

الموافق ما

في أصول الشريعة

www.KitaboSunnat.com

مؤلفه

إمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الكاشغري الشافعي

محققه

شيخ عبد الله دراز استاذ جامع الزهراء

مترجمه

مولانا عبد الرحمن كميلائي

جلد دوم

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور

نسبت روڈ ۰ لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب

← عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

← مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

← دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

← کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

← ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

← نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

الموافقنا

فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ

مؤلفه

العلم أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشافعي المتوفى ٧٩٠هـ

محتوى

شيخ عبد الله دراز استاذ جامعہ اظہر

مترجمہ

مولانا عبد الرحمن کیلانی

جلد دوم

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ○ لاہور

جلد حقوق محفوظ ہیں
سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۳

ناشر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

طابع محمد خلیق

مطبع ٹرو پرنٹ ۱۲۸۔ فیروز پور روڈ لاہور فون 7580463.64

آرٹ ورک ونگران طباعت عبدالقیوم

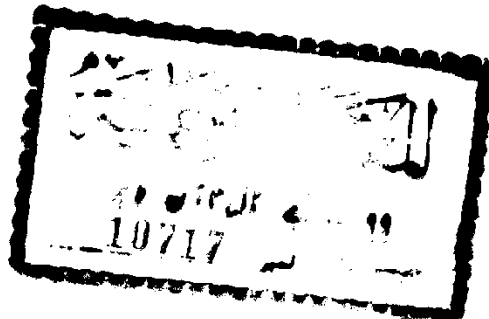
زیر اہتمام حافظ علام حسین ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل

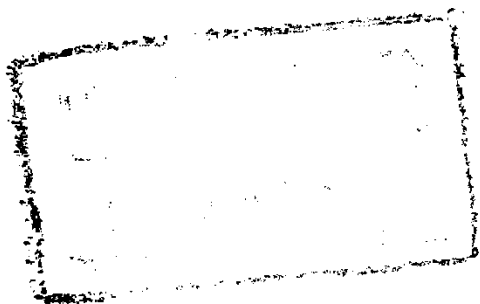
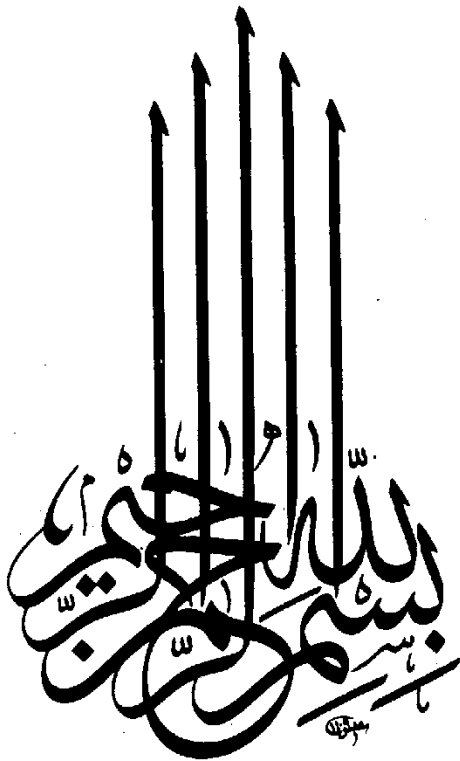
طبع اول جولائی ۱۹۹۳

جلد دوم الموافقات

تعداد گیارہ صد

قیمت ۲۵۰ روپے





فہرست مضامین

الموافقات جلد دوم



۹	(مقاصد کی قسموں کا بیان)	کتاب المقاصد
۱۳	وضع شریعت میں شارع کا مقصد اور اس میں چند مسائل	نوع اول
۱۳	ضروری، حاجی اور تحسینی مقاصد اور ان کی امثلہ کا بیان	پہلا مسئلہ:
۱۸	مراتب ثلاثہ کے تکملات کا بیان	دوسرا مسئلہ:
۱۹	تکمذ کی شرط کا بیان	تیسرا مسئلہ:
۲۲	مقاصد ثلاثہ میں ضروریہ کے اصل ہونے کا بیان	چوتھا مسئلہ:
۲۵	ایک اعتراض اور اس کا جواب	
۳۲	دنیوی مصلح اور مفاسد کا بیان	پانچواں مسئلہ:
۳۶	ایک شبہ اور اس کا جواب	
۳۶	فلاسفہ اور معتزلہ کا ایک شبہ	
۳۷	شبہ کا جواب	
۳۷	مصلحت اور مفسدہ میں تعارض کا بیان	فصل:
۴۰	آخرت میں خیر محض یا شر محض کا بیان	چھٹا مسئلہ:
۴۲	ایک شبہ	
۴۳	جواب شبہ	
۴۶	شرعی مصلح کی ابدیت اور کلیت کا بیان	ساتواں مسئلہ:
۴۷	شرعی مصلح اور مفاسد کے نفسانی خواہشات	آٹھواں مسئلہ:
	کے تابع نہ ہونے کا بیان	
۵۰	مذکورہ اصل پر مبنی چند قواعد کا بیان	فصل:
۵۱	ایک شبہ اور اس کا جواب	

۵۹	نواں مسئلہ: مقاصد ثلاثہ میں شارع کے اعتبار پر یقینی دلیل کی بحث
۶۲	دسواں مسئلہ: بعض جزئی کا کئی سے نکلنے کا بیان
۶۵	گیارہواں مسئلہ: احکام کے مطلق مصلح پر مبنی ہونے کا بیان
۶۹	بارہواں مسئلہ: شریعت کے معصوم اور محفوظ ہونے کا بیان
۷۳	تیرہواں مسئلہ: کلیات کو قائم رکھنے کے لیے جزئیات کی حفاظت کا بیان
۷۷	<u>نوع ثانی:</u> فہم شریعت کے لیے چند مسائل
۷۷	پہلا مسئلہ: شریعت کے عربی زبان میں ہونے کا بیان
۷۹	دوسرا مسئلہ: الفاظ کی معانی پر دلالت کا بیان
۸۱	فصل: عربی کلام کے غیر زبان میں ترجمہ کا بیان
۸۲	تیسرا مسئلہ: شریعت کے امی ہونے کا بیان
۸۵	فصل: عربوں کے علوم کا بیان
۹۸	چوتھا مسئلہ: گذشتہ بیان پر مبنی چند قواعد
۱۰۲	فصل: معانی میں ہاں کی کمال اتارنے سے پرہیز کا بیان
۱۰۵	فصل: معانی میں جمہور کے تتبع کا بیان
۱۰۷	فصل: انفرادی معنی کی بجائے ترکیبی معنی پر توجہ کی ضرورت
۱۰۹	فصل: کالیف شرعیہ کو قریبی مفہوم سے پہچاننے کا بیان
۱۱۲	ایک شبہ
۱۱۳	جواب شبہ - پہلا جواب
۱۱۴	دوسرا جواب
۱۱۵	تیسرا جواب
۱۱۷	پانچواں مسئلہ: ثانوی معنی سے استنباط احکام اور فقہاء کے اختلاف کا بیان
۱۲۷۰	فصل: ثانوی معنی سے آداب کے استفادہ ہونے کا بیان
۱۳۳	<u>نوع ثالث:</u> شرعی مقاصد برائے تکلیف کے چند مسائل
۱۳۳	پہلا مسئلہ: قدرت کے شرط ہونے کا بیان

۱۳۵	تکلیف، الاطلاق کا بیان	دوسرا مسئلہ:
۱۳۶	اوصاف طبعیہ سے مماثل اوصاف کا حکم	تیسرا مسئلہ:
۱۳۸	باطنی اوصاف کا بیان	فصل:
۱۳۹	جسلی اور ناجسلی اوصاف کا بیان	چوتھا مسئلہ:
۱۴۳	مبت و بغض کا بیان	فصل:
۱۴۹	مشقت کا بیان	پانچواں مسئلہ:
۱۵۲	کالیف شاذ کے شارع کا مقصود نہ ہونے کا بیان	چھٹا مسئلہ:
۱۵۳	عادی مشقتوں کا بیان	ساتواں مسئلہ:
۱۵۸	اعتراض اور اس کا جواب	
۱۶۱	مشقت کی بجائے عمل کے قصد کا بیان	فصل:
۱۶۲	ایک اعتراض	
۱۶۳	اعتراض کا جواب	
۱۶۶	حرج کے مرفوع ہونے کا بیان	فصل:
۱۷۰	حرج کے مرفوع ہونے کی وجہ	فصل:
۱۸۰	شرعی اعمال کے لازمی مطلوب ہونے کا بیان	فصل:
۱۸۳	ایک شبہ	
۱۸۴	جواب شبہ	
۱۸۷	سنہیات میں مشقت کا بیان	فصل:
۱۸۹	ایک اعتراض اور اس کا جواب	
۱۸۹	خارجی مشقت (مرض وغیرہ) کا بیان	فصل:
۱۹۳	خوابش نفس کی مخالف مشقت کا بیان	آٹھواں مسئلہ:
۱۹۴	اخروی مشقت کا بیان	نواں مسئلہ:
۱۹۵		دسواں مسئلہ:
۱۹۶	عادی مشقت کے عدم رفع کا بیان	گیارہواں مسئلہ:
۲۰۰	حرج عام اور حرج خاص میں فرق	فصل:

۲۰۴	ایک شبہ
۲۰۵	جواب شبہ
۲۰۵	بارہواں مسئلہ: تکالیف شرعیہ میں اعتدال کا بیان
۲۱۳	فصل: زجر و تشدید اور تخفیف و رخصت
۲۱۵	نوع رابع: وضع شریعت کے مقاصد برائے تعمیل
۲۱۵	پہلا مسئلہ: خواہشات نفس کے داعیہ سے ٹکانا
۲۲۰	ایک اعتراض
۲۲۱	اعتراض کا جواب
	فصل: خواہش نفس پر مبنی عمل کے باطل ہونے کا بیان
۲۲۲	فصل: اتباع خواہش کے مذموم ہونے کا بیان
۲۲۳	فصل: خواہش کی پیروی ریاکاری کی مانند
۲۲۶	دوسرا مسئلہ: اصلی اور تابع مقاصد کا بیان
۲۳۱	تیسرا مسئلہ: نفس کے موافق اور مخالف اعمال میں تاکید شرعی کا بیان
۲۳۶	فصل: پہلے اور دوسرے قصد کی وضاحت
۲۳۸	فصل: بعض مقاصد کفائیہ کا بیان
۲۳۹	چوتھا مسئلہ: حظ نفس کی نیت اور عدم نیت کا بیان
۲۵۲	پانچواں مسئلہ: خلوص نیت اور عمل کی صحت کا بیان
۲۵۷	ایک شبہ
۲۵۸	جواب شبہ
۲۶۱	فصل: خلوص نیت سے عادی اعمال کے عبادت بن جانے کا بیان
۲۶۲	فصل: مقاصد اصلیہ کے قصد سے مستحب کا واجب ہو جانا
۲۶۳	فصل: اصل مقصد پر اجر جنزیل کا بیان
۲۶۳	فصل: مقاصد اصلیہ کی مخالفت گناہوں کا باعث
۲۶۵	فصل: طاعات کا اصول اور حظِ اخروی و دنیوی میں فرق کا بیان

۲۶۶	تبعی مقاصد پر مبنی عمل نیز عبادت و عادات	چھٹا مسئلہ:
۲۷۱	ایک شبہ	
۲۷۵	جواب شبہ	
۲۷۹	مسئلہ مذکورہ سے متعلق	فصل:
۲۸۳	عادات میں دنیوی حظ کے قصد کے صحیح ہونے کا بیان	فصل
۲۸۶	ایک شبہ اور اس کا جواب	
۲۸۷	دوسرا شبہ اور جواب شبہ	
۲۹۰	صحیح اور باطل کی مراد کا بیان	فصل:
۲۹۰	اعمال میں نیابت کا بیان	ساتواں مسئلہ:
۲۹۵	ایک اعتراض	
۳۰۱	اعتراض کا جواب	
۳۰۹	عمل پر یہ اومت کے مقصود ہونے کا بیان	آٹھواں مسئلہ:
۳۱۰	اوراد کے التزام کا بیان	فصل:
۳۱۱	شرعیات کے کلی اور نام ہونے کا بیان	نواں مسئلہ:
۳۱۶	قیاس اور تصوفیہ کے متعلق ایک گمان کا بیان	فصل:
۳۱۷	رسول اکرم ﷺ کی خوبیاں امت کیلئے عام ہونے کا بیان	دسواں مسئلہ:
۳۳۲	کرامت کی اصل۔ معجزہ	فصل:
۳۳۶	باطل کرامت کا بیان	فصل:
۳۳۷	کرامت کے مطابق عمل کے جواز کا بیان	فصل:
۳۴۱	کرامت کے مطابق عمل کے شریعت سے نہ نکلنے کا بیان	گیارہواں مسئلہ:
۳۴۶	ایک شبہ اور جواب شبہ	
۳۴۹	کرامت کے مطابق عمل کی مثالیں	فصل:
۳۵۱	شریعت کے باطنی واردات کے مرجع ہونے کا بیان	بارہواں مسئلہ:
۳۵۵	مکاشفات کو شریعت پر پیش کرنے کا بیان	فصل:
۳۵۷	عادات کی روش کے یقینی ہونے کا بیان	تیرہواں مسئلہ:

۳۵۹	ایک اعتراض اور اس کا جواب
۳۶۱	چودھواں مسئلہ: احکام کے شرعی یا وجودی بھلائیوں کے تابع ہونے کا بیان
۳۶۳	فصل: عادات میں اختلاف کی بنا پر احکام میں اختلاف کا بیان
۳۶۵	پندرہواں مسئلہ: شریعت میں عادات معتبر ہونے کا بیان
۳۶۷	فصل: عادت کی شکلگی کا بیان
۳۷۲	فصل: خرق عادت کو عادت کی طرف لوٹانے کا بیان
۳۷۸	سولہواں مسئلہ: کلی بھلائیوں کے کبھی مختلف نہ ہونے کا بیان
۳۸۰	سترہواں مسئلہ: مصلح اور مفاسد کے مطابق طاعات اور معاصی کے بڑے ہونے کا بیان
۳۸۱	اٹھارہواں مسئلہ: عبادت کی اصل تعبد ہونے کا بیان
۳۸۸	فصل: عادات کی اصل کا بیان
۳۹۱	فصل: عادات میں نفس کی اتباع کا بیان
۳۹۳	انیسواں مسئلہ: عادات کے تعبد سے خالی نہ ہونے کا بیان
۴۰۳	فصل: شرعی حکم کے حق اللہ اور حق العبد سے خالی نہ ہونے کا بیان
۴۰۴	فصل: حق اللہ یا حق العبد کی نسبت سے افعال کی قسموں کا بیان
۴۰۷	بیسواں مسئلہ: نعمتوں کے شکر اور ان سے فائدہ اٹھانے کا بیان
۴۱۱	مقاصد کی دوسری قسم: تکلیف میں مکلف کے مقاصد
۴۱۱	پہلا مسئلہ: اعمال کا دار و مدار نیت پر ہونے کا بیان
۴۱۳	ایک اہم سوال
۴۱۶	سوال کا جواب
۴۲۰	دوسرا مسئلہ: مکلف اور شریعت کے قصد میں موافقت کا بیان
۴۲۲	فصل: کتاب الاحکام کی طرف رجوع کا مشورہ
۴۲۲	تیسرا مسئلہ: غیر شرعی عمل کے باطل ہونے کا بیان

۴۲۷	چوتھا مسئلہ: قصد کے مخالف اور عمل کے موافق یا اس کے برعکس صورت کا بیان
۴۲۸	ایک شبہ اور اس کا جواب
۴۲۹	دوسرا شبہ اور جواب
۴۳۴	ایک شبہ
۴۳۵	جواب شبہ
۴۴۱	پانچواں مسئلہ: ایسے فعل کا بیان جس میں اپنے لئے مصلحت و دوسرے کیلئے نقصان ہو
۴۶۱	چھٹا مسئلہ: اپنے مصلح کا نہ کہ غیر کے مصلح کا مکلف ہونے کا بیان
۴۶۳	ساتواں مسئلہ: مصلح غیر کے مکلف پر ان مصلح کے قیام کا وجوب
۴۶۵	فصل: مصلح غیر کا بیت المال سے پورا ہونا
۴۶۷	فصل: مصلح عامہ میں ذاتی اشار کا بیان
۴۷۲	فصل: بڑی مصلحت کی خاطر مفندہ کو نظر انداز کرنے کا بیان
۴۷۳	آٹھواں مسئلہ: شرعی مصلح کے قصد اور امتثال امر کا بیان
۴۷۵	نواں مسئلہ: حق اللہ کے ساقط کرنے میں بندے کے اختیار کا بیان
۴۷۶	ایک اعتراض
۴۷۷	اعتراض کا جواب
۴۷۹	دسواں مسئلہ: حیلہ کے مشروع یا ناجائز ہونے کا بیان
۴۸۱	گیارہواں مسئلہ: حیلے کے ممنوع ہونے کا بیان
۴۸۷	بارہواں مسئلہ: حیلے کے ممنوع ہونے کی وجہ
۴۹۰	فصل: بعض جائز حیلوں کا بیان
۴۹۵	فصل: حیلوں کی اقسام کا بیان
۵۰۵	فصل: بعض تفریقی مسائل اور کتاب المقاصد کے خلاصہ کا بیان
۵۱۱	ایک شبہ
۵۱۲	جواب شبہ



کتاب المقاصد

زیر نظر مقاصد کی دو قسمیں ہیں۔

ان میں سے ایک تو شارعِ علیہ السلام کے قصد کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری مکلف کے قصد کی طرف۔

پہلی قسم میں شارع کے قصد کا اعتبار یا تو ابتداءً وضعِ شریعت کے لحاظ سے کیا جائے گا، یا اس کے

لئے یعنی ایسا قصد جس کا پہلے درجہ میں اعتبار کیا جائے۔ اب جو کچھ اس کے علاوہ ہو گا وہ اسی کی تفصیل ہو گا۔ اور وہ بلا قصد یہ ہے کہ (احکام شرعیہ) دین و دنیا میں بندوں کی مصلحتوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ کیونکہ اس پہلے درجہ کا مقصد بالنسبت اس کے ذہن نشین کرنے کی طرف ہوتا ہے اور اس میں مثال کے طور پر ان پڑھ لوگوں کے عرف اور ان کے مشہور و معروف انداز بیان کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اسی طرح اس کا قصد تکلیف کے تقاضا کے مطابق اس کے وضع ہونے کی طرف بالنسبت ہو گا۔ اور یہ صرف ایسے افعالِ کسور میں ہوتا ہے جو انسان کے بس میں ہوتے ہیں۔ ایسے کاموں میں نہیں جو طابع کے مطابق ہوتے ہیں جیسے مثلاً کھانے پینے کی خواہش کہ اس میں اس قصد کو اٹھانا مطلوب نہیں۔ اور ایسی تفصیل منضبط کی گئی ہے کہ تکلیف کے مقصد کے لحاظ سے کون سی چیز درست ہے اور کونسی نادرست۔ اسی طرح اس کا قصد بالنسبت ایسے احکامِ کلیہ کے تحت مکلف کا داخل ہوتا ہے۔ جو احکام کے لحاظ سے اور مکلف کے اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے درجہ دوم میں ہیں۔ اور یہ ایسا کلیہ ہے جس میں ایک کو پھرتے پھرتے دوسرے کے لیے کوئی تخصیص نہیں۔ اور بندوں کی مصلحت کا اعتبار لوگوں کی خواہشات و ترغیبات کے بجائے شرعی حدود کے مطابق ہو گا۔ پھر یہ بھی چنداں ضروری نہیں کہ اس تکلیف کے صالح جلدیابندوں پر لاٹ آئیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جو مصلحت شرع نے اس مکلف کے لئے رکھی ہے وہ اس مکلف کے حاصل کر پانے سے باہر ہو۔

اسی طرح شرع کے ان مقاصد میں ان تینوں انواع کا حال ہے جو شریعت نے وضع کئے ہیں۔ کیونکہ اس کی (تقیہ حاشیہ لگے صفحہ پر)

دفع ہونے سے اس کا قصد ذہن نشین کرنا ہوگا، یا تکلیف کو اس کے مقتضی کے مطابق رکھنا اس کا قصد ہوگا اور یا اس کا قصد اس کے حکم کے تحت مکلف کا داخل ہونا ہوگا۔ تو یہ چار انواع ہوں گی۔

پیشتر اس کے کہ ہم اپنے مطلوب کا آغاز کریں، یہاں مقدمہ کلامیہ درج کرتے ہیں جو اس مقام پر بہت مناسب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امور شرعیہ صرف اس لیے وضع کئے گئے ہیں کہ ان سے ایک ہی ساتھ بندوں کے لئے زودیا بدیر مصلح حاصل ہوں۔ اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کے درست یا نادرست ہونے کے لئے کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی یہ اس کا موقع ہے۔ البتہ متکلمین نے اس سے اختلاف بھی کیا ہے۔ اور امام رازی نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کسی علت سے معطل نہیں جیسا کہ اس کے افعال بھی ایسے ہی ہیں۔ اور محدثین نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے مصلح کو ملحوظ رکھنے سے معطل ہیں اور اکثر فقہائے متاخرین نے اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ پھر جب یہ حضرات علم اصول فقہ میں شرعی احکام کی علتیں ثابت کرنے میں بے بس لہجے ہو گئے تو کہہ دیا کہ علتوں کا معنی فنا احکام کی شناخت کرنے والی علامات ہیں۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس بات کی تحقیق کی ضرورت نہیں۔ اور قابل اعتماد صرف یہ بات ہے کہ ہم نے استقراء سے ثابت کیا ہے کہ احکام شرعیہ بندوں کے مصلح کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور اس بات میں نہ رازی کو کچھ اختلاف ہے، نہ کسی دوسرے کو۔

(بقیہ حاشیہ) دفع میں نسبت دوسرے درجے کے قصد کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ان سب کی تفصیل اس انداز سے آگے آرہی ہے کہ اس معاملہ میں مصنف رحمہ اللہ سے کوئی بھی آگے نہیں بڑھ سکا۔

یہ بات بھی ملحوظ رکھی جائے کہ کتاب المقاصد سے مصنف کی مراد فی مقاصد نہیں جیسا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر آپ اسے ایسا ہی قیاس کریں گے جیسا کہ علامہ نے علم الاصول میں اسے ذکر کیا ہے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ فن کے مبادیات میں شمار ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں گے کہ وہ حکوم بہ اور حکوم علیہ کی پہچان کو فن کے مبادیات میں شمار کرتے ہیں۔ حقیقی ذریعہ کہ تیسری نوع اپنے جملہ مسائل سمیت جن کا مصنف نے ذکر کیا ہے، مکلف پر چیزوں کی بحث سے متعلق ہے اور یہ ضروری ہے کہ مکلف کے کسب کے لحاظ سے اس کے پس میں جو ایسی طرح ان چاروں انواع کی باقی صورتوں کا حال ہے۔ جب آپ غور کریں گے تو آپ انہیں مبادیات سے پائیں گے۔ ذکر فی مقاصد سے جو کہ دلائل ہیں۔ ماسوائے اس کے کہ علم الاصول میں یہ کشادگی کی نوع پر ہو، کیونکہ جس چیز پر بھی فقہ مبنی ہو وہ علم الاصول کا حصہ ہے۔ اور اس کی طرف غرض کو ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں۔

لے یعنی تاکہ اس کے لیے قیاس سے کوئی قول لایا جاسکے کہ وہ بھی شرعی دلیل ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کی بعثت کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے وہی اصل ہے۔ فرمایا:

(اللہ تعالیٰ نے) رسولوں کو خوشخبری دینے والے اور ڈرنے والے (رنا کر بھیجا) تاکہ پیغمبروں کے آنے کے بعد لوگوں کو اللہ تعالیٰ پر الزام کا موقع نہ رہے۔ اور (اے محمد) ہم نے آپ کو تمام جہان والوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

رَسُولًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (۲۱/۴۵)
 وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (۲۱/۴۶)

اور پیدائش کی اصل کے بارے میں فرمایا:
 وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۱۷/۴)

اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں بنایا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا۔ تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے عمل کے لحاظ سے کون بہتر ہے۔

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔ اسی (اللہ) نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے کام کرتا ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۱/۵۶)
 الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۶۷/۲)

رہا علت تبتلانے کا معاملہ، تو کتاب و سنت میں ایسے احکام کی اس قدر تفصیل موجود ہیں جو گنی بھی نہیں جاسکتیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے وضو کی آیت کے بارے میں فرمایا:

اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی نہیں کرنا چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کرے۔

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ مَّا يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِذِرَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر (رہی) فرض کئے گئے تھے، تاکہ تم پر ہیز گار بنو۔

اور روزوں کے بارے میں فرمایا:
 كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲/۱۸۳)

لے یعنی رازی کے لئے بھی یہ کتاب آسان نہیں کیہ علتیں احکام کی علامات ہیں۔ پھر یہ بھی معنی نہ رہے کہ رازی اپنی کتاب میں علت کے لفظ کو حکمت کے معنی میں استعمال کرتا ہے جیسا کہ اس کا بیان پہلے گزر چکا۔

اور نماز کے بارے میں فرمایا:
 إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ
 وَالْمُنْكَرِ (۲۹/۴۵)

اور قبلے کے بارے میں فرمایا:
 قَوْلُوا دُجُوهُكُمْ شَطْرًا لِمَا يَكُونُ
 لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةً (۲۱/۴۳)

تو تم اپنا منہ اسی (بیت اللہ) کی طرف پھیر لیا کرو
 (یہ تاکید) اس لئے (کی گئی ہے) کہ لوگ تم کو کسی
 طرح کا الزام نہ دے سکیں۔

اور جہاد کے بارے میں فرمایا:
 اِنَّ لِلَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ بِاَنفُسِهِمْ
 ظُلْمًا (۲۲/۳۹)

اور قصاص کے بارے میں فرمایا:
 وَلكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّادٰى
 اَللّٰبِ (۲/۴۹)

جن مسلمانوں سے (خواہ مخواہ) لڑائی کی جاتی ہے۔
 انہیں اجازت دی جاتی ہے (کہ وہ بھی لڑیں) کیونکہ
 ان پر ظلم کیا گیا ہے۔
 اور اے اہل عقل و دانش! تمہارے لئے قصاص میں
 زندگی ہے۔

اور توحید پر ثبوت کے بارے میں فرمایا:
 اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا
 اَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَتَاكُنَّا
 عَنْ هٰذِهِ اَعْفٰلِيْنَ (۲۱/۴۲)

کیا میں تمہارا پروردگار نہیں؟ کہنے لگے کیوں نہیں۔
 ہم گواہ ہیں (کہ تو یہی ہمارا پروردگار ہے) اور یہ
 اقرار اس لئے کرایا تھا کہ تم قیامت کے دن یوں نہ
 کہنے لگو کہ ہم کو تو اس کی خبر نہ تھی۔

اور اس سے مقصود تنبیہ ہے۔

تو جب اس مسئلہ میں استقرائی دلیل موجود ہے جو ایسے تفسیر میں علم کے لئے مفید ہوتی ہے تو ہم
 یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ تمام امور شرعیہ میں یہی بات کارفرما ہے۔ اور اس اجمالی بیان سے تیس اور اجتہاد بھی
 ثابت ہو گیا جس کو ہمیں اس کے متفقہی کے مطابق جاری رکھنا چاہیے۔ — رہی یہ بات کہ یہ تیس اور
 اجتہاد واجب ہے یا غیر واجب تو یہ بات اس کے اپنے علم و فن سے متعلق ہے۔ اب ہم مقاصد بیان کر رہے
 ہیں جس میں اللہ تعالیٰ سے مدد و رکار ہے۔

۱۔ منصف نے اقامتِ حلاوت سے امر کے لئے علت مراد لی ہے۔ ذرا غور فرمائیے۔

۲۔ اس اجمال کی تفصیل منصف کتاب الاجتہاد کے دسویں مسئلہ میں بیان کر رہے ہیں۔ جہاں وہ مصالح کے اعتبار سے فقہی قواعد کی انگریزی
 کا بھی ذکر کریں گے۔

نوع اول

وضع شریعت میں شارع کا مقصد اور اس میں چند مسائل

پہلا مسئلہ

تکالیف شرعیہ خلقت میں اپنے مقاصد کی حفاظت کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ مقاصد تین اقسام سے زیادہ نہیں۔ پہلی قسم یہ کہ وہ ضروری ہو، دوسری یہ کہ وہ حاجیہ ہو اور تیسری یہ کہ وہ تہنیتیہ ہو۔ ضروریہ کا معنی یہ ہے کہ وہ دین دنیا کے مصالح کے قیام کے لیے ضروری ہو، وہ یوں کہ اگر ایسے مقاصد موجود نہ ہوں تو دنیا کے مصالح ٹھیک طور پر چل نہیں سکتے بلکہ ان میں بگاڑ، قتل و غارت زندگی کا فقدان اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے ہاتھ دھو بیٹھنا اور کھلے ہوئے خسارے کی طرف پلٹنا ہوگا۔

ان مقاصد ضروریہ کی حفاظت دو باتوں سے ہوتی ہے۔ ایک وہ جو ان مقاصد کے ارکان کو قائم اور اس کے قواعد کو برقرار رکھے اور یہ ان مقاصد کے پائے جانے کے (ایجابی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔ اور دوسری ایسی بات جو اس میں واقع ہونے والے یا متوقع مضر خصل کو دور کر دے اور یہ اس کے عدم (سلبی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔

لے باب سنت کے چوتھے مسئلہ میں مقاصد شرعیہ اور ان کی تقریبات اور کمالات کے بارے میں ایک سیر حاصل بیان آ رہا ہے۔ اگرچہ وہ دوسرے انداز پر ہے۔

لے وجود کے پہلو سے ضروریات کا لحاظ ایسے فعل سے ہوتا ہے جو اسے قائم اور برقرار رکھے اور عدم کی جانب سے ضروریات کا لحاظ ایسے ترک سے ہوتا ہے جو اسے ختم کر دے، جیسے جنایات۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وجود کے پہلو سے اس کا لحاظ ناز کے مثل ہے اور مثلاً ماکولات کا حصول عدم کے پہلو سے اس کا لحاظ ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے فعل سے جن کا وجود اور استقرار ہوتا ہے، ابتداء وہ ختم نہیں ہوتا، نہ ہی اس پر عدم طاری ہوتا ہے۔ اس معنی میں وجود کے پہلو سے جو اس کا لحاظ ہوگا وہی عدم کے پہلو سے بھی ہوگا۔

عبادات کے اصول و وجود کے (یعنی ایجابی) پہلو سے دین کی حفاظت کی طرف لوٹتے ہیں جیسے ایمان^۱ اور دونوں کلمات شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز اور زکوٰۃ اور روزے اور حج اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔

اور عبادات بھی وجود کے پہلو سے نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ جیسے کھانے پینے کی اشیاء اور لباس اور مکان اور ایسی ہی دوسری اشیاء کا حصول اور معاملات اپنے وجود کے پہلو سے نسل اور مال کی حفاظت کی طرف بھی راجع ہوتے ہیں اور نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف بھی، لیکن یہ عبادات و جنایات کے واسطے ہوتا ہے۔ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اسے اکٹھا کر دیتے ہیں۔ جو عدم کے پہلو سے ان تمام چیزوں کی طرف لوٹتا ہے۔

لے موافق نے اپنی تحریر اور شرح میں کہا ہے کہ، دین کی حفاظت جہاد کے واجب ہونے اور بدعت کے داعی کے لیے سزا سے ہوتی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ جہاد کا وجوب محض کفر کے لیے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وہ ہم پر چڑھائی کرتے ہیں۔ اسی لیے ذمی اور مستامن دینا حاصل کرنا ہے، سب جنگ نہیں کی جاتی نہ ہی راجب اور عورت کو مارا جاتا ہے۔ اور تخریر قبول کیا جاتا ہے۔ اور تخریر یعنی دین کی حفاظت کی نفی نہیں کرتیں۔ کیونکہ دین کی حفاظت ان سے ایسی جنگ سے پوری نہیں ہو سکتی جو مسلمان کے قتل اور انہیں دین سے فتنہ میں ڈالنے تک جائز ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مؤلف نے دین کی حفاظت میں اسی قدر وسعت پیدا کی ہے کہ تمام اصولی اور فردی تکالیف کو اسی کا مقصد بنا دیا۔ غالباً اسی لیے اس کا بعد کا قول فائزنا مواعاة فی کل مملعة (ان کا ہر دین میں لحاظ رکھا گیا ہے) اس کے موافق جیسا رہا۔ کیونکہ زکوٰۃ جیسے معاملہ میں اسے بالنسبت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

یہ یعنی غذا کھانے کی مثل پر ہی زندگی اور عقل کی بقا بے نحصار ہے۔ اور عنقریب حاجیات کے بیان میں خوراک و لباس سے متعلق پاکیزہ چیزوں وغیرہ سے فائدہ کا ذکر آ رہا ہے، یعنی ایسی چیزوں جن کا ترک نفس اور عقل میں غفلت تو نہیں ہوتا لیکن تنگی اور حرج کی طرف لے جاتا ہے۔ گویا ہر دو مقام کا فرق واضح ہے۔

تو یعنی اتنی مقدار جس پر نفس اور مال کی حفاظت موقوف ہے۔ اس قدر مقدار ضروری ہے اور یہ وہ مقدار ہے جس سے آمدنی نہ مراد لی ہے کہ معاملات اس حد تک ضروری سے ہوتے ہیں۔ رہا عمومی بیع کا مسئلہ تو وہ ضروری سے نہیں بلکہ حاجی سے ہے۔ امام الحرمین نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ اسی سے آپ پر واضح ہوجائے گا کہ مؤلف اس مسئلہ میں اور اس کے بعد آنے والے مسئلہ میں کیا بیان کر رہا ہے۔

کلمہ جملہ مترادف ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ مقدمہ بعد میں لایا گیا ہے اور اس کی اصل مقام مؤلف کے قول والعبادات والعبادات قد مثلت (عبادات اور عبادات کی صورت ایک ہی جیسی ہے اسے پہلے تھا۔ اور وہ وجود اور عدم کے پہلو سے (بہتر تشریح کے بغیر)

اور عادات اور عادات ایک ہی جیسے ہو جاتے ہیں۔ اور معاملات بھی جبکہ وہ انسان کے ساتھ کسی دوسرے کی مصلحت کی طرف راجع ہوں۔ جیسے عوض یا بغیر عوض کے املاک کا انتقال، غلام کی آزادی یا منافع یا شرمگاہوں پر معاہدہ کے ساتھ (املاک کا انتقال) اور جنایات جبکہ وہ سابقہ بیان کو باطل کر دینے کی طرف لوٹ رہی ہوں تو ایسی صورتوں میں وہ باتیں مشروع کی گئی ہیں جو اس کو باطل کرنے کے عمل کو دور کر دیں اور ان مصالح کی تلافی کر دیں جیسے قصاص اور دیات نفس کے لئے، اور حد عقل کے لئے اور اموال کی قیمتوں کی بھرتی۔ نسل کے لیے اور قطع ید اور بھرتی۔ مال کے لیے، اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

اور ضروریات کل پانچ ہیں جو یہ ہیں۔ دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت؛ بعض علماء کہتے ہیں کہ تمام ملتوں میں ان پانچ چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

سابقہ مطمحے کا حاشیہ: حفاظت کرنے والی تمام سابقہ ذکر کردہ چیزوں کی طرف راجع ہے۔ اور ان کے اکتھا ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ ان مقام چیزوں سے متعلق ہے اور جن پر ابواب الشریعت میں سے مکمل کا باب قائم ہوتا ہے۔ جب کہ کوئی بھی امر یا نہی ایسی نہیں مگر وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوتی ہے پھر مؤلف نے جنایات کے متعلق یہ بتلایا کہ ہم کم سے کم پہلو سے سابقہ ذکر کردہ چیزوں کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اس نصاب سے اس مقام کو معاملات اور جنایات کے لیے مثال دے کر مکمل کیا۔ کیونکہ ہمیں ابھی اس نے ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے مثال دی تھی۔ اور ابھی بحث کتاب کے ساتویں مسئلہ میں اس کا یہ قول مذکور ہو گا۔ و جا صہا الامرا المعروف والنہی عن المنکر اور وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو جامع ہے، اس کا یہ قول اسی کی تائید کرتا ہے جو ہم نے مؤلف کے قول کے فہم کے متعلق بیان کیا ہے۔ (و یجمعہا)۔

لہ جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے۔ اس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ زنا کی حد خواہ مرد کوڑوں کی شکل میں ہو یا رحم کی شکل میں حفظ نسل کے لیے ہی مشروع کی گئی ہے کیونکہ زنا نسب کے اختلاط کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ چیز آبادی کی حفاظت سے انقطاع کی طرف پھر یہ چیز نسل کے انقطاع اور موجودات سے نوز انسان کے اٹھ جانے کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اس کے متعلق جو کچھ مؤلف نے کہا ہے وہ واضح نہیں۔

۱۵۔ اس کی ترتیب حالی سے نازل کی طرف (نزولی) ہوتی ہے: دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔ اس میں اختلاف ہے کیونکہ بعض علماء نے نفس کو دین پر مقدم کیا ہے۔

۱۶۔ تحریر کی شرح میں اس نے کہا ہے کہ: مقاصد کو ان پانچ چیزوں میں محصور کرنا واقعات میں نظر کرنے، لوگوں کی مادات اور شریعت کے استقراء سے ثابت ہے اور اس کے بعد یہ دیکھا جائے کہ امام شوکانی نے تورات اور انجیل میں غور کیا تو ان کو مطلقاً اباحت شراب کے سوا کچھ نہ پایا کیونکہ نضاری اور ان کے علماء کی زبانی سے مشہور تو یہی ہے کہ شراب ان کے ہاں حرام ہے۔ اور اگر اس

اور حاجیات کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی کشادگی اور تنگی کو دور کرنے کی بنا پر ایسی چیزوں کی محتاج ہوتی ہیں جو عموماً ایسی پیش آنے والی تنگی اور مشقت کی طرف لے جاتی ہیں جو مطلوب کو فوت کر دیتی ہیں۔ پھر جب ان کو ملحوظ نہ رکھا جائے، تو مجملاً ہر مکلف پر تنگی اور مشقت داخل ہو جاتی ہے لیکن وہ عمومی فساد کی سطح تک نہیں پہنچتی جو مصالح عامہ کے سلسلہ میں متوقع ہوتا ہے۔

اور یہ بات حاجیات عبادات، معاملات اور جنابات سب میں جاری ہے۔

عبادات میں اس کی مثال جیسے تخفیف دینے والی رخصتیں ہیں جو مرض یا سفر میں لاحق ہونے والی مشقت کی طرف بالنسبت ہوتی ہیں۔ اور عادات میں اس کی مثال جیسے شکار کی اباحت اور ان پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا ہے جو حلال ہیں خواہ وہ ماکولات ہوں یا مشروبات اور خواہ وہ لباس ہو یا مکان یا سواری اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے مضاربت اور

سابقہ صفحے کا حاشیہ ہے۔ قول کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے جس کی نسبت امام شوکانی سے کی ہے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ جو چیز تمام شریعتوں میں ممنوع ہے وہ دراصل عقل کا ضیاع ہے، اور شراب کچھ وقت کے لیے عقل دوس لے جاتی ہے۔ پھر بعد میں واپس آتی ہے۔

اور یہ سابقہ اثین اپنے اموال خالص کو ایک خاص مقام پر جمع کرتیں اور آسمان سے آگ اگر انہیں مجسم کر دیتی اور اس کے کچھ بھی ہاتھ نہ لگتا تو اس کی تعریفیں یہ ہے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اس طرح مال کے لیے کوئی انسان ضائع نہیں ہوتا اور ان غیر مجسموں کے حرام ہونے کی حکمت یہ ہے کہ ان کے نفوس جہاد کے ساتھ فقیہوں کے قصد سے پاک صاف رہیں۔ البتہ جاری شریعت میں خصوصی طور پر یہ رخصت دی گئی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: **لَمْ تَعْلَلْ لَاحِدٍ مِنْ قَبْلِي** (مجھ سے پہلے کسی پر بھی غیبت حلال نہ تھی) اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا قصہ۔

قَطْفَقَ مُسْعَبًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْتَابِ قَوَّهَ مَكْهُورُونَ كَيْ تَبْدِيُونَ - اور گردنوں پر ہاتھ

پھیرنے لگے

(۳۸/۳۳)

تو اس میں مال کا اٹلاف نہیں۔ کیونکہ یہ بات یا تو گھوڑوں کو طلب کرنے اور ان کے حالات معلوم کرنے کے باب سے ہے اور یہ کام انہوں نے ہاتھ سے کیا تھا اور اسے نہیں کیا جیسا کہ امام فخری نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور اگر یہ تلوار کا کام ہی تھا تو پھر اپنا پندیرہ مال فقیہوں کو کھلا کر اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کی غرض سے تھا۔ جیسا کہ مشہور قول ہے: **يَا بَيْهَرُ يَا كَامَ اللّٰهِ** کہ لاہ میں گھوڑوں کے جسموں کو آگ سے دسٹنے کا تھا۔

لے یعنی ان حاجیات کے نہ ہونے سے ہر ایک مکلف پر تنگی نہیں پڑتی۔

لہٰذا بلکہ وہ تمام معاملات جن پر حفظ نفس وغیرہ کا اٹھارہ ہوا ضروریات خمسہ سے ہیں جیسا کہ ہم پہلے اس طرف اشارہ کیا ہے

مساقات اور بیع سلم اور لین دین کے معاہدہ میں تابع چیزوں کو ان کی اصل کے تحت کر دیتا ہے، جیسے درخت کا پھل اور غلام کا مال۔ اور جنابات میں اس کی مثال جیسے موت کا حکم اور خون بہانے، قسامت اور عاقلہ پر دیت لگانے کا حکم اور کاریگر پتھین (گاہک کے مال کی بھرت) اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور ہیں۔

اور تحیسات کا معنی محاسن عادات کو اپنانا اور ایسے فریب دینے والے احوال سے بچنا ہے جن سے بردبار عقلیں ناک بھول چڑھائیں۔ اور یہ قسم مکارم اخلاق کو جامع ہے۔ اور یہ قسم بھی ان تمام امور میں جاری ہے۔ جن میں پہلی دونوں قسمیں جاری ہیں۔ عبادت میں اس کی مثال جیسے نجاست کو دور کرنا۔ اور مجملاً طہارت کی سب اقسام۔

اور ستر کو ڈھانپنا اور زینت بنانا اور صدقات و خیرات اور نوافل سے قرب الہی کا حصول اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ہیں اور عادات میں اس کی مثال جیسے کھانے پینے کے آداب اور گندے اور ناپاک ماکولات و مشروبات سے بچنا اور داد و ہش میں اسراف اور بخل سے بچنا ہیں۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے ناپاک اشیاء اور زائد پانی اور گھاس کی بیع سے حماحت اور غلام کا امامت اور شہادت کے منصب کا اہل نہ ہونا۔ اور عورت کا امامت کے منصب اور خود اپنا نکاح کرنے کے اہل نہ ہونا۔ اور غلام کا آزادی اور اس کے متعلقات کو کتابت اور تدبیر کے ذریعہ طلب کرنا ہیں اور جنایات میں اس کی مثال جیسے غلام کے بدلے آزاد کو قتل کرنے یا میدان جہاد میں راہبوں کی چوٹی اور عورتوں کو قتل کرنے کی حماحت ہے۔

اور ایسی مثالیں بہت کم ہوں گی جو ان معافی کے علاوہ کسی دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہوں گویا یہ تمام المعنی اس کی طرف راجح ہیں اور ضروریہ اور حاجیہ مصلح کی اصل پر زائد ہیں۔ ان کے نہ ہونے سے نہ امور ضروریہ میں کچھ فرق پڑتا ہے اور نہ حاجیہ میں۔ یہ تو صرف تحمین و تزئین کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

گذشتہ صفحے کا مافیہ ذہن کر چکے ہیں۔ بظاہر یہ نعمت ان انواع کی مثالوں سے حاصل نہیں ہوتی۔ بالخصوص ایسی چیز جس کی اصل منہ کی کے قاعدہ کے تحت داخل ہونے میں رکاوٹ ہو۔ مؤلف نے اسے اس سے مستثنیٰ کر دیا حتیٰ کہ اسے سابقہ چاروں اطلاقات سے رخصت شمار کیا۔

دوسرا مسئلہ

ان مراتب میں سے ہر مرتبہ میں کچھ اور اشیاء بھی شامل ہو جاتی ہیں جنہیں ہم متمسک یا تمکملہ کہہ سکتے ہیں۔ جو اگر نہ بھی ہوں تو ان مراتب کی حکمت اصلیہ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ پہلی چیز کی مثال قصاص میں مماثلت ہے (یعنی جس طرح قاتل نے مارا تھا اسے بھی اسی طرح مارا جائے گا) کیونکہ اسے نہ تو اضطرابی امر کہا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس میں کسی شدید حاجت کا اظہار ہے۔ یہ تو صرف تمکلی (حکم) ہے۔ اسی طرح (عورت کے) نفقہ مثل، اجرت مثل اور مضاربت مثل کی بات ہے۔ اور اجنبیہ عورت کی طرف نظر کرنے، کوئی تھوڑی سی نشہ آور چیز پینے اور سود کھانے سے منع کیا گیا ہے۔ اور تشابہات میں لاشعری ہونے والے تشابہات سے بچنے کا اور دین کے شعائر کے اظہار کا حکم ہے، جیسے فرض اور سنت نمازوں کی جماعت اور نماز جمعہ۔ اور رہن، ضمانت اور لین دین کے معاملات پر شہادتوں کا قائم کرنا ہے۔ جب ہم یہ کہیں کہ یہ چیزیں ضروریات سے ہیں۔

لہ یعنی ضروریات کے مرتبہ کی۔

تہ کیونکہ وہ تصرفات قصاص کے حکم کو پورا کرنے والا ہے کیونکہ ادنیٰ کے بدلے اعلیٰ کا قتل عصبہ کے لوگوں میں اشتغال پیدا کر دیتا ہے تو اس کے سوا روک تھام یعنی قصاص کا ثمرہ مکمل نہ ہوگا۔ نہ ہی اس سے زندگانی کا وہ مقصد پورا ہوگا جس کا شارع نے قصد کیا ہے۔ اور اس کی مثال تھوڑی سی نشہ آور چیز کی حرمت ہے کیونکہ اس میں جو خوش کن لذت ہے وہ عقل بخیر حصہ کو ضائع کر دیتی ہے۔ لہذا تھوڑی مقدار کی حرمت زیادہ مقدار کی حرمت کی حکمت کو مکمل کرنے والی ہے۔ مولف کا کلام اسی فرض پر محمول ہے۔ تہ یعنی یہ تین مثالیں ایسی ضروری کو پوری کرنے والی ہیں جو بردا طرات سے مال کی حفاظت سے متعلق ہے، جیسے کسی اجنبی عورت پر نظر ڈالنے سے رکنے کا حکم ایسی ضروری کو مکمل کرنے والا ہے جس سے زنا سے اتنا ع کے ذریعہ نسل کی حفاظت ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی نظر نا کا پیش خیمہ اور اس کی طرف بلانے والی ہے۔ اور حرام چیز کی طرف بلانے والی چیز کی حرمت شرعی دلیل سے ثابت ہے۔ اسی طرح سود کی حرمت سے مال کی حفاظت کی تکمیل ہوتی ہے جو کہ ایک ضروری ہے۔ کیونکہ یہ زیادتی واپس لے کے ہوئے مال کا ایسا حصہ ہے جو باطل کی طرف لے جاتا ہے جس کے مقابلے میں ایسی کوئی چیز نہیں جو شرعاً معتبر ہو۔ اور درع و ریشات اور گناہوں سے بچنا، اپنی نوع کی چیزوں کو مکمل کرنے والا ہے۔ اگر عبادت میں درع ہو تو اسے مکمل کرنے والا ہے اور اگر عادت یا معاملہ میں ہو تو انہیں مکمل کرنے والا ہے۔

دوسری چیز کی مثال جیسے کفوا اور صغیرہ کے معاملہ میں مہر مثل کا اعتبار ہے۔ کیونکہ ان سب باتوں کو ایسی حاجت تو نہیں کہا جاسکتا جیسے کہ صغیرہ کے اصل نکاح کی حاجت ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ لین دین کے معاملات حاجیات سے ہیں تو شہادات اور رہن اور ضمانت تکملہ کے باپٹے ہوں گی۔ اسی طرح کا معاملہ ایسے سفر میں دو نازدوں کے جمع کرنے کا ہے جس میں نازدگی جاتی ہے یا ایسے مریض کے نازدوں کو جمع کرنے کا ہے جس کو یہ خطرہ ہو کہ اس کی عقل جاتی رہے گی۔ یہ اور ایسی ہی دوسری مثالیں اس مرتبہ کو مکمل کرنے والی ہیں۔ جبکہ اگر یہ چیزیں مشروع بھی کی جاتیں تو بھی کشادگی اور تخفیف کی اصل میں کچھ خلل نہ پڑ سکتا تھا۔

تیسری چیز کی مثال جیسے پیشاب پانخانہ وغیرہ کے آداب اور طہارت کے مستحبات ہیں اور ایسے اعمال کو باطل نہ ہونے دینا جو اس میں داخل ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ غیر واجب ہوں۔ اور کمانی ہوئی پاکیزہ چیزوں کا خرچ کرنا اور قربانی اور عقیقہ اور آزاد کرنے میں اختیار اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ہیں اس مسئلہ کی مثالوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حاجیات، ضروریات کے تتمہ کی طرح ہوتی ہیں اور تمیزیات حاجیات کے تکملہ کی طرح۔ کیونکہ اصل مصالح تو ضروریات ہی ہیں جس حد تک کہ اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

تیسرا مسئلہ

ہر تکملہ کے لئے۔۔۔ اس لحاظ سے کہ تکملہ ہے۔ ایک شرط ہے۔ جو یہ ہے کہ اس کا اعتبار اصل کو باطل نہ کرنے پائے اور یہ اس لئے کہ ہر تکملہ کا اعتبار اپنی اصل کو توڑنے تک جا پہنچتا ہے لہذا اس صورت میں ایسی شرط لگانا دو وجوہ کی بنا پر درست ہوگا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اصل کے ابطال میں تکملہ اپنی مکمل ہونے والی چیز کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسے صفت موصوف کے ساتھ ہے۔ توجیب صفت کا اعتبار ایسا ہو جو موصوف کے اٹھ جانے کی طرف لے جاتا ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے صفت کا اعتبار بھی اٹھ جائے۔ اس لحاظ سے اس تکملہ کا اعتبار اصل کے عدم اعتبار کی طرف لے جاتا ہے۔ اور ایسا تصور کرنا بھی محال ہے توجیب

لے کیونکہ اصلی مقصود تو نکاح ہے جو کفو کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے، لیکن کفو زوجہ میں الفت کو پورا کرنے اور نکاح کی حیثیت کے لیے بہت مہر ملتا ہے اور جو کچھ نکاح کے دوام کے متعلق ہو گا وہ اسے مکمل کرنے والی چیزیں ہی ہوں گی۔

ایسا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تو تکملہ کا بھی اعتبار نہ رہے گا اور بغیر کسی اضافہ کے اصل کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ مصلحت اصلیت کے فوت ہو جانے کے ساتھ تکمیلی مصلحت حاصل ہو رہی ہے۔ پھر بھی ان دونوں میں فرق کی وجہ سے مصلحت اصلیت کا حصول بہتر ہوگا۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت بہت اہم کلی ہے اور مردانہ (جو افراد نہ صرف) کی حفاظت مستحسن ہے۔ تو ان جو افراد نہ صرف کی حفاظت کیلئے ناپاک چیزوں کو حرام کر دیا گیا اور اس کے اہل لوگوں کے لیے محاسن عادات کے طور پر انہیں جاری کیا گیا۔ اگر زندگی کی بقا کے لیے ضرورت کو چھوڑ دیا جائے تو یہ ناپاک چیز کا حصول ہوگا۔ (لہذا) زندگی کا حصول ہی بہتر ہوگا۔

اسی طرح بیع کی اصل ضروری ہے اور دھوکہ اور جہالت سے امتناع اس ضروری کو مکمل کرنے والا ہے۔ تو اگر مجموعی طور پر دھوکہ کی نفی کی شرط عائد کر دی جائے تو بیع کا دروازہ یکسر ختم ہو جائے گا۔ یہی صورت حال ضروری یا حاجی ضروریوں کی ہے۔ اور معاوضات میں عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا حکمیلات کے باب سے ہے۔ تو حجب بغیر کسی دشواری کے موجود اشیاء کی بیع ممکن ہو تو اس صورت میں ماسوائے بیع سلم کے معدوم چیزوں کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ چیز ضروریوں میں قابل عمل ہے۔ لہذا اعتبار کے لحاظ سے اس کا حصول بہتر ہے۔ ہمارے لیے واجب ہے کہ اسے تکمیلی پر ترجیح دیں۔ کیونکہ مصلحت کی حفاظت اصل کے ساتھ ہے۔ اور تکمیلی کا مقصود یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کی مدد کرے جو اسے مکمل کرتی ہو، مگر جب وہ مقابلہ پر آجائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

۲۔ اجارہ کبھی ضروری ہوتا ہے جیسے ایسے بچے کی رضاعت کا اجارہ جس کے دودھ پلوانے اور تربیت کا کوئی انتظام نہ ہو۔ اور کبھی یہ اجارہ حاجی ہوتا ہے اور عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے۔ اور بیع اور باقی معاملات میں ضروریات غسیر میں سے کسی ایک پر انحصار یا عدم انحصار کے اعتبار کے متعلق ہلکا ہی کہا جاتا ہے۔

۳۔ حضور کی ضدییت اور عدم کی ضدییت اور وجود ہے پھر اگر مؤلف اشتراط وجود العوضین، عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا، کہے پھر کہے منع من بیع الغائب الا فی السلم (بیع سلم کے علاوہ آپ نے محدود چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے) اور وہ ظاہر ہے اور اگر کوئی کہے جیسا مؤلف نے پہلے کہا ہے، منع من الغائب الا فی السلم (سلم کے سوا کسی بھی غائب چیز کی بیع سے منع کیا گیا ہے، تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مؤلف غائب چیز کی بیع جائز ہے۔ اور لہذا لکھے صفحہ پر

نہیں۔ کیونکہ اس بیع میں منافع یا اس کی موجودگی کی شرط عائد کرنا اگر یا معاملہ کے دروازہ کو بند کرنے کے مترادف ہے حالانکہ مزدوری اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا اسے جائز قرار دیا گیا حالانکہ اس میں عوض حاضر بھی نہیں ہوتا اور معلوم بھی نہیں ہو سکتا۔ یہی صورت حال جملح یا علاج معالجہ وغیرہ کے دوران مقامات ستر میں جھانکنے کی ہے۔

اسی طرح ظالم حکمرانوں کے ساتھ جہاد کو بھی علمائے جہانز قرار دیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو یہ مسلمانوں کے لیے مضر کا باعث ہوگا۔ لہذا جہاد ضروری ہے اور اس میں حکمران کا ہونا بھی ضروری ہے اور (حکمران کی) عدالت تو اس ضرورت کو پورا کرنے والی ہے۔ اور مکمل کرنے والی چیز جب اپنی اصل کو باطل کر رہی ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ظالم حکمرانوں کے ساتھ بھی جہاد کا حکم دیا ہے۔

برے حکمرانوں کے چھپے نماز ادا کرنے کے حکم کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ جماعت میں شامل نہ ہونا جماعت کی سنت کا ترک ہے اور جماعت دین مطلوبہ کے شائبہ میں سے ہے۔ اور عدالت اس مطلوب کی تکمیل کرنے والی ہے۔ لہذا اس تکملہ سے اصل باطل نہیں ہوگا۔

بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ: مؤلف کے بعد کے قول کا حتمی یہ ہے: فاستحوا لوجود المنافع وحضورہا اور منافع کی موجودگی اور اس کی حضوری کی شرط لگانا، مؤلف کا یہ کہنا کہ ان لم یعضد العوض اذ لم یجوزوا فواہ ایک عوض حاضر ہو یا نہ پایا جائے، اور اس کے اس کے اس قول سے داشتند اطحضور العوضین اور عوض کے حاضر ہونے کی شرط لگانا، مؤلف کی فرض دونوں عوضین کی موجودگی اور پاس ہونے کی شرط لگانا ہے اور جب کوئی چیز پاس ہو تو بدرجہ اولیٰ موجودگی کی شرط سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ اب بیع میں بحت صرف پاس موجود ہونے میں رہ جاتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔

لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجهاد واجبٌ علیکم مع کل امیر یرأ
أوفاجراً أو الصلوة ولعبة علیکم خلیف
کل مسلمو یرأ و فاجراً وان عمل الکباکرتا خوجه
(ابوداؤد)

یٰٰن کتا ہوں کا الخماذی اللماذنی الموضوعات کے مصنف نے اس کتاب میں کہا ہے کہ یرئیک اور راء کے چھپے نماز ادا کر لینے والی شد متعہ طریقوں سے مار دے، مار قطنی اور عقیلی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں کچھ بھی نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹیک طور پر مروی ہو۔ اور امام احمد سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ ہم اس حدیث کو نہیں سمجھتے۔

علم یعنی مزدوری تکمیل کرنے والی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اور امام میں عدالت کا پایا جانا اس تکمیل حکم کو مکمل کرنے والا ہے۔

اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے ارکان نماز کی ضروریات کو پورا کرنے والے ہوتے ہیں۔ جب ان کا معاملہ ایسا ہو کہ نماز ادا نہ ہو سکے۔ جیسے غیر قادر مریض کا معاملہ ہے۔ تو یہ مکمل تکمیل کرنے والا رکن، ساقط ہو جائے گا؛ یا ان ارکان کو پورا کرنے میں تنگی ہو تو اس رکن سے یہ حرج اٹھ جائے گا جو پورا نہیں ہو سکتا۔ اور وہ رخصت کی گنجائش کے مطابق نماز ادا کر لے گا۔ اور ستر کو ڈھانپنا نماز ادا کر کے محاسی سے ہے تو اگر علی الاطلاق اس کا مطالبہ کیا جائے تو اس شخص پر نماز کی ادائیگی منعذر ہو جائے گی جس کے پاس ستر ڈھانپنے کو کچھ نہ ہو۔ شریعت میں اسی قبیل سے اور بھی کئی چیزیں ہیں جن سے اٹھ جاتا ہے اور وہ سب اسی انداز پر جائز قرار پاتی ہیں۔

امام غزالی کی کتاب المستطہری میں ایسے امام کے متعلق غزالی کا قول ملاحظہ فرمائیے جو امامت کی شرائط پر پورا نہیں اترتا۔ اسی پر باقی نظائر کو محمول فرمائیے۔

بہ حتمیہ

شریعت میں مقاصد ضروریہ ہی حاجیہ اور تحسینیہ کی بنیاد ہوتے ہیں۔ اب اگر کسی ضروری میں علی الاطلاق اختلال فرض کر لیا جائے تو حاجیہ اور تحسینیہ میں بھی علی الاطلاق اختلال ہوگا۔ جب کہ ان دونوں میں اختلال سے ضروری میں علی الاطلاق اختلال لازم نہیں آتا۔ ہاں کبھی تو علی الاطلاق تحسینی میں اختلال سے حاجی میں لازم آتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ ہو اور کبھی حاجی کے علی الاطلاق اختلال سے ضروری میں بھی اختلال لازم آتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ نہ ہو۔ اسی طرح جب ضروری پر محافظت کی جائے تو حاجی پر بھی محافظت چاہیے اور جب حاجی پر محافظت کی جائے تو تحسینی پر بھی محافظت چاہیے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تحسینی حاجی کا خادم ہوتا ہے اور حاجی ضروری کی خدمت کرتا ہے۔ اور ضروری ہی اصل مطلوب ہے۔

تو یہ پانچ مطالب ہوئے جن کا بیان ضروری ہے۔

پہلا مطلب: یہ ہے کہ ضروری ہی اپنے علاوہ ہر چیز کے لیے اصل ہے خواہ وہ چیز حاجی ہو یا تحسینی۔

۱۔ شاید اصل میں اذ سے اذ جنیں جیسا کہ سابق سے معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ یعنی اصلی مطلوب جس کی شدید طلب ہو ورنہ تو ہر چیز ہی مطلوب ہوتی ہے اور آخر میں اس کی تفسیر آ رہی ہے۔

دوسرا مطلب: یہ ہے کہ اگر ضروری میں اختلاف ہو تو باقی دونوں میں علی الاطلاق لازماً اختلاف ہوگا۔

تیسرا مطلب: یہ ہے کہ باقی دونوں کے اختلاف سے ضروری کا اختلاف لازم نہیں آتا چوتھا مطلب: یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ تخصیسی یا حاجی میں علی الاطلاق اختلاف ہو تو ضروری میں بھی اختلاف لازم آتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

پانچواں مطلب: یہ ہے کہ ضروری کی خاطر حاجی اور تحسینی پر محافظت چاہیے۔

پہلے مطلب کی وضاحت دین و دنیا کے مصالح ان مذکورہ پانچ امور کی محافظت پر مبنی ہیں جیسا کہ تشریح کا ہے اندر میں صورت ان کے دنیوی وجود کے قیام کے سلسلہ میں انہی امور پر مبنی ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر یہ امور خراب ہو جائیں تو دنیا کے لیے وجود یعنی ایسا وجود جو تکلیف اور مکلفین کے ساتھ خاص ہے۔ باقی نہ رہے گا۔

امور ضروری کا بھی یہی حال ہے کہ ان کا قیام بھی انہیں پانچ امور کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ گویا اگر دین معدوم ہو تو وقوع رکھنے والے کی تزاء کا ترتیب پانا بھی معدوم ہو جائے گا۔ اور اگر مکلف ہی معدوم ہو تو دینداری اختیار کرنے والے معدوم ہو جائیں گے۔ اور اگر عقل معدوم ہو تو دینداری ہی اٹھ جائے گی۔ اور اگر نسل معدوم ہو جائے تو عادت میں بقاء نہ رہے گا۔ اور اگر مال نہ رہے تو زندگی باقی نہ رہے گی مال سے میری مراد ایسا مال ہے جس پر ملکیت واقع ہو۔ اور اگر کوئی دوسرا اس مال کو لینا چاہے تو مالک اس معاملہ میں خود مختار ہو۔ اور اس میں خود دونوں اہل لباس کے اختلاف کے باوجود سب چیزیں برابر ہیں اور اس میں وہ تمام مالیت رکھنے والی چیزیں شامل ہیں جو اس طرف لے جاتی ہوں کہ اگر یہ چیزیں ختم ہو جائیں تو بقاء ہی نہ رہے اور یہ سب باتیں مسلمین کوئی ٹھنسی شخص جو احوال دنیا کی ترتیب اور ان کے آخرت کے لیے زیاد ہونے کو جانتا ہے وہ اس میں شک نہیں کر سکتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو معلوم ہوا کہ حاجی امور اسی پر آگاہ کے گرد گھومنے والے ہیں، کیونکہ وہ ضروریات ہی تکمیل کرتے رہتے ہیں، اس حیثیت سے کہ ان سے مشقتوں کا اکتساب اور ان کا قیام ختم ہو جائے۔ اور ان حاجیات کی بنا پر لوگ ان امور میں احتدال و تورخ کی طرف مائل ہوں تا آنکہ وہ ایسے رخ پر چل پڑے جس میں افراط و تفریط کی طرف میلان نہ ہو۔

اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے لین دین کے معاملات میں عدم جہالت اور دوسوکانہ

دینے کے بارے میں گزر چکا ہے اور جیسا کہ ہم مرض کی بنا پر مکلف سے رفع حرج کے بارے میں کہتے ہیں حتیٰ کہ اس کے لیے بیٹھ کر یا لیٹے لیٹے نماز ادا کرنا جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس کے لیے صحت بحال ہونے تک روزہ پھوڑنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسافر کو روزے اور نماز کا ایک حصہ پھوڑنا جائز ہے۔ اور باقی تمام امور کی بھی یہی صورت ہے جن کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ اندر میں صورت کوئی عاقل یہ سمجھنے میں شک نہیں کر سکتا کہ یہ حاجی امور کے فروع کی صورت میں ان ہی امور کے ارد گرد گھومنے والے ہیں۔

تحسینی امور کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ امور بھی کسی حاجی یا ضروری تکمیل کرنے والے ہوتے ہیں۔ پھر جب کوئی ضروری امر پورا ہو جائے تو وہ تو ظاہر ہے اور جب کوئی حاجی پورا ہو تو حاجی تو خود ضروری امور کو مکمل کر لیا ہے۔ اور جو چیز کسی مکمل کو پورا کرنے والی ہو وہ بھی مکمل ہی ہوتی ہے۔ اندر میں صورت تحسینی امور ضروری کی اصل کے لیے بطور فرع اور اس پر مبنی ہوتی ہیں۔ دوسرے مطلب: کی وضاحت گزشتہ میان سے ظاہر ہے، کیونکہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ضروری ہی اصل مقصود ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ اسی پر مبنی ہے جیسے کہ یہ ضروری کے اوصاف میں سے ہی ایک وصف یا اس کی فروع میں سے ایک فرع ہے تو لازم آتا ہے کہ ضروری میں اختلال سے حاجی اور تحسینی میں بھی اختلال واقع ہو، کیونکہ اگر اصل میں یہی خرابی پڑ جائے تو فرع میں تو بدرجہ اولیٰ یہ خرابی واقع ہو جائے گی۔

اگر ہم شریعت سے بیح کی اصل کا اٹھ جانا فرض کر لیں تو جمالت بطور فریب کا اعتبار ممکن نہیں۔ اسی طرح اگر قصاص کی اصل ہی اٹھ جائے تو اس میں جمالت کا اعتبار ممکن نہیں کیونکہ یہ تو قصاص کے حصے سے ایک وصف ہے۔ تو جب محوف ہی باقی نہ رہے، وصف کا برقرار رہنا ناممکن ہے یا اسے اگر کسی بے ہوش آدمی یا حاضرہ عورت سے نماز کی اصل ساقط ہو جائے تو ان پر نماز میں قرأت یا تکبیر یا جماعت یا طہارت (خواہ وہ یاد دہسکی کی وجہ سے ہو یا پیشاب اور پاخانہ کی وجہ سے) کے احکام باقی نہ رہیں گے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ کسی پر قرار رہنے والے امر کا کوئی حکم ہے، اور وہ برقرار رہنے والا امر تو اٹھ جائے مگر اس امر کا مقصود ہونے کی بنا پر وہ حکم باقی رہے تو ایسا فرض بحال ہے، یہیں سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ مثال کے طور پر اگر نماز ہی اٹھ جائے تو نماز کے تابع یا اسے مکمل کرنے والے احکام جیسے قرأت تکبیر، دعا وغیرہ از خود اٹھ جائیں گے کیونکہ وہ تو فریضہ صلوٰۃ کے اوصاف ہیں۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ نماز کی اصل تو اٹھ جائے اور

اس کے اوصاف باقی رہ جائیں۔

اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب نماز یا روزہ کی اصل سے رکتا ہی اصل مقصود ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب کے وقت نماز یا عید کے دن روزہ چھنا منع ہے، تو ہر وہ صفت جو نماز یا روزہ کو مکمل کرنے والی ہوگی اس نئی کی اصل کے تحت از خود ختم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ یہ نئی نذر کی ایسی اصل سے نئی ہے جس کو ادا کرنے کی ایک اجتماعی شکل ہے۔ کیونکہ مخصوص عبادات سے نئی کی شکل ایسی ہی ہوتی ہے۔ اور نماز سے نئی اس کے تمام افعال و اقوال سے نہیں ہوگی۔ گویا نئی کے تحت کل کے ختم ہو جانے سے اس کے مکملات بھی ختم ہو جائیں گے۔

ایک اعتراض یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان چیزوں کے فی نفسہ کچھ حقائق ہیں۔ جو اس اعتبار سے منہی عنہ نہیں ہوتے اور حجب وہ مطلقاً منہی عنہ نہ ہوں تو ان کے اٹھ جانے سے ان کے تابع کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔ لہذا اصل میں خرابی سے فرع کی خرابی لازم نہیں آتی جیسا کہ اصل بیان کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں مسائل کو اپنے مقاصد کے ساتھ ہی نسبت ہوتی ہے جیسے طہارت کی نماز کے ساتھ نسبت ہے۔ اور شرعاً کبھی مقاصد کے ختم ہونے کے باوجود مسائل برقرار رہتے ہیں جیسے حج کے دوران کسی گنچے کے سر پر استراچلانا۔ لہذا جب چیزوں کے فی نفسہ کچھ حقائق ہوں تو اس لحاظ سے کہ وہ مکمل کر لیتے ہیں ان کے اٹھ جانے سے تکمیل پانے والے کا ارتقاع لازم نہیں آتا۔

اعتراض کا جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت اور بحیرہ وغیرہ کے دو اعتبار میں ایک اعتبار تو ان کے نماز کے اجزاء ہونے کا ہے اور ان کا دوسرا اعتبار فی نفسہ ہے۔ ان کے دوسرے اعتبار میں تو کچھ بحث ہی نہیں بحث ہی نہیں۔ بحث تو صرف اس اعتبار سے ہے کہ وہ نماز کو مکمل کرنے والے اجزاء ہیں۔ اس لحاظ سے وہ وضعی طور پر ایسے ہوتے ہیں جیسے موصوف کے ساتھ صفت۔ جب کہ موصوف کے بغیر عقل صفت کے فی نفسہ ہونے کا کچھ مطلب نہیں۔ اور جن چیزوں کا اعتبار ایسا ہوان کی یہی صورت ہوگی پھر جب یہ صورت ہو تو تکمیل پانے والے کے نفی کے ساتھ تکمیل کرنے والے کے بقا کی بات درست نہیں ہو سکتی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ روزہ دار اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

یہاں مسائل کا مسئلہ تو وہ دوسری بات ہے۔ روزہ اگر ہم دیکھنے کو مقصود کے وصف

جیسا تسلیم کر لیں کہ وہ اسی لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو اندریں صورت حال مقصد کے ختم ہونے کے ساتھ وسیلہ کا باقی رہنا ممکن نہیں۔ الایہ کہ کوئی دلیل اس کے بقاء کے حکم پر دلالت کرتی ہو۔ اور اس وقت فی نفسہ مقصود ہو۔

اور اگر وہ اصل مقصود سے ہٹ جائے اور ساتھ ہی کسی دوسرے مقصود کا وسیلہ بن رہا ہو تو اس میں کچھ مخالفت نہیں۔ گنجے کے سر پر استر اچلانے کو اسی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق پیدائشی نختون کے سر پر استر اچلانے کی بات اس وقت درست ہوگی جب کہ اس کام کے فی نفسہ مقصود ہونے پر وہاں کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ ورنہ نہیں ہوگی۔ گویا یہ قاعدہ درست ہے۔

اور اس پر جو اعتراض کیا جاتا ہے، اس میں کچھ نقص نہیں۔ اور اللہ ہی اپنی پوشیدہ حکمتوں کو جاننے اور نہیں حکم بنانے والا ہے۔

تیسرے مطلب کی وضاحت یہ ہے کہ ضروری اپنے غیر (یعنی حاجی، تہمتی وغیرہ) کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے موصوف اپنے اوصاف کے ساتھ اور یہ مسلمہ امر ہے کہ اگر موصوف کے بعض اوصاف اٹھ جائیں تو اس سے موصوف خود نہیں اٹھ جاتا۔ ہمارے مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے، کیونکہ اس سے ملتا جلتا ہے۔

اس کی مثال نماز ہے۔ اگر اس سے ذکر یا قراءت یا تکبیر وغیرہ جو حکم کی بنا پر نماز کے اوصاف

سے یعنی نماز کی خاطر مختلف قسم کی طہارت کی طلب جب نماز کی طلب ہی اٹھ جائے تو ان چیزوں کی طلب باقی نہیں رہتی۔
 ۲۔ یعنی اس کی طلب کے باقی رہنے سے یعنی جب کوئی دلیل اس کی طلب پر دلالت کرے قطع نظر اس کے اعتبار کے کہ وہ کسی دوسرے مقصد کا وسیلہ ہے تو اس میں کچھ مانع نہیں کہ ایک ہی چیز کے دو اعتبار ہوں، وہ اپنے لیے تو مقصود ہو اور اپنے غیر کے لیے اس کا وسیلہ ہونا مقصود ہو۔ مثلاً وہ تو فی نفسہ مقصودہ عبارت ہے اور ساتھ ہی وہ ایک دوسرے مقصود یعنی نماز اور طواف اور قرآن کو پھرنے وغیرہ کے لیے وسیلہ بھی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ طواف وغیرہ مطلوب نہیں ہوتے، ورنہ ہی مطلوب ہوتا ہے۔
 لیکن بحث تو ایسے وسیلہ میں ہے جس میں غیر کے لیے وصف کا اعتبار کیا جائے تو اس وصف کے اعتبار سے جب متصل الیہ گرجائے گا تو ایسے پہلو سے اس کی طلب باطل ہو جائے گی جس میں اس کے غیر کے لیے اس کے مکمل ہونے کا اعتبار کیا گیا تھا۔
 ۳۔ یعنی ایسی چیزوں سے نہ ہو جو نماز کا رکن ہیں۔ جیسا کہ آگے اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

ہیں، کسی وجہ سے باطل ہو جائیں تو اس سے نماز کی اصل باطل نہیں ہو جاتی۔
 اسی طرح اگر جہالت یا قریب کا اعتبار اٹھ جائے تو اس سے بیح کی اصل باطل نہ ہوگی جیسے
 لکڑی اور روئی بھجے کپڑے، اخروٹ، قسطل کی بیح اور زمین میں غائب ہونے والی جڑوں
 مثلاً گجر، شلغم اور دیواروں کی بنیادوں اور اس سے ملتی جلتی کی بیح میں ہو سکتا ہے۔
 اسی طرح اگر قصاص میں مماثلت کا اعتبار اٹھ جائے تو قصاص کی اصل باطل نہ ہوگی۔ اور
 اس سے قریب تر حقیقت یہی ہے کہ وہ موصوف کے ساتھ صفت ہے تو جیسے صفت کے
 باطل ہونے سے موصوف کا بطلان لازم نہیں آتا ایسا ہی ہمارا یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔ الا
 یہ کہ وہ صفت ذاتی ہو اور اس لحاظ سے وہ موصوف کی ماہیت کا جز نہیں جائے۔ اندریں صورت
 وہ ماہیت کے ارکان میں سے ایک رکن اور اس اصل کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہوگا۔
 اور اس کے کسی قاعدہ میں خرابی سے اصل خراب ہو جائے گی جیسے نماز میں رکوع و سجود وغیرہ
 میں خرابی سے نماز خراب ہو جاتی ہے، کیونکہ ان چیزوں پر قدرت رکھنے کے باوجود ان میں خرابی
 ہونے سے نماز کے خراب ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور ایسا وصف جس کی نشان ہو، وہ
 نہ تختینی ہوتا ہے نہ حاجی اور نہ ضروری۔

یہ نہ کہا جائے کہ نماز کے کچھ اوصاف اس کے کمال کے طور پر ہوتے ہیں، مثلاً نماز دارمضوٰ
 میں نہیں ہوتی۔ اسی طرح غصب کردہ چھری سے ذبح شدہ جانور کا عمل ذبح پورا نہیں ہوتا اور اس
 سے ملتی جلتی اور بھی تیز نہیں ہیں۔ اس کے باوجود ایک جماعت علماء کی یہ رائے ہے کہ اس سے
 نماز اور ذبح کی اصل باطل ہو جاتی ہے۔ گویا وصف کا باطل ہونا موصوف کے باطل ہونے پر لوٹ
 آتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ جو شخص نماز اور ذبح کی اصل کی صحت کا قائل ہے تو یہ بات اس مقررہ
 اصل پر مبنی ہے اور جو اس کے بطلان کا قائل ہے تو وہ اس وصف کو ذاتی کی طرح سمجھ کر اس پر
 بنیاد رکھتا ہے۔ گویا نماز فی نفسہ منہی عنہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ اس کے کل ارکان جو کہ اس کی
 مختلف حالتیں ہیں، غصب ہیں جو کہ دارمضوٰہ میں حاصل ہوئیں۔ اور اصل کی حرمت ان حالتوں
 کی حرمت کی طرف لوٹتی ہے۔ گویا نماز فی نفسہ منہی عنہ بن جاتا ہے۔ جیسے طلوع و غروب کے وقت
 کی نماز یا عید کے دن روزہ۔

اسی طرح ذبح کا معاملہ ہے۔ جب چھری سے ذبح کرنے کا عمل ممنوع ہو گیا۔ کیونکہ اس

اس سے ذبح کا عمل غضب ہے تو یہ معین فعل یعنی ذبح کا عمل منہی عنہ ہوگا۔ اس طرح ذبح کی اصل بھی منہی عنہ بن جائے گی۔ اس لحاظ سے وصف کے باطل ہونے کی وجہ سے یہ بطلان کی طرف لوٹ جائے گا۔

یہیں سے ان بحثوں میں تحقیق کا تصور کیا جاسکتا ہے جو دار مضبوطی میں نماز ادا کرنے کے مسئلہ میں اختلاف پیدا کرنے والا ہے؛ لیکن وہ ہماری مذکورہ اصل کو مجروح نہیں بناتا۔ جب کہ اصل میں اختلاف کا تصور نہیں ہے کیونکہ اس کی اصلی عقلی ہے۔ اختلاف کا تصور تو صرف اس اصل کے ساتھ فرود کے ملنے یا نہ ملنے کے وقت ہوتا ہے۔

چوتھے مطلب کی وضاحت میں چند وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ان مراتب میں سے ہر ایک مرتبہ اعتبار کی مضبوطی کے لحاظ سے مختلف ہے۔ ان میں سب سے زیادہ موثر ضروریات ہیں پھر اس کے بعد حاجیات اور تحسنیات ہیں، اور یہ سب ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اگر ان میں سے بلکہ کا ابطال ہو رہا ہو تو مضبوط کرنے والا اس پر جرات کرتا ہے اور اس میں خرابی واقع ہونے پر مداخلت کرتا ہے تو ہلکا ایسے ہو جاتا ہے جیسے وہ مضبوط کرنے والے کیلئے باڑ ہو اور یہ عین ممکن ہے کہ اس کے گرد چرنے والا اس میں جا پڑے۔ تو اس میں سے مکمل شدہ میں خلل ڈالنے والا ایسے ہی ہوتا ہے جیسے مکمل کرنے والے میں خلل ڈالنے والا ہو۔

اور اس کی مثال نماز ہے۔ کئی چیزیں نماز کو مکمل کرنے والی ہیں جو نماز کے ارکان و فرائض کے علاوہ ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جو چیز ان مکمل کرنے والی چیزوں میں خلل ڈالنے والی ہو وہ ارکان و فرائض میں خلل کی راہ پر ڈال دیتی ہے۔ کیونکہ ملکی چیز ہی کی طرف راہ بناتی ہے۔ اور جو چیز اس پر ولایت کرتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

كَالْوَاتِقِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَفْعَ فِيهِ لِه

اس کی مثال چراگاہ کے ارد گرد چرنے والے کی ہے۔ قریب ہے کہ وہ اس

لہ اپنی اصل کے لیے ان فرود کے وصف ہونے میں اختلاف کے اعتبار سے کیا یہ اوصاف مکمل کرنے والے ہیں یا ذاتی ہیں؟

لہ اپنے تیسریں پاؤں سے ان الفاظ سے ذکر کیا:

كَالْوَالِحِيِّ يَدْعِي حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ

اس پر وہ ایسے کی طرح جو اس چراگاہ پر تھپتھپا رہتا ہے۔

چراگاہ میں جا داخل ہو۔

نیز حدیث میں ہے۔

پور پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو وہ ایک انڈا
چراغ ہے تو اس کا ہاتھ کاٹنا جاتا ہے اور
ایک رسی چراغ ہے تو اس کا ہاتھ کاٹنا
جاتا ہے۔

لَعْنَةُ اللَّهِ السَّارِقِ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ
فَتُقَطَّعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ
فَتُقَطَّعُ يَدُهُ لَهُ

اگر کسی قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ درمیں حلال چیزوں سے اپنے اور حرام کے درمیان پردہ کر
لیتا ہوں اور انہیں حرام نہیں کرتا۔

اور یہ اصل یقینی اور متفق علیہ ہے اور اس کے ذکر کا مقام اس کتاب کی قسم ثانی میں ہے۔
گویا خیف کاموں میں خرابی کی جرات کرنے والا دوسرے کاموں پر بھی ایسی جرات کرنا
ہے۔ اسی طرح ایسی چیزوں کی خرابی پر جرات کرنے والا ضروریات پر بھی ہاتھ صاف کرنے لگتا ہے
اندریں صورت بعض دفعہ کمالات میں مطلقاً بطلان ضروریات کو باطل بنا دیتا ہے، اس کی وجہ خواہ
کچھ ہو۔

اس کا معنی یہ ہوا کہ جو شخص مکملات کا تارک یا علی الاطلاق ان کو خراب کرنے والا ہو۔ یا انہیں
سجا ہی نہ لانے یا بہت تھوڑے بجالائے یا اگر وہ ہوں ہی چند ایک تو انہیں بجالائے گا۔ مگر وہ ان
میں سے اکثر کا تارک یا ان میں خلل ڈالنے والا ہی ہوگا۔ اسی لیے ایسا نمازی جو نماز میں فرض رکعتوں
میں بھی قصر کر رہا ہو اس کی نماز میں ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی جو مستحسن ہو۔ اور اگر کچھ ہوگی تو وہ کھیل کے
قریب ہی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص ایسا کہے وہ اس میں اس کے بطلان کا قائل ہونا ہے۔ بیح
کے معاملہ میں بھی ہم ایسا ہی کہتے ہیں کہ جب اس سے مکملات، جیسے جہالت و فریب کا نہ ہونا، ختم ہو
جائے گا تو قریب ہے کہ اس بیح کا عقد کرنے میں دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو مقصود حاصل نہ
ہو۔ گویا ایسے عقد کا وجود ہی کا عدم ہوگا یا اس سے اس کے وجود سے بہتر ہوگا۔ اور باقی تمام مثالوں
میں بھی یہی صورت ہوگی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ہر درجہ کے لیے کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اسے بالنسبت مضبوط بنانے

(یعنی حاشیہ صحرانہ شتر کے ارد گرد چراغ ہے کہ وہ اس میں جا پڑے

أَنْ يَفْقَ ذِيئِهِ
لَهُ مَتَّقٌ عَلَيْهِ

والی ہوتی ہیں جیسے نفل ایسی چیز کو موکد بناتے ہیں جو فرض ہے گویا نماز کی اصلی کے لیے ستر ڈھانپنا اور قباغہ رخ ہونا بالنسبت مستحب کی طرح ہوگا۔ اسی طرح کسی سورت کے پڑھنے، تکبیر اور تسبیح کی بھی نماز کی اصل کی طرف بالنسبت یہی صورت ہوگی؛ اسی طرح ماکولات و مشروبات کا بخش نہ ہونا، ان کا کسی غیر کی ملکیت نہ ہونا، جانور کا ذبح کے قابل رہنا نفس کو زندہ رکھنے اور عائلی زندگی قائم رکھنے کی اصل طرف بالنسبت نوافل کی طرح ہیں۔ اسی طرح قابل فروخت چیز کا معلوم ہونا اور اس کا شرعاً نفع بخش ہونا وغیرہ بیع کے ایسے اوصاف ہیں جو بیع کی اصل کی طرف بالنسبت نوافل کی طرح ہیں۔

اور کتاب الاحکام میں یہ بیان گزر چکا ہے کہ اگر کوئی چیز چیز کے ساتھ مندوب ہو تو وہ کل کے ساتھ واجب ہو سکتی ہے گویا مندوب میں علی الاطلاق خرابی ڈالنا، واجب کے ارکان میں سے کسی رکن میں خرابی ڈالنے کے مترادف ہے کیونکہ اس واجب میں مندوب اپنے مجموعے کے ساتھ واجب بنا ہے اور اگر انسان واجب کے ارکان میں سے کسی رکن میں بغیر عذر کے خرابی ڈالے گا تو واجب کی اصل باطل ہو جائے گی۔ اور جو چیز اس کے مشابہ یا اس مقام پر ہوگی اس میں جب خرابی ہوگی تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔ گویا اس وجہ سے بھی یہ کہنا درست ہے کہ کمالات کا ابطال بعض دفعہ ضروریات کو بھی باطل کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ حاجیات اور تحسینات کی تمام اشیاء میں سے ہر ایک چیز ضروریات کے افراد میں سے کسی ایک فرد کی طرح ہوتی ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ضروریات کا کمال اس حیثیت سے کہ وہ ضروریات ہیں۔ صرف اس کے موقع کی خوبی سے ہوتا ہے کہ اس میں تکلف پر وسعت اور کشادگی ہو، تنگی اور حرج نہ ہو اور جب اس کے ساتھ ایسی خصلتوں والی عادات اور مکام اخلاق باقی رہیں گے ان ضروریات کے فاصلے کو پُر اور اطراف کو مکمل کر دیں گے۔ حتیٰ کہ اہل دانش انہیں پسندیدہ سمجھیں گے۔ پھر جب ان عادات و خصلتوں میں خلل واقع ہوگا تو ضروریات کی قسم میں تنگی اور مشقت کی آمیزش ہو جائے گی۔ اور ضروریات عادات میں مستحسن باتوں کی حد سے متصف ہوں گی تو ضروری و واجب پر عمل میں تکلف برتن پڑے گا۔ اور جس طور پر شریعت وضع کی گئی ہے وہ نظر میں مکر ہو جائے گا۔ لہذا یہ وضع شریعت کی حد ہوگا اور حدیث میں آیا ہے۔

لُعِيْتُ لِأَتَمَّ مَكَادٍ میں اخلاق کی عمدگیوں کو پورا کرنے والا

۱۔ اسے جامع صغیر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ بخاری سے ادب المفرد میں اور حاکم سے اور بیہقی سے شعب (یقیناً صحیح) میں

الْاِخْلَاقِ لَهُ

بنا کر بھی گیا ہوں۔

گویا اگر کلمات کا مفقود ہونا فرض کر لیا جائے تو واجب اس مقتضی کے مطابق واقع نہ ہوسکے گا اور واجب میں یہ تشریحی ظاہر ہے۔ ہاں جب یہ تشریحی کسی ضروری کو مکمل کرنے والی چیز کے بعض حصہ میں یا اس کے تھوڑے سے حصہ میں واقع ہو یا ایسی صورت میں ہو کہ نہ تو اس کا حسن زائل ہوا اور نہ اس کی ترمیم تازگی ختم ہو نہ ہی وہ کشادگی کے دروازہ کو بند کرتی ہو۔ ایسی چیزوں سے ضروری میں تشریحی نہیں پڑتی۔ اور یہ بات ظاہر ہے۔

اور چوتھی وجہ: یہ ہے کہ ہر حاجی اور تحسینی کسی ضروری کی اصل کا معنی خادم و مونس ہوتا ہے جو اس کی خاص صورت کو عہدگی بخشتا ہے۔ خواہ یہ کام ابتدائی طور پر ہو یا ساتھ ساتھ ہو یا تابع بن کر ہو۔ بہر حال میں ضروری کی خدمت کے لیے اس کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اور یہ زیادہ مناسب ہے کہ ضروری اپنے خاص حالات کی طرف پلٹ جائے۔

مثلاً کے طور پر نماز کے لیے طہارت اس بات کا احساس دلاتی ہے کہ کسی بڑے کام کے لیے تیار ہونا ہے پھر قبلہ رخ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ کا احساس دلاتا ہے۔ پھر حجب فرمانبرداری کی نیت کی جاتی ہے تو خضوع اور سکون حاصل ہوتا ہے۔ پھر اسی ترتیب پر ان دونوں میں سورہ کا اضافہ شامل ہو جاتا ہے جو سورہ فاتحہ کے فریضہ کی خدمت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا سارا کلام اس کی طرف متوجہ کرنے والا ہے۔ اور حجب نمازی تکبیر کرتا، تسبیح بیان کرتا اور شہد پڑھتا ہے تو یہ سب باتیں دل کے لیے تنبیہ اور مناجات باری تعالیٰ میں غفلت سے بیدار کرنے اور اس کے حضور کھڑا ہونے پر آمادہ کرتی ہیں۔ اور آخر نماز تک ایسا ہی معاملہ چلتا ہے، پھر اگر وہ فرض نماز سے پہلے نوافل ادا کرے تو یہ بات نمازی کے لیے اللہ کے حضور اسند عام میں تدریج کا کام دیتی ہے اور اگر وہ فرض نماز کے بعد بھی نوافل ادا کرے تو فرض نماز والا حضور قلب بعد میں بھی موجود رہتا ہے۔

الایمان میں نکالا۔

انصابہشت لاقتمو صالح الاخلاق میں تو صرف اعلیٰ اخلاق کو تکمیل تک پہنچانے کیلئے بھی گیا ہوں۔

سزیز نے کہا کہ ایک روایت میں مکادہ الاخلاق کے لفظ ہیں۔ اور عراقی نے یہ تخریج: بعثت لاقتمہ مکادہ الاخلاق احمد حاکم اور سہتی سے کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ، کی حدیث سے بھی اسے معنی قرار دیا ہے۔

ظہ یعنی اس طرح کہ یہ نہ کہا جاسکے کہ وہ مطلقاً عمل پذیر ہو گیا ہے، جیسا کہ اصل دعویٰ ہے۔

اس بات کا لحاظ رکھتے ہوئے اگر نماز کے اجزاء کو عمل کے ساتھ ساتھ ذکر سے پر کر دیا جائے تو زبان اور دیگر اعضاء ایک ہی چیز کی مطابقت کریں گے اور وہ چیز اللہ تعالیٰ کے ساتھ نماز کے اجزاء کی صورت میں قلب اور تنظیم اور اطاعت ہے اور نماز کا کوئی حصہ بھی ایسے قول یا عمل سے خالی نہ رہے گا۔ تاکہ یہ چیز غفلت کے دروازے اور شیطانی وسوسوں کے دخول پر فتح پانے والی ہو۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ مکملات ضروری کی چراگاہ کے گرد گھومنے والی اور اس کے پہلو کو تقویت دینے والی اور اس کی خدمت کرنے والی ہیں۔ اگر یہ مکملات ان صفات یا ان میں اکثر صفات سے خالی ہوں تو ضروری میں خلل پڑ جائے گا۔ اور جو شخص اس چیز کا لحاظ رکھے گا اسے معلوم ہو جائے گا کہ تمام ضروریات اپنے مکملات کے ساتھ اسی انداز پر چلتی ہیں۔

پانچویں مطلب: کی وضاحت گزشتہ بیان سے ظاہر ہے کیونکہ مکملات میں خرابی کی وجہ سے جب ضروری میں خلل واقع ہو تو وہ اس کی محافظت کرتی ہے کیونکہ وہ مطلوب ہے اور اس لیے بھی کہ جب وہ زینت ہے تو اس کا حسن ضروری کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ زیادہ مناسب یہی ہے کہ وہ اس سے خالی نہ ہو۔

ان تمام تصریحات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تینوں مطالب میں اصل بڑا مقصود ان میں سے پہلے مطلب یعنی ضروریات کی حفاظت ہے۔ اسی وجہ سے اس کا تمام شریعتوں میں لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ اس حیثیت سے ہے کہ ضروریات میں امتوں کا کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ فروع میں سے کیونکہ ضروریات دین کے اصول، شریعت کے قواعد اور ملت کی کلیات ہیں۔

پانچواں مسئلہ

اس دنیا میں پھیلے ہوئے مصالغ کو دو پہلوؤں سے دیکھا جاسکتا ہے۔ ایک ان کے موجود ہونے کے لحاظ سے دوسرے ان سے متعلق شرعی حکم کے لحاظ سے۔

سہلی صورت یہ ہے کہ دنیوی مصالغ - اس لحاظ سے کہ وہ یہاں موجود ہیں محض مصالغ ہی نہیں ہوتے۔ مصالغ سے ہماری مراد ایسے مصالغ ہیں جو انسانی زندگی کے قیام، معیشت کی تکمیل اور علی الاطلاق شہوانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں کے حصول کی طرف کوشش ہیں۔ یہاں تک کہ انسان علی الاطلاق ان نعمتوں سے محظوظ ہوتا ہے اور یہ بات محض عادی ہونے سے ممکن نہیں۔ کیونکہ ان مصالغ میں تکالیف اور مشقتوں کی آمیزش ہوتی ہے، خواہ یہ تھوڑی ہوں یا زیادہ ان مصالغ کے ساتھ ساتھ چلیں یا پہلے پیش آجائیں

یابعد میں لاحق ہوں۔ جیسے خورد و نوش، لباس، مکان، سواری، نکاح وغیرہ۔ ان میں سے کوئی چیز تنگ و دو کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

جیسا کہ دینوی مفاسد بھی اپنے وجود میں آنے کی حیثیت سے محض مفاسد ہی نہیں ہوتے۔ کیونکہ عادت جاریہ کے مطابق کوئی مفسدہ ایسا نہیں جس کے ساتھ ساتھ یا اس سے پہلے یا بعد میں لطف اور کافی لذت حاصل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اصل اسی بنیاد پر ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ دنیا ہر دو اطراف کے امتزاج اور دونوں قسموں کے اختلاط کے طور پر بنائی گئی ہے۔ اگر کوئی شخص خالصہ کسی ایک ہی جہت کا ارادہ کرے گا تو اس پر قادر نہ ہو سکے گا۔ اور اس کی دلیل تمام مخلوقات میں جاری پورا پورا تجربہ ہے۔ اور اس تجربہ کی اصل مخلوقات کا آزمائش، امتحان اور جانچ پڑتال کے طور پر پیدا ہونا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

دَنِبَلُوْكُمْ بِالْأَسْرِ وَالْغَيْرِ قَبِيْثَةٍ ۚ
لِيَبْلُوَكُمْ فِيْكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۗ ۱۶

اور ہم لوگوں کو سختی اور آسودگی میں آزمائش کے طور پر مبتلا کرتے ہیں۔ تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ عمل کے لحاظ سے تم میں سے کون بہتر ہے۔

اور جو کچھ بھی اس معنی میں ہو۔ اور حدیث میں آیا ہے۔

حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحَفَّتِ
النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ ۚ

جنت ناپسندیدہ اشیاء اور دوزخ خواہشات
نفس سے گھری ہوئی ہے۔

لہذا اس دنیا میں کسی چیز کے لئے بھی کسی ایک جہت کا دوسری جہت کی شرکت سے خالی ہونا ممکن نہیں۔

جب یہ صورت حال ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کی طرف کوٹنے والے مصالح اور مفاسد کو صرف ان کے کثرت و وقوع کے مطابق ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ جب مصلحت کا پہلو غالب ہوگا تو اسے عرف عام میں مصلحت ہی سمجھا جائے گا اور جب دوسرا پہلو غالب ہوگا تو اسے مفسدہ سمجھا جائے گا۔ ہر فعل کے دو رخ ہوتے ہیں، اور وہ راجح رُخ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اگر مصلحت کا پہلو ہی ہو تو یہی مطلوب ہے اور کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مصلحت ہے اور اگر مفسدہ کا پہلو بھاری ہو تو اس سے دُور

لے یعنی معروف چیزوں کے انساب کی طرح جو اس کے عقلی وصف کا تقاضا کرتی ہیں۔

بھاگنا چاہیے اور کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مفسدہ ہے۔ عادت میں یہی قانون جاری ہے۔ اور اگر وہ عادات کے تقاضوں سے خارج ہو تو اس کے لئے دوسری نسبت ہوگی۔ اور اس کی تقسیم اس تقسیم کے علاوہ ہوگی۔

اعمال عادیہ میں دنیوی مصلحت و مفسدہ کے پائے جانے کو اسی انداز سے دیکھا جائے گا۔
 راہ دوسرا انداز فکر ہے کہ وہ کس حیثیت سے شرعی حکم سے متعلق ہے تو جب باہمی النظر میں عادی حکم میں مفسدہ کے ساتھ ساتھ مصلحت غالب ہوگی تو یہی چیز شرعاً مطلوب ہے۔ کہ بندے اسے کوشش سے حاصل کریں تاکہ مصلحت کا قانون درست اور مناسب طور پر جاری ہو اور اس کا حصول مقصود اصلی کے حصول کے لئے بہتر، مناسب اور مکمل ہو اور وہ دنیا میں عادات جاریہ کے تقاضوں کے مطابق ہو۔
 اگر مصلحت کے حصول میں کوئی مفسدہ یا مشقت پیش آجائے تو اس نفل اور اس کی طلب قانوناً مطلوب نہیں ہوتی۔

مفسدہ کی بھی یہی صورت ہے۔ جب عادی لحاظ سے اس میں مصلحت پر مفسدہ کا پہلو غالب نظر آ رہا ہو تو شرعاً اس کو اٹھا دینا ہی مقصود ہے۔ اسی لئے نہیں آتی ہے کہ عادتاً ایسی چیزوں کو اٹھا دینا ہی بدرجہ اتم ممکن ہو جائے جس حد تک کہ عقل سلیم اس پر گواہی دیتی ہے پھر اگر کوئی مصلحت یا لذت اس مفسدہ کے سمجھے آئے تو وہ اس نفل سے ہی کا مقصود نہیں، بلکہ مقصود وہی کچھ ہے جو اس موقع پر غالب ہو اور جو کچھ اس کے سوا ہے وہ نہیں کے تقاضا کے مطابق باطل ہوگا۔ جیسے کہ امر کی وجہ سے مفسدہ کا پہلو باطل ہوتا ہے۔

ان تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ شرعاً قابل اعتبار مصالح یا مفاسد خالص ہوتے ہیں جن میں مفاسد کی کوئی آمیزش نہیں ہوتی نہ نطفوی نہ بہت۔ اگر ان میں آمیزش کا وہم پیدا ہو جائے تو فی الحقیقت شرعی قانون ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ مغلوب مصلحت یا مغلوب مفسدہ سے مراد صرف کسی عادات میں

لہ جو بحث اس کے بعد کی نفل میں آرہی ہے وہ اس کے علاوہ ہے کیونکہ وہ حکم کے تعلق کے اعتبار سے ہے نہ کہ پائے جانے کی حیثیت ہے۔
 لہ اس نظر یہ کی تخصیص دوسرے مسئلہ میں آرہی ہے۔

لہ کیونکہ اس میں صرف جہت غالبہ کے لحاظ سے دیکھا جائے گا اور اگر اس کا مقابل پایا جائے تو اس طرف التفات نہ ہوگی اور وہ کا اہم سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ ایسی ہی عادت بنائے میں جاری نہیں ہے جسے شریعت نے مصلحت اور مفسدہ کے لئے میزان قرار دیا ہے۔

تلفظ مشابہہ دونوں مقامات پر اصل میں المغلوبہ کی جگہ الغالبہ کا لفظ ہے۔

زیادتی کی طرف نکلے بغیر اس کا جاری ہونا ہے جو مجملاً شارع کی اس کی طرف توجہ کا تقاضا کرتی ہے، اور یہ مقدار وہی جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ احکام کی مشروعیت میں شارع کا مقصود نہیں ہے۔ اس پر دو باتیں دلیل ہیں؛ ایک یہ کہ معلومہ جہالت اگر شارع کا مقصود ہوتی۔ یعنی وہ شارع کے نزدیک مقبہ ہوتی۔ تو اس کے فعل کا نہ علی الاطلاق حکم دیا جاتا اور نہ علی الاطلاق اس سے منع کیا جاتا بلکہ وہ مصلحت کے لحاظ سے مامور بہ اور مفسدہ کے لحاظ سے منہی عنہ ہوتا۔ جبکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اور امر وہی کے اعلیٰ مراتب میں یہ چیز ظاہر ہو جاتی ہے جیسے ایمان کا واجب اور کفر کا حرام ہونا، نفوس کو زندہ رکھنے کا وجوب اور ان کے تلف کرنے کی ممانعت، اور اس سے ملتی جلتی چیزیں۔ تو ایمان جس سے تکلیف کے مراتب میں کوئی چیز بلند نہیں۔ اس لحاظ سے منہی عنہ ہوتا کہ علی الاطلاق نفس کو توڑنا اور اعراض کے حصول سے منقطع کر دیتا ہے اور مکلف تکلیف کے ایسے غلبہ کے نیچے دب جاتا ہے کہ اس میں نفس کے لئے کچھ لذت نہیں ہوتی۔ اور کفر جو تکلیف کی قید سے نفس کی مطلقاً آزادی اور بلا خوف و خطر نفسانی خواہشات سے فائدہ اٹھانے کا تقاضا کرتا ہے، مامور بہ یا ماذون فیہ ہوتا اور لذت بخش اور دبا رکھنے والی قید سے نکالنے والے امور مجموعی طور پر مصلحت ہوتے حالانکہ یہ سب کچھ باطل محض ہے۔ بلکہ ایمان علی الاطلاق مطلوب اور کفر منہی عنہ ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان کی طلب کی طرف بالنسبت مفسدہ کا رخ اور ناشکری اور کفر سے نبی کی طرف بالنسبت مصلحت کا رخ شرعاً غیر معتبر ہے اگرچہ عادتاً اور طبعاً اس کی اثر اندازی واضح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر شرعاً ایسا اعتبار مقصود ہو تو یہ سب کچھ بندے کے لئے تکلیف بالایطاق ہے، اور یہ چیز شرعاً باطل ہے رہا شرعاً تکلیف بالایطاق کا باطل ہونا، تو یہ بات علم الاصول میں معلوم ہے اور ان کے لازم ہونے کی وضاحت یوں ہے کہ چونکہ مروجہ پہلو مثال کے طور پر راجح پہلو کی ضد ہے اور مثلاً راجح مصلحت کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے لیکن کسی وجہ سے اس میں مروجہ مفسدہ کے واقع کرنے سے روکا گیا ہے تو مصلحت والا کام کرنا اور ساتھ ہی مفسدہ والے کام سے رکنا ہی مطلوب ہے، اور جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ مصالح اور مفاسد

لہ اور وہ کی معروف حالت سے نامفارحی چیز ہے جسے شریعت نظر انداز کر رہی ہے۔

لکہ شاید یہ الجہۃ المعلومۃ کی جگہ الجہۃ المغلوبۃ ہے۔

خالص نہیں ہوتے۔ لہذا ضروری ہے کہ فعل کے واقع کرنے اور نہ کرنے میں امر و نہی دونوں کا ایک ساتھ درود ہو۔ گویا اس کے لئے ایک ہی کام کے بارے میں یہ بھی کہا جائے کہ ”کرد“ اور یہ بھی کہ ”نکرود“ جبکہ اس کے وقوع میں پہلو ایک ہی ممکن ہے۔ اور یہ عین تکلیف والا بظاہر ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ کبھی مصلحت کے کرنے حکم نہیں دیا گیا ہوتا بلکہ ماذون فیہ ہوتا ہے لہذا امر و نہی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے، نہ ہی ان کے جمع ہونے کا امتناع لازم آتا ہے۔

ایک شبہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تمام مصالغ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مصالغ کے متعلق جس طرح یہ صحیح ہے کہ وہ ماذون فیہ ہوتے ہیں اسی طرح یہ صحیح ہے کہ وہ مامور بہ ہوتے

جواب شبہ

ہیں۔ اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اذن ایک ساتھ امر و نہی کی حد ہوگا۔ کیونکہ تخریر اعم تخریر کے منافی ہوتی ہے۔ اور وہ دونوں ایک ہی فعل پر وارد ہو رہے ہیں گویا یہ امر و نہی دونوں کے ایک ساتھ حکم کا درود ہے جسے غیاطب کسی طور پر بھی بجالانے کی استطاعت نہیں رکھتا۔ اور یہ وہی کچھ ہے جس کی وضاحت کا ہم نے ارادہ کیا ہے۔ کہ یہ دارِ منصوبہ میں نماز کی طرح نہیں ہے کیونکہ اس میں اس دارِ منصوبہ سے جدائی کا امکان ہے یعنی وہ دوسرے گھر میں نماز ادا کر سکتا ہے۔ اور یہ مثال ایسی نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ صورت قیاس طرف اشارہ کر رہی ہے جدر فلاسفہ اور معتزلہ کا ایک شبہ فلاسفہ اور ان کے متعین گئے ہیں کہ فعل کا مقصود شر نہیں بلکہ محض

خیر ہے جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اس حال میں پیدا کیا کہ اس کی خیر اس کے شر سے ملی ہوئی تھی تو جس وجہ سے خلقت کو پیدا کیا گیا وہ خیر ہی تھا، شر کے لئے کوئی چیز پیدا نہیں کی گئی اگرچہ واقعاتی دنیا میں وہ موجود ہو۔ وہ اس کی مثال اس طیب سے دیتے ہیں جو مریض کو کڑوی، بدمزہ اور ناخوشگوار دوائی پلاتا ہے تو وہ اس دوائی کی کڑواہٹ اور ناخوشگواری کے لئے دوا نہیں پلاتا، بلکہ اس لئے پلاتا ہے کہ اس میں شفا اور راحت ہے۔ یہی صورت ہمدردی اور پچھنے لگوانے کی تکلیف اور گوشت خوردگی وغیرہ کو کاٹ دینے کی ہے۔ ان باتوں سے طیب کا قصد مریض کے لئے راحت کا حصول اور دفع مفرت ہوتا ہے،

لہٰذا مزلت نے اس سے لے کر عیب کیا تاکہ یہ اعتراض نہ ہو کہ اسے واقع کرنا تخریر کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ وہ طلب کی نفی نہیں کرتا۔ رہا اسے واقع نہ کرنے کا معاملہ تو یہی بات ہے جو طلب کے متعین کی نفی کرتی ہے۔ گویا یہ ایک دوسرے کی نفی صحت اس قید کے اعتبار کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

بلکہ شاید یہ لفظ تقدیر کے بجائے تقریر ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک اسباب کے مبتدب بن کر جو مفاسد بھی وجود میں آتے ہیں ان سب کی یہی مثال ہے جو گزر چکی۔ اسی لحاظ سے آپ کہتے ہیں کہ: شارع نے مصلحت کے لئے اپنے تشریحی قصد کے ساتھ کسی مفسدہ کا کوئی قصد نہیں کیا حالانکہ وہ بھی مصلحت کے ساتھ لازم ہوتے ہیں۔ یہ بات معتزلہ کے مذاہب کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ جو کہتے ہیں کہ ایٹوں اور مفاسد کا وقوع اصل مقصود نہیں ہے۔ ان کا وقوع تو محض ارادہ کے خلاف ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے اس اجہام سے بہت بلند ہے۔

فلاسفہ کی بحث تو صرف خلقی اور کوئی قصد سے متعلق ہے جبکہ ہماری بحث صرف شیعہ کا جواب | تشریحی قصد سے متعلق ہے اور ان دونوں کا فرق کتاب الاوامر والنہای میں اپنے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ شریعت علی الاطلاق خلقت کی مصلحت کیلئے وضع کی گئی ہے۔ جس حد تک کہ اس کے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے تو جو کچھ بھی مصلحت کے حصول اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس میں جو کچھ اس کے مخالف ہو وہ غیر مقصود ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز واقعاتی طور پر موجود ہو تو وہ اللہ کے قدیم ارادہ اور قدرت کی بنا پر ہے جس کے علم قدرت اور ارادہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز بھی چھپی ہوئی نہیں ہے۔ اور تشریحی حکم دوسرا معاملہ ہے جس کی اپنی وضع کے لحاظ سے دوسری نظر و ترتیب ہے۔ اور امر و نہی و وقوع کے ارادہ اور عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ یہ تو صرف معتزلہ کا قول ہے اور اس کا بطلان علم کلام میں مذکور ہے گویا تشریحی قصداً چیز ہے اور خلقی قصد بالکل دوسری چیز ہے جن میں کوئی التزام نہیں۔

فصل

ہاں جب کوئی مصلحت یا مفسدہ عادی ہونے کے حکم سے خارج ہو اس طرح کہ وہ دان دونوں سے بلا جُلا ہونے کے بجائے منفرد ہو تو وہ شارع کے اعتبار کا مقصود ہوگا۔ اور یہی بات محل نظر ہے۔ ضروری ہے کہ اللہ کی توفیق سے اسے مثالوں سے واضح کیا جائے پھر اس کے متعلق حکم کو خالص کر کے پیش کیا جائے۔

اس کی مثال چار آدمی کا ہزار کھانا، اور چھوڑی کی صورت میں ناپاک اور گندمی چیزیں کھانا،

لہ یعنی جبکہ وہ ہر دو اطراف میں متردد ہو اور اس میں دلائل متعارض ہوں۔

قاتل کو قتل کرنا، کاٹنے والے کو کاٹنا اور وہ تمام سزائیں اور حد و میں جو روک تھام کے لئے ہیں۔ اور گوشت خوردہ ہاتھ کا کاٹنا، درد کرنے والی داڑھ کا نکالنا اور قصداً لوگوں کے کاٹنے سے دکھ دینا وغیرہ ہیں جو علاج کے طور پر ہوتی ہیں اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے ایسے امور جو مصلحت کے پہلو کے غالب ہونے کی وجہ سے منفرد ہو جائیں تو ہم ان سے اپنا رخ پھیرنے کی مختصراً ہر معارضہ دہلی چیز میں کچھ دلائل ہیں :-

یہ دلائل یا تو دونوں طرف سے برابر ہوں گے یا ایک پہلو دوسرے پر راجح ہو گا۔

اگر دلائل دونوں طرف سے برابر ہوں تو مکلف کے لئے ایک کو چھوڑ کر دوسری کو اختیار کرنے کا کوئی حکم نہیں۔ اور غالباً شریعت میں ایسی کوئی صورت موجود نہیں۔ اور اگر ایسا فرض کر لیا جائے تو کسی ایک پہلو کو دوسرے پر خواہش نفس کی بنا پر ہی ترجیح دی جاسکتی ہے دلیل کی بنا پر نہیں۔ اور یہ بات شرعی احکام میں بالاتفاق باطل ہے۔ ایک یہ صورت ہے کہ شارع کا قصد ایک ساتھ دونوں اطراف سے متعلق ہو، آگے بڑھنے کی طرف بھی اور رُک جانے کی طرف بھی تو یہ بات بھی درست نہیں۔ کیونکہ یہ تکلیف مالا بلاق ہے۔ جبکہ ہم ایک ہی فعل میں دونوں پہلوؤں کا مساوی وارد ہونا فرض کر چکے ہیں۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی ساتھ کسی چیز کا حکم بھی دیا جائے اور اس سے منع بھی کیا جائے اور وہ دونوں مجموعی طور پر قصد پر علامات ہوں کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر آ رہا ہے یعنی اقتضاء کے بغیر کوئی امر ہوتا ہے اور نہ ہی۔ اب اس کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ وہ ایک پہلو کو چھوڑ کر دوسرے سے متعلق ہو۔ اور یہ چیز مکلف کے لئے متعین نہیں ہو سکتی۔ لہذا توقف کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

اور اگر آپ ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دیں تو یہ کہنا ممکن ہو جاتا ہے کہ شارع کا قصد دوسرے پہلو سے

سے شاید لفظ آن زاد ہے اور یہ مؤلف کے اس قول و بالجملة کل ما تعارضت به الادلة سے فرض کیا گیا ہے۔

سے یعنی یا تعمیر۔ جیسا کہ علامہ نے دلائل کے متعارض اور مساوی ہونے سے متعلق ذکر کیا ہے۔

سے شاید متعلق کے بجائے غیر متعلق درست ہے۔ یعنی اس وقت شارع کا یہی مقصود ہے کہ طلب کے ساتھ ایک ہی پہلو کا قصد کیا جائے۔ تو جس نے درست اجتہاد کیا اس کے لئے دعا ہے اور جس نے اسے غلط قرار دے کر خطا کی تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔ اور یہ قول خطا کرنے والے کے لئے ہے۔

دالبتہ ہے کیونکہ اگر وہ دوسرے پہلو سے وابستہ ہوگی تو ترجیح صحیح نہ رہے گی۔ اور جب دونوں پہلو برابر ہوں تو حکم یہ ہے کہ توقف واجب ہوتا ہے اور ترجیح کے ہوتے ہوئے یہ بات درست نہیں اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک ایک ساتھ دونوں پہلو معتبر ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک کو شارع کے قصد پر معمول کیا جائے اور ہم تو صرف اس چیز کے مکلف ہیں جو ہمیں محسوس ہو کہ وہ شارع کا مقصود ہے، اس کے نہیں جو نفس الامریں حقیقتاً شارع کا مقصود ہے۔ لہذا مزاج پہلو۔ اگر کوئی قرار دیا ہی جائے۔ اس بات کا فیصلہ نہیں کر دیتا کہ دوسرا پہلو شارع کا مقصود نہیں ہو سکتا۔ الایہ کہ دونوں پہلوں میں برابری کی صورت میں اس امکان کو تکلیف سے ہٹا دیا جائے جبکہ وہ غور و فکر میں ہٹنے والا نہ ہو۔ ہمیں سے شیوخ کی ایک جماعت کے نزدیک اختلاف کو ملحوظ رکھنے کا قاعدہ پیدا ہوتا ہے، پہلا امکان تو راہ صواب اختیار کرنے والوں کے طریق پر جارحی ہے اور دوسرا نطاً کرنے والوں کے طریق پر جارحی ہے جو بھی صورت ہو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مرجوح پہلو کا اعتبار شرعاً مقصود نہیں ہے جبکہ اس کے ساتھ راجح پہلو بھی شامل ہو۔ اگر ایسی صورت شارع کا مقصود ہوتی تو گویا ایک ہی فعل میں امر اور نہی دونوں اکٹھے ہو جاتے اور یہ تکلیف بالابطاق بن جاتی۔ تمام اجتہادی مسائل میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے۔ ہمارے لئے برابر ہے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ ہر مجتہد یا تو صحیح فکر یہ پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا۔ انہیں صورت ایسے مرجوح پہلو جو عادات کے مطابق چل رہے ہیں، ان میں اور جو اس سے خارج ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ پس قیاس پر قرار اور ان دونوں قسموں میں دلیل مطلق ہے۔ اور یہی بات

لے گیا حکم شرعی۔ بالنسبت مجتہد کے لئے بھی اور اس کی تعلیم کرنے والے کے لئے بھی۔ وہ ہوگا جو مجتہد کے دل میں کھلے۔ اور اس وقت ممکن ہے کہ ایک ہی واقعہ میں کئی شرعی حکم ہوں۔ اور یہ وہ درست رائے ہے جس کے متعلق علما نے کہا ہے کہ ہر ایسی صورت جس میں نفس دہو، اللہ کے ہاں اس کے لئے کوئی معین حکم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ مجتہد کے ظن کے تابع ہوتا ہے۔ اسی طور پر دوسرا امکان ہے جو قاعدہ مصوبہ پر مبنی ہے۔ اور اس سے پہلے والا امکان قاعدہ منقطعہ پر مبنی ہے۔ گویا شاید نسخہ میں تحریر ہوئی ہے جس کا بعد میں ذکر آئے گا۔

لے گیا کیونکہ اگر یہ جائز نہ ہو کہ دوسری سمت ہی معتبر ہے تو جس شخص کے پاس ان دونوں سمتوں میں سے ایک سمت پر دلیل موجود ہے اس کے لئے ممکن نہیں رہتا کہ وہ دوسری سمت کا لحاظ رکھے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھے۔

۲۔ آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ ان دونوں میں کیا کچھ قابل اعتراض بات ہے۔

لکھ یعنی تکلیف میں کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے۔ اور بعد ازاں استدلال کا محور ہے۔

ہے جسے ہم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: کیا دوسرے قصد کے ساتھ مغلوب پہلو شارع کا قصد نہیں ہو سکتا؟ کیونکہ شارع کے مقاصد تو انہی دو قسموں میں بٹ جاتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرا قصد صرف اس صورت میں برقرار رہ سکتا ہے جبکہ پہلے قصد سے اس کا تناقض نہ ہو۔ اور اگر کچھ تناقض ہو تو وہ نہ پہلے قصد کے ساتھ شارع کا مقصود ہو سکتا ہے، نہ دوسرے قصد کے ساتھ۔ اور یہ مسئلہ اس کتاب میں اس کے مقام پر ذکر کر دیا گیا ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

چھٹا مسئلہ

مصلح اور مفاسد کی دو قسمیں ہیں۔ ذنبوی اور اخروی ذنبوی پر بحث تو پہلے گزر چکی۔ اب بحث کا مقصد یہ ہے کہ اخروی مصلح و مفاسد پر بات کی جائے۔ تو ان کی بھی دو ہی قسمیں ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ وہ خالص ہو اور اس میں مصلحت و مفاسد کا امتزاج نہ ہو۔ جیسا کہ اہل جنت کی نعمتیں اور دوزخ میں ہمیشہ رہنے والوں کا عذاب اللہ تعالیٰ ہمیں دوزخ سے محفوظ رکھے اور اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ملا مواد مخلوط ہو۔ اور یہ چیز ایسے موجدین کے لئے جو آگ میں داخل ہوں گے بالنسبت ہی ہو سکتی ہے۔ وہ آگ میں اس حالت میں خاص مدت تک رہیں گے۔ پھر جب اللہ انہیں اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے گا تو پہلی قسم کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور یہ سب کچھ اسی حد تک ہو گا جیسا کہ شریعت میں آیا ہے۔ اخروی امور میں عقل کو کچھ دخل نہیں وہ تو صرف سننے سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

رہا قسم ثانی میں آمیزش کا معاملہ تو وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ آگ ان موجدین کے سجدہ کے مقامات کو پہنچے گی نہ ہی ایمان کے مقام کو لگے گی۔ اور یہ ظاہر مصلحت ہے۔ علاوہ ازیں یہ آگ انہیں انکے اعمال کے مطابق پکڑے گی اور ان کے اعمال صرف بڑے ہی نہ ہوں گے۔ لہذا یہ آگ انہیں اس شخص کی طرح نہ پکڑے گی جن کے عمل میں خیر کا پہلو تھا ہی نہیں۔ اور یہ بات ایمان و اعمال سے پیدا ہونے والی مصلحت کے حصول کے لئے کافی ہے۔ پھر مؤمن کے دل سے راحت کی امید بھی اٹھاو وہ کسی ہو، پیوستہ ہے جو اس عذاب کے باوجود اسے حاصل ہوگی اور اسے دوزخ کی بے چینی سے

راطمینان کا) سانس مہیا کرے گی۔ شریعت میں ایسے ہی دوسرے جزئی امور وارد ہیں جو شخص انکا استغراقے گا۔ انہیں پالے گا۔

شریعت میں خاص پہلی حالت سے متعلق بہت سے دلائل ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ہے:-

ان سے عذاب ہلکا نہ کیا جائے گا اور وہ
دوزخ میں ناامید ہو جائیں گے۔
لَا يُفْرَعُهُمْ وَهُوَ فِيهِ
مُبْسُؤُونَ۔ (۲۳/۷۵)

نیز فرمایا:
فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَمَمُهُمْ
شِيَابٌ مِّنْ تَلَاهٍ۔ (۲۳/۱۹)

نیز فرمایا:
لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ (۲۳/۴۰)

اور یہ حالت دوزخ کے عذاب سے بھی سخت ہوگی۔ یہ تمام آیات اللہ کی رحمت سے دوری پر دلالت کرتی ہیں۔

اور جنت کے بارے میں دوسری آیات و احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جنت میں نہ عذاب ہے نہ سختی اور نہ مفسدہ جیسے ارشاد باری ہے:-

پرمیز گلر باغات اور چشموں میں ہوں گے
جس میں وہ سلامتی کے ساتھ داخل ہوں گے
اور پرامن ہوں گے۔ تا۔ نہ تو انہیں تھکاوٹ
ہوگی اور نہ ہی انہیں دہاں سے نکالا جائے
گا۔
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ
أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ
قَوْلِهِمْ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ
وَمَا هُمْ فِيهَا بِمُخْرَجِينَ۔
(۱۵/۴۸)

نیز فرمایا:
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا
خَالِدِينَ فِيهَا (۲۳/۱۰)

تم پر سلام ہو تم بہت اچھے رہے۔ اب اس
میں ہمیشہ کے لئے داخل ہو جاؤ۔
اولیٰسی اور بھی بہت سی آیات ہیں جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ اور جملے پر در دگر

نے جنت کے بارے میں یہ وضاحت فرمائی کہ اَنْتِ رَحْمَتٌ - (تو میری رحمت ہے) اور آگ کے متعلق یہ کہ اَنْتِ عَذَابٌ اِیْنِی - (تو میرا عذاب ہے) گویا ازراہ مبالغہ جنت کا نام رحمت رکھا اور دوزخ کا عذاب۔

ایک شبہ ایں جن میں ایک درجہ دوسرے سے سخت تر ہے۔ جیسا کہ جنت کے متعلق بھی آیا ہے کہ اس میں ایک دوسرے کے اوپر درجات ہیں۔ اور بعض دوزخیوں کے متعلق وارد ہے کہ وہ دوزخ کے اوپر کے حصہ میں ہوں گے حالانکہ وہ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہوں گے۔ اور جنت کے بارے میں بھی آیا ہے کہ بعض لوگوں پر اس کی بعض نعمتیں حرام کر دی جائیں گی جیسے کوئی شخص ہمیشہ شراب پیتا رہا اور توہ کئے بغیر مر گیا۔ تو جب دوزخ کے درجات مائتہ میں ان سے پناہ میں رکھے، ایک دوسرے سے سخت ہیں تو ہر درجہ سخت کے مقابلہ میں ہلکا بھی ہوگا۔ اور یہ تخفیف ایسی رحمت کی صفت کی مقتضی ہے جس سے مصلحت حاصل ہوتی ہے خواہ وہ کیسی ہو۔ علاوہ ازیں عذاب کی جو مقدار اسے پہنچے گی وہ بالنسبت اپنے سے اوپر والے درجہ سے کم ہی ہو سکتی ہے جیسے کہ وہ اپنے سے نچلے درجہ سے سخت تر ہوگی۔ تو خواہ کسی نسبت سے بھی ہو تخفیف کا تصور موجود ہے جو عذاب کے مفسدہ کے ضمن میں ایک مصلحت ہے۔ اسی طرح دوسری طرف جنت کے بھی درجات ہیں اور جزا عمل کے مطابق ہوگی تو جب کثرت مخالفت کی وجہ سے اطاعت کا عمل ہی تھوڑا ہوگا تو جزا بھی اسی نسبت سے ہوگی۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس کا تہہ جو آخر میں جنت میں داخل ہوگا اس شخص کے تہہ کی طرح نہیں ہو سکتا جس نے ہرگز اللہ کی نافرمانی کی ہو اور ساری عمر فرمانبرداری میں گزاری ہو۔ اور یہ صرف اس کے پہلے سبھی عمل کی وجہ سے ہوگا۔ گویا اسے آخرت میں طاعت کی جزا کے طور پر جو نعمتیں ملیں گی انہیں اس کی کثرت مخالفت مگر ترک دے گی۔ اور مفسدہ کی آمیزش کا یہی معنی ہے پھر جب معاملہ ایسا

صلیٰ بناری نے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنت اور دوزخ نے آپس میں جھگڑا کیا۔ دوزخ نے کہا: مجھے شکر اور حیرانگیوں کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے اور جنت نے کہا: مجھ میں ضعف اور ناتوانی ہی داخل ہوں گے۔ اللہ عزوجل نے جنت سے فرمایا: تو میری رحمت میں تیرے ذریعہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہوں گا۔ رحم کر دنگا۔ اور دوزخ سے فرمایا: تو میرا عذاب ہے میں تیرے ذریعہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہوں گا۔ عذاب دوں گا۔ الخ

ہی ہے تو پھر یہ دونوں قسمیں ایک وقت ایک ہی قسم بن جاتی ہیں۔

جواب شہرہ | اس کا جواب یہ ہے کہ نقلی طور پر یہ بات ہرگز درست نہیں کہ جنت کی نعمتوں میں شریعت کا یہی مقتضی ہے۔ ہاں عقل ان کا تصور بھی نہیں کر سکتی کیونکہ آخرت کے احوال عقول کے مقتضی پر نہیں چلتے جیسا کہ دوزخ کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا۔ کہ اس میں ہمیشہ رہنے والوں کے لئے مصلحت ہوگی خواہ وہ کسی بھی مصلحت کی مقتضی ہو۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَا يُفْتَرُ عَنْهُمُ وَّهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ - (۲۳/۵)

ان سے عذاب کم نہیں کیا جائے گا اور وہ دوزخ میں ناامید ہوں گے۔

تو یہ حالت ایسی نہیں جس سے انہیں کچھ راحت ملے خواہ وہ تھوڑی سی ہی ہو۔ اور یہ جو بھی کہے سکتا ہے جبکہ وہ دار عذاب ہے (اللہ میں اس سے پناہ میں رکھے)۔ اور جو شراب خوردگی محرومی کے متعلق آیا ہے تو یہ مراتب کے معنی کی طرف لوٹے گا جو شخص محروم ہوگا وہ اس نعمت سے محرومی کی وجہ سے کچھ دکھ محسوس نہ کرے گا۔ جیسے کہ کسی کو بھی پینے کی خواہش نہ ہونے کا کچھ دکھ نہ ہوگا۔ رہا دوزخ کے اوپر کے حصہ کی طرف نکالے ہوئے کا مسئلہ تو وہ ایک امر خاص ہے جیسے حضرت خزیمہؓ کی شہادت یا حضرت ابو بردہؓ کا بکری کے بچہ کی قربانی کا معاملہ۔ ایسی چیزیں یقیناً استقرائی اصول کو توڑ نہیں سکتیں۔

البتہ اس پہلو سے جنت و دوزخ کے درجات میں غور کرنا ضروری ہے کیونکہ اسی پہلو پر فقہی قواعد مبنی ہوتے ہیں کسی دوسرے پہلو سے نہیں۔

اور وہ یہ ہے کہ یہ مراتب۔ اگر ان میں تفاوت ہو۔ اپنے تفاوت کی وجہ سے نقیض یا ضد کو مستلزم نہیں۔ اس کا معنی یہ ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "فلاں شخص عالم ہے" تو گویا آپ نے

لہ اس میں آمیزش کے بغیر چارہ نہیں جیسا کہ دنیا کی حالت ہے۔

لہ معنی یہ ہے کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شہادت دی جس کا اعرابی نے انکار کر دیا تھا۔ تو آپ نے حضرت خزیمہؓ کی شہادت کو دو شہادتوں کے برابر قرار دیا جیسا کہ ابو داؤد اور نسائی میں ہے۔

لہ یعنی اس بکری کے بچہ کی قربانی کے سلسلہ میں جو عمر کا پورا نہ تھا۔ اور آپ نے صراحت فرمادی کہ یہ بات کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہے۔

اس کا وصف بیان کیا اور اس عموم سے بیان کیا کہ اس عالم کی اس صفت کے کمال میں کوئی چیز شک پیدا کرنے والی نہیں۔ پھر جب آپ پر کہیں کہ: فلاں شخص علم میں بلند ہے؛ تو یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی دوسرا بھی علم میں اس کا شریک ہے مگر پہلے کا مرتبہ بلند ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ دوسرا کسی بھی وجہ سے جبل کی صفت سے متصف ہے۔ اسی طرح جب آپ کہتے ہیں کہ: جنت میں انبیاء کا مرتبہ علماء سے بلند ہوگا؛ تو یہ بات اس کی مقتضی نہیں کہ علماء کی نعمتیں ناقص اور مرتبہ میں گھٹیا ہوں گی اس لحاظ سے کہ اس کی ضد نے مداخلت کی ہے۔ بلکہ علماء کو جو نعمتوں دی جائیں گی ان میں کچھ نقص نہ ہوگا اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو جو نعمتیں ملیں گی ان میں بھی کچھ نقص نہ ہوگا۔ یہی معاملہ منافقین کے عذاب کی طرف بالنسبت ہے کسی کے بھی عذاب میں راحت دخل انداز نہ ہوگی بلکہ بعض لوگوں کو دوسروں سے بڑھ کر عذاب ہوگا۔

اسی لئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انصار کے بہتر گھرانوں کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے بہتری میں ترتیب کو ملحوظ رکھ کر جواب دیا اور فرمایا: لہ

خَيْرٌ دُورًا اَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ
ثُمَّ بَنُو عَبِيدِ الْأَشْهَلِ، ثُمَّ
بَنُو الْحُرَيْثِ بْنِ الْخَزْرَجِ، ثُمَّ بَنُو
سَاعِدَةَ، ثُمَّ قَالَ: وَفِي كُلِّ دُورٍ اَنْصَارٌ
انصار میں بہتر گھرانہ بنو نجار کا ہے۔ پھر بنو
عبد الاشہل کا پھر بنو حورث بن خزرج کا،
پھر بنو ساعدہ کا پھر فرمایا۔ انصار کے سب
گھرانوں میں بھلائی ہے۔

آپ نے ضد کے وہم کو ختم کرنے کے لئے ایسا جواب دیا کہ یہ فضیلت اسی ترتیب پر استعمال ہو سکتی تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

بَلْ تُؤْتُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا
وَ الْآخِرَةَ خَيْرًا وَّ اَبْجَاهِ (۱۷۰)

اور ایسے ہی دوسری مثالیں ہیں گو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انصار کے بعض گھرانوں کی فضیلت بیان کرنا باقی دوسروں کی تنقیص نہ تھی۔ اگر آپ کا ایسا ہی قصد ہوتا تو مدح کے بجائے مذمت کا پہلو نمایاں ہوتا۔ اس حدیث نے اس بیان کو مدہ معنی کو واضح کر دیا کیونکہ اس کے آخر میں یوں ہے:

لہ اے مسلم نے روایت کیا اور بخاری نے بھی بعض الفاظ میں تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ روایت کیا۔

فلحقنا سعد بن عبادہ فقال: سعد بن عبادہ ہم سے ملے تو کہنے لگے: کیا
 أَلَمْ تَرَ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ خَيْرَ الْأَنْصَارِ؟ آپ دیکھتے نہیں اللہ کے نبی نے انصار کی
 فَجَعَلْنَا خَيْرًا؟ فَقَالَ أَوَكَيْسٌ بھلائی بیان کی تو ہمیں سب سے آخر میں ذکر
 يَحْسِبُكُمْ أَنْ تَكُونُوا مِنَ کیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنا تو فرمایا
 الْأَخْيَارِ۔ کیا تمہیں یہ کافی نہیں کہ تم بہتر لوگوں میں شمار

ہوئے:

لیکن ترتیب میں تقویم تو امتیاز کو اٹھانے کی مقتضی ہوتی ہے۔ وہ پچھلے کے بالبعد موصوفت
 ہونے کا تقاضا نہیں کرتی، نہ حضورؐ اور نہ بہت۔

ایسے ہی تفصیل کا حکم اشخاص، انواع اور صفات میں چلتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-
 تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ان رسولوں میں سے ہم نے کسی ایک کو دوسرے
 عَلَى يَعْضٍ۔ (۲۵۳)

نیز فرمایا:-
 وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ اور ہم نے بعض نبیوں کو بعض پر فضیلت دی۔
 اور حدیث میں ہے۔

المؤمن القوي خير واختم الى الله طاقور مؤمن اللہ کے ہاں کمزور مؤمن سے بہتر
 من المؤمن الضعيف وفي كل خير اور پسندیدہ ہوتا ہے اور ہر ایک میں خیر ہے۔
 حاصل یہ ہے کہ ایک ہی نوع کے اشخاص کی ترتیب بالنسبت اس کی حقیقت کی طرف
 ممکن نہیں۔ اور جو ممکن ہے وہ یہ ہے کہ اس نوع کی حقیقت سے ماورا بعض اشخاص کو خواص اور اوصاف
 کے لحاظ سے بالنسبت ممتاز کیا جائے۔ یہی اس کے بہترین معانی ہیں۔ جس شخص پر یہ بات ثابت ہو

کہ مثلاً تمام انبیاء حقیقت نبوت میں برابر ہیں، اس میں کسی کو ایک دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں۔ یہ برتری صرف امتیازات
 مستبعین اور ہدایت پانے والوں کی کثرت اور اس راستہ میں مصائب پر صبر میں تفوق وغیرہ میں ہوتی ہے جتنی کہ بعض انبیاء
 اولوالعزم شمار کیا گیا ہے۔ اس طرح ایمان کی زیادتی یا کمی بھی فی نفس الحقیقت نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف امتیازات اور نتائج
 میں ہوتی ہے۔

جائے۔ اس کے لئے شریعت کے سمجھنے میں مشکلات اور پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ جیسے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے درمیان فضیلت، ایمان کی کمی بیشی اور اس کے علاوہ دوسرے فقہی فرقہ آؤ اور مشروع ہونے کے معانی جن کے لئے اکثر لوگوں کے قدم جہالت کے سبب سے پھسل جاتے ہیں۔
بِاللہ التوفیق -

ساتواں مسئلہ

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شارع علیہ السلام نے تشریح کے ساتھ دنیوی اور اخروی مصالح کے قیام کا قصد کیا ہے اور یہ اس طریق پر ہے کہ اس سے نہ تو کسی کلی کا نظام خراب ہو اور نہ کسی جزئی کا اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ جزئی یا کلی ضروریات کی قبیل سے ہے یا حاجیات یا تحسینات کی قبیل سے کیونکہ اگر شرعی احکام اس طرح بنائے جاتے کہ اس کے نظام میں یا ان احکام میں خرابی پیدا ہو جانا ممکن ہوتا تو ایسی تشریح بنائی ہی نہ جاتی اور اس کے مفاسد کے ہونے سے اس کے مصالح کا ہونا بہتر نہ ہوتا۔ لیکن شارع نے ان سے یہ قصد کیا ہے کہ وہ عملی الاطلاق مصالح ہوں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کی وضع اس طور پر ہو۔ کہ وہ تکلیف و تکلفین کی تمام انواع اور تمام حالات میں ابدی ہوں، کلی ہوں اور عام ہوں۔ اور ہم نے اس معاملہ کو ایسا ہی پایا ہے۔ واللہ اعلم۔
نیز عنقریب یہ بیان آ رہا ہے کہ تینوں امور شریعت میں ایک ہی کلیہ ہیں۔ اجمالی طور پر ان میں کوئی اختصاص نہیں اور اگر انہیں جزئیات کے مقام پر رکھا جائے تو بھی ایک لحاظ سے وہ کلی ہیں اور اگر کسی کو خاص کیا جائے تو بھی کلی کے لحاظ سے ہی ہوگا۔ گویا کہ وہ کلیہ ہی تھیں جن کے تحت جزئیات کو داخل کرنا چاہیے۔ گویا کلی اس میں کلی کی توجہ جزئیات کے مقام پر ہوگی اور جزئیات کے لئے کلی کا پچھلے مقام پر آنا اس کے کلی ہونے کو شکستہ نہیں کرتا جب یہ معنی ثابت ہو گئے تو یہ تشریحی نظام کے کمال پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اس میں نظام کا کمال یہ ہے کہ موضوعہ احکام کو شکستہ کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ اور وہ موضوعہ احکام مصالح ہوں۔

لہ یعنی جو کچھ بھی کتاب المقاصد کے ابتداء میں گزر چکا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع.... الخ (تور اذن) (اذا) تمویہ والا ہوگا اور یہاں یہ صراحت زیادہ کی ہے کہ وہ ابدی، کلی اور عام ہو جو اس کے نظام کو خراب نہ کرے۔

آٹھواں مسئلہ

شرعاً حاصل کردہ مصالح اور دفع کردہ مفسدات کا صرف اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا کہ دنیوی زندگی کو اخروی زندگی کے لئے قائم کیا جائے۔ عادی مصالح کے حصول یا عادی مفسدات کو دور کرنے میں نفسانی خواہشات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں۔

پہلی بات جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آ رہا ہے یہ ہے کہ شریعت صرف اس لئے آئی ہے کہ وہ مکلفین کو ان کی خواہشات کے چکروں سے نکالے تاکہ وہ اللہ کے بندے ہو جائیں جب یہ معنی ثابت ہو گئے تو اس کے ساتھ یہ بات کیسے کٹھی ہو سکتی ہے کہ شریعت کی وضع نفوس کی خواہشات کے مطابق ہو اور جلد ملنے والے منافع کی طلب کیونکہ ہو سکتی ہے جبکہ ہمارے پروردگار سبحانہ کا ارشاد ہے کہ

ملہ لازم ہے کہ پانچویں مسئلہ کو اس سے مفید کر دیا جائے تاکہ پہلی نظر میں ظاہر کلام سے منافات نہ رہے اور دوسری نظر سے بھی جس پر بنا رکھی جاتی ہے کیونکہ مؤلف نے پہلی کے متعلق کہا، و اعنی المصالح ما يرجع الی قیام حیاة الانسان فی نفسہ (میری مراد ان مصالح سے ہے جوئی نفسہ انسان کی زندگی کے قیام کی طرف لٹتے ہیں) اور بعد میں کہا، دنیوی مفسدات محض مفسدات نہیں ہوتے کیونکہ عادت جاریہ کے مطابق کوئی مفسدہ ایسا نہیں جس کے ساتھ ساتھ یا آغاز میں یا بعد میں نرمی اور لذت حاصل نہ ہو، پھر کہا، مصالح و مفسدات میں سے جو چیز غالب ہو، اسی کے مطابق سمجھے جاتے ہیں، پھر نظر ثانی میں کہا، مصلحت جب عادت اپنانے کے حکم میں غالب ہو تو وہی شرعاً مقصود ہے اور اسی کے حصول کے لئے طلب واقع ہوتی ہے، گویا مؤلف نے قیام حیات اور ان خواہشات کے حصول کے اعتبار سے مصلحت و مفسدہ میں سے غالب چیز کے مطابق بنا لیا، جو انسان کے شہوانی اوصاف کا تقاضا کرتی ہیں۔ تو جو کچھ اس پر مبنی تھا اسے مؤلف نے قابل طلب مصلحت یا قابل دفعیہ مفسدہ قرار دیا۔ اسی مقام پر وہ کہتا ہے کہ محض کسی شخص کی نظر میں مصلحت ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ معترضہ چیز وہ ہوگی جس سے آخرت کے لئے دنیوی زندگی قائم ہو۔ اور یہ چیز طبعاً بنی ہوئی الایہ کہ وہ شرع کی رسم کے تابع ہو۔ جس سے مصلحت کو اس حیثیت سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے اور اس چیز کے جو جو کے طریق پر جاری کی جائے کہ درمیان موافقت کرنے والی ہو۔

ملہ یعنی اختیار سے، جیسا کہ وہ اصطلاحاً اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں۔

ملہ اس آیت کے معنی کے لئے روح المعانی کی طرف رجوع فرمائیے۔ اس میں آپ اس استدلال کی پوری پوری مناسبت پائیں گے جس کا مؤلف ارادہ رکھتا ہے۔

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ لَ (۲۳)۔
 اگر حق ان کی خواہشات کی پیروی کرے تو
 آسمانوں اور زمین اور جو کوئی ان میں ہے
 سب میں فساد پیدا ہو جائے۔

دوسری بات جس کا مفہوم پہلے گزر چکا ہے یہ ہے کہ مکلف کے حاصل شدہ منافع عادتاً مضر توں سے مخلوط ہوتے ہیں۔ جیسا کہ منفعتیں بھی بعض منافعوں سے گھری ہوتی ہیں۔ جیسے تم کہتے ہیں کہ نفوس محترم اور محفوظ ہیں اور ان کی زندگی مطلوب ہے۔ تو اس حیثیت سے جب امر ان نفوس کی زندگی اور ان کے مال کے ضائع ہونے کے درمیان گردش کرتا ہے تو نفوس کی زندگی ہی اولی ہوتی ہے پھر اگر نفوس کی زندگی دین کی موت کے مقابلہ پر آ جائے تو دین کی زندگی اولی ہوگی خواہ اس سے نفوس کی موت واقع ہو جیسا کہ کفار سے جہاد اور تہل و فیسرہ کے متعلق آیا ہے۔ تو جیسے مثال کے طور پر جنگوں میں بہت سے نفوس کی موت کا ایک نفس کی زندگی سے معارضہ ہو تو زیادہ نفوس کی زندگی ہے اور اس کی منفعت ظاہر ہے۔ حالانکہ ان کو ابتداءً حاصل کرنے میں اور حالیہ طور پر استعمال کرنے اور آخر میں اس کے لوازم و توابع کی تسکلی میں بہت سی مشقتیں اور آلام ہوتے ہیں۔

باینمہ نفوس کو زندہ رکھنا ہی ایک امر عظیم ہے اور وہ ایسی مصلحت ہے جو دین و دنیا کے امور میں متون ہے۔ نفوس کی خواہشات کی حیثیت سے نہیں۔ حتیٰ کہ تمام عقلاً اس نوع پر مکمل اتفاق رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان تفصیل کو جانیں جو شرع سے پہلے تھیں اور شرع انہیں ساتھ لائی۔ علمائے بہر حال دنیا اور آخرت کی خاطر ذیوی زندگی کے قیام کے اعتبار پر اتفاق کیا ہے۔ اسی وجہ سے

لہذا بقیہ آیت میں بھی دلیل ہے کیونکہ اس میں ان کی بڑائی بیان ہوئی ہے کہ انہوں نے اس آیت میں مذکورہ ذکر و شرف سے اعراض کرتے ہوئے اپنی باطن خواہشات کی پیروی کی۔

لہذا مجرایہ بات مفید نہیں جبکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ جس چیز میں منفعت کا پہلو غالب ہو وہ مصلحت ہے اور جس میں نقصان کا پہلو غالب ہو وہ مفید ہے۔ اب اس کے بعد صنف کا یہ قول ومع ذلك فالمعتبر انما هو الاعظم وهو حقا مصلحتہ الخ (مہذباً معتبراً تو صرف امر عظیم ہے جو مصلحت کا پہلو ہے، دوسرا خاص دعویٰ ہے جس پر پہلی عام اصل دلالت نہیں کرتی اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اس بحث کی صحت کے لئے اس سے متعلق سابقہ قید لازم ہے پھر جب استعمال کا محور یہ ہو کہ عقلاً اس پر اتفاق کیا ہے کہ معتبر چیز امر عظیم ہے اور وہ مصلحت کا وہ پہلو ہے جو انسانی خواہشات سے قطع نظر دین و دنیا کا متون ہے۔ یہ درست ہے کہ یہ دلیل بن سکتی ہے لیکن اس کے لئے اس کے پہلے گزرے ہوئے مقدمات کے واسطے کی ضرورت نہیں۔

انہوں نے ہر قسم کی خواہشات کے اتباع سے منع کیا ہے۔ جبکہ شرع کی عدم موجودگی میں ان کا طریق ایسا نہ تھا۔ تو جب شرع آئی، اس نے ہر چیز کی وضاحت کر دی اور طوعاً یا کرہاً مکلفین نے اس بوجھ کو اٹھالیا تاکہ وہ اپنی دنیا اور آخرت کے کام کو استوار رکھ سکیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ فائدہ دینے یا نقصان پہنچانے والی چیزیں بالعموم اضافی ہوتی ہیں حقیقی نہیں ہوتیں۔ اضافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا فائدہ یا نقصان کسی حال میں ہوتا ہے کسی میں نہیں ہوتا کسی ایک شخص کو ہوتا ہے تو دوسرے کو نہیں ہوتا اور کسی وقت ہوتا ہے کسی وقت نہیں ہوتا مثال کے طور پر انسان کے لئے کھانے پینے کا فائدہ بالکل ظاہر ہے لیکن اس وقت جبکہ کھانے کا داعیہ (یعنی مجوک) موجود ہو۔ اور کھانے کی چیز لذیذ اور پاکیزہ ہو۔ بد بنا اور کڑوی نہ ہوتی ہی اس سے جلدیابدیر کچھ نقصان پیدا ہوتا ہو۔ اور اس کے حصول میں کئی فوری یا آئندہ کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اور اس کے سبب سے کسی دوسرے کو بھی کوئی فوری یا بدیر نقصان نہ پہنچے۔ اور یہ تمام باتیں کم ہی اٹھی ہو سکتی ہیں۔ گویا بہت سے ایسے منافع ہیں جو کسی قوم پر ضرر بن جاتے ہیں۔ منافع نہیں رہتے۔ یا کسی ایک وقت یا حال میں تو ضرر ہوتے ہیں دوسرے وقت میں نہیں ہوتے مصالح اور مفاسد کے مشروع یا ممنوع ہونے سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سب کچھ اس زندگی کے قیام کے لئے ہے نہ کہ نفسانی خواہشات کے حصول کے لئے لہ اور اگر یہ اس کام کے لئے بنائے گئے ہوتے تو خواہشات کی اتباع کے ساتھ بھی کچھ ضرر واقع نہ ہوتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مصالح و مفاسد خواہشات کے تابع نہیں ہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ایک ہی کام میں لوگوں کی، اغراض مختلف ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح کہ جب ایک کی غرض پوری ہو رہی ہو تو دوسرے نفع اٹھالیتا ہے اور دوسرا اپنی غرض کے مخالف ہونے کی وجہ سے نقصان اٹھاتا ہے۔ اکثر امور میں ایسا اختلاف ہونا اس بات سے مانع ہے کہ وضع شریعت اغراض کے موافق ہو شرعی احکام تو مطلقاً مصالح کے موافق وضع ہوئے ہیں، اغراض خواہ ان کے موافق

لے یہ بات ہمارے اس قول کی تائید کرتی ہے کہ میان کے بیان میں اور اس سے پہلے پانچویں مسئلہ میں منافع کا شہرہ موجود ہے جیسا کہ میان مؤلف کہہ رہے ہیں داعی بالمصالحۃ۔ الی ان قال۔ وَیَلِیٰ مَا تَقْتَضِیْہِ اوصاف الشہوانیۃ (مصلحت سے میری مراد یہ ہے یہاں تک کہ کہا۔ اس کے اوصاف شہوانیہ کے تقاضے کے مطابق اس کا حصول) پھر اس پر یہ بتا رکھی کہ جس میں منفعت غالب ہو وہ مصلحت ہے اسی لئے طلب واقع ہوتی ہے۔

ہوں یا مخالفت۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس پر چند قاعدے مبنی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ بات ہمیشہ نہیں کہی جاسکتی کہ منافع کی اصل اذن اور نقصان دہ چیزوں کی اصل منع ہے، جیسا کہ اسے محض الدین رازی نے ثابت کیا ہے کیونکہ کسی چیز میں بھی حقیقی فائدہ یا حقیقی نقصان نہیں پایا جاسکتا۔ وہ تو عموماً اضافی ہی ہوتے ہیں۔

مصالح و مفاسد جب شارع کے حکم کی طرف راجع ہیں۔ اور ہم شارع کے حکم سے یہ جانتے ہیں کہ وہ احوال و اشخاص اور اوقات کے موافق متوجہ ہوتا ہے، حتیٰ کہ کوئی معین فائدہ کی بات کسی وقت یا کسی حالت میں یا کسی شخص کے لئے ماذون فیہ ہوتی ہے لیکن دوسرے کے لئے یا دوسرے وقت یا حال میں اس کی اجازت نہیں ہوتی لہذا اس عبارت کو علی الاطلاق کیسے لاگو کیا جاسکتا ہے کہ منافع کی اصل اذن ہے اور مضار کی منع؟

علاوہ ازیں جب منافع مضرت سے خالی نہیں ہوتے اور نقصان دہ چیزیں فائدے سے خالی نہیں ہوتیں۔ تو اذن اور نہی کو ایک ہی چیز پر کیسے اکٹھا کیا جاسکتا ہے؟ یا یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مثلاً شراب میں اصل اذن ہے کیونکہ وہ اٹھان اور شجاعت پیدا کرنے اور نفکات کو دُور کرنے کے لحاظ سے نفع آور چیز ہے، نیز اس کی اصل منع بھی ہے کیونکہ وہ عقل کو سلب کرنے، اللہ کے ذکر اور نماز سے روکنے

لہ اگر رازی کے کلام کو اطلاق پر محمول کیا جائے تو اس میں کوئی مانع نہیں کہ مقاصد شرع کے استقرار سے کسی چیز کی منفعت یا مضرت ثابت ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مؤلف نے کہا ہے کہ منفعت کی اصل اس میں اذن ہے اور مضرت کی اصل منع ہے۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ اسی اصل جس میں منفعت و مضرت ہیں سے کوئی چیز علی الاطلاق ہو، خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو اس کے لئے اس کا حکم معتبر ہوگا۔ یہی بات ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ اس سے مثال کے طور پر امام رازی کا کلام سمجھنا درست ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ بات بعینہ وہی ہے جسے مؤلف نے پانچویں مسئلہ میں نظر ثانی میں پیش کیا ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ پانچویں مسئلہ کے اطلاق کے لئے آٹھویں مسئلہ کا مفید ہونا لازم ہے۔

لے لیکن عام کلی کے طور پر جیسا کہ اس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔

کے لحاظ سے نقصان دہ چیز ہے؛ جبکہ یہ دونوں قسم کی خصوصیات جدا نہیں ہو سکتیں۔ یا یہ کہا جائے کہ دوا ٹی پینے کی اصل منع ہے کیونکہ اس کا پینا تکلیف دہ ہے اور اس کی وجہ اس کی کراہت، قباحت اور کڑواہٹ ہے۔ نیز اس کے نافع ہونے کے لحاظ سے اس کی اصل اذن بھی ہے؛ چونکہ یہ دونوں باتیں جدا نہیں ہو سکتیں لہذا اس کی اصل میں ایک ساتھ اذن بھی ہے اور عدم اذن بھی اور یہ بات محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تعارض کے وقت راجح کا اعتبار ہوگا اور حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور ایک شبہ جو کچھ اس کے علاوہ ہے اس میں مُغْفَلٌ (بے ہوش، مجنون یا سویا ہوا شخص، کا حکم لاگو ہوگا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو پہلے بیان کردہ مسئلہ کو ہی مضبوط بناتی ہے، کیونکہ یہ جواب شبہ اس بات پر دلیل ہے کہ منافع کی اصل مطلقاً اباحت نہیں ہے، نہ ہی نقصان دہ چیزوں کی اصل مطلقاً منع ہے۔ بلکہ اس صورت میں حکم اسی طرف راجح ہوگا جو پہلے بیان ہو چکا جو یہ ہے کہ جس سے دنیا کو آخرت کے لئے قائم رکھا جاسکے خواہ اس راستہ میں کوئی تکلیف متوقع ہو یا کوئی فائدہ ختم ہو رہا ہو۔ اور ایک یہ ہے کہ مصالح اور مفاسد کے بارے میں قرآنی نے ایک اشکال وارد کیا اور اس کا جواب نہیں دیا۔ اور اس کے نزدیک اس کا جواب مصالح و مفاسد کے تمام علماء پر لازم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

”اگر مصلحت اور مفسدہ سے مراد ان کے مسمیٰ ہیں، وہ جیسے بھی ہیں تو ایسا کوئی مباح نہیں مگر اس میں عموماً مصالح و مفاسد دونوں باتیں ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص پاکیزہ چیزیں کھاتا یا عمدہ لباس پہنتا ہے تو اس میں اجسام اور لہوؤں کے لئے مصالح ہیں لیکن ان کے حصول میں کسب میں کھانے میں، پکانے میں ٹھیک بنانے میں چبا کر ننگلے اور ہاتھوں کو تھیرنے وغیرہ میں کئی طرح کے آلام و مفاسد ہیں اور وہ اس قدر ہیں کہ اگر کسی عاقل کو ان کے اپنانے یا نہ اپنانے کا اختیار دیا جائے تو وہ نہ اپنا نا ہی پسند کرے گا۔ جھلا کون آگ جلانے اور دھواں پھانکنے وغیرہ کو ترجیح دے گا؟ لہذا لازم آتا ہے کہ وہ مباح نہ ہے۔“

لے تم کہتے ہیں کہ یہ بیان بھی رازی کی طرف سے دیتے ہوئے گزشتہ جواب کی تاثیر کرتا ہے جبکہ یہ بات معقول نہیں کہ ہر چیز جس میں مصلحت کا نام آجائے خواہ وہ کسی مصلحت ہو یا ذوق نہ ہوتی ہے جیسے شال کے طور پر خراب۔ اور جس میں کوئی مفسدہ ہو خواہ وہ کیسا ہو ممنوع ہے جیسے دوا کی کڑواہٹ، بلکہ معتبر وہ چیز ہے جو شارع کی نظر میں مصلحت یا مفسدہ ہو۔ گویا اعتراض سے عرض اگر رازی کی غرض پر تنبیہ ہے تو یہ ظاہر ہے۔ ورنہ نہیں۔

اور اگر ان کی مراد مطلق سے خاص کرنا ہو تو خصوص کے بھی نئی مراتب ہیں۔ جن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں۔ اسی لئے مصلحت اور مفسدہ کی اصل سے بیٹ جانے کا معتزلہ کے قواعد نے انکار کر دیا ہے کہ یہ نادانی ہے۔

”انہیں یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ؛ ضابطہ یہ ہے کہ ہر مصلحت کی ترک پر اور ہر مفسدہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے جو عید سنائی ہے۔ وہی مقصود ہے۔ اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے چھوڑ دیا ہے وہ ہمارے مقصود میں داخل نہیں۔ لہذا ہم تو بلا تخصیص مطلق کے اعتبار کا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔ اس طرح اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ؛ تمہارے نزدیک عید اور تکلیف مصلحت اور مفسدہ کے تابع ہیں اور تمہارے نزدیک عقلی طور پر یہ واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ مصالح کے چھوڑنے اور مفاسد کے کرنے پر عید سنائے۔ اگر آپ قابل اعتبار مصالح اور مفاسد کے لئے عید سے مفاہجہ نہیں گے تو دور (باطل) لازم آئے گا۔ اگرچہ

یعنی جیت تک کہ مباحات قائم رہیں۔

لہٰذا یعنی اگر معتزلہ نے عدل کے ذریعہ اس بمنور سے نکلنے کا خالص ارادہ کیا ہے کہ وہ مصلحت اور مفسدہ کو اذن اور منع کے حکم پر مبنی قرار دیں۔ تو انہوں نے اپنے علت، معلول پر مبنی مذہب کو توڑ دیا۔ کیونکہ اگر اسے بنیاد نہ بنایا جائے تو وہ محکم، نادانی اور حکمت سے خالی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایسی باتوں سے بلند ہے۔

ظہر بظنی اشکال کا جواب کہ وہ مطلق ارادہ جیسے مصلحت اور مفسدہ کا نام دیا جاتا ہے، مباح سے کوئی چیز باقی نہیں چھوڑتا۔ یعنی اگر وہ کہیں کہ؛ اس مصلحت کو اختیار کیجئے لیکن یہ بلا تخصیص محض فعل اور ترک پر اللہ کی عید کے اعتبار سے ہو۔ حتیٰ کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تخصیص کے مراتب میں کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں۔ اس اعتبار سے مباح قائم رہتا ہے اور اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ ہم انہیں کہتے ہیں کہ تمہیں دور لازم آئے گا۔

نہاں اور اس کا بیان یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں؛ عقل کے لئے اکثر مصالح و مفاسد کے سمجھنے میں استعمال آسان ہوتا ہے۔ اور وہ اس چیز کو کھولنے والی اور برقرار رکھنے والی ہی کرائی ہے جس کا عقل اولیٰ کرتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ؛ ”اللہ کا ترک مصلحت

ہر عید سے آسان ہے۔ مگر پادہ یہ کہتے ہیں کہ مصلحت پر عید جیسے عقل سمجھتی ہے وہ عقل کا مصلحت کو اور راک کرنے کے تابع ہے اگر وہ یوں کہتے کہ مصلحت کا اور راک شروع میں وارد شدہ عید سے علوم ہوتا ہے تو عید پر مصلحت کے علم کا موقوف ہونا لازم آتا اور عید کا علم کسی مصلحت کے علم پر موقوف ہوتا ہے اور یہی عید دور ہے۔

مصالح اور مفاسد میں یہ استفادہ درست ہو تو آپ پر لازم آتا ہے کہ مصالح کے ترک اور مفاسد کے فعل کی تکلیف کو رد کرنے کو جائز قرار دیں۔ اندر میں صورت متعلق برعکس ہو جائیں گے کیونکہ قابل اعتبار چیز تو تکلیف ہی ہے۔ لہذا جس چیز کا بھی اللہ تعالیٰ نے مکلف بنایا ہے وہ مصلحت ہے اور یہ بات آپ کی اصل کو باطل کر دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے اس آسکال میں ہمارے اصحاب کا یہ حصہ ہے کہ ہمیں یہ کہتے ہیں منعذور سمجھا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فضیلت کی بنیاد میں مطلق مصلحت اور مطلق مفسدہ کا لحاظ نہیں رکھا ہے کیونکہ اس میں یہ مباحات ہیں جن کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض مباحات کو غور ازریلے اور بعض کو معتبر اور جب ان سے پوچھا جائے کہ معتبر اور غیر معتبر کے لئے ضابطہ کیا ہے تو جواب مشکل ہو جائے بلکہ ان کا صرف مواقع کا استقرار ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ جواب بعض اسرار فقہ پر اطلاق کے طریق سے ہوتا ہے۔ وہ یہی کہہ

لہ یہ اس لئے کہ یہ کہتے ہیں کہ مصالح اور مفاسد منضبط بھی ہیں اور ای میں امتیاز بھی ہے۔ اور وہ حقیقی ہیں اعتباری نہیں توجیب وہ شرع کے اعتبار کے تابع ہوں، جو کچھ بھی ہوں تو معاملہ الٹ جاتا ہے اور شرع کا اعتبار لے لیا جاتا ہے جیسے وہ ہے نہیں۔ کیونکہ تم اس وقت اس کے نامور یہ یا منہی عنہ ہونے کے علاوہ کوئی قید نہیں لگاتے۔

مصلحت یعنی اس کے باوجود کبھی اللہ تعالیٰ نے مطلق مصلحت کو مطلق مفسدہ سے فضیلت دیتا ہے تو وہ اسے واجب بنا دیتی ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔ انہیں اس بات کا جواب دینا ممکن نہیں کیونکہ ان میں مباح مطلق ہیں اور موجود ہیں۔ اور مباح تو کچھ واجب بنا لیا ہے اور نہ کسی چیز سے روکتا ہے۔ بلکہ ان کے لئے یہ جواب ممکن ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان مباحات میں مصلحت کو لغو نہ کر دیا ہے تو اب دونوں اطراف باقی رہیں جیسا کہ وہ ہیں کہ نہ وجوب ہو اور نہ تحریم۔ اور غیر مباح امور میں سے بعض کو مطلق مصلحت کی بنا پر فضیلت والا سمجھ کر انہیں مطلوب بنا دیا اور بعض دوسرے امور کو مطلق مفسدہ سمجھ کر انہیں ممنوع قرار دے دیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس پر کچھ پابندی نہیں لگائی تھی۔ یہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ کسی فعل کے مصلحت یا مفسدہ کا اعتبار ایسی نص پر موقوف ہے جو اس مصلحت کے وجوب یا مفسدہ کی تحریم سے متعلق ہو۔ قیاس تو صرف اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب کہ نص قیاس کی علت پر ہو اور اس قیاس کے لئے اس نص کا اعتبار ہو۔ رہے دوسری علت کے طریقے یا کم از کم ان سے بعض طریقے تو اس وقت ان پر احکام کے استنباط میں اعتبار کر سکتے ہیں۔ رست نہ ہوگا۔ اسے خوب سمجھ لیتے۔ اور یہ اسی میں داخل ہے جس کا مؤلف نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ؛ **وان کا ن یغفل بھظ من الاطلاع الخ**؛ (اگرچہ یہ جواب اسرار فقہ پر اطلاع کے طریق سے خالی ہو)۔

دیتے ہیں کہ اللہ چاہتا ہے کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے مضبوط کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے قابل اعتبار بناتا ہے اور جسے چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کا دخل نہیں۔ یہی مترادف تو وہ ایسے لوگ ہیں جو اسے عقلاً واجب قرار دیتے ہیں۔ انہیں اس مسئلہ میں سخت مشکل پیش آتی ہے کیونکہ جب وہ یہ دروازہ کھولتے ہیں تو اعتراض ال کے قواعد کو کھڑا کرنے لگتے ہیں۔ یہ ہے وہ بات جو قرآنی نے کہی ہے۔

اور آپ جب اس مسئلہ کے آغاز اور اس کے مذکورہ بیان کی طرف واپس لوٹیں گے تو اس اشکال کا موقع ہی باقی نہ رہے گا۔ البتہ اشاعہ کا مذہب یہ ہے کہ شریعت کا استقرار ہی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کیا چیز قابل اعتبار ہے اور کیا نہیں، لیکن یہ ضوابط حاصل کرنے کے طور پر چلتے۔ اور اس میں قاطع دلیل راہ شریعت پر چلنے والوں کے احوال کا استقراء ہے جب کہ وہ صراط مستقیم پر چلنے کے دوران بغیر کسی خرابی کے خارج ہو جائیں بہر حق دار کو نظام میں خرابی واقع ہوئے بغیر اس کا حق مل جائے اور اسلام کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ منہدم نہ ہو۔ اور اس میں خلل واقع ہونے میں مقدار اتنی ہی ہو جو شرعی حدود میں۔۔۔۔۔۔ واقع ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ شرع کے ابواب میں سے ہر باب اور تکلیف کے اصول میں سے ہر اصل کے مطابق ہوتا ہے۔ جب یہ بات علمائے اربعین کو حاصل ہو گئی تو انہیں ہر باب سے متعلق مناسب ضوابط حاصل ہو گئے اور یہ بات

ملے یعنی مصلحت و مفید سے قطع نظر اللہ تعالیٰ جس چیز کا چاہے اعتبار کرتا ہے اور جسے چاہے چھوڑ دیتا ہے۔

۱۱۔ جس بات کا جواب انہیں لازم ہے یہ ہے کہ جب انہیں کسی ضابطے سے متعلق پوچھا جاتا ہے۔ تو جواب مشکل ہوتا ہے۔

۱۲۔ یعنی جب وہ راہ سے نکل جانے کا تصور کرنے والا ہو۔ اور مصلحت کا قول: فی جریا نہضاً حالات کے استقراء کی طرف لوٹنے والا ہے۔ یعنی ان کے اعمال کے استقراء کے وقت ہم اسے صراط مستقیم پر دیا دیکھتے ہیں کہ وہ ہر مقدار کو اس کا حق دیتے ہیں اور نظام سے الگ نہیں ہوتے۔ یعنی مصلحت ان کے ہاتھ سے نہیں نکلتی اور نہ ہی ان کے عمل سے دین کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ منہدم ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان لوگوں کے اعمال کا استقراء کرتے ہوئے معاملہ اس کے ساتھ دیکھتے ہیں جو راہ کا التزام نہیں کرتے۔ تو جس قدر وہ مخالفت کرتے ہیں اسی حد تک ہم ان کے اعمال میں خلل اور مصالح میں نقصان پاتے ہیں۔ گویا مولف کا قول وفی وقوع الخلل، یہی معنی ظاہر کرتا ہے۔

۱۳۔ یعنی جب اس راہ پر چلنے والوں کا استقراء حاصل ہو جائے۔ اور ان کے استقراء میں مخالفت کے مناسب سے خلل واقع ہوتا ہے تو ان کے لئے ہر باب میں ایسے ضوابط حاصل ہو جاتے ہیں کہ شرع اس کی مصلحت اور مفیدہ کا اعتبار کرتی ہے۔ لہذا انہیں جواب دینا مشکل نہیں ہوتا، نہ ہی احکام شرعیہ کے اسرار کی معرفت کے طریقہ میں خلل واقع ہوتا ہے۔

ان کی کتابوں میں مذکور ہے اور علم اصول فقہ میں پھیل چکی ہوئی ہے ،

رہا معتزلہ کا مذہب تو وہ بھی ایسا ہی ہے ، کیونکہ وہ صرف ایسے مصلح و مفاسد کو معتبر سمجھتے ہیں جن تک ان کے گمان کے مطابق عقل انہیں پہنچاتی ہے۔ اور یہ وہی پہلو ہے جس سے مصلح میں عالم کی دستی مجملاً اور مفصلاً پوری ہوتی یا مفاسد میں ٹنکتہ ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اپنے خیال کے مطابق بغیر کسی بدیہی کے شرع کو عقل کے داعیہ کے مستقنی کو کھولنے والا بنا دیا۔ گویا اس مسئلہ کے نتیجے میں معتزلہ اور اشاعہ میں کوئی فرق نہیں۔ ان کا اختلاف صرف انداز فہم میں ہے۔ اور ان کا یہ اختلاف مصلح کے شرعاً معتبر ہونے اور فی نفسہ مضبوط ہونے کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتا۔

اور امام رازی نے عزیمت اور رخصت پر بحث کے دوران اس مفہوم میں بھی جھگڑا کیا ہے

لے شریعت کے ابواب میں سے ہر باب میں مصلحت اور مفسدہ کے شرعاً معتبر ضوابط علم الاصول میں کھول کر بیان کر دیے گئے ہیں اور وہ یوں ہیں یہ ضوابط ایسے اصولی کئی قواعد سے عبارت ہیں جن کے ملاحظہ سے احکام کی تفریح اور علل و حرام کی معرفت ممکن ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ کتاب و سنت وغیرہ کے جنی و دلائل کا لحاظ رکھا جائے جیسا کہ محققین اللاد کے پہلے مسئلہ میں آ رہا ہے۔

اسلام اشاعرہ کہتے ہیں کہ اسے وہی شخص جان سکتا ہے جو موارد شرع کی اتباع کرے۔ اس سے پیشتر عقل اسے سمجھنے سے قاصر ہے اور مقررہ نکتے ہیں کہ ؛ بلکہ شرع کے اکثر ابواب کو عقل سمجھ سکتی ہے اور جو کچھ عقل سمجھتی ان ابواب سے متعلق حکمتی ہے شرعاً تو اسے ہی کھول کر بیان کرنے اور قرار دینے کے لئے ہے۔ لہذا اس بحث کا نتیجہ ایک ہی ہے جو یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں مصلح و مفاسد قابل اعتبار ہیں۔ کسی نے بھی قرآنی کے اعتراض کا جواب نہیں دیا۔

اسے یعنی وہ یہ دروازہ نہیں کھولنے کہ مصلحت سے قطع نظر جسے چاہیں معتبر قرار دیں اور جسے چاہیں چھوڑ دیں حتیٰ کہ مؤلف نے بھی اس پر وہی کچھ مزید کیا ہے قرآنی قواعد کے ذکر گانے سے متعلق مرتب کیا تھا۔

کہہ یعنی نزدیک مصلحت اور مفسدہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ کوئی فعل ایسا نہیں جس میں کچھ مصلحت اور کچھ مفسدہ نہ ہو۔ تو ہر فعل میں مشتقوں اور مضر فوں کو موانع بنا دیا۔ اور ہر فعل کی یہی صورت حال ہوتی ہے۔ گویا شریعت میں جتنے احکام مباح یا مطلوب ہیں ان میں قرآنی کے فہم پر بنا کر وہ رازی کی تفسیر پر غور کرنے سے وہ رخصت ہی جاتے ہیں یہاں مؤلف نے امام رازی کے کلام کے صحیح ہونے سے تعرض نہیں کیا۔ اگرچہ اسٹن رازی کے کلام میں مانع کی تفسیر کی ہے جیسا کہ مہرور نے رخصت کی تعریف کے وقت کہا ہے اور اس سے مراد اصل پر ایسی دلیل ہے جسے اس رخصت سے مستثنیٰ کہا گیا ہے جیسا کہ رخصت کے متعلق مہرور کی تعریف پر مؤلف کے استدراک کا جواب دیتے ہوئے اس کا بیان کر رہا ہے تو رازی کی تفسیر اس کے لئے بہت خوب ہوتی اگر وہ اپنی بحث میں ایسے مانع کی تفسیر کرتا جو کسی شخص کو صحیح کہ مفسدہ اور وضرت ہو جاتا ہے ایسے نماز کی حقیقتیں اور اس کے بعد سے کہ وہ قابل تکویم انسان کے اشراف اعضا نہیں۔ اور ایسی ہی باتوں سے وہ اس تفسیر پر قرآنی کے اسکاں کی طرف متوجہ ہوا۔ مگر بالآخر رخصت کے ضابطہ سے عاجز ہو گیا جیسا کہ اس نے اسے اپنی دونوں کتابوں میں ذکر کیا ہے۔

جب کہ انہوں نے ”جواز الاقدام مع قیام المانع“ (مانع کے قائم ہونے کے باوجود پیش رفت کا جواز) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا:

”اس میں اشکال ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عبادات، حدود، تعزیرات، جہاد اور حج رخصت ہوں۔ جب کہ ان سب میں پیش رفت جائز ہے۔ اور اس میں دو باتیں مانع ہیں ایک تو ظاہری خصوص اس کے لازم ہونے سے مانع ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ
مِنْ حَرَجٍ - (۲۲/۲۸) تنگی نہیں کی۔
اور حدیث میں ہے۔

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ لَه
نہ کسی کو دکھ دو اور نہ دکھا اٹھاؤ۔
اور یہ بات ان امور کے واجب ہونے میں مانع ہے۔

اور دوسرا مانع یہ ہے کہ وہ جہاد سے ہلاک نہ کیا جائے نہ ہی مشقتیں اور مفرتیں اسے لازم ہوں۔

لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (۱۷۰)
اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی۔
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ
ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں
تَقْوِيمٍ (۹۶)
پیدا کیا ہے۔

اور یہ مناسب ہے کہ وہ جہاد سے ہلاک نہ کیا جائے اور نہ ہی مشقتیں اور مفرتیں اسے لازم ہوں۔

علاوہ ازیں غیر موجود چیز کی بیح اور سلم بیح کی رخصت کی بھی یہی صورت ہے۔ اور مضارت اور

مساقات اجرت کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے رخصتیں ہیں۔ اور شکار کی صورت میں شکار کو خون کثرت

ہی کھالینے کی اجازت ہے اور اس خون کو اس سے شمار نہیں کیا گیا۔ اور شریعت کے استقراء کا یہی تقاضا ہے

کہ اس میں کوئی مصدقہ نہیں بلکہ اس میں مفسدہ ہے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی صورت ہے۔ اگرچہ یہ

بندے پر بہت کم ہو جیسے کفار اور ایمان تو ان دونوں کے علاوہ باقی چیزوں کے متعلق آپ کا خیال ہے؟

لے اسے امداد اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے نکالا۔ اور ابن ماجہ نے مبارہ سے نکالا اور اس کی اسناد حسن ہیں۔ اور اسناد یحییٰ میں کہا:

اور اسے امام مالک نے موطا میں عمرو بن یحییٰ سے انہوں نے اپنے باپ سے، انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل روایت کیا تو ابو سعید کو

گرایا اس روایت کے بھی کئی طریقے ہیں جو ایک دوسرے کو تفسیرت پہنچاتے ہیں۔

اسی طرح شریعت کے ہر حکم کے ساتھ کوئی شرعی مانع بھی ہوتا ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ جو کچھ راجح کے معارض سے محفوظ رہے اس کا مانع سے ارادہ کیا جائے۔ کیونکہ مردار وغیرہ کے کھانے میں مردار کے مفسدہ پر راجح معارض پایا جاتا ہے، اس وقت راجح معارض کے ساتھ کسی پوشیدہ مانع کا ہونا مردار ہوتا ہے۔ اندر میں صورت تو ساری شریعت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ہر حکم میں معارضہ کے ساتھ کوئی پوشیدہ مانع ہوتا ہے۔

پھر اس نے ذکر کیا کہ جو شخص اس پر استقرہ کرے گا تو دو چیزوں کی "التنقیح" اور "مصول" (ماصل) کی شرح میں وہ رخصت کے لئے کوئی ضابطہ تجویز کرنے میں عاجز ہو جائے گا۔ اور جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اور جو کچھ کتاب الاحکام کے رخصت کے باب میں مذکور ہے وہ انشاء اللہ تعالیٰ اس مقام سے بے نیاز کر دے گا۔

لہ یعنی اس بات کا جواب ممکن نہیں کہ قوی مانع سے مردادہ ہے جو کسی راجح سے معارض نہ ہو یعنی یہ نماز اور حدود وغیرہ سے متعلق ایسے مشتبه امور ہیں جن میں کوئی قوی مانع نہیں بلکہ وہ بخلاف رخصتوں کے نسبت کے مقابلہ میں ضعیف ہے کیونکہ اس میں مانع قوی ہے۔ اسی لئے وہ رخصتیں ہیں۔ اس لئے کہا کہ یہ جواب اشکال کو ختم نہیں کرتا، کیونکہ بعض رخصتیں ایسی ہیں۔ جیسے مردار کھانے کی رخصت۔ جن میں رخصت کی طلب اصل کی طلب ہو کہ تحریم ہے اسے معارضہ کے وقت زیادہ قوی ہوتی ہے، اندر میں صورت مانع سے مردادہ ہوگا جو راجح یا مرجوح ہونے سے اعم ہوا اور شریعت کے سب احکام داخل ہو سکیں کیونکہ اس میں مانع کا ہونا تو ضروری ہے اگرچہ وہ ضعیف ہو۔ ایسے مواضع کی طرف ہم اس اشکال کی ابتدا میں اشارہ کر چکے ہیں۔ اس صورت میں آپ کے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ قرآنی بات کو توڑ دیں جو اس نے جواب کے رد میں کہی ہے۔ اور یہ وہ ہے جو رخصت واجبہ کے مقامات پر اس کی تردید میں آیا ہے۔ اور یہ تو آپ پہلے جان چکے ہیں کہ رخصت کا نام کشادگی ہے اور یہ بھی کہ حقیقی رخصت لیاحت کے دونوں معنوں میں سے کسی ایک کے حکم سے تجاوز نہیں کرتی۔ گو یا اس میں مانع راجح معارض سے محفوظ ہو جائے گا مؤلف نے سابقہ بحث میں اس بات کا اہل پیش کیا ہے کہ وہ واجب کا نام رخصت رکھنے کی کیا توجیہ ہے۔ یہ اس اقرار کے بعد ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اس کا اس استدلال پیش کیا ہے، گویا ساری کو یہ التزام کرنا چاہئے کہ لاجرا شخص کا مدار کھانا رخصت نہیں بلکہ وہ شرعا واجب ہے۔ لہ کیونکہ ساری کے کام پر جس بات کا قرآنی نے اعتراض کیا ہے وہ اس بات پر مبنی ہے کہ کوئی مصلحت ایسی نہیں جس میں مفسدہ نہ ہو اور اس نے اسے مانع بنا دیا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ مصالح شرعا مفاد سے ممیز ہیں اور اس بات کا معتزلہ اور اشاعہ سب برابر ہیں۔ اس طرح رخصتوں پر اشکال ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کا وہ اشکال ختم ہو گیا جسے اس نے اس مقام پر اصل موضوع میں تمام علماء پر وارد کیا ہے۔ علاوہ ازیں رخصت کے باب میں مؤلف کا کلام اس کے اشتباہ کو اور رخصت کے ضابطہ سے متعلق اس کی حیرانگی کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب آپ یہ مسئلہ سمجھ جائیں گے تو بہت سی قرآنی آیات اور احکام کا فہم حاصل ہو جائے گا۔ جیسے ارشادِ باری ہے :-

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَنَافِيَ
الْأَرْضِ جَمِيعًا (۷/۲۹)

وہی تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں
ہیں تمہارے لئے پیدا کیں۔

نیز فرمایا:

وَسَخَّوْا لَكُمْ مَنَافِيَ السَّمٰوٰتِ وَمَا
فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ۔ (۲۵/۱۳)

اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں
ہے سب کو اپنے (حکم) سے تمہارے کام
میں لگا دیا۔

نیز فرمایا:-

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي
اُخْرِجَ لِيَّ بَآئِنَاتٍ مِّنَ
التَّوْحٰقِ لَهٗ (۳۲/۴)

آپ ان سے پوچھیں کہ جو زینت (و آرائش)
اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے
بندوں کے لئے پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام
کیا ہے؟

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں جو مطلقاً اپنے ظاہر کے مقتضی پر نہیں، بلکہ کسی تفسیر سے مفید ہیں جس
حد تک کہ مصالح کے بنانے اور مفاسد کو دور کرنے میں شریعت ان پر دلالت کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔
اور ان میں سے ایک یہ ہے، کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ: آخر وہی مصالح و مفاسد شریعت کے بغیر
معلوم نہیں ہو سکتے۔ رہے ذمیوی مصالح و مفاسد، تو وہ ضروریات، تجزیوں، عادات اور قابل اعتبار
ظنون سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: جو شخص یہ چاہتا ہے کہ مصالح و مفاسد کے مناسبات معلوم
کرے کہ کیا چیز اس میں راجح ہے اور کیا مرجوح ہے تو یہ بات اسے اپنی عقل پر پیش کرنا چاہیے۔ یہ فرض
کرتے ہوئے کہ شارع نے اس سے کچھ ارادہ نہیں کیا۔ پھر اس پر احکام کو بنا کرے تو ایسا کوئی حکم اس
سے باہر نہ ہوگا۔ ہاں تعبدات کا معاملہ ایسا ہے جس کے مصالح و مفاسد پر وہ واقف نہیں ہو سکتا۔

لے اس آیت کی ابتداء میں اگرچہ صرف حرمت کا انکار ہے مگر اس کے باقی حصے میں حلال مطلق کی وضاحت ہے۔
لہٰذا یہ بات معتزلہ کے مذہب سے ثابتی ہے۔

گذشتہ بیان کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کی یہ بات محل نظر ہے۔ ان کی یہ بات کہ آخرت سے متعلق چیزوں کا شرع کے بغیر علم نہیں ہو سکتا، درست ہے۔ رہا دنیوی امور کے متعلق ان کا قول، تو یہ کئی پہلوؤں سے غلط ہے۔ اور کئی پہلوؤں سے درست ہے۔ اسی وجہ سے شریعت و تقویٰ و تقویٰ پر نازل ہوتی رہی ہے۔ اور شریعت نے یہ واضح کر دیا کہ اس مخصوص وقفہ کے دوران ان لوگوں نے استقامت کے احوال سے کیونکہ انحراف کیا اور احکام میں عدل کے مقتضی سے کیونکر نکل گئے۔

اگر یہ معاملہ مطلقاً ایسا ہی ہوتا جیسا یہ لوگ کہتے ہیں تو شریعت میں بالخصوص اخروی مصلح کے علاوہ اور کوئی بحث نہ رہ جاتی حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ شریعت تو دنیوی اور اخروی دونوں قسم کے امور قائم کرنے کے لیے آئی ہے اگرچہ اس کا قصد آخرت کے لیے دنیا کے امور کو قائم رکھنا ہے اور یہ بات شریعت کو دنیوی مصلح کی اقامت کا قصد رکھنے سے خارج نہیں کرتی۔ تاآنکہ دنیا میں آخرت کے طریق پہنچانا آسان ہو جائے۔ اس معاملہ میں اس نے بہت سے تصرفات کئے اور جاری شدہ فساد کی شکلوں کو مٹا میٹ کیا، جس سے زیادہ جو بھی نہ سکتا تھا کیونکہ عادات دنیوی مصلح و مفاسد کو تفصیلاً معلوم کرنے کے لئے عقول کے استقلال میں حائل ہو جاتی ہیں۔ الا یہ کہ ایسا قائل یہ ارادہ کر لے کہ شریعت کے اصول ہونے کے بعد ان باتوں کی معرفت تجربوں وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اس میں کچھ نزاع نہیں رہتا۔

نواں مسئلہ

شارع علیہ السلام کے تینوں قواعد - ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ - کی محافظت کا قاصد ہونے کے لئے کوئی ایسی دلیل ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جاسکے۔ اور اس سلسلہ میں جس دلیل پر اعتماد کیا جائے گا وہ یا ظنی ہوگی یا یقینی۔ اور اس کا ظنی ہونا باطل ہے، باوجودیکہ وہ اصول شریعت میں سے ایک اصل ہے، بلکہ وہ شریعت کے اصول کی اصل ہے۔ اور اصول شریعت یقینی ہیں جس حد تک کہ اس کے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ گویا شریعت کے اصولوں کا یقینی ہونا ہی اصول ہے۔ اور اگر ظن سے اسے ثابت کرنا جائز ہوتا تو شریعت اصل اور فرع دونوں لحاظ سے ظنی بن جاتی اور یہ چیز باطل ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ اصول یقینی ہوں۔ اور اس کے دلائل کا بھی یقینی ہونا ضروری ہے۔

لہذا یہ بات مؤلف کے اس قول بقصد یہ موافق المشورہ اور مفروضہ سے کہ شریعت نے ایسا ارادہ نہیں کیا، سے بعید ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس اصل کا انحصار کسی ایسی یقینی دلیل پر ہونا چاہیے جس میں غور کیا جاسکے۔ ایسی دلیل یا عقلی ہوگی یا نقلی۔

عقلی دلیل پر کلام کا یہ موقع نہیں کیونکہ عقلی دلیل احکام شرعیہ میں عقول کے ثالث بنانے کے مترادف ہے جو درست نہیں۔ لہذا ضروری ہوا کہ وہ دلیل نقلی ہو۔

اور نقلی دلائل یا تو وہ ایسی نصوص ہوں گی جو متواتر سند سے آئی ہوں اور ان کے متن تاویل کے متحمل نہ ہوں! ہو سکتے ہوں۔ پھر اگر نصوص نہ ہوں، یا ہوں مگر وہ تو اتر سے منقول نہ ہوں تو ایسی دلیل پر نصوص کی طرح کا اعماد کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ جو دلیل اس طرح کی ہو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ جبکہ یقین کا فائدہ ہی اصل مطلوب ہے۔ اور اگر نصوص تاویل کی متحمل نہ ہوں اور متواتر سند ہوں تو ایسی نصوص ہی یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔ الایہ کہ وہ اپنے وجود میں ہی علماء کے درمیان متنازع فیہ ہوں۔ اور جو شخص اس کے وجود کا قائل ہے وہ بھی اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ شریعت کے ہر مسئلہ میں ایسی نص نہیں پائی جاتی بلکہ صرف بعض مواقع پر پائی جاتی ہے۔ اور یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ ہمارا یہ مسئلہ ان مواقع سے ہے جن کے متعلق دلیل قطعی آئی ہے۔

اور جو شخص شریعت میں اس کے وجود کا قائل نہیں وہ کہتا ہے کہ دلائل نقلیہ سے تمسک جبکہ وہ متواتر ہوں اس لیے مقدمات پر موقوف ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک ظنی ہے۔ اور جو کچھ ظنی پر موقوف ہو اس کا ظنی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ لغات سے نقل اور نحو کی آراء پر موقوف ہوتا ہے جن میں نہ اشتراک ہوتا ہے نہ مجاز، نہ شرعی یا عادی نقل، نہ ضماثر، نہ عموم کی تخصیص، نہ مطلق کی تقلید، نہ ناسخ، نہ تقدیم و تاخیر اور نہ عقلی معارض۔ اور یہ سب ظنی امور ہیں۔

اور جو اس کے وجود کے معترف ہیں وہ کہتے ہیں کہ دلائل فی نفسہ قطعی نہیں ہوتے لیکن جبکہ ان کے ساتھ مشاہداتی یا منقولہ قرائن مل جاتے ہیں تو وہ یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور یہ چیز اس بار پر قطعاً دلائل نہیں کرتی کہ ہمارے مسئلہ کی دلیل بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ یقین کا فائدہ دیتے والے قرائن پر دلیل کے لئے لازمی نہیں ہوتے ورنہ لازم آتا ہے کہ شرع کے تمام دلائل یقینی ہوں

لہ یعنی وہ ایسی نصوص متواترہ سے ہمیں جو تاویل کی متحمل نہیں ہو سکتیں جیسا کہ بحث کا موضوع ہے۔ نہ یہ کہ ہر دلیل کا ایسا ہونا لازم آتا ہے خواہ وہ دلیل ظنی الدلائل یا ظنی المتن ہو۔ کیونکہ وہ موضوع کے قبول کرنے کے ساتھ لازم نہیں آتی جیسا کہ

چکے ہیں۔

حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو لازم نہ ہوئے پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ شرعی دلائل اکثر ظنی الدلالت یا ایک ساتھ ظنی التمس والدلالت ہوتے ہیں، بالخصوص سابقہ تمام تفصیل میں غور کرنے کے لئے دلائل کی احتیاج اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ تو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے فائدہ دینے والے قرائن کا اکٹھا ہونا محرفین کے قول کے مطابق بھی نادر ہوتا ہے اور دوسرے محرف کے قول کے مطابق موجود ہی نہیں ہوتا۔

گویا ثابت ہوا کہ یقین کے ساتھ اس مسئلہ کی دلیل غیر متعین ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجماع کافی ہے اور وہ قطعی دلیل ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ چیز اولاً تو ان تینوں شرعی قواعد سے اعتبار پر اجماع کے نقل کی محتاج ہے جو تمام اہل اجماع سے متواتر منقول ہو۔ اور یہ بات ثابت کرنا ہی مشکل ہے اور غالباً پائی ہی نہیں جاتی۔ ثانیاً اگر اس کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو اس کے لئے ایسی قطعی دلیل کی ضرورت ہے جو ان کے ہاں قابل اعتماد ہو۔ کچھ لوگ تو اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ وہ یقینی ہے اور باقی اس بات پر کہ یہ دلیل ظنی ہے۔ لہذا یہ مسئلہ ظنی ہو یا یقینی نہ ہو گا نہ ہی یقین کا فائدہ دے گا کیونکہ اجماع صرف اس صورت میں قطعی ہوتا ہے جب ان کا اتفاق کسی ایسے قطعی مسئلہ پر ہو جس کا سہارا بھی قطعی ہو، پھر اگر وہ کسی ظنی سہارے پر اکٹھے ہو جائیں تو کسی حضرات ایسے اجماع کے محبت ہونے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ گویا اجماع سے مسئلہ کا اثبات صاف نہیں ہوتا۔ اندر میں صورت ان قواعد کے کسی شرعی اور یقینی دلیل کے ساتھ شرعاً معتبر ثابت ہونے کی راہ دشوار ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ پر دلیل تو صرف ایک دوسری وجہ سے ثابت ہے جو اس مسئلہ کی روح ہے اور وہ یہ ہے کہ شرعاً ان تینوں قواعد کے ثبوت میں کوئی ایسا شخص شک نہیں لاسکتا جو اہل شرع میں سے اجتہاد سے منسوب ہو۔ اور اس کا اعتبار ہی شارع کا مقصود ہے۔

اور اس کی دلیل شریعت کا استقراء اور اس کے کلی اور جزئی دلائل میں اور جو کچھ ان کے گرد جمع ہو، ان میں معنوی استقراء کی حد تک غور و فکر ہے جو کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ ایسی مختلف اغراض والے دلائل سے ہوتا ہے جو ایک دوسرے کی طرف اس طور پر مائل ہوتی ہیں کہ وہ مجموعی طور پر کسی امر واحد پر منظم ہو جاتی ہیں۔ اس حد تک کہ عام لوگوں کے ہاں حاکم کی

لے جو شخص یہ کہتا ہے کہ وہ محبت ہے وہ بھی یہ نہیں کہتا کہ یہ دلیل قطعی ہے جیسا کہ یہاں مطلوب ہے۔

سخاوت و حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور ایسی ہی دوسری چیزیں ثابت ہیں؛ گویا لوگ ان قواعد کے بارے میں شارع کا قصد ثابت ہونے میں کسی مخصوص دلیل یا مخصوص وجہ پر اعتماد نہیں رکھتے۔ بلکہ انہیں یہ چیز فقہ کے ابواب میں سے ہر باب اور اس کی انواع میں سے ہر نوع میں سے جزئیات مطلقات و مقیدات سے جزئیات خاصہ سے مختلف لوگوں اور واقعات سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ وہ تمام شرعی دلائل کو ان قواعد کی حفاظت کے گرد گھومتا ہوا پاتے ہیں۔ معہذا وہ منقولہ و غیر منقولہ احوال کے قرائن سے بھی وہ کچھ پالیتے ہیں جو اس چیز کی طرف مائل ہو۔

اسی انداز پر خبر متواتر علم کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر ان احاد (احادیث) کی خبر دینے والوں کا اعتبار کیا جائے تو ان اخبار میں سے ہر خبر اس کی عدالت کے لحاظ سے ظن کو ہی مفید ہوتی ہے تو ایسی اخبار کا اکٹھا ہونا ظن کے فائدہ میں زیادتی پیدا نہیں کرتا بلکہ اجتماع میں ایسی خاصیت ہے جو افتراق میں نہیں۔ مثلاً خبر واحد ظن کو مفید ہوتی ہے تو جب کوئی خبر اس کی طرف مائل ہوتی ہے تو ظن مضبوط ہوجاتا ہے یہی صورت حال تیسری اور چوتھی خبر سے پیدا ہوتی ہے حتیٰ کہ ان تمام خبروں سے ایسا یقین حاصل ہوجاتا ہے جو مخالفت کا متحمل نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں علم کی افادیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں جو احادیث کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اور یہ مسئلہ اس کتاب کی کتابیہ المقدمات میں واضح کر دیا گیا ہے۔

تو جب یہ بات ثابت ہو گئی تو عالین شریعت میں سے جو شخص اس کے مقتضایں غور و ابراس کے معانی میں فکر کرنے والا ہوگا۔ اس کے لئے ان تینوں قواعد کے اثبات کے بارے میں شارع کے مقاصد کے اثبات کی تصدیق آسان ہو جائے گی۔

سوال مسئلہ

جب یہ تینوں کلیات خاص مصالح کے لئے مشروع کی گئی ہیں تو ان مصالح

لہ اس استقرار پر اعتماد کی صحت کے متعلق مؤلف کا زیادہ تفصیلی بیان پہلے تیسرے مقدمہ میں گزر چکا ہے۔ اور اس نے اسے تو ازمنہ فرار دیا ہے۔ لیکن یہاں یہ تفصیلی بیان کر رہے ہیں کہ عقلی لحاظ سے اس اہم اصل کے ثابت کرنے میں اعتماد ممکن نہیں، نہ ہی کسی خبر واحد یا اجتماع پر ممکن ہے، اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شہ تو اترا کی طرف رجوع ضروری ہے۔ تو جو کچھ مؤلف نے یہاں جائز قرار دیا ہے، اس کی ادراک کے برعکس کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس مقام پر یہ مسئلہ محض گذشتہ بیان کا تکرار ہے۔

کو احادیث جزییات کے مختلف سے اٹھایا نہیں جاسکتا۔

ان کی مثالیں ملے ہیں؛ ضروریات کے سلسلے میں سزائیں جرائم سے باز رکھنے کے لئے مشروع کی گئی ہیں۔ معہذا ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جس جرم کی پاداش میں کسی کو سزا دی گئی وہ اس جرم سے باز نہیں آتا۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ حاجیات میں اس کی مثال سفر میں قصر کرنا ہے جو تخفیف اور پیش آنے والی مشقت کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے۔ حالانکہ خوشحال بادشاہ کو کچھ مشقت نہیں ہوتی تاہم قصر اس کے حق میں بھی مشروع ہے۔ اور قرض ممتان کے نرمی کے لئے جائز کیا گیا ہے، معہذا وہ کسی ضرورت کے بغیر بھی جائز ہے۔ تحسینات میں اس کی مثال یہ ہے کہ اجمالی طور پر طہارت کو صفائی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ لیکن اس طہارت کا کوئی جز صفائی کے خلاف بھی ہے جسے تم۔

یہ سب باتیں مشروعیت کی کلی کو مجروح نہیں کرتیں۔ کیونکہ کلی کا معاملہ ایسا ہے کہ جب ثابت ہو جائے کہ وہ کلی ہے تو کلی کے مقتضی سے بعض جزئیات کی مخالفت اسے کلی ہونے سے خارج نہیں کر دیتی۔ علاوہ ازیں شریعت میں یقینی اعتبار کے لئے غالب اکثریت کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ مقاصد میں مخالفت والی جزئیات کلی کی صورت میں منظم نہیں ہوتیں کہ وہ اس ثابت کلی کا مقابلہ کر سکیں۔

لے یعنی وہ جزئی کوئی دوسرا حکم لے ہوئے یا اس کلی کا حکم لے ہوئے اس کلی میں داخل ہو لیکن اس کلی کی معتبر مصلحت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔ اس کی ذات میں غور و فکر کا تقاضا یہی ہے۔ نیز مولد کے آنے والے قول: دا ایستا خالجزئیات المتخلفہ الحکمہ خارجہ عن مقتضى الکلی فلا یکون داخلہ فیہ کبھی ان مختلف جزئیات کی اس کلی کے مقتضی سے مخالفت کسی خارجی حکم کی بنا پر ہوتی ہے تو وہ..... داخل نہیں ہوتی، کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اور یہ بات صرف پہلی غرض میں ہوتی ہے جسے ہم نے یہاں فرض کیا ہے۔ اور یہ وہی ہے جو کوئی دوسرا حکم لے ہوئے اس کلی میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں۔ کیونکہ اس کلی کی حکمت کے علاوہ کسی دوسری حکمت نے اسے اس کلی سے خارج کر دیا ہے

ملہ یہ مثالیں نوع ثانی کی ہیں۔ اور ایسی جزئی کی مخالفت ہے جو کلی کا حکم لے ہوئے ہو لیکن اس میں اس کلی کی معتبر حکمت نہ پائی جائے، پہلی نوع کے لئے یہ مثال دی جاسکتی ہے کہ مثلاً غنی پر زکوٰۃ کے وجوب کی حکمت نفیس ہوا، مثلاً الماس کے مالک میں بھی پائی جاتی ہے۔ معہذا وہ دوسرا حکم لے ہوئے ہے جو کہ شخص پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے۔

ملہ اگر مولد کے متعلق ہیں بنانے کے لئے سابقہ بیان کی دلیل بناوئے تھے تو یہ زیادہ واضح بات ہوتی کیونکہ سابقہ بیان ایسا دعوے ہے جو اس دلیل کے بغیر لوہا نہیں ہوتا۔

استقرائی کلیات کی یہی شان ہے اور یہ بات عربی زبان کی کلیات سے آزمائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ اس چیز سے قریب تر ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ ان کلیات میں سے ہر ایک کا دو قسموں میں ہونا امر وضعی ہے عقلی نہیں۔ اور ان کا تصور صرف اس وقت کیا جاسکتا ہے جب عقلی کلیات میں بعض جزئیات کی مخالفت اسے مجرد بنا رہی ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ: جو بات کسی چیز کے لیے ثابت ہو جائے۔ تو اسی جیسی دوسری چیز میں بھی وہ بات عقلاً ثابت ہوگی، اگر یہ بات ہو تو اس میں مخالفت ہرگز ممکن نہیں اگر مخالفت ہوگی تو مذکورہ قضیہ "ما ثبت للشيء ثبت لغيره" جو بات کسی چیز میں ثابت ہو جائے تو اسی جیسی دوسری چیز میں بھی وہ بات ثابت ہوگی، درست نہ رہے گا۔

جب یہ صورت حال ہے تو کلی استقرائی لحاظ سے درست ہوتی ہے۔ خواہ بعض جزئیات اس کے مقتضی کی مخالفت کر رہی ہوں۔

علاوہ ازیں مختلف جزئیات کی مخالفت کلی کے مقتضی سے خارج حکمتوں کی وجہ سے ہوتی ہے گویا وہ اس کلی کی اصل کے تحت داخل نہیں ہوتی یا اگر داخل ہو بھی تو اس کا داخل ہونا ہم پر ظاہر نہیں ہوتا۔ یا وہ ہمارے نزدیک تو داخل ہوتی ہے لیکن خصوصی طور پر اسے کوئی ایسی جزئی عارض ہو جاتی ہے جو اس سے ادلی ہوتی ہے۔ خوشحال بادشاہ کو بھی کبھی مشقت لاحق ہو سکتی ہے مگر اس کی پوشیدگی کی وجہ سے ہم اس پر ایسا حکم نہیں لگاتے۔ یا جیسے ہم عقوبات کے بارے میں کہتے ہیں کہ جو سزائیں مجرم کو جرم سے باز نہیں رکھ سکتیں ان کی مصلحت باز رکھنا ہے ہی نہیں۔ بلکہ وہ معاملہ ہی دوسرا ہے جو کفارہ ہے کیونکہ حدود مجرموں کے لئے کفارہ ہیں اگرچہ وہ مقاصد کو برائے کار لانے کیلئے

لے۔ یہ جواب تو مخالفت کا امتناع ہے۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً کوئی تخلف نہیں اور جو کچھ اس میں تخلف ظاہر ہے وہ فی الواقع ایسا ہے یا ایسا ہے۔

تو یعنی وہ اس کلی کی جزئی نہ ہوگی تو اس کی مخالفت کا اعتراض درست نہ ہوگا کیونکہ ہماری نظر کی حد تک وہ اس سے خارج ہے۔ یعنی اگرچہ وہ اس پر متوقف نہیں ہوتی تاہم وہ کسی دوسرے حکم کی حکمت لئے ہوتی ہے جو ہم پر پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور وہ ظاہر کی مقتضی ہو تو کلی کا حکم لئے ہوتی ہے کیونکہ ہمارے خیال میں وہ اس میں داخل ہوتی ہے۔

کلمہ یہ جواب کا دوسرا انداز ہے۔ یعنی کبھی کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکمت اس طرح ہے۔ حالانکہ واقعہ وہ اس کا کچھ حصہ ہوتی ہے جو شارح نے حکمت میں ملحوظ رکھا۔ اور یہاں بات ہی دوسری ہوتی ہے جو ملحوظ حکمت سے عام اور کثیر الاستعمال ہوتی ہے۔ جیسے مثال کے طور پر دو میں کفارہ سے۔

روک تھام کا کام بھی دیتی ہیں باقی تمام جزئیات کا بھی یہی حال ہے جن کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ وہ کسی گئی کی خادم ہیں۔
بہر حال کلیات کا مصالح کے لئے وضع ہونے کی صحت میں جزئیات کے معارضہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

گیارہواں مسئلہ

اسلامی قانون میں مصالح کے پھیلانے سے شارع کا مقصد مطلق عام ہے جو نہ کسی خاص باب سے مختص ہے نہ مقام سے اور نہ موافق و مخالف مواقع سے۔ مختصراً مصالح کا کام شرعی کلیات و جزئیات سب میں علی الاطلاق مستعمل ہے۔

اس پر دلیل وہی کچھ ہے جو مصالح کے مطلق ہونے پر استدلال کے سلسلہ میں گزری چکی ہے کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے مشرف کئے گئے ہیں۔ اگر یہ خاص کئے جاتے تو علی الاطلاق مصالح کے لئے نہ بنائے جاتے لیکن اس پر دلیل موجود ہے کہ ان مصالح میں کوئی اختصاص نہیں۔ بعض متاخرین جیسے قرانی۔ کا خیال ہے کہ مصالح کی بات کا دار و مدار صرف اس قول پر ہے کہ اجتہاد ہی مسائل میں درست فیصلہ پر پہنچنے والا ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ عقلی قاعدہ یہ ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ راجح کوئی چیز خود بھی ہو اور اس کا تقبیض بھی۔ بلکہ ان میں سے جب ایک راجح ہو گا تو دوسرا یقیناً

لے مؤلف قرآنی اور ابن عبدالسلام کے عقرب آنے والے بیان کا طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اس نے یہ مسئلہ قائم کر کے ان دونوں کا رد کیا ہے اور بتلایا ہے کہ ان دونوں کے دعویٰ کی حقیقت کیا ہے۔ وہ ہر لحاظ سے درست تیغ پر سنبھا ہے اور ان دونوں کے سب راستے سد و دکر دیتے ہیں۔ اللہ اس پر رحم فرمائے۔

لکھ یعنی اس مقام پر غالب مصلحت، یعنی ایسی مصلحت جسے شریعت نے راجح قرار دیا ہو، ایک ہی ہوگی، کئی ایک نہیں ہوں گی یعنی عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ ان دونوں میں ایک کا بطور راجح مصلحت لحاظ رکھا جائے اور کوئی دوسری مصلحت اس کی تقبیض بھی ہو اور راجح بھی جس کا کوئی دوسرا قائل لحاظ رکھا ہو، گویا اجتہاد کرنے والے کی اصابت تسلیم کرنے کے بعد یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ احکام مصالح کے تابع ہوتے ہیں جیسا کہ اس قول کی موجودگی میں یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ قول قیاس کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ وہ الہی علت کے وجود پر مبنی ہوتا ہے کہ تمہیں علیہ میں وہی قابل لحاظ مصلحت ہوتی ہے۔

