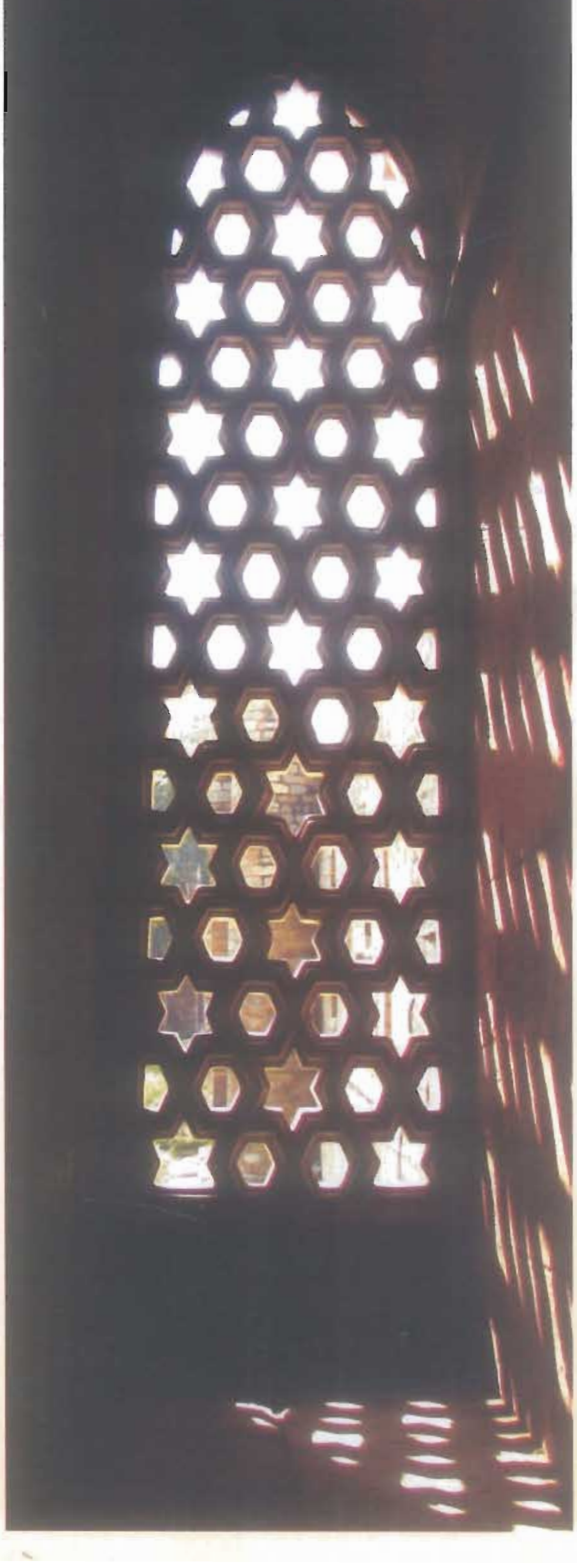
شریعت اسلامی اور وضعی قانون میں فرق

زینب امین
ریسرچ سکالر

شریعت کی تعریف



شریعت کے معنی:

شریعت کے لغوی معنی ، راستے کے ہیں ، خاص طور پر وہ راستہ جو پانی تک پہنچنے والا ہو۔ اسی لیے اللہ کی طرف سے فرض شدہ عبادت کو شریعت کہا جاتا ہے(۱)۔

دین کے اصول وکلیات توحید کو ملحوظ رکھتے ہوئے حالات وزمانہ کی رعایت سے دیے گئے تفصیلی احکام شریعت کہلاتے ہیں ۔ جیسے شریعت موسوی اور شریعت محمد رسول اللہ ﷺ۔

اسلام کی اصطلاح میں شریعت اس طریقے کا نام ہے جس کو اللہ نے اپنے بندوں کے لیے مقرر کر دیا ہے اور اس اعتبار سے دین وشریعت تقریباً ہم معنی ہیں۔

دین اور شریعت میں فرق:

''الدین وہ اصول وکلیات ہیں جو ہر ملت کے لیے ہیں اور ان میں کبھی کوئی رد وبدل نہیں ہوتا مثلاً اللہ کی معرفت اور اس کی ربوبیت اور اس کی توحید جب کہ شریعت ان اوامر واحکام کا نام ہے جو کسی ملت کے کو دیے گئے ہوں اورانہیں ان کی اتباع کرنے اور ان پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہو''(۲)۔

قرآن کریم کی آیت

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾(۳)۔

''ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور ایک راہ عمل مقرر کی ہے''۔

شرعۃ سے مراد وہ احکام ہیں جو قرآن کریم میں بیان ہوئے ہیں اور منہاج سے مقصود وہ تفصیلات ہیں جن کی توضیح سنت نبوی ﷺ سے ہوتی ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد ﷺ تک نازل ہونے والی جملہ الٰہی شریعتوں کی تین اقسام ہیں:

۱۔ ایسی شریعتیں جن کی تعلیم کا محور صفائے نفس اور اخلاقی اصلاح رہا اور وہ کسی منضبط اور مفصل قانون کی حامل نہیں ہیں جیسے مسیحیت۔

۲۔ ایسی شریعتیں جن میں منضبط اور مفصل قوانین تو بیان ہوئے مگر وہ ایک مخصوص امت اور خاص حالات کے لیے ہیں جیسے موسوی شریعت۔

۳۔ شریعت محمدی ﷺ وہ ہے جس کا قانونی نظام جامعیت اور موزونیت کی اساس پر قائم ہے اس میں تمام احوال وظروف میں یکساں موثر ہونے اور ہر

زمانے اور ہر دور میں قابل عمل ہونے کی لا انتہا صلاحیت موجود ہے۔ اس میں انسانی طبیعت اور اس کی ساخت کے غیر متغیر پہلوؤں کے پیش نظر نا قابل تغیر احکام بھی موجود ہیں اور ایسے احکام بھی موجود ہیں جو روح عدل کو برقرار رکھتے ہوئے حالات وزمانہ کی تبدیلی کی رعایت ملحوظ رکھتے ہیں(۴)۔

اسلامی شریعت ایسے لازوال ابدی اصول وکلیات پر مشتمل ہے جو زمانے کے تغیر وتبدل سے کبھی بدلتے نہیں اور انسانی سوسائٹی ترقی کے کسی مرحلے پر ان اصولوں کی رفعت اور ان کے ارتقاء سے آگے نہیں نکلتی۔ اصول وکلیات کے اس وسیع دائرے کے اندر رہتے ہوئے بدلتے ہوئے حالات میں سوسائٹی نہ صرف معاملات کو عدل واحسان کی اساس پر استوار کرنے بلکہ زندگی کی نئی راہوں کے لیے بھی ہدایت حاصل کرتی چلی جائے۔

اسلامی شریعت ان اعتقادی اور عملی احکام کے مجموعہ کا نام ہے جن کی تطبیق انسانی معاشرے کی اصلاح کے لیے اسلام کو مقصود ہے۔

اس سلسلے میں اسلام کے تین اساسی اصلاحی مقاصد ہیں جو باہم مرتب ہیں اور جن میں سے ہر ایک کا مقصد پہلے کا نتیجہ اور دوسرے کی اساس اور بنیاد ہے۔

۱۔ اسلام نے عقیدہ اور ایک اللہ پر ایمان کے تصور کے ذریعہ عقل انسانی کو تقلید اور خرافات کی غلامی سے نجات دلائی ہے اور انسانی عقل کو حریت فکر اور دلیل اور برہان کی بنیاد پر علمی سوچ عطا کی ہے۔

۲۔ فرد کی نفسیاتی اور اخلاقی اصلاح کی اور اسے خیر اور احسان کے کاموں کی جانب مائل کیا اور اسے اس کے فرائض پر عمل پیرا ہونے پر آمادہ کیا تاکہ اس کی خواہشات اور میلانات اس کی عقل پر غالب نہ آنے پائیں اور اس کے فرائض میں رکاوٹ نہ بنیں۔

۳۔ انسان کی اجتماعی زندگی کی اصلاح کی تاکہ امن عامہ قائم ہو اور لوگوں کے درمیان عدل جاری ہو۔ معقول انسانی آزادیوں کا تحفظ ہو اور انسانی احترام کا لحاظ ہو۔

اس آخری اجتماعی ہدف کے بروئے کار لانے کے لیے اسلام نے مدنی نظام پر مشتمل ایک مکمل اور جامع قانونی نظام دیا ہے جس میں ریاست کے اجتماعی نظام کی تشکیل کے لیے ہر طرح کی لازمی اساس کا حامل ہونا موجود ہے اور جس میں افراد کے باہمی تعلقات فرد اور حکومت کے روابط مجتمع (society) کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا گیا ہے(۵)۔

نشأة الشريعة:

لم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وانما ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة لا ترى فيها عوجا، ولا تشهد فيها نقصا، أنزل الله تعالى من سمائه علي قلب رسول الله ﷺ فى فترة قصيرة لاتجاوز المدة اللازمة لنزولها ، فترة بدأت ببيعة الرسول وانتهت بوفاته أو انتهت يوم قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾(٦)۔

مطلب یہ کہ اسلامی شریعت جس وقت نازل ہوئی اسی وقت مکمل اور جامع تھی۔ اللہ سبحانہ نے خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی ۲۳ سال کی مدت میں شریعت اسلامیہ کو نازل فرمایا اور اس کے اکمال واتمام کا اعلان فرمایا۔

اسلامی شریعت کسی مخصوص وقت کسی متعین قوم یا کسی عرصے کے لیے نازل نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ شریعت ہر وقت ہر زمانے اور ہر دور کے لیے ہے اور اس وقت تک ہے جب تک یہ دنیا قائم ہے اور انسان موجود ہے۔

شریعت اسلامیہ کو اللہ تعالی نے اس طرح تشکیل کیا ہے کہ اس پر زمانے کے تغیر کا قطعا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اور قدامت کے آثار طاری نہیں ہوتے اور اس کے تمام اصولوں اور اساسی نظریات میں تبدیلی کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی شریعت اسلامیہ کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور لچک موجود ہے کہ وہ ہر ممکنہ حالات میں نافذ ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں اس طرح تغیر وتبدل کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ جس طرح وضعی قانون کی دفعات میں ترمیم اور تبدیل کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

أساس الفرق بين الشريعة والقانون هو أن الشريعة من عند الله جل شأنه وهو يقول: ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾(٧)۔ وهو عالم الغيب القادر على أن يضع للناس نصوصاً تبقى صالحة على مر الزمان ۔أما القوانين فمن وضع البشر، وتوضع بقدر ما يسد حاجتهم الوقتية ، وبقدر قصور البشر عن معرفة الغيب تأتي النصوص القانونية التي يضعونها قاصرة عن حكم مالم يتوقعوه(٨)۔

شریعت اور وضعی قانون کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ شریعت اللہ سبحانہ کی نازل کردہ ہے اللہ کی باتیں بدلا نہیں کرتیں۔

اللہ سبحانہ عالم الغیب ہے انہیں بلاشبہ یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ انسانوں کے لیے ایسے دفعات مقرر کریں جو ہر دور کے لیے لائق اور مناسب ہوں اس کے برعکس انسان کے ایجاد کردہ قوانین صرف وقتی ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں اور چونکہ انسان غیب سے ناواقف ہے اس لیے اس کے بنائے ہوئے قوانین غیر متوقع حالات پر حاوی ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ اور قانون کے درمیان بنیادی فرق:

شریعت اسلامی وضعی قانون سے تین بنیادی وجوہات کے بناء پر مختلف ہے

۱۔ قانون انسانوں کی ایجاد ہے جب کہ شریعت اللہ سبحانہ کی نازل کردہ ہے ۔ قانون اور شریعت دونوں ہی میں اپنے خالق کی صفات نمایاں ہیں۔ چونکہ قانون انسان کی تخلیق ہے اس لیے اس میں انسانی نقص ، عجز اور قلت فہم موجود ہے ۔ اس لیے قانون ہمہ وقت ترمیم اور تبدیلی سے دو چار رہتا ہے جب کبھی سوسائٹی کے ارتقاء سے نئے حالات سامنے آجاتے ہیں تو ان پیش آمدہ حالات واقعات کے لیے از سر نو قانون سازی یا سابقہ قوانین میں رد وبدل کی ضرورت پیش آجاتی ہے انسانی علم بہت ناقص ہے وہ کچھ امور حال کے جانتا ہے اور کسی قدر ماضی کے تجربات پیش نظر رکھ سکتا ہے جب کہ اسے مستقبل میں پیش آنے والے حالات کا قطعاً علم نہیں ہے اس لیے انسان کا بنایا ہوا قانون خواہ کتنے ہی محاسن کا حامل ہوا اسی دور اور انہی حالات کے لیے مفید ہوتا ہے جن میں اس کی تشکیل عمل میں آئی ہے۔

شریعت کا خالق خود اللہ تعالی ہے۔ اس لیے اس میں خالق کائنات کی قدرت کمال اور عظمت کی جھلک اور اس کے ماضی اور مستقبل کے تمام ممکنات پر محیط علم کی روشنی موجود ہے۔ ذات علیم وخبیر نے شریعت کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ حال اور مستقبل کے تمام مسائل ومعاملات کا احاطہ کر گئی ہے اور اللہ سبحانہ نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ اس شریعت میں انسان کے لحظہ بہ لحظہ بدلتی ہوئی حالتوں کی وجہ سے کسی ترمیم اور تبدیلی کی کوئی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔

۲۔ قانون معاشرے کے مسائل کی تنظیم پر مشتمل قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے یہ قواعد معاشرے کی راہنمائی کے فرائض انجام نہیں دیتے بلکہ خود معاشرے کے تابع ہوتے ہیں اور جیسے ہی معاشرتی حالات میں تبدیلی آتی ہے اور معاشرے کے معیارات تبدیل ہوتے ہیں قانون میں ردو بدل ناگزیر ہوجاتا ہے۔ بعض اوقات قانون معاشرے کے ارتقاء سے پیچھے رہ جاتا ہے کہ جس تیزی سے معاشرتی تبدیلی آتی ہے اس سبک رفتاری سے قوانین میں تبدیل کا عمل مکمل نہیں ہوتا ہے۔

جب کہ شریعت اسلامیہ ایسے قواعد کا مجموعہ ہے جنہیں اللہ تعالی نے ہمیشہ کے لیے معاشرے کے معاملات کی تنظیم کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ اس حیثیت سے تو شریعت قانون سے ہم آہنگ ہے کہ دونوں ہی معاشرے کے معاملات کی تنظیم کرتے ہیں مگر شریعت اس حیثیت سے قانون سے مختلف ہے کہ شرعی قواعد دائمی اور نا قابل تغیر ہیں اور یہ وہ امتیازی خصوصیت ہے جو شریعت اسلامیہ کے سوا کسی اور قانون میں موجود نہیں ہے۔ مگر اس خصوصیت کے منطقی لحاظ سے دو تقاضے ہیں۔

ان دو تقاضوں کا ذکر عبد القادر عودۃ نے یوں بیان کیا ہے:

أولاً۔ أن تكون قواعد الشريعة ونصوصها من المرونة والعموم بحيث تتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان، وتطورت الجماعة ، وتعددت الحاجات وتنوعت۔

ثانياً۔ أن تكون قواعد الشريعة ونصوصها من السمو والارتفاع بحيث لا يمكن أن تتأخر في وقت أو عصر ما عن مستوى الجماعة(۹)۔

اول: شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اس کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور اس قدر لچک ہونی چاہیے کہ یہ قواعد اور دفعات ہر آنے والے دور میں جماعتی ارتقاء کی ہر صورت نئے نئے حالات میں، اور تمام ضروریات میں معاشرے کے پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کرے۔

دوم: شریعت اسلامیہ کے قواعد اور دفعات میں پہلے ہی سے اس قدر رفعت اور ارتقاء ہونا چاہئے کہ کسی بھی وقت اور کسی بھی معاشرے کے معیار سے فروتر نہ رہیں۔

درحقیقت یہ دونوں محاسن اسلامی شریعت میں بدرجہ کمال موجود ہیں بلکہ یہی وہ دو محاسن ہیں جن کی بنا پر شریعت اسلامیہ کو تمام آسمانی شریعتوں اور تمام دنیاوی قوانین پر فوقیت حاصل ہے ۔ بلا شبہ شریعت کے قواعد اور اس کی دفعات میں انتہائی حد تک عمومیت اور لچک پائی جاتی ہے اور اس طرح ان قواعد اور دفعات میں اس قدر رفعت اور ارتقاء پایا جاتا ہے کہ عقل انسانی اس سے زیادہ کا تصور نہیں کر سکتی۔

۳۔شریعت اسلامیہ نا قابل تغیر ہے: شریعت اسلامیہ دیگر قوانین اور دیگر تہذیبوں کی طرح کسی ارتقائی عمل یا انسانی کوششوں کا نتیجہ نہیں ہے کہ جس طرح انسانی تہذیب وتمدن نامیاتی اجسام کی طرح پیدا ہوتے ہیں، پھر جوان ہوتے ہیں اور پھر بوڑھے ہوکر ختم ہوجاتے ہیں جیسا کہ مختلف تہذیبوں کی

تاریخ ظاہر کرتی ہے۔ انسانی یا وضعی قوانین چونکہ انسانی کوششوں سے وجود میں آتے ہیں، اس لیے وہ دور قدیم سے لے کر اب تک مسلسل تغیر وارتقاء کے مختلف مراحل سے گزر کر موجودہ حالت تک پہنچ سکتے ہیں اور ان میں آج بھی تغیر اور ارتقاء کا عمل برابر جاری ہے۔

اسلامی شریعت کے قواعد اور ضوابط انسانی معاشروں کے معیارات سے کہیں بلند ہیں اور انسانی مسائل کے حل میں جدید قوانین سے کہیں زیادہ مفید۔ انسانی طبیعتوں سے زیادہ قریب تر اور انسانی امن وسکون کے زیادہ ضامن ہیں(۱۰)۔

اسلامی شریعت ناقابل تغیر اس لیے ہے کہ تخلیق(creation) اور تشریع (legislation) دونوں اللہ تعالیٰ کا عمل ہیں لہذا جس طرح دنیائے فطرت (nature) میں جاری شدہ قوانین فطرت (laws of nature) ناقابل تغیر ہیں، اسی طرح قوانین شریعت بھی ناقابل تبدیل ہیں، کیونکہ جس ہستی نے عالم طبیعی کا ضابطہ جاری کیا ہے اسی نے قوانین شریعت بھی وضع کیے ہیں۔

إن الجماعة هي التي تصنع القانون وتلونه بعاداتها وتقاليدها وتاريخها ۔ والأصل في القانون أنه يوضع لتنظيم شؤون الجماعة ، ولا يوضع لتوجيه الجماعة، ومن ثم كان القانون متأخراً عن الجماعة وتابعاً لتطورها، وكان القانون من صنع الجماعة، ولم تكن الجماعة من صنع القانون (۱۱)۔

"معاشرے قانون بناتے ہیں اور اسے اپنی عادات، روایات اور تاریخ کے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ گویا قانون معاشرے کے معاملات کی تنظیم کے لیے ہوتا ہے۔معاشرے کی رہنمائی کے لیے نہیں ہوتا اس لیے قانون معاشرے کی ارتقاء سے پیچھے رہ جاتا ہے اور اس کی ترقی کے تابع ہوتا ہے کیونکہ قانون معاشرے کا خالق ہوتا ہے، معاشرے قانون کی پیداوار نہیں ہوتے"۔

ابتداء ہی سے قانون اسی طرح قائم تھا مگر پہلی جنگ عظیم کے بعد یہ بنیادی تبدیلی ہونا شروع ہوئی اور جدید نظام ہائے زندگی کی داعی قومی ریاستوں نے قانون سے معاشرے کی رہنمائی کا کام لینا شروع کیا۔ چنانچہ اشتراکی روس، فاشی اٹلی اور نازی جرمنی نے قانون کو قومی اور سماجی راہنمائی کا عنصر عطا کیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ آج کل قانون کا مقصد جماعتی امور کی تنظیم بھی ہے اور جماعت کو ایسی راہنمائی بھی عطا کرنا ہے، جس کے بارے میں حکومت وقت یہ سمجھیں کہ یہ جماعت کے مفاد میں ہے۔

شریعت کی وہ نمایاں خصوصیات جو اسے وضعی قانون سے ممتاز کرتی ہیں

شریعت اسلامی وضعی قانون پر اپنے تین امتیازات کی بناء پر فوقیت رکھتی ہے۔ ان امتیازات کو ڈاکٹر عبدالقادر عودہ نے اس طرح سے بیان کیا ہے:

الميزة الأولى ۔ الكمال: تمتاز الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية بالكمال؛ أي بأنها استكملت كل ما تحتاجه الشريعة الكاملة من قواعد ومبادىء ونظريات، وأنها غنية بالمبادىء والنظريات التي تكفل سد حاجات الجماعة في الحاضر القريب والمستقبل البعيد(۱۲)۔

۱۔ شریعت اپنے کمال کی بنا پر تمام قوانین پر فوقیت رکھتی ہے کیونکہ ایک مکمل قانون میں جس قدر قواعد، اصول اور نظریات کی ضرورت ہو سکتی ہے وہ سب شریعت میں موجود ہیں اور شریعت کا دامن ان تمام اصول ونظریات سے بھرا ہوا ہے جو مستقبل قریب یا بعید میں انسانیت کی ضروریات کی تکمیل کے لیے کارآمد ہو سکتے ہیں۔

الميزة الثانية۔ السمو: تمتاز الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية، بالسمو؛ أي بأن قواعدها ومبادئها أسمى دائما من مستوى الجماعة؛ وأن فيها من المبادىء والنظريات ما يحفظ لها هذا المستوى السامي مهما ارتفع مستوىء الجماعة۔

۲۔ رفعت: یعنی معیارات کی بلندی، شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اصول ہمیشہ معاشرہ کے معیارات سے بلند تر رہتے ہیں انسانی زندگی کا معیار کتنا ہی اونچا کیوں نہ ہو جائے شریعت اسلامیہ میں ایسے اصول ونظریات موجود ہیں جو اس کی رفعت کو ہمیشہ محفوظ رکھتے ہیں اور ہمیشہ ان کا معیار انسانی معیارات سے بلند تر رہے گا۔

الميزة الثالثة ۔ الدوام: تمتاز الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية بالدوام؛ أي بالثبات والاستقرار ، فنصوصها لا تقبل التعديل والتبديل مهما مرت الأعوام وطالت الأزمان وهي مع ذلك تظل حافظة لصلاحيتها في كل زمان ومكان (۱۳)۔

۳۔ دوام: شریعت اسلامیہ ثابت اور مستقل ہے اور اس میں ہیشگی کی صفت موجود ہے خواہ کتنا ہی طویل دور کیوں نہ گزر

جائے اس کی دفعات میں کوئی تغیر نہیں آتا مگر اس عدم تغیر کے باوجود شریعت ہر دور کے لائق اور ہر زمانے کے لیے مناسب رہتی ہے۔

شریعت اسلامیہ کی مندرجہ بالا اساسی اور جوہری خصوصیات اپنے تعداد اور اپنے تنوع کے باوجود ایک ہی اصل سے مستفاد ہیں اور وہ اصل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ اللہ کی نازل کردہ ہے اگر شریعت اللہ کی نازل کردہ نہ ہوتی تو اس میں کمال رفعت اور ہمیشگی کی صفات نہ پائی جاتیں۔ کیونکہ یہ صفات صرف خالق کائنات کی تخلیق میں ہوتی ہیں اور انسانی صنعت ہمیشہ ان صفات سے عاری ہوتی ہے۔

قرآن وسنت کی نصوص کس قدر کمال اور رفعت کی حامل ہیں اور یہی رفعت وکمال ان کے دوام کی بھی دلیل ہے۔

قرآن کریم کی آیات اوراحادیث نبوی ﷺ:

﴿وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾ (۱۴)۔

مؤمنین کی صفات یہ ہیں کہ وہ نماز قائم کرتے ہیں اور وہ اپنا کام آپس کے مشورہ سے کرتے ہیں اور اپنی حیثیت واقعی کا اعتراف ان میں تواضع پیدا کرتا ہے جو ان سے غصہ، ظلم اور سرکشی کا مزاج چھین لیتا ہے۔ یہی تواضع ان کو مجبور کرتا ہے کہ اجتماعی معاملات میں وہ دوسروں کے مشورہ سے فائدہ اٹھائیں اور وہ محض اپنی ذاتی رائے کی بنیاد پر اقدام سے پرہیز کریں (۱۵)۔

اور اس پر حدیث نبوی ﷺ ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام" (۱۶)۔

'' اسلام میں نہ ازخود نقصان پہنچانا روا ہے اور نہ بدلے میں نقصان پہنچانا جائز ہے''

قرآن کریم کی ایک اور آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى﴾ (۱۷)۔

قیامت کا بوجھ اپنے گناہوں کا بوجھ ہوگا نہ کہ اینٹ پتھر کا بوجھ۔ اینٹ پتھر کے بوجھ میں ایک شخص کسی دوسرے شخص کا حصہ دار بن سکتا ہے مگر خود اپنے برے عمل سے جو رسوائی اور تکلیف کسی شخص کو لاحق ہو وہ انتہائی ذاتی نوعیت کا عذاب ہوتا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کے لیے حصہ دار بننے کا سوال نہیں۔

قرآن میں ایک جگہ یہ بھی آیا ہے:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ (۱۸)۔

''اللہ کسی پر ذمہ داری نہیں ڈالتا مگر اس کی طاقت کے مطابق''۔

اور اسی طرح فرمایا اللہ نے: ﴿وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى﴾ (۱۹)۔

''اور یہ کہ انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کمایا''۔

ناجائز طریقے سے دوسروں کے مال کھانے کے بارے میں ارشاد ہے:

﴿ وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (۲۰)۔

﴿ وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (۲۰)۔

''اور ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ اور نہ اسے (رشوت کے طور پر) حاکموں تک پہنچاؤ تاکہ لوگوں کے مال کا حصہ ناجائز طور پر کھاؤ اور اسے تم جانتے بھی ہو''۔

اور پھر فرمایا:

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (۲۲)۔

''مومنو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو''۔

ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ اَشُدَّهٗ. وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ. اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔوْلًا﴾ (۲۳)۔

''اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ پھٹکنا مگر ایسے طریقے سے کہ بہت بہتر ہے یہاں تک کہ وہ جوانی کو پہنچ جائے اور عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پرسش ہوگی''۔

عدل کے بارے میں ارشاد ہوا:

﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ﴾ (۲۴)۔

''بے شک اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں ان کے حوالے کر دیا کرو اور جب لوگوں میں فیصلہ کرنے لگو تو انصاف سے فیصلہ کیا کرو''۔

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا. اِعْدِلُوْا. هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ (۲۵)۔

''اور کسی گروہ کی دشمنی تم کو اس پر نہ ابھارے کہ تم انصاف نہ

کرو، انصاف کرو یہی تقویٰ سے زیادہ قریب ہے''۔

شہادت کے بارے میں قرآنی آیات:

﴿وَّاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ.﴾(٢٦)۔

''اور اپنے میں سے دو عادل گواہ مقرر کرو اور اللہ ہی کے لیے درست گواہی دو''۔

﴿ولا تکتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه﴾(٢٧)۔

''اور شہادت (گواہی) کو نہ چھپاؤ جو اس کو چھپائے گا وہ دل کا گنہگار ہوگا''۔

شریعت کے ممتاز ہونے کے دلائل:

اسلامی شریعت اپنی کاملیت، برتری اور ہدایت کے اعتبار سے دیگر قوانین سے ممتاز ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی شریعت نے اس سلسلے میں جن اصولوں کو اپنے پہلے ہی دن پیش کردیا تھا ان سے انسانی قوانین بہت بعد میں آگاہی حاصل کرسکے ہیں، جبکہ یہ خصوصیات اسلامی شریعت کے ہر نظریہ اور ہر قانونی دفعہ میں موجود ہیں، جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

نظریہ مساوات:

اسلامی شریعت نے اپنے نزول کے پہلے ہی دن یہ اعلان کر دیا تھا کہ تمام انسان مساوی اور برابر ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا. اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ.﴾(٢٨)

''اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تمہیں مختلف قوموں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو لیکن اللہ کے نزدیک تم میں سب سے معزز وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پرہیزگار ہو''

اسلامی شریعت کا یہ وہ نظریہ مساوات ہے جو چودہ سو سال پہلے پیش کیا گیا تھا مگر وضعی قانون اس اصول سے صرف ایک صدی پہلے ہی واقف ہوسکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ وضعی قانون نے نظریہ مساوات کو اپنا کر کوئی نیا قانون نہیں پیش کیا بلکہ قانون شریعت ہی کی اتباع کی ہے۔

مرد اور عورت کی برابری کا نظریہ:

یہ نظریہ اوپر مذکور مساوات عامہ ہی کی ایک شاخ ہے، مگر اس کی خصوصی اہمیت کی بناء پر اس کو الگ سے پیش کیا جارہا ہے۔ اسلامی شریعت میں یہ عمومی قاعدہ ہے کہ حقوق وواجبات کے باب میں عورت مرد کے مساوی ہے یعنی عورت کو بھی اسی قسم کے حقوق حاصل ہیں جس طرح کہ مرد کو حاصل ہیں اور اس کے ذمہ بھی ویسے ہی فرائض ہیں جیسا کہ مرد پر عائد ہوتے ہیں ارشاد باری ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ.﴾(٢٩)

''عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے سے وہی حقوق ہیں، جیسے خود ان پر عائد ہوتے ہیں''۔

اسلامی شریعت نے مرد اور عورت کے درمیان یہ مساوات اپنے پہلے ہی دن یعنی چودہ سو سال پہلے ہی قائم کر دی تھی، جب کہ اس وقت کی دنیا اس قسم کی مساوات اور ان دونوں کے حقوق وفرائض کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھی اس لحاظ سے مساوات کو ثابت کرنے کے لیے کوئی جماعت موجود نہیں تھی جو شریعت کو ایسا کرنے کے لیے مجبور کرتی۔ بلکہ اس کے برخلاف ضرورت اس بات کی تھی کہ اسلامی شریعت کی تکمیل ایسے اعلیٰ اصولوں کے ذریعہ کردی جائے جو اس کے کمال ودوام کو برقرار رکھ سکیں۔

اسلامی شریعت نے عورت اور مرد کے درمیان مساوات کا جو اصول تسلیم کیا ہے اس کی رفعت وبلندی کا اندازہ ہم اس طرح کرسکتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق وضعی قوانین نے ان دونوں کے درمیان مساوات کو انیسویں صدی میں جاکر تسلیم کیا ہے مگر اس کے باوجود بعض اقوام اور ان کے قوانین اب تک عورتوں کو ان کے خصوصی امور میں بھی ان کے شوہروں کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے سے منع کرتے ہیں

جامعیت:

شریعت تمام مکلفین کے لیے عام ہے یعنی اس کا کوئی حکم مکلفین کے کسی مخصوص طبقے کے ساتھ مختص نہیں، جب تک کوئی شخص مکلف ہے اس کے لیے حکم شرعی باقی رہتا ہے اور کسی مکلف کو کسی حکم میں استثنا نہیں ہے۔

احکام شرعیہ بندوں کے مصالح اور مفاد کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ بندے اپنے مصالح کے تقاضوں میں برابر ہیں، کیونکہ انسانی فطرت اپنی ضروریات اور حاجات اور ان کی تکمیل میں یکساں ہیں۔ اگر احکام شرعیہ کچھ افراد یا طبقوں کیساتھ مختص ہوں تو یہ کہنا درست نہیں کہ احکام شرعیہ مطلقاً بندوں کے مفادات سے وابستہ ہیں۔ اس عام قاعدے سے استثنا صرف ان امور میں ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مختص ہیں یا آپ ﷺ نے کسی فرد کے لیے کوئی مخصوص حکم دیا ہو جیسے حضرت خزیمہ کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دینا، یا ابو بردہ رضی اللہ عنہ کے لیے ایک سال سے کم عمر بکری کے بچے کی قربانی کو درست قرار دینا۔

امام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی (م ٤٧٨ھ) کہتے ہیں: عام احکام کی بہ نسبت مخصوص احکام کی تعداد بہت کم ہے۔ لوگ مختلف طبقات کے اعتبار سے باہم متفاوت ہیں، اسی اعتبار سے ان کے احکام میں تفاوت ہوتا

ہے۔مثلاً خواتین کے لیے کچھ مختص احکام ہیں جو مردوں کے لیے نہیں اورمسافروں کے لیے کچھ مخصوص احکام ہیں جو مقیم افراد کے لیے نہیں، اسی طرح دوسرے مکلفین میں بھی تفاوت ہے(۳۰)۔

عقل وحکمت :

اسلامی شریعت حکمت ومصلحت پر قائم اور عقل پر استوار ہے اس کے جملہ احکام انسانی مصالح پر مشتمل بنی برحکمت اور معقول ہیں۔حتی کہ اللہ کے وجود پر اعتقاد کے لیے بھی عقل ہی کو متنبہ کیا گیاہے۔

﴿اِنَّ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَاخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الۡاَلۡبَابِ﴾(۳۱)۔

''آسمانوں اورزمین کی تخلیق میں اور رات دن کی گردش میں عقل والوں کے لیے نشانیاں ہیں''۔

فقہ اسلامی میں اجتہاد وقیاس کو جس قدر اہمیت حاصل ہے وہ بھی اسلامی شریعت کے احکام کے عقل وحکمت سے ہم آہنگ ہونے کی دلیل ہے۔

تصور ملکیت:

انسان کی سماجی زندگی کا بہت وسیع دائرہ مالی تصرفات پر مشتمل ہے۔اسلامی شریعت نے ملکیت کے بارے میں نیابت کا تصور دیا ہے کہ ہرشے کا مالک حقیقی اللہ ہے۔

﴿قُلۡ لِّمَنِ الۡاَرۡضُ وَمَنۡ فِیۡهَاۤ اِنۡ كُنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ. سَیَقُوۡلُوۡنَ لِلّٰهِ. قُلۡ اَفَلَا تَذَكَّرُوۡنَ﴾(۳۲)۔

''آپ کہہ دیجئے زمین اور جو کچھ زمین میں ہے کس کا ہے اگر تم جانتے ہو وہ پکار اٹھیں گے کہ اللہ کا ہے''۔

اسلامی شریعت نے اکتساب ملکیت اور صرف ملکیت پر حدود وقیود عائد کر کے انسان کے مالی تصرفات کو منضبط کردیا ہے جب کہ اسلام کے علاوہ دنیا کی تمام جاہلی تہذیبوں میں ملکیت غیر مقید اور لامحدود رہی ہے۔

جزا وسزا:

اسلامی شریعت نے احکام کی جزا وسزا دونوں بیان کی ہیں اورسزا دینوی بھی ہے اوراخروی بھی، اخروی جزا اور سزا کا تصور انسان کو ازخود اسلامی قانون پر عمل کی ترغیب فراہم کرتا ہے۔اسلامی شریعت کے منجانب اللہ ہونے اور آئیں آخرت کی جواب دہی اور جزا وسزا کا تصور اہل اسلام کے دلوں میں اسلامی قانون کا احترام پیدا کرتا ہے جس کی بنا پر مسلمان بخوشی قانون پر عمل پیرا ہوتے ہیں جب کہ دنیاوی قوانین احترام سے عاری ہوتے ہیں اور ان کے مطابق لوگ اسی وقت عمل کرتے ہیں جب قانون کی گرفت میں آنے کا اندیشہ ہو یا قانون کی مدد سے کسی مضرت کی تلافی مقصود ہو۔

احکام شریعت

احکام حکم کی جمع ہے امام الشوکانی نے حکم کی تعریف یہ کی ہے:

"الحکم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع"(۳۳)۔

''مکلفین کے افعال سے متعلق ایسا خطاب جو اقتضاء یا تخییر یا وضع پر مشتمل ہو حکم کہلاتا ہے''۔

امام غزالی نے یہ تعریف کی ہے:

"الحكم عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع(۳۴)"

''بطور اقتضاء یا تخییر یا وضع مکلفین کے افعال سے متعلق شارع کا خطاب حکم ہے''۔

حکم کی اقسام:

اس اعتبار سے حکم کی دوقسمیں ہیں حکم تکلیفی اور حکم وضعی۔

حکم تکلیفی وہ ہے جس میں شریعت کی جانب سے یا تو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیاہو یا کرنے یا نہ کرنے میں اختیار دیا گیا ہو جیسے نماز اور زکوۃ کا حکم ہے اور جیسے مال یتیم کھانے کی ممانعت ہے اور اختیار کی مثال جیسے رسول اللہ کا یہ فرمان ہے کہ:

''کنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها''(۳۵)۔

''میں تمہیں پہلے زیارت قبور سے منع کیا تھا اب تم زیارت کر سکتے ہو''۔

حکم وضعی وہ ہے جس کے ذریعے شارع نے دو امور کے درمیان اس طرح ارتباط پیدا کردیا ہو کہ ان میں سے ایک سبب بن جائے یا شرط بن جائے یا مانع بن جائے۔دو امور میں سے ایک کو دوسرے کا سبب قرار دینے کی مثال رمضان کا چاند دیکھ کر روزہ رکھنا ہے چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے۔

﴿فَمَنۡ شَهِدَ مِنۡكُمُ الشَّهۡرَ فَلۡیَصُمۡهُ﴾(۳۶)۔

''لہذا اب سے جو شخص اس مہینے کو پائے اس کو لازم ہے کہ وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے''۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته"(۳۷)۔

''چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو''۔

شریعت اسلامیہ دونوں طرح کے احکام کی جامع ہے، کچھ احکام ایسے ہیں جو زمان ومکان کی تبدیلی سے تبدیل نہیں ہوتے اور کچھ ایسے ہیں جو زمان ومکان، حالات اور عرف وعادت سے تبدیل ہوجاتے ہیں، ایسے احکام میں اس امر کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ شریعت کے قواعد اور اصول کی حفاظت کرتے

ہوئے مصلحت عامہ کالحاظ رکھا جائے۔

ابن القیم ''اغاثۃ اللھفان'' میں لکھتے ہیں:

''احکام کی دوقسمیں ہیں:ایک وہ قسم جن میں کسی قسم کا تغیر نہیں آتا، نہ زمان ومکان کے بدلنے سے اور نہ ہی ائمہ کے اجتہاد کے زیر اثر۔ مثلاً واجبات کا وجوب، محرمات کی حرمت، جرائم پر مقررہ حدود وغیرہ ایسی قسم ہے کہ ان میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور نہ ان میں کسی اجتہاد کی گنجائش ہے۔

دوسری قسم ان احکام کی ہے جو زمان ومکان اور حالات کے زیر اثر مصلحت کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں جیسے اعداد ومقدار اور ان کی صفات کہ ان میں شارع مصلحت کے تقاضے کے تحت تبدیلی کرسکتا ہے مثلاً عادی شرابی کو چوتھی بار شراب پینے پر تعزیراً قتل کردیا گیا، یا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس امر کا اندیشہ نہ ہوتا کہ بے گناہ عورتوں اور بچوں پر زیادتی ہوگی تو جماعت کی نماز میں نہ آنے والوں کے گھروں کو نذر آتش کروادیتا۔''(۳۸)۔

احکام کی تبدیلی کی یہ قسم اسلامی شریعت کا جزلا ینفک اور امتیازی وصف ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے اس کے باوجود ایسے احکام شریعت کے دائرے کے اندر رہتے ہیں کیونکہ ان کی بنیاد ان دلائل پر ہوتی ہے جو اجتہاد اور استنباط کو سند جواز بخشتے ہیں۔

مصادر شریعت کی تحریف اور تبدیلی سے حفاظت

اسلامی شریعت کو اللہ تعالی نے ہر قسم کی تحریف اور تبدیلی سے محفوظ رکھا، اس کا اہتمام اس طرح کیا گیا کہ عہد نبوی سے لے کر آج تک شریعت اسلامیہ کے مصادر کی اللہ تعالی نے حفاظت فرمائی۔ اس نکتے کی وضاحت اس طرح سے کی گئی ہے:

اول: ان دلائل کے ذریعے سے جو صراحۃ اور اشارۃ یہ بتاتے ہیں کہ مصادر شریعت ہمہ وجوہ محفوظ ومامون ہیں ارشاد ربانی ہے:

﴿اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ﴾ (۳۹)۔

''یہ ذکر ہم نے ہی نازل کیا اور اس کی حفاظت کے ذمہ دار بھی ہم ہی ہیں''۔

نیز فرمایا:

﴿کِتٰبٌ اُحۡکِمَتۡ اٰیٰتُہٗ﴾ (۴۰)۔

''یہ کتاب ہے جس کی آیتیں پختہ ہیں''

قرآن حکیم چونکہ دائمی اور عالمگیر کتاب ہدایت ہے اس لیے اس کی حفاظت کی ضرورت تھی۔ پس قرآن کی حفاظت اللہ نے اپنے ذمے لے لی۔ یہی وجہ ہے کہ اب اس میں تغیر وتبدل ممکن نہیں۔

دنیا بھر کے فصحاء اور بلغاء مل کر قرآن کی ایک سورت کی طرح سورت تیار کرنے سے عاجز ہیں، نزول قرآن کے وقت شیطانوں کو آسمانوں پر جا کر سن گن لینے سے روک دیا گیا تھا، یہ سب حفاظت قرآن کے اہتمام کا حصہ ہے اور قرآن کی حفاظت کی ضمانت قیامت تک ہے۔ پس قرآن کی حفاظت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شریعت اسلامیہ کو تحریف سے محفوظ کردیا گیا ہے۔

شریعت اسلامی کے مآخذ

ماخذ عربی زبان کا لفظ ہے اور یہ اسم مکان کے وزن پر ہے، اس سے ملتے جلتے کئی الفاظ اردو میں مستعمل ہیں جیسے مصدر وہ جگہ ہے جہاں سے کوئی شے صادر ہو۔ مخرج وہ مقام ہے جہاں سے کوئی چیز خارج ہو۔ اسی طرح ماخذ وہ جگہ ہے جہاں سے کچھ اخذ یا حاصل کیا جائے۔ ماخذ کی جمع مآخذ ہے۔

شرعی اصطلاح میں ماخذ وہ مقام ہے جہاں سے شرعی احکام اخذ کیے جاتے ہیں۔ شرعی احکام کہاں سے اخذ ہوتے ہیں؟ (ماخذ کو تشریعی مصادر بھی کہتے ہیں۔ بعض فقہاء انہیں اصول احکام اور کچھ فقہاء انہیں ادلۃ الاحکام کہتے ہیں)۔

شرعی احکام کو اسی لحاظ سے مختلف درجوں میں تقسیم کیا گیا۔ تاہم اس بات پر جملہ فقہاء اور مجتہدین کا اتفاق ہے کہ قرآن وسنت مصادر شریعت اسلامی ہیں، اس امر میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی اکثریت کا خیال ہے کہ اجماع اور قیاس بھی مصادر تشریعی ہیں۔ لیکن خوارج اور معتزلہ میں سے نظام (۴۱) نے اجماع کو مصدر تشریعی تسلیم نہیں کیا، اسی طرح شیعہ (۴۲) اور اہل ظاہر (۴۳) قیاس کی مشروعیت کے قائل نہیں۔

شریعت اسلامی یا اسلامی قانون کے بنیادی ماخذ قرآن، سنت، اجماع، اور اجتہاد (قیاس) ہیں یہ وہ مآخذ ہیں جن کے اصول وکلیات کو سامنے رکھتے ہوئے، ہر زمانے اور ہر علاقے کے لیے قانون سازی کی جاسکتی ہے۔

قرآن وسنت میں مذکور اصول وکلیات کی مدد سے اشیاء کی نوعیت یا ساخت کے بدل جانے سے یا کسی نئی چیز کے سامنے آنے پر یا کسی شے کے معدوم

ہونے سے نئے مسائل کا سامنا کرنے پر بدلتے حالات میں انسان کئی طرح کی قانون سازی کر سکتا ہے۔

قرآن حکیم:

قرآن حکیم اسلامی شریعت کا پہلا ماخذ ہے۔ اسلامی شریعت کے مآخذ کی تقسیم فنی لحاظ سے چاہے بارہ قرار دی جائے، چاہے ان بارہ مآخذ کو ایک دوسرے میں ضم کر کے چار تک لایا جائے اور چاہے چار کو بھی کم کر کے دو تک محدود کر دیا جائے، یہ حقیقت ہے کہ تمام مآخذ کی اصل او ربنیاد ایک ہی سرچشمہ ہے اور وہ سرچشمہ قرآن ہے۔

قرآن کے لفظی معنی پڑھنے کے ہیں اور اگر یہ لفظ مفعول کے معنوں میں آئے تو اس سے مراد وہ صحیفہ ہے جو پڑھا جاتا ہے۔

اصطلاحاً قرآن اس کتاب کو کہتے ہیں جو اللہ کا کلام ہے اور حضرت محمد ﷺ پر تقریباً تئیس برسوں میں بذریعہ وحی نازل ہوا۔ یہ اسلامی شریعت کا مصدر اول ہے۔ قرآن کریم تمام انسانیت کے لیے امام اورنور مبین ہے او راس کی برپا کردہ علمی تحریک تمام انسانیت کا سرمایہ افتخار ہے۔

قرآن کے احکام:

قرآن کریم اسلامی شریعت کی اساس ومحور اور فقہ اسلامی کا ایسا مصدر اولین ہے جو کلیات واساسیات کے بیان پر مشتمل ہے جس میں اجمالی طور پر اصول وکلیات بیان کیے گئے ہیں۔ اگرچہ بعض مقامات پر قدرے تفصیلی احکام بھی بیان ہوئے ہیں لیکن عمومی اسلوب بیان کلیات کو اجمال کے ساتھ اصولی انداز میں بیان کرنے کا ہی ہے ابن حزم نے بالکل صحیح کہا ہے کہ فقہ کے جملہ امور کی کلیات قرآن میں مذکور ہیں اور سنت سے ان کی تشریح وتوضیح ہوتی ہے۔

قرآن کی آیات میں کئی طرح کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔ ان تمام آیات کو تین بڑی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلی قسم کی آیات میں وہ احکام ہیں جو انسان کی قلبی کیفیت سے متعلق ہیں۔ اس قسم میں اللہ پر ایمان، اس کی وحدانیت، اس کے فرشتوں، الہامی کتب، اس کے تمام رسولوں، روز قیامت، خیر وشر او رمرنے کے بعد جسموں کا اپنی طبعی حالت میں دوبارہ زندہ ہونے پر ایمان لانا شامل ہے۔ یہ احکام عقائد سے متعلق ہیں۔

دوسری قسم کے احکام انسان کے ظاہری کردار اور اس کی داخلی شخصیت کو سنوارنے کے لیے ہیں۔ ان میں انسان کے ظاہری اعمال کو بہترین انداز میں ترتیب دینے سے لے کر عبادات میں کمال درجے کی تکمیل بھی شامل ہے۔ یہ احکام اخلاقیات سے متعلق ہیں۔

احکام کی یہ دونوں قسمیں فقہ اور قانون سازی کے مفہوم سے خارج ہیں۔

تیسری اور آخری قسم کے احکام انسان کے اعمال سے بحث کرتے ہیں۔ یہی قانون سازی اور فقہ کا موضوع ہیں۔ انہی احکام پر فقہ اور اصول فقہ کی ساری عمارت کھڑی ہے۔ انسانی اعمال سے متعلق ایسے احکام کی بھی دو قسمیں ہیں جو یہ ہیں:

اولاً عبادات جیسے نماز، روزہ، حج اور دوسری نفلی عبادات۔ یہ فقہ کا موضوع ہیں۔

ثانیاً معاملات جیسے ایک فرد کا دوسرے فرد کے ساتھ تعلق، فرد اور معاشرے کا تعلق، فرد اور ریاست کا تعلق وغیرہ۔ یہ معاملات بھی فقہ کا موضوع ہیں۔ معاملات کو سات اہم اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔

۱۔ خاندان کے مختلف افراد کے تعلق کے بارے میں آیات ملتی ہیں جیسے عورت اور مرد کا تعلق بذریعہ نکاح، اس تعلق کا انقطاع بذریعہ طلاق، عدت کے مسائل، اولاد کے بارے میں احکام، نسب اور ولدیت کے بارے میں احکام وغیرہ۔ ان احکام میں متعلقہ افراد کے حقوق وفرائض ملتے ہیں۔ یہ احکام تقریباً ستر آیات میں پھیلے ہوئے ہیں۔

۲۔ دیوانی قوانین (civil laws) ملتے ہیں جیسے خرید وفروخت، کرایہ داری (tenancy) معاہدات (contracts) اور رہن (mortgage) وغیرہ، اس طرح کے احکام کے بارے میں بھی قرآن میں تقریباً ستر آیات ملتی ہیں۔

۳۔ اسلام کے نظام عدل (Judiciary) کے بارے میں احکام ہیں۔ ان میں شہادت (evidence) قسم (oath) کے بارے میں راہنما اصول ملتے ہیں۔ یہ اصول تقریباً ۱۳ آیات میں بکھرے ہیں۔

۴۔ فوجداری قانون (criminal law) کے بارے میں احکام ہیں۔ یہ احکام حدود اور تعزیر دونوں کے بارے میں ہیں جو تقریباً تیس آیات میں ہیں۔

۵۔ نظام حکومت کے بارے میں احکام ہیں۔ فرد اور ریاست کے تعلق، دونوں کے حقوق او رفرائض اور دوسرے دستوری قوانین قریباً دس آیات میں ملتے ہیں۔

۶۔ اسلامی ریاست کے ذرائع آمدنی، خرچ اور دوسرے مالیاتی اصولوں سے متعلق احکام۔

۷۔ ساتویں اور آخری قسم کے احکام اسلامی ریاست کے دوسری غیر اسلامی ریاستوں سے تعلقات کے بارے میں ہیں قریباً پچیس آیات میں صلح وجنگ کے اصول، دوسری ریاستوں سے معاہدہ کرنے کے راہنما اصول اور اس طرح کے دوسرے ریاستی

تعلقات کے بارے میں احکام پائے جاتے ہیں۔

احکام کے علاوہ قرآن کریم میں توحید، رسالت گزشتہ امتوں کے واقعات، نبیوں کے حالات، قوموں کے عروج زوال کے بارے میں اصول، جنت و دوزخ کا بیان، قیامت کا منظر اور دوسری بہت سی باتیں مذکور ہیں۔

یوں تو قرآن کی آیت سے کوئی نہ کوئی فقہی حکم نکالا جاسکتا ہے مگر اس کے لیے فقہیانہ بصیرت درکار ہے البتہ وہ آیات جن میں صرف احکام ہی بیان ہوئے ہیں انہیں آیات الاحکام کہتے ہیں۔ ان کی تعداد پانچ سو کے لگ بھگ ہے یہ آیات سارے قرآن حکیم میں متفرق جگہوں پر موقع کی مناسبت سے پائی جاتی ہیں۔

قرآن کریم عربی زبان میں ہے:

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی جانب سے عربی زبان میں نازل ہوا۔ اس بات کی شہادت خود قرآن میں موجود ہے فرمایا:

﴿اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا﴾(۴۴)۔

''ہم نے اسے عربی زبان کا قرآن بنایا ہے''۔

قرآن کریم کا جب بھی ذکر آتا ہے اس سے مراد قرآن کا عربی متن ہی ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی زندگی تک اسلامی ریاست جزیرۃ العرب تک ہی رہی بعد میں جب فتوحات ہونے پر دوسری زبانیں بولنے والے قبائل اور علاقوں تک اسلامی ریاست کی حدود وسیع ہوئیں تو علماء کو اشاعت اسلام کے لیے ان قبائل کی زبانوں میں قرآن حکیم کے تراجم کا خیال آیا۔ یہاں سے قرآن کریم کے ترجموں کا آغاز ہوا۔

احکام آیات میں دیے گئے احکام اوران کے متعلقات کو سمجھنے کے لیے بعض قرآنی علوم (Quranic sciences) کا گہرا علم ہونا ضروری ہے۔ جن کے بغیر آیات الاحکام کونہیں سمجھا جاسکتا۔ ان علوم کے مطالعہ سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ احکام نازل کرتے وقت قرآن انسانوں کے بشری تقاضوں کا کس قدر خیال رکھتا ہے۔

قرآن کریم کے نزول سے قبل قانون کے یہ اصول ومبادی کہیں موجود نہ تھے اس وقت رائج رومی قانون جوتیرہ صدیوں کے تجربات سے گزر چکا تھا اور افلاطون کی جمہوریت اور ارسطو کی سیاست سے استفادہ کر چکا تھا، قرآن کریم کے بیان کردہ قوانین کی نسبت بہت پسماندہ تھا۔

قرآن مجید نے فقہی احکام میں تین اصولوں کو اپنی بنیاد بنایا ہے:

تدریج:

تشکیل اور ارتقاء قانون کے تدریجی طریقہ کار سے یہ ذہنیت پیدا کرنا مقصود ہے کہ قانون کا اجراء اسے باہر سے مسلط کر کے نہیں ہوسکتا، بلکہ درحقیقت کامیاب قانون وہی ہے جو انسان کی فطرت سے ہم آہنگ اور اس کے طبعی رجحانات کے موافق ہو۔ قرآن میں یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ قرطبی نے لکھا ہے:

''فضیلت وکرامت کی کوئی بات ایسی نہیں رہی جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمایا ہو، یہ بھی اس کا فضل واحسان ہے کہ شرائع احکام کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا بلکہ یکے بعد دیگر رفتہ رفتہ واجب کیا''۔(۴۵)

اس سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

''انما نزل اول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حين اذا ثاب الناس الى الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول شئی لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابداً''(۴۶)۔

''پہلے مفصل (سورۃ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ سورتیں نازل ہوئیں جس میں جنت ودوزخ (ترغیب وترہیب) کا ذکر ہے پھر لوگ اسلام پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے تو پھر حلال وحرام کے احکام نازل ہوئے۔ اگر مثلاً شراب پینے کا حکم اول ہی دن نازل ہوتا تو لوگ یہ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں گے، اسی طرح ابتدا ہی میں زنا چھوڑنے کا حکم ہوتا تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز باز نہیں آئیں گے''۔

اسی طرح قرآن کریم نے متعدد عام نصوص کے ذریعہ انسانوں کا یہ فریضہ قرار دیا ہے کہ وہ عدل قائم کریں اور حق داروں کو ان کا حق پہنچائیں لیکن اس اہم فریضہ میں قرآن نے قضا (فراہمی عدل) (adiministration of justice) کا کوئی مخصوص طریقہ متعین نہیں کیا ہے اور اس امر کی آزادی دی ہے کہ عدالتیں متعدد قاضیوں پر مشتمل ہوں یا ایک ہی قاضی پر اور عدالتیں ایک ہی سطح کی ہوں یا عدالتوں کے درجات اور مختلف مراتب ہوں۔

عدم حرج:

حرج کے معنی ضیق اور تنگی کے ہیں۔ قرآنی احکام انسان کی فطرت سلیمہ سے ہم آہنگ اور انسان کے مزاج وطبیعت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ان میں ایسی شدت اور سختی نہیں ہے جس سے انسانی طبیعت گراں باری محسوس کرے یہی وجہ ہے کہ اعمال وافعال کی ظاہری صورتوں پر زور دینے کے بجائے مرکزی محورنیت اور تقویٰ کو قرار دیا ہے۔

حرج سے مراد ایسی صورت حال ہے جس سے نکلنا ممکن نہ ہو(۴۷)۔

قرآن کریم میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

﴿مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ﴾(۴۸)۔

''اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی رکھے، بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور تم پر اپنی نعمت تمام کرے''۔

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ. ﴾(۴۹)۔

''اور تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی''۔

قرآن کریم کی ان آیات کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت کے احکام ایسے ہیں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہے، اور ایسے احکام نہیں رکھے گئے جو انسان کی برداشت سے باہر ہوں۔

یسر و سہولت:

قوانین پر عمل کرتے ہوئے تکلیف اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے تو انسانوں کے لیے ان پر مستقلاً عمل کرنا ناممکن ہوجاتا ہے۔ اس لیے قرآن نے واضح کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے احکام کے سلسلے میں آسانی مہیا کی ہے۔ مشکلات میں تخفیف پیدا کی ہے اور کسی انسان کی برداشت سے زیادہ اسے مکلف نہیں کیا، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے۔

﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾(۵۰)۔

''اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے، تمہارے لیے تنگی نہیں چاہتا''۔

﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا﴾(۵۱)۔

''اللہ چاہتا ہے کہ تمہارا بوجھ ہلکا کرے کیونکہ انسان کو کمزور پیدا کیا گیا ہے''۔

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ﴾(۵۲)۔

''اللہ کسی پر اس کی برداشت سے زیادہ بار نہیں ڈالتا''۔

سنت نبوی:

اسلامی شریعت کا دوسرا ماخذ سنت نبوی ﷺ ہے سنت بھی قرآن کریم کی طرح نقل وروایت پر مبنی مصدر شرع ہے، اگر قرآن حکیم یا سنت سے کوئی حکم ثابت ہوجائے تو وہ حکم ''منصوص'' کہلاتا ہے۔ سنت سے بھی قرآن کریم کی طرح علم یقین حاصل ہوجاتا ہے۔ چونکہ قرآن کریم شرع کا اصل الاصول ہے، اور قرآن کریم ہی سے پتہ چلتا ہے کہ سنت بھی شرعی دلیل اور حجت ہے لہذا مرتبے میں سنت کا درجہ قرآن کریم کے بعد کا ہے، دراصل سنت کی حیثیت قرآن کے بیان کردہ اصول وقوانین کی مبیّن وشارح کی ہے، اور ظاہر ہے کہ مُبیِّن کا درجہ مُبیَّن کے بعد ہوتا ہے، اس لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن کے بعد کا ہے، معاملات میں تصفیہ اور نوازل مسائل کے حل کے لیے آنحضرت ﷺ کا حکم حضرت معاذ ابن جبل اور حضرت ابوموسیٰ اشعری کو یہ تھا کہ وہ پہلے قرآن کریم میں مسئلہ کا حل ڈھونڈ نکالیں پھر سنت کی طرف رجوع کر لیا کریں، دونوں میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد کر لیا کریں(۵۳)۔

سنت کی تعریف:

سنت لغوی اعتبار سے اس راستے کو کہتے ہیں جو متواتر چلنے کی وجہ سے صاف اور واضح ہوگیا ہو جسے طریق معبَّد سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اس سے مراد سیرت اور طریقہ ہے خواہ اچھا ہو یا برا(۵۴)۔

اصطلاحی طور پر علامہ آمدی لکھتے ہیں:

وأما فى الشرع، فقد تطلق على ماكان من العبادات نافلة منقولة عن النبى عليه السلام، وقد تطلق على ماصدر عن الرسول من الادلة الشرعية مماليس بمتلو، ولاهو معجز، ولا داخل فى المعجز۔ وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا۔ ويدخل فى ذلك أقوال النبى عليه السلام، وافعاله وتقاريره(۵۵)۔

''شرع اسلام میں سنت کے لفظ کا اطلاق ان تمام امور پر ہوتا ہے، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوں، اس طرح ان دلائل پر بھی ہوتا ہے جو نبی کریم ﷺ سے قولاً یا عملاً ثابت ہوئے ہیں، لیکن وہ قرآن کا حصہ نہیں ہیں، اس طرح لفظ سنت میں آپ ﷺ کے تمام اقوال، افعال اور تقریرات شامل ہیں''۔

محدثین کی اصطلاح میں سنت سے مراد ہر وہ چیز ہے جو آنحضور ﷺ سے منقول ہو۔ جس میں آپ ﷺ کا قول فعل، تقریر، جسمانی واخلاقی صفت اور سیرت شامل ہے۔

حدیث کے لغوی معنی:

حدیث کے لغوی معنی جدید کے ہیں اور اسے قدیم کے بالمقابل استعمال کیا جاتا ہے۔ اس مادہ کے مختلف مشتقات میں جدید ہونے کا تصور شامل رہتا ہے(۵۶)۔

لفظ حدیث بمعنی گفتگو، واقعہ، اور قصہ بھی استعمال ہوتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے خود اپنے فرمودات کو ''حدیث'' فرمایا چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا یا رسول ﷺ اللہ روز قیامت کون شخص سب سے زیادہ آپ کی شفاعت کا مستحق ہوگا۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

''لقد ظننت يا ابا هريرة ان لا يسالنى عن هذ الحديث احد اول منك لما رأيت من حرصك على طلب الحديث''(۵۷)۔

''اے ابو ہریرۃ میں سمجھتا تھا کہ تم سے پہلے اس بات کے بارے میں کوئی مجھ سے دریافت نہیں کرے گا اس لیے کہ مجھے آپ کے طلب حدیث کے شوق کا بخوبی علم ہے''۔

صحابہ کرام بھی رسول اللہ ﷺ کے فرمودات کو حدیث کہتے تھے۔ چنانچہ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ وہ بیان کرتے ہیں کہ:

''ہم نبی کریم ﷺ کی مجلس میں بیٹھے ہوتے تھے اور تقریباً ساٹھ افراد ہوتے آپ ﷺ ہم سے حدیث بیان کرتے اور پھر کسی ضرورت کے لیے تشریف لے جاتے تو ہم اس حدیث کو آپس میں دہراتے رہتے اور جب ہم اٹھتے تو وہ ہمیں اس طرح یاد ہوتی جیسے ہمارے دل میں نقش ہوگئی ہو''۔(۵۸)

شیخ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ:

''نبی کریم ﷺ کے جملہ اقوال وافعال اور تقریر وصفات یہاں تک کہ عالم بیداری اور عالم خواب میں آپ کی جملہ حرکات وسکنات کو حدیث کہا جاتا ہے اور سنت اور حدیث باہم مترادف ہیں''(۵۹)۔

حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا لفظ عام ہے اور آپ ﷺ کے بارے میں بیان کیے جانے والے تمام امور پر مشتمل ہے جب کہ سنت سے صرف آپ ﷺ کے اعمال مراد ہیں۔

حجیت سنت:

شریعت کے فہم اور فقہ کے استنباط میں سنت نبوی حجیت ہے اور حدیث وسنت کی یہ حجیت خود قرآن اور حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

سنت نبوی ﷺ حجت ہے اور اس کا مرتبہ قرآن کریم کے بیان اور اس کی توضیح کا ہے۔قرآن کریم میں جو امور واضح اور مفصل نہیں ہیں، سنت ان کی تفصیل بیان کرتی ہے اور اس کی توضیح کرتی ہے۔ سنت، قرآن کریم کے مطلق کو مقید کرتی اور اس کے عام کو خاص کرتی ہے اور اس کے مقاصد اور احکام کی تشریح کرتی ہے۔ علاوہ اس کے سنت ایسے احکام بھی بیان کرتی ہے جو اگرچہ قرآن کریم میں موجود نہیں ہیں لیکن وہ قرآن کے اصول وقواعد سے ہم آہنگ ہیں اور اس کے مقاصد واہداف کی تکمیل کرتے ہیں(۶۰)۔

ایسی احادیث جو قرآن کے مطابق اور موافق ہیں۔ اس صورت میں سنت، قرآن میں مذکور حکم کی تاکید کرنے والی ہوگی اور یہ حکم قرآن وسنت، دونوں سے ثابت شدہ متصور ہوگا۔

سنت میں ایسے احکام بھی بیان ہوتے ہیں جن کا نہ قرآن میں ذکر ہے اور نہ وہ قرآن کے بیان اور اس کے اصولوں کی تطبیق کے زمرے میں آتے ہیں جیسے سنت میں 'حمر اہلیہ' کی حرمت بیان ہوئی اور ذی ناب سباع کی تحریم بیان ہوئی ہے، یہ اصول بیان کیا گیا کہ پھوپھی اور خالہ کے ساتھ اس کی بھتیجی اور بھانجی کو ایک نکاح میں جمع نہ کیا جائے اور یہ اصول بیان ہوا کہ مسلم قاتل کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا نیز سنت نے یہ بھی بیان کیا کہ رہن کا معاملہ حضر میں بھی درست ہے۔ خیار شرط جائز ہے اور شفعہ درست ہے(۶۱)۔

اجماع:

اجماع کے لفظی معنی عزم اور اتفاق کے ہیں۔ اصطلاحی مفہوم کے اعتبار سے کسی ایک دور کے مجتہد فقہاء کا کسی ایسے معاملہ میں اتفاق جس کی کوئی سند اور اساس موجود ہو، اجماع کہلاتا ہے۔قرآن میں ہے: ﴿فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ (۶۲) ''یعنی تم اپنی بات طے کرلو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کرلو''

اصطلاحی تعریف:

الشوکانی نے اجماع کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے۔

'' اتفاق مجتهدی امة محمد ﷺ بعدوفاته فی عصر من الاعصار''(۶۳)۔

''رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد کسی دور کے مجتہدین امت کا کسی معاملہ میں اتفاق''۔

امام الغزالی نے اجماع کی تعریف یوں کی ہے:

''اتفاق امة محمد ﷺ خاصته عىى أمر من الامور الدينية''(۶۴)۔

''امت محمد ﷺ کا دینی امور میں سے کسی امر پر اتفاق''۔

شرح نور الانوار، فواتح الرحموت میں مجتہدین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"اتفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر شرعى"(۶۵)۔

''کسی زمانے میں بھی اس امت کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر اتفاق کرنا اجماع کہلاتا ہے''۔

آمدی نے اجماع کے لیے مجتہدین کے بجائے اصل حل وعقد کے اتفاق کا ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں:-

"الاجماع عبارة عن اتفاق جملة اهل الحل و العقد من امة محمد فى عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع"(۶۶)۔

''کسی معاملہ کے بارے میں کسی دور کے امت محمد ﷺ کے جملہ ارباب حل وعقد کا اجماع ہے''۔

اجماع کے دلائل:

اجماع کے ثبوت میں قرآن وسنت سے متعدد دلائل ذکر کیے گئے ہیں جن میں سے

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا﴾(۶۷)

''اور جو شخص رسول اللہ ﷺ کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور اہل ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے، جب کہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اس طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں ڈالیں گے جو بدترین جگہ ہے''۔

یعنی جس شخص پر ''الہدیٰ'' ہدایت کی راہ کھل جائے اور اس پر بھی وہ اللہ کے رسول ﷺ سے مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسی طرف لے جائیں گے جس طرف کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دیں گے۔ اس آیت سے حجیت اجماع ظاہر ہوتی ہے۔

''ویتبع سبیل المؤمنین'' الذین ہم اہل الھدی وانما سبیلھم کتاب اللہ وسنۃ رسولہ''(۶۸)۔

یعنی المؤمنین سے مراد اہل ہدایت ہیں اور ان کا راستہ وہی کتاب وسنت کا راستہ ہے۔ علامہ قرطبی لکھتے ہیں: ''قال العلماء فی قولہ تعالی '' ویشاقق الرسول'' دلیل علی صحۃ القول بالإجماع''(۶۹)۔

قرآن کریم کی ایک اور آیت میں ہے:

﴿یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ﴾(۷۰)۔

''اے ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو، اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں حکم اور اختیار رکھتے ہوں، پھر اگر ایسا ہو کہ کسی معاملے میں باہم جھگڑ پڑو، یعنی اختلاف ونزاع پیدا ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو (اور جو کچھ وہاں سے فیصلہ ملے اسے تسلیم کرو) اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو''۔

اس آیت سے استدلال اجماع اس طرح ہے کہ ''تنازعہ'' کو شرط قرار دیا گیا ہے، یعنی جب تنازعہ ہو تو کتاب وسنت کی طرف لوٹنا لازم ہے، اور ظاہر ہے کہ مشروط معدوم ہو جاتا ہے جبکہ شرط نہ ہو، اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب تنازعہ نہ ہو تو حکم پر اتفاق کافی ہے، اجماع کے حجیت ہونے کا اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ اختلاف نہ ہو اور متفق علیہ فیصلہ ہو۔

﴿کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْہَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ﴾(۷۱)۔

''مسلمانوں تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو، جو لوگوں کی اصلاح وارشاد کے لیے بھیج دیے گئے ہو تم نیکی کا حکم دینے والے، برائی سے روکنے والے ہو''۔

عام طور پر کتب اصول میں یہی آیات حجیت اجماع میں بطور حوالہ نقل کی جاتی ہیں، جہاں تک اجماع کی حجیت کے حوالہ سے احادیث کا تعلق ہے، وہ اس قدر کثرت کے ساتھ ہیں، جن کا شمار ممکن نہیں، پھر یہ تمام احادیث مرفوع ہونے کے ساتھ تقریباً ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں، ان میں اکثر احادیث متعدد طرق کے ساتھ منقول ہونے کے ساتھ ہر حدیث کے شواہد اور متابعات بھی بکثرت منقول ہیں، وہ احادیث درج ذیل ہیں:

۱ لن تجمع امتی علی الضلالۃ– علیکم بالسواد الاعظم(۷۲)۔
۲ ید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ الی النار(۷۳)۔
۳ لا تزال طائفۃ من امتی ظاہرین حتی یاتیھم اللہ وھم ظاہرون(۷۴)۔
۴ من فارق الجماعۃ شبراً فقد خلع ربقۃ الإسلام من عنقہ(۷۵)۔
۵ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین(۷۶)۔

اس مفہوم کی اور بھی متعدد احادیث ہیں جو ایک دوسرے کی تائید وتوثیق کرتی ہیں۔ علاوہ ازیں ایسی قرآنی آیات بھی ہیں۔ جو زندگی کے اجتماعی پہلو کو لازم قرار دیتی ہیں اور جماعت سے علیحدہ ہو جانے کی ممانعت کرتی ہیں۔ یہ آیات اس بات کی قطعی دلیل ہیں کہ اجماع سے حکم شرعی ثابت ہو جاتا ہے اور خود اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس اجماع کی شرعی دلیل موجود ہو، اگرچہ اجماع کے نقل کے ساتھ اجماع کی دلیل منقول نہ ہو۔ اس لیے کہ یہ ممکن نہیں کہ فقہائے امت بلا دلیل صرف ایک دوسرے کی تقلید میں کسی حکم پر متفق ہو گئے ہوں۔

اس لیے متاخرین فقہاء جب کسی معاملہ میں اجماع کے ہونے کی جستجو کرتے ہیں تو صرف اجماع کے وجود اور اس کی صحت نقل کرتے ہیں اور اجماع کی دلیل کی جستجو نہیں کرتے، کیونکہ اگر وہ اجماع کی تلاش کریں تو ازاں بعد اس دلیل کا اعتبار ہوگا اور اجماع کا اعتبار نہیں ہوگا، حالانکہ اجماع بذات خود حجت ہے بہر حال اجماع کے لیے بھی دلیل ضروری ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ دلیل معروف ہو اور اس کا ذکر اجماع کے ساتھ ہی کیا جائے۔

اجماع کی اقسام:

اجماع کی دو قسمیں ہیں

(۱) قولی (۲) سکوتی۔

قولی اجماع وہ ہے جس میں کسی حکم کے بارے میں فقہاء کا صریح اتفاق منقول ہو۔یعنی کسی معاملے سے متعلق ایک زمانے کے فقہائے مجتہدین کا متفق اللسان ہو کر ایک ہی حکم بیان کرنا قولی اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی یہ قسم علماء کے نزدیک ایک تسلیم شدہ حجت ہے(۷۷)۔

سکوتی اجماع: کسی معاملے سے متعلق ایک زمانے کے کسی ایک مجتہد نے ایک حکم کا فتویٰ دیا اور اس حکم کی نہ تائید ہوئی نہ مخالفت۔ اس قسم کا اجماع اجماع سکوتی کہلاتا ہے امام ابو حنیفہ کے اکثر شاگردوں نے اجماع سکوتی حجت قرار دیا ہے لیکن امام شافعی اسے حجت تسلیم نہیں کرتے، آمدی نے اس معاملے میں درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ وہ یہ کہ اس قسم کا اجماع ظنی ہے۔

پہلی طرز کا اجماع حجت ہے جب کہ سکوتی کے اعتبار اور اس کے شرائط کے بارے میں فقہاء کے مابین خاصا اختلاف ہے۔

عصر اول میں صحابہ کرام کا کسی مسئلہ پر اجماع ایک سہل امر تھا کیونکہ بیشتر صحابہ کرام مدینہ منورہ میں موجود تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں مدینہ منورہ سے باہر جانے سے منع فرمادیا تھا تا کہ ان سے سیاسی اور عملی مسائل میں مشورہ کیا جا سکے۔ لیکن حضرت عثمان کی خلافت کے آخری دور میں صحابہ کرام مختلف شہروں میں جاکر آباد ہوگئے تھے جہاں ان کے زیر تربیت فقہاء کی ایک بہت بڑی جماعت تیار ہوگئی تھی۔ ظاہر ہے کہ ان تمام فقہاء سے کسی عملی معاملہ میں مشورہ لیا جانا سہل نہیں رہا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ ایسے تمام مسائل جو صرف اجماع سے ثابت ہیں ان پر اجماع کا انعقاد خلفاء راشدین کے دور میں ہوا تھا(۷۸)۔

فقہ اسلامی میں اجماع کی حجیت مسلم ہے اور وہ دلیل کے طور پر جمہور فقہاء کے نزدیک قبول کیا جاتا ہے، لیکن کسی بھی مسئلہ پر اجماع کا انعقاد وقت اور محنت طلب ہوتا ہے۔ آغاز میں ایک مسئلہ اجتہادی مراحل سے گذرتا ہے پھر بہت سے مراحل طے کر کے اجماع کے مرحلہ میں داخل ہوتا ہے اس لحاظ سے ہم کہ سکتے ہیں کہ اجماع اجتہاد کی سب سے قوی صورت ہوتی ہے جس پر تمام مجتہدین متفق ہوتے ہیں(۷۹)۔

عہد خلافت راشدہ کے آغاز میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے ایک ایسے اصول کی شدت سے ضرورت محسوس کی جو نہ صرف یہ کہ امت کو دین کی بنیادی باتوں پر متحد رکھ سکے بلکہ اہم اجتماعی امور پر اتفاق ویکجہتی بھی پیدا کر سکے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے سب سے پہلے صحابہ کرام نے اجماع کی قوت کو محسوس کیا اور اسے ایک اصول اور حجت کے طور پر استعمال کیا۔ بعد میں فقہاء کے پیش نظر بھی یہی مقاصد تھے کہ دین کے مسلمہ اصولوں اور بنیادی باتوں پر مکمل اتفاق رہے، امت مسلمہ میں فقہاء نے آیات مبارکہ سے استدلال کیا ہے جن میں امت کی وحدت کو ایک دینی ضرورت قرار دیا گیا ہے یا تفرقہ پیدا کرنے والے اختلاف سے منع کیا گیا ہے:

﴿اَنْ اَقِیْمُوا الدِّیْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِیْهِ﴾(۸۰)

''دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقہ نہ ڈالو''

﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا﴾(۸۱)

''اور سب مل کر اللہ تعالی کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھنا اور گروہ بندی نہ کرنا''

﴿اِنَّ هٰذِهٖۤ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنِ﴾(۸۲)

''یقینا یہ آپ کی امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا رب ہوں پس صرف میری عبادت کرو''۔

﴿وَاِنَّ هٰذِهٖۤ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّاَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُوْنِ﴾(۸۳)

''یہ تمہاری امت یقینا ایک امت ہے اور میں تم سب کا رب ہوں لہذا تقوی میرا ہی اختیار کرو''

ایک اور اہم پہلو جو احادیث سے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں مکمل اجماع کی صورت ممکن نہ ہو یا اس کے قیام میں مشکلات ہوں تو واضح اکثریت بھی حجت کا درجہ رکھتی ہے بغیر کسی معقول وجہ کے اس کو بھی رد نہیں کیا جاسکتا۔ اس پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے اسے بھی اجماع قرار دیا ہے بعض فقہاء نے اگرچہ فنی لحاظ سے اسے اجماع تسلیم نہیں کیا لیکن واضح اکثریت کے اتفاق کو دلیل اور حجت ضرور تسلیم کیا ہے(۸۴)۔

خلافت راشدہ کے دور میں اجماع کا استعمال زیادہ تر اجتماعی ومعاشرتی امور میں ہوتا رہا ہے گو ان معاملات کی فقہی حیثیت بھی تھی۔ بعد میں فقہاء نے اسے محض فقہی مسائل تک محدود رکھا۔ انہوں نے اس موضوع پر فنی لحاظ سے اس قدر دقیق بحثیں کی ہیں اور اس کے فقہی پہلو کو اس طرح اجاگر کیا ہے کہ اس کا سیاسی واجتماعی پہلو پس منظر میں چلا گیا۔

اجماع کے لیے علمی اور عملی حیثیت:

اس معاملے میں ارباب حل وعقد کہلانے والے افراد کا علمی اور عملی لحاظ سے معیاری ہونا ضروری ہے جیسا کہ امام شوکانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"الاجماع المعتبرة فی فنون العلم هو اجماع اهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر فی الاجماع فی المسائل الفقهيه قول جميع الفقهاء وفی المسائل الاصولية قول جميع الأصوليين وفی المسائل النحوية قول جميع النحويين وغير ذلك ومن عدىٰ اهل ذلك الفن هو فی حكم العوام"(۸۵)۔

"فن اجماع میں انہی لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہوگا، جنہیں اس فن میں بصیرت حاصل ہو اہل فن کے علاوہ اور کسی کے اجماع کا اعتبار نہ ہوگا، اس لحاظ سے فقہی مسائل میں فقہاء کا، اصولی مسائل میں اصولیین اور نحوی مسائل میں نحویوں ہی کے قول کا اعتبار ہوگا انکے ماسوا جو ہوں گے ان کا شمار عوام میں کیا جائے گا"۔

مجتہدین کی عملی حیثیت یہ ہو کہ وہ اونچے اخلاق وکردار کے حامل ہوں، ماموارت پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لیے تقویٰ کا کوئی خاص معیار مقرر نہیں البتہ فسق وفجور اور بدعات سے پاک ہونا کافی ہے، اسی طرح غیر محتاط نہ ہوں فقہاء کی تصریح ہے:

"ان كان معلنا بفسقه فلا يعتد بقوله فی الإجماع وان كان غير مظهر له يعتد بقوله فی الإجماع(۸۶)"

"اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کے قول کا اجماع میں اعتبار نہیں ہوگا اور اگر اعلانیہ ارتکاب نہیں کرتا تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا"۔

اجتہادی مسائل میں سے صرف وہی مسئلہ رائے کے درجہ سے بالاتر ہوجاتا ہے جس پر مجتہدین امت کا اجماع ہوجائے۔ اجماع اجتہاد کی سب سے اعلیٰ قسم ہے کسی اجتہاد پر اجماع ہوجانے کے بعد اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی، بلکہ وہ شریعت کے نصوص کی طرح ایک قانون شرعی بن جاتا ہے جس کی مخالفت کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے۔

ایک بات اہم ہے کہ اجماع کا تعلق چونکہ اجتہاد سے ہے اس لیے شریعت میں معتبر صرف وہی اجماع ہے جو مجتہدین امت کا اجماع ہو۔ اس میں اصلی اہمیت صرف اتفاق رائے کی نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے اتفاق رائے کی ہے جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہوں۔ عوام کے اس اتفاق رائے کی تو شریعت میں سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں ہے جس سے مجتہدین الگ ہوں یا جس میں ان کی رائے ملحوظ نہ رکھی گئی ہو۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ یہ کہ اجماع کسی شرعی بنیاد پر ہونا چاہیے۔

قیاس

قیاس کے لغوی معنی تقدیر اور انداز ے کے ہیں۔ اس لفظ کا استعمال اس موقع پر کیا جاتا ہے جب ایک شے کو دوسری شے سے نسبت دے کر مماثلت بیان کرنا مقصود ہو، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ **فلان يقاس بفلان**(۸۷)۔

"یعنی فلاں شخص، فلاں شخص کے مساوی یا برابر ہے"۔

اصطلاحی تعریف میں قیاس سے مراد:

"حمل معلوم على معلوم فی اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما"(۸۸)۔

"مطلب یہ کہ ایک امر معلوم کو دوسرے امر معلوم پر اس طرح محمول کرنا کہ دونوں کے لیے ایک حکم ثابت کیا جاسکے، یا اس حکم کی نفی کی جاسکے، درحقیقت دونوں میں ایک امر جامع موجود ہو"۔

الآمدی نے ابو الحسن البصری کا قول نقل کیا ہے کہ:

"القياس تحصيل حكم الأصول فی الفرع لأشتبهاهما فی علة الحكم عندالمجتهد"(۸۹)۔

"مجتہد کے نزدیک اصل اور فرع میں علت حکم کی مشابہت کی بنا پر فرع میں اصل کا حکم جاری کرنا"۔

فقہائے کرام نے اپنے مذاق اور اپنے دور کے ثقافتی اثرات کے تحت قیاس کی تعریف میں مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں، ان سب تعریفات کے الفاظ اور ساخت میں منطقی اور کلامی اعتبار سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو لیکن مدعا سب کا ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ احکام شریعت ہمیشہ مبنی بر مصالح ہوتے ہیں بلکہ ہر حکم شریعت مصالح عباد پر مشتمل اور مقاصد ومصالح تک رسائی حاصل کرے اور ان کی علتوں کا ادراک کرے اور یہ معلوم کرے کہ شارع کا مطلب کیا ہے اور وہ کون سی ایسی ظاہری علت ہے جس سے شارع نے اس حکم کو مربوط کیا ہے، کیونکہ مصلحت کے بروئے کار لانے کے لیے حکم کی علت کی دریافت ضروری ہے۔

قیاس علت مشترکہ کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا ہے، قیاس کی حقیقت پر مطلع ہونے کے لیے مناسب ہے، قیاس کی ضرورت واہمیت، قیاس اور رائے میں امتیازی فرق کو واضح کیا جائے، چونکہ قیاس کی حیثیت پوری فقہ میں ایسی ہے، جیسے انسانی جان میں روح کی ہے، اور قیاس کا پورا مدار "علت" پر ہوتا ہے۔

حجت قیاس:

جمہور فقہاء قیاس کو دلیل شرعی کے طور حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس کے احکام کے اثبات کے لیے ایک دلیل شرع ہونے پر قرآن وسنت اور اجماع سے دلائل بیان کرتے ہیں۔

﴿یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوااللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ. فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ﴾(۹۰)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو، اگر تم واقعی اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو''۔

اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ اور رسول ﷺ اللہ کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ اور پھر بعد میں اولو الامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔

قرآن کریم میں ایک مقام پر صراحتاً استنباط کا لفظ وارد ہوا ہے۔

﴿وَلَوْرَدُّوْهُ اِلَی الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓی اُولِی الْاَمْرِ مِنْھُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْھُمْ﴾(۹۱)۔

''حالانکہ اگر یہ اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں''۔

اولوالامر سے مراد علماء اور استنباط سے مراد قیاس ہے (۹۲)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ﴾(۹۳)۔

''یقیناً ہم نے تمہاری طرف حق کے ساتھ اپنی کتاب نازل فرمائی تاکہ تم لوگوں میں اس چیز کے مطابق فیصلہ کرو جس سے اللہ نے تم کو شناسا کیا ہے''۔

بما اراک اللہ سے مراد استنباط اور قیاس کے ذریعے حاصل ہونے والے نتائج ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کے استنباط اور قیاس کے ذریعہ حاصل کردہ نتائج اور ان کے مطابق آپ کے احکام کا بھی وہی درجہ ہے جو اللہ کے نازل کردہ احکام کا ہے (۹۴)۔

اسی طرح اور بھی متعدد قرآنی آیات ہیں جس سے قیاس کے قابل استناد ہونے پر استدلال کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کریم نے خود کئی مقامات پر احکامات کی علت بیان کی ہے۔ اور مقاصد احکام کی جانب اشارہ کیا ہے، مثلاً قصاص کی حکمت بیان فرمائی کہ اس حکم قرآن پر عمل انسانیت کو زندگی کی ضمانت فراہم کرتا ہے ﴿ولکم فی القصاص حیاة﴾ اسی طرح قرآن کریم میں خمر اور میسر کی حرمت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ ان امور سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اس قدر بری چیزیں ہیں کہ انسانوں کے درمیان موجود انس ومحبت کو پامال کر کے ان کے درمیان دشمنی اور نفرت جیسے برے جذبات ابھار دیتی ہیں۔

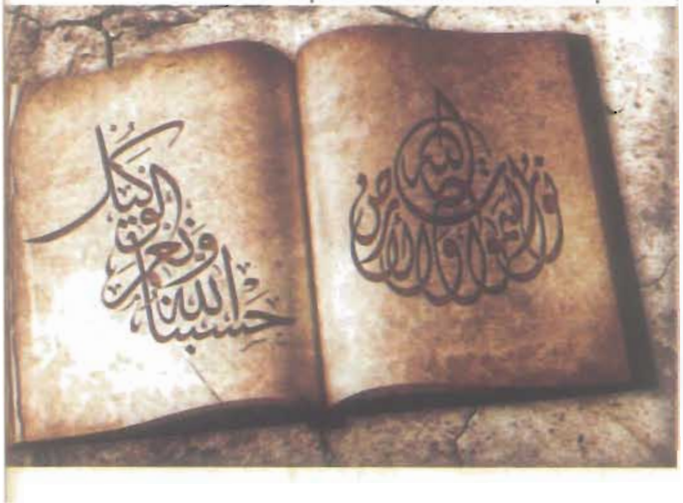
قرآن کریم میں حکم بیان کے ساتھ اس کی علت کی جانب اشارہ کرنے سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن امور میں نص موجود نہ ہو ان کے بارے میں اشتراک علت کی بنا پر قیاس کے ذریعے حکم معلوم کیا جائے (۹۵)۔

قیاس کی حجت کے بارے میں سنت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث اس امر کی تائید فراہم کرتی ہے کہ قرآن وسنت میں واضح حکم نہ ملنے کی صورت میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے اجتہاد کرنے کی رائے کا اظہار فرمایا (۹۶)۔

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کے بعض استفسارات کے جواب میں قیاس پر اعتماد فرمایا، مثلاً اس موقع پر جب ایک شخص نے دریافت کیا کہ میرے والد اسلام لا چکے ہیں اور عمر رسیدہ ہیں، ان پر حج فرض ہے مگر وہ اس قدر ضعیف ہیں کہ سواری پر بھی نہیں بیٹھ سکتے، تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے والد پر کسی کا قرض ہوتا تو کیا تم ادا نہ کرتے، انہوں نے کہا کہ ضرور ادا کرتا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے قرض کی ادائیگی زیادہ موزوں اور ضروری ہے۔

اس واقعہ میں رسول اللہ ﷺ نے حج کو اللہ کا قرض قرار دے کر اسے مال کے قرض پر قیاس کیا اور فرمایا جس طرح بندوں کا قرض ادا کرنا ضروری ہے، اسی طرح اللہ کا قرض ادا کرنا بھی لازمی ہے (۹۷)۔

قیاس کے دلیل شرعی ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اور صحابہ کے اس اجماع پر جمہور فقہائے اصولیین کا کامل اعتماد ہے (۹۸)۔



قرآن وسنت میں کسی امر کے بارے میں وارد حکم کی علت کے استخراج سے قیاس کے عمل کا آغاز ہوتا ہے جسے تخریج کہا جاتا ہے۔

قیاس کے عناصر اربعہ:

قیاس جن عناصر اربعہ سے تکمیل پاتا ہے وہ یہ ہیں:

" أركان القياس المذكور أربعة : وهي الأصل المقيس عليه، والفرع المقيس، والعلة الجامعة بينهما، حكم الأصل المقيس عليه"(۹۹)۔

اصل: یعنی وہ نص جس پر کسی امر کا قیاس کیا جائے، جسے مقیس علیہ بھی کہا جاتا ہے۔

حکم: یعنی اصل یا اساس میں بیان کردہ حکم۔

فرع: وہ امر جس میں نص موجود نہ ہو اور اسے اصل پر محمول کرکے اس کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔

علت: وہ بنیادی امر جو اصل میں بیان کردہ حکم کا محور بنا ہے اور فرع میں بھی موجود ہے۔

قیاس کی مثالیں:

فقہ الاسلامی میں قیاس کے واقعات لامحدود ہیں، اور فقہ کا ایک عظیم حصہ اس سے تشکیل پاتا ہے اور اس کی وجہ سے ہر ایسی صورت میں جس کے حکم کے بارے میں نص موجود نہ ہو، قیاس ہی پر عمل ہوتا رہا ہے۔

۱۔ یتیم کے وصی کے بارے میں شریعت اسلامیہ میں متعدد نصوص واحکام بیان ہوئے ہیں جن سے وصی کی قانونی حیثیت اس کی ذمہ داریوں اور اس کی صلاحیت کا تعین ہوتا ہے ان نصوص کو مد نظر رکھتے ہوئے فقہائے کرام نے متولی وقف کے احکام کو وصی یتیم کے احکام پر قیاس کیا ہے کیونکہ وصی یتیم اور متولی وقف کے فرائض میں بڑی قوی مشابہت موجود ہے اسی طرح فقہائے کرام نے وقف کے احکام کو بھی وصیت کے احکام پر قیاس کیا ہے۔ یہاں تک کہ فقہاء کرام نے فرمایا: ''وقف کے بیشتر احکام وصیت کے احکام سے مستفاد ہیں''۔

۲۔ بیع (خرید وفروخت) کے احکام کے بارے میں شریعت اسلامیہ میں کثیر نصوص موجود ہیں۔ جب کہ اجارہ (معاملہ اجرت وکرایہ) کے بارے میں اس قدر نصوص وارد نہیں ہیں۔ اس بنا پر فقہاء نے اجارہ کے بیشتر احکام کو بیع کے احکام پر قیاس کیا ہے کیونکہ اجارہ بیع ہی کے ہم معنی ہے، اس لیے کہ اجارہ میں درحقیقت منافع کی بیع ہوتی ہے۔

۳۔ شریعت میں ایسی نصوص موجود ہیں جو کہ متعین معاملہ میں خاص وکالت کو جائز قرار دیتی ہیں اور ان سے معروف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ فقہائے کرام نے عام وکالت کو بھی خاص وکالت پر قیاس کیا ہے' اور انہوں نے اس میں کوئی حرج محسوس نہیں کی ہے کہ وکالت عامہ میں جو ذمہ داریاں وکیل کو سپرد کی جارہی ہیں وہ معاملہ کے وقت معلوم نہ ہوں۔

۴۔ احکام شریعت سے ثابت ہے کہ اجیر کو اس پر مجبور کیا جاسکتا ہے جس کام کے کرانے کے لیے اجارہ کا معاملہ ہوا ہے۔اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں، جن سے قیاس کا ثبوت ملتا ہے۔

ضمنی مآخذ

اقوال صحابہ:

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کے دور کو خیر القرون اور ان کے اتباع کو لازم قرار دیا۔

سورۃ التوبہ میں اللہ تعالیٰ نے مہاجرین وانصار صحابہ کی مدح فرمائی اور اس مدح اور اعلان رضا میں ان کی اتباع کرنے والوں کو بھی شامل فرمایا:

﴿السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾(۱۰۰)

''جن لوگوں نے سبقت کی مہاجرین اورانصار میں سے اور وہ لوگ جنہوں نے ان کی اچھے طریقے سے پیروی کی اللہ ان سے خوش ہے اور وہ اللہ سے خوش ہیں''۔

خلفائے راشدین کی سنت:

رسول اللہ ﷺ نے اپنی سنت کی اتباع کے ساتھ خلفاء راشدین کی سنت کو لازم قرار دیا:

" عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ"(۱۰۱)۔

''یعنی تمہارے اوپر میری سنت کی پیروی اور میرے ہدایت یافتہ راشد خلفاء کی پیروی لازم ہے اس سنت کو مضبوطی سے تھام لو''۔

اسی طرح فرمایا:

" انی امان لاصحابی واصحابی امان لامتی"(۱۰۲)

''میں اپنے اصحاب کے لیے امان اور میرے اصحاب میری امت کے لیے امان ہیں''۔

اقوال صحابہ اور فقہائے کرام:

ائمہ اربعہ کے بارے میں یہی منقول ہے کہ اقوال صحابہ کو اختیار کرتے ہیں اور ان سے باہر نہیں نکلتے تھے چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اگر مجھے کوئی امر کتاب اللہ میں نہ ملے تو میں اقوال صحابہ کی جانب رجوع کرتا ہوں او ران سے باہر نہیں جاتا۔ امام شافعی ''الرسالۃ'' میں فرماتے ہیں اگر کتاب وسنت اور اجماع میں کوئی بات نہ ملے تو میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ امام مالک نے اپنی ''موطا'' میں بکثرت آراء صحابہ کی طرف رجوع کیا ہے(۱۰۳)۔

مصالح مرسلہ

اسلامی شریعت کا اولین مقصد بنی نوع انسان کی مصالح کو بروئے کار لانا اور ان کی تکمیل ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل کے استنباط کرنے کے عمل کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے، مصالح کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی حاشیہ عضدیہ میں لکھتے ہیں:

''انھا مصالح التی لا یشھد لھا اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء لا بالنص ولا بالاجماع' وان کانت علي سنن لمصالح وتلقتھا العقول بالقبول''(۱۰۴)۔

''یعنی مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے بارے میں شریعت کی کوئی اصل (قرآن، سنت یا اجماع) شہادت نہ دے اور نہ اس کے لغو کے بارے میں شرعی شہادت موجود ہو گرچہ وہ بحیثیت مجموعی مصالح کے طریقوں پر ہوں اور عقول انہیں قبول کرتی ہوں''۔

''المراد بالمصلحة المحافظة علی مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق''(۱۰۵)

''مصلحت سے مراد مخلوق سے مفاسد کو دور کرنے کے لیے مقصود شرعی کی حفاظت ہے''۔

مقاصد شریعت میں اولین مقصد انسانی زندگی کی پانچ بنیادی ضرورتوں کا تحفظ ہے، جو یہ ہیں دین، عقل، نفس، نسل، مال۔ ان پانچ ضروری ارکان کے علاوہ تمام امور جو انسان کی عمدہ اور صالح زندگی کے لیے مفید اور ضروری ہیں۔ شریعت کے مذکورہ مقاصد خمسہ کی غایت کلی آخرت کی اصلاح وفلاح ہے۔ دنیا کی کامیابی وکامرانی آخرت کی کامیابی وکامران ہے۔ اخروی خسران کی صورت میں دنیاوی کامیابی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

''من جعل همه هماً واحداً: هم المعاد، كفاه الله ما أهمه من أمور الدنيا والأخرة ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في أی أوديته هلك''(۱۰۶).

''یعنی جو شخص آخرت کو اپنی فکر وخیال کا مرکز بنا لے، اللہ اس کی دنیا اور آخرت کے تمام امور کو کافی ہوجاتا ہے او جو دنیا کی فکروں میں ہی الجھ جائے تو اللہ کو اس کی پرواہ تک نہیں ہوتی کہ وہ ان پریشانیوں کی کسی بھی وادی میں گر کر ہلاک ہوگیا''۔

مصالح کی تین اقسام:

فقہائے کرام نے ان اعمال اور افعال کو جو شریعت کی نظر میں مصالح متصور ہوتے ہیں اور جو نصوص شریعت کا مقصا اور اس کے احکام کا محور ہیں۔ تین اقسام میں تقسیم کیا ہے:

اول: ضروریات (necessity,compulsion)

شرعی نقطہ نظر سے یہ امور یعنی مذکورہ پانچ مصالح کا تحفظ حیات صالحہ کے لیے ناگزیر ہیں۔ کیونکہ ان کے نہ ہونے سے حیات انسانی زوال پذیر ہوجاتی ہے اور تباہ وبرباد ہوجاتی ہے۔ عبادات بھی اس لیے مشروع ہوئی ہیں اور اکل وشرب اور لباس بھی اسی لیے حلال ہوا ہے کہ انسانی جسم کی حفاظت ہو اور اس کا بدن پوشیدہ رہے۔ انہیں حقوق و مصالح کے تحفظ کے لیے احکام معاملات وضع ہوئے ہیں اور سزائیں اور تاوان مقرر ہوئے اور مالی ذمہ داریاں عائد کی گئیں تاکہ لوگ ایک دوسرے پر زیادتی کرنے سے باز رہیں اور حقوق کی بازیابی ہوتی رہے۔

دوم: حاجیات

یہ وہ اعمال وتصرفات ہیں جن پر مصالح خمسہ کا تحفظ موقوف تو نہیں ہوتا لیکن برائے توسع اور برائے رفع حرج ضرورت ان کا مطالبہ کرتی ہے۔ جیسے شکار کا جائز ہونا اور ان طیبات (عمدہ پاکیزہ اشیاء) سے لطف اندوز ہونا جن سے انسان مستفید تو ہوسکتا ہے لیکن قدرے زحمت کے ساتھ اور اسی طرح مدنی قانون میں اجارہ کا جواز اور اسی طرح کے دیگر معاملات کا جواز۔

سوم: تکمیلیات یا تحسینیات

یہ وہ امور ہیں جن کے ترک سے زندگی میں کوئی حرج پیدا نہیں ہوتا، البتہ ان کی مراعات، مکارم اخلاق اور محاسن عادات میں شمار ہوتی ہے، یعنی ان کا تعلق ایسے امور سے ہوتا ہے جن کا اختیار کرنا مناسب اور موزوں ہو اور ان سے احتراز کرنا غیر موزوں اور نا مناسب ہو۔ جیسے آداب الکلام اور کھانے پینے کے آداب اور ظاہری طور طریقوں میں میانہ روی اور اسراف اور کوتاہی کے بغیر مصارف میں اقتصاد۔

امام مالک رحمہ اللہ نے دیگر فقہائے کرام کی بہ نسبت استصلاح (یا مصالح

مرسلہ) کو بہت اہمیت دی ہے۔ مصالح مرسلہ میں ہر وہ مصلحت داخل ہے جس کی تصریح یا جس کی کسی خاص نوع کی صراحت شریعت نے نہ کی ہو(۱۰۷)۔

۱۔ مصلحت اور شریعت کے مقرر مقاصد میں ہم آہنگی اور موزونیت موجود ہو یعنی جس مصلحت کو استنباط کی دلیل بنایا جائے وہ شریعت کے کسی اصول سے متصادم نہ ہو اور نہ ہی شریعت میں بیان کردہ قطعی دلیل سے متعارض ہو، اگرچہ اس مصلحت کی شریعت میں بطور خاص کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

۲۔ مصلحت، عقل عام کے مطابق ہو اور اہل دانش کو اس کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہ ہو۔

۳۔ اس مصلحت کے اختیار کرنے سے کوئی ناگزیر دشواری رفع ہوتی ہے کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾(۱۰۸)

عرف وعادت:

عرف ورواج کو ہمیشہ قانون سازی کے ایک ماخذ ہونے کی حیثیت حاصل رہی ہے۔

''ان معنى العرف كل ماعرفته النفوس مما لا ترده الشريعة''(۱۰۹)

قدیم ادوار میں رواج وعادت ہی قانون کی اساس ہوا کرتے تھے، اور رسم ورواج ہی سے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی گئیں اور یہی رسم ورواج مذہب، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد بن گئے۔عدالتوں کے قیام اور دین سماوی کے نزول کے بعد رسوم رواج کی اہمیت کم ہوتی گئی۔

فقہائے کرام نے اپنے اسالیب کے مطابق عرف وعادت کی مختلف تعریفات کی ہیں:

''عرف وعادت یہ ہے کہ کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیں ہوجائے کہ فطرت سلیمہ اسے قبول کرلے اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہوجائیں، بشرطیکہ وہ نص شرعی کے برخلاف نہ ہو''(۱۱۰)۔

عرف وہ ہے جس کے مطابق زندگی گزارنے کے لیے لوگوں کی جماعت متفق ہو جائے۔اور عادت، افراد جماعت کا بار بار کا عمل ہے، جب کوئی جماعت کسی امر کی عادی ہوجاتی ہے تو وہ اس کا عرف ہوجاتا ہے، لہذا جماعت کی عادت اور اس کا عرف نتیجہ کے لحاظ سے دونوں ایک ہیں، اگرچہ مفہوم میں دونوں مختلف ہیں۔

''العادة عبارة يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمه(۱۱۱)''

''عادت وہ ہے جو بار بار دہرانے سے نفس میں مرتکز ہوجائے اور طبائع سلیمہ کے لیے قابل قبول ہوجائے''۔

عادت معاودت سے ماخوذ ہے کہ تکرار سے اور بار بار کے کرنے سے ایک فعل جانا پہچانا ہوجاتا ہے اور بغیر علاقہ اور قرینہ کے عقل کے لیے قابل قبول ہوجاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حقیقت عرفیہ ہوجاتی ہے اس لحاظ سے باعتبار مصداق کے عادت اور عرف ہم معنی ہیں، اگرچہ مفہوم میں مختلف ہیں۔

'' العرف هو ما يتعارفه الناس ويسيرون عليه غالبا من قول أو فعل والعرف والعادة فى لسان الشرعيين لفظان مترادفان معناهما واحد''(۱۱۲)۔

''مطلب یہ ہے کہ عرف وہ طریقہ ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہو۔لوگ قول یا عمل میں بالعموم اس پر چلتے ہوں۔ اہل قانون کی زبان میں عرف اور عادت ہم معنی اور مترادف الفاظ ہیں''۔

فقہاء کرام نے عرف وعادت کو کافی اہمیت دی ہے، چنانچہ یہ قانون کلیہ بیان ہوا ہے کہ:

''ان العرف والعادة يكون حجة اذا لم يكن مخالفا لنص او لِشرط احد العاقدين كما لو استاجر شخص آخر علي ان يعمل من الظهر الى العصر فقط باجرة معينة فليس للمستاجر ان يلزم الاجير العمل من الصباح الى المساء بداعى ان عرف البلدة كذلك بل يتبع المدة المعينة''(۱۱۳)۔

یعنی عادت فیصلہ کن ہے۔

جس کا مفہوم یہ کہ جس امر کے بارے میں نص موجود نہ ہو وہ عرف سے اسی طرح ثابت ہوجائے گی جس طرح نص سے ہوتی ہے۔

اسلامی قانون نے ''رواج'' کی بجائے عرف کی اصطلاح اس لیے استعمال کی ہے کہ اس میں حسن کا ایک پہلو، عقل سلیم سے مطابقت کا ایک عنصر اور مفاد عامہ کا ایک گونہ لحاظ خود بخود متصور ہوتا ہے، بہر حال عمومی حیثیت سے ہر عرف کو قانونی حیثیت دے دینا درست نہیں ہے، ورنہ قرآن وسنت کے حدود وقیود کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہے گی۔ خالص دنیاوی قوانین نے بھی مطلقاً رسم ورواج کو ماخذ قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ اس کے معقول ہونے، ضروری ہونے، قانون موضوعہ کے مطابق ہونے اور ایک طویل مدت سے جاری ہونے کی شرائط عائد کی ہیں۔

عرف اور مصالح کے قبول کرنے کے لیے کچھ قیود ہیں:

۱۔ عرف نص شرعی سے معارض نہ ہو۔

۲۔ قانون سازی کے وقت میں عرف باقی ہو۔

۳۔ عرف غالب اور عام ہو۔

۴۔ معاشرے میں اس کا پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہو۔

۵۔ معاملہ کرنے والوں نے اس کے برخلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو(۱۱۴)۔

استحسان (عدالشیء حسناً)

''الاستحسان هو ان یعدل المجتهد عن ان یحکم فی المسئلة بمثل ما حکم به فی نظائر ها لوجه اقوی یقتضی العدول عن الاول''(۱۱۵)۔

''استحسان یہ کہ مجتہد کسی مسئلہ میں اس حکم کے برخلاف حکم بیان کرے جو اس کے مشابہ مسائل میں اس نے بیان کیا ہو اور یہ حکم کسی ایسی وجہ کی بناء پر ہو جو قوی تر ہو اور اس مخصوص مسئلہ میں سابقہ فیصلہ سے انحراف کی متقاضی ہو''۔

فقہ اسلامی کا مصالح انسانی کے ساتھ گہرا تعلق ہے فقہی احکام سے معاشرے میں عدل واحسان کی حکمرانی مقصود ہے، جو فطرت انسانی کا بھی تقاضہ ہے۔

استحسان لغۃ میں حسن کے مادہ سے ماخوذ ہے :'' استحسن الشیء عده حسنا''(۱۱٦)۔یعنی کسی چیز کو اچھا بنانا یا اچھا سمجھنا ہے۔ اصطلاحی اعتبار سے'' استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، علماء اصولیین نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے : ''هو دلیل یقابل القیاس الجلی'' یعنی استحسان ظاہر قیاس کے مقابل دلیل خفی کا نام ہے جس پر عمل کرنے کا مقصد کسی مصلحت انسانی کا حصول ہوتا ہے۔

حنفی اور مالکی فقہاء استحسان کے قائل ہیں۔ حنبلی فقہاء نے بھی استحسان کو ایک اصول استنباط تسلیم کیا ہے، جب کہ امام شافعی نے استحسان کا رد کیا ہے۔

اس کے علاوہ اور ضمنی ماخذ ہیں جو بالترتیب یہ ہیں : شرع من قبلنا (شریعت محمدی سے قبل کی شریعتیں) استدلال اور ملکی قانون۔لیکن یہ زیادہ معتبر نہیں سمجھے جاتے ہیں۔

قانون وضعی کی تعریف

قانون کی لغوی تعریف:

علماء لغت نے قانون کے بارے میں لکھا ہے۔ یہ کلمۃ عربی میں غیر اصلی ہے، جیسا کہ ابن منظور لسان العرب میں ذکر کرتے ہیں: ''القوانین الأصول، الواحد قانون، ولیس بعربی''(۱۱۷)۔

اور ابن سیدہ ذکر کرتے ہیں کہ: ''وأراها دخیله''(۱۱۸)۔ یہ عربی زبان کا اصل نہیں بلکہ یہ اس میں داخل ہوا ہے۔ بعض لغوی لکھتے ہیں ''أن العرب اخذوا هذه الكلمة من اللغة السريانية''(۱۱۹)۔ بعض قانون دانوں نے کہا ہے کہ یہ لاطینی زبان کے کلمۃ ''Kanon'' سے عربوں نے اخذ کیا ہے جو لاطینی میں فرانسیسی کلمۃ ''canon'' سے لیا گیا ہے(۱۲۰)۔

جبکہ یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ یہ کلمۃ ''قانون'' عربوں میں قرون اولی میں مستعمل تھا کیونکہ بعض محققین نے قانون کی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ یہ کلمۃ اصل میں یونانی زبان سے عربی میں داخل ہوا (۱۲۱)۔

سریانی زبان میں قانون سے مراد ''قواعد کلیۃ'' لیے جاتے ہیں اور عربی زبان میں قانون امر کلیہ کو کہتے ہیں۔ لاطینی زبان میں قانون کا اطلاق تنظیم پر ہوتا ہے جبکہ عصر مسیحی میں فرانسیسی لفظ قانون کا اطلاق ان فیصلوں پر کرتے جو کنیسا میں ہوتے تھے۔(۱۲۲)۔

قانون اصطلاح میں:

علماء نے قانون کی مختلف اصطلاحی تعریفیں بیان کی ہیں:

۱۔ اس کا اطلاق ہر اس قاعدہ پر ہوتا ہے جو عام معاملات سے تعلق رکھتا ہو۔

۲۔ اس کا اطلاق احکام کے مجموعہ قواعد پر ہوتا ہے جو خاص موضوع سے متعلق ہوں۔ مثال کے طور: قانون جنائی، اور قانون مدنی یا قانون میراث۔ اسی طرح ہر اس قاعدہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جو مختلف معاملات سے متعلق ہو۔

۳۔ اس کا اطلاق ان شرعی احکام پر بھی ہوتا ہے جس میں حقوق کا خیال خاص طور پر رکھا گیا ہو، شریعت اسلامی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں ہر معاملے میں ضابطہ اور طریقہ کار ہمیشہ کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی قانون جنائی اور قانون مدنی اور اس طرح حکمرانی کے قانون۔ ان سب کے مجموعہ کو ایک نظم کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اور یہ طریقہ صرف ایک قانون میں پایا جاتا ہے جس کو شریعت اسلامی کہتے ہیں۔ شریعت اسلامی کا تفصیلی ذکر پہلے گزر چکا ہے، یہاں صرف وضعی قانون کی تعریف بیان کی جارہی ہے۔

شریعت اسلامی کا قانون اللہ تعالیٰ کے جاری احکام ہیں اس کے علاوہ انسان کے بنائے ہوئے قوانین، جو تعمیر انسانیت کے پہلو سے تہی دامن ہیں، باطل ہیں کیونکہ انسان کے پاس کوئی اختیار نہیں ہے کہ وہ اللہ کے احکام کے مقابلے میں کوئی قانون بنائے۔

﴿سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْ مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ (۱۲۳)

ترجمہ: ''ان سے اگلوں میں بھی اللہ کا یہی دستور جاری رہا۔ اور تو اللہ کے دستور میں ہرگز ردوبدل نہ پائے گا''۔

دنیا کے مشہور وضعی قوانین:

ہر امت کے لیے کوئی نہ کوئی قانون ہوتا ہے۔ اور قانون کا اطلاق معاشرے میں رائج رسم رواج پر ہوتا ہے جس کا ہر فرد پابند ہوتا ہے اور جس کی خلاف ورزی پر وہ عقوبت وسزا کا حق دار ٹھہرتا ہے۔

بعض قوموں کے لیے قوانین بنانے کا کام علماء فلاسفہ اور حکام کرتے تھے جو عام لوگوں پر لاگو ہوتا اور اس کی پابندی ان پر لازمی تھی اگرچہ یہ قوانین شرک اور گمراہی پر مبنی ہوتے تھے اور اس سے معاشرے میں عام لوگ ظلم کا شکار ہوتے۔ دنیا میں مشہور وضعی قوانین درج ذیل ہیں:

قانون حمورابی:

حمورابی سلاطین بابل کا چھٹا مشہور بادشاہ تھا(۱۷۹۲۔۱۷۵۰قبل المیلاد) جس نے اپنے نام سے منسوب ایک قانون بنایا اور اس قانون کو ایک پتھر پر لکھ کر لگادیا تھا۔ جو بابلی زبان میں تھا۔ اس پتھر کی اونچائی ۲٫۲۵ سنٹی میٹر اور چوڑائی ۶۰ سم اور اس کا قاعدہ (۱۹۰سم) تھا۔ جب ملک عیام نے بابل پر حملہ کیا تو آئین مذکور کو اپنے ساتھ سوس لے گیا۔ ۱۹۰۲ء میں اسے ایک فرانسیسی (دی مورجان) نے تباہ شدہ سوس شہر سے دریافت کیا اور بعد ازاں اس کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا اس میں کل ۳۰۰ (دفعات) تھے۔ اس میں ہر مادہ یا دفعہ لفظ 'اذا' سے شروع ہوتا ہے یعنی ''جب۔۔۔'' اس میں میراث، عقوبات، خاندانی، اور ملکی نظام کے احکامات شامل ہیں(۱۲۴)۔

قانون مانو:

قدیم ہندوؤں میں قانون کے لفظ کا اطلاق ان سات بادشاہوں پر ہوتا تھا جن کے بارے میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ ان سات خداؤں نے پوری دنیا پر بادشاہی کی ہے۔ یہ قانون ۱۲ یا ۱۳ قبل المیلاد وضع ہوا تھا۔ اصل میں یہ سنسکریت زبان میں مدون ہوا، یہ کوئی لکھا ہوا قانون نہیں تھا بلکہ یہ کاہن اور ان کے راہب بیان کرتے تھے یہ قانون ان کے کاہنوں کو یاد ہوتا اور وہ اسے لوگوں کے سامنے بیان کرتے۔ یہ شعری اسلوب میں ہے جو (۲۶۸۵) أبیات پر مشتمل ہے۔ اس کا مختلف زبانوں میں ترجمہ بھی ہوا۔ یہ قانون انسانی زندگی کے متعلق اور اس کے سلوک سے متعلق ہے اس میں بہت زیادہ شرک اور گمراہی کا عنصر شامل ہے۔

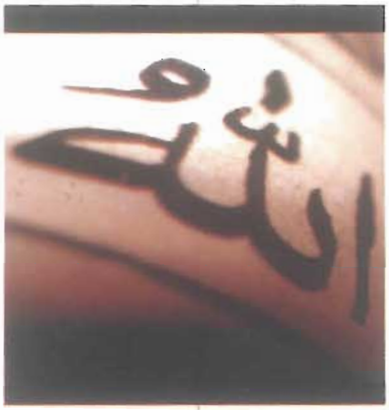
قانون بوخوریس:

''بوخوریس'' اپنے خاندان میں چوبیسواں بادشاہ تھا جو (۷۱۸ قبل المیلاد) مصر پر حاکم تھا۔ اس نے اپنی طرف منسوب ایک قانون بنایا جو مصر میں پہلے سے رائج شدہ قوانین سے اخذ کر کے اور اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق اس میں تغیر وتبدل کر کے اس نے نافذ کیا۔ اس میں بوخوریس نے خاص طور تجارتی احکام پر توجہ دی۔ یہ قانون ۲۱۲ بعد المیلاد تک قائم رہا۔ لیکن بعد میں اس میں حکماء کے طرف سے کافی تبدیلیاں اورترامیم کی گئیں۔(۱۲۵)۔

قانون اثینا:

اثینا یونان کا درا الخلافۃ تھا: اور قانون اثینا دو قوانین سے وجود میں آیا۔ قانون دراکون، اور قانون صولون۔

اور اس کا سبب یہ تھا کہ اس شہر میں جو قانون تھا وہ اشرافیہ یعنی اعلی خاندانوں کے افراد کی طرف سے باقی رعایا پر ظلم کے جواز پر مبنی تھا۔ جس کی وجہ سے عام لوگوں نے عرفی قانون کا مطالبہ کیا۔ تو شہر کے حاکم ''دراکون'' نے اپنے نام سے ہی منسوب (۶۲۱ قبل المیلاد) قانون بنایا۔ لیکن اس قانون نے پہلے سے جاری ظلم کو قانونی شکل دے دی، کیونکہ اس قانون کی دفعات بھی عام لوگوں پر تشدد اور ظلم کے حق میں تھیں۔ اس کے بعد آنے والے بادشاہ نے اپنے دور میں اس کو تبدیل کیا اس میں عام لوگوں کی فلاح کی دفعات کافی حد تک شامل کیں (۱۲۶)۔



قانون رومانی:

یہ قانون روم شہر سے منسوب ہے یہ شہر ۷۵۴ قبل المیلاد بنا۔ اور اس میں نظام حکومت ملکی تھا اور ۵۰۹ قبل المیلاد میں یہ جمہوری نظام ہوگیا۔ رومی قانون کا اصل ماخذ رسوم وررواج ہی تھا، سب سے پہلے رسم ورواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور ہوستیانیوس کے عہد تک یہی قانون جاری رہا ان کا قول تھا کہ قانون غیر مدون رسوم وعادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام پسندیدگی کی مہر ثبت کردیتا ہے۔ ۱۲ تختیوں پر مشتمل یہ قانون رومانیہ کے مختلف طبقات اور مختلف عقائد رکھنے والوں کے لیے ایک عمومی قانون تھا جس میں قانونی اجزاء کافی سخت تھے۔ جب رومانے مصر، بلاد عرب اور آرمنیہ پر قبضہ کیا تو اس قانون کی وسعت بھی ان علاقوں تک پھیل گئی (۱۲۷)۔

قانون عرب (جاہلیت میں):

عربوں کا مدون شکل میں کوئی قانون نہیں تھا لیکن عرب اپنے قانون کو جانتے تھے اور اس پر عمل کرتے تھے اس قانون کی بعض شقیں صحیح راہ پر ایک عمومی قانون تھیں یعنی دین ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ موافق تھیں جن کو لوگوں نے فطری طور پر قبول کیا جبکہ اس کی اکثر شقیں گمراہی پر مبنی تھیں۔ جس طرح لڑکیوں کو زندہ دفنانا، تنگ دستی کی وجہ سے اپنی اولاد کو قتل کرنا اور حلال مویشی کو حرام کرنا۔ اور سب سے اہم بات اس قانون کے اندر یہ تھی کہ باپ کے فوت ہوجانے کے بعد اس کے بڑے بیٹے کے ساتھ اس کی سوتیلی ماں کا نکاح جائز قرار دیا گیا تھا۔ کچھ اچھی باتیں بھی تھی جیسا کہ خانہ کعبہ کی تعظیم کرنا اور تجارت کے جواز اور اشھر حرم (حرمت والے مہینوں) میں جنگ وجدل سے اجتناب کرنا (۱۲۸)۔

یورپی قانون:

قانون کنیسی وہ قانون ہے جو یورپ میں پہلے سے چلا آرہا تھا یہ رومانی قوانین سے اخذ شدہ تھا لیکن اس میں دین کے نام سے کافی گمراہی تھی انیسویں صدی کے اوائل میں نابلیون نے ایک قانون وضع کیا جو قانون نابلیون کے نام سے معروف تھا۔ لیکن یہ قانون زیادہ وقت نہیں چل سکا۔ چنانچہ اہل یورپ نے فرانسیسی قوانین کو اپنالیا۔ یورپی قانون پرانے رومانی قانون سے کافی متاثر تھا مثلاً دینی احکام سے دوری۔ اس قانون میں دین کی کوئی قانونی حیثیت نہ تھی جس کی وجہ سے زندگی کے تمام شعبوں میں دین کی عملداری ختم کر دی گئی تھی (۱۲۹)۔

اسلامی فقہ کی ضابطہ بندی:

اسلامی فقہ کی ضابطہ بندی باقاعدہ ایک قانونی عمل ہے جو تاحال تشنہ تکمیل ہے۔ دیگر اسلامی علوم کی طرح پہلی صدی ہجری کے نصف آخر میں جب اسلامی فقہ نے ارتقائی سفر کا آغاز کیا تو اسے خلافت بنو امیہ کی سرپرستی حاصل نہیں تھی۔ اور جب یہ دوسری صدی ہجری میں داخل ہوا، اور اسے حکومت کی سرپرستی کی بے پناہ ضرورت تھی، تب بھی یہ اس سے محروم ہی رہی۔ بلکہ خلفائے بنو امیہ سے لے کر خلفائے بنو عباس تک، اور بنو عباس سے تاتاریوں کی یلغار تک فقہ اسلامی کے اس تمام ارتقائی سفر میں نہ صرف یہ کہ اس کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دی گئی بلکہ اس کے علمبرداروں کو سیاسی بنیادوں پر قیدوبند میں ڈال کر وقفے وقفے سے اس کی ارتقائی رفتار میں رکاوٹیں ڈالی جاتی رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد میں کی جانے والی قابل قدر کاوشیں فقہی مصادر اور منابع کی تصنیف وتالیف تک محدود رہیں۔ اور اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ فقہ کی اس ضخیم اور گراں قدر مصادر کی روشنی میں ایک ضابطہ بند دستور (coad manual) تیار کیا جائے۔ اس کا

سبب جیسا کہ میں نے اس پر غور کیا ہے، غالباً یہی ہے کہ اس دور کے آئمہ، قاضی اور رجالِ اسلامی فقہ اور اس کے قواعد پر مضبوط دسترس رکھتے تھے۔ اور پیش آمدہ مسئلہ کو حل کرنے کے لیے کسی ضابطہ (code) یا منصوص دفعہ (coined section) کی ضرورت محسوس کیے بغیر اس پر مطلوبہ فقہی قاعدہ کا اطلاق کرتے۔ اسے نمٹاتے او رمقدمہ کا تصفیہ کرتے۔ اس کے ساتھ ساتھ معاشرہ او رماحول کی سادگی کی وجہ سے تصفیہ طلب مسائل اور مقدمات کی نوعیت بھی اکثر وبیشتر سادہ ہوتی تھی۔ لہذا ایک فقہی مصدر جہاں ایک درسی کتاب کی حیثیت سے پڑھایا جاتا تھا۔ وہاں وہ ایک عدالتی دستور کا کام بھی دیتا تھا۔

لیکن یہ سلسلہ زیادہ عرصے تک جاری نہیں رہا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے مملکت اسلامی کی وسعت اور پھیلاؤ، نئے نئے اقوام کے قبول اسلام، فقہ اسلامی کو رومی، ایرانی اور ہندی رسم ورواج پر مشتمل مسائل کو حل کرنے اور وسیع خارجہ پالیسی کے تحت تجارتی، جنگی اور ریاستی مسائل کو نمٹانے جیسے چیلنجوں کے تناظر میں اب یہ ممکن نہیں رہا کہ ایک فقہی مصدر سے ایک درسی کتاب کے ساتھ ساتھ ایک ملکی اور عدالتی دستور کا کام بھی لیا جائے۔ نہ صرف یہ بلکہ اردگرد شیعہ، خوارج، ازارقہ، معتزلہ، اشاعرہ، اباضیہ، ناجیہ، قدریہ، مرجیہ اور اس نوعیت کے دیگر لا تعداد چھوٹے بڑے فرقے بھی سر اٹھانے لگے۔ جو کبھی مذہبی اور کبھی سیاسی شکل میں اسلامی قانون پر اثر انداز ہونے لگے۔ بلکہ بعض فرقے تو ان اصول وقواعد پر بھی تیشہ چلانے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتے، جو اسلامی تہذیب وتمدن کے لیے ایک مہمیز کا کام دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جزا وسزا کے حوالے سے معتزلہ، تقدیر جیسے حساس مسئلہ کے حوالے سے فرقہ قدریہ، ریاستی امور کے حوالے سے اہل شیعہ اور ازارقہ اور اسلامی معاشرہ کو ایقاف وجمود میں مبتلا کرنے کے حوالے سے فرقہ مرجئہ کے نظریات اسلامی دستور کی ہیئت ترکیبی پر موثر ہونے لگے(۱۳۰)۔ ان حالات میں اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس ہونے لگی کہ فقہ اسلامی کو ایک ''ضابطہ بند مجموعہ قوانین'' کی شکل دے دی جائے اور اسی شکل میں اسے اسلامی دنیا میں پھیلا دیا جائے۔

دوسری طرف خود ریاست کی پوزیشن یہ تھی کہ اس کی حدود ایشیاء سے یورپ تک پھیل چکی تھیں۔ مختلف قومیں اپنے الگ الگ تمدن اور رسم ورواج لے کر اس میں شامل ہوچکی تھیں فقہی اور قانونی حوالے سے انہیں اس چیلنج کا سامنا تھا کہ اسلامی قانون کے تحت داخلی اور خارجی معاملات سے تعلق رکھنے والے تمام قسم کے مسائل کا حل تلاش کیا جائے۔ لیکن یہ کام چنداں آسان نہیں تھا کیونکہ خلافت راشدہ کے بعد شوریٰ کا وجود باقی نہیں رہا تھا۔ اور ملوکیت کے اس دور میں کوئی قابل اعتماد اور مسلم آئینی ادارہ بھی موجود نہیں تھا۔ جس کی نگرانی میں اہل فکر ودانش قرآن وسنت کی روشنی میں کسی پیش آمدہ مسئلہ کو حل کرتے، اس کو قانون کی شکل دیتے اور مسلمانوں کی اکثریت اسے تسلیم کرتی۔ ظاہر ہے اس نوعیت کا ادارہ حکومت ہی تشکیل دے سکتی تھی۔ جبکہ حکومت پر خود مسلمانوں کا وہ اعتماد اور اس کے لیے اس طرح کا وقار باقی نہیں رہا تھا، جو وقار اور اعتماد دور اول کے مسلمان اپنے دل میں خلفاء راشدین کے لیے رکھتے تھے(۱۳۱)۔

یہاں ہم اسلامی فقہ کے ارتقاء کے حوالے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے دو نامور شاگردوں حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا ذکر کیے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتے۔ جنہوں نے حکومتی سرپرستی کے بغیر فقہ اسلامی کی تدوین کا بیڑا اٹھایا۔ اور نہ صرف پیش آمدہ نجی اور ریاستی مسائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں حل کیا بلکہ ان مسائل اور معاملات کی امکانی صورتیں فرض کر کے ان پر بحث بھی کی اور ان کا حل بھی تلاش کیا اور فقہ حنفیہ کی داغ بیل ڈالی اور یہ آسانی بہم پہنچائی کہ اگر اس نوعیت کا کوئی مسئلہ پیدا ہو تو اس کا حل پہلے سے موجود ہو۔ ان مدون مسائل کی تعداد ۸۳ ہزار تھی جن کا تعلق ہر شعبہ قانون سے تھا۔ یہ مسائل زیادہ تر امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب ''السیر'' میں پائے جاتے ہیں۔ اور ان کی ترتیب وتدوین دیکھ کر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بین الأقوامی قانون کی موسس گروٹیس (۱۶۴۵م) نہیں بلکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ہیں(۱۳۲)۔

ابن المقفع (وفات ۱۴۴ھ)(۱۳۳) پہلا شخص تھا جس نے دوسری صدی ہجری میں پہلی بار ایک ''ضابطہ بند'' اسلامی قانون کا تصور پیش کیا۔ اور عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور کو تحریری تجویز پیش کی۔ کہ اسلامی فقہ کو ضوابط، دفعات اور مواد کی صورت (codified form) میں قرآن وسنت اور دیگر اساسی

قواعد میں تغیر کے بغیر اس انداز سے مرتب کیا جائے۔ جو اسلامی ریاست کے تمام شہریوں کے بنیادی اور مذہبی حقوق کی رعایت کی ضمانت دیتا ہو(۱۳۴)۔ اور اس حوالے سے وہ سب کے لیے قابل قبول ہو۔ لیکن افسوس کہ اس تجویز کو سرکاری طور پر نظر انداز کیا گیا۔ ابن المقفع کی تجویز پر دوسری صدی ہجری میں عمل کیا جاتا، اور اسلامی قوانین کو دفعات کی شکل میں مرتب کیا جاتا تو آج عالم اسلام کو ایک بکھرے ہوئے مخلوط فقہی اور قانونی مواد کا سامنا کرنا نہ پڑتا۔ بلکہ انہیں بھی یورپ کے بیشتر ممالک کے باشندوں کی طرح اسلامی قانون اور آئین کی دفعات اور ضوابط زبانی یاد ہوتیں۔ ستم بالائے ستم یہ کہ اسی دور میں اس تصور کے نتیجے میں کہ اجتہاد کا در دروازہ بند ہو چکا ہے، مسلمانوں کی فکری او رذہنی ارتقاء پر پابندی لگادی گئی۔ وہ علمی جمود کا شکار ہوگئے اور کسی بھی پیش آمدہ نئے مسئلے کو براہ راست قرآن وسنت اور دیگر نصوص شرعیہ کی روشنی میں حل کرنے سے انہوں نے صرف اس بنیاد پر چپ سادھ لی کہ انہیں اجتہاد کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔

''اجتہاد'' پر پابندی منطقی لحاظ سے بھی غلط تھی۔ اور اس کا مطلب بالفاظ دیگر یہ تھا کہ اللہ تعالی نے اصحاب فکر ودانش کی مزید پیدائش بند کردی ہے۔ اور اب جو لوگ بھی پیدا ہوں گے، عقل ودانش او رفکر وتدبر کے جوہر سے عاری

اور کورے ہی ہونگے۔ اس غلط تصور کا نتیجہ یہ نکلا کہ چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں امام ابوجعفر طبری کی وفات کے بعد فقہ اسلامی کا کوئی نیا اور جدید مکتب فکر سامنے نہیں آیا۔ اجتہاد کی جگہ تقلید نے لے لی اور فقہی حوالے سے کسی نئی کاوش کے بجائے گذشتہ فقہی مصادر کے متون پر شروح اور حواشی اور پھر ان شروح کی مزید شروح اور حواشی الحواشی، تعلیقات، اختصارات اور تکملے مرتب کیے گئے(۱۳۵)۔

اور اب واقعی کسی بھی عدالت کے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ ایک ہی مسئلہ کے بارے میں مختلف النوع آراء کے انبار میں گھس کر حتمی رائے نکال لائے اور پیش آمدہ مقدمہ کو نمٹائے۔ حالات اس نہج پر پہنچ چکے تھے، اور اس بات کا تقاضا کر رہے تھے، کہ تقلید جامد سے چھٹکارا حاصل کیا جائے، اور گذشتہ فقہاء کے فقہی نظریات اور قواعد اور ان کی کاوشوں کی روشنی میں فقہی ارتقاء کا عمل آگے بڑھایا جائے۔ فقہی ارتقاء میں قواعد کو اساسی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اور فقہی ارتقاء کے عمل کو آگے بڑھانے کا مطلب یہ ہونا چاہیے تھا کہ پہلے سے مستنبط اور مرتب فقہی قواعد ممکنہ مزید قواعد کے استخراج کا عمل بند نہ کیا جاتا کیونکہ قواعد فقہی کا منبع نصوص ہی ہیں۔ اور نصوص شرعیہ اتنی وسعت کی حامل ہیں۔ کہ وہ کسی بھی عہد کے نت نئے مسائل کو نمٹانے کے لیے مزید قواعد کشی کی متحمل ہیں۔ دوسرا یہ کہ فقہ اسلامی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں و دیگر ائمہ فقہ کی کاوشوں کی بدولت خاص حد تک مدون ہو چکا تھا۔ لیکن یہ تدوین ایک تو ضخیم مصادر کی شکل میں تھی اور ثانیاً اسے سرکاری حکم نامے کے ذریعے ایک ضابطہ بند دستور کی حیثیت سے متعارف نہیں کیا گیا تھا۔ اگرچہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے مملکت کے قاضی اور بعد میں قاضی القضاۃ کی حیثیت سے فقہ حنفی کے مطابق نظام قضاء کو چلایا تھا۔ لیکن ان کے بعد وہ مقصد ادھورا ہی رہ گیا۔ جس کے لیے انہوں نے منصب قضاء کو قبول کیا تھا۔ اس ضمن میں امام ابن تیمیہ اور ان کے بعد ان کے شاگرد ابن قیم جوزیہ، جو حنبلی مسلک کے پیرو ہوکر بھی تقلید جامد کے مخالف تھے(۱۳۶)، اس بات کے خواہاں تھے کہ مسلمان ''اجتہادی رجحان'' کو فراموش نہ کریں۔ فقہی قواعد سازی کا عمل جاری رکھیں اور فقہی قواعد واصطلاحات کو نئی تعبیر سے یوں ہم آہنگ کریں کہ وہ قرآن وسنت کے نصوص شرعیہ کو پامال کیے بغیر عصری تقاضوں اور مسائل کو پورا کرسکیں۔ بیسویں اور اکیسویں صدی کے بعض مسلمان مفکرین جیسے سید جمال الدین افغانی شیخ محمد عبدالوہاب نجدی، شیخ عبد الرحمٰن کواکبی، محمد عبدہ مصری، سید قطب مصری، زاغلول پاشا مصری، سعید نورسی ترکی، شیخ احمد سنوسی، شیخ احمد مہدی سوڈانی، برصغیر پاک وہند کے شیخ ڈاکٹر محمد اقبال اور انتہائی قریبی عہد کے شیخ البانی شامی، ابن تیمیہ اور ابن قیم جوزیہ کے موقف کے زبردست علمبرداروں میں سے تھے(۱۳۷)۔

اسلامی قانون کی ضابطہ بندی نو'' کا عمل کوئی مشینی عمل نہیں تھا بلکہ اس کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کے لیے جہاں فکری اور قلبی وسعت درکار تھی وہاں یہ بھی ضروری تھا کہ یہ کام جہاں بھی ہوگا ریاست اور حکومت کی نگرانی میں ہی ہوگا۔ ہم اگر اس آخری بات کو ذہن میں رکھ کر واپس پلٹیں تو یہی دیکھنا پڑے گا کہ کیوں امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قرآن کریم کی

سرکاری طور پر تدوین کرنا پڑی باوجود یہ کہ قرآن کریم کے دیگر طریقہ ہائے رسم وقرأت بھی منصوص اور توقیفی ہی تھے اور نبی کریم نے ہر قبیلہ کو اپنے طریقہ تلفظ میں قرآن کریم کو پڑھنے کی اجازت بھی دی تھی۔ لیکن اس کے باوجود آپ رضی اللہ عنہ نے قرآن کریم ایک رسم الخط میں لکھنے اور رایک قرآت میں پڑھنے کا حکم دیا اور باقی قرآت کو نہ صرف ممنوع قرار دیا بلکہ ان مصاحف کو جلانے کا حکم دیا، جو نئے تدوین شدہ سرکاری مصحف سے مختلف تھے(۱۳۸)۔ دوسری صدی ہجری میں حضرت عمر بن عبد العزیز نے احادیث کی ''سرکاری طور پر تدوین'' کا ارادہ کیا اور امام ابوبکر بن حزم کو حکم دیا کہ وہ تمام صحیح السند احادیث کو جمع کریں تاکہ ایسے مجموعے کو سرکاری طور پر متعارف کردیا جائے۔ اگرچہ مذکورہ کام امیر المؤمنین کی وفات کی وجہ سے پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکا(۱۳۹)۔

فقہ اسلامی کی قانونی تدوین کے لیے نہ صرف یہ کہ ریاستی اور حکومتی سرپرستی ضروری ہے، بلکہ حکومت کو اس نوعیت کے معاملات میں ایک مدعی کا کردار ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ جیسے ابن المقفع (۱۴۰) نے انہیں عوامل کے حوالے سے ابو جعفر المنصور کو تجویز پیش کی تھی کہ فقہ اسلامی کی ضابطہ بندی کی جائے۔ اور اسے سرکاری طور پر عام کیا جائے۔ اپنے خط بعنوان 'رسالۃ الصحابہ' میں ابن المقفع نے لکھا:

'' امیر المؤمنین مختلف فقہی احکام اور فتاویٰ کے بارے میں اگر حکم صادر فرمانا مناسب سمجھتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ تمام فقہی احکام کو ضبط تحریر میں لاکر خلیفہ کے سامنے پیش کیا جائے اور ان دلائل پر غور کیا جائے جو ہر مکتبہ فکر نے اپنے موقف کی تائید میں دی ہوں پھر خلیفہ خود اپنے تدبر سے کسی ایک کے بارے میں حتمی فیصلہ کرے۔ اور باقی تمام فیصلوں کو ممنوع قرار دے اس طرح ایک ضابطہ بند قانون تیار ہوجائے گا۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف فتووں کو ایک ''صحیح فیصلے'' کی شکل دے اور ہمیں امید ہے کہ دستور العلم میں یکسانی پیدا کرنے کے غرض سے مختلف احکام اور فتاوی کی جمع بندی کا کام امیر المؤمنین کی رائے سے ہی پورا ہوگا''۔(۱۴۱)

ان مثالوں کو سامنے رکھ کر جن ممالک میں اسلام کے حوالے سے قانون سازی کا کام شروع کیا گیا ان میں برصغیر پاک وہند، ترکی، افغانستان، مصر اور پاکستان کے نام قابل ذکر ہیں۔ اس ضمن میں اگر سلطان اورنگزیب کے زمانے میں فقہ حنفی کی روشنی میں ''فتاوی عالمگیریہ'' کی تدوین سے صرف نظر کر کے مذکورہ بالا ممالک کی دوبارہ فہرست بندی کی جائے تو سرفہرست ترکی، افغانستان، مصر، پاکستان ہیں۔ اول الذکر تینوں ممالک میں فقہ اسلامی کے حوالے سے جدید طرز پر ایک ضابطہ بند قانون کی ترتیب کا آغاز اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اول ہی میں ہوگیا تھا۔ جغرافیائی لحاظ سے یورپ کے قریب یا بالفاظ دیگر یورپ کے اندر رہ کر جس طرح ترکی کی معاشرتی اورسماجی زندگی پر یورپ کا براہ راست اثر پڑا ہے اسی طرح قانونی شعبہ میں بھی وہ اس اثر سے محفوظ نہیں رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اٹھارویں صدی میں جب یورپ کے ڈگر پر چل کر ترکی نے قوانین کی ترتیب نو کی۔ تو اس کا نتیجہ یہی نکلا کہ اس کے بیشتر قوانین ملکی حالات کے پیش نظر یکسر اسلام کے خلاف تھے۔ مثلاً قانون فوجداری سے سزائے قطع ید کو ساقط کردیا گیا۔ اسی طرح دیوانی مسودہ قانونی میں سود کو جائز قرار دیا گیا۔ پھر بھی ترکی میں فقہ اسلامی کے حوالے سے اس کارنامے کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ جو ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' کے نام سے دنیا کے سامنے رکھا گیا ہے۔ اس قابل قدر کام کا آغاز عہد عثمانیہ میں احمد جودت پاشا کی نگرانی میں ۱۸۶۹ء میں شروع ہوا۔ اور سات سال کے عرصے میں اس کو پایہ تکمیل تک پہنچایا گیا۔ اور ۱۸۷۶ء میں اس کو نافذ کیا گیا۔ ''المجلۃ'' کی تدوین ایک ضابطہ بند قانون کی حیثیت سے براہ راست حنفی فقہ کی روشنی میں ہوئی۔ اس میں سولہ (۱۶) ابواب ہیں۔ جو اٹھارہ سو اکیاسی ۱۸۸۱ دفعات پر مشتمل ہے''المجلۃ'' خالص دیوانی اور مالی مسائل سے متعلق ہے اور اس میں اسلام کے قانون فوجداری کا کوئی بھی ذکر نہیں کیا گیا ہے، ''المجلۃ'' دوسری جنگ عظیم کے بعد عرصہ دراز تک ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک میں نافذ رہا۔ یہاں تک کہ جدت پسندوں کے لائے ہوئے انقلاب کے نتیجے میں ۱۹۳۲ء میں جب ترکی نے اسلامی قانون شرعی عدالتوں اور شیخ الاسلام کے منصب کو موقوف کیا تو اس کے نتیجے میں المجلہ کی قانونی حیثیت بھی تحلیل ہوگئی۔ اور اس کی جگہ سویٹزرلینڈ کے قوانین نے لے لی۔ پھر بھی ''المجلہ'' ترمیمی صورتوں اور جدید اضافوں کے ساتھ عراق وشام، شرق اردن اور فلسطین میں نافذ العمل ہے(۱۴۲)۔

ایشیائی ممالک میں افغانستان وہ واحد ملک ہے جو یورپی اقوام کے براہ راست اثرونفوذ سے محفوظ رہا ہے۔ یہاں بھی قانون سازی کا آغاز بیسویں صدی کے نصف اول میں شروع ہوگیا تھا۔ چنانچہ والئی افغانستان امیر امان اللہ خان (۱۹۱۹ء۔ ۱۹۲۹ء) کے زمانے میں خالص فقہ حنفی کی روشنی میں ایک ضابطہ بند مسودہ قانون تیار کیا گیا۔ اور اس میں عائلی دیوانی، مالی، اور فوجداری مسائل پر مشتمل ابواب کی ضابطہ بندی کی گئی۔ اس کی زبان پشتو ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے افغانستان کا مذکورہ ضابطہ بند مسودہ دیگر فقہی مذاہب کی نمائندگی نہیں کرتا(۱۴۳)۔

اسلامی فقہ کی روشنی میں قانون سازی کے حوالے سے اگر ۱۸۷۵ء سے لے کر ۱۹۴۶ء تک کے درمیانی عرصہ میں مصر کی تاریخ کو دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ جدید دور میں قانون سازی کا دائرہ صرف شخصی اور دیوانی قوانین کی ترتیب اورضابطہ بندی تک محدود رکھا گیا ہے اور اس میں اسلامی فوجداری قانون کو شامل نہیں کیا گیا۔ اس کے برعکس فوجداری قانون کا بیشتر حصہ فرانسیسی قوانین

سے ماخوذ ہے سوائے قانون مجریہ ۱۹۰۴ء کے دفعہ نمبر ۲۳۰ بابت وجوب دیت بصورت قتل وضرب وجرح جو اسلامی قانون فوجداری کے مطابق ہے۔ پھر بھی شخصی اور دیوانی قوانین کی ضابطہ بندی میں فضیلت مآب شیخ قدری پاشا کی یہ کاوش بہر حال قابل قدر ہے کہ انہوں نے ایک طرف اسلامی فقہ کی روشنی میں جدید طریقہ ہائے تقنین کے تحت قانون الاحوال الشخصیۃ کے نام سے عائلی قوانین کی ضابطہ بندی کی، جس میں چھ سو سنتالیس (۶۴۷) دفعات ہیں اور جو تمام تر حنفی فقہ پر مشتمل ہیں اور دوسری طرف دیوانی مسائل پر مشتمل مرشد الحیران الی معرفة احوال الانسان کے نام سے فقہ حنفی میں ایک اور مسودہ کی ضابطہ بندی کی ہے جو دس ہزار پینتالیس دفعات پر مشتمل ہے۔ اول الذکر کی شرح شیخ محمد یزد الأبیانی نے تین جلدوں میں لکھی ہے اس کے ساتھ ساتھ قدری پاشا نے قانون وقف کی بھی "قانون العدل والإنصاف للقضاء علی مشکلات الأوقات" کے نام سے ایک کتاب میں ضابطہ بندی کی ہے جو چھ سو چھیالیس (۶۴۶) دفعات پر مشتمل ہے (۱۴۴)۔

اسلامی جمہوریہ پاکستان کو اگر ۱۹۴۷ء اور ۱۹۵۵ء کے درمیانی عرصے میں دیکھا جائے تو خفت کے ساتھ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس عرصہ میں ''فقہ اسلامی کے حوالے سے قانون سازی کا عمل ''صفر'' کے برابر ہے۔ ۱۹۵۶ء کے آئین کی صرف دو دفعات نمبر ۱۶۸ اور ۱۹۷ یہ شبہ دیتی ہیں کہ یہاں جو بھی قانون سازی کی جائیگی وہ قرآن وسنت کے مطابق ہوگی۔ لیکن جب ۱۹۵۸ء میں دستور کو معطل کر کے مارشل لاء نافذ کیا گیا تو ۱۹۶۱ء میں ایک صدارتی فرمان کے ذریعے عائلی قوانین پر مشتمل اس مسودہ کو شائع کیا گیا جو عبد الرشید کمیشن نے ۱۹۵۶ء میں تیار کیا تھا۔ لیکن علماء کی سخت تنقید کی وجہ سے اسے اس وقت کی حکومت نافذ نہ کرسکی تھی۔ کیونکہ اس کی بعض دفعات فقہ اسلامی کے خلاف تھیں۔ عائلی قوانین کے بعض حصے کس حد تک اسلام کے خلاف ہیں، یہ ہمارا موضوع نہیں ہے۔ ۱۹۶۲ء کے آئین کی کچھ دفعات حرام اشیاء سے متعلق ہیں۔ ۱۹۷۳ء کے آئین کی صرف پانچ دفعات علی الترتیب دفعہ نمبر ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، اور ۲۳۰ اسلامی نظام سے متعلق ہیں۔ لیکن یہ سب کچھ'' آئین'' کے اوراق تک محدود ہے (۱۴۵)۔

اسلام کے حوالے سے ۱۹۶۲ء کے آئین کی دفعہ نمبر ۱۹۹ اس لحاظ سے قابل توجہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ ریاست پاکستان میں اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل کے نام سے ایک ''مجلس'' قائم ہوگی۔ جو ایک طرف قانون میں غیر اسلامی مواد کی نشاندہی کرے گی۔ اور دوسری طرف نئے اسلامی قوانین پر مشتمل مسودات مرتب کر کے بمعہ سفارشات ریاست کو بھیجے گی۔ پھر بھی یہ کہنا پڑتا ہے کہ ۱۹۷۷ء تک اسلامی نظریاتی کونسل نے اگر کچھ قانون سازی کی ہے تو وہ بھی صرف شخصی یا زیادہ سے زیادہ دیوانی معاملات تک محدود ہے فوجداری قوانین میں تمام تر برطانوی عہد کے تعزیرات (بہ عنوان تعزیرات پاکستان مجریہ (۱۸۰۶ء) کو اپنایا گیا ہے۔

۱۹۷۷ء کے مارشل لاء کے نفاذ کے بعد ۱۹۹۱ء تک کے درمیانی عرصہ میں دیوانی اور مالی مقدمات جیسے قوانین شفعہ کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون کی فوجداری ضابطہ بندی کو بھی خصوصی توجہ دی گئی۔ اس ضمن میں ایک صدارتی فرمان مجریہ ۱۹۷۹ء کے ذریعے چھ حدود شرعیہ میں سے پانچ حدود بابت حد زنا، حد شراب نوشی، حد سرقہ، حد حرابہ اور حد قذف کو جدید طریقہ قانون کی روشنی میں دفعات کی شکل دے دی گئی اور اسے پورے ملک میں نافذ کیا گیا۔ مذکورہ آرڈیننس میں حد ارتداد کو شامل نہیں کیا گیا۔ حالانکہ ارتداد کی سزا کی بطور حد مشروعیت قرآن اور سنت سے ثابت ہے۔ اس لحاظ سے حدود آرڈیننس کا مسودہ نامکمل ہے اس ضمن میں ہر فوجداری سزا میں انہیں ذرائع اثبات کو موثر مانا گیا ہے جو اسلامی فقہ میں درج ہیں۔ ضابطہ بندی کے اس عمل میں حالات کے پیش نظر کسی خاص فقہی مسلک کو مد نظر نہیں رکھا گیا ہے۔ مسودہ میں ''زنا'' کے باب کے کسی بھی دفعہ میں ''لواطت'' موجب تعزیر یا (باختلاف مذاہب) موجب حد کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا (۱۴۶)۔

1980 مسودہ میں گرفتاری، پیشی عدالت، طریقہ ادخال مقدمہ میں criminal procedure ہی کا سہارا لیا گیا ہے۔ ۱۹۸۱ء میں انڈین قانون شہادت مجریہ ۱۸۶۰ء پر نظرثانی کی گئی اور قانون شہادت ایکٹ کے نام سے اسلامی فقہ کی روشنی میں اس کی ضابطہ بندی کی گئی۔ ۱۹۹۱ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے قصاص ودیت کا مسودہ تیار کیا اور اس کو دفعات کی شکل دی۔ اور جدید طرز پر اس کے شیڈول تیار کیے۔ اور اسے حکومت کو پیش کردیا جسے بعد ازاں صدارتی فرمان کے ذریعے ۱۹۹۱ء میں نافذ کیا گیا (۱۴۷)۔

حوالہ جات

(۱) ابن منظور : محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۸،ص ۱۵۵،دار احیاء التراث العربی، بیروت ط۱۔۱۴۰۸ھ۱۹۸۸ء۔

(۲) الأصفهانی، محمد بن الفضل الراغب، مفردات الفاظ القرآن الکریم،ص ۸۳، (الدین) دار القلم دمشق۔

(۳) القرآن، سورۃ المائدۃ: ۴۸۔

(۴) الزرقاء : مصطفی احمد، الفقہ الإسلامی فی ثوبہ الجدید، ص۲۔

(۵) عودۃ :عبد القادر، التشریع الجنائی ج ۱ص ۱۶۔

(۶) حوالہ سابق ۱۵،سورۃ المائدۃ ۳۔

(۷) القرآن،سورۃ یونس۶۴۔

(۸) عودۃ: عبدالقادر، التشریع الجنائی ج ۱،ص ۱۶

(۹) حوالہ سابق

(۱۰) ایضاً۔

(۱۱) حوالہ سابق ص ۱۷

(۱۲) ایضاً ص ۱۸۔

(۱۳) حوالہ سابق۔

(۱۴) القرآن،سورۃ الشوریٰ: ۳۸۔

(۱۵) خان : وحید الدین، مولانا، تذکیر القرآن، ج۲،ص ۵۳۴، دار التذکیر، لاہور، ط ۲۰۰۷ء۔

(۱۶) احمد بن حنبل، المسند، ج ۵،ص ۳۳۷۔

(۱۷) القرآن،سورۃ فاطر: ۱۸۔

(۱۸) القرآن، البقرۃ :۲۸۶۔

(۱۹) القرآن،سورۃ النجم: ۵۳۔

(۲۰) القرآن،سورۃ البقرۃ ۱۸۸۔

(۲۱) القرآن،سورۃ البقرۃ ۲۸۲۔

(۲۲) القرآن،سورۃ الاسراء ۳۴۔

(۲۳) القرآن،سورۃ النساء ۵۸

(۲۴) القرآن،سورۃ المائدۃ ۸۔

(۲۵) القرآن،سورۃ الطلاق ۲۔

(۲۶) القرآن،سورۃ البقرۃ ۱۸۵۔

(۲۷) السنن، ابو داؤد، ج ۱، ص ۲/۲۲ باب الطلاق.

(۲۸) القرآن،سورۃ الحجرات ۱۳۔

(۲۹) القرآن،سورۃ البقرۃ ۲۲۸۔

(۳۰) البرہان، مخطوطہ مکتبہ الازہر میں نمبر ۹۱۳ پر محفوظ ہے، بحوالہ ماہنامہ دعوۃ اسلام، جون جولائی ۲۰۰۴ء، ص ۱۶، دعوۃ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔

(۳۱) القرآن،سورۃ ال عمران ۱۹۰۔

(۳۲) القرآن،سورۃ ھود : ۸۷۔

(۳۳) الشوکانی : محمد بن علی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول،

(۳۴) الغزالی: أبو حامد محمد، المستصفی فی علم الاصول،ص ۵۵، دار الکتب العلمیۃ بیروت۔

(۳۵) السنن، ابو داؤد، الجنائز ج۲،ص ۷۲؛ أحمد بن حنبل المسند، ج۱،ص ۱۴۵۔

(۳۶) سورۃ البقرۃ ۱۸۵۔

(۳۷) أحمد بن حنبل، المسند، ج۴،ص ۳۲۱۔

(۳۸) اغاثۃ اللھفان، منقول از تعلیل الاحکام لمحمد شبلی، ص ۳۱۹۔۳۲۰۔

(۳۹) القرآن،سورۃ الحجر:۹۔

(۴۰) القرآن،سورۃ ھود:۱۱۔

(۴۱) احمد حسن، ڈاکٹر، جامع الأصول ص۱۷۲، مکتبہ مجتبائی لاہور۔

(۴۲) حیدری: سید علی تقی، اصول الاستنباط، ج ۲،ص ۲۵۸۔

(۴۳) ابن حزم : داؤد ظاہری الاندلسی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۲،ص ۵۳۔

(۴۴) القرآن،سورۃ زخرف ۳۔

(۴۵) قرطبی، محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج۲، ص۵۳، دارالکتب العملیۃ، لبنان، بیروت، ط۳، ۱۹۸۸ء

(۴۶) بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، ج ۶،ص ۱۰۱۔

(۴۷) الشاطبی: أبو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الغرناطی (۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعۃ، ج ۲،ص ۱۵۹، بیروت، دار الفکر۔

(۴۸) القرآن،سورۃ المائدۃ :۶۔

(۴۹) القرآن،سورۃ الحج :۷۸۔

(۵۰) القرآن،سورۃ البقرۃ:۱۸۵۔

(۵۱) القرآن،سورۃ النساء : ۲۸۔

(۵۲) القرآن،سورۃ البقرۃ ۲۸۶۔

(۵۳) ترمذی : ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، الجامع الصحیح الترمذی، ابواب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی، ج۱،ص ۲۴۷۔

(۵۴) لسان العرب ج ۱۳،ص ۲۲۵۔

(۵۵) آمدی،سیف الدین ابوالحسن علی، (متوفی ۶۳۱ھ) احکام فی اصول الاحکام، ج۱،ص ۲۴۱،مطبوعہ محمد علی صبیح بمصر، ۱۹۸۰ء۔

(۵۶) عجاج خطیب، اصول الحدیث،ص ۱۷۔

(۵۷) بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح باب الرقاق ج ۲، ص ۱۳۹۔

(۵۸) صبحی صالح، علوم الحدیث،ص ۵۔

(۵۹) ابن حجر العسقلانی، شرح نخبۃ الفکر،ص ۱۲۔

(۶۰) صدیقی: ساجد الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلامی فقہ کے اصول مبادی،ص ۱۳۱، دارالتذکیر ۲۰۰۱ء۔

(۶۱) الشافعی: محمد بن ادریس، الرسالۃ،ص ۹۱۔

(۶۲) القرآن، سورۃ یونس: ۱۷۔

(۶۳) الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول،ص ۱۷۔

(۶۴) الغزالی: محمد بن محمد، ابو حامد، المستصفی فی اصول الفقہ، ج۱،ص ۱۷۳، دار الفکر، بیروت۔ ۱۹۹۵ء

(۶۵) عبدالعلی ''فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، منشورات الرضی، قم، ایران، ج۲،ص ۱۷۸۔

(۶۶) الآمدی: سیف الدین، الأحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۱۱۲، دار الفکر ۱۹۹۶ء، بیروت۔

(۶۷) القرآن، سورۃ النساء: ۱۱۵۔

(۶۸) رشید رضا،مصری، تفسیر المنار، ج ۵،ص ۲۰۴۔

(۶۹) قرطبی: محمد بن احمد الانصاری، الجامع لأحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۴۱، دار الکتب العلمیہ، لبنان: بیروت، ط۳، ۱۹۸۸ء۔

(۷۰) القرآن، سورۃ النساء ۱۱۵۔

(۷۱) القرآن، سورۃ آل عمران ۱۱۰۔

(۷۲) ابن ماجہ: محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجہ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، حدیث ۴۰۳۶۔ باب الفتن۔

(۷۳) الترمذی : ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، سنن الترمذی، دار الکتب العلمیہ بیروت، ۱۹۹۴ء، ج۶،ص ۳۲۳، حدیث نمبر ۲۱۹۱۔

(۷۴) القیشری: مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، دار الکتب العلمیہ بیروت، ج ۲،ص ۱۵۸، حدیث نمبر ۳۵۰۔

(۷۵) أحمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، ج ۶،ص ۲۲۹، حدیث نمبر ۲۱۱۷۹، دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۸۵ء۔

(۷۶) أبو حنیفہ : نعمان بن ثابت، مسند الامام ابو حنیفہ، دار الکتب العلمیۃ بیروت،ص ۱۴۶۔

(۷۷) الشاشی: أحمد بن محمد بن اسحاق، اصول الشاشی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۲ھ،ص ۲۶۲۔

(۷۸) مصطفیٰ زرقا، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید،فصل ۸۔

(۷۹) مولانا امین احسن اصلاحی کی رائے میں مصادر تشریع میں، قرآن، سنت اوراجتہاد اجماع کو وہ اجتہاد ہی کی ایک قوی صورت مانتے ہیں۔'' اصلاحی , Islamic Law concept and condification اسلامک پبلیکیشنز لاہور ۱۹۷۹ء ص ۲۷؛ اسلامی قانون کی تدوین،ص ۱۷۔

(۸۰) القرآن، سورۃ الشوریٰ: ۱۳۔

(۸۱) القرآن، سورۃ آل عمران: ۱۰۳۔

(۸۲) القرآن، سورۃ الأنبیاء: ۹۲۔

(۸۳) القرآن، سورۃ المؤمنون: ۵۲۔

(۸۴) فاروق،محمد یوسف، اجماع کا ارتقاء خلفاء راشدین کے فیصلوں اور متقدمین فقہاء کی آراء کی روشنی میں ایک تقابلی جائزہ The American Journal of Islamic Social sciences ج ۹ شمارہ ۲، ۱۹۹۲ء ص ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۸۵) الشوکانی : محمد بن علی بن محمد (متوفی ۱۲۵۰ھ) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول'' مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۲۳۷ھ ص ۸۸۔

(۸۶) حوالہ سابق۔

(۸۷) ابن حزم: علی بن أحمد بن سعید،الظاہری، الإحکام فی اصول القرآن، ج۱، ص ۳۱۱، دار الکتب العلمیۃ ؛ الدردیر (ابو البرکات(أحمد بن محمد، الشرح الکبیر، ج ۳،ص ۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان؛ الصاوی: أحمد بن محمد الخلوتی، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر، ج۱،ص ۱۳۳، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان۔وغیرہ بہت سے فقہ کی کتابوں میں قیاس کی اصطلاحی تعریف میں یہی الفاظ بیان ہوئے ہیں۔

(۸۸) الآمدی، أصول الإحکام، ج۳،ص ۴۴۔

(۸۹) القرآن، سورۃ النساء آیت: ۵۹۔

(۹۰) القرآن، سورۃ النساء: ۸۳۔

(۹۱) الشوکانی، محمد علی، ارشاد الفحول ج۱، ص ۲۰۲۔

(۹۲) القرآن، سورۃ النساء آیت: ۱۰۵۔

دسترس حاصل تھی اور خلیفہ منصور کے کاتب خاص تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے اسلامی فقہ کی دفعہ وار تدوین کی تجویز پیش کی تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: وفیات الأعیان ج۱، الفہرست لابن ندیم، ۱۱۸،معجم الأدباء من العصر الجاهلی، حتی، سنۃ ۲۰۰۲م، کامل، سلیمان الجبوری، ج۴،ص ۱۱۶)دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ط ۱، ۲۰۰۲ء

(۱۳۵) محمصانی، الأوضاع التشریعیة،ص۱۵۴۔

(۱۳۶) حوالہ سابق ص ۹۵۔

(۱۳۷) آل منصور، اصول الفقه وابن تیمیة،ص۱۳۱۷۔

(۱۳۸) مشتاق احمد، ڈاکٹر، حدود عرب جمہوریہ مصر کے قانون فوجداری میں،ص ۱۶۔

(۱۳۹) السنة قبل التدوین ص ۳۲۹۔

(۱۴۰) محمصانی، فلسفة شریعت اسلامی ص ۸۶۔۸۷۔

(۱۴۱) تنزیل الرحمٰن، مسلم ممالک میں قانون سازی کی تحریک، ماہنامہ الحق۔

(۱۴۲) حوالہ سابق۔

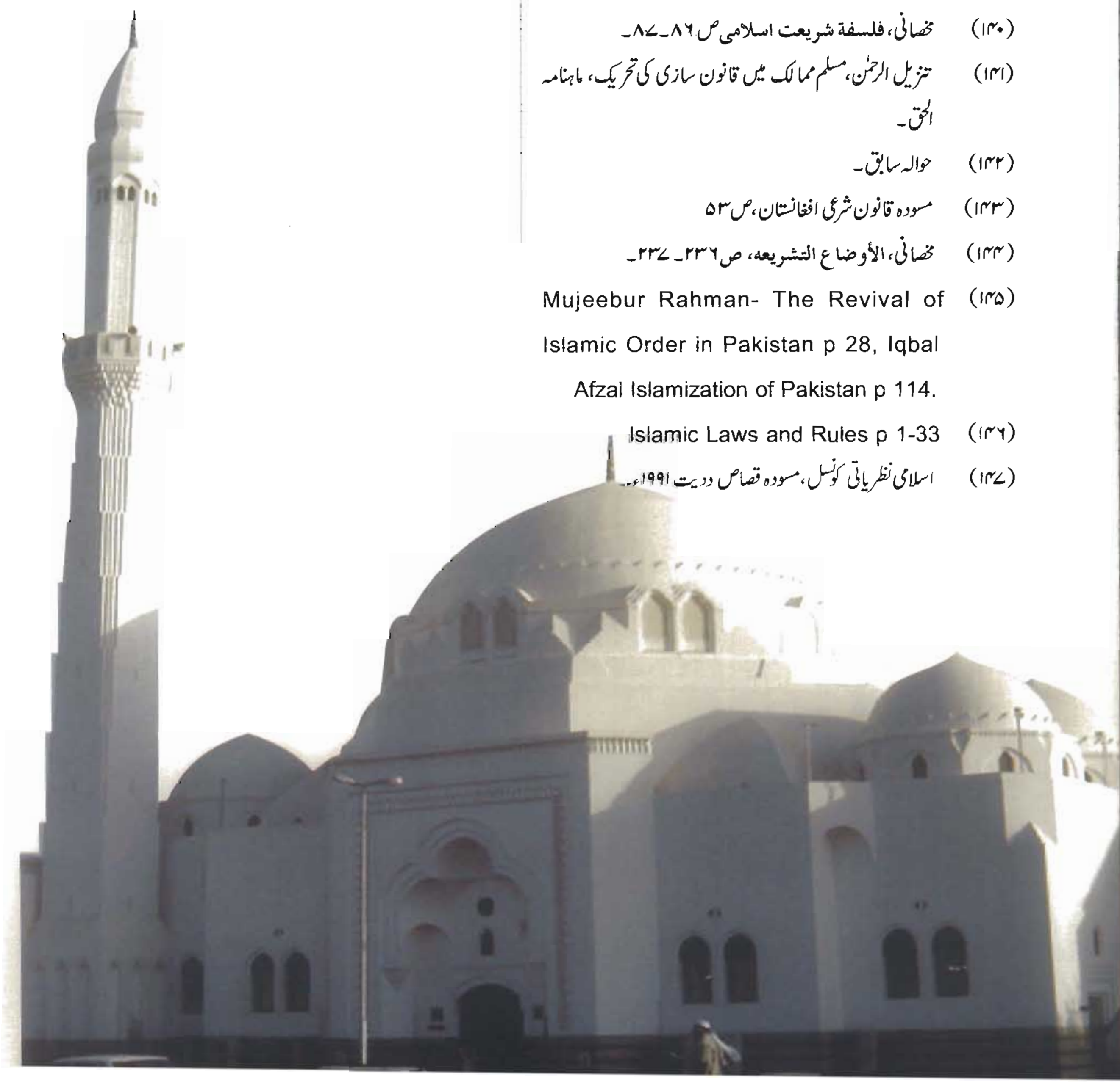
(۱۴۳) مسودہ قانون شرعی افغانستان،ص۵۳

(۱۴۴) محمصانی، الأوضاع التشریعه، ص۲۳۶۔۲۳۷۔

(۱۴۵) Mujeebur Rahman- The Revival of Islamic Order in Pakistan p 28, Iqbal Afzal Islamization of Pakistan p 114.

(۱۴۶) Islamic Laws and Rules p 1-33

(۱۴۷) اسلامی نظریاتی کونسل، مسودہ قصاص دیت ۱۹۹۱ء۔



(۹۳) ابن القیم الجوزیہ: محمد بن ابی بکر، ابو عبد اللہ شمس الدین، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۴، دار المعرفۃ، بیروت: طبع جدیدۃ ۱۹۹۶م۔

(۹۴) القرطبی: أبوعبد اللہ، تفسیر القرطبی ج ۱، ص ۱، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان ۱۹۹۶۔

(۹۵) الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۰۲۔

(۹۶) الشاذلی: المدخل فی الفقہ الإسلامی، ص ۴۰۹۔

(۹۷) الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۰۳۔

(۹۸) الشنقیطی محمد امین، اضواء البیان، دار عالم الکتب بیروت، ۱۹۹۶ء، ج ۴، ص ۱۱۴۔

(۹۹) القرآن، سورۃ التوبۃ آیت: ۱۰۰۔

(۱۰۰) ابن حجر العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۵، ص ۲۲۳، دار الفکر بیروت، ۱۹۹۳ء؛ المبارک فوری: عبدالرحمٰن أبو العلاء، تحفۃ الأحوذی شرح سنن لاترمذی ج ۳، ص ۵۰، دار الفکر بیرت؛ بدر الدین العینی، عمدۃ القاری ج ۲۳، ص ۲۶۶۔

(۱۰۱) الہیثمی: علی بن أبی بکر، مجمع الزوائد، ج ۹ ص ۳۹، ۷، دار الکتب العلمیۃ ۲۰۰۰ء۔

(۱۰۲) ابو زہرہ، اصول الفقہ، ص ۱۷۰۔

(۱۰۳) تفتازانی ''حاشیۃ غضدیہ'' ج ۲ ص ۲۸۹۔

(۱۰۴) الشوکانی، محمد علی، ارشاد الفحول، ج ۱، ص ۲۹۵، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان ۱۹۹۴ء۔

(۱۰۵) الدار قطنی: علی بن عمر بن أحمد أبو الحسن، کتاب العلّل، ج ۵، ص ۷، دار الفکر بیروت۔

(۱۰۶) عبد العزیز بن عبد السلام، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، ج ۲ ص ۱۴۴، دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۹۹ء

(۱۰۷) القرآن، سورۃ الحج آیت: ۷۸۔

(۱۰۸) الفتوحی: محمد النجار، شرح الکوکب المنیر، ج ۴، ص ۴۹۳، مکتبۃ العبیکان۔ بدمشق

(۱۰۹) الغزالی، المستصفی فی اصول الفقہ ج ۱، ص ۸۰۔

(۱۱۰) الزبیدی: أحمد بن عبدالطیف سید المرتضی، تاج العروس (جواهر القاموس)، مادۃ (ح ر)، دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان۔

(۱۱۱) خلاف: عبد الوہاب، مصادر التشریع الاسلامی، ص ۱۴۵، دار الکتب العلمیۃ بیروت آخری ۲۰۰۰ء۔

(۱۱۲) الجصاص، الأحکام القرآن ج ۳، ص ۱۰۶۔

(۱۱۳) صدیقی: ساجد الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلامی فقہ کے اصول ومبادی، دار التذکیر، ص ۱۹۱۔

(۱۱۴) حوالہ سابق: ص ۲۰۴۔

(۱۱۵) تفتازانی، حاشیۃ غضدیہ، ج ۲، ص ۲۸۹۔

(۱۱۶) حوالہ سابق

(۱۱۷) ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۱۷۷۔

(۱۱۸) ابن سیدہ: علی بن اسماعیل، المحکم الأعظم، ج ۲، ص ۴۷۶، دار الکتب العلمیۃ بیروت ط ۳، ۲۰۰۰ء۔

(۱۱۹) أبو البقاء الکفوی، کتاب ''الکلیات''، القسم الرابع ص ۶۰۔

(۱۲۰) منیر الوتیری، المدخل لدراسۃ القانون، ص ۳، مطبعۃ حداد، البصرۃ۔

(۱۲۱) صبحی محمصانی، فلسفۃ التشریع، ص ۱۶، دار العلم للملایین، ط سوم، ۱۳۰۸ھ ۱۹۶۱ء۔

(۱۲۲) ابو البقاء الکفوی، کتاب ''الکلیات''، القسم الرابع، ص ۶۰۔

(۱۲۳) القرآن، سورۃ الأحزاب: ۶۲۔

(۱۲۴) الترمانینی: عبد السلام، الدکتور، تاریخ النظم والشرائع، ص ۵۱۔ طبعہ جامعۃ الکویت۔ (س ن)؛ قصۃ الحضارۃ ج ۲، ص ۱۹۱؛ صوفی ابو طالب، الدکتور، مبادیء تاریخ القانون ص ۱۵۴۔ طبع دار النہضۃ العربیۃ ۱۳۸۴ھ ۱۹۶۵م۔

(۱۲۵) تاریخ النظم والشرائع، ص ۵۳۔

(۱۲۶) تاریخ النظم والشرائع، ص ۵۹۔ مبادیء تاریخ القانون، ص ۱۶۲۔

(۱۲۷) مبادیء تاریخ القانون، ص ۱۴۷، وتاریخ النظم والشرائع، ص ۶۰۔

(۱۲۸) الأشقر: عمر سلیمان، الدکتور، الشریعۃ الإلہیۃ والقوانین الجاهلیۃ، ص ۴۸، دار الدعوۃ الکویت، ۱۹۸۳ء۔

(۱۲۹) حوالہ سابق ص ۵۰۔

(۱۳۰) حوالہ سابق ص ۱۵۱۔

(۱۳۱) العکبری الإبانۃ ص ۹۰۲۔ ۹۰۳۔

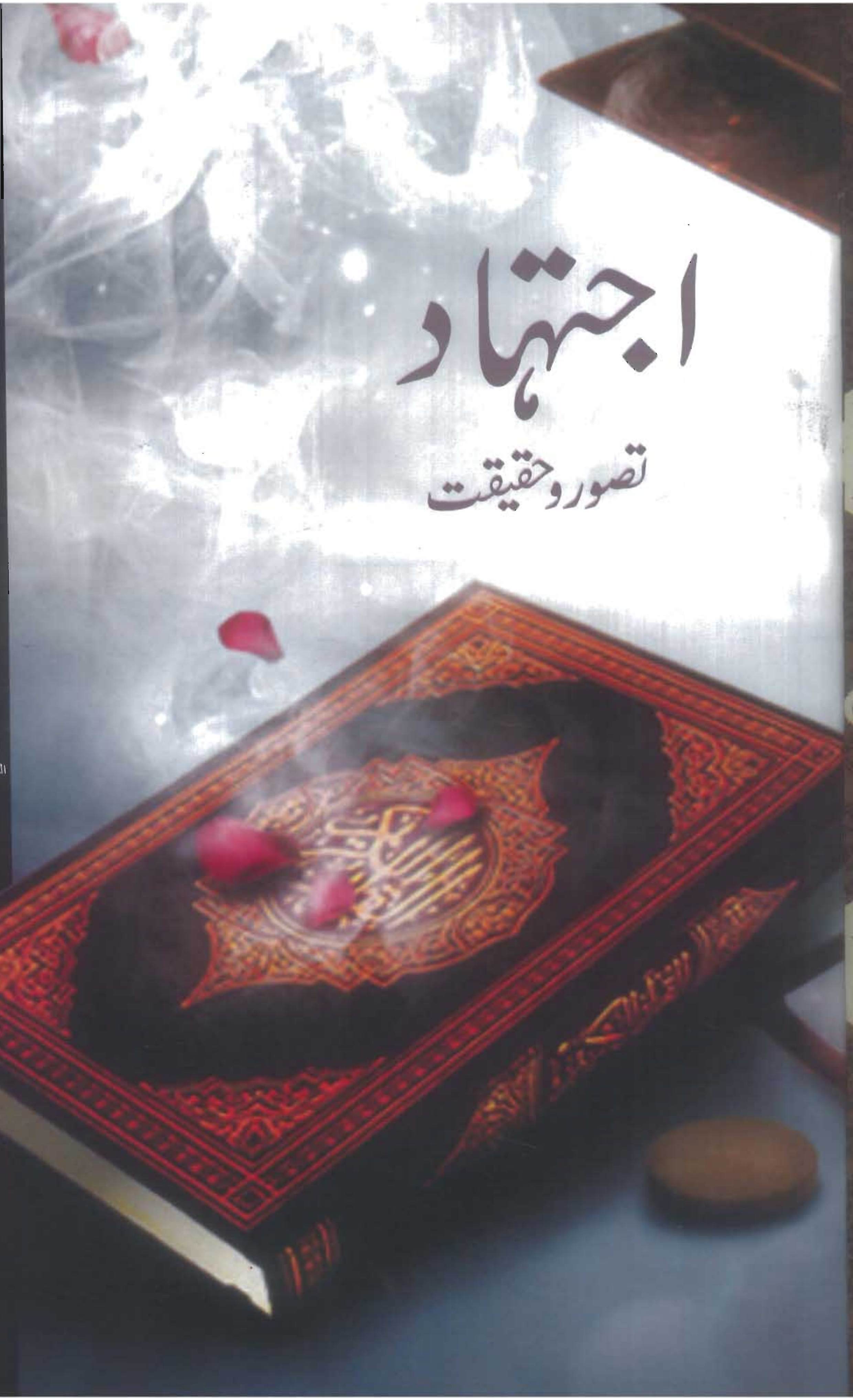
(۱۳۲) مودودی، خلافت وملوکیت ۱۳۷، ۲۳۸۔

(۱۳۳) محمصانی، الأوضاع التشریعیۃ، ص ۱۵۴۔

(۱۳۴) ابن المقفع: ابو محمد عبد اللہ ابن المقفع آپ کے والد فارسی تھے اور آپ بصرہ میں ۱۰۶ھ ۷۲۴ء کو پیدا ہوئے اور آپ علم وادب کے نابغہ روزگار تھے۔ آپ انتہائی فصیح تھے عربی اور فارسی پر مکمل

اجتہاد

تصور و حقیقت



طالب محسن
ریسرچ سکالر
المورد ادارہ برائے علم و تحقیق، لاہور