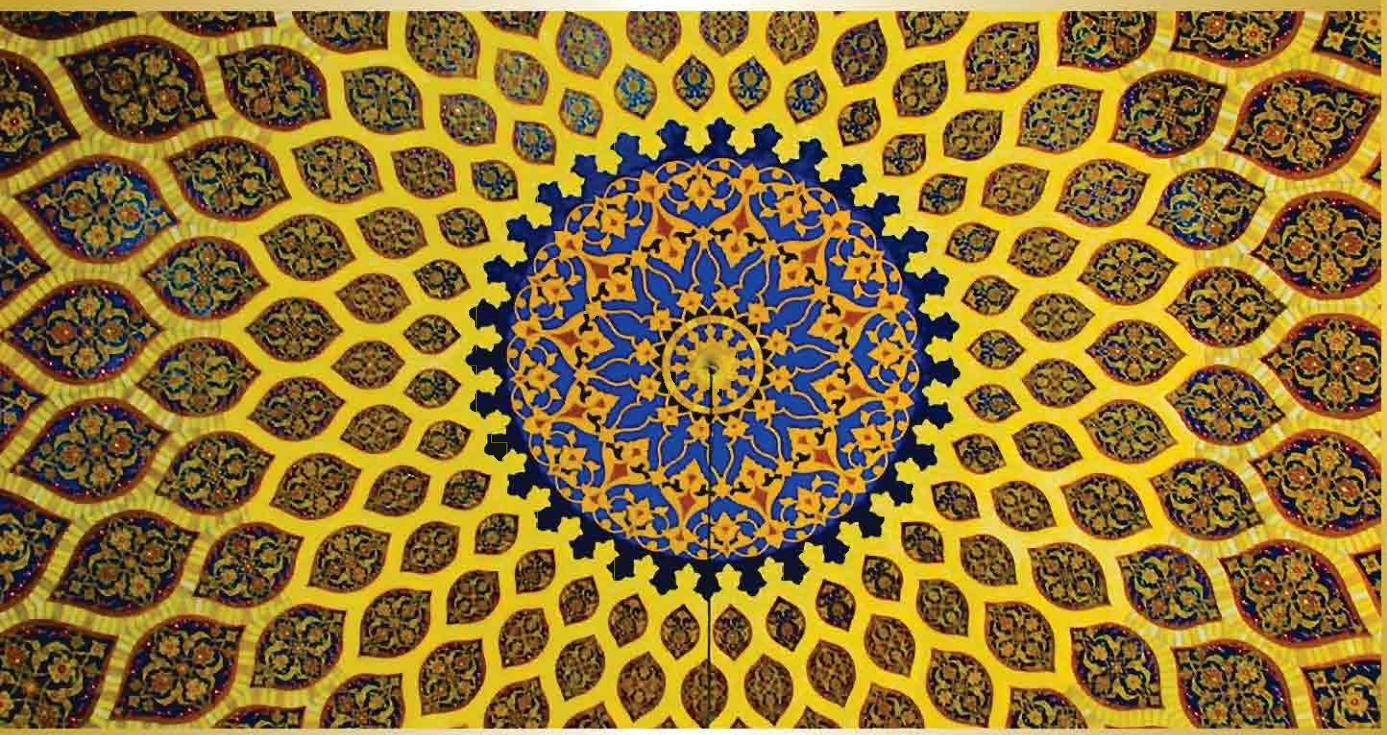
ششماہی

رُشد

جنوری 2014ء/صفر 1435ھ

جلد نمبر 10 – شمارہ نمبر 1



شعبہ علوم اسلامیہ

لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ...عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

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

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

TRANSLITERATION TABLE

CONSONANTS

Ar = Arabic, Pr = Persian, OT = Ottoman Turkish, Ur = Urdu

	Ar	Pr	OT	Ur
ء	'	'	'	'
ب	b	b	b	b
پ	–	p	p	p
ت	t	t	t	t
ٹ	–	–	t	ṭ
ث	th	th	th	th
ج	j	j	c	j
چ	–	ch	ç	ch
ح	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
خ	kh	kh	h	kh
د	d	d	d	d
ڈ	–	–	–	ḍ
ذ	dh	dh	dh	dh
ر	r	r	r	r
ز	z	z	z	z
ژ	–	–	–	ż
ژ	–	zh	j	zh
س	s	s	s	s
ش	sh	sh	ş	sh
ص	ṣ	ṣ	ṣ	ṣ
ض	ḍ	ż	ż	ż
ط	ṭ	ṭ	ṭ	ṭ
ظ	ẓ	ẓ	ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ	ʿ	ʿ
غ	gh	gh	ġ	gh
ف	f	f	f	f
ق	q	q	ķ	q
ك	k	k/g	k/ñ/ğ	k
گ	–	g	g	g
ل	l	l	l	l
م	m	m	m	m
ن	n	n	n	n
ه	h	h	h[1]	h[1]
و	w	v/u	v	v/u
ی	y	y	y	y
ة	-a[2]			-a[2]
ال	al[3]			

[1] when not final
[2] -at in construct state
[3] (article) al- or l-

VOWELS

		Arabic and Persian	Urdu	Ottoman Turkish
Long	ا	ā	ā	ā
	آ	Ā	Ā	-
	و	ū	ū	ū
	ي	ī	ī	ī
Doubled	يّ	iyy (final form ī)	iy (final form ī)	iy (final form ī)
	وّ	uww (final form ū) uvv (for Persian)	uv	uvv
Diphthongs	وَ	au or aw	au	ev
	يَ	ai or ay	ay	ey
Short	ـَ	a	a	a or e
	ـُ	u	u	u or ü o or ö
	ـِ	i	i	i

URDU ASPIRATED SOUNDS

For aspirated sounds not used in Arabic, Persian, and Turkish add h after the letter and underline both the letters e.g. جھ jh گھ gh

For Ottoman Turkish, modern Turkish orthography may be used.

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مقالہ نگاروں سے چند گذارشات

ششماہی تحقیقی مجلہ 'رشد' میں مقالے کی اشاعت کے لیے ضروری ہے کہ وہ فاضل مقالہ نگار کی ذاتی اور غیر مطبوعہ تحقیق ہو۔

مقالہ کی سافٹ کاپی ورڈ فارمیٹ میں کمپوز شدہ صورت میں ای میل کی جائے کہ جس کے شروع میں انگریزی میں کم از کم 50 الفاظ میں اس کا Abstract موجود ہو۔

مقالہ کے متن میں حوالہ جات کے نمبر مسلسل ہوں اور یہ مقالہ کے آخر میں ہوں اور حوالہ درج کرنے کے لیے درج ذیل طریق اختیار کیا جائے:

الف۔ اردو اور فارسی کتاب کا حوالہ:

عبد الغفار حسن، عظمت حدیث: ، ص 20، دار العلم، اسلام آباد، طبع اول، 1989ء

ب۔ عربی کتاب کا حوالہ:

الشافعي، محمد بن إدريس، الرّسالة: ص 125، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1388هـ/ 1969م

ج۔ اردو تحقیقی مجلے کا حوالہ:

سلمان بن فہد، شیخ، 'اجتہاد کا حق دار کون؟'، ماہنامہ محدث، اپریل 2005ء، لاہور، ج 37 ع 4، ص 60

د۔ انگریزی کتاب کا حوالہ:

Said, Edward W., Orientalism, (UK: Vintage Books, 1979), 190

ھ۔ انگریزی تحقیقی مجلے کا حوالہ:

Zafar Ishaq Ansari, The Contribution of the Quran and The Prophet to the Development of Islamic Fiqh, Oxford Journal of Islamic Studies, (1992) 3 (2): 141-171

و۔ ویب سائٹ / آن لائن مقالے کا حوالہ:

Muhammed Salih Al-Munajjid, Justification for following the Sunnah, Retrieved 05 May, 2015 from http://islamqa.info/en/604

مدیر: ڈاکٹر حافظ محمد زبیر
لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور
91۔ بابر بلاک نیو گارڈن ٹاون لاہور
فون نمبرز: 042-35837339; 35839404
mzubair@ciitlahore.edu.pk

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قَدْ تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ

ششماہی

رُشد

ہائر ایجوکیشن کمیشن (HEC) کے معیار کے مطابق

جنوری 2014ء / صفر 1435ھ

جلد 10۔ شمارہ 01

LAHORE INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

ISSN: 2411-9482

شعبہ علوم اسلامیہ، لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ششماہی رُشد

جلد/شمارہ : 1/10

اشاعت : جنوری2014ء/صفر1435ھ

ناشر : لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

ترتیب : حافظ محمد عمر فاروقی

فون آفس : 0346-4422005-042-35837339; 35839404

ای میل : info.rushd@gmail.com

مطبع : شرکت پرنٹنگ پریس، لاہور

قیمت : 200روپے

ادارہ کا مقالہ نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مجلس نظامت

سرپرست: پروفیسر ڈاکٹر حافظ عبدالرحمن مدنی
ڈائریکٹر لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