مروج ہوگا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصیب صرف درست اجتہاد کرنے والا، ایک ہوا اور وہ راجح کا ہی مفتی ہوگا۔ اس کے علاوہ دوسرے کو غلطی (اجتہاد سے غلط نتیجہ پر پہنچنے والا) قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ مروج کا مفتی ہوگا گویا قیاسی نفل کے مصوبین والا قاعدہ ٹوٹ جائے گا۔ کہ شرعی احکام یقیناً مصلح کے تابع ہوتے ہیں۔ یہ کچھ بے جو قرآنی نے کہا ہے۔

اس کا جواب اس کے استاد ابن عبدالسلام سے یوں منقول ہے کہ: اگر وہ لوگ یہ کہیں کہ یہ قاعدہ صرف اجماعی احکام کے لئے ہے تو اسے درست قرار دیا جاسکتا تھا ہے اختلافی امور تو ان میں اللہ تعالیٰ سے یہ صادر نہیں ہو سکتا کہ حکم فی نفس الامر راجح کے تابع ہو۔ بلکہ جن احکام میں نقط ظنون ہی ظنون ہوں وہ فی نفس الامر راجح ہوں گے یا مروج۔ اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ تصویب تصدیق کرنا۔ درست قرار دینا، کا قاعدہ راجح کے تعین سے مصالح کی نگہداشت کے قاعدہ کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس نے کہا تھا کہ: قائل پر تصویب تو متعین ہو جاتی ہے کہ وہ حاکم کی حدیث میں بیان شرہ

لہ اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب وہ حکم پر اتفاق کریں اور ایک ہدف پر مل بیٹھیں تو وہ سب مصیب ہوں گے۔ اور طرفین کے مائل ان کے اثبات و تردید پر مطلع ہو جانے کے بعد یہ چیز بہت سیدھے نیز کتاب التقریر کا مسئلہ لاحکوم فی المسائل الاجتہادیۃ التي لا قاطع فیہا من نص و اجماع دینے اجتہادی مسائل میں جن کا نص یا اجماع سے فیصلہ نہ ہونے کے کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا، گویا ملانے اس مسئلہ کا قاعدہ کی بنیاد بنایا ہے اجتماعی مسائل تواریخیں دیا۔

لہ یعنی ایسا حکم جس سے مجتہد پر اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے اس چیز کے تابع نہیں ہوتا جو نفس امر میں ہو سکتی کہ وہ دائمی طور پر صواب ہو جس سے نتیجہ سامنے آئے کہ مجتہد مصیب ہوتا ہے بکہ یہ حکم محض اس چیز کے تابع ہوتا ہے جیسے مجتہد کا ظن راجح قرار دینا ہے، اگرچہ وہ ظن نفس الامر کے خلاف ہو کیونکہ موافق ظنون صواب ہوتے ہیں اور مخالف غلط۔ اگرچہ ان موافق ظنون پر اس وقت تک عمل واجب ہوتا ہے جب تک اس کا راجح ہونا قائم رہے۔ گو یا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ مجتہد مصیب ہوتا ہے۔
تھے صحیحین کی حدیث ہے۔

اذ احکو الحاکو فاجتہد ناصاب
فلہ اجر ان و اذ احکو فاجتہد
فاخطا فلہ اجر واحد۔
کرنے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

یعنی حدیث میں جس خطا کا ذکر آیا ہے۔ وہ حکم کی طرف واجب کرنے والی نہیں بلکہ ان وسائل اجتہاد کی طرف واجب کرنے والی ہے جن کا استنباط کے دوران اتباع کیا گیا۔ اور اس میں خطا ہو جانے میں کوئی نزاع نہیں۔ لہذا شارع کے کلام کو اس پر محمول کرنا نفس حکم پر محمول کرنے سے بہتر ہے کیونکہ نفس حکم میں مجتہد کے خطا کر جانے میں اختلاف ہے۔

خطا کو اس اتفاق کی بنا پر کہ خطا اس میں واقع ہو سکتی ہے اسباب کی طرف پھیر دے اور شارع کے کلام کو متفق علیہ بات پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔
یہ کچھ ہے جو اس سے نقل کیا گیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاعدہ ہر دو مذاہب میں جاری ہے کیونکہ تصویب قرار دینے والوں کے مذہب کے مطابق احکام اضافی چیز ہیں جبکہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا حکم مجتہد کی فکر کے تابع ہوتا ہے اور مصالح یا تو حکم کے تابع ہوتے ہیں یا حکم مصالح کے تابع ہوتا ہے۔ گویا اختلافی مسائل میں مصالح و مفاسد اس حد تک ثابت ہوتے ہیں جس حد تک فی نفسہ مصالح و مفاسد ہوں اور مجتہد کے گمان میں ہوں۔ یہاں اگر ان دو گروہوں (یعنی خطا شمار کرنے والوں اور صواب قرار دینے والوں) میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ نوجیب اس مجتہد پر مالکی ظن غلبہ کرے گا کہ سبزیوں اور ترسیوں کی اصل سے زیادہ وصول کرنا جائز ہے، تو اس کے نزدیک مصلحت کی یہی جہت راجح ہوگی اور اس مجتہد کے ظن کے مطابق وہ فی نفسہ ایسا ہی ہوگا۔ کیونکہ ان کے ہاں یہ معاملہ حرام کردہ سود سے خارج ہے۔ گویا زیادتی کی طرف پیش رفت کرنے والا ایسی چیز میں پیش قدمی کرتا ہے جو جائز ہے۔ ایسا جائز کہ نہ اس دنیا میں کچھ نقصان ہے اور نہ آخرت میں۔ بلکہ اس میں مصلحت ہی تھی جس کی وجہ سے وہ جائز کیا گیا۔ اور جب مجتہد پر شافعی ظن غالب ہوگا کہ ان اشیاء میں بھی زیادہ وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ امام شافعی کے مذہب کے مطابق حرام کردہ سود کے حکم میں داخل ہیں، اور اس کے ہاں مصلحت کی جہت مرجوح ہوگی راجح نہ ہوگی۔ اور یہ بھی فی نفس الامر ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اس کا گمان تھا۔ گویا اسے بھی نہ دنیا میں کوئی ضرر لاحق ہوگا نہ آخرت میں، گویا یہاں اگر صواب قرار دینے والے کا حکم بھی خطا قرار دینے والے کے حکم کی طرح ہے۔

مناقض تو صرف اس صورت میں واقع ہوتا ہے جب ایک ہی غور کرنے والا مرجوح کو راجح

۱۱۔ لہذا یعنی جیسا کہ پہلے اشاعرہ اور معتزلہ کے مذاہب سے متعلق گذر چکا ہے۔

۱۲۔ یعنی وہ بھی اضافی ہیں گویا اضافت کی وجہ سے مصلحتیں چند و چند سامنے آجائیں گی تو اس وقت مستحب اور منظمی میں فرق نہ رہے گا۔
۱۳۔ مصلحت کے لئے یوں کہنا مناسب تھا کہ اس میں ایسا ضرر ہے۔ جو دنیا یا آخرت میں لاحق ہو جاتا ہے۔

۱۴۔ یہ مصنف کے قول در لان القامدة العقلیہ ان السر ارجح ان کے جواب کی روح ہے اصل اس کا قول من ناظرو
واحد یعنی ایسے ناظر عینی ذاتہ واقع اور نفس الامر کا اعتبار کرتے ہوں تاکہ گمان سے غور و فکر کے لئے فیصلہ ہو سکے۔

قرار دے دے مگر اس مسئلہ میں تو دو ناظر ہیں اور ان میں سے ہر ایک اس مقام پر موجودہ حکم سے متعلق ایسی علت کا گمان کرتا ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اس کا یہ گمان اس کے اپنے خیال اور نفس الامر کے مطابق ہوتا ہے نہ کہ فی نفسہ اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اور یہ بات اجماعی مسئلہ میں ہی درست ہو سکتی ہے، گویا اس مقام پر فریقین کا اتفاق ہو جاتا ہے، اختلاف اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ محض گروہ کے حکم لگانے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ حکم ان کے نزدیک نفس الامر میں کیا ہے اور مقصود کے حکم لگانے کی بنیاد نہیں کہ وہ فی نفس الامر کیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ اب کیسا معلوم ہوتا ہے۔ اور ہر دو گروہ اپنی خیال کردہ علت پر حکم کی بنیاد رکھتے ہیں کہ وہ نفس الامر میں ایسا ہے۔

اور یہاں بیخ کر مصالح کے اعتبار کو لازم قرار دینے والے یا ازراہ افضل سمجھنے والے متفق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ بھی متفق ہو جاتے ہیں جو مصالح اور مفاسد کو اعیان (متعلقہ احکام شرعیہ) کی صفات قرار دیتے ہیں اور جو نہیں دیتے۔ اور یہ ایسا میدان ہے جس میں اس سے زیادہ تفصیل مطلوب ہے اور اصول فقہ کے مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس معذرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی جو ابن عدالت سلام نے اس مسئلہ کے متعلق کی ہے اور مسئلہ کا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ فلہذا الحمد۔

غور فرمائیے کہ جو نبی نے تصویب کی بات پر اجتہاداً اور حکماً معتزلہ کا اتفاق نقل کیا ہے۔ اور

لے یہ مصنف کے قول ظن کل دلائل کی تاکید اور لامہ و علیہ فی نفسہ کی تیسرے یعنی اگر وہ ایسا ہوگا تو تناقض واقع ہوگا۔ لہٰذا یعنی تطبیح السند اجماعاً بلکہ سب اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں علت یہ ہے۔ یعنی اسناد اجماع تو اس میں نفس الامر میں اسی علت پر اتفاق ہو جاتا محض اتفاقاً امر ہے۔ ورنہ اس میں ہر ایک کے اپنے ظن کا اعتبار ہوگا کہ اس کی علت یہ ہے جیسا کہ اختلافی امور میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ ان کے ظن کی یکا گت کا اتفاق ہو گیا۔

۳۔ یہ وہ اختلاف ہے جو معتزلہ کے پہلوں اور مہجڑوں میں ہے، اگر کیا حسن و مستبح ذاتی طور پر فعل میں موجود ہوتا ہے یا اس فعل کی پیش آنے والی صفت سے واقع ہوتا ہے۔

۴۔ یعنی وہ لوگ حکم کی حدیث (کر مصیبت کے لئے گواہ ہیں اور محظمی کے لئے ایک) میں اشارہ کردہ خطا کو مسائل کی طرف پھرنے کا التزام نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد اپنی شرط کے ساتھ اپنے اجتہاد اور وسائل میں مصیبت ہوتا ہے۔ اور اس حکم میں بھی جو اس نے اختیاط کیا، زیادہ مصالحت کے تقبی ہونے کی بھی بات کرتے ہیں۔ گویا وہ اس قول اور تصویب کو محض اجتہاد میں ہی نہیں بلکہ نفس حکم میں بھی اکٹھا کر دیتے ہیں۔

یہ بات ان کے ہاں اجتماعی تصور کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا وہ عقلی طور پر تحسین و تقیح کے بھی قائل ہیں اور یہ چیز (حسن و قبح، ذوات کی طرف راجح ہے۔ گویا ہر صورت میں قرآنی کی بحث اشکال والی ہی رہی۔ واللہ اعلم۔

بارہواں مسئلہ

ہماری یہ مبارک شریعت معصومہ ہے جیسا کہ حامل شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہیں اسی طرح آپ کی امت جب کسی معاملہ میں اتفاق کر جائے تو وہ معصوم ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دو پہلوؤں سے واضح کیا جاسکتا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ اس مسئلہ پر دلالت کرنے والے دلائل صراحتاً بھی ہیں اور اشارۃً بھی جیسے ارشاد باری ہے

إِنَّا نَحْنُ نُحْكُمُ الْقَضَا وَالذِّكْرُ وَإِنَّا لَكٰهٰفِظُونَ (۱۵/۹)

ہم ہی نے اس شریعت کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

نیز فرمایا:

كِتَابُ الْحِكْمِ اَيَاتُهُ

یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیات کو مستحکم بنایا گیا ہے۔

نیز ارشاد باری ہے:-

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَحْيُ إِلَّا أَنْ تَقُولَ الْكُفْرَ وَالشُّكْرَ فِي الْهُنْتِ
فَيَنْسَخِ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ
اللَّهُ أَلَيْسَ

آپ سے پہلے ہم نے کوئی رسول یا نبی نہیں بھیجا۔ مگر جب وہ آرزو کرتا تو شیطان اس کی آرزو میں (دوسرے) ڈال دیتا تھا تو اللہ تعالیٰ شیطان کی ڈالی ہوئی بات کو دور

لے یعنی حسن و قبح فعل کی ذات سے آتے ہیں۔ جیسا کہ متقدمین معتزلہ نے کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کا حسن و قبح فعل میں ذاتی طور پر موجود ہوتا ہے اس کی کسی صفت سے نہیں ہوتا جو اسے واجب کرے۔ امدان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو صفت ہی لازم کرتے ہیں فعل میں ذاتی طور پر نہیں ہوتا بلکہ یہ اختلافات اس سے ہے۔ گویا صفت کا قول کیونکہ یہ چیز ذوات کی طرف راجح ہے۔ اس پر سب متفق نہیں ہیں، لیکن اسے پسہ ضرور کہے گا کہ جب وہ یہ کہیں کہ حسن و قبح کو صفت ہی واجب بناتی ہے، فعل کی ذات میں نہیں ہرگز تو قرآنی کا اشکال ایسا پہلو ہوتا ہے کہ اس صورت میں اس کا کھانا ممکن ہو جاتا ہے۔

کر دیتا ہے پھر اپنی آیات کو مضبوط کر دیتا

ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ وہ اس کی آیات کی حفاظت کرتا اور انہیں مستحکم بناتا ہے حتیٰ کہ نہ اس میں کسی دوسری چیز کی آمیزش ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس میں تغیر و تبدل کا دخل ہو سکتا ہے اور سنت کے متعلق اگرچہ یہ ذکر نہ بھی ہوتا ہم وہ کتاب ہی پر مبنی اور اس کے گرد گھومتی ہے۔ گویا سنت بھی کتاب سے ہے اور اپنے معانی میں اسی کی طرف ٹوٹتی ہے۔ گویا کتاب و سنت کا ہر ایک حصہ دوسرے کی تائید بھی کرتا ہے اور اسے مضبوط بھی کرتا ہے نیز ارشاد باری ہے:-

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین
کمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی
اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا۔

أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ

نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

دِينًا۔ (۲۶)

ابو عمرو دانی اپنی کتاب ”طبقات الفقراء“ میں ابو الحسن بن المنتاب سے روایت کرتے ہوئے

کہتے ہیں کہ:

ایک دن میں قاضی ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق کے پاس بیٹھا تھا کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ:
اہل تورات پر تورات میں تبدیلی کیسے جائز ہو گئی۔ جب کہ یہ اہل القرآن پر جائز نہیں؟ تو قاضی
صاحب نے جواب دیا کہ اہل تورات کے بارے میں اللہ عزوجل نے فرمایا:
بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ۔
اس لئے کہ وہ اللہ کی کتاب کے نگہبان مقرر
کئے گئے تھے۔ (۲۷)

گویا حفاظت کا کام اللہ تعالیٰ نے ان کے سپرد کیا لہذا یہ تبدیلی ان پر جائز ہوئی اور قرآن میں

فرمایا:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ
لَحَافِظُونَ۔ (۱۵۹)

ہم ہی نے اسے نازل کیا اور ہم ہی اس کی
حفاظت کرنے والے ہیں۔

لہذا اہل القرآن پر یہ تبدیلی جائز نہ ہوئی۔ علی کہتے ہیں کہ: میں ابو عبد اللہ عاملی کے ہاں اداوان
سے یہ حکایت بیان کی تو انہوں نے کہا: میں نے اس سے بہتر کلام کبھی نہیں سنا۔

علاوہ ازیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے کے شعلوں والے حوادث کے متعلق
مذکور ہے۔ اور شیطانوں کو چوری چھپے سننے سے روک دینا جبکہ وہ آسمانوں کی خبریں سننے کا

ارادہ کرتے تھے۔ وہ وہاں سے ایک کلمہ سنتے تو اس میں سویا اس سے زیادہ جھوٹ ملا دیتے تو جیسے انہیں آسمان سے روکا گیا زمین میں بھی روک دیا گیا۔ اوماہر زبان فصحاء کا قرآن کی کسی سورت کے مثل کچھ لانے سے عجز، یہ سب باتیں شریعت کی حفاظت کی قبیل سے ہیں اور یہ حفاظت ناقیامت برقرار رہے گی۔ گویا یہ سب امور شریعت کے تغیر و تبدل سے محفوظ و مامون ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

دوسرا پہلو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک کے موجود حقائق کا اعتبار ہے۔ جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت میں کثیر التعداد ایسے داعی پیدا فرمائے جو اس شریعت کی حمایت و حفاظت کرتے رہے اور اس پر راد و پھیلے شبہات و اعتراضات کی مجملہ و مفصلہ ممانعت کرتے رہے۔

قرآن کریم کا معاملہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کے لئے ایسے نگہبان مقرر کر دیئے کہ اگر اس میں ایک حرف کا بھی اضافہ کیا جائے تو بڑے بڑے بڑے قراء کا تو کیا ذکر، ہزاروں چھوٹے چھوٹے بچے بھی اس حرف کو قرآن سے نکال باہر کر دیں۔

شریعت کے جملہ امور میں یہی صورت جاری رہی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن سے متعلق ہر علم کے جاننے والے ایسے حضرات مقرر کر دیئے جن کے ہاتھوں ان علوم کی بھی حفاظت ہوئی۔

ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے اپنی عمر کا کثیر حصہ عربی زبان دانی اور اس کی حفاظت پر صرف کر دیا۔ انہوں نے قرآن و حدیث سے شریعت کی لغت مرتب کی۔ جو شریعت کی تفہیم کے ابواب میں سے پہلا باب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر عربی زبان میں ہی وحی نازل فرمائی تھی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ایسے آدمی مقرر فرمائے جنہوں نے عربی زبان بولنے کے دوران تبدیلیوں میں غور و فکر کیا اور اس میں پیش، زیر، زبر، جزم، تقدیم و تاخیر، ابدال و قلب، تابع و قطعی، واحد و جمع وغیرہ پر الفاظ اور جملوں میں تبدیلیوں کی وجوہ پر بحث کی۔ اور اس کام کے لئے ممکنہ حد تک عربی زبان کے قوانین کے قواعد منضبط کئے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو ایسی قدرت عطا فرمائی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث میں غور کیا اور نقل میں ثقہ اور عادل لوگوں کا لحاظ رکھا حتیٰ کہ صحیح اور مقیم کو جدا جدا کر دیا اور اسناد کے قبول کرنے کے بارے میں راویوں کے بیان کی صحت کے لئے تاریخ کا علم

ماصل کیا تا آنکہ رسول اللہ علیہ وسلم کی ثابت اور معمول بہا احادیث ہی برقرار رہ گئیں۔
 اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے وہ لوگ بھی بنائے۔ جنہوں نے بدعت سے تمیز
 کے لئے، سنت کی وضاحت کی اور کتاب و سنت کی روشنی میں اغراض شریعت پر اس طور
 پر غور و فکر کیا جس طور پر کہ سلف صالحین کرتے تھے صحابہ اور تابعین نے اس طریق پر ہر اہم
 کی اور اہل بدعت اور خواہشات کے متبعین کی تردید کی تا آنکہ حق اور خواہشات کی اتباع میں
 امتیاز ہو گیا۔

بیر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے فارسی مبعوث فرمائے۔ جنہوں نے صحابہ کرام سے
 قرآن سیکھا اور اپنے بعد کے آنے والوں کو سکھلایا۔ اس امیر پر کہ قرآن کے مختلف نسخوں کی تالیف کے
 سلسلہ میں جماعت میں موافقت پیدا ہو۔ تا آنکہ پوری امت نے ایک نسخہ پر موافقت کر لی۔ اور
 لوگوں میں سے کسی کو بھی قرآن میں کچھ اختلاف نہ رہا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو یہ قدرت بخشی کہ وہ اس کے دین کی حمایت و حفاظت کریں
 اور اس کے براہین سے شبہات کو دور کریں۔ ان لوگوں نے کائنات ارض و سما میں غور و فکر کیا۔
 اور رات دن اسی کام میں کھپا دیئے۔ انہوں نے فلوت اختیار کی اور اپنے پروردگار سے لو لگانے
 میں کامیاب ہو گئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے ارض و سما میں اللہ تعالیٰ کی کارگیری کے عجائبات
 ملاحظہ کیئے۔ یہی لوگ دراصل اللہ کی مخلوقات کو پہچاننے والے اور اس کے حق کی ادائیگی سے اتقن
 ہوتے ہیں۔ پھر اگر دین اسلام پر کوئی معارضہ پیش آجائے یا کوئی کٹر دشمن جھگڑا بیان کرے تو وہ
 قطعی دلائل سے ان کے شبہات کو دور کر کے سیدھی راہ پر لاتے ہیں۔ ایسے ہی لوگ حقیقتاً اسلام
 کا لشکر اور دین کے حامی ہوتے ہیں۔

میزان لوگوں میں سے اللہ تعالیٰ نے ایسے سردار مبعوث فرمائے جنہوں نے اللہ اور اس کے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو خوب سمجھا۔ انہوں نے احکام کا استنباط کیا اور
 کتاب و سنت میں مذکور شریعت کی اغراض کے معانی میں سوچ بوجھ پیدا کی کبھی اس کی عبارت

لہ مصنف کے قول تیس اللہ لہ حفظہ الخ واللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت لئے گھمان مقرر فرمائیے،
 میں تکرار نہیں کیونکہ وہ بات تو قرآن کے الفاظ کی حفاظت میں سلسلہ میں تھی اور یہ بات مصاحف میں اس کے کلمات کی ترتیب
 اس کے اذکار اور فعلی آیات کی ترتیب کے سلسلہ میں ہے۔

میں غور کرنے سے، کبھی اس کے معنوں میں اور کبھی حکم کی علت معلوم کرنے سے۔ یہاں تک کہ انہوں نے دقائغ کو اس انداز سے نتھارا کر پہلے وہ اس طرح مذکور تھے اور بعد میں آنے والوں کے لئے یہ راہ آسان بنا دی۔ چنانچہ ہر ایسے علم میں، جس پر فہم شریعت کا انحصار تھا یا اس کی وضاحت سے اس سے احتجاج کیا جاسکتا تھا، یہی طریقہ جاری رہا۔

یہی وہ حقیقی حفاظت ہے جس کی منقولہ دلائل ضمانت دیتے ہیں۔ اور توفیق تو اللہ ہی ہے۔

تیرھواں مسئلہ

ضروریات، حاجیات اور تمنیات کے متعلق جب یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہو گیا، تو انفرادی جزئیات اسے اٹھانیں سکتیں۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ جب ان تینوں مقاصد یا ان کے افراد سے متعلق شریعت میں یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہے تو ضروری ہے کہ یہ جزئیات بالنسبت اس کلی کی یوں محافظت کریں جس سے یہ کلی قائم رہ سکے۔ کلی کے قیام میں ایسی جزئیات ہی مقصود اور معتبر ہوں گی جن میں اس کلی کے قیام میں اس کی مخالفت نہ ہو۔ گویا شرعی لحاظ سے اس سے اس کی مقصودہ مصلحت پورا نہ ہو۔

اس پر کئی امور دلالت کرتے ہیں :-

ان میں سے ایک یہ ہے کہ؛ مجملاً بغیر عذر کے تارک پر عتاب وارد ہوا ہے جیسے نماز یا جماعت یا جمعہ یا زکوٰۃ یا جہاد کا تارک یا کسی مطلوبہ امر کے بغیر جماعت کو چھوڑنے والے یا اس سے بھاگ جانے والے پر بھی ہوا ہے۔ یہ عتاب و عید اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ جیسے عذاب کی وعید اور واجبات میں حدود قائم کرنا اور غیر واجب امور میں غلطی کا لانا وغیرہ وغیرہ۔

اور ایک یہ ہے کہ؛ اس باب میں نکالیفتا شرعیہ میں عمومیت ہے کیونکہ یہ نکالیفتا اپنی تین قواعد پر گھومتی ہیں اور ان میں امر و نہی جہتی طور پر آٹھے ہیں اور نہی عنہ کے کرنے اور ما مورہ کے ترک پر بغیر کسی اختصاص اور انکیخت کے وعید تو جہر کرتی ہے۔ ہاں عذر کے موقعوں پر

وجوب یا تحریم کے احکام سا قاطب ہو جاتے ہیں۔ اور جب یہ صورت ہو تو ایسا ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جزئیات کلیات کی محافظت اور اس کی طلب کے راستے سے اس میں داخل ہوتی ہیں۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کلی کے قیام میں جزئیات کا معتبر ہونا مقصود نہ ہوتا تو کلی کا اپنی اصل سے معاملہ درست نہ رہتا۔ کیونکہ تکلیف میں کلی کی طرف قصد اس حیثیت سے کہ وہ کلی ہے اور درست نہ ہوتا۔ کیونکہ وہ ایسے معقول امر کی طرف لوٹنے والی ہے جو خارجی طور پر جزئیات کے ضمن میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ گویا اس کلی کی طرف قصد کا توجہ کرنا، اس حیثیت سے کہ اس سے تکلیف وابستہ ہے، حقیقتاً تکلیف مالا یطاق کی طرف قصد کرتا ہے۔ اور یہ بات ناممکن الوقوع ہے جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ اس کا ذکر آ رہا ہے۔ توجہ جزئیات کے حصول کے بغیر وہ کلی حاصل نہیں ہوتی تو شرعی قصد جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں کلی سے مقصود یہ ہے

لے صرف یہ بات دلیل کیلئے کافی نہیں کیونکہ چند تمام جزئیات میں یہ چیز ثابت کرنے میں (دلیل کی) محتاج ہے۔ اور مغرب مؤلف کے اس قول دلیس البعض فی ذلک ادنی صنف لبعض ارجح اس معاملہ میں کوئی جزئی دوسری سے اولیٰ نہیں ارجح کی تکمیل آ رہی ہے۔ اذیکہ اشارہ دلیل سے اس مقدمہ کو بعد میں لائیں بحث باقی رہ جاتی ہے جو مؤلف نے کہا ہے کہ، وایضا فان القصد ارجح تو کیا یہ اس لئے ہے کہ وہ کلی اپنی تکمیل میں اس کی محتاج ہے ڈاگر بات ایسی ہی ہو تو پھر تو اس مقدمہ کو بعد میں لانان دونوں (کلی اور جزئی) کی طرف لوٹنے کا ادبیک ساتھ ان دونوں کا مکمل بھی ہوگا۔ اور اکثر مقامات پر اس کی تاثیر بھی ہوتی ہے جو مؤلف کی یہی غرض ہے کہ دلیل دانی کے آخر میں اس کا قول فلا بد من صحۃ القصد الی حصول الجزئیات سے، اس قصد کی صحت کے اہل جزئیات کا حصول ضروری ہے، ایسا ہی ہے۔ اس طرح تو مؤلف نے اس دلیل پر جو فرما کہ وہ برابر ہو جائیگی جس سے ہم اعراض کر رہے ہیں جبکہ اس لئے کہا ہے۔ فالقصد شعری متوجہ الی الجزئیات وشرعی قصد جزئیات کی طرف توجہ کرتا ہے، یعنی ان دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک دوسری کے تکملہ کے لئے اس کی محتاج ہوگی۔

لیکن جو کچھ ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ دلیل اس کی محتاج نہیں۔ کیونکہ کلی کا قصد یہ ہے کہ خلقت میں ترتیب اور نظام کے لحاظ سے کچھ تفاوت نہ ہو۔ تو بعض جزئیات میں قصد کی غفلت کا تقاضا یہ ہوگا کہ کلی قصد کے ساتھ نہ چل سکے۔ یعنی جزئی اس کلی کے قصد کے منافی ہوا اس کی مخالفت کرے۔ اب مؤلف پر یہ بات لازم ہے کہ وہ دلیل پوری کرے اس کے اس قول دلیس البعض ادنیٰ کوئی جزئی دوسری سے اولیٰ نہیں، کی ضرورت نہیں۔

اور جب یہ دلیل پوری ہو جائے تو اس مقدمہ کو مؤلف کے اس قول وایضا سے پہلے لانا مناسب ہوگا۔ اور اگر کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ کلیوں کے کل کی جڑ سے یہ اپنے اس مقام سے پیچھے ہو گیا ہے تو کچھ بعد نہیں۔

کہ وہ تخلیقی امور میں ایک نظام اور ترتیب پر ہے جس میں نہ کچھ تفاوت ہو اور نہ اختلاف ہو، اور جزئیات میں قصد سے غفلت کا مطلب کلی میں قصد کی غفلت ہے۔ کیونکہ وہ جزئیات غفلت سمیت قصداً کلی کی طرف نہیں جلتیں۔ جبکہ ہم اس کا مقصود ہوتا فرض کر چکے ہیں۔ تو یہ خلف ہوا۔ لہذا جزئیات کے حصول کے لئے قصد کی درستی ضروری ہے۔ اور اس معاملہ میں کوئی جزئی دوسری سے ادنیٰ نہیں۔ گویا تمام صورتوں میں قصد مکمل ہو گیا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ بات تو پہلے گزرے ہوئے قاعدہ سے معارض ہے کہ احاد جزئیات کی مخالفت کلیات کو مجروح نہیں کرتی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قاعدہ درست ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کوئی معارضہ بھی نہیں۔ کیونکہ ہمارے مسئلہ میں کسی پیش آنے والے معارضہ سے محفوظ ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا جزئی کی طرف قصد کے پختہ ہونے میں کوئی ٹنک نہیں۔ اور جو کچھ پہلے گزر چکا،

لے یعنی کسی بھی جزئی میں پہلی دلیل کے اثبات کے بعد ہی جزئی دلیل کی رد کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ کہنا مناسب نہیں کہ یہ دلیل جزئیات میں مطلقاً ان سب میں یا بعض میں نظر کرنے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ یہ تو وہ بات ہے جو اس سے پہلے ایسی خارجی جزئیات میں غور کرنے کے لزوم میں بیان ہو چکی ہے، جس سے تکلیف کا تعلق ہو۔ علاوہ ازیں مؤلف نے کہا ہے:

لا یجوز کلیاً بالقصد اذا حملت الجزئیات و جب جزئیات میں غفلت برتی جائے تو کلی قصد کے ساتھ نہیں چل سکتی تو کلی بعض کا نہیں بلکہ تمام جزئیات کے قصد کا یقین ہو گیا۔ لہذا جو کچھ ہم نے کہا ہے اس کے اس پہلو کا خیال رکھیے کہ پہلی دلیل تکملہ کے بغیر ہی مکمل ہے۔

لے یعنی جو معارضہ سے بچ رہے۔ اور جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس موضوع پر ہے کہ کوئی جزئی کسی معارضہ کی دہرے سے کلی کیوں مخالفت کرے کہ وہ اس کلی سے نکال کر دوسری کلی میں داخل کر دے۔ یا اس کے عارض کا اس کلی کے لئے کسی دوسری جزئی کا اعتبار ہو اور وہ اس پر رائج ہو۔ اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ جزئی آپے آپ کو باقی رکھتے ہوئے، بغیر کسی ایسے معارضہ کے جو اسے اس کلی سے پیچھے ڈال دے یا اس کلی کے امر یا نہی کا حکم لے ہو، اس کلی میں داخل ہوتی ہے۔ گویا ان دونوں مقامات میں بہت فرق ہے۔ اور اس کی مثال حفظ نفس کے قاعدہ کی ایک جزئی سے متغافل اسی کلی کی کسی دوسری جزئی کا اعتبار ہوتی ہے جو اس مہمل کے اعتبار سے اس سے معارض ہوتی ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی اصل کلی کی مخالفت ہے، لیکن مؤلف نے ان دونوں میں سے ایک سے متغافل کیا اور وہ گنہگار کی اس کے گناہ کے سبب سے محافظت ہے۔

اس کا اعتبار کلی پر معارضہ وارد ہونے کی حیثیت سے ہے۔ حتیٰ کہ اس مقام پر جزئی کا تخلف صرف اس طور پر ہوتا ہے کہ کسی دوسرے پہلو سے کلی میں جزئی کی محافظت ہو سکے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ جان کا تحفظ مشروع ہے، اور یہ ایسی کلی ہے جس کا شارع نے یقینی طور پر قصد کیا ہے۔ پھر جان ہی حفاظت کے لئے قصاص مشروع کیا گیا ہے۔ گویا قصاص کی صورت میں کلی کا قتل کلی کے قصد ہی کی محافظت ہے۔ حالانکہ اس کام سے کلی کے قصد کی محافظت جزئیات میں سے اس جزئی کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور یہ مخالفت اس جان کا تلف کرنا ہے جو اس وجہ سے ہوا کہ اس نے کسی شخص کو قتل کرنے کا جرم کیا تھا۔ گویا اس جزئی کی اپنی کلی میں یہ نرمی بھی کلی میں جزئی کی محافظت کا پہلو لئے ہوئے ہے اور وہ وہی نفس ہے جسے قتل کیا گیا۔ گویا جزئی کی یہ لچک ہی کلی میں جزئی کی حقیقی اعتبار بن گئی۔ لیکن یہ دو وجوہ کی بنا پر کلی ہی کی محافظت میں ہوتی ہے۔ اور ایسے تمام امور کا یہی حال ہے جو اس باب سے متعلق ہیں۔

اسی طرح احاد جزئیات کی مخالفت کلی کے تقاضا کی بنا پر ہوتی ہے۔ اگر یہ کسی معارضہ کے بغیر ہو تو شرعاً درست نہیں۔ اور اگر کسی معارضہ کی وجہ سے ہو تو یہ کسی دوسرے پہلو سے اس کلی یا پھر کسی دوسری کلی کی محافظت ہی کی طرف لوٹتی ہے پہلی صورت میں کلی میں اس کی مخالفت اسے مجروح بنا دیتی ہے۔ لیکن دوسری میں ایسا نہیں ہوتا۔

لے یعنی اس جزئی کا اعتبار۔ جو کہ اس نفس کی حفاظت ہے جس پر زیادتی ہوئی۔ اس کلی سے دوسری جزئی کے لئے تغافل ہے جو کہ گنہگار کے نفس کی حفاظت ہے۔ گویا مؤلف نے اس سے غفلت برقی اور ایک کی طرف توجہ کی۔

لے یعنی کسی دوسری کلی کی رعایت جو اس کلی سے سخت ہو۔ جیسے عملاً تارک نماز کا قتل جو حفظ نفس کی کلی سے اس جزئی پر محافظت نہیں کرتا۔ کیونکہ رعایت اب اس دوسری کلی کی ہوگی جو اس سے مضبوط تر ہے۔ اور وہ مضبوط تر کلی دین کی حفاظت ہے۔

نوع ثانی

وضع شریعت سے شارع کا قصدا سے ذہن نشین کرانا ہے۔ اور یہ بیان چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

یہ مبارک شریعت عربی زبان میں ہے۔ جس میں عجمی زبانوں کا کچھ دخل نہیں۔ اور یہ بحث اگرچہ اصول فقہ میں واضح ہے کہ اصولیین کی جماعت کے نزدیک قرآن میں کوئی عجمی کلمہ نہیں ہے یا اگر اس میں کچھ عجمی الفاظ ہیں جنہیں عرب اپنے کلام میں استعمال کرتے ہیں تو قرآن اسی کے موافق نازل ہوا ہے تو وہ اس زبان میں عرب واقع ہوا ہے جو عربی کلام کی اصل سے نہیں۔ اس لحاظ سے یہاں مقصود نہیں ہے۔

یہاں صرف یہ بحث مقصود ہے کہ قرآن مجموعی طور پر عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ لہذا قرآن کو صرف اسی راہ سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (۱۲/۲) ہم نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے اور فرمایا:

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۲۶/۱۹۵) (یہ قرآن) ٹھیک عربی زبان میں ہے۔ اور فرمایا:

لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَحَجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (۱۶/۱۰۲) جس شخص کی طرف یہ لوگ نسبت جوڑتے ہیں وہ تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیک عربی زبان میں ہے۔ اور فرمایا:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهَا أَعْجَبِيٌّ ادا اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں

وَعَدِي (۴۱/۳۲)

ہماری زبان میں کیوں کھول کر بیان نہیں
کی گئیں۔ کیا خوب قرآن تو عجمی اور مخاطب

عربی!

اولیٰ ہی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن عربی میں ہے اور عربوں کی زبان
پر ہے۔ وہ عجمی زبان میں نہیں نہ ہی عجمیوں کی زبان پر ہے۔ لہذا جو کوئی اسے سمجھنے کی کوشش کرے
تو اسے عربی زبان کی رو سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ دوسری کوئی راہ نہیں۔ اور یہی اس
مسئلہ کا مقصود ہے۔

رہی یہ بات کہ عربی زبان میں کچھ عجمی الفاظ بھی آئے ہیں یا نہیں تو اس صورت میں اس حقیقت
کی ضرورت نہیں رہتی جبکہ عربوں نے اسے اپنی گفتگو میں استعمال کرنا شروع کر دیا اور اس کے معنی
سمجھ لیے جب عربوں نے یہ لفظ بولنا شروع کر دیا تو یہ ان کی کلام کا ہی حصہ بن گیا۔ کیا آپ دیکھتے
نہیں کہ عربی زبان ایسے لفظ کو اس صورت میں نہیں رہنے دیتی جہاں عجم کے نزدیک ہوتی ہے۔ الایہ
کہ مخارج اور صفات میں یہ حروف عربی حروف کی طرح کے ہوں۔ اور ایسے بہت تھوڑے ہیں،
جنہیں عمریاں کر دیا گیا ہے لہٰذا اس صورت میں یہ عرب کی طرف ہی منسوب ہوں گے۔ ہاں جب
یہ حروف عربی حروف جیسے نہ ہوں یا ان میں سے کوئی دوسرے کی طرح کا نہ ہو۔ اس صورت
انہیں عربی حروف کی طرف پھرنا ضروری ہو جاتا ہے اور انہیں عجمی حروف کی مطابقت پر قبول
نہیں کیا جاتا اور کلموں کے اوزان کو اس حالت پر نہیں رہنے دیا جاتا جو عجمی کلام میں ہوتی ہے ان
میں کچھ الفاظ میں اہل عرب ایسے ہی تصرف کرتے ہیں جیسے عربی الفاظ میں بھی کر لیتے ہیں۔ اس صورت
میں وہ لفظ عربی کلام میں ہی شامل ہو جاتا ہے جیسے کہ اس کے ابتدائی اوزان اور فی البدیہہ الفاظ
بولے جاتے ہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ ایسے الفاظ کے متعلق اہل عرب میں نہ کوئی نزاع ہے اور
نہ اشکال۔

معنیٰ اس خاص مسئلہ میں جس اختلاف کا متاخرین نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ کو نہ
تو کسی شرعی حکم کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی فقہی مسئلہ مستفاد ہوتا ہے۔ ایسے

۱۔ کہتے ہیں کہ ”تنویر“ کا لفظ ایسا ہے جس پر عربی اور عجمی سب لغتوں کا لفظ ”وَعَدِي“ اتنی ہی ہے اسی طرح
”وصالون“ کے لفظ پر بھی عربی اور عجمی لفظیں مشترک ہیں۔
۲۔ آمدی کہتے ہیں کہ علماء نے قرآن میں غیر عربی الفاظ کے متعلق یہ اختلاف کیا ہے۔ ابن عباس اور کچھ دیگر
نے اسے ثابت کیا ہے اور دوسروں نے اس کی نفی کی ہے گویا یہ اختلاف پُرانا ہے اور اس اختلاف کا مکمل جنس
کے نام ہیں، اعلام نہیں۔

الفاظ سے کوئی کلامی مسئلہ ہی وضع ہو سکتا ہے جس پر اعتقاد کی بنیاد رکھی جا سکے۔ عجمی ناموں کے بارے میں عربی زبان کے ماہرین نے جو فیصلہ کیا ہے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بحث کی محنت سے بچا لیا ہے۔

پھر اگر ہم یہ کہیں کہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا۔ اس کے الفاظ عربی ہیں جن میں کوئی عجمی لفظ نہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اہل عرب کی معروف زبان کے خاص الفاظ اور معانی کے اسلوب پر نازل ہوا ہے۔ اور عربی زبان ایسی ہے کہ اس میں گفتگو کے دوران کبھی عام سے اس کا ظاہر مراد لیا جاتا ہے۔ کبھی عام سے ایک پہلو سے عام اور دوسرے پہلو سے خاص اور کبھی عام سے غیر ظاہر مراد لیا جاتا ہے اور یہ سب کچھ کلام کے اول، اوسط یا آخر سے معلوم ہو جاتا ہے اور انداز گفتگو ہی اس کے اول سے آخر کی اور آخر سے اول کی خبر دے دیتا ہے۔ اور کسی چیز کے متعلق بات چیت معنی سے بھی ایسے ہی معلوم ہو سکتی ہے جیسے اشارہ سے اور کبھی ایک ہی چیز کے بہت سے نام ہوتے ہیں اور کبھی بہت سی چیزوں کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ سب کچھ اہل عرب کے ہاں معروف ہے اس بات میں شک نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی وہ شخص شک کر سکتا ہے جو عربی کلام کے علم سے تعلق رکھتا ہو۔

پھر جب قرآن کریم میں عربی زبان کے معانی و اسالیب اس ترتیب پر ہیں تو جیسے ممکن نہیں کہ عجمی زبانوں کو عربی زبان کی رو سے سمجھا جائے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں عربی زبان کو عجمی زبانوں کی رو سے سمجھا جانے کیونکہ ان کے اوضاع و اسالیب میں اختلاف ہوتا ہے اور جس شخص نے اس ماخذ پر متنبہ کیا وہ امام شافعی ہیں جنہوں نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی تصنیف ”الرسالۃ“ میں اس ماخذ کو واضح کیا۔ امام شافعی کے بعد بھی بہت سے علماء نے اس ماخذ کو نہ اپنایا۔ لہذا اس چیز پر تنبیہ واجب ہے اور توفیق تو اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

لے آدنی کہتے ہیں کہ علماء نے قرآن میں غیر عربی الفاظ کے شامل ہونے میں اختلاف کیا ہے، ابن عباسؓ اور کرم اللہ وجہہ نے اس سے ثابت کیا ہے اور دوسروں نے اس کی نفی کی ہے۔ گویا یہ اختلاف پرانا ہے۔ اور اس اختلاف کا محل اجناس کے نام ہیں اعلام نہیں۔

اس لحاظ سے کہ الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں، عربی لغت میں دو طرح سے غور کیا جا سکتا

ہے۔

پہلی صورت: یہ ہے کہ الفاظ و عبارات مطلق ہوں جو معانی مطلق پر دلالت کر رہے ہوں اور یہ دلالت اصلہ ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ الفاظ و عبارات متعین ہوں اور معانی اسی قید کے خاتم ہوں۔ اور یہ دلالت تابعہ ہے۔

پہلی صورت ایسی ہے جس میں تمام زبانوں میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرف تمام گفتگو کرنے والوں کے مقاصد منتهی ہوتے ہیں کسی گروہ کی دوسرے سے الگ کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب کوئی فعل وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر زید کا کھڑا ہونا۔ پھر کوئی بھی صاحب زبان زید کے کھڑا ہونے کی خبر دینا چاہتا ہے، تو اسے بغیر کسی تکلیف کے اس کا یہ ارادہ (خبر دینا، آسان ہوتا ہے۔ اسی لحاظ سے پہلے لوگوں کے اقوال کی عربی زبان میں خبر دینا اور ان کے کلام کو بیان کرنا ممکن ہوتا ہے اور یہ بات ان لوگوں کے لئے بھی ممکن ہوتی ہے جو عربی لغت نہ جانتے ہوں۔ اسی طرح عرب لوگوں کے اقوال و اخبار کو بیان کرنا غیر عرب کے لئے ممکن ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

دوسری صورت تو وہ یہ خبر (زید کے کھڑا ہونے) دینے اور اس کو بیان کے لحاظ سے عربی زبان سے مختص ہے کیونکہ اس لحاظ سے ہر خبر کئی امور کی منتفی ہوتی ہے جو یہ خبر دینے کے خادم بنتے ہیں اور وہ امور خبر دینے والے، مخبر عنہ (مثال بالا میں زید) مخبر بہ (زید کا کھڑا ہونا) افعال و مساق میں نفس خبر سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور انداز بیان جیسے وضاحت و انشاء، اور ایجاز و اطناب وغیرہ سے بھی تعلق رکھتے ہیں۔

اور یہ بات یوں ہے کہ آپ ابتدا یوں خبر دیتے ہیں کہ قائم زید (زید کھڑا ہوا)، اگر اس مقام پر مخبر عنہ مراد نہ ہو بلکہ خبر دینا مراد ہو۔ اور آپ مخبر عنہ (زید) سے متعلق خبر دینا چاہیں تو آپ کہیں گے زید قائم (زید کھڑا ہو گیا)، اور آپ کسی سوال کے جواب یا اس کی حالت کو ٹھیک طور پر بیان کرنا چاہیں گے تو کہیں گے اِنَّ زَيْدًا قَائِمًا (بیشک زید کھڑا ہوا)، اور کوئی زید کے کھڑا ہونے کا انکار کر رہا ہو تو اس کو یوں جواب دیں گے۔ وَاللّٰهُ اِنَّ زَيْدًا قَائِمًا (اللہ کی قسم بیشک زید کھڑا ہوا تھا)، اور اگر اس کے قیام یا متوقع قیام کی خبر دینا مقصود ہو تو آپ کہیں گے قَدْ قَامَ زَيْدٌ يٰ

زیدہ قد قام (بلاشبہ نیک کھڑا ہوا) اور کسی انکار کرنے والے پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ کہیں گے انما قام زیدہ (زید کھڑا ہی تو ہوا تھا) یا زید ہی تو کھڑا ہوا تھا۔

ایسے ہی یہ تصرفات ہیں جن سے ایک ہی کلام کے معنی میں متناسب اختلاف واقع ہو جاتا ہے اور یہ مقصود اصلی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تکمیل و تتمہ کے طور پر ہوتا ہے۔ اس نوع میں ایسی طلب کے اضافہ سے کلام میں خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے جبکہ اس میں کوئی منکر (نا پسندیدہ بات) نہ ہو۔ اس نوع ثانی کی وجہ سے قرآن کریم کی عبارتوں اور جہت سے تفصیل میں اختلاف ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بعض سورتوں میں قصہ بیان کرتے ہوئے ایک انداز پر آتے ہیں۔ تو دوسری سورتوں میں دوسرے انداز پر اور تیسری میں تیسرے پر اس طرح جو کچھ اخبارات سے اس ضمن میں ثابت ہوتا ہے وہ نوع اول کے حساب سے نہیں۔ الایہ کہ بعض سورتوں میں کچھ تفصیل سے خاموشی ہے اور دوسری سورتوں میں وضاحت ہے اور یہی بھی حال اور وقت کے تقاضا کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ دَمَا كَانَ رَبُّكَ نَبِيًّا (اور تیرا پروردگار بولنے والا نہیں ہے)۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو شخص پہلی وجہ کا اعتبار کرے گا اس کے لئے اہم میں صورت ہمال عربی کلام سے کسی غیر عربی کلام میں ترجمہ کرنا ممکن نہ رہے گا، چہ جانب کہ قرآن کریم کا ترجمہ کیا جائے اور اسے کسی دوسری زبان میں منتقل کیا جائے۔ مگر اس صورت میں کہ ہر موزنوں کا اعتبار ٹھیک ایسا ہی فرض کر لیا جائے جیسے وہ استعمال میں دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ اسکی مثال اوپر گزر چکی ہے۔ جب یہ چیز عربی زبان کے ساتھ ساتھ نقل ہونے والی زبان میں بھی ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا ترجمہ دوسری میں ممکن ہو جائے گا۔ اور اس کا ایسا اثبات وضاحت کردہ وجہ کی بنا پر بہت مشکل ہے۔ متقدمین منطقوں نے ان میں اکثر باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور متاخرین نے ان باتوں کو اپنایا ہے تاہم وہ ناکافی ہے اور اس مقام میں بے نیاز نہیں بنا سکتا۔

ابن قتیبہ نے اسی دوسری وجہ کی بنا پر قرآن کا ترجمہ کرنے کے امکان کی نفی کی ہے۔ البتہ پہلی وجہ کی بنا پر یہ ممکن ہے اور اس لحاظ سے ان عوام کے لئے قرآن کی تفسیر اور اس کے معنی کی وضاحت کرنا درست ہے جن کے فہم کی رسائی قرآن کے معانی تک نہ ہو سکتی ہو۔ اور اہل اسلام کے ہاں یہ بات بالاتفاق جائز ہے۔ گو یا یہ اتفاق اصلی معنی پر ترجمہ کی صحت کے بارے میں حجت ہے۔

فصل

اور جب آپ پہلی صورت کے ساتھ دوسری صورت کا اعتبار کریں گے تو اسے ترجمہ کے اوصاف میں سے ایک وصف پائیں گے اس وصف کو اوصاف ذاتیہ میں سے شمار کیا جائے گا؟ یا بغیر ذاتی وصف ہوگا؟ یہ ایسی نظری بحث ہے جس پر تمام فروعی مسائل کی بنیاد اٹھتی ہے۔ الایہ کہ اس میں مذکورہ اختصار کو کافی سمجھا جائے۔ کیونکہ وہ باقی تمام متفرع مسائل کے لئے اصل کی طرح ہے۔ لہذا اس سے سکوت ہی بہتر ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

تیسرا مسئلہ

یہ شریعت مبارکہ امیوں کی شریعت ہے۔ کیونکہ اس کے مخاطب اُمّی لوگ تھے۔ لہذا وہ

یعنی ایسی شریعت جس کے سمجھنے اور اس کے امر و نواہی کے جاننے کے لئے کسی تکوینی علم یا ریاضیات وغیرہ میں سرکھانے کی ضرورت نہیں۔ اور اس شریعت کے امی ہونے کی نکتہ یہ ہے: ادا!

اؤ لاہ: امی لوگوں نے اس شریعت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نظری طریق پر سیکھا جیسا کہ مختصر یہ موعظت اس کی تشریح کریں گے۔ شانسیا اگر شریعت ایسی نہ ہوتی تو بے بغیر و غیر تمام مخلوق کے لئے کوئی گنجائش نہ ہوتی اور نواہی بجا لانے کے لئے انہیں تباہ علی مسائل کی ضرورت پیش آتی اور اس کے لئے مصائب برداشت کرنا پڑتے پھر ان دونوں میں تطبیق پیدا کرنی پڑتی اور یہ دونوں باتیں اس تمام مخلوق کے لئے، جن کی طرف آپ بھیجے گئے، کچھ آسان کام نہیں۔ اور یہ سب کچھ ایسی باتیں ہیں جن سے احکام تکلیفیہ متعلق ہیں کیونکہ بجا آوری کے لئے عرب وغیر عرب سب کو شریعت کا سمجھنا ضروری ہے۔ رہے شریعت کے اسرار و حکمتیں اور پند و نصائح تو ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن کا سمجھنا عوام کے لئے مشکل ہے، بعض خواص ہی انہیں کچھ کچھ سمجھ سکتے ہیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ ان کے لئے آسان کرے یا انہیں ابھام کر دے۔ اور یہ باتیں کلام اللہ میں غور کرتے کرتے اور اوقات صرف کرتے کرتے ہی حاصل ہوتی ہیں۔ کچھ باتوں کا پتہ چل جاتا ہے اور بعض دوسری باتوں کا پتہ نہیں چلتا۔ دوسری قسم کے احکام سے معلوم ہوتا ہے کہ جو احکام تکلیفیہ کتاب و سنت میں مذکور ہیں ان کے اسرار درک عوام الناس پر نہیں کونے گئے۔ در نہ خواص مجتہد اور دوسرے لوگ عقلمند ہوتے حتیٰ کہ در صحابہ میں بھی یہ کیفیت تھی۔ اور ہر کئی شخص اہل امتیہ صی حدیث کو نہ اپناتا، جس کے متعلق ہم نے ذکر کیا ہے کہ تکلیفی احکام کی بجا آوری کا اختصار علمی وسائل اور علوم کوئی وغیرہ پر نہیں ہے۔

مصالح کے اعتبار پر چلتی ہے، اور اس پر درج ذیل امور دلالت کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا امر نصوص متواترہ ہیں۔ خواہ یہ تواتر لفظی ہو یا معنوی جیسا کہ ارشادِ باری ہے:-
 هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ
 رَسُولًا مِّنْهُمْ (۲۲/۲)

اور وہی تو ہے جس نے ان پڑھ لوگوں میں نبی
 میں سے ایک رسول بھیجا۔

نیز فرمایا،

فَأَمَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ
 الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
 وَكَلِمَاتِهِ (۴۱/۵۸)

پس اللہ اور اس کے رسول پر جو نبی امی
 ہے ایمان لاؤ۔ وہ نبی جو اللہ اور اس کے
 کلمات پر ایمان لاتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

بُعِثْتُ إِلَىٰ أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ
 کیونکہ ان کے پاس پہلے لوگوں کے علوم میں سے کوئی علم نہ تھا۔ اور امی کا لفظ اُم کی طرف منسوب
 ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ جس حال میں وہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا اسی حال پر باقی ہے۔ نہ اس کے
 لکھنا سیکھنا کوئی دوسری چیز وہ اپنی اسی اصلی خلقت پر ہے جس وہ پیدا ہوا۔ اور حدیث میں ہے،
 نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسَبُ
 وَلَا نَكْتُبُ الشَّهْرَ هَكَذَا أَدَهَكَذَا
 ہم امی امت ہیں نہ ہم حساب کرنا جانتے
 ہیں اور نہ لکھنا پڑھنا، مہینہ آجنا اور آنا ہا
 اتنا ہوتا ہے۔

اور حدیث میں اُمی کے معنی کی تفسیر یہ ہے کہ ہم لوگوں کو نہ حساب کا علم ہے اور نہ لکھنا پلنتے ہیں
 اور اسی کے مطابق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَمَا كُنْتُمْ تَلْمِزُوا مِن قَبْلِهِ مِن
 كِتَابٍ وَلَا تَخْطَءُ بِبَيِّنَاتِكُمْ
 اس سے پیشتر آپ نہ تو کتاب پڑھ سکتے
 تھے، نہ ہی اپنے داہنے ہاتھ سے لکھ سکتے
 تھے۔

لہ یعنی جن لوگوں پر شریف نازل ہوئی ہے ان کے حال کے مطابق نازل ہوئی ہے۔ اور دانا و بینا شارح ان لوگوں کے مصالح
 کی رعایت کا قصد رکھتا ہے۔

اور ایسے ہی دوسرے دلائل میں جو کتاب و سنت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ شریف اُمیوں کے وصف کے لحاظ سے بنائی گئی ہے۔ کیونکہ اس کے مخاطب لوگ اُمی تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصاً اہل عرب کی طرف اُرد عموماً باقی لوگوں کی طرف مبعوث ہونے، یا تو وہ ان کے امی ہونے کے وصف کی نسبت سے ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر ایسے وصف پر ہو تو اس شریعت کے امی ہونے اور اُمیوں کی طرف منسوب ہونے کا یہی معنی ہے۔ اگر ایسی بات نہ ہوتی تو لازم آتا کہ وہ اس کی حفاظت نہ کر سکیں اور نہ ہی وہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری کے مقام پر ہوتے اور یہ بات وضع شریعت کے خلاف ہوتی۔ لہذا ضروری تھا کہ شریعت ایسی ہو جس سے وہ متعارف ہو سکیں اور عرب صرف اسی چیز کو جان سکتے تھے جو اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ وصف امی ہونے کے مطابق ہو۔ اندریں صورت حال یہ شریعت اُمیہ ہے تیسری بات یہ ہے کہ اگر وہ لوگ اس شریعت کو جان ہی نہ سکتے تو وہ ان کو عاجز بنانے

لہ شریعت نے اسے تیسری بات بنا یا دلیل یہ دی کہ ان کا اسے سچا ماننا ضروری ہے تاکہ وہ ان پر جمع ہو۔ حالانکہ شریعت کا ان کا برد و باش مطابق ہوتا ہے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت امیہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دوسری دلیل کا دعویٰ ایسا دعویٰ ہے جو تیسری دلیل کا محتاج ہے۔ اس کا بطنہ دلیل ہونا درست نہیں۔ اللہ کے اس تیسری دلیل میں بحث باقی رہ جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر شریعت اس طریق پر آتی تو وہ ظلم کو زیادہ مسائل فلسفہ کی محتاج ہوتی۔ لیکن وہ امی عربی زبان کے طالب میں ڈھالی گئی ہے جس کی مثال پیش کرنے سے وہ عاجز تھے۔ حالانکہ وہ اس کے معنی اور اس کی غرض کو سمجھتے تھے۔ مگر وہ اس کی تطبیق اور اس کے احکام کو سمجھنے میں ان وسائل کے محتاج ہوتے۔ جیسے پانچ نذرانوں کے اوقات معلوم کرنے کے لئے آلات اور فنگلی جنٹروں کی ضرورت پیش آتی اور حسی شہادت کافی نہ ہوتے جیسا کہ شریعت نے زوالِ غروب اور حقیقہ وغیرہ وقت بتلاتے ہیں، یا اگر روزوں کو آکھ سے روایت ہلال پر نیا دکھایا جاتا، بلکہ پہلی رمضان کا عظم حاصل کرنے کے لئے عظم الحجرات کا ماننا ضروری ہوتا۔ اگر شارع احکام کو امور صیہ پر نہ ماکرے کے بجائے، جس میں تمام خلقت کے لئے وقت ہے، انہیں امور علیہ زینا کرنا عیساکم نے بیان کیا ہے تو کیا یہ بات قرآن اور اس کی غرض سمجھنے میں مانع نہ ہوتی اور اس کی وہی صورت نہ ہوتی جیسے قرآن عربی کے بجائے بھی زبان میں نازل ہوا ہے۔ اس کا جواب نفی میں ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اکثر خلق شریعت کی بجا آوری میں ان وسائل کو پہچاننے کے لازم کی وجہ سے تکلیف اٹھاتی تاکہ وہ حسبِ ارادہ شریعت کے احکام پر قادر ہو سکیں۔ رہی یہ بات کہ وہ قرآن کے سمجھنے سے عاجز ہوں حتیٰ کہ حجت ہی نہ رہے تو یہ بات واضح نہیں کیونکہ ان پر قرآن کی رحمت ایسے کام میں آتی تھی جو ان کے نزدیک سب کاموں سے اہم تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ قرآن کا کلام ہر چیز میں ان کے کلام کی جنس سے تھا، اللہ کی کہ جس چیز نے انہیں اس کی مثل لانے سے عاجز کیا وہ فقط قرآن کا اسلوب بیان تھا۔

والی کیسے ہو سکتی ہے۔ اس طرح تو وہ عاجز ہونے کے مقتضی سے نکل جاتے اور کہہ دیتے کہ ہم اسے پہچانتے ہی نہیں۔ لہذا ہمارے لئے ایسے کلام کی کچھ ذمہ داری نہیں۔ کیونکہ ہمارا کلام کو ہمارے ہاں معروف اور سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ کلام ہمارے ہاں نہ معروف ہے نہ ہم اسے سمجھ سکتے ہیں۔ لہذا ان پر حجت قائم نہ ہو سکتی۔ اسی لئے اللہ سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبًا
لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ
أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا عَزْرِيَّ (۲۴/۴۲)

اور اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں ہماری زبان میں کیوں کھول کر بیان نہیں کی گئیں کیا خوب قرآن تو عجمی اور مخاطب عربی۔

اور جب ان لوگوں نے کہا:

إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ (۲/۱۶۱)

اسے رنبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تو کوئی آدمی کھاتا ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر ان کی تردید فرمائی:

لِسَانَ الَّذِي يَلْحَدُ وَنَ إِلَيْهِ
أَعْجَبِيَّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ
مُتَّبِعٌ (۲/۱۶۱)

جس کی طرف یہ لوگ نسبت جوڑتے ہیں۔ اس کی زبان تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹیٹھ عربی زبان میں ہے۔

لیکن وہ اس حجت کے ظاہر ہونے سے مطیع و منقاد ہو گئے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شریعت ان کے علم اور عروت کے مطابق تھی۔ لہذا وہ اس کی مثل لانے سے عاجز تھے۔ اور اس مفہوم کے لئے بہت سے دلائل ہیں۔

فصل

ملفوظ خاطر رہے کہ عرب لوگ ایسے علوم کا پاس رکھتے تھے جنہیں لوگ بیان کریں۔ اور ان میں اہل و انش مکارم اخلاق اور عمدہ خصائل سے متصف ہونے کا خیال رکھتے تھے۔ تو ان خصائل میں سے جو چیز درست تھی اسے شریعت نے درست قرار دیا اور اس پر اضا قہ بھی کیا۔ اور جو باطل تھی اسے باطل قرار دیا۔ اور ان چیزوں میں سے نفع آدرا اور ضرر رساں چیزوں کی وضاحت بھی کر دی۔ ان کے علوم میں سے ایک علم نجوم تھا اور جو کچھ بحر و بر میں سفر کے دوران راستہ معلوم کرنے کے

لئے اس سے مختص ہے اور ان کی حرکات سے جو نوازوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور چاند کی منازل کے متعلق معلومات اور جو کچھ اس معنی میں اس سے متعلق ہے۔ اور یہی مفہوم قرآن کریم کے کئی مقامات سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

اور وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے ستارے
بنائے تاکہ تم بحر و بر کے اندھیروں میں راستہ
پا سکو۔
اور وہ ستاروں سے راستہ معلوم کرتے ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ
لِيَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ

وَالْبَحْرِ (۶۹/۴) هُمْ يَهْتَدُونَ (۱۶/۱۵)

اور ہم نے چاند کی منزلیں مقرر کر دی ہیں
تاکہ وہ لہجور کی پرانی ہٹنی کی طرح کا ہو جاتا
ہے۔ رتو سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ
چاند کو جا پکڑے اور نہ ہی رات دن (ختم ہونے
سے) پہلے آسکتی ہے۔

وَأَقَمُوا قَدْرَنَا كَمَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ

عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَآ
الشَّمْسُ يَلْبِغِي لَهَا أَنْ تَدْرِكَ
الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ
النَّهَارِ -

نیز فرمایا:

وہی تو ہے جس نے سورج کو روشن اور چاند کو
منور بنایا اور چاند کی منزلیں مقرر کیں تاکہ تم
رسول کا شمار اور درکاموں کا حساب معلوم
کر سکو۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً
وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ
لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ
(۱۰/۵)

نیز فرمایا:

اور ہم نے دن اور رات کو دو نشانیاں بنایا
ہے۔ رات کی نشانی کو تاریک بنایا ہے اور
دن کی نشانی کو روشن۔

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ
فَمَحْوِنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا
آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً (۱۷/۱۲)

نیز فرمایا:

اور ہم نے قریب کے آسمان کو (تاروں کے)
چراغوں سے زینت دی اور ان کو شیطانوں
کے مارنے کا آلہ بنایا

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا
بِمِصْبَاحٍ وَجَعَلْنَا هَارِجُومًا
لِلشَّيَاطِينِ (۴۱/۵)

نیز فرمایا:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ
مَوْرَاتِي لِلنَّاسِ وَالْحَيِّجَّةِ (۵/۶۷)

لوگ آپ سے سننے چاند کے بارے میں
سوال کرتے ہیں کہ آپ کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں
کے کاموں کی میعادیں، اور حج کا وقت
معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔

اور اسی ہی اور بھی آیات ہیں لے

لے کیونکہ اگر انہیں ستاروں کی حرکات کا اتنا بھی علم نہ ہوتا جو ان کی طرف نسبت کی گئی ہے تو ان آیات کا کھانا ستاروں کی طرف نظر
الفاظ کے بعد ہی ممکن ہوتا کیونکہ اس کی تطبیق میں مشاہداتی طریق پزیر کی ضرورت ہے۔ کیونکہ علم نجوم سب لوگ تو نہیں جانتے۔ وہ
تو جز ایک ہی ہوتے ہیں جو رات کے سفر میں ان سے رہنمائی لیتے ہوئے تابع ہو کر چلتے ہیں لہذا اس کا کھانا جمہور پر موقوف نہیں
جیسے کہ کچھ تدریس کا علم بھی جمہور کے بس کا روگ نہیں۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت عمرؓ نے حضرت عباسؓ سے کچھ تدریس
کے متعلق سوال کیا۔ گویا حضرت عمرؓ بھی ان سے واقف نہ تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جمہور میں سے بس ایک فرد ہی یہ اختصاص
رکھتا ہے آج بھی ملاح لوگ ان کچھ نول اور ہواؤں کی پوزیشن سے متعلق بہت کچھ جانتے ہیں۔ یہ اسباب عادی تو ہیں لیکن کثیر الاستعمال
نہیں، انہیں جمہور جانتے ہیں جن کی تمام نزو جو اپنے معاش کے اسباب اپنانے پر ہوتی ہے۔ اس کے متعلق جو کچھ وہ جانتے ہیں دوسرے
تہیں جانتے، نیز اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا: اَفْوَاهٌ يَشْهَدُ مَا كَفَرْتُمْ (۵۸) مہلا دیکھو، جو تم سنی چکاتے ہو، پھر
فرمایا: اَفْوَاهٌ يَنْتَوُونَ مَا لَخَرْتُمْ لَوْنٌ (مہلا دیکھو، جو تم کھتی باڑی کرتے ہو، تو کیا اہل عرب کے لیے زراعت کے علوم، منی کی
مکونین اور انسان کی خلعت کا اس انداز پر کھنا ممکن تھا۔

راہل کر بکھنے والے پانی سے جو مرد کی پشت اور عورت کی ہنسیوں سے بھنا ہے، اور جنین کے اور لطفہ تَدْعُلِقْتَهُ ثُمَّ مَفْتَقَهُ وَاللَّهُ
تعالیٰ کے اس فرمان کی طرح۔

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ لَّجَمْعِ
عِظَامِهٖ بَلٰى قَادِرِيْنَ عَلٰى اَنْ
نَسُوْىَ بَيٰنَاتِهٖ (۳۴/۷۵)

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ ہم اس کی ہڈیوں کو اکٹھا کر سکیں
گے کیوں نہیں۔ ہم تو اس بات پر بھی قادر ہیں کہ اس کے پورا
پورا کر درست کر دیں۔

گویا انھیں کو برابر دہموار کرنے جیسے کہ وہ ہیں، کے علم کو انسان کی مکونین اور اللہ تعالیٰ کی صنت کے کمال کے سلسلے میں
بہت مشکل شمار کیا گیا ہے، جب کہ ہر شخص کی اور کمال کی ترتیب ہم دوسرے شخص کی کمال سے ممتاز ہوتی ہے جتنی کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ) پر

اور ان علوم میں سے ایک علم محجّروں اور بارشوں کے برسنے کے اور بادلوں کے اٹھنے اور اوپر چڑھنے والی ہواؤں کے چلنے کے اوقات کا علم ہے۔ شریعت نے اس میں سے بھی کو باطل سے واضح کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوَافًا
وَطَمَعًا وَيُنزِلُ السَّحَابَ الثِّقَالَ
وَيَسْبِغُ الرُّعْدَ بِعَمَصِهِ ۝ (۱۳۱/۲)

وہی تو ہے جو تمہیں ڈرانے اور امید دلانے
کے لیے بجلی دکھاتا اور بھاری بادل پیدا کرتا
ہے اور رگڑکنے والی بجلی اس کی تسبیح و تحمید
کرتی ہے۔

اور فرمایا:

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ
أَمْ أَنتُمْ لَأَنْزَلْنَاهُ مِنْ الْمَعْدِنِ أَمْ
نَحْنُ الْمُنزِلُونَ (۵۶/۹۹)

بھلا دیکھو تو، جو پانی تم پیتے ہو کیا تم نے اس
کو بادل سے نازل کیا ہے یا ہم نازل کرتے
ہیں؟

اور فرمایا:

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُحِيطَاتِ مَاءً
ثَجًّا جَاءَهُ (۷۸/۱۲)

اور ہم نے بحرِ طرتے بادلوں سے موسلا دھار
بینہ برسیا۔

تیسرے فرمایا:

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكذِّبُونَ
(۵۶/۸۲)

اور تم اپنی خوراک یہ بناتے ہو کہ اسے
جھٹلاتے ہو۔

ترمذی نے نکالا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكذِّبُونَ** آپ نے

رقیقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ اللہ تعالیٰ نے اس پر خبردار کیا اور فرمایا جلی (کیوں نہیں) یعنی ہم پڑیوں کو جمع کرنے اور ان کو ہوا کر کے پران
کے مشکل ہونے کے باوجود قادر ہیں جیسا کہ پورے کو برابر کرنے پر قادر ہیں۔ یہ باتیں عرب لوگ تو نہ جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس
خطاب سے انہیں اس طرف توجہ دلائی۔ اس کا راز آج کے دور میں سمجھ لیا گیا ہے۔ اور اس پر "تشبیہ الاشخاص" (مشول املا) کی
کی مینا دکھی گئی ہے۔ اس کے لیے ایک ادارہ بنایا گیا ہے جس کا نام تحقیق الشفیر ہے۔ اس میں برادر دوسرے بے شمار ایسے امور کو
عامر کی تحقیق ہوتی ہے اور ہر شخص جو اس خطاب کی طرف توجہ کرے وہ انہیں سمجھ سکتا ہے اور مانع عقبتی پر جو حکم اور قادر ہے استدلال
کرسکتا ہے۔

فرمایا شکوہ یعنی تم لوں شکر کرتے ہو کہ ہم پر فلاں فلاں نچھتر اور فلاں فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی اور حدیث میں ہے۔

أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنِينَ
دُكَاذِبِينَ
میرے بندوں میں سے کچھ مجھ پر ایمان لائے
اور کچھ نے میرے ساتھ کفر کیا۔

یہ حدیث نچھتروں کے بارے میں ہے۔ اور موطا کے انفراد میں سے ہے کہ:

إِذَا انْشَأَتْ بَعْدِيَّةٌ ثَمَّ تَشَاءُ مَتَّ
فَتَلُوكَ عَيْنٌ مُدِيمَةٌ
جب بحری ہوائیں اٹھتی ہیں اور بامیں طوف
مڑتی ہیں تو یہ شیریں چشمہ ہوتا ہے۔

اور حضرت عمر بن خطابؓ نے جب کہ وہ منبر پر اور لوگ نیچے بیٹھے تھے حضرت عباسؓ سے پوچھا
ثریا میں سے کتنے نچھتر باقی رہ گئے؟ تو حضرت عباسؓ نے جواب دیا: اس کے نچھتر میں سے اتنے
اتنے باقی رہ گئے۔ گویا ایسی باتیں نچھتروں اور بارشوں کے بارے میں حق کو باطل سے واضح کرتی ہیں۔ نیز
ارشاد باری ہے۔

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا
مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْتَمْتَعْتُمُوهُ
اور ہم نے بارش سے لدی ہوائیں بھیجیں پھر
آسمان سے پانی برسایا اور اسے تمہیں پلایا۔

نیز فرمایا:

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ
سَحَابًا فَاسْتَقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ
مَّيِّتٍ فَأَمِينْنَا بِهِ الْأَرْضَ
بَعْدَ مَوْتِهَا (۳۰/۴۸)
اور اللہ وہ ذات ہے جس نے ہوائیں بھیجیں
جو بادلوں کو اٹھاتی ہیں پھر ہم اس سے مردہ شہر
کو سیراب کرتے ہیں اور زمین کو اس کے مردہ
ہونے کے بعد زندہ کر دیتے ہیں۔

اور ایسی بہت سی آیات ہیں۔

اور ان علوم میں سے ایک سابقہ امتوں کی خبروں اور تاریخ کا علم ہے۔ اور قرآن دسنت میں اس
سے متعلق کچھ مذکور ہے لیکن قرآن نے اس بارے میں بہت کچھ اکٹھا کر دیا ہے اسکا اکثر خزانہ نبی سے متعلق ہیں
جن کا اہل عرب کو کچھ علم نہ تھا۔ تاہم ان کا علم ایسی جنس سے تھا

لے ریات ایسی چیز کی تائید کرتی ہے؛ جو ہم نے کسی ہے کہ یہ لازم نہیں کہ قرآن عربوں کے رسم و رواج اور عادات و فضائل کے مطابق بتیہ جاشیہ سفر

جسے وہ اپنی طرف منسوب کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ
إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ
أَقْلًا مَهُمْ أَيْهُمْ يُلْعَلُ مَوَدَّةً
(۳/۲۲)

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اور آپ اس وقت ان لوگوں کے پاس نہ تھے جو اپنی قلمیں (دریا میں) ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی کفالت کرے۔

نیز فرمایا:

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا
إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا
قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا (۱۱۴۹)

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اس سے پہلے انہیں نہ آپ جانتے تھے اور نہ ہی آپ کی قوم جانتی تھی۔

اور حدیث میں ان عربوں کے باپ ابراہیم اور اسمعیل علیہما السلام کا قصہ مذکور ہے جب کہ آپ بیت اللہ شریف کی تعمیر کر رہے تھے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے ارشادات ہیں۔

اور ان علوم میں ایک وہ ہے جس کا اکثر حصہ یا وہ سارے کا سارا ہی باطل ہے جیسے عبادت زحیر (دونوں کا معنی پرندہ اڑا کر فال لینا ہے) کہانت، رمل کے خطوط، کنکری پھینک کر قسمت

(بقیہ ماہ صفر گذشتہ) چلتا۔ اس نے ان کی درست باتوں کو درست قرار دیا اور اس پر اضاذ بھی کیا اور باطل کو باطل قرار دیا۔ اس مقام پر سب کچھ ایسا تکلف ہے جس کے لیے کوئی داعی نہیں کیونکہ رسول اللہ کو کتاب دے کر اس لیے بھیجا گیا کہ وہ سب لوگوں کو ایسی باتوں کی تعلیم دیں جنہیں وہ نہیں جانتے اور جس کام میں وہ غلطی کرتے ہیں ان کی درستی کر کے انہیں اندھیروں سے نور کی طرف لائیں۔ اور ان کی بت اور عقول کو علم و عمل سے راستہ کر کے ای کی اصلاح کی طرف توجہ دلائیں۔ اس بات سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ ان سب چیزوں کی عربوں کے ہاں کچھ اصل بھی یا نہیں تھی۔ اور شریعت کے امی ہونے میں اور جو کچھ عربوں کے پاس تھا اس میں تطبیق کے لیے مطلقاً کوئی رابطہ نہ تھا۔ اور عربوں میں عاجز ہونا دوسرا معاملہ ہے۔ وہ مذکورہ بات پر موقوف نہیں۔ لہذا خود فرمائے کہ کس قدر تمبر کا تھام ہے، کیونکہ جس جنس کو وہ چماتے ہیں اسے ہی کافی سمجھ لیا جائے خواہ وہی جنس یا اس کی نوع بھی نہ ہو تو پھر اس سے احتراز کرنے کے سوا کیا باقی رہ جاتا ہے؟ اور کچھ بعید نہیں کہ بعض لوگ ان اجناس اور اس کا ثبات کو سمجھ لیں جو کتاب و سنت میں مذکور حصہ سے متعلق ہے۔

لہا سے بخاری نے نکالا۔

معلوم کرنا اور اطمینان ہے۔ شریعت نے انہیں باطل قرار دے کر ان سے روک دیا جیسے کہانت، زہر اور خط رمل سے اور مال کو بحال رکھنے دیا لگاس لحاظ سے نہیں کہ اس سے غیب معلوم کیا جائے یہی صورت کہانت اور زجر کی ہے۔ اور ان میں سے اکثر ایسے ہیں جن میں بلا دلیل غیب سے متعلق حکم بندی کی جاتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تاکہ وہ ایسے ہی غیب کی سچان کر و امیں جو متراسرتی ہے جو کہ وحی اور الہام ہے آپ کی وفات کے بعد اب لوگوں کے لیے نبوت کا ایک حصہ ہی باقی رہ گیا ہے۔ اور وہ سچی خواہیں ہیں۔ اور بعض خاص لوگوں کے لیے اس کا نمونہ بھی ہے اور وہ الہامی اور فراست ہے۔

اور ان علوم میں ایک علم طب ہے عرب اس کے متعلق جو کچھ تقویٰ اہبت جانتے تھے وہ اوائل سے نہیں آ رہا تھا بلکہ امیوں کے تجربوں سے ماخوذ تھا، نہ ہی وہ علوم طبیعیہ پر مبنی تھا جسے پہلے لوگوں نے ثابت کیا تھا۔ یہ صورت حال تھی جب کہ شریعت آئی لیکن وہ اس انداز سے آئی کہ وہ جامع بھی تھی اور شافی بھی جس کا قبیل حمد اس کے کثیر مطلع کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لے جیسا کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کو حاصل تھا۔

لے ابن قیم زاد المعاد میں کہتے ہیں کہ: طب کے تین اصل ہیں۔ تجار، صحت کی حفاظت اور بدن سے مضر مادہ کا استخراج اور اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ان تینوں کو آپ اور آپ کی امت کے لیے اکٹھا بیان کیا ہے۔ تجار والے مرین کو پانی کے استعمال سے مضر کا خوف ہوتا ہے سوائے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَأَنْ كُنْتُمْ مَرَضًا وَعَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْمَاءِ أَوْ لَمْ يَسْأَلِ النَّسَاءَ فَلَمْ يَخُذْ أَوْ أَمَّا فَتَمَبِّدُوا صَدِيدًا (طَبَا ۲۱۳)

اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی پانی خاڑ سے ہو کہ
اگے یا تم نے اپنی عورتوں کو چھوا ہو، پھر نہیں پانی نہ لے
تو پاکیزہ مٹی سے تیمم کر لو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے مریض کے لیے اس کے بخار کی دیر سے تیمم مباح کیا جیسا کہ پانی سے محروم شخص کے لیے اسے مباح کیا اور صحت کی حفاظت

کے لیے فرمایا:

فَمَنْ كَانَ مَسْكُومًا فَيَسْأَلُ عَن سَفَرٍ فَوْجُوهُنَّ مِمَّنْ فِي سَفَرٍ أَوْ يَسْأَلُ عَن سَفَرٍ فَوْجُوهُنَّ مِمَّنْ فِي سَفَرٍ أَوْ يَسْأَلُ عَن سَفَرٍ فَوْجُوهُنَّ مِمَّنْ فِي سَفَرٍ (طَبَا ۲۱۴)

جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے سے سوال
کے (سورتوں کی) تعداد پوری کر لے۔

گویا سفر کے لیے اس کی صحت کی حفاظت کی خاطر رمضان میں روزہ چھوڑنا مباح کیا تاکہ اس پر روزہ اور سفر دونوں مشتقتیں اکٹھی نہیں جو اس کی قوت اور صحت کو کم نہ کریں۔ اور استخراج کے سلسلہ میں احرام باندھنے والے کے سر منڈانے کے متعلق فرمایا: (یقینہ حاشیہ صفحہ ۹ پر)

كُلُوا دَا شَرِبُوا وَلَا تَسْرِفُوا (۲۶۱) کھاؤ اور پیو مگر اسراف نہ کرو۔
 اور حدیث میں بعض بیماریوں کے لیے بعض دواؤں کی پیمانہ کرائی گئی ہے۔ اور جو کچھ باطل تھا اسے
 شریعت نے باطل قرار دیا۔ جیسے شراب سے پلانے اور ایسے الفاظ سے دم جھاڑ کرنا جس کے مشمولات
 شرعاً ناجائز ہوں۔

تو جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو
 تو وہ روزوں سے یا صدقہ سے یا قربانی سے ندرہ
 ادا کرے۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ
 أَذًى مِنْ دَأْسِهِ فَخِدْيَةٌ مِنْ صَيِّبِهِ
 أَوْ مَدَقَةٌ أَوْ تَلْعَبٌ (۲/۱۹۶)

گو یا معم مریض یا سر کی تکلیف والے کے لیے سر منڈانا مباح کیا کروہ مواد فاسدہ اور روغنی بخارات سے فراغت حاصل کر
 سکتے ہیں سے جو میں پیدا ہوتی ہیں جیسے حضرت کعب بن عجرہؓ کے سر میں پیدا ہوئی تھی یا اس سے کوئی مرض لگ جاتا ہے، طب کے
 یہی تین قواعد دراصل ہیں۔ جن میں سے ہر شے کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کر دیا جس میں ان نعمتوں پر تشبیہ ہے جو اس نے اپنے بندوں
 کو عطا کر رکھی ہیں۔ ان نعمتوں میں سے ہی ان کے بخار، ان کی صحت کی حفاظت، اذیت پہنچانے والے مواد سے استفرغ بھی ہیں،
 اذیہ اللہ کی بندوبست پر مہربانی اور رحمت ہے کیونکہ وہ روؤف رحیم ہے۔ اھ

لہٰذا ان باطل چیزوں سے وہ ہے جسے شیخین اور ترمذی سے ہمیں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ: ایک شخص رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگا، میرے بھائی کا پیٹ پھلنے لگا ہے، لہٰذا مجھے ہو گئی ہے۔ دست لگ گئے ہیں، آپ نے فرمایا
 اسے شہد پلاؤ، اس نے شہد پلائی، پھر آکر کہنے لگا: میں نے شہد تو پلائی تھی مگر اس کی تکلیف بڑھ گئی ہے، تب ہاں بارسیا ہی ہوا۔ تو
 آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے تیرے بھائی کا پیٹ چھوٹا ہے، اس نے پھر شہد پلائی تو اسے آرام آئی۔

اور تیسری میں بھی شیخین اور ترمذی سے روایت ہے کہ: موت کے سوا کوئی بیماری ایسی نہیں مگر اس کی حَبَّةُ السُّوْءِ
 (کلو نجی) میں ہے، اور جو روایت مسلم، احمد، ابوداؤد اور ترمذی میں ہے جسے ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے وہ داخل بن حجر
 سے ہے کہ: طارق بن سويد الجمعی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب کے متعلق پوچھا تو آپ نے اس سے منع فرمایا
 وہ کہنے لگا: میں تو اسے دوا کے طور پر استعمال کرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: شراب دوا نہیں وہ تو خود بیماری ہے۔ اور جو
 حدیث مسلم اور ابوداؤد نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: ہم دور جاہلیت میں دم جھاڑ کیا کرتے تھے
 ہم نے کہا: لے اللہ کے رسول! آپ کا اس بائسے میں کیا خیال ہے۔ آپ نے فرمایا دم جھاڑنے کا راز کئی کر لو۔
 پھر فرمایا: اگر اس میں شرک کی کوئی بات نہ ہو تو کچھ حرج نہیں، اور ابوداؤد میں روایت ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے بیماری بھی نازل کی اور
 اس کی دوا بھی۔ اور بیماری کے لیے دوا ہے۔ سو علاج کرو گھر حرام سے علاج نہ کرو، شوکانی کہتے ہیں کہ اس روایت کی اسناد میں
 اسحاق بن عباس ہے جو مجروح ہے، میں یہ سمجھا ہوں کہ جب وہ اہل شام سے حدیث بیان کرے تو وہ ثقہ ہے حالانکہ ابوقتیبا مشیر صفحہ ۱۰

اور ان علوم میں سے ایک فنونِ بلاغت کو خوش اسلوبی سے پیش کرنا اور فصاحت کے پہلوؤں پر غور کرنا اور کلام کے اسالیب میں تصرف ہے اور یہ ان کا بڑا پسندیدہ مشغلہ تھا۔ پھر ان کے پاس قرآنِ کریم وہ کچھ لایا جس نے انہیں عاجز بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُواكَ بِبَيِّنَاتٍ هَذَا الْفُؤَادِ لَأَيُّتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (۱۶/۸۸)

آپ کہہ دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جن اس بات پر متفق ہو جائیں کہ اس قرآن کی مثل پیش کریں تو اس کی مثال نہ لاسکیں گے۔ اگر وہ ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جائیں۔

اور ان میں سے ایک ضربِ الامثال (کہادتوں) کا علم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَقَدْ صَدَقْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقَوْلِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ (۵۰/۵۸)

بلاشبہ ہم نے لوگوں کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثالیں بیان کر دی ہیں۔

مگر ایک کی مثال بیان نہیں کی اور وہ شعر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی نفی کی اور شریعت اس سے

مبرا ہے۔

اللہ تعالیٰ کافروں کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَمْ تَكُنْ أَتَىٰكُمُ الْبُرْجَانُ وَالْحَقُّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ (۳۴/۳۷)

بھلا ہم اس شاعر اور مجنون کی خاطر اپنے معبودوں کو چھوڑ سکتے ہیں بلکہ وہ (رسول) توفیق لے کر آیا ہے اور (سابقہ) رسولوں کی تصدیق کرتا ہے۔

یعنی رسولِ شعر لے کر نہیں آیا کیونکہ وہ حق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ (۳۴/۶۹)

ہم نے اس (رسول) کو شعر کی تعلیم نہیں دی اور یہ اس کے لائق بھی نہ تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں اس کے معنیوں واضح کئے۔

وَالشِّعْرَ أَمْ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ

اور شاعروں کے پیچھے تو گمراہ لوگ ہی لگتے

(بقیہ ما شیخ صفحہ گذشتہ) و جہا زبیرا کے ہاں منیف ہے۔ اور یہ روایت اس نے شعل بن سلم الخثعمی سے روایت کی ہے جو شامی نے ابن حبان نے اسے ثقافت میں ذکر کیا ہے۔ یہ ذکر ابو عمران الصماری سولہ ابوالدرداء سے ہے۔ وہ اس کا تلمذ ہے اور وہ بھی شامی ہے۔

الْوَتْرَ تَهْدِي كُلَّ دَابَّةٍ يَمْدُون
 دَأَنَّهُمْ يَفْعَلُونَ مَالًا
 يَفْعَلُونَ (۲۲۳-۲۲۴)

ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ وہ کیسے ہر میدان
 میں سرگردان پھرتے ہیں۔ اور وہ ایسی
 باتیں کہہ دیتے ہیں جنہیں وہ کر نہیں سکتے۔
 تو معلوم ہوا کہ شعر کسی اصل پر مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بے لذت سراسیمگی ہے اور ان کا فعل ان کی
 کسے قول کی تصدیق نہیں کرتا۔ اور یہ بات شریعت کے پیش کردہ اصول کے خلاف ہے۔ مگر ایسی بات
 جسے اللہ نے مستثنیٰ کر دیا ہو۔

یہ نمونہ آپ کو متنبہ کرتا ہے کہ ہم جس شریعت پر گامزن ہیں وہ بالنسبت امی عربوں کے علوم
 کے طریق پر ہے۔

اور جہاں تک مکارم اخلاق سے متصف ہونے کا تعلق ہے تو یہ دیکھنا چاہیے کہ ان لوگوں کو ابتداءً
 کن باتوں سے خطاب کیا گیا تھا۔ اور یہ بات ہم اکثر کئی سورتوں میں پاتے ہیں۔ اس لحاظ سے انہیں تسلی
 دی جاتی ہے اور جو ان کے اخلاق تھے ان کی تعریف کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ
 ذَٰلِكُمْ آيَاتُ ذِي الْعَرْشِ الْعَلِيِّ (الحیٰ اخذ)
 بیشک اللہ تعالیٰ عدل کا، احسان کا اور
 قرابتداروں کو دینے کا حکم دیتا ہے۔
 تا آخر۔

(۱۶/۹۰)

آپ کہہ دیجئے کہ آدم میں تمہیں بڑھ کر بتلاتا
 ہوں کہ تمہارے پروردگار نے تم پر کیا کچھ حرام
 کیا ہے۔ (اور وہ یہ ہے کہ) اللہ کے ساتھ
 کسی کو شریک نہ بناؤ۔ اور والدین سے اچھا
 سلوک کرو۔ تا آخر۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔
 قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي كُفْرًا
 عَلَيْنَا أَنْ لَا نُشْرِكُ بِاللَّهِ
 شَيْئًا ذَا لِلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
 (۶/۱۵۲)

آپ کہہ دیجئے کہ جو زینت اللہ تعالیٰ نے
 اپنے بندوں کے لیے بنائی ہے اسے کس
 نے حرام کیا۔

نیز فرمایا:
 قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي
 أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ (۲۴/۳۱)

آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو ہر طرح
 کی خوشامی کو، عراہ وہ ظاہر بریا پریشدہ ہر اقرار

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ
 مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ذَٰلِكُمْ

وَالْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ (۷۲۳)

دیلے اور گناہ کو بھی اور ناحق سرکشی کو بھی

نیز فرمایا:

تَلْ أِنَّمَا حَرَّمَ رَجِيءُ الْوَعْدِ احْتِ
مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِشْرَ
وَالْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ (۷۲۳)

آپ کہہ دیجیے کہ میرے پردہ رگ کرنے تو ہر
طرح کی فحاشی کو، خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ
حرام قرار دیا ہے اور گناہ کو بھی اور ناحق
سرکشی کو بھی۔

اس مفہوم کی اور بھی کئی آیات ہیں

تاہم ان میں اولیٰ کو پہلے داخل کیا یعنی شرک کرنے اور اخروی امور کی تکذیب سے صمانت اور ایسی
ہی دوسری چیزیں جو کہ مقصود اعظم ہیں۔ اور ان چیزوں کو ان کے لیے باطل قرار دیا جنہیں وہ اعزاز اور
اخلاق حسنہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ ایسی ذمہیں یا ان میں مفاسد تھے مگر ان کے وہم کے مطابق ان سے مصالح
ترتیب پاتے تھے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاِنْتِصَابُ
وَالْاَذْلَامُ رُجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ
فَاجْتَنِبُوهُ ۗ (۹۰)

یہ شراب، جوا، بیت اور پانسے کے تیر تو محض
شیطانی عمل کی گندگی ہیں۔ لہذا ان سے
بچ جاؤ۔

پھران کے، اور خصوصاً شراب اور جوئے کے، مفاسد بیان کیے کہ ان سے آپس میں عداوت
دشمنی پیدا ہوتی ہے اور اللہ کے ذکر، اور نماز سے رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ اور یہ فساد اس صلاح سے بہت
زیادہ ہے جو انہوں نے گمان کی تھی۔ ان کے نزدیک شراب بزدلوں کو دلیر بناتی، نجیل کو فخر کرنے پر
اجبارتی اور کاہل لوگوں میں اٹھان پیدا کرتی تھی۔ اسی طرح جوا بھی ان کے ہاں پسندیدہ چیز تھی۔ کیونکہ وہ اس
سے فقیروں اور مسکینوں کو کھلانے اور محتاجوں پر لطف و کرم کا قصد رکھتے تھے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ
فرماتے ہیں:-

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ
قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ
لِلنَّاسِ وَرَآئِهِمَا الْكُوفْرُ
لَقَدْ هَمَمْنَا

آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے
ہیں تو آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں میں منافع
بہت زیادہ ہے تاہم لوگوں کے لیے کچھ
فائدے بھی ہیں۔ اور ان دونوں کی مضرت

ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔

اور شریعت تو ساری کی ساری مکارم اخلاق کو اپنانے کی ہی تعلیم دیتی ہے۔ اسی لیے آپ صلی

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بُعِثْتُ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ ۞
میں تو محض مکارم اخلاق کو پورا کرنے کیلئے
بھیجا گیا ہوں۔

تاہم ان مکارم اخلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو ہر دل عزیز اہل دانش کے ہاں پسندیدہ یا اس کے قریب ہو، وہ لوگ ابتداء سے اسلام میں ایسی ہی باتوں سے مخاطب کئے گئے تھے پھر جب اس میں وہ تاریخ ہو گئے تو باقی باتوں سے اخلاقیات کو مکمل کیا اور وہ باقی باتیں ہی ”دوسری قسم“ ہے۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو پہلے وہاں میں معقول معلوم نہیں ہوتیں تو انہیں سوخا کر دیا۔ حتیٰ کہ سود کو سب سے آخر میں حرام کیا۔ اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں۔ اور یہ تمام باتیں مکارم اخلاق ہی کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور یہ وہی باتیں جو اجمالی طور پر ان کے ہاں معروف تھیں۔

آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے ہاں دور جاہلیت میں ابتداء سے کچھ احکام تھے جنہیں اسلام نے بحال رکھا جیسے قراض (مضاربت)، دیت کی منتفاد، عاقلہ پر دیت کی ادائیگی، قیادہ کی بنا پر بچے کا الحاق مشعر الحرام میں ٹھہرنا، غنئی اسے متعلق حکم، لڑکے کو لڑکی سے دو گنا وراثت ملنا، قسمت اور ایسی ہی کچھ دوسری باتیں ہیں جن کا علماء نے ذکر کر دیا ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شریعت نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ حتیٰ کہ انہیں توحید کے ایسے دلائل سے مخاطب کئے

۱۔ اگر ہم اس کے لیے سرے سے مکارم اخلاق سے آشنا ہونے کا دستور ہی نہ ہوتا۔ پھر ان کے پاس رسول آیا جس سے اخلاقیات سے متعلق فضائل اور رذائل کی وضاحت کی تو رسول کی تصدیق کے بعد اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ مکارم کو اپنائیں جیسا کہ وہ اس کے اصول میں غلطی کر جاتے تھے۔ جیسے لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا، سود شراب، لوٹ کھسوٹ وغیرہ ایسے رذائل ہیں جو ان میں چھپ کر گئے تھے یا نہ ہوسکتے تھے اور اس کے رسول کی سنت پر ایمان نے ان کی ان گندگیوں سے پوری پوری تطہیر کر دی لہذا اس امر شریعت کا ان مباحث سے کچھ تعلق نہ رہا۔ ہم امتوں میں سے کوئی ایسی امت نہیں پاتے مگر اس میں کچھ مکارم ہوتے ہیں تو کچھ رذائل بھی ہوتے ہیں۔ یہ عربوں کے دور جاہلیت کی خصوصیت نہیں۔ بلکہ ہر دور جاہلیت میں یہی صورت ہوتی ہے۔

۲۔ شاید ان میں کچھ باتیں اپنے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ”وراثتاً“ آئی تھیں۔ جیسا کہ مؤلف بعد میں بیان کرے گا۔

۳۔ سب لوگوں کے لیے دلائل سے مخاطب کیا گیا جنہیں وہ پہچانتے تھے اور وہ زمین و آسمان سے متعلق تھیں۔ ان باتوں کے لیے خاص نہیں اور یہ واضح ہے۔

کیا گیا جنہیں وہ پہچانتے تھے یہ دلائل آسمان، زمین، پہاڑوں، بادلوں، پودوں، آخرت اور نبوت وغیرہ متعلق ہوتے تھے۔ اور چونکہ ان کے پاس انبیاء کی شریعتوں اور ان کے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کا بھی کچھ حصہ باقی رہ گیا تھا۔ لہذا اسی جہت سے انہیں خطاب کیا گیا اور اس کی طرف دعوت دی گئی کہ جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں یہ بعینہ وہی کچھ ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ
وَفِي هَذَا (۲۲/۷۸)

تم اپنے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت ہو۔ اس نے تمہارا نام مسلمان رکھا۔ پہلے بھی اور اس شریعت میں بھی تمہارا یہی نام ہے۔

نیز فرمایا:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُدِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا
اور نہ نصرانی۔ (۳۱/۶۷)

مگر ان لوگوں نے یہ سب کچھ بدل دیا، انہیں بھی کیسے اور اختلاف بھی۔ تو اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ان کی درستی کے لیے طریقہ نازل ہوا اور انہیں بتلایا گیا کہ ان پر اللہ کے کچھ انعامات ہیں جو اب بھی ہیں اور پہلے بھی تھے۔ انہیں جنت کی نعمتوں اور اس کی اقسام کی بھی خبر دی گئی۔ ایسی نعمتیں جو دنیا کی نعمتوں کے لحاظ سے معروف تھیں لیکن ان بد مستیوں اور آفات سے مبرا ہوں گی جو دنیاوی نعمتوں کا لازمہ ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ
الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ
مَنْضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ إِلَى الْآخِرَاتِ

اور وہ اپنے ہاتھ والے کیا ہی عیش میں ہیں۔ وہ بے خارہ کی بیڑیوں، تندرہ تکیوں اور بلبے جیسے سایوں میں ہوں گے۔ اور جنت کے مالوںات و مشروبات کی یوں وضاحت کی جو ان کے ہاں معلوم تھی۔ جیسے پانی، دودھ، شراب، شہد، کھجور، انگور اور وہ تمام چیزیں جو ان کے ہاں معروف تھیں۔ البتہ آخرت بادام، سیب، گکڑھی، سرسبز زمینوں اور عجیب علاقوں کے پھولوں کا ذکر نہیں کیا بلکہ خاکھہ کے لفظ میں اجمالی طور پر ان کا ذکر کر دیا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

أُدْخِلْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ
آپ لوگوں کو اپنے پروردگار کے راستہ

دَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَلِيلِهِمْ
 يَا لَتِي هِيَ أَحْسَنُ (۱۶/۱۲۵)

کی طرف حکمت اور نصیحت کے ساتھ بلائے
 اور ان سے اس طور پر مباحثہ کیجئے جو
 بہتر ہو۔

گویا قرآن پورے کا پورا حکمت ہے اور بلاشبہ وہ لوگ حکمت کو جاننے والے تھے اور ان میں
 حکما موجود تھے۔ تو ان کے پاس ایسی حکمت آگئی جس نے اپنی مثل لانے سے انہیں عاجز کر دیا۔ ان میں
 پند و نصیحت کرنے والے بھی موجود تھے جیسے قیس بن ساعدہ وغیرہ۔ تو آپ نے ان سے اسی انداز سے
 مباحثہ کیا جسے وہ پہچانتے تھے اور ان تینوں امور کے بارے میں قرآن میں اور کلام عرب میں غور
 کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ برابر ہے، لایہ کہ قرآن کریم میں معروف خواص کی بنا پر اختصاص ہے
 (جو دوسروں کے کلام میں نہیں)۔
 اور جو شخص اہل عرب کے حالات کا کھوج لگائے گا وہ معاملہ ایسا ہی پائے گا جیسا کہ بیان

ہوا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو واضح ہو گیا کہ امی شریعت نے وہ چیزیں خارج نہیں کیں جن سے
 عرب الفت رکھتے تھے۔

چوتھا مسئلہ

امی شریعت سے جو کچھ ثابت ہوا اور وہ اس شریعت کے اہل لوگوں یعنی عربوں کے مذاہب
 پر جاری ہے اس پر چند قواعد مبنی ہیں۔
 ایک قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کی جامع و مانع تعریف بیان کرنے میں اکثر لوگوں نے اپنے دعویٰ میں

لے حکمت و عظ و درجہ، جن پر خلقت کی ہدایت اور دعوت کی درستی موقوف تھی۔ اگرچہ ان کے ہاں اس دعوت میں قوت اور
 شیعہ کی موجود تھی، کیونکہ دعوت ان کے عقائد کو ڈھاتی، معروف چیزوں کی درستی کرتی اور اللہ کی راہ پر نئے انداز سے چلنے
 اور ان کے باہمی معاملات کے راستہ کی تہد تھی۔ لہذا ضروری تھا کہ رسالت کے مقصد تک پہنچنے کے لیے بیانیوں کو تہد تھی
 اور یہی صورت میں بھی ضروری نہ تھا کہ امی شریعت انہیں کے طور و طریق کے مطابق آتی۔ بلکہ اس کے امی ہونے کا وہی سہی ہے جسے
 ہم نے مسئلہ کی ابتدا میں پیش کر دیا ہے۔ یہی بات کہ شریعت ان کے پاس کیا کچھ لائی اور کیا زلائی تو اس کا اس بحث میں موقع نہیں اور
 نہ ہی کوئی بات اس پر موقوف ہے۔

مبالغہ آمیزی سے کام لیا ہے۔ انہوں نے ہر علم کی نسبت قرآن کی طرف کر دی جس کا مقتدہ میں یا متاخرین نے کر کیا تھا یعنی علوم طبعیہ، ریاضیاتی، منطق، علم الحروف اور جو کچھ ان فنون سے متعلق غور کرنے والوں نے دیکھا نیز ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں ان سب کی نسبت قرآن کی طرف کر دی جب ہم اس دعویٰ کو گزشتہ تصریحات پر پیش کرتے ہیں۔ تو یہ درست ثابت نہیں ہوتا۔ سلف صالحین جو صحابہ تابعین اور تبع تابعین سے تعلق رکھتے ہیں، ہی قرآن کو اس کے علوم کو اور جو کچھ اس میں موجود ہے، سب سے زیادہ جانتے تھے۔ ان سے ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں سنی جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے اس دعویٰ کے متعلق گزشتہ بیان کے ماسویٰ کچھ کلام کیا ہو۔ اور جو کچھ اس بیان سے احکام تکلیف احکام آہرت اور ان کے متعلقات سے متعلق ثابت ہوتا ہے۔ اگر ان سلف صالحین نے اس دعویٰ میں کچھ غور و غوض کیا ہوتا تو وہ یقیناً ہم تک پہنچتا اور اس مسئلہ میں ہماری رہنمائی کرتا۔ لیکن ایسا ہوا ہی نہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ایسا کوئی دعویٰ نہ تھا۔ دلیل یہ ہے کہ قرآن میں اس چیز کو ثابت کرنے کا قصد نہیں کیا گیا جو کچھ یہ لوگ گمان کرتے تھے۔ ہاں قرآن میں اہل عرب کے علوم کی جنس کے علوم موجود ہیں۔ یا جو کچھ بھی عربوں کی معرفت باتوں پر مبنی ہے جس سے اہل دانش تعجب کرتے ہیں۔ اور ان تک ذہین عقول کی رسائی ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اسی کے نشانات سے رہنمائی اور اس کے نور سے روشنی حاصل کی جائے پھر اگر ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو تو رسائی نہیں ہو سکتی ہے

لہ یعنی چند سر کی ریاضیات وغیرہ۔

لہ اس سے پہلے مسئلہ میں۔

لہ ان علوم کو نیز میں سے کسی چیز کو برقرار رکھنے میں قرآن کا عدم قصد ظاہر ہے۔ کیونکہ وہ اس کا مقصد نہیں۔ رہی یہ بات کہ قرآن نے توحید پر دلائل کے سلسلہ میں اس انداز کو کیوں اختیار نہیں کیا جس پر اس کے ادراک کی وسعت اور اس کی معرفت کے پختہ ہونے کا اختصار ہے جب کہ وہ عربوں کے ہاں معروف نہ تھا، تو یہ بات محل نظر ہے۔

لہ جیسے ایسا ہنگڑا جس میں عربوں کے معرفت مقدمات لیے گئے ہوں۔ بلکہ ان کے غیروں کے بھی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَنُفِی الْاِذْحٰقِ قَطْعٍ مِّنْجَا وِدَاثِ (۱۳)** اور زمین کے قطعات ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے، کیونکہ اگر استدلال اور مباحثہ کے بیجا حکم و کارخ اس طرف نہ ہو تو غالب اُنے حوالی تھیں اس تک نہ پہنچ سکیں۔

لہ کیا قرآن میں بت کی نعمتوں اور روزگ کے عذاب کے بواوہاف بیان کئے گئے ہیں اور وہ عربوں کے ہاں معروف تھے تو کیا پوری دنیا میں معروف نہیں۔ نیز کیا اسرار اور معراج کی قسم کی چیزیں عربوں کے ہاں معروف تھیں؟ رہی (بقیہ حاشیہ صفحہ پرا

یہ لوگ اپنے دعویٰ پر اکثر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔
 وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا
 لِكُلِّ شَيْءٍ (۱۶/۸۹)
 اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے
 جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔

اور اس آیت سے بھی۔

مَا خَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (۹/۳۸) ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔
 اور اسی طرح کی دوسری آیات سے، نیز سورتوں کے فوارج (تصرف مقلعات) سے بھی نہیں
 اہل عرب جانتے ہی نہ تھے، اور اس بیان سے بھی جو لوگوں سے فوارج کے متعلق منقول ہے۔ اور یہ کچھ
 اکثر حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بیان کیا جاتا ہے۔

مفسرین کے نزدیک آیات سے مراد صرف وہ کچھ ہے جو احکام تکلیف و تعبد سے متعلق ہو۔

یا پھر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

مَا خَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ
 ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں

چھوڑی۔

(۹/۳۸)

میں کتاب سے مراد ہی لوح محفوظ ہے۔ لوح محفوظ کے متعلق بھی سلف صالحین نے یہ ذکر

نہیں کیا کہ اس میں تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ موجود ہیں۔

رہے سورتوں کے فوارج تو ان کے متعلق لوگ کہتے ہیں کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ عرب انہیں جانتے
 ہوں، جیسے جمل کے اعداد کو وہ اہل کتاب کی وساطت سے جانتے تھے جس حد تک کہ اصحاب سیر
 نے اس کا ذکر کیا ہے۔ یا یہ فوارج ان تشابہات سے ہیں جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ غیر ذلک تہی
 ان حرف کی ایسی تفسیر جو معروف نہ ہو تو وہ تفسیر نہیں۔ نہ ہی متقدمین سے کسی نے اس کا دعویٰ کیا ہے
 لہذا جو لوگ ایسا دعویٰ کرتے ہیں ان کے پاس کوئی دلیل نہیں اور اسی بارے میں جو کچھ حضرت علی وغیرہ
 سے منقول ہے وہ ثابت نہیں۔ لہذا قرآن کی طرف ایسے علوم کی نسبت کرنا جس کا وہ مقتضی نہیں

وہیے حاشیہ مطر گد شش، اصل موضوع کی بات تو یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ کتاب اللہ کے فہم میں اسے ایسے تکلف پر محمول کرنا درست

نہیں ہے کی علوم کوئی کی انوار میں سے تشریح و ہدایت کے سلسلے میں ضرورت ہی نہیں ہوتی لیکن عربوں کے ان شارٹ کٹ کے طور پر

جو کچھ یہ علوم تھے یا وہ ان سے ماخوذ تھے ان کی طرف ذکوئی راہ ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے (حاشیہ محفوظ)

لہذا یعنی اس کے فہم سے اس بنا پر کہ وہ محتاق کے اسرار درموز ہوں یا حوادث جو حاصل ہوں یا حوادث آجائیں جس طرح کے اسرار درموز

کی طرف علامہ اوسی نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اشارہ کیا ہے۔

جائز نہیں ہے۔ جیسے یہ صحیح ہے کہ قرآن جس بات کا متقاضی ہے اس کا انکار کر دیا جائے۔ اور ہر وہ علم جو خصوصاً عربوں کی طرف منسوب ہے، قرآن کے کھنسنے میں ان علوم سے استعانت میں اختصار واجب ہے احکام شرعیہ میں جو علم ودلیلت کیا گیا ہے۔ اسی ذریعہ سے اس تک پہنچا جاسکتا ہے۔ لہذا جو شخص اس طرح

لے اگر مؤلف خاص کر عربوں کے بجائے لوگوں کی اکثریت کہتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ مطالب تو ان سب کو ہے جنہیں یہ شریعت پہنچے۔ لیکن اس کا کچھ حصہ ایسا بھی ہے جو عربوں کی طرف نسبت ہونے کے بغیر بھی سمجھا جاتا ہے۔

جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

بَلِّغُوا عَنِّي ذَلِكُمْ آيَةً ذَرْبِ مَبْلَغٍ
تجھ سے اگر ایک آیت کا بھی کسی کو علم ہو تو دوسرے تک
پہنچا دے۔ کیونکہ بسا اوقات شے نے والے سے وہ شخص نیا؟
أَدْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ۔

حفاظ ہوتا ہے جسے بات پہنچے۔

اسی لیے جو کچھ علم حوانات کی نسبت پہلے مقرر کیا ہے مولف نے اسے نقل نہیں کیا جسے عرب تاریخ طیبی کا نام دیتے ہیں۔ اس لیے کسی کے متعلق یہ بھی نقل نہیں کیا کہ وہ اس علم میں مشغول رہا۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس مقام پر مؤلف جب عرب کی بات کرتا ہے تو اس سے مراد صرف وہ لوگ عرب ہوتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ مولف کی رائے کے مطابق ہمارے لیے جائز نہیں کہ مثلاً ہم سورہ نحل کی ان دو آیتوں کے فہم صحیح یکن ہیں۔ دودھ اور شہد کے بننے اور ہارسے پروردگار کی صحبت کے عجائب کا ذکر ہے۔ مکھی اور دودھ دینے والے جانوروں کی زندگی کے علم کے بغیر ان آیات کے فہم تک پہنچا جا سکتا ہے۔ ایسے جائز نہیں ہیں حالانکہ ان پر دو آیات کے اخیر میں قرآن میں جس عبرت اور نصیحت کی طرف اشارہ ہے اس کا پورا ہونا ممکن نہیں۔

ان آیات کا آخر ہے۔

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
بے شک اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے نشانی

ہے۔

(۱۶/۹۹)

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۶/۹۹) بیشک اس میں سوچنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

اور یہ بات شہد اور دودھ کے بننے کی معرفت کے بغیر علی وجہ تکمیل نہیں ہو سکتی اور یہ مکھی وغیرہ کی زندگی کے علم سے متعلق ہے۔ اسی طرح فیہ شفاء للناس کا فہم بھی اس وقت تک تکمیل نہیں ہوتا جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو کہ شہد کن اراضی کو درت کرتی ہے تاکہ ان کا علم ہو اور کن بیماریوں میں درت کے بجائے نقصان دہتی ہے اور اس پر یہ بات ترتیب پاتی ہے کہ الناس میں کن تیس کا باعوم کا ہے۔ اور واقع یہ ہے کہ اللہ کی کتاب سب لوگوں کے لیے ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد اور ضرورت کے مطابق اخذ کرنا ہے۔ در عرب خود بھی قرآن کے فہم میں برابر ہوتے۔ حالانکہ ایسی ایسی نہیں کیا آپ حضرت علی کے اس قول کو تین دیکھنے والا فحشاً بظاہر الوحیل فی کتاب اللہ۔ یا وہ فہم جو کتاب اللہ کے بارے کسی کو عطا کیا گیا ہے۔

کے سامان کے بغیر اسے طلب کرے گا وہ فہم قرآن میں بھنگ جائے گا۔ اور اس میں اللہ اور اس کے رسول پر اتنا مٹکائے گا۔ واللہ اعلم اور توفیق تو اسی سے ہے۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کو سمجھنے کے لیے ائمہوں کی معروف باتوں کا اتباع ضروری ہے وہ عرب لوگ تھے جن پر انہی کی زبان میں قرآن نازل ہوا۔ اگر عربوں کی زبان میں عرف منتقل ہو تو شریعت سمجھنے میں اس سے کج روی درست نہ ہوگی۔ اور اگر ان کا عرف نہ ہو تو قرآن کے فہم میں ایسی راہ چلنا جو ان کے ہاں معروف نہ ہو، درست نہ ہوگا۔

یہی بات معانی، الفاظ اور اسالیب میں جاری ہے۔ اس کی مثال عرب کا دستور ہے۔ آپ یہ نہ دیکھیں گے کہ معانی کی محافظت کے دوران الفاظ کی بندش قبول کی جاتی ہو۔ اگر یہ الفاظ کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اس صورت میں دونوں باتوں میں سے کوئی بھی بات ایک دوسرے کے لیے لازم نہیں سمجھی جاتی۔ بلکہ معانی کو کبھی ایک لفظ پر بنا کر لیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے پر۔ اور یہ بات کلام کی صحت اور اس کی استقامت کو مخیر و ح نہیں بناتی۔

کئی باتیں اس پر دلیل ہیں۔

پہلی چیز: بشیر الاستعمال قانونی احکام اور جاری رہنے والے ضوابط کے کلام میں اکثر کثرت لفظ کو خارج کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ بات ایسی نثر کی عبارت، جو نظم کے طریق پر ہو، میں بھی اکثر جاری ہے خواہ اس کی ضرورت نہ بھی ہو۔ اور اپنے مقصد میں اس لفظ کا ترک اولیٰ سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ چیز عربوں کے کلام میں نہ کم ہے اور نہ ضعیف، بلکہ قوی اور کثیر ہے۔ اگرچہ دوسری طرز کا کلام اس سے زیادہ ہے۔

سہ یعنی اس چیز کا قرآن میں جاری ہونا درست ہے کہ وہ شاذ و نادر نہ ہو جو فصاحت میں خلل ڈالے۔ اگر ایسی بات ہو تو اگرچہ یہ کلام عرب میں جاری ہے، اسے کتاب اللہ میں کتنا درست نہیں۔

سہ یعنی کثیر الاستعمال قیاس کے مخالف باتوں کو جائز بنانے میں جیسے غیر صرف کو مشرف بنا دیا۔ اور الف مقصورہ کو محدود یا محدود کو مقصورہ بنا دیا۔ حالانکہ یہ بات وزن کی ضرورت کے لیے نثر میں جائز ہے لیکن نثر میں ایسی ضرورت نہیں ہوتی۔ گویا مؤلف کا قول جو جبراً نہا بیان کے لیے عام پر عطف خاص ہے۔

دوسری چیز: ان لوگوں کی مراد یا مقاب الفاظ کے استعمال میں بے نیازی ہے۔ اور حیب مطلوبہ معنی اپنی استقامت پر ہو تو اس چیز کو نہ اختلاف سمجھا جاتا ہے، نہ اضطراب اور قرآن کے سات طرز پر نازل ہونے میں جن سے پر طر زکافی و شافی ہے اس کی دلیل موجود ہے اور اس مفہوم کی بہت سی مثالیں احادیث سے اور قرآن کو سمجھنے والے اسلاف سے مل جاتی ہیں۔ قاری حضرات ان روایات کو صحیح سمجھ کر ان پر عمل کرتے رہتے ہیں جو ان کے نزدیک قرآن کے موافق ہیں۔ اور وہ قرآن کو بغیر کسی شک اور اشکال کے اسی طور پر پڑھتے ہیں۔ اگرچہ باوی النظر میں ان دونوں قراءتوں میں معنی کا اختلاف معلوم ہو رہا ہو، کیونکہ کلام کا معنی از اول تا آخر اپنی استقامت پر رہتا ہے۔ اور خطاب کے مقصود کے لحاظ سے اس میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اس کی مثالیں مَالِکِ (مالک) اور مَلِکِ (بادشاہ) ، وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ (اور وہ اپنے آپ ہی کو دھوکا دیتے ہیں) اور مَا يَخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ (اور وہ آپس میں ایک دوسرے کو دھوکا دیتے ہیں) ، لَنْبِئِ شَهْرٍ مِنَ الْجَنَّةِ عَذَابًا (اور ہم نہیں جنت کے بالاخانوں میں جگہ دیں گے) اور لَنْبِئِ شَهْرٍ مِنَ الْجَنَّةِ عَذَابًا (ہم انہیں جنت کے بالاخانوں میں جگہ دیں گے) (۲۹/۵۸) اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں کیونکہ ان سب مثالوں میں مفہوم کے لحاظ سے چندال فرق نہیں جس کا خطاب ارادہ کیا گیا ہے۔ اور یہی اہل عرب کی عادت تھی۔

آپ دیکھتے نہیں جو ابن جنی نے عیسیٰ بن عمر سے بیان کیا اور اسے دوسرے نے بھی بیان کیا ہے اس نے کہا میں نے ذوالمرمۃ کو یہ شعر پڑھتے سنا۔

وَمَا يَهْدُ لَهُمْ مِنْ يَابِسِ الشَّجَرِ وَأَسْتَعِينُ عَلَيْهِمُ الْقِيَادَ اجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرًا ۞

اس سے مراد ایک لفظ کو دوسرے سے تبدیل کرنا ہے۔ جیسے مثال کے طور پر تبلیبنو اور تثبتوا۔
 ۱۰ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: لَتَذُولَ مِنْهُ الْجَبَالُ (۱۴/۳۶) (تاکہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) میں لام کہو کے ساتھ ہو تو تحلیل کے لیے ہوگا اور فتح کے ساتھ ہو تو اس صورت میں جدا کر سدا لاہوگا۔

۱۱ شخست یعنی پتلی کٹڑیاں، اور میں نے کتب ادب میں اس بیت پر کوئی حاشیہ نہیں دیکھا۔ اس بیت میں مستعمل ضمائر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی ہڈی کے ایندھن سے آگ روشن کرنے سے گناہ ہے جو آگ بیڑگانے میں ہو اسے مدد چاہتا ہے۔ پھر آگ سیکنے کے لیے اس کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور اپنے ٹھنڈے ہاتھوں اور اس کی اطراف کو اس سے گرم کرتا ہے۔

ترجمہ: اور آگ کی تپتی تپتی خشک لکڑیوں سے مدد کرو اور ہوا سے تعاون طلب کرو اور اس سے اپنے ہاتھوں کو (سینک کر) چہرے سے پردہ کر۔ میں نے کہا: تم نے مجھے جو شعر سنایا ہے اس میں (بھوکا) سخت محتاج چاہیئے تھا۔ اس نے کہا: یا لبس (خشک) اور یا انس ایک ہی بات ہے آپ دیکھتے ہیں جو زوالِ رمہ نے بؤس اور میں کے درمیان اختلاف کا کچھ خیال نہیں کیا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں بیت کا معنی قائم رہتا ہے اور دونوں طرح سے درست ہے۔ اور ابو العباس الاحول کی روایت میں کہا ہے کہ بؤس (بھوک، محتاجی، اور میں (خشکی) ایک ہی بات ہے۔ یعنی کلام کے مطلب کے لحاظ سے نہ کہ لغوی تفسیر کے لحاظ سے۔ اور احمد بن یحییٰ کہتے ہیں کہ مجھے ابن الاعرابی نے یہ شعر سنایا:

دَمَوْصِعٌ زَبِيرٌ لَا أُرِيدُ مَبِيَّتَهُ كَأَنِّي بِهِ مِنْ شِدَّةِ الرَّوْعِ آئِسٌ

ترجمہ: شیر کی کچھاریں سونا نہیں چاہتا گویا کہ میں شدتِ خوف سے اس سے انہیں حاصل کر رہا ہوں۔

تو اسے اس کے ساتھیوں میں سے ایک بزرگ نے کہا۔ جو شعر آپ نے سنایا ہے وہ اس طرح نہیں بلکہ دَمَوْصِعٌ ضَيْقٌ، چاہیئے۔ تو اس نے کہا۔ سبحان اللہ! تم اتنی مدت ہمارے ساتھ رہے اور اتنا بھی نہیں جانتے کہ زیر اور ضیق ایک ہی بات ہے؟ ان لوگوں کے اشعار مختلف روایا اور قبائل الفاظ کے طور آئے ہیں، جن سے مجموعی طور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بالخصوص ایک ہی لفظ کا التزام نہیں کرتے تھے اور وہ اس لفظ کے مقارب یا مرادف لفظ کے استعمال کو عیب یا ضعف شمار نہیں کرتے تھے۔ ہاں ایسے خاص مقامات جہاں ایسے مرادف یا مقارب الفاظ کے معنی ہی دوسرے مفہوم پر محمول ہوں وہاں ایسا نہیں کرتے تھے۔ بہر حال جیسا کہ گزر چکا، ان کا معروف طریقہ ہی تھا۔ تیسری چیز یہ ہے کہ کبھی لفظ کے احکام میں غفلت برتی جاتی ہے اگرچہ مجموعی طور پر اس لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ لوگ مطلقاً گنہگار مرفوع متصل پر عطف کو برا سمجھتے ہیں اور اس بات میں فرق نہیں کرتے کہ وہ کس چیز کے لیے ہے اور کس کے لیے نہیں۔ گویا قسمت و زید کبھی ایسے ہی برا ہے جیسے

لے بوس کا مادہ شجاعت میں شدت وغیرہ پر گھومتا ہے یلبس کا رطوبت کے بعد خشک ہونے پر اور زمی کی ضد سخی شدت اس کے لیے لازم ہے۔ گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے غیر بھی ہیں اور ایک دوسرے کو لازم بھی۔

تھے زیر میں ضیق کے لیے مناسب معنی شیر کا کچھارہ ہے۔

قامد زید۔ اور آخر میں عمود اور یعود کو بغیر کسی بایسنیدگی کے اکٹھا کر لیتے ہیں۔ اور عمود کی داڈاؤ آواز کو لمبا کرنے کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ اور سعید اور عود کو ان دونوں میں آواز کے اختلاف کے باوجود اکٹھا کر لیتے ہیں۔ احکام لطیفہ میں اس سے ملتی جلتی مثالیں ملتی ہیں جن میں نظری قیاس ایسے الفاظ کا تقاضا کرتا ہے لیکن الفاظ کے بارے میں یہ غفلت اور دوری اعراض کی جانب ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ زبان کی تنقح کے بارے میں گہرائی تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اور چونکہ تہی تہی یہ ہے کہ عربی زبان دانوں کے ہاں اس کلام کو قابل تعریف سمجھا جاتا ہے جو تکلف اور تنقح سے دور ہو۔ اسی لیے جب کوئی شاعر تنقح میں مشغول ہو جائے تو اس سے کچھ قبول کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ اصمعی شاعر پر اسی غلطی کا حیب لگایا جاتا ہے جس کا میں نے یہ کہہ کر عذر پیش کیا کہ ”میں نے اس کے سب شعر اچھے ہی پائے ہیں۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ وہ تنقح سے کام لیتا تھا۔ اور ایسا شاعر طبعی شاعر نہیں ہوتا۔“

طبعی شاعر تو وہ ہوتا ہے کہ اچھا بڑا کچھ بن سرائے فی البیدہ کہہ دے۔ اور جو کچھ وہ کہے گا وہی اہل زبان کے نزدیک اس کا انداز اور خوشگوار طریق ہو گا۔ مختصر اُس معنی پر بہت سے دلائل ہیں اور جو کوئی کلام عرب کی چھان پھٹک کر یکادہ علم کی بنا پر اس سے واقف ہو جائے گا۔

جب یہ صورت ہے تو متکلم کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ عربی زبان سے گنجائشیں نکال کر اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں تکلف سے کام لے۔ جن کی عربی زبان میں گنجائش نہ ہو بلکہ اسے وہی معنی لینے چاہئیں جو عرب لوگ لیتے ہیں اور عربی زبان کی حد تک ہی اسے رک جانا چاہیے۔

فصل

اور ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے سمجھانے کا وہی طریق درست ہو سکتا ہے جو تمام عرب کے لیے عام ہے۔ لہذا اس میں الفاظ و معانی کے تناسب سے بڑھ کر تکلف نہ کرے کیونکہ سب لوگ فہم میں اور اس پر عمل پیرا ہونے میں نہ تو ایک حال پر ہیں اور نہ متقارب ہیں۔ وہ اکثر تہی یا

لہ بیان دوپہلی وجوہ میں خورد و نکر کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ قرآن اور حدیث میں بعض الفاظ کے احکام میں جو جھول ہے اس میں خورد و نکر کا نتیجہ ہے یا کچھ اچھا برا متاثر آگیا کہ دیکھنے کی بات ہے۔ اور غالباً یہ بات کتاب و سنت میں اصل نہیں ہو سکتی۔ اور جب یہ صورت ہے تو ان دونوں وجوہوں کو اس مقام سے حذف کرنا مناسب ہے۔

اس سے قریبی امور میں ہی متقارب ہو سکتے ہیں اور اسی طور پر اس دنیا میں ان کے مصالح جاری ہیں۔ وہ اپنے کلام اور اپنے کلام میں گہرائی تک جانے کے لحاظ سے متقارب نہیں ہوتے مگر اس حد تک جو ان کے مقاصد میں خلل انداز نہ ہو۔ الایہ کہ وہ لوگوں کے خاص طبقے کے لیے کسی امر خاص کا قصد کریں۔ تو یہ بات سچیدہ کنایوں اور دُور کے رموز کی طرح ہوگی جو کہ لوگوں کی اکثریت سے مخفی رہتے ہیں۔ اور اس شخص سے پوشیدہ نہیں ہوتے جس سے ان کا قصد کیا جائے ورنہ وہ عربوں کے معروف کے حکم سے خارج ہوں گے۔

اسی طرح اسے لازم ہے کہ وہ کتاب و سنت کے فہم کو تمام عرب کے مشترک معانی کے مطابق رکھے اسی لیے قرآن کو سادہ طرح پر اتارا گیا۔ اس میں لغات کا اشتراک ہو جانا ہے حتیٰ کہ عرب کے سب قبائل اسے سمجھ جاتے ہیں۔

علاوہ ازیں تکلیف سے متعلق اس کا مقتضی یہ ہے کہ اسے اس طریق سے نہ نکالا جائے۔ کیونکہ کمزور طاقتور جیسا نہیں ہوتا۔ نہ ہی چھوٹا بڑے جیسا اور عورت مرد جیسی ہوتی ہے۔ بلکہ عادت جا ریہ کے مطابق ہر ایک کے لیے ایک حد ہے جہاں تک وہ جا سکتا ہے۔ لہذا علمائے دیہی کچھ قبول کیا جس پر قدرت رکھنے میں جمہور مشترک ہیں۔ انہوں نے اپنے اسی طریق کو قائم رہنے والی حجت اور اچھی نصیحت وغیرہ سے لازم قرار دیا۔ اور اگر اللہ چاہتا تو لوگوں کے لیے وہ کچھ لازم کر دیتا جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اور حجت قائم کرنے، ابراہان لانے اور وعظ و تذکرہ کر کے بغیر ہی لوگوں کو مکلف بنا دیتا۔ اور ان کے ذمہ ایسا فہم لگا دیتا جس کو وہ سمجھ ہی نہ سکتے یا وہ ایسے علم کا مکلف بنا دیتا۔ جسے وہ جان نہ سکتے تو ان سالہیں اللہ تعالیٰ پر کوئی پابندی نہ تھی۔ کیونکہ بادشاہ کی حجت تو قائم ہوتی ہے۔

اسلئے سببِ حروف کے متعلق سب سے بہتر وضاحت جو میں نے دیکھی ہے وہ ہے جسے یوری نے طیبیہ کی شرح میں اس کتاب کے مقدمات میں ذکر کیا ہے۔ اس نے اس بحث میں امارہ، ترقیق اور حروف کی صفات میں سے کسی چیز کو شمار نہیں کیا۔ بلکہ وہ سات اقسام کی لفظ کے حذف یا زیادتی کی طرف راجع ہیں جسے تجویز تحتھا الانہد میں تحتھا کے بجائے من تحتھا اور ایک لفظ کی حرکت دوسرے سے تبدیل کرنے کی طرف جیسے تبیلینو اکے کائے نشبتوا۔ اور لفظ کی تقدیم و تاخیر اور ایک لفظ کی حرکت دوسرے سے بدل دینا جس کی وجہ سے اگرچہ سنی بدل جائیں مگر دونوں معنی درست اور مراد درست ہوا ہونیک اس نے ایسے ہی امور کا ذکر کیا ہے۔

قُلْ فَلِلَّهِ الْمِثْقَةُ الْيَابِغَةُ اُپت کہہ دیجیے کہ خدا ہی کی حجت غالب

ہے۔

(۶/۱۳۹)

لیکن اللہ سبحانہ نے انہیں اس انداز سے مخاطب کیا جو ان کے ہاں معروف تھا۔ اور اس حد تک ہی مکلف بنایا جتنی وہ قدرت رکھتے تھے۔ اور ان دوران اتنی غذا دی جو ان کی ٹیڑھ کو سیدھا رکھ سکے، ان کے ضعیف کو قوی بنا دے اور ان کے عزام کو ابھارے۔ خواہ وہ یہ کام بھی وعدہ سے کرے۔ کبھی وحید اور کبھی اچھی نصیحت سے اور گزری ہوئی امتوں اور قوموں میں عادات کے دستور وغیرہ سے جو اس کے مفہوم سے متعلق ہیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے جان لیا کہ وہ اس کام میں میں مشترک ہے۔ اور وہ صرف اسی کام میں مشترک ہیں جس کے اٹھانے کی ان میں ہو۔ اور اللہ نے ان پر مزید مہربانی یہ کی کہ پہلوں کی نسبت ان پر تکلیف کا بار بھکا کر دیا۔ ان پر اللہ کی طرف سے فضل اور نعمت جاری ہے اور اللہ تعالیٰ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

اور ترمذی نے حضرت ابی بن کعبؓ سے تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ حضرت کعب کہتے ہیں۔ کہ حضرت جبریلؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تو آپ نے فرمایا، ”اے جبریل! میں امی لوگوں کی امت کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔ ان میں بوڑھیاں بھی ہوں اور سر فرقت بھی، لڑکے بھی ہیں اور لڑکیاں بھی اور مرد ایسے ہیں جو قطعاً کتاب پڑھ نہیں سکتے، تو جبریلؑ نے فرمایا کہ قرآن سات ترفوں پر اتارا گیا ہے۔“

جصل یہ ہے کہ اس مقام کے متعلق شریعت کو سمجھنے کا طریق ایسا ہونا چاہیے جو اکثر تہی اشتراک کے مطابق ہو اور اس میں امیوں کے لیے بھی ایسی ہی گنجائش ہو جیسی دوسروں کے لیے ہو۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ خطاب میں پھیلے ہوئے معانی کا خیال رکھنا چاہیے کیونکہ وہی مقصود اعظم ہے اس لیے کہ عرب صرف معانی پر توجہ دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کے الفاظ درست ہوجاتے ہیں۔ اور یہ اصل اہل عرب کے ہاں جانی پہچانی ہے۔ الفاظ تو صرف مراد ہی معنی کے حصول کا ذریعہ

۱۔ یعنی ان کی کبریٰ

۲۔ اسے ترمذی نے انہی الفاظ سے نکالا مگر اس میں لفظ املہ کا ذکر نہیں کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ہوتے ہیں حقیقتاً معنی ہی مقصود ہوتے ہیں تاہم سارے معانی بھی مقصود نہیں ہوتے ہیں کبھی انفرادی معانی کی پرواہ نہیں کی جاتی جب کہ اس کے بغیر ترکیبی معنی سمجھے جاسکتے ہوں۔ جیسا کہ ذوالمرتے نے سبائس اور یابیس کے بارے میں پرواہ نہ کی تھی کیونکہ ایسی صورت میں بھی حاصل معنی سمجھا جاسکتا تھا۔ اس سے جامع اسمعیلی کی وہ روایت واضح ہو جاتی ہے جس کی اس نے صحیح بخاری پر تخریج کی ہے۔ انس بن مالک کہتے ہیں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے جب دَنَا كِهَاتَا دَا اَبَا رَا مِوے اور چارہ پڑھا تو کہنے لگے ”یَا اَبَا كِهَاتَا“ پھر خود ہی کہنے لگے ”ہم یہ جانتے کے مکلف نہیں“ یا یوں کہا: ہمیں اس کرید کا حکم نہیں دیا گیا“ اسی جامع اسمعیلی میں حضرت انسؓ ہی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن الخطاب سے ہی فَالْكِهَاتَا دَا اَبَا كِهَاتَا پوچھا تو آپ نے فرمایا: ”ہمیں تکلف اور گہرائی میں جانے سے منع کیا گیا ہے۔ اور صنیع کے لیے آپ کی تادیب بھی مشہور ہے جب کہ وہ سورہ المرسلات اور والصفات اور ایسی ہی دوسری سورتوں سے متعلق بہت سوال کیا کرتا تھا۔

ان سب باتوں سے ظاہر ہے کہ ان سے صرف اس لیے منع کیا گیا ہے کہ مجموعی طور پر ترکیبی معنی معلوم ہو جاتے ہیں، نہ ہی ایسی چیزوں کے سمجھنے پر تکلفی حکم مبنی ہوتا ہے کیونکہ اہم باتوں کو چھوڑ کر ایسی باتوں میں مشغول ہونا ہی تکلف ہے۔ اسی لیے شریعت میں یہ اصل صحیح ہے۔ اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد متنبہ کرتا ہے۔

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ (۲/۱۷۱)

یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف پھیر لو۔

گویا اگر فردی لفظ کے فہم پر ترکیبی فہم موقوف ہوتا تو تکلیف نہ ہوتا بلکہ یہ اس کی طرف مجبوری ہوتی جیسا کہ درج ذیل آیت کے متعلق حضرت عمرؓ خود روایت کرتے ہیں۔

أَوْ يَأْخُذْ هُوَ عَلَى تَخَوُّفٍ (۱۶/۴۷)

یا انہیں گھٹا گھٹا کر پکڑے۔

تو آپ نے برسبر منبر لوگوں سے اس آیت کے متعلق پوچھا تو بنی قریظہ کا ہے ایک آدمی نے آپ سے کہا کہ: ہمارے ہاں تَخَوُّفٌ کا مطلب تَقَضُّصٌ ہے پھر یہ شعر پڑھا۔

تَخَوُّفَ السَّحْلِ مِنْهَا تَأْمِنًا تَكْرَدًا - كَمَا تَخَوُّنَ عَوْدَ النَّبْعَةِ الشُّعْبِ

ترجمہ: کاٹھی بابوں والے کو ہاں سے یوں گھس گئی جیسے ریتی سے بچہ درخت کی لکڑی گھس جاتی ہے تو حضرت عمرؓ کہنے لگے۔ اپنے دورِ جاہلیت کے شعروں کے دیوان کو ضبط نہ تھا۔ کیونکہ اس میں تمہاری کتاب قرآن کی تفسیر ہے۔ ان دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ دوسری روایت میں آیت کا معنی تحفوت کے فہم پر موقوف تھا۔ بخلاف پہلی کے کہ اس انا پر موقوف نہ تھا۔ جب ایسی صورت ہو تو خطاب کے معنی سمجھنے پر توجہ دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہی مقصود اور مراد ہوتا ہے، اور ابتدائے خطاب اس پر مبنی ہوتا ہے۔ اور بہت سی ایسی باتیں ہیں جو بالنسبت کتاب و سنت کے معاملہ میں اس طرز فکر سے غافل کر دیتی ہیں اور وہ کتاب و سنت کے غرائب اور معانی کو اس طور پر ڈھونڈنے لگتے ہیں جو مناسب نہیں ہوتا اور وہ متلاشی پر مبہم بن جاتے ہیں اور جو عرب کے مفاہم کو نہیں سمجھتا اس سے ادجمل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح جہاں عمل کی ضرورت نہ ہو وہاں وہ عمل کرتا ہے اور اس کی پیش رفت کسی دوسرے راستہ پر جا پڑتی ہے۔ اللہ بخیر رحمت سے ہمیں ان باتوں سے بچائے۔

www.KitaboSunnat.com فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ اعتقادی یا عملی تکلیف اس قدر ہونی چاہیے جو ایسوں کی سمجھ میں آسکے تاکہ وہ اس کے حکم کے سخت داخل ہو سکے۔ اعتقادی تکلیف کا معاملہ یہ ہے کہ وہ قریب الفہم ہو اور اس کے سمجھنے میں آسانی ہونا کہ اس میں اکثریت کا اشتراک ہو سکے خواہ کوئی تیر فہم والا ہو یا کند ذہن۔ کیونکہ اگر تکلیف ہی ایسی ہو جسے صرف خواص سمجھ سکیں تو شریعت عامہ نہ رہے گی اور نہ ہی امی ہوگی۔ حالانکہ اس کا امی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ شریعت کے علم اور اعتقاد کے مطلوبہ معانی کے ماخذ میں آسانی ہو۔ علاوہ ازیں اگر شریعت امی نہ ہوتی تو اکثریت کے لیے تکلیف بالنسبت مالا یطاق بن جاتی۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔ اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں امور البیہ میں سمجھنے کی کم ہی گنجائش ہوتی ہے۔ شریعت دوسری باتوں کو مؤخر کرتی ہے تاکہ آپ اللہ تعالیٰ کو، اسماء و صفات کے تقاضوں کے مطابق سمجھیں۔ تیر وہ مخلوق اور اس سلسلے کی جلتی چیزوں میں غور و فکر کرنے پر ابھارتی ہے اور اس میں کہیں اشتباہ واقع ہو تو اسے قاعدہ عامہ پر موقوف کرتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (۱۱/۵۲) اللہ تعالیٰ کی مثل کوئی چیز نہیں۔

اور ایسی باتوں سے خاموش رہنی ہے بدھ عقل رہتائی نہیں کرتی۔ ہاں اجمالی طور پر تو ادراکات میں ایک کی دوسرے پر فضیلت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ دیکھنا تو صرف یہ ہے کہ مکلف یہ کا قدر کتنا ہے۔

علاوہ ازیں جو تہ اس پر دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے کوئی ایسی بات نہیں سنی جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے ایسے امور میں غور کیا تھا تاکہ وہ بحث کرنے والوں اور متکلمین کے لیے اصل کا کام دے سکے جیسا کہ ہمیں صاحب شریعت علیہ السلام سے بھی کوئی ایسی بات نہیں سنی۔ اسی طرح تابعین، جو صحابہ کے پیروکار تھے، بھی صحابہ ہی کے طریق پر تھے۔ بلکہ جو کچھ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے پہنچا ہے وہ ایسے امور الہیہ وغیرہ میں غور کرنے سے معانت ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے فرمایا:

لوگ ایک دوسرے سے سوال کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ کہنے لگتے ہیں؛ ہر چیز کو تو اللہ نے پیدا کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا۔

لَنْ يُدْرِكَ النَّاسُ بَيْتَاءَ لَوْحٍ
حَتَّى يَقُولُوا هَذَا اللَّهُ خَالِقُ
كُلِّ شَيْءٍ، فَمَنْ خَلَقَ الْمَلٰٓئِكَةَ

اور کثرت سوال سے بھی نہیں ثابت ہے اور لاجئ تکلف سے بھی خواہ وہ اعتقادات میں ہو۔ ماعلیات میں اور امام مالک روایت کرتے ہیں کہ متقدمین ایسے کلام کو ناپسند کرتے تھے جو کسی عمل پر منتج نہ ہو۔ اس سے مراد صرف ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی اور ان سے سکوت اختیار کیا گیا ہے یا ایسی تنزیہی آیات پر نادر الوقوع مشابہت ہیں جن کا سمجھنا محال ہے۔ اسی طرح ایسے امور کی بحث میں گہرائی تک جانا اور ایسی بات چاہنا جس کے فہم میں اکثریت کا اشتراک نہ ہو، شریعت کے اسی وضع ہونے کے مقتضی سے خروج کے مترادف ہے۔ کیونکہ بے اوقات نفس ایسی چیز کی طلب میں خود سر ہوجاتا ہے جو طلب نہ کی جانی چاہیے۔ ایسا آدمی ایسی تارکی میں جا پڑتا ہے جس سے وہ جدا نہیں ہو سکتا۔

لہ اے سمیرید شیخین اور ابو داؤد سے ان الفاظ کے ساتھ نکالا۔

لا يزال الناس يسئلوكم عن العلم حتى يقولوا- هذا الله خالق كل شيء الخ
لوگ تم سے کائنات کے بارے میں سوال کرتے چلے جائیں گے۔ یہاں تک کہ کہیں گے، ہر چیز کو تو اللہ نے پیدا کیا۔

وَلِلْعُقُولِ قُوَى نَسْتَنْ دُونَ هَدَىٰ إِنَّ تَعْدُهُ هَاطَهَرَتْ فِيهَا اضْطِرَابَاتُ
ترجمہ: عقول میں ایسی قوتیں موجود ہیں جو کسی حد بندی کے بغیر کڑ جاتی ہیں۔ اگر تو ان سے تجاوز کرے گا تو
اس میں اضطرابات پیدا ہو جاتے ہیں۔

اور جن چیزوں میں تکلیف نہیں دی گئی، ان میں نفوس کی خود سری ہی نے تمام یا اکثر قوموں کو ختم دیا
ہے۔

اور عملیات کا معاملہ یہ ہے شریعت کے امی ہونے کی مراعات میں سے ایک یہ ہے کہ ادا
میں بڑے بڑے اعمال اور تقریبات کی تکلیف اس انداز سے دافع ہوتی ہے جسے اکثریت سمجھ سکتی ہے
جیسے مشاہداتی امور سے نمازوں کے اوقات کی پیمانہ کہ انہیں سایوں، طلوع فجر، طلوع وغروب آفتاب
اور شفق کے غروب ہونے سے سمجھا جاسکتا ہے اسی طرح روزوں کے بارے میں ارشاد باری ہے۔

حَتَّىٰ يَبْيُنَّ لَكَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ
مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ - (۲۱۸۰)

یہاں تک کہ تمہارے لیے سفید دھاگہ کالے
دھاگے سے نمایاں ہو جائے۔
صحابہ میں نے کسی نے اس عبادت کو حقیقت پر محمول کیا تو من الفجر کے الفاظ نازل ہوئے
اور حدیث میں ہے۔

إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هُنَا وَادَّخَلَ
النَّهَارَ مِنْ هُنَا وَعَدَبَتِ
الشَّمْسُ - فَقَدْ أَظْفَرَ الصَّائِمُ
کھول لے۔

نیز آپ نے فرمایا:

لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً أُمَّيَّةً لَا نَعَسَ وَلَا
نَكَتَ الشَّهْرَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا

یہ اسٹن المنوس سے ماخوذ ہے بمعنی تمہیں میں گھورے کا لگی دونوں ٹانگوں کو اٹھانا اور یکدم دونوں کو پکڑ لینا اور پھینچ

ٹانگوں پر کھڑا ہونا، سفر کرنے کے دوران یہ انتہائی تیز بھی چال ہے۔ جو سوار کو تکلیف دیتی ہے۔

لے شاید اصل لفظ تقریبات ہے یعنی لوگوں کو اوقات کے مکمل مناسبت کے تقاضوں کا مکلف نہیں بنایا بلکہ قریب قریب کی عبادت
اور امر کا مکلف بنایا ہے۔ منہا شریعت نے بڑے بڑے اعمال جیسے نماز، روزہ اور حج کی عبادت بنا دی ہیں۔

لے اسے تیسری نسانی کے سوا پانچوں سے نکالا سکے یہ حدیث ج ۱ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

ہیں اور نہ کھٹا، معینہ آتا اور اتنا ہوتا ہے۔

نیز فرمایا:
 لَا تَصُومُوا حَتَّىٰ تَرَوْهُ الْهَلَالَ وَلَا
 تَقْطُرُوا حَتَّىٰ تَرُدَّهُ، فَإِنَّ عَمَّ
 عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ
 لہ

جب تک بنا چاند دیکھ نہ لو، روزے شروع نہ کرو اور اسے دیکھنے پر روزے ختم نہ کرو۔ پھر اگر تم پر مطلع ابراؤد ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کر لو۔

شریعت نے ہم سے سورج اور چاند کی منازل میں چلنے کا حساب جاننے کا مطالبہ نہیں کیا، کیونکہ عربوں کے ہاں نہ یہ معروف تھا، نہ ان کے علوم سے تھا کیونکہ اس کام میں دقت اور یہ راستہ مشکل تھا، لہذا شریعت نے ہمارے لیے غالب ظن کو یقین کا قائم مقام قرار دیا۔ اور نہ جاننے والے کا عذر قبول کیا، اس سے گناہ کو اٹھایا اور اس کی خطا کو معاف فرمادیا۔ اسی طرح کے دوسرے بھی امور ہیں جن میں اکثریت کا اشتراک ہے۔ لہذا شریعت کی قائم کردہ حدود سے خروج اور اس کی غایت سے ماوراء کسی چیز کی طلب درست نہیں۔ کیونکہ یہ بات گمراہی کا مظنہ اور قدموں کے پھسلنے کا مقام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ احکام کے مواقع میں دقیقہ جو اسلاف سے منقول ہے یہ اس کے ایک شائبہ خلاف ہے نیز شبہات، نمود و نمائش، تصنع اور جملکات کے بارے میں اسلاف کی انتہائی احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو جمہور کے نزدیک ایسی بھیدہ ہیں جنہیں صرف خواص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور یہ ان اسلاف کے ہاں بہت بڑے امور تھے جن تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی۔

لہ اسے تیسریں زمرہ کے مواضع میں سے ان الفاظ کے ساتھ نکالا: فَإِنَّ عَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ (تیس کی گنتی پوری کرو)۔ یہی مواضع ہے جسے مولف نے ذکر کیا۔

یہ تیسرے مسئلے میں جو کچھ لارچکا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہاں کیسے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ اعتقادات اور عملیات کے سلسلے میں موافق کی بحث پر اسی کے قول: فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ قَدْ اشْتَمَلَتْ كُرُوسَ

سوال وارد ہوا ہے۔

نیز اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا تو عام لوگوں پر علماء کو کچھ فوقیت نہ ہوتی۔ جب کہ صحابہ تابعین اور اس کے بعد والوں میں خاص لوگ بھی تھے اور عام بھی اور شریعت کو سمجھنے میں خواص کا جو فہم تھا وہ عوام کا نہ تھا۔ اگر تمام عرب اور امت اور آج تک باقی اقدار کے لوگ اسی ہی ہوتے تو یہ کیسے ممکن تھا؟ علاوہ ان میں شریعت کا کچھ حصہ ایسا ہے جسے عام عرب سمجھ سکتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جس کو خصوصاً علماء ہی سمجھتے ہیں اور کچھ حصہ ایسا ہے جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ اور یہ تشابہات ہیں۔ گویا شریعت کا ایک حصہ علی الاطلاق ہونا قابل فہم ہے اور تمیز ایسا ہے جسے بعض لوگ سمجھ سکتے ہیں بعض نہیں سمجھ سکتے۔ تو ایسی صورت میں جمہور ہی کا کیا اختصاص باقی رہا۔

تشابہات کا معاملہ تو ہمارے زیر بحث ہی نہیں کیونکہ وہ امور الہیہ کی طرف راجع **جواب شبہ** ۱ ہیں جن کو سمجھنے کا شارع نے دروازہ ہی نہیں کھولا۔ اور یہ نیز ہی آیت کے سخت داخل ہیں! پھر وہ ایسے قواعد شرعیہ کی طرف راجع ہیں جن کے احکام متعارض ہو جاتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی حکم پر خاص حکم مبنی ہو۔ اور یہی ہمارا موضوع ہے۔ ان سب امور کا کئی طرح سے جواب دیا جا سکتا ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ سابقہ دلائل کی روشنی میں ایسے امور اضافیہ ہوتے ہیں جن کی ابتدا ہی میں پابندی لازم نہیں ہوتی۔ اور ایسے لوگوں کو پیش آئے جو علم شریعت میں مصروف رہتے ہیں اور تکلفی احکام کو سمجھنے کا قصد رکھتے ہیں اور اس مزید فہم کی وجہ سے عوام سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک لحاظ سے ان سے امتیاز نائل ہوتی ہے امور علیہ میں ان کی تحقیق و تدقیق بالنسبت اس درجہ کی ہوتی ہے کہ دوسرے وہاں تک نہیں پہنچ سکتے گویا خاص لوگ اپنے فہم کے مطابق تکلفی احکام کو سمجھتے ہیں۔ اور عام لوگ اپنے فہم کے مطابق۔ اور جب یہ نسبت برقرار ہے تو سوال میں مذکور تعارض

یعنی اس مسئلہ کا مختلف شرعی قواعد کے تحت داخل ہونے کا احتمال ہے۔ اس طرح ظاہر کے مطابق اس میں تعارض ہوتا ہے اور اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔

۱۱۳ کیسے تعارض نہیں رہتا جب کہ ابھی ابھی مؤلف نے اس فصل کے نتیجہ میں یہ بات پیش کی ہے کہ عدلی هذا تعق فی البعث فی الشریعہ و تطلب ما لا یشتوک فیہ البمہود و خروج عن مقتضی وضع الشریعۃ الامسیہ راسی طرح شریعت کی بحث میں گہرائی تک جانا اور وہ کچھ تلاش کرنا جس میں اکثریت کا اشتراک نہ ہو، شریعت کے امی وضع ہونے کے مقتضی سے خارج ہونا ہے، ادراک کہ رہا ہے (فقیر حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

باقی نہیں رہتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل شریعت کے کئی مراتب بنائے ہیں جو ایک انداز پر نہیں ہیں کچھ لوگوں کو دوسروں پر فائق بنایا ہے جیسا کہ وہ اس دنیا میں ہیں۔ لہذا جس کسی میں شریعت کے فہم کی زیادتی ہو وہ اس شخص جیسا تو نہیں ہوتا جس میں یہ زیادتی نہ ہو۔ جب کہ تمام لوگ ایک امر مشترک پر عمل رہے ہیں۔

اور اس معاملہ میں زیادتی فہم کے جو اختصاصات ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بخشش ہیں وہ ایسے لوگوں کو اشتراک کے حکم سے خارج نہیں کرتے بلکہ وہ دوسروں کے ساتھ اس میں داخل ہوتے ہیں۔ زیادتی فہم کا امتیاز نہیں اشتراک کے حکم سے خارج نہیں کرتا کیونکہ اس زیادتی کی اصل یہی امر مشترک ہے۔

جیسے ہم کہتے ہیں کہ اجمالی طور پر ہر شخص سے ورع (گناہ اور مشتیہ کاموں سے اجتناب) مطلوب ہے مہذب اور کچھ بڑے بڑے امور ہیں جیسے واضح طور پر حرام یا مکروہ کاموں سے پرہیز اور بعض ایسے امور ہیں جنہیں بعض لوگوں نے کہا میں شمار کیا ہے، اس طرح وہ قسم اول میں ہی داخل ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض لوگوں کے نزدیک وہی امور کہا جاتا ہے جن میں شمار نہیں ہوتے لہذا ان لوگوں کی ایسے کاموں سے پرہیز قسم اول کی طرح نہیں ہوتی۔ اس کی بنیاد اس شہادت پر ہے جو ایسے مقام پر اپنی وضاحت کی وجہ سے متاثر ہوتی ہے اور دوسرے مقام پر پییدگی کی وجہ سے غیر موثر ہوتی ہے۔ اسی طرح باقی سب مسائل کی صورت حال ہے جن میں عوام سے خواص کا امتیاز نہیں اس قانون سے خارج نہیں کرتا۔ گویا یہ واضح ہو گیا کہ تمام لوگ امر مشترک کے حکم پر چلنے والے ہیں اور کثرت کے لیے وہ اجمالاً قابل فہم ہوتا ہے۔

ترقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، چکر اور انسانی امور ہیں۔ اور ایسی چھان بھنگ جو علم شریعت کے امور جلیلیہ میں چلتی ہے اگر اس کے فہم کی نسبت ایسی ہو جسے عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہو تو نسبت محفوظ ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ کچھ مؤلف نے پیش کیا ہے وہ صرف اختلافات سے خاص ہے، کیونکہ اس کی اصل اتفاقاً دوسرے مقدمات سے ہیں عام ہے جیسا کہ اعتراض میں غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ بہر حال اب مؤلف یہ ثابت کر رہا ہے کہ شریعت میں چھان بھنگ اور سوچ بچار خواص کا کام ہے جو جسور کے لیے مناسب نہیں نہ ہی وہ اس میں اشتراک رکھتے ہیں، کیا یہ گردشہ میان پر وارد شدہ اشکال کو بالکل درست تسلیم کر لینا ہی نہیں۔

لے کیا یہی وہ دعویٰ ہے جسے ان فصولوں میں ثابت کیا جاتا ہے۔ جو یہ ہے کہ شریعت امی ہے اور اس میں اس (انداز) بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۳

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایسے مسائل میں جو تفاوت ہوتا ہے اسے آپ اکثر شریعت کے امور مطلقہ میں سچے پائیں گے جس کے لیے شریعت نے کوئی ایسا پیمانہ مقرر نہیں کیا جہاں جا کر توقف کیا جائے بلکہ اسے مکلف کی سوچ، بچاؤ کے حوالہ کر دیا ہے۔ گویا اس میں ہر ایک اس کے اپنے ادراک کے مطابق مطلوب بن جاتا ہے کسی ادراک کرنے والے کے لیے اس میں امر قریب ہوتا ہے تو اس سے وہی مطلوب ہوتا ہے۔ اور کسی دوسرے ادراک کرنے والے کے لیے وہی کام پیلے کی سطح سے بلند ہوتا ہے تو اس سے وہی مطلوب ہوتا ہے۔ اور سب اوقات یہ تفاوت اس میں ہمیشہ داخل ہونے والے مکلف کی قدرت یا عدم قدرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لہذا جو شخص کسی کام کو پورا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتا وہ اس مرتبہ پر ہوتا ہے کہ اسے اس کا حکم ہی نہ دیا جائے بلکہ ایسے کام کا حکم دیا جائے جو اس سے کم درجہ کا ہو۔ اور جو شخص اس پر قادر ہو تو وہی مطلوب ہوگا۔ اسی طریق پر اعتبار اس بات کا ہوگا جس کے متعلق یہ نطن ہو کہ گزشتہ بیان کے مخالف ہے۔ واللہ اعلم۔

یعنی اسی معنی کے لیے عملیات اس انداز پر وضع کی گئی ہیں جو مکلف کو ایسی مشقت کی طرف نہیں نکالتیں جس کے سبب وہ سیر ہو جائے یا اس کی عادات چھوٹ جائیں جن سے اس کی دنیا کی صلاح وابستہ ہے اور اسی سبب سے اسے اپنے حقوق کے حصول کی گنجائش ہوتی ہے۔

اور یہ اس لیے کہ جو امی امور شرعیہ یا عقلیہ میں سے کسی امر کی گمشدگی ہی نہیں کرتا۔ اور سب اوقات انہی عادات کو ترک کرتے سے اس کا دل گھٹنے لگتا ہے۔ وہ ایسے شخص کی طرح نہیں ہو سکتا جس کے لیے وہ کام معروف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں سال میں وقفوں پر نازل ہوا اور فی الحکمہ منقوڑے منقوڑے کر کے نازل ہوتے رہے۔ ایک ہی دفعہ نازل نہیں ہوا۔ اور یہ اس لیے تھا کہ ایک ہی دفعہ کی پابندیوں سے لوگ اس سے کہیں متنفر نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے بیٹے عبدالملک نے ان سے

رہبر حاشیہ صفحہ گذشتہ سے غور کرنا ہی درست ہے جو امیوں اور اکثریت میں معروف ہو جہاں تک تکلیفی احکام میں امر مشترک کی بات ہے کہ جو اسے سمجھ سکیں اور اس کی ادائیگی پر قادر ہوں تو اس میں کوئی مشک نہیں۔ بحث تو ان قصوں میں میان شدہ باتوں سے لہی ہو جاتی ہے جن میں خواص پر یہ پابندی لگادی گئی ہے کہ وہ قرآن کو امیوں اور جمہور کے اندازہ کے مطابق ہی سمجھیں۔ اور یہی پرتماہج بنا کر ڈالے ہیں۔

لے ایسا پیمانہ ہر حال موجود ہے۔ خواہ یہ پیمانہ اسی نوع کے لیے ہو یا علی الاطلاق ہو۔ لہذا یہ اشکال قائم نہیں ہوتا۔

کہا کہ: آپ امور (مشرعیہ) کو نافذ کیوں نہیں کرتے۔ خدا کی قسم! مجھے تو اس بات کی بھی پرواہ نہیں کہ حق کے معاملہ میں میرے اور آپ کے ساتھ لوگوں کی ہانڈیاں جوش مارنے لگیں۔ حضرت عمرؓ نے بیٹے سے کہا:

در پیار سے بیٹے۔ جلد ہی مت کرو۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو مرتبہ شراب کی مذمت بیان کی اور تیسری مرتبہ اسے حرام کیا۔ میں ڈرتا ہوں کہ ایک ہی بار اگر لوگوں پر حق کا بار ڈال دوں تو وہ بھی یکدم اس کی مداخلت کریں گے اور ایک فتنہ پیا ہو جائے گا؛ عادات کے استغراء میں بھی یہی معنی قابل اعتبار اور درست ہے۔ تو جو کام مصلحت کے ساتھ اور لوگوں کو مانوس کرنے کے بعد جاری کیا جائے گا وہ لوگوں کی عادت بن جائے گا اور ان میں سے اکثر واقعاتی اسباب کے مطابق ہوں گے جو لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جائیں گے جب کہ وہ عادات کے مطابق نازل ہو رہے ہوں۔ اور اس صورت میں مانوس کرنے کے قریب ہوں گے جب کہ احکام ایک ایک کر کے اور تھوڑے تھوڑے نازل ہو رہے ہوں۔ اس لیے کہ اس صورت میں جو حکم بھی نازل ہوگا وہ اس سے پہلے لوگوں کی عادت بن چکا ہوگا اور اس سے ایسے مکلف کا دل بھی مانوس ہوتا جائے گا جو تکلیف سے گریز اور تہ سے اسے جاننا ہی نہ چاہتا ہو۔ پھر جب دوسری بار حکم نازل ہوگا تو اس کی فرمانبرداری کے لیے نفس تیار ہو چکا ہوگا۔ پھر تیسری اور چوتھی بار وہ فرمانبرداری کے مزید قریب ہوتا جائے گا۔

اسی لیے ابتداءً لوگوں کو مانوس کیا گیا۔ کیونکہ یہ ملت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت ہے جیسے کہ لڑکا کا کاج کے معاملہ میں اپنے باپ کے کام کاج سے مانوس ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

مِلَّةَ اٰبِیْکُمْ اِبْرٰہِیْمَ (۲۲/۷۸)

تہمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی ملت۔

ثُمَّ اَوْحٰیْنَا اِلَیْکَ اَنْ اَتِیْعَ مِلَّةَ

پھر ہم نے آپ کی طرف وحی کی کہ ابراہیم

اِبْرٰہِیْمَ حَنِیْفًا دَمًا کَانَ مِنَ

حنیف کی ملت کی پیروی کیجیے اور وہ مشرکین

المشرکین (۱۹/۱۳۳)

میں سے نہ تھے۔

لہٰذا یہ چیز گئی اور ابتدائی سورتوں سے ظاہر ہے۔ اور جو مدنی اور آخری سورتیں ہیں جیسے آیت: ان ادلی الناس یا ابراہیم تو ان سے پھر یہی قول مؤلف اونسوا فی الابداء وابتداء انہیں مانوس کیا گیا، ظاہر نہیں ہوتی ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسی آیات تاکید اور اثبات کے لیے آئی ہیں جیسا کہ مذکورہ میں دوبارہ کئی آیات کے نزول کی صورت ہے۔

اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاٰبِئِهِمْ لِلَّذِيْنَ
 اتَّبَعُوْهُ (۳۱/۶۸)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قریب تر وہ
 لوگ ہیں جنہوں نے اس کی پیروی کی۔

اور ایسی ہی اور آیات بھی ہیں۔ تو اگر قرآن ایک ہی دفعہ نازل ہوتا تو مکلف پر تکلیف بڑھ جاتی
 اور کسی ایک حکم یا دو احکام کی اطاعت گزار کی طرف بھی طبیعت مائل نہ ہوتی۔ اور حدیث میں ہے
 الخیر عاداتہ (اصل بھلائی وہ ہے جو عادت بن جائے، اور حیب کوئی کام عادت بن جائے تو بھلائی
 کے کاموں میں ہر کام کے بدلے اس کے دل میں فوراً پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کا سینہ کھل جاتا ہے دوسرے
 کام کا حکم آنے سے پیشتر ہی نفس اسے قبول کرنے کے لیے تیار ہوتا ہے۔ اطاعت گزاروں کے بارے
 میں اللہ تعالیٰ کا یہ دستور ہے۔ اور دوسرا دستور جو لوگوں میں جاری ہے وہ یہ ہے کہ نفس ایسے فعل کی
 اطاعت کے لیے تیار ہو جاتا ہے جو اسی نوع کا دوسرا فعل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اس قسم کے اختلاف کو ناپسند کرتے اور قریب کرنے والی باتوں کو پسند فرماتے تھے۔ آپ نرمی کو پسند
 فرماتے اور سختی کو ناپسند آپ کسی بات میں گہرائی تک جاننے کا تکلف اور جو چیز برداشت سے باہر، اس
 میں داخل ہونے سے روکتے تھے کیونکہ یہ سب باتیں اطاعت گزار کی قریب لانے والی اور مقبول
 کے لیے قانون سازی میں نرم تر ہیں۔

پانچواں مسئلہ

معنی پر دلالت کے لحاظ سے جب اس بحث کے دو پہلو ثابت ہو گئے ایک یہ کہ اس کی
 دلالت اصلی معنی پر ہو اور دوسرا یہ اس کی دلالت تبعی معنی پر ہو جو اصل کا خادم ہوتا ہے، تو ضروری ہے
 کہ اس بحث میں اس انداز سے غور کیا جائے کہ اس سے احکام مستفاد ہوں۔ اس بات کے لیے کیا
 اصلی معنی والا پہلو ہی مختص ہے۔ یا دونوں پہلو ایک ساتھ عام ہیں؟
 اصلی معنی کے پہلو کا معاملہ تو یہ ہے کہ احکام پر دلالت کے اعتبار سے اس کی صحت میں مطلقاً
 کوئی اشکال نہیں۔ نہ یہی حال میں اس سے اختلاف کی گنجائش ہے۔ اور اس کی مثال اوامر و نواہی،

الخیر عاداتہ و السر لاجاتہ و من
 یرو اللہ بہ غیراً یعتقدہ فی الدین۔
 بھلائی وہ جو عادت ہو اور سر مستقل عادت ہے اور جن
 شخص سے اللہ کی بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں کچھ حاکم دیتا
 ہے جامع صفیہ ابن علیہ سے روایت کیا ہے یہی کہتے ہیں کہ شیخ محمد حمزہ شحرانی المشہور بالاعظ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

عمومات و خصوصیات اور ان سے ملنے جلتے شعبے ہیں جو پہلی وضع کے مقتضی سے پھر دینے والے قرائن سے خالی ہوتے ہیں۔

رہا تہی معنی کا معاملہ، تو کیا احکام پر دلالت کے اعتبار سے یہ صحیح ہے جب کہ اصلی معنی پر زائد معانی بھی اس سے سمجھے جاسکتے ہوں یا نہیں؟ یہ مسئلہ حل طلب ہے کیونکہ دونوں فریق میں سے ہر ایک کے پاس اس پر غور کرنے کے دلائل موجود ہیں۔

جو لوگ اس استدلال کو درست قرار دیتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ نوح جس چیز پر دلالت کرتی ہے وہ اپنی دلالت میں معتبر ہوگی یا نہ ہوگی۔ اس کا اعتبار نہ ہونا تو ممکن نہیں کیونکہ وہ تو اسی معنی پر دلیل لائی گئی ہے۔ لہذا اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور وہ اصلی پر زائد ہوگی ورنہ درست نہ ہوگی۔ اور جب یہ معنی حکم شرعی کے مطابق ہوگا تو اس سے غفلت یا بے اعتنائی ممکن نہیں۔ جیسے نوع اول سے بالنسبت ممکن نہیں۔ اندر میں صورت وہ معتبر ہوئی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ احکام پر بشریت سے استدلال تو صرف عربوں کی زبان ہونے کے لحاظ سے ہے، محض کلام ہونے کے لحاظ سے نہیں۔ اور یہ اعتبار ان سب دلائل پر مشتمل ہے جو پہلے پہلو یا دوسرے پہلو پر دی جاتی ہیں۔ اس صورت میں اگر ہم لوں کہیں کہ دوسرا پہلو پہلے کے ساتھ ایسا ہے جیسے موصوف کے ساتھ صفت، جیسے فصل اور خاصہ ہوتے ہیں تو ان سب باتوں میں کچھ نقصان نہیں پھر جب یہ صورت حال ہو تو احکام پر دلالت کے لحاظ سے دوسرے پہلو کو چھوڑ کر صرف پہلے پہلو کی تخصیص ایسی تخصیص ہے کہ کوئی محض نہیں اور ایسی ترجیح ہے جس کے لیے کوئی مرجع نہیں۔ لہذا یہ سب کچھ باطل ہے۔ اس طرح دلالت کے لحاظ سے پہلا پہلو دوسرے سے اولیٰ نہ رہا۔ گویا ان دونوں کا ایک ساتھ اعتبار متعین ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ علمائے اس کا اعتبار کیا ہے وہ اس پہلو سے بہت سے مقامات سے احکام پر استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد سے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہونے پر استدلال کیا ہے۔

تَمَكَّتْ إِحْدَهُنَّ سِتْرًا وَهِيَ حَاضَةٌ

تم سے ہر عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ

لَا تُصَلِّيْ لَهُ نماز ادا نہیں کرتی۔

اس سے آپ کا مقصود عورتوں کے دین کے نقصان کی خبر دینا تھا نہ کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا۔ لیکن مبالغہ ایسے ذکر کا مقتضی تھا۔ اگرچہ اس زیادتی کو ظاہر کرنا بھی تصور کیا جاسکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ تھوڑے پانی کے ناپاک ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد کے مطابق اتنی کم نجاست سے استدلال کیا ہے۔ جو پانی اس کے رنگ، بو یا مزہ کو تھیل کر سکے۔

وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ . تم میں سے جب کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنے
فَلَا يَغْتَمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا . ہاتھ دھونے سے پہلے اسے برتن میں نہ ڈبوئے۔
امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر غسل نجاست ناپاک نہ بناتی تو آپ کا یہ خیال استحباب کو واجب

لہ منادی نے اس حدیث کو اپنی کتاب الجہود الفوائت من حدیث صحیر الخلائق میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

كَمْ كُنْتُ اِحْسَاكُ كَيْفَ كُنْتُ غَسَّوْهَا كَمَا تَصَلَّى تم سے ہر عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ نماز ادا نہیں کرتی۔
اور کہا کہ یہ اسی طرح مشہور ہے۔ ابن مندہ نے کہا۔ یہ ثابت نہیں اور ابن الجوزی نے کہا یہ معروف نہیں اور نووی نے کہا: باطل ہے۔ اھ اور ابن المربع نے اپنی کتاب "تہذیب الطیب من التجیبت فیما یدور علی الالبستہ من الحدیث" میں انہیں الفاظ سے ذکر کیا ہے جن سے منادی نے ذکر کیا اور منادی سے روایت کیا ہے کہ ان الفاظ سے اس کی کوئی اصل نہیں۔ اور معنی کے لحاظ سے اس سے وہ روایت قریب ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے: - اَلْكَسُّ اِذَا حَاضَتْ
وَمَنْ تَصَلَّى وَكَمْ تَصَلَّى فَذَاكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا کیا یہ باوجود میں کہ جب عورت ماٹھنہ ہوتی ہے تو نہ نماز ادا کرتی اور نہ روزہ رکھتی ہے تو یہ اس کے دین کا نقصان ہے۔

اور تاؤنجی نے اپنی کتاب الدرر الموضوع میں کہا ہے کہ كَمْ كُنْتُ اِحْسَاكُ اِحْسَاكُ نَشْطِ وَعَمْرُهَا اور دوسری روایت میں دصوہا کی ان الفاظ سے کوئی اصل نہیں۔

لہ یعنی یہ مقام حیض کی زیادہ سے مدت واقع ہونے کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے جو اسے نماز سے روکتی اور اس کے دین پر کمی ہوتی ہے اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے تَلَا نَأْفَاكُنْدُ لَا يَدْرِي اَيْنَ بَاتَتْ كَيْسُ ؕ (تین بار اپنے ہاتھ دھوئے گا کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں گزاری، اسے جیوں نے کھلا اور اٹھنے کہا کہ ہاتھ دھونا مستحب ہے یعنی اس خیال سے کہ میں اس کے ہاتھ نے اپنے ذکر کی نجاست وغیرہ کو نہ چھوا ہو۔ امام شافعیؒ نے اس سے مذکورہ کلمہ اخذ کیا۔

ذکر تا۔ اس موقع پر آپ کا مقصد یہ حکم بیان کرنا نہیں تھا کہ تھوڑے پانی کو تھوڑی نجاست حلال رہنے دیتی ہے۔ بلکہ وہی سمجھ لازم تھا جس کے ذکر کا آپ نے قصد کیا۔

یا جسے علماء جمل کی کم از کم مدت پھر ماہ ہونے کا اندازہ لگانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے درج ذیل ارشاد سے استدلال لاتے ہیں۔

وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ
شَهْرًا (۱۵/۲۶)

اور اس کے ساتھ ہی ارشاد کہ:

وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (۱۲/۳۱)

پہلی آیت میں حمل اور فصال کی مدت بغیر تفصیل کے اکٹھی بیان کرنا مقصود تھا۔ پھر دوسری آیت میں فصال کی مدت کو قصداً بیان کیا اور حمل کی مدت سے قصداً سکوت اختیار کیا اور اس مدت کو بیان نہیں کیا۔ ان دونوں آیات کو ملانے سے لازمی نتیجہ نکلا کہ حمل کی کم از کم مدت پھر ماہ ہے۔

تیر علماء نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے متعلق کہا ہے کہ یہ آیت۔

فَاللَّيْنُ بَاشِرٌ وَدُهْنٌ - اَلِی قَوْلِهِ
تَعَالَى يَحَقُّ يَتَبَيَّنُ لَكُمْ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (۲/۱۸۱)

جنہی کے صحیح کرنے کے جواز اور روزہ کے صحیح رہنے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ طلوع فجر تک مباشرت کی اباحت اسی بات کا تقاضا کرتی ہے اگرچہ یہ بیان مقصود نہیں۔ کیونکہ اس آیت کا لازمی قصد مباشرت اور اکل و شرب کی اباحت کا بیان ہے۔

اور علماء نے اس بات پر کہ بیٹا مملوک نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا هَٰ سُبْحٰنَهُ
بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (۲۱/۲۶)

ہے۔ اللہ اس بات سے پاک ہے۔ بلکہ وہ تو اللہ کے قابل تکریم بندے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ گویا اصل مقصود غیر اللہ کی عبادت کا اثبات اور خصوصاً مرداران

کلمہ کے لیے لڑکانہ کی نفی کرنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ لڑکا مملوک نہیں ہو سکتا، بلکہ ولادت کی نفی

یعنی مقصود اصلی میں کی ترکیب پختہ گزر چکی ہے۔ رہا اس کا مملوک نہ ہو سکتا تو یہی معنی ہے اس کے عید ہونے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱ پر)

سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف صرف عبد ہی منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ موجودات میں سے رب اور عبد کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔

اور انہوں نے غلہ کے کم یا زیادہ ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کے ثابت ہونے پر رسول اللہ صلی کی وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

فِيْمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ الْعَشْرَ - الْحَدِيثُ

جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے۔

اس سے اصل مقصود پیداوار کے خاص حصہ (عشر) کا اندازہ ہے نہ کہ پوری پیداوار کی تعیین، اور اسی طرح ہر عام سبب پر جمول ہوتا ہے۔ کیونکہ اکثر احکام مجرّد لفظ اور مقصود کا لحاظ رکھتے ہوئے عام ہونے کے حکم پر ہی اخذ کئے جاتے ہیں اگرچہ ان کا سبب (شان نزول وغیرہ) خاص ہو۔

کے اثبات اور ولد ہونے کی نفی کو لازم ہے۔ کیوں کہ جب عبودیت کی وجہ سے ولایت کی نفی ہوگئی اور یہی اصلی مقصود ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ولایت اور عبودیت میں منافات ہے گویا ولد نہ ملوک بن سکتا ہے اور نہ غلام ہو سکتا ہے۔ مؤلف کے قول بکنّہ میں اس کے قول لا ان الولد لا یملک کے لئے فیض ہے اور اس کے قول وان کایکون سے اصل میں حرف عطف رہ گیا ہے اور اس سے کوئی چیز مانع نہیں اور اس آیت میں الولد کایملک و باقوں کو لازم ہے ولد ہونے کی نفی اور اس بات کا اثبات کہ وہ عبد ہی ہو سکتا ہے اور یہ دونوں باتیں آیت سے واضح اور اس کی مفہوم میں اور اس کا لا یملک ہونا ان دونوں معنوں کو لازم ہے۔ اسی کیوں کہ جب یہاں ولایت اور عبودیت لیتی ملیت میں منافات ہے تو ولد ملوک نہیں بن سکتا۔ حتیٰ کہ ان دونوں میں منافات کے باوجود مؤلف کا استدلال درست ہے۔

کہ شاید مؤلف کی مراد یہ ہے کہ جب سبب کے مطابق قصداً اصلی ہی قابل قبول ہے اور جو اس سے زائد ہو وہ اس قبیل سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے، وہ مقصود اصلی نہیں بلکہ تبعی ہوتا ہے۔ اور یہی بات قابل غور ہے کیونکہ حدیث کی مثال میں اس پر دلالت صیغہ عموم سے ہے جو کہ لفظ ما ہے جو اپنی اصل وضع کے لحاظ سے لازم کے باپ سے نہیں جیسا کہ مؤلف نے اس پر اپنے قول، اعتباراً الوجود اللفظ سے دلیل دی ہے۔ اور اس کے قول سے مراد مماثلت خاصہ نہیں۔ اور سابقہ حدیث ان سے ہے جو سبب کے متعلق وارد ہیں۔ علماء نے یہ ذکر نہیں کیا کہ زکوٰۃ کی مذکورہ حدیث سبب پر جمول ہے بلکہ اس سے مراد اصل موضوع میں مماثلت عامہ ہے جو شرعی احکام کے استنباط میں ثانوی معانی سے آدگی ہے۔ جیسا کہ گزری ہوئی باقی مثالوں میں بھی ہی صورت ہے۔

اسی طرح علماء نے ارشاد باری وَدَّرُوا اللَّيْحَ (اور خرید و فروخت چھوڑ دو) (۶۲/۹) سے اذان کے وقت خرید و فروخت کے نادرست ہونے پر استدلال کیا ہے۔ حالانکہ اصل مقصود اس وقت نماز کے لیے فوراً مسجد کی طرف آنا ہے، خرید و فروخت کے فساد کی وضاحت مقصود نہیں ہے۔ نیز انہوں نے غلاموں کی آزادی کے معاملہ میں غلام کے ساتھ لونڈی کے الحاق پر قیاس کرتے ہوئے قیاس جلی کو ثابت کیا ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد:

مَنْ أَعْتَقَ شِدْكَ لَكَ فِي عَبْدِهِ مِثْلَهُ
جس شخص نے اپنے غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا۔

کا اصل مقصود مطلق ملکیت ہے۔ اس میں مذکر کی کوئی تخصیص نہیں۔ ایسے مسائل کی تعداد اتنی زیادہ ہے جو گنتی بھی نہیں جاسکتی۔ اور ان سب کا تعلق دوسری قسم سے ہے پہلی سے نہیں۔ اندریں صورت

لہ یعنی اللہ تعالیٰ کا قول سبحانہ اور اس قول میں بل ہم حباد ہر کے ساتھ۔

لہ یہ دوسری بحث ہے جو پہلے گزرے ہوئے قول میں حصر ہونے پر دلیل ہے۔

لہ ابن عمر سے حدیث ہے :- www.KitaboSunnat.com

جس زمین کو بارش یا چشمے سے حیراب کریں یا اس میں خود رو پیداوار ہو اس میں عشر ہے اور باقی جو نہر یا کنوئیں سے حیراب کی جائے اس میں نصف عشر ہے۔

فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْأَعْيُونُ
أَوْ حَانَ عَشْرًا أَوْ الْعَشْرُ وَنِصْفًا
يُسْقَى بِالنَّضْحِ نِصْفَ الْعَشْرِ

اس حدیث کو مسلم کے علاوہ الجماعت نے نکالا۔

۳۔ مؤلف کو یہ کیسے خیال آیا؟ اور دونوں معنوں کی افادیت کیوں مقصود نہیں۔ کل پیداوار بھی اور عشر بھی، دونوں ہی اصلی قصد ہیں۔ لہ ایسی بیح کے فساد پر دلالت سے مؤلف کی مراد اس سے نہی کا لازم ہے جو اس موضوع میں گزشتہ بیان کے باوجود ساتھ ساتھ چلتا ہے (یعنی اس کے مطالب ہے)۔

لہ اس میں قطعی طور پر کوئی فارق نہیں۔ جیسا کہ مؤلف اپنی مثال میں پیش کر رہا ہے۔ کیونکہ آزادی کے سلسلے میں شارع کے قصد میں مرد اور عورت کے درمیان قطعاً کوئی فرق نہیں،

لہ ظاہر ہے کہ و اَوْ، صح کا بدل ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے خاص ذکر پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن علماء نے آزادی کے جوا میں عورت کو اس پر محمول کیا۔ کیونکہ کوئی چیز فارق نہ تھی۔ اور فارق نہ ہوتے سے یہ لازم ہو گیا کہ اس مقام پر غلام (کی آزادی سے) شارع کا مقصود مجازاً علی الاطلاق ملکیت مہرادیہ جمعہ

معنی ہے اصلی نہیں بلکہ بخاری نے کہا بل العون میں ابن عمر سے روایت کیا

یہ ثابت ہو گیا کہ اس پہلو سے (یعنی تبعی معافی سے) احکام حاصل کرنے پر استدلال درست ہے۔
اس قسم کے استدلال کے منکرین کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی وجہ: مسئلہ کا یہ پہلو تو صرف پہلے پہلو کا خادم اور اس کے لیے بالبع ہوتا ہے۔ لہذا ان محفل میں اس کی دلالت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ وہ پہلے کا موکد ہو، اس کی تائید کرنے والا اور اس کے معنی کی وضاحت کرنے والا ہو، سماجی طور پر قابل قبول ہو اور سوچتے وقت قابل فہم ہو۔ جیسے ہم کسی آئندہ کے امر میں دھمکی کی بات کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ

تم جیسے چاہو عمل کرو۔

یزرفیاء۔ ذٰقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيْمُ (۴۹/۴۹) اب مزہ چکھ، تو بڑی عزت والا اور سردار ہے۔

ایسی مثالوں میں امر کا قصد نہیں کہا جاتا۔ یہ تو محض دھمکی یا رسوائی میں مبالغہ کی بات ہوتی ہے۔ اس لیے ایسی مثالوں سے اوامر کے باب میں کوئی حکم اخذ نہیں کیا جاتا اور اخذ کرنا درست بھی نہیں اور جیسے ہم درج ذیل مثال میں کہتے ہیں۔

وَسْئَلُ الْقَرْيَةِ النَّبِيَّ لَمَّا كُنَّا فِيهَا (۱۲/۱۲)

ہم جس بستی میں تھے، اس سے پوچھ لیجئے

تو اس سے مقصود بستی والوں سے سوال کرنا ہے لیکن سوال کا پورا حق ادا کرتے کے لیے ازراہ مبالغہ بستی کو مسؤل بنایا گیا۔ لہذا سوال پر انحصار کرتے ہوئے بستی کے لیے حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

عَالِدِينَ فِيهَا مَاذَا صَدَقْتِ السَّمَوَاتُ

جب تک زمین و آسمان موجود ہیں وہ لوگ

لے یعنی اصل معنی مقصود نہیں اور تہدید تو تبعی معنی ہیں۔ اور ان دونوں آیات سے حکم اخذ کیا جاسکتا ہے، بلکہ یہاں دراصل تہدید ہی معنی مقصود ہے۔ البتہ اس فعل کی طلب مقصود نہیں۔ گویا اصلی معنی ہی تبعی معنی کی تقویت دینے والے ہیں اور یہ بات اس جہے برعکس ہے جو مؤلف نے پیش کی ہے۔ آلا یہ کہ وہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ یہ دونوں معنی مقصود اس کی تقویت اور معاملہ سمجھ میں آجانے پر دلالت میں جدا نہیں ہوتے۔ اور اگر مؤلف ایسا کہتا تو بیان مکمل ہوتا۔ غالباً وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ تہدید کے لئے یہ ضیغ وضع کئے گئے ہیں اور ان کے لئے اصلی معنی بھی ہوتے ہیں۔ رہی امر کی بات تو تہدید میں مبالغہ کی بنا پر وہ ثانوی معنی ہوتا ہے۔

لے گویا یہ معنی مقصود کی تقویت ہے۔ گویا کہ وہ بستی والوں میں سے کسی کو بدظن سوال نہیں چھوڑنا۔

وَالْأَرْضُ (۱۰۷/۱۱)

ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔

اس قول پر تو یہ بنیاد بنتی ہے کہ وہ دونوں (زمین و آسمان) فنا ہو جائیں گے اور ہمیشہ نہیں رہیں گے حالانکہ اس سے اصل مقصود اس خبر کی تائید ہے کہ کفار کے لیے عذاب کی مدت میں کچھ انقطاع نہ ہوگا۔ اس قسم کے معنی کی چیزیں اپنے حصر کا معنی نہیں دیتیں۔ جب یہ صورت حال ہو تو پھر ان معنوں پر دلالت ہی نہ رہی جن کے نیلے وہ امر زائد پہلے پہلو کی وضاحت، تاکید اور تقویت کے لیے وضع کیا گیا تھا اندر یہ صورت اس کے لیے ایسی کوئی خصوصیت نہیں کہ اس سے کوئی زائد حکم اخذ کیا جائے۔

دوسری دلیل: اگر کسی خصوصی حکم کا مقام ہوتا تو پہلے پہلو کے علاوہ بھی شرعاً ثابت ہوتا۔ اس صورت میں وہ پہلا پہلو ہی بن جاتا۔ اس وقت یہ مطلوبہ معنی اصل کے حق میں ثابت ہو جاتا اس صورت پہلے پہلو سے ہی عبارت ہوتا نہ کہ دوسرے سے۔ جب کہ ہم اسے دوسرا پہلو فرض کر رہے ہیں۔ یہ خلاف ہوا جو ممکن نہیں۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کا بالتبع دلالت کنندہ ہونا قصد کے ساتھ دلالت کنندہ ہونے کی نفی

لے بعض لوگ کہتے ہیں کہ زمین و آسمان سے مراد یہ زمین و آسمان ہے جو نظر آتا ہے اور ستارے اور افلاک جو موجود ہیں اور جیسا کہ نصوص سے واضح ہے کہ اس زمین و آسمان میں یقیناً تغیر و تبدل واقع ہوگا۔ اور اس تشریح سے مراد تائید ہے جیسا کہ وہ اہل نبی کے لئے اس قسم کی باتیں معروف تھیں۔ جیسے ما طلعت الشمس (جب تک ستارہ طلوع ہوتا رہے گا) و ما غابت الشمس (جب تک کوئی تری گاتی رہے گی) تو ایسی باتوں سے ان کا مقصد تائید ہوتا ہے تشریح نہیں ہوتا۔ گویا زمین و آسمان کا فنا ہونا اس کے معنی مقصود میں مؤخر نہیں وہ تو تائید ہے۔ لیکن تعلق اس معنی کو تقویت دیتی اور سمجھ میں بھاتی ہے۔ اور مؤلف کے قول کے مطابق زمین و آسمان سے مراد انہی کی جنس کے زمین و آسمان ہیں۔ کیونکہ جنت اور دوزخ والوں کے بھی لازماً زمین و آسمان ہوں گے۔ جو موجودہ زمین و آسمان کے علاوہ اور ہی ہوں گے۔ اور ان کے دوام پر تشریح ایسے دوام کی منتفی ہے جو ہمارے زیر بحث نہیں ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا ہے کہ **مِنَّا عَلَى الْعُقُولِ بَانْهَامَا لَفْذَاتِ** (اس قول کی بنیاد پر کہ وہ دونوں فنا ہو جائیں گے) آپ اس سے معلوم کر سکتے ہیں کہ اس مقام پر بعض لوگوں کا کلام نکر کی تبدیلی ہے کیونکہ یہ کلام جنت اور دوزخ کی بقا و فنا کے بارے میں نہیں جیسا کہ یہ واضح ہے کیونکہ کوئی بھی مسلمان جنت کے فنا ہونے کی بات نہیں کرتا۔ چہ جائے کہ اس سے اس طرح کا کوئی استدلال کیا جائے۔

یعنی وہ ایسی جہت ہو جس کا پہلے قصد کے لحاظ سے قصد کیا جائے۔ گویا وہ پہلے پہلو سے عبادت ہو دیکر دوسرے

۔۔۔

نہیں کرتا، اگر یہ یہ قصد ثانی ہو جیسا کہ مقاصد شریعہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مقاصد اصلی بھی ہیں اور تابع بھی اور یہ سب ہی شارع کا مقصود ہیں۔ اور مکلف کا تابع مقاصد کا قصد کرنا درست ہوتا ہے اگرچہ اس میں اصلی مقاصد سے غفلت پائی جائے اور تکلیفی احکام میں اس پر نیا درکھی جاسکتی ہے جس قدر کہ اس کا انشاء اللہ بعد میں ذکر آئے گا۔ اسی طرح اب ہم یہ کہتے ہیں کہ دوسرے پہلو کی دلالت شریعت کے احکام سمجھنے میں مکلف کے قصد کو مانع نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت کے فہم سے اس کی نسبت وہی ہے جو اسے دائرہ عمل میں لانے کی ہے۔ اور جب نسبت میں یگانگت ہو گئی تو ان دونوں میں فرق کرنا درست نہیں اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے غفلت دوسرے سے غفلت ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو گزشتہ تشریح پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر مثال کے طور پر خواہش کو پورا کرنے کے قصد سے نکاح صحیح ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ وہ نکاح کے مقصود اصلی یعنی نسل کا مؤکد ہے، تو مکلف کی اس کے مؤکد ہونے سے غفلت شارع کے قصد میں تاکید پائے جانے کو مجروح نہیں کرتی۔ اسی طرح ہم اپنے مسئلہ میں یہ کہتے ہیں کہ عربی زبان میں قصد ہونے کے لحاظ سے دوسرا پہلو پہلے ہی کا مؤکد ہوتا ہے جس پر پہلا پہلو فی نفسہ دلالت کرتا ہے اور جو جز اس پر پہلا پہلو فی نفسہ وہی اصلی معنی ہے۔ گویا تبعی معنی کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تبعی معنی پر زیادتی نہ ہو۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

علاوہ ازیں ان دونوں مسائل میں فرق یہ ہے کہ خواہش کو پورا کرنے کے قصد سے نکاح اگر ایک لحاظ سے ضروریات کے تابع مقاصد کے تحت داخل ہوتا ہے تو وہ دوسرے لحاظ سے حاجیات کے تحت داخل ہے، کیونکہ وہ ایسے قصد کی طرف راجع ہے جس میں بندوں کے لیے ان کے مقاصد کے حصول، خواہشات کی برآری اور ان سے رفع ترح کے لیے گنجائش موجود ہے۔ اور جب وہ حاجیات کی اصل کے تحت داخل ہو تو اس پہلو سے اس کے افراد کا قصد درست ہوگا اور وہ اصل مقصود ہونے کی طرف ہی راجع ہوگا۔ تبعی مقصود کی طرف نہیں ہلے مسئلہ میں یہ بات نہیں کیونکہ تابع پہلو کے افراد کی پہلے مقصود کے غیر تاکید معنی پر دلالت درست نہیں۔ لیکن عربوں کا کلام صرف اسی قصد کے ساتھ وضع ہوا ہے۔ لہذا اپنے غیر کی طرف اس کا خروج ممکن نہیں۔

پہلی سری دلیل۔ اس (دوسری) جہت کا بولنا کہ وہ پہلی کے تابع ہو، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے معنی پہلی جہت کے مطابق لینا ہی درست ہوں۔ اگر اس کے کچھ اور معنی لینا جائز ہو تو یہ اس لفظ

کی اپنی وضع سے نکل جانے کے مترادف ہوگا۔ اور یہ بات صحیح نہیں۔ اور اس کی پہلی جہت سے زائد حکم پر دلالت کی بنا پر وہ پہلی جہت کے تابع ہونے سے نکل جائے گی۔ اور اس سے استفادہ عربی فہم نہ ہونے کی بنا پر ہی کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ بات نادرست ہے۔ اور جو دوسری جہت سے استفادہ کا ذکر ہوا وہ بھی تسلیم شدہ نہیں۔ وہ تو صرف دو ہی باتوں کی راجح ہوگا؛ یا پہلی جہت کی طرف اور یا پھر اس کے علاوہ تیسری جہت کی طرف۔

رہی مدت حیض کی بات تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے، اسی لیے امام ابوحنیفہ زیادہ سے زیادہ دس دن کی مدت کے قائل ہیں۔ اور اگر تسلیم کر سبھی لیا جائے تو یہ دلالت لفظی بالوضع (یعنی جس معنی کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے) نہیں اور اس میں اختلاف ہے۔ اور امام شافعی کا پانی کی نجاست والا مسئلہ قیاس سے متعلق ہے یا کسی دوسرے باب سے ہے۔ اور حمل کی کم از کم مدت تو پہلی جہت سے ہی ماخوذ ہے دوسری سے نہیں۔ اسی طرح صغی فخص کے صحیح کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس کے علاوہ کچھ ممکن ہے نہ تھا۔ رباط کے کے مخلوک ہونے کا مسئلہ تو اس کا آیت سے استدلال ممنوع ہے اور اس میں نزاع ہے اور جو زکوٰۃ کے مسئلہ کا ذکر ہوا تو اس میں تعمیم کے قائل صرف اس پر بنیاد رکھتے ہیں کہ اس میں مقصود عموم ہے اور اس کے غیر مقصود ہونے کی کچھ وضاحت نہیں۔ ورنہ یہ تناقض ہوگا کیونکہ دلائل شرعیہ تو احکام شرعیہ ہی سے اخذ کئے گئے ہیں اور یہی شارع کا مقصود ہیں۔ تو پھر اس اختلاف کے باوجود کہ اس کا ظاہر غیر مقصود ہے، اس کے عموم سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے یہی صورت اس عام کی ہے جو بغیر کسی فرق کے سبب پر وارد ہو۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے قول دزد البیوع (اور بیع چھوڑ دو) کی بنا پر اذان کے وقت بیع کے فسخ ہونے کی بات کرتا ہے تو اس کے نزدیک یہی مقصود ہے اور کچھ نہیں۔

۱۔ یعنی اس سے استفادہ نہ ہوگا جیسا کہ ہاں لینے سے پیشتر پہلی قسم کے مطابق حیض کی مدت کی بات ہے کیونکہ اس حدیث کی دلالت مانع ہے۔ اور یہ احتمال ہے کہ وہ تیسری جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کا ذکر آئے والی فصل میں اولاً بقرآنہ کی اقتدار کے سلسلہ میں آ رہا ہے۔

۲۔ یعنی بلکہ غیر ذہنی دلالت سے۔ اور جاری بحث تو صرف تراکیب کے قواعد یعنی الفاظ کی دلالت سے ہے۔

۳۔ یہ بات واضح نہیں ہے بلکہ یہ یا تو امام شافعی کا اصل کلام گزشتہ استدلال کے بارے میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں یہ جواب صاف نہیں کیونکہ کلام کی صراحت اس جواب میں مانع ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو درست کنندہ کی طرف سے اہم شافعی کے لیے؛ اس دلیل کی نسبت کیسے گوارا ہو سکتی ہے؟ (ایضاً ص ۲۷، پھر)

جب مدلول علیہ کے معنی کسی شرعی حکم کا تقاضا کرتے ہوں تو اس سے بے توجہی ممکن نہیں رہتی۔ اور یہ بعینہ نزع کا مسئلہ ہے۔ اور دوسری دلیل تسلیم شدہ تو ہے لیکن شرعی حکم پر دلالت کے ساتھ دوسری جہت کے برقرار رہنے میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو کہ متنازعہ فیہ معاملہ ہے۔ اندر میں صورت اس سے مطلقاً ناز رہنے کی بات ہی راہِ صواب ہے واللہ اعلم۔

فصل

اس مسئلہ میں دلائل کا تعارض واضح ہو چکا۔ اور معلوم ہو گیا کہ ہر دو جہات سے مانعین کی جہت ہی قوی تر ہے۔ اس صورت حال کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری جہت، جو کہ تبعی معنی پر دلالت کرتی ہے، کسی زائد شرعی حکم پر ہرگز دلالت نہ ہو۔

لیکن اس میں ایک اور بحث باقی رہ جاتی ہے کہ بعض اوقات پتا چل جاتا ہے کہ یہ جہت اصل معنی سے زائد معنی پر دلالت کر رہی ہے اور وہ زائد معنی آدابِ شرعیہ اور اخلاقِ حسنہ کو اپنا نام ہے جنہیں ہر صاحبِ عقلِ سلیم اختیار کرتا ہے تاکہ شریعت میں اس کا اعتبار ہو۔ لہذا دوسری جہت بھی دلائل سے مطلقاً خالی نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں مطلق منع ہونے کی بنا پر بحث میں آشکال واقع ہو جاتا ہے۔

اس کی تفصیل درج ذیل مسالوں سے واضح ہے :-

پہلی مثال قرآن اللہ تعالیٰ سے بندوں کے لئے، اور بندوں سے اللہ سبحانہ کے لئے نڈا کے ساتھ نازل ہوا ہے خواہ یہ پیکار حکماً ہو یا تعلیماً۔ جب یہ پیکار اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کے لئے ہوگی تو وہ دُور کے لئے صرف نڈا کے ساتھ آئے گی اور وہ صرف نڈا ثابت ہوگا مخدوف نہ ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
كَاسِخَةَ (۱۹/۵۶)

اے میرے ایمان لانے والے بندو! میری
زمین وسیع ہے۔

كُلُّ يُعَادِيهِ الَّذِينَ أَسْرَحُوا عَلَىٰ
أَنْفُسِهِمْ (۳۵/۵۳)

آپ کہہ دیجئے کہ اے میرے وہ بندو! جنہوں نے
اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے

اسلئے یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں جو اس دلالت کے لئے وضع ہو کہ عمل کم از کم مدت چھ ماہ سے بلکہ یہ تو دونوں آیات کو جمع و تعقی کرنے کے عمل سے حاصل ہوتی ہے تو جو باقی رہے وہی مذکورہ حد ہے۔ اور یہ بات یقیناً لازم ہونے کے باب سے ہے۔

یعنی اس معنی کی ثبوت پر کلام کی صحت موقوف ہے اور یہ وہی ہے جسے بعض اصطلاحات کی بنا پر تقضاء کا نام دیا جاتا ہے

حُلَّيَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
 إِلَيْكُمْ جَمِيعًا (۵۸/۶)
 آپ کہہ دیجئے: اے لوگو! میں تم سب
 کے لئے اللہ کا رسول ہوں۔
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 اے ایمان والو!

