب شرط اور علامت کے بارہی
فرق کو سمجھنے کے لئے اصول فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

قیاس سے ظاہری اجتہاد استنباطی میں قیاس ہی ایسا ماخذ (قانون کا سرچشمہ)
فقہاء کا اختلاف ہے کہ جس سے مسائل حل کرنے میں چاروں فقہاء (امام
ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ) متفق ہیں۔ علت وغیرہ میں
جو کچھ اختلاف ہے وہ جزوی ہے۔ صرف ظاہری فقہاء قیاس کو
بحیثیت ماخذ نہیں تسلیم کرتے ہیں جس کی وجہ سے مسائل میں درج ذیل قسم
کا اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً

سود والی اشیاء (۱) سود والی اشیاء

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود والی اشیاء چھ بتائی ہیں :-

(۱) سونا (۲) چاندی (۳) کھجور (۴) گیہوں (۵) جو (۶) نمک۔ یہ

چیزیں اگر اپنی ہی جنس کے عوض فروخت کی جائیں تو کمی بیشی اور ادھار سے سود
لازم آتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان چھ چیزوں کے علاوہ ان تمام چیزوں میں بھی سود کا
حکم جاری ہوگا جو علت میں مشترک ہوں گی اگرچہ کسی کے نزدیک کوئی علت ہے اور
کسی کے نزدیک کوئی ہے لیکن ظاہری فقہاء کے نزدیک سود کا حکم بس انہیں چھ
چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا ان کے علاوہ اور کسی چیز میں (جو ان کے مشابہ ہوں)
سود نہ ہوگا۔ جیسے چنا، چاول، مسور۔ جو اور غیرہ جب کہ جمہور فقہاء کے نزدیک
علت میں اشتراک کی وجہ سے ان سب میں سود ہے۔

افطار میں کفارہ (۲) افطار میں کفارہ۔

رمضان کے روزہ میں قصداً کوئی شخص کھاپی لے تو مالکی و حنفی فقہاء کے نزدیک

لے مسام و مشکوٰۃ باب الزکوٰۃ

اس پر قضا و کفارہ دونوں ہیں جس طرح قصدًا جماع کر لینے سے قضا و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں صرف جماع میں کفارہ کا حکم ہے۔ یہ حضرات کھانے پینے کو جماع پر قیاس کرتے ہیں۔ لیکن ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے نزدیک کفارہ کا حکم جماع کے ساتھ خاص ہے۔ قصدًا کھانے پینے میں کفارہ نہیں ہے۔ شافعی اور حنبلی فقہاء بھی کفارہ کو جماع کے ساتھ خاص کرتے ہیں لیکن اس بنا پر نہیں کہ وہ قیاس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس بنا پر کہ جماع میں کفارہ کی جو علت ہے وہ جرم کی سنگینی کی وجہ سے اسی کے مناسب ہے کسی اور کی طرف منتقل ہونے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے۔

اسی طرح حنفی و مالکی فقہاء کے نزدیک جماع سے عورت و مرد دونوں پر کفارہ ہے کیونکہ فعل دونوں کی جانب سے پایا گیا لیکن شوافع کے نزدیک صرف مرد پر کفارہ ہے عورت پر نہیں ہے کیونکہ حدیث میں صرف مرد کا ذکر ہے۔ ظاہری فقہاء کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمد سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں ایک میں وہ وجوب کے قائل ہیں اور دوسری میں نہیں ہیں۔

رضاعت سے حرمت کا ثبوت | (۳) رضاعت (دودھ پلانے) سے حرمت کا ثبوت۔
فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس طرح نسب سے ثابت ہوتی ہے۔ جمہور کے نزدیک اس حرمت کے ثبوت کے لئے مقررہ مدت میں کسی طرح بھی عورت کا دودھ بچہ کے پیٹ میں پہنچنا کافی ہے اگرچہ ناک یا حلق سے والا جائے۔ ظاہری فقہاء کے نزدیک ثبوت حرمت کے لئے عورت کی چھاتی سے بچہ کا دودھ

بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب تنزیہ الصوم۔ ۱۱۰ ابن قدامہ۔ المغنی ج ۳ باب ما یفسد الصوم ویوجب الکفارة ۱۱۰ ایضاً۔

چونکہ ضروری ہے کسی اور طرح پیٹ میں دودھ پہنچنے سے حرمت نہ ثابت ہوگی۔
 دودھ پلانے سے ثبوت حرمت کی علت، اس کے ذریعہ بچہ کا نشوونما حاصل کرنا
 ہے وہ ہر صورت میں حاصل ہوتا ہے۔ ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں
 ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک دودھ پلانے کی اصلی شکل ہی سے حرمت ثابت ہوگی
 کسی اور شکل سے نہ ثابت ہوگی۔

واما صفة الرضاغ المحرم
 فانما هو ما امتصه الراضع
 من ثدی امه المرضعة
 بفسیه فقط له

جس دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوتی
 ہے وہ ہے کہ بچہ اپنی ماں کی چھاتی سے
 اپنے منہ کے ذریعہ دودھ چوسے۔

ظہار کے الفاظ (۴) ظہار کے الفاظ۔

”ظہار“ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت علی کظہراہی (تو میرے
 اوپر مثل میری ماں کی پشت کے ہے) تو اس سے بیوی شوہر پر حرام ہو جاتی ہے جب
 تک کفارہ ادا نہ کرے (کفارہ دو ماہ کے مسلسل روزے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا
 کھلانا ہے) جمہور فقہاء ان الفاظ پر تمام ان الفاظ کو قیاس کرتے ہیں جس سے بیوی
 کو ماں کے مشابہ قرار دیا جائے مثلاً انت علی ککبد اہی (تو میرے اوپر مثل میری
 ماں کے جگر کے ہے) یا انت علی کبطن اہی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کے
 پیٹ کے ہے) وغیرہ۔

اسی طرح جمہور فقہاء ماں پر تمام ان عورتوں کو قیاس کرتے ہیں جن سے نکاح
 حرام ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے انت علی کظہراختی و بنتی (تو میرے اوپر مثل
 میری بہن یا بیٹی کی پشت کے ہے) وغیرہ۔

۱۰ ابن حزم ظاہری۔ المحلی ج ۱۰ کتاب الرضاغ

ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس لئے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کو صرف مال کے ساتھ اور وہ بھی لفظ انت علی کظہرا ہی کے ساتھ خاص کرتے ہیں ان کے نزدیک کسی اور عضو یا کسی اور محرم کے ساتھ مشابہت دینے سے حرمت نہیں ثابت ہوتی۔

سونے اور چاندی کے | (۵) سونے اور چاندی کے برتن کا استعمال کھانے پینے میں
 برتن کا استعمال | بالاتفاق ناجائز ہے حدیث سے صرف کھانے پینے میں
 استعمال کرنے کی ممانعت ثابت ہے اس بنا پر ظاہری فقہاء اسی حد تک استعمال
 کو ممنوع رکھتے ہیں لیکن جمہور فقہاء اس پر قیاس کر کے ہر استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔
 قیاس کو بحیثیت ماخذ تسلیم کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جمہور کے نزدیک جو
 حکم قیاس سے ثابت ہو ظاہری فقہاء لازمی طور سے اسکے مخالف ہوں بلکہ بسا اوقات
 دونوں کے نزدیک یکساں حکم ہوتا ہے۔ جمہور کے نزدیک بطریق قیاس ثبوت ہوتا ہے
 اور "ظاہری" کے نزدیک کسی اور طریقہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً جو مرد عورت پر تہمت
 لگائے قرآن حکیم میں اس کی سزا کا ذکر ہے۔ لیکن جو عورت مرد پر تہمت لگائے اس
 کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ "جمہور" عورت کو مرد پر قیاس کر کے دونوں کا ایک حکم تسلیم
 کرتے ہیں اور ظاہری فقہاء ایسا لفظ محذوف مانتے ہیں جو مرد و عورت دونوں کو شامل
 ہوتا ہے۔ مثلاً سزا کی آیت والذین یرمون المحصنات الخ (اور جو پاکدامن
 کو تہمت لگاتے ہیں) میں "الفروج" کو محذوف مانتے ہیں یعنی

والذین یرمون الفروج المحصنات اور جو پاک شرمگاہوں کو تہمت لگاتے ہیں
 ظاہر ہے کہ یہ لفظ مرد اور عورت دونوں کی شرمگاہ کو شامل ہے۔

استحسان | (۲) استحسان -

استحسان کے لغوی معنی کسی شے کو اچھا و مستحسن سمجھنا چنانچہ "استحسن فلان" اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ وہ کسی کی رائے، بات اور صورت وغیرہ کو اچھا سمجھتا ہے۔ اگرچہ دوسرے کے نزدیک بری ہو۔

استحسان کی اصطلاحی تعریفیں بہت سی ہیں۔ ہر مسلک کی پسندیدہ تعریف نقل کی جاتی ہے۔ ابواحن کزخی (حنفی) نے یہ تعریف کی ہے۔

الاستحسان هو ان يعدل الانسان
عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
به في نظائرها الى خلافه لوجه
اقوى يقتضى العدول عن الاول
استحسان - پیش آمدہ مسئلہ کے نظائر میں
ایک حکم موجود ہے جو اس میں بھی دیا جاسکتا
ہے لیکن زیادہ قوی وجہ ہونے کی بنا پر
وہ حکم چھوڑ کر اس کے خلاف حکم دینا۔
ابن رشد (مالکی) نے یہ تعریف کی ہے۔

الاستحسان هو طرح القياس
الذی یؤدی الى غلو فی الحكم ومبالغة
فیہ الى حکم اخر فی موضع یقتضی
ان یتثنی من ذلك القیاس
استحسان - قیاس کے حکم میں کسی قسم کے غلو و
مبالغہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے
حکم کی طرف منتقل ہونا ایسی جگہ کہ جہاں
قیاس سے استثناء کی وجہ موجود ہو۔

ابن قدامہ (حنبلی) نے یہ تعریف کی ہے۔

العدول بحکم المسئلة عن نظائرھا
کتاب و سنت کی خاص دلیل کی وجہ سے کسی مسئلہ

۱۔ عبد العزیز بخاری - کشف الاسرار شرح اصول البزدوی جزء رابع و معروف دوا لیبی
المدخل الی علم اصول الفقه الباب السابع الخلاف فی الاستحسان ۲۔ عبد الوہاب خلاف.
مصادر التشریح الاسلامی فیما لانص فیہ الاستثناء۔

لدلیل خاص من الكتاب والسنة لے کے حکم کو اس کے نظائر سے علیحدہ کرنا۔
استحسان کی ضرورت | استحسان کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ انسانی ضرورتوں و
 مصالحوں کا دامن کافی وسیع ہے اور ان کو قاعدہ و قانون میں سمیٹنا حد درجہ مشکل
 ہے۔ ضرورتیں اور مصالحتیں پہلے وجود میں آتی ہیں پھر ان کو منظم شکل دینے کے لئے
 قاعدے و قانون مقرر کئے جاتے ہیں۔ زمان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور
 محل کے لحاظ سے ان میں جدت طرازی کبھی قیاس کی وسیع حدود کو بھی تنگ بنا دیتی یا
 ضرر رساں ثابت کر دیتی ہے۔ ایسی صورت میں فقہاء قیاسی حکم چھوڑ کر دوسرا حکم
 اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جو مقابلہ زیادہ آسان و مفید ہوتا ہے جیسا کہ
 استحسان کی تعریفوں سے ظاہر ہے۔

الاستحسان ترك القياس والاخذ
 بما هو وفق للناس لے
 الاستحسان طلب السهولة
 في الاحكام فيما يتلى فيه الخاص
 والعام لے
 الاستحسان الاخذ بالسعة
 وابتغاء ما فيه الراحة لے

استحسان قیاس چھوڑ کر اس کو اختیار کرنا
 ہے جو لوگوں کے زیادہ موافق ہو۔
 استحسان ان صورتوں میں سہولت طلب
 کرنا ہے جن میں خاص و عام سب مبتلا
 ہوتے ہیں۔

استحسان فراخی اور راحت کی صورت
 تلاش کرنا ہے۔

استحسان کی چار قسمیں | فقہاء استحسان کا عمل کسی دلیل شرعی کی بنا پر کرتے ہیں اور
 اسی کو بنیاد بنا کر قیاسی حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس دلیل شرعی کا نام

لے عبداللہ بن احمد بن قدامة مقدسی روضة الناظر و جنة المناظر الثالث الاستحسان۔

ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی۔ المبسوط فی الاستحسان۔

سند استحسان ہے جسکی چار قسمیں ہیں۔

سند نص ہو | (۱) یہ سند "نص" ہو مثلاً بیع سلم (جس مال پر معاملہ کیا گیا ہو وہ موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) قیاس کے مطابق درست نہ ہونی چاہیے کیونکہ اس میں جو چیز بیچی جاتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی جبکہ کسی شے کی موجودگی بیع کی صحت کے لئے ضروری ہے لیکن چونکہ بیع سلم کی اجازت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے اس بنا پر قیاس کا اعتبار نہ ہوگا۔

سند عرف ہو | (۲) یہ سند "عرف" ہو مثلاً قیمت طے کر کے جو تابلہ بنانے کا آرڈر دیا، اور اس کا ناپ بھی دے دیا۔ قیاس کے مطابق یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہیے کیونکہ جو معاملے کے وقت موجود نہیں ہے لیکن لوگوں کے عمل درآمد اور عرف کی بنا پر یہ معاملہ درست ہے۔ اسی طرح کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی اور مچھلی کھالی تو عرف کی بنا پر قسم نہ ٹوٹے گی۔

سند ضرورت ہو | (۳) یہ سند "ضرورت ہو" مثلاً امین (امانت دار) سے مال امانت تلف ہو جائے اور اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا۔ امانت پر تمام ان صورتوں کو قیاس کیا جائے گا جن میں امانت کی شکل پائی جائے گی مثلاً شرکت میں کاروبار کرنے والوں میں کسی کے ہاتھ سے مال ضائع ہو جائے یا اپنے خاص ملازم سے مال تلف ہو جائے، یا کوئی چیز مستعار لی گئی ہے اور مستعیر (عارینہ لینے والا) سے وہ چیز ضائع ہو جائے تو ان سب صورتوں میں تاوان نہ دینا پڑے گا بشرطیکہ حفاظت میں ان کی جانب سے کوئی کوتاہی نہ ہوتی ہو۔ لیکن یہ حکم ان پیشہ وروں پر جاری نہ ہوگا جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں۔ جیسے دھوبی، رنگریز، درزی اور نان باقی وغیرہ ایسے لوگوں سے مال تلف ہو جانے کی صورت میں ان سے تاوان لینے کی اجازت

ہے۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر ان سے تاوان لینے کی اجازت نہ ہو تو حرص و طمع میں لوگوں کا مال جمع کرتے رہیں گے اور مدتوں واپس نہ کریں گے جس سے مالک کو زحمت ہوگی اور کبھی مال ناکارہ، خراب اور ضائع بھی ہو جائے گا۔ اسی طرح کنواں، حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے کیونکہ اس میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا گیا اور استحسان پر عمل کر کے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا۔ "ضرورت" کی تفصیل اجتہاد استصلاحی میں آئے گی جس سے معلوم ہوگا کہ کس قسم کی ضرورت کا اعتبار ہے اور کس کا نہیں ہے۔

سند قیاس خفی ہو (۴) یہ سند قیاس خفی ہو۔

قیاس سے مسئلہ کا حکم ثابت ہوتا ہے لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی یا مضرت کا اندیشہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں کوئی دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا اور اس کو مدار بنا کر قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے قیاس خفی اسی کا نام ہے۔ یہ بھی دراصل قیاس ہی ہے لیکن اسکی علت نسبتاً زیادہ دقیق و باریک ہوتی ہے اس بنا پر علیحدہ نام تجویز کرنے کی ضرورت ہوئی، اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔ قیاس جلی کا نام قیاس اور قیاس خفی کا نام استحسان ہے۔ اسکی مثالیں یہ ہیں :-

(۱) جن جانوروں کا گوشت حرام ہے۔ ان کا جھوٹا بھی حرام ہے کیونکہ جھوٹے ہیں لعاب کا اثر آ جاتا ہے جس میں گوشت کا اثر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ قیاسی ہے جس کے لحاظ سے سنجہ سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہیے کیونکہ ان کا جھوٹا بھی حرام ہے لیکن دونوں میں ایک دقیق فرق ہے، وہ یہ کہ پرندے چوچ سے کھاتے پیتے ہیں اور چوچ ہڈی ہوتی ہے۔ جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے (بشرطیکہ اس پر نجاست نہ لگی ہو) کھاتے پیتے وقت یہ پاک چوچ دوسری پاک چیز سے مل جاتی ہے جس سے ناپاکی کی کوئی

آئینہ نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھلتے پیتے ہیں اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنا ہے۔ یہ نجس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اسکو ناپاک بنا دے گا۔ اس بنا پر پرندوں پر درندوں جیسا قیاس صحیح نہ ہوگا ایک دوسرے قیاس کی ضرورت ہوگی جس کا نام استحسان ہے۔

(۲) ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھ کر کہیں چلا گیا دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دے دیجئے۔ ایمن (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کر لیتا ہے کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے ایسی صورت میں امانت کو قرض پر قیاس کر کے وکیل کے حوالے کر دینا چاہیے۔ یعنی کوئی شخص اپنے قرض کی وصولی کا وکیل بنائے اور مقروض اسکی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالے کر دینا چاہیے۔ لیکن ان دونوں میں ایک باریک فرق ہے جس کی بنا پر یہ قیاس صحیح نہ ہوگا وہ یہ کہ جس کی امانت ہے اس کا حق امانت کی ذات سے وابستہ ہے اس بنا پر امانت کا بعینہ واپس کرنا ضروری ہے اس کے بدلے دوسری شے دینے سے ایک ایسی شے کی واپسی لازم آئے گی جس سے اس کا حق وابستہ نہ تھا بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہے جو قرض میں دی گئی ہے بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے اس بنا پر جس رقم سے بھی مقروض ادا کرے گا قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہو کر ادا کرنا صحیح ہوگا۔ فرض کیجئے کہ مذکورہ صورت میں اگر قرض خواہ آکر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل بنایا ہی نہ تھا اس لئے میری رقم بدستور تمہارے ذمہ ہے تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کر کے رقم اس کے حوالے کی ہے قرض کی صورت میں تو تاوان کی بات بن جائے گی لیکن امانت میں اگر تاوان کا حکم دیا جائے تو اس کا حق تاوان (جو امانت والی شے کے بدلے میں دیا جا رہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا جب کہ یہ حق امانت

کی ذات سے وابستہ تھا نہ کہ اس کے بدلہ سے، غرض امانت کو قرض پر قیاس کرنے سے ایک ایسی دشواری لازم آتی ہے کہ اس پر قابو پانا دشوار ہے اس بنا پر قیاس چھوڑ کر قیاسِ خفی کا راستہ اختیار کیا گیا جس کا نام استحسان ہے اور امانت وکیل کے حوالے نہ کرنے کا حکم دیا گیا۔

اصل استحسانِ قیاسی | استحسان کا اطلاق تیسری اور چوتھی شکل کے لئے زیادہ موزوں اور ضرورت ہے ہے کیونکہ انہیں میں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔ پہلی اور دوسری شکل میں اجتہاد کی زیادہ ضرورت نہیں رہتی، اس لئے استحسان کو صرف دو شکلوں میں محدود رکھنا مناسب ہے۔

(۱) استحسانِ قیاسی اور

(۲) استحسانِ ضرورت۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں شکلوں میں استحسان پر عمل اسی صورت میں درست ہوگا جب کہ قیاس کے مقابلہ میں اس کا اثر قوی ہو ورنہ قیاس پر عمل ہوگا استحسان پر نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں مال ہے جس پر دو آدمیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے کہ یہ مال اس شخص نے میرے پاس رکھا تھا اور میرے سپرد بھی کر دیا تھا اس لئے میرے پاس رہنا چاہیے۔ رہن کی تاریخ چونکہ نہیں معلوم ہے اس لئے استحسان کا تقاضا ہے کہ دونوں کے گواہوں کو سچا تسلیم کر کے مال دونوں کے حوالے کیا جائے۔ لیکن قیاس کا تقاضا ہے کہ دونوں کے گواہوں کو لغو قرار دے کر مال اسی شخص کا تسلیم کیا جائے جس کے قبضہ میں موجود ہے کیونکہ اگر مال کو مرہون تسلیم کیا گیا تو رہن میں شرکت لازم آئے گی جس کی بنا پر رہن درست نہ ہوگا اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے پاس رکھا گیا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جس کی گنجائش نہیں ہے اس صورت میں قیاس کا اثر قوی ہے اور استحسان کا اثر دشواریوں کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے۔

اس بنا پر استحسان چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف فقہاء اربعہ میں صرف امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت کی اور اس کی توجیہ اور یہاں تک کہہ دیا۔

من استحسن فقد شرع اى جس نے استحسان سے کام لیا اس نے

وضع شرعاً جدیداً لہ نئی شریعت بنائی۔

دوسری جگہ اجتہاد استحسانی کے بارے میں ہے۔

انما ہوشی یحدثہ من نفسہ وہ ایک شے ہے جس کو اپنے نفس کی

ولم یومر بانسباع نفسہ لہ طرف سے کرتا ہے حالانکہ نفس کی اتباع

کا حکم نہیں دیا گیا۔

اس مخالفت کی غالباً دو وجہ ہیں: ایک تو یہ کہ احناف نے استحسان سے بہت

زیادہ کام لیا اور دوسری یہ کہ لفظ استحسان بذات خود انسانی میلان و خواہش کے

دخل پر دلالت کرتا ہے بہت ممکن ہے کہ یہ دونوں باتیں امام شافعیؒ پر گراں گذری

ہوں اور اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ کیا ہو۔

اگر یہ نہ تسلیم کیا جائے تو پھر مخالفت کی اور کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی

کیونکہ استحسان کی جو شکلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں کوئی ایسی نہیں جس کو امام شافعیؒ

نے تسلیم نہ کیا ہو۔ نص، عرف اور ضرورت ہر ایک کا ذکر ان کے اصول میں موجود ہے۔

اسی طرح قیاس کو ایک مستقل ماخذ تسلیم کیا گیا ہے جو خفی اور جلی دونوں قیاسوں کو

شامل ہے۔ اسی بنا پر محققین شوافع نے کہا:۔

ان الحق ما قالہ ابن الحاجب اشار حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا

الیہ الامدی انہ لا یتحقق اور آمدی نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ مختلف

سہ منہاج الاصول الباب الثانی فی الردود الاول الاستحسان لہ شافعی کتاب الام جزر سابع البطل الاستحسان

فیہ استحسان کا وجود نہیں ہے۔

استحسان مختلف فیہ ہے۔

ابن سماعی نے کہا ہے۔

اگر استحسان وہ ہے جس کو انسان کسی دلیل کے
بغیر اچھا سمجھے اور خواہش کرے تو وہ باطل
ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اگر
استحسان کسی دلیل کے حکم سے دوسری
قوی دلیل کے حکم کی طرف منتقل ہونا ہے
تو اس کا کوئی شخص انکار نہیں کرتا۔

ان کان الاستحسان هو القول بما
يستحسنه الانسان ويشتهيها من
غير دليل فهو باطل ولا يقول به
احد وان كان الاستحسان هو العدل
عن موجب دليل الى موجب دليل
اقوى منه فهذا مما لا ينكره
احد

اس بنا پر شواہد کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

شاہ ولی اللہ کے | حضرت شاہ ولی اللہ نے استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کیا ہے
اختلاف کی توجیہ اور اسی باب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک بھی استحسان
کے آزادانہ استعمال اور اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں یہ نیکر ہے جیسا
کہ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اور اسکی تائید میں یہودیوں کی مثال اس پر دلالت
کرتی ہے۔

ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کئے
ہیں ان میں سے بعض کو اچک لیا جائے پھر
(آزادانہ) عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے
موافق لوگوں کے لئے احکام مقرر کئے جائیں۔

فیختلس بعض ما ذکرنا من اسرار
التشريع فيشرع للناس حسب ما
عقل من المصلحة۔

۱۔ منہاج الاصول الاول الاستحسان۔ ۲۔ عبد الوہاب خلاف۔ مصادر التشريع الاسلامی فیما

۳۔ دلی اللہ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱۔ باب احکام الدین من التحریف۔

ملکی و ملی مصالح کے پیش نظر بے شمار مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کو حل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مقصود ان کا حل کرنا ہے خواہ استحسان کے ذریعہ حل کئے جائیں یا اور کوئی نام دیا جائے۔

استدلال | (۳) استدلال

استدلال کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

مالیس بنص ولا اجماع ولا قیاس یہ وہ (طریقہ استنباط) جو نص اجماع اور قیاس سے نہ ہو۔

یہ استنباط کے کسی ایک طریقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں کئی ایسے طریقے شامل ہیں جن کا تعلق نص اجماع اور قیاس (جلی و خفی) کے مذکورہ طریقوں میں کسی سے نہیں ہے۔ فقہانے ان کو منضبط کرنے کے لئے چند اصطلاحیں مقرر کی ہیں مثلاً

(۱) استصحاب حال

(ب) تلازم بین الحکمین

(ج) تعارض اشباہ

استصحاب حال | (۱) استصحاب کے معنی لغت میں مصاحبت تلاش کرنا اور اصطلاحی

یہ ہیں:-

هو الحكم بثبوت امرا ونفيه في

الزمان الحاضر والمستقبل بناء

على ثبوت او عدمه في الزمان الماضي

لعدم قيام الدليل على تغيره

موجودہ یا آئندہ زمانہ میں کسی حکم کا ثبوت یا

اسکی نفی محض اس بناء پر کہ گذشتہ زمانے

میں وہ ثابت تھا یا ثابت نہ تھا جب کہ

اسکی تبدیلی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

۱۔ ابن بدران عبد القادر بن احمد۔ نزہۃ الخاطر شرح روضۃ الناظر الاصل الرابع الاستصحاب

۲۔ ابن قیم: اعلام الموقعین۔

دوسری تعریف یہ ہے:-

ما ثبت فی الزمن الماضي فالاصل
بقاؤہ فی الزمن المستقبل لہ
گذشتہ زمانہ میں جو بات ثابت ہو اسی کو
اصل قرار دے کر وہی حکم دیتا۔

یعنی پہلی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے جب تک اس کے خلاف ثبوت
نہ ہو جائے اور حال مستقبل پر محض اس لئے حکم لگایا جائے کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا
اور اس کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔ مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین (حاجت
ضروریہ کے دونوں مقام) سے جو چیز نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیوں کہ پہلے بالانفا
وضو قائم تھا اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائے گا۔

ظاہر ہے کہ یہ طریق استدلال صرف اسی حکم میں کام دے سکتا ہے جو پہلے سے
دلیل کے ذریعہ ثابت ہو اور اب اس کے زوال میں شک ہو گیا ہو۔ اسی بنا پر خوارزمیؒ نے اس
کو فتویٰ کا آخری مدار قرار دیا ہے۔

وهو اخر مدار للفتویٰ فان المفتی
اذا سئل عن حادثة یطلب حکمها
فی الکتاب ثم فی السنۃ ثم فی
الاجماع ثم فی القیاس فان لم
یجد فی اخذ من استصحاب الحال لہ
استصحاب حال فتویٰ کا آخری مدار ہے مفتی سے
جب کوئی حکم دریافت کیا جائے تو کتاب سنت
اجماع اور قیاس سے بالترتیب تلاش کریگا
اگر ان سے نہ حاصل ہو سکے تو استصحاب
حال سے حاصل کریگا۔

استصحاب حال کی | استصحاب حال کی پانچ شکلیں ہیں:-

پانچ شکلیں | (۱) استصحاب اباحت۔ نفع دینے والی چیزوں میں اصل اباحت اور

نقصان پہنچانے والی چیزوں میں اصل حرمت ہے۔ یہ حکم اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک

بہ الشوکانی۔ ارشاد النول البحت الثالث فی الاستصحاب لہ ایضا وابن بدران المدخل الی مذ

اللام احمد بن حنبل، الاصل الرابع۔ استصحاب حال۔

کسی شے کے بارے میں اس کے خلاف دلیل نہ ہو۔

(۲) استصحابِ عموم۔ عام اپنی عمومیت پر اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک

اس کو خاص کرنے والی دلیل نہ ہو۔

(۳) استصحابِ عقل۔ جو وصف (علت) حکم کو ثابت کرنے والا ہو وہ اس وقت

تک برقرار رہے گا جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو۔ جیسے ملکیت عقد سے ثابت ہے،

یہ اس وقت تک قائم رہے گی جب تک اس کو زائل کرنے والی بات نہ پائی جائے منکو ص

عورت کی حلت نکاح سے ثابت ہے، یہ اس وقت تک برقرار رہے گی جب تک اس کو

ختم کرنے والی بات نہ پائی جائے۔ ان تینوں شکلوں میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلافات

نہیں ہے۔

(۴) استصحابِ اجماع۔ ائمہ مجتہدین کسی حکم پر متفق ہوں جو ایک حالت کے ساتھ

خاص ہو۔ پھر حالت کی تبدیلی پر اس میں اختلاف ہو۔ مثلاً پانی نہ ہونے کی صورت میں

تیمم سے نماز کی صحت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر نماز کے درمیان پانی ملنے کی صورت

نکل آئے تو نماز صحیح ہو جائے گی یا وضو کر کے پھر سے نماز ادا کرنی ہوگی۔ استصحاب کا

تقاضا ہے کہ نماز نہ باطل ہو کیونکہ پانی دیکھنے سے پہلے اسکی صحت پر اجماع ہے اور یہ

اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو اس بات پر دلالت

کرے کہ پانی کا دیکھنا اس کو باطل کرنے والا ہے۔ جمہور فقہاء (امام شافعیؒ بھی) ایسی

حالت میں استصحاب سے استدلال نہیں کرتے جب تک قیاس یا اور کوئی دلیل ایسی

نہ ہو جو بعد کی حالت کو پہلے کی حالت کے ساتھ ملانے پر دلالت نہ کرے کیونکہ ایک حالت

پر اجماع دوسری حالت کے اجماع کے لئے لازم نہیں ہے۔

(۵) استصحابِ عدمِ اصلی۔ اس چیز کی نفی جس کی عقل نفی کرے اور شریعت اس

کو ثابت نہ کرے۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے پر قرض کا دعویٰ کیا تو اس کے ذمہ گواہوں سے

ثبوت ضروری ہے اگر ثابت نہ کر سکے تو مدعی علیہ اس سے بری قرار پائے گا کیوں کہ اصل قرض سے براءت ہے جب تک مدعی ثبوت نہ پیش کر دے۔

جمہور فقہاء (مالکی، حنبلی، شافعی) اس طریق سے استدلال کے قائل ہیں۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ حجت واقعہ ہے حجت موجبہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ موجودہ حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے جدید حقوق کا ثبوت نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص غائب اور مفقود الخبر (جس کا کچھ پتہ نشان نہیں) ہے جمہور فقہاء اس کو تمام شرعی معاملات کے تصفیہ میں اس وقت تک زندہ سمجھیں گے جب تک اسکی موت نہ ثابت ہو جائے۔ چنانچہ اسکی جائیداد وراثت میں نہ تقسیم ہوگی، اس کا کوئی مورث (جس کا یہ وارث ہے) امر جائے تو حصہ پانے سے محروم نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائیداد تو اسکی تقسیم نہ ہوگی لیکن ترکہ میں اس کا حق بھی نہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ایسی حالت میں اس کو زندہ تصور کرنا موجودہ حقوق کے تحفظ (حجت واقعہ) کی حد تک صحیح ہے جدید حقوق کے اثبات (حجت موجبہ) کے لئے صحیح نہیں ہے۔

استصحاب حال سے | استصحاب حال سے فقہانے درج ذیل اصول کی طرف رہنمائی کمالے ہوئے چند اصول کی ہے۔

| | |
|--|--|
| الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره | اصل پہلی والی حالت کا باقی رہنا ہے جب تک اسکی تبدیلی نہ ثابت ہو۔ |
| الاصل في الاشياء الاباحه | اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ |
| الاصل في الذمة البراءة | ذمہ داری میں اصل تکلیف اور حقوق سے بری ہونا ہے۔ |
| من التكليف والحقوق | |

لے الغزالی المستصفی ج ۱۔ ابن بدران : المذلل الی مذہب الامام احمد بن حنبل۔ وہب
رحمہ اللہ الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی۔ الاستصحاب۔

الیقین لایزول بالشک یقین شک سے نہیں زائل ہوتا۔

مثلاً جس کو وضو کا یقین ہو اور وضو ٹوٹنے میں شک ہے تو وضو کے باقی رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ جس شخص نے سحری کھائی اور صبح صادق ہونے میں شک ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔ جس نے افطار کر لیا اور غروب ہونے میں شک ہے تو اس کا روزہ نہ ہوگا۔

تلازم بین الحکمین (ب) تلازم بین الحکمین دو حکموں کے درمیان ایک دوسرے کے لئے لازم ہونے کا تعلق یعنی اس تعلق کی بنا پر کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے سے متعلق کرنا۔ فقہائے نزدیک اسکی چار شکلیں ہیں۔

(۱) یہ تعلق دو مثبت جملوں میں ہو اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان مساوات کی نسبت ہو اور دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہوں۔ مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دے سکتا ہے وہ ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(۲) یہ تعلق دو منطقی جملوں میں ہو۔ جیسے تیمم نیت کے بغیر جائز نہیں ہے اس لئے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہوگا کیونکہ تیمم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام بنتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم میں نیت فرض ہے جب کہ وضو میں فرض نہیں ہے۔

(۳) پہلا مثبت اور دوسرا منفی جملے میں ہو مثلاً یہ طریق استدلال کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتی۔

(۴) پہلا منفی اور دوسرا مثبت جملے میں ہو جیسے یہ طریقہ کہ جو بات جائز نہیں وہ ممنوع ہے۔ لہٰذا مالکی اور شافعی فقہانے اس سے زیادہ کام لیا ہے۔ احناف نے اس سے زیادہ کام نہیں لیا۔

لہ قاضی محمد بن علی بن محمد شوکانی۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول الفصل السابع فی الاستدلال۔

تعارض اشباہ (ج) تعارض اشباہ۔ ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہو۔ تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ اس کو کس کے ساتھ شامل کیا جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے مثلاً ہاتھ کہنیوں تک دھونے کا مسئلہ ہے۔ امام زفرؒ کہتے ہیں کہ بعض غایتیں (انتہا) مغیار (جس کی غایت بیان کی جائے) میں داخل ہوتی ہیں جیسے قرأت الکتاب من اولہ الیٰ اخرہ (اول سے آخر تک ہیں نے کتاب پڑھی) ظاہر ہے کہ آخری حصہ بھی پڑھنے میں داخل ہے اور بعض غایتیں مغیار میں نہیں داخل ہوتی ہیں جیسے۔

ثم اتوا الصیام الی اللیلۃ روزہ رات تک پورا کرو۔

یہاں رات روزہ کی حد میں داخل نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں کی موجودگی میں وایدیکم الی المرافق لہ (اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ) میں شبہ ہو گیا کہ کہنیوں کو دھونے میں شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے اور شبہ سے چونکہ کوئی بات نہیں ثابت ہوتی اس بنا پر کہنیاں دھونے میں نہ شامل ہوں گی جیسا کہ بعض لوگوں نے امام زفرؒ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اس طریق استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک کہنیاں دھونا ضروری ہے اس کے بغیر وضو نہ ہوگا۔

استدلال کے | استدلال کے تحت فقہانے استنباط کے اور کسی طریقے ذکر کیے ہیں
چند اور طریقے | جو زیادہ راجح نہیں ہیں۔ مثلاً (۱) کسی علت کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔

یعنی انتہائی تلاش کے باوجود علت (دلیل) نہ ملنا اس کے نہ ہونے کا رجحان پیدا

کرتا اور یہ رجحان عدم حکم کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ عدم دلیل (دلیل نہ ہونا) عدم حکم (حکم نہ ہونا) کے لئے لازم ہے ایسی صورت میں حکم دینا غلبہ ظن کی خلاق و رخی ہے جب کہ یقین نہ ہونے کی صورت میں غلبہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ استدلال حجت نہیں ہے بعض فقہاء اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

(۲) غیر مستقل علت سے استدلال۔

یعنی علت اگرچہ مستقل نہ ہو، کسی وصف فارق (فرق کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے۔ جیسے شوافع مخصوص مقام پر ہاتھ لگنے کو ناقص (توڑنے والا) وضو بتانے اور اس کو ایسی حالت پر قیاس کرتے ہیں جب کہ انسان ضرورت سے فراغت کر رہا ہو ظاہر ہے کہ دونوں حالتوں میں کافی فرق ہے جس کی بنا پر احناف اس استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔

(۳) بطریق استقرار حکم ثابت کرنا۔

یعنی تتبع اور تلاش کے بعد کسی ماہیت میں کئی حکم ثابت کرنا اس بنا پر کہ وہ حکم تمام جزئیات میں ثابت ہے یا بعض جزئیات میں ثابت ہے۔ اول کو استقرار تام اور ثانی کو استقرار ناقص کہتے ہیں۔ مثلاً شوافع کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے کیونکہ سواری پر ادا ہو سکتی ہے اور تتبع و تلاش کے بعد یہ بات ثابت ہے کہ جو نماز سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہ ہوگی۔ شوافع کے علاوہ بعض احناف نے بھی اس استدلال کو تسلیم کیا ہے اگرچہ دوسرے ثبوت کی بنا پر وتر ان کے نزدیک واجب ہے۔

استدلال کے تحت اور بھی طریقے ہیں جن کو طوالت کے خیال سے نہیں ذکر

کیا جاتا ہے۔

۱۔ الغزالی۔ منہاج الاصول، کتاب الخامس۔ عبدالعلی بن نظام الدین انصاری۔

فواع الرحمت شرح مسلم الثبوت بحث قیاس ص ۲۰۶

استنباطی طریقوں میں | اجتہاد استنباطی کی مذکورہ تشریح کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ
ترجیح کے اسباب | استنباطی طریقوں میں ٹکراؤ کے وقت ترجیح کے اسباب ذکر
 کر دیئے جائیں۔

استنباط کے مذکورہ طریقوں میں کسی ایک طریقہ (قیاس۔ استحسان اور استدلال) سے کوئی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اس میں دشواری نہیں پیش آتی۔ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ استنباط کے ایک طریقہ سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہے تو اس میں ٹکراؤ کی صورت پیدا ہوتی ہے اور سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طریقہ پر عمل کر کے کیا حکم ثابت کیا جائے۔ ایسی صورت کے لئے فقہائے تعادل و ترجیح کی دو اصطلاحیں مقرر کی ہیں۔

(۱) تعادل۔ استنباط کے دونوں طریقے برابر درجہ کے ہوں اور ان میں ایک دوسرے کو کسی حیثیت سے ترجیح نہ حاصل ہو سکے۔

(۲) ترجیح۔ استنباط کے دونوں طریقوں میں ایک کی دوسرے پر ترجیح ثابت ہو جائے۔

ٹکراؤ کی صورت میں ترجیح کے اسباب یہ ہیں۔

قوت اثر | (۱) قوت اثر۔ استنباط کے دونوں طریقوں میں غور کیا جائے گا کہ اثر کے لحاظ سے کس کی دلیل قوی ہے جس کی قوی ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً قیام اور استحسان میں ٹکراؤ ہو تو جس کی دلیل قوی ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی۔

قوت ثبات | (۲) قوت ثبات۔ جو وصف علت (دلیل) بن رہا ہے حکم پر اس کے ثبوت اور لزوم کی قوت کو دیکھا جائے گا۔ مثلاً رمضان کے روزہ کی نیت میں رمضان کے معین کرنے کا مسئلہ ہے۔ اللہ کی جانب سے چونکہ اس کا محل متعین ہے اس بنا پر نیت میں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وصف زیادہ ثابت ہے نسبت

فرضیت کے کیونکہ جن جن صورتوں میں بھی تعین پایا جاتا ہے مثلاً امانت غصب (چھینا ہوا مال) بیچی ہوئی چیز وغیرہ ان سب میں نیت کے بغیر ذمہ داری سے سبکدوشی ہو جاتی ہے۔ شوافع کے نزدیک نیت میں رمضان کا تعین ضروری ہے کیونکہ روزہ فرض ہے اور وصف فرضیت کی وجہ سے وہ قضا پر قیاس کرتے ہیں جس طرح قضا میں تعین ضروری ہے اسی طرح ادا میں بھی ضروری ہے۔

کثرة اصول | (۳) کثرة اصول۔ ایک قیاس کا ایک مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا گیا) ہو اور دوسرے کے دو ہوں یا کئی ہوں تو دوسرے کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مسح کے مسح میں تثلیث (تین مرتبہ مسح) مسنون نہیں ہے کیونکہ اس کو جس پر قیاس کیا گیا ہے وہ موزہ پر مسح، جبسیرہ (وہ پلاسٹر جو ہڈی درست کرنے کے لئے باندھا جاتا ہے) پر مسح اور تیمم ہیں۔ ان میں کسی میں بھی تین مرتبہ نہیں ہے۔ شوافع تین مرتبہ مسح کے قائل ہیں اور اس کو دھونے پر قیاس کرتے ہیں جس طرح دھونے میں تین مرتبہ ہے، مسح میں بھی ہے۔

عدم عدم کے وقت | (۴) عدم عدم کے وقت۔ دو قیاس ایسے ہوں کہ ایک میں علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اس قیاس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی جس میں صرف وجود کا لحاظ ہو کہ علت پائی جائے تو حکم پایا جائے، عدم کا لحاظ نہ ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ مثلاً مذکورہ صورت کہ مسح میں تکرار مسنون نہیں ہے۔ کیونکہ جس جگہ مسح نہیں ہوتا (چہرہ وغیرہ) وہاں تکرار مسنون ہے۔ شوافع کے نزدیک تکرار مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہے۔ لیکن اس کو اس طرح نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں ہے۔ کیونکہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ رکن نہیں ہے لیکن

ان میں تکرار مسنون ہے۔

ترجیح بالذات | (۵) ترجیح بالذات۔ ترجیح کی دو قسموں میں جب ٹکراؤ ہو تو بالذات کو بالوصف پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے بکری چھین لی اور اس کو ذبح کر کے پکا لیا تو حق بکری سے ختم ہو جائے گا اور چھیننے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔ اگر اصل بکری کو دیکھا جائے تو وہ مالک کی ہے۔ مناسب ہے کہ اس کو لے لے اور نقصان غاصب (چھیننے والے) سے وصول کر لے اور اگر اس پر نظر کی جائے کہ پکانا اور بھوننا غاصب کے فعل ہیں تو اس کا تقاضا ہے کہ بکری غاصب کے پاس رہے اور وہ اس کی قیمت ادا کر دے۔ دوسری جانب کو اس بنا پر ترجیح ہوگی کہ پکانے کا فعل بکری کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ پکی ہوئی موجود ہے اس طرح غاصب (چھیننے والے) کا فعل بمنزلہ ذات ہو گیا بہ خلاف مالک کے حق کے کہ اب وہ بکری کے ساتھ صرف اس وجہ سے قائم ہے کہ وہ پہلے مالک تھا لیکن چونکہ بکری کا نام بدل گیا، منافع بدل گئے اس بنا پر گویا اس کی حقیقت بدل گئی اور بکری کی ذات بمنزلہ وصف بن گئی۔ شوائع اس ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے اور مالک کا حق بکری کی ذات کے ساتھ ہر صورت میں قائم مانتے ہیں۔

ترجیح غلبۃ اشباہ | (۶) ترجیح غلبۃ اشباہ۔ ایک کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں ہیں اور دوسرے کے ساتھ مشابہت کی ایک وجہ ہے تو کئی وجہ والی مشابہت کو ترجیح ہوگی۔ مثلاً بھائی کو باپ اور بیٹے دونوں کے ساتھ اس بات میں مشابہت ہے کہ جس طرح وہ دونوں محرم ہیں یہ بھی ہے لیکن چچا کے بیٹے (چچرے بھائی) کے ساتھ کئی حکم میں مشابہت ہے چنانچہ۔

(۱) زکوٰۃ جس طرح چچرے بھائی کو دینا جائز ہے سب سے بھائی کو بھی دینا جائز ہے۔

(۲) کسی شخص کی بہو (بیٹے کی بیوی) کا نکاح جدائی کے بعد جس طرح چچرے بھائی

سے جائز ہے۔ سگے بھائی سے بھی جائز ہے۔

(۳) شہادت جس طرح چھپرے بھائی کی مقبول ہے، اسی طرح سگے بھائی کی

مقبول ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر شوافع کے نزدیک سگے بھائی کو چھپرے بھائی کے ساتھ شامل کرنا

زیادہ مناسب ہے۔ چنانچہ جب ایک بھائی اپنے بھائی کا (غلامی کی صورت میں) مالک

بنا تو اس کو آزاد نہ ہونا چاہیے۔ جس طرح چھپرے بھائی اگر مالک ہو تو آزاد نہ ہوگا۔ اس

صورت میں اگر باپ اور بیٹے کے ساتھ مشابہت کو ترجیح ہوتی تو بھائی کی آزادی کا حکم

دیا جاتا کیونکہ یہ دونوں جب مالک ہوتے ہیں تو آزادی کا حکم دیا جاتا ہے۔ احناف اس

وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے وہ اس کو ترجیحاتِ فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔

ترجیح بالعموم | (۷) ترجیح بالعموم۔ جب کئی وصف علت بن سکتے ہوں تو اس وصف

کے علت بنانے کو ترجیح دی جائے گی جن میں عمومیت زیادہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً سود

کی علت شوافع کے نزدیک طعم (کھانے کی چیز ہونا) ہے۔ ان کے نزدیک طعم

زیادہ عام ہے کیونکہ یہ تھوڑی بہت جتنی چیز ہو سب کو شامل ہے۔ بخلاف قدر و جنس

کے (یہ احناف کے نزدیک سود کی علت ہے) کہ وہ اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل

(ناپ) کی مقدار ہو اس سے کم کو شامل نہ ہوگا۔

ترجیح بعلة الاوصاف | (۸) ترجیح بعلة الاوصاف۔ کئی وصف علت بن سکتے کی صورت

میں اس وصف کو علت بنائیں گے جو آسانی کے ساتھ منضبط ہو سکے۔ مثلاً سود

کی علت میں طعم یا ثمنیت (قیمت والی ہونا) کو اس بنا پر ترجیح حاصل ہوگی،

وہ قدر اور جنس کے مقابلہ میں کم اوصاف والے ہیں اور ان کا انضباط آسان

ہے احناف ان دونوں وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے ہیں بلکہ ترجیحاتِ فاسدہ

میں ان کو شمار کرتے ہیں۔

ان اصول و ضوابط کا تعلق اجتہاد استنباطی یا استنباط کے مذکورہ طریقوں

سے ہے۔ قرآن و حدیث یا اجماعی فیصلوں سے نہیں ہے۔

مسلك کو مضبوط کرنے | اجتہاد استنباطی میں اپنے اپنے مسلك و موقف کو مضبوط کرنے
کے چند طریقے | کے لئے فقہاء درج ذیل طریقے اختیار کرتے ہیں۔

(۱) علت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت پیش کرتے اور اس کے ذریعہ

تائید و تقویت حاصل کرتے ہیں۔

(۲) کسی علت سے جو دوسرا حکم ثابت ہے اس کو نظیر میں پیش کر کے اس حکم

کے ثبوت کو تقویت پہنچانے اور علت کو بر محل قرار دیتے ہیں۔

(۳) دوسری علت اور دوسرے حکم کو نظیر میں پیش کر کے علت اور حکم دونوں

کی تائید حاصل کرتے ہیں۔

(۴) حکم کو ثابت کرنے کے لئے ایک علت چھوڑ کر دوسری علت پیش کرتے

ہیں اس صورت میں پہلی علت کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت مقصود ہوتا

ہے۔ بعض فقہاء اس چوتھی صورت کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔

اجتہادِ استصلاحی

اجتہادِ استصلاحی (جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ وضع کیا جاتا اور اس سے مسائل کا حل نکالا جاتا ہے) کی تفصیل یہ ہے۔

استصلاح کے لغوی معنی | استصلاح کے لغوی معنی مصلحت طلب کرنا ہے۔ شریعت میں امر و نہی کا پیمانہ مصلحت ہے کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس میں طلبِ مصلحت نہ ہو خواہ براہِ راست یا دفعِ مضرت کے ذریعہ ہو۔ کرنے کے حکم میں براہِ راست مصلحت حاصل کی جاتی ہے اور مانعت میں دفعِ مضرت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

امر و نہی کا پیمانہ بننے والی مصلحت | شریعت میں جو مصلحت امر و نہی کا پیمانہ بنتی ہے اس کی تعریف یہ ہے۔

اما المصلحة فهي عبارة في الاصل
عن جلب منفعة او دفع مضرة
ولسنا نعني ذلك لكننا نعني
بالمصلحة المحافظة على مقصود
الشرع ومقصود الشرع من الخلق
خمسة وهوان يحفظ عليهم
دينهم ونفسهم وعقلهم
ونسلمهم ومالهم فكل ما
يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة
فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه

اصل مصلحت نفع حاصل کرنا اور نقصان
دور کرنا ہے لیکن اس جگہ وہ نفع
حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا مراد ہے
جس سے شریعت کے مقصد کی حفاظت
ہو۔ شریعت کا مقصد جان، مال، نسل
عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ جس
سے بھی ان پانچوں کی حفاظت ہوگی وہ
مصلحت ہے اور جس سے ان کی حفاظت
نہ ہوگی وہ مضرت ہے اس کو دور
کرنا مصلحت ہے۔

شریعت نے جس قدر بھی احکام و قوانین مقرر کئے ہیں خواہ ان کا تعلق کرنے سے ہے یا نہ کرنے سے ہے ان سب کا مقصد جان مال نسل عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ ان کی حفاظت پر جو حکم مبنی ہوگا وہ مصلحت پر مبنی سمجھا جائے گا اور جو اسکے خلاف ہوگا وہ مصلحت کے خلاف ہوگا اور شرعی حکم بننے کے لائق نہ ہوگا۔ یہ مصلحت کبھی ہماری سمجھ میں آتی ہے اور کبھی نہیں آتی۔ لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر حکم میں یقیناً کوئی نہ کوئی مصلحت پائی جاتی ہے جس کی بناء پر حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا۔

اجتہاد استنباطی کی عمارت | اجتہاد استنباطی کی پوری عمارت مصلحت پر قائم ہے
 مصلحت معتبرہ پر قائم ہے | جس کی منضبط شکل علت ہے اگر یہ نہ ہو تو اجتہاد
 استنباطی کا دروازہ بند ہو جائے اور شرعی احکام و قوانین پر جمود طاری ہو جائے
 فقہائے مصلحت کی دو قسمیں کی ہیں۔

(۱) مصلحت معتبرہ جو اجتہاد استنباطی کی بنیاد بنتی ہے۔

(۲) مصلحت مرسلہ جو اجتہاد استصلاحی کی بنیاد بنتی ہے۔

مصلحت معتبرہ کی فقہی تعریف | (۱) مصلحت معتبرہ کی آسان فقہی تعریف یہ ہے۔

مادل دلیل معین علی رعایتہا و | جس کی رعایت اور جس کے اعتبار کرنے پر
 اعتبارہا فی نظر الشارع بلہ | شارع کی طرف سے کوئی متعین دلیل قائم ہو۔

علامہ محمد بن ابوعامد الغزالی۔ المستصفیٰ جز ثانی ۲۸۶۔ و معروف دو الیٰ بی المدخل الی علم

اصول الفقہ الباب الثامن الخلاف فی الاستصلاح۔

المحاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء الاستصلاح۔ استاذ علیٰ خفیف۔

یعنی مذکورہ پانچ امور کی حفاظت جس مصلحت سے ہو اور جس کو حاصل کرنے کے لئے احکام و قوانین مقرر ہوں وہ مصلحت معتبرہ ہے۔ احکام و قوانین مقرر ہونا خود اس کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔ اجتہاد استنباطی میں انتہائی غور و خوض کے بعد پہلے یہ مصلحت نکالی جاتی ہے پھر منضبط کر کے علت کی شکل دی جاتی ہے اسکے بعد انہیں احکام و قوانین پر قیاس کر کے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے۔

مصلحت معتبرہ کے تین درجے | اس مصلحت کے تین درجے اور مرتبے ہیں۔

(۱) مصلحت ضروریہ

(۲) مصلحت حاجیہ اور

(۳) مصلحت تحسینیہ۔

ہر ایک کی تعریف و متعلقہ احکام و قوانین (جن سے مصلحت نکالی جاتی ہے) یہ

ہیں :-

ضروریہ اور متعلقہ احکام | (۱) ضروریہ۔ وہ مصلحت ہے جس کو حاصل کئے بغیر ان پانچوں

امور کی حفاظت و بقا نہ ہو سکتی ہو۔ مثلاً جان کی حفاظت و بقا کے لئے کھانے پینے

لباس اور دیگر ضروریات زندگی سے متعلق احکام و قوانین مقرر ہیں۔ قصاص و بیت

(خون کی قیمت) اور قسامہ (اجتماعی جرمانہ) وغیرہ کا تعلق بھی اسی سے ہے۔ مال کی حفاظت

و بقا کے لئے باہمی تبادلہ مال کی منتقلی۔ خرید و فروخت، ہبہ عاریت وراثت۔ نیز چوری

ڈاکہ زنی اور غصب سے متعلق احکام و قوانین مقرر ہیں۔ ظاہری کے علاوہ باطنی حفاظت و بقا

کے لئے احکام و قوانین ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ، صدقات، افاق عشر وغیرہ۔

نسل کی حفاظت و بقا کے لئے نکاح، طلاق، خلع، عدت، نسب وغیرہ سے

متعلق احکام و قوانین مقرر ہیں۔ اخلاقی و قانونی ضابطے جن کا تعلق عفت و عصمت سے

ہے نیز فواحش و بدکاری سے روک تھام حدود و تعزیرات وغیرہ کا تعلق اسی سے ہے۔

عقل کی حفاظت و بقا کے لئے نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی، خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں۔ برائیوں اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید، تعلیم و تربیت پر زور کہ جس سے عقل کی فطری صلاحیتیں بیدار ہوں اور اچھائیوں نیز اچھی عادتوں کے ذریعہ ان میں جلا پیدا ہوتی رہے۔