مدیر اعلیٰ: ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی
پرنسپل لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

مدیر: ڈاکٹر حافظ محمد زبیر
اسسٹنٹ پروفیسر، کامسائٹس انسٹیٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

مدیر انتظامی: قاری محمد مصطفی راسخ
انچارج مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور

مدیر معاون: محمد اصغر
ریسرچ فیلو مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور

معاونین: محمد شعیب خان عبدالحنان کیلانی مغیرہ لقمان

مجلس إدارت

پروفیسر ڈاکٹر سلیمان بن عبداللہ ابا الخیل، چیئرمین فیڈریشن آف مسلم ورلڈ یونیورسٹیز، چانسلر امام محمد بن سعود یونیورسٹی، ریاض

پروفیسر ڈاکٹر احمد یوسف الدریویش، صدر انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

پروفیسر ڈاکٹر صہیب حسن، ممبر اسلامک شریعہ کونسل، لندن

پروفیسر ڈاکٹر نصیر اختر، چیئرمین شعبہ اصول الدین، جامعہ کراچی، کراچی

حافظ صلاح الدین یوسف، مدیر شعبہ تصنیف و تالیف، دار السلام، لاہور

مولانا زاہد الراشدی، ڈائریکٹر شریعہ اکیڈمی، گوجرانوالہ

ڈاکٹر حافظ حسین اَزہر اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی آف اینمل سائنسز، لاہور

ڈاکٹر حافظ حسن مدنی، اسسٹنٹ پروفیسر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ڈاکٹر حافظ انس نضر، اسسٹنٹ پروفیسر، دی یونیورسٹی آف لاہور، لاہور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مجلس مشاورت [بین الاقوامی]

- پروفیسر ڈاکٹر ضیاء الرحمن اعظمی، اسلامک یونیورسٹی مدینہ منورہ، سعودی عرب
- پروفیسر ڈاکٹر یسین مظہر صدیقی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا
- پروفیسر ڈاکٹر لقمان سلفی، رئیس جامعہ امام ابن تیمیہ، انڈیا
- پروفیسر ڈاکٹر خادم حسین بخش، طائف یونیورسٹی، سعودی عرب
- پروفیسر ڈاکٹر عبد القادر گوندل، امام محمد بن سعود یونیورسٹی، ریاض
- پروفیسر ڈاکٹر اختر الواسع، ڈین شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی
- پروفیسر ڈاکٹر اسرار احمد، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، ملائشیا
- پروفیسر ڈاکٹر مجیب الرحمن، امریکہ
- ڈاکٹر حافظ اسحاق زاہد، کویت
- ڈاکٹر عزیر شمس، سعودی عرب

مجلس مشاورت [قومی]

- پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری، وائس چانسلر یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا
- پروفیسر ڈاکٹر سہیل حسن، چیئرمین الدعوۃ اکیڈمی، اسلام آباد
- پروفیسر ڈاکٹر سعد صدیقی، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر محمد اعجاز، ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر نور احمد شاہ تاز، ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ کراچی، کراچی
- پروفیسر ڈاکٹر عبد الرؤف ظفر، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا
- پروفیسر ڈاکٹر اسرائیل فاروقی، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر ممتاز سالک، یونیورسٹی آف مینجمنٹ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر معراج الاسلام ضیاء، پشاور یونیورسٹی، پشاور
- پروفیسر ڈاکٹر عبد اللہ صالح، شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، لاہور
- ڈاکٹر مسفرہ محفوظ، انچارج علوم اسلامیہ، کامسٹس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر اکرم میاں، صدر تنظیم اساتذہ، پاکستان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تعارف شرکاء

ڈاکٹر حافظ عبدالرحمن مدنی

ڈائریکٹر لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

ڈاکٹر حافظ حسین اَزہر

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ سماجی علوم، یونیورسٹی آف ویٹرنری اینڈ اینمل سائنسز، لاہور، پاکستان

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

اسسٹنٹ پروفیسر، کامساٹس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

ڈاکٹر حافظ انس نضر

اسسٹنٹ پروفیسر، دی یونیورسٹی آف لاہور، لاہور

حافظہ ہاجرہ مدنی

لیکچرار، اسلامیات، F-7/4-IMCG، اسلام آباد

ڈاکٹر عبدالغفار

اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، رحیم یار خان

حافظ عبدالحنان کیلانی

ریسرچ اسکالر، مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فہرستِ مضامین

اداریہ	مدیر	9
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تصور قیاس	ڈاکٹر حافظ عبدالرحمن مدنی ڈاکٹر حافظ حسین اَزہر	10
روایت پسند اور جدیدیت پسند اہل علم کا تصور اجتہاد	ڈاکٹر حافظ محمد زبیر	31
فراہی نظم قرآن اور جمہور مفسرین	ڈاکٹر حافظ انس نضر	62
دساتیر پاکستان اور اسلامی تعلیمات میں عورتوں کے حقوق	حافظہ ہاجرہ مدنی	80
عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں معلمین کا تقرر	ڈاکٹر عبدالغفار	90
علوم اسلامیہ میں مناہج تحقیق	حافظ عبدالحنان کیلانی	99

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اداریہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

محترم قارئین کرام!

مجلہ 'رشد' کا اجراء 1990ء میں جامعہ لاہور الاسلامیہ کے طلباء کے ترجمان کے طور پر ہوا۔ درمیان میں کچھ عرصہ یہ مجلہ نامساعد حالات کی بنا پر جاری نہ ہو سکا لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس مجلے کو علمی حلقوں آج بھی ایک اعلیٰ تحقیقی مجلے کا مقام حاصل ہے اور ماضی قریب میں یہ بین الاقوامی سطح کے اعلیٰ معیار کے حامل تحقیقی مجلہ کے طور پر شائع ہوتا رہا ہے۔ حال ہی میں 'حرمت رسول ﷺ نمبر' کے بعد 'علم قراءات' کے خصوصی موضوع پر جو تین جلدیں شائع ہوئی ہیں وہ تقریباً 3000 صفحات پر مشتمل ہیں۔ اب اس خصوصی نمبر کی کتابی شکل میں اشاعت ان شاء اللہ آٹھ جلدوں میں ہو گی۔ اور پورے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اہم موضوع پر ہندوستان کی گذشتہ تین صد سالہ تاریخ میں اتنا جامع اور معیاری تحقیقی کام ایسی صورت میں موجود نہیں ہے۔

جامعہ لاہور الاسلامیہ کے سرپرست اعلیٰ کی یہ خواہش ہے کہ مجلہ 'رشد' کا اجراء جامعہ لاہور العالمیہ کے شعبہ 'لاہور انسٹی ٹیوٹ فار سوشل سائنسز' کے ایک ایسے ترجمان کے طور پر کیا جائے کہ جس کا معیار ہائر ایجوکیشن کمیشن آف پاکستان (HEC) کے اعلیٰ کیٹگری کے تحقیقی مجلات کے مطابق ہو۔ جنوری 2014ء سے اس مجلے کا اجراء ایک ایسے ششماہی تحقیقی مجلے کے طور پر کیا جا رہا ہے جو ایچ۔ای۔سی (HEC) کے تحقیقی معیار کو پورا کرنے کے ساتھ مسلم معاشروں کے تقاضوں اور مسائل کے مطابق بحث و تحقیق پیش کرتے ہوئے امت مسلمہ کی رہنمائی کا فریضہ سرانجام دے۔ اس سلسلہ میں علماء، محققین اور اسکالرز حضرات سے ششماہی رشد میں اشاعت کے لیے اپنے تحقیقی اور علمی مقالہ جات بھیجنے کی درخواست ہے۔

والسلام

مدیر مجلہ

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر حافظ عبد الرحمٰن مدنی[1]
ڈاکٹر حافظ حسین آزہر[2]

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تصور قیاس: تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ

ABSTRACT

Analogy is the fourth source of Islamic Shariah through which Shariah expansions and developments are found on the basis of common causes in consonance with the cotemporary needs and requirements. Some people started refuting its validity due to excessive use of it by certain thinkers/ researchers. This tendency created a trend of extraordinary increase and decrease in the use of analogy. Each one of both the groups has included Imam Bukhari in their que to trengthen the point of view of their school.

Keeping this in view, this was felt that the concept of Imam Bukhari with regard to the Analogy should be clarified and interpreted in its true perspective. An impartial and in depth study of Imam Bukhari makes it crystal clear that he not only accepts the Analogy as a source of Shariah but also makes it a touch stone for logical reasoning at some occasions. However, he is against its excessive use. He has attempted to persuade the people to use it in a moderate manner. He appears to have imposed some restrictions and conditions on the text and

1 ڈائریکٹر، لاہور انسٹی ٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور
2 اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ سماجی علوم، یونیورسٹی آف ویٹرنری اینڈ اینمل سائنسز، لاہور، پاکستان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

interpretation vis-à-vis distinctive feature of the Analogy. By indicating this factor, he has vigorously forbidden exaggeration in the Analogy.