اور جب بندوں کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی طرف ندا ہوتی ہے تو وہ ندا کا حرف موجود نہ ہوگا کیونکہ
 حرفِ ندا اصل میں تنبیہ کے لئے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ تنبیہ سے منزہ ہے۔ علاوہ ازیں حروفِ ندا
 اکثر دور کے لئے ہوتے ہیں جن میں سے ایک لفظ یا (اے) ہے جو بنیادی حیثیت رکھتا ہے جبکہ اللہ
 تعالیٰ نے بالخصوص پکارنے والے کو یہ خبر دے دی ہے کہ وہ (اللہ تعالیٰ) قریب ہے، جیسے ارشاد
 باری ہے۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاتَّبِعْ
 قَرِيبًا (۲۱۸/۶)
 اور جب آپ سے میرے بندے متعلق
 پوچھیں تو دربتلا دو کہ میں قریب ہوں۔

اور عام لوگوں سے متعلق یوں فرمایا ہے۔
 مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَاكُمْ لَدُنِّي
 إِلَّا هُوَ بِالْعَرْمَةِ وَالَّذِي
 هُوَ سَادِسُمُور - (۵۸/۷)

نیر فرمایا،
 وَتَحْنُ أَمْرٌ كَبِيرٌ مِمَّا
 جَبَلُ الْوَدْحِيِّ (۵۸/۷)
 اور ہم بندے کی شاہِ رُگ سے بھی زیادہ اس
 کے نزدیک ہیں۔

اس بحث سے دو آداب پر تینہ حاصل ہوئی۔
 پہلی تنبیہ حرفِ ندا کا ترک اور دوسری نزدیکی کا احساس دلانا ہے۔ جیسے کہ دوسری قسم
 میں حروفِ ندا کے لانے میں بھی دو معنوں پر تنبیہ ہے: ایسی ذات جس میں غفلت، اعراض اور غیبت
 پائی جائے اور وہ بندہ ہی ہو سکتا ہے، اے کے لئے تنبیہ کا لفظ استعمال کرنا اور دوسرے منادی (ہدائینے
 والا) اللہ تعالیٰ کی شان کی بلندی پر دلالت جو بندوں کی کمزوریوں سے مبرا ہے۔ وہ پاک ذات اپنے
 قریب ہونے کے باوجود بلند اور بلند ہونے کے باوجود قریب ہے۔
 دوسری مثال بندے کی اپنے پروردگار کو پکار کر غیبت کی پکار ہوتی ہے اور ایسی ذات سے

ہوتی ہے جس سے وہ اپنی حالت کی درستی کا طالب ہوتا ہے۔ لہذا عام امور میں قرآن میں نذر کے لیے رب کا لفظ آیا ہے جس میں اس بات کی تشبیہ اور تعلیم ہے کہ بندہ اپنی دعائیں ایسا لفظ استعمال کرے جو پکارے جانے والے کے حال کے مطابق مناسب ہو اور لغوی لحاظ سے رب کے لفظ کا معنی یہ ہے کہ وہ خود قائم ہو اور ربوب (یعنی تمام مخلوق) کی اصلاح کر سکتا ہو، لہذا اللہ تعالیٰ نے بندوں کی دعا کے بارے میں فرمایا:

اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں
یا غلطی کر جائیں تو ہم پر گرفت نہ کرنا اے
ہمارے پروردگار! ہم پر اتنا بوجھ نہ ڈالنا
جتنا کہ تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔
اے ہمارے پروردگار! جو تو نے ہمیں بہا
دی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں کو
ٹیڑھا نہ کرنا۔

رَبَّنَا لَا تَنْوَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ
اَخْطَاْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا
اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِنَا (تآ آخ ۲۸۶)

رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ
هَدَيْتَنَا (۳۸)

اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشاد۔

اور جب انہوں نے کہا: اے اللہ اگر یہ
وہی سچی ہے جو میری طرف سے ہے۔

وَ اِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا
هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ (۷/۳۲)

میں جو رب کا لفظ استعمال نہیں ہوا تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس میں اور اس بات میں
جس کے لئے پکارا جا رہا ہے، کوئی مناسبت نہیں بلکہ وہ تو اس کی نفی کر رہا ہے۔ بخلاف علی علیہ السلام

صلیٰ علیہ وسلم جو دعا میں مذکور ہے اس میں رب کے جملے جلالت کا لفظ استعمال ہوا ہے اور ہر لفظ میں کوئی سازا و حکمت ہے
اور عنقریب عام کے بجائے کثرت کے لفظ کے ساتھ اس کا ذکر آئے گا۔

اسے بائیں طرف سے معذرت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ مذکورہ حکایت ایسے جھٹلانے والوں کی زبان میں ہے۔
جبیں ادا نہیں پہنچے تھے۔ معذرت کرنے کی ضرورت تو یہی صورت میں پیش آتی ہے جیسے حضرت توح سے حکایت کے
بارے میں فرمایا:

لَا تَدْرُ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دِيًّا (آ۲۷)

اے اللہ زمین میں کافروں کا کوئی گھڑا باقی نہ چھوڑ۔

اور جو اب رہے کہ ہر بلاکت باقی تمام اولاد آدم کے لیے رحمت ہوگی جیسا کہ حضرت نوح نے کہا:

اِنَّكَ اِنْ تَدْرُدْهُمْ يَرْجِعُوْا اِلَيْكَ (۲۱/۷۶)

اے اللہ تو اگر انہیں پھر ٹیڑھا تو تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے۔

کے قصہ کے جس میں وہ کہتے ہیں :-

قَالَ عَيْسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا
 أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ
 حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام نے پکارا
 اے اللہ ہمارے پروردگار! ہم پر آسمان
 سے دسترخوان نازل فرما۔
 (۵/۱۱۴)

گویا اس مقام پر رب کے لفظ کا استعمال نہایت موزوں ہے۔

تیسری مثال : ایسے امور جن کی تصریح میں حیا آڑے آتی ہو، قرآن میں کنایہ استعمال ہوا ہے
 جیسے جماع کے لئے لباس اور مباشرت سے کنایہ، قضاء حاجت کے لئے فائز دیدوار سے آنے
 کا کنایہ۔ اور جیسے اسی انداز میں حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم علیہما السلام کے متعلق فرمایا:
 كَانَا يَا كَلَانَ الطَّعَامِ (۵/۵۷) وہ دونوں کھانا کھاتے تھے۔

ہم نے ان مقامات سے جو کچھ استنباط کیا ہے تو ان کے لئے ایسے الفاظ ازراہ ادب استعمال
 ہوئے ہیں۔ اور ان معانی پر ان کی دلالت صرف تنبیحی حکم پر ہے اصلی پر نہیں۔
 چوتھی مثال: قرآن میں ایسی توجہ کا ذکر ہے جو رعیت سے حضور کی طرف بڑھنے کے قرآنی ادب
 سے خبردار کرتی ہے۔ اور یہی نسبت سے ہو گا جو استدعا کرنے والے بندے کے حسب حال
 ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے :-

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ
 الدِّينِ (۱/۱۳۲)
 ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو سزا دار ہے جو
 تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ نہایت
 رحم کرنے والا اور مہربان ہے۔ جزا و سزا
 کے دن کا مالک ہے۔

پھر فرمایا۔

إِيَّاكَ نَعْبُدُ (۱/۲۴)
 اور اس کے برعکس بھی یعنی حضور سے رعیت کی طرف، جبکہ حال کا تقاضا بھی ہو جیسے

ارشاد باری ہے :-

حَتَّىٰ إِذْ كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَّوِبِينَ
 جبکہ تم کشتیوں میں سوار ہوتے ہو اور وہ

لے بیٹھانے والے دو بڑے درختوں کے لئے اس حاجت کو پورا کرنا ضروری تھا اور ایسی حاجت اللہ کے لائق نہیں۔

کشتیاں یا کیزہ ہواؤں کے سہارے نہیں
لے کر جانے لگتی ہیں۔

بِهْدِي رِيحَ طَبِيئَةٍ (۱۷۲۷)

نیز اللہ تعالیٰ کے اس انداز بیان میں بھی غور فرمائیے :-

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ اَنْ يَّجَاءَهُ الْاَصْحٰبُ
اس نے تیوری چڑھائی اور منہ موڑ لیا اس

پر کہ اس کے پاس ایک اندھا آیا۔ (۸۶/۱)

جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر عتاب کی اتنی مقدار سے عتاب کیا گیا۔ لیکن اس حالت پر جو آپ کی شان کے شایاں تھا۔ اور عتاب والی بات کی نسبت سے بالکل ہلکا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے کلام کا رنخ خطاب کی طرف موڑ دیا۔ تاکہ ابتداءً مذکورہ عتاب میں مزید تخفیف ہو جائے۔ اسی لئے آیات کَلَّا نَهَا تَذَكُوْرٌ (درگز نہیں وہ تو نصیحت ہے) پر ختم ہوتی ہیں۔

پانچویں مثال: شرک نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کی وضاحت کو ترک کرنے میں رب کا خیال، حالانکہ ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد:

اَپَّ كَمَ دِيْحَجَّةٍ: اے اللہ ملک کے مالک

قُلِ اللّٰهُمَّ مَلِكَ الْمَلِكِ

تو ہی جسے چاہتا ہے۔ بادشاہی عطا کرتا ہے

تُدْرِي الْمَلِكَ مَنْ نَسَّاهُ (۲۶۲)

کے بعد فرمایا بِيَدِكَ الْخَيْرُ (بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے) اور یہ نہیں فرمایا کہ ”بھلائی اور برائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے“۔ حالانکہ یہ دونوں قسمیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں کیونکہ بادشاہی چھین لینا اور بالنسبت ذلالت جس کو پہنچے گی گو وہ اس کے لئے واضح شر ہے۔ ہاں اس کے

بعد ساتھ ہی فرمایا اِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (دیکھ کہ تو ہر چیز پر قادر ہے)

جو مجھلا اس بات پر تنبیہ ہے کہ ہر چیز اسی کی مخلوق ہے۔ حتیٰ کہ ایک حدیث ہے:-

وَالْخَيْرُ بِيَدِكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ

اِیْلَكَ لَمَ
اور بھلائی تو تیرے ہاتھ میں ہے اور برائی

تیری طرف سے نہیں۔

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا:

اَلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِيْنِي وَالَّذِي

وہی ذات ہے جس نے مجھے پیدا کیا پھر

وہی مجھے ہدایت دیتا ہے۔ وہی مجھے

هُوَ لِيْطْعِمَنِي وَاِذَا مَرِضْتُ

کھلاتا اور پلاتا ہے اور جب میں بیمار ہوں

فَهُوَ لِيَسْفِيْنِي (۲۶/۸۰)

تو وہی مجھے شفا دیتا ہے۔

گویا حضرت ابراہیمؑ نے پیدائش، ہدایت، کھلانا، پلانا، شفاء، موت دینا، زندہ کرنا اور خطاؤں کو معاف کرنا۔ ان امور کی نسبت تو رب العالمین کی طرف کی۔ اور اس دوران جو عرض کا ذکر آیا تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے سے سکوت اختیار کیا۔

چھٹی مثال: مناظرہ کی صورت میں مدافعت کے طور پر فوری تردید کا ادب یعنی تردید سے پرہیزی بلکہ خوش معاہدگی اور نرم برتاؤ سے کام لینا چاہیے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

وَاِنَّا اَدْرَاۤءَا لَكُمْ لَعَلٰی هُدًى اَوْ ذِقًا
صَلِّ لِحُبِّیْنَ (۳۲/۲۳)

ہم اور تم دونوں میں کوئی فریق تو ہدایت
پر یا واضح گمراہی میں ہے۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنْ كُنَّ لِلرَّحْمٰنِ وِلْدًا فَآتَا
اَوَّلَ النَّاسِ ذِیْنَ هَدٰى (۲۳/۲۴)

آپ کہہ دیجئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی بیٹا
ہوتا تو اس کا پہلا بچاری میں ہوتا۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنْ اُمَّتِیْئِمَّةٌ فَحٰلِیْ اِجْرَآئِیْ
(۶۵)

آپ کہہ دیجئے کہ اگر میں نے اسے (قرآن)
کو بنا ڈالا ہے تو اس کا گناہ میرے سر ہے

نیز فرمایا:

قُلْ اَوْلٰوْكَ اَتُوْا اِلَیْكَ لَوْ كُنَّ شَیْئًا
ذٰلِیْ حَقِّ لَوْ اَیْحَقُّوْا (۳۹/۴۳)

آپ کہہ دیجئے کہ خواہ وہ لوگ کسی چیز کا
اختیار نہ رکھے ہوں اور نہ ہی کچھ سوچ بوجھ
رکھتے ہوں۔

کیونکہ یہ باتیں (حق کو) قبول کرنے بخوناد کو چھوڑنے اور عصیت کی آگ بجھانے میں بہت

مؤثر ہیں۔

ساتویں مثال: سبب اختیار کرنے میں امور کو عادات کے مطابق چیلانا اور اسباب کو حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ علم بعض اوقات ان ذرائع کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

عَسٰى اَنْ یَّجْعَلَ لَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا
قَرِیْبًا یَّهْدِیْكَ اِلٰی سُبْحٰنٍ مَّجْمُوْدٍ (۱۷/۷۹)

قرب ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو مقام محمود میں داخل کرے۔

(۱۷/۷۹)

فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ
 مِنْ عِندِهِ (۵۲/۵)

قریب ہے، کہ اللہ تعالیٰ آپ کو فتح عطا کرے
 یا اپنے ہاں سے کوئی امر نازل فرمائے۔

وَعَسَى أَنْ تَكُونُوا شِيبَانًا أَهْدُوهُ
 خَبِيرًا لَكُمْ (۲۱۶/۲)

قریب ہے کہ ایک چیز تمہیں بُری لگے اور
 وہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔

اور اسی باب سے ایسی آیات بھی ہیں لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “ (نا کہ تم پر پیر گار بنو) اور لَعَلَّكُمْ
 تَذَكَّرُونَ (نا کہ تم نصیحت حاصل کرو)۔ اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں۔ کیونکہ ہم درجہ اور ایسی
 ہی دوسری چیزیں اس شخص کو لاقی ہوتی ہیں جو امور کے انجام کو نہ جانتا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ تو ماسکات
 و مایکون۔ (جو چیز پیدا ہو چکی اور جو ہونے والی ہے) سب کو خوب جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ
 کونسی چیز پیدا نہیں ہوتی اور اگر ہوتی تو کیسے ہوتی لیکن یہ سب باتیں ہماری عادات و اطوار کے مطابق آئی
 ہیں۔ اسی طرح ایسے شخص کو جو انجام کار کو جانتا ہو اور اس کی وجہ کوئی ایسا علم ہو جو عوام کی عادت سے
 خارج ہو۔ چاہے کہ وہ بیان کرتے وقت اس میں ایسا فیصلہ دے جو غیر عالم کے حسب حال ہو۔
 نا کہ وہ عام لوگوں کی اکثریت میں داخل ہو سکے۔ اگرچہ وہ ان سے ایسی خاصیت کی وجہ سے الگ ہو
 جو اسے ممتاز بناتی ہو۔ اور منافقین کے ساتھ یہ رویہ انتہائی خوبصورت انداز میں برسیل تنزل ہے اور
 بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منافقین کی اکثریت میں جانتے تھے اور آپ کا پروردگار آپ کو ان کے
 بہت سے اسرار سے مطلع فرماتا تھا لیکن ظاہری طور پر آپ ان سے ایسا ہی معاملہ کرتے تھے جو سب
 مومنوں کے ساتھ مشترک ہوتا تھا، نا کہ مسلمانوں کی اجتماعیت میں رختہ نہ پڑے۔ ہمارے زیر بحث بھی
 اسی طرح کا مسئلہ ہے اور اس کی مثالیں بہت ہیں پھر جب یہ صورت ہو تو معلوم ہوا کہ جنت ثانی سے
 بھی احکام شریعیہ اور عملی فوائد مستفاد ہو سکتے ہیں جو پہلی جنت کی دلالت کے تحت داخل نہیں اور یہ
 اس کی گزشتہ بیان کردہ پسندیدگی کو کمزور کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثالیں اور جو انہی کی طرح کی ہوں، ان سے حکم اس لحاظ سے مستفاد نہیں ہوتا
 کہ معانی کے لیے الفاظ کی وضع ایسی ہے بلکہ وہ تو صرف کسی دوسرے پہلو سے مستفاد ہوتے ہیں اور وہ پہلو
 افعال کی اقتداء کا پہلو ہے۔

تیسری نوع

پہلا مسئلہ

علم الاصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تکلیف کی شرط یا اس کا سبب مکلف بہ چیز پر قدرت ہے۔ جس کام پر مکلف کو قدرت نہ ہوگی ایسے کام کی تکلیف شرعاً درست نہیں، خواہ عقلاً جائز ہو، جسے یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں۔ کیونکہ اصولیین نے اسی اصول پر اخصار کیا ہے لیکن ہم اس پر بنیاد رکھتے اور کہتے ہیں کہ:

جب سرسری نظر میں شارع سے ایسی تکلیف کا قصد ظاہر ہو جو بندے کی قدرت کے تحت داخل نہیں تو ایسی چیز تحقیق کے لیے اپنے سوائق، لواحق اور قرائن کی طرف لوٹے گی۔ گویا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَلَا تَسْأَلُوهُنَّ الْاِذَا تَسْتَسْلِمُونَ (۱۷۱۳۲) تم صرف اس حال میں مرنے کہ تم مسلمان ہو۔

لہ مجھے سیر کے قول کے اس معنی کا علم نہیں جسے مولف نے سبب کی تعریف میں ذکر کیا ہے۔
 لہ حنفیہ اور معتزلہ کے خلاف جو عقلاً بھی اس کے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔

تہ اس آیت میں تکلیف کے لیے موت پر سائق اسلام کی مثال ہے اور موت کے وقت اسلام مفید نہیں۔ تکلیف کی دوسری مثال بھی سوائق سے متعلق ہے۔ کیونکہ جب ایسے شخص پر کام کا معاوضہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو قتل کرتا ہے یا دوسرا سے قتل کرنا ہے اور یہ ایسی بات ہو جس کی اسلام اجازت نہیں دیتا تو اللہ کے حکم کا لحاظ رکھا جائے گا اور دوسرے کے قتل پر پیش رفت نہ کی جائے گی۔ اور تیسری مثال موت پر سابق ظلم سے نبی کی صورت میں درست ہے اور ظالم وہ ہے جو موت کے وقت ظالم ہو۔ گویا وہ ظلم سے موت کے وقت کو حلال نہیں بناتا۔ یا موت کے وقت ظلم کے بعض وسائل باقی رہ جائیں۔ جیسے کوئی شخص مضمومہ مکان میں رہتا ہو اور اسی میں مرجانے یا اس کے جسم پر کوئی مضمومہ پڑا باقی رہ جائے اور وہ مرجائے۔ اور ابو طلحہ کے قول لا یصیبونک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور حدیث میں رسول اللہ کا قول :
 كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَعْتُولَ وَلَا تَكُنْ
 عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ لَه
 اور آپ کا یہ قول :

وَلَا تَكُنْتَ وَأَنْتَ ظَالِمٌ لِنَفْسِكَ
 تم ظالم ہونے کی حالت میں نہ مرنے۔
 اور ایسی ہی دوسروں باتوں میں مطلوب صرف وہ چیز ہوگی جو قدرت کے تحت داخل ہے۔ اور
 وہ اسلام، ترک ظلم، قتل سے باز رہنا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کو تسلیم کرنا ہے۔ اسی طرح اس قبیل کی باقی
 باتوں کی صورت ہے۔ اور ایسی ہی وہ بات ہے جو ابو طلحہ والی حدیث میں مذکور ہے، جب آپ
 غزوہ احد کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈھال بن گئے تھے اور آپ جھانکتے تھے تاکہ لڑنے
 والوں کو دیکھ سکیں تو ابو طلحہ نے آپ سے کہا "اے اللہ کے رسول! بلند نہ ہوئے، وہ آپ کو گزند نہ
 پہنچا سکیں گے۔ اس حدیث میں ابو طلحہ کا قول لا یصبو لک (وہ آپ کو گزند نہ پہنچا سکیں گے) ایسی
 تبدیل سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ایسے اوصاف جو انسان میں طبع زاد ہیں، جیسے کھانے پینے
 کی خواہش، انہیں رفع کرنا مطلوب نہیں، نہ ہی فطری اوصاف کا ازالہ مطلوب ہے، کیونکہ یہ تکلیف
 مالا یطاق ہے۔

جیسے کہ ایک بدنما جسم والے سے اسے خوبصورت بنانے کا مطالبہ نہیں کیا گیا، نہ ہی کسی
 (گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) کی کسی ابھی تعبیر ہے۔ ابو طلحہ نے منیٰ عنہ کام پر تصریح کرتے ہوئے فیصیبولک انہیں کہا اور یہ
 بات ظاہر ہے۔ لیکن حضرت ابو طلحہ ایمانی طور پر بات نہ کرنا چاہتے تھے۔ اور مذکورہ مثالوں میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جس میں
 لواحق ہوں۔ اور جو دوسرے مسئلہ میں اسباب کے بارے میں گزرجکا ہے کہ "جس نے کوئی اچھا یا برا طریقہ جاری کیا.... تو اس سے لائق
 والی مثالوں کا استنباط نہیں کیا جاتا۔

۱۳۔ اسے منادی نے اپنی کتاب المجموع الفائق میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ اسی طرح مشہور ہے اور رافعی نے اسکو حذیفہ کی
 طرف منسوب کیا ہے۔ اور امام الحرمین نے النہایت میں کہا کہ یہ صحیح ہے اور ابن الصلاح نے اسکا تعاقب کیا اور کہا ہے کہ اس حدیث کا مستند کتابوں
 میں کوئی وجود نہیں۔ ۱۴۔ بخاری نے غزوہ احد کے بیان میں اس کا ذکر کیا ہے۔

نقص کو پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے کیونکہ یہ باتیں انسان کے بس سے باہر ہیں۔ ایسی چیزوں کا شارع نے نہ مطالبے کا قصد کیا ہے اور نہ ان سے نہی کا۔ بلکہ ناجائز امور کی طرف جھکنے پر نفس کو دبانے اور جائز چیزوں کی طرف اعتدال کی حد تک پہنچانے کا مطالبہ کیا ہے اور یہ بات ان اوصاف کی رو سے افعال سے پیدا ہونے والی چیزوں کی طرف راجع ہے جو کہ انسان کے کسب کے تحت داخل ہیں۔

تیسرا مسئلہ

اگر دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انسان میں کچھ ایسے اوصاف بھی پائے جاتے ہیں جو طبعی اوصاف سے مماثلت رکھتے ہیں تو ان کا حکم بھی طبعی اوصاف جیسا ہوگا۔ کیونکہ طبعی اوصاف کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو محسوس ہوں اور ان کا مشابہہ کیا جاسکے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسرے وہ جو محسوس و مشہود نہیں بلکہ پوشیدہ ہوتے ہیں اور کسی دلیل سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس کی مثال عجلت (جلد بازی) ہے۔ اور قرآن سے واضح ہے کہ انسان کی یہ صفت طبع زاد ہے۔ ارشاد باری ہے۔

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۷۳ع) انسان جلد بازی کی عادت پر پیدا کیا گیا ہے۔

اور صحیح حدیث میں ہے کہ:

ابلیس لما رأى ادهر آخوف عله
انته خلق خلقاً لا يتم الملك له
ابلیس نے جب آدم کو اندر سے خالی دیکھا تو اس نے معلوم کر لیا کہ اس کی پیدائش اس انداز پر ہوئی ہے کہ وہ اپنے آپ کو روک کر نہیں رکھ سکتا۔

اور یہ بھی آیا ہے کہ شجاعت اور بزدلی طبعی چیزیں ہیں اور دل کو جو چیز بھاٹے اس کی محبت اور جو بُری لگے وہ اس سے نفرت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی قبیل سے اور بھی کئی چیزیں ہیں۔ اور غصہ کو ایسا ہی بنایا گیا ہے جو زائد قسم کے لوگوں کے ہاں مہلکات میں شمار ہوتا ہے اور حدیث

ملہ یعنی اس سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ یہ اوصاف پہلے سے ہوں یا بعد میں لاحق ہوں اور ان سے بہت جیسے اوصاف پیدا ہوں اسی لیے مؤلف نے انہیں عموم میں رکھتے ہوئے کہا من جهة تلك الاوصاف (ان اوصاف کی رو سے) تاکہ اس میں وہ اوصاف بھی شامل ہو سکیں جو اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

لہذا سے مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا اور امام احمد بن حنبلہ میں ابو اسحاق سے روایت کیا اور حاکم نے بھی حضرت انس سے روایت کیا ہے۔

میں آیا ہے۔

يَطْمَعُ الْمُؤْمِنُ عَلَىٰ كُلِّ خَلْقٍ
ليس الغيابة والكذب له
اخلاق کی ہر اس قسم کو، جس میں خیانت اور کذب
نہ ہو، مومن طبعا طمع رکھتا ہے۔
جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ظاہراً انسان سے جن چیزوں کا مطالبہ ہے وہ تین اقسام پر ہیں۔
پہلی وہ جو قطعاً اس کے کسب سے متعلق نہیں۔ اور یہ چند ہی چیزیں ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔
وَلَا تَسْأَلُوهُنَّ لِأَنَّهِنَّ مُسْتَلَمُونَ (۱۱۱/۱)
اور اس کا حکم یہ ہے کہ طلب صرف اس چیز کی ہے جس کا عمل سے تعلق ہو۔
دوسری قسم وہ افعال ہیں جو یقینی طور پر کسب میں ہیں اور یہ وہ تمام مکلف بہ افعال ہیں
جو انسان کے کسب کے تحت داخل ہیں۔ اور اس سے متعلقہ طلب کی حقیقت یہ ہے کہ ان افعال
کی بجائے آوری درست طور پر ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ افعال فی نفسہ مطلوب ہیں یا کسی دوسرے
فعل کے لیے مطلوب ہیں۔

تیسری قسم مثبتہ امور کی ہے جیسے محبت اور بغض اور جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ اب
یہ ناظر کا حق ہے کہ وہ حقائق پر نظر رکھے۔ پھر جب مذکورہ ہر دو اقسام میں سے کوئی قسم ثابت ہو جائے
تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا۔ جو دوسری کا ہے۔ اور جو بات محبت، بغض، بزدلی، شجاعت، غصہ، خوف
اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے ظاہر ہو تو یہ چیزیں انسان پر اضطرار داخل ہوتی ہیں۔ یا تو اس لیے
کہ وہ فطری ہوتی ہیں، لہذا توابع سے ہی ان کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جو اوصاف انسانی فطرت
میں داخل ہیں، لازماً افعال اکتسابیہ ہی ان کے پیچھے چلتے ہیں۔ گویا طلب ایسے ہی افعال پر وارد ہوتی
ہے، نہ کہ اس چیز پر جو ان فطری اوصاف سے پیدا ہو۔ جیسے کہ قدرت اور عجز کا بھی مطالبہ نہیں کیا جا
سکتا۔ اور یا اس لیے کہ ان فطری اوصاف کو دوسری چیزیں ابھارتی ہیں۔ تو ان میں ہیجان پیدا ہو
جاتا ہے جو اسی وجہ سے دوسرے افعال کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر اگر انجنت کرنے والی چیز پہلے سے
موجود ہو اور اس کے کسب سے متعلق ہو تو مطالبہ اس سے ہوگا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا ارشاد ہے۔

لہ ہیتی نے ابن عمر سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

لہ عنقریب شجاعت، بزدلی اور علم سے اس کی مثال کا ذکر آئے گا۔

لہ یعنی جیسے محبت اور بغض۔

تَهَادُوا تَحَابُوا لَهُ
ایک دوسرے کو ہدیے دیا کرو تاکہ تمہاری آپس میں
محبت پیدا ہو۔

تو یہ آپ کے اس قول کی طرح ہو جائے گا۔
أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا أَسْذَى إِلَيْكُمْ
اللہ تعالیٰ سے محبت کرو جس لئے کہ اس نے تم پر
اپنی نعمتیں پوری کر دیں۔
مِنْ نِعَمِهِ لَهُ

اس سے آپ کی مراد بندے پر اللہ کی نعمتوں اور کثیر احسانات میں غور کرنا اور اس کی طرف
توجہ دلانا تھا۔ اسی طرح آپ نے ایسی نظر سے منع فرمایا جو ناجائز مقام پر شہوت کو بھڑکانے والی ہو
اور عین شہوت سے منع نہیں فرمایا۔ اگر یہ بھڑکانے والی چیز اس کے کسب میں داخل نہ ہوتی تو
مطالبہ لاحق پر لوٹ آتا۔ جیسے غصہ انتقام کی خواہش کو بھڑکانے والا ہے، ویسے ہی نظر جماع کی
خواہش کو بھڑکانے والی ہے۔

فصل

اسی روشن دان سے سب باطنی اوصاف یا ان میں سے اکثر کو سمجھا جاسکتا ہے، جیسے
تکبر، حسد، دنیا کی محبت، جاہ اور جو کچھ زبان کی آفتوں سے پیدا ہوتا ہے اور جسے امام غزالی نے
مہلکات وغیرہ کی ربع میں ذکر کیا ہے۔ اور اس پر بہت سی احادیث دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح
اوصاف حمیدہ کو بھی سمجھا جاسکتا ہے جیسے علم، غور و فکر، اعتبار، یقین، محبت، خوف، امید اور
لہ اسے ابو نعین نے اپنی مسند میں اچھی اسناد سے روایت کیا۔ اور ابن عساکر نے یوں روایت کیا تھا دوا تحابوا و تملعوا
یذہب الغل عنکم (آپس میں ہدیے اور محبت اور صلہ رکھو۔ تم سے کینز نکل جائے گا،

لہ اس کے الفاظ ترمذی کی حدیث کے قریب ہیں جو بعد میں آرہی ہے۔

لہ اس کی مثال آپ کے اس قول لا تغضب (غصہ نہ کرنا) ہے جو آپ نے اس شخص کو کہا تھا جس نے آپ سے کہا کہ مجھے کچھ وصیت
کیجیے۔ آپ نے دوبارہ یہ بات کہی۔ اس میں نبی غصہ کے لاحقہ پر لوثی ہے۔ اسی لئے حدیث میں آیا ہے۔

اتقوا الغضب فانہ جمرۃ علی قلب ابن آدم غصہ سے بچو کیونکہ وہ ابن آدم کے دل پر چنگاری ہے۔

الی ان قال — فمن احسن بشئ من ذلك فليصطبح (یہاں تک کہ آپ نے فرمایا) جو کوئی اس چنگاری سے

کچھ محسوس کرے تو اسے چاہیے کہ بیٹ جلتے اور زمین سے چھٹ جائے۔
ولیتلبد بالارض۔

ایسی ہی دوسری چیزیں جو عمل کا نتیجہ ہیں۔ کیونکہ قلبی اوصاف کے برقرار رکھنے اور انہیں ختم کرنے پر انسان کو قدرت نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ علم اگرچہ مطلوب ہے، لیکن اصولی طور پر اس کا حصول انسان کے بس میں نہیں۔ کیونکہ طالب جب مطلوب کی طرف توجہ کرتا ہے تو اگر مطلوب ضروریات سے ہو تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس سے پھر ناممکن نہیں۔ اور اگر ضروریات سے نہ ہو تو ابتدائی غور کے علاوہ اس کا حصول ممکن نہیں اور یہ ابتدائی غور و فکر نفسِ علم کے علاوہ کسی چیز ہے۔ کیونکہ وہ غور و فکر کے بعد ضرورتاً اس پر داخل ہوئی ہے۔ اور اس نتیجہ کے لئے دو مقدمے لازمی ہیں۔ گویا اس میں غور و فکر سے متوجہ ہونا قابلِ عمل چیز ہے۔ اس طرح گویا مطلوب ایک ہی ہو جاتا ہے۔ رہا علم تو وہ غور و فکر کے بعد اس کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اب ہمارے لیے یہ برا بھلا اگر ہم یوں کہہ دیں کہ علم بھی باقی سارے مسببات بعد اسباب کی طرح اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ جیسا کہ محققین کی یہی رائے ہے۔ یا ہم ایسا نہ کہیں۔ تاہم اس بات پر سب متفق ہیں کہ علم فی نفسہ کسی چیز نہیں۔ اور جب یہ حاصل ہو جائے تو کسی صورت اس کا ازالہ ممکن نہیں۔ باقی تمام باطنی اوصاف کا بھی یہی حال ہے۔ جب آپ اس میں غور کریں گے تو اسی طریق پر پائیں گے۔ اگر باطنی اوصاف کی یہی ترتیب ہو تو فی نفسہ ان کی تکلیف درست نہیں۔ اور اگر ظاہراً ایسی ہدایات آئی ہیں جن سے ان چیزوں کے حصول کی کوشش ظاہر ہوتی ہے تو یہ اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں مشغول ہوتا ہے جو اس سے پہلے کے ہوں یا بعد کے ہوں یا ساتھ کے ہوں۔ واللہ اعلم

چوتھا مسئلہ

ایسے اوصاف جنہیں فی نفسہ اپنانے یا دفع کرنے کی انسان میں قدرت نہیں، کی دو قسمیں ہیں پہلی صورت جو عمل کا نتیجہ ہوں۔ جیسے علم اور محبت۔ اسی سلسلہ میں آپ کا ارشاد ہے:

أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا أَسَدَىٰ إِلَيْكُمْ اللَّهُ تَعَالَىٰ سَعَىٰ مَحَبَّتِ كَرُوهُ كَيْونَكُمُ اس نے اپنی

من نِعْمَةٍ - نعمتیں تم پر لوہی کر دی ہیں۔

دوسری قسم جو فطری ہوں کسی عمل کا نتیجہ نہ ہوں جیسے بہادری کی بزدلی اور علم اور دیر طلبی

لے ایسے امور سے متعلق امر و نہی کی تکلیف کا مطلب اس کے سوائے اور پیدا ہونے والے اعمال کی تکلیف ہے۔

لے اسے دیکھئے اور اس حدیث کو بھی جس میں آپ نے حضرت حسنؓ اور اسامہ بن زیدؓ کو مخاطب کر کے فرمایا: انکم معیتون و مبطلون یعنی تمہاری وجہ سے بزدلی اور بخل پیدا ہوتا ہے۔

دونوں کے متعلق آپ نے عبدالقیس کے زخمی سروالے کے متعلق شہادت دی۔ اور یہ شخص وفد عبدالقیس کا سردار تھا۔ اور جو چیزیں اسی قبیل سے ہوں۔

پہلی قسم تو ظاہر ہے کہ مجموعی طور پر جزاء اس سے متعلق ہے، اس لحاظ سے کہ وہ کسی اسباب کے مسببات (نتائج) ہوتے ہیں۔ اور کتاب الاحکام میں پہلے گزر چکا ہے کہ جزاء ان سے متعلق ہوتی ہے خواہ وہ اس کی قدرت اور قصد کے تحت داخل نہ ہوں۔ اسی طرح اسی ترتیب پر محبت اور بغض بھی اس سے متعلق ہیں۔

اور دوسری قسم جو فطری امور ہیں تو ان میں دو طرح سے غور کیا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ شارع کی نظر میں پسندیدہ ہیں یا ناپسندیدہ اور دوسرے یہ کہ ان پر ثواب واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ غور و فکر کا پہلا طریق؛ بلاشبہ نقلی لحاظ سے یہ ظاہر ہے کہ محبت اور بغض اسی سے متعلق ہیں آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو نہیں دیکھتے جو آپ نے عبدالقیس کے زخمی سروالے سے کہا کہ:

إِنَّ فَيْلَكَ لَعَصَلَتَيْنِ يَعْجِبُهُمَا اللَّهُ تَمَّ مِثْلِي دَوْخَلَتَيْنِ مِثْلِي جَنبِيں اللّٰهُ تَعَالٰی پَسْنَد كَرْتَا
الْحَمْدُ وَالْإِنَاءَةُ ۞
ہے۔ بردباری اور دیر طلبی۔

اور بعض روایات کے مطابق آپ نے خبر دی ہے کہ یہ امور طبع زاویہ ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔

الْحُبُّ وَالْبَغْضُ غَرَاثُذٌ ۞
محبت اور بغض فطری چیزیں ہیں۔

نیز حدیث میں آیا ہے:

۱۴۰ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالقیس کے زخمی سروالے سے فرمایا تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ اور اس کا رسول پسند کرتے ہیں، بردباری اور دیر طلبی۔ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

تہ موافق کے استدلال سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ فطری ہے اور محبت اور بغض سے بھی متعلق ہے جیسا کہ آپ اس کے سرکام میں دیکھتے ہیں۔

تہ اسی مناظر نے اپنی کتاب المجموع العائق میں ابو یعلیٰ سے ان الفاظ میں ذکر کیا، بزدلی اور جرات فطری چیزیں ہیں، لہذا جہاں چاہتا ہے انہیں رکھ دیتا ہے، اس میں وہ راوی بھی ہے جس کے متعلق ابو ذر نے کہا ہے کہ ”وہ ہیوہ ہے جو ابن جملان سے منکرات بیان کرتا ہے۔“

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ دَلَّوَعَلَى
فَقِيلَ حَيَّةٌ لَهُ
اللہ تعالیٰ شجاعت کو پسند کرتا ہے خواہ یہ
سانپ کو مارنے پر ہو۔

اور حدیث میں ہے،

الْأَرْوَاحُ حِنُودٌ مُّجْتَدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ
مِنْهَا اسْتَلَفَ وَمَا تَنَاطَرَ
مِنْهَا اخْتَلَفَ لَهُ
ارواح شکر و رشکر تھیں تو جن کا تعارف ہو
گیا ان میں محبت ہو گئی اور جو ایک دوسرے
سے اجنبی رہیں۔ ان میں اختلاف ہو گیا۔

اور یہی ایک دوسرے سے محبت کرنے اور بغض رکھنے کے معنی ہیں اور یہ کسی چیز نہیں اور

حدیث میں آیا ہے،

وَجَبَّتْ مُحَبَّتِي لِلْمُتَعَاتِبِينَ
فِي سَلَمَةٍ
میری خاطر آپس میں محبت رکھنے والوں کے
لئے میری محبت واجب ہو گئی۔

اور جو حدیث حضرت ابو ہریرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ،
الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَيَّ
اللَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي
کُلِّ خَيْرٍ
طاقتور مومن بہتر اور اللہ کے ہاں کمزور مومن
سے پسندیدہ ہے اور بھلائی تو ہر ایک میں ہے۔

لے شیخ فحی نے اپنی کتاب تذکرۃ الموضوعات میں کہا ہے کہ یہ حدیث بیشک اللہ فیاضی کو پسند کرتا ہے خواہ وہ کھوڑوں
پر ہو اور ہمدردی کو پسند کرتا ہے خواہ وہ سانپ کے مارنے پر ہو، موضوع ہے۔ صافغانی نے اس کے متعلق کہلے کہ ابن عدی
کے نزدیک اس کے یہ الفاظ ہیں۔ اے زبیر! رزق کے دروازے عرش سے زمین کے پیٹ کے وسط تک کھول دیئے گئے ہیں
تو اللہ ہر شخص کو اس کی ہمت کے مطابق رزق دیتا ہے۔ اے زبیر! اللہ فیاضی پسند کرتا ہے خواہ یہ کھوڑے کے ٹکڑے پر ہو اور شجاعت
پسند کرتا ہے خواہ سانپ مارنے پر ہو، اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

لے اسے بخاری نے حضرت عائشہ اور مسلم اور ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے نکالا۔ (تبیین)
لے اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے۔

وَالْمُتَجَانِسِينَ فِي كَلْبٍ وَالْمُتَبَاذِلِينَ فِي دَمِيرٍ مَتَلَقَ بِلَيْلِي فِي دَمِيرٍ مَتَلَقَ بِلَيْلِي فِي دَمِيرٍ مَتَلَقَ بِلَيْلِي فِي دَمِيرٍ

والے، آپس میں خرچ کرنے والے اور ایک دوسرے کی زیارت کو جانے والے (دے مالک نے نکالا۔) (تبیین)

اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ قوت سے آپ کی مراد بدن کی سختی اور کام میں استقلال ہے۔ اور ضعف اس کا الٹ ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے۔

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ
وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا
اللہ تعالیٰ بلندی اخلاق کو پسند کرتا ہے اور
کتر اخلاق کو ناپسند کرتا ہے۔

نیز آپ نے فرمایا:
يُطَمِّعُ الْمُؤْمِنَ عَلَى كُلِّ خَلْقٍ إِلَّا
الْحَيَاتَةَ وَالْكَذِبَ
مومن کو خیانت اور کذب کو چھوڑ کر باقی اخلاق
کی حرص دلائی گئی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ (۲۷:۳۷)
اور یہ بات مذمت اور کراہت سے متعلق ہے کیونکہ عَجَل کی ضد جو محبوب ہے وہ
(اندلۃ) (روید طلبی) ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حب اور بغض کے افعال سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ اس سے متعلق ہیں۔
کیونکہ یہ: اولاً بغیر دلیل کے ظاہر سے شروع ہے۔

ثانیاً، ان دونوں کا تعلق ذوات سے درست ہے اور یہ صفائی افعال سے بعید ہے
جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

تَسَوَّفَ يَا حَيُّ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ
وَيُحِبُّونَهُ (۵۲/۵۴)
تو جلد ہی اللہ تعالیٰ ایسی قوم لے آئے گا جن سے
اللہ محبت رکھتا ہے اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔

لہٰذا اگر قوت کے لفظ کو ظاہر پر محمول کر کے اس سے قوت ارادہ اور عزم کی پہنچی مراد لی جائے جو فطری چیز ہے تو بھی بات ہی
ہوتی جو مولف اس خلق فطری سے محبت کے تعلق سے متعلق چاہتا ہے الایہ کہ مولف اس میں بدن کی سختی کو شامل کرتا
ہے تاکہ اس کا فطری ہونا ظاہر ہو جائے۔ اس کا استدلال ایک ساتھ دو باتوں پر پورا ہوتا ہے۔ اور یہ چنداں ضروری نہیں
کہ ان دونوں کے لیے ایک ہی حدیث میں دلیل موجود ہو۔

لہٰذا جامع صغیر میں طبرانی سے روایت کیا اور عزیزی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور اس میں اس کے الفاظ یوں
ہیں ان اللہ تعالیٰ یحب معالی الامور و اسرها فھا ویکرہ سفسافھا (اللہ تعالیٰ تمام کاموں کے اعلیٰ
اور بلند سے پسند اور کمتر سے کونا پسند کرتے ہیں۔)

اللہ سے محبت رکھو جو تمہیں اپنی نعمتوں سے
غذا بخشتا ہے۔

نیز
مِنَ الْإِيمَانِ الْحَبِيْبِ فِي اللَّهِ
اللہ کے لئے اس کے بارے میں محبت اور
دشمنی رکھنا ایمان کا حصہ ہے۔

ایسے مقامات میں یوں کہہ دینا گوارا نہیں کہ محبت سے مراد فقط افعال ہیں۔ اسی طرح
صفات کے بارے میں بھی ایسا نہیں کہا جاسکتا، جبکہ محبت تو ظاہر میں متوجہ ہوتی ہے کہ اس
سے مراد افعال ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو محبت اور بغض کو افعال سے متعلق کرنا بھی درست ہوگا
جیسے ارشاد باری ہے۔

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْدَ بِالسُّوءِ مِنَ
الْعَوْلِ إِلَّا بِن ظَلَمَ (۴۷/۱۴۸)
لیکن اللہ نے ان کا نکلنا پسند نہ کیا تو ان کو ملنے
جھلنے ہی نہ دیا۔

أَبْغَضَ الْحَلَالَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقِ
اللہ کے ہاں حلال چیزوں میں سب سے ناپسندیدہ
چیز طلاق ہے۔

لیس احد احب اليه المده ح
کوئی شخص بھی اللہ سے بڑھ کر اپنی تعریف

لے اے جامع سفیر میں ترمذی اور حاکم سے نکالا۔ عزیزی نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں لَمَا يَخْدُوكُمْ
بِهِ مِنْ نِعْمَةٍ۔ (کیونکہ وہ تمہیں اپنی نعمتوں سے غذا مہیا کرتا ہے۔)

لے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تو کسی شخص سے کسی دنیوی غرض کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف اللہ کے لیے ہو۔ گویا اس
میں محبت ذوات سے ہوئی۔

لے اسے ابو داؤد نے روایت کیا۔

من الله من اجل ذلك
مدح نفسه له

پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے تو وہ اپنی آپ تعریف
کرتا ہے۔

اور ایسے دلائل بہت ہیں۔ اور جب آپ کہتے ہیں کہ میں بہادر کو پسند کرتا ہوں اور بزدل کو
ناپسند کرتا ہوں تو یہ حُب اور کرہایت اسی وصف کی وجہ سے موصوف کی ذات سے تعلق رکھتے
ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۳۳/۱)
وَاللّٰهُ يُحِبُّ الصّٰبِرِينَ (۳۱/۴۶)
اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التّٰوَابِيْنَ وَ
يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ (۲/۲۲۲)

اور اللہ نیکو کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔
اور اللہ صبر کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔
بیشک اللہ توبہ کرنے والوں اور پاک صاف
رہنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اور قرآن میں یوں بھی ہے۔
اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ
مُخْتَلِفٍ فَاِذَا رَاَ
وَالَّذِي لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ (۳۱/۱۸)

بیشک اللہ کسی اترانے والے اور خود پسند کو
پسند نہیں کرتا۔
اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔

اور حدیث میں ہے۔
اِنَّ اللّٰهَ يُبْغِضُ الْجَبْرَ السَّمِيْنَ
گویا اندریں صورت حُب اور بغض ذوات، صفات اور افعال میں مطلق ہیں تو ان دونوں
کے تعلق ماہیت کے ساتھ ہوگا اس لحاظ سے کہ وہ ذات یا صفت یا فعل ہیں۔

اسے جامع صغیر میں طبرانی سے روایت کیا عزیز نے کہا کہ منادی کہتے ہیں، بلکہ اسے بخاری نے بھی روایت کیا ہے
علقی کہتے ہیں کہ اس کی جانب میں صحت کی علامت ہے۔

لَهُ اِنَّ اللّٰهَ يُبْغِضُ اَهْلَ الْبَيْتِ الْمَلْحَمِيْنَ - اللہ تعالیٰ تن و توش جنگجو اور موٹے عالم سے نفرت کرتا
والجبر السمين۔

اس روایت کو بہیقی نے شعب الایمان میں کعب احبار سے متوفیاً ذکر کیا۔ اسے منادی نے المجموع الفائق میں
ذکر کیا۔ مولف نے اسے ایک دوسرے مقام پر اسی سے ذکر کیا ہے جو آ رہا ہے اور تورات میں بھی الجبر السمين
کے الفاظ سے ہے۔ صحیح روایت میں اسے نہیں جانتا۔ اور کہا، دوسرے مقام پر بھی اسی سے حدیث
کا آخری حصہ جو ابن ماجہ سے ہے وہ یوں ہے اور حضرت علی سے متوفیاً مروی ہے۔

وان اللہ لیبغض الجبر السمين۔ اور بیشک اللہ البتہ موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

غور و فکر کا دوسرا طریق یہ ہے کہ کہا جائے، کیا ان اوصاف سے، جن سے ایک متصف انسان (ان کو بدل ڈالنے کے سلسلے میں) بے بس ہوتا ہے، ثواب اور سزا کو متعلق کرنا درست ہے یا نادرست؟

اس بات پر تین پہلوؤں سے غور کیا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ عذاب و ثواب ان سے متعلق نہ ہوں، دوسرے یہ کہ وہ دونوں ایک ساتھ متعلق ہوں اور تیسرے یہ کہ ان دونوں میں سے صرف کوئی ایک متعلق ہو۔

آخری صورت پر دو طرح غور ہوگا کیونکہ وہ ان دونوں سے مرکب ہے۔ پہلے طریق پر دو طرح سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ طبع زار یا اس سے ملتے جلتے اوصاف کو زائل کرنے یا اپنلنے کا انسان شرعاً مکلف نہیں۔ کیونکہ یہ تکلیف بالایطاق ہے۔ اور جس چیز کی تکلیف ہی نہ دی جائے تو اس پر ثواب کیسا اور سزا کیونکر؟ کیونکہ عذاب و ثواب تو شرعاً تکلیف کے تابع ہیں۔ گویا مشائخ الیہ اوصاف پر شرعاً نہ کچھ ثواب ہے اور نہ عذاب۔

اور دوسرا یہ ہے کہ ایسے اوصاف پر عذاب و ثواب یا تو ذوات (ایسے اوصاف سے متصف انسانوں) کے لحاظ سے ہوگا اس لیے کہ وہ صفات ہیں اور یا ان کے متعلقات کے لحاظ سے ہوگا۔ پہلی صورت میں لازم ہے کہ ان صفات میں سے ہر صفت پر ثواب دیا جائے اگر صفت شرعاً محبوب ہو اور اگر مکروہ ہو تو اسی طرح اس پر عذاب دیا جائے۔ کیونکہ کسی ایک چیز کے لئے جو کچھ واجب ہو اس کے مثل کے لیے بھی وہی کچھ واجب ہوتا ہے۔ یہاں آکر ایک ہی چیز پر ایک ہی پہلو سے دو صندیں اکٹھی ہو جاتی ہیں جو کہ مجال ہے۔ اور اگر ثواب و عذاب متعلقات کی وجہ سے ہو تو یہ متعلقات پر ہوگا جو کہ افعال اور تروک ہیں، فی نفسہ اس پر نہ ہوگا۔ لہذا ثابت ہوا کہ فی نفسہ ان اوصاف پر نہ ثواب ہے اور نہ عذاب۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور دوسرے پہلو پر بھی دو طرح سے استدلال ہو سکتا ہے۔

یہاں ایک تیسری صورت بھی بن جاتی ہے جو یہ ہے کہ وہ نہ تو محض صفت ہونے کی وجہ سے متعلق ہو اور نہ محض ان سے پیدا ہونے والے افعال و تروک کی وجہ سے۔ بلکہ وہ محبوب یا مکروہ ہونے کی وجہ سے متعلق ہو۔ لہذا صدیق کا اجتماع نہ رہا۔ عیا کہ پہلی مثال واللہ یحب المحسنین میں گزر چکا ہے۔ اندر میں صورت یہ دلیل پوری نہیں ہوتی۔ اور عقرب مولف ایک دوسرے پہلو سے اس پر بحث کریں گے۔

پہلا یہ کہ محبت اور بغض کا اوصاف مذکورہ سے تعلق ثابت ہو چکا ہے۔ اور بغض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ خواہ اللہ تعالیٰ کا ان سے فی نفسہ انعام کا ارادہ ہو یا انتقام کا۔ اور جو شخص ایسا کہتا ہے اس کی رائے کے مطابق یہ دونوں افعال کی صفات کی طرف لوٹتے ہیں یا پھر ان سے مراد انعام و انتقام کا ارادہ ہوگا۔ اس صورت میں ذات کی صفات کی طرف لوٹیں گے۔ کیونکہ کلام حرب میں نفس حب اور بغض کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے حقیقتاً اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق محال ہے اور یہ دوسرے گروہ کی رائے ہے۔ اور دونوں صورتوں میں حب اور بغض فی نفسہ انعام و انتقام کی طرف لوٹتے ہیں اور یہ دونوں عین ثواب و عذاب ہیں۔ اندر میں صورت مذکورہ اوصاف ثواب و عذاب سے متعلق ہو جاتے ہیں۔

اور دوسرا یہ کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ حب و بغض، ثواب اور عذاب کی طرف نہیں لوٹتے تو صفات سے ان کا تعلق یا تو ثواب و عذاب کو مستلزم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر مستلزم ہوگا تو یہی مطلوب ہے۔ اور اگر غیر مستلزم ہوگا تو بغض کا تعلق یا تو ذات سے ہوگا اور یہ محال ہے یا پھر ایسے امر کی طرف ہوگا جو اللہ کی طرف راجح ہے اور یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جہاں والوں سے بے نیاز ہے۔ وہ کسی غیر کی احتیاج سے بلند ہے۔ نہ ہی اسے اپنی تکمیل میں کسی چیز کی احتیاج ہے بلکہ وہ علی الاطلاق بے نیاز ہے اور ہر لحاظ سے صاحب کمال ہے۔ وہی بندے کی بات تو بدلہ

لہہ کا جاسکتا ہے کہ ثواب و عذاب تو انعام اور انتقام سے اخذ ہیں۔ کیونکہ پہلی دونوں چیزوں پر تو آخرت میں عجز ہوگا۔ رہا انعام وغیرہ تو جیسے وہ آخرت میں ہوگا، دنیا میں بھی ہے۔ گویا ایسے مقامات پر انہیں احسان اور معاصب پر عمل کیا جائے گا۔ لہذا دلیل صرف اس صورت میں پوری ہوتی ہے کہ وہ عین ثواب اور انتقام ہوں۔ اور اس میں جو قابل اعتراض بات ہے وہ آپ سمجھ گئے ہوں گے۔

لے اس کی دلیل گزرنے کی ہے جو یہ ہے کہ جو کچھ کسی چیز کے لیے واجب ہو وہی کچھ اس جیسی چیز کے لیے بھی واجب ہوتا ہے پھر بھی مصنف کے قول للذات میں بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ ذات صفت ہے۔ اس صورت میں وہ پہلی بات کو بدلنے کی قسم ہوگی یا اس صفت والی شخصیت کی ذات ہے تو اس دلیل کی مثال لانا محال ہے۔ الایہ کہ جب عرض کھلی صورت میں ہو تو کہا جائے گا، کیا بندے کے علاوہ کوئی ذات ہے جس کے متعلق مولف نے *واما للعبد کہ رہا ہے؟* تو اسے جواب دیا جائے گا کہ بندہ ہی پسندیدہ یا ناپسندیدہ صفت سے متصف ذات ہے۔ لہذا سابقہ مٹا دیا گیا استحالہ پیدا نہیں ہوتا۔ الایہ کہ اس مقام پر ایک تیسری قسم کا احتمال ہے جسے مصنف نے پہلے ہی چھوڑ دیا اور ہم نے اس پر آگاہ کیا تھا۔

اسی کے لیے ہے۔ لہذا یہ سب کچھ بندے کی طرف ہی لوٹے گا۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حب اور بغض اپنے متعلقات یعنی افعال کے لحاظ سے محبوب یا مکروہ ہیں تو پھر یا تو ان افعال پر بجمع صفات کے جزا دیا جائے ہی ہوگی جیسے ان افعال پر بغیر ان صفات کے ہوگی، یا نہ ہوگی۔ پھر اگر دونوں صورتوں میں جزا میں فرق ہو تو صفات کے لیے جزا کا ایک حصہ ہو جائے گا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور اگر یہ دونوں صورتیں برابر ہوں تو لازم آئے گا کہ عبدالقیس کے زخمی سروالے کا فعل، جبکہ وہ بردبار اور صاحب حوصلہ تھا، اس شخص کے فعل کے مساوی ہو جو ان صفات سے متصف نہیں، اگرچہ فعل میں دونوں برابر ہوں اور یہ بات نادرست ہے۔ کیونکہ جو شخص اللہ کے ہاں محبوب ہو، وہ شخص اس کے برابر نہیں ہو سکتا جو محبوب نہ ہو۔ اور شریعت کا استقراء اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو محبوب ہے وہی غیر محبوب ہونے والا ہے، اور یہ محال ہے۔ گویا ثابت ہوا کہ وصف کے لیے ثواب و عذاب سے حصہ ہے اور جب ثابت ہو گیا کہ صفات کے لیے جزا کا حصہ ہے تو مطلق جزا بھی ثابت ہوگئی۔ گویا طبع زاوا اور ان سے ملتے جلتے اوصاف پر جزا ملے گی۔ اور یہی ہماری مراد ہے۔

اور جو پہلے دلائل گذر چکے ہیں ان کے مطابق اوصاف پر جزا نہیں تو معاملہ میں اشکال پیدا ہو گیا۔

پہلا اشکال یہ ہے کہ تکلیف کے ساتھ جزا و سزا لازم و ملزوم نہیں۔ کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ تکلیف کو ایسے کام پر جزا و سزا ملتی ہے جو اس کے بس میں نہیں ہوتا اور کبھی تکلیف پر

لے مولف نے اسے تیسری مستقل دلیل تو بنا دیا مگر اس سے پہلے کی دو دلیلوں کے بنی پر بنا نہیں کیا۔ کیونکہ ان میں یہ مذکور ہے کہ حب و بغض کا تعلق بجمع صفات پر جاری ہے جبکہ یہاں اس نے ان دونوں کو ان صفات کے افعال کے لواحق و تابع سے متعلق بنا دیا ہے۔ اسی لیے اس نے اسلوب بدل دیا ہے اور پہلی بات (جو تینوں امور سے متعلق ہے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔

لے واو حال ہے اور ان زائدہ۔

تہ یہ لازم کہاں سے آگیا؟ احکام میں سے کسی بھی حکم میں محبوب کی ایسے شخص سے مساوات لازم نہیں جو غیر محبوب ہو اور نہ ہی اس کے بالعکس ہوتا ہے۔

جزا و سزا نہیں ہوتی۔ پہلی صورت کی مثال وہ نازل ہونے والے مصائب ہیں جو انسان پر اضطراراً واقع ہوتے ہیں، خواہ وہ انہیں جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ اور دوسری صورت کی مثال شرابی کی ہے، یا وہ شخص جو عرفائے کسے پاس گیا، جس کے متعلق آیا ہے کہ چالیس دن تک اس کی ناز قبول نہیں ہوتی۔ اور مجھے اہل سنت سے کسی ایسے عالم کا علم نہیں جو یہ کہتا ہو کہ ناز کی پورے ارکان و شروط کے ساتھ ادائیگی پر نازی کو ثواب نہیں ملتا اور ہر مسلمان پر ناز کے واجب ہونے میں بھی کسی کو اختلاف نہیں خواہ وہ عادل ہو یا فاسق۔ اور یہ جب لازم و ملزوم نہیں تو یہ دلیل درست نہیں۔

رہا دوسرا اشکال تو معترض نے تیسری دلیل کے جزا پر دلالت کرنے پر اعتراض کیا ہے۔ اس کا کنہ یہ ہے کہ اگر محض جزا کا ہی ارادہ ہو تو وہ فعل یا ترک پر ایسے ہی واقع ہوتی ہے جیسے اس وصف کے بغیر واقع ہوتی ہے۔ گویا اس کا باطل ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر فعل یا ترک کے وقت اس کا وصف کا بھی ارادہ تھا تو جزا و سزا میں وصف کا بھی اثر ہو گیا۔ اور یہ ایسی دلیل ہے جو فعل و ترک پر جزا کی صحت پر دلیل ہے نہ کہ اس کی نفی پر۔

پہلا مذہب رکھنے والے دوسرے پر درج ذیل دلائل کی بناء پر اعتراض کرتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جب حب اور بغض کے معنی جزا و سزا میں جائیں تو انہیں غیر مقدر

لہ اگر آپ قرآنی آیات پڑھیں تو آپ کو معلوم ہو گا کہ گناہ اور ثواب کا آزمائش کے مواقع پر جو وعدہ ہے تو وہ صرف صبر اور اللہ تعالیٰ کے لیے تسلیم رضا کی صورت میں ہے۔ آپ پر ان بہت سی آیات کا تتبع لازم ہے جو سورہ بقرہ آکل عمران، عنکبوت امداحزاب وغیرہ میں مذکور ہیں۔ اسی طرح احادیث بھی ہیں جیسے:

إذا أحب الله فوما ابتلا هم فمن رضی نله الوصی ومن سخط فله رضا ہے اور جو ناراض ہوا اسکے لیے ناراضگی ہے۔

اور مولف پر یہ عجز کرنا لازم ہے کہ جزا مصائب و شدائد پر نہیں ہوتی بلکہ اس صبر و رضا پر ہوتی ہے جو اس وقت یا اس کے بعد کی جائے۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ یہی بات مکلف کے مقدر پر ہی ہے اور یہی اس سے مطلوب ہے۔ لہذا وہ بات پوری نہیں ہوتی جس کا اس نے یہاں ارادہ کیا ہے۔ نیز یہ بھی جاننا چاہیے جو مولف کے قول علمہ ارجا اولہ بعلمہ میں ہے کہ چونکہ اگر وہ جانتا ہی نہیں تو اس پر صبر و رضا کیسی؟ جس پر ثواب ہو۔ اور عقرب ہی اس کا ترجمہ ہے۔ لہ اسے مسلم نے روایت کیا۔

چیزوں سے متعلق کرنا متمنع ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں صفات اور ذوات ہیں جو اس سے پیدا ہوتی ہیں۔

دوسری دلیل یہ تقسیم اتنی محدود نہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں امر سے متعلق ہوں جو ثواب و عذاب کے علاوہ بندے کی طرف راجع ہو اور عادات و اطوار کے لحاظ سے اچھا یا بُرا ہونے کی صفت رکھتا ہو۔

تیسری دلیل اگر افعال صفات سے پیدا ہوتے ہیں تو صفت میں کمال یا نقص کے تناسب سے بھی یہ افعال واقع ہوں گے۔ اسی لئے ہم صفت کے کمال سے صانع کے کمال پر اور اس کے بالعکس پر استدلال کرتے ہیں۔ تو یہاں بھی یہی صورت ہے۔ یہاں آکر ثواب افعال کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے اور ثواب میں تفاوت افعال میں تفاوت کی طرف راجع ہوتا ہے نہ کہ صفات کی طرف۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ دونوں اطراف غور و فکر کے لئے کشش رکھتی ہیں۔ اور اس کی تحقیق کے لئے مزید تفصیلات درکار ہیں جن کی یہاں ضرورت نہیں۔ اور تو فیق تو اللہ ہی سے ہے۔

پانچواں مسئلہ

ایسی تکلیف پر پہلے بحت گزر چکی ہے جو مکلف کے بس میں نہ ہو، البتہ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ تکلیف مکلف کے بس میں تو ہو مگر اس پر گراں ہو۔ اس وقت ہمارا یہی موضوع ہے۔ اگر ہم یہ جان لیں کہ شارع علیہ السلام تکلیف مالا یطاق کا قصد نہیں رکھتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم گراں بار تکالیف کی اقسام کو معلوم ہی نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں گراں بار تکالیف تو ثابت ہیں لیکن تکلیف مالا یطاق ثابت نہیں ہے جسے عقلاً، کی جماعت بلکہ اکثر اشعری علماء و غیر ہم نے متمنع قرار دیا ہے۔ رہے معتزلہ تو ان کی اصل ہی تکلیف مالا یطاق ہے، گراں بار تکلیف نہیں جب یہ صورت ہو تو ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں بالنسبت غور کرنے کے لئے

لے اس کی تردید پہلے گزر چکی ہے کہ جزا و سزا کے اور فاعل کے ایسے کاموں میں قدرت رکھنے کے درمیان کوئی تلامذہ نہیں (وہ لازم و ملزوم نہیں) بلکہ ایسے کام کے علم ہونے یا نہ ہونے میں بھی ایسا تلامذہ نہیں ہے۔

لے یعنی صفت کی قوت میں زیادتی سے فعل میں زیادتی لازم آئے گی خواہ اچھی ہو یا بُری۔ لہذا اگر افعال میں مساوات ہو تو صفات میں اختلاف نہ ہوگا۔ اس طرح تیسری دلیل درست ثابت ہوتی ہے۔

بقیہ اگلے صفحہ پر

اس تفصیلت رکھنے والی شریعت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس بحث میں پڑنے سے پہلے مشقت کے معنی پر غور کرنا ضروری ہے۔ لغوی لحاظ سے یہ لفظ مشق (يَشُقُّ شَقًّا وَمَشَقَّتٌ) عَلَيَّ الشَّيْءُ (یہ چیز مجھ پر بھاری ہوگئی) سے مشتق ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز آپ کو تھکا دے۔ اسی سے ارشاد باری ہے۔
 كَمْ تَكُونُوا ابَا لِعَيْبِهِ اِلَّا لِبَشِقِ اِلَّا نَفْسٍ - جہاں تم زحمت شاقہ کے بغیر نہیں پہنچ سکتے۔
 اور شق، مشقت سے اسم ہے۔ وضع عربی سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر ہم مشقت کے یہی معنی لیں تو یہ چار اصطلاحی پہلوؤں کا تقاضا کرتا ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مشقت مقدر علیہ وغیرہ میں عام ہو۔ گویا تکلیف بالایطاق کو اس لحاظ سے مشقت کا نام دیا جاتا ہے کہ اسے بار بار تکلیف سہہ کرا داکرنے کی کوشش کرتا ہے اور ایسی درندگی اور تھکان میں جا پڑتا ہے جو سود مند نہیں ہوتی۔ جیسے قیام کی تکلیف برداشت کرنے کے بعد بیٹھ جانا اور انسان کا ہوا میں اٹنے کی کوشش کرنا اور اسی سے ملتی جلتی دوسری باتیں ہیں۔ تو جب مقدر والے کام کے ساتھ اسے پورا کرنے کی مشقت، جو نفس پر گرا بنا رہو۔ جمع ہو جاتی ہے تو اسے گراں بار عمل کا نام دیا جاتا ہے اور جو اس کی ادائیگی میں تکلیف اور تھکاؤ ہوتی ہے اسے مشقت کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس یہ مشقت خاص طور پر اس مقدر والے کام کے لیے ہو۔ الایکہ وہ عادی احوال میں عام عادت سے نکل جانے اس لحاظ سے اس کو بردے کا رلانے میں نفوس کو تشویش ہوتی ہے، اور اس میں اس مشقت کی وجہ سے اسے قائم کرنے میں بے چین ہونا پڑتا ہے۔

اس صورت کی پھر دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ مکلف بہ فعل معینہ افعال سے مختص ہو اس لحاظ سے کہ اگر ایک بار ایسا

عملہ اگر مولف دلیل کے ساتھ انہ ثابت الحکمہ تو بات زیادہ واضح ہوتی یعنی جب گراں بار تکلیف اور تکلیف بالایطاق میں نہ آتا تا کوئی تلازم ہے نہ نضیاً، تو ان دونوں قسم کی نفی اور ان کا علم ہونے میں بھی تلازم نہیں۔ الایکہ یہ کہہ دیا جائے کہ، جب وہ پہلی شریعتوں کی طرف راجع ہو تو اسے دلیل کے طور پر نہیں بلکہ صرف مانوس ہونے کی صورت میں ہی اخذ کیا جاسکتا ہے۔ حتی کہ وہ دعویٰ پر تفریح شدہ معلوم ہو۔ اور دوسری کو دلیل بنا دیا کیونکہ اس شریعت کے علماء کی نظر میں وہ ایسا ہی ہے

فعل واقع ہو تو اس میں مشقت معلوم ہو اور یہی وہ مقام ہے جس کے لئے فقہاء نے مشہور رخصتوں کی اصطلاح وضع کی ہے۔ جیسے مرض اور سفر میں روزہ چھوڑنے یا سفر میں نماز پوری ادا نہ کرنے کی رخصت اور ایسی ہی دوسری رخصتیں ہیں۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ افعال معینہ سے مختص نہ ہو لیکن جب اعمال کی کلیوں اور ان پر ہمیشگی پر نظر کی جائے تو وہ گرانبار بن جائے اور اس پر عمل کرنے والے کو مشقت لاحق ہو اور یہ بات صرف نوافل میں پائی جاتی ہے جبکہ انسان انہیں اپنی برداشت سے بڑھ کر بجا جائے، جس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔ الایہ کہ ہمیشگی کی صورت میں وہ اسے تھکا دیتی ہے۔ حتیٰ کہ انسان کو اس پر عمل کرنے سے اتنی ہی مشقت ہوتی ہے۔ جتنی کہ پہلی قسم والی مشقت میں ایک بار کرنے سے ہوتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان کے لئے نرمی مشروع کی گئی ہے کہ وہ اتنا ہی عمل کرے جسکے ملال نہ ہو، جس حد تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصل کے روزوں فلو اور تکلف کے اتمام سے بنبہ کیا ہے اور فرمایا کہ:

حَذُّ دَائِمِ الْأَعْمَالِ مَا يُظَلِّقُونَ آتَاہِ عَمَلٌ بِجَلَاؤِ جَنَّتِي تَمَّ طَاقَتِ رَكَتَيْهِ
فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمْلَأَ حَتَّى تَمَلُّوا اللہ (جزا دینے کے ہرگز سیر نہیں ہوگا) لیکن تم
(عمل کرتے کرتے) سیر ہو جاؤ گے۔

نیز فرمایا:

القصدة المقصدة تبلغواہ ایسی درمیانی راہ اختیار کرو جسے تم نباہ سکو۔
اور ایسی بہت سی احادیث ہیں۔ اور ان پر تنبیہ کا موقع کوئی اور ہے۔ یہی وہ مشقت ہے جو امر کلی سے پیدا ہوتی ہے اور پہلی قسم کے لحاظ سے امر جزئی میں پیدا ہوتی ہے۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ مقدر والے کام سے خاص تو ہو لیکن اس میں نفس کو تھکانے کی ایسی تاثیر نہ ہو کہ اسے عادی امور میں عام عادات سے نکال دے اور اس پر عمل کرنے سے پیشتر اسے عادت بنانے میں نفس تکلیف زیادہ ہو جو نفس پر شاق گزرے۔ اسی لیے اس پر لفظ تکلیف کا اطلاق ہوتا ہے جو لغوی لحاظ سے مشقت کے معنی میں آتا ہے۔ کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں كَلَّفْتُ نَفْسِي كَلْفًا جبکہ آپ کسی کام کے کرنے کا حکم دیں جو اس پر شاق ہو

لے حدیث کا بخیرا جسے بخاری نے والقصد تبلغوا کے الفاظ سے روایت کیا۔

اور تکلفت الشئ اس وقت کہتے ہیں جب آپ اسے مشقت سے برداشت کریں۔ اور حملت الشئ تکلفتہ اس وقت کہتے ہیں جب آپ تکلف کے بغیر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ اس اعتبار سے ایسی ہی باتیں مشقت کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ کسی کے سپرد معاملہ کرنے اور زائد اعمال میں داخل ہونے کی بات ہے۔ جو دنیوی زندگی کے تقاضے ہوتے ہیں۔

اور چوتھی وجہ وہ ہے جو اسے اپنے اقبل سے اس کا خاص ہونا لازم کر دے۔ کیونکہ تکلیف سے مکلف کو اپنی خواہش نفس چھوڑنا پڑتی ہے۔ اور خواہش نفس کی مخالفت ایسی خواہش ولے پر مطلقاً شاق گذرتی ہے جس کی وجہ سے انسان کو کوفت اور تکلیف ہوتی ہے۔ اور یہ بات خلقت میں جاری عادات سے معلوم ہو جاتی ہے۔

گویا فی نفسہ مشقت میں غور کرنے سے پانچ وجوہ بنتی ہیں جو نظم میں آکر چارہ جاتی ہیں۔ ان میں سے پہلی تو علم اصول میں ملمض ہو چکی ہے اور اس سے متعلق بیان گزر چکا ہے۔ دوسری تو وہ ہے۔

چھٹا مسئلہ

بلاشبہ شارع نے تکالیف شاقہ و شدیدہ کا قصد نہیں کیا اور اس پر دلیل کئی امور ہیں؛ پہلا امر اس پر دلالت کرنے والی اخصوص ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ
الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۱۵۷)

اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

نیز فرمایا؛

آلہ مراد یہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ اس سے الگ ہو جاتی ہے۔ دوسرہ پہلی ہی ہوگی جس میں انسان کا تھکاؤ و مشقت سے دوچار ہونا متعین ہے۔ جیسا کہ مولف نے یہاں اور چوتھی قسم کی شرح کرتے ہوئے آٹھویں مسئلہ میں کہا ہے جو کہ تیسری قسم کے متعلق اس کے قول لیس فیہ من التاثير فی تعب النفس خروج عن المعتاد (نفس کی تھکاؤ کے معاملہ میں عام عادات سے خارج ہوجانے کی تاثیر نہیں ہے) کے مخالف ہے۔

تہ یعنی مصنف نے ان سے دو وجوہ کو دوسری وجہ میں ہی داخل کر دیا جہاں اس نے اس دوسری وجہ کی دو قسمیں بنا دیں۔

رَبَّنَا وَلَا تَقْبَلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا
 حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴿۲۸۶﴾
 اورو حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ایسا کر دیا۔
 لئے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال
 جو تو نے ہم سے پہلے کے لوگوں پر ڈالا تھا۔

نیز ارشاد باری ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا (الْأَدْسَعَهَا) (۲۸۸)
 اللہ تعالیٰ کسی کو بھی اس کی وسعت سے زیادہ
 تکلیف نہیں دیتا۔

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
 الْعُسْرَ (۲/۱۸۵)
 اللہ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے، تنگی کا نہیں
 رکھتا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
 حَرَجٍ (۲۲/۷۸)
 اللہ تعالیٰ نے دین میں تمہارے لئے کوئی تنگی
 نہیں رکھی۔

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ
 خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِصْبَغًا (۴/۲۸)
 اللہ چاہتا ہے کہ تم سے تخفیف کر دے۔ اور انسان
 کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ
 حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (۵/۶)
 اللہ تعالیٰ تم پر تنگی نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ وہ تمہیں
 پاک کرنا چاہتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

يُعِشُّ بِالْحَيْفِيَّةِ السَّمْعَةَ لَمْ
 دَمَا خَيْرٌ مِنْ شَيْئٍ إِلَّا اخْتَارَ
 ايسرهما ما لم يكن اثماً

میں نرمی رکھنے والی حنیفیت کے ساتھ بھی گیا ہوں
 اگر آپ کو دو چیزوں میں سے کسی
 ایک کا اختیار دیا جاتا تو آپ ان سے آسان تر
 کو اختیار کرتے الا یہ کہ وہ گناہ ہو۔

لہ یہ دلیل کا آخری حصہ ہے کیونکہ اس آیت سے دہائی گئی ہے اور حدیث میں اس کی قبولیت کا ذکر ہے۔
 لہ اسے مسلم نے روایت کیا۔

تہ دلیل آیت کے شروع میں ہے۔ اسی طرح اس میں بھی جو استدراک کے بعد ہے۔ اسی لئے فرمایا: (الآیہ)
 تہ اس حدیث کا آخری حصہ ہے وَمَنْ خَالَفَ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي (اور جس نے میری سنت کی مخالفت
 کی، اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں) اسے خطیب نے جابر سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا: یہ حدیث حسن یعنی
 ہے۔ اور عراقی نے اسے احمد سے نکالا۔

حدیث کے الفاظ ہیں مالم یکن اثماً۔ کیونکہ اگر بات محض گناہ کو چھوڑنے کی ہو تو اس میں کوئی مشقت نہیں۔ اور اسی مفہوم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ اگر آپ مشقت کا قصد رکھنے والے ہوتے تو نہ آسانی کا ارادہ رکھتے نہ تخفیف کا، بلکہ تنگی کا ارادہ رکھتے اور یہ باطل ہے۔

دوسری بات رخصتوں کے مشروع ہونے کے بارے میں جو کچھ ثابت ہو چکا ہے وہ یقینی امر ہے اور جہاں تک معلوم ہے وہ امت کے دین کی ضرورت ہے جیسے نازدگان روزہ چھوڑنا۔ نازوں کو جمع کرنا اور اضطراری حالت میں حرام چیزوں کو کھالینا۔ کیونکہ پرورش تنگی اور مشقت کو علی الاطلاق اٹھانے پر یقینی طور پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ چیزیں ہیں جن میں گرائی تک جانے تکلیف اور اعمال میں ہمیشگی کرنے سے روکا گیا ہے۔ اگر شارع احکام کی بجا آوری میں مشقت کا قصد رکھنے والے ہوتے تو شریعت میں نہ رخصت ہوتی اور نہ تخفیف۔ تیسری بات۔ اس بات پر اجماع ہے کہ احکام کی بجا آوری میں مشقت کا وجود نہیں پایا جاتا اور یہ شارع کے ایسا قصد نہ رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر شارع کا ایسا قصد ہوتا تو شریعت میں تناقض اور اختلاف واقع ہوتا جو اس کی نفی کر دینے والا ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں شریعت کی وضع مشقت و وطندگی پر ہوتی، جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت نرمی اور آسانی پر وضع کی گئی ہے، تو ان دونوں کو جمع کرنا تناقض اور اختلاف ہے۔ جبکہ شریعت اس سے پاک ہے۔

رہی تیسری وجہ تو وہ ہے۔

ساتواں مسئلہ

یہ بات خارج از بحث ہے کہ شارع نے تکلیف کے لئے جن باتوں کا قصد کیا ہے ان میں کلفت و مشقت لازم ہوتی ہے خواہ وہ کیسی ہو، لیکن عام حالات میں اسے مشقت لہ یہ صرف گناہ چھوڑنے سے خاص نہیں بلکہ ہر وہ کام جس میں مذکورہ حیثیت موجود ہو، جاری ہوگا۔ مختصراً مولف کا قول واضح نہیں۔

یعنی پہلی قسم میں۔ اور مؤلف کا قول ولا تخفیف یعنی دوسری قسم میں۔

سے تحقیقاً جو حقیقی دلیل ہے۔ اگر مؤلف والرباع یا والیہنا مثلاً کہتے تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

کا نام نہیں دیا جاتا جیسا کہ طلب معاش کے لئے پیشہ اختیار کرنے کو اور باقی تمام صنائع کو بھی مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔ کیونکہ عادی امور میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جن پر عمل سے پیدا ہونے والی کلفت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ بلکہ اہل دانش اور عادی حضرات ایسے عمل کو جس میں وقفہ کرنا پڑے اسے مستثنیٰ کا نام دیتے اور اس کی مذمت کرتے ہیں۔ تکالیف کے سلسلے میں عادات کی یہی صورت ہے۔

اسی منہوم سے وہ فرق واضح ہو جاتا ہے جو ایسی مشقت میں ہے جو عادتاً مشقت شمار نہیں ہوتی اور جو شمار ہوتی ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ ایسا کام جو دوام چاہتا ہو اور اس پر عمل کرنے سے اس عمل میں یا اس کے بعض حصہ میں انقطاع واقع ہو جائے یا عمل کرنے والے کو کچھ خرابی پیش آئے خواہ یہ مالی ہو یا جانی یا اس کے حالات میں گڑبڑ پیدا ہوتی ہو تو ایسی مشقت کو عادات سے خارج سمجھا جائے گا۔ اگرچہ اس میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جسے اکثر حالات میں عادتاً مشقت شمار کیا جاتا ہے۔ اور اسے آپ کلفت کا نام دے لیں۔ گویا اس دنیا میں انسان کے سب ہی احوال کلفت ہوتے ہیں۔ اس کے کھاتے میں بھی کلفت ہے پینے میں بھی اور باقی سب کاموں میں بھی۔ لیکن انسان کو اس لحاظ سے قدرت دی گئی ہے اور یہ تصرفات اس کے دباؤ کے تحت ہوتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ وہ خود ان تصرفات کے دباؤ کے تحت ہو۔ یہی حال تکالیف کا ہے۔ اسی انداز پر تکلیف کو سمجھنا چاہیے اور اس چیز کو بھی جو مشقت کے ضمن میں آتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو کچھ بندوں پر عادی مشقت سے برقرار رہنے والی تکلیف کے ضمن میں آتا ہے وہ نفس مشقت کے لحاظ سے شارع کی طلب کا مقصود نہیں بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس میں کچھ ایسے مصالح ہیں جو مکلف کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس پر دلیل اس سے پہلے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ بیان اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ تکلیف میں **ایک اعراض** مشقت کا قصد نہیں کیا گیا تو اس کی کئی صورتیں ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ نفس تکلیف کے نام سے ہی سمجھا جا سکتا ہے کہ لغوی لحاظ سے اس کی حقیقت ایسی طلب ہے جس میں کلفت ہو اور یہی مشقت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿٢٨٥﴾ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ

تکلیف نہیں دیتا۔

عہدہ اعلیٰ صفحہ پر

تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ اس پر ایسی مشقت نہیں ڈالتا جس پر وہ قادر نہ ہو، بلکہ اس سے صرف وہی مطالبہ کرتا ہے جو عادتاً اس کے بس میں ہو۔ گویا ایسی تکلیف ثابت ہوگئی جو مشقت ہے۔ امر و نہی کا قصد یقیناً مشقت کی طلب کو مستلزم ہے اور طلب تو فعل سے ہی متعلق ہے اس لحاظ سے کہ وہ مشقت ہے۔ جس کا نام شریعت نے تکلیف رکھا ہے۔ گویا اس صورت حال میں یہی مقصود ہے اور اسی انداز پر اللہ تعالیٰ کے اس قول کو معمول کیا جائے گا۔

دَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ (۲۷/۴۸)
اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر کوئی
تنگی نہیں بنائی۔

اور اس سے ملتی جلتی اور بھی آیات ہیں۔

دوسری صورت شارح یہ بات جاننے والا ہے کہ وہ کس چیز کی تکلیف دے رہا ہے اور کیا کچھ اس سے لازم آتا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ مجرد تکلیف مشقت کو مستلزم ہے۔ گویا لہٰذا اس مسئلہ میں پہلے ایسے دلائل گزر چکے ہیں جو عادت سے خارج مشقت کے عدم قصد پر دلالت کرتے ہیں اور ایسی مشقت میں رخصتیں بھی ہیں اور وہ چیزیں بھی جن میں تخفیف مطلوب ہے۔ مگر یہاں مشقت ہی بطور معمولات ہے اور جب موضوع ہی مختلف ہو گیا پھر ان میں سے کسی ایک کے دلائل دوسرے کے لئے لازم نہ رہے اگرچہ وہ مشقت کے عنوان میں متحد ہیں۔ اب یہ آپ کا کام ہے کہ تتبع سے معلوم کریں کہ بعض آیات دلیل بن سکتی ہیں۔ اسی طرح آخری دلیل سے جو مولف کے قول و لو کان الا سے لی گئی ہے، یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مشقت جس کے مطلقاً مشقت ہونے کا قصد نہیں کیا گیا وہ دوسری یا تیسری قسم سے ہے تاکہ شارح کے نرمی اور آسانی کا قصد رکھنے کے ساتھ تناقض لازم نہ آئے۔ تاہم منقریب گیا رہیں مسئلہ میں یہ بات آرہی ہے کہ جیسے عادی مشقت کے حصول کا قصد نہیں کیا گیا ویسے ہی اسے اٹھانے کا بھی قصد نہیں کیا گیا۔ اور یہ بات ہمارے مقرر کردہ طریق کے مطابق اس آخری دلیل کے موافق نہیں۔ اسی طرح چند آیات کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہتا۔

لہٰذا یعنی یہ سابقہ دلائل میں سے ایک ہے، جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ جو دلیل یہاں لاگو ہے وہ دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ مشقت اور حرج پر محمول ہے جو یہاں دعوے کا موضوع نہیں۔ الایہ کہ مولف نے بقیہ آیات کا ذکر نہیں کیا جن سے آپ معلوم کر سکیں یرید اللہ یکدم الیسر جیسی آیات یہاں مولف کے دعویٰ پر دلالت کرتی ہیں جو اس نے اپنے قول واذ تقروا هذا الا میں پیش کیا ہے اور ضمیر یہ ہے کہ گزشتہ بیان کے بموجب اگر شارح نے مطلقاً مشقت کا قصد کیا یا عادی مشقت کا تو یہ تناقض ہو جائے گا۔

شارع تکلیف کے ساتھ مشقت کے الزام کو جانتا تھا کہ اسے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اندرین صورت یہ لازم آتا ہے کہ شارع مشقت کا طالب ہو۔ کیونکہ سبب کا قصد رکھنے والا یہ جانتا ہے کہ سبب کے قصد کے لئے کس چیز کو سبب بنایا جائے۔ اور اس مسئلہ کا اثبات کتاب الاحکام میں گذر چکا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مقام پر شارع مشقت کا قصد رکھنے والا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر تکلیف کے دوران اگر مشقت لاحق ہو تو اس پر ثواب ملتا ہے اور یہ تکلیف کے ثواب کے علاوہ ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فَمَنْ سَبَّحَ لِلَّهِ تَائِبًا

یہ اس لئے کہ انہیں اللہ کی راہ میں نہ پیاس کی تکلیف ہوئی نہ تھکاوٹ کی اور نہ بھوک کی۔

نیز فرمایا:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (۲۹/۶۹)

اور جن لوگوں نے ہمارے لئے کوشش کی ہم ان کو ضرور اپنے رستے دکھا دیں گے۔

اور جو مسجد کی طرف زیادہ قدم چل کر جانے کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ جن کے گھر مسجد سے دور ہیں ان کے لئے بڑا اجر ہے۔ اور جو وضو کے پورے طور پر کرنے اور ناگوار امور پر صبر والی حدیث ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے بھی اس پر درج ذیل آیت میں متنبہ کیا ہے۔

كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (۲/۱۶)

تم پر جنگ فرض کی گئی اور وہ تمہیں ناگوار ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔

اور یہ اس لئے ہے کہ جنگ میں بڑی مشقتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآلِهِمُ الْجَنَّةَ (۹/۱۱)

اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے ان کے جان و مال کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔ اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں۔

تو جب مشقتوں پر ان کے مشقیں ہونے کی وجہ سے عادی تکلیف سے زیادہ ثواب ملتا ہے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ مشقت شارع کا مقصود ہے۔ ورنہ اگر ایسا قصد نہ ہوتا تو اس پر ثواب نہ ملتا۔ جیسے باقی سب امور جن کی تکلیف نہیں دی گئی۔ مکلف انہیں اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا کتاب الاحکام میں مباح کے بیان میں ذکر ہو چکا ہے۔

یہ سب باتیں تکلیف کے ساتھ مشقت کی طلب کے لئے شارع کے قصد پر دلالت کرتی ہیں اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جب مکلف کوئی کام سرانجام دینے کے لئے نکتہ ہے تو اس میں دو طریق پر قصد ممکن ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ

اعتراض کا جواب

اس کے مشقت ہونے کے لحاظ سے اس کا قصد کرے اور دوسرے یہ کہ اس کے مصلحت ہونے کے لحاظ سے اس کا قصد کرے اور سمجھے کہ مکلف کے لئے جلد یا بدیر یہی قصد بہتر ہے دوسرے طریق کے متعلق تو کوئی شک نہیں کہ شارع کا مقصود عمل ہے اور اسی پر ساری شریعت گواہ ہے جیسا کہ اس کتاب میں پہلے گزر چکا ہے رہا پہلا طریق تو ہم یہ نہیں کہتے کہ شارع کا یہ قصد تھا۔ اور اگر تو قصد ہوں

بھی تو ان کا اجتماع لازم نہیں ہوتا کیونکہ طبیب کا مریض کو کڑوی کھیل دو ایلانے، رگوں کے قصد اور

گوشت خوردہ اعضاء کو کاٹ کر دکھ دینے سے مریض کو نفع پہنچانے کا قصد ہوتا ہے نہ کہ اسے دکھ پہنچانے کا۔ اگرچہ وہ جانتا ہے کہ یہ مقصد دکھ پہنچانے سے حاصل ہوگا۔ اسی طرح تکلیف کے ذریعہ خلقت کے مصالح کے حصول کے لئے شارع کے قصد کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ خواہ

یہ مصالح جلد حاصل ہوں یا بدیر۔ اور اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ مجموعی طور پر شارع تکلیف سے مصالح کا قصد رکھتا ہے۔ گویا نزع جو ہے تو وہ مشقت کے لئے شارع کے قصد میں ہے۔

اور مشقت کو تکلیف کا نام تو اس سے لازم ہونے والی چیز کے اعتبار سے دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ کسی چیز کا نام اس اعتبار سے رکھتے ہیں جو اسے لازم ہو۔ اگرچہ

وہ استعمال میں مقصود نہ ہو۔ جیسا کہ علم الاشتقاق (کسی مادہ سے مشتق الفاظ کا علم) سے معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ معنی مجازی نہ ہونے چاہئیں بلکہ لغوی وضع کی حقیقت کے مطابق ہونے چاہئیں۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ سبب سے مسبب کے واقع ہونے کا علم۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکلف کے حق میں قصد کا قائم مقام ہے تو وہ صرف بعض وجوہ سے ہی

سے جو نفع پہلی وضع کے لحاظ سے بنایا گیا ہو۔ اس کے متعلقات اور قرینہ پر انحصار نہ ہو تو وہ حقیقت ہوگی مجاز نہ ہوگا۔ لے یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ مسبب کہ جاننے والا ہو اور اس کا قصد نہ رکھتا ہو اور صرف نفس نفع کا قصد رکھتا ہو۔

قطع نظر اس کے کہ کسی دوسری چیز میں پڑنے سے اسے کوئی مفصلہ لاحق ہو جائے۔ لیکن اس حالت میں شارع نے اسے اس کا قصد کرنے والا ہی سمجھا ہوا اور اس کا نتیجہ غیر تک پہنچنا لازم ہوا اور مسبب کے واقع ہونے کے متعلق اس کا علم اس کی طرف

قصد کے قائم مقام ہو۔ گویا شارع نے بھی مصلحت کی راہ میں پیش آنے والے مفصلہ کا قصد نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اسے جانتا ہے۔

قائم مقام ہوتا ہے۔ یعنی شرعی احکام سے مجموعی طور پر سبب اپنانے کی رو سے شمار کیا جائے گا نہ کہ اس لحاظ سے کہ وہ واقع ہونے والے مفسدہ کا قصد کرنے والا ہے۔ جب کہ ہم یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس نے منفعت کے بغیر کسی چیز کا قصد نہیں کیا۔ تو جب اس کا قصد ہی نہیں تو یہی چیز بیاں شارع کے حق میں مطلوب ہے۔ اس صورت میں وہ نفس مصلحت کا قصد رکھنے والا ہوگا نہ کہ ان بعض مفاسد کا جو اس راستہ میں لازماً پیش آتے ہیں۔ اور اس بات کا اثبات پہلے کتاب اللہ کا میں گزر چکا ہے۔ اور مکلف کے حق میں اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

علاوہ ازیں اگر احکام کی بجآوری میں شارع قصد سے کوئی ایسی بات لازم آئے جس سے مصلحت کی راہ میں کوئی مفسدہ لازم آتا ہو اور شارع کا قصد شرعاً مفسدہ کو واقع کرنا ہو تو گزشتہ دلیل کی صحت کا بطلان لازم آئے گا کہ شریعت مصالح کے لئے بنائی گئی ہے نہ کہ مفاسد کے لئے۔ اور بالخصوص ہمارے زیر بحث مسئلہ میں یہ لازم آئے گا کہ وہ مشقت کو رفع کرنے کا بھی قصد رکھتا ہے اور ساتھ ہی اسے واقع کرنے کا بھی۔ اور یہ بات محضاً و سمعاً محال اور باطل ہے۔

علاوہ ازیں طیب کا کڑوی دوا پلانے، گوشت خوردہ اعضا کاٹنے، درو والی داڑھیں نکالنے، زخموں کو چیرنے کا قصد، مصلحت میں مانع نہیں۔ نہ وہ مریض کی خواہش کے مطابق اس کا علاج کرتا ہے خواہ اس سے مریض کو اذیت لازم ہو۔ کیونکہ اس کا مقصد تو ایسی مصلحت ہے جو ایذا کے مفسدہ ہے، جو لازماً اس راہ میں پیش آتا ہے، بدرجہا بڑی اور نہایت قابل لحاظ ہے۔ اور شریعت کی ہمیشہ یہی شان رہی ہے اگر تکلیف اس قسم کی ہو تو اس کے بغیر چارہ نہیں خواہ وہ مشقت کی طرف لے جائے۔ کیونکہ مقصود تو مصلحت ہے۔ گویا تکلیف ہمیشہ اسی شاہراہ پر چلتی ہے اور شارع سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مشقت منہی عنہ ہے۔ اور جب ایسی بات کا حکم دیا جائے جس سے مشقت لازم ہو تو بھی شارع نے مشقت کا قصد نہیں کیا۔ کیونکہ اگر وہ اس کا قصد رکھنے والا ہوتا تو اس سے منع نہ کرتا فلذا معلوم ہوا کہ عادی اعمال سے لازم ہونے والی مشقت کو عادی مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔

ماحصل یہ ہے کہ تکلیف عادات کے مطابق ہوتی ہے اور جو چیز بھی تکلیف کی جنس سے ہوگی اس میں مشقت ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ گویا جو کچھ تکلیف سے لازم آتا

لہ یعنی دلائل کی رو سے اس کا قصد تخفیف اور آسانی وغیرہ کے لیے ہو۔ اور مولف کا قول دایقاً عہا (اور اس کو

واقع کرنا) یعنی اس دوسرے اجراض کے مطابق۔

ہو اسے مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔ چہ جائیکہ اسے کے واقع ہونے کا علم اس کی طلب یا اس کی طرف قصد کو مستلزم ہو۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثواب ایسی مشقت پر ملتا ہے جو محض تکلیف کی بجائے لازمی طور پر پیش آتی ہو اور مکلف کا اس چیز پر عمل اس مشقت کے بغیر نہ ہو سکتا ہو۔ اس لحاظ سے ایسی مشقت مقصودہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن وہ مطلقاً مقصودہ نہیں ہوتی لہذا شارع نے اس مشقت کے مقابلہ میں اصل کام کرنے کے اجر پر زائد اجر کو مرتب کیا ہے یہ بات اس چیز پر دلالت نہیں کرتی کہ مشقت ہی اصل مطلوب ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ان مشقتوں کا سبب، جن کا عمل مطلوب کے وقت سبب اختیار نہیں کیا جاتا، جو اجر ملتا ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے انسان کو پیش آنے والے مصائب اور مشقتوں پر اجر ملتا ہے اور اس کی برائیاں دور کر دی جاتی ہیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے۔

مَا يَصِيبُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ وَصَبٍ
وَلَا نَصَبٍ وَلَا هَوٍّ وَلَا خَوْفٍ حَتَّى
الشُّوْكَةِ يَشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ
بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ ۗ

کسی مومن کو جو بھی مصیبت، مشقت اور
حزن و ملال پہنچتا ہے حتیٰ کہ کانٹا بھی چھتا ہے
تو اس کے بدلے اللہ اس کی برائیوں کو دور کر
دیتا ہے۔

لہ برائیوں کا دور کرنا تو صریح بات ہے مگر یہ محض مصائب پیش آنے پر اور کہاں سے آگیا جبکہ اس پر کیلئے عمل نہ ہوگا۔ جیسے صبر۔
۱۷۰۔ اے بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔ اس حدیث کی شرح میں نوح الباری میں کہا ہے کہ اس حدیث کے بارے میں شیخ
عزالدین بن عبد السلام پر گرفت کی گئی ہے جہاں اس نے کہا: بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مصیبت زدہ کو اجر ملتا ہے۔ یہ ان کی صریح غلطی
ہے کیونکہ ثواب و عذاب کا تعلق تو کسب سے ہے اور مصائب کسی نہیں ہوتے بلکہ اجر تو صبر و رضا پر ہوتا ہے۔ اور گرفت کی وجہ یہ
بیان کی کہ صریح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ اجر محض مصیبت پہنچنے پر ہوتا ہے۔ رہا صبر و رضا کا معاملہ، تو وہ قدر زائد ہے۔
مکن ہے کہ صبر و رضا کا اجر مصیبت پہنچنے کے اجر پر زید اضافہ ہو۔ قرآنی کتب میں کہ: مصائب یقینی طور پر کفار سے ہیں خواہ ضرر
انکے ساتھ شامل ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر شامل ہو جائیں تو بڑا کفارہ بن جائیگا ورنہ تھوڑا ہی رہیگا۔ قرآنی کتب میں کہ: کوئی بھی مصیبت
ایسے گناہ کا کفارہ ہوگی جو اس کے برابر ہو اور دراصل کے لیے اسے اس پر اجر ملے گا۔ (ابن حجر، شارح بخاری) کا کلام ختم ہوا۔ میں کتا
ہوں کہ قرآنی کی بحث میں یہ تحقیق شاید دونوں اقوال میں جمع کی صورت ہے۔ گویا مصیبت بغیر ثواب و جزا کے کفارہ ہے جس کے مقابلہ میں مکلف
کا کوئی عمل نہ ہوئے میں کوئی چیز نالغ نہیں رہا۔ اجر و ثواب کا معاملہ تو عقلی لحاظ سے بھی اور آیات قرآنیہ کے منفرکے لحاظ سے بھی اسکا تعلق
صبر و رضا و تسلیم سے ہے۔ اور یہ تحقیق شیخ عزالدین کا کلام کے منافی نہیں کیونکہ یہ کفارہ بننے کی نفی نہیں کرتی صرف اجر کی نفی کرتی ہے اور یہ ہر دو لحاظ

اور اسی طرح کی دوسری روایات بھی ہیں۔

علاوہ ازیں جب یہ معلوم ہو جائے کہ کسی مباح کام کے کرنے سے کوئی ممنوع کام پیدا ہو رہا ہے تو اس مباح کا قصد نفس ممنوع کے قصد کی طرح نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح پیش آنے والے نفس ممنوع کے قصد کی مانعت پر مباح کے قصد کا بھی اتفاق ہو سکتا ہے۔ اور جب اس کا قصد نہ کیا جائے اور وہ اسے جاننے والا ہو تو اس مسئلہ میں علماء اختلاف رکھتے ہیں۔ اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اثباتی بیان آ رہا ہے۔

فصل

اس مسئلہ پر ایک دوسری اصل ترتیب پاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تکلیف کے دوران مکلف کو یہ خیال کرتے ہوئے کہ مشقت کا بڑا اجر ہے، اس کا قصد نہ کرنا چاہیے البتہ اسے اس بات کا اختیار ہے کہ وہ عمل ہی ایسا کرے جس میں بھاری مشقت کی وجہ سے اسے بڑا اجر ملے، اس حیثیت سے کہ وہ عمل ہے (نہ کہ پیش آجانے والی مشقت)۔

اور یہ دوسری صورت اس لیے درست ہے کہ تکلیف کی پوری کی پوری شان میں ہے کیونکہ وہ ایسے نفس عمل کا قصد کرتا ہے جس پر اجر مرتب ہو تا ہے۔ تکلیف کی وضع سے شارع کا قصد ہی یہی ہے۔ اور جو کچھ شارع کے قصد کی موافقت میں آئے وہی مطلوب ہے۔

اور پہلی صورت کی بات یہ ہے کہ اعمال کا وار و مدار تو نیتوں پر ہے۔ اور تصرفات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے مقام پر انشاء اللہ یہ ذکر ہوگا۔ لہذا وہی بات درست ہوگی جو شارع کے قصد کے موافق ہو پھر جب مکلف کا قصد مشقت کو واقع کرنا ہو تو اس نے شارع کے قصد کی مخالفت کی۔ اس لحاظ سے کہ شارع نے تکلیف کے ساتھ نفس مشقت کا قصد نہیں کیا۔ اور ہر وہ قصد جو شارع کے قصد کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہذا مشقت کا قصد باطل ہے۔ اس صورت میں منہی عنہ قسم کا کام ہوگا۔ اور جس کام سے منع کیا گیا ہے اس میں کوئی ثواب نہیں۔ بلکہ اگر یہ نہی درجہ تحریم کو جا پہنچے تو اس میں گناہ ہے۔ گویا مشقت میں پڑنے کے قصد پر اجر کی طلب مناقض قصد ہے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو حضرت جابر سے مروی صحیح حدیث کے خلاف

باقی رہ گئے۔ تو نو مسلم نے مسجد کے قریب منتقل ہونے کا ارادہ کیا۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے ان سے فرمایا "مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ تم لوگ مسجد کے قریب منتقل ہونا چاہتے ہو" انہوں نے کہا "ہاں یا رسول اللہ! ہم ایسا ارادہ رکھتے ہیں" تو آپ نے فرمایا:
دِيَارُكُمْ تَكْتَبُ اِنَّكُمْ دِيَارُكُمْ تمہارے گھر، تمہارے تو قدم کھچے جاتے ہیں۔
مَكْتَبُ اِنَّكُمْ دِيَارُكُمْ تمہارے گھر، تمہارے تو قدم کھچے جاتے ہیں۔

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت جابر نے فرمایا: "ہمارے گھر مسجد سے دور تھے تو ہم نے ارادہ کیا کہ مسجد کے قریب گھر خریدیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع کر دیا اور فرمایا:

اِنَّ لَكُمْ بِكُلِّ حُطْوَةٍ دَرَجَةٌ تمہارے لئے ہر قدم کے بدلے درجہ ہے۔

اور ابن المبارک کے رقت آمیز واقعات میں ہے جسے انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت کیا کہ وہ سمندر میں ایک کشتی میں سوار تھے جس کے پانی کی جانب کے راستے ختم ہو گئے تھے۔ اس وقت ایک آدمی کہنے لگا "اے کشتی والو! اٹھ جاؤ۔ اس نے سات دفعہ یہ بات کہی تو ہم نے کہا "تم دیکھتے نہیں ہم کس حال میں ہیں؟ پھر اس نے ساتویں بار میں یہ اضافہ کیا کہ فیصلہ تو وہی ہے جو اللہ نے خود دے دیا ہے کہ "جو شخص دنیا میں شدید گرمی کے دن اپنے آپ کو اللہ کے لئے پیاسا رکھے گا تو اللہ اسے قیامت کے دن سیراب کرے گا۔ اسی بات کے تتبع میں حضرت ابو موسیٰ اشعری سخت گرمی کے دن روزہ رکھا کرتے تھے۔

اور شریعت میں ایسی باتیں موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عبادات اور باقی تمام تکالیف میں مکلف کا اپنی جان پر شدت کرنے کا قصد درست اور قابل ثواب ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے مسجد کے قریب منتقل ہونا پسند کیا تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لے یہ حدیث تین طرح مروی ہے۔ اسے مسلم نے نکالا۔

لے یہ حدیث بخاری میں بھی ہے جو اس طرح ہے۔

اعظم الناس اجراً فی الصلوة ابعدهم

فاز کے بارے میں سب سے بڑا اجر اس شخص کے لئے ہے

فابعدهم میثی اھر تیسیر

جو سب سے دور ہے یعنی جو چل کر آنے کے لحاظ سے دور ہیں۔

نے اپنی جگہ پر برقرار رہنے کا حکم دیا۔ تاکہ زیادہ قدموں کی وجہ سے زیادہ ثواب ملے۔ گویا وہ ایسے شخص کی طرح تھے۔ جن کے سامنے دوراہ عمل ہوں۔ ایک آسان اور دوسرا دشوار۔ تو آپ نے انہیں دشوار راستے کا حکم دیا اور ان سے اس کام پر اجرا کا وعدہ دیا گیا۔ بلکہ زیادہ اجر کی خاطر انہیں اس انتقال سے منع کر دیا گیا۔

اور اولیاء اللہ میں سے صاحب احوال کے احوال پر غور فرمائیے۔ وہ اپنے پروردگار کی بندگی میں وہاں تک پہنچ گئے جو ان کی طاقت کی انتہا تھی۔ حتیٰ کہ عزائم کو اختیار کرنا اور خستوں کو ترک کرنا ہی ان کا اصول بن گیا۔ اور یہ سب باتیں گذشتہ بیان کے خلاف دلیل ہیں علاوہ انہیں صحیح میں حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے وہ کہتے ہیں، ایک انصاری کا گھر مدینہ میں پر لے کر آیا۔ پرتھا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کی ادائیگی کو کبھی خطا نہ کرتا۔ ہمیں اس سے کوفت ہوئی تو ہم نے اس سے کہا، اے فلان! اگر آپ ایک گدھا خرید لیں تو آپ دھوپ کی شدت اور زمین کے جانوروں سے بچ سکتے ہیں۔ وہ کہنے لگا، خدا کی قسم! میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرا گھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر سے بڑا ہوا ہو اور ابی بن کعب کہتے ہیں کہ میں اسے سوار کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آیا اور آپ کو اس کی خبر دی۔ آپ نے اسے بلایا تو اس نے ایسی ہی بات کہی اور کہا کہ وہ اپنے قدموں کے لئے اجر کی امید رکھتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا:

إِنَّ لَكَ مَا حَسَبْتَ - تمہارے لئے وہی کچھ ہے جو تم نے گمان کیا۔

اعتراض کا جواب | جواباً ہم عرض کے کہ:

اولاً، یہ ایک ہی معاملہ کے متعلق احاد خبریں ہیں۔ جن سے یقینی استقراء ترتیب نہیں پاسکتا اور ظنیات، قطعیات کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلہ قطعیات کی قسم سے ہے۔

۱۔ اسے مسلم و ابوداؤد نے نکالا۔

۲۔ یہ مسجد سے دوری تھی اور دور کے گھروں سے مسجد تک آنے والے میں مشقت تھی۔ اور یہ ایک ہی قضیہ ہے۔ جس کے متعلق اخبار احاد وارد ہوئی ہیں۔ اور جو کچھ ابن المبارک سے منقول ہے اور اصحاب الاحوال کا عمل ہے تو اس کا جواب غرقیب مولف دے رہا ہے۔

ثانیاً، ان احادیث میں نفس مشقت کے قصد پر کوئی دلیل نہیں۔ پہلی حدیث بخاری میں ہے جس کی تفسیر بھی وہیں موجود ہے۔ کیونکہ بخاری میں یہ زائد الفاظ بھی موجود ہیں۔

ذِكْرُهُ أَنْ تَعُوِيَ الْمَدِينَةَ قَبْلَ
ذَلِكَ لِيَلَّا تَخْلُواَنَا حَيْثُ هُمْ
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف
سے مدینہ کے ننگا ہونے اور اس کی اس جانب
کو ننگہ بانی سے خالی رہنے کو ناپسند فرمایا،
مِنْ حِوَا سِتْهَا۔

اور مالک بن انس سے مروی ہے کہ وہ شخص پہلے عقیق میں مقیم ہوا، پھر مدینہ چلا آیا۔ جب وہ عقیق میں اقامت پذیر ہونے لگا تو اسے کہا گیا، "آپ عقیق میں کیوں سکونت پذیر ہوتے ہیں مسجد ہے دوری تم پر گراں گزرے گی۔" اس نے جواب دیا: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس مقام کو پسند کرتے تھے۔ یہیں جبریل آپ کے پاس آئے تھے اور بعض انصار نے مسجد کے قریب منتقل ہونے کا ارادہ کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: امانتحتسبون خطاکم؟ (کیا تم اپنے قدموں کا خیال نہیں کرتے)، مالک نے آپ کے اس قول امانتحتسبون خطاکم سے یہ سمجھا کہ یہ مشقت میں داخل ہونے کی جہت سے نہ تھا بلکہ وہ اس مقام کی فضیلت کی جہت سے تھا جہاں سے منتقل ہونا تھا۔

رہی ابن المبارک کی حدیث تو وہ صحابی کا عمل ہونے کی وجہ سے حجت ہے اگر ان سے اس کی سند درست ہو معہذا اس حدیث میں تو صرف یہ خبر ہے کہ جس شخص پر عبادت کی مشقت ملے اگر عقیق بنی سلمہ کا مسکن تھا تو اس کی مقام کی فضیلت میں کوئی مانع نہیں جس کی حدیث میں اس قول سے تفسیر کی گئی ہے وکہہ ان تعوی المدینة (آپ نے مدینہ کا ننگا رہنا پسند نہ کیا) گویا وہ چوکی کا مقام تھا۔ جس کے قصد پر اور وہاں جانے پر اس لحاظ سے انسان کو ثواب ملتا ہے۔ گویا امام کے فہم میں اور اس بقیہ حدیث کی تفسیر میں کوئی منافات نہیں اور اگر ان انصار (بنو سلمہ) کے گھر عقیق کے علاوہ کسی دوسری جگہ تھے اور بنو سلمہ کے علاوہ دوسرے انصار کی بات ہو اور یہ بات تھی کوئی دوسرا ہوتو بات واضح ہو جاتی ہے۔ اور ہم اس کی مزید وضاحت بھی کریں گے۔

۳ یعنی وہ جسے بخاری نے روایت کیا یا نبی سلمة الا تَحْسَبُونَ اَنَا وَاَوْ كُمْ اَوْ دُرِّي رُوَايَتِ فِي هَذَا تَحْسَبُونَ اَنَا وَاَوْ كُمْ۔ پھر اوہی نے کہا کہ خطاکم کے معنی زمین میں پتلے وقت انکے پاؤں کے نشانات ہیں۔

۴ جیسا کہ بخاری اور ابوداؤد میں حضرت جرہ سے روایت ہے آپ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وادی عقیق میں یہ کہتے سنا ہے کہ میرے پروردگار کی طرف سے ایک آنے والا میرے پاس آیا اور اس نے کہا کہ اس وادی میں نازا دیکھیے اور کیے عمرہ اور حج۔ اور ابوداؤد نے اسے مالک سے نکالا۔ آپ نے فرمایا کسی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ مدینہ جاتے ہوئے (بقیہ لکھے صفحہ ۱۶۵)

زیادہ ہو اس کے لئے اجر کی عظمت ثابت ہے۔ جیسے ناپسندیدہ باتوں مثلاً سخت سردی کے وقت وضو یا جہاد میں مشقت اور پیاس۔ اندر میں صورت حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی سخت گرمی کے دن روزہ رکھنے کو پسند کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی نے نماز اور صدقہ کے نوافل پر جہاد کو پسند کر لیا وغیرہ وغیرہ۔ اس لیے نہیں کہ اس میں اجر کے حصول کے لیے جان پر سختی کرنے کا قصد ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ عبادت میں داخل ہونے کے قصد میں مشقت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اجر زیادہ ہو جاتا ہے۔ گویا اس قصد میں مشقت تابع ہے متبوع نہیں۔ اور ہماری بحث تو اس بات میں ہے کہ قصد میں مشقت تابع ہو۔ اسی طرح انصاف کی حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں جو سختی کے قصد پر دلالت کرتی ہو۔ اس میں تو محض مسجد سے دوری کی مشقت پر صبر کے قصد کی دلیل ہے تاکہ اس کا اجر زیادہ ہو۔ یہی حال باقی تمام روایات کا ہے جو اس معنی میں ہیں۔

رہی ارباب احوال کی حالت، تو ان کے مقاصد اپنے معبود کے حق میں قیام کرتے وقت اپنے خطوط سے دستبرداری ہے۔ یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ انہوں نے محض اپنی جانوں پر سختی اور مشقتیں برداشت کرنے کا قصد کیا ہے جیسا کہ اس پر پہلے دلیل گزر چکی ہے اور بعد میں انشاء اللہ عنقریب آ رہی ہے۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) دو رکعت نماز یا جو اس کا بھی چاہے اپڑھے پھر اس مقام سے آگے نکل جائے۔ اور وہ مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہے۔ اور ترمذی کی حدیث سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ بنو سلمہ مدینہ کی ایک طرف تھے حقیق کا مدینہ سے چھ کی میل کی مسافت پر ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیق بنو سلمہ کا مسکن نہیں تھا۔ جب یہ صورت ہو تو یہاں (یعنی حقیق کی) فضیلت بنو سلمہ کے مسکن کے علاوہ دوسری ہے۔ کیونکہ یہ فضیلت اس کے چوکی ہونے اور مدینہ کی منگھانی کی وجہ سے ہے۔ بخلاف حقیق کے۔ اغلب گمان یہی ہے کہ حقیق کی فضیلت عبارت گزارے کے طور پر ہے۔ الایہ کہ یہ بات بھی محتاج ثبوت ہے کہ وہ کوئی ردسرا واقع ہے۔

لہٰذا پسندیدگی عبادت کی ایک قسم ہے جس میں مشقت اس کے لوازمات سے ہے۔ گویا اس میں مشقت کا قصد نہیں پایا جاتا۔ رہا حضرت ابو موسیٰ کا کم حرارت والے دن روزہ رکھنے کی بجائے شدید حرارت والے دن روزہ رکھنا، تو ان کی اس روش میں مشقت کا قصد اجر میں زیادتی کے لیے ہے۔ آپ نے یہ کام اس شخص کی نصیحت کے زیر اثر کیا جس نے لوگوں کو پکارا تھا اور شاید اس جواب کا مقام مولف کا قول انما فیہ قصد الدخول الخ ہو (آپ نے تو اس میں داخل ہونے کا قصد صرف اس لیے کیا کہ) ہو۔

ثالثاً، اس پر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نہی کے مقابلہ میں ہے جو آپ نے ان لوگوں کو کی تھی جنہوں نے الگ تھلگ رہنے میں سختی برتنے کا ارادہ کیا تھا جبکہ ان میں سے ایک نے کہا کہ ”میں روزے رکھتا جاؤں گا اور کبھی نہ چھوڑوں گا“ اور دوسرے نے کہا، میں رات بھر کھڑا ہوں گا اور سوؤں گا نہیں۔“ اور تیسرے نے کہا کہ ”میں عورتوں کے پاس نہ جاؤں گا“ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر گرفت کی اور اپنے متعلق بتلایا کہ آپ یہ سب کام کرتے ہیں اور کہا کہ:

يَمْنٌ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ
جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی اس کا
مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔
بتی لہ

اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان بن مظعون کے الگ تھلگ رہنے کو مردود قرار دیا، اور اگر آپ اسے اجازت دے دیتے تو ہم سختی ہو جاتے اور آپ نے اس شخص کے عمل کو مردود قرار دیا جس نے دھوپ میں کھڑا رہ کر روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ آپ نے اسے روزہ پورا کرنے کا حکم دیا اور دھوپ میں کھڑا رہنے سے منع کر دیا۔ لہٰذا اور آپ نے فرمایا، ”غلو کرنے والے ہلاک ہو گئے۔“ اور سختی سے آپ کا روکنا شریعت میں مشہور ہے اس لحاظ سے یہ اصل قطعی ہے۔ پھر حجبِ نفس پر سختی شارع کے قصد سے نہ ہو تو مکلف کا اس کے لیے قصد شارع کے تخفیف معلومہ سے متعلق یقینی قصد کے مخالف ہوگا پھر حجب اس کا قصد شارع کے قصد کے خلاف ہوا تو باطل ہے درست نہیں۔ اور یہ واضح ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

فصل

گزشتہ بیان پر ایک اور اصل بھی یہی ہے۔ جو یہ ہے کہ ماذون فیہ افعال (جن کاموں

کی اجازت ہو، یا تو واجب ہوں گے یا مستحب اور یا مباح، جب ان میں مشقت کی راہ اختیار کی جائے گی تو یہ یا تو اس جیسے عمل ہیں حسب عادات ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر حسب عادت ہو تو اس پر پہلے بحث گزر چکی ہے کہ اس میں شارع کے نزدیک مشقت، اس لحاظ سے کہ وہ مشقت ہے، مقصود نہیں ہے۔ اور اگر یہ حسب عادت نہ ہو تو اولیٰ تمکائی ہے کہ وہ شارع کا مقصود نہ ہو۔ یہ صورت یا تو مکلف کے سبب اور اس کی پسند کی وجہ سے ہوگی، کیونکہ یہ عمل اپنی اصل کے لحاظ سے اس کا مقصود نہیں، یا نہ ہوگی۔

پھر اگر ایسی صورت مکلف کے سبب کی وجہ سے پیدا ہو تو اس سے منع کیا گیا ہے۔ ایسی عبادت گزارى درست نہیں۔ کیونکہ شارع نے ماذون کاموں میں حرج کا قصد نہیں کیا اس کی مثال وہ حدیث ہے جس میں ایک شخص نے دھوپ میں کھڑے رہ کر نذرمانی تھی۔ اسی لئے حضرت مالکؒ نے اس حکم کے بارے میں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نذرمانے والے کو روزہ پورا کرنے کے لئے اور بیٹھ جانے اور سایہ میں آجانے کے لئے دیا تھا، کہا ہے کہ جس بات میں اللہ کی اطاعت تھی، اسے آپ نے پورا کرنے کا حکم دیا اور جس کام میں اللہ کی معصیت تھی اس سے منع کر دیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے تقرب کے لئے اور جو کچھ اس کے ہاں ہے اس کے حصول کے لیے نفوس کی تہذیب (عذاب دینا، دکھ پہنچانا) کو سبب نہیں بنایا۔ اور یہ ظاہر ہے الایہ کہ یہ نہی مشروط ہو کہ وہ عمل کے شروع کرنے کے بعد ساتھ شامل ہو جائے عمل میں داخل ہونے کے سبب سے نہ ہو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے لہذا اس کا حکم واضح ہے۔

۱۷ یعنی تین قسموں میں۔ اور مولف کا قول غیر صحیح فی التعبدیۃ واجب اور معذوب کی دو قسموں سے خاص ہے، مباح کے لیے یہ بات نہیں۔

۱۸ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے تھے کہ آپ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا اور اس کے متعلق پوچھا۔ لوگوں نے بتلایا کہ یہ ابو اسریل ہے جس نے نذرمانی ہے کہ دھوپ میں کھڑا رہے گا اور روزہ رکھے گا۔ روزہ چھوڑے گا، نہ سایہ میں آئے گا اور نہ کسی سے کلام کرے گا۔ آپ نے فرمایا۔ اسے کہو کہ سایہ میں چلا جائے اور باتیں کہے اور روزہ پورا کرے۔ اس حدیث کو بخاری، مالک اور ابوداؤد نے نکالا۔ اہ تیسیر۔

۱۹ مولف کے کلام میں ہی اس مفروضہ کی اصل ہے جبکہ اس نے کہا ہے مع این ذلک العمل لا یقتضیہا (معنا یہ عمل اس کا تقاضا نہیں کرتا) گویا یہ شرط بحث کے موضوع کے لیے تاکید کی طرح ہے۔

اور اگر وہ عمل کے تابع ہو جیسے مریض جو روزہ رکھنے یا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور حاجی جو پیدل یا سوار ہو کر حج کی قدرت نہ رکھتا ہو مگر ایسی مشقت سے جو ایسے عمل میں عام حالات سے خارج ہو تو یہی وہ صورت ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ
بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵)

اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور اسی سلسلہ میں رخصتوں کی مشروعیت ہے۔
ایسا آدمی اگر رخصت پر عمل کرے تو ٹھیک ہے اور ممکن ہے کہ وہ حفظِ نفس کے لیے ایسا کر رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے رخصت کو قبول کر رہا ہو کہ اس کے پروردگار کی طرف سے اس کی اجازت ہے اور اگر وہ رخصت پر عمل نہ کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔
پہلی صورت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا ایسا گمان کرے کہ اگر وہ یہ کام کرے تو اس کے نفس یا جسم یا عقل یا عادت میں ایسی گڑبڑ ہوگی جو اسے تنگی اور مشقت سے دوچار کر دے گی۔
اور اس سبب سے اس کام کو ناپسند کرے۔ یا ایسی بات ہے جس کا اسے حق نہیں۔ اسی طرح اگر وہ نہ جانتا ہو نہ ہی ایسا گمان کرے لیکن جب کام کرے تو اسے یہ باتیں پیش آجائیں۔ پھر جب اسے ایسی نشوونما کہ چیزیں پیش آجائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کام سے حرکت جائے۔ ایسی ہی صورت کے سلسلے میں یہ آیا ہے کہ:

كَيْسٌ مِنَ الْبُرِّ الصَّيَّامِ فِي السَّفَرِ
سفر میں روزہ رکھنا کوئی تنگی نہیں۔
اسی طرح آپ نے طعام کی موجودگی میں اور پاخانہ پیشاب کی حاجت ہونے کی صورت میں نماز سے منع فرمایا نیز فرمایا:

لَا يَلْمِزُ الْمُحَافِي وَهُوَ عَضْبَانٌ
غصہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہ کرے۔
اور قرآن میں ہے:۔

لَهُ ان دونوں میں فرق پہلے بیان ہو چکا ہے جو یہ ہے پہلی صورت میں اسے کوئی ثواب نہیں۔ البتہ اس سے حرج دور ہوجاتا ہے۔
اور دوسری صورت میں اسے ثواب بھی ہے اور حرج بھی رخصت ہوجاتا ہے

لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ
 جب تم نشر کی حالت میں ہو تو نماز کے

قریب نہ ہو جاؤ۔

سکاردی (۲۸۳)

اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں جن سے آپ نے ماذون فیہ عمل کے اپنے کمال تک نہ پہنچ سکتے کی وجہ سے منع فرمادیا کیونکہ شارع کا قصد بندے کے ان کی حفاظت ہے تاکہ وہ آئینوں سے پاک صاف رہے اور مکلف پر رحم کھانا تاکہ حلقہ تکلیف میں داخل ہوتے وقت اس کے لئے کافی گنجائش موجود ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا ایسا گمان رکھتا ہو کہ وہ کام کرنے کے کچھ بگاڑ پیدا نہ ہوگا لیکن اس کام میں خلاف عادت مشقت ہو۔ ایسے موقع پر بھی مجموعی طور پر رخصت مشروں ہے۔ اور اس بات کی تفصیل کتاب الاحکام میں موجود ہے۔ اور اس میں علت یہ ہے کہ مشقت کی زیادتی ایسی چیز ہے جس سے دشواری پیدا ہوتی ہے بلکہ مشقت فی نفسہ دشواری اور حرج ہے۔ اور اگر وہ اس پر صبر کرنے پر قادر ہے تو وہ ان چیزوں سے ہے جن پر وہ عادتاً صبر کی قدرت نہیں رکھتا۔

یہاں ایک تیسری صورت بھی سن جاتی ہے جو یہ ہے کہ مشقت ہو تو خلاف عادت، مگر وہ بعض لوگوں کے لئے بالنسبت عادت کی طرح بن جاتی ہے اور ایسی کئی چیزیں ہیں۔ عبادت گزاروں میں ارباب احوال اور اللہ کی طرف کٹ کر آجانے والے جو تکالیف میں اپنی پوری کوشش صرف کرنے میں مدد کئے گئے ہیں۔ اس خاصیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اور جس چیز کی طرف کٹ کر آتے ہیں اس پر ان کی امداد ہو جاتی ہے۔ آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف نہیں دیکھتے۔

وَأَسْتَبِيئُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ
 اور صبر اور نماز کے ذریعہ مدد طلب کرو۔
 وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْغَاشِيِينَ
 اور البتہ وہ گمانبار ہے مگر ڈرنے والوں پر

(نہیں)۔

(۲/۴۵)

گویا اللہ تعالیٰ سے مکلف پر نماز کو گمانبار بتلایا لیکن ڈرنے والوں کو ان سے مستثنیٰ کر دیا جن

لئے یعنی ”ردوں کاموں میں سے کونسا افضل ہے؟“ کیا رخصت قبول کرنا افضل ہے یا عزیمت پر عمل کرنا اور اس راہ میں کئی پیاسے شفا یاب ہوئے رحمہ اللہ۔

اس کا کچھ حصہ دوسری صورت میں داخل ہے۔ گویا مشقت خلاف عادت ہو اور جانتا ہو یا گمان کرتا ہو کہ دوران عمل کوئی بگاڑ رونما نہ ہوگا۔ الیہ کہ اس کا وہ عمل بالنسبت ایسے ہو جائے جیسے کہ وہ حسب عادت ہے۔

کے امام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ وہ وہی ہیں جن کی آنکھوں کی ٹھنڈک نمازیں تھی حتیٰ کہ آپ دنیا کی تنگ و دو سے (اٹا کر) نمازیں راحت حاصل کرتے تھے۔ اور اتنی دیر قیام فرماتے کہ آپ کے پاؤں متورم ہو جاتے پھر جب یہ صورت حال ہو تو جو شخص اس پہلو میں آپ کی دراست میں خاص ہو وہ اس خاصیت کی برکت حاصل کر لے گا۔

اور یہ قسم ایسی بحث کا مطالعہ کرتی ہے جس میں طوالت کی ضرورت ہے کیونکہ یہ ایسا مقام ہے جس میں غفلت برتی جاتی رہی ہے پھوٹے ہی ہیں جنہوں نے اس پر کلام کیا ہے حالانکہ اصول شریعت میں یہ ثابت شدہ ہے۔

فصل

جاننا چاہیے کہ جو حرج مکلف سے اٹھا لیا گیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔
پہلی وجہ: راستے سے کٹ جانے، عبادت سے نفرت اور تکلیف سے ناپسندیدگی کا خوف ہے اور یہ سب باتیں جسم، عقل، مال یا حال میں بگاڑ واقع ہونے کے خوف کے معنی کے تحت منظم ہو جاتی ہیں۔
دوسری وجہ: انسان سے متعلقہ مختلف قسم کے کاموں میں مزاحمت کی بنا پر ان کاموں کے پوری

لے یعنی دوسری صورت انہی دونوں قسموں سمیت۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ جاتا ہو یا گمان کرنا ہو کہ دوران عمل اس کی جان یا عقل میں بگاڑ واقع نہ ہو گا یا اور مؤلف کا قول: **و یلتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال الفساد عليه في حبه أو عقلمه** (اور اس کے جسم یا اس کی عقل میں فساد واقع ہونے سے خوف۔ کے اس معنی کے تحت یہ سب باتیں منظم ہو جاتی ہیں) اس قسم کے اہل موضوع کے منافی نہیں۔ کیونکہ بغیر علم یا ظن کے اس بگاڑ کے واقع ہونے سے ان باتوں کا یا تقصیر کا خوف یا اس صورت کو مؤلف نے سابقہ فصل میں دو صورتوں میں سے پہلی صورت قرار دیا اور اس فصل میں رفع کی دو صورتوں میں سے پہلی صورت قرار دیا ہے جو الخوف من الانقطاع (کٹ جانے کا خوف) ہے یا اس قسم کا خوف ہے الخ اور عقرب بعد والی فصل میں دوسری صورت کی تفصیل آرہی ہے اور وہ مزاحمت کے وقت تقصیر کا خوف ہے الخ اور یہ اس مقام پر نظر کے اعتبار سے ہے۔ اور عقرب ہم اس مسئلہ کے آخر میں اس کام پر عمومی طور پر مؤلف کا مناقشہ دیکھیں گے۔

طرح سرانجام نہ پانے کا خوف ہے۔ جیسے اپنے اہل و عیال کی گزرانِ محبت کوئی دوسری تکلیف راہ میں آپڑتی ہے تو یہ مصروفیت بسا اوقات بعض اعمال سے توجہ ہٹا دیتی اور مکلف کو دوسرے کاموں سے منقطع کر دیتی ہے اور ممکن ہے کہ استقضاءئے بحث میں مبالغہ کے طور پر اس کا مقصود دونوں اطراف پر محمول کرنا ہو تو وہ دونوں سے منقطع ہو جائے گا۔

پہلی صورت کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مبارک شریعت بنائی ہی ایسی ہے جو کبھی فرما، فیاضی اور سہولت والی ہے۔ جس کے ذریعہ خلقت کے دلوں کی حفاظت کی اور ان کے لئے اس کو پسند فرمایا: پھر اگر لوگ فیاضی اور سہولت کے خلاف عمل کریں گے تو انہیں ایسی تکلیف پیش آئے گی جو ہر گزرانِ اعمال کے لئے نہ تھی۔ کیا آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف نہیں دیکھتے:-

وَأَعْلَمُوا أَنِّي كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْكُمْ رَسُولًا مُبْتَلًى
لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأُمُورِ لَغُلَبْتُمْ
أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنِّي كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْكُمْ رَسُولًا مُبْتَلًى
لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأُمُورِ لَغُلَبْتُمْ

اور جان لو کہ تم میں اللہ کا رسول موجود ہے
اگر وہ اکثر امور میں تمہارے پیچھے لگ جائے
تو تم شکست میں پڑ جاؤ (تا آخر)

یہ آیت خبر دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے آسانی اور سہولت کے ساتھ ایمان کو پسند کیا ہے اور اسے ہمارے دلوں میں زینت دی ہے اور اس پر جزا کا سچا وعدہ کیا ہے۔ اور حدیث میں ہے:-

عَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيعُونَ
فَكَانَ اللَّهُ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا

تمہیں اتنا ہی عمل کرنا چاہیے جتنی تم میں
طاقت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس وقت
تک اجر دینے سے، سیر نہیں ہوتا جب
تک کہ تم عمل کرنے سے اکتا جاؤ۔

اور قیامِ رمضان (نماز تراویح) والی حدیث میں ہے:-
فَاتَهُ كَمَا يُعْمَلُ شَأْنُكُمْ، وَلَكِنْ
حَشِيئَتُ أَنْ تَقْدُرَ مِنْ عَلَيْكُمْ صَلَاةَ
اللَّيْلِ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا لَه

تمہارا حال مجھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن میں
ڈراؤں کہ تم پر رات کی نماز فرض کر دی
جائے تو تم اس سے عاجز ہو جاؤ گے۔

لہ یعنی شریعت کی تکالیف سے نفرت ہے۔

تہ مسلم کی روایات میں سے ایسا اس لفظ سے (دیکھنی) آتا ہے۔

اور حواء بنت تویت کی حدیث میں ہے۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسے کہا یہ حواء بنت تویت ہے۔ لوگ گمان کرتے ہیں کہ وہ رات بھر نہیں سوتی! اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لَا تَنَامُ اللَّيْلُ؟ خُنْذَامِنَ الْعَمَلِ
مَا نَظَّيْقُونَ ذَا اللَّهَ لَا يَسَامُ
اللَّهُ حَتَّى تَنَامُوا -

کیا تو رات بھر سوتی نہیں؟ آنا ہی عمل کرو
جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ خدا کی قسم اللہ
راجر دیتے دیتے، نہیں اکتاتا تا آنکہ تم
رعمل کرتے کرتے، اکتا جاتے ہو۔

اور حضرت انس کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں داخل ہوئے دو ستونوں کے درمیان ایک رسی کھینچی ہوئی تھی۔ آپ نے فرمایا ”یر کیا ہے“ لوگوں نے بتلایا کہ یر رام المؤمنین، حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی رسی ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے انہیں سستی یا کمزوری ہو جائے تو اس کا سہارا لے سکیں۔ آپ نے فرمایا:

حُلُوهُ الْبَيْضِ أَحَدَكُمْ نِسْاطُهُ
فَإِذَا كَسَلِ أَدْفَعُو قَعْدَتَهُ

اس رسی کو کھول دو۔ تم میں سے ہر ایک کو
چاک و چون بند رہ کر نماز ادا کرنا چاہیئے۔ پھر
جب گرانی یا کمزوری واقع ہونے لگے تو
بیٹھ جائے۔

اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ والی حدیث میں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:

أَفْتَانِ أَنْتَ يَا مَعَاذَ رَأْسِ مَعَاذِ لَوْ لَوْ كُنْتُمْ فِي مِثْلِ مَا تَجَاهْتُمْ بِهِ، جَبَّ أَنْهَوْنَ
نِيَامَتُمْ كِرَاتِي بِرُؤْسِ نَمَازِكُمْ لِيَا كَرِيحًا. بِيحْرَ أَيْ نِيَامَتُمْ:

اِنَّ مَسْأَلَكُمْ مُتَعَدِّينَ. فَاَيُّكُمْ مَا صَلَّى
بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ فَاِنَّ فِيهِمْ

تم میں سے کچھ لوگ نفرت پیدا کرنے والے
ہیں۔ تم سے جو بھی لوگوں کی امامت کرے

لہ اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے روایت میں سے ایک ہے جو یوں ہے۔

الصَّعِيبِ وَالْكَبِيرِ وَذَ الْعَاجَةِ لَهُ
تو نماز لمی نہ کرے کیونکہ مقتدیوں میں کمزور
بھی ہوتے ہیں بوڑھے بھی اور کام کاج
والے بھی۔

آپ نے رحم کے طور پر وصلی روزوں سے بھی لوگوں کو منع فرمایا اور نذر سے بھی اور فرمایا۔
إِنَّ اللَّهَ يَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَعْلِ
اللَّهُ تَعَالَى نَذَرَكَ سَبَّانِي خَيْلٍ سَمَالٍ
فَأَنَّهُ لَا يُعْنِي مِنْ قَدَرِ اللَّهِ شَيْئًا
ذِكْمًا قَال - ۱۱۰
نکال لیتا ہے جو اللہ کی تقدیر کے مقابلہ
میں اس کے کچھ کام نہیں آتا۔ یا جو الفاظ آپ
نے ادا فرمائے۔

لیکن یہ سب کچھ مدلل اور معنی کے لحاظ سے معقول ہے جیسا کہ پہلے اکتا ہٹ، طلال، بجز طاعت
سے نفرت اور کراہت کے متعلق گزر چکا ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا:

إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَبْنِيٌّ فَأَوْعِلُوا
فِيهِ يَوْفِقِي وَلَا تَبْغِضُوا إِلَيَّ
أَنْفُسَكُمْ عِبَادَةَ اللَّهِ فَإِنَّ
الْمَنْبِتَ لَا أَرْضًا تَقَطَّعَ وَلَا ظَهْرًا
أَبْقَى ۱۱۰
یہ دین متعین ہے۔ اس میں نرمی سے داخل ہو
اور اللہ کی عبادت کے لیے اپنے دل میں
نفرت پیدا نہ کرو۔ کیونکہ لوگوں سے کٹ جانے
والے نے نہ تو اپنا سفر طے کیا اور نہ سواری
پر رحم کھایا۔

۱۱۰۔ اس کے قریب قریب روایات میں سلم کی روایات میں سے ایک ایسے جو یوں ہے۔

لا تَنْذَرُوا فَإِنَّ النَّذْرَ وَالْيَعْنِي مِنْ
الْقَدَرِ شَيْئًا وَأَنَا سَيَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَعْلِ -
۱۱۰ اس حدیث کو احیاء العلوم میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا۔
إِنَّ هَذَا الدِّينَ الْقَتِينُ فَأَوْعِلْ فِيهِ بَرَقَ
وَلَا تَبْغِضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ فَإِنَّ
الْمَنْبِتَ لَا أَرْضًا تَقَطَّعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى -
یہ مضبوط دین ہے۔ اس میں نرمی اختیار کرتے ہوئے
مشغول ہو اور اللہ کی عبادت سے اپنے دل میں نفرت
پیدا نہ کرو کیونکہ لوگوں سے کٹ جانے والے نے نہ اپنا
سفر طے کیا اور نہ سواری پر رحم کھایا۔

خرافی کہتے ہیں کہ احمد نے اس حدیث کو انس رضی اللہ عنہ سے اور سستی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جو وصلی روزے سے منع فرمایا تو یہ ان کے لیے ازراہ رحمت تھا۔ صحابہؓ کہنے لگے: آپ تو وصل کرتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا:

إِنِّي لَأَسْتُمْ لَهَيْتُكُمْ إِنِّي أَبَيْتُ
يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيَنِي —
میری ہیئت تم صی نہیں۔ میں اس حال
میں رات گزارتا ہوں کہ میرا پروردگار
مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی۔

ان سب احادیث کا حاصل یہ ہے کہ اس معنی میں نہی کے لیے معقول وجہ ہے جو شارح کا مقصود ہے جب یہ صورت ہو تو نہی اسی وجہ کے ساتھ، خواہ ایجابی ہو یا سلبی، گھومتی ہے۔ لہذا جب کسی کو ایسی وجہ معلوم ہو جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلائی تھی تو نہی متوجہ ہوتی ہے اور بات سمجھ جاتی ہے۔ اگر ایسی کوئی بات معلوم نہ ہو تو نہی مفقود ہوگی۔ گویا اس میدان میں لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ اپنے آپ کو عمل میں داخل کرنے کے سبب برخلاف عادت زائد مشقت اسے حاصل ہو جو اس عمل میں اثر انداز ہو یا اس عمل کے علاوہ کہیں فساد پیدا ہوتا ہو یا بے چینی اور ملال پیدا ہو، یا اس کام کے کرنے سے صحتی نہ رہے جیسا کہ اکثر مکلفین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ جن اعمال میں ایسی باتیں ہوں تو ایسے مکلفین کو ان کا ارتکاب نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ شرعی طریقہ کے مطابق ایسے کاموں میں رخصتوں کو قبول کر لینا چاہیے جن کا ترک کرنا جائز نہیں۔ اور اگر وہ کام ایسے کاموں سے ہو جنہیں ترک کیا جاسکتا ہے تو اسے ترک کر دے اور یہ (رخصت قبول کرنا یا ترک) اصل وجہ کے مطابق ہونا چاہیے۔ اور اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

لَا يُفْضِي الْقَاضِي وَهُوَ عَضْبَانٌ لَهُ قَاضِي غَصْبِهِ كِي حَالَتِ فِي هُوَ تُو فِصْلَهُ نَزَرَ

نیز آپ نے فرمایا:

إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلَا تَهْلِكُ بِلَا شِبْهِ تَبْرِ نَفْسِ كَا تَهْرِي تَبْرِي هُوَ ادر تیری ہوی

اسے میسر میں نہیں اور تیری سے ان الفاظ سے ڈر گیا۔ اِنِّي لَأَسْتُمْ مِثْلُكُمْ إِنِّي أَطَّلَعُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيَنِي
رہن تہاری شل نہیں۔ میں ایسے رہتا ہوں کہ میرا رب مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی۔

علیکم حقاً۔ کا بھی تجھ پر حق ہے۔

اور وہ کام حسن کا اشارہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی طرف کیا جب کہ آپ کو یہ خبر پہنچی کہ حضرت عبد اللہ ہمیشہ روزہ رکھتے ہیں۔ اور حضرت عبد اللہ اپنی کبر سنی کے بعد کہا کرتے تھے ”کاش! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمت قبول کر لیتا۔ دوسری قسم: مکلف کی حالت یہ ہو کہ اس پر ایسا ملال یا گراں باری داخل نہ ہو۔ اسے ایسی برداشت ہو جو مشقت سے بھی سخت ہو، یا اس قدر تیز ہو جس سے دشواری سہل ہو جائے، یا جب تک اسے عمل سے کچھ محبت رہے یا ایسی ہو کہ اسے اس کام میں لذت حاصل ہو یہاں تک کہ جو چیز دوسروں کے لیے بوجھل ہو اس کے لیے ہلکی ہو اور مشقت اس کے حق میں مشقت ہی نہ رہے۔ بلکہ عمل کی کثرت اور دشواری سے اس کے لیے نورا اور راحت میں اضافہ ہو، یا وہ اس کام میں اپنی یا کسی دوسرے کی طرف ان تشویشات کی تاثیر سے محفوظ کیا گیا ہو جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

أَرِنَا يَا بِلَالُ لِمَ
رَاحَتِ بِنِجَاؤِ
اسے بلال رضی اللہ عنہم نماز کے لیے اذان کہہ کر
راحت پہنچاؤ۔

اور حدیث میں ہے۔ (آپ نے فرمایا)۔
حَبِيبَ الْاِيْمَانِ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ قَالٍ
تہماری دنیا سے مجھے تین چیزوں کی محبت
دی گئی ہے۔ فرمایا۔ اور میری آنکھوں کی
ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔
وَجُعِلَتْ قُوَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

اور نماز میں قیام لمبا ہونے کی وجہ سے آپ کے پاؤں متورم ہو جاتے، اس وقت آپ فرماتے

لَمَّا قَامَ بِلَالٌ فَادْحِيحًا بِهَا: اسے بلال اٹھو اور میں اذان سے راحت پہنچاؤ، تیسری اہود اور سے
اسی طرح منگور ہے اور قرآنی نے احیاء العلوم کی احادیث کی تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ بتلائے ہوئے ہیں ارحمنا انہا یا بلال
دار قطنی نے اسے حدیث بلال کی علتوں میں روایت کیا ہے۔

لَمَّا مَسَّ فِي نِسَائِي مِنَ الْفَاظِ سَعْدُ كَمَا لَحَبَّتِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ
لَمَّا مَسَّ فِي نِسَائِي مِنَ الْفَاظِ سَعْدُ كَمَا لَحَبَّتِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ الْاِيْمَانِ
کاتبہ کی گئی ہے، اور اسے الجراح العتیر میں احمد، نسائی، حاکم اور سہمی سے بدریں الفاظ نکالا حبیب الی من وبتکم
اور ان دونوں روایتوں میں ثلاثتین کا لفظ نہیں ہے اور ثلاث والی روایت میں طعن کیا گیا ہے۔ منادی نے اپنی کتاب
الجورح الفائق میں وہی کچھ کہا ہے جو حافظ ولی عراقی نے کہا کہ: اس حدیث میں جو ثلاث کے لفظ کی زیادتی زبانوں اور لفظی حاشیہ صحیح ہے

أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا لَه کیا میں شکر گزار بندہ نہیں ہوں؟

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر آپ خوش ہوں یا غصہ میں ہوں تو کیا دونوں صورتوں میں آپ کے احکام ہمارے لیے واجب الاتباع ہیں؟ فرمایا "ہاں" جب کہ ہمارے حق میں آپ یوں فرما رہے ہیں۔

لَا يَفْقَهُ الْقَاصِي وَهُوَ غَضَبِيَان لَه قاصی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

اور یہ بات اگرچہ آپ کے ساتھ خاص تھی تاہم دلیل صحیح ہے۔ اور اس معنی میں عمل کرتے ہوئے مشقت برداشت کرتے رہنا اور ان پر ہمیشہ صبر کرنا بہت سی روایات میں آیا ہے۔
اس سلسلہ میں جو کچھ صحابہ، تابعین اور تبع و غیر ہم کے بابلیہ میں روایات ہیں وہی ثبوت کے لیے کافی ہیں ان میں سے وہ بھی ہیں جو علم، حدیث پر عمل کرنے اور اجتہاد کے بعد اقتداء کرنے میں مشہور ہیں

(بعض حاشیہ مصلح گذشتہ) پر مشہور ہو گئی ہے کتب حدیث میں اس کی کوئی اصل نہیں اور یہ معنی کے لیے مفید ہے اور ابن حجر نے کثافت کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ اس حدیث میں مختلف طرق میں ثلاثہ کا لفظ نہیں اور اس کی زیادتی معنی میں بگاڑ پیدا کرتی ہے کیونکہ ابن ذرک نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے ایک جزو کو ثابت کیا ہے اور توجیہ کی اور بہت لیا گیا ہے۔ اسی طرح غزالی نے اس حدیث کو احیاء العلوم میں دو مقامات پر ذکر کیا ہے۔

۱۷۶ منیرہ بن شیبہ رضی اللہ عنہ سے روایات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں کھڑے ہوتے تو آپ کے پاؤں سوچ جاتے۔ لوگوں نے آپ سے کہا: آپ کے تو اللہ نے اگلے اور پچھلے سب گناہ معاف کر دیے ہیں۔ فرمایا: کیا میں شکر گزار بندہ نہ ہوں؟ اسے تیسیر میں ابو داؤد کے سوا پانچوں نے نکالا۔

۱۷۷ قاصی ایاض الشفاء کے ہیں اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں کہا ہے: "میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میں جو کچھ آپ سے سنوں کھل لیا کروں۔ فرمایا: جو کچھ مجھ سے سناؤ گے کھلو۔ میں نے کہا: خواہ آپ خوش ہوں یا غصہ میں؟ فرمایا: ہاں لا اقول فی ذلك الا حقاً (شریعت کے بارے میں حق ہی کہتا ہوں) ملا علی نے اس کی شرح کرتے ہوئے کہا کہ اسے احمد، ابو داؤد اور حاکم نے روایت کیا اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

تہ مخفی نہ رہے کہ مذکورہ احادیث میں دوسری قسم کی ہر سہ افتراخ کی پوری پوری مثالیں دی گئی ہیں۔ اور ان سب میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ ان میں علم یا ظن نہیں کہ وہ اس کے نفس پر داخل ہو کر بگاڑ کا سبب بنے۔
اگرچہ کبھی اس کا ماخصل یہ ہوتا ہے گویا وہ تینوں اقسام میں سے ایک ہے جس کی طرف احادیث اشارہ

کر رہی ہیں۔

جیسے حضرت عمرؓ، عثمانؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ، سعید بن عامرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور تابعین میں سے جیسے عامر بن عبد قیسؓ، ادیسؓ، مسروقؓ سعید بن المسیبؓ، اسود بن یزیدؓ، یزید بن خنیمؓ، عمرو بن زبیرؓ، اور کبیر بن عبد الرحمنؓ، راہب قریشؓ، منصور بن رازانؓ، یزید بن یزیدؓ، زین جشؓ ابو عبد الرحمن سلمیٰؓ اور ان کے سوا اور بھی بہت ہیں جن کی فہرست سے طویل ہے۔ اور یہ لوگ سنت کے متبع اور ہر طور اس کے محافظ تھے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں مذکور ہے کہ جب وہ عشا کی نماز ادا کرتے تو دیر تک ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھ لیتے تھے۔ اور ان میں سے بہت سے لوگ ایسے ہیں جنہوں نے کئی کئی سال عشا کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی، اور کئی کئی سال تک متواتر روزے رکھے۔ اور روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ دونوں وصلی روزے رکھا کرتے تھے اور امام مالکؒ نے ہمیشہ روزہ رکھنے کو جائز قرار دیا ہے اور اسی قرنہ رات کو نماز میں کھڑے ہوتے حتیٰ کہ صبح ہو جاتی اور کہتے: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ اللہ کے کچھ بندے ایسے بھی ہیں جو ہمیشہ سجدہ میں پڑے رہتے ہیں۔ اور عبد اللہ بن زبیرؓ کے تعلق بھی ایسی باتیں مروی ہیں۔ اور اسود بن یزیدؓ روزہ اور عبادت میں انتہائی گوشش کرتے تھے حتیٰ کہ آپ کا جسم سبز اور زرد ہو گیا تھا انہیں علقمہ کہتے؛ تجھ پر انوس! اپنے اس جسم کو کیوں دکھ دیتا ہے؟ تو کہتے کہ: معاملہ بہت بڑا ہے۔ اور ابن سیرین سے روایت ہے کہ مسروق کی بیوی کہا کرتی کہ: مسروق اتنی دیر نماز میں قیام کرتے کہ پاؤں سوج جاتے۔ بسا اوقات میں اس کے پیچھے روٹی بیٹھ جاتی کیونکہ میں وہ کچھ دیکھتی تھی جو وہ اپنی جان سے کرتا تھا؛ اور شعبی کہتے ہیں کہ ایک سخت گرمی کے دن مسروق پر غشی طاری ہو گئی جب کہ وہ روزہ سے تھے۔ انہیں ان کی بیٹی نے کہا: ”روزہ چھوڑ دیجیے“ مسروق کہنے لگے؛ تم میرے متعلق کیا ارادہ رکھتی ہو؟ کہنے لگی؛ زمی کا؛ مسروق کہنے لگے؛ پیاری بیٹی! میں بھی اپنے آپ کے لیے اس دن زمی کا طالب ہوں جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔

ایسی تمام حکایات اولین مسلمانوں کے اعمال شاقہ سے تعلق رکھتی ہیں جن کی صرف وہی لوگ طاقت رکھتے ہیں جن پر اللہ تعالیٰ انہیں آسان بنا دے اور ان کی طرف متوجہ ہونے پر آمادہ ہوں۔ یہ لوگ سنت کے مخالف نہیں تھے بلکہ سابقین میں شمار ہوتے ہیں، اللہ ہی ان سے بنا دے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عمل شاقہ سے نبی کی علت ان میں مفقود تھی۔ گویا ان کے حق میں نبی پیدا ہی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”غصہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہ کرے“ تو اس نبی کی وجہ اور علت فکری اضطراب ہے جو دلائل کی تکمیل تک پہنچنے میں آڑ سے آتا ہے اور غصہ ختم ہونے پر وہ بھی ختم ہو جاتا ہے

جنی کے معمولی غصہ، جو تشویش پیدا نہ کرنے کی موجودگی بھی فیصلہ کرنے میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہوتی ہے۔

گویا پہلی قسم میں ان لوگوں کی حالت بیان ہوئی ہے جو عہد اسلام اور عقد ایمان کے حکم کے مطابق بغیر کسی اضافہ کے عمل کرتے ہیں اور دوسری قسم ان لوگوں کی حالت سے متعلق ہے جو خوف، امید یا محبت کے غلبہ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں گویا خوف ایک ہانکنے والا کوڑا، امید تند و تیز قاتل اور محبت جوشیلی بار بار دار ہوتی ہے لہذا خائف مشقت کے باوجود عمل کرتا ہے۔ حالانکہ خوف بذات خود تکلیف دہ چیز ہے۔ وہ صبر پر ابھارتا ہے۔ جنی کہ مشقت والی چیز آسان ہو جاتی ہے۔ امید رکھنے والا بھی مشقت کے باوجود عمل کرتا ہے۔ اس کی راحت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی جب تک کہ امید تکاوت پر صبر کرنے پر آمادہ نہ کرے۔ اور محبت کرنے والا اپنی محبوب چیز کے لیے شوق سے اپنی تمام تر گوششیں صرف کر کے عمل کرتا ہے تو اس پر دشواری آسان ہو جاتی ہے اور دور کی چیز اس کے نزدیک درپاتی ہے۔ وہ اپنی قوتیں فنکار دیتا ہے اور نہیں دیکھتا کہ در و محبت کا عہد پورا کر رہا ہے اور فطرت کا شکر ادا کر رہا ہے۔ اور جان کھیا دیتا ہے اور نہیں دیکھتا کہ وہ اپنی خواہش پوری کر رہا ہوتا ہے۔ جان عقل یا مال کے خوف کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اسی لیے عمل سے پیدا ہونے والے نتیجے سے باز رکھتا ہے اگر وہ انسان کے اختیار کی بات ہو۔ اور اگر لازمی ہو تو اس میں اسے رخصت دیکھی ہے جنی کہ یہ اثر مشقت میں حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس میں نفس کی بے چینی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

لیکن کیا حاصل عمل، جب کہ حالت یہ ہو، قابل جزا ہے یا نہیں جب کہ اسے اپنی جان یا اعضا میں سے کسی عضو یا عقل کے تلف ہو جانے کا خوف ہو؟

یہ معاملہ قابل غور ہے جس میں رد و مضمور میں نماز کے قاعدہ کے مطابق حقیقت امر پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ اور امام مالک و امام شافعی سے یہی منقول ہے کہ اگر جان تلف ہونے کا خطرہ ہو تو روزہ رکنا منع ہے۔ اور اگر روزہ رکھے تو اس کی جزا نہیں ملے گی۔ جہارت کے وقت بھی اگر مرض بڑھنے یا مال کے مینار کا خوف ہو تو دھنوکے بجائے تمیم کرنا منقول ہے اور اس ممانعت پر ثبوت اللہ تعالیٰ کا قول ولا تھتدوا انفسکم (۲/۲۹) اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو، ہے۔ تو جب ان چیزوں اور ان سے ملتی جنی چیزوں سے خوف کی وجہ سے منع کیا گیا ہے تو اس لیے نہیں کہ نفس ان ہمارا کہ بجا ہی لانے تو یہ دونوں باہر ممانعت ہو گئیں۔ گویا نفس پر ایسی سخت مشقت مسلط کرنے کی ممانعت منقول جو نماز کے تصور سے خالی ہو۔ اور نماز کا حکم منقول جب کہ وہ مشقت سے خالی ہو تو یہ بات روا قول

دالی ہوگی۔

علاوہ ازیں اس میں ایک دوسرے قاعدہ کی رو سے بھی غور کیا جاسکتا ہے، جو یہ ہے کہ کہا جائے کیا شارع کا مشقت اٹھانے کا قصد اس لیے تھا کہ وہ اللہ کا حق ہے؟ یا اس لیے تھا کہ وہ بندے کا حق ہے؟ اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ کا حق ہے تو شارع کی مشاکت کے مطابق مانگت ہونا چاہیے کیونکہ دین سے حرج کو اٹھالیا گیا ہے۔ اور حرج والے کام کرنا اس رفع حرج کے خلاف ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ بندے کا حق ہے اور بندہ جب خود اپنے پروردگار کے لیے اپنے حقد کے مقابلہ میں فیاضی اختیار کرتا ہے تو ایسی عبادت درست ہوگی اور اس میں ممانعت کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔ اور درج ذیل امور اس دوسری بات کے راجح ہونے کا ثبوت ہیں۔

ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا قول وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴿۲۰۵﴾ (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) ہے۔ یہ آیت بندوں سے نرمی کے پہلو پر اشارتاً دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿۲۰۹﴾ اللہ تعالیٰ تم پر رحم کرنے والا ہے۔

یہ آیت لوگوں سے حرج کو اٹھانے کی طرف اشارہ کر رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں سے بہت نرمی برتنے والا ہے۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ اور ہم نے آپ کو سب جہان والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ (۲۱/۱۰۷)

اور ایسی ہی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے وضع کی گئی ہے۔

اور ان میں سے ایک وہ دلائل ہیں جو رفع حرج اور آسانی کے ارادہ سے متعلق پہلے گزر چکے ہیں۔ کیونکہ تنہی کا سوال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب حرج اور تنگی لازمی ہو۔ تو جب بعض لوگوں

سہ یعنی جیسے دارمنصور میں نماز جیسا کہ مؤلف نے کیا ہے؛ کیونکہ امر اور نہی دونوں اس عمل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان ان کا الگ الگ ہونا ممکن ہوتا ہے اور ان میں یہ اختلاف اس وقت تک چلتا رہے گا جب تک کہ یہ ایک دورے کو لازم نہ ہوں۔ جیسا کہ مذکورہ نماز کا مسئلہ ہے۔

کے لیے بالنسبت اس کی کا اٹھنا ضروری ہو تو منہی اٹھ گئی۔ اور جو بات ہمارے مسئلہ کو خاص بنا رہی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام ہے جس سے آپ کے پاؤں مچھٹ جاتے یا مستورم ہو جاتے تھے۔ اور جب عبادت اس حد تک پہنچ جائے تو اس میں لازماً مشقت ہوتی ہے لیکن اللہ کی اطاعت میں کڑواہٹ ہے جو محبت کرتے والوں کے لیے مٹھی ہوتی ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو ان محبت کرنے والوں کے امام ہیں۔ اسی طرح سلف سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس قدر روئے کہ ان کی آنکھوں سے مینائی جاتی رہی جس بن عرفہ کہتے ہیں: میں نے زبیر بن ہارون کو واسط میں دیکھا اور ان کی دونوں آنکھیں لوگوں سے زیادہ خوبصورت تھیں۔ پھر میں نے انہیں ایک آنکھ والادیکھا۔ پھر دیکھا کہ ان کی دونوں آنکھیں جاتی رہیں میں نے ان سے پوچھا: اسے ابو خالد! تمہاری خوبصورت آنکھوں کو کیا ہو گیا کہنے لگے: مسح کی آہ دیکھا انہیں جہالے گئی۔ اور سلف صالحین کے مطلق مشقت کو برداشت کرنے سے متعلق جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ تو اب صورت حال یہ ہوئی کہ جو شخص اللہ کے حق کے پہلو کو غالب کرتا ہے تو اسے ہرگز مشقت اور حرج میں پڑنا چاہیئے اور جو بندے کے حق کو غالب کرتا ہے تو اس کے لیے علی الاطلاق ایسی مانغت نہیں بلکہ اسے اس کے اپنے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فصل

دوسری صورت: بلاشبہ مکلف سے شرعی اعمال و وظائف لازماً مطلوب ہیں جن سے کوئی مفر نہیں تاکہ اس طرح بندہ حق تعالیٰ کا حق قائم رکھ سکے۔ پھر جب وہ کسی مشقت والے کام میں مشغول ہوتا ہے تو بسا اوقات دوسرے کاموں میں سے الگ کر دیتا ہے بالخصوص دوسروں کے حقوق جو اس سے متعلق ہوتے ہیں گویا اس کی عبادت یا عمل جس میں وہ داخل ہوتا ہے اسے اس چیز سے الگ کر دیتی ہے جس کا اسے اللہ نے مکلف بنایا ہے۔ پھر وہ اس میں کوتاہی کرتا ہے تو عذر نہ ہونے کی بنا پر قابل ملامت بن جاتا ہے۔ جب کہ اس سے مراد ان تمام احکام کو اس طریق پر برقرار رکھنا ہے کہ ان میں کوئی بھی رہ نہ جائے لیکن اس کے اپنے احوال کی وجہ سے ایسی صورت بن نہیں

سکتی۔

امام بخاری نے ابو جحیفہ سے ذکر کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمانؓ اور ابوالدرداءؓ کو بھائی بھائی بنایا۔ ایک دفعہ سلمانؓ ابوالدرداءؓ کے ہاں ملنے گئے تو ام درداءؓ کو دیکھا جو ابوالدرداءؓ کی بناؤ سنگھار سے عاری سیوی تھی۔ حضرت سلمانؓ سے اسے پوچھا کہ کس حال میں ہو کہنے لگی: ”تمہارے بھائی ابوالدرداءؓ کو دنیا سے کچھ حاجت نہیں“ پھر ابوالدرداءؓ اُسے اور سلمانؓ کے لیے کھانا تیار کیا اور کہنے لگے: ”آپ کھا بیٹے میں تو روزے سے ہوں۔ سلمانؓ کہنے لگے! میں تو اس وقت کھانا نہ کھاؤں گا جب تک تم نہ کھاؤ گے تو ابوالدرداءؓ نے کھانا کھا لیا۔ جب رات ہوئی تو ابوالدرداءؓ نماز کے لیے کھڑے ہوئے گئے اور سلمانؓ سے کہا: تم سو جاؤ بیچنا پختہ وہ سو گئے۔ پھر نماز کے لیے کھڑے ہوئے تو کہا: آپ سو جا بیٹے جب آخر رات ہو گئی تو حضرت ابوالدرداءؓ نے حضرت سلمانؓ سے کہا: اب اٹھو تاکہ ہم نماز ادا کریں حضرت سلمانؓ نے حضرت ابوالدرداءؓ کو کہا: بلاشبہ تیرے پروردگار کا تجھ پر حق ہے مگر تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے۔ تو بہر تقدار کو اس کا حق ادا کر دو“ پھر حضرت ابوالدرداءؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلمانؓ نے سچ کہا ہے

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا: اَتَّانَ اَنْتَ؟ اَوْ خَاتِبُ اَنْتَ؟
 (کیا تو لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرتا ہے؟، آپ نے تین یا سبھی فرمایا پھر فرمایا: تو نے کیوں نہ نماز میں سُبْحَ اسْمَدَ رَيْكَ الْاَوْعَى اَدْ الشَّمْسُ دَمْنَعَهَا اور وَاللَّيْلُ اِذَا يَفْشَى جیسی سوتیں پڑھیں۔ تیرے پیچھے نماز ادا کرنے والے بوڑھے بھی ہوتے ہیں، کمزور بھی اور کام کاج والے بھی۔ اور اس بات کی شکایت کرنے والا ایک آدمی تھا جو پانی چھڑکانے والے اونٹ لیے جا رہا تھا کہ رات چھا گئی۔ اس نے حضرت معاذؓ کو نماز ادا کرتے دیکھا تو اپنے اونٹ چھوڑ دیے اور معاذؓ کی طرف آیا تو حضرت معاذؓ نے سورہ بقرہ اور نسا پڑھی۔ تو وہ آدمی چلا گیا۔ اس روایت کو بخاری میں دیکھیے ۳۷ اسی طرح کی حدیث ہے۔

لے سابق کا تقاضا غائب کے صیغہ سے فصلیا ہے لہذا روایت کی طرف مراجعت فرمائیے۔ اور جو روایت بخاری میں ہے وہ غائب کے الف کے ساتھ صلیا ہے۔ اور یہاں انہوں نے کھج دوسری روایت کا ذکر نہیں کیا۔
 لے اس حدیث کا کلمہ ابوالدرداءؓ اور سلمانؓ سے متعلق ہے۔ اسے بخاری اور ترمذی نے روایت کیا۔
 لے اسے ترمذی میں ترمذی کے سوا پانچوں سے اتان کے لفظ سے نکالا۔

کہ جب میں بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں تو نماز مختصر کرتا ہوں؛ الحدیث لہ
اور محمد بن صالح سے بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یکسو رہنے والوں کے معبودوں اور عبادت گزاروں
کے مقامات میں داخل ہوئے تو انہوں نے ایک آدمی کو زور زور سے روتے دیکھا جس کی صبح کی
نماز باجماعت محض اس لیے فوت ہو گئی تھی کہ اس کی رات کی نماز طویل ہو گئی تھی۔

علاوہ ازیں بعض دفعہ یہ اعمال ایسے اعمال میں مشغول ہونے کو جہاد وغیرہ سے عاجز بنا دیتے
ہیں حالانکہ وہ مالی لحاظ سے جہاد میں شامل ہونے کے قابل ہوتا ہے اسی لیے داؤد علیہ السلام کے
متعلق حدیث میں آیا ہے کہ:

كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا لَدَا
أُپ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن چھوڑتے
وَلَا يَفْزِرُ إِذَا لَاتِي لَّهُ
اور جب دشمن سے مقابلہ پڑتا تو روڑتے
نہیں تھے۔

اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو کہا گیا کہ آپ روزے تھوڑے کیوں رکھتے ہیں؟ تو آپ نے کہا
اس نے مجھے قرآن کی قرأت سے ہٹا دیا اور قرآن کی قرأت مجھے اس سے زیادہ پسند ہے۔
اسی طرح عیاض نے ابن وہب سے متعلق بیان کیا کہ انہوں نے قسم کھالی کہ عرفہ کے دن کبھی روزہ

لمه اني لا ادخل في الصلوة واديد ان
اطيلها، فاسمع بكلمة الصبي فاتجوز
في صلاتي، لما علمه من وجد
امه من بكائه۔

میں نماز شروع کرتا ہوں اور اسے لمبا کرنے کا ارادہ
کرتا ہوں تو بچہ میں کسی بچے کو روٹا سنتا ہوں تو نماز
تھکر کرتا ہوں کہ بچے کے رونے سے اس کی ماں
پر کیا گزرتی ہے۔

اسے تمییز میں ابو داؤد کے سوا پانچوں نے نکالا۔

سے عبد اللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہ جب انہوں نے نماز میت دن کو روزہ رکھنے اور رات کو قیام کرنے کی قسم اٹھائی تو انہیں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

فصم يوماً و افطر يوماً، فذلك صوم
داؤد عليه السلام، وهو اعدل
الصيام و افضل الصيام۔

ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن چھوڑ دو۔ یہ داؤد علیہ
السلام کا روزہ ہے اور روزے کی صحت سے موزوں
یا افضل صورت ہے۔

اسے تمییز میں ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا۔

نہ رکھیں گے۔ کیونکہ وہ ایک موقف میں روزہ رکھے ہوئے تھے اور یہ سخت گرم دن تھا۔ لہذا آپ کو سخت تکلیف ہوئی۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ تو رحمت کا انتظار کر رہے تھے اور میں روزہ کھولنے کے وقت کا انتظار کر رہا تھا۔ اور امام مالک نے ساری رات باگنے کو پالنے لگا اور کہا، غالباً ایسا آدمی صبح کو مغلوب ہو جاتا ہے اور بہتر روش تو اللہ کے رسول کی ہے۔ پھر کہا، جس شخص کی صبح کی نماز کو نقصان پہنچے اس کے رات بھر قیام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر صبح ہو جائے اور وہ سو رہا ہو تو اسے ایسا کام نہ کرنا چاہیے اور اگر اس وقت ضرورتاً دراندگی اور سستی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ پھر جب عمل میں مشغول ہونے سے نبی کی علت واضح ہو گئی جو کہ وظائف کو چھوڑنے کا سبب بنتی ہے جیسے کہ وہ سستی، ترک اور عبادت سے نفرت کا سبب بنتی ہے۔ تو جب آپ علت کو پالیں یا وہ متوقع ہو تو اس سے مخالفت ہوگی۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو اس میں مشغول ہونا اچھا ہے اور ساتھ بیان کردہ مشغولیت کے ساتھ ساتھ مقررہ اعمال کے قیام کا سبب تو سب سے بہتر ہے جو خوف یا امید یا محبت کے غلبہ سے ممکن ہے۔

اگر کہا جائے کہ: انسان کا ایسے عمل میں داخل اور مشغول ہونا۔ خواہ خوف سے روکنے اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا۔ امید تیز کرنے والی اور محبت ابھارنے والی ہو، مختلف قسم کی عبادات کو پوری طرح بجا لاتے ہوئے ممکن نہیں۔ اس کے لیے یہ آسان نہیں کہ وہ قائم دلیل بھی ہو، صائم الہا بھی اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا ہو۔ اسی طرح مسلسل روزے رکھ کر۔ بال بچوں کے لئے کما کر ان کی پرورش کرنا یا جہاد کے کاموں کو پوری طرح بجالانا ممکن نہیں۔ اسی طرح غناز پر ہمیشگی کرتے ہوئے بندوں کی مدد کرنا، مظلوموں کی فریاد رسی، لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنا اور ایسے ہی دوسرے اعمال ممکن نہیں۔ بلکہ ان میں سے بہت سے اعمال ایسے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان میں اجتماع ممکن نہیں۔ اور کبھی ان میں تضاد تو نہیں ہوتا مگر ان میں سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہو کر اس میں نقص پیدا کر دیتا ہے اور مکلف کو ایسے حقوق کے ٹکراؤ کا علم ہوتا ہے، وہ اس سے بے خبر نہیں ہوتا۔ پھر جب صورت حال یہ ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ان تمام حقوق کو یا ان میں سے اکثر کو قائم رکھا جائے اسی لیے حدیث میں آیا ہے۔

مَنْ يَشَاءُ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبْهُ لَهُ
جس شخص نے اس دین میں سختی برتی تو وہ

سے غزالی نے احیاء العلوم میں یوں روایت کیا ہے۔

لَا تَشَاءُ وَهَذَا الدِّينَ فَانْهَ قَبِيْنِ فَنَسْ

اس دین میں سختی نہ برتو کیونکہ وہ مضبوط ہے تو جو کوئی

يَشَاءُ يَغْلِبْهُ فَلَا تَبْخُضُ اِلَى نَفْسِكَ

سختی برتے گا دین اس پر غالب آئے گا لہذا اللہ کی عبادت

(اقتبہ ص ۱۸۴ پر)

اسے مغلوب کر دے گا۔

علاوہ ازیں اگر ایسی بات ارباب احوال اور اپنے خطوط سے دستبردار ہو۔ نئے دالوں میں تسلیم کر بھی لی جائے، تو ان اعمال کو برقرار رکھنے، ان میں گوشش اور ان کے لیے طلب کی کیا صورت ہوگی؟

جواب شنبہ | لوگوں کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

پہلی قسم ارباب خطوط ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شرعاً اجازت دیے ہوئے خطوط پورے وصول کرنا ضروری سمجھتے ہیں لیکن اس طور پر کہ ان سے واجب چیزوں میں خلل نہ پڑے، نہ ہی ان کے خطوط کو نقصان پہنچے پھر کبھی تم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ رخصت کے مقامات پر ان لوگوں کا بالنسبت رخصت پر عمل نہ کرنا کسی مفسدہ میں ڈال دیتا ہے یا اس کے ایسا کرنے سے شرعاً مفسدہ بڑھ جاتے ہیں اور مباح عادات کو چھوڑنا کبھی محرمات میں جاگرتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مطلقاً خطوط ہی کا خیال رکھنا عیودیت کے پھندے سے نکال دیتا ہے۔ کیونکہ بغیر کسی پابندی کے خطوط ہی کا خیال رکھنے کا عادی شخص اپنے نفس سے شرع کی حکمت کو پورے ڈال دینے والا ہوتا ہے اور یہ بہت بڑا بگاڑ ہے۔ ایسے خطوط کو طول دینے سے کاملسہ ختم کرنے کے لیے شریعتیں آئیں۔ جیسا کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے انسان کے لیے سنہرے لے

گویا حق بات وہی ہے جو شریعت پیش کرتی ہے کہ ان دونوں قسم کے امور کو عدل کے ساتھ جمع کیا جائے یعنی خطوط سے اتنا ہی قبول کرے جس سے واجب میں خلل واقع نہ ہو اور جو خطوط حرام

(بہر ماخوذ صفحہ ۱۸۲)

عبادۃ اللہ۔

سے اپنے دلوں کو متنفر بناؤ۔

اور جو عراقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت بیان کی وہ یوں ہے جسے بخاری نے روایت کیا ہے۔

كُنْ بِشَاذْ هَذِهِ الدِّينِ اِحْدَ الاغْلِيَةِ۔ جو شخص بھی اس میں سختی برتے گا میں اس پر مطالبہ کرے گا۔

میں کتابوں کو میں نے حجج الزوائد میں برید السنی سے جو حدیث دیکھی ہے اسے احمد نے روایت کیا اور اس کے رجال

ثقة ہیں اس کے آئین ہے۔ فانہ من بشاذ هذه الدين يغليه اور کتاب اسنی المطالب میں یوں ہے من بشاذ

هذه الدين يغليه اسے عسکری وغیرہ نے روایت کیا اور بخاری میں یوں ہے۔ ان الدين يُسَدُّ الخ۔

لہ اور انسان کے خطوط کا میدان ہے۔ لہذا مطلوب چیز اجتناب سے تو جو چیزیں اللہ نے انسان کے لیے حیا کر دی ہیں ان سے

محروم رہے اور جب ہی طریق گناہیں پیدا کرے۔

کاموں کے ترک نہ لے جاسکیں انہیں ترک کر دے اور مندوب اور مکروہ کاموں کو توازن پر باقی رکھے: یعنی جن مستحب کاموں میں اس کا خط ہے ان کی طرف رغبت کرے جیسے مثال کے طور پر نکاح۔ اور ایسے مکروہ بات سے باز رہے جن میں اس کا کوئی قریبی مفاد نہ ہو۔ جیسے مکروہ اوقات میں روزہ اور ایسے مستحبات کا خیال رکھے جن میں اس کا کچھ مفاد نہ ہو اور ایسے مکروہ کاموں میں کبھی جن میں اس کا کوئی قریبی مفاد ہو پھر اگر مستحبات میں اس کے مفاد کا ترک کسی شرعاً مکروہ چیز کا خلاف نہ جائے یا اگر مندوب کا ترک ہی امر کے لحاظ سے جڑا ہو تو اس کے لئے خط کا استعمال اور مندوب کا ترک بہتر ہوگا۔ جیسے تمبی پھوسا سے صحبت کا ترک اجنبی عورتوں کی طرف نظر بازی کی طرف لے جاتا ہے: جیسا کہ حدیث میں اس پر تنبیہ ہے۔

اِذَا رَأَى أَحَدَكُمْ أَمْرًا عَجَلْتَهُ
جَبِ تَمَّ مِنْ سَعَى كَوْنِي مُنْخَضٍ أَيْسَى عَوْرَتِ كَو
اِجْتَهَدْتَهُ
دیکھے جو اسے اچھی لگے۔

یہی حال عرفہ کے دن روزہ چھوڑنے کا ہے یا اس لیے کہ قرآن کی قراءت کے لیے اس میں قوت رہے اور حدیث میں ہے۔

اِنَّكُمْ قَدْ اسْتَقْبَلْتُمْ عَدُوَّكُمْ
تَمَّ دُشْمَانِ كَيْ مَقَابِلِهِمْ جَارِ سَعَى مَوْلَاهُمْ اَرْوَه
وَالْفِطْوَا اتَوَى لِكَلْمِهِ
چھوڑ دینا ہی تمہارے لیے قوت بخش ہے۔

لے یعنی اگر اس کے خطوط میں سے کسی خط کا ترک ایسے مندوب کے کرنے کی وجہ سے ہو جس میں اس کے لیے کوئی حظ نہ ہو تو وہ یا تو اسے کسی شرعاً مکروہ کام کی طرف لے جائے گا یا کسی دوسرے مندوب کے ترک کی طرف جو اس سے افضل ہو۔ اس کا اس مندوب کے ترک سے اپنے خط کا استعمال ان دونوں امور میں سے جو بہتر ہوگا اس کے فعل کی طرف لے جائے گا اور ایسا اس وقت ہوگا جب نقلی نمازیں اس کا مشغول ہونا اس کے اور اس کی بیوی سے تمتع کے درمیان حاصل ہو۔ گویا یہ چیز اسے اجنبی عورتوں کی طرف جھانکنے اور ان پر نظر بازی کی طرف لے جائے گی۔ لہذا فعل کا ترک اپنی بیوی سے تمتع کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔

عہ اے مسلم نے روایت کیا۔

عہ یعنی بیوی سے تمتع شہوت کو کم کرنے کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ اجنبی عورتوں کی طرف نظر اٹھتی ہیں۔

گے ایسے مستحب فعل کی مثال، جو کسی شرعاً مکروہ بات کی طرف لے جاتا ہو، عبارت سے کرامت اور اس سے دل کا بھر جانے۔ اور اس کے بعد والی بات کی مثال یعنی جو چیز ایسے مستحب کے ترک کی طرف لے جائے جو اس میں سے بڑا ہو اس کے بعد والی حدیث میں ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کی قراءت روزہ رکھنے سے افضل ہے اور یہ دونوں مثالیں عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے مذکور گذشتہ بیان

کی طرف اشارہ ہیں۔
عہ : اے جامعہ منیر میں احمد اور سلم سے نکالا اور نزل الاوطار میں احمد اور ابو اؤد سے اور ان دونوں میں یہ الفاظ ہیں انکسر
مصباحاً عن دکنہ لہذا صبح تہا رادعین سے مقابلہ ہوگا

اسی طرح اگر ایسے مکروہ کا ترک جس میں اس کی اپنی دلچسپی ہو ایسی چیز کی طرف لے جائے جس میں اس سے بھی زیادہ کراہت ہو تو ہلکی جانب کو غالب کیا جائے گا۔ جیسے کہ امام غزالی کہتے ہیں کہ تشابہات کے حصول کے سلسلہ میں والدین کی اطاعت کا خیال رکھنا چاہیے۔ اگر والدین کی اطاعت پر زبرد پڑتی ہو تو تشابہات میں زور چھوڑ دینا چاہیے۔ کیونکہ تشابہات کے حصول میں نفس کا خط ہے تو جب اس میں اشتباہ ہوگا، اس سے بچ جانے کا مطالبہ ہوگا اور اسی لیے اس کے حصول کو ناپسند کیا جائے گا۔ اگر اس کے حصول میں والدین کی رضامندی ہو تب خط کی جانب راجح ہوگی اس وجہ سے کہ وہ کراہت میں اس سے سخت ہے اور وہ والدین کی مخالفت ہے۔ اور امام مالک سے بھی ایسی ہی بات مروی ہے کہ: لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلانے سے شہہ والے رزق کی تلاش بہتر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ: اہل النظوظ کے خطوط اعمال سے نکلواتے ہیں تو ان کے درمیان ترجیح واقع ہوتی ہے۔ پھر جب راجح کا نعتی ہو جائے تو اسے اختیار کر لینا اور باقی باتوں کو چھوڑ دینا چاہیے اور اس مختصر تصریح کی تفصیلات فقہ کی تفریحات میں فقہاء کی بحث کا محور ہے۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو خطوط کو ساقط کر دیتے ہیں اور ان کے لیے بھی اعمال کے درمیان ترجیح کا حکم پہلی قسم والے لوگوں کے حکم کی طرح ہے۔ الایہ کہ ان کی ذاتیات سے ہٹ کر اپنے مفاد کے ختم ہونے نے ان سے دنیا کی لاتعلقی اور اعمال کی کراہت کا خطرہ روک دیا ہے اور انہیں حقوق میں ترجیح کی توفیق دے دی اور ان سے وہ کام کروائے گئے جو غیر نہ کر سکے۔ خدمت میں ان کے اعمال اور وسیع میدان میں بن گئے۔ دلوں اور اعضا سے متعلق ربی وظائف کے لیے ایسی وسعت (توفیق) مل گئی جسے دوسرے بہت بڑی چیز باکزخ عادت سمجھتے ہیں لیکن اس لحاظ سے کہ ہر امر تکلیفی کے لیے جس بندے کو مکلف بنایا گیا ہے تو فی الجملہ اسے اس کی تخریب دی گئی ہے انہیں ہر کام کرنے کا موقع مل جائے تو یہ بات ناممکن ہے۔ الایہ کہ وہ منیات ہوں۔ کیونکہ مکمل طور پر کاموں کا چھوڑنا ہے اور اعمال کی نفی اعمال نہیں ہوتے۔ اور نفی عام تو ممکن الحصول ہے لیکن اثبات عام کا یہ حال نہیں اور جب ان کے خطوط ساقط ہو گئے تو ان کے ہاں حقوق میں ٹکراؤ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا الایہ کہ وہ حکم کے لحاظ سے ہو۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ان لنفسك عليك حقا زير نفس کا بھی تجھ پر حق ہے، ہے اور اس کا حق اپنے حق ہونے کے لحاظ سے اس کے ہاں

مذکورہ ساقط ہو جاتا ہے اور نفس کے خط کے بجائے کوئی دوسری چیز اس کے نزدیک طاقتور بن جاتی ہے۔ علاوہ ازیں بہت سی حق والی چیزیں ہیں اس کا حظ ہوتا ہے۔ اور یہ خطوط ساقط ہو جاتے ہیں تو ان کے بدلے کوئی اور چیز مل جاتی ہے۔ کیونکہ خط کی طلب کا زمانہ کبھی خالی نہیں رہتا لہذا اس میں بہت سے اعمال داخل ہو جاتے ہیں۔ اور جب وہ حکم ہونے کی حیثیت سے اپنے خط پر عمل پیرا ہوگا تو وہ عبادت ہوگی جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔ اس کے بعد جو کچھ اس کی عادت تھی وہ عبادت بن جاتی ہے۔ وہ اپنی جہت سے تو ساقط ہوتی ہے۔ مگر امر کے پہلو سے ثابت ہوتی ہے۔ (باقی تمام عبادت کی بھی یہی صورت ہے۔ اس مقام پر آکر خط ساقط کرنے والا سب لوگوں سے رطوبات گزار بن جاتا ہے۔ بلکہ اس کے عمل کا اکثر حصہ واجب ہوتے ہیں اور یہ بڑا وسیع میدان ہے جس کا یہاں پر نہیں

فصل

جو پہلے مذکور ہو چکا وہ صرف ایسے اعمال ہیں جن سے مشقت تو پیدا ہوتی ہے مگر وہ ماذون فیہ ہیں۔ پھر اگر وہ ماذون فیہ نہ ہوں اور ان سے گرا بنا کر دینے والی مشقت بھی پیدا ہو تو اس کے سبب بننے کی بنا پر ایسے اعمال کی ممانعت بالکل واضح ہے کیونکہ ایسے شخص نے ایک تو نبی کا ارتکاب کیا پھر اپنے آپ پر دشواری اور تنگی کو داخل کرنے کا اضافہ بھی کیا۔ الایہ کہ کبھی کبھار وہ مکلف ہم شرعی طور پر امیر شاق کا سبب بن جاتا ہے لیکن شارع کا اس پر مشقت کو داخل کرنے کا قصد نہیں ہوتا۔ شارع کا قصد تو صرف مصلحت کو حاصل کرنا اور مفسدہ کو دور کرنا ہے۔ جیسے قصاص اور سزائیں جو ممنوعہ افعال سے پیدا ہوتی ہیں کیونکہ یہ سزائیں فاعل کے لیے بندش اور اس قسم کے افعال کے ارتکاب سے روکنے والی ہیں۔ نیز یہ دوسروں کے لیے بھی نصیحت کا کام دیتی ہیں کہ وہ ایسے کاموں سے باز رہیں۔ ان شاق اور المناک سزاؤں کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے گوشت خوردہ ہاتھ کو کاٹ دینا اور کڑوی کھیل دوا پینا المناک اور شاق ہوتا ہے تو جیسے طبیب کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان افعال سے وہ دکھ پنچانے کا قصد رکھتا ہے وہی صورت یہاں بھی ہے۔ کیونکہ شارع خود طبیب اعظم ہیں اور اس بارے میں پہلے دلائل گزر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں تنگی رکھی ہے نہ ایسا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے حدیث میں بھی رسول

لہ اس مقام کی اس تکمیل ہوتی ہے کہ منیٰ عنہ اعمال سے جب مشقت پیدا ہو تو اس میں شارع کا قصد مشقت کے لیے نہیں ہوتا۔ اگر مکلف

کے سبب اس راہ میں مشقت پیدا ہو جائے۔

لہ اس میں شاید ما کیوں کا لفظ رہ گیا ہے۔

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اس سے ملتا جلتا ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔
 مَا تَوَدَّدْتَ فِي شَيْءٍ أَنَا فَعِلْهُ
 کونئی بھی کام جو میں کرنا چاہوں مجھے اس میں
 تَوَدَّدِي فِي قَبْضِ نَفْسِ عِبْدِي
 ایسا تو دہ نہیں ہوتا جیسا کہ اپنے مؤمن بندے
 الْمُؤْمِنِ، يَكْرِهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ
 کی روح قبض کرتے وقت ہوتا ہے۔ وہ
 مَسَاءَتَهُ وَلَا يَبْدُلُهُ مِنَ الْمَوْتِ
 موت کو ناپسند کرتا ہے اور مجھے اس کی
 یہ ناگواری پسند نہیں مگر اس کی موت کے
 بغیر حارہ نہیں ہوتا۔

کیونکہ موت مؤمن پر طے شدہ امر ہے جو اپنے پروردگار سے ملنے اور آخرت میں اس کے
 قرب سے فائدہ اٹھانے کا راستہ ہے، موت کے سلسلہ میں ایسی باتوں کا قصد قابل اعتبار بن جاتا
 ہے، اور اگر اس میں ناگواری کے پہلو کو دیکھا جائے تو مکروہ بن جاتا ہے۔ اور کبھی اسی مفہوم کو ایسی
 نذیریں بھی جاملتی ہیں جن کا پورا کرنا انسان پر شاق ہوتا ہے۔ کیونکہ مکلف جب نذر کے مقتضیات سے
 راحت حاصل کرتا ہے تو اس کا التزام مکروہ ہوتا ہے کیونکہ جب نذر مان لی تو اس کا پورا کرنا واجب
 ہے اس لحاظ سے کہ وہ بھی عبادت کی قسم ہے اگرچہ شاق ہے جیسا کہ ممنوع افعال کو اپنانے سے
 عقوبات لازم ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ ایسی نذیریں جو عبادت نہیں۔ یا عبادت تو ہیں مگر ان میں شرعاً گنجائشیں
 ہوں یا وہ نذیریں دین میں کسی حاجی یا ضروری امر سے منقاد ہوں تو ایسی نذیریں ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے
 کوئی اپنا (سارا) مال صدقہ کر دینے کی قسم اٹھائے کیونکہ اس کا تیسرا حصہ صدقہ کرنا جائز ہے۔ یا کوئی کہ
 بیک پیدل چلنے کی نذر مانے اور اس پر قدرت نذر لکھتا ہو۔ لہذا وہ سوار ہو جائے اور قربانی کرے یا جیسے
 کوئی شادی نہ کرنے یا کھانا نہ کھانے کی نذر مانے تو ایسی نذر کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اور یہی صورت
 اس سے ملتی جلتی چیزوں میں ہے۔ اب دیکھیے کہ کسی شخص کے اپنے آپ کو مشفقوں میں ڈالنے کے
 سلسلہ میں شرعی نرمی کیونکر اس کا ساتھ دیتی ہے۔

اس بنا پر عام اصول یہی ہے کہ مامورات اور منہیات میں مکلف پر مشقت کو داخل کرنا

لے اسے بخاری نے روایت کیا۔

لے یعنی اس میں جو ناگواری ہے اس لحاظ سے تو وہ غیر مقصود ہے لیکن یہی میز سادات کے حصول کے پہلو سے مقصود ہے
 یہ تو صرف ملتا جلتا معاملہ ہے وہ کچھ نہیں جو پہلے بیان ہو چکا ہے کیونکہ یہ دنیوی تکالیف کا معاملہ نہیں۔

شارع کا قصد نہیں ہوتا۔

ایک اعتراض یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرآن میں تو آیا ہے۔

مَنْ اعْتَدَىٰ مَلِيكُهُ فَاَعْتَدُ دَا
پھر جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس
عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ
پراتنی ہی زیادتی کر لو جتنی اس نے تم پر
کی تھی۔ (۲/۱۹۴)

گویا جزاء کو زیادتی کا نام دیا گیا۔ اور یہ بات زیادتی کی طرف قصد کا تقاضا کرتی ہے جس کا مدلول زیادتی کرنے والے پر داخل ہونے والی مشقت ہے۔

اعتراض کا جواب اعتداء (زیادتی) پر مرتب شدہ جزاء کو مجازاً اعتداء کا نام دیا گیا ہے اور اس کی مثال کلام عرب میں معروف ہے اور شریعت میں بھی اس کی کئی مثالیں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهٖمْ (۲/۱۵)
وَمَكْرُودٌ وَمَكَرَ اللَّهُ (۳/۵۴)
اِنَّهُمْ يَكِيدُوْنَ كَيْدًا اَوْ كَيْدًا كَبِيْرًا
اللہ ان سے ہنسی اڑاتا ہے۔
انہوں نے مکر کیا اور اللہ نے بھی مکر کیا۔
وہ داؤ کی چال چلتے ہیں اور میں بھی ایسی چال
چلتا ہوں۔ (۸۶/۱۶)

نیز اور بھی ایسی مثالیں موجود ہیں۔ لہذا ایسا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

فصل ۱۷

کبھی مکلف پر مشقت خارج سے آڑتی ہے جس میں نہ تو مکلف کے سبب کو دخل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس عمل سے نمودار ہوتی ہے۔ ایسی صورت حال میں شارع کا یہ قصد نہیں ہوتا کہ ایسا دکھ اور مشقت باقی رکھی جائے اور اس پر صبر کیا جائے۔ جیسا کہ شارع کا یہ قصد بھی نہیں ہوتا کہ نفس پر مشقت داخل کرنے والے سبب کو اپنایا جائے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایذا دینے اور دکھ پہنچانے والی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کی آزمائش اور انہیں خالص کرنے کے لیے پیدا کی ہیں۔ وہ بندوں

لے مشقتوں کے لائق ہونے کے موضوع پر جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اس کے مقابل ہے اور اس کی تکمیل کرتا ہے

پران چیزوں میں سے جو کسی اور جس طرح چاہتا مسلط کر دیتا ہے۔ کیونکہ
لَا يَسْتَلْ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ۝ وہ جو کچھ کرے کسی کے آگے جو ابدہ نہیں
جب کہ بندوں سے باز پرس ہوگی۔

اور شریعت سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسی دکھ دینے والی چیزوں کو علی الاطلاق
دفع کرنے کی اجازت دی گئی ہے تاکہ لائق ہونے والی مشقت دور ہو اور ان خطوط کی حفاظت
ہو۔ جن کی اس عمل میں اجازت دی گئی ہے تاکہ لائق ہونے والی مشقت ہونے کا احتمال ہو تو بھی
اس سے بچاؤ؛ ڈر کرنے کی اجازت ہے خواہ وہ واقع نہ ہو تاکہ بندے کے مقصود کی تکمیل ہو اور اس پر
آسانی ہو۔ اس کی طرف توجہ میں خلوص سے تکمیل کی حفاظت ہو اور نعمتوں کا فتنہ بچا لاسکے۔

ایسی مضر اشیاء جن کے دفع کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ان میں بھوک، پیاس، گرمی،
سردی، امراض کے دوران علاج معالجہ اور انسان یا دوسرے جانداروں کو ایذا دینے والی چیزوں
سے بچاؤ اور متوقع آفات سے بچاؤ ہے تاکہ ان کی پیشش بندی ہو سکے۔ اور
ایسی تمام چیزوں کی صورت ہے جن سے اس دنیا میں اس کی زندگی مضامیر کو دور کرنے اور مصالح
کو حاصل کرتے سے قائم ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ شرعی قوانین کا التزام کرتے ہوئے آخر دی
مفادات کو حاصل کرنے اور مضر چیزوں کے دفعیہ کو مرتب کیا۔ جیسا کہ اس کے افعال سے پیدا
ہونے والے نتائج کو مرتب کیا ہے۔ اور دین میں اس کے ماذون فیہ ہونے کے متعلق معلوم ہے کہ
یہ ایک اضطراری امر ہے۔

الایہ کہ اگر اس ماذون فیہ دفعیہ کا قطعی ہونا ثابت ہو جائے تو ہمارے علم میں کوئی اشکال نہیں
کہ شارع نے اس مشقت کو اٹھانے کا قصد کیا ہے جیسا کہ شارع نے ہم پر چڑھائی کرنے والوں
اسلام اور مسلمانوں میں فساد پیا کرنے والوں اور اسلام کو منہدم کرنے کا ارادہ رکھنے والوں کی
مداغت کو واجب قرار دیا ہے۔ ایسے موقع پر مسلط ہونے کا آزمائش کا اعتبار نہیں کیا جائے گا
کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اس کی مداغت واجب ہے کیونکہ تکلیف میں اسے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ
عقد ایمانی کے لحاظ سے معتبر ہے جیسا کہ ابتداء تکلیف کی جہت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اگرچہ وہ فی نفسہ

لم یعنی جیسا کہ تکلیف فی نفسہ ابتلا ہے۔ جسے مؤلف نے اپنے قول لائنہ الخ میں وضاحت کی ہے۔ اور اس میں اس آزمائش
کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ مکلف سے بجا آوری کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ایسے ہی یہاں بھی مکلف سے مطالبہ کیا جائے (بقرہ ص ۱۷۷)

آزمائش ہو کیونکہ طاعت یا معصیت تو بندے کی حجت سے ہیں۔ جو پروردگار کی مخلوق ہیں۔ گویا فوجی اور ترک بندے میں اسی حساب سے ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ اس میں پیدا کرتا ہے۔ لہذا حقیقتاً بندے کے لیے قضا و قدر کے احکام کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اور یہاں بھی صورت ہے۔ اور اگر دفعیہ کا قطعی ہونا ثابت نہ ہو تو مسلط ہونے اور ابتلاء کی حجت کا اعتبار ممکن ہے۔ اور بلاشبہ ریشاق امر مسلط کنندہ اور آزمائش میں ڈالنے والے کی طرف سے بھیجا ہوا ہے۔ گویا بندہ قضا کے سامنے مجبور ہوتا ہے۔ اسی لیے جب علاج معالجہ کا رگر نہیں ہوتا تو سلف صالحین میں سے بہت سے لوگوں نے اسے چھوڑ دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض کو اپنی حالت پر باقی رہنے دینے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ سوداء مجنونة والی حدیث میں ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رخصت کی کہ آپ مرض دور ہونے کے لئے اس کے حق میں دعا کریں تو آپ نے اس عورت کو اختیار دیا کہ اگر وہ پسند کرے تو آپ کے اس مرض کے زائل ہونے کی دعا کریں اور اگر مرض کے اسکا حالت پر رہنے پر صبر کرے تو اس کا اجر ملے گا اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ:-

وَلَا يَكْتُونَ عَلَى رَيْبِهِمْ يَتَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ

اور وہ دانستے نہیں اور اپنے پروردگار پر

بقیہ حاشیہ منقولہ شدت) کا کہ وہ اس ابتلاء کی مدافعت کرے جس سے امراض وغیرہ اترتے ہیں یا الفاظ دیگر جب عام تکلیف کی ابتداء ہو اور اس کی اصل آزمائش ہو تو اس کا عقیدہ نہیں کیا جائے گا تا آنکہ وہ مکلفین کی توجہ کو ایسا کام کرنے سے روک دے جس میں اس آزمائش سے نجات ہو۔ اسی طرح اس خاص تکلیف سے خاص ابتلاء جیسے بیوک کے دکھ کی مدافعت مطلوب ہو تو تکلیف مقبول ہوگی۔ اور ایسی ابتلاء کو اس تکلیف کی طرف توجہ کرنے سے مانع تصور نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ بہتر تھا کہ مؤلف یوں کہتا "المتی كانت لتصرع" (جس عورت کو مرگی کے دور سے پڑتے تھے، جیسا کہ حدیث کی یہی عبارت ہے۔

۲۔ اس حدیث کو مسلم نے برب الفاظ نکالا۔

میرے امت سے ستر بنو ماری بغیر حساب کے
جب میں راض ہوں گے کچھ سے پوچھی گئی، اسے اللہ کے ہلے
وہ کون لوگ ہوں گے؟ فرمایا وہ ایسے لوگ ہیں جو راض ہو گئے ہوں
میں زدم بھارت کرتے ہیں اور زغال لیتے ہیں بلکہ اپنے پورے
پر توکل کرتے ہیں۔

يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ أَمَتِي سَبْعُونَ أَلْفًا
بغیر حساب قبیل من ہم یارسل اللہ
تَالَّذِينَ لَا يَكْتُونَ وَلَا يَسْتَرْقُونَ
دَلَايِنَ يَرُدُّونَ عَلَىٰ وَجْهِهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

توکل کرتے ہیں۔

اور خط کی حیرت کا اعتبار ارازن کا مقنضی اور استحباب کا مؤید ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ دوا کرنے کے

بارے کا شاد نبوی ہے۔

تَدَاوُدَ وَإِنَّا لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ
أَنْزَلَ الدَّاءَ دَارَهُ

دوا کیا کرو کیونکہ جس ذات نے بیماری آناری
ہے تو دوا بھی آناری ہے۔

اور اگر اباحت ثابت ہو جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

یہاں لفظی اطلاق کے لحاظ سے دانستہ مشتقوں کی اقسام سے تیسری قسم پر بحث تھم ہو کر چوتھی وجہ پر

بانی رہ جاتی ہے اور وہ ایسی مشتقت ہے جو خواہشات کے مخالف ہو۔ اور وہ ہے۔

۱۔ مؤلف نے ساتواں جلد اس لیے قائم کیا کہ تیسری وجہ میں مذکور مشتق کے لفظ کی حقیقت بیان کر کے اس کی ابتداء میں

نے معمول پر مشتق اور غیر معمولی پر میں فرق واضح کیا، اگرچہ اس معمول پر مشتق میں بھی کثرت ہوتی ہے۔ پھر انجی بحث کا رخ

اس طرف موڑ کر شارع نے تکالیف میں پیش آنے والی معمول پر مشتق کا قصہ ہمیں کیا۔ جیسا کہ غیر معمولی پر کا بھی قصہ ہمیں کیا بلکہ

شارح نے فصل کے قصہ میں صرف یہ بات ملحوظ رکھی ہے کہ مکلف پر مصلحت لوٹ آئے پھر اس بنیاد پر پہلی فصل میں اس نے اس بات

کو ترتیب دیا کہ مکلف کو کسی خرچ کی حکم کی تعمیل کے وقت بڑے بڑے حصول کی خاطر مشتق کا قصہ ذکر کیا جائے پھر دوسری فصل میں

یہ بتلایا کہ ماذون فیہا اعمال میں اگر مشتق پیدا ہو تو یہ مشتق یا تو معمول پر ہوگی یا غیر معمولی پر۔ پھر غیر معمولی پر کی تفاسیل کو اتنی دست

دی کہ وہ شرعی رخصتوں کی حد تک سچا سچا اور یہ بات اس موضوع سے خارج تھی جس کے لیے مسئلہ قائم کیا گیا تھا۔ پھر ایسی غیر معمول

پر مشتق کی تفاسیل کو طول دیا جو عبادت سے رکنے کا سبب بن جاتی ہیں خواہ یہ بات عمل میں القطاع کے خوف سے پیدا ہو یا اس

سے نفرت کی وجہ سے۔ یا پھر یہ بات بندے سے مطلوبہ اعمال میں ایک عمل کی دوسرے سے مزاحمت کی وجہ سے پیدا ہو۔ اور ہم

بات دوسری اور تیسری فصل میں مذکور ہے۔ پھر اس نے چوتھی فصل میں اس مقام کو ایسے فرما دیا کہ انجی سے مکمل کیا جن کے متعلق

میں دوسری فصل میں ایسے اعمال اضاظہ مذکور ہیں۔ جنہیں مؤلف نے ماذون فیہا اعمال سے متعلق کیا ہے۔ پھر پانچویں

فصل میں صرف مطلقہ مشتق کے تکمیلی پہلوؤں کا ذکر کیا۔ ان فصلوں پر غور کرنے سے آپ کو کوئی ایسی فصل نہ ملے گی جو بدعتات

سے مختص ہو۔ بلکہ آپ دیکھیں گے کہ مؤلف کی توجہ تیسری وجہ اور اس سے ملتی جلتی باتوں کو چھوڑ کر اکثر پہلی اور دوسری وجہ کی طرف

ہی رہی ہے جن میں غیر معمولی پر مشتق ہوتی ہے۔ لیکن وہ لوگوں کے ہاں معمول پر بن جاتی ہیں۔ پھر اس نے اس مسئلے کے آخر میں کہا

اور اس مقام پر تیسری وجہ پر بحث تھم جاتی ہے، اگر یہ سب کچھ غیر مطلوب ہے اور بہتر یہ ہے کہ ہر بحث کو جن پر فصلیں مشتمل ہیں انہیں ملکہ وہ تین وجوہ

میں سے ایک خاص مقام پر رکھ لیا جائے۔ حتیٰ کہ یہ مباحث ایک دوسرے متنازع ہو جائیں اور انہیں تین وجوہ سے ان کا ربط واضح ہو سکے۔

آٹھواں مسئلہ

یہ ہے کہ خواہشات نفسانی کی مخالفت مکلف پر شاق ہوتی ہے اور اسے چھوڑنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ اسی لیے خواہشات کے پیروکاران کی حمایت میں وہاں تک پہنچ گئے جہاں دوسرے نہیں پہنچے اور اس بات پر ان محبت کرنے والوں کی حالت ہی کافی شہادت ہے اور ان لوگوں کی حالت بھی جن کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا گیا تھا اور وہ لوگ مشرکین اور اہل کتاب وغیرہ تھے جو اپنی اس حالت کو برقرار رکھنے کا پختہ ارادہ کئے ہوئے تھے یہاں بھی کہ جانوں اور مالوں کے تلف ہونے پر تو راضی ہو گئے مگر خواہشات کی مخالفت پر راضی نہ ہوئے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

أَفْوَعَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اللَّهُ هُومَهُ
وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِيَلِهِ (۲۳/۵۳)

بھلا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی
خواہش نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے۔ اور
اس کے علم کے باوجود اللہ نے اسے گمراہ
کر دیا ہے۔

تیسرا فرمایا:

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ دَمَا تَهْدَى
الْأَنْفُسُ (۲۳/۵۳)

وہ لوگ تو صرف ظن اور خواہشات نفسانی
کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔

اور فرمایا:

أَفَسَىٰ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ
كَمَنْ ذِينَ لَهُ سُوءُ عَمَلٍ وَّاتَّبَعُوا
أَهْوَاءَهُمْ (۱۴/۲۴)

بھلا جو شخص اپنے پروردگار کی مہربانی سے
کھلی راہ پر چل رہا ہو وہ اس شخص کی طرح ہو
سکتا ہے جس کے بڑے اعمال اسے اچھے
کر کے دکھلائے جائیں اور وہ اپنی خواہشوں
کے پیچھے لگ جائیں۔

اور اس طرح کی دوسری آیات بھی ہیں۔

بلکہ وضع شریعت سے شارع کا قصد تو صرف مکلف کو اس کی خواہشات کی اتباع کے پھندے سے نکالنا تھا۔ تاکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔ اندر میں صورت احکام کی بجا آوری میں خواہشات کی مخالفت قابل اعتبار مشقت نہیں ہوتی اگرچہ وہ عادات کے لحاظ سے شاق گزرے۔ توجیب یہ مشقت اتنی معتبر

نہیں کہ اس کی بنا پر تخفیف مشروع ہو تو یہ اس چیز کے خلاف ہے جو شریعت نے اس کے لیے بنائی تھی۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اس جیسی دوسری چیز میں کایہی تیرہ نکلتا ہو وہ بھی باطل ہے۔ اور اس مفہوم کی وضاحت الشاء اللہ بعد میں آرہی ہے۔

توان مسئلہ

مشقت جیسے دینی ہوتی ہے ویسے ہی انہری بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اعمال میں حیب داخل ہو جائے تو وہ کسی واجب کو چھوڑنے یا کسی حرام کام کرنے کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ مشقت شرعی لحاظ سے دینی مشقت سے سخت تر ہے کیونکہ دینی مشقت میں خلل انداز نہیں ہوتی۔ اور شرعی نکتہ نگاہ سے نفس وغیرہ سے اعتبار پر دین کا اعتبار مقدم ہے۔ اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔ پھر جب یہ صورت ہو تو شارع کا قصد اس پہلو سے مشقت میں ڈالنے کا نہیں ہے۔

یعنی دین کے اصول نفس اور اعضا کے اعتبار پر مقدم ہیں۔ تو جب ایک طرف دین کی حفاظت اور دوسری طرف اعضاء نفس کا اہلاف ہو تو دین کو مقدم رکھا جائے گا۔ دین کی حفاظت کے لیے جہاد کو واجب کیا گیا۔ حالانکہ جہاد میں بہت سی جانیں تلف ہو جاتی ہیں۔ ہاں اگر یہ اصول دین سے نہ ہو تو آپ جانتے ہیں کہ پھر معاملہ ایسا ہی نہیں ہوتا۔ بہت سے ایسے دینی واجبات ہیں جنہیں نفس کی محافظت کی خاطر جیسے حتیٰ کہ مرض کی صورت میں، شارع نے ساقط کر دیا ہے۔ اس صورت میں دینی امور نفس پر مقدم ہونے ہیں، نہ مال پر اور نہ ہی ہر ہر چیز میں مقدم ہوتے ہیں۔ اور یہ مقام اس بیان سے زیادہ تفصیل کا محتاج ہے۔ اسی لیے ائمہ کے مصنف نے ضروریات خمسہ کے موضوع کے متعلق کہا کہ ان حفظ الدین کیوں بلکہ وجوب الجہاد و عقوبۃ الداعی الی البیعت دعوت کی طرف دعوت دینے والے کو سزا دینے کے لیے دین کی حفاظت اور اس کے لیے جہاد کو واجب کیا گیا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ چیزیں اصول دین سے متعلق ہیں۔ اور عقوبت دینوں میں یہ بیان آ رہا ہے کہ جب دو مصیبتیں سامنے ہوں جن میں سے ایک دینی ہو اور دوسری دینی تو ان میں ترجیح دینے کی صورت میں کس کس چیز کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر مطلقاً دینی مصیبت مقدم ہو تو پھر مذکورہ ترجیح کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔

لہٰذا یعنی اعتبار کے لحاظ سے دینی مشقت دینی پر مقدم ہوتی ہے۔

اسلئے یعنی اس میں یہ بات بھی موجود دین کی حفاظت کو مقدم بناتی ہے اور اس کی مشقت بھی بڑی ہو، جو حسب معمول دینی مشقت والے کاموں سے بڑھ کر ہو۔ کیونکہ مکلف کو ایسی مشقت میں ڈالنے کا قصد نہیں کیا گیا۔ بلکہ دین کی حفاظت کے سلسلہ میں غیر مقصود طور پر آیا ہے۔

اور اس مفہوم پر موجود لائل پہلے گزر چکے ہیں۔ وہی کافی ہیں۔

دسواں مسئلہ

اعمال کی بجائے آدمی کے دوران سرٹھانے والی مشقت کبھی تو صرف مکلف کے ساتھ مختص ہوتی ہے جیسا کہ گذشتہ مسائل میں آدھ کبھی یہ مشقت عام ہوتی ہے جو مکلف اور دوسروں سب کے لیے ہوتی ہے۔ اور کبھی مشقت اس مکلف کے سبب دوسروں پر جا پڑتی ہے۔

مشقت عامہ جو مکلف اور دوسروں سب کے لیے ہے، کی مثال حاکم کی ہے جس کا ہر شخص محتاج ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اپنے مفوضہ امر، وہ صاحب کفایت ہوتا ہے۔ الایہ کہ حکمرانی اس کو اللہ کی عبادت کے انقطاع اور اس کی مناجات سے غافل نہ بنا دے۔ کیونکہ اگر وہ ان چیزوں پر قائم نہ رہ سکے تو فساد اور ضرر عام ہو جائے گا۔ اور یہ ضرر و فساد حاکم کو بھی پہنچے گا اور دوسروں کو بھی۔

اور ایسی مشقت جو صرف دوسروں کو پہنچتی ہے، کی مثال قاضی اور عالم کی ہے۔ جن کے لوگ محتاج ہوتے ہیں۔ الایہ کہ فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے کے کام انہیں کسی ایسی بات کی طرف نہ کھینچ لے جائیں جو جائز نہ ہو۔ یا ان کو دینی یا دنیوی منہم سے غافل بنا دے۔ کیونکہ اگر وہ ان چیزوں

لے یعنی وہ مشقت کے عموم میں داخل ہے جس پر دلیل موجود ہے کہ شارع نے اس میں علی الاطلاق تکلیف کا قصد نہیں کیا۔ مگر یہ ایسی مشقت تکلیف کی بجائے آدمی کے دوران پیش آجاتی ہے۔

لے یہ مشقت کی دیگر قسم ہے جو گذشتہ چاروں اقسام کے معانی میں داخل نہیں۔ کیونکہ یہ مشقت نفس فعل سے حاصل ہونے والی مشقت ہوتی ہے اور یہ مشقت حاصل ہے جو ان وظائف کے تعارض سے پیدا ہوتا ہے۔ جو مکلف کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ تو جب ایک کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا تو اسے اور کسی دوسرے کو یا صرف کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے گا۔ حالانکہ وہ ایسے مطلوب فعل کی اصل ہے جس میں معمول بر مشقت سے خارج مشقت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ گویا یہاں مشقت عمل نہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ سابقہ چاروں معانی کا برعکس ہے۔

لے ایسے امور سے جو فیصلہ کرنے کے دوران فیصلہ میں بغیر زیادتی کے پیش آتے ہیں۔ کیونکہ تا جہی مصوم نہیں ہوتا اور مسائل کبھی اسے زیادتی کی طرف بھی لے جاتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جس نے امام ابوحنیفہ سے لوگوں کو نقصان نہ آگے رہنے کی دعوت دی حالانکہ وہ اس آگے رہنے سے پیدا ہونے والی تکلیف کو سمجھتے تھے۔ لہذا یہاں بعض ناظرین سے تنقید کی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

پر قائم نہ رہ سکیں۔ تو ضرور انہیں چھوڑ کر لوگوں کے لیے عام ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں ان دونوں سے مطلوب و ماذون فی مصلحت کے لیے ان کی طلب کی وجہ سے عام فساد یا ہو جائے گا۔

جو بھی صورت ہو، ہر وہ مشقت جو شارع کے ہاں غیر مقصود ہو وہ بہر صورت غیر مطلوب ہے اور نہ ہی ایسا عمل مطلوب ہے جو ان چیزوں تک لے جائے جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے۔ اسی مقام پر دو مشقتوں میں تعارض کی وجہ سے غور و فکر کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ اگر مکلف اپنے اصل کام میں مشغول ہونے کو لازم قرار دیتا ہے تو یہ دوسروں کے لیے فساد اور مشقت بن جاتا ہے۔ پھر وہ کسی بھی دوسرے شغل کو اختیار کرتا ہے تو یہ فی نفسہ فساد اور مشقت ہے جب ایسی صورت پیش آئے تو اگر ممکن ہو تو سوچ و پکار اس انداز پر کرنی چاہیے کہ دونوں مصلحتیں تو جمع ہو جائیں اور دونوں مشقتیں ختم ہو جائیں۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ترجیح کے بغیر چارہ نہیں۔ گویا جب مشقت عامہ بڑی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسری خاص جانب سے متناقل برتا جائے گا۔ اور اگر صورت اس کے برعکس ہو تو معاملہ برعکس ہوگا۔ اور اگر ترجیح واضح ہو سکے تو توقف کیا جائے گا۔ جیسا کہ فقہ

«کتاب التعارض والتریح» میں انشاء اللہ اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

گیارہواں مسئلہ

اس حیثیت سے کہ عادی اعمال میں معمول یہ مشقتوں سے زائد کوئی مشقت مکلف پر واقع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فساد رونما ہوتا ہے تو ایسی صورت میں شارع کا مقصد ایسی خارجی مشقت کو مجموعی لحاظ سے اٹھا دینا ہے۔ اور سابقہ دلائل اسی بابت پر دلالت کرتے ہیں۔

لے یعنی ایسی مشقت جو معمول بہ سے خارج ہو، جیسا کہ گزر چکا ہے۔ اور جیسا کہ اس مقام پر مؤلف کی بحث سے پتہ چلتا ہے۔ یا کہا جاتا ہے کہ عمل مشقت کی طرف لے جانے والا ہے جبکہ اس کا اس طرف سے جانا مطلوب نہیں اور طلب تو صرف مصلحت کے ہونے کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال گزر چکی ہے۔

لے گویا کہ اس کی مشقت اپنے اہل و عیال کی پرورش ہوتی ہے۔ اس کام میں لوگ اس کا سہارا بنتے ہیں۔ اور وہ فقنا یا علم یا سپرگی کی ذیوی مسئبات کر لوگوں کے لیے سہارا بنتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو نقصان ہوتا ہے۔ اور یہی صورت ہے۔ جو ہر دو مصلحتوں کو جمع اور مشقتوں کو ختم کر دیتی ہے۔

لے جیسا کہ عام کاموں میں جو اس کے لیے متنبین ہیں اور کسی دینی غیر موکد کام کے درمیان تعارض واقع ہوئے۔

اسی لحاظ سے علی الاطلاق رخصتیں مشروع کی گئیں۔

اگر حجب یا مشقت معمول سے خارج نہ ہو اور محض اسی طرح واقع ہو۔ جیسے عادی اعمال سے واقع ہوتی ہے تو شارع نے ایسی مشقت کا اگر یہ قصد نہیں کیا، تاہم اس کے اٹھانے کا بھی قصد نہیں کیا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر شارع ایسی تکلیف کے اٹھانے کا قصد رکھتا تو اس طرح کوئی تکلیف باقی نہ رہ جاتی، کیونکہ کوئی بھی عمل خواہ وہ عادی ہو یا غیر عادی، اپنی قدر کے مطابق ٹھکاوٹ اور کوفت کو مستلزم ہوتا ہے خواہ یہ ٹھکاوٹ وغیرہ کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور خواہ یہ تکلیف فی نفسہ مکلف پر عمل میں موجود ہو، یا عمل کے دوران مکلف پر خارج سے واقع ہو، یا یہ مشقت ان دونوں صورتوں میں ایک ساتھ موجود ہو، تو حسب شرع ایسی تکلیف یا ٹھکاوٹ کو اٹھانے کا تقاضا کرے تو یہ گویا مکلف پر عمل کو اپنی اصل ہی سے اٹھا دینے کا تقاضا ہوگا۔ اور یہ بات نادرست ہے لہذا جو کچھ اسے مستلزم ہوگا، نادرست ہوگا۔

البتہ اس مقام پر غور کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ معمول یا افعال میں ٹھکاوٹ اور مشقت ان اعمال کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے۔ گویا فجر کی نماز کی دو رکعتوں کی مشقت ایسی نہیں جیسی صبح کی دو رکعتوں کی مشقت ہے، نہ ہی نماز کی مشقت روزوں کی مشقت جیسی ہے۔ نہ ہی روزوں کی مشقت حج کے دوران مشقت جیسی ہوتی ہے۔ اور ان سب اعمال میں جو مشقت ہے وہ جہاں کی مشقت جیسی ہیں۔ دوسرے اعمال تکلیفیہ کی بھی یہی صورت ہے۔ لیکن ہر عمل میں فی نصاب بھی معمول کے مطابق مشقت ہے جو کہ ان جیسے دوسرے اعمال ہادیہ کی مشقت کے برابر ہوتی ہے۔ اور وہ مجملاً معمول پر مشقت سے خارج نہیں ہوتی۔ پھر ان روئین کے مطابق اعمال میں مشقت نہیں ہوتی اور وہ ہر آن دہر دم اور ہر حال میں ایک ہی دلو کو چلے بن گیا ٹھنڈی صبحوں میں وضو کی پورے طور پر ادائیگی گرم موسم میں ایسی ادائیگی کے برابر نہیں ہوتی۔ ایسے ہی عند الضرورت بلا تکلف پانی کی موجودگی میں پانی سے وضو کر لینا پانی وضو نہ کر لانے یا کسی دور دراز کنوئیں کے کھینچ کر اس سے وضو کرنا برابر ہوتا ہے۔ اسی طرح چھوٹی راتوں میں نیند چھوڑ کر یا سخت سردی میں بستر سے نکل کر نماز کے لیے کھڑا ہونا بھی راتوں یا گرم موسم میں

لے اس مسئلے کا یہ موقع ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ معمول پر مشقت نسبیہ ہوتی ہے اور فی ذاتہ ہر عمل کے کھینچنے میں بالنسبت وقت نظر کی ضرورت ہوتی ہے حتیٰ کہ مشقت کی قسمیں گڑبگڑ نہیں ہوتیں۔ اس صورت میں ان پر مرتب شدہ احکام گڑبگڑ جاتے ہیں۔

لے یعنی اعمال تکلیفیہ سے مطابق دلیل سابقہ و لاحقہ۔

لے سیرت، سیرۃ کی جمع ہے۔ اس پر ربر ہے اور اس کے معنی ہیں سر ما کا پہلا پیر۔

اٹھ کر نماز کے قیام کے برابر ہو سکتا ہے۔

اسی مفہوم کی وضاحت میں قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ
فَإِذَا آوَدْتَنِي فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةً لِلنَّاسِ
كَعَذَابِ اللَّهِ (۲۹/۱۰)

اور بعض لوگ ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر
ایمان لائے۔ توحیب انہیں اللہ کی راہ میں
کوئی تکلیف پہنچے تو لوگوں کی اس ایذا سسانی
کو یوں سمجھتے گئے جیسے اللہ کا عذاب ہو۔

اس سے پہلے ارشاد باری ہے۔

الْعَرَّةَ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَبْرُكُوا
أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا هُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۲۹/۱۱)

الم۔ کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ انہیں محض
یہ کہنے پر ہی چھوڑ دیا جائیگا کہ ہم ایمان لائے
اور انہیں آزما یا جائے گا: تا آخر۔

بیر ارشاد باری ہے۔

وَإِذْ رَأَيْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
بِاللَّهِ الظُّنُونَا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ
الْمُؤْمِنُونَ وَذُلُّوا ذُلًّا شَدِيدًا
طُورٍ (۱۰-۱۱)

اور حیب نکما ہیں پھر گئیں اور دل ہنسلیوں
تک پہنچ گئے تھے اور تم اللہ تعالیٰ کے متعلق
طرح کے گمان کرنے لگے تھے۔ اس
موقع پر مومنوں کو آزمایا گیا۔ اور وہ شدید
طور پر ہلا ڈالے گئے۔

پھر جن مومنوں نے ان مصائب پر صبر کیا اللہ نے ان کی تعریف فرمائی اور ان کے لیے پناہ عہد

سپا کیا۔ فرمایا:

لے یعنی ایمان ایسی چیز ہے جس کے واجبات کی ادائیگی میں مستحقین اور آزمائش آتی ہیں جن پر صبر کرنا واجب ہے۔ ایمان
کے موضوع میں ان باتوں کو معمول سے خارج نہ سمجھنا چاہیے۔ یہ اعمال تکلیف دہ ہیں۔ اور سورہ احزاب کی اس آیت میں
دین کے دفاع کے سلسلہ میں جہاد کی مشقت کا ذکر ہے۔ جہاد کی طبیعت ہی ایسی شقت کی معقہ ہوتی ہے جہاد کے معلم
میں معمول سے زائد نہیں اگرچہ فی نفسہ شاد ہے۔ اور جن مومنوں نے اللہ سے عہد بانہا تھا اللہ نے ان کے عہد کے پورا کرنے
پر ان کی تعریف فرمائی۔ یہ چیز اس بات کی متقاضی ہے کہ یہ باتیں عقیدہ ایمان کے لوازمات سے ہیں اور دین کی محافظت کے لیے
جہاد میں ایسی مشقتوں پر صبر کرنا لازم ہے۔

رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ.
کچھ لوگوں نے اس بات کو سچا کر دکھایا جس پر انہوں نے اللہ سے عہد باندھا تھا۔

اور حضرت کعب بن مالک اور ان کے ساتھیوں رضی اللہ عنہم، کا قصہ بھی قابل غور ہے جب وہ مغزوہ تبوک سے پچھے رہ گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے گفتگو کرنے سے مسلمانوں کو روک دیا تھا کیونکہ ان کے بارے میں اللہ کا حکم متوقع تھا۔

حَتَّىٰ مَنَاقَتِ عَلَيْهِمُ الْأَرْضِ بِمَا رَحُبَتْ -
یہاں تک کہ زمین اپنی وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی۔

وَمَنَاقَتِ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ (۱۸)
اور ان کی جانیں بھی ان پر دو بھر ہو گئیں۔
اسی طرح گناہ کر بیٹھنے کے اندیشہ کے وقت لوٹریوں سے نکاح کے بارے میں بھی آیا ہے، پھر

فرمایا:

وَإِنْ نَصَبُوا خَيْرًا لَّكَ (۲۵)
اگر تم صبر و توبہ تمہارے لیے بہت اچھا ہے۔

اسی طرح کے اور بھی دلائل ہیں جو اس بات دلالت کرتے ہیں کہ کبھی معمول کے کاموں میں مشقت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ غیر معمولی معلوم ہونے لگتی ہے لیکن فی الحقیقت وہ معمول پر ہوتی ہے اور ایسے کاموں میں اس کی مشقت روٹین کے مطابق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی کام میں مشقت کی دو طرفین اور ایک واسطہ ہوتا ہے۔ ایک دربالائی جانب، ہے کہ اگر اس میں کسی چیز کا اضافہ کر دیا جائے

تو اکثر کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کے لیے تکلیف نہیں بلکہ ایک قسم کا عذاب تھا۔ کیونکہ وہ تو دوسرے مسلمان تھے جنہیں ان کو چھوڑنے کی تکلیف دی گئی تھی۔ اور انہیں تکلیف بھی صرف یہ دی گئی کہ وہ تقریباً آخرت تک اپنی بیویوں سے علیحدہ رہیں اور یہ مشقتیں ایسی نہیں جنہیں عادات سے خارج سمجھا جاسکے۔ پھر وہ کیا کام تھا جس کا کرنا ان کے لیے ممکن ہوتا کہ وہ جدائی کی سزا سے بچنا پائیں۔ پھر انہوں نے وہ کام کیوں نہ کیا؟

تو سبب یہی ہے کہ مشقت جو لوٹریوں سے شاری کی عدم اباحت کے سلسلہ میں ہے الایہ کہ اس کی اباحت بلوغت کے وقت زنا کے خوف کی وجہ سے ہے۔ ہر ہی اس سے پہلے نکاح کے لیے شدت و اعیہ کی بات تو وہ اگرچہ مشقت ہے تاہم درخور اعتنا نہیں اور لوٹریوں سے نکاح کرنے کی رحمت میں جس مشقت کا اعتبار کیا گیا ہے اس صورت میں بھی لوٹریوں سے نکاح کے سلسلہ میں صبر ہی کو پسند کیا گیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس باب میں مشقت اس کی توفیق کے مطابق ہی ہے مشقت کے دوسرے ایجاب (جو معمولات سے خارج ہوں) سے نہیں ہے۔

تو وہ معمول بہ سے خارج ہو جائے۔ اور یہ بات اسے معمول بہ ہونے سے نکال نہیں دیتی۔ اور دوسری درجہ کی جانب سے کہ اس سے کوئی چیز کم کی جائے تو وہاں کوئی مشقت ہی نہ رہے جیسے اس عمل سے منسوب کیا جاسکے۔ رہا ہر واسطہ، تو یہی غالب اور اکثر ہوا کرتا ہے، جب ایسی صورت ہو تو بہت سی ایسی مشقتیں جو باہمی النظر میں معمول بہ سے خارج معلوم ہوتی ہیں۔ اس شخص کے لیے ایسی نہیں ہوتیں جو عادات کے طریق کار کا شناسا ہو۔ اور جب یہ چیزیں اسے معمول بہ سے نکال نہیں سکتیں تو شارع کا ان کو رفع کرنے کا قصد نہ ہوا۔ جیسا کہ عادات کے مطابق جاری اعمال میں باقی سب معمول بہ مشقتوں کی صورت حال ہے۔ لہذا ان میں رخصت نہ ہوگی۔ اور کبھی ایسے مقام مشتبہ ہو جاتے ہیں لہذا یہ محل اختلاف بن جاتے ہیں

توجیب اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنْفِرَادًا اِخْفَاؤًا وَتَقَالًا (۹/۴۱) خواہ ہلکے پھلکے نکلو یا مسلح ہو کر۔

پھر فرمایا:

اَلَا تَنْفَرُوْا وَيُحِذِبْكُمْ عَدَايَا الْيَمَانِ اِذَا تَمَّ نَيْكُتُكُمُ تَوَالِدُكُمْ تَمِيْنٌ دَكَّهٌ دِيْنَةٌ وَالْاَعْدَاءُ (۹/۳۸) اگر تم نہ نکلے تو اللہ تمہیں دکھ دینے والا عذاب دے گا۔

یہ سختی کا مقام ہے کیونکہ یہ اس بات کو مقتضی ہے کہ اصولی طور پر پیچھے رہ جانے کے لیے کوئی رخصت نہیں۔ الا یہ کہ اسے رفع حرج والے دلائل کے تقاضا کے مطابق معمول بہ اعمال میں انتہائی درجہ کے بوجھ پر محمول کیا جائے۔ اس لحاظ سے کہ جہاد کے لیے اٹھ کھڑا ہونا سہل اور نکلنا ممکن ہو۔ اور غزوہ بنوک میں تو دو باتیں جمع ہو گئی تھیں گرمی کی شدت اور فاصلے کی دوری۔ اور باتیں جیسے بے سببوں سے جدائی اور پھلوں اور فصلوں کو بن کاٹے چھوڑ جانے پر مستزاد تھیں یہ سب اس غزوہ میں زیادہ مشقت تھی اور یہ زیادتی بالکل واضح تھی لیکن مشقت میں ایسی زیادتی بھی اسے معمول بہ سے نکال نہیں سکتی۔ اسی لیے اس میں کچھ رخصت نہ تھی۔ اور ایسی ہی دوسری بھی مثالیں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَنْ نُّبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّىٰ تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِيْنَ اَنْتُمْ وَالْمُصَابِرِيْنَ وَنُبَلِّغَنَّكُمْ اَخْبَادًا كُفْرًا (۴/۳۱) اور ہم تمہیں آرمائیں گے تاکہ تم میں سے جہاد کرنے اور ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کریں اور تمہارے حالات جانچ لیں۔

اور حضرت عبداللہ بن عباس اللہ کے اس ارشاد:

رَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
اور اللہ تعالیٰ دین میں تمہارے لیے کوئی سنگی
کھداج (۲۲/۷۸) نہیں رکھی۔

کے متعلق کہتے ہیں کہ اسلام میں وسعت صرف اس چیز میں ہے جو اللہ تعالیٰ نے توہ اور کفاروں
سے بنائی ہے۔

اور عکرمہؓ کہتے ہیں کہ وسعت اس چیز میں ہے جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دو تین تین اور چار
چار پیویوں کو حلال بنا دیا۔

اور عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ یہ آیت ان کی قوم کے ان لوگوں کے حق میں نازل ہوئی جو حضرت ابن
عباس کے ہاں حرج سے متعلق سوال کرنے آئے تھے۔ حضرت ابن عباس نے ان سے کہا ”کیا تم عربی
لوگ نہیں؟“ پھر کہنے لگے بذیل کے قبیلہ کے کسی آدمی کو بلاؤ، وہ آیا تو آپ نے اس سے پوچھا: تمہارے
ہاں حرج کن معنوں میں استعمال ہوتا ہے وہ کہنے لگے۔ حدیث ایسے زراعت کو کہتے ہیں جس سے نکلنے
کی کوئی راہ نہ ہو، حضرت ابن عباسؓ کہنے لگے وہ درست ہے۔ حرج وہ چیز ہے جس سے نکلنے کی کوئی
راہ نہ ہو۔“ دیکھئے حضرت ابن عباس نے حرج کے کیسے معنی بتلائے کہ جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو اور
اسے اٹھانے کے لیے توہ اور کفاروں کے قانون کی تفسیر بیان کی۔ اور حرج کا لغوی معنی ضیق (سنگی) ہے لہذا
معمول بہ اعمال میں جس قدر مشقت حسب معمول ہوتی ہے وہ نہ لغوی لحاظ سے حرج ہے اور نہ شرعی
لحاظ سے۔ اور یہ سب بھی کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ حرج کی یہ قسم تو شرعی حکمت کے لیے وضع ہوئی ہے اور
وہ ہے امتحان و اجتلا اور خاص کر کے ان لوگوں کو منظر عام پر لانا جنہیں غائب کی حالت میں الشری جاتا
تھا۔ اندر میں صورت یہ واضح ہو گیا وہ کونسا حرج ہے جسے اٹھانا مقصود ہے اور وہ کونسا ہے جیسے اٹھانا
مقصود نہیں۔ واللہ اعلم!

فصل

ابن عربی کہتے ہیں کہ ”جب حرج لوگوں میں عام مصیبت کی شکل اختیار کر جائے تو وہ ملاحظہ
ہو جائے گا۔ اور اگر یہ حرج خاص شکل کا ہو تو ہمارے ہاں اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ نہ ہی امام شافعیؒ
کے بعض اصولوں کے مطابق اس کا کچھ اعتبار ہے۔“
اور یہی بات ہے جو قابل غور فکر ہے۔

اگر خاص حرج سے ایسا حرج مراد لیا جائے جو معمول یہ کے بالائی مراتب میں ہوتا ہے

تو اس کا حکم وہی ہے جو ابن عمرؓ نے کہا ہے اور اس میں اختلاف کرنا بھی نہ چاہیئے۔ کیونکہ اگر یہ حرج معمولات سے ہو تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ معمولات میں استقاط نہیں ہوتا۔ ورنہ یہ اصل تکلیف میں لازم آئے گا۔ گویا اگر اس میں اختلاف واقع ہو تو وہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ آیا یہ حرج معمولات کے قبیل سے ہے یا اس سے خارج ہے۔ نیز کہ ان دونوں پر اتفاق ہونے کے باوجود ان میں سے کسی ایک میں کچھ اختلاف ہے۔ علاوہ ازیں خاص کا نام ہی اس اختلاف کا اٹھا کر رہا ہے، کیونکہ یہ ہر اعتبار سے عام ہے، خاص نہیں۔ جو بعض مکلفین کو چھوڑ کر صرف بعض خاص مکلفین سے مختص ہو۔

اور اگر حرج سے ایسا حرج مراد لیا جائے جو معمولات سے خارج ہو اور اس قبیل سے ہو جس میں رخصت اور گنجائش واقع ہوتی ہے تو ایسی صورت میں بھی عموم و خصوص کا سمجھنا مشکل ہو جائے گا۔ مثلاً سفر میں صوم و صلاۃ کی تکمیل حرج کا سبب ہے اور اس میں تخفیف مشروع ہے تو یہ عام حرج ہے۔ اور مرض میں تخفیف مشروع ہے اور عام حرج نہیں، اس لحاظ سے کہ ہر مرض میں تخفیف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مریضوں میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتے اور بعض روزہ رکھ سکتے ہیں اور بعض نہیں رکھ سکتے اور یہ بات فی لقمہ ہر مکلف کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے باوجود مرض کی حالت میں مجموعی طور پر تخفیف مشروع ہے۔ ظاہر بات تو یہی ہے کہ یہ خاص قسم کا حرج ہے لیکن اس مسئلہ میں امام مالک سے امام شافعی نے اختلاف نہیں کیا۔ الایہ کہ انہوں نے اس حرج کو عام بنا دیا اور یہ قید لگا دی کہ ایسا مرض ہو جس میں غیر معمولی حرج پہنچتا ہو۔ لہذا یہ حرج کی عام قسم کی طرف ہی لوٹے گا اس بات میں بھی امام شافعی نے امام مالک سے اختلاف نہیں کیا۔ انہیں صورت خاص حرج کی مثال پیش کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ورنہ کوئی بھی حرج ایسا نہ رہے گا جس میں بالاتفاق یا بالاختلاف تخفیف مشروع نہ ہو الایہ کہ وہ عام حرج ہو۔ اگرچہ اتفاق اس بات پر ہے، کہ ایک ہی فرد ایسا موجود ہو جس پر یہ قانون واقع ہوتا ہو۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قانون صرف اس اکیلے شخص یا کسی مخصوص گروہ کے لیے ہے تو اس بات کا شریعت میں کوئی تصور نہیں الایہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کسی حالت سے مختص کر دیا ہو یا کسی صحابی رضی اللہ عنہ سے خاص کر دیا ہو جیسے حضرت ابو بردہؓ کے لیے چھوٹے لیے کی قربانی یا حضرت خزیمہؓ کے لیے (دو کے بجائے اکیلے کی) شہادت۔ تو یہ باتیں نبوت کے زمانہ سے مختص ہیں۔ اس کے بعد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس عموم و خصوص سے آپ سب لوگوں کے لیے عام ہونے کا ارادہ رکھتے تھے یہ کسی خاص ملک یا زمانہ یا لوگوں وغیرہ وغیرہ سے خاص نہ تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی محل نظر ہے کیونکہ اس کلی میں حرج عام ہی کی کسی نوع یا قسم کی طرف بالنسبت ہوتا ہے خاص حرج کی طرف نہیں ہوتا۔ کیونکہ خاص حرج کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعض متعین اشخاص یا زمانوں یا مقامات سے مختص ہو۔ اور یہ سب کچھ زمانہ نبوت ہی میں متصور ہو سکتا ہے یا کسی ایسی وجہ پر جس کے علاوہ قیاس نہ کیا جاسکتا ہو۔ جیسا کہ آپ نے خانہ بدوشوں کے زمانہ میں صحابہ کو قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کر دیا تھا۔ یا جیسے فضیلت کی شہرت کی بنا پر کعبہ اور تین مساجد کی طرف روانہ ہونے کی باقی تمام مساجد پر تخصیص ہے۔ ایسی مثالوں میں ابن عربی کے مسکد کو آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرج کی اس نوع یا قسم میں اس لحاظ سے خصوص ہے کہ یہ نوع یا قسم حرج کی جنس میں داخل ہے جو اسے بھی اور اس کے علاوہ دوسری قسموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں بھی عموم ہے جو اسے لگائے لگائے کہ یہ بے شمار قسموں کو شامل ہے۔ لہذا ان دونوں میں سے ایک طرف جو خصوص ہے وہ دوسری طرف کے لحاظ سے اولی نہیں ہے۔ بلکہ عموم کا پہلو اولی ہے کیونکہ اس میں حرج کلی کی حیثیت سے ہے کہ اگر وہ دوسری نوع یا قسم کو لاقی ہو تو حکم میں لاقی ہو جائے۔ لہذا باقی تمام انواع و اقسام کی طرف اس نوع یا قسم کی نسبت ایک ہی جنس کے تحت داخل ہے۔ مرض یا سفر کی صورت میں اس جنس کے بعض افراد کی نسبت اس کے تمام افراد کی طرف ہوگی

لہ بعض لوگوں نے اسکی مثال ایسے مسافر سے دی ہے جو اپنے ساتھیوں سے پھیر گیا ہو اور اس کے پاس سونے کا ڈالا ہو۔ وہ یہ ڈالے کہ سال میں جائے اور وبال سے اتنے رینار لے جو اس ڈلے سے ہی سکتے ہیں اور انہیں سکر ڈھالنے کی اجرت دے دے۔ وہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس کے باوجود کہ اس میں شخص معین اور حالت معینہ کی صورت میں جزئی مصلحت ہے اس کی اجازت دی ہے۔ اور یہ غیر واضح بات ہے۔ کیونکہ ہر مسافر جو اس حال میں ہو اس کے لیے ایسا ہی حکم ہوگا جیسے مؤلف کا قول بھی اس طرف اشارہ کرتا ہے جو یہ ہے کہ: فان الحوج بالنسبة الى النوع او المصنف عام في ذلك المكلية الخ (اس کلی میں اس نوع یا مصنف کی طرف بالنسبت حرج عام ہے تا آخر)

لہذا حرج: بدون کی ایک قوم ہے جو شہر کی طرف آتے ہیں۔ اس وقت قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنے سے منع کیا گیا تاکہ ان لوگوں سے آنے والے بھی یہ گوشت کھا سکیں۔
حاشیہ نمبر ۱، اگلے صفحہ پر

گویا اگر بعض میں حکم ثابت ہو جائے تو بعض میں ہی ثابت ہوگا۔ اور اگر ساقط ہو جائے تو بعض میں ہی ساقط ہوگا۔ اور یہ بات دونوں اماموں میں متفق علیہ ہے۔ لہذا ہمارے اس مسئلہ میں بھی معاملہ ایسا ہی ہونا چاہیے۔

ایک شبہ

اور اگر یہ کہا جائے کہ شاید اس سے اس کی مراد ایسا تغیر ہو جو پانی کو لاحق ہوتا ہے اور اکثر یہاں نہیں ہو سکتا اور وہ عام ہے۔ جیسے مٹی اور کائی اور ایسی دوسری چیزیں (جو پانی میں مل کر اسے متغیر کر دیتی ہیں) یا ایسا خاص تغیر جس کا بعض پانیوں سے جدا ہونا ممکن نہ ہو، تو پہلا حکم اپنے عموم کی وجہ سے ساقط اور دوسرا اپنے خصوص کی وجہ سے مختلف فیہ ہے۔ اسی طرح سمندر کے پانی میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا وہ پاک ہے یا نہیں، کیونکہ وہ متغیر خاص ہے اور خصوصاً ایسا تغیر جو پانی میں تپوں کے گلنے پھلنے سے واقع ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ اور نکاح سے پہلے طلاق اگر عام حالات میں ہو تو ساقط ہوگی اور اگر خاص حالات میں ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ بہرہ عورت جس سے میں شادی کروں اور وہ بنو فلاں سے ہو یا فلاں شہر کی ہو یا کالی نسل سے ہو یا گوری سے ہو یا کسی بھی کنواری یا کسی بھی تنیبہ سے میں شادی کروں تو اسے طلاق ہے۔ اور اسی طرح یہ کہ جو بھی لونڈی میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ وہ بالنسبت ہجرت کے قصد کے لحاظ سے خاص ہے جیسے اگر وہ یوں کہتا کہ ہر آزاد عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے اور بالنسبت مطلق ملکیت کا قصد ہو تو وہ عام ہوگا لہذا وہ ساقط ہو جائے گا اس سلسلہ میں اگر وہ یوں کہے کہ جو بھی سودانی لونڈی میں خریدوں تو یہ خاص ہوگا اور اس میں اختلاف واقع ہوگا۔ اور ایسے ہی دوسرے مسائل ہیں۔

لے یعنی ان مثالوں میں خاص صورتوں کے لیے خاص مثالیں ہیں جن کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ ابن عربی کی بحث میں یہ مثالیں غیر معقول ہیں۔ اس کی بحث کو خصوص پر معمول کرنا ممکن نہیں اس بحث سے ابن عربی کی غرض ایسے احتمالات کی کثرت ہے جنہیں اس نے اختیار کیا ہے ابن عربی کا طریق اختیار کرتے ہوئے مؤلف نے ان سب کی نفی کر دی ہے۔

مجھے کیونکہ اس کا نکاح کسی لونڈی سے نہ ہوا۔ رہی ملکیت کی بات تو وہ لونڈیوں کے علاوہ ممکن نہیں۔ اور کسی اس شعبہ میں طرح عام ہو جاتا ہے تو اس شعبہ کے تقاضوں کو ماقط کر دینے سے اس میں گناہن پیدا کی گئی لہذا وہ ان لونڈیوں کو مالک تو ہو سکتا ہے لیکن پہلی صورت میں عموم کے اعتبار سے اور دوسری صورت میں خصوص کے اعتبار سے

عملاً ان سے اس کا نکاح نہ ہوگا۔ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۳

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے۔ اور یہی چیز زیادہ اقرب سے جو اس کا کلام سے لفظ
جواب شہیر کی جاسکتی ہے الایہ کہ امام مالک کے نزدیک ان اشیاء اور ایسی دیگر صورتوں میں
 اختلاف کا حکم عدم اعتبار کے لحاظ سے ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اعتبار کے لحاظ
 سے جو ان اور ایسی ہی دوسری مثالوں میں بالنسبت علم فقہ میں تحقیق کرنے کے لیے واجب ہوتا
 ہے نہ کہ بالنسبت اصولوں میں غور کرنے کی طرف الایہ کہ جب اختلاف کا ثابت ہو جانا ہی یہاں
 مراد ہے۔ اور اصولی فکر کا یہی تقاضا ہے جو اس نے کہا ہے کہ عام حرج وہ ہوتا ہے جس کے
 دور کرنے کی انسان میں قدرت نہ ہو جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے مگر جب اسے دور کرنے
 پر انسان قادر ہو تو وہ علی الاطلاق عام حرج نہ ہوگا۔ الایہ کہ اس حرج کو دور کرنے میں بھی ایک دوسرے حرج
 ہوتا ہے اگرچہ وہ پہلے سے ہلکا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشقت کے بغیر حرج کو دور نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ
 اس معاملہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں جس طرح مشقت کے بغیر اس حرج
 کو الگ نہیں کیا جاسکتا اسی طرح اسے مشقت کے ساتھ نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا۔ تو اس لحاظ سے
 دو باتیں سامنے آگئیں اور اس مسئلہ کے دو اطراف اور ایک واسطہ بن گیا۔ ایک تو طرف عام ہے
 جس میں عادت جاریہ کے مطابق حرج الگ نہیں ہو سکتا اور دوسری طرف خاص ہے جس میں بغیر
 کسی تنگی کے اسے دور کیا جاسکتا ہے، جیسے اس پانی کا سر کے یا زعفران وغیرہ سے تغیر ہوتا ہے۔ اور
 واسطہ ان دونوں اطراف کے درمیان گھومتا ہے۔ اور یہی واسطہ غور و فکر اور اجتہاد کا مقام ہے۔
 واللہ اعلم۔

بارہواں مسئلہ

حکامی شریعہ میں شریعت وسط و اعتدال کے طریقے کے تقاضا کے مطابق چلتی

یعنی دونوں مذہبوں میں اختلاف اس کے اعتبار اور عدم اعتبار کا ہے جو فروغ کا اختلاف ہے اصول کا نہیں لیکن
 ابی عربی سے منقول ہے کہ یہ اختلاف اصولوں میں ہے جیسا کہ اس کی صریح عبارت ہے مؤلف کہتے ہیں، جب یہ
 اختلاف ثابت ہو گیا جس کی ابن عربی نے دونوں مذہبوں کی طرف نسبت کی ہے تو اس سے اس کی مراد وہی ہے
 جس کی مؤلف نے اس وجہ میں شرح کی ہے اور یہ مراد اصولی قواعد کے تقاضا کے مطابق اس کو درست قرار دیتی ہے
 لیکن یہ فقہی انداز فکر ہے اصولی نہیں۔

ہے۔ وہ ان دونوں اطراف سے انصاف کے ساتھ اخذ کرتی ہے لیکن کسی طرف میلان نہیں کھتی اور اس طور پر چلتی ہے جو بغیر کسی مشقت اور ڈھیلا پڑنے کے بندے کے کسب کے تحت داخل ہو۔ بلکہ وہ ایسی تکلیف ہے جو تمام مکلفین میں انتہائی اعتدال کے تقاضا کے مطابق چلتی ہے، جیسے نماز، روزہ، حج، جہاد، زکوٰۃ وغیرہ کی تکالیف جو ابتداءً بغیر کسی ظاہری سبب کے مشروع کی گئیں جو ان تکالیف کا مستثنیٰ ہوتا ہے یا اس طور پر مشروع ہوئیں کہ ان پر عمل کرنے کا علم نہ ہوتا تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَكَيْسَ لَكُمْ مَاذَا اَيُّفَكُمُكَ (۲۱۵) اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟

كَيْسَ لَكُمْ نَكَّ عَنِ الْعَمْرِ وَالْمَيْمِرِ (۲/۲۱۹) لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات بھی ہیں۔

پھر اگر اسلامی قانون مکلف کے انحراف کی بنا پر یا اس کی دونوں اطراف کے وسط سے انحراف کی بنا پر بنایا گیا ہے تو آپ لیے کہ یہ قانون وسط العدل کی طرف لوٹ سکے۔ تاہم وہ دوسری جانب کا میلان اس لیے چھٹی ہے کہ اس میں احتمال پیدا ہو سکے۔ اس کی مثال ایک جمد رطیب کے فصل کی ہے جو مریض کو اس کی صلاحیت، حالت، عادت، مرض کی قوت اور ضعف کا لحاظ رکھ کر دوادیتا ہے۔ یہاں تک کہ جب مریض کی حالت میں استقلال آجاتا ہے تو وہ اس کے لیے ایسا مستقل طریقہ تجویز کرتا ہے جو ہر حال میں اس کے لائق ہو۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تکالیف کی ابتداء میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مخاطب کیا تو ان کو ان پکڑ

لے کر ترتیبی ذابہ درست ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خلقت کی ہدایت کا آغاز کیا تو ان کی عقلوں کو ان کی بیدار اش سے متعلق حقائق سے سزا دیا۔ اور ان کے لیے اس کائنات میں نعمتیں پھیلا دیں اور ان چیزوں کو ان کے لیے احکام سے مشتمل نہیں کیا۔ ایمان کی اصل اور ایسی کلیات کے بعد جن کی طرف مؤلف محقر یہ کتاب احکام مکئیہ اور مدنیہ پر بحث کے دوران اشارہ کریں گے۔ مگر ان تکالیف کو سمجھنے کے لیے وضاحتوں، برائتوں اور تزیروں کے بعد راجحیں ایسے احکام دیے ہیں بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن جو بات سمجھ میں نہیں آتی وہ مؤلف کا پہلی آیت سے استشہاد ہے جسے اس نے ان آیات میں شمار کیا ہے جو ابتداءً تکلیف کے دوران نازل ہوئیں حالانکہ وہ مدنی ہے۔ مؤلف کے لیے یہ ممکن تھا کہ (یعنی جلد صفحہ ۲۰، پر

اشیاء اور مصالح سے متعارف کرایا جو اس نے ان پر انعام کر رکھی ہیں۔ جنہیں اللہ نے انہی لوگوں کے لیے اس کائنات میں پھیلا رکھا ہے تاکہ وہ ان سے ایسے فوائد اور آرام حاصل کر سکیں اور ان کی گزر بسر ہو سکے۔ اور انہیں ان اشیاء پر تصرف کا پورا اختیار دے دیا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

الَّذِي يُعَلِّمُ كُتُبًا لِّكُلِّ الْأَرْضِ فِرْقَانًا
وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً كَاخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ

جس نے تمہارے لیے زمین کو کھینچا اور
اور آسمان کو چھت بنایا اور آسمان سے مینہ
برسا کر تمہارے کھانے کے لیے انواع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ایسی آیات شامل کرنا جو ممکن ہیں جیسے سورہ غافر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ
لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝

اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے تمہارے لیے چلپائے
بنائے تاکہ ان میں سے بعض پر تم سواری کرو اور
بعض کو تم کھاتے ہو۔

(۲۰/۷۹)

اور سورہ انعام میں ہے۔

ذَٰلِكَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ۝

اور وہی ذات ہے جو آسمان سے پانی اتارتا ہے
پھر ہم ہی اس سے ہر طرح کی روئید گی اگاتے ہیں۔

اور میرے مولف نے دوسری آیات کا ذکر کیا ہے جو سورہ ابراہیم کی آیت ہے کیونکہ وہ مکی ہے پھر اس کے بعد مؤلف کا قول خلما عاندا واقعت علیہم البراہین القاطعة (پھر حجب انہوں نے مخالفت کی تو ان پر عروس دلائل قائم کئے گئے، یعنی یہ بات مکی سورتوں میں بھی موجود ہے جیسا کہ سورہ ق میں۔ اس سلسلہ میں ابن قیم کی کتاب الفوائد ملاحظہ فرمائیے جس میں بہت بھلا موت اور اللہ کی قدرت پر استدلال کیا گیا ہے۔ اور مصنف کا قول فلما الحمد یلتفتوا لیہا اخبروا یحقیقہا وضریت لہذا الامثال (پھر حجب وہ اس طرف متوجہ نہ ہوئے تو انہیں اس کی حقیقت بتلائی گئی اور ان کے لیے مثالیں بیان کی گئیں) جیسا کہ اس کے بعد کی دو ذی آیتوں میں ہے اور وہ دونوں مکی ہیں اور اگر مکی کے بجائے مدنی ہوتیں تو بھی مولف کی ترتیب کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ نہ ہی اس ساری ترتیب کی یوں نفی ہوتی کہ کوئی چیزوں مقامات پر توکید و تکرار کے باب سے مدنی سورتوں میں بھی یہ معانی پائے جاتے ہیں۔ البتہ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ ان معانی میں مولف نے جو یہ حجب آیات اختیار کی ہیں کیا وہ ترتیب ہنرولی کے لحاظ سے بھی اس ترتیب پر ہیں۔ لہذا آپ کو سپاہیہ کے نزول کی تواریخ کی طرف مراجعت فرمائیے تاکہ آپ کو یہ معلوم ہو سکے کہ اس ترتیب میں مولف کا یہ بیان اسے پورا کرنا ہے؟

واقام کے میوے پیدا کیے۔

رُزِقَا لَكُمْ (۲۲/۲۲)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ
بِهِ مِنَ الشَّجَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَمَعَدًا
لَكُمْ الْخَلْقَ لِيَجْزِيَ فِي الْيَوْمِ الْآخِرِ
إِلَى قَوْلِهِ-

اللہ ہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو
پیدا کیا اور آسمان سے مینہ برسایا۔ پھر اس نے
تمہارے کھانے کے لیے پھل پیدا کیے اور
کشتیوں کو تمہارے زیرِ فرمان کر دیا کہ وہ اللہ
کے حکم سے دریا میں چلیں۔ تاکہ تم فرمایا —
اور اگر تم اللہ کی نعمتیں گننے لگو تو شمار نہ کر سکو۔

وَإِنْ تَحَدَّثُوا الْعِمَّةَ اللَّهُ لَا تَحْصُوهَا-

تیسریہ ارشاد

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ لَكُمْ
مِنْهُ سُدُودًا وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ
تُسَيِّمُونَ (۱۶/۱۰)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے آسمان
سے پانی برسایا جسے تم پیتے ہو اور اس سے
درخت بھی میرا بوجھتے ہیں۔ جنہیں تم
اپنے چار پالیوں کو چراتے ہو۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کا ان کے سامنے ذکر کیا۔ پھر ان سے وعدہ کیا گیا کہ اگر وہ ایمان لائیں تو انہیں
یعنیں ملیں گی اور اگر وہ اپنی سابقہ حالت کفر میں سرکشی کرتے رہیں گے تو انہیں ضراب دیا جائے گا پھر
جب انہوں نے مخالفت اور کفرانِ نعمت کیا اور اس حقیقت میں شک کرنے لگے جو انہیں بتلائی گئی
تھی تو ان پر اس سچائی اور اس کی صحت پر کھوس دلائل قائم کئے جو انہیں کہی گئی تھی۔ پھر جب انہوں نے
دنیا میں رغبت کی وجہ سے ان دلائل کی طرف بھی توجہ نہ کی تو انہیں دنیا کی حقیقت سے مطلع کیا گیا کہ وہ
کوئی شے نہیں۔ وہ نائل ہونے والی اور فانی چیز ہے۔ پھر اس بار سے میں مثالیں بیان کی گئیں۔ جیسا
کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْ
مِنْ السَّمَاءِ (۱۰/۲۳)

دنیا کی زندگی کی مثال مینہ کی سی ہے جسے ہم
نے آسمان سے برسایا۔

نیز فرمایا:

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَكَهْوٌ ﴿۲۴۷﴾ دنیا کی زندگی تو صرف کھیل تماشا ہے

اور فرمایا۔

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ اور یہ دنیا کی زندگی تو صرف کھیل اور تماشا ہے اور ہمیشہ کی زندگی تو آخرت کا گھر ہے
كُلُّكُمْ كَائِدٌ يُعْلَمُونَ ﴿۲۴۸﴾ (۲۹/۲۴۸) کاش یہ لوگ جانتے ہوتے۔

بلکہ جب لوگ ایمان لائے اور کچھ لوگوں سے دنیا کی رغبت کے تقاضوں کا اظہار ہوا اور سب آقا وہ دنیا کی طلب میں اعتدال سے ہٹ گئے یا اور متوجہ ہونے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ مِمَّا آخَفَ عَلَيْكُمْ مَا يُفْتَعُ لَكُمْ میں جس چیز سے ڈرتا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ تم پر دنیا کی دلکشاں کھول دی جائیں گی۔
مِنْ زَهْرَاتِ الدُّنْيَا ۝ اور جب تک یہ بات ظاہر نہ ہوئی، یہ ہی اس کا گمان تھا تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الزَّيْنِ آپ ان سے پوچھیے کہ جو زینت اور کھلنے پینے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں ان کو کس نے حرام کیا ہے؟
كُلُّهُنَّ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿۲۴۹﴾ آپ کہہ دیجیے کہ یہ دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن خاص

انہی کا حصہ ہوں گی۔

تیر فرمایا:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ كُلِّمِ مِنَ الطَّيِّبَاتِ كِ اے پیغمبر! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو۔
اعْمَلُوا صَالِحًا ﴿۲۵۱﴾ (۲۳/۵۱)

اور اہل اسلام کو ظلم سے روکا گیا اور اس کی دعوت اور اس میں سختی بتلائی گئی اور اللہ تعالیٰ نے

لہ یعنی وہ اس کے لیے منطوق ہے جیسا کہ مؤلف نے پہلے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

لہ لمبی حدیث ہے جسے اس نے تیسرے میں بیان کیا اور ناسی سے نکالا۔

۱۔ اس مثال میں مؤلف کے کلام سے مراد یہ ہے کہ قفلان مقام پر آپ سے یوں فرمایا اور قفلان مقام پر یوں۔ تیر کہ عارف میں یہی ترتیب ہے۔ اور اس حدیث کو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں برسرِ قریبان فرمایا جب کہ یہ آیت سورہ نصر کی ہے جو مکہ ہے۔ اس طرح دوسری آیت سورہ اعراف کی ہے اور وہ بھی مکہ ہے۔

۲۔ یعنی علی الاطلاق ظلم سے جس میں دوسرے معاصی کے علاوہ شرک بھی شامل ہے۔

فرمایا:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ
بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ
مُهْتَدُونَ (۶۷۸۲)

جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان کو شرک
کے ظلم سے مخلوط نہیں کیا ان کے لیے امن
ہے اور وہی ہدایت پائے والے ہیں۔

اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **سنة**۔

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ
كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا
الْتَمَعَ خَانَ۔

منافق کی تین نشانیاں ہیں۔ جب بات کرے
تو جھوٹ بولے، وعدہ کرے تو اس کا خلاف
کرے اور جب ایمن بنا یا جلمے تو خیانت
کرے۔

تو یہ معاملہ صحابہ پر شاق گزرا، کیونکہ کوئی شخص ان سے سلامت نہیں رہ سکتا۔ صحابہ نے جب
آپ کو اس بات کی خبر دی تو آپ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے انہیں بتلایا کہ یہ جھوٹ، وعدہ خلافی
اور خیانت وہ ہے جو کافروں سے متعلق ہے۔

اسی طرح جب یہ آیت نازل ہوئی۔

وَإِن تَبَدُّدْنَا مَا فِيهَا
يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ (۳۷۸۳)

جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم اسے ظاہر
کر دیا چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

لے مشورہ ہے کہ اس آیت میں ظلم سے مراد شرک ہے جیسا کہ حدیث میں اس آیت ان المشرك لظلمه عظيم
کی تفسیر آئی ہے اور اگر مولف اللہ کے اس قول شنیق ذلما علیہم (یہ بات صحابہ پر شاق گزری، گو اس آیت اور
حدیث کی طرف لوٹا تا اور اپنے قول بکذب سے پہلے ظلم کا اضافہ کرنا تو بہتر تھا۔ اور اس کے بغیر ظلم کی بحث کے ذکر کا موقع
بھی نہیں اور فی الواقع یہ آیت اور بعد والی حدیث اس بارے میں ایک ہی داری سے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو
صحابہ پر شاق گزری۔ تو اس آیت کی ایسی تفسیر کی گئی جس سے اس گرائی میں تخفیف ہو جب کہ انہوں نے کہا تھا کہ آیتنا
لم یظلمہم ہم سے کس نے ظلم نہیں کیا، یا کچھ ایسا ہی کہا تھا۔ اور یہ دونوں تفسیریں معتدل راستہ کی طرف پھرتی ہیں۔
لہٰذا اسے شیخین اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔ اور مختریب تیسری جلد اوامر و نواہی کے مسائل کی تیسری فصل کے چھٹے
مسئلہ میں یہ پوری کی پوری حدیث آ رہی ہے۔

لہٰذا اسے مسلم نے ابوہریرہ سے نکالا۔ اور یہ لمبی حدیث ہے۔

تو یہ صحابہ یہ شاق گزری، پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا دُشِعَهَا (۲۱۲۸۷) اللہ تعالیٰ کسی کو اسکی رحمت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

اصطلاح میں سے بعض ارتداد وغیرہ کے مرتکب ہونے لگے اور اس بات سے ڈرے کہ ان کی بخشش نہ ہوگی۔ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا اسْكُوا مِنِّي

اِنْفُسِهِمْ لَآ تَنفُطُوا مِن رَّحْمَةِ

اللَّهِ (۳۹/۵۳) اسی جانوں پر زیادتی کی ہے۔ میری رحمت سے ناامید نہ ہوں۔

سے ناامید نہ ہوں۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے دنیا اور اس کے ساز و سامان کی خدمت بیان فرمائی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی ایک جماعت نے ارادہ کیا کہ دنیا سے الگ ہو جائیں، عورتوں اور لذات دنیا کو چھوڑ کر عبادت میں لگ جائیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس ارادہ کی تردید کی اور فرمایا:

مَنْ رَزَعَنِي عَنْ سُنَّتِي

فَكَشِيَتْ جَنَّتِي

جو میرے طریقے سے اعراض کرے اس کا نتیجہ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور اس آیت کے پہلے سے نازل ہونے کے باوجود۔

رَبَّنَا أَمْكِدْ لَنَا مَالًا وَأُولَادًا لَنَا فَتَنَّا

تَمَارًا يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِيمَانِ تَوَلَّىٰ

مُحَضَّنَ أَرْبَابًا لَهُمْ

(۲۴/۱۵)

لوگوں کے لیے کثرت مال اور اولاد کے لیے دعا فرمائی۔ جب کہ مال اور اولاد ہی دنیا ہے اور آپ نے صحابہ کے لیے حلال طریقوں سے دنیا کو جمع کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی توثیق فرمائی اور انہیں دنیا سے بے رغبتی نہیں سکھلائی، نہ ہی دنیا کو چھوڑنے کا حکم دیا۔ الایہ کہ ایسی صورت ظاہر ہو یا پائی جائے جس کے کسی کی حق تلفی ہوئی ہو اور اس وجہ سے توسط کی مخالفت کا گمان پایا جاتا ہو بصورت دیگر اس کی کوئی مخالفت نہیں۔

اور اس مفہوم سے چشم پوشی کرنے والوں کو اللہ تعالیٰ نے خبر دے دی ہے کہ وہ آخرت میں

شہ یعنی حسین کی اللہ تعالیٰ نے خدمت کی ہے۔

مومنوں کو کسی چیز کا بدلہ دے گا اور وہ ان کے اعمال ہی کا بدلہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعمال کی نسبت انہیں کی طرف کی اور فرمایا:

حِذَّاءَ بِيَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ۔
یہ اس چیز کا بدلہ ہے جو کچھ وہ کرتے رہے۔
اور ان کے لیے منت (انقطاع - اسان) کی نفی کی۔ فرمایا:
فَلَكُمْ (جُزْءٌ عَمَلِكُمْ مِمَّنْ تَعْبُدُونَ) ۱۴۲/۲۵ ان کے لئے نہ ختم ہونے والا اجر ہوگا۔
پھر جب وہ اپنے اعمال کا احسان جتلانے لگے تو فرمایا:۔

یہ لوگ تم پر احسان رکھتے ہیں کہ مسلمان ہو گئے	يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَل لَّا
ہیں انہیں کہہ دیجیے کہ اپنے مسلمان ہونے	تَمَنَّا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ مِلَّ اللَّهِ يُمْنُ
کا تھج پر احسان نہ رکھو بلکہ اللہ تم پر احسان	عَلَيْكُمْ إِنَّ هَذَا كَفَرٌ لِلَّذِي يَمَانِ إِنْ
رکھتا ہے کہ اس نے تمہیں ایمان کا رستہ دکھلایا	كُتِبَ صَادِقِينَ (۳۹/۱۷)

بشرطیکہ تم سچے مسلمان ہو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے ان پر احسان جتلانے کو ایسی چیز بنا کر لیا جو فی نفسہ یقینی طور پر سچی ہے اور ان ہذا کلمہ لفظ ایمان کے لیے ہدایت دی کہہ کر دوسری چیزوں سے نسبت کو سلب کر دیا۔ اسی طرح یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر تمہیں ہدایت ہی نہ ہوتی تو ایسی کوئی چیز نہ تھی جس سے تم احسان رکھتے۔ اور اس مطلوبہ مفہوم سے وہ ناسے والی حدیث بھی ملتی جلتی ہے جو پتھر کی زمین سے اترتا تھا اور اس میں حضرت زبیرؓ اور ایک انصاری کا جھگڑا ہو گیا تھا۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِسْقِ يَا زُبَيْرُ بِنَامِدَةٍ بِالْمَحْدُوفِ - زبیر! اپنی گھٹی سیراب کر لو۔ آپ نے حضرت

سے یہ ان معنوں میں مستعمل ہے کہ اس اجر کا ان پر کوئی احسان نہ ہوگا۔ اور اکثر مفسرین اس کی تفسیر غیر منقطع (نہ ختم ہونے والا سلسلہ اور دائم) سے کرتے ہیں۔

سے اللہ تعالیٰ نے اس عمل کی ان کی طرف نسبت نہیں کی۔ بلکہ اپنی طرف نسبت کی اور ان پر احسان رکھا۔ بخلاف دوسری باتوں کے کہ اس کی نسبت ان کی طرف کی لو کہیں احسان کو سلب کرنا انہی سے ہے۔

سے شرج، شترجہ کی جمع ہے (گھڑش مستوح) اور وہ پتھر کی زمین سے ڈھلوان زمینی کی طرف جانے والی پانی کی گزرگاہ کہتے ہیں حرة کالی اور پتھر کی زمین کو لیکن اس جگہ حرة مدینہ کے قریب ایک خاص مقام کا نام ہے۔

لہذا اسے ہمیں پانچوں سے نکالا۔

كُذِّبَ الْمَاءُ إِلَى جَارِكَ
 زیر کو بھلے طریقے کا حکم دیا۔ پھر پانی کو اپنے
 مہسارے کی طرف پھوڑ دو۔

تو وہ انصاری کہنے لگا ان کان ابن عمته (زیر آپ کا پھوپھی زاد بھائی جو ہوا، اس سے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ پھر آپ نے فرمایا:

اشق يا زبیر حتى يذبح الماء
 زیر اپنی کھیتی کو اتنا میراب کر دو کہ پانی زمینوں
 الی الخدر۔
 تک پہنچ جائے۔

اور آپ نے حضرت زیر کو ان کا پورا حق دلایا۔ حضرت زیر کہتے ہیں کہ درج ذیل آیت اسی بارے
 میں نازل ہوئی۔

فَلَا ذَرِيَّةَ لَآيُؤْمِنُونَ حَتَّى
 يَكْفُؤْكَ ذِي مَا شَكَّرْتَهُمْ
 تمہارے پروردگار کی قسم! یہ لوگ جب
 تک اپنے تنازعات میں آپ کو منصف نہ
 بنائیں تب تک مومن نہیں ہو سکتے۔

اور آپ اس شریعت کو اپنے وارثوں میں ہر ایسا ہی پائیں گے۔

ایک ماہر طبیب بھی اسی ترتیب سے اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ابتداءً ایسی غذا دیتا ہے۔ جو اعتدال
 پر لائے اور مریض کے مزاج کے موافق ہو۔ اور کوئی مریض طبیب کو بعض خوردنی اشیاء کے متعلق
 پوچھے، جنہیں وہ نہیں جانتا کہ آیا وہ غذا ہے، یا زہر ہے یا کوئی اور چیز ہے تو طبیب اپنے اس کی ذہنی
 ہے۔ پھر جب بعض اخلاط کے پلٹنے سے اس کی بیماری رد و صحت ہونے لگتی ہے تو طبیب اپنے
 میں دوسری جانب کی اخلاط کے پلٹنے کا مقابلہ کرتے ہوئے اس کے مطابق دوا دیتا ہے۔ تا کہ علت
 اعتدال پر آجائے جو کہ مزاج اصلی اور مطلوبہ صحت ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا اتھنائی کرم و احسان اور
 انعام ہے۔

فصل

جب آپ شرعی کلیہ کو دیکھیں گے اور اس پر غور فرمائیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ
 اعتدال پر واقع ہے۔ پھر اگر آپ دونوں اطراف میں سے کسی ایک طرف جھکاؤ دیکھیں تو سمجھ لیجیے کہ یہ
 بات دوسری جانب تک جا پہنچنے یا ایسے متوقع خطرہ کے مقابلہ کے لیے ہوگی۔
 ایک تو سختی کی جانب ہے۔ اور اس میں تحریف، تزیین اور سختی سے روکنا عام ہوتا ہے۔ یہ
 اس شخص کے لیے آتی ہے جس پر دین کے معاملہ میں ڈھیلا پن غالب آجائے۔

اور دوسری تخفیف کی جانب ہے۔ جس میں طویل، رغبت اور خصت عام ہوتی ہے یہ اس شخص کے لئے آگے آئے گی۔ جن میں کسی سخت کام میں حرج غالب آجائے اور پھر جب نہ یہ بات ہو اور نہ بھلی بات ہو تو آپ تو سطر ہی کو چمکتا دیکھیں گے اور امتدال کے مسک کو واضح پائیں گے۔ یہ وہ اصل ہے جس کی طرف شریعت توجہتی ہے اور یہی وہ معقول بات ہے جس کی طرف پناہ لی جاسکتی ہے۔

اس طرح جب آپ دین کے معتبر لوگوں کی منقولات میں کوئی ایسی بات دیکھیں کہ کوئی شخص تو سطر کو چھوڑ کر کسی طرف جھک گیا ہے تو سمجھ لیجئے کہ یہ دوسری جانب تک جا پہنچنے یا ایسے متوقع خطہ کی رعایت رکھنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ (مشتبہ امور سے اجتناب) زہد، ان سے ملتی جلتی یا ان کے مقابلہ کی چیزوں میں بھی یہی اندازِ فکر جاری ہے۔

توسط شریعت سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ کبھی یہ لوگوں کی عادات اور بڑے بڑے اہل دانش کی شہادت سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرج کرنے کے سلسلے میں اسراف اور بخل کا توسط انہی ذرائع سے معلوم ہوتا ہے۔

چوتھی نوع

احکام شریعت کے تحت داخل ہونے میں شارع کا مقصد
یہ نوع چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

وضع شریعت سے شرعی مقصد مکلف کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تا آنکہ وہ اختیاری طور پر بھی اللہ کا بندہ بن جائے، جیسے کہ اضطراری طور پر وہ اللہ کا بندہ ہے اور اس پر کئی باتیں دلالت کرتی ہیں۔
پہلی بات: نصوص صریحہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی بندگی کے لیے اور اس کے ادا و نواہی کے تحت داخل ہوئے کے لیے پیدا کیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ
إِلَّا لِيَعْبُدُونِي مَا أَمْرٌ يُدْرِكُهُمْ

میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت

۱۔ وضع شریعت سے شارع کا یہ مقصد دیگر ہے جو پہلی نوع کے علاوہ ہے جس میں مؤلف نے یہ بیان کیا تھا کہ وضع شریعت سے شارع کا مقصد کلی طور پر دنیوی اور اخروی مصالح کا قیام ہے۔ اور یہ بات ان دونوں مقاصد میں منافات پیدا نہیں کرتی، آپ سے صرف یہ مطلوب ہے کہ آپ ان دونوں مقصدوں کا فرق سمجھ لیں۔ تاکہ آپ ان دونوں مقصدوں کے خاص مباحث کے درمیان تیز کر سکیں۔ پہلی نوع کا مفہوم ایسے نظام کفالت کو وضع کرنا ہے کہ جو شخص اس پر عمل پیرا ہو وہ دنیا و آخرت میں مفاوٹ حاصل کر سکے۔ اور چوتھی نوع کا مفہوم یہ ہے کہ شارع بندے سے چاہتا ہے کہ نظام اطاعت و انقیاد کے تحت داخل ہو نہ کہ اپنی خواہشات کے پیچھے لگے۔ اس طرح آپ اس نوع میں پہلی نوع کے مسائل کو اب بھی پورے تفصیل کے ساتھ پائیں گے۔ استفہام کے طور پر باقی سب اوزار کی بھی یہی صورت ہوتی ہے۔

تَنْ رَزَقِي وَمَا أَرِيحُ أَنْ يُطْعَمُونِ - کڑس۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا، نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔ (۵۱/۵۷)

نیز فرمایا:

وَأَمْرًا هَلَكًا بِالصَّلَاةِ وَالصَّطْرِ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ - اور ارشاد باری تعالیٰ:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - (۲/۲۱)

پھر مفصل سورتوں میں اس عبادت کی شرح بیان فرمائی جیسے ارشاد باری ہے:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ إِلَىٰ تَوَلَّىٰ - (۲/۱۷۷)

اسی طرح ان تمام احکام کی صورت ہے جو اس سورت میں مذکور ہیں۔ اور اللہ کا ارشاد ہے: **وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**۔ کسی چیز کو بھی شریک نہ بناؤ۔

اسی ہی اور آیات ہیں جو علی الاطلاق عبادت کا حکم دیتی ہیں اور علی العموم اس کی تفصیل بتلائی ہیں۔ گویا یہ سب کچھ تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع اور ہر حال میں اس کے احکام کی تعمیل کی طرف لوٹنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کے یہی معنی ہیں۔

دوسری بات: وہ آیات ہیں جو اس قصد کی مخالفت کرنے والی چیزوں کی مذمت کرتی ہیں۔ اولاً اللہ کے حکم کی مخالفت سے روکتی ہیں اور جو شخص اللہ سے روگردانی کرے اس کی مذمت کرتی ہیں اور مخالفتوں کی اقسام سے ہر قسم کے لیے جو خاص عقوبات ہیں اور آخرت میں انہی عذاب پر دلالت کرتی ہیں اور اس کی بنیاد خواہشات کی پیروی، قربی، مفادات

اور زائل ہونے خواہشات کی اطاعت و تعمیل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے خواہشات کی پیروی کو حق کے مقابل اور اس کی ضد بتلایا ہے اور اس کو حق کا مقابل شمار کیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے :

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً
فِي الْأَرْضِ، فَاحْكُم بَيْنَ
النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ۔ (۳۸/۲۶)

اے داؤد! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ
بنایا ہے تو لوگوں میں انصاف سے فیصلے
کیا کرو اور خواہش کی پیروی نہ کرنا کہ وہ
تمہیں اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

تیز فرمایا:

نَا مَا مِنْ طَعْنٍ وَأَشْرَ الْحَيَاةِ النَّيِّبِ
فَإِنَّ الْعَجِيزَ بِهِ الْمَأْوَىٰ (۷۹/۲۹۶-۲۹۷)

تو جس نے سرکشی کی اور دنیا کی زندگی کو
ترجیح دی۔ اس کا ٹھکانا دوزخ ہے۔

اور فرمایا:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ
إِلَّا وَهْيٌ يُّوْحَىٰ۔ (۵۳/۳-۴)

اور وہ (محمدؐ) خواہش نفس سے بات منہ
سے نہیں نکالتے۔ یہ قرآن کریم تو حکم خدا
ہے جو ان کی طرف بھیجا جاتا ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے اس کام میں دو چیزوں میں محصور کر دیا۔ ایک وہی ہے وہی شریعت ہے اور دوسری خواہشات نفس۔ ان دو کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔ اور جب یہ صورت ہے تو یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوئیں اور جب یہ متعین ہو گیا کہ حق وہی میں ہے تو اس کے مقابل خواہش نفس اس حق کی ضد ہوگی۔ گویا خواہشات کی پیروی حق کے مقابل آگئی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْهَوَىٰ هَوًىٰ
وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ۔
(۲۵/۲۳)

بھلا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی
خواہش کو معبود بنا رکھا ہے اور علم کے
بادجوہر اللہ نے اسے گمراہ کر دیا ہے

اور فرمایا

وَكُلُوا مِنَّا الْحَقُّ أَهْلَاءُ هُمْ
لِنَفْسَاتِ السُّلُوتِ وَالْأَرْضِ

اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان
اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب ہم

وَمَنْ فِيهِنَّ - (۳۳/۴۱) - برہم ہو جائیں۔

نیز فرمایا:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ
یہی لوگ ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا رکھی ہے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چل رہے ہیں۔ (۳۴/۱۶)

اور فرمایا:

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّهِ
كَمَنْ ذُرِّيَّتَهُ لَهُ سُوًّا عَمِلِهِ
وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ۔
بھلا جو شخص اپنے رب کی طرف سے کھلے راستے پر چل رہا ہو اس جیسا ہے جس کے برے اعمال اسے اچھے کر کے دکھائے جائیں اور وہ اپنی خواہشوں کی پیروی کرے۔ (۳۴/۱۳)

غور فرمائیے جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے خواہش نفس کا ذکر فرمایا تو اس کی اور اس کے قبیحین کی مذمت ہی فرمائی۔ اسی مضموم میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خواہش نفس کا ذکر کیا تو اس کی مذمت ہی کی ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ شارح کا قصد خواہشات کے بھندے سے نکلنا اور اپنے مالک کی غلامی میں داخل ہونا ہے۔

تیسری بات: تجربات اور عادات سے معلوم ہوا ہے کہ خواہشات کے پیچھے پڑے رہنے اور اغراض کے ساتھ چلنے سے کبھی دنیوی یا دینی مصالح حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے قتل و غارت اور ہلاکت لازم ہوتی ہے جو ان مصالح کی ضد ہیں۔ اور یہ بات دیرینہ عادات و تجارت سے لوگوں کے ہاں معروف ہے۔ اسی لیے سب لوگوں نے خواہشات کی پیروی کی مذمت پر اتفاق کیا ہے۔ حتیٰ کہ جن لوگوں کے ہاں اتباع کے لیے کوئی شریعت نہ تھی اور جن کے پاس شریعت موجود تھی ماہر دو نے دنیوی مصالح کی خاطر عقلی لحاظ سے بھی

۱۔ یعنی جو شخص اپنی خواہش کا اس حد تک متبع ہو جو اسے لوگوں کے اس نظریہ عقلی تک لیجائے اور ان کی عادات ایسی بن جائیں کہ اس بندش پر ہی وہ مصالح قائم رہ سکتے ہیں۔ جن کا وہ ارادہ رکھتے تھے۔

ہر شخص کو خواہش نفس کی بیروی سے روک دیا۔ اور اس نظریہ کی صحت پر متفق ہو گئے۔ اور دنیا کی اصلاح کے قیام کے لیے اسی نظریہ کے مطابق اپنی عادات بنالیں اور اس کا نام انہوں نے ”سیاست مدینہ“ رکھا۔ گویا یہ ایسی بات ہے جس پر مجموعی طور پر عقل و نقل دونوں اکٹھے ہو جاتے ہیں اور یہ ایسی واضح بات ہے جسے دلیل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

جب صورت حال یہ ہو تو کسی کے لیے درست نہیں کہ وہ شریعت کے متعلق یہ دعوے کرے کہ وہ بندوں کی خواہشات و اغراض کے مطابق وضع کی گئی ہے۔ کیونکہ شرعی احکام پانچ صورتوں سے خالی نہیں رہے۔ و حجب اور تحریم، تو ان دونوں کا مکلاڈ تو ظاہر ہے جو اختیار کے تحت داخل ہونے والی چیزوں کا عملی تقاضا ہوتا ہے۔ جب کسی کو کہا جائے ”یہ کام کر، تو اس میں تیری کچھ غرض ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور جب کہا جائے ”یہ کام نہ کر، تو اس میں بھی تیری کچھ غرض ہوگی یا نہ ہوگی۔ پھر اگر امر یا نہی کے کام کی مطابقت پر مکلف کی غرض یا اس کی پیدا ہونے خواہش متفق ہو جائے تو یہ اتفاقی امر ہوگا، اصولاً نہ ہوگا۔ رہیں احکام شرعیہ کی باقی اقسام۔ اگرچہ بظاہر مکلف اپنے اختیار سے ان میں داخل ہوتا ہے۔ تو وہ صرف شارع کے داخل کرنے کی وجہ سے مکلف کے اختیار کے تحت داخل ہوتی ہیں اور اس کے اختیار سے ہی اسے نکلنے کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مباح میں کبھی مکلف کو اختیار ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ بغرض مجال اگر اسے اس میں اختیار نہ ہو بلکہ مثال کے طور پر اس کے رفق میں اختیار ہوتو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے اختیار کے تحت داخل ہے؟ کتنے ہی خواہش کے بندے ایسے ہیں جو چاہتے ہیں کہ کاش فلاں مباح کام ممنوع ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مثال کے طور پر اسلامی قانون سازی کا کام اس کے سپرد کر دیا جائے تو وہ اسے حرام ہتھیار دے جیسا کہ حق میں جھگڑنے والوں نے مبالغہ سے کام لیا۔ اسی طرح اگر اس کا اختیار اور اس کی خواہش اس کے بس میں ہوتے تو وہ یہی چاہتا کہ خواہش کا حصول ہی مطلوب ہونا چاہیے۔ حتیٰ کہ اگر اسے فرض قرار دینا اس کا کام ہوتو اسے واجب بنا دے۔ پھر کبھی اس مباح میں یعنی اس کے برعکس معاملہ ہو جاتا ہے۔ گویا اب وہ جس بات کو پسند کر رہا ہے، اسے کل وہ ناپسند کرے گا۔ اور معاملہ اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے لہذا اس قضیہ میں کوئی حکم علی الاطلاق درست نہ ہوگا ایسے موقع پر ایک ہی چیز پر اغراض بھی شامل ہوتی ہیں جو اغراض و خواہش کی اتباع کی

وجہ سے اس نظام کو خراب کر دیتی ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ ہی کی وہ پاک ذات ہے جس نے قرآن میں یہ آیت نازل فرمائی:

وَلَوْ اَتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَاءَهُمْ
لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ
فِيهِنَّ (۲۳/۴۱)

اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان
اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب درہم
برہم ہو جائیں۔

لہذا اس صورت میں مثال کے طور پر مباح کی اباحت مکلف کو علی الاطلاق اپنے اختیار سے داخل ہونے کو واجب نہیں بنائے گی۔ مگر اس حیثیت سے کہ شارع نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو اور جب یہ صورت ہے تو مکلف کا اختیار شارع کے حکم کے تابع ہوا اور اس کی غرض کو اذن شرعی کے تحت اخذ کیا جائے گا نہ کہ طبعی ڈھیل کے تحت اور یہی بات مکلف کو اپنی خواہش اور داعیہ سے کلیتہً نکال دیتی ہے تاکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ، شرعی احکام کی وجہ یا توبیہ کار ہوگی یا کسی نکتہ کے لیے ہوگی۔ پہلی بات تو بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا
کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بے فائدہ
پیدا کر دیا ہے۔ (۲۳/۱۵) لہ

اور فرمایا

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
وَمَا بَيْنَهُمَا بَا طِلًا لَّہ (۳۸/۲۷)

ہم نے آسمانوں، زمین اور جو کچھ ان کے
درمیان ہے کو بے فائدہ پیدا نہیں کیا۔

لہ۔ بلکہ ایسی حکمت کیلئے پیدا کیا ہے جو تمہارے اعمال اور ان کی جزاء کیلئے مرنے کے بعد اٹھانے کی مقتضی ہے۔ یہ آیت کفار کے لیے ان کے تغافل کی وجہ سے دھمکی ہے اور اس ہدایت کے لیے ہے کہ شریعت حکمت کیلئے وضع کی گئی ہے اور اگر مخلوق اس سے اگلا کلمہ زیادہ کر دیتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ مکمل اشارہ تو اللہ تعالیٰ کے اسی قول: **وَاِنَّكُمْ لَیْسَا لَّا تَرْجِعُوْنَ** تم سمجھتے ہو کہ تم ہماری طرف لوٹائے نہیں جاؤ گے میں ہے۔ سہہ باطل وہ ہے جس میں حکمت نہ ہو جبکہ یہ آیت پہلے والے بیان امر معاد اور حساب کو ثابت کر رہی ہے اور یہ کام شریعت اور اس کی وضاحت کے بعد نہیں اور اس کے بعد کی آیت بھی اسی طرح کی ہے کیونکہ ہود وعب کی صفتی یہ ہے کہ اس میں حکمت نہ ہو اور جو ہم نے ذکر کیا، اس کی ان آیات سے وجہ استدلال ظاہر ہے لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آیات مخلوق کی اصلیت کے بارے میں ہیں وضع شریعت کے بارے میں نہیں

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِعَيْنٍ هِ
(۲۱/۱۹)

اور ہم نے آسمانوں، زمین اور جو کچھ ان کے
درمیان ہے، کھیل تماشے کے لیے پیدا نہیں
کیا۔

ہم نے انہیں حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔
اور اگر شرعی احکام کی وضع کسی حکمت اور مصلحت کے لیے ہے تو یہ مصلحت یا تو اللہ تعالیٰ
کی طرف راجع ہوگی یا بندوں کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کی طرف تو ہر نہیں سکتی کیونکہ وہ غنی ہے اور
مصالح کا اس کی طرف لوٹنا مشکل ہے جیسا اور جتنا کہ علم کلام سے واضح ہوتا ہے۔ اب صرف
بندوں کی طرف رجوع ہی باقی رہ جاتا ہے اور یہی ان بندوں کی اغراض کا تقاضا ہے۔ کیونکہ ہر
عقل اپنے آپ ہی کے لیے مصلحت چاہتا ہے جو اس کی دنیا اور اس کی آخرت میں اس کی
خواہش کے مطابق ہو۔ اور شریعت تکلیف کے ضمن میں ان کے اس مطلب کے لیے بھی قبیل
ہے۔ لہذا اس بات کی کیسے نفی کی جاسکتی ہے کہ شریعت بندوں کی خواہشات کے داعیوں
اور ان کی اغراض کی موافقت پر وضع کی گئی ہے؟ علاوہ ازیں یہ وضاحت پہلے گزر چکی ہے
کہ شریعت بندوں کی اغراض کے موافق آئی ہے اور ان کے حظوظ کو برقرار رکھا گیا ہے۔
محققین کے قول کے مطابق یہ اللہ تعالیٰ کی انتہائی مہربانی ہے کہ جبکہ معتزلہ کے زعم کے
مطابق یہ واجب ہے۔ اور جب شارع کے مقاصد سے یہ بات درست ثابت ہو گئی تو
اب جو چیز اس کی نفی کرے گی وہ باطل ہوگی۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب یہ تسلیم ہے کہ شریعت
کی وضع بندوں کے مصالح کے لیے ہے تو وہ مصالح بندوں
پر شارع کے حکم کے مطابق ہی لوٹیں گے اور اسی حد تک لوٹیں گے جو شارع کے مقرر کردہ ہے
ان کا انحصار ان کی خواہشات کے تقاضوں پر نہیں۔ اسی لیے تکالیف شرعیہ نفوس پر بھاری
ہوتی ہیں۔ اور جس عادت اور تجربہ سب کچھ اس بات پر شاہد ہے۔ لہذا ادا امر و نواہی اس
کی طبیعت کے داعیوں اور اغراض کی طوالت کو نکال دینے والے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ ان سے
مشروع حد تک ہی اخذ کر سکتا ہے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور یہ خواہشات و اغراض کی
عین مخالفت ہے۔ رہی یہ بات کہ تکالیف شرعیہ کے مصالح جلد یا بدیر مکلف پر لوٹتے
ہیں تو یہ درست ہوگا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز حدود شرع سے باہر ہے

مکلف اسے بھی حاصل کرے۔ نہ ہی وہ از خود ان مصالح تک پہنچ سکتا ہے سوائے اس کے
مشرح ہی اسے وہ فائدہ پہنچائے۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس
بحث اور گزشتہ بیان میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ گزشتہ بیان بھی ایسی عرض اور حظ کے ثبوت
میں ہے جسے شارع نے برقرار رکھا ہے، نہ اس لحاظ سے وہ مکلف کی خواہش کا تقاضا تھا
اور یہی کچھ ہم چاہتے ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس پر چند قواعد مبنی ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو عمل بھی محض خواہش کی اتباع کے طور پر کیا جائے گا اور
اس میں امر یا نہی یا تحییر کا لحاظ نہ رکھا جائے گا وہ علی الاطلاق باطل ہے۔ کیونکہ عمل کیلئے
ایسا حکم ضروری ہے جس پر وہ معمول ہو اور کسی دائمی کا ہونا ضروری ہے جو اسے اس کی
دعوت دے۔ تو جس عمل میں شارع کی پکار کے جواب کا کچھ دخل ہی نہیں، وہ خواہشات کے
تفاسس کے مطابق ہی ہو سکتا ہے اور جو عمل ایسا ہو گا وہ علی الاطلاق باطل ہے۔ لہذا یہ عمل
بھی گزشتہ دلائل کی رو سے علی الاطلاق باطل ہو گا۔ آپ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ
عنه کی اس حدیث پر غور فرمائیے جو موطا میں ہے :-

انك في زمان كثير فمعاذة قليل	آپ ایسے زمانہ میں ہیں جس میں فقیہ
ذراء؛ تحفظ فيه حد والقرآن	زیادہ ہیں اور قاری کم ہیں۔ اس زمانہ میں
وتيسع حروفه قليل من يسأل؛	قرآن کی حدود کی حفاظت کی جاتی ہے
كثير من يعطى؛ يطيلون فيه الصلوة	اور اس کے حروف کا لحاظ نہیں رکھا
ويقصرون فيه الخطبة	جاتا۔ سوال کرنے والے کم اور دینے
يمدرون اعمالهم قبل	والے زیادہ ہیں۔ لوگ جمعہ کی نماز لمبی
اهلؤهم له وسياق على	اور خطبہ مختصر کرتے ہیں۔ اور اپنے
الناس ذهان قليل فقهاؤه؛	اعمال اپنی خواہشات پیدا ہونے سے
كثير قراؤه؛ تحفظ فيه	پہلے شروع کر دیتے ہیں۔ اور عنقریب

سہ گویا اس زمانہ میں ان کا عمل ان کی خواہش پیدا ہوتے سے پہلے شروع ہو چکا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حروف القرآن ، وتيسع
 حدوده ، كثير من ينال
 قليل من يعطى ، يطيلون
 فيه الخطبة ويقصرون
 الصلوة يبدون
 فيه احواء هم قتل
 اعمالهم۔

لوگوں پر ہر ایسا زمانہ آئے گا جس میں
 فقہ کم اور قاری زیادہ ہوں گے۔ قرآن
 کے معارف کی حفاظت کی جائے گی اور
 حدود کو ضائع کیا جائے گا سائل زیادہ
 ہوں گے اور دینے والے کم ہوں گے
 لوگ جمعہ کا خطبہ لمبا کریں گے اور نماز مختصر
 کریں گے اور اعمال کے شروع کرنے
 سے پیشتر ان کی خواہشات اس میں شامل
 ہو جائیں گی۔

ایسی عبادات کا معاملہ تو ظاہر ہے کہ وہ باطل ہے۔ رہیں عادات تو ان پر کوئی ثواب نہیں
 جو امر دینی کے اقتضاء پر مرتب ہوتا ہے۔ گویا اس کا وجود اور عدم برابر ہے۔ اسی طرح وہ
 اجازت ہے جو انعام کرنے والے کی طرف سے ماذون قیہ کام میں ہے اگر اس سے فائدہ نہ
 اٹھایا جائے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے اور اس کتاب میں بھی مذکور ہے۔
 اور ہر وہ کام جو کسی مطلق امر، نہی یا تنزیہ کے تابع ہو کر کیا جائے گا۔ وہ صحیح اور تہی ہے
 کیونکہ اس کام کو اس طریقہ سے کیا ہے جو اس کے لیے بنایا گیا ہے اور اس عمل کو نہ کرنے والے
 نے شارع کے قصد کی موافقت کی ہے۔ لہذا یہ سب کچھ درست ہے اور یہ بات واضح ہے۔
 اور اگر اس عمل میں دونوں باتیں مل جائیں تو وہ عمل ان دونوں کا نتیجہ ہوگا۔ لہذا اس
 کا حکم غالب امر کے لیے اور سابق کے لیے ہوگا۔ پھر اگر وہ سابق شارع کا حکم ہوگا اس

دقیقہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ہوگا۔ اس صورت میں ان کا عمل خواہش کے علاوہ کسی دوسری چیز پر محمول
 ہوگا اور وہ چیز اللہ تعالیٰ کی مشریت کی اطاعت ہے۔ رہی ان کی خواہش کی بات تو اس کا مرتبہ
 عمل شروع ہو جانے کے بعد ہے۔ لہذا وہ اس کام میں خواہش کے متبع نہ ہوئے۔ بخلاف دوسرے
 فریق کے جو خواہش ظاہر ہونے کے بعد وہ کام شروع کرتا ہے۔ گویا اس کام میں اس کی خواہش ہی
 اس پر غالب رہتی ہے۔ ان ہر دو فریق میں کس قدر بعد ہے۔

لہذا یعنی جو فعل پر محمول کرنے میں قوی تر ہو۔ اور ان دونوں میں سے جو نفس کی طرف آگے بڑھے۔

لحاظ سے کہ عامل کا قصد مشروع طریقہ سے اپنی غرض حاصل کرنا ہو تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ قسم ثنائی (جو درست اور حق ہے) سے جائے گا۔ اور وہ عمل ایسا ہوگا جو خصوصاً شرع کے مقتضی کی اتباع میں ہو، کیونکہ اغراض و محفوظ کی طلب اس پہلو سے وضع شریعت کے منافی نہیں۔ اس لیے کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے بھی بنائی گئی ہے تو جب اس خط کو شریعت کے تابع رہ کر حاصل کیا جائے تو عامل کو کچھ نقصان نہیں۔ الایہ کہ اس مقام پر ایک قابل اعتبار شرط ہے جو یہ ہے کہ وہ وجہ جس کی بنا پر مکلف اپنی غرض حاصل کر رہا ہے یا وہ حاصل ہو رہی ہے ایسی ہونی چاہیے جسے شارع نے اس غرض کے حصول کے لیے مشروع کیا ہو۔ ورنہ وہ سابق نہ ہوگی جس میں شارع کا حکم ہو اور اس شرط کی وضاحت اپنے مقام پر مذکور ہے۔ اور اگر غالب اور سابق چیز خواہش نفس ہے اور شارع کا حکم متبع کی طرح ہو تو وہ پہلی قسم سے جائے گا۔ (جو بالاتفاق باطل ہے)۔

اور ان دونوں قسموں میں فرق کی علامت شارع کے قصد کو اختیار کرنا یا اسے چھوڑ دینا، کیونکہ ہر وہ عمل جس میں عامل اپنی خواہش کو شریک کرتا ہے وہ غور طلب ہوتا ہے اگر وہ شارع کے رد کرنے کے وقت اپنی شہوت کے تقاضے اور خواہش کو رد رکھتا ہے تو ایسی صورت میں غالب و سابق شارع کا حکم ہوگا اور اس کی خواہش تابع ہوگی اور اگر نہی کے وارد ہونے کے باوجود رد نہ سکے تو غالب و سابق اس کی خواہش اور شہوت ہوگی اور شارع کی اجازت تابع ہوگی جس کے لیے اس کے پاس کوئی حکم نہیں۔ اپنی نیوی سے جماع کرنے والا جب کہ عورت پاک ہو، ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی خواہش کے تابع یہ کام کر رہا ہو، یا شارع کے اذن کی بنا پر کر رہا ہو۔ پھر وہ عورت حائضہ ہو جائے اور اس کا خاوند جماع سے رک جائے تو یہ اس بات پر دلیل ہوگی کہ اس کی خواہش و شہوت کے تابع ہے۔ ورنہ بصورت دیگر اس بات پر دلیل ہوگی کہ اس کی خواہش سلب ہے۔

فصل

اور ان میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ خواہش کی اتباع مذموم کی طرف راستہ ہے خواہ یہ محمود کے ضمن میں آسما ہو کیونکہ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کی وجہ شریعت کی وضع سے متصادم ہے تو عمل کے دوران جہاں کہیں اس کے مقتضی سے ٹکراؤ ہوگا، خوفناک ہوگا۔

اولاً، خواہش کی اتباع اور کم چھوڑنے اور نواہی کے ارتکاب کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ اللہ کے الٹ ہوتی ہے۔

ثانیاً، جب وہ اتباع کرتا اور عادت بنا لیتا ہے تو بسا اوقات اس کے لیے نفس کو شوق اور انس پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ اس کے اعمال میں ساتھ ساتھ چلتا ہے اور بالخصوص وہ اس کے ساتھ پیدا ہو کر اس سے پیوست ہو جاتا ہے پھر کبھی شرعی حکم بجالانے میں پیچھے رہ جاتا ہے اور اس کا نفس آگے بڑھ جاتا ہے اور جب نفس آگے بڑھنے والا ہو تو تعمیل کردہ حکم شرعی نفس کی اتباع میں اور اسی کے حکم میں ہو گا جو اسے تیزی کے ساتھ مخالفت کی طرف پہنچا دے گا۔ ایسے موقعہ پر تاجر برکی دلیل ہی فیصلہ کن ہے۔

ثالثاً، حکم کی بجا آوری کے نتائج میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اپنے عمل کی لذت محسوس کرتا ہے جو اس میں ہوتی ہے۔ اس کے ثمرات کے طور پر اسے سمجھنے کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور علوم سر بیستہ اس پر کھلتے ہیں۔ کبھی وہ کچھ کرامات سے بھی نوازا جاتا ہے۔ اسے دنیا میں مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور لوگ اس کے پاس آتے اور اس کے گرد جمع ہوتے ہیں۔ اس سے قائدہ حاصل کرتے ہیں اور اپنی دینی یا دنیاوی اغراض کے لیے اسے اپنا پیشوا بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی ایسی چیزیں ہیں جو اعمال صالحہ کی راہوں پر چلنے والوں کو پیش آتی ہیں۔ جبکہ وہ نماز، روزہ، طلب علم، عبادت کے لیے تنہائی اور باقی تمام نیکی کے راستوں کے لیے لازم ہوتی ہیں۔ جب یہ باتیں اسے پیش آتی ہیں تو ان سے نفس کو تازگی، انس، یعنی لذت اور ایسی نعمتیں حاصل ہوتی ہیں کہ وہ اسے ایک لحظہ کے بدلے دنیا و مافیہا کو حقیر سمجھنے لگتا ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ: اگر بادشاہوں کو ہماری اس حالت کا علم ہو جائے تو وہ ہم پر تلواروں سے حملہ آور ہو جائیں، یا کچھ ایسا ہی کہا ہے اور جب صورت حال یہ ہو تو اغلباً نفس ایسے نتائج کے مقدمات کی طرف کھینچتا ہے۔ لہذا ان اعمال کے لیے وہی سائق ہو جاتا ہے۔ اور یہی چیز اس رتبہ سے گر

۱۔ اور نماز میں کھڑا ہونے، روزوں اور عبادت کے لیے خلوت میں نفس کی رغبت بہت بڑھ جاتی ہے تاکہ اس کی تازگی، انس، لذت، نعمتوں، کرامات سے تکویم اور دنیا میں مقبولیت میں اضافہ ہو، اور یہ سب کچھ خواہش نفس ہے جو اچھے عمل کیسا گڈ ہوگی لیکن جب یہ بہت بڑھ جائے تو ایسا شخص اپنے مرتبہ سے گر جاتا ہے۔

جانے کا باب ہے۔ اٹھا اس سے پناہ میں رکھے۔ اس کے باوجود اگر خواہش محمود کاموں میں ہو تو مجموعی طور پر بُری نہیں۔ پھر کبھی وہ علی الاطلاق بُرا کام بن جاتی ہے اور اس مفہوم کی دلیل سائلین کے احوال کے استقراء اور فضلا اور صالحین کے حالات سے ماخوذ ہے۔ لہذا اس کے بیان کی یہاں ضرورت نہیں۔

فصل

اور ان قواعد میں سے ایک یہ ہے۔ احکام شرعیہ کی تعمیل کے دوران خواہش کی اتباع میں یہ مظننہ ہے کہ اسے اپنی اغراض کے لیے حیلہ بنایا جاتا ہے۔ گویا یہ انہی اغراض کے حصول کیلئے ایک تیار آلہ کام دیتا ہے جیسے کہ ریاکار لوگوں کے سامنے اعمال صالح کو درست طور پر بجالاتا ہے۔ اور یہ بیان بالکل واضح ہے اور جو شخص بھی شرعی امور بجالانے کے دوران خواہش کی پیروی کے انجام کا پیچھا کرے گا اسے اس کے بہت سے مفاسد معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس مفہوم میں کتاب الاحکام میں بہت کچھ گزر چکا ہے۔ مسببات کے اسباب میں التفات کی بحث کی گئی ہے اور غالباً حدیث کے معاملہ میں مذکور گمراہ فرقوں کے بدعی عقائد و امور کی بنیاد شرعی مقاصد کا قصد کرنے کی بجائے خواہشات نفس کی پیروی ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ

مقاصد شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اصلی اور تابع مقاصد۔ مقاصد اصلیہ وہ ہوتے ہیں جن میں مکلف کے حیطہ کو کچھ دخل نہ ہو اور وہ ہر حالت میں قابل اعتبار ضروریات ہیں۔ ہم نے صرف یہ کہا ہے کہ ان میں بندے کے لیے کوئی خط نہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ ضروری ہیں کیونکہ انہیں سے علی الاطلاق مصالح عامہ قائم ہوتے ہیں۔ ان میں کسی عین حال یا صورت یا وقت کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی۔ تاہم انہیں دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ضروریہ عینیہ اور ضروریہ کفائیہ۔ (بالفاظ دیگر فرض عین اور فرض کفایہ)۔

عینیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہ ہر مکلف پر لازم ہیں۔ گویا اسے اعتقاداً

اور عملاً اپنے دین کی حفاظت، اپنی زندگی کی بقاء کے لیے اپنے نفس کی حفاظت، اپنے پروردگار کے احکام و خطاب کے لیے اپنی عقل کی حفاظت، دنیا کی آباد کاری کی بقاء کی طرف التفات کے لیے، نیز اپنی اولاد پر شفقت و رحمت اور اختلاط نسب کے ضیاع سے بچنے کے لیے اپنی نسل کی حفاظت اور چاروں امور کے قیام پر استقامت کے لیے اپنے مال کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ اگر ان امور کے خلاف بندوں کو اختیار دے دیا جائے تو اس پر بندش لگ جائے جو اس کے ادر بندے کے اختیار کے درمیان حائل ہو جائے۔ اسی لیے ان امور سے حفظ کو سلب کر دیا گیا ہے اور اگر اس میں مکلف کا کوئی حظ ہو تا ہے تو وہ دوسرے پہلو سے ہوتا ہے جو اس اصلی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔

اور کفایہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ان میں دوسروں کی احتیاج ہوتی ہے کہ وہ تمام

لے یہاں اس مقدار کی وضاحت ضروری ہے جس میں ان امور خمسہ میں سے نفس کے لیے کوئی خط نہیں ہوتا۔ اس کے نفس کی حفاظت یہ ہے کہ اسے ہلاکت میں نہ ڈالے جیسے اپنے آپ کو کسی گھڑ میں پھینک دے اور دین کی حفاظت یہ ہے کہ اتنا علم سیکھ لے جو مثال کے طور پر اس پر وارد ہونے والے شبہ کی اپنے آپ مدافعت کر سکے اور عقل کی حفاظت یہ ہے کہ ہر اس چیز کو روک سکے جو اس کی عقل کے لے جانے کا سبب ہو یا کسی بھی وجہ سے اس کی عقل ٹھکانے نہ رہے اور نسل کی حفاظت یہ ہے کہ اپنی شہوت کو صرف وہاں استعمال کرے جو اللہ نے اس کے لیے حلال کی ہے حتیٰ کہ نسل کا تحفظ ہو جائے۔ اور اس کے مال کی حفاظت یہ ہے کہ اسے جلا کر تلف نہ کرے، نہ کوئی ایسا کام کرے جو مال سے فائدہ نہ اٹھا سکنے کا موجب ہو۔ اس تشریح سے مصنف کا قول:

انه لو فرض اختياره لغير
 هذه الا مور لحد حجر عليه -
 کیونکہ اگر بندے کا اختیار فرض کر لیا جائے تو وہ
 ان امور کو بدل ڈالے اور ان پر بندش لگا کر جاگی
 واضح ہو جاتا ہے البتہ اس کے نفس کی بالواسطہ حفاظت یہ ہوگی کہ وہ کچھ مل جائے جس سے اس کی زندگی
 قائم رہ سکے جیسے لباس اور مکان وغیرہ۔ گو یا یہ چیزیں نوع ثانی سے ہیں یعنی تابع مقاصد ہیں جن میں اس
 کا حظ ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ مزدوریات بھی ہیں جیسا کہ عنقریب ذکر آ رہا ہے۔

لے۔ یہ انساب کے لیے مصنف ہے اور مولد کا قول بالرحمۃ، عاطفت سے متعلق ہے یعنی ایسا انساب
 جس کی مثال یہ ہے کہ والد اپنے بیٹے پر رحمت اور احسان سے شفقت کرتا ہے۔

مکلفین پر علی العموم قائم کر سکیں تاکہ وہ احوال عامہ درست رہ سکیں جن کے بغیر احوال خاصہ قائم نہیں ہو سکتے۔ الّا یہ کہ یہ قسم پہلی قسم کو مکمل کرنے والی ہے جو اپنی اس حیثیت سے ضروری سے جا ملتی ہے کیونکہ عینینہ بھی کفایتیہ کے بغیر قائم نہیں ہو سکتے۔ اور اس وجہ سے کہ کفایتی تمام خلقت کے لیے مصالح عامہ کے قیام کے لیے ہوتے ہیں لہذا اس پہلو سے مامور بہ احکام ایسے ہوتے ہیں جو اپنی جہت تخصیص کی بنا پر مکلف پر نہیں لڑتے کیونکہ اسے یہ حکم نہیں دیا گیا کہ وہ کام صرف اسی کی ذات کے ساتھ خاص ہے ورنہ وہ عینینہ ہو جائے گا بلکہ اسے وجود میں لانا بھی عینینہ ہوگا اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ اللہ کے بندوں میں اس کا خلیفہ ہے جس حد تک کہ اس کے اختیار میں ہے اور جس حد تک یہ چیز اسے میسر آسکے کیونکہ ایک شخص اپنے نفس کی اصلاح اور اپنے تمام اہل خانہ کے قیام کی قدرت نہیں رکھتا۔ چہ جائیکہ وہ ایک قبیلہ کو قائم رکھے۔ لہذا اللہ تعالیٰ نے ضروریات عامہ کی اقامت کے لیے خلقت کو خلیفہ بنا دیا۔ حتیٰ کہ زمین میں بادشاہ بنایا۔

اس سے آپ کو یہ رہنمائی ملتی ہے کہ مطلقہ کفایتیہ شرعی طور سے حظ سے خالی ہے۔ کیونکہ اس کے قائم کرنے والوں کو بظاہر اس کے قائم کرنے کے بدلہ کے طور پر اپنے محفوظ حاصل کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

لہذا حاکم کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان لوگوں سے اجرت وصول کرے جنہوں نے اسے اپنے اوپر حاکم بنایا ہے اور نہ ہی قاضی کے لیے یہ جائز ہے کہ جن کا وہ فیصلہ کر رہا ہے ان سے یا اپنے فیصلہ پر اجرت وصول کرے۔ نہ حاکم کو اپنے حکم پر اجرت لینا جائز ہے، نہ مفتی کو اپنے فتویٰ پر، نہ محسن کو اپنے احسان پر، نہ قرض دہندہ کو اپنے قرض پر اور نہ اس کے ملت جلتے ایسے اہل عمل عامہ اجرت لینا جائز ہے جس میں عامۃ الناس

ملے۔ مؤلف نے "فی ظاہر الامراء" کہا ہے کیونکہ اگرچہ اس نے اس کی اجرت ان خاص لوگوں سے نہیں لی جنہوں نے اسے اس مرتبہ پر فائز کیا تاہم وہ اجرت بیت المال سے لے لیتا ہے جس میں ان فائز کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کا بھی دخل ہوتا ہے۔ الّا یہ کہ یہ اجرت ایسی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ جھگڑے نمانے والوں سے وہ سانچے کے ساتھ اجرت لے لیتا ہے جو اس کی ذمہ داری پر اثر انداز نہیں ہوتا نہ ہی وہ اسے اس بات پر ابھارتا ہے کہ وہ جھگڑنے والوں کے درمیان اس فیصلہ کو بدل دے جو وہ دیکھتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے

کی مصلحت ہو۔ اسی لیے رشتوں اور ایسے سخاوت سے منع کر دیا گیا ہے جن سے مقصود ولایت کا حصول ہو۔ کیونکہ ایسے مواقع پر ایسی مصلحت کے حصول کی کوشش ایسے عام مفسدہ کی طرف لے جاتی ہے جو ان مناصب کی تقرری میں شرعی حکمت کے مخالف ہے پہلے طریق پر جو بادشاہ ہو گا وہ تمام مخلوقات میں عدل جاری کرے گا اور نظام درست کرے گا اور جو اس کے مخالف طریق پر بنے گا وہ احکام میں کج روی کرے گا اور اسلام کی بنیادوں کو منہدم کرے گا اور اس میں غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ عبادات عینیہ پر اجرت لینا کیوں درست نہیں۔ نہ ان میں معاوضہ کا قصد درست ہے اور نہ ہی کسی دینیوی فائدے کا حصول اور اگر فرض کو چھوڑ دے تو یہ سزا اور سزائش کا سبب ہے۔ مصالح عامہ کے سلسلہ میں ایسا ہی نقطہ نظر ہونا چاہیے کہ ان کا ترک سزا کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ان کے چھوڑنے سے جہاں میں کوئی بھی مفسدہ رونما ہو سکتا ہے۔

مقاصد تابعہ وہ ہوتے ہیں جن میں مکلف کی دلچسپی کا لحاظ رکھا جائے جو اس کے لئے یعنی وہ جو رشوت یا فیصلے کی اجرت وغیرہ لے گا تو یہ چیز اسے عام مفسدہ کی طرف لے جائے گی اور وہ ظلم لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کے لحاظ سے ولایت و قضا کی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں عدم استقامت اور جاہ تدری کی تمت سے دوری ہے۔

لے کیونکہ عبادات سے حظ کو سلب کر لیا گیا ہے اور اسے انہیں چھوڑنے کا کوئی اختیار نہیں۔ لے یہ اس وقت ہو گا جب تعین کی وجہ میں سے کسی وجہ سے کسی خاص شخص پر نظر رکھی ہو لے اور یہ ایسے مختلف قسم کے وسائل ہیں کہ مکلف کے لیے لازم نہیں کہ وہ ان میں سے کوئی خاص وسیلہ اختیار کرے بلکہ اسے یہ اختیار دیا گیا ہے کہ جہاں اس کا میلان ہو اس سے تعلق رکھنے والی تقویٰ کا برا خیال رکھے گویا اس کو یہ لازم نہیں صناعت کو چھوڑ کر تجارت کرے نہ ہی یہ لازم ہے کہ زراعت کو چھوڑ کر تعلیم حاصل کرے۔ اس طرح وسائل کی اتنی اقسام بن جاتی ہیں جن کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔ یہ تمام چیزیں مقاصد اصلیہ کو مکمل کرنے والی اور ان کی خدام ہیں۔ کیونکہ مقاصد اصلیہ کے بغیر خراج میں ان کا وجود قائم نہیں رہ سکتا اور اگر سرے سے تابع مقاصد موجود ہی نہ ہوں تو اصلیہ کی ان پر فوقیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور ایک دوسرا فرق بھی ہے جو یہ ہے کہ مقاصد اصلیہ واجب ہوتے ہیں اور تابع مباح ہوتے ہیں (یعنی مباح بالجور جیسا کہ بدل کے دوسرے مسئلہ میں گورچکا ہے) اور مولف عنقریب بعد میں آنے والے مسئلہ میں اس کا ذکر کر رہے ہیں جہاں اس نے تابع مقاصد کو بھی مقاصد اصلیہ کی طرح ضروریات سے شمار کیا ہے۔

جہلی تقاضوں سے متعلق کسی طور سے اسے حاصل ہوں یہ خواہشات کے حصول سے متعلق ہوں یا مباحات سے فائدہ اٹھانے سے متعلق یا حاجات کو پورا کرنے سے متعلق ہوں اور یہ ایسے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم و خیر کی حکمت نے یہ فیصلہ کیا کہ دین اور دنیا کا قیام صرف اس صورت میں درست رہ سکتا اور چل سکتا ہے کہ انسان میں کچھ ایسے داعیے پیدا کر دیئے جائیں جن کی بنا پر وہ انہیں حاصل کرنے کا محتاج ہو۔ چنانچہ حیب اسے بھوک اور پیاس لگتی ہے تو اس میں کھانے اور پینے کی خواہش پیدا کر دی تاکہ ممکنہ حد تک اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے اس کے وسائل تلاش کرنے کی تحریک پیدا کرے اسی طرح اس میں عورتوں کی طرف رغبت کا داعیہ پیدا کر دیا تاکہ اس میں ایسے اسباب تلاش کرنے کی حرکت پیدا ہو جن سے یہ مقصد حاصل ہو۔ اسی طرح اس میں گرمی سردی اور ہنگامی عوارض سے تکلیف پہنچنے کی صفت رکھ دی۔ یہ داعیہ اسے لباس اور مکان کے اکتساب پر ابھارتا ہے۔ پھر جنت اور دوزخ کو پیدا کیا اور رسول بھیجے جنہوں نے یہ وضاحت کی کہ یہ دنیا کوئی مستقل مقام نہیں۔ یہ تو صرف آخرت کے لیے کھیتی ہے اور ابدی سعادت و شقاوت تو آخرت میں ہے تاہم اس کے اسباب اس دنیا میں اپنائے جاسکتے ہیں اور یہ مشرعیّت کے ادا اور نواہی پر عمل کرنے سے حاصل ہوں گے جس حد تک کہ شارع نے ان کی حد مقرر کر دی ہے۔ لہذا مکلف ان اغراض کے حصول کیلئے ان امور کو استعمال میں لاتا ہے۔ لیکن صرف ایک آدمی کو اس کے قیام کی قدرت حاصل نہیں کیونکہ وہ ان امور کے مقابل میں کمزور ہے لہذا اس نے دوسروں سے تعاون طلب کیا۔ اس طرح اس کے اپنے فائدہ اور حالت کی درستی میں دوسروں کا نفع شامل ہو گیا۔ اس طرح اکٹھے لوگوں سے اکٹھا فائدہ حاصل ہوا۔ اگرچہ ان میں سے ہر کوئی صرف اپنے ہی فائدے کے پیچھے پڑا ہوتا ہے۔

گویا اس لحاظ سے تابع متعاصداً اصلی مقاصد کے خادم اور ان کی تکمیل کرنے والے ہوئے۔ اور اللہ تعالیٰ چاہتا تو انسان کو اس کے حظوظ سے اغراض کے باوجود بھی مکلف بنا سکتا تھا۔ یا اگر چاہتا تو ان داعیوں کے بغیر بھی مکلف بنا سکتا تھا جو اس میں فطرناً رکھ دیئے گئے ہیں۔ لیکن اس نے اپنے بندوں پر احسان فرمایا کہ جو کچھ وہ آخرت کے لیے دنیا کی آباد کاری کا ارادہ رکھتا تھا، اس میں انسان کو وسیلہ بنا دیا۔ اور ان

کے اکتساب کو مباح بنا دیا ممنوع نہیں کیا۔ لیکن یہ سب کچھ قوانین شرعیہ کے مطابق ہی ہو گا کہ مصلحت کے معاملہ میں وہی یلغ ہیں اور جن باتوں کو بندہ مصلحت سمجھتا ہے ان پر علی الذم چل سکتے ہیں۔

واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔ اور ان امور کو اللہ جانتا ہے تم نہیں جانتے اور اگر اللہ چاہتا تو ہمیں حظوظ کا قصدر کھتے ہوئے اخروی اکتساب سے منع فرما دیتا کیونکہ وہی مالک ہے اور حجت بالقداسی کے لیے ہے، لیکن اس نے ہمیں، ہم پر اس کے واجبہ حقوق کے قیام کی رغبت اس طرح دلائی جس میں ہمارے حظوظ بھی شامل تھے اور جو راہ ہمارے لیے تجویز فرمائی اس میں ہمارے لیے بہت سے قریبی مفادات بھی رکھ دیئے جن سے ہم فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مقاصد قابل ہیں اور اصلی مقاصد وہ اصول ہیں۔ گویا پہلی قسم محض عبودیت کا تقاضا کرتی ہے جبکہ دوسری قسم بندوں پر اللہ تعالیٰ کی مہربانی کا تقاضا کرتی ہے۔

تیسرا مسئلہ

اس وضاحت کا ما حاصل یہ ہے کہ ضروریات کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم جس میں مکلف کے لیے قریبی مفاد مقصود ہو جیسے انسان کا خورد و نوش میں اپنے اور عیال کے مصالح کا قیام، پیوستہ مکان اور لباس کا حصول اور ہر وہ چیز جو تتمہ کے طور پر ان سے متعلق ہو جیسے لین دین کے معاملات، اجرتیں اور کرانے، شادی بیاہ اور اس کے علاوہ کماٹی کے دوسرے طریقے جن پر انسانی شعبے قائم ہیں۔ دوسری قسم جس میں مکلف کے لیے کوئی قریبی مفاد مقصود نہ ہو۔ یہ فرض عین ہوتے

لے۔ یعنی یہی۔

اے مولف نے صرف مقصود کہا ہے۔ کیونکہ فرض کفایہ۔ جیسے دلالت۔ میں قریبی مفاد ہوتا ہے جیسے ریاست کی عزت اور حکم ماننے والوں کا حکم دینے والے کی تعظیم کرنا اور ایسی ہی دوسری چیزیں جو عنقریب مولف بیان کرے گا۔ الا یہ کہ وہ شرعاً غیر مقصود ہیں بلکہ ان سے سختی سے روکا گیا ہے اور حظ مقصود کی تفسیر مولف عنقریب بعد میں کر رہے ہیں۔

ہیں۔ جیسے مالی اور بدنی عبادت^۱۔ جیسے طہارت، نماز، روزے، زکوٰۃ اور حج اور ایسے ہی دوسرے امور۔ یا وہ فرض کفایہ ہوتے ہیں جیسے خلافت میں ولایت عامہ، وزارت، سرداری۔ نمبر داری، قضا، نمازوں کی امامت، جہاد، تعلیم اور اس کے علاوہ دوسرے امور جو مصالح عامہ کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ کہ اگر وہ نہ ہوں یا لوگ انہیں چھوڑ دیں تو نظام درہم برہم ہو جائے۔

پہلی قسم میں جو کوہ قریبی مفاد ہوتا ہے اور انسان کے نفس^۲ اُجھارنے والا داعیہ ضرورت کی چیز طلب کرنے کی استدعا کرتا ہے اور یہ داعیہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اسے مجبور کر دیتا ہے لہذا اپنے لیے بانسبت اس کی طلب پر تاکید نہیں کی گئی۔ بلکہ جلا^۳ پیشہ اختیار کرنے، کمائی اور نکاح جیسے مطلوب کاموں کی طلب کو پسندیدہ قرار دیا۔ واجب نہیں بنایا۔ بلکہ ان میں سے اکثر امور تو اباحت کے درجہ پر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے۔	وَاحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ (۳/۲۴۵)
جب نماز پوری ہو جاتے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔	فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ (۲۲/۱۰)
تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کا فضل (رزق) تلاش کرو۔	لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ۔ (۲/۱۹۸)
ان سے پوچھو کہ جو زینت اور کھانے کے پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لیے بنائی ہیں انہیں کس نے حرام کیا؟	قُلْ مَن حَوْمَ زِينَةِ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِمُ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ (۷۱/۳۲)
ہم نے جو تمہیں پاکیزہ چیزیں کھانے پینے کو دی ہیں ان سے کھاؤ	مَكْلُومَاتٍ طَيِّبَاتٍ مَا رَزَقْنَاكُمْ (۲۰/۸۱)

۱۔ اور جیسے باقی تمام ضروریات میں سے غیر عبادات بھی جن میں کوئی قریبی مفاد نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

۲۔ اور بانسبت دوسروں کے لیے جیسے اُتارب، بیویاں جن کے لیے نفس میں کوئی قوی داعیہ نہیں ہوتا۔ اور عنقریب یہ ذکر آ رہا ہے جبکہ شارع نے اسے واجب کیا ہے۔

اور ایسی ہی اور آیات بھی ہیں۔ لہذا اگر ہم فرض کر لیں کہ لوگ اباحت کو مندوب کی طرح سے قبول کرتے ہیں جس میں انہیں سب کچھ ترک کرنے کی گنجائش ہے تو وہ ایسا ہی کر سکتے کیونکہ دنیا تدریجاً اور اکتساب کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ کمائی کرنے پر جو ابھارنے والا داعیہ انسان میں رکھ دیا گیا ہے۔ اس پر یہ بات شارح سے حوالہ کی طرح ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس میں کوئی مفاد یا طبعی کشش نہ ہوتی تو مشریح اسے واجب بنا دیتی خواہ یہ عین ہو یا کفایہ جیسا کہ مشریح بیویوں اور اطفال کے سے فرج میں سلسلہ میں اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں ایسا ہی کیا ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ اس قسم کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں مصالح کا قیام کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے جیسے براہ راست اپنے ذاتی مصالح اور دوسری وہ جس میں مصالح کا قیام دوسروں کے مفاد کے واسطہ سے ہوتا ہے جیسے بیویوں اور اولاد کے ذمہ داریوں کا قیام اور ایسا کام کرنا جس میں دوسروں کی مصلحت ہو جیسے مزدوریاں، کرائے، تجارت اور باقی تمام صنعتیں اور پیشے۔ ان تمام کاموں سے انسان اپنا مفاد چاہتا ہے جس سے دوسرے کا مفاد قائم ہو جاتا ہے۔ یہ خدمتِ خلقت کے درمیان گھومتی ہے۔ جیسے انسان کے بعض اعضاء دوسرے اعضاء کی خدمت کرتے ہیں حتیٰ کہ سب کے لئے مصلحت حاصل ہوتی ہے۔

براہ راست اپنے مفاد کی طلب پر شریعت ایسی طلب کی تاکید کرتی ہے جس میں دوسرے کا حصہ ہو اور یہی حکمت بالغہ ہے اور جب نقطہ نظر ایسا ہو اور داعیہ کا پہلو متزوک کی طرح ہو جس کا وہ تقاضا کرتا ہے اور جو بات اس داعیہ کی نقیض ہو وہ اس کی خادم نہیں بلکہ اس کے برعکس ہو تو اس مقام پر اس دنیا میں زجر و تادیب سے

لے کبھی کہا جاتا ہے کہ: جب کہ واجب کفایہ ہو، ورنہ احکام خمسہ کی حد میں خلل پڑ جائے گا۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے، یہ مندوب بالجور، واجب کفایہ بالکل ہے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے کھل کے ترک سے جبکہ وہ مندوب بالجور ہو، گناہ گار ہونا درست ہو گا۔

۱۔ ایسے نفع کے لئے کمائی کرنا واجب ہے

۲۔ واجب نہ کیا گیا بلکہ مندوب بنایا گیا بلکہ اباحت کے درجہ میں اس کا ذکر کیا گیا۔

۳۔ یعنی جب داعیہ اکیلا انسان پر چھایا ہوا ہو اور اسے مصلحت کی طلب (بقیہ حاشیہ ص ۱۷۱ پر)

اور آگ سے ڈرانے سے بندش کے پہلو کو موکہ کیا گیا ہے۔ جیسا کہ کسی شخص کو قتل کرنے، زنا، مہربان، سود، یتیموں کا مال اور دوسرے لوگوں کا باطل طریقوں سے مال کھانے، پوری اور ایسی ہی دوسری باتوں سے روکا گیا ہے کیونکہ انسان کی طلب مصلحت اور دفع مفسدہ کی طرف کھینچنے والی طبیعت اسے ایسے امور میں داخل ہو جانے پر اکساتی ہے۔

اسی طریق پر کفایہ کی قسم (ہزب ثانی) اور اس کی دوسری الزام میں یہی رسم شرعی جاری ہو گئی۔ کیونکہ بادشاہت کا دبدبہ، ولایات کا شرف، ریاست کی سخت اور حکم دینے والے کے لیے حکم ماننے والوں کی تعظیم ایسی چیزیں ہیں جن کی محبت انسان کی فطرت میں داخل ہے، لہذا ایسے امور میں حکم استحباب کا ہے و جوہر کا نہیں بلکہ یہ استحباب بھی ایسی شرط سے مقید ہے جو انسان کی توقع کے خلاف ہیں اور اس داعیہ کے مخالف نظریہ کی موکہ ہیں جو باتیں نفس کو اپنی طرف کھینچتی ہیں ان کے بارے میں آیات و احادیث میں بہت کچھ آیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَاۤاُدۡرَاۤا مَا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً
 فِي الْاَرْضِ نَا حٰكِمًا بَيْنَ
 النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ
 الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ
 سَبِيْلِ اللّٰهِ۔

اے داؤد ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو۔ اور خواہش کے پیچھے نہ لگنا یہ بات تجھے اللہ کی راہ سے بہکا دے گی۔

اور حدیث میں ہے:-

لَا تَطْلُبِ الْاِمَارَةَ فَاِنَّكَ
 اِنْ طَلَبْتَهَا يَاسْتَشْرَفِ
 نَفْسٍ وَّكَلَّتْ اِلَيْهَا۔

امارت کو مت طلب کر کیونکہ اگر تو اسے نفس کے باعث مٹرت سمجھے (بھول جائے) کی بنا پر طلب کرے گا تو اسی کے حوالہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور مفسدہ کے دور کرنے کے لیے پکارے، خواہ وہ کسی بھی طریقہ سے ہو اور جو بات اس داعیہ کی فقیض ہو۔ اور وہ دہری ہو سکتی ہے جو مصلحت کی طلب اور مفسدہ کے دور کرنے میں داخل نہ ہونے دے۔ تو طبیعت کے لیے کوئی ایسی وجہ نہیں جو اس کی خدمت کرے اور اس پر اس کی مدد کرے۔ ہر چیز میں داعیہ کے پیچھے چل پڑنے سے شدید زبرد تواریخ کی وجہ سے حکمت یہ ہوئی کہ داعیہ کی گرفت میں تخفیف پیدا کی جائے تاکہ چیز کے حقوق کو نہ چھوٹنے کی حد پر آکر رک جائے۔

کر دیا جائے گا۔ یا جو الفاظ بھی آپ ﷺ نے ادا فرمائے
 نیز امراء کی بددیانتی اور امارت میں خیر خواہ نہ ہونے سے بھی روکا گیا ہے جبکہ یہ
 سب باتیں نفس کے داعیہ کے خلاف ہیں۔ اور یہ تمام باتیں اس چیز کی دلیل نہیں بن
 سکتیں کہ یہ کام (امارت، وزارت وغیرہ) اصل میں واجب نہیں بلکہ شریعت تو پوری کی
 پوری اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خلقت کے مصلح کیلئے یہ کام واجب ہی نہیں بلکہ واجب
 الواجبات سے ہیں۔ رہی فروض عین کی قسم تو جب اس میں کوئی قریبی مفاد نہیں تو اس کے
 فعل کے قصد کو وجوب سے مؤکد کیا گیا اور اس کی نفی کو تحریم سے اور اس پر دنیوی سزائیں
 قائم کی گئیں اور خط مقصود سے مراد یہ ہے کہ وہ سبب کی وضع کے لحاظ سے شارع کا مقصود
 ہو۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ شارع نے عبادات میں سے نماز وغیرہ کو اس لئے مشروع نہیں
 کیا کہ اس پر ہماری تعریف کی جائے، نہ اس لئے کیا ہے کہ اس سے ہمیں دنیا میں
 شرف، عزت یا اس کے ثمرات میں سے کوئی چیز ملے۔ کیونکہ یہ بات اس چیز کے خلاف
 ہے جس کیلئے عبادات وضع کی گئی ہیں۔ بلکہ وہ تو خالصہ اللہ رب العالمین کیلئے ہیں۔ جیسا کہ
 ارشاد باری ہے۔

اَللّٰهُمَّ الْوَالِدِ الْخَالِصِ - آگاہ رہو کہ بندگی خالصتاً اللہ تعالیٰ
 کے لیے ہے۔ (۳۹/۳)

اسی طرح اعمال کفایہ اس لیے مشروع نہیں کیے گئے کہ ان سے سلطنت کی عزت و ولایت
 کی نحوست اور امر و نہی کے اختیار کا شرف حاصل ہو۔ اگرچہ بالیقین بھی یہ چیزیں ہکا بھکا حاصل ہو جاتی
 ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنے کسی پرہیزگار بندے کو دنیا میں عزت اور دوسروں پر شرف
 بخشے تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح ولایات میں عزت ملنا سب کو معلوم
 ہے اور شرعاً اس لحاظ سے ثابت ہے کہ وہ مکلف کے عمل کے نتیجہ میں بالیقین حاصل ہوتی
 ہے۔ اسی طرح افسردہ کا اس طرح مصالح کو قائم کرنا کہ اس سے ان کی عدالت مجروح نہ
 ہو جس حد تک کہ شارع نے اس کی حد مقرر کی ہے، نہ ناپسندیدہ بات ہے اور نہ ممنوع
 بلکہ وہ مطلوب سمجھی ہے اور مؤکد بھی۔ تو جیسے حاکم پر واجب ہے کہ وہ مصالح عامہ کا
 قیام کرے۔ اسی طرح عامۃ الناس کو یہ بھی لازم ہے کہ اگر اسے اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرنے
 کے لیے مال کی ضرورت ہو تو اسے میا کرے۔ بیشک اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَأَمْوَالُهُمْ بِالْمَصْلُوٰةِ وَأَنْفُسُهُمْ بِالْمَصْلُوٰةِ وَأَمْوَالُهُمْ بِالْمَصْلُوٰةِ
 اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دے اور

وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا. نَحْنُ نَرْزُقُكَ - (۲۰/۱۳۲)

خود اس پر ڈٹ جانا ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔ وہ تو ہم خود تجھے دیتے ہیں

تیز فرمایا:

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ - (۲۵/۳)

اور جو شخص اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لیے نکلنے کی راہ بنا دیتا ہے اور اسے وہاں سے رزق دیتا ہے جہاں سے اسے گمان بھی نہیں ہوتا۔

اور حدیث میں ہے

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ كَمَلَّ اللَّهُ بِرِزْقِهِ - لہ

جو شخص علم حاصل کرتا ہے اللہ اس کے رزق کا نورہ دار بنا جاتا ہے۔

ایسے اور بھی ارشادات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اگر مکلف اللہ کے حقوق کو قائم کرے تو اللہ کے ہاں جو رزق ہے وہ اس کی گزران کا سبب بنا جاتا ہے۔

www.KitaboSunnat.com فصل

سابقہ تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ مکلف کے لیے جس کام میں پہلے قصد کے لحاظ سے کوئی مفاد نہیں۔ اس میں شارع نے دوسرے قصد کے لحاظ سے مفاد رکھا ہے۔ اور جس کام میں قصد اول کے لحاظ سے مکلف کے لیے کوئی مفاد ہو اس میں سے ایسا عمل حاصل ہوتا ہے جو مفاد سے خالی ہو۔

پہلی چیز جو مشرعیات میں ثابت ہے وہ مکلف کے نفس

پہلے قصد کی وضاحت | اور مال کا مفاد ہے اور اس کے علاوہ اہل تقویٰ کا احترام

لہ اس حدیث کے اس میں یہ الفاظ ہیں مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (جہاں سے اسے گمان بھی نہیں ہوتا) اسے الجامع الصغیر میں خطیب سے روایت کیا اور اس کی اسناد ضعیف ہیں۔

لہ یعنی اس سے ایسے مظاہرہ عمل کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جس میں اس کا کوئی مفاد نہیں بنایا جیسے زندگی کو اس کے تمام اسباب یعنی کھانے پینے، لباس، مکان وغیرہ کے ساتھ قائم رکھنا۔ گویا جس قسم میں مکلف کے لیے مفاد ہے وہ اس قسم کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جس میں اس کیلئے کوئی مفاد نہ ہو۔

فضیلت، عدالت، اور اللہ تعالیٰ نے جو انہیں دلایات، شہادات، دینی شعائر کی اقامت وغیرہ میں شریعت کا ستون بنایا ہے وہ زائد ہے۔ اس کے علاوہ اللہ نے ان کے لیے اپنی محبت اور آسمان والوں کی محبت بنائی اور زمین میں انہیں قبولیت بخشی۔ حتیٰ کہ لوگ ان سے محبت کرتے ہیں، ان کی عورت کرتے اور انہیں اپنی جانوں سے بڑھ کر سمجھتے ہیں اور انشراح صدر، دلوں کے منور ہونے، دعاؤں کی قبولیت اور طرح طرح کی کرامات سے متصف ہیں اور ان سب سے بڑھ کر وہ چیز ہے جو حدیث میں وارد ہے اور اس کی سند اللہ رب العزت تک پہنچتی ہے (یعنی حدیث قدسیہ) :-

مَنْ أَدَّى لِي وَوَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي
بِالْمُحَادَبَةِ - -
جس نے میرے کسی دوست کو دکھ پہنچایا
وہ جنگ و جدال کے لیے میرے مقابلہ

پر نکل آیا۔

علاوہ ازیں جس شخص کی یہ صفت ہو اور وہ عامۃ الناس کے کاموں میں لگا ہو اور اس سبب سے اسے اپنے خاص امور کے لیے فراغت نہ ملے کہ وہ اپنے مصالح قائم اور اپنے مفادات حاصل کر سکے تو عامۃ الناس پر واجب ہے کہ اس کی گوران کا بند و بست کریں اور ایسے شخص کے کفیل بن جائیں جو ان کے مصالح کی فکر میں پریشان حال ہے اور یہ کام انہیں اپنے مصالح وغیرہ کی خاطر اپنے ذاتی اموال سے کرنا چاہیے تاکہ بالخصوص اسے اس کا اپنا مفاد حاصل ہو کیونکہ تو اسے دیکھتا ہے کہ اپنے حفظ و نفع سے اگ تھک رہنے ہوئے اسے اپنے ذیوی مفاد حاصل نہیں ہو رہے اور آخرت میں اس کے لیے جو نعمتیں ہیں وہ بہت بڑی ہیں۔

انسان کو اپنی ضروریات کے اکتساب کے دوران مباحات
دوسرے قصد کی وضاحت کے قصد کی شمولیت سے جو نعمت ملتی ہے وہ ظاہر

ہے۔ لذیذ اشیاء کا کھانا، نرم لباس، فخرانہ سواریاں اور حسین عورتوں سے نکاح اور زندگی کی ضرورت کے قیام میں حاجات کو پورا کرنا بھی شامل ہو جاتا ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ زندگی کو قائم رکھنے میں کوئی مفاد نہیں اس لیے کہ وہ ضروری ہے۔

علاوہ ازیں تجارت، بیع، اجارہ وغیرہ جو بھی وہ کام کرتا ہے اس میں خدمت کا باہمی معاملہ ہوتا ہے۔ اس سے دوسروں کے مصالح قائم ہوتے ہیں۔ اگرچہ مکلف یہ کام اپنی غرض

کے طور پر کرتا ہے۔ گویا جس کام میں اس کا کوئی مفاد نہیں ہوتا۔ خواہ وہ کیسا کام ہو وہ اس پر اس طرح لٹتا ہے جس میں اس کی غرض ہوتی ہے مگر اسی جہت سے جو اس کے مفاد کا راستہ ہے۔ اس کا طریقہ یا وسیلہ ہونا فی نفسہ اس کا مقصود ہونا نہیں ہوتا۔ یہی صورت حال اپنی ادلاد اور بیوی پر اور ان تمام عاقل یا غیر عاقل حیوانوں پر جو شرعی لحاظ سے اس سے متعلق ہیں اور ان سب پر جو مطلوبہ مفاد تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہیں، استخراج کرنے کی ہے۔

فصل

جب ہم قسم کفایہ میں بالنسبت مکلف کے مفادات کے اعتبار سے عموم و خصوص پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی تین اقسام ہیں۔ پہلی قسم جس میں قصد اول کی بنا پر مکلف کے مفاد کا کسی حال میں اعتبار نہیں ہوتا۔ اور یہ مصالح عامہ کے لیے ولایت عامہ اور مناصب عامہ ہیں۔

دوسری قسم، جس میں مکلف کے مفاد کا اعتبار ہو اور وہ ہر ایسا عمل ہے جس میں انسان کی اپنی مصلحت کی راہ میں دوسروں کی مصلحت بھی پائی جاتی ہو جیسے صنعتیں اور تمام معروضات۔ اور یہ قسم حقیقتاً انسان کی اپنی مصلحت اور اپنے ہی خاص مفاد کے حصول کی طرف لٹتی ہے اور اس میں مصلحت عامہ کی طلب تو صرف عارضی صورت میں ہوتی ہے۔

تیسری قسم، ان دونوں کے درمیان چلتی ہے۔ گویا وہ مفاد کے قصد کو بھی جذب کرتی ہے اور ایسے امر کو بھی ملحوظ رکھتی ہے جس میں مفاد نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسے امور میں ظاہر ہوتی ہے جو تہ تو خاص ہیں اور عموم میں خالص ہیں اور اس قسم میں تیبوں کے اموال، اوقات و صدقات کی ولایت، اذان اور اس سے ملتی جلتی چیزیں داخل ہیں کیونکہ ان میں عموم کے لحاظ سے مفاد سے الگ ٹھنک رہنا درست ہے اور خصوص کے لحاظ سے وہ تمام صنعتیں ہیں جن کا انسان اکتساب کرتا ہے، مفاد اس قسم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ عام مفاد کے حکم والی جہت مفاد والی جہت کے علاوہ ہے لہذا استجاباً اسے بغیر مفاد کے قائم کرنے کا حکم دیا جاتا ہے پھر اس کا یہ محظ ضرورت یا غیر ضرورت کے موقع پر صرف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ استجاب پر قائم نہیں رہتا اور اس کی اصل یتیم کے مال کے والی میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَمَنْ كَانَ غَدِيًّا فَلْيَسْعَوْفُ
وَمَنْ كَانَ بَقِيْرًا فَلْيَاكُلْ
جو شخص غنی ہو اسے چاہیے کہ بچا رہے
(کچھ نہ لے) اور جو فقیر ہو وہ دھتور کے
بالمعروف - موافق کھالے۔

اس بات کا بھی خیال رکھیے جو علماء نے جہاں تقسیم کرنے والے کی اجرت، اوقات و صدقات کے ناظر اور مختلف قسم کے علوم کی تعلیم کے بارے میں کسی ہے۔ اسی سے اس قسم کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

چوتھا مسئلہ

ایسے ماذون فیہ کام جن میں محض بندے کا مفاد ہوتا ہے اور یہ مفاد اسے خالصتاً آسانی سے مل جاتا ہے۔ پھر یہ عمل خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جاتا ہے جن میں اذن یا حکم دیا گیا ہو اور جب اس کام کو ماذون فیہ ہونے کی وجہ سے عام قبولیت حاصل ہو جاتی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے لیے ہدیہ ہوتا ہے جو مفاد سے پاک ہوتا ہے جیسے کہ جب طلب اسے تعمیل کئے پکارتی ہے تو وہ اس عمل کی تعمیل کے علاوہ کسی چیز کا خیال نہیں رکھتا اور حظ سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے اور جب وہ مفاد سے الگ تھلگ ہو گیا تو اس کا یہ عمل اس عمل کے برابر ہو گیا جس پر شرعاً کوئی عوض نہیں ہوتا یعنی وہ قسم اول سے ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر آپ یہ کہیں کہ مولت کے لیے مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو موخر کر دیتا اور اسے مکلف کے اپنے مقصد کی متعلقہ کتاب کی قسم ثانی کے مسائل میں رکھتا اور اس قسم کے مسائل میں درج نہ کرتا جو تکلیف سے متعلق شرع کے مقاصد سے متعلق ہے کیونکہ آپ کا ذہن اسی طرف منتقل ہوتا ہے کہ مکلفان کا قصد مباح عبادت بن جاتا ہے پھر یہ دیکھنا ہے کہ کیا اس وقت یہ فعل عبادت کے حکم میں ہو گا اور اس کا کرنے والا ایسا ہی ہو گا جیسے صاحب ولایت جیسے اس پر ولی بنایا گیا ہو؟ یا اس صاحب حظ کی طرح اس کا حکم باقی رہے گا جو اپنی مقبوضہ چیز میں جیسے پہلے ہے تصرف کرے؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ: بلکہ اس سے مقصود اس مسئلہ کا یہی آخری حصہ ہے اور نظری لحاظ سے اس کی دو وجوہ ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کا زیادہ مناسب مقام چوتھی نوع ہے جو ہمارے زیر بحث ہے اور بہتر یہ ہے کہ انہیں آنے والی قسم ثانی سے شمار کیا جائے۔ رہا مسئلہ کا پہلا حصہ تو وہ صرف مقدمہ ہے۔

۱۰ یعنی قصد میں۔

ہے جس میں مکلف کا کوئی مفاد نہیں ہوتا۔

اور جب یہ صورت حال ہو تو کیا حکم میں بھی اس کے ساتھ مل جانے کا جبکہ قصد میں اس کے ساتھ مل چکا ہے؟ یہی بات محل نظر ہے غور کرنے سے اسے دو وجوہ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

پہلی وجہ یہ کہ جائے کہ اگر وہ قصد میں برابر ہو گیا ہے تو حکم میں بھی اسی کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ مفاد کی قسم قصد کے لحاظ سے بالکل پہلی قسم بن گئی ہے اور وہ پہلی قسم یہ ہے کہ خلقت کی خوراک اور معیشت کی اصلاح کے بارے میں جو عبادات مختص ہیں ان میں سے کسی عبادت کو قائم کیا جائے۔ یا ایسے شخص کو خلقت کے منافع سے کچھ مفاد حاصل ہو جیسے بیت المال کا خزانچی اور خلقت کے اموال کے کارندے۔ تو جس طرح قسم اول والے کے لیے یہ مناسب

لے بظاہر بیان مولف کا کلام یہ ہے کہ حظ سے خالص ہونا تسلیم کر لینے کے بعد دو وجوہ چلتی ہیں اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں۔ بحث صرف اس بات میں ہے کہ جس کی حالت یہ ہو کیا اس کا حکم اس قسم کے عمل کی طرح ہے جس میں کوئی حظ نہ ہو یعنی وہ عوض نہ لے سکے اور عینی اور کفائی دونوں انواع کے لحاظ سے اسی قسم کی طرح ہو جس میں کوئی حظ نہیں ہوتا؟ یہ ہے مولف کا ظاہر کلام جسے اس نے بالخصوص مسئلہ الحاق کے حکم کے بارے میں استفہامیہ بنا دیا ہے۔ گویا اس سے قبل جو کچھ تھا وہ اس نے تسلیم کر لیا ہے باوجودیکہ وہ اپنے بیان الوہبہ الثانی میں یہ کہنے والے ہیں فالجیحیح مبنی علی اثبات الحظوظ (گویا یہ سب کچھ حظوظ کے اثبات پر مبنی ہے) نیز انہوں نے کہا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا تو واضح ہو گیا کہ امتناع حظوظ کے معاملہ میں یہ قسم پہلی قسم کے قطعاً مساوی نہیں ہے اور یہ تو مسئلہ کی ابتدا ہی میں تسلیم کیا جا چکا ہے جس میں نہ شک کو کوئی دخل ہے نہ استفہام کو لہذا ان کے آنے والے بیان کا مقصد یہ ہے کہ ایسا ہی ہے بلکہ مولف کے قول میں سے پہلی بات مجرد عن الحظوظ (حظ سے علیحدگی) ہے۔ یہ سب کچھ اس لائق ہے کہ اس پر نظر ثانی کی جائے۔

۳۔ شاید قسمیں بنانے سے سابقہ دو قسموں کی طرف اشارہ ہے جن میں حظ نہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وہ دونوں یا تو عبادت بدنی یا مالی ہوں گی یا مسلمانوں کے مصالح کے لیے ولایت عامہ کا قیام ہوگا اور اس پر مصنف کا یہ قول شاہد ہے علی ما ولی علیہ ولا علی ما تعبد بہ (جس پر کہ وہ والی بنایا گیا ہے اور نہ اس سے جو اس کا غلام ہو)

نہیں کہ جس کا وہ والی بنایا گیا ہے یا وہ اس کا غلام ہے اس سے کوئی ہدیہ یا عوض قبول کرے
اسی طرح یہاں بھی یہ مناسب نہیں کہ اپنی حاجت کی اس مقدار میں اضافہ کر کے جو کچھ اس کے
پاس ہے اس سے لے لے جیسے کہ والی اپنی احتیاج کے مطابق اپنے مقبوضہ مال میں
سے دستور کے مطابق لیتا ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہوا سے بغیر عوض کے خرچ کرے
خواہ یہ ہدیہ کی صورت میں ہو یا صدقہ یا نفع یا عطیہ یا ایسی ہی کسی دوسری صورت میں ہو۔
یا اپنے آپ کو غیر سمجھ کر وہی کچھ لے جو دوسرا لیتا ہے۔ کیونکہ جب دوسرے کے لیے
وکیل کی طرح اور اس کے مصالح کا قیوم بن گیا تو اسے اپنے آپ کو اس دوسرے کی طرح ہی
سمجھنا چاہیے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جس کا بہر حال احوال مطلوب ہے۔

اور بہت سے فضلاء سے اس کا التزام اسی طرح بیان کیا گیا ہے بلکہ یہ صحابہ اور
تابعین رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ کیونکہ وہ لوگ اکتساب میں ماہر اچلنے پھرنے والے
اور ہر طرح کے کام کاج کے پیچھے لگنے والے تھے لیکن اس لیے نہیں کہ وہ اپنے لیے ذخیرہ
کریں نہ اس لیے کہ اپنے اموال سمیٹ رکھیں بلکہ اس لیے کہ اسے بھلائی کے کاموں میں،
مکارم اخلاق کے لیے اور شرعی لحاظ سے پسندیدہ عادات و اطوار پر خرچ کریں گویا وہ
اپنے اموال کے حق میں یوں تھے جیسے بیت المال پر اس کے والی ہوتے ہیں۔ اموال کے
خرچ کرنے کے سلسلے میں ان کے مختلف درجات تھے جس حد تک کہ انہیں شرعی احکام سے
معلوم ہوتا تھا اسی چیز کا تقاضا تھا کہ جب وہ اپنے مفاد کا لالچ کیے بغیر عامل بنے تو
انہوں نے ان اعمال کو اس طرح چلایا جیسے ان میں ان کا ہرگز کچھ حصہ نہ ہو۔
یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعی طور پر یہ رعایتیں — خواہ ہم انہیں

لے۔ شاید یقیناً پر داؤ عاطفہ ہے جبکہ وہ دونوں ایک ہی قسم ہیں جیسا کہ مولف
کا بیان ابھی آ رہا ہے۔ ہاں! کبھی اپنی کمائی سے بھی غیر کی طرح لیا جاسکتا ہے کہ اسے اپنی
حاجت سے زیادہ لینا درست ہے لیکن سابقہ اور لاحقہ دلیل سے یہ مراد نہیں۔
تھ یعنی جس کام میں کوئی خطہ ہو اس کا معاملہ ایسا نہیں کیا جاسکتا جس میں بھلا یا مفضل کوئی خطہ
موجود نہ ہو۔ کیونکہ اس میں خطہ کو بہت اور سخت قیود سے مقید کیا گیا ہے۔ حقیقہً کہ اس کے
بعد اس کا باقی خطہ اس کی جانب جا کر ختم ہو جاتا ہے اور اپنے سلف کے رخ سے چھپ جاتا ہے۔

مفاد کا ثبوت کہیں۔ یہ ہیں کہ جن امور میں انسان کو اپنا مفاد طلب کرنے کی اجازت ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ اشد اور مخلوق کے حقوق کا خیال رکھے۔ کیونکہ مفاد کی طلب جب شرعی شرائط سے مفید ہو۔ اور شرعی موانع بھی نہ ہوں اور شرعی اسباب علی الاطلاق، العموم موجود ہوں اور یہ سب باتیں واضح کرتی ہیں کہ مطلوب یہ ہونے کی حیثیت سے مکلف کے لیے کوئی مفاد نہیں تو وہ خود ہی اپنے مفاد کے تقاضا سے خارج ہو جاتا ہے۔

پھر حظ نفس کی راہ میں کسی دوسرے کا معاملہ اس سے اس احسان کا مطالبہ کرتا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے نیز پاپ تول میں نرمی، علی الاطلاق خیر خواہی، ادھوکہ کا مکمل طور پر ترک، لینے دینے میں مشروع حد سے تجاوز کا ترک اور یہ کہ اس کا معاملہ کسی ایسی بات میں محدود نہ ہو جو شرعاً ممنوع ہے کیونکہ یہ گناہ اور سرکشی کی راہ ہے، علاوہ ازیں اور بھی ایسے امور ہیں جن میں مفاد کے طالب کو حقیقی مفاد نہیں پہنچتا اس طرح طلب حظ کا انجام عدم حظ کی صورت میں ہوتا ہے۔

معاملہ تو یہ تھا اور انسان اپنے حظ کی طلب میں قصد کے لحاظ سے دور ہو گیا۔ پھر اس کا کیا حال ہو گا جب وہ اپنے اعمال کے حظ سے علیحدہ ہو جائے؟ پھر جیسے اسے یہ جائز نہیں کہ اعمال میں مشروع اختیار سے کوئی عوض لے، انہ بالتسبیت عبادات کی طرف اور نہ عادات کی طرف، اور اس پر اجماع ہو چکا ہے اسی طرح اس کے لیے وہ بھی جائز نہیں جو قصد سے لینے لگے۔

علاوہ ازیں اس قصد کے لزوم کا طلب حظ کے لزوم کے ساتھ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور جب یہ صورت حال ہے تو وہ اس حکم میں داخل ہو گیا کہ جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔ پھر اگر یہ ثابت ہو گیا کہ سلب حظ کے تقاضا کے

لے۔ یعنی مجملاً۔

لے یعنی ایسے فعل پر جس میں اس کی دونوں قسموں کے مطابق کوئی حظ نہیں۔

تھے یعنی یہ مسئلہ اس مثال میں شامل ہے مالا یتھ الخ (جو چیز پوری نہ ہو سکے... یعنی اس کا سلب الحظ ہونا پورا نہیں ہوتا جب تک مالا حظ فیہ کا حکم نہ لیا جائے کہ یعنی وہ مطلوب جس میں عمل خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور یہ بات پوری دلیلیہ اگلے صفحہ پر

مطابق وہی مطلوب ہے تو جس چیز کے بغیر مطلوب پورا نہیں ہوتا وہ بھی مطلوب ہوگا۔ اب ہمارے لیے یہ کہنا برابر ہے کہ طلب کے لحاظ سے وہ مکلوب یہ چیز شرعی ہے یا نہیں مختصراً اس کا حکم ہی ہو سکتا ہے کہ اس میں قطعاً حظ نہ ہو اور یہی بات راجح ہے۔ شارع نے مثال کے طور پر ایسی خیر خواہی کا مطالبہ کیا ہے جو اس لحاظ سے قطعی ہے کہ شارع نے اسے دین کا ستون قرار دیا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

دقیقہ حاشیہ صفحہ گزشتہ نہیں ہوتی جب تک کہ ابتداء ہی مالا حظ فیہ قید کا حکم نہ لیا جائے اور وہ قسم عبادی اور ولایت عامہ کی قسم ہے۔ کیونکہ جب وہ مالی تصرفات وغیرہ میں آزاد ہو تو مسلوب المحظ نہ ہوگا اور مولف کے اس قول میں بحث باقی رہ جاتی ہے

سواء اقلنا انہ مطلوب ہمارے لیے یہ کہنا برابر ہے کہ شرعاً مطلوب شرعاً مالا۔ ہے یا نہیں۔

کیونکہ جب یہ طلب شرعی نہ ہوگی خواہ وہ عادات و خصال کے محاسن سے متعلق ہو تو اس بحث کے طول دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ جب انسان حظ والے اعمال میں اپنے قصد کو خالص بنالے اور اسے حکم کی بجائے آوری اور اللہ کی طرف سے ہدیے کے طور پر قبول کرے تو کیا اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس شخص جیسا ہو جو قسم ثانی میں عمل کرتا ہے جس میں کوئی حظ نہیں ہوتا اور وہ اپنے مال سے بقدر کفایت ہی لیتا ہے اور کیا وہ پھر بھی مال وغیرہ میں آزاد ہی ہوگا کہ وہ اس سے ذخیرہ کرے اور اپنی دانست کے مطابق خرچ کرے تو جب شرعی طلب میں کلام نہ ہو تو بحث ضائع ہو گئی جس کا ما حاصل کچھ بھی نہیں اور اس مسئلہ کے آخر میں مؤلف کا بیان آ رہا ہے کہ یہ انہوں نے خود اپنے لیے لازم قرار دی ہے یہ لازم شرعی سے نہیں جو ابتداء واجب ہو یعنی وہ شرعی حالت ہے اور شرعاً مقبول ہے اگرچہ یہ شارع کا کوئی قابل تعمیل حکم نہیں۔ لے تعین علیہ کی طرف رجوع فرمائیے اور وہ یہ ہے جس میں ابتداء کوئی حظ نہ ہو جس سے مولف کی مراد اسکی وضاحت اور مثال بیان کرنا ہے اسکی عرض تعین کی وضاحت نہیں جس کیلئے مثالیں بیان کرے اور اگرچہ وہی ہو جسکا انتظار تھا تا کہ سوچ بچار کی پہلی شکل کا اہتمام کیا جاسکے۔ اس سے آپ یہ جان سکتے ہیں کہ یہ وجہ کمزور ہے جو ان مثالوں میں سے اکثر کے موافق نہیں بیٹھتی جو بعض صحابہ کے اعمال کے متعلق بیان کی گئی ہیں اور عنقریب یہ بیان آئے گا کہ یہ صحابہ کرام ان افعال کے بعد مادہ ہے جو اموال اور ذخیرہ کرنے کے باب سے تعلق رکھتے ہیں۔

الدین نصیحة له
 دین خیر خواہی کا نام ہے
 اور کئی مواقع پر آپ نے خیر خواہی ترک کرنے پر وعید بیان فرمائی ہے۔ پھر اگر ہم اسے بدلہ یا قریبی مفاد پر موقوف قرار دیں تو یہ بات خیر خواہی کرنے والے اور کیے جملنے والے کے اختیار پر موقوف ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی طلب حقیقی نہ ہوگی۔ علاوہ انہی اشار کو پسند کیا گیا ہے اور ایثار کو نہ والے کی تعریف کی گئی ہے۔ اب اگر یہ عومل کے ساتھ معمول پہ ہو تو اس کے ایثار ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ایثار کے معنی اپنے مفاد پر دوسرے کے مفاد کو مقدم رکھنا ہے۔ لہذا یہ کسی قریبی بدلے کی طلب کے ساتھ ممکن نہیں باقی تمام عادی اور عبادی مطلوب اشیاء کا بھی یہی حال ہے۔ یہ اس مسئلہ کا نظریاتی پہلو ہے جس کے مطابق کلام ممکن ہے۔

دوسری وجہ یہ کہا جائے کہ حکم کے بارے میں وہ خط کی اصل کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شارع نے ایسے عامل کے لیے اس کے عمل میں اس کا حظ برقرار رکھا ہے اور اسے دوسروں پر مقدم رکھا ہے۔ حتیٰ کہ آپ اگر چاہتے تو آپ کو باقی تمام لوگوں پر اپنی ذات کو ترجیح دینا ہمارا تھا۔ آپ اپنے لیے بہت کچھ ذخیرہ بھی کر سکتے تھے یا اپنی دینی یا دنیوی مصلحتوں پر ترجیح کر سکتے تھے اور آپ پر یہ اللہ کی طرف سے ہدیہ تھا۔ پھر آپ نے اسے کیوں قبول نہیں فرمایا؟ وجہ یہ تھی کہ اگر آپ شرع کی حدود کے مطابق اجازت کے حساب

لے اسے بخاری نے تو بان سے تاریخ میں اور بزار نے ابن عمر سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا:

(جامع صغیر)

علاہ سابقہ وجہ میں مؤلف کے اس قول کا رد ہے: اگر وہ اس چیز سے حظ طلب کرے جس میں خط کو قیود شرعیہ سے مقید کیا گیا ہے تو اس کا کوئی خط نہ ہوگا؛ گو یا اس میں حظ ہونے کی نفی ہوگی اور اس کی تردید یہاں یہ کہہ کر دی کہ: یہ حدود تو اسکے حظ مجھے حصول کا وسیلہ ہی ہوتی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مقصد وسیلہ کے حکم پر ہو؛ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جس کام میں قصد اول کے لحاظ سے کسی شخص کا حظ ہو جیسے مختلف پیشے، تجارت اور مواصلات تو ایسے کاموں سے دوسروں کے نفع کے راستہ کے علاوہ کوئی شخص اپنی غرض حاصل نہیں کر سکتا۔ اسکے باوجود مقصد کا وہ حکم نہیں ہوتا جو حکم دوسروں کی مصلحت کے طریق سے ہوتا ہے اور مؤلف نے ایسے کاموں کو یوں شمار کیا ہے کہ ان میں شخصی حظ تو اعلیٰ ہوتا ہے اور دوسروں کا بطور رسالت

سے لیتے تو اتنا ہی لیتے جتنا آپ کا حظ مقرر کیا گیا تھا اور اس قصد کے لحاظ سے جو آپ کے لیے مباح کیا گیا تھا۔ علاوہ ازیں حدود شرعیہ کے تقاضا کے مطابق اگرچہ عمل میں حظ نہ ہو تاہم وہ حظ کے لیے وسیلہ اور راہ ضرور ہیں۔ تو جیسے وسیلہ کے حکم سے مقصد کا حکم نہیں لگایا جاسکتا جیسا کہ اس مسئلہ سے پہلے گزر چکا ہے کہ جس کام میں انسان کے لیے حظ نہیں اس کام میں وسیلہ کے ذریعہ ہی وہ اپنا حظ لے سکتا ہے جیسے معاوضات۔ اسی طرح یہاں بھی ماذون فیہ چیز میں حظ کے لیے وسیلہ والی چیز کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

بہت سے سلف صالحین رحمہم اللہ کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ وہ اپنے مصارع کے لیے اموال ذخیرہ کرتے تھے وہ تجارت وغیرہ سے اتنا ہی لیتے جتنی انہیں بالخصوص اپنے لیے ضرورت ہوتی تھی۔ پھر وہ اپنے پروردگار کی عبادت میں لگ جاتے یہاں تک کہ پچھلی کمائی ختم ہو جاتی تو پھر کمانے لگ جاتے۔ اسکی لیے انہوں نے تجارت یا صنعت کو عبادت کا درجہ نہیں دے رکھا تھا۔ بلکہ انہوں نے تو اپنے حظوظ میں بھی بہت کمی کر دی تھی وہ یہ کام صرف اس لیے کرتے تھے کہ سوال کرنے سے بچے رہیں اور عبادت میں لگے رہیں۔ گویا یہ بات انہیں حظوظ کے طالبین کے زمرہ سے خارج نہیں کر دیتی۔

اور جو سلف صالحین سے اولاً مذکور ہوا وہ گزشتہ بیان میں متعین نہیں کہ اسے اس بات کی صحت پر محمول کیا جاسکے کہ اس تصرف سے مفقودان کے اپنے حظوظ میں جو شائع نے ان کے لیے برقرار رکھے ہیں گویا وہ دنیا میں اتنا کام کرتے تھے جس قدر ان کے حظوظ ہوتے تھے وہ اپنی آنحضرت کے لیے بھی اسکی حساب سے عمل کرتے تھے گویا یہ تمام باتیں حظوظ کے اثبات پر مبنی ہیں اور یہی مطلوب ہے۔ اس سے عرض صرف یہ ہے کہ حظوظ صرف اسکی حد تک لینے چاہئیں جتنی کہ شارع نے حد مقرر کی ہے۔ اس راہ میں کوئی زیادتی واقع نہ ہونا چاہیئے

علاوہ ازیں حظ کی راہ میں حدود اس لیے پیدا کی گئیں کہ انسان دوسروں کی مصلحت

لے اور اگر وہ ایسا کام ہو جس میں دوسرے کی بھلائی ہو اور عارضی طور پر یہ مصلحت حاصل ہو رہی ہو تو مقصد اس وسیلہ کا حکم قبول نہیں کرے گا۔

لے یعنی جس کی مولف پہلے شرح کر چکے ہیں اور صحابہ کے عمل سے اس پر دلیل دی ہے۔

میں خلل انداز نہ ہو اور ان کی مصیحت اپنی طرف کھینچ لے۔ شارح نے یہ حد و صرف اس لیے وضع کی ہیں کہ مصالح نہایت درست طریق پر جاری رہیں اور بالتسبیت ہر ایک کو اس کا فائدہ پہنچے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

لَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا
وَلَمْ يَخْلُقْنَا لِنَفْسِنَا

اور یہ چیز دنیا و آخرت کے تمام اعمال میں عام ہے۔

نیز فرمایا:

فَمَنْ نَفَسْنَا فَامَّا يَمُوتُ عَلَى
نَفْسِهِ - (۲۸/۱۰)

اور احادیث میں ہے کہ ظلم کا ذکر اور اس کی تحریم بتلانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يا سبادي انما هي اعمالكم
احصها لكم ثم اوفيكه
اياها...
اے میرے بندو! یہ تمہارے ہی اعمال
ہیں جو میں نے تمہارے لیے سنبھال
رکھے ہیں۔ میں انہیں ان کا پورا پورا بدلہ
دوں گا۔

اور یہ چیز دنیا کو چھوڑ کر صرف آخرت سے مختص نہیں۔ اسی لیے تو انسان پر اس کے گناہوں

لے کیونکہ دوسرے کی مصیحت میں خلل انداز ہونے سے اپنی مصیحت میں خلل واقع ہو جاتا ہے جس کا سبب سزائیں، امتناعی احکامات اور تلف ہونے والی چیزوں کی قیمتیں اس کے علاوہ مصائب و حوادث ہیں جو گناہوں کے ارتکاب اور شریعت کی مخالفت کے سبب مازل ہوتے ہیں اور جس شخص پر زیادتی ہوئی ہو اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ بات مباح کی ہے کہ وہ زیادتی کرنے والے سے اتنا بدلہ لے لے جتنی اس پر زیادتی ہوئی ہے، گویا دوسرے کی مصیحت میں خلل انداز ہونے سے اپنی مصیحت میں ہی خلل واقع ہو جاتا ہے۔
۱۰۔ اسے مسلم نے روایت کیا۔

کے سبب اس پر مصائب نازل ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ آيَاتِكُمْ -
 اور جو بھی مصیبت تم پر نازل ہوتی ہے
 تو وہ تمہارے اپنے ہی اعمال کی وجہ
 سے ہے۔ (۲۲/۳۰)

نیز فرمایا:

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا
 عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ
 عَلَیْكُمْ۔ (۲/۱۹۴)

جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم اس
 پر اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تم
 پر کی تھی۔

اور اس پر اتنے دلائل ہیں کہ گنے بھی نہیں جا سکتے۔ گویا جن امور میں انسان کو اپنا حظ
 حاصل کرنے کی راہ موجود ہے وہ اپنے حظ کے حصول کے لیے ان سے جدا نہیں ہو سکتا۔
 جب یہ بات ثابت ہو گئی تو واضح ہو گیا کہ یہ قسم قریبی مفادات کے قطعی امتناع کے مسئلہ
 میں قسم اول کے مساوی نہیں ہے۔

ان دو طریقوں میں بعض دفعہ تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے کئی مراتب
 پر اپنے حظوظ حاصل کیے ہیں:

ان مراتب میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو اسباب تلاش کے بغیر حظوظ قبول نہیں کرتے
 وہ کوئی کام کاج کرتے یا کچھ کھاتے ہیں تو اپنی حیثیت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی خلقت میں
 طرح طرح کے وکیل بن جاتے ہیں وہ اس میں سے اپنے لیے کچھ نہیں رکھتے بلکہ اس سے
 اپنا کچھ بھی مفاد حاصل نہیں کرتے یا تو انہیں اپنی ذات یاد ہی نہیں رہتی اور وہ اپنا مفاد
 نظر انداز کر دیتے ہیں یا پھر ان کا اللہ پر یقین بہت مضبوط ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بات

سے یعنی جو چیز اس کے اپنے سبب اختیار کرنے سے ملے وہ نہیں لیتا بلکہ دوسروں کو دے دیتا
 ہے۔ گویا جو چیز سبب اختیار کرنے سے ملتی ہے خلقت کی بنیاد تیار ہے حالانکہ وہ خود اسباب اختیار
 کرتا اور کام کاج کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اسے اس طرح جو کچھ مل رہا ہے محض اللہ کا فضل ہے اور
 وہ اس ہیر پھیر میں صرف ایک وکیل کی طرح ہے اس کا اپنا کچھ بھی نہیں اور یہ سب سے بلند مرتبہ ہے
 اسکے بعد کا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو وکیل سمجھتا ہے اور اگر ضرورت مند ہے تو لے لیتا اور اسے لیں حصہ
 ہوتا ہے۔

کو جاننے والا ہے اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہوتی یا پھر اپنے مفاد سے ان کی عدم التفات اس یقین کی بنا پر ہوتی ہے کہ ان کے رزق کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے جو اسے اس کے اپنے آپ کو دیکھنے سے بھی بہتر طور پر اسے دیکھ رہا ہے یا اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ساتھ اپنے مفاد کے طرف التفات اسے ناپسند ہوتی ہے یا کئی اور ایسے ہی مقاصد ہیں جو صاحب حال لوگوں پر وارد ہوتے ہیں۔ ایسے ہی مواقع کے لیے قرآن کریم میں آیا ہے کہ:

وَيَوْمَ نَدُورُنَّ عَلَىٰ أَنْفُسِنَا ۖ
وَلَوْ كَانُ بِسْمِ حَصَاةٍ - (۵۹/۹)
دیتے ہیں اگرچہ خود انہیں بھوک ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر نے انہیں مال کے دو ٹوٹے بھیجے۔ راوی کہتا ہے میں نے وہ دیکھے ایک لاکھ اسی ہزار درہم تھے۔ انہوں نے ایک طبق منگوایا۔ خود وہ اس دن روزے سے تھیں۔ آپ نے یہ مال لوگوں میں بانٹتی رہیں اور جب شام ہوئی تو ایک درہم بھی باقی نہ بچا۔ شام کو آپ نے اپنی لونڈی سے کہا، ”لڑکی کوئی چیز لاؤ کہ میں روزہ افطار کر دوں“ وہ روٹی اور زیتون کا ٹیل لے آئی اور کہنے لگی، ”کیا آپ یہ نہ کر سکتی تھیں کہ جو درہم آپ نے تقسیم کئے ان میں سے ایک درہم کا گوشت افطار کے لیے خرید لیتیں“ حضرت عائشہ نے کہا ”مجھے سناؤ نہیں، اگر تو مجھے یاد دلا دیتی تو میں ایسا کر لیتی“

اور امام مالک نے تخریج کی کہ ایک سائل نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا جبکہ وہ روزہ دار تھیں اور گھر میں صرف ایک چپاتی تھی۔ انہوں نے لونڈی سے کہا، ”وہ اسے دے دو“ وہ کہنے لگی ”پھر آپ کے روزہ افطار کرنے کے لیے کچھ نہ رہے گا“ حضرت عائشہؓ پھر کہنے لگیں، ”چپاتی سائل کو دے دو“ لونڈی کہتی ہے کہ میں نے چپاتی دے دی شام ہوئی تو کسی نے تم اہل بیت کے لیے بکری کی ایک کتاہ کے طور پر ہمیں بھیجی۔ حضرت عائشہؓ نے مجھے بلایا اور فرمایا:

”اس سے کھاؤ۔ یہ تمہاری بلیکے سے بہتر ہے۔“

لے۔ شاید اصل میں مالک یا یھدی لنا تھا۔ یعنی ہمیں کسی چیز کا بدیہ بھیجا جو عام حالات میں اتنا بڑا بدیہ بھیجنے کی عادت نہ تھی۔ اور مؤلف کا قول شاة، ما کا بدل ہے۔

اور انہی کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ستر ہزار درہم تقسیم کر دیئے جبکہ آپ کے کپڑے پھٹے ہوئے تھے اور اپنا مال ایک لاکھ درہم میں بیچا اور اسے تقسیم کر دیا۔ پھر جوگی روٹی سے روزہ افطار کیا۔

کسی مملکت کے والی کا حال بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ وہ بادشاہ کے علاوہ کسی سے کچھ نہ لیتے۔ کیونکہ اسے اپنے متعلق اپنی تدبیر سے اللہ کی تدبیر و تقسیم ہر زیادہ یقین تھا، اور جیسا پہلے گزر چکا، اس مقام پر کچھ اعتراض نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسا شخص اپنے حق میں اللہ کی تدبیر کو اپنی تدبیر سے بہتر سمجھتا ہے۔ پھر جب وہ خود اپنے لیے تدبیر کرتا ہے تو اس مرتبہ سے نیچے گرجاتا ہے اور صاحب حال لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں اور ان میں سے ایک وہ ہے جو اپنے آپ کو تقسیم کے مال پر وکیل کی طرح سمجھتا ہے کہ اگر غنی ہے تو کچھ نہیں لیتا اور اگر محتاج ہے تو دستور کے مطابق کھاتا ہے اور جو اس کے علاوہ مال ہوتا ہے اسے اس طرح خرچ کرتا ہے جیسے خود تقسیم اپنے مال کو اپنے منافع میں خرچ کرے۔ اس حال میں وہ تقسیم کے مال سے بے نیاز ہوتا ہے اور صرف وہاں خرچ کرتا ہے جہاں خرچ کرنا واجب ہو اور جہاں خرچ نہ کرنا چاہے وہاں نہیں کرتا اور اگر خود محتاج ہے تو اپنی کفایت کے بقدر تقسیم کے اذن سے لے لیتا ہے۔ روزہ اس مال میں اسراف کرتا ہے اور نہ سخل۔ اس کام میں یہ بات بھی حظوظ سے دست برداری ہے کیونکہ اگر وہ اپنا حظ لے لے تو اس نے گویا دروں کو چھڑا کر اپنے آپ کو بچا لیا اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس نے اپنے آپ کو خلقت کا ایک آدمی شمار کیا ہے۔ اس کی مثالی ایسی ہے جو خلقت میں تقسیم کرنے والا ہو اور اس خلقت میں ایک وہ خود بھی ہو۔

اصحیح میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

ان الاشعوبین اذا اذموا	کسی جنگ میں جب اشعریوں کا گوشہ
بالغزوا وقل طعام عيالهم	ختم ہو جاتا یا مدینہ میں ان کے گھر والوں کا
بالمدينة جمعوا ما کات	کھانا کم ہو جاتا تو جو کچھ ان کے پاس ہوتا
عندهم فی ثوب واحد	اسے ایک کپڑے میں اکٹھا کر دیتے پھر
ثم اقتسموه فی انا واحد فہم	ایک برتن میں تقسیم کر لیتے۔

متی و انما نهمہ ۱۰
 وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔
 اور ماجہ میں والنصار کے درمیان مواخات والی حدیث میں بھی یہی بات ہے اور غزوات میں
 جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل تھا وہ تو مشہور ہے ہی۔ گویا اپنے مفادات
 کا ایشار محمود چیز ہے اور یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے مخالف نہیں :-
 ابدأ بنفسك ثم بمن
 نحرر کرنے کا آغاز اپنے نفس سے کہ
 پھر ان پر نحرر کر جو تیرے عیال ہیں۔
 تعول۔ ۱۰

۱۰ اسے شیخین نے روایت کیا۔
 ۱۰ عاصم بن احوں کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا: کیا آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کا یہ فرمان پہنچا ہے

لا حلف فی الاسلام۔
 اسلام میں حلف نہیں
 تو حضرت انسؓ کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو خود میرے گھر میں قریش اور انصار کو
 حلیف بنایا تھا، اسے شیخین نے نکالا اور یہ الفاظ انہیں کے ہیں اور ابو داؤد کے نزدیک :-
 فی دارنا مکتوبین أو ثلاثاً۔
 ہمارے گھر میں دو بار یا تین بار حلیف بنایا
 کے الفاظ ہیں (تیسیر)

۱۰ انصار نے ماجہ میں کو یہ پیش کش کی کہ وہ ان کے مال تقسیم کر لیں، بلکہ عورتیں بھی لیکن ماجہ میں
 نے اس سے انکار کر دیا اور کھیتی باڑی اور تجارت میں لگ گئے۔
 ۱۰ یہ دونوں مذکورہ اہل مرتبہ کا ماحصل ہے اور مؤلف عنقریب اس کی وضاحت کرتے گئے اور
 مؤلف کا قول :-

ما اخذوا لانفسهم۔
 انہوں نے اپنے لیے کچھ نہ لیا

یہ دو مرتبہ والوں کی بات ہے۔

۱۰ یہ حدیث لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہے۔ ہم ان الفاظ کے ساتھ اس سے واقف نہیں۔ زیادہ
 سے زیادہ ہمیں یہ معلوم ہو سکا ہے کہ امام شافعی نے اسے اپنی سند میں ان الفاظ سے روایت
 کیا ہے :-

بلکہ یہ دونوں حالتیں استقامت پر محمول ہیں
 سو یہ لوگ اور جو ان سے پہلے تھے، انہوں نے اپنے آپ کو قریبی مفادات سے مقید
 نہیں کیا۔ اور ایسے کام سے کچھ نہ لیا جس سے مفاد میں ان کی کوئی کوشش نہ تھی۔ کیونکہ کسی
 کام کی طرف قدم کے لیے علامت ظاہر ہوتی ہے جو یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو دوسروں
 پر ترجیح دے اور انہوں نے ایسا نہ کیا بلکہ دوسروں کو اپنی ذات پر ترجیح دی یا اپنے آپ
 کو دوسروں کے برابر سمجھا جب یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ لوگ حظوظ سے مبرا ہوئے۔
 انہوں نے اپنے آپ کو اسی مقام پر رکھا جس کے لیے کوئی مہذب نہ ہو اور آپ دیکھتے ہیں کہ
 مزدور بوں یا تجارت میں نفع یا اجرت کی قبیل ہی مقدار لیتے ہیں حتیٰ کہ ان میں سے کسی نے حیلہ
 سازی نہیں کی۔ انہوں نے دوسروں کے لیے کہا یا۔ اپنے لیے نہیں۔ اسی وجہ سے وہ خیر خواہی کے
 معاملہ میں حد لزوم سے اوپر نکل گئے۔ کیونکہ وہ لوگوں کے ویل تھے اپنے نہ تھے تو یہاں مفاد
 کہاں رہ جاتا ہے، بلکہ وہ اپنے مفادات اور پسندیدہ چیزوں کو خواہ وہ جائز ہوں۔ یوں سمجھتے
 جیسے دوسروں سے دھوکا کر رہے ہیں۔ لہذا بلاشبہ یہ لوگ حکم کے لحاظ سے پہلی قسم سے ملتے

اذا كان احدكم فقيرا فليبد بنفسه فان

تو تم سے اگر کوئی فقیر ہو تو خرچہ کا اہل اپنی ذات سے کرے۔
 کمان لہ فضل فليبد ام نفسه
 کچھ خرچ جائے تو اپنے نفس کے ساتھ اپنے عیال
 من يعول۔
 کو شامل کرے۔

اور جو امر مزاحمت میں احمد سلم اور طبرانی سے جابر بن سمرہ کی روایت ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

اذا اعطى احدكم خيرا فليبد

بنفسه داخل بيته۔
 رقم میں سے جب کوئی مال دے تو اپنے آپ
 اور گھروالوں سے شروع کرے۔

اور احمد سلم، ابوداؤد اور سنائی میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت ہے وہ یوں ہے جب تم میں سے کوئی فقیر اپنی ذات
 پر خرچ کا آغاز کرے۔ اگر خرچ جائے تو اپنے عیال پر اگر پھر خرچ جائے اپنے قریب داروں پر اگر پھر خرچ جائے تو اصر
 اور خرچ کرے اور اکثر فقہاء نے مسلم کی اس حدیث کو دلیل بنایا ہے اپنی ذات سے شروع کر اور اس پر مدد کر۔ اگر
 اگر کچھ خرچ جائے تو اول پر اور اگر اول سے خرچ جائے تو قریب داروں پر، پھر اگر ان سے بھی خرچ جائے تو پھر اصر اور ہر خرچ کر گویا اپنے پاس اپنے
 سامنے والوں اور دانستے والوں پر خرچ کر اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے: ابی الدرداء الخیر
 من ید السفلی دابد ام من تعول اور والدہ (یعنی بیٹہ والا) کچھ ہاتھ لینے والے سے بہتر ہے اور خرچہ کا ناپاڑنے والے سے

ہیں کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو ایسا پابند کیا کہ ایسی پابندی شرعی طور پر ابتداءً واجب نہ تھی۔ اور ان میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان منکرہ لوگوں کے درجہ کو نہیں پہنچے بلکہ جس حد تک انہیں اجازت تھی انہوں نے محفوظ حاصل کیے اور جہاں امتناع تھا وہاں رک گئے۔ اور ان کے احوال میں سے جس چیز کی حاجت تھی اس سے تھوڑا بہت خرچ کیا۔ پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ان کی مثال اہل مظلوم کی سی ہے لیکن اس حد تک ہی جہاں ہک خط کا حصول درست ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ یہ حظ سے علیحدگی ہے تو یہ صرف اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے محض اپنی خواہشات کے ساتھ یہ محفوظ حاصل نہیں کیے اور امر و نہی کے حکام ملحوظ رکھ کر بچتے رہے۔ اور حظ نہ موم وہ ہے کہ جو حد اس کے مقرر ہے وہاں پر نہر کے بلکہ چارپایوں جیسی جسارت کرے جو اپنی خواہشات کے مقابلہ میں دوسرے کی چیز کو کچھ نہیں سمجھتا۔ بحث اپنی نہیں بحث صرف پی قسم میں ہے اسکا مفاد تو اپنی ذات ہی کی طرف لٹتا ہے لہذا اسے مسلمانوں کے مصالح عامہ پر والی کے حکم پر محمول نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ تو اپنے ذاتی مفاد کا والی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے والی عام نہ ہوگا۔ کیونکہ ولایت عامہ مفادات سے مبرا ہوتی ہے۔ لہذا بہتر یہ ہے واللہ اعلم۔

کہ اس قسم والوں سے عمومی معاملہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے ہی مفادات پر پورا کرنے کا قصد کیا۔ لہذا ان کے لیے یہ جائز ہے بخلاف پہلے دو قسموں کے، جو یہ ہیں کہ یا تو سبب اختیار کرنے کی بنا پر کچھ مفاد حاصل نہ کرے یا اگر کرے تو اتنا ہی کرے، جتنا اس کا حصہ ہے۔

پانچواں مسئلہ

جب عمل شرعی مقاصد کی موافقت پر چل رہا ہو تو وہ یا تو اصلی مقاصد پر ہوگا یا تبعی پر۔ ان دونوں میں سے ہر قسم میں غور و فکر اور تفریح (ذیلی تقسیم) کی ضرورت ہے۔ لہذا ہم ہر قسم کا مسئلہ بنا رہے ہیں۔

عمل اپنی شرائط کے لحاظ سے جب مقاصد اصلی کے مطابق ہو تو اس کی درستی اور سلامتی

لے احوال میں کمال اور زبرد کی بنا پر انہوں نے جو کچھ اپنے لیے فرض کر لیا ہے اس کے تقاضا کے مطابق ان دونوں کے لیے یہ جائز ہوگا۔ شرعی تکلیف کی رو سے ایسا نہیں۔

میں مطلقاً کوئی اشکال نہیں، ایسے عمل میں بھی جو مفاد سے میرا ہوا اور ایسے میں بھی جس میں مفاد کا لحاظ رکھا جائے۔ کیونکہ اصل شریعت میں وہ شارع کے قصد کے مطابق ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزری چکی ہے کہ شریعت میں شرعی مقصود مکلف کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تاکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔ اور یہاں اتنی بات ہی کافی ہے۔

اس بات پر بہت سے قواعد مبنی ہیں جن سے اکثر نے موافقت کی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے: مقاصد اصلیہ میں عمل کا اخلاص قریب ہونا نظر آرہا ہوا اور وہ عبادت بن جائے اور خالص عبودیت کے پہلو سے وہ مفادات کی آمیزش سے دور ہو جائے۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ انسان کا مفاد واجب نہیں کہ مفاد ہونے کی حیثیت سے اسے ملحوظ رکھا جائے۔ جیسا کہ ہم شرع میں اس کے اثبات اور اس کی طرف توجہ کرنے کے مبلغ ہونے کی بات کر چکے ہیں کہ وہ محض تفضل ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر احسان کر رکھا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں کہ وہ بندوں کے مصالح کو ملحوظ رکھے اور عقلی لحاظ سے بھی یہی بات درست ہے۔ گویا شارع کے محض حکم کی طرف توجہ میں تمام اغراض کے حصول کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ صرف امر نہی اور اذن کا ہی قصد کرے۔

یعنی مکمل طور پر جیسے معمول برعبادات۔ یا ان امور سے جن میں مفاد باعرض ہوتا ہے (اصلی نہیں ہوتا) اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ وہ اصلی مقاصد کو پورے طور پر سمجھتا ہے جن میں مکلف کے لیے کچھ مفاد نہیں ہوتا اور ثلث کا بعد کا قول ثم یندرج حظہ فی الجملة (پھر اس کا مفاد بالکل ختم ہو جاتا ہے، اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ الایہ کر کہا جائے کہ جس کام میں مفاد ہو اگر اس کا حامل اس کام کو مفاد سے پاک کر لے تو یہ مقاصد اصلیہ کی طرح ہو جائے گا۔ اور تمہ کے طور پر مؤلف کا کلام آگے آئے گا۔

۱۔ مؤلف نے امر اور نہی کے بعد اذن کا ذکر کیا جو اباحت کے معنی کا متفقہ ہے اور یہ مقاصد اصلیہ سے نہیں۔ کیونکہ۔ جیسا پہلے گزر چکا۔ اگر مؤلف یہاں واجبات میں اور کفایہ کو مذموم کر دیتا تو زیادہ بہتر تھا اور اس پر مؤلف کا یہ قول صحیح و لائق ہے و فعلہ واقع علی التصدیقات و ما حوٹھا (اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے تعلقات پر واقع ہوتا ہے) الایہ کر کہہ دیا جائے کہ جو تمہ میں مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے کہ جس کام میں مفاد پر نہی وہ تابع مقاصد سے ہو، اس مفاد سے وہ خالص ہوتا ہے اور اس کام کے برابر ہوتا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۴ پر)

گویا اس کے موافق عمل کرنے والا اس پر لیبیک کہنے والا اور مفاد سے میرا ہوتا ہے۔ اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے متعلقات پر واقع ہوتا ہے اور اپنا مفاد ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ شرعاً یہی چیز دوسری باتوں پر مقدم ہے۔

گویا جب انسان کسی حکم کی بجا آوری کے لیے یا حکم کی علت کا اعتبار کرتے ہوئے عمل کرتا ہے اور یہ جملہ لوگوں کو زندہ رکھنے اور برائیوں کو مٹانے کا قصد ہے تو یہی بات شرعاً مقدم ہے۔

إِنبَدَأُ شَفْسِكَ ثُمَّ بِمَنْ خَرَجَ كَرْنَةَ كَأَفَا زَانِے آفَسَ كَرُءُ پھر اپنے عیال سے۔

یا اس کا قصد ایسی بات کا قیام ہو جس کو قائم کرنا واجب ہو۔ پھر اس واجب میں اس کی فکر کبھی بعض لوگوں تک ہی محدود ہوتی ہے جیسے اس کی اپنی زندگی کے قیام کا قصد کہ وہ اس کا بھی مکلف ہے یا ان لوگوں کی زندگی کا جو اس کے زیر نظر ہیں۔ اور کبھی اس کی نظر میں وسعت آجاتی ہے تو ان لوگوں کو زندہ رکھنے کے لئے کام کرتا ہے جنہیں اللہ چاہتا ہے۔ اور یہ صورت تمام صورتوں سے عام نمودار اور اجر کے لحاظ سے زیادہ مفید ہے۔ کیونکہ پہلی میں بہت سی باتیں فوت ہو جاتی ہیں اور دوسری کا مدد میں اس جگہ ہوتا ہے جہاں اس کا قصد نہیں ہوتا اور ایسی چیز کا قصد کرتا ہے جسے اس نے کیا نہیں۔ اگرچہ یہ بات اسے نقصان نہیں پہنچاتی۔ کہ اس نے اپنی تدبیر کو اپنے پروردگار کے حوالہ نہیں کیا۔ یہی دوسری صورت تو اس میں اس نے

یقیناً حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے جو ماہور بہرحمیا کہ مذکورہ مسئلہ کی تفصیل میں گزر چکا ہے۔ اور اس میں غور کرنے کی دو صورتیں ہیں جیسا کہ پہلی فصل میں مؤلف کا بیان اٹھے کہ جہاں وہ لکھتا ہے کہ: "اصلی مقاصد پر بنا کرتے ہوئے مکلف کے تمام تصرفات عبارات بن جاتے ہیں خواہ وہ عبارات کی قسم کے ہوں یا عادات کی قسم کے" اور دوسری فصل میں لکھتا ہے: "مقاصد کو اصل پر بنا کرتے ہوئے اعمال و عبادت کے احکام کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں"۔

علم مؤلف کے اس قول: "ثم یندرج حظه فی العمله" (پھر اعمال اس کا خط اس میں شامل ہوتا ہے) کی طرف اشارہ ہے: "ونعده واقع علی الضروریات و مولھا" (اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے ماحول پر واقع ہوتا ہے)۔

لے اس بات میں کہ اس نے واجب شرعی کو قائم کیا اور یہ بات بھی نمودار ہے۔

اپنے قصد اور تصرف کو ایسی ذات کے ہاتھ میں دیدیا۔ جو ہر چیز پر قادر ہے اور اس بات کا قصد کیا کہ اس کے تھوڑے سے حصہ سے فائدہ اٹھائے جسے ایک بہت بڑا عالم بھی نہیں سکتا عبودیت کے اخلاص کے ثبوت میں یہی مقصد ہے اور کوئی چیز اسے اکل کے مفاد سے محروم نہیں کر سکتی۔

بمخلاف تنجی مقاصد کی مراعات کے کہ ان میں اخلاص عبودیت پورے کا پورا یا اس کا بڑا حصہ فروت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مثال کے طور پر صرف اپنی بھوک، پیاس اور ٹھنڈک کے ازالہ کا خیال رکھتا، شہوت کو پورا کرتا اور محض مباح ہونے کی بنا پر لذت حاصل کرتا ہے، اس کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی قصد نہیں ہوتا۔ یہ چیزیں اگرچہ جائز ضرور ہیں تاہم عبادت نہیں اور نہ ہی ان میں شارع کے اصلی قصد کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ تو خود ان کے ساتھ کھینچا چلا آتا ہے۔ اور اگر شارع کے قصد کا لحاظ رکھا جاتا تو یہ عمل بجا آوری کے طور پر ہوتا اور اس تعلق کی طرف لٹ جاتا جو حکم کا مقتضی تھا تو جب اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا تو اپنے حظ کی مراعات کے علاوہ کوئی بات نہ رہا۔

یہ ایک وجہ ہوئی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقاصد اصلیدہ یا نوکسی دوسری چیزیں دیکھنے سے غیر محض امر ونہی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اور یہ بلاشبہ حکم کی اطاعت اور مامور کے حکم کی بلا غلطی، غیر بے بجا آوری ہے۔ یا پھر اس مفہوم کی طرف جو اس حکم سے سمجھا جاسکتا ہو یعنی وہ اس کا غلام ہے۔ لہذا اس نے مخالفت نہیں کی اور اس کا عمل شارع کے قصد کے موافق ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے اپنے عمل سے مؤلف نہیں رکھا حتیٰ کہ وہ خواہش کے داعی سے خارج ہو گیا۔ یعنی اس نے شارع کے حکم اور غمی یا اذن کے تقاضوں کو تو یہ نہیں کی بکتر شارع کے خطاب سے قطع نظر اس نے محض اپنی حاجت اور خواہش سے داعی کا خیال رکھا ہے۔

اسے مؤلف نے یہاں مباح کے تعلقات کا ذکر نہیں کیا کہتے ہیں یا اسکی توجہ اذن کے حکم کی طرف ہوگی جب کہ وہ اذن کو پہلے دہیں ذکر کر چکے ہیں۔ مؤلف کے اسے مقاصد اصلیدہ میں داخل کرنے سے کلام کے درست ہونے میں تکلف کرنے کی وجہ احتیاج کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ مؤلف کے اس قول: فاذا اکتسب الانسان امتثالاً لئلا مراح (توجیب انسان کسی حکم کی بجا آوری کرتا ہے، کے مطابق بھی پہلے مقاصد میں ہے جن میں اذن کا ذکر نہیں کیا۔ اس وجہ اور اس سے پہلی وجہ کے درمیان فرق کا حاصل یہ ہے کہ مؤلف نے اس مقام پر تو امر کی حکمت نفوس کو زندہ کرنا اور برائیوں کو مٹانا قرار دیا اور یہاں یہ حکمت بیان کی کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو اپنے بندوں کی مصلحت کے کام میں لگا دیا ہے اور ان کی حاجات براری کے لیے وسیلہ بنایا ہے یہاں یہ نہیں کہا: انہ یکنون مقدما (وہ مقدم ہو جاتا ہے) بلکہ یوں کہا: یکنان السید هو القائم له بظہ (گویا آقا خود اپنے غلام کے حظ کو قائم رکھنے والا ہے) (بیضاوی صفحہ ۲۵۵ پر)

آقائے اپنے غلام کو اپنی فرمانبرداری پر لگایا ہے اور لوگوں کی جو حاجات اس کے ذریعہ پوری ہوتی ہیں، ان کے لئے آقائے اس غلام کو وسیلہ اور سبب بنا دیا ہے۔ مجرد حکم کے اعتبار سے یہ بات بھی اسے اس سے خارج نہیں کرتی کہ وہ اس کام میں اپنے حظ کو ساقط کرتے ہوئے محض عبودیت پر عمل پیرا ہے۔ گویا اس لحاظ سے اس کا آقا اس غلام کے مفاد کو قائم رکھنے والا ہوا۔ بخلاف اس اپنے مفاد کے لیے عمل کرنے والے کے جو نہ تو مجرد حکم کی تعمیل کی حیثیت سے کھڑا ہوا اور نہ امر کے مقصود کے فہم کی حیثیت سے کھڑا ہوا بلکہ وہ تو اپنے مفاد کے لئے یا اس شخص کے لئے کھڑا ہوا جس کا اس سے مفاد وابستہ ہے۔ گویا ایسا شخص اگر اپنی ذات کے لیے حکم سجا لاتا ہے، تو اس کے لئے اخلاص نام کی کوئی چیز نہ ہوگی اور اس عمل میں بندگی کا پہلو نہ لارہ ہوگا۔ اور وہ حکم بجا نہیں لایا تو یہ بندگی کا قصد نہ ہونے کی واضح دلیل ہے چہ جائیکہ اسے اس عمل میں مخلص قرار دیا جائے۔ اور کبھی وہ امر و نہی کو عبادت گزاروں کی طرح بلکہ عادی لوگوں کی طرح قبول کرتا ہے جبکہ اپنے مفاد کی طلب اس پر غالب ہوتی ہے۔ اور یہ نقص ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے مقاصد پر کھڑا ہونے والا بجا آوری حکم میں ایسے بوجھ کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے جو بہت بھاری ہے جس کے نیچے مفاد کا طالب اکثر کھڑا نہیں رہ سکتا بلکہ وہ اپنا مفاد اتنا سا چاہتا ہے جو انتہائی کم ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تکلف کی داخلی کیفیت ہوتی ہے، خواہ اسے چاہے یا نہ چاہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے اس شخص کی اس حالت کی طرف رہنمائی فرماتا ہے جسے وہ اپنے تقرب کے لیے خاص کرے۔ اسی وجہ سے نبوت تکالیف کا سب سے بھاری بوجھ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

ابعدہ حاشیہ صفحہ گذشتہ یہاں اور وہاں ان دونوں وجوہ میں جو مغایرت پائی جاتی ہے کیا اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے جو فرمایا ہے لہذا اس معنی میں ہے کہ اس کا فعل کوئی صباح کام ہو جس میں اپنے مفاد کے علاوہ کسی دوسری چیز کی نیت نہ ہو۔ ایسی باتوں کو حکم کی بجا آوری نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ موافق ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ بجا آوری کے لیے قصد اور نیت ضروری ہے اور اس پر مؤلف کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے: واللتعبید بہذا لکم منتف (اور اس کام میں بندگی نماز ہوتی ہے، لہذا یہ پہلے مقاصد پر قائم ہوتا ہے اور مؤلف کا قول ہے الاول محمول (پہلا بوجھ اٹھایا گیا ہے) یعنی کوئی اس پر بوجھ لاندہ لانا ہے اور یہاں آقا کے پہلو سے قوی محرک ہے جو اسے مشقت والے اعمال کے قیام پر ابھارتا ہے پھر وہ اس کے لیے باعث رامت بن جاتا ہے۔

انا سئلنى عليك قولاً ثميلاً
ہم عقرب آپ پر ایک بھاری فرمان
نازل کریں گے۔

(۷۳۵)

گویا ایسی بات بہت زیادہ اختصاص کے بغیر نامکن ہے۔ بخلاف مفاد پرست کے کہ وہ اپنی ذات کے لیے عمل کرنے والا ہے اپنے پروردگار کے لیے کام کرنے والا اور اپنے نفس کے لیے کام کرنے والا دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پیلے سے بوجھ اٹھوایا گیا ہے اور دوسرا خود عمل کر رہا ہے۔ اسی لیے آپ کسی مفاد پرست کو کم ہی دیکھیں گے کہ وہ کسی مشقت والی تکلیف پر قائم رہ سکے۔ اگر آپ کسی کو دیکھیں کہ وہ اس حالت کا دعویٰ کر رہے تو اس سے ایسے مرتبہ والوں کے مطالب طلب کیجیے اگر وہ اس پر پورا اترے تو فی الواقعہ انہیں سے ہے۔ ورنہ آپ جان لیں گے کہ وہ کچی ہے جو اپنی دعویٰ کردہ بات پر برقرار نہ رہ سکا۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ پہلے مقاصد پر عمل پیرا ہونے والا معمول ہوتا ہے۔ تو یہ بات اخلاص کی علامات میں سے ایک علامت ہے اور مفاد پرست اس بوجھ کا اتنا ہی اٹھانے والا ہوتا ہے جتنا کہ اس کا مفاد اس سے کم ہوتا جاتا ہے۔ پھر جب اس کا مفاد ساقط ہو جاتا ہے تو پہلے مقاصد میں اس کا قصد ثابت ہو جاتا ہے اور اس کا اخلاص بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے اعمال، خیالات بن جاتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم تو بہت سے دیندار لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مفاد میں ایک شہید لگے ہونے کے باوجود بلند مرتبہ تک پہنچ گئے ہیں۔ بلکہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق آیا ہے کہ آپ خوشبو، عورتوں، میٹھی چیزوں اور شہد کو پسند فرماتے تھے۔ آپ کو دستی (کاگوشت) مرغوب تھا اور آپ کے لیے پانی کو میٹھا اور خوشگوار بنایا جاتا تھا اور ایسی ہی بعض دوسری باتیں بھی ہیں جو نفس کے حظ کی اتباع سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب کہ مرغوب جلال چیزوں کا کوئی مانع نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ آپ جب ایسی چیزیں پاتے تو استعمال فرماتے تھے۔ آپ بلاشبہ دیندار لوگوں میں سب سے بلند مرتبہ پر فائز، تمام خلقت میں سب سے زیادہ پرہیزگار اور پاکیزہ

لے یعنی جس نے اپنے عمل میں مفاد کو اور بجائے اور ہی کی طرف التفات کو گڑبگڑ کیا۔ اسے یہ مقام حاصل نہیں ہوتا مگر اتنا ہی جتنا کہ اس نے مفاد میں کمی کو ملحوظ رکھا ہو۔ اور اس نسل کے آخر میں عقرب مولف کہہ رہے ہیں کہ وان المقاصد المتابعۃ اقرب الی عدم الاخلاص ولا انقیہ ذلج مقاصد عدم اخلاص کے قریب ہوتے ہیں اور اس کی نفی نہیں کرتے،

تھے اور آپ کا خلق قرآن کا بیان کردہ خلق تھا۔ یہ تو اس مسئلہ کا ایک پہلو ہوا۔ پھر ہم بہت سے ایسے لوگ بھی دیکھتے ہیں جنہوں نے اپنے ذاتی مفاد کو ساؤتھ کر دیا اور وہ اپنے عمل میں خصوصاً کے تقاضوں کو برقرار رکھتے ہوئے دوسروں کے لئے پابندیوں کے مصاحب میں لگے ہوتے ہیں۔ ان کے باوجود آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بہت سے جیسا فی رہبان وغیرہ ہیں، جنہوں نے زہد اختیار کیا۔ دنیا اور اپنے اہل و عیال سے کٹ گئے۔ نہ کبھی ان کی طرف توجہ کی اور نہ ہی کبھی ایسا خیال بھی ان کے دل میں آیا۔ انہوں نے مسلسل اور ہمیشہ اپنی عبادت اور بھاگ دوڑ کو خلقت کی حاجات کو دور کرنے میں لگا دیا۔ یہاں تک وہ لوگوں میں ایک علامت بن گئے۔ اور بروہ کام جسے وہ سرانجام دیتے رہے محض باطل پر تھا۔ اور ان دونوں پہلوؤں کے درمیان لا تعداد واسطے ہیں جو ہر دو فریقوں سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔

جواب شبہ | اس شبہ کے جواب کے دو رخ ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو آپ نے گمان کیا وہ محض ظاہری چیزیں ہیں۔ ان امور کی باطنی کیفیت نامعلوم ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے متعلق اسکا ف نے نوٹ الاخبار، میں جو کچھ کہا ہے اسے نگاہ میں رکھیے۔

محب الی من دنیا کم ثلاث
تمہاری دنیا سے تین چیزیں میرے لیے
محبوب بنا دی گئی ہیں۔

نوا آپ پر روشن ہو جائے گا کہ یہ مطلع آپ کے زعم کے خلاف خالص مفاد کی طلب سے خالص حق کی طلب کی طرف جا رہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ان تین چیزوں میں سے ایک نماز کو بنایا اور وہ ایمان کے بعد بلند تر درجہ کی عبادت ہے اسی طرح باقی باتوں میں بھی ایسا کہا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کی محبت سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس میں مفاد مطلوب ہوتا ہے۔ کیونکہ حسب باطنی امر ہے جس پر اختیار نہیں ہوتا۔ دیکھنے میں تو صرف وہ کچھ آتا ہے جو ان اعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اذن کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض مفاد کی بنا پر ان چیزوں کو اختیار فرماتے تھے؟

حالانکہ یہ تو مفاد سے عین برادرت ہے۔ اور جب یہ بات پیشوائے اعظم صلی اللہ علیہ وسلم میں واضح ہو گئی تو اسی طرح ہر اس پیشوا میں بھی واضح ہو گئی جس کی ولایت شہرت پا چکی ہے۔

وہی رہبان کی بات تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ مفاد سے خالی ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ تو عین حفا اور خوہش نفس میں ہلاک ہو جانا ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان اپنے مفاد کو کسی ایسے کام کے لئے چھوڑ دیتا ہے جس میں اس کا مفاد پہلے مفاد سے بہت بلند ہوتا ہے جیسا کہ آپ لوگوں کو جاہ کی طلب میں مال خرچ کرتے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ جاہ میں نفس کا حظ مال کی نسبت بلند تر ہوتا ہے۔ اور کچھ لوگ سرداری کی طلب میں اپنی جانوں کو داؤ پر لگا دیتے ہیں حتیٰ کہ اس راہ میں جان دے دیتے ہیں اسی طرح رہبان کبھی لذتِ دنیا کو سرداری اور بزرگی کی لذت کی خاطر ترک کر دیتے ہیں کہ یہ چیزیں اس سے اعلیٰ ہیں۔ اور ذکرِ تطہیم، ریاست، احترام اور جاہ کے حظوظ لوگوں کی نظروں میں اتنے بڑے حظوظ ہیں جن کے مقابلہ میں متلذعِ دنیوی کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ اور ہمارے مسئلہ میں یہی پہلی بات ہے۔ جس لئے روکا گیا ہے۔ لہذا جس شخص کی یہ حالت ہو اس میں بحث ہی نہیں۔ اسی لیے لوگوں نے کلبے کو سرداری کی ہوس وہ آخری چیز ہے جو صدیقین کے دماغوں سے نکلتی ہے۔ اور ان لوگوں نے بجا فرمایا۔

دوسرا نفعِ حظوظ کی طلب کبھی حظوظ سے مبرا ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور ان میں میں فرق یہ ہے کہ خط کی طلب پر پہلی چیز جو ابھارتی ہے وہ یا تو شارع کا حکم ہو گا یا نہ ہو گا۔ پھر اگر وہ شارع کا حکم ہو گا تو وہ خط سے مبرا و منزہ ہو گا۔ کیونکہ شارع کے نزدیک عامل کا نفس کسی دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ تو جیسے وہ کسی دوسرے کے مصالح میں خط سے مبرا ہوتا ہے اسی طرح اپنے معاملہ میں بھی مبرا ہوتا ہے اور یہی قصد اول کا مقصد ہی ہے۔ اور یہ اس شخص کی حالت ہے جس کا سوال میں ذکر ہوا ہے۔ ایسی بات کو خط شمار نہیں کیا جاتا اور نہ اس میں اسے قصد کے مطابق گوشش کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جب قصد تابع کی انگخت کرنے والا قصد اصلی ہو تو وہ اس کی فروع میں سے ایک فرع ہو گا اور اس کا حکم اصلی مقصد کا سا ہو گا۔ ہاں اگر وہ قصد اول سے مربوط نہ ہو تو اس نے مفاد کے لینے تک و دو کی لیکن ہمارے زیر بحث ایسی بات نہیں۔

رہبانوں اور ایسے ہی دوسرے لوگوں کی حالت جو کبھی کبھار صدیقین کی حالت کے مطابق ہو جاتی ہے اگر یہ وضع کے لحاظ سے فاسد ہوتی ہے۔ ایسے لوگ دنیا سے کٹ کر گرجوں اور کلیاؤں

لیکھو کی خواہش کے حرکات میں سے سب سے قوی ہے۔ شریعت بندے کو اسی کے پھندے سے نکلنے کیلئے وضع ہوتی ہے۔

میں چلے جاتے ہیں۔ شہوات و لذات کو چھوڑ دیتے ہیں اور اپنے معبود کی طرف توجہ میں اپنے خلوص کو ساٹھ کر دیتے ہیں اور معبود کے تقرب کے لئے اپنی اتھالی کو کشش سے ہر ممکن طریقہ پر عمل پیرا ہوتے اور اپنے گمان کے مطابق ہر سبب کو اختیار کرتے ہیں۔ وہ اپنی ذات اور خلقت سے ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسے کوئی دین میں تحقیق کرنے والا حرف بحرف معاملہ کرتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ وہ مخلص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے معبود کے حق میں مخلص اور معاملات میں راست بازی سے متوجہ ہوتے ہیں۔ تاہم جو کچھ بھی وہ کرتے ہیں اسے انہیں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔ آخرت میں اللہ کے ہاں اہل کوئی چیز بھی فائدہ نہ دے گی کیونکہ انہوں نے اپنے اعمال کو کسی بنیاد پر تعمیر نہیں کیا؛ ارشاد باری ہے۔

دُجُوهُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّارِيَّةٌ
تَصَلَّى نَارًا حَامِيَّةً۔ (۸۸/۲۳۲)

ان دن بہت سے منہ ذلیل ہونگے جو سخت محنت کریں گے
تھکے ماندے ہونگے وہ دھکتی آگ میں داخل ہونگے۔
اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔

ان کے علاوہ مسلمانوں میں سے بدعتی اور گمراہ فرقوں کا بھی یہی حال ہے۔ خارجوں کے متعلق حدیث میں آیا ہے۔ ذوالخویرہ کے متعلق آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو جانتے ہیں۔

وَبِعَهْ فَإِنَّ لَهُ أَمْصَابًا يَحْقِرُونَكَ لَكُمْ
صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ
مَعَ صِيَامِهِمْ الْحَدِيثُ لَمْ

اسے چھوڑ دیکھے۔ اس کے کچھ ساتھی تھے جنکی نماز کے
مقابلہ میں تم اپنی نماز کو، اور ان کے روزوں کے
مقابلہ میں تم اپنی نماز کو، اور ان کے روزوں کے
مقابلہ میں تم اپنے روزوں کو حقیر سمجھو گے۔

گویا آپ نے ان کی عبارت کی عظمت اور حالت کی ظاہری حمد گئی کی خبر دی، لیکن وہ کسی بنیاد پر مبنی نہیں۔ اسی لیے آپ نے ان کے بارے میں فرمایا:

يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقَاتُ
السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ۔

وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان
سے نکل جاتا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قتل کرنے کا حکم دیا اور اہل ہوا میں بہت سے ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔

لے بخاری نے اسے کتاب استتابة الموتدين میں روایت کیا۔

لے یہ اس بات پر دلیل ہے کہ دین سے ان کے (مردوقی) نکلنے کے معنی اسلام کی اصل سے ان کا فروغ ہے صرف اصیت نہیں۔ لہذا اس بارے میں بعض لوگوں کے تردد کی کوئی وجہ نہیں۔

مقتصر اعمال میں اخلاص صرف اپنے حظوظ سے کنارہ کش ہونے کے بعد ہی درست ہو سکتا ہے۔ تاہم اگر وہ کسی صحیح اصل پر مبنی ہوگا تو اللہ کے ہاں نجات پانے والا ہوگا اور اگر اصل فاسد ہو تو معاملہ برعکس ہوگا۔ اہل محبت میں سے بہت سے لوگ اس کے قریب ہوتے ہیں جو شخص اہل محبت کے احوال کا مطالعہ کرے گا وہ دیکھے گا کہ جس کے لئے وہ محبت کرتے ہیں تو ان کے اعمال میں خلوص اور حظوظ سے دست برداری اس حد تک پائی جاتی ہے جس حد تک کہ انسان کے لئے میسر آ سکتی ہے۔ ان نصیحتات سے یہ واضح ہو گیا کہ مقاصد اصلیہ پر بنائے اعمال اخلاص سے قریب تو ہوتی ہے اور نابع مقاصد پر ہو تو عدم سے قریب تر، تاہم اس کی نفی نہیں کرتی۔

فصل

ان نصیحتات سے یہ واضح ہو گیا کہ مقاصد اصلیہ پر بنائے اعمال سے مکلف کے تمام تصرفات عبادات میں تبدیل ہو جاتے ہیں، خواہ اعمال عبادات کے قبیل سے ہوں یا عادات کی قسم کے کیونکہ مکلف جب احوال دنیا کے قیام سے شامع کی مراد کو سمجھ لیتا ہے تو اپنی سمجھ کے مطابق اسے یہ دئے کار لاتا ہے لہذا وہ عمل صرف اس لیے کرتا ہے کہ اس سے عمل مطلوب ہے۔ لہذا ترک بھی اس وقت کرتا ہے جب کہ اس سے ترک مطلوب ہوتا ہے۔ پھر وہ خلقت کی اعانت میں اسی طور پر لگ جاتا ہے جیسا کہ وہ لوگ اس کی خاطر مصالح کے قیام کے لیے ہاتھ زبان اور دل سے لگے ہوئے ہیں۔

ہاتھ سے مصالح کا قیام کا قیام کی مختلف صورتوں سے ظاہر ہے۔

اور زبان سے یہ قیام وعظ اور تذکیر باللہ سے ہوتا ہے کہ لوگ جو کام بھی کرتے ہیں ان میں اللہ کے مطیع ہوں نافرمان نہ ہوں، اور ایسی تعلیم سے جس کی انہیں اصلاح مقاصد و اعمال۔ امر بالمعروف نہی عن المنکر، نیکو کار کو احسان کرنے اور خطا کار سے درگزر کرنے کی دعوت کے سلسلہ میں پیش آتی ہے۔

اور دل سے یہ قیام یوں ہوگا کہ لوگوں کے لیے دل میں کوئی ہرمانی نہ ہو بلکہ ان کے لیے بھلائی کا تہیہ کرے اور ان بہترین اوصاف سے پچھلنے جن سے وہ متصف ہیں اگرچہ یہ محض اسلام ہی ہو، ان کو بڑا

لے یعنی اخلاص کی رستی اور تکمیل صرف حظوظ سے دست بردار ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور گڑھ کی برباقی رہی تو جو بھی عمل آپ سرانجام دیں اس میں اخلاص کامل نہ ہوگا۔

سمجھے اور ان کے مقابلہ میں اپنے آپ کو بالنسبت حقیر سمجھے۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی نقلی امور ہیں جو بندوں سے متعلق ہیں۔

یہ بات صرف جنس انسان تک ہی محدود نہیں، شفقت کے لحاظ سے تمام حیوانات بھی اس میں شامل ہیں ان سے اچھے طریقے سے معاملہ کرنا چاہیے، جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے۔

فِي كُلِّ ذِي كَبْرٍ زُطْبَةٌ أَحْبَبُ لَهُ
بہڑی روح چیز میں اجر ہے۔

اور ایک حدیث میں اس عورت کا ذکر ہے جس نے بل کو باندھ کر دکھ دیا تھا۔ اے
نیز حدیث میں آیا ہے کہ:

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ مَسْلُومٍ
اللہ تعالیٰ نے ہر مسلمان پر احسان کو فرض کر دیا ہے
فَإِذَا قُتِلْتُمْ فَاحْسِنُوا الْقِتْلَةَ
تو جب تم کسی جانور کو مارو اچھے طریقے سے
الحديث - ۳۰
مارو (جس سے کم سے کم تکلیف ہو)

اسی سے ملتے جلتے اور بھی ارشادات ہیں۔

گویا ان امور میں مقاصدِ اصلیہ پر عمل کرنے والا تحقیقاً اپنے پروردگار کے حکم کو بجالانے والا اور اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا پیروکار ہوتا ہے۔ لہذا ایسی راہ میں اس کے تمام تر اشغال کیوں نہ عبارت بن جائیں؟ بخلاف اس شخص کے جو اپنے مفاد کی خاطر عمل کرتا ہے وہ تو صرف اپنے مفاد کی طرف التفات کر رہا ہے یا پھر اس راہ کی طرف جو اس کے مفاد کی طرف جاتا ہو۔ اور یہ مطلق عبارت نہیں۔ بلکہ وہ تو مباح کا عامل ہے اگر اس سے اللہ یا بندوں کے حق میں مصلح نہ پڑتا ہو۔ اور مباح کام سے اللہ تعالیٰ کی بندگی نہیں ہوتی۔ اگرچہ ہم اسے تیار سے لیتے ہیں کہ وہ شارع کے حکم سے یہ مفاد حاصل کر رہا ہے۔ تو یہ بالنسبت اسکی عبادتِ خاصہ ہوگی اور اگر آپ اسے ایسا ہی فرض کر لیں۔ تو وہ اسی نسبت سے اپنے مفاد کے داعیہ سے خارج ہو جاتا ہے۔

فصل

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقاصدِ اصلیہ پر اعمال کو بنا کرنا انہیں اکثر و جوب کے احکام کی طرف مقلد

لہ بخاری نے اسے ذات کیدہ کے لفظ سے روایت کیا۔ اور اماموز الحدیث میں احمد ابو یعلیٰ، طبرانی، بیہقی، الحارثی میں مینا مقفی نے بخاری کے لفظ سے روایت کیا۔ اور بخاری نے سراقہ بن مالک سے، احمد نے ابن عمر سے اور حاکم نے کعب کے بھائی سراقہ سے روایت کیا۔

۳۰۔ اے بخاری، مسلم اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا۔

۳۱۔ اے جامع صغیر میں احمد، مسلم اور چاروں اصحاب سنن سے ان الفاظ سے روایت کیا: ان الله كتب

الإحسان على كل شيء.. ۱۱

کر دیتا ہے کیونکہ مقاصد اصیہ و وجوب کے حکم پر گھومتے ہیں اس لحاظ سے کہ وہ دین میں امور ضروریہ کی حفاظت کرتے ہیں جو بالاتفاق مراعات کا دین ہے اور جب یہ صورت ہو تو اعمال مفاد سے نکل کر امور عامہ پر گھومنے لگتے ہیں۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ غیر واجب بالجہز، واجب بالکل ہو جائے اور شخص ایسے کام میں کل کا عامل ہے جو مندوب بالجہز تھا یا ایسا مباح تھا جس کے خلل انداز ہونے سے نظام درہم برہم ہوتا تھا۔ گویا ایسا شخص وجوب کا عامل بن گیا۔

رہی تابع مقاصد پر نئے اعمال کی بات، تو وہ جزئی مفاد پر مبنی ہوتی ہے اور جزئی وجوب کو مستلزم نہیں۔ لہذا تابع مقاصد پر بنا دوجوب کو مستلزم نہ ہونے کی وجہ عمل مباح ہوتا ہے خواہ بالجہز ہو یا ایک ساتھ بالکل اور جہز ہو یا وہ بجز تو مباح ہوتا ہے مگر بالکل مکروہ یا ممنوع ہوتا ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ تفصیل کتاب الاحکام میں ہے۔

فصل

اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب مکلف مقصد اول کو اختیار کرتا ہے تو یہ مقصد ہر اس مقصد کو شامل کر لیتا ہے جس کا اس عمل میں شارع نے مقصد کیا ہے جو مصلحت کے حصول اور مفسدہ کے ذبیحہ سے متعلق ہیں۔ کیونکہ عامل کا مقصد تو صرف شارع کے حکم پر لیکر لیا ہے۔ خواہ یہ شارع کا مقصد سمجھنے کے بعد ہو یا محض حکم کی بجا آوری کے طور پر ہو، بہر حال وہ اسی بات کا مقصد کرنے والا ہے جس کا شارع نے مقصد کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ شارع کا مقصد ہی تمام مقاصد سے اعم اور ادنیٰ ہے اور وہ ایسا خالص نور ہے جس میں غرض یا مفاد کی ملاوٹ نہیں ہوتی جسے اس طور پر ملنے والا اس کو پاکیزہ، پورا اور مکمل ہونے کی حیثیت سے قبول کرتا ہے جس میں ذمہ نشی ہے نہ ہی وہ شارع کی مراد سے کمتر ہے پس وہ اس لائق ہے کہ اس نسبت سے مکلف کے لیے اس میں ثواب مرتب ہو۔ رہا مقصد تابع، تو اس پر یہ سب کچھ ترتیب نہیں پاتا۔ کیونکہ امر و نہی کو یا عمل کو مفاد کے ساتھ قبول کرنے سے کبھی مفاد کا مقصد اپنے اطلاق سے کمتر رہ جاتا ہے اور اپنے عموم کو خاص بنا دیتا ہے۔ لہذا وہ پہلی امتحان کی طرح کھڑا نہیں ہوتا۔

یعنی ایسا عامل جو امر کلی کا مقصد کرتا ہے اور وہ امر کلی لوگوں کے لیے مصلح عامہ کو قائم کرنا ہے۔ ذکر مضمون اپنی ذات کے لیے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل مندوب بالجہز ہو یا ایسا مباح کام ہو جس کے خلل انداز ہونے سے نظام درہم برہم ہو جائے۔

اس پر دلیل الاصل بالنیات کا قاعدہ ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ: ”گھوڑا کسی آدمی کے لیے اجر ہے، کسی کے لیے ستر پرہ، اور کسی کے لیے یار گناہ ہے جس کے لیے گھوڑا اجر ہے وہ ایسا شخص ہے جس نے اللہ کی راہ میں اسے باندھا پھر چراگاہ یا باغ میں اسے کھلا گھوڑا تو جتنا عمر وہ اس چراگاہ، یا باغ میں رہے گا اس کے لیے نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر عرصہ دراز تک سفر کرتا اور بلندیاں طے کرتا رہا تو اسے قدم اور اس کی لیدر بچھو اسکی نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی زبردست اور اس سے پانی طے کرتا رہا تو اس کے قدم اور اس کی لیدر بچھو اس کی نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر وہ کھنجر پرگزرا اور اس سے پانی یا چھے پلانے کا وہ ارادہ نہ رکھتا تھا تو یہ بھی اس کی نیکیاں ہیں“۔

اس حدیث کی رو سے پہلے قصد والے کے لیے یا اجر ہے، کیونکہ اس نے گھوڑے کو اللہ کی راہ میں باندھنے کا قصد کیا اور یہ عام ہے خاص نہیں لہذا اس کے تصرفات میں اس کا اجر بھی عام ہوا۔ خاص نہیں پھر آپ نے فرمایا کہ:

”جس نے گھوڑے کو بے نیاز ہو جانے اور سوال سے بچنے کی غرض سے باندھا اور اس پر واری کے بارے میں اللہ کے حق کو نہیں بھولا، ایسا گھوڑا اس شخص کے لیے پرہ ہے۔

یہ بات اس شخص کے لیے ہے جو حظ کا قصد تو کرتا ہے لیکن یہ حظ محمود ہے تو جب اس نے ایک خاص پہلو کا قصد کیا جو کہ اس کا مفاد ہے تو اس کا حکم اس کے قصد تک محدود رہا۔ اور وہ ستر پرہ وہ ہے۔ ایسا شخص تابع قصد والا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا:

”جس شخص نے گھوڑا فخر اور تودو نمائش اور مسلمانوں سے دشمنی کی خاطر باندھا تو ایسا گھوڑا اس شخص کے لیے بارگناہ ہے“۔

اور یہ بات خط مذہب سے متعلق ہے جو خواہش کی پیروی کی اصل تک جا پہنچی ہے۔ اور یہاں یہ بات زیر بحث نہیں۔ قصد اول والے عمل کی گزر گاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ یا تابعین کے افعال کی پیروی سے ملتی ہے کیونکہ جو کچھ انہوں نے قصد کیا۔ اقتدار کے دوران مقتدی کا قصد بھی اسی چیز کو شامل ہوتا ہے۔ اور اس کی ذیل پیشوا کی نیت کی بنا پر مقتدی کی نیت میں تبدیلی ہے۔ جیسا کہ احرام کے متعلق بعض صحابہ کا قول ہے کہ ”جس چیز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام میں داخل کیا وہ حکم میں ایسے ہی تجھ ہے۔ جیسے دوسرے اعمال میں ہوتی ہے۔“

فصل

اس سے نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اگر مقاصد اصلیہ کے مطابق عمل کیا جائے تو وہ عمل کمال اطاعت

لے اسے جاس صغیر میں مالک بنیہین، احمد ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ سے روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا۔

میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو وہ عمل بڑا گناہ بن جاتا ہے۔

پہلی صورت میں عامل مقاصدِ اصلیہ کے موافق علی الاطلاق تمام خلقت کی اصلاح اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے عمل پیرا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ یا تو بالفعل یا تمام باتوں کا قصد کرنے والا ہو گا یا پھر ایسے حکم کی جس کی بجا آوری میں اپنے شارع نے جو کچھ بھی قصد کئے ہیں ان میں سے کسی اپنے قصد کے تحت داخل ہو گا تو وہ تصور وار ہو گا اور جب وہ ایسا کرے گا تو اسے ہر نفس پر جسے اس نے زندہ کیا اور ہر مصلحت نامہ پر جس کا اس نے قصد کیا، بدلہ دیا جائے گا۔ لہذا اس عمل کی بڑائی میں کوئی شک نہیں۔ اس لئے کہ معاملہ یوں ہے کہ جس شخص نے ایک آدمی کو زندہ کیا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو زندہ کیا۔ اور عالم کے لئے تو ہر چیز حتیٰ کہ پانی میں پھلیاں بھی استغفار کرتی ہیں۔ بخلاف اس کے جب وہ مقاصدِ اصلیہ کے موافق عمل نہ کرے گا تو اس کا ثواب اس کے قصد کے موافق ہی ہو گا کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔ توجیب کسی شخص کا قصد عام ہو گا، اس کا اجر بھی عظیم ہو گا اور جب قصد عام نہ ہو گا تو اس کا اجر بھی اسی کے مطابق ہو گا۔ اور یہی بات راجح ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ عامل مقاصدِ اصلیہ کے خلاف عام مفسدہ پر عمل پیرا ہو اور ہر چیز اصلاح عام کے لیے کام کرنے والے کے بالکل برعکس ہے۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اصلاح عام کے قصد سے اجر بڑا ہو جاتا ہے لہذا اس کے الٹ عمل کرنے والے کا گناہ بھی بڑا ہو گا۔ اسی لیے قتل ناجہ میں سے گناہ کا حصہ آدم اول کے بیٹے (قابل) کو بھی پہنچتا ہے کیونکہ اسی نے قتل کی ریت ڈالی تھی۔ اور اصول یہ ہے کہ جس نے ایک جان کو قتل کیا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر ڈالا۔ اور جو شخص کسی بڑے کام کی ریت ڈالے گا اس کا وبال اس پر ہو گا اور اس شخص کے وبال سے اسے بھی حصہ پہنچے گا جس نے اس پر عمل کیا۔

فصل

یہیں سے ایک دوسرا قاعدہ سامنے آتا ہے جو یہ ہے کہ جب آپ طاعات کے اصول و جوامع کا توجہ کریں گے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ وہ مقاصدِ اصلیہ کے اعتبار کی طرف لوٹتے ہیں اور اگر جب آپ گمراہ گناہوں کا اعتبار کریں گے تو انہیں مقاصدِ اصلیہ کی مخالفت میں پائیں گے۔ اور یہ بات آپ پر منصوص علیہ کیا نہیں، اور ایسے گناہوں میں جو از روئے قیاس ان سے آلتے ہیں غور کرنے سے واضح ہو جائیگی۔ ان شاء اللہ آپ اس قاعدہ کو اسی صورت میں لاگو پائیں گے۔

چھٹا مسئلہ

عمل جب تسبیحی مقاصد کی موافقت پر واقع ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس میں مفصلہ اعلیٰ شامل ہوں اور دوسرے یہ کہ اس میں یہ مقاصد شامل نہ ہوں۔

پہلی صورت میں تو عامل بلا شریعہ حکم کی تعمیل کر رہا ہے اگرچہ اس میں حظ نفس کی کوشش موجود ہے دوسری صورت میں اس کا عمل محض خواہش اور مفاد کی پیروی ہوگی۔

اور مقاصد اعلیٰ کی مصابحت (شمولیت) یا تو بالفعل ہوگی، مثال کے طور پر جیسے وہ یوں کہے کہ: اس کھانے یا پینے یا پہننے کی چیز سے فائدہ اٹھانا شریعت نے میرے لئے مباح قرار دیا ہے، لہذا میں اس کے مباح ہونے سے فائدہ اٹھاتا اور اس کے حصول کے لئے کام کرتا ہوں کیونکہ یہ کام ہاذون فیہ ہے اور نفس اذن اسے یاد ہی نہ رہا۔ اسے صرف یہی خیال آیا کہ وہ فلان طریق سے اس کام تک پہنچ سکتا ہے۔ اور جب وہ اس کام تک پہنچ گیا تو اس کا حکم پہلی صورت والا ہی ہوگا جبکہ وہ طریق بھی مباح ہو جس کے ذریعہ وہ اس مباح کام تک پہنچا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ مصابحت بالفعل ہی اعلیٰ ہے۔ اور درج ذیل دو صورتوں میں غیر مباح (مندوب) کے قائم مقام ہوتی ہے، اب جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عامل باحبت و امتثال (بجا آوری حکم) ہونے کی وضاحت دو امور سے ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اس عمل میں مصابحت نہ ہو تو کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ

لے اس کا مشوک ہونا معترب مذکورہ ہوگا۔ لایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ مولف کی نظر میں اس

جو اب کے بعد اشکال کی کوئی علامت باقی نہیں رہی۔

تھے یعنی اپنی نفسانی خواہش پوری کر کے کیونکہ ہاذون فیہ ہے۔ گویا اس نے دو امور کو اکٹھا کر لیا جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

تھے یعنی اس کا مختلف راہوں میں سے مباح کی اس راہ کو پسند اور اسے اختیار کرنا جو شارع کے اذن پر التفات کی

راہ سے آ رہا ہو۔ لہذا وہ مذکورہ قول کی تائید میں ہوگا۔

تھے اور وہ مندوب ہے۔

تھے یعنی دونوں صورتوں میں۔ اور اس سے غرض مقاصد اعلیٰ کے لئے حظ اور تسبیحی مقاصد کی مصابحت کی صحت

کی وضاحت ہے۔ اور یہ بات خواہش کی اتباع نہیں ہوتی۔

تھے کیونکہ یہ منہی عنہ خواہش کی اتباع میں داخل ہونا ہے۔ کیونکہ جب حظ کی مصابحت مائل کو تعمیل کے قصد سے گرائینے

والی ہو تو لازماً اس کا وہی حشر ہوگا جو مولف نے ذکر کیا۔

وہ کسی عادی امر پر عمل پیرا ہو یہاں تک کہ عمل کے دوران اس کا قصد محض حکم کی تعمیل کا قصد بن جائے، وہ نہ اپنے مفاد کی کوشش کرے اور نہ ہی اس کا قصد کرے۔ بلکہ لاپچار آدمی کو بھی جائز نہیں کہ وہ مردار کھائے یہاں تک کہ اس میں امتثال امر کی نیت پائی جائے اذہ حط سے الگ رہتے ہوئے اسی قصد پر عمل کرے۔ اور یہ بات بالاتفاق غلط ہے۔ اس طرح کا حکم اسے اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور نہ اس کے رسول نے، نہ ہی ایسی صورت میں عادی اعمال میں حظوظ کے قصد سے منع فرمایا ہے باوجودیکہ شارع کا قصد یہ ہے کہ اعمال میں اخلاص ہو اور اس اخلاص میں کسی کو شریک نہ کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو حظوظ نہ رکھا جائے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عادی اعمال میں مفاد کا قصد اعمال کی اصل کے منافی نہیں۔

ایک سوال | اگر یہ کہا جائے کہ عادی اعمال میں شارع کے قصد یعنی عمل میں اخلاص اور عدم شرکت کو یونٹکا پنا یا جاسکتا ہے؟

جواب | تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس عمل کو مشروع طور پر سراہا گیا جائے۔ اس میں نہ جاہلی عمل کا قصد کیا جائے، نہ کسی شیطانی اختراع کا اور غیر مسلموں سے مشابہت کا جیسے پانی یا شہد کو اس طرح پینا جیسے شراب پی جاتی ہے اور ایسی چیزوں کا کھانا جو یہود و نصاریٰ کی عیدوں کی تعظیم کے لئے بنائی گئی ہوں، خواہ وہ کسی مسلم نے بنائی ہوں یا ذبح کرتے وقت جاہلی طریق کی ریس کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور جو شرک کی تعظیم کی نوع سے ہوتے ہیں۔

جیسا کہ ابن حبیب نے ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ انہیں بتلایا گیا کہ ابراہیم بن ہشام بن اسمعیل نے ایک چشمہ جاری کیا تو پانی ظاہر ہونے کے وقت اس سے انجینروں نے کہا کہ، اگر آپ اس پر خون بہادیں کسی جانور کی قربانی دیں، تو مناسب ہو گا اور چشمہ خشک نہ ہو گا، نہ منہدم ہو گا پس جو شخص اس میں کام کر رہا ہے ہم اسے قتل کئے دیتے ہیں۔ پس اس نے جانور ذبح کئے تو جب اس کے ٹکڑے پانی تک پہنچے تو پانی خون آلود نکلا اور اس نے اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے کھانا تیار کرنے کا حکم دیا۔ جسے اس نے بھی کھایا اور اس کے ساتھیوں نے بھی اسی سے تمام اعمال میں تقسیم کر دیا۔ یہ سن کر ابن شہاب کہنے لگے: خدا کی قسم! اس نے بہت بُرا کیا۔ اللہ نے اسے حلال نہیں کیا اور نہ ہی اس سے کھانا حلال ہے۔ کیا اسے یہ بات نہیں پہنچی تھی کہ رسول اللہ صلی

لے یعنی لاپچار کا مردار کھانا واجب کے باب سے ہے جو عادی امر سے متعلق ہے اور وہ اقامتِ حیات ہے۔

اللہ علیہ وسلم نے جنوں کے لئے ذبح کرنے سے منع فرمایا۔ کیونکہ اس طرح ذبح کرنا۔ اگرچہ اس پر اللہ کا نام لیا جائے۔ بھانوں پر ذبح کرنے سے مشابہ ہے اور ان صورتوں سے بھی جن میں اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے۔

اسی طرح گنواروں کے معاقرة (باہمی مقابلہ میں فخر کے طور پر اونٹ ذبح کرتے جانا) سے بھی آئی ہے اور معاقرة یہ ہے کہ دو آدمی مسابقت کی غرض سے مقابلہ پر اتر آتے ہیں۔ ان میں سے ہر کوئی اونٹ ذبح کرتا جاتا ہے تاکہ سخاوت میں اپنے ساتھی سے سبقت لے جائے پھر جس شخص نے زیادہ اونٹ ذبح کئے وہی زیادہ سخی شمار ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ کیونکہ وہ اہل لغیر اللہ بہ میں شامل ہے۔ خطباتی کہتے

لہ مناوی نے اسے کنز العمال میں ان لفظوں سے روایت کیا نہی عن ذبائح الجن مقدری اپنی کتاب تذکرة الموضوعات میں کہتے ہیں کہ نہی عن ذبائح الجن والی روایت میں ایک راوی عبداللہ بن اذین ہے جو ثور سے منکر روایتیں پیش کرتا ہے۔

اس مقام پر بعض ناظرین کہتے ہیں کہ جنوں کی روایت کا دعویٰ یا ان سے ملاقات کا یا ان سے شادی کا یا ان کے اس استحقاق کا کہ ذبائح سے ان کا قرب حاصل ہوتا ہے، ایسے سب دعوے خرافات اور گمان باطل میں جو صدر اسلام کے پیر پیدا ہوئے۔ اہ۔ میں کہتا ہوں کہ جنوں کی روایت کے متعلق گفتگو جبکہ وہ اس بات کے مخالف ہے جو صحیح حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہے کہ: کل رات ایک دیو ہیکل جن مجھ پر بوجھل ہو گیا کہ مجھے میری ناز سے الگ کر دے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے جو حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ وہ مسجد نبوی میں زکوٰۃ کے مال کی نگرانی کر رہے تھے اور جن نے آکر انہیں سکھایا کہ اگر وہ آیت الکرسی پڑھ لیا کریں تو کوئی شیطان ان کے قریب نہ آئے گا یہاں تک صبح ہو جائے۔ اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

کعب بن اثیر نایہ میں کہتے ہیں نیز ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔

لا تاکلوا من تعاقرا الاعراب فانی
لا آمن ان یکون مما اهل به لغیر اللہ۔
گنواروں کے معاقرة والا گوشت نہ کھاؤ مجھے ہرگز یہ
اطمینان نہیں کہیں وہ ما اهل به لغیر اللہ

میں سے ہی نہ ہو۔

پھر صاحب نہایت درجہ الاثیر کہتے ہیں: معاقرة اونٹ کا کاٹنا ہے۔ دو آدمی جو دو نما میں مقابلہ بازی کرتے تھے۔ ایک بھی اونٹ کاٹتا اور دوسرا بھی۔ حتیٰ کہ ان میں سے ایک عاجز آجاتا۔ یہ سب کچھ وہ ریا، تمعنا و تفاخر کے طور پر کرتے جس میں اللہ کی رضا کا قہر نہیں کرتے تھے۔ لہذا یہ سب کچھ ما نہر بیح لغیر اللہ کے مشابہ ہے۔ اہ۔

ہیں کہ لوگوں میں جو یہ عادت بن چکی ہے کہ وہ بادشاہوں کے حضور رؤساکے کسی شہر میں آنے پر یا کسی نئے واقعے کے وقت لگے یا ایسے ہی دوسرے امور میں جانور ذبح کرتے ہیں وہ سب اسی ضمن میں آتے ہیں۔ اور ابو داؤد نے تخریج کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقابلہ بازوں کی چیز کھانے سے منع فرمایا۔ یہ دونوں مقابلہ باز دیکھتے ہیں کہ ان میں کون اپنے ساتھی کو مغلوب کرتا ہے؟ گویا یہ اور اس سے ملتی جلتی ذبح کی صورتیں صرف اس شکل میں جائز ہیں جبکہ انہیں مشروع طریقہ پر شخص کھانے کے قصد سے ذبح کیا جائے۔ جب اس قصد میں کچھ زیادتی کی جائے گی تو یہ مشروع طریقہ میں شرکت اور اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ اسی وجہ سے ابن عقاب نے اپنے دونوں غلاموں کو نیروز کے دن گوشت کھانے سے منع کر دیا۔ اس بارے میں ان کا قول یہ ہے کہ یہ ماہل لعنیر اللہ یہ میں شامل ہے۔ اور یہ باب بڑا وسیع ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وہ ایسے خط کا قصد کرے جس سے عادی اعمال کی نفی ہوتی ہو تو یہ طاعات اور باقی عبادات کا عمل بجنّت میں داخل ہونے کی امید یا دوزخ میں داخل ہونے کے خوف سے کر رہا ہو، ایسا عمل ہوگا جو بغیر حق کے ہے۔ اور قطعاً باطل ہے۔ لہذا وہ اپنے لوازم کو بھی باطل بنا دے گا۔

رہی لزوم کی وضاحت تو چونکہ جنت کی طلب یا دوزخ سے گریز غرض میں ہی کوشش ہے، اس میں اور شرعاً مباح یا اذون فیہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی طلب میں کوئی فرق نہیں کیونکہ وہ بھی خط ہے۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ ان میں سے ایک مفاد فوراً مل جاتا ہے اور دوسرا بدیر اور اس مسئلہ میں تعجیل اور تاخیر عام حکم میں ہیں جیسے وہ دنیا میں ہوتے ہیں کہ ان میں کوئی مناسبت نہیں۔ تو جب بدیر والے مفاد کی طلب جائز ہے تو فوری مفاد کی طلب تو بدیر اور اولیٰ جائز ہوتی

لے جیسے چالیسویں یا پچیسویں میں حوادث موت کی باریں منائی جاتی ہیں اور جو کچھ ان سے متعلق ہو سکتا ہے اور حاکم نے بھی۔ لے بہتر تھا کہ مؤلف یوں کہتا کہ: اور جب طاعات کے بارے میں دیر سے ملنے والے مفاد کی طلب جائز ہے تو عادات کے سلسلے میں فوری مفاد کی طلب تو بالاولیٰ جائز ہونی چاہیے جیسا کہ مؤلف عنقریب اس طرف اپنے اس قول سے اشارہ کر رہے ہیں۔ فاذا المرید ان یرغب فی العبادات الخ تو جب ایسی باتیں عبادت کو محور نہیں بنائیں ۱۰۰۰ اور یہ ہمارے قول کی تائید میں ہے لیکن بعد والا قول باطل ہے جو مقدم کے فیض کو ثابت کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مفاد کا قصد عادی اعمال کی صحت کی نفی نہیں کرتا بشرطیکہ اس میں تعجیل کا قصد بھی شامل ہو جائے اگرچہ یہ قصد مکمل ہی ہو۔

چاہیے۔

اور بعد میں آنے والے بطلان کی بات بیسے کہ قرآن سے یہ بات واضح ہے کہ جو عمل کرے گا جزا دیا جائے گا۔ عمل کرو، اللہ تمہیں جنت میں داخل کرے گا، اور فلاں فلاں باتیں چھوڑ دو، جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔ فلاں فلاں کام نہ کرو ورنہ آگ میں داخل ہو گے۔ اور جو شخص ایسا کام کرے گا اور اسے ایسا بدلہ ملے گا۔ بلاشبہ یہ بات لوگوں کے مفادات سمیت عمل پر حرص دلانا ہے لہذا اگر مفاد کی طلب عمل کو مجروح بنانے والی ہوتی تو قرآن ایسی بات کا ضرور تذکرہ فرماتا۔ چنانچہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے، اسی طرح اس کے لوازم بھی باطل ہوں گے۔ علاوہ انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ وہ کونسا عمل ہے جو جنت میں داخل کرتا اور دوزخ سے دور کرتا ہے، تو اس کے جواب میں آپ مفاد کی طلب سے ڈرنے یا بچنے کی کوئی بات نہیں بتلاتے اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق خبر دی ہے جس نے یوں کہا کہ:

إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لِيُوجِبَ اللَّهُ لَنَا ثَبَاتًا
مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (۷/۹)

ہم تو تمہیں محض اللہ کی رضا کی خاطر کھلاتے
ہیں، ہم تم سے نہ بدلہ چاہتے ہیں اور نہ شکر۔

ان کے اس قول کے ساتھ یہ قول بھی ہے۔

إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا
شَطِيرًا۔ (۷/۱۰)

ہمیں اپنے رب سے اس دن کا ڈر لگتا ہے
جو کہ مہیا لمنظر اور سخت مضطر کرنے والا ہے

اور حدیث میں ہے کہ: تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے کچھ لوگوں کو مزدوری پر لگایا، تا آخر حدیث اور یہ حدیث عمل میں خط کے جواز پر قطعی دلیل ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ انصار نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت کی دبیعت عقبہ ثانیہ) تو اس وقت انہوں نے آپ سے کہا: اپنے پروردگار کے لئے اور اپنی ذات کے لئے شرط لگائیے، پھر جب آپ نے شرط لگا دی تو کہنے لگے: پھر تمہارے لئے کیا ہوگا؟ اپنے فرمایا "جنت" اور حدیث لے اسے بخاری نے روایت کیا اور یہ لمبی حدیث ہے۔ (تیسری)۔

لے نہ تانی نے مواہب پر اپنی شرح میں کہا اور بیعتی نے شعبی سے قوی استاد کے ساتھ روایت کیا اور اسے صل کیا اور طبری نے ابو سعود انصاری سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چچا عباس کے ہمراہ عقبہ میں نیشہ انصار کے پاس گئے۔ ابو امامہ یعنی اسد بن زرارہ نے آپ سے کہا: اے محمد! اپنے پروردگار کے لئے اور اپنی ذات کے لئے آپ کو کچھ چاہتے ہیں سوال کیجئے۔ پھر ہمیں بتلائیے کہ ہمیں کیا ثواب ملے گا؟ آپ نے فرمایا: میں اپنے پروردگار کے لئے تم

مختصر یہ کہ ایسے امور ناقابل شمار ہیں جو سب کے سب عمل میں مفاد کے قصد پر ابھارتے ہیں۔ اُپر آتے
نے یوں نہیں فرمایا کہ: فلاں چیز کے لئے عمل کرو، بلکہ یوں فرمایا: عمل کرو تمہیں فلاں چیز ملے گی، تو
جب عبادات میں یہ طلب عمل کو مجروح نہیں بناتی تو عادات میں مجروح نہ بنانا تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

ایک شب اگر یہ کہا جائے: ایسی باتیں تو عقلی اور عقلی دونوں طرح عمل کو مجروح بنانے والی ہیں۔
عقلی صورت تو یہ ہے کہ مفاد کا قصد رکھنے والے عامل نے اپنے مفاد کو مقصد بنایا ہے اور عمل کو وسیلہ
کیونکہ اگر اس کا مقصد ہی موجود نہ ہوتا تو اسے یہ عمل مطلوب ہی نہ تھا۔ حالانکہ ہم ایسا فرض کر چکے
ہیں۔ تو یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔ اسی طرح اگر یہ عمل وسیلہ نہ ہوتا تو اس راہ سے مفاد طلب نہیں کر
سکتا تھا۔ اور ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ وہ اس لئے عمل کر رہا ہے تاکہ کوئی دوسری چیز حاصل ہو اور وہ اس
کا مفاد ہے۔ گویا یہ عمل بالنسبت اس حظ کی طرف وسیلہ ہوا۔ اور یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ وسائل
اس لحاظ سے کہ وہ وسائل ہیں فی نفسہ مقصود نہیں ہیں۔ وہ تو مقاصد کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر
مقاصد ساقط ہو جائیں تو وسائل ان خود ساقط ہو جائیں گے۔ وہ اس طرح کہ اگر ان وسائل کے
بغیر مقاصد تک پہنچنا ممکن ہوتا تو کوئی انہیں وسائل نہ بناتا۔ اور اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام مقاصد ختم
ہو گئے تو پھر وسائل کی ضرورت ہی کیا رہی، وہ تو بے کار ہو گئے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو
مشروعہ اعمال تک جب آپ ذاتی مفادات کی راہ سے پہنچیں گے گو آپ مفاد کو چھوڑ کر عبادت

اس لئے کہ اس کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ اور اپنے ساتھیوں کے لئے
یہ سوال ہوں کہ تم ہمیں پناہ دو گے، ہماری مدد کرو گے اور جس کسی سے ہم اپنی مدافعت کرو گے تو ہماری بھی مدد کرو گے، یہ سب
کہا: پھر ہمارے لئے کیا ہوگا؟ آپ نے فرمایا: "جنت" وہ کہنے لگے "ہمیں منظور ہے"۔ اچھلنے سے دو طرفت سے
اس سارے واقعہ کو نکالا۔

لہ یہ دوسرا طریق ہے جو اسی بات تک جا پہنچتا ہے کہ عمل مفاد کے لئے وسیلہ ہے اور اقرب یہ ہے کہ یہ دوسرا طریق محض
خیالی اور بیان کی حد تک ہو، یعنی نہ رہے کہ اس میں اول سے آخر تک اشکال ہے جسے مؤلف نے اخذ نہیں کیا سوائے
عمل اور مفاد کے۔ اور مقصد اصلی کا ذکر نہیں کیا جو اس نظر میں شریک ہو گیا جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے۔

فاما الاول فعمله بلا مقفال بلا اشکال
درجہ پہلی صورت میں تو عامل نے بلاشبہ تمہیں کے طور پر عمل کیا
کیونکہ ہمارے موضوع میں اکیلا مفاد ہی مقصود نہیں بلکہ اس کے ساتھ مصلحت کا قیام اور مفاد کا ذمہ بھی مقصود ہے
جو کہ اس عمل میں شرارت کے اذن کی غیبت ہے۔ اور مکلف اسے اسی حیثیت سے اخذ کرتا ہے۔

لہ اور وہ مطلقاً مصلح کے پھیلاؤ کے اثر اور حلقہ فاسد کے پھیلاؤ کی مخالفت ہے۔ اور یہی ہی اولیٰ مقصود ہے
نہیں کیونکہ اس مقام پر مستند کا ہی مقصود ہے۔

گزار بھی نہیں سکیں گے۔ لہذا عمل کا مقصود مفاد ہوا، عبادت گزار ہی نہ ہوا۔ گویا وہ عمل ریاء مشابہ ہو گیا کیونکہ اس میں دنیوی مفادات مثلاً سرداری، جاہ اور مال وغیرہ شامل ہو گئے ہیں۔ اور تمام ماذون فیہ اعمال کا یہ حال ہے کہ جب آپ اذن کی حیثیت سے اسے اختیار کرتے ہیں تو ان سے عبادت گزار ہی درست ہوتی ہے اور جب آپ مفادات کے پہلو سے اختیار کرتے ہیں تو ان سے عبادت گزار نہیں بن سکتے۔ یہی صورت حال مامور بہ اعمال اور تعبدی امور جیسے نماز اور روزہ وغیرہ کی ہے انہیں عبادت گزار ہی مگر جانا چاہیے۔ اور ہر وہ عمل جس کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ عادی ہو یا عبادی، اذاقی مفاد اس کے ساتھ لگا ہوتا ہے۔ لہذا جب کوئی شخص کسی عمل میں عبادت گزار ہونے کے بجائے مفاد کا پہلو اختیار کرے گا، تو اس عمل کا عبادت ہونا ساقط ہو جائے گا۔ لہذا عبادت میں اعتبار مکمل ہی رہ جائے گا اور عبادت گزار ہی باطل ہو جائے گی۔ اور یہی کسی عمل کے نادرست ہونے کا مفہوم ہے۔

علاوہ ازیں ایسے مامور بہ یا منسی عنہ کام جن میں عامل کا مفاد بھی ہوتا ہے، اکاش میں یہ جان سکتا کہ کونسی چیز انہیں مفادات سے عاری بناتی ہے، اگر ثابت ہو جائے کہ وہ مفادات سے عاری ہے؟ کیا اس کے لئے اوامر و نواہی میں اللہ تعالیٰ کی عبادت گزار ہی لازم ہے یا نہیں؟ پھر جب معلوم ہو جائے کہ وہ ضروری ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ فی نفسہ مامور بہ اور منسی عنہ کام مقصود ہوں نہ کہ وسیلہ کسی شاعر نے اپنے شعروں میں اسی بات پر تشبیہ کی ہے:-

هَبِّ الْبَيْتَ لِمَا تَأْتَتْ رُسُلُهُ ، وَجَا حِمَّةَ النَّارِ لِمَا تَصْرُمُ
الْكَيْسَ مِنَ الدَّاحِبِ الْمُسْتَحَقِّ شَاءَ الْعِبَادِ عَلَى الْمُتَعَبِّ

اس بات کو چھوڑو کہ اللہ کے رسول ہمارے پاس نہیں آئے، نہ ہی موت کے بعد اٹھتا ہے نہ ہی جہنم کے انگارے بھڑکے ہیں یہ سب کچھ نہ بھی ہو تو کیا بندوں پر یہ واجب اور مستحق نہیں کہ وہ اپنے منعم کی ثنا بیان کریں؟
دعوت سے شاعر کی مراد شرعی وجوب ہے۔ پھر جب وسیلہ بنایا تو مشروع کے مقضیٰ نے نکل

لہ یہ محض ریاء تو نہیں ہوتا کیونکہ اس کے مفاد کی طلب اور کوشش کے ساتھ ساتھ مصلحت کے قائم کرنے اور مفاد کو دفع کرنے کی غرض بھی شامل ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس نے اذن کی بنا پر اسے اختیار کیا۔
یہ مؤلف کے کلام میں یہ فی نفسہ مشروع اعمال ہیں۔

یہ یعنی نفس کے لحاظ سے خالی نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ اس سے متعلق ہو۔

گیا اور امر و نہی پر عمل شارع کے قصد کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو گیا۔ اور شارع کے قصد کے مخالف قصد باطل ہوتا ہے اور جو عمل اس قصد مخالف قصد پر مبنی ہو وہ بھی ایسا ہی ہو گا۔ لہذا مفاد پر مبنی عمل بھی ایسا ہی ہوا۔

یہاں تک یہ بات ثابت ہو گئی کہ بندے کا اپنے رب پر فی نفسہ کوئی حق نہیں، نہ ہی اس پر کوئی حجت ہے، اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں کہ وہ بندے کو کھلائے، پلائے اور اسے نعمتیں عطا کرے۔ بلکہ اگر وہ اہل زمین و آسمان کو عذاب دے تو یہ اہل بادشاہ کا حق ہے۔

قُلْ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۶/۱۴۹) آپ کہہ دیجئے کہ اللہ ہی کی حجت غالب ہے۔

اور جب بندے کا محض بندگی کے بغیر چارہ نہیں تو اسے چاہیے کہ مفاد طلب کئے بغیر اس پر قائم رہے۔ اگر وہ عمل سے مفاد چاہے گا تو وہ اپنے آقا کے حقوق کو قائم رکھنے والا نہ ہوا بلکہ اپنے ذاتی مفاد قائم رکھنے والا بن گیا۔

رہے اس نظریہ کی صحت پر دلالت کرنے والے نصوص تو اعمال میں اللہ کے لئے خلوص پر بہت سی آیات و احادیث و دلالت کرتی ہیں اور اس پر بھی کہ جو خالصتہ اللہ کے لئے نہ ہو گا اللہ اسے قبول نہیں کرے گا جیسے ارشاد باری ہے :-

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ - (۹۸/۵)
ان کو حکم تو یہی لگا دیا گیا تھا کہ وہ خلوص عمل کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کریں۔

نیز فرمایا -

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ه
تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھے اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔ (۱۸/۱۱۰)

اور حدیث میں ہے؛ ”میں شرک والے معاملہ میں شریکوں سے بے نیاز ہوں“ نیز حدیث

لے اسے تیسریں مسلم سے روایت کیا اور اس کا آخری حصہ یوں ہے؛

”جس کسی نے کوئی کام کیا اور اس میں میرے علاوہ کسی کو شریک کیا تو میں اس کام کو بھی چھوڑ دیتا ہوں اور شریک کو بھی۔“

ہیں ہے، جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے اور جس نے ہجرت اس لئے کی کہ اسے دنیا ملے یا عورت جس سے نکاح کر لے تو اس کی ہجرت اسی طرف ہوگی جہاں اس نے ہجرت کی، یعنی ہجرت کے حکم میں اس نے اللہ کی کچھ بھی فرمانبرداری نہیں کی۔ گویا ہر امر و نہی میں، خواہ اس کا معنی سمجھ میں آئے یا نہ آئے عبادت گزار کی کا پہلو ہے جسے اگر اللہ چاہے تو وہ بجالاتا ہے۔ گویا اپنے مفاد کے لئے غالب عبادت گزار کی کے پہلو کو گرانے والا ہے۔ اسی لئے سلف متقدمین کی ایک جماعت نے اجر کے لئے کام کرنے والے کو بزائی کا غلام اور بُرائی کا بندہ شمار کیا ہے۔ اور آثار میں بھی ایسی چیزیں ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اکٹھی ہو گئی ہیں۔

اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ - عبادت خالصہ صرف اللہ تعالیٰ کے لئے

۴۔

(۳۹/۳)

علاوہ ازیں دوسرے لوگوں نے بھی ایسی چیزوں کو اخلاص کو محجور بنانے والی ادراغی میں ملاوٹ پیدا کرنے والی شمار کیا ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں: دنیوی حظوظ میں سے ہر حظ سے جس سے نفس کو راحت پہنچے اور دل ادھر مائل ہو، خواہ یہ حضورؐ ہو یا زیادہ جب وہ عمل کی طرف گامزن ہوتا ہے تو اس کی صفائی مگر اور اس کا اخلاص کم ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ انسان اپنے حظوظ میں ہنمک اور اپنی خواہشات میں غرق ہے۔ کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کوئی کام یا کوئی عبادت وقت کے فوری اغراض و حظوظ اس سے جدا ہو جائیں، وہ جیسے بھی ہوں۔ اسی لئے اگر کسی شخص کی تمام عمر میں ایک لحظہ بھی سلامت رہ گیا جو خالص اللہ کی رضا کے ہو، وہ نجات پا گیا۔ اور یہ اخلاص کا بلند تر درجہ ہے۔ ادراغ آمیزشوں سے دل کو صاف رکھنا بہت دشوار ہے۔ بلکہ خالص عمل وہ ہے جس کا اللہ تعالیٰ کے تقرب کی طلب کے علاوہ کوئی محرک نہ ہو۔

پھر کہتے ہیں کہ: اخلاص صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عمل کو ہر طرح کی آمیزشوں سے، خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ پاک کر دیا جائے۔ جیسی کہ صرف تقرب کا قصد رہ جائے جس کے

لہٰذا جب تعمیل کے قصد میں مفاد کی طلب کا اشتراک ہو جائے تو اخلاص کے کمزور ہونے میں کوئی کلام نہیں لیکن اس سے مطلوب و عدم مخلص، لازم نہیں آتا جو کہ سرے سے مخلص کا باطل ہو جانا ہے۔

سوا کوئی محرک نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ ادوریات صرف اس شخص سے متعلق ہی تصور کی جاسکتی ہے جو اللہ کے لئے ہی محبت کرنے والا اور اسی کی مرضی پر چلنے والا ہو، قیامت کے غم میں ڈوبا ہو اس لحاظ سے کہ اس کے دل میں دنیا کے لئے قرار باقی نہ رہا ہو۔ حتیٰ کہ کھانے پینے میں بھی اسے کوئی دلچسپی نہ ہو اس کام میں اس کی رغبت اتنی ہی ہو جتنی قضاے حاجت کے لئے ہوتی ہے جو ضروریاتِ زندگی سے بے اسے کھانے کی خواہش کھانے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ اس قوت سے حاصل کرے اور عبادت کرے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس حد تک اسے بھوک کے شر سے نجات مل جائے کہ کھانے کی حاجت نہ رہے۔ لہذا اس کے دل میں ضروریات سے زائد چیزوں کے لئے کوئی دلچسپی باقی نہیں رہتی۔ اور وہ بھی بقدر ضرورت اسے مطلوب ہوتی ہے کہ وہ دینی ضرورت ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے علاوہ اسے کوئی فکر نہیں ہوتی ایسا شخص اگر کھاٹے پیئے یا کوئی اپنی حاجت پوری کرے تو وہ اپنی حرکات و سکنات میں درست نیت کے ساتھ ہوگا اور عمل میں مخلص ہوگا۔ اگر وہ سوئے گا تو اس لئے کہ اس کا نفس راحت حاصل کرے اور اس کے بعد عبادت کے لئے مستعد ہو سکے۔ اس کی نیند عبادت ہوگی اور وہ خود مخلصین کے درجہ پر فائز ہوگا۔ اور جس شخص کی حالت ایسی نہ ہو تو اس پر اخلاص کا دروازہ بند ہی سمجھئے، الایہ کہ کوئی خاص معاملہ ہو۔ پھر غزالی نے باقی مسئلہ کے متعلق بحث کی ہے اور جو شخص غزالی کی تصنیف احمیاء کا بغور مطالعہ کرے گا اسے کئی جگہ پر یہ بحث مل جائے گی۔ توجیب عامل کی صورت یہ ہو کہ وہ اپنے مفاد کی طرف متوجہ ہو تو یہ چیز اس کے خلاف ہے جس پر بحث ہوئی۔

جواب مشہور اجوابات میں شامل ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسی عبادات جن

لہ مؤلف نے یہ نہیں کہا سقَط کونہ متعبد اسہا (وہ اس عمل پر اطاعت گزار نہ رہے گا) حالانکہ اصل مسئلہ یہ ہی چیز محل اشکال ہے، بلکہ اس نے محل اور عام سی بات کہہ دی جسے اس کے مکمل اخلاص نہ ہونے پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ اور یہی بات اس کے قول دَايُضًا۔ (الیٰ ہذا کے نتیجہ کو درست قرار دیتی ہے۔ اور اس کا اس استدلال پر محمول ہونا بھی درست ہے جو مؤلف نے اس اشکال کے بارے میں کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ اس کے لئے حظ کی مشارکت کی وجہ سے عبادت گزار کی جانب ساقط ہوجاتی اور لغو قرار پاتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس پر مؤلف کا پہلا قول دَايُضًا دلالت کرتا ہے۔ اور اس سے اس نے یہ نتیجہ نکلا کہ نا شامل حظلہ لجانسب الشعب (اپنے مفاد کے لئے عمل کرنے والا عبادت گزار کی کے پہلو کو ساقط کرنے والا ہے) اور اگر وہ یہاں تک ہی مرک جاتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ جو کچھ اس کے بعد ہے وہ زائد از ضرورت ہے۔

سے جو اصالتاً اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور یہ ایمان اور اس کے ثواب یعنی پانچواں ارکان اور باقی تمام عبادات ہیں۔

اور دوسری بندوں میں وہ باہمی جاری عادات ہیں جن کے التزام سے علی الاطلاق مصلح پھیلتے ہیں اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو علی الاطلاق مفسد پھیلتے ہیں۔ یہی وہ امور ہیں جو بندوں کے مصلح اور ان کے مفسد کے دفعیہ کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اور یہ قسم دنیوی ہے جو مفہوم کے لحاظ سے معقول ہے۔ اور پہلی چیز اس دنیا میں بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور وہ مشروع چیزیں ہیں جنہیں ان کے اخروی مصلح اور ان سے اخروی مفسد کے دفعیہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے پہلی قسم۔ اس قسم یعنی عبادات میں مطلوبہ مفاد یا دینی ہو گا یا اخروی۔

اگر یہ مفاد اخروی ہے تو یہ شرع سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور جب یہ شرعاً ثابت ہے تو اس لحاظ سے اس کی طلب بھی درست ہے۔ جب تک کہ وہ شارع کی مقرر کردہ حد سے آگے نہ بڑھے اور نہ ہی وہ اس عمل میں اللہ کے سوا کسی دوسرے کو شریک کرے۔ اور نہ اس کی مخالفت کا قصد کرے۔ شارع سے یہ بات سمجھنے کے بعد کہ جزاء اعمال پر مرتب ہوتی ہے وہ اعمال پر جزاء کے واقع ہونے کا قصد رکھنا ہے تو ایسا عامل شرعی علم کے مطابق عمل کیلئے اللہ کے لئے کرتا ہے تاکہ اس پر جزاء واقع ہو۔ اور یہ چیز اس کے اخلاص میں قانع نہیں۔ کیونکہ اس نے جان لیا ہے کہ عبادت ہی نجات دلانے والی ہے اور عمل تو اللہ کی رضا تک پہنچنے کا ذریعہ ہے جس کا اس نے قصد کیا۔ نہ کہ وہ چیز جس کا اس نے اللہ کے علاوہ قصد کیا۔ کیونکہ اللہ عزوجل فرماتے ہیں۔

الْأَعْيَادَ لِلَّهِ الْمُخْلِصِينَ أَوْلِيكَ
لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ - اِلٰی قَوْلِهِ - فِي
جَنَّةِ النَّعِيمِ (۴۰، ۳۷)

مگر جو اللہ کے خاص بندے ہیں۔ یہی
لوگ ہیں جن کا رزق مقرر ہے۔ تا۔
نعمت کے باغوں میں۔

تو جب جزاء عمل مخلص پر مرتب ہوتی ہے۔ اور مخلص کا معنی یہ ہے کہ عبادت میں اللہ کے سوا کسی دوسرے کو شریک نہ بنایا جائے۔ تو اس نے اسی کے موافق عمل کیا۔ اور مفاد کی طلب شرک نہیں کیا۔ کیونکہ اس نے اپنے مفاد کی بندگی نہیں کی۔ اس نے تو اس کی بندگی

سے نہ کر کہ وہ عبادت کے ساتھ کسی دوسری چیز کا مطلقاً قصد ہی نہ کرے یہاں تک کہ اس چیز کا بھی جو شرع سے ثابت ہے۔

کی جس کے ہاتھ میں بطور بدلہ یہ مطلوبہ مفاد ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن اگر وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندوں میں سے کسی ایسے شخص کو شریک کرتا ہے جس کے متعلق اس کا گمان ہے کہ وہ بطور بدلہ کسی طرح کا فائدہ دے سکتا ہے۔ تو یہی وہ چیز ہے جسے اس نے شریک بنایا۔ جبکہ اس کے اس عمل میں مفاد کی طلب میں دوسرے کو اللہ کا ساتھی بنا دیا۔ اور اللہ ایسے عمل کو قبول ہی نہیں کرتا جس میں شراکت ہو، نہ ہی وہ شرک کو پسند کرتا ہے۔ اور ہمارا مسئلہ اس قبیل سے نہیں۔ گویا واضح ہو گیا کہ عبادت میں اُخروی مفاد کا مقصد عمل میں اخلاص کے منافی نہیں بلکہ جب بندہ یہ جانتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی اسے اُخروی مفاد تک نہیں پہنچا سکتا تو یہی بات اسے قوی اخلاص پر ابھارنے والی ہوتی ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کسی بھی دوسرے کو یہ قدرت حاصل نہیں۔

علاوہ ازیں بندہ اپنے مفاد کی طلب کو دنیا میں چھوڑتا ہے نہ آخرت میں۔ جیسا کہ ابو حامد (غزالی) رحمہ اللہ نے اس کی صراحت کر دی ہے۔ کیونکہ محبتیں کے حظوظ کی انتہا یہ ہے کہ انہیں آخرت میں اپنے محبوب (اللہ تعالیٰ) کے دیدار کی نعمت میسر ہو، اس سے تقرب ہو اور اس سے مناجات سے لذت حاصل کریں۔ اور یہ بہت بڑا حظ ہے۔ بلکہ دونوں جہانوں میں یہی سب سے بڑا حظ ہے۔ اور وہ بندے کے حظ کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو تمام جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ ارشاد ربّانی ہے:

وَمَنْ جَاهَدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔
اور جو شخص کو شش کرتا ہے تو وہ اپنے ہی لئے کرتا ہے اللہ تعالیٰ تو جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ (۲۹/۶)

اس لحاظ سے انسان کا محض امتثال امر کے طور پر عمل کرنا نادر الوقوع ہے۔ اللہ نے سب کو اخلاص کا حکم دیا ہے اور اخلاص کا فوری یا تاخیری مفاد اسے مُبْتَدِئاً ہونا بہت مشکل ہے جس تک خواص الخواص ہی پہنچ سکتے ہیں جو کہ بہت کم ہوتے ہیں گویا ایسا مطالبہ تکلیف مالا یطاق کے قریب ہے۔ اور یہ مطالبہ بڑا شدید ہے۔ اسی بناء پر بعض آئمہ نے کہا ہے کہ حظ کے بغیر انسان میں حرکت پیدا نہیں ہوتی اور حظوظ سے کنارہ کشی تو الہی صفت ہے اور جو شخص ایسا دعویٰ کرے وہ کافر ہے۔ ابو حامد (غزالی) کہتے ہیں: جو کچھ انہوں نے کہا وہ درست ہے۔ لیکن ایک قوم یعنی

صوفیہ نے جو ارادہ کیا وہ یہ تھا کہ جس چیز کا نام لوگوں نے حظوظ رکھا ہے، اس سے کنارہ کشی کی جائے۔ اور وہ صرف جہت میں موصوفہ خواہشات ہیں۔ رہا محض معرفت، مناجات اور اللہ تعالیٰ کے چہرہ کے دیدار سے لذت حاصل کرنا تو یہ انہیں لوگوں کا حظ ہے جسے عام لوگ حظ شمار ہی نہیں کرتے بلکہ اس سے تعجب کرتے ہیں۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ: یہی وہ لوگ ہیں جن کو طاعت و مناجات، اللہ تعالیٰ کے دربار میں ہمیشہ کی حاضری خواہ سہری ہو یا چہری، انکی لذت حاصل ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں ان پر جنت کی نعمتیں پیش کی جائیں تو انہیں حقیر سمجھیں اور نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھیں۔ ان کی حرکت بھی خط کے لئے اور ان کی طاعت بھی خط کے لئے، لیکن ان کا حظ صرف اور صرف ان کا معبود ہے۔ یہ ہے امام غزالی کا قول جو سب سے بڑے حظ کو ثابت کر رہا ہے۔ لیکن یہ لوگ بھی دو قسموں کے ہیں۔ ایک وہ ہیں جن میں اللہ کے حکم کی تعمیل کا پہلو حظ پر سبقت لے جاتا ہے۔ جب انہیں کسی کام سے منع کیا جانا چاہیے، حظ کی بات سوچنے سے پہلے ہی لپیک کہتے ہیں۔ ایسے لوگ امتثال امر کے عامل ہوتے ہیں۔ غلطی کے نہیں۔ اس قسم کے لوگوں کے کئی درجے ہیں۔ لیکن حظ کے خیال کا گزر ان کے دلوں میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتا ہے۔ ان لوگوں کے اخلاص کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

دوسرے وہ عاقل ہیں جن کے حظ کا قصد امتثال سے سبقت کر جاتا ہے یعنی جب وہ امر و نہی کا حکم سنتے رہیں تو جزا کا خیال آجاتا ہے اور اس کا خوف یا امید سبقت کرتا ہے تو وہ اللہ کی پیکار پر لپیک کہتے ہیں۔ یہ لوگ پہلی قسم کے لوگوں سے بچنے درجہ پر ہیں تاہم یہ بھی مخلص ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنی طلب میں وہی کچھ مطالبہ کیا جس کا انہیں اذن تھا اور جہاں گریز کرنا درکار تھا وہاں گریز کیا۔ اس لحاظ سے ان کا اخلاص بھی مجروح نہیں تھا۔

لے یعنی ان کے قول کے مطابق کہ: فوری اور تاخیری بر طرح کے مفادات سے کنارہ کشی جو شکل کام ہے جس پر صرف خواص الخواص ہی عملی پیرا ہو سکتے ہیں: گویا یہ چیز ممکن ہے تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ جو اس کا دعویٰ کرے وہ کافر ہے۔ ابوحامد نے ان دونوں میں تطبیق یوں کی کہ خواص الخواص کی کنارہ کشی صرف اہل جنت کے لیے مذکورہ نعمتوں کے لیے قصد سے ہی ہو سکتی ہے۔ جیسے کھانا پینا، لباس اور حردوں سے فائدہ اٹھانے وغیرہ سے، ہر طرح کے مفاد سے نہیں ہو سکتی۔ درجہ معرفت، مناجات اور دیدار الہی وغیرہ تو ہیں ہی خواص الخواص کے مفادات تو پھر وہ بھی مفادات سے کیسے کنارہ کش تو نہ ہونے۔ وہ مفادات میں شریک ہیں مگر ان کے وصف اپنے نہیں۔

فصل

اور اگر عبادات سے مطلوبہ مفاد دنیوی ہو تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم شکل و صورت کی اصلاح لوگوں کے ہاں حسن ظن اور عامل کے لیے عمل کرنے کی فضیلت کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری قسم اس کے دنیوی مفاد کے حصول کی طرف۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس میں انسان دوسرے لوگوں کا خیال کیے بغیر عمل سے صرف اپنی ذات کو خاص کرتا ہے اور دوسری وہ جو خود نمائش کی طرف لوٹتی ہے تاکہ اس عمل سے مال یا جاہ وغیرہ حاصل ہو، تو یہ کل تین قسمیں ہوتی ہیں۔

پہلی قسم لوگوں میں حسن ظن اور فضیلت کے اعتقاد کی طرف لوٹتی ہے۔

اگر یہی اصلی مقصد ہو تو اس عمل کے ریاہ ہونے میں کوئی اہتکال نہیں کیونکہ اسے عبادت پر اہواز نے والی چیز صرف حمد کا قصد ہے کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں۔ مجہد اس کے فرض و نقل کی نماز بھی ادا ہو جائے۔ اور یہ واضح بات ہے۔

اور اگر یہ مقصد تابع ہو تو پھر یہ عمل نظر و اجتہاد ہے اور اس اصل میں علماء کا اختلاف ہے اور عقیدہ میں اس شخص کے بارے میں ہے جو اللہ کے لیے نماز ادا کرتا ہے پھر اس کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اگر لوگوں کو اس کا علم ہو تو یہ بات اسے محبوب ہوتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ مسجد کے راستہ میں کسی کے ملاقات ہو جائے دوسری کسی راہ پر ہو تو اسے ناپسند کرتا ہے۔ ربیعہ نے اسے ناپسند کیا اور مالک نے اسے انسان کے لیے پیش آنے والے دوسرے سے شمار کیا ہے یعنی انسان کے پاس اس وقت شیطان آتا ہے جب وہ یہ پسند کرتا ہے کہ لوگ اسے دیکھیں کہ وہ کوئی اچھا کام کر رہا ہے۔ شیطان اسے کہتا ہے بس تو ہی ایک مرد ہے تیرے جیسا اور کوئی نہیں۔ حالانکہ دل میں آنے والی یہ بات ایسی ہوتی ہے جس پر اس کا اپنا کچھ اختیار نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي. (۲۷/۳۹) اور میں نے اپنے ہاں سے تجھ پر محبت ڈال دی۔ اور ابراہیم علیہ السلام نے جو کہا اس کے متعلق اللہ نے فرمایا:

وَأَجْعَلُ فِي لِسَانِ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ (۲۷/۸۳) اور سچے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری کر)۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر والی حدیث میں ہے: میرے دل میں خیال آیا کہ کھجور کا درخت ہے اور میں نے ارادہ کیا کہ یہ بات کہہ دوں۔ حضرت عمر نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا، اگر تم نے

برکہ دیا ہوتا تو مجھے فلاں فلاں چیز سے زیادہ محبوب تھا۔
اور علم طلب سے بھی عبادت ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد ابو منصور شیرازی صوفی
سے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل اشیاء کے متعلق سوال کیا۔

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَتُّنَا
مگر جن لوگوں نے توبہ کی اور اچھے اعمال کیے اور
احکام الہی کو صاف صاف بیان کیا۔ (۳/۱۹۰)

کہ بَتُّنَا کا کیا مطلب ہے؟ کہنے لگے: یعنی انہوں نے اپنے افعال کو اصلاح اور طاعت کی غرض سے
لوگوں کے سامنے ظاہر کیا: میں نے پوچھا: کیا یہ ضروری ہے؟ کہنے لگے: ”ہاں: تاکہ اس کی امانت
برقرار اور امانت درست رہ سکے اور اس کی شہادت قبول ہو۔“ ابن عربی کہتے ہیں کہ دوسرے امور
میں بھی اسی کی اقتداء کرے۔ کیونکہ یہ اور ایسے ہی دوسرے امور اسی طریق پر چلتے ہیں۔ اور غزالی نے
ایسے امور کو ان میں شمار کیا ہے جن میں عبادت خالص نہیں رہتی۔

دوسری قسم: جو فی نفسہ انسان کے ساتھ خاص ہونے کی خاص راجح ہے جس میں دوسروں کے دیکھنے
کا کچھ تعلق نہیں ہوتا اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ پہلی مثال: جیسے مسجد میں نماز کی ادا کی تاکہ ہمسایوں
سے اُنہیں پیدا ہو۔ یا مراتب اور احوال کے مطالعہ وغیرہ کے لیے رات کو نماز ادا کرنا، دوسری مثال
جیسے مال بڑھانے، کھانا پکانے کی کوفت سے بچنے یا کسی درد سے پرہیز یا متوقع مرض یا عیاشی کی
وجہ سے روزہ رکھنا۔

تیسری مثال: حد تو جو سخاوت کی لذت یا لوگوں پر فضیلت حاصل کرنے کے لیے کیا جائے جو تھی
مثال راجح جو شہروں کی سیر، کھانسی کے بعد تفریح کے لیے یا اہل و عیال سے زچ ہو کر یا ختم سے تنگ اگر کیا جائے
- پانچویں مثال ہجرت جو جان یا اہل و عیال کے نقصان کے خطرہ کی وجہ سے کی جائے چھٹی مثال: جیسے

۱۔ بخاری نے اسے کتاب العلم میں اور مسلم نے کتاب صفت القيامة والجنة والنار میں روایت کیا۔

۲۔ جو کہ ابن عمر والی حدیث کا موضوع ہے، مجاہد کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے اور آپ صحابہ علی
سوال پوچھ رہے تھے جب کہ وہ مقام عبادت میں تھے۔ فرمایا لا ینکون قلبہا را اگر تم نے یہ کہہ دیا ہوتا... اس بات
سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے بیٹے کی عبادت میں طلب علم کے ساتھ خط سے نہیں ڈرے جو کہ اس میں فضیلت کا
اعتقاد ہے۔

۳۔ جب یہ صورت ہو تو یہ خط قصہ متداول کے لحاظ سے مصحف عامہ اور نفع خلق ہی ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس کی طرف
راجح ہو وہ خالصتاً نافع ہوگا۔

ظلم سے بچنے کے لیے علم سیکھنا۔ ساتویں مثال۔ ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے وضو کرنا۔ آٹھویں مثال کرائے سے فرار کے طور پر اتکاف بیٹھنا۔ نویں مثال کسی مریض کی عیادت یا نماز جنازہ میں اس لیے شامل ہونا کہ اس سے بھی ایسا ہی سلوک کیا جائے۔ دسویں مثال۔ خاموشی کے کرب سے نجات یا گفتگو کی لذت سے فرحت حاصل کرنے کے لیے علم سکھانا۔ گیارہویں مثال۔ پیدل حج کرنا کہ کرایہ بچالے۔

ادریہ مقام بھی محل اختلاف ہے جب کہ مذکورہ قصد عبادت کے قصد کے تابع ہو۔ غزالی نے اسے اور اس جیسے دوسرے امور کو اخلاص سے خارج قرار دیا ہے بشرطیکہ ان اغراض کی وجہ سے اس پر عمل ہلکا ہو جائے۔ البتہ ابن عربی اس کے خلاف گئے ہیں۔ گویا اس مسئلہ میں غور و فکر کی جو لان گاہ ان دونوں قصدوں کی جدائی یا عدم جدائی کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ ابن عربی جدائی کے پہلو کی طرف متوجہ ہوتے اور عبادت کو درست قرار دیتے ہیں اور امام غزالی کی توجہ غالباً ان دونوں قصدوں کے محض وجودی اجتماع کی طرف ہے۔ خواہ ان دونوں کی علیحدگی درست ہو یا نہ ہو۔ اور یہی دامن مقصود میں نماز ادا کرنے کے مسئلہ کی بنیاد ہے جس میں اختلاف واقع ہوا۔ اور اس مسئلہ میں نماز کے باطل ہونے کی رائے ہی غالب ہے اور جب یہ صورت ہے تو دونوں نظریے فٹ ہو گئے اور دونوں مذاہب کا مقصد سائنس گیا دونوں قصدوں میں علیحدگی کی صحت متعلقہ قول کی بنا پر اس میں جو بات درست ہے وہ علیحدگی کا راجح ہونا ہے کیونکہ اس پر کئی دلائل موجود ہیں۔ قرآن کریم میں ہے۔

يَسِّرْ عَلَيْنَا جُنَاحَ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا
تَمَّ يَرْكُونِي كَمَا هُمْ يَسِّرُونَ لَكُمْ
يَسِّرْ عَلَيْنَا جُنَاحَ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا
يَسِّرْ عَلَيْنَا جُنَاحَ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا

رزق (تلاش کرو۔

۲۰/۱۹۸)

یعنی حج کے موسم میں۔ اور ابن عربی حج یا حیرت کے ذریعہ مصائب و تکالیف سے فرار کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ رسولوں کا دستور ہے چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا۔

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّئُهُ يَوْمَئِذٍ
أُحِبُّ أَنْ يَكُونَ لِي فِيهِ حَافِيَةٌ
اور میں اپنے پروردگار کی طرف جا رہا ہوں غریب و مجھ سے راہ
دکھا دے گا۔

(۳۷/۹۹)

اور مولیٰ علیہ السلام نے فرمایا:

فَقَوَّرْتُ مِنْكُمْ كَمَا جَفَّتُمْ (۲۶/۲۱)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی۔ آپ دنیا کی تھکاوٹوں سے نماز میں سکون حاصل کرتے تھے اور اسی میں آپ کو مسرت اور لذت حاصل ہوتی تھی۔ تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کا

سہ یعنی جدائی ہونے کے باوجود جیسا کہ امام غزالی کی رائے ہے اور متعلقہ قول علی ان... ابن عربی کی رائے کی تائید ہے۔

اس جانب میں داخل ہونا عبادت کو محجور بنانے والا تھا؛ ہرگز نہیں۔ بلکہ یہی بات آپ کی عبادت میں کمال اور اخلاص پر ابھارنے والی ہے۔ اور صحیح احادیث میں ہے۔

یا معشر الثاب من استطاع
منکم الباءة فلیتزوج فانہ اعص
للبرصروا یخصن للفرج ومن لم
یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ
وجاء ۱۱

اے نوجوانوں کے گروہ! تم سے جو شخص نکاح کی طاقت رکھتا ہے وہ شادی کر لے کیونکہ وہ نظر کو ٹھیک بنا دینا اور شرنگا کی محافظ ہے۔ اور جو شخص شادی کی طاقت نہ رکھتا ہو اسے چاہیے کہ روزے رکھے کیونکہ روزہ اس کے لیے حفاظت اور بندش ہوگا۔

ابن بشکوال ابو علی حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ قاضی ابوبکر بن زرب نے ترحیلی طیب کے سامنے معذہ اور باضمنہ کی کمزوری کی شکایت کی کیونکہ وہ اپنے نفس کی نگہداشت نہیں کرتے تھے اور طیب سے دو اچھی طیب نے کہا کہ روزے رکھا کیجئے آپ کا معذہ درست ہو جائے گا۔ وہ کہنے لگا۔ کوئی اور بات بتلائیے میں اپنے نفس کو روزے سے دکھ نہیں دینا چاہتا مگر یہ کہ روزے ہی کی خالص نیت ہو اور میں ہر پیر اور جمعرات کو روزہ رکھتا ہوں۔ اور اس سے میرا نفس بو جھل نہیں ہوتا۔ ابو علی کہنے لگے: مجھے اس مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث یاد آئی۔ اور وہ یہی حدیث تھی۔ میں اس مجلس میں اسے اس پر پیش کرنے سے بچ گیا۔ اور میرا خیال ہے کہ میں نے اسے اس مجلس کے علاوہ کسی دوسری مجلس میں ذکر کر دیا تھا۔ تو اس نے اس حدیث کو تسلیم کر لیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ایک غار میں پاسبانی کے لیے بھیجا۔ وہ شخص نماز ادا کرنے لگا۔ حالانکہ اس غار میں نماز ادا کرنے سے اس کا قصد پاسبانی کے سوا کچھ نہ تھا۔

۱۱۔ اسے فضیلتی نے روایت کیا، ان دونوں کے علاوہ ابو داؤد، ترمذی اور نسائی کے بھی یہی الفاظ ہیں (ترغیب)۔

۱۲۔ اسی طرح کی یہ حدیث ہے اذن تکفی حملہ راندریں صورت تیرا ارادہ تجھے کافی ہے، یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو کہا جس نے آپ سے کہا تھا کہ میں آپ پر دروغینا پسند کرتا ہوں۔ کیا میں اپنی دعا کا چوتھا حصہ درود مقرر کروں۔ یہاں تک کہ اس نے کہا: میں اپنی ساری دعا اور درود ہی بناؤں۔ توجیب اس نے اپنی نماز میں اس بات کو ملحوظ رکھا، وہ اسی قبیل سے ہو گئی ماور اسی سے متعلق وہ ہے جو استغفار کے بارے میں آیا ہے۔

اسْتَعْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُبْسِلُ
الْأَسْمَاءَ عَلَيْكُمْ يَوْمَ تَأْتُوا مَعَ الْغُلَامِ ۝ (۱۱/۱۰۱)

اپنے پروردگار سے معافی مانگو۔ وہ بڑا معاف کرنے والا ہے۔ وہ تم پر آسمان سے بارش برمائے گا۔

اس آیت میں استغفار پر جو عبادت ہے، دنیوی مفاد بلکہ دنیوی مفادات مترب ہیں۔

۱۳۔ مولانا امجد علی حقیقت کا ارادہ نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

اور اس معنی میں بہت سی احادیث ہیں۔ اس بارے میں یہی کافی ہے کہ امام اپنی نماز میں جماعت (مقتدیوں) کے کام کا خیال رکھتا ہے۔ جیسے مسجد میں داخل ہونے والے کی انتظار تاکہ وہ رکوع میں شامل ہو سکے اور ساتھ ہی یہ خیال جو اس کے متعلق حدیث میں آیا ہے جس پر امام مالک نے عمل نہیں کیا تو دوسروں نے عمل کیا ہے۔ اور جیسے بوڑھے، کمزور یا کام کاج والے لوگوں کی وجہ سے نماز میں تخفیف۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اِنِّی لَا سَمْعُ بِکَلِّ الْعَجَبِی رِبِّی حَبِی بچے کا رونا سنتا ہوں، الحدیث اور جیسے نماز میں سلام کا جواب دینا اور مؤذن کی اذان کا جواب دینا اور اس سے ملتے جلتے وہ عمل جو نماز کی اصلیت سے خارج ہیں اور نماز کے قصد میں ایسے کاموں کا قصد مشترک ہو جانا ہے۔ اس کے باوجود وہ نماز کی اخلاص کی حقیقت کو مجروح نہیں بناتا۔

بلکہ اگر عبادت کا یہ حال ہوتا کہ اس میں کسی دوسری چیز کا مقصد اسے مجروح بنا دیتا تو اس میں کسی دوسری عبادت کے قصد کا اشتراک بھی اسے مجروح بنا دیتا۔ جیسے کوئی شخص مسجد میں آئے اور اس کا قصد یہ ہو کہ نفل ادا کرے، یا جماعت نماز کی انتظار، لوگوں کو ایذا دینے والی چیز کو دور کرنا نیز اس کے لیے فرشتوں کا استغفار۔ کیونکہ ان میں سے ہر قصد اس کے اخلاص کو دوسرے قصد سے نکال دیتا ہے۔ اور یہ بات بالاتفاق صحیح نہیں۔ بلکہ ان میں سے ہر قصد فی نفسہ درست ہے اگرچہ عمل ایک ہی ہے کیونکہ شرعاً یہ تمام قصد قابل تشریف ہیں۔ یہی صورت حال ان مازون فیہ اعمال میں ہے جو عبادت نہیں کیونکہ ان کا اشتراک شرعی اذن کی بنا پر ہوتا ہے۔ لہذا ایسے نفسانی مفادات کی، جو انسان سے لے کر ماویاں کو پالنے کی استطاعت رکھنے، امر دینی ہے، یا یہ عبادت کی تکمیل کے لیے ہے، اسی طرح اس کے بعد مسائل میں تخفیف کے بارے میں کہا جائے گا جس کی دلیل آنے والی حدیث مخالفہ ان تفتن اُتہ (اس خوف سے کہ وہ اپنی ماں کو آزمائش میں نہ ڈال دے) ہے۔ اور ماں کی آزمائش نماز سے بے توجہی ہے۔

یعنی حالت رکوع میں داخل ہونے والے کی انتظار کے بارے میں جو چیز امام مالک کے ہاں ناپسندیدہ ہے اسے ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کہا ہے۔

اس حدیث کا تہیہ ہے فاتجود فی صلاۃ ان تفتن اُتہ (تو میں اپنی نماز کو مختصر کر دیتا ہوں تاکہ بچے کی ماں آزمائش میں تڑپ جائے) اور یہ حدیث دوسری روایت سے ج ۲ ص ۱۲۴ پر گذر چکی ہے۔

بلکہ کیا سلام یا مؤذن کی اذان کا جواب دینا دنیوی امر ہے؟ ہاں وہ نماز کی حقیقت سے خارج ہے مگر وہ دنیوی نہیں بلکہ عبادت ہے۔ اور مؤلف کا قول بل لسان شان العبادۃ الخ (بلکہ اگر عبادت کا یہ حال ہوتا...) یہ فائدہ دیتا ہے کہ جو کچھ وہ اس سے پہلے ذکر کیا ہے وہ عبادت نہیں اور وہ اس چیز سے متعلق ہے جو ہمارے زیر بحث ہے یعنی عبادت کے قصد میں دنیوی امر کی مشارکت اور وہ آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔

مختص ہیں، عبادات کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مخالفت نہیں۔ الایہ کہ کوئی بات عبادات کے منافی نہ ہو جیسے بات کرنا، کھانا، پینا، نمود و نمائش اور ایسے ہی دوسرے امور۔ مگر جو باتیں عبادات کے منافی نہیں ان کا قصد عبادات کو ترک و مجروح بنا سکتا ہے، یہ بات کہنا بھی نہ چاہئے۔ اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ دنیوی امور کے قصد سے عبادت کے قصد کا منظر دہرنا بہتر ہے اسی لئے جب عبادت کے قصد پر دنیا کا قصد غالب ہوگا تو حکم غالب کا ہوگا، عبادت کا شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر عبادت کا قصد غالب ہوگا تو حکم اس کا ہوگا۔ اور مسائل میں ترجیح اسی کے مطابق واقع ہوگی جو مجتہد کے لئے ظاہر ہوگا۔

تیسری قسم : جو نمود و نمائش سے متعلق ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ جب اس عمل سے مال یا جاہ کے حصول کا قصد کرے تو یہ ریا ہے جو شرعاً مذموم ہے۔ اور منافقوں کے فعل کی طرح خطرناک ہے جو ظاہری طور پر مسلمان ہو جاتے ہیں تاکہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں اور یہ کام ان ریاکار لوگوں کے عمل سے ملتا جلتا ہے۔ جو متاع دنیوی کا قصد رکھتے ہیں۔ لہذا اسے طول دینے کا فائدہ نہیں۔

فصل

رہی دوسری جہت تو وہ یہ ہے کہ وہ عمل ایسا ہو جس سے بندوں کے درمیان جاری عبادات کی اصلاح ہوتی ہو۔ جیسے نکاح، خرید و فروخت اور ضروریات اور ان سے ملتے جلتے ایسے امور جن کے متعلق معلوم ہے کہ ان سے شارع کا قصد جلد از جلد بندوں کے مصالح کا قیام ہے۔ سو یہ بھی ایسا خط ہے جسے شارع نے برقرار رکھا اور اومد و نواہی میں اسے ملحوظ رکھا ہے! اور یہ بات اس کے موضوع تو انہیں کے قصد سے معلوم ہو جاتی ہے اور جب علی الاطلاق یہ بات معلوم ہو گئی تو اس لحاظ سے جب اس کی طلب شارع کے قصد کے مخالف نہ ہوگی۔ تو یہ حق اور درست ہوگی۔ یہ ایک وجہ ہوگی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کام میں منظر کی طلب اس کی طلب کو مجروح کرنے والی ہوتی تو عبادات جیسے نماز روزہ وغیرہ میں نیت کی شرط اور تمہیل کا قصد برابر ہوتے۔ حالانکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور یہ حظ کے لیے قصد ہونے میں کافی دلیل ہے کہ وہ ان اعمال کو مجروح نہیں بناتا جو اس کے خط کے لیے سبب بنتے ہیں۔ بلکہ اگر ہم فرض کریں کہ ایک شخص اس لیے شادی کرتا ہے کہ لوگوں کو کھلائے کہ اس نے شادی کی ہے یا اس لیے کہ وہ عقیف لوگوں میں شمار ہو یا کوئی ایسا ہی قصد ہو تو اس کی شادی درست ہوگی اس لحاظ سے کہ اس میں عبادت کی نیت مشروع نہیں لہذا اس کی شادی کو ریا اور جمع مجروح نہیں بناتے۔ بخلاف عبادات کے

لے شارع صحت ایسا ہی حکم دیتا ہے جس سے مصلحت قائم ہو اور اسی کام سے منع کرتا ہے جس کی بنا پر مصلحت ضائع ہوتی ہو باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

کہ ان سے مقصود محض اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کام میں حظ کی طلب جائز نہ ہوتی تو اس سے قرآن و سنت میں مذکور احسان دہرنے پر نص درست نہ رہتی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمِنَ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا۔

اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تم میں سے ہی تمہاری بیویوں کو پیدا کیا تاکہ تم اس کے ہاں آرام حاصل کرو۔

(۳۰/۲۱)

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا۔ (۱۰/۶۴)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے رات بنا لی تاکہ تم اس میں آرام کرو اور دن کو روشن بنایا:

تیس فرمایا:

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھوٹا اور آسمان کو چھت بنایا اور آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے تمہارے کھانے کے لیے پھل پیدا کیے۔

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بَرًا شَا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ۔ (۲۱/۳۲)

اور فرمایا:

اور یہ اس (اللہ) کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لیے رات اور دن بنائے تاکہ تم رات کو آرام کرو اور دن کو اللہ کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ (۲۸/۳۴)

تیس فرمایا:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (۷۸/۱۱)

اور اسی طرح کی اور بھی آیات ہیں جو ناقابل شمار ہیں۔ اور ہم نے رات کو لباس اور دن کو کھانا (جیسا کہ نیکو ذات بنایا)۔

یہ اس لیے کہ جہاں کہیں محض تکلیف کا مقام ہو دیاں احسان جملانے والی نص واقع ہوئی۔ اس لیے کہ وہ فی نفسہ گرفتِ اہل عبادت اور خواہشات کا قلع قمع کرنے والی ہوتی ہے۔ جیسے نماز روزے حج اور جہاد۔ مگر جو اس کا قصد کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

اور باقی تمام مسالمت کے لئے جو قرآن میں وضع ہوئے ان میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ یہ صابح محفوظ رہ سکیں اور فوری فوائد حاصل ہوں اور مفاد دور ہوں اور جن کا مول سے روکا گیا ہے ان میں حکمت یہ ہے کہ وہ مفاسد کو کھینچتے اور ان محفوظ کے قائم رہنے میں نقصان دہ ہیں۔

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ
لَّكُمْ ۗ لَ (۲/۲۱۴)
ہوسکتا ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے
لیے بہتر ہو۔

آیت کا یہ حصہ اس حصہ کے بعد کا ہے۔

کَيْتَابٍ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ۗ (۲/۲۱۴)
تم پر جنگ فرض کی گئی اور وہ تمہیں ناگوار ہے۔

بجلاف ایسی چیزوں کے جہاں ہر نفس مائل ہوں اور خواہشات پوری ہوتی ہوں اور نفسانی لذتوں
سے فائدہ اٹھانے کے باب کھلتے ہوں اور غذا اور دوا سے متعلق بیش آمدہ حاجات پوری ہوتی
ہوں اور نقصان دور ہوتے ہوں۔ وغیرہ وغیرہ ایسی چیزوں کا احسان جتانے کے موقع پر آنا مناسب
ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو تو اس تمہید کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس انداز سے اس پر احسان ہوا ہے
اسے اسی انداز سے قبول کرے۔ اس صورت میں اسے قبول کرنے سے نہ عبودیت میں کچھ حرج واقع
ہوتا ہے اور نہ ربوبیت کے حق میں کچھ نقص رہتا ہے۔ بلکہ ان سے ان پر کیے گئے احسان کے بعد اس پر
شکر کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اور یہ درست ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حظ سے علیحدگی کے قصد کے ساتھ اسے
قبول کرنا بھی اسے مجروح بنا دیتا ہے جب کہ شارع کا واضح مقصود حظ اور احسان جتانے
کا اثبات ہے اور یہ بات بھی علی الاطلاق نہیں کہی جاسکتی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

ایک شبہ

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکم یا اذن پر لبیک کہتے ہوئے اسے اختیار کرنے سے ضمناً
اور تبعاً حظ حاصل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو نکاح کی رغبت دی جائے اور

جواب شبہ

وہ اسے اس حیثیت اختیار کرے کہ وہ مستحب ہے۔ اگر اس کے لیے استحباب نہ ہوتا تو وہ نکاح کرتا
گویا اس طرح نکاح کرنے سے اسے وہی کچھ حظ حاصل ہو گیا جو کچھ کی حیثیت سے نکاح کرنے سے ممکن
تھا کیونکہ نکاح سے شارع کا قصد تناسل ہے۔ پھر لذت اندوز ہونے اور نعمتوں کی فراوانی جیسی اچھی چیزیں
اس نکاح کے نتیجہ میں ملتی ہیں۔ جن سے مکلف پوری طرح لذت اندوز ہوتا ہے لہذا یا حلال باتوں سے فائدہ اٹھانا

اسے یہ بھی ان سے بھلائی ہے کہ جس چیز کو وہ ناپسند کرتے تھے اسے ان کے لیے بھلائی بنا دیا۔ اور جب کی اصل ان تکالیف سے چھو
حکوظ سے خالی ہیں یعنی یہ قسم طویل الوقوع ہے کہ محض تکلیف کے موقع پر احسان جتلا جائے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ: اس میں
استثنا کی ضرورت نہیں کیونکہ مکلف پر چیز کے علاوہ کسی دوسری چیز کا احسان جتلا تا خط سے صلح کی ہے جو پہلے ہی فی نفسہ احسان
جتلانے کی چیز نہیں بلکہ وہ چیز ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہم پر عہد بانی فرمائی کہ ایک ناگوار چیز سے ہمارے لیے
بھلائی اور بہت بڑا فائدہ بنا دیا جنی کہ جسے ہم ناپسند کرتے تھے۔ اسے خیر محض بنا دیا۔

انہی چیزوں سے ہے جن کا شارع نے قصد کیا ہے۔ گویا ایسے قصد کا قاعدہ حظ کے قصد سے مبرا ہے اور یہ حظ تو اس کے قصد میں خود بخود کھینچ آیا ہے۔ گویا ایسے قصد میں اور اس شخص کے قصد میں جس نے فائدہ اٹھانے کی خاطر نکاح کیا تھا۔ کوئی فرق نہیں۔ لہذا قصد کے لحاظ سے شارع کی مخالفت نہ ہوگی۔ بلکہ اس کے لیے دو باتیں موافق ہو گئیں۔ پہلی موافقت شارع کے قصد کو قبول کرنے کے لحاظ سے ہے کہ اس نے اسے قبول کیا اور وہ تمتع ہے اور دوسری موافقت اس لحاظ سے کہ مکلف ہونے کے اعتبار سے شارع کا حکم جس شائستگی کا فی الجملہ تقاضا کرتا تھا، شارع کے حکم پر لیکھنے کی بنا پر اس میں وہ شائستگی پیدا ہو گئی۔ علاوہ ازیں اس حکم کی تعمیل کے قصد میں حصول نسل کے مقصد اصلی کی طرف بھی قصد ہے۔ گویا وہ شخص حکم کی تعمیل کے ساتھ اس قصد میں بھی شارع کو لیکھ رہا ہے بخلاف محض طلب نطف کے کہ اس میں یہ خوبی ندرت ہے۔

دوسرا شبہ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس لحاظ سے تو حظ کا طالب قابل ملامت ہو کیونکہ اس پہلو سے اس نے تعمیل ارشاد میں شارع کے قصد سے غفلت برتی ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے ہرگز غفلت نہیں کی۔ کیونکہ جب اس نے ان غلطیوں کے حصول کے بارے میں مجموعی طور پر شارع کے سامنے ہتھیار ڈال دیے تو ضمناً اسے شارع کے قصد کا مقصد حاصل ہو گیا۔ لہذا غلطیوں کے حصول کے بارے میں مکلف کا قصد شارع کے اصلی قصد کے منافی نہ رہا۔ علاوہ ازیں ان غلطیوں کے حکم میں داخل ہونے والا اس عادی شرط کے حکم میں داخل ہوتا ہے کہ وہ بچہ جننے کا سبب بنے گا اور اسے بیوی اور بچے کے مصالح کے قیام اور ان کی تربیت کی تکلیف دی جائے گی جیسا کہ وہ یہ بات جانتا ہے کہ وہ جب نکاح کے ذریعہ یہ کام کرے گا تو اسے اپنی بیوی پر خرچ کرنا ہوگا اور اس کے مصالح کو قائم رکھنا ہوگا۔ تاہم یہ دونوں قصد برابر نہیں ہو سکتے۔ پہلا یہ ہے کہ ابتداً وہ تعمیل ارشاد کا قصد رکھتا ہوتا ہے لہذا اسے ضمنی طور پر نطف حاصل ہو جائے اور دوسرا یہ کہ ابتداً وہ نطف کا قصد رکھتا ہوتا ہے لہذا وہ ضمناً تعمیل ارشاد کا قصد نہیں کرتا۔

ایک سوال: پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس صورت میں حظ کے طالب نے تعمیل ارشاد کا قصد لے یہ تیسری موافقت ہے۔

یہ بیان لہذا کو خلاف کردینا مناسب ہے یعنی جو شخص نکاح سے فقط تمتع کا قصد رکھتا ہے، وہ ضمناً اور حسب عادت اس بات میں داخل ہونے والا ہے کہ وہ حتماً بچہ باپ بنے گا اور اسے اولاد کی تربیت اور بیویوں پر خرچ کرنے کا مکلف بنایا جائے گا۔ گویا وہ ضمناً شارع کے اصلی مقصد کا قاصد بن گیا ہے جو کہ کو نسل ہے۔

نہیں کیا۔ اس نے تو محض اپنے مفاد کو ہی طلب کیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ غیر شرعی طریق پر یہ کام کرتا تو بھی اسے یہ مفاد حاصل ہو سکتا تھا۔ مگر وہ اس پر مشروع طریق سے ہی قادر ہو سکا ہے تو کیا اس کے حق میں پہلا قصد بالحقہ موجود ہو گا یا نہیں ہو گا؟

جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ کھانا بھی قصد اول موجود ہے کیونکہ حیب اس کے لیے غیر شرعی طور پر اپنے مفاد تک پہنچنے کی کوئی راہ ہی نہ رہی تو اس نے مشروع طریق پر اس کے قصد کی طرف رجوع کیا اور مشروع طریق پر قصد تعمیل ارشاد کو یا ایسے عمل کو جو اذن کا مقتضی ہو، شامل کر لیتا ہے اور یہی اصلی پہلا قصد ہے خواہ وہ اسے تفصیلاً نہ سمجھتا ہو۔ اور شارع کے قصد کی موافقت کے سلسلہ میں یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر مفاد اور خواہش پر مبنی عمل جس سے عامل کا قصد اپنے مطلب کا حصول ہو اگر وہ شارع کے موافق یا مخالف ہو جائے۔ تو ہر دو صورتوں میں عامل کے لیے کسی طرح کا کوئی حق نہیں اور یہ واضح بات ہے جس پر واضح دلائل موجود ہیں۔

دوسرا سوال پھر اگر یہ کہا جائے کہ مخالفت کے قصد پر عمل پر ہونے والے کے متعلق تو بات صاف ہے کہ وہ خواہش کا پیروکار ہے ہی کا نہیں تاہم اگر اس کا عمل مخالفت کے قصد پر مبنی ہو ہو تو وہ مطلقاً خواہش کا عامل نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ بات اپنے مقام پر واضح کی جا چکی ہے کہ جو عامل نادانی سے شارع کے حکم کی مخالفت کرتا ہے اس کا حکم بھول جانے والے کا سہ ہے لہذا اس کے اس عمل کو علی الاطلاق خواہش کا آلہ کار نہیں کہا جاسکتا۔ اور حیب اس کا عامل نادانی سے شرعی حکم کے موافق ہو جائے تو اس کے متعلق بیان آ رہا ہے کہ مجملاً اس کا عمل درست ہو گا۔ لہذا اس کا یہ عمل بھی خواہش پر مبنی نہ رہا۔ علیٰ ہذا القیاس جب خواہش پر عمل کرنے والے کا عمل شارع کے حکم کے مطابق ہو جائے تو آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ خواہش پر عمل کرنے والا ہے جب کہ اس کا قصد شارع کے حکم کے موافق ہو گیا ہے معینہ ابھی یہ گنہگار ہے کہ شارع کے حکم سے موافقت سے خطا محمود بن جاتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب عمل میں مخالفت کا قصد نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ **جواب** اس کے موافق ہی ہو گا۔ بلکہ یہ بین صورتیں بن جائیں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ شارع کے قصد کی موافقت کا قصد رکھتا ہو۔

اب یا تو وہ مطلقاً درست کام کرے گا جیسے عالم اپنے علم کے موافق عمل کرتا ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں یا اتفاق سے درست کر گیا بلکہ درست کر گیا ہو یا یہ دو قسمیں ایسی ہیں جن میں عامل نادانی کیسے تھدا اخل ہوتا ہے۔ پھر حیب جاہل اپنے اندازہ کی مطابق یہ گمان کرتا ہے کہ یہ عمل ایسا ہے اور یہ عمل اسویر سے ماذول فیہ ہے تو اس میں داخل

ہو جاتا ہے وہ مخالفت کا قصد نہیں کرتا۔ لیکن اس عمل کی وجہ سے احتیاط میں کمی کرنا ہے تو راہ میں پکڑا جاتا ہے اور کچی نہیں پکڑا جاتا بلکہ وہ کمی کرینا لا شمار نہ ہوتا ہو۔ اور اگر موافقت کرینا لا ہو تو اس کا ضمن جاری رہتا ہے۔

رہی یہ صورت کہ وہ شارع کے حکم کی مخالفت کا قصد کرے تو عبادات میں اس کا موافق یا مخالف ہونا برا ہے اس کا کوئی اختیار نہیں کیونکہ اس میں اس نے مخالفت کی ہے اس لیے کہ یہ بات علی الاطلاق قصد کے مخالف ہے لیکن عبادات میں اصل یہ ہے کہ موافقت کا اعتبار ہوگا مخالفت کا نہ ہوگا کیونکہ جن اعمال کی صحت کے لئے نیت کی شرط نہیں ہوتی ان میں شرعی قصد کی موافقت کا اعتبار ہونا ہے اور نہ مخالفت کا جیسے کوئی شخص کوئی معاصی یا مہربانہ کرنے وقت یہ تصور کرنا ہے کہ وہ فاسد ہے تو وہ صحیح ہوگا یا کوئی جلاب پٹے اور گمان کرے کہ وہ شراب لایا کہ وہ مخالفت کے قصد کی بنا پر گناہ مکہ چاہیے گا۔ البتہ اگر اس نے نہ شراب نہ قصد کیا ہو اور نہ نیت نیت کا تو درجہ نکل موضع منہا اور مخالفت کی بنا پر ہوگا جیسے وہ عمل کرنے والا ہے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ یہ یہ بات تو ہو مگر اس کے مشروع یا غیر مشروع ہونے کے بجائے اس کا قصد محض فوری مفاد ہو۔ اور عبادات میں اس کا حکم عدم صحت کا ہے کیونکہ اس میں تفصیل حکم کی نیت نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے بھولنے والے غافل اور غیر جاقل کو مکلف نہیں بنایا گیا اور عبادات میں یہ صورت ہے کہ اگر وہ شارع کے قصد کے موافق ہو تو درست ہوگا ورنہ نہیں۔

اور یہی بات محل نظر ہے جب کہا جاتا ہے کہ جس وقت مقصد ہی نہ رہا تو موافقت بغیر معتبر ہوگئی۔ اس لیے کہ اس سے مخالفت میں آگے بڑھتے جانے کا امکان ہے اور اس کی اثر اندازی ان لوگوں کے تصرفات سے ظاہر ہوتی ہے جنہیں تصرفات سے روک دیا گیا ہے جیسے بچہ اور نادان جن کا مال کی مہبود کے سلسلہ میں شارع کے قصد کی موافقت کا قصد ہی نہیں ہوتا اسی لیے کہا گیا ہے کہ اگر ایسے لوگوں کے تصرفات مصلحت کے موافق بھی ہوں تو بھی نافذ نہ ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ جو مصلحت کے موافق ہوں وہ نافذ ہوں گے اور جو مخالف ہوں وہ نہ ہوں گے۔ اور اس نظریہ کی اصل کی تفصیل کے مطابق ہوگا۔ جو یہ ہے کہ مصلحت کے مطلق قصد سے کوئی چیز نمودار نہیں ہوتی لہذا وہ اس طرح کے قصد سے شارع کا مخالف ہے۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ قصد صرف وہی معتبر ہوتا ہے جس سے کچھ نمود ہو۔ اور چونکہ یہاں قصد نہ ہونے کے باوجود نمود ہوئی ہے جو شارع کے قصد کے موافق ہے لہذا یہ درست ہے۔

یعنی جو کام اس نے مخالفت کی نیت سے کیا ہو لیکن وہ مشروع طریقہ کے موافق ہو جائے تو وہ معتبر ہوگا یعنی باطل نہ ہوگا اور اس پر صحیح احکام لاگو نہ ہوں گے البتہ اگر وہ مشروع طریقہ کے مخالف پڑ جائے تو وہ باطل ہوگا مشروع کے حکم میں نہ ہوگا اور خلاف کا قول کاٹ حالانکہ شرط نیت اور ایسے کاموں میں نیت کی شرط نہ ہو۔۔۔ موافق ہونے والے کام کے اعتبار کی توجیہ نہ جالانکہ وہ مخالفت کی نیت کرنے والا تھا۔

فصل

ہم نے عادی اعمال کے بارے میں کہا ہے کہ وہ درست ہیں خواہ عمل کرنے والا شارع کے قصد کی مخالفت کرے اس کے متعلق فقہاء کی اصطلاح سمیت بحث گزر چکی۔ البتہ اگر ہم اس بات کا اعتبار کریں جو اس کتاب کی کتاب الاحکام میں صحت اور اطلاق والی قسم میں مذکور ہے تو ہر وہ چیز جو شارع کے قصد کی مخالفت میں ہو علی الاطلاق باطل ہوتی ہے۔ لیکن سابقہ تفسیر کا معاملہ الگ ہے۔ واللہ اعلم۔

ساتواں مسئلہ

شرعی مطلوب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو خلقت کے پیشوں اور باہمی لین دین کے معاملات میں عاداتِ جاریہ کی قبیل سے ہیں۔ یہی قریبی مفادات کی راہ ہے۔ جیسے مختلف قسموں کے معاہدے اور مالی تصرفات اور دوسری وہ جو مکلف کے لئے لازمی عبادات کی قبیل سے ہوں تاکہ توجہ کیلئے معبود کی طرف لگی رہے۔

پہلی قسم میں نیابت درست ہوتی ہے جس میں ایک انسان کسی دوسرے کی ایسے کام میں نمائندگی کرتا ہے جس میں اس کا کچھ اختصاص نہیں ہوتا۔ لہذا یہ جائز ہے کہ نائب اپنے منابِ دجس کی وہ نیابت کر رہا ہے، کے مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ کے لئے اعانت، وکالت اور ایسے ہی دوسرے مسائل کام میں لائے۔ کیونکہ ایسے معاملات میں مکلف سے جو حکمت مطلوب ہے، وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی پوری پوری ٹھیک طور پر حاصل ہو سکتی ہے جیسے خرید و فروخت، کسی چیز کا لینا یا دینا، اجرتیں اور کرایوں کے معاملات، خدمت قبضہ کرنا اور ہٹانا اور اس سے ملتے جلتے امور معاملات جب تک اس حکمت کے لئے مشروع نہ ہوں جو عادتاً یا شرعاً مکلف کے علاوہ کسی دوسرے پر اثر انداز نہ ہوں جیسے کھانا پینا، لباس، مکان اور ایسی دوسری عاداتِ جاریہ۔ اور جیسے نکاح اور بیوی سے تمتع کے مختلف پہلوؤں سے متعلق تابع احکام ہیں ان میں شرعاً نیابت درست نہ نہ ہوگی۔ لہذا ایسے مسائل میں غور و فکر کی ضرورت نہیں کیونکہ ایسے کام کی حکمت کام کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ یہی صورت حدود و تعزیرات کی ہے کیونکہ نذر کا مقصود مجرم کے

لے اور وہ معاملہ توثیقِ ثواب کے بارے میں اس پانچویں نتائج کا مرتبہ نہ ہونا ہے۔

علاوہ کسی دوسرے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہاں مالی معاملات میں نیابت درست ہوتی ہے اور لگائے
نیابت کا میدان مالی امور کے ساتھ کوئی دوسرا امر بھی ہو تو یہی نظر واجتہاد کا میدان ہے۔ جیسے حج اور
کفار سے حج کا جو غالب حصہ عبادت گزار پر مبنی ہے اس میں نیابت درست نہیں البتہ مالی میں درست
ہے اور کفارہ میں نذر کا حصہ تو مجرم سے مختص ہے لیکن دوسرا مختص نہیں اور جیسے چاشت کے وقت اس
بنا پر ذبح کرنا کہ حج کے دوران اسی وقت قربانی کی جاتی ہے۔ یہی صورت ان سے ملتی جلتی چیزوں میں ہے
ماحصل یہ ہے کہ اگر عبادت کی حکمت مکلف سے مختص ہو تو نیابت نہ ہوگی بصورت دیگر نیابت
درست ہوگی۔ اور اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ معاملہ بالکل واضح ہے۔

دوسری قسم۔ عبادات شرعیہ میں جن میں کوئی شخص دوسرے کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔ نہ ہی کوئی دوسرا
مکلف کو بے نیاز کر سکتا ہے اور نہ عامل کے عمل کا دوسرے کو بدلہ دیا جاسکتا ہے نہ ہی قصد کے ساتھ
اس کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے۔ اگر کچھ عطا کرے تو وہ برقرار نہیں رہ سکتا اور کوئی ذمہ داری ڈالے تو
اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ سب کچھ شرعی نقطہ نظر سے یقینی ہے نقلاً بھی اور منطقی طور پر بھی۔
اس دعویٰ کی صحت پر دلیل کئی امور ہیں۔

(۱)۔ اس دعویٰ پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں جیسے ارشادِ باری ہے۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (۳۵/۱۸) اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا
وَأَنْ تَكْفُرًا لِلَّذِينَ اتَّخَذُوا خِلْفًا بِمَنْ مَنَعُوا وَالَّذِينَ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمْ مَا ظَلَمُوا مِنْ دُونِهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (۵۳/۳۹)
اور قرآن میں بعض مقامات پر اس طرح ہے :-
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ - (۳۵/۱۸) اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔

لہٰذا کی مثال پیش کرنے سے بات واضح نہیں ہوتی کیونکہ مؤلف کی بحث یہ تھی کہ اگر عادی امر مال اور عقوبت کے درمیان گھومتا
ہو جیسے کفار سے تو میل نظر ہے اور حج کا معاملہ ایسا نہیں بلکہ وہ عبادی امر ہے جس میں کچھ مال کا بھی تعلق ہے تو جو پہلو غالب ہوگا
اسی کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ قربانی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے۔ اگر مؤلف دوسرے کے بجائے تین قسمیں بنا دیتے یعنی عبادی
اور مالی امور کے درمیان گھومنے والے معاملہ کو الگ قسم بنا دیتے تو زیادہ مناسب تھا۔

لہٰذا اس مفہوم کی تفصیل آدھا گروہ ایک دوسرے کے قریب اور ایک دوسرے کو لازم ہوں تو اس کے بعد مراحت کے طور پر اس پر
منطقی ہونے والے قرآنی دلائل آسانی سے مل جاتے ہیں۔

اور بعض مقامات پر یوں ہے :-

وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جُنْدٍ لَّا يُحْتَمِلُ
مِثْلَهُ شَىْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ -

(۳۵/۱۸)

اور اگر کوئی بوجھ میں دبا ہوا بوجھ اٹھانے کے لئے کسی
کو بلائے تو کوئی اس میں سے کچھ نہ اٹھائے گا۔ اگرچہ
قربت دار ہی ہو۔

پھر فرمایا:

وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ -

(۳۵/۱۸)

اور جو شخص پاک ہوتا ہے تو اپنے ہی لئے پاک ہوتا ہے

نیز فرمایا:-

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا
اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ
وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ
مِنْ شَيْءٍ - (آہستہ نکاد ہوں)

(۲۹/۱۲)

اور جو کافر ہیں وہ مومنوں سے کہتے ہیں کہ ہمارے
طریق کی پیروی کرو ہم تمہارے گناہ اٹھالیں گے۔
حالانکہ وہ ان کے گناہوں کا کچھ بھی بوجھ اٹھانے
والے نہیں۔ کچھ تک نہیں کہ وہ جھوٹے ہیں۔

اور فرمایا:

وَقَالُوا إِنَّا عَمِلْنَا وَكَلَّمْنَا كَلِمَةً -

(۲/۱۳۹)

اور وہ کہنے لگے کہ ہمیں اعمال کا بدلہ ملے گا اور تمہیں
تمہارے اعمال کا۔

نیز فرمایا:-

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ
بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ
مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ -

(۶/۵۲)

اور جو شخص صبح وشام اپنے پروردگار سے دعا کرتے
اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں ان کو اپنے ہاں سے مت
نکالو۔ ان کے حساب کی جواب دہی آپ پر کچھ نہیں
علاوہ ازیں ایسی آیات بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آخروی امور میں کوئی شخص دوسرے

کے لئے کچھ اختیار نہیں رکھتا۔ جیسے ارشاد باری ہے:-

يَوْمَ لَا تَنْفَعُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا (۸۲/۱۹)

جس روز کوئی کسی کا کچھ بھلا نہ کر سکے گا۔
یہ آیت اجر کے دوسرے کی طرف منتقل ہوئے اور بارگناہ کو دوسرے کے اٹھانے وغیرہ میں

عام ہے۔ نیز ارشاد باری ہے،

وَاحْشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَن
وَالِدِهِ وَلَا مَوْلَاٌ مِّنْهُ هُوَ جَاذِعٌ عَنِ الْوَالِدِ هَٰذَا شَيْئًا

(۳۱/۳۳)

اور اس دن سے ڈرو کہ نہ تو باپ اپنے بیٹے کے
کچھ کام آئے اور نہ بیٹا باپ کے کچھ کام آسکے۔

نیز فرمایا:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ
نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ
وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ - (۲/۳۸)

اور اس دن سے ڈرو جب کو شخص کسی کے کچھ کام
ذمے گا، نہ کسی کی سفارش منظور کی جائے گی اور نہ
ہی کسی سے کسی طرح کا بدلہ قبول کیا جائے گا۔

اس مضمون کی بہت سی آیات ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قبیلہ کے
قربہی رشتہ داروں کو ڈرایا تو فرمایا ”اسے نبی فلاں! میں اللہ کے ہاں تمہارے لئے کچھ اختیار نہیں رکھتا!“
اور دوسرا امر اس معنی میں ہے کہ عبادات سے مقصود اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص، اس کی طرف توجہ،
اس کے ہاں تذلّل، اس کے حکم کی فرمانبرداری، اس کے ذکر سے دل کی تعمیر ہے۔ تا آنکہ بندہ اپنے قلب
وجوارح کے ساتھ اللہ کے حضور میں ہے، اس کی طرف متوجہ رہے اور اس سے غافل نہ ہو۔ اس کی رضامندی
کے لئے ہر وقت کوشاں رہے اور مفرد و جمعیہ کام کرے جن سے اسے اللہ کے ہاں تقرب حاصل ہو
اور نیابت اس مقصود کے منافی اور اس کی ضد ہے۔ کیونکہ اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب اس معاملہ میں کسی
دوسرے نے نیابت کی تو بندہ خود عبادت گزار نہ ہوگا۔ نہ ہی حضور اور توجہ کا اصل مطلوب یعنی بندہ
کا خاضع اور متوجہ ہونا حاصل ہوا۔ اور جب نائب بندہ کے قائم مقام ہو گیا تو خاضع اور متوجہ وہ نائب ہوا نہ
کہ بندہ حضور اور توجہ وغیرہ تو ایسی باتیں ہیں جو عبودیت کے اوصاف سے متصف ہیں۔ اور متصف ہونا
اس وصف والے سے آگے نہیں جاتا۔ نہ ہی اس سے دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اور نیابت
کا تو معنی ہی یہ ہے کہ منوب عنہ (جس کی طرف سے نیابت کی جا رہی ہے) بمنزلہ نائب ہے۔ تا آنکہ
منوب عنہ اسی صفت سے متصف شمار کیا جائے جس سے نائب متصف ہے اور یہ چیز عبادات میں
درست نہیں ہوتی جیسے تصرفات میں درست ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر قرضہ کی ادائیگی میں جب
نائب مقروض کے قائم مقام ہو گیا تو وہ مقروض کی صفت سے متصف ہو گیا کیونکہ وہ اس کے
قرضہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ لہذا اس کے بعد مقروض سے کوئی مطالبہ نہ رہا۔ اور عبادات میں
اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ منوب عنہ اسی چیز سے متصف نہ ہو جس سے نائب متصف
ہے۔ اور ان امور میں کسی صورت میں نیابت نہ ہوگی۔

اور تیسرا امر یہ ہے کہ اگر بدلے کی عبادات میں نیابت درست ہوتی تو قلبی اعمال میں بھی درست ہوتی۔

لے اس وجہ سے اس دلیل کو لزوم اور استدلال کا محور بنایا ہے۔ اگرچہ گذشتہ بیان کے مطابق یہ اصل عام
(بقیہ حاشیہ ۲۹۳ پر)

جیسے ایمان اور اس کے علاوہ صبر، شکر، رضا مندی، توکل، بیم ورجاء اور اس سے ملتی جلتی چیزیں۔ اگر ان امور میں نیابت جائز ہوتی تو مسکلف پر طے شدہ تکالیف عینیہ نہ ہوتیں گویا مسکلف کے لئے یہ جائز ہوتا کہ اس کا کام ایتداء عمل کرنے اور نائیب بنانے کے درمیان تخییر پر مبنی ہو۔ اور عبادیات سے متعلق بڑے بڑے امور کے مصالحِ مختصہ میں ایسی بات درست ہوتی۔ جیسے کھانا پینا، جماع اور لباس اور ایسی ہی دوسری اشیاء اور سزا کی اقسام میں سے حدود، قصاص، تعزیرات اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں نیابت جائز ہوتی۔ اور یہ سب کچھ متفقہ طور پر ہلال ہے اس لئے کہ ان احکام کا حکم مختص ہے۔ باقی تمام عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔

اور جو آیات قرآنیہ پہلے گزر چکی ہیں وہ سب کی سب عام ہیں جنہیں خاص پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ محکم آیات ہیں جو کفار پر محبت قائم کرنے کے لئے اور ان کے اس اعتقاد کی تردید میں مکہ میں نازل ہوئیں کہ ایک شخص دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے یا ان کا یہ دعویٰ دشمنی کی بنا پر تھا۔ اگر اس معنی میں ان

آگشتہ ماثیہ ہے۔ کیونکہ دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ ایسی دلیل ہے جس کے متعلق ہی کچھ تصور ہونا ہے اور اس میں نیابت قائم کرنے یا نہ کرنے کا اثر ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے معاملہ نیابت قطعاً ناممقول ہے، مثلاً ایمان کے بارے میں کسی کی دوسرے کے لئے نیابت ناممقول بات ہے اور مؤلف کا قول ولسد تکن التکالیف یعنی مطلقاً بدنی اور قلبی اعمال اور اس کا قول وکیل ذلک باطل یعنی نینوں لوازم باطل ہیں۔ یعنی ملزوم اسی طرح کار باطل، ہوا۔ اور میری دلیل کے مخصوص کی وجہ سے مؤلف کا قول من جہتہ ان حکم ہذا الاحکام مختصہ (اس لحاظ سے کہ ان احکام کے حکم مختص ہیں) اسی پر راجع ہے۔ یعنی جن مختص عبادات کی تکلیف دی گئی ہے وہ آگشتہ بیان کی روشنی میں مختص عبادات ہو جاتی ہیں جیسے مثال کے طور پر کھانا اور جماع۔ تو جب ان میں نیابت نہیں تو پھر تمام تعبدات میں بھی نیابت نہ ہوتی۔ اور مؤلف کے اس قول: "وہ اور یہ سب کچھ ہلال ہے" کی طرف لٹھ مارا درست ہوا۔ یہاں تک کہ کوئی چیز مؤلف کے اس قول، اور ایسا حکم مختص مصالح اور حدود وغیرہ میں صحیح ہونا، کے تحت داخل ہو اور پہلی دونوں دلیلوں کے مطابق لازم بطلان خدوت ہو جائے۔

لہ اگر مؤلف یہ بات پہلے دلیل ثانی کے بیان میں لاتا تاکہ اس مفہوم سے پہلی دلیل کی تکمیل ہو جائے اور وہ بات ہی نصوص ہیں تو زیادہ مناسب تھا۔ اگرچہ مؤلف کے اس کو بعد میں لانے کی وجہ بعد میں پیدا ہونے والے اشکال سے ربط قائم کرنا ہے جہاں وہ اس بارے میں کہتا ہے کہ وہ تبیین ان ما تقدم فی الکلیۃ لیست علی العموم راہیہ واضح ہو چکا ہے کہ جو کچھ اس کو یہیں پہلے گزر چکا ہے وہ علم پر نہیں۔

لہ یعنی آخری آیت کے علاوہ باقی سب سورہ بقرہ کی آیات ہیں۔

آیات میں مخصوص کا احتمال ہوتا تو ان سے نہ کفار کی تردید ہو سکتی، نہ ہی ان پر حجت قائم ہو سکتی۔ خواہ یہ بات اس قول کی بنا پر ہو کہ عموم کو جب خاص بنا دیا جائے تو حجت کا باقی نہ رہنا ظاہر بات ہے۔ اور خواہ دوسروں کے قول کی بنا پر کہ تیس وغیرہ سے تخصیص کا احتمال آجانے سے حجت باقی نہ رہے گی۔ اور جب ناظر کی عموماً میں غور کرے گا تو ان کے عموم کو تخصیص اور نسخ اور ایسے ہی دوسرے پیش آنے والے امور سے جاری پاسے گا۔ لہذا غفلت نہ کر ان شرعی کلیات کی سپرٹ اخذ کر لینا چاہیے اور اس سے ہٹنا نہیں چاہیے۔

ایک اعتراض عبادات میں، اجر کمانے، دوسروں کے بوجھ اور ناکردہ عمل کے سلسلہ میں نیابت ہو سکتی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ گذشتہ بیان کے خلاف کئی دلائل ہیں۔ مثلاً۔

الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِمَا كَانَ يَحْيَىٰ عَلَيْهِ
عَذَابٌ دِيًّا جَاتَا بِهِ۔

اور یہ کہ :-

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً
كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَعَلَيْهِ وَزُرَّهَا۔

اور یہ کہ :-

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ
إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ - مَعَهُ

اسے عنقریب "دلائل" میں اس پر بڑی وسیع اور جامع بحث آ رہی ہے اور مؤلف کا قول الامور المعاد رضہ پیش آنے والے امور، یعنی دس مشہور امور، اعداد حقیقت، حجاز وغیرہ میں، اور اس بحث میں تطبیق اور موازنہ کے لئے وقت نظر کی ضرورت ہے جو اپنے تمام پر آئے گی۔

لہ اسے میر میں ابو داؤد کے علاوہ چھبوں سے نکالا۔

کے اذا مات الانسان انقطع عمله
الا من ثلثة - ان

امور سے۔

اسے میر میں بخاری کے سوا پانچوں سے نکالا۔

اور یہ کہ:

کوئی کبھی شخص جو ناحق مارا جائے تو اس کے گناہ کا ایک حصہ آدم اول کے بیٹے (قابیل) پر ہوتا ہے۔

لَا مِسْ نَفْسٍ تَقْتُلُ حُلْمًا إِلَّا كَانَ
عَلَىٰ آئِنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا۔

اور قرآن میں ہے۔

اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد نے ایمان کے ساتھ ان کی اتباع کی کہ جہان کی اولاد کو ان کے آباء سے ملادیں گے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ
بِإِيمَانٍ الْكُفْرَانُ بِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ۔

(۵۲/۲۱)

اس آیت کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ بیٹوں کو ان کے آباء کی منازل تک اٹھایا جائے گا اگرچہ ان کے اعمال وہاں تک نہ پہنچتے ہوں۔ اور حدیث میں ہے: میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور اللہ کے فریضہ نے اسے پالیا ہے (یعنی اس پر حج فرض ہو چکا ہے)، اور وہ اپنی سواری پر قائم بھی نہیں رہ سکتا۔ تو کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ طے

اور ایک روایت میں ہے: ”بھلا دیکھو تو! اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اسے چکا دیتی تو کیا یہ اسے کفایت کرتا؟ اس عورت نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا: ”تو اللہ کا قرضہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے چکایا جائے۔“

طے لے تیسریں چیمٹوں سے ان الفاظ سے روایت کیا ہے: ان ترفیضۃ اللہ علی عبادہ فی الحج الإ
طے کی بات اس روایت کو صرف نساؤ نے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نساؤ ج ۲ ص ۱۵ اور تیل الاوطار ج ۵ ص ۱۱۔ حافظ ابن حجر تفسیر البحر میں
کہتے ہیں کہ:

اس حدیث: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فَذَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْمَمْنَاءِ کی صحت پر سب کا اتفاق ہے۔ اور یہ
حضرت ابن عباس سے یوں مروی ہے کہ: ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگی: اے اللہ کے رسول! میری ماں مر گئی ہے اور
ایک ماہ کے روزے اس کے ذمہ تھے۔ الحدیث ۱۰ اس حدیث کے کئی طرواق ہیں اور الفاظ میں اختلاف ہے اور ایک روایت میں ہے کہ: ایک
آدمی آکر کہنے لگا: میری بہن نے حج کرنے کی نذر مانی تھی اور نساؤ کی روایت ہے کہ: میرا باپ مر گیا اور حج نہ کر سکا۔ اور مشغریب
روزہ کے بیان میں بھی اس کا ذکر کر رہا ہے (مجموع ج ۵ ص ۱۱۱)۔

نیز یہ حدیث کہ: ”جو شخص مر جائے اور روزہ اس کے ذمہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے“ لے

نیز کسی نے آپ سے پوچھا: ”میری ماں مر گئی ہے۔ اس نے نذرمانی تھی جسے وہ پورا نہ کر سکی“ آپ نے فرمایا: ”اب اس کی طرف سے تو اسے پورا کر“ لے

اور علماء اور بڑے لوگوں نے ان احادیث کے متمضیٰ کے مطابق ہی بات کی ہے۔ اور ان میں ایک عمت اس طرف نہیں گئی جو عمل کے سبب کے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مومہوب لاجس کو عمل سبب کیا جائے، کہ اللہ کے ہاں اس کا فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ سب بائیں اس پہلو پر ولایت کر رہی ہیں جو اس نوع میں مذکور نہیں ہوا۔ اور یہ بات واضح ہو گئی کہ مذکورہ کلیہ کی بابت جو کچھ گزر چکا ہے وہ عموم پر نہیں۔ لہذا صحیح نہ ہوا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک ایسا قاعدہ ہے جو ایسے قاعدہ کی طرف لوثا ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور وہ دوسرے کی طرف سے صدقہ کا قاعدہ ہے، کیونکہ جب کوئی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے اس کا قصد کرتا ہے تو یہی بات صدقہ اور اس کے حکم کی تعمیل بن جاتی ہے، لہذا جب کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے صدقہ کرتا ہے تو یہ صدقہ متصدقی عنہ (جس کی طرف سے صدقہ کیا جا رہا ہے) کو کفایت کرتا اور اسے فائدہ دیتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ مر چکا ہو۔ تو یہ ایک عبادت ہے جس میں نیت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی تائید فرضی صدقہ یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی سے ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دوسرے کی طرف سے زکوٰۃ ادا کرنا جائز بھی ہے اور اس دوسرے سے کفایت بھی کر جاتا ہے۔ اور زکوٰۃ نازہی سے منسک ہے۔ لے

تیسری بات یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک اور قاعدہ بھی ہے جو متفق علیہ یا اس کے لگ بھگ ہے اور وہ ہے قتل خطا کی صورت میں عاقلہ کا دیت کے بار کو اٹھانا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تلف تو زید کرے اور

لے اسے شخص اور ابو داؤد نے روایت کیا۔ (تیسری)

لے ”میری ماں مر گئی اور اس نے نذرمانی تھی تو کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھوں؟“ آپ نے فرمایا: ”بھلا تیری ماں پر قرضہ ہوتا جسے تو چکا۔ تیری تو کیا میں اس کی طرف سے ادا ہو جاتا؟“ وہ کہنے لگی: ”ہاں“ آپ نے فرمایا: ”تو چرا تیری ماں کی طرف سے روزہ رکھو۔ اسے تیسری میں پانچوں سے نکالا۔“

لے جملہ ضابطہ ہے جو اس اشکال کو مضبوط کرتا ہے تاکہ وہ ایسے امور میں بھی جاری ہو جن میں مالی امر کا شائبہ تک نہیں۔

لے اس کے مخالف فقہوں سے ہی لوگ ہیں۔ یہ اختلاف اعلام الموقعین میں ملاحظہ فرمائیے۔

اس کا تاوان عمر و بھر سے۔ یہ نیابت نہیں تو اور کیا ہے؟ اور ایسے نعتی امر میں ہے جس میں عقل کو دخل نہیں۔ علاوہ ازیں امام بھی قرأت اور بعض ارکان نماز مثلاً قیام کے سلسلہ میں معتدی کی نیابت کرتا ہے۔ سجدہ ہجو کے سلسلہ میں بھی امام معتدی کی نیابت کرتا ہے اس لحاظ سے کہ اس کی طرف سے اُسے اٹھا رہا ہے۔ دوسرے کے لئے دُعا کرنے کا بھی یہی معاملہ ہے کیونکہ اس کی حقیقت تو اللہ کے لئے منضوع اور اس کی طرف توجہ ہے اور دوسرا عبادت کے مقتضی سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو پیدا کیا جو بالخصوص مومنوں کے لئے اور بالعموم اہل زمین کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے والدین کے لئے استغفار کرتے رہے تا آنکہ یہ آیت نازل ہوتی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ (۹۷/۱۲)

نبی کے لئے اور مومنوں کے لئے یہ اُلٹی نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے استغفار کریں۔

اور آپ نے عبداللہ بن ابی کے بارے میں فرمایا: میں تیرے لئے استغفار کرتا رہوں گا تا آنکہ اس سے منع کر دیا جاؤں۔ صحیحی کہ یہ آیت نازل ہوئی۔

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَلَّمَ

آپ ان مشرکوں کے لئے دُعا سے مغفرت کریں یا نہ کریں۔ (۹۷/۱۲)

لے روح المعانی میں اس آیت کی تفسیر میں ہے کہ عبداللہ دیر صحابی ہیں، یہ عبداللہ بن ابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپ اس کے باپ (عبداللہ بن ابی) کے حق میں استغفار کریں۔ تو آپ نے دُعا سے مغفرت کی تو یہ آیت نازل ہوئی۔

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ

ان مشرکوں کے لئے استغفار کریں یا نہ کریں۔ اگر آپ ای کیلئے (ستر بار بھی) استغفار کریں۔ (۹۷/۱۲)

تو ایسے فرمایا کہ میں ستر سے زیادہ دفعہ بھی استغفار کروں گا تو یہ آیت اتری سَوَاءٌ عَلَيَّمْ هَذَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ

آپ ان کے لئے خواہ استغفار کریں یا کریں برابر ہیں۔ (جہ) مفسرین کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اسی پر وارد ہمارے اور اس کے مقابل یہ ہے کہ یہ سب منافقوں کے لئے ہے انہوں نے عبداللہ بن ابی کی بات آپ کا یہ قول کہ میں تیرے لئے بخشش کرتا رہوں گا تا آنکہ اس سے منع نہ کیا جاؤں، نقل نہیں کیا۔ انہوں نے صرف وہ بات ذکر کی ہے جو ابوطالب کی وفات کے وقت ابوجل کا کلام سننے سے تعلق رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب سے وہ کچھ نہ سنا جو آپ اس کی تیر خواہی کے لئے کہہ رہے تھے اور ابوطالب جاہلیت کے دین پر ہی آڑ گئے تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ

علامہ اوس نے اس کی نسبت بخاری، مسلم اور بہت سے ائمہ کی طرف کی ہے اور یہی صحیح ہے بخلاف اس کے جو بعض روایا میں ہے کہ یہ آیت ایک والدین کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی سے آپ کو معلوم ہوا کہ اگر موت کی کلام کے لئے پہلی آیت اور حدیث میں کیا دلیل ہے۔

نیز یہ آیت نازل ہوئی :-

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُنَّ مَا تَأْتِي أَبَدًا - ان مشرکوں کی کبھی بھی نماز جنازہ ادا نہ کیجئے۔

ہرگز کو مشرکین کے لئے دُعا سے مغفرت سے منع کیا گیا تھا تاہم آپ زندہ مشرکوں کے لئے استغفار سے

نہ لڑے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ^{سلہ}

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - اے اللہ میری قوم کو بخش دے کیونکہ وہ جانتے نہیں۔

اور غالباً دوسرے کے لئے دُعا کے بارے میں امت کے دین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ضرورت

ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر بدنی اعمال عبادت کی قسم سے نہ ہوں تو ان میں نیابت درست ہوتی ہے

اسی طرح بعض بدنی عبادت میں بھی درست ہو سکتی ہے۔ اگرچہ یہ عبادت انسان پر واجب عین میں

اور اسی طرح مالی عبادت بھی۔ ان میں سے پہلے غیر پر جہاد ہے کہ اس تکلف کے لئے کسی دوسرے

کو نائب مقرر کرنا جائز ہے، خواہ وہ مقرر کرنے سے نائب ہو یا بغیر مقرر کئے ہو جبکہ امام اس کی اجازت

دے اور جہاد عبادت ہے۔ توجیب ایسے اعمال میں نیابت جائز ہے تو باقی اعمال مشروع میں بھی جائز ہونا

چاہئے۔ کیونکہ یہ سب کام مشروع ہیں۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اعمال تکلیفیہ کا انجام یہی ہے کہ ان کا بدلہ دیا جائے۔ اور کبھی انسان

کو ایسے کام کا بھی بدلہ مل جاتا ہے جو اس نے کیا نہیں ہوتا۔ خواہ یہ بدلہ اچھا ہو یا بُرا ہو۔ اور یہ ایسی

اصل ہے کہ مجموعی طور پر متفق علیہ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم وہ مصائب ہیں جو کسی کی جان، بیوی، اولاد یا عزت پر نازل ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی

کے سبب کے نتیجے میں نازل ہوں تو اس شخص کی برائیاں ان سے دور کر دی جاتی ہیں۔ اور وہ اس کو

لے متاوی نے اسے کنز العمال میں ہزار سے نکالا۔

مثلاً یہ محل نزاع نہیں لیکن مؤلف اسے اس لئے لایا ہے تاکہ اشکال کے میدان کو فراخ کرے۔ وہ یوں کہ اس کے مشروع

ہونے کی وجہ سے اس میں نیابت جائز ہے تو پھر جو چیز بھی مشروع ہوگی اس میں نیابت جائز ہوگی۔ اور عبادت بھی مشروع

ہیں۔ یہ بھی منفی نہ رہے کہ اس وجہ میں جو چیز اہم ہے وہ جہاد کے عبادت ہونے کی جہت سے متعلق ہے۔ رہی مجرد مشروریت

جسے وہ اس لئے لایا ہے کہ اسے تیس یا کچھ علت کی طرح بنا دے تو یہ کمزور دلیل ہے۔

تھ یعنی کسی دوسرے کا سبب اور مؤلف کے بغیر کتاب کا مطلب ہے کہ وہ محض اللہ کی طرف سے ہو۔

دوسرے کے اجر سے لیتا ہے اور دوسرا اس کا بارِ گناہ اٹھاتا ہے۔ اگرچہ اس نے یہ کام نہ کیا ہو۔
 پر جانیکہ وہ اس کا دکھ پائے۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ والی حدیث ہے جو قیامت کے دن مفلس
 کے بارے میں ہے۔ اور اگر یہ بغیر کسب کے ہو تو وہ کفار سے ہوں گے یا کفار سے اور بدلے۔ اور جیسے
 اس شخص کے بارے میں آیا ہے جو کوئی درخت لگاٹے یا کھیتی بوٹے جس سے انسان یا حیوان کھانے
 تو اس کے لئے اجر ہے۔ اور اس شخص کے بارے میں جس نے اللہ کی راہ میں گھوڑا باندھا جس نے کسی
 چراگاہ یا باغ سے کھایا یا کسی نہر سے پانی پیا یا کوئی بلندی یا دو بلندیاں طے کیں جبکہ مالک کا یہ ارادہ
 نہ تھا کہ ایسا ہو تو یہ سب کچھ مالک کے لئے نیکیاں ہوں گی۔ اور باقی تمام امور کی بھی یہی صورت ہے
 جو اس معنی میں وارد ہیں۔

دوسری قسم وہ نہیں ہیں جو اعمال تک نہیں پڑھتیں جیسا کہ آیا ہے۔ اگر کسی شخص کو عذر جہاد یا مات کے قیام
 سے روک دے تو یہ سب کچھ اس کے لئے لکھ دیا جاتا ہے۔ باقی تمام اعمال کا بھی یہی حال ہے۔ حتیٰ کہ

لہ غالباً اصل میں یوں تھا وان لدر یصلہ بئذ لکھ ڈاگر چہ اسے اس کا علم نہ ہو تاکہ اسے اپنے اس قول فضلًا عن ان
 یجد اللہ وہ جانیکہ وہ اس کا دکھ پائے، ہے ملاوے۔

لے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم جانتے ہو کہ مفلس کون ہوتا ہے؟ صحابہ کہنے لگے: ہم میں سے
 مفلس وہ ہے جس کے پاس نہ کوئی دام ہرگز نہ سازو سامان۔ تو آپ نے فرمایا: تیری امت سے مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن نماز، روزے اور
 زکوٰۃ سب کچھ لے کر آئے گا۔ اب ایک شخص آئے گا جسے اس نے گالی دی ہوگی کسی کو تہمت لگائی ہوگی کسی کو مال کھایا ہوگا کسی کا خون
 بہایا ہوگا اور کسی کو مارا ہوگا۔ پھر اس کی نیکیاں اس شخص کو بھی دے دی جائیں گی اور اس دوسرے تیسرے کو بھی پھر حقوق ادا کرنے سے پیشتر
 کی نیکیاں ختم ہو جائیں تو فقہاروں کے گناہ اس پر ڈال دیئے جائیں گے پھر اسے جنہم میں بھینک دیا جائے گا! لے سلم، ترمذی کے علاوہ دوسروں بھی روایت کیا
 ہے۔

لہ غالباً یہ روایت بالسنی ہے اور نہ جو کچھ پانچوں مسئلہ کی دوسری فصل میں گزری ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کا قول ولہ یروا ان
 یكون ذلک جو جو بولنے کے قصوں کی طرف راجع ہے وہاں ہی بات تو اشکال کا محور ہے۔ کیونکہ اگر اس سے آپ کا کسی بات کا قصد ہوتا
 تو اس میں ایسی کوئی بات نہ تھی جس پر یہاں اعتراض ہو سکتا ہے۔ مالک ابو داؤد اور نسائی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا: جس
 شخص پر بھی رات کی نماز کے وقت نیند غالب آئے تو اس کے لئے اس کی نماز کا اجر لکھ دیا جاتا ہے اور اس کی نیند اس پر صدقہ ہے۔ اور سلم نے حاجز سے
 روایت کیا کہ آپ نے فرمایا: مدینہ میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو (جہاد میں) نہ تمہارے ساتھ چلے نہ کوئی داوی طے کی مگر وہ تمہارے ساتھ ہیں۔
 انہیں مرض نے روک رکھا ہے۔ اور بخاری نے تھوڑے سے نقلی اختلاف کے ساتھ اسے روایت کیا۔ اور سلم کی ایک اور روایت وینع
 سے ہے جس میں مذکور ہے کہ: وہ ہمیں اجر میں شریک بنا لیتے ہیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو یہ تمنا رکھتا ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ فلاں شخص جیسا مثل کرتا کہ "وہ دونوں اجر میں برابر ہیں۔ اور جو دوسری قسم کے لوگ ہیں تو وہ وبال میں بھی برابر ہیں" اور حدیث ہے۔

من هَتَرَ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَمْلِكْهَا
كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ ۲
اور دوسری حدیث:

جس نے نیکی کا ارادہ کیا مگر اس پر عمل نہیں کیا تو اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے۔

وَالْمُسْلِمَانِ يَلْقَوَانِ بَيْنَهُمَا
اور خود مسلمان اپنی تلواریں بے نیام کئے آپس میں ملتے ہیں
الحدیث ۱۰۰ اس کے علاوہ بھی ایسے دلائل ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ محض نیت کی بنا پر وہ مکلف شمار ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ عامل کے لئے اجرا در وبال ہوتا ہے۔ توجیب وہ عامل کی طرح ہو گیا حالانکہ وہ عامل نہیں تھا، نہ ہی اس کی طرف سے کسی دوسرے نے عمل کیا، تو اس سے تو یہی بہتر ہے کہ وہ اس عامل کی طرح ہو جس نے کسی دوسرے کو عمل پر ناسب مقرر کر رکھا ہے۔

اعترض کا جواب ان تمام باتوں میں بہت لمبے چوڑے غور و خوض کی ضرورت ہے۔ اگرچہ بعض علمائے ان باتوں میں نیابت کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔

صدقہ کا معاملہ تو یہ ہے کہ اگر ہم دوسرے کی طرف سے صدقہ کے قاعدہ کو عبادت شمار کر بھی لیں تو

لے اسے ترغیب میں ابن ماجہ سے نکالا۔ اور اس میں ایک دوسری روایت احمد اور ترمذی سے ان الفاظ سے ہے، "ان دونوں کا اجر بھی برابر وبال بھی برابر" لہذا یہ حدیث کا ٹکڑا ہے۔ جسے فقہین نے روایت کیا۔

لَمَّا إِذَا اتَّقَى الْمُسْلِمَانِ بَسِيْقِيهِمَا قَتَلَ
احدہما صاحبہ فالقاتل والمقتول فی النار۔
جب دو مسلمان اپنی تلواریں بے نیام کئے ایک دوسرے کو طعن پھرا کر دوسرے کو قتل کرے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں۔

صحیحانے عرض کی اسے اللہ کے رسول اقبال کی بات تو سمجھ میں آئی ہے مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟ آپ نے فرمایا: اس لئے

کہ وہ بھی اپنے ساتھی کو قتل کرنے پر رضی تھا: اسے جامع صغیر میں احمد، بخاری، ابوداؤد اور نسائی سے نکالا۔

کلمہ یعنی اس لئے کہ اس وقت نیت موجود ہوتی ہے اور کبھی نیت کرنے والا اسے فصل کے ساتھ حاصل کرتا ہے اگرچہ وہ کوئی دوسرا ہوادر یہ بات صاف ہے۔ جبکہ ہم مؤلف کے قول فاذا کان کالعاصل الخ کو محض دوسری قسم کی طرف ٹوٹائیں۔ اولاً یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلی قسم والا کوئی کام کرتا ہے اور اس کا نتیجہ کچھ نہیں ہوتا اور نہ ہی مؤلف نے اس کی وجہ استدلال واضح کی ہے۔ ہاں جب ہم اسے دونوں قسموں کے لئے لڑاتے ہیں تو کبھی پہلی قسم بھی اس کا نتیجہ ثابت رہتا ہے لیکن دوسری قسم کے اعمال کے لئے مؤلف کے بیان کا اندازہ پہلی قسم کو بڑھاد رکھنے کے لئے دلیل بن جاتا ہے۔

بھی یہ نیابت کے باب سے نہیں جبکہ ہماری بحث اس میں ہے کہ عباوی امور میں نیابت اس حیثیت سے ہو کہ عبادت میں تقرب الی اللہ اور اس کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اور دوسرے کی طرف سے صدقہ تو مالی تصرفات سے متعلق ہے لہذا یہ خارج از بحث ہے۔

رہا دعاء کا قاعدہ تو یہ واضح بات ہے کہ دعائیں نیابت نہیں۔ کیونکہ وہ دوسرے کے لئے شفا بخش ہوتی ہے۔ لہذا وہ بھی اس باب سے نہیں۔

رہا بدنی اور مالی اعمال میں نیابت کا قاعدہ تو یہ معقول مصالح پر مبنی ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جس میں نیت کی شرط نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر منوب عندہ (جو نائب بنا رہا ہے) قربت کی نیت کہے جس کے لئے اس میں سبب موجود ہو تو اسے اس کا اجر ملے گا۔ کیونکہ عبادت اس سے صادر ہو رہی ہے، نائب سے نہیں۔ اور محض تصرف پر نیابت ایک ایسا امر ہے جو مال نکالنے کے تقرب سے خارج ہے۔ اور جہاں اگرچہ ان اعمال سے ہے جو عبادت میں شمار ہوتے ہیں۔ اس صورت میں وہ حقیقتاً معلوم المعنی ہوگا۔ جیسے باقی تمام فروض کفایت میں مجوز دنیا کے لئے مصالح ہیں لیکن جہاد کرنے والے کو اخروی اجر صرف اسی صورت میں ملے گا جبکہ وہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور علاقے مکہ اللہ کا قصد کرے۔ اور اگر دنیا کا قصد کرے گا تو یہی اس کا حصہ ہے۔ لہذا جہاد کی مصلحت برقرار رہتی ہے۔ جیسا کہ بالعموم اور سبھی عن المنکر کا قاعدہ ہے۔ اور جہاد و اسی کی ایک شاخ ہے کیونکہ بعض علماء نے جہاد میں عملی نیابت کو ناپسند کیا ہے اس لئے کہ اس میں تکلف متاع و نیوی کے لئے اپنے نفس کو بربادی کیلئے پیش کرنا ہوتا ہے۔ اور اگر ہم یہاں یہ فرض کر لیں کہ مالی سے تقرب کا قصد ہے تو اس لحاظ سے اس میں نیابت اصلی طور پر درست نہ ہوگی۔ لہذا یہ بھی ایسی اصل ہے جس میں کوئی اعتراض نہیں۔

اور مصائب نازلہ کی بات یہ ہے کہ عبادت گزار میں وہ نیابت سے متعلق نہیں۔ اجرا و کفرانہ تو اس مصیبت کے بدلے ہوتا ہے جو لے سہنچتی ہے نہ کہ کسی خارجی امر کی وجہ سے۔ اور ظالم کی نیکیاں مظلوم کو دے دینا یا مظلوم کی برائیاں ظالم پر ڈال دینا تاوان کے باب سے ہے۔ گویا وہ معاوضات ہیں۔ کیونکہ اخروی بدلے تو اجرا اور وبال کی صورت میں ہی ہوتے ہیں وہاں دینار و درہم تو نہ ہونگے۔ اور نیاں اسکی تضا کا وقت گزر چکا۔

اور درخت لگانے یا کھیتی کا مسئلہ مالی مصائب سے متعلق ہے اور اس دانسان یا جانور سے احسان کے باب سے ہے اگر یہ بات اس کے مالک کی پسندیدگی کی بنا پر ہو۔

اور اعمال سے عاجز رہنے کا مسئلہ ان اعمال کی جزاء کی طرف لڑھکتا ہے جو اعمال سے بلا نیابت مختص ہیں۔ اور اگر اسکی نیت کی بنا پر اسے ایسا بدلہ ملتا ہے جیسے اسنے عمل کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہربانی

ہے معہذا سن دنیا میں احکام صرف ظاہر پر چلتے ہیں۔ اسی لئے اس شخص کے بارے میں جو فرضی عبادت کا جزئیہ اور اسکی نیت یہ ہے لاگروہ اسے کر سکتا تو ضرور کرتا، کہا جاتا ہے کہ اسے عمل کا اجر ملے گا۔ معہذا یہ بات اس سے اس نفا کو ساقط نہیں کرتی جو اس کے وراثت کے درمیان ہے اگر وہ عبادت ایسی ہے جسکی قضا لازم ہو جیسا کہ اگر وہ یہ تمنا کرے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے یا چوری کرے یا کوئی برائی کرے مگر وہ اس پر قادر نہ ہو تو اسے لئے اس عمل کا وبال ہوگا۔ لیکن دنیا میں وہ ایسا شمار نہ ہوگا جیسا کہ اسنے اس پر عمل کر لیا جتنی کلاس کا وبال اس پر ایسے ہی واجب ہوگا جیسے حقیقی فاعل پر واجب ہے گا۔ گویا کسی چیز میں نیابت نہیں۔ اولاً گویا نیابت فرض کر لی جائے تو نائب تو وہی کسب ہے جس کے عمل کا وبال بھی اسی پر ہوگا اور اس کا اجر بھی اسی کو ملے گا۔ گویا یہ ایسے تو اعدیں جنہیں جتنا دھایا جائے اتنا ہی وہ جڑ پکڑتے ہیں۔

اب ہم سوال کے ابتدائی حصہ کی طرف آتے ہیں کیونکہ جس نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے اسکا وہی سہارا زندہ کے رونے سے میت پر عذاب تلنے والی حدیث سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اسے اہل عرب کی عادت پر محمول کیا جائے کہ جب کسی مرخص کو اپنی موت کا گمان ہونے لگتا تو وہ اہل خانہ کو میت پر رونے کی ترغیب دیتا تھا۔ رہی سَنَ سُنَّ سُنَّہُ والی حدیث اور ابن آدم الاول والی حدیث اور تین صورتوں کے علاوہ انقطع عمل والی حدیث اور اس سے ملتی جلتی روایات، تو ان میں بدلہ اجر پانے والے یا وبال اٹھانے والے کے عمل کی طرف لوٹتا ہے۔ کیونکہ ایسے اعمال میں وہی پہلا شخص ہی اولاً سبب بنتا ہے۔ گویا مستببات سبب کی راہ پر ہی چلتے ہیں۔ لہذا بدلہ کا کچھ حصہ اس ابتداء کرنے والے شخص کی راجح ہوتا ہے جو اسکے اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ دوسرے مستبب (اس سبب کو اختیار کرنے والے) کے عمل کی وجہ سے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اسی مفہوم کی طرف لوٹتا ہے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَآبَتُهُمْ وَوَالِدُهُمْ (۵۲/۲۵) اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ان کے پیچھے چلی۔ کیونکہ کھٹ کی اولاد بھی اس کا کسب ہے لہذا اگر وہ کوئی نیکی کا کام کرے گا تو گویا اس کی نسبت اس کے باپ کی طرف ہوتی۔ اسی لحاظ سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

مَا أَعْنِي عَنْكَ مَالُكَ وَفَاكْسَبَ (۱۱۱/۴) اسکو نہ اس کے مال نے کچھ فائدہ دیا اور نہ اس کماٹی نے۔ کی تفسیر کی گئی ہے کہ لڑکا بھی اس کا کسب ہے، لہذا کچھ تعجب نہیں کہ وہ باپ کے مقام کی طرف لوٹے اور اس کی آنکھ ٹھنڈی کرے جیسا کہ باقی تمام اعمال صالحہ سے اسکی آنکھ ٹھنڈی ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول کا یہی مطلب ہے۔

وَمَا آتَيْنَاهُم مِّنْ شَيْءٍ (۵۲/۲۱) اور ہم نے ان کے عمل میں سے کچھ کمی نہیں کی۔

لے یعنی مضبوط ارادہ کرے لیکن اسکی بڑھی اس کے ارادہ سے خارج امر سے وابستہ ہے۔
 ۲۔ لیکن اس میں اور اس آیت وَأَنْ يَتَّقُوا لِلنَّاسِ الْآلَمَاتِ (۵۲/۲۵) انسان کے لئے وہی کچھ ہے جو اس نے کرکشش کی
 میں برافقت بنا باقی رہ جاتا ہے۔ کیونکہ اولاد اس طرح اپنی کرکشش سے کسی عالمی مرتبہ پر فائز ہونے کی حقدار نہیں رہ سکتی وہ
 آباد کی کرکشش سے ہی رہا ایک سچ سچ ہے۔ یہ حدیث ۲۷۲/۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

اشکال تو صرف باقی احادیث سے وارد ہوتا ہے کیونکہ وہ نیابت پر رہنمائی کرنے والے قلمندہ کے معاوضہ میں نص کی طرح ہیں۔ اسی وجہ سے اس نص میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے جو بالخصوص اس بارے میں قطعی ہے۔ اور یہ روزے اور حج سے متعلق ہے۔ رہاندر کا مسئلہ تو وہ روزے ہی ہوتے ہیں لہذا اندر کا مسئلہ روزوں کی طرف لوٹے گا۔
اس کا جواب کئی امور سے دیا گیا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ ان احادیث میں اضطراب ہے۔ بخاری اور مسلم نے ان کے اضطراب پر تنبیہ کی ہے جنہیں آپؐ اِکْمَال میں ملاحظہ فرمائیے۔ ایسی احادیث اگر اصل قطعی سے نہ گزرائیں تو بھی ان سے احتجاج کمزور ہوتا ہے اور جب وہ ٹکرا بھی رہی ہوں تو کیا صورت ہوگی۔ علاوہ ازیں طحاوی اس حدیث مِّنْ مَّاتٍ وَعَدَيْتِهِ صَوْمٌ صَامَ عِنْدَ وَلِيَّتِهِ (جو شخص مر جائے اور اس کے ذمہ روزہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) کے بارے میں کہتے ہیں۔ کہ یہ صرف حضرت عائشہ کے طریقے سے ہی مروی ہے۔ حالانکہ آپؐ نے اس حدیث کو چھوڑ دیا تھا، اس پر عمل نہیں کیا اور اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ اور اس حدیث کے بارے میں: ایک عورت مر گئی اور اس کے ذمہ نذر تھی، کہا کہ یہ صرف ابن عباس سے مروی ہے اور آپؐ نے اس کی مخالفت کی اور فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔

دوسری بات ان احادیث کے متعلق لوگوں کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جنہوں نے ان میں صحیح روایات کو علی الاطلاق قبول کر لیا جیسے امام احمد بن حنبلؒ اور کچھ لوگوں نے بعض احادیث کو قبول کیا انہوں نے حج میں تو نیابت کو جائز قرار دیا لیکن روزوں میں نہیں۔ اور یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور کچھ ایسے ہیں جو اسے مطلقاً رگ گئے۔ جیسے امام مالک بن انس۔ آپؐ دیکھ رہے ہیں کہ بعض لوگ ان میں صحیح احادیث کو بھی قبول نہیں کرتے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ سوچ و پکار کے لحاظ اس سے استدلال کمزور ہے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ نماز کے بارے میں اس بات پر متفق ہیں جو ابن عربی نے بیان کی ہے اور اگر یہ نیابت حج کے بارے میں لازم ہوتی تو طواف کی دو رکتوں کے مقام پر لازم ہوتی۔ کیونکہ یہ دونوں تبع ہیں اور تبع میں وہ کچھ جائز ہوتا ہے جو اس کے علاوہ نہیں ہوتا۔ جیسے اس درخت کی بیج جسکی پھل سے تباہی (بوند کاری) آئی گئی ہو۔ اور غلام کی اسی کے مال سے بیع۔ اور علماء قطعی اعمال میں نیابت کی مخالفت پر متفق ہیں۔

تیسری بات۔ بعض علماء نے ان احادیث کی یوں تاویل کی جو اس کے اعتبار کے مطلقاً ترک کو

سے: یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

واجب بنا دے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی یہ یہ ہے کہ وہ کسی کو نیکی کا کام کرنے سے منع نہیں کرتے۔ ان علماء کی مراد یہ ہے کہ لوگوں نے انبیاء سے حج اور روزے کی قضاء کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے ان کے سوال کا ایسے ہیلو سے جواب دیا جس میں بھلائی ہو نہ اس لحاظ سے کہ وہ منسوب عتہ کی طرف سے کفایت کرنے والا ہے۔ اور اس قائل (یعنی بعض علماء) نے یوں کہا ہے کہ کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ کام نہیں کر سکتا ہے اور اگر کوئی کرتا ہے تو وہ اس کی اپنی ذات کیلئے ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَأَنْ تَلِيَنَّ لِلدُّنْيَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (۵۲:۳۹) انسان کے لیے وہی کچھ ہے جو اس نے خود گوشش کی۔

چوتھی بات: یہی احتمال ہے کہ یہ احادیث ان لوگوں سے خاص ہوں جنہوں نے ان اعمال میں یہ سبب اختیار کیا جیسے آپ نے جب اس شخص کو حکم دیا کہ وہ اس کی طرف سے حج کرے یا ایسی وصیت کی، یا اس کام میں اس کے لیے گوشش درکاتھی۔ حتیٰ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وَأَنْ تَلِيَنَّ لِلدُّنْيَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ کے موافق ہو جائے اور یہ بعض علماء کا قول ہے۔

پانچویں بات: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول صَامَ عَنْهُ دَلِيلُهُ (اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) اس بات پر محمول ہے کہ روزے میں نیابت درست ہے۔ اور روزہ سے مجازاً روزے کا صدقہ مراد ہے کیونکہ کبھی توقفنا کسی شخص کی قضاء دی جا رہی ہے، کی مانند ہوتی ہے اور کبھی مکلف کی معذوری کی صورت میں اس کے قائم مقام کی مانند ہوتی ہے اور روزوں میں یہ قائم مقام کھانا کھلانا ہے اور حج میں وہ نفقہ (تخریج) ہے جو اس شخص کی طرف سے ہو گا جس کی طرف سے حج کیا جائے یا اس سے ملتی جلتی چیزوں میں بھی ایسی ہی صورت ہوتی ہے۔

چھٹی بات: ایسی احادیث اپنی قلت کے باوجود ایسی اصل سے معاوضہ کرتی ہیں جو شریعت سے ثابت یقینی ہے۔ یہ حدیثیں نہ لفظی تو اتنی کی حد کو چھپتی ہیں اور نہ معنوی کی حد کو۔ لہذا ظن یقین کے مقابل نہیں ٹھہر سکتا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ خبر واحد پر صرف اس وقت عمل کیا جائے گا جب کہ وہ کسی یقینی اصل سے معارض نہ ہو۔ اور یہ اصل امام مالک بن انس اور امام ابوحنیفہ کی ہے اور یہی وہ وجہ ہے جو اس بحث کا کلمتہ ہے۔ اور یہی اس میں مقصود ہے اور اس کے سوا جو جواب ہیں وہ ان احادیث سے تسک کے مقتضی کو کمزور بناتے ہیں۔ اور یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ اس اصل کا اخذ خوب ہے۔ وباللہ التوفیق۔

لے لیکن یہ تاویل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بعید ہے۔

ارایت لہوکان علی ایلیک دین — مجلہ دیکھو۔ اگر تبار سے باپ پر قرضہ ہوتا تا انکار آپ نے فرمایا
الی ان قال — فدین اللہ الحق ان یقضی۔ تو اللہ کا قرضہ زیادہ مستحق ہے کہ اسے پچایا جائے۔

فصل

اس موضوع سے متعلق ایک مسئلہ میں غور و فکر باقی ہے اور وہ ثواب ہبہ کرنے کا مسئلہ ہے۔ جس میں اختلاف ہے۔ بالغین (منکرین) اس کی دو وجوہ پیش کرتے ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ہبہ کسی مخصوص چیز کا ہی درست ہے اور وہ چیز مال ہے۔ رہا اعمال کے ثواب کا ہبہ تو یہ جائز نہیں۔ اور جب اس کے لئے کوئی دلیل ہی نہ ہو تو ایسا قول کیسے درست ہو سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع کی وضع کے لحاظ سے جزاء و سزا ایسے ہی ہیں۔ جیسے سببیت بالنسبت اپنے اسباب کی طرف ہیں۔ قرآن میں کچھ بتلاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ

یہ اللہ تعالیٰ کی حدیں ہیں۔ اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا تو اللہ اسے باغوں میں داخل کرے گا۔

پھر فرمایا:

وَمَنْ يُعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ
حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا

اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی حدود سے تجاوز کرے گا تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

جَزَاءُ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۵۹/۲۲)
أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

یہ اس چیز کا بدلہ ہے جو وہ عمل کرتے رہے۔ جو تم عمل کرتے رہے ہو اس کے بدل جنت میں داخل ہو جاؤ۔ (۱۹/۳۲)

اور ایسی بہت سی آیات ہیں اور یہ بھی مقبوعات کی طرف بالنسبت توابع کی طرح ہیں جیسا کہ بیع کے عقد کے ساتھ خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہے اور عقد نکاح کے ساتھ شرمگاہ مباح ہے۔ اس میں ہکلف کا کچھ اختیار نہیں۔ معذواہ عامل پر اللہ تعالیٰ کی محض مہربانی ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو جزاء و سزا کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں عامل کو نہ کچھ پکارا ہو اور نہ اختیار اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں اندریں صورت اس میں تصرف بھی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ تصرف تو اختیاری ملکیت کے توابع سے ہے۔ جب کہ بدلہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ لہذا جس چیز میں عامل کی ملکیت نہیں اس میں تصرف درست نہیں جیسا کہ کسی دوسرے کے لیے بھی تصرف درست نہیں۔

دوسرے لوگ ثواب ہبہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ بھی دو وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شرعاً میں اس کے دلائل وہی دلائل میں جہاں اس کے توابع میں ہے کے جواز پر ہیں۔
 وہ یا تو اس کے عموم یا اطلاق کے تحت داخل ہوں گے اور یا پھر برقیاس سے۔ کیونکہ مال اور ثواب میں سے ہر ایک ماہی تو لا
 عوض بدلہ ہے تو جسے ایک میں یعنی مال میں جہاں ہوگا ویسے دوسرے میں بھی یعنی ثواب میں جہاں ہوگا۔ اور دوسرے
 کی طرف سے صدقہ کے بارے میں یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ ثواب کا پہلے ہے۔ دوسری کوئی بات اس میں
 درست نہیں۔ پھر جب یہ صورت ہو تو دلیل کا پایا جانا درست ہو اور اس کی ممانعت کی کوئی وجہ باقی نہ رہی۔

دوسری وجہ اعمال کا جہل کے ساتھ یوں ہونا ہے جیسے مسببات اسباب کے ساتھ ہیں اور توابع
 مقبرعات کے ساتھ۔ جو اس عامل کے لئے ملکیت کی صحت کا تقاضا کرتے ہیں جیسا کہ دینی امور میں یہ
 درست ہوتی ہے اور جب ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ میں تصرف درست ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ ثواب کی ملکیت نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مال کی ملکیت ہوتی ہے کیونکہ وہ
ایک شبہ : تصرف اخروی زندگی میں ہی ہوتا ہے اور وہ مال کی نعمتوں کا حصول ہے اور اس وقت
 تو اس سے کوئی چیز ملک نہیں ہوتی یا پھر یہاں بھی اس کا کچھ حصہ ملک ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اللہ تعالیٰ
 کے اس قول کا اقتضاء ہے۔

مَنْ مَكَانًا صَالِحًا زَكَرَ إِذْ أُنزِلَتْ
 وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَكُنْ مُصِيبًا حَيَاتِهِ
 طَيْبَةً ﴿۱۶/۹۷﴾

مرد ہو یا عورت یا کوئی اچھے عمل کرے اور وہ
 مومن ہو تو ہم اسے پاکیزہ زندگی سے زندہ
 رکھیں گے۔

تقریباً آخرت میں جزائے مومنوں میں ہے یعنی اسے دنیا میں ایسی پاکیزہ زندگی ملے گی جس میں کوئی ٹھیکار
 اثر انداز نہ ہو جیسا کہ آخرت میں بھی دائمی نعمتیں حاصل ہوں گی۔ تو ایسی کوئی بات نہیں جو اسے اب مالک بنائے
 تاکہ اس کا یہ درست ہو سکے۔ تو یہ صرف اموال ہی ہیں جن کا اس وقت قبضہ اور ملکیت ہو سکتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ جہاں فی نفسہ ملکیت نہیں ہوتی تاہم گمان اغلب یہی ہے
جواب : کہ وہ اللہ کے ہاں رکھی جاتی ہے اور مالک بنانے سے اس کی ملکیت برقرار ہو
 جاتی ہے اگرچہ وہ اس وقت کام نہیں آتی اور ملکیت ہونے سے قبضہ لازم نہیں۔ اور جب مال
 میں ایسی بات درست ہے اور اس میں ہر وغیرہ سے تصرف درست ہے تو ہمارا زیر بحث مسئلہ

لے : یہاں گزر چکا ہے؟ جو کچھ پہلے گزر چکا ہے وہ تو مال تصرف کے باب سے ہے۔ گویا اس نے مال اسے دے دیا
 جس پر وہ صدقہ کر رہا ہے اور صرف اس کام میں اس نے اس کی طرف سے نیابت کی ہے گویا اسے اس نے مال کا مالک
 بنا دیا۔ اور ثواب تو دوسری چیز ہے
 لے : یعنی اس کے باب سے اور اس سے ملتی جلتی۔

بھی درست ہو گیا۔ پھر کبھی قائل یوں کہتا ہے کہ میں نے فلاں سے جو رشہ پایا ہے اسے فلاں کو سبب
 کر دیا۔ نیز کہتا ہے کہ اگر میرا وکیل میرے لئے غلام خریدے تو وہ آزاد ہے یا میرے بھائی کے
 لئے سبب ہے اور اسی سے دوسرے ملتے جلتے امور ہیں۔ اگرچہ اس سے اس کے قبضے سے کچھ بھی
 حاصل نہ ہوا ہو۔ اور جیسے وکیل کا اس کام میں تصرف درست ہے۔ جس میں اسے وکیل بنایا گیا ہے
 خواہ اسے منکر نہ جانتا ہو چہ جائیکہ وہ اسے وکیل کے ہاتھ سے قبضہ ہی لے لے۔ اسی طرح اس کام
 میں بھی تصرف درست ہے جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے اور اللہ تو ہر چیز پر وکیل ہے۔ ان تصریحات
 سے ثواب کے سبب کے بارے میں دونوں نظریات کا منفر کھل کر سامنے آ گیا۔ اور اللہ ہی راہِ ثواب
 کی توفیق دینے والا ہے۔

آٹھواں مسئلہ

اعمال میں شارع کے مقصود میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مکلف اس پرہیزگی کرے اور اس پر دلیل واضح ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ۔ (۲۲/۴)

مگر وہ نمازی جو اپنی نماز پر ہمیشگی اختیار کرتے ہیں۔

نیز فرمایا: يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ (نماز قائم کرتے ہیں) اور اقامت صلوات کا معنی اس پر ہمیشگی کرنا ہے جہاں بھی نماز کی نسبت اقامت کی طرف ہے تو اس کی یہی تفسیر کی گئی ہے۔ اور یہ سب کچھ مدح کے موقع پر آیا ہے جو شارع کے اس طرف قصد کی دلیل ہے اور بہت سے مقامات پر اس کا صریح حکم آیا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (۲۲/۳) اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

اور حدیث میں ہے:

أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ لَهُ

اللہ کے ہاں سب سے محبوب عمل وہ ہے جس پر عامل ہمیشگی کرے اگرچہ وہ تھوڑا ہو۔

نیز آپ نے فرمایا:

خُدُّوْا مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمِيلَ حَتَّى تَمَلُّوْا۔

اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو کیونکہ اللہ (اجر دینے سے) سیر نہیں ہوتا تم ہی (عمل کرتے کرتے) سیر ہو جاؤ گے۔

لہ یعنی ایسی عبادات کے اعمال جن کے اسباب بار بار پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اس سال نصاب حاصل ہونے سے زکوٰۃ واجب ہوئی لیکن اس کے بعد سال کے کسی حصہ میں نصاب حاصل نہ رہا تو زکوٰۃ نہ ہوگی اسی طرح زکوٰۃ کے علاوہ دوسری عبادات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسباب مذکورہ عبادات میں ظاہر ہیں۔

لہ اسے تیسیر نے چھٹیوں سے ان الفاظ سے روایت کیا:

أحب الاعمال الى الله تعالى ما دام وان قل الله کے ہاں پسندیدہ عمل وہ ہے جو ہمیشہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو۔ اور یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی عمل کرتے تو اسے قائم رکھتے۔ اور آپ کا عمل ہمیشہ ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں شارع کا عبادات کے لئے وقت مقرر کرنے سے خواہ یہ عبادات فرائض نہیں یا سنن یا مستحبات ہوں اور ان اوقات کے ظاہری اسباب معلوم ہوں یا وہ کسی دوسری چیز کے لئے اسباب ہوں یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ شارع کا قصد اعمال پر ہمیشگی کرنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے تو ان لوگوں کے بارے میں جو راہب بن گئے تھے، فرمایا ہے:

فَمَا دَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا۔ (۵۴/۲۷) پھر جیسا سے نبھا ہونا چاہیے تھا وہ نہ نبھائے۔
اور ان کا رعایت نہ رکھنا یہ تھا کہ انہوں نے اس طریقہ میں داخل ہونے کے بعد ہمیشگی کو ترک کر دیا تھا۔

فصل

یہیں سے وہ حکم اخذ کیا جاسکتا ہے جو اوراد کے اوقات کے بارے میں صوفیہ نے اپنے پر لازم کر لیا ہے۔ اور دوسروں کو علی الاطلاق ان اوقات کی محافظت کا حکم دیا ہے۔ لیکن انہوں نے ایسے امور پر ہمیشگی کی جن پر دوسروں نے نہیں کی۔ کیونکہ مکلف جب کسی غیر واجب عمل میں داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا حق ہے کہ صرف ابتداءً اس میں داخل ہونے کی سہولت پر ہی نظر نہ رکھے تا آنکہ اس کے انجام پر بھی غور کر لے کہ آیا وہ عمر بھر اسے نبھاہ بھی سکے گا یا نہیں؟ کیونکہ مشقت مکلف پر دو طریقوں سے داخل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ فی نفسہ تکلیف شدید ہو زیادہ ہو یا بوجہل ہو اور دوسرے یہ کہ تکلیف فی نفسہ تو خفیف ہو لیکن اس پر ہمیشگی اسے مشقت بنا لے۔

آپ کے لئے نماز کی مثال کافی ہے جو اپنی اصلیت کے لحاظ سے خفیف ہے لیکن جب ہمیشہ ادا کرنی پڑے تو بوجہل بن جاتی ہے، اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول شاہد ہے:

وَأَسْتَعِينُوا بِالنَّبِيِّ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَيْدَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ۔ (۲/۲۰۰)
اور صبر اور نماز سے مدد لیا کرو۔ بیشک نماز بہت گراں ہے، مگر عاجزی کرنے والوں پر (گراں نہیں)

گو یا اللہ تعالیٰ نے نماز کو کبیرہ قرار دیا حتیٰ کہ اس کے ساتھ صبر کے حکم کو لادیا۔ لیکن ڈرنے کو مستثنیٰ کر دیا کہ ان پر نماز بوجہل نہیں۔ کیونکہ ان کا وصف خوف بتلا یا ہے جو بانگنے والا ہوتا ہے اور امید ایسی چیز ہے جو تیزی پیدا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں یہ باتیں شامل ہیں:

وَالَّذِينَ يُطِئُونَ أَيْمَانَ مَلَكُوا
رَبِّهِمْ - (۲/۲۶)

وہ لوگ جو یقین رکھتے ہیں کہ وہ اپنے پروردگار سے ملنے والے ہیں۔

کیونکہ خوف اور امید مشکل کو آسان بنا دیتی ہیں۔ شیر سے ڈرنے والے کے لئے دوڑ کی تھکن آسان ہو جاتی ہے اور کسی مرغوب چیز کے امیدوار کے لئے لمبی مسافت کم ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کسی فعل میں ہیشگی کے ارادہ سے داخل ہونے کے لئے حکالیف شرعیہ کو توسط پر رکھا گیا ہے اور حرج کو سناظ کر دیا، اور سختی کرنے سے روک دیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَيِّبٌ قَادٌ غَلٌّ
فِيهِ بَرِّقٌ وَلَا تَبْعُضْ إِلَى نَفْسِكَ
عِبَادَةَ اللَّهِ فَإِنَّ الْمُنْتَبِتَ لَأَرْضًا
قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا بَقِيَ لَهُ

یہ دین متین ہے اس میں نرمی اور آسانی سے نفل ہونا کہ تمہارے دل میں اللہ کی عبادت سے نفرت نہ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ الگ ہو جانے والے نے نہ کوئی زمین طے کی اور نہ جانور پر رحم کھایا۔

نیز آپ نے فرمایا:

مَنْ يَشَاءَ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبْهُ

جس نے اس دین کو سخت بنایا تو وہ اس پر غالب آجائے گا۔

اور یہ سختی دوام کو بھی مشتمل ہے۔ جیسا کہ فی نفسہ اعمال کی سختی کو مشتمل ہے۔ اور اس مفہوم میں بہت دلائل ہیں۔

نواں مسئلہ

شرعی مکلفین کے مطابق کلیہ عام ہے جس کا معنی یہ ہے کہ شریعت اپنے احکام طلبیہ میں سے

تھے یہ اصل اباحت پر غلبہ پیدا کرنا ہے۔ ورنہ یہی ایسا ہی شرعی حکم ہے جس میں کوئی اختصا ص نہیں۔ اب جو احکام طلبیہ کے مقابل میں ان میں کلام باقی رہ جاتا ہے اور وہ وضعی احکام ہیں۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ شارع نے ان سے بچے رہنے کا قصد کیا ہے اگر نازظہر کے وجوب میں زوال کا وقت سبب سے تو یہ عام ہے جس سے کسی مکلف کو مختص نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ تکلیف کی شرط موجود ہے۔ شریعت کے باقی احکام میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔ خطاب الوضیع کا پہلا مسئلہ ملاحظہ فرمائیے۔

کسی حکم کے خطاب میں کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو خاص نہیں کرتی، نہ ہی اپنے احکام کے تحت داخل ہونے سے کسی مکلف کو گھبراہٹ میں ڈالتی ہے۔ اور اس پر دلیل کئی امور ہیں جو واضح ہیں۔

ان میں سے ایک تو تائید ہی نصوص ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ
بَيِّنَاتٍ وَأَوَّلُ آيَاتِنَا
اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لئے خوشخبری دینے
والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔ (۳۶/۲۸)

نیز فرمایا:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ حَبِيبًا
آپ کہہ دیجیے: لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا
رسول (بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ (۴۱/۵۸)

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ - ۱۰
میں ہر گورے اور کالے کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔
ایسی ہی اور نصوص بھی ہیں کہ آپ کی بعثت عامہ تھی، خاصہ نہیں تھی۔ اور اگر تکلیف میں بعض لوگوں
کو چھوڑ کر بعض کو خاص کر دیا جاتا تو آپ تمام لوگوں کے لئے مرسل نہ رہتے۔ اگر اس خاص حکم کی کسی کو تکلیف
لگے کیونکہ اس آیت کا مشورہ معنی یہ ہے کہ: "اور میں بھیجا ہوں آپ کو اس شریعت کے ساتھ مگر تمام لوگوں کے لئے: گو یا شریعت
ایسی چیز ہے جس کی سب لوگوں کے لئے تبلیغ کا حکم دیا گیا ہے اور ایک آیت میں ہے:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ - (۵۴/۹)

یہ تمام شریعت کی تبلیغ کے وجہ پر دلالت ہے۔ ان دونوں میں تطبیق اس مسئلہ میں مطلوب کا تقاضا کرتی ہے۔ وہیں آیات
تو انہیں اللہ نے ایک ہی بنا دیا۔ تو اگر مطلوب کے لئے اس کے افادہ میں توقف کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایسا کوئی مانع نہیں کہ آپ
مرسل تو سب لوگوں کے لئے ہوں لیکن مرسل بہ چیز (شریعت) کو مختلف قسموں میں بانٹ دیا گیا ہو کہ اس کا کچھ حصہ صرف بعض لوگوں
کے لئے ہو۔ اس طرح تو تمام مرسل بہ چیز (شریعت) کی تمام لوگوں کے لئے تبلیغ کے وجہ میں رکاوٹ پیش آتی ہے۔ ان دونوں
آیتوں سے جو کچھ انہذا کیا جا سکتا ہے وہی ہے جیسا کہ ہم نے اسکی طرف اشارہ کر دیا ہے غور فرمائیے اور کھیں کیا جاتا ہے؟ رسول کا حذوف
عموم کی جواز دیتا ہے اور معمول ہمارا قول بھذا الشریعة ہے۔ گویا ان آیات میں سے ہر ایک جہاں مطلوب کا فائدہ ہے وہی ہے۔

اعطيت خمسا لمر يعطهن احد من
الا بسا وقلی کان کل نبی بعث لامتہ خاصۃ
و کتبعت ائی الاحمر والاسود
اسے بھیجن اور نہ انہی نے نکالا۔
مجھے پانچ چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں
ہر نبی خاص اپنی امت کیلئے بھیجا گیا اور میں نے سب کو طرف بھیجا گیا۔

لہذا جن جس سے دوسروں کو خطاب نہیں کیا گیا۔ رہی اس کی تعبیر تو اس سے کچھ سروکار نہیں۔

زدی جاتی تو اسے وہ حکم نہ پہنچایا جاتا۔ لہذا اس خاص حکم میں آپ تمام لوگوں کی طرف مرسل نہ رہتے۔ اور یہ باطل ہے۔ اور جو چیز اس طرف لے جانے وہ بھی ایسی ہی ہے۔ بخلاف بچوں، دیوانوں اور ایسے لوگوں کے جو مکلف نہیں۔ لہذا اصطلاحاً انہیں یہ احکام نہیں پہنچائے گئے اور نہ ہی وہ قرآن میں مذکور الناس کے تحت داخل ہیں۔ لہذا اس میں کوئی اعتراض نہیں۔ اور جو کچھ وضعی خطاب سے منسوب احکام میں سے ایسے لوگوں کے افعال سے متعلق ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں حکم موجود ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے بنائے گئے ہیں۔ گویا بندے ان مصالح میں سے بالنسبت جس بات کے وہ مقتضی ہوں آئینہ ہوتے ہیں۔ اگر شریعت مخصوص پر بنائی جاتی تو وہ علی الاطلاق بندوں کے مصالح کے لئے بنائی ہوئی نہ رہتی بلکہ وہ ایسی ہی ہوتی جیسے اور جس حد تک اس کے مقام پر پہلے گزر چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ شرعی احکام عموم پر ہیں خصوص پر نہیں۔ ان میں صرف استثنیٰ وہی ہے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص تھا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَأَمْرًا يُؤْمِنَةٌ إِنْ دَعَاكَ لِنَفْسِهَا
لِلنَّبِيِّ - أَلِي قَوْلِهِ - خَالِصَةٌ لَكَ
اور کوئی مومن عورت اگر اپنے میں سے بغیر کو بخشن دے
یا - یہ صرف آپ کے لئے ہے دوسرے مومنوں
مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ - (۵۰/۳۳) کے لئے نہیں۔

ہو یا اس کے علاوہ دوسرے جیلوں بہانوں سے۔ اس لئے کہ کوئی بھی خصوصی حکم اپنے پہلے سبب کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدًا مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا
لَكَ لَا يَكُونُ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ -
پھر جب زید نے اس سے حاجت پوری کر لی اور
طلاق دیدی تو ہم نے تجھ سے اس کا نکاح کر دیا
تاکہ مومنوں پر تنگی نہ رہے۔ (۳۲/۳۷)

لے خور کرنے سے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ چیز متعلق عموم کی دلیل میں داخل ہو جاتی ہے اور وہ دی ہے جس کی طرف ہم نے اپنے قولے
ہم ہذا الشریعة میں اشارہ کر دیا ہے۔ تو اس کی دلیل اس پر موقوف ہے۔ کیونکہ محض تمام لوگوں کی طرف مرسل ہونا ہی کافی نہیں۔
جب تک کہ اس عموم کا بھی لحاظ نہ رکھا جائے جو مرسل پر چیز (شریعت) میں ہے۔
تہ یعنی اس میں جو احکام ظاہر ہیں وہ ان کے دلیوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

تہ یعنی جو مصالح برابر ہی کی سطح پر ان کی طبائع میں داخل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نوع انسانی کی مر سے جو چھاپ لگائی جاتی ہے وہ اسی حاجت
ضروریات اور ان کے کمپوں میں متحد ہوتی ہے۔

نیز فرمایا

تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ - (۲۳۳/۵۱) جس بیوی کو چاہو علیحدہ رکھو۔

اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں جن میں دلیل سے اختصاص ثابت ہے۔ اور اس میں وہ چیزیں بھی آ جاتی ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ سے خاص کر دیں۔ جیسے حضرت خزیمہ کی شہادت۔ لے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ یا کوئی دوسری بات جو آپ کی طرف راجع ہو جیسے حضرت ابو بکرؓ بن نیار کا ایسے کی قربانی کرنے کا اختصاص۔ آپ نے اپنے اس ارشاد سے اسے خاص کر دیا۔

وَلَنْ نَجْزِيَّ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ لَه تیرے بعد کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہ ہوگا۔

لہذا ان باتوں میں کچھ شامل نہیں کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہیں اور اس لئے بھی کہ ایسے اختصاص پر اپنے اپنے مقامات پر نص واقع ہے۔ جن سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ احکام شرعیہ اختصاص کے قانون سے خارج ہیں۔

تیسری بات، علمائے متقدمین کا اجماع ہے جس میں صحابہ، تابعین اور ان کے بعد والے شامل ہیں۔ اسی لئے انہوں نے ان مثالوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو سب لوگوں کے لئے حجت بنایا۔ اور جو احکام ان معینہ فیصلوں سے متعلق ہیں ان کی توجیہ بیان کرتے ہوئے بتلایا کہ یہ قانون عام نہیں ہے کہ عموم پر جاری ہو۔ خواہ یہ قیاس سے ہو یا ایسی نوع کی تردید سے جس میں قانون عموم معنوی پر جاری

لہ اس میں جو حکمت ہے اس سے واقف ہونے کے لئے اعلام الموقعین ملاحظہ فرمائیے۔

لہ اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

لہ یہ ایک آیت اور دو حدیثیں ہیں۔ اور تخصیص پر نص فی نفسہ اس بات پر دلیل ہے کہ شریعت کے باقی تمام احکام۔

جن میں تخصیص پر نص نہیں۔ عام ہیں۔

لہ کیونکہ جب انہوں نے ایک اعرابی سے بیع کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے گواہی دی۔ اور ان کے افعال کی بات ایمان کی شہادت میں تھی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بات میں تصدیق کی تھی جسے وہ آپ سب کی طرف تبلیغ کر رہے تھے۔ لہذا ان چھوٹے

چھوٹے معاملات میں تو آپ کو بدرجہ اولیٰ سچا سمجھنا چاہیے۔ گویا حضرت خزیمہ کا اس واقعہ میں اختصاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس

اختصاص کی طرف راجع ہے کہ آپ نے اس عقد بیع میں صرف ایک شہادت کو قبول کیا اور اسے درست قرار دیا۔ اس سلسلہ میں اعلام الموقعین

دیکھئے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت خزیمہ کو اس حکمت سے مطلع کر دیا گیا تھا پیشتر اس کے کہ دوسرے موجود صحابہ اسے سمجھیں۔

گویا اللہ نے اس حکم کو ایک مخصوص فرد میں برقرار کیا تاکہ وہ لوگوں میں عام ہو جائے۔ اور اجماع کی صحت قائم کی تاکہ جو شخص احکام شرعیہ کی جستجو کرنا چاہتا ہو اسے مزید کسی بات کی ضرورت نہ رہے۔

چوتھی بات، اگر بعض احکام کا بعض لوگوں سے خطاب جائز ہوتا حتیٰ کہ ان احکام سے بعض لوگوں کا نکلنا جائز ہو جائے تو اسلام کے ارکان میں بھی یہ بات جائز ہوتی کہ جن لوگوں میں تکلیف کی شرط مکمل طور پر پائی جاتی ہیں، ان میں بعض اس حکم سے خطاب نہ کئے جاتے۔ اسی طرح ایمان کے معاملہ میں بھی ہوتا جو سب سے اہم امر ہے۔ اور یہ اجماعاً باطل ہے۔ اور جو اس سے لازم آئے اس کی بھی یہی صورت ہے اس سے میری مراد وکالت اور اس سے ملتی جلتی چیزیں نہیں جیسے قنات، امامت، شہادت، عواذ، پیش آنے پر فتویٰ دینا، عرفیت، نقابت، کتابت اور مختلف علوم کی تعلیم وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں کے لئے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ ایسی تکلیف کی شرط کیا ہے اور تکلیف کے لئے سب سے بڑی شرط تو مکلف بہ چیز پر قدرت ہے۔ گویا جو شخص ان ذمہ داریوں کو قائم کرنے پر قادر ہے وہ ان کا علی الاطلاق والعموم مکلف ہوگا۔ اور جو شخص ایسی قدرت نہیں رکھتا اس سے مطلقاً یہ تکلیف ساقط ہو جائے گی۔ جیسے بچوں اور دیوانوں کو بالنسبت طہارت اور نماز کی تکلیف نہیں دی جاسکتی۔ گویا تکلیف قدرت کے ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے عام ہے خاص نہیں، دوسرے کسی پہلو سے نہیں۔ کیونکہ مالایطاق تکلیف ممنوع ہے اور یہی معاملہ ان تمام امور میں ہے جن کے متعلق گمان ہوتا ہے کہ یہ خطاب کسی

لے مگر اس آیت میں اس بات پر نص ہے کہ یہ خاص شرعی حکم کے عام ہونے کے لیے بنیاد ہے۔ گویا اس آیت کا معنیہ اگرچہ خاص ہے عام نہیں تاہم اس کے اثر میں وہ نص ہے جو عوام کو مفید ہے حتیٰ کہ اس میں جو استفادہ کی حکمت ہے وہ حاصل ہو گئی اور اس کی خصوصیت کا وہ ہم تک نہ رہا۔

تیسری چیز اس سے مراد نہیں کہ خطاب کی تخصیص سے جن باتوں کے متعلق وہ پیدا ہو وہ خارج ہیں۔ جیسے ولایات الخ تو یہ بھی ایک قاعدہ میں داخل ہیں اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص مکلف ہوتا ہے جس میں اس کی تکلیف کی شرائط پورے طور پر پائی جاتی ہوں اور تمام تکالیف کی یہی صورت ہے۔ مثال کے طور پر زکوٰۃ کی تکلیف کا حکم عام ہے۔ لیکن نہاب اور باقی شرائط پوری ہونے کے بغیر ہوگا۔ اسی طرح ولایات اور فرض کفایہ کا اختصار بھی شرط ہے۔ ان معنوں میں اسے عام بھی کہا جاسکتا ہے۔ اور اگر مؤلف یوں کہتا کہ ولا یخرج عن ذلك ماکان (اس سے وہ خارج نہیں جو ...) تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

خاص کے لیے ہے جیسے کہ اعمال میں منہمک ہونے کے مراتب اور دین پر احتیاط کے مراتب وغیرہ وغیرہ ہیں۔

فصل

یہ اصل بڑے بڑے فوائد پر مشتمل ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ اصل قیاس کے منکرین پر قیاس کے اثبات کے بارے میں بڑی قوت بہم پہنچاتی ہے۔ وہ یوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بعض لوگوں سے خاص خطاب اور حکم خاص ہوا اور ان میں کوئی ایسی عام دلیل بھی نہ تھی جو ان واقعات کی مثالوں کو عام بنا دے۔ یہ جانتے ہوئے یہ بات درست نہیں رہتی کہ شریعت عموم و اطلاق پر وضع ہوئی ہے الّا یہ کہ اس سے اس واقع کا مخصوص مراد نہ ہو۔ اور قضیہ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جس سے مذکور کی غیر مذکور کے ساتھ الحاق کرنے میں نسبت کی جاسکے۔ تو شارح نے ہمیں یہ ہدایت دی ہے کہ ہر واقعہ جو ہو چکا اسے اس کے معنی کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔ اور یہی قیاس کا معنی ہے۔ اور اس کی تائید صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے ہوتی ہے جن کا سببنا سے قبول کرنے کے لیے کھل گیا۔ اور اگر اللہ نے چاہا تو شاید یہ بحث اس کے بعد نہ کتاب الادلہ میں پوری تفصیل سے بیان ہوگی۔

اور ایک فائدہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ، جو شریعت کے مقاصد کو پوری طرح سمجھ نہیں سکے یہ گمان کرتے ہیں کہ صوفیہ ایسی راہ پر چل نکلے ہیں جو جمہور کی راہ نہیں اور انہوں نے شریعت میں پھیلے ہوئے احکام کے علاوہ دوسرے احکام چن لیے ہیں۔ وہ ان امور پر صوفیوں کے اقوال و افعال سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ جو بعض صوفیوں سے بیان کئے گئے ہیں کہ کسی صوفی سے یہ پوچھا گیا کہ زکوٰۃ کتنی واجب ہے؟ تو وہ کہنے لگے ”ہمارے مذہب کے مطابق تو سب کچھ اللہ کے لیے ہے اور تمہارے مذہب کے مطابق اتنی اور اتنی ہے“ اسی وجہ سے لوگ ان کے بارے میں مختلف رائے رکھتے ہیں کچھ لوگ جو اس ظاہر کی تصدیق کرتے ہیں وہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ صوفیہ شریعت خاصہ سے مختص ہیں جو اس

لے مولف کا یہ بیان پہلے گزر چکا ہے کہ اس معاملہ میں لوگوں کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اپنے مظلوم ساقط کر دیتے ہیں دوسرے جو انہیں شرعی طریق پر قبول کرتے ہیں یعنی جس چیز سے دوسری قسم والوں کو خطاب کیا جاتا ہے پہلی قسم والے ویسے مخاطب نہیں ہوتے حتیٰ کہ وہ شریعت میں خطاب کی تخصیص کے باب سے شمار ہوتے ہیں۔

شریعت سے بلند تر ہے جو عوام میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے وہ ہیں جو انہیں جھٹلاتے اور برا بھلا کہتے ہیں انہیں فسور وار ٹھہراتے اور ان کو بہترین راہ سے خروج اور سنت کی مخالفت سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ دونوں فریق انتہا پر ہیں۔ اور ہر مکلف خلقت میں پھیلی ہوئی شریعت کے احکام کے تحت داخل ہے، جیسا کہ اجمعی واضح ہو جائے گا، لیکن مسئلہ کی روح تو یہ ہے کہ شریعت میں کچھ پیدا کی جائے نا آگہی مسئلہ واضح ہو جائے۔ اور اللہ ہی سے مدد درکار ہے۔

متعلقہ مسئلہ نڈا بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صوفیہ کے لیے کئی ایسی چیزیں مباح ہیں جو دوسروں کے لیے مباح نہیں۔ کیونکہ صوفیہ ان عوام کے رتبہ سے اوپر چلے گئے ہیں جو شہوات میں منہمک رہتے ہیں اور یہ صوفی ان فرشتوں کے رتبہ تک جا پہنچے ہیں جن سے خواہشات کی طلب اور میلان کی صفات کو سلب کر لیا گیا ہے۔ لہذا جو لوگ ان کی راہ پر چلے گئے ہیں انہیں شریعت کی بعض ممنوع چیزوں کو مباح بنا لینا جائز ہونا ہے جس کی وجہ عوام سے ان کا اختصاص ہے۔ غنار کے سماع کے بارے میں ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اگرچہ ہم اسے ممنوع کہتے ہیں جیسا کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کرنے والے فلاسفہ شراب پینے کو اس بنا پر مباح قرار دیتے ہیں جب کہ اس سے علاج معالجہ کا قصد ہو اور طاعت کے لیے حستی پیدا ہو۔ غافل ہو جانے کے قصد سے جائز نہیں یہی وہ دروازہ ہے جسے زنادق نے بیکہ کر کھول دیا کہ تکلیف شرعی عوام سے خاص ہے، اور خواص سے ساقط ہے اور ان کی تمام توجہ سابقہ اصل میں غور و فکر کی کوتاہی ہے۔ لہذا اس کا اہتمام کیا جانا چاہیے۔ والہ التوفیق۔

دسواں مسئلہ

احکام اور تکالیف جیسے تمام مکلفین کے لیے عام ہیں ویسے ہی بالنسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی تھے مگر وہ بات جو ان سے خاص کر دی گئی تھی۔ یہی حال نوجویوں اور

لے اور جو کچھ مولف لوگوں کے اعمال میں منک والوں کے مراتب کے متعلق کہہ چکا ہے اور نیز یہ کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ اسی میں اس مسئلہ کی فقہ ہے اور وہ خلقت میں پھیلے ہوئے شرعی احکام کے تحت اسی طرح ہی داخل ہوتے ہیں جیسے کوئی دو برابر داخل ہوتا ہے۔

امت کو اس سے نمونہ کچھ نہ دیا گیا ہو الا یہ کہ جہاں آپ کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ گویا یہ خوبیاں بھی اسی طرح عام ہیں جس طرح تکالیف شرعیہ عام ہیں۔ بلکہ ابن عمرؓ نے تو یہ گمان کر لیا تھا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ ہے کہ جب وہ کسی نبی کو کچھ عطا فرماتا ہے تو اس سے اس کی امت کو بھی عطا کرتا اور اس میں امت کو بھی شریک کر لیتا ہے۔ پھر اس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔ اور جو کچھ ابن عمرؓ نے کہا وہ اس ملت میں استقراء سے واضح ہو جاتا ہے۔

پہلی بات: مستنبط احکام کے بارے میں خلیفہ ہونے کی حیثیت سے وراثت عامہ ہے اور یہ جائز ہے کہ جس حد تک استنباط کے بغیر کام چل سکتا ہو تو امت توقف سے کام لے اور وہ عموماً واطلاق ہی کافی ثابت ہوتے ہیں جہاں تک کہ اصولیوں نے انہیں بیان کر دیا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اسی خصوصیت کا احسان فرمایا جس سے اس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خاص کیا تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

رَلْتَعْنَكُمْ يَتَى النَّاسِ نِمْلًا
أَرَاكَ اللَّهُ (۳۱/۱۰۵)

تاکہ آپ اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے فیصلے کریں۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:
لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يُسْتَبِطُونَهُ صَهْمًا
تو تحقیق کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے۔
اور واضح بات ہے۔ لہذا ہم اسے طول نہیں دیں گے۔

اور دوسری بات یہ ہے۔ کہ یہ چیز بہت سے مقامات سے واضح ہو جاتی ہے۔ ہم ان میں سے تین وجوہ پر اتفا کریں گے۔

پہلی وجہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوة (رود) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بابت فرمایا:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ (۳۳/۵۷)

اللہ اور اس کے فرشتے پیغمبر پر درود بھیجتے ہیں۔

اور امت کی بابت فرمایا:

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ
يُنزِلُ حُكْمَهُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى
الذُّورِ (۳۳/۴۳)

وہی تو ہے جو تم پر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے بھی تاکہ تمہیں اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جائے۔

تیز فرمایا:

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (۲۱/۱۵۷)

یہی لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کی طرف سے مہربانی اور رحمت ہے۔

دوسری وجہ۔ راضی کرنے کے لیے عطا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نبی کے بارے میں فرماتے ہیں۔
وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ (۹۲)

اور عترتِ یب آپ کا پروردگار آپ کو اتنا عطا کرے گا کہ آپ خوش ہو جائیں گے۔

لِيَذَّكَّرْتَهُمْ فَذَلَا يُرِضُوهُ (۲۲/۵۹)

اور عترتِ یب آپ کا پروردگار آپ کو اتنا عطا کرے گا کہ آپ خوش ہو جائیں گے۔

تیز فرمایا:

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ (۵۰/۱۱۹)

اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے۔

تیسری وجہ۔ اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش ہے۔ نبی کی بابت اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

رَبِّعْمَرُ لَكَ اللَّهُ مَا تَقْدَرُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرُ (۳۸/۲)

تاکہ اللہ تعالیٰ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دے۔

اور امت کے بارے میں مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ کہنے لگے کہ بڑی خوشی کی بات ہے! مگر ہمارے لیے کیا ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

لِيَدْخُلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ يُكْفَرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ (۲۸/۵)

تاکہ وہ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو ایسے باغوں میں داخل کرے جن میں نہریں جاری ہیں وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ تیز ان سے امن کی برائیاں دور کر دے۔

گو یا راہگلی پھلی برائیاں دور کرنے میں عام ہے۔

اور اس سے پہلی آیت میں اتمامِ نعمت کا ذکر ہے۔ فرمایا:

ذِيئَتِنَا نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيُهَدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (۳۸/۲)

اور آپ پر اللہ تعالیٰ اپنی نعمت پوری کرے اور آپ کو سیدھی راہ دکھلائے۔

اور امت کی بابت فرمایا:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِّلَ

اللہ تعالیٰ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر تنگی پیدا ہو۔ بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور تم پر اپنی

نعمت پوری کرے۔

بِنِعْمَتِهِ عَلَيْكُمْ (۵/۶)

یہ پوچھی دہر ہوئی۔

اور پانچویں وجہ، وحی ہے جو کہ نبوت ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّا اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ (ہم نے آپ کی طرف وحی کی)، اور وہ سب کچھ جو اس معنی میں ہے جس پر دلیل کی ضرورت نہیں اور امت کے بارے میں ہے کہ سچی خواب نبوت کے چھیا لیسٹ حصوں میں سے ایک حصہ ہے تلہ چھٹی وجہ۔ قرآن کا ارادہ کے موافق نازل ہونا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

قَدْ سَأَوِي تَصَلُّبٌ وَجَهْلٌ
حِجِّي السَّمَاءُ
ہم نے آپ کے چہرہ کا آسمان کی طرف اٹھنا کھ
لیا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ کعبہ قبلہ بن جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا:

لے جب حدیث کا یہ معنی ہو کہ آپ کو وحی سے چھ ماہ پہلے خواب آنے لگے جو ایسے سچے اور واضح ہوتے تھے جیسے صبح کی پوچھتی ہے اس کے بعد وحی آئی۔ ایک قول کے مطابق ان چھ ماہ سمیت وحی کا کل عرصہ ۲۳ سال ہے۔ یا ان چھ ماہ بعد ۲۳ سال وحی آتی رہی گویا سچے خوابوں کی مدت عرصہ نبوت وحی کا چھیا لیسواں حصہ ہوئی۔ تاہم حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس بات پر دلالت کرے۔ کیونکہ یہ غرض نہیں کہ نبوت ان اجزاء میں منقسم ہے اور خواب اس کا ایک حصہ ہے۔ یہ بات فی نفسہ غیر معقول ہے کہ سچے خواب نبوت کا حصہ ہوں خواہ یہ حصہ کتنا ہی چھوٹا ہو۔ کیونکہ نبوت کی شرعی حمایت ایسی ہے کہ اس میں محض سچے خواب سے کوئی جزئی داخل نہیں ہو سکتی۔ ابن عسکون کا خیال ہے کہ اس حدیث کو زمانی نسبت پر محمول کرنا تحقیق سے بعید ہے تاہم اس میں کچھ روک بھی نہیں۔ اور بعض روایات میں جو عدوی اختلاف کار ہے وہ چنداں مفید نہیں۔ کیونکہ ہماری بحث تو اس صحیح روایت میں ہے جسے بعض نے مستواتر شمار کیا ہے۔ اور انبیاء کے خواب ایسے ہونے سے (نبوت کا حصہ ثابت نہ ہونے سے) کچھ نقصان بھی نہیں کیونکہ ہم اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خواب پر محمول کرتے ہیں جو وحی سے پیشتر تھی اور صبح کی پوچھنے کی طرح واضح ہوتی تھی اور اس کا دھونے کو بحث اس عام خواب سے متعلق ہے جو تمام مخلوق میں برابر ہوتی ہے واضح نہیں ہوتا۔

تلہ اور بخاری نے ابوسعید سے روایت کیا اور مسلم نے ایک ساتھ ابن عمر و بنی مہاجر اور ابو ہریرہ سے اور احمد ابن ماجر نے ابو زین جھیلی کے کھرانے ابن مسعود سے (جامع مغیرا مغیری کہتے ہیں کہ اس کی اسانید صحیح ہیں اور اشارہ کیا ہے کہ اسے نکالنے والوں کی تعداد تواتر کو پہنچی ہے۔

ذُجَّجْنَ مِنْ تَشَاءٍ مَنَّهُنَّ دَلْوُودِي
 اَلَيْلِكَ مِنْ تَشَاءٍ (۳۳/۵۱)
 آپ جس بیوی کو چاہیں علیحدہ رکھیں اور جسے چاہیں
 اپنے پاس رکھیں۔

جب کہ آپ کے لیے عورتوں کو محبوب بنا دیا گیا تھا۔ اور ان کے بارے میں معین تعداد مقرر
 نہ تھی۔

اور امت کے بارے میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ”میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار
 سے موافقت کی میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کاش! آپ مقام ابراہیم کو جائے نماز بنا لیں
 تو یہ آیت نازل ہوئی۔

وَ اتَّخَذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيمَ مَعْصِيًا (۲۵)

اور میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کے ہاں نیک و بد ہر طرح کے لوگ آتے ہیں کاش
 آپ اصحاب المؤمنین کو پردہ کا حکم دیتے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی بعض بیویوں سے ناراضگی کی
 بات پہنچی تو میں ان کے ہاں آیا اور کہا: اس کام سے باز آ جاؤ ورنہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے لیے
 ایسی بیویاں بدل دے گا جو تم سے بہتر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

عَسَىٰ رَبُّهُ اِنْ طَلَّقَكُنَّ (۲۶/۵)
 قریب ہے کہ اس را آپ کا پروردگار تمہیں
 رخصت کر دے۔

اور وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ ایک خاوند نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تو اس نے

سہ تمام امت کے لیے بیویوں کی حد تک مقرر کرنے کے بعد اس تعداد پر نہ رکنے کی اجازت اس آیت کا موضوع
 نہیں بلکہ موضوع تو آپ کی بیویوں کی قسموں سے متعلق ہے کہ جنہیں آپ چاہیں رخصت کر دیں اور جنہیں چاہیں اپنے پاس رکھیں
 جیسا کہ کتب تفسیر کی مراجعت سے معلوم ہوتا ہے تاہم بعض ناظرین نے وہی کچھ سمجھا ہے جو مولف نے بیان کیا ہے لیکن
 مولف نے جس چیز کو سبب سمجھا ہے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اور وہ اس آیت کے معنی کی بناء پر اس مخالفت میں صحابہ
 اررے ہے، موافقت میں نہیں۔ اگرچہ انہوں نے اسے حسن بصری کی طرف منسوب کیا ہے کہ حسن بصری نے کہا ہے ”تو
 اپنی امت کی عورتوں سے جس سے چاہے نکاح کر اور جس کے متعلق چاہے نکاح چھوڑ دے۔“ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم
 جب کسی عورت کو منگنی کا پیغام بھیجتے تو اس وقت تک اور کوئی شخص اس عورت کو منگنی کا پیغام نہ بھیجتا جب تک کہ آپ اسے
 چھوڑ دیتے۔ ان لوگوں نے تو آپ کی طرف یہی بات منسوب کی ہے۔ لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ مولف نے احتمالات و نقول کی بنا
 پر کثرت تعداد میں نسبت کی ہے۔ لہذا اسے طبرانی نے اپنی تفسیر میں ابراہیم سے روایت کیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ”میرے خاوند نے مجھ سے ظہار کر لیا ہے۔ میں بڑی مدت اس کے ساتھ رہی اور اس کی اولاد جتنی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا تو اس خاوند پر حرام ہو گئی“ تو اس عورت نے اپنا سر آسمان کی طرف اٹھایا اور کہا: میں اپنی حاجت کی اللہ کے ہاں شکایت کرتی ہوں۔ پھر دوبارہ لوٹ کر آئی تو آپ نے اسے وہی جواب دیا۔ پھر علی گئی کہ تیسری بار لوٹے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُكَادِرُكَ
رَحِيًّا ذُو جَهَا (۶۷)

اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو اپنے خاوند کے بارے میں آپ سے جھگڑ رہی تھی۔

اور جو کوئی تتبع کرے تو اسے ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی انکس سے براءت والی آیت بھی ان کے ارادہ کے موافق نازل ہوئی جب کہ انہوں نے کہا: میں اس وقت یہ جانتی تھی کہ میں پاک ہوں اور اللہ تعالیٰ میری براءت فرما دے گا لیکن مجھ پر یہ گمان تک نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ایسی وحی نازل کرے گا جس کی تلافی ہو کر سے گی۔ میں اپنے آپ کو اس سے کمتر سمجھتی تھی کہ اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ایسا کلام فرمائے کہ اس کی تلافی ہوتی رہے۔ مجھے تو صرف یہ امید تھی کہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند میں ایسا خواب دکھلا دے گا جس میں اللہ مجھے بری قرار دے دے گا۔

اور ہلال بن امیر نے کہا: اللہ کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مسخوٹ فرمایا ہے میں سچا ہوں۔ اللہ ضرور ایسا حکم نازل فرمائے گا جس سے میری پشت حد سے محفوظ رہے تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ أَذْوَاجَهُمْ (۲۴/۶)

اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں پر تمت لگاتے ہیں۔

اور یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے خاص تھی جو وحی کے منقطع ہونے کی وجہ سے اب ختم ہو چکی ہے۔

ساتویں وجہ شفاعت ہے ارشاد باری ہے۔

عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا
مَّحْمُودًا (۱۷/۲۹)

قریب ہے کہ آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود میں داخل کرے۔

گویا اس امت کی شفاعت ثابت ہو گئی۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادیس (قرنی)،

کے بارے میں فرمایا: وہ ربیعہ اور مضر جتنے آدمیوں کی سفارش کرے گا۔ نیز آپ نے فرمایا، تمہارے امام تمہارے سفارش کنندہ ہوں گے۔ وغیر ذلک۔

اٹھویں وجہ: سینہ کا کھلنا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

اَللّٰهُ يَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ (۹۴/۱) کیا ہم نے آپ کا سینہ نہیں کھول دیا۔

اور امت کی بابت فرمایا:

اَكْفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِ وَهُوَ عَلَىٰ نُزْوٍ مِّنْ رَبِّهِ (۳۶/۲۲) بھلا اللہ نے جس شخص کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیا ہو اور وہ اپنے پروردگار کی طرف سے

روشنی پر ہو۔

تو اس وجہ محبت کا اختصاص ہے، کیونکہ محمد ﷺ کے حبیب ہیں اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔ ایک دفعہ آپ باہر نکلے تو کچھ صحابہ گفتگو کر رہے تھے۔ ایک نے کہا: کیا عجیب بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے خلیل بنایا۔ دوسرے نے کہا: کیا یہ کلام موسیٰ سے زیادہ عجیب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام فرمایا۔ تیسرے نے کہا: عیسیٰ تو اللہ کا کلمہ اور اس کی روح ہیں۔ اور چوتھے نے کہا: آدم کو اللہ تعالیٰ نے جن لیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس آکر کھنے لگے۔ میں نے تمہاری گفتگو اور تمہارا تعجب سن لیا ہے۔ بلاشبہ اللہ نے ابراہیم کو خلیل بنایا اور وہ اسی لائق تھے اور موسیٰ سے اللہ نے سرکوشی فرمائی اور وہ اسی لائق تھے اور آدم کو اللہ تعالیٰ نے جن لیا اور وہ اسی لائق تھے۔ سن لو! میں اللہ کا حبیب ہوں لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں قیامت کے

لے سیکوں من امتی رجل یقال له اویس
بن عبد اللہ القرنی وان شفاعتہ
فی امتی مثل ربیعہ ومضر۔
عقرب میری امت میں ایک شخص اویس بن عبد اللہ قرنی ہوگا۔
وہ میری امت میں سے قبیلہ ربیعہ اور مضر کی تعداد کے برابر
لوگوں کی شفاعت کرے گا۔

اسے ابن عدی نے کامل میں ضعیف اسناد سے نکالا۔

۱۱۔ اسے ایجاد العلوم کے متن میں ان الفاظ سے روایت کیا ائمتکم اشفاؤکم (تمہارے امام تمہارے شفیع ہونگے، یا کہا
و قد کمالی اللہ اذ اللہ کے ہاں تمہارے وفد ہوں گے، عراقی کہتے ہیں کہ حدیث تمہارے امام اللہ کے ہاں تمہارے وفد ہیں۔
کودار نطنزی اور بیہقی میں روایت کیا اور ابن عمر سے مروی حدیث کو ضعیف کہا۔ اور لغوی اور ابن قانع اور طبرانی نے اپنے معارج میں
اور حاکم نے مزید بن ابی شیبہ والی حدیث میں ایسا ہی کہا ہے کہ وہ منقطع ہے اور اس میں عیسیٰ بن سینی اسلمی ہے جو ضعیف ہے۔

دن حمد کے جھنڈے کو اٹھانے والا ہوں لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں سب سے پہلا شافع ہوں گا اور سب سے پہلے میری شفاعت قبول ہوگی لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں پہلا شخص ہوں جو جنت کے حلقوں کو حرکت دے گا تو اللہ تعالیٰ اسے میرے لیے کھول دے گا پھر وہ مجھے اس میں داخل کرے گا اور میرے ساتھ فقیر مؤمن ہوں گے لیکن فخر نہیں اور میں پہلوں اور کچھلوں سب سے معزز ہوں لیکن کوئی فخر نہیں اور امت کے بارے میں فرمایا:

كَسَوْفَ يَا خِيَالِي اللَّهُ يُقَوِّدُ رُجُلَهُمْ
اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔

اور اس حدیث میں بھی آیا ہے کہ آپ ہی سب سے پہلے جنت میں داخل ہوں گے، اسی طرح آپ کی امت بھی پہلے داخل ہوگی۔
اور یہ دسویں وجہ ہونی اور آپ پہلوں اور کچھلوں سب سے معزز نہیں اور امت کے بارے میں آیا ہے۔

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳۱۱)
تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی۔
یہ گیارھویں وجہ ہوئی۔

بارہویں وجہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی امت پر شاہد بنایا۔ اس بات میں اللہ نے دوسرے انبیاء پر خصوصیت بخشی۔ اور امت کے بارے میں قرآن کریم میں ہے۔

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنُكَلِّمَ بِهَذِهِ
اور اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسطیٰ بنایا تاکہ تم
عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (۱۲۱۳)

لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔
تیرہویں وجہ خود اقدار عادات ہیں معجزات و کرامات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اور امت کے

لہ اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث مغرب ہے۔

لہ مؤلف کا بیان اس آیت کی موجودگی میں۔

ذِكْفٍ اذْجَلْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيدًا (۴۴۱)

پھر اس دن کیا حال ہوگا جب ہم ہر امت سے گواہ لائیں گے۔
غیر واضح ہے، مفسرین کہتے ہیں کہ یہ گواہ ان امتوں کے وہی ہوں گے۔ الایہ کہ مؤلف کی یہ مراد ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ایسے اپنی امت پر گواہ ہوں گے بخلاف سابقہ امتوں کے کہ ان کے انبیاء ان پر گواہ ہوں گے جیسے کہ اس نبی کی امت بھی ان پر گواہ ہوگی۔ اور یہ بات مؤلف کے کلام سے بعید ہے۔

کے نبی میں کرامات ہیں اور اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا دلی کا کرامت کے ساتھ پہنچ کر نادرست ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ولی ہے یا نہیں۔ اور یہ اصل اس کے لیے دلیل ہے اور اللہ کی ری ہوئی طاقت اور قدرت سے عنقریب یہ بیان کر رہا ہے۔

چودھویں وجہ۔ سابقہ الہامی کتابوں میں آپ کی حمد کا وصف اور دیگر فضائل کا بیان ہے قرآن میں ہے۔

وَمُنشَرًا يَوْمَئِذٍ يَا نَبِيَّ
يَعْلَمُ اسْمُهُ الْخَمْدُ (۹۷/۹۶)

اور میں ایسے رسول کی بشارت دیتا ہوں جو میرے
بعد آئے گا اور اس کا نام احمد ہے۔

اور آپ کی امت کا نام حصادین (اللہ کی بہت حمد کرنے والے) رکھا گیا۔

پندرہویں وجہ: ان پڑھ ہونے کے باوجود علم ہے۔ ارشاد باری ہے۔

هُوَ الَّذِي كَتَبَ فِي الْاَلْفِ مِائِينَ
رُسُولاَ مِنْهُمْ (۲۲/۲۲)

وہی تو ہے جس نے ان پڑھ لوگوں میں انہیں میں
سے ایک رسول بھیجا۔

نیز فرمایا:

فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ
الْاَلَمِيِّ الَّذِي يَوْمِنُ بِاللَّهِ (۱۵۸/۱۵۸)

اللہ اور اس کے رسول پر جو ان پڑھ نبی ہے ایمان
لاؤ وہ جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

لَعَنَ اللهُ اُمَّةً اُمَّةً لَانْهَضَتْ كُوْلًا
مِنْهَا

ہم اسی امت میں نہ حساب کرنا جانتے ہیں اور
نہ لکھنا۔

لہذا اُمیت کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں علم واضح ہے اور یہ آپ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے اور اس معاملہ میں آیات بالکل واضح ہیں۔ اور آیات امت کے بھی اسی ہونے پر صراحت کرتی ہیں لیکن آیات و احادیث میں یہ کہاں وارد ہے کرامت بھی علم کے وصف سے متصف تھی حالانکہ عادتاً ایسا نہیں ہوا کرتا۔ اس طرح کی آیت فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ الا میں مدلول علیہ صرف وہ علم ہے جس کا تعلق ایمان اور اس کے لواحق سے ہے جو علی الاطلاق علم کی صفت سے متصف ہونے کو لازم نہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا

انیسویں وجہ۔ باہمی عداوت بھی اللہ کے لئے ارشاد باری ہے :-

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
لَعَنَهُمُ اللَّهُ - (۳۳: ۵۷)

اور حدیث میں ہے :- مَنْ أَدَانِي فَقَدْ أَدَى اللَّهَ (جس نے مجھے دکھ دیا، اس نے اللہ کو دکھ دیا، اور یہ بھی ہے جس نے میرے کسی دوست کو ایذا دی وہ مجھے جنگ کے لئے نکل آیا۔)

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا،

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ
فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (۴: ۸۰)

جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے رسول کی اطاعت نہیں کی اس نے اللہ کی بھی اطاعت نہیں کی۔

بیسویں وجہ۔ برگزیدگی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَرَأَيْتُمُ اللَّيْلَ إِذْ هِيَ أَمْحَاةٌ إِلَىٰ صَوَابٍ مُسْتَقِيمٍ (۶: ۸۸) ہم نے انہیں چمن لیا اور سیدھی راہ دکھائی۔

اور امت کے بارے میں فرمایا،

هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ
الْيُسْرَىٰ مِنْ حَرْجٍ (۲۲: ۷۸)

اور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام خلقت سے برگزیدہ ہیں اور امت کے بارے میں ارشاد باری ہے۔

ثُمَّ أَوْسَدْنَا الْكِتَابَ الْكَذِبِ
اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا (۳۵: ۳۲)

پھر ہم نے ان لوگوں کو کتاب کا وارث بنایا جنہیں ہم نے اپنے بندوں میں سے چن لیا تھا۔

لے مؤلف نے امت کے بارے میں مولاات کا ذکر نہیں کیا صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کیا ہے اور عنقریب تائیدی

وجہیں ایسا ذکر کرنا ہے جو اس پر عمل ہوگا اور اگر مؤمنوں میں سے کسی کو دلیا "کے مفہوم میں من دالی لی و لیا" اور دوسرا شخص

میرے دوست کو دوست رکھے،... ہوتا ہے۔ تو مطلب پورا ہو جاتا ہے طبرانی نے اسے اوسط میں حضرت انس سے روایت کیا۔

مکہ بخاری نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا، عادلی دلیا فقد اذنتک بالتحرب جس نے میرے دوست سے دشمنی

کی میرا اس سے اعلان جنگ ہے، لہذا میرے اس حدیث کے ضمن میں ذکر کیا جیسے ترمذی نے نکالا،

وانا اکرہ ولد ادم علی اللہ و لادن حشر (اور میں اللہ کے ہاں اعلیٰ آدم میں سب سے کرم ہوں اور اس پر کوئی فر نہیں۔)

اکیسویں وجہ۔ اللہ کی طرف سے سلام بھیجنا ہے۔ احادیث میں اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنا مذکور ہے۔ اور ارشاد باری ہے :-

قَدْ أَحْمَدُ لِلَّهِ وَسَلَامًا عَلَىٰ
عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ (۲۴:۵۹)
وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ
(۶:۵۴)

آپ کہہ دیجئے کہ حمد اللہ ہی کے لئے ہے اور اللہ کے
ان بندوں پر سلامتی ہو جنہیں اس نے چن لیا ہے۔
اور جب آپ کے پاس وہ لوگ آئیں جو ہماری
آیتوں پر ایمان لاتے ہیں تو آپ انہیں کہیے تم
پر سلامتی ہو۔

اور جبریل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں کہا کہ "انہیں ان
کے پروردگار کی طرف سے اور میری طرف سے سلام کہیے"۔

بائیسویں وجہ۔ بشری نغز شوں کے موقع پر ثابت قدم رکھنا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

وَلَوْ لَا أَنْ تَشْتَنَّكَ لَقَدْ كُنْتَ
تُؤَكِّمُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (۱۷:۴۴)

اور اگر تم آپ کو ناپسند نہ رکھتے تو آپ ان کی طرف
کسی قدر مائل ہونے ہی لگے تھے۔

اور امت کی بابت فرمایا۔

يُشَكِّكُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ
الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي
الْآخِرَةِ - (۱۴:۲۴)

اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو صحیح اور سچی بات سے دنیا
کی زندگی میں بھی ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت
میں بھی رکھے گا۔

تیسویں وجہ۔ نہ ختم ہونے والا اجر ہے۔ ارشاد باری ہے :-

وَأَنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَحْشُورٍ (۶۸:۳) اور بیشک آپ کے لیے بے انتہا اجر ہے۔

اے تمہیں میں تمہیں سے نکالا کہ حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے اے اللہ کے رسول
پر فوج آئی ہیں اور اس وقت حضرت خدیجہ کے ہاتھ میں ایک برتن تھا جس میں شہد یا کھانا یا کوئی پینے کی چیز تھی، اسی پر ان کے پروردگار
کی طرف سے سلام کہیے اور جنت میں ایک ایسے گھر کی خوشخبری دیجئے جو موتوں سے بنا ہوگا۔ وہاں نہ شور ہوگا اور نہ ٹھکان۔
صاحب تمیر کہتے ہیں کہ یہاں تھب کے معنی جوف دار موتی ہے۔ اور طرانی کی گواہی ہے کہ صاحبہ پر زرتانی میں مذکور ہے کہ جبریل علیہ
السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور ان سے کہا، "حضرت خدیجہ کو اپنے رب کی اور میری طرف سے سلام کہئے اور
اسے بشارت دیجئے۔۔۔۔۔" اے اور ایک دوسری تفسیر کے مطابق ممنون کا معنی مقصود ہے جو اس معنی (بلا احسان) میں شریک
ہو جاتا ہے۔ گویا ایک معنی کے بدلے دو معنی جاتے ہیں۔

ادرا مت کے بارے میں فرمایا:-

قَلَّهِمْ أَجْرٌ أَعْيُرُ مَنْتُونٍ (۹۵:۶) تو ان کے لئے بے انتہا اجر ہے۔

چوبیسویں وجہ۔ ان پر قرآن کا آسان ہونا ہے۔ ارشادِ باری ہے :-

إِنَّ عَلَيْنَا جُمُوعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا
قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ تُحِزَّانَ
عَلَيْنَا بَيَانَهُ (۱۸:۱۹-۵۱:۱۷)

اس کا جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ذمہ ہے تو جب ہم وحی پڑھا کریں تو اسی طرح پڑھا کرو۔ پھر اس (کے معانی) کا بیان ہمارے ذمہ ہے۔

ابن عباس کہتے ہیں: ”ہماری ذمہ داری یہ ہے کہ ہم قرآن کو تیرے سینے میں جمع کر دیں۔ تَحِزَّانَ

عَلَيْنَا بَيَانَهُ - (اد تیری زبان پر اسے جاری کر دیں)، ادرا مت کے بارے میں فرمایا۔

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ
مِنْ مُتَذَكِّرٍ (۵۲:۱۷)

اور ہم نے قرآن کو ذکر کے لئے آسان بنا دیا ہے تو کوئی ہے جو سوچے سمجھے؟

پچیسویں وجہ۔ نماز میں ان پر سلام مشروع کیا جبکہ تشہد میں کہا جاتا ہے:-

اسے نبی! تم پر اللہ کا سلام اس کی رحمتیں و برکتیں

النَّاسِ نَزَلَ هَوْنًا رَاحَةً لِّرِجَالِهِمْ لِيُنذِرَ لِقَوْمِهِمْ إِذَا نَادَى السَّلَامَ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحِمَهُ اللَّهُ
وَبَرَكَاتِهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى آلِهِ الصَّالِحِينَ لَهُ بِنْدُونٍ پڑھی۔

چھبیسویں وجہ۔ آپ کے نام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے رکھے گئے جیسے الرَّؤف الرَّحِيمُ ادرا مت کے لئے جیسے المؤمن، الجبيل، العليم، الحكيم۔

ستائیسویں وجہ۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ ارشادِ باری ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ
أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان کی بھی جو تم میں سے صاحبانِ امر ہیں۔ (۴: ۵۹)

اور وہ امر اور علماء ہیں۔ اور نہ ریٹ میں ہے۔

لہ اگرچہ اللہ کا ہر صالح بندہ شامل ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، گویا آپ کی امت میں سے صالح بندہ تو بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہے،

مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي لَه

جس نے میرے امیر کی اطاعت کی تو اس نے گویا میری اطاعت کی۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (۴:۸۰)

جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے میری اطاعت کی۔

اٹھا ٹیسویں وجہ۔ شفقت اور رقت کے موقع پر آنے والا خطاب؛ جیسے ارشادِ باری ہے۔

ظہم نے آپ پر قرآن اس لیے نہیں اتارا کہ آپ شفقت میں پڑ جائیں۔ (۲۰:۱-۲)

نیز فرمایا:

فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِيَتَذَكَّرَ بِهِ وَأَهْبِدْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا (۵۲/۲۸)

اس سے آپ کو تنگدل نہ ہونا چاہیے تاکہ آپ اس (اس کتاب کے ذریعہ) سے (لوگوں کی) ڈرائیں۔

آپ اپنے پروردگار کے حکم (کے) انتظار میں صبر کیجئے

آپ تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔

اور امت کے ہاے میں فرمایا۔

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مَغَالِبَ مِنْ حَرْجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَيُزِيلَ بَعْدَ الْعُسْرِ (۲۰:۱۸۵)

اللہ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو تمہیں پاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔

اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا (۴:۲۸)

اللہ تم سے تخفیف کا ارادہ رکھتا ہے اور انسان تو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

وَلَا تَتَّقُوا النَّفْسَ الَّتِي نَفَسَكُمْ وَإِنَّ اللَّهَ كَانَ لَكُمْ رَحِيمًا (۲۰:۲۹)

اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ بلاشبہ اللہ تم پر مہربان ہے۔

انتیسویں وجہ۔ ہدایت کے بعد گمراہی سے حفاظت ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری باتوں سے عام

لہ۔ مسلم نے اس طرح روایت کیا: جس نے میری اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

لہ اس طرح تو مصابیح میں وارد حدیثِ ثابلی کی مشابہت ہوگی اور ترمذی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ہدایت پانے کے (بقیہ صفحہ)

حفاظت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اللہ تعالیٰ نے قربات سے حفاظت فرمائی اور امت کے بارے میں آیا ہے:-

لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ سَاءَةٍ
اور یہی آیا ہے:-
إِحْفَظِ اللَّهُ يَحْفَظُكَ سَاءَةً
میری امت گمراہی پر متمدنہ ہوگی۔
اللہ کا دھیان رکھو وہ تیرا دھیان رکھے گا۔
اور قرآن میں ہے:-

لے بعد کئی قوم صرت اس وقت گمراہ ہوتی ہے جب جھگڑا شروع کر دے۔ پھر یہ آیت پڑھی:

مَا صَرَفْنَا إِلَيْكَ إِلَّا جَنَدًا لَّابِلًا هُمْ
انہوں نے محض جھگڑا کرنے کے لئے آپ سے یہ مثال بیان کی۔
قَوْمٌ خَصِيْبُونَ (۵۸: ۲۳)
بلکہ وہ قوم ہی جھگڑا دہے۔

مگر مؤلف کے دلائل مطلوب پر پوری طرح دلالت نہیں کرتے۔ حدیث لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي ۱۰۰۰ تراجم کے ایک مجموعہ کے بارے میں ہے۔ افراد کے بارے میں نہیں اگرچہ جماعت امت ہی سے ہوگی اور آیت الْأَعْيَادُ لَكَ مِنْهُمْ الْمُدْخِلِينَ کا بات یہ ہے کہ مخلصین تو ہدایت پانے والوں میں سے ایک تخیل طبقہ ہوتا ہے۔ اور حدیث احفظ الله سے مراد یہ نہیں کہ اس سے تمام شرور دنیوی اور اخروی جیسے کجروی، گمراہی وغیرہ سب سے ہی حفاظت ہو جائے گی اور حدیث مَا اخَانَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَشْرِكُوا امت کے ممبروں اور اکثریت کے لئے ہے ورنہ دوسری نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جانے والے اشخاص پر بھی نابت ہوگی لیکن اپنے نعت جہو کیلئے لازم نہیں سمجھا جو اس حدیث سے مراد ہیں تو شاید مؤلف کی ہدایت کے بعد عصمت کے اثبات سے مراومت کے ایک مجموعے کی عصمت ہے جو افراد کو شامل نہیں اور اسکی عبادت مطلق ہے اور احتمال والی بھی۔ اور آیت کے قول احفظ الله کا یہ تقاضا نہیں کہ وہ افراد کو شامل ہو اگرچہ بظاہر اس کے یہی معنی ہیں اور یہ بعید ہے کہ اس سے امت کو کوئی خاص مجموعہ مراد لیا جائے۔ اور جب یہ وہی بات ہے جو ہم نے کہی ہے تو اس حدیث کو اس کے ظاہر سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۱۰۰۰ سے منادی نے اپنی کتاب کنوز الخواتین میں ابن ابی عاصم سے نکالا۔ اور مواہب اللدنیہ فی فضائل الامم میں یہ بھی کہا کہ: وہ گمراہی پر متحد نہ ہونگے۔ اسے احمد، طبرانی اور ابن ابی حشیر نے نفرة النصارى سے مرفوعاً اس حدیث سے روایت کیا ہے کہ: میں نے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، اپنے پروردگار سے سوال کیا کہ میری امت گمراہی پر متحد نہ ہوتو اللہ نے مجھے یہ چیز عطا کر دی اور ابن ابی عاصم اور طبرانی نے اسے ابراہیم اشعری کی حدیث سے یوں روایت کیا ہے کہ: اللہ نے تمہیں ہاتوں سے تم سے دو گز کر لیا ہے اور ان تین میں سے ایک گز کو گز کرنا تم گمراہی پر متحد نہ ہوں گے۔ مواہب کے مؤلف کہتے ہیں کہ ہمارے اسنادوں نے (یعنی سنائی نے) مفاصل میں، کہا ہے کہ: مختصر آری حدیث مشہورہ المتین ہے اس کی اسناد بہت ہیں اور اس کے مرفوع ہونے میں کئی شواہد ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

۱۰۰۰ ایک ہی حدیث کا پہلا حصہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباس کو مخاطب کیا۔ ابن ہشیر نے اور زین نے نکالا۔

لَا تُؤْبَهُ تَمَّتْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ ۝ تِيرے مخلص بندے ہیں۔
 مِمَّنَّمُ الْمُخْلِصِينَ ۝ (۱۱۵:۳۹) میں ان سب کو گمراہ کروں گا۔ مگر وہ جو ان میں سے
 اللہ کے اسی ارشاد کی تفسیر ہے لَا تَجْعَلْ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ (میرے امت گمراہی پر متحدہ ہوگی)
 اور رسول اللہ نے فرمایا۔

وَأَنَا وَاللَّهُ مَا آخَاكَ عَلَيْكَ وَأَنْ تَشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنْ آخَاكَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَاكُسُوا فِيهَا لَمْ
 وَاللَّهُ تَجْتَمِعُ مِنْ يَخْطُرُ نَهَيْتُمْ كَرَمِ مِيرِ بَعْدَ تَرْكِ كُنْ
 لُكُو كُ بَلْ كُ مَجْتَمِعُ مِنْ سِ اس بَات كَا ذُرْبِ كُ مِ دُنْيَا كِ
 مَعْلُ مِ مِ سَابِقَتِ كُ رُنْ لُ كُ كُ ۔
 تیسویں وجہ ما نبیاء کی امامت ہے معراج والی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام انبیاء کی
 امامت کی آپ فرماتے ہیں: ”میں نے اپنے آپ کو انبیاء کی جماعت میں دیکھا۔ نماز کا وقت آ گیا تو میں نے
 ان کی امامت کی“

اور آخر زمانہ میں عیسیٰ علیہ السلام کے زمین پر نزول والی حدیث میں ہے کہ: ”اس امت کا امام اسی
 امت سے ہوگا۔ اور عیسیٰ علیہ السلام اسی امام کے پیچھے نماز ادا کریں گے“
 اور جو شخص شریعت کا تتبع کرے گا اسے ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی جو اس بات پر دلالت
 کرتی ہیں کہ آپ کی امت آپ ہی سے بجلا شیاں اور برکتیں حاصل کر رہی ہے۔ اور آپ کے اوصاف
 احوال خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہی تھے یا کسی تھے، میں آپ کی وارث ہے۔ والحمد للہ علی ذلک۔

فصل

اس اصل پر کئی قواعد مبنی ہیں۔

۱۔ ملا علی نے ثنا کے حاشیہ پر اپنی شرح میں بخین سے نکالا۔
 ۲۔ اسے شکوۃ میں مسلم سے یوں روایت کیا اور مجھے انبیاء کی ایک جماعت دکھلائی گئی۔ ایک جگہ موسیٰ علیہ السلام کھڑے نماز
 ادا کر رہے تھے.... دوسری جگہ حضرت عیسیٰ.... اور تیسری جگہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نماز ادا کر رہے تھے کہ نماز کا
 وقت ہو گیا تو میں نے ان کی امامت کرائی۔

۳۔ یہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جسے بخاری نے کچھ اختلاف کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور مسلم نے اس حدیث کے آخر میں کہا: اور امام
 تہت ہوگا اور یہ ذکر نہیں کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام بطور مقتدی نماز ادا کریں گے۔

ایک یہ ہے کہ اس امت کو خوبیوں، کرامات، مکاشفات اور تائیدات وغیرہ فضائل سے جو کچھ بھی دیا گیا ہے وہ صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چراغِ اطلاق سے حاصل شدہ ہے لیکن وہ سب کچھ آپ کی اتباع کے حساب سے ہوگا۔ لہذا کوئی گمان کرنے والا یہ گمان نہ کرے کہ نبوت کی وساطت کے بغیر بھی کوئی جھلائی حاصل ہو سکتی ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ آپ ایسا منور چراغ ہیں جس سے سب روشنی حاصل کرتے ہیں اور وہ اعلیٰ علم بھی جس سے سلوک کی راہ پر چلتے ہیں۔

شاید کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ: کئی باتیں ایسی ہیں جو اس امت کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوئیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے ظاہر نہ ہوئی تھیں۔ خاص کر ایسی خاص باتیں جن سے بعض ہی شخص ہوئے جیسے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے سایہ سے شیطان کا بھاگنا۔ اور ایک دفعہ شیطان نے آپ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازیں کھینچنا ثانی شروع کر دی تھی لہ اور آپ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ مَا سَأَلْتُكَ فَرَجًا إِلَّا سَأَلْتُكَ الشَّيْطَانَ جس راہ پر تم جا رہے ہو شیطان وہ راہ چھوڑ کر دوسری فَرَجًا خَيْرٌ فَجَأْتُكَ عَلَيْهِ راہ اختیار کر لیتا ہے۔

اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس سے آیا ہے کہ آسمان کے فرشتے آپ سے حیا کرتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالنسبت ایسی کوئی بات وارد نہیں ہوئی۔ اور اسید بن حنفیہ اور عباد بن بشر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں سے ایک تاریک رات میں نکلے تو اس وقت ان کے سامنے روشنی ہو گئی تا آنکہ وہ ایک دوسرے سے جدا ہوئے تو یہ روشنی بھی ان کے ساتھ الگ الگ ہو گئی بلکہ لیکن صحابہ یا بعد

۱۔ اس حدیث کے تمام جلد ہی ذکر آ رہے جو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ارادہ کیا کہ براق کو مسجد کے ستون سے بانڈھیں۔
۲۔ حضرت عمرؓ کے مناتب میں اس حدیث کو ٹھنچین نے روایت کیا جس کے آخر کے الفاظ یہ ہیں:-

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقَيْتُكَ الشَّيْطَانَ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ جب بھی شیطان قَطَطٌ سَأَلْنَا فَجَأًا إِلَّا سَأَلْنَاكَ فَرَجًا أَعْيُكَ فَرَجًا

یہ ہے۔

قط کے لفظ کو بخاری نے ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف مسلم نے ذکر کیا ہے۔

۳۔ مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:-

إِلَّا اسْتَجَبِي وَمَنْ تَسْتَجِبِي مِنْهُ الْمَلَائِكَةُ کیا میں اس شخص سے حیا نہ کروں جس سے فرشتے حیا کرتے ہیں۔

۴۔ اسے بخاری نے روایت کیا۔ (تیسری)

والوں کے منقولات سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ایسی کوئی بات نہیں ملتی رجن سے معلوم ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر ایسی باتیں ظاہر ہوئی ہوں۔

لہذا کہا جاتا ہے کہ: جو کچھ اولیاء اور علماء سے احوال، خوارق اور علوم و فہوم وغیرہ سے متعلق منقول ہیں۔ یا قیامت تک نقل ہوگا۔ وہ افراد اور جزئیات ہیں جو ان کلیات کے تحت داخل ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ کبھی جنس کے افراد اور کلی کی جزئیات میں سے کسی جزئی میں ایسے خاص وصف ہوتے ہیں جو اس کے جزئی ہونے کی حیثیت سے اس کے لائق ہوتے ہیں۔ اگرچہ کلی بحیثیت کلی ان اوصاف سے متصف نہیں ہوتی۔ یہ۔

اس بات کی دلیل نہیں کہ جزئی کی کلی پر فضیلت ہے اور نہ ہی اس بات پر دلیل ہے کہ اس جزئی میں جو خاص وصف ہے کلی کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ جزئی، جزئی کے ساتھ ہی کلی بن سکتی ہے؟ وہ جزئی تو کلی کی حقیقت سے جزئی ہے اور کلی کی ماہیت میں داخل ہے۔ اسی طرح اُمت پر یہ ظاہری اوصاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت سے ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں گویا وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے اوصاف و کمالات کا نمونہ ہوتے ہیں۔

اور اس کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ جس قدر کوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع و اقتدار کرے گا اسی قدر اسے یہ باتیں حاصل ہوں گی۔ اگرچہ یہ باتیں اختصاص اور استقلال کے طور پر امت کے لئے ظہور پذیر ہوں جن میں آپ کی متابعت کی شرط نہ ہو۔ اور یہ بات حضرت عمرؓ کی شان میں مذکورہ مثال سے واضح ہو جاتی ہے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ مذکورہ واقعہ کی خاصیت شیطان کا حضرت عمرؓ سے بھاگنا ہے۔ اور یہ شیطان

لہ یعنی کلی کی جزئیات، اپنے کسی ذاتی اختصاص کی وجہ سے ممتاز ہو جاتی ہیں۔ ایسی ہی جزئیات ہیں جو آپ بعض صحابہ کی کرامات کے بلکہ میں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ بارہی لفظ میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور ہیں جو کرامات رسولؐ کا گمان میں داخل نہیں۔ لیکن واقعہ ایسا نہیں وہ اس کلی کی جزئیات ہیں۔ اور ان جزئیات کی کلی کا مل تر ہے جیسا کہ مؤلف رسول اللہ علیہ وسلم کی عصمت کے بارے میں بیان کریں گے کہ آپ کی شیطان سے عصمت مطلقہ تھی اور شیطان کا حضرت عمرؓ سے بھاگنا ایسی بات ہے جس سے پوری عصمت کا تقاضا پورا نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اپنے سے طاقتور دشمن سے بھاگ جاتا ہے۔ پھر وہ اسے غافل پاکر حملہ کر دیتا ہے جس سے وہ نجات نہیں پاسکتا۔

لہ غالباً درست الفاظ میں ہونے چاہئیں لہذا کیوں جزئیات کی کلی (وہ کلی کی وجہ سے ہی تجزئی ہوتی ہے)۔

کے ہتھکنڈوں اور اس کے گناہ پر اس کے گناہ پر اس کے گناہ سے حفاظت ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مطلق، عام اور مکمل حفاظت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاصہ ہے۔ کیونکہ آپ چھوٹے بڑے ہر طرح کے گناہوں سے علی العموم والاطلاق معصوم تھے۔ اور اس معنی کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں۔ گویا حضرت عمرؓ اس خاصیت میں اسی سمندر سے ہی فیض یاب ہوئے ہیں۔

علاوہ ازیں شیطان کے فرار یا اس کے بعد انسان سے جو کچھ مقصود ہے وہ محض حفاظت ہے اس سے زائد کچھ نہیں ان خاص میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خوبی زیادہ ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان پر تسلط کی قدرت بخشی جتنی کہ آپ نے ارادہ کر لیا کہ اسے مسجد کے تنوں سے باندھ دیں پھر آپ کو حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول یاد آگیا:-

كَبَّ هَكَبَتْ لِي مَذَكًا ذَا نَبِيْحِي
اے میرے پروردگار! مجھے ایسی بادشاہی عطا کر
لِدَحْرِي مِنْ بَعْدِي لَعَلَّ

جسکے حضرت عمرؓ کو ایسی قدرت نہیں تھی۔ اور ایک یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان خود اس پر مطلع ہو گئے تھے جب حضرتؓ کو خود معلوم نہ ہو سکا۔ اور ایک یہ ہے کہ آپ شیطان کے ہتھکنڈوں سے محفوظ تھے خواہ وہ آپ کے قریب ہو جب کہ حضرت عمرؓ محفوظ نہ تھے خواہ شیطان ان سے دُور ہو۔

اور حضرت عثمانؓ کی منقبت یوں وارد نہیں ہوئی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت سے معارض ہو۔ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ آپ اس صفت میں بھی برتر تھے اگرچہ خود آپ نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ کسی چیز کا ذکر نہ کرنے سے اس کا نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ علاوہ ازیں حضرت عثمانؓ میں جو خاصیت تھی وہ ان کے حیا کی شدت تھی جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سب لوگوں سے زیادہ حیا والے تھے۔ اس کنواری سے بھی زیادہ حیا دار جو اپنے پردہ دار گوشہ مکان میں ہو۔ پھر جب حیا ہی اس کی اصل ٹھہری تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ ذات ہیں جن میں حیا اپنے کمال پر تھا۔

یہی ترتیب آگے حضرت اسٹیڈ اور ان کے ساتھی تک چلتی ہے کیونکہ اس واقعے سے مقصود روشنی کرنا ہے حتیٰ کہ رات کو بغیر تکلیف کے راستہ پر چلنا ممکن ہو سادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حال تھا کہ اندھیرا آپ کی بصارت کے آڑ سے نہیں آتا تھا۔ بلکہ آپ اندھیرے میں بھی ایسے ہی دیکھتے تھے۔

لہ اسے بخاری، مسلم وغیرہ نے نکالا۔

۱۰۰۰ لے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اور حضرت عمرؓ کی شان میں۔

جیسے روشنی میں۔ بلکہ وہ چیز بھی آپ کی بصارت کے آڑے نہیں آتی تھی جو اندھیرے کے پردے سے زیادہ کثیف ہو۔ آپ اپنے پیچھے سے بھی ایسے ہی دیکھتے تھے جیسے اپنے آگے سے۔ اور یہ زیادہ بلوغت ہے کیونکہ خارقہ قدرتی نفسہ آنکھ میں ہے نہ کہ اس چیز میں جو دیکھی جا رہی ہے۔ کیونکہ یہ صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات اور ان کرامات سے ہے جو آپ کے زمانہ میں یا اس کے بعد امت میں ظاہر ہوئیں۔ یہی وہ بیان ہے جس پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ان امور کو اسی جہت سے قبول کرنا چاہیے نہ کہ ہر چیز کو۔ بسا اوقات بادی الفظ میں دیکھنے والے کے لئے اشکال واقع ہوتا ہے اور اس میں اللہ کی توفیق سے کوئی اشکال نہیں۔ اس سلسلہ میں افہمیت اور خاھدیت کے قاعدہ سے متعلق قرآنی کی بحث ملاحظہ فرمائیے۔

فصل

اس اصل کے فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ جو خارقہ کسی کے ہاتھوں صادر ہو اس میں غور کیا جائے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات اور کرامات میں اس کی اصل موجود ہے تو وہ صحیح ہے۔ ورنہ وہ غلط ہے خواہ بادی المنظر میں کرامت ہی معلوم ہو۔ کیونکہ جو خارقہ کسی انسان کے ہاتھ سے ظاہر ہوں وہ کرامت ہی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان میں سے کچھ کرامت ہوتے ہیں اور کچھ نہیں ہوتے۔

اور یہ بات اس مثال سے واضح ہو جائے گی کہ قوت ارادی سے تصرف کرنے والوں اور نظم الافلاک اور ستاروں کے احکام جاننے والوں سے بھی خوارق سرزد ہوتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ اندھیرے میں جو ایک دوسرے پر چڑھے ہوئے ہیں جن میں صحت کا کچھ دخل نہیں نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کرامات میں ان کا سراغ ملتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسے افعال کسی خاص و عا (متر وغیرہ) کے نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا ایسی نسبت پر نہ تھی، اور نہ اس میں یہ صورت تھی۔ اور نہ آپ نے کو اکب کے قرآن پر اعتماد کیا نہ ستاروں کے سعد و نحس ہونے پر۔ بلکہ آپ نے صرف اس ذات پر اعتماد کیا۔ جس کی طرف تمام معاملات راجع ہوتے اور پناہ ملتے ہیں۔ آپ نے کو اکب سے رُخ پھیرا اور ان سے نسبت کرنے سے منع فرمایا جب آپ نے فرمایا: -

میرے بندوں میں کچھ میرے ساتھ ایمان لائے اور

اصبح من عبادی مو من بی وکانر

ستاروں سے کفر کیا :-

اور اگر کسی وقت کا قصد کرے یا کسی قصد کی طرف بلائے تو ایسے سبب سے جو ان سب سے پاک ہے جیسے تنزل والی حدیث یا صبح و شام فرشتوں کے اجتماع والی حدیث اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اور دعاء بھی تو عبادت ہے جو نہ کچھ پڑھا سکتی ہے نہ کم کر سکتی ہے۔ اس سے میری مراد وہ مطلوبہ کیفیات اور تکلیف والی بیانات ہیں، جن کی مثال پہلے سے معروف نہ ہو۔ اسی طرح وہ دعائیں ہیں جن کا پہلے زمانوں میں نہ ہونا چلتا ہے نہ پچھلے زمانوں میں۔ نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین انہیں عمل میں لائے۔ اس میں جو چیز ملحوظ رکھی جاتی ہے وہ اہل فلسفہ اور ایسے ہی دوسرے لوگوں کے گمان کے مطابق حروف کے طابع ہیں جن کے متعلق دوسرے لوگوں نے کچھ نہیں کہا۔ اور اگر یہ دعاء کے بغیر جو جیسے اشیاء پر قوت ارادی کو مستط کرنا تاکہ وہ اثر پذیر ہو جائے تو یہ بات نقل سے ثابت نہیں۔ نہ ہی آپ کو اس کی کوئی اصل ملے گی۔ بلکہ اس کی اصل حال علمی داس کی کیفیت کا حال، اور فلسفی تدبیر ہے، شرعی نہیں۔ اگر اس اثر پذیری سے خارق حاصل ہو بھی جائے تو یہ اس کی صحت پر دلیل نہیں۔ جیسے کبھی ایسا خارق قتل اور زخم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے بلکہ جادو اور آنکھ لگنے کی مثالوں تک جا پہنچتا ہے۔ تاہم یہ اس کی صحت پر دلیل نہیں بن سکتا بلکہ یہ باطل محض ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عوام کے اور بہت سے خواص کے قدم پھسل جاتے ہیں۔ لہذا اس مقام پر خبردار رہنا چاہئے۔

فصل

اور ان قواعد سے ایک یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ڈرایا بھی اور خوشخبری بھی دی اور آپ نے اپنے خواب، واضح مکاشفہ، الہام صحیح اور فراست صادق سے خوارق کے مطابق تصرف کیا اور اس پر پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ تو اب جو شخص ایسا کام کرے

لہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی فراست، اپنے خواب اور اپنے الہامات پر بعض کے لئے بشارت کو مرتب کیا اور دوسروں کے لئے ڈرانے کو، اور بعض حالتوں میں تصرفات کئے۔ اور جو شخص اپنے عمل میں راہ صواب پر رہتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے کام کرے گا وہ اسی طرح کا ہوگا اور گزشتہ بیان سے آپ کو یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ ایسے خارق کی سچائی متابعت کی قوت کے تابع ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا: فمن خصص بشئ من الخ (جس نے کسی چیز پر اختصاص پیدا کر لیا، نیز مؤلف کا قول بشرط ذالک یعنی جو بعد والے مسئلہ میں مذکور ہے۔

گا وہ انہیں سے ہو گا جس نے ٹھیک ماہ پر چل کر ان امور میں سے کسی چیز میں اختصاص پیدا کیا۔ اور مشروع طریق سے باہر نکل کر کوئی کام نہ کیا ہو بلکہ اس کی شرط کو ملحوظ رکھا ہو، اور ایسے خارق کی صحت پر گزشتہ بیان کے علاوہ دو امور مزید دلیل ہیں :-

پہلی بات - بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے، منع کرتے ہوئے، ڈراتے ہوئے، خوشخبری دیتے اور ہدایت دیتے وقت اسی کے مطابق عمل کیا۔ اور یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ عمل امت کو چھوڑ کر ان سے خاص ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کام میں آپ کا حکم ہی امت کے لئے حکم ہے، آپ سے جو عمل سرزد ہوا اس کی یہی شان ہے اگرچہ آپ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے اختصاص کی دلیل ثابت نہ ہو۔ اور اس معاملہ میں یہی کافی ہے جو آپ نے اپنی امت میں مبشرات سے چھوڑا ہے۔ مبشرات کا فائدہ بشارت اور نذارت ہی تو ہے جس پر پیش رقت اور باز رقت مرتب ہوتی ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرو سے فرمایا، میں نے خواب میں دو فرشتے دیکھے کہ وہ عبد اللہ بن عمرو سے کہہ رہے ہیں، "تو ایک اچھا آدمی ہے اگر نماز زیادہ پڑھا کرے"۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ بکثرت نوافل وغیرہ پڑھتے تھے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "عبد اللہ ایک صالح آدمی ہے اگر رات کو نماز زیادہ پڑھا کرے"۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر غفاریؓ سے فرمایا، "میں تمہیں ایک کمزور آدمی دیکھتا ہوں اور تمہارے لئے وہی کچھ پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں۔ تم دو آدمیوں پر بھی امیر بننا۔ نہ ہی تمہیں کے مال کا والی بننا۔"

لے یعنی حضرت عبد اللہ بن عمرو نے اپنے آپ کو خواب کے مطابق ڈھال لیا۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابو ذرؓ، ثعلیبہؓ اور انسؓ کے گفتگو فرات کی قبیل سے ہے اور بہتر ہو گا کہ آپ بخاری کی وہ روایت ملاحظہ فرمائیں جو کتاب الریاء باب الامن وذباب الردع فی المنام و خواب میں امن اور ڈر و ڈوب ہونے کا باب، میں ہے۔ اس میں ہے کہ ایک تیسرے فرشتے نے عبد اللہ بن عمرو سے کہا کہ، ڈر و دست اتم اچھے آدمی ہو اگر نماز زیادہ پڑھا کرو۔" قرینہ و فرشتوں کا کلام نہیں۔ جیسا کہ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں کہ؛ عبد اللہ ایک صالح آدمی ہے اگر رات کی نماز زیادہ کرے۔ اور یہ ایک دوسری روایت کی نص ہے جیسے مؤلف نے روایت کیا جس سے وہ کچھ ظاہر نہیں ہوتا جو مؤلف نے آپ کے قول **نَحْمَدُكَ** کو ایک فرشتے یا دو فرشتوں کی کہی ہوئی بات بنا دیا۔ یا نکتہ سے ایسا ہو سکتا ہے۔

اور آپ نے ثعلبہ بن عاطب سے، جس نے آپ کو مال کی زیادتی کے لئے دُعا کرنے کو کہا تھا، فرمایا، درختوں والے مال جس کا تو شکم ادا کر سکے اس زیادہ مال سے بہتر ہے جس پر شکر کی تو طاقت نہ رکھے، بلکہ اور حضرت انس کے لئے دُعا کی کہ: اے اللہ! اس کے مال اور اولاد کو زیادہ کر دے۔ اور آپ نے صحابہ کی مختلف چیزوں کی طرف رہمائی فرمائی کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے کوئی نسا عمل افضل ہے۔ اور آپ نے ان کے بارے میں فراست صادقہ سے کام لیتے ہوئے انہیں بتلایا اور فرمایا بلکہ میں کل اس شخص کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھ پر اللہ (خیر کی) فتح نصیب فرمائے گا۔ پھر آپ نے وہ جھنڈا حضرت علیؓ کو دیا جن کے ہاتھ پر اللہ نے فتح دی۔

اور آپ نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے فرمایا کہ ”شاید اللہ تجھے ایک قمیض پہنائے گا۔ لوگ اسے تجھ سے اتروانے کا ارادہ کریں گے تو تم اسے مت اتارنا، یہ گویا آپ نے اطلاع غیبی پر اپنی فائدہ مند وصیتوں کو مرتب فرمایا نیز یہ خبر صحیح ہے کہ ”عقرب لیل“ کے لوگ غالیوں کے مالک ہوں گے۔ ان میں سے کوئی صبح کو ایک تھکڑی زیب تن کر لیکر قوشام کو دوسرا کرے گا۔ اور ایک دسترخوان آگے بچھایا جائے گا اور دوسرا اٹھایا جائے گا۔“ پھر اس حدیث کے آخر میں فرمایا: ”لیکن تم اس دن کے مقابلے میں آج بہتر ہو۔“

لے لے جامع صغیر میں نفوی، باوردی، ابن قانع، ابن انس، ابن شاپہ سے، ابو امامہ عن ثعلبہ بن عاطب سے نکالا نیز منادی نے اپنی کتاب کنوز اللغات میں تمام سے نکالا۔ منادی جامع صغیر پر اپنے حاشیوں میں کہتے ہیں کہ سبقتی نے اس حدیث کی اسناد کے بارے میں کہا کہ وہ محل نظر ہے۔ اور یہ بات اہل تفسیر کے درمیان مشہور ہے اور اصحاب میں اس ثعلبہ کے بیان میں اس حدیث کی عدم صحت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر اس قصہ کے راوی کے متعلق کہا۔ اگر یہ روایت درست ہو اور ان سے درست نہیں سمجھتا۔ کہ وہ بدی ہے۔

لے اسے شعبین اور ترمذی نے روایت کیا۔

۱۳۴ یہ خبر ابو جراح کے بعد دوسرے کے لئے ہے، اطلاع غیبی کے تحت داخل ہے اور یہ مجمل عبارت ہے جو ایسے امور پر مشتمل ہے جو فرشتوں کی وحی اور الہام کی قبیل سے ہیں اور آپ نے ایسے امور پیش کیے جن سے ان میں امت کی مشارکت درست قرار پائے اور یہ بڑا فریب نری اختیار کرنے کی ایک قسم کی بنا پر ہے بلکہ حضرت علیؓ کے مناقب میں بخاری نے روایت کیا۔

۱۳۵ اسے ترمذی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا اور اسے حسن کہا ہے۔

لے ملائکہ شفاء کی شرح میں کہتے ہیں کہ آپ کے الفاظ شکون لہم امانطا صحیحین میں حضرت جابرؓ سے مروی ہیں۔ پھر کہا کہ ترمذی میں حضرت علیؓ سے یہ الفاظ ہیں ویضدوا الخ۔

اور حضرت معاویہ کے دورِ حکومت کے متعلق خبروی اور اسے وصیت کی کہ ”عمار بن یاسر کو باغی عطا شہید کرے گی“ لکھ اور ان امراء کے متعلق خبروی جو نماز کو تاخیر سے ادا کریں گے، پھر لوگوں کو وصیت کرتے ہوئے پوچھا کہ اس وقت تم کیا کرو گے جب تمہیں میرے بعد ناگوار باتیں پیش آئیں گی، پھر انہیں صبر کا حکم دیا۔ بلکہ یہ تمام باتیں جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی، غیبی امور سے متعلق ہیں جن سے ایمان تصدیق، ٹھکانا اور بشارت دینا وغیرہ فوائد حاصل ہوتے ہیں اور ایسے امور ناقابل شمار ہیں۔

دوسری بات۔ فراسٹ، کشف، الہام اور خواب کی وحی سے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل بھی اسی طرح کا سا تھا۔ جیسے حضرت ابو بکرؓ کا قول ہے ”جو آپ نے حضرت عائشہؓ سے کہا، وہ دونوں تو میرے ہی بھائی اور بہنیں ہیں۔“ اور حضرت عمرؓ کا قول ”یا سارہ تبتہ الجبل“ (اے ساری پہاڑ کی جانب ہو جاؤ) گویا انہوں نے ایسی نصیحت کی جو انہیں کشف سے معلوم ہوئی۔ اور آپ کا اس شخص کو منع کر دینا، جو لوگوں کو قصے سنایا کرتا تھا، اور فرمایا، میں ڈرنا ہوں کہ لو اتنا بلند چلا جائے گا کہ فریادیں چلنے لگیں گی۔ اور ایک شخص نے آپ کو اپنا خواب سنایا کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ سورج اور چاند آپس میں لڑ رہے ہیں۔ تو آپ نے اس سے پوچھا ”پھر تم نے کس کا ساتھ دیا؟“ کہنے لگا: ”چاند کا“ آپ نے فرمایا: تو نے محو ہونے والی نشانی کا ساتھ دیا۔ تو ہمیشہ ایک جیسا عمل نہ کر کے گا۔“ پھر پانچ سلف صالحین، بعد کے علماء اور اولیاء سے، (اللہ ہمیں ان سے نفع بخشے، ایسی بے شمار باتیں منقول ہیں۔ لیکن ان امور کے مطابق عمل کی شرط میں غور و فکر ابھی باقی ہے۔ چونکہ یہ بحث خاصی طویل ہے لہذا ہم اس

لہ ابن عساکر نے ضعیف اسناد سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ سے کہا: ”میرے بعد تم میری امت کے امیر بنو گے۔“ توجیب یہ وقت آئے تو ان کا اچھی باتوں کو قبول کرنا اور ان کی خطاؤں سے درگزر کرنا۔

لہ یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے ابو بکر یرقانی اور اسماعیلی نے نکالا۔

لہ اے سلم نے حضرت ابو ذر سے کئی طریقوں سے نکالا۔

لہ اسید بن حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی انصاری شخص نے کہا: ”اے اللہ کے رسول! آپ نے ننان شخص کو عامل بنا دیا اور مجھے نہیں بتایا: تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؟ تم میرے بعد جلد ہی کچھ نامور لوگوں کو باتیں دیکھو گے۔ تم صبر کرنا حتیٰ کہ تم مجھے حرم کو کڑ پر لو۔“ اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

لہ یعنی حضرت عائشہ کو جب حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہ کا ہنس دیکھا تو اس کا حق مہر یہ کہہ کر ختم کر دیا۔ اس سلسلہ میں کتاب السنن کا دسواں مسئلہ ملاحظہ فرمائیے جس میں یہ قصہ آ رہا ہے۔

پر الگ بحث کرتے ہیں اور وہ ہے :-

گیارھواں مسئلہ

ایسے امور صرف اس صورت میں قابلِ لحاظ اور معتبر ہوں گے جبکہ ان سے کوئی شرعی حکم یا دینی قاعدہ مجروح نہ ہوتا ہو۔ کیونکہ جو چیز کسی شرعی قاعدہ کو توڑے وہ فی نفسہ ہی نہیں بلکہ وہ خیالی و ہم یا نقلی شیطانی ہے۔ اور کبھی ان چیزوں کے ساتھ حق کی آمیزش ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ ایسی تمام باتوں کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ ثابت مشرور چیز سے معارض میں اور وہ یہ ہے کہ جو شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں وہ عام ہے خاص نہیں۔ جیسا کہ اس مسئلہ میں پہلے ذکر چکا ہے کہ شریعت کی اصل ناقابلِ شکست و ریخت ہے نہ ہی اس کا تسلسل ٹوٹ سکتا ہے۔ نہ ہی وہ مکلف کو اپنے حکم میں داخل ہونے سے گھراہٹ میں ڈالتی ہے۔ جب یہ صورت حال ہے تو اس قبیل کی ہر وہ چیز جو شریعت کی بساط کے مخالف ہوگی۔ ہم اسے روکیں گے کیونکہ وہ فاسد اور باطل ہے۔

اب اس کی مثالیں دیکھئے۔ ابن رشد سے کسی نے پوچھا کہ ایک حاکم کے پاس دو مشہور عابدوں نے کسی معاملہ میں انصاف کے ساتھ گواہی دی۔ پھر حاکم نے خواب میں دیکھا کہ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ "اس شہادت پر فیصلہ نہ کرنا کیونکہ یہ باطل ہے"۔ ایسی خوابوں کا کسی امر یا نبی یا بشارت یا نذارت وغیرہ میں کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ یہ قواعد شرعیہ میں سے ایک قاعدہ کو توڑ رہی ہیں۔ اس قسم کی باقی خوابوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ روایت کہ حضرت ابو بکرؓ نے کسی شخص کی موت کے بعد ایک خواب کی بنا پر وصیت نافذ کی جو آپ نے دیکھا تھا "تو یہ ایک ایسا قضیہ ہے جو اپنے احتمال کی وجہ سے قواعد کلیہ کو مجروح نہیں بناتا شاید وارث اس وصیت پر راضی ہو گئے ہوں لہذا اس سے اصل کی توڑ پھوٹ لازم نہیں آتی۔

اسی طرح اگر مکاشفہ سے یہ معلوم ہو کہ یہ شخص اپنی منسوب ہے یا نجس ہے۔ یا یہ گواہ جھوٹا ہے یا یہ مال تو زید کا تھا جو جھگڑا کر کے عمر کے لئے حاصل کیا گیا ہے یا اس سے ملتے جلتے امور میں ان مکاشفات کے مطابق عمل درست نہ ہوگا جب تک کہ ظاہری سبب سے تعین نہ ہو۔ گویا تھر سے پانی کی موجودگی میں کسی کے لئے تیمم درست نہ ہوگا اور نہ گواہ قبول کرنے کو ترک کیا جائے گا اور نہ ہی کسی

امام مالک کا یہی مذہب ہے ان کا مشہور قول ہے کہ اگر حاکم کے پاس عادل گواہ کسی ایسے معاملہ میں گواہی دیں جسے وہ جانتا ہو کہ اصل حقیقت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہو کہ گواہ جھوٹ کا قصد نہیں رکھتے تو اسے شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے۔ اگر وہ شہادت کے مطابق فیصلہ نہ کرے گا تو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے والا ہوگا۔ اور یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ حاکم کا علم ایسی عادات سے حاصل شدہ ہو جن میں شک نہ ہو، نہ کہ ایسے خوارق سے جو معاملات پر دخل انداز ہوتے ہیں۔ اور جو شخص حاکم کے اپنے علم کے مطابق فیصلہ کی صحت کا قائل ہے وہ بھی ایسا علم ہے جو عادات سے حاصل شدہ ہو نہ کہ خوارق سے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اعتبار نہیں کیا اور یہ بہت بڑی جھٹ ہے۔ اور ابن عربی کہتے ہیں کہ بغداد میں قاضی القضاة اشاشی مالکی تھا جو احکام میں فراست سے فیصلے کرتا تھا، اس نے ایسا بن معاویہ کا طریقہ اختیار کیا جن دنوں وہ قاضی تھا، اس نے کہا کہ ہمارے استاد فخر الاسلام ابو بکر اشاشی کے رو میں ایک جز لکھی ہے اور جو کچھ اس میں لکھا ہے وہ یہ ہے کہ اگر وہ قضا کے علاوہ تمام دلائل سے قطع نظر کر کے صرف فراست سے فیصلے کرتا تھا تو وہ واقعی تہدیکہ کا مستحق ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات دو وجوہ سے مشکل ہے۔

ایک یہ کہ بات اس کے خلاف ہے جو اہل کرامات و مکاشفات سے منقول ہے۔ کیونکہ ایک گروہ محض کشف یا غیر مرد و جنمبروں پر اعتماد کرتے ہوئے ایسی چیزوں کو حاصل کرنے سے روک گئے جو بظاہر ان کے لئے جائز تھیں۔ آپ دیکھتے نہیں جو شبلی کے متعلق منقول ہے کہ جب انہوں نے عہد کر لیا کہ حلال کے سوا کچھ نہ کھائیں گے تو صحرا میں ایک انجیر کا درخت دیکھا۔ آپ نے ارادہ کیا کہ اس سے کچھ کھائیں تو درخت پکارا تھا کہ مجھ سے کچھ نہ کھانا، میں تو ایک یہودی کی ملکیت ہوں۔ اور عباس بن مہندی

لے ابن عربی کتاب الاحکام میں کہتے ہیں کہ سب کے سب علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق قتل نہ کرے۔ اگرچہ انہوں نے باقی تمام احکام میں اختلاف کیا ہے کہ آیا وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ لہٰذا یعنی آپ معاملہ میں حق و باطل کی حقیقت سے واقف ہو جاتے تھے۔ اس کے باوجود آپ ظواہر کے مقتضی پر اعتبار کرتے ہوئے شرعی حکم کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔

لہٰذا یعنی یہودی کی ملکیت ہوں۔ اور جنگل کے درخت ملکیت سے خالی نہیں ہوتے۔ رہا اس کا یہودی ہونا تو یہ بات حکم کی اصل میں اثر انداز نہیں ہوتی۔ تاہم درعہ مستحبہ باتوں سے اجتناب، کی زیادتی کے لئے مفید ہے تا آنکہ وہ اس سے الگ ہو جائے۔ اور وہ درخت کافر کا تھا۔

کے متعلق نقل ہے کہ اس نے ایک عورت سے شادی کی۔ جب رات کو داخل ہوئے تو ندامت طاری ہوئی۔ پھر جب اس عورت کے پاس آنے کا ارادہ کیا تو اس کام سے انہیں ٹانٹ دیا گیا۔ لہذا آپ رُک گئے اور باہر نکل گئے۔ پھر تین دن بعد پتہ چلا کہ کوئی اور اس کا خاوند ہے۔ یہی صورت ان لوگوں کی ہے جنہیں عادی یا غیر عادی علامت سے یقین ہو جائے کہ آیا یہ حاصل شدہ چیز ہے یا نہیں؟ جیسے کہ حارث عباسی جب کسی مشتبہ چیز کی طرف ہاتھ پڑھانے تو ان کی انگلیوں میں ایک ایسی رگ تھی جو حرکت کرنے لگتی تھی۔ لہذا آپ اس چیز سے رُک جاتے تھے۔

اور اس کی اصل حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں زہراؓ کو بکری کا قصہ مذکور ہے اور یہ بھی مذکور ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ وسلم اور کچھ لوگوں نے کھایا۔ آپ نے فرمایا: "اپنے ہاتھ کھانے سے اٹھا لو کیونکہ مجھے خبر دی گئی ہے کہ یہ زہراؓ کو دہے۔ اور بشر بن براء ایسا گوشت کھانے سے وفات پا گئے۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر عمل کیا اور یہ خبر پانے کے بعد آپ خود کبھی رُک گئے اور اپنے اصحاب کو بھی کھانے سے روک دیا۔ اور یہ واقعہ ہم سے پہلی شریعت کے بھی مطابق ہے۔ اور ہمارے لئے یہی مشروع ہے۔ یہ کہ کوئی ناسخ اس کی تردید میں ہو۔ اور یہی بات نبی اسرائیل کے گائے والے قصہ میں ہے۔ جب انہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا اور اس کے گوشت کا ایک ٹکڑا مقتول کو مارا گیا تو اللہ نے اس مقتول کو زندہ کر دیا اور اس نے اپنے قاتل کی خبر دے دی پھر اسی خبر پر قصاص کا حکم مرتب کیا گیا۔ اور حضرت کے قصہ میں ہے کہ انہوں نے کشتی کو توڑ دیا اور غلام کو قتل کر دیا۔ اور یہ باتیں بھی اسی معنی میں ہیں۔ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے معجزات اور اولیاء رضی اللہ عنہم کی کرامات سے منقول ہے۔

دوسری وجہ۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ خوارق عادات انبیاء اور اولیاء کی طرف بالنسبت ایسے ہی ہیں جیسے ہماری طرف بالنسبت عادات ہیں تو جیسے اگر ہمیں کسی عادی امر سے یہ دلیل مل جائے کہ یہ پانی بخش یا مغموب ہے تو ہم پر اس سے باز رہنا واجب ہو جاتا ہے۔ تو وہاں بھی معاملہ ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے تو کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ خبر عالم غیب سے حاصل ہوئی ہے یا عالم شہادت سے جیسے اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ کوئی تو پانی میں نجاست واقع ہونے کو

لے اے بخاری نے نکالا۔

ظاہری آنکھ سے دیکھ لے اور کوئی کشفِ غیبی کی آنکھ سے۔ لہذا ضروری ہے کہ منکاشفات پر اسی طرح حکم کو بنا کیا جائے جیسا کہ ظاہری علامات پر کیا جاتا ہے۔ اور جس نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا وہ درجہ لایا گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں ہمارے درمیان کوئی نزاع نہیں کہ کبھی گزشتہ بیان کے موافق عمل کرنا ہی بہتر ہوتا ہے اور کبھی وہ عمل جو مکمل طور پر مشروع ہو۔ اور اس کے دوسرے ہیں۔ پہلا ترجیح۔ وہ اعتبار ہے جو ایسے واقعات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا اور جو ان معنوں میں قیاس سے جا ملتا ہے۔ جبکہ ایسے واقعات میں خارقِ قسم کی کوئی بات نہ ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واقعی دلیل سے مختص ہو۔ آپ کا اختصاص صرف اس کام میں ہوتا تھا جو معجزہ کی حیثیت سے ہو۔ اس لحاظ سے حضرت کا قصہ ہماری شریعت سے منسوخ ہے۔ البتہ بعض علماء کے نزدیک حضرت کا کشتی کو توڑنا حالات کے تقاضا کے مطابق تھا اور یہ حالات عادات سے حضرت کے نزدیک ثابت شدہ تھے۔ رہا لڑکے کو قتل کرنا تو اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ رہا لگائے کا قصہ تو وہ دو تادیلوں میں سے ایک کے مطابق منسوخ اور دوسری کے مطابق محکم ہے اور یہ مقول کے اس قول کہ: میرا خون فلان کے ذمہ ہے، کے بارے میں دو مذہبوں سے موافقت کی بنا پر ہے۔

دوسرا ترجیح۔ ایسی بات ہے جس میں قیاس نہ ہو سکے۔ اور یہ پہلے قاعدہ کے متقاضی کے خلاف ہے۔ جس میں عمل قیاس سے جاری ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم قیاس کرنے پر قادر نہ ہوں تو کہتے ہیں کہ اولیاء کے متعلق ایسی حکایات کسی شرعی نصوص کا سہارا لئے ہوتی ہیں اور وہ شرعی نصوص کی کھشک سے اجتناب کی طلب ہے اور یہ دل کی کھشک ہی گناہ ہے۔ اور اس کھشک کے بے شمار اسباب ہیں جن میں یہ قسم بھی داخل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لے کیونکہ جن معنوں میں یہ قصہ ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔ ہم تو اسی چیز کی طرفائل ہو سکتے ہیں جو اسی معنی میں ہماری شریعت میں موجود ہو پھر قیاس کی راہ سے وہ اس سے جا ملتی ہو۔

لے یعنی جب ایسے قرائن موجود ہوں کہ مال صرف اسی عمل سے غضب سے بچ سکتا ہے تو پھر ایسا کام کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں یعنی اس بنا پر نوح کے دعویٰ کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔

أَلَيْسَ مَا ظَنَّمْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَلَا لِشَرِّ مَا حَاكَ فِي صُدُورِكُمْ ۗ

نیکی وہ ہے جس سے نفس کو اطمینان نصیب ہوا اور
گناہ وہ ہے جو تیرے جی میں کھٹک پیدا کرے۔

اندریں صورت یہ بات بھی اس شخص کے نزدیک نصوص شرعیہ کا سہارا لینے سے خارج نہیں ہے جو دل کی کھٹک کی تفسیر ایسے معنی میں کرتے ہیں جو اتنا عام ہے جو کسی امر معلوم میں منضبط نہیں ہو سکتا لیکن ایسے امور کا کچھ اعتبار نہیں جو شرعی قاعدہ سے خالی ہوں۔ اور ہماری بحث تو صرف ان جیسے مسائل میں ہے جیسا کہ ابن رشد نے مسئلہ بیان کیا ہے۔ حضرت کے لڑکے کو قتل کرنے کے معاملہ میں ہماری شریعت میں ہرگز کوئی قول ممکن نہیں۔ لہذا وہ حکم منسوخ ہے۔ اور اس حکم کو برقرار رکھنے کا پہلو وہ حکایات ہیں جو لوگوں میں پھیلی ہوئی تھیں تو ان سے سوال کے مقتضی کو نہیں سمجھا جاسکتا کیونکہ وہ شرعی قواعد کے خلاف پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے کہ احکام میں بالخصوص حکم کی بنیاد یقینی ظواہر میں اور احکام کے علاوہ اعتقاد امور میں بھی بالعموم یہی یقینی ظواہر حکم کی بنیاد ہوتے ہیں کیونکہ سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے ذریعہ مطلع ہونے کے باوجود منافقین وغیرہ کے بارے میں امور کو ان کے ظواہر پر ہی جاری فرمایا حالانکہ آپ ان کے باطنی احوال کو جانتے تھے۔ اور جس راہ پر یہ ظواہر چلتے ہیں یہ باتیں ظواہر کو اس راہ پر چلنے سے خارج نہیں کر سکتیں۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ منافقین کا معاملہ تو اسی قبیل سے ہے جیسا آپ نے فرمایا تھا کہ! ایک شبہ مجھے ڈر ہے کہ لوگ کہنے لگیں گے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ہی قتل کرنے لگا ہے، کیونکہ اس کی علت وہ نہیں جو آپ گمان کر رہے ہیں بلکہ اس کی علت کوئی دوسری بات ہے۔ توجیب علت ہی نہ رہی تو پھر کوئی حرج نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ منافقین کے قتل نہ کرنے پر یہی سب سے بڑی دلیل ہے۔

جواب شبہ کیونکہ اگر آپ یہ دروازہ کھول دیتے تو یہ ایسی راہ پر لے جاتی جس سے ظواہر کی

لہ نووی نے اربعین میں کہا ہے کہ داہد بن مہدی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا: "متو اسے آیا ہے کہ نیکی کے متعلق سوال کرے"؟ میں نے کہا: "ہاں" تو آپ نے فرمایا: "اپنے دل سے فتویٰ طلب کر (پوچھ) سکتی ہے جس پر نفس و قلب کو اطمینان حاصل ہو جائے اور گناہ وہ ہے جو نفس میں کھٹکے اور دل میں تردد پیدا کرے۔ اگرچہ تو لوگوں کو اور لوگ تجھے اس کے خلاف فتویٰ دیں۔" مسند احمد اور مسند دارمی میں حسن اسناد سے ہمیں یہ روایت ملی ہے۔

ترتیب کی نگہداشت نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ جس شخص کا قتل کسی ظاہری سبب کی بنا پر واجب ہے، اس میں عذر بھی ظاہر اور واضح ہے۔ مگر جو شخص بغیر کسی ظاہری سبب کے محض امر غیبی کی بنا پر کسی کو قتل کرنا چاہے تو یہ بات تو دلوں میں کھٹکتی اور ظواہر کو زنگ آلود بنا دیتی ہے۔ لہذا شریعت میں اس دروازہ کو مکمل طور پر بند کر دیا گیا ہے۔ کیا آپ دعاوی (جمع دعوائے) کے باب کو نہیں دیکھتے جس کا انحصار ہی اس بات پر ہے کہ:

اَلْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدِينَةِ وَالْمَدِينَةُ عَلَى الْعَلِيِّ
ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور مدعا علیہ
اگر انکار کرے تو اس پر قسم ہے۔

لہذا اس طریق کو کسی نے بھی اختیار نہیں کیا۔ حتیٰ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ میں شہادت کی ضرورت پڑ گئی جب خرید و فروخت کے کسی معاملہ میں بائع مکر کیا گیا تھا۔ تو اس وقت آپ نے فرمایا، "کون میرے لئے گواہی دیتا ہے؟" تا آنکہ خزیمہ بن ثابت نے آپ کے حق میں گواہی دی۔ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت خزیمہ کی گواہی کو دو گواہوں کے قائم مقام بنا دیا۔ پھر آپ کا امت کے ایک ایک فرد کی گواہی کے متعلق کیا خیال ہے؟ گویا اگر کوئی بہت جلا آدمی کسی سب سے نیک آدمی پر دعوے کر دے تو بھی شہادت مدعی کے ذمہ اول انکار کرنے والے پر قسم کی ہوگی؟ اور یہ ایسی ہی بات تھی اور ایک ہی قسم ہے۔ گویا شرعی اور دنیاوی کے لحاظ سے غیبی اہلیانِ مہمل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ ادلیام وغیرہ کے ہر ایک کشف کی پرواہ نہیں کرتے، نہ ہی وہ ایسے خطاب کی پرواہ کرتے ہیں جو شریعت کے خلاف ہو۔ بلکہ اسے شیطانِ وسوسہ فرار دیتے ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی تو ادلیام سے متعلق منقولہ اعمال کے معاملہ کو جنس دوسری باتوں پر ہی محمول کیا جا سکتا ہے۔

اور جو دحضت کے بات کرنے کا ذکر ہوا ہے تو اس میں کوئی شرعی مانع نہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی بجائے کھانا صرف مکلم (جس سے بات ہو رہی ہو) پر حرام ہو جیسا کہ اگر وہ جنگل میں کوئی ڈسکار دیکھے تو وہ ڈسکاری کو کہہ دے کہ "میں تو مملوک ہوں" یا کوئی ایسی بات کہہ دے۔ لیکن وہ اسے اللہ پر یقین رکھتے ہوئے اس بنا پر چھوڑ دے کہ اس کے بغیر بھی اس کا کام چل جائے گا۔ یا کسی دوسرے مقام سے اسے کھانے کو بل جائے گا لگان ہو۔ وغیر ذلک۔ اس باب میں ایسی تمام باتوں کی یہی صورت

لے شاید یہاں اکبر الناس کی جگہ اکتوب الناس (سب سے چھوٹا آدمی ہے) مہمل آکر اس کے الٹ دعوئی ہوں تو بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے کہ کسی دوسری چیز کی علت تلاش کے بغیر شرعی قاعدہ پر فیصلہ کرنا ضروری امر ہے۔
تہ یعنی جو کچھ بعد میں ذکر ہو رہا ہے۔

ہوگی۔ یا ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ چیز کھا لینا اسے مباح تھی لیکن اس نے اس علامت کی وجہ سے اُسے چھوڑ دیا۔ جیسے کہ انسان دو جائز چیزوں میں سے کسی ایک کو مشورہ یا خواب وغیرہ کی بنا پر ترک کر دیتا ہے جس حد تک کہ اسے اللہ کی توفیق سے بعد میں یاد آجائے۔ اسی طرح ہم اس پانی کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں جس کے متعلق یہ کشف ہوا ہو کہ وہ نجس ہے یا منسوب ہے۔ اور جب اس ترک کا اختیار میں ایسی گنجائش موجود ہو جس سے کوئی شرعی اصل بظاہر نہ ہوتی ہو۔ بلکہ صرف ایک جائزے دوسرے جائز کی طرف منتقل ہونا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس کے اس معاملہ میں شرع پر اعتماد کر کے ظاہر پر عمل کرنے سے اس کشف کے مقصد کی مخالفت ہو رہی ہے تو بھی اس شخص پر کوئی الزام یا علامت نہ ہوگی۔ کیونکہ کرامات و خوارق کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ ان سے کسی شرعی حکم کا طریقہ بگاڑا جائے۔ نہ ہی کسی ایسی چیز کی طرف لوٹنا مقصود ہوتا ہے جو غیر مشروع ہو۔ اور یہ ہونے کیسے سکتا ہے جبکہ کرامات شریعت کے اتباع کا ہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور یہ بات محال ہے کہ مشرور چیز سے غیر مشروع نتیجہ برآمد ہو یا کوئی فرع اپنی اصل کی نقیض ہو۔ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

غور فرمائیے جو دو لعان کرنے والوں کے بارے میں آیا ہے۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے فرمایا کہ: اگر بچہ اس طرح کا ہر تو وہ فلاں شخص کا ہو گا اور ایسا ہونا تو پھر وہ فلاں کا ہو گا، تو جب اس عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو اس میں وہ صفات پائی جاتی تھیں جو غیر مرد سے متعلق تھیں۔ اس کے باوجود آپ نے اس عورت پر حد جاری نہیں کی اور اس حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ:

كَوْلَا الْاَيَّانُ كَانَتِ لِي وَكَيْفَ شَاءَ - اگر قسمیں نہ ہو چکی ہوتیں تو میں اس عورت سے نہ بٹ لیتا۔
 جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسمیں حد لگانے میں آڑ بن گئیں۔ اور ان پر حد نہ لگانے کی وجہ یہ بن گئی کہ قسموں کی مشروعیت کے بعد محض فراست سے معلوم شدہ باتوں کے لئے کوئی حکم نہیں۔ اور مرد کو کچھ کہہ رہا تھا اگر وہ بات قسموں کے بعد بھی ثبوت (شہادت) یا اقرار اس زانیہ کا سے ثابت ہو جاتی۔ تو میں اس عورت کو حد لگانے سے بچا نہیں سکتی تھیں۔

اور دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارق جب ان لوگوں کے لئے ایسے ہی بن جائیں

جیسے دوسری باتیں ہیں۔ تو یہ بات اس چیز کو واجب نہیں کرتی کہ وہ علی الاطلاق ان پر عمل پیرا ہو جبکہ شرعاً ان باتوں کا معمول رہنا ثابت نہ ہو۔ علاوہ ازیں ایسے خوارق جو شریعت کی مخالفت کے مقصدی ہوں ان میں غیر حق کی آمیزش ہوتی ہے جیسے غیر موافق خواب جیسے کسی سے خواب میں یوں کہا جائے کہ: یہ کام مت کر جبکہ شرعاً اسے کرنے کا حکم ہو۔ یا کوئی کام کرنے کو کہا جائے جس سے شرعاً روکا گیا ہو۔ اور جس شخص نے اپنے سلوک کی بنیاد صواب پر استوار نہ کی ہو یا بغیر مرشد کے ایسا ہی اس راہ پر چل نکلا ہو اسے ایسی باتیں پیش آجاتی ہیں۔ اور جس شخص نے اولیاء کی سیرت کا مطالعہ کیا ہو وہ ان لوگوں کو شریعت کے ظواہر کا محافظ ہی پائے گا۔ یہ لوگ ایسے خوارق کی طرف قطعاً دھیان نہیں کرتے۔ پھر اگر یہ کہہ دیا جائے کہ یہ وضاحت تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خوارق پر عمل ہی نہ کیا جائے جبکہ اس مسئلہ کی بنیاد ہی یہ رکھی گئی ہے کہ ان پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفی صرف ان کاموں میں ہے جو خوارق ہوں اور کسی شرعی قاعدہ کو توڑ رہے ہوں اور اگر وہ موافق شریعت ہوں تو پھر کوئی نفی نہیں۔

فصل

حسب اس شرط کا اعتبار ثابت ہو گیا تو پھر شریعت کے موافق کہاں کہاں ان پر عمل کرنا جائز

ہوگا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جن جن جائز یا مطلوب امور میں ایسی گنجائش موجود ہے وہاں عمل جائز ہوگا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کے کئی پہلو ہیں۔

پہلا۔ یہ ہے کہ وہ مباح کام میں ہو۔ جیسے کوئی کشف دیکھنے والا یہ دیکھے کہ فلاں شخص فلاں وقت اس کے پاس آنے کا ارادہ رکھتا ہے یا وہ یہ جان لے کہ اس کے آنے کا مقصد موافقت سے متعلق ہے یا مخالفت سے۔ یا اسے علم ہو جائے کہ آنے والے کے دل میں کیا بات یا اعتقاد ہے خواہ وہ چیز حق ہو یا باطل ہو۔ تو کشف دیکھنے والے کو چاہیے کہ اس آنے والے کے قصد کے مطابق تیار رہے یا اگر آنے والا کسی برائی کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے آنے سے پہلے حفاظت کا سامان کر لے۔ یہ باتیں اس کے لئے جائز ہیں۔ جیسا کہ اگر وہ ایسا ہی خواب دیکھتا تو بھی یہی کچھ کرتا لیکن اسے کام دہی کرنا چاہیے جو مشروع ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

اور دوسرا یہ ہے کہ اس پر عمل ایسے فائدہ کے لئے ہو جس سے کامیابی کی توقع رکھتا ہو۔

کیونکہ کوئی عاقل ایسے کام کا آغاز نہیں کرتا جس کے انجام سے وہ خائف ہو پھر کبھی لوگوں کے اس کی طرف توجہ کرنے کی وجہ سے اس میں عجب پیدا ہو جاتا ہے اور کرامت کی جیسے یہ خصوصیت ہے ویسے ہی یہ آزمائش اور امتحان بھی ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ ایسے لوگ کیا روش اختیار کرتے ہیں۔ اور اس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ ہاں جب کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے یا ایسا سبب موجود ہو جو اس کرامت کا تقاضا کرے تو پھر کوئی حرج بھی نہیں۔ اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ضرورت کے پیش نظر غیب کی باتوں کی خبر دینا کرتے تھے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ آپ پر غیب کی بات کی خبر نہیں دیتے تھے۔ جس پر آپ کو مطلع کیا جاتا تھا۔ بلکہ صرف بعض اوقات اور ضرورت کے مطابق ہی خبر دیتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے نماز پڑھنے والوں کو خبر دی کہ آپ انہیں اپنے پیچھے سے دیکھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں وہ فائدہ ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ یہ خبر دینے بغیر لوگوں کو حکم دیتے اور منع کرتے ہوں۔ تمام کرامات و معجزات کی یہی صورت ہوتی ہے۔ لہذا اس مقام پر آپ کی اُمت کا ایسا عمل و حیا اول سے بہتر ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ جواز کے حکم میں ہے۔ کیونکہ عجب وغیرہ جیسے عوارض کا خوف یہاں بھی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا خبر دینا مسلم ہے اور آپ کا خبر دینا فوائد سے خالی نہیں جن میں سے ایک فائدہ ایمان کی تقویت ہے ہر اس شخص کے لئے جو اسے دیکھے یا سُنے۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو رہتی دنیا تک باقی رہے گا۔

اور تیسرا پہلو یہ ہے کہ اس کام میں انداز و تہنیر ہو تاکہ ہر تیار می کرنے والا مستعد ہو سکے۔ یہ کام بھی جائز ہے۔ جیسے کسی کام کے متعلق یہ خبر دینا کہ اگر ایسا نہ ہو تو یوں ہو جائے گا یا اگر وہ ایسا کام کرے گا تو یوں نہ ہوگا۔ پھر وہ اسی کے مطابق عمل کرے جیسا کہ سچی خواہوں کے حسبِ حال کرتا ہے گویا یہ اس کے لئے خواب کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ ابو جعفر بن ترکان کے متعلق مروی ہے اس نے کہا کہ "میں فقراء کے ساتھ مجلس کیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ مجھے بطور امدادِ غیبی ایک دنیا ورل گیا تو

لے حدیث یوں ہے "ابو سعیدیں سیدھی رکھو اور مل کر کھڑے ہو کیونکہ میں اپنی پیٹھ پیچھے سے تہیں دیکھتا ہوں۔

یہ کیونکہ پہلی وجہ میں ایسے فائدہ کو نہیں دیکھا جاتا جس سے کامیابی متوقع ہو۔ بلکہ صرف جائز کام کو ہی دیکھا جاتا ہے۔ اور اس وجہ میں اگرچہ اس کے جائز ہونے یا اس کے حکم میں عوارض کے خطرات کو بھی دیکھا جاتا ہے۔ تاہم یہ ایسے فائدہ سے منفید ہوتی ہے جس سے کامیابی متوقع ہو۔

میں نے ارادہ کیا کہ اسے فقروں کو دے دوں۔ پھر میں نے اپنے دل میں کہا۔ غالباً مجھے خود اس کی ضرورت ہے۔ تو میری دائرہ میں در داٹھ کھڑا ہوا میں نے اسے نکلوادیا تو دوسرے دانٹ میں در داٹھ کھڑا ہوا سچی کہ میں نے اسے بھی نکلوادیا پھر ہاتھ غیبی سے آواز آئی، اگر تو وہ دینار فقروں کو نہ دے گا تو تیرے منہ میں ایک بھی دانٹ باقی نہ رہے گا۔

اور ردِ باری کہتے ہیں؛ میں طہارت کے سلسلہ میں انتہا کو جانپنچا تھا۔ ایک رات اتنا زیادہ پانی بہانے کی وجہ سے میرے جی میں گھٹن پیدا ہوئی مگر دل کو تسلی نہ ہوئی تھی۔ تو میں نے کہا؛ ”اے میرے پروردگار تجھ سے معافی کی درخواست ہے“ تب میں نے ہاتھ کو یہ کہتے سنا کہ؛ معافی تو (اللہ کے) علم میں ہے پس مجھ سے یہ گھٹن نازل ہو گئی۔

مختصراً یہ خواریق کے مطابق عمل کرنے کے دوران بیان شدہ شرط کا اعتبار کئے بغیر چارہ نہیں اور یہی بات مطلوب ہے۔ میں نے یہ تین وجوہ صرف اس لئے ذکر کی ہیں کہ وہ اس سے ملتی خلقی یا مقابلے کی چیزوں میں مثالیں بن سکیں اور اس میدان میں اسی کی جہت سے غفور و مکر کیا جائے۔ اور یہ طرف ایک دوسری اصل کی طرف اشارہ کر رہی اور وہ ہے۔

بارہواں مسئلہ

یہ شریعت جس طرح تمام مکلفین کے لئے عام اور ان کے احوال کے مختلف ہونے کے باوجود ان پر جاری ہے اس طرح یہ شریعت ہر مکلف کی عالم غیب اور عالم شہادت (ظاہری احوال) کی طرف نسبت کرنے کے لحاظ سے بھی عام ہے۔ گویا ہمیں اپنے ہر قسم کے باطنی واردات کو بھی شریعت ہی طرف لوٹانا ہوگا۔ جیسا کہ ہم ظاہری امر کو اس کی طرف لوٹاتے ہیں۔ اور اس پر دلیل کئی باتیں ہیں۔ ان میں سے ایک پہلے اس مسئلہ میں گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ ایسے خواریق جو ظاہر شریعت کے موافق نہ ہوں ناقابلِ اعتبار ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت ان خواریق پر حاکم ہے ان کی محکوم نہیں۔ اگر خوارق سے واقع شدہ یا غیبی امور شریعت پر حاکم ہوں، خواہ یہ عام کو خاص کرنے سے ہوں یا مطلق کو مقید بنانے سے؛ یا ظاہر کی تاویل سے یا اسی طرح کی دوسری باتوں سے تو گویا شریعت پر کوئی دوسری چیز کی حاکم بن گئی اور وہ ان دوسری چیزوں کی محکوم علیہ بن گئی۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ اسی طرح

ہر وہ چیز بھی باطل ہوگی جس سے شریعت کا محکوم ہونا لازم آتا ہو۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ شریعت کے لئے خوارق کی مخالفت فی نفسہ خوارق کے اعلان پر دلیل ہے اور یہ اس لئے کہ بعض دفعہ بظاہر کوئی چیز کرامات کی طرح معلوم ہوتی ہے حالانکہ وہ کرامت نہیں ہوتی بلکہ کوئی شیطانی عمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ عیاض نے فقیر ابو میسرہ مالکی کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ ایک رات اپنے محراب میں نماز ادا کر رہے تھے اور دعا و زاری کر رہے تھے۔ ان پر رقت طاری ہو گئی۔ اسی وقت اچانک محراب بھٹ گئی جس سے بہت بڑی روشنی نکلی جو چاند کی طرح بن گئی۔ اور اسے کہنے لگی: اے ابو میسرہ! میری طرف جی بھر کے دیکھ، کیونکہ میں تمہارا بلند و برتر پروردگار ہوں، ابو میسرہ نے اس روشنی میں تھوک دیا اور کہا: اے لعین! یہاں سے چلا جا۔ تجھ پر اللہ کی لعنت ہے۔ اور جیسے عبدالقادر جیلانی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دفعہ نہیں سخت پیاس لگی۔ اچانک ایک بدلی نمودار ہوئی اور ان پر جیسے پھوار برسنے لگی حتیٰ کہ آپ نے پانی پیا۔ پھر اس بدلی سے مدد آئی: اے فلاں! میں تیرا پروردگار ہوں۔ میں نے تیرے لئے محرمات کو حلال کر دیا۔ عبدالقادر اسے کہنے لگے: "اے لعین! چل دور ہو، پھر وہ بدلی گھل گئی۔ لوگوں نے آپ سے پوچھا آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ وہ ابلیس تھا؟" کہنے لگے: مجھے اس کی اس بات سے معلوم ہوا کہ "میں نے تیرے لئے محرمات کو حلال کر دیا۔ یہ اور ایسے ہی دوسرے واقعات ہیں۔ اگر شریعت کو حکم دے دیا جائے تو یکے معلوم ہو کہ یہ شیطانی افعال ہیں۔

اسی طرح کی صورت حال سے ایسی ہی بات آپ کی سوری حضرت خدیجہ بنت خویلد رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی ابتداء کے بارے میں کشیدگی تھی۔ حضرت خدیجہ نے آپ سے فرمایا: جب آپ کے پاس تمہارا صاحب (حضرت جبرئیل) آئے تو کیا آپ مجھے اس کی خبر دے سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ وہ کہنے لگیں: اچھا جب وہ آپ کے پاس تو مجھے خبر دینا۔ جب جبرئیل آئے تو آپ نے حضرت خدیجہ کو بتلایا۔ وہ کہنے لگیں: اے میرے چچا کے بیٹے! اٹھو اور میری بائیں ان پر بیٹھ جاؤ۔ آپ بیٹھ گئے پھر کہنے لگیں: کیا آپ جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ پھر حضرت خدیجہ نے آپ کو اپنی داہنی ران پر بٹھایا۔ پھر اپنی گود میں بٹھایا۔ وہ ہر بار یہی کہتیں! کیا آپ جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ تو آپ کہتے کہ "ہاں" تو وہ انفسوس کرنے لگیں۔ پھر اپنا دوپٹہ پر سے پھینک دیا اور آپ ان کی گود میں بیٹھے تھے۔ کیا آپ اب بھی جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت خدیجہ نے آپ کو اپنی کلانی میں لے لیا تو اس وقت

جبرئیل چلا گیا۔ تو وہ کہنے لگیں: اے ابن عم! برقرار ہو جاؤ اور خوش ہو جاؤ۔ خدا کی قسم وہ فرشتہ ہے۔ شیطان نہیں ہو سکتا ہے

یہ نہیں کہا جاسکتا کہچھ دوسرے بھی ایسے مراجع و مصادر ہیں جو ولی سے مختص ہیں۔ لہذا انہیں شرعی نقطہ نظر کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر فرض محال اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ مراجع و مصادر کرامات و خوارق سے ہی متعلق ہوں گے اور یہ باتیں صرف اللہ کے ولی سے مختص ہیں۔ لہذا شریعت میں اور پیش آنے والے خوارق میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اندر میں صورت یہ ضروری ہے کہ کوئی فیصلہ کرنے والا فیصلہ کرے اور گواہی دینے والا اس کی گواہی دے۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس میں وجدان کا دخل بھی کافی نہیں۔ کیونکہ وجدان، اس لحاظ سے کہ وہ وجدان ہے اس کی اپنی صحت و عدم پر کوئی دلیل نہیں۔ کیونکہ دکھ درد اور لذت بھی ایسے وجدان ہیں جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ بات وجدان کے صحت و فساد پر کوئی شرعی دلیل نہیں۔ یہی حال ان تمام باتوں کا ہے جنہیں انسان اپنے سے دور رکھنے پر قادر نہیں۔ جیسے مثال کے طور پر غصہ جب کسی انسان میں بھٹک اٹھتا ہے تو یہ ایسا امر ہے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ اس میں اور وجدان میں کوئی فرق نہیں۔ اور کبھی یہ غصہ محمود ہوتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی خاطر ہوا اور کبھی یہ مذموم ہوتا ہے جب یہ غیر اللہ کے لئے ہو۔ اور ان دونوں اقسام میں شرعی نقطہ نظر کے بغیر فرق نہیں کیا جاسکتا نہ ہی یہ کہنا درست ہوگا کہ فلاں شخص کو غصہ لاحق ہوا ہے وہ شرعی لحاظ سے محمود ہے مذموم نہیں۔ کیونکہ تعریف اور مذمت کا فیصلہ شرع کرتی ہے یہ عقل کا کام نہیں۔ لہذا اسے کیونکہ معلوم ہوگا کہ یہ غصہ شرعاً محمود ہے؟ اصولی طور پر بغیر شرع کے ایسا علم ہونا ناممکن ہے۔ اسی طرح اس غصہ کے امتیاز کو تربیت کنندہ یا معلم کی طرف منسوب کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں بھی یہی بحث چل سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں جو چیز اشتباہ پیدا کرتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ خوارق ایسے امور ہیں جن کے حصول یا دفعیہ پر انسان کو قدرت حاصل نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عنایات ہیں، وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے عطا کر دیتا ہے۔ تو جب یہ کسی شخص پر وارد ہوں اور بغرض محال وہ شرع کے غیر موافق ہوں تو ایسے امور میں شرع کا کوئی حکم نہیں۔ جیسے دکھ درد جو اچانک کسی

لے اس قصہ کو ابن اسحاق لے روایت کیا۔

انسان پر وارد ہو جاتے ہیں یا ایسے ہی بغیر کسی کوشش کے اُسے خوشیاں نصیب ہو جاتی ہیں تو جیسے ان باتوں کو شرعاً اچھائی یا برائی کی صفت سے موصوف نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی انہیں کسی شرعی حکم سے متعلق کیا جاسکتا ہے۔ یہی صورت ہمارے اس مسئلہ میں ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ تشبیہ پیدا کرنے والی چیزیں بے ہوشی اور جنون وغیرہ ہیں جن کے متعلق کوئی حکم نہیں خواہ ایسے لوگوں کے افعال سے کسی دوسرے کو تکلیف بھی پہنچ جائے۔ جیسے کوئی دیوانہ مال ضائع کر دے یا کسی کو قتل کر دے یا اپنی اس دیوانگی میں شراب پی لے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ صاحب احوال لوگوں پر استغراق کی حالت میں ایسا بہت کچھ مذکور ہے حتیٰ کہ نازوں کے اوقات گزر جاتے ہیں اور انہیں پتہ ہی نہیں لگتا۔ اور مکاشفات و منازلات کے دوران وہ اپنے آپ سے ایسے وعدے کر بیٹھتے ہیں جنہیں وہ پورا نہیں کر سکتے۔ اور کبھی انہیں خلقت کے احوال کا اس طرح کا کشف ہوتا ہے کہ وہ ان کی شرمگاہوں پر مطلع ہو جاتے ہیں اور ایسی ہی کئی دوسری باتیں ہیں۔ یہ اور ایسے ہی کئی امور ہیں جو ان پر واقع ہوتے ہیں یا ان سے منقول ہیں یہ باتیں ان پر وارد ہوتی ہیں۔ خواہ وہ خود انہیں چاہیں یا نہ چاہیں۔ پھر ان سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے یا کون سے شرعی احکام کے تحت داخل قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی اصل کے اثبات میں جو دلائل پہلے دیئے جا چکے ہیں۔ وہی کافی ہیں۔ اور جس بات پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ کوئی اعتراض نہیں کیونکہ خوارق کے حصول اور دفعیہ پر اگرچہ انسان کو قدرت حاصل نہیں تاہم اسے ان مسببات کے اسباب اپنانے سے ضرور تعلق ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اسباب ہی وہ چیز ہیں جن کے متعلق مکلف کو امر و نہی سے خطاب کیا گیا ہے اور مسببات تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور خوارق بھی انہیں سے ہیں۔ اور یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے کہ ان اسباب سے جو مسببات پیدا ہوتے ہیں تو اس کا حکم مکلف کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے وہ سبب اختیار کیا۔ وجہ یہ ہے کہ مسببات کے متعلق اللہ تعالیٰ کا دستور یہ ہے کہ وہ اپنی درستگی اور کجی اعتدال اور انحراف کے معاملہ میں اسباب پر ہی منحصر ہوتے ہیں۔ اور خوارق بھی اسباب تکلیفیہ کے مسببات ہوتے ہیں جو اعمال میں سنت کی اتباع، انہیں کی درتوں کی آمیزش سے پاک صاف رکھتے اور خواہشات نفس سے دستبردار ہونے کی مقدار کے مطابق

ملے اور یہ بات شرعاً حرام ہے۔ لیکن ان لوگوں سے یہ کام قرار دیا کے تحت، ہوتا ہے جس میں ان کو کچھ اختیار نہیں

مرتب ہوتے ہیں۔ توجیہ عادی اعمال کے نتائج سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اچھے ہیں یا نہیں، یہی صورت ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

﴿مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (۵۲/۶) تمہیں وہی کچھ بدلے کا جو تم عمل کرتے رہے۔

نیز فرمایا:-

﴿هَلْ نَحْنُ بِذُنُوبٍ أَلَمْ نَكُنْ لَكُمْ سُبُوٰنَ﴾ (۵۲/۷) تمہیں وہی کچھ بدلہ دیا جائے گا جو تم کلاتے رہے۔

اور فرمایا: ”یہ تمہارے اعمال ہی ہیں جنہیں میں نے تمہارے لئے ریکارڈ کر رکھا ہے۔ انہی اعمال کا میں تمہیں پورا پورا بدلہ دیتا ہوں“ لے اور یہ چیز دینیوی اور اخروی بدلہ میں عام ہے۔ اور اس بارے میں فقہی فروع ایسے ہی شاہد ہیں جیسے عادات کی شہادت۔ گویا یہ مقام فی الجملہ یقینی امر ہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو کسی خارق کی درستگی یا کجی کے متعلق جو کچھ بھی ظاہر ہو گا وہ پہلے سے کی ہوئی ریاضت کی طرف منسوب ہو گا۔ اور نتائج بلاشبہ مقدمات کے تابع ہوتے ہیں گویا مقدمات کی جہت سے تکلیفی حکم خوارق سے متعلق ہو گیا۔ لہذا ایسا شخص قابل ملامت نہیں۔ اندر کی صورت ایسی باتیں شرعی نقطہ نظر سے خارج نہیں ہوتیں بخلاف مرض، جنون اور ایسی ہی دوسری چیزوں کے جن میں مکلف کی جہت سے اس کے لئے کوئی سبب نہیں ہوتا کیونکہ ایسے شخص کسی تکلیفی حکم سے کوئی تعلق نہیں اور اگر ہم فرض کریں کہ اس نے اس سبب کے حصول کے لئے کوئی سبب اپنایا تھا تو وہ اسی کی طرف منسوب ہو گا۔ اور تکلیف اس کی طرف متوجہ ہو گی۔ جیسے شکر لے اور اسی طرح کی دوسری چیزیں۔ ان تصریحات کا ما حاصل یہ ہے کہ شریعت ہی خوارق وغیرہ پر فیصلہ کن ہے، کوئی چیز بھی شریعت کے فیصلہ سے باہر نہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل

یہ غالباً لفظ شکر کے بجائے سکر (سین کے ساتھ) ہے۔ جو کسی نشہ آور چیز کے پینے سے کسی انسان کو مثال کے طور پر لاحق ہو جائے تو اس سے اس کے نتائج کے مطابق معاملہ ہو گا۔

ہیں سے یہ معلوم ہو گیا کہ کوئی خارقہ جو واقع ہو چکا ہے یا قیامت تک واقع ہوگا اسے شرعی احکام پر پیش کرنے سے پہلے رد کر دینا یا قبول کر لینا درست نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے اگر وہ گوارا ہے تو درست اور اپنے مقام پر مقبول ہوگا۔ ورنہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ انبیاء علیہم السلام کے ہاتھوں صادر شدہ خوارق اس اصول سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان میں کسی کو غرر کرنے کا حق نہیں۔ وہ یقیناً صحت پر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ان میں کوئی دوسری بات ممکن نہیں۔ اسی بنا پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے خواب کے مطابق ذبح کے معاملہ میں اپنے لڑکے کو حکم دیا۔ تو بیٹے نے باپ سے کہا:-

يَا بَتِّ اَفْعَلْ مَا شِئْتُمْ
اے میرے باپ! وہی کچھ کیجئے جو آپ کو حکم دیا گیا ہے۔ (۳۷/۱۰۲)

قابل غرر تو فقط وہ خوارق عادات ہیں جو انبیاء کے علاوہ دوسروں سے صادر ہوتے

ہیں:-

اور خوارق کو شریعت پر پیش کرنے کی وضاحت یہ ہے کہ انہیں عادی امور ہی قرار دے کر دیکھا جائے۔ اگر عادت نا اور کیا وہ کام جائز ہو تو وہ خارق بھی جائز ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً کسی کو یہ کشف ہوتا ہے کہ وہ کسی عورت یا مقام ستر کو دیکھ رہا ہے جبکہ عام حالات میں اسے دیکھنا جائز نہیں۔ اگرچہ اس کا مقصود یہ نہ تھا۔ یا وہ یہ دیکھتا ہے کہ کسی کے گھر میں داخل ہوا ہے جو اپنی بیوی سے محبت کر رہا ہے اور یہ اسے دیکھ رہا ہے۔ یا وہ کسی اجنبی عورت کے پیٹ میں بچہ کو دیکھتا ہے اور اس کی نظر اس عورت کی جلد یا ایسے اعضا پر پڑتی ہے جنہیں بیداری کی حالت میں دیکھنا درست نہیں۔ یا وہ ایسی ندا سنتا ہے جس کے خروف اور آواز کو وہ محسوس کر رہا ہے اور ندیا آتی ہے کہ ”میں تیرا پروردگار ہوں۔“ یا وہ کوئی بنی بنائی صورت دیکھتا ہے جو اسے کہتی ہے کہ میں تیرا پروردگار ہوں۔ یا وہ ایسے شخص کو دیکھتا ہے جو اس سے یوں کہتا ہے کہ: میں نے تمہارے لئے حرام چیزوں کو حلال کر دیا۔“ اور اس سے ملتی جلتی دوسری باتیں ہیں جنہیں شرعی حکم کسی حال میں بھی مقبول نہیں کرتا۔ اور اس کے ماسوا باتوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ وباللہ التوفیق۔

تیرھواں مسئلہ

تکالیف چونکہ مکلفین کے احکام کے نتائج پر پھراؤ پر مبنی ہوتی ہیں تو غنہ وری ہے کہ ان نتائج کے احکام میں غور کیا جائے جن میں کسی تکلیفی حکم کے تحت مکلف کی نسبت سے داخل ہونے پر ان کی بنیاد پڑتی پڑتی ہے۔

اسی سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں نتائج کی روش ایک امر معلوم ہے جس میں کوئی شبہ نہیں اس سے میری مراد کلیات میں امر معلوم ہے نہ کہ جزئیات کے خصوص میں جس پر درج ذیل امور دلیل ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ مستقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ سب شریعتیں اسی طریق پر آئی ہیں اور ہم اپنی ہی شریعت کا اعتبار کریں گے کیونکہ کلی تکالیف، خلقت میں جس پر بھی بالنسبت لاگو ہوتی ہیں۔ وہ ایک ٹھہری تناسب، ایک ہی مقدار اور ایک ہی ترتیب پر بنائی گئی ہیں۔ اس میں پہلوں اور کھیلوں کے لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اور یہ بات اس پر واضح دلیل ہے کہ تکالیف کے موضوعات، جو کہ مکلفین کے افعال ہیں۔ اسی طرح کے ہوتے ہیں۔ اور جب تک یہ کائنات اپنی ترتیب پر باقی ہے۔ مکلفین کے افعال صرف اسی ترتیب پر چلیں گے۔ اگر موجودات میں لوگوں کی منفعتوں میں اختلاف ہوتا تو یہ بات شریعت کے اختلاف ترتیب کے اختلاف اور خطاب کے اختلاف کا تقاضا کرتی اور یہ شریعت یوں نہ ہوتی جیسی اب ہے۔ اور یہ چیز باطل ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کائنات کے متعلق جو شرعی خبریں آئی ہیں وہ اس طور پر ہیں کہ یہ

سارے چیز برابر ہے کہ وہ نتائج لوگوں کی طبیعت اور فطرت کے تابع ہوں یا دوسری موضوعات کے تابع ہوں جن کا اس زندگی میں تعلق اور رابطہ ہے، جیسا کہ بعد کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۱۔ مثال کے طور پر مکلف سے پانچ نمازیں لازماً مطلوب ہیں۔ ہر ایک کے لیے صبح کی دو رکعتیں ہیں اور اسی طرح ظہر کی چار نمازیں شرائط اور ارکان بھی ایک جیسے اور اس کو باطل کرنے والی چیزیں اور اس کے آداب بھی ایک جیسے ہیں پہلے اور کچھلے زمانے کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ وہ جھلاٹیاں جن پر شارع نے تکلیف کی بنیاد رکھی ہے۔ پائیدار ہیں یہ نہیں کہ کسی زمانے میں تو ان کی ادائیگی میں تنگی ہو اور دوسرے زمانے میں آسانی ہو۔ باقی تکالیف کو ابھی اسی پر تیس کر لیجئے۔

کائنات کا قیام قیامت بغیر کسی اختلاف کے اسی حالت پر ہمیشہ برقرار رہے گی جیسا کہ آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے۔ کی خبریں۔ نیز وہ خبریں جو زمین و آسمان کے درمیان کی چیزوں میں منافع، تصرفات اور احوال سے متعلق ہیں۔ اللہ کی سنت کے مطابق ان میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی، نہ ہی اللہ تعالیٰ کے پیدائش کے قانون میں کچھ تبدیلی ہوگی جیسا کہ تمام شریعتوں میں اسی انداز پر خبریں آئی ہیں۔ اور یہ خبر اس ذات کی طرف سے ہے جو سچی ہے لہذا جس چیز کے متعلق خبر دی گئی ہے وہ کبھی اس خبر کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان دونوں میں اختلاف محال ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر عادات کی روش معلوم نہ ہوتی تو دین کی اصل بھی معلوم نہ ہو سکتی۔ یہ جانیکہ اس کی فروغ کا علم ہو سکتا۔ کیونکہ دین تو نبوت کے اعتراف سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور نبوت کا اعتراف معجزہ کے واسطے ہی ہو سکتا ہے۔ اور معجزہ کا معنی ہی یہ ہے کہ وہ کوئی خرق عادت فعل ہو۔ اور خرق عادات فعل اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب کہ زمانہ حال و استقبال میں عادات کی روشن برقرار رہے جو ماضی میں تھی۔ عادت کا معنی ہی یہ ہے کہ مفروضہ فعل جس پر قدرت حاصل ہو اس کے ساتھ کوئی پہلج نہ ہو اور وہ اپنے جیسے دوسرے کاموں کی طرح معلوم و جب کی بنا پر واقع ہو رہا ہو۔ اور جب وہ کام دعوت کے ساتھ واقع ہوگا تو خرق عادت ہوگا وہ اس طرح کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے سوا کسی مخالف طریق پر واقع نہیں ہو سکتا تھا۔ تو داعی سچا ہوگا۔ گویا اگر عادات ہی معلوم نہ ہوتیں تو اضطرار اس داعی کو سچا جاننے کا علم حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ کیونکہ ایسے خرق عادت واقعہ کو دعوت اور پہلج کے بغیر واقع کرنا ممکن نہیں لیکن یہ علم تو حاصل ہو چکا جو اس بات

لے جیسے سورج، چاند، ستاروں، پانی اور آگ کے منافع۔ اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے اور جو کچھ ان میں ہے۔ اور تصاریف سے مراد ان امور میں اسباب و مسببات ہیں۔ نیز انسانوں اور حیوانوں کے افعال کے اسباب و مسببات بھی اور جو کچھ ان سے پیدا ہو۔ اور احوال سے مراد زندگی، موت، صحت، مرض، لذت بخش اشیاء اور خواہشات کے علاوہ کائناتی دستور میں جن سے خالق نے اس کائنات کو مبوط بنا رکھا ہے۔

لے کیونکہ حقیقی علم کے حصول کے لئے عادت کے استقامت سے حاصل شدہ علم کے علاوہ اور کوئی سبب موجود نہیں۔ اور اگر کوئی چیز اسے توڑے تو وہ دعوت اور پہلج کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ گویا مؤلف کا قول لان و قدع الخ اس لازم رہنے والی توجیہ کی تکمیل ہے۔

پر دلالت کرتا ہے کہ کبھی چیز پر اس علم کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ بھی معلوم (یقینی) ہے۔ اور یہی بات مطلوب ہے۔

ایک اعتراض پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات تو اس چیز سے معارض ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عادات کا طور و طریق نامعلوم ہے بلکہ اگر وہ ہے بھی تو مطمئنون۔ اور اس پر دلیل دو باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس جہاں میں استمرار ایک ایسا امر ہے جو کائنات کے وجود کے لحاظ سے مساوی ہے کیونکہ استمرار تو کسی علی آئے والی چیز کے طویل عرصہ کہتے ہیں۔ اور یہ طویل عرصہ ایک ممکن چیز ہے یعنی یہ کہ کائنات پیدا ہی نہ ہوتی، جیسا کہ پہلے زمانوں میں کائنات کے وجود پر پہلے، عدم کا استمرار ممکن تھا۔ پھر جب کائنات جڑیں لگی، تو امکان کے ہر دو اطراف میں سے ایک طرف حاصل ہو گئی۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ عدم کا اپنی اصل پر باقی رہنا جائز تھا۔ اسی طرح اس دور کے زمانہ میں کائنات کا وجود ممکن ہے اور اس طرح اس کا عدم بھی جائز ہوا۔ تو جب صورت حال یہ ہو تو کائنات کے استمرار پر یقینی علم کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ اس کے استمرار کا عدم بھی ممکن ہے؛ کیا یہ بات فی الواقعہ محال نہیں؟

اور دوسری بات یہ ہے کہ خوارق عادات کا وجود بھی اتنا کم نہیں، بلکہ وہ بہت سے ہیں، بالخصوص جو انبیاء علیہم السلام کے ہاتھوں صادر ہوئے اور اس امت کے اولیاء اور پہلی امتوں کے اولیاء سے ظاہر ہوئے۔ ان کا واقع ہونا محض امکان سے زائد امر ہے جو کہ دلالت کے لحاظ سے بہت مضبوط ہے۔ اندر میں صورت حال یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عادات کی گزر گاہ یقینی طور پر معلوم ہے۔

جواب: پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ عقلی جواز عقلاً دور نہیں کیا جا سکتا۔ اسے صرف سماع یقینی سے ہی ہٹایا جا سکتا ہے۔ اور جب وہ سماع یقینی (یعنی تمام گزشتہ دلائل) سے ختم ہو جائے تو جواز عقلی کا حکم کچھ فائدہ نہیں دیتا۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تو یقینات کا تعارض ہے جو محال ہے۔

کیونکہ یہ محال صرف اس صورت میں ہو گا جب کہ وہ دونوں ایک ہی پہلو سے متعارض ہوں اور یہاں یہ صورت نہیں، بلکہ امکان کی اصل میں جواز عقلی اپنے حکم پر باقی ہے۔ اور سماعی امتناع تو واقع ہونے کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور کتنے ہی ایسے جائز امور ہیں جو واقع نہیں ہوتے

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ اپنے وجود میں آنے سے پیشتر ممکن تھا کہ اپنی عدم کی اصل پر باقی رہنا اور یہ بھی ممکن تھا کہ وہ وجود میں آجائے۔ گویا اس پر عدم کے استمرار کی نسبت یا عدم سے خارج ہو کر وجود میں آنے کی طرف نسبت فی نفسہ ایک ہی نسبت ہے۔ اور کائنات کے بارے میں اللہ کے علم کی نسبت بھی ہو سکتی ہے جو یہ تھی کہ کائنات ضروری ہے کہ وجود میں آئے۔ لہذا اس کا وجود واجب اور عدم کا استمرار محال ہو گیا۔ اگرچہ اس کا عدم کی اصل پر باقی رہنا ممکن تھا۔ اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ جواز کی حد تک یہ بات درست ہے کہ جو شخص کفر پھرنے سے نعمتیں عطا کی جائیں اور جو اسلام پر مرم سے اسے عذاب دیا جائے مگر ایسا جواز اللہ تعالیٰ کے فرمودات کے مطابق محال الوقوع سے ہے۔ اور وہ فرمودات یہ ہیں کہ کافر ہی ہیں جنہیں عذاب دیا جائے گا اور وہ مسلمان ہی ہیں جنہیں نعمتوں سے سرفراز کیا جائے گا۔ گویا اس ایک ہی نشانہ پر جواز، امتناع اور وجوب اکٹھے نہیں سہج پاتے۔ یہی صورت حال یہاں بھی ہے۔ گویا یہاں جواز تو فی نفسہ جائز ہونے کے لحاظ سے موجود ہے جب کہ وجوب اور امتناع امر خارجی کے لحاظ سے ہیں۔ لہذا ان میں تعارض نہ ہوگا۔

اور دوسری بات یہ ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وہ علم جس سے عادات پر حکم لگایا جاتا ہے وہ وجوب کائنات کی کلیات کے بارے میں ہے اس کی جزئیات کے بارے میں نہیں۔ اور جس بات پر اعتراض کیا گیا ہے وہ جزئی امور کے باب سے ہے جو کلیہ میں شکاف نہیں ڈال سکتا اسی لیے یہ اعتراض ارباب عوائد شک یا توقع عادات کے مطابق عمل میں شک یا توقف کی صورت میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر عادات سے حاصل شدہ علم کا ٹھہراؤ نہ ہوتا تو خوارق ظاہر ہی نہ ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور یہ عادات کی روش سے حاصل شدہ علم پر تیرہ ہر دلیل ہے اور اس کی اصل فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہے کہ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی جزئی اس شرط پر عادت کی خالق بن رہی ہے تو وہ ہماری اس چیز کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس پر خوارق دلالت کرتے ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت جو حلیج کے ساتھ تھی۔ یا دلی کی ولایت جو حلیج کے بغیر ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق دلی کو اپنی ولایت کا دعویٰ کرنا جائز

لے ورنہ دنیا آباد نہ ہوتی۔ کیونکہ اس کی آبادی لوگوں کے ان اسباب کو قبول کرنے سے ہے جو اس بات پر مبنی ہیں کہ عادات کا انحصار مستمر مسببات پر ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی لوگ یہ بھی مشاہدہ کر لیتے ہیں کہ کوئی چیز اس عادت میں شکاف ڈال دیتی ہے۔

ہے۔ ان لوگوں کے یہ خرق عادت امور ہمارے کلی عادات کے استمرار سے حاصل شدہ کو مجروح نہیں بناتے جیسا کہ ہم جب دیکھتے ہیں کہ ماضی اور حال میں کوئی عادت اس کائنات کی جزئی ہیں جاری ہوتی ہے۔ تو مستقبل میں جاری رہنے کے لیے وہ ہمارے ظنون پر غالب آجاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس عادت کا خرق جائز ہے جس کی دلیل وہ شکستگی ہے وہ اس عادت سے کٹ جاتی ہے۔ اور یہ چیز کلی عادات کے استمرار سے متعلق ہمارے علم کو مجروح نہیں کرتی۔ اور باقی تمام اصولی مسائل کی بھی یہی صورت ہوگی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قیاس پر عمل کرنا یقینی ہے اور خبر واحد پر عمل کرنا بھی یقینی ہے اور دو ظنی دلیلوں کے وقت راجح دلیل پر عمل کرنا بھی یقینی ہے اور ان سے ملتی جلتی باتوں پر عمل بھی یقینی ہے لیکن جب آپ کسی معین قیاس کی طرف آئیں گے کہ اس پر عمل کریں تو وہ عمل ظنی ہوگا۔ یا کسی معین خبر واحد کے مطابق عمل کریں گے تو اسے ظنی پائیں گے وہ یقینی ہوگا۔ یہی حال باقی مسائل کا بھی ہے۔ اور یہ بات اس کلیہ کے مسئلہ کی اصل کو مجروح نہیں بناتی۔ اور یہ سب کچھ واضح ہے۔

چودھواں مسئلہ

ہمیشہ سے چلی آنے والی بھلائیوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کو شریعت نے شرعی دلیل سے یا تو بحال رکھا ہے یا ان کی نفی کی ہے جس کا معنی یہ ہے کہ شرع نے ان کے وجود یا پسندیدگی کا حکم دیا ہے یا کراہت یا تحريم کی بنا پر ان سے روک دیا ہے یا ان کے کرنے یا ترک کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور دوسری قسم خلقت کے درمیان وہ جاری عادات ہیں جن کی نفی یا اثبات میں کوئی شرعی دلیل موجود نہیں۔

پہلی قسم کی بات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے برقرار ہیں جیسے تمام امور شرعیہ، جیسا کہ علماء غلام میں شہادت کی اہلیت نہ ہونے کے بارے میں یا نجاستوں کے ازالہ کے بارے میں یا مناجات کے لیے تیاری کی طہارت اور شرمگاہ کو ڈھانپنے کا حکم دیتے ہیں اور ننگے ہو کر بیت اللہ کے طواف اور اس سے ملتی جلتی لوگوں میں جاری عادات سے روکتے ہیں۔ خواہ وہ کام شارع کے نزدیک اچھے ہوں یا برے، سب کے سب شرعی احکام کے تحت داخل ہیں۔ ان احکام میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ ان کے بارے میں مکلفین کی آراء مختلف

ہوں۔ لہذا کسی اچھی بات کو بُری بنا دینا یا بُری کو اچھی بنا دینا درست نہیں۔ حتیٰ کہ مثال کے طرز پر یہ یہ جانا ہے کہ اب غلام کی اچھی عادات کی بنا پر اس کی شہادت کو قبول کرنے سے انکار نہ کرنا چاہیے۔ لہذا اسے جائز قرار دیا جائے یا آج کے دور میں مقامات مترکھول دینے میں نہ کوئی عیب ہے نہ قباحت۔ لہذا اسے جائز قرار دیا جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اگر ایسی باتوں کو درست قرار دیا جائے، تو یہ شریعت کے مستقل احکام میں نسخ کی صورت ہوگی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ باطل ہے۔ لہذا یہ باتیں شرعی تنازع کو باطل کر دیں گی۔

سہی دوسری قسم، تو کبھی یہ عادات مستقل ہوتی ہیں اور کبھی تبدیل ہونے والی۔ تاہم یہ عادات ایسے اسباب ہیں جن پر احکام مرتب ہوتے ہیں۔

مستقل عادات کی مثال جیسے کھانے، پینے، جماع، خورد و فکر، گفتگو، پکڑنے اور چلنے وغیرہ وغیرہ کاموں کی خواہش کا وجود ہے جب یہ چیزیں اپنے مسببات کے لیے اسباب ہیں تو شرعاً نے ان کے لیے حکم لگایا ہے لہذا ان کاموں کے اعتبار اور بناؤں کوئی اشکال نہیں۔ اور ان کے موافق جو حکم ہے وہ دائمی ہوگا۔

اب تبدیل ہونے والی عادات کی بات سنئے۔

ان میں سے ایک قسم ایسی عادات ہیں جو اچھائی سے برائی یا برائی سے اچھائی میں تبدیل ہو جاتی ہیں جیسے سر کو ننگا رکھنے کے مسئلہ میں مختلف ملکوں میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ مشرقی ممالک کے صاحب مروت لوگ اسے برا سمجھتے ہیں جب کہ مغربی ممالک کے لوگ اس میں کچھ قیاحت نہیں سمجھتے۔ لہذا اس اختلاف کی بنا پر شرعی حکم بھی مختلف ہوگا۔ اہل مشرق کے ہاں ننگے سر رہنا عدالت کو مجروح بنا دے گا جب کہ اہل مغرب کے لیے ایسی بات نہ ہوگی۔

اور ایک قسم وہ ہے جس میں مقاصد کے تغیر سے اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ اور عبارت

لے کیونکہ شارع نے اس کے مقاصد کی صراحت کر دی ہے اور اس کا شرعی حکم برقرار رکھا ہے۔ اب اگر لوگوں کی عادت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ کسی چیز کو بُری کے بجائے اچھا سمجھنے لگیں تو اس سے شرعی حکم تبدیل نہ ہوگا۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں کسی چیز کے اچھا برا ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی۔ وہ عرف عام پر مبنی ہوتی ہے لہذا عرف میں اختلاف سے شرعی حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔

کے معنی بدل جاتے ہیں اور وہ دوسری عبادت بن جاتی ہے۔ خواہ یہ اختلاف امتوں کی نسبت ہو جیسے عرب وغیرہ حمالک کا اختلاف یا کسی ایک فرقہ کی نسبت سے ہو جیسے صنعت کاروں کی اپنی مصنوعات کے متعلق اصطلاحیں مہمور کی اصطلاحوں سے معانی میں مختلف ہوتی ہیں۔ یا کسی لفظ کے معنی میں اپنے استعمال کی کثرت کی وجہ سے تبدیلی آ جاتی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بڑے نہیں جتنا کہ پہلے اس لفظ سے کیا معنی سمجھتے جاتے تھے۔ اور کبھی کچھ سابقہ مفہوم باقی رہ جاتا ہے کبھی وہ مشترک ہونا ہے اور کبھی اس میں اختصاص پیدا ہو جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اب حکم بھی مختلف مقامات پر وہ ہو گا جس مفہوم کے لوگ عادی ہوں اور وہی معنی ان میں مستعمل ہوں۔ اور یہ معنی قسموں، معاہدات اور طلاق میں کئی اور صراحتاً بکثرت استعمال ہوتے ہیں۔

اور ایک قسم وہ ہے جس میں معاملات وغیرہ کے افعال مختلف ہوتے ہیں۔ جیسے جب لوگوں کی عادت یہ ہو کہ نکاح کے بارے میں دخول سے پہلے مہر وصول کیا جائے یا فلاں بیع صرف تقدماً ہی ہوگی ادا ہار نہ ہوگی یا اس کے برعکس۔ یا یہ کہ اس بیع میں ادائیگی کی یہ مدت ہے۔ تو ایسی صورتوں میں حکم بھی اسی کے مطابق ہو گا جیسا کہ اور جس حد تک کہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اور ایک قسم یہ ہے کہ مکلف کے خارجی امور کے لحاظ سے اختلاف ہو۔ جیسے بلوغت کے بارے میں اختلاف یا حیض کے متعلق لوگوں کی عادات کا اعتبار کیا جائے گا یا یہ کہ بلوغت کا یہی طریقہ ہے کہ کسی لڑکے کو اختلام ہونے لگے یا لڑکی کو حیض آنے لگے۔ اسی طرح حیض کے متعلق یا تو علی الاطلاق لوگوں کی عادات کا اعتبار رکھا جائے گا یا خاص اس لڑکی یا اس کی قرابت دار لڑکیوں کی عادات کا۔ وغیرہ وغیرہ لہذا اس اتقال بلوغت سے متعلق شرعی حکم عادت کے مطابق ہو گا۔

اور ایک قسم ایسے امور ہیں جو عادت کے خلاف بعض لوگوں کے لیے خرق عادات ہی عادت بن جاتے ہیں۔ تو اس کے متعلق حکم عادت جاری رہے کے مطابق ہو گا جو دائماً مستعمل ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس کی پہلی عادت زائل ہو جائے اور دوسری عادت عام عادت کے خلاف ہے اسی کی طرف ہی لوٹ جائے۔ جیسے پیشاب یا پانچا نہ کرنے والا جس کے پیشاب اور پانچا نہ کے اخراج کے لیے

۱۔ شاید یہاں اصل میں الی معنی عبارتہ تھا۔

۲۔ جیسے مختلف حمالک کی فضا میں حرارت اور ٹھنڈک کا اختلاف ہے۔ گرم مالک میں بلوغت جلد واقع ہوتی ہے۔ جب کہ ٹھنڈے مالک میں دیر سے ہوتی ہے اور مؤلف کا قول کذلک الحیض (یہی صورت حیض کی ہے) یعنی ہر حیض کی درمیانی مدت یا مثال کے طور پر حیض کا بہاہ میں آنا یا اس سے زیادہ مدت ہے۔

جراحت کے عمل سے کوئی راہ ہی دوسری بنا دی جائے۔ تو اس کے لیے لوگوں کے عادی (فطری) مخزن کا حکم نہ رہے گا۔ کیونکہ اگر وہ اس خنزق عادت اخراج پر مصر نہ ہوتا تو اس کا حکم عادت عامہ کے مطابق ہوتا اور کبھی یہ اختلاف بعض دوسری وجوہ کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود شرعی لحاظ سے انہی عادات کا اعتبار کیا جائے گا اور انہی پر احکام لاگو ہوں گے کیونکہ شریعت لوگوں کے عادی اور معروف امور کے مطابق آئی اور انہی سے مطابق چلتی ہے۔ جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گذر چکی ہے۔

فصل

جان لیجیے کہ یہاں جو ذکر پہل رہا تھا وہ عادات کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہونے سے متعلق تھا۔ اور یہ اختلاف خطاب کے اصل کا اختلاف نہیں۔ کیونکہ شریعت ہمیشہ کے لیے بنائی گئی ہے۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ دنیا کی بقا کی کوئی انتہا نہیں تو اسی طرح تکلیف کے لیے مزید کسی شرع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اختلاف کا معنی صرف یہ ہے کہ جب عادات مختلف ہوں تو ہر عادت پر اسی کے مطابق شرعی حکم لاگو ہوگا۔ جیسے مثلاً بلوغت کے بارے میں کیونکہ بلوغت سے پہلے بچے پر تکالیف شرعیہ لاگو نہیں ہوتیں، تکلیف اسی وقت لاگو ہوگی جب وہ بالغ ہو جائے گا۔ گویا بلوغت سے پہلے تکلیف کا سقوط اور بعد میں اس کا لاگو ہونا خطاب کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو صرف عادات و شواہد میں ہوتا ہے۔ اسی طرح خاندان کے گھنٹے کے مطابق دخول سے پیشتر ظہر کے ادا کر دینے کا حکم بھی عادت پر مبنی ہے اور اگر بیوی دخول کے بعد صحر کی ادائیگی کے متعلق کہہ دے تو یہ بات بھی اس عادت ہی کو منسوخ کرنے کی بنا پر ہوگی یہ حکم کا اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ عرف یا اصل کے اعتبار سے جو جانب راجح ہوگی بات اسی کی پہلے کی کیونکہ وہ مدعی علیہ ہے۔ باقی مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔ گویا احکام ثابت ہیں اور ان کے اسباب مطلق ہونے کے لحاظ سے ان کے تابع ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ یعنی کوئی نسخ کی قسم نہیں۔

۲۔ جیسا کہ مؤلف نے صحر کی مثال دی ہے۔ دونوں اطراف میں جس جانب عادت کی شہادت ہوگی وہ راجح ہو جائے گی۔

پندرھواں مسئلہ

شرعاً جاری عادات کا اعتبار ضروری ہوتا ہے خواہ یہ عادات اپنی اصل کے لحاظ سے شرعی ہوں یا غیر شرعی ہوں۔ یعنی اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شرعاً ان پر امر یا نہی یا اذن کی دلیل قائم ہے یا نہیں۔ جن عادات پر دلیل قائم ہے ان کا معاملہ تو صاف ہے۔ رہیں دوسری عادات تو ان پر تکلیف کو قائم کرنا انہی امور (امر، نہی، اذان) سے استوار رہ سکتا ہے۔ گویا عادات یوں چلتی ہے کہ سزا ہی مخالفت سے باز رہنے کا سبب بن سکتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

كَلِمَةٌ فِي الْقِصَاصِ حَيَّةٌ (۲/۱۷۹) اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

گویا اگر شرعاً عادات کا اعتبار نہ کیا جاتا تو قصاص کا حتیٰ فیصلہ نہ ہوتا اور نہ وہ مشروع ہوتا۔ اس صورت میں شرعاً اس کا کچھ فائدہ نہ ہوتا۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق۔

كَلِمَةٌ فِي الْقِصَاصِ حَيَّةٌ (۲/۱۷۹) اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

مردود ہے۔ اسی طرح عادتِ بیچ بکھیتی اگنے کا سبب ہیں، نکاح نسل (کے بقا) کا سبب ہے اور تجارت مال میں اضافے کا سبب ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَابْتِغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ۔ اور وہ کچھ تلاش کرو جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ

دیا ہے۔

(۲/۱۸۷)

وَابْتِغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (۴۲/۱۰) اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

کیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم۔ اگر تم اللہ کا فضل تلاش کرو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اور اسی ہی دوسری آیات ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مسدبات ہمیشہ اسباب سے واقع ہوتے

سلہ گویا سزا لوگوں میں جاری عادت سے باز رہنے کا سبب ہوتی ہے۔ سزا ایسی چیز نہیں جس کا ذاتی طور پر کسی شرعی حکم اذن یا نہی سے تعلق ہو۔ کیونکہ وہ تو انسان کی طبائع کی طرف راجع ہے۔ یا نہیہ شرعاً اس کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ اسی پر احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے مثال کے طور پر قاتل سے قصاص۔

لہٰذا یہ بات ان عادات کے لیے شارع کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے جو یہ ہے کہ مسدبات ہمیشہ عاری اسباب سے وقوع پذیر ہوتے ہیں تو انہی عادی اسباب پر احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے نکاح اور تجارت وغیرہ کی طلب ایسے ہی اسباب ہیں۔

ہیں۔ تو اگر اسباب کی مشرودعیت میں یہ مسیبات شارح کا مقصود نہ ہوتے تو یہ بات یقینی دلیل کے خلاف تھی اور جو بات اس پر منحصر ہوتی وہ باطل ہوتی۔
 اور دوسری وجہ وہی ہے جو عادیات سے علم حاصل کرنے کے مسئلہ میں پہلے ذکر کی گئی ہے۔ وہی یہاں بھی لاگو ہے۔
 اور تیسری وجہ یہ ہے کہ جب ہم نے یہ طے کر لیا کہ شارح نے لوگوں کے مصالح کا لحاظ رکھا

لے یعنی اگر یہ عادات شرعاً معتبر نہ ہوتیں تو شارح ان پر اسباب کی مشرودعیت کو مرتب نہ کرتا جو انہی عادات کے کشیدگی گئی ہے لیکن یہ اور اس سے ملتی جلتی آیات اس بات پر یقینی دلیل ہیں کہ شارح نے انہی عادات پر احکام کو مرتب کیا ہے لہذا وہ شرعاً معتبر ہوں گے۔ گویا مؤلف کا قول المسیبات اسی حیثیت کا اعتبار ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔
 جو یہ ہے کہ عادات اس کے اختیار کرنے سے جلتی ہے اور یہی وہ بات ہے جو اس مسئلہ میں چل رہی ہے۔
 لے اور وہ تیرھویں مسئلہ کی پہلی دلیل ہے کہ ایک ہی توازن پر خلقت میں تکالیف کا وار د ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شارح نے لوگوں میں مستعمل عادات کا اعتبار کیا ہے۔ اور اگر وہ ان کا اعتبار نہ کرتا تو پھر شریعت میں اختلاف اور خطاب میں اختلاف ہونے میں کوئی حیرت مانع نہ ہوتی۔

لے مؤلف یریا ان کہ چکا ہے کہ مصالح وہ ہوتے ہیں جو انسانی زندگی کے قیام میں مدد ہوں اور وہ مصالح انسان کے شوقانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ بات اس وقت پوری نہیں ہوتی جب کوئی شخص اپنی تکالیف میں سے اس چیز کو نکال دے جو اس کے سپرد کی گئی ہو یا وہ چیز کائنات میں مستعمل عادات سے مربوط ہو جتنی ضرر ہے کہ مصالح کے اعتبار کے لیے استدلال کی اتنی مقدار کافی ہے اور کسی تکلف کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ مولف نے اس پر ایک چوتھی وجہ کو متفرع کر دیا ہے۔ کیونکہ انسان کو گزشتہ بیان کے مقتضی سے نکالنا تکلیف مالا یطاق ہے یا پھر اس میں تنگی ہے۔ رہی تیسری وجہ کی توجیہ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ شریعت ہمیشہ کے لیے ہے اور وہ مصالح کے ساتھ ملتی ہے گویا یہ دائمی اذن ہے اور وہ عادات میں سے ایک عادت لہذا اس کا اعتبار ہونا چاہیے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ رہی چوتھی وجہ جس میں مؤلف نے یہ اعتبار کیا ہے کہ تکلف بہ چیز کا علم اور اس پر قدرت ایک عادی امر ہے۔ اگر یہ تکلیف کے پہلو سے شارح کے ہاں معتبر ہوتا تو عادت ہی کا اعتبار ہوتا۔ اور یہی بات مطلوب ہے اور اگر اس کا اعتبار نہ ہوتا تو تکلیف مالا یطاق لازم آتی۔ یہ بھی پوشیدہ ضرر ہے کہ یہ دونوں شرعاً مقررہ عادات سے نہیں بلکہ یہ دونوں ایسے امور ہیں جو اسباب اور مسیبات کے لیے راجع ہیں۔ میری مراد قسم ثانی سے ہے جو ان دلائل میں مؤلف کی بحث کا موضوع ہے۔ جیسا کہ آپ سے یہ مخفی نہیں کہ مؤلف کے اس بیان کے مطابق تیسری وجہ پر جو تھی متفرع نہیں بلکہ وہ مستعمل ہے بخلاف

ہے تو یہ یقین بھی لازم آئے گا کہ عادات کا اعتبار ضروری ہے۔ کیونکہ جب شرعی قانون ایک ہی ڈگر پر ہے تو یہ مصلح کے بھی اسی طرح چلنے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ شریعت کی اصل تو مصلح کا سبب بنتا ہے اور جیسا پہلے گزر چکا کہ شریعت دائمی ہے لہذا مصلح بھی ایسے ہی ہوئے۔ شریعت میں عادات کے اعتبار کا یہی معنی ہے۔

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر عادات کا لحاظ نہ رکھا جائے تو بات تکلیف مالا یطاق تک جا پہنچتی ہے۔ اور یہ ناجائز بھی ہے اور غیر واقع بھی۔ اور یہ کہ خطاب میں یا تو مکلف بہ چیز کے علم اس پر قدرت اور معتبر عادات میں سے ان سے ملتی جلتی چیزوں کا تکلیف کے حکم کے وقت لحاظ رکھا جائے تو یہی ہماری مراد ہے اور اگر نہ رکھا جائے تو اس سے معنی یہ ہوں گے کہ وہ تکلیف عالم اور قادر کے لیے بھی ہو اور غیر عالم اور غیر قادر کے لیے بھی۔ اس شخص کے لیے بھی ہو جس کے لیے کوئی مانع ہے اور اس کے لیے بھی جس کے لیے کوئی مانع نہ ہو۔ اور یہی بات تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور اس مفہوم میں بہت سے واضح دلائل موجود ہیں۔

www.KitaboSunnat.com

فصل

جب عادات شرعاً معتبر ہیں تو عادات کی تشکلی کے بعد اس کا بقیہ حصہ اس قانون کو مجروح نہیں بناتا۔ ہمیں تو صرف اس کی تشکلی میں غور کرنا ہے۔

اور عادات کے انخراق (تشکلی) کا معنی یہ ہے کہ وہ بالنسبت جزئی کی طرف عامل ہو اور اس کی جگہ ایسی حالت پیدا ہو جائے جو یا تو لوگوں میں عادتاً معدوم ہونے کے حالات سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے۔ اگر وہ کسی عذر کی بنا پر شکستہ ہو تو رخصت کا مقام ہے۔ اور اگر کسی دوسری وجہ سے ہو تو وہ یا تو عادی وضع کے مطابق کسی دوسری دائمی عادت کی طرف چلی جائے گی جیسا کہ پیشاب کرنے والے کا مسئلہ ہے کہ وہ جو اہت کے بعد اس کا عادی ہو جائے اس صورت میں یہ عادت بھی عادی کے حکم کی طرف راجع ہوگی، رخصت کے حکم کی طرف

لے بقیہ ماشرعاً معتبر عادات اور وجہ کے جس سے ہم نے دونوں دلیلوں میں بحث کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ سب صحیح ہے۔ یہ یعنی پہلی عادت کو شکستہ کر دے جیسا کہ مؤلف کے بعد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ جیسے اس کی مثال میں ہے کہ اگر مثال کے طور پر اس کی پیشاب کرنے کی عادی گزر گاہ بند ہو جائے۔

نہیں ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ یا پھر وہ کسی غیر عادی بات کی طرف یا ایسی عادت کی طرف چلی جائے گی جو پہلی عادت میں شگاف نہ ڈالے۔ اگر وہ دوسری عادت کو شکستہ کرے گی تو پہلی میں شگاف نہ ڈالے گی۔ گویا اس کا اعتبار بھی ظاہر ہے لیکن اس بنا پر کہ رخصت قبول کرنے کے باب کی طرف نہ لوٹے۔ جیسے معمول کے مطابق اور معمول کے مطابق سفر جو جمع صلاتین اور روزہ چھوڑنے اور نماز قصر کرنے کی نسبت سے ہو اور ایسے دوسرے امور۔ اور اگر وہ معمول کے مطابق نہ رہیں تو ان کے لیے کیا فی نفسہ انتہی کا حکم ہو گا یا ان پر دوسرے نتائج کے احکام جاری ہوں گے جو ان سے مناسبت رکھتے ہوں؟

پہلے اس کی مثال پیش کرنا ضروری ہے پھر خوارق کے سلسلہ میں ان احکام کے اجراء میں غور کیا جائے گا۔

ان خوارق میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے جیب زکوٰۃ ادا نہ کی تو حضرت عمر بن عبد العزیزؓ اس پر عبور کرنے سے رگ گئے اور جس حاکم نے آپ کو یہ کہا تھا اسے کہا کہ "اسے چھوڑ دو" اور ربیع بن تراش کا قصہ جب حجاج نے اس کے بیٹے کو طلب کیا تاکہ اس کو قتل کر دے۔ حجاج نے ربیع سے اس کے بیٹے کے متعلق پوچھا تو اس نے خبر دے دی۔ اور باپ یہ بات خوب جانتا تھا کہ حجاج اس کے بیٹے کے متعلق کیا ارادہ رکھتا ہے سنا۔

سنا بحث کے موضوع سے غیر متعلق ہے اور یہ لوگوں میں معمول کے مطابق عذر دلانے کی بیخبر حالت ہے، کیونکہ مرض اور جو اس کے ساتھ ہے وہی ہے جس کے متعلق مؤلف نے کہا کہ عمل رخصت ہے۔ اگر وہ اس شخص کی مثال دینا جو جراثحت والے راہ سے پیشاب کرتا ہے تو وہ معمولی کی مثال ہوتی لیکن اگر وہ عام عادت والے راہ سے بھی پیشاب کرے تو وہ روکجگہوں سے پیشاب کرتا ہے تو وہ پہلی سے اور جراثحت والی سے۔ دونوں ہی اس کی عادت ہونگے۔ گویا یہ ایسی عادت ہے جو معمول کے مطابق عذروں سے نہیں اور جراثحت سے پیشاب کرنا ایسی عادت بن جاتا ہے جو پہلی عادت کو شکستہ نہیں کرتی، تو بات واضح ہو جاتی۔

یہ پہلی فصل سے لے کر اب تک جو بیان ہوا وہ شرعاً غیر مقررہ نتائج کے بارے میں ہے اور یہ اس مسئلہ میں دوسری قسم ہے لیکن علماء سے متعلق آگے آنے والے سب مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق شارع سے تقریر اثبات، آئی ہے خواہ وہ امر ہو یا نہی ہو یا اذن ہو۔ گویا یہ فصل عادات خارقہ واقع ہونے پر اور ان دونوں قسموں کے احکام کی تفصیل پر مشتمل ہے۔

سنا یعنی مؤلف کی مثال میں شرعی عادت تو یہ ہے کہ ظالم اپنی عرض سے کسی شخص کو ظلم سے قتل نہیں کر سکتا جب تک مدافعت کرنے والے کا دفاع اسے چاہتا ہو۔

اور ابو حمزہ خراسانی کا قصہ جب وہ کنوئیں میں گر پڑا پھر اس پر کنوئیں کا منہ چھین دیا گیا لیکن بالکل فریاد نہ کی۔

اور ابو زید کی اپنے خادموں سے گفتگو جب کہ ان کے پاس شفیق طنجی اور ابو تراب کھنٹی آئے۔ تو ان دونوں نے خادموں سے کہا کہ ہمارے ساتھ کھانا کھا لیں، تو ابو زید نے کہہ دیا کہ میں روزے سے ہوں۔ ابو تراب کہنے لگے۔ کھاؤ اور تمہارے لیے ایک ماہ کے روزوں کا اجر ہے لیکن اس نے نہ مانا پھر شفیق نے کہا۔ کھا لو اور تمہارے لیے ایک سال کے روزوں کا اجر ہے۔ وہ پھر بھی نہ مانا۔ ابو زید کہنے لگا؛ جو شخص اللہ کی آنکھ سے گر گیا ہے اسے چھوڑ دو۔ چنانچہ وہ فوجوان ایک سال بعد چوری میں پکڑا گیا اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا۔

بغیر زاد راہ تلے جنگل میں داخل ہونا یا درندوں والی زمین میں داخل ہونا بھی اکیس سال سے ہیں اور یہ دونوں اپنے آپ کو بلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہیں۔

لہذا جو شخص ایسے مقام پر کہتا ہے۔ یہ جانتے کے بعد کہ جو بات شریعت کے مخالف ہے وہ صحیح نہیں۔ کہ ایسے امور کو اصولی طور پر مخالفت پر محمول نہ کرنا چاہیے جب کہ ان لوگوں کی دینداری و رع، فضل اور صلاحیت سب کچھ پایہ ثبوت کو پہنچے ہوئے ہیں اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ ان لوگوں کی مثالوں میں حسن ظن سے کام لیتا ہے۔ جیسے کہ ہم سہی باتیں اپنے صالح اسلاف سے جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ہیں۔ اخذ کرتے ہیں اور ان کے علاوہ ان سے بھی جو تقویٰ اور فضل میں انہی کی راہ پر چلے۔ ایسے امور میں ہمیں صرف دیکھنا یہ ہے کہ وہ کون سی بنیاد ہے جس کی رد سے ایسے کام شرعاً جائز ہیں۔

یہاں دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں جس پر انہوں نے ان امور کی بنیاد رکھی۔ ایک یہ کہ وہ ہوتو عادی جنس سے نگرنا رہو۔ دوسرے یہ کہ اس کی جنس سے نہ ہو۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ عادات کے احکام کی جنس سے جھالے گی۔

لے قاموس اور اس کی شرح میں خدیجہ کا لفظ نہیں آیا۔ بلکہ اس نے خادم کی جمع خدمان لکھی ہے۔ اور یہ عامی جمع ہے۔ شاید انہوں نے یہ تصور کیا ہو کہ خدمان، حرم کی جمع ہے جیسے کعبان کثیف کی جمع ہے۔

علامہ یعنی بہت سے صلاح و تقویٰ والوں نے ایسے کام کئے ہیں۔ اس عادت کی مخالفت کرتے ہوئے جو ایسے کاموں کی تحریم کے سلسلہ میں شارع نے مقرر کی تھی۔

اس کی مثال روزہ چھوڑنے کا حکم ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ یہ اس شخص کی راسے پر مٹنی ہو جو ازراہ تطوع اپنے آپ کو اپنے نفس پر حکم کرنے والا خیال کرتا ہے۔ اور ایسے بہت سے لوگ ہیں۔ اجنبی سے شاکر کا انکار عناد کی بنا پر ہوگا یا خواہشات نفس کی پیروی کی بنا پر۔ اسی طرح انجام کا خوف ہے بالخصوص جیب کہ وہ اس کے فضل اور ولایت کی شہرت کی نسبت سے موافقت رکھتا ہو۔ اور اسی طرح کا وہ حکم ہے جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے مانع زکوٰۃ کو چھوڑنے کے سلسلہ میں دیا تھا۔ غالباً یہ بھی ان کے اجتہاد کی ایک قسم تھی۔ جیب کہ آپ نے اس سے دین کے قواعد سے غافل اور بے پروا رہنے والوں کا معاملہ کیا۔ تاکہ وہ اپنے آپ کو زجر و توبیح کرے اور جس بات کا اس نے ارادہ کیا تھا اس سے رک جائے۔ چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا۔ اس نے اپنی حالت پر غور کیا اور واجبہ زکوٰۃ ادا کر دی۔ آپ کا یہ ارادہ نہ تھا کہ اس شخص کو بالکل چھوڑ دیں بلکہ اس طرح اسے سرزنش کریں کہ وہ خود اپنی حالت کا امتحان لے۔ حتیٰ کہ اگر وہ زکوٰۃ روک رکھنے پر ہی مصر رہے تو اسے وہی سزا دی جائے جو دوسرے زکوٰۃ کے مانعین کے لیے مقرر ہے۔

ایسا ہی ربیع بن حراش کا قصہ ہے۔ اس کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ وہ جھوٹ ہرگز نہیں بولتا تھا۔ اسی لیے حجاج نے اسے اس کے بیٹے کے متعلق پوچھا۔ اور صدق علم کے عزائم سے ہے اور جھوٹ کا جواز تو رخصت ہے اور یہ جائز ہے کہ اس کے مطابق عمل نہ کیا جائے۔ بلکہ ایسے مواقع پر جھوٹ (کی رخصت کے باوجود) نہ بولنا اجر کے لحاظ سے بہت بڑا ہے۔ جیسے کلمہ کفر زبان سے کہنا سب سے بڑا جھوٹ ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ دُونَ
كُلِّ شَيْءٍ يُرْسَلُ إِلَيْكُمْ إِنَّ اللَّهَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (۹/۱۱۹)

اسے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو اور
سچ لوگوں کے ساتھ ہو جاؤ۔

یہ آیت ان تین آدمیوں کے قصہ سے خبر دینے کے بعد نازل ہوئی جن کا معاملہ التواہین ڈال دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف فرمائی اس لیے کہ انہوں نے ایسے موقع پر سچ بولنا لازم سمجھا جہاں جھوٹ بولنے کی رخصت کا مظنہ موجود تھا۔ لیکن اسی سچ کے اختیار کرنے پر ان کی تعریف کی گئی۔ جس کی بنیاد یہ تھی کہ اللہ سے ڈرتے رہنے میں ہی امن کی امید ہو سکتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا کہ جہاں تمہیں خطرہ ہو کہ سچ تمہیں نقصان پہنچائے گا وہاں ضرور سچ بولو وہ تمہیں فائدہ پہنچائے گا۔ اور اگر تمہیں جھوٹ بولنے سے فائدہ نظر آئے تو ضرور جھوٹ کو چھوڑ دو کیونکہ بالآخر وہ

تمہیں نقصان پہنچائے گا اور یہی درست شرعی بنیاد ہے۔

اور اس کی مثال ابو حمزہ کا قصہ ہے جو علم کے عزائم قبول کرنے کے باب سے ہے اس نے اپنے دل میں عہد کیا کہ اللہ کے سوا کسی پر اعتماد نہ کرے گا اور رخصت پر عمل نہیں کرے گا۔ اور یہ صحیح اصل ہے۔ اور اس کے اس مسئلہ پر بالخصوص اللہ کا یہ ارشاد دلیل ہے۔
 وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ اور جو شخص اللہ پر توکل کرے تو وہ اسے کفایت کرے گا۔ (۲/۲۵)

اور اللہ تعالیٰ کی وکالت کسی دوسرے کی وکالت سے بہت بڑی ہے۔ جو علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لوگوں سے کہا تھا کہ:

فَكَيْدٌ وَفِي جَمْعِيئَاتٍ لَا تُنظَرُونَ
 اِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ
 تم سب مل کر میرے خلاف تدبیر کرو اور مجھے
 مہلت بھی نہ دو۔ میں نے تو اللہ پر توکل کیا ہے جو
 میرا اور تمہارا پروردگار ہے۔ (۱۱/۵۶)

تو جب ابو حمزہ نے یہ عہد کر لیا تو اس سے اس عہد کو پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا جو جب ارشاد باری تعالیٰ۔

وَادْفَعْ بَعْدَ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ
 جب تم اللہ سے کوئی عہد باندھ لو تو اسے
 پورا کرو۔ (۱۶/۹۱)

علاوہ انہیں بعض ائمہ نے اس سے نقل کیا ہے کہ اس نے سنا کہ بعض آدمیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات پر بیعت کی کہ وہ کبھی کسی سے کوئی سوال نہ کریں گے۔ تو ان میں سے اگر کسی کا کوڑا گر جاتا تو وہ کسی سے یہ نہ کہتا کہ یہ مجھے پکڑا دے۔ اب ابو حمزہ کہنے لگے: اے میرے پروردگار! ان لوگوں نے تیرے نبی سے عہد کیا جب کہ اسے انہوں نے دیکھا تھا اور میں تجھ سے عہد کرتا ہوں کہ کسی سے کبھی کچھ سوال نہ کروں گا۔ راوی کہتا ہے کہ پھر وہ حج کے لیے شام سے مکہ کا ارادہ کرتے ہوئے نکلے... تا آخر قصہ۔ اور یہ بھی علم کے عزائم قبول کرنے کی قبیل سے ہے کہ وہ اپنے نفس سے ایسا عہد کرے جو پہلے کئے ہوئے عہد سے افضل ہو۔ کیونکہ یہ بات بھی غیر شرعی نہیں۔ اسی لیے جب ابن عربی نے یہ حکایت بیان کی تو کہا: یہ ایسا شخص تھا جس نے اللہ سے عہد کیا تو اسے تمام وکمال طریق پر نپایا: اس شخص کی اقتداء کرو۔ انشاء اللہ ہدایت پاباؤ گے۔

یہی صورت دہندوں والی سرزمین میں داخل ہونے اور بغیر زادراہ کے صحراء میں داخل

ہونے کی ہے۔

کتاب الاحکام میں یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں۔ جن کے ہاں اسباب کا عدم اور وجود دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مسبب الاسباب ہے اور وہی مسببات کو پیدا کرنے والا ہے۔ اب جس شخص کی یہ حالت ہو کہ اس کے نزدیک اسباب ہوتا بھی نہ ہونے کے برابر ہو۔ اسے مخلوق کے ڈرنے کی باتوں سے ڈر نہیں لگتا۔ نہ ہی وہ مخلوق کی امید والی جگہ سے کوئی امید رکھتا ہے۔ اللہ سے خوف کھانے اور امید لگانے کی جگہ سے کوئی امید رکھتا ہے۔ اللہ سے خوف کھانے اور امید لگانے کی جگہ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لہذا یہ بات اپنے آپ کو بلاکت میں ڈالنا نہیں۔ بلاکت میں ڈالنا تو صرف اس وقت ہو گا جب اعتقاد میں یہ بات ہو کہ اگر زاد رانا لیا تو بلاک ہو جائے گا اور اگر کسی درندے کے سامنے آگیا تو بلاک ہو جائے گا۔ جب ایسی بات نہ ہو تو پھر یہ اپنے آپ کو بلاک میں ڈالنا نہیں ہوگا۔ اسی لیے غزالی نے بغیر زاد راہ کے صحرا میں داخل ہونے کے لیے صبر پر تیار رہنے اور نانا پر گزر اوقات کرنے کی شرط عائد کی ہے اور یہ سب کچھ عادی حکم کی طرف راجع ہے۔

اور غالباً آپ ایسے اولیاء کی ہر کرامت کے لیے شریعت میں کوئی راہ پالیں گے۔ جن کی ولایت مسلم ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ احکام عادیہ کی طرف لوٹتے ہیں۔ بلکہ ہم تو انشاء اللہ اسے ایسا ہی پاتے ہیں۔

فصل

اور جو کچھ لوگوں نے اس پر بنا کر ڈالا ہے اگر وہ عادی منس سے نہ ہو جیسے کہ مکاشفہ تو بھی ان لوگوں کا حکم عادات جاریہ والوں کا سا ہو گا کیونکہ وہ بھی اسی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو عام لوگوں کے لیے ہے۔ کیا ان سے ظاہری عادات والوں کے احکام سے الگ دوسری طرح کا معاملہ کیا جائے گا؟ خواہ وہ ظاہر کی مخالفت ہو، کیونکہ مکشف غیبی کی تحقیق میں موافقت بھی پائی جاتی ہے اور مخالفت بھی۔

اور جو شخص انہیں ایک طرف کر دیتا ہے جس حد تک کہ بارہویں مسئلہ اور اس سے پہلے

سے ثابت ہے۔ کہ ان کے لیے کوئی خاص حکم نہیں۔ بلکہ انہیں ظاہری عادات والوں کے احکام کی طرف لوٹایا جائے گا اور ان سے ان امور پر لازم کسی تربیت کنندہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اس پر وہ جو استدلال کرتے ہیں وہ پہلے گزر چکا ہے اور اس پر دلیل کی چند وجوہ اور بھی ہیں۔

پہلی وجہ۔ اگر احکام عادات کی شکستگی کے حکم پر وضع کئے جاتے تو اس کے لیے کوئی قاعدہ منظم نہ ہو سکتا اور جب یہ صورت ہوتی تو کسی مکلف پر چیز کے حکم میں ربط نہ رہتا اس لیے کہ تمام کے تمام افعال موافقت و مخالفت کے امکان کے تحت اس حکم یا قاعدہ میں داخل ہوتے۔ لہذا اس میں صحت اور فساد دونوں کا امکان ضروری ہوتا۔ اور کسی بھی شخص کے افعال میں سے کسی فعل پر بھی صحت و فساد کے لحاظ سے کوئی بھی حکم نہ لگا سکتا۔ اندر میں صورت نہ ثواب و عذاب کے مرتب ہونے کا فیصلہ نہ ہو سکتا۔ نہ عزت و ذلت کا، نہ خون کی حفاظت اور خون بہانے کا۔ نہ ہی کوئی حکم کوئی حکم نافذ کر سکتا۔ اور جو چیز اس طرح کی ہو اسے شریعت بنانا درست نہیں جب کہ مصالح کا اعتبار بھی ضروری ہے۔ اور یہی وہ باتیں ہیں۔ جن پر شریعت مبنی ہے۔

دوسری وجہ۔ اور غارتہ ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر کوئی حکم مبنی ہو۔ کیونکہ وہ ایک مخصوص فرقہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور جب وہ مخصوص ہوئے تو دوسروں کے ساتھ کیسے چل سکتے ہیں۔ نہ ہی اہل ظاہر کے قواعد میں وہ شامل ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں صوفیہ کے قواعد ان کے اور دوسروں کے درمیان جاری ہوں گے جن کا صوفیہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اندر میں صورت یہ درست نہ ہو گا کہ خوارق کے مطابق ان لوگوں پر حکم لگایا جائے جو صوفیہ کے فرقہ سے نہیں اور یہ چیز فریقین میں مسلم ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ حاکم یا سلطان کے لیے احکام عامہ نافذ کرنے وقت یہ بہت مشکل ہو گا کہ وہ ولی پر تو اس کے کشف کے مطابق حکم لگائے۔ یا سلطان ایسے شخص سے جو ولی نہیں اسباب ظاہرہ کے علاوہ کوئی دوسرا معاملہ کرے۔ اور نہ ہی وہ دلیوں سے الگ معاملہ کر سکتا ہے جب کہ ہر دو فریق اپنا مقدمہ اس کے پاس لے جائیں۔

اور جب یہ فرض کر لیا جائے کہ احکام عامہ صوفیہ کو شامل نہیں تو یہ بات گزشتہ مدلل بیان سے ہٹ کر ہے اور وہ بیان یہ ہے کہ شریعت عام ہے اور اس کے احکام تمام خلقت کے لیے اور ہر طرح کے احوال میں عام ہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ صوفیہ کہتے ہیں کہ ولی کبھی نافذ ہوا کرتا ہے اور یہ نافرمانیاں اس سے واقع ہو سکتی ہیں۔ ان کا ہر فعل جس کا ظاہر ظاہری شریعت کی خلاف ہو اسے ایک معمولی عقل والا آدمی پہلی نظر میں ہی جان لے گا کہ یہ گناہ ہے۔ اس کے باوجود ایسے شاریق

فعل کو مشروع ثابت کرنا درست نہ ہوگا جو ظاہری شریعت کے مطابق نہیں۔ جب کہ اس میں صحت و فساد کے احتمال بھی ہیں۔

یہ تیسری وجہ ہوئی۔

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں ساری خلقت سے برتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات تھی پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی کوئی چیز واقع نہیں ہوئی جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو، الایہ کہ شریعت میں اس پر نص موجود ہے کہ فلاں بات آپ سے خاص تھی اور دوسروں کے لئے نہ تھی۔ اس کے علاوہ آپ نے اس شخص کی بات کو بھی ناپسند فرمایا جس نے آپ سے کہا تھا کہ: اللہ تعالیٰ اپنے نبی کے لیے جو کچھ نبی چاہے حلال کر دیتا ہے؛ اور اس شخص کی بات کو بھی ناپسند فرمایا جس نے کہا تھا کہ: "آپ ہماری طرح نہیں اللہ نے تو آپ کے سب اگلے پیچھے گناہ معاف کر دیے ہیں؛ تو آپ کو غصہ آگیا اور فرمایا: میں امید رکھتا ہوں کہ میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں اور سب سے زیادہ جانشہ والا ہوں کہ کس چیز سے بچنا چاہیے۔ اور آپ سے اور آپ کی دعا کے ذریعہ شفا طلب کی جاتی تھی اور آپ کی بیوی یا لونڈی کے سوا آپ کا کسی عورت کی جلد کو چھونا ثابت نہیں۔ عورتیں آپ سے بیعت کرتی تھیں مگر آپ نے ہرگز کسی عورت کا ہاتھ نہیں چھوا۔ آپ تمام امور میں ظاہر کے مطابق عمل کرتے تھے اگرچہ اس کی حقیقت کا علم رکھتے تھے۔ اور ایسی باتوں کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ آپ کے علاوہ کسی ولی نے تو کوئی راہ نہیں بنائی اگر حکم ولی اور اہل خوارق کے استثناء پر نازل ہوتا۔ اور اسبطر صحابہ کرام اور جن لوگوں نے پہلے طریقے سنان کا اتباع کیا اور وہی حقیقی ولی اور استنباز فضلاء تھے تو وہ لوگ اس استثناء کے زیادہ حقدار تھے۔

اور اس کی وضاحت ربیع[ؒ] کے قصہ میں ہے۔ جب اس کے ولی نے، یا جو بھی تھا، کہا؛

لہ حدیث کا مٹھرا جسے مسلم نے روایت کیا۔

مے صاحب قاموس کا کہنا ہے کہ وہ امر المربع تھی جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: قصاص تو اللہ کا فرض کردہ حکم ہے؛ کتب احادیث ملاحظہ فرمائیے۔ جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے کہ اس نام کی صحت ان کے ہاں محل تحقیق ہے۔ المصباح میں ہے کہ وہ آپ کے خادم انس بن مالک کی بھوپھی ربیع تھی۔ اور جس شخص نے کہا تھا کہ وہ اس کا دانت نہ توڑا جائے گا؛ وہ انس بن خضر، انس بن مالک کا چچا تھا۔ یہاں ہمارے بیانی کے موافق اور قاموس کے مخالف ہیں۔

خدا کی قسم ربیع کا وقت نہیں توڑا جائے گا: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ رہے تھے کتاب
 اللہِ قِصَاصٌ رِقْصَاصٌ تَوَالِدٌ كَا حَكْمٍ سِیِّءٍ پھر آپ نے اس پر اکتفا نہ کیا اور فرمایا:
 إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ اتَّسَدَ اللَّهُ كَعِ بِنْدُوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں کہ اگر اللہ
 عَلَى اللَّهِ لَا بُدَّ۔ کے پھر وہ پر اس کی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ اس قسم
 کو پورا کر دیتا ہے۔

آپ کسی ایسے کام کی توقع رکھتے تھے جس سے اس قسم کا اثر نازل ہو جائے۔ بلکہ اس قصاص
 سے پناہ ڈھونڈ رہے تھے جس میں انتہائی دکھ ہے۔ تا آنکہ قصاص لینے والے نے اسے معاف
 کر دیا۔ اس وقت آپ نے یہ فرمایا تھا کہ: «اللہ کے بندوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو اللہ کے
 بھر و سہ پر اس کی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ یہ قسم پوری کر دیتا ہے۔» تو واضح ہو گیا کہ اللہ نے اس قسم کو
 پورا کر دیا لیکن آپ اس کے مطابق فیصلہ نہ دے سکتے تھے تا آنکہ کوئی نیا دن نہ ہو اور وہ نیا دعا (معاف
 تھی۔ اور یہ معافی ظاہری حکم ہی قصاص کے ساقط کر دیتے کا سبب بن گئی۔

اور پانچویں وجہ یہ ہے کہ خوارق کے احکام اکثر و بیشتر ضوابط شرعیہ کے مقابلہ پر چلتے ہیں۔
 جنہیں ضرورت شری اور وارہ کا تاویلات سے برقرار نہیں رکھا جاسکتا۔ اس لیے کہ یہ بات
 مشروعات کی مخالفت پر عمل سیرا بننے اور وضع شدہ مصلح کو توڑ دینے کے مترادف ہے آپ
 دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منافقین اور ان کی سرکردہ شخصیتوں کو جانتے تھے اور ان لوگوں
 نے مسلمانوں میں جو فساد بپا کر رکھا تھا اسے بھی جانتے تھے لیکن آپ ایک ایسے معارضہ کی بنا پر
 جو اعتبار کے لحاظ سے راجح تھا یعنی عادات ظاہری، ان کے قتل کرنے سے رُکے رہے اور فرمایا
 کہیں لوگ یوں باتیں نہ بنانے لگیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ہی قتل کرنے لگے
 ہیں: اسی طرح بعض لوگ صوفیہ پر انہی کے احکام خوارق لاگو کرنے کے شوقین ہوتے ہیں تاکہ
 جس شخص کو حقیقت کا علم نہ ہو وہ یہ یقین رکھے کہ صوفیوں کی شریعت ہی دوسری ہے۔ اسی لیے ابو یزیدؒ

۱۱۱۔ یہ دونوں ایک ہی حدیث ہے جسے ترمذی کے سوا پانچواں نے نکالا (تیسرے)۔

۱۱۲۔ غالباً کھنڈراتو الشعر کے بجائے کضرورۃ الشعر ہے۔

۱۱۳۔ حدیث کا کلمہ جسے ترمذی نے روایت کیا۔

۱۱۴۔ صحیح لفظ ابو یزید ہے یعنی ٹھنڈی۔ جس کا اپنے خادم سے بات کا قصہ پہلے گزر چکا ہے

کے فعل سے فقہاء کا انکار واقع ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ اصحاب خواریق کے افعال کا جواز، عامتنا اس کی عادات کے احکام سے خارج ہے۔ یہ ایسی بات ہے جو دلوں میں کئی کھٹکے پیدا کرتی ہے، جن سے شرعاً بچنا چاہیے۔ لہذا انہیں جمہور کی مشروعات سے زائد کوئی تخصیص مناسب نہیں۔ علاوہ ازیں اسی وجہ سے یا اکثر غالیوں نے یا اعتقاد بنالیا کہ ان صوفیہ کو ہر چیز مباح ہے اور جو کچھ انہوں نے ان کے متعلق سنا۔ اس سے اپنی رائے کو مضبوط کر لیا۔ یہی تعریف ان لوگوں کو بدکلامی کی طرف لے گئی۔

حاشا للذکر کہ یہ اولیاء اللہ ان شرعی قوانین کو توڑنے والے طور و اطوار سے بالکل مبرا تھے یہ الگ بات ہے کہ اس مفہوم میں اس بحث پر غور و خوض ہوتا رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ظاہراً اور باطناً حدود شریعت کے محافظ تھے۔ وہ احکام سنت کو یوں قائم کرنے والے تھے جیسا کہ قائم کرنے کا حق ہے۔ وہ لوگ سنت کی اتباع کے محافظ تھے لیکن موجودہ اور اس سے پہلے دور میں لوگوں کے فہم کی کمی نے ان لوگوں کے احوال متعلق ایسی راہ کھول دی۔ اسی وجہ سے ان مسائل میں بحث پیدا ہوئی۔ حتیٰ کہ اللہ کی توفیق سے ان لوگوں کے مقاصد کو سمجھا جانے لگا اور ان کے احوال کا موازنہ ہونے لگا جس حد تک کہ ان کے اس بہتر طریقہ کی حقیقت تھی اللہ تعالیٰ نے انہیں نفع دیا اور ان سے ہمیں نفع دیا۔

اب ہم اس مسئلہ کی تکمیل کی طرف آتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ:

مغیبات پر وہ اطلاع صحیح نہیں ہوتی یا وہ کشف صحیح نہیں ہوتا جو احکام عادیہ کے مطابق چلنے میں یا اس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء اور سلف صالح کی راہ میں مانع ہو۔ اس طرح وہ بات جو عادات کو توڑنے، مناسب نہیں کہ اس پر ظاہری احکام کی بنیاد رکھی جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ارشاد باری تعالیٰ واللہ لحدک من الناس (۵/۶) اللہ تعالیٰ آپ کو لوگوں سے بچائے گا، معصوم تھے۔ اور اس سے آگے کوئی انتہا نہیں۔ بانیہ آپ زہرہ اور خود سے اپنی حفاظت کرتے اور ہر وہ عادت اختیار کرتے جس سے وہ اپنا بچاؤ کر سکیں اور یہ بات آپ کو آپ کے بلند مرتبہ سے نیچے اتارنے والی نہیں۔ بلکہ یہی مقام کی بلندی ہے۔ اور عادات میں استواری یا عدم استواری کی اللہ کی قدرت کی طرف نسبت ہونے سے متعلق

لے ان میں سے ایک یہ اعتقاد ہے جس کا بعد میں ذکر ہوگا۔

۷۔ پہلی فصل سے وابستہ ہے۔

جو مذکور ہے، تو یہ بات بھی عادات کے احکام کو اپنے مقتضی کے مطابق چلنے سے مانع نہیں ہے۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ صحابہ کرام مرتبہ توکل میں ممتاز تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ نعمتوں کو سلب کے واسطے سے نہیں دیکھتے تھے۔ اس کے باوجود انہوں نے ان عادی اسباب کو ترک نہیں کیا جن کی انہیں رغبت دلائی گئی تھی۔ اس حالت کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یوں نہیں چھوڑا کہ اسباب کے حکم کو ساقط کر کے عادات کو شکستہ بنا دیں۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ وہ عزائم ہی ہیں جو شریعت لائی ہے کیونکہ عادات کی شکستگی کی حالت ایسا مقام نہیں جہاں قیام کیا جائے۔ ان کا مقام تو محض رخصت کا مقام ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کیا آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول قید ہا و تدوکل پہلے اسے (اونٹ کو) بانڈھا، پھر توکل کر، کو نہیں دیکھتے۔ اور صوقیائے کالمین اسباب میں انہیں آداب کے ساتھ داخل ہوتے تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھائے تھے۔ اور یہ دیکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے احوال کو عادات جاریہ بنا یا ہے یہ واضح ہوتا ہے کہ مقصود شرعی عادات کے احکام کے تحت داخل ہونا ہے۔ وہ لوگ افضل کام کو ہی اختیار کرتے تھے۔ رہا خضر علیہ السلام کا قصہ اور ان کا یہ کہنا کہ:

وَمَا قَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي

میں نے یہ کام اپنی طرف سے نہیں کیا۔

(۱۸/۸۲)

یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اسی قول سے استدلال کرتے ہوئے علماء کی ایک جماعت اسی طرف گئی ہے۔ اور نبی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ بغیر کسی شبہ کے وحی کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو بھی ایک خاص معاملہ تھا جو حکم کے تحت ہوا خواہ وہ حکم کیسا تھا۔ لیکن یہ ہماری شریعت میں جاری نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہماری امت میں کسی دلی کے لیے نہ کسی دوسرے کے لیے، جو نبی نہیں، یہ جائز نہیں کہ کسی بچے کو مار دے جو ابھی بلوغت کو بھی نہ پہنچا ہو۔ اگرچہ اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ طبع زاد کا فر ہے اور کبھی ایمان نہ لائے گا۔ اور اگر زندہ رہا تو اپنے والدین کے لیے سرکشی اور کفر کا وبال ڈھائے گا۔ خواہ اسے عالم غیب سے اس کی اجازت بھی مل جائے۔

لے مغرب مؤلف اپنے قول و علی مقتضی عتاب موسیٰ الخ سے اس طرف اشارہ کرے گا۔

کیونکہ شریعت نے امر و نہی مقرر کر دیے ہیں۔ اور اس قصہ میں ظاہر صرف یہ بات ہے کہ وہ دوسری شریعت کے مطابق واقع ہوا ہے اور موسیٰ علیہ السلام پر عتاب کی صورت میں۔ اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ اس علم کے علاوہ دوسری قسم کا علم اور دوسرے قضایا بھی ہیں جنہیں صرف وہی جانتا ہے۔ غیب کی جس بات پر بھی ولی مطلع ہوا اس کے لیے شرعاً جائز نہیں کہ وہ اس پر عمل بھی کرے۔ بلکہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس پر عمل کرنے سے ظواہر شریعت کی مخالفت ہو۔ بغیر اس کے کہ اسے شریعت کے مطابق ڈھالا جائے۔ اس پر عمل کرنا ہرگز درست نہیں اور دوسری یہ ہے کہ جس پر عمل کرنے سے ظواہر میں سے کسی چیز کی مخالفت نہ ہوتی ہو اور اگر کوئی بات شریعت کے خلاف ظاہر ہو تو اسے صحیح فکر کے ساتھ شریعت کی طرف لوٹایا جائے، تو اس صورت میں اس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے۔ جب یہ راہ ثابت ہو گئی تو یہی راہ صواب ہے اور اسی پر مری ترسیت کرنا اویاسی ہر دم سالکوں کی بہتوں کو مائل کرنا سب سے تاکہ وہ سید المرسلین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمونہ بنیں۔ اور یہ مخلوق کے مقتضی سے نکل جانے کے لیے اقرب، قدم جانے کے لیے اولیٰ اور عادل کے لیے زیادہ مناسب ہے کہ وہ اسی راہ کی اتباع کرے اور اس کی اقتدا کرے۔ واللہ اعلم۔

سولہواں مسئلہ

وجود میں واقع ہونے کے سبب سے تنائج کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ عام تنائج ہیں جو کسی زمانے کسی شہر اور کسی حالت میں بھی مختلف نہیں ہوتے جیسے کھانا، پینا، خوشی، غمی، نیند، بیداری، موافق چیزوں کی طرف میلان، ناموافق باتوں سے نفرت، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا حصول اور دکھ دینے والی اور گندی چیزوں سے نفرت وغیرہ وغیرہ۔ اور دوسری قسم کے تنائج وہ ہیں جو زمانے، ملک اور حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ جیسے لباس اور گھر کی شکل و صورت، شدت میں نرمی اور نرمی میں شدت، کاموں کو دیر سے یا وقت سے پہلے سرانجام دینا، یا ان میں سستی یا جلدی کرنا، اور ایسے ہی دوسرے امور۔

پہلی قسم کا معاملہ یہ ہے کہ اسی سے گزشتہ ادوار کے لوگوں اور گزری ہوئی نسلوں پر فیصلہ کیا جائے گا تاکہ یہ طے ہو سکے کہ خلقت میں اللہ تعالیٰ کی سنت کی گزر گاہ اس راستہ پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی سنت میں عموماً اختلاف نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان میں سے کچھ ایسی بھی ہیں

جو دورِ حاضر میں جاری ہیں۔ انہیں سے علی الاطلاق زمانہ ماضی اور مستقبل پر فیصلہ کیا جائے گا۔ خواہ وہ عادت وجود پر ہو یا شرعیہ ہو۔

رہی دوسری قسم تو اس سے گزشتہ لوگوں پر فیصلہ کرنا ہرگز درست نہیں۔ تا آنکہ خاص سے اس کی موافقت میں کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ اندر میں صورت اس دلیل سے گزشتہ لوگوں پر فیصلہ ہو سکتا ہے نہ کہ عادت کی راہ سے۔ اور اسی طرح مستقبل پر فیصلہ ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی عادت وجود پر اور شرعیہ دونوں برابر ہوں گی۔

ہم نے صرف کہا ہے کہ پہلی قسم کلی ابدی عادت کی طرف راجع ہے جس پر دنیا بنائی گئی اور اسی سے خلقت میں مصالح قائم ہیں جس حد تک کہ استقرائے نے اس بات کو واضح کر دیا ہے بشرطِ بھی اسی کے موافق آئی اور اس کلی کا حکم رہتی دنیا تک باقی رہے گا تا آنکہ اللہ تعالیٰ اس زمین اور اس پر واقع موجودات کا وارث ہو۔ اور یہ وہی عادت ہے جس کے متعلق پہلے دلیل گزر چکی ہے کہ وہ معلوم ہے منظون نہیں۔ رہی دوسری قسم تو وہ اس جزئی عادت کی طرف راجع ہے جو کلی عادت کے تحت داخل ہے۔ اور یہ وہی ہے جو ظن اور علم سے تعلق رکھتی ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو دوسری قسم سے گزشتہ ادوار پر حکم لگانا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں تبدیلی اور اختلاف کا احتمال ہوتا

لے اس بیان اور گزشتہ چودھویں مسئلہ کے ابتدائی بیان میں موافقت کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے کہ شرعی عادت وہ ہیں جن کے متعلق شارع نے حکم دیا ہو یا اذن دیا ہو اور وہ بدلتی نہیں بلکہ وہ ہمیشہ برقرار رہتی ہیں اور جو بدل جاتی ہیں وہی غیر شرعی ہیں کیونکہ فقہ اپنی بعض قسموں میں اس تبدیلی کو قبول کر لیتی ہیں۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ وہ پہلے معنی کے لحاظ سے شرعی نہیں۔ بلکہ لوگوں میں شکل و صورت اور خوراک کے اختلاف اور تفسیر و اصطلاحات کے اختلاف کی طرح ہیں۔ اور شرع کے بعد میں تو اس حالت پر تھیں۔ پھر بدل گئیں۔ انہیں اس معنی میں شرعی شمار کیا جائے گا کہ انہیں عام لوگوں کی منظوری حاصل ہو گئی۔ پھر وہ عادت بدل گئی اور دوسری شرعی اصل کی طرف رجوع کرنے کی بنا پر اس کے لیے شارع حکم مختلف ہو گیا۔ تو اس سے گزشتہ ادوار پر حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس لیے کہ فی ذاتہ وہ ناپائیدار ہیں۔ کیونکہ اگر وہ مطوہ شرعیات کی قسم سے ہوتیں تو جیسے وہ بدل جائے والی اور ناپائیدار تھیں ان سے قرونِ قاضیہ پر حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ ہو کہ اس مسئلہ کا موضوع ہے۔

لے گیا عادت کلی وہ ہے جو انسان کے لیے ضروری ہو جیسے کھانا۔ گھر اور لباس۔ اور ہر نوع کے تحت بہت سی صورتیں ہیں جو اس کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ اس کلی میں شامل ہو جائیں۔

ہے جو پہلی میں نہیں ہوتا۔

یہی وہ قاعدہ ہے جس کی پہلے لوگوں کی عادات کے متعلق فیصلہ کرتے وقت ضرورت پیش آتی ہے۔ تاکہ وہ پچھلے لوگوں کے لیے حجت ہو۔ اصولیوں نے اس قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے اسے بہت استعمال کیا ہے اور عام لوگوں کے فیصلے اس طرف لوٹائے ہیں۔ جب کہ علی الاطلاق یا استعمال درست نہیں اور نہ ہی علی الاطلاق فاسد ہے۔ بلکہ ان کی کئی ذیلی قسمیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور دونوں قسموں کے درمیان سے ایک تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے جس میں معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آیا اگر اسے پہلی قسم سے ملایا جائے تو کیا یہ حجت ہوگی۔ یا اگر نہ ملایا جائے تو حجت نہ ہوگی؟

سترہواں مسئلہ

شارع کی وضع سے یہ سمجھ آتی ہے کہ طاعت اور معصیت اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ ان سے پیدا ہونے والی مصلحت یا مفسدہ بڑا ہوگا۔ اور شریعت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے مصالح و ہی پانچ ضروری امور ہیں جن کا برہمیت میں اعتبار کیا جاتا رہا ہے۔ اور بڑے مفسدہ بھی وہ ہیں جو ان میں خلل انداز ہوں۔

اور اس کی دلیل وہ وعید ہے جو ان مصالح میں خلل ڈالنے پر آئی ہے۔ جیسے کفر اور قتل ناحق اور ان کے متعلقات میں۔ نیز زنا، چوری، شراب نوشی اور ان کے متعلقات میں یا حد مقرر کی گئی ہے۔ اور یا وعید آئی ہے لیکن حاجی اور تکمیلی امور میں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ فی نفسہ کوئی وعید یا مقررہ حد ان سے مختص نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہو تو وہ کسی ضروری امر کی طرف راجع ہے۔ چونکہ استقرار اس بات کو واضح کر دیتا ہے لہذا اس پر تفصیلی دلیل کی ضرورت نہیں۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ مصالح و مفسدہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں صلاح و فساد کا تعلق پورے عالم سے ہوتا ہے جیسے مصالح کی صورت میں کسی نفس کو زندہ کرنا اور بگاڑ کی صورت میں اسے مار دینا۔ اور دوسرے وہ ہیں جن سے اس اصلاح یا بگاڑ کی تکمیل ہوتی ہے۔ جب ہم پہلی قسم ایک ہی درجہ پر نہیں بلکہ اس کے کئی مراتب ہیں۔ اسی طرح پہلی قسم کے بھی کئی درجے ہیں۔ جب ہم پہلی قسمیں نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بڑی چیز دین ہے۔ اسی لیے اس کے حق میں

نفس اور مال وغیرہ سے غفلت برتی جاسکتی ہے پھر دین کے بعد نفس ہے۔ اسی لیے اس کے مقابلہ میں قیام نسل، عقل اور مال سے غفلت برتی جاتی ہے۔ لہذا علماء کے ایک طبقہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ جس شخص کو اس بات پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ زنا کرے ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو اسے زنا کر کے اپنی جان بچانا چاہیے۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو کھانے کو کچھ نہ ملے اور وہ لاچار ہو جائے اور مرنے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے شرمگاہ کی قیمت وصول کرنا جائز ہوگا۔ اور یہی صورت باقی امور کی ہے پھر جب ہم مثال کے طور پر دھوکے کی بیع پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اس کام کا مفسدہ کئی مراتب پر نظر آتا ہے جبل المہلہ کی بیع میں جتنا بڑا بگاڑ ہے وہ جنین کی بیع میں نہیں جو اس وقت اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہے۔ اور جنین کی بیع میں جس قدر مفسدہ ہے وہ کسی غائب چیز کی بیع میں نہیں جسے بغیر کسی مشقت کے دیکھا ممکن ہے۔ اسی طرح انہیں امور سے بچنے میں مصلح کے درجے ہوں گے۔ اسی انداز پر اگر طاعت یا مخالفت سے جو مصلح یا مفسدہ نکلے ہوں وہ کوئی امر کلی ضروری سے متعلق ہوں تو ایسی طاعت ارکان دین سے متعلق ہوگی اور یہ مصیبت کوئی کبیرہ گناہ ہی ہوگی اور اگر نتیجہ کسی جزئی امر کی صورت میں ہو تو طاعات نوافل و فضائل کی قسم سے ہی ہوگی اور مصیبت بھی کوئی صغیرہ ہی ہوگی۔ اور فی نفسہ کبیرہ گناہ ہر اس کام کے ساتھ جس کے لیے وہ کبیرہ شمار ہوتا ہے ایک ہی مرتبہ پر ہوتے ہیں باسی طرح کوئی بھی رکن ان تمام چیزوں کے ساتھ جن سے وہ رکن بنتا ہے ایک ہی درجہ پر ہوتے ہیں۔ جیسے طاعات و مخالفت میں تمام جزئیات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک کا ایک مرتبہ ہے جس کے وہ لائق ہوتی ہے۔

www.KitaboSunnat.com

امٹھارواں مسئلہ

مکلف کی طرف نسبت ہونے کے لحاظ سے عبادات کی اصل تعبیر ہے مراد کی طرف التفات نہیں ہوتی۔ اور عادات کی اصل مراد کی طرف التفات ہے۔ پہلی بات پر کئی امور دلالت کرتے ہیں۔

۱۔ جس آدمی کی نگہبانی اور اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے ہے۔ جس کی راہ میں جانیں، اموال اور اولاد سب کچھ خرچ کیا جاتا ہے۔

ان میں سے ایک استقراء ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ طہارت اپنے واجب ہونے کے مقام سے آگے تک کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح نمازیں مخصوص پوزیشنوں سے مختص ہیں۔ اگر ان سے نکل جائیں تو عبادات نہ ہوں گی۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ نماز میں بعض واجب کرنے والی باتوں کی حد بندی کی گئی ہے جب کہ واجب ہونے والی چیزوں میں اختلاف ہے۔ اور اذکار مخصوصہ اگر کسی ایک بنیئت میں مطلوب ہیں تو دوسری میں غیر مطلوب ہیں۔ اور حدث کی طہارت پاک کرنے والے پانی سے مخصوص ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی پاکیزگی ہو سکتی ہے۔ اور تیمم جس میں کوئی حسی پاکیزگی نہیں پاک کرنے والے پانی سے حاصل کردہ طہارت کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ اور باقی تمام عبادات کا بھی یہی حال ہے۔ جیسے روزہ اور حج وغیرہ۔ اور ہم صرف اللہ تعالیٰ کی فرمائندگی سے ہی تعبد عامہ کی حکمت کو اور اس تعبد کے افراد کو حضور، اس کی بزرگی کی تعظیم اور اس کی طرف توجہ کو سمجھ سکتے ہیں۔ اور اس مقدار سے خاص علت کا پتہ نہیں چلتا جس سے خاص حکم کو سمجھا جائے۔ اگر یہ ایسی ہی بات ہوتی تو ہمارے لیے مخصوص حکم کی حد نہ لگائی جاتی۔ بلکہ جس چیز کی حد لگائی گئی ہے۔ اس کا بھی اور جس کی حد مقرر نہیں کی گئی اس کا بھی ہمیں محض تعظیم کا حکم دے دیا جاتا۔ اور حد لگائے ہوئے

لے یہ اس طہارت کی بات ہے جو وضو ٹھٹھنے سے ہو۔ پہلے سے، بدن یا جگر کی صورت نہیں۔ ان چیزوں میں صرف ناپاکی کو دور کرنا ہوتا ہے آگے ضرورت نہیں ہوتی۔ بس اسی جگہ کو صاف کرنا ہوتا ہے جہاں نجاست لگی ہو۔ لے حیض اور نفاس نماز کو تو ماقط کر دیتے ہیں مگر ارکان اسلام کی باقی کسی مفروضہ عبادت کو ماقط نہیں کرتے۔ لے یہ بہت ہیں۔ قنوت، جگر ذکر اور دعا ہے، بعض نمازوں میں مطلوب ہے۔ باقی میں نہیں۔ دعا مسجد میں مانگی جاتی ہے رکوع میں نہیں۔ نوافل ہر وقت پڑھے جاسکتے ہیں مگر صبح کی نماز کے بعد سے لے کر سورج منور ہونے تک ادا کرنا منع ہے۔ اسی طرح کچھ ایسے اوقات ہیں جن میں نماز ادا کرنے سے روکا گیا ہے۔ اور ذمہ سب کچھ وحی کے راستے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ اور جو حد شریعت نے مقرر کی ہے اس سے نکلنے کے لیے عقل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔

لے یعنی اس لحاظ سے تیمم پاک پانی کی جگہ نہیں لے سکتا کہ مٹی پاک کرنے والی چیز نہیں جو ہر اثر سے پاک شدہ ہو۔

لے یعنی ان حد لگائے ہوئے امور کے متعلق فہم جن کی حد بندی کو شرع کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ عقل ان کی حدود اور حکم کا ادراک نہیں کر سکتی۔

کام کا مخالف قابل ملامت نہ ہوتا۔ جب کہ تعظیم بندے کے فعل سے اس کی نیت کے حلال بنی حاصل ہوتی ہے۔ اور بالاتفاق یہ ایسی بات نہیں۔ لہذا جنہیں یقینی طور پر مظلوم ہو گیا کہ عبادات کا شرعی مقصد ان حدود میں رہتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ شرعاً غیر مقصود ہے۔

دوسری بات: اگر تعبد کے پہلوؤں میں، جن میں حد لگائی گئی ہے یا نہیں لگائی گئی، کشادگی مقصود ہوتی تو شارع اس پر کوئی واضح دلیل قائم کر دیتا۔ جیسا کہ عادات کے پہلوؤں میں فراخی پر دلائل قائم کر دیے ہیں۔ جن کے ہوتے ہوئے مخصوص علیہ پر توقف نہیں کیا جاتا سوائے ایسی صورت کے وہ مخصوص علیہ اصل کے مفہوم سے مشابہ ہو۔ اس سے قریب تر ہو یا معنی میں موافقت رکھتی ہو اگر عبادات کے ابواب ایسی دلیل قائم ہوتی تو ان میں فراخی ہو جاتی۔ اور جب ہم اسے یوں نہیں پاتے بلکہ اس کے خلاف پاتے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود اس حد لگائی ہوئی چیز کے پاس ٹھہر جانا ہے۔ الایہ کہ بعض صورتوں میں نفس یا اجماع سے اصل مراد واضح ہو جائے۔

لے جیسا کہ حضرت معاذ بن جبلؓ والی حدیث میں ہے کہ جب آپؐ نے انہیں عین کی طرف گورنر بنا کر بھیجا تو پوچھا کہ جب مقدمے تمہارے پاس ہائیں تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ تا آنکہ حضرت معاذؓ نے کہا: میں اپنی رائے سے اجناد کروں گا اور اس میں کوتاہی نہیں کروں گا۔ گویا آپؐ نے ان مقدمات میں جہاں نفس نہ ہو، اپنی رائے سے اجتہاد کرنے پر سکوت فرمایا جب کہ اس مقدمے سے ملتے جلتے مفہوم میں مشترک کوئی مفہوم حکم موجود ہو۔

لے یہ مؤلف کے قول لطف پر مرتب ہے۔ یعنی اگر آپؐ دلائل قائم کر دیتے تو عبادات میں وسعت ہو جاتی اور مؤلف کے قول لکنصب (تو جب آپؐ نے کوئی حد مقرر نہیں کی، یعنی جب اس کی فراخی کے لیے دلائل قائم نہیں کیے اور نہ ہی فراخی پائی جاتی ہے۔ یہ مطلوب پر دلالت کرتی ہے۔

لے یہ ایسا ہے جیسے آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس کی (اس کے حج کے دوران) کسی جانور نے گردن توڑ دی تھی۔

لا تقربوہ طیباً فانہ یبعث یوہ
القیمہ ملیا۔
اسے خوشبو لگانے کے لیے اس کے قریب زجاؤ کیونکر قریب
کے وہ بھیک پکارتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

گویا آپؐ نے خوشبو لگانے کی حکمت کی وضاحت کر دی۔ تو اگر اس حکم کو حج پورا کرنے سے پہلے ہر مرنے والوں پر محمول کیا جائے اور نص سے واضح شدہ معنی کے مطابق خوشبو نہ لگائی جائے۔ تو اس میں کوئی مانع نہیں۔ اور اس قبیل کے امور میں بھی ایسا ہی حکم ہو گا۔ اور وہ مؤلف کے قول متیسع کے مطابق احتراز کرنے والے کی طرح ہو گا۔ بلکہ وہ اسی طرح تکلیف ہو گا۔

لہذا جو شخص اس کی اتباع کرے اس پر کوئی ملامت نہیں لیکن یہ بہت کم ہیں لہذا یہ اصل نہیں اصل وہی ہے جو اس بات میں عام اور اس موضوع میں غالب ہے۔

علاوہ ازیں علماء کے ہاں اس سے نسبت رکھنے والے چند ایک ہی ہیں جن کا معاملہ لاناظیر لکھ کا سا ہے جیسے مسافر کے قصر کرنے اور روزہ چھوڑنے میں اور نمازوں کو جمع کرنے وغیرہ میں مشقت ایسے ہی عبادات کے ابواب میں جن اکثر علتوں کے مفہوم کو سمجھا گیا ہے ان کے مخصوص نام معلوم ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: **سَهَا فَسَجِدْ** آپ نماز میں بھول گئے تو سجدہ کیا اور آپ کا ارشاد کہ:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ
تم میں جس کسی کا نماز میں وضو ٹوٹ جائے تو جب تک وضو نہ کر لے اللہ اس کی نماز قبول نہیں کرتا۔
تیرا پسنے صبح اور شام کے اوقات میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا۔ اور اس کی وجہ یہ بتلائی کہ

سے یعنی کہ مناسب اور وہ ایسا وضع ہے جس میں عبادات میں حکم کے لیے علت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مؤلف نے اسے مالا نظیر لکھ کی اقسام سے شمار کیا ہے اور وہ ایسی قسم ہے جس میں قیاس کے طریقوں سے انحراف کیا جاتا ہے۔ گویا روزہ نہ رکھنے اور سفر میں نماز قصر کرنے میں مشقت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اگرچہ مشقت کئی گنا زیادہ ہو اس مشقت سے جو سفر کے دوران ہوتی ہے۔ اور قیاس کی اصل اس بات پر مبنی ہے کہ علت کا حکم ہر اس فرع پر لگا دیا جائے جس میں وہ علت پائی جاتی ہو۔ گویا یہ قسم قیاس کے طریقوں سے خارج ہے اور اس قسم کا نام لاناظیر لکھ رکھا گیا ہے یعنی یہ ایسی قسم ہے جو عبادات میں علت تلاش کرنے کے معنی کو گمراہ بنا دیتی ہے۔ اور اسے اور اس کے ساتھ تعبیر کی طرف لوٹتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں معنی کے لیے کوئی نظریہ بھی جائے تو وہ نامکمل حالت میں ہوتی ہے۔

۳۔ یہ علت مریحہ کے مساک کی مثالیں ہیں۔ گویا ان کے ساتھ ترتیب ایسے ہی ہے جیسے کوفی، ماعز، فوجہ، حضرت ماعز سلمی نے زنا کیا جس کی وجہ سے انہیں سنگسار کیا گیا، اور نسا میں شرط ہے اور مؤلف کے قول لاناظیر لکھ میں لام (یعنی تعلیل کے لیے)، لیکن جیسے مؤلف کہہ رہا ہے اس سے خصوص کی کچھ نہیں آتی۔

۴۔ میں نے ان الفاظ سہا فسجد سے تفسیر میں یہ حدیث نہیں پائی۔ اور اس باب میں بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے تو اس کے لیے آپ نے سجدہ کیا۔

۵۔ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے نکالا۔ (تفسیر)۔

۶۔ عبد اللہ صناجی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سورج طلوع ہوتا ہے کہ اس (یعنی حاشیہ صفحہ پر

سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع و غروب ہوتا ہے۔ اسی طرح جو لوگ وضو پر قیاس کرتے ہوئے تیمم کے لیے دو بوب نیت کے مخالف ہیں وہ نیت نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ بھی طہارت ہے جو اس کے واجب ہونے کے مقام پر شمار ہوتی ہے لہذا تیمم پر قیاس کرتے ہوئے اس میں نیت واجب ہوگی اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں بھی جو کسی مناسب منضبط ظاہر معنی پر دلالت نہ کرتی ہوں کہ وہ بغیر کسی نزاع کے اس پر حکم کے ترتیب پانے کی صلاحیت رکھتی ہوں۔ بلکہ وہ ایسی چیزوں سے ہوگی جن کا نام شبہ رکھا گیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ قائلین کے قول سے متفق نہیں ہوتی۔ اور اس کا قیاس بھی صرف وہ شخص کرے گا جس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا ہو۔ تو جب ہمارے لیے ظاہری علت ثابت نہ ہو سکے جس کی مسالک ظاہرہ تا ئید کرتے ہوں۔ اس وقت قابل اعتماد

تو حاشیہ معرکہ شتر کے ساتھ شیطان کا سینگ ہوتا ہے۔ پھر جب سورج بلند ہوتا ہے تو سینگ علیحدہ ہو جاتا ہے پھر جب سر پر آتا ہے تو سینگ اٹکتا ہے پھر جب زوال ہوتا ہے۔ تو علیحدہ ہو جاتا ہے۔ پھر جب غروب ہونے لگتا ہے تو اٹکتا ہے اور جب ڈوب جاتا ہے تو علیحدہ ہو جاتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین وقتوں میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسے امام مالک اور نسائی نے نکالا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہم ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف یہ کہہ کر منع فرمایا کہ سورج کے طلوع و غروب کے وقت نماز ادا نہ کرو کیونکہ وہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے نکالا۔ اور حضرت انسؓ سے اس منہ میں جو حدیث ہے اسے عمیر بن بخاری کے سوا چھٹیوں سے نکالا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ہے۔ یہ مناقی کی نماز ہے کہ سورج کی انتظار میں بیٹھا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان ہوتا ہے تو کھڑا ہوتا ہے چار ٹھونگیں لگاتا ہے جن میں وہ اللہ کو حکم ہی یاد کرتا ہے۔

اسے یہ منسبت نصن کی مختلف تھیں، اجماع، سبزو تقسیم پھر دوران ہیں۔ را خبر تو وہ خافضیہ کے ان مسالک میں سے نہیں۔ سبکی کہتے ہیں۔ اس مقام کی تعریف میں بہت اختلاف واقع ہوا ہے اور مجھے اس سلسلے میں کسی سے صحیح تعریف نہیں مل سکی۔ پھر کہتے ہیں کہ اس کا اطلاق مختلف مقامیں پر ہوتا ہے۔ اور یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا وصف ہے کہ حکم کے لیے اس کی مناسبت بڑا تم نہ ہو بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات سے خصوصی مشابہت والے مناسب وصف کے مشابہ ہے۔ یعنی اس چیز کے مشابہ ہے جس کے متعلق گمان ہوتا ہے کہ وہ یا تو حکم کی علت ہے

یہ مشابہت صورت میں ہو یا معنی میں۔ ایک ہی بات ہے۔ اور یہ ایسے ہے جیسے طہارت کے لیے نیت شرط ہے۔ گویا یہ مناسبت اس کے عبادت کا واسطہ ہونے کی بنا پر ہے۔ بخلاف نشوں کے جو شراب

رکن جس کی طرف پناہ لینا مناسب ہے وہ وقوف ہے جہاں معاملہ رک جائے۔ اس کے آگے نہ جانا چاہیے۔ کیونکہ جہاں تک ہم نے شریعت کا استقراء کیا یہی معلوم ہوا کہ وہ عبادات کے باب میں تعبد پر ہی گھومتی ہے۔ لہذا یہی اس کی اصل ہے۔

تیسری بات: فقرات کے زبانوں وہ وقفے جو ایک نبی کی وفات سے لے کر آنے والے نبی کی بعثت تک ہوں، میں عبادات کی شکلیں ہیں جن تک عقلمند لوگوں کو رہنمائی نہ ہو سکی جب کہ عادات کی مراد کی مختلف صورتوں تک وہ پہنچتے رہے ہیں۔ عبادات کے معاملہ میں نے ان لوگوں میں اکثر گمراہی اور غلط راہ پر پڑنا ہی دیکھا ہے۔ جس کی وجہ سے سابقہ شریعتوں میں تغیر و تبدل ہوتا رہا

رقیقہ حاشیہ مفرد شتہ، کی حرمت کی وجہ سے ہیں، کیونکہ نشہ بذا شراب سے نسبت رکھتا ہے وہ اس لحاظ سے کر عقل اس مناسبت کا ادراک کر سکتی ہے خواہ شرع میں اس کے متعلق کچھ منقول نہ ہو۔ اور اس مقام پر شہر یعنی یہ نوع ان مساک سے ہو جاتی ہے جو اپنی علیت کے اثبات کے لیے علیت کی کسی مثبت دلیل کی محتاج ہو۔ اسی لیے اس کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ ایسا وصف ہے، جس کی حکم کے لیے مناسبت کسی الگ دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال جیسے نجاست کے ازالہ کو حدث کے ازالہ کی خاطر پانی سے متعین ہونے کے ساتھ طہی کرنے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ ایسی طہارت ہے جس سے نماز کا ارادہ کیا جائے جس میں پانی کے بغیر کوئی چیز کفایت نہیں کرتی جیسے وضو۔ گویا ان دونوں میں سے ہر ایک کا نماز کے لیے طہارت ہونا ہی ان دونوں کے درمیان وہ جامع وصف ہے جو ان دونوں کے پانی کا تعین کرتا ہے۔ اور یہی وہ شہیہ وصف ہے جس کی پلیدی کے ازالہ کے لیے پانی کے تعین کی مناسبت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کہتے ہیں کہ جب علت کے مجر مساک میں سے کسی سے یہ ثابت ہو گیا کہ نماز کے لیے جس طہارت کا ارادہ کیا جاتا ہے ایسی طہارت کا ہونا یہ ایسی علت بن سکتی ہے جو حدث کو زائل کرنے کی خاطر پانی کو متعین کرتی ہے تو یہ علت لازمی ہے۔ ورنہ حدث میں صرف پانی کا اعتبار اس علت کو لازمی نہیں بناتا۔ ایسی ہی مثال مؤلف کی مثال ہے۔ ابن حباب کہتے ہیں کہ تمام مساک میں شہیہ کی علیت ثابت ہو چکی ہے۔ اور اس کی شرح میں ہے کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ شہیہ دوسرے کے ساتھ جمع ہونے والا وصف ہے جب کہ اس کی ساتھ فرع و اوصاف کے درمیان متردد ہو، تو ان دونوں میں جو زیادہ مشابہت والی چیز ہو وہ شہیہ ہے، جیسے معقول غلام بنی و دفر مدح کا تردد ہے کہ اس میں آزاد مدح کی جان اور گھوڑے کی قیمت پانی جاتی ہیں۔ اور یہ چیز آزاد سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ کیونکہ اوصاف و احکام میں اس کی آزاد گھوڑے کی زیادہ مشابہت ہے۔ تو یہاں دونوں مناسبتوں میں تعارض ہو جائیگا اور ان میں ایک ترجیح حاصل کر لے گی لیکن یہ وہ شہیہ نہیں جو مؤلف کی اپنی مثال کی دلیل سے اس کے زبردست ہے۔

اور یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ عقل عبادات کے معانی اور اس کی وضع کے ادراک سے قاصر ہے لہذا اس معاملہ میں ہم شریعت کے محتاج ہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس زمانے کے لوگ جن میں نبی نہ ہوتے تھے ہدایت نہ پانے کے سلسلہ میں معذور ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿مَّا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ
رَسُولًا﴾ (۱۷/۱۵)

اور جب تک ہم رسول نہ بھیج لیں عذاب نہیں دیا کرتے۔

یہ فرمایا:

﴿رَسُولًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا
يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجْبَةٌ
بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (۲۱/۶۵)

رسول خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے ہیں۔ تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ پر کوئی حجت باقی نہ رہے۔

اور یہاں حجت سے مراد وہ ہے جسے شریعت نے تکلیف مالا یطاق کو رفع کر کے برقرار رکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ اس بارے میں صرف اسی چیز کی طرف رجوع کیا جائے جسے شارع نے نشان زد کیا ہے اور یہی تعبد کا معنی ہے۔ اسی لیے اس معاملہ میں محض اتباع کے ساتھ توقف کرنے والا ہی اولیٰ بالصواب اور سلف صالح کے طریق پر چلنے والا ہے۔ اور یہ امام مالک رحمۃ اللہ کی رائے ہے۔ احداث و ضوٹوٹنے کی مختلف صورتیں، کو رفع کرنے کے لیے محض نظافت سے ہرگز کام نہیں چلتا تا آنکہ وہ نیت اور پانی سے مشروط نہ ہو۔ حالانکہ نظافت دوسرے طریقوں سے بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی طرح نماز کی ابتداء میں تکبیر اور آخر میں سلام کے بغیر نماز کی اقامت نہیں ہوتی۔ اور نہ کوآۃ میں قیمتوں کو خارج کرنے سے منع کیا گیا ہے اور کفاروں میں محض تعداد پر استفاء کیا گیا ہے عبادات کی دوسری اقسام بھی پوری تفصیل میں جو صرف مضمون علیہ پر یا جو اس کی طرف مائل ہو، پر اختصار رکھنے کا تقاضا کرتی ہیں۔ لہذا واجب ہے کہ عبادات کی قسم میں بھی مفاہیم کی طرف توجہ کئے بغیر تعبد ہی قبول کیا جائے۔ یہی وہ اصل ہے جس پر بنیاد اٹھائی جاسکتی ہے۔ یہی وہ رکن ہے جس کی طرف پناہ لی جاسکتی ہے۔

فصل عادات میں اصل مفہوم کی طرف توجہ ہے

اور اس کی کئی وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ استقراء ہے۔ کیونکہ ہم شارع کو بندوں کے مصالح کو قصد کرتے ہوئے ہی پاتے ہیں اور احکام عامہ پر کیا استحصار عادات ہی پر ہوتا ہے۔ آپ ایک ہی چیز کو دیکھتے ہیں کہ حیب اس میں مصلحت نہ ہو تو اس سے منع کیا جاتا ہے اور اگر اس میں مصلحت ہو تو وہ جائز ہو جاتی ہے۔ جیسے درہم کا درہم سے ملو صار لین دین منع ہے۔ لیکن قرض کی صورت میں وہ جائز ہے۔ اور حیب اس میں مصلحت نہ ہو تو وہی جائز ہو جاتی ہے۔ عبادات کے معاملہ میں یہی ایسی کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی جیسی کہ عادات کے معاملہ میں آتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

وَالَّذِينَ فِي الْقِصَاصِ حَلِيوَةٌ
يَأْذُلُوا الْاَلْبَابَ (۲/۱۸۹)

اور اسے عقل والو! تمہارے لیے قصاص میں
زندگی ہے۔

نیز فرمایا:
وَلَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸)

تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقوں سے
نہ کھاؤ۔

اور حدیث میں ہے۔

لہٰذا کیونکہ اس میں جھگڑا اور ایک کا دوسرے پر غالب آنے اور مالی مفاد کا قصد ہوتا ہے بخلاف قرض کے کہ وہ محض اللہ کی رضا کے لیے ہوتا ہے۔ اس میں قرض دینے والے کا تزکیہ نفس بھی ہے جیسا کہ صدقہ میں ہے اور لوگوں سے غمگساری بھی ہے۔ نیز اس کی حماقت سے تنگی واقع ہو جاتی ہے۔

لہٰذا جیسے کہ عربیہ کے پھلوں میں، لوگوں کے لیے گنجانے کے لیے اور درخت لینے والے پر سے تکلیف اور تنگی کو دور کرنے کے لیے۔ کیونکہ پھل خریدنے والے کو بیچنے والے کے باغ اور گجوروں پر بار بار آنا پڑتا ہے۔ اگر عریضے منع کر دیا جاتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ کوئی شخص اپنا گجور کا درخت دوسرے کے پاس نہ جیتا

لَا يَقْضِي الْقَاضِي دَهْوَهُ غَضَبًا
قاضی جیب غصہ کی حالت میں ہو تو فیصلہ نہ
کرے۔

اور فرمایا:

لَا صَدْرٌ وَلَا صَدْرٌ
نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ نہ کسی سے نقصان اٹھاؤ۔

اور فرمایا:

الْقَاتِلُ لَا يَمُوتُ سَلَمًا
قتل وارث نہیں ہوتا۔
نیز آپ نے یہ شعر (دھوکے کی بیخ) سے منع فرمایا۔ نیز فرمایا کھل مھل کر اٹھو (بر نشہ آور چیر
حرام ہے) اور قرآن میں ہے۔

اتَّكَايِرُ يَدِ الشَّيْطَانِ أَنْ يُؤَخِّرَ بَيْنَكُمْ
شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ شراب نوشی اور
الْعُدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ
جوڑے کے ذریعہ تمہارے درمیان عداوت اور
وَالْمَيْسِرُ (۵/۹۱)
کینہ پروری ڈال دے۔

۱۔ اسے تیسیر میں ترمذی سے نکالا۔ میں کہتا ہوں کہ۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ ہم سے تھیبہ نے حدیث بیان کی تھیہ کہتے ہیں
کہ انہیں میں لیث نے فرمایا، اسحاق سے، عبد اللہ زہری سے، حمید بن عبد الرحمن سے، حضرت ابو ہریرہؓ سے وہ کہتے ہیں
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الْقَاتِلُ لَا يَمُوتُ سَلَمًا۔ وارث نہیں ہوتا یہ حدیث صحیح نہیں۔ اس سند کے
علاوہ اس کی کوئی سند معلوم نہیں اور اسحاق بن عبد اللہ بن ابوفردہ کو بعض اہل علم نے متروک الحدیث کہا ہے جن میں سے
ایک امام احمد بن حنبل ہیں۔ تیسیر کے مصحح کہتے ہیں کہ اہل علم کے ہاں اسی حدیث پر عمل ہے۔ اسحاق کے بارے میں امام بخاری
کہتے ہیں۔ لوگوں نے اسے ترک کر دیا تھا۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اس کی کوئی حدیث دکھی جائے۔ نہ ہی اس سے روایت
کرنا جائز ہے۔

۲۔ اسے تیسیر میں یا بخاریوں سے نکالا۔

۳۔ اسے جابن صغیر میں احمد شافعی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ سے بروایت صحیح سے روایت کیا۔ اور احمد اور نسائی نے حضرت انس سے
اور احمد، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے، اور احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، اور ابن ماجہ
نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ مؤلف کا کہنا ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے۔

اور ایسی نصوص زائد از شمار ہیں جو سب کی سب بندوں کے لیے مصالح کے اعتبار کی اشارہ بلکہ صراحت کرتی ہیں۔ اور مصالح جو دوسرے میں اذن بھی ادھر ہی رخ کرتا ہے جس حد تک کہ علت کے مسالک نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ عادات کے بارے میں جس بات پر شارع نے اعتماد کیا ہے وہ معانی (مراد، مفہوم) کی طرف توجہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عادات کے متعلق قانون سازی میں شارع نے اس کی حکمتوں اور علتوں کے بیان میں وسعت اختیار فرمائی ہے۔ جیسا کہ پہلے اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ اور اس کی جو اکثر علت تلاش کی جاتی ہے وہ مناسب ہے جسے جب عقول پر پیش کیا جائے تو اسے قبولیت کا درجہ حاصل ہو جائے۔ اس کی یہیں یہ سمجھ آتی ہے کہ شارع نے عادات میں معانی کا اتباع کیا ہے اسے نصوص پر موقوف نہیں رکھا۔ بخلاف عبادات کے باب سے کہ اس کے متعلق جو کچھ حکم سکا ہے وہ اس کے برعکس ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے عادات کے بارے میں نسبت توسع اختیار کیا ہے۔ حتیٰ کہ اس بارے میں مصالح مرسلہ کا قاعدہ بیان کیا نیز استحسان کا قاعدہ بھی اسی سے متعلق ہے۔ آپ سے یہ متقول ہے کہ یہ علم کا حصہ ہے جیسا کہ آثار اللہ

لے اور جو کچھ مولف نے تنبیہ اور ایما کے مسلک کے باب سے دوسری مثالیں ذکر کی ہیں۔ جن میں وصف پر حکم مرتب ہوتا ہے اور لغوی لحاظ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس کی علت ہے۔ اسی لیے انہوں نے نص غیر صریح کا مسلک قرار دیا ہے۔

کے جیسے عبادات کی وراثت میں مؤلف کا یہ قول اس کے مقابلہ پر ہے: **وَلَا كَانَ ذَلِكَ يَتَسَحَّ فِي ابْوَابِ الْعِبَادَاتِ** (عبادات کے ابواب میں ایسی فراخی موجود ہوتی)

گھر مناسب کی وہ تعریف جو ابوزید نے کی ہے۔ اور مشہور تعریف دوسری ہے جو یہ ہے کہ، مناسب ایسا مقتضب ظاہر ہے جو عقلاً اس پر حکم کے ترتیب پانے سے حاصل ہوا اور اہل عقل کے ہاں مقصود ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور یہ مصلحت کا حصول یا اس کی تکمیل ہے یا مقصدہ کا دفع یا اسی میں کمی ہونا ہے۔ علماء کہتے ہیں کہ ابوزید کی تعریف کو مناظرہ میں ثابت نہیں کیا جاسکتا جب کہ مقابل فریق یوں کہہ دے کہ اس کو تو عقلاً قبولیت حاصل ہی نہیں اگرچہ یہ دونوں تعریفیں معنی کے لحاظ سے قریب قریب ہیں۔

لشہ ان پر سیر حاصل وضاحت کے سلسلے میں مؤلف کی کتاب الاحتمام کی طرف رجوع فرمائیے۔ جان ان کی حدود اور مثالیں پیش کی گئی ہیں۔

اس کا ذکر آئے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہے کہ قنات کے دوران عادات کے بارے میں معافی کی طرف التفات رہا اور اہل عقل و دانش اس پر اعتماد کرتے رہے۔ حتیٰ کہ ان کے مصالح اسی طور پر چلتے رہے۔ وہ مجموعی طور پر اس کی کلیات پر عمل پیرا رہے اور انہیں اپنا یا اس کام میں اہل حکمت یعنی فلاسفہ وغیرہ بھی برابر کے شریک تھے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ انہوں نے تفصیل سے ہٹ کر اجمال پر اکتفا کیا۔ پھر مکالم اخلاق کو پورا کرنے کے لیے شریعت آئی۔ جو اس بات پر دلچسپی ہے کہ اس باب میں مشروعات اس بات کو پورا کرنے آئی ہیں کہ عادات اپنے معدوف اصولوں کی تفصیل کے ساتھ جاری ہوں۔ اسی لحاظ سے شریعت نے وہ تمام احکامات بحال رکھے جو جاہلیت میں مروج تھے۔ جیسے دیت اور قسامت اور یومِ عمرو یعنی جمعہ کے دن کا اجتماع جو وعظ و تذکرہ، مضاربت، غلاف کعبہ اور اسی طرح کی دوسری ایسی چیزوں کے لیے ہوتا تھا۔ جو اہل جاہلیت کے ہاں محمود تھیں اور وہ اچھی عادات اور مکالم اخلاق جو معقول تھیں۔ اور ایسی عادات بہت سی تھیں۔ البتہ تعبدات میں چند نادریاتیں ہی تھیں جنہیں اسلام نے درست قرار دیا اور وہ دین ابراہیم علیہ السلام سے ماخوذ تھیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی اور سبھی بات کہ عادات میں اکثر معافی کی طرف توجہ ہوتی ہے پھر جب ہم عادات میں تعبد دیکھیں تو ضروری ہے کہ اسے تسلیم کریں اور نصوص کے ساتھ رک جائیں۔ جیسے نکاح میں مہر کا مطالبہ اور حلال جانور کو مخصوص جگہ سے ذبح کرنا۔ اور وراثت میں مقرر کردہ حصہ یعنی اس اعتبار سے جو اس میں عام مصلحت ہے۔ حتیٰ کہ وہ ایسا ہی معاملہ ہو گیا تھا جو ہمارے زیر بحث ہے۔ اس اعتبار سے کہ وہ اس کو بطور عبادت نماز ادا کرتے یا خطبہ سنتے تھے۔

تیسری دلیل کے تحت سے متعلق۔

سے غور فرمائیے۔ اس مثال میں وہ معنی ہیں جن کا اس آیت۔

وَبِمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْكُمْ أَلْمُؤْمِنِينَ (۲۱۳۴) اور اس لیے بھی کہ وہ اپنے اموال سے خرچ کرتے ہیں۔

میں اشارہ ہے یعنی مولود فقیریوں پر حق ریاست اور ان کی نگرانی کے حق کو مکمل کرنے والے ہیں۔ اور مستقریب مؤلف یہ پیش کرینگے کہ یہ صحاح اور زمانیں فرق ہے۔ اگرچہ کبھی بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ زمانیں ذاتی فاحشہ کو مال ادا کرتا ہے۔ گھ بیٹھا اسکے باوجود کہ اس خون سے گوشت کی تطہیر کے، جو غالباً امراض کے جراثیم کا مسکن ہوتا ہے، کبھی اس کے

ہے۔ اور طلاق اور بیوگی کی عدت میں مہینوں کی گنتی اور ایسے ہی دوسرے امور میں جن کے جزئی مصالح سمجھنے میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہوتا کہ ان پر کسی دوسری چیز کا قیاس کیا جاسکے۔ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ نکاح میں ولی کا ہونا اور حقی مہر وغیرہ نکاح کی مستحکم شرائط ہیں تاکہ نکاح اور زنا میں تمیز ہو سکے۔ اور وراثت کے طے شدہ حصے میت سے قرابت کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب ہوتے ہیں۔ اور عدتوں اور استبراءات سے نطفوں کے اختلاط کے خوف سے رحم کو مبرا رکھنا ہے۔ لیکن یہ سب اجمالی باتیں ہیں۔ جیسا کہ حضور، تعظیم اور جلالت باری تعالیٰ عبادات کے مشروع ہونے کی علت ہے۔ اصل میں علت کی طرف اتنی مقدار پر قیاس کی صحت پوری نہیں ہو سکتی۔ اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ جب نکاح اور سقاہ کے درمیان فرق ان شروط کے علاوہ کچھ دوسرے امور سے بھی ہوتا ہے جو لگائی نہیں جاتیں۔ اور جب تک رحم کی برادت کا علم نہ ہو۔ حیض یا مینو کی گنتی مشروع نہیں ہوتی اور وہ امور مشروع ہوتے ہیں جو اس سے ملتے جلتے ہوں۔

ایک سوال: پھر اگر یہ کہا جائے کہ، کیا ان تعبدی امور میں بھی علت پائی جاتی ہے جس میں علی الخصوص شارع کے قصد کو سمجھا جاسکتا ہو یا نہیں پائی جاتی؟

جواب: تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ، تعبدی امور میں بھی علت کسی کی بیشی کے بغیر صرف فرمانبرداری ہے، اسی لیے جب حضرت عائشہ سے پوچھا گیا کہ حاضرہ عورت کو روزے کی قضا کا حکم ہے۔ مگر نماز کا نہیں، تو آپ نے پوچھنے والے کو یہ جواب دیا کہ در کیا تو حمدوری تو نہیں؟ آپ نے ایسا سوال کرنے کو اس لیے جبراً سمجھا کہ تعبدی امور اس لیے نہیں وضع کئے گئے کہ ان کی کوئی خاص علت سمجھی جائے۔ پھر آپ نے فرمایا: در ہمیں روزے کی قضا کا حکم دیا جاتا تھا۔ نماز کی قضا کا حکم عین دیا گیا، اور یہ بات مشقت سے علت تلاش کرنے پر تعبد کو ترجیح دیتی ہے۔ اور شارع نے جو انگلیوں کی ریت میں برابر رکھی ہے اس مسئلہ میں ابن المسیب نے فرمایا: "اے میرے بھتیجے! یہی سنت ہے۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ اس دلیل کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں کوئی علت نہیں۔"

رہی یہ عادات اور سبت سی عبادات بھی ہیں جن سے مراد سمجھی جاسکتی ہے اور وہ مصالح

راقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کی دونوں رگوں اور شاہ رگ سے خون نکلنے پر توقف نہیں کیا جاتا۔ اس مسئلہ میں علماء کی طرف رجوع فرمائیے کبھی اس میں علت اور معنی مقصود موجود ہوتا ہے۔ (حاشیہ نمبر ۴، اگلے صفحہ پر)

کی صورتوں کا ضبط ہے۔

جب کہ اگر لوگوں کو اور ان کی آراء کو کھلی چھٹی دے دی جائے تو ان میں انتشار پیدا ہو جائے اور کوئی مضابطہ زمین سکے اور شرعی اصل کی طرف رجوع مشکل ہو جائے۔ اور ضبط فرمانبرداری کے قریب ہے جب کہ اس کی طرف رجوع مشکل ہو جائے۔ اور شارع نے حدود کے لیے معلوم مقدار بھی بنا دی اور اسباب بھی، جن سے آگے نہ جانا چاہیے۔ جیسے قذف کی حد اسی در سے ہیں اور شادی شدہ زانی کی حد سو در سے اور ایک سال کی جلا وطنی۔ اور ایک مقرر نصاب کے بدلے ہاتھ کاٹنے کو کلائی سے مختص کیا۔ اور بہت سے احکام میں شرف کے غائب ہونے کو حد بنایا۔ اسی طرح گنتی میں حیض اور مینوں کو حد بنایا اور زکوٰۃ میں نصاب اور سال گزرنے کو۔ اور جو باتیں ضبط میں نہیں آسکتیں نہیں مکلفین کی امانت کی طرف پھیر دیا گیا۔ اور باطنی احوال میں مکلف پر ہی اعتبار کیا گیا۔ جیسے نماز کے لیے طہارت، روزہ، حیض اور طہر اور باقی تمام امور جن میں کسی معین ظاہر اصل کی طرف رجوع ممکن نہیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جن کے متعلق گمان کیا جاسکتا ہے کہ شارع کی توجہ ایسے کام کے قصد کی طرف ہے۔

اور اسی معنی کی طرف سد ذرائع اڑے گناہوں سے بچنے کی خاطر ان گناہوں کی طرف سے

لے یعنی سد ذرائع کا قاعدہ جس میں شارع نے ایسی چیزوں سے منع کر دیا ہے جو منہی عنہ کام کی طرف کھینچی ہوں اور اس کی طرف وسیلہ بنیں۔ یہ قاعدہ سابقہ معنی سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ جو مصراع کی صورتوں کو ضبط میں لانے سے متعلق ہے تاکہ انتشار کا خطرہ اور اصل شرعی کی طرف رجوع کا حذر دور ہو جائے۔ ان صورتوں کو ضبط میں لانا فرمانبرداری کے لیے اقرب ہے۔ لیکن سد ذرائع کے دو نظریے ہیں... یعنی ان کو کلی کے طور پر قبول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان میں اسی مضابطہ کے تحت داخل ہونا ضروری ہے۔ جو مولف نے بیان کئے ہیں۔

غلط گویا پہلے دو وزنوں نظریے ان دو وزنوں کے ظاہری اور باطنی حالات میں فرق نہیں کرتے۔ لیکن مولف کے قول کے مطابق اس تیسرے نظریے نے ان میں فرق کر دیا۔

غلط یعنی اس میں قیاس نہیں جب کہ مولف کا پہلا واضح دعوے یہ تھا جس پر اس نے استدلال نہیں کیا اگرچہ دوسرے دعوے پر استدلال کے دوران اس پر تنبیہ اتذکرہ کی جاسکتی ہے۔ مولف نے یہ نہیں کہا کہ مفیدہ التفسیر ص ۱۳ میں قیاس ہو سکتا ہے، کیونکہ قیاس کے قائلین میں اختلاف کی کئی شاخیں ہونے کے باوجود۔ جو کچھ وہ لکھا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں بھی تمہید کی قسم ان معنوں میں ثابت کرے جنہیں وہ محترم بیان کرے گا۔

نے والے ذرائع پر شرعی پابندی اور ان کی ممانعت، کی اصل اشارہ کرتی ہے لیکن اس کے متعلق دو نظریے ہیں۔ ایک تو اس کی مختلف صورتوں کے پھیلاؤ کے لحاظ سے ہے جیسا کہ جنین تبق سے معلوم ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر امام مالک کا یہی مذہب ہے۔ اس کے باوجود ایسی بہت سی تکالیف ہیں جن کا مکلف کی امانت کے سپرد ہونا ثابت ہے اس بنا پر مناسب نہیں کہ وہ مکلف منصوص علیہ صورت کے علاوہ کسی دوسری طرف التفات کرے۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کی فروغ پھیلی ہوئی ہیں۔ تاہم اس کے لیے ماخذ سے قریبی ضوابط ہیں۔

اور شرع سے اس کی کلی کی طرف التفات کو سمجھا جاسکتا ہے۔ لہذا اسے حتی الامکان اس کی جائے گمان میں چلایا جائے۔ اور کبھی شارع ایسی چیزوں سے منع کرتا ہے جو کسی منہی عنہ کام کی طرف کھینچی اور اس کا ذریعہ بنتی ہیں اور یہ وہ اصل ہے جو مجموعی طور پر طے شدہ ہے۔ سلف صالح نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور کچھ لوگوں نے ان کے درمیان ایک تیسرا نظریہ بھی بنایا ہے۔ اور اس مختلف فیہ کو ظاہر سے خاص کر لیا۔ اس طرح حکام ہندوں کے مصالح صلب میں لانے کے سلسلہ میں چند امور پر مطلع ہو گئے اور انہیں نافذ کر دیا اور جن پر مطلع نہ ہو سکے انہیں مکلف کی امانت کے سپرد کر دیا۔

انیسواں مسئلہ

ہر وہ بات جس میں تقبہ کا اعتبار ثابت ہو جائے اس میں تفریح ^{تلقح} نہیں۔ اور جس چیز میں

سلہ یعنی مذکورہ معنی ہے۔ الایہ کہ مؤلف نے اپنے ضوابط کے ذکر میں شارع کی طرف سے کسی بات کوئی واضح حکم بیان کر دیا ہو۔ کیونکہ بہت سی تکالیف ایسی ہیں جنہیں شارع نے مکلف کی امانت کے سپرد کر دیا ہے۔ لہذا سد ذرائع اور اٹھارے خوف کے بہانے سے اس کے ضابطہ اور ح بندی میں کوئی دست نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اگر اس کی فروغ منتشر ہو جائیں پھر بھی اس کے ایسے سہل ماخذ ضوابط ہیں جن پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جو جہاں کہیں ان کے جائے گمان پر ان ضوابط کا اجراء ممکن ہو اسے قبول کیا جائے اور اس پر اعتماد کیا جائے۔ تو یہی ہر دو امور کا توسط ہوگا اور دونوں نظریے قابل عمل بن سکیں گے۔

تعبیر کو چھوڑ کر معافی کا اعتبار ہو۔ اس میں بھی لازماً تعبیر کا اعتبار موجود ہوگا۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ کسی حکم یا تحریر کو پورا کرنا مکلف کے لیے مکلف ہونے کی وجہ سے لازم ہے خواہ اسے اس حکم کے مشروع ہونے کی وجہ سمجھیں آئے یا نہ آئے۔ بخلاف مصالح کے اعتبار کے کہ ان میں یہ فرق ہی نہیں۔ کیونکہ وہ مکلف غلام ہے تو جب اس کا مالک لے کوئی حکم لے تو اس کی بجا آوری اس پر لازم ہے اور یہ ایسی بات ہے پر تمام عقلاء متفق ہیں۔ بخلاف مصلحت کے کہ اس کا اعتبار اس کے لیے ضروری نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ ہے اور یہی تحقیق کی رائے ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو تعبیر لازم ہوا جس میں کچھ اختیار نہیں۔ اور مصلحت کے اعتبار میں اختیار ہر ہے اور جس چیز میں اختیار ہر عقلاً اس کا تکلف درست ہوتا ہے اور جب شرعاً امر اور نہی واقع ہوں تو عقلاً ان دونوں کا تکلف درست نہیں۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ گویا تعبیر مطالبہ سے ہو یا اختیار دینے سے وہ علی الاطلاق لازم ہے اور مصالح کا اعتبار علی الاطلاق غیر لازم۔ بخلاف اس شخص کے جس نے لطف اور صلح کو لازم قرار دیا۔ علاوہ ازیں وہ اس شخص کی رائے پر لازم بنانے والا ہے جو اصلح کو لازم قرار دیا ہے اور کتنا ہے کہ اچھائی اور برائی محض چیزیں ہیں کیونکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی ایسی مصلحت کے لیے حکم دیتا ہے جو عقلی لحاظ سے اس کام کی علت ہے۔ تو محض حکم کی حیثیت سے غلام پر بجا آوری لازم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی مخالفت بڑی بات ہے جو مصلحت کے اعتبار کے پہلو سے بھی بڑی ہے۔ پھر اگر بالفرض عقلاً اس کا حصول واجب ہوتو ان کے مذہب کے مطابق دو باتیں لازم ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی یہ بات نہیں کہتا کہ غلام اگر مصلحت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے آقا کی مخالفت کرے تو یہ کوئی بڑی بات نہ

گئے یعنی امر وہی دونوں ایسی چیزیں ہیں جو مامور یا منہی میں مشغول ہونے کا تقاضا کرتی ہیں تا آنکہ اسے ادا کرنے سے منع ہے اس پر پابندی ہے اور وہ تکلیف کی بجا آوری سے نجات نہیں پاسکتا۔ بخلاف مصلحت کی تحقیق اور

اس کے حصول کے جس میں بجا آوری لازم نہیں۔ بلا تکلیف کی مصلحت کی معرفت بھی لازم نہیں ہے جیسا کہ اس کا قصد کیا جائے۔

تیسری امر وہی دونوں چیزیں ہیں جو مامور یا منہی میں مشغول ہونے کا تقاضا کرتی ہیں تا آنکہ اسے ادا کرنے سے منع ہے جس چیز میں تعبیر کا اعتبار ثابت ہے اور جس میں معافی کا اعتبار ثابت ہے وہ دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح جس چیز میں تعبیر کا اعتبار ثابت ہو اس میں مصالح کا اعتبار لازم نہ ہو۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اور نہ ہی جس میں معافی کا اعتبار ثابت ہو اس میں تعبیر کا اعتبار لازم نہ ہو، جیسا کہ مولف نے کہا ہے۔

۱۱۱

ہوگی۔ بلکہ یہ ان کے نزدیک بھی بُری ہے۔ اور یہی تعبد کا معنی ہے۔

دوسری وجہ: جب ہم یہ جان چکے ہیں کہ حکم کی مشروعیت میں افتقار یا تنہی میں مستقل حکمت ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسری حکمت یا دوسری یا تیسری یا اس سے زیادہ مصلحتیں نہ ہوں۔ زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ دوسری مصلحت یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے حکم کی مشروعیت مستقل ہو۔ لہذا ہم شرعی اذن کے حکم سے اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ حالانکہ ہم نہیں جانتے کہ اس کے اقتضائے کے مطابق اس میں کون کون سی مصلحتیں اور حکمتیں ہیں۔ جو ظاہر ہوں گی۔ اور جب ہمیں یہ علم اور ظن سے حاصل نہ ہوں تو ہمیں یہ طے نہ کرنا درست نہیں کہ حکم میں صرف وہی مصلحت ہے جو ہم پر ظاہر ہوئی۔ کیونکہ غیبی امر پر ایسی بات طے کر لینا بلا دلیل ہے جو جائز نہیں۔ ہمارے لیے کسی دوسری حکمت کا امکان رہ جاتا ہے جس کے لیے حکم مشروع ہوا۔ اس پہلو سے بھی ہم نقد کے ساتھ رک جاتے ہیں۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے؛ اگر یہ جائز ہو تو ہم کسی دوسری چیز پر حکم لگانے کا فیصلہ نہیں کر سکتے کیونکہ جب ہم کسی دوسری حکمت یا مصلحت کا پایا جانا جائز قرار دے چکے ہیں تو ہم یہ وثوق سے نہیں کر سکتے کہ اس کے لیے صرف یہی حکم ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ علت کی جزء ہو یا اس حکمت

سے بیان تعبد کا لفظ مستقل مراد کے مقول ہونے پر عدم یقین کے معنوں میں ہے۔

۲۔ یعنی جس چیز میں وہ علت ثابت ہو جائے اس پر حکم لگانا جیسا کہ ایسے مسائل کے بارے میں قیاس کی یہی شان ہے جن میں علتوں اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

۳۔ یعنی اس حکمت کے لیے جو اصل میں ظاہر موجود ہو۔

۴۔ یعنی علت کی جزو کا فرع پر حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور نہ ہی قیاس کو اس پر بنا لیا جائے گا۔ اور مولف کا قول اول لجدو اذا ما سبق مکمل پر عطف ہے جس میں مولف کے اس قول کی علت بیان کی گئی ہے؛ لہذا لجدو بان الحكم لها فقط (جہتیں سے نہیں کہہ سکتے کہ یہ حکم صرف اسی کے لیے ہے) جو دو صورتوں پر مشتمل ہے اس کے ساتھ کوئی اور بھی علت کی جزو ہو یا حکم کا یا کسی دوسری کا ہو مگر وہ کوئی دوسری مستقل علت ہو یا نہ ہو مولف کا قول اول لجدو از پہلے احتمال کی توجیہ ہے اور اس کا قول اول لجدو از دوسرے احتمال کی توجیہ ہے اور اس کا قول اول لجدو عن علتۃ لحدکۃ یعنی وہ علت بھی ایسے ہی مستقل ہو جیسے معلوم علت مستقل ہے اور اس کا قول ثانی لجدو عن علتۃ یعنی یہ احتمال ہے کہ وہی علت کی جزو معلوم ہے یا احتمال کہ وہ اکیلے ہی معلوم ہا کی علت نہیں اگرچہ وہ کامل علت ہو۔ اور اس کا قول سومی ما ظہر یعنی معلوم علت کا دوسرا جزو جو (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

کی کوئی فرغ اس علت سے خالی ہو جو ہمیں معلوم نہ ہو سکی ہو، اگرچہ اس میں کوئی ایسی علت پائی جاتی ہو جسے ہم جانتے ہیں۔ پھر جب یہ سب کچھ ممکن ہے تو اس سے الحاق یا اس کی تفریح درست نہ ہوگی تا آنکہ ہم پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس ظاہری علت کے سوا کوئی دوسری علت نہیں۔ نہ ہی اس کی طرف کوئی راہ ہے۔ اسی طرح قیاس اور قضا کی طرف بھی راہ نہیں کہ یہ حکم اس علت کے لیے مشروع ہے۔

جواب شہید: تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری چیز پر حکم لگانے کا فیصلہ تعبد کے جواز کی نفی نہیں کرتا۔ کیونکہ قیاس کی دلیل کبھی مندرجی ہوتی ہے اور صرف اس طور پر شرعی ہوتی ہے کہ ہم عادتاً اس کا پورا ہونا مان لیں اور جب ہمارے لیے کوئی ایسی علت ظاہر ہو جائے جو حکم کی مشروعیت کے لیے مستقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور ہم اس کے سوا کسی دوسری علت کی نفی کرنے کے مکلف نہیں۔ کیونکہ وہ اصولی جو ظاہری علت کے خلاف علت کا ہونا جائز قرار دیتے ہیں یا اس ظاہر علت کو علت کا جزو سمجھتے ہیں پوری نہیں سمجھتے لیکن ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ جو کچھ ظاہر ہے وہ علت ہونے کے لحاظ سے مستقل ہے۔ یا علت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ تو وہ دوسری چیز پر حکم لگانے کے لحاظ سے کافی ہے۔ علاوہ ازیں جو ہونے پر جائز قرار دیا ہے کہ ایک ہی حکم کے لیے کئی علتیں قرار دی جائیں جن میں سے ہر ایک مستقل ہو اور وہ سب کی سب معلوم ہوں تو ہم دوسری سے صرف نظر کرتے ہوئے کسی ایک کو علت قرار دے لیں اور بالعکس بھی۔ اور یہ قیاس کو مانع نہیں اگرچہ یہ ممکن ہے کہ فرغ میں کوئی دوسری علت ہو یا موجود ہی نہ ہو تو جب ظاہری صورت میں کچھ مانع نہیں تو جو ظاہر نہیں اس میں مانع نہ ہونا اولیٰ ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو سوال کی گنجائش ہی نہ رہی۔ اذ ظاہر ہو گیا کہ وہ اس پر ہی مبنی ہے۔ تا آنکہ اس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے پورا کرنے والا ہو یا باجائے اور نہ ہی دوسری پوری علت جس پر حکم کو بنا کرنا درست ہو۔ اور جواب میں اس کا قول لکن غلبت الظن لا ف۔ اس میں پہلی تجویز کا جواب ہے اور اس کا قول ایضاً میں دوسری تجویز کا جواب ہے۔

نظہ موافقہ سے جائز نہ دیا گیا مجتہد کو ضرورت نہیں کہ وہ کسی دوسری حکمت کے امکان کا لحاظ رکھے اور اسے کامل علت ہونے کا اعتبار کرے بخلاف پہلی وجہ کے کہ وہ مامور بہ کاموں کی بجائے کسی ہے بطابق تفصیل جو فرغ میں نیت کے ہونے یا ہونے کے لحاظ سے معروف ہے۔

خلاف واضح نہ ہو۔ اور یہ ذمہ داری ہم پر نہیں۔
 ہمیں یہی وجہ تکلیف مصلح کے بارے کے میں جو کچھ ہمیں شارع سے معلوم ہوا ہے اس کی دو قسمیں ہیں
 ایک تو وہ ہے جس کی معرفت تک معروف مسالک جیسے اجماع، نص، اشارہ، سیر اور مناسبت
 وغیرہ سے پہنچایا جاسکتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس میں ہم علت تلاش کرتے اور کہتے ہیں کہ احکام
 کی مشروعیت اس وجہ سے ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کی معرفت تک ان معروف مسالک
 کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتے اور دوحی کے بغیر ان کی اطلاع نہیں ہو سکتی۔ جیسے وہ احکام جن کی شارع
 نے اس بارے میں خبر دی ہے کہ وہ خوشحالی، فراخی اور اسلام کی سر بلندی کے قیام کے اسباب

۱۔ اس وجہ میں مؤلف نے تعبیر کی ایک ایسی قسم کا اعتبار ثابت کیا ہے جس میں تعبیر کو چھوڑ کر معانی میں اعتبار ہے
 بخلاف پہلی ہر دو وجہ کے کہ وہ اپنی ساری فروع میں عام ہیں۔ اسی طرح چوتھی بھی عام ہے اور اسی طرح پانچویں
 اور چھٹی وجہ بھی عام ہے۔

۲۔ مثال کے طور پر قرآن میں آیا ہے۔

اَسْتَقْبِرُوا عَلَيْكُمْ اِنَّهُ كَانَ عَقَابًا يُدْرَسِلُ
 الْمَسْخَاةَ عَلَيْكُمْ مِثْلَ دَارِ عَادٍ وَاٰيٰتِكُمْ
 دِيَاۡمِۡمًا ۝۱۱۲ (۱۱۲/۱۱۲)

کیا بدلوں کی قوت اور علم کی فراخی وغیرہ میں بھی استنقار کو علت بنایا جاسکتا ہے جسے اموال اور بیٹوں پر امداد
 سے قیاس کیا جاسکتا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَنَاۡزَعُوۡا اٰتِنَاۡ فَنَنْقُضَ اٰتِنَاۡ وَتَذٰۤهَبَ رٰۤيۡكُمۡ ۝۳۶

کیا نامردی اور قوت و عزت کے چلے جانے پر بدنی قوت اور اموال وغیرہ کے جانے کو قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہی
 وہ اسباب ہیں جنہیں شارع نے علت کے طور پر ذکر کیا ہے مگر انہیں اسی پہلو سے جانتے ہیں کیا ان میں قیاسی تفریح
 کو داخل کیا جاسکتا ہے۔ مؤلف کی کہنا یہ ہے کہ شرعاً ان کے علتیں ہونے کے باوجود ان میں قیاسی تفریح کو داخل نہیں کیا جاسکتا
 کیونکہ اگرچہ یہ عاری احکام ہیں تاہم یہ ایسی علتیں نہیں جن پر احکام مرتب ہونے کا حکمیں اہراک کر سکیں۔ لہذا ضروری ہے کہ قیاسی
 ہوں اور جو کچھ شارع سے ثابت ہے صرف وہاں تک جا کر ہم رک جائیں۔ کیونکہ وہ تشابہ جسے ہم ان میں فروع بنانے کے لیے
 جانتے ہیں۔ وہ صرف محلل باعمومات و مطلقات میں پایا جاتا ہے۔ اور تشابہ کی اتنی مقدار علت کے ہونے کی صحت کے لیے
 کافی نہیں کہ ان میں الحاق و قیاس کیا جاسکے۔

ہیں۔ اسی طرح اس کے مخالف اسباب کی بھی خبر دی ہے کہ وہ سزاؤں، دشمن کے مسلط ہونے مرعوب ہو جانے، قحط اور باقی تمام قسم کے دنیوی اور آخری عذاب کے اسباب ہیں۔

اور حجب شریعت میں بہت سے مقامات سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مکلف کے ادراک سے ماوراء کچھ ایسے مصالح بھی ہوتے ہیں جن کے استنباط پر وہ قادر نہیں ہوتا۔ نہ ہی وہ بعض دوسرے مقام پر ان سے تعبدیت استنباط کرنے پر قادر ہوتا ہے، جب وہ دوسرا ایسا مقام نہیں جان سکتا جو فرع ہے جس میں یقیناً علت پائی جاتی ہے تو اس کے لیے اس میں قیاس کر لے گا کوئی گنجائش نہیں کہ اس محض تعبد پر اس کا رک جانا باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ محض بہا میں اصل سے کوئی مشابہت ظاہر نہیں ہوتی جو کچھ محض اس کے اطلاق و عموم میں داخل ہو۔ اندر میں صورت اس محض پر سے تعبد کا حکم ہی مانور ہوگا۔ اور تعبد یہ کا معنی یہ ہے کہ جو کچھ شرع نے مقرر کر رکھی ہے بغیر کسی کمی بیشی کے وہاں جا کر رک جائے۔

چوتھی وجہ۔ ساحل جب حاکم سے یوں کہے کہ: آپ لوگوں کا فیصلہ غصہ کی حالت میں کیوں نہیں کرتے تو اسے وہ یہ جواب دے کر مجھے اس سے روکا گیا ہے۔ تو اس کی یہ بات و معنی ہے اور اسی طرح ہے جیسے وہ یوں کہے کہ: غصہ میری عقل میں کرب پیدا کرتا ہے جس سے فیصلہ درست اور بچتہ نہ ہونے کا گمان ہوتا ہے، تو اس کا یہ جواب بھی درست ہے۔ پہلا جواب محض تعبد ہے اور دوسرے میں معنی کی طرف التفات ہے۔ اور حجب ان دونوں کا اجتماع اور عدم منافات جائز ہوا تو تعبد کا قصد بھی جائز ہوا۔ اور تعبد کے قصد کا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تعبد کا مقام ہے۔ ورنہ ایسی چیز کا قصد جس کا قصد درست نہ ہو، قصد کی توجہ درست نہ ہوگی خواہ وہ چیز معدوم ہو یا پائی جائے۔ توجہ مطلقاً قصد درست ہے تو اس کا مقصود بھی مطلقاً درست ہوگا۔ اور یہی تعبد کی حجت ہے اور یہی مطلوب ہے۔

پانچویں وجہ۔ مصلحت کا مصلحت ہونے اور مفسدہ کا مفسدہ ہونے کے حکم کا قصد ہم شارع کے مختص کرنے سے کرتے ہیں جس میں عقل کے لیے کوئی میدان نہیں۔ اور اس کی بنیاد

لے شاید محض کے لفظ کے بعد یہ کا لفظ رہ گیا ہے۔

لے عقل کا میدان ان امور میں ہے جب علت کا مسلک اجماع یا نص اپنی آسموں سمیت یا پھر مناسبت ہو، کیونکہ جن امور میں اعتبار کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ وہ مؤثر ہوں یا ملامت (موافق) ہوں۔ اور (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰۰ پر)

کسی چیز کو اچھا یا بُرا قرار دینے کی نفی کے قاعدہ پر ہے۔ گویا جب شارع نے کبھی بھی مصلحت کے لئے حکم مشروع کیا تو اس حکم سے مصلحت ہی پیدا ہوگی۔ ورنہ عقلی لحاظ سے یہ ممکن ہے کہ ایسا نہ ہو۔ جب کہ تمام تر اشیاء اپنی پہلی وضع کے لحاظ سے برابر ہیں۔ عقل ان کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ انہیں صورت مصلحت کا مصلحت ہونا شارع کی طرف سے ہوگا اور اس طور پر ہوگا کہ عقل اس کی تصدیق کرے اور دل اس سے مطمئن ہو۔ گویا مصالح میں ان کے مصالح ہونے کے لحاظ سے غور کیا جائے تو آخر یہ تعبیرات ہی معلوم ہوتے ہیں اور ہم جو چیز تعبیدی امر پر بنا کریں گے وہ بھی تعبیدی ہی ہوگی۔

اسی لحاظ سے علماء کہتے ہیں کہ ”کچھ تکالیف وہ ہیں جو بالخصوص اللہ کا حق ہیں“ اور وہ تعبیدی کی طرف راجع ہیں ”اور کچھ وہ ہیں جو بندے کا حق ہیں“۔ اور وہ دوسری قسم کے بائے میں کہتے ہیں کہ ان میں بھی اللہ کا حق ہے۔ جیسے قتل عمد میں قاتل کو اگر مقتول کے وارث قصاص معاف کر بھی دیں تو بھی اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال قید کیا جائے گا۔ اور دھوکے سے قتل کرنے والے کے لئے کوئی معافی نہیں۔ اور قصاص کے سوا حد کے مقدمات جیسے قذف اور چوری، سلطان تک پہنچ جائیں تو ان میں کوئی معافی نہیں خواہ صاحبِ حق معاف کر بھی دے۔ اور

(تقیہ حاشیہ) ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اس کا انحصار نص یا اجماع پر ہو۔ مؤثر وہ ہوتا ہے جس کا بعینہ وہی اعتبار ہو جو بعینہ نص والے حکم کا ہوتا ہے جیسا کہ ذکر چھوٹے سے وضو ٹوٹنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

من مس ذکرہ فلیتوضا۔ جس نے اپنے ذکر کو چھٹا وہ وضو کرے۔

یا اجماع پر انحصار ہو جیسے بچے کے مال کی ولایت۔ اور لائم (سواق) وہ ہے جس میں اصل کی موافقت پر حکم مرتب ہو، معینا نص یا اجماع کی رو سے جس حکم میں اس کا بعینہ یا عین حکم میں اس کی جنس کا یا حکم کی جنس میں اس کی جنس کا اعتبار ثابت ہو۔ اور اسے لائم (سواق) اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اس بات کے مناسب ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور اس کی مثال چھوٹی لڑکی کا نکاح ہے۔ کہ چھوٹی شیب (شوہر دیدہ) کو چھوٹی کنواری کے نکاح پر محمول کیا گیا ہے اس بارے میں کہ حنفیہ کے نزدیک ولی باپ ہوتا ہے۔ اور مساک کی اقسام میں سے سیر تقسیم اور دوران میں بحث باقی رہ جاتی ہے آپ کو ان میں غور نہ کرنا چاہیے تاکہ آپ کو معلوم ہو سکے کہ کیا مؤلف کی بحث انہیں شامل کرتی ہے، اور وضعِ شریعت کے لحاظ سے ان میں بھی مصالح ہیں۔

لوٹھی کو فروخت کرنے والے سے وضع ہونے کے قابل چیز کے استفاظ کو قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی مطلقہ عورت سے عدت ساقط کرنے والے سے قبول کیا جائے گا اگرچہ اس عورت کے رحم کی پاکیزگی اس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور ان سے ملتے جلتے کئی دوسرے مسائل ہیں جو تعبد کے اعتبار پر ذرا لٹ کرتے ہیں۔ اگرچہ ان معنوں میں غور کیا جائے جن کی وجہ سے وہ حکم مشروع ہوا۔ اندر میں صورت بہر تکلیف اللہ کا حق بن جاتی ہے۔ کیونکہ جو اللہ کا حق ہے وہ تو اللہ کا ہے ہی اور جو بندے کا حق ہے وہ بھی اللہ ہی کی طرف راجع ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس میں اللہ کا حق ہے اور اس لحاظ سے بھی کہ اللہ کے حقوق سے ہی بندے کا حق ہوتا ہے۔ جب حق اللہ ہی کا ہوا تو اصولی طور پر بندے کا حق نہ رہا۔

اسی مقام پر اکثر علماء کہتے ہیں کہ: نہی علی الاطلاق فساد کی مقتضی ہے، نہی کا مفسد معلوم ہو یا نہ ہو اور جس سبب کی وجہ سے اس کام سے روکا گیا ہے وہ سبب ختم ہو چکا ہو یا نہ ہو ہو۔ رکنے والے کٹانکے کے ساتھ ہی عظمہر جانا چاہیے۔ کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ اور نہی میں رک جانا ہی شرعی قصد ہے۔ جب یہ قصد حاصل نہ ہو تو عمل علی الاطلاق باطل ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ کوئی بھی تکلیف تعبد سے خالی نہیں۔ اور جب تعبد سے خالی نہیں تو ان چیزوں سے ہے جن میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسے طہارات اور باقی تمام عبادات۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جن تکالیف میں بندے کا حق ہے ان میں کچھ ایسی ہیں جو نیت کے بغیر درست ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ ہم شارع سے سمجھ سکے ہیں وہ ایسی چیزیں ہیں جن میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے جیسے اماتوں، غضب کردہ مال اور نفقات واجبہ کی ادائیگی۔ اور ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو نیت کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اور یہ وہ ہیں جن کے متعلق ہم یہ سمجھیں کہ ان میں اللہ کا حق غالب ہے۔ جیسے زکوٰۃ، ذبائح اور شکار۔ اور جو نیت کے بغیر درست ہیں ان میں اگر نیت نہ کی جائے تو ایسے کام پر کوئی ثواب نہیں اور اگر تعمیل امر کی نیت کر لی جائے جو کہ تعبد کی نیت ہے تو اس کام کا ثواب ملے گا۔ یہی صورت قابل ترک کاموں کی ہے جب کہ وہ نیت کے ساتھ چھوڑے جائیں۔ اور یہ بات متفق علیہ ہے۔ اور اگر وہ خالصتہ بندوں کے حقوق ہوں اور ان میں اللہ کا حق نہ ہو تو اصلاً ان میں کوئی ثواب نہیں۔ کیونکہ حصول ثواب کے

لے شاید اصل لفظ مطلق المرأة کے بجائے الموات المطلقہ ہے۔

اطاعت ہونا لازم ہے اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کام کے لیے کی گئی ہو۔ اور مامور بہ کام اللہ تعالیٰ کی قربت کا ذریعہ ہیں۔ اور ہر طاعت طاعت ہونے کے لحاظ سے عبادت ہے اور ہر عبادت کے لیے نیت ضروری ہے۔ گویا مامور اس لحاظ سے کہ وہ طاعت ہیں نیت کے محتاج ہیں۔

ایک شنبہ: اگر یہ کہا جائے کہ حکم تو صرف خالصتہ بندے کا حق ہونے کی حیثیت سے دیا گیا ہے اور بندے کے حق کی جہت سے ہی اس میں ثواب ہے۔ اس کام کے طاعت ہونے کی بنا پر نہیں جو قربت کا ذریعہ بنتی ہے۔

جو اب شنبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ اگر بات ایسی ہی ہوتی تو نیت کے بغیر بھی ثواب درست ہوتا، کیونکہ بندے کا حق بغیر نیت کے صرف فعل سے ہی حاصل ہو جاتا ہے لیکن ثواب کے حصول کے لیے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر بغیر نیت کے ثواب حاصل ہوتا تو غاصب کو بھی ثواب ہوتا جب اس سے غضب کر دہ چیز جبراً لے لی جاتی۔ اور یہ باتفاق ایسا نہیں اگرچہ بندے کا حق حاصل ہو گیا۔ لہذا درست بات یہی ہے کہ عمل کے عبادت ہونے کے لیے نیت شرط ہے۔ اور یہاں نیت سے مراد اللہ کے امر اور نہی کی بجا آوری کی نیت ہے۔ اور حیب ہر فعل اور ترک میں نیت جاری ہونے ثابت ہو گیا۔ کہ مجموعی طور پر مکلف یہ اعمال میں تعبد ہی مطلوب ہے۔

یہ اس مسئلہ کی چھٹی دلیل ہوئی۔

دوسرا شنبہ: اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح تو ہر عمل نیت کا محتاج ہوگا اور جس کام میں نیت نہ کی گئی ہو۔ وہ درست نہ ہوگا۔ یا پھر وہ شخص عاصی (نافرمان) ہوگا۔

جواب: اس کا جواب پہلے گزر چکا ہے کہ بعض کاموں میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے اور کبھی تعبد کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ تو جس کام میں تعبد کا پہلو غالب ہو اس میں نیت کرنا مسلم ہے۔ اور جس کام میں بندے کا حق کا پہلو غالب ہو تو بندے کا حق بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح عمل تو بغیر نیت کے درست ہوتا ہے مگر وہ اللہ کی عبادت

نہیں ہوتا۔ گویا نیت کے بغیر اللہ کی عبادت نہیں بنتا۔ اس لیے نہیں کہ اس میں نیت لازم ہوتی ہے یا وہ نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ان معنوں میں ہے کہ بجا آوری کی نیت اس کام کو عبادت بنا دیتی ہے جیسے کوئی شخص کسی مسلمان کو امثال امر کے طور پر اس کی گنجائش تک قرضہ دیتا ہے یہ عبادت ہے، یا کسی دنیوی غرض کے لیے قرضہ دیتا ہے۔ خرید و فروخت کھانا، پینا، نکاح و طلاق وغیرہ سب میں یہی صورت ہے۔ اسی لیے سلف صالحین رضی اللہ عنہم ہمیشہ نیتوں کے حاضر ہونے پر اعمال بجالاتے تھے۔ اور ہر ایک کام میں جب تک نیت حاضر نہ ہوتی توقف کرتے تھے۔

فصل

ان تصریحات سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی بھی شرعی حکم اللہ کے حق سے خالی نہیں اور یہی تعبیر کی جہت ہے کیونکہ بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں۔ اور اس کی عبادت یہ ہے کہ علی الاطلاق اوامر پر عمل کیا جائے اور نواہی سے بچا جائے۔ اگر کوئی ایسی روایت ہو جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ محض بندے کا حق ہے تو بھی علی الاطلاق ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ دنیوی احکام میں بندے کے کا حق غالب ہوتا ہے۔

جیسے کہ ہر شرعی حکم میں بندوں کا حق ہوتا ہے خواہ یہ قریبی ہو یا مؤخر ہو۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت بنائی ہی بندوں کے مصالح کے لیے گئی ہے۔ اسی لیے حدیث میں ہے۔

حق العباد علی اللہ اذا عبدہ
ولم یشرکوا بہ شیئاً الا یعذبہم
بندوں کا حق اللہ پر یہ ہے کہ جب وہ اللہ کی عبادت کریں اور اس میں کسی کو شریک نہ بنائیں تو انہیں عذاب نہ دے۔

اور اللہ کے بارے میں علماء کی عادت یہ ہے کہ جو کچھ شرع سے سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں مکلف کو کچھ اختیار نہیں خواہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں یا نہ آسکیں۔ اور بندے کا

لے جیسے قصاص جسے معاف کرنا بندے کا حق ہے وہ ان معنوں میں کہ اگر وہ معاف کر دے تو اس کا پورا حق ساقط ہو جاتا ہے۔

حق وہ ہے جو دنیا میں اس کے مصالح کی طرف لوٹتا ہو۔ اور اگر وہ مصالح اخروی ہوں تو ان پر بھی اللہ کے حق کا ہی اطلاق ہوگا۔ ان کے ہاں تعبد کا معنی وہ ہے جس کے معنی بالخصوص سمجھ میں نہ آسکیں اور عبادات کی اصل اللہ کے حق کی طرف راجع ہے جب کہ عادات کی اصل بندوں کے حق کی طرف راجع ہے۔

فصل

اللہ کے یا آدمی کے حق کی طرف نسبت کرتے ہوئے افعال کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جو خالص اللہ کا حق ہو جیسے عبادات، اور اس کی اصل تعبد ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، اگر کام حکم کے مطابق ہوگا تو درست ہوگا، ورنہ نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ تعبد کا معنی سمجھ میں نہ آنے کی طرف راجع ہے جس میں قیاس چلانا درست نہیں۔ اور معنی کا سمجھ میں نہ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں شارع کا قصد یہ ہے کہ مقررہ حد کے پاس جا کر رک جائے اس سے آگے نہ بڑھے پھر اگر وہ ٹھہر گیا تو شارع کے قصد کی مطابقت کی۔ ورنہ مخالفت کی۔ اور یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے کہ شارع کے قصد کی مخالفت عمل کو باطل کر دیتی ہے۔ گویا حکم کی عدم مطابقت عمل کو باطل کرنے کے علاوہ اور چیز ہے مگر ہم نہ فرض کریں کہ معنی کا سمجھ نہ آ سنا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس سے شارع کا قصد اس حد پر جا کر رک جانا ہے جو شارع نے مقرر کی ہے تو اس معاملہ میں اجازت کا ثابت نہ ہونا ہی کافی ہے اور اجازت ثابت نہ ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عہدہ برآ ہونے کے لیے مطابق فعل کیا جائے نہ کہ غیر مطابق۔

اس قسم میں نہی کی مثال بھی امر جیسی ہی ہے کیونکہ نہی منہی عنہ کام کے درست نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ خواہ اس لیے کہ نہی علی الاطلاق فساد کی مقتضی ہوتی ہے اور خواہ اس لیے کہ نہی منہی عنہ کام کے شارع کے قصد کے مطابق نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ خواہ یہ اس کی اصل

یعنی جس کی حکمت اور مصلحت خاصہ سمجھ میں نہ آسکے جس پر قیاس کی بنیاد اٹھانا درست ہو۔ رہیں عام عینیں تو وہ موجود ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ تعبدی امور میں بھی ہوتی ہیں جیسا کہ اس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔
 لے یعنی مذکورہ موقوف۔

کے لحاظ سے ہو جیسے پھٹی نماز کی زیادتی یا نماز کا ترک اور خواہ صفت کے لحاظ سے ہو جیسے جیسے رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا اور مکروہ اوقات میں نماز کی ادائیگی۔ کیونکہ اگر سہی کچھ مقصود ہوتا تو اس سے منع نہ کیا جاتا، اور اس کا حکم دیا جاتا یا اس میں اجازت ہوتی۔ کیونکہ شارع کے قصد میں اذن ہی پہلی معروف چیز ہے لہذا اس سے آگے نہ جانا چاہیے۔

اسی انداز پر حیب آپ کسی ایسے شخص کو دیکھیں جو وقوع کے بعد منہی عمدہ کام کو درست قرار دیتا ہو یا شارع کے قصد کے غیر مطابق مامور بہ کام کو درست سمجھتا ہو۔ تو اس کے ہاں یہ بات یا تو ام اور نہی کی عدم صحت کی بنا پر ہوگی یا یہ امر پابندی تہمی نہ ہوں گے اور یا یہ بات الگ ہو سکتے والے وصف کی مخالف سمت کی طرف رجوع کی بنا پر ہوگی۔ جیسے دارمضو بہ میں نماز کی ادائیگی جس کی بنیاد اس قول پر ہے الگ ہو سکتے والی صفت کی بات درست ہے۔ ورنہ یہ واقعہ اس باب سے ہوگا جس میں مفہوم و معنی سمجھے جاسکتے ہیں اور مصالح کی علت سمجھ میں آسکتی ہے۔ تو یہ اسی کے حکم پر چلے گا۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ایسا کم ہی ہوتا ہے۔ اور یہ کہ تعبد ہی قابل اعتماد چیز ہے۔

دوسری قسم۔ جو اللہ کے حق اور بندے کے حق پر مشتمل ہو اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو۔ اس کا حکم پہلی قسم کی طرف راجع ہوگا۔ کیونکہ بندے کا حق حیب شرعاً نظر انداز ہو جائے تو وہ غیر معتبر کی طرح ہی ہوگا۔ کیونکہ معتبر تو تب ہوگا حیب اس کا اعتبار کیا جائے اور ہم اس کے خلاف فرض کر چکے ہیں۔ جیسے کسی جان کا قتل۔ کیونکہ اسلام میں بندے کو کچھ اختیار نہیں کہ وہ کسی شرعی ضرورت جیسے جہاد وغیرہ کے بغیر کسی کو مار ڈالے۔ تو جب آپ کسی کو دیکھیں جو غیر مطابق منہی عمدہ یا مامور بہ کام کے وقوع کے بعد اسے صحیح قرار دیتا ہے تو یہ بات پہلے تین امور کی وجہ

سلفہ غور فرمائیے کہ اس مقام پر مولف نے سابقہ چوتھی وجہ کا کیوں اعتبار نہیں کیا۔ مولف نے اس واقعہ کو معلل (جس میں علت کی سمجھ آسکے) میں شمار کیا پھر اس کا حکم جاری کیا۔ حالانکہ وہ اس مسئلہ میں پہلے مسئلہ سے اقرب ہے۔ کیونکہ پہلا سابقہ مسئلہ محض تعبد کا تھا جسے اسوجہ پر معمول کرنا بعید ہے۔ بخلاف اس نوع ثانی کے جس میں دونوں ہی (اللہ کا اور بندے کا) ہیں اگر وہ اسے معلل پر معمول کرتا تو پہلے مسئلہ سے اقرب ہوتا۔ الایہ کریمہ لکھا جائے کہ اس نے یہ کہہ کر چوتھی وجہ کو سرے سے بے کاری کر دیا و قد مولان هذا قلیل وان التحید هو العمدۃ زیہ گزر چکا ہے کہ یکم ہی ہے اور قابل اعتماد چیز تو تعبد ہی ہے، اسی لیے اس نے اس مقام پر ادھر تو چہ نہیں کی۔

سے ہوگی۔ اور چونکہ امر یہ شہادت ہے کہ اس میں بندے کا حق ہی دبایا گیا ہے۔
 تیسری قسم جس میں اللہ کا حق اور بندے کا حق مشترک ہو لیکن بندے کا حق غالب ہو۔
 اور اس کی اصل اس کی مراد سمجھ میں آجانا ہے۔ ایسا کام جب امر اور نہی کے مقتضی کے مطابق
 ہو تو اس کے درست ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ اس سے بندے کو جلد یا برید مصلحت حاصل
 ہو جاتی ہے جس حد تک کہ وہ مصلحت اس کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور اگر یہ کام امر و نہی کے
 اقتضاء کے مخالف ہو تو یہی مقام قابل غور ہے جس کی اصل بندے کی مصلحت حاصل ہونے
 پر محافظت ہے۔ پھر یا تو بندے کے حق سمیت یہ مصلحت حاصل ہو جائے گی خواہ یہ وقوع
 کے بعد ہو اور اس حد تک حاصل ہو جائے جس حد تک کہ مطابقت کی صورت میں ہوتی ہے
 یا اس سے بھی زیادہ ہو یا حاصل نہ ہوگی۔ اور اگر فرض کر لیا جائے کہ کچھ بھی حاصل نہ ہو تو
 یہ عمل باطل ہوگا۔ کیونکہ اس سے شارع کا مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر حاصل ہو جائے اور اس
 کہ کچھ اس کا حصول کسی دوسرے ایسے سبب کے سبب سے ہی ہو سکتا ہے جو مخالف
 سبب نہ ہو۔ تو صحیح ہوگا اور بندے کے حق کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہی کا مقتضی اٹھ جائے
 گا۔ اسی لیے امام مالک نے مدبر غلام کی بیع کو درست قرار دیا ہے جب کہ خریدار نے اسے
 آزاد کر دیا ہو۔ کیونکہ نہی تو آزادی کے نہ ہونے کی وجہ سے تھی۔ توجیب یہ حاصل ہوگی تو غلام
 کے حق کی نسبت سے اس کے ہاں فسخ کے کچھ معنی نہ رہے۔ اسی طرح وہ عقد بھی صحیح ہوگا
 جس میں کسی دوسرے کا حق ہو اور وہ صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔ کیونکہ نہی تو ہم بندے کے حق
 حق کی وجہ سے تسلیم کر چکے ہیں۔ توجیب وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اسی کے لیے

لے کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ شارع بندے کی مصلحت پر محافظت کے فعل سے متعذر رہا ہے پھر یہ فعل اس
 مصلحت کے حاصل کرنے میں فی نفسہ مہنی عنہ ہو۔

لے یعنی خواہ وہ اللہ کے حق کی طرف نسبت کرنے سے ہو۔ اور یہ مخالفت پر اقدام ہے لہذا اس سے گناہ مقتضی
 اٹھ نہیں سکتا جس کا بائع کی طرف سے ہونا یا مشتری کی طرف سے ہونا برابر ہے۔ اور آزاد کرنے کی فعلیت
 تو ایک دوسری چیز ہے۔

لے یعنی آزادی تو اسے زیادہ بہتر صورت میں حاصل ہوگئی۔ کیونکہ اس خریدار نے اسے اسی وقت آزاد کر دیا۔ بخلاف مدبر
 کے کہ اس کی آزادی ویر سے ہونا تھی۔ اور کبھی یہ غلام کے آقا سے پہلے مر جانے پر اپوری نہیں بھی ہوتی۔

ہوگا۔ اور اس قسم کی مثالیں بہت ہیں۔ تو جب آپ دیکھیں کہ کوئی شخص وقوع کے بعد مخالف عمل کو درست قرار دے رہا ہے تو یہ تینوں امور میں سے کسی ایک کی بنا پر ہوگا۔

بیسواں مسئلہ

چونکہ دنیا اس لیے پیدا کی گئی ہے کہ اس میں دونوں مٹھیوں کا اثر ظاہر ہو اور اس لیے بنائی گئی ہے کہ بندے نعمتیں استعمال کریں، انہیں حاصل کریں اور ان سے فائدہ اٹھائیں اور ان نعمتوں پر اللہ کا شکر ادا کریں تو اللہ تعالیٰ آخرت میں انہیں اس کا بدلہ عطا کرے گا۔ جس حد تک کہ یہ بات ہمارے لیے کتاب و سنت نے واضح کر دی ہے۔ یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شریعت ایسی ہونی چاہیے جس سے ہمیں ان دونوں کے متعلق معلوم ہو سکے جو بہ نعمت ہیں شکر کے پہلو کی وضاحت اور ہر مستعملہ نعمت کے پہلو کی وضاحت پر مبنی ہیں۔ اور یہ دونوں قصد شریعت میں اس قدر واضح ہیں کہ ان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں آپ اللہ کے اس فرمان کی طرف نہیں دیکھتے۔

اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے بطنوں
 وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوٰنٍ
 اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ
 سِنًا لَّحَبِيبٍ كَرِهْتُمْ لَهَا

لہ غلام کے مسئلہ میں اس کی تطبیق تیسری وجہ کی بنا پر ہوگی جو یہ ہے کہ مخالفت جدا ہو جانے والے وصف کی طرف راجع ہے۔ گویا آزادی غلام کی ذات پر واقع ہوئی ہے جس کا اس کے مدبر ہونے کی وجہ سے جدا ہو جانا ممکن ہے یہاں تک کہ وہ محض غلام رہ جائے۔ جیسا کہ دارمغضوبہ میں نماز کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ نماز دارمغضوبہ سے جدا ہونے والی چیز ہے۔ اور مغضوبہ جگہ کے علاوہ بھی، نماز ادا کی جاسکتی ہے، کیونکہ یہ وصف لازمی اوصاف سے نہیں۔

لہ اور یہی بات ہے جس کی طرف مؤلف بعد میں اپنے اس قول والثانی من وجہ التفصیل الخ سے اشارہ کرے گا اور اس کے قول بیان من جهة المصلحة المتعارف بالنعمة المبدولة مطلقاً کا معنی ہے عام وجہ سے جس کی طرف وہ عنقریب اپنے اس موضوع الکلی الخ سے اشارہ کرے گا۔ اور اس کلی کی نزاع ثانی کی آیات اجمالی ہیں برسی تفصیل کو وہ انہیں شریعت کی تفصیل میں ذکر ہوگی اور تفصیل بھی کہیں نیز حاصل کرنا جائز ہے اور کس کا جائز نہیں۔

تمہارے لیے آگئیں، کان اور دل بنائے
تم شکر کرو۔

السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَنْفِذَةَ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ (۱۶/۷۸)

نیز فرمایا:

وہی تو ہے جس نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے
لیے کان، آنکھیں اور دل بنائے۔ تم کم ہی شکر
کرتے ہو۔

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمْ
السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَنْفِذَةَ قَلِيلًا
مَا تَشْكُرُونَ (۲۴/۲۳)

نیز فرمایا:

تم مجھے یاد رکھو، میں تمہیں یاد رکھوں گا۔ اور
میرا شکر ادا کرو۔ ناشکری نہ کرنا۔

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي
وَلَا تَكْفُرُوا (۲۶/۵۲)

اور فرمایا:

اللہ تعالیٰ نے تمہیں جن حلال اور پاکیزہ چیزوں کا رزق
دیا ہے وہ کھاؤ اور اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کرو اگر تم
اس کی عبادت کرتے ہو۔

تَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا
وَاشْكُرُوا لِعِمَّتِهِ إِنَّ كُفْرَتَهُ
بِتَايَاهُ تُخْبِرُونَ ۵ (۱۶/۱۳)

اگر تم شکر ادا کرو گے تو میں تمہیں زیادہ کر دوں گا

لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ (۱۶/۷)

اور شکر رہے کہ جو کچھ تم پر انعام ہوا ہے اسے انعام دینے والے کی مرضی کے مطابق صرف
کرے۔ اور وہ کلیہ کی طرف لوٹے گا۔ اور کلیہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہر حال میں حسب استطاعت
سنتم کی مرضی کے مطابق جاری ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

حق اللہ علی العباد ان يعبدوه
ولا يشركوا به شيئاً له

اللہ کا بندہ پریرتی ہے کہ وہ اس کی عبادت
کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں۔

کایسی معنی ہے۔

اور اس معاملہ میں عبادات اور عادات برابر ہیں۔

عبادات تو اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلق ہیں جن میں شرکت کا احتمال نہیں۔ وہ خالصہ اس کی ہیں۔

رہیں عادات تو وہ بھی کلی کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے
جو پاکیزہ اشیاء حلال کی ہیں انہیں حرام قرار دینا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لہ اے مسلم نے روایت کیا۔

تَلَّ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ
لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ تَرْزُقِ
اُپ کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے جو زینت اپنے
بندوں کے لیے بنائی ہے اس کو اور رزق کی
پاکیزہ چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے؟

(۷/۳۲)

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخْرُجُوا
طَيِّبَاتِ مَا آهَلَ اللَّهُ لَكُمْ (۵/۸۷)

اے ایمان والو! اللہ نے جو پاکیزہ چیزیں تمہارے
لیے حلال کی ہیں انہیں حرام نہ بناؤ۔

گویا اللہ نے حرام قرار دینے سے منع فرمایا اور اسے اللہ تعالیٰ کے حق پر تجاوز قرار دیا۔ اور
جب بعض صحابہ کرام نے بعض حلال باتوں کو حرام کرنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے انہیں فرمایا:

مَنْ رَغِبَ عَنِّي مُسْتَقْبِلَ خَلِيسٍ مِنِّي
جُو میری سنت سے اعراض کرے گا اس کا مجھ
سے کوئی تعلق نہیں۔

اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حلال بنایا ہے۔ اس کو اپنی ذات پر حرام کرنے کی اللہ تعالیٰ
نے یہ کہہ کر مذمت کی ہے۔

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَعِيْرَةٍ وَلَا مِن سَائِبَةٍ
وَلَا مِن صِيْلَةٍ دَلًا حَكْمًا (۵/۱۰۳)

یہ بھیرہ اور سائبہ اور صیلہ اور حام اللہ تعالیٰ
نے تو نہیں بنائے۔

اور فرمایا:

رَخَا لَوَاهِذِهِ اَنْعَاهُ وَحَدِثٌ
حَبْرٌ لَا يَطْعَمُهَا اِلَّا مَنْ نَشَاءُ
وہ کہنے لگے کہ یہ چوپائے اور یہ کھیتی صرف وہی
کھا سکتا ہے جسے ہم چاہیں۔ یہ بات وہ اپنے
بی زعم سے کہتے ہیں۔

(۱۶/۱۳۸)

تو چوپایوں اور کھیتی میں سے جو کچھ انہوں نے اشتراع کر لیا تھا ان میں سے ایک تحریم ہے
اور وہی یہاں مقصود ہے۔

اور عادات میں بھی ان کے کمانے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ
کافی ہے۔ کیونکہ اس پر بھی شرعاً دوسرے کا حق نگران ہے جس پر بندے کا کچھ اختیار نہیں۔ اور
اردہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو دوسرے کے حق کی طرف پھرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ بعض جزئیات

میں اپنے اس حق کو ساقط کر دے، کلی امر میں نہیں اور اس حق میں مکلف کی اپنی ذات بھی داخل ہے۔ جیسے کہ اسے اپنی جان یا اپنے کسی عضو کو تلف کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔

اندریں صورت عادیات دو پہلوؤں سے اللہ کے حق سے متعلق ہو جاتی ہیں۔ ایک اس کلی کی پہلی وضع کی حجت ہے جو ضروریات کے تحت داخل ہے اور دوسری تفصیلی وضع کی حجت سے ہے جو اس سے لوگوں کے درمیان عدل کرنے اور حکمت بالغہ کے موافق مصلحت جاری کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ تو یہ سب تین قسمیں ہوتیں۔ پھر ان میں بندے کا بھی دو پہلوؤں سے حق ہے۔ ایک اخروی زندگی کی حجت سے ہے اور وہ اس کا نعمتوں پر جزا دینے والی جگہ اور اس سبب سے دوزخ سے بچانے والی جگہ ہونا ہے اور دوسری حجت نعمت کو ایسے کمال طریق پر قبول کرنے ہے جو اس دنیا کے لائق ہے لیکن جو خاص اس کے اپنے حسب حال ہو۔ جیسے کہ ارشاد باری ہے۔

آپ کہہ دیجئے کہ یہ چیزیں دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی۔

قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ

(۷۳۲)

بِإِذْنِ التَّوْفِيقِ)۔

دوسری قسم

تکلیف میں مکلف کے مقاصد

پہلا مسئلہ

اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے۔ اور مقاصد کا اعتبار عبادی یا عادی تصرفات میں ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بے شمار دلائل ہیں:-

اور اس سلسلہ میں آپ کے لئے یہ بات کافی ہے کہ جو چیزیں عادت ہیں اور جو عبادت ہیں ان کے مقاصد الگ الگ ہیں۔ اور عبادت میں جو واجب ہیں اور جو غیر واجب ہیں ان کے مقاصد میں بھی فرق ہے۔ اور عبادت میں واجب اور مندوب اور مباح اور مکروہ اور حرام، اور صحیح اور فاسد اور اسکھ سے علاوہ دوسرے احکام سب کے مقاصد میں فرق ہے۔ ایک ہی کام ہوتا ہے کہ اگر اس کا ایک بات سے قصد کیا جائے تو وہ عبادت ہوتا ہے اور اگر دوسری بات سے قصد کیا جائے تو عبادت نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک چیز کے قصد سے وہ ایمان ہوتا ہے اور دوسری چیز کے قصد سے وہی کفر ہوتا ہے جیسے اللہ کے لئے سجدہ کرنا یا نیت کے لئے سجدہ کرنا۔

علاوہ ازیں عمل جب قصد سے ہو تو وہ احکام تکلیفیہ سے متعلق ہوتا ہے اور جب قصد کے بغیر ہو تو اس سے کوئی چیز متعلق نہیں ہوتی۔ جیسے سوئے ہوئے، غائل اور دیوانے کا فعل۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

لے جیسا کہ عبادت کے بارے میں گزر چکا ہے کہ جن میں بندے کا حق غالب دکھایا ہے وہ نیت سے عبادت ہو جاتی۔ اور جب نیت نہ ہوگی تو وہ عبادت نہ رہے گی۔ جیسے مباح امور جنہیں کوئی شخص شرعی اذن کے طریق پر قبول کرے یا فحش حظل کے طور پر۔ اور نماز اور عبادت اشغال امر کے قصد سے عبادت ہوتی ہے اور ریا اور جاہ کے قصد سے معصیت۔

لہ اصل دعوے کے لئے رجوع اور عبادت و عادت میں نیت کے اعتبار کا بیان۔

ان میں حکم تو یہی دیا گیا کہ خدا کی اس طرح عبادت کریں جو شرک سے پاک ہو۔

اللہ کی عبادت اس طرح کرو کہ وہ شرک سے پاک ہو۔

مگر جو مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔

وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (۵/۹۸)۔

فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (۳/۳۹)

إِلَّا مِنْ كَرِهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (۶/۱۷۱)۔
نیز فرمایا۔

اور وہ نماز کو آتے ہیں تو سست اور کاہل ہو کر اور اگر کچھ خرچ کرتے ہیں تو بید دلی سے۔

وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَسُوفُونَ (۹/۵۴)

اور انہیں اپنے پاس اس لئے نہ رکھو کہ انہیں دکھ دے کہ ان پر زیادتی کرو۔

وَلَا تَتَّبِعُوا مَن ذُكِّرُوا بِهِنَّ لَعَلَّ تَكُونُوا رِجْزًا يَظُوقُونَ عَذَابَ اللَّهِ الْعَظِيمَ (۲۴/۲۱)۔
یہ اللہ کے اس ارشاد کے بعد ہے:

ان عورتوں کو اپنے پاس رکھو تو بھلے طریقے سے رکھو اور اگر رخصت کرو تو بھلے طریقے سے رخصت کرو۔

فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (۲/۲۳۱)۔

جس شخص کے حق میں وصیت کی گئی ہو اسے وہ وصیت اور میت کے قرضہ کی ادائیگی کے بعد اور کسی کو نقصان پہنچانے کی غرض نہ ہو۔
مومنوں کو یہ نہ چاہیے کہ وہ کافروں کو دوست بنائیں۔ تا الایہ کہ تم ان کے شر سے بچاؤ کی صورت پیدا کرو۔

مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُؤْمَرْ بِهِمَا أَدِّدِينَ عَلَيْهِ مَخْرَارًا (۴/۱۳)۔

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ إِلَىٰ قَوْلِهِ - إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً (۳/۲۸)۔

اور حدیث میں ہے۔

اعمال کا مدد صرف نیتوں پر ہے۔ اور ہر انسان کے لئے وہی کچھ ہوگا جو اس نیت کی۔

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ. إِلَىٰ آخِرِهِ ۖ

نیز آپ نے فرمایا:

مَنْ قَاتَلَ لَتَكُونَ كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ
الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِه
جو شخص صرف اس لئے جنگ کرے کہ اللہ
کا کلمہ بلند ہو تو صرف یہ صورت فی سبیل اللہ
جہاد ہے۔

اور حدیث میں ہے: "میں شریکوں کی شرکت سے بے نیاز ہوں۔ لہذا جو شخص کوئی ایسا عمل کرے
جس میں میرے ساتھ دوسرے کو شریک کرے تو میں اپنا حصہ اپنے شریک کے لئے چھوڑ دیتا ہوں"
اور اس کی تصدیق اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ
فَلْيُكْمِلْ عَمَلًا صَالِحًا
وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ
اَلْحَدَّثُ (۱۱۰/۱۸۷)

تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملاقات کی امید
رکھتا ہے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور
اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک
نہ بنائے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھنے والے کے لئے ایسے شکار کا گوشت کھانا مباح
فرمایا جو اس نے نہ خود شکار کیا ہو نہ ہی اس کے لئے شکار کیا گیا ہو۔ اور یہ مقام فی نفسہ اتنا واضح ہے جس
پر دلیل لانے کی ضرورت نہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ اگر مجموعی طور پر مقاصد کا اعتبار کیا جائے تو وہ علی طلاق اور ہر
حال میں معتبر نہیں ہوتے اور درج ذیل اشیاء اس پر دلیل ہیں۔

لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کوئی شخص شکار کھلانے کے لئے لڑتا ہے، کوئی سمیت کے لئے اور کوئی نود کے لئے لڑتا ہے
ان میں سے کونسی صورت فی سبیل اللہ ہے؟ آپ نے فرمایا۔ فی سبیل اللہ صرف یہ ہے کہ کوئی شخص صرف اس لئے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔
اسے پانچوں نے نکالا ایسا کہ تیسریں ہیں۔

لکھ اس روایت سے قریب تر روایات میں سے ایک روایت ابن ماجہ اور بیہقی کی ہے جیسا کہ الترغیب والترہیب میں ہے۔ اور
مسلم نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

اَنَا اَعْتَمِدُ الشُّرَكَاءَ عَنِ الشُّرَكَاءِ
مَنْ عَمِلَ عَمَلًا اشْرَكَ مَعِيَ
غَيْرِي تَرَكَتَهُ وَشَوَّكَهُ۔

میں شریکوں کی شرکت سے بے نیاز ہوں۔ جو شخص کوئی
عمل کرے اور میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرے
تو اس کام کو بھی چھوڑ دیتا ہوں اور اس میں شریک کو بھی۔

کہہ یعنی حمد کے لئے حلت و حرمت میں داخل ہوا۔

ان میں سے ایک وہ اعمال ہیں جن پر شرعاً اکراہ رکھی کو مجبور کر دینا واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جائے تو بطور ہی معلوم ہوتا ہے کہ جس کام میں پر جبر کیا گیا ہے اس میں اس کا شائع کے حکم کی بجا آوری کا کوئی قصد نہیں۔ کیونکہ اکراہ تو اسی وجہ سے حائل ہوتا ہے۔ اور جب وہ شخص ایسا کام کرے گا تو اس کا قصد اپنے آپ سے سزا کو در کرنا ہوگا، وہ اس فعل کا قصد کرنے والا نہ ہوگا جس کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ عمل اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا جب تک اس میں مشرور و عیبت نہ ہو۔ اور اس نے اس کی نیت نہیں کی تو لازم آتا ہے کہ ایسا فعل درست نہ ہو۔ اور جب یہ درست نہ ہوا تو اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ لہذا لازم آتا ہے کہ اس سے دوسری بار بھی عمل کا مطالبہ کیا جائے۔ تو جو بات پہلی بار میں لازم تھی دوسری میں بھی وہی لازم آئے گی۔ اور یہ چکر یوں ہی چلتا رہے گا۔ یا اکراہ عیبت ٹھہرے گا۔ اور یہ دونوں باتیں محال ہیں۔ یا پھر نیت کے بغیر عمل درست ہوا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اعمال کی دو قسمیں ہیں؛ عادات اور عبادات۔ عادات کے متعلق فقہاء کہتے ہیں کہ ان کی بجا آوری میں نیت کی ضرورت نہیں بلکہ محض اس کا واقع ہو جانا ہی کافی ہے جسے امانات، منصب کردہ چیز اور اہل و عیال پر خرچ کی ادائیگی وغیرہ۔ تو پھر یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ تھرا تا امور میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے۔ یہیں عبادات تو ان میں بھی علی الاطلاق نیت مشروط نہیں۔ بلکہ یہ بات تفصیل کی محتاج ہے اور اس کی بعض صورتوں میں اہل علم میں اختلاف بھی ہے علماء کی ایک جماعت وضو میں نیت کی شرط کی قائل نہیں۔ یہی صورت روزہ اور زکوٰۃ کی ہے حالانکہ یہ عبادات ہیں۔ اور علماء نے ہنسی مذاق میں غلام آزاد کرنے اور زندانے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ انہوں نے نکاح

طلاق اور رجوع کو بھی لازم قرار دیا ہے اور حدیث میں ہے -
 تَلَاثٌ حِدٌّ هُنَّ جِدٌّ وَ هُوَ لِهِنَّ
 حِدٌّ: اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ
 وَالرَّجْعَةُ ۗ

وہ ہیں نکاح، طلاق اور رجوع۔

یعنی اکراہ میں یا تو تسلسل جاری رہے گا یا وہ فعل کی بجا آوری میں شارع کی غرض مہل ہوئے بغیر اس حد پر رک جائے گا۔ اور ایسا اکراہ جس کا حاصل عیبت ہو، شارع کے مقصود کو مغذ نہیں کیونکہ شارع سے عیبت کام محال ہے۔ جیسا کہ فی ذلک تسلسل محال ہے۔ ایسی صورت باقی نہ جاتی ہے کہ وہ عمل درست شارع کی غرض کو پہنچے والا بغیر نیت کے ہو۔ لہذا مدعی کا اصل دعویٰ پورا نہیں ہوتا۔ لہذا اسے جامع صیغہ میں ان الفاظ سے تَلَاثٌ حِدٌّ هُنَّ جِدٌّ وَ هُوَ لِهِنَّ حِدٌّ اَلدَّوَادُ وَ تَرْذِي اِدْرَابِن مَابِر سے روایت کیا۔ اس کے شارع متادی کہتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور امام ذہبی نے اس کا تعاقب کیا ہے اس بقولہ

اور ایک دوسری حدیث میں ہے:-
 مَنْ نَكَحَ لَاعِبًا أَوْ طَلَّقَ لَاعِبًا
 حَسْبُ شَخْصٍ نَهَى كَيْسِلَ فِي نِكَاحِ كَيْسِيَا بِيَوْمِ
 أَوْ اُعْتَقَ لَاعِبًا فَقَدْ جَا زَلَهُ
 کو طلاق دی یا غلام آزاد کرنے کو کہہ دیا تو
 یہ کام جائز ہو گئے۔

اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے،
 أَرْبَعُ جَائِزَاتٍ إِذَا تَكَلَّمَ بِهِنَّ
 چار کاموں کے متعلق جب کہہ دیا جائے
 الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالنِّكَاحُ
 تو وہ ہو جاتے ہیں طلاق، آزادی، نکاح اور
 وَالنَّذْرُ۔
 نذریں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ ہنسی مذاق میں کہنے والے کا اس لحاظ سے وہ ہنسی مذاق کر رہا ہے، اس کام کا واقعہ کرنے کا قصد نہیں ہوتا۔ اور امام مالک کے مذہب میں ہے کہ جس شخص نے روزہ کئے اور نیت توڑ دی لیکن روزہ چھوڑا اس کا روزہ درست ہے۔ اور جس شخص نے مثال کے طور پر ظہر کی نماز کو پوری سمجھتے ہوئے دو رکعتوں کے بعد ہی سلام پھیر دیا۔ اس کے بعد دو نفل ادا کئے۔ بعد میں اسے یاد آیا کہ اس کی نماز تو پوری نہ ہوئی تھی تو اس کے نفل اس کی رہی ہوئی فریضہ دو رکعتوں کو کفایت کر جائیں گے۔ اور فرض کے مسئلہ کی اصل مختلف فیہ ہے۔ اس سب باتوں سے واضح ہے کہ حقیقتاً نیت نہ ہونے کے باوجود عبادت درست ہوتی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض اعمال کی بجا آوری میں عطفاً قصد ممکن ہی نہیں ہوتا۔ جیسے

(بقیہ حاشیہ) کی سند میں عبدالرحمن بن صیب مخزومی ہے جسے نسائی نے اس روایت کا انکار کرتے ہوئے منکر الحدیث کہا ہے۔ اس حدیث کو مستقیماً الاخبار میں نسائی کے سوا بائیسوں سے انہیں الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ اس کے شارح امام شوکانی کہتے ہیں۔ اسے عالم نے بھی نکالا اور صحیح کہا ہے اور دارقطنی نے بھی اور جہاں عبدالرحمان کے بارے میں نسائی کے قول کا ذکر آیا تو کہا کہ دوسروں نے اس کی موافقت کی ہے۔ حافظ کہنے میں اس طرح تو یہ حدیث حرجن ہوئی۔ لہذا امام شوکانی نے اس معنی کی روایات ذکر کی ہیں جنہیں عبدالرزاق نے علیؓ اور ابو زبیرؓ سے متواتر نکالا؛ جس نے طلاق دی اور وہ شغل کر رہا تھا تو اس کی طلاق جائز ہے اور جس نے غلام آزاد کرنے کو کہا اور وہ شغل کر رہا تھا تو غلام کی آزادی جائز ہو گئی اور جس نے شغل شغل میں نکاح کیا تو اس کا نکاح جائز ہو گیا۔

اس حدیث کی اسناد میں انقطاع ہے۔
 سگے اگرچہ یہ صغیر قول ہے تاہم سوال کے اہم کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔

صانعِ حقیقی کے وجود کے علم کی طرف لے جانے والی سب سے پہلی چیز نظر ہے اور علم ایسی چیز ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا اور علماء کہتے ہیں کہ اس میں قصد محال ہے۔ پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ نیت کے بغیر کوئی عمل درست نہیں ہوتا؟ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ سب باتیں دعویٰ کے تقضیر پر دلالت کر رہی ہیں جو یہ ہے کہ ہر عمل نیت سے نہیں ہوتا اور نہ ہی ہر تصرف میں علی الاطلاق قصد کا اعتبار ہوتا ہے۔

جواب | اس کا جواب ہم دو باتوں سے دیں گے:-

پہلی یہ ہے کہ وہ مقاصد جو اعمال سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔
 پہلی قسم: ہر قائل مختار کو، اس لحاظ سے کہ وہ مختار ہے، قصد ضروری ہے، اور اسے یوں کہنا درست ہو گا کہ شرفاً ہر کام میں نیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ شارع کے حکم کی بجا آوری کا قصد ہو یا نہ ہو۔ اور اس کا تعلق احکام تکلیفی سے ہوتا ہے اور اسی پر سابقہ دلائل دلالت کرتے ہیں کیونکہ ہر قائل قائل مختار اپنے کام سے کسی نہ کسی غرض کا قصد رکھتا ہے خواہ وہ کام اچھا ہو یا بُرا، اس کا کرنا مطلوب ہو یا ترک مطلوب ہو یا وہ شرعاً غیر مطلوب ہو۔ اگر ہم عمل کو عدم اختیار کے ساتھ فرض کریں جیسے کہ میوہ سویا ہوا، دیوانہ یا اسی قسم کے لوگ تو یہ غیر مکلف لوگ ہیں، تو سابقہ دلائل کے مقتضی انکے افعال سے متعلق نہیں رہتے۔ لہذا یہ طریق شارع کا مقصود نہیں۔ اب باقی صرف وہی کام رہ جاتے ہیں جو اختیار سے کئے جائیں جن میں قصد ضروری ہوتا ہے۔ جب یہ صورت ہو تو وہ احکام سے متعلق ہو جائیں گے اور کوئی عمل بھی اس کلیتہ سے بچ نہ رہے گا۔ اور جو کچھ سوال میں وارد ہے وہ ان دونوں قسموں سے زائد نہیں کیونکہ وہ یا تو اس چیز کے لئے مقصود ہو گا جس کا قصد جبر یا مذاق یا دلیل کی طلب وغیرہ کے مقتضی کو دور کرنے کے لئے کیا ہو۔ تو ایسا فعل اپنے اعتبار اور عدم اعتبار کے لحاظ سے اسی شرعی حکم پر اثر کرے گا۔ اور یا وہ غیر مقصود ہو گا جس طرح اس مال میں حکم متعلق نہ ہوگا۔ اور اگر متعلق ہو تو وہ وضعی خطاب کے قبیل سے ہو گا نہ کہ تکلیفی خطاب سے۔ گویا جو شخص نیند یا غفلت میں کوئی روزہ توڑنے والی چیز کھانے کے بعد روزہ بحال رکھتا ہے، اگرچہ ہم اس کے روزہ کو درست قرار دیتے ہیں تاہم یہ وضعی خطاب کی رو سے ہے۔ گویا شارع نے روزہ بحال رکھنے کو شرعاً یا تو فضلہ کو ساقط کرنے کا سبب بنا دیا یا روزہ کی صحت میں سبب بنایا ان معنوں میں نہیں کہ لازماً وہ اس

لے گیا ہستی مدت اس نیت توڑنے کے بعد گزری وہ عبادت کے قصد سے خالی رہی۔ اس طرح وہ دور کتیں جن میں نیت فرض نماز کی نہیں لگی تھی۔ جبکہ امام موصوف کے مال نفل کی نیت فرض کی نیت کا بدل نہیں بن سکتی۔

کا مخاطب ہے۔ ہمارے زیر بحث بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔

دوسری قسم۔ جن میں ہر فعل میں قصد ضروری نہ ہو۔ قصد تو تعبدیات میں ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ تعبدیات ہیں۔ گویا جو اعمال بھی بندے کے اختیار میں ہیں اگر ان کے ساتھ اس کام کا قصد شامل نہ ہو تو وہ تعبدیہ نہ ہوں گے۔ وہ اعمال جو وضع ہی تعبد پر ہوئے ہیں جیسے نماز اور حج وغیرہ ان میں تو کوئی اشکال نہیں۔ رہا عادات کا معاملہ تو وہ نیت سے ہی تعبدی ہو سکتے ہیں اور کوئی عمل اس تک پیچھے نہیں رہتا لہذا یہ کہ پہلے نقطہ نظر سے اس کا امکان ہی نہ ہو۔ تاہم ان میں بھی تعبد کا قصد پایا جاتا ہے جو سامنے نہیں ہوتا۔ ایسا عمل تکلیفی حکم سے ہرگز تعلق نہیں رکھتا۔ کیونکہ تکلیف الایطاق کی ممانعت ہے۔ رہا نفسِ عمل سے وجوب کا تعلق تو اس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ مکلف اس عمل پر قادر ہے اور سرانجام دے سکتا ہے بخلاف عمل کے ساتھ تعبد کے قصد کے کہ وہ محال ہے۔ تو وہ ان اعمال میں شمار ہو گا جن پر اسے قدرت نہیں۔ لہذا وہ دلائل اس ضمن نہیں آتے جو اس مقصد کی طلب یا شرعاً اس کے اعتبار پر دلالت کرتے ہیں۔

جواب کی دو وجوہ ہیں سے دوسری وجہ جس میں اعتراض کردہ باتوں کی تفصیل پر بحث ہے۔ واجبات پر جبر کا معاملہ یہ ہے کہ جن کاموں میں تعبد کی نیت اور حکم کی بجا آوری کے قصد کی ضرورت نہیں ان میں عبادت درست نہ ہوگی۔ لہذا یہ کہ اس کا قائلہ حاصل ہو جائے اور شرعاً اس کا مطالبہ ساقط ہو جائے جیسے غضب کرنے والوں کے ہاتھوں سے مال لے لینا۔ اور جن کاموں میں تعبد کی نیت ضروری ہے تو مجبور شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس خاص کام میں اس کا فعل کافی نہ ہوگا۔ جیسے کسی کو نماز پر مجبور کر دینا۔ لیکن ظاہری حکم میں اس سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ لہذا کوئی حاکم اس سے نماز دہرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ باطنی امر بندوں کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی ان سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے وہ لوگوں کے دلوں کو پتہ نہ دیکھیں۔

رہے عادی اعمال۔ تو اگرچہ وہ اپنے انداز میں بظاہر نیت کے محتاج نہیں، لیکن وہ عبادت اور ثواب میں قابل اعتبار اسی وقت ہوں گے جب کہ ان کے ساتھ امتثال امر کا قصد ہو۔ ورنہ وہ

لے جو کہ نقطہ نظر ہے۔ تو یہاں عمل اور اس نظر سے معرفت حاصل ہوتی ہے اور ایسا ہونا ممکن ہے۔ پھر تکلیف سامنے آتی ہے۔ رہا اس نظر کے مطابق حکم کی بجا آوری کا قصد تو یہ غیر ممکن ہے کیونکہ اس نظر کے مطابق اللہ کی معرفت کے بعد ہی اللہ کے حکم کی بجا آوری کا قصد ہو سکتا ہے۔ گویا قصد غیر ممکن ہوا۔ لہذا اس سے خطاب نہیں کیا جاتا۔

باطل ہیں۔ اور ان کے باطل ہونے کی وضاحت کتاب الاحکام میں ہو چکی۔ اور جو کچھ تعبدی اعمال کے متعلق مذکور ہے تو جو شخص ان میں نیت کا قائل نہیں وہ اس بات پر بنیاد رکھتا ہے کہ وہ عادیات کی طرح اور معقول المعنی ہوتے ہیں۔ نیت کی شرط تو تب ہوتی ہے جب کہ وہ معقول المعنی نہ ہوں۔ جیسے طہارت اور نماز اسی قبیل سے ہیں۔ رہا روزہ ^{مطلہ} تو وہ اس بات پر مبنی ہے کہ کھانے پینے سے رکے رہنے کا وقت روزہ دار کو اس کا مستحق بنا دیتا ہے کہ روزہ کسی دوسرے سے متعلق نہ ہو سکے۔ اور روزہ دار کا روزہ کے سوا کوئی دوسرا قصد ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اسی لئے عادیات میں اس کی مثالیں ہیں۔ جیسے نکاح شغار جو امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہونے کی بنا پر منعقد ہو جاتا ہے خواہ اس کا انہوں نے قصد نہ کیا ہو۔ رہا نذر، غلام کی آزادی اور جو کچھ ان کے ساتھ مذکور ہے کا معاملہ تو یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کسی سبب کو واقع کرنے کا قصد رکھنے والا سبب کا قصد کرنے والا نہیں ہوتا۔ اس کا سبب کے

لے یعنی بطلان کی بحث میں بیان شدہ دوسرے معنی کے مطابق جو یہ ہے کہ آخرت میں اس پر ثواب مرتب نہ ہوگا۔
 لہٰذا حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جن کاموں کا وقت معین ہے جیسے رمضان اور معین نذیر ان میں تعیین اور تثبیت کی شرط نہیں تا آنکہ وہ کسی بات کا قصد کرے جیسے رمضان میں گزشتہ رمضان کی قضا کی نیت کرے۔ یا معین نذر کے ساتھ قضا رمضان یا نفل روزوں کی بھی نیت کر لے کیونکہ روزہ قاصد وقت پر ہی پھرے گا اور درست ہوگا۔
 لہٰذا امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر طہرین کے دل یہ صراحت کر دیں کہ ایک عورت کی شرمگاہ دوسری کا حق مہر ہوگا تو عقد درست ہے اور ان عورتوں کے لئے مہر مثل واجب ہوگا اور یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ امام موصوف کے نزدیک مہر قرآن ہونے کے باوجود نکاح درست ہوتا ہے۔ اور شغار مہر ہوتا ہے کہ اصل میں و ان قصد وہ تھا یعنی انہوں نے شغار کا قصد کیا یعنی نکاح شرعی کے وقت انہوں نے اس کا قصد کیا اس کے باوجود نکاح باطل نہیں ہوا۔ کیونکہ عقد اسے شرعی حقیقت کی طرف پھیر دیتا ہے لہٰذا وہ صحیح ہوگا اور مہر مثل لازم آئے گا اور شغار کی شرط باطل ہو جائے گی۔ اور کسی کہا جاتا ہے کہ مؤلف کے قول و ان لم یقصد وہ یعنی اگرچہ انہوں نے اس وجہ کا قصد نہیں کیا جس سے نکاح درست ہو۔ بلکہ ایسی بات کا قصد کیا جو اس کے منافی ہے۔ تو عبارت صحیح ہو جائے گی۔ اب مؤلف سے اس کے یہ شمال کی بیان کرنے میں یہ کلام باقی رہ جاتا ہے کہ عقد کی صحت میں مہر نہ رکھنا شرط ہے بلکہ اس کے بغیر بھی عقد درست ہوتا ہے اس موضوع میں اس کا قصد یا عدم قصد چندان مفید نہیں۔

اور روزے کی نیت چھوڑنے کا مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ روزہ صحت پر رکھا گیا تھا۔ گویا حقیقی افطار یعنی غروب آفتاب تک پہلی نیت سے حکم ہی ساتھ رہے گا جو اگر چہ نہ ہوا تاہم روزہ درست ہی رہا۔ یہی صورت نفل کی دو رکعتوں کے فریضہ رکعتوں کی نیابت کی ہے۔ کیونکہ نماز پوری ہو جانے کا گمان اسے صحیح قرار دینے والے کے نزدیک پہلی نیت کے حکم کو غیر یقینی نہیں بناتا۔ گویا ان دونوں کے درمیان سلام (پہلی فرضی رکعتوں کا اختتامی سلام) اور ایک نیت کا دوسری سے منتقل ہونا لغو نہیں جو اس مقام پر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اور فرض (نیت چھوڑ دینا) کا مسئلہ بھی اس طریق پر چلتا ہے۔ رہا پہلا نظریہ تو اس میں تعبد کا قصد محال ہے اور پہلی وجہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

(بالتوفیق)۔

دوسرا مسئلہ

مکلف سے شارع کا قصد یہ ہے کہ عمل میں مکلف کا قصد شریعت کے قصد کے موافق ہو۔ اور اس کی دلیل شریعت کی وضع سے ظاہر ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت علی الاطلاق والعموم بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے اور مکلف سے مطلوب یہ ہے کہ وہ اپنے افعال میں اسی کے مطابق چلے اور شارع کے قصد کے خلاف قصد نہ کرے۔ کیونکہ مکلف اللہ کی عبادت کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہی بات شریعت کی وضع میں قصد کی موافقت پر عمل کی طرف راجع ہے۔ یہی عبادت کا حاصل ہے جس پر دنیا اور آخرت میں بدلہ ملتا ہے۔ نیز یہ بھی گزر چکا ہے کہ شارع کا قصد ضروریات پر اور حاجیات اور تحنیات میں سے جو اس کی طرف راجع ہو اس پر محافظت ہے۔ اور یہی اصل چیز ہے جس کی بندے کو تکلیف دی گئی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اسی کا قصد مطلوب ہو۔ ورنہ وہ محافظت پر عامل نہ ہوگا۔ کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب طاقت اور مقدور بھران چیزوں کے قیام میں اللہ کا خلیفہ ہو۔ اور اس کی کم تر مقدار اپنے نفس پر اللہ کی

لئے یعنی بندہ ہونے کی حقیقت کہ وہ ضروریات اور اس سے متعلق چیزوں کی محافظت پر مکلف ہے اور وہ ان ظاہری اسباب کو جو اللہ تعالیٰ نے شریعت میں بتلایا ہے یا جن کا ادارا مخلوق میں ودیعت کر دیا گیا ہے انہیں اپنا تہہ ہوئے ضروریات اور اس کے متعلقاً کی محافظت کے قیام میں اللہ کا خلیفہ ہو۔

خلافت قائم کرنا ہے پھر اپنے اہل پر، پھر ہر شخص پر جس سے مصلحت متعلق ہو۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور سب سے اس کی رعیت کے متعلق باز پرس ہوگی۔

كَلِمَةُ رَاعٍ وَكَلِمَةُ مَسْئُولٍ
عَنْ رَعِيَّتِهِ۔

اور قرآن کریم میں ہے۔

اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ اور جس (مال) میں اس نے تم کو خلیفہ بنایا ہے اس میں سے خرچہ کرو

أَمْثُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْعَمُوا
مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ (۵۵/۷)

اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا بھی یہی مطلب ہے۔

بے شک میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (۲/۲۵)

میرے ارشاد:۔

اور وہ تمہیں زمین خلیفہ بنائے پھر دیکھے کہ تم کس طرح کے کام کرتے ہو۔

وَيَسْأَلُكُمْ فِي الْأَرْضِ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (۲۴/۴۱)

وہی تو ہے جس نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا اور ایک کے دوسرے پر درجے بلند کئے تاکہ جو کچھ اس نے تمہیں دے رکھا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِيفَ
الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ
بَعْضٍ وَرَجَّحَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ فِي
مَا اتَّكُمُ (۳۹/۳۵)۔

اور خلافت عامر بھی ہے اور خاص بھی جس حد تک کہ حدیث نے اس کی تفسیر کر دی جہاں فرمایا۔

امیر نگران ہے اور ہر شخص اپنے گھر والوں پر نگران ہے۔ اور عورت اپنے خاوند کے گھر اور اس کی اولاد پر نگران ہے۔ گویا تم میں سے ہر کوئی نگران ہے اور ہر کسی سے اس کی رعیت کے متعلق باز پرس ہوگی۔

الْأَمْثِلُ رَاعٍ، وَالْوَجَلُ رَاعٍ عَلَى
أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ
عَلَى بَيْتِ رَوْحِهَا وَوَلَدِهَا فَكَلِمَةُ
رَاعٍ وَكَلِمَةُ مَسْئُولٍ عَنْ
رَعِيَّتِهِ لَهُ

لہ حدیث کا مجموعہ ہے احمد، شیخین، ابوداؤد اور ترمذی نے ابن عمر سے نکالا۔

ان دی ہوئی مثالوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم بغیر کسی اختصاص کے عام کلی ہے۔ ولایت کے افراد میں کوئی فرد اس سے پختا نہیں خواہ وہ عام ہو یا خاص پھر جب یہ صورت ہو تو بندے سے یہی مطلوب ہے کہ جس نے اسے ظلیفہ بنایا ہے اس کا قائم مقام ثابت ہوا اور اس کے احکام اور مقاصد کو ان کی گزر گا ہوں پر چلائے اور یہ بات ظاہر ہے۔

فصل

جب ہم مکلف کی طرف نسبت کرتے ہوئے شریعت کے مقاصد کی تفصیل کی تحقیق کر چکے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی طرف لوٹتے ہیں جو کتاب الاحکام میں اور اسباب میں مکلف کے داخل ہونے کے مسئلہ میں مذکور ہیں۔ جہاں پانچ ایسی وجوہ ہیں جن سے موافق یا مخالف تصد اخذ کیا جاسکتا ہے ناظر کو یہ مقام ملاحظہ کرنا چاہیے تاکہ جو وہ ارادہ رکھتا ہے اس پر واضح ہو جائے انشاء اللہ!۔

تیسرا مسئلہ

جس کس نے شرعی تکالیف میں وہ کچھ ڈھونڈا جو مشروع نہیں، اس نے شریعت کی مخالفت

لے یعنی جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے اس سے حصر غرض نہیں کیونکہ اس نے ولایات میں جو سب سے عام ہے اس کا ذکر ہی نہیں کیا اور وہ ہے ہر شخص کی اپنے نفس پر دلالت کی نسبت سے اس کی نگرانی نیز اس روایت میں غلام کی اپنے آقا کے مال میں ولایت کا بھی ذکر نہیں جو دوسری سند میں مذکور ہے۔ اور یہ مؤلف کے قول پر دلالت کرتی ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس نے صرف مثالیں ذکر کی ہیں۔ لے چھے مسئلہ میں جہاں یہ ذکر ہے کہ احکام ہم صرف مقاصد کے ساتھ افعال و ترکہ سے متعلق ہوتے ہیں۔

لے جو تھی ذریعہ کے پھلے مسئلہ میں۔ اور وہ شرعی احکام کے تحت مکلف کا داخل ہونا ہے۔ جہاں مؤلف نے اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں عبادت ہی کی دو نوع بنا دی ہیں۔ دینی اور دنیوی۔ پھر مکلف کے قصد کے لحاظ سے دینی کی دو قسمیں بنا دیں اور دنیوی کی تین۔

لے مؤلف کی مشطقی دلیل جو اس نے صفحہ ۱۰۱ پر دی ہے، کبھی کے مقدمات قائم کر کے پھر نتیجہ حاصل کیا۔ اور کہا کہ کبریا تو واضح ہے اور اس پر تنسیخ کو ترک نہ کرتے ہوئے کہا فان المشرق وعات انفا و صنعت الخ و مشروعات تو وضع ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ...

اور پھر دلائل سے صفحہ ۱۰۱ پر دلیل قائم کی۔ الایہ کہ وہ غور کر کے دیکھتا کہ اس کی پہلی دلیل میں اس کے آخری قول فقد جعل ما

فقد المشارع ہمہل الاعتبار الخ اور یا شارع نے جو قصد کیا تھا اس نے اسے بے اعتبار بنا دیا الخ کے سوا سب کچھ ہے (تفسیر اعلیٰ صفحہ ۱۰۱)

کی۔ اور جس کسی نہ شریعت کی مخالفت کی تو اس کی مخالفت کی وجہ سے اس کا عمل باطل ہوا۔ گویا جس نے تمکالیف میں وہ کچھ ڈھونڈا جو اس کے لئے مشروع نہ تھا تو اس کا عمل باطل ہے۔

ربا مخالفت عمل کا باطل ہونا تو وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ مشروعات تو وضع ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ مصالح حاصل کئے جائیں اور مفاسد کو دور کیا جائے۔ تو جب ان کی مخالفت کی جائے گی تو جن افعال سے مخالفت ہوگی ان سے جلبِ مصلحت یا مفسدہ کا دفعیہ نہ ہو سکے گا۔

رہی یہ بات کہ جو شخص شریعت میں ایسی بات ڈھونڈے جس کے لئے وہ وضع نہیں کی گئی تو وہ بھی شریعت کا مخالفت ہے اور اس پر دلیل درج ذیل وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ۔ افعال و تروک اس لحاظ سے کہ وہ افعال و تروک ہیں عقلی طور پر متماثل ہوتے ہیں کہ ان میں سے کس کا قصد کیا جائے۔ کیونکہ کسی کام کو اچھا یا بُرا قرار دینا عقل کا کام نہیں۔ پھر جب شارع نے مصلحت میں دو ملتی جلتی چیزوں میں سے ایک کو مصلحت دالی قرار دیا اور مفسدہ دالی چیزوں میں سے کسی ایک کو مفسدہ قرار دیا تو وہ وجہ واضح ہو گئی جس سے مصلحت حاصل ہو۔ لہذا اس کا حکم دیا یا اس میں اجازت دے دی۔ اور وہ وجہ بھی ظاہر ہو گئی۔ اور جس سے مفسدہ پیدا ہو تو بندوں پر حرم کھاتے تھے اس سے منع کر دیا۔ تو جب کوئی مکلف بعینہ وہی قصد کرے جو شارع نے اذن سے کیا تھا تو اس نے تمام وکمال مصلحت کے پہلو کا قصد کیا۔ لہذا وہ اس لائق ہے کہ اسے وہ مصلحت حاصل ہو۔ اور اگر وہ شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کرے گا۔ اور یہ صورت اکثر اس وقت پیش آتی ہے۔ جب اسے یہ وہم ہو کہ مصلحت اس میں ہے جو اس نے قصد کیا کیونکہ کوئی مائل مفسدہ پیدا کرنے والے پہلو کا قصد نہیں کرتا۔ تو اس نے شارع کے قصد کو بے اعتبار بنا دیا۔ اور جس چیز کو شارع نے مکمل بنایا تھا اسے

دفعیہ (حاشیہ)۔ فی الواقع کبزی کے مقدمہ پر تفسیر کی شرح و وضاحت ہے۔ اور اس بحث کو لیا کہ وہاں جس پر اس کا یہ قول مبنی ہے۔ فاذا خولفت لہ یکون الیٰہو گیا پہلی دلیل میں یہ بحث اور سے ربط سے موجود ہے جو کبزی کے مقدمہ کی وضاحت کرتی ہے۔ اور مقدمہ صغریٰ پر ہمیں یہاں دلیل لانے کی ضرورت نہیں۔ پہلی دلیل میں جو اس نے کہا ہے وہی کافی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ: لانه اذا قصد المکلف غیر ما قصدہ الشارع فقد جعل ما قصدہ الشارع مہمل الاعتبار و ما اہمل کیونکہ جب مکلف نے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کیا تو اس نے شارع کے قصد کو بے اعتبار بنا دیا۔ اور جسے شارع نے مکمل بنایا (۱۰۰۰) اور جو اس سے پہلے ہے اس کے لئے مقدمات کی ضرورت نہیں۔

مقصود اور قابل اعتبار بنا دیا۔ یہ شریعت کی ظاہر مخالفت ہے۔
 دوسری وجہ یہ ہے۔ ایسے قصد کا حاصل اس طرف لوٹتا ہے کہ جس چیز کو شارع اچھی دیکھتا ہے وہ
 ایسے قاصد کے نزدیک اچھی نہیں۔ اور جسے شارع اچھی نہیں دیکھتا وہ اس کے نزدیک اچھی ہے اور
 یہ بھی اسی طرح مخالفت ہے۔

تیسری وجہ۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

وَمَنْ يَسْتَأْذِنِ الْوَسْوَءَ مِنَ
 بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
 وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
 لُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ (۲/۱۱۵)

اور جو شخص ہدایت کی راہ واضح ہو جانے کے بعد
 رسول کی مخالفت کرے اور مسلمانوں سے الگ
 کسی راہ کے پیچھے لگ جائے تو ہم اسے ادھر ہی
 پھیر دیں گے جہاں وہ پھر رہے۔

اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک راہ بنائی پھر ان
 کے بعد خلفائے کچھ طریقے رائج کئے جنہیں قبول کرنا کتاب اللہ کی تصدیق، اللہ تعالیٰ کی پوری اطاعت
 اور اللہ کے دین کے لئے فرت کا باعث ہے جس نے ان پر عمل کیا۔ ہدایت پائے گا۔ اور جس نے
 ان کے ذریعہ مدد طلب کی وہ مدد کیا جائے گا۔ اور جس نے اس کی مخالفت کی اور مومنوں کے علاوہ کسی
 دوسری راہ چل کھڑا ہوا تو اللہ اسے ادھر ہی چلائے گا اور جہنم میں داخل کرے گا جو بڑا ٹھکانا ہے۔ اور
 قصد کی حیثیت سے شارع کی قبول کردہ باتوں کے خلاف کوئی اور چیز قبول کرنا تاکہ اسے مصلحت حاصل
 ہو اور مفسدہ دور ہو، کھلی کھلی مخالفت ہے۔

چوتھی وجہ۔ کسی مشروع چیز کو اس طرح قبول کرنے والا جس کا شارع نے قصد نہ کیا ہو، درحقیقت
 وہ غیر مشروع چیز کو قبول کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ کیونکہ شارع نے تو صرف ایک امر معلوم کے لئے
 اسے مشروع کیا ہے۔ تو جب اسے اس امر معلوم کے علاوہ کسی دوسرے قصد سے قبول کرے گا تو
 وہ اس مشروع اصل کو نہیں لایا۔ اور جب وہ لایا نہیں تو اس کے قبول کرنے میں شارع کی مخالفت
 کی۔ اس لحاظ سے وہ اس کام کا ناعمل ہو جس کا اسے حکم نہیں دیا گیا تھا اور اس کو چھوڑنے والا
 ہو جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

یہ وجہ بھی پہلی کے قریب ہے کیونکہ اس چیز سے بے اعتنائی جس کا شارع نے قصد کیا ہے اور اس چیز کا قصد سے شارع
 نے بے اعتنائی کی ہے اکثر ایسی صورت میں ہوتا ہے کہ وہ یہ وہم رکھتا ہو کہ جس بات کا اس نے قصد کیا ہے وہی مصلحت اور اچھی ہے۔

پانچویں وجہ۔ مکلف کو صرف اسی پہلو سے اعمال کی تکلیف دی گئی ہے جس کا شارع نے امر و نہی میں قصد کیا ہے۔ توجیب وہ اس کے علاوہ کوئی قصد کرے گا تو تا قصد کے مفروضہ کے مطابق وہ مسائل میں جن کا اس سے قصد کیا ہے نہ کہ مقاصد کیونکہ اس نے شارع کے قصد کو اپنا مقصود نہیں بنایا جنہیں بنانا مقصود تھا۔ بلکہ اس نے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کیا جس نے اس فعل یا ترک کو اس کا وسیلہ بنا دیا۔ اس طرح جو چیز شارع کے ہاں مقصود تھی اس کے نزدیک وسیلہ ہو گئی اور جس شخص کا یہ حال ہو اس نے شارع کی نیت کی کو توڑا اور جس چیز کو شارع نے بنا کیا تھا اس نے اسے گرا دیا۔

چھٹی وجہ۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی آیات کا مذاق اڑانے والا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں اس کے وہ احکام بھی ہیں جنہیں اس نے مشروع کیا اور انہیں مشروع کرنے کے ذکر کے بعد فرمایا۔

ذَلَّا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَيَسْخَرُنَّكَ مِنْ أُمَّتِكَ إِنَّهُمْ إِلَهُاتٌ كَمَا تِلْكَ وَإِنَّهُمْ عَنِ اللَّهِ عُجَابٌ ﴿۲۳۱﴾

اللہ تعالیٰ کی آیات کو ہنس مذاق نہ بناؤ۔

اور اس سے مراد یہ ہے کہ جس بات کے لئے یہ مشروع ہیں اس کے علاوہ کوئی دوسرا قصد نہ کیا جائے۔

لے مثال کے طور پر نکاح شرعی کی طلب نسل اور اس کے دوسرے لواحق کی ہے۔ توجیب وہ نکاح سے بیوی کو کسی دوسرے کیلئے حلال کرنے کا قصد کرے گا تو یہ نکاح اس چیز کا وسیلہ ہوگا جسے اس نے حلال بنانے کا قصد کیا۔ اور یہ شارع کے قصد کا مقصود نہ ہوا۔ پس جو چیز شارع کے ہاں مقصود تھی وہ اس کے ہاں وسیلہ بن گئی۔ اور یہ شریعت کی مخالفت ہے۔

اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا نکاح شارع کے نزدیک بھی وسیلہ ہے۔ (الایہ کہ اس کا مقصود دوسرا ہے جو نسل اور اس کے متعلق ہیں، تحلیل نہیں۔ تو یہ دلیل پہلی دلیل کے انجام کو خارج نہیں کرتی جو یہ ہے کہ جس چیز کا شارع نے قصد کیا وہ اس کے ہاں باعتبار ہے اور ہر شارع کے ہاں بے اعتبار ہے وہ اس کے ہاں معتبر ہے۔ اور مولود عورت کا معاملہ یہ ہے کہ مؤلف نے اسے ایک مستقل دلیل بنا دیا ہے اس لحاظ سے کہ شارع کی نظر میں یہی مقصود ہے لہذا اس نے اسے وسیلہ بنایا تو یہ غیر واضح بات ہے۔ کیونکہ وسیلہ تو وہ ہر حال سے ہی الایہ کہ مقصد مختلف ہے۔

اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز بعض نکاحات میں جائز ہے جیسے اگر نماز روزہ، حج، اور ایسی ہی خاص عبادت کی مثال دی جائے کہ جب کوئی ان سے مثال کے طور پر ریاء کا قصد کرے تو ان باتوں کو اس نے دنیا یا جاہ حاصل کرنے کا وسیلہ بنایا یا اگر انہیں ترک کر دے تو اس نے دنیا میں مزاؤں کو ساقط کرنے کا وسیلہ بنایا۔ جیسے نماز کے تارک سے قتل کا ساقط ہونا، لہذا شارع نے ای عبادت کی لہذا تم طلبہ کے مقاصد کا اعتبار کیا ہے۔ لیکن جو شخص انہیں اپنی کسی غرض کا وسیلہ بنائے یہیں پر مؤلف کا کلام سامنے آتا اور اس دلیل کا استقلال واضح ہوتا ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے جو مؤلف میری قسم کی ضرب ثمانیہ کے چرچھے مشرکین مثلاً ذکر کرے گا کہ جو شخص زیادہ سے نماز ادا کرتا ہے کہ دنیا حاصل کرے۔ ... الخ۔

اسی لئے جب منافقوں نے اظہارِ اسلام سے وہ قصد کیا جو شارع کے قصد کے علاوہ کچھ اور تھا تو نہیں کہا گیا:-

أَبَا لَّهِ وَأَيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ
تَسْتَكْبِرُونَ (۹: ۳۵)

کیا تم اللہ اس کی آیتوں اور اس کے رسول کا مذاق اڑاتے ہو۔

اور اتہزاز وہ ہے جو اس حد پر واقع ہو جو اس کی ظاہری حکمت کے مقابلہ میں ہو۔ اور اس مفہوم کے دلائل یہ ہیں۔ نیز اس مسئلہ کی بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ جیسے کلہ توجیر کے اظہار سے قصد یہ ہو کہ جان و مال محفوظ رہے۔ خدا نے واحد کی وحدانیت کے اقرار کا قصد نہ ہو۔ اور نماز تاکہ اس کی طرف اس کے صلح ہونے کی نظر سے لکھا جائے۔ اور غیر اللہ کیلئے ذبح کرنا، دنیا کمانے یا کسی عورت سے نکاح کے قصد سے ہجرت۔ یا عصیت کیلئے جہاد کرنا یا اس سے لیکر دنیا میں ثروت حاصل ہو یا قرض اسلئے دینا کہ اس سے مفاد حاصل کئے۔ اور وصیت اس قصد سے کرنا کہ وراثت کیلئے نقصان دہ ہو۔ اور عورت سے نکاح اس لئے کرے کہ وہ اس کو طلاق دینے والے کے لئے حلال ہو جائے۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور ہیں۔

اس اطلاق پر بعض چیزوں سے اعتراض بھی کیا جاتا ہے۔ جن میں سے ایک پہلے مسئلہ میں گذر چکی ہے جیسے ہازل، دہنسی مذاق کرنے والا، نکاح، طلاق اور جو کچھ ان کے ساتھ ذکر ہوا، کیونکہ وہ نکاح اور طلاق وغیرہ کے لفظ سے ایسا قصد کر رہا ہے جو شارع کے قصد کے علاوہ کوئی ہے۔ اور اس کا جواب بھی گذر چکا۔ اور ان میں سے ایک کسی باطل کام پر مجبور کئے ہوئے شخص کی مثال ہے جنہیں ان کے ہاں ایسے شخص کے تصرفات شرعاً منقذ ہو جاتے ہیں بن میں واپسی سے نسخ کا احتمال نہیں جیسا کہ اختیاری حالت کے تصرفات منقذ ہو جاتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، آزادی، قسم اور نذرین۔ اور جن کاموں میں واپسی کا احتمال ہے وہ بھی منقذ ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ مجبور کر دہ شخص کی مرضی اور اختیار پر منحصر ہے۔ اسی طرح کے اور بھی مسائل ہیں۔ اور ان میں ایک زکوٰۃ کے وجوب کو ختم کرنے کے جیلے ہیں۔ نیز عین دفعہ طلاق دینے والے کے لئے اس کی مطلقہ بیوی کو طلال بنانے کا مسئلہ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ ان کاموں کا مقصد اس قصد کے خلاف ہے جو شارع نے کیا تھا۔ یا ہمہ اس کے قابل کے نزدیک صحیح ہیں۔ اور جو شخص شرعی احکام کا تبیح کرے گا اسے

لہ اور یہ کلیہ مسئلہ کی ابتدا میں ہے۔ بالفاظ دیگر اس قیاس کا نتیجہ ہے جس کی طرف سابق بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

لہ ان عقود سے شارع کا قصد یہ ہے کہ عاقد کے اختیار سے حاصل ہوں۔ اس کے باوجود وہ اس طور پر واقع ہوتی ہیں جو مشروع نہیں شریعت کی مخالفت پر واقع ہونے کے باوجود باطل نہیں ہوتیں بلکہ درست طور پر واقع ہو جاتی ہیں۔

ایسے بے شمار مسائل مل جائیں گے۔ اور یہ سب اس چیز پر دلالت کرتے ہیں کہ جب کسی مشروع عمل میں شکیانہ کے قصد کے علاوہ کوئی اور قصد کیا جائے تو ضروری نہیں کہ وہ باطل ہی ہو۔

ان کا جواب یہ ہے، اگر اہل علم کے مسائل کے شرعاً انعقاد کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس بنا پر ہے کہ حنفیہ کے مقرر کردہ دلائل کی رو سے شارع کا یہی مقصود ہے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ کوئی شخص شارع کے غیر مقصود عمل کو اس انداز سے ثابت کرے۔ پھر اسے درست قرار دے۔ کیونکہ اس کام کی تصحیح تو صرف شرعی دلیل سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور ہر چیز سے شارع کا مقصود سمجھانے کے لئے شرعی دلائل ہی اقرب ہیں۔ تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ عمل صحیح بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ غیر مشروع بھی کیا یہ عین محال نہیں؛ اسی طرح کے حیلوں میں وہ قائل کا قول ہے جو طلاق دینے والے کے متعلق ہے وہ محض اس بنا پر اس کا قائل ہے کہ شارع نے نکاح سے جلب مصلحت اور مفاسد کے دفعیہ کا قصد کیا ہے، بلکہ شریعت وضع ہی اس لئے ہوئی ہے۔ توجیب وہ مثال کے طور پر محل کے نکاح کو درست قرار دیتا ہے تو محض اس مفروضہ پر صحیح کہتا ہے کہ شارع کے قصد سے اس کے ظن پر یہ بات غالب آگئی ہے کہ ایسے نکاح میں سابقہ زوجین کی مصلحت کا اذن ہے۔ باقی مسائل کا بھی یہی حال ہے۔ اور ایسے مسائل کی صحت پر دلیل قتل یا نزا کے خوف سے کلمہ کفر کہہ لینے کی اجازت ہے۔ اور باقی تمام مصالح عام و خاص میں یہی صورت ہے۔ جبکہ ہر حیلے کے ابطال پر شریعت سے دلیل قائم کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہر حیلے کی صحت پر دلائل قائم کرنا ممکن نہیں۔ ان میں سے باطل صرف وہ ہوگا جو ظاہر شارع کے قصد سے گھرا تا ہو۔ اور اس بات پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ اختلاف ایسے مسائل میں ہوتا ہے جن میں دلائل معارض ہوں۔ اور اسی قسم میں انشاء اللہ مناسب موقع پر اس کا ذکر ہوگا۔

چوتھا مسئلہ

کسی فعل کے فاعل یا تارک کا یہ فعل یا ترک یا تو موافق یا مخالف ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اس کا قصد یا شارع کے موافق ہوگا یا اس کی مخالفت ہوگا۔ تو یہ کل چار اقسام ہوں گی۔ پہلی قسم۔ یہ کہ فعل بھی موافق ہو اور قصد بھی موافق ہو۔ جیسے نماز، روزے، صدقہ، حج وغیرہ جن سے اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری کا قصد کیا جائے۔ اور جو کچھ اس پر واجب یا اس کے لئے مستحب ہے اسے ادا کیا جائے۔ اور یہی صورت آپ تمام منکرات جیسے زنا، شراب وغیرہ میں دیکھتے ہیں جن میں اسی امثال کا قصد ہوتا ہے۔ ایسے عمل کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔

دوسری قسم۔ جبکہ عمل بھی مخالف ہو اور قصد بھی مخالف ہو جیسے واجبات کو چھوڑنا۔ اور محرمات کا ارتکاب جو ایسے قصد سے کئے جائیں۔ اس قسم کا حکم بھی واضح ہے۔

تیسری قسم۔ جبکہ فعل یا ترک تو موافق ہو مگر اس کا قصد مخالفت ہو۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں:-
ایک یہ کہ وہ فعل یا ترک کے موافق ہونے کو نہ جانتا ہو اور دوسری یہ کہ وہ اسے جانتا ہو۔

پہلی قسم کی مثال جیسے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا یہ گمان کر رہا ہو کہ وہ کسی اجنبی عورت سے صحبت کر رہا ہے یا کوئی جلاب پینے والا یہ گمان کرے کہ وہ شراب پی رہا ہے۔ اور نماز کا تارک جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ اس کے ذمہ باقی ہے اور فی نفسہ حکم سے وہ اس وقت بری ہوگا جب اسے واقع کرے گا اس قسم میں مخالفت کی بنا پر نافرمانی کا قصد پایا جاتا ہے اور اصولیین اسی طرح کے ایک مسئلہ **أَقْرَبُ الصَّلَاةِ مَعَ ظَنِّ الْمَسْوُوتِ قَبْلَ الْفِعْلِ** "جس نے موت کے گمان سے فعل سے بیشتر نماز کو مؤخر کر دیا۔ میں عصیان پر متفق ہیں۔ اور اس کا بھی ماہصل یہ ہے کہ نہی کا مفسدہ رونما ہوا کیونکہ نہی تو اس فعل سے اٹھنے والے مفاسد کی وجہ سے ہے توجیب یہ بات نہ پائی جائے تو اسکی مثال اس شخص کی نہ ہوگی جس نے فعل سر انجام دیا تو مفسدہ رونما ہو گیا ہو۔ گویا جلاب پینے والے کی عقل بحال رہی۔ اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے سے اس کے لطف سے جو بچہ پیدا ہوا اس سے نسب میں گڑبڑ نہ ہوئی۔ نہ ہی اس صحبت کی وجہ سے عورت کے حق کو کوئی گزند پہنچا۔ اور نماز کے تارک سے نماز کی مصلحت فوت نہیں ہوئی۔ اور اس اصل کے تحت داخل تمام مسائل کی یہی صورت ہے، ماہصل یہ ہے کہ اس فعل یا ترک میں موافقت بھی ہے اور مخالفت بھی۔

ایک شہرہ اگر یہ کہا جائے؛ کیا عمل موافقت یا مخالفت پر واقع ہو سکتا ہے؟ اگر وہ موافقت پر واقع ہو تو ماذون فیہ ہوگا۔ اور جب ماذون فیہ ہے تو اس کے حق میں عصیان نہ ہوگا۔ لیکن وہ بالاتفاق نافرمانی تو یہ ظلت ہوا۔ اور اگر وہ عمل مخالف واقع ہو تو ماذون فیہ نہ ہوگا۔ اور فی نفس الامر اس کے موافق ہونے کا اعتبار

نہ ہوگا۔ توجیب وہ غیر ماذون فیہ ہے تو ضروری ہے کہ اس سے متعلق وہی احکام ہوں۔ جو فی نفس الامر مخالفت کام کے لئے ہوتے ہیں۔ لہذا صحبت کرنے والے پر جہد واجب ہوگی اور پینے والے پر سزا یہی صورت اس سے ملے جلتے امور کی ہے۔ لیکن یہ عقوبات بھی بالاتفاق غیر واجب ہیں تو یہ بھی ظلت ہوا۔
جواب شہرہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عمل پہلی دونوں قسموں میں سے ایک ایک طرف لئے ہوئے ہے وہ اگرچہ قصد میں مخالفت ہے لیکن نفس عمل میں موافق ہے۔ پھر جب ہم اس کے فعل یا ترک کی طرف دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ نہ کوئی مفسدہ واقع ہوا، نہ ہی کوئی مصلحت فوت ہوئی۔ اور جب ہم اسکے قصد کی طرف دیکھتے ہیں کہ وہ امرِ نہی کی حرمت کی بے آبروئی کر رہا ہے۔ گویا وہ محض قصد کا نافرمان تو ہے عمل میں نافرمان نہیں۔

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اللہ کے حق کی جہت سے تو گنہگار ہے۔ آدمی کے حق کی جہت سے نافرمان نہیں۔ جیسے وہ غاصب جو یہ گمان رکھتا ہو کہ وہ سامان اسی سے چھینا گیا تھا۔ اس صورت میں کہ وہ غاصب کا اپنا ہی سامان ہے لہذا اس کا اس غاصب سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا جس کے غضب کا قصد کیا تھا۔ البتہ امر و نہی کی حرمت کے پہلو سے اس سے مطالبہ ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر تکلیف اللہ کے حق اور بندے کے حق پر مشتمل ہوتی ہے۔

دوسرا شہب ایہ نہ کہا جائے کہ جب کوئی مفسدہ پیدا نہ ہو یا مصلحت ضائع نہ ہو تو یہ چیزیں طلب کے معنی کو ساقط کر دینے والی ہیں۔ تو پھر ان معاملات میں یوں ہونا چاہیے کہ جب کوئی شخص شراب پئے اور اس کی عقل زائل نہ ہو یا اگر زنا کرے تو عززل وغیرہ کی بنا پر اس کے پانی سے کچھ پیدا نہ ہو، کیونکہ یہ واقع ہونے والی چیزیں تو غیر موجود ہیں، لہذا زانی پر حد مرتب نہ ہونا چاہیئے وہ گنہگار ہے تو خالصتہً اپنے قصد کے پہلو سے ہے۔

جواب شہب تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ حامل ایسے سبب کے پیچھے پڑا ہوا مفسدہ کو پیدا کرتا یا مصلحت کو ضائع کرتا ہے اور وہ سبب فی نفس الامر دو حرام چیزیں شراب نوشی اور زنا ہیں اور یہ دونوں اختلاط نسب اور زوال عقل کے مظاہر ہیں اور شارع نے حد زوال عقل یا اختلاط نسب کی بنا پر نہیں رکھی بلکہ خاص اسباب کے پیچھے پڑنے کی بنا پر رکھی ہے ورنہ مسببات سبب اختیار کرنے والے کا فعل ہی نہ رہیں گے۔ اور سبب تو صرف اللہ تعالیٰ کا فعل ہے جو نطفہ سے بچو اور شراب سے نشتر پیدا کرنے والا ہے۔ جیسے کہ کھانے سے سیر ہونا، پانی سے سیرابی اور آگ سے جلنا پیدا کرتا ہے جلیسا کہ اسے اپنے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے جب یہ صورت ہو تو زانی اور شرابی اپنے کمال کی حد تک سبب کے پیچھے پڑے۔ لہذا ان

سبب سے اس کا اپنا حق۔ کیونکہ وہ اپنی بیوی سے تمنع اور بھلا بھینے میں ماذون ہے۔ اور اگر وہ نماز ادا کرے تو اس کے بعد کوئی اس سے نماز کا مطالبہ کرنے والا نہیں۔ الا یہ کہ اس نے امر و نہی کی حرمت کی بے آبروئی کی لیکن ایسا کام کیا نہیں۔ تو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے حق میں ماذون تھا۔ حد اور نہ کوئی دوسری چیز اس کی طرف متوجہ ہوگی جلیسے کہ مؤلف کی مثال میں غاصب جو زمین سمجھتا کہ جس شخص کے سامان کا ہم اس سے مطالبہ کر رہے ہیں اس نے گمان کیا تھا کہ اس نے اس کا سامان غضب کیا تھا جب کہ واقع یہ ہے کہ وہ مال اسی کا تھا۔ اسی طرح اس پر بھی حد یا کوئی دوسری چیز متوجہ نہ ہوگی۔ رہا امر و نہی میں اللہ کا حق تو اس کی نے منہ توڑتوں کی ہے۔

یعنی بخلاف فعل موافق کے جو مخالفت کے قصد سے ہو جو اس قسم میں مذکور ہے۔ کیونکہ وہ فی الواقع سبب کے پیچھے نہیں پڑا اگرچہ سبب کا قصد مخالف تھا لیکن اس نے اسے ظاہر کیا۔

سے وہی معاملہ ہونا ضروری ہے جو اس سبب کو واقع کرنے سے ہوتا ہے اور وہ حد ہے۔ یہی صورت ان تمام معاملات کی ہے جو اس طریق پر چلتے ہیں۔ جن میں سبب کے ساتھ عمل کیا جائے لیکن کچھ نتیجہ نہ نکلے اور اس کا آتم ہونا بھی اسی موافقت پر ہے اور یہ بات کہ کیا وہ شخص جس کے سبب کا نتیجہ نکل آئے وہ اس کے برابر ہے یا نہیں؟ یہ الگ مسئلہ ہے جس کے ذکر کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا فعل یا ترک موافق ہو اور وہ اس موافقت کو جاننے والا بھی ہو، اس کے باوجود اس کا قصد مخالفت کا ہو۔ اس کی مثال جیسے کوئی شخص ریا کے لئے نماز پڑھے تاکہ دنیا حاصل کرے اور لوگوں میں اس کی عزت ہو یا اپنے آپ سے قتل کو ہٹانا چاہتا ہو اور اس سے ملتی جلتی باتیں۔ یہ تم پہلی سے شدید تر ہے جس کا ما حاصل یہ ہے کہ اس عامل نے ان شرعی موضوعات کو جنہیں مقاصد بنا یا گیا تھا دوسرے ایسے کاموں کا وسیلہ بنا یا ہے جن کا شان نے انہیں ایسا بنانے کا قصد نہ کیا گیا تھا۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے احکام پر نفاق، ریا اور حیوں سے داخل ہوتا ہے اور یہ سب کچھ باطل ہے کیونکہ ایسا قصد شارع کے قصد کے عین مخالف ہے جو کسی صورت درست نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الذِّكْرِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (۲۷/۱۵۵)

اور اس معنی کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے

چوتھی قسم۔

جب کہ فعل یا ترک مخالف اور قصد موافق ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی یہ کہ اس مخالفت کا اسے علم ہو اور دوسرے یہ کہ وہ اسے نہ جانتا ہو۔

اگر یہ مخالفت علم کے باوجود ہو تو یہ بدعت نکالنا ہے۔ جسے نئی نئی عبادتیں پیدا کرنا جو شرعاً پر زیادتی جو لیکن اکثر تاویل کی قسم سے ہی کوئی شخص ایسی جرات نہیں کرتا۔ بایں ہمس یہ مذموم ہے جیسا کہ کتاب وسنت میں مذکور ہے۔ یہاں اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ بعد ازاں انشاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔ اور جہاں درکار ہے وہ یہ ہے۔

اس مسئلہ میں دلائل کے عموم کی بنا پر تمام بدعات مذموم ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے :-

۲۵ پہلے مسئلہ میں۔

رَأَى الَّذِينَ فَذَقُوا دَبِيحَهُمْ وَكَانُوا
شَيْعًا لَشَيْئٍ مِنْهُمْ فِي شَىْءٍ ۝۱۵۹

جن لوگوں نے دین میں تفرقہ ڈالا اور فرقے
ہو گئے۔ ان سے تم کو کچھ کام نہیں۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَإِنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَأَتَّبِعُوهُ
وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَضَلُّوا
بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ۝ (۶۱/۵۳)

یہ میری سیدھی راہ ہے اسی کی اتباع کرو
اور دوسری راہوں کے پیچھے نہ لگو۔ کہ ان پر
چل کر تم خدا سے راستے سے الگ ہو جاؤ
گے۔

اور حدیث میں ہے مَحَلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ (ہر بدعت گمراہی ہے) اور اس معنی میں

اتنی احادیث ہیں جو حد تو اترو کی پہنچی ہیں۔

بدعات کی اقسام اگر یہ کہا جائے کہ علماء نے شریعت کی اقسام کے مطابق بدعت کی بھی
قسمیں بنائی ہیں جن میں سے کچھ باطلاق مذموم ہیں اور وہ حرام ہیں۔ رہیں مگر وہ تو ان میں باطلاق
ذم ہے اور جن میں ذم نہ ہو وہ شرعاً بری نہیں۔ ان میں واجب اور مندوب بھی ہیں جو باطلاق
اچھی ہیں۔ اور اس کا فاعل اور استنباط کرنے والوں مدوح ہیں۔ اور مباح میں اچھا ہونے کا
اعتبار ہے مختصر اچس نے اس بدعت کو اچھا سمجھا جسے پہلے لوگوں نے اچھا سمجھا وہ یہ نہیں کہتا
کہ وہ مذموم ہیں نہ ہی ان میں شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ بلکہ وہ موافق ہیں خواہ یہ موافقت
کیسی ہو۔ جیسے لوگوں کا مصحف عثمانی پر متفق ہو جانا، اور قیام رمضان کے سلسلہ میں مسجد میں
جمع ہونا وغیرہ وہ اچھے محدثات ہیں جن کے اچھا ہونے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ لوگوں
سے میری مراد سلف صالح اور امت کے مجتہدین ہیں اور جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ
کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔ گویا ایسی سب چیزیں اس مسئلہ کے عنوان کے تحت داخل ہیں
حالانکہ یہ افعال شارع کی مخالفت ہے کیونکہ آپ نے انہیں سراہنا نہیں دیا، یہ موافق قصد
سے بالکل قریب ہے کیونکہ ان لوگوں کا صلاح کے علاوہ کوئی قصد نہ تھا۔ اور جب یہ صورت
ہو تو واجب ہے کہ دعوے کے برعکس ہر بدعت مذموم نہ ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا عنوان ان سب پر مشتمل نہیں۔ اگر فرض کر لیا جائے

لے غالباً اصل میں الذم کے بجائے فلیس الذم ہے۔

کہ وہ فعل اس فعل کے مخالفت جسے شارع نے وضع کیا ہے اور جسے اسلاف نے نکالا اور اس پر علماء متفق ہو گئے اس میں اس بات کی کسی صورت مخالفت نہیں ہو سکتی جسے شارع نے وضع کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثال کے طور پر قرآن کو جمع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ ہوا کیونکہ قرآن ان کے سینوں میں محفوظ ہونے کی وجہ سے اس کی ضرورت ہی نہ سمجھی گئی۔ اور اس لیے بھی کہ قرآن میں کوئی ایسا اختلاف واقع نہ ہوا جس کی وجہ سے دین میں اختلاف کا خدشہ ہو۔ آپ کے زمانہ میں صرف دو تین واقعات پیش آئے جیسے حضرت عمر بن الخطاب کا ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہما سے مکالمہ ہوا۔ اور حضرت ابی بن کعب کا حضرت عبداللہ بن مسعود کے ساتھ جس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَكْفُرُوا فِي الْقُرْآنِ فَإِنَّ الْعَوَالِمَ
فِيهِ كُفْرًا
قرآن کے بارے میں جھگڑا مت کرو کیونکہ
اس میں جھگڑا کرنا کفر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کرنے کا مسئلہ مسکوت عنہ تھا پھر جب قرآن میں اختلاف واقع ہوا اور زیادہ ہو گیا حتیٰ کہ ایک دوسرے سے کہنے لگا کہ جیسے تم پڑھتے ہو میں اس کا انکار کرتا ہوں۔ تو قرآن کو جمع کرنا واجب ہو گیا۔ اور ایک ہدایت والی رائے پیدا ہو گئی جو اس سے پیشتر معروف نہ تھی۔ گویا اس میں مخالفت نہ ہوتی۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ہر اس واقعہ کے بدعت ہونے کے متعلق غمخو کیا جائے جو پہلے زمانے میں نہ ہو پذیر ہوا۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے لیکن ایسا انداز فکر جہاد کے باب سے ہے جو شریعت کے قواعد کے موافق ہو۔ خواہ اس کی کوئی معین اصل موجود نہ ہو۔ اور وہ وہی ہے جسے مصالحہ مرسلہ کا نام دیا جاتا ہے۔ اور جو کچھ سلف صالح نے نئی چیزیں بنائیں سب اسی

لے یعنی اس لیے نہیں کہ اس سے منع کیا گیا تھا۔ حتیٰ کہ اس میں شارع کی مخصوص وضع جہیں تھی کہ اسے آپ کے اس فعل کے مخالف شمار کیا جائے جو چہ کے سلسلہ میں شارع نے وضع کی ہو۔ بلکہ ترک اس لیے تھا کہ اس کی ضرورت ہی تھی لہٰذا کنز الخفاقیق میں بخاری سے روایت کیا۔ اسی طرح طبری نے اپنی تفسیر میں اسے ذکر کیا۔ اور زغیب و تزیب میں ابوداؤد سے ان الفاظ سے روایت کیا **لَمْ يَكُنْ فِي الْقُرْآنِ كُفْرًا** اور ابن ماجہ نے اپنی صحیح میں ابوبرزہ نے ذکر کیا۔ اور طبرانی وغیرہ نے زیر بن ثابت کی حدیث سے۔

قبیل سے ہیں۔ اور کسی وجہ سے اس سے پیچھے نہیں رہتیں۔ اور یہ اصل کے لحاظ سے شارع کے قصد کے مخالف نہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ وہ خود فرما رہے ہیں کہ:

مَا دَاوَهُ الْمَسْلُومُونَ حَسَنًا فَهُوَ
عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ لَهُ
اچھا ہے۔

اور فرمایا:

ذَلَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ مَنَافَاةٍ
میری امت گراہی پر متفق نہ ہوگی۔
گویا ثابت ہو گیا کہ یہ مجمع علیہ مسائل شارع کے قصد کے موافق ہیں۔ گویا یہ قسم اس بات سے خارج ہو گئی کہ فعل یا ترک شارع کے مخالف ہو۔ رہی بدعت مذمومہ تو وہ ہے جو افعال و ترک میں شارع کی وضع کے مخالف ہو۔ اور اس معنی کی وضاحت انشاء اللہ بعد میں آ رہی ہے۔

اور اگر عمل مخالف ہو اور اس مخالفت کی وجہ جہل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ قصد موافق ہو اس وجہ سے مخالف نہ ہو اور عمل اگرچہ مخالف ہے مگر اعمال کا مدار تو نیتوں پر ہے اور اس عامل کی نیت موافقت پر تھی لیکن جہل نے اسے مخالفت میں ڈال دیا اور جو بظاہر شارع کی مخالفت کا قصد نہیں رکھتا وہ اس مخالف جیسا نہیں سمجھا جائے گا جس کا عمل اور قصد دونوں ہی مخالف ہوں۔ اس لحاظ سے اس کا عمل مجموعی طور پر محل نظر ہے اور اسے علی الاطلاق پس انداز نہ کیا جائے گا۔ اور دوسرے یہ کہ عمل مخالف ہے اگرچہ عام ذمہ کی بجائے آوری موافق نہ ہوئی تو اس کے قصد کی مخالفت ہو گئی۔ اور مخالفت کو، قصد کی موافقت

بلکہ احمد اور بزاز نے اسے موافق روایت کیا اور جو مروفا روایت ہے اس کی استناد ساقط ہیں۔

یعنی غور کرنے سے۔ ایک رائے اس کی صحت اور اعتبار کا نامہ دیتا ہے اور ایک اسکے باطن ہونے اور چھوڑ دینے کا۔
یعنی مکلف کا وہ قصد جس نے اسے کام پر لگایا اور وہ امثال (بجائے آوری) ہے۔ اور مؤلف کا قول و لاطابق المقصد العمل (قصد نے عمل کی مطابقت نہ کی، یعنی مکلف کے امثال کا قصد اس کے عمل کے مطابق نہ ہوا۔ کیونکہ عمل میں امثال نہیں اور امثال تو مشروع سے ہی ہو سکتا ہے اور مفروضہ یہ ہے کہ وہ مشروع نہیں گویا حاصل شدہ مخالفت اس کے امثال کے قصد کو معارض نہیں جو اس مقام پر موافق بیٹھتا اور مؤلف کا قول قصداً الجموع مخالفاً (تو سب کچھ مخالف ہو جائے گا، یعنی عمل۔ اور وہ تو ظاہر ہے۔ اور قصد بھی۔ کیونکہ وہ اس مقام پر فٹ نہیں بیٹھتا، اور ایسے ہو گیا جیسے مخالف قصد ہو۔

جو اس عمل پر اجماع نے والی تھی معارض نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس عمل میں شارع کا قصد کسی پہلو سے حاصل نہ ہوا، نہ ہی بے قصد نے عمل کی مطابقت کی تو یہ سب کچھ ایسا ہی مخالف بن گیا جیسا کہ اس عمل میں دونوں کی ایک ساتھ مخالفت ہو جاتی اور سب آوری حاصل نہ ہوتی۔

ادریہ دونوں وجوہ فی نفسہ دوسری سے معارض ہیں اور ترجیح میں معارضہ کرتی ہیں۔ کیونکہ اگر آپ ان میں کسی ایک کو ترجیح دیں گے تو دوسری میں ترجیح دینے والی وجہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ اس طرح وہ پھر دونوں معارض ہو جائیں گی۔ اسی لیے شریعت میں یہ مقام پیچیدہ ہو گیا ہے۔

یہ اس لیے کہ جب آپ قصد موافق کی جہت سے ترجیح دیں کہ عامل نے توقف اقبال اور موافقت ہی کا قصد کیا تھا اور اس قصد سے شارع کی حرمت کی بے آبروی نہیں کی۔ تو آپ کو یہ بات پیش آئے گی کہ موافقت کا قصد تو مشروع اقبال سے مقید ہوتا ہے نہ کہ اس کی مخالفت سے، اگر یہ مقید ہو تو مکلف کا قصد یہاں فٹ نہیں بیٹھتا اور وہ عیب کی طرح ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جب یہاں فٹ نہیں بیٹھتا تو غیر موافق ہوا۔ کیونکہ اعمال میں انفرادی کا قصد مشروع نہیں۔

ایک شبہ اور اگر آپ یہ کہیں کہ: قصد کا اعتبار تو شریعتیں آنے سے پہلے کا ثابت ہے، جیسے اس شخص کے متعلق ذکر ہوا ہے جو فترات (ایک نبی کی وفات سے لے کر آنے والے نبی کی بعثت تک کے وقفے) میں ایمان لایا اور توحید کو پایا اور اسی کے مطابق اللہ کی عبادت کرتے ہوئے

لے یعنی جو کچھ ہر دو وجوہ کی وضاحت میں مولف نے بیان کیا ہے اور اس کا قول فی التوجیح یعنی جیسے وہ اپنے اس قول دیتین ذلک الخ میں مغرب بیان کرے گا جس میں اس نے قصد کے اعتبار کی ترجیح میں مباحث کا ذکر کیا ہے اور اس حمل قصد کی جانب سے، جو عمل کے موافق نہ ہو، بھی اس سے معارضہ کا ذکر کیا ہے۔

لے یعنی اس کا مشروع عمل کے مطابق واقع ہونا ضروری ہے۔ اور مشروع وہ ہے جو دونوں کا مجموعہ ہو۔ یعنی قصد و عمل دونوں شریعت کے موافق ہوں۔

لے جیسے زید بن عمرو بن فیصل اپنی عقل سے اللہ کی توحید تک پہنچ گیا۔ مشرکین کے زیموں اور ان کے اکثر اعمال میں ان کی مخالفت کی۔ وہ زندہ درگور لڑکی کی جان بچاتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ بکری کو پڑاؤ لہ تعالیٰ نے کیا اسی نے اس کے لیے کھالی سے پانی اتارا اور زمین سے سبزہ اگایا۔ پھر تم اسے غیر اللہ کے لیے ذبح کرتے ہو۔

اعمال بجا لاتا رہا اور وہ غیر معتبر ہی تھے، کیونکہ بعد میں شریعت میں ان کی تائید نہیں ہوئی۔
جواب | تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قدرت کے زمانہ میں ان لوگوں نے پہلی شریعت کی پابندی نہیں کی تو موجودہ مقاصد ان کے لیے اپنے اعتبار میں باطلاق تیار نہ ہو سکتے ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اعمال ایسے ہیں جن سے تعبد مقصود ہے۔ پھر اگر آپ قصہ کے اعتبار کے متعلق کہیں کہ کیسا تھا تو اعمال میں بھی یہ بات لازم آتی ہے اور اگر آپ ان کے اعمال کے عدم اعتبار کی بات کریں تو یہ بات قصہ میں بھی لازم ہے۔ علاوہ ازیں ہماری بحث تو شراعی کے بعد سے متعلق ہے نہ کہ ان سے پہلے کے زمانہ سے۔ اور اگر یہ فرض کریں کہ اہل قرأت میں سے جن کے متعلق یہ منقول ہے کہ وہ پہلی کسی شریعت کی پابندی نہ کرتے تھے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”اعمال کا مدار نیتوں پر ہے“ تو اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعمال اگرچہ مخالف ہیں تو بھی ان کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ مقاصد تو اعمال کی ارواح ہیں۔ گویا پورا عمل ہی روح والا بن گیا۔ اور جیسا یہ صورت ہو تو اس کا اعتبار ہو گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ قصہ تو مخالف ہو اور عمل موافق ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو ایسا جسم ہے جس میں روح نہیں۔ لہذا اس پر آپ کا ارشاد کہ ”اعمال کا مدار نیتوں پر ہے“ کا تقاضا

لے یعنی اس کے ایسے کام کرنے کے وقت شریعت میں اسکی تائید نہ ہوئی تھی۔ گویا اس نے عمل کیا اس کا اعتبار یا عدم اعتبار شریعت وارد ہونے سے پہلے کی بات ہے۔ اور معارضہ میں یہ ضروری نہیں کہ شریعت وارد ہونے کے بعد اس کا کچھ اعتبار نہ ہو۔ بلکہ درود شریعت کے بعد بھی اس کا اعتبار ہو تو بحث کا بیان درست ہوگا۔

۱۔ یعنی مجتہدین کے مختلف نظریے ہیں۔ کوئی اسے صحیح قرار دیتا ہے اور کوئی صحیح نہیں سمجھتا۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ان کے وہ اعمال جن سے مقصود تعبد ہو۔ اس سلسلے میں ان کے اعمال اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ تو جو چیز ان کے مقاصد کو درست قرار دیتی ہے انکے اعمال کو بھی درست قرار دیتی ہے۔ اور اس کے برعکس بھی بات ہے۔

۲۔ یعنی جیسا کہ زید بن عمرو کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے کہا ”اے اللہ! میں تجھے گواہ بنا تا ہوں کہ میں ملتِ ابراہیم پر ہوں اور سولف کا قول نہ لکھنا لکھنا کا مطلب مفروضہ مسئلہ سے اس کے خارج ہونے کی وضاحت ہے، کیونکہ اس کا عمل موافق بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کا قصہ بھی ایسا ہی تھا۔

۳۔ یعنی عمل موافق اور قصہ مخالف کی صورت ہیں۔ اور جب عمل میں عمل اور قصہ دونوں ہی مخالف ہوں تو نہ روح رہی اور نہ جسم۔

فت نہیں بیٹھتا۔ کیونکہ عمل میں نیت نہ تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

اس قول:

کل عمل لیس علیہ امرنا ہر وہ عمل جو ہمارے حکم کے مطابق نہیں وہ
فہور دے۔ مرد دہے۔

سے نکراتا ہے۔ اور یہ کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق نہیں ہے لہذا یہ معتبر نہیں بلکہ مردود ہے۔ علاوہ انہیں جس طرح جسد بلا روح کا کچھ فائدہ نہیں اسی طرح جسم کے بغیر روح کا بھی کچھ فائدہ نہیں۔ کیونکہ یہاں اعمال کو مخالف فرض کیا گیا ہے جو کہ عدم کے حکم میں ہے۔ گویا اس عمل کے حکم میں نیت ہی نیت باقی رہ گئی جس کا کچھ اعتبار نہیں۔ اور چونکہ اس مسئلہ میں جانین سے برت سے عارضات ہیں۔ لہذا یہ مسئلہ سخت پیچیدہ ہو گیا ہے۔ اس مقام پر اگر مجتہدین کا ایک فریق تو قصد کے پہلو کی تغلیب کا قائل ہو گیا۔ انہوں نے عبادات میں جہاں تلافی واجب تھی، تلافی کی اور معاملات کو صحیح قرار دیا۔ اور ایک فریق باطلاق فساد کی طرف مائل ہوا۔ انہوں نے ہر ایسی عبادت کو اور معاملہ کو جس میں شارع کی مخالفت ہو، عمل مخالف کی جانب میلان رکھنے کی وجہ سے باطل قرار دے دیا۔ اور ایک فریق نے درمیانی راہ اختیار کی اور مجموعی طور پر طرفین کو اپنایا۔ لیکن اس طرح کہ وہ کسی پہلو میں قصد کے مقتضی اور کسی دوسرے پہلو میں فعل کے مقتضی کے مطابق عمل کرے۔ اور جو چیز ان دونوں پہلوؤں میں عمل میں لانے پر دلالت کرتی ہے وہ درج ذیل امور ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ کسی شخص نے حرام کام کیا مگر اس کی تحریم کو جانتا نہ تھا۔ اس

لہ اسے مقتی الاخبار میں ان الفاظ سے روایت کیا۔

من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فہور د۔ جس نے کوئی ایسا کام کیا جو ہمارے امر کے مطابق نہیں وہ مرد دہے۔

اور کہا کہ مقتی علیہ ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من احدث فی امرنا ہذا لیس منہ جس نے ہمارے اس امر میں کوئی نئی بات پیدا کی جو اس میں نہ تھی

تو وہ مرد دہے۔

فہور د۔

یعنی ان دونوں روایتوں کا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فہور د۔ ہر

جہ میں ایسا کام کیا کہ عمل حیب مخالف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ اگرچہ قصد موافق ہو۔

کام میں قصد کی موافقت اور فعل کی مخالفت اکٹھے ہو گئے کیونکہ وہ اس کام میں صرف اس کی اباحت کا اعتقاد رکھتے ہوئے مشغول ہوا۔ اور فعل کی مخالفت اس طرح کہ وہ روکے ہوئے کام کا فاعل ہے۔ گویا موافقت کے مقتضی نے حد اور سزا کو ساقط کرنے کا عمل کیا مخالفت کے مقتضی

سے یعنی مجموعی طور پر مؤلف کے اس قول کی دلیل سے حتیٰ یصح الخ گویا قصد کی موافقت کا تقاضا یہ ہے کہ دنیا میں اس پر حد نہ لگے اور آخرت میں عذاب نہ ہو۔ اور فعل کی مخالفت کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام میں تلافی نہیں اسے چھوڑ دیا جائے اور جس میں تلافی ہے اسے قصد کے پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے درست سمجھا جائے اور مؤلف کا قول یا تذبذب یعنی اس عورت سے دومردوں کا نکاح ہوا ہو اور دوسرا خاوند حجب اس پر داخل ہو تو اگر اسے پہلے نکاح کا علم ہو۔ تو وہ عورت پہلے خاوند سے نکل جائے گی اور دوسرا صحیح ہو گا جس کا صحیح ہونا واجب ہے، کیونکہ بغیر علم کے دخول نے اس دوسرے خاوند کو ترجیح دے دی اس لیے کہ یہ مرفوق قصد کی جانب میلان ہے۔ یہاں مقفود الخبر کا مسئلہ تو اس میں بیک وقت دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ مخالف فعل پر سزا کرنا اور اسے صحیح قرار دینا حجب کہ سابقہ خاوند آجائے۔ یعنی اگر خلوت سے بعد اس کی زندگی کا علم ہو جائے تو اس کا قصد کی صحت کی طرف میلان اور اس کی زندگی کا علم نہ ہوتے ہوئے صحت کی ترجیح کی طرف میلان، اور خلوت سے پہلے سابقہ خاوند آنے تک صورت میں اسے سزا نہ سمجھنا اور اس پر قولی بنا نہ کرنا، جیسا کہ یہ دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اور مقفود الخبر کے مسئلہ میں مؤلف کی بحث میں پہلا مفرد منہ واضح نہیں حجب کہ وہ تزوجت بھی کہہ رہا ہے کیونکہ اگر اس کے قول قبل نکاح میں نکاح سے مراد صرف عقد ہے تو یہ اصل مسئلہ کے خلاف ہے اور صحبت سے اس کی مراد صحبت ہے۔ تو وہی عین تیسرا مفرد منہ ہے جس کے متعلق مؤلف کا قول ہے و فیہا بعد العقد و قبل البتاء قولان را وجود وقت عقد اور صحبت کے درمیان ہے اس میں دو قول ہیں، الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ تزوجت کے معنی یہ ہے کہ وہ عورت حاکم کے حکم سے شادی کے لیے حلال ہو گئی۔ پھر میں نے اعتصام میں مؤلف کی محولہ عبارت فی امرا المقفود اذ قد و قبل نکاح و کہی کہ وہ پہلا خاوند زیادہ تھا اسے اور اگر نکاح کے بعد آئے تو جو کچھ یہاں اس نے کہا ہے پھر کہا گیا ہے کہ اگر اس کے مقفود ہونے سے اس کا نکاح ختم ہو گیا تو اس عورت کے لیے سابقہ خاوند سے عدت کا حکم ہے اور سابقہ خاوند کا اس عورت میں کچھ حق درجے کا خواہ وہ شادی سے پہلے آگیا ہو۔ اور اگر اس کا مقفود ہونا نکاح کو ختم نہیں کرتا تو وہ دوسرے لیے کیسے مباح ہو سکتی ہے جب کہ تکامل مقفود کے نکاح میں ہے، اور اسی سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ مؤلف کا قول تزوجت جس نے اشکال ڈال دیا اس کی کتاب الاعتصام میں نہیں ہے۔ اور جو کچھ اس میں وارد ہے وہ بالکل واضح ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

نے اس فعل پر عدم بناء اور اس پر عدم اعتماد کا عمل کیا۔ حتیٰ کہ جس چیز کا درست ہونا واجب تھا وہ درست کر دی گئی جس میں کہ تلافی کی گنجائش تھی۔ نیز اس میں قصد کی جہت میں سیلان ہے۔ اور جن میں بے اعتنائی واجب تھی ان کی چھوڑ دیا کیونکہ ان میں تلافی نہیں تھی۔

گویا اس مسئلہ میں طرفین کا اعتبار رکھا ہو گیا جو ان میں سے ہر ایک کے لیے مناسب تھا۔ جیسے ایک عورت جو دو مردوں سے شادی کرے اور دوسرے خاوند کو پہلے نکاح کا علم اس وقت ہوا جب وہ اس سے صحبت کر چکا تھا۔ حضرت عمرؓ اور معاویہؓ اور حسن بصری کے فتویٰ کے مطابق وہ عورت اس سے نکل گئی لہٰذا اور اس کی نظیر مفقود الخبر کے مسئلہ میں ہے کہ جب اس کی عورت شادی کر لے پھر وہ پہلا خاوند آجائے۔ تو نکاح سے قبل پہلا اس عورت کا زیادہ حقدار تھا اور اگر دوسرا صحبت کر چکا ہو تو وہ زیادہ حقدار ہے اور اس وقف سے متعلق جو عقد کے بعد اور صحبت سے پہلے کا ہے۔ دو قول ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ:

ایما اھوأة تکمت بغیر اذن	جس عورت کا بھی اس کے دلہوں کے
مدالیہا فتمکاحھا باطل باطل	اذن کے بغیر نکاح ہوا ہو تو وہ نکاح
باطل ہے	باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔

لہٰذا الاعتقاد میں فاقہ کے بجائے نیانت کا لفظ ہے یعنی وہ اس سے جدا گئی۔ اور اس کا جو اب یہ دیا گیا ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہو گئی کہ جس شخص نے صحبت عیبر کی وہ پہلا تھا اور دوسرے خاوند کا دخول دوسرے کی بیوی پر دخول ہے اور دیکھے ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی بیوی پر اس کی غلطی کو ہمیشہ کے لیے مباح بنا دیا جائے اور اس کی کو صحیح قرار دیا جائے جو اس مقام پر ریس نہیں آتا اور جو جمع علیہ ذہن پر اجماع ہو چکا ہو صحیح عقد نکاح ہے اسے بے کار کر دیا جائے۔ معہذا ایسے غلط کار کی غلطی اس سے گناہ اور عقوبت کو بھی اٹھا دے جس کے لیے دوسرے کی بیوی مباح نہ تھی اور اس عورت سے اس کے خاوند کو روک دیا گیا۔

لہٰذا یعنی مشروع طریق کی مخالفت کی بناء پر نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اب اس عورت کے لیے مہر ہے۔ اور اس مرد سے حد اور سزا سا لفظ ہو جائے گی اور مہر کے ثبوت میں جس کی تلافی ممکن ہو اس کی تلافی ہی جائے گی۔ اب ہمارے مسئلہ سے متعلق صرف یہ بحث رہ جاتی ہے کہ جب موافقت کے قصد اور ولی کے رکھ ہونے سے جہالت کے ساتھ نکاح ہو گیا تو کیا اگر رکعت کو جانتے ہوئے یہ نکاح ہوتا تو اس کا اس مسئلہ سے تعلق نہ ہوتا۔ تو کیا اس کا نتیجہ ماہیہ صفحہ ۳۹ پر

اور اگر اس مرد نے صحبت کر لی ہو تو اس کے بدلے اس عورت کو مہر دینا ہوگا۔ نمازیں سہو کا باب بھی اسی طریق پر چلتا ہے اور نکاح فاسد کی مختلف قسموں کے مسائل بھی اسی طور پر چلتے ہیں۔

دوسری بات: مالکی مذہب کا بلکہ صحابہ کے مذاہب کا ستون یہ ہے کہ عبادات میں جہل کا اعتبار جملانیان کا اعتبار ہے لہذا جس شخص نے جہل کی وجہ سے اقوال و افعال میں مخالفت کی اسے علماء نے بھولنے والے کے حکم پر شمار کیا ہے۔ اور اگر وہ قصد کو چھوڑ کر افعال میں مخالف ہوتا تو وہ علی الاطلاق مخالف ہوتا اور علماء اس سے دانستہ کام کرنے والے کا سا معاملہ کرتے۔ جیسا کہ ابن حیب اور اس کے ساتھی کہتے ہیں۔ جب کہ معاملہ یوں نہیں۔ گویا یہ بات واضح ہوگئی کہ موافق قصد میں تاثیر ہوتی ہے اور وہ طہارات، نماز، روزے، حج اور عبادات کی دوسری اقسام میں واضح ہے۔ اور اسی طرح بہت سی عادات مثلاً نکاح، طلاق، کھانے پینے وغیرہ میں بھی واضح ہے۔

رتبہ حاشیہ صفحہ گذشتہ حکم بھی وہی ہوگا، اور جب علم اور جہل دونوں صورتوں میں حکم ایک جیسا ہو تو یہ ایسا مسئلہ نہ رہے گا جو جانین کے عمل پر اٹھنے سے ہمارے موضوع پر دلالت کرتا ہو جیسا کہ کہہ رہا ہے۔ نہ ہی مسئلہ اس قاعدہ پر مبنی ہوگا جیسا کہ ابھی کوئی اور ہوگا۔ اور عقرب اس کتاب کے آخری حصے میں اختلاف کی مراعات والی فصل میں، اس سے ملتی جلتی صورتوں کا ذکر کرتا ہے۔ جیسے وقوع کے بوجہ اور پیش آمدہ صورت حال کی مراعات اور اگرچہ نکاح کی اصل صحیح نہ ہو تو بھی مثال کے طور پر میراث کا احتیاق ثابت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ مسائل بھی مذکور ہیں جو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں۔ اگرچہ وہاں بھی قصد کی مخالفت یا موافقت کے لحاظ سے علماء نے بحث نہیں کی۔ بلکہ وہاں کسی دوسرے ہی قاعدہ پر بنا کیا ہے۔

سہ مہینہ کی حرمت یا روزہ چھوڑنے کی حرمت سے جاہل شخص سے علماء نے بھولنے والے کا سا معاملہ کیا ہے۔ لہذا قاعدہ نہ ہوگا۔ یہی صورت ہر اس مسئلہ کی ہے جس کا انہوں نے جہل کے باب سے قریب کی تاویل میں ذکر کر دیا ہے۔ اور اسے بھولنے والے کی طرح شمار کیا ہے جس پر کفارہ نہیں۔ یہی صورت کھانے پینے کی چیزوں میں ہے کہ جو شخص جہل کی بنا پر کسی حرام چیز کے پیچھے پڑے اور اسے حرام نہ سمجھ رہا ہو جیسے مثال کے طور پر شراب پینے والا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ جلاب ہے یا کسی ناپاک چیز کو کھانے والا اس کی طہارت کا اعتقاد رکھتا ہو۔ ایسے شخص پر کوئی چیز کفارہ، سزا یا سزا وغیرہ نہیں۔ اور آپ پر لازم ہے کہ فروع میں یہ بحث پوری کریں۔

یہ نہ کہا جائے کہ مالی امور میں یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دانستگی اور حیل دونوں صورتوں میں لاگو ہوجاتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اموال میں ضمان کے لیے حکم دوسرا ہے۔ کیونکہ اموال کے تلف ہونے کی صورت میں تاوان مرتب ہونے کے لحاظ سے خطا اور عمد دونوں برابر ہیں۔ تیسری بات: وہ دلائل ہیں جو اس امت سے خطا کے اٹھائے جانے پر دلالت کرتے ہیں۔

چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا كُنْتُمْ لَهَا تَعَمُّدًا وَلَا تَبُوءُونَ بِرِجْلِكُمْ
جو کام تم سے غلطی سے کر بیٹھو اس کا تم پر کوئی گناہ نہیں گناہ اس پر ہے جو تم سے اپنے دل سے عمداً کرو۔

(۳۳/۵)

نیز فرمایا:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۶)۔
اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جاہیں یا غلطی کریں تو مواخذہ نہ کرنا۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں نے یہ کر دیا اور ارشاد باری ہے۔
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (۲/۲۸۶) اللہ تعالیٰ ہر کسی کو اس کی مقدور کمی مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاؤُ وَالنِّسْيَانُ
وَمَا اسْتَكْبَرُوا عَلَيْه
میری امت سے خطا و نسیان کو اٹھالیا گیا ہے اور وہ کچھ بھی جس میں تم مجبور کر دیے جاؤ۔

اور مختصراً یہ ایسا متفق علیہ معنی ہے جس کا کوئی مخالف نہیں۔ اگرچہ علماء نے اس سے متعلق مواخذہ کے رفع ہونے میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ مواخذہ اخروی مواخذہ

سے مختص ہے یا نہیں، انہوں نے اس بات میں بھی اختلاف نہیں کیا کہ علی الاطلاق مواخذہ کا رفق ہونا درست نہیں۔ جب یہ صورت ہو تو واضح ہو گیا کہ مجموعی طور پر طرفین سے ہر ایک قابل اعتبار ہے۔ جب تک کہ کوئی خارجی ایسی دلیل نہ ہو جو اس کے خلاف پر دلالت کرے۔ واللہ اعلم۔

پانچواں مسئلہ

جلب منفعت اور دفع مضرت جب ماذون فیہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے دوسرے یہ کہ اس سے دوسرے کا نقصان لازم ہو۔ اس دوسری قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ جالب یا دافع دوسروں کو نقصان پہنچانے کا قصد رکھتا ہو۔ جیسے تجارتی سامان کا اس قصد سے بجاؤ گرانے والا کہ اس سے اپنی معاش چاہتا ہو اور ساتھ ہی دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد بھی رکھتا ہو۔ دوسری قسم یہ کہ وہ دوسرے کو نقصان نہ پہنچانے کا قصد نہ رکھتا ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس کا نقصان پہنچانا عام ہو جیسے تجارتی مال کے پاس پیسہ کر سودا کرنا اور شہری کی دیہاتی سے سودا بازی اور اپنے گھر یا کھیتی کو فروخت نہ کرنا، جب کہ لوگوں کو جامع مسجد وغیرہ کے لیے اس کی سخت ضرورت ہو۔ دوسرے یہ کہ نقصان خاص لوگوں کو ہو۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جالب یا دافع اس کام سے ضرر کو روک رہا ہو اور ایسا کام کرنا اس کے لیے ضروری ہو۔ جیسے اپنے آپ کو کٹھن یا زیادتی سے بچانے والا اور وہ یہ جانتا ہو کہ یہ کسی دوسرے پر جا پڑے گا۔ یا طعام یا کسی ضرورت کی چیز کو خریدنے میں آگے بڑھ جائے یا شکار یا ایندھن یا پانی وغیرہ کی طرف پہلے پہنچنے والا یہ جانتے ہوئے کہ جب وہ یہ چیز اکٹھی کرے گا تو دوسروں کو اس کے نہ ہونے سے نقصان پہنچ جائے گا۔ اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کو یہ نقصان نہ پہنچتا ہو۔ اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے سراسر انجام دینے میں مفسدہ نقلی ہو۔ یعنی عادت کے مطابق یہی ہو۔ جیسے گھر کے دروازے کے پیچھے

لے بلکہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر مواخذہ کی کوئی نہ کوئی قسم ضروری ہے اور فی الجملہ رفق مواخذہ پر ان کے اتفاق کے باوجود یہ بات طرفین کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے۔

اندھیرے میں کنواں کھودا دینا اس طرح سے کہ جو داخل ہو لازماً اس میں جاگے اور اس سے ملتا جلتا کوئی دوسرا کام دوسرے یہ کہ اس کام کے کرنے سے کبھی کبھی نقصان پہنچے جیسے کسی ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ اس میں گرنے کا امکان کم ہو۔ اور ایسی غذا میں کھانا جو اکثر لوگوں کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ اور ایسے ہی دوسرے کام تیسرے یہ کہ اس کے سوا انجام دینے میں مقصد نہ زیادہ ہو نہ نادر ہو اور اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مقصد غالب ہو جیسے اہل حرب سے اسلحہ کی خرید و فروخت اور شراب بنانے والے سے انگور کی بیج ادبے ہوش کرنے والی چیزوں کی بیج اور ایسی ہی دوسری اشیاء کی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا نقصان زیادہ عام لوگوں کو نہ ہو جیسے ادھار پر لین دین کے مسائل۔ تو یہ کل آٹھ قسمیں ہوں۔

پہلی قسم: یہ اپنی اذن کی اصل پر باقی رہتی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں نہ ہی اس پر استدلال کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ابتداءً اذن پر دلیل ثابت ہے۔

دوسری قسم: نقصان پہنچانے کے قصد سے رک جانے کی صورت میں کوئی اشکال نہیں اس لحاظ سے کہ وہ اضرار ہے۔ اسلام میں لاضرر ولا ضرار کا اصول اس دلیل پر ثبوت ہے۔ تاہم ایسے عمل میں یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ اس میں اپنے نفع اور دوسرے کے نقصان کا قصد کتنے ہو جاتے ہیں تو کیا اس سے روکا جائے گا کہ وہ غیر ماذون فیہ ہو جائے؟ یا اپنے اذن والے اصلی حکم پر باقی رہے گا۔ اور یہ خبر اگلی بھی قصد کیا اس پر اسے گناہ ہوگا۔ یہ ان مسائل سے

لے یعنی بعض لوگوں کو اس کا نقصان پہنچانا نادر ہو۔ اس نادر نقصان کے باوجود اسے کسی شخص کے استعمال کرنے سے متعلق آئے آئے گا کہ وہ اذن کے حکم پر باقی رہتا ہے۔

تھے مفروضہ یہ ہے کہ اس کا ضرر خاص ہو عام نہ ہو۔ اور کیا اہل حرب سے اسلحہ کی خرید و فروخت کا ضرر خاص کہ جب کہ اس کے ساتھ مال کے پاس جا کر سودا کرنے کا مسئلہ بھی ہے جس کا ضرر عام ہے؟ اسی طرح شراب بنانے والے سے انگور کی خرید و فروخت کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز کی بیج میں بھی جس میں سبوتی کا امکان ہو اس شخص سے جو اس سے بے ہوش ہونے کا یقین نہ رکھتا ہو۔ تو کیا یہ سب کچھ ضرر خاص ہی ہے؟ اور محتریب حمار میں کومال دینے اور تنگی قیدیوں کے فدیہ میں کافروں کو مال دینے کے مسئلہ میں مؤلف اس کی مثال بیان کرے گا۔

تھے جیسا کہ زید بن ارقم کی لونڈی کی بیج کے مسئلہ میں مؤلف کی مثال آ رہی ہے۔

ہے جن میں مجملہ اختلاف کا تصور کیا جاتا ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی دارمخضوبہ میں نماز والے مسئلہ کی صورت پر چلتا ہے۔ مجہد اجتہاد میں تفصیل کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ جب وہ اس عمل کو اٹھا دے اور مصلحت کا حصول یا مقصد کا دفعہ کسی دوسرے پہلو کی طرف منتقل ہو جائے تو یا تو اسے وہ چیز حاصل ہو جائے گی جو اس نے ارادہ کیا تھا۔ یا نہ ہوگی۔ اگر ایسی صورت ہو تو اس سے اس کے رک جانے میں کوئی اشکال نہیں جیسا کہ وہ ایسے فعل سے روک دیا جاتا ہے جس میں اس کا قصد دوسرے کے نقصان پہنچانے کے سوا کچھ نہ ہو۔ اور اگر اس کے لیے اس حجت سے کوئی پکارہ ہی نہ ہو جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو پھر غالب یا دفع کا حق مقدم ہوگا۔ جب کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچانے کے قصد سے روک دیا گیا ہے۔ یہ نہ کہا جائے کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے کیونکہ اسے صرف دوسرے کو نقصان نہ پہنچانے کی تکلیف ہی گئی ہے اور یہ بات کسب سے تعلق ہے جس سے دوسرے کو بعینہ نقصان پہنچانے کی نفی نہیں ہوتی۔

تیسری قسم: دو صورتوں سے خالی نہیں ایک یہ کہ اضرار سے روکنے سے نقصان کا تدارک لازم آتا ہو اور دوسرے یہ کہ لازم نہ آتا ہو۔ اگر لازم آئے تو علی الاطلاق اس کا حق مقدم ہوگا جو تنازعہ فیہ مسالۃ الترس (ڈھال بنانے کا مسئلہ) سے کمزور دلیل سے لیا گیا ہے۔ اس مفروضہ کو اصولیوں نے یوں پیش کیا ہے۔ کہ جب جنگ کے دوران کفار کچھ مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں اور یہ علم ہو کہ اگر ان ڈھال بنائے ہوئے مسلمانوں کو قتل نہ کیا گیا تو اہل اسلام جڑ سے کٹ جائیں گے۔ اور اگر اس ڈھال (مسلمان) کو قتل کر دیا جائے۔ تو باقی سب

یعنی جس چیز میں جلا ہو جانے والے نصف کی وجہ سے نہیں ہوا۔ اس کی صحت میں اختلاف ہے۔

لے جیسے اس کی زندگی یا کسی عضو کا مفقود ہونا اور جو کچھ اس سے ملتا جلتا ہو۔

سے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ایسا فرض کرنے سے ناقابل ثلانی نقصان پہنچ جاتا ہے جب کہ اسے اپنا حق استعمال کرنے سے روک دیا جائے۔ اور اگر وہ اپنا حق استعمال کرتا ہے تو اس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ تو یہ ضرر یا تو اس اکیلے کو پہنچے گا یا بہت سے لوگوں کو پہنچے گا جیسے شہری کی دیہاتی سے بیچ۔ یا مسئلہ ترس (ڈھال بنانے کا مسئلہ) تو مؤلف یہ کہتا ہے کہ اگر اس ڈھال بنے ہوئے مسلمان کے اپنا حق استعمال کر لے اور اس کے قتل نہ ہونے سے اہل اسلام کا حیروں کی زد میں آجانا لازم ہو یعنی ایک طرف وہ ہوا اور دوسری طرف مارے مسلمان (بقیہ حاشیہ مفروضہ) پر

مسلمانوں سے اضرار کا تدارک ہو جائے گا تو اس صورت میں ضرر عام کا اعتبار زیادہ منہ سب ہوگا لہذا جالب یا دافع کو اس کے اس ارادہ سے روک دیا جائے گا۔ کیونکہ مصلح عامہ،

مصلح خاصہ پر مقدم ہیں۔ اور کاریگروں پر رخاں پڑنے کے مسئلہ میں سلف کا اتفاق ہے جب کہ ایسے معاملات کی اصل امانت ہے۔ اور صحابہ کرام نے دوسروں سے زمین لے کر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں تو بیع کی ان میں سے کچھ وہ تھے جو زمین فردخت کرنے پر راضی ہو گئے اور کچھ نہ ہوئے۔ اور یہ بات خصوص کی مصلحت پر عوام کی مصلحت کی اولیت کا فیصلہ کر دیتی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ خصوص کو نقصان نہ پہنچے لے

چوتھی قسم: مختصر ایہ ایسا مقام ہے جو دو نظروں کا حامل ہے۔ ایک نظر حظوظ کے اثبات کے لحاظ سے ہے اور دوسری حظوظ کو ساقط کرنے کے لحاظ سے۔ اگر ہم حظوظ کا اعتبار کریں تو جالب یا دافع کا حق مقدم ہے اگرچہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جائے کیونکہ حلیب منفعت اور دافع مضرت کا مطلوب ہونا شارع کا مقصود ہے۔ اسی لیے محرمانت میں سے مزار وغیرہ کا کھانا مباح کیا گیا ہے۔ اور درہم کا درہم سے ادھار کی شکل میں تبادلہ قرض لینے والے سے ہمدردی کی خاطر اور بندوں کے لیے فراخی پیدا کرنے کی خاطر مباح کیا گیا ہے۔ اور بیع عرایا میں خشک کھجور کا تر سے تبادلہ بھی ازراہ ہمدردی مباح کیا گیا۔ اور اس طرح کی بہت سی چیزیں ہیں جو اس سلسلہ میں شارع کے قصد پر دلالت کرتی ہیں۔ اور حلیب یہ بات ثابت ہو گئی۔ تو ان میں سے جس چیز کی طرف سبقت کرے گا۔ اس میں شرعاً اس کا حق ثابت ہو جائے گا کہ وہ اسے دوسروں کو چھوڑ کر اپنے لیے جمع کر سکتا ہے۔ اور اس کے اس سبقت کرنے میں شارع کی مخالفت نہ ہونا درست ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ سابق کے

القبیحا شیئہ صغیر گذشتہ، یا کم از کم سارا لشکر۔ گویا ضرور تو ہم صورت میں لاحق ہوتا ہے۔ اسی لیے نقصان کو ڈھال رہے ہوئے، مسلمان پر ڈالنے سے باقی تمام مسلمان یا تمام لشکر بچ جاتا ہے۔ گویا اس پہلو سے دونوں مسئلوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ مگر جب مثال کے طور پر مسئلہ کی حدت یہ ہو کر یا تو ڈھال نہ رہے اور یا باقی تمام لشکر نہ بچے تو یہ فرض کے ساتھ متناسب ہو جاتا ہے۔

لے مثال کے طور پر یہ مالی امور میں ہی ہوگا۔

لے یعنی ناقابل تلافی نقصان۔ جس کی اصل یہی مفروضہ ہے۔

حق پر مسبق کے حق کو مقدم کرنا شرعاً مقصود نہیں الا یہ کہ سابق خود اپنا حق ساقط کر دے، جو اسے لازم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اس کا اپنا حق اس پر منتعین کر دیا گیا ہے۔ لہذا اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں۔ کیونکہ اس کا اپنا حق تو ثبوت کی بنا پر ہے اور دوسرے کا ظن یا شک کی بنا پر ہے اور دفع ضرر میں یہ بات واضح ہے۔ اسی طرح حلیب منفعت میں بھی، اگر اپنا حق استعمال نہ کرنے سے اسے نقصان پہنچتا ہو۔

داؤدی سے سوال کیا گیا۔ اس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو اس تادان سے نجات حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے جسے سلطان خراج کہتے ہیں، کیا وہ ایسا کرے داؤدی نے کہا، ہاں! مگر اس کے لیے صرف اتنا ہی حلال ہے، پھر اس سے پوچھا گیا کہ سلطان نے شہریوں پر ٹیکس لگایا ہے اور انہیں معلوم مال کے بدلے پکڑ لیا ہے اور وہ لوگ مال کی ادائیگی پر انہیں واپس لوٹتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس سے خلاصی کی قدرت رکھتا ہو تو کیا وہ ایسا کرے؟ مگر شرط یہ ہے کہ جب وہ خلاصی حاصل کرے گا تو تمام شہر والے اس سارے ٹیکس کے عوض پکڑے جائیں گے جو ان پر لگایا گیا ہے۔ داؤدی نے کہا، خلاصی حاصل کرنا اس کا حق ہے۔ پھر کہا کہ اس بات پر امام مالک رضی اللہ عنہ کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو اس شخص کے بارے میں ہے جو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کی بکریوں سے ایک بکری لینے کی کوشش کرتا ہے جب کہ یہ ساری بکریاں نصاب سے کم ہیں۔ آپ نے کہا۔ وہ ظلم ہے جو اس شخص پر پڑے گا جس کے مال سے بکری لی گئی۔ اس کے دوسرے ساتھیوں پر نہیں پڑے گا۔ پھر کہا کہ جو سمون سے مروی ہے اس کے مطابق میں اس سے کچھ نہ لوں گا۔ کیونکہ ظلم قابل اجراع چیز نہیں اور نہ ہی کسی کو یہ لازم ہے کہ وہ اپنے نفس کو اس خدشہ کے پیش نظر ظلم میں داخل کرے کہ ظلم کسی دوسرے پر جا پڑے گا۔ ارشاد باری ہے۔

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ
النَّاسَ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْإِذْهِبِ
الزَّامِ تَوَانِ لُغُوْنَ پَرِ هِجِ هِجِ لُغُوْنَ پَرِ ظَلْمِ كَرْتِ
ہیں اور ملک میں ناخق فساد برپا کرتے

یعنی وہ بکری شریکوں کی بکریوں کے مجموعے سے نہیں کہ مجموعہ چالیس بکریوں سے کم ہو جائے اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ وہ غصب کے باب سے ظلم سے حاصل کردہ چیز ہے۔

لے گیا الزام اور مواخذہ کو صرف ظالم تک محدود کیا گیا ہے، دوسرے تو ان پر کوئی الزام نہیں اور کسی کو بھی اس ظلم کے کام کے کسی پہلو میں شریک کر دیا جائے تو اس صورت میں غیر ظالم پر بھی الزام ہوگا۔

ہیں۔

بَغْيِرِ الْعَقِّ (۴۲/۴۲)

یہ بات تھی جو امام مالک نے کہی۔ اور ایسی ہی منقولات میں سے ایک روایت میں نے بھی ابن عمر سے دیکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے دوسرے پر پھینک رہا ہے۔ جب کہ مطروح (پھینکی ہوئی چیز) واضح طور پر ظلم ہو۔ اور عبدالغنی نے المتولف والمختلف میں حماد بن ابویوب سے ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن ابوسلیمان سے کہا: میں بات کرتا ہوں تو مجھ سے کوئی تکلیف اٹھ جاتی ہے اور جب مجھ سے اٹھ جاتی ہے تو کسی دوسرے پر جا پڑتی ہے۔ کہنے لگے "تمہارا کام صرف یہ ہے کہ اپنے متعلق ہی بات کرو۔ پھر جب تجھ سے اٹھ جائے تو کچھ پرواہ نہیں خواہ وہ کسی پر جا پڑے۔"

ظلم سے بچاؤ کے لیے رشوت دینا بھی ایسا ہی ہے جب کہ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ جگ کرنے والوں کو مال دینا، جنگی قیدیوں کو چھڑانے کے لیے کافروں کو فدیہ دینا، جاہلوں کا مصیبت سے بچنے کے لیے خراج ادا کرنا، ان سب کاموں کے فائدہ یا ضرر کا دفعیہ مصیبت اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ جہاد کی فضیلت کی خواہش بھی اسی قبیل سے ہے۔ باوجودیکہ وہ کفر کی حالت میں کافر کی موت کے یا کافر مسلمان کو مارنے کے درپے ہوتا ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

وَدِدْتُ اَنْيُ اُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ
ثُمَّ اَحْيَا ثُمَّ اُقْتَلَ لَهٗ

میں چاہتا ہوں کہ اللہ کی راہ میں مارا جاؤں
پھر زندہ ہوں پھر مارا جاؤں۔

اور یہ لازم ہے کہ آپ کا قاتل جہنم میں داخل ہو۔ اور آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں میں سے ایک کا قول ہے۔

اِنِّي اُرِيْدُ اَنْ تَتَيَمَّمُوا بِرِاسَتِي
وَاثْمَكُمُ (۵۲۹)۔

میں چاہتا ہوں کہ اپنا گناہ بھی اور تیرا بھی تجھ پر
ڈال دوں۔

بلکہ ساری عقوبات جو جلب منفعت اور مفسدہ کے دفعیہ کے لیے ہیں ان سے دوسرے کو نقصان پہنچتا ہے۔ الایہ کہ یہ سب کچھ مفسدہ کے پہلو سے باطل ہے کیونکہ ان احکام کی مشروریت میں وہ شارع کا مقصود نہیں ہے۔ اور اس لیے بھی کہ جالب اور دافع کا پہلو مقدم ہے۔

لے اے بخاری نے کتاب الایمان میں روایت کیا۔

تو صرف اسی قدر غلہ یا طعام لیا جائے گا جس سے اسے نقصان نہ پہنچے۔ یہ بات خوب ذہن نشین کر لیجیے۔ رہا ذخیرہ اندوز کا مسئلہ تو وہ ذخیرہ اندوزی کی بنا پر مخطا کار، نبی کا مرتکب اور لوگوں کو نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہذا حاکم پر لازم ہے کہ اس ذخیرہ اندوز کی نقصان رسانی سے بچائے وہ اس طرح کہ اسے بھی نقصان نہ پہنچے (یعنی قیمت ادا کر کے، علاوہ ازیں یہ مسئلہ تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے جس کی رو سے خاص کے مفاد پر عام لوگوں کے مفاد کو اولیت ہے اور یہ سب کچھ حفظ کا لحاظ کو رکھ کر ہونا چاہیے۔

اور اگر ہم ان کا اعتبار نہ کریں تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی وجہ اپنی ذات کو تریح دینے کو ماقظ کرنا اور برابری کی سطح پر باہمی بھدردی میں داخل ہونا ہے اور یہ بہت قابل تعریف چیز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جنگ کے دوران جب اشعریوں کا غلہ ختم ہونے لگتا یا مدینہ میں ان کے عیال کا کھانا کم ہو جاتا۔ تو جو کچھ کسی کے پاس ہوتا وہ ایک کپڑے میں اکٹھا کرتے پھر ایک ہی برتن میں آپس میں تقسیم کر لیتے۔ وہ مجھ سے ہیں اور اور میں ان سے ہوں۔ یہ اس لیے کہ اس مقام پر حفظ کو ماقظ کرنے والا اپنے آپ کو ایسا ہی دیکھتا ہے جیسے دوسروں کو۔ اور جیسے وہ اس کا بھائی ہو یا بیٹا یا قریبی یا یتیم یا دوسرے جن کے متعلق اس سے ان کے قیام (معاش) کے لیے مندوب یا واجب ہونے کے طور پر مطالبہ کیا گیا ہے۔ ایسے لوگ اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اصلاح، نگہداشت اور حاجات پوری کرنے والے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں وہ بھی ان میں سے ایک ہے جیسا ایسی حالت ہو جائے تو انسان دوسروں سے قطع نظر، جو کہ اسی جیسے ہیں، اپنے لیے مال نہیں سمیٹا بلکہ وہ ان سے ہوتا ہے جنہیں اس کی معاش کے قیام کا حکم دیا گیا ہو۔ جیسے کہ ایک شفیق باپ اپنی اولاد کو چھوڑ کر اکیلا غذا نہیں کھاتا۔ اسی ترتیب پر اشعری لوگ تھے۔ رضی اللہ عنہم۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا۔ وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان معنوں میں امام اعظم تھے۔ اور شفقت کے لحاظ سے بڑے باپ تھے۔ آپ کسی چیز میں اپنے آپ کو امت پر تریح نہ دیتے تھے۔ اور مسلم میں ابو سعید

سے روایت ہے کہ، ایک دفعہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ ایک شخص لبنی سواری پر سوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ راوی کہتا ہے وہ ادھر ادھر دیکھنے لگا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا، جس شخص کے پاس زائد سواری ہو وہ اس شخص کو دسے دسے جس کے پاس سواری نہیں۔ اور جس کے پاس زائد راشن ہو وہ اسے دسے دسے جس کے پاس راشن نہیں۔ راوی کہتا ہے کہ اسی طرح آپ نے مال کی بہت سی قسموں کا ذکر کیا۔ حتیٰ کہ ہم یہ سمجھنے لگے کہ جو کچھ کسی کے پاس زائد ہے اس میں اس کا اپنا کوئی حق نہیں۔“

اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔

اور حدیث کی مشروعیّت، فرض دینا، معہر ایا اور کسی کو عطیہ کے طور پر مفت دینا وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو اسی معنی کی تائید کرتی ہیں۔ اور یہ سب مکرم اخلاق کی اصل پر جاری ہیں خود کو ترجیح دینے کے مقتضی پر نہیں۔ اس طریق ہر عامل کو اتنا ضرور پہنچ سکتا ہے جتنا سب کو پہنچتا ہے یا اس سے بھی کم۔ نہ ہی ایسے اپنے لیے حاجت پوری نہ ہونے کا نقصان پہنچ سکتا ہے اور یہ اسی شخص کی سوچ ہو سکتی ہے جو سب باتوں کو ایک ہی چیز شمار کرتا ہو۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک مومن دوسرے کے لیے سیسہ پلائی ہوئی عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط کرتا ہے، نیز آپ نے فرمایا مومن ایک جسم کی طرح ہیں۔ جب کسی عضو میں شکایت ہو تو سارا جسم بے خوابی اور بھاری سے ادھر متوجہ ہو جاتا ہے۔ نیز آپ کا ارشاد ہے کہ، مومن اپنے مومن بھائی کے لیے وہی کچھ پسند کرتا ہے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔

لہٰذا جامع معیر میں شیخین، ترمذی اور نسائی سے ابو موسیٰ رضی عنہ سے روایت کیا۔ اس روایت میں المرصوص کا لفظ نہیں۔

لہٰذا جامع معیر میں احمد اور مسلم سے ان الفاظ سے نکالا۔ مؤمنوں کے آپس میں محبت کرتے، رحم اور مہربانی کرنے کی مثال ایک جسم کی طرح ہے۔ ۱۰

اسے اسی طرح اسے احیاء العلوم میں ذکر کیا۔ اس کے متعلق عراقی نے کہا کہ اسے شیخین نے حضرت انس کی حدیث سے یوں روایت کیا۔ تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی کچھ پسند نہ کرے جو اپنے لیے کرتا ہے۔

اور اس معنی میں اور بھی بہت سی احادیث ہیں۔ ایک مومن کا دوسرے کو مضبوط کرنا اسی معنی اور اس کے اسباب سے ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سب مومن ایک جسم صرف اس صورت میں ہی ہو سکتے ہیں جب نفع سب کو برابری کی سطح پر پہنچ رہا ہو سہر ایک کو وہ کچھ ملے جو اس کے لیے مناسب ہو۔ جیسے کہ جسم کا ہر عضو غذا سے مستفادانہ تقسیم کی مقدار لیتا ہے ناس سے کم اور نہ زیادہ۔ اور اگر اعضاء اپنی ضرورت سے کم یا زیادہ لیں تو جسم کے اعتدال میں گڑ بڑ ہو جائے گی۔ اور اس کی اصل کتاب اللہ میں ہے جہاں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ”مومن ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ انہیں اکٹھا رہنے، بھائی بھائی کی طرح رہنے اور تفرقہ چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے اور ایسی آیتیں ہیں۔ ان باتوں اور ایسی ہی دوسری باتوں کے بغیر مسلمانوں میں یہ استقامت نہیں رہ سکتی۔

دوسری وجہ: نفس پر ایشا رہے۔ یہ حظوظ کو ساقط کرنے کی بہت بڑی اصل ہے جو یہ ہے کہ انسان خالص توکل کو اپناتے ہوئے۔ یقین کی صحت پر اعتماد رکھتے ہوئے اور اللہ تعالیٰ سے محبت کی خاطر اپنے بھائی بھائی کی مدد کے لیے مشقت جھیل کر اپنا حصہ چھوڑ دے اور نہ نہایت محمود خلق اور پاکیزہ عمل ہے۔ جو صلے اللہ علیہ وسلم کے فعل اور پسندیدہ تعلق سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھلائی میں سب لوگوں سے بڑھ کر تھے، رمضان کے مہینہ میں اور زیادہ سخی ہو جاتے اور جب آپ سے جبریل علیہ السلام ملتے تو تیز ہوا ہے بھی زیادہ سخی ہو جاتے تھے“

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے فرمایا تھا کہ آپ ناداروں کا بوجھ اٹھاتے ،
یہ روزگار کو کام پر لگاتے اور حق کی راہ میں آنے والی مصیبتوں پر مدد کرتے ہیں۔
ایک دفعہ آپ کے پاس نوے ہزار درہم لائے گئے۔ آپ نے اس رقم کو چٹائی پر رکھ دیا اور اسے تقسیم کرنے لگے کسی سائل کو واپس نہ کیا حتیٰ کہ اس کام سے فارغ ہو گئے۔
بعد ازاں ایک آدمی آیا تو آپ نے فرمایا۔ اب میرے پاس کچھ بڑا۔ لیکن تم میری ذمہ داری پر جو خریدنا ہے خرید لو۔ جب ہائے پاس کچھ آیا تو ہم ادائیگی کر دیں گے۔
حضرت عمرؓ آپ سے کہنے لگے: ”جس چیز پر آپ قدرت نہیں رکھتے اس کا تو اللہ نے آپ کو مکلف نہیں بنایا“ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑی لگی۔ ایک انصاری کہنے لگے۔
اے اللہ کے رسول خچ کیجیے اور عرش والے کی طرف سے کمی کا خوف نہ کیجیے۔ اس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے، آپ کا چہرہ کھل گیا اور فرمایا ”مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے“

اسے ترمذی نے ذکر کیا ہے، اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے دن کے لیے کبھی کچھ نہ رکھا۔ اور ایسی روایات بہت ہیں۔

صحابہ کرامؓ کا بھی یہی حال تھا۔ میں جانتا ہوں جو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر میں آیا ہے۔
 وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشْكِنًا ۖ
 وَيَتَمَكَّمُونَ عَلَيْهِمْ (۸۶/۹) کو کھانا کھلاتے ہیں۔

اور جو درج ذیل آیت کے بارے میں صحیح روایت میں آیا ہے۔

وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ
 بِهِمْ خَصَاصَةٌ (۵۹/۹) اور وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دیتے
 ہیں خواہ کتنے ہی بھوکے ہوں۔

اور جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ کتاب الاحکام کے باب الاسباب میں مذکور ہے۔ ہاں حفظ کو ماقط کرنے کے مسئلہ پر بحث ہے۔

ایشان کی دو قسمیں ہیں رملیت سے ایشا زماں سے ہو یا اپنی بیوی کو جدا کرنے سے تاکہ جس کے حق میں ایشا رکھا جا رہا ہے اس کے لیے وہ جلال ہو جائے۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں حدیث مواخات میں مذکور ہے اور جانی ایشا جیسا کہ صحیح روایت میں ہے کہ احد کے دن حضرت ابو طلحہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈھال بن گئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم جھانکتے تھے کہ لوگوں کو دیکھیں تو حضرت طلحہؓ کہتے: یا رسول اللہ! سر بلند نہ کیجئے مبادا کافران کا کوئی تیرا آپ کو آگے میرا سینہ آپ کے سینے آگے ہے اور حضرت طلحہ اپنے ہاتھ سے آپ کو پجارہے تھے حتیٰ کہ وہ شل ہو گیا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل بھی معلوم ہے کہ آپ جنگ کے دوران سب لوگوں سے دشمن کے زیادہ نزدیک ہوتے تھے۔ ایک رات اہل مدینہ پر گھبراہٹ طاری ہوئی۔ لوگ اس آواز کی طرف جانے لگے۔ تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم داپس آتے ہوئے ملے جو اس آواز کی طرف ان سب سے پہلے چلے گئے تھے۔ آپ نے ابو طلحہ کے گھوڑے پر تنگی پٹیٹھ سوار ہو کر اس واقعہ کی تحقیق کی اس وقت تلوار آپ کی گردن میں تھی اور آپ فرما رہے تھے: ہرگز نہ گھبراؤ! اور ایسا کام اسی شخص کا ہو سکتا ہے جو اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دے۔ اور علی بن ابوطالب والی حدیث مشہور ہے جب کہ حضرت علیؓ اس رات رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے ستر پر سوئے جب کفار آپ کو قتل کر دینے کا عزم کئے ہوئے تھے۔ ان تمام مثالوں میں جانی ایثار غایتِ درجہ کا پایا جاتا ہے۔ اور صوفیہ میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو محبت کو پچانتے ہی ایثار سے ہیں۔ جس پر دلیل حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں عزیز کی بیوی کا قول ہے۔

أَنَا رَأُوذُنَهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَكِنُ
الصُّدُوتَيْنِ (۱۱۲/۵۱) - سچا ہے۔
میں نے ہی اسے پھسلا یا تھا اور وہ یقیناً

گویا برادرت کے معاملہ میں اس عورت نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اپنے آپ پر ترجیح دی۔

امام نووی کہتے ہیں، دنیوی امور میں کھانے وغیرہ اور حظوظِ نفس کے ایثار کی فضیلت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ بخلاف نفلی عبادات کے جن میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اس قسم اور اس سے پہلی (یعنی مالی ایثار) قسم کے کئی مراتب ہیں اور اس معاملہ میں خالص توکل اور یقین کامل کے اوصاف کے لحاظ سے مختلف حالات کی بنا پر لوگوں کے درجات بھی مختلف ہیں اور روایت ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنا سارا مال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصف اور ابولبابہ اور کعب بن مالک تنہائی تنہائی حصہ مال لائے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ یہ اس لیے تھا کہ وہ دونوں حضرت ابو بکر و عمرؓ کے مقابلہ میں درجہ میں کم تھے۔

ماحصل یہ ہے کہ اس مقام پر ایثارِ حظوظِ عاجلہ کو ساقط کر دینے پر مبنی ہے۔ اس وجہ سے پہنچنے والے نقصان کو برداشت کرنے پر کوئی مستجاب نہیں جب کہ وہ شرعی مقصد میں غلغلہ نہ ڈالتا ہو۔ اور اگر وہ شرعی مقصد میں غلغلہ انداز ہو تو اسے خط کو ساقط کرنا شمار نہ کیا جاتا گا، نہ ہی وہ شرعاً محمود ہے۔ وہ شرعاً محمود اس لیے نہیں کہ حظوظ کو ساقط کرنا یا تو محض کسی حاکم کے حکم سے ہو گا یا کسی دوسرے کے حکم سے اور یا کسی دوسری چیز کے لیے ہو گا۔ اور اس کا کسی چیز کے لیے بھی نہ ہونا عیب ہے کوئی عقلمند ایسا نہیں کرتا۔ اور حاکم کے حکم سے حظوظ کو ساقط کرنا اس بات کی ضد ہے کہ وہ مقصد شرعی میں غلغلہ ہو۔ کیونکہ اس سے غلغلہ واقع

لے اور وہ مالی ایثار ہے۔

ہونا حاکم ہے حکم سے نہیں اور حجب یہ صورت نہ ہو تو وہ اس کا مخالف ہوگا۔ اور حاکم کے حکم کی مخالفت اس کی موافقت کی ضد ہوگی۔ گویا ثابت ہو گیا کہ وہ کوئی تیسری چیز ہے جو حجب ہے اور حظوظ کو ماقط کرنے کی نسبت سے گزشتہ تینوں اقسام کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

پانچویں قسم: یہ ہے کہ جالب یا دافع کو تو کوئی نقصان نہ پہنچے لیکن عادتاً وہ کسی یقینی مفسدہ کی طرف لے جائے۔ اس قسم کے لیے دو نظریے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اس طرح قصد کرنے والا ہو جیسا قصد کرنا شرعاً جائز ہو اور اس میں کسی کو نقصان پہنچانے کا قصد نہ ہو۔ اس پہلو سے یہ جائز ہے اس میں کوئی ممانعت نہیں اور دوسرا یہ کہ وہ جانتا ہو کہ اس مقصود کے عمل سے دوسرے کو لازماً نقصان پہنچے گا اور اگر وہ یہ کام نہ کرے تو نقصان نہیں پہنچے گا۔ اس پہلو سے یہ دوسرے کو نقصان پہنچانے کے قصد کا منظر ہے۔ کیونکہ وہ اس فعل میں یا تو خالص مباح کا نالہ ہوگا جس کے فعل سے نہ کسی ضروری کا مقصد متعلق ہوگا نہ حاجی کا اور نہ تکیلی کا۔ لہذا جیسے بھی وہ اس فعل کو واقع کرے، اس کے واقع کرنے میں شارع کا کوئی قصد نہ ہوگا۔ رہا کسی مامور پر کام کا فاعل اس طور پر کہ اس میں مضرت واقع ہو جب کہ اس کے فعل سے ایسے پہلو کا بھی امکان ہو جس سے تکلیف نہ پہنچے۔ اور دوسری صورت کو چھوڑ کر اس طرح وہ کام کرتا کہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچے شارع کا قصد نہیں ہو سکتا۔ ہر دو صورتوں میں مضرت کا علم ہونے کے باوجود اس فعل کا اس پہلو سے قصد کرنے میں دو باتوں میں سے ایک ضرور ہوگی۔ یا تو مامور پر کام کو پوری طرح سٹوچا نہ ہوگا۔ اور چھوٹا

لے اور یہ اس صورت میں ہے کہ وہ مامور پر کا فاعل ہو اور مؤلف کا قول داماً قصد الی نفس الاضداد (فی نفسہ دیکھ سٹپانے کا قصد) اور اس میں دو صورتوں کا احتمال ہے۔ الایہ کر یہ کہہ دیا جائے کہ دونوں صورتوں میں اضرار کا قصد اس کے خلاف ہے جو پانچویں قسم میں فرض کر لیا گیا ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے اپنے اس قول سے قبلہ نظر ان نظراً لئکہ کہ مراد صحت کر دی ہے اور جیسا کہ اس مسئلہ کا ابتداء میں اس اصل کی قسمیں بیان کی گئی ہیں جہاں مؤلف نے کہا ہے کہ الشافی لایقصد اضداداً الخ اور کبھی مؤلف کے قول داماً قصد سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ وہ قصد کا منظر ہے لہذا اس سے اس (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے یا پھر اس کا دکھ پنچانے کا قصد ہوگا اور یہ بھی ممنوع ہے۔ تو لازم آتا ہے کہ اس فعل سے اسے روک دیا گیا ہو لیکن اگر وہ اسے کرے تو زیادتی کرنے والا شمار ہوگا۔ اور مجموعی طور پر رمضان اس پر پڑ جائے گی۔ اور رمضان میں ہر واقعہ کی مناسبت سے اموال و نفوس کے مطابق غور کیا جائے گا اور اسے قاصد ہرگز شمار نہ کیا جائے گا۔ جب کہ زیادتی کے لیے اس کا قصد ثابت نہیں ہو سکا۔ اسی قاعدہ پر درمضوبہ میں نماز کا، اور مضروبہ چھری سے ذبح کا مسئلہ چلتا ہے۔ اور وہ مسائل جو ان مسائل کے ساتھ آلتے ہیں وہ اپنی اصل میں ایسے مازدون فیہ ہیں۔ جن سے دوسرے کو نقصان پہنچانا لازم آتا ہے۔ اسی بنا پر جمہور کے نزدیک عبادت درست ہے جس پر جناح نے لے لی اور اصلی عمل درست ہے اور وہ دوسرے پہلو سے عاصی ہے اور اگر وہاں کا مسئلہ ہو تو وہ ضامن ہے۔ اس کے مختلف پہلوؤں کے لحاظ سے احکام میں تضاد نہیں۔ اور جس نے اس مقام پر ضاد کی بات کی وہ یہاں بھی کرے گا۔ اسے لازم

یہ یقینہ ماثر گذشتہ، منظر کا معاملہ کیا جائے گا اگرچہ بالفعل قصد حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اس نے اپنے قول میں صراحت کر رہی ہے فانہ من ہذا الوجه مظنۃ لقصد الایراکراس اس قول و لایجد قاصد لہ البتہ میں کلام باقی رہ جاتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اس سے قصد کے منظر کا معاملہ دیکھا جائے غالباً اس کی مراد یہ ہو کہ اس سے وہ معاملہ کیا جائے جو دیت میں اور تلف کرنے والے کی ضمان میں نکلنے کے لیے سے کیا جاتا ہے۔ اب آپ پر لازم ہے کہ اس بحث کو پورا کریں۔

لے یعنی گزرے ہوئے دونوں نظریے پائے جانے کی وجہ سے، ان میں ایک تو جائز ہے جس کی عافیت نہیں اور اس کا دوسرے سے انکسار ہو جانا ممکن ہے۔

لہذا ان میں سے بعض نے یہاں قرآنی کا دعویٰ نقل کیا ہے کہ عبودیت کی صحت اور اس کی کفایت پر ثواب ملنا مستلزم نہیں اور اس بات کو محققین نے قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ قدیم و جدید سب فقہاء اس دعویٰ کے خلاف ہیں اور آپ پر محقق زہر ہے کہ اس بحث کی تحقیق کا یہ مقام نہیں۔ اس کا اصل مقام ج ۱۔ الصحتہ و البطلان کے پہلے مسئلہ میں ہے۔ وہ دیکھ لیجیے کیونکہ شاطبی اس مقام پر یہ کہہ آئے ہیں۔ صحت کا اطلاق حصول ثواب کی امید کے معنی میں ہے اور بطلان اس سے ناامید ہے۔ جیسے کوئی ریاہ وغیرہ کے طور پر نماز پڑھے جب کہ اس کی تقاضا نہیں دی جاتی اور اس پر ثواب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ فروع میں انہوں نے اس کی صراحت کر دی ہے۔

ہے کہ فقہ کے وسیع میدان میں غور و فکر کرے جس کا مضابطہ اس معنی کی طرف لٹتا ہے۔ یہ
حفظ کے اثبات کی جہت سے ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حفظ کو ساقط کرنے والے
لوگ اس قسم کے عمل کے تحت ہرگز داخل نہیں ہوتے۔

چھٹی قسم: یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے سے کبھی کبھی مفسدہ پیدا ہو۔ یہ قسم بھی اپنی اصل
اذن پر ہے۔ کیونکہ مصلحت جب غالب ہو تو ایسے نادر مفسدہ سے اس کی تنگنا زدگی
کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ حادثا کوئی ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی جو مفسدہ سے کمیر پاک ہو۔
الایہ کہ شارع نے شرع کی گزرگاہ میں صرف مصلحت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور کبھی
کبھی پیدا ہونے والے مفسدہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کائنات میں عادات کی گزرگاہ پر
نشر حیات چلتی ہیں۔ اور یہاں جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے قاصد کا قصد جب کہ وہ
اس سے کبھی کبھی پیدا ہونے والے مفسدہ کو بھی جاتا ہو۔ سوچتے قاصر اور ضرر کے وقوع
کا قصد رکھتے شمار نہ ہوگا۔ لہذا عمل اس صورت میں اپنی مشروعیت کی اصل پر مانی رہے گا۔
اس پر دلیل یہ ہے کہ ہم نے مشروعات کے ضوابط کو ایسا ہی پایا ہے۔ جیسے خون، اموال
اور زنا کے مقدمات میں شہادتوں کی بنا پر فیصلہ۔ جب کہ شہادت میں جھوٹ، دہم اور غلطی
کا امکان موجود ہے اور محدود مسافت پر نماز قصر کی اباحت، جس میں ایک خوشحال بادشاہ
کو مشقت نہ ہونے کا امکان ہے۔ اور سخت محنت والے کاموں کے باوجود حضر میں قصر کا
جائز نہ ہونا۔ اسی طرح خبر واحد پر عمل کرنا ہے۔ اور مکالیف میں جزی قیاسات جب کہ

لے جو نظر ثانی ہے اور وہ رہے کہ وہ ضرر کو جاتا ہو اور مظنر ہے کہ وہ اس کا قصد کرے، اس پہلو سے وہ ممنوع ہے
اور فعل مخالف ہے جو شارع کے قصد کے برعکس ہے۔ اور جو شریعت کے برعکس ہو وہ باطل ہے۔

۳۔ یعنی صنعت کا کام کرنے والے جب اس کے عادی ہو جاتے ہیں تو اس صنعت میں عادت سے خارج مشقت
ان کے لیے نادر ہوجاتی ہے جیسا کہ پہلے ممول پر مشقت کے متعلق گزر چکا ہے کہ اس نادر کا اعتبار نہ ہوگا۔

۴۔ یعنی جزیات میں۔ جیسا کہ مؤلف نے قیاسات میں قید لگائی ہے جیسے کہ فلاں روایت کے مطابق عمل جب کہ اس میں
خطا اور کذب وغیرہ کا احتمال ہے اور جیسے مثال کے طور پر گورکن کو پھر زہر قیاس کرنا۔ اور یہ جزی قیاس ہے جس کے

مطابق خطا کی کئی وجوہ کے احتمال کے باوجود عمل کیا جاتا ہے اور یہ وجوہ قیاسات پر اعتراضات کے عہد سے معلوم
ہو سکتی ہیں جو کہ عیسٰی سے زائد ہیں۔ اور ان دونوں صورتوں میں جزیات کو ضروری سے معید کیا ہے۔ کیونکہ فعل قیاس
دبقیہ الکل صغیر ہے

ان میں کئی پہلوؤں سے خطا اور اختلاف کا امکان ہے لیکن چونکہ یہ نادر ہیں لہذا ان کا اعتبار نہیں۔ اعتبار غالب مصلحت کا ہے۔ اور اس کتاب میں اس کے مقام پر یہی کچھ بیان ہوا ہے۔ ساتویں قسم: یہ ہے کہ کوادھر لے جائے جہاں مفسدہ کا گمان ہو۔ اس میں بھی اختلاف کا احتمال ہے۔ اس کی اصل اباحت اور اذن تو ظاہر ہے ہی جیسا کہ چھٹی قسم میں گزر چکا ہے اور ضرر اور مفسدہ کا لاحق ہونا ظنی ہے۔ تو کیا ظن کو علم کا قائم مقام قرار دے کہ دونوں مذکورہ وجوہ سے روک کیا جائے گا؟ یا ان دونوں کا تحلف جائز ہونے کی وجہ سے نہیں روکا جائے گا اگرچہ یہ مخفی نادر ہوتا ہے لیکن درج ذیل امور کی بنا پر ظن کا اعتبار ہی راجح تر ہے۔ ایک یہ کہ عملیات کے ابواب میں ظن علم کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا یہاں بھی اس کا جاری ہونا ظاہر ہے۔

دوسرا یہ کہ مد ذرائع سے متعلق منصوص علیہ اس قسم میں داخل ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔
 وَلَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ يَتَّبِعُوا اللَّهَ عِندَهُ
 بَلِّغُوا عَلَيْهِمْ (۸۰-۷۱)

جو لوگ اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دو۔ ورنہ وہ ازراہ دشمنی لاطلی کی بنا پر اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ ہمارے معبودوں کو گالی دینے سے باز آ جاؤ یا پھر ہم آپ کے معبود ربیعہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کے ساتھ بندگی اختیار کرنا اور اسی طرح اخبار حاکم کے ساتھ بندگی کرنا دین کے قطعی اصولوں میں سے ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ پہلے گزر چکا ہے۔

سہ یعنی پانچویں قسم میں۔ اور وہ دونوں وجہیں نامور رہ کام میں سوچ کی کمی اور فی نفسہ اضرار کا قصد ہے اور مکلف کا قول کجواز تخلیفھا اس قسم اور پانچویں قسم میں فرق ظاہر کرتا ہے جس کے متعلق اس قسم میں کہا گیا ہے کہ عادتاً یقینی مفسدہ کی طرف لے جاتی ہیں۔

۴۔ اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اسی کی قسم ہے لہذا اس کے پورا کرنے سے استدلال پورا نہیں ہوتا۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جسے مؤلف نے جلب مفسدہ گمان کیا ہے یہ پوری قسم اس کا ذریعہ ہے۔ اور غالباً مؤلف کی غرض یہ ہے کہ وہ جن آیات و احادیث کو اس کی جزئیات سے اس پر بطور نص لایا ہے وہ اس میں داخل ہیں۔ لہذا اس کی بقیہ جزئیات قیاساً اس پر محمول ہوں۔ تو دلیل پوری ہو جاتی ہے۔ اور اسے مؤلف کا یہ قول داخل فی ہذا القسم ظاہر کر رہا ہے۔

کو گالی دیں گے تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اور صحیح حدیث میں ہے، بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے والدین کو گالی دے۔ صحابہ کہنے لگے۔ "اے اللہ کے رسول اپنے والدین کو کوئی گالی دیتا ہے؟ آپ نے فرمایا، ہاں ایک شخص جب دوسرے کے باپ کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کے باپ کو گالی دیتا ہے۔ اور اس کی ماں کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کی ماں کو گالی دیتا ہے۔" اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم منافقوں کو قتل کر کے رکھے رہے اس لیے کہ یہ بات کفار کے اس قول کا ذریعہ بن سکتی تھی کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو قتل کرنے لگے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس بات سے منع کر دیا کہ وہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ذمہ لیں، حالانکہ صحابہ کرام کا قصد اچھا تھا، تاکہ یہود اس کلمہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگواہی کا ذریعہ نہ بنالیں۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں جو سب کی سب اپنی اصل کے حکم پر مبنی ہیں اور اس میں وہ حکم بھی مل جاتا ہے جو اس کی طرف ذریعہ ہو۔

تیسری یہ کہ وہ منہ عنہ تقاون علی الاشد والعدوان میں داخل ہیں۔ اور اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ مفسدہ اور ضرر رکالطن اس کی طرف قصد کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ گویا خارجی لوازم سے قطع نظر اصل جلب منفعت اور دفع مضرت کا جواز ہے۔ الایہ کہ جب مصلحت حیویوں کے باب سے یا تعاون کے باب سے مفسدہ کا سبب بن رہی ہو تو اس پہلو سے اس سے منع کیا گیا ہے نہ کہ اصل کے پہلو سے۔ کیونکہ سبب اپنانے والا اپنے نفس کی مصلحت کے علاوہ کوئی قصد نہیں رکھتا۔ اگر اس کو تعدی کے معنی میں رکھا جائے تو یہ اس جہت سے ہو گا کہ اس میں تقصیر کا مظاہرہ ہے اور یہ پانچویں قسم سے بہت کم رتبہ ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا کسی چیز کا منظر، اس چیز کی طرف نفس قصد کا تقاضا ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یہ اثبات حظوظ کا نظریہ ہے۔ رہا استقاط حظوظ کا نظریہ تو اس قسم میں ایسے لوگ ویسے ہی ہیں جیسے پانچویں قسم والے، بخلاف چھٹی قسم کے، کیونکہ عادتاً انسان اس سے الگ ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔

سہ اسے تیسری میں مشائخ کے سوا چھٹیوں نے بحالہ۔

سہ اذن سے یا اس کے خلاف جس طرح کہ حدیث میں نالی والے مذکورہ مسئلہ میں ہے۔ کیونکہ اس کی اصل اس کی طرف ذریعہ اختیار کرنے والے کے بغیر ممنوع ہے اور ایسے ہی ذریعہ بھی۔ بخلاف باقی مثالوں کے کہ ان کی اصل اذن ذریعہ ہے لیکن اس کا حکم وہ ہو گا جس پر مرتب ہوئی۔

آٹھویں قسم - یہ ہے کہ وہ کثیر منصفہ کی طرف لے جاتا ہو وہ عام نہ ہو اور نہ نادر ہو۔ یہ قسم غمخوار و شنبہ کا مقام ہے اور اس کی اصل کو اذن کی صحت کی اصل پر محمول کیا گیا ہے جیسے کہ امام شافعی وغیرہ کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ منصفہ کے واقع ہونے سے علم اور ظن دونوں کی نفی ہو جاتی ہے جبکہ یہاں وقوع اور عدم وقوع کے درمیان محض احتمال ہی احتمال ہے، کوئی ایسا قرینہ نہیں جس سے ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکے۔ اور منصفہ اور ضرر کے لئے قصد کا احتمال، نفس قصد کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، نہ ہی وہ اس کا مقتضی ہے۔ جس کی وجہ اس کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے متعلق غفلت وغیرہ جیسے عوارض کا وجود ہے۔

تیسری بھی صحیح نہیں کہ یہاں جالب یا واقع کو تا حد یا مقصّر شمار کیا جائے جیسا کہ علم اور ظن میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے دونوں کی طرف قصد پر محمول کرنا اس لئے بہتر نہیں کہ اسے ان دونوں میں سے ایک کے عدم قصد پر محمول کیا جائے۔ اور جب یہ صورت ہو تو ما ذن فی سبب اختیار کرنا زیادہ قوی ہے الّا یہ کہ امام مالک نے کثرت قصد واقع ہونے کی بنا پر اس کا سد ذرائع میں اعتبار کیا ہے۔ یہ اس لئے کہ قصد فی نفسہ کسی ضابطہ نہیں لایا جاسکتا۔ کیونکہ وہ باطنی امر ہے۔ لیکن یہ اس کے لئے کھلا میدان ہے اور اس کا وقوع بکثرت پایا جاتا ہے۔ یا وہ اس کا مظننہ ہے۔ تو جسے مظننہ میں تخلف درست ہونے کے باوجود اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح کثرت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے اور اس کی اصل وہ حدیث ہے جس میں زید بن ارقم کی اُمّ ولدہ کا ذکر ہے۔

لہٰذا یعنی منصفہ کی طرف۔ جیسے مثال کے طور پر معصیت اگرچہ اس سے کسی کو نقصان نہ ہو اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچے۔ لہٰذا جس چیز پر آٹھویں قسم مبنی ہے اس میں اس سے بھی زیادہ فحاشی ہے اور وہ بکثرت واقع ہوتا ہے۔ اور کبھی اس قسم میں کثرت کے مظننہ کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ بالفصل کثرت معلوم نہ ہوتی ہو۔

لہٰذا یعنی ساتویں قسم میں اور مؤلف کا قول لا شدا مجال القصد (کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے یا تلاش کردہ علت غیر واضح ہے جو پہلی دو دلیلوں کی مدافعت نہیں کرتی کیونکہ وہ احتمال کے علم یا ظن تک نہ پہنچنے میں رکاوٹ نہیں بنتی۔

لہٰذا یہ ام یونس کی حدیث ہے۔ ام یونس نے کہا کہ اس کا کیا معنی ہے کہ اس نے زید کی ام ولد کو جو اس کی لونڈی تھی، آٹھ سو درم ادھار پر بچا اور ساتھ ہی یہ شرط کی کہ خریدار اس کے بغیر اسے کسی کے پاس نہ بیچے گا۔ پھر مقررہ مدت سے پہلے چھ سو درم میں خرید لیا۔ پھر حضرت عائشہؓ نے فتویٰ پرچا حضرت عائشہؓ نے کہا جو تولے بیچا تو بڑا کیا۔ یعنی یہ شرط

نگاہ کی خریدار اس کے علاوہ کسی کے پاس نہ بیچے گا اور یہ شرط عقیدت کے خلاف ہے۔ اور جو تولے خریدتا تو وہ بھی بڑا کیا۔ اور حضرت عائشہؓ نے اس کام پر اسے خوب ڈانٹا۔ یعنی کثیر۔ جو کہ اس بیع کے قصد میں کثیر یعنی آٹھ سو کے بجائے تین چھ (بقیہ صفحہ)

علاوہ ازیں کبھی کبھی نہ ہونے کے باوجود علت کی وجہ سے حکم مشروع ہو جاتا ہے۔ جیسے شراب کی حد جو نماز کے لئے مشروع ہے اور اس میں زجر و توہین زیادہ تو ہے غالب نہیں۔ تو ہم حکم میں کثرت کا اعتبار کریں گے اس لئے کہ وہ اصل کے خلاف پر ہے۔ اصل تو انسان کا اس فعل سے دوسروں کو نقصان اور دکھ پہنچانے سے بچنا ہے۔ جیسے کہ ہمارے مسئلہ میں اصل اذن ہے۔ تو وہاں یہ زجر کی حکمت کی وجہ سے اصل سے نکل گیا اور یہاں اباحت کی وجہ سے اصل سے نکل گیا جو کہ ممنوع کاموں کے لئے سب ذریعہ کی حکمت ہے۔

علاوہ ازیں یہ قسم مفسدہ کے بکثرت واقع ہونے کے لحاظ سے اس سے پہلی قسم میں مشترک ہے تو جیسے وہاں منع میں اس کا اعتبار کیا جائے گا ویسے ہی یہاں بھی اس کا اعتبار ہوگا۔

علاوہ ازیں اس قسم کے بارے میں بہت سی نصوص وارد ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چیزوں کو ملا کر کھانے سے منع کیا ہے اور تین اوقات کے بعد نیند پینے سے، اور ان برتنوں میں نیند بنانے سے بھی جن میں نیند کے شراب بن جانے کے متعلق کچھ نہ جانتا ہو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ

(بقیہ حاشیہ) اس کی ادائیگی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اور نوٹھی کو درمیان میں لانا حلیہ ہے اور مدت کے مقابلہ میں دو سو کا فرق ہے گویا یہ گیس ہے جن کا قصد کیا گیا لیکن یہ غالب نہیں مؤلف کی یہی غرض ہے لیکن یہ ان لوگوں کے زمانہ کے مطابق ہے۔ رہی آج کی بات تو آج یہ تصدیق یقیناً غالب ہے۔

لہ کبھی اسے تسلیم نہیں کیا جاتا۔

یہ محض لفظ کثرت سے اس کی تعبیر میں اشتراک کا حکم میں اشتراک کے سلسلہ میں کچھ ناٹھ نہیں دیتا جب کہ یہ فرق ثابت ہو چکا کہ یہ محض احتمال ہے۔ رہا وہ مسئلہ تو اس میں حضرت ائمہ مفسدہ حاصل ہونے کا ظن ہے۔ لہذا یہ استدلال میں مغالطہ کا شیعہ پیدا کرتا ہے۔

۳۱۱ حضرت جابر سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور شکر کو ملا کر اور خشک اور تر کھجور کو ملا کر نیند بنانے سے منع کیا ہے۔ اسے زہدی کے سوا اجاعت نے روایت کیا۔ (نیل الاوطار ج ۹)

۳۱۲ دیکھا جائے کہ مؤلف نے اسے غالب نہیں کہا بلکہ کثیر بنا دیا ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ نشوں کا مفسدہ کی طرف لے جانا کثیر نہیں بلکہ غالب ہے بالخصوص گرم ممالک میں۔ بلکہ اس میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ دو نوع المفسدۃ اراک کے بعد کا مؤلف کا کلام جماعت کے سلسلہ میں ہے۔

مسلم نے یہ وضاحت فرمادی کہ آپ نے بعض چیزوں سے صرف اس لئے روکا ہے کہ انہیں ذبیحہ نہ بنا لیا جائے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا، اگر میں ان باتوں میں رخصت دے دوں تو خطرہ ہے کہ تم وہی کچھ بنائے لو گے۔ یعنی لوگ اس طرح کی مباح حد پر نہیں ٹھہرتے۔ اور ان امور میں مفسدہ کا وقوع عادت کے مطابق غالب نہیں اگرچہ کثیر ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجنبی عورت سے خلوت کو حرام، قرار دیا اور یہ بھی کہ کوئی عورت بغیر محرم کے ساتھ سفر کرے۔ نیز آپ نے قبروں پر مساجد بنانے سے، ان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے سے اور نکاح میں اپنی بیوی کی لہ نسانی روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دفعہ عبدالقیس کو، جب وہ آپ کے پاس گئے تو بنے اور چربیں اور روغنی اور لاکھ لگائے ہوئے برتنوں (میں مینڈ بنانے) سے منع کیا اور فرمایا: اپنے شکرے میں نمیدر بناؤ اور اس پر ڈاٹ لگا دو اور پیو اس سے میٹھا میٹھا، کسی نے کہا: "اے اللہ کے رسول مجھے اس کی اجازت لیجئے۔ آپ نے فرمایا: اس وقت تو اسے ایسا کر لے گا" اور آپ اپنے ہاتھ کے اشارے سے اسے (یعنی تیزی اور شدت) کو بیان کر رہے تھے۔ (ذیل الا وکار ج ۹)

۱۷ جو مثالیں مؤلف نے دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض تو مفسدہ کے حصول میں طبعی عادت کے مطابق یقینی ہیں۔ جیسے جمع کے مسئلہ میں قطع رحم اور بعض مظنون ہیں جیسے عورت کا بغیر محرم کے ساتھ سفر کرنا اور یہی اجنبی عورت سے خلوت۔ اور مفسدہ میں خصوصاً زنا ہی لازم نہیں بلکہ ہر چیز کافی ہے جو اس کے مقدمات میں سے حرام ہے اور وہ چونکہ اکثر لوگوں میں مظنون ہے لہذا یہ دروازہ بند کر دیا گیا۔ اور جیسے بیع اور قرض حسنہ۔ اس میں مفسدہ غالب ہے اور اس کی مثال مقروض کا تحفہ دینا ہے۔ باقی امور میں آپ خود غور کر لیجئے۔ احرام باندھنے والے کے لئے خوشبو کو بھی ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور غالب یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے حج کے خراب کرنے میں یا کیلا سبب نہیں بنتا۔

۱۸ احمد نے روایت کیا کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ کسی عورت سے خلوت نہ کرے جب تک کہ اس عورت کا کوئی فریب واقع نہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں کا تمسیر شیطان ہوتا ہے۔ نیز یہ روایت بھی ہے۔ کوئی مرد ایسی عورت سے خلوت نہ کرے جو اس مرد کے لئے حلال نہ ہو مگر ان کا تمسیر شیطان ہوتا ہے۔ الایکہ وہ محرم ہو" (ذیل الا وکار ج ۹) اور شیخین نے روایت کیا کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہ کرے مگر جب اس عورت کا محرم اس کے ساتھ ہر اور عورت سفر نہ کرے مگر جب اس کا محرم اس کے ساتھ ہو" (ذیل الا وکار ج ۵)۔

۱۹ مسلم نے روایت کیا کہ: "قبروں پر نہ بیٹھو۔ نہ ان پر نماز پڑھو، نہ ان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو"۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور انہیں مساجد بنانے

ہم پوچھی یا خالہ کو جمع کرنے سے منع کیا اور فرمایا: اگر تم ایسا کرو گے تو تم نے ارحام کو قطع کیا اور چار بیویوں سے زیادہ سے نکاح کو حرام قرار دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اس طرح تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

اور عدت والی عورت کی منگنی اور اس کے نکاح کی حرمت کی صراحت کر دی۔ اور عدت کے دوران عورت کو خوشبو لگانے اور زینت کو حرام کیا کیونکہ یہ سب نکاح پر ابھارنے والی چیزیں ہیں۔ اسی طرح احرام باندھنے والے کے لئے خوشبو اور عقد نکاح کو حرام کیا۔ اور بیع اور قرضہ سے قرونی سے ہدیہ لینے سے اور قاتل کے وارث ہونے سے منع کیا۔ اور رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنے سے بھی منع کیا۔ اور عید الفطر کے دن روزہ رکھنا حرام کیا۔ اور روزہ کھولنے میں جلدی اور سحری کھانے میں تاخیر کی ترغیب دی۔ یہ ایسے ہی دوسرے امور ہیں جو ذریعہ ہیں۔ اور اضرار اور مفسدہ کے قصد میں ان امور میں کثرت ہے۔ نہ یہ غالب ہیں اور نہ اکثر الوقوع ہیں۔ اور شریعت اعتبار کے ساتھ قبول کرنے پر اور جس راہ پر پڑنے سے مفسدہ کا گمان ہو اس سے بچنے پر مبنی ہے۔ توجیب مجملاً اور تفصیلاً یہ معلوم ہو گیا۔ تو ایسی باتوں پر عمل شریعت میں بدعت نہیں بلکہ وہ شریعت کے اصول ہیں سے۔ ایک اصل ہے جو کسی تکمیل کرنے والے امر کی طرف راجع ہوتی ہے خواہ یہ تکمیل کسی ضروری کی ہو یا حاجی کی یا تحسینی کی۔ غالباً مؤلف اسے انشاء اللہ کتاب الاجتہاد میں بیان کریں گے۔

چھٹا مسئلہ

ہر شخص خود اپنے مصالح کا مکلف بنایا گیا ہے لہذا اس کے مصالح کے قیام کی ذمہ داری کسی

(بقیہ حاشیہ) واو اور چراغ جلائے واو پر بدعت کی ہے۔ اھنیل الاوطار (ج ۶)۔

لہ اسے ابن عدی نے روایت کیا۔ اور ابن حبان نے یہ جملہ روایت کیا اور اس میں خطاب طبقہ اناث کے لئے بنایا (نیل الاوطار)

بلکہ کبھی کوئی چیز اپنے مقابل کی چیز سے واقع ہونے میں زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن وہ اس چیز تک نہیں پہنچ سکتی کہ وہ غالب ہو جائے جس کے مقابل پر نادر ہے۔

دوسرے پر نہیں جبکہ وہ اس کا اختیار بھی رکھتا ہو۔ اور اس پر دلیل کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ۔ مصالح یا دینی اخروی ہوں گے یا دنیوی۔ دینی میں تو کوئی راہ ہی نہیں کہ ان میں کوئی دوسرا اس کا قائم مقام بن سکے جیسا کہ پہلے گورچکا ہے۔ لہذا یہ پہلو تو یہاں زیر بحث ہی نہیں کیونکہ ان امور میں کوئی دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتا۔ یہاں غور و فکر تو دنیوی مصالح میں ہے جن میں نیابت درست ہوتی ہے۔ پھر جب ہم یہ طے کر چکے ہیں کہ وہ اس کا مکلف ہے تو وہ اس پر متعین ہوگئی یعنی عین بن گئی، اور جب اس پر متعین ہوگئی تو اس تعین کے حکم سے دوسرے سے تکلیف ساقط ہوگئی۔ اور اصل کے لحاظ سے وہ دوسرا اس کا مکلف نہ رہا۔

دوسری وجہ۔ یہ ہے کہ اگر دوسرا بھی اس کا مکلف ہوتا تو وہ اس مکلف پر متعین (عین) نہ ہوتی، نہ ہی اس سے یقینی طور پر مطلوب ہوتی کیونکہ مقصود تو مصلحت کا حصول اور مفسدہ کا دفعیہ ہے۔ اور تکلیف کا حکم تو دوسرے پر لگ گیا۔ تو لازم آیا کہ پہلا اس کا مکلف نہ رہے۔ اور ہم اسے عین تکلیف کا مکلف قرار دے چکے ہیں۔ تو یہ خلف ہوا صحیح نہیں۔

تیسری وجہ۔ یہ ہے کہ اگر دوسرا اس کا مکلف ہوگا تو یادہ عین کا مکلف ہوگا یا کفایہ کا اور یہ کسی صورت میں بھی درست نہیں خواہ وہ عین ہو جیسا کہ پہلے گورچکا اور خواہ وہ کفایہ ہو۔ بالفرض وہ تکلیف مکلف پر عین ہے کفایہ نہیں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حالت میں اس پر عین واجب بھی ہو اور غیر واجب بھی اور یہ محال ہے۔

الآیہ کہ کوئی مجبوری لاحق ہو۔ اس صورت میں اس سے ان مصالح یا ان میں سے بعض مصالح کی تکلیف ساقط ہو جائے گی بشرطیکہ وہ ان مصالح کے لئے مجبور بھی ہو۔ تو دوسرے پر ان مصالح کو قائم کرنا واجب ہوگا۔ اسی لئے زکوٰۃ، صدقہ، قرض، تعاون، مردوں کا کفن و دفن، بچوں اور دیوانوں کی گزران اور ان کے مصالح کی نگہداشت مشروع کئے گئے ہیں۔ اور اس طرح کے

۱۰ ان تلحقہ ضرورتہ فانہ

۱۱ مؤلف اس سے استثنا اپنے اس قول میں ذکر کرے گا۔

عند ذلک (مگر یہ کہ اسے کوئی مجبوری لاحق ہو تو ایسی صورت میں...) اور فی الحقیقت اس قید کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ بغیر اختیار کے تو اپنی مصلحت کی کوئی بھی تکلیف پائے ثبوت کو میں پہنچتی۔ لہذا تکلیف کے ضمن میں اس پر یہ امر اڑا دیا جائے ہے۔ کیونکہ اختیار تو تکلیف کی شرطوں میں سے ایک ہے۔

۱۲ اصلي فرض کے ساتھ۔

دوسرے مصالغ جی کی اسے ضرورت ہوتی ہے مگر وہ نہ مصالغ کے حصول کی قدرت رکھتا ہے اور مفاد کے دفعیہ کی۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے مصالغ کا مکلف نہیں بنایا گیا اس کے مصالغ کے قیام کی ذمہ داری دوسرے پر ہے۔ وہ بھی اس طرح کہ اس دوسرے کو نقصان نہ ہو۔ غلام کے مفادات اپنے آقا کے مصالغ سے جب الگ ہوں تو آقا سے غلام کے مصالغ کے قیام کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اور بیوی کو شارع نے قیدی کی طرح خاوند کا زیر دست بنایا ہے۔ کیونکہ جب وہ فائدہ اٹھانے کے پہلو سے اس کے باطنی منافع کا مالک ہو ہے اور وہ عورت قیام کے پہلو سے اس کی اولاد اور اس کے گھر پر غالب ہے تو وہ خاوند اس عورت کی گزران کا مکلف ہوگا۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

الْوَجَّالُ قَوْلًا مِّنْ عَمَلِي الْبِنَاءِ سَتِ دَعْوَىٰ ۲۶۳
مرد عورتوں کی گزران کے مکلف ہیں۔

ساتواں مسئلہ

جو شخص دوسرے کے مصالغ کا مکلف ہو تو وہ اس کے ساتھ اپنے مصالغ کے قیام پر بھی قادر ہو گا یا نہ ہوگا۔ مصالغ سے میری مراد ذمیوی مصالغ ہیں جن کا وہ محتاج ہے۔ پھر اگر وہ بغیر مشقت کے اس پر قادر ہو تو کسی دوسرے پر اس کے قیام کی ذمہ داری نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جب وہ سب باتوں پر قادر ہے اور اسی لئے اس پر تکلیف واقع ہوتی ہے اور اس تکلیف کے مطلوبہ مصالغ اس تکلیف کی جہت سے حاصل ہو رہے ہیں تو انہیں کسی دوسری جہت

لے مولف کا مفروضہ یہ ہے کہ غیر اس چیز کا کفایہ مکلف ہے۔ جیسے وہ شخص خود اپنے لئے بھی کفایہ ہی مکلف ہو لایم قرار دیتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک ہی چیز ایک شخص کے لئے تو صرف کفایہ ہو اور دوسرے کے لئے وہ چیز کفایہ بھی ہو اور عین بھی ہو۔

لے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم میں داخل ہوتا ہے۔

وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
اور اس لئے کہ مرد اپنے اموال سے تو عورتوں پر خرچ کرتے ہیں۔
یہ مہر کے علاوہ بیوی کے اخراجات ہیں جیسا کہ دو تفسیروں میں سے ایک یہی ہے اس لئے جس مرد بیوی کے اخراجات برداشت کر کے تو اس سے زجر پر قیام کی صفت زائل ہر جاتی ہے اس صورت میں عورت کا حق ہے کہ وہ حاکم سے طلاق کا مطالبہ کرے جیسا کہ امام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے۔

سے طلب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تو حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنے کی طلب ہوئی اور یہ محال ہے۔ نیز جو کچھ اس سے پہلے والے مسئلہ میں گزر چکا ہے وہ یہاں بھی جاری ہے۔ اور اس کی مثال آقا، خاوند اور والدین جن کی نسبت لونڈی یا غلام، بیوی اور اولاد سے ہے۔ کیونکہ اگر وہ اپنے مصالح کے قیام اور ان لوگوں کے مصالح جو اس کے زیر حکم ہیں، کے قیام پر قادر ہے تو کسی دوسرے کو ان کے قیام کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ وہ دوسرے کے مصالح قائم رکھنے پر قادر نہیں تو اس سے اس کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اب اس ضرر میں غور کرنا باقی رہ جاتا ہے جو زوج اور غلام اور لونڈی کو ہوگا۔ تو اس معاملہ میں دوسرے پہلو سے غور کیا جائے گا جو اس بیان کو مجروح نہ کرے۔

اور اگر وہ اس پر کسی صورت قادر نہیں۔ یا وہ قادر تو ہے مگر ایسی مشقت کے ساتھ جو تکلیف کو ساقط کرنے میں قابل اعتبار ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دوسرے کی جہت سے یہ متعلقہ مصالح خاصہ ہوں دوسرے یہ کہ وہ عام ہوں۔

اگر وہ مصالح خاصہ ہیں تو ساقط ہو جائیں گے اور ان کے اپنے مصالح ہی مقدم ہوں گے، کیونکہ شرط اس کا اپنا حق دوسروں پر مقدم ہے جیسا کہ پانچویں مسئلہ کی چوتھی قسم میں گزر چکا ہے اور انہیں قائم رکھنے میں یہاں بھی وہی معنی جاری ہیں۔ الایہ کہ وہ اپنے حظ کو ساقط کر دے۔ تو یہ دوسری نظر ہے جو پہلے واضح ہو چکی ہے۔

اور اگر یہ مصلحت عام ہو تو جن لوگوں سے یہ مصلحت متعلق ہے ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس شخص کے مصالح قائم کریں۔ وہ اس طرح کہ اس سے نہ تو ان کے اپنے مصالح کی اصل میں خلل واقع ہو اور نہ ہی انہیں کسی ایسے مفسدہ میں ڈال دے جو اس مصلحت کے مساوی ہو یا اس سے بڑھ کر ہو۔ اور یہ اس طرح ہوگا کہ مکلف سے کہا جائے کہ تیرے لئے یا تو تیرے اپنے خاص اعدو دوسروں کو عام مصالح کا قیام ضروری ہے۔ یا صرف ان مصالح کا جو تجھ سے خاص

لہ یعنی تینوں دلیلوں سے۔ جیسے کہ یہ دلیل پہلے مقدمہ میں کافی تردیدی کے ساتھ اس مسئلہ میں بھی جاری ہے۔ لہذا کہا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے مصالح پر قادر ہو اور اس وجہ سے اس پر تکلیف واقع ہو لا۔

یعنی جیسے اے خرچ کی تنگی کی وجہ سے بیوی سے جدا ہونے کا حکم دیا جائے گا اور غلام کے بارے میں بھی اس کا حکم جاری ہوگا۔

ہیں یا صرف ان مصالغ کا دوسروں کے عام ہیں۔ ان میں سے پہلی صورت درست نہیں کیونکہ ہم اسے تکلیف مالا یطاق قرار دے چکے ہیں یا وہ قسم جس میں مشقت کی بنا پر تکلیف ساقط ہو جاتی ہے لہذا وہ اصل کے لحاظ سے ایک ساتھ دونوں کا مکلف نہیں۔ اور دوسری صورت بھی صحیح نہیں کیونکہ مصالغ عامہ مصالغ خاصہ پر مقدم ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے الّا یہ کہ جب مکلف پر فی نفسہ کوئی مفسدہ واقع ہو۔ اس صورت میں مصالغ خاصہ کا ہی مکلف ہوگا جس کی بنیاد اس مسئلہ میں تنازع ہے۔ اور یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ اس کے مصالغ خاصہ کو دوسرے قائم کریں۔ لہذا یہ ان پر واجب ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ بغیر ضرورت کے مصلحت خاصہ باطلاق مصلحت عامہ پر مقدم ہو۔ اور یہ بات گزشتہ دلائل کی رو سے باطل ہے۔ اور جب اس کے مصالغ خاصہ کا قیام دوسروں پر واجب ہو جائے تو اس مکلف پر صرف مصلحت عامہ کا قیام متعین ہو گیا یعنی اس کے لئے فرض عین ہو گیا، اور یہ مفروضہ اقسام کی تیسری قسم ہے۔

فصل

www.KitaboSunnat.com

جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ تیسری قسم اس شخص کے لئے متعین ہے جسے دوسروں کے مصالغ کے قیام کا مکلف بنایا گیا ہے۔ لوگوں کے اس مکلف کے مصالغ کے قیام میں شرط یہ ہے کہ اس سے نہ تو ان کے مصالغ میں خلل واقع ہو اور نہ ہی اسے کوئی نقصان پہنچے۔

اور سلف مصالغ کے زمانہ میں یہ تعین ہو گیا تھا۔ کیونکہ شریعت نے اموال میں ایک حصہ کو مسلمانوں کے مصالغ کے لئے ذخیرہ بنایا ہے جس میں کسی شخص کا کسی معین جہت سے کوئی حق نہیں ہوتا۔ وہ صرف مصالغ عامہ کے لئے ہے جیسی بھی صورت حال ہو۔ اور وہ بیت المال

لے یعنی جیسا کہ اس کی مثال ڈھال کے مسئلہ میں گزر چکی ہے۔ اگرچہ وہاں اس کا موضوع یہ ہے کہ وہ چیزیں جہی ہیں دوسرا شخص مصلحت قائم نہیں رکھ سکتا۔

لہ یعنی در نہ مؤلف نقل کرتا کہ وہ صحیح نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مصلحت خاصہ کو مقدم کر رہا ہے۔ اگر مصلحت عامہ کے قیام میں اس پر کوئی مفسدہ داخل نہ ہو، تو اس مذکورہ قید کے بغیر باطلاق عامہ پر خاصہ کا مقدم ہونا لازم آیا۔ اور یہ باطل ہے۔

تھ جو کہ تجارتی مال کے پاس پہنچ کر سودا گن سے نہی اور کاریگر پر ضمان پڑنے پر اتفاق اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

کا مال سے۔ لہذا صرف اس پہلو سے اس مکلف کے مصالح کو قائم رکھنے کا بند و بست کیا جائے گا۔ پھر اس بیت المال سے وہ اوقات بھی جاملتے ہیں جو ایسی ہی وجہ کی طرح دوسری وجہ کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ اس طرح طرفین میں سے کسی کو نقصان نہیں پہنچتا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صورت ہو تو اس طرح کھڑا ہونے والے کے لئے بھی نقصان ہے اور کھڑا کرنے والوں کے لئے بھی۔

کھڑا ہونے والے کی مضرت یہ ہے جو اسے کھڑا کرنے والوں کی طرف سے احسان جتلانے کی وجہ سے پہنچے گی جبکہ وہ چند خاص مصالح کی تعیین کریں گے۔ اور احسان جتلانا ایسی چیز ہے جسے محاسن عادات کے خورگراہل عقل کبھی تسلیم نہیں کرتے۔ شارع نے بھی اس مفہوم کا بہت سے مقامات پر اعتبار کیا ہے۔ اسی لئے علماء نے سبہ کی صحت اور انعقاد میں (موسو) ایہ کی طرف سے قبول کرنے کی شرط رکھی ہے اور ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ جس شخص کے پاس طہارت کے لئے پانی نہ ہو اور اسے پانی سبہ کیا جائے تو اس کا قبول کرنا اسے لازم نہیں اور اس کے لئے عقیقہ جائز ہے۔ ایسے ہی دوسری صورتیں بھی ہیں۔ اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:-

مِاٰیٰہِہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَبْطَلُوْا
مَدَدَ قَلْبِکُمْ بِالْمَعْنٰی وَالْاَذٰی (۱۲/۶۴)

گویا احسان جتلانا ان چیزوں سے ہے جو صدقہ کے اجر کو باطل کر دیتی ہیں۔ اور یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ احسان جتلانے سے صدقہ لینے والے کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اور وجوہات بھی اس باب سے فرض کی جائے گی اس میں یہ مفہوم موجود ہو گا۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ ان معین مصالح کو قبول کرتے وقت پیش آنے والے ظنون اور لائق ہونے والی بدگمانیاں ہیں۔ اسی لئے قاضی اور باقی تمام حکام کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی جھگڑے کا فیصلہ کرتے وقت یا اس کے صلہ میں مدعی اور مدعا علیہ سے یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے اجرت وصول کرے۔ نیز حاکموں کو لوگوں کے ہدایا قبول کرنے کی مخالفت ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیانت کی ایک قسم بتایا ہے جو کہ بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک ہے۔

رہی دافع کی مضرت جو تعیین کے وقت وظائف کے قیام کی تکلیف کے پہلو سے

ہے۔ تو ایسی ضروریات کسی وقت کچھ ہوتی ہیں اور دوسرے وقت کچھ کسی حال میں کچھ اور دوسرے میں کچھ اور کسی شخص کی کچھ اور دوسرے کی کچھ اور اس بارے میں کوئی ضابطہ نہیں جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ اور اس لئے بھی کہ برداشت کرنے کی نسبت سے مصالح کے قیام کی خاطر چیز یہ کو لازم بنایا جائے جس کو عام لوگوں اور اموال پر عائد کرنے کے سلسلہ میں کوئی مشروع اصل نہیں ہے یہی وہ چیز ہے جس میں مصلحت کی اصل کے خلاف ایسی باتیں آلتی ہیں جن کا مکلف اپنی اقامت کے لئے طالب ہوتا ہے۔ مصلحت کے قیام میں جب یہ ترتیب انتہائی چہیت کی طرف میلان کا ذریعہ بن جائے تو حق کو باطل اور باطل کو حق بنانے کا سبب بن جاتی ہے۔ اور یہ چیز مصلحت کی ضد ہے۔ پہلی وجہ کی نفی کرتے ہوئے قرآن میں آیا ہے:-

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ (۲۶) میں اس کام کے لئے تم سے اجر کا سوال نہیں کرتا
فَلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ
ان اجیری اذ لکی لکشی (۳۷/۴۵) تو وہ تمہارا ہی ہے۔ میرا اجر تو اللہ کے ذمے ہے
فَلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ (۳۸/۸۶) آپ کہہ دیجئے کہ میں اس کام کے لئے تم سے
اجر کا سوال نہیں کرتا۔

اور باقی جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ اور دوسری وجہ وہ علت ہے جو علمائے اجتماعی طور پر خصمیں سے اجرت وصول کرنے کی ممانعت سے اخذ کی ہے۔ اور یہ سب کچھ نہایت واضح ہے واللہ اعلم۔

فصل

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ وہ شخص جب مصلحت عامہ قائم کرے تو اسے ایسا

لہ اور وہ میلان کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مؤلف کی بحث میں اس سے پہلے ایک دوسری وجہ علت بھی گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ جب ظنون اور بدگمانیاں لاحق ہونے لگیں تو اس میں کھڑا ہونے والے اور کھڑا کرنے والوں دونوں پر ایک ساتھ ضرر ہے۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ فقط اس ذریعہ کے اس کی علت ہونے پر اجماع ہے۔ جیسا کہ مؤلف کے کلام سے واضح ہے۔ اور پہلا اس اجماع کا تقاضا نہیں کرتا، الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس کا اس میں ظم کر دینا اجماع کی سند کو مضبوط بناتا ہے۔

ذنیوی ضرر یا مفسدہ لاحق ہو تو دوسروں کا اس کے مصلح قائم کرنا درست ہے۔
 اور اگر اسے ایسا ذنیوی مفسدہ لاحق ہو جسے دوسرے درست نہ رکھ سکیں تو یہ ڈھال والا
 یا اسی جیسا مسئلہ بن جاتا ہے، لہذا اس میں اختلاف واقع ہوا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔
 لیکن قاعدہ تکلیف مالا یطاق اس بات پر دلیل ہے کہ اس شخص کو ایسی تکلیف نہ دی جائے
 جبکہ مصلحت خاصہ پر مصلحت عامہ کی تقدیم کا قاعدہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسے مکلف
 بنایا جائے۔ گویا یہ دونوں قاعدے ہر دو اطراف سے اس مکلف پر آوارہ ہوتے ہیں جبکہ
 ان میں تناقض بھی نہیں لہذا یہ مسئلہ اختلافی بن گیا۔

اگر اس قسم کے مسائل میں حظوظ کو ساقط کرنا فرض قرار دیا جائے تو مصلحت عامہ کی جانب
 راجح ہو جاتی ہے اور اس پر دو امور دلالت کرتے ہیں۔ پہلا تو ایثار کا قاعدہ ہے جس کا ذکر پہلے
 ہو چکا۔ گویا ایسے مسائل ایثار کے حکم میں آئیں گے اور دوسرا حضرت ابو طلحہؓ کا وہ قصہ ہے
 جو بانٹھوں کے متعلق وارد ہے۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
 سامنے اپنے آپ کو ڈھال بنایا اور کہا: میرا سینہ آپ کے سینہ کے آگے ہے۔ اور آپ کا
 بچاؤ کرتے رہے حتیٰ کہ ان کا ہاتھ شل ہو گیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو
 ناپسند نہیں فرمایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ایثار دوسروں کی خاطر یہ تھا کہ

لہ اور ظاہر ہے کہ یہ اسی موضوع سے متعلق ہے اور یہ مصلحت خاصہ کے مقابلہ میں مصلحت عامہ ہے کیونکہ
 حضرت ابو طلحہؓ کی زندگی صرف ایک شخص کی زندگی تھی جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی پوری امت کی زندگی ہے۔
 لہٰذا غور فرمائیے اس سلسلہ میں کیا کہا گیا ہے؟ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ موضوع سے متعلق ہے اور جو کچھ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق رکھتا ہے وہ مدینہ والوں کے لئے عام کے مقابلہ میں خاص تھا؟ جب یہ کہہ دیا گیا
 تو یہ اس کی نفی کر دیتا ہے جو کچھ حضرت ابو طلحہ کے قصہ میں پہلے گزر چکا ہے۔ مؤلف تو ان دونوں قصوں میں اعتبار کے
 اختلاف کے ساتھ متوجہ ہوئے ہیں۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایثار کو مدینہ والوں کے لئے حقیقۃً
 موضوع سے متعلق بنایا اور وہ عام کے مقابلہ میں خاص تھا۔ اور حضرت ابو طلحہ کے ایثار کو عام کے لئے خاص اس
 اعتبار سے بنایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مدینہ اور دین والوں کی مصلحت تھی۔ اب آپ پر لازم ہے کہ
 سب باتوں پر نظر رکھیں۔

آپ میدان جنگ میں دوسرے لوگوں سے زیادہ دشمن کے قریب ہوتے تھے حتیٰ کہ لوگ بچنے کی خاطر آپ کی آڑ لیتے تھے۔ اور ایسا ایثار تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ بڑی بڑی مشقتوں کو برداشت کرنے کی طاقت دوسروں سے زیادہ ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خود میدان جنگ میں آگے ہونے سے مصلحت عامہ خوب واضح ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے ڈھال کی طرح تھے اور حضرت ابو طلحہؓ کے قصہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ اپنی جان پیش کر کے ایک ایسے شخص کو بچا رہے تھے جن کی بقاء سے دین اور اہل دین کے مصالح عامہ وابستہ تھے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تھے جن کے نہ ہونے سے دین اور اہل دین کے لئے مفسدہ عام ہو جاتا۔ ابو الجحس نوری بھی اسی جانب مائل ہوئے جبکہ وہ سیانہ کے پاس آئے اور کہا ” میں تمہاری ایک ساعت کی زندگی کو اپنے ساتھیوں پر ترجیح دیتا ہوں“ اور یہ مشہور قصہ ہے۔

اور اگر یہ مصالح اخروی ہوں جیسے لازمی عین عبادات یا لازمی نواہی جن سے بچنا عین واجب ہے تو اب جو شخص اس مصلحت کے قیام میں داخل ہو گا اس کے لئے دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کام کا اس کے دینی واجبات و نواہی میں مخل ہونا یقینی ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر خلل ڈالے تو اس میں داخل ہونے کی اسے کوئی گنجائش نہیں جبکہ یہ خلل غیر معمولی قسم کا ہو۔ کیونکہ دینی مصالح، دیوی مصالح پر علی الاطلاق مقدم ہیں۔ اور میرے خیال میں یہ قسم واقع نہیں ہوتی کیونکہ حرج اور تکلیف بالایطاق مرفوع ہیں۔ اور عادات ہیں اس قسم کی مزاحمت واقع نہیں ہوتی۔

اور اگر خلل تو نہ ڈالے مگر ایسا نقص آجائے جو کمال کے خلاف ہوتا ہے تو یہ کام مندوبات کی جہت سے ہو گا اور مندوبات واجبات سے متعارض نہیں ہوتے۔ جیسے کہ اس عام شغل میں خیالات جو دل میں آتے ہیں اور اس سے معارض ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ ان کے بارے میں اپنے دل سے فیصلہ کرتا اور علیہ السلام کے حکم سے ان میں دیکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق ایسی ہی بات منقول ہے جبکہ وہ نماز ادا کر رہے تھے اور

لہے گویا اس کا اس میں شغل ہونا اور سچا یہاں تک کہ اس کی رائے پر اگندہ ہو جائے اور وہ نماز میں ہو اور اس کے اختیار سے نہ ہو بلکہ مصلحت عامہ کی فکر اس پر غالب آجائے۔ ماں کی حالت کے بارے میں یہی بات حدیث میں ملتی جو لاگاہ ہے حتیٰ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں خفیف کا حکم دے دیا۔

شکر کی تیاری کا خیال آیا تھا۔ اور اسی طرح کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔
 اِنِّیْ لَا اَسْمَعُ بِکَآءِ الصَّبِّیِّ (الحديث) میں جب نماز میں) بچے کے رونے کی آواز
 سُننا ہوں۔

اور اگر نفل بھی نہ ڈالے اور اس کے بعد کوئی نقص بھی نہ آئے لیکن یہ متوقع ضرور ہے کیونکہ وہ
 مفاسد کے اترنے کی حالت ہے جو اس پر داخل ہوتے اور عوارض راہ پاتے ہیں تو کیا یہ دین میں
 واقع ہونے والے مفسدہ کی قبیل سے شمار ہو گا یا نہیں؟ جیسے کوئی عالم ریاء و عجب یا سرداری کی محبت
 کے خوف سے لوگوں سے الگ تھک رہے۔ ایسے ہی سلطان یا جسٹس جہان و ظائف کے قیام کی
 صلاحیت رکھتا ہے۔ یا مجاہد جو طلبِ دنیا یا تائش کے قصد کے خوف سے جہاد سے ترک
 جائے اور اس ترک سے مصلحت عامہ میں خلل واقع ہو رہا ہو تو اس صورت میں عمومی مصلحت کی
 تقدیم کا قول ہی اول ہے۔ کیونکہ خلقت کے مصالح چھوڑنے کے لئے ہرگز کوئی راہ نہیں۔ کیونکہ دین
 و دنیا کی اقامت اسی سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ہم اس ڈرنے والے کے متعلق یہ فرض کر چکے
 ہیں کہ وہ اسی کا طلب گار ہے تو اس کا قیام اسی صورت میں ممکن ہے کہ تکلیف مالا یطاق یا کوئی
 مجاہدی مشقت اس پر داخل نہ ہو۔ اور فتنوں اور معاصی کے درپے ہونا تو خالصتاً خواہش
 نفس کی اتباع کی طرف راجع ہے۔ بالخصوص منہیات میں کیونکہ وہ محض ترک ہے اور ترک افعال
 کے حصول میں مزاحم نہیں ہوتا۔ اور افعال میں سے تو واجب ہی لازم ہوتے ہیں اور وہ کم ہی
 ہیں۔ لہذا اپنے نفس کے لئے احتیاط کا حلقہ اس کی گردن سے نہیں کھلتا۔ اور اگر وہ معصیت کے
 ساتھ ہی اس کے قیام پر قادر ہو تو یہ کوئی عذر نہیں کیونکہ جو کام اس کے لئے متعین تھا اُسے
 محض خواہش کی پیروی اس سے اٹھا نہیں سکتی۔ جبکہ یہ مشتقوں سے نہیں جیسا کہ جب اس

سے یعنی مفاسد کے حصول کی توقع اور انتظار اس پر داخل ہوتی ہے اور کبھی یہ بالفعل اترتے ہیں۔ یعنی ذاتی ایسا
 مقام ہے کہ جیسے عام و ظائف بجالانے پر بالفعل مفاسد کے داخل ہونے کا احتمال ہے اسی طرح یہ بھی احتمال ہے
 کہ بالفعل حاصل نہ ہوں۔ بلکہ اس کی توقع ہو۔ اور کبھی یہ نہ بالفعل حاصل ہوتے ہیں اور نہ ہی توقع ہوتی ہے بلکہ وہ ان دنوں
 باتوں سے سلامت رہتا ہے۔ یعنی توقع قوی احتمال کہہتے ہیں۔ تو کیا اس سے بالفعل حصول کا معاملہ کیا جائے
 گا یا نہیں؟

پر نماز یا جہاد یا زکوٰۃ عیناً واجب ہو تو ان چیزوں کے وجوب کو ریاء یا عجب اور ان سے بے حقیقی چیزوں کا خوف اٹھا نہیں سکتا اگرچہ یہ فرض کر لیا جائے تو ان واجب کاموں میں یہ باتیں واقع ہو جاتی ہیں بلکہ اسے ایسے تمام امور سے نکلنے کے لئے اپنے نفس سے جہاد کا حکم دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ یہ معلوم ہو چکا کہ وہ اس سے سلامت نہیں رہ سکتا تو وہ تو اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنے کا سبب اپنانے والے کی طرح ہو گا۔ کیونکہ اس کے لئے ایسی چیزیں داخل ہونے کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں۔ جس میں اس کی ہلاکت ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسی ہی بات ہوتی۔ جبکہ اس عام مصلحت کا قیام اس پر متعین ہو چکا ہے۔ تو ایسے دوسرے عینی واجبات میں بھی یہ بات جائز ہوتی (کہ اس میں داخل نہ ہو) اور یہ بات باتفاق باطل ہے۔ ہاں۔ کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ: جب اس میں داخل ہونے میں ظلم یا غضب یا زیادتی کی قسم کی کوئی بڑی معصیت ہو تو یہ چیزیں اس مسئلہ سے خارج ہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں اس پر عارضی طور پر عدم عدالت آنے کی وجہ سے اس کے عزل کا سبب بنتی ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ خوف کے سبب سے اس کو اس سے الگ کیا گیا ہے۔ حاصل صرف یہ ہے کہ جب وہ مخالفت میں جا پڑا تو اس کی عدالت ساقط ہو گئی۔ اور جب تک وہ اس حال میں رہے اس کی اقامت درست نہیں۔

ہاں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی عدم اقامت مصلحت عام میں خلل نہیں دالتی۔ کیونکہ کوئی دوسرا اسے قائم رکھنے کے لئے موجود ہے تو یہ غور و فکر کا مقام ہے کبھی اس عارضے سے سلامتی کی جانب کو ترجیح دی جاتی ہے اور کبھی مصلحت عام کو۔ اور کبھی وجود اور عدم کے برابر ہونے جس پر طلب لازمی نہیں ہوتی، کے درمیان اور اس صورت کے درمیان فرق کیا جاتا ہے کہ اسے اقامت مصلحت میں ایسی قوت اور غنا حاصل ہو جو دوسرے کے لئے نہ ہو۔ اگرچہ دوسرے کے لئے بھی غنا ہو سکتی ہے۔ تو اس صورت میں طلب کو ضروری قرار دیا جاتا یا اسے راجح قرار دیا جاتا ہے اور مصلحت اور مفسدہ کے درمیان توازن ہی ضابطہ ہے جس کا پلٹا بھاری ہو گا وہی غالب ہوگی، اور اگر مصلحت اور مفسدہ برابر ہوں تو یہ اشکال اور علماء کے درمیان اختلاف کا مقام ہے جس سے مفسدہ کی بنا پر مناسبت مجروح ہونے کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ترجیح دینا لازم ہے یا برابر قرار دینا۔

فصل

اور کبھی مفسدہ ایسا ہوتا ہے کسی بڑی مصلحت کی خاطر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور مصلحت کی ترجیح پر اس کا متفق ہو جانا مناسب ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال درج ذیل ہے۔

عیاض نے مدارک میں ذکر کیا ہے کہ عضدالدولہ خسرو الدیلمی نے کسی کو ابو بکر بن مہابد اور قاضی ابن الطیب کے ہاں بھیجا تاکہ وہ اس کی مجلس میں حاضر ہوں جو معتزلہ سے مناظرہ کے لئے منعقد کی گئی تھی۔ جب ان دونوں کو اس کی چٹھی ملی تو شیخ ابن مہابد اور اس کے بغض ساتھی کہنے لگے: یہ کافر اور فاسق لوگ ہیں۔ کیونکہ ولیم سلیمان نفعی تھے۔ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم ان کی مجلس کی رونق بنیں۔ اور بادشاہ کی بھی اس کے علاوہ کوئی غرض نہیں کہ وہ یہ کہہ سکے کہ اس کی مجلس تمام اہل علم حضرات پر مشتمل تھی۔ اور اگر یہ خالص اللہ کے لیے ہو تو کامیاب ہوگی۔ قاضی ابن الطیب کہتے ہیں کہ میں نے انہیں کہا مجھ سے سب سے زیادہ اور فلاں نے اور جوان کے زمانہ میں تھے سب نے اسی طرح کہا تھا کہ، مامون فاسق ہے اس کی مجلس میں نہ جانا چاہیے حتیٰ کہ احمد بن حنبل کو طرسوس کی طرف لے جایا گیا۔ اور جوان پر گزری وہ معروف ہے۔ اور اگر وہ لوگ ان سے مناظرہ کرتے تو نہیں اس کام سے روک دیتے۔ اور اس پر واضح ہو جاتا کہ ان کے پاس موقف کی دلیل کیا ہے۔ اور اسے شیخ تم بھی انہی کی راہ چل پڑے ہو۔ حتیٰ کہ فقہاء پر وہی کچھ پیش آئے گا جو احمد بن حنبل کو پیش آیا تھا۔ وہ لوگ خلق قرآن کے قائل تھے اور رویت الہی کے منکر تھے۔ اور دیکھو! اگر تم نہیں نکلتے تو میں نکل رہا ہوں۔ تو شیخ نے کہا، جب اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے آپ کا سلیقہ کھول دیا ہے تو نکلو۔ آخر حکایت ہم کہ جب ایسا اتفاق ہو تو اس قسم کی باتوں کو مصلحت کی خاطر نظر انداز کر دیا جائے گا اور مفسدہ کی جو چیزیں اس مصلحت میں واقع ہو رہی ہوں ان کی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ چیزیں ان کی انواع میں سے ایک نوع ہے جو کلی پر غلغلہ و فساد کے اعتبار سے لوثی ہے اور اس کتاب کی ابتداء میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

آٹھواں مسئلہ

تکالیف کی مصلحت کے قصد کا جب علم ہو کہ تین حالتوں کے تحت مکلف اس میں داخل ہوتا ہے۔

پہلی حالت: وہ اس چیز کا قصد کرے جو شارع کے مقصد کی مشروعیت سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس صورت میں داخل ہونے میں کوئی اشکال نہیں لیکن اسے اپنے قصد کو تعبیر کے قصد سے خالی نہ رکھنا چاہیے کیونکہ بندوں کے مصالح تو تعبیر ہی کی راہ سے آئے ہیں۔ اس لیے کہ وہ عقلی نہیں جس حد تک کہ اس کے مقام پر اس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور باقی قصد تعبیر کے مقصود کے تابع ہی ہوتے ہیں۔ جب ایسا اعتبار کیا جائے گا تو معبودیت کے ثبات ہونے کا زیادہ امکان ہو گا اور مکلف کی عادات سے شمار کرنے سے بہت زیادہ دور ہو جائے گا۔ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جنہوں نے مصلحت کو سمجھا تو دوسری طرف تو جبر ہی نہ کی۔ اس طرح حکم دینے والے اللہ کے حکم سے غائب رہا۔ اور ایسی غفلت ہے جس سے بہت سی بھلائیاں فوت ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے کہ وہ تعبیر کے قصد میں غفلت نہ کرے۔ علاوہ ازیں جو مصالح ظاہر ہیں ان کے اسی حد تک محدود رہنے پر کوئی دلیل قائم نہیں مگر وہ دلیل جو اس حد پر نص ہو۔ اور جب نص غلطی کے مسلک میں نظر ڈالی جائے تو کس قدر کم ہوتی ہے۔ جب کہ وہ شارع کے کلام میں ہی کم کر دی جاتی ہے۔

مثلاً یہ کہے کہ، میں نے یہ حکم صرف اس حکمت کے لیے مشروع کیا ہے۔ تو جب حصر ثابت نہیں یا اگر کسی جگہ ثابت ہے بھی اور وہ راجح نہیں ہوا۔ اس حکمت کا قصد بسا اوقات اس مقصود کو بھی گرا دیتا ہے جس کے لیے وہ حکم مشروع ہوا۔ گویا ایسا قصد دوسری صورتوں کے کمال کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے۔

دوسری حالت: اس چیز کا قصد کرے کہ شاید شارع نے اس کا ہی قصد کیا ہو۔ ان باتوں میں بھی جن پر وہ مطلع ہوا ہے اور ان میں بھی جن میں نہیں ہوا۔ یہ قصد پہلی حالت

لے اصول کی کتابوں میں حسن و قبح کا مسئلہ جس پر مؤلف نے گزشتہ سب مقامات پر کلام کیا ہے۔

لے کیونکہ یہ وہ دلیل ہے جو نص سے انہ کی جاتی ہے۔

کے قصد سے اکل ہے۔ الایہ کہ بعض اوقات تعبد ہے نظر میں جاتی ہے اور اس کی طرف
 قصد فوت ہو جاتا ہے، کیونکہ جو شخص یہ جانتا ہے کہ یہ عمل اس مصلحت کے لیے مشروع ہوا پھر
 اسی قصد سے عمل کرے تو وہ اس مصلحت کا قصد رکھتے ہوئے ہی یہ عمل کر رہا ہے اور اس
 عمل میں امثال امر سے غافل ہے۔ وہ اس شخص کی طرح ہے کہ جو شخص حکم کے تحت عمل نہ کر رہا
 ہو۔ اس انداز پر عمل کرنے والے کا عمل عادی ہوتا ہے جس میں تعبد کا قصد غائب ہوتا ہے
 اور کبھی اس عمل کے دوران شیطان اسے بہکا ہے اور اس میں مخلوق کے ہاں تقرب یا وجاہت
 یا کسی دنیوی چیز کے حصول یا ایسے ہی اجر کی بازیافت والے کسی دوسرے کام کا قصد داخل
 کر دیتا ہے۔ اور کبھی وہ محض اپنے حظ کے لیے عمل کرتا ہے۔ گویا اس کا اجر اس کمال کو
 نہیں پہنچتا جس کمال تک تعبد کا قصد کرنے والا پہنچتا ہے۔

تیسری حالت: وہ صرف امثال امر کا قصد کرے۔ مصلحت کے قصد کی اسے سمجھ
 آئے یا نہ آئے۔ ایسا قصد کامل ترین بھی ہے اور سلامتی والا بھی۔

اکمل اس طرح کہ اس نے اپنے آپ کو یوں کھڑا کیا کہ وہ ایک حکم کا پابند غلام اور لیک
 کہنے والا مخلوک ہے۔ جو حکم کے علاوہ کسی چیز کا اعتبار نہیں کرتا۔ علاوہ انہیں حیب وہ حکم بجالایا
 تو گویا اس نے مصلحت کے علم کو ایسے عالم کے سپرد کر دیا جو اس کی اجمالاً و تفصیلاً سبب
 مصلحتیں جانتا ہے۔ اس نے کسی ایک مصلحت کو چھوڑتے ہوئے دوسری پر اپنے عمل کو محدود
 نہیں کیا۔ اور اس عمل سے جو بھی مصلحت پیدا ہو سکتی ہے اسے تو اللہ ہی جانتا ہے۔ وہ گویا
 اپنی غلامی میں حکم کا پابند ہے جو بعض مصالح کی قید نہیں لگاتا۔

اور اسلم (بہت سلامتی والا محفوظ) اس طرح کہ امثال کا عامل دراصل عبودیت
 کے مقننی کا عامل ہوتا ہے جو خدمت کے مرکز پر کھڑا ہے۔ اگر اس پر غیر اللہ کا قصد پیش
 کیا جائے تو وہ اسے تعبد کے قصد کی طرف پھیر دیتا ہے۔ بلکہ اکثر چیزیں تو اس پر داخل
 ہی نہیں ہوتیں۔ جب وہ اس بنا پر عمل کرتا ہے کہ وہ ایک مخلوک غلام ہے جو نہ کسی چیز
 لے بلکہ اپنی خواہش نفس پر (عملی پیرا ہے) اور یہ مذموم ہے۔ لہذا اس پر میں فعل بھی مذموم ہوگا۔

سے یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو شخص ماذون فیہ سبب کو اس لیے اختیار کرتا ہے کہ وہ ماذون فیہ ہے اور اس
 کا تصرف اپنی ذاتی مصلحت کے قصد سے ہوتا ہے تو وہ محض حظ کا عامل ہے لیکن اسے اجر ضرور ملے گا کیونکہ اس نے اسے
 عادی امر کے طور پر اختیار نہیں کیا جو محض خواہش کے لیے ہوا اور ایسا حظ مذموم ہے۔

کا مالک ہے اور نہ کسی چیز پر قادر ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو جلب مصالح پر عمل کرتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کو بدول اور ان کی مصطلقوں کے درمیان واسطہ قرار دیا۔ اگرچہ یہ واسطہ اس کی اپنی ذات کے لیے بھی ہوتا ہے۔ تو بعض اوقات مشارکت کے اعتقاد سے کوئی چیز مداخلت کرتی ہے اس کے لیے وہ اپنی ذات کو کھڑا کرتا ہے۔ علاوہ انہیں امر دینی کے سخت رک جانے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس بہت سے اس کا خط مسٹ جائے۔ اور خطوط پر عمل کرنا فسادِ دینیت میں داخل ہونے کا راستہ ہے اور خطوط کو ساقط کرتے ہوئے عمل کرنا اس سے برادرت کی راہ ہے۔ اور یہ تفصیل کتاب الاحکام میں موجود ہے وباللہ التوفیق۔

نوال مسئلہ

اللہ تعالیٰ کے جو بھی حقوق ہیں ان میں مکلف کو کسی حال میں بھی کچھ اختیار نہیں۔ ہاں جو بندے کا اپنا حق ہے اس میں اسے اختیار ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حقوق کا معاملہ یہ ہے کہ اس بات پر بہت سے دلائل موجود ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہو سکتے۔ ان میں اکثر ایسے ہیں جن میں مکلف کا کچھ اختیار نہیں۔ ان میں بلند تر وہ ہیں جو مزاج و مصادر شریعت سے استقراء تام سے معلوم ہوتے ہیں جیسے اپنی تمام انواع سمیت طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزے، حج، امر بالمعروف، نہی عن المنکر جن کا بلند ترین درجہ جہاد ہے اور جو کفار سے ان سے متعلق ہیں اور معاملات اور کھانا پینا اور لباس نیز دوسری عبادات و عادات جن میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ثابت ہے اور دوسرے بندوں کا بھی۔ اسی طرح سب جنایات اسی انداز پر ہیں۔ ان سب میں اللہ کا حق کسی طرح بھی ساقط نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شخص چاہے کہ نماز کے لیے طہارت کو ساقط کر دے خواہ وہ کوئی

سے کیونکہ جہاد نہی عن المنکر ہے۔ بلکہ بڑے کاموں میں سے سب سے بڑے کام سے نہی ہے اور یہ بزرگ بازو تبدیل لانا ہے۔ کیونکہ جہاد اس لیے مشروع ہوا ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ لہذا جو شخص اس راہ میں روک بنے گا۔ مسلمانوں پر فرض ہے کہ اس سے جنگ کریں یہاں تک کہ وہ سخر ہو جائے اور عباد کو چھوڑ دے۔

بھی طہارت ہو، یا مفرضہ نمازوں میں سے کوئی نماز یا زکوٰۃ یا حج وغیرہ کو ساقط کر دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا اور ان چیزوں کا مکلف سے اس وقت تک مطالبہ جاری رہے گا جب تک کہ ان کو پورا نہ کر دے۔ اسی طرح اگر وہ کسی خوردنی جانور کو ذبح کیے بغیر اسے حلال بنانے کا حیلہ کرے یا جسے شارع نے حرام کیا ہے اسے مباح بنائے یا بغیر دلی یا مہر کے نکاح کو، یا سود اور تمام فاسد میوے کو حلال بنانے کی حیلہ سازی کرے، یا زنا، شرب اور ڈاکر زنی کی حد ساقط کرے، یا صرف دعوتی کی بنا پر دوسرے سے ناجائز طور پر مال حاصل کرے اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن میں وہ کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ اور یہ بات پوری شریعت سے بالکل واضح ہے۔ یہاں تک کہ اگر حکم اللہ کے حق اور بندے کے حق کے درمیان گردش کر رہا ہو تو بھی بندہ اپنے اسے حق کو ساقط نہیں کر سکتا جس سے اللہ کا حق ساقط ہوتا ہو۔

ایک اعتراض: اس لیے یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا جیسے مثلاً کوئی یہ کہے کہ بندے کا اس کی اپنی زندگی، پورے جسم عقل اہل سنبھالنے پر حق ہے جو اس کے اختیار میں ہے۔ تو جب وہ اس حق کو ساقط کر کے دوسرے کے اختیار میں دے دے تو اس کے متعلق یا تو کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے اور یا یہ کہ جائز نہیں۔

اگر آپ کہیں کہ جائز نہیں تو یہ ایسی سوچ ہے جو اس کی اپنی اصل کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ تو جب وہ اسے ساقط کر دے جیسا کہ گزشتہ بیان کے مطابق وہ اسے ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اور سوچ یہ تقاضا کرتی ہے کہ ایسا نہ ہو۔

اور اگر آپ کہیں ہاں۔ تو آپ نے شریعت کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے آپ کو قتل کرے یا کسی عضو کو یا اپنے کسی مال کو ضائع کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (۲/۲۹)۔
پھر وعید سناتے ہوئے فرمایا۔
لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بیشک تم پر مہربان ہے۔
تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقوں سے

سہ اجمالاً اور تفصیلاً ان تین امور کی طرف ہی رجوع درست ہے۔

رکھاؤ۔

بِالْبَاطِلِ (۲۱/۸۸)

اور جو شخص اپنے آپ کو قتل کرے اس کے لیے سخت وعید آئی ہے۔ اور شراب نوشی کو اس لیے حرام کیا کہ اس سے کچھ عرصہ کے لیے عقل کی مقصدت فوت ہو جاتی ہے۔ توحیب یہ چیزیں فوت ہو جائیں تو اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔ اور مال اڑانے پر پابندی عائد کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال صنایع کرنے سے منع فرمایا۔ یہ سب چیزیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جن چیزوں میں بندے کا حق ہے ضروری نہیں کہ ان میں اسے اختیار بھی ہو۔

اعترض کا جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس کو زندہ رکھنا اور عقول و اجسام کا کمال بندوں میں اللہ کا حق ہے یہ بندوں کے حقوق نہیں۔ اور ان پر بندے کا اختیار نہ ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے۔ توحیب اللہ تعالیٰ ہی بندے پر اس کی زندگی، جسم اور عقل کو پورا کرتا ہے جن سلسلے وہ مکلف پر چیزوں کے مطلوبہ قیام کو حاصل کرتا ہے قرینہ سے کا انہیں ساقط کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اگر مکلف کوئی کسب یا سبب اختیار کیے بغیر کسی ایسی تکلیف میں مبتلا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کی جان یا عقل یا کوئی معطوبہ جاتا ہے تو ایسے موقع پر بندے کا حق خالص ہو جاتا ہے جب ایسی چیز واقع ہو جس کا رفع کرنا ممکن نہ ہو تو جس نے اس پر زیادتی کی ہو اس پر اسے اختیار مل جاتا ہے، کیونکہ وہ ایسا حق بن جاتا ہے جو اس نے دوسروں سے لینا ہوتا ہے جیسے قرضوں میں سے کوئی قرض۔ اگر وہ چاہے تو لے سکتا ہے اور چاہے تو چھوڑ سکتا ہے اور کلی کا لحاظ رکھتے ہوئے اسے چھوڑنا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَمَنْ صَبَرْ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (۲۲/۴۱)

اور جو شخص صبر کرے اور معاف کر دے تو یہ بہت بڑی بات ہے۔

نیز فرمایا:

فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ (۲۴/۴۲)

اور جس شخص نے معاف کیا اور سزا مانگی اور توبہ کی تو اس کا اجر اللہ کے ذمہ ہے۔

سہ اجمالاً اور تفصیلاً ان تین امور کی طرف ہی رجوع درست ہے۔

یہ اس لیے کہ قصاص اور دیت تو صرف مقتول کی جان اور جسم کے مصالح کے فوت ہو جانے کی تلافی کے طور پر ہیں۔ اللہ کا حق تو فوت ہو گیا جس کا کوئی علاج نہیں۔ اسی طرح کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کا رفع کرنا ممکن ہوتا ہے جیسے امراض حسیب کہ علاج کرنا ضروری نہیں اور ظالم کو اپنے آپ سے دفع کرنا ضروری نہیں بلکہ تفصیل جو اس بارے میں فقہیات میں مذکور ہیں۔ رہا مال تو بھی اسی انداز پر چلتا ہے، کیونکہ حسیب بندے کے حق کا تعین ہو گیا تو اس کو ساقط کرنے کا اسے حق ہونا چاہیے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

كَمَا كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظَّدَةٌ إِلَىٰ
مَيْسَرَةٍ وَإِنَّ تَسْوَةً لَّنَا وَخَيْرٌ لَّكُمْ
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ۔ (۲/۲۸۰)

اور اگر مقروض تنگ دست ہو تو اس کی کشائش تک مہلت دینا چاہیے۔ اور اگر تم معاف ہی کر دو۔ تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ کاش کہ تم جانتے ہوئے۔

بجلا اس مال کے جو اس کے پاس ہو اور اس میں تصرف کا ارادہ کرے اور بغیر کسی شرعی مقصد کے ضائع کرے تو شارع نے اسے مباح نہیں کیا۔ اسی طرح باقی باتوں کی صورت ہے جو اس باب سے ہیں۔

رہا حلال چیزوں کو حرام کو حلال بنانے اور ان سے ملتی جلتی چیزوں کا مسئلہ تو یہ اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے۔ کیونکہ یہ ابتدائی شرعی قانون ہے (معنی نہیں) اور اس شرعی کلیہ کا مشابہتوں پر لازم کرتا ہے کہ وہ ایسے کاموں میں محکم سے کام نہ لیں۔ کیونکہ تخسین و تفسیح عقول کا کام نہیں کہ وہ انہیں حلال یا حرام بنائیں۔ محض تعبدی حکم ہے جس میں اللہ کے سوا کسی کا کوئی حصہ نہیں۔ اسی لیے ان میں کسی کا کچھ اختیار نہیں۔

ایک شبہ: پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو پہلے ہی گزر چکا ہے کہ جو بھی بندے کا حق ہے تو اس میں اللہ کے حق کا تعلق بھی ضروری ہوتا ہے۔ بندوں کے حقوق والی کوئی ایسی چیز نہیں جس میں اللہ کا حق نہ ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندے کو اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں اس بیان کے بعد بندے کا کوئی بھی ایسا حق نہیں رہ جاتا جس میں وہ صاحب اختیار ہو۔ انہیں صورت بندے کے حق والی قسم ہی ختم ہوئی اور باقی صرف ایک ہی قسم اللہ کے حق والی رہ گئی۔

لہٰذا اسے اس طرح دیکھا جائے کہ سابقہ بحث سے تطبیق ہو جائے اور مخالفت نہ رہے۔

جواب شہید: تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم بھی بڑی ہوئی ہے۔ کیونکہ جو بندے کا حق ہے تو اس میں اللہ کے حق کے ثابت کرنے سے ہی اس کا حق ثابت ہوتا ہے۔ اصل کے حکم کے مطابق وہ مستحق نہیں۔ اور یہ مفہوم پہلے اس کتاب میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو ہمیں سے بندے کا حق بھی ثابت ہو گیا اور اللہ کا حق بھی۔

اور جو خالصتہً اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس میں بندے کے لیے کوئی رکنگائش نہیں۔ اور جو بندے کا حق ہے تو اس میں بندے کا اختیار اس لحاظ سے ہے کہ اللہ نے اسے یہ حق دیا ہے، اس لحاظ سے نہیں کہ اختیار میں مستقل ہے، اور جو بھی مذکور ہوا اس سے واضح ہو گیا کہ بندے کا اختیار اس چیز میں ہے جس میں مجموعی طور پر اس کا حق ہو، دیکھیے کہ اس سے یہ اختیار خرد نوشن اور پوشاک وغیرہ میں سے مرغوب انواع سے متعلق ہے جو اس کے لئے حلال ہیں۔ سیویں کی مختلف انواع، معاملات اور حقوق کے مطالبات میں بھی اسے ایسا اختیار ہے۔ وہ اپنا حق ساقط کر سکتا ہے، اس کا عوض لے سکتا ہے اور جو کچھ اس کے پاس ہے اس میں تصرف کر سکتا ہے جس پر کوئی پابندی نہ لگائی گئی ہو۔ بشرطیکہ اس کا یہ تصرف مجاسن عادات سے سمجھا جاتا ہو۔ اللہ کے حق اور بندے کے حق کے درمیان فرق کو سمجھنے کے لئے یہ سب چیزیں آپ کے لئے کافی ہیں۔ اور ان کے متعلق اس کتاب کی تیسری نوع کے آخر میں اشارہ گذر چکا ہے واللہ اعلم!

دسواں مسئلہ

حیلہ بازی کسی جائزہ و جرم کی بنا پر ظاہر میں مشروع ہے یا وہ ناجائز ہے جب اس سے کوئی

سے یعنی جو بھی نوع کے افسوس مسئلہ میں۔ اور اس کے بعد والی فصل فیما فیعال کی تین اقسام کا ذکر ہے۔ اس کے بعد مؤلف کا یہ قول ”تیسری نوع کے آخر میں واضح نہیں۔“
 ۱۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہوا اور مؤلف کا قول ”وہا هو للحدی یعنی میں بندے کا حق غالب ہو۔“ جیسے مثلاً ہر غلام کا حق کہ اسے خود حجت نہیں کیا جا سکتا اور جیسے امیر مالہ وغیرہ جو اسی مسئلہ میں پہلے مذکور ہو چکے ہیں ان کا ذکر ہوا ہے۔ ان سب امور میں جو بندے کا حق غالب ہے لہذا وہ اس سے ساقط کر سکتا ہے اسی طرح مؤلف کا یہ قول سمجھا جائے گا جس چیز میں مجموعی طور پر بندے کا حق ہوا ہے اسے اختیار ہے۔ یعنی اگرچہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے لیکن بندے کا حق غالب ہے۔ گویا مؤلف کا پہلا اور کچھ کلام کٹھے ہو گئے۔ اور اس کا قول مرغوب بات کی انواع میں یعنی اس کی مجلس سے نہیں۔ گویا اسے کھانے پینے، لباس یا مکان وغیرہ سے کوئی ضمانت نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ کا دیا ہوا حق ہے اور ایسی ضروریات ہیں جن سے زندگی برقرار رہتی ہے۔

علم ساقط کیا جائے یا دوسرے علم کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ بات اس واسطے کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس مقصود غرض کے لئے اس وسیلہ کو کام میں لایا جائے یہ جانتے ہوئے کہ یہ وسیلہ اس غرض کے لئے مشروع نہیں۔ گویا حیلہ بازی مقدمات پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ ظاہر علم میں افعال کے احکام کے کچھ حصہ کو دوسرے کی طرف پھیر دینا اور دوسرا یہ کہ شرعیہ میں مقصود یہ افعال کو ان احکام کی طلب کے لئے وسیلہ بنانا کیا ایسا قصد کرنا اور اس کے موافق عمل کرنا شرعاً درست ہے یا نہیں؟

یہ مقام خاصی توجہ چاہتا ہے۔ بیشتر اس کے کہ اس کی صحت یا عدم صحت پر غور کیا جائے

اس حیلہ بازی کی تشریح ضروری ہے۔
 اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو واجب کیا اور کچھ کو حرام کیا۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو مطلق ہیں ان میں کوئی قید نہیں نہ ہی وہ کسی سبب پر ترتیب پائی ہیں جیسے نماز روزے، حج اور ایسی دوسری چیزیں۔ اور زنا، سود اور قتل وغیرہ کو حرام کیا۔ اور کچھ ایسی ہیں جو اسباب پر مرتب ہوتی ہیں۔ ان میں سے واجب بھی ہیں اور حرام بھی جیسے زکوٰۃ کفاروں نذروں کو پورا کرنا اور شریک کے حق شفعہ کا وجوب اور جیسے مطلق کی، اور غضب یا چوری کی چیز اور اس سے لیتی جلتی چیزوں کی حرمت۔

اب اگر کوئی مکلف اس وجوب کو اپنے آپ سے ساقط کرنے یا کسی حرام چیز کو مباح بنانے کا سبب اختیار کرے اور اسباب کے مختلف پہلوؤں میں سے وہ پہلو اختیار کرے جس سے واجب چیز بظاہر غیر واجب ہو جائے یا اسی طرح حرام چیز بظاہر حلال بن جائے تو اس طرح سے سبب اختیار کرنے کا نام حیلہ اور حیلہ بازی رکھا گیا ہے جیسے کسی شخص پر حضر میں نماز کا وقت آگیا جبکہ اس پر چار رکعتیں ادا کرنا واجب ہیں اور وہ ساقط کرنے کے ارادہ سے شراب پینے یا کوئی خواب آور دوٹی کھانے کا سبب اختیار کرے شی کی اس کی عقل کی غیر حاضری میں نماز کا وقت نکل جائے جیسا کہ بے ہوش آدمی کا حکم ہے۔ یا وہ نماز قصر ادا کرنا چاہے تو سفر شروع کر دے کہ نماز قصر کر سکے۔ اسی طرح اگر رمضان کا مہینہ ہو تو سفر کرے تاکہ کھاپی سکے۔ یا حج کے لئے اس کے پاس مال ہے تو اسے مہر کر دے یا کسی دوسری طرح اسے تلف کر دے تاکہ اس پر حج واجب نہ رہ سکے، اور جیسے وہ دوسرے

نہ لڑائی سے صحبت کرنا چاہیے تو اسے غضب کرنے اور گان کرے کہ وہ مرگن۔ اور حاکم نے جو اس کی قیمت کا فیصلہ کیا وہ ادا کر دے۔ پھر اس سے صحبت کرے۔ یا کسی کنواری لڑکی کی رضا مندی کی بنا پر شادی ثابت کرنے کے لئے جھوٹی گواہیاں بھگتائے اور حاکم اس کے حق میں فیصلہ دے دے پھر اس سے صحبت کرے۔ یا وہ دس درہموں کی بیع میں درہموں سے بصورت ادھار کرنا چاہے اور وہ کسی کپڑے کی قیمت دس درہم رکھ لے پھر پہلے فروخت کنندہ سے یہ کپڑا ادھار لے لیں درہموں میں خرید لے۔ یا کسی کو مارنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے راستہ میں اس کی ہلاکت کا سامان رکھ دے جیسے نیزہ سیدھا کر دینا یا کنواں کھودنا وغیرہ۔ اور جیسے زکوٰۃ کے وجوب سے فرار کی خاطر مال کو ہبہ کر دے یا خالص کر دے یا بکھرے ہوئے ریو کو جمع کر دے یا اکٹھے کر الگ الگ کر دے۔ ان سب مثالوں میں حرام کو حلال بنایا گیا ہے اور واجب کو ساقط کیا گیا ہے اور حلال کو حرام بنانے کی مثال یہ ہے جیسے بیوی خاوند کی لڑائی یا اپنی سوکن کو اپنا دودھ پلا دے تاکہ وہ خاوند پر حرام ہو جائے یا ایسے حق کو ثابت کرنا جو ثابت نہ ہو جیسے قرضہ کے اقرار کی صورت میں وارث کے حق میں وصیت۔ مختصراً یہ چیز شرعی طور پر ثابت احکام کو دوسرے احکام کی طرف پھرنے پر حیلہ بازی ہے جس میں فعل بظاہر درست مگر بیاطن لغو ہوتا ہے خواہ یہ حیلہ بازی تکلیفی احکام سے متعلق ہو یا وضعی احکام سے۔

گیارہواں مسئلہ

مذکورہ معنوں میں دین میں حیلہ مجملاً ناجائز ہیں۔ اور اس پر کتاب و سنت سے اس قدر دلائل ہیں جو شمار نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس مجموعہ سے جو کچھ خصوصاً سمجھ میں آتا ہے وہ اس

لئے عنقریب بارہویں مسئلہ کی آنے والی فصل میں یہ ذکر ہو گا کہ جو مذکورہ معنی حیلہ پر صادق آتے ہیں۔ ان حیلوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو شرعی لحاظ سے درست ہیں۔ اسی لئے مؤلف نے انہیں مجملہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ عنقریب مؤلف یہ حدیث ذکر کرے گا کہ تو ایچ اور وہ عام ہے۔ شاید اس کی عدم قوت کی بنا پر مؤلف نے اسے مستقل دلیل شمار نہیں کیا جو عموم کے لئے کفایت کرتی ہو۔

حیلہ بازی کی ممانعت ہے جس سے یقینی طور پر روکا گیا ہے۔

قرآن سے دلائل - اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں منافقوں کا یہ وصف بتلایا کہ۔

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ
وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَهُوَ كَذِبٌ (۲/۸۵)

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے منافقوں پر لعنت کا دھمکی دی اور ان کی برائی ذکر کی ہے اور ان کے کام کی حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے کلمہ اسلام کا اظہار اس لئے کیا کہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں۔ ان کا یہ قصد نہ تھا کہ وہ اپنے اختیار اور دل کی تصدیق کے ساتھ اللہ کی اطاعت میں داخل ہوں۔ اسی وجہ وہ آگ کے سب سے نچلے درجہ میں ہوں گے۔ اور ان کے بارے میں کہا گیا کہ وہ اللہ کو اور ایمان والوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ اور اپنے متعلق وہ یہ کہتے تھے۔ اِنَّا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ (۲/۱۴۳) ہم تو محض ہنسی مذاق کرتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اسلام اور اہل اسلام کو اپنی اغراض فاسدہ کے لیے حیلہ بنایا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے ریاکاروں کے اعمال کے متعلق فرمایا:

كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ
وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْمُفَوَّنِ عَلَيْهِ
تُرَابٌ (۲/۲۶۴)

جو شخص لوگوں کے دکھلاوے کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے اور اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتا، اس کی مثال ایسے پتھر کی سی ہے جس پر مٹی پڑی ہو۔

نیز فرمایا:
وَالَّذِينَ يُتِفِقُونَ آمَوَالَهُمْ
بَيْنَ النَّاسِ وَلَا يُوْثِقُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (۴/۳۸)

اور جو لوگ اپنے مال لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور اللہ اور آخرت کے دن پر یقین نہیں رکھتے۔

اور فرمایا:
يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ
الْأَقْلِيلَ (۴/۲۲)

وہ لوگوں کو دکھلانے کے لیے (نماز ادا) کرتے ہیں اور اللہ کو کم ہی یاد کرتے ہیں۔

پس اللہ نے ان کی مذمت کی اور وعید سنائی۔ کیونکہ اس اطاعت کا اظہار

لے دو حکایت میں دیکھی یا تو والذین پر عطف ہے جو اپنے سے پہلے لفظ والذین پر ہے (بقیہ ما شیء صفحہ ۴۸۳ پر)

دنیوی قصد کے لیے تھا۔ جسے وہ وسیلہ بنا رہے تھے۔ اور باغ والوں کے متعلق اللہ

تعالیٰ نے فرمایا:

أَتَابَلَوْا نَهْمًا كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ
إِلَىٰ قَوْلِهِ - فَأَصْبَحَتْ كَالصُّؤِيمِ
ہم نے ان لوگوں کو اسی طرح آزمایا جس
طرح باغ والوں کو آزمایا تھا۔ وہ ایسے
ہو گیا جیسے کٹی ہوئی کھیتی۔ (۶۸/۲۰)

کیونکہ انہوں نے مسکینوں کا حق ختم کرنے کے لیے یوں حیلہ بازی کی کہ جو وقت مسکینوں کے آنے کا تھا، اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت باغ کا پھل کاٹنے کا قصد کیا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کے باغ کو تباہ کر کے انہیں سزا دی۔

نیز فرمایا:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ أُعْتَدُوا
مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ (۲/۶۵)
تم اپنے میں سے ان لوگوں کو یقیناً جانتے ہیں
جنہوں نے ہفتہ کے دن کے حکم میں زیادتی
کی تھی۔

اور اس کے مثل دوسری آیات ہیں، کیونکہ ہفتہ کے دن شکار کرنے کے لیے انہوں نے ایسا حیلہ تراش لیا تھا جس کی صورت دوسرے دنوں میں شکار کی تھی۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، یا اس لیے کہ وہ سدا رہے اور اس کے بعد فناء قویٰ تھا ہے۔ گویا دیکھی یہ ہے کہ دوزخ میں شیطان اس کا ساتھی ہوگا اور وہ دونوں ایک دوسرے پر لعنت کریں گے۔

لے منافقوں والی آیات میں دوسرا مقدمہ موجود ہیں جن میں احکام کالب لباب ان کے جان و مال کا بچاؤ نہ ہونا ہے وہ اللہ کی طاعت کے تحت اختیار سے داخل ہوئے تو اس سے ان کا قصد مذکور چیزوں کی حفاظت تھی۔ ریاء کی آیات میں ایک مقدمہ پایا جاتا ہے کہ ان افعال سے جو بات شرعاً مقصود ہے اسے انہوں نے کسی دوسرے کام کا وسیلہ بنایا لیکن جو اصل حکم تھا، کیا انہوں نے ساقط کیا یا تبدیل کیا؟ غور فرمائیے۔

لے گویا ان کے قانون میں یہ بات تھی کہ جو کاٹنے کے وقت حاضر نہ ہو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا اس حیلہ سے انہوں نے مسکینوں کا حق ساقط کیا لے اس طرح کہ انہوں نے حوض کھودے اور ان میں نالیوں بنائیں۔ مچھلیاں ہفتہ کے دن پانی کی لبر سے ان میں چڑھتیں۔ پھر گہرائی اور پانی کی کمی کو جو سے ان سے نکل نہ سکتیں۔ تو وہ لوگ اتر کے دن ان کا شکار کر لیتے۔ مچھلیاں ہفتہ کے دن ہی ظاہر ہوتی تھیں۔ فی الحقیقت یہ ہفتہ کے دن کا شکار تھا جسے وہ اتر کے دن کی صورت میں کرتے تھے۔ اور یہ داؤد علیہ السلام کے زمانہ کا واقعہ ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْتُمْ
اٰجُلَهُنَّ فَاَسْكُوْهُنَّ بِحَقْوَتِ
الْحَقِّ قَوْلِهٖ -

جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو اور ان کی عدت ختم ہونے لگے تو انہیں یا تو بھلے طریقے سے اپنے پاس رکھو یا بھلے طریقے سے زحمت کرو۔ انہیں دکھ پہنچانے کے لئے مت روکو۔ تا۔

وَلَا تَنْخَذُوْا بِالْحَيْثُ اٰیَاتِ اللّٰهِ هٰذَا (۱۱/۶۵)

اور اس آیت کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرد پر حرام کر دیا ہے کہ وہ بیوی کو دکھ پہنچانے کے قصد سے اس سے رجوع کرے۔ وہ اس طرح کہ اسے طلاق دے اور اسے چھوڑ دے اور جب عدت ختم ہونے کو ہو تو پھر رجوع کر لے۔ پھر اسے طلاق دے نئے حتیٰ کہ عدت ختم ہونے لگے۔ اس طرح رجوع کرنے سے ان کی غرض صرف اس عورت کو دکھ دینا ہوتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ارشاد باری ہے :-

وَلْيَعُوْا لِحَقِّهِمْ اِحْقَابٌ بِرَدِّهٖنَّ فِيْ ذٰلِكَ
اِنْ اَرَادُوْا وَاِصْلَاحًا - اَلْحَقُّ اَلطَّلَاقُ
مَكْرُوْبٌ (۲/۲۸۸)

اسلام کے آغاز میں طلاقوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی۔ آدمی مدت ختم ہونے سے پہلے اس سے رجوع کر لیتا پھر طلاق دیتا، پھر رجوع کر لیتا۔ اور اس کا قصد یہی کچھ ہوتا تھا تو آیات اُتری الطلاق مدت (طلاق صرف دو بار ہے) اور ساتھ ہی یہ نازل ہوئی :-

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا بِمَمَّا
اَنْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ (۲/۲۲۹)

یہ آیت اس شخص کے بارے میں ہے جو عورت سے فدیہ لینے کی غرض سے اسے رکھ پہنچائے۔ اور یہ سب غرض تک پہنچنے کے حیلے ہیں جن کا حکم اس غرض کے لئے مشروع نہ ہوا تھا۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں -

مَنْ يُّعِدُّ وِصِيَّةً لِّوَحْيٍ بِهَا اَوْ دِيْنٍ
غَيْرِ مَكْرٍ (۲/۱۲)

کسی گئی وصیت یا قرضہ کے ادائیگی کے بعد (ورثہ تقسیم ہوگا) جس سے کسی وارث کو نقصان پہنچے

لے یعنی کسی جائز یا ناجائز فعل سے کسی حکم کو ساقط کرنا یا اسے دوسرے حکم کی طرف لے جانا۔

یعنی وارثوں کو۔ کہ وہ میسرے حصے زائد کی وصیت کر دے یا حیلہ بازی سے کسی وارث کے حق میں وصیت کرے جس کی وجہ سے بعض وارث محروم ہو جائیں نہ نیر ارشاد باری ہے:-
 وَلَا تَأْكُلْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْحَانِ (۲/۱۸) اور اس خوف سے کہ وہ (تیم) بٹسے ہو جائیں ان
 کیلئے (۲/۱۸) کمال فضول خریدی اور جلدی میں نہ اٹھا دینا۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَغْلِبُوا مَنْ لَمْ يَغْلِبْكُمْ فِي مَالٍ كَمَالٍ (۲/۱۹) اور انہیں اس غرض سے نہ روکو کہ جو کچھ تم انہیں
 دے چکے ہو اس کا کچھ حصہ لے لو۔

ان کے علاوہ اور بھی کئی آیات ان معنوں میں ہیں۔

حدیث سے دلائل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، وکوۃ کے ڈر سے الگ الگ ریوڑ کو اکٹھا
 نہ کیا جائے اور گھٹے کے کو الگ الگ نہ کیا جائے گویا یہ واجب کو ساقط کرنے یا کم کرنے کی حیلہ بازی
 سے نفی ہے۔ نیز آپ نے فرمایا وہ کام نہ کر دو جو ہو دو نصاریٰ کرتے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ
 چیزوں کو حیلوں سے حلال بنا لیتے ہیں۔ نیز آپ نے فرمایا، جس شخص نے دو گھوڑوں میں اپنا گھوڑا
 داخل کیا اور اسے اطمینان ہے کہ وہ گھوڑا آگے نکل جائے گا تو یہ جڑا ہے۔ نیز فرمایا۔ اللہ تعالیٰ
 بیود کو ہلاک کرے۔ ان پر چربی حرام ہوئی تو انہوں نے اسے پگھلایا اور سچا پھر اس کی قیمت کھا گئے
 نیز فرمایا میری امت سے کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو شراب کا کوئی اور نام رکھ کر شراب پیئیں گے
 ان کے سردوں پر گلے باجے ہوں گے اور کانے بجانے والی عورتیں ہوں گی۔ انہیں اللہ زمین میں جلتا

لے یعنی اسی وجہ سے دونوں مغفل کے میٹھے پر اے ہیں یہ حدیث ج ۱ ص ۲۵ پر گزر چکی ہے۔ لہذا اس کی تخریج دیکھی جائے۔
 بلکہ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۵ پر گزر چکی ہے۔ لہذا یعنی وہ جانتا ہو کہ اس کا گھوڑا آگے نکل جائے گا۔ اس کے باوجود گھوڑا اس
 صورت میں داخل کرے۔ جیسے عام طور پر گھوڑوں میں گھوڑے شامل ہوتے ہیں۔ لہذا یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔
 لہذا یہ گھلا لیتے اور اس کی شکل چربی کی سی نہ رہتی۔ اسے وہ اس شکل میں نہ کھاتے۔ بلکہ اسے سچ کاس کی قیمت
 سے فائدہ اٹھاتے۔ لہذا اسے ابن ماجہ اور ابن جہان نے اور طبرانی نے کبیر میں اور بیہقی نے روایت کیا اور اس کی اسناد حسن ہیں۔
 لہذا اس روایت کو دیکھئے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو مسخ اور خف سے مامون قرار دیا ہے۔ یہی کافی
 ہے کہ یہ حدیث موقوف ہو۔ مؤلف نے جن مثالوں سے امتشکا دیکھا ہے وہ سب ایتیناس کے باب سے ہیں وہ ایک کے ساتھ
 دوسری ملا کر قومی بنا رہا ہے۔ ہاں مشکوٰۃ المصابیح میں بصرہ کے متعلق حضرت انس سے یہ حدیث آتی ہے کہ اس مرتبہ
 میں خف، تذف، رحم اور سونوں اور سونوں کی صورت میں مسخ ہوگا۔ اور آپ نے حضرت انس رضی اللہ عنہما سے (۲/۱۸) پر

دے گا اور ان میں سے بعض کو بندہ اور سؤر بنا دے گا۔ اور حضرت ابن عباس سے سؤفاناً اور مرو عامروی ہے کہ لوگوں پر ایک وقت آئے گا جب وہ پانچ چیزوں کے بدلے پانچ چیزیں حلال بنا لیں گے۔ شراب کو دوسرے نام رکھ کر پیر کے بدلے سود کو، دھمکی کے بدلے قتل کو، نکاح کے بدلے زنا کو اور بیع کے بدلے سود کو لے کر فرمایا کہ جب لوگ درہم و دینار میں بدل کرنے لگیں، اور ان کا لین دین بیع علیہ کے طور پر کرنے لگیں، اور سیلوں کی دھموں کے پیچھے چلنے لگیں۔ اور فی سبیل اللہ جہاد کو ترک کر دیں تو اللہ ان پر ایسی مصیبت نازل کرے گا کہ جب تک وہ اپنے دین کی طرف واپس نہ لوٹیں گے وہ رفع نہ ہوگی۔ نیز فرمایا: اللہ تعالیٰ پر حلال پر لعنت کرے اور اس پر بھی جس کیلئے حلال نکالا گیا ہے اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر لعنت کی ہے اور آپ نے تقریض سے بدہ لینے سے منع فرمایا اور فرمایا: رقیہ حاشیہ صفو کوشیہ کو وصیت فرمائی کہ اس کے گروہ نواح میں رہے۔ اس میں اور اس کے بازاروں میں داخل نہ ہو، اب اس مقام کو مکمل کرنا آپ کی ذمہ ہے۔ اور مشہور ہے کہ علماء کہتے ہیں کہ قیامت سے پہلے پہلے اس قائم ہوگا۔ اور اس کی توفیق میرے لئے گی۔

سہ یہ حدیث ج ۱: ص ۲۹۰ پر گزر چکی ہے۔

سہ یعنی اتفاق فی سبیل اللہ میں دونوں مکمل کرنے لگیں گے اور آپ کے قول تبا بعدا بالعبیۃ کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ ایک چیز اور حقیقت پر بھی جائے پھر تھوڑی قیمت پر نقد خرید لی جائے۔ گویا یہ مسئلہ تقدیم قیمت اور ادھار زیادہ قیمت پر انجام پذیر ہوا ہے اور یہناضن سود ہے۔ اور یہی چیز زید بن ارقم کے قصہ میں پائی جاتی ہے۔

سہ اسے احمد نے انہیں الفاظ سے روایت کیا ہے یہ حدیث ج ۱: ص ۲۸۲ پر گزر چکی ہے۔ سہ اسے جامع صغیر میں دو روایتوں سے روایت کیا۔ پہلی یہ ہے۔ کسی قبیلے کے دو رہاں رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر اللہ نے لعنت کی ہے۔ یہ روایت احمد، ترمذی اور حاکم سے حضرت ابو ہریرہ سے ہے۔ اس کے شارح عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ نے اسے حدیث صحیح کہا ہے۔ اور جامع صغیر کے شارح مناوی اپنی شرح میں کہتے ہیں۔ کہ اسے طبرانی نے کبیر میں حضرت ام سلمہ سے روایت کیا۔ ترمذی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور مندری نے کہا کہ اسناد وجید ہیں۔ ترمذی کہتے ہیں۔ اس باب میں یہ روایت ابن عمرؓ اور عائشہ سے ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف اور ثوبان سے۔

دوسری روایت میں ہے اللہ تعالیٰ رشوت لینے والے دینے والے اور سود کے باوجود لعنت کی ہے جو ان دونوں کو دہرایا سود کرتا ہے۔ اسے احمد نے ثوبان سے روایت کیا۔ مناوی کہتے ہیں کہ طبرانی اور بزار نے بھی ثوبان سے روایت کیا۔ ترمذی کہتے ہیں کہ ابن ابی الخطاب ہے جو غیر معروف ہے شیخ کہتے ہیں کہ اس میں ابو الخطاب جمہول ہے اسی سے یہ معلوم ہوا جاتا ہے کہ سنن عامی کا اس کی سند کو قطعی طور پر صحیح قرار دینا اس کے اپنے اندازہ کی بنا پر ہے۔

”تم میں سے کوئی قرض لے پھر قرضخواہ کو ہدیہ بھیجے یا اسے سواری پر بٹھائے۔ تو قرض دینے والا نہ سوار ہو نہ اس کا ہدیہ قبول کرے الا یہ کہ ان میں پہلے بھی ایسی راہ و رسم جاری ہو۔“ نیز آپ نے فرمایا: ”قاتل وارث نہیں ہوتا۔“ لکن نیز آپ نے مالکوں کو ہدیہ دینے کو خیانت قرار دیا اور بیع اور قرضِ حسد سے منع فرمایا۔ اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ: زید بن اسلم کو یہ بات پہنچا دو۔ کہ اگر وہ تو بربنہ کرے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کا جہاد باطل ہو گیا۔ اور اس مفہوم کی اہمادیش بہت ہیں اور ان سب سے یہ ثابت ہوتا ہے احکام کو پھیر کر جیلہ بازی کرنا صریحاً ناجائز ہے۔

تمام تر صحابہ اور تابعین اسی چیز کے قائل ہیں۔

بارھواں مسئلہ

جب یہ ثابت ہو چکا کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں تو اعمال کا اعتبار انہیں مصالح سے ہو گا، کیونکہ ان میں شارع کا مقصود یہی ہے جیسا کہ واضح ہو چکا

لے اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے روایت کیا، جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے قرض لے پھر اس کی طرف متعال میں ہدیہ بھیجے تو وہ اسے قبول نہ کرے یا اسے اپنی سواری پر بٹھائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو۔ الا یہ کہ ان دونوں کے درمیان پہلے بھی ایسی راہ و رسم موجود ہو۔“

اب سعید بن منصور نے اسے اپنی سنن میں روایت کیا اور ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت انسؓ سے عزیزی کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اس حدیث شان ۲ ص ۲۰۵ پر ذکر ہو چکی ہے۔

لکن کیونکہ وہ باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانے کے لئے جیلہ کر رہا ہے جب کہ اس نے بیع کو قرض کے ساتھ ملا دیا تو اس نے ثمنِ مثل سے اس قیمت کو کم بنا دیا۔ اس کے مقابلہ میں قرض وہ ہوتا ہے جو صرف اللہ کے لئے ہو۔

۱۱۔ اس سے پہلا مسئلہ مجمل تھا۔ اس مسئلہ میں اس کی پوری تفصیل آگئی ہے۔

جے۔ گویا جب کوئی کام اپنے ظاہر و باطن میں مشروع کی اصل پر ہو تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر اس کام کا ظاہر تو مشروع کے موافق ہو مگر مصلحت مخالفت ہو تو ایسا فعل غیر صحیح اور غیر مشروع ہے کیونکہ شرعی اعمال سے فی نفسہ وہ اعمال مقصود نہیں ہوتے۔ ان سے قصد تو دوسرے امور کا ہوتا ہے جو ان کے معافی ہیں اور یہ معافی وہ مصلحت ہے جن کی وجہ سے یہ اعمال مشروع ہوئے۔ اب جو شخص اس وضع کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر عمل کرے گا تو یہ مشروعیت کی وضع نہ ہوگی۔

ہم جانتے ہیں کہ ہر دو کلمات شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز وغیرہ ایسی عبادات ہیں جو تقریب الی اللہ اور اس کی طرف رجوع کے مشروع کی گئی ہیں۔ اور اس کے افراد اللہ تعالیٰ کی تعظیم و احوال اور اللہ کی طاعت و فرمانبرداری میں اعضاء کے ساتھ دل کی مطابقت ہے۔ تو جب کوئی شخص یہ کام اس قصد سے کرے کہ اسے دنیوی مفادات میں سے کوئی مفاد حاصل ہو یا کوئی تکلیف دور ہو یا کوئی فائدہ حاصل ہو، جیسے شہادتین کے اقرار کرنے والے کا قصد اپنے جان و مال کی حفاظت ہو، اس کے علاوہ کچھ نہ ہو۔ یا لوگوں کو دکھانے کے لئے نماز پڑھنے والے کا قصد یہ ہو کہ اس پر اس کی تعریف کی جائے یا دنیا میں اسے کوئی رتبہ حاصل ہو، تو ایسے عمل میں کوئی چیز بھی مشروع نہیں، کیونکہ جس مصلحت کے لئے یہ کام مشروع کیا گیا تھا، وہ حاصل نہ ہوئی بلکہ اس کا مقصود تو اس مصلحت کے برعکس ہے۔

اسی بنا پر ہم مثال کے طور پر زکوٰۃ کے بارے میں کہتے ہیں کہ: اس کی مشروعیت سے مقصود الایح جیسی ذلیل خصلت کو دور کرنا ہے اور اس کی مصلحت مساکین سے نرمی کا سلوک کرنا اور جو لوگ بھوکے مر رہے ہوں انہیں زندہ کرنا ہے۔ اب جو شخص زکوٰۃ کے وجوب سے راہ قرار اختیار کرتے ہوئے سال کے آخر میں اپنا مال ہبہ کر دیتا ہے۔ پھر جب اگلا سال ختم ہونے کو آتا ہے اس وقت یا اس سے پہلے وہ ہبہ واپس طلب کر لیتا ہے تو اس طرح تو لایح کے وصف میں تقویت ہوئی اور اس میں اضافہ ہو گیا اور اس کی مصلحت بھی پوری نہ ہوئی اور مسکینوں کو کچھ بھی نہ ملا۔ تو معلوم ہوا کہ ایسے ہبہ کی صورت وہ نہیں جس کی شرع نے ترغیب دی ہے۔ کیونکہ ہبہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو ہبہ کیا جا

رہا ہے۔ اس پر احسان اور اس سے ہمدردی ہو۔ اور خواہ وہ غنی ہو یا فقیر اس پر فرامی ہو اور اس سے دوستی اور الفت پیدا ہو۔ اور یہ بہرہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اب اگر یہ بہرہ مشروع طریق پر حقیقتاً تملیک (دوسرے کو مالک بنا دینا) ہوتی تو وہ ہمدردی اور فرامی کی مصلحت کے موافق ہوتی اور لالچ جیسی رذیل خصلت دفع ہو جاتی۔ گویا اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی سے فرار کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ غور فرمائیے کہ عمل میں مشروع قصد کبھی شرعاً قصد کو منہدم نہیں کرتا اور غیر شرعی قصد ہی شرعی قصد کو منہدم کرنے والا ہوتا ہے۔

اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر زوجین اپنی اپنی زوجیت میں اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس سے فرار کی خاطر بیوی کے لئے فدیہ مشروع کیا گیا ہے۔ عورت کے لئے مباح ہے کہ وہ بطیب خاطر خاوند سے اپنی عصمت خرید لے، اس خطرہ کے پیش نظر کہ کسی ممنوع کام میں نہ جا پڑے۔ لہذا اس عورت نے اپنے اور اپنے خاوند کے درمیان اصلاح حال کے لئے اپنا مال خرچ کیا۔ یہ ہے بھلے طریقے سے رخصت کرنا اور یہ شرعی مقصد ہے، جو مصلحت کے مطابق ہے جس میں نہ اب کوئی فساد ہے نہ آئندہ ہوگا۔ اب اگر عورت کو تکلیف دے تاکہ بیوی اس کو فدیہ کی رقم دے تو اس نے ایسا عمل کیا جو غیر مشروع ہے جبکہ اس عورت کو بلا وجہ ستایا گیا ہے حالانکہ اسے ستائے بغیر بھی جلائی کے لئے فدیہ وصول کرنے کی قدرت تھی، تو جب عورت فدیہ دے کر اس سے رخصتی طلب کرے تو یہ بھلے طریقے سے رخصت کرنا نہیں اور نہ ہی اس میں اس خوف کی بات ہے کہ زوجین اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھ سکیں۔ کیونکہ ایسا فدیہ تو ایک لالچ کا فدیہ ہے۔ خواہ یہ عورت کے لئے اضرار سے نکلنے کی خاطر اور اضطراب کی رو سے جائز ہے، لیکن ایسا فدیہ لینا مرد کے لئے ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ اس نے غیر مشروع طریق پر لیا ہے۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ: مجموعی طور پر شرعی احکام کلی مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں

لہ مشروع بہرہ زکوٰۃ میں شارع کے قصد کے منافی نہیں اور وہ قصد لالچ کو دور کرنا، لوگوں کو ہمدردی اور ان سے احسان ہے۔ رہا بہرہ صورت جیسی صورت مؤلف کے فرار دی ہے تو یہ دلوں سے لالچ کو ختم کرنے اور اللہ کے بندوں سے احسان کرنے کے لحاظ سے شارع کے قصد کے منافی ہے۔
لہ کیونکہ یہ ہمیشہ اس کے ہاتھ میں ہے۔

اور ہر مسئلہ میں جزیئی مصلحت خصوص پر ہوتی ہے۔ جزیئی کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی خصوصیت کے حکم سے کوئی بھی دلیل ناسد نہیں ہوتی۔ رہی کلی تو وہ یہ ہے کہ ہر مکلف اپنی تمام حرکات، اقوال اور اعتقادات میں شرعی تکلیف کے معین قانون کے تحت ہو۔ وہ اس چوپائے کی طرح نہ ہو جو اپنی خواہش نفس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ تا آنکہ وہ شرع کی لگام پر پھانسی نہ ہو جائے۔ اور یہ بیان پہلے بھی گزر چکا ہے اور جب مکلف ہر مشکل مسئلہ میں مذاہب کی رخصتوں کے پیچھے لگ جائے اور ہر اس قول کی اتباع کرے جو اس کی خواہش کے مطابق ہو تو اس نے تقویٰ کا پھندا اتار چھینا اور اپنی خواہشات کی پیروی میں ڈر چلا گیا اور جس چیز کو شارع نے مضبوط کیا تھا اسے توڑ دیا اور جسے مقدم کیا تھا اسے مؤخر کر دیا۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جن حیلوں کے باطل ہونے، ان کی مذمت اور ان سے نہی کا ذکر گزر چکا ہے، وہ ایسے حیلے ہیں جو کسی شرعی اصل کو گراتے اور شرعی مصلحت کے خلاف ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ کچھ حیلے ایسے ہیں جو اپنے اعتبار سے نہ کسی شرعی اصل کو توڑتے ہیں نہ ہی کسی شرعی مصلحت کے خلاف ہوتے ہیں۔ تو ایسے حیلے نہ ہی ہیں داخل ہیں نہ ہی وہ باطل ہیں۔ قصہ کوتاہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ جن کے باطل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے منافقوں اور ریاکاروں کے حیلے۔

دوسری قسم۔ جن کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے مجبوری کی صورت میں کلمہ کفر کہنا۔ کیونکہ قصداً اول کے لحاظ سے اس حیلہ بازی کی نسبت جان کی حفاظت ہے جبکہ اس کلمہ کفر کے اقتضاء کا اعتقاد نہیں ہوتا جیسا کہ قصداً اول کے لحاظ سے کلمہ اسلام بھی جان بچانے

لے ہمارے موضوع میں جو حیلے ہیں انہیں مذاہب میں ہیں۔

سے یہی خواہ اس تکلیف میں اس عام معین قانون کے تحت سارے مکلف داخل نہ ہوں۔

سے یعنی ان دونوں قسم کے کلمات کو اس طرح کہنا کہ ان کے معانی کا اعتقاد نہ ہو اور ذمیوی عرض حاصل ہو جائے۔

کے لئے حیلہ ہے۔ الایہ کہ دنیوی مصلحت ہونے کے وجہ سے یہ ماذون فیہ ہے اور اس میں مطلقاً کوئی مفسدہ بھی نہیں، نہ دین میں اور نہ دنیا میں۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ وہ ماذون فیہ نہیں کیونکہ باطلاق اس میں اخروی مفسدہ ہے۔ اور اس بات پر سب متفق ہیں کہ اعتبار کے لحاظ سے دنیوی مصلح و مفاسد ہی اخروی مصلح و مفاسد کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ گویا ایسے دنیوی مصلح کا اعتبار صحیح نہ ہوگا جو اخروی مصلح میں خلل ڈالتے ہوں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ جو چیز اخروی مصلح میں خلل انداز ہو وہ شارع کے مقصود کے موافق نہیں لہذا باطل ہے۔ اسی وجہ سے نفاق اور منافقین کے حق میں اس طرح کی آیات نازل ہوئیں۔ یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے۔ جو اس کے قائم مقام ہوں۔ اور یہ دونوں قسمیں یقین کی آخری حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔

تیسری قسم۔ اس قسم میں اشکال بھی ہے اور پیچیدگی بھی۔ جس میں غور کرنے والے کی فکر مضطرب ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں کوئی واضح اور یقینی دلیل نہیں ہوتی جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اسے پہلی قسم سے ملایا جائے یا دوسری سے نہ ہی شارع کا قصد واضح ہوتا ہے کہ شارع کے مقصود پر اتفاق ہو سکے، نہ ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مصلحت کے خلاف ہے جسے اس مفروضہ مسئلہ کے مطابق شریعت نے وضع کیا ہے۔ گویا اس پہلو سے یہ قسم متنازعہ فیہ ہے۔ فریقین میں سے ہر ایک کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ یہ مصلحت کے خلاف نہیں لہذا ایسا حیلہ کرنا جائز ہے اور دوسرے کی یہ کہ مصلحت کے مخالف ہے لہذا ایسی حیلہ بازی ممنوع ہے۔ اور یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جو شخص بعض مسائل میں اس حیلہ بازی کو جائز سمجھتا ہے وہ اس بات کا اقرار ہی ہے کہ وہ اس مسئلہ میں شارع کے قصد کی مخالفت کر رہا ہے بلکہ وہ تو اسے صرف شارع کے بہتر قصد کی بنا پر جائز قرار دیتا ہے کہ اس کا مسئلہ حیلہ بازی کی جائز قسم سے ملتا ہے جس کے متعلق وہ شارع کے قصد کو جانتا ہے۔ اور علم کی بنا پر یا ظن سے شارع کے مقصد سے صریح ٹکراؤ کا صدور تو عام مسلمانوں سے بھی نہیں ہوتا اچھ جائیکہ

لے جیسا کہ گورچکا ہے کہ منافقین کا اللہ اور اس کے رسول سے مذاق اور فریب دہی دنیوی نہیں۔ کیوں کہ اس میں منافق کی دنیوی مصلحت ہے کہ اس کا جان و مال محفوظ رہے۔ لیکن جب یہ مصلحت اخروی سے متعارض ہو تو یہ قابل توجہ نہ رہے گی اور باطل ہوگی۔

ہدایت کے امام اور علمائے دین ایسا کام کریں۔ اللہ ان سے ہمیں فائدہ پہنچائے۔ جیسے کہ اس حیلہ کا منکر صرف اس بنا پر انکار کرتا ہے کہ وہ شارع کے قصد کے مخالف ہے۔ اور چونکہ احکام میں مصالح رکھے گئے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ ایسے مسائل میں سے چند ایک کی مثالیں پیش کی جائیں تاکہ ان کی صحت واضح ہو سکے۔ وباللہ التوفیق۔

ان مسائل میں سے ایک نکاح محلل ہے۔ جسے طلاق دینے والے پہلے خاوند کے بیوی سے رجوع کے لئے حیلہ بنایا جاتا ہے۔ بظاہر یہ حیلہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے موافق ہے۔ فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد پھر اگر خاوند اسے (تیسری) طلاق دے تو حقیقی تنکح زوجا غیرہ (۲/۲۳۰) تو پھر وہ عورت اس وقت تک اسے طلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

تو جب اس نے اس محلل سے نکاح کر لیا تو اس کا نکاح دو طلاقوں کے بعد بھی پہلے خاوند کے لئے موافق ہو گیا۔ اور شارع کی نصوص سے اس کے مقاصد سمجھے جاسکتے ہیں۔ بلکہ یہی وہ پہلا مقصد ہے جو مقاصد شرعیہ سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لو حتی تذاونی عسیلتہ ویذوق عسیلتک لے
تو پہلے خاوند کے لئے اس وقت حلال نہیں
جب تک کہ تو دوسرے خاوند کا مزہ نہ چکھ لے
وہ تجھ سے مزہ نہ چکھ لے۔

تو معلوم ہوا کہ اس دوسرے نکاح کا مقصود مجامعت حقیقی ہے۔ اور محلل کے نکاح سے یہ حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل کی رو سے ایسے نکاح کے قصد میں فساد کا اعتبار ہوگا۔ اور اس لئے بھی کہ اس کے حیلہ ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ ورنہ یہ بات ہر حیلہ میں لازم آئے گی۔ جیسے مجبوری کے وقت کلمہ کفر کہنا اور وہ سب جیلے جو باتفاق جائز حیلوں کی قسم میں داخل ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی اور منتقولات کے موافق ہوگئی تو یہ اس حیلہ کے شارع کے قصد کی موافقت کی صحت پر دلیل ہے۔

لے اے منتقی الاخبار میں جماعت سے روایت کیا۔

اسی طرح جب مصلحت کے پہلو سے دیکھا جائے تو اس نکاح کی مصلحت ظاہر ہے۔ کیونکہ اس نے زوجین کے درمیان اصلاح کا قصد کیا ہے جبکہ اس نے ایسا سبب اختیار کیا جس سے صحیح طریق پر ان دونوں کے درمیان الفت ہو جائے۔ اور اس لئے بھی نکاح کو ہمیشہ برقرار رکھنے کا قصد لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ایسی تنگی ہے جیسے شریعت تسلیم نہیں کرتی۔ اسی لئے طلاق مشروع ہوئی۔ ورنہ وہ نصاریٰ کے نکاح کی طرح ہوگا (جس میں طلاق ممنوع ہے) اور علماء نے تو قسم پوری کرنے کے قصد سے بھی نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ منکوحہ کی عصمت کی بقا کی طرف رغبت اس کا قصد نہ ہو۔ نیز علماء نے اس مسافر کے نکاح کو بھی جائز قرار دیا ہے جو کسی شہر میں اپنے قیام کی مدت کیلئے اپنی خواہش پوری کرنے کی غرض سے کرے۔ وغیرہ وغیرہ۔

علاوہ ازیں یہ کبھی ضروری ہے کہ مصلحت کے لئے جب کوئی قاعدہ کلیہ بنایا جائے تو اس کلی کے افراد میں سے ہر فرد میں بعینہ وہ مصلحت پائی جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ جیسا کہ قسم پوری کرنے کے لئے نکاح میں۔ اور اس بات کا قائل کہ: اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو اسے طلاق ہے۔ ان دونوں مسائل میں اور مسافر کے نکاح وغیرہ میں امام مالک کی ہی رائے۔ جو لوگ نکاح حلالہ کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ ان کے دلائل کے کچھ حصہ کا بیان ہے۔ اور جو اسے ممنوع قرار دیتے ہیں تو ان کی دلیل واضح تر ہے لہذا ہم تفصیلات میں نہیں جائیں گے۔ اور اس مسئلہ میں اقرب بیان وہ ہے جسے عبدالاباب نے الرسالة کی شرح میں ذکر کیا ہے، وہ ملاحظہ کر لیا جائے۔

اور ایک مسئلہ ادھار پر لین دین کے مسائل ہیں کیونکہ ان میں ایک درہم نقد کی دو درہم ادھار پر بیع کے جواز کے لئے عیلمہ بازی کی جاتی ہے۔ لیکن جب دو عقدوں میں سے ہر ایک عقد فی نفسہ مقصود ہو۔ اور اگر پہلا عقد ذریعہ ہو تو دوسرا اس میں مانع نہیں کیونکہ شارع نے جب مخصوص وجہ کی بناء پر ہمارے لئے جلب منفعت اور دفع مفسدہ کے ذریعہ انتفاع کو مباح بنایا ہے تو مکلف کا ان وجوہ میں سے کسی وجہ کو اختیار کرنا اس انتفاع کو مجروح نہیں کرتا۔ ورنہ ہر مشروع وجہ سے مجروح کرنے والی ہوگی۔ اور جب ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ عاقد کا مقصود پہلا عقد نہ تھا بلکہ دوسرا ہی اس کا مقصود تھا تو اس صورت میں پہلا عقد وسائل کے مقام پر آگیا۔ اور وسائل اس حیثیت سے کہ وہ وسائل ہیں شرعاً مقصود چیز ہیں۔ اور یہ پہلا عقد بھی انہی میں سے ہے۔ اور اگر وسائل، وسائل ہونے کی حیثیت جائز ہیں تو یہ مسئلہ بھی جائز ہوگا جو ہمارے زیر بحث ہے۔ اور اگر ہمارے زیر بحث مسئلہ منع ہو تو علی الاطلاق

وسائل کی ممانعت ہونی چاہیے۔ لیکن یہی الاطلاق ممنوع نہیں الا یہ کہ کوئی دلیل ہو اسی طرح یہ مسئلہ بھی کسی دلیل سے ہی ممنوع نہ ہوگا۔ بلکہ یہاں جو چیز ہمارے مسئلہ میں تو سئل کی صحت اور اس کے لیے شارع کے قصد کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔

بیع الجمع بالدر اھم، ثد ابتغ۔ ملی جلی کھجوروں کو ذرہوں سے بچ پھرنے ان
بالدر اھم جنیباً لہ۔ ذرہوں سے جنیب (عمدہ قسم) کی کھجور خرید۔
گویا ملی جلی کھجوروں کی بیع کا قصدہ عمدہ کھجوریں حاصل کرنے کے لیے ملی جلی کھجوروں کا
ذریعہ ہونا ہے۔ لیکن اس کے مباح ہونے کی صورت میں۔ لیکن اس حصول کے درمیان خواہ
ایک عاقد ہو یا دو ہوں اس سے قصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔

اس بیع کے قائل کی دلیل یہ ہے کہ ذرائع کے قول کا قاعدہ جس پر یہ مسئلہ مبنی ہے یہاں
مفید نہیں۔ کیونکہ ذرائع میں قسم کے ہیں ایک وہ جن سے باتفاق روکا گیا ہے، جیسے یہ جانتے ہوئے
بتوں کو گالی دینا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے۔ اور کسی شخص کا اپنے والدین کو گالی دینا جس کی
وجہ یہ ہو کہ وہ اس گالی دینے والے کے والدین کو گالی دے۔ کیونکہ اسے حدیث میں خود اپنے
والدین کو گالی دینے والا شمار کیا گیا ہے۔ اور جیسے یہ جانتے ہوئے مسلمان کی راہ میں گڑھا کھودنا
کہ وہ اس میں گر پڑیں گے۔ اور جیسے یہ جانتے ہوئے کھالے پینے کی چیزوں میں زہر ملا دینا کہ اسے
مسلمان کھائیں گے۔

ذرائع کی دوسری قسم جو باتفاق ممنوع نہیں ہیں۔ جیسے اگر انسان اپنے غلے سے بہتر یا جس
میں اس سے کمتر خریدنا چاہے تو وہ اپنے سامان کو بیچنے کا حیلہ کرے تاکہ وصول شدہ قیمت سے
وہ اپنی مقصود چیز حاصل کرے بلکہ تمام تر تجارتیں ایسی ہی ہیں، کیونکہ جو مقصود اس کے لیے مباح کیا
گیا ہے وہ تو اسی حیلہ کی طرف راجع ہے کہ وہ سامان تجارت میں درہم خرچ کرے پھر اس
سے زیادہ وصول کرے۔

۱۔ اسے متقی الاخبار میں بخاری سے روایت کیا۔ اس کے شارح شوکانی کہتے ہیں کہ اس سے مسلم نے بھی نکالا ہے۔
۲۔ الجمع سے مراد عام کھجور اور جنیب کا جلا ہونا ہے۔ جنیب کھجور کی ایک عمدہ قسم ہے۔ سورہ کے باب میں یہ
حدیث مشہور ہے جو بخاری، مسلم اور مطاوعینہ میں موجود ہے۔
۳۔ یہی مانع کا جو اس سے درست تسلیم نہ کرتا ہو۔

ذرائع کی تیسری قسم رہ ہے جو مختلف فیہ ہے۔ اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے متعلق ہے ہم اس کے حکم سے نکل نہیں سکتے۔ اور جھگڑا پھر بھی رہتا ہے۔

یہی کچھ ہے جو اس مسئلہ میں حیلہ بازی کے جواز پر استدلال کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ اور دوسری جہت کے دلائل ثابت ہیں واضح ہیں، مشہور ہیں۔ انہیں ان کے مقام پر ملاحظہ فرمائیے اور یہاں تو اس بیان کا قصد غریب ہی ہے۔ جس کی وجہ ان لوگوں کی کتب کے مطالعہ کی کمی ہے کیونکہ احناف کی کتب بلاد مغرب میں کم ہی پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح شافعیہ وغیرہ کی کتابیں شوافح کے ہاں بھی کم ہی ملتی ہیں جب کہ ایک ہی مذہب کے استدلال پر انحصار دوسرے مذہب سے نفرت اور انکار پیدا کرتا ہے اور اس دوسرے کے ماخذ کی اسے اطلاع نہیں ہوتی۔ اس طرح ان اماموں کے متعلق اعتقاد میں کجروی آجاتی ہے۔ جن کے دین میں فعل و تقدم شارع کے مقاصد سے باخبر ہونے اور اس کی اغراض سمجھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ ایسے مسائل تو بہت ہیں۔ مگر ہم انہی دو مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ کیونکہ حیلوں کے بارے میں یہی دو مسائل سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ باقی مسائل کے نقطہ نظر پر قیاس کیا جائے۔

فصل

یہ قسم بہت سے مسائل پر مشتمل ہے۔ ان میں سے چند ایک تو بہت سے ثابت شدہ مسائل پر تقریباً گزر چکے ہیں۔ اب کچھ دوسرے مسائل بھی تقریباً بیان ہوں گے۔ لیکن ایسا خاتمہ ضروری ہے جس سے کتاب المقاصد پر بیان کا اعادہ ہو جائے۔ اور اللہ کی توفیق سے اس میں مقصود کو پوری طرح سمجھ لیا جائے۔

کیونکہ قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کتاب میں جو مسائل گزرے ہیں وہ شارع کے مقصود کی معرفت پر مبنی ہیں۔ پھر جب یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز اس کا مقصود ہے اور کونسی چیز مقصود نہیں تو پھر کیا صورت ہوگی۔

لہذا اعلام الموقنین میں اس مقام کی بڑی تفصیل موجود ہے۔

یہ شاید اصل میں الغریب کے بجائے للاخرب ہے اور اس لفظ کے مقابلہ میں ہے جو مانعین کے لیے پیشتر کا لفظ آیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عقلی تقسیم کے لحاظ سے فکر یہاں تین قسموں میں بٹ جاتی ہے۔

پہلی قسم یہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد ہم سے غائب ہے۔ وہ آئے تو ہم اسے پہچانیں۔ اور یہ چیزیں کلامی تصریح سے ہی ہو سکتی ہے جس کے معانی کے لئے ایسا تتبع نہ کرنا پڑے جس کا استقرار تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی الفاظ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے اس کا تقاضا کرتے ہیں۔ یا تو اس قول کے ساتھ کہ تکالیف میں کسی حال میں بندوں کے مصلح کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یا اس قول کے ساتھ کہ مصلح کا لحاظ رکھنا واجب نہیں۔ اور اگر بعض میں واقع ہو تو اس کی وجہ ہمارے لئے مکمل طور پر غیر معروف ہوگی یا یقیناً غیر معروف ہوگی اور اس میں اس حد تک پہنچ جائے کہ قول بالقیاس سے رک جائے اور اس کی تائید وہ روایات کرنی ہیں جو رائے اور قیاس کی درست میں آئی ہیں۔ اس وجہ کا حاصل یہ ہے کہ مطلقاً ظاہر پر محمول کیا جائے۔ اور ظاہر یہی رہتا ہے۔ یہ لوگ ظاہر اور نصوں میں شارع حکم مفاد معلوم کرنے کے لئے علم کے مظنون کو اکٹھا کر لیتے ہیں۔ اور شاید کتاب القیاس میں اس بات کی طرف اشارہ اشارہ کیا جائے گا کہ ان کا باطلاق یہ بات کہنا ایک انتہا کو چکر ٹانا ہے جس کے تعلق شریعت کی شہادت ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہی کہتے ہیں۔

دوسری قسم اس قسم کی دوسری انتہا ہے۔ مگر اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ ان لوگوں کا دعوے یہ ہے کہ شارع کا مقصد ان ظاہر میں نہیں اور نہ ہی

یعنی وہ معانی، حکم، اسرار اور مصالح جو مصداق شریعت کے استقرار سے اخذ کئے جاتے ہیں جن پر الفاظ انہی لغوی وضع کے لحاظ سے دلالت نہیں کرتے۔ نہ ان معانی کی طرف نظر جاتی ہے اور نہ ہی شارع کے مقاصد سے ان کا اعتبار ہوتا ہے۔

بلکہ یعنی وہ مصالح جو استعمال میں نہ آ رہے ہوں نہ وہ لازم ہوں اور نہ ہی ان کا راز معروف ہو۔ مثال کے طور پر نکاح میں شارع کا مقصد نسل ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اسی طرح تولد کا قول و یبالغہ فی ذلک حتی يمنع القبول بالقیاس اور اس میں اتنا مبالغہ کرے کہ وہ قول بالقیاس کو مانع ہو۔ قول بالقیاس کی مبالغہ اس پر مبنی ہے تہ پر مبنی ہے اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ سرے سے مصالح کی عدم نگہداشت پر جاری ہو یا اس بات پر کہ اس کے کچھ حصہ میں مصالح ہوں بھی تو ایسے جن کی غیر معروف قسم کی تفسیر کی جلتے۔ کیونکہ ان دونوں قولوں پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ تو تولد کا قول و یبالغہ یعنی جو وہ کہہ رہا ہے اس کی صحت کی تائید کرے تو اس پر قبول بالقیاس کا عدم لازم آئے گا اور یہ لازم واجب ہو جائے گا۔

ان سے سمجھا جاسکتا ہے۔ بلکہ مقصود تو ایک دوسری ہی چیز ہے جو ان کے ماوراء ہے۔ انہوں نے پوری شریعت میں ہی روش اختیار کی ہے۔ حتیٰ کہ شریعت کے ظاہر سے کچھ تمسک باقی نہیں رکھا کہ اس سے شارع کے مقاصد کی معرفت کو تلاش کرنا ممکن ہو۔ اور یہ رائے ہر اس قاصد کی ہے جو شریعت کو باطل کرنا چاہتا ہے اور وہ باظنیہ ہیں۔ جب انہوں نے امام معصوم کا عقیدہ گھڑا تو ان کے لئے شریعت کے ظاہر و نصوص کو مروج کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا۔ تاکہ وہ اپنے زعم کے مطابق اس امام کے محتاج ہوں۔ اور اس رائے کا انجام کفر ہے۔ اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔ بہتر یہ ہے کہ ان لوگوں کی بات ہی نہ سنی جائے۔

اب ہم دوسری قسم کی طرف آتے ہیں جو پہلی کے مقابلہ میں اقرب ہے۔ اور

دوسری قسم یہ ہے کہ کہا جائے کہ شارع کا مقصود الفاظ کے معانی کی طرف تو جس سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ علی الاطلاق نصوص و ظواہر کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اگر نص اس نظری معنی کے مخالف ہو تو اسے چھوڑ کر نظری معنی کو مقدم رکھا جائے۔ اور یہ بات یا تو علی الاطلاق مصاحح کی نگہداشت کے واجب ہونے پر مبنی ہے یا عدم وجوب پر لیکن فیصلہ کن چیز معانی ہی ہوں حتیٰ کہ شرعی الفاظ ان نظری معانی کے تابع ہو کر رہ جائیں اور یہ رائے قیاس میں گرائی تک پہلے جانے والوں کی ہے جو نصوص پر معانی کو مقدم رکھتے ہوں اور یہ قسم اول کی دوسری انتہا ہے۔

تیسری قسم یہ کہا جائے کہ دونوں باتوں کا اعتبار ہونا چاہئے۔ وہ اس طرح کہ نہ تو معنی میں نص میں غل ہوں اور نہ اس کے برعکس ہو۔ تاکہ شریعت ایک نظام پر چلے نہ اس میں اختلاف ہو اور نہ تناقض۔ اور یہ وہ طریق ہے جس کا اکثر علمائے اربعین نے قصد کیا ہے۔ اور اس میں اختلاف اس ضابطہ پر ہے جس سے شارع کا مقصد معلوم ہو سکتا ہے۔ وباللہ التوفیق۔ اور یہ طریق کئی جہات سے پہچانا جاتا ہے۔

پہلی جہت محض امر و نہی، ابتدائی، تصریحی ہے۔ امر کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ اس کا امر ہونا فصل کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا امر کے پائے جانے سے فصل کا ہونا ہی شارع کا مقصود ہے۔ اسی طرح نہی کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ اس کا مقصد کسی کام سے رک جانا ہے۔ گویا

لہ شاید اصل میں معانی الفاظ کے بجائے معانی النظریہ ہونا چاہئے تاکہ مابعد کے کلام سے یہ مربوط ہو جائے۔ اور پہلی نظر کے مقابلہ پر ہو جائے۔ اس نسخہ کے مطابق یہ مابعد سے موافق نہیں ہوتا نہ ہی پہلے کے مقابلہ پر ہوتا ہے۔

اس سے واقع نہ ہونا مقصود ہے۔ اور اسے واقع کرنا شارع کے مقصود کے مخالف ہے۔ جیسے کہ مامور بہ کا واقع نہ کرنا شارع کے مقصود کے خلاف ہے۔ گویا یہ وجہ اس شخص کے لئے بھی ظاہر اور عام ہے جو عدلت میں نظر کے بغیر محض امر وہنی کا اعتبار کرے اور اس کے لئے بھی جو عفتوں اور مصالح کا اعتبار کرے اور یہی شرعی اصل ہے۔

ابتدائی کی قید صرف اس احتیاط کے طور پر ہے کہ اس امر وہنی سے کسی دوسری چیز کا قصد نہیں ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

فَاتَّسَعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا لَبِيعًا (۶۲/۹)

تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور بیع چھوڑ دو۔

گویا بیع سے نہی، ابتدائی نہی نہیں بلکہ وہ دوڑنے کے امر کی تاکید ہے۔ گویا وہ ایسی نہی ہے جو قصد ثانی سے مقصود ہے۔ کیونکہ قصد اول کے لحاظ سے بیع منہی عمدہ نہیں ہے۔ جیسے کہ مثال کے طور پر سود اور زنا کی نہی ہے۔ بلکہ یہ تو کام کا جہ بند کر کے آنے کی وجہ سے ہے تو شارع کا قصد سمجھنے میں اس کی بیع کی صورت میں محض وہی نظر و اختلاف ہے۔ جو اصل مسئلہ بحوالہ "دارمقصود میں نماز" میں پیدا ہوا ہے۔

اور تصریح کی قید اس احتیاط سے ہے کہ یہ امر وہنی صریح ہے ضمنی نہیں جس کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ جیسے وہ نہی جو مامور بہ کاموں کے اعداد سے معلوم ہو اور امر کے ضمن میں ہو۔ اور وہ امر بھی جو کسی چیز سے روکنے کے ضمن میں ہو۔ گویا یہاں امر وہنی کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ یہ قصد ثانی سے پہلے پہلے قصد سے نہیں۔ کیونکہ قابل کے نزدیک ایسے امر وہنی، صریح ہر امر وہنی کی تاکید کے قائم مقام ہوتے ہیں۔ پھر اگر نفی کے ساتھ کہا جائے تو عدم قصد میں امر واضح تر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امر وہ ہے جس کے بغیر مامور بہ کام پورا نہ ہو سکے۔ اور یہ بات مسلمہ "علا یتسم الواجب الابہ" (جس کے

لے بیع کی اصل مباح ہے۔ لیکن زمانہ کے اعتبار والا وصف اس کے ساتھ لگ گیا اور وہ ہے کام کلچر چھوڑ کر جمعہ کی طرف دوڑنا جو واجب ہے۔ الایہ وصف چونکہ الگ ہو جانے والا ہے۔ لہذا اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ لے جیسا کہ یہ امام کی اور غزالی کی رائے ہے اور یہی رائے پسندیدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا حکم نہ ہونا ہی نہی ہے۔ جو امر کی ضد ہے۔ نہ ہی عقلاً اس کے ضمن میں ہوتی ہے۔ پہلے رائے قاضی اور اس کے شیعین کی ہے۔

بغیر واجب پورا نہ ہو سکتا ہے وہ بھی واجب ہوتا ہے) میں مذکور ہے۔ گویا اس معاملہ میں شارع کے مقصود پر امر و نہی کی دلالت متنازع فیہ ہے۔ وہ اس مسئلہ میں داخل نہیں جو ہمارے زیر بحث ہے اسی لئے امر و نہی کے متعلق تصریح کی قید لگانی لگنی ہے۔

دوسری جہت امر و نہی کی علتوں کا اعتبار ہے۔ اس کام کا کیوں حکم دیا گیا؟ یا اس دوسرے کام سے کیوں منع کیا گیا؟ اور علت یا تو معلوم (یعنی مذکور) ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر معلوم ہے تو اس کی پیروی کی جائے گی۔ تو جہاں علت پائی جائے وہاں امر و نہی کا مقتضی معلوم ہو گیا کہ اس کا قصد ہے یا عدم قصد۔ جیسے نکاح تناسل کی مصلحت کے لئے اور بیع سود سے باز رہنے کے ساتھ فائدہ اٹھانے کی مصلحت کے لئے اور حدود سرزنش کی مصلحت کے لئے ہے۔ اور علت اصول فقہ کے معروف مسالک سے بھی سمجھی جاتی ہے۔ جب اس کی تعیین ہو جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ شارع کا مقصود وہ ہو گا جس کا یہ علتیں تقاضا کریں۔ جو فعل یا عدم یا سبب اپنانے یا نہ اپنانے میں پائی جاتی ہیں اور جہاں علت معلوم نہ ہو تو ضروری ہے کہ اس کے فیصلہ سے توقف کرے کہ شارع نے ایسا اور ایسا قصد کیا ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ توقف کے لئے غور کرنے کی یہاں دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ یہ کہ اس میں حکم یا معین سبب میں مخصوص علیہ سے آگے نہ بڑھے۔ کیونکہ علت کو نہ جانتے ہوئے آگے بڑھنا بلا دلیل سینہ زور می ہے اور دوسری راہ میں حکم ہونا ہے۔ یہ درست نہیں کہ جو حکم عمرو کے لئے وضع ہوا ہے اسے زید پر لگا دیا جائے۔ اور ہمیں یہ علم نہ ہو کہ شارع کا قصد اس حکم کو زید پر لگانے کا تھا یا نہ تھا۔ کیونکہ جب تک ہم یہ نہ جان لیں اس پر حکم لگانا ممکن نہ ہوگا۔ اس طرح ہماری پیش رفت شارع کی مخالفت پر ہوگی۔ لہذا دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہاں رک جائے

دوسری قسم شرعاً مبرہنہ احکام کی اصل یہ ہے کہ وہ اپنے مقامات سے آگے نہ بڑھیں۔ تاہم یہ معلوم ہو جائے کہ شارع نے ایسے تجاویز کا قصد کیا ہے کیونکہ تجاویز کرنے پر دلیل قائم نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تجاویز نہ کرے۔ کیونکہ اگر وہ شارع کے نزدیک تجاویز کرنے

لے یعنی وضعی احکام میں اور جو اس سے پہلے ہے وہ احکام تکلیفیہ میں ہے جیسا کہ دونوں قسموں کے لئے متوقف کی تفسیل سے، اور جو بعد میں مذکور ہے اس سے اس کی طرف راہنمائی ہوتی ہے۔

والا ہوتا تو اس پر دلیل قائم کر دیتا اور اس کی کوئی راہ بنا دیتا اور علت کے مسالک معروف ہیں کبھی تو ان سے حکم کے محل کا پتہ چل جاتا ہے لیکن علت نہیں ملتی جس پر ان مسالک میں سے کوئی مسلک دلیل بن سکے۔ لہذا صریح بات یہی ہے کہ منصوص علیہ کے علاوہ تعدی شارح کا مقصود نہیں ہے۔

گویا یہ دو مسلک ہیں اور دونوں ہی اس مقام پر متوجہ ہوتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ پہلا بغیر یقین کے توقف کا تقاضا کرتا ہے کہ مفروضہ تعدی مراد نہیں اور یہ اس کے مراد ہونے کے امکان کا تقاضا کرتا ہے۔ ناظر سوچتا رہ جاتا ہے۔ اسے کوئی راہ نہیں ملتی جبکہ یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ شارح کا مقصود ہو اور یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ اس کا مقصود نہ ہو۔ اور دوسرا حتمی فیصلہ چاہتا ہے کہ وہ مراد نہیں ہے۔ پھر اس پر بلا توقف تجاویز نہ کرنے کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور علم یا ظن کی بنا پر اس کے مقصود نہ ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مقصود ہوتا تو اس پر دلیل قائم ہوتی۔ اور جب ہم ایسی کوئی بات نہیں پاتے تو معلوم ہوا کہ وہ مقصود نہیں۔ پھر اگر کوئی ایسی بات مل جائے جو اس دل میں بیسی ہوئی بات کے خلاف وضاحت کر دے تو ادھر رجوع کرے۔ جیسے مجتہد جب کسی حکم کا قطعی فیصلہ دیتا ہے پھر اسے اس کے خلاف دلیل مل جائے تو وہ پہلے فیصلہ کو منسوخ کر کے اس کے خلاف فیصلہ دے دیتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں مسلک تو متعارض ہیں کیونکہ ایک توقف کا تقاضا کرتا ہے اور دوسرے نہیں کرتا پھر یہ دونوں برابر بھی ہیں۔ (۱) پھر جب یہ اٹھے ہوں گے تو ایک دوسرے کے احکام کو ختم کر دیں گے اور محض توقف کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ پھر یہ دونوں ایک ساتھ کیسے متوجہ ہوتے ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد کے ہاں بعض مسائل کبھی متعارض ہو بھی جاتے ہیں تو اس صورت میں توقف واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مسلک دو دلیلوں کی طرح ہیں جن

۱- یعنی اس وقت ان دونوں پر حکم کو بنا نہ کیا جائے گا نہ ہی اس کا کچھ نتیجہ ہوگا۔ کیونکہ وہ برابری کی سطح پر متعارض ہیں اور ترجیح آسان نہیں لہذا دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ تو ان سے فائدہ کیسے اٹھایا جاسکتا ہے اور ان کے مقتضی پر عمل کیسے ہو سکتا ہے؟

میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح نہ دی جاسکے اس وقت مجتہد کے نزدیک دو دلیلوں کے تعارض والے مسئلہ کی بنیاد پر حکم متفرع ہوگا اور کبھی یہ متعارض نہیں بھی ہوتے جبکہ مجتہد ہی دوہوں یا دو الگ الگ وقت ہوں یا مسئلے دوہوں اور مجتہد کے نزدیک ایک مسئلہ میں تو وقت کا مسلک اسے مضبوط کرے اور دوسرے مسئلہ میں نفی کا تو پھر کبھی تعارض نہیں ہوتا۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ عبادات اور عادات میں شارع کا مقصد الگ الگ ہے۔ عبادات کے باب میں تعبد کی جہت غالب ہوتی ہے اور عادات کے باب میں معافی کی طرف التفات کی جہت اور ان دونوں ابواب میں اس کے برعکس کم ہی ہوتا ہے۔ اس لئے امام مالک نے نجاستوں کے ازالہ اور احداث کو رفع کرنے میں صرف نفاخت کی طرف توجہ کی اور صرف پانی کی شرط لگائی۔ اور رفع احداث میں نیت بھی ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی نفاخت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور نماز کی ادائیگی میں ابتدائی تکبیر کے بجائے تسلیم (السلام علیکم ورحمة اللہ سے نماز شروع کرنے) سے روک دیا۔ اور زکوٰۃ میں قیمتیں نکالنے سے منع کیا اور کفاروں میں صرف گنتی پر اکتفا کیا۔ ایسے ہی بہت سے مسائل ہیں جو عین منصوص علیہ پر یا جو اس کی طرف مائل ہو، اسی پر اکتفا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور عادات کے باب میں معنی کو غالب رکھا اور ان میں مصلح مرسلہ اور استحسان کا قاعدہ بنایا اور ان کے متعلق سمجھا کہ یہ علم کا ۹/۱۰ حصہ ہیں۔ جہاں تک کہ ان مسائل میں گنجائش ہو۔ اور اس سلسلہ میں بحث اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ (۲) جب یہ بات ثابت ہو گئی تو عبادات میں نفی کا مسلک ممکن ہوگا اور عادات میں میں توقف کا۔

کبھی یوں بھی ہو سکتا ہے کہ عبادات کے باب میں معافی کا لحاظ رکھا جائے۔ جب ایسی کوئی چیز ظاہر ہو جائے تو باقی بھی اسی کے مطابق چلتے ہیں۔ اور یہ حنفیہ کا طریقہ ہے اور عادات کے باب میں تعبدات بھی ممکن ہیں۔ اور جب ایسی کوئی چیز ظاہر ہو جائے تو باقی بھی اسی کے مطابق چلتے ہیں اور یہ ظاہریہ کا طریقہ ہے۔ لیکن انحصار اسی پر ہے جو پہلے گزر چکا اور نفی اصلی اور استصحاب کا قاعدہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے۔

۲۔ اٹھارہویں مسئلہ میں جو یہ ہے کہ عبادات میں اصل تعبد ہے اور عادات میں معافی کی طرف توجہ۔

تیسری جہت | عادی اور عبادی احکام کی مشروعیت میں شارع کے مقاصد اصلی بھی ہوتے ہیں اور تابعی بھی۔ اس کی مثال نکاح ہے جو پہلے مقصد کے لحاظ سے تناسل کیلئے مشروع ہے۔ پھر اس میں مکان، شادی اور دینی و دنیوی مصلح پر تعلق کی طلب بھی مل جاتی ہے تاکہ حلال طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے اور عورتوں میں جو خوبیاں اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور عورت کے مال سے آراستگی میں غور کیا جائے۔ یا مرد پر بیوی کا نان نفقہ یا اس عورت سے اولاد پر یا ان کے علاوہ اس کے بھائیوں پر، اور شرمگاہ اور آنکھ سے دیکھنے کی خواہش جو ممنوع ہے اس کی واقع ہونے سے تحفظ، اور بندوں پر اللہ تعالیٰ کے انعامات میں زیادتی کے سبب شکر میں اضافہ اور دوسری اس سے ملتی جلتی جو چیزیں ہیں یہ سب کچھ نکاح کی مشروعیت سے شارع کا مقصود ہیں۔ ان میں سے بعض باتوں پر تو نص موجود ہے اور بعض کی طرف اشارہ ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کا دوسری دلیل سے علم حاصل ہوتا ہے یا اس مسلک سے جو انہی نصوص سے استقراء کے طور پر حاصل ہوا ہے۔ یہ اس لئے کہ ان تابع مقاصد میں سے جس پر نص موجود ہے وہ اصلی مقصد کو ثابت کرنے والا اور اس کی حکمت کو تقویت دینے والا ہے اور اس کی طلب اور مداومت کا تقاضا کرتا ہے اور آپس میں ہمدردی، رحم میل ملاپ اور مہربانی کو کھینچنے والا ہے۔ اور یہ باتیں شارع کے مقصد اصلی یعنی تناسل سے حاصل ہوتی ہیں۔ (۳) اس سے ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ چیزیں جن پر نص موجود نہ ہو لیکن ان کی شان یہ ہو وہ بھی شارع کا مقصود ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت علی بن ابوطالبؓ کی بیٹی ام کلثوم سے نکاح کیا تو اس نکاح کے متعلق یہ مروی ہے کہ انہوں نے

۳۔ یہ ایسا مناسب مسلک ہے جسے سلیم عقلمیں قبول کر لیتی ہیں۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ اس جہت کو دوسری جہت سے الگ تیسری مستقل جہت شمار کیا جائے جبکہ دوسری جہت کے متعلق مؤلف کہہ رہے ہیں کہ وتعرف المناسبه هنا بمسالک العلة المعلومة (اور یہاں مناسب کو علت کے معلوم مسالک سے پہچانا جائے گا) اور یہ تو معلوم ہے کہ اس سے مناسبت ہے تو جب یہ مناسبت موجود ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں تو اس وضاحت کیلئے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا کہ اسے تیسری جہت کا سبب کیا ہے۔

یہ نکاح نسب کے شرف اور اونپے گھرانوں سے میل ملاپ کی غرض سے کیا اور ایسی ہی دوسری باتیں بھی ہوتی ہیں۔ لہذا اس میں کچھ شک نہیں کہ ایسے مقاصد کیلئے بھی نکاح جائز ہوتا ہے اور اس کیلئے سبب اختیار کرنے کا مقصد اچھا ہوتا ہے۔

یہیں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایسے امور کو توڑنے والی چیزیں علی الاطلاق شارع کے مقاصد کے مخالف ہوتی ہیں، اس لحاظ سے کہ ان کا انجام میل ملاپ، سکون اور موافقت کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسے کوئی اس غرض سے نکاح کرے کہ تین دفعہ طلاق دینے والے کیلئے اس عورت کو حلال بنا دے۔ کیونکہ ایسا نکاح حلالہ کے مخالفین کے نزدیک میل ملاپ کے مقاصد کے برعکس ہے جیسے شارع نے غیر مشروط طور پر حین حیات تک کیلئے بنایا ہے۔ جبکہ ایسے نکاح سے مقصود طلاق کے ذریعہ مفاصلہ ہوتا ہے۔ یہی حال نکاح متعہ کا ہے یا جو بھی اس قسم کے نکاح ہوں۔ اور ایسا نکاح دوام مواصلت پر شارع (۴) کی مخالفت کے ظاہر ہونے میں سخت تر ہے۔ اسی لئے آپ نے ایسے نکاح سے منع کر دیا جس میں ایسی باتیں پائی جاتی ہوں۔ عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔ ان میں اصلی مقصد الہ واحد کی طرف توجہ ہے اور اس کیلئے مقصد کا ہر حال میں قصد رکھنا چاہیے، پھر اس کے تابع تعبد کا قصد ہے تاکہ اس سے آخرت میں درجات حاصل ہوں یا وہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء سے ہو جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ گویا یہ تابع مقصد پہلے مقصود کی تاکید کرنے والے اور اس پر ابھارنے والے ہیں اور سری اور جہری ہر حالت میں دوام کا تقاضا کرتے ہیں۔ بخلاف تابع قصد کے جو متبوع (یعنی اصلی قصد) کے دوام کا تقاضا نہ کرتا ہو اور نہ اس کا موکد ہو۔ جیسے جان و مال کی حفاظت کیلئے تعبد کا مقصد یا یہ قصد کہ اسے صدقات ملیں یا لوگوں میں اس کی تعظیم ہو، ایسا قصد منافقوں اور ریاکاروں کے

۴۔ غالباً اصل میں محافظہ الشارع کے بجائے فی مضادہ قصد الشارع ہے۔ کیونکہ نکاح متعہ جس میں مخصوص مدت مقرر ہوتی ہے۔ اس میل ملاپ کی مخالفت میں تحلیل نکاح وغیرہ جیسے سب کاموں سے سخت تر ہے جس کی شارع نے محافظت کی ہے۔ کیونکہ نکاح حلالہ میں دونوں پر مدت گزرتی ہی نہیں اور کبھی وہ جدا بھی نہیں ہوتے۔ ہاں اگر یہ دونوں معنی ایک دوسرے کو لازم ہوتے تو جب نکاح متعہ شارع کے قصد کے سخت مخالف ہوتا تو اس سے نہی واضح دلائل سے ہوتی کہ شارع کا مقصد دوام مواصلت ہے۔

قصد کی طرح ہے۔ کیونکہ ایسی باتوں کا قصد نہ تو اصلی مقصد کا موکد ہوتا ہے نہ ہی دوام پر ابھارنے والا ہوتا ہے بلکہ وہ تو دوام کے ترک کو تقویت دیتا اور فعل سے کابل بنا دیتا ہے۔ اسی لئے ایسا شخص اسی وقت تک اس پر عمل کرتا ہے جب تک کہ اس کی مطلوبہ چیز، جس کی وہ گنجائش لگائے بیٹھا ہے، حاصل نہ ہو۔ اور جب اسے مطلوبہ چیز حاصل ہو جائے تو اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ أُرْسُلِهِمْ وَأُورَثُوا كَثِيرًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن مَّا حَرَصُوا عَلَىٰ عِبَادَةِ اللَّهِ لَهُمْ أَلْسُنٌ حَامِيَةٌ ۚ

حرف (۲۲/۱۱) کھڑا ہو کر اللہ کی عبادت کرتا ہے۔

گویا ایسا مقصد شارع کے قصد کی ضد ہوتا ہے جبکہ وہ اسی غرض کیلئے عمل کا قصد کرتا ہے۔ اور اگرچہ اس عمل کا مقتضی بغیر قصد کے تبعاً (۵) بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ایسے نکاح کرنے والے کو، جس کا مقصد نکاح کو دائمی طور پر بنا لینا ہو، کبھی جدائی سے واسطہ پڑ جاتا ہے تو اس طرح وہ متعہ اور حلالہ نکاح کے برابر ہو جاتا ہے اور تعہد کے موکد قصد سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کو جان و مال کی حفاظت، مراتب اور تعظیم حاصل ہو جاتے ہیں تو اس طرح وہ ریا اور سمعہ کیلئے عبادت کرنے والے کے برابر ہو جاتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں اس پہلو سے فرق واضح ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک ایسے تابع موکد کا قصد ہے جو دوام کا مقتضی ہے اور دوسرا ایسے غیر موکد تابع کا جو انقطاع کا مقتضی ہوتا ہے۔

ایک سوال | پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس تضاد کا یوں اعتبار ہوگا کہ وہ عین مخالفت کا مقتضی ہے؟ یا اس معاملہ میں اس کا موافق نہ ہونا بھی کافی ہوگا؟ اس سوال کی وضاحت یہ ہے کہ نکاح متعہ عین مقاطعہ کا تقاضا کرتا ہے لہذا درست نہیں کیونکہ یہ شارع کے قصد کی عین مخالفت ہے اور دوسرا شخص اس قصد سے نکاح کرے کہ اپنی بیوی کو ستائے یا اس سے مال حاصل کرے، اس سے (وقتی طور پر) صحبت کرے۔ یہ ایسے کام ہیں جو مواصلت کے مقتضی نہیں بائیں ہمہ عین مقاطعہ کے مقتضی بھی نہیں جو کہ نکاح کی مشروعیت وغیرہ میں شارع کے قصد کے مخالف چیز ہے۔ لیکن یہ عین مخالفت بھی نہیں کیونکہ اس کے عورت کو ستانے کے قصد سے نکاح کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ واقعاً طبعی ایسا ہو۔ نہ ہی دیکھ پہنچانے

یعنی کبھی تبعاً حاصل ہو جاتے ہیں۔ -۵

سے طلاق کا واقع ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں صلح بھی ممکن ہے اور مرد پر حکم بنانے کا معاملہ بھی یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ خیال دل سے نکل جائے۔ اگرچہ قصد اول انہی باتوں کا مقتضی ہوتا ہے تاہم یہ نکاح کا عین اقتضاء نہیں۔

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات اور عادات میں مخالفت عینہ کے اقتضاء کی ممانعت میں اور اس کے مقتضی کے مطلقاً باطل ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لہذا یہ درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرے جس سے ظاہر ہو کہ وہ مقاصد میں غیر مشروع ہے اگرچہ فی نفس الامر اس کا مشروع ہونا ممکن ہو۔ اسی طرح اس کیلئے یہ بھی درست نہیں کہ اس قصد سے شادی کرے اور جو کام مخالفت عینہ کا مقتضی نہ ہو جیسے ستانے کے قصد سے نکاح اور نکاح حلالہ جو اسے درست سمجھتا ہو تو ان میں دو پہلو قابل غور ہیں۔ اس کا قصد اگرچہ غیر موافق ہے تاہم اس سے عین مخالفت ظاہر نہیں ہوتی۔ تو جس کی رائے غالب عدم موافقت کی جانب ہو وہ رک جائے گا۔ اور جس کی غالب رائے یہ ہو کہ عین مخالفت نہیں وہ نہیں رکے گا اور یہ چیز نکاح مضارہ کی مثال سے ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ یہ مثال فی نفسہ جائز نکاح کے ذریعہ تعاون علی الاثم والعدوان سے تعلق رکھتی ہے۔ گو یہ نکاح فی نفسہ حکم کے لحاظ سے منفرد ہے اس نکاح میں دوام یا جدائی دونوں کا امکان ہے۔ الایہ کہ مضارہ جدائی کا مظنہ ضرور ہے۔ لہذا جو شخص اتنی مقدار کا اعتبار کرتا ہے وہ اس کا منکر ہو گا اور جو نہیں کرتا وہ ایسے نکاح کو جائز قرار دے گا۔

فصل | یہ بحث اس بات پر مبنی ہے کہ عبادات اور عادات دونوں میں شارع کے تبعی مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ عادات میں تو یہ ظاہر ہیں اور اس کی مثالیں بھی گزر چکی ہیں۔ رہیں عبادات تو ان میں بھی تبعی مقاصد ثابت ہیں

مثال کے طور پر نماز جس کی مشروعیت کی اصل اللہ سبحانہ کے حضور خضوع، اس کی طرف توجہ میں اخلاص اور اس کے سامنے ذلت و عاجزی کے قدم پر کھڑا ہونا اور اس کے ذکر سے نصیحت حاصل کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

واقم الصلوٰۃ لذكری (۱۳ / ۲۰) اور میری یاد کیلئے نماز قائم کرو۔

اور فرمایا ان الصلوة تنهى عن الفجشاء والمنكر بیشک نماز فواحش و منکرات سے روکتی ہے ولذکر اللہ اکبر (۶) (۲۹/۳۵) پور بڑھی چیز تو اللہ کی یاد ہے۔

اور حدیث میں ہے

ان المصلی یناجی ربہ (۷) (نمازی اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے) پھر اس کے تابع مقاصد بھی ہیں۔ جیسے فواحش و منکر سے روکنا اور دنیا کی اکتاہیوں سے نماز میں راحت حاصل کرنا۔ چنانچہ روایت ہے۔ ارحنا بجا یا بلال (۸) (اے بلال! نماز کیلئے اذان کہہ کر ہمیں اس سے آرام پہنچاؤ) اور صحیح حدیث میں ہے۔ جعلت قرہ عیسیٰ فی الصلوة (سیری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی ہے)۔ اور آپ نے نماز کے ذریعہ رزق طلب فرمایا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وامراہلک بالصلوہ واصطبر علیہا اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود بھی لانسٹلک رزقاً نحن نرزقک اس پر ڈٹ جاؤ ہم تمہارے رزق نہیں مانگتے۔

وہ تو ہم خود تمہیں دیتے ہیں اور حدیث میں اس آیت کی تفسیر انہی معنوں میں ہے۔ نیز حاجت روائی جیسے نماز استخارہ اور نماز حاجت اور جنت کے حصول سے کامیابی کی طلب اور آگ سے نجات اور یہ خالصتاً عام فائدہ ہے اور نمازی کا اللہ کی پناہ میں ہونا، حدیث میں ہے۔ من

صلی الصبح لم یزل فی ذمت اللہ (۸)

جو صبح کی نماز ادا کرتا ہے وہ اللہ کی امان میں رہتا ہے۔ اور بلند تر منزل تک پہنچتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

۶۔ یہاں وہی مقصود مذکور ہے جو مشروعیت کی اصل پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے مؤلف نے اس دلیل سے خواہش سے نبی کو توابع میں سے بنا دیا۔

۷۔ یہ اس حدیث کا جملہ ہے جسے احمد نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا۔ (نیل

الوطار: ج: ۲)

۸۔ اے الترغیب والترہیب میں مسلم سے یوں روایت کیا

من صلی الصبح فهو فی ذمة اللہ الخ

ومن اللیل فتهجد به نافلة لک عسی ان ینبعثک ربک
مقاماً محموداً (۱۷/۷۹) اور رات کو نماز تہجد ادا کیجئے جو آپ کیلئے زائد ہے شاید کہ
آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود سے اٹھائے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے قیام ایل کی وجہ سے آپ ﷺ کو مقام محمود عطا کیا۔

اور صیام میں شیطان کی راہوں کا بند ہونا اور باب الریان سے جنت میں داخل ہونا اور
مرد ہونے کی صورت میں گناہ سے بچے رہنے پر استعانت۔ حدیث میں ہے۔

من استطاع منکم الباءة فلیتزوج تم میں سے جو کوئی نکاح کی طاقت رکھتا ہے تم
قال۔ ومن لم یستطع فعلیه اے چاہیے کہ شادی کر لے۔ پھر فرمایا۔ اور جو
بالصوم فانہ له وجاء طاقت نہیں رکھتا اسے لازم ہے کہ روزے رکھے۔ کیونکہ
روزہ اس کیلئے بندہ عن ہے۔

اور فرمایا الصیام جنة (۹) (روزے ڈھال ہیں) نیز فرمایا اور جو کوئی روزے رکھتا رہا ہوگا
اسے باب الریان (۱۰) سے بلایا جائے گا۔

اسی طرح باقی تمام عبادات میں جن میں اخروی فائدے ہیں اور وہ عام ہیں اور دنیوی
فوائد بھی ہیں۔ اور یہ سب فوائد اصلی فائدہ کے تابع ہیں اور اصلی فائدہ اللہ تعالیٰ کے حضور
خضوع اور اس کی فرمانبرداری ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اس اصلی فائدہ کے بعد باقی اس کے
تابع فوائد ہیں جو مذکور ہوئے اور جو نہیں ہوئے ان میں بھی گزشتہ تقسیم کے مطابق غور کرنا
چاہیئے۔ ان میں سے پہلا تو موکد ہے جیسے عام یا خاص اجر کی طلب اور اس کی ضد مال و جاہ کی
طلب ہے کیونکہ اس قسم سے اصلی مقصد کی تاکید نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو اس کے خلاف ہے
اور تیسرا جیسے روزے سے شہوت ختم کرنے کی طلب اور وہ سب کچھ جو خطوط کے مسئلہ میں

۹۔ حدیث کا ٹکڑا جسے صحابہ نے نکالا۔

۱۰۔ حدیث کا ٹکڑا جسے نسائی نے ان الفاظ سے روایت کیا اور تیسیر میں ابو داؤد کے
سوا پانچوں سے نکالا۔ "جنت میں ایک دروازہ ہے جسے الریان کہتے ہیں۔ اس سے صرف روزہ
دار داخل ہوں گے۔ جب وہ داخل ہو جائیں گے تو بند کر دیا جائے گا۔ پھر اس سے کوئی داخل
نہ ہو سکے گا۔"

مقاصد تابعہ سے متعلق گزر چکا ہے انہیں تحقیقی نظر ڈالنا چاہئے اور دوسرا عدم تاکید کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس چیز کا تقاضا کرتا ہے جو کچھ اس تاکید کی عین ضد ہو اور اس کا بھی جو اس کی عین ضد نہ ہو۔

علاوہ ازیں عبادات کے متعلق بھی یہاں آخری نظر اس حیثیت سے ہے کہ عبادت سے ایسے مواجب طلب کئے جائیں جو کسی فرمانبردار بندے کو نتائج کے طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوتے ہیں اور وہ اس زیور سے آراستہ ہوتا ہے۔ ان میں پہلی عطا آخرت کا ثواب ہے، یعنی کامیاب ہو کر جنت میں داخل ہونا اور بلند درجات کا ملنا اور جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ جب کہ وہ قصد کرے۔ جو اسے ایسے عمل پر ابھارے جس کے قصد کی اصل اللہ تعالیٰ کے حضور خضوع اور اس کی عظمت کے سامنے تواضع ہو تو یہ درست پہلو سے اللہ تعالیٰ کی عبادت گزارا ہوگی جس میں نہ کوئی مداخلت ہے نہ آمیزش۔ کیونکہ یہ اس کی طرف رجوع کا قصد ہے جس کے ہاتھ میں یہ سب کچھ ہے اور اخلاص اسی کیلئے ہے۔ اور جو کچھ اس راہ میں آئے اسے بعض لوگوں نے مزدوری کی طلب شمار کیا ہے اور ایسے شخص کو برا بندہ۔ اس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

اس آخری طرف کے لحاظ سے وہ عامل جو عمل اس لئے کرتا ہے کہ اس کی تعریف کی جائے یا تعظیم کی جائے یا اسے کچھ دیا جائے تو وہ ریا کار ہے جبکہ اس میں وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ علاوہ ازیں اس کا عمل اصالتاً بھی نہیں۔ جب اس میں اخلاص نہیں تو وہ عبث ہے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کا عمل خالص اللہ کے لئے تھا لیکن اس نے اس عمل سے ایسے نتیجے کے حاصل ہونے کا قصد کیا تو یہ قصد اللہ کیلئے اخلاص کو تقویت دینے والا نہیں بلکہ یہ تو ترک اخلاص کو تقویت دیتا ہے۔ الا یہ کہ ایسا شخص عطا کیلئے مجبور ہو، تو وہ اللہ سے عطاء کیلئے سوال کرے اور سوال اس بنا پر کرے جو اسے رکاوٹ کے سبب اور اسباب کے فقدان کی وجہ سے لاپرواہی لاحق ہوئی ہے تو اس صورت میں خالصتاً اخلاص کے مطابق ہوگا، یہ ریا کاری نہ ہوگی۔ ایسے عمل کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ یہ عمل اسی چیز کا مقتضی ہے جس کیلئے تعبد مشروع ہے (۱۱) اور اسے تقویت دینے

۱۱۔ یعنی اللہ تعالیٰ سے خضوع اور اس کے حضور ذلت کے قدم پر رکھنا ہونے سے۔

واللہے اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وامراہلک بالصلوہ واصطبر علیہا اور اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دے
(۲۰/۱۳۲) اور خود اس پر ڈٹ جا۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ جب آپ کے گھر والے اللہ کے فضل اور رزق کیلئے
بے قرار ہو جاتے تو آپ انہیں نماز کا حکم دیتے جو اسی آیت کی بنا پر ہے تو یہ نماز اللہ تعالیٰ
کیلئے ہے جس کے ذریعہ جو کچھ اللہ کے ہاں موجود ہے اس سے عطا طلب کی جاتی ہے۔

اسی کشادہ راہ پر این بانی اور اس کے استاد چلتے جھٹے اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں
جس کا عمل یہ ظاہر کرے کہ اس کی عدالت ثابت ہے اور اس کی امامت درست ہے اور
شرعاً وہ اس کا مامور ہو تو اس کی اقتداء کی جائے اس لئے کہ اس شخص میں اس ضرر اٹھ پائی جاتی
ہیں اور جو شخص اس جگہ کھڑا ہوتا ہے وہ موجود نہ ہو۔ تو ان دونوں کے نزدیک اس میں کوئی
حرج نہیں اور اس کی یہ ظاہری عبادت، عبادت کی مشروعیت کی اصل کو مجروح نہیں بناتی۔
خلافت اس شخص کے جو لوگوں میں عدالت کے ثابت ہونے کا یا امامت وغیرہ کا قصد کرتا
ہے۔ کیونکہ یہ خطرے کا مقام ہے۔ نہ یہ عمل مداومت کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں وہی
کچھ ہے جو عبادت کے ذریعہ لوگوں سے جاہ اور تعظیم کی طلب ہے۔ اور یہاں جو بات قابل
غور ہے وہ اس عمل کی طرف خصوصی توجہ ہے جس سے ولایت کا درجہ یا علم وغیرہ حاصل
ہو۔ اس میں (۱۲) دو باتیں چلتی ہیں اور اس کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

واجعلنا للمتقین اماماً (۳/۲۵) اور ہمیں پریر نگاروں کا امام بنا دے۔

اور حدیث نخلہ جب حضرت عمر بن خطابؓ نے اپنے بیٹے عبد اللہ سے کہا "اگر تو نے اس
وقت یہ بات کہہ دی ہوتی تو مجھے یہ فلاں چیز سے بھی محبوب تھی" اور مسند عتبیہ میں غور
فرمائیے۔ میرے خیال میں اس مسند میں امام مالک اور ان کے استاد کا اختلاف انہیں دو باتوں
میں تھا۔ اس طریق میں جو چیز اشکال پیدا کرتی ہے وہ تعبد ہے جو عمل کے ذریعہ تجدید نفس
کے قصد سے ہو۔ اور عالم ارواح پر اطلاع، فرشتوں کی رویت، خوارق عادات، کرامات کے
حصول، اور علوم اور عالم روحانی، وغیرہ کے عجائبات کے قصد سے ہو۔ تو اس کا قائل یہ کہہ

۱۲۔ یعنی شریعت نے اسے اس کا حکم نہیں دیا تھا۔ وہ اس طرح کہ سابقہ شرط میں
سے ایک شرط نہیں پائی جاتی۔

سکتا ہے کہ تعبد کے ساتھ ایسی چیزوں کا قصد جائز اور گوارا ہے کیونکہ اس کا حاصل تو ولایت کا درجہ حاصل ہونے کی طلب کی طرف راجع ہے۔ اور یہ کہ وہ اللہ کے خاص اور برگزیدہ بندوں میں سے ہو جائے اور یہ چیز طلب کرنا درست ہے کہ شرع کا مقصود اس کی طرف ترقی ہے۔ اور اس کے جواز کی دلیل اس سے پہلی مثالوں میں گزر چکی ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ یہ گزشتہ روش سے خارج ہے۔ کیونکہ اس نے علم غیب پر تمہینہ بازی کی۔ مزید یہ کہ اللہ کی عبادت کو اس کا وسیلہ بنایا اور یہ بات تو عبادت کو ختم ہی کر دینے والی ہے۔ کیونکہ ایسے قصد والا شخص تو اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت داخل ہے۔

ومن الناس من يعبد الله على حرف (۲۲/۱۱)

اور لوگوں میں کوئی ایسا ہے جو ایک کنارے پر کھڑا اللہ کی عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح اس کو جب مطلوبہ چیز مل جائے تو خوش ہو جاتا ہے اور تعبد کو چھوڑ کر وہی اس کا قصد بن جاتا ہے وہ اپنے دل میں اس کو مضبوط اور عبادت کے قصد کو کمزور بنا دیتا ہے۔ اور اگر اسے مقصود حاصل نہ ہو تو عبادت کے متعلق طعنہ زنی کرنے لگتا ہے اور بسا اوقات اعمال کے ان نتائج کو جھٹلا دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ اپنے مخلص بندوں کو عطا کرتے ہیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ کسی شخص نے یہ حدیث سنی۔

من اخلص لثمة اربعين صباحاً ظهert ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه (۱۳)

۱۳۔ اسے اتر غیب و الترمیب میں ان لفظوں سے روایت کیا۔ من اخلص لثمة اربعين يوماً اور کہا کہ اسے رزین نے اپنی کتاب میں ابن عباس سے ذکر کیا۔ اور میں نے اصول میں ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی جسے رزین نے جمع کیا ہو۔ نہ ہی اس بات سے واقف ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہیں یا حسن۔ یہ صرف کتاب الضعفاء جیسے کامل وغیرہ میں مذکور ہے۔ لیکن حسن بن حسن مروزی نے اسے اپنی کتاب زوائد کی کتاب الزبد میں عبد اللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے اور اسے مرسل کہا ہے اور تذکرہ الموضوعات میں ان الفاظ سے مذکور ہے: ما من عبد يخلص لثمة اربعين صباحاً الا ظهert ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه اور اس کے متعلق کہا کہ یہ ضعیف ہے اور صاغانی نے رسالہ الموضوعات میں کہا کہ یہ موضوع ہے

جو شخص چالیس دن تہجد خالصاً اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کرے تو اس کے دل سے حکمت کے چشمے پھوٹ کر اس کی زبان پر جاری ہو جاتے ہیں۔
تو وہ اس حکمت کے حصول کے درپے ہوا۔ لیکن اس کیلئے یہ دروازہ نہ کھلا۔ جب یہ قصد کسی فاضل کو معلوم ہوا تو وہ کہنے لگا "اس شخص نے حکمت کے لئے خلوص اختیار کیا تھا اللہ کیلئے نہیں کیا تھا۔"

تمام مذکورہ معافی وغیرہ میں ایسا ہی حکم جاری ہوتا ہے اور کوئی ایسی دلیل میرے علم میں نہیں جو ایسے امور طلب کرنے پر دلالت کرے۔ بلکہ جو کچھ تلاوہ اس کے خلاف ہی ہے۔ کیونکہ جو کچھ انسان سے غائب کر دیا گیا ہے وہ نکالیف سے متعلق نہیں نہ اس کے اور آل کا مطالبہ کیا گیا ہے اور نہ اس تک پہنچنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ، چاند کا کیا معاملہ ہے جب ظاہر ہوتا ہے تو دھاگے کی طرح پتلا سا، پھر بڑھتا ہے یہاں تک کہ پورا چاند بن جاتا ہے۔ پھر پہلی رات کی طرف پلٹ آتا ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

یسئلونک عن الاہلہ قل ہی مواقیت للناس والحج ولیس البربان
تاتوا البیوت من ظہورہا (۲/۱۸۹)

لوگ آپ ﷺ سے چاند کی شکلوں کے متعلق پوچھتے ہیں۔ آپ کبہ دیجئے کہ یہ لوگوں کیلئے میعاد اور حج کے اوقات کیلئے ہیں۔ اور یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم گھروں میں ان کی پچھلی طرف سے آؤ۔

گویا پچھلی طرف سے گھروں میں آنے کو ایسی مثال بنایا جو اس سوال کے مقتضی کو شامل ہے۔ کیونکہ یہ ایسی چیز کی جستجو ہے جس کی جستجو کا حکم نہیں دیا گیا۔

ایک شبہ | یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "اللہ تعالیٰ کی ذات صفات اور اس کے افعال سے اتنی ہی معرفت حاصل ہوگی جتنی اس کی مصنوعات سے ہو، اور ان مصنوعات میں سے روحانی عالم بھی ہیں اور خوارق عادات بھی جن سے نفس کو تقویت ہوتی ہے اور علم باللہ کے درجہ میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

جواب شبہ | تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم صرف عمل کرنے کیلئے ہی طلب کیا جاتا ہے جس حد تک کہ مقدمات میں گزر چکا ہے اور جو کچھ عالم شہادت میں ہے وہی کافی بلکہ کافی سے زیادہ ہے۔ لہذا اس سے جو زیادہ ہوگا تو وہ زائد از ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مطلوب بھی ہو جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

رب ارنی کیف تمی المونی (۲/۲۶۰)
اے میرے پروردگار۔ مجھے دکھلائیے کہ آپ مردوں کو زندہ کیسے کرتے ہیں۔
تو اس کا جواب کسی وجوہ پر ہے۔ مثلاً

پہلی وجہ | دعا سے خوارق کی اور علم کے ساتھ (۱۴) بصیرت کے کھلنے کی طلب میں کوئی ناپسندیدگی نہیں۔ کلام تو صرف اس شخص کے متعلق ہے جو عبادت تو اللہ کی کرے اور قصد یہ رکھے کہ ایسی چیزیں دیکھے۔ دعا کا دروازہ تو شرعاً تمام دینی اور دنیوی امور کیلئے کھلا ہے جب تک کہ وہ کسی معصیت کیلئے نہ ہو۔ اور عبادت کا قصد صرف یہ ہوتا ہے کہ توجہ اللہ کی طرف رہے اور اس کیلئے عمل میں اخلاص ہو، اس کے حضور خضوع ہو جس میں کسی دوسری بات کی شرکت کا احتمال نہ ہو۔ اور اللہ کی عبادت والے خالص عمل کے ساتھ اگر اجر اور اخروی ثواب کی طلب ہوگے نہ ہوتی تو عبادت کے ساتھ اس کا قصد کرنا جائز نہ ہوتا۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ارباب احوال سے ایسا قصد غائب ہی ہوتا ہے۔ تو یہ دونوں قسم کے لوگ ایک جینے کیسے ہو سکتے ہیں؟ یعنی دعا سے خوارق کی طلب اور اس کے ساتھ ہی عبادت کا قصد۔ (۱۵) بہ بین تفاوت این از کجاست تا بہ کجا

۱۴۔ یعنی دعا سے اگر یہ چیزیں طلب کی جائیں تو یہ کوئی بری بات نہیں۔ بری بات صرف یہ ہے کہ عبادت کے ساتھ اس کا قصد کرے۔ اور سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے یہ خارق دعا سے طلب کیا تھا نہ کہ کسی قسم کی عبادت سے۔ گویا دعا سے خوارق کی طلب ایسی نہیں جیسی عبادت کے ساتھ ان کی طلب۔ ۱۵۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے کمالات، اس کی تنزیہ اور اس کی قدرت کاملہ پر اور ان چیزوں پر جن کا آخر تک مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ غور کرنے سے ان دونوں جوابوں کا فرق معلوم ہو سکتا ہے۔

دوسری وجہ | جن باتوں سے ہم ان تمام امور پر استدلال کرتے ہیں اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہوتے تو ہمارے لئے عالم شہادت سے عالم غیب تک غلطی کر جانے کا عذر ہو سکتا تھا تو یہ کیسے ہو جبکہ عالم شہادت میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں جو اخذ کے لحاظ سے قریب تر اور جستجو کیلئے سہل ہیں اور جب تک زمانہ قائم ہے یہ باقی رہیں گے۔ ہم ان میں سے سوئیں حصہ کی بھی معرفت اور اطلاع تک نہیں پہنچ پاتے۔ اور اگر کوئی عاقل چھوٹی چھوٹی نشانیوں (۱۶) اور ذلیل ترین مخلوقات میں عذر کرے کہ خالق کائنات نے ان میں کیا کچھ عجائب اور حکمتیں ودیعت کر رکھی ہیں تو حیرت کی انتہا ہو جاتی ہے اور عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تنبیہ فرمائی کہ ان میں غور کیا جائے جیسے ارشاد باری ہے۔

اولم ینظروا فی ملکوت السموت والارض وما خلق اللہ من شئی؟ (۱۸۵/۷)

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت... الی آخر (۸۸/۱۷)

افلم ینظروا الی السماء کیف بنینھا وزیناھا ومالھا من فروج (۵۰/۶)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت میں اور جو چیزیں اللہ نے پیدا کی ہیں ان میں نظر نہیں کی؟

کیا وہ اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کیونکر پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کی طرف کہ وہ کیسے اٹھایا گیا ہے۔۔۔ تا آخر

کیا انہوں نے آسمان کی طرف نہیں دیکھا کہ اسے ہم نے کیسا بنایا ہے اور اس کو زینت دی اور اس میں کوئی شکاف نہیں۔

۱۶۔ جیسے کبھی، چیونٹی اور پروانے اور جنہیں مائیکروبات وغیرہ وغیرہ کا نام دیا گیا ہے جن پر کئی ضخیم کتابیں تالیف ہو چکی ہیں اور انہیں ان کے خواص سے تعارف کرایا گیا ہے۔ اور ان کے علماء نے یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ ابھی تک ابتدائی بحثوں میں لگے ہوئے ہیں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ اللہ نے انہیں ایسی چیزوں میں نظر کرنے کا حکم نہیں دیا تھا جو ان سے پوشیدہ ہوں۔ اور عادتاً ان پر اطلاع ہو ہی نہ سکے الا یہ کہ وہ خارق ہو۔ کیونکہ یہ ایسا محال امر ہے جس تک کبھی ہی کوئی پہنچ سکتا ہے۔ اور جب آپ ایسی آیات میں غور کریں گے جن میں فرشتوں اور عالم غیب کا ذکر ہے تو آپ ایسی کوئی چیز نہیں پائیں گے جس سے ان چیزوں کو دیکھنے میں کوئی مشکل پیش آتی ہو۔ نہ ہی ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان چیزوں کی ذوات و حقائق پر مطلع ہونے کیلئے جستجو کریں۔ یہی فرق اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ ایسی چیزوں میں نظر کرنا شرعاً مطلوب نہیں۔ اور جو چیز مطلوب نہیں اسے طلب بھی نہ کرنا چاہیے۔

تیسری وجہ | اس جستجو کی طلب خالصتاً فلسفیانہ ہے۔ تجرید نفس کی طلب کا خیال اور ان جہانوں پر اطلاع جو حواس سے ماوراء ہیں ایسی باتیں صرف حکمائے مستفہدین اور فنی بحثوں میں گہری نظر رکھنے والے فلاسفہ سے ہی منقول ہیں۔ ان میں سے کچھ اللہ کی ذات کے قائل بھی تھے اور کچھ دوسرے بھی۔ اسی لئے آپ انہیں دیکھیں گے کہ ان باتوں کی طلب کیلئے انہوں نے خاص قسم کی ریاضت مقرر کر رکھی ہے جس کا شریعت محمدیہ میں کوئی ذکر نہیں۔ وہ سبزیات کھانے کی شرط لگاتے اور جانداروں یا جو کچھ ان سے نکلے (دودھ، شہد وغیرہ) سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ایسی شرطیں عائد کرتے ہیں جو شریعت میں منقول نہیں۔ نہ ہی یہ باتیں سلف صلح یا ان کے بعد کے لوگوں میں ملتی ہیں۔ جیسے تجرید، عالم روحانیہ اور ان سے متصل چیزوں کا ذکر ان میں سے کسی سے بھی منقول نہیں۔ یہی بات حجت ہے کہ یہ چیزیں غیر مطلوب ہیں جیسا کہ اس کے بعد عنقریب اللہ کی توفیق سے اس کا ذکر آ رہا ہے۔

چوتھی وجہ | روحانیات اور غائب چیزوں کے عجائب جو ہم سے غائب رکھے گئے ہیں ان پر مطلع ہونے کی طلب ایسی ہی ہے جیسے دور کی چیزیں جو ہمارے محسوسات سے غائب رکھی گئی ہیں ان پر مطلع ہونے کی طلب۔ جیسے دور دراز کے شہر اور وہ غیب شدہ چیزیں جو زمین کی نجلی تہوں میں ہیں۔ کیونکہ یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مصنوعات کی اقسام ہیں۔ تو جیسے یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تعبد کے جواز کے ساتھ یہ قصد بھی کرے کہ ایک اندلیسی، بغداد خراسان اور اس کے آگے چین کے شہروں پر مطلع ہو، اسی طرح جو چیزیں محسوسات کی قبیل سے نہیں ان پر اطلاع پانا بھی ایسا ہی ہے۔ لہذا ایسا قصد نہ ہونا چاہیے۔

پانچویں وجہ | اگر ایسا ہونا جائز قرار دے دیا جائے تو وہ بہت سے عوارض اور روکنے والے دلائل میں گھرا ہوا ہے جو انسان اور اس کے مقصود کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ یہ تو صرف آزمائشیں ہیں جن میں اللہ اپنے بندوں کو مبتلا کر کے دیکھتا ہے کہ وہ کیسے عمل کرتے ہیں۔ پھر جب انسان ان اشیاء کے حصول کی مصلحت اور اسے پیش آنے والے مفدہ کے درمیان موازنہ کرتا ہے تو عوارض والا پہلو بھاری نکلتا ہے اور اس کی طلب کا پہلو ہلکا ہوتا ہے۔ اسی لئے صوفیہ کے متحققین نے ان چیزوں کو ہمیشہ طلب نہیں کیا اور نہ وہ اس بات پر راضی ہوئے کہ ان کی عبادت میں کوئی چیز مداخلت کرے۔ حتیٰ کہ کسی نے اتنا مبالغہ کیا کہ ثواب کی طلب میں وہ کچھ کہا جو گزر چکا۔ اور سب سے شدید عوارض تو ان اشیاء کی ایسی عبادات کے ساتھ طلب ہے جو مکمل اخلاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ جیسے نماز، روزہ، ذکر وغیرہ۔ لہذا ان کے ساتھ حظوظ کی طلب مناسب نہیں ہوتی۔ کیونکہ روحانیت کے علم کی طلب یا تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم سے ہوگی اور یہ نہیں پائی جاتی یا اس لئے ہوگی کہ وہ ایسی باتوں پر مطلع ہونا چاہتا ہے جن پر اس کی جنس کے افراد میں سے کسی کو اطلاع نہ ہو گویا وہ ایسے مسافر کی طرح ہے جو دور دراز کے مقامات اور زمین میں پھیلے ہوئے عجائبات دیکھنا چاہتا ہو، اس کے علاوہ اس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ اور یہ محض خط ہے جس میں عبادت کا کوئی حصہ نہیں قصہ کوتاہ ایسا آدمی اس چیز کا مؤید نہیں ہوتا جس کے مطابق فی الاصل عبادت وضع کی گئی اور خالص عبودیت مستحق ہوتی۔

ایک شبہ | اگر یہ کہا جائے کہ کسی بزرگ سے حفظ کی دو اپوچھی گئی تو اس نے جواب دیا "اس کا علاج معاصی کو چھوڑنا ہے" اور مشہور قاعدہ ہے کہ طاعت، طاعت پر مددگار ہوتی ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے کہ خیر کا انجام خیر ہی ہوتا ہے۔ جیسے برائی کا انجام برا ہوتا ہے۔ تو کیا انسان بھلائی سے ہم کنار ہونے کیلئے خیر کا کام کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر آپ جواب نفی میں دیں تو یہ اس قاعدہ کے خلاف ہے اور اگر جواب مثبت میں ہے تو آپ نے اصل کی مخالفت کی۔

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انداز ہی دوسرا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی انسان یہ جانتا ہوتا ہے کہ اس کا برا عمل اس سے فلاں بھلائی کو روک رہا ہے تو وہ اس برائی کو اس لئے چھوڑتا ہے کہ اسے یہ بھلائی مل جائے۔ اسی طرح کوئی بھلا کام کسی دوسری بھلائی سے ہم کنار

کردتا ہے۔ یہی چیز طاعت پر طاعت کے ساتھ مدد ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

واستعينوا بالصبر والصلوة (۲/۳۵) اور صبر اور نماز کے ساتھ مدد طلب کرو۔

نیز فرمایا

وتعاونوا على البر والتقوى (۵/۲) اور نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو۔ اور حفظ کے علاج والاسمکہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اور جو زیر بحث ہے اس کا حاصل شہوانی خط کی طلب ہے۔ جسے وہ عبادت کے ساتھ طلب کرتا ہے۔ اور جو کچھ اس سے اقرب ہو تو ایسے عمل میں اخلاص نہیں ہوتا۔ (۱۷) ما حاصل یہ ہے کہ جو شخص یہ اعتبار کرتا ہے کہ توابع عبادت کی اصل کے مدگار اور اس کو مضبوط کرنے والے ہیں اور اخلاص کو مجروح نہیں کرتے تو ایسا تبعی مقصود جائز ہے۔ اور جو ایسا نہ ہو وہ جائز نہیں۔ مقاصد اصلیہ کیلئے مقاصد تابعہ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

پہلی قسم جو مقاصد اصلیہ کی تاکید، اس کے ربط اور وثوق کا تقاضا کرتی ہو اور اس میں رغبت حاصل ہو بلاشبہ وہ شارع کا مقصود ہے۔ گویا شارع کے مقصد کے موافق مشروع سبب کے ساتھ اس کا سبب اپنانے کا قصد کرنا درست ہے۔

دوسری قسم (۱۸) جو مقاصد اصلیہ کے براہ راست زوال کا تقاضا کرتی ہو۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کا قصد شارع کے مقصد کے عین مخالف ہے۔ ایسا سبب اپنانا باطلاق درست نہیں۔

تیسری قسم جو مقاصد اصلیہ سے نہ تاکید کا تقاضا کرے نہ ربط کا۔ لیکن وہ براہ راست

۱۷۔ اس فصل کا حاصل ہے جو عبادت کے توابع سے متعلق ہے اور مؤلف کا قول کہ مقاصد اصلیہ تین قسم کے ہوتے ہیں۔ سے لے کر چوتھی جہت تک، یہ سب کچھ عبادات و عادات سمیت تیسری جہت کا حاصل ہے۔

۱۸۔ یعنی پہلی دونوں قسموں میں عبادات اور عادات میں کوئی فرق نہیں۔

مقاصد اصلیہ کو اٹھانے کی بھی مقتضی نہ ہو۔ یہ عبادات (۱۹) میں درست نہیں البتہ عادات میں درست ہے۔ عبادات میں اس کا درست نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ ربحی عادات میں اس کی صحت تو یہ سبب اپنانے کے بعد بطور وثوق کے حاصل ہونے کے جواز کی صورت میں ہے۔ اور اس میں اختلاف ہو سکتا ہے کیونکہ کبھی تو کہا جاتا ہے کہ جب وہ مقصد اصلی کی تاکید کا تقاضا نہ کرتا ہو اور شارع نے تاکید کا قصد کیا ہو تو ایسا سبب اختیار کرنا شارع کے مقصد کے موافق نہیں ہوتا۔ لہذا وہ صحیح نہیں اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس پر خمیر موافق ہونا صادق آتا ہے تو اس پر خمیر مخالف ہونا بھی صادق آئے گا۔ جب تک کہ وہ کلیتاً اسے اٹھانے کا قصد نہ کرے جو شارع نے اس کی وضع سے قصد کیا تھا۔ اور سبب اختیار کرنا تو صرف ایسی بات ہے جس کے ساتھ شارع کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کے سبب اپنانے کو اٹھادینے کا شارع بھی قصد رکھتا ہو۔ اسلئے نکاح میں طلاق کو مشروع کیا گیا، اور بیع میں سودا موڑنے کو اور قضا میں معاف کرنے کو اور عزل کو مباح کیا اگرچہ ہادی النظر میں ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ امور شارع (۲۰) کے قصد کی ضد ہیں۔ جبکہ ان میں سے کوئی بھی شارع کے قصد کا عین مخالف نہیں۔ اور اس کی مثال (۲۱) یہ ہے کہ کوئی شخص محض حاجت پوری کرنے کیلئے نکاح کا قصد کرے اور شارع کے اصلی قصد یعنی تناسل کو طلب نہ کرے تو یہ شارع کے قصد کے خلاف نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری بیان

۱۹۔ جیسے عبادات کے ذریعے عالم روحانیات پر اطلاع پانے کی طلب جیسا کہ بنا دیا ہے۔ لہذا ادھر رجوع فرمائیے
۲۰۔ یعنی جو کچھ ہادی النظر میں ظاہر ہو اس پر نہ جھکے جب تک کہ وہ عین مخالف نہ ہو۔
تو اس صورت میں وہ صحیح ہوگا۔

۲۱۔ یعنی اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے قصد کیا۔۔۔۔۔ حالانکہ اس نے وہ قصد نہیں کیا جو شارع نے کیا تھا بلکہ کسی دوسرے کام کا قصد کیا جو کہ خواہش کو پورا کرنا ہے۔ یہ قصد شارع کے قصد کے عین مخالف نہیں لہذا صحیح ہوگا۔ اسی طرح سابقہ مثالوں میں سے جس نے تکلیف پہنچانے یا عورت کا مال بٹورنے کے قصد سے نکاح کیا تو وہ بھی اسی طرح صحیح ہوں گے۔

کردہ مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ اس قبیل سے نہیں کہ وہ ضروری ہی شارع کے قصد کا مخالف ہو۔ یہ تو کام کے حصول کیلئے سبب اپنانے کی حیلہ سازی ہے، (۲۲) وہ اس طرح کہ ایسا سبب اپنانا عبث ہوتا ہے جس کے اپنانے سے شرعاً کچھ حاصل نہ ہو سوائے اس چیز تک پہنچنے کے جو اس کے پیچھے ہے تو جب وہ چیز حاصل ہو گئی یہ حیلہ بھی ختم ہو گیا اور اپنی اصل سے کٹ گیا اور یہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے کہ وہ سبب اپنانے کی اصل میں رخنہ ڈالنے والا ہو اور جب یہ امکان ہو وہ رخنہ نہ ڈالے گا یا یہ امکان ہو کہ وہ اپنی اصل سے کٹے گا نہیں تو یہ من وجہ (کسی نہ کسی پہلو سے) شرعی مقصد کے مخالف نہ ہو گا۔ گویا یہی چیز محل اجتہاد ہے۔ رہا سبب اختیار کرنا تو اگر اس کے ساتھ نہی بھی ہو تو یہ بھی محل نظر ہے (۲۳)۔ اور اس کے متعلق بحث پہلے گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم!

چوتھی جہت | جن چیزوں سے شارع کا مقصد معلوم ہو سکتا ہے۔ سبب اپنانے (۲۴) یا عمل کرنے کی مشروعیت سے سکوت جبکہ ایسا مضموم موجود ہو جو اس کا تقاضا کرتا ہو۔ اور اس

۲۲۔ غالباً اصل عبادت یوں ہونی چاہیے۔

عمل کرنے کی مشروعیت سے سکوت جبکہ ایسا مضموم موجود ہو جو اس کا تقاضا کرتا ہو اور اس و لیس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال الخ یعنی ایسی نوع سے نہیں جو اس کے جواز کی تاکید کرے جو مؤلف نے بیان کیا ہے۔ کہ اس میں سبب اختیار کرنا کسی دوسری غرض کو پانے کا حیلہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جب غرض حاصل ہو جائے تو وہ سبب زائل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ادھار والے لین دین کے متعلق پہلے گزر چکا ہے اور جیسے زکواہ سے فرار کی خاطر حبہ کرنا۔ یہ اس نوع میں شمار نہیں ہوتے جو یہاں ہمارے زیر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نہ تو مقصد اصلی کی تاکید کا تقاضا کرے اور نہ اسے اٹھانے کا۔ اور یہ باتیں فی الحقیقت اسے اٹھانے اور شکستہ بنانے کی طرف لے جاتی ہیں۔ اور مؤلف کا قول واما اذا لمکن یعنی وہ یہاں تیسری قسم ہے۔

۲۳۔ یہ وہی چیز ہے جس کی طرف مؤلف نے دار مغضوبہ میں نماز کے عنوان کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۲۴۔ یعنی عادی اعمال میں جیسے کاریگروں کی تضمین اور مؤلف کا قبول او عن شرعیہ العمل یعنی عبادی اعمال میں جیسے قرآن کریم کی تدوین۔

کی وضاحت یہ ہے کہ حکم شارع کے سکوت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس سے اس لئے چپ رہا جائے کہ کوئی ایسا داعیہ موجود نہ ہو جو چپ رہنے کا مقتضی ہو اور نہ ہی ایسا موجب ہو جس کی وجہ سے حکم دیا جائے۔ جیسے وہ واقعات جو رسول اللہ ﷺ کے بعد پیش آئے تو اہل شریعت کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ان میں غور کریں اور ان کی کلیات میں مقررہ راہ پر چلائیں اور سلف صالحین نے جو نئے کام کئے وہ اسی قسم سے متعلق ہیں جیسے قرآن مجید کو جمع کرنا، علم حدیث کی تدوین اور کاریگروں (۲۵) پر ضمان ڈالنے کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نہیں ملتا اور یہ واقعات دور نبوی میں رونما نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کو عمل میں لانے کی کوئی وجہ پیش آئی جو ان کاموں کا تقاضا کرتی۔ اس قسم کے فروع اپنے شرعی مقررہ اصول پر بلاشبہ جاری ہیں۔ ان میں شرعی قصد پہلے (۲۶) ذکر کردہ جہات کی رو سے معروف ہے۔

دوسری قسم اس حکم سے خاموش رہا جائے جبکہ اس حکم کا تقاضا کرنے والا سبب قائم ہو۔ اور جب واقعہ رونما ہوا تو جو کچھ اس زمانہ میں تھا اس پر زائد کوئی حکم مقرر نہ کیا ہو۔ گویا سکوت فیہ کی یہ قسم اس معاملہ میں نص کی طرح ہے کہ شارع کا قصد یہ ہے کہ اس میں نہ کچھ زیادتی کی جائے نہ کمی۔ اس لئے کہ عملی حکم کے مشروع ہونے کیلئے اس مفہوم کا سبب موجود ہے پھر آپ کا حکم نہ دینا اس بات کی دلیل ہے اور یہ بات صراحت کر دیتی ہے کہ جو کچھ اس وقت تھا اس سے جو زائد ہو گا وہ بدعت زائدہ اور اس چیز کی مخالفت ہے جس کا شارع

۲۵۔ کیا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کاریگر نہ ہوتے تھے؟ بلکہ وہ موجود تھے۔ لہذا یہ مثال لانا غیر واضح ہے کیونکہ حکم کا سبب تو موجود ہے۔ پھر یا تو اس سبب نے شارع سے کوئی ایسا حکم لیا ہو گا جو پہلے جاری نہ تھا یا نہ لیا ہو گا۔ بہر صورت وہ ایسا حکم ہے جو یا تو موجود صورت کو بحال رکھے یا پھر اس میں کچھ تبدیلی کرے۔ ہمارے زیر اثر مسئلہ میں ایسی کوئی بات ظاہر نہیں ہوتی۔ الایہ کہ رسول اللہ ﷺ کا زمانہ گزر گیا جو اس حکم سے متعلق تھا۔ لہذا یہ بات بعید از قیاس ہے۔

۲۶۔ یعنی تیسری جہت میں جو یہ ہے کہ اس پر نص نہ ہو اور نصوص سے استقرانی مسلک کے مطابق معلوم ہو۔

نے قصد کیا تھا۔ جبکہ معلوم ہو چکا کہ آپ کا قصد اس حد تک رک جانا تھا جس پر نہ کوئی زیادتی ہو اور نہ اس میں کمی ہو۔ (۲۷)

اور اس کی مثال امام مالک کے مذہب میں سجدہ شکر ہے جو اس مضمون کو ثابت کرتا ہے جو عتبہ کے بارے میں اشب اور ابن نافع سے سنا گیا ہے وہ اس بارے میں سمجھتے ہیں کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ اگر کسی شخص کو ایسا معاملہ پیش آئے جسے وہ پسند کرتا ہو تو کیا شکرانہ کے طور پر اللہ کے ہاں سجدہ کرے؟ آپ نے کہا "نہ کرے" ان لوگوں کے معاملہ میں ایسی کوئی چیز نہیں گزری۔ آپ سے کہا گیا کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے متعلق لوگ بیان کرتے ہیں کہ یرماہ کی قح کے دن وہ اللہ کے ہاں سجدہ شکر بجالائے۔ کیا آپ نے یہ سنا ہے؟ کہنے لگے "عین نے ایسی بات نہیں سنی اور میرا خیال ہے کہ لوگوں نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ پر جھوٹ باندھا ہے اور یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ کوئی شخص کوئی چیز سننے اور کہنے لگے کہ میں نے اس کے خلاف کچھ نہیں سنا" لوگوں نے کہا کہ ہم نے تو صرف اس لئے سوال کیا تھا کہ آپ کی رائے معلوم کر سکیں کہ اس سے تردید کر سکیں۔ آپ نے کہا۔ ہم تمہیں کچھ اور چیز بھی بتلائے ہیں جو تم نے مجھ سے نہ سنی ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قح نصیب ہوئی اور آپ کے بعد مسلمانوں کو بھی فتوحات نصیب ہوئیں تو کیا تم نے کسی سے ایسی بات سنی ہے جب تجھے کوئی ایسی بات پیش آئے (۲۸) جو لوگوں کو پیش آچکی ہو اور ان سے اس سلسلہ میں کچھ

۲۷۔ یعنی یہ ایسی چیز کو برقرار رکھنا ہے جو جاری ہو اور اس کا اعتبار ہو۔ اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ کلام کی اصل عادی اور عبادی امور میں عام ہے۔ لیکن مؤلف نے اس قسم میں عبادت کی قسم کے متعلق خاص روش اختیار کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسے بدعت بھی کہا جاتا ہے اور غیر بدعت بھی۔

۲۸۔ یہ آخر کلام تک اس مضمون سے زائد ہے جس کا پہلے جواب دیا جا چکا ہے اور اسی سے مؤلف کا قول جسٹی آخر لم تسعہ منی ظاہر ہوتا ہے۔ الاعتصام کی دوسری جزو کی طرف رجوع فرمائیے۔ اس کی فصل

ثم اتى بماخذ اخر من الاستدلال الخ
میں آپ لفظی اختلاف دیکھیں گے جس سے بعض معنوی اختلاف بھی پیدا ہوجاتے ہیں۔

نہ سنا ہو تو تجھے بھی وہی کچھ کرنا لازم ہے اس لئے کہ اگر یہ سجدہ اللہ کی یاد کیلئے ہو کیونکہ لوگوں کا معاملہ بھی ایسا ہی تھا تو کیا تم نے کسی حکے متعلق یہ سنا ہے کہ اس نے سجدہ کیا ہو؟ تو یہ اجماع ہے کہ جب تجھے کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو، جسے تو نہ جانتا ہو تو اسے چھوڑ دے۔ یہی اس روایت کا تسمہ ہے جو گزشتہ مفروضہ سوال و جواب کو حاوی ہے۔ اور سوال کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً بدعت کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ "وہ فعل جس کے کرنے سے شارع چپ رہا ہو یا جس فعل کے کرنے کا اذن تھا اسے چھوڑ دیا ہو" یا آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "ایسا فعل جس کا اذن دینے سے شارع چپ رہا، یا جس کے کرنے کی اجازت تھی اسے چھوڑ دیا، یا اس کے علاوہ کوئی خارجی (۲۹) امر ہو۔ پہلے جزو کی مثال امام مالک کے قول کے مطابق سجدہ شکر ہے اس لحاظ سے کہ اس کے فعل کی کوئی دلیل موجود نہیں اور نمازوں کے بعد اجتماعی صورت میں دعا۔ اور عرفہ کے دن عصر کے بعد اجتماعی دعا جبکہ وہ عرفہ کے علاوہ کسی اور مقام پر ہو۔ اور دوسرے جزو کی مثال روزہ ہے جس میں کلام بھی ترک کی جائے اور بعض خوردنی چیزوں کے ترک سے مجاہدہ نفس اور تیسرے جزو کی مثال جیسے ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت رکھنے والے کا پے در پے مہینوں کے روزے قبول کرنا۔ اور تیسرا جزو نص کے مخالف ہے۔ لہذا کسی حال میں درست نہیں۔ لہذا اس کا بدعت قبیحہ ہونا واضح ہے۔ رہیں پہلی دو قسمیں تو وہ دونوں فی الحقیقت فعل یا ترک ہیں، جن کے فعل یا ترک سے شارع نے سکوت اختیار کیا ہو۔ اب یہ کیسے معلوم ہو کہ وہ شارع کے قصد کے مخالف ہیں یا ایسی چیزیں ہیں جو مشروع چیزوں کے خلاف ہوتی ہیں؟ اور وہ دونوں ایک ہی مقام پر

۲۹۔ جس بات سے آپ چپ رہے اس کے کرنے اور جس میں اذن تھا اس کے ترک کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت رکھنے کا وجود دو ماہ متواتر کے روزے قبول کرنا ایسی بات نہیں جس سے شارع چپ رہتے بلکہ وہ تو اس بات کی ضد ہے جس پر شارع کی نص موجود ہے اور مؤلف کا قول او امر خارج عن ذلک یہ فقرہ پہلے والی عبارت سے زائد ہے۔

مشروع کے ساتھ آملتی ہیں۔ (۳۰) بلکہ معنی کے لحاظ سے وہ دونوں مصلح مرسلہ (۳۱) کی طرح ہیں اور بدعت تو اس وقت وجود میں آتی ہے۔ جب لوگوں کے مصلح اس کا مطالبہ کر رہے ہوں اور وہ گمان کرتے ہوں کہ نہ اس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہے اور نہ اعمال کی وضع کی۔ رہا قصد تو اس کا فرض ہونا مسلم ہے۔ (۳۲) اور فعل کا معاملہ یہ ہے کہ شارع (۳۳) نے اسے فعل بجالا کر مشروع نہیں کیا کہ اس نے کام سے اس کی مخالفت ہو جانے، نہ کسی چیز کو چھوڑ کر مشروع کیا کہ اس نے کام کرنے والے کے فعل سے اس کی مخالفت ہو جائے جیسے نماز کا ترک اور شراب نوشی، جبکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ شارع کے ہاں مسکوت عنہ امر ہے۔ اور شارع سے مسکوت کام مخالفت کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس سے شارع کا کوئی معین قصد سمجھا جاتا ہے (۳۴) کہ وہ اس کی ضد اور اس کے خلاف ہو۔ جب یہ صورت ہو تو ہم مصلح کے پہلوؤں کی طرف دیکھتے ہیں تو جس کام میں ہم مصلحت دیکھتے ہیں، مصلح مرسلہ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اسے قبول کر لیتے ہیں اور جس کام میں مفیدہ دیکھیں مصلح ہی کی خاطر اسے

۳۰۔ کیونکہ وہ اس مفروضہ میں مشروع نہیں اور وہ ایک ساتھ دونوں امور سے انکار کی

توجیہ ہے۔

۳۱۔ یعنی جس بات کی شارع سے کوئی نص یا خصوصی دلیل وارد نہ ہو تو وہ دلیل کے

لحاظ سے مرسلہ ہوتی ہے۔

۳۲۔ کیونکہ بھٹ کا مفروضہ یہ ہے کہ مثلاً فعل یا ترک کا مقتضی پایا جاتا ہو جیسے شکر کے

مستحق نعمت کے حصول پر سجدہ جس میں قصد کی مخالفت نہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی الحجۃ الثانیہ

مما یدل علی قصد الشارع میں جان چکے ہیں

۳۳۔ یعنی وہ بھی فرض کی اصل ہے۔

۳۴۔ یہ اضافہ ہے جس کی یہاں ضرورت نہ تھی کیونکہ اگر وہ مسکوت ہے تو اس میں

شارع کا قصد معین سمجھا نہیں جاسکتا۔ لیکن موضوع کی اصل یہ ہے کہ ان مسائل میں شارع کا

قصد مسلم ہے کہ وہ بدعت کی موافقت کرتا ہے۔ جیسے سجدہ شکر کے موضوع میں عام وجہ سے

مطلوبہ نعمت کا شکر۔ اور یہ کہ مقتضی موجود ہے۔ لیکن جب اس کیلئے حکم مشروع نہیں کیا گیا

تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو کچھ بحال ہے اس پر زائد کچھ نہ ہو۔ منفی نہ رہے کہ مصلح مرسلہ

صرف غیر عبادات میں جاری ہوتے ہیں۔

چھوڑ دیتے ہیں اور جب ہم ان میں نہ یہ دیکھیں نہ وہ دیکھیں تو پھر وہ باقی تمام مباحات کی طرح ہے، انہیں مصلح مرسلہ ہی کی طرح عمل میں لانا چاہئے ماحاصل یہ ہے کہ ہر نئے کام کے ذم کو اگر مضموم میں قابل تعریف (۳۵) کام کے مساوی قرار دیا جائے تو پھر کس بنا پر اس ایک کام کی مذمت کی جائے اور دوسرے کی مدح؟ جبکہ کوئی خصوصی نص اس کی مدح یا ذم پر دلالت نہ کرتی ہو۔ یہ اس جواب کی تائید ہے جسے امام مالک نے ذکر کیا اور یہ کہ اس مقام پر فعل یا ترک کے حکم سے سکوت۔ جبکہ فعل یا ترک کے مقتضی کا مضموم موجود ہو۔ کے متعلق اجماع یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس پر سکوت ہو اور وہ اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کچھ اضافہ نہ ہو گا اور یہی اس معنی میں غرض ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ شارع نے اسے ایسی چیز نہیں سمجھا کہ اسے دین میں مشروع کرے۔ یعنی سجدہ شکر کو۔ نہ فرض اور نہ نفل۔ جب نبی کریم ﷺ نے اس کا حکم نہیں دیا نہ خود یہ کام کیا نہ مسلمانوں کا اس کو کرنے کے اختیار پر اجماع ہوا اور شرعی قانون انہی وجوہ میں سے کسی ایک سے ثابت ہو سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس کا استدلال اس بات پر کہ رسول اللہ ﷺ نے نہ خود یہ کام کیا، نہ آپ کے بعد مسلمانوں نے کیا تو اگر یہ ہوتا تو منقول ہوتا، درست ہے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ جن مسلمانوں نے اپنی بہتیں صرف کر دیں انہوں نے اسلامی قانون کے کسی حصہ کو نقل نہ کیا ہو۔ اور انہیں تبلیغ کا حکم دیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اصول میں سے ایک اصل ہے اور سبزیوں اور ترکاریوں سے زکواہ ساقط ہونا اسی ضمن میں آتا ہے۔ حالانکہ ان چیزوں میں رسول اللہ ﷺ کے اس عمومی ارشاد کے مطابق زکواہ واجب ہے؛ جس کھیتی کو آسمان (بارش) اور چشمے سیراب کریں اور بارانی میں زکواہ دسواں حصہ ہے اور جس زمین کو پھر کاویا دوسرے محنت والے وسائل سے سیراب کیا جائے اس میں زکواہ پٹسواں حصہ ہے۔ (۳۶) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے زمین کی پیداوار سے زکواہ وصول کی مگر سبزیوں اور ترکاریوں سے

۳۵۔ یعنی حکمت اور مصلحت میں کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں مصلحت معروف ہو اس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور سجدہ شکر اور جمع قرآن میں کیا فرق ہے؟ یا نمازوں کے بعد اجتماعی دعا اور حدیث کی تدوین میں کیا فرق ہے؟ جبکہ یہ دونوں خیر پر مدد ہے اسے نسانی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نکالا ہے۔ ۳۶

زکوٰۃ وصول نہ کرنا ہی منقول ہے۔ لہذا ہم اسے ایسی سنت قائمہ کے مقام پر قرار دیتے ہیں جس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ یہی صورت رسول ﷺ سے سجدہ شکر کے ترک نقل کی ہے کہ وہ بھی سنت قائمہ کی طرح ہے جس میں سجدہ نہیں۔ پھر انہوں نے امام شافعی کا اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا ہے اور اس پر بحث کی ہے۔ اور اس مسئلہ سے مقصود امام مالک کی وہ توجیہ ہے کہ وہ کس لحاظ سے سجدہ شکر کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ (۳۷) توجیہ یہ نہیں کہ سجدہ شکر علی الاطلاق بدعت ہے۔ محلل کے نکاح کی تحریم میں بعض لوگ اسی روش پر چل نکلے حالانکہ وہ بدعت منکرہ ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس مضموم کا مقتضی موجود تھا کہ تحلیل کی اجازت سے زوجین کیلئے تخفیف اور رخصت ہوتا کہ وہ اپنے پہلے والی حالت کی طرف لوٹ سکیں۔ لیکن آپ ﷺ نے اسے اس بات کے باوجود مشروع نہیں کیا کہ رفاہ قرظی کی بیوی کی یہ خواہش تھی کہ وہ اپنے پہلے خاوند کی طرف رجوع کرے تو یہ اس بات پر دلیل تھی کہ تحلیل اس کیلئے یا کسی دوسری عورت کیلئے مشروع نہیں۔ اور یہی صحیح اصل ہے۔ جب اس کا اعتبار کیا جائے تو بدعت اور غیر بدعت کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جب مضموم کا مقتضی موجود ہو لیکن اس کیلئے کوئی شرعی قانون نہ دیا گیا ہو تو اس سے شارع کا قصد یہ ہوتا ہے کہ جو چیز جس حالت میں پہلے سے موجود ہے اس پر اضافہ نہ کیا جائے۔ تو جب کوئی اس پر مزید اضافہ کرے تو ظاہر کہ یہ چیز شارع کے قصد کے مخالف ہے۔ لہذا باطل ہوگی۔ تمت بالتحیر

۳۷۔ یعنی نقل سے مؤلف کا مقصود توجیہ میں اس کے طریقہ کی معرفت ہے جو اس کے ذکر کردہ سوال و جواب میں ہے۔ اور اس مضموم کی وضاحت اس کا بدعت ہونا ہے۔ یعنی تاکہ وہ اس سے عام قاعدہ اخذ کرے جسے یہاں وہ اصل بنانا چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بدعت وہ ہوتی ہے جس کا مقتضی (داعیہ، سبب) رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں موجود تھا تاہم آپ ﷺ نے اس کیلئے کوئی زائد حکم مشروع نہیں کیا تاکہ معلوم ہو سکے کہ سکوت اس بات پر دلیل ہے کہ آپ کا مقصد اس حد کے نزدیک ٹھہر جانا ہے۔ مؤلف کی یہ غرض نہیں کہ سجدہ شکر کے بدعت ہونے کی وضاحت کرے۔ بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ امام مالک کا طریقہ اس کے بدعت ہونے کے بیان میں ہے۔ گویا یہ ایسا شبہ ہے جو اس کے بدعت ہونے کی تائید سے پاک کرتا ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے خود سجدہ شکر ادا کرنے کے متعلق احادیث وارد ہیں۔ اس سلسلہ میں منستی الاخبار کے باب السوکی طرف رجوع فرمائیے۔