دین کی حفاظت و بقا کے لئے عبادات امر بالمعروف، نہی عن المنکر کی تاکید، ہجرت، نصرت جہاد اور تعلیم و تربیت سے متعلق احکام و قوانین ہیں۔

ان کو مکمل کرنے کے علاوہ اور بھی احکام و قوانین ہیں جو ان کو قوت بخشنے اور درجہ والے احکام

کمال تک پہنچانے ہیں۔ ان کو مکملات (تکمیل کرنے والے) کہا جاتا ہے۔ مثلاً جان کی حفاظت و بقا سے متعلق قصاص میں برابری کی قید حق اور محنت میں عدل و انصاف وغیرہ۔ حفاظت مال سے متعلق قرض، امانت تاوان اور برابر

سرا بر کی ادائیگی کے احکام، حفاظت نسل سے متعلق شہوت کو برا نگینہ کرنے والی تمام چیزوں پر پابندی کے احکام جن میں لباس، وضع قطع چال ڈھال جو حسن و

جمال کے نظارہ کو دعوت دینے والے ہوں سب شامل ہیں حفاظت عقل سے متعلق نشہ آور چیزوں کی تھوڑی مقدار پر بھی پابندی اور تعلیم و تربیت کے وہ طریقے جو فطر

صلاحیتوں کی بیخ کنی کرنے والے ہوں۔ حفاظت دین کے سلسلے میں شعائر دین کی حفاظت سے متعلق احکام ہیں کہ دین کا اصلی حالت میں قیام و بقا پڑی حد تک ان

پر موقوف ہے۔ حکومت و سیاست کے قوانین سب کو قوت بخشنے والے اور درجہ کمال تک پہنچانے والے ہیں اس لئے وہ بھی اسی میں شامل ہوں گے۔

حاجیہ اور متعلقہ احکام (ب) حاجیہ وہ مصلحت ہے جن پر اگر چہ زندگی کی حفاظت و بقا موقوف نہیں ہے لیکن ان کے ذریعہ زندگی میں صحت و توانائی پیدا ہوتی ہے، مضرت کا

اعیہ ہوتا اور مشقتوں و کلفتوں سے نجات ملتی ہے۔ مثلاً عبادت میں تخفیف و سہولت

کے اسباب (مرض اور سفر وغیرہ) سے متعلق احکام و قوانین عادات میں شکار و تفریحات سے متعلق ہدایتیں، جنایات میں تاوان (جو اہل پیشہ سے وصول کیا جاتا ہے) اور قصور نقصان کے سلسلے کے وہ تمام احکام جو صاحب حق کو اس کا حق دلانے کے لئے یا بطور تعزیر مقرر ہیں۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام | ان کو بھی قوت پہنچانے اور درجہ کمال تک پہنچانے والے احکام و قوانین ہیں۔ مثلاً شادی بیاہ میں مساوات اور ہر مثل کے مسائل شہادت دہن وغیرہ کے احکام سفر اور مرض کی بعض مخصوص حالت میں جمع بین الصلوٰتین (دو نمازوں کو جمع کرنا) کی اجازت اور نماز خوف وغیرہ۔

تحسینیہ اور متعلقہ احکام | ج۔ تحسینیہ۔ وہ مصالحت ہے جس سے زندگی مزین و مہذب بنتی ہے اخلاق کی بندی حاصل ہوتی ہے اور جس کی رعایت کے بغیر انسان شرعی لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بد تہذیب کہلاتا ہے۔ مثلاً عمدہ اخلاق، تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی و معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن برقرار رکھنے کے احکام، نقلی نماز و روزہ اور صدقہ و خیرات، عفو و درگزر، رین دین میں سہولت و نرمی، نجاست دور کرنے اور طہارت حاصل کرنے ستر چھپانے کے احکام، لباس میں زیب و زینت کھانے پینے رہنے سہنے میں نفاست و خوش اسلوبی وغیرہ۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام | ان کو بھی قوت پہنچانے اور درجہ کمال تک پہنچانے والے احکام و قوانین ہیں۔ مثلاً مستحبات کے درجہ کی تمام باتیں، لغو کام اور لغو باتوں سے بھی پرہیز صدقہ خیرات، عقیقہ اور قربانی میں عمدگی کا لحاظ۔

یہ تینوں قسم کی مصلحتیں متعلقہ احکام و قوانین کی روح اور تہ تک پہنچنے سے حاصل ہوتی ہیں جن کے بغیر قیاس و استنباط کا دروازہ نہیں کھلتا۔ تفصیل کے لئے راقم کی کتاب "مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر" دیکھنا چاہیے۔ اس میں ان احکام کی نشاندہی

بھی کی گئی ہے جن میں اس وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔
 مصالحت کو استعمال کرنے | فقہاء نے ان تینوں مصالحتوں کے استعمال کے لئے کچھ اصول و ضوابط
 کے چند اصول و ضوابط | مقرر کئے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے ورنہ قیاس و استنباط
 میں توازن برقرار نہ رہ سکے گا۔ مثلاً

(۱) مصالحت ضروریہ اصل ہے اور حاجیہ و تحسینیہ بڑی حد تک اسکی فرع ہیں اگر
 ضروریہ قوت ہو جائے تو یہ دونوں بھی اپنی حالت پر باقی نہ رہ سکیں گی۔ اس بنا پر
 ان کے درمیان اور ان سے متعلق احکام و قوانین کے درمیان ترتیب قائم رکھنا
 ضروری ہے۔

(۲) مصالحت و مضرت کا فیصلہ کرنے میں غلبہ کا اعتبار ہوگا اور اسی کو بنیاد
 بنا کر کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

(۳) مصالحت و مضرت کے اعتبار سے دنیوی اور اخروی زندگیاں پیش نظر ہونی
 چاہئیں ان میں کسی ایک کی رعایت اتنی نہ ہو کہ دوسرے کی مصالحت بالکل فوت ہو جائے
 یا اس میں فساد واقع ہو۔

(۴) مصالحت اور مضرت کے ٹکراؤ کی صورت میں جب کہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جا
 سکے تو مضرت کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۵) یہ مصالحتیں کلیات کی شکل میں ہیں اگر بعض جزئیات ان سے نکل جائیں تو
 کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی جو کلیات بطور استقرار (تتبع و تلاش سے) وضع کی جاتی ہیں ان
 سب کی تقریباً یہی حیثیت ہوتی ہے۔ یہ نکلنے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصالحت کی
 بنا پر کلیات میں داخل نہیں ہوتیں یا عارضی سبب سے نکل جاتی ہیں اور وہ سبب ہماری
 سمجھ میں نہیں آتا۔ حتی الامکان جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ
 مصالحت نہ فوت ہونے پائے۔

مصاححت مرسلہ کی فقہی تعریف | (۲) مصاححت مرسلہ کی آسان فقہی تعریف یہ ہے۔

ما لم یقم دلیل معین علی اعتبارہ او الغائہ وہی التی سکت عنہا الشارع ولم یرتب علی وفقہا حکمہا ولیس لہا اصل معین تقاس علیہ۔^۱ جس کے اعتبار کرنے یا لغو قرار دینے پر کوئی متعین دلیل نہ قائم ہو یعنی شارع اس سے خاموش ہوئے اس کی موافقت پر کوئی حکم مرتب ہو اور نہ اس کے لئے کوئی معین اصل ہو کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔

”مرسلہ“ اس بنا پر کہتے ہیں کہ شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے نہ اعتبار کے ساتھ اس کو مقید کیا اور نہ لغو کے ساتھ اس کو مقید کیا اگر اعتبار کے ساتھ مقید ہے تو اس کا تعلق اجتہاد استنباطی سے ہے اور لغو کے ساتھ مقید ہے تو وہ باطل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار کی مثالیں مصاححت معتبرہ میں گذر چکی ہیں۔ لغو کی مثال جیسے کوئی شخص رمضان میں اپنی بیوی سے قربت کر لے تو اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا یا لگانا ساٹھ روزے رکھنا ہے۔ روزہ میں چونکہ مشقت زیادہ ہوتی ہے اور دوبارہ فعل کے ارتکاب کا امکان کم ہوتا ہے۔ اس بنا پر کوئی مفتی اس مصاححت کو مقدم رکھ کر پہلے ہی مرحلہ میں ساٹھ روزہ کا فتویٰ دے حالانکہ یہ مصاححت غلام کی آزادی اور مسکینوں کو کھانا کھلانے کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی ہے۔ شریعت نے اس مصاححت کو مقدم کیا ہے جس میں دوسروں کا نفع ہو اور مقابلہ میں اس مصاححت کو لغو قرار دیا ہے جس میں ذاتی نفع ہو۔ اور اگر ایسی صورت ہو کہ دوسروں کے نفع کی بات نہ بن سکتی ہو تو ذاتی نفع کا لحاظ ہوگا اور پہلے ہی مرحلہ میں روزہ کا حکم دیا جائے گا۔ یا بھائی بہن چونکہ خونی رشتہ میں برابر ہیں اس لئے باپ کی میراث

^۱ علی خفیف۔ محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء۔ الاستصلاح او المصلح

دونوں میں برابر تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ شریعت نے جن مصلحت کا لحاظ کر کے دونوں کے حصہ میں فرق کیا ہے، اسکے مقابلہ میں خونی رشتہ کی مصلحت لغو قرار پائے گی وہ مصلحت بہن کے مقابلے میں بھائی کی زیادہ ذمہ داری ہے پھر اپنے گھر میں بہن مستقل حصہ کی مالک بنتی ہے جس کا بھائی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اجتہاد استصلاحی کی عمارت | اجتہاد استصلاحی کی پوری عمارت مصلحت مرسلہ پر قائم مصلحت مرسلہ پر قائم ہے جس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ترتیب المحکم الشرعی علی المصلحة المرسلۃ بحیث یحققہا علی الوجه المطلوب
حکم شرعی کو مصلحت مرسلہ پر اس حیثیت سے مرتب کرنا ہے کہ حکم، مصلحت کو مطلوب طریقہ پر ثابت کرے۔

استصلاح کی.... زیادہ واضح تعریف یہ ہے۔

بناء الاحکام الفقہیۃ علی مقتضی المصالح المرسلۃ ای المصالح التي لم یقید اعتبارها بورود نص خاص بعینها وانما العمدۃ فی اعتبارها ما جاء فی الشریعة من اصول عامۃ وقواعد کلیۃ من شانها ان تعتبر المصالح وان تحببها بصورة مرسلۃ ای مطلقۃ غیر مقیدۃ بنص خاص بلہ
فقہی احکام کی بنیاد مصلح مرسلہ کی موافقت پر قائم کرنا یعنی ان مصلحتوں پر قائم کرنا جن کے اعتبار کے لئے قرآن و حدیث میں کوئی متعین حکم (خاص نص) نہیں ہے لیکن شریعت میں کچھ عام اصول اور کلی قواعد ایسے موجود ہیں جو مطلق صورت میں ان مصلحتوں کا اعتبار کرتے اور ان کی حفاظت کرتے ہیں۔

۱۔ محمد سعید رمضان بوطی۔ ضوابط المصالحۃ فی الشریعة الاسلامیۃ موقف العلماء من الاستصلاح۔

۲۔ معروف دوالیبی المدخل۔ الی علم اصول الفقہ الباب الثامن الخلاف فی الاستصلاح۔

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ مصالحتِ مرسلہ سے مراد ایسی مصالحت نہیں ہے کہ جس کی طرف شریعت نے توجہ نہ دی ہو بلکہ ایسی مصالحت ہے کہ متعین شکل میں اگرچہ توجہ نہ ظاہر ہوتی ہو لیکن مطلق شکل میں پوری توجہ موجود ہو۔

اجتہادِ استنباطی و استصلاحی | اس وضاحت کے بعد اجتہادِ استنباطی (قیاس و کے درمیان فرق | استحسان) اور اجتہادِ استصلاحی میں بس اس قدر فرق رہتا ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر (جلی یا خفی) پہلے سے موجود ہوتی ہے اور استصلاحی میں یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے کچھ اصول و قواعد ہوتے ہیں جن پر اسکی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔

چند عام اصول و قواعد جن پر استصلاح کی بنیاد قائم ہوتی ہے | اس قسم کے ہیں مثلاً عدل و احسان۔
ان اللہ یا أمر بالعدل والاحسان۔ بیشک اللہ احسان و عدل کا حکم دیتا ہے۔

عدل و احسان کے دو لفظ نہایت وسیع ہیں چنانچہ اس آیت کے بالے میں ہے۔
اجمع آیت فی القرآن للحث علی المصالح
کلها والزجر عن المفاسد باسرها ۱۲
وما ارسلناک الا رحمة للعالمین ۱۳
یہ آیت تمام مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفع پر ابھارنے کے لئے سب سے زیادہ جامع ہے۔
اے پیغمبر! ہم نے آپ کو محض اس لئے بھیجا تا کہ رحمتِ عامہ کا ظہور ہو۔

اس آیت کے ضمن میں ہے۔

اور رحمت یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے مصالح کے
ومن الرحمة الاذن لهم علی لسانہ
صلی اللہ علیہ وسلم فی جلب المصالح

۱۲ نحل ۱۳۷ ۱۴ محمد مصطفیٰ شبلی تعلیل الاحکام۔ ۱۵ الانبیاء ۷۷

حصول اور مفاسد کے دفعیہ کی اجازت دی گئی۔ یہ معلوم ہے کہ زمانہ کے بدلنے سے نئے نئے مصالح پیدا ہوتے رہتے ہیں، اسی حالت میں اگر منصوص ہی (قرآن و حدیث میں صراحتہ ذکر کی ہوئی) کا اعتبار کیا گیا تو لوگ سخت قسم کے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے اور رحمت کے منافی بات لازم آئے گی۔

ودفع المفاسد عنهم ومعلوم ان للناس مصالح يتجدد بتجدد الايام فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في المحرج الشديد وهو مناف للرحمة له

جملہ فلاح و بہبود کے امور۔

نیکی اور بھلائی میں ایک دوسرے کی مدد کرو گناہ اور برائی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔

وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان به امانت کی ادائیگی۔

بے شک اللہ تمہیں اس بات کا حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے اہل تک پہنچاؤ۔

ان الله يا مريم ان تؤد والامانات الى اهلها به

آیت میں امانت کا مفہوم عام ہے جو ہر قسم کی ذمہ داری کو شامل ہے خواہ اس کا تعلق اللہ کے حق یا بندوں کے حق سے ہو۔

حقوق میں مساوات۔

اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور ہم نے تمہاری ذاتیں اور قبیلے اس لئے بنائے تاکہ ایک دوسرے کی پہچان ہو۔

يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكروا نثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا لئلا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

۱۔ تعیل الاحکام ص ۲۸۸۔ ۲۔ المائدہ ع ۱ ۳۔ نساء ع ۸ ۴۔ الحجرات ع ۲

الناس بنوا آدم و آدم خلق
من تراب ۱۰

سب لوگ آدمؑ کی اولاد ہیں اور آدمؑ مٹی
سے پیدا کئے گئے ہیں۔

الناس کلهم اخوة ۱۱
استحقاق واستفادہ میں مساوات۔

سب انسان بھائی بھائی ہیں۔

هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعاً ۱۲

اللہ وہ ہے جس نے تم سب کے لئے زمین
کی ساری چیزیں پیدا کیں۔

وجعلنا لكم فيها معاش
ومن لستم له برازقين ۱۳

تم سب کے لئے ہم نے زمین میں زندگی کے
ساز و سامان (وسائل و ذرائع) بنائے اور ان
کے لئے بھی جن کو تم روزی نہیں دیتے ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

المخلوق كلهم عيال الله فاحب
المخلوق الى الله من احسن لعياله ۱۴

تمام مخلوق اللہ کی عیال ہے اللہ کو زیادہ محبوب
وہ شخص ہے جو اس کی عیال کو زیادہ نفع
پہنچانے والا ہو۔

مال و دولت کی منصفانہ تقسیم۔

کی لا یكون دولةً بین الاغنیاء
منکم ۱۵

تاکہ دولت تم میں مال داروں ہی کے درمیان
سمٹ کر نہ رہ جائے۔

ایک حدیث قدسی میں رسول اللہ نے فرمایا۔

عمر و ابلادی فعاش فیها
عبادی ۱۶

میرے ملک کو آباد کرو تاکہ میرے بندے اس
میں خوش حال زندگی بسر کریں۔

۱۰ طبری ۲ مسلم والبوداؤد ۳ البقرہ ۲۴ کفہ حجر ۲۵ مشکوٰۃ باب فی

الشفقة علی المخلوق ۱۶ حشر ۱ کے محمد بن احمد بن اسہل السرخسی المبسوط ج ۲۳ ص ۱۵

حضرت علیؑ نے فرمایا۔

ان الله تعالى فرض على الاغنياء
في اموالهم بقدر ما يكفي
فقراءهم فان جا عوا وعروا
وجهدوا فيمنع الاغنياء وحق
على الله ان يحاسبهم يوم
القيامة ويعذبهم عليه له
دين في اصل آسانی۔

يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر له
خرج و تنگی کی ممانعت۔

ما جعل عليكم في الدين
من حرج له
اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لئے
کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت معاذ بن جبل
رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرنے وقت فرمایا۔

يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا
تنفرا وتطاوعا ولا تخلفا له
آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا رغبت دلانا
نفرت نہ دلانا موافقت کے جذبہ کو فروغ
دینا اختلاف نہ ڈالنا۔

۱۔ علی بن احمد بن حزم المحلی ج ۶ ص ۱۵۶ ۲۔ البقرة ع ۲۳ ۳۔ الحج ع ۱۰

۴۔ بخاری و مشکوٰۃ باب ما علی الولاة من التيسير۔

دوسری حدیث میں ہے۔

احب الدين الى الله الحنيفة
السمحة به

اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین حنیفی ہے
جو آسان ہے۔

ایک اور حدیث ہے۔

ان الدين يسر ولن يشاد الدين
احد الاغلب له

دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ
کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

تکلیف میں کمی۔

لا يكلف الله نفسا الا وسعها له
يريد الله ان يخفف عنكم وخلق
الانسان ضعيفا له

اللہ کسی پر اسکی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا۔
اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے
انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها
وحد حدودا فلا تنتهكوها و
مكث عن اشياء رحمة لكم
من غير نسيان فلا تبحثوا عنها

اللہ نے فرائض مقرر کئے ہیں ان کو ضائع نہ
کرو۔ حدود مقرر کئے ہیں ان سے آگے نہ بڑھو
(جو چیز حرام کر دی ہیں ان کی پردہ داری نہ کرو)
اور جن چیزوں سے بھولے بغیر خاموشی اختیار کی
ہے محض تم پر مہربانی کرنے کے لئے ان کے متعلق
کریمنہ کرو۔

اشیاء میں اصل اباحت (جب تک ممانعت نہ ہو)۔

قل من حرم زينتنا الله التي

آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے

لہ بخاری باب الدين يسر لہ بخاری وشکوۃ باب قصد العمل لہ البقرة ع ۴

لہ النساء ع ۵ لہ دارقطنی وشکوۃ باب الاعتصام۔

اخرج لعبادة والطيبات من الرزق له
اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور
کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

كلوا واشربوا ولا تسرفوا
کھاؤ پو فضول خرچی نہ کرو۔

نقصان دور کیا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام
اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا اور نہ دوسرے
کو نقصان پہنچانا ہے۔

اس قسم کے اور بہت سے عام اصول و قواعد ہیں جن پر استصلاح کی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔
سیاست شرعیہ کے تحت فیصلوں کی بنیاد استصلاح ہے | صحابہ کرامؓ، تابعینؓ اور فقہاء کرامؓ نے سیاست
شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے ہیں جن کی
بنیاد استصلاح ہے جیسا کہ سیاست شرعیہ کی تعریف سے ظاہر ہے۔

السیاسة ما كان فعلاً يكون مع
الناس اقرب الى الصلاح والبعد
عن الفساد وان لم يصنع الرسول
ولا نزل به وحى
سیاست وہ فعل ہے کہ اسکے ذریعہ لوگ
صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں
اگر یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو
اور نہ اس کے لئے وحی نازل ہوئی ہو۔

ایسی سیاست دین کا جزو اور شریعت کا مقصود ہے نیز اللہ کی مخلوق کو عدل و
اعتدال کی طرف لانے والی ہے جس میں کسی اعتراض اور شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔
اس کے تحت فیصلوں کے لئے قرآن و حدیث سے صراحتاً ثبوت ضروری نہیں ہے بلکہ عام اصول

۱۔ الاعراف ۴ ۲۔ مسلم ابواب البیوع ۳۔ ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل جواز العمل

فی السلطنة بالسیاسة الشرعية۔

وقواعد کے تحت ہونا کافی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں۔

لاسیاستہ الاما وفاق الشرع لہ سیاست وہی معتبر ہے جو شریعت

کے موافق ہو۔

لیکن یہ موافقت کس قسم کی ہو اس کی تشریح یہ ہے۔

»سیاست شریعت کے موافق ہونا چاہیے« اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ

»ناطق بہ الشرع« (جس کی شریعت نے صراحت کی ہے) کے مخالف

نہ ہو تو صحیح ہے اور اگر یہ مطلب ہے کہ سیاست وہی معتبر ہے جس کی شریعت

نے صراحت کی تو غلط ہے اور صحابہ کرامؓ کو غلط ٹھہرانا ہے۔ لہ شریعت میں

یہ باب کافی وسیع اور نازک ہے اگر اس سے کام نہ لیا جائے تو حقوق ضائع

ہوتے ہیں اور اگر زیادہ کام لیا جائے تو ظلم و ستم کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی

صورت میں منضبط کرنے کے لئے قواعد و قوانین مرتب کرنے کی ضرورت

ہے۔

اجتہاد استصلاحی کو منضبط | ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استصلاحی کو

کرنے کے قواعد و قوانین | منضبط کرنے کے لئے اس کے قواعد و

قوانین کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) جلب مصالح و دفع مفاسد (مصالح حاصل کرنا اور مفاسد دور کرنا) یعنی

احکام و قوانین کے ذریعہ وہ مادی و اخلاقی مصالح حاصل کرنا جن کی سوسائٹی کو

ضرورت ہو یا وہ مادی و اخلاقی مفاسد دور کرنا جن سے سوسائٹی کو نقصان ہو۔

لہ ایضاً۔ مزید تفصیل کے لئے راقم کی کتاب »احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ

کی رعایت« دیکھنا چاہیے۔ لہ ایضاً۔

(۲) فتح ذرائع و سد ذرائع (ذرائع کھولنا اور ان کو بست کرنا) یعنی احکام و قوانین کے ذریعہ ان راستوں اور ذریعوں کو کھولنا جن سے مصالح حاصل ہوتے اور مفسد دور ہوتے ہیں یا ان راستوں اور ذریعوں پر بندش لگانا جو مصالح حاصل کرنے اور مفسد دور کرنے میں رکاوٹ بنتے ہوں۔

(۳) تغیر احکام بتغیر زمان (زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی) یعنی نئے احکام و قوانین کے ذریعے پہلے احکام و قوانین (جن کی زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے مصلحت بدل گئی یا اب ان سے مفسد نہیں دور ہو رہے ہیں) کی تبدیلی۔ ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) جلب مصالح و دفع مفسد۔

جلب مصالح و دفع مفسد | عام اصول و قواعد کے تحت مصالح حاصل کرنے اور مفسد دور کرنے کے لئے احکام و قوانین وضع کرنے یا موجودہ احکام و قوانین کا موقع و محل متعین کرنے کی بکثرت مثالیں صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں پائی جاتی ہیں۔ جن کے بارے میں محققین کا فیصلہ ہے کہ وہ مصلحت مرسلہ کے تحت ہیں۔

ان الصحابة رضوان الله عليهم
عملوا امورا مطلقا لمصلحة
لا لتقدم شاهد بالاعتبار له
صحابہ کرامؓ نے بہت سے امور میں مطلق مصلحت
کا اعتبار کیا ہے جب کہ ان میں اعتبار
کے لئے پہلے سے کوئی شاہد (متعین
طور پر) موجود نہ تھا۔

صحابہ کی مثالیں | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت مسلمہ جن شورشوں اور بغاوتوں میں گھر گئی تھی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم ان سے واقف ہے۔ ایسی حالتیں

سے ابن فرحون، تبصرة المحکام فی القضا یا بالسیاسة الشرعية۔

صحابہ کرامؓ اگر متعین نصوص پر جے رہتے اور عام اصول و قواعد کے تحت مطلق مصاحت کا لحاظ نہ کرتے تو امت مسلمہ کا شیرازہ اسی وقت منتشر ہو گیا ہوتا۔ لیکن یہ حضرات چونکہ رازدارِ نبوت اور مزاجِ شناسِ شریعت تھے اس بنا پر انہوں نے عام اصول و قواعد کے تحت بہت سے ایسے اقدامات کئے اور احکام و قوانین وضع کئے جن کی نظیر متعین طور پر موجود نہ تھی۔ مثلاً

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جمعِ قرآن کا انتظام کیا۔ فتنہ ارتداد کو دبا یا جس میں بعض سے قتل و قتال کا حکم دیا، بعض کو قید کیا، بعض کو معافی دی اور بعض کو آگ میں جلانے کا حکم دیا، غیر مسلم حاجت مندوں کی کفالت کو خود حکومت کے ذمہ قرار دیا۔ شرابی کی سزا چالیس کورے مقرر کی۔ لڑکوں کے ساتھ بد فعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا حکم دیا وغیرہ۔

حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کو زمین و جاہداد رکھنے سے قاتوناً روک دیا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی غیر مسلم اسلام قبول کر لیتا تو اس کی تمام جاہداد غیر منقولہ ضبط کر کے بستی کے غیر مسلموں میں تقسیم کر دی جاتی اور اس کو مسلم کا سرکاری خزانہ سے وظیفہ مقرر کر دیا جاتا تھا۔

شرابی کی سزا اسی کورے مقرر کی۔ ایک موقع پر چوری میں مال کی دو گنی قیمت کا حکم دیا۔ سرکاری خزانہ کی چوری اور مالک کے آئینہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں

۱۔ ابن حجر فتح الباری شرح بخاری ج ۹ باب جمع القرآن وقاضی البعلی الاحکام السلطانیہ
فصل فی ولایات الامام و محمد بن احمد بن السہل السرخسی: المبسوط باب المرتدین و کتاب
الخراج لابن یوسف و احمد بن حسین بیہقی سنن الکبریٰ۔ کتاب الاشریہ۔

۲۔ جوہری طنطاوی نظام الانعام والامم ج ۲ ص ۱۸۳، ۱۸۴

دیا۔ عدت میں نکاح اور جماع سے حرمت کا حکم دیا۔ گھوڑوں پر صدقہ مقرر کیا۔ چراگاہ کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا۔ غیر مسلموں کو حکومت میں شریک و دخیل بنایا، ملکی انتظام کے لئے الگ الگ شعبے اور صیغے قائم کئے۔ افسران کے اموال کی فہرست تیار کرنے کا حکم دیا۔ خراج کا نظم قائم کیا۔ ایک کے قتل میں شریک جماعت کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ شاطبیؒ کہتے ہیں۔

يعجز قتل الجماعة، بالواحد
والمستند فيه المصلحة المرسله
اذ لا نص على عين المسئلة لکنه
منقول عن عمر بن الخطابؓ
ایک کے بدلہ جماعت کا قتل کرنا جائز ہے
اور مستند اس میں مصلحت مرسلہ ہے کیونکہ
اس مسئلہ میں کوئی خاص نص نہیں ہے لیکن
حضرت عمرؓ سے یہ منقول ہے۔

ان کے علاوہ حضرت عمرؓ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی اور بہت مثالیں ملتی ہیں۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ کے یہاں مثالیں موجود ہیں۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ایک مصحف پر لوگوں کو جمع کیا اور حضرت علیؓ نے عالی قسم کے شیعہ رافضی کو جلانے کا حکم دیا۔

وعلى حرق الغلاة من الشيعة
الروافضیہ
اور حضرت علیؓ نے عالی شیعہ روافض
کو جلایا۔

تابعین کی مثالیں | تابعین نے بھی مصلحت مرسلہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے مثلاً
حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے سرکاری سطح پر حدیثوں کے جمع کرنے کا انتظام کیا۔ مسافروں
لے مسلم ج کتاب الطلاق و علی بن حاتم متقی کنز العمال ج ۲ کتاب الاجارہ۔ امام مالک مطاباً لاقطع فیہ
و محمد مصطفیٰ شلبی تعلیل الاحکام النوع الرابع و طحاوی ج ۱ باب زکوٰۃ الخیل فتح الباری ج ۲۔ البرعید کتاب
الاموال باب فی تقبیل السواد البرعید کتاب الخراج فی تقبیل السواد۔ بلاذری فتوح البلدان لے شاطبی لاعتصام
ج ۲ الفرق بین البدع والمصالح۔ لے عبد الوہاب خلاف علم اصول الفقہ المصاحف المرسلہ۔

کے لئے راستے میں سرانے بنانے کا حکم دیا۔ ابن ابی لیلانے بچوں کے کھیل کود کے معاملات اور ان کے لڑائی جھگڑے میں بچوں کی شہادت قبول کی اور شہادت کے لئے بالغ مرد ہونے کی شرط میں اس صورت کو داخل نہیں سمجھا کیونکہ اس کا تعلق بالغ کے معاملات سے ہے اور یہ خالص بچوں کا معاملہ ہے۔ قاضی شریح نے دھوبی سے کپڑے کی قیمت وصول کرنے کا حکم دیا جب اس نے کہا کہ میرا گھر جل گیا ہے، ایسی حالت میں آپ تادان کا حکم دے رہے ہیں تو جواب میں فرمایا کہ اگر اس کا گھر جل جاتا تو تم اپنی اجرت لیتے یا نہ لیتے؟ قاضی شریح دا بن ابی لیلانے کے نزدیک کسی شخص نے مکان بنانے کے لئے عاریتہ زمین لی اور واپسی کا کوئی وقت متعین نہیں کیا۔ مکان بنانے کے بعد زمین کا مالک اپنی زمین واپس لینا چاہے تو مالک کو مکان کی قیمت اس دن کے حساب سے دینی پڑے گی جس دن وہ زمین واپس لے گا۔ یہ مسائل ایسے ہیں کہ جن کے لئے کوئی متعین نص موجود نہیں ہے ان میں صرف مصلحت مرسلہ کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

امام مالک نے مستقل فقہانے بھی مصلحت مرسلہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے
 اصل تسلیم کی ہے | ہیں۔ لیکن امام مالک نے اس کو اجتہاد کی مستقل اصل تسلیم کیا
 ہے اور دوسرے اماموں (ظاہریہ کے علاوہ) نے اس کو اجتہاد کی دوسری اصل میں شامل
 کیا ہے۔ مثلاً امام مالک نے چوری اور غصب کی تہمت میں اقرار کرانے کے لئے قید کرنے
 کی اجازت دی اور بعض مالکیوں سے مارنے کی بھی اجازت منقول ہے۔ یہ سزائیں
 جرم ثابت ہونے سے پہلے کی ہیں۔ حکومت کو سخت حالات میں جب کہ سرکاری خزانہ
 خالی ہو جبریہ ٹیکس وصول کرنے کی اجازت ہے۔ مالی قصور میں مالی سزا دینے کی اجازت
 ہے جیسے کوئی زعفران میں ملاوٹ کرے تو اس کو غریبوں میں تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔
 حضرت عمرؓ نے بھی دودھ میں پانی کی ملاوٹ دیکھی تو اس کو پھینکنے کا حکم دیا تھا۔
 لہ شافعی کتاب الام ج ۱، و محمد سعید رمضان بوطی۔ ضوابط المصاححہ موقف العلماء من عصر الصحابة
 الی عصر الائمة المجتہدین۔

حلال کھانی کے دروازے بند ہوں اور حرام کے علاوہ اور کوئی راستہ نہ ہو تو بقدر
ضرورت کی اجازت ہے وغیرہ۔

”مصلحت مرسلہ“ سے کام لینے میں چونکہ ہواؤ ہوس کے غلبہ پا جانے کا زیادہ
اندیشہ تھا اس بنا پر امام مالکؒ نے اس کے لئے تین شرطیں بھی مقرر کی ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) مصلحت حقیقی ہو وہی نہ ہو یعنی حکم وضع کرنے سے واقعہ مصلحت حاصل کرنا
یا مضرت دفع کرنا مقصود ہو کہ اس کے ترک سے لوگ مشقت و تنگی میں مبتلا ہوں وہی
کی مثال یہ کہ طلاق میں گڑبڑی دیکھ کر شوہر سے طلاق کا حق سلب کر کے عدالت کو یہ حق دیدیا جائے۔

(۲) مصلحت عامہ ہو شخصی نہ ہو یعنی اس کا تعلق عام یا اکثر لوگوں سے ہو ایک فرد
یا چند افراد سے نہ ہو کہ کسی رئیس یا امیر کی مصلحت ملحوظ رکھ کر کوئی حکم وضع کیا جائے۔

(۳) مصلحت کا ٹکراؤ کسی ثابت شدہ حکم سے نہ ہو۔ یعنی نص خاص سے ٹکراؤ
نہ ہو جیسے میراث میں بیٹے اور بیٹی کی برابری کا حکم دیا جائے۔

امام احمدؒ نے بکثرت امام احمدؒ نے مصلحت مرسلہ کے تحت محنت (ہیجڑا) کو شہر بدر کرنے
مسائل حل کئے ہیں کا حکم دیا۔ مرد کے ساتھ بد فعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا اختیار

دیا۔ ایک عورت کو دوسری عورت کے ساتھ بد فعلی کا اندیشہ ہو تو ان میں خلوت (تہنائی)
کو حرام قرار دیا وغیرہ۔ دراصل امام احمدؒ نے سیاست شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل
حل کئے ہیں جو استصلاح میں داخل ہیں۔ چنانچہ سیاست شرعیہ کی تعریف یہ ہے۔

السیاست ما کان فعلاً یكون معہ سیاست وہ فعل ہے کہ جس کے ذریعہ لوگ
الناس اقرب الی الصلاح والبعث صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں

۱۔ شاطبی الاعتصام ج ۲ الباب الثامن ۱۷۰ الاعتصام ج ۲ و عبد الوہاب خلاف علم اصول
الفقہ الدلیل السادس۔

۲۔ ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۲ کلام الامام احمد فی سیاستہ الشرعیۃ۔

عن الفساد وان لم يصنع الرسول
ولا نزل به وحى له

اگرچہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
نہ کیا ہو اور نہ اس کے لئے وحی نازل ہوئی ہو۔

ان السياسة فعل ينشئ من المحاكم
لمصلحة يراها وان لم يرو بذلك
الفعل دليل خبري له

سیاست وہ فعل ہے جس کو حاکم مصلحت کے
پیش نظر مناسب سمجھ کر کرتا ہے اگرچہ اس فعل
کی کوئی دلیل نہ مروی ہو۔

ایک اور جگہ ہے۔

انها القانون الموضوع لرعاية
الأداب والمصالح وانتظام الأحوال

سیاست وہ قانون ہے جو آداب و مصالح
اور انتظام احوال کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

ظاہر ہے کہ اس کا دائرہ استصلاح سے کم وسیع نہیں ہے۔ اسی بنا پر عام تاثر
یہ ہے کہ امام مالکؒ کے بعد مصلحت مرسلہ سے امام احمدؒ نے زیادہ کام لیا ہے۔ بلکہ بعض
تشریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے پہاں امام مالکؒ سے بھی زیادہ وسعت ہے
جیسا کہ ابن قیمؒ اور ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں اسکی مثالیں موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے اختلاف | امام ابو حنیفہؒ نے استحسان و عرف کے تحت ایسے مسائل
کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا | بھی حل کئے ہیں جن کا تعلق استصلاح سے گذر چکا مثلاً

اہل پیشہ (دھوبی رنگریز وغیرہ) کو ضامن ٹھہرانا مشترک مزدور و مشترک چرواہے کو
ضامن ٹھہرانا وغیرہ۔ پھر احناف کے یہاں مسائل حل کرنے میں "رائے" جس قدر زیادہ
استعمال ہوتی ہے اس کے پیش نظر مصلحت مرسلہ سے کام لینے میں زیادہ دشواری نہ

۱۔ ابن قیم الطریق الحکمیہ فصل جواز العرف فی السلطنۃ بالسیاستہ الشرعیۃ۔

۲۔ ابن تیمیہ جامع التعزیر الخاتمہ فی السیاستہ۔

۳۔ ابن تیمیہ جامع التعزیر الخاتمہ فی السیاستہ

۴۔ محمد سعید رمضان بوطی ضوابط المصلحتہ موقف العلماء الخ

ہونی چاہیے؟ فرق صرف اصطلاح کا رہ جاتا ہے اگر اپنی وضع کردہ اصطلاح سے مسائل حل ہو جاتے ہیں تو دوسرے کی اصطلاح قبول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟
 امام شافعیؒ کا اختلاف | امام شافعیؒ استصلاح کے مخالف مشہور ہیں لیکن مصلحت کے
 اور اس کی حقیقت | اے میں زنجانی نے ان کا یہ مسلک نقل کیا ہے۔

ذهب الشافعی الى ان التمسك
 بالمصالح المستندة الى كلی الشرع
 وان لم تكن مستندة الى الجزئیات
 الخاصة المعينة جائز
 امام شافعیؒ کے نزدیک ان مصالح سے استدلال
 درست ہے جن کی سند شریعت کے کلیات
 (عام اصول و قواعد ہوں) اگرچہ خاص معین
 جزئی ان کی سند نہ ہو۔

یہ وہی مصلحت مرسلہ ہے جس کی تعریف پہلے گذر چکی۔

پھر امام شافعیؒ نے بہت سے استصلاحی مسائل قیاس کے تحت حل کئے ہیں۔
 مثلاً گواہوں کے گواہی دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اس
 گواہی پر عدالت نے دونوں کے درمیان جدائی کر دی پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع
 کر لیا تو گواہ مہر مثل کے فاسد ہوں گے اور اگر عورت سے قربت نہیں ہوئی اور طلاق ہو گئی
 تو گواہ نصف مہر مثل کے فاسد ہوں گے۔ اسی طرح غاصب (چھیننے والا) نے اگر مقصوبہ
 (چھینے ہوئے) مال میں بکثرت ایسے تعمرات کر لئے ہیں جن سے ملنے مالک ہونا ضروری ہے
 جب کہ وہ مالک نہیں ہے تو ایسی صورت میں اصل مالک چاہے تو تصرفاً برقرار رکھ سکتا ہے وغیرہ۔
 ائمہ کے مذکورہ عمل سے ثابت ہے کہ مصلحت مرسلہ کے تحت بھی نے مسائل حل کئے ہیں
 کسی نے الگ مستقل اصطلاح وضع کی اور کسی نے دوسری اصطلاحوں میں اس کو داخل کیا! امام
 غزالیؒ نے استحسان کی طرح استصلاح کو بھی موہوم دلائل سے تعبیر کیا ہے لیکن یہ صرف نزاع
 لفظی و اصطلاحی ہے۔ نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر نہیں مرتب ہوتا۔ اعتراضات

لے شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی تخریج الفروع علی الاصول کتاب الخراج مسئلہ ۱۰۰ ضوابط المصالح
 حوالہ بالا۔

سے بچنے کے لئے جس طرح حنفیوں کا امتحان قیاس کی ایک قسم قرار دیا جاتا ہے اسی طرح مالکیوں کا استصلاح بھی قیاس کی ایک قسم بنایا جاسکتا ہے ایسی صورت میں قیاس کی دو قسمیں کی جائیں گی۔

(ا) قیاس خاص جس میں علت کو مدار بنا کر مسائل کا حل نکالا جائے۔

(ب) قیاس عام جس میں مطلق مصلحت کو مدار بنا کر مسائل کا حل نکالا جائے اسی طرز عمل کی بنا پر قرافی مالکی نے کہا ہے۔

المصلحة المرسلۃ غیرنا یصرح بانکارھا
ولکنہم عند التفریح تجدہم
یعللون بمطلق المصلحة لا یطالبون
انفسہم عند الفروق والجوامع
بابداء الشاہد لہا بالاعتبار بل
یعمدون علی مجرد المناسبتۃ ای
کون الشیئ النسب ووافق هذا هو
المصلحة المرسلۃ لہ

ہمارے علاوہ دوسرے فقہاء مصلحت
مرسلہ کا مراحتہ انکار کرتے ہیں لیکن جب وہ
مسائل کی تفریح کرتے ہیں تو مطلق مصلحت
کو علت قرار دیتے ہیں جس کے اعتبار کے
لئے کسی متعین شاہد کو بھی ضروری نہیں
سمجھتے بلکہ صرف مناسبت کو کافی سمجھتے ہیں
یعنی کسی چیز کا مناسب و موافق ہونا ہی اسی
کو مصلحت مرسلہ کہتے ہیں۔

مصلحت مرسلہ اور مصلحت مرسلہ کے باب میں ائمہ کے درمیان اصل اختلاف اس وقت
نصوص شرعیہ کا ٹکراؤ ظاہر ہونا چاہیے جب مصلحت اور شرعی نصوص کا ٹکراؤ ہوتا ہے جو
حضرات اس کو مستقل ماخذ تسلیم کرتے ہیں وہ اسکے ذریعہ عام نصوص شرعیہ کی تخصیص
دفعہ کے عام الفاظ جن کو شامل ہیں ان میں سے بعض افراد کو کم کر دینا یا نکال دینا کے قائل
ہیں اور جو مستقل ماخذ نہیں تسلیم کرتے وہ اسکے ذریعہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں لیکن جیسا

لہ شہاب الدین احمد قرافی تنقیح الفصول ص ۲۰۰ و مصطفیٰ احمد زرقار الفقہ الاسلامی فی ثوبہ

المجدید الاستصلاح والمصالح المرسلۃ۔

کہ معلوم ہوگا کہ یہ حضرات بھی مسائل حل کرتے وقت عام نصوص کو خاص کرنے میں دریغ نہیں کرتے ہیں اگر مصلحت کو مستقل حیثیت نہیں دیتے تو قیاس جلی یا خفی (استحسان) میں شامل کر کے یا اسکے تابع بنا کر کرتے ہیں عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے اس میں بھی زیادہ فرق نہیں ظاہر ہوتا پس کہیں کہیں اختلاف کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

نصوص شرعیہ کی دو قسمیں | نصوص شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) نصوص خاص اور (۲) نصوص عام۔

نصوص خاص کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صورت میں شادی بیاہ کی بات چیت کرنے (منگنی) سے منع فرمایا جب کہ دوسرے کی بات چیت چل رہی ہو یا بھاؤ کرنے سے منع فرمایا جبکہ دوسرا بھاؤ کر رہا ہو۔ نصوص عام کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا۔ یا حال میں جو پہلی مچھلی نکلے یا غوطہ لگانے والا پہلا موتی نکالے اس پر شرط کر کے خرید و فروخت کا معاملہ کرنے سے منع فرمایا۔

نصوص خاص میں محدود چیزوں اور مخصوص و معین حالتوں کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے اور نصوص عام میں ایک ہی جنس کی غیر محدود چیزوں اور غیر معین امور و حالات کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک نصوص خاص مراد مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتے ہیں اور نصوص عام مراد مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں غیر قطعی ہوتے ہیں یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد کے نکلنے یا داخل نہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصوص عام بھی قطعی ہوتے ہیں یعنی ان میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کسی دلیل سے بعض افراد نہ داخل کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی (غیر قطعی) ہوتی ہے دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے اس کی تفصیل

اجتہاد تو ضیحی میں گذر چکی ہے۔

مصلحتِ مرسلہ کا ٹکراؤ اگر نصوصِ قطعی (خاص) سے ہے تو بالاتفاق مصلحت کا اعتبار نہ ہوگا اور نصوص پر عمل کیا جائے گا۔ ایسے نصوص سے جو مصلحت ٹکرائے گی اس کا شمار مفسدہ میں ہوگا۔ مثلاً جس نص سے مطلقہ، بیوہ اور حاملہ عورت کی عدت و مدت کا ثبوت ہوتا ہے وہ نص قطعی اور خاص ہے اس میں جو مصلحت کا رفرما ہے اس کا ٹکراؤ اگر بالفرض کسی مصلحتِ مرسلہ سے ہوتا ہے اور اس کی بنا پر عدت کی مدت ختم کرنے یا کم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا پوری عدت بہر حال گزارنا ہوگی۔ اور اگر مصلحتِ مرسلہ کا ٹکراؤ نصوصِ غیر قطعی (عام) سے ہو تو اس میں فقہائے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع کا مسلک | شوافع مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں لیکن اگر شدید ضرورت ہو یا عام ضرورت کی صورت پیدا ہو تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوگی اور شدید ضرورت کے لئے جو قاعدہ مقرر ہے اس کے پیش نظر مصلحت پر عمل ہوگا نص پر عمل نہ ہوگا۔ مثلاً اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر مسلموں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی پسیانی ناممکن ہوگی۔ اور وہ غالب آجائیں گے تو ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے اور یہ حرمت نص قطعی سے ثابت ہے پھر بھی مسلم قیدیوں کو قتل کر کے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ شوافع چونکہ استحسان و استصلاح دونوں کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے یہاں مصلحت کے ذریعہ عام نص کو خاص کرنے کا دائرہ نسبتاً تنگ ہے لیکن چونکہ قیاس کا دائرہ ان کے یہاں بہت زیادہ وسیع ہے اور قیاس کے ذریعہ نصوص عام میں وہ تخصیص کے قائل ہیں اس لئے عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے زیادہ تنگی نہیں رہتی جاتی اور مصلحتِ قیاس کے تحت آجاتی ہے۔

واعتبرواكل مصلحة لهم يات
بها النص ولكن شهد الشرع
باعتبارها راجحة الى القياس
ہر ایسی مصلحت جس کے لئے متعین نص
نہ ہو لیکن اس کے اعتبار کے لئے شریعت
میں دلیل موجود ہو تو شواہد نے قیاس کی طرف
رجوع کر کے اس کا اعتبار کیا ہے۔

حنابلہ کا مسلک | حنابلہ مصلحت مرسلہ کو زیادہ وزن دیتے اور سیاست شرعیہ میں اس
کی خاص حیثیت تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود اس کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے
کے قائل نہیں ہیں بلکہ جہاں ضرورت ہوتی ہے قیاس کے تابع بنا کر پھر قیاس کے
ذریعہ عام میں تخصیص کرتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص کے پاس رہنے کے لئے مکان نہیں
ہے اور دوسرے کے پاس نہایت کشادہ مکان موجود ہے تو مالک مکان کو اس کے
رکھنے پر مجبور کرنے کی اجازت ہے۔ مختلف پیشہ والے اگر اپنا پیشہ چھوڑ دیں اور لوگوں کو
اس کے بغیر تکلیف ہو تو اہل پیشہ کو زیادہ اجرت دینے بغیر کام کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔
بازار کا بھاؤ مقرر کرنے کی اجازت ہے جب کہ دوکان دار بھاؤ بڑھا دیں اور لوگوں کو
اس سے تکلیف ہوتی ہو وغیرہ۔

غور سے دیکھا جائے تو ان سب میں عام نصوص کو مصلحت کے ذریعہ خاص
کرنے کی صورت پائی جاتی ہے براہ راست نہ سہی قیاس و سیاست شرعیہ کے
ذریعہ سہی عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص فرق نہیں ہوتا۔

احناف کا مسلک | احناف کے نزدیک مصلحت مرسلہ کے ذریعہ عام نصوص کو خاص
کرنے میں زیادہ پھینچیدگی ہے کیونکہ وہ عام کو دوسرے ائمہ کی طرح غیر قطعی نہیں
سمجھتے بلکہ اس کی قطعیت کے قائل ہیں البتہ اگر کسی دلیل سے اس میں بعض افراد داخل

۱۔ الغزالی۔ المستصفی جز اول و معروف دوا لیبی المدخل الی علم اصول الفقہ الخلاف فی

الاصلاح ۱۰۰ ابن قیم۔ الطرق الحکمیہ ص ۲۳۹۔ والوزیرہ ابن حنبل المصالح۔

نہ کئے جائیں تو پھر لقیہ افراد پر اس کی دلالت غیر قطعی (ظنی) ہو جاتی ہے، لیکن مثالیں احناف کے یہاں بھی تخصیص کی موجود ہیں مثلاً شہادت کے باب میں عام حکم ہے کہ دیکھ کر ہونی چاہیے۔ محض سننے کی بنیاد پر شہادت کافی نہیں ہے، لیکن وقف کو ثابت کرنے کے لئے سن کر شہادت دینے کی اجازت ہے کہ اس کے بغیر اوقاف کے تلف ہوجانے کا خوف ہے۔ نسب اور وفات کے ثبوت میں بھی سن کر شہادت دینے کا اعتبار ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم (جو چیز موجود نہ ہو) سے منع فرمایا لیکن احناف کے نزدیک موسمی پھلوں کی بیع جائز ہے جب کہ کچھ نکل آئے ہوں اور ان میں انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہوگی ہو اگرچہ کچھ پھل بعد میں نکلیں اور اس وقت موجود نہ ہوں۔ حنفی فقہ میں ایسی اور بھی مثالیں موجود ہیں جن میں عام نصوص کو خاص کرنے کی شکل پائی جاتی ہے اور مصلحت کے علاوہ اور کوئی محرک بظاہر سمجھ میں نہیں آتا۔ پھر آتھان (جس کا دوسرا نام قیاس خفی ہے) کی ایک شکل آتھان ضرورت ہے جو مصلحت پر مبنی ہوتا ہے احناف نے اس سے نہایت فراخ حوصلگی کے ساتھ کام لیا ہے۔ اس کے بعد مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کو خاص نہ کرنے کی بات عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر نہیں پیدا کرتی۔ ایک طرف احناف کا اصول ہے اور دوسری طرف عمل اور نتیجہ ہے جن کی نظر اصول پر ہے وہ عام کو خاص نہ کرنے کا مسلک احناف کی طرف منسوب کر سکتے ہیں اور جن کی نظر عمل اور نتیجہ پر ہے وہ عام کو خاص کرنے کا مسلک ان کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

مالکیہ کا مسلک | مالکیہ براہ راست مصلحت مرسلہ کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے کے قائل ہیں۔ مثلاً جس شخص پر چوری یا قتل کی تہمت ہو تو اقرار کرانے کے لئے اس کو قید کرنے اور سزا دینے کی اجازت ہے۔ حالانکہ عام نصوص سے اس کی اجازت

سہ ردالمحتار لابن عابدین ج ۴ کتاب الشہادات۔

نہیں ثابت ہوتی۔ اونچی معاشرت یا جس معاشرت میں رواج نہ ہو ماں پر اپنے بچہ کو دودھ پلانا واجب نہیں ہے۔ حالانکہ نص سے کسی کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی۔ دعویٰ کے ثبوت میں اگر مدعی گواہ نہ پیش کر سکے تو مدعی علیہ سے اس صورت میں قسم دلائی جائے جب کہ وہ مدعی کے میل جول والا ہو۔ بالعموم مدعی علیہ سے قسم نہ دلائی جائے کیونکہ اسی صورت میں شرفاء پریشانی میں مبتلا ہوں گے اور ہر کس و ناکس ان کے خلاف دعویٰ دائر کرنے میں جری ہو جائے گا، حالانکہ گواہ نہ پیش کرنے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم دلانے کی عام نص مشہور ہے۔

البینۃ علی المدعی والیمین مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا اور انکار کرنے علی من انکر
 واسلے کے ذمہ قسم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مصلحتِ مرسلہ کے اعتبار کی شرطیں اوپر گزر چکی ہیں جن کے بعد براہِ راست اس کے ذریعہ نصوص عام کو خاص کرنے میں کوئی دشواری نہیں رہتی لیکن اس میں چونکہ نص کے مقابلہ میں مصلحت کو ترجیح دینے کی شکل پائی جاتی ہے اس بنا پر بعض لوگوں نے امام مالک کی طرف اس نسبت کو پسند نہیں کیا اور ان کے مسائل کی توجیہ کی ہے۔ لیکن مصلحتِ مرسلہ کی جو وضاحت کی گئی ہے اس کے لحاظ سے نص کے مقابلہ میں مجرد مصلحت کو ترجیح دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا بلکہ عام اصول و قواعد جو نص سے ثابت ہیں اور ان سے جو مصلحت نکلتی ہے اس کو بعض حالات میں اس مصلحت پر ترجیح دینا ہے جو دوسری عام نص سے ثابت ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت حالات کے لحاظ سے ایک نص پر دوسری نص کو ترجیح دینے کی ہے نہ کہ مجرد مصلحت کو نص پر ترجیح دینے کی۔

طوفی کا مسلک | نجم الدین طوفی حنبلی نے فقہاء اربعہ کے مذکورہ مسلک سے اختلاف کیا ہے۔ مثلاً۔

- (۱) مصالحت میں مرسلہ کی قید نہیں ہے بلکہ مجرد مصالحت مراد لی ہے۔
- (۲) مصالحت کو نص اور اجماع سے بھی زیادہ قوی تسلیم کیا ہے یعنی ٹکراؤ کی صورت میں بہر حال اس کو تقدم حاصل ہوگا خواہ نص خاص ہو یا عام۔
- (۳) مصالحت کی حیثیت بیان و تخصیص کی ہے جس طرح حدیث کی حیثیت بیان و تخصیص کی ہے اور اس حیثیت سے وہ قرآن پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح مصالحت بھی مقدم ہوگی۔

طوفی (ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم پیدائش ۶۵۷ و وفات ۷۱۶ھ) نے اپنے مسلک کی بنیاد حدیث لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) پر رکھی ہے اور اس کی شرح اور وضاحت میں مصالحت پر گفتگو کی ہے۔

اس مسلک کو بالعموم قبول نہیں کیا گیا بلکہ اس پر سخت نیکر کی گئی اور طوفی کو شیعہ ثابت کیا گیا (اگرچہ شیعوں کا یہ مسلک نہیں ہے)۔ اس بنا پر زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

فتح ذرائع وسد ذرائع (۲) فتح و ذرائع وسد ذرائع (ذرائع کھولنا اور ان کو بند کرنا) ذریعہ کی تعریف یہ ہے۔

ماکان وسیلتہ وطریقۃ الی
الشیء^۱ جو کسی شئی کی طرف راستہ اور اس کا وسیلہ ہو۔

۱۔ مصطفیٰ زید المصلحۃ فی التشریح الاسلامی ونجم الدین طوفی۔

۲۔ محمد سعید رمضان۔ ضوابط المصلحۃ والوزیرۃ مالک و ابن حنبل وغیرہ۔

۳۔ ابن قیم اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی سد الذرائع۔

ظاہر ہے کہ عام اصول و قواعد کے تحت احکام شرعیہ میں طاعت یا معصیت کا جو راستہ اور وسیلہ ہو اس کو کھولنا یا بند کرنا مراد ہے۔ یہ شریعت نے ذرائع کھولنے اور بند کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے کہ اس کے بغیر طرح طرح کی دشواریاں پیدا ہوتی ہیں اور بسا اوقات مقصود فوت ہو جاتا ہے۔ ابن قیمؒ نے سد ذرائع کو چوتھائی شریعت قرار دیا ہے اور قرآنی نے کہا ہے۔

ان الذریعۃ کما یجب سدھا
 یجب فتحھا وتکرکھا وتنداب
 وتباح فان الذریعۃ ہی
 الوسیلۃ فکما ات وسیلۃ المحرم
 محرمة فوسیلۃ الواجب
 واجب کالسعی للجمعتہ وللحج بہ
 ذریعہ جیسا کہ اس کا بند کرنا واجب ہے
 اس کا کھولنا بھی واجب ہے مکروہ ہے
 مستحب ہے اور مباح ہے کیونکہ ذریعہ
 وسیلہ ہے جیسے حرام کا وسیلہ حرام ہے
 واجب کا وسیلہ واجب ہے مثلاً جمعہ اور
 حج کے لئے جدوجہد۔

قرآن و حدیث سے | قرآن و حدیث سے فتح ذرائع کی چند مثالیں یہ ہیں! اللہ
 فتح ذرائع کی مثالیں | تعالیٰ نے موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کے پاس
 جلتے وقت تاکید کی۔

فقولا لئلا یبنا یتھ
 تم دونوں فرعون سے نرمی سے بات کرو۔
 بدترین دشمن سے نرم بات کرنے حکم اسی لئے تھا کہ بات کی سختی کہیں
 نفرت کا ذریعہ نہ بن جائے اور مقصود فوت ہو جائے۔

۱۔ وہبہ ذیلی الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی الذرائع۔

۲۔ اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی سد الذرائع ص ۱۵۹

ظہر ۲۷

نکاح میں میاں بیوی کی رضامندی کافی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان، گواہ، ولی وغیرہ کی جو شرطیں لگائیں وہ اس لئے ہیں کہ نکاح اور سفاح (بدکاری) میں فرق ہو جائے اور نکاح بدکاری کا ذریعہ نہ بن جائے۔

جمعہ، عیدین اور نمازِ خوف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک امام کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم دیا اگرچہ زیادہ سکون و دلجمعی نہ ہوتا کہ کسی اماموں کے پیچھے نماز ملت میں انتشار کا ذریعہ نہ بن جائے۔

پٹری ہوئی چیز اٹھانے والے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ بنا لینے کا حکم دیا (حالانکہ وہ امین ہوتا ہے) تاکہ بدگمانی کا ذریعہ نہ بن جائے۔ رات کو نماز پڑھنے والے کے لئے جب نیند آنے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سو رہنے کا حکم دیا کہ شاید وہ نیند کی حالت میں استغفار کی بجائے اپنے اوپر ملامت کرنے لگے اور اونگھ کی حالت میں نماز بددعا کا ذریعہ نہ بن جائے۔

قرآن و حدیث سے | قرآن و حدیث سے سہ ذرائع کی چند مثالیں یہ ہیں۔ قرآن حکیم

سہ ذرائع کی مثالیں | میں بتوں کو برا کہنے سے منع کیا گیا کہ کہیں وہ اللہ کو برا کہنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کو قتل کرنے سے منع فرمایا تھا کہ کہیں وہ قتل (اسلام سے نفرت کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجنبی عورتوں کے ساتھ تنہائی سے منع فرمایا کہ وہ طبیعت کی جولانی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت اور احرام کی حالت میں نکاح سے

منع فرمایا کہ وہ ایسی حالت میں بیوی سے قربت کا ذریعہ نہ بن جائے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض خواہ کو ہدیہ قبول کرنے سے منع فرمایا کہ وہ
قرض کی ادائیگی میں تاخیر کا ذریعہ نہ بن جائے۔

صحابہ کرامؓ کی مثالیں | صحابہ کرام نے مرض موت میں بائنتہ طلاق دی ہوئی عورت کو وارث
بنایا کہ طلاق وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ نہ بنائی گئی ہو۔

صحابہ کرامؓ نے قتل میں شریک تمام لوگوں کو قتل کا حکم دیا کہ سب سے قصاص
نہ لینا کہیں قتل و خون ریزی میں تعاون کا ذریعہ نہ بن جائے۔

حضرت عمرؓ نے ایک ایسی بستی جلانے کا حکم دیا جس میں شراب پھی جاتی تھی کہ
وہ شراب کی ممانعت میں رکاوٹ کا ذریعہ نہ بن جائے۔

حضرت عمرؓ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے سنگساری
کی سزا تجویز کی کہ حلالہ کہیں عیاشی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

لا اوتی بمحلل ولا محلل له حلالہ کرنے والا اور جس کے لئے حلالہ کیا
الارجمتھا ۳
گیا ہے جو بھی میرے پاس لایا جائے گا
میں اسے سنگسار کروں گا۔

حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کیا تاکہ تعدد مصاحف قرآن میں اختلاف کا ذریعہ
نہ بن جائے۔

فقہائے ذرائع کی چار قسمیں کی ہیں | قرآن و حدیث اور صحابہ کرام کی زندگی میں فسخ
ذرائع اور سد ذرائع کی بکثرت مثالیں موجود ہیں نمونہ کے طور پر ان میں سے چند ذکر کی گئی ہیں۔

۱۔ ابن قیم اعلام الموقعین ج ۳ فی سد الذرائع ۲۔ ابن قیم الطرق الحکمیہ سلوک الصحابہ
بعض الاحکام ۳۔ اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتویٰ۔

فقہاء کرام نے عام اصول و قواعد کے تحت ان کو منضبط کر کے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے لہ

۱۔ وہ جو یقیناً فساد و نقصان کا ذریعہ ہو جیسے راستہ میں ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ تاریکی میں آدمی اس میں گر جائے۔ اگر عام راستہ میں ہے تو بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر اپنی ملکیت میں ہے تو عام نقصان ذاتی نفع پر غالب ہوگا اور اسی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ نقصان دور کرنا نفع حاصل کرنے پر مقدم ہے۔

۲۔ وہ جو شاذ و نادر فساد و نقصان کا ذریعہ ہو، جیسے وہ غذائیں جو بالعموم نفع پہنچاتی ہیں یا انگور کہ جس کے بے شمار منافع ہیں اور شراب بھی اس سے بنائی جاتی ہے اس میں شاذ و نادر کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳۔ وہ جس کے فساد و نقصان کا ذریعہ بننے میں غلبہ ظن ہو یقین نہ ہو، جیسے جنگ کے زمانہ میں دشمن کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا۔ اس میں غلبہ ظن کا حکم یقین جیسا ہوگا۔ (بعض فقہاء کا اختلاف ہے لیکن وہ زیادہ وزنی نہیں ہے)۔

۴۔ وہ جو اکثر و بیشتر فساد و نقصان کا ذریعہ ہو لیکن اس کے باوجود غلبہ ظن نہ

حاصل ہوتا ہو جیسے ایسی مدت پر بیع کہ جس سے اکثر سود کی شکل پائی جانے کا احتمال ہو، مثلاً کوئی شخص سامان دس روپیہ کے بدلے ایک مہینہ کی مدت پر فروخت کرے۔ پھر

مہینہ پورا ہونے سے پہلے پانچ روپیہ نقد پر خرید لے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ ایسے ذریعہ

کو بند کرنے کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ و امام ابوحنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف

کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ و ابوحنیفہؒ عقود و معاملات میں الفاظ کو زیادہ اہمیت دیتے

ہیں، نیت و ارادہ نہیں دیکھتے اور امام مالکؒ و امام احمدؒ دونوں پر نظر رکھتے ہیں۔ اختلاف

صرف چوتھی شکل میں ہے اور کسی شکل میں نہیں ہے لیکن اس کی بنیاد پر بہت سے

لہ شاطبی المواقفات ج ۱۲ القسم الثانی مقاصد المكلف المسألة الخامسة ابو زہرہ اصول الفقہ الذرائع۔

مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے اور حیلہ شرعی کا جواز بھی اس سے نکالا جاتا ہے جس کے نام کی نہ حوصلہ افزائی کی ضرورت ہے اور نہ تفصیل کا موقع ہے۔

فقہاء اربعہ نے ان "ذرائع" سے بھی فقہاء (ظاہری کے علاوہ) نے کام لیا ہے کسی نے سے کام لیا ہے زیادہ اور کسی نے کم، امام مالک نے اس کو مستقل اصل تسلیم کیا ہے اور سب سے زیادہ کام لیا ہے۔ اس کے بعد امام احمد نے پھر امام ابو حنیفہ و شافعی نے دوسری "اصل" میں داخل کر کے اس سے کام لیا ہے۔ جیسا کہ قرآنی نے کہا ہے:-

مالک لم ینفرد بذلك بل كل
احد یقول بها ولا خصوصیت
للمالکیۃ بما الا من حیث زیادتهم
فیہا۔

امام مالک تنہا نہیں ہیں بلکہ ہر ایک نے اس
کو تسلیم کیا ہے مالکیوں کی خصوصیت اس
بناء پر ہے کہ انہوں نے اس سے زیادہ
کام لیا ہے۔

قرطبی نے کہا ہے:-

سد الذرائع ذهب الیہ مالک
واصحابہ وخالفہ اکثر الناس
تاصیلاً وعملاً علیہ فی اکثر
فروعہم تفصیلاً۔

امام مالک اور ان کے اصحاب نے "سد ذرائع"
کو تسلیم کیا ہے اکثر لوگوں نے مخالفت "اصل"
ماننے میں کی ہے۔ حالانکہ بہت سے مسائل
میں خود انہوں نے اس پر عمل کیا ہے۔

فقہاء کی مثالیں | فقہاء کی چند مثالیں یہ ہیں۔

(۱) مسلمان قیدیوں کو چھڑانے اور ان کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے دشمنوں کو مال دینے کی اجازت ہے اگرچہ یہ ان کو قوت پہنچانا ہے لیکن بڑے نقصان کو دور کرنے کیلئے اس نقصان کو بڑاشت کیا گیا۔

(۲) مال کی رشوت دے کر مصیبت سے بچاؤ حاصل کرنے کی اجازت ہے۔

۱۔ قرآنی الفروق ج ۲ الفرق الثامن والخمسون اعلام الموقعین ج ۳ الوسیط فی اصول الفقہ
الاسلامی۔ الموافقات جز ثانی۔ ۲۔ شہاب الدین احمد قرآنی الفروق ج ۲۔
۳۔ شوکانی۔ ارشاد الفحول المصالح المرسلۃ المذہب التاسع ص ۲۲۹۔

۳۔ ظلم سے بچنے کے لئے رشوت دینے کی اجازت ہے۔ ان سب صورتوں میں ممنوع فعل کو محض اس بنا پر گوارا کیا گیا کہ ان کا نقصان اس نقصان کے مقابلہ میں کم ہے جو اجازت نہ دینے کی شکل میں ہوتا ہے۔ یہ اجازت بڑے نقصان کو دفع کرنے کا ذریعہ ہے۔
۴۔ جو شخص اپنا مال سستا کر کے محض اس بنا پر بیچتا ہے کہ اس سے پڑوسی وکانڈا کو نقصان پہنچے تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کے یہاں خریدنا مکروہ ہے کیونکہ یہ پڑوسی کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

۵۔ جس معاملہ میں معصیت کی مدد ہوتی ہو وہ ناجائز ہے جیسے ڈاکوؤں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا، گھر و دکان بیچنا یا کرایہ پر دینا اس شخص کو جو اس میں معصیت کے کام کرے اور لوگ اس میں مبتلا ہوں۔

۶۔ حاکم کو اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے کہ وہ غیر منصف حاکموں کے لئے اپنے علم کا بہانہ بنا کر غلط فیصلہ کا ذریعہ بنے گا۔

۷۔ غلہ اٹھانے والے معمولی مزدوروں سے ضمان لینے کی اجازت ہے کہ یہ ضمان ان کے دست درازی نہ کرنے کا ذریعہ ہے۔

۸۔ کوئی شخص اپنی بیوی کو مرض موت یا ایسی حالت میں طلاق دے کہ جس میں اس کی ہلاکت کا ظن غالب ہے تو بیوی کو وراثت سے محروم نہ کیا جائے گا کہ یہ وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ ہے۔ احناف کے نزدیک یہ طلاق فرار یا تصف کہلاتی ہے جبکہ بیوی کی رضامندی کے بغیر طلاق سے اور عدت ہی میں شوہر کا انتقال ہو جائے۔

غرض اس طرح عام اصول و قواعد کے تحت ذرائع کھولنے اور بند کرنے سے متعلق بہت سے احکام و قوانین ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

۱۔ الفردق ج ۲ ص ۳۳ شاطبی الموائقات ج ۲ حوالہ بالا ۱۷۱ بوزہ اصول الفقہ الذرائع۔

۲۔ الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی الذرائع ۱۷۱ بوزہ الحدید ج ۱ الاستصلاح

تغیر احکام بتغیر زمان | (۳) تغیر احکام بتغیر زمان (زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی) یعنی جو احکام زمانی مصلحت پر مبنی تھے زمانہ کی تبدیلی سے اب چونکہ ان کی مصلحت بدل گئی ہے اس لئے ان کی تبدیلی ضروری ہو گئی ہے۔

زمانہ میں تبدیلی دو وجہ سے ہوتی ہے:-

(۱) فسادِ زمانہ کہ لوگوں کی اخلاقی حالت خراب ہو جائے۔

(۲) ترقیِ زمانہ کہ لوگوں کی معاشرتی حالت ترقی کر جائے۔

جیسا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے فرمایا:-

تحدث للناس اقصیة بقدر ما
احدثوا من الفجور لہ

لوگوں نے فسق و فجور کی جس قدر نئی نئی قسمیں پیدا کر لی ہیں اسی لحاظ سے قضا یا پیدا ہو گئے ہیں۔

عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں:-

واحکام بقدر ما یحدثون من
السیاسیات والمعاملات و
الاحتیاطات لہ

احکام میں اسی لحاظ سے اضافہ ہو گیا ہے جس لحاظ سے لوگوں نے سیاسیات معاملات اور احتیاطات میں اضافہ کر لیا ہے۔

زمانہ کی تبدیلی سے | زمانہ کی تبدیلی سے شرعی احکام و قوانین میں تبدیلی کی دو شکلیں ہیں:
تبدیلی کی دو شکلیں | (۱) اصل مسئلہ میں تبدیلی اور

(۲) مسئلہ کے اوصاف میں تبدیلی۔

اجتہادی احکام میں | (۱) اجتہادی احکام و قوانین میں تبدیلی کی دونوں شکلیں پائی
اصل مسئلہ کی تبدیلی | جاتی ہیں اور غیر اجتہادی احکام و قوانین میں صرف اوصاف

کی تبدیلی کا وجود ہے اس سے اصل مسئلہ کی تبدیلی کا سوال نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس

لہ محمد ریثا لاجات السامیۃ کیفیۃ معاشرۃ والی المنظام ص ۴۵

لہ ایضاً

کا تعلق نفاذ سے ہے۔ اجتہادی احکام و قوانین کی چند مثالیں یہ ہیں:-

(۱) ایک شخص قرضدار ہے اور جس قدر قرضہ ہے اتنا ہی اس کے پاس مال ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ اپنے مال کو بیہ یا وقف وغیرہ کرنا چاہے تو قدیم فقہاء کے نزدیک اس کے یہ تصرفات صحیح ہوں گے لیکن متاخرین فقہاء نے قرض خواہ کی مرضی کے بغیر قرضدار کے ان تصرفات کو ناجائز قرار دیا، اور اگر مال قرضہ سے زائد ہے تو زائد مال میں یہ تصرفات صحیح ہوں گے۔

(۲) کسی شخص نے کوئی چیز غصب کر لی تو قدیم فقہاء کے نزدیک صرف مقصوبہ (مہینہ ہوتی) شے کا ضمان دینا ہوگا اس سے جو کچھ نفع ہوا ہے اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن متاخرین فقہاء نے نفع کا ضمان بھی واجب کیا۔

(۳) شوہر نے بیوی کا مہر معجل ادا کر دیا تو بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہوگئی وہ جہاں چاہے اس کو لے جا کر رکھے لیکن اگر شوہر اتنے دور دراز مقام پر لے جانا چاہے کہ جہاں بیوی کا کوئی مونس و مددگار نہیں ہے تو متاخرین فقہاء کے نزدیک اس کو شوہر کی اطاعت کے لئے مجبور نہ کیا جائے گا۔

(۴) حاکم کو اپنے ذاتی علم کی بنا پر مقدمہ کا فیصلہ کرنے کی اجازت تھی لیکن متاخرین فقہاء نے حاکم کو ایسے فیصلہ سے منع کر دیا وغیرہ۔

غیر اجتہادی احکام میں (۲) غیر اجتہادی احکام و قوانین میں اوصاف کی تبدیلی یہ ہے کہ اوصاف کی تبدیلی اصل حکم و قانون برقرار رکھتے ہوئے نفاذ میں اس کی عمومیت کو خاص کر دیا جائے، مطلق کو مقید کر دیا جائے، وسعت کو محدود کر دیا جائے۔ کسی شرط

۱۔ احمد زرقار الفقہ الاسلامی فی توبہ الجدید۔ عوامل تغیر الزمان۔ ۱۰ مجلۃ الاحکام العدلیہ

(ترکی ۱۲۸۶ھ)۔ ۳۔ ابن عابدین۔ رد المحتار ج ۲ فی السفر بالزوجۃ۔

۴۔ رد المحتار ج ۴ فی حکم القاضی بعلیہ۔

یا صفت کا اضافہ کر دیا جائے، بعض شکلوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ وقتی طور پر نفاذ روک دیا جائے وغیرہ۔

یہ تبدیلی چونکہ عام اصول و قواعد کے تحت ہوگی اس لئے نص پر زمانہ کی تبدیلی کو ترجیح دینے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بلکہ جس نص سے یہ عام اصول و قواعد ثابت ہیں، اس کے ذریعہ اس نص میں اوصاف کی تبدیلی تسلیم کی جائے گی جیسا کہ "مصلحت" کے تحت گذر چکا۔

اوصاف کی تبدیلی کا ثبوت بڑی حد تک قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔

ایک آیت سے استدلال

واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون له
 جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں اور اللہ خوب جانتا ہے جو اتا رہتا ہے تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے گھڑ لیا ہے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں سے اکثر نہیں جانتے ہیں۔

مولانا شبیر احمد عثمانی "اس آیت کے نوٹ میں فرماتے ہیں :-

"واقعہ یہ ہے کہ پورا قرآن ایک مرتبہ تو نازل ہوا نہیں موقع بموقع آیات نازل ہوتی تھیں ان میں بعض وقتی احکام بھی آتے تھے پھر دوسرے وقت حالات کے تبدیل ہونے پر دوسرا حکم آجاتا تھا۔ مثلاً ابتدا میں قتال سے ممانعت اور ہاتھ روکے رکھنے کا حکم تھا ایک زمانہ کے بعد اجازت دی گئی یا ابتدا میں حکم تھا قسم اللیل الاقلیلاً نصفہ الخ (رات کو کھڑے رہو آدمی رات یا اس میں سے کچھ کم کر دو مگر کسی رات نہ ہو سکے تو معاف ہے) تھوڑی

مدت کے بعد مکہ ہی میں یہ آیات نازل ہوئیں ”علم ان لن تحصوه
 کتاب علیکم فاقروا ما تیسر من القرآن“ (اللہ نے جانا کہ تم
 اسکو پورا نہ کر سکو گے سو تم پر معافی بھیج دی اب پڑھو جتنا تم کو آسان ہے
 قرآن سے“ لہ

طرز استدلال آیت میں ابدال کے بجائے ”تبدیل“ کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے مراد کہیں
 ذات کی تبدیلی اور کہیں صرف اوصاف کی تبدیلی مراد ہوتی ہے۔ ذات اپنی جگہ برقرار رہتی ہے
 التبدیل التعمیر مطلقا ما فی
 الذات کتبدیل الدراہم
 بالذنانیرا و فی الاوصاف کتبدیل
 الفضة خاتما لہ
 تبدیلی سے مطلقاً بدلنا مراد ہے خواہ ذات
 میں ہو جیسے درہم کی تبدیلی دینار کے ساتھ
 یا اوصاف میں ہو جیسے چاندی کی تبدیلی
 انگوٹھی کی شکل میں ہو۔

ابدال اور تبدیلی کا فرق یہ بیان کیا گیا ہے:-

ان التبدیل تغییر الصورة الی
 صورة اخرى و الجوهرة بعینہا
 والابدال تنحیة الجوهرة و
 استیناف جوهرة اخرى لہ
 کلام عرب میں دو محاورے ہیں :-
 تبدیلی صرف صورت کو بدلنا اصل جوہر
 اپنی جگہ باقی رہے اور ابدال جوہر کو بدلنا
 کہ اس کی جگہ دوسرا جوہر آجائے۔

ابدلت الخاتم بالحلقة اور بدلت الخاتم بالحلقة دونوں کے استعمال میں فرق ہے
 پہلا اس وقت استعمال ہوتا ہے جب انگوٹھی ہٹا کر پھللا اس کی جگہ رکھ دیا جائے اور دوسرا
 وقت جب کہ انگوٹھی پگھلا کر پھللا بنا لیا جائے۔ پہلے میں اصل جوہر بدل جاتا ہے اور دوسرے
 لہ حاشیہ مذکورہ آیت لہ شیخ محمد طاہر بیہقی۔ مجمع بحار الانوار ج ۱ لہ محمد تفسیر زبیدی تلح الع
 ج ۲ فصل البار من باب اللام لہ ایضاً۔

جوہر باقی رہتا ہے صرف اوصاف میں تبدیلی ہوتی ہے۔

قرآن حکیم میں لفظ تبدیل کا استعمال دونوں طرح سے ہے۔

ذات کی تبدیلی مثلاً :-

فَاُولَٰئِكَ يَبْدِلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ
حَسَنَاتٍ لَّهُ
یہی لوگ ہیں کہ اللہ ان کی برائیوں کو بھلائیوں
سے بدل دے گا۔

صرف اوصاف کی تبدیلی مثلاً :-

كَلَّمَآ نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنِهِمْ
جُلُودًا غَيْرَهَا ۗ
جب کبھی ان کی کھال جل جائے گی تو ہم اس
کی جگہ دوسری کھال بدل دیں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | لیکن اس موقع پر تبدیل سے مراد صرف اوصاف کی تبدیلی
سے ثابت شدہ مثالیں ہے، جس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام
کے طرز عمل سے ہوتی ہے۔ مثلاً

قرآن حکیم میں حدود قائم کرنے کا حکم عام ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
عام حکم سے خاص کر کے دشمن کی سرزمین میں حدود قائم کرنے سے منع کیا۔

لَا تَقْطَعِ الْاَيْدِي فِي الْغَزْوِ ۗ
غزوہ میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

لَا تَقْطَعِ الْاَيْدِي فِي السَّفَرِ ۗ
سفر میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

قرآن حکیم میں اجنبی عورتوں کی طرف دیکھنے سے منع کیا گیا ہے لیکن جس سے
شادی کا ارادہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کی اجازت دی اور مطلق حکم کو
بلا شرعی ضرورت کے ساتھ مقید کیا۔

انظرو اليها فانما احرى ان يؤدم بينكما
اس کو دیکھ لو اس سے آپس میں الفت و محبت
کی زیادہ امید ہے۔

۱۰۰ القرآن ۶۷۔ ۱۰۰ النساء ۸ ۱۰۰ وکے مشکوٰۃ باب قطع السرقة۔ ۱۰۰ نسائی و اعلام الموقعین
فصل فی تغیر الفتویٰ۔

زنا کے ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم کو پکڑ لیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سزا کا حکم بھی سنایا لیکن بعد میں مجرم نے خود ہی اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری قرار دیا۔ یہ صورت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی سزا معاف کر دی، ماخوذ شخص کی اس بنا پر کہ وہ اصل مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ محض دوسرے کی جان اور حق کی حفاظت کی خاطر اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔

حضرت عمرؓ نے اس خیال سے کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی اور عام حکم کی خلاف ورزی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو سزا دینے کی درخواست کی تو آپ نے عام حکم سے مستثنیٰ کرتے ہوئے فرمایا:

لا ذنبا قد تاب الی اللہ۔ لہ

اس لئے کہ اللہ کی طرف اس نے رجوع کر لیا۔

زمانہ صحابہؓ کی مثالیں | صحابہ کرام میں بھی اس کی مثالیں موجود ہیں۔

(۱) حضرت ابو بکرؓ نے مرد سے بد فعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ اسی طرح بعض مرتدین کو آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ ان صورتوں کو عذابِ نار سے ممانعت کی عام حدیث سے خاص کر لیا۔ وہ یہ ہیں۔

ان النار لا یعدب بها الا اللہ لا
تعدبوا بعداب اللہ۔ لہ

آگ سے سوائے اللہ کے اور کوئی عذاب نہیں
دیتا اللہ کے عذاب جیسا تم لوگ عذاب دو

حضرت عمرؓ نے بہت سے مواقع پر اوصاف کی تبدیلی کر کے حکم نافذ کیا مثلاً تابعین کے قلوب کے لئے زکوٰۃ دینے کے حکم کا نفاذ وقتی طور پر روک دیا، کتابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کی وقتی طور پر ممانعت کر دی، قحط سالی میں چوری کی سزا (ہاتھ کاٹنا) نہیں نافذ کیا اور بہت سے احکام کی وسعت محدود کر دی۔

لہ ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل سلوک الصحابہ بعض الاحکام لہ قاضی ابویعلیٰ الاحکام السلطانیہ فصل ولایا الامم۔ لہ جصاص احکام القرآن ج ۱ و ۲۔ محمد کتاب الآثار باب تزویج الیہودیۃ والنصرانیۃ اعلم الموقعین ج ۳ فی تفسیر الفتویٰ۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے گمشدہ اونٹوں کو پکڑنے اور انتظار کے بعد بیچنے کا حکم دیا۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب گمشدہ اونٹوں کے پکڑنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے منع فرمایا۔
زہری کہتے ہیں۔

لان عثمان را ی قد جرت الیہم فساد الاخلاق والذم وامتدت ایدیہم الی الحرام فہذا لتدبیر اصون لضالۃ الابل واحفظ لحق صاحبہا خوفامن ان تنالہا ید سارق او طامع لہ

یہ اس وجہ سے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں میں اخلاق کی خرابیاں اور برائیوں سرایت کر گئی ہیں اور حرام کی طرف لوگوں کے ہاتھ دراز ہو گئے ہیں، یہ تدبیر گمشدہ اونٹ اور اس کے مالک کے حق کی زیادہ حفاظت کرنے والی ہے اس اندیشہ سے

کہ اونٹ کو چور یا کوئی لالچی آدمی پکڑے۔
حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عالی شعیوں کے جلانے کا واقعہ اور پگزر چکا۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا مانتے تھے۔ جب آپ انکو جلانے کا حکم دیا تو وہ کہنے لگے کہ اب اور زیادہ یقین ہو گیا کہ آپ خدا ہیں، کیونکہ آگ کا عذاب خدا کے سوا اور کوئی نہیں دیتا۔ لہذا فقہاء کی مثالیں اور فقہاء کی کئی مثالیں مصلحت کے بیان میں گزر چکی ہیں وہیں دیکھ لی جائیں۔ چند یہ ہیں۔ شہادت کا جو معیار مقرر ہے اگر ویسے شاہد نہ مل سکیں تو جو موجود ہوں ان میں بہتر کی شہادت معتبر ہوگی۔

واذا جاز نصب الشہود فسقت لاجل عموم الفساد جاز التوسع

جب عموم فساد کی وجہ سے فاسق گواہوں کا تقرر جائز ہے تو زمانہ اور اہل زمانہ کے

لہ مالک موطا باب اللقطة واحمد زرقاء الفقه الاسلامی۔ لہ محمد بن عبدالکریم شہرستانی کتاب الفصل فی الملل والاہوار والنحل ج ۲ ذکر شیعہ الشیعۃ۔

في الاحكام السياسية لاجل كثرة
فساد الزمان واهله به
كثرت فسادكی وجہ سے احكام سياسیہ
میں وسعت جائز ہے۔

علامہ خرافی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

فقد حسن ما كان قبيحا والتسع ما
كان ضيقا واختلف الاحكام باختلاف
الازمان به
جو قبیح تھا وہ حسن ہو گیا جس میں تنگی تھی
اس میں وسعت ہوئی اور زمانہ کے اختلاف سے
احكام مختلف ہو گئے۔

جوتے وغیرہ کا آرڈر دیکر خرید و فروخت کا معاملہ کیا جاتا ہے حالانکہ یہ ایسی
شی پر معاملہ ہے جو موجود نہیں ہوتی لیکن فقہانے اس کی اجازت دی۔

زمین کی رجسٹری کا جب تک رواج نہ ہوا تھا خریدار کو قبضہ دینا حوالہ کر دینا
ضروری تھا۔ اس سے پہلے زمین بیچنے والے کے قبضہ میں سمجھی جاتی اور وہی اس کا ضمان
ہوتا تھا لیکن رجسٹری کے رواج ہونے کے بعد جس دن رجسٹری ہوئی ہے اس دن سے
خریدار کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ بیچنے والا اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا۔

”ریڈیو“ کی خبروں کے اعتبار کرنے کا عام رواج (عرف) ہے دینی خبروں کا شریعت
کے مطابق اہتمام نہ ہونے کے باوجود ان سے غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے۔ چاند کے ثبوت
کے لئے ابر کی صورت میں دوا در آسمان صاف ہونے کی صورت میں تین خبروں سے غلبہ
ظن حاصل ہو جانا چاہیے۔ خواہ یہ خبریں مختلف ریڈیو اسٹیشن سے کئی جگہ کی ہوں۔ البتہ
اس صورت میں چاند کا ثبوت محض ان خبروں سے نہیں بلکہ اس فیصلہ سے سمجھنا چاہیے
جو علماء ان خبروں سے غلبہ ظن حاصل ہونے کی بناء پر کریں، اس کی پوری

۱۔ ابن فرحون تبصرة المحكام في القضاء في السياسة الشرعية۔ ۲۔ علی خفیف اسباب
اختلاف الفقهاء الخلف الناشئ عن العرف واختلاف الزمان۔ ۳۔ احمد زرقاء الفقہ
الاسلامی عوامل تغیر الزمان۔

تحقیق "مقالات امینی" میں ملے گی۔

ابن قیم کا قول | ابن قیم تغیر الفتویٰ بتغیر الزمان کے باب میں کہتے ہیں:-

"یہ باب وسیع ہے جس میں سمجھ بوجھ کو ٹھوکر لگتی ہے اور مردانِ راہ کے قدم پھلتے ہیں، اس سے کام نہ لینا حقوق ضائع کرنا، حدود معطل کرنا اور

اہل شرک و جرمی بنانا ہے اور حد سے زیادہ کام لینا ظلم و ستم کا دروازہ کھولنا اور خون ریزی و غارت گری کا موقع فراہم کرنا ہے۔"

دوسری جگہ ہے:-

یہ فصل نہایت نفع دینے والی ہے اس سے
جہالت کی وجہ سے شریعت کے بارے میں عظیم
مناظرہ ہو گیا اور لوگ طرح طرح کی تنگی و
مشقت میں مبتلا ہو گئے ہیں اور شریعت کی
ان اعلیٰ درجہ کی مصلحتوں کے معلوم کرنے کا
کوئی راستہ نہیں رہ گیا جن پر شریعت قائم
ہے۔ شریعت کا مدار حکمتوں اور نبوی و
اخروی زندگی کی مصلحتوں پر ہے وہ مجسمہ
عدل و رحمت اور کل حکمت و مصلحت
ہے جو مسئلہ بھی عدل سے ظلم کی طرف
رحمت سے زحمت کی طرف مصلحت سے
مفسدہ کی طرف اور حکمت سے عبث کی طرف
خروج کرے گا وہ شریعت کا مسئلہ نہ ہوگا۔ اگرچہ

هذا فصل عظیم التفع جذا وقد
وقع بسبب الجهل به غلط عظیم
على الشريعة اوجب من المخرج
والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه
ما يعلم ان الشريعة الباهرة
التي في اعلم رتب المصالح لا تاتي
بها فان الشريعة مبناها واساسها
على الحكم ومصالح العباد في المعاش
والمعاد وهي عدل كلها ورحمة
كلها ومصالح كلها وحكمة كلها
فكل مسألة خرجت عن العدل
الى الجور وعن الرحمة الى ضدها
وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة

سہ اعلام الموقعین فی تغیر الفتویٰ۔ عہ یہ کتاب قدیمی کتب خانہ کراچی شائع کر رہا ہے۔

الی العبت فلیس من الشرعیة وانہ تاویل کے ذریعہ شریعت میں داخل کر لیا
ادخلت فیہا بالتاویل لے جلتے۔

مذکورہ تفصیلات سے ظاہر ہے کہ تغیر احکام بتغیر زمان کا تعلق مستقلاً عرف
سے نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے بلکہ مصالحِ مرسلہ سے ہے اور اس کی
حیثیت مستقل باب کی ہے نہ کہ عرف کے تحت ضمنی باب کی۔

عرف کا مصلحتِ مرسلہ | عرف (جس پر لوگوں کا عمل درآمد ہو) میں بھی مصلحتِ ملحوظ
سے زیادہ تعلق ہے ہوتی ہے اس لئے اکثر و بیشتر اس کا تعلق مصالحِ مرسلہ سے
ہوتا ہے اس میں عبدالوہاب خلاف کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

والعرف عند التحقیق لیس دلیلاً تحقیقی بات یہ ہے کہ عرف مستقل دلیل
شرعیاً مستقلاً و ہونی الغالب من شرعی نہیں ہے وہ (عرف) اکثر مصلحتِ مرسلہ
مراعاة المصلحت المرسلۃ و ہوکما کے تحت ہوتا ہے جس طرح احکام وضع کرنے
یراعی فی تشریح الاحکام یراعی فی میں اس کی رعایت کی جاتی ہے۔ نصوص کی
تفسیر النصوص فیخصص بہ العام تفسیر میں بھی اسکی رعایت ہوتی ہے اس کے ذریعہ
ویقید بہ المطلق وقد یترک عام نص کو خاص کیا جاتا مقید کیا جاتا اور کبھی
القیاس بالعرف لے اس کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔

سب ہی اماموں نے عرف کی بنیاد پر مسائل حل کئے ہیں کسی نے مستقل اصل تسلیم کر کے
اور کسی نے دوسری اصل کے تابع بنا کر۔ عرف کا ٹکراؤ اگر اجتہادی مسائل سے ہے تو اس
میں زیادہ دشواری نہیں پیش آتی اور اگر غیر اجتہادی مسائل سے ہے تو نص خاص
کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا اور نص عام کو اس کے ذریعہ خاص کرنا یا مقید

لہ اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتویٰ لہ عبدالوہاب خلافت علم اصول الفقہ الدلیل

السابع العرف۔

کرنا سب ہی اماموں سے ثابت ہے، اگرچہ اصولی طور پر بعض نے انکار کیا ہے جیسا کہ چند مثالوں سے ثابت ہے۔

حنا بلہ اور مالکیہ کے نزدیک کھانے کی پٹے پر نوکر رکھنا جائز ہے اگرچہ اس میں جہالت پائی جاتی ہے۔ شوافع اور احناف کے نزدیک قسط پر خرید و فروخت جائز ہے اسی طرح آرڈر دے کر معاملہ کرنا درست ہے۔ گھڑی وغیرہ ضرورت کی چیزیں اس ضمانت کے ساتھ خریدنا درست ہے کہ مثلاً چھ ماہ یا سال بھر میں خراب ہوتی تو اس کی مرمت کا ذمہ دار دوکان دار ہوگا۔ وغیرہ ایسے

احناف اور مالکیہ کے نزدیک موسمی پھلوں کی بیع جائز ہے جب کہ کچھ نکل آئے ہوں اور ان میں انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہوگئی ہو اگرچہ کچھ پھل بعد میں نکلیں۔

ظاہر ہے کہ عرف سے مراد ایسا عرف ہے کہ جس کے ذریعہ حلال حرام یا حرام حلال قرار پاتا ہو، نیز اسکے ذریعہ کسی فرض و واجب کا بطلان نہ لازم آتا ہو۔ یہ عرف شریعت کے عام اصول و قواعد کے خلاف نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل ”فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر“ میں دیکھ لینا چاہیے۔ رسالہ العرف والعادة (احمد فہمی) کا مطالعہ بھی مفید رہے گا۔



۱۔ ڈاکٹر وحید الذہیلی نظریۃ الضرورة الشرعية۔ العرف

۲۔ امینی۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر بحث عرف و رواج اور فقہی اصول و کلیات۔

مسئلہ اجتهاد

پر

تحقیقی نظر

تالیف:

جناب مولانا محمد تقی امینی

مدنی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی

مقدمہ

ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے۔

جب قوم کی فکری و عملی زندگی پر زوال مسلط ہوتا ہے تو اس کی ضروریات اور زندگی کے بنیادی تقاضوں اور مطالبوں تک میں تبدیلی ہو جاتی ہے، بہت سے وہ کام جو ارتقائی دور میں ضروری اور مفید ہوتے ہیں، زوال کے زمانہ میں غیر مفید اور ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح بہت سے وہ تقاضے اور مطالبے جو زوال کے زمانہ میں سامنے آتے ہیں، ارتقائی دور میں ان کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔

اسلامی تاریخ کے ہر دور میں "مجددین" نے اجتہاد کے کام کو جاری رکھا، البتہ موقع و محل کی مناسبت سے اس کی نوعیت اور کارکردگی کی کیفیت میں یقیناً فرق رہا، اس فرق میں قوم کی ضرورت اور محل و برداشت کی رعایت ملحوظ تھی کہ اس کے بغیر نہ اجتہاد کا اصل مقصد حاصل ہو سکتا ہے اور نہ ہی قوم و ملت کے لئے وہ مفید بنتا ہے۔ چند فقہی جزئیات میں تبدیلی نہ ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صدیوں سے اجتہاد کا سلسلہ بند ہے، تاریخ دانی اور قوم کی مزاج شناسی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں ہے۔ ایک ماہر طبیب کا کام مریض کی طبیعت اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کر کے

مرض دور کرنا ہوتا ہے، دوا اور غذا کی تجویز کی ساری اجتہادی صلاحیتیں اسی ایک کام کے گرد چکر لگاتی ہیں، وہ موسم کی تبدیلی اور آب و ہوا کے اختلاف کی عایت کرتا ہے، مرض کے آثار چڑھاؤ کی کیفیت کا معائنہ کرتا رہتا ہے اور ان کی بنیاد پر تشخیص و تجویز کے ناگزیر تفاوت کو نظر انداز نہیں کرتا ہے، اس کے ساتھ ہی مرض کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کو بھی ایک لمحہ کے لئے وہ نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتا، کیونکہ اس سے غفلت کی صورت میں ساری جدوجہد کے ضائع ہونے کا یقین ہوتا ہے۔

”مجددین“ نے بھی ماہر طبیب کی طرح مریض (قوم) اور مرض (اسباب زوال) کو اپنی خداداد بصیرت کی روشنی میں سمجھا اور ہر ایک کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کا حقیقت بینی کے ساتھ مطالعہ کیا، پھر حالات اور قوم کی ذہنی و مزاجی کیفیت کے لحاظ سے جن جن مواقع میں جس قسم کے اجتہاد کی ضرورت سمجھی وہاں اجتہاد سے پورا کام لیا۔

معاشرتی اور سماجی زندگی کی بعض ضرورتیں ایک دور میں مقدم ہوتی ہیں، جو دوسرے دور میں مؤخر بن جاتی ہیں اسی طرح بعض کو کسی دور میں فوقیت حاصل ہوتی ہے اور بعض کو کسی میں ہوتی ہے، ایک مبصر کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر ضرورت کو اس کے درجہ اور مقام میں رکھ کر اس کو عملی جامہ پہنائے، مجددین نے احیائے دین کی کوششوں میں اس فطری اصول کو کبھی نظر انداز نہ ہونے دیا، جس دور میں جس ”ضرورت“ کی جتنی اہمیت دیکھی ”اجتہادات“ میں اس کو ویسا ہی مقام دیا۔

یہ صحیح ہے کہ بعض مجددین کے یہاں فقہی جزئیات میں اجتہاد کی صورتیں بہت کم ملتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں قومی اور جماعتی زندگی کو کس چیز کی زیادہ ضرورت تھی، آپریشن کے ذریعہ فاسد خون نکالنے کی؟ یا زخم مندمل

کرنے والی دواؤں کی، ظاہر ہے کہ جب تک فاسد خون خارج نہ ہوگا ان دواؤں سے
کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ ”حکومت“ ان کی نظر میں فاسد خون خشک کرنے کا کام انجام
نہ دے سکتی تھی کہ اس کو حکومت کے ذمہ چھوڑ دیتے اور خود فقہی جزئیات میں
کانٹ چھانٹ کرتے رہتے۔ اس لئے فقہی مسائل کے مقابلہ میں انہوں نے دوسرے
اہم کام کی طرف اجتہادی قوت زیادہ صرف کی۔

پھر یہ کیا ضروری ہے کہ موجودہ دور کی طرح ان کے زمانہ میں بھی اسی طرح قوم
کو نئے حالات و مسائل درپیش ہوں جن کے لئے فقہی امور میں اجتہاد ضروری ہو گیا ہو؟
بعض مجددین نے فقہی مسائل کی طرف بھی توجہ کی اور بعض جزئیات میں حالات
کی مناسبت سے تبدیلی کا مشورہ دیا، لیکن قوم اپنی بے بضاعتی اور بے بصری کی
وجہ سے ان مشوروں کو قبول کرنے کیلئے تیار نہ ہوئی اور وہ متفردات و مخصوصات
بن کر رہ گئے۔ قوم کی اسی عدم صلاحیت کی وجہ سے ان مجتہدین کی زندگی کا اجتہادی
پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا اور یہ خیال عام ہو گیا کہ صدیوں سے اجتہاد کا دروازہ
بند ہے، ان بزرگوں کی شہرت ”مجتہد“ کی حیثیت سے نہ ہونے کی ایک وجہ شیعہ مجتہدین
کیساتھ عدم مشابہت کا جذبہ ہے جن کے یہاں مجتہد کی اصطلاح رائج ہے اور نہایت سہل الحصول
ہے، دوسری بڑی وجہ قوم کی عدم صلاحیت ہے، اس میں اتنی سکت تو باقی تھی کہ ان کے تجزیہ
کار ناموں کو مان کر مجد تسلیم کر لے، لیکن اتنی نہ تھی کہ ان کے اجتہادی کارناموں کو مان
کر ان سے زندگی میں کام لے سکے، مغرض وسیع معنوں کے لحاظ سے اجتہاد کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہوا۔
موجودہ دور میں جبکہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے فقہی جزئیات میں اجتہاد کی ضرورت شدت
کیساتھ محسوس کی جا رہی ہے اور فقہ کی جدید تدوین کا مرحلہ درپیش ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہی
اجتہاد سے تعلق بنیادی باتیں تحریر کر دی جائیں۔ میں اپنی بے بضاعتی کا اعتراف کرتے ہوئے
اللہ تعالیٰ سے دست بردار ہوں کہ اس ناچیز سے کو قبول فرما کر قوم و ملت کیلئے مفید بنائے۔ آمین۔ محمد تقی امینی

اجتہاد

اجتہاد کی حقیقت | اجتہاد کے لغوی معنی "تخل الجہد" (مشقت برداشت کرنا) ہیں

اور فقہاء کی اصطلاح میں یہ معنی منقول ہیں۔

احکام شرعیہ کی دریافت میں یا ان کی تطبیق میں خالی الذہن ہو کر انتہائی جدوجہد صرف کرنا۔

الاجتہاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع امامي درك الاحكام الشرعية واماني

دوسری تعریف یہ ہے۔

احکام شرعیہ معلوم کرنے کے لئے پوری محنت اور جدوجہد صرف کرنا یہ معلومات تفصیلی دلائل سے حاصل ہوتے ہیں جن کا مرجع کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

استفراغ الجهد في ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن اولتها التفصيلية الراجعة كلياتها في اربعة اقسام الكتاب والسنة والاجماع والقياس

اجتہاد میں جس قدر محنت و جدوجہد درکار ہے اس کی تشریح درج ذیل بیان سے

ہوتی ہے۔

اپنی طاقت بھر اس انداز سے محنت صرف کرنا کہ اس سے زیادہ میں اپنے آپ کو مجبور اور بے بس محسوس کرے۔

بذل تمام الطاقة بحيث يحسن نفسه العجز عن المزيد عليه

یہ طاقت بھر محنت و جدوجہد اسی کی قابل اعتبار ہوگی جو اجتہاد کی اہلیت و صلاحیت

لہ توضیح تلویح جزر ثانی ص ۱۱۱۔ لہ الموافقات ج ۲ ص ۱۹۰ لہ عقد الجید ص ۱۱۱ لہ توضیح

تلویح جزر ثانی ص ۱۱۱۔

رکھتا ہوگا غیر فقیہ کی محنت و جدوجہد کا اعتبار نہ ہوگا خواہ وہ کتنی ہی کیوں نہ ہو۔

فخرج استفراغ غیر الفقیہ وسعه فقیہ کی قید سے غیر فقیہ کی وہ محنت و جدوجہد

فی معرفۃ حکم شرعی ہے خارج ہوگی جو وہ شرعی حکم کی دریافت میں کرے۔

ان تصریحات سے اجتہاد کی یہ حقیقت ابھر کر سامنے آئی کہ "فقیہ انتہائی جدوجہد

اور پوری محنت سے اس طرح نئے مسائل کا حل دریافت کرے یا موجودہ مسائل میں

موقع و محل پر منطبق کرنے کی صورت نکالے کہ ان کی بنیاد فقہی ماخذوں میں کسی پر قائم ہو جائے

اور پھر وہ مسائل ایک رشتہ میں منسلک اور ایک لڑی میں پروئے ہوئے نظر آئیں۔

اجتہاد کے مفہوم کی وسعت | اجتہاد کا یہ مفہوم نہایت وسیع و جامع اور درج ذیل

صورتوں کو اپنے اندر سمونے ہوئے ہے۔

(۱) اجتہاد ان احکام و مسائل میں ہو جن میں فقہار پہلے غور و فکر کر چکے ہیں۔

(۲) ان احکام و مسائل میں ہو جو پہلے سے موجود نہ ہوں بلکہ حالات و تقاضے کے

مطابق اب ان کی ضرورت پیش آرہی ہو۔

(۳) اجتہاد سابق فقہار کی رائے کے موافق ہو۔

(۴) بنیاد میں اتفاق کے باوجود مختلف وجوہات کی بنا پر رائیں مختلف ہوگی ہوں۔

(۵) اجتہاد شورائی طرز کا ہو کہ آپس میں ایک دوسرے کی اعانت و مدد کسی

نتیجہ پر پہنچا گیا ہو۔

(۶) انفرادی اجتہاد ہو اور اس میں قلبی طمانینت حاصل ہوئی ہو۔

(۷) اجتہاد موقع و محل کی تعیین کے لئے ہو۔

(۸) اجتہاد مختلف اقوال میں حالات کے لحاظ سے ترجیحی صورت پیدا کرنے کیلئے ہو۔

(۹) حکم شرعی کا اصل مقصد فوت ہو رہا ہے اس کو واپس لانے کی غرض سے حکم

کا نیا قالب تیار کرنے کے لئے اجتہاد ہو۔

(۱۰) حالات کی تبدیلی کی بنا پر اصل حکم میں مشقت و دشواری پیش آرہی ہے یا مفرت کا یقین ہے تو سہولت پیدا کرنے یا دفعیہ مفرت کے لئے اجتہاد ہو۔
غرض "اجتہاد" کے وسیع دائرہ میں تمام وہ ناگزیر صورتیں اور ضرورتیں داخل ہیں جن میں احکام کے ذریعہ الہی حکمت (منافع کا حصول اور مفرت کا دفعیہ) مقصود ہو اور مختلف احوال و اسباب کی بنا پر اس میں رکاوٹ پیش آرہی ہو۔

اجتہاد کی ہر دور میں ضرورت رہتی ہے | اجتہاد کی مذکورہ عمومیت و وسعت سے دو باتوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے:-

(۱) اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے اگرچہ حالات کی بنا پر اس کی نوعیت اور شکل و صورت میں یکسانیت نہ پائی جاسکے۔

نیز اس ضرورت کو پورا کرنے کی جس میں اہلیت و صلاحیت ہو اس کو مجتہد تسلیم کرنے میں تاہل نہ ہونا چاہیے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اس شخص کو "مجتہد" مانتے ہیں جو اکثر و بیشتر احکام میں اپنے منسلک کا پابند نہ ہو لیکن احکام کی دلیلوں سے نہ صرف یہ کہ وہ واقف ہو بلکہ کامل درجہ کی بصیرت حاصل ہو اور انتہائی غور و فکر کے بعد اس کا قلب مطمئن ہو گیا ہو۔

بعینہ الفاظ یہ ہیں:-

وہ شخص جو اکثر مسائل میں اپنے شیخ کے موافق ہے لیکن ہر حکم کی دلیل کی اس کو معرفت حاصل ہے اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہے نیز اس فن میں اس کو بصیرت کا درجہ حاصل ہے ایسے شخص کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ مجتہد

فما یظن فین کان موافقا للشیخہ
فی اکثر المسائل لکنہ یعرف لکل
حکم دلیلًا و یطمئن قلبہ بذاک
الدلیل و هو علی بصیرۃ من امرہ
انہ لیس بمجتہد ظن فانسد (عقد البیہ)

نہیں ہے یہ خیال فاسد ہے۔

ہر دور میں اجتہاد جیسی صلاحیت | (۲) ہر دور میں اس کے مناسب مجتہد کا پایا جانا ضروری
کا پایا جانا ضروری ہے | ہے اگرچہ قوم کی بے بضاعتی کی وجہ سے فقہی امور میں
اس کی اجتہادی صلاحیتیں بروئے کار نہ آسکیں اور دیگر اجتہادی امور کی طرف اس کی
توجہ صرف ہوتی ہے۔

جیسا کہ حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت سے اشارہ ہوتا ہے۔

وڪذلك ما يظن من ان المجتهد
لا يوجد في هذه الازمنة اعتاداً
على النطن الاول بناء فاسد على
فاسد ليه
ایسے ہی یہ خیال فاسد بلکہ بنا فاسد علی الفاسد
ہے کہ پہلی بات (مذکورہ عبارت) پر گمان
کر کے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان زمانوں میں مجتہد
کا وجود ہی نہیں ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دعویٰ کے ثبوت میں درج ذیل قسم کی حدیثوں سے
استدلال کیا ہے۔

لا تزال طائفة من امتي على الحق
ظاهرين حتى تقوم الساعة
میری امت میں ایک "طائفہ" ہمیشہ ایسا
موجود رہے گا جو حق پر قابو پائے ہوئے ہوگا
یہاں تک کہ قیامت قائم ہو۔

"علی الحق ظاہرین" کا ترجمہ "حق پر قابو پائے ہوئے" سے کیا گیا ہے اس کی تائید
میں محدثین کی یہ عبارت بن سکتی ہے۔ "ان الحق بین ایدیم کالمیت"۔

شارحین حدیث نے اس حدیث کے مختلف محل بیان کئے ہیں ان میں ایک
وہ بھی ہے جس سے مذکورہ دعویٰ کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً لفظ "طائفہ" کو جماعت
اور فرد واحد کے لئے عام مانا جائے جیسا کہ ابن حزم کہتے ہیں۔

والطائفة في لغت العرب يقع على
الواحد فصاعداً ۱۰
عربی لغت میں طائفہ سے مراد ایک بھی ہوتا
ہے اور اس سے زیادہ بھی۔

یابہ بات کہ حدیث میں پوری ملت اور امت سے ایک طائفہ (گروہ) مراد ہے،
چنانچہ اس قسم کے افراد دنیا میں جہاں کہیں بھی پائے جائیں گے وہ سب مل کر طائفہ کی
شکل میں اس حدیث کے مصداق بنیں گے۔

اس مضمون کی تائید ”تجدید دین“ کی حدیث سے ہوتی ہے چنانچہ آپ نے فرمایا:
ان الله يبعث لهدا الامة على رأس
كل مائة سنة من يجدد لها دينها ۱۰
ہر سو سال میں اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے
ایسا شخص بھیجتا ہے گا جو دین کی تجدید کریگا۔
بعض محدثین نے مجدد کافر و واحد ہونا ضروری نہیں قرار دیا ہے بلکہ مختلف حالات
و ضروریات کے پیش نظر دین کے مختلف گوشوں کی تجدید فرد واحد کے بجائے ایک
طائفہ گروہ کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور بحیثیت مجموعی یہی گروہ (منتشر افراد جہاں بھی پائے
جائیں) مجدد دین کہلانے کا مستحق ہوگا۔

امت مسلمہ کے گونا گوں احوال و واقعات کے پیش نظر حدیث تجدید دین کی یہ
توجیہ قابل قدر ہے۔

بہر حال مذکورہ حدیث کی صحت اور اس سے استدلال کے مذکورہ طریقوں سے
کوئی اتفاق کرے یا اختلاف اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ ہر دور میں
مجتہد جیسی صلاحیت کا پایا جانا ناگزیر ہے، اگرچہ اس کے اجتہاد کا رخ فقہی امور کے بجائے
کسی اور جانب ہو۔

اور اگر ذہنی جمود و خود فریبی کی وجہ سے اس حقیقت کو ہم نہ مانیں تو نبوت کے
خاتمہ کے بعد کار نبوت جاری رکھنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے جو اس

۱۰ صحیح الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۱۹۱ از ترجمان السنۃ ۱۰ فتح الباری ج ۳ ص ۲۳۱ ۱۰ فتح الباری ج ۳ ص ۲۳۱

امت کا طرہ امتیاز اور قومی وطنی مزاج کے بقا کے لئے ناگزیر ہے۔

ثبوت میں علامہ بحر العلوم | اس سلسلہ میں علامہ بحر العلوم کی درج ذیل عبارت کافی
وغیرہ کی شہادتیں | اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں بڑی حد تک بات کی صفائی
ہوگئی ہے۔ وہ کہتے ہیں:-

ان من الناس من حکم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفی واختتم الاجتهاد و عنوا الاجتهاد فی المذاہب و اما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالائمة الاربعة متی اوجبوا التقليد و احداً من هؤلاء علی الامة و هذا کله هوس من هوساتهم لم یاتوا بدلیل ولا یعبأ بکلامهم و انما هم من الذین حکم الحدیث انهم افتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا

بعض لوگ کہتے ہیں کہ علامہ نسفی کے بعد لازمی طور سے زمانہ خالی ہو چکا ہے اور اجتہاد فی المذہب کا دروازہ بھی بند ہو گیا ہے۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ اجتہاد مطلق تو چاروں اماموں پر ختم ہو چکا ہے اب صرف ان میں سے کسی ایک کی تقلید ہی امت پر واجب ہے یہ سب باتیں خواہشات نفسانی سے تعلق رکھتی ہیں، ان لوگوں کے پاس نہ کوئی دلیل ہے اور نہ ایسی لغو باتوں کی طرف توجہ کرنی چاہیے یہ حضرات تو ان لوگوں میں سے ہیں جن کے پاس سے حدیث نبویؐ ہے کہ وہ بغیر جانے بوجھے فتویٰ دیتے ہیں جس سے خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

امت میں جن کا یہ مسلک ہے کہ

لا یجوز خلو الزمان عن مجتہد

مجتہد سے زمانہ کا خالی ہونا جائز نہیں ہے۔

ان کے دلائل یہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ قوی اور قرین قیاس ہیں اسلئے

لہ فوائح الرحمت شرح مسلم الثبوت بحر العلوم ص ۱۲۰۔ حوالہ بالا و حصول المامول من علم الاصول ص ۱۲۰

اسی مسلک کو ترجیح دینا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

غرض اجتہاد کی اہمیت کے پیش نظر اگر اس کو کسی دور میں بھی بند کر دیا جائے تو فقہ کی وہ علمی استعداد اور لچک ختم ہو جائے گی جو اس کو ضروریاتِ زمانہ کے موافق اور الہی حکمت کے ہم آہنگ بناتی ہے۔ فقہاء کہتے ہیں:-

وعليه مدار الفقه عليه
اور اجتہاد پر فقہ کا دار و مدار ہے۔

کیونکہ فقہ کے اکثر و بیشتر مسائل قیاسی ہیں جن کا اجتہاد سے تعلق ہے۔ فان
اکثر مسائل الفقه قیاسیۃً

اجتہاد سرچشمہ اور کتاب و سنت | اصل بات یہ ہے کہ "اجتہاد" سرچشمہ ہے اور رائے
کے بعد اصل ماخذ ہے | و عقل پر مبنی جتنے ماخذ قیاس استحسان استصلاح

استدلال وغیرہ ہیں وہ سب بواسطہ یا بلا واسطہ اسی سے نکلی ہوئی نہریں اور نالیوں
ہیں۔ احکام و مسائل ان سے حاصل کئے ہوئے پانی کی شکل میں ہیں۔ اگر یہ سرچشمہ
خشک ہو گیا یا نہروں اور نالیوں میں پانی آنا بند ہو گیا تو ضرورت کے وقت تازہ پانی
کیسے حاصل کیا جاسکے گا؟ اور پس انداز کیا ہو پانی ہر موسم کے لئے کب تک اور
کیوں کر مفید بنتا رہے گا؟

مذکورہ تفصیل کے بعد اجتہاد کی حیثیت ضمنی نہیں رہتی ہے بلکہ اصلی اور مقصود
کے درجہ میں ہو جاتی ہے، اس لئے کتاب و سنت کے بعد احکام و قوانین کا اصل
ماخذ "اجتہاد" کو کہنا زیادہ مناسب ہے اجماع بھی بڑی حد تک اسی سے خوشہ چین اور
فیض یافتہ ہے۔

فقہاء کہتے ہیں :-

الادلة الشرعية ضربان احدهما شرعی دلائل کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک کا مرجع

ما يرجع الى النقل المحض والثاني نقل محض ہے اور دوسرے کام جمع رائے
ما يرجع الى الراي المحض ليه محض ہے۔

رائے محض کا تمام تر تعلق اجتہاد سے ہے لیکن شرعی نظام میں یہ رائے اور
اجتہاد آزاد نہیں ہے بلکہ نقل سے مستفید اور اسی سے صحت و ضمانت حاصل کئے
ہوئے ہیں جیسا کہ تصریح ہے۔

ان الادلة الشرعية في اصلها احكام وقوانين کے شرعی دلائل تو پہلی ہی قسم
محصورة في الضرب الاول لانام (نقل محض) کے ہیں کیوں کہ قسم ثانی کے دلائل
نثبت الضرب الثاني بالعقل و کاثبات محض عقل کی بنا پر ہم نہیں کرتے ہیں
انما اثبتناه بالاول اذ منہ بلکہ اس لئے کرتے ہیں کہ کتاب و سنت سے
قامت ادلة صحة الاعتماد عليه ان پر اعتماد کرنے کے دلائل ہیں ملتے ہیں۔

اجتہاد کے درجے اور مرتبے | بنیادی حیثیت سے فقہی اجتہاد کے دو درجے اور مرتبے ہیں۔
(۱) اصول و کلیات (اجتہادی ماخذ) میں اجتہاد جن پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم ہوتی
ہے اور جن سے مسائل کا تعلق جوڑا جاتا ہے۔

(۲) احکام و مسائل میں اجتہاد جو اصول و کلیات سے مستنبط ہوتے ہیں خواہ یہ مسائل
اصول کی ترتیب و تدوین کے وقت موجود رہے ہوں یا بعد میں پیش آئے ہوں۔
حضرت شاہ ولی اللہ نے ان دونوں کو نسبتاً تفصیل سے بیان کیا ہے جس کا
خلاصہ یہ ہے۔

”پہلے درجہ میں تین امتیازی خصوصیتیں حاصل ہوتی ہیں۔“

(۱) جن بنیادوں پر اجتہادی مسائل کی عمارت تعمیر ہوئی ہو ان کو اپنی ذاتی تحقیق اور
رد و بدل کے بعد قبول کیا ہو (اجتہادی ماخذیں تصرف کا مجاز ہو)۔

لہذا الموافقات ج ۲ ص ۲۲۷ حوالہ بالا۔

(۲) جو احکام و مسائل موجود ہیں ان کے بارے میں احادیثِ نبویہ اور آثارِ صحابہؓ کی معرفت حاصل کی ہو، تعارض کی صورت میں کسی ایک دلیل کو ترجیح دینے اور تحمل پہلوؤں میں سے راجح پہلو کو بیان کرنے کے فرائض انجام دیئے ہوں نیز دلائل میں احکام کے ماخذ سے واقف ہو۔

(۳) دلائل کی روشنی میں نئے پیش آمدہ احوال و مسائل سے بھی بحث کی ہو۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ

کسی مجتہد کے اصول و کلیات (فقہی ماخذ) کو تسلیم کرے اور دلائل کی تلاش اور احکام کے ماخذ معلوم کرنے میں اکثر و بیشتر اسی مجتہد کے کلام سے رہنمائی حاصل کرتا ہو لیکن اس کے باوجود وہ احکام و قوانین کے مالہ و ماعلیہ سے واقف ہو دلیل و بصیرت کے ساتھ انہیں قبول کرتا ہو اور احکام و مسائل کے استنباط پر اس کو قدرت حاصل ہو اس قدرت کے ظاہر ہونے کا موقع کم ملا ہو یا زیادہ۔

موجودہ دور میں کس درجہ | موجودہ دور میں پہلے درجہ کے اجتہاد کی ضرورت اس بنا پر نہیں ہے کہ بحیثیتِ مجموعی فقہاء نے اس قدر ذخیرہ فراہم کر دیا ہے کہ فقہ کو جدید حالات کے مطابق اور الٰہی حکمت کے ہم آہنگ بنانے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی ہے۔ البتہ اس سلسلہ میں درج ذیل کام کی ضرورت بہر حال ہے۔

(۱) اصول قانون کو نئے انداز میں مرتب کرنا تاکہ افادہ اور استفادہ کی صورت عام ہو سکے۔

(۲) جن تشریحات و توضیحات کو زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے ان کی جگہ انہیں

کی روشنی میں نئی تشریحات و توضیحات قائم کرنا۔

(۳) اصول کی اس انداز میں ترمیم کرنا کہ باہمی اختلاف کا سلسلہ کم ہو اور بتدریج

فقہ کو قومی و ملکی سطح سے بین الاقوامی سطح پر لانے میں سہولت ہو۔

اس قسم کے کام کے لئے بھی اجتہاد کی لازمی طور سے ضرورت ہوگی اور بڑی محنت و کاوش درکار ہوگی لیکن یہ کام اتنا بلند ہو سکے گا کہ پہلے درجہ کی صف میں شمار کیا جائے اور اجتہاد مستقل کا نام دیا جائے۔

رہ گیا دوسرے درجہ کا اجتہاد تو وہ ایسی ناگزیر حقیقت ہے کہ ہر دور میں اس کے بغیر چارہ کار ہی نہیں ہے اگر یہ سلسلہ نہ جاری رکھا گیا تو فقہ کے ایک حصہ کو عملی ضرورت سے کوئی تعلق نہ باقی رہے گا۔

اس درجہ میں اگر تمام احکام و مسائل میں اجتہاد کی قدرت نہ حاصل ہو بلکہ بعض ابواب میں ہو اور بعض میں نہ ہو تو بھی محققین کا مسلک یہ ہے کہ متعلقہ مسائل میں اجتہاد کی اجازت ہوگی لیکن اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔ امام غزالیؒ و رافعیؒ و ابن دقیقؒ اور صفی ہندیؒ وغیرہ کا مسلک یہی ہے۔ (تفصیلی بحث آگے آئیگی)۔
ذیل میں اجتہاد کی صلاحیت ذکر کی جاتی ہے کہ مذکورہ کام کے لئے کس قسم کی صلاحیت درکار ہے۔

اجتہاد کی صلاحیت

اجتہاد کے لئے دو قسم کی صلاحیتیں ہونی چاہئیں | فقہار نے اجتہاد کے لئے بنیادی حیثیت سے درج ذیل دو قسم کی صلاحیتیں ضروری قرار دی ہیں۔ (۱) مقاصد شریعت سے واقفیت اور (۲) موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے۔

انما تحصل درجة الاجتهاد لمن
انصف بوصفين احدهما مقاصد
الشرعية على كمالها والثاني التمكن
من الامتناب بناءً على فهم فيها لـ
اجتهاد کا درجہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے
جس میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) مقاصد
شرعیہ سے پوری پوری واقفیت ہو اور (۲) اس
واقفیت کے مطابق استنباط کی قدرت ہو۔

آسان لفظوں میں ان دونوں کے مجموعہ کو علم و حکمت کے درجہ سے تعبیر کیا جاسکتا
ہے۔ علم سے مراد علم نبوت اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی راہ سے
حاصل ہوتی اور اسرار دین اور رموز قوانین تک پہنچاتی ہے۔

ایک مثال کے ذریعہ وضاحت | قدرتی کلام و احکام میں اس درجہ کی مثال تقریباً قدرتی
چیزوں میں "سائنٹسٹ" جیسی سمجھنا چاہیے کہ آگ، ہوا، مٹی پانی وغیرہ سے ہر خاص و
عام اپنی اپنی ضرورت کے مطابق فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں اور کسی کے دل میں یہ خیال
بھی نہیں گزرتا ہے کہ ان کی ساخت و پرداخت کی نوعیت میں اس سے زیادہ مفید
بننے کی صلاحیت موجود ہے۔

لیکن ان ہی چیزوں میں جب ایک سائنٹسٹ اپنی خاص نگاہ سے نظر ڈالتا ہے
تو رگ و ریشہ اور ہر بن ٹو سے ایسی ایسی چیزیں نکلتی دکھائی دیتی ہیں کہ جو عام حالت
میں تصور و ادراک سے بھی ماوراء سمجھی جاتی تھیں۔

اسی طرح قدرتی کلام و احکام کی حیثیت وہ ہے جس کا تعلق ہر خاص و عام کے
ہے اپنی اپنی حیثیت کے مطابق سب فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں اور اس سے زیادہ
کا تصور بھی نہیں کر سکتے ہیں لیکن جب فقیہ و مجتہد (سائنٹسٹ) کلام و احکام پر اپنی مخصوص
نظر ڈالتا ہے تو اسرار و حکم کے بحر و خاں موجیں مارتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جو نظائر
عام نظروں کے تصور و ادراک سے بھی ماوراء ہوتے ہیں پھر یہ سائنٹسٹ (فقیہ و مجتہد)

غوطہ زنی کر کے ”موتیاں“ نکالتا ہے اور قاعدہ و ضابطہ کے تحت اس انداز میں پیش کرتا ہے کہ ایک طرف موجوں کی چیرہ دستیوں سے مطلع کر کے اور دوسری طرف راستہ کے اُبھرے ہوئے نقوش پر نشان لگا کر منزل کی رہنمائی کرتا ہے۔

فقیہہ ایسا کیوں کرتا ہے؟ تاکہ غوطہ زنی (اجتہاد) کا سلسلہ قائم رہے اور مزید گہرائی میں جانے کی ضرورت ہو تو رہبری کے لئے بیرونی رہبر کے تلاش کی نوبت نہ آئے کہ اس کلام کی شان ہے:-

لا تنقضی عجائبہ ولا یخلق عن
کثرة الرد۔ اور بار بار لوٹانے سے وہ پرانا بھی نہ ہوگا۔

اور اگر اتنے ہی سے کام چل جائے مزید گہرائی میں جانے کی ضرورت ہو اور نہ ہمت و طاقت۔ تو ان حدود و نقوش اور قواعد و ضوابط سے تجاوز نہ کیا جائے۔

ورنہ موجوں کی چیرہ دستیوں سے حفاظت کی کوئی ضمانت نہ ہوگی کیونکہ اس راہ میں قدم اٹھانے کیلئے زور آزمائی کے ساتھ دسیسہ کاریوں کو سمجھنے کی بھی ضرورت ہے۔

فقد انقصت ظہور الفحول عن
ادراکها وعجزت الافکار عن
التطوف حول حریبها۔ اس کے ادراک سے بڑے بڑے مرد میدان کی کمریں ٹوٹ گئی ہیں اور افکار و تصورات کی بلند پروازی اسکے حریم کے گر چکر لگانے سے عاجز آگئی ہے۔

صلاحیت کیلئے فکر و عمل کا
نقشہ و سانچہ متعین ہے

جس طرح دنیوی قوانین کا (لائڈ ہی دور میں) ایک خاص مزاج ہوتا ہے اور اس کی نوک پلک درست کرنے میں

مخصوص زاویہ نگاہ کی کار فرمائی ہوتی ہے۔ اسی طرح دینی قوانین کا بھی ایک خاص مزاج ہے اور اس میں علم و حکمت کا درجہ یا اجتہادی صلاحیت پیدا ہونے کیلئے

فکر و عمل کا ایک خاص نقشہ و سانچہ متعین ہے جیسا کہ رسول اللہ کے اس فرمان

سے اشارہ ہوتا ہے۔

دنیا میں جس بندہ نے بے رغبتی کی زندگی اختیار
کی اللہ تعالیٰ اسکے دل میں حکمت "گو آگائیکا اور
حکمت کے ساتھ اس کی زبان کو گویا بنائے گا
دنیا کا عیب اسپر روشن کریگا اور دنیا کی بیماری
دواسے واقف کرائیگا اور صحیح دسالم اس دنیا کے
دارالسلام کی طرف کوچ کرائے گا۔

ما زهد عبد فی الدنيا الا انبت
الله الحکمة فی قلبه والنطق بها
لسانه ویصتره عیب الدنيا وداورها
ودواعها واخرجه منها سالما
الی دارالسلام۔

ایک اور جگہ آپ نے فرمایا۔

جب تم کسی بندہ کو دیکھو کہ دنیا میں اسے بے رغبتی
کی زندگی عطا ہوئی ہے اور بولتا کم ہے تو اس
کی صحبت اختیار کرو کیونکہ اس میں حکمت کا
القار ہوتا ہے۔

اذا رأیت العبد یعطی زهداً فی
الدنيا وقله منطق فاقتر بوا منه فانه
یلقی الحکمة ینه

ترک دنیا اور غشے ہے اور دنیا سے بے رغبتی دوسری شے، ان دونوں کے
فرق کو نظر انداز کرنا چاہئے، یہ صحیح ہے "نہ مرد است آنکہ دنیا دوست دارد" لیکن
اصل یہ ہے کہ "اگر دارد برائے دوست دارد" ایک اور جگہ آپ نے فرمایا۔

"نور" جب سینہ میں داخل ہوتا ہے تو سینہ
کشادہ ہو جاتا ہے لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ اسکی
کوئی علامت ہے جس کے ذریعہ وہ پہچانا جاسکے۔ آپ
نے فرمایا "ہاں" دارالغرور (دنیا) سے بے رغبتی ہونا
اور دارالخلود (آخرت) کی طرف متوجہ ہونا اور موت
کے آنے سے پہلے اس کی تیاری کرتے رہنا۔

ان النور اذا دخل الصدر انقسم
فقیل یا رسول الله هل لتلك
من علم یعرف به قال نعم التجافی
من دارالغرور والانابة الی
دارالخلود والاستعداد للموت
قبل نزوله ینه

سے بیعتی فی شعب الایمان از مشکوٰۃ کتاب الرقاق ینه ایضاً تصغیری فی شعب الایمان از مشکوٰۃ کتاب الرقاق

دراصل دنیا کے ساتھ بے رغبتی سے فکری و عملی زندگی کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ سامنے آتا ہے جو علم نبوت اور حکمت الہی کا جلوہ گاہ بنتا ہے اور پھر اس بلند و بالا مقام پر انسان ہر شے کی گہرائی تک پہنچ جاتا ہے، اس کے مالہ اور اعلیٰ سے واقفیت حاصل کر لیتا ہے اور زیر بحث معاملہ میں سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

ذیل میں مقاصد شریعت اور ان کے مطابق استدلال و استنباط کی صلاحیت کی تفصیل بیان کی جاتی ہے درمیان میں ان مقامات کی نشان دہی بھی کر دی گئی ہے جہاں موجودہ دور میں اجتہاد کی ضرورت ہے بعض جگہ اجتہاد کا لفظ اصطلاحی سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یہ ان مقامات میں ہے جن کا تعلق مروجہ فقہی احکام و مسائل سے ضمناً ہے۔

(۱) مقاصد شریعت کی تفصیل

مقاصد شریعت سے متعلق بنیادی باتیں | اس سلسلہ میں بنیادی باتیں یہ ہیں:-

ان الشریعة مبنیة علی اعتبار
المصالح وان المصالح انما
اعتبرت من حیث وضعها
الشارع کذا لک لا من حیث
ادراک المکلف لہ

یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا دار و مدار بندوں کے مصالح پر ہے لیکن مصالح کا اعتبار اس پہنچ پر ہوگا جس پہنچ پر شارع نے اعتبار کیا ہے محض بندوں کی سمجھ بوجھ اور ان کی بنائی ہوئی بساط کے لحاظ سے مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) مصالح کا اعتبار اور (۲) دفع مضرت کا لحاظ ایسی چیزیں ہیں جن کی رعایت

کے بغیر احکام و قوانین میں چارہ نہیں ہے، لیکن اس رعایت کے لئے شارع کا زاویہ نگاہ ضروری ہے نہ کہ انسانوں کا خود ساختہ اور پُر فریب زاویہ نگاہ۔
 پھر مصلحت و مفرت کے سمجھنے اور ان کے حدود متعین کرنے میں بھی دشواریاں پیش آتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں اضافی ہیں، ایک ہی چیز ہر حیثیت سے مفید یا مضر نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک لحاظ سے مفید اور دوسرے لحاظ سے مضر ہوتی ہے، ایسی حالت میں دونوں کی حیثیت سمجھنا اور ان کا درجہ مقرر کر کے ان کے فائدہ یا نقصان کو مدار بنا کر حکم جاری کرنا بڑی دقت نظر و وسعت نظر کا طالب ہے۔
 شارع نے غلبہ کے اعتبار سے منفعت و مفرت کو امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہے پچنانچہ فقہاء کہتے ہیں :-

لیس فی الدنيا مصلحة محضة
 ولا مفسدة والمقصود للشارع
 ما غلب منها
 دنیا میں نہ کوئی مصلحت خالص ہے اور نہ
 مفرت خالص اس لئے شارع کا مقصد یہ
 ہے کہ ان میں سے جس کا غلبہ ہوگا اس کا
 اعتبار کیا جائے گا۔

جو مصالح امر و نہی کا پیمانہ بنتے ہیں، کلی حیثیت سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

ما يرجع الى قيام حياة الانسان
 وتام عيشه ونيله ما تقتضيه
 اوصافه الشهوانية والعقلية^۲
 (۱) وہ جن کا تعلق زندگی کے قیام و بقا سے ہے
 (۲) وہ جن کا تعلق زندگی کی تکمیل سے ہے۔
 (۳) وہ جن کا تعلق عقلی و شہوانی تقاضوں
 کے پورا کرنے سے ہے۔

جب کسی شخص کو مصلحت و مفرت کی معرفت اور اس کے محل استعمال کی شناخت حاصل ہو جاتی ہے تب وہ مقام نبوت کی خلافت و نیابت کے بلند منصب پر فائز

۲۵۵ حوالہ البلاغ ص ۲ ص ۲۵۵ کے موافقات ج ۲ ص ۲۵

ہو جاتا ہے اور احکام و قوانین سے متعلق جملہ امور کا تصفیہ کر سکتا ہے۔

هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي
تعلیم فتویٰ اور خدا کی رہنمائی کے مطابق حکم
صلى الله عليه وسلم في التعليم
دینے میں مقام نبوت کی خلافت اسی راہ سے
والفتيا والحكم بما اراد الله به
حاصل ہوتی ہے اور یہی اسکا سبب قرار پاتا ہے۔

مصالح ومقاصد اور اس سے متعلق احکام | مصالح ومقاصد اور اس سے متعلقہ

احکام کی تفصیل یہ ہے:-

(۱) انسانی زندگی کا قیام و بقا پانچ چیزوں پر موقوف ہے (۱) حفاظت جان
(۲) حفاظت دین (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت عقل اور (۵) حفاظت مال۔ یہ
پانچ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان اپنی زندگی
برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ اس کو خوش اسلوبی کے ساتھ گزار سکتا ہے، اس لئے تمام
شریعتوں نے ان کی حفاظت کے لئے احکام و قوانین مقرر کئے ہیں اور جب سے
دنیوی قانون کی بنیاد پڑی ہے ان "کلیات خمسہ" کی حفاظت کے لئے قوانین وضع
ہوتے رہے ہیں۔

اس لئے آخری الہی شریعت نے بھی ان کی حفاظت کے لئے مثبت و منفی
(کرنے اور نہ کرنے) دونوں قسم کے احکام و قوانین مقرر کئے ہیں کہ صحت برقرار رکھنے
کے لئے صالح غذا کے ساتھ فاسد غذا سے پرہیز اور زندگی کی بجلی میں روشنی اور
کنٹریکٹ پیدا کرنے کے مثبت اور منفی دونوں قسم کے تاروں کی ضرورت ہوتی ہے۔
قرآن حکیم نے اس آیت میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے۔

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا
یہ یقینی بات ہے کہ ہم نے دنیا کی ہر امت میں
أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا
کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس نے

الطَّاعُونَ. (۱۶/۳۶)

اس پیغام حق کا اعلان کیا ہے کہ اللہ کی عبادت
 کرو اور سرکش قوتوں سے بچو۔

”ان اعبداً واللہ“ (اللہ کی عبادت) میں کرنے سے متعلق تمام منفعت بخش احکام
 داخل ہیں اور واجتنبوا الطاغوت (سرکش قوتوں سے پرہیز) دفعِ مفسرت کیلئے نہ کرنے سے
 متعلق تمام احکام کو شامل ہے۔
 فقہاء کہتے ہیں:-

والحفظ لہا یكون با مرین احدہما
 ما یقیم ارکانہا وثبت قواعدہا
 وذلك عبارة عن مراعاتہا من جانب
 الوجود والثانی ما یدرأ عنہما الاختلال
 الواقع او المتوقع فیہا وذلك عبارة
 عن مراعاتہا من جانب العدم۔

حفاظت کے لئے ”مامورات“ اور ”منہیات“
 دونوں ضروری ہیں مامورات پر عمل درآمد کلیات
 خمسہ کو اصلی حالت پر قائم رکھتا ہے اور ان
 کے جوڑ بند درست رکھتا ہے اور منہیات سے
 پرہیز کے ذریعہ جو خلل موجود ہے یا جس کے
 پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس کی مدافعت
 ہوتی رہتی ہے۔

ایسی مصلحتیں جن کے ذریعہ کلیات خمسہ کی حفاظت و بقا مطلوب اور دفعِ مفسرت
 مقصود ہو، فقہاء کی اصطلاح میں ”مقاصد ضروریہ“ کہلاتی ہیں۔
 ”مقاصد ضروریہ“ پر مبنی احکام و قوانین یہ ہیں۔

جان کی حفاظت و بقا کے لئے (۱) جان کی حفاظت و بقا اور دفعِ مفسرت کے لئے
 کھانے پینے کے احکام ہیں۔ (۲) کھانے پینے کے احکام ہیں جن کی بنیاد قرآن حکیم
 کی یہ آیت ہے:

یحل لہم الطیبات ویحرم

وہ رسولؐ الطیبات کو لوگوں کے لئے حلال کرتا

عليهم الخبائث۔ (۷/۱۵۷) ہے اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے۔

”طبیات“ اور ”خبائث“ کی تعیین میں ”طبیعت سلیمہ“ کو مفسرین نے مدار بنایا ہے۔ چنانچہ ”طبیات“ کی یہ تشریح کی گئی ہے۔

المراد من الطبیات الاشیاء
المستطابۃ بحسب الطبع لہ
طبیات سے تمام وہ چیزیں مراد ہیں جو طبیعت
سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ ہوں۔

خبائث کے بارے میں اصولیین سے یہ منقول ہے۔

کل ما یتخبثہ الطبع ویستقدرہ
النفس کان تناولہ سبباً لالحد لہ
وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گندی سمجھے اور
نفس اسکو پسند جانے لسی چیزوں کا استعمال حیوانی
یا روحانی اذیت کا باعث ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے ذریعہ طبیعت سلیمہ کا مزاج اور رجحان سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور فقہار نے جو تشریحات کی ہیں ان سے مزاج اور رجحان کے مطابق عمل درآمد سے واقفیت ہوتی ہے اس بنا پر اجتہادی مرحلہ میں ایک لمحہ کے لئے بھی یہ دونوں نظر انداز نہیں کئے جاسکتے۔ ورنہ اجتہاد حدود و قیود سے متجاوز ہو کر ”صحت“ کی کوئی ضمانت نہ حاصل کر سکے گا۔

لباس اور دیگر ضروریاتِ زندگی کے احکام ہیں | (ب) لباس اور دیگر ضروریاتِ زندگی

سے متعلق بنیادی احکام یہ ہیں :-

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي
اُخْرِجَ لِعِبَادِكَ وَالطَّيِّبَاتِ
مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲)

اے پیغمبر! آپ ان لوگوں سے کہئے کہ اللہ کی زینتیں
(جائز لذات) جو اس نے بندوں کے برتنے کیلئے پیدا کی
ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

دوسری آیت:

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا
تُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ
التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ (۲۴)

اے اولادِ آدم! ہم نے تمہارے لئے ایسا لباس
مہیا کیا جو جسم کی ستر پوشی کرتا ہے اور ایسی چیزیں بھی
جو زیب و زینت کا ذریعہ ہیں نیز تمہیں تقویٰ کی راہ
دکھائی کہ تمام لباسوں سے بہتر لباس ہے۔

وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ سے اس سلسلہ کے احکام و قوانین کے بارے میں
زاویہ نگاہ کا تعین ہوتا ہے۔ تیسری آیت:-

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِى الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا
لَكُمْ فِيهَا مَعٰيشًا (۲۵)

اور ہم نے تمہیں زمین میں اختیار کیساتھ بسایا اور
تمہارے لئے اس میں زندگی کے سامان مہیا کیے۔

چوتھی آیت:-

هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ
جَمِيعًا (۲۶)

اللہ ہی ہے جس نے زمین کی ساری چیزیں
تمہارے لئے پیدا کیں۔

یہ سب آیتیں کلیات کے رنگ میں مجمل ہیں اور صرف نقشہ تعمیر بتاتی ہیں اس نقشہ
کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت (نبوی تشریحات) اور اس کے رنگ و روغن (فقہی
جزئیات و تفصیلات) سے استفادہ کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔ ورنہ نقشہ کی مطابقت
کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔

قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں | (ج) قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں:
قرآن حکیم اور سنت نبوی میں قتل کی کسی قسمیں بیان کی گئی ہیں قتل عمد، قتل شہر
عمد اور قتلِ خطا وغیرہ اور ہر ایک کے الگ الگ احکام بھی مذکور ہیں۔ فقہار نے ان
ہی سے استنباط کر کے مزید صورتیں نکالی ہیں اور ان کے احکام ذکر کئے ہیں۔

قصاص جس طرح جان کا ہوتا ہے عضو کا بھی مساوی صورت میں مقرر ہے

کہ اس کے بغیر حفاظتِ جان کا وظیفہ ناتمام رہتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:-
 وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي
 الْأَلْبَابِ (۱۷۹) ہے۔

جان کے بدلہ جان (قصاص) لینے میں زندگی کے حصول کی حکمت ایسی نمایاں
 ہے جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

جن صورتوں میں مقرر حدود و قیود کے مطابق قصاص کا معاملہ نہیں بنتا ہے
 ان میں دیت (خونبہا) کا حکم ہے۔ اس کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں غور و خوض کی ضرورت
 ہے، بعض ایسی بھی ہیں جن کو زمانہ کے "مفتی" نے ختم کر دیا ہے۔ جدید دور اور تقاضے
 کے مطابق دیت کی مقدار مقرر کرنا اوزن تناسب "کو بہر حال قائم رکھنا وغیرہ ایسی باتیں
 ہیں جن میں "اجتہاد" کے بغیر کام نہیں چل سکتا اور نہ فقہ زندگی کی ضروریات کا ساتھ
 دے سکتی ہے۔

یہ بات تو آسان ہے کہ جن صورتوں میں غلام آزاد کرنے کا حکم ہے۔ اگر غلامی کا
 رواج ختم ہو جانے کی وجہ سے غلام نہیں ملتے تو دوسرے درجہ کی چیز دوہینے پے درپے
 روزہ رکھنے کا حکم دیدیا جائے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ
 مَتَابِعَيْنِ (۹۲)
 جو کوئی غلام نہ پائے (مقدرت نہ ہو کہ غلام
 کو مال کے بدلہ حاصل کر کے آزاد کرے) تو دو
 مہینہ لگاتار روزہ رکھنا چاہیے۔

لیکن اس سے اصل صورت نہیں بنتی اور نہ مسئلہ کا حل دریافت ہوتا ہے غور کرنے
 کی چیز یہ ہے کہ کس روح اور مقصد کے تحت غلام کی آزادی کا حکم دیا گیا تھا۔ اب اگر
 غلامی کا زمانہ اور رواج ختم ہو گیا ہے تو اس روح اور مقصد کو جدید زمانے کے مطابق
 کس صورت اور قالب میں ڈھالا جاسکتا ہے؟ دراصل فقہی احکام میں ایسی صورتیں ایسی قسم کے

احکام سے تعلق رکھتی ہیں جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں۔ صورت اور قالب مقصود نہیں ہیں۔ روح اور معنی برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی حالت کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کیساتھ صورت اور قالب بدلتے رہتے ہیں۔ اس بنا پر ہر عہد میں ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

قاتل کا پتہ نہ چلنے کی (د) محلہ میں قتل ہو اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو اس کے صورت کے احکام ہیں | بھی احکام ہیں۔ چنانچہ شریعت میں "قسامہ" کے نام سے بڑی نفیس بحث اس پر موجود ہے۔ یعنی قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت میں پورے اہل محلہ کو ضامن ٹھہرایا جائے گا اور ان سے مقررہ قاعدہ کے مطابق دیت (خون کی قیمت) وصول کی جائے گی۔ صورت یہ ہے کہ پہلے اہل محلہ سے پچاس آدمیوں کو بلا کر باقاعدہ تحقیق و تفتیش کی جائیگی۔ جب اس سے بھی پتہ نہ چلے تو سب ذمہ دار قرار دیئے جائیں گے۔ ان آدمیوں کے انتخاب میں اہم بات یہ ہے کہ مقتول کے ورثا کی رلے کو بھی دخل ہونا ہے۔ حالات و تقاضے کے مطابق ایک گروہ یا ایک فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرانے کی صورت بھی اس میں داخل ہے اس دور جمہوریت کے بعض حالات میں فرقہ وارانہ فساد کی ہوک تھام میں حکومتیں بے بس بن جاتی ہیں۔ ایسی صورت میں اگر ایک فرقہ کی جان اور مال کے اتلاف میں دوسرے فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرا کر اس سے تاوان وصول کرنے پر عمل در آمد شروع ہو جائے تو ناممکن ہے کہ اس سے جان و مال کی حفاظت نہ ہو۔

جان کی حفاظت کے بارے میں "اس اجتماعی جرمانہ" کا قانون قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے۔ اسلام سے پہلے بھی اس پر عمل درآمد تھا اور اسلام نے بھی اس کی افادیت کے پیش نظر باقی رکھا۔ چنانچہ حدیث میں ہے :-

عن رجل من الانصار ان رسول الله
صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ
ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے "قسامت" (اجتماعی جرمانہ) کو

اس طرح برقرار رکھا جس طرح کہ زمانہ جاہلیت
 میں رائج تھا۔ چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم نے ایک مقتول کے بارے میں اسی کے مطابق
 فیصلہ فرمایا تھا جب کہ انصاریوں نے یہودیوں
 پر دعویٰ کیا تھا۔

فقہانے اس کی جو حکمت بیان کی ہے اس سے اہمیت پر مزید روشنی پڑتی ہے
 وہ لکھتے ہیں کہ:

”قسامت“ کا مقصد یہ ہے کہ اس طریق سے قاتل کا پتہ چل جائے
 اور اہل محلہ حفاظت کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری محسوس کریں۔ گویا اس قسم
 کا حادثہ ان کی کوتاہی سے پیش آیا ہے کیونکہ لوگوں کی حفاظت اور غنڈوں
 کی نگرانی ان کے ذمہ تھی۔“

فقہ کی کتابوں میں یہ بحث وسیع ہے اور اس کی جزئیات و تفصیلات میں فقہاء کا
 اختلاف بھی مذکور ہے جن سے حالات و مقامات کی مناسبت سے احکام کی تطبیق میں
 مدد ملتی ہے۔

اس کے علاوہ انسان کی جان سے تعلق رکھنے والی دوسری ”جناہتیں“ اس کی
 بنیادی ضروریات سے تعلق رکھنے والی عادتیں اور معاملات کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں
 جن کے احکام حفاظتِ جان کے سلسلہ میں شمار ہوتے ہیں۔ تفصیل فقہ کی کتابوں میں
 دیکھنا چاہیے۔

حفاظتِ دین کے لئے عبادات ہیں | (۲) حفاظتِ دین کے لئے

(۱) ”عبادات“ ہیں جن کے بغیر دین کی تشکیل ہوتی ہے اور نہ اس کی حفاظت

بقا کا کوئی سامان ہوتا ہے۔

عبادات سے متعلق بنیادی آیتیں یہ ہیں :-

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ - (۵۱)

ہم نے جن اور انس کو اسی لئے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت کریں۔

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ - (۱۹)

ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس نے یہ پیغام دیا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو۔

دراصل اخلاق و کردار کا ”خانہ“ انسان کی زندگی سے نکال دیا جائے تو وہ صرف ایک ”جوان“ بن کر رہ جاتا ہے اور جو اس کی شان کے مطابق زندگی گزارنے کا فطری سانچہ ہے اس کے تمام تار پود بکھر جاتے ہیں۔

ادھر انسان کی نفسیاتی کیفیت کا یہ حال ہے کہ جب تک ایک خاص پنچ پر اس کی تربیت کا پروگرام نہ چلتا ہے نفس کی شورشوں اور بغاوت سے نجات کی کوئی صورت ہی نہیں ہے اس لئے خلاق فطرت نے عبادات کا ایک منظم سلسلہ قائم کیا کہ اس کے ذریعہ ایک طرف اخلاق و کردار ڈھلتے رہیں اور دوسری طرف بد کرداری اور بد اعمالی سے پرہیز ہے۔

البتہ عبادات میں یہ بنیادی نکتہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ اس میں اور زندگی کے دیگر شعبوں میں توازن اور ہم آہنگی برقرار ہے۔ ورنہ افراط و تفریط کی صورت میں ایک طرف ”غلو اور تقشف“ کی زندگی نمودار ہوگی اور دوسری طرف آزادی اور بے لگامی کی زندگی کو فروغ حاصل ہوگا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر | (ب) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں۔
کے تاکیدی احکام ہیں | قرآن حکیم میں ہے :-

کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ
 تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ
 عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو جو لوگوں (کی ارشاد و
 اصلاح) کیلئے ظہور میں آئی ہے۔ تم "معروف" کا
 حکم دینے والے اور بُرائی سے روکنے والے اور اللہ
 پر سچا ایمان رکھنے والے ہو۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو اسلامی نظام میں جماعتی زندگی کا نصب العین ٹھہرایا
 گیا ہے، جس پر عمل سے ایک طرف تو معروف کا نشوونما اور اس کا غلبہ ہوتا رہتا ہے
 اور دوسری طرف منکر پر قابو پانے کی جدوجہد برابر جاری رہتی ہے اس طرح رفتہ رفتہ وہ
 "عناصر" جمع ہو جاتے ہیں جن سے تمدن پروان چڑھتا ہے اور وہ چیزیں کم ہوتی جاتی
 ہیں جن سے تمدن کو نقصان پہنچتا ہے۔

چونکہ ہر زمانہ میں خیالات کے طرزِ تعبیر، اسلوبِ تحریر اور طریقہ استدلال وغیرہ میں
 فرق ہوتا ہے اور سب مخاطب یکساں نہیں ہوتے ہیں، اس لئے اس فرض کی ادائیگی
 میں ہر دور اور ذہن کی رعایت ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں معروف اور منکر کی شناخت کا کام بھی کافی اہم سمجھا جاتا ہے اور
 فقہی جزئیات و تفریعات میں اسی کی بڑی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر بد قسمتی سے اس شناخت
 کے بارے میں اعتدال کی راہ نہیں پیدا ہو سکی ہے۔ بلکہ معاشرتی معاالجین (علماء) اور
 طبقہ حکومت کی کشمکش نے اس کو اور زیادہ مشکل بنا دیا ہے۔

دراصل صالح تمدن کو پروان چڑھانے والے "جواہر" (معروف) اور اس کے
 دشمن "جراثیم" (منکر) کو سمجھنا اور ان میں حد فاصل قائم کرنا آسان نہیں ہے اس کے
 لئے نہایت دقیقہ رسی اور باریک بینی درکار ہے۔ ان کی شناخت میں وہ قومیں بالعموم ناکام
 رہتی ہیں جو ترقی کے میدان میں نئی نئی آتی ہیں۔ کیونکہ ایک طرف ان کے تنگ ذہن و

لہ معروف و منکر کی تحقیق کے لئے راقم کی کتاب فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر بحث قرآن حکیم دیکھنا چاہیے۔

داغ میں چیزوں کو سمونے اور جذب کرنے کی پوری صلاحیت نہیں ہوتی، اور دوسری طرف ترقی یافتہ قوموں کی ترقیاں ان کے پیش نظر ہوتی ہیں جن میں ”جواہر“ و ”جراثیم“ دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں ترقی کی اصلی ”تہ“ میں پہنچنے کے بجائے ان کی نظریں اکثر جراثیم میں الجھ کر رہ جاتی ہیں۔ اس لئے حکمتِ ایسانی کے بغیر اس راہ میں قدم اٹھانا نہایت خطرناک ہے، اور یہ حکمتِ ایسانی اس فکر و نظر سے پیدا ہوتی ہے، جو عقل اور دل دونوں کی رہنمائی میں تیار ہوتی ہے۔

ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں | (ج) ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے:-
 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا
 فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا
 أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا (۸/۷۲)
 جو لوگ ایمان لائے، اللہ کی راہ میں اپنا گھر چھوڑا
 جہاد کیا، لوگوں کو پناہ دی اور ان کی مدد کی
 حقیقت میں یہی سچے مومن ہیں۔

دوسری آیت:-

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ
 رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا
 بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ
 اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (۹/۷۹)
 ایمان والے وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے
 رسول پر ایمان لائے۔ پھر شک میں نہیں پڑے
 اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے
 جہاد کیا۔ یہی لوگ سچے ہیں۔

تیسری آیت:-

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي
 سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ
 أَكْبَرًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ
 جو لوگ ایمان لائے اور اللہ کی راہ میں اپنا گھر چھوڑا
 اور جان و مال سے جہاد کیا، ان کے لئے اللہ کے نزدیک
 بڑا درجہ ہے اور یہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں۔

ان تینوں آیتوں میں بالترتیب ہم المؤمنون، حقاً ہم الصادقون اور ہم الفائزون سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ دین کی حفاظت کا عظیم الشان فریضہ ان تینوں

کے بغیر نہیں انجام دیا جاسکتا۔ ذیل میں ہر ایک کی اصل حقیقت بیان کی جاتی ہے۔
ہجرت کی حقیقت اور عمومیت | ہجرت - دین کو بروئے کار لانے کیلئے جملہ منہیات (منوع باتیں) چھوڑ دینا۔ حتیٰ کہ اگر گھر بار چھوڑنے کی نوبت آجائے تو اس سے بھی دریغ نہ کرنا۔
 حفاظت و بقائے دین کے لئے یہ ہجرت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لَا تَنْقَطُ الْهَجْرَةُ حَتَّى تَنْقَطَ التَّوْبَةُ
 وَلَا تَنْقَطَ التَّوْبَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ
 مِنْ مَغْرِبِهَا
 ہجرت اس وقت تک برابر جاری رہے گی جب تک کہ توبہ کی قبولیت کا سلسلہ نہ ختم ہو اور توبہ کی قبولیت اس وقت تک جاری رہے گی جب کہ آفتاب مغرب سے نہ طلوع ہو۔

نصرت کی حقیقت و عمومیت | نصرت: آپس میں ایک دوسرے کی مدد کرنا اور مشکلات و مصائب کے وقت انہیں سنبھالا دینا۔ یعنی زندگی کی تشکیل باہمی تعاون و اشتراک اور ایثار و قربانی کی بنیادوں پر۔ قرآن حکیم میں ہے:-

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا
 الْعَقَبَةُ ۗ فَكَرُّ رَقَبَةٍ أَوْ اطْعَمٌ فِي
 يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ يَتَّبِعُكَ إِذَا مَضَىٰ
 أَوْ مَسَّكَ إِذَا مَضَىٰ ثُمَّ كَانَ مِنَ
 الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَّاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَّاصَوْا
 بِالْمَرْحَمَةِ (سورہ انعام: ۱۱۷)

پھر وہ گھاٹی سے نہ گزرا۔ اے پیغمبر آپ کو معلوم ہے کہ گھاٹی عبور کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہ ہے کہ کسی کی گردن کا پھندا چھڑانا بھوکے قرابت دار یتیم اور خاک آلود مسکین کو کھانا کھلانا پھر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لائے ہوں اور دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی ہو۔

ان آیات میں پہلے باہمی امداد و غم خواری کی شکلوں کو "گھاٹی" سے تشبیہ دی گئی ہے۔ پھر ایمان اور صبر کی تلقین کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ علی ہمدردی اور ایمان کے

بغیر زبانی صبر اور رحم کی تلقین کا کوئی خاص اثر نہیں ہوتا ہے اور نہ حفاظت دین کے سلسلہ میں اس کا کوئی خاص مقام ہے۔

فقہی ابواب میں ہجرت اور نصرت کو اس انداز سے نمایاں کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ حقیقت بن کر زندگی میں ابھر سکیں، نہ یہ کہ کسی خاص دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوں اور محض مجلس کی آرائش کا کام دیں۔

جہاد کی حقیقت اور وسعت | جہاد - حفاظت دین کے لئے ہاتھ پاؤں، زبان و قلم، عقل و دماغ وغیرہ ہر قوت کے ذریعہ ہر قسم کی انتہائی جدوجہد کرنا اور اس راہ میں سارے امکانی وسائل صرف کر دینا نیز اس میں ہر مزاحمت کرنے والی قوت کا پورا مقابلہ کرنا حتیٰ کہ اگر جان کی بازی لگانے کا وقت آجائے تو جان بھی دیدینا۔

امام رابع اصفہانی جہاد کی تعریف میں کہتے ہیں :-

استفراغ الوسع فی مدافعة العدو دشمن کی مدافعت میں اپنی پوری قوت اور وسعت
ظاہراً و باطناً یہ لگا دینا یہ دشمن خواہ ظاہری ہو یا باطنی (اپنا نفس ہو
یا دنیاوی دشمن)۔

فقہاء کہتے ہیں :-

انما فرض لا عزاز دین اللہ و دفع جہاد دین کے غلبہ اور بندوں سے شر کو دفع کرنے
الشر عن العباد یہ کے لئے فرض کیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد کی عمومیت بیان کرتے ہوئے فرمایا :-

ما ہدوا و اہواءکم کما تجاہدون اپنی خواہشات کے خلاف اسی طرح جہاد کرو
اعداءکم یہ جس طرح دشمنوں کے خلاف جہاد

کرتے ہو۔

جہاد کسی دور اور زمانہ | یہ جہاد کسی دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دائمی
کیساتھ مخصوص نہیں ہے | ہے اور حفاظتِ دین کی اہم خدمت اسی پر موقوف ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :-

الجہاد ما ضالی یوم القیمة یلہ جہاد قیامت تک جاری ہے گا۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خلافت کی سب سے پہلی تقریر میں فرمایا تھا :-

لا یدع قوم الجہاد فی سبیل اللہ جو قوم بھی اللہ کی راہ میں جہاد کو چھوڑ دے گی
الآخذ لہم اللہ بالذل یلہ اللہ تعالیٰ اس کو ذلیل اور خوار کر دیگا۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :-

”اس وقت ہمارے سامنے دو فاسد راستے ہیں (۱) ایک ان لوگوں

کا جو دین کی طرف منسوب ہیں، لیکن قوتِ حرب، جہاد اور مال سے (جن کا

دین خداوندی محتاج ہے) دین کی تکمیل نہیں کرتے ہیں اور (۲) دوسرا راستہ

ان والیانِ حکومت کا ہے، جو مال، حربی قوت اور جہاد سے کام لیتے ہیں

لیکن اس سے ان کا مقصد اقامتِ دین نہیں ہوتا۔ یہ دونوں ان لوگوں

کے راستے ہیں جن پر خدا کا غضب نازل ہوا یا گمراہ ہیں۔“

کتاب السیر میں اس باب کی | فقہی ابواب میں ”کتاب السیر“ کے نام سے جہاد پر مستقل
روح اور سیرت کی بحث ہے | بحث ہوتی ہے۔ دراصل اس میں اس روح پر بحث

مقصود ہوتی ہے۔ جو ”جہاد“ کے انداز اور طریق میں ملحوظ ہونی چاہئے۔ جس سے جہاد عام
دنیاوی لڑائیوں سے ممتاز ہو کر رحمتِ الہی کے عام کرنے کا وسیلہ بنتا ہے۔

چنانچہ فقہاء کہتے ہیں :-

السیر جمع سیرة وہی الطريقة ”سیر“ سیرة کی جمع ہے۔ سیرة کے معنی راستہ اور طریق

سہ ابوداؤد سہ عروج وزوال کا الہی نظام سہ ایضاً۔

فی الامور فی الشرع تختص لسیر کے ہیں لیکن شریعت کی اصطلاح میں رسول اللہ کے
النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مغازیہ وہ راستے اور طریقے مراد ہیں جو آپ نے "اعلا کلمۃ الحق"
کے لئے اپنی جنگوں میں استعمال کئے ہیں

اس ذیل میں فقہ کی کتابوں میں جو جزئیات بیان ہوئی ہیں۔ ان کی اصل روح اور
مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی جدید صورت اور نیا قالب تیار
کرنے کی ضرورت ہے۔ تاکہ جہاد زندگی میں متحرک اور جاندار بن سکے۔

قرآن حکیم دنیا کی سب سے پہلی کتاب ہے جس نے قوانین جنگ مرتب کئے۔ اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان قوانین پر عمل کر کے یہ واضح کر دیا کہ جہاد بھی رحمت الہی
کا ایک پہلو ہے، جس کا نتیجہ لازمی طور سے عام انسانیت کے لئے امن و سلامتی کا پیغام
ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جہاد کے مذکورہ مفہوم کے پیش نظر اس مقدس فریضہ کی ادائیگی فقہ کے
درج ذیل جزئیہ کے دامن میں پناہ لینے سے نہیں ہو سکتی ہے:-

الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قام جہاد فرض کفایہ ہے جب ایک گروہ اس کے
بہ فریق من الناس سقط عن لئے تیار ہو تو دوسرے لوگوں کے ذمہ سے راقط
الباقیین علیہ ہو جاتا ہے۔

تعلیم و تربیت کا انتظام (د) تعلیم و تربیت کا انتظام ہے۔

قرآن حکیم میں رسول اللہ کے اہم مقاصد میں دونوں کا تذکرہ درج ذیل آیت میں ہے۔
لَوْ اَعْلَمْتُمْ اٰیَاتِهِ وَ یُزَكِّیْهِمْ وَ
لَعَلَّمْتُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (۳) سے انہیں پاک کرتا ہے اور کتاب و حکمت کی
تعلیم دیتا ہے۔

ہر قسم کی تعلیم و تربیت کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے جس پر گرد و پیش کی دنیا کا بھی لازمی اثر پڑتا ہے۔ اس لئے اس کے طریقہ کار میں اس مزاج اور اثر دونوں کی رعایت ضروری ہے۔ ورنہ خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہونے کی توقع نہیں۔

ہمارے مدارس میں حفاظتِ دین کے لئے علم نبوت کی تعلیم دی جاتی ہے اور تربیت کے ذریعہ زندگی کو کردارِ نبوت میں ڈھالنے کی کوشش کی جاتی ہے جن سے زندگی میں عبدیت کی شان پیدا اور زندہ رہنے کی اہلیت و صلاحیت نمایاں ہوتی ہے یہ

دونوں چیزیں موجودہ نظام میں جس قدر ابھرتی ہیں وہ اہل بصیرت سے پوشیدہ نہیں ہے۔ تعلیم و تربیت کا نظام مزاج اور اثر اگر دینی تعلیم کو جدید نظام تعلیم کے مطابق بالکل اپڈیٹ کی رعایت سے مرتب ہونا چاہیے (UPTODATE) بنا دیا جائے تو مزاج کی رعایت نہ

ہوگی جس کی بنا پر خاطر خواہ نتیجہ نہ برآمد ہوگا۔ اسی طرح قدیم نظام اور طریق تعلیم پر جمے رہنے سے گرد و پیش کے اثرات نظر انداز ہو جائیں گے جس سے اس زمانہ میں کوئی اہم دینی خدمت نہ انجام پاسکے گی۔

اس لئے نہ یہ عقلمندی ہے کہ تعلیم کو کل کا ایک غیر موثر جزو بنا دیا جائے کہ طلباء اس کو محض تفریحی "پیریڈ" کے طور پر استعمال کریں اور نہ ان کی نفسیاتی کیفیت، طبعی صلاحیت اور جدید رجحانات کا لحاظ کئے بغیر مختلف فنون کی کتابوں کو ہمیشہ نصاب میں باقی رکھا جائے اور سب کو ایک ہی نظام تعلیم میں جکڑنے کی کوشش کی جائے۔

"تربیت" کا طریقہ بھی حالات اور اشخاص کے مزاج کی رعایت سے بدلتا رہتا ہے۔ ورنہ ایک ہی حال میں ایک ہی طریقہ پر جمے رہنے سے نہ زندگی کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور نہ جدوجہد کی صلاحیت ابھرتی ہے۔

یہ دونوں چیزیں جس قدر اہم ہیں، بدقسمتی سے ان کی طرف سے اتنی ہی زیادہ غفلت و بے پروائی برتی جاتی ہے اس لئے اولاً ساری اجتہادی کوششیں انہیں

میں صرف کرنے کی ضرورت ہے، اس کے بغیر اور کوششیں بڑی حد تک غیر مفید اور بے نتیجہ رہیں گی۔

دین کی جدوجہد کا واسطہ تین قسم کے لوگوں سے ہے | حفاظتِ دین کے سلسلہ میں دینی جدوجہد اس لئے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں | کا واسطہ عموماً تین قسم کے طبائع اور

ذہنوں سے پڑتا ہے (۱) عوام (۲) متوسطہ طبقہ اور (۳) تعلیم یافتہ طبقہ۔ اس کے لئے دین کی ترجمانی میں ہر ایک کے مناسب حال طرزِ تعبیر اور طریقِ استدلال اختیار کرنا چاہئے۔ جب تک ترجمانی اور مخاطب میں ہر ایک کے ذہن اور طبیعت کا لحاظ نہ کیا جائے گا کامیابی کی توقع نہیں کی جاسکتی ہے۔

زمانہ کے ساتھ لوگوں کے خیالات و رجحانات اور اس کے مطالبے اور تقاضے بدلتے رہتے ہیں، یہ عمومی حیثیت سے لاندہ ہی دور ہے، مذہب اور لاندہ مذہب کا سوال ہے، جو توقعات اور امیدیں لوگوں کو پہلے زمانہ میں مذہب سے وابستہ تھیں، اب وہ لاندہ مذہب سے وابستہ ہو گئی ہیں، ایسی حالت میں مذہب کی نمائندگی کا کام آسان نہیں ہے اور اس کے لئے نئی قسم کی صلاحیتوں کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

مذہبی جدوجہد میں چونکہ تین قسم کے لوگوں سے واسطہ پڑتا ہے، اس لئے اس کام کے لئے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں، جن کی ذہنی و طبعی صلاحیتوں کو دیکھ کر ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا جائے اور جس طبقہ میں کام کرنے کے وہ اہل ہوں اس کی مناسبت سے ان کی تربیت کی جائے۔

تربیت کا موجودہ طریقہ سود مند نہیں ہے | موجودہ دور میں تعلیم سے زیادہ اہم کام تربیت اس میں از سر نو غور کی ضرورت ہے | کا ہے، تربیت کے ذریعہ جن ”جراثیم“ کو ختم

کرنے اور جن ”جواہر کو ابھارنے کی ضرورت ہے، قومی اور جماعتی زندگی کے قیام و بقا کے لئے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

پہلے زمانہ میں جب کہ قوم میں زندگی کی صلاحیت تھی، معمولی جدوجہد سے یہ کام انجام پا جاتا تھا، لیکن اب جب کہ قوم بڑی حد تک زوال کی آخری منزل پر پہنچ گئی ہے اس مسئلہ پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے، آج دنیا جس برق رفتاری کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے وہ ہمارے تصور و ادراک سے بھی باہر ہے، مگر اسی دنیا میں رہ کر اپنا مقام پیدا کرنا اور دینی کام کو آگے بڑھانا ہے، اس لئے طریقہ کار پر غور کر کے اس کا نظام قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

(۳) حفاظتِ نسل کے لئے:-

حفاظتِ نسل کے لئے عفت و عصمت سے متعلق اخلاقی و قانونی ضابطے ہیں

(۱) وہ تمام اخلاقی و قانونی ضابطے ہیں جن کا تعلق انسان کی عفت و عصمت سے

ہے، قرآن حکیم نے زندگی میں بے اعتدالی اور ذیوی غرور و گھمنڈ کے اثرات و نتائج بیان کرنے کے ذیل میں فرمایا ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (۲۰۴-۲۰۵)

بعض وہ آدمی ہیں کہ دنیوی زندگی کے بارے میں ان کی باتیں تمہیں بہت ہی اچھی معلوم ہوتی ہیں اور وہ اپنے ضمیر کی پاکی پر اللہ کو گواہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ وہ (نفسیاتی لحاظ سے) دشمنی و خصومت میں بڑے ہی سخت ہیں اور جب انہیں سرداری مل جاتی ہے تو وہ زمین میں خرابی پھیلاتے اور انسان کی کھیتی اور نسل کو ہلاک کرنے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ اللہ اس فساد کو کبھی پسند نہیں کرتا ہے۔

الہی شریعت نے حفاظتِ نسل کے لئے عفت و عصمت کے جو اصول مقرر کئے

ہیں وہ جدید دنیا اور اس سے مرعوب ذہنوں کے تصور سے بالاتر ہیں، کیونکہ دنیا کا موجودہ نظام "انسان" کے بارے میں جن نظریات و عقائد پر قائم ہے وہ الہی نظریات و عقائد سے بڑی حد تک مناسبت نہیں رکھتے ہیں۔

اصل اختلاف انسان کی حقیقت ہی سے شروع ہوتا ہے، پھر اس کی شان اور مقام کو برقرار رکھنے والے جملہ مسائل میں پھیل جاتا ہے، ایسی صورت میں دنیا کے ہر پیدا ہونے والے سوال کا (خواہ وہ کتنا ہی غیر اہم ہو) جواز شریعت میں تلاش کرنا اور جس طرح بھی ممکن ہو اس کا حل ڈھونڈنا نکالنا نہایت گمراہ کن طریقہ ہے، حقیقت غور و فکر کے اصل مستحق وہ مسائل ہوتے ہیں جن پر قوموں اور جماعتوں کا قیام و بقا موقوف ہوتا ہے یا جن کے حل کے بغیر قومی و ملی ضرر کا اندیشہ ہو، اس قسم کے مسائل میں اصول تدریج سے کام لے کر رفتہ رفتہ اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ دنیا کی ہر قوم میں "جواہر" کے ساتھ ساتھ "جراثیم" بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں، ان جواہر ہی کے قبول کرنے سے قومی زندگی پروان چڑھتی ہے رسول اللہ کے درج ذیل فرمان میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

الكلمة الحکمة ضالة المؤمن
 حیث وجدها فهو احق بها (الحدیث)
 حکمت کی بات مومن کی گمشدہ متاع ہے جس
 جگہ بھی اس کو پائے وہ اسکا زیادہ حقدار ہے۔

لیکن مرعوب ذہن و دماغ ان دونوں میں فرق نہیں کر پاتے اور جواہر کے ساتھ جراثیم بھی قبول کر لیتے ہیں، ان میں سے جو لوگ مذہب سے اپنا رشتہ منقطع نہیں کرنا چاہتے اور عام مسلمانوں کے خوف سے اپنے نفس اور قوم کو دھوکہ دینے کے لئے مذہب کی آڑ میں ان جراثیم کو اپناتے ہیں وہ مذہب کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جس میں یہ

یہ اس کی تفصیلی بحث راقم کی کتاب "عروج و زوال کا الہی نظام" میں ملے گی جو ندوۃ المصنفین سے شائع ہو چکی ہے۔ سہ ترمذی و ابن ماجہ۔ کتاب الزہد۔

جراثیم ” فٹ“ ہو جائیں، ان کے نزدیک ”اجتہاد“ کا مفہوم اس قدر وسیع ہوتا ہے کہ ان کے سارے مروجہات اس میں آجاتے ہیں اور اس کے لئے وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی کانٹ پھانٹ میں بھی دریغ نہیں کرتے ہیں۔

اسی لئے موجودہ دور کے ”متجددین“ کی نہ کوئی منزل ہے اور نہ کوئی مقام ہے، بس ان کے نزدیک اجتہاد نام ہے اسلام کی خود ساختہ توجیہ کا اس سے ان کو بچت نہیں کہ دور اول میں اسلامی کردار کیا رہا ہے؟ اور اسلامی تعلیمات کے اصل حاملین نے اس کی کیا توجیہ کی ہے؟

فواحش و بدکاری کی (ب) فواحش و بدکاری کی تمام راہوں پر پابندیاں لگائی گئی ہیں، راہوں پر پابندیاں ہیں | نفس اور عقل کے تقاضوں میں توازن قائم رکھتے ہوئے ایک طرف دوسروں کی عزت و ناموس کی حفاظت کا مکمل انتظام کیا گیا ہے، دوسری طرف نفسانی خواہشات کی تکمیل کی ایک حد مقرر اور اس کے محل کی تعیین کی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جامع اصول کے ذریعہ زندگی کا یہ معیار مقرر فرمایا ہے۔

لا یؤمن احدکم حتی یحب لایحیہ آدمی پورا مومن اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کی نفسی و مزاجی کیفیت یہ نہ ہو جائے کہ

دوسرے کے لئے وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے

”اخلاقیات“ میں موجودہ دنیا کی پسندیدگی و ناپسندیدگی کا معیار بدل گیا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ عزت و ناموس اور حفاظتِ نسل کی اہمیت دن بدن گھٹتی جا رہی ہے اور ایک طبقہ کے نزدیک تو تقریباً ختم ہو چکی ہے، ایسی حالت میں مذکورہ حدیث میں ایسا فی زاویہ نگاہ اور ایسا نالی زندگی ہی کا معیار مراد ہوگا۔

ان کی خلاف ورزی کی صورت (ج) مقررہ حدود و قیود کی خلاف ورزی کی صورت میں تعزیرات اور سزائیں ہیں | شریعت نے اخروی عذاب کی وعید کے ساتھ دنیاوی

تعزیرات وحدود بھی مقرر کئے ہیں کہ اس کے بغیر صالح معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا۔
 شریعت نے حفاظتِ نسل کے لئے عفت و پاکدامنی کا معیار اتنا بلند کیا ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :-

لا یزنی الزانی حین یزنی و هو کوئی بدکار ایساں کی حالت میں بدکاری کر ہی نہیں
 مؤمن یہ سکتا ہے۔

دوسرا ارشاد ہے :-

العینان زناھا النظر والاذنان زناھا آنکھ کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، زبان کا زنا بات
 الاستماع واللسان زنا الکلام والید زناھا چیت کرنا، ہاتھ کا زنا پکڑنا اور پاؤں کا زنا
 البطش والرجل زناھا المخطی بھہ الیٰ چلنا ہے۔

پھر ان چیزوں پر پابندی لگائی گئی جو نفسیاتی خواہشات کو برا نگینتہ کرنے والی ہیں۔
 اس سلسلہ میں شریعت نے بتدریج ان تمام چیزوں کے ختم کرنے یا ان کا استعمال بدل
 دینے کا حکم دیا جن سے اس فعل میں مدد ملتی ہے۔

دنیا میں ”خیر“ کے ساتھ ”شر“ کا وجود بھی ناگزیر ہے اور اشیاء میں نفع کے ساتھ
 ”نقصان“ اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ چیزیں اپنی پیدائش کے لحاظ سے بہہ
 وجوہ بری نہیں ہوتی ہیں، بلکہ ان میں شر اور نقصان کے ساتھ خیر اور نفع کا پہلو بھی
 ہوتا ہے، اس لئے اصل اس کا طریق استعمال ہے اور خیر و شر کا فیصلہ غلبہ کے اعتبار سے
 ہے اور ان ہی دونوں بنیادوں کو پیش نظر رکھنے سے صالح معاشرہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

تعزیر کے درجہ میں وسعت | شریعت نے ”حفاظتِ نسل“ کے قوانین کی خلاف ورزی
 کی صورت میں جو سزائیں مقرر کی ہیں، ان میں موقع و محل کے لحاظ سے وسعت سے کام
 لیا ہے، کیونکہ تعزیری طور پر جو سزائیں دی جاتی ہیں ان میں بالعموم وسعت کا لحاظ ناگزیر

ہوتا ہے، چنانچہ فقہار کہتے ہیں:-

وان رای الامام ان یضم الی الضرب حکومت اگر مناسب سمجھے تو "تعزیر" میں مار پیٹ

فی التعزیر المحبس فعل یہ کے ساتھ قید بھی کر سکتی ہے۔

حد کے مرحلہ میں سختی کا حکم ہے | لیکن جب معاملہ کی نوعیت حد (مقررہ سزا) کے مرحلہ

تک پہنچ جائے اور معاشرہ بھی اس کا متحمل بن گیا ہو تو پھر مجرم کے ساتھ نہ رعایت کی گنجائش

ہے اور نہ حکومت حد کے نفاذ میں لیت و لعل کی مجاز ہے، البتہ حد کے بھی درجے اور

مرتبے ہیں، مثلاً ایک درجہ کا حکم قرآن میں یہ ہے۔

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ جو عورتیں بد چلنی کی مرتکب ہوں تو چاہئے کہ چار آدمی

فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ کی اس پر گواہی لو، اگر چار گواہ گواہی دے دیں

فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي تو پھر ایسی عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں

الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّعَنَّ الْمَوْتَ أَوْ تک کہ موت ان کی عمر پوری کر دے یا اللہ ان کے

يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (۱۵) لئے دوسری راہ پیدا کر دے۔

یعنی عمر قید کی سزا دو۔ یہ حکم اس وقت تک کے لئے ہے جب تک معاشرتی حالت

دوسرے درجہ کے حکم کی متحمل نہ بن جائے، "أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" سے یہی مراد

ہے، ورنہ ایک ساتھ جملہ احکام کے نازل کر دینے میں کیا دشواری تھی۔

ظاہر ہے کہ جو عورت بے حیائی کی اس منزل پر پہنچ چکی ہو کہ اس کی بد چلنی پر عینی

شہادتیں گزر سکتی ہوں اس کی سزا مکمل "نظر بندی" کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی ہے۔

اسی سلسلہ کی دوسری آیت یہ ہے:-

وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا جو دو شخص تم میں سے بد چلنی کے مرتکب ہوں، تو

فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ان کو تکلیف اور سزا دو کہ وہ اس کی اذیت

(۱۶)

لہ ہدایہ اولین ص ۵۱۴

محبوس کرنے لگیں، پھر اگر وہ دونوں توبہ کر لیں اور
اپنی حالت سنواریں تو انہیں پھوڑ دو۔

یعنی اصلاح حال کی امید کے بعد عمر قید کی سزا میں تخفیف کی گنجائش ہے ان سزاؤں
میں موقع و محل کے لحاظ سے بد چلنی (بدکاری) کی کئی صورتیں شامل ہو سکتی ہیں، نیز اس
میں (ایام قید میں) تربیت کا پہلو بھی پوشیدہ ہے، ورنہ ”ابا واصلیٰ“ کا کوئی محل نہ
ہے گا، اور مرد کے معاملہ میں سزا پر زیادہ زور ہے اور عورت کے بارے میں قید پر
زیادہ زور ہے کہ وہ اپنی صنفی کمزوری کی وجہ سے زیادہ سزا کی متحمل نہیں ہو سکتی ہے۔

دوسرے درجہ کا حکم یہ ہے :-

دو قسم کے حدود | الزانیۃ والزانی فاجلدوا
کل واحدٍ منہما مائۃ جلدۃ ولا تأخذکم
بہما رافۃ فی دین اللہ ان کنتم تؤمنون
باللہ والیومر الآخر ولیشہدَا عبد ابہما
طائفۃ من المؤمنین (۲۴)

زانیہ اور زانی ہر ایک کو سو تلو کوڑے مارو، ان
دونوں پر اللہ کا قانون نافذ کرنے میں رحم اور
مہربانی نہ حاصل ہونا چاہیے اگر تم اللہ اور آخرت
کے دن پر ایمان رکھتے ہو اور سزا دیتے وقت
مومنوں کا ایک مجمع موجود ہونا چاہیے۔

یہ سزا کنوارے غیر شادی شدہ کے لئے ہے، اس کے ثبوت اور نفاذ کے لئے

نہایت کڑی شرطیں مقرر ہیں، ان کے بغیر یہ حد (سزا) جاری نہیں ہو سکتی ہے، یہ بھی
مہر دی ہے کہ سزا مجمع کے سامنے دی جائے تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت اور سبق حاصل ہو۔
شادی شدہ مجرم کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا ہے۔

ان ما عزا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما عزر (ایک شخص کا نام) رسول اللہ کے پاس آیا
ما عزر عندہ اربع مرات فامر برجمہ اور چار مرتبہ اقرار کیا تو آپ نے رجم کا حکم دیا۔

”رجم“ مجرم پر پتھراؤ کرنے کو کہتے ہیں (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) رجم کا ثبوت

مختلف حدیثوں میں ملتا ہے، اگرچہ ان میں اختلاف بھی ہے، مگر بڑی حد تک تطبیق کی صورتیں بیان کی گئی ہیں، البتہ حرم کے سلسلہ میں جو آیت "مسوخ التلاوة" کہی جاتی ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیں (گو اس سے سنگین اعتراض کا دروازہ کھلتا ہے) اور اس سے حرم کا ثبوت مانیں تو پھر اس حکم کو مسوخ ماننا ہی پڑیگا، کیونکہ ایک حکم نازل ہونے کے بعد پھر اسکو استغداد مسوخ قرار دینا کہ تلاوت کی بھی اجازت نہ ہے جب کہ دوسری مسوخ آیتیں تلاوت کی جاتی ہیں، اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ قطعی طور پر اس کو بنیاد سے ختم کرنا مقصود ہو۔ اس موقع پر اس کی تحقیق اور اس پر تفصیلی بحث مقصود نہیں ہے، صرف حکم بیان کرنا مقصود ہے۔

اس جرم کے ثبوت کے لئے فقہاء نے بڑی کڑی شرطیں رکھی ہیں، جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، اگر ان کے بعد بھی جرم ثابت ہو جائے تو پھر شریعت نے کنوارے اور شادی شدہ مجرم کے لئے مذکورہ دو سزائیں مقرر کی ہیں، جو بظاہر سخت معلوم ہوتی ہیں، لیکن یہ سختی موجودہ ماحول اور مزاج کے اعتبار سے ہے، جس میں جرم کی پرورش ہوتی ہے ورنہ جن لوگوں کے سامنے صالح معاشرہ کا تخیل ہے اور اس فعل کے اجتماعی زندگی میں مضر اثرات ہیں ان کے نزدیک یہ سختی سختی نہیں ہے، بلکہ صحت کی بحالی کے لئے ناگزیر طور پر کڑوی دوا کا استعمال ہے کہ اس کے بغیر معاشرہ نہ صحت مند ہو سکتا ہے اور نہ ہی وہ صحت برقرار رکھ سکتا ہے۔

بعض ترقی یافتہ ممالک میں بعض جرائم کی اس سے زیادہ سخت سزائیں دی جاتی ہیں مثلاً بغاوت اور خفیہ خبر رسانی کی سزا بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ اس طرح دی جاتی ہے کہ مجرم تڑپتا رہتا ہے اور جان نہیں نکلتی ہے۔

اس قسم کی سخت سزاؤں سے ایک طرف تو فعل کی شاعت و خباثت ذہن نشین ہوتی رہتی ہے، دوسری طرف ارتکاب کی ہمت نہیں ہوتی ہے، جس حکومت اور معاشرت میں برضا و رغبت عزت و ناموس پر حملہ جرم ہی نہ قرار پائے اس میں ظاہر ہے

نہ حفاظت نسل کی اہمیت باقی رہے گی نہ عزت و ناموس کی حفاظت کی کوئی ضمانت ہوگی۔
 نکاح، طلاق، نسب وغیرہ کے مسائل ہیں | (۵) نکاح، طلاق، خلع، عدت، نسب وغیرہ

کے مسائل ہیں، قرآن حکیم میں ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلْ لَكُمْ
 أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ
 لِيَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا اتَّيَمُّوهُنَّ
 إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ
 وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ
 كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا
 شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا
 كَثِيرًا (۴)

اے ایمان والو! تمہارے لئے یہ بات جائز نہیں
 کہ عورتوں کو میت کی میراث سمجھ کر ان پر زبردستی
 قبضہ کر لو اور نہ ایسا کرنا چاہیے کہ جو مال و متاع
 انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ لے نکلنے کے
 لئے ان پر سختی کرو اور انہیں روک رکھو، الا یہ کہ
 وہ علانیہ بدچلنی کی مرتکب ہوئی ہوں اور دیکھو
 عورتوں کے ساتھ معاشرت کرنے میں نیکی اور انصاف
 ملحوظ رکھو، پھر اگر ایسا ہو کہ تمہیں کسی وجہ سے وہ
 ناپسند ہوں تو بے ضبط اور بے قابو نہ ہو جاؤ، عجب
 نہیں کہ ایک بات تم ناپسند کرتے ہو اور اسی میں
 اللہ نے تمہارے لئے کچھ بہتری رکھ دی ہو۔

آگے کی آیتیں اس سے بھی زیادہ حسن سلوک پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ
 زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا
 فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا تَأْخُذُوا مِنْهُ
 بِمَتَانَا وَإِنَّمَا مِثْلُنَا وَكَيْفَ تَأْخُذُونَ
 وَقَدْ آفَضْنَا بَعْضَكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَآخَذْنَا
 مِنْكُمْ مِثْلًا قَاعًا عَلِيمًا (۶)

اگر تم حسن معاشرت کے ساتھ نباہ نہ کر سکو اور ارادہ
 کرو کہ ایک بیوی کو چھوڑ کر اس کی جگہ دوسری
 کرو گے اور پہلی بیوی کو تم نے چاندی سونے
 کا ایک ٹھہر بھی (مہر میں) دیدیا ہو تو بھی نہیں چاہیے
 کہ اسے علیحدہ کرتے ہوئے اس میں سے کچھ واپس
 لے لو کیا تم چاہتے ہو کہ اپنا دیا مال بہتان لگا کر

اور ظلم و تعدی کر کے واپس لے لو۔

طلاق کے سلسلہ میں ہے:-

طلاق رجعی کے بعد دوسری راستے رہ جاتے ہیں یا تو اچھے طریقہ پر روک لینا ہے یا پھر حسن سلوک کیساتھ الگ کر دینا اور تمہارے لئے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ اپنی بیویوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو۔ ہاں اگر زن و شوہر کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

فَامَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيْمٌ
بِاِحْسَانٍ وَلَا يَجْعَلُ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا
مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا
اَلَا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ . (۲۲۹)

”خلع“ کے بارے میں ہے:-

اگر تم دیکھو کہ ایسی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں اور واقعی اندیشہ ہے کہ اللہ کے ٹھہرائے ہوئے واجبات و حقوق ادا نہ ہو سکیں گے تو پھر شوہر اور بیوی کے لئے کچھ گناہ نہ ہو گا اگر بیوی اپنا بیچھا چھڑانے کے لئے بطور معاوضہ کے اپنے حق میں سے کچھ دیدے اور شوہر اسے لے کر علیحدگی پر راضی ہو جائے۔

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ
بِه - (۲۲۹)

”عدت“ کے بارے میں ہے:-

اور عدت کا شمار رکھو اور اللہ سے ڈرتے رہو جو کہ تمہارا پروردگار ہے۔

وَ اَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ
(۶۵)

”نہب“ کے سلسلہ میں ہے:-

اگر وہ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہیں تو ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ جو چیز اللہ نے ان کے شکم میں پیدا کر دی ہو اسے چھپائیں (کہ اس سے

وَلَا يَجْعَلُ لهنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ
اللّٰهُ فِيْ اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُوْمِنْنَ
بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ (۲۳۸)

عدت میں خلل ہوگا اور نسب غیر محفوظ ہو جائے گا)

شریعت نے ان میں سے ہر ایک کے متعلق تفصیلی احکام بیان کئے ہیں اور جگہ جگہ حدود و قیود کی پابندی کی تاکید کی ہے، مثلاً تَلَّكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا (یہ اللہ کی حدیں ہیں ان کے قریب نہ جاؤ) تَلَّكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا (یہ اللہ کی حدیں ہیں ان سے تجاوز نہ کرو) وغیرہ۔

صنف نازک کا مسئلہ | صنف نازک کا مسئلہ تاریخ کے ہر دور میں نازک رہا ہے اور اور اسلامی شریعت | دنیا نے اکثر اس کے ساتھ بے انصافی کی ہے، افلاطون تک نے اس کو مشترک ملک قرار دینے کی تجویز کی ہے، ادھر مذہب کی بگڑی ہوئی شکلوں اور اس کے نمائندوں نے بھی اس کے ساتھ کچھ اچھا سلوک نہیں کیا ہے، خواہ یہ زمانہ کی ستم ظریفی ہو یا عورت کی فطری کمزوری کا نتیجہ کہ ہر دور میں اس کی قسمت کا فیصلہ مردوں کے ہاتھ میں رہا ہے اور وہی اپنے خود غرضانہ اور نفس پرستانہ جذبات کے مطابق اس سے متعلق جملہ مسائل طے کرتے رہے ہیں، اسی کا یہ رد عمل ہے کہ اب وہ آزاد ہو کر اپنا اصل مقام بھی چھوڑنے پر آمادہ ہے اور تمام حدود و قیود سے بے نیاز ہو کر نیا مقام تلاش کرنے میں سرگرداں ہے، لیکن اس میں بھی اس کے رہنما مرد ہی ہیں، اس لئے توقع نہیں کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو۔

لیکن الہی شریعت نے اس کی مستقل حیثیت تسلیم کی ہے اور دو زندگیوں کو ملا کر ایک زندگی قرار دی ہے، جو ذمہ داریاں اس کے سپرد کیں اور جو مقام اس کو عطا فرمایا ہے، اس میں اس کی فطری ساخت کا اعتبار کیا ہے، نہ کہ مردوں کے خود غرضانہ جذبات کا، فطری نقشہ میں جو لکیریں مشترک تھیں، ان میں دونوں کا یکساں لحاظ کیا گیا ہے اور جو الگ الگ تھیں ان میں کچھ امتیاز کیا ہے، اس بنا پر کچھ باتیں دونوں میں مشترک قرار پائیں اور کچھ دونوں کے لئے الگ الگ مخصوص ہیں، مگر زندگی کی تشکیل کے لئے دونوں کی یکساں ضرورت ہے اور دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، ان دونوں کی انفرادیت

لے ملاحظہ ہو جمہوریہ افلاطون۔

اور اشتراک کو ملحوظ رکھ کر شریعت نے جو آمیزہ تیار کیا ہے، درحقیقت اسی سے زندگی خوشگوار بنتی ہے، ظاہر ہے کہ صنف نازک اپنی انفرادی خصوصیات کی بنا پر ہمہ وقت اس قابل نہیں رہتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد کی متحمل بن سکے، اس بنا پر دونوں کے کام کے دائروں اور اس کی راہوں میں فرق کیا ہے، مگر اس سے ان کے حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ایک دوسرے پر حقوق میں دو برابر قرار دیا گیا ہے:-
 وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ
 بِالْمَعْرُوفِ (۲۳۸)
 عورتوں کے لئے بھی اسی طرح کے حقوق مردوں پر
 ہیں جس طرح کے حقوق مردوں کے عورتوں پر ہیں۔

فقہاء نے عورتوں سے متعلق احکام پر تفصیلی بحث کی ہے، ان میں سے بعض بحثیں موجودہ حالات کے پیش نظر دشوار گزار بن گئی ہیں اور بعض کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے، ان بحثوں میں فقہاء کے اختلاف بھی مذکور ہیں، جو بڑی حد تک حالات و مقامات اور زاویہ نگاہ کی تبدیلی پر مبنی ہیں، ان سب سے مستفید ہونے اور دشواریوں پر قابو پانے اور بعض مسائل پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہے۔

(۴) حفاظت عقل کے لئے :-

حفاظت عقل کیلئے نشہ آور (۱) تمام نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی لگائی گئی ہے چیزوں پر پابندی ہے اور اس پابندی میں اصول تدریج سے کام لیا گیا ہے، مثلاً
 ابتدائی مرحلہ کا یہ حکم تھا :-

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا (۲۱۹)
 اے پیغمبر تم سے لوگ شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں، ان سے کہدو ان دونوں چیزوں میں نقصان بہت ہے اور انسان کے لئے فائدے بھی ہیں لیکن

ان کا نقصان فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔

اس آیت میں شراب اور جوئے کے نفع و نقصان کے بارے میں یہ اصولی حقیقت بیان

کی گئی ہے کہ چیزوں میں صرف نفع ہی نہ دیکھنا چاہیے کیونکہ کوئی چیز بھی کسی نہ کسی حیثیت سے نفع سے خالی نہیں ہوتی ہے، بلکہ نفع اور نقصان دونوں پر نظر ڈالنی چاہیے، جس چیز میں نقصان زیادہ ہو اُسے ترک کر دینا چاہیے، خواہ تھوڑا بہت نفع بھی حاصل ہوتا ہو، اور جس چیز میں نفع زیادہ ہو اُسے اختیار کرنا چاہیے خواہ اس میں تھوڑے سے نقصان کا بھی اندیشہ ہو۔

قدیم زمانہ میں اور اب بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شراب سے جنگ کرنے میں مدد ملتی ہے اور جو حصول مال کا ذریعہ ہے، اس بارگہ میں مذکورہ بالا آیت میں ایک اصولی حقیقت بیان کر کے ترک و قبول کا ایک معیار مقرر کیا گیا ہے، دوسرے مرحلہ کا حکم یہ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ
وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ
لے ایمان والو! ایسا کبھی نہ کرو کہ تم نشہ میں ہو اور
نماز کا ارادہ کرو، نماز کے لئے ضروری ہے کہ تم
ایسی حالت میں ہو کہ جو کچھ زبان سے ہو ٹھیک طور پر
اے سمجھو۔

اس سے نماز کے اوقات میں شراب پینے کی ممانعت کی گئی، تیسرے مرحلہ میں

بالکلیہ ممانعت کا قانون نازل ہوا۔ چنانچہ فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ
وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فاجتنبوا لعلكم تفلحون (۹)

لے ایمان والو! شراب، جو اور بت گندی چیزیں
ہیں، ان کا تعلق شیطانی حرکات سے ہے، اس
لئے تم پرہیز کرو، تاکہ فلاح پاؤ۔

خلافت ورزی کی صورت میں سزائیں ہیں | (ب) اس حکم کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں، مگر ابتدائی تعزیر کے درجہ میں وسعت رکھی گئی ہے، کیونکہ اشخاص و احوال کے لحاظ سے سزائیں تفاوت ناگزیر ہے، اسی بنا پر اس بارگہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مختلف طرز عمل منقول ہیں۔

البتہ صورت حال جب "حد" کے درجہ تک پہنچ جائے تو اس کی سزا اسی کوٹھے
مقرر ہے، چنانچہ فقہ میں ہے :-

وحد الخمر والسكر في الحرثمانون شراب اور نشہ کی سزا اسی کوٹھے ہیں۔ یہ صحابہ
سوطاً باجماع الصحابة لہ کے اتفاق سے ثابت ہے۔

مگر عادی مجرم کے لئے اس میں بھی تبدیلی کی گنجائش ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایک مجرم کے متعلق جو تین مرتبہ اس جرم میں ماخوذ ہو چکا تھا، فرمایا :-

فان اعاد في الرابعة فاقتلوا لہ اور اگر چوتھی مرتبہ بھی لایا جائے تو اس کو قتل کر دو۔

اس سے مقصود "سختی" ہے قتل نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک دوسرے شخص کو جو چوتھی مرتبہ شراب نوشی میں ماخوذ ہوا تھا، قتل کی سزا نہیں دی۔

ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم پھر ایک شخص حضور کی عدالت میں لایا گیا جس
بعد ذلك برجل قد شرب في الرابعة نے چوتھی مرتبہ شراب پی تھی، آپ نے اس
فضرب، ولم يقتله لہ کو مار کی سزا دی اور قتل نہیں کیا۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقررہ سختی میں بھی مزید سختی کی گنجائش ہے، یہ واضح
ہے کہ فقہاء نے ثبوت جرم اور حد کے نفاذ کے لئے جو شرطیں مقرر کی ہیں ان کے پائے
جانے کے بعد ہی حد کا اجراء ہوگا، اس کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

موجودہ دور میں شراب نوشی فیشن بن گئی ہے اور ترقی کی علامت سمجھی جانے لگی ہے
لیکن کسی برائی کے عام ہو جانے سے نہ اس کی برائی میں کمی پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے
مضر اثرات و نقصانات سے بچاؤ ہوتا ہے۔ تقریباً چودہ سو سال پہلے "رسول اللہ" نے
شراب کو "ام الخبائث" قرار دیا ہے، اس کے نفسیاتی اثرات کا مشاہدہ پہلے سے زیادہ
آج ہو رہا ہے۔

لہ ہدایہ اولین ص ۵۶ لہ ترمذی وغیرہ لہ ایضاً

یہ عجیب بات ہے کہ ہر دور میں اس کو طبی اور اخلاقی نقطہ نگاہ سے نہایت مضر تسلیم کیا گیا ہے، اسی بنا پر حکومتیں اس کے رواج کو کم کرنے کے لئے برابر کوششیں کرتی رہی ہیں، پھر بھی اس میں کامیابی نہیں ہو سکی ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ قانون کے نفاذ اور معاشرہ کے سدھارنے کے لئے جس قسم کا طریق کار درکار ہے اس پر موجودہ حکومتیں عمل نہیں کرتی ہیں، یا تو ان میں اس کی اہلیت نہیں ہوتی ہے اور یا وہ ایماندار کے ساتھ کرنا نہیں چاہتی ہیں۔

ایک مریض جس کے "اعضار رتبیہ" پر شدید قسم کی ضربیں پڑی ہوں جس سے وہ ماؤف ہو گئے ہوں اور فرض منصبی سے غافل ہوں اس کو محض ضابطہ کی خانہ پری سے نہیں بلکہ مکمل علاج ہی سے فائدہ ہوگا، اس لئے جب تک معاشرہ کی اصلاح نہ ہو اس وقت تک محض قانونی بندش زیادہ فائدہ نہیں دے سکتی ہے اور معاشرتی اصلاح کے لئے ضمیر کی بیداری اور ایسی تدبیر کے بغیر چارہ نہیں ہے، جو عالم انفس کو بھنبھوڑ کر رکھ دے۔

برائیوں اور بد عادتوں | (ج) ان تمام برائیوں اور عادتوں سے روکا گیا جن کا اثر نفسیاتی لحاظ سے بچنے کی ممانعت ہے | سے قلب و دماغ پر پڑتا ہے، قرآن حکیم کی اس آیت میں اسی طرف اشارہ ہے :-

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ
 آعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ
 لَا يَسْمَعُونَ بِهَا (۱۶۹)

ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں انہیں
 ہیں مگر دیکھتے نہیں ہیں، کان ہیں، مگر سنتے
 نہیں ہیں۔

جس طرح انسان کے اقوال و افعال کا اثر ظاہری اعضا پر پڑتا ہے، اس سے کہیں زیادہ باطنی اعضا متاثر ہوتے ہیں، کن کن چیزوں سے کس کس طرح وہ اثر قبول کرتے ہیں، یہ بحث نہایت دقیق ہے، دراصل قلب و دماغ کی ذکاوت اور اثر پذیری کا مطالعہ کرنے کے لئے محض علمی تحقیقات کافی نہیں ہیں، بلکہ "معروف اور منکر" کی تحلیل اور

اس کے نفسیاتی تجزیہ کی بھی ضرورت ہے، جو حکمتِ ایمانی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔
تعلیم و تربیت پر زور ہے (د) تعلیم و تربیت پر زور دیا گیا ہے، جس سے عقل کی فطری
 صلاحیتیں بیدار ہوں اور اچھائیوں نیز اچھی عادتوں کے ذریعہ ان میں جلا پیدا ہوتی ہے
 قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیت میں ان دونوں کا تذکرہ ہے۔

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ
 الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ
 الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ
 الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۹۶)

پڑھئے اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا
 کیا، اس نے انسان کو جھے ہوئے لہو سے پیدا کیا
 پڑھئے اور آپ کا پروردگار بہت کرم کرنے والا ہے
 جس نے قلم کے ذریعہ سکھایا انسان کو سکھایا جو کچھ
 وہ نہیں جانتا تھا۔

اس آیت میں انسان کی پیدائش اور علم دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنے سے اس بات
 کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کے اصل جوہر علم ہی سے (جس میں تربیت
 بھی شامل ہے) نمودار ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر اس کی حیوانی جبلت کی اصلاح نہیں
 ہو سکتی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا۔

الناس معادن كعادن الذهب
 والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم
 في الاسلام اذا فقهوا (الحديث)

لوگ سونے اور چاندی کے کانوں کے مثل ہیں
 جو زمانہ جاہلیت میں اچھے تھے وہ اسلام میں بھی
 اچھے ہیں، بشرطیکہ وہ تفقہ حاصل کریں۔

”تفقہ“ تعلیم و تربیت دونوں کو شامل ہے اور حدیث میں خراب اثرات دور کرنے
 اور اچھے کو پائدار بنانے میں ان دونوں کے کردار کی طرف اشارہ ہے۔

(۵) حفاظت مال کے لئے۔

حفاظت مال کے لئے مختلف (۱) باہمی تبادلہ، مال کی منتقلی، خرید و فروخت، ہبہ،
 قسم کے ظاہری احکام ہیں عاریت، وراثت وغیرہ سے متعلق تفصیلی احکام و قوانین

مقرر کئے گئے ہیں، قرآن حکیم میں ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ
بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال آپس میں ناحق
نہ کھاؤ، ہاں اس صورت میں کھا سکتے ہو کہ آپس
کی رضامندی سے تجارت ہو (اور اپنے حصہ کے
مطابق ہر شخص اپنا حق لے لے)۔

آگے کا ٹکڑا یہ ہے:-

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (۳۰)

اور اپنی جانوں کو ہلاک نہ کرو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالیات کا تعلق بڑی حد تک حفاظتِ نفس سے ہے،
اگر اس کے انتظام و انصرام میں کوتاہی کی گئی تو حقوق کی پائٹالی سے مہلک نتیجہ برآمد
ہو سکتا ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔

دوسری جگہ ہے:-

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِالْبَاطِلِ
وَتُدْءُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا
فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ
وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۱۸۸)

ایسا نہ کرو کہ آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز
طریقہ سے کھاؤ اور نہ ایسا کرو کہ مال و دولت کو
حاکموں تک پہنچنے کا (اپنی طرف مائل کرنے کا)
ذریعہ بناؤ تاکہ (اس مخفی اور پرپیچ طریقہ
سے) دوسروں کے مال کا کوئی حصہ ناحق وصول کر لو۔

اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عام اصول یہ بیان فرمایا ہے۔

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (الحديث)

اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا ہے اور نہ دوسرے

کو نقصان پہنچانا ہے۔

مالیاتی نظام بہت وسیع ہے، موجودہ دنیا نے اس میں بڑی ترقی کی ہے جس
کی بنا پر نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں، ان کے بارے میں کوئی متوازن صورت

نکلے بغیر کوئی نظام چل ہی نہیں سکتا، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نئی شکل کو قبول کر لیا جائے بلکہ یہ ہے کہ نئی شکلوں پر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے، ان کے فوائد و نقصان کو سمجھا جائے، پھر اخلاقی اور معاشرتی نقطہ نگاہ سے ان پر نظر ڈالی جائے اور قرآن سنت اور فقہی تصریحات کی روشنی میں ان کا مناسب حل نکالا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس کام میں بڑی مہارت اور واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے اور یک طرفہ تعلیم و تجربہ اس کے لئے قطعاً نا کافی ہے، قدیم و جدید دونوں میں مہارت یا دونوں کے اجتماع سے یہ کام انجام پاسکتا ہے۔

باطنی طور پر بھی حفاظت کا انتظام ہے | (ب) آمدنی اور پیداوار کا ایک حصہ اہل حاجت کی ضروریات اور دیگر رفاہ عام کے کاموں میں صرف کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس سے باطنی طور پر مال کی تطہیر و حفاظت ہوتی ہے، قرآن حکیم میں ہے:-

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ (بہ) اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے۔

دوسری آیت یہ ہے:-

وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبٍّ لَّيْزُومٍ فِئِ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْتَبُوا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَا آتَيْتُم مِّنْ زَكٰوٰتٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ (۳۰)

جو تم سود دیتے ہو کہ اس سے اموال میں اضافہ ہو، اللہ کے نزدیک اضافہ نہیں ہوتا ہے اور جو تم زکوٰۃ دیتے ہو اور اس سے اللہ کی رضامندی مقصود ہوتی ہے، ایسے ہی لوگ اموال کو دوگنا کرنے والے ہیں۔

شریعت انسانوں میں باہمی محبت و ہمدردی کا جذبہ پیدا کرنا چاہتی ہے کہ ہر شخص دوسرے کی ضرورت کو اپنی ضرورت سمجھ کر پوری کرے، اس مقصد کے لئے اس نے مختلف صورتیں متعین کی ہیں، ان میں سے بعض کا انتظام اس نے حکومت کے سپرد کیا ہے اور بعض پر نجی طور پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔

شریعت میں یہ امور اختیار اور مرضی پر منحصر نہیں ہیں، بلکہ قانون اور فرض کی شکل میں لازمی اور ضروری ہیں، اس بات کی آزادی بھی نہیں ہے کہ ایک آدمی جب چاہے اور جتنا چاہے صرف کر دے۔ بلکہ نظم و ضبط اور قاعدہ و قانون کے مطابق صرف کرنے کا حکم ہے، مختلف قسم کی آمدنی اور پیداوار کا نصاب اور اس کے مصارف کے قوانین مقرر ہیں۔ جس زمانہ میں نصاب مقرر ہوا ہے اس وقت کے ”سکے“ مختلف تھے، مگر ان میں باہمی تناسب بھی لازمی رہا ہو گا کہ اس کے بغیر لین دین اور باہمی تبادلہ کا نظام چل ہی نہیں سکتا ہے، اب نہ وہ سکتے موجود ہیں، نہ ان پر کاروباری نظام چل رہا ہے، اس بنا پر موجودہ زمانہ کے سکوں ہی کے لحاظ سے ان کی قیمت متعین کرنی ہوگی اور یہ دیکھنا ہو گا کہ مختلف قسم کے جو نصاب مقرر ہیں ان میں باہمی تناسب کا لحاظ تھا یا مستقلاً بلاتناسب ہر ایک کی الگ الگ مقدار مقرر تھی، مثلاً سونے کا نصاب ۲۰ مثقال اور چاندی کا ۲۰۰ درہم ہے، جس کا اندازہ $\frac{1}{4}$ تولہ سونا اور $\frac{1}{5}$ تولہ چاندی معمولی کمی بیشی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ نصوص شرعیہ کی روشنی میں یہ دیکھنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دنوں کی قیمت کے تناسب کا لحاظ کر کے مذکورہ مقدار مقرر فرمائی ہے یا بلاتناسب مقرر کی ہے۔ فقہاء کا یہ کلیہ درست ہے کہ ”مقادیر“ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، لیکن اس جگہ سوال اس مقدار میں تبدیلی کا نہیں ہے، بلکہ اس میں تناسب قائم رکھنے کا ہے، بشرطیکہ رسول اللہ نے تناسب کا لحاظ کیا ہو۔

غلط راہوں اور جذبات پر پابندی ہے | (حج) ان تمام راہوں اور جذبات پر پابندی لگائی گئی ہے، جن کا نتیجہ دنیوی یا اخروی زندگی کی ہلاکت و بربادی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، بلکہ مال صاحب مال کے لئے وبال بن جاتا ہے، مثلاً مال کی حرص، بخل اور سود وغیرہ قرآن حکیم میں ہے۔

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا

جن لوگوں کو اللہ نے اپنے فضل و کرم سے مقدر

اِنَّهُمْ اَللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا
لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ
مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (۱۸۰)

دیا ہے اور وہ مال خرچ کرنے میں بخل کرتے ہیں
تو وہ یہ نہ سمجھیں کہ ایسا کرنا ان کے لئے کوئی بھلائی
کی بات ہے، نہیں وہ ان کے لئے بڑی ہی برائی
ہے، قریب ہے کہ قیامت کے دن یہ مال و متاع
ان کے گلوں میں عذاب کا طوق بنا کر پہنا دیا جائے۔

دوسری جگہ ہے :-

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي
جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ اَنَّ مَالَهُ
اَخْلَدَهُ اَكْلًا لَّيْسَبَدَنَّ فِي الْخَطِيئَةِ
وَمَا اَذْرَكَ مَا الْخَطِيئَةُ نَارُ اللّٰهِ
الْمُوقَدَّةُ (۱۸۱)

وائے ہے ہر عیب کرنے والے اور نسبت کرنیوالے
کے لئے جو مال جمع کرتا اور گنتا رہا، وہ سمجھتا ہے کہ اس کا
مال ہمیشہ رہے گا، ہرگز نہیں بلکہ وہ ”حطمہ“ میں ڈالا
جائے گا، آپ کو معلوم ہے کہ حطمہ کیا ہے، اشکی
سلگانی ہوئی آگ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باطنی و نفسی اثرات کے لحاظ سے فرمایا :-

ما من يوم يصبح العباد فيه الا
ملكان ينزلان فيقول احدهما
اللهم اعط منفقًا خلفًا ويقول
الآخر اللهم اعط ممسكًا تلفًا

ہر دن دو فرشتے اترتے ہیں، ان میں سے ایک کہتا
ہے اے اللہ خرچ کرنے والے کو اس کا بدل عنایت
فرما اور دوسرا کہتا ہے کہ بخل کرنے والے کو ہلاکت و بربادی
سے سابقہ پڑے۔

سود کے بارے میں اتنی سخت وعید ہے کہ جو کسی دوسری چیز کے بارے میں نہیں ہے

اور سود خوری کو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا
مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

اے ایمان والو! اگر فی الحقیقت اللہ پر ایمان رکھتے
ہو تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقرضوں کے ذمہ

اے بخاری و مسلم

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُذُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ اور اگر اس باغیانہ روش سے توبہ کرتے ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور بقیہ سود چھوڑ دو، نہ تو تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تمہارے اوپر ظلم کیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت باہمی مواسات و ہمدردی کی بنیاد پر جو نظام قائم کرنا چاہتی ہے، بخل و سود وغیرہ اس کے بالکل خلاف ذہنیت پیدا کرتے ہیں، بخیل اور سود خوار میں باہمی تعاون و محبت کا جذبہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ یہ لوگ تو دوسروں کی بے بسی اور احتیاج سے فائدہ اٹھا کر دولت مند بننا چاہتے ہیں، اگر خود غرضی کے جذبات پر کوئی روک نہ ہو تو پھر انسان میں ہمدردی کی بوباس تک باقی نہیں رہتی اور وہ بے رحم درندہ بن کر رہ جاتا ہے، نیز اس کے تمام شریفانہ انسانی احساسات فنا ہو جاتے ہیں۔

بد قسمتی سے جدید دنیا کا اقتصادی نظام بڑی حد تک "سود پر قائم ہے، ان کو فوراً باکیہ ختم کر دینا یقیناً دشوار اور بظاہر مالی خسارہ کا باعث معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ ثابت کرنے سے بھی کہ مروجہ سود وہ نہیں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رائج تھا اور جس سے شریعت نے منع کیا ہے، نہ سود کا مسئلہ حل ہوتا ہے اور نہ اس کے مضر اثرات ہی سے نجات ملتی ہے، اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ اندرون ملک جو سودی کاروبار چل رہے ہیں دیانتداری کے ساتھ ان پر قابو پانے کی جدوجہد کی جائے پھر بین الاقوامی کاروباری معاملات پر غور کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کی متوازن صورت پیدا کی جائے، سود کے اس پورے نظام میں اگر کوئی پہلو ایسا بھی ہے کہ جس پر سود کا اطلاق حقیقتہً نہیں ہوتا تو نصوص شریعیہ کی روشنی میں اس کو سود سے خارج کر دینے میں تامل نہ

ہونا چاہئے۔

خلافت ورزی کی صورت میں چوری ڈاکہ، زنا وغیرہ کی سخت سزائیں ہیں | (د) حفاظت مال کی خلافت ورزی کرنے والے کو تاوان کا حکم دیا گیا ہے اور مختلف قسم کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ابتدائی درجہ "تعزیر" کا ہے، جس میں مقصود کے پیش نظر سزا کی نوعیت و کیفیت میں وسعت ہے، لیکن "حد" کے درجہ میں سختی ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں چوری کی سزایہ بیان کی گئی ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً
بِمَا كَسَبَا لَكَ مِنَ اللَّهِ (۵)

اور جو چور ہو خواہ مرد ہو یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو، جو کچھ انہوں نے کیا ہے یہ اسکی سزا ہے۔

ڈاکہ زنی کے بارے میں ہے:-

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ
رَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا
أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ
أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ
يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ
فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ
عَظِيمٌ (۵)

بلاشبہ ان لوگوں کو جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور ملک میں خرابی پھیلانے کے لئے دوڑتے پھرتے ہیں، یہی سزایہ کئے گئے ہیں کہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی پر چڑھا دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں ^{لے} جہتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے (جیسی کچھ سزا ان کے لئے ضروری ہو انہیں دی جائے) یہ ان کے لئے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں بھی ان کے لئے عذاب عظیم ہے۔

یہ سزائیں آخری درجہ کی ہیں اور حالات کے پیش نظر ہی ان کا نفاذ ہو سکتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت راشدہ کے طرز عمل سے موقع و محل کی تعیین میں کافی رہنمائی ملتی ہے، فقہ کرام نے ان مسائل پر نہایت تفصیلی بحثیں کی ہیں، ان کی شرطیں مقرر کی ہیں، قیس بیان کی ہیں اور دیگر متعلقہ چیزوں کو وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے جب

تک ان سب کا مطالعہ نہ کیا جائے اس وقت تک اصل حقیقت کی وسعت نہیں واضح ہو سکتی ہے۔

موجودہ زمانہ کے مذاق کے اعتبار سے یہ سزائیں سخت معلوم ہوتی ہیں، لیکن جرائم کی نوعیت اور معاشرہ کی اصلاح کی اہمیت کے لحاظ سے سخت نہیں ہیں، جن لوگوں کی نظر معاشرتی زندگی کی اصلاح اور حقیقی امن و آشتی پر نہیں ہے وہ آزاد ہیں، جو چاہیں سزا مقرر کریں، اور تہذیب کے خود ساختہ محل میں جرائم کی پرورش کرتے رہیں، جیسا کہ اس زمانہ کے حالات شاہد ہیں، لیکن شریعت اپنے بلند مقصد کے پیش نظر سختی پر مجبور ہے، البتہ اس سختی کو بتدریج علی جامہ پہنانے کی ضرورت ہے۔

کلیات خمسہ کے مقویات و کمالات دیگر احکام | مذکورہ بالا احکام کے علاوہ کچھ قوانین اور ہیں جن کا تعلق بھی کلیات خمسہ سے ہے، وہ انہیں قوت بخشنے اور کمال کے درجہ تک پہنچانے والے ہیں، البتہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جن کے بغیر مذکورہ احکام کو عملی جامہ پہنایا ہی نہیں جاسکتا، اس بنا پر مقدار کے لحاظ سے خواہ وہ نسبتاً کم ہوں، لیکن کیفیت کے لحاظ سے ان سے بھی زیادہ ہیں، مختصراً ان کو اس طرح تقسیم کیا جاسکتا ہے، مثلاً

حفاظتِ جان کے لئے۔

(۱) قصاص میں مثلیت یعنی برابری کی قید سے متعلق قوانین ہیں جن کی رعایت کے بغیر پوری زجر و تنبیہ ہوتی ہے اور نہ شارع کا مقصد ہی حاصل ہوتا ہے، قرآن حکیم میں ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ
لِأَنَّ الْقِيَامَ فِي الْقَتْلِ الْأَحْرَبِ بِالْحَدِّ
لِأَنَّ الْقِيَامَ فِي الْقَتْلِ الْأَحْرَبِ بِالْحَدِّ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى

(۲) (۱۴۸)

ہے) آزاد آدمی کے بدلہ آزاد آدمی، غلام کے بدلہ غلام اور عورت کے بدلہ عورت۔

مثلیت کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریحات اور فقہی تشریحات کافی اہم ہیں، ان سے استفادہ کے بغیر چارہ نہیں ہے، اس باب میں غیر فطری اور دنیوی زندگی کی تقسیم کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ شایع کی مقرر کردہ تقسیم ہی قابل عمل ہے۔

حق اور محنت کے سلسلہ میں قوانین ہیں | (ب) حفاظت جان کے سلسلہ کے وہ قوانین

ہیں جن کا تعلق حق اور محنت سے ہے کہ حق اور محنت کا ثمرہ عدل و انصاف کے ساتھ صاحب حق کو مل سکے، شریعت نے اس کا معیار بہت بلند کیا ہے اور صاحب حق اور محنت کش طبقہ کو بڑی اونچی نظر سے دیکھا ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں اکثر و بیشتر جگہ ہے۔

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (۲/۲۴۹) نہ کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر ظلم کرے۔

”ظلم“ کے پیمانہ کی تشکیل بڑی حد تک معاشرتی زندگی اور اس کے معیار کے لحاظ سے ہوگی، اس بنا پر حق اور محنت سے متعلق قوانین میں معاشرت کے موجودہ تقاضوں

کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، غلاموں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

ہم اخوانکم جعلہم اللہ تحت وہ تمہارے بھائی ہیں، اللہ نے ان کو تمہارے ماتحت

ایدیکم فمن جعل اللہ اخاکم تحت کر دیا ہے جس کے ماتحت اللہ نے اس کے بھائی کو کیا

یدہ فلیطعمہ مایاکل ولیلبسہ ہے تو وہ جو خود دکھائے وہی اپنے بھائی کو کھلائے

مایلبس ولا یکلفہ من العمل ما جو خود پہنے وہی اس کو پہنائے اور جو کام اس کی

یغلبہ فان کلفہ مایغلبہ فلیعنه طاقت سے باہر ہوا اسکی تکلیف نہ دے اور اگر

علیہ لہ تکلیف دے تو خود اس کی مدد کرے۔

اجیروں اور مزدوروں کے متعلق حکم ہے کہ:-

اعطوا العامل من عملہ فان عامل کام کرنے والے کو اس کے کام سے حصہ دو

اللہ لا یخیب لہ کیونکہ اللہ کا عامل محروم نہیں کیا جاتا ہے۔

ایک جگہ ارشاد ہے :-

”مزدور کی مزدوری اس کا پینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کر دیا کر لو۔“

ایک اور جگہ ہے :-

”جو شخص مزدور سے کام لے کر اس کو اجرت نہیں دیتا ہے قیامت کے دن میں خود اس کے خلاف مقدمہ دائر کروں گا۔“

قرآن و سنت کی مجموعی تہریحات سے حسب ذیل باتیں واضح ہوتی ہیں :-

(۱) آجر اور مزدور کے تعلقات کی نوعیت حاکم و محکوم جیسی نہیں بلکہ برادرانہ اور

مساویانہ ہے۔

(۲) مزدور کو اتنی اجرت دی جائے کہ کم از کم کھانے پینے کی حد تک دونوں

کی معاشی سطح مساوی ہو۔

(۳) مزدور پر اتنا بوجھ نہ ڈالا جائے جو اس کی برداشت سے زیادہ ہو، وقت اور

کام کی نوعیت دونوں میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(۴) اگر کوئی کام زیادہ محنت و مشقت کا ہے تو مزدور کو تنہا نہ چھوڑا جائے بلکہ اس

کی مدد کی جائے۔

(۵) معاملہ کے وقت اجرت کا تصفیہ اور مزدور کے علم میں اس کا آجانا ضروری ہے۔

(۶) مزدور کی مزدوری کے علاوہ حتی الامکان اس کو کام کے منافع میں شریک

کرنا مناسب ہے، تاکہ کھانے پینے کی حد تک دونوں کی معاشی سطح برابر ہو سکے۔

(۷) اجرت دینے میں تاخیر درست نہیں ہے۔

اس باب کے مسائل ترتیب وار حل ہونے چاہئیں | اس سلسلہ میں موجودہ دنیا نے ترقی

کر لی ہے، معاشرہ بہت بدل چکا ہے، آبادی اور اس کے مسائل بھی بڑی حد تک

”پڑیچ“ بن گئے ہیں، قدیم زمانہ میں جو کام ”پرائیویٹ“ کئے جاتے تھے، اب ان کا سرکاری سطح پر کیا جانا ناگزیر ہو گیا ہے اور جو ”پرائیویٹ“ کئے جاتے ہیں ان کے لئے نئے نئے حالات و مسائل درپیش ہیں، اس بنا پر قرآن و سنت کی روح اور اس کے مقصد کے پیش نظر ان مسائل کو از سر نو ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں فقہی جزئیات سے کافی مدد مل سکتی ہے اصل روح اور مقصد سامنے ہونا چاہیے نہ کہ ان کی موجودہ شکل، کیونکہ اب ان کی بعینہ شکلوں کے باقی رکھنے کا زمانہ تقریباً ختم ہو چکا ہے، لیکن موجودہ دنیا کے پیدا کئے ہوئے مسائل کے حل میں یہ سنگین غلطی نہ ہونی چاہیے کہ الاقدام فالاقدم کی رعایت فوت ہو جائے اور جن مسائل کا درجہ بعد کا ہے انہیں اولیت دے دی جائے، ایسا نہ ہو کہ زمین اور سرمایہ کی غلط تنظیم و تقسیم کے نتائج خطرناک حد تک پہنچ رہے ہوں، ان کے حل کی موزوں صورت نہ نکالی جائے اور اضافہ آبادی روکنے کے لئے جدوجہد شروع کر دی جائے۔

اضافہ آبادی روکنے کا مسئلہ بھی موجودہ دنیا کا اہم مسئلہ ہے، جس کو دولت و تعیش کی حرص نے پیدا کیا ہے اور بڑی بڑی حکومتیں اس کی پشت پناہی کر رہی ہیں، قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (۹)

روزی کا انتظام اللہ کے ذمہ نہ ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدرتی نظام کے مطابق آمدنی اور پیداوار آبادی کے تناسب سے ہوتی ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کی غلط تنظیم و تقسیم اور حکومتوں کی نااہلی کی بنا پر ایک طبقہ معاشی تحگی میں مبتلا ہو جاتا ہو، یہ بات عجیب ہے کہ جو لوگ وحی الہی اور مذہب پر ایمان کے مدعی ہیں، ان ہی کے یہاں یہ مسئلہ شدت اختیار کئے ہوئے ہے اور جو ان کے منکر ہیں انہوں نے زمین اور سرمایہ کو اس طرح تقسیم کیا ہے کہ انہیں اس کے برعکس

اضافہ آبادی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے اور وہ مختلف طریقوں سے اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔

حفاظت مال کے لئے قرض (ج) حفاظت مال کے سلسلہ میں قرض، امانت، تاوان امانت وغیرہ کے احکام ہیں اور برابر برابر (مثلیت) کی ادائیگی کے احکام ہیں، قرآن حکیم

کی حسب ذیل آیت ان سب کو شامل ہے :-

إِنَّ اللَّهَ بِأَمْوَالِكُمْ أَلْوَدَّ وَالْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (۲۸)

لے ایسا نہ ہو کہ جو جس کی امانت ہو وہ اس کے حوالہ کر دیا کرو (ایسا نہ ہو کہ کسی حقدار اور اہل حق سے انکار کرو) اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

اس آیت میں "امانات" سے تمام ذمہ داریاں اور حقوق واجبہ مراد ہیں جن کا تعلق

خواہ اللہ تعالیٰ سے ہو یا اللہ اور بندہ دونوں سے ہو۔

حضرت عبداللہ بن عباس، ابن مسعود، برآبر بن عازب، ابو جعفر اور ابو عبداللہ رضی اللہ

عنہم وغیرہ جیسے جلیل القدر صحابہ سے یہی منقول ہے اور مفسرین کی تصریح یہ ہے :-

ان الامانات جمع امانت یعنی الحقوق المتعلقة بدمهم من حقوق الله تعالى وحقوق العباد

آیت میں "امانات" امانت کی جمع ہے جو تمام حقوق واجبہ کو عام ہے، خواہ وہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد۔

حضرت زید بن اسلم فرماتے ہیں :-

ان هذا الخطاب لولاية الامران يقوموا برعاية الرعية وجمهم على موجب الدين والشرعية وعدوا

آیت میں خاص حاکموں سے خطاب ہے کہ وہ رعایا کی حفاظت کا مکمل انتظام کریں اور ان کو دین و شریعت کا پابند بنائیں، لفظ "امانات" میں اس کو

لہ اسلام کا زبانی نظام ص ۲۹۱ لے حوالہ بالا۔

من ذلك تولية المناصب مستحياً. بھی شمار کیا گیا ہے کہ عہدے صرف ان کے مستحقین کو دیتے جائیں۔

حفاظت نسل کے لئے تمام (د) حفاظت نسل کے سلسلہ میں شہوت کے تمام دواعی پر پابندی دواعی پر پابندی کے احکام ہیں کے احکام ہیں، چنانچہ قرآن حکیم میں ہے:-

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَأَيْضًا يُحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ آتْرُكِي لَّهُمْ. (۲۴)

آپ مومن مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں (غلط جگہ استعمال میں) نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہ کی حفاظت کریں، یہ بہت پاکیزہ بات ہے۔

اس کے بعد ہے:-

قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُجُوبِهِنَّ (۲۵)

مومنہ عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں (غلط جگہ استعمال میں) نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہ کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کو نہ ظاہر کریں مگر وہ حصہ جو کھلا ہوا ہے، اور اپنے گریبان پر اوپٹے ڈالے رکھیں۔

اس دائرے میں تمام وہ احکام و قوانین بھی شامل ہیں جو لباس، وضع قطع اور معاشرتی زندگی سے متعلق ہیں اور حسن و جمال کے نظارہ کی دعوت سے روکنے والے ہیں۔

حفاظت عقل کے لئے نشہ آور چیز (س) حفاظت عقل کے سلسلہ میں منشیات کے تھوڑی کی تھوڑی مقدار بھی ممنوع ہے مقدار میں استعمال پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے ورنہ اس کی عادت پڑ جانے کے بعد پھر کوئی تحدید نہیں ہو سکتی، منشیات کے استعمال کی ابتدا تھوڑی ہی مقدار سے ہوتی ہے، پھر انتہا کی منزل پر پہنچ جاتی ہے۔ اس لئے شریعت میں منشیات کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

ما اسکر کثیراً فقلیلہا حرام ہے۔ جبکہ کثیر مقدار نشہ پیدا کرے اسکی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

(۳) حفاظت دین کے سلسلہ میں "شعار دین" سے متعلق کچھ احکام ہیں کہ دین کا اصلی حالت میں قیام و بقا بڑی حد تک شعار ہی پر موقوف ہے، اسی لئے دنیا کی تمام زندہ قومیں اپنے شعار کو سب سے زیادہ عزیز رکھتی ہیں، قرآن حکیم میں ہے :-
 ذٰلِكَ وَمَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوٰی الْقُلُوْبِ (۲۲)

اور پرہیزگاری کی باتوں میں سے ہے۔

سد اللباب تمام احکام و قوانین | کلیات خمسہ کے مقویات و کمالات میں وہ تمام احکام اس باب میں داخل ہیں | و قوانین بھی داخل ہوں گے جن کو حالات کی مناسبت سے "سد اللباب" عارضی و ہنگامی طور پر نافذ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے یا جن کے لئے قومی و ملکی مصالح متقاضی بنتے ہیں، مثلاً :-

(۱) عارضی طور سے قوم کو ان مباح اور جائز باتوں سے روکنے کے قوانین جن سے برائی میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو، یا وہ برائی کا ذریعہ بن گئی ہوں خواہ ان کی ذات میں کوئی برائی نہ ہو۔

(۲) بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کرنے سے متعلق قوانین۔

(۳) تالیف قلب کے لئے حالات کے مناسب طریق کار۔

(۴) ایسی چیزوں سے تعرض نہ کرنے کے قوانین جو زیادہ اہم نہ ہوں اور اس کی جانب رجحان عام کی وجہ سے تعرض کرنے میں انتشار پیدا ہونے اور سماجی زندگی کے مختل ہونے کا اندیشہ ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ مقاصد کے پیش نظر درج ذیل انتظامات

فرمائے تھے۔

(۱) شراب کی ممانعت کے سلسلہ میں شراب کے برتنوں کے استعمال سے روک دیا تھا۔

(۲) عورتوں کو زیارت قبور سے منع کر دیا تھا۔

(۳) غلامی کا رواج اسلام کی روح کے خلاف ہے، اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دفعہ نہیں روکا کہ اس سے سماجی زندگی مختلف ہونے کا اندیشہ تھا۔

(۴) ”حطیم“ خانہ کعبہ کا ایک حصہ تھا اور کعبہ سے علیحدہ تھا۔ اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کعبہ کے ساتھ شامل کرنے کا حکم نہیں دیا اور اس کی یہ وجہ بیان فرمائی۔

لولا حداثة عهد قومك بالكفر
لنقضت الكعبة ولجعلتها على
اساس ابراهيم لے
اگر تمہاری قوم نئی نئی کفر سے اسلام کی طرف نہ آئی
ہوتی تو میں کعبہ توڑ کر اساس ابراہیم پر اس کی تعمیر
کراتا (اور حطیم اس میں شامل کرتا)۔

خلافت راشدہ کے زمانہ میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، جن سے مذکورہ مقاصد کے پیش نظر احکام و قوانین مقرر کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔

حکومت و سیاست کے | حکومت و سیاست کے قوانین سب پر حاوی ہیں اور یہ قوانین سب پر حاوی ہیں | واقعہ ہے کہ جب تک حکومت و سیاست اور شریعت

کے قوانین میں مطابقت نہ ہو، اس وقت تک صحیح اسلامی نظام قائم نہیں ہو سکتا، محض کچھ لوگوں کی چند باتوں میں شریعت کی پابندی سے شریعت کے اصلی تقاضے سے سبکدوشی نہیں ہو سکتی اور نہ شریعت کا اصلی منشا پورا ہوتا ہے، اس لئے اسلام میں شریعت و سیاست دو جدا چیزیں نہیں ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی مکمل ہیں۔

موجودہ زمانہ میں حکومت و سیاست کے نظریات بہت بدل گئے ہیں اور بہت

سے نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں

فقہ کی موجودہ کتابوں میں یہ بات وقت کے تقاضے کے لحاظ سے نہ ہونے کے برابر ہے، البتہ مسلمانوں کے نظام حکومت پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں اکثر بڑے مفید مباحث موجود ہیں، ان کو سامنے رکھ کر اسلام کے سیاسی نظام کو از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے لیکن اس کے لئے بڑی دقیق نظر و وسعت نظر اور جدید سیاسی نظریوں سے بھی واقفیت کی ضرورت ہے۔

اس دور میں جو نظام حکومت رائج ہیں، ان میں سیاست کو مذہب سے جدا کر دیا گیا ہے اور اس کی بنیاد تمام تر ادیان پر ہے، جو نظام بھی مذہبی تصورات اور اخلاقی و روحانیت سے خالی ہوگا، وہ انسانی نقطہ نگاہ سے عالم انسانیت کے لئے مفید نہیں ہو سکتا، اس لئے موجودہ دنیا اس قدر ترقی کے باوجود امن و سکون سے محروم ہے، اس لاندہی دور میں اور بھی زیادہ مذہب و سیاست کا آمیزہ تیار کرنے کی ضرورت ہے، لیکن صرف نظریات کی بنا پر دنیا کسی چیز کی فوقیت و برتری تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہو سکتی، اصل چیز ان کے مطابق عمل ہے، جب تک نظریات عمل کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں اور عملی دنیا میں انقلاب نہ پیدا کر دیں اس وقت تک نہ ان کی قدر و قیمت ہوتی ہے اور نہ ہی دنیا اس کے فوائد محسوس کر کے اس کے سامنے بھٹکنے پر مجبور ہوتی ہے۔

دوسری قسم کے مصالح | (۲) دوسری قسم کے مصالح و مقاصد وہ ہیں جن پر فی نفسہ و مقاصد کی تفصیل کلیات خمسہ کا قیام و بقار تو موقوف نہیں ہے، لیکن ان کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی ہے، مصرت کا دفعیہ ہوتا ہے، مشقتوں اور کلفتوں سے نجات ملتی ہے اور ان کے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نہ مذہب صالح پیدا ہوتی ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں انہیں ”مصلح حاجیہ“ کہتے ہیں، فقہ کی کتابوں میں ہے۔

واما الحاجيات فمجانها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب الى الحرج والمشقة الاحققة بفوت المطلوب فاذا المقتراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة به

حاجيات کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں وسعت اور فراخی پیدا کرنے اور حرج و مشقت کے ذریعہ کیلئے انکی ضرورت ہو اور جن کی رعایت نہ کرنے سے ایسی مشقت لاحق ہو جائے کہ اصل مطلوب فوت ہو جائے یا مجموعی حیثیت سے انسان حرج و دشواری میں پڑ جائے لیکن یہ دشواری اور خرابی اس درجہ تک نہ پہنچتی ہو جس سے عادتاً مصالح عامہ میں ویسا خلل واقع ہوتا ہو جیسا کہ سابقہ مصالح کے فوت ہونے سے ہوتا ہے۔

متعلقہ احکام فقہار نے اس قسم کے مصالح و مقاصد کی رعایت میں درج ذیل قسم کے احکام شمار کئے ہیں، مثلاً۔

(۱) عبادات میں

تخفیف و سہولت کے اسباب، مرض اور سفر وغیرہ میں رعایت سے متعلق احکام و قوانین۔

(ب) عادات میں

شکار وغیرہ سے متعلق احکام، اسی طرح کھانے پینے، رہنے سہنے کے سلسلہ میں "طبیات" کے استعمال کے قوانین۔

قرآن حکیم میں ہے:-

لے پیغمبر لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کیا کیا چیزیں ان کے لئے حلال ہیں، آپ ان سے کہہ دیجئے جتنی

لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (۵)

"طبیات" ہیں وہ سب حلال ہیں۔

مفسرین نے طیبات کی یہ تشریح کی ہے:-

المرا د من الطیبات الاشیاء المستطابۃ
بحسب الطبع یلہ
طیبات سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جو طبیعت سلیمہ
کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ ہوں۔

خباتش کے بارے میں ہے:-

کل ما یستخبثہ الطبع ویستفذرہ
النفس کان تناولہ سبباً لالسم یلہ
وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گندی سمجھے اور
نفس پلید جانے، ایسی چیزوں کا استعمال تکلیف
کا سبب ہوتا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ طبیعت کا معیار مقرر کرنے کے بعد ہی اس کا فیصلہ قابل اعتبار
ہوگا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

شکار کے سلسلہ میں ہے:-

أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ
مَتَاعًا لَّكُمْ وَاللِّسْيَارَةَ وَحَرَمَ عَلَيْكُمْ
صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرَمًا (۲۴)
تمہارے لئے سمندر اور دریا کا شکار اور کھانے
کی چیزیں حلال ہیں تاکہ ان سے تمہیں بھی فائدہ پہنچے
اور اہل قافلہ بھی فائدہ اٹھائیں لیکن خشکی کا شکار احرام
کی حالت میں حرام ہے۔

فقہ میں ان میں سے ہر ایک کے تفصیلی احکام موجود ہیں، لیکن معاشرتی زندگی کی
تبدیلی اور تمدنی ترقی کی بنا پر اگر کچھ نئی چیزیں یا نئی دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں تو ان کی روشنی
میں ان پر غور کیا جاسکتا ہے۔

(د) معاملات میں:-

قرض، آب پاشی، تابع و متبوع، بیع سلم وغیرہ کے احکام ہیں، اس میں معاملات
کی وہ صورتیں بھی داخل ہوں گی جنہیں نئے حالات نے پیدا کیا ہے۔

لے تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۰۲، ۳۰۳ ایضاً

(س) جنایات میں :-

تاوان (جو اہل صنعت سے وصول کیا جاتا ہے) اور تصور و نقصان سے متعلق وہ تمام احکام ہیں جو صاحب حق کو اس کا حق دلانے کے لئے یا بطور تعزیر مقرر ہیں۔
 وہ احکام جو مقویات اور کمالات ہیں | کچھ احکام و قوانین ایسے بھی ہیں جو ان کو قوت دینے والے اور درجہ کمال تک پہنچانے والے ہیں، فقہارا انہیں "حاجیات" کے مقویات اور کمالات میں شمار کرتے ہیں، مثلاً :-

(۱) ازدواجی زندگی کے سلسلہ میں "کفو" (خاندان، پیشہ وغیرہ میں مساوات) کے احکام اور "مہر مثل" سے متعلق مسائل وغیرہ۔

کفو کے مسائل جس انداز سے فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، موجودہ معاشرہ ان کا متحمل نہیں ہے، ان پر عمل درآمد کی صورت میں دشواری پیش آتی ہے، نیز اور جس مقصد کے پیش نظر ان مسائل کی تخریج ہوئی تھی اب اس کے حاصل کرنے کے لئے ان حدود و قیود کی ضرورت نہیں باقی رہ گئی ہے، اس لئے اس باب کے مسائل از سر نو مرتب کرنے اور ان میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

(ب) شہادت، رہن وغیرہ کے احکام شہادت میں "عدالت" کا جو ظاہری معیار متاخرین کی کتابوں میں ہے، اس پر عمل درآمد اس دور میں سخت مشکل ہے، لیکن متقدمین کی کتابوں میں وسعت اور فراخی موجود ہے، ان کی روشنی میں ایک نیا معیار مقرر کرنے کی ضرورت ہے۔

(ج) سفر اور مرض کی محض مخصوص حالت میں جمع بین الصلوٰتین کی اجازت اور حالات کے پیش نظر نماز خوف کی تشکیل وغیرہ۔

تیسری قسم کے مصالح و مفاصد کی تشریح | (۳) تیسری قسم کے وہ مصالح و مفاصد ہیں جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہے اور ان کے بغیر انسان شرعی

لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بد تہذیب کہلاتا ہے، فقہاء کی اصطلاح میں انہیں "مصالح تحسینیہ" کہتے ہیں، چنانچہ:-

واما التحسینات فمعناها الاخذ بما یلیق من محاسن العادات وتجنب عادات کو اختیار کر لے اور ان گندی حالتوں سے الاحوال المدنسات التي تانفها العقول الرجحات پرہیز کرے جن کو عقول سلیمہ معیوبہ ذکر وہ سمجھتی ہیں۔

ان مصالح و مقاصد کی رعایت میں حسب ذیل قسم کے احکام و قوانین داخل ہونگے۔

متعلقہ احکام | (۱) جملہ مکارم اخلاق اور ان سے متعلق ترک و اختیار کے احکام۔

(ب) تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال

و توازن برقرار رکھنے کے احکام۔

(ج) نفلی نماز و روزہ اور صدقہ و خیرات، اسی طرح عفو و درگزر اور لین دین میں

نرمی اور سہولت سے متعلق احکام۔

(د) ازالہ نجاست اور حصول طہارت میں، ستر عورت کے احکام اور لباس میں

زیب و زینت، کھانے پینے، رہنے سہنے میں عمدگی اور خوش اسلوبی ملحوظ رکھنے وغیرہ

سے متعلق احکام۔

(س) گندی چیزوں کی خرید و فروخت، قدرتی چیزوں سے انتفاع میں تمام لوگوں

کی شرکت، عورت اور مرد کی فطری ساخت کے لحاظ سے ان کے کاموں کی نوعیت

کی تعیین وغیرہ سے متعلق قوانین۔

وہ احکام جو مقویات اور کمالات ہیں | اس قسم کے احکام و قوانین کے بھی کچھ مقویات

اور کمالات ہیں، جو درج ذیل ہیں:-

(۱) آداب اور مستحبات کے درجہ کی تمام باتیں۔

(ب) لغو کام اور لغو باتوں سے اجتناب کی تاکید۔

(ج) صدقہ، خیرات، عقیقہ اور قربانی میں عمدگی کا لحاظ وغیرہ۔

مکن ہے معاشرتی زندگی اور اس کے معیار میں تبدیلی کی بنا پر ان سے متعلق احکام و قوانین میں تبدیلی یا عمدگی پیدا کرنے کی ضرورت ہو، احوال و ظروف کے بدل جانے سے محل اور مقام میں وسعت پیدا کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے، لیکن کسی مرحلہ میں بھی قرآن و سنت سے بے نیازی اختیار نہیں کی جاسکتی اور جو ترمیم و توسیع ہوگی وہ ان ہی کی روشنی میں ہوگی۔

مصالح و مقاصد سے متعلق چند اصول | اوپر تین قسم کے مصالح و مقاصد اور ان سے متعلق احکام بیان ہوئے ہیں :-

(۱) وہ جن پر ظاہری یا معنوی لحاظ سے "کلیات خمسہ" کا قیام و بقا موقوف ہے۔

(۲) وہ جن کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی اور مضر توں و مشقتوں سے نجات

ملتی ہے، نیز حقیقی تمدن اور مدنیت صالحہ کو فروغ ہوتا ہے۔

(۳) وہ جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہے اور گندگی و بدتہذیبی

وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہے۔

یہ مقاصد اور مصالح، متعلقہ احکام کی روح اور تہ تک پہنچنے سے معلوم ہوتے

ہیں، فقہاء نے ان کے لئے قرآن و سنت کی روشنی میں حسب ذیل اصول و ضوابط مقرر

کئے ہیں۔ "اجتہاد" کے مرحلہ میں ان کی رعایت نہایت ضروری ہے۔

(۱) "مقاصد ضروریہ" اصل ہیں اور "حاجیہ و تحسینیہ" بڑی حد تک ان کے فرع

ہیں، اگر "مقاصد ضروریہ" فوت ہو جائیں گے تو یہ دونوں بھی اپنی اصلی حالت پر نہ قائم

رہ سکیں گے۔ اس بنا پر ان کی باہمی ترتیب ملحوظ رکھنی چاہئے، ورنہ زندگی میں شریعت

کا پورا اثر نمایاں نہ ہو سکے گا۔

ان سے متعلق جو احکام و قوانین بیان ہوئے ہیں ان میں بھی ترتیب ضروری ہے کہ اس کے بغیر ان احکام سے مطلوبہ نتیجہ برآمد کرنا تقریباً ناممکن ہے۔

(۲) دنیوی زندگی میں مصالح اور مفاسد کا اعتبار اکثر اور غلبہ کے لحاظ سے کیا جائیگا۔

فاذا كان الغالب جهة المصلحة پس جب مصلحت کی جہت کا غلبہ ہوگا تو عرفاً وہ

فهي المصلحة المفهومة عرفاً واذا غلبت الجهة مصلحت ہی سمجھی جائے گی اور جب مفسدہ کی جہت

الآخری فهي المفسدة المفهومة عرفاً۔ کا غلبہ ہوگا تو عرفاً وہ مفسدہ ہی سمجھا جائے گا۔

(۳) مصلحت اور مفسدہ کا لحاظ اس نقطہ نگاہ سے ہونا چاہئے کہ وہ دنیوی اور

اخروی زندگی کے سنوارنے کا ذریعہ بنیں نہ کہ ان سے ہوا و ہوس میں اسراف ہو۔

(۴) شارع کے پیش نظر دنیوی اور اخروی زندگیوں کا قیام ہے، اس بنا پر

مصلحت اور مفسدہ کے اعتبار میں دونوں کی رعایت ہونی ضروری ہے مگر ان میں سے کسی ایک کی رعایت

اسی نہ ہو کہ دوسری کی مصلحت بالکل فوت ہو جائے یا اس میں فساد واقع ہو۔

(۵) مذکورہ بالا تینوں قسم کے مصالح و مقاصد کلیات کی شکل میں ہیں، اگر بعض

جزئیات ان سے خارج ہو جائیں تو کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی، جو کلیات بطور استقرار (تبتیح

وتلاش سے) وضع کی جاتی ہیں، ان سب کی تقریباً یہی حیثیت ہوتی ہے۔

(۶) یہ خارج ہونے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصلحت کی بنا پر کلیات میں داخل

نہیں ہوتی ہیں، یا عارضی سبب سے خارج ہو جاتی ہیں اور وہ سبب ہماری سمجھ میں

نہیں آتا ہے۔

(۷) جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ شارع کا مقصود اور مصلحت

نہ فوت ہونے پائے۔

(۸) شرعی مصلحت و مفسدہ پر عربی زبان کے بغیر بصیرت نہیں حاصل ہو سکتی،

کیونکہ ہر زبان کے الفاظ معانی اسلوب بیان وغیرہ کی ایک خاص دلالت ہوتی ہے کہ جس پر قابو پائے بغیر مفہوم تک رسائی تقریباً ناممکن ہے، پھر شریعت کی خاص اصطلاحیں ہیں جو اسی زبان میں ٹھیک سمجھی جاسکتی ہیں، جس میں وہ بیان کی گئی ہیں۔

(۹) قدیم عرب کے حالات اور مزاج سے بھی بڑی حد تک واقفیت ضروری ہے، کیونکہ قرآن کے اولین مخاطب وہی تھے، اس لئے محض موجودہ معاشرہ اور تمدن کو مطلع نظر بنا کر شرعی مصلحت و مفسدہ کا سمجھنا نہایت مشکل ہے۔

(۱۰) ایک حد تک شریعت کے مصالح و مقاصد کا سمجھنا عرب کے خاص محاورا سے واقفیت پر بھی موقوف ہے، اس لئے اس حد تک ان سے بھی واقفیت ضروری ہے۔
(۱۱) مصلحت اور مفسدہ کے ٹکراؤ کی صورت میں جب کہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جاسکے تو مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ

دفع المفسدة اولی من جلب المصالح مفسدہ (خرابی) دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

(۱۲) معانی میں اختلاف کی صورت میں جمہور کے مسلک کو ترجیح حاصل ہوگی اور ای کی روشنی میں مصلحت و مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۱۳) کلی اور عمومی عادتوں میں زمانہ وغیرہ کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اس لئے ان سے متعلق مصالح اور مفسدہ میں کسی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا، البتہ جزئی اور خصوصی عادتوں میں ان کا اعتبار ضروری ہے، ورنہ شریعت کا مقصد فوت ہو جائے گا اور ایسی تکلیف و مشقت لازم آئے گی جس کا دفعیہ شارع کا مقصد ہے۔

فقہاء نے احکام و قوانین کی تین قسمیں بیان کی ہیں:-

(۱) وہ جو خالص اللہ کے حق سے تعلق رکھتے ہیں (اگرچہ اثرات و نتائج کے لحاظ

سے ان میں بھی بندوں کا حق وابستہ ہوتا ہے)۔

(۲) وہ جن میں اللہ کا حق غالب ہے۔

(۳) وہ جن میں بندوں کا حق غالب ہے۔

مصلحت و مفدہ کے سمجھنے میں یہ تقسیم نظر انداز نہ کرنی چاہیے،

(ب) موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت۔

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے (۲) اجتہاد کے لئے دوسری صلاحیت موقع و محل
کس قسم کے معلومات کی ضرورت ہے کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر "قدرت" ہے

چونکہ "مصالح اور مقاصد" کا علم اس قدرت کے بعد ہوتا ہے اس لئے اصل صلاحیت
میں مصالح و مقاصد ہی شمار ہوتے ہیں اور یہ "قدرت" ان کی خدمت کے فرائض انجام
دیتی ہے، فقہار نے اس صلاحیت کا ذریعہ درج ذیل چیزوں سے واقفیت کو قرار دیا

۱۔ قرآن حکیم۔ لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے معانی و مفہیم پر عبور۔

۲۔ سنت۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو موقع و محل پر منطبق کرنے میں مہارت۔

۳۔ اجماع۔ اس کے طریقوں اور فیصلوں اور موجودہ ماحول کے مطابق ان سے کام

لینے کے طریقہ سے واقفیت۔

۴۔ قیاس کے وجہ اور طریقے کا علم جن کی تفصیل قیاس، استحسان اور استدلال وغیرہ

الباب میں ذکر کی جاتی ہے۔

۵۔ صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ پر نظر اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۶۔ فقہی اصول و کلیات کا علم۔

۷۔ فقہی جزئیات اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۸۔ مذکورہ بالا تمام علوم چونکہ عربی زبان سے تعلق رکھتے ہیں اس بنا پر قدیم عربی

زبان میں مہارت ضروری ہے۔ اس کے بغیر مقصود نہ حاصل ہو سکے گا۔

فہم و فراست اور علم و بصیرت کا وہ مقام جس کو قرآن حکیم نے ”حکمت“ سے تعبیر کیا ہے اور جس کے بغیر اجتہاد میں چارہ نہیں ہے، فقہاء کے نزدیک مذکورہ قسم کی معلومات کے ”ذریعہ“ حاصل ہوتا ہے، یعنی استدلال و استنباط پر قدرت ان معلومات سے نہیں ہوتی ہے، وہ صرف واسطہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں، بلکہ اس ”علم“ سے ہوتی ہے جو ان معلومات کے واسطہ اور ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(۹) قومی و ملکی مصالح اور حالات و زمانہ کے تقاضہ سے واقفیت۔

(۱۰) اختلاف صحابہؓ اور اختلاف ائمہ سے استفادہ اور اس کو منطبق کرنے کی صلاحیت

(۱۱) وہ علم و ادراک بھی ضروری ہے جس کا تعلق ”قلب“ سے ہے، یہ دراصل

ایک باطنی قوت ہوتی ہے، اصولیین اس کو قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں اس کا ذکر ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ لَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (۸/۳۹)

اے ایمان والو! اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو (تقویٰ کی زندگی اختیار کرو) تو وہ تمہارے لئے فیصلہ اور

امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا۔

امام حسن بصریؒ نے اس قوت کا تجزیہ عملی حیثیت سے اس طرح کیا ہے:-

(۱) دنیا سے دل نہ لگانے (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں

کامل بصیرت حاصل ہو (۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں

کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو،

(۷) مال کی طمع نہ ہو۔

امام غزالیؒ نے علمی حیثیت سے اس کا یہ تجزیہ کیا ہے۔

(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے

والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الہی کا غلبہ۔

فطری قابلیت اور جدوجہد کے اختلاف | علم و معارف کے ان "ذرائع" میں ہر عالم کی
کی بنا پر صلاحیت میں فرق ناگزیر ہے | حالت یکساں نہیں ہوتی، بلکہ ذہن و دماغ

کی فطری صلاحیت اور جدوجہد کے مختلف مدارج کی بنا پر بڑی حد تک مختلف ہوتی ہے۔

تارة يكون الانسان عالماً مجتهداً | کبھی انسان ان کا عالم ہوتا ہے اور ان میں اجتہاد
فيها وتارة يكون حافظاً لها متمكناً | کی صلاحیت رکھتا ہے، کبھی حافظ ہوتا ہے اور ان
من الاطلاع على مقاصدها غير | کے مقاصد پر پوری طرح مطلع ہوتا ہے، لیکن
بالغ رتبة الاجتهاد وتارة يكون | اجتہاد کے درجہ کو نہیں پہنچتا اور کبھی نہ حافظ ہوتا
غير حافظ ولا عارف الا انه عالم | ہے اور نہ عارف ہوتا ہے، مگر ان کی غرض و غایت
بغایتها۔ | سے واقف ہوتا ہے۔

اسی طرح کسی شخص کو کسی فن اور علم میں مہارت و اجتہادی قابلیت حاصل ہوتی ہے
اور کسی کو کسی میں ہوتی ہے، عموماً تمام علوم و فنون میں یکساں عبور یا مخصوص اس زمانہ میں
تقریباً ناممکن ہے، اس بنا پر جس قوم میں اجتہادی قابلیت ہوگی، اس میں دوسروں
کے مقابلہ میں اس کی رائے اور بات کو ترجیح حاصل ہوگی۔

والحق ان صفة الاجتهاد تحصل في | صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی صفت ایک ایک فن
فن دون فن وفي مسألة دون مسألة | اور ایک ایک موضوع میں حاصل ہوتی ہے۔

مذکورہ ذرائع علم کے بارے میں | مذکورہ علم و معارف کے جو ذرائع ذکر کئے گئے ہیں
حضرت شاہ صاحبؒ کا نظریہ | یا جن کے ذریعہ اجتہاد کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے

انکے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ محدثؒ فرماتے ہیں :-

واذا عرف من هذه الانواع معظمه اور جب ان انواع میں سے ہر ایک کے بڑے حصہ
 فهو حينئذ مجتهد ولا يشترط معرفة کی معرفت حاصل کرنی تو وہ مجتہد ہے تمام حصہ کی
 جميعها بحيث لا يشذ عنه شيء منها۔ معرفت حاصل کرنا اس طرح کہ کچھ بھی چھوٹے نہ پائے
 یہ شرط نہیں ہے۔

پھر آگے فرماتے ہیں :-

واذا لم يعرف نوعاً من هذه الانواع اور جب ان انواع میں سے کسی ایک نوع کی معرفت
 فبيله التقليد وان كان متجراً في نہ حاصل کی تو اس کو تقلید کے بغیر چارہ نہیں ہے
 مذهب واحد من احاديث السلف اگرچہ وہ ائمہ سلف کے مذاہب میں سے کسی ایک
 السلف یہ مذهب کا مقبر عالم ہو۔

ذیل میں ہر نوع کی کسی قدر تفصیل ذکر کی جاتی ہے تاکہ معلوم ہو کہ اجتہاد کیلئے کس قسم کا

اور کس قدر علم ضروری ہے۔

(۱) قرآن حکیم۔

الفاظ اور جملوں کی اجمالی تقسیم | قرآن حکیم میں جو آیتیں قانونی اور عدالتی اصولوں کی تشریح
 کے لئے ہیں فقہار نے ان پر کئی حیثیت سے گفتگو کی ہے۔ مثلاً ان کے الفاظ و معانی
 لفظوں اور جملوں کا استعمال اور طریق استدلال وغیرہ۔

اسی طرح حکم کے ثبوت میں ناسخ و منسوخ۔ کراہت۔ تحریم۔ اباحت۔ استتباب
 اور وجوب وغیرہ۔ اجتہاد کے لئے ان سب کا علم ضروری ہے جیسا کہ تصریح ہے۔

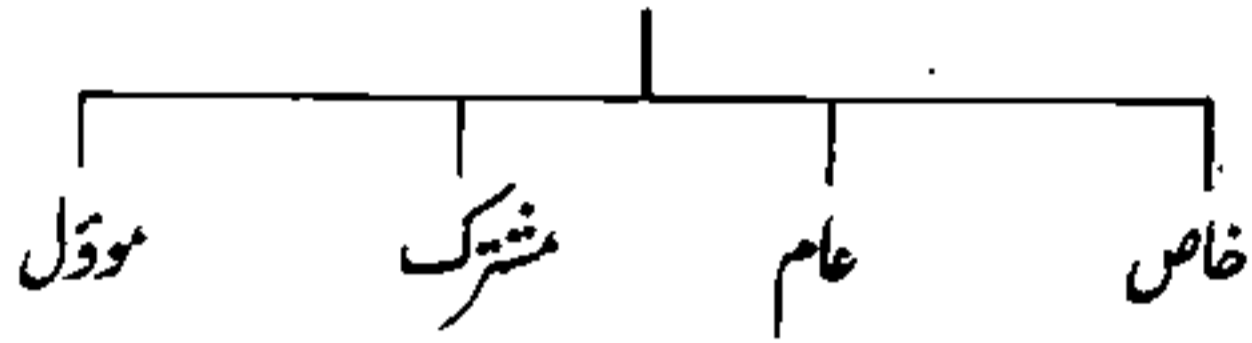
فيجب ان يعلم من علم الكتاب النسخ والممنسوخ والمجمل والمفسر الخاص والعام والمحكم والمتشابه والكراهة والتحریم
 پس (اجتہاد) کے لئے ضروری ہے کہ ان باتوں میں کتاب اللہ کا علم حاصل ہو، ناسخ و منسوخ مجمل و مفسر
 خاص و عام حکم و متشابه کراہت حرمت۔ اباحت

۸ عقداً الجيد ص ۸۸ حوالہ بالا۔

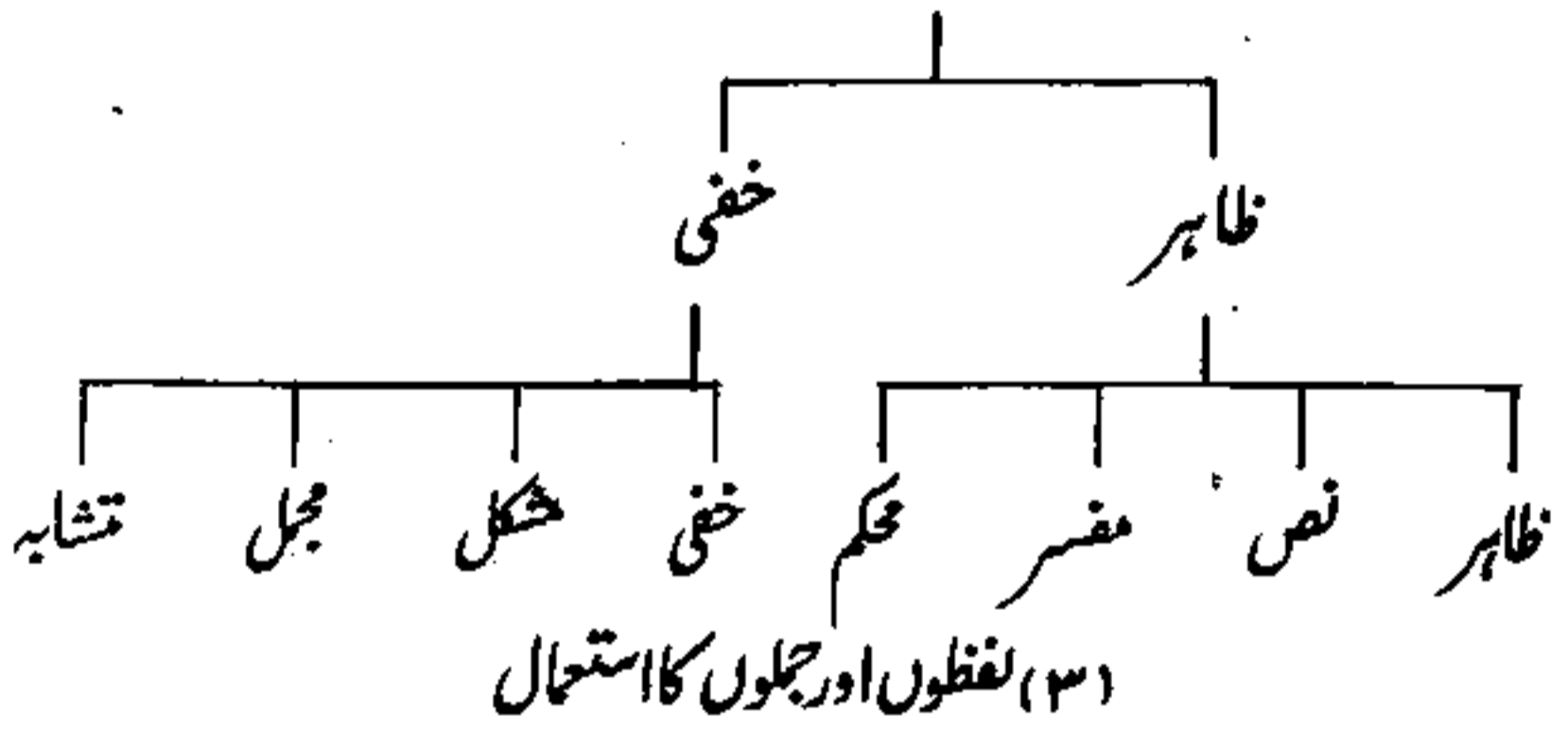
والاباحة والندب والوجوب^{لہ} استحباب اور وجوب وغیرہ۔

متعلقہ آیات سے استدلال واستنباط پر قابو پانے کے لئے فقہار نے ان کی اجمالی تقسیمیں درج ذیل کی ہیں:-

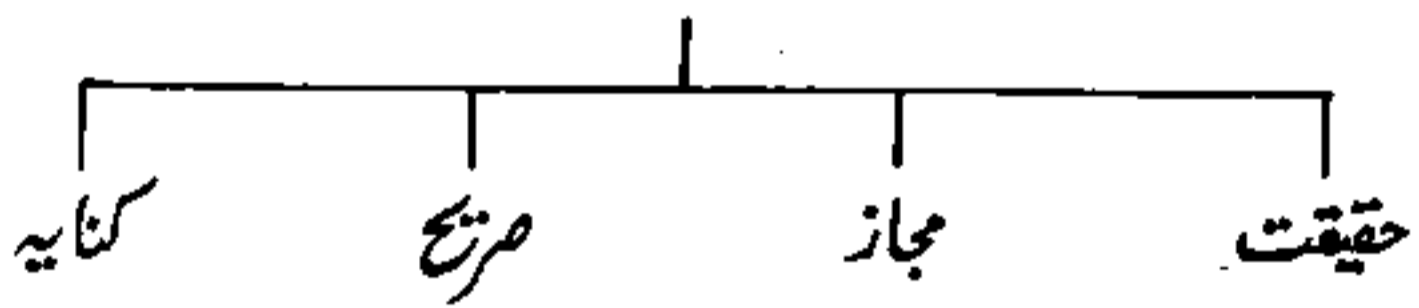
(۱) الفاظ باعتبار وضع



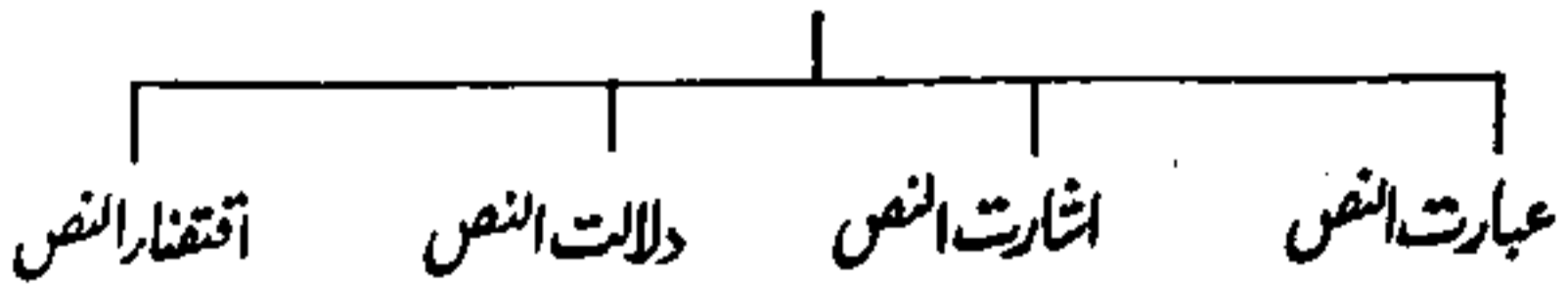
(۲) الفاظ باعتبار ظہور و خفا



(۳) لفظوں اور جملوں کا استعمال



(۲) طرق استدلال



ہر ایک کی تعریف درج ذیل ہے:-

الفاظ باعتبار وضع (۱) خاص۔ جس کا مفہوم معین اور معلوم ہو اس میں نہ بیان کی ضرورت ہو اور نہ کسی اور مدلول کے احتمال کا اندیشہ ہو، جیسے اسم سے مسمیٰ مراد ہوتا ہے یا واسجداً

اور وارکوعا میں رکوع اور سجدہ خاص ہیں۔

(ب) عام۔ جس کا مفہوم بہت سوں کو شامل ہو لیکن ان سب کی حقیقتیں ایک ہوں، عام میں جتنے افراد شامل ہوں گے ان سب کے لئے ثابت شدہ حکم عام ہوگا، جیسے لفظ رجل (مرد) کہ اپنے تمام افراد کو شامل ہے البتہ اگر عام سے کچھ افراد خاص کرنے جائیں تو وہ یقیناً عام حکم میں شامل نہ ہوں گے۔ جیسے اهل الله البيع و حرم الربوا اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا، سود کو بیع کے عام حکم سے خاص کر لیا گیا ہے۔

(ج) مشترک۔ جو ایک سے زیادہ کو شامل ہو لیکن ان کی حقیقتیں مختلف ہوں اور ایک ساتھ نہ مراد لئے جاسکتے ہوں ایسی صورت میں لازمی طور سے غور و فکر کے ذریعہ کسی کو ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ جیسے لفظ "عین" کہ اس کے کئی معنی ہیں اور ان کی حقیقتیں مختلف ہیں۔

(د) مؤول۔ مشترک کے مختلف معنوں میں غور و فکر کر کے حال اور مقام وغیرہ کی مناسبت سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینا۔ گویا جب تک ترجیحی صورت نہ پیدا ہو مشترک ہے اور ترجیحی صورت کے بعد مؤول بن جاتا ہے۔ جیسے اهل لکم لیلۃ الصیام الرفث میں قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ "اهل" جل سے ہے اور "احلنا دار اللقمة" میں اهل لول سے ہے۔

الفاظ باعتبار ظہور | (۱) ظاہر۔ جس کی مراد ظاہر ہو، سننے والے کو سمجھنے کیلئے غور و فکر کی ضرورت نہ ہو، لازمی طور سے جو بات اس انداز سے ثابت ہوگی وہ قطعی و یقینی ہوگی۔ جیسے اهل الله البيع و حرم الربوا۔ حلت اور حرمت کے باب میں ظاہر ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام ہے۔

(ب) نص۔ جس کی مراد بہ نسبت ظاہر کے زیادہ واضح ہو اس طرح کہ کلام کا مقصود یہی ہو اور کلام اسی مراد کو ثابت کرنے کے لئے لایا گیا ہو جیسے "فانکھوا مطاب لکم

من النساء ثلث ورباع“ یہ آیت حلت کے ثبوت میں ظاہر ہے اور عدد کے ثبوت میں نص ہے کیونکہ حلت تو دوسری اور آیتوں سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

فقہاء کا قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شئی کے ساتھ مقید ہو اور یہ شئی فی نفسہ واجب نہ ہو تو اس مقید (شئی) ہی کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”بیعوا سواء بسواء“ میں سواء بسواء (برابر برابر) مقصود ہے نہ کہ بیعوا کہ یہ پہلے ہی سے ثابت ہے۔

(ج) مفسر۔ جس کی مراد ”نص“ سے زیادہ واضح ہو یعنی کلام میں اس طرح کی خود وضاحت موجود ہو کہ کسی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ باقی رہے اور کوئی زائد کلمہ ایسا لایا گیا ہو کہ جس سے تخصیص و تاویل کا سبب ہو گیا ہو، مثلاً فسجد الملائكة کلہم اجمعون میں کلہم اجمعون ہے یا قالوا للمشركين كافة میں لفظ كافة ہے۔

(د) محکم۔ جس کی وضاحت میں اس قدر قوت ہو کہ کسی لفظ کا اضافہ کئے بغیر منسوخت یا تبدیلی کا احتمال منقطع ہو جیسے ان الله بكل شیء علیم کا تعلق اللہ کی ذات و صفات (عقائد) سے ہے اس میں ترمیم و تنسیخ کا سوال ہی نہیں ہے۔

یا ”الجهاد ما ضا الی یوم القیامة“ میں تاہید (ہمیشگی) موجود ہے اس میں کسی اضافہ و تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

الفاظ باعتبار خفاء | (۱) خفی۔ کسی خارجی سبب سے مراد ظاہر نہ ہو سکے۔ اس میں غور و فکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، پھر مناسبت کی صورت میں حکم جاری ہوتا ہے۔

جیسے آیت ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے۔ لیکن طرار (گرہ کٹ) اور تباش (کفن چور) کے لئے اس حکم کے جاری کرنے میں خارجی سبب (نوعیت کی تبدیلی) کی بنا پر خفاء ہے۔ اسی تبدیلی کی وجہ سے نام الگ الگ ہیں۔

(ب) مشکل۔ جس کی مراد اس بنا پر ظاہر نہ ہو کہ لفظ کے ایک سے زیادہ معنی ہوں اور ہر ایک کا احتمال ہو۔ ایسی صورت میں پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ کن کن معنوں کے لئے یہ لفظ مستعمل ہے، پھر غور و فکر کے بعد موقع و محل کی مناسبت سے معنی کی تعیین ہوگی۔ جیسے "فَاتُوا حُرَّتَكُمْ اَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ اَنفُسِكُمْ" اور کبھی "اَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ اَنفُسِكُمْ" کے معنی میں آتا ہے۔ لیکن حالات و قرآن میں غور و فکر کے بعد متعین ہوتا ہے کہ اس جگہ "اَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ اَنفُسِكُمْ" کے معنی میں ہے اور اگر "مِنْ اَنفُسِكُمْ" کے معنی میں لیا جائیگا تو دیگر نصوص شرعیہ کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔

(ج) مجمل۔ جس کی مراد کثرت معانی یا اور کسی وجہ سے اس حد تک مشتبه ہو کہ جب تک اس کی وضاحت نہ طلب کی جائے محض غور و فکر سے بات صاف نہ ہو سکے جیسے لفظ "هلوع" "ان الانسان خلق هلوعاً" میں ہے جب تک اس کے آگے "اذامه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعاً" بطور بیان اور وضاحت کے نہ ہو "هلوع" مجمل ہے۔

(د) متشابہ۔ جس کی مراد انسان کے قابو سے باہر ہو یعنی ادراک کے جو ذرائع انسان کو عطا کئے گئے ہیں اس کی سطح ان ذرائع سے اونچی ہو۔

متشابہات کی مراد خلاف عقل نہیں ہوتی ہے بلکہ ماورائے عقل ہوتی ہے جہاں عقل کی سرحد ختم ہوتی ہے وہیں سے اس کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس کا تعلق عالم غیب کی اشیاء اور اللہ کی ذات و صفات سے ہے کہ ان کی اصل حقیقت اور مراد تک کی رسائی ہمارے قابو سے باہر ہے۔

لفظوں اور جملوں کا استعمال | (۱) حقیقت۔ لفظ کا ایسے معنی میں استعمال جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔ یہ وضع لغوی عربی شرعی اصطلاحی جو بھی ہو۔

(ب) مجاز۔ لفظ کا ایسے معنی میں استعمال جس کے لئے وہ وضع تو نہیں ہوا ہے لیکن اس معنی میں اور اصل معنی (موضوع لہ) میں کوئی تعلق اور مناسبت ضرور ہے جس کی بنا پر

یہ استعمال ہوا ہے۔

جیسے لفظ "اسد" کا استعمال "شیر" میں حقیقت ہے اور "بہادر آدمی" کے لئے مجاز ہے۔ حقیقت و مجاز جس طرح الفاظ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح جملے میں بھی ہوتے ہیں، مثلاً "أُنبت الله البقل" (اللہ نے سبزی اگائی) حقیقت ہے اور انبت الربیع (البقل) فصل ربیع نے سبزی اگائی) مجاز ہے۔

(ج) صریح۔ استعمال بالکل واضح اور ظاہر ہو اس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ ہو جیسے "أنت طالق" طلاق کے لئے ہے۔

(ذ) کنایہ۔ استعمال میں وضاحت نہ ہو بلکہ جب تک قرینہ نہ پایا جائے مراد پوشیدہ ہے، جیسے ضمیر کے الفاظ وغیرہ۔

یہ واضح ہے کہ صریح اور کنایہ کا تعلق "استعمال" سے ہے اس وجہ سے نص ہنصر، خفی اور مشکل کے ساتھ مغالطہ نہ ہونا چاہیے کہ ان میں ظہور و خفا کا تعلق دوسری حیثیت سے ہے۔

استعمال میں اصل "صریح" ہے کنایہ میں ایک قسم کی کمی پائی جاتی ہے، اسی وجہ سے اس میں نیت یا حال اور مقام کی مناسبت کی ضرورت ہوتی ہے اس کمی کی بنا پر حدود اور کفارات وغیرہ الفاظ کنایہ سے نہ ثابت ہوں گے کیونکہ ان چیزوں کے ثبوت کے لئے جس قسم کی بلندی درکار ہے الفاظ کنایہ سے وہ بلندی نہیں حاصل ہوتی ہے۔

طرق استدلال | استدلال واستنباط کے طریقے یہ ہیں۔

(۱) عبارت النص۔ ظاہری طور پر کلام سے جو بات سمجھ میں آئے اور جس کے بیان کرنے کے لئے کلام لایا گیا ہے۔

(ب) اشارت النص۔ جو بات کلام سے صراحتاً نہ ثابت ہو بلکہ اشارتاً اس کی طرف رہنمائی ہوتی ہو، یعنی کلام ہی سے وہ بات ثابت ہوتی ہو لیکن نہ وہ مقصود ہو نہ کلام اس کے لئے لایا

گیا ہو اور نہ ہی ہر حیثیت سے وہ ظاہر ہو جیسا کہ عبارتہ النص میں تھا۔ جیسے "وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف" (باپ پر بچہ کو دودھ پلانے والیوں کا قاعدہ اور رواج کے مطابق کھانا کپڑا ضروری اخراجات ہیں)۔

آیت سے ضروری اخراجات کا ثبوت باپ کے ذمہ عبارت النص سے ثابت ہے اور یہ بات کہ "نسب کے ثبوت میں باپ کا اعتبار ہوتا ہے اشارۃ النص سے ثابت ہے، اس طرح کہ علی المولود لہ خصوصیت کے لئے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبی نسبت کے لئے باپ ہی مخصوص ہے۔

اگر اس جگہ علی الوالد یا علی الاب "ہونا تو لام خصوصیت کا نہ ہونے کی وجہ سے بذریعہ اشارۃ النص نسب کا ثبوت اس آیت سے نہ ہوتا۔

(ج) دلالت النص۔ کلام کے معنی و مفہوم ہی سے بات سمجھ میں آتی ہو زیادہ غور و فکر کی ضرورت اس میں نہ ہو جیسے "فلا تکل لہما اف" (اپنے والدین کو اف تک نہ کہو) جب "اف" دہرایسی بات جس سے اُن کا دل دکھے اور انہیں تکلیف ہو، کہنے کی ممانعت ہے تو مار پیٹ گالی گلوچ وغیرہ کی حرمت و ممانعت پر لازمی طور سے اس کی دلالت ہوگی۔ اس قدر ثبوت معنی و مفہوم ہی سے حاصل ہو جاتا ہے اجتہاد کے درجہ کی غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

(د) اقتضار النص۔ کلام میں کوئی زیادتی تسلیم کی جائے اور اس سے جو بات سمجھ میں آتی ہو یہ زیادتی کلام سے بالکل خارج نہیں ہوتی ہے بلکہ کلام اس کو شامل اور اس کا محتاج ہوتا ہے کہ بغیر اس کے معنی ہی نہیں درست ہوتے ہیں جیسے "انت طالق" میں طالق صفت ہے لیکن صفت لازمی طور سے اپنے ماخذ (مصدر) کو مقتضی ہوتی ہے اس بنا پر ایسے موقعوں پر مصدر بطریق اقتضار موجود ہوتا ہے گویا انت طالق طلاقاً ہے۔ اب اور تقسیم | یہ تقسیم مذکورہ تمام قسموں کو شامل اور انہیں سے حاصل ہوتی ہے اس لئے

بعض فقہار نے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہے، اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔
 (ا) ان قسموں کے "ماخذ" کی معرفت۔ کہ کس لفظ سے یہ بنائی گئی ہیں مثلاً لفظ خاص
 خصوص سے مشتق ہے اور اس کے معنی "انفراد" کے ہیں اور لفظ عام۔ عموم سے مشتق
 ہے اور اس کے معنی "شمول" کے ہیں وغیرہ۔

(ب) ان قسموں کے اصطلاحی مفہوم کی معرفت۔ مثلاً خاص۔ اصطلاح میں ایسا
 لفظ ہے جو انفرادی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سوں کو
 شامل ہوتا ہے۔

(ج) ان قسموں کی ترتیب کی معرفت۔ کہ تعارض اور ٹکراؤ کے وقت ان میں کس کو
 مقدم کیا جائے اور کس کو مؤخر کیا جائے۔ مثلاً جب نص اور ظاہر میں ٹکراؤ ہو تو نص کو مقدم کیا
 جائیگا اور جب نص اور مفسر میں ٹکراؤ ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا اسی طرح جب مفسر اور محکم میں
 تعارض ہو تو محکم کو مقدم کیا جائے گا۔

(د) ان قسموں کے درجہ اور مرتبہ کی معرفت۔ کہ ان میں سے کون قطعی ہے اور کون
 ظنی ہے یعنی کس سے یقینی حکم ثابت ہوتا ہے اور کس سے ظنی حکم کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح
 کس پر فوری عمل ضروری ہے اور کس کے بارے میں "توقف" واجب ہے۔ مثلاً خاص
 سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے اور وہ عام "جس سے بعض افراد خاص کر لئے
 گئے ہوں" اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اسی طرح متشابہ کے بارے
 میں توقف واجب ہے کہ اصل حقیقت اللہ ہی کے علم میں ہے۔

غرض فقہار نے اس مذکورہ تقسیم اور قسموں کے ذریعہ استدلال و استنباط کے
 طریقہ کو آسان بنا دیا ہے ان سے واقفیت کے بغیر "اجتہاد" کی راہ میں قدم اٹھانا مزید
 خطرات کو دعوت دینا ہے۔

یہ چند اشارات ہیں ان سے متعلق نہایت نفیس بحثیں اور تفصیلات اصوات فقہ کی

کتابوں میں موجود ہیں ان میں دیکھنا چاہیے۔

ناسخ و منسوخ | قرآن حکیم میں ناسخ و منسوخ کی بحث کافی اہم سمجھی جاتی ہے۔ اس سے واقفیت کے بغیر آیتوں کے موقع و محل کی تعیین میں سخت دشواری پیش آتی ہے اور پھر استدلال و استنباط کی راہیں بڑی حد تک مسدود ہو جاتی ہیں۔

محققین نے "نسخ" کے دو مطلب بیان کئے ہیں (۱) ایک تو یہ کہ پہلا حکم بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور اس کی جگہ نیا حکم آجائے اور (۲) دوسرا یہ کہ حکم نہ ختم کیا جائے بلکہ حالات و تقاضہ کے لحاظ سے اس میں کسی قسم کی ترمیم کر دی جائے۔ یعنی اگر وہ حکم عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے۔ مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے غرض مختلف طریقوں سے اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے۔

پہلے مطلب کا تعلق "ما قبل کی شریعت" سے ہے جیسا کہ درج ذیل آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

ما ننسخ من آیتہ او ننسخنا نأت
بخیر منها او مثلها (۱۱۶)

(ہمارا مقررہ قانون ہے) کہ ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں، تو اسکی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔

محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ما قبل کی شریعت کے احکام کی نسبت کا ذکر ہے چنانچہ ابو بکر جصاص کہتے ہیں :-

انہا ذکر فیہا من النسخ فانما المراد
نسخ شرائع الانبیاء المتقدمین لشریعتوں کا نسخ ہے۔

اور دوسرے مطلب کا تعلق "شریعت محمدیہ" سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر و تفسیر کی ہے جیسا کہ اس کی وضاحت سلف کے درج ذیل بیان سے ہوتی ہے۔

لہ احکام القرآن -

هو رفع الظاهر لتخصيص او تقييد کسی تخصیص تقييد شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہری حل
 او شرط او مانع فهذا الاكثر من السلف کو نظر انداز کر دینا عمومی طور پر سلف اسی کا نام
 يسميه نسخا له ” نسخ “ رکھتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بنا پر ۲۳ سال کی مدت میں
 بتدریج نازل ہوئے ہیں تو موقع و محل کو بہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکل ختم کر دینے کا سوال
 ہی پیدا نہیں ہوتا ہے حالات و تقاضہ کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے
 توسیع و تخفیف تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے اگر ہم اس صورت حال کو
 بھی برداشت کرنے کے لئے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی
 ہے جس نے اس کو ہر دور اور ہر زمانہ کے لئے فیصلہ کن حیثیت دی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے مذکورہ حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے۔

والثانی ان یکون شیء مظنة مصلحة نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت
 او مفسدة في حکم عليه ذلك ثم ياتي سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے پھر
 زمان لا یکون فيه مظنة فيتغير اسازمانہ آجائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو
 الحکم به وہ حکم بدل جائے گا۔

مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بنا پر کسی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا
 کر لی گئی پھر کچھ دنوں بعد قومی زندگی میں سابقہ حالات ابھرتے تو لازمی طور سے وہ
 عمومیت واپس آجائے گی۔

غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقہ کار سماجی زندگی کے لئے نہایت ضروری ہے
 قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے میں اس سے بڑی تقویت حاصل
 کرتی ہے۔

اس کی مثال ماہر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہیے جس میں وہ نبض کی حرکت مریض کی حرارت اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بنا پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اور کبھی سابقہ حالات پھر واپس آجاتے ہیں یا کسی اہم مفرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ لکھی ہوئی دوائیں دوبارہ استعمال کرنے لگتا ہے بعینہ طبیب کا یہی رویہ تجویز کی ہوئی غذاؤں کے بارے میں ہوتا ہے۔

ناسخ و منسوخ سے مستنبط اصول | قرآن حکیم کے مذکورہ طریق سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قوت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کر سکتی ہے جیسا کہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد ہوتا رہا ہے۔

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے "تفردات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں، وہ دراصل اس نوع کے "تفردات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے بلکہ اسی اصول کے ماتحت روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے احکام شرعیہ کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی ایک بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لئے "دلیل راہ" کی حیثیت رکھتی ہے، واضح رہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے کسی فیصلہ میں نص قرآن اور سنت نبوی کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ان کے موقع و محل کی تعیین کی ہے۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے "استحسان" اصطلاح تبدیل تبدیل احکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کئے ہیں اور انہیں ماخذ قانون کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

فقہ کے ذخیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی بنا پر "قوت نافذہ" کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو

بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے۔ تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

البتہ اس سلسلہ میں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں انہیں نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔

ثبوت احکام کے طریقے | فقہاء نے ثبوت احکام کے سلسلہ میں نہایت دقیقہ رسی سے کام لے کر اس کے اصول مقرر کئے ہیں پھر احکام کے درجے اور مرتبے قائم کئے ہیں مثلاً صیغہ امر سے وجوب و فرض کا ثبوت ہوتا ہے اور صیغہ نہی سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

فقہاء نے ان اسباب کا بھی ذکر کیا ہے جن سے امر و نہی کی شدت میں کمی واقع ہوتی ہے اور حکم وجوب یا حرمت کے اصل درجہ سے گرجاتا ہے۔ مثلاً یہ بحث کہ ”امر“ کس جگہ استحباب کا فائدہ دیتا ہے اور ”نہی“ سے کس جگہ کراہت ثابت ہوتی ہے؟ اسی طرح کن صورتوں میں عزیمت پر عمل ضروری ہے اور کن صورتوں میں رخصت و سہولت کی گنجائش ہے، نیز عزیمت کے درجہ میں کون سے احکام کس بنا پر ہیں اور رخصت و سہولت ان میں کب اور کیوں کر پیدا کی جاسکتی ہے؟ اجتہاد کے لئے ان ساری بحثوں سے واقفیت ضروری ہے ورنہ اجتہاد میں حدود قیود کی رعایت نہ باقی رہ سکے گی جو احکام شرعیہ کے لئے ضروری ہے۔

(۲) سنت رسولؐ

سنت کی تعریف | سنت کے لغوی معنی مردجہ طور طریقہ ہیں لیکن فقہاء کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ نے سکوت فرمایا اور جن کو قائم و برقرار رکھا جیسا

کہ اصول کی کتابوں میں ہے:-

السنة تطلق على قول الرسول وفعله و سنت کا اطلاق رسول اللہ کے قول و فعل پر اور
سكوتہ على اقوال الصحابة و افعالهم صحابہ کرام کے اقوال و افعال پر آپ کے سکوت پر ہوتا ہے
البتہ حدیث کا محل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہاء کے نزدیک صرف رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ہوتا ہے۔

محدثین نے لفظ حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لے کر دونوں کے
لئے عام کہا ہے لیکن یہاں بحث رسول اللہ کے قول و فعل اور سکوت سے ہے خواہ
ان کا سنت نام رکھا جائے یا حدیث کہا جائے۔

سنت نقشہ کے مطابق | قرآن حکیم نقشہ تعمیر ہے اور سنت رسول اس نقشہ کے مطابق
تیار کی ہوئی عمارت ہے | تیار کی ہوئی عمارت ہے نقشہ تعمیر (کتاب) کے ساتھ انجینئر
(رسول) بھیجنے کی اسکیم پر اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الہی
کے سلسلہ کی ابتدا ہوئی ہے اس بنا پر حالات و زمانہ کے تقاضہ کے مناسب عمارت
کی تعمیر میں انجینئر کی بنائی ہوئی اصل عمارت کو نظر انداز کر دینا کوئی دانائی نہیں ہے اس
سے اصل نقشہ کے مطابقت کی کوئی ضمانت نہ باقی رہے گی۔

لیکن حالات و مقننات کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے۔
اس بنا پر ایک مجتہد کو حق حاصل ہے کہ عمارت کی اصل بنیاد اور ستون
کو باقی رکھ کر ضابطہ کے مطابق اس رعایت سے جتنا فائدہ اٹھا سکتے ہوں اٹھائیں۔
اور اپنے زمانہ کے مناسب عمارت تعمیر کریں۔ اس بات کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ خود فریبی
میں مبتلا ہو کر تاویل و تزویر کے ذریعہ بنیاد اور ستون ہی کو مسمار کر دیں۔

لہ نور الانوار وغیرہ جہ حوالہ والا۔

اجتہاد کے مرحلہ میں سنت سے استفادہ کیلئے | اجتہاد کے مرحلہ میں سنت سے استفادہ
عہد نبوی کے حالات کا علم ضروری ہے | کے لئے ضروری ہے کہ عہد نبوی کے
سیاسی معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے پھر ان حالات کی روشنی
میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل نیز مراسم و
رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک قبول کیا ہے ؟

مسائل و مراسم کی تفصیل اور ان میں رسول اللہ کی ترمیم و تنسیخ میں حد فاصل قائم
کرنا دشوار ہے۔ عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی
ہے کہ ان کے عہد اور رسول اللہ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق ظاہر ہوا تھا۔
البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتابوں میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اس
سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہے کہ اس دشواری پر ہم قابو حاصل کر سکتے ہیں، چنانچہ
ایک موقع پر وہ فرماتے ہیں :-

ان كنت تريد النظر في معاني شريعة رسول
الله فحقق اول حال الامتين الذين
بحث فيهم التي هي مادة تشريع و
ثانيا كيفية اصلاحها بالمقاصد
المذكورة في باب التشريع والتيسير
واحكام الملتية
اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو
تو پہلے عرب امتیوں کے حال کی تحقیق کرو جن میں
رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے وہی آپ کی شریعت
کا تشریحی مادہ ہیں اس کے بعد آپ کے اصلاح
کی کیفیت کو سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت
کی ہیں جن کا تذکرہ تشریح و تیسیر اور احکام ملت
کے باب میں ہو چکا ہے۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے اور
قرآنی مالگیری اصول و کلیات کے نفاذ میں وہ بظور "خیر" استعمال ہوئی ہے اس بنا پر لازمی طور

اصول و کلیات کو عملی شکل میں منتقل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم اور قوانین وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے بلکہ غور سے دیکھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان اصولوں کا نفاذ بڑی حد تک موجودہ و مروجہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوتا ہے ایسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے بلکہ جن امور میں مقامی و وقتی حالات اور زمانہ کے تقاضہ کا اثر ہے ان میں لازمی طور سے ہر دور میں تبدیلی کی ضرورت ہوگی۔

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے سنت سے متعلق متعلق چند قسم کی معلومات ضروری ہیں | تمام وہ معلومات ضروری ہیں جن کا تذکرہ قرآن حکیم کے باب میں گزر چکا ہے۔ یعنی ناسخ و منسوخ مجمل و مفسر خاص و عام محکوم و متشابہ وغیرہ اسی طرح وجوب استنباط اباحت تحریم و کراہت وغیرہ جیسا کہ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

وليعرف من السنة هذا الاشياء^۱ سنت سے ان تمام چیزوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ سنت کی شناخت کے لئے فن روایت و درایت سے واقفیت بھی ضروری ہے مثلاً فن روایت میں محدثین نے حدیثوں کے قبول کرنے کی جو شرطیں مقرر کی ہیں اور ان کے لحاظ سے حدیث کی تقسیم صحیح۔ ضعیف سند اور مرسل وغیرہ کی طرف ہے، اس تقسیم سے حدیث کے درجہ اور مرتبہ کا پتہ چلتا ہے اور پھر اس سے استدلال و استنباط میں آسانی ہوتی ہے نیز احکام و قوانین کے درجے اور مراتب معلوم ہوتے ہیں۔

وليعرف منها الصحيح والضعيف والسند والمرسل^۲ اور سنت سے صحیح ضعیف سند اور مرسل کی معرفت حاصل ہے

صحیح وہ حدیث ہے جس کا ثبوت مقررہ معیاری شرائط کے مطابق ہو اس میں کوئی

۱۔ عقد الجید ص ۷۷ حوالہ بالا۔

کی نہ پائی جائے۔

ضعیف وہ ہے جس کا ثبوت معیاری شرائط کے مطابق نہ ہو بلکہ اس میں کمی پائی جائے۔

مند۔ وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ تک پہنچتی ہو درمیان میں کوئی راوی

نہ رہ گیا ہو۔

مرسل۔ وہ حدیث ہے جس کی سند میں صحابی نہ ہو بلکہ تابعی رسول اللہ کی طرف

حدیث کی نسبت کرے۔ فن روایت مستقل فن ہے اس کے مستقل اصول و ضوابط ہیں۔

راویوں کے حال کی پوری تحقیق کا بندوبست ہے اسی طرح حدیث کو جانچنے اور روایتی

نقطہ نظر سے اس کا معیار مقرر کرنے کے لئے قاعدے اور طریقے ہیں۔

روایتی نقطہ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار بھی مقرر ہے مثلاً (۱) حدیث

قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو (۲) مشاہدات کے خلاف نہ ہو (۳) مسلمہ اصول کے منافی

نہ ہو (۴) حدیث متواتر اور تعامل صحابہ کے خلاف نہ ہو (۵) قلب کی تربیت گاہ میں

تربیت پائی ہوئی عقل کے خلاف نہ ہو (۶) حدیث میں اوہام پرستی کی ترغیب نہ ہو۔

(۷) مضمون حدیث میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو کہ جس کی تعبیر و توجیہ مشکل ہو وغیرہ۔

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے سنت رسول پر روایت و درایت ہر لحاظ سے

نگاہ ضروری ہے ورنہ حدیث کا محل و مقام نہ متعین ہو سکے گا۔ جس کے بغیر اجتہاد میں

چارہ نہیں ہے۔

سنت قرآن حکیم کی تشریح ہے | سنت رسول کے بارے میں یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی

چاہیے کہ اس کی حیثیت قرآن حکیم کی تشریح اور توضیح کی ہے۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے

بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں نہ مل سکے لیکن جن کی نظر میں کلی حکمت اور عمومی مفاد

ہیں ان کے لئے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔ یہ نبوی تشریحات خواہ اصول و

کلیات کی شکل میں ہوں یا وقتی و فروعی مسائل کی صورت میں ہوں کسی کی بھی افادیت سے

انکار نہیں ہو سکتا ہے۔ اصول و کلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی و فروعی مسائل سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے جہاں ایسی صورت پیش آئے کہ ”سنت“ کا ظاہری مفہوم قرآن حکیم کے خلاف ہوتا ہو تو ”مجتہد“ کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایسا محل تلاش کرے جس سے مطابقت کی صورت پیدا ہو۔

حتی لو وجد حدیثاً یوافق ظاہرہ اگر کوئی ایسی حدیث ہو کہ جس کا ظاہری مفہوم قرآن حکیم
الکتاب یتدی الی وجہ عملہ فان کے موافق نہ ہو تو مجتہد کی رہنمائی مطابقت کے وجہ
السنة بیان الكتاب ولا یخالفہ کی طرف ہونی چاہیے کیونکہ ”سنت“ قرآن حکیم کا
بیان ہے اس کے خلاف نہیں ہے۔

اجماع لغت میں اجماع کے معنی عزم و اتفاق ہیں قرآن حکیم میں ہے۔

فاجمعوا امرکم وشوکاءکم (۱/۱۶) تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو۔
فقہ کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل و عقد کے اتفاق کو کہتے ہیں جیسا
کہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے۔

وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة رسول الله صلى الله عليه وسلم کی امت کے اہل حل و
عقد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور عقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجماع ہے۔

یہ اجماع حالات و تقاضہ کی مناسبت سے امت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ
امور میں ہو سکتا ہے۔ دراصل قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لئے ”اجماع“
ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے
جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

صورت یہ ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں
جامع ہونے کے باوجود نئے نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں ایسی حالت

۱۔ عقد الجید ص ۱۱۰ منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتجیر ج ۲ ص ۱۱۰

میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لئے قابل عمل بنائے، ورنہ زمانہ کا "مفتی" بہت سے مسائل کو مہل قرار دیدے گا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لئے مجبور کر دے گا۔

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لئے مقررہ اصول و ضوابط کے مطابق جو اجتماعی شکل متعین ہوگی اس کی حیثیت "اجماع" کی ہوگی اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے۔

"اجماع" بحیثیت مجموعی ہدایت الہی کی کلی حکمت اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے علیحدہ علیحدہ قرآن و سنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا۔

اجماع جن افراد سے منعقد ہوتا ہے ان کا علمی و عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو۔ اجماع کے انعقاد کے لئے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ نہ مہیا ہونے کی صورت میں کم سے کم تین افراد سے بھی کام چل سکتا ہے البتہ جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں۔ اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ہے صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔ باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیار حاصل ہیں۔ مثلاً۔

(۱) حالات و تقاضہ کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا۔

(۲) پرانے اجتماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات

ومصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا۔

(۳) وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں معاشرتی حالات کے لحاظ سے انہیں

مقدم و مؤخر کرنا۔

(۴) وہ احکام جن میں مقامی حالات رسم و رواج خصائل و عادات ملحوظ ہیں ان

کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے جدید حالات کے پیش نظر ان کے لئے نیا قالب

تیار کرنا۔

(۵) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں موجودہ تقاضہ اور مصلحت کے

تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا۔

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کرام رضی اللہ عنہم احکام میں مختلف رائے

ہیں معقول دلیل کی بنا پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا۔

(۷) فقہاء کی مختلف رایوں میں حالات و تقاضہ کی مناسبت سے ترجیحی صورت

پیدا کرنا وغیرہ۔

قیاس | قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا ہیں فقہاء کی اصطلاح میں

علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے

ہیں اس کی تعریف یہ ہے۔

تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلته^۱ حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق حکم)

کے مطابق کرنا۔

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے۔

الحاق امر بامر في الحكم الشرعي دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک

لا اتحاد بينهما في العلة^۲ مسئلہ کا ہے وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا۔

^۱ ملاحظہ ہو تقریر والتجیر ج ۳ ص ۶۹ و ص ۷۰ وغیرہ ^۲ نورا لانوار ص ۲۲

یعنی قیاس کی صورت یہ ہے کہ صریح حکم کی گہرائی میں جا کر اس کی علت نکالی جائے گی، علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی، اس کے مالہ و ما علیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا دراصل اسی عمل استنباط کا نام ”قیاس“ ہے۔ چنانچہ

اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل فقہار جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں۔

قیاس میں علت ہی پر سارا دار و مدار ہوتا ہے اور پوری بحث اسی کے گرد چکر کاٹتی ہے۔ علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرتا ہے۔ بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہے فقہار کی اصطلاح میں جس عارض کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہوتا ہے اس کو علت کہتے ہیں۔ تعریف یہ ہے:-

ما شرع الحکم عند وجودہ لا بدیہ۔ حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو۔

دوسری یہ ہے:-

ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً ۱۱۴ جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اور اگر

۱۱۴ حاشی ص ۱۱۴ التقریر والتجیر ص ۱۱۴ ۱۱۵ کتاب التعمیق ص ۲۲۶

کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی بھی ہے تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔
یہ علت کبھی تو نص میں صراحتاً یا اشارتاً مذکورہ ہوتی ہے کبھی اجماع سے اس کا
ثبوت ہوتا ہے اور کبھی اجتہاد و استنباط کے ذریعہ نکالی جاتی ہے۔

”قیاس“ کے وہی مواقع ہیں جہاں قرآن و سنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ
ہوا ہو جو چیزیں قرآن و سنت یا اجماع کے صریح حکم سے ثابت ہیں پہلے ان کے الفاظ
و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں اقتضائے کنایہ اشارہ وغیرہ کے
تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و
معنی سے حل ہو جائیں گے زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اتنے سے
کام نہیں چلتا ہے تو پھر قیاس کا درجہ ہے۔ قیاس کی مزید تفصیل راقم کی کتاب ”فقہ
اسلامی کا تاریخی پس منظر“ میں ملاحظہ کی جائے دوسرے ماخذ جو قیاس کے ذیل میں آتے
ہیں ان کا تذکرہ بھی ضمناً کیا جاتا ہے۔

استحسان | ”استحسان“ کے لغوی معنی کسی شے کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں ”عدا الشئ حسناً“
اور فقہاء کی اصطلاح میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں سے ایک کو کسی معقول دلیل کی بنا پر
ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔ ذیل میں افادہ کے لحاظ سے چند تعریفیں نقل
کی جاتی ہیں۔

(۱) قطع المسئلة عن نظائرها بما هو اقویٰ به
کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بنا پر اس کے
نظائر سے الگ کر لینا۔

(۲) العدول عن قیاس الی قیاس اقویٰ به
ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس اختیار کرنا۔

(۳) العدول فی مسئلة عن مثل ما حکم به فی نظائرها الی خلافہ بوجہ اقویٰ به
مسلکہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے کسی قوی وجہ کی
بنا پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا۔

اصل بات یہ ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پہلے پڑتی ہے پھر انہیں منظم شکل دینے کے لئے قاعدہ و قانون مقرر کئے جاتے ہیں، زمان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع اور نت نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں کہ کبھی قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں۔ ایسی حالت میں فقہاء "ضرورت" کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں یا قیاس کی اور گہرائی سے وجہ تریح تلاش کرتے ہیں اور اس کی بناء پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں۔ فقہار ایسا کرنے پر اس لئے مجبور ہیں کہ اس کے ذریعہ احکام معلوم کر کے فلاح و بہبود میں اضافہ اور مفرت کا دفعیہ ہو سکے تاکہ الہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگی ہو، استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول یا "ماخذ" ہے۔

فقہار نے استحسان کی عمومیت کو قیاس خفی میں سمیٹ کر بیان کیلئے چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔ قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو، زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے۔ قیاس خفی وہ ہے کہ زیادہ غور و فکر اور دقت نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا ہے بلکہ کتاب و سنت کی نص ہوتی ہے، اجماع ہوتا ہے یا "ضرورۃ" ہوتی ہے ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور اس وقت اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔

کل دلیل فی مقابله القیاس الظاہر ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابل نص او اجماع او ضرورۃ ہے۔
 ہو خواہ نص ہو اجماع ہو یا ضرورت ہو۔

اس لحاظ سے قیاس ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو چھوڑنے پر آمادہ کرنے والی اور اس کے خلاف حکم کو تریح دینے والی چار چیزیں ہیں (۱) نص (۲) اجماع (۳) لہ شرح مسلم الثبوت ص ۵۸۱ لکھ ریغاً۔

ضرورت اور (۴) قیاس خفی۔ ان سب پر استحسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ بحث اصولی نہیں ہے صرف استعمالی ہے اس بنا پر فقہار اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ہیں اور قیاس خفی ہی کو استحسان کہتے ہیں البتہ تشریح و توضیح کے مرحلہ میں ہر ایک کی وضاحت کر دیتے ہیں مذکورہ تشریح کے مطابق استحسان کی چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت اور (۴) استحسان قیاسی پہلی اور دوسری قسم میں جب قیاس ظاہر کے مقابلہ میں نص یا اجماع ہو تو کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے قاعدہ کے مطابق لازمی طور سے قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا، تیسری اور چوتھی کی تفصیل یہ ہے۔

(۳) استحسان ضرورت -

قیاسی مسائل اگرچہ ایک ہی جنس کے اور ایک ہی مشترک بنیاد پر قائم ہوتے ہیں لیکن بسا اوقات مخصوص حالات و مواقع کی بنا پر نتائج اور رد عمل کے لحاظ سے وہ یکساں مفید اور مصلحت و ضرورت کے حامل نہیں ہوتے ہیں، نیز ان پر عمل کرنے سے کہیں دشواری پیدا ہوتی ہے اور کہیں وہ ضرر رساں اور غیر منصفانہ نظر آتے ہیں، ایسی حالت میں الہی حکمت کے مطابق فطری طور پر انہیں چھوڑنے کی ضرورت ہوتی ہے اور حصول مصلحت اور دفع مضرت کی خاطر دوسری راہ اختیار کرنی پڑتی ہے فقہار نے استحسان ضرورت کو حکیمانہ طریقہ ایسے ہی مواقع کے لئے وضع کیا ہے۔

لیکن ان مواقع میں ان ہی ضرورتوں مصلحتوں اور دفع مضرت کا لحاظ ہوگا جو الہی حکمت کے موافق ہوں گی اور شارع نے قانون سازی میں انہیں امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہوگا، ہماری خود ساختہ ضروریات و مصالح اس میں شامل نہ ہوں گی۔

مثلاً جو چیزیں ناپ تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں وہ سود والی اشیاء میں شمار ہوتی ہیں، جب ایسی

چیزیں کسی کو قرض دی جائیں یا جنس کے عوض میں بھی جائیں تو برابر برابر ہونا ضروری ہے کمی بیشی میں سود لازم آجائے گا لیکن اس حکم سے روٹی کے لین دین کی یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ کوئی شخص "دور روٹی" قرض لے اور وہ ایک ایک چھٹانک کی ہوں مگر وہ ڈیڑھ ڈیڑھ چھٹانک کی روٹی واپس کرے تو اس کمی بیشی میں سود نہ ہوگا اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ پڑوسیوں کے درمیان عموماً اس قسم کا لین دین ہوتا رہتا ہے۔ اور ایسی معمولی معمولی باتوں میں احتیاط کرنے دشواری پیدا ہوتی ہے اگر اس قسم کی چیزوں پر بھی بندش لگا دی جائے تو لوگوں کو چند در چند دشواریاں پیش آئیں گی اور ان کی ضرورتیں نہ پوری ہو سکیں گی مذکورہ حکم میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عام طور پر لوگوں میں رائج ہیں اور ان میں احتیاط سے مختلف قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

(۴) استحسان قیاسی -

کبھی ظاہری اور متبادر قیاس کی رو سے مسئلہ کا ایک حکم ہوتا ہے لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی ہے یا ضرر رسان ثابت ہوتا ہے ایسی صورت میں مزید گہرائی سے دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا ہے اور اس پہلو کو مدار بنا کر ظاہری قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے۔ فقہار کی اصطلاح میں قیاس خفی اسی کا نام ہے چونکہ اس میں دو قیاس کا تعارض ہوتا ہے اور معقول دلیل کی بنا پر ان میں سے ایک کو ترجیح دی جاتی ہے اس بنا پر اس کو استحسان کہتے ہیں۔

مثلاً قرضخواہ کے پاس قرض کی ضمانت کا مال رہن رکھا ہوا ہے قرض خواہ نے قرض معاف کر دیا لیکن رہن کا مال ابھی نہیں واپس کیا تھا کہ اس کے پاس سے تلف ہو گیا ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قرضخواہ اس کا تاوان دے جس طرح قرضدار نے قرض ادا کر دیا اور رہن کا مال ابھی نہیں لے گیا تھا کہ وہ مال قرضخواہ کے پاس تلف ہو گیا تو اس کے تاوان میں قرض کی ادا کی ہوئی رقم قرضدار واپس لے لیگا اور رہن کا تلف شدہ مال اصل قرضہ کے بدلے میں ہو جائیگا (جب کہ برابر ہوں) لیکن معافی کی صورت میں

تاوان نہ دینا پڑے گا کیونکہ ایسا کرنے میں قرضخواہ کا دوہرا نقصان ہے کہ اس نے قرض بھی معاف کیا اور تاوان بھی اس کے ذمہ واجب ہوا اور قرضدار کا دوہرا فائدہ ہے کہ قرض بھی معاف ہو گیا اور مال کا تاوان بھی مل گیا، بخلاف ادائیگی کی صورت کے کہ اگر تاوان نہ دلایا جائے تو قرضدار کا سراسر نقصان ہو گا کہ اس نے قرض بھی ادا کیا اور رہن رکھا ہو مال بھی تلف ہوا، ایسی صورت میں قرضخواہ فائدہ میں رہے گا کہ اپنا حق تو وصول کر لیا اور جو مال تلف ہوا وہ دوسرے کا تھا۔

اس نقصان سے بچانے کے لئے فقہار نے استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے اور معافی کی صورت میں تلف شدہ مال کو امانت قرار دیا ہے مال ضمانت نہیں سمجھا ہے اور امانت کے لئے یہ قانون ہے کہ اگر حفاظت میں کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے تو اس کا تاوان نہ دینا پڑے گا۔

استصلاح یا مصالح مرسلہ فقہار کی اصطلاح میں صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے۔ تعریف یہ ہے :-

بناء الاحکام الفقہیۃ علی مقتضی مصالح مرسلہ کے اقتضار پر احکام و مسائل کی بنیاد
المصالح المرسلۃ۔ قائم کرنا۔

ذیل کی تصریح سے مزید وضاحت ہوتی ہے :-

والمصالح المرسلۃ وہی التي لا یشہد لها مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے لئے شریعت کی اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالانفاً کوئی اصل شہادت نہ دے اور نہ ٹھکرانے کی کوئی شرعی وان کانت علی سنن المصالح وتلقیها شہادت ہو اگرچہ وہ (بیشیت عمومی) مصالح کے طریقوں العقول بالقبول بہ پر ہو اور عقل انہیں قبول کرتی ہو۔

ضرورت و مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل حل کرنا جس طرح استحسان میں گزر چکا ہے

اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر استصلاح میں ہوتا ہے۔ وہ خاص ہے اور اس عمومیت کے لحاظ سے یہ عام ہے لیکن دوسری حیثیت سے استحسان عام ہے کہ اس میں قیاس خفی کا زاویہ نگاہ موجود ہے اور استصلاح خاص ہے کہ اس میں صرف ضرورت و مصلحت کا زاویہ نگاہ کارفرما ہوتا ہے۔

مصالحِ مرسلہ کے استعمال میں بھی علت کی پریچ وادیوں سے گزرے بغیر چارہ نہیں ہے مثلاً فقہار کے نزدیک :-

زیر بحث مرسلہ وہ علت ہے کہ تاثیر کے لحاظ سے یا موافقت پر حکم کے ترتیب کے لحاظ سے (جیسا کہ دوسری قسموں میں ہوتا ہے) کسی طرح بھی کتاب و سنت یا اجماع سے اس کا اعتبار ثابت نہ ہو اور لغو قرار دینا بھی ثابت نہ ہو اس طرح مرسلہ میں وہ اوصاف (مصالح جو علت بن سکتے ہیں) داخل ہوں گے جن کے دونوں جانب کا ثبوت نہ ہو اس کی تفصیل علت کی پوری بحث کا احاطہ کئے بغیر سمجھ میں نہ آئے گی۔

لغو قرار دینے کی مثال :-

رمضان کے روزہ کا کفارہ غلام آزاد کرنا اور دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا دونوں ہیں ظاہر ہے کہ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تنبیہ زیادہ ہے، اس کے باوجود شایع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا ہے۔ جس سے ثابت ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تنبیہ) اس شخص کے بائیں ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے۔

استصلاح کی مثال یہ ہے :-

اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر ان مسلموں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی سپاہی ناممکن ہوگی اور وہ غالب آجائیں گے

نہ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔

ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے پھر بھی ان کو تہ تیغ کر کے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔

اس صورت کا تعلق چونکہ عمومی مصلحت اور دین و ملت کی حفاظت و بقا سے ہے اس لئے قتلِ مسلم کو جائز قرار دیا گیا ہے بعض فقہاء نے قرآن حکیم کی جمع و تدوین علوم شرعیہ کی تدوین اور دفاتر کی ترتیب وغیرہ کو اسی کے تحت بیان کیا ہے۔

امام مالک نے مصالحِ مرسلہ کے استعمال میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور موقع و محل کے لحاظ سے بعض جگہ مقررہ حدود و قیود کی پابندی کا بھی زیادہ لحاظ نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ سے یہ اصول ان کی جانب منسوب ہے ورنہ فی نفسہ اس کی حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔

فقہاء نے مصالحِ مرسلہ سے کام لینے کی جو شرطیں مقرر کی ہیں درج ذیل ہیں:-

(۱) یہ مصالح ان مصالح کے مشابہ ہوں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے۔ یعنی

کلیات خمسہ کی ضروریات میں سے کسی کی ضرورت سے ان کی مشابہت ہو۔

(۲) قطعاً ہوں کہ ان مصالح کے حصول کا یقین ہو۔

(۳) کلیہ ہوں کہ ملک و ملت کے عمومی فائدہ ہو اور مصلحت سے ان کا تعلق ہو۔

حاصل یہ ہے کہ جن مصالح کا حصول مقصود ہو اور مفرت کا دفعیہ منظور ہو وہ بنیادی

اصول اور کلی پالیسی کے خلاف نہ ہوں اگرچہ ان کا کہیں صراحتاً ذکر نہ موجود ہو۔

استدلال بہت سی صورتوں میں یہ استصلاح سے بھی وسیع مانا جاتا ہے لیکن اس کا

تعلق استنباط کے کسی ایک طریقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں تقریباً تمام وہ

طریقے داخل ہیں جن سے فقہاء نے کام لیا ہے اور براہ راست قیاس کے مذکورہ طریقوں

سے وہ متعلق نہیں ہیں۔

۱۔ موافقات ج ۲ ص ۲۹۸ التقریر والتجیر۔ ۲۔ منہاج الاصول۔

(۱) مثلاً نفع دینے والی چیزوں میں اصل ایاحت ہے اور نقصان دینے والی چیزوں

میں اصل حرمت ہے۔

(۲) کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے حکم سے متعلق کرنا جس کو فقہاء کی

اصطلاح میں "التلازم بین الحکمین من غیر علت" کہتے ہیں۔

(۳) پہلے کی حالت اس وقت تک قائم بھی جائے جب تک اس کے خلاف

کا ثبوت نہ مل جائے (حال پر محض اس لئے حکم دینا کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا استصحاباً

حال اسی کا نام ہے)۔

(۴) نتیجہ اور تلاش کے بعد بطریق استقراء حکم ثابت کرنا۔

(۵) مختلف اقوال میں کتر کے باسے میں جو قول ہو وہ قبول کرنا۔

(۶) کسی علت کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔ جمہور کے نزدیک یہ طریقہ

حجت نہیں ہے۔

(۷) ایسی علت سے استدلال جو اگرچہ مستقل نہ ہو لیکن کسی وصفِ فارق (فرق

کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے۔

(۸) تعارضِ اشباہ سے استدلال جس کا طریقہ یہ ہے کہ :-

ایک دوسرے کے خلاف مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی حد

ہر ایک کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہو تو یہ دشواری ہوتی ہے کہ کس کے ساتھ اسکو شامل کیا

جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے۔

(۹) ایسی علت سے استدلال جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو۔

(۱۰) تعدیل کا طریقہ۔

جس میں حالات و زمانہ کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال

بدل جائیں زمانہ بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جو ان احوال و زمانہ پر مبنی تھے

مالکی فقہ میں اس سے زیادہ کام لیا گیا ہے۔

صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ سے واقفیت | اجتہاد کی صلاحیت کے لئے صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ سے واقفیت اور ان کو بر محل منطبق کرنے میں مہارت بھی ضروری ہے۔

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے براہ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی آپ کی فکری و عملی زندگی کو اپنی زندگی میں رچایا اور بسایا تھا جو کچھ جس طرح آپ نے سنایا آپ کو کرتے دیکھا بعینہ اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوئے اگر کہیں کچھ اشتباہ ہو گیا تو رسول اللہ سے پوچھ کر تشریح کر لی۔ ان میں کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جو قانونی معاملات میں خصوصیت سے ممتاز تھے اور ان کے بارے میں رسول اللہ کی زبان مبارک کی شہادت بھی موجود ہے۔

ایسی حالت میں ان سے بڑھ کر مزاج شناس نبوت اور کون ہو سکتا ہے؟ ان کی رائے اور عمل کے مقابلہ میں کسی کی رائے اور عمل کو اہمیت نہیں دی جاسکتی ہے، اور مجموعی حیثیت سے ان کے قول اور فعل کو ”معیار“ تسلیم کرنے میں کسی اصول کلی پر زور نہیں پڑتی ہے بلکہ یہ تو عین مقصد نبوت کے مطابق ہے کیونکہ نبوت اس بات پر بھی مامور ہوتی ہے کہ وہ ایسی جماعت تیار کرے جو اس کے بعد ہر حیثیت سے اس کی تعلیمات کی محافظ اور اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔

یہ ظاہر ہے کہ نبی جملہ انسانی ضروریات اور آئندہ پیش آنے والے واقعات کی تعلیم نہیں دے سکتا ہے البتہ اس کے ارشادات میں ایسے اصول کلیہ ہوتے ہیں جن سے نئے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔ ”نبی“ کی تیار کردہ جماعت چونکہ مزاج شناس نبوت ہوتی ہے اس لئے وہی اس فرض کو بخوبی انجام دے سکتی ہے۔

صحابہ کرام کی زندگی پر حضرت عبداللہ بن مسعود کے درج ذیل تبصرہ کے بعد اور کسی

شہادت کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں :-

اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه الامة ابرها
 قلباً واعمقها علماً واولها تكلفاً اختارهم
 الله لصحبة نبيه ولاقامة دينه فاعرفوا لهم
 فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا
 بما استطعتم من اخلاقهم وسيروهم
 فانهم كانوا على الهدى المستقيم^۱

یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل کی نیکی
 علم کی گہرائی تکلف کی کمی میں اس امت کے افضل
 ترین لوگوں میں ہیں انہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی
 صحبت اور اپنے دین کو قائم کرنے کے لئے منتخب
 فرمایا ہے تم لوگ ان کے فضل کو پہچانوانے کے نقش
 قدم کی پیروی کرو ان کے اخلاق اور ان کی سیرت
 کو جہاں تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑو یہی لوگ

ہدایت مستقیم پر ہیں۔

صحابہ کے بعد تابعین کا درجہ ہے جس پر آیت قرآنی "الذین اتبعوہم باحسان" (۹)

(جنہوں نے نیکی اور خلوص کے ساتھ صحابہ کا اتباع کیا) اور درج ذیل حدیث شاہد ہے :-

خیر امتی قرنی ثم الذین یلونہم
 ثم الذین یلونہم^۲

میری امت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے پھر وہ جو اس
 کے بعد ہے پھر وہ جو اس کے بعد ہے۔

اس تفوق کی بنا پر اجتہاد کے مرحلہ میں تابعین کے اقوال و فتاویٰ کو بھی کافی اہمیت

دی جاتی ہے اور جن تابعین کے اقوال و فتاویٰ صحابہ کے زمانہ میں مشہور ہوئے اور تسلیم

کئے گئے جیسے قاضی شریح^۳ اور حضرت مسروق وغیرہ، ان کو اخذ و استنباط میں مثل صحابہ

کے اقوال و فتاویٰ کے قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ اجتہادی صلاحیت کے ضمن میں تصریح ہے۔

ولیعرف اقوال الصحابة والتابعین صحابہ و تابعین کے اقوال کی معرفت ہو اور فقہاء امت

فی الاحکام ومعظم فتاویٰ فقہاء الامۃ۔ کے اہم فتاویٰ سے واقفیت ہو۔

۱۔ ترمذی ۲۔ بخاری و مسلم از مشکوٰۃ باب مناقب الصحابہ ۳۔ عقد الجدید ص ۷

فقہی اصول و کلیات کا علم استدلال و استنباط کے سلسلہ میں فقہی اصول و کلیات سے بڑی مدد ملتی ہے۔ فقہاء نے ان اصول و کلیات کے تحت احکام و مسائل کی ترتیب و تدوین کے نہایت مفید خدمت انجام دی ہے۔ اب جدید تدوین و اجتہاد کے مرحلہ میں ان کی اہمیت اور زیادہ بڑھ گئی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ راستہ کی دشواریوں پر بڑی حد تک قابو پایا جاسکتا ہے اور بنی بنائی زمین مل جانے کی وجہ سے آگے کے مراحل باسانی طے کئے جاسکتے ہیں۔

لیکن ان سے اخذ و استفادہ کیلئے بنیادی حیثیت سے دو باتیں پیش نظر رہنی ضروری ہیں۔ (۱) موقع و محل کی مناسبت کہ فقہاء نے کن مواقع پر کس طرح انہیں استعمال کیا ہے اور اب جدید حالات میں کس جگہ اور کس طرح انہیں منطبق کیا جاسکتا ہے۔ (۲) بحیثیت مجموعی اصول و کلیات کا علم ایسا نہ ہو کہ ایک اصول مسئلہ کا استدلال کیا جائے اور دوسرے اصولوں کی خلاف ورزی لازم آئے۔

اس میں شک نہیں کہ بہت سی استثنائی صورتیں موجود ہیں اور موجودہ دور میں بھی استثنائی صورتیں پائی جائیں گی لیکن انہیں مستثنیٰ کرنے کے لئے وجوہ و دلائل کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ شرعی احکام و مسائل کا نظم و تنظیم الجھ کر رہ جائے گا۔

راقم کی کتاب ”فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر“ میں تقریباً سو کی تعداد میں اہم اصول و کلیات جمع کر دیئے گئے ہیں ان کے ذریعہ بڑی حد تک کام چلایا جاسکتا ہے۔

فقہی جزئیات کا علم موجودہ دور میں اجتہاد کے لئے فقہی جزئیات کا علم بھی ضروری قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ امام غزالی فرماتے ہیں:-

انما یحصل الاجتہاد فی زماننا بسار
ہلے زمانہ میں اجتہاد کا درجہ فقہی مہارت سے حاصل
الفقہ وہی طریق تحصیل الدرایتہ فی
ہوتا ہے اور اس زمانہ میں فقہی فہم حاصل کرنے کا
هذا الزمان ولم یکن الطریق فی
یہی طریقہ ہے صحابہ کرام کے زمانہ میں یہ طریقہ
زمن الصحابة به
نہ تھا۔

لہ عقد المجید ص ۵

اصل بات یہ ہے کہ فقہی جزئیات اور ان کے دلائل کے علم سے نہ صرف یہ کہ استدلال و استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے بلکہ فکر و نظر کا ایک نقشہ و ساچھ بھی متعین ہوتا ہے۔

جب انسان مسلسل کسی شے میں غور و فکر کرتا رہتا ہے تو اس کے نئے نئے گوشے اور نئے زاویے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر بعض کتبِ فقہ کی ترتیب و تدوین اس طرز پر ہے کہ اگر کھلے ذہن اور صاف دماغ کے ساتھ ان کا برابر مطالعہ جاری رہے تو استدلال و استنباط کی راہوں کو بڑی آسانی کے ساتھ عبور کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہ کی قدیم کتابوں سے زیادہ روشنی ملتی ہے ان میں کام کی باتیں سیدھے سادے انداز میں بیان کر دی گئی ہیں۔ نیز فکر و نظر کی وسعت اور احکام و مسائل کے سلجھاؤ کی صورت جس قدر متقدمین کی کتابوں میں ملتی ہے متاخرین کی کتب میں مختلف وجوہ کی بنا پر اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

البتہ متاخرین میں جن حضرات نے تجدیدی فرائض انجام دیئے ہیں یا جنہوں نے ”ہدایہ“ کے طرز پر فہم و بصیرت عطا کرنے والی کتابیں لکھی ہیں ان کے مطالعہ سے بھی بڑی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

کتابوں کے مطالعہ میں گہری نظر اس فکر اور اندازِ فکر پر ہونی چاہیے جو کتاب کے اندر سمویا ہوا ہوتا ہے اصلی جوہر اور روح یہی فکر و اندازِ فکر ہے۔ اسی سے ذہن بنتا ہے فکر کی رسائی ہوتی ہے اور کتاب کی قدر و قیمت کا پتہ چلتا ہے۔

جو کتاب اس ”جوہر“ سے خالی ہو یا اس میں اس قدر الجھاؤ ہو کہ ”جوہر“ واضح طریقہ پر سامنے نہ آسکے ”اجتہاد“ کے مرحلہ میں اس کے مطالعہ سے زیادہ فائدہ کی توقع نہیں ہے۔

قدیم عربی زبان سے واقفیت | اجتہاد میں جن جن چیزوں سے واقفیت ضروری ہے

تقریباً سب ہی عربی زبان میں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ”تراجم“ بھی بکثرت موجود ہیں جن کی بدولت بڑی حد تک افادہ و استفادہ کا سلسلہ قائم ہے لیکن اجتہاد کے مرحلہ میں جس قسم کے افادہ و استفادہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ ”تراجم“ سے نہیں پوری ہو سکتی ہے۔

در اصل ہر زبان کی ایک ”طرزِ ادا“ ہوتی ہے جو اس زبان ہی کے خطوط و نقوش اور خدو خال میں دیکھی اور سمجھی جاتی ہے۔ ترجمہ میں خواہ کتنی ہی دیدہ ریزی و محنت کی جائے اور نقل کو اصل کے مطابق بنانے میں تمام حیثیات پر نظر رکھی جائے پھر بھی یہ ”طرزِ ادا“ منتقل نہیں کی جا سکتی ہے۔

”اجتہاد“ میں چونکہ زیادہ تعلق اسی ”طرزِ ادا“ سے ہوتا ہے اس لئے عربی زبان سے واقفیت ضروری قرار دی جاتی ہے۔

جیسا کہ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں:-

وذلك يجب ان يعرف من علم اللغتها اسی طرح علم لغت کا اس قدر علم ضروری ہے کہ کتاب
اتی فی کتاب او سنۃ فی امور الاحکام دون سنت میں جو احکام ہیں ان پر براہ راست قابو پایا جائے
الاحاطة بجميع لغات العرب۔ عرب کی تمام لغات کا احاطہ ضروری نہیں ہے۔

کتاب و سنت میں احکام سے متعلق جو ابواب ہیں ان میں اگرچہ اس قسم کے ”لغات“ نہیں ہیں جو درسِ نظامیہ کی مشہور کتاب ”مقامات حریری“ میں ہیں، اسی طرح اجتہاد کے لئے اس قسم کے کردار کی بھی قطعاً ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ”ابوزید سروجی“ کا کردار ”مقامات“ میں بیان ہوا ہے اور غیر شعوری طور پر طلباء کے ذہن پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

لیکن احکام کے بیان میں اسلوب و انداز اور فصاحت و بلاغت کے جو ”موتی“ بکھرے ہوئے ہیں اور سادگی کے باوجود معانی کی گہرائی میں جو ”جوہر“ موجود ہے متعلقہ

علوم و فنون کے بغیر وہ کیسے سمیٹے جا سکتے ہیں؟ اسی بنا پر تصریح ہے کہ
 ویبغنی ان یتخرج فیہا بحیث یقف اور مناسب ہے کہ اس میں اس قدر مشقت صرف
 علی مرام کلام العرب فیما یدل علی کرے کہ کلام عرب کے مقصود سے واقف ہو جائے
 المراد من اختلاف المحال والاحوال اس طرح کہ مختلف محل اور مختلف احوال میں اس کے
 لان الخطاب ورد بلسان العرب فمن کیا مراد ہوتا ہے یہ اس لئے کہ خطاب عربی زبان
 لم یعرف لایقف علی مراد الشارع میں ہے جو شخص اس کی معرفت نہ حاصل کرے گا
 وہ شارع کے مراد سے نہ واقف ہوگا۔

قومی و ملکی مصالح سے واقفیت | حالات کے نشیب و فراز اور آثار چڑھاؤ کو سمجھنا پھر
 ان کی مناسبت سے احکام کے موقع و محل کی تعیین کرنا۔ اسی طرح ہر ملک و قوم کے
 عرف و عادات اور رسم و رواج کو جان کر اس کے مناسب حال احکام کا مقام متعین کرنا
 وغیرہ آسان کام نہیں ہے اس کے لئے بڑی گہرائی اور وسعت معلومات کی ضرورت ہے۔
 ہر دور میں نئے حالات کے ماتحت نئے نئے مسائل ابھرتے رہتے ہیں اور
 بہت سے مسائل کا تعلق نئے علم و معلومات سے بھی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تک
 نئے حالات نئے علم و معلومات کے ذریعہ نہ منکشف کئے جائیں یا وہ علم و ادراک نہ
 حاصل ہو جس کا تعلق "قلب" سے ہے مذکورہ قسم کے مسائل میں عجیب تلی رائے کیسے
 قائم کی جاسکتی ہے؟ جو الہی حکمت کے ہم آہنگ ہو اور اس کے ذریعہ منافع کا حصول
 اور مفاسد کا دفعیہ ہو سکے۔

در اصل قومی و جماعتی زندگی رفتہ رفتہ ابھرتی اور نشوونما حاصل کرتی ہے ابتدائی
 مرحلہ میں بعض ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کی بعد میں ضرورت نہیں باقی رہتی
 اسی طرح ابتداء میں بعض ایسی چیزوں سے اعراض و روگردانی لازمی بنتی ہے جن کو اختیار

کئے بغیر بعد میں چارہ کار نہیں رہتا ہے۔ ترک و اختیار کے مرحلہ میں ان تمام باتوں کو سمجھنا اور بتدریج قوم و جماعت کو "انگیز" کے قابل بنانا ہر دور کا نازک ترین کام سمجھا گیا ہے۔ مذکورہ احوال و کوائف کو سمجھ کر ہی اجتہادی راہ کھل سکتی ہے اور احکام کی تنظیم و تدوین کی جاسکتی ہے، جیسا کہ امام غزالیؒ نے اجتہادی صلاحیت میں فرمایا ہے:-

فقیہانی مصالح الخلق فی امور دنیوی امور میں اللہ کی مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور
الدنیاء^۱ رمز شناس ہو۔

اس موقع پر لفظ "فقیہ" کا استعمال حقیقتِ حال کے نہایت مناسب ہے۔

اختلافات کو تطبیق دینے کی صلاحیت

اجتہاد کے لئے اختلاف صحابہؓ اور اختلاف ائمہؒ سے استفادہ اور ان کو منطبق کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے۔ ان بزرگوں نے بڑی دقیقہ رسی و نکتہ سنجی کے ساتھ علم و فن کی خدمت کی ہے، اس لئے ان کے اقوال و آراء کی شرعی نظام میں بڑی اہمیت ہے اور ان کے اقوال کو موقع و محل کے لحاظ سے بر محل منطبق کرنا مستقل کام سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے فرمایا:-

أتدري ای الناس اعلم قلت الله
ورسوله اعلم قال اعلم الناس ابصرهم
بالحق اذا اختلف الناس وان كان
مقصراً فی العمل وان كان يزحف فی
استه^۲ تمہیں معلوم ہے کہ بڑا عالم کون ہے انہوں نے
جواب دیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتا ہے
آپ نے فرمایا کہ بڑا عالم وہ ہے جس کو اختلاف کے
موقع پر حق کی بصیرت حاصل ہو جائے، اگرچہ وہ عمل
میں کوتاہی کرنے والا اور گھسٹ کر چلنے والا ہو۔

فقہاء کہتے ہیں :-

هذا تنبيه على المعرفة بهواقع الاختلاف^۳۔ یہ حدیث مواقع اختلاف کی معرفت کیلئے تنبیہ ہے۔

اس حدیث پر محدثین نے تنقید کی ہے اس کے ایک راوی "عقیل بن جعد" کی وجہ سے امام بخاری نے اُس کو منکر الحدیث میں شمار کیا ہے لیکن اس کی تائید دوسرے اقوال سے ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں :-

من لم يعرف الاختلاف لم يشم
الفه الفقه۔
جس نے اختلاف کی معرفت نہ حاصل کی اس کو
فقہ کی ہوا بھی نہیں لگی۔

حضرت ہشام بن عبید اللہ رازیؓ فرماتے ہیں :-

من لم يعرف اختلاف الفقهاء
فليس بفقیه۔
جس نے فقہاء کے اختلاف کی معرفت نہ حاصل
کی وہ فقیہ نہیں ہے۔

حضرت امام مالکؓ سے روایت ہے :-

لا تجوز الفتيا الا لمن علم ما اختلف
الناس فيه قيل له اختلاف اهل
الرأى قال لا اختلاف اصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم وعلم الناس
والمسنوخ من القرآن ومن حديث
الرسول ﷺ
فتویٰ دینا اسی شخص کو جائز ہے جو فتویٰ کے اختلاف
کو جانتا ہو، پوچھا گیا کہ اختلاف سے اہل رائے کا
اختلاف مراد ہے، فرمایا نہیں، بلکہ محمد صلی اللہ علیہ
وسلم کے اصحاب کا اختلاف، قرآن کے نسخ اور منسوخ کا
علم اور رسول اللہؐ کی حدیث میں نسخ و منسوخ
وغیرہ کی معرفت۔

اختلاف کی معرفت سے اختلافی مسائل کا حافظ ہونا مراد نہیں بلکہ موقع و محل
کی مناسبت سے ان کے ذریعہ استدلال و استنباط پر قدرت مراد ہے۔

جدیرابان يتبين له الحق في كل
نازلة تعرض له۔
اس طرح کہ ہر پیش آنے والے مسئلہ میں حق کی
معرفت ہو جائے۔

اختلاف کے وجہ و اسباب | فقہاء نے اختلاف کی کئی وجہیں بیان کی ہیں، مثلاً

۱۔ الموافقات ج ۲ ص ۱۶۱ ۲۔ ریفنا ۳۔ ایضاً۔ ۴۔ الموافقات ج ۲ ص ۱۲۰۔

(۱) کوئی لفظ معنی کے لحاظ سے مشترک ہو یا صرفی و نحوی ترکیب میں اشتراک پایا جاتا ہو اور علمائے اس سے مختلف معنی مراد لئے ہوں۔

(۲) حقیقت اور مجاز کے مراد لینے میں اختلاف ہو۔

(۳) آیت و حدیث کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہو۔

(۴) عام اور خاص کے مراد لینے میں اختلاف ہو۔

(۵) روایتوں کے اختلاف کی بنا پر اختلاف پیدا ہو گیا ہو۔

(۶) اجتہاد اور قیاس کی جہت اور شرائط وغیرہ میں اختلاف ہو۔

(۷) نسخ اور عدم نسخ کا اختلاف ہو جو موقع اور محل پر مبنی ہوتا ہے۔

(۸) دلائل مختلف ہوں، کسی سے کسی چیز کی زیادہ اہمیت ثابت ہو اور کسی کی کم۔

ان امور میں ان ہی حضرات کا اختلاف معتبر ہو گا جن میں اجتہاد کی اہلیت و

صلاحیت پائی جائے، جو اختلاف محض اغراض و ہوا و ہوس کی بنا پر ہو گا، اس کے

اعتبار کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اغراض و ہوا و ہوس کے ثبوت کے لئے اتنا کافی

ہے کہ اجتہاد و اختلاف نااہل کی جانب سے ہو۔

فکل رأی صدر علی هذا الوجه فلا ہر ایسی رائے جو اس طریقہ (ہوا و ہوس اور نااہلی) کی

مریت فی عدم اعتبارہ لاندہ ضد الحق بنا پر ہو، اس کے غیر معتبر ہونے میں کوئی شک نہیں

الذی انزل اللہ تعالیٰ ہے ہے، کیونکہ وہ اس حق کی ضد ہے جس کو اللہ نے

نازل کیا ہے۔

اس کا ثبوت ان آیتوں سے ملتا ہے :-

فاحکم بینہم بہا انزل اللہ ولا آپ اس کے مطابق فیعملہ کیجئے جس کو اللہ نے آرا

تتبع اہواءہم (۵) ہے اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے

دوسری جگہ ہے:-

يَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي
الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ
وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ
سَبِيلِ اللّٰهِ (۲۸)

اے داؤد! ہم نے تم کو حاکم بنایا ہے، تم لوگوں کے درمیان
انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو اور اس فیصلہ میں خواہشات کی
پیروی نہ کرو، ورنہ یہ پیروی تم کو اللہ کی راہ سے
گمراہ کر دے گی۔

بہت سے اختلاف درحقیقت اختلاف نہیں ہیں | بہت سے اختلاف ایسے ہوتے
ہیں جو ظاہری نظر میں تو اختلاف معلوم ہوتے ہیں لیکن ان میں حقیقتہً کوئی اختلاف نہیں
ہوتا ایسے اختلاف کو اختلافات کے زمرہ سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے، یہ
عموماً حسب ذیل اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اور حدیث و تفسیر میں خصوصیت کے
پائے جاتے ہیں۔

(۱) ایک لفظ کئی وجوہ اور تعبیرات کو شامل ہے، کسی نے کسی وجہ کو نقل کیا
اور کسی نے کوئی تعبیر کی، ان میں حقیقتہً کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔

مثلاً لفظ "مَنْ" (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰنَ) کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں اور یہ لفظ
ان سب کا احتمال رکھتا ہے۔

(۲) مختلف تعبیرات میں صرف الفاظ کا فرق ہو اور نتیجہ کے لحاظ سے سب ایک
ہوں جیسے سلویٰ (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰنَ وَالسَّلْوٰی) کی تفسیر کئی طرح کی گئی ہے اور سب کا
نتیجہ تقریباً ایک ہی ہے۔

(۳) ایک شخص کسی لفظ کی لغوی تفسیر کرتا ہے اور دوسرا مفہوم اور استعمال کے
لحاظ سے کرتا ہے، دونوں کی صحت کی ضمانت اسی وقت ہوگی جب کہ مطابقت پائی
جائے گی اگرچہ ظاہر طور پر تعبیر میں اختلاف ہو۔

(۴) اختلاف کی حیثیت اور محل جدا جدا ہوں، لیکن غلطی سے ان کو ایک سمجھ لیا گیا ہو۔

(۵) موقع و محل کے لحاظ سے ایک ہی شخص کی مختلف رائیں ہوں، یا ایک ہی موقع و محل کے لئے پہلے ایک رائے تھی اور بعد میں وہ بدل گئی ہو۔

(۶) یہ اختلاف فرض اور وجوب میں نہ ہو، بلکہ صرف اختیاری امور میں ہو، کوئی کسی کو پسند کرتا ہے کوئی کسی کو بیگن دونوں ایک دوسرے کے جواز کے قابل ہوں۔

(۷) ایک ہی مفسر اور محدث سے ایک ہی آیت یا حدیث کی کئی تفسیریں منقول ہوں جو باہم مختلف ہوں ان میں سے کسی کو ترجیح نہ ہو، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ معانی کی وسعت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، اس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

(۸) ایک ہی لفظ کو کسی نے حقیقت پر محمول کیا ہو اور کسی نے مجاز پر، لیکن دونوں صورتوں میں مقصود نہ بدلتا ہو، مثلاً بخروج الحی من المیت وینجو المیت من الحی میں کوئی موت اور حیات کو حقیقت پر حمل کرتا ہے، اور کوئی مجاز پر، لیکن مقصود و مطلوب دونوں کا ایک ہی ہے۔

(۹) اصلی مراد اور مقصود کی تعبیر میں اختلاف ہو، یہ اسی صورت میں ہوگا جب خارجی دلیل ظاہری معنی کے خلاف ہو مگر اس صورت میں بھی اس بات پر سب متفق ہوتے ہیں کہ اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لیکن خارجی دلیل کے مطابق معنی مراد لینے میں اختلاف ہوتا ہے۔

(۱۰) معنی مقصود کی تعبیر میں اختلاف ہو مگر اصلی معنی سب کے نزدیک ایک ہوں، اس قسم کے تمام اختلافات کو اس دائرہ ہی سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے ورنہ اجتہادی کام میں بڑی رکاوٹ پیش آئے گی۔

(۳) اجتہاد کی قسمیں

ذیل میں اجتہاد کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں تاکہ یہ اندازہ ہو کہ کس موقع پر کس قسم کے

اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے فقہاء کی بیان کردہ قسمیں یہ ہیں: (۱) اجتہاد فی الشرع (۲) اجتہاد فی المذہب اور (۳) اجتہاد فی المسائل۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے:-

اجتہاد فی الشرع (۱) اجتہاد فی الشرع۔ جس قسم کی صلاحیتیں اس کے لئے ضروری ہیں ان کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کے دو درجہ ہیں (۱) پہلا درجہ مجتہد مستقل کا ہے اور دوسرا درجہ (۲) مجتہد منتسب کا ہے۔

(۱) مجتہد مستقل وہ ہے جس کو ان اصول و کلیات (اجتہادی ماخذ) میں رد و بدل اور

تصرف کا اختیار ہو جن پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔

پہلے گزر چکا ہے کہ موجودہ دور میں اصول و کلیات میں تبدیلی کی ضرورت اس بنا پر

پڑ نہیں ہے کہ بحیثیت مجموعی فقہاء نے کافی ذخیرہ فراہم کر دیا ہے۔ اس کے ذریعہ نئے

حالات و مسائل کا حل باسانی تلاش کیا جاسکتا ہے نہ دوسرے اصول وضع کرنے کی

ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی پرانے اصولوں میں کانٹ چھانٹ کی نوبت آتی ہے۔

(۲) مجتہد منتسب۔ وہ ہے جو بغیر کسی تصرف کے مقررہ اصول و کلیات کو تسلیم

کرتا ہو اور مسائل کے استنباط و استخراج میں انہیں اصول سے کام لیتا ہو۔ لیکن مسائل

کے حل کرنے میں جس امام فن (ابوحنیفہؒ و شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ) کے مقرر کردہ اصول کے

زیادہ کام لیتا ہو اس کی طرف اس مجتہد کی نسبت ہوتی ہے۔

یہ مجتہد اپنے امام سے بعض مسائل میں اختلاف بھی کرتا ہے لیکن اصول میں اتفاق

کی وجہ سے امام کے دائرہ ہی میں داخل سمجھا جاتا ہے۔

ایسے مجتہد کے ذمہ دو قسم کے کام ہوتے ہیں:-

(۱) زندگی اور قانون میں مطابقت پیدا کرنے کیلئے موجودہ مسائل کے موقع و محل

کی تعیین کرنا۔

(۲) نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کرنا۔

اخذ و استفادہ میں یہ مجتہد وسعت سے کام لیتا ہے مذکورہ دونوں کام کی انجام دہی میں نہ کسی ایک امام کی تقلید کو واجب سمجھتا ہے اور نہ ہی بالکلیہ آزاد ہوتا ہے۔ بلکہ ہر مسئلہ کو دلیل و بصیرت کی روشنی میں سمجھ کر قبول کرتا ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں:-

فای مسئلۃ وافقہا السنۃ نصابا و اشارۃ
اخذ و ابھا و عولوا علیہا و ای مسئلۃ
خالفتہا السنۃ مخالفۃ صریحۃ ردوہا
و ترکوا العل بھا و ای مسئلۃ اختلفت فیہا الاحادیث
والاثر اجتہد وافی تطبیق بعضہا ببعض لہ
جو مسئلہ صراحتاً یا اشارۃً نص کے موافق ہوتا ہے یہ مجتہدین
اس کو قبول کرتے اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جو مسئلہ
سنت کے صریح خلاف ہوتا ہے، اس کو رد کر دیتے
اور جس مسئلہ میں احادیث و آثار مختلف ہوتے ہیں اس
میں تطبیق کی صورت نکالتے ہیں۔

نیز مختلف اقوال میں جب ترجیحی صورت نکالنے کی ضرورت ہوتی ہے تو حالات و مقامات کی مناسبت سے مقررہ قاعدہ اور ضابطہ کے مطابق ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔
ثم استفرغوا جہدہم فی معرفۃ الاولیاء
والارزح لہ
پھر یہ اپنی محنت و مشقت کو ارجح اور اولیٰ قول کی دریافت میں صرف کرتے ہیں۔

اگر کسی مسئلہ میں نص صریح یا تعلیل صحیح متقدمین سے نہیں ملتی ہے تو تحقیق و تلاش کر کے مسئلہ کو دلیل سے آراستہ کرتا ہے اور اس بات کا مکلف اپنے آپ کو نہیں جانتا ہے کہ مسئلہ میں پہلے کی کہی ہوئی ہر بات کی تقلید کرے خواہ اس کو اطمینان قلبی حاصل ہو یا نہ ہو۔
ولیس عندہم ان یقلدوا عالماً واحداً
ان کے نزدیک یہ بات ضروری نہیں ہوتی ہے کہ کسی
فی کل ما قال اطمأنت بہ نفوسہم
ایک عالم کی کہی ہوئی ہر بات کی تقلید کریں خواہ اس
اولیٰ لہ
سے ان کے نفوس مطمئن ہوں یا نہ ہوں۔

اور اگر مسئلہ کی سابقہ دلیل تو موجود ہے لیکن اس سے اس کا قلب مطمئن نہیں ہے،

اور وہ مسئلہ اجماعی نہیں بلکہ "اجتہادی" ہے تو یہ مجتہد خود اجتہاد کے ذریعہ مسئلہ کو مضبوط بنا تا ہے۔
 فان لم یطمئن بشئ مما ذکرہ واطمان
 اگر مذکورہ دلائل سے قلب مطمئن نہ ہو بلکہ دوسرے دلائل
 بغیر کا فکانت المسئلة مما ینفذ فیہ اجتہاد
 سے اطمینان ہو اور مسئلہ بھی ایسا ہو جس میں اجتہاد ہی کو
 المجتہد ولم یسبق فیہ اجماع وقامہ
 دخل ہو اجماع نہ ہوا ہو تو یہ حضرات دلائل کی روشنی میں
 عندهم الدلیل الصریح قالوا بہ مستعینین
 اللہ پر اعتماد اور اس سے استعانت طلب کر کے
 باللہ متوکلین علیہ ۱۰
 اجتہادی بات کو ظاہر کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر نئی صورت حال پیش آجاتی ہے یا حالات و مقامات کی تبدیلی سے مسئلہ
 میں تبدیلی کی ضرورت ہوتی ہے تو یہ مجتہد اس قسم کے فرائض بھی انجام دیتا ہے۔
 فقہ کی کتابوں میں ائمہ اور ان کے شاگردوں کے مختلف اقوال میں مذکورہ صورت
 کی بہت سی مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

فقہ کی جدید تدوین یا موجودہ دور کے مسائل حل کرنے کے لئے مجتہد منتسب جیسے
 عالی ظرف اور فراخ حوصلہ مجتہد کی ضرورت ہے کہ حالات و ضروریات کے پیش نظر دیگر ائمہ
 کے اصول و فتاویٰ سے گریز نہ کرتا ہو۔ بلکہ دلیل و بصیرت کی روشنی میں ہر ایک سے استفادہ
 کر کے رہنمائی حاصل کرتا ہو۔

اس طریقہ کار سے فقہ میں وسعت و فراخی ہوگی اور مسائل کے حل کرنے میں بھی
 سہولت ہوگی لیکن سر دست یہ طریق انہیں احکام و مسائل میں مناسب رہے گا جن میں از سر نو
 غور و فکر کرنے کی واقعی ضرورت ہے اور اگر اس کو عام کیا گیا تو مزید خطرات کا قوی اندیشہ ہے۔
اجتہاد فی المذہب (۲) اجتہاد فی المذہب

اس کا درجہ پہلے کے مقابلہ میں کمتر سمجھا جاتا ہے چنانچہ مجتہد فی المذہب وہ ہے
 جو مشہور ائمہ میں سے کسی ایک امام کا مقلد ہو اصول و فروع میں اسی کی اتباع کرتا ہو لیکن

۱۰ عقیدہ الجید ص ۵۳ ملاحظہ ہو مقالہ فقہ کی جدید تدوین برہان ماہ ستمبر ۱۹۶۱ء

اندھی تقلید نہ ہو بلکہ عقل و بصیرت کی روشنی میں مسائل کو قبول کرتا ہو اور ان بنیادوں سے واقف ہو جن پر مسائل کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں :-

وہو مقلد لامامہ فیما ظہر فیہ نصہ جن احکام و مسائل میں امام کی صراحت موجود ہو ان میں
 لکنہ یعرف قواعد امامہ و ما بنی علیہ وہ اپنے امام ہی کا مقلد ہو لیکن امام کے مقررہ اصول
 مذہبہ یہ جس پر اس مسلک کی بنیاد قائم ہے اسکی معرفت حاصل ہو۔

اس درجہ کے اجتہاد کی صلاحیت کے لئے ضروری ہے کہ متعلقہ علوم و فنون کے بعد
 سنت نبوی اور آثار صحابہ میں اس قدر استعداد پیدا ہو جائے کہ احادیث صحیحہ اور سلف صالحین
 کے اتفاق کی مخالفت سے بچتا رہے، نیز فقہی دلائل میں اتنی مہارت ہو کہ اپنے مسلک کے
 فقہی ماخذ کی معرفت حاصل ہو اور ان ماخذوں سے اقوال و فتاویٰ کا تعلق جوڑنے پر قدرت ہو۔
 ان الواجب علی المجتہد فی المذہب مجتہدین فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ سنن
 ان یحصل من السنن والآثار ما یحترز بہ اور آثار میں اتنی استعداد پیدا کریں کہ اس کے ذریعہ
 من مخالفة الحدیث الصحیح و اتفاق السلف صحیح حدیث اور سلف کے اتفاق کی مخالفت سے
 ومن دلائل الفقہ ما یقتدر بہ علی پنج جائیں نیز فقہی دلائل کا اس قدر علم ہو کہ ان کے
 معرفت ماخذ اصحابہ فی اقوالہم ذریعہ اپنے مسلک والوں کے اقوال اور ماخذ کی
 معرفت حاصل ہو۔

معاشرتی زندگی کے مختلف حالات لوگوں کے رسم و رواج اور عادات و معاملات
 وغیرہ سے واقفیت بھی ضروری ہے جیسا کہ تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اجتہاد فی المذہب کا دائرہ بہ نسبت پہلے کے محدود ہوتا ہے چنانچہ جدید حالات
 کے پیش نظر نئے مسائل کے حل میں آزادی نہیں ہوتی کہ ہر مسلک کے اصول و قواعد سے

استفادہ کیا جاسکے بلکہ ضروری ہوتا ہے کہ اپنے ہی امام کے مقررہ اصول و قواعد کے ذریعہ مسائل کا حل دریافت کیا جائے اور اسی کے مقررہ انداز پر مسائل کی تخریج کی جائے۔ چنانچہ :-

فاذا وقعت حادثة لم يعرف لامامه جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا ہے جس کی امام کے
فیہا نصاب اجتهاد فیہا علی مذہبہ مسلک میں صراحت نہیں ہوتی ہے تو یہ مجتہد اسی مسلک
وخرجہا من اقوالہ وعلی منوالہ کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال کے
اسی انداز پر مسئلہ کی تخریج کرتا ہے۔

اخذ واستفادہ کے باب میں اجتہاد فی الشرع کی وسعت گزر چکی ہے۔ اجتہاد فی المذہب میں وہ وسعت باقی نہیں رہتی ہے۔

اجتہاد فی المسائل (۳) اجتہاد فی المسائل۔

اس کا درجہ اجتہاد فی المذہب سے بھی کمتر سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ مجتہد فی المسائل وہ ہے جو اپنے امام کے مسلک کا متبحر عالم ہو اور مختلف اقوال و مختلف توجیہات میں دلائل و براہین کے ذریعہ کسی ایک کو ترجیح دینے کی قدرت رکھتا ہو، چنانچہ :-

وهو المتبحر فی مذہب امامہ المتتمکن اپنے امام کے مسلک کا متبحر عالم ہو ایک قول کو دوسرے
من ترجیح قول علی آخر ووجد من وجو قول پر نیز ایک مسلک والوں کی ایک توجیہ کو دوسری
الاصحاب علی آخریہ توجیہ پر ترجیح دینے کی قدرت رکھتا ہو۔

اس درجہ کی صلاحیت کے لئے متعلقہ علوم و فنون کے بعد ضروری ہے کہ صحیح الفکر ہو۔ عربی زبان میں اس کو مہارت ہو، کلام کے اسلوب اور ترجیح کے مراتب سے وہ واقف ہو۔

نیز کلام کے معانی و مفہیم پر بصیرت حاصل ہو اور مطلق و مقید کے نشیب و فراز سے آگاہی ہو۔ مذکورہ فرائض مختلف اقوال و توجیہات میں حالات و مقامات کی مناسبت سے ترجیحی صورت

نکالنا، کی انجام دہی کے لئے دوہی صورتیں قابل اعتبار ہونگی۔

(۱) کوئی مستند طریقہ ہو جس کے ذریعہ اس مسلک کے اقوال و فتاویٰ کی معرفت حاصل

کی جائے،

(۲) مسلک کی طرف منسوب جو کتابیں مشہور ہیں ان میں یہ اقوال درج ہوں۔

ظاہر ہے کہ جب تک اقوال و فتاویٰ کی تحقیق نہ ہو نہ موقع و محل کی تعیین ہو سکتی ہے اور

نہ ہی حالات کی مناسبت سے وجہ ترجیح بیان کی جاسکتی ہے۔

اس درجہ میں صرف وجہ ترجیح نکالنے کا نام "اجتہاد" ہے چونکہ اس میں بھی تحقیق و

تدقیق اور ذہن و فکر کی رسائی کی ضرورت ہوتی ہے اس بنا پر لفظ "اجتہاد" لایا گیا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہ میں اجتہاد صرف نئے مسائل کے حل کرنے ہی

کا نام نہیں ہے بلکہ مسائل کی باہمی تطبیق و ترجیح کا نام بھی "اجتہاد" ہے۔

ذیل میں اجمالی اور اصولی طور پر ان صورتوں کو ذکر کیا جاتا ہے جن میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے

بحیثیت مجموعی تین قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔

(۱) موقع و محل کی تعیین میں اجتہاد (۲) نئے مسائل کی تحقیق کے لئے اجتہاد (۳) حکم

اور مسئلہ کی صورت تو موجود ہے لیکن اس میں لوگوں کو مشقت ہوتی ہے یا اس کا اصل مقصود

فوت ہو چکا ہے اس لئے اجتہاد کے ذریعہ اس میں سہولت پیدا کرنا یا اس کو مفید مقصد بنانا۔

ان تینوں قسموں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

موقع و محل کی تعیین میں اجتہاد کی ضرورت (۱) حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے، لیکن موقع و

محل کی تعیین کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

مثلاً شہادت کے بارے میں ”عدالت“ کی صفت کے ساتھ یہ حکم ہے:-

واشهدوا ذوی عدل منکم (۶۵) اپنوں میں سے دو عادل کو گواہ بناؤ۔

فقہاء نے نصوص شرعیہ کے پیش نظر عدالت کا درج ذیل مفہوم بیان کیا ہے۔

ہی ملکتہ تحمل علی ملازمة التقویٰ و عدالت ایک ملکہ ہے جو تقویٰ اور مروءت اختیار کرنے

المروءة^۱ سے عبارت ہے۔

تقویٰ کا التزام ”کبار“ سے کلی طور پر اجتناب سے حاصل ہوتا ہے اور مرد و عورت کے

بارے میں یہ تصریح ہے:-

والمروءة صون النفس عن الادناس پست باتوں اور ان چیزوں سے جن کو لوگ میووب

وما یشینہا عند الناس^۲ سمجھتے ہوں نفس کی حفاظت کا نام ”مروءت“ ہے۔

روایت اور شہادت میں ”عدالت“ کا ادنیٰ درجہ بھی کافی ہے اور وہ یہ ہے:-

هو ترك الكبائر وترك الاصرار علی صغیرة کبار کا ترک کر دینا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا اور جو چیزیں

وترک الاصرار علی ما یخجل بالمروءة^۳ ”مروءت“ میں خلل ڈالنے والی ہیں ان پر اصرار ترک کر دینا۔

”عدالت“ کا معاملہ چونکہ اخلاق و کردار سے متعلق ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اس کے

درجات و مراتب ہیں۔

(۱) اعلیٰ درجہ میں نہایت اونچے قسم کے لوگوں کا شمار ہوگا، اس میں ہر دور کے چند ہی

افراد آسکیں گے، دور صحابہؓ میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سب سے اونچے درجہ میں تھے۔

(۲) ادنیٰ درجہ۔ اس کا شمار برائے نام ہی ”عدالت“ کے باب میں ہو سکتا ہے۔ اس میں

عدالت کے اوصاف پائال ہوتے رہتے ہیں۔

(۳) متوسط درجہ، جو اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان ہو، اس کے بہت سے درجے اور

مرتبے ہیں، اجتہاد کا محل بھی متوسط درجہ ہے، کیونکہ ادنیٰ اور اعلیٰ کو سمجھنے میں کوئی دشواری

۱۔ الواقعات ج ۲ ص ۹۰ ۲۔ ایضاً ۳۔ الواقعات ج ۲ ص ۹۰۔

نہیں ہوتی ہے۔

”مروءت“ کی بحث میں یہ گزر چکا ہے کہ اس میں ”ان باتوں سے بھی پرہیز ہونا چاہیے جن کو لوگ پست اور معیوب سمجھتے ہوں، اس میں ملکی و قومی عادات اور معاشرتی حالات کو کافی دخل ہے، اسی طرح انسان کی ظاہری ہیئت اور شکل و صورت سے بھی، بسا اوقات دھوکہ ہوتا ہے، ممکن ہے ایک شخص اپنی ظاہری ہیئت میں نہایت متشرع اور متدین نظر آتا ہو لیکن اخلاق و کردار میں عادی مجرم ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کی ظاہری شکل و صورت سے دینداری کے آثار نمایاں نہ ہوں، لیکن اخلاق کے اعتبار سے وہ اونچے درجہ کا انسان ہو اور اس کا دل خشیت الہی سے معمور ہو اور اس کا باطن تقویٰ اور مروءت کے اوصاف سے آراستہ ہو، اس لئے محض ظاہری وضع قطع کو تقویٰ کا معیار بنا لینا صحیح نہیں، یہ درست ہے کہ عموماً ظاہری حالت ہی پر ہر چیز کا فیصلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کہاں سے ثابت ہے کہ اس کے باطنی احوال کی معرفت نہ حاصل کی جائے، یا صرف کسی ایک بات میں شریعت کی خلاف ورزی سے پوری زندگی داغدار سمجھ لی جائے، اس قسم کی تنگ نظری کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، مقامی حالات اور معاشرتی ضروریات کی بنا پر ہر دور میں ”عدالت“ کا معیار بدلتا رہتا ہے، اس لئے ان حالات اور مقررہ اصول و ضوابط کی روشنی میں ”اجتہاد“ کے ذریعہ ”عدالت“ کا نیا معیار مقرر کرنا اور اس پر ”شاہد“ کو جانچنا ہر دور کا اہم ترین کام ہے۔

یا مثلاً فقر و افلاس کا معاملہ ہے، اس کی ایک حد تو یہ ہے کہ کچھ بھی پاس نہ ہو، اور دوسری یہ ہے کہ موجود تو ہے لیکن مقررہ نصاب کے برابر نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ شرعی مالدار سمجھا جاسکے، ان دونوں حدوں کے درمیان بہت سے درجے اور مرتبے ہیں، اس لئے شخصی اور مقامی حالات کی بنا پر اجتہاد کے ذریعہ استحقاق کا حکم ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس طرح کے دیگر مسائل بھی ہیں جن میں از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے

جن کی تفصیل فقہ کی جزئیات سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

موقع و محل کے اختلاف سے احکام و قوانین میں تبدیلی کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان فرمودات سے ہوتا ہے جن میں آپ نے اشخاص کی حالت کے لحاظ سے مختلف باتیں بیان فرمائی ہیں، مثلاً کسی سے افضل اعمال میں ایمان باللہ اور جہاد وغیرہ فرمایا، کسی سے نماز اور والدین کی خدمت اور کسی سے روزہ اور کسی سے ذکر اللہ اور کسی سے دعا وغیرہ۔ اگر ان سب کو آپ کے عموم پر باقی رکھا جائے اور موقع و محل کے تفاوت کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں تضاد لازم آئے گا جو شان رسالت سے بعید ہے۔

اجتہاد اشخاص کی تعیین کیلئے ہوتا ہے | فقہاء نے بعض صورتیں ایسی بھی بیان کی ہیں جن میں انواع کے لئے ضرورت نہیں ہے | موقع اور محل کے اختلاف کا اثر نہیں پڑتا ہے اور نہ ان میں کبھی اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے، بلکہ پہلے جو اجتہاد کیا جا چکا ہے یا شارع کی طرف سے جو صورت مقرر کر دی گئی ہے، اسی کی تقلید ضروری ہے، ان صورتوں کا تعلق اشخاص سے نہیں بلکہ انواع سے ہے، مثلاً قرآن حکیم میں ہے:-

فجزاء مثل ما قتل من النعم (۹۶) (احرام کی حالت میں) جس قسم کے جانور کو مارا ہے اسی قسم کا جانور بدلہ میں دیا جائے گا۔

مقتول جس نوع سے ہے اس نوع کی "مثلیت کی تعیین ضروری ہے، تاکہ بدلہ کی ادائیگی میں سہولت ہو، مثلاً بکری ہرن کے مثل ہے، بکری کا بچہ خرگوش کے مثل ہے، پالتو گائے وحشی گائے کے مثل ہے، وغیرہ، اس قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر کہیں "مثل" نہ پایا جاتا ہو یا نہایت دشواری پیش آتی ہو تو وہاں اجتہاد کے بغیر چارہ کار نہیں ہے۔

نئے مسائل کے حل کی دریافت کیلئے اجتہاد | (۲) نئے مسائل کے حل کی دریافت کیلئے اجتہاد۔ اس کی کئی صورتیں ہیں:- (۱) قرآن و سنت یا اجماع سے جو صریح احکام ثابت ہیں

ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں، اقتضائے اشارہ کنایہ وغیرہ کے تحت حکم دریافت کیا جائے اس سے جدید طرز پر آراضی کی تنظیم اور سرمایہ و دولت کی نئی تقسیم کے بہت سے مسائل آسانی کے ساتھ حل ہو جاتے ہیں، اس میں روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے خلافت راشدہ کے مختلف طریق کار سے بھی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

(۲) نئے مسئلہ کے نظائر اور اس کے مشابہ احکام (جو حل شدہ ہیں) کی علت نکالی جائے اور اس کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے اگر نئے اور پرانے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو پہلے کا حکم اس نئے مسئلہ پر بھی نافذ کر دیا جائے، تجارت و زراعت وغیرہ کے مسائل اس کے ذریعہ حل کئے جاسکتے ہیں۔

(۳) نظائر اور مشابہ احکام نہ ملنے کی صورت میں ضرورت اور مصلحت کو مقررہ اصول کے مطابق معیار بنا کر نئے مسئلہ کا حل دریافت کیا جائے، ”انشورنس“ (زندگی کا بیمہ) ”کمرشل انٹرسٹ“ وغیرہ جیسے مسائل اس کے ذریعہ حل کئے جائیں، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بہر صورت جواز کا حکم نکالا جائے بلکہ یہ ہے کہ ایسے مسائل حل کرنے میں ضرورت اور مصلحت کا بھی لحاظ ہونا چاہیے، اس ہائے میں شریعت کی جو مقررہ حدود ہیں ان کی پوری رعایت کرنے کے بعد ہی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، استحسان کی بجائیں اس سلسلہ میں کافی دلچسپ ثابت ہوں گی۔

(۴) اصول و کلیات کے ذریعہ یا استصلاح و استدلال وغیرہ کے جو طریقے فقہاء نے بیان کئے ہیں ان کے ذریعہ حل دریافت کیا جائے۔

غرض نئے مسائل کا حل ناممکن نہیں ہے، فقہائے کرام نے اتنا سرمایہ جمع کر دیا ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ ہمیشہ ضروریات زندگی کا ساتھ دے سکتی ہے، البتہ اس کے لئے محنت، ثروت نگاہی اور اجتہادی صلاحیت کی ضرورت ہے اور اگر وقت کے اہم مسائل

نہ حل کئے گئے بلکہ اجتہادی کام کا سلسلہ ہی بند ہو گیا تو پھر ہوا وہوں کا غلبہ ہو کر دین و شریعت کا صرف نام باقی رہے گا، چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے۔

فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوباً یہ ضروری بات ہے کہ ایسی نئی نئی صورتیں پیش آئیں
 علی حکمها ولا یوجد لاولین فیہا اجتہاد جن کا صریح حکم موجود نہ ہو، اور نہ پہلے لوگوں نے ان
 وعند ذلک فاما ان یتزک الناس فیہا میں اجتہاد کیا ہو، ایسی حالت میں اگر لوگوں کو آزاد چھوڑ
 مع اھوائہم او ینظر فیہا بغیر اجتہاد دیا جائے کہ وہ من مانی کارروائی کریں یا اجتہاد شرعی
 شرعی وهو ایضاً اتباع للھوی و ذلک کے بجائے محض انکل کے تیر چلائیں تو یہ بھی فساد اور
 کد فساد ہے ہلاکت و بربادی ہے۔

دشواری اور مشکلات پر قابو پانے کے لئے اجتہاد (۳) واقعی مشقت و تکلیف یا اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں اجتہاد۔ بعض اوقات حالات و معاشرتی خرابی یا بیماری و معذوری وغیرہ کی بنا پر اصل حکم پر عمل دشوار بن جاتا ہے، اس وقت کوئی ایسی صورت تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جس میں حکم کا احترام برقرار رہے اور سہولت کی راہ بھی نکل آئے، ایسی شکل میں اگر شارع کی طرف سے اصل حکم کے بدل کی کوئی صورت موجود ہے تو کوئی دشواری نہیں ہوتی، بلکہ صرف موقع و محل کی رعایت سے بدل کو اصل کی جگہ رکھ دینے سے کام چل جاتا ہے، جیسے معذور اور بیمار وغیرہ کے احکام، کفارہ وغیرہ کے باب میں اس کی کئی صورتیں بیان کر دی گئی ہیں۔

البتہ اگر بدل موجود نہیں ہے تو اجتہاد کے ذریعہ سہولت پیدا کرنے کا حکم ہے، تاکہ شریعت کی عطا کردہ سہولت سے عملی زندگی میں کوئی دشواری نہ ہو، یہ صورت حال بیشتر معاشرتی عدم صلاحیت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، یا کسی نئی چیز کی وجہ سے پرانی چیزیں اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رکھی جاسکتیں۔

عدم صلاحیت کی صورت میں اصولی تدریج کے ذریعہ دشواری پر قابو پانے کی راہیں نکالی جائیں، قرآن حکیم کا ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہونا اس پر شاہد ہے، بین الاقوامی سود اور بینک وغیرہ کے مسائل اسی طرح بتدریج حل کئے جاسکتے ہیں، اور اگر دفعۃً حل کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا نتیجہ پورے نظام کے تعطل کی صورت میں ظاہر ہوگا، ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیز کے صاحبزادے نے آپ سے کلی طور پر دفعۃً احکام و قوانین نافذ کرنے کا مطالبہ کیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا :-

لا تعجل یا بنی فان الله ذم الخمر في
القران مرتين وحرمها في الثالثة وانی
اجل الحق على الناس جملة في دفعها جملة
ویكون من ذافنته لہ

بیٹے اس معاملہ میں جلدی نہ کرو، اللہ تعالیٰ نے قرآن
حکیم میں دو مرتبہ شراب کی بُرائی بیان فرمائی اور تیسری
مرتبہ اس کو حرام کیا ہے، اگر میں لوگوں کو یکبارگی آمادہ
کردں گا تو وہ اپنے کندھے سے جو انار پھینکیں گے اور

یہ فتنہ کا باعث ہوگا۔

اس لئے معاشرتی اصلاح میں تدریج و تسلسل ضروری ہے، تاکہ لوگوں کے ذہن و
دماغ متوازن صورت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوتے رہیں، اور اگر نئی چیز کی دریافت
سے یہ دشواری پیش آئی ہے تو اس کے حل کی وہی صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی ہیں
کہ ان میں علت کو مٹا دیا جائے یا ضرورت و مصلحت کو بنیاد قرار دے کر حل نکالا
جائے، سمت قبلہ وغیرہ کے مسائل اس طرح حل کئے جاسکتے ہیں۔

اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں بھی مسئلہ اور اس پر عمل درآمد کی صورت
پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً "کفو" کے بارے میں فقہاء نے جو لمبی
چوڑی تفصیل لکھی ہے اب اس کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، یا حلالہ کی مروجہ شکل میں
چند خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس کی اصلاح کی ضرورت ہے۔ اس قسم کے تمام مسائل

کو قرآن و سنت کی روشنی میں اصل مقصد کو سامنے رکھ کر دوبارہ حل کرنا چاہیے۔

اجتہاد کا طریق کار

جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ ”اجتہاد“ انتہائی غور و فکر اور محنت سے اس طرح مسائل کا حل دریافت کرنا ہے کہ ان کی بنیاد کتاب و سنت اور اجماع و قیاس میں کسی پر قائم ہو اور وہ ان ہی سے مستنبط قرار پائیں۔

دلائل سے مسائل کا تعلق قائم کرنے میں یہ ترتیب ملحوظ رہنی ضروری ہے کہ اصل قرآن حکیم ہے۔ سنت اسی کی تشریح ہے، اجماع اور قیاس وغیرہ کا درجہ اس کے بعد ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث سے یہ ترتیب ثابت ہوتی ہے اور قیاس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ سامنے رکھنا چاہیے۔

اعرف الاشباق والنظائر وقس
الامور برایک یلہ
حل طلب صورت کے مشابہ مسائل اور نظائر کی معرفت
حاصل کرو اور پھر ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔

اجتہاد میں نا اہلوں کی رائے اور بلا کسی شرط و قید کے آزادانہ رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے ورنہ جو صورت یہودیوں کے اجتہاد میں پیش آئی تھی وہی پیش آئے گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:-

”بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک ٹھیک چلتا رہا جب تک ان میں

لونڈی زادوں کی کثرت نہیں ہوئی جنہوں نے نئے مسائل کو سابقہ مسائل پر

قیاس کیا جس سے وہ خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔“

یہ لونڈی زادے غیر تربیت یافتہ اور آزادانہ رائے رکھنے والے تھے، جن کی علمی و فکری صلاحیت

بالکل خام تھی اور ان کا اہل علم میں کوئی مقام نہ تھا، اس کے باوجود وہ اپنے کو اجتہاد کا حقدار سمجھتے تھے اور شریعت میں اٹکل کے تیر چلاتے تھے جس کا نتیجہ یہودیوں کی گمراہی کی شکل میں نکلا۔ اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف فروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں، ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے۔

اس مجلس میں کچھ افراد نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جو اجتہاد کے فرائض انجام دیں اور باقی کی حیثیت مشیر کی ہو اجتہاد کی صورت یہ اختیار کی جائے کہ پہلے احکام و مسائل کو ابواب میں تقسیم کر کے (یہ تقسیم اوپر گزر چکی ہے) مجموعی حیثیت سے ان کی روح اور مقصد کو سمجھا جائے (۲) پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع کے پیش نظر ان کے ذریعہ کس قسم کی مصلحت کا حصول اور کس قسم کی مضرت کا دفعیہ ہے (۳) پھر یہ دیکھا جائے کہ ان احکام کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا تعلق ہے (۴) نیز معاشرتی حالت اور سماجی زندگی کس حد تک ان کی روح اور اصلی کردار کو جذب و انگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، ان مراحل سے گزرنے کے بعد پہلے حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے پھر اس کی روح اور مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدہ کے مطابق بالترتیب قرآن و سنت، اجماع و قیاس سے اس کا حل نکالا جائے۔ بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہوگا، صرف اصول و کلیات اور ضرورت و مصلحت میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئے گا اور بعض میں دشواری پیش آئے گی، اس صورت میں اختلافِ اسمہ سے فائدہ اٹھانے کی بھی ضرورت پڑے گی، لیکن ہر حال میں روح اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہوگا اور فقہی ضابطہ سے انحراف جائز نہ ہوگا ورنہ شریعت ہوا و ہوس ذاتی خواہشات اور سہل پسندی کا ”باز سچہ“ بن جائے گی۔

محمد تقی امینی کان اللہ

مختصر حالاتِ زندگی (از مصنف)

پیدائش | ۲۲ شوال ۱۳۲۴ھ مطابق ۵ مئی ۱۹۰۶ء کو لکھنؤ سے متصل ضلع بارہ بنکی کے مشہور قصبہ سبیلچہ میں ہوئی۔

خاندان کے لوگ جس بزرگ کے معتقد تھے انہوں نے محی الدین نام تجویز کیا، گھر کے لوگوں نے محمد تقی الدین نام رکھا اور بعد میں صرف محمد تقی سے شہرت ہوئی۔ والد ماجد کا نام عبد الحلیم تھا جو اپنے اخلاق و کردار اور تہذیب و شائستگی میں ممتاز تھے۔ خدمتِ خلق اور قربانی کا جذبہ بے مثال تھا۔ والدہ ماجدہ ایک نہایت مخیر اور صاحبِ ثروت بزرگ کی صاحبزادی نہایت دیندار اور خدا ترس تھیں۔

تعلیم | جب عمر پڑھنے کے قابل ہوئی تو خاندانی دستور کے مطابق والد صاحب نے قصبہ کے دینی مدرسہ میں دینی تعلیم حاصل کرنے کے لئے بٹھایا جس میں حفظ و قرأت کی تکمیل کی اور عربی علوم و فنون کی بیشتر کتابیں اسی مدرسہ میں پڑھیں۔ اس کے بعد جامع العلوم کا پور میں دینی علوم و فنون کی تکمیل کی اور آخر میں مدرسہ امینیہ دہلی سے فضیلت و تکمیل کی سند حاصل کی۔ امینی کی نسبت نظریہ امانت کی طرف سے کہ ہر شے کا حقیقی مالک اللہ ہے اور انسان بحیثیت امین، قابض و متصرف ہے "اسلام کا زرعی نظام" میں نظریہ امانت مغربی نظریہ ملکیت کے مقابلہ میں پیش کیا گیا تھا اور ابتداء میں ایک تحریک چلانے کا ارادہ تھا اسی کی مناسبت سے اپنے نام کے ساتھ امینی لگانا شروع کیا۔ بعد میں لوگوں نے مدرسہ امینیہ کی طرف منسوب سمجھا۔

اساتذہ نے نہایت محبت و شفقت اور دل سوزی سے تعلیم و تربیت میں حصہ لیا۔ اللہ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے آمین۔ ان میں قاری محمد یامین، صوفی افضل علی اور مفتی محمد کفایت اللہ (مفتی اعظم ہند) خاص طور سے قابل ذکر ہیں جن کی علمی و عملی

تربیت اور حوصلہ افزائی نے زندگی کو وہ متاعِ گراں مایہ دیا کہ جس کا بدل دنیا کی اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

دعوت و تبلیغ دعوت و تبلیغ کا شوق بچپن ہی سے تھا۔ حفظِ قرآن کے زمانہ ہی سے ٹوٹی پھوٹی تقریر شروع کر دی تھی۔ وطن اور قرب و حوا میں شرک و بدعت کا بہت زور تھا جن کے فلاح آواز اٹھانا بہت مشکل کام تھا۔ لیکن بچپن ہی سے مسجدوں اور محفلوں میں تقریریں کرنے لگا۔ پہلے تو لوگ ”بچہ“ سمجھ کر برداشت کرتے رہے لیکن بعد میں سخت مخالفتوں اور مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ الزام تراشی، بہتان اور معاشرتی بائیکاٹ وغیرہ سب کچھ ہوا۔ والد صاحب نے اس موقع پر جس ضبط و تحمل اور قربانی کا ثبوت دیا یہ نہیں کا حصہ تھا۔ اس زمانہ میں وعظ و تقریر کے علاوہ علماء سے مناظرہ کا بھی شوق تھا۔ طالب علمی کے زمانہ ہی سے یہ سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ لیکن جب ”میں“ شعور کو پہنچا تو معلوم ہوا کہ دعوت و تبلیغ اور حق کی اشاعت میں مناظرہ سود مند نہیں رہا بلکہ اور الٹا نقصان ہی ہوتا ہے۔

درس و تدریس تعلیم کے بعد مدرسہ سبحانیہ دہلی، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامع العلوم کانپور میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی لیکن چونکہ

وہ ہندوستان و پاکستان کی تقسیم، ۱۹۴۷ء کا زمانہ تھا۔ انفری بھیلی ہوئی تھی۔ مسلمان انتشار کا شکار تھے۔ کسی ایک جگہ جم کر سال چھ مہینہ سے زیادہ کام نہ کر سکا۔ ۱۹۵۰ء میں ناگپور (مہاراشٹر) چلا گیا وہاں تقریباً چھ سال مدرسہ فرقانیہ اور ہائی اسکول میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ پھر ۱۹۵۶ء میں دارالعلوم معینیہ (درگاہ خواجہ معین الدین چشتی) اجمیر میں بحیثیت صدر مدرس اور شیخ الحدیث تقرر ہوا۔ وہاں تقریباً ۷ سال مختلف علوم و فنون کی کتابیں بالخصوص حدیث شریف پڑھاتا رہا۔ ۱۹۶۳ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ آیا۔ یہاں درس و تدریس اور نظامتِ دینیات کی خدمت سپرد ہے۔

تصنیف و تالیف پہلے تصنیف و تالیف سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ قیام ناگپور کے زمانہ میں قرآن حکیم میں غور و فکر کا موقع ملا۔ وہیں سب سے پہلے ایک کتابچہ ”اسلامی برادری“ کے نام سے ترتیب دیا پھر ”اسلام کا زرعی نظام“ اور ”عروج

وزوال کا الہی نظام نکھا۔ اجیر منتقل ہونے کے بعد اس سلسلہ کو مزید ترقی ہوتی چنانچہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، لاندہی دور کا تاریخی پس منظر، جیسی ضخیم کتابیں اور بہت سے مقالات لکھے جن میں بعض مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی دعوت پر پڑھے گئے۔ مثلاً فقہ کی تدوین جدید، اجتہاد، موجودہ دور کے اجتماعی مسائل، کائنات میں انسان کا مقام، موجودہ مسائل کس طرح حل کئے جائیں؟ وغیرہ تصنیف و تالیف کا ایک ادارہ علم و عرفان کے نام سے قائم کیا جس سے اوپر کی بعض کتابیں شائع بھی ہوئیں۔

۱۹۶۰ء میں پاکستان سے مسائل حاضرہ پر چودہ سوالات ہندو پاک کے مختلف علماء کے پاس بھیجے گئے لیکن پاکستان سے صرف مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے اور ہندوستان سے صرف میرے جوابات ”اسلام بیسویں صدی میں“ نام کی کتاب میں شائع ہوئے۔ دونوں کے یہ جوابات کتاب کے نوٹس ۹ صفحات پر ہیں۔

تحریک چلانے کی کوشش | قیامِ اجیر کے زمانہ میں فقہ کی جدید تدوین اور مسائل حاضرہ کے حل کرنے کے لئے علماء کرام کو متوجہ کیا اور

اس کام کو مستقل تحریک کی شکل دینے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں ندوۃ العلماء لکھنؤ میں مجلس تحقیقات شرعیہ قائم ہوئی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کی دعوت و اصرار پر ۱۹۶۳ء میں اس کام کے لئے ندوہ گیا اور وہاں مجلس کے کنوینر کی حیثیت سے ایک سال کام کیا۔ اس مجلس میں ہندوستان کے چوٹی کے علماء شامل تھے اور دوسرے مالک کے بعض علماء کو بھی شامل کیا گیا تھا لیکن تجربہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی و شعوری سطح ابھی اس قسم کے کام کی متحمل نہیں ہو سکی ہے۔ میری زندگی کا یہ مرحلہ نہایت شدید تھا جس کام کے لئے عرصہ سے توانائی خرچ کر رہا تھا اس میں ناکامی برداشت کر لینا آسان نہ تھا۔ میرے پاس اس قدر وسائل و ذرائع نہ تھے کہ علیحدہ اس کام کو انجام دے سکتا۔

اہل علم کو بیدار کرنا کی کوشش | بالآخر مجبور ہو کر مولانا سعید اکبر آبادی کی خواہش پر

ستمبر ۱۹۶۴ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ آ گیا یہاں

حسب معمول تصنیف و تالیف کا کام جاری رہا اور اسکے ذریعہ اہل علم کے ذہن کو بیدار کرنا اور اپنا نچا احکام شرعیہ

میں حالات و زمانہ کی رعایت، تہذیب کی تشکیل جدید، حدیث کا درایتی معیار، اجتہاد کا تاریخی پس منظر جیسی ضخیم کتابیں اور بہت سے مقالات لکھے۔ جن میں بعض کتاب جیسی ضخامت رکھتے ہیں مثلاً "بیمہ کی حقیقت و شرعی حیثیت"، "سٹہ بازی و اسٹاک ایکس چینج پر خرید و فروخت" (فقہ کی تدوین جدید میں موجودہ حالت کی رعایت، خلافت فاروقی میں آراضی کی تنظیم و تقسیم، ریڈیو پر رویت ہلال کی خبر، جدید دور میں جدید رہنمائی کی ضرورت، ایک اور تہذیب جدید کی ضرورت، شعور نبوت اور شعور اجتہاد کی ضرورت، کیا سیکولر قانون زندگی کی رہنمائی کے لئے کافی ہے؟ روح انسان اور ذکر و عبادت، مفاہمت بین المذاہب، مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی، قرآن کا دستور اساسی وغیرہ۔ ان میں سے بعض مقالے انٹرنیشنل سیمینار میں بھی پڑھے گئے ہیں۔ اہل علم کو بیدار کرنے اور مسلمانوں کی اصلاح کے لئے پندرہ روزہ "احتساب" نکالا جو اب تک نکل رہا ہے! اس میں جدید حالات و مسائل کے متعلق مضامین بھی ہوتے ہیں۔ ادارہ علم و عرفان جو اجیر میں قائم کیا تھا اس کو علی گڑھ منتقل کیا اور کتابوں کی نشر و اشاعت کا کام جاری ہے۔ اردو کے علاوہ عربی میں بھی مقالات و کتابیں لکھنے کا سلسلہ ہے چنانچہ القطلع فی الاسلام، الیاستہ فی مصطلح الشریعۃ، العقوبۃ الشریعۃ و المجتمع الجدید، الفقیہ فی مصطلح الشریعۃ، النساء الانسانیہ، التحلیل النفسی للقوی الانسانیہ، نشاط الدعوة لوقی الحضارة، بین الانسان لصناعی و الانسان الحقیقی، حول الدستور القرانی وغیرہ مختلف عربی رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں اور بعض کتابی شکل میں طبع ہو رہے ہیں اور اب زیادہ تر عربی میں لکھنے کی کوشش ہے۔ اللہ تعالیٰ رہنمائی اور مدد فرمائے۔

تنظیمی سرگرمیاں | علمی مصروفیتوں کی وجہ سے تنظیمی سرگرمیوں سے زیادہ دلچسپی نہ لے سکا پھر بھی اجیر کے زمانہ قیام میں صوبہ راجستھان میں دینی تعلیم کو عام کرنے کیلئے مختلف مکاتب فکر کے لوگوں پر مشتمل ایک تنظیم قائم کی گئی جس کا کئی سال میں صدر رہا! اسی طرح مسلم یونیورسٹی کے طلبہ میں دینی بیداری کے لئے "تنظیم اسلامی" کے نام سے ایک جماعت قائم کی جس کا عرصہ تک ناظم رہا۔ وعظ و تقریر اور درس قرآن کے ذریعہ یہ کام جاری ہے۔ اللہ سے دعا ہے کہ ان سب خدمات کو قبول فرمائے اور لقیہ زندگی قرآن حکیم کی خدمت کیلئے وقف کرے۔ آمین۔

برصغیر کے مشہور مفکر و عالم دین، تلمیذِ مولانا مفتی کفایت اللہ

مولانا محمد تقی امینی کی فکر انگیز اسلامی تصانیف

اجتہاد: اجتہاد کے تاریخی پس منظر اور اصول فقہ پر ایک مستند و مفصل کتاب۔

اسلام اور جدید دور کے مسائل: جدید دور کے متعدد اجتماعی مسائل پر جامع اور مدلل بحث۔

حدیث کا درایتی معیار: حدیث کو پرکھنے کے اصول و درایت کی مفصل وضاحت مثالوں کے ساتھ۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقا اور ماخذ شریعت قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کا تفصیلی بیان۔ اصول فقہ کے موضوع پر ایک جامع کتاب خود مصنف کا نظر ثانی شدہ ایڈیشن۔

احکام شرعیہ میں حالاً و زمانہ کی رعایت: اس نازک مسئلہ پر مصنف نے انتہائی احتیاط اور بصیرت کے ساتھ قلم اٹھایا ہے۔ اس موضوع پر ایک انقلاب انگیز کتاب۔ (زیر طبع)

ناشر

مدنی کتب خانہ آرم باغ کراچی