لغوی معنی

قیاس لغت میں 'تقدیر' (اندازہ لگانے) کو کہتے ہیں۔ عربی زبان میں کہا جاتا ہے: "قست الأرض بالقصبة" (میں نے زمین کو پیمانہ سے ماپا۔) اسی طرح یہ بھی ہے: "قِستُ الثوب بالذراع" (میں نے کپڑے کو ہاتھوں سے ماپا۔)[1]

اصطلاحی تعریف

اصطلاحی طور پر علماے اصول نے قیاس کی تعریف کئی اسالیب سے بیان کی ہے جن میں سے چند ایک ہم ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

"القياس في اللغة: التقدير، وفي الشرع: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة"[2]

"قیاس لغت میں ماپنے کو کہتے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں قیاس سے مراد فرع کے حکم کو اصل کی علت کے ذریعے ماپنا ہے۔ یعنی اصل کی علت کی بنیاد پر فرع میں اسی حکم کو دیکھنا ہے۔"

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ (متوفی 1394ھ-1974ء) لکھتے ہیں:

"بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم"[3]

"قیاس سے مراد کسی منصوص امر کے حکم کو کسی غیر منصوص امر میں جاری کر دینا اس وجہ سے کہ دونوں کے حکم کی علت مشترک ہو۔"

حجیت قیاس

معتزلہ کی ایک جماعت اور اہل الظاہر کے سوا کسی نے بھی قیاس کی حجیت کا انکار نہیں کیا۔ ذیل میں ہم قیاس

1 الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام: 3/201، دار الكتب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1404هـ

2 ملا جيون، أحمد بن أبي سعيد، نور الأنوار في شرح المنار: ص190، مركز الإمام البخاري للتراث والتحقيق، صادق آباد، 1998ء

3 أبوزهرة، محمد بن أحمد بن مصطفي، أصول الفقه: ص204، دار الفكر العربي، القاهرة

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے قائلین اور منکرین میں سے ہر ایک کا موقف انتہائی اختصار کے ساتھ بدلائل پیش کر کے اپنے اصل مقصود یعنی امام بخاری رحمہ اللہ (متوفی 256ھ۔870ء) کا تصور قیاس واضح کریں گے۔

قائلین قیاس کے دلائل

قرآن سے دلیل

اللہ تعالیٰ نے منکرین کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے خود قیاس کا طریقہ اختیار فرمایا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہے:

﴿قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمُۨ ۝﴾[1]

"(کافر اپنی پہلی خلقت کو بھول گیا اور کہنے لگا) بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا؟ آپ ﷺ، کہہ دیجئے کہ انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں اول بار پیدا کیا تھا اور وہی سب خلقت سے خوب واقف ہے۔"

علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی 671ھ۔1273ء) اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"ففي هذا دليل على صحة القياس لأن الله تعالى احتج على منكر البعث بالنشأة الأولىٰ قال من يحي العظام وهي رميم[2]

"اس میں قیاس کے حجت ہونے کی دلیل ہے۔ کیوں کہ اللہ نے بعث بعد الموت کے منکرین پر پیدائش اول سے حجت قائم کی ہے اور فرمایا: ﴿مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ﴾

قرآن کریم کی بہت سی آیات ایسی ہیں جن کے مضامین کو قیاس کے طریقے سے ثابت کیا گیا ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی 751ھ۔1350ء) لکھتے ہیں:

"اس طرح کی آیات جن میں قرآن کریم قیاس کے طریقے سے دلیل پیش کر رہا ہے، چالیس سے زیادہ ہیں۔"[3]

ایسی آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کریم نے قیاس کو بطور دلیل تسلیم کیا ہے:

﴿اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ ۭ﴾[4]

"یقیناً اللہ تعالیٰ کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کی مثال آدم علیہ السلام کی طرح ہے۔"

اس آیت میں عیسیٰ علیہ السلام کے بن باپ پیدا ہونے کو آدم علیہ السلام کے بغیر ماں باپ پیدا ہونے پر قیاس کیا گیا ہے۔

---

1 یٰس 36:78-79

2 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن: 5/58، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت

3 ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العلمين:1/130، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968هـ

4 آل عمران 3: 59

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اَحادیث رسول ﷺ سے دلیل

① صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ میری والدہ نے حج کی نذر مانی تھی اور اب ان کا انتقال ہو گیا ہے۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

نعم، حجّي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ قالت: نعم، فقال: اقضوا الله، فأن الله أحق بالوفاء[1]

"ہاں اس کی طرف سے حج کر اور بتلاؤ کہ اگر تمہاری ماں پر کسی کا قرض ہو تو ادا کرو گی؟ اس نے کہا: ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: پھر اللہ کا قرض ادا کرنا تو زیادہ ضروری ہے۔"

مندرجہ بالا حدیث میں آپ ﷺ نے حقوق العباد پر حقوق اللہ کو قیاس فرمایا ہے۔

یہ روایت اس بات کی شاہد ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی میں خود قیاس فرما کر اُمت کے لئے قیاس سے کام لینے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔ بہت سی احادیث میں آپ ﷺ نے جہاں شریعت کا حکم بیان فرمایا، وہاں حکم کی علت بھی بیان فرمائی۔ علت بتانے کا فائدہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علت کی بنا پر یہی حکم دوسری چیزوں میں بھی جاری کیا جا سکتا ہے۔

منکرین قیاس کے دلائل کا جائزہ

جو لوگ قیاس کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے ان کے چند ایک دلائل درج ذیل ہیں:

① ان کی پہلی دلیل یہ آیت ہے: ﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ ﴾[2]

"اور آپ ﷺ ان کے درمیان اسی کے مطابق فیصلہ کیجئے جو اللہ نے نازل کیا ہے۔"

منکرین قیاس اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ قیاس "حکم بما لم ینزل به الله" ہے، حالاں کہ ان کا یہ استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ اجتہاد شرعی کے ذریعے، حکم منصوص کی بنیاد پر، دیگر احکام کی تفریع 'حکم بما لم ینزل به الله' نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہی ہوتا تو اللہ اختلاف کی صورت میں 'فردوه إلى الله والرسول' کا حکم ہی کیوں دیتا؟

② الف) ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ﴾[3]

"ہم نے کتاب میں کوئی چیز نہیں چھوڑی۔"

---

1 البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاري، کتاب الإعتصام بالکتاب والسنة، باب من شبه أصلا معلومًا...: 7315، دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، الطبعة الثانیة، 1999ء

2 المائدۃ 5: 48

3 الانعام 6: 38

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ب) ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴾[1]

"اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر (یہ سب کچھ) روشن کتاب میں موجود ہیں۔"

ج) ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[2]

"اور ہم نے آپ ﷺ پر ہر بات کو کھول کر بیان کر دینے والی کتاب اتاری ہے۔"

منکرین قیاس ان آیات سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن کریم میں تمام احکام کی بابت ضروری معلومات جمع ہیں تو پھر تشریع بالقیاس کی ضرورت ہی کیا ہے؟ کیوں کہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی نہ ہو گا: یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے، یا پھر قرآن قیاس کے خلاف پر دلالت کرے گا تو وہ مردود ہے، لیکن مذکورہ بالا آیات سے منکرین قیاس کا استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ ان آیات میں سیاق عبارت دلالت کر رہا ہے کہ کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں ہے بل کہ 'علم الٰہی' یا بالفاظ دیگر 'لوحِ محفوظ' مراد ہے۔

تفسیر روح المعانی میں ہے:

عن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب: الكتاب الذي عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان وما يكون وهو اللوح المحفوظ[3]

"حسن بصری رحمہ اللہ اور قتادہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ میں جو لفظِ کتاب آیا ہے اس سے مراد وہ کتاب ہے جو اللہ کے پاس محفوظ ہے اور جس میں ماضی و مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں اور وہی لوح محفوظ ہے۔"

لہٰذا منکرین قیاس کی طرف سے لفظِ 'الکتاب' کا قرآن پہ اطلاق سرے سے درست ہی نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری آیت میں ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴾ میں مراد وہی 'علم الٰہی' ہے۔ سیاق عبارت ملاحظہ ہو: ﴿ وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ۭ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۭ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴾[4]

