Fikr-o-Nasar (Islamabad) 21:6 (1983)

شرعی احکام کی عقلی حیثیت، مسئلہ تعلیل احکام

ڈاکٹر احمد حسن

دینی معاشرہ میں قانون کی بنیاد وحی پر ہوتی ہے۔ پیغمبر پر یہ وحی ایک خاص معاشرہ، خاص زمانہ اور خاص مقام پر نازل ہوتی ہے، جہاں وہ اپنی زندگی بسر کرتا ہے، اور جہاں سے اپنی تحریک کا آغاز کرتا ہے۔ خدا کی طرف سے اس پر جو وحی نازل ہوتی ہے اس میں ایسے احکام ہوتے ہیں جو اس معاشرہ کی بھلائی، انسانی حقوق کے تحفظ اور دینوی و اخروی زندگی میں انسان کی کامرانی کی ضمانت دیتے ہیں۔ مرور زمانہ کے ساتھ یہ پیغام الٰہی اپنے اصل مرکز سے نکل کر دنیا کے دور دراز خطوں تک پہنچا ہے اور اب ان احکام کا اطلاق ایسے معاشروں پر ہوتا ہے جو اس معاشرہ سے قدرے مختلف ہوتے ہیں جہاں سے یہ پیغام شروع ہوا تھا۔ ہم ایسے پیغام کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جو عالمگیر دائمی اور آخری ہے۔

اسلام اس زمین پر خدا کا آخری پیغام ہے۔ اس کی بھیجی ہوئی مقدس کتاب یعنی قرآن مجید قیامت تک کے لیے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مشن سرزمین عرب سے شروع کیا اور آپ پر قرآن مجید اسی عرب معاشرہ میں نازل ہوا جہاں آپ ساری زندگی رہے۔ فتوحات کے بعد مسلمانوں کا اختلاط ان

ملکوں کے باشندوں سے ہوا جن کا تمدن عجمی تھا۔ ان مفتوحہ ممالک کے غیر اسلامی تمدن کو اسلام نے یکسر بدل ڈالا۔ یہاں تک کہ بعض ممالک کے باشندوں کی زبان بھی بدل دی اور عربی نے مقامی زبان کی جگہ لے لی۔ اس سارے عمل میں نفاذ قانون کے سلسلہ میں دو عنصر کارفرما تھے۔ جن منصوص احکام میں مقامی عنصر شامل تھا ان کی روح و منشار پر عمل کیا گیا۔ جن مسائل کے بارے میں منصوص احکام نہیں تھے ان میں اجتہاد سے کام لیا گیا۔ اسلامی قانون کے بارے میں ابتدا ہی سے یہ تصور تھا کہ انسانی زندگی سے متعلق قیامت تک آنے والے مسائل کا یہ حل پیش کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ بتائی گئی کہ شرعی احکام معلل ہیں۔ یعنی وہ اسباب و علل پر مبنی ہیں۔ اس لئے ان کا اطلاق ایسے مسائل پر بھی کیا جا سکتا ہے جو اسباب و علل میں ان کے ساتھ مشترک ہوں۔ رائے، قیاس، استحسان مصلحہ مرسلہ، وغیرہ اصول اس فکر کا نتیجہ ہیں۔ اس مقالہ میں ہم نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ شرعی احکام میں عقلیت کا عنصر کہاں تک ہے؟ کیا افعال کے حسن و قبح کے بارے میں انسانی عقل خود فیصلہ کر سکتی ہے؟ کیا عقل کو شریعت پر بالادستی حاصل ہے؟ شرعی احکام میں عقل کا کہاں تک دخل ہے؟ کیا احکام پر انسان کو بلا سوچے سمجھے عمل کرنا چاہیئے، یا ان کے مقاصد، محرکات اور اسرار و رموز معلوم کر کے ان کی تعمیل کرنا چاہیئے؟ اور احکام کے اسباب و علل سے کیا مراد ہے؟

سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ قرآن مجید دین کو سمجھنے کے لئے عقل کے استعمال کی کہاں تک اجازت دیتا ہے؟ قرآن مجید کے عمومی طرز بیان سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ وہ اپنے خطاب میں انسانی عقل و ذہن کو بھی سامنے رکھتا ہے۔ وہ لوگوں سے یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ وہ اس کی تعلیمات کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لیں۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں سے وہ یہ مطالبہ کرتا ہے کہ پیغام الٰہی کو سمجھنے کے لئے وہ اپنی عقل و فہم کو استعمال کریں۔ اور اپنے دلوں پر تالے نہ لگائیں۔ اس سلسلہ میں قرآن مجید میں بے شمار آیات ہیں۔ ان میں سے چند ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔ اکثر آیات کے

آخر میں ہمیں اس قسم کے الفاظ ملتے ہیں: اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ (آل عمران - ۶۵) کیا تم نہیں سمجھتے؟ اِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ (آل عمران: ۱۱۸) اگر تم عقل سے کام لو۔ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ (یوسف-۲) تاکہ تم سمجھو۔ قرآن مجید میں غور و فکر کے بارے میں مستقل آیات بھی ہیں۔ مثلاً

کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْكَ مُبٰرَكٌ لِّیَدَّبَّرُوْا اٰیٰتِهٖ وَلِیَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ۔ (ص - ۲۹)	یہ قرآن ایک بابرکت کتاب ہے۔ جس کو ہم نے آپ پر اس واسطے نازل کیا ہے کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تاکہ اہل دانش اس سے نصیحت حاصل کریں۔

ایک دوسری آیت ہے:

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا (محمد - ۲۴)	کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر قفل پڑے ہوئے ہیں۔

اس قسم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی تعلیمات بامقصد، معلل، منطقی اور عقلی ہیں۔ اور اس میں کوئی عقیدہ یا حکم بھی خلاف عقل نہیں ہے۔ ورنہ وہ اپنی تعلیمات پر غور و فکر کی دعوت نہ دیتا۔ یہ بات علیحدہ ہے کہ انسانی عقل کا دائرہ محدود ہے۔ اور ہر چیز تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ کیونکہ قرآن مجید میں بعض چیزیں ایسی بھی مذکور ہیں جو ماوراء عقل ہیں۔ خلاف عقل اور ماوراء عقل کے درمیان فرق ظاہر ہے۔

احکام کے سلسلہ میں قرآن مجید کی تعلیمات تحکمانہ نہیں ہیں۔ ان کا صدور بلاشبہ کسی حاکم کی طرف سے ہوا ہے، لیکن وہ بے مقصد اور غیر منطقی نہیں ہیں اور ہم بتا چکے ہیں کہ قرآن مجید قبول اسلام سے پہلے غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ توحید، رسالت، آخرت اور دیگر بنیادی عقائد سے متعلق قرآن مجید میں بے شمار عقلی دلائل موجود ہیں۔ ان میں سر فہرست اس آیت کو رکھا جا سکتا ہے:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیاء - ۲۲)

اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو یقیناً دونوں زمین و آسمان کبھی کے درہم برہم ہو چکے ہوتے۔

اسی طرح رسالت کے اثبات میں بکثرت عقلی دلائل دیئے گئے ہیں۔ نبوت سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے:

فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (یونس - ۱۶)

آخر اس قرآن سے پہلے بھی تو میں تمہارے درمیان اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ گذار کر چکا ہوں تو کیا تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے ہو۔

عقیدہ آخرت کے بارے میں بھی متعدد عقلی دلائل دیئے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں ایک آیت پیش کرتے ہیں:

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلٰى، وَهُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيمُ

(یٰسٓ - ۸۱)

اور کیا جس خدا نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا ہے وہ اس بات پر قادر نہیں ہے کہ ان جیسے آدمیوں کو پیدا کردے بیشک وہ ضرور قادر ہے اور وہی پیدا کرنیوالا اور جاننے والا ہے۔

عبادات سے متعلق احکام زیادہ تر تعبدی ہیں۔ یعنی ایسے احکام جن کی حکمت اور علت انسانی عقل و فہم سے بالاتر ہے۔ تاہم قرآن مجید میں ہمیں بعض ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن میں بعض عبادات کا مقصد اور ان سے متعلق احکام کی حکمت یا علت کو بیان کیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن مجید انسانوں سے خدا اور اس کے رسول کی بے چون و چرا اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی حیثیت شارع کی ہے۔ اس کے باوجود وہ ان احکام کا مقصد، روح اور منشار سمجھنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اسی لئے قرآن مجید میں احکام کو صرف بیان کرنے پر

اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ان کے اسباب وعلل پر بھی کہیں کہیں روشنی ڈالی گئی ہے۔ فرضیت نماز کے دیگر فوائد کے علاوہ قرآن مجید میں اس کا ایک فائدہ یہ بھی تبلایا ہے کہ یہ بے حیائی اور بری باتوں سے روکتی ہے۔ اور خدا کی یاد دلاتی ہے (طہٰ۔ ۱۴۔ عنکبوت۔ ۴۵) روزہ کا مقصد یہ بتایا گیا کہ اسی سے انسان متقی اور پرہیز گار بن جاتا ہے (بقرہ - ۱۸۳)۔ زکوٰۃ کی فرضیت کا مقصد یہ بتایا گیا کہ معاشرہ سے افلاس و احتیاج ختم ہو جائے (براۃ۔ ۶۰) اموال فئ کی تقسیم کا یہ سبب بتایا گیا کہ اسلامی معاشرہ میں دولت چند ہاتھوں میں جمع نہ ہو۔ اور تقسیم دولت سے معاشرہ میں اقتصادی توازن قائم ہو سکے (حشر۔ ۷) حج کے احکام بیان کرتے ہوئے قرآن مجید میں یہ بتاتا ہے کہ حج کے فوائد اتنے ظاہر اور عیاں ہیں کہ لوگ اپنی آنکھوں سے ان کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ اور ان میں سب سے بڑا فائدہ حج کے ایام میں کثرت سے اللہ کا ذکر کرنا ہے (حج - ۲۸)

تشریع احکام میں لوگوں کی سہولت اور آسانی کو پیش نظر رکھا گیا ہے، یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (بقرہ۔ ۱۸۵) یعنی خدا تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے، مشکل نہیں چاہتا اور قرآن مجید میں جگہ جگہ یہ بات کہی گئی ہے کہ خدا نے انسان کو اس کی طاقت سے زیادہ احکام کا مکلف نہیں بنایا (بقرہ - ۲۸۶) قرآنی احکام میں عامۃ الناس کی فلاح وبہبود پیش نظر ہے۔ اور ان احکام کا مقصد ایک مثالی انسان پیدا کرنے اور ایسے معاشرہ کا قیام ہے جس کی اساس قانون سے زیادہ ایمان واخلاق پر ہو۔ اسی لئے بعض آیات میں احکام کی حکمت ومقصد کو بھی ان کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بیشتر مقامات پر قرآنی احکام کا لب ولہجہ ناصحانہ ہے، اور اسلوب بیان عمومی، اصولی اور عقلی ہے۔ تاکہ بدلتے ہوئے حالات میں بھی ان اصولی تعلیمات کی روشنی میں احکام کی تطبیق کی جا سکے۔

بعض احادیث کو اس لئے قبول نہیں کیا گیا کہ ان میں جو احکام بیان کئے گئے تھے وہ خلاف عقل تھے مثلاً ایک حدیث میں یہ حکم بتایا گیا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس

یہ عبداللہ بن عباسؓ نے راوی سے دریافت کیا کہ کیا گرم پانی سے وضو کرنے سے وضو نہیں ہوتا؟۔ اسی طرح ابن عباسؓ کو یہ حدیث پہنچی کہ جنازہ کو کندھا دینے کے بعد وضو کرنا ضروری ہے۔ انہوں نے اس پر یہ عقلی سوال کیا کہ کیا لکڑیوں کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟[1] اسی طرح حضرت عائشہؓ کو ایسی احادیث پہنچیں جن میں بعض خلاف قیاس باتیں تھیں، اس لئے آپ نے ان کو قبول نہیں کیا۔[2] (اصول فقہ اور اصول حدیث کی تدوین کے بعد حدیث کو پرکھنے کے اصول بنائے گئے۔ مثلاً احناف نے خبر واحد کے قبول کرنے کے لئے یہ اصول بنایا کہ اگر کوئی صحابی جو خود بھی فقیہ ہوں ایسی حدیث بیان کریں جس میں کوئی خلاف قیاس بات ہو تو اس کو تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن اگر راوی فقیہ نہ ہو تو اس کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔[3] دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے اصول بنائے۔ اور اسی لئے ان کے درمیان بعض احادیث کے قبول کرنے میں اختلاف رائے ہوا۔

اصول فقہ میں قیاس کے ارتقا کے بعد تعلیل احکام کا مسئلہ پیدا ہوا۔ اس کی بنیاد افعال کے حسن و قبح پر تھی۔ مسئلہ یہ تھا کہ افعال کے حسن و قبح کی تعیین شریعت سے ہوتی ہے یا عقل سے۔ اس بارے میں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ عقل ہمیں یہ بتاتی ہے کہ فلاں کام اچھا ہے اور فلاں برا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ہر اس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے جو فی نفسہ اچھا ہے اور ہر اس کام سے منع کیا ہے جو فی نفسہ برا ہے۔ افعال اپنی ذات سے اچھے اور برے ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی فعل اس لئے اچھا نہیں ہوتا کہ شریعت نے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور کوئی فعل اس لئے برا نہیں ہے کہ شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ اس لئے ان کے خیال میں احکام کی موجب عقل ہے نہ کہ شریعت۔

بہت سے افعال ایسے ہیں جن پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ عقلی طور پر اچھے ہیں، یا برے۔ مثلاً خدا کی معرفت، اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا، ڈوبتے ہوئے یا جلتے ہوئے شخص کو ہلاکت سے بچانا، سچ بولنا

دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا وغیرہ بالاتفاق اچھے افعال ہیں۔ خدا سے غافل ہونا، اس کی نعمتوں کی ناشکری کرنا، کسی کا حق مارنا، ظلم کرنا، جھوٹ بولنا وغیرہ بالاتفاق برے افعال ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ علل شرعیہ وہ حقیقی علتیں نہیں ہیں جو کسی فعل کو فرض یا حرام کرتی ہیں۔ بلکہ ان میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اس کے برخلاف عقل جس فعل کو فرض یا حرام کرتی ہے وہ فعل فی نفسہ اچھا یا بُرا ہوتا ہے، کیونکہ یہ فرضیت یا حرمت افعال کے اپنے حسن و قبح کی بنا پر ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک عقل کو علل شرعیہ پر برتری حاصل ہے۔ اس وجہ سے معتزلہ کوئی ایسا عقیدہ یا حکم تسلیم نہیں کرتے جو خلاف عقل ہو۔ اپنے اس موقف کی تائید میں وہ قرآن مجید کی بعض آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ مثلاً وہ ابراہیم علیہ السلام کے اس واقعہ کو استدلال میں پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے آفتاب، مہتاب اور ستاروں کے غروب ہونے سے خدا کے وجود اور اس کی وحدانیت کو پہچانا تھا۔ اور اس قسم کی متعدد آیات سے انہوں نے عقل کے موجب احکام ہونے پر استدلال کیا ہے[4]۔ ان کی اس عقلیت پسندی کا نتیجہ ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں جو شخص جنگل میں رہتا ہو، اور کوئی پیغمبر یا خدا کی طرف سے کوئی دعوت اس کو نہ پہنچے، اور وہ اپنی عقل و فہم کو کام میں لا کر خدا پر ایمان نہ لائے، اور اس حالت میں دنیا سے رخصت ہو جائے وہ جہنم میں جائے گا[5]۔

اشاعرہ ذرویت کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی فعل فی نفسہ نہ اچھا ہے اور نہ بُرا۔ افعال کا حسن و قبح عقلی نہیں شرعی ہے۔ شارع نے جس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے وہ اچھا ہے اور جس سے منع کیا ہے وہ بُرا ہے۔ کسی فعل کے اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ شریعت کرتی ہے نہ کہ عقل۔ عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ افعال اپنی ذات سے نہ انسان پر فرض ہیں اور نہ حرام۔ بلکہ یہ تعیین شریعت کی طرف سے ہوتی ہے، عقل کی طرف سے نہیں۔ اشاعرہ بھی اپنے مؤقف کی تائید میں قرآن مجید کی آیات پیش کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں بعض آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم پر اس وقت تک

عذاب نہیں بھیجتا جب تک ان کو کسی نبی نے خدا کی طرف دعوت نہ دی ہو۔ یعنی ان میں نبی بھیجنے کے بعد ان کے انکار کے نتیجہ میں ان پر عذاب نازل ہوتا ہے۔ اور اسی قسم کی دوسری آیات وہ اپنے نظریہ کی تائید میں پیش کرتے ہیں[۶]۔ اس نظریہ کی بنیاد پر ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جنگل میں رہتا ہو جہاں اسے دعوت نہ پہنچے اور وہ اپنی عقل و فہم کو کام میں لاکر خدا پر ایمان نہ لائے اور اسی حالت میں مرجائے تو اس پر خدا کا عذاب نہیں ہوگا۔ چاہے وہ مشرک ہی کیوں نہ مرے[۷]۔

معتزلہ کی طرح اشاعرہ بھی دوسری انتہا پر ہیں۔ معتزلہ نے عقل کو حسن و قبیح و افعال کا معیار بنایا تھا، اور اشاعرہ نے عقل کو اس معاملہ میں بالکل نظر انداز کر دیا۔ اہل سنت و جمہور فقہاء کا یہی عقیدہ ہے۔ اس نظریہ کی انتہا پسندی اس بات سے ظاہر ہے کہ ان کے نظریہ کے مطابق جن افعال کو خدا نے کرنے کا حکم دیا ہے وہ ان کی ممانعت بھی کر سکتا تھا۔ ان سے دریافت کیا گیا کہ کیا خدا روزہ نماز اور زکوٰۃ کی بھی ممانعت کر سکتا تھا۔ اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اگر خدا ان عبادات کی ممانعت کر دیتا تو یہ ممانعت عورتوں کو حیض و نفاس کے ایام میں نماز پڑھنے، اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت سے زیادہ تعجب کی بات نہ ہوتی۔ اسی طرح حج بیت اللہ کی ممانعت ملتان میں مشہور بتکدہ کے حج کرنے کی ممانعت سے زیادہ تعجب خیز نہ ہوتی[۸]۔

تیسرا نظریہ ماتریدیہ کا ہے۔ انہوں نے درمیانی راستہ اختیار کیا اور عقل کو نہ ہی آخری سند بنایا، اور نہ ہی بالکل نظر انداز کیا۔ ان کے خیال میں معتزلہ اور اشاعرہ دونوں انتہا پسند ہیں۔ وہ کہتے ہیں تکلیف احکام کے اثبات کے لئے عقل ضروری ہے۔ انسان شارع کا خطاب بغیر عقل کے نہیں سمجھ سکتا۔ اس لئے شرعی احکام کا مکلف ہونے کے لئے عقل ایک لازمی شرط ہے۔ عقل کی بنا پر ہی انسان کو حیوانات سے ممتاز سمجھا جاتا ہے۔ انسانی قوتوں میں عقل ایک ممتاز، ارفع و اعلیٰ قوت ہے۔ اس سے انسان خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے اور اس کی روشنی میں اپنی دنیا و آخرت

کے مسائل کے بارے میں دین سے استفادہ کرتا ہے۔ لیکن اس کی حیثیت ایک آلہ کی ہے۔ اس کے استعمال کے لئے ایک عامل چاہیئے۔ اس سے افعال کے اچھے یا بُرے ہونے اور حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ عقل ایک روشنی ہے جو راستہ دکھاتی ہے اور اس کا آغاز ایک ایسے نقطہ سے ہوتا ہے جہاں انسانی حس کا فعل ختم ہو جاتا ہے۔ جس چیز کا ادراک انسانی حس سے نہیں ہو سکتا اس کا ادراک ایسے قلب سے ہوتا ہے جو توفیق الٰہی سے عقل کی روشنی سے منور ہو۔ اس لئے صرف خدا کو اس کا اختیار ہے کہ وہ کسی فعل کو حلال یا حرام بتلائے، یا کسی فعل کو اپنے حکم کے ذریعہ اچھا یا برا قرار دے۔ عقل کی حیثیت محض ایک آلہ کی ہے اور خدا فاعل مطلق ہے[9]۔ اس لئے ماتریدیہ کا مقام دو انتہاؤں کے درمیان ہے۔ درحقیقت یہ متوازن نظریہ عقل و وحی کے درمیان مفاہمت و ہم آہنگی کی طرف ایک قدم تھا۔ فقہاء احناف کا یہی نقطۂ نظر ہے۔

ہم اوپر یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزلہ کے نزدیک عقل افعال کو خود حلال یا حرام کرتی ہے۔ اہل سنت اس نظریہ کو مسترد کر کے یہ کہتے ہیں کہ افعال کی تحلیل و تحریم کا اختیار صرف خدا کو ہے عقل افعال کے فی نفسہ اچھا یا برا ہونے کو ضرور بتلاتی ہے۔ لیکن اس سے یہ بات کہاں لازم آتی ہے کہ ہر اچھا کام فرض ہے۔ اور ہر بُرا کام حرام ہے۔ انسان افعال کے حسن و قبح کو عقل کے ذریعہ پہچانتا ہے۔ لیکن عقل خود ان افعال کو حلال یا حرام نہیں کرتی۔ اگر بعض مسائل میں ہم دلیل عقلی کو دلیل سمعی (شرعی) کے ساتھ ملا بھی لیں تب بھی تحلیل و تحریم کی نسبت عقل کی طرف نہیں، دلیل شرعی کی طرف ہوگی[10]۔"

معتزلہ کے نظریہ کے رد میں ماتریدیہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حصول علم کے لئے عقل کی حیثیت ایک رہنما اور راستہ کی ہے، جو کسی منزل کی طرف لے جاتا ہے۔ عقل تو اتنی بے بس و مجبور ہے کہ وہ بعض شرعی احکام کی عقلی توضیح بھی نہیں کر سکتی، مثلاً نماز کی رکعات کی تعداد

نصاب زکوٰۃ، ماہ رمضان میں روزہ کی فرضیت وغیرہ اشاعرہ کو وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ تشریع احکام میں عقل کو بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بعض افعال ذاتی طور پہ اچھے ہیں اور عقل انسانی ہمیشہ ان کو اچھا کہتی آئی ہے۔ اسی طرح بعض افعال ذاتی طور پہ برے ہیں اور عقلی طور پہ ہمیشہ ان کو بُرا ہی سمجھا جاتا رہا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عقل سے کسی فعل کے بارے میں فی نفسہ اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ ضرور کیا جا سکتا ہے۔ اشاعرہ کا یہ نظریہ درست نہیں کہ افعال کے حسن و قبح کو ذاتی طور پہ بھی عقل سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہاں شارع نے جس فعل کو فرض کیا ہے، وہ فرض ہے۔ اور جس کو حرام کیا ہے وہ حرام ہے۔ تحلیل و تحریم میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔ بلاشبہ فقہاء نے شرعی احکام کی علتیں بتائی ہیں۔ اور یہ احکام ان علتوں کی طرف منسوب ہیں۔ یہ تعلیل احکام محض سہولت و آسانی کے لئے ہے تاکہ جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہیں ہیں ان کو منصوص احکام پہ قیاس کیا جا سکے۔ ورنہ یہ علتیں حقیقت میں ان احکام کی حقیقی علتیں نہیں ہیں۔ عقل انسانی ایک مخفی انسانی قوت ہے۔ اگر اس کو تحلیل و تحریم کا مطلقاً اختیار دے دیا جائے تو اس کے نتائج خطرناک بھی ہو سکتے ہیں۔(۱۱)

تشریع احکام میں عقل کی حیثیت پہ امام غزالیؒ نے مزید روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل صراط مستقیم پہ چلنے کے لئے باعث و محرک نہیں ہے یہ انسان کو صرف راستہ دکھاتی ہے اور اس کو یہ بتاتی ہے کہ سیدھا راستہ یہ ہے۔ صراط مستقیم پہ چلنے کے لئے خود انسان کی فطرت محرک بنتی ہے کیونکہ ہر انسان اپنی جان کی حفاظت اور راحت کو پسند کرتا ہے۔ ہلاکت اور تکلیف سے نفرت کرتا ہے۔ یہ اس کی فطرت میں داخل ہے۔ عقل اس کے لئے رہبر کا کام دیتی ہے پیغمبر کے ذریعہ انسان کو خدا یہ بتاتا ہے کہ سیدھا راستہ کون سا ہے اور ٹیڑھا کونسا۔ اس لحاظ سے خدا مرجح ہے اور پیغمبر مخبر۔ اور معجزہ اس کا سبب ہے۔ اور فطرت و طبیعت

انسانی اس کے لئے باعث و محرک ہے۔ اور عقل ایک آلہ ہے، جس کے ذریعہ انسان پیغمبر کی صداقت اور اس کے پیغام کی حقانیت کو سمجھ سکتا ہے۔[۱۲]

تشریع احکام میں عقل کی حیثیت تابع کی ہے متبوع کی نہیں۔ اس لئے امام شاطبی نے کہا ہے کہ اصول فقہ میں ادلہ عقلیہ کو ادلہ سمعیہ کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے۔ مستقل طور پر نہیں۔ کیونکہ اس فن میں شرعی امور سے بحث کی جاتی ہے نہ کہ عقلی امور سے۔ اس لئے فوقیت نقلی دلائل کو دی جاتی ہے جو شارع سے ثابت ہیں۔ اور عقل کی حیثیت شارع کی نہیں ہے۔[۱۳] اس کے علاوہ امام شاطبی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ادلہ نقلیہ سے علیحدہ علیحدہ استدلال کی صورت میں علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ادلہ نقلیہ سے بھی مجموعی طور پر استدلال کرنا چاہیئے۔ تاکہ وہ ایک دوسرے کی تائید کر سکیں۔ ان کے ساتھ ملا کر عقلی دلائل سے بھی مدد لی جا سکتی ہے۔ شریعت میں عقل کو مستقل حیثیت اس لئے نہیں دی جا سکتی کہ اس کا مطمح نظر شریعت سے ماوراء ہے۔ اس لئے شرعی احکام میں عقل و نقل دونوں کا امتزاج ہے۔[۱۴] اس کی وضاحت کرتے ہوئے بعض فقہاء نے یہ کہا ہے کہ لا یستقیم العمل بالحدیث الا بالرأی ولا یستقیم العمل بالرأی الا بالحدیث۔[۱۵] یعنی حدیث پر عمل بغیر رائے (عقل) کے درست نہیں ہے۔ اور رائے پر عمل بغیر حدیث کے درست نہیں ہے۔ یہ عقل و نقل کے امتزاج کی طرف اشارہ ہے۔

افعال کے حسن و قبح سے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف کے نتیجہ میں تعلیل احکام کا مسئلہ پیدا ہوا۔ یعنی احکام علت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں۔ اگر ہوتے ہیں تو علت کا منصوص ہونا ضروری ہے، یا مجتہد حکم کی علت خود بھی معلوم کر سکتا ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ علت منصوص ہونی چاہیئے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ بعض احکام کی علت حکم میں مذکور ہوتی ہے، بعض کی نہیں۔ لیکن ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے اور حکم اسی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تیسرا نظریہ یہ ہے کہ حدود اور مقدرات کے علاوہ تمام احکام معلل ہیں۔ مقدرات

سے مراد وہ احکام ہیں جن میں کسی چیز کی مقدار یا تعداد بتائی گئی ہو۔ اس مقدار یا تعداد کی کوئی علت نہیں بتائی جا سکتی۔[۱۶]

فلسفہ میں علت و معلول دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہوتے ہیں لیکن شریعت میں حکم کی علت ایک علامت کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ یہ موجب حقیقی نہیں۔ بلکہ حکم کا موجب خود شارع ہے۔ اس لئے احکام میں علت و معلول کے درمیان تلازم شرط نہیں۔ یہ بات واضح رہے کہ احکام علت پر مبنی ہوتے ہیں حکمت پر نہیں۔ حکمت یا مصلحت کو علت اس لئے نہیں بتایا جا سکتا کہ حکمت میں استحکام نہیں ہوتا۔ اور علت کے لئے استحکام ضروری ہے۔ اس لئے حکم کے ایسے وصف کو علت قرار دیتے ہیں جو اس حکمت کے مناسب ہو جس کے لئے شارع نے وہ حکم دیا ہے اور اشخاص، زمانہ اور مقام کی تبدیلی سے ان میں تبدیلی نہ آئے ورنہ احکام میں عموم پیدا نہیں ہو سکتا۔

شارع نے احکام لوگوں کے مفاد اور بھلائی کے لئے دیئے ہیں۔ ان مفادات کو مصالح کہتے ہیں اصول فقہ کی عام کتابوں میں مصلحت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس چیز سے نفع حاصل ہو، اور جو خرابی و نقصان کو دور کرے وہ مصلحت ہے۔ مقاصد شریعت میں انسان کی پانچ بنیادی ضروریات کو پورا کرنا سب سے اہم مقصد سمجھا گیا ہے، حفاظت دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔ جس چیز سے انسان کی یہ ضروریات پوری ہوتی ہوں وہ مصلحت ہے۔ اور جس سے انسان ان سے محروم ہوتا ہو وہ مضرت یا مفسدت کہلاتی ہے۔ اس مضرت کو دور کرنا بھی مصلحت کہلاتا ہے۔ مصلحت کے تین درجے ہیں ضروریات، حاجیات اور تحسینات۔ اصول خمسہ ضروریات میں شامل ہیں۔ معاملات حاجیات ہیں، اور اخلاق تحسینات ہیں۔ جہاد کا حکم حفاظت دین کے لئے ہے۔ قصاص حفاظت نفس کے لئے ہے۔ حد شرب خمر حفاظت عقل کے لئے ہے، ان اصول خمسہ پر سارے مذاہب متفق ہیں، اس لئے کفر، قتل، زنا، شراب نوشی اور چوری کو کسی آسمانی مذہب میں جائز نہیں سمجھا گیا۔[۱۷] یہ

بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ مصلحت یا حکمت خود علت نہیں بنتی، بلکہ جس وصف کو علت بنایا جاتا ہے وہ اس مصلحت کے مناسب ہونا چاہیئے جس کو شارع نے وہ حکم دیا ہے۔ اس لئے علماء اصول نے علت کی صحت کے لئے کچھ شرائط بیان کئے ہیں۔ مثلاً جس وصف کو علت بنایا جائے وہ ظاہر ہو، منضبط ہو۔ یعنی زمان و مکان اور اشخاص کی تبدیلی سے اس میں تبدیلی نہ آئے ۔ اس حکمت و مصلحت کے موافق ہو جس کے لئے شارع نے وہ حکم دیا ہے، اور وہ وصف متعدی ہونا چاہیئے۔

شرعی احکام میں ہر حکم معلل نہیں ہوتا۔ یعنی ہر حکم کی علت نہیں بتائی جا سکتی ہے۔ تعلیل احکام کے اعتبار سے احکام تین قسم کے ہوتے ہیں۔ وہ احکام جن کی تعلیل نہیں ہو سکتی۔ ان کو تعبدی یا غیر معقول المعنی کہا جاتا ہے۔ وہ دوسرے احکام جن کی تعلیل ہو سکتی ہے۔ ان کو معقول المعنی کہا جاتا ہے۔ تیسرے وہ احکام جن کی تعلیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف اور بعض شافعی فقہا کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احکام معلل ہوتے ہیں، لیکن ان کی علتیں مجازی ہیں۔ جیسے موت کا ظاہری سبب کوئی بیماری یا حادثہ ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت میں موت دینے والا اللہ تعالیٰ ہے۔ اشاعرہ عقوبات اور حقوق العباد سے متعلق احکام میں تعلیل کے قائل ہیں۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو تعلیل احکام کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک احکام نص صریح سے ثابت ہوتے ہیں۔ جہاں نص موجود نہیں ہوتی وہاں حکم کی علت نکال کر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ علت نکالنا محض تعدیہ حکم کے لئے ہے، ایجاب حکم کے لئے نہیں ۔ اور یہ نسبت محض مجازی ہے۔ منکرین تعلیل اپنے مؤقف کی تائید میں کچھ دلائل پیش کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ احکام کی علتیں آلات کی طرح ہیں۔ اگر ایجاب احکام کے لئے اللہ تعالیٰ ان کا محتاج ہو تو اس کے لئے احتیاج لازم آتی ہے حالانکہ اس کے لئے احتیاج اور نقص محال ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نزول احکام سے پہلے بھی یہ علتیں

موجود تھیں، لیکن ان سے کوئی حکم واجب نہیں ہوتا تھا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کی علتیں لازم ہوتیں تو وہ حکم یعنی معلول سے کبھی جدا نہیں ہوتیں۔ لیکن علل شرعیہ کی یہ صورت نہیں ہے۔ حکم اور علت میں تفریق ممکن ہے۔ (۱۸)

صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود المحبوبی (متوفی ۷۴۷ھ) نے تعلیل احکام کے بارے میں چار نظریئے بیان کئے ہیں۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ احکام میں اصل عدم تعلیل ہے، جب تک تعلیل کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اس نظریہ کی تائید میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حکم نص کے الفاظ اور صیغے سے واجب ہوتا ہے، نہ کہ اس کی علت سے کیونکہ علل شرعیہ نص کی مدلول نہیں ہوتیں بلکہ تعلیل سے تو حکم الفاظ سے نکل کر علت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ اور الفاظ کا علت کے ساتھ وہی تعلق ہے جو حقیقت کا مجاز سے ہے۔ حقیقت سے مجاز کی طرف منتقل ہونے کے لئے کوئی دلیل ہونی چاہئیے۔ علاوہ ازیں حکم کے بہت سے اوصاف ہوسکتے ہیں۔ حکم کے تمام اوصاف کا علت بننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وصف مناسب ہی علت بن سکتا ہے۔ اس تعلیل سے مقصود حکم اصلی کا تعدیہ ہوتا ہے۔ جب اس کے سارے اوصاف کو فرع پر منطبق کیا جائے تو ضروری نہیں کہ وہ سب اوصاف فرع میں بھی پائے جائیں۔ اس لئے کہ اصل و فرع میں فی الجملہ کوئی تمیز و غیریت ضرور ہوتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ حکم کا کوئی ایک وصف تو علت بن سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد جس وصف کو علت بنانا چاہتا ہے اس میں علت بننے اور نہ بننے دونوں کا احتمال ہے شک و شبہہ اور احتمال کی صورت میں کوئی حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔ لہذا ایسی کوئی دلیل ہونی چاہیئے جو ایک وصف کو علت بننے کے لئے دوسرے وصف پر ترجیح دے۔ سارے اوصاف کو بیک وقت علت بنانا محال ہے۔ ان میں سے بعض متعدی ہوسکتے ہیں، بعض نہیں۔ اور اگر حکم کی تعلیل کی جائے تو اس سے تناقض لازم آئے گا۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حکم کے اوصاف میں سے جس وصف میں علت بننے کی صلاحیت ہو اس سے تعلیل ہو سکتی ہے اور حکم کی نسبت اس وصف کی طرف کی جائے گی جب تک کہ کوئی مانع نہ پایا جائے۔ لہٰذا تعلیل احکام اصل ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ دلائل سے قیاس کی حجیت ثابت ہے اور نصوص کے درمیان اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا تعلیل احکام کو ہی اصل سمجھا جائے گا۔ البتہ یہ درست نہیں ہے کہ حکم کے تمام اوصاف سے تعلیل ہو سکے، یا بغیر دلیل کے ایک سے تعلیل ہو سکے اور دوسرے سے نہیں، الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو، جس سے نص یا اجماع کی مخالفت ہو، یا کوئی مانع تمام اوصاف کے ہی معارض ہو۔

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ کسی ایک ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہو سکتی ہے جس کی تائید کسی دلیل سے ہوتی ہو، اور وہ دلیل اس کو دوسرے اوصاف سے ممیز کرے۔ یہ نظریہ امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے۔ حالانکہ ان کے متبعین کے درمیان یہ بات مشہور ہے کہ احکام میں اصل تعبد ہے نہ کہ تعلیل۔ اس نظریہ کے حاملین کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل نہ تو بیک وقت تمام اوصاف سے ہو سکتی ہے، اور نہ ہی ہر وصف سے۔ کیونکہ اس صورت میں بعض متعدی ہوں گے اور بعض قاصر جس سے تناقض لازم آئے گا۔ اس لئے تعلیل ایک وصف مناسب ہی سے ہو سکتی ہے۔

چوتھا نظریہ یہ ہے کہ نصوص میں تعلیل اصل ہے۔ اس کے لئے کوئی دلیل ایسی ہونی چاہیئے جو اس وصف کو ممیز کرے جس کو حکم کی علت بتایا ہے۔ اور دلیل تعلیل و تمیز وصف سے قبل موجود ہونی چاہیئے جو یہ بتائے کہ جس نص سے علت کا استخراج کیا ہے وہ فی الجملہ معلل ہے۔[(۱۹)]

جس نص میں علت مذکور ہو اس کے معلل ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن جس نص میں علت مذکور نہ ہو یہ چاروں نظریات اس نص کے بارے میں ہیں، کیونکہ مجتہدین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو سکتا ہے کہ حکم کا کونسا وصف علت بننے کے قابل ہے اور کونسا نہیں۔

احکام کی علتیں براہ راست احکام پر اثر انداز نہیں ہوتیں بلکہ وہ خدا کے فعل ایجاب کی علامت یا بدل کے طور پر ہوتی ہیں خدا نے کسی حکم کو کس لئے فرض کیا ہے یہ ایک مخفی شے ہے جس کا حقیقت میں کسی کو علم نہیں اس لئے فقہاء نے ان احکام کے تعدیہ کے لئے ان کی علتیں نکالی ہیں۔ کسی حکم کا فرض ہونا، اور بندوں سے اس حکم کی تعمیل کا مطالبہ کرنا دو مختلف چیزیں ہیں۔ حکم تو اس کی علت سے ہی واجب ہوتا ہے، لیکن لوگوں سے اس کی تعمیل کا مطالبہ نص کے ذریعہ ہوتا ہے۔ فرضیت احکام میں انسان کے ارادہ اور اس کی اہلیت کو دخل نہیں ہے۔ بلکہ ان کا دخل اس وقت ہوتا ہے جب آدمی سے اس کی تعمیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے[۴۰]۔ تکلیف احکام کا تعین آدمی کی اہلیت کے مطابق ہوتا ہے لیکن وجوب احکام کا تعین ان کی علتوں سے ہوتا ہے۔ نماز کے وقت اگر کوئی شخص سو رہا ہو اور وقت گذر جائے تو اس پر نماز اس وقت فرض ہوگی جب وہ جاگے گا۔ کیونکہ سوئے ہوئے آدمی کی طرف شارع کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا خدا کے وجود کے مظاہر کائنات میں موجود ہیں۔ لیکن وہ خدا پر ایمان کو انسان پر فرض نہیں کرتے۔ بلکہ نزول وحی کے بعد خدا پر ایمان فرض ہوتا ہے۔ صرف عقل فرضیت ایمان کے لئے کافی نہیں ہے۔ اگرچہ خدا نے انسان کو عقل اس کے پہچاننے کے لئے دی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک شخص دوسرے کو حکم دے کہ وہ اندھیری رات میں چراغ لے کر راستہ پر چلے۔ اب چراغ اور راستہ دونوں اس کے چلنے کے محرک نہیں ہیں۔ بلکہ چلنے کا محرک وہ حکم ہے جو اس کو دوسرے شخص کی طرف سے ملا ہے۔ چراغ اور راستہ دونوں اس کے چلنے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔ محرک نہیں اس لئے عقل اور مظاہر فطرت سے خدا پر ایمان لانا فرض نہیں ہوتا، بلکہ یہ چیزیں اس میں ممد و مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔ خدا پر ایمان نزول وحی کے بعد انسانوں پر فرض ہوتا ہے[۴۱]۔ استخراج احکام کی سہولت کی غرض سے فقہاء نے بعض احکام کے اسباب و علل بتائے ہیں۔ اگرچہ وہ حقیقی نہیں مجازی ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔ وقت نماز کا سبب ہے۔ ماہ رمضان روزہ کی فرضیت کا سبب ہے۔ وجود کعبہ حج کا سبب ہے نصاب زکوٰۃ

فرضیت زکوٰۃ کا سبب ہے۔ پیداوار عشر کا سبب ہے۔ چوری قطع ید کا سبب ہے۔ قتل عمد قصاص کا سبب ہے۔ سفر قصر نماز کا سبب ہے۔ ان میں سے بعض اسباب قرآن مجید کی آیات اور احادیث سے بھی ثابت ہیں۔[۲۲]

اسلام میں اشاعرہ کے نظریہ ذرو یت کے غلبہ سے ایمان لانے کے بعد عقل کی حیثیت ثانوی قرار پائی۔ ایمان لانے سے پہلے عقل کو اولیت حاصل ہے یعنی توحید، رسالت، آخرت اور قرآن مجید کے وحی آسمانی ہونے پر اور ایسے ہی دوسرے عقائد سے متعلق انسان عقلی طور پر غور وفکر کرسکتا ہے ایمان لانے کے بعد کسی مسلمان کو اختیار باقی نہیں رہتا کہ جو شرعی حکم عقلی طور پر اس کی سمجھ میں نہ آئے تو وہ اس کو نہ مانے۔ احکام شرعیہ پر عمل کرنے کے لئے عقل معیار نہیں ہے۔ احکام کو سمجھنے اور دل کے اطمینان کے لئے آدمی احکام کی عقلی توجیہات کرسکتا ہے۔ اس کے اسرار و رموز معلوم کرسکتا ہے، جیسے شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں احکام کے اسرار بیان کئے ہیں، یا صاحب ہدایہ نقلی دلائل کے ساتھ احکام کی عقلی دلیلیں بھی پیش کرتے ہیں۔ تاہم اصولی طور پر احکام کو عقل کے تابع نہیں کیا گیا۔ ابن رشد نے فصل المقال میں، اور ابن تیمیہ نے درء تعارض العقل والنقل میں یہ بتایا ہے کہ شرعی احکام اور عقل کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ ہم ذیل میں ابن تیمیہ کے دلائل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ عقل شریعت کے اثبات کے لئے نہیں ہے۔ نہ ہی عقل شریعت میں کسی وصف کی کمی کو پورا کرتی ہے، اور نہ اس کی تکمیل کے لئے کسی چیز کا اس میں اضافہ کرتی ہے۔ شریعت خود ایک مکمل و مستقل نظام حیات ہے۔ اس کی مزید وضاحت وہ اس طرح کرتے ہیں کہ علم دو قسم کا ہوتا ہے آدمی جس کام کو کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس کا علم اسے کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کا علم فاعل کے جاننے پر مبنی ہے۔ یہ مستقل بالذات نہیں ہوتا۔ اس کام کے وجود میں آنے کے بعد اس کا علم ہوتا ہے دوسری قسم ان اشیاء کے علم سے متعلق ہے جو پہلے سے موجود ہیں۔ ان کے بارے میں علم

مستقل بالذات ہوتا ہے۔ جیسے توحید وصفات باری آسمانی کتابیں، فرشتے اور ایسے ہی دوسرے عقائد سے متعلق علم۔ یہ چیزیں ان کے بارے میں حصول علم کے بعد وجود میں نہیں آتیں۔ شریعت کا وجود انسان کے علم اور عقل وفہم کا محتاج نہیں۔ بلکہ انسان خود شریعت کے بارے میں علم کا محتاج ہے۔ عقل مجرد علم سے عاری ہوتی ہے۔ حصول علم کے بعد اس کو شرعی احکام کا علم ہوتا ہے۔ بلکہ حصول علم کے بعد عقل میں جو وصف علم کی کمی تھی وہ دور ہو جاتی ہے۔ اگر عقل علم حاصل نہ کرتی تو وہ علم سے عاری اور ناقص رہتی۔ (۲۳)

آگے چل کر ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ وحی الٰہی انسانی عقل وفہم سے ماورا ہے۔ شریعت عقل سے بالاتر ہے۔ جہاں شرعی حکم وعقل میں تضاد ہو وہاں شرعی حکم کو ترجیح دی جائے گی۔ (۲۴) حقیقت میں قرآن وسنت کے صریح احکام عقل سے کبھی نہیں ٹکراتے۔ (۲۵) یہ بات واضح رہے کہ شرعی وعقلی دو متضاد اصطلاحیں نہیں ہیں۔ ایک حکم شرعی بھی ہو سکتا ہے اور عقلی بھی۔ شرعی کی ضد بدعی ہے نہ کہ عقلی۔ ایک حکم کبھی شرعی ہوتا ہے کبھی عقلی۔ شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم شریعت سے ثابت ہے یا وہ وحی پر مبنی ہے۔ اور عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عقل کے لئے قابل فہم ہے۔ عقل ان کی تصدیق کرتی ہے۔ لیکن عقلی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حکم عقل سے ثابت ہے یا اس کا دارومدار عقل پر ہے۔ (۲۶) قرآن مجید میں توحید رسالت اور آخرت وغیرہ سے متعلق کثرت سے دلائل موجود ہیں۔ ان کو ہم شرعی اس حیثیت سے کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں ان کا ذکر ہے۔ عقلی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ عقل ان کی تصدیق کرتی ہے۔ (۲۷) عقلی ونقلی سے شرعی کو خارج کرنا سخت غلطی ہے۔ قرآن مجید عقلی ونقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کرتا ہے۔ دونوں قسم کے دلائل شرعی میں داخل ہیں۔ ان کو ہم شرعی ونقلی وشرعی وعقلی کہہ سکتے ہیں۔ (۲۸)

امام شاطبیؒ نے مقاصد شریعت پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک مسلمان

کو احکام کے مقاصد اور محرکات پر نظر نہیں رکھنی چاہیئے۔ بلکہ اس کا کام تو خدا کی مرضی کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے۔ شرعی احکام رضائے الٰہی کے مظاہر ہیں۔ ان کے خیال میں مقاصد کو سامنے رکھ کر حکم کی تعمیل کرنا اخلاص نیت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ ایک شخص اس حکم کے مقصد کو پورا کرنے کے لئے اس پر عمل پیرا ہے، نہ کہ خدا کا حکم سمجھ کر اس کی رضا کے حصول کے لئے۔ اس لئے تعمیل احکام میں بندہ کی نگاہ حکم پر ہونی چاہیئے، نہ کہ اس مقصد پر۔[۲۹] اگر کوئی شخص حکم کا مقصد و منشا سمجھے بغیر اس پر عمل کرے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش تھی۔ دنیا کے سب کافر اسلام قبول کرلیں لیکن آپ کو اس سے منع کیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ آپ اپنا کام جاری رکھیں اور نتائج کی پرواہ نہ کریں۔[۳۰]

احکام کے مقاصد، ان کے اسباب و علل معلوم کرنا درحقیقت ایک مجتہد کا کام ہے تاکہ نئے پیش آنے والے مسائل کو ان پر قیاس کیا جاسکے۔ تاہم عوام کو احکام شریعت پر عقلی طور پر غور و خوض سے منع نہیں کیا گیا۔ آدمی اگر حکم کے مقصد اور اس کے سبب کو سمجھ کر عمل کرے تو اس سے اس کو جو اطمینان حاصل ہوتا ہے وہ بے سمجھے عمل کرنے سے نہیں ہوتا۔ اس لئے اطمینان قلب کے لئے شرعی احکام میں غور و فکر کی ترغیب دی گئی ہے اس کے علاوہ تعلیل احکام کا مقصد قیاس کے ذریعہ نئے مسائل کے بارے میں احکام مستنبط کرنا ہے جن احکام میں علت مذکور نہیں ہوتی ایک مجتہد ان میں اپنی عقل و فراست سے کام لے کر ہی علت نکالتا ہے۔ شرعی احکام میں اس حد تک ہی عقل کا استعمال جائز رکھا گیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ السرخی۔ اصول السرخی۔ دار الکتاب العربی۔ قاہرہ۔ ۱۳۷۲ھ۔ ج ۱۔ ص ۲۴۰۔

۲۔ ایضاً۔

۳- ایضاً - ص ۳۴۰ - ۳۴۲

۴- قرآن مجید، اعراف - ۱۸۵ - حج - ۴۶ - روم ۸ - ۵۱ - نجم - ۱۹ - ۲۳ -
انعام - ۷۵ - ۷۹

۵- البزدوی - کنز الوصول الی معرفۃ الاصول - نور محمد کارخانہ تجارت کراچی - ۱۹۶۶
ص ۳۲۲ - ۳۲۳ - عبدالعزیز البخاری - کشف الاسرار استنبول - ۱۳۰۷ھ - ج ۴
ص ۱۳۵۰ - ۱۳۵۱

۶- قرآن مجید - نساء - ۱۶۵ - بنی اسرائیل - ۱۵ - قصص - ۵۹ - زمر - ۷۱

۷- البزدوی - کنز الوصول - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۳۲۲ - ۳۲۳ عبدالعزیز البخاری
کشف الاسرار - ج ۴، ص ۱۳۵۰ - ۱۳۵۱ -

۸- عبدالقادر بغدادی - اصول الدین - استنبول - ۱۹۲۸ - ص ۲۱۳

۹- عبدالعزیز بخاری - کشف الاسرار - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۴ - ص ۱۳۵۱ - ۱۳۵۲

۱۰- ایضاً - ص ۱۳۵۲ - ۱۳۵۳

۱۱- ایضاً - ص ۱۳۵۱ - ۱۳۵۷

۱۲- الغزالی - المستصفی - مطبعہ مصطفیٰ محمد - قاہرہ - ۱۹۳۷ - ج ۱ - ص ۳۹ - ۴۰

۱۳- الشاطبی - الموافقات - تیونس - ۱۳۰۲ھ - ج ۱ - ص ۱۱

۱۴- ایضاً - ص ۱۱ - ۱۳

۱۵- السرخسی - اصول السرخسی - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۱۱۳

۱۶- البزدوی - کنز الوصول - ص ۲۵۳ - ۲۵۴ کشف الاسرار ج ۴ - ص ۱۰۱۳ -
۱۰۱۴ - اصول السرخسی - ج ۲ - ص ۱۴۴ - ۱۴۹ -

۱۷- الغزالی - المستصفی - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۱ - ص ۱۳۹ - ۱۴۲ - ج ۲ - ص ۷۵

۱۸- عبدالعزیز البخاری - کشف الاسرار - ج ۲ - ص ۶۵۹ - ۶۶۰

۱۹- صدر الشریعہ عبیداللہ ابن مسعود - التوضیح مع شرح التلویح - دار العہد الجدید للطبا قاہرہ - ۱۹۵۷ - ج ۲ - ص ۶۴ -

۲۰- عبدالعزیز البخاری - کشف الاسرار ، ج ۲ - ص ۶۶۱ - ۶۶۲

۲۱- اصول السرخسی - ج ۱ - ص ۱۰۰ - ۱۰۱

۲۲- ایضاً - ص ۱۰۳ - ۱۱۰

۲۳- ابن تیمیہ - درء تعارض العقل والنقل مطبعہ دار الکتب قاہرہ - ج ۱ - ص ۸۸ - ۸۹

۲۴- ایضاً ج ۱ - ص ۱۳۸

۲۵- ایضاً ج ۱ - ص ۱۵۵ - ۱۵۶

۲۶- ایضاً ج ۱ - ص ۱۹۸

۲۷- ایضاً ج ۱ - ص ۱۹۹

۲۸- ایضاً ج ۱ - ص ۱۹۹ - ۲۰۰

۲۹- الشاطبی - الموافقات - مطبعہ دولتیہ - تیونس - ۱۸۸۴ - ج ۱ - ص ۱۱۷ - ۱۱۹

۳۰- ایضاً ج ۱ - ص ۱۲۵ ، ۱۳۰ - ۱۳۱ -