ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد ۱۸ ۔ شمارہ ۱۲ ۔ دسمبر ۲۰۰۷

کلمہ حق

جامعہ حفصہ کا سانحہ۔ کچھ پس پردہ حقائق	رئیس التحریر	۲

آرا و افکار

فقہ و اجتہاد کے چند اہم پہلو	مولانا محمد سرفراز صفدر	۷

مباحثہ و مکالمہ

شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد	محمد عمار خان ناصر	۱۲
کیا قرآن قطعی الدلالۃ ہے؟	حافظ محمد زبیر	۴۱
امہات المومنین اور حجاب کے خصوصی احکام	ڈاکٹر عبد الباری عتیقی	۵۱
مکاتیب	مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی	۵۳

اخبار و آثار

الشریعہ اکادمی کے زیر اہتمام علمی و فکری نشستیں		۴۷

’’اجتہاد کے ضروری تقاضوں کی طرف پیش رفت کے حوالے سے مسلمانوں کے روایتی دینی حلقوں کی حد درجہ بلکہ ضرورت سے زیادہ احتیاط کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اجتہاد اور تشکیل نو کو خلط ملط کر دیا گیا ہے اور اجتہاد کے نام پر پورے اسلام کی تشکیل نو کا حق مانگا جا رہا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات اجتہاد کے دائرے کے امور کو بھی تشکیل نو کا تقاضا سمجھ کر مسترد کر دیا جاتا ہے اور ان معاملات میں عجیب نوعیت کا کنفیوژن پیدا ہو گیا ہے۔‘‘ [مباحثہ و مکالمہ]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامعہ حفصہ کا سانحہ۔ کچھ پس پردہ حقائق

[اس دفعہ ادارتی صفحات میں ہم ایک خاتون کا خط شائع کر رہے ہیں جو حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ کے نام ہے۔ اس میں جامعہ حفصہ کے الم ناک سانحہ کے بارے میں جامعہ کی طالبات ہی کے حوالے سے کچھ پس پردہ حقائق کا انکشاف کیا گیا ہے اور بہت سے توجہ طلب امور کی نشان دہی کی گئی ہے جن پر علمی و دینی حلقوں کو سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔

ہماری رائے میں افغانستان سے روسی استعمار کے انخلا کے بعد سے ہی پاکستان کے ان ہزاروں نوجوانوں کی فہرستوں کی تیاری اور ان کی درجہ بندی شروع ہو گئی تھی جنھوں نے افغانستان کی جنگ میں حصہ لیا تھا اور ٹریننگ حاصل کی تھی۔ اسی وقت سے یہ حکمت عملی بھی طے کر لی گئی تھی کہ مرحلہ وار مختلف علاقوں میں ان مجاہدین کو کسی نہ کسی طرح اشتعال دلا کر سامنے لایا جائے اور ایسا ماحول پیدا کیا جائے کہ یہ ہتھیار اٹھانے پر مجبور ہو جائیں اور پھر فوجی آپریشن کے ذریعے ان کی قوت کو ختم کر دیا جائے۔ وزیرستان، اسلام آباد اور سوات کے آپریشن اسی حکمت عملی کا حصہ ہیں اور ملک کے بہت سے دیگر حصوں میں بھی اس قسم کی کارروائیوں کی راہ ہموار کرنے کی منصوبہ بندی کی جا رہی ہے۔

غزوۂ موتہ میں حضرت زید بن حارثہ، حضرت عبد اللہ بن رواحہ اور حضرت جعفر طیار رضی اللہ عنہم کی شہادت کے بعد حضرت خالد بن ولید نے ازخود آگے بڑھ کر مسلمان فوج کی کمان سنبھال لی تھی اور بڑی حکمت عملی کے ساتھ اسے دشمن کے نرغے سے بحفاظت نکال کر واپس لانے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ انھیں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقع پر ''سیف من سیوف اللہ'' کا خطاب دیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ دشمن سے بھڑ جانے اور اپنی قوت کو ضائع کرتے چلے جانے کی بجائے اپنی قوت کو مشکل وقت میں بچا لینے کی حکمت عملی اختیار کرنا بھی بہادری اور شجاعت کہلاتا ہے۔ اے کاش ہمارے عسکری حلقے اس پہلو پر غور کر سکیں اور جوش و جذبہ کے ساتھ ساتھ حکمت و تدبر کے تقاضوں کا بھی احساس کر لیں۔

بہر حال ایک محترم خاتون کا یہ فکر انگیز خط ملاحظہ فرمائیے اور اس بات کا جائزہ لیجیے کہ ہم اس خط میں اٹھائے گئے نکات کے حوالے سے ہم اپنے اپنے دائرے میں عملی طور پر کیا کر سکتے ہیں۔ (رئیس التحریر)]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخدمت اقدس گرامی قدر حضرت مفتی صاحب، دامت برکاتکم العالیہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

اس ماہ البلاغ میں جامعہ حفصہ سے متعلق آپ کا مضمون پڑھا، اس سلسلہ میں چند مزید باتیں آپ کے علم میں لانا چاہتی ہوں۔ یہ باتیں میرا عینی مشاہدہ تو نہیں مگر جامعہ حفصہ سے آنی والی طالبات کی بیان کردہ ہیں۔

۱۔ جامعہ حفصہ گزشتہ کئی سال سے انٹرنیشنل شہر میں دینی تہذیب کا داعی تھا اور ہزاروں کی تعداد میں باپردہ طالبات کا آنا جانا اور اسلام آباد کے ماڈرن گھرانوں کی عورتوں اور لڑکیوں کا اس کی طرف میلان، روشن خیال طبقہ اور امریکہ کو برداشت نہ تھا۔ اس لیے گزشتہ دو سال سے جامعہ کو ختم کرنے کی منصوبہ بندی ہو رہی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دین کا کام کرنے کے لیے دینی احکام کو پامال کرنا یا مشورہ اور صحیح حکمت عملی، نیز طویل منصوبہ بندی نہ کرنا سخت نقصان کا باعث ہے۔ دینی تاریخ میں اس کی مثالیں موجود ہیں، مگر ہم ان سے سبق حاصل نہیں کرتے اور نہ تاریخ کا مضمون اس نقطہ نظر سے درس نظامی میں شامل ہے جس کی وجہ سے اس کی طرف توجہ بہت کم ہوتی ہے۔

مولانا عبد اللہ صاحب کے طالبان کے ساتھ براہ راست مراسم تھے اور وہ انقلابی ذہن کے حامل تھے، ان کی شہادت کے بعد برادران میں شدت آنا فطری عمل تھا، خصوصاً جب مظلوم کو عدالت سے انصاف نہ ملے اور نہ اس کی بات سنی جائے۔ چنانچہ جامعہ حفصہ کو ختم کرنے کے لیے ان کی سوچ میں باقاعدہ منصوبہ بندی سے مزید شدت پیدا کی گئی تاکہ وہ ایسا اقدام کریں جس سے قانونی گرفت میں آسکیں اور آپریشن کا جواز پیدا کیا جا سکے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے سات اعلیٰ تعلیم یافتہ جن میں بعض اعلیٰ افسران کی بیویاں بھی تھیں ان کو تربیت دی گئی، جہاد کی آیات واحادیث، طاغوتی نظام کے خلاف جان دے دینے کے جذبات پر مشتمل اشعار، تاریخ میں اصحاب عزیمت کے واقعات، پرجوش تقاریر، اور ذہن سازی کی تربیت دی گئی۔ پھر ان خواتین نے جامعہ حفصہ میں آنا شروع کیا۔ ام حسان اور غازی برادران سے تعلقات مضبوط کیے۔ جامعہ میں تعلیم لینا شروع کی اور طالبات میں جو اعلیٰ تعلیم یافتہ تھیں، ان کی ذہن سازی شروع کی، فحاشی اور عریانی کے خلاف طاقت کا استعمال، اسلامی نظام کے لیے عملی جہاد کا ذہن بنایا۔ اس محنت کے نتیجے میں ۷۰ طالبات جن میں لیڈرشپ کی کوالٹی تھی تیار ہو گئیں۔ ان طالبات میں بھی بعض طالبات کے متعلق یہ گمان تھا کہ وہ خفیہ ایجنسی کی تربیت یافتہ ہیں۔ ان کی پرجوش تقاریر سے انقلابی سوچ اور جہادی جذبہ اس قدر عروج پر تھا کہ معاملہ اب غازی برادران کے بس میں بھی نہ تھا، اور خلاف قانون اقدام ہونا شروع ہوئے اور آپریشن لمبا کرنے کے حکمتوں میں ایک حکمت یہ بھی تھی کہ آخری لمحات تک یہ نمائندہ خواتین جامعہ میں رہیں تاکہ جذبات میں کمی نہ آنے پائے، چنانچہ آہستہ آہستہ ان خواتین کو بحفاظت باہر لایا گیا اور منظر سے غائب کر دیا گیا۔ ان خواتین کے صحیح ایڈریس شاید اب ام حسان کو بھی معلوم نہ ہوں کیوں کہ اپنے تعارف کے متعلق جو معلومات دیں، وہ سب غلط تھیں۔

۲۔ بعض وزرا جو علما سے دوستی کے رنگ میں منافقت کر رہے تھے اور علما سے ذاتی گہرے مراسم رکھتے تھے وہ بھی غازی برادران کو ملاقاتوں میں کہتے تھے کہ تم اپنے مطالبات میں حق پر ہو اپنے مقصد پر ڈٹ جاؤ، ان کا اصل مقصد بھی

آپریشن کا جواز پیدا کرنا تھا جبکہ میڈیا پر ان کے بیان اور تھے۔

۳۔مولانا صاحب! ایک ملنے والے اسلام آباد خفیہ سرکاری ایجنسی کے ملازم ہیں۔ان کے مطابق یہ منصوبہ بندی ہو چکی ہے کہ بڑے بڑے دینی مدارس میں اعلیٰ تعلیم یافتہ طلبا وطالبات کو داخل کیا جائے گا جس کا اہم مقصد طلبا اور اساتذہ میں نفرتیں پیدا کر کے مقابلہ میں لانا ہوگا تاکہ اساتذہ پر اعتماد کی فضا ختم ہو۔یہ طلبا دین پر عمل کرنے میں اساتذہ کی نظر میں دوسروں سے ممتاز ہوں گے۔اساتذہ کا خصوصی قرب حاصل کریں گے،عربی ،انگریزی دینی علوم میں ممتاز اور قوت بیان کی خصوصی تربیت یافتہ ہوں گے۔

۴۔طالبات مذکورہ بالا مقصد کے علاوہ مزید یہ کام انجام دیں گی کہ مدرسہ سے اچانک غائب ہوں گی ،ان کے سرپرست جامعہ کی انتظامیہ سے رابطہ کریں گے۔آخر معاملہ متعلقہ تھانہ تک جائے گا،اور میڈیا کے ذریعہ بنات کے مدارس کو بدنام کیا جائے گا۔

۵۔یہ طلبا اور طالبات منتظمین کے سرکاری انتظامیہ سے خفیہ تعلقات استوار کرائیں گے اور ڈالروں کے ذریعہ ان کو خرید کر اپنے وفاقوں سے بدگمان کیا جائے گا،اور مزید دوسرے مقاصد میں استعمال کیا جائے گا۔

۶۔پبلک مقامات پر تربیت یافتہ لوگ عوام سے مدارس اور علما کے کردار پر بحث ومباحثہ کریں گے اور عوام میں مدارس اور علما کی نفرت پیدا کریں گے اور جو چینل مدارس ،علما اور اختلافی مسائل پر زیادہ مذاکرے کرائے گا،اسے مراعات دی جائیں گی۔

۷۔اسکولوں سے یونیورسٹی کی سطح تک تفریح گاہوں اور پبلک مقامات پر تربیت یافتہ تنخواہ دار مرد وخواتین مغربی تہذیب وتمدن پھیلانے کے لیے اپنے لباس اور حرکتوں سے ایسے امور انجام دیں گے کہ آہستہ آہستہ ان کی برائی ختم ہو اور یہ ذہن بنے کہ ہر آدمی آزاد ہے،کسی کو روک ٹوک کرنا گویا ایک عظیم جرم ہے۔یہ نوجوان اس مقصد کے لیے ملازم ہوں گے۔ یومیہ آٹھ گھنٹے مختلف پبلک مقامات پر اپنے لباس اور حرکتوں سے یہ امور انجام دیں گے۔

۸۔یونیورسٹی اور کالج کی سطح پر مخلوط محافل موسیقی اور ناچ ہوگا جس کا خرچ غیر ملکی تنظیمیں برداشت کریں گی ،یونیورسٹی کے طلبا وطالبات کو یہ تنظیمیں اپنے خرچ پر پہاڑی مقامات کی سیر کرائیں گی جہاں ان کا قیام وطعام اکٹھا ہوگا،گانا اور ناچ کے مقابلے ہوں گے اور غیر ملکی سفر کے ٹکٹ دے کر لڑکے اور لڑکی کو باہر بھیجا جائے گا اور باہر بریفنگ کے ذریعے ان کی ذہن سازی کی جائے گی اور اپنا نمائندہ بنایا جائے گا۔

۹۔بعض فوجی افسران کو درس نظامی کا مختصر نصاب پڑھایا جا رہا ہے۔وہ علما کے رنگ اپنا کر مدارس کے منتظم بنیں گے اور ان کے کردار پر طویل منصوبہ بندی ہو رہی ہے۔

۱۰۔تبلیغی مرکز رائے ونڈ میں خفیہ اداروں کے اعلیٰ افسران باقاعدہ مقیم ہیں،جماعتوں میں جاتے ہیں،بعض اب منبر سے ہدایات بھی دیتے ہیں،مشوروں میں باقاعدہ شامل ہوتے ہیں اور بزرگوں کی صف میں شامل کر مکمل کنٹرول کی منصوبہ بندی کر رہے ہیں۔

حضرت مفتی صاحب! آپ غور فرمائیں کتنی طویل منصوبہ بندی مذہبی طبقہ کے لیے ہو رہی ہے۔اس کے مقابلے میں

کیا دینی طبقہ اپنی پوری ذمہ داری کا احساس کر رہا ہے؟ اس سلسلہ میں چند تجاویز ارسال خدمت ہیں۔ شاید علما ان پر غور فرمالیں:

۱۔ مدارس میں عرصہ سے تربیت کا نظام نہایت کمزور ہو چکا ہے۔ استاد اور شاگرد کا تعلق صرف کتاب تک اور درسگاہ تک محدود ہے جس کی وجہ سے دینی مزاج نہیں بن رہا لہٰذا تربیتی نظام کو مضبوط ترین کرنے کی ضرورت ہے۔

۲۔ حضرت امام احمدؒ کا قول ہے : علم سے قبل حکمت سیکھو۔ لہٰذا سیرت کا مضمون باقاعدہ سبقاً پڑھایا جائے اور واقعات کے نتائج پر خصوصی توجہ دی جائے، خصوصاً وہ واقعات جن میں حالات کے پیش نظر حکمت سے کام لیا گیا، جذبات میں جوش پیدا کرنے والے واقعات کے باوجود تحمل و برداشت سے امور انجام دیے۔ ان واقعات پر خصوصی توجہ دی جائے۔

۳۔ ملکی آئین ودستور اور قوانین کا مختصر تعارف، جدید معیشت وتجارت، تاریخ اسلام مکمل ضرور پڑھائے جائیں۔

۴۔ آپ اکثر سفر پر رہتے ہیں۔ حکومتی نمائندوں سے مذاکرات کرتے ہیں۔ آپ کو تجربہ ہے کہ ان کے موقف کو سمجھنے اور ان کے دجل وفریب سے بچنے کے لیے انگریزی کی اعلیٰ مہارت کتنی ضروری ہے جب کہ یہ دوسری قومی زبان کا درجہ حاصل کر چکی ہے اور پہلی جماعت سے سرکاری اسکولوں میں اردو کے علاوہ تمام مضامین کے لیے ضروری قرار دی گئی ہے۔ لہٰذا مدارس دینیہ کے اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔

۵۔ بنات کا نصاب میں پڑھ چکی ہوں۔ اس نصاب سے حضرات کیا مقاصد حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ اس کی ترتیب سے میرے اساتذہ بھی مطمئن نہ تھے۔ اس نصاب پر غور کی ضرورت ہے۔

۶۔ دینی مدارس کا مقصد اخلاقی تربیت کے ساتھ دینی علوم میں اعلیٰ مہارت اور دینی راہنمائی کرنے والے اہل علم تیار کرنا ہے، کیا یہ نصاب پڑھ کر فارغ ہونے والے معاشرہ کی دینی ضروریات کو سمجھ کر دینی راہنمائی کا فریضہ انجام دے سکیں گے؟ لہٰذا گزارش ہے کہ موجودہ صدی میں معاشرتی ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بنات اور اعدادیہ کے نصاب پر خصوصی توجہ دی جائے اور مرحلہ وار بنین میں ترامیم اس طرح کی جائیں کہ اصل مقصد فوت نہ ہو اور معاشرہ کے بدلتے حالات کو سمجھنے کی صلاحیت بھی پیدا ہو۔

۷۔ تمام مدارس کے اساتذہ اور فاضلات پردہ کے اہتمام کے ساتھ درس قرآن وحدیث کے ذریعہ عوامی رابطہ مہم شروع کریں۔

۸۔ بنات کے نصاب میں گھر داری، بچوں کی نگہداشت، سسرالی رشتوں سے نباہ، عورتیں دین کا کام کیسے کریں جیسے مضامین ضرور پڑھائے جائیں، دینی کام کرنے کا جو رخ جامعہ حفصہ کی طالبات سے سامنے آیا، اس سے بہت سے سوالات پیدا ہوئے۔ گھر داری اور بچوں کی نگہداشت کے لیے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے اختیاری مضامین میں کافی مواد آ چکا ہے، اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

۹۔ معلمین اور معلمات نے تدریسی کام کیسے کرنا ہے؟ یہ مستقل سائنس ہے مگر مدارس کے اساتذہ کی تربیت کا کوئی انتظام نہیں حالانکہ تدریسی میدان میں طلبا کی نفسیات اور تعلیم کے قدیم وجدید طریقوں اور مہارتوں کا علم بہت ضروری ہے۔

۱۰۔ مساجد کے موذنین اور خدام علاقہ میں دینی ماحول بنانے میں بڑا کردار ادا کر سکتے ہیں مگر اکثر بنیادی تعلیم سے بھی

محروم ہیں۔ ان کے لیے شارٹ کورسز، اور تربیت کا کوئی ادارہ نہیں۔ علما کی ایک جماعت کو اس کی طرف توجہ دینی چاہیے۔

۱۱۔ علاقہ کے سنجیدہ علما اپنے شہر کے ارکان اسمبلی اور ناظمین سے دینی معاملات میں بار بار ملاقاتیں کریں اور کبھی کبھی مدارس کے ماحول میں بلا کر مانوس کریں، ان کے ذریعہ دینی آواز قانون ساز اداروں تک جائیں گی۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے امرا اور حکام سے تعلقات استوار کیے، خط وکتابت کی اس طرز سے کتنے فتنوں سے حفاظت ہوئی۔

۱۲۔ اہل مدارس جس طرح تدریس کے لیے علما کا انتخاب کرتے ہیں اسی طرح ہر مدرسہ ایک سنجیدہ واعظ تعینات کرے اور اپنے شہر کو اور قریبی دیہات کو تیس (۳۰) یونٹ میں تقسیم کر لیں۔ ہر یونٹ میں مہینہ میں ایک مرتبہ مردوں اور عورتوں میں ان کی ضروریات کے اعتبار سے وعظ ہو، اس طرح ایک ماہ میں ایک دور مکمل ہوگا اور دینی فضا بنے گی اور علما اور عوام کا رابطہ ہوگا۔ یہ واعظ صاحب درجہ ذیل امور کا اہتمام کریں:

(۱) کسی قسم کا چندہ نہ کریں (۲) ہدیہ نہ لیں (۳) جن مسائل میں دو رائے ہو سکتی ہیں بیان نہ کریں (۴) حالات حاضرہ پر تبصرہ نہ کریں (۵) ضروریات دین، اعمال صالحہ اور معاشرت و اخلاق، اصلاح معاملات پر گفتگو کریں جس کے لیے آپ کے خطبات، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے خطبات اصلاحی مجالس، حضرت قاری محمد طیب صاحب کے خطبات کافی ہیں۔

حضرت مفتی صاحب! بعض وجوہات کی بنا پر مکمل تعارف کرانے سے معذور ہوں جس پر معذرت خواہ ہوں۔

فقط والسلام

آپ کی ایک بیٹی

جامعہ حفصہ کا سانحہ

حالات وواقعات اور دینی قیادت کا لائحہ عمل

(نیا اضافہ شدہ ایڈیشن)

☆ابو عمار زاہد الراشدی☆

o نفاذ شریعت کے لیے جامعہ حفصہ کا اقدام o مذاکرات کی کہانی o مذہبی شدت پسندی، حکومت اور دینی سیاسی جماعتیں o وفاق المدارس العربیہ عوام کی عدالت میں o تحریک طالبان وطالبات اسلام

صفحات: ۱۳۲۔ قیمت: ۶۰ روپے

ناشر: الشریعہ اکادمی، ہاشمی کالونی، کنگنی والا، گوجرانوالہ

شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر

فقہ و اجتہاد کے چند اہم پہلو

اس مقام پر اصولی طور پر یہ بحث بھی معلوم ہوتی ہے کہ مخالفت حدیث کا مفہوم کیا ہوتا ہے؟ کیا ہر مقام پر مخالفت سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی مخالفت مراد ہوتی ہے یا ان الفاظ کے اندر جو معنی اور مدلول پنہاں ہوتا ہے، اس کی مخالفت بھی مراد ہوتی ہے؟ اور اگر کوئی شخص آپ کے ظاہری الفاظ کی تو مخالفت کرتا ہے لیکن ان کے اندر جو معنی مستنبط ہوتا ہے، اس کی اطاعت کرتا ہے جو بظاہر لفظوں سے متبادر نہیں ہوتا تو کیا اس شخص کو مخالفت حدیث کا ملزم قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز سے منع فرمایا ہے تو کیا ہر مقام پر اس منع اور نہی سے حرمت اور کراہت تحریمی ہی مراد ہوگی یا یا اس سے ترک اولیٰ اور کراہت تنزیہی بھی مراد ہوسکتی ہے؟ اور اگر آپ نے کوئی حکم ارشاد فرمایا ہے تو کیا ہر مقام پر وہ امر وجوب ہی کے لیے ہوگا یا کہیں محض ارشاد اور مشورہ کے لیے بھی ہوسکتا ہے جس کا نہ ماننے والا عاصی اور نافرمان نہیں کہلایا جا سکتا؟

ہم نہایت اختصار کے ساتھ ان امور پر روشنی ڈالتے ہیں۔ غور فرمائیں:

o حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غزوۂ احزاب کے موقع پر (جب کہ یہود بنی قریظہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف انتہائی ریشہ دوانی کرنے کے بعد مدینہ طیبہ سے چند میل دور قلعہ بند ہو گئے تھے) یہ ارشاد فرمایا کہ فوراً بنو قریظہ کے پاس پہنچو اور تم میں سے کوئی شخص بھی عصر کی نماز نہ پڑھے مگر بنو قریظہ میں جا کر۔ چنانچہ راستے میں ان میں سے بعض پر عصر کی نماز کا وقت آ گیا۔ ان میں سے کچھ حضرات نے کہا کہ ہم تو بنو قریظہ ہی میں جا کر نماز پڑھیں گے اور بعض دیگر نے کہا کہ ہم تو نماز یہاں ہی پڑھیں گے، کیونکہ ہم سے یہ تو طلب نہیں کیا گیا کہ ہم نماز نہ پڑھیں۔ انھوں نے نماز پڑھ لی۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر ہوا تو آپ نے کسی کو ملامت نہ کی۔ (بخاری ۵۹۱/۲)

ان میں سے ایک گروہ نے معنی مراد کو ملحوظ رکھ کر عصر کے وقت نماز پڑھ لی اور دوسرے گروہ نے ظاہری الفاظ کو دیکھا اور نماز عصر، عشا کے بعد بنو قریظہ پہنچ کر پڑھی۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں کہ پہلا گروہ فقیہ تھا اور وہ دوہرے اجر کا مستحق ہوا اور دوسرا گروہ معذور بلکہ ماجور تھا مگر ایک اجر کا وہ بھی مستحق ہوا۔ (زاد المعاد ۷۲/۲)

تعجب ہے کہ حضرات صحابہ کرام کا ایک گروہ ظاہری الفاظ کے خلاف عمل کرتا ہے اور وہ پھر بھی قابل ملامت نہیں ٹھہرتا

بلکہ ماجور ہوتا ہے اور اجر بھی دوہرا۔ اور مفہوم کو وہ لفظوں کے اندر چھپا ہوا پاتا ہے، ظاہری الفاظ میں تو اس کی کہیں بو تک محسوس نہیں ہوتی۔ اگر مخالفت حدیث کا یہ مطلب ہوتا کہ ظاہری الفاظ کی مخالفت ہو اور معنی مستنبط کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ ضرور مخالفت ہوگی، ورنہ یہ عمل بالحدیث ہی ہوگا جو کسی طرح قابل ملامت نہیں ہے۔

o آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لونڈی حضرت ماریہ کو منافقین کے ایک گروہ نے ان کے چچازاد بھائی حضرت مابور سے متہم کر دیا۔ یہ خبر اس انداز سے پھیلی کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس خبر کا یقین آ گیا اور کچھ قرائن اور شواہد بھی ایسے تھے جن کی وجہ سے آپ کا یہ یقین بے جا نہ تھا۔ آپ نے غیرت میں آ کر حضرت علی سے فرمایا کہ مابور کو جہاں ملے، جا کر قتل کر دو۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں: 'اذهب فاضرب عنقه' (مسلم ۳۶۸/۲) ''جا اور جا کر اس کی گردن اڑا دے۔''

حضرت علی گئے تو دیکھا کہ وہ ایک کنویں میں پاؤں لٹکائے ہوئے بیٹھا ہے اور اس کو جو وہاں سے کھینچا تو اس کشمکش میں اس کا تہ بند کھل گیا۔ حضرت علی نے جو دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ مجبوب و نامرد تھا اور اس کا سرے سے آلہ تناسل ہی نہ تھا۔ (مسلم) حضرت علی نے جب یہ محسوس کیا کہ اس شخص میں قتل کرنے کی وہ علت ہی نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر مجھے دربار رسالت سے حکم ملا تھا تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اس ظاہری حکم کی تعمیل نہ کی اور واپس جا کر آپ سے یہ ماجرا بیان کیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ 'الشاهد يرى ما لا يرى الغائب' (مسند احمد) ''حاضر وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو غائب نہیں دیکھ سکتا۔''

آپ جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح اور بالمشافہہ حکم اور وہ بھی تعزیر و حد کی مد کا جس میں بحکم خداوندی کسی نرم اور رافت کی کوئی گنجایش ہی نہیں، کیا درجہ رکھتا ہے! مگر حضرت علی اس حکم کی تعمیل کرنے سے اپنے آپ کو قاصر پاتے ہیں اور دربار نبوت سے بجائے ملامت اور سرزنش کے وہ اس ترک حکم پر داد تحسین حاصل رتے ہیں۔ اب کیا کہا جائے کہ حضرت علی آپ کے اس حکم اور حدیث کی مخالفت کی وجہ سے منکر اور مخالف حدیث ہیں؟ حاشا وکلا کوئی مسلمان اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

o حضرت علی ہی کی ایک روایت میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک نوکرانی نے زنا کیا۔ مجھے آپ نے فرمایا کہ جا کر اس کو کوڑے لگا دو۔ میں گیا تو دیکھا کہ اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا ہے۔ مجھے خوف ہوا کہ اگر میں نے اس کو سزا دی تو کہیں وہ مر ہی نہ جائے۔ میں بغیر سزا دیے واپس آپ کی خدمت میں پہنچا اور سارا قصہ سنا دیا۔ آپ نے فرمایا: تو نے اچھا کیا ہے۔ (مسلم ۷۱/۲)

غور فرمائیے کہ آپ کا ظاہری حکم مقید اور مشروط نہ تھا، لیکن حضرت علی نے جو فقہاے صحابہ میں شمار ہوتے ہیں، اپنے تفقہ و اجتہاد سے یہ سمجھا کہ آپ کا حکم درحقیقت مشروط و مقید ہے بایں شرط کہ وہ لونڈی ہلاک نہ ہو جائے، اور زچگی کی حالت میں سزا دینا ہو سکتا ہے کہ اس کی موت پر منتج ہو، اس لیے انھوں نے کوئی سزا نہ دی اور واپس چلے آئے۔ آپ نے یہ سن کر بجائے اس کے کہ ان کو عصیاں اور روگردانی کے داغ سے داغدار کرتے، الٹا ان کی تائید و تصویب اور تحسین فرمائی: احسنت، کہ تو نے اچھا کیا۔ برعکس اس کے اگر اس حالت میں حضرت علی اس کو کوڑے لگا دیتے تو آپ کے ظاہری حکم کی تعمیل کی وجہ سے بہت ممکن ہے کہ وہ معتوب ٹھہرتے۔ اس ایک ہی واقعہ سے بہت سے اجتہادی، قیاسی اور فروعی مسائل جو بظاہر بعض

احادیث کے ظاہری الفاظ کے مخالف نظر آتے ہیں، خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ ہاں، مگر مجتہد میں تفقہ واجتہاد کا ملکہ ہونا ضروری ہے۔

o آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصال فطرت بیان فرماتے ہوئے یہ بھی فرمایا ہے کہ 'و نتف الابط' (بخاری ۸۷۵/۲۔ مسلم ۱۲۸/۱۔ ابوعوانہ ۱۹۰/۱) ''زیر بغل بال اکھاڑے جائیں۔'' لغت عربی میں نتف کے معنی موچنے کے ساتھ بالوں کے اکھاڑنے کے آتے ہیں۔ کسی صحیح اور مرفوع روایت میں حلق الابط (استرے کے ساتھ زیر بغل بالوں کا منڈانا) نہیں آتا، مگر جمہور امت نتف پر عمل نہیں کرتے۔ امام نووی اور قاضی شوکانی نتف الابط کی شرح میں لکھتے ہیں کہ زیر بغل بالوں کا اکھاڑنا بالاتفاق سنت ہے اور افضل اس میں جو اس پر قوی ہو، اکھاڑنا ہی ہے اور منڈوانے اور چونہ سے زائل کرنے سے بھی یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ یونس بن عبدالاعلیٰ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں امام شافعی کے پاس گیا تو ان کے پاس حجام تھا جو ان کی بغلوں کے بال استرے سے صاف کر رہا تھا۔ حضرت امام شافعی نے از خود ہی یہ فرمایا کہ میں اس کو جانتا ہوں کہ سنت بالوں کا اکھاڑنا ہی ہے مگر میں اس تکلیف کو برداشت نہیں کر سکتا۔ (شرح مسلم ۱۲۹/۱۔ نیل الاوطار ۱۲۴/۲)

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث میں بصراحت کوئی ایسی قید ثابت نہیں کہ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو اکھاڑنے پر قوی ہو مگر شراح حدیث اس کو اس قید سے مقید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ استرے اور چونے سے بھی یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام اہل سنت حضرت امام شافعیؒ بھی فرماتے ہیں کہ نتف الابط کی حدیث پر باوجود اس کو سنت کہنے کے عمل نہیں کر سکے اور معذرت کر گئے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جو حضرات روح شریعت سے واقف ہیں اور صرف پوست پر ہی اکتفا نہیں کرتے، وہ از روئے تفقہ یہ سمجھتے ہیں کہ مقصود بالذات تو بالوں کا دور کرنا ہے، خواہ وہ کسی بھی صورت سے حاصل ہو جائے۔

o حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ 'لا یتمنین احدکم الموت من ضر اصابه فان کان لابد فاعلا فلیقل اللهم احینی ما کانت الحیوة خیرا لی وتوفنی اذا کانت الوفاة خیرا لی' (بخاری ۸۴۷/۲) ''تم میں سے کوئی شخص بھی ہرگز کسی دکھ کی وجہ سے جو اسے پہنچا ہو، موت کی تمنا مت کرے۔ سو اگر خواہ مخواہ یہ تمنا کرنی ہی ہے تو یوں کہے: اے اللہ، تو مجھے زندہ رکھ اگر میرے لیے زندگی بہتر ہے اور تو مجھے وفات دے دے اگر میرے حق میں وفات بہتر ہے۔''

اس حدیث میں لفظ 'ضر' مطلق ہے، عام اس سے کہ یہ ضرر دینی ہو یا دنیوی، مگر شراح حدیث اس مقام میں اسے دنیوی ضرر سے مقید کرتے ہیں چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے موت کی آرزو کی تھی جب کہ معاملات بہت پیچیدہ ہو گئے اور فتنے بڑھ گئے اور قتل وقتال کا بازار گرم ہو گیا اور قیل وقال بہت کثرت سے شروع ہو گئی تھی۔ اسی طرح جب امام بخاری کی حالت سخت ہو گئی اور اپنے مخالفین سے پریشانیوں کا سامنا ہوا تو انھوں نے بھی موت کی آرزو کی تھی۔ ابن کثیرؒ نہی عن الموت کی حدیث کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ 'ضر' سے مراد اس حدیث میں ایسا ضرر جو آدمی کو بدنی طور پر پیش ائے مثلاً بیماری وغیرہ۔ اس سے دینی ضرر مراد نہیں ہے۔ (البدایہ والنہایہ ۲۱۹/۱)

غور فرمائیے کہ جو شخص ضرر کی دینی اور دنیوی تقسیم نہیں کرے گا اور حدیث میں نہی کو عام سمجھے گا تو اس کے خیال میں حضرت علی اور حضرت امام بخاری وغیرہ اس صحیح حدیث کے مخالف نظر آئیں گے۔ اور اگر وہ اس حدیث کے اندر یہ تقسیم تلاش کرے گا تو اس کو ناکامی ہوگی، مگر شراح حدیث اور فقہاے امت کے تفقہ سے یہ گتھی سلجھے گی اور ان اکابر کے خلاف مخالف حدیث ہونے کا ادنیٰ وہم بھی نہیں ہو سکے گا۔

o کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی چیز سے نہی فرماتے ہیں، لیکن الفاظ اس تفصیل اور تشریح سے خاموش ہوتے ہیں کہ اس میں نہی کا درجہ کیا ہے؟ حرام ہے یا خلاف اولیٰ؟ مگر تاڑنے والی نگاہیں اپنی خداداد فراست و بصیرت اور تفقہ سے اس کا مقام متعین کر لیتی ہیں۔ مثلاً حضرت ام عطیہ کی حدیث میں آتا ہے کہ 'نھینا عن اتباع الجنائز ولم یعزم علینا' (بخاری ۱/۱۷۰) ''ہم عورتوں کو جنازوں میں شریک ہونے سے منع کیا گیا ہے لیکن ہم پر اس کی تاکید نہیں کی گئی۔''

امام نووی اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں میں شریک ہونے سے منع کیا ہے، لیکن یہ نہی تنزیہی کے درجہ کی ہے، نہی تاکیدی اور تحریمی کے مرتبہ کی نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ام عطیہ نے اپنی بصیرت اور تفقہ سے آپ کی اس نہی کا درجہ قائم کیا ہے، حالانکہ حدیث میں صرف نہی کے الفاظ ہیں اور اس میں یہ تقسیم مذکور وموجود نہیں ہے مگر اس کے اندر کی حقیقت اور تہہ کو سمجھنا بڑا اہم اور ضروری کام ہے اور اسی کو پا لینے کا نام تفقہ ہے۔

o بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوئی حکم صادر فرماتے ہیں مگر وہ حکم صرف مشورہ کی حد تک ہوتا ہے اور اس کا ماننا نہ ماننا دونوں جائز ہوتے ہیں اور آپ کے ایسے حکم کا انکار (معاذ اللہ) آپ کی نافرمانی تصور نہیں ہوتی۔ مثلاً جب حضرت بریرہ کو آزادی حاصل ہوئی تو شرعی مسئلے کے تحت ان کو اپنے خاوند حضرت مغیث کے پاس رہنے یا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ملی۔ انھوں نے حضرت مغیث سے رستگاری کو ترجیح دی اور وہ بے چارے گلیوں میں حضرت بریرہ کے پیچھے رو رو کر یہ التجا کرتے رہے کہ تو مجھ سے الگ نہ ہو، مگر وہ نہ مانیں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بریرہ، تو مغیث کے پاس ہی رہے تو کیا اچھا ہے۔ وہ کہنے لگیں کہ یا رسول اللہ! کیا آپ مجھ کو اس کا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ حکم تو نہیں دیتا، صرف سفارش کرتا ہوں۔ بریرہ نے کہا تو پھر مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ (بخاری ۲/۷۹۵۔ مشکوٰۃ ۲/۲۷۶)

دیکھیے کہ حضرت بریرہ اپنے تفقہ فی الدین کی وجہ سے آپ کے حکم وارشاد کا درجہ خود آپ ہی سے متعین کرانا چاہتی ہیں کہ اگر یہ حکم اور امر ہے تو مجھے اس کے تسلیم کرنے سے کیا چارہ ہے! اور اگر صرف مشورہ ہے تو مجھے قبول کرنے یا نہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ آپ کے ارشاد کے بعد حضرت بریرہ نے وہی کچھ کیا جو ان کو پسند تھا اور حضرت مغیث سے رہائی حاصل کر لی۔

o کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ خداوند عزیز کے حکم کی حقیقت معلوم نہ ہونے کی وجہ سے مجتہد کو حکم خداوندی سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنے اجتہادی حکم پر عمل کرنا پڑے گا اور اس طریق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل ہوگی۔

چنانچہ ایک طویل حدیث میں یہ آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب لشکر کو جہاد کے لیے روانہ فرماتے تو امراے لشکر کو نہایت ضروری اور مفید وصایا اور نصائح فرماتے اور ان میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب تم اہل قلعہ کا محاصرہ کرلو اور وہ تم سے مصالحت کرتے ہوئے یہ ارادہ کریں کہ تم ان کو اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارو تو تم ان کو اللہ تعالیٰ کے حکم پر پناہ نہ دو، بلکہ ان کو اپنے حکم پر پناہ دو کیونکہ تم یہ نہیں جانتے کہ کیا تم ان کے حق میں اللہ تعالیٰ کے حکم کو پا سکو گے یا نہیں۔ (مسلم ۸۲/۲۔ ابوداؤد ۳۵۲/۱۔ ترمذی ۱۹۷/۱۔ ابن ماجہ ص ۲۱۰)

اندازہ فرمایئے کہ ایک مقام وہ بھی نکل آیا جہاں مجتہد بحکم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا تعالیٰ کے حکم سے بایں وجہ صرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ شاید اس تک نہ پہنچ سکے، اپنے حکم پر فیصلہ پر مامور ہے۔ علاوہ ازیں آپ کی اس ممانعت اور نہی میں تحریم وتنزیہ کی کوئی قید موجود نہیں، مگر امام نووی وغیرہ اس کو نہی تنزیہی پر حمل کرتے ہیں۔ غور فرمایئے کہ ان دقیق اور عمیق علمی باریکیوں کو بھلا درایت وفراست کی بصیرت وفہم اور فقہ واجتہاد کے بغیر کس طرح حل کیا جا سکتا ہے؟

○ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے 'ہدی' یعنی حج کے موقع پر قربانی کے لیے مکہ مکرمہ لے جائے جانے والے جانور کا 'اشعار' کرنے یعنی ان کے جسم پر ایک زخم لگا دینے کا حکم دیا ہے، مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی دیگر صحیح اور صریح روایات جانوروں پر تعدی سے منع کرتی ہیں۔ اہل عرب کے پاس اونٹ بھی فراواں تھے اور وہ سنت کے مطابق اشعار کا طریقہ بھی بخوبی جانتے تھے، بخلاف اکثر اہل عجم کے جو ایسے طریقے پر اشعار کرتے جس سے زخم جسم میں سرایت کر جاتا اور اس سے قربانی کے جانوروں کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا تھا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ نے سد ذرائع کے طور پر اس سے منع کر دیا کیونکہ عوام اس کی رعایت نہیں رکھ سکتے تھے۔ (فتح الملہم ۳۱۰/۳)

یہ ایسے ہی ہے جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر سے لوگوں کے مسجد میں صلوٰۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) پڑھنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔ (بخاری ۲۳۸/۱۔ مسلم ۴۰۹/۱) امام نووی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کی مراد یہ ہے کہ چاشت کی نماز کو مسجد میں ظاہر کر کے پڑھنا اور اس کے لیے اجتماع کرنا یہ بدعت ہے، نہ یہ کہ نفس صلوٰۃ الضحیٰ ہی بدعت ہے۔ (شرح مسلم ۴۰۹/۱) اور اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ بعض چیزیں باوجود سنت ہونے کے جب ان کے ساتھ مزید غیر شرعی قیود شامل ہو جائیں تو وہ بدعت ہو جاتی ہیں۔

ان مثالوں سے ہر منصف مزاج آسانی یہ سمجھ سکتا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ کے علاوہ اس کے اندر اور اس کی تہہ میں کہیں شرط خفتہ ہوتی ہے اور کہیں قید پوشیدہ ہوتی ہے، کہیں کوئی علت اور لم پنہاں ہوتی ہے اور کہیں برعکس ظاہری الفاظ کے ادب مستحب مضمر ہوتا ہے، کہیں امر میں استحباب واباحت کے مراتب مخفی ہوتے ہیں اور کہیں نہی میں احتیاط وتنزیہ کارفرما ہوتے ہیں، کہیں ترفق وترحم سبب قرار پاتے ہیں اور کہیں مشورہ وسہولت کا مقام ہویدا ہوتا ہے، اور کہیں صاف الفاظ تو کچھ کہتے ہیں مگر ان کے اندر معنیٰ مستنبط کچھ اور ہی جھلکتا ہے جس کو صرف فقیہ اور مجتہد کی نظر بصیرت اور فراست علمی ہی تاڑ سکتی ہے، اور باقی پوست کے دلدادہ مغز کی لطف اندوزی سے یکسر محروم اور حرماں نصیب ہی رہتے ہیں۔

(ماخوذ از ''مقام ابی حنیفہ''۔ ترتیب وتدوین: عمار ناصر)

مباحثہ ومکالمہ

محمد عمار خان ناصر

شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد

[حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' کے مقدمہ میں اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے کہ شریعت کے اوامر ونواہی اور قرآن وسنت کے بیان کردہ احکام وفرائض کا عقل ومصلحت کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں ایک گروہ کا موقف یہ بیان کیا ہے کہ یہ محض تعبدی امور ہیں کہ آقا نے غلام کو اور مالک نے بندے کو حکم دے دیا ہے اور بس! اس سے زیادہ ان میں غور وخوض کرنا اور ان میں مصلحت ومعقولیت تلاش کرنا کار لاحاصل ہے، جبکہ دوسرے گروہ کا موقف یہ ذکر کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام کا مدار عقل ومصلحت پر ہے اور عقل ومصلحت ہی کے حوالے سے یہ واجب العمل ہیں۔ شریعت ان میں سے کسی کام کی اصل حاکم نہیں ہے بلکہ اس کا وظیفہ صرف یہ ہے کہ وہ اعمال کے حسن وقبح سے انسانوں کو آگاہ کر دے، اس لیے کسی عمل کے حسن وقبح تک رسائی ہوگی تو وہ وجوب، جواز یا حرمت کا درجہ اختیار کرے گا، اور حسن وقبح تک رسائی نہیں ہوگی تو اسے حکم کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکے گی۔

حضرت شاہ صاحب نے ان دونوں گروہوں کے موقف کو غلط اور بے بنیاد قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اصل بات ان دونوں کے درمیان ہے کہ شریعت کا کوئی حکم عقل ومصلحت کے خلاف نہیں ہے لیکن چونکہ تمام انسانوں کی عقل یکساں نہیں ہے اور ہر شخص کا عقل وفہم کی ہر بات تک رسائی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے قرآن وسنت کے احکام وقوانین کا مدار انسانی عقل وفہم اور اس کی سمجھ کے دائرے میں آنے والی حکمت ومصلحت پر نہیں ہے بلکہ صرف امر الٰہی پر ہے اور وہ اسی لیے واجب العمل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حکم دیا ہے۔

ہمارے خیال میں اسے اگر ایک اور زاویہ سے دیکھ لیا جائے تو بات زیادہ واضح ہو جائے گی کہ کسی چیز یا عمل کے حسن وقبح کے ادراک اور اس تک رسائی کا ایک ذریعہ انسانی عقل وفہم ہے۔ اس کا دائرہ الگ ہے۔ جبکہ کسی چیز یا عمل کے حسن وقبح کے تعین کا اصل ذریعہ اللہ تعالیٰ کا علم اور حکمت ہے۔ اس کا دائرہ یقیناً پہلے دائرے سے مختلف ہے۔ اگر ہم ان دونوں دائروں کے درمیان فرق کو سامنے رکھ لیں تو یہ بات سمجھنا مشکل نہیں رہے گا کہ انسانی عقل وفہم کا دائرہ بہت ہی محدود بلکہ محدود تر ہے اور یہ دعویٰ کرنا اس کے بس کی بات ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہر حکم کی حکمت اور اس میں موجود ہر مصلحت کو سمجھ سکتا ہے اور اس تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، اس لیے یہ بات تو قطعی طور پر درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم مصلحت اور حکمت سے خالی نہیں ہے، کیونکہ وہ حکیم مطلق

ہے اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا، البتہ یہ بات ہمیشہ سے محل نظر چلی آ رہی ہے اور ہمیشہ محل نظر رہے گی کہ انسانی عقل ودانش اللہ تعالیٰ کے ہر حکم اور فیصلے کی حکمت ومصلحت کا ادراک کر سکتی ہے اور جب یہ بات انسانی عقل وفہم کے لیے ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہر فیصلے اور حکم کی ہر مصلحت وحکمت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے تو احکام خداوندی کو انسانی عقل ودانش کے دائرے میں محدود کرنا اور محدود عقل وفہم کو احکام شرعیہ کا مدار قرار دینا کسی طرح بھی قرین قیاس نہیں قرار پا سکتا۔

اس مسئلہ کو ایک قدم اور آگے بڑھتے ہوئے اس پہلو سے بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ چلو انسانوں کے عقل وفہم کا دائرہ اور سطح مختلف ہونے کے باعث شخصی عقل کو تو مدار قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن عقل عام اور اجتماعی عقل چونکہ انسانی عقل کے تمام دائروں اور تمام سطحوں کو اپنے اندر سمو لیتی ہے اور ان سب کی جامع ہوتی ہے، اس لیے عقل عام (Common Sense) کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اشیا واعمال کے حسن وقبح اور مقصد ومصلحت کا تعین کرے اور اس کے فیصلے کو حتمی مان لیا جائے، لیکن یہ بات بھی قابل قبول نہیں ہے، اس لیے کہ عقل عام کا دائرہ زمان ومکان دونوں حوالوں سے ہمیشہ مختلف رہا ہے اور ہمیشہ مختلف رہے گا، کیونکہ عقل عام مشاہدات، محسوسات، تجربات، مفادات، ضروریات اور معقولات کی بنیاد پر تشکیل پاتی ہے جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی کبھی ایک حالت میں نہیں رہتی اور اگر ان امور کے زمانی ومکانی تغیرات کو احکام شریعت کے تعین میں دخیل اور معیار قرار دے دیا جائے تو پوری نسل انسانی کے لیے ایک عالمگیر اور ابدی دین کا تصور ہی عنقا ہو جائے گا اور بات پھر علاقائی اور محدود وقتی مذاہب کی طرف واپس چلی جائے گی۔

اس عقل عام کی کارستانیوں کا مشاہدہ ہم گزشتہ دو صدیوں کے دوران مغرب میں کر چکے ہیں جہاں انسانی خواہشات کی سان پر چڑھ کر اس عقل عام نے زنا، عریانی، سود اور ہم جنس پرستی جیسی لعنتوں کو بھی جواز کا درجہ دے دیا ہے بلکہ انھیں انسانی حقوق کے زمرے میں شمار کر لیا ہے۔ ہمارے خیال میں احکام شرعیہ کا مدار مقاصد ومصالح کو قرار دے کر مقاصد ومصالح کے بدلتے ہوئے معیارات کی بنیاد پر قرآن وسنت کے منصوص احکام میں تغیر وتبدل کے راستے تلاش کرنے کی موجودہ کوششوں کو مغرب کے اس فکری وتہذیبی انقلاب سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا کیونکہ اگرچہ اس کے لیے اصطلاح ''اجتہاد'' ہی کی استعمال کی جاتی ہے لیکن اس کے اہداف ومقاصد کا رشتہ ''اجتہاد'' کے بجائے تشکیل نو (Reconstruction) سے جا ملتا ہے جو اسلام کی بجائے مغرب کی اصطلاح ہے اور مارٹن لوتھر کے فکری اور تہذیبی انقلاب کا کرشمہ ہے جس کے خوف ناک نتائج سے آج خود مغرب بھی حیران وپریشان ہو رہا ہے، اس لیے قرآن وسنت کے صریح احکام میں تغیر وتبدل کے لیے مقاصد ومصالح، عقل عام اور انسانی فہم ودانش کو واحد معیار اور مدار قرار دے کر ان کی تشکیل نو کے تصور کو نہ عقلی طور پر قبول کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسلام کا چودہ سو سالہ اجماعی تعامل اور قرآن وسنت کے طے شدہ اصول اس کی اجازت دیتے ہیں۔

البتہ قرآن وسنت کے بیان کردہ صریح احکام وقوانین کو ابدی اور غیر متبدل تسلیم کر لینے اور ان کی قطعیت

وابدیت پر مکمل ایمان کے بعد ان کے اطلاق ونفاذ اور تطبیق کے حوالے سے زمانے کے تغیرات، ضروریات کے تنوع اور احوال کے اختلاف کا لحاظ رکھنا اس سے مختلف امر ہے اور اس کی گنجایش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ہماری رائے میں پہلی بات کا تعلق تشکیل نو سے ہے جبکہ دوسری بات کا تعلق اجتہاد سے ہے اور اسلام اجتہاد اور تجدید کو نہ صرف تسلیم کرتا ہے بلکہ مسلمہ اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کی ترغیب دیتا ہے اور اس پر اجر وثواب بھی بیان کرتا ہے، مگر وہ اسلام کی تشکیل نو کے تصور کو مسترد کرتا ہے اور اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

ہماری رائے میں اجتہاد کے ضروری تقاضوں کی طرف پیش رفت کے حوالے سے مسلمانوں کے روایتی دینی حلقوں کی حد درجہ بلکہ ضرورت سے زیادہ احتیاط کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اجتہاد اور تشکیل نو کو خلط ملط کر دیا گیا ہے اور اجتہاد کے نام پر پورے اسلام کی تشکیل نو کا حق مانگا جا رہا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات اجتہاد کے دائرے کے امور کو بھی تشکیل نو کا تقاضا سمجھ کر مسترد کر دیا جاتا ہے اور ان معاملات میں عجیب نوعیت کا کنفیوژن پیدا ہو گیا ہے۔

عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے ایک سیمینار میں پڑھے جانے والے زیر نظر مقالہ میں مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے اور انتہائی عرق ریزی اور نکتہ رسی کے ساتھ اس کے مختلف زاویوں کو اہل علم کے سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔ مجھے مقالہ کے دونوں پہلوؤں سے اصولی طور پر اتفاق ہے کہ :۱۔ مقاصد ومصالح کے معیارات تبدیل ہو جانے کی بنیاد پر قرآن وسنت کے صریح احکام میں تغیر وتبدل کا کوئی جواز نہیں ہے، اور ۲۔ جو امور اجتہاد کے دائرے میں آتے ہیں اور جن مسائل ومعاملات میں احوال وزمانہ کے تغیرات کا مجتہدین کے ہاں ہمیشہ لحاظ رکھا جاتا رہا ہے، ان میں قطعی جمود کی موجودہ صورت حال اطمینان بخش نہیں ہے بلکہ اجتہادی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی ضرورت آج بھی موجود ہے جو زمانے کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں دن بدن بڑھتی جا رہی ہے۔ البتہ اس مقالہ کی تمام جزئیات اور ترجیحات سے اتفاق ضروری نہیں ہے اور ہر علمی بحث ومباحثہ کی طرح اس کے مختلف پہلوؤں پر بھی مزید بحث، اختلاف اور نقد کی گنجایش موجود ہے۔

مجھے امید ہے کہ یہ مقالہ اس موضوع پر علمی بحث کو آگے بڑھانے کا ذریعہ بنے گا اور ارباب علم ودانش کی سنجیدہ توجہ عزیز مقالہ نگار کے لیے حوصلہ افزائی کا باعث ثابت ہوگی۔ (ابو عمار زاہد الراشدی)]

[یہ مقالہ ۲۸ تا ۳۰ / اکتوبر ۲۰۰۷ کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد کے شعبۂ اقبالیات کے زیر اہتمام ''اقبال کا تصور اجتہاد'' کے زیر عنوان منعقد ہونے والے قومی سیمینار کے لیے لکھا گیا۔]

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. الحمد للّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی خاتم المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین. اما بعد.

اجتہاد کا بنیادی مقصد زندگی اور اس کے معاملات کو قرآن وسنت کے مقرر کردہ حدود میں اور ان کی منشا کے مطابق استوار کرنا ہے۔ اس ضمن میں شارع کی منشا کو عملی حالات پر منطبق کرنے اور بدلتے ہوئے حالات اور ارتقا پذیر انسانی سماج کا رشتہ قرآن وسنت کی ہدایت کے ساتھ قائم رکھنے کا وظیفہ بنیادی طور پر انسانی فہم ہی انجام دیتا ہے اور ایک طرف قرآن وسنت کی منشا اور دوسری طرف پیش آمدہ مخصوص صورت حال یا مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے اور ان دونوں کے باہمی تعلق کو متعین کر کے ایک مخصوص قانونی حکم لاگو کرنے کی اسی علمی وفکری کاوش کو اصطلاح میں 'اجتہاد' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

معاصر مسلم فکر اسلام میں اجتہاد کی اہمیت، اس کے دائرۂ کار، اس کو بروئے کار لانے کے عملی طریقہ اور پیش آمدہ اجتہاد طلب مسائل اور مشکلات کے حوالے سے چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے جن میں سے ایک اہم اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن وسنت میں قانون سازی کے لیے عمومی نوعیت کے رہنما اصولوں کے علاوہ جو متعین احکام اور قوانین بیان ہوئے ہیں، ان کی قدر وقیمت کیا ہے، ان کے ساتھ کس نوعیت کی وابستگی شارع کو مطلوب ہے اور ثبات وتغیر کے پہلو سے ان قوانین کے ظاہری ڈھانچے کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟ اس ضمن میں جو احکام خصوصیت سے زیر بحث ہیں، ان میں نکاح وطلاق کے معاملات میں شوہر اور بیوی کے حقوق میں امتیاز، وراثت کے حصوں کی متعین تقسیم اور معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن کریم کی بیان کردہ سزائیں شامل ہیں۔ ایک مکتب فکر یہ رائے رکھتا ہے کہ یہ قوانین اپنے ظاہر کے لحاظ سے ابدی حیثیت کے حامل نہیں، بلکہ محض قانونی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے یہ تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک مخصوص معاشرتی تناظر میں شریعت کے ان ابدی مقاصد ومصالح کو عملی طور پر کیسے متشکل کیا گیا جو ان قوانین کے پس منظر میں کارفرما ہیں، لیکن بذات خود ان قوانین کو ہر دور میں بعینہ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد یعنی عدل وانصاف پر مبنی معاشرہ کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے میاں بیوی کے حقوق وفرائض کے مابین کوئی نئی تقسیم وجود میں لائی جا سکتی، ترکے میں ورثہ کے حصوں کے تناسب کو بدلا جا سکتا اور قتل، زنا، چوری اور دیگر معاشرتی جرائم پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جا سکتی ہیں۔ زیر نظر مقالے میں اسی زاویۂ نگاہ کے استدلال اور اس کے ساتھ موضوع سے متعلق چند دیگر پہلوؤں کا ایک طالب علمانہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

کسی بھی نقطۂ نظر کی صحت وصداقت کو جانچنے کا طریقہ ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علمی استدلال کا تنقیدی جائزہ لیا جائے جو اس کے حق میں پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں یہ بات تمہیداً واضح رہنی چاہیے کہ زیر بحث نقطۂ نظر کی ترجمانی مختلف اہل فکر نے مختلف زاویوں سے کی ہے اور اس کے حق میں پیش کیے جانے والے استدلال کے shades بھی مختلف ہیں۔ یہاں ان سب کا فرداً فرداً جائزہ لینا ممکن نہیں، چنانچہ میں نے اپنے فہم کی حد تک اس بحث کے بنیادی نکتے کو متعین کر کے اسی کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اگر میرا فہم غلط ہے یا اس میں استدلال کا کوئی قابل لحاظ پہلو اپنی صحیح جگہ نہیں پا سکا تو اسے ایک طالب علم کے علم اور مطالعہ کی کمی پر محمول کرتے ہوئے، جس کے لیے میں پیشگی معذرت خواہ ہوں، صرف نظر کر لیا جائے۔

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، زیر بحث نقطۂ نظر کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ شارع کے بیان کردہ کسی بھی حکم کے بارے میں اس کی اصل منشا کو جاننے کے لیے نصوص کے الفاظ اور کلام کے داخلی سیاق وسباق کے علاوہ حکم کے تاریخی سیاق کو بھی

پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ تاریخی سیاق میں وہ سماجی اور تمدنی احوال وظروف بھی شامل ہیں جن میں کوئی حکم دیا گیا، مخاطب کے وہ ذہنی سوالات واشکالات بھی جو دراصل متکلم کو دعوت کلام دیتے ہیں اور وہ محرکات وعوامل اور پیش نظر مصالح ومقاصد بھی جو قانون کو ایک مخصوص شکل دینے کا سبب اور داعی بنے۔ گویا کسی بھی حکم کی نوعیت، قدر وقیمت اور اہمیت کے بارے میں شارع کی منشا جاننے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ نصوص کے الفاظ اور سیاق کلام میں موجود داخلی دلالتوں پر غور کر لیا جائے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ماحول اور سماجی تناظر کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے جو ان نصوص کے فہم کے لیے خارجی سیاق کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے بیان کردہ احکام کو ان کے تاریخی سیاق میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوانین اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نئے اور اچھوتے حکم کے طور پر نہیں دیے گئے تھے، بلکہ ان کے لیے عرب معاشرت میں پہلے سے رائج قوانین اور عادات کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور انھیں افراط وتفریط سے پاک کر کے اس وقت کے حالات کے لحاظ سے ممکن حد تک ایک متوازن صورت دے دی گئی تھی۔ چونکہ یہ قوانین نزول قرآن کے زمانے میں اہل عرب کے مخصوص سماجی وتمدنی پس منظر میں تشکیل پائے تھے اور ان کی اصلاح وترمیم میں معاشرتی ارتقا کے اس مخصوص مرحلے کو ملحوظ رکھا گیا تھا جس سے عرب معاشرہ اس وقت گزر رہا تھا، اس لیے ان قوانین کی relevance اور عملی افادیت کو اصلاً اس مخصوص سماجی تناظر میں دیکھنا چاہیے، جبکہ اس سے مختلف تہذیبی وسماجی پس منظر اور معاشرتی ارتقا کے اگلے مراحل میں ان قوانین کی ظاہری شکل وصورت پر اصرار کرنے کے بجائے شریعت کے عمومی رہنما اصولوں کی روشنی میں، جنھیں عام طور پر ''مقاصد شریعت'' کا عنوان دیا جاتا ہے، قوانین کی ظاہری شکل وصورت از سر نو وضع کی جانی چاہیے جو ہم عصر سماجی تناظر میں اصل مقصد کے لحاظ سے زیادہ مفید اور کارآمد ہو۔

یہ استدلال ذرا باریک بینی سے تجزیے کا تقاضا کرتا ہے۔ خارجی سیاق کے کسی کلام کے فہم میں معاون اور مددگار ہونے کے تین الگ الگ پہلو ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ وہ اس سوال یا اس تقاضے کو واضح کرتا ہے جس کے جواب میں کلام صادر ہوا ہے اور جس کو سمجھے بغیر کلام کا صحیح محل اور اس کا Stress واضح نہیں ہو سکتا۔ یہ چیز بعض اوقات کلام کے اندر صراحتاً یا اشارتاً بیان ہوئی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے لیے خارجی سیاق سے مدد لینا پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے، فرمایا ہے کہ ’وَ حَلَآئِلُ اَبۡنَآئِکُمُ الَّذِیۡنَ مِنۡ اَصۡلَابِکُمۡ ‘، یعنی تمھارے صلبی بیٹوں کی بیویاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ یہاں صلبی بیٹوں کی تصریح کا محل سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اہل عرب کے ہاں متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کو بھی حرام سمجھا جاتا تھا اور قرآن اس تصریح سے یہ واضح کرنا چاہ رہا ہے کہ اس کے نزدیک صرف حقیقی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ قرآن نے عرب معاشرت کے رسوم اور قوانین کی اصلاح کر کے ان کو جو نئی شکل دی، ان کی معنویت کو سمجھنے اور یہ جاننے کے لیے کہ جاہلی معاشرے کی کون سی قدروں اور رسموں کو قرآن نے الٰہی منشا کے مطابق پا کر انھیں برقرار رکھا اور ان میں کہاں کہاں اور کس حد تک اصلاح وترمیم کی، تاریخی تناظر میں اس دور کی عرب معاشرت کو سامنے رکھا جائے۔ اس تقابلی مطالعے کے لیے ظاہر ہے کہ خود قرآن میں موجود تصریحات اور اشارات کے علاوہ خارجی سیاق کو واضح

کرنے والے دیگر تاریخی مآخذ سے بھی مدد لی جائے گی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ خارجی سیاق کی روشنی میں یہ طے کیا جائے کہ جو حکم دیا گیا ہے، اس کی اہمیت اور قدر و قیمت آیا ابدی اور دائمی ہے یا وقتی اور عارضی۔

ان میں سے پہلے دو پہلووں سے خارجی سیاق کا کلام کی تفہیم میں معاون ہونا واضح ہے، البتہ اس کا تیسرا پہلو جو زیر بحث استدلال میں بیان ہوا ہے، بحث طلب ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کے تاریخی وسماجی تناظر سے نفس حکم کی تفہیم میں نہیں، بلکہ اس امر کے ضمن میں استدلال کیا جا رہا ہے کہ صاحب حکم کے نزدیک اس حکم کی نوعیت کیا ہے اور آیا وہ اسے ایک ابدی حکم کی حیثیت سے بیان کر رہا ہے یا وقتی اور عارضی حکم کی حیثیت سے۔ یہ نکتہ اس لیے بحث طلب ہے کہ استدلال میں حکم کے الفاظ اور داخلی قرائن اور دلالتوں کے بجائے اس کے خارجی سیاق کو حکم کی نوعیت واہمیت کے بارے میں شارع کی منشا جاننے کا بنیادی وسیلہ قرار دیا گیا ہے، جبکہ عقلی طور پر خارجی سیاق اس امر پر دلالت کرنے کی فی نفسہ صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اس لیے کہ محض اس بات سے کہ شارع نے کوئی حکم ایک مخصوص دور میں دیا تھا اور اس کے اولین مخاطب ایک مخصوص معاشرے کے لوگ تھے، یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اس حکم میں لازماً اس مخصوص سماج ہی کی ضروریات اور تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ابدی طور پر اس کی پابندی مطلوب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلی طور پر جہاں یہ امکان موجود ہے کہ شارع نے اس حکم میں اپنے اولین مخاطبین ہی کے حالات کی رعایت ملحوظ رکھی ہو اور بعد میں آنے والوں کے لیے اس کی پابندی کو لازم نہ ٹھہرایا ہو، وہاں یہ امکان بھی پایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے ہمہ گیر اور کامل علم کی بنا پر حکم کی شکل متعین کرتے ہوئے مستقبل کے جملہ امکانات اور احوال وضروریات کو بھی پیش نظر رکھا ہو اور حکم کو آنے والی تمام نسلوں کے لیے بھی واجب الاطاعت قرار دیا ہو۔ ان دو ممکنہ طریقوں میں سے شارع نے کون سا طریقہ اختیار کیا ہے، خارجی سیاق بذات خود اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے اور زیر بحث استدلال میں احکام شرعیہ کے تاریخی سیاق سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ایک اور مقدمہ استدلال میں شامل کیا جائے، یعنی یہ کہ قانون، خواہ وہ محض انسانی فہم اور بصیرت کو بروے کار لانے کا نتیجہ ہو یا اس کو خدا کے علم اور فیصلے پر مبنی ہونے کی سند بھی حاصل ہو، ہر حال میں مخصوص سماجی وتمدنی احوال سے پیدا ہوتا اور انھی کے تابع ہوتا ہے، اور یہ کہ قانون کی اخلاقی اور افادی بنیاد ہی وہ قدر ہے جو ابدی اور غیر متغیر رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے، جبکہ قوانین کی صورت میں انسانوں پر واجبات اور پابندیاں عائد کرنے کا عمل قانون کے مقصد کو عملی صورت میں متشکل کرنے کے لیے محض ایک عارضی ذریعے اور وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر میرا یہ طالب علمانہ تجزیہ درست ہے تو اس سے زیر بحث استدلال کی نوعیت میں ایک جوہری فرق واقع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ استدلال کا اصل ہدف کسی حکم کے ابدی یا وقتی ہونے کے بارے میں شارع کی منشا کو متعین کرنا ہے، جبکہ اس مقصد کے لیے نصوص کے الفاظ اور سیاق وسباق سے ہٹ کر تاریخی سیاق کے نام سے جس چیز کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے، وہ حقیقت میں منشائے کلام کے زیر بحث پہلو یعنی حکم کی ابدیت یا غیر ابدیت کو متعین کرنے کا کوئی ایسا قرینہ ہی نہیں جس سے فی نفسہ کوئی ایک یا دوسرا نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ اس طرح زیر بحث موقف اپنی حقیقت کے اعتبار سے کلام کے غیر منفک قرائن سے اخذ ہونے والا کوئی نتیجہ نہیں، بلکہ یہ حقیقتاً پیشگی فرض کیے جانے والے ایک مستقل بالذات عقلی مقدمے

پر منحصر قرار پاتا ہے۔

اس ضمن میں بنیادی سوال یہ اٹھتا ہے کہ خود اس مقدمے کا ماخذ کیا ہے؟ آیا یہ کتاب وسنت کے نصوص پر مبنی ہے یا ان سے مجرد ہو کر خالص عقلی قیاسات کی بنیاد پر فرض کیا گیا ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو اگلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ شارع کی منشا متعین کرنے کے لیے کتاب وسنت کے نصوص کی طرف رجوع کرنے کے بجائے ایک خالص عقلی مقدمہ قائم کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے؟ آیا نصوص اس معاملے میں خاموش ہیں اور ان سے اس ضمن میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی؟ اگر مفروضہ یہ ہے تو اسے قرآن مجید کے واضح اور صریح بیانات کو نظر انداز کیے بغیر قبول کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات مختلف پہلوؤں سے واضح کی گئی ہے کہ کسی معاملے میں خدا کی طرف سے کوئی متعین حکم آجانے کے بعد انسانوں کے لیے اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور وہ اس سے گریز کا اختیار نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر تورات میں قاتل سے خون بہا لے کر اسے معاف کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، تاہم قرآن نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس موقع پر کیا جانے والا تبصرہ قابل توجہ ہے۔ فرمایا ہے کہ 'ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ'۔[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اس سے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

ایک دوسرے موقع پر قرآن نے یتیموں کے سرپرستوں کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ یتیموں کے مال کا الگ حساب کتاب رکھنے میں دقت محسوس کریں تو اسے اپنے مال میں ملا سکتے ہیں، البتہ بدنیتی سے اس کا مال ہڑپ کرنے کی کوشش نہیں ہونی چاہیے۔ یہاں فرمایا ہے کہ 'وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ'۔[3] یعنی اگر اللہ چاہتا تو تم پر لازم کر دیتا کہ یتیموں کے مال کو الگ ہی رکھو اور اس سے تم مشقت میں پڑ جاتے۔ یہ جملہ بھی یہ واضح کرتا ہے کہ خدا کی طرف سے آنے والا حکم واجب الاطاعت ہے اور اگر اللہ نے نرمی اور سہولت پر مبنی کوئی حکم دیا ہے تو اسے خدا کی عنایت سمجھنا چاہیے۔

خدا کے 'حکم' کی یہ حیثیت تورات کے احکام کے حوالے سے بھی قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہوتی ہے اور خود قرآن کے اپنے بیان کردہ احکام کے حوالے سے بھی۔ چنانچہ تورات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کو جو شریعت دی گئی، وہ اس کے پابند ٹھہرائے گئے تھے۔ حضرت موسیٰ سے کہا گیا تھا کہ 'فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَّاْمُرْ قَوْمَكَ يَاْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا'۔[4] بنی اسرائیل کی پوری تاریخ میں ان کے انبیا اور قاضی اسی کے قوانین کے مطابق فیصلہ کرنے کے پابند تھے: 'يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ'۔[5] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جب ایک موقع پر یہود نے زنا کے ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے تورات میں موجود حکم پر عمل کرنے کے بجائے منافقانہ غرض سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کی اس منافقت کو واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ 'وَكَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ'۔[6] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کی منشا کو بالکل الٹتے ہوئے مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر کہا: 'اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَوَّلُ مَنْ اَحْيَا اَمْرَكَ اِذْ اَمَاتُوْهُ'۔[7]

بنی اسرائیل پر ان کی سرکشی کی پاداش میں بہت سی حلال چیزیں بھی حرام کر دی گئی تھیں اور زیادہ سخت قوانین کی پابندی

لازم قرار دے دی گئی تھی۔ قرآن مجید نے واضح کیا ہے کہ ان احکام اور پابندیوں کے بارے میں یہ واضح ہونے کے باوجود کہ یہ ایک مخصوص دور میں بنی اسرائیل کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے سرکشی کے رویے پر مبنی تھیں، بنی اسرائیل کو وقت گزرنے کے ساتھ ان احکام میں ازخود کوئی تبدیلی یا لچک پیدا کرنے کا اختیار حاصل نہیں تھا، تا آنکہ اللہ کا کوئی پیغمبر ہی اللہ کی طرف سے حکم میں تبدیلی کی خبر دے۔ چنانچہ یہ حضرت عیسیٰ ہی کا اختیار تھا کہ وہ خدا کی اجازت سے 'وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ '۸ کا اعلان کریں۔ اسی طرح یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا منصب تھا کہ آپ 'وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ '۹ کی ذمہ داری انجام دیں۔

قرآن مجید نے خود اپنے احکام کے بارے میں بھی یہی بات واضح کی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں بہت سے احکام کے بارے میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ معاشرے کے معروف یعنی دستور اور رواج پر مبنی ہیں۔ مثلاً بیویوں کے مہر،۱۰ نان ونفقہ،۱۱ بچے کو دودھ پلانے کی اجرت،۱۲ طلاق کی صورت میں بیوی کو دیے جانے والے تحائف،۱۳ خواتین کے اپنے حق نکاح کو استعمال کرنے۱۴ اور یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے حق ۱۵ کے بارے میں یہی فرمایا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معروف کے مطابق کیا جائے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے احکام کے بارے میں متعین قانون سازی کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان قوانین کی پابندی کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں دیت اور وراثت کے احکام بطور خاص قابل توجہ ہیں:

قرآن مجید نے سورۂ نساء میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے مقتول کے ورثہ کو دیت دینے اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔۱۶ یہاں دیت کی مقدار کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، بلکہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ '۱۷ کہہ کر اس معاملے کو دستور اور رواج کے سپرد کر دیا ہے، لیکن اس بات کی وضاحت کو یہاں موضوع بنایا گیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کس صورت میں ضروری ہے اور کس صورت میں نہیں، چنانچہ کہا گیا ہے کہ مقتول مسلمان کا تعلق اگر دار الاسلام سے یا کسی معاہد قوم سے ہو تو دیت کی ادائیگی لازم ہے، لیکن اگر وہ کسی دشمن گروہ کا فرد تھا تو دیت کے بجائے صرف کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔ اسی طرح کفارے کی مختلف صورتوں کی بھی باقاعدہ وضاحت کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور اگر یہ میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے۔

ابتدا میں مرنے والے پر یہ لازم کیا گیا تھا کہ وہ اپنے مال میں والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر دے،۱۸ لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصے خود مقرر فرما دیے۔۱۹ ان دونوں احکام کے بیان کا اسلوب ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ چنانچہ پہلے حکم میں ورثہ کے حصص متعین نہیں کیے گئے اور صرف یہ تلقین کی گئی ہے کہ دستور اور رواج کے مطابق انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت کی جائے، بلکہ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر مرنے والے کی وصیت میں کسی جانب داری یا حق تلفی کا پہلو دکھائی دے تو اس میں تبدیلی بھی کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس جہاں اللہ تعالیٰ نے ورثہ کے حصص خود بیان فرمائے ہیں، وہاں اس کو اللہ تعالیٰ کی وصیت قرار دیا ہے جس میں کسی زیادتی یا جانب داری کا خدشہ نہیں ہو سکتا۔ مزید یہ کہ ان کی حیثیت 'فريضة من الله' یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ ایک فرض کی ہے جس سے انحراف یا تجاوز کرنے پر دوزخ کے عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔

اب اگر شارع کو شریعت کے ظاہری احکام کی پیروی مطلوب نہیں اور ان کی حیثیت محض وقتی ہدایات یا نظائر کی ہے تو قرآن مجید کے بعض احکام کو معاشرے کے معروف اور دستور پر مبنی قرار دینے جبکہ بعض کو متعین صورت میں بیان کرنے اور پھر ان کی پابندی کی پرزور تاکید کرنے کی وجہ آخر کیا ہو سکتی ہے؟

قرآن کے احکام کی ابدی حیثیت تورات کے احکام اور قرآن مجید میں دی جانے والی شریعت کے مابین پائے جانے والے ایک بنیادی فرق سے بھی واضح ہوتی ہے۔ تورات کے ساتھ قرآن مجید کے تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ تورات کے برعکس قرآن مجید میں شریعت کو قصداً بہت مختصر اور محدود رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ جن معاملات کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ نے از خود بیان نہیں کیا، ان میں سوالات اور استفسارات کے ذریعے سے خدا کی منشا کو متعین طور پر معلوم کرنے سے گریز کیا جائے۔ سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:

يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَسْئَلُوا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَاِنْ تَسْئَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا وَاللّٰهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. (۵: ۱۰۱)

”اے ایمان والو، ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو جو اگر تم پر واضح کر دی گئیں تو تمھیں مصیبت میں ڈال دیں گی۔ اور جب تک قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے بارے میں پوچھو گے تو وہ تمھارے لیے واضح کر دی جائیں گی۔ اللہ نے خود ہی ان کو بیان نہیں کیا اور اللہ بہت بخشنے والا اور بڑے تحمل والا ہے۔“

یہ آیت اس معاملے میں صریح نص کی حیثیت رکھتی ہے کہ قرآن مجید میں بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس میں شریعت کو محض اس حد تک محدود رکھنے کا اہتمام کیا ہے جو اس کے پیش نظر مقاصد کے لحاظ سے ہر دور کے لیے موزوں، مناسب اور مطلوب ہے۔ ورنہ اگر قرآن کے بیان کردہ قوانین محض وقتی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں تو ان کو مختصر اور محدود رکھنے اور مسکوت عنہ امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی منشا معلوم کرنے کے لیے سوال کرنے کی ممانعت بالکل بے محل اور ناقابل فہم ہو جاتی ہے۔

شرعی قوانین واحکام کی اصولی حیثیت کے حوالے سے مذکورہ نصوص کے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھیے کہ خاندانی قوانین میں مرد اور عورت کے مابین امتیاز اور معاشرتی جرائم پر شریعت کی مقرر کردہ جن سزاؤں کو محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کا تقاضا قرار دیا جاتا ہے، خود قرآن وسنت کے نصوص ان احکام کو ایک بالکل مختلف زاویے سے پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُونَ عَلَى النِّسَآءِ' اور 'لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ' کے الفاظ میں خاندانی رشتے میں بیوی کے مقابلے میں شوہر کی جو بالاتر حیثیت بیان کی ہے، زیر بحث زاویۂ نگاہ کی رو سے تاریخی سیاق کی روشنی میں اس کی وجہ محض یہ تھی کہ خواتین اس وقت کسب معاش کے میدان میں مردوں سے مسابقت کی پوزیشن میں نہیں تھیں اور ان کی کفالت کی ذمہ داری شوہروں پر ہی عائد ہوتی تھی، اس لیے اگر جدید تمدن میں خواتین کے لیے اپنی معاشی کفالت خود کرنے کے مواقع پیدا ہو گئے ہیں تو اس کے نتیجے میں حق طلاق، وراثت کے حصوں اور دیگر امور میں بھی میاں بیوی کے مابین

مساوات پیدا کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ تاہم قرآن کا زاویۂ نگاہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

اولاً، قرآن مجید نے 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' کی اصل وجہ معاشی کفالت نہیں، بلکہ یہ بیان کی ہے کہ 'بِمَا فَضَّلَ اللّٰہُ بَعْضَھُمْ عَلٰی بَعْضٍ'، یعنی مردوں کو اللہ تعالیٰ نے بعض خلقی صفات کے لحاظ سے عورتوں پر برتری عطا کی ہے اور اس برتری کی بنا پر خواتین کے تحفظ اور کسب معاش کی ذمہ داری بھی فطری طور پر انھی پر عائد ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں شوہر کا بیوی کی کفالت کرنا محض ایک واقعے کا بیان نہیں، بلکہ ایک ذمہ داری کا بیان ہے اور سماجی وتمدنی تبدیلی خواتین کے لیے معاشی میدان میں مسابقت کے دروازے کتنے ہی کھول دے، کفالت کی یہ ذمہ داری مرد پر ہی عائد رہے گی۔ عقل وانصاف کے زاویے سے بھی اس امر پر زیادہ استدلال کی ضرورت نہیں کہ طبعی وخلقی نزاکتوں اور بچوں کی ولادت اور پرورش کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اپنی معاشی کفالت کی ذمہ داری بھی خواتین پر ڈال دینا ان کے ساتھ صریح بے انصافی ہے اور قرآن دراصل انھیں اسی سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ گویا معاشی کفالت میاں بیوی کے مابین فرق مراتب کی اصل وجہ نہیں، بلکہ اصل وجہ پر متفرع ہونے والا ایک نتیجہ ہے اور اپنی اساس کے ابدی ہونے کی بنا پر اس کو نظر انداز کر کے حقوق وفرائض کی کوئی نئی تقسیم قائم کرنا علم وعقل اور انصاف کے تقاضوں کو پامال کیے بغیر ممکن نہیں۔

ثانیاً، قرآن مجید نے اس سے آگے بڑھ کر فرق مراتب کی بنیاد پر ہی خاوند کو یہ حق دیا ہے کہ اگر بیوی شوہر کی اس بالاتر حیثیت کو چیلنج کرے اور سرکشی کر کے خاندان کے نظم کو بربادی کے گڑھے میں دھکیلنا چاہے تو وعظ ونصیحت کے بعد شوہر اپنی بیوی کو مناسب جسمانی تادیب کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ اگر شوہر کو حاصل برتری محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کی پیداوار تھی تو قرآن کو اس کے خاتمے کی ترغیب دینے کے بجائے اس کو برقرار رکھنے کے لیے ازخود اس طرح کے اقدامات تجویز کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ یہ بات اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ غلاموں اور لونڈیوں کے معاملے میں اس سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے، چنانچہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اس کی کسی غلطی پر تھپڑ مار دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسے تنبیہ فرمائی اور پھر جب اس شخص نے اس پر نادم ہو کر غلام کو آزاد کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو جہنم کی آگ تمھیں اپنی لپیٹ میں لے لیتی۔[۲۰]

ثالثاً، مرد کے لیے تسلیم کی جانے والی برتری کو ایک وقتی سماجی ضرورت کی پیداوار قرار دینا اس لیے بھی ناقابل فہم ہے کہ قرآن براہ راست طلاق دینے کے حق کو صرف شوہر کے لیے بیان کرتا ہے جس کی توجیہ معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ شادی سے پہلے لڑکی کی کفالت کے ذمہ دار اس کے اہل خاندان ہوتے تھے اور شادی کے بعد شوہر، لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کو بالغ عورت کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر کرنے کا حق نہیں دیا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی انحصار فی نفسہٖ عورت کو اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کے حق سے محروم نہیں کرتا۔ پس اگر معاشی انحصار رشتۂ نکاح کو وجود میں لانے کے معاملے میں عورت سے اس کے اختیار کو سلب کرنے کی وجہ نہیں بن سکتا تو اسے اس رشتے کو ختم کرنے کے حق کی نفی کی بنیاد بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ نکتہ بھی اس امر کو واضح کرتا ہے کہ شوہر کو بیوی پر ایک درجہ زیادہ دینے کی توجیہ، جس کا ایک اظہار حق طلاق کی صورت میں بھی ہوتا ہے، محض معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی۔

رابعاً، خاندانی رشتے میں شوہر کی بالادستی کے کم از کم ایک اور نہایت بنیادی پہلو کی غالباً زیر بحث نقطۂ نظر کے ترجمان

اہل فکر بھی نفی نہیں کرتے۔ میری مراد بچے کے نسب سے ہے۔ اگر شوہر کو حاصل ایک درجے کی بالادستی مخصوص سماجی صورت حال پر مبنی تھی اور قرآن دراصل معاشرتی ارتقا کو اس رخ پر آگے بڑھانا چاہتا ہے جس کا نتیجہ میاں بیوی کے یکساں اور مساوی حقوق کی صورت میں نکلے تو ظاہر ہے کہ اس بالادستی کے تمام مظاہر اور نتائج کو اس صورت حال میں تبدیلی کے ساتھ ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ یہ ماننا پڑے گا کہ جیسے ہی میاں بیوی کے مابین مساوات کے موانع ختم ہو جائیں اور اس مساوات کو عملاً قائم کرنا ممکن ہو، اس کے بعد بچے کے نسب کو باپ کے ساتھ وابستہ رکھنا ضروری نہیں رہے گا۔ جب میاں اور بیوی، دونوں خاندانی رشتے میں مساوی حیثیت کے حامل ہیں تو بچے کے نسب اور اس کی شناخت میں بنیادی حوالہ باپ کا کیوں ہو اور اس نسب کی حفاظت کے لیے شریعت میں جو بعض دیگر احکام دیے گئے تھے، مثلاً عدت گزارنا اور بیوی کے لیے بیک وقت ایک سے زائد شادی کا حق تسلیم نہ کرنا وغیرہ، وہ بھی قانون کی بنیاد ختم ہو جانے کے بعد کیوں باقی رہیں؟ اور اگر یہ نتیجہ قابل قبول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی کفالت کے جس اصول کو شوہر کی بالادستی کی واحد بنیاد قرار دیا گیا تھا، وہ بجائے خود ناقص اور محل نظر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میاں بیوی کے رشتے اور اس سے قائم ہونے والے حقوق وفرائض اور فرق مراتب کو سماجی ومعاشی صورت حال سے پیدا ہونے والی ایک ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اسے مخصوص مذہبی مفہوم میں 'تقدس' کا درجہ عطا کرتا ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیوی زندگی کے معاملات کو دیکھنے کا صحیح زاویۂ نگاہ مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی اور روحانی ہے اور وہ انسانی تعلقات کے دوسرے دائروں کی طرح خاندان کے دائرے میں بھی اس پہلو کو خاص طور پر اجاگر کرتا ہے، چنانچہ وہ خاوند کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جانے والی فضیلت اور اس سے پیدا ہونے والی حقوق وفرائض کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور عملاً اس کی پابندی قبول کرنے کو نیکی، تقویٰ اور اطاعت کی لازمی شرط قرار دیتا ہے۔ سورۂ نساء کی آیت 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ' [۲۱] سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی تمہید کے طور پر میاں اور بیوی کے مابین فرق مراتب کو دنیا میں خدا کی اسکیم کا حصہ قرار دیتے ہوئے یہ تلقین کی ہے کہ 'وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ' [۲۲] یعنی جو فضیلت اللہ نے اپنی حکمت کے تحت تم میں سے بعض کو بعض پر دی ہے، اس کے خواہش مند نہ بنو۔ آگے چل کر نیک بیویوں کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی فرماں بردار اور مطیع ہوتی ہیں اور پھر شوہروں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر بیویاں اس سے مختلف رویہ اختیار کریں تو وہ آخری چارۂ کار کے طور پر ان کی جسمانی تادیب بھی کر سکتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عورت اگر پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنت میں داخل ہونے کی مستحق بن جاتی ہے۔ [۲۳] آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت دیتا تو بیوی سے کہتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔ [۲۴]

شوہر اور بیوی کے رشتے کی یہ نوعیت اگر جدید مغربی فکر کے لیے قابل قبول نہیں تو یہ تاریخی سیاق اور سماجی ضروریات کے بدلنے کا مسئلہ نہیں، بلکہ مابعد الطبیعیات کا سوال ہے۔ انسانی حقوق اور مساوات کے جدید مغربی تصور کے لیے یہ بات اس لیے ناقابل فہم ہے کہ یہ تصور انسان کی عظمت ومرکزیت اور انفرادیت پسندی کے اس گمراہ کن فلسفے سے پھوٹا ہے جو

انسان کو اس کے گرد وپیش میں پھیلی ہوئی کائنات اور اس کے خالق سے بے نیاز کر کے اس کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ فرد کی شخصی انا، احساسات، خواہشات اور مفادات اصل اور اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام اخلاقی ومعاشرتی ضابطے دراصل سماج میں رہنے والے افراد کے انفرادی حقوق اور خواہشات کے تحفظ اور تکمیل کی خدمت انجام دینے کے علاوہ اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتے۔ حب ذات کا یہ بے لگام جذبہ ہی ان تمام مذہبی، روحانی اور اخلاقی قدروں کی تباہی کا سبب ہے جو نہ صرف انسان کی شخصیت، بلکہ خاندان اور سماج کی پاکیزہ نشوونما کے لیے بھی ضروری ہیں۔ یہ فکر وفلسفہ انسانوں میں پائے جانے والے بعض نفسیاتی احساسات کو نامعقول حد تک انگیخت کر کے انھیں اعلیٰ روحانی، اخلاقی اور سماجی قدروں سے بغاوت پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح رشتوں، ناتوں اور تعلقات میں تناؤ اور کشاکش کی ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ پورا سماج، مختلف طبقات کے مابین شدید بداعتمادی اور بدگمانی کے ماحول میں 'انسانی حقوق' کے میدان جنگ کی تصویر پیش کرنے لگتا ہے جس میں خدا کے حکم کی اطاعت میں اس کی قائم کردہ تقسیم کو قبول کرنا اور حیات انسانی کو ایک اخلاقی آزمایش سمجھتے ہوئے اپنے اپنے دائرے میں اللہ کی مقرر کردہ حدود کی پاس داری کرنے اور فرائض کو بجا لانے کا تصور ایک بالکل اجنبی تصور قرار پاتا ہے۔

یہی معاملہ مختلف معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن مجید کی مقرر کردہ سزاؤں کا بھی ہے۔ ان سزاؤں میں کوڑے لگانے، ہاتھ کاٹنے، سولی دینے اور عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے جیسی سزائیں شامل ہیں۔ قرآن مجید ان سخت سزاؤں کو محض ایک سماجی ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اس میں خود خدا کو بھی ایک فریق قرار دیتا ہے۔

چنانچہ وہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کو 'نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ'[25] یعنی اللہ کی طرف سے عبرت کا نمونہ۔ اور محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے کو 'ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا'[26] یعنی دنیا میں ان کے لیے رسوائی قرار دیتا ہے۔ زنا کی سزا کے بارے میں اس نے فرمایا ہے کہ یہ خدا کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ ہے، اس لیے نہ صرف مجرم پر ترس کھانے یا نرم دلی کا کوئی جذبہ سزا کے نفاذ کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس سزا کو کھلے بندوں مجرم پر نافذ کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے۔[27] اب دور جدید میں ان سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کرنے کی وجہ محض کوئی سماجی مصلحت نہیں، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں واقع ہونے والا ایک نہایت بنیادی اختلاف ہے۔ جدید ذہن کو یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت اور وقار کے منافی تصور کرتا ہے اور زاویہ نگاہ کی یہ تبدیلی محض قانون کی سماجی مصلحت کے دائرے تک محدود نہیں، بلکہ یہ سوال قانون کی مابعد الطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان واعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجا لانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجائے خود خدا کی امانت ہیں، چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال

نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ شیطان اسی لیے راندۂ درگاہ ٹھہرا تھا کہ اس نے 'خودی' کو حکم خداوندی سے بھی بلند کر لیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ قرآن نے مجرموں کے لیے اپنی بیان کردہ سزاؤں کے نفاذ کے معاملے میں مجرم پر کوئی ترس نہ کھانے کو 'اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ' کہہ کر براہ راست ایمان کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ پس جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعد الطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون میں تبدیلی کرنے کا اصول کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے 'اجتہاد' کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کرنا پڑے گا۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ قرآن مجید نہ صرف اپنے بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی کو اصولی طور پر لازم قرار دیتا ہے، بلکہ اپنے احکام کی بنیادیں بھی اس سے مختلف بیان کرتا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان کے لیے فرض کر کے ان کی روشنی میں احکام کی شکل وصورت کو ازسرنو وضع کرنے کا حق مانگا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ مفروضہ کہ دین کے نصوص اپنے بیان کردہ احکام کی نوعیت وحیثیت کے بارے میں خاموش ہیں، اس لیے اس نکتے کا فیصلہ تاریخی سیاق کی روشنی میں کیا جائے گا، ایک بدیہی اور واضح حقیقت سے آنکھیں چرانے کے مترادف ہے۔ اب اگر ان نصوص کو نظر انداز کر کے احکام شریعت کی نوعیت وحیثیت کو طے کرنے کی بحث کا مدار خالصتاً کسی عقلی مقدمے پر رکھا جائے تو یہ بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ طریق استدلال ہوگا جو دائرۂ ایمان کے اندر نہیں، بلکہ اس سے باہر کھڑے ہو کر ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور اس کے پیغمبر پر ایمان اگرچہ بذات خود عقلی اساسات پر استوار ہوتا ہے، لیکن ایمان لے آنے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اب عقل آزادانہ فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتی اور اس کی ساری تگ وتاز کا دائرہ خدا اور اس کے پیغمبر کی منشا اور مراد کا فہم حاصل کرنے تک محدود ہو گیا ہے، اس لیے ایمان کے دائرے کے اندر اس بات کا کوئی جواز نہیں کہ مذہبی سرچشموں کو خدا کی بھیجی ہوئی ہدایت کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کے لیے تو ماخذ تسلیم کیا جائے لیکن ان مشمولات کی نوعیت وحیثیت اور قدر وقیمت متعین کرنے کے لیے عقل بجائے خود فیصلہ کرنے کے لیے آزاد ہو۔

تاہم یہاں بحث کا ہر ممکن زاویے سے جائزہ لینے کی خاطر ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اس طریقۂ استدلال کی گنجایش موجود ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مخصوص دور میں اپنے بندوں کے لیے جو ہدایت نازل کی، اس کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کی حد تک تو نصوص سے استفادہ کیا جائے گا، لیکن جہاں تک ان کے مختلف اجزا کی نوعیت یا قدر وقیمت کا تعلق ہے تو اس کی تعیین کے لیے نصوص سے ہٹ کر آزادانہ عقلی استدلال کو بروئے کار لایا جائے گا۔ عقلی استدلال ظاہر ہے کہ انسانی نفسیات ومحسوسات کے مطالعہ اور تجربہ ومشاہدہ پر مبنی سماجی علوم سے ترتیب پانے والے عقلی مقدمات پر مبنی ہوگا اور انھی کی روشنی میں یہ طے کیا جائے گا کہ ہدایت کے مشمولات میں سے کون سا جز وکیا قدر وقیمت رکھتا ہے اور اس سے کس نوعیت کی وابستگی ضروری یا غیر ضروری ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت بنیادی سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر بحث کا مدار اصلاً عقلی استدلال پر ہے تو پھر ابدی طور پر مطلوب مقاصد اور ان کے حصول کے وقتی، عارضی اور قابل تبدیل ذرائع اور وسائل میں فرق کا معیار کیا ہوگا؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں، عقلی استدلال کی بنیاد پر اس طرح کا کوئی امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں اور اگر

اس طریقۂ استدلال کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا جائے تو بطور ایک دین کے خود اسلام کے امتیازی تشخص ہی کو محفوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کو چند مثالوں سے واضح کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ شریعت کے جملہ احکام کے پس منظر میں بنیادی طور پر دین، جان، مال، عقل اور نسل کی حفاظت کے مقاصد کارفرما ہیں۔ ان میں سے دین کو لیجیے: یہاں جان، مال، آبرو اور نسل کے تقابل میں دین سے مراد وہ مذہبی آداب و رسوم، شعائر اور پرستش کے مختلف طریقے ہیں جو انسان کے جذبۂ عبودیت کے اظہار اور اس کے مذہبی جذبات کو 'symbolize' کر کے انھیں ایک حسی صورت عطا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا شارع کا مقصد اس اصل جذبۂ عبودیت کا تحفظ ہے جو عبادت کی ان ظاہری صورتوں کا محرک بنتا اور ان میں سرایت کیے ہوئے ہے یا یہ بات بھی مقصد کا حصہ ہے کہ ان جذبات واحساسات کا اظہار انھی مخصوص صورتوں کے ذریعے سے کیا جائے؟ منطقی طور پر یہ کلیہ کہ مخصوص سماجی اور تاریخی تناظر میں دیے جانے والے قانون کی ظاہری صورت کے بجائے اس کے مقاصد مطلوب ہوتے ہیں، صرف سماجی نوعیت کے قوانین پر نہیں، بلکہ مذہبی رسوم وشعائر اور عبادات سے متعلق قوانین پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سماج اور معاشرے سے متعلق احکام وقوانین کی ظاہری صورت کی پابندی لازم نہیں تو عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کی بھی کوئی وجہ نہیں بالخصوص اس تناظر میں کہ معاشرتی وسماجی احکام کی طرح عبادات سے متعلق اسلامی شریعت کے قوانین میں بھی اہل عرب ہی کی مذہبی روایت کو بنیاد بنایا گیا ہے اور ان پر ان کے مخصوص مذہبی مزاج، ذوقی مناسبت اور تہذیبی وسماجی رجحانات کی چھاپ پوری طرح موجود ہے۔ اگر اصول یہ ہے کہ شارع کو حکم کی ظاہری شکل نہیں، بلکہ اس کی روح مطلوب ہے اور اس کے لیے کوئی بھی شکل اختیار کر لینا ہر معاشرے کے اپنے مخصوص مزاج اور رجحانات پر منحصر ہے تو پھر عبادات کے دائرے میں بھی یہ کہنے میں منطقی طور پر کوئی مانع موجود نہیں کہ خدا کی یاد کے لیے نماز سے ہٹ کر کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جا سکتا، تقویٰ اور ضبط نفس پیدا کرنے کے لیے روزے کے علاوہ بدنی ریاضت کی کوئی بھی صورت اپنائی جا سکتی، اور مذہبی احساسات کو پیکر محسوس میں ڈھالنے کے لیے مختلف اذواق، تہذیبی رجحانات اور تمدنی حالات کے لحاظ سے پیغمبر سے ثابت رسوم وشعائر کے علاوہ متبادل طریقے بھی اپنائے جا سکتے ہیں۔ آخر اہل عرب کے ذوق ورجحان اور تمدنی حالات کی عکاسی کرنے والے طریقہ ہائے عبادت کی پابندی چین، ہندوستان اور افریقہ کے باشندوں پر کیوں لازم کی جائے اور ان کے ہاں ان کے اپنے اپنے تہذیبی تناظر میں تشکیل پانے والے عبادات ورسوم کے جو الگ اور مخصوص ڈھانچے موجود ہیں، ان کی ضروری تہذیب وترمیم کے بعد انھیں انھی ڈھانچوں کو اختیار کیے رکھنے کی آزادی کیوں نہ دی جائے؟ بلکہ خود عرب معاشرت نے تاریخی اور تمدنی ارتقا کے جو اگلے مراحل طے کیے ہیں، وہ اگر ان طریقہ ہائے عبادت میں کسی جزوی یا کلی تبدیلی کا تقاضا کریں تو اس پر کس بنیاد پر کوئی قدغن لگائی جائے؟

ان طریقوں کو لازم قرار دینے کے لیے پیغمبر کی سند پیش کرنا بے کار رہوگا، کیونکہ بحث اس مفروضے پر ہو رہی ہے کہ الٰہی ہدایت کے مشمولات جاننے کے لیے تو پیغمبر سے رہنمائی لی جائے گی، لیکن ان کی حیثیت واہمیت نصوص کے بجائے مقاصد اور مصالح کی روشنی میں محض عقلی اصولوں پر طے کی جائے گی، چنانچہ عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کے لیے نصوص کا حوالہ اس تناظر میں استدلال کے بنیادی مقدمے کے خلاف ہوگا۔ دونوں قسم کے قوانین میں امتیاز کے لیے یہ

استدلال بھی یہاں نہیں چل سکتا کہ انسانی سماج چونکہ تغیر اور ارتقا کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے، اس لیے اس دائرے میں قانون میں بھی ارتقا اور تبدیلی کی ضرورت سامنے آتی رہتی ہے، جبکہ مراسم عبادت میں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہ استدلال اول تو اس لیے نتیجہ خیز نہیں کہ یہاں اصل سوال یہ نہیں کہ قانون میں تبدیلی کسی ضرورت کے تحت کی جائے گی یا بغیر ضرورت کے، بلکہ یہ ہے کہ خالص عقلی بنیاد پر کسی مخصوص طریقۂ عبادت کی پابندی لازم ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تبدیلی کی ضرورت نہ بھی ہو، تب بھی اگر کوئی فرد یا گروہ اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے ذوق ورجحان اور مخصوص تہذیبی پس منظر کے لحاظ سے کوئی متبادل طریقہ عبادت اختیار کرتا ہے تو آخر کس عقلی بنیاد پر اس کو غلط کہا جا سکتا ہے؟ دوسرے یہ کہ خالص انسانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو مراسم عبادت میں تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آنے کی بات واقعاتی اعتبار سے بھی درست نہیں۔ مثال کے طور پر فجر کی نماز کے لیے فجر کا وقت مقرر کرنے کی حکمت تاریخی سیاق کے اعتبار سے یہ تھی کہ قدیم تمدن میں یہی وقت لوگوں کے نیند سے بیدار ہونے کا وقت تھا اور ان سے یہ مطالبہ کرنا موزوں تھا کہ وہ اٹھتے ہی بارگاہ الٰہی میں حاضری دیں اور اس کے بعد اپنے معمولات زندگی کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر جدید تمدن نے لوگوں کے سونے اور بیدار ہونے کے معمولات میں تبدیلی پیدا کر دی ہے تو یہ تغیر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز کا وقت بھی اس کے لحاظ سے تبدیل کر دیا جائے۔ اسی طرح حج کی عبادت کو سال کے چند مخصوص ایام میں محدود کرنا بہرحال مشکلات ومسائل کا باعث بن رہا ہے اور ذرائع مواصلات کی ترقی اور حاجیوں کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی تعداد یہ تقاضا کرتی ہے کہ اگر کوئی دوسرا مرکز حج مقرر کرنا وحدت کے منافی ہو تو کم از کم اس عبادت کے لیے سال میں ایک سے زیادہ مواقع تو ضرور فراہم کرنے چاہییں۔

اب تک کی بحث سے ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ خالص عقلی بنیاد پر پیغمبروں کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی اور اخلاقی حصے ہی کو ابدی مانا جا سکتا ہے، جبکہ مخصوص قوانین کی پابندی پر اصرار کی، چاہے وہ سماجی قوانین ہوں یا عبادات سے متعلق، کوئی قطعی بنیاد موجود نہیں۔ اب اس سے اگلے مرحلے کی طرف آئیے: اگر مابعد الطبیعیاتی تصورات پر ایمان اور اخلاقی طرز زندگی کو اپنانا ہی الٰہی ہدایت کا اصل مطلوب ہے، جبکہ مراسم عبودیت یا سماجی قوانین کا کوئی بھی ڈھانچہ عمومی، اخلاقی یا مذہبی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے وضع کیا جا سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے لیے کسی شخص کا مسلمان ہونا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلمہ پڑھ کر آپ کی امت میں شامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ خدا کا پیغمبر اور الٰہی ہدایت کا حامل ہونے کے اعتبار سے تمام پیغمبر یکساں احترام کے مستحق ہیں اور سب کے سچا ہونے پر بیک وقت ایمان رکھا جا سکتا ہے۔ پھر کسی شخص کے لیے حضرت موسیٰ پر ایمان لانے اور حضرت محمد پر ایمان لانے میں عملی اعتبار سے کیا فرق ہے، جبکہ عقائد واخلاق میں دونوں کی تعلیم یکساں ہے اور ظاہری قوانین واحکام کے دائرے میں نہ شریعت موسوی کی پابندی ضروری ہے اور نہ شریعت محمدی کی؟ اگر ایک شخص توحید اور آخرت کو مانتا ہے، سب رسولوں کو یکساں قابل احترام اور سچا تسلیم کرتا ہے، اخلاقی طرز زندگی کا پابند ہے، اور جذبۂ عبودیت کا اظہار بھی کسی نہ کسی طریقے سے کر لیتا ہے تو اسے 'قبول اسلام' کی دعوت کیوں اور کس مقصد کے لیے دی جائے اور دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد آخر اسے مزید کیا کرنا ہوگا، جبکہ الٰہی ہدایت کے سارے مطلوبات تو وہ اس کے بغیر بھی پورے کر سکتا ہے اور کر رہا ہے؟

حفاظت دین کے بعد اب مقاصد شریعت میں سے ایک دوسرے مقصد یعنی نسل کی حفاظت کو لیجیے: اس سے مراد خاندان کے ادارے کی صورت میں نسل انسانی کی حفاظت اور بقا کا انتظام کرنا ہے جس کے لیے نکاح وطلاق، عدت اور نسب سے متعلق قوانین مقرر کیے گئے اور زنا کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، زیر بحث نقطۂ نظر فی نفسہ خاندان کے ادارے کو مطلوب اور مقصود سمجھتا ہے اور اس کی بقا کے لیے نکاح، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق شرعی قوانین کو بھی ابدی تسلیم کرتا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ منطقی طور پر خود اس طریقۂ استدلال کے تحت یہ سوال اٹھانا بھی پوری طرح ممکن ہے کہ خود نکاح اور عدت ونسب وغیرہ احکام سے شارع کا اصل مقصد نسل انسانی کی حفاظت اور بقا ہے یا اس کے لیے خاندان کا ادارہ قائم کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اور ذریعہ بھی بجائے خود مقصود ہے؟ خالص عقلی بنیاد پر اس استدلال میں کوئی مانع نہیں کہ انسانی تمدن کے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں عورت اور بچے کی کفالت کا بندوبست کرنے کے لیے تو یہ ضروری تھا کہ عورت کسی مخصوص مرد کے ساتھ نکاح کا رشتہ باندھے اور اس رشتے کی ساری پابندیوں اور بالخصوص مرد کی بالادستی کو بھی قبول کرے، لیکن تمدن کے ارتقا کے ساتھ اگر عورت اور بچے کی کفالت کا متبادل بندوبست ممکن ہے اور اس سے نسل کی بقا اور حفاظت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو نکاح کی اس قدیم رسم کا التزام بھی ضروری نہیں رہا۔ اسی طرح عقلی بنیاد پر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ بچے کے نسب کو باپ سے وابستہ کرنا بجائے خود مقصود ہے یا یہ بھی نسل کی حفاظت ہی کا ایک ذریعہ تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم انسانی تمدن میں مرد کو بیوی اور بچے کی حفاظت اور کفالت کی ذمہ داری اٹھانے پر آمادہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے دل میں بیوی اور بچے، دونوں کا مالک ہونے کا ایک قوی نفسیاتی محرک زندہ رکھا جائے، چنانچہ تاریخی سیاق کے لحاظ سے اولاد کو باپ کی طرف منسوب کرنے کی حکمت اور ضرورت یہی تھی، لیکن اب بچے کی کفالت کے متبادل امکانات سامنے آنے کے بعد نسب کا تعلق ماں کے ساتھ جوڑ دینا چاہیے، اس لیے کہ اس کی ولادت اور پرورش کی ساری مصیبتیں تو وہی برداشت کرتی ہے۔ گویا نکاح وطلاق، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق جن احکام کو مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد یعنی نسل کی حفاظت کے ذریعے کے طور پر زیر بحث نقطۂ نظر کے حامل اہل فکر بھی شریعت کے ابدی احکام مانتے ہیں، خود ان کے طریقۂ استدلال کی رو سے وہ بھی اپنی جگہ برقرار نہیں رہ جاتے اور ان کو بھی معاشرتی ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے کی ضرورت قرار دے کر بآسانی وقتی ذرائع اور وسائل کی فہرست میں گنا جا سکتا ہے۔

دین اور نسل کی حفاظت سے متعلق مذکورہ دو مثالوں سے زیر بحث طریقۂ استدلال کا بنیادی نقص غالباً واضح ہو چکا ہوگا، یعنی یہ کہ اس میں مقاصد ومصالح کے جس تصور کو قانون سازی کی اصل اساس قرار دیا گیا اور اس کی بنیاد پر احکام شرعیہ کی ابدیت یا غیر ابدیت کو نصوص سے ہٹ کر مقاصد ومصالح کی روشنی میں عقلی بنیادوں پر طے کرنے کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے، خود اس کے لیے کوئی حتمی معیار طے کرنا انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں اور احکام شریعت کو اپنی ذات میں لازم نہ مان کر جب ہم ان سے مقاصد اخذ کرنے اور مقاصد اور ذرائع میں فرق قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے سرے سے کوئی معیار ہی میسر نہیں ہے۔ مقاصد کو اگر روح سے اور شریعت کو قالب سے تشبیہ دی جائے تو یہ دراصل شریعت کا قالب ہی ہے جو اس کی روح کو اپنے اندر روکے ہوئے ہے، اس لیے جیسے ہی ڈھانچے سے اس کی روح کو الگ کر کے کسی نئے جسم میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو روح ایک مرتبہ آزاد ہونے کے بعد کسی بھی نئے قالب کی پابندی کو قبول کرنے

سے انکار کر دیتی ہے۔ چنانچہ شریعت کی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے قالب کو بھی محفوظ رکھا جائے اور قالب کو محفوظ رکھنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ احکام شریعت میں سے ہر حکم کی نوعیت واہمیت اور محل کو طے کرنے کے لیے خود نصوص کو بنیاد تسلیم کیا جائے، اس لیے کہ انسانی عقل کسی مخصوص ڈھانچے کی پابندی خالص عقلی استدلال سے نہیں، بلکہ صرف اور صرف خدائی حکم کی بنیاد پر قبول کرتی ہے۔

احکام کا عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید

مذکورہ سطور میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں، ان سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ قرآن وسنت میں بیان ہونے والے تمام احکام ہر اعتبار سے عام اور مطلق ہیں اور ان میں علمی وعقلی تخصیص وتقیید کا کوئی امکان یا عملی حالات کے لحاظ سے لچک کی کوئی گنجایش نہیں پائی جاتی۔ نصوص کے فہم کا یہ پہلو بجائے خود بڑا اہم اور بنیادی ہے اور مذکورہ گزارشات کا حاصل صرف یہ ہے کہ اس ضمن میں نصوص سے باہر کھڑے ہو کر کوئی عقلی مقدمہ قائم کرنا یا کسی ایک معاملے سے متعلق نصوص سے کوئی کلی اور عمومی ضابطہ اخذ کر کے تمام احکام پر اس کا یکساں اطلاق کرنا علمی اور منطقی اعتبار سے درست نہیں۔ کسی بھی حکم کے عام یا خاص اور ابدی یا وقتی ہونے اور اسی طرح بالذات مقصود ہونے یا مصلحت اور سد ذریعہ کے اصول پر مبنی ہونے کا فیصلہ کرنے کا درست علمی طریقہ یہ ہے کہ ہر معاملے سے متعلق نصوص پر الگ الگ غور کر کے داخلی قرائن وشواہد کی بنیاد پر حکم کی نوعیت اور حیثیت کو طے کیا جائے۔ اس ضمن میں توضیح مدعا کے لیے چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے یہ بات خود واضح فرمائی ہے کہ اس کا بیان کردہ کوئی حکم اگر کسی علت پر مبنی ہے تو حکم کا وجود وعدم علت کے وجود وعدم پر منحصر ہوگا۔ اس کی ایک واضح مثال عدت کے احکام میں پائی جاتی ہے۔ قرآن نے طلاق یافتہ عورتوں کو عدت کے طور پر تین ماہواریاں گزارنے کا حکم دیا ہے اور اس کی علت استبراء رحم کو قرار دیا ہے۔[۲۸] پھر خود ہی واضح فرمایا ہے کہ اگر میاں بیوی کی ملاقات نہ ہوئی ہو تو عدت گزارنے کی ضرورت نہیں۔[۲۹] اسی طرح اگر طلاق یا وفات کے وقت عورت حاملہ ہو تو عدت بچے کی پیدایش پر ہی ختم ہو گی۔[۳۰]

اس ضمن کی ایک اہم مثال وراثت میں ورثہ کے حصے متعین کرتے ہوئے ان کے حق میں وصیت کے اختیار کو سلب کرنے کا حکم ہے۔ قرآن نے یہ واضح فرمایا ہے کہ مرنے والے کے مال میں ماں باپ، اولاد، زوجین اور بہن بھائی کے حصوں کی تعیین اور پھر ان کے حق میں وصیت کے عدم جواز کی اصل بنیاد اور اس کا صحیح محل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ 'لَا تَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا'[۳۱] یعنی چونکہ رشتے داروں کے ساتھ قرابت اور منفعت کے تناسب کو ٹھیک ٹھیک متعین کر کے اس کے مطابق حصے تقسیم کرنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہ حصے اللہ تعالیٰ نے خود متعین کر دیے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ورثہ کے حق میں وصیت کرنے کی جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کا تعلق بھی اسی قرابت اور منفعت کے دائرے سے ہے اور اگر اس کے علاوہ کسی دوسری بنیاد مثلاً کسی مخصوص وارث کی ضرورت اور احتیاج کے پیش نظر اس کے لیے مقررہ حصے کے علاوہ کوئی وصیت کی جائے تو یہ شرعی ممانعت کے خلاف نہیں ہوگا۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود اس کی تاکید کی ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کے بارے میں یہ وصیت کر کے جائے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک سال تک اسے اسی گھر میں رہنے دیا جائے گا اور اسے سامان زندگی بھی فراہم کیا جائے گا۔[۳۲] ظاہر ہے کہ یہ سامان زندگی

مرنے والے کے ترکے میں سے بیوہ کے متعین حصے کے علاوہ اس کی ضرورت واحتیاج ہی کے پیش نظر دیا جائے گا۔

۲۔حکم کی علت کی طرح اس کے صحیح محل کا طے کرنا بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے کسی پاک دامن عورت پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہ طلب کیے ہیں اور اگر الزام لگانے والا گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی پاداش میں ۸۰ کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، البتہ شوہر کے لیے یہ قانون بیان کیا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو میاں بیوی کے مابین لعان کرایا جائے گا۔[۴۳] شوہر کے لیے یہ گنجایش پیدا کرنے کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اگر وہ اپنے الزام میں سچا ہے، لیکن چار گواہ پیش نہیں کر سکا تو اسے جھوٹا قرار دے کر قذف کی سزا دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا، جبکہ یہ امکان موجود ہے کہ بچہ درحقیقت اس کا نہ ہو۔ اگر بچے کے نسب کا مسئلہ نہ ہو تو لعان کے اس طریقے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور خاوند سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کی بیوی بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے تو وہ طلاق دے کر اسے فارغ کر دے، لیکن چونکہ یہاں اصل مسئلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا ہے اور شوہر کا یہ حق ہے کہ کسی ناجائز بچے کی نسبت اس کی طرف نہ کی جائے، اس لیے بچے کا نسبی تعلق اس سے ختم کرنے کے لیے لعان کی مذکورہ صورت نکالی گئی۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی پوری طرح موجود ہے کہ شوہر اپنے الزام میں جھوٹا ہو اور اپنی بیوی کو بدنام کرنے اور خود اپنی ہی اولاد کو نسبی شناخت کے جائز حق سے محروم کرنے کے دوہرے جرم کا مرتکب ہوا ہو۔ قدیم دور میں بچے کے نسب کی تحقیق کا کوئی یقینی ذریعہ موجود نہیں تھا، چنانچہ لعان کے سوا اس معاملے کا کوئی حل ممکن نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی پر الزام لگانے کی صورت میں لعان کا یہ طریقہ اختیار کر کے بچے کے نسب کو عورت کے شوہر سے منقطع کرنا بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ ایک عملی مجبوری کا نتیجہ تھا۔ اب اگر دور جدید میں طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق یقینی طور پر ممکن ہے اور اپنے نسب کا تحفظ بجائے خود بچے کا ایک جائز حق بھی ہے تو بیوی کے کہنے پر یا بڑا ہونے کے بعد خود بچے کے مطالبے پر ان ذرائع سے مدد لینا اور اگر ان کی رو سے بچے کا نسب اپنے باپ سے ثابت قرار پائے تو اسے قانونی لحاظ سے اس کا جائز بیٹا تسلیم کرنا ہر لحاظ سے شریعت کی منشا کے مطابق ہوگا۔

۳۔بعض احکام اپنی علت کے لحاظ سے اصلاً واساساً خاص ہوتے ہیں اور ان میں دلیل کی ضرورت تخصیص کے لیے نہیں، بلکہ تعمیم کے لیے درکار ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال پیغمبر کا براہ راست مخاطب بننے والے گروہوں اور قوموں کا معاملہ ہے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ایمان کے معاملے میں جبر واکراہ کا طریقہ اختیار نہیں کیا، بلکہ انسانوں کو ایمان یا کفر کا راستہ اختیار کرنے کی آزادی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد کسی انسان کو بھی دین وایمان کے معاملے میں کسی دوسرے انسان پر جبر کا حق حاصل نہیں، چنانچہ قرآن میں خود انبیا کی ذمہ داری کا دائرہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذمے بس حق بات کو واضح طریقے سے پہنچا دینا ہے اور اس سے آگے وہ کوئی اختیار نہیں رکھتے: 'فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ '۔[۴۴] البتہ قرآن نے اس کے ساتھ یہ بھی واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر حق کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں اور اس کے باوجود وہ قوم ایمان نہیں لاتی تو اللہ تعالیٰ اس پر عذاب نازل کر کے اسے عبرت کا نمونہ بنا دیتے ہیں۔ یہ کسی انسان کا نہیں، بلکہ خدا کا فیصلہ ہوتا ہے جس میں کسی

انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر کو بھی کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ حضرت یونس علیہ السلام کو اسی بنا پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے سخت پکڑ کا سامنا کرنا پڑا کہ وہ محض اپنے اجتہاد کی بنیاد پر قوم کے ایمان سے مایوس ہو کر اسے چھوڑ کر چلے گئے تھے۔[35] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جزیرۂ عرب میں مبعوث کیا گیا تو خدائی قانون کے یہ دونوں پہلو پوری طرح واضح کر دیے گئے، چنانچہ فرمایا گیا کہ 'اِنَّمَا عَلَيۡكَ الۡبَلٰغُ وَعَلَيۡنَا الۡحِسَابُ' [36] یعنی خدا کا پیغام پہنچانا تو پیغمبر کی ذمہ داری ہے، جبکہ منکرین سے حساب لینا خدا کا کام ہے۔ البتہ سابقہ قوموں کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین کے لیے عذاب کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ اگر وہ ایمان نہ لائیں تو انھیں کسی آسمانی آفت کا نشانہ بنانے کے بجائے خود اہل ایمان کی تلواروں کے ذریعے سے جہنم رسید کیا جائے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اہل کفر کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کی یہ جنگ دراصل خدا کا عذاب تھا، چنانچہ فرمایا: 'وَلَوۡ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانۡتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلٰكِنۡ لِّيَبۡلُوَا۟ بَعۡضَكُمۡ بِبَعۡضٍ' [37] یعنی اللہ چاہتا تو اپنے دین کا انکار کرنے پر ان کفار سے خود انتقام لے لیتا، لیکن اس نے اپنی خاص حکمت کے تحت اہل ایمان کو جانچنے کے لیے انھیں اہل کفر کے مقابلے میں معرکہ آرا کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ یہی بات 'قَاتِلُوۡهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ اللّٰهُ بِاَيۡدِيۡكُمۡ' [38] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے، یعنی تم ان کے خلاف قتال کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ تمھارے ہاتھوں سے انھیں عذاب دینا چاہتے ہیں۔ اس جنگ کے آخری مرحلے میں مشرکین عرب کے لیے قتل کی سزا تجویز کی گئی، [39] جبکہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے [40] جو اس دور میں محکومی اور تحقیر و تذلیل کی ایک علامت تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی اہل کفر کے بارے میں فرمایا کہ ان میں سے جو ایمان لانے کے بعد دوبارہ اسلام کی طرف پلٹ جائے، اسے قتل کر دیا جائے۔[41] آپ نے اسی پہلو سے ان کی جان کی حرمت کو مسلمانوں کے مساوی تسلیم نہیں کیا اور فرمایا کہ کسی مسلمان کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا[42] اور یہ کہ کافر کی دیت بھی مسلمان سے نصف ہوگی۔[43]

دین کے معاملے میں جبر و اکراہ کو جائز تسلیم نہ کرنے اور منکرین حق کو دنیا میں سزا دینے کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اہل کفر کو قتل کرنے یا جزیہ عائد کر کے توہین و تحقیر کی سزا دینے کے اس معاملے کو انھی کفار سے متعلق مانا جائے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی طرف سے اجازت موجود ہے۔ اس تناظر میں، جو قرآن سے باہر کسی تاریخی سیاق سے نہیں، بلکہ خود قرآن کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے، ان احکام کے نفاذ اور اطلاق کے معاملے میں تحقیق طلب چیز یہ نہیں تھی کہ ان میں تخصیص یا استثنا کس دلیل کی بنیاد پر کی جائے، بلکہ یہ تھی کہ علت کی رو سے یہ تعمیم کے کس حد تک متحمل ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر نے اہل کتاب کے علاوہ مجوس پر جزیہ عائد کرنے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جب تک ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں آ گیا۔[44] سیدنا عمر نے ہی اپنے دور میں مرتد ہونے والے بعض افراد کو قتل کرنے کے بارے میں تحفظات کا اظہار کیا اور ان کے لیے قید کی متبادل سزا تجویز کی۔[45] فقہاے احناف نے اسی بنیاد پر یہ رائے قائم کی کہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب بننے والے مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہے اور اس کا اطلاق دنیا کے دوسرے مشرک گروہوں پر نہیں کیا جا سکتا۔ احناف نے ہی جب انسانی جان کی حرمت کے حوالے سے قرآن مجید کے عمومی بیانات کو سامنے رکھا تو انھیں قصاص و دیت کے معاملے میں

مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کا قانون ان نصوص کے منافی محسوس ہوا اور انھوں نے نہ صرف معاہد غیر مسلموں کی دیت کو مسلمانوں کے برابر قرار دیا، بلکہ یہ رائے بھی قائم کی کہ ایسے کسی غیر مسلم کو قتل کرنے والے مسلمان سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا جس طرح کسی مسلمان کے قاتل سے لیا جاتا ہے۔ برصغیر میں ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط مسلم سلطنت کے مختلف ادوار میں، چند استثنائی واقعات کے علاوہ، عمومی طور پر غیر مسلموں پر جزیہ عائد نہیں کیا گیا، جبکہ خلافت عثمانیہ نے اپنے آخری دور میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کے دستور کو باقاعدہ قانونی سطح پر ختم کر دیا۔ چنانچہ جدید مسلم ریاستوں میں اگر غیر مسلموں سے جزیہ وصول کرنے، مرتد کو مستوجب قتل قرار دینے یا قصاص و دیت کے معاملات میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق روا رکھنے کا طریقہ عمومی طور پر اختیار نہیں کیا گیا تو حکم کی علت کی رو سے بالکل درست کیا گیا ہے۔[۴۶]

۴۔ نصوص کے فہم کا ایک بے حد اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ اس دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے جس میں نص قطعی طور پر موثر ہے اور جس سے باہر ایک مجتہد اپنی مجتہدانہ بصیرت کو بروے کار لانے کے لیے پوری طرح آزاد ہے۔ اس فہم میں ظاہر ہے کہ اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید کی رو سے ایک مسلمان خاتون کو کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ حکم کوئی نیا رشتۂ نکاح قائم کرنے کی حد تک تو بالکل واضح ہے، لیکن میاں بیوی اگر پہلے سے غیر مسلم ہوں اور بیوی اسلام قبول کر لے تو کیا ان کے مابین تفریق بھی لازم ہوگی؟ حکم کا اس صورت کو شامل ہونا قطعی نہیں۔ عقلی اعتبار سے حالت اسلام میں کسی غیر مسلم شوہر کا ارادی انتخاب کرنے اور پہلے سے چلے آنے والے رشتۂ نکاح کو نبھانے میں ایک نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے اور سیدنا عمر کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس صورت میں تفریق کو ضروری نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ بعض مقدمات میں انھوں نے میاں بیوی کے مابین تفریق کر دی جبکہ بعض مقدمات میں بیوی کو اختیار دے دیا کہ وہ چاہے تو خاوند سے الگ ہو جائے اور چاہے تو اسی کے نکاح میں رہے۔[۴۷] یقیناً اس فیصلے میں انھوں نے بیوی کو درپیش عملی مسائل و مشکلات کا لحاظ رکھا ہوگا اور آج کے دور میں بالخصوص غیر مسلم ممالک میں پیش آنے والے اس طرح کے واقعات میں سیدنا عمر کا یہ اجتہاد رہنمائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی ضمن کی ایک بحث یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مختلف حیثیتوں میں جو فیصلے کیے، ان کے مابین فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ جن معاملات سے متعلق قرآن میں کوئی متعین حکم نہیں دیا گیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنت کی حیثیت سے کسی عمل یا طریقے کو جاری نہیں فرمایا، وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے یا نافذ کردہ فیصلے کو مختلف امکانی طریقوں میں سے ایک طریقہ سمجھنے اور ان کے علاوہ دیگر مختلف امکانات کا راستہ کھلا رکھنے کی علم و عقل کے اعتبار سے پوری گنجایش موجود ہوتی ہے۔ سیدنا عمر نے اسی پہلو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصول کردہ جزیے کی مقدار سے مختلف مقداریں نافذ کیں،[۴۸] ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک کے بجائے تین شمار کرنے کا فیصلہ کیا[۴۹] اور ایسی لونڈی کو بیچنے پر پابندی عائد کر دی جو اپنے مالک کے بچے کی ماں بن چکی ہو۔[۵۰] اسی طرح انھوں نے عراق کی مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے انھیں بیت المال کی ملکیت قرار دے کر ان کے مالکوں پر خراج عائد کرنے کا طریقہ اختیار کیا جو خیبر وغیرہ کی اراضی کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے سے مختلف تھا۔[۵۱] قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی، بلکہ 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ'[۵۲] کہہ کر اس معاملے کو

معروف یعنی رواج کے سپرد کر دیا ہے اور بعض اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے اونٹوں کی صورت میں دیت کی جو مقدار ثابت ہے، وہ دراصل اہل عرب ہی کے پہلے سے چلے آنے والے رواج پر مبنی تھی جسے قرآن کی ہدایت کے مطابق اس دور کے عرف کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا تھا اور دنیا کے دوسرے معاشرے بھی اسی اصول کے مطابق اپنے اپنے عرف کے لحاظ سے دیت کی صورت اور مقدار کا تعین کر سکتے ہیں۔

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت

نصوص کا مدعا و منشا اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد اب ہمیں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد و مصالح کا فہم و ادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کارفرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے۔ تاہم ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام وقوانین کا تعین بھی از سر نو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام وقوانین کو فی نفسہ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد و مصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف وجوانب میں شارع کی منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن مجید کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی و اخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود و شرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق ونفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ واجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے یہاں چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی و اخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم و جبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی۔[۵۳] اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔[۵۴]

اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہو گئی۔۵۵ اسی طرح جب سیدنا علی نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔۵۶ آپ نے ایک بوڑھے کو، جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر مار دی جائے۔۵۷ کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کی منشا یہی ہوگی کہ سزا نافذ نہ کی جائے، چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔۵۸

اسی طرح سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کی منشا ہے، چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔۵۹ صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر 'حد' کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔۶۰ سیدنا عمر نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،۶۱ جبکہ قحط سالی کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔۶۲

۲۔ شریعت نے میاں بیوی کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتۂ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور وخوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلوؤں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے، چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بدنیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتۂ نکاح کے تقدس کے پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہوگا کہ اسے غیر موثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجایش باقی رکھی جائے۔ فقہا کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً موثر ہو جائیں گے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ کی طرف منسوب ایک قول یعنی 'ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ'۶۳ کے صحیح محل کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نکاح، طلاق اور طلاق سے رجوع کرنے کا معاملہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق میں، وہ بہر حال نافذ ہو جائے گا۔ بعض روایات میں غلام کو آزاد کرنے کو بھی اسی ضمن میں شمار کیا گیا ہے۔۶۴ حنفی فقہا نے اس کو ایک عام

اصول کی حیثیت دے دی ہے اور ان کے ہاں اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی شخص اگر جبر واکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی موثر قرار دیتے ہیں، حالانکہ عقل وقیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے تاکہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا، اور یا یہ کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا تھا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی،۶۵ بلکہ 'اغلاق' یعنی دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔۶۶ شارحین نے 'اغلاق' کا مصداق جبر واکراہ کو بھی قرار دیا ہے اور شدید غصے کی کیفیت کو بھی، اور میری رائے میں دونوں باتیں درست ہیں، اس لیے کہ نہ جبر واکراہ کی صورت میں خاوند کا حقیقی ارادہ اور عزم کارفرما ہوتا ہے اور نہ شدید غصے کی کیفیت میں۔ اسی طرح آپ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں موثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔۶۷

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرۂ اختیار کی حد تک موثر مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو 'ولایت عامہ' کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدے یا کسی صاحب حق کے اپنے حق کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل وقیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔ ایک مقدمے میں خاوند نے بیوی کے مطالبے پر اسے کہا کہ طلاق کے معاملے میں جو اختیار مجھے حاصل ہے، وہ میں تمھیں تفویض کرتا ہوں۔ بیوی نے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دیں، لیکن سیدنا عمر اور عبد اللہ بن مسعود نے یہ سارا معاملہ واقع ہو جانے کے بعد یہ قرار دیا کہ خاوند کا تفویض کردہ حق صرف ایک طلاق کی حد تک موثر ہے۔۶۸

ان مثالوں سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ حق طلاق کے غلط اور غیر حکیمانہ استعمال کی روک تھام اور قانون کے اطلاق کو موثر اور منصفانہ بنانے کے لیے اس نوع کی قانونی تحدیدات عائد کرنے کی نہ صرف پوری گنجایش موجود ہے، بلکہ یہ قانون کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ معاصر تناظر میں دیکھا جائے تو کئی پہلوؤں سے اس نوعیت کی قانون سازی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ شوہر کسی وقتی جذباتی کیفیت میں طلاق دے بیٹھے یا شعوری طور پر طلاق دینے کا فیصلہ کر لے، عمومی طور پر اس کے مضر نتائج واثرات عورت اور بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں، چنانچہ عورت اور بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے یہ

ضروری ہے کہ خاوند کے حق طلاق کے نافذ اور موثر ہونے کو بعض قانونی پابندیوں کے ساتھ مقید کیا جائے۔ اسی طرح بعض صورتوں میں عورت بالکل جائز بنیادوں پر طلاق لینے کی خواہش مند ہوتی ہے، لیکن خاونداس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، جبکہ عورت کسی جائز وجہ سے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہوتو یہ اس کا حق ہے اور خاوند شرعاً اس کے اس مطالبے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے جب ایک ایسا مقدمہ سامنے آیا جس میں بیوی نے شوہر کی رضامندی سے طلاق لینے میں ناکامی کے بعد اس کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے طلاق لے لی تھی تو سیدنا عمر نے، جو اصولی طور پر جبری طلاق کے غیر موثر ہونے کے قائل ہیں، ۶۹؎ عورت سے اس کا موقف سننے کے بعد اکراہ کے تحت لی گئی اس طلاق کو بھی نافذ قرار دے دیا۔ ۷۰؎ معاصر تناظر میں اس الجھن کا حل یہ ہوسکتا ہے کہ نکاح کے وقت طلاق کے حق کو مناسب شرائط کے ساتھ کسی ثالث یا خود عورت کو تفویض کر دینے کو قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔

۳۔ خواتین کے حقوق کے تناظر میں شوہر کا تعدد ازواج کا حق بھی خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ قرآن نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت ایک مخصوص سماجی ضرورت کے تحت دی تھی، جبکہ عمومی طور پر وہ اس کو ممنوع قرار دینا چاہتا ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہوسکتی تھی اگر اصولاً تعدد ازواج کی ممانعت قرآن میں بیان ہوئی ہوتی یا عرب معاشرت میں اس کا تصور موجود ہوتا اور قرآن نے اس ممانعت میں استثنا پیدا کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہوتی۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ تعدد ازواج کا طریقہ نزول قرآن سے پہلے عرب معاشرت میں رائج تھا اور بالکل جائز سمجھا جاتا تھا اور قرآن نے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ ایک خاص صورت حال میں اس سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے۔ البتہ اس نے اس پر دو قدغنیں عائد کر دی ہیں: ایک یہ کہ بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہوسکتی اور دوسری یہ کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی صورت میں خاوند کو عدل وانصاف کا دامن ہر حال میں تھامے رکھنا ہوگا اور تمام بیویوں کے جملہ حقوق کی ادائیگی بالکل برابری کے ساتھ کرنا ہوگی۔ تاہم اس کے ساتھ یہ بات بھی بالکل درست ہے کہ اسلام میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا 'حکم' نہیں، بلکہ محض اجازت دی گئی ہے۔ اس پر قرآن کی بیان کردہ شرائط تو عائد ہوتی ہی ہیں، اس کے ساتھ اگر پہلی بیوی نے شادی کے لیے یہ شرط لگا دی ہو کہ خاونداس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا تو خاونداس طے شدہ معاہدے کی خلاف ورزی بھی نہیں کر سکتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شرطیں پورا کیے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہیں، وہ ایسی شرطیں ہیں جو شوہروں نے نکاح کرتے وقت بیویوں کے لیے تسلیم کی ہوں۔ ۷۱؎ چنانچہ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے مرد اگر عدل وانصاف کی اس بنیادی شرط کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں تو ایسی صورت حال میں بیویوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے دوسری شادی کے حق کو بعض قانونی حدود وقیود کا پابند بنانا یا پہلی بیوی کی رضامندی اور عدالت کی اجازت اور توثیق سے مشروط کر دینا شریعت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے پیش نظر مقاصد اور مصالح کے عین مطابق ہوگا۔ سیدنا عمر نے اسی نوعیت کا اجتہاد کرتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں اہل بادیہ کے لیے نکاح کرنے کو ممنوع ٹھہرایا تھا ۷۲؎ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہی ہوسکتی ہے کہ اس حالت میں شوہر کے لیے بیوی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اٹھانا بہت مشکل تھا۔ اسی طرح انھوں نے حضرت حذیفہ اور طلحہ بن عبید اللہ کو مجبور کیا تھا کہ وہ اپنی غیر مسلم بیویوں کو

طلاق دے دیں۔۳ے اس کی وجہ انھوں نے بعض روایات کے مطابق یہ بیان کی کہ اگرچہ قرآن نے اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت دی ہے، لیکن مسلمانوں کے ممتاز اور سر برآوردہ افراد کے لیے ایسا کرنا مناسب نہیں، کیونکہ یہ اجازت صرف اہل کتاب کی خواتین تک محدود ہے جبکہ عام لوگ جو شرعی احکام سے واقف نہیں، انھیں دیکھ کر یہ سمجھیں گے کہ مجوس کی خواتین سے بھی نکاح کرنا درست ہے۔۴ے بعض دوسری روایات کے مطابق انھوں نے اس خدشے کا اظہار کیا کہ اس طرح لوگ اہل کتاب کی پاک دامن خواتین کے علاوہ ان کی بدکار عورتوں سے بھی نکاح کرنے لگیں گے۔۵ے

۴۔ مرنے والے کے مال میں یتیم پوتے کے حق کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ اگر کسی شخص کا پوتا یتیم اور ضرورت مند ہے تو اخلاقی طور پر دادا کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے مال میں اس کے لیے وصیت کر دے۔ اگر اس نے وصیت نہیں کی تو قرآن نے خود ورثہ کو یہ ہدایت کی ہے کہ وہ تقسیم وراثت کے موقع پر دیگر اقربا اور یتیموں اور مسکینوں کا خیال رکھیں اور انھیں اس مال میں شریک کریں،۶ے تاہم ہمارے معاشرے میں اس دوسری صورت کا امکان کم ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ دادا پر یتیم پوتے کے حق میں وصیت کرنے کی جو اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیا اسے قانونی طور پر لازم قرار دیا جا سکتا ہے یا عدالت دادا کے مرنے کے بعد اپنا صواب دیدی اختیار استعمال کرتے ہوئے پوتے کو ترکے میں سے کچھ حصہ دے سکتی ہے؟ میری طالب علمانہ رائے میں یہ نہ صرف مصلحت کے عمومی اصول کے تحت درست ہے، بلکہ قرآن مجید میں اس کی منصوص نظیر بھی موجود ہے۔ چنانچہ جب وراثت تقسیم کرنے کا اختیار ابھی معروف کے مطابق مورث کی صواب دید پر منحصر تھا تو قرآن نے اجازت دی تھی کہ اگر وہ اپنی وصیت میں جانب داری یا حق تلفی کا مرتکب ہو تو اس کے مرنے کے بعد انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔۷ے یہ حکم ظاہر ہے کہ اس دائرے میں اب بھی موثر ہے جس میں مرنے والے کو وصیت کا اختیار دیا گیا ہے۔ دوسری جگہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر مرنے والا اپنے قریبی رشتہ داروں کی غیر موجودگی میں کسی دور کے رشتے دار کو وارث قرار دے تو سارا مال تنہا اسی کو دینے کے بجائے اس کے بہن بھائیوں کو بھی چھٹے یا ایک تہائی حصے میں شریک کیا جائے۔۸ے ان دو آیتوں کی روشنی میں یہ کہنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ اگر دادا یتیم پوتے کی احتیاج وضرورت پیش نظر ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے وصیت نہیں کرتا تو وہ اس کی حق تلفی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی تلافی کے لیے عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مرنے والے کے حق وصیت کو خود استعمال کرتے ہوئے یتیم پوتے کو بھی ترکے میں سے مناسب حصے کا حق دار قرار دے۔

۵۔ ملکیت زمین کی تحدید کا مسئلہ بھی میری رائے میں یہی نوعیت رکھتا ہے۔ جاگیرداری نظام کے مفاسد اور سیاسی وسماجی ترقی کی راہ میں اس کا ایک بڑی رکاوٹ ہونا کسی استدلال کا محتاج نہیں، تاہم اس کے خاتمے کے جواز وعدم جواز کی بحث میں بالعموم خلط مبحث غالب رہا ہے اور بحث واستدلال کا سارا زور ملکیت زمین اور مزارعت کے فی نفسہ جائز یا ناجائز ہونے یا برصغیر کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے پر صرف ہوتا رہا ہے جو مسئلے کی حقیقی نوعیت کے تناظر میں سراسر غیر ضروری ہے۔ ملکیت زمین اور مزارعت کا فی نفسہ جائز ہونا ایک الگ بحث ہے، جبکہ اس نے جاگیرداری اور غیر حاضر زمین داری کی صورت میں طاقت اور دولت کے ارتکاز، ظلم وجبر اور استحصال کے جس منظم نظام کی شکل اختیار کر لی ہے، وہ ایک بالکل دوسری چیز ہے۔ کوئی ایسا کام جو فی نفسہ مباح ہو، اگر دیگر عوامل کے تحت کسی مفسدے اور ضرر کا باعث بن جائے تو مفاد عامہ

کی خاطر اسے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ غیر محدود ملکیت زمین کے مفاسد سے بچنے کے لیے سد ذریعہ کے اصول پر ملکیت زمین کی قانونی تحدید اور پھر مقررہ حد سے زائد زمینوں کے مالکوں سے ان کی اراضی کو جبراً خرید لینا یا زمینوں کے مالکوں کو قانونی طور پر ان زمینوں کو کاشت کرنے کا پابند بنانا یا ان کی ملکیت کے حقوق کو برقرار رکھتے ہوئے ان زمینوں کے انتظام وانصرام کو سرکاری کنٹرول میں لے لینا بالکل درست ہوگا۔ ان میں سے کوئی بات بھی اصلاً شریعت اور فقہی اصولوں کے منافی نہیں اور پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ان میں سے جو طریقہ بھی نتیجہ خیز ہو، اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اختصار کے پہلو سے یہاں صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے، ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے، استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق نہ کرنے، مقاصد ومصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو واجب یا سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے، کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے، کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لگانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات وتصرفات کی مثالیں احادیث، آثار صحابہ اور ائمۂ مجتہدین کی فقہی آرا میں کثرت سے موجود ہیں۔ بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے ذریعے سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی حیثیت اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جو رائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے، آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتا کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک تعبدی حکم کی صورت اختیار کر چکی ہوتی ہے۔ اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ وتابعین اور ائمۂ مجتہدین کی آرا میں موجود جزئیات ونظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علما کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔ بہرحال روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں، قرآن وسنت کی منشا اور مقاصد ومصالح کے تناظر میں جدید مسائل ومشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کر کے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جا سکے اور فقہا نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات ونظائر فراہم کیے ہیں، معاصر تناظر میں انھی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا جا سکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

گفتگو کے آخر میں، میں ساری بحث کا حاصل پیش کرتے ہوئے یہ کہوں گا کہ فقہ واجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار بے حد اہم اور بنیادی ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یا وقتیت کو طے کرنا نہیں، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار ہمارے پاس باقی نہیں رہتا۔ شریعت کے احکام میں مرعی اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل واحکام کی بے شمار عملی صورتوں

میں شارع کی منشا متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا زندہ تعلق قائم رکھنا ہے۔ ھذا ما عندی و العلم عند اللّٰہ۔

حوالہ جات

۱ النساء۴: ۲۳۔

۲ البقرہ۲: ۱۷۸۔ ''یہ تمھارے رب کی طرف سے ایک قسم کی تخفیف اور مہربانی ہے۔''

۳ البقرہ۲: ۲۲۰۔

۴ الاعراف۷: ۱۴۵۔ ''پس اس کو مضبوطی سے پکڑو اور اپنی قوم کو ہدایت کرو کہ اس کے بہتر طریقہ کو اپنائیں۔''

۵ المائدہ۵: ۴۴۔ ''اس کے مطابق خدا کے فرماں بردار انبیا، ربانی علما اور فقہا یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے تھے، بوجہ اس کے کہ وہ کتاب الٰہی کے امین اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے۔''

۶ المائدہ۵: ۴۳۔ ''اور یہ تمھیں حکم کس طرح بناتے ہیں جبکہ تورات ان کے پاس موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔''

۷ مسلم، رقم ۳۲۱۲۔ ''اے اللہ، میں پہلا ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جبکہ ان لوگوں نے اس کو مردہ کر رکھا تھا۔''

۸ آل عمران۳: ۵۰۔ ''اور اس لیے آیا ہوں کہ بعض ان چیزوں کو تمھارے لیے حلال ٹھہراؤں جو تم پر حرام کر دی گئی ہیں۔''

۹ الاعراف۷: ۱۵۷۔ ''اور ان پر سے وہ بوجھ اور پابندیاں اتارتا جو ان پر اب تک رہی ہیں۔''

۱۰ النساء۴: ۲۵۔

۱۱ البقرہ۲: ۲۳۳۔

۱۲ البقرہ۲: ۲۳۳۔

۱۳ البقرہ۲: ۲۴۱۔

۱۴ البقرہ۲: ۲۳۲، ۲۳۴۔

۱۵ النساء۴: ۶۔

۱۶ النساء۴: ۹۲۔

۱۷ البقرہ۲: ۱۷۸۔

۱۸ البقرہ۲: ۱۸۰-۱۸۲۔

۱۹ النساء۴: ۱۱، ۱۲، ۱۷۶۔

۲۰ مسلم، رقم ۳۱۳۵۔

۲۱ ۴: ۳۴۔ ''مرد عورتوں کے سرپرست ہیں۔''

۲۲ ۴: ۳۲۔

۲۳؎ مسند احمد، رقم ۱۵۷۳۔

۲۴؎ ترمذی، رقم ۱۰۷۹۔

۲۵؎ المائدہ ۵: ۳۸۔ ''اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا کے طور پر''۔

۲۶؎ المائدہ ۵: ۳۳۔ ''یہ ان کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے۔''

۲۷؎ النور ۲۴: ۲۔

۲۸؎ البقرہ ۲: ۲۲۸۔

۲۹؎ الاحزاب ۳۳: ۴۹۔

۳۰؎ الطلاق ۶۵: ۴۔

۳۱؎ النساء ۴: ۱۱۔ ''تم نہیں جان سکتے کہ تمھارے لیے سب سے زیادہ نافع کون ہوگا۔''

۳۲؎ البقرہ ۲: ۲۴۰۔

۳۳؎ النور ۲۴: ۴-۹۔

۳۴؎ الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲۔ ''تم یاددہانی کر دو، تم بس ایک یاددہانی کر دینے والے ہو۔ تم ان پر داروغہ نہیں مقرر ہو۔''

۳۵؎ الصافات ۳۷: ۱۳۹۔۱۴۸۔ القلم ۶۸: ۴۸-۴۹۔

۳۶؎ الرعد ۱۳: ۴۰۔

۳۷؎ محمد ۴۷: ۴۔

۳۸؎ التوبہ ۹: ۱۴۔ ''تم ان سے لڑو، اللہ تمھارے ہاتھوں ان کو سزا دے گا۔''

۳۹؎ التوبہ ۹: ۵۔

۴۰؎ التوبہ ۹: ۲۸۔

۴۱؎ بخاری، رقم ۲۷۹۴۔

۴۲؎ بخاری، رقم ۱۰۸۔

۴۳؎ نسائی، رقم ۴۷۲۵۔

۴۴؎ مسند احمد، رقم ۱۵۹۳۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۷۴۸، ۱۹۲۵۳۔

۴۵؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۶۵۔

۴۶؎ اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: جاوید احمد غامدی، ''قانون جہاد'' ۳۲۔۳۸۔ ''برہان'' ۱۳۹۔۱۴۳۔ محمد عمار خان ناصر،

۴۷؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳۔

۴۸؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۶۲۔

۴۹؎ مسلم، رقم ۲۶۸۹۔

۵۰؎ ابوداؤد، رقم ۳۴۴۴۔

۵۱؎ بخاری، رقم ۳۹۰۹۔

۵۲؎ البقرہ ۲: ۱۷۸۔

۵۳۔ الانفال ۸: ۷۲۔
۵۴۔ التوبہ ۹: ۴۔
۵۵۔ مسلم، رقم ۳۲۰۷۔
۵۶۔ مسلم، رقم ۳۲۱۷۔
۵۷۔ ابوداؤد، رقم ۳۸۷۸۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۶۴۔
۵۸۔ ترمذی، رقم ۱۳۷۰۔
۵۹۔ النساء ۴: ۲۵۔
۶۰۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۷۱۴، ۱۳۵۲۶، ۱۳۵۲۸، ۱۳۵۳۳، ۱۳۵۳۶، ۱۳۴۹۱۔
۶۱۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۲۷۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۶۴۹، ۱۳۶۵۰۔ موطا امام مالک، رقم ۲۳۳۰۔
۶۲۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۹۹۰، ۱۸۹۹۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۶۰۵۔
۶۳۔ ترمذی، رقم ۱۱۰۴۔
۶۴۔ نیل الاوطار ۷/ ۲۰۔۲۱۔
۶۵۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۳۰، ۱۱۳۱۔
۶۶۔ ابن ماجہ، رقم ۲۰۳۶۔
۶۷۔ مسلم، رقم ۳۱۵۴۔
۶۸۔ طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۹۶۴۹، ۹۶۵۰۔
۶۹۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۸۔
۷۰۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۹۔
۷۱۔ بخاری، رقم ۲۵۲۰۔
۷۲۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۳۲۳۔
۷۳۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۵۹، ۱۲۶۷۶۔
۷۴۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۲۶۷۶۔
۷۵۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۶۷۔
۷۶۔ النساء ۴: ۸۔
۷۷۔ البقرہ ۲: ۱۸۲۔
۷۸۔ النساء ۴: ۱۲۔

مباحثہ ومکالمہ

حافظ محمد زبیر☆

کیا قرآن قطعی الدلالۃ ہے؟

—— ۲ ——

قرآن وسنت کا باہمی تعلق

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے مُبَیِّن (وضاحت اور تشریح کرنے والے) ہیں اور جناب غامدی صاحب بھی اس بات کو مانتے ہیں جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب 'برہان' میں قرآن وسنت کے باہمی تعلق کے عنوان سے اس موضوع پر مفصل گفتگو کی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں قرآن میں ذکر ہے:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل:۴۴)

''اور ہم نے آپ کی طرف قرآن نازل کیا تا کہ آپ اس کی تبیین کریں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے اور تا کہ وہ غور وفکر کریں۔''

اسی طرح قرآن میں ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بیان کی خود ذمہ داری لی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (القیامۃ:۱۷تا۱۹)

''بے شک ہمارے ذمے قرآن کا جمع کرنا اور اس کا پڑھوا دینا ہے، پس جب ہم اس کو پڑھ دیں تو آپ اس کے پڑھے ہوئے کی پیروی کریں، پھر ہمارے ذمے اس کا بیان ہے۔''

اس تبیین یا بیان میں کیا قرآن کے کسی حکم کی تخصیص یا تحدید بھی داخل ہے؟ اگر ہم فقہائے اہل سنت سے یہ سوال کریں تو سب کے نزدیک تخصیص، تبیین میں شامل ہے لیکن اگر ہم غامدی صاحب سے یہی سوال کریں تو ان کے نزدیک تخصیص، قرآنی حکم میں تغیر وتبدل ہے لہٰذا یہ تبیین میں شامل نہیں ہے۔ جب ہم قرآن سے یہ سوال کرتے ہیں تو اس کا جواب بھی اثبات میں ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سورۃ بقرۃ میں جب بنی اسرائیل کو گائے ذبح کرنے کا حکم دیا تو وہ حکم ان الفاظ کے ساتھ تھا:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً (البقرۃ:۶۷)

اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا: یقیناً اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو۔

اس آیت مبارکہ میں لفظ 'بقرۃ' نکرہ مطلق ہے۔ اس کو بعض اصولیین عام مطلق یا عموم بدلی بھی کہہ دیتے ہیں۔ علی

☆ ریسرچ اسسٹنٹ، قرآن اکیڈمی، ۳۶۔ کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور۔

سبیل البدل 'بقرۃ' کا ہر فرد (ہر گائے) اس لفظ میں شامل ہے۔ بنی اسرائیل کسی بھی قسم کی گائے پکڑ کر ذبح کر دیتے تو اس حکم پر عمل ہو جاتا' لیکن جب بنی اسرائیل نے لفظ 'بقرۃ' کی تبیین چاہی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرونَ (البقرۃ:۶۸)

''انہوں نے کہا: آپ اپنے رب سے دعا کریں کہ وہ ہمارے لیے واضح کرے کہ وہ گائے کیا ہے؟ حضرت موسیٰ نے کہا: بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ بوڑھی عمر کی ہو اور نہ چھوٹی عمر کی' بلکہ درمیانی عمر کی ہو۔ پس تم کرو جس کا تمہیں حکم دیا جا رہا ہے۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لفظ تبیین کے ذریعے 'بقرۃ' کی تخصیص وتحدید کر دی ہے' اب 'بقرۃ' سے علیٰ سبیل البدل اس کا ہر فرد مراد نہیں ہے بلکہ اب اس 'بقرۃ' سے مراد علیٰ سبیل البدل اس کا ایک فرد ہے۔ لہٰذا تبیین کے ذریعے علیٰ سبیل البدل 'بقرۃ' کے بعض افراد کے لیے یہ حکم ثابت ہوا نہ کہ تمام گائیوں کے لیے' اسی طرح اب تک بنی اسرائیل کے لیے حکم یہ تھا کہ درمیانی عمر کی کسی وصف کی گائے ذبح کر دیں تو اس حکم پر عمل ہو جائے گا۔ یہ ذہن میں رہے کہ اول حکم میں لفظ 'بقرۃ' میں درمیانی عمر کی گائے کی تحدید شامل نہ تھی یہ تحدید' تبیین کے ذریعے لگائی گئی۔ جب بنی اسرائیل نے اس گائے کی مزید تبیین چاہی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ (البقرۃ:۶۹)

''انہوں نے کہا: آپ اپنے رب سے دعا کریں کہ وہ ہمارے لیے واضح کرے کہ اس گائے کا رنگ کیسا ہو؟ تو حضرت موسیٰ نے کہا: بے شک وہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وہ ایک زرد رنگ کی گائے ہے اس کا رنگ گہرا ہے۔ وہ دیکھنے والوں کو بھلی معلوم ہوتی ہے۔''

جب بنی اسرائیل نے لفظ تبیین کے ذریعے 'بقرۃ' کی مزید وضاحت چاہی تو اللہ تعالیٰ نے لفظ 'بقرۃ' کے عمومی مفہوم کی مزید تحدید و تخصیص کر دی کہ اب صرف درمیانی عمر کی گائے مطلوب نہیں ہے بلکہ درمیانی عمر کے ساتھ ساتھ اس کا رنگ گہرا زرد بھی ہو اجو دیکھنے والوں کو بھلی معلوم ہو۔ اس آیت میں لفظ تبیین کے ذریعے درمیانی عمر کی گائے کی مزید تحدید و تخصیص کر دی گئی۔ اس وقت تک اگر بنی اسرائیل مذکورہ بالا صفات کی حامل کوئی سی بھی گائے ذبح کر دیتے تو اللہ تعالیٰ کے اس حکم پر عمل ہو جاتا لیکن جب بنی اسرائیل نے اس گائے کی مزید تبیین چاہی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاء اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ
قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا
قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ (البقرۃ:۷۰،۷۱)

''انہوں نے کہا: آپ اپنے رب سے دعا کریں وہ ہمارے لیے واضح کرے کہ وہ گائے کیا ہے؟ بے شک گائے ہم پر مشتبہ ہو گئی ہے اور اگر اللہ نے چاہا تو ہم رہنمائی پانے والوں میں سے ہو جائیں گے۔ حضرت موسیٰ نے کہا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ تو سدھائی گئی ہے کہ زمین میں ہل چلائے اور نہ کھیتی کو پانی پلاتی ہے وہ یک رنگ

ہے کہ اس میں کوئی داغ نہیں ہے۔ انہوں نے کہا تو اب تو حق بات لے کر آیا، پس انہوں نے اس گائے کو ذبح کیا جبکہ وہ ایسا کرنے والے نہیں تھے۔''

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے لفظ تبیین کے ذریعے 'بقرۃ' کے مزید افراد کو اس کے لغوی مفہوم سے نکال دیا اور اس کے معنی ومفہوم کی مزید تحدید وتخصیص کر دی۔ ان آیات پر غور کرنے والے کو معلوم ہوگا کہ شروع میں جب گائے ذبح کرنے کے لیے لفظ 'بقرۃ' استعمال کیا گیا تھا تو اس 'بقرۃ' کی تمام قسموں پر علی سبیل البدل اس لفظ کا اطلاق ہو سکتا تھا لیکن تبیین کے ذریعے 'بقرۃ' کے افراد کی اس قدر تحدید کر دی گئی کہ شاید بنی اسرائیل میں کوئی ایک ہی ایسی گائے پائی جاتی ہو کہ جس پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہو۔

قرآن کے عام ومطلق کی تخصیص وتحدید اس کے علاوہ اور کیا ہے؟ عام کی تخصیص کا یہ معنی بالکل نہیں ہے کہ باہر سے کوئی مفہوم نص کے معنی میں شامل کیا گیا ہے بلکہ تخصیص کا معنی ومفہوم تو شروع سے ہی نص کے عمومی معنی میں شامل ہوتا ہے۔ اس کو ہم قرآن کی ایک اور مثال سے سمجھتے ہیں کہ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور:۲)

''زنا کرنے والا مرد اور زنا کرنے والی عورت، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔''

اس آیت مبارکہ میں 'الزانی' اور 'الزانیۃ' لفظ عام ہیں اور ان کا اطلاق لغت میں ہر زنا کرنے والے مرد پر ہوتا ہے، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ، آزاد ہوں یا غلام، عورت کی رضامندی سے زنا کرنے والا ہو یا اس پر جبر کرتے ہوئے، چوری چھپے زنا کرنے والا ہو یا برسر عام مجمع میں، ایک دفعہ زنا کرنے والا ہو یا زنا کا عادی مجرم ہو وغیرہ یہ سب اس لفظ 'الزانی' اور 'الزانیۃ' کے متنوع افراد ہیں اور یہ سب اس کے عمومی معنی میں داخل ہیں۔ اس لیے لفظ 'الزانی' اور 'الزانیۃ' اپنے تحت آنے والے تمام افراد کو شامل ہیں لہٰذا یہ لفظ 'عام' کہلائے گا۔ اگر اس لفظ 'الزانی' اور 'الزانیۃ' کے بعض افراد کو اس سے نکال لیا جائے اور اس کے مفہوم کو اس کے بعض افراد تک محدود کر دیا جائے تو یہ اس عام کی تخصیص کہلائے گی، خود قرآن نے ایک اور جگہ وضاحت کر دی کہ لفظ 'الزانی' اپنے عموم پر باقی نہیں ہے یعنی غلام اس میں شامل نہیں ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ (النساء:۲۵)

''پس اگر وہ (لونڈیاں) زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر نصف سزا ہے اس کی جو کہ آزاد عورتوں پر ہے۔''

اسی طرح جمہور علما کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تبیین کا فریضہ سرانجام دیتے ہوئے یہ واضح کر دیا کہ 'الزانی' سے مراد شادی شدہ نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث نے قرآن کے الفاظ کے مفہوم میں کوئی نئی بات داخل نہیں کی بلکہ اس کے الفاظ کے ان بعض مصداقات کا تعین کیا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی مراد تھے۔

جس طرح تخصیص کا معنی کسی نص میں باہر سے کسی مفہوم کو شامل کرنا نہیں ہے اسی طرح تخصیص کا معنی کسی نص کے مفہوم کو تبدیل کرنا بھی نہیں ہے۔ مثلاً ایک بحث تو یہ ہے کہ اہل زبان نے فلاں لفظ کو کس معنی کے لیے وضع کیا ہے؟ اور ایک دوسری بحث یہ ہے کہ متکلم کی اس لفظ سے منشا کیا ہے؟ مثلاً اہل زبان نے لفظ 'رجل' کسی مذکر فرد واحد پر دلالت کے لیے

وضع کیا ہے۔ اگر کوئی شخص کہتا ہے 'جاء نی رجل' تو اس سے مراد کوئی بھی ایسا آدمی ہو سکتا ہے کہ جس پر لفظ 'رجل' صادق آئے۔ اب اگر کوئی شخص یہ جملہ 'جاء نی رجل' بول کر مراد 'زید' لیتا ہے تو یہ لغت کے منافی نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ہم سے یہ کہے کہ لغت کی کسی کتاب سے دکھاؤ کہ 'رجل' کے معنی 'زید' ہوتے ہیں تو ہم اس کو یہ کہیں گے کہ 'جاء نی رجل أی زید' لغت عربی کے قواعد وضوابط کے مطابق جائز ہے اور اہل زبان اس کو استعمال کرتے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ نے 'رجل' سے 'زید' مراد لے کر 'رجل' کے لغوی وضعی معنی کو تبدیل کر دیا ہے تو ہم اس کو کہیں گے کہ 'رجل' کا لغوی معنی تبدیل نہیں ہوا بلکہ متکلم نے اپنی مراد کو واضح کیا کہ 'رجل' سے اس کی مراد ایک خاص فرد ہے نہ کہ علیٰ سبیل البدل ہر فرد۔ لہٰذا 'تحریر رقبة' بول کر 'تحریر رقبة مؤمنة' مراد لینا عربی زبان کے اسلوب کے مطابق ہر متکلم کے لیے جائز ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تقیید بھی تبیین کی ہی ایک قسم ہے اور تقیید کلام کے وقت متکلم کے ذہن میں ہوتی ہے اس کو کلام میں ظاہر کرنا ضروری نہیں ہے۔ جیسے کوئی شخص 'جاء نی رجل' بول کر کر اس سے مراد 'زید' لے رہا ہو۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے جس مطلق کو بھی مقید کیا ہے وہ دراصل متکلم کی منشا کی وضاحت کی ہے۔ 'جاء نی رجل أی زید' اہل نحو کے نزدیک نہ تو نسخ ہے اور نہ ہی یہ تغیر ہے بلکہ یہ تفسیر کہلاتا ہے اور لفظ 'أی' حروف تفسیر میں سے ایک حرف ہے اور تفسیر، تبیین ہی کی ایک قسم ہے۔ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کام کیا ہے یعنی قرآن کے مطلق سے اللہ کی مراد کو واضح کیا ہے نہ کہ اس کے کسی حکم میں تبدیلی، تحدید یا اس کو منسوخ کیا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام شاطبیؒ نے اس پر 'الرسالة' اور 'الموافقات' میں مفصل بحث کی ہے۔

تخصیص وتقیید کی بحث کے بعد اب ہم اضافے کی طرف آتے ہیں، کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن کے کسی حکم پر اضافہ تبیین میں شامل ہے؟ یا کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اختیار تھا کہ وہ قرآن کے کسی حکم میں اضافہ کریں؟ پہلے سوال کا جواب اگر ہم غامدی صاحب سے پوچھیں تو ان کا جواب نفی میں ہے، غامدی صاحب قرآن کے کسی حکم پر اضافے کو تبیین نہیں مانتے، جبکہ اہل سنت اس کو تبیین کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اضافہ کس طرح تبیین کی ایک قسم ہے؟۔ 'بقرة' کی جس مثال پر ہم بحث کر چکے ہیں وہ تحدید و تخصیص کے علاوہ اضافے کی بھی مثال ہے۔ اللہ نے جب 'أن تذبحوا بقرة' کا حکم جاری کیا تھا تو اللہ کی مراد واضح تھی کہ کوئی بھی گائے ذبح کر لی جائے۔ اب متکلم (اللہ) نے اپنے ایک جاری کردہ ایسے حکم پر، جو کہ کلام کے وقت ایک مکمل، قابل فہم اور قابل عمل حکم تھا، لفظ تبیین کے ذریعے اضافے کیے ہیں لہٰذا اضافہ بھی تبیین ہی کی ایک شکل ہے۔

امام شافعی کا موقف

امام شافعیؒ کا کہنا یہ ہے کہ سنت، قرآن کے کسی حکم کو نہ تو منسوخ کرتی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا تغیر وتبدل کرتی ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

> ''اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے واضح کر دیا ہے کہ جو بھی اس کی کتاب سے منسوخ ہوا ہے وہ اس کی کتاب ہی کے ذریعے منسوخ ہوا ہے اور سنت، کتاب کی ناسخ نہیں ہے بلکہ سنت تو تمام احکامات میں کتاب کے تابع ہے۔ وہ کتاب اللہ کے منصوص کی وضاحت کرتی ہے اور جس کو اللہ تعالیٰ نے مجمل نازل کیا ہے اس کی تفسیر بیان کرتی

ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور جب ان پر ہماری واضح آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو وہ لوگ جو ہم سے ملاقات کی امید نہیں رکھتے' کہتے ہیں: اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! اس کے علاوہ کوئی اور قرآن لے آ' یا اس کو تبدیل کر دے۔ آپؐ ان سے کہہ دیں: میرے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ میں اس کو اپنی طرف سے بدل دوں' میں تو بس اسی کا اتباع کروں گا جو کہ میری طرف نازل ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے ایک بہت بڑے دن کے عذاب کا ڈر ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی اتباع فرض کی ہے اور ان کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ اپنی طرف سے اس کو تبدیل کر دیں۔'' (الرسالۃ: ابتداء الناسخ والمنسوخ)

امام شافعیؒ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں ہمیں جو بھی احکامات ملتے ہیں وہ یا تو وہ احکامات ہیں جو کتاب اللہ میں بھی موجود ہیں' تو اس صورت میں سنت کے احکامات قرآن کے احکامات کی تاکید ہوں گے یا پھر وہ قرآن کے مجمل کا بیان ہوں گے۔ سنت میں موجود تیسری قسم کے احکامات وہ ہیں کہ جن کے بارے میں قرآن بالکل خاموش ہے تو ایسے احکامات بالاجماع حجت ہیں' لیکن سنت کے ایسے احکامات حجت کیوں ہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

''مجھے اس مسئلے میں اہل علم میں سے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہو سکا کہ سنت تین قسم کی ہے جن میں سے دو قسموں پر ان کا اتفاق ہے۔ یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے ملتی بھی ہیں اور جدا جدا بھی ہیں۔ ان میں سے ایک قسم تو وہ ہے کہ جس کے بارے میں صراحت کتاب اللہ میں موجود ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی سنت کے ذریعے تاکید فرما دی۔ جبکہ دوسری قسم کہ جسے اللہ تعالیٰ نے کتاب میں اجمالاً بیان کر دیا ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی طرف سے اس کے منشا کی وضاحت کر دی ہے۔ یہ سنت کی وہ دو قسمیں ہیں کہ جن کے بارے میں کوئی اختلاف مروی نہیں ہے۔ سنت کی تیسری قسم وہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حکم جاری فرمایا کہ جس کے بارے میں قرآن میں کوئی نص موجود نہیں ہے' تو اس قسم کے بارے میں بعض علما کا کہنا یہ ہے کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی اطاعت فرض کی ہے اور اس کے علم سابق میں یہ بات موجود ہے کہ وہ آپؐ کی سنت کو رضامندی کی توفیق بخشے گا' آپؐ کو اللہ کی طرف سے اس بات کی اجازت ہے کہ آپ جس مسئلے میں قرآن کا کوئی منصوص حکم نہ ہو اس کے متعلق اپنی سنت جاری فرما دیں۔ بعض کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی بھی ایسی سنت جاری نہیں فرمائی کہ جس کی اصل کتاب اللہ میں موجود نہ ہو جیسا نمازوں کی تعداد اور اس کی عملی صورت بیان کرنے میں آپؐ کی سنت کا دارومدار قرآن کا وہ اجمالی حکم ہے کہ جس میں نماز فرض قرار دی گئی ہے۔ اسی طرح خرید وفروخت کے بارے میں آپؐ نے جو احکامات بیان فرمائے ان کی بنا بھی قرآنی احکامات پر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ پس جن چیزوں کو آپؐ نے حلال یا حرام ٹھہرایا ہے ان کو اللہ کی طرف سے واضح فرمایا ہے جیسا کہ آپؐ نے نمازوں کی تبیین فرمائی ہے۔ بعض اہل علم کا کہنا یہ ہے کہ سنت اللہ کے پیغام کے طور پر آپؐ کے پاس آئی تھی لہٰذا (اللہ کے فرض کرنے سے) سنت فرض ہوئی۔ بعض علما کا کہنا یہ ہے کہ ہر وہ سنت جس کو آپؐ نے جاری کیا ہے وہ آپؐ کے دل پر القا ہوئی تھی اور آپؐ کی سنت ہی وہ حکمت ہے جو اللہ کی طرف سے آپؐ کے دل پر القا

کی گئی، پس جو آپؐ کے دل پر القا کیا گیا وہی آپؐ کی سنت ہے۔'' (الرسالۃ: باب ما أبان اللہ لخلقہ من فرضہ علی رسولہ اتباع ما أوحی الیہ)

امام شافعیؒ کی مذکورہ بالا عبارت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے تخصیص، تقیید اور اضافے وغیرہ کو سنت کی دوسری قسم میں رکھا ہے اور اسے قرآن کے اجمال کا بیان کہا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سنت کے وہ احکامات جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ معلوم ہوتے ہیں ان کو امام شافعیؒ کیسے بیان میں شمار کرتے ہیں؟ امام شافعیؒ نے ایسی احادیث جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ معلوم ہوتی ہیں ان کو مختلف طریقوں سے حل کیا ہے:

۱) بعض اوقات امام شافعیؒ ایسی احادیث کو جو کسی آیت پر اضافہ معلوم ہو رہی ہوں، کسی اور آیت کی تشریح و توضیح کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک غیر شادی شدہ زانی کے لیے تغریب عام کی سزا قرآن کی آیت 'الزانیة و الزانی' پر اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ سورۃ نساء کی آیت 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کا بیان ہے۔ امام شافعیؒ لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے زنا کی جو ابتدائی حد سورہ نساء میں بیان ہوئی ہے وہ 'حبس' اور 'ایذا' تھی علاوہ ازیں ان آیات میں 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کے الفاظ میں اللہ کی طرف سے یہ وعدہ بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب اس سلسلے میں کوئی رہنمائی دیں گے۔ لہٰذا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی طرف سے 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کی تبیین فرماتے ہوئے غیر شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑے اور تغریب عام کی حد مقرر کی اور شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑے اور رجم کی حد بیان کی، کیونکہ آپؐ نے اس آیت کے نزول کے بعد فرمایا:

> خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام و الثیب بالثیب جلد مائة و الرجم۔
>
> ''مجھ سے لے لو مجھ سے لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے رستہ نکال دیا ہے۔ غیر شادی شدہ کو غیر شادی شدہ کے ساتھ زنا پر سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے جلا وطن کیا جائے اور شادی شدہ کو شادی شدہ سے زنا میں سو کوڑے مارے جائیں اور رجم کیا جائے۔''

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نے اس رستے کو واضح کر دیا جو اللہ نے ان عورتوں کے لیے مقرر کرنے کا وعدہ کیا تھا اور یہ پہلی حد ہے جو کہ زانیوں پر جاری ہوئی کیونکہ اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں: کہ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان عورتوں کو اٹھا لے یا ان کے لیے کوئی رستہ مقرر کر دے۔ (الرسالۃ: باب وجہ آخر)

غامدی صاحب نے 'البکر بالبکر' والی روایت پر یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ اس حدیث سے تو صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ غیر شادی اگر غیر شادی سے زنا کرے تو سو کوڑے اور تغریب عام کی سزا ہے اور شادی شدہ، شادی شدہ سے زنا کرے تو سو کوڑے اور رجم کی سزا ہے۔ اگر شادی شدہ، غیر شادی شدہ سے زنا کرے تو ان کی سزا تو حدیث میں بیان نہیں ہوئی۔ ہمارا جواب غامدی صاحب کو یہ ہے کہ وہ حدیث پر اعتراض کرنے کی بجائے اگر اپنی عربی معلیٰ کی روشنی میں قرآن کی آیت 'الحر بالحر و العبد بالعبد و الأنثی بالأنثی' کے اسلوب کلام پر غور فرما لیتے تو انہیں آپؐ کی اس روایت کے اسلوب کلام سے پیدا ہونے والے اشکالات رفع ہو جاتے۔ بہر حال امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کے بعد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ کے لیے تو سو کوڑوں اور تغریب عام کی سزا کو برقرار رکھا لیکن آپؐ نے اپنے عمل

کے ذریعے شادی شدہ زانی سے سوکوڑوں کی سزا منسوخ کر دی اور آپؐ نے حضرت ماعز اسلمیؓ اور غامدیہ عورت کو صرف رجم کیا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

''پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ کو رجم کیا اور ان کو کوڑے نہ مارے اسی طرح آپؐ نے اسلمی عورت کو بھی رجم کیا اور اس کو کوڑے نہیں لگوائے۔ پس سنت نے اس بات کی وضاحت کر دی کہ شادی شدہ زانیوں سے کوڑے منسوخ ہو چکے ہیں۔'' (الرسالۃ: باب وجہ آخر)

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ایک طرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی آیت 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کی تبیین میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے لیے اللہ کے حکم سے حدود مقرر کیں تو دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے آیت مبارکہ 'الزانیۃ و الزانی' نازل کی تاکہ امت کو اس بات کی خبر دی جائے کہ سورۃ نساء کی 'حبس' اور 'ایذا' کی سزا منسوخ ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

''پھر اللہ تعالیٰ نے 'حبس' اور 'ایذا' کو اپنی کتاب کے ذریعے منسوخ کر دیا اور یہ حکم جاری فرمایا کہ زانی مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔'' (کتاب الرسالۃ: باب فرض الصلاۃ الذی دل الکتاب ثم السنۃ)

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ آیت جلد کے نزول کے بعد بھی آپؐ نے شادی شدہ کو سنگسار کیا جو کہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت نے آپؐ کے حکم کو منسوخ نہیں کیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آیت جلد کے نزول کا اصل مقصد 'ایذا' اور 'حبس' کی قرآن میں بیان شدہ سزا کو منسوخ قرار دینا ہے نہ کہ زنا کی کسی حد کو بیان کرنا' کیونکہ زنا کی حد تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کے بیان میں آیت جلد کے نزول سے پہلے ہی واضح کر چکے ہیں۔ لیکن آیت جلد 'ایذا' اور 'حبس' کی سزا کو منسوخ قرار دینے کے ساتھ ساتھ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کے بیان میں بذریعہ سنت جاری کردہ زنا کی حدود کی بھی تاکید فرما رہی ہے۔☆۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

''اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑوں کی آیت کے نزول کے بعد بھی رجم کیا ہے۔'' (الرسالۃ: باب وجہ آخر)

یہ تو رجم کے بارے میں امام شافعیؒ کا موقف ہے۔ بعض علما کا کہنا یہ ہے کہ 'أو یجعل اللہ لھن سبیلا' کے بعد جب آیت مبارکہ 'انما جزاؤ الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الأرض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیھم و أرجلھم من خلاف أو ینفو من الأرض' نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے 'زنا' کو 'فساد فی الأرض' کا ایک مصداق قرار دیا کیونکہ جس طرح 'اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے محاربت' کے الفاظ عام ہیں اور اس کے مصداقات کئی ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود قرآن نے 'اُکل ربا' کو اللہ کے ساتھ جنگ قرار دیا ہے اسی طرح 'فساد فی الأرض' بھی ایک عام لفظ ہے کہ جس کے مصداقات سینکڑوں ہو سکتے ہیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ کے زنا کو 'فساد فی الأرض' کا مصداق قرار

☆امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو قرآن سنت کو منسوخ کرتا ہے اور نہ سنت قرآن کو منسوخ کرتی ہے بلکہ ان دونوں کا آپس کا تعلق شرح و بیان کا ہے نہ کہ ناسخ و منسوخ کا' لہٰذا جس طرح سنت قرآن کے احکامات کی تاکید بھی کرتی ہے اور تفسیر بھی' اسی طرح قرآن بھی سنت کے احکامات کی تائید بھی کرتا ہے اور وضاحت بھی۔

دیتے ہوئے اس کے لیے 'أو یقتلوا' کے الفاظ سے استدلال کرتے ہوئے رجم کی سزا تجویز کی اور اس کے ساتھ 'الزانیة و الزانی' کی آیت پر عمل کرتے ہوئے سوکوڑوں کی سزا کو بھی جمع فرمادیا۔ اسی طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ زانی کے لیے 'الزانیة و الزانی' کے تحت سوکوڑوں کی حد بیان کی اور غیر شادی شدہ کے زنا کو بھی 'فساد فی الأرض' کا ایک مصداق قرار دیتے ہوئے 'أو ینفوا من الأرض' سے استدلال کرتے ہوئے 'تغریب عام' کی سزا کو بھی سوکوڑوں کی سزا کے ساتھ جمع کر دیا۔ چونکہ 'الزانیة و الزانی' کا لفظ عام تھا لہٰذا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے شادی شدہ زانی اور غیر شادی شدہ زانی دونوں کے لیے اس سزا کو بیان کیا' اور سورۃ المائدۃ کی آیت سے شادی شدہ کے لیے رجم کی سزا اور غیر شادی شدہ کے لیے تغریب عام کی سزا مقرر کی۔ سورۃ المائدۃ کی آیت سے رجم و تغریب عام کی سزا کا اخذ کرنا اگرچہ یہ آپ کا استدلال و استنباط تھا لیکن اللہ کی تقریر و تائید نے اسے وحی بنا دیا۔ علاوہ ازیں قرآنی آیات سے جو آپ استدلال کرتے ہیں وہ اللہ کی طرف سے آپ کے لیے الہام ہوتا ہے جس کو امام شافعیؒ نے قرآن کی اصطلاح میں 'حکمت' کا نام دیا۔ لہٰذا ہر ایک سزا جو کہ شادی شدہ یا غیر شادی شدہ کے لیے سنت سے ثابت ہے وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن ہی سے اخذ کی ہے۔ زنا کا 'فساد فی الأرض' کا ایک فرد ہونا عقلاً و شرعاً واضح ہے۔ مثلاً زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اولاد کی اپنے غیر شرعی والدین سے نفرت' شادی مرد و عورت کے زنا کی صورت میں خاندانوں کا ٹوٹنا' باہمی قتل و غارت تک نوبت آ جانا وغیرہ۔

۲) بعض اوقات امام شافعیؒ ان احادیث کے احکامات' جو کہ بظاہر ہمیں قرآن پر اضافہ معلوم ہوتے ہیں' کی قرآنی آیات سے اس طرح تطبیق فرماتے ہیں کہ وہ متعلقہ آیت پر اضافہ نہیں بنتے۔ مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے 'ذی مخلب' اور 'ذی ناب' کو جو حرام کہا ہے وہ قرآن کی آیت 'قل لا أجد فیما أوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا أن یکون میتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فانه رجس أو فسقا أهل لغیر الله به' پر اضافہ نہیں ہے' کیونکہ یہ آیت ایک خاص سیاق میں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس آیت سے مراد وہ اشیاء ہیں کہ جن کو مشرکین مکہ نے اپنی طرف سے حرام ٹھہرا لیا تھا لہٰذا مشرکین مکہ سے کہا گیا کہ جسے تم حرام سمجھتے ہو اس میں سے صرف چار چیزیں اللہ نے حرام کی ہیں۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

> ''ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ کہہ دیں: میں اس میں جو میری طرف وحی کیا گیا ہے کسی چیز کو حرام نہیں پاتا اس میں سے کہ جس کو تم کھاتے ہو سوائے مردار اور جن کا بعد میں ذکر ہے۔ پس جن اشیاء کو تم نے ناپاک سمجھ کر چھوڑ رکھا ہے وہ ان اشیا کے مقابلے میں کہ جن کو تم حلال سمجھتے ہو' حرام نہیں ہیں سوائے ان کے کہ جن کا اللہ تعالیٰ نے نام لیا ہے۔'' (الرسالۃ: باب العلل فی الأحادیث)

امام شافعیؒ کی بات کی تائید قرآن کے سیاق و سباق سے بھی ہوتی ہے کیونکہ 'قل لا أجد فیما أوحی' سورۃ انعام کی آیت '۱۴۵' ہے جبکہ سورۃ انعام کی آیت '۱۳۶' تا '۱۵۳' کا مضمون ایک ہی ہے ان آیات میں اللہ تعالیٰ بار بار مشرکین مکہ کو جھنجوڑ رہے ہیں کہ تم نے اپنی طرف سے حلال و حرام کے معیارات قائم کر رکھے ہیں۔ جیسا کہ اللہ کا فرمان 'و قالوا هذه أنعام و حرث حجر لا یطعمها الا من نشاء' (الانعام:۱۳۸) اور 'و قالوا ما فی بطون هذه الأنعام خالصة لذکورنا و محرم علی أزواجنا' (الأنعام:۱۳۹) اور 'قل آالذکرین حرم أم

الأنثيين أما اشتملت عليه ارحام الأنثيين' (لأنعام:۱۴۳و۱۴۴)وغیرہ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ اس آیت میں خاص مشرکین مکہ سے خطاب ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کو بتا دیں کہ جن 'طیبات' کو تم نے حرام ٹھہرا لیا ہے وہ حرام نہیں ہیں بلکہ یہ چار چیزیں حرام ہیں۔

علاوہ ازیں اس آیت میں جو حصر بیان ہوا ہے وہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ حصر مجازی یا حصر اضافی ہے جیسا کہ امام سیوطیؒ نے 'الاتقان' میں آیت کے حصر کو مجازی لیا ہے' حصر مجازی یا اضافی قرآن میں بہت استعمال ہوا ہے جیسا کہ آیت مبارکہ میں ہے 'قل انما یوحی الی أنما الھکم الہ واحد'۔ اگر ہم اس آیت میں حصر کو حقیقی معنی میں لیں تو اس کا معنی بنے گا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صرف توحیدِ اُلوہیت کی ہی وحی ہوئی ہے جو کہ خود قرآن کے بھی خلاف ہے کیونکہ قرآن میں صرف توحیدِ اُلوہیت کا بیان نہیں ہے۔ اسی طرح 'انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء' اور 'و ما محمد الا رسول' بھی حصر مجازی و اضافی کی مثالیں ہیں۔

لہٰذا قرآن کا بیان 'قل لا أجد فیما أوحی..' بھی شریعت ہے اور سنت کا بیان 'حرم رسول اللہ یعنی یوم خیبر لحوم الحمر الأھلیة و لحوم البغال و کل ذی ناب من السباع و کل ذی مخلب من الطیر' بھی بیانِ شریعت ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ نے 'مجموع الفتاوی' میں لکھا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول آیت مبارکہ 'یحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث' کا بیان ہے۔ جبکہ غامدی صاحب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو بیانِ شریعت نہیں مانتے بلکہ وہ اسے بیانِ فطرت قرار دیتے ہیں۔

۳) بعض اوقات امام شافعیؒ سنت کے احکامات کو قرآن کی اس آیت پر اضافہ کی بجائے اسی آیت کے اجمال کا بیان قرار دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پھوپھی اور بھتیجی اور خالہ اور بھانجی کے جمع کرنے کو حرام ٹھہرایا ہے' یہ فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم آیت مبارکہ 'حرمت علیکم أمھتکم و بنتکم وأخوتکم وعمتکم و خلتکم و بنتکم ...' پر اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ 'و أحل لکم ما وراء ذلکم' کا بیان ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں:

''پس یہ آیت مبارکہ دو معانی کا احتمال رکھتی ہے ایک یہ کہ جن عورتوں کو اللہ تعالیٰ نے متعین طور پر حرام ٹھہرا دیا' وہ حرام ہوں اور جن سے سکوت فرمایا ہے وہ حلال ہوں اور یہ معنی اللہ تعالے کے قول 'جو بھی اس کے علاوہ ہے وہ ان کے لیے حلال کیا گیا ہے' سے بھی ثابت ہے اور یہ اس آیت کا ظاہری معنی ہے... اللہ تعالیٰ نے جو دو بہنوں کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اصل حرمت جمع کرنے کی ہے ورنہ دونوں میں سے ہر ایک بہن علیحدہ علیحدہ اس کے لیے حلال ہوگی۔ جبکہ دو بہنوں کے علاوہ ماؤں' بیٹیوں' پھوپھیوں اور خالاؤں کا حرام ہونا اصلاً ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کہ 'جو بھی اس کے علاوہ ہے وہ ان کے لیے حلال کیا گیا ہے' کا معنی یہ ہے کہ وہ عورتیں جو اُصلاً حرام ہیں یا بذریعہ رضاعت اُصل کا مثل ہونے کی وجہ سے حرام ہیں' ان کے علاوہ تمام عورتیں اس طریقے کے ساتھ حلال ہیں کہ جس طریقے سے ان کی حلت ثابت کی گئی ہے (مثلا دو بہنوں' پھوپھی بھتیجی' بھانجی خالہ کو ایک ساتھ نکاح میں جمع نہ کرنا)... بات یہ ہے کہ جو عورتیں مباح ہیں ان میں سے بھی چار سے زائد سے نکاح حلال نہیں ہے اور گر کوئی شخص (چار کے ہوتے ہوئے) پانچویں سے نکاح کرے گا تو نکاح فسخ کر دیا جائے گا' پس یہ معلوم ہوا کہ مباح

عورتوں میں سے کسی ایک سے نکاح اس وقت جائز ہوگا جبکہ نکاح کا صحیح طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ لہٰذا پانچویں عورت اور ایک عورت سے بھی 'و أحل لکم ما وراء ذلکم' کے مطابق اس وقت نکاح درست ہوگا جبکہ اس سے اس طریقے سے نکاح کیا جائے گا جو کہ نکاح کا صحیح طریقہ ہے اور ان شرائط کے ساتھ نکاح کیا جائے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کو حلال کیا ہے اور 'و أحل لکم ماوراء ذلکم' سے مطلقاً حلت مراد نہیں ہے (بلکہ اس آیت کی حلت بعض صورتوں میں مقید ہے یعنی اللہ تعالیٰ پھوپھی کو اس شرط کے ساتھ حلال کیا ہے کہ اس کے ساتھ بھتیجی کو جمع نہ کیا جائے اور بھتیجی کو اس شرط کے ساتھ حلال کیا ہے کہ اس کے ساتھ پھوپھی کو جمع نہ کیا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچویں عورت کو اس شرط کے ساتھ حلال کیا ہے کہ پہلی چار میں سے ایک کو طلاق دی جائے)۔ چناچہ کسی شخص کا کسی عورت سے نکاح کرنا اس کی پھوپھی یا بھتیجی کو ہر حال میں حرام قرار نہیں دیتا' جبکہ اللہ تعالیٰ نے بیویوں کی ماؤں کو ہر حال میں حرام قرار دیا ہے' لہٰذا پھوپھی اور خالہ ان عورتوں میں شامل ہیں کہ جن کو حلال کیا گیا ہے مگر اس طریقے سے کہ جو اللہ تعالیٰ نے ان کی حلت کے لیے مقرر کیا ہے۔ جس طرح ایک آدمی کے لیے پانچویں عورت سے نکاح اس شرط کے ساتھ حلال ہے کہ وہ اپنی ایک بیوی کو طلاق دے کر جدا کر دے' تو بیوی کی پھوپھی سے نکاح اس وقت جائز ہوگا جبکہ بیوی کو اپنے سے علیحدہ کر دیا جائے۔'' (الرسالۃ: باب محرمات النساء)

امام شافعیؒ نے 'یحرم من الرضاعة ما یحرم من الولادة' کو قرآن کی آیت کا بیان اس طرح بنایا ہے کہ قرآن کے لفظ عام ہیں مثلاً قرآن نے 'امھاتکم' کا لفظ استعمال کیا ہے اب ماں چاہے جننے والی ہو یا رضاعی ہو دونوں صورتوں میں ماں ہے اور ان الفاظ میں داخل ہے۔ اسی طرح قرآن کے الفاظ 'أخواتکم' بھی عام ہیں کہ اس لفظ کے مصداقات میں حقیقی بہن' باپ شریک' ماں شریک اور دودھ شریک تمام بہنیں شامل ہیں۔ اسی طرح کا معاملہ باقی ان رشتوں کا بھی ہے کہ جن کو قرآن نے بیان کیا ہے کہ ان میں بھی نسبی کے ساتھ ساتھ رضاعی رشتے بھی مراد ہوں گے۔ دوسری طرف اللہ کے رسول کے قول 'لا یجمع بین المرأة و عمتها و بین المرأة و خالتها' کو امام شافعیؒ نے قرآن کا بیان یوں ثابت کیا ہے کہ پھوپھی اور بھتیجی' بھانجی اور خالہ ان عورتوں میں شامل ہیں کہ جن کو حلال کیا گیا ہے مگر اس طریقے کے ساتھ جو کہ ان کی حلت کا طریقہ مقرر کیا گیا ہے' لہٰذا کسی عورت کی پھوپھی سے نکاح اس وقت حلال ہوگا جب اس عورت کو طلاق دی جائے جیسا کہ پانچویں عورت سے نکاح اس وقت حلال ہوگا جبکہ پہلی چار میں سے ایک کو طلاق دی ہو۔ آیت مبارکہ 'أحل لکم ما وراء ذلکم' میں مطلقاً حلت کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس طریقے کے ساتھ حلت کا ذکر ہے جو کہ شریعت نے کسی عورت کو حلال کرنے کے لیے مقرر کیا ہے (یعنی نکاحِ صحیح ہو' ایک ساتھ چار سے زائد کو جمع نہ کیا جائے' پھوپھی و بھتیجی کو جمع نہ کیا جائے وغیرہ)۔

ہم نے یہاں 'الرسالۃ' سے چند ایک مثالوں کو بیان کیا ہے جبکہ امام شافعیؒ نے اپنے اس اصول کو ثابت کرنے کے لیے کہ سنت ہر صورت میں قرآن کا بیان ہوتی ہے' اپنی کتاب میں بیسیوں ایسی روایات کو قرآن کا بیان ثابت کیا ہے جو کہ بظاہر دیکھنے والوں کو قرآن پر اضافہ یا اس کا نسخ معلوم ہوتی ہیں۔

(باقی)

مباحثہ ومکالمہ

ڈاکٹر عبدالباری عتیقی ☆

امہات المومنینؓ کے لیے حجاب کے خصوصی احکام

''الشریعۃ'' کے اگست ۲۰۰۷ء کے شمارے میں جناب ڈاکٹر سید رضوان علی ندوی کا مضمون ''امہات المومنینؓ کے لیے حجاب کے خصوصی احکام'' اور ستمبر ۲۰۰۷ء کے شمارے میں اس مضمون پر محمد رفیق چودھری صاحب کی تنقید بعنوان ''امہات المومنین اور آیت حجاب کا حکم'' نظر سے گزرے۔ اس سلسلے میں سورۃ احزاب کی آیت ۳۳ کے حوالے سے کچھ گزارشات پیش خدمت ہیں، اس آیت کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

> ''اور اپنے گھروں میں ٹک کر رہو، دور جاہلیت کی عورتوں کی طرح اپنی زینت کی نمائش کرتی نہ پھرو، نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اللہ چاہتا ہے یہ کہ تم اہل بیت سے آلودگی کو دور رکھے اور تمہیں اچھی طرح پاک کر دے۔'' (احزاب:۳۳)

اس آیت کے حوالے سے سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے عام عورتوں کے لیے بے شمار احکامات دیے ہیں اور ان میں سے بہت سے احکامات تو خالص نسوانی معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، پھر کسی ایک جگہ بھی اللہ تعالیٰ نے یہ اسلوب کیوں اختیار نہیں کیا جو مذکورہ آیت میں اختیار کیا ہے کہ مخاطب تو امہات المومنین کو کیا جائے مگر حکم میں شامل ہوں تمام خواتین؟ آخر صرف اس آیت میں یہ منفرد اسلوب اختیار کرنے میں کیا حکمت ہے؟ خاص طور پر ایک سورت کے اندر جس میں کئی احکامات تو انتہائی واضح اور غیر مبہم انداز میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور امہات المومنینؓ کے لیے خاص ہیں۔ مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خصوصی ازدواجی قوانین، تخییر کے بعد آپ پر اپنی ازواج کو طلاق دینے پر پابندی، ازواج رسول کے لیے امت کی مائیں ہونے کا شرف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ان کے کسی اور سے نکاح پر پابندی وغیرہ۔ اپنے سیاق وسباق میں ایسا منفرد انداز بیان اختیار کرنے میں کوئی مضبوط حکمت اور علت ہونی چاہیے۔ صرف یہ وجہ کہ چونکہ امہات المومنینؓ عام عورتوں کے لیے، خاص طور پر نسوانی معاملات میں اسوہ حسنہ اور نمونہ عمل ہیں، اس لیے ان کو مخاطب کر کے دیے جانے والے احکامات خواتین کے لیے عام ہیں، کوئی مضبوط وجہ نظر نہیں آتی کیوں کہ پھر دوسرے مقامات پر بھی، یا کم از کم کسی ایک دو مقامات پر تو، یہی اسلوب اختیار کیا جانا چاہیے تھا۔

جہاں تک اس دلیل کا تعلق ہے کہ چونکہ اس آیت میں مثلاً نماز، زکوٰۃ اور اللہ اور رسول کی اطاعت کے احکامات بھی دیے گئے ہیں اور وہ بالبداہت تمام عورتوں کے لیے ہیں اس لیے ''وقرن فی بیوتکن'' کا حکم بھی تمام عورتوں کے لیے

☆ H-72/6، بلیر توسیعی کالونی کراچی 75080

ہونا چاہیے،تو اس سلسلے میں گزارش ہے کہ نماز، زکوٰۃ اور اللہ اور رسول کی اطاعت عام عورتوں پر محض اس آیت میں بیان ہونے کے نتیجے میں لازم نہیں ہوئے بلکہ ان پر یہ احکامات قرآن میں دوسرے بے شمار مقامات پر ان ہی کو مخاطب کر کے دیے جانے کی وجہ سے لازم ہوئے ہیں۔یعنی اگر نماز، زکوٰۃ اور اللہ ورسول کی اطاعت کا ذکر صرف اس آیت میں ہوتا تو ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے تھے کہ یہ احکامات بھی صرف امہات المومنین کے لیے ہیں لیکن چونکہ ایسا نہیں ہے اس وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ احکامات دوسری جگہوں پر بیان ہونے کی وجہ سے تمام عورتوں کے لیے خاص ہیں اور ”و قرن فی بیو تکن “ کا حکم صرف اس آیت میں بیان ہونے کی وجہ سے امہات المومنینؓ کے لیے خاص ہے۔

اس بات کو بلاتشبیہ اس طرح سمجھیں کہ مثلاً ایک فٹ بال ٹیم کا کوچ اپنے کھلاڑیوں کو مخاطب کر کے یہ ہدایات دے کہ: ”تم عام نوجوانوں کی طرح نہیں ہو، تمہیں چاہیے کہ رات میں جلدی سو، صبح جلدی اٹھو، پانچ وقت نماز ادا کرو، اچھی خوراک لو اور کم از کم پانچ گھنٹے کھیل کی پریکٹس کرو۔“ تو اگرچہ کہ پہلی چار ہدایات تو عام نوجوانوں کے لیے بھی اسی طرح ہیں لیکن کیا آخری ہدایت کو بھی ان عام ہدایات کے ساتھ بیان ہونے کی وجہ سے تمام نوجوانوں کے لیے لازمی سمجھنا چاہیے؟ ظاہر ہے کہ جواب نفی میں ہوگا کیوں کہ آخری ہدایت انتہائی غیر مبہم طور پر صرف کھلاڑیوں کے ساتھ خاص ہے۔

پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ”و قرن فی بیو تکن “ کے حکم کو نماز، زکوٰۃ اور اللہ ورسول کی اطاعت کے احکامات کے ساتھ بیان ہونے کی وجہ سے تمام عورتوں کے لیے عام مانا جائے کیونکہ موخر الذکر احکامات تمام عورتوں کے لیے عام ہیں تو یہ موخر الذکر احکامات تو مردوں کے لیے بھی عام ہیں، تو تمام مردوں کو ”و قرن فی بیو تکن “ کے حکم میں بھی داخل کیوں نہ سمجھا جائے؟ جب نماز، زکوٰۃ اور اللہ ورسول کی اطاعت کے احکامات مردوں کے لیے بھی ہیں تو ”و قرن فی بیو تکن“ کا حکم ان کے لیے کیوں نہ ہو؟ کیا اس آیت کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ صرف عورتیں ہی گندگی سے پاک ہوں اور اللہ تعالیٰ مردوں کو گندگی سے پاک نہیں کرنا چاہتا؟ کیا صرف عورتوں کے لیے حکم ہے کہ وہ جاہلیت کے طور طریقوں سے پرہیز کریں اور مردوں کو اس بات کی اجازت ہے؟ کیا صرف عورتوں کے لیے نماز اور زکوٰۃ کا حکم ہے اور مرد اس سے مستثنیٰ ہیں؟ کیا صرف عورتوں کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریں اور مردوں کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ اللہ اور رسول کی نافرمانی کیا کریں؟ ”و قرن فی بیو تکن “ کے حکم سے مردوں کے استثنا کی آخر کیا دلیل ہے؟ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ اس میں مخاطب ہی عورتوں کو کیا گیا ہے اس لیے یہ حکم عورتوں تک محدود ہوگا تو یہی تو بات ہو رہی ہے کہ جب مخاطب عورتوں کے بھی ایک خاص طبقے ”امہات المومنین“ کو کیا جا رہا ہے، تو حکم بھی انہی تک خاص رہنا چاہیے۔

جہاں تک بات عام مردوں اور عورتوں کے تعلقات کے موقع پر ان کے دلوں کی پاکیزگی کی ہے تو اس کا طریقہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ نور کی آیات ۳۰۔۳۱ میں انتہائی واضح طور پر بتا دیا ہے، اس لیے یہ طریقہ بھی امہات المومنین کے لیے مخصوص احکامات کی آیات سے اخذ کرنے کے بجائے سورۃ نور کی مذکورہ آیات سے اخذ کرنا چاہیے۔ ہم یہ بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ آخر اس میں پریشان ہونے یا نہ سمجھ میں آنے والی کون سی بات ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی فرد، گروہ یا طبقہ کو کوئی مخصوص ذمہ داری اور منصب عطا کرے تو اس ذمہ داری کی مناسبت سے کچھ مخصوص احکامات، کچھ اضافی پابندیاں اور کچھ حدود و قیود کا اضافہ بھی کر دے۔ عقل تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایسا ہونا چاہیے اور سورۃ احزاب میں ایسا ہی ہوا ہے۔

مکاتیب

بسم اللہ

لندن۔۹نومبر۲۰۰۷

محترم مولانا راشدی صاحب زیدلطفہٗ السلام علیکم ورحمۃ اللہ،

نومبر کا الشریعہ ابھی ملا ہے۔کل میں وطن کے لیے نکلنے کا ارادہ کیے ہوں۔ایسے میں کچھ لکھنے لکھانا تو مولانا محمد علی جوہر جیسے خدامستوں ہی کا کام تھا (رحمۃ اللہ علیہ)،مگر ایک ایسا مراسلہ آپ نے اس شمارے میں مجھ سے متعلق دے دیا ہے کہ سب کام چھوڑ کے چند سطریں اس پر ضروری معلوم ہوئیں۔

مجھے ازحد افسوس ہے کہ لال مسجد پر میرا مضمون محترم مراسلہ نگار کے لیے دلی صدمے کا باعث بنا۔اللہ کی پناہ میں اس بات سے چاہتا ہوں کہ میری کسی بات سے کسی بندۂ مؤمن کی دل آزاری ہو۔اس لیے میں موصوف سے اور ایسے ان تمام لوگوں سے معافی چاہوں گا جنھیں اس مضمون سے تکلیف پہنچی ہو، یہ الگ بات ہے کہ مضمون کے بارے میں میں مراسلہ نگار سے اتفاق نہیں کرسکتا۔معذرت خواہی کے ساتھ ساتھ مجھے مراسلہ کے اس پہلو کی داد بھی دینی ہے کہ ایسی دل آزاری کے شکوے کے باوجود کوئی سخت لفظ اس کے اظہار وبیان میں نہیں ہے۔ابھی گزشتہ شمارے میں ایک مراسلہ قاضی محمد رویس خاں ایوبی صاحب کا نکلا تھا،اس کا خیال کرتا ہوں تو جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد کے محترم مولانا محمد اصغر کے اس ظرف اور ضبطِ نفس کی داد کے لیے الفاظ سوچنے کی ضرورت پڑ رہی ہے۔اللہ کرے ان کا یہ طرز ونمونہ ہمارے یہاں عام ہو۔

مراسلے میں متعین طور پر میری ایک غلطی پر گرفت بھی ہے، کہ عبدالرشید غازی صاحب سے مذاکرات کے ڈرافٹ کا حوالہ دیتے ہوئے میں نے ایک صحافی کی بات کو علما کے بیان پر ترجیح دے لی اور ''گھر میں رکھا جائے گا'' والے نکتے کو ''ان کے گھر میں رکھا جائے گا'' بتادیا۔اس میں اتنی بات تو صحیح ہے کہ میرے مضمون میں ''گھر'' کے بجائے ''ان کے گھر'' کے الفاظ ہیں،مگر یہ صحافی کے الفاظ نہیں تھے۔صحافی نے مفتی رفیع صاحب کے حوالے سے صرف ''گھر'' ہی لکھا تھا۔یہ میرے فہم کی غلطی تھی کہ میں نے ''گھر'' کو غازی صاحب کا اپنا گھر سمجھ لیا،اور اس غلطی پر مجھے تنبّہ اس وقت ہوا جب بعد میں مفتی صاحب کا تفصیلی مضمون اس قصہ پر آیا۔الغرض واقعہ یہ نہیں تھا کہ میں نے علما کے بیان پر کسی دوسرے کے بیان کو ترجیح دے دی تھی۔

والسلام

عتیق الرحمٰن سنبھلی

الشریعہ اکادمی کے زیر اہتمام علمی وفکری نشستیں

○ ورلڈ اسلامک فورم کے راہ نما اور آسٹریلیا میں گولڈ کوسٹ اسلامک سنٹر کے خطیب مولانا سید اسد اللہ طارق گیلانی نے کہا ہے کہ مغرب کے ساتھ تہذیبی جنگ اور فکری کشمکش میں مسلمانوں کے جو تعلیمی اور فکری ادارے کام کر رہے ہیں، ان کی محنت رایگاں نہیں جائے گی اور بالآخر وہ اپنے مشن میں کامیابی حاصل کریں گے۔ وہ گزشتہ شام الشریعہ اکادمی ہاشمی کالونی گوجرانوالہ میں ایک نشست سے خطاب کر رہے تھے۔ انھوں نے کہا کہ مغرب کے دانش ور اور حکمران اس بات کو خود تسلیم کرتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کے خلاف نظریاتی، فکری اور تہذیبی جنگ میں مصروف ہیں، مگر ہمارے بہت سے مسلمان حکمران اور دانش ور ابھی تک اس پر دہشت گردی کے خلاف جنگ کے عنوان کا پردہ ڈال کر خود کو دھوکہ دے رہے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ اس تہذیبی اور نظریاتی جنگ میں مسلمان حکومتوں کا کردار افسوس ناک حد تک منفی ہے اور وہ مسلمانوں کی نمائندگی کرنے کے بجائے مغربی ثقافت وفلسفہ کی راہ ہموار کرنے میں مصروف ہیں، مگر دنیا میں الشریعہ اکادمی جیسے علمی وفکری ادارے سینکڑوں کی تعداد میں اپنے اپنے دائرہ میں مصروف کار ہیں اور ان کی محنت اور جدوجہد کی وجہ سے ہی آج دنیا کے ہر خطہ کے مسلم معاشرہ میں دینی بیداری اور اسلامی تشخص کے تحفظ کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اس قسم کے ادارے ہمارا قیمتی اثاثہ ہے اور ہم سب کی ذمہ داری ہے کہ ان کو سپورٹ کریں۔

الشریعہ اکادمی کے ڈائریکٹر مولانا زاہد الراشدی نے معزز مہمان کا خیر مقدم کرتے ہوئے کہا کہ مولانا طارق گیلانی کا تعلق سلانوالی کے ایک علمی خاندان سے ہے اور ان کے والد محترم مولانا سید فضل الرحمٰن احرار امیر شریعت سید عطاء اللہ شاہ بخاری کے ساتھیوں میں سے تھے۔ انھوں نے بتایا کہ مولانا طارق گیلانی ورلڈ اسلامک فورم کے بانی ارکان میں سے ہیں جو ایک عرصہ تک لندن میں دینی خدمات سرانجام دیتے رہے ہیں اور اب آسٹریلیا میں مسلمانوں کی راہ نمائی کر رہے ہیں۔

○ ۲ نومبر ۲۰۰۷ کو الشریعہ اکادمی میں نئے تعلیمی سال کے افتتاح کے موقع پر ایک تقریب کا انعقاد کیا گیا جس میں جمعیت علماے اسلام پنجاب کے امیر مولانا قاضی حمید اللہ خان نے شرکت کی۔ قاضی حمید اللہ خان نے تقریب سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ علم اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے اور علم حاصل کرنے اور اس کی خدمت کرنے والوں کی راہ میں اللہ تعالیٰ کے فرشتے پر بچھاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات ان کے لیے دعا کرتی ہیں۔ انھوں نے کہا کہ علم انسان کیلیے راہنمائی کا ذریعہ اور اس کی زینت ووقار کا باعث ہے اور معاشرہ میں علمی اداروں کا وجود اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے اور اس سے قوم کی عزت میں اضافہ ہوتا ہے، اس لیے ہم سب کی ذمہ داری ہے کہ علمی اداروں سے بھرپور استفادہ کریں اور ان کے

ساتھ تعاون کریں۔

الشریعہ اکادمی کے ڈائریکٹر مولانا زاہد الراشدی نے تقریب سے خطاب کرتے ہوئے بتایا کہ اس سال اکیڈمی میں خواتین وحضرات کے لیے عربی گریمر کے ساتھ ترجمہ قرآن کریم کی الگ الگ کلاسوں کے علاوہ درس نظامی کے کورسز کا بھی اہتمام کیا گیا ہے اور فہم دین کورس کی کلاسیں بھی اس کے ساتھ ساتھ جاری رہیں گی۔ انھوں نے بتایا کہ اکادمی میں حسب سابق اس سال بھی ہفتہ وار اور ماہوار علمی وفکری نشستوں کا اہتمام کیا جائے گا جن میں ملک کے نامور اصحاب علم ودانش شریک ہوں گے۔

الشریعہ اکادمی کے رفیق مولانا حافظ محمد یوسف نے اپنی گفتگو میں کہا کہ ہمارا بنیادی مقصد معاشرہ میں دینی تعلیمات کا فروغ اور مسلمانوں کے عقائد واقدار کا تحفظ ہے اور اس غرض کے لیے ہماری کوششیں ان شاء اللہ جاری رہیں گی۔

۱۵ ؍نومبر ۲۰۰۷ کو الشریعہ اکادمی میں گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور کے ایسوسی ایٹ پروفیسر ڈاکٹر ہمایوں عباس شمس کے ساتھ ایک فکری نشست کا اہتمام کیا گیا جس میں اکادمی کے ناظم پروفیسر محمد اکرم ورک، پروفیسر میاں انعام الرحمٰن، پروفیسر ریاض محمود، پروفیسر محمد شریف چودھری، معروف صحافی جناب فاروق عالم انصاری اور دیگر اصحاب دانش نے شرکت کی۔ ڈاکٹر ہمایوں عباس شمس نے، جو حال ہی میں اسکاٹ لینڈ سے پوسٹ ڈاکٹرل ریسرچ کی تکمیل کے بعد واپس آئے ہیں، اسکاٹ لینڈ اور پاکستان کے تعلیمی نظاموں کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے بتایا کہ اسکاٹ لینڈ میں تعلیمی نظام کی بہتری کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ وہاں اساتذہ کا رویہ طلبہ کے ساتھ شفقت ومحبت اور محنت کا ہے اور تدریسی اوقات کا زیادہ تر دورانیہ سوال وجواب اور تنقید وتبصرہ پر صرف کیا جاتا ہے اور اساتذہ کا ہدف طلبہ میں علمی کمی کو دور کرنا اور ان کے تصورات میں نکھار پیدا کرنا ہوتا ہے۔

مغربی بنگال کے دینی مدارس اور غیر مسلم طلبہ

کلکتہ۔ حالیہ سالوں میں بھارت میں مذہبی مدارس کو عام طور پر شک وشبہے کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ ان پر الزام ہے کہ وہ طلبہ کو فرسودہ مذہبی تعلیم دیتے ہیں۔ بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان مذہبی اداروں میں دہشت گردی کے نظریہ کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ تاہم ان تمام الزامات کے باوجود مغربی بنگال کے مدارس نہ صرف ترقی کر رہے ہیں بلکہ ان میں تعلیم پانے والے ہندو طلبہ اور طالبات کی تعداد بھی دن بدن بڑھ رہی ہے۔

عالیہ مدارس (جو ہائی اسکول کے مساوی ہیں) کے ایک حالیہ سروے کے مطابق ان میں ہر چوتھا طالب علم غیر مسلم ہے۔ مجموعی طور پر تقریباً طلبہ کی کل تعداد کا بیس فی صد حصہ غیر مسلموں کا ہے۔ ۲۰۰۷ میں ختم ہونے والے تعلیمی سال میں عالیہ مدارس کے امتحانات میں غیر مسلم طلبہ کا تناسب ۲۸ فی صد تھا۔ ضلع نارتا ناجاپور کے قصبہ موہاسو کے عالیہ مدرسہ میں مسلمان طلبہ اقلیت میں ہیں کیونکہ اس مدرسے کے تقریباً ساٹھ فی صد طلبہ غیر مسلم ہیں۔

بورڈ کے امتحانات میں مدارس کے طلبہ کی اچھی کارکردگی اور طب، انجینئرنگ اور ایم بی اے کے داخلہ امتحانات میں ان طلبہ کی کامیابی بھی مدارس کے بارے میں غیر مسلم طلبہ کے بدلتے ہوئے خیالات کا ایک سبب بنی ہے کیونکہ ان مدارس

میں اسلامی علوم اور عربی کی بنیادی تعلیم کے علاوہ تمام جدید مضامین بھی پڑھائے جاتے ہیں۔ امتحانات مغربی بنگال مدرسہ بورڈ کے تحت دلوائے جاتے ہیں اور ان مدارس میں دی جانے والی سندیں منظور شدہ ہیں اور مغربی بنگال کے ثانوی بورڈ کی سندوں کے مساوی تسلیم کی جاتی ہیں۔

مغربی بنگال کے وزیر مملکت برائے مدرسہ تعلیم عبدالستار کا کہنا ہے کہ ہمارے طلبہ اپنے آپ کو ہر میدان میں کسی بھی مین اسٹریم اسکول کے طلبہ کے برابر ثابت کر رہے ہیں۔ وہ ہر سال نئی کامیابیاں حاصل کر رہے ہیں۔ عبدالستار نے مزید کہا کہ مدارس کا جدید نصاب بڑی تعداد میں غیر مسلم طلبہ کو ان اداروں میں کھینچ کر لانے کا سبب ہے اور برہمن، پس ماندہ طبقات اور دلیت اور مسیحی اور قبائلی طلبہ ان مدارس میں تعلیم حاصل کرتے ہیں جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہاں تعلیم بالکل مفت ہے۔ مزید برآں دلیت اور قبائلی طلبہ کو مالی امداد بھی فراہم کی جاتی ہے۔

مدارس کے ہندو طلبہ کو مسلم طلبہ کے ساتھ قریبی ربط کی وجہ سے مسلمانوں اور اسلام کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے جس سے دونوں کمیونٹیوں کے مابین خلیج کو پاٹنے میں بہت مدد ملی ہے۔ عزیزہ مدرسہ عالیہ کے سناندا کھویا کا کہنا ہے کہ اس کے ذہن میں اسلام کی سابقہ تصویر یہ تھی کہ یہ ایک جنونی اور شدت پسند مذہب ہے، لیکن اس مدرسے میں آنے کے بعد اسے معلوم ہوا ہے کہ اسلام کا شدت پسندی اور دہشت گردی سے کوئی تعلق نہیں اور اسلامی تعلیمات میں تعصب اور نفرت کی کوئی جگہ نہیں۔ اسی طرح سنجے موہاپترا، جس نے امتیازی حیثیت سے عالیہ مدرسہ کا امتحان پاس کیا ہے، کا کہنا ہے کہ ''میری برادری کے کچھ لوگ مجھ پر سخت تنقید اور لعن طعن کرتے رہتے تھے لیکن اس امتحان میں میری کامیابی کے بعد مدارس کے بارے میں ان کے خیالات میں تبدیلی آ گئی ہے۔'' ہندو طالبات جیسے موہانا مکھرجی، بینا کشی منڈل، شیاملی وغیرہ کہتی ہیں کہ انھیں ان مدارس میں کبھی کسی قسم کے تعصب یا امتیازی رویے کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ مکھرجی کا کہنا ہے کہ مدرسے اور کلاس میں اس کی برادری سے تعلق رکھنے والے تمام ساتھیوں کے خیالات میں مسلمانوں اور اسلام کے بارے میں بہت مثبت تبدیلی آئی ہے اور انھوں نے مسلمانوں کے ساتھ قریبی رابطے میں رہنے کا فیصلہ کیا ہے۔ (ملی گزٹ دہلی، ۱۶ تا ۳۰ نومبر ۲۰۰۷)

الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کے زیر اہتمام

دینی مدارس کے منتہی طلبہ کے لیے

''حجۃ اللہ البالغہ'' کی کلاس

کا آغاز ہو چکا ہے۔

مولانا زاہد الراشدی

ہفتہ میں تین دن (پیر، منگل، بدھ) نماز عصر کے متصل بعد امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی فکر انگیز تصنیف ''حجۃ اللہ البالغہ'' کے منتخب ابواب پڑھائیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