"اور اسی کے پاس غیب کے خزانے کی کنجیاں ہیں۔ انہیں بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے اور کوئی پتہ نہیں گرتا مگر وہ اس کو بھی جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کے تاریک حصوں میں نہیں پڑتا اور نہ کوئی تر اور خشک چیز گرتی ہے مگر یہ سب کتابِ مبین میں ہیں۔"

1 الانعام 6: 59
2 النحل 16: 89
3 آلوسي، السيد محمود، روح المعاني: 145/7، دار إحياء التراث العربي، بيروت
4 الانعام 6: 59

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی رحمہ اللہ (متوفی 327ھ) نے تفسیر الکبیر میں لکھا ہے:

"فيه قولان: الأول: أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غيره وهذا هو الصواب"[1]

"اس میں دو قول ہیں: پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ کے علم کے سوا کوئی دوسری شے نہیں اور یہی قول درست ہے۔"

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آیات میں 'کتاب مبین' سے مراد قرآن کریم نہیں ہے بل کہ لوحِ محفوظ ہے۔ اور منکرین قیاس کا ان سے استدلال درست نہیں ہے۔

اور تیسری آیت: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2]

"اور ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے جو ہر بات کو کھول کر بیان کر دینے والی۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر تمام تشریعی اُمور کے مبادی و اصول موجود ہیں، اور پھر اس پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے بلکہ طرق استنباط کی طرف بھی رہنمائی کی گئی ہے جس کی وجہ سے ایسی صورتحال پیدا ہو گئی ہے کہ یا تو بواسطہ نص قرآن سے حکم مستنبط کر لیا جائے۔ یا ان قواعد عامہ کو برت کر استنباط کیا جائے جن کی طرف قرآن نے راہنمائی کی ہے۔

حجیت قیاس میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک

بعض لوگوں کی طرف سے یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ امام بخاری قیاس کے قائل نہیں تھے اور وہ اس کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلے میں وہ صحیح بخاری سے درج ذیل دلیل دیتے ہیں۔

"باب ما يذكر من ذم الرّأي وتكلّف القياس"[3]

"دینی مسائل میں رائے پر عمل کرنے اور بے ضرورت قیاس کرنے کی مذمت کا بیان۔"

اور دروس صحیح بخاری میں ہے:

"بعض اہل علم کو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی کہ امام صاحب قیاس کے حق میں نہیں ہیں جب کہ یہ دعوی امر واقعہ کے خلاف ہے۔"[4]

اس سلسلے میں حقیقت وہی معلوم ہوتی ہے جو اس باب میں بادنیٰ تامل سے ہی معلوم ہو جاتی ہے کہ یہاں امام

---

1 فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، تفسير الفخر الدين الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب: 13/11، مكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ

2 النحل 16: 89

3 صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

4 گوندلوی، حافظ محمد، دروس صحیح بخاری، مرتبہ منیر احمد: ص216-224، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، 17 اردو بازار، لاہور، 1992ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صاحب نے مطلق 'قیاس' کے لفظ کی بجائے 'تکلف قیاس' کہا ہے، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ ان کے نزدیک قیاس مذموم نہیں ہے بل کہ قیاس میں تکلف کرنا مذموم ہے۔ پس وہ تکلفاً قیاس کی نفی کر رہے ہیں۔[1]

قیاس میں تکلف کا تعین

پھر امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے قیاس میں تکلف اور عدم تکلف کا تعین کرتے ہوئے بعض اہل علم نے یہ توجیہ پیش کی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ قیاس کی بجائے دلالت النص کے قائل ہیں کیوں کہ یہ اہل علم تکلف قیاس سے مراد وہ قیاس لیتے ہیں جو جمہور متاخرین کا تصورِ قیاس ہے اور ان کے خیال میں امام بخاری رحمہ اللہ اس کے قائل نہیں تھے۔ ان کی رائے میں تکلف قیاس وہ قیاس ہے کہ جس میں علت مخفی یا اجتہادی ہوتی ہے اور امام صاحب اسی کی مذمت کر رہے ہیں۔ 'قیاس' اور 'دلالت النص' میں فرق یہ بیان کیا گیا ہے کہ 'قیاس' میں علت مخفی ہوتی ہے اور مجتہد کو نکالنا پڑتی ہے، جب کہ 'دلالت النص' میں علت ظاہر ہوتی ہے اور ایک عامی بھی اس کو معلوم کر سکتا ہے۔[2]

مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہے: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾[3]

"پس تم اپنے والدین کو اف تک بھی مت کہو۔"

اس آیت مبارکہ میں 'اف' کہنے سے جو منع کیا گیا ہے اس کی وجہ والدین کو اذیت پہنچانا ہے۔ لہٰذا ہر ایسا قول یا فعل ممنوع قرار پائے گا جس سے والدین کو ذہنی، قلبی، نفسیاتی یا جسمانی اذیت پہنچے۔ یہ اس آیت کا ایسا مفہوم ہے جسے اخذ کرنا ایک عامی کے لیے بھی ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دلالت نص کو 'بدیہی قیاس' بھی کہا گیا ہے یعنی ایسا قیاس جو ایک عام شخص کی دسترس میں ہو۔ اس کے برعکس قیاس میں انتقال حکم کی بنیاد 'علت خفی' کو صرف ایک مجتہد ہی اپنی اجتہادی بصیرت اور قوت تفقہ سے مستنبط کر سکتا ہے۔

علت خفی اور تکلف قیاس

اس بارے ہمارا موقف یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے یہ توجیہ کرنا درست معلوم نہیں ہوتا کہ امام صاحب قیاس کی بجائے صرف دلالت النص کے قائل ہیں اور تکلف قیاس سے مراد جمہور اہل علم کا تصور قیاس ہے کیوں کہ یہ تصور امام بخاری رحمہ اللہ کی بجائے ان کے ہم عصر امام داؤد ظاہری رحمہ اللہ (متوفی 270ھ-884ء) کا ہے۔ مزید برآں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ امام بخاری نے رائے اور قیاس کی مذمت کرتے ہوئے حرف جار

1 دروس صحیح بخاری: ص216
2 دروس صحیح بخاری: ص216
3 الاسراء17: 23

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

'من' استعمال کیا ہے جو یہاں تبعیض کے لیے ہے یعنی بعض کا مفہوم پیش کر رہا ہے۔ حرف جار 'من' کے کئی ایک استعمالات میں سے ایک معروف معنی 'تبعیض' کا بھی ہے۔[1] پس امام صاحب ہر اس قیاس کے قطعاً مخالف نہیں جس میں علت مخفی ہو یا کوئی مجتہد اجتہاد کے ذریعے اس علت کو اخذ کرے۔ علاوہ ازیں دلالت النص اور قیاس واستحسان کا فرق صرف یہ نہیں ہے کہ دلالت النص میں علت بدیہی جب کہ قیاس میں عموماً اجتہاد کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بلکہ بڑا فرق یہ ہے کہ دلالت النص، قیاس بنفی الفارق کی صورت ہے جب کہ عام قیاس علت مشترکہ کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ چناں چہ ہم 'الجامع الصحیح' کے مطالعہ میں جابجا دیکھتے ہیں کہ وجہ مشترکہ یا عمومی ہونے کی بنا پر امام بخاری رحمہ اللہ حکم شرعی کے اطلاق میں مشترکہ یا عمومی استدلال کا طریقہ اپناتے ہیں۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ دلالت النص کے علاوہ اشتراک علت کی بنا پر ہونے والے قیاس کے بھی قائل ہیں۔

اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر امام صاحب اس قیاس کے خلاف ہوتے جو مجتہد کے فعل اجتہاد کا نتیجہ ہو تو وہ حاکم کے غلط اجتہاد پر اجر کی تائید میں 'باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ' "جب حاکم اجتہاد کر کے حکم دے تو اسے (مخلصانہ محنت کا) ثواب ملے گا خواہ وہ درست حکم دے یا غلطی کر جائے۔" کے عنوان سے باب کیوں باندھتے؟ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (متوفی 852ھ-1448ء) نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اپنے ان الفاظ کے ذریعے رائے اور قیاس کی بعض ناقص صورتوں کی مذمت کر رہے ہیں نہ کہ مطلقاً قیاس کی مخالفت کے قائل ہیں۔[2]

قیاس بنفی الفارق

مذکورہ بالا بات کو مثبت انداز میں زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں بھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ علت شرعی کی ایک صورت تو قیاس بنفی الفارق کی ہے جس میں دو چیزوں کے مابین فرق کرنے والے اوصاف کی نفی کرتے ہوئے قیاس بالاولیٰ یا قیاس مساوی کے ذریعے ان کو شرعی حکم میں بھی برابر قرار دیا جاتا ہے۔ دوسری صورت قیاس بوجہ علت مشترکہ ہے یعنی کسی مشترک وصف کی بنیاد پر دو چیزوں کو حکم میں برابر قرار دیا جاتا ہے۔ پہلی صورت کو دلالت نص اور دوسری کو عموماً قیاس کا نام دیا جاتا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ دونوں کے قائل ہیں۔ مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ نے جس باب میں اپنا تصور اجتہاد تفصیل سے بیان کیا ہے یعنی "باب الأحكام التي تعرف بالدلائل وكيف معنى الدلالة وتفسيرها..."، اس میں یہ حدیث بیان کی ہے:

1 أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، كتاب الكليات: ص1337، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998ء

2 ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري: 282/13، دار المعرفة، بيروت، 1379ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

"عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال الخيل ثلاثة لرجل أجر ولرجل ستر وعلى رجل وزر ... وسئل رسول الله ﷺ عن الحمر قال ما أنزل الله عليَّ فيها إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ۝ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ ۝﴾"[1]

"حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے کہا: گھوڑا تین قسم کا ہے۔ ایک قسم وہ ہے جو انسان کے لیے اجر وثواب کا باعث ہے دوسری اس کے لیے حفاظت کا باعث اور تیسری اس پر بوجھ ہے... ایک شخص نے اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کیا: گدھے کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے جواب دیا: اس بارے مجھ پر اللہ تعالیٰ نے ایک نہایت ہی جامع آیت نازل کی ہے کہ جس نے ذرہ برابر بھی کوئی خیر کا کام کیا تو وہ اسے دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ برابر بھی برائی کی ہوگی وہ بھی اسے دیکھ لے گا۔"

اس حدیث کے ذریعے امام بخاری رحمہ اللہ قیاس بنفی الفارق یا دلالت نص کے طریق سے الفاظ کے معانی پر دلالت کے اصول کا اثبات کر رہے ہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے گھوڑے کے بارے ایک ہدایت بیان کی اور اس کی تین قسمیں کی اور جب آپ ﷺ سے گدھے کے بارے میں سوال ہوا تو آپ نے قرآن کی ایک ایسی آیت بیان کر دی کہ جس نے خیر وشر کے عامل کے اعتبار سے گھوڑے اور گدھے میں فرق کرنے کی نفی کر دی ہے۔ پس خیر وشر کا عمل گھوڑے کے ذریعے ہو یا گدھے سے ہو یا کسی اور ذریعے سے ہو، ہر صورت میں انسان اس کا اجر یا وبال آخرت میں پالے گا۔

قیاس بہ علت مشترکہ

اسی طرح قیاس بوجہ علت مشترکہ کے حوالہ سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک حدیث بیان کی ہے:

"عن جابر بن عبد الله قال قال النبي ﷺ من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته وأنه أتي ببدر قال ابن وهب يعني طبقا فيه خضرات من بقول فوجد لها ريحا فسأل عنها أخبر بما فيها من البقول، فقال قربوها، فقربوه إلى بعض أصحابه كان معه، فلما رآه كره أكلها، قال كل فإني أناجي من لا تناجي."[2]

"حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ جس نے بھی لہسن یا پیاز کھایا ہو تو ہماری مجلس اور مساجد سے دور رہے اور اپنے گھر میں ہی بیٹھا رہے (تاکہ لوگ اس کے منہ کی بدبو کی اذیت سے محفوظ رہیں)۔ پس بدر والے دن آپ کے پاس ایک پلیٹ میں کچھ سبزیاں لائیں گئیں تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان کی بُو کو محسوس کیا تو آپ نے سوال کیا کہ یہ کیا چیز ہے؟ آپ کو بتلایا گیا کہ یہ فلاں فلاں سبزی ہے۔ پس آپ

1 صحيح البخاري، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل ...: 6923

2 صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل ....: 7359

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نے فرمایا کہ انہیں قریب لے آؤ۔ جب وہ سبزیاں آپ کے پاس موجود ایک صحابی کے قریب کر دی گئیں تو آپ نے دیکھا کہ وہ صحابی اس کو کھانے میں کراہت محسوس کر رہے ہیں (کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ خود بھی ان سبزیوں کو تناول نہیں فرما رہے تھے) تو آپ نے فرمایا: تم کھالو کیوں کہ میں تو اس ذات سے مناجات کرتا ہوں کہ جس سے تم مناجات نہیں کرتے ہو۔"

اس حدیث کو لانے سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود قیاس بوجہ علت مشترکہ کا اثبات ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے لہسن اور پیاز کو کھا کر مسجد یا عوامی مجالس میں آنے سے منع فرمایا تھا اور اس میں علت ان سبزیوں میں موجود بُو کا وصف تھا۔ پس جب وہ علت دیگر سبزیوں میں بھی پائی گئی تو لہسن اور پیاز کے حکم میں وہ بھی شامل ہو گئیں۔ اسی طرح عصر حاضر میں ہم لہسن و پیاز پر سگریٹ کو بھی قیاس کر سکتے ہیں۔[1]

قیاس شبہ اور قیاس طرد؛ امام بخاری رحمہ اللہ کا موقف

مولانا عبد السلام مبارکپوری رحمہ اللہ (متوفی 1342ھ) کا کہنا یہ ہے کہ تکلف قیاس سے امام بخاری رحمہ اللہ کی مراد قیاس شبہ اور قیاس طرد اور قیاس استحسان ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ قیاس کی ان قسموں کے قائل نہیں ہیں۔[2] قیاس شبہ سے مراد وہ قیاس ہے کہ جس کی مفروضہ علت کی حکم کے ساتھ مناسبت یا عدم مناسبت واضح نہ ہو رہی ہو یا اس کی مفروضہ علت کی حکم سے مناسبت وہم کے درجہ میں ہو۔ ایسی علت بہت دفعہ پائی جاتی ہو لیکن لازماً مؤثر نہ ہو یا بالفاظ دیگر جس میں اصل کا حکم فرع میں اس لیے جاری کر دیا جائے کہ فرع کو اصل کے ساتھ کافی زیادہ مشابہت حاصل ہے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ حکم اصل کی علت بھی فرع میں حقیقتاً موجود ہے یا نہیں۔ جیسا کہ بعض اہل علم نے مذی کے حکم کو پیشاب پر اس مشابہت کی بنا پر قیاس کیا ہے کہ دونوں سے سلسلہ نسب جاری نہیں ہوتا ہے۔ اب مذی کے حکم کو سلسلہ نسب کے جاری ہونے یا نہ ہونے کی علت سے کوئی شرعی یا عقلی مناسبت نہیں ہے۔[3] جب کہ قیاس طرد سے مراد ایسا قیاس ہے جس میں وصف جامع کی حکم شرعی سے مناسبت اتفاقی نوعیت کی ہو یا علت منضبط نہ ہو جیسا کہ بعض اہل علم نے کہا ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ کرنے کی وجہ (علت) اس کے طویل ہونے کے وصف کو بنایا ہے۔[4]

---

1 واضح رہے یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق قیاس ہو گا جو سگریٹ کو جائز یا مکروہ مانتے ہیں ورنہ جو سگریٹ کی حرمت کے قائل ہیں، ان کو اس دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

2 مبارکپوری، مولانا عبد السلام، سیرۃ البخاری، تعلیق و تخریج: ڈاکٹر عبد العلیم عبد العظیم بستوی: ص 434، 441، نشریات، لاہور، 2009ء

3 عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذى لا يسع الفقيه جهله: ص122، دار ابن الجوزي، الرياض

4 ایضاً: ص123

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

واضح رہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ علت کی شرائط میں سے حکم سے علت کی مناسبت کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قیاس شبہ اور قیاس طرد کے قائل نہیں ہیں کہ جن میں علت کی حکم سے مناسبت یا تو وہم کے درجہ میں ہے یا منضبط اور متعدی نہ ہو۔ پس امام بخاری رحمہ اللہ "باب ما يذكر من ذم الرّأي وتكلّف القياس" کے ذیل میں جو روایت لائے ہیں اُس میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل علم کو اٹھالیں گے اور جہلا اپنی رائے سے فتوی دیں گے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعا، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلما بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون."[1]

"بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ لوگوں کو علم عطا کرنے کے بعد ان (کے سینوں) سے علم سلب نہیں کرے گا بل کہ اہل علم کو اٹھا کر علم چھین لے گا۔ پس ان کے بعد جہلا باقی رہ جائیں گے اور ان سے لوگ فتوے طلب کریں گے جو اپنی رائے سے فتوے دیں گے۔ نتیجتاً خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔"

اس روایت کو لانے سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے علما کو اٹھالیں گے جن کے علم میں رسوخ اور گہرائی ہوتی ہے اور وہ حقیقی معنوں میں علما کہلائے جانے کے مستحق ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ جہلا باقی رہ جائیں گے۔ یہاں جہلا سے مراد وہ لوگ ہیں جو علم کی طرف منسوب تو ہیں لیکن ان میں علم کی گہرائیاں اور وسعتیں موجود نہیں ہیں۔ لوگوں کا ان جہلا کی طرف فتاوی کے لیے رجوع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جہلا معاشرے میں علما کے مقام پر فائز ہوں گے، لیکن فتوی کے لیے جس علمی رسوخ یا گہرائی کی ضرورت ہے، وہ چوں کہ ان میں موجود نہیں ہے لہٰذا انہیں جہلا سے تشبیہ دی گئی ہے۔ پس جب علما میں علمی پختگی نہیں ہوگی اور وہ کچھ ظاہری مشابہتوں کو دیکھ کر فتوے دینا شروع کر دیں گے، مقاصد شریعت اور حکمتوں و مصالح کو پیش نظر نہیں رکھیں گے جیسا کہ قیاس شبہ اور قیاس طرد وغیرہ میں علت مؤثرہ کو نظر انداز کیا جاتا ہے تو خود بھی صراط مستقیم سے ہٹ جائیں گے اور اپنے متبعین کو بھی اس سے دور کر دیں گے۔

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی 728ھ-1328م) بھی علت کی شرائط میں سے مناسبت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر مناسبت کی معارض چیزوں کو اہمیت دی جائے گی تو قیاس میں ایسی بے ضابطگیاں پیدا ہوں گی جو اسے تکلف میں داخل کر دیں گی۔ اس کی مثال امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے یہ بیان کی ہے کہ رمضان کے مہینہ میں روزہ قضا کرنے کی علت سفر یا مرض متفق علیہ ہیں یعنی اگر کوئی شخص رمضان کے مہینہ میں

1 صحيح البخاري، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذم الرأي ...: 7307

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مسافر یا مریض ہو تو قضا کرتے ہوئے دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر سکتا ہے۔ اس حکم کی حکمت بنی نوع انسان کو مشقت سے بچانا ہے لیکن مشقت ایک ایسا وصف ہے جو منضبط نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر عام حالات میں حکم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی اور یہ نہیں کہا گیا کہ جو شخص بھی مشقت محسوس کرے، وہ روزہ قضا کر سکتا ہے بل کہ اسے ایک اور وصف سفر یا مرض وغیرہ کے ذریعے منضبط کر دیا گیا جن میں مشقت ایک خاص درجہ میں بالاتفاق موجود تھی۔ اب بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ جن میں سفر اور مرض کے برابر یا ان سے بھی زیادہ مشقت موجود ہے تو کیا ان صورتوں میں روزہ قضا کیا جا سکتا ہے؟ قیاس کے قائل جمہور اہل علم تو یہ کہتے ہیں کہ شریعت نے روزے کی قضا کے لیے صرف سفر اور مرض کو بطور علت بیان کیا ہے لہٰذا ہم کسی اور صورت میں روزہ قضا کرنے کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں اور جب تک ان دونوں اوصاف میں سے کوئی ایک وصف موجود نہ ہو تو اس وقت تک روزہ قضا کرنا درست نہیں ہے، جب کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ کسی وصف کو علت قرار دینے میں اگرچہ انضباط کی بہت اہمیت ہے لیکن بعض مخصوص صورتوں میں ہم انضباط کے وصف ہی سے چمٹے رہنے کی وجہ سے قیاس کو جمود کا شکار کر دیں گے اور شریعت کے مقاصد پورے ہونے سے رہ جائیں گے۔ لہٰذا اگر کوئی مزدور سارا دن بھٹوں وغیرہ میں کام کرتا ہے تو اس کی مشقت مسافر اور مریض کی مشقت کی مانند یا ان سے بڑھ کر ہے لہٰذا ایسے شخص میں اگرچہ سفر یا مرض کے اوصاف میں سے کوئی وصف نہیں پایا جا رہا ہے لیکن سفر اور مرض کی مشقت سے بڑھ کر تکلیف ہوتی ہے لہٰذا روزہ قضا کرنے کی حکمت یعنی مشقت بدرجہ اتم پائی جا رہی ہے پس ایسے شخص کو بھی روزہ قضا کرنے کی اجازت ہے۔[1] امام بخاری رحمہ اللہ بھی انضباط علت سے بڑھ کر مناسبت علت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اگرچہ عام حالات میں وہ بھی علت کی شروط میں اس کے ساتھ ظہور اور انضباط کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

مذموم رائے سے اجتناب

امام بخاری رحمہ اللہ نے 'الجامع الصحیح' میں قیاس کے ساتھ 'رائے' کے بارے بھی اپنا نقطہ نظر واضح کیا ہے۔ قیاس کے ساتھ تکلف کا لفظ استعمال کیا گیا ہے لیکن رائے کا لفظ مطلقاً استعمال کیا گیا ہے، اگرچہ اس سے پہلے 'من' تبعیضیہ ہے جو اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ یہاں امام صاحب رائے کی بعض اقسام کی نفی کرنا چاہتے ہیں یعنی جو رائے مذموم یا باطل ہو، اس سے بچانا چاہتے ہیں۔ امام صاحب نے اس عنوان کے تحت دو احادیث نقل کی ہیں کہ پہلی روایت حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعا، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون[2]

1 أبو زهره، محمد بن أحمد بن مصطفى،ابن تيمية حياته وعصره وآداؤه وفقهه:ص379-380، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000م

2 صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذم الرأي ...: 7307

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

"بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ لوگوں کو علم عطا کرنے کے بعد ان (کے سینوں) سے علم سلب نہیں کرے گا بل کہ اہل علم کو اٹھا لے گا۔ پس ان کے بعد جہلا باقی رہ جائیں گے اور ان سے لوگ فتوے طلب کریں گے جو اپنی رائے سے فتوے دیں گے۔ نتیجتاً خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔"

اس روایت سے معلوم ہوا کہ امام صاحب جس رائے کی مذمت کر رہے ہیں وہ ایسی رائے ہے جو کتاب وسنت کے علم کے بغیر قائم ہو۔ ظاہر ہے کہ ایک جاہل کی رائے کی بنیاد کتاب وسنت تو نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جب رائے کی بنیاد کتاب وسنت نہیں ہے تو وہ رائے مذموم ہی ہے۔

اس باب کے تحت دوسری روایت جو امام صاحب نے نقل کی ہے وہ سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے:

"اتهموا رأيكم على دينكم."[1]

"اپنے دین کے مقابلے میں اپنی رائے کو بے اعتبار جانو۔"

'علی دینکم' کے الفاظ سے امام بخاری رحمہ اللہ یہ باور کروا رہے ہیں کہ ایسی رائے مذموم ہے جو دین کے مقابلہ میں ہے یعنی کتاب وسنت کی تعلیمات کے بغیر یا ان کے خلاف ہو۔ اگر کسی رائے کی بنیاد کتاب وسنت ہو یا وہ کتاب وسنت سے ماخوذ و مستنبط ہو تو محمود ہے۔ اس کی ایک دوسری تعبیر یہ بھی ہے کہ وہ رائے بھی قابل اعتبار نہیں ہے، جو دین پر اضافہ ہو جسے عرفِ شرع میں بدعت کہتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ایسی رائے کی مذمت میں بھی "باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم و الغلو في الدين والبدع" ....کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس سلسلے میں واضح رہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے 'الجامع الصحیح' میں ایک عنوان یوں باندھا ہے:

"باب ما كان النبي يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ولم يقل برأي ولا بقياس لقوله تعالى بما أراك الله"[2]

"اس امر کی وضاحت نبی اکرم ﷺ (فوری طور پر) کوئی مسئلہ رائے یا قیاس سے نہیں بتاتے تھے بل کہ جب آپ ﷺ سے کوئی ایسی بات پوچھی جاتی جس سے متعلق کوئی وحی نہ اتری ہوتی تو آپ ﷺ فرماتے: میں نہیں جانتا یا جواب نہ دیتے اور قیاس ورائے کی بنیاد پر کچھ کہنے سے گریز فرماتے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا نبی ﷺ کو ارشاد ہے: اس ہدایت کے مطابق فیصلے فرمایئے جو اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو سجھائی ہے۔"

1 صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذم الرأي: 7308

2 صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما كان النبي يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري أو لم يجب ...

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس عنوان سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ امام صاحب مطلقاً قیاس کے خلاف ہیں کیوں کہ ہم یہ واضح کر چکے ہیں امام صاحب رحمہ اللہ نے رائے مذموم اور قیاس فاسد کا انکار کیا ہے۔ اگر امام بخاری رحمہ اللہ مطلقاً قیاس کے انکاری ہوتے تو اپنی 'الجامع' میں "باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبين قد بين الله حكمهم ليفهم السائل"....کے نام سے باب قائم نہ کرتے جو قیاس ہی کی واضح تصریح ہے۔

اجتہاد کی بحث میں اصولیین نے اپنی کتب میں اس نکتہ پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امور شرعیہ میں اجتہاد فرمایا ہے یا نہیں؟ امام زرکشی رحمہ اللہ نے بعض اہل علم کی یہ رائے نقل کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے امور شرعیہ میں اجتہاد جائز نہیں تھا کیوں کہ ان مسائل میں آپ پر وحی اترتی تھی اور آپ ہدایت ربانی کا انتظار فرمایا کرتے تھے۔[1]

امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت سے ایسا مفہوم اخذ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک چوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد "ما أراك الله" میں داخل تھا، لہٰذا وہ قیاس یا رائے نہیں کہلائے گی، بل کہ واقعتاً ان کے اجتہاد پر وحی کا اطلاق ہو گا۔ امام بخاری رحمہ اللہ اور جمہور اہل علم کے موقف میں یوں فرق بیان کیا جا سکتا ہے کہ جمہور کے نزدیک واقعتاً اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امور شرعیہ میں قیاس اور شرعی رائے کے ذریعے اجتہاد فرمایا اور اس اجتہاد کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تصویب و تائید نے وحی کا درجہ دے دیا جب کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک آپ کا اجتہاد شروع ہی سے وحی میں داخل ہے کیوں کہ جس رائے کا اظہار اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسئلہ میں کیا ہے وہ اللہ کی طرف سے آپ کو سجھائی گئی ہے یعنی وہ وہبی ملکہ نبوت کی بنیاد پر ہوتی تھی۔ لہٰذا جو بات اللہ کی طرف سے سجھائی گئی ہے تو اس کی نسبت اللہ کی طرف کرنی چاہیے نہ کہ شخصی رائے کی طرف۔ اور اس پہلو سے گویا نبی کی رائے ابتداءً اُسی وحی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بغیر وحی کے کچھ بھی نہیں کہا کرتے تھے۔ دراصل یہ نبی کے اجتہاد اور امتی اہل علم کے اجتہاد کا فرق واضح کیا جا رہا ہے۔

منطقی تمثیل اور امام بخاری رحمہ اللہ

اہل منطق نے دلیل کی تین قسمیں بیان کی ہیں: قیاس، استقرا اور تمثیل۔[2] تمثیل میں ایک جزئی کی دوسری جزئی کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے خواہ وجہ مشابہت موثر ہو یا غیر موثر۔ امام بخاری رحمہ اللہ دراصل اہل منطق کی تمثیل کی تردید کرتے ہیں جب کہ وہ علت موثرہ کی بنیاد پر حکم کے اشتراک کے مخالف نہیں ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے ابواب اور ان کے تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب منطقی تمثیل کو بھی پسند نہیں

1 الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه: 214/6، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000ء

2 غازی پوری، حافظ عبد الله، رسالة منطق: ص70-72، فاروقي كتب خانه، ملتان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فرماتے ہیں۔ امام صاحب نے 'الجامع' میں" باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل " "نبی کریم ﷺ نے اپنی امت کے مرد وزن کو وہی کچھ سکھلایا جس کی تعلیم اللہ تعالیٰ نے آپ کو دی اور آپ ﷺ کی کوئی بات نہ محض رائے ہے اور نہ تمثیل" کے نام سے عنوان قائم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول ﷺ کا اجتہاد رائے یا تمثیل پر مبنی نہ ہوتا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعلیم تھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے واضح ہو گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جمہور اہل علم کی طرح قیاس صحیح اور رائے محمود کے قائل ہیں، اگرچہ انہوں نے اپنی 'الجامع' میں قیاس فاسد یا باطل رائے کی مذمت پیش کی ہے۔ اب تصور قیاس کے اس فرق کو نمایاں کرنے کی کوشش کی جائے گی جس میں امام بخاری رحمہ اللہ دیگر اہل علم سے منفرد ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے تصور قیاس کے امتیازات

1. قیاس، رائے اور تمثیل کے الفاظ سے اجتناب

امام بخاری رحمہ اللہ (متوفی 204ھ۔820م) لفظ قیاس کی بجائے اجتہاد کی جامع اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں۔ اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے "باب مايذكره من ذم الرأي وتكلف القياس" اور "باب ما كان النبي يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ولم يقل برأي ولا بقياس لقوله تعالى بما أراك الله " اور "باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل" کے نام سے ابواب قائم کیے ہیں، جن کا مقصد اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ قیاس میں تکلف کرنا مذموم ہے اور اللہ کے رسول ﷺ کی طرف قیاس یا تمثیل کی نسبت درست نہیں ہے۔

یہ واضح رہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جمہور اہل علم کی طرح قیاس صحیح کے قائل ہیں، لیکن اس کے لیے امام شافعی رحمہ اللہ کی تعبیر کے مطابق لفظ اجتہاد کو نمایاں کرتے ہیں، جیسا کہ امام صاحب نے "باب ماجاء في اجتهاد القضاة بما أنزل الله" اور "باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ" "جب حاکم اجتہاد کر کے حکم دے یا فیصلہ کرے تو اسے (مخلصانہ محنت کا) ثواب ملے گا خواہ وہ درست حکم دے یا غلطی کر جائے" کے عنوان سے ابواب قائم کیے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ لفظ قیاس کو امام صاحب کے پسند نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ اس اصطلاح کے ساتھ کچھ ایسے تصورات بھی ملحق ہو گئے تھے جو شرعی مقاصد کے خلاف تھے۔

2. ارکان قیاس

جمہور اہل علم کا تصور قیاس تو یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع میں کسی مشترک وجہ یا علت کے سبب منتقل کر دیا جاتا ہے۔ اس تصور قیاس میں ایک کو اصل بنایا جاتا ہے اور دوسری کو فرع۔ مثلاً شراب کی حرمت کا حکم قرآن مجید

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں موجود ہے[1] اور اس حرمت کی وجہ جب اہل علم نے تلاش کی تو وہ نشہ تھی۔ اب شراب کے علاوہ بھی جہاں نشہ پایا گیا وہاں شراب کا حکم لاگو کر دیا گیا۔ اصل، فرع، علت اور حکم ان چار چیزوں کو جمہور اہل علم کے ہاں ارکان قیاس کہتے ہیں۔[2] امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی 'الجامع' میں "باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبيّن قد بين الله حكمهما ليفهم السائل" کے نام سے ایک باب قائم کیا ہے۔ اس باب کے عنوان پر غور کرنے سے درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

① امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک دین میں صرف مشابہت ظاہری کافی نہیں، بل کہ علت موثرہ ہونی چاہیے۔

② مشبہ اور مشبہ بہ دونوں اس اعتبار سے اصل ہیں کہ دونوں کا حکم شرع میں موجود ہے۔ ایک جگہ واضح اور مبین ہے جب کہ دوسری جگہ مخفی یا مبہم ہے، کیوں کہ قیاس کی حیثیت ایجاد حکم کی نہ ہونے کی بنا پر امام صاحب کے نزدیک مقیس اور مقیس علیہ دونوں اصل قرار پاتے ہیں۔ ان میں ایک اصل اور دوسرا فرع نہیں ہوتا۔

③ ایک اصل صرف معلوم ہے جس کا حکم واضح نہیں جب کہ دوسری اصل شرع میں واضح طور پر مبیّن ہے۔

④ دونوں اصل کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان کر دیا ہے۔ گویا قیاس کوئی نیا حکم پیدا نہیں کرتا، صرف اظہار کا کام کرتا ہے۔

⑤ اصل معلوم کو اصل مبین کے ساتھ تشبیہ دینے کا مقصد ایجاد حکم نہیں ہوتا بل کہ دونوں اصلوں پر اللہ کے بیان کردہ حکم کو سائل کی تفہیم کے لیے آسان بنانا ہے۔

اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ کے شاگرد رشید امام نسائی رحمہ اللہ (متوفی 303ھ۔915 م) نے اپنی سنن میں "باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبهم قد بين الله حكمهما ليفهم السائل" کے عنوان سے باب باندھا ہے۔[3] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام نسائی رحمہ اللہ کا حوالہ دیتے ہوئے اس عبارت کو ترجیح دی ہے جو امام نسائی رحمہ اللہ نے لکھی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود امام نسائی رحمہ اللہ کی عبارت سے زیادہ بہتر طور واضح ہو رہا ہے۔[4] امام نسائی رحمہ اللہ نے دونوں کو اصل تو قرار دیا ہے لیکن ایک کو اصل معلوم جب کہ دوسرے کو اصل مبہم قرار دیا ہے۔

---

1 المائدۃ 5: 90

2 الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: 2/104، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الاولى، 1999ء

3 فتح الباری: 13/296-297

4 فتح الباری: 13/297

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

امام بخاری رحمہ اللہ کے قائم کردہ ابواب کے تحت بیان کی گئی احادیث پر غور کیا جائے تو یہ واضح ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے الفاظ ان کی مراد کو واضح کرنے میں بہت ہی مناسب ہیں۔ امام بخاری نے اس عنوان کے تحت جن دو احادیث کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک وہی ہے جس میں حج کو قرض پر قیاس کیا ہے۔[1] یہ اصل مبین ایسی تھی جو سائل کے لیے صریح تھی اور اس کے مشاہدے کے مطابق تھی۔ لہٰذا اس کے لیے اس تشبیہ سے شرعی حکم کی تفہیم آسان ہو گئی۔ جب کہ اللہ کے رسول ﷺ کا اصل فریضہ بھی تبیین ہی تھا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾[2] "اور ہم نے آپ کی طرف ذکر کو نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کے لیے اس کی تبیین فرما دیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔"

قیاس کا کتاب و سنت سے ارتباط

امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں کتاب 'الاعتصام بالکتاب والسنۃ' میں قیاس کا ذکر کیا ہے۔ جس سے امام صاحب کا مقصود یہ ہے کہ قیاس کو کتاب و سنت ہی سے مربوط کیا جائے اور یہ کوئی کتاب و سنت سے باہر کی شے نہیں ہے۔ جو قیاس کتاب و سنت کا ہی اطلاق ہو امام صاحب اس قیاس کے خلاف نہیں ہیں لیکن وہ قیاس کے اصول کے بارے میں یہ خدشہ ضرور رکھتے ہیں کہ اسکی حیثیت دین میں ایک آزادانہ رائے کی نہ بن جائے۔ اس لیے ان کی شعوری کوشش یہ ہے کہ قیاس کو کتاب و سنت (شریعت) کی وسعتوں اور گہرائیوں میں شامل کر لیا جائے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے قیاس کو کتاب و سنت کے ساتھ اس طرح باندھ دیا ہے کہ جب تک یہ کتاب و سنت سے ہی ماخوذ ہو گا اس میں خیر کا پہلو رہے گا اور جب یہ کتاب و سنت کے دائرہ سے آزاد ہو جائے گا تو یہ ایسی رائے کہلائے جانے کا مستحق ہو گا جو مذموم ہے۔ اس سے یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ امام صاحب قیاس در قیاس کے حق میں بھی نہیں ہیں، جیسا کہ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ سے بھی ایسے قیاسات کی شناعت میں اقوال مروی ہیں۔[3] وہ ایسے قیاس کے قائل ہیں جس کی بنیاد کتاب و سنت ہو۔ اگر کسی قیاس کی بنیاد کتاب و سنت کے علاوہ اس سے خروج کے رستوں کے حامل اصول ہوں مثلاً ایسا استحسان کہ جس کی سند محض انفرادی رائے ہو یا عام اشخاص کی آرا وغیرہ، تو یہ کتاب و سنت سے ماخوذ قیاس شمار نہیں ہو گا اور امام صاحب کی نظر میں معتبر بھی نہ ہو گا۔

اس نقطے کو یوں بھی اجاگر کیا جا سکتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ قیاس کو کتاب و سنت کے ساتھ مربوط کرتے ہوئے انہیں قیاس کے لیے معیار قرار دے رہے ہیں۔ کسی قیاس کی صحت کا دعویٰ اسی صورت ممکن ہے جب کہ

---

1 صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبه أصلا معلوما: 7315

2 النحل16: 44

3 ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين: 2/284، دارالكتب الحديثة، مصر، 1389ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وہ کتاب وسنت کے موافق ہو۔ اگر کوئی قیاس ایسا ہے جو کتاب وسنت کی تعلیمات کے خلاف جارہا ہے تو وہ قیاس فاسد ہے اسی طرح اگر اہل علم میں کسی مسئلہ میں قیاس کرتے ہوئے نتائج میں اختلاف ہو جائے تو ان جمیع قیاسات کو کتاب وسنت پر پیش کرنا چاہیے اور جو قیاس بھی کتاب وسنت کی تعلیمات کے زیادہ موافق ومناسب ہو گا وہی قیاس صحیح قرار پائے گا۔ کسی بھی قیاس کی صحت کا معیار یا بنیاد اس کی کتاب وسنت کے ساتھ موافقت و مناسبت ہے۔ اس لیے قیاس کوئی نئی شے ایجاد نہیں کرتا بل کہ شریعت کی وسعتوں کا ہی اظہار کرتا ہے۔ اہل علم کا یہ قول معروف ہے کہ قیاس موجد و منشی شریعت نہیں ہے، بل کہ مظہر شریعت ہے کیوں کہ ہمارے تمام پیش آمدہ مسائل اور ان کے اختلافات کا حل اللہ تعالیٰ نے یہ بتلایا ہے:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[1]

اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[2]

"اگر کسی بھی مسئلہ میں تمہارے مابین نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو۔"

یہاں لفظ شيء نکرہ ہے اور نکرہ جب نفی واستفہام یا شرط کے سیاق میں ہو تو عموم کے لیے نص ہوتا ہے۔ پس انسانوں کا باہمی اختلاف یا حکام سے نزاع دونوں 'شیء' میں داخل ہیں۔ ان تمام قسم کے نزاعات کا فیصلہ کتاب وسنت ہی سے ہو گا۔

امام بخاری رحمہ اللہ اور قیاس ورائے

امام بخاری رحمہ اللہ کے بعض ظاہری الفاظ سے یوں لگتا ہے کہ وہ حجیت قیاس کے قائل نہیں لیکن تتبع اور استقصا کے بعد پتا چلتا ہے کہ ان کے نزدیک حجیت قیاس ایک مسلمہ امر ہے کیوں کہ ان کی وہ عبارتیں جو قیاس کی مذمت میں وارد ہیں وہ دراصل ایسے قیاس کے بارے میں ہیں جس کے اندر تکلف سے کام لیا جائے، یعنی جو قیاس نص کے مقابلے میں ہو۔

صحیح بخاری کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا منہج واُسلوب یہ ہے کہ وہ ایک باب باندھتے ہیں پھر اس کے ترجمۃ الباب یا محل استدلال میں ایسی نصوص لاتے ہیں جو بذاتِ خود اس باب کے ساتھ تعلق نہیں رکھتیں۔ اس صورت میں قیاس کو بروئے کار لائے بغیر مذکورہ روایات سے مبینہ حکم نکلتا ہی نہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے تصور قیاس کی عمومی توضیح کے بعد ذیل میں ہم ان کی ایسی عبارات، اسالیب واشارات کی طرف راہنمائی کرنا چاہتے ہیں جن میں انہوں نے ہمارے مطابق قیاس سے استدلال فرمایا ہے۔

---

1 الشوریٰ 42: 10

2 النساء 4: 59

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

علت کے زوال سے حکم کا زوال لازم ہے مگر علت کی واپسی سے اسی حکم کی واپسی ضروری نہیں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے ایک باب کے الفاظ ہیں:

"كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، و ما يتزود منها"[1]

امام بخاری رحمہ اللہ اس باب کے تحت آنے والی روایات میں اس وجہ کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں جن کی بنا پر مدینہ والوں کو تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے ایک دفعہ روکا گیا تھا۔ اس میں یہ علت نبی ﷺ نے بذات خود ارشاد فرمائی ہے کہ اس سال خانہ بدوش لوگوں کی بکثرت آمد کی وجہ سے تنگی ہو گئی ہے۔ لہٰذا آپ ﷺ نے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا تھا۔ جس سے ثابت ہوا کہ اس مخصوص علت کی بنا پر یہ حکم تھا لیکن آج کے دور میں اگر وہی علت واقع ہو جائے تو کیا صرف وہی حکم ہو گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آج کے دور میں مفلسی اور محتاجی سے نبرد آزما ہونے کے طریقے بہت سے ہیں اور ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ مشہور مقولہ ہے: "ہمیں کھجور کھانے سے غرض ہونی چاہیے نہ کہ درخت گننے سے" لہٰذا ثابت ہوا کہ اسی علت کے لوٹ آنے سے صرف اسی حکم کی واپسی ضروری نہیں ہو گی۔ دراصل امام صاحب رحمہ اللہ بعض متشدد لوگوں کے اس ضابطے پر نقد کر رہے ہیں کہ وہی حکم علت کے ساتھ عدماً اور وجوداً لازمی طور پر لوٹ آتا ہے۔

اسی طرح یہ کہ قیاس کی درستی کے لیے یہ شرط نہیں کہ فرع ہر اعتبار سے اصل کے مساوی ہو۔

بعض اوقات اصل میں ایسے امتیازات ہوتے ہیں جو کہ فرع میں موجود نہیں ہوتے البتہ اصل اور فرع میں صرف علت کی مشارکت کافی ہے۔ جیسے تھنوں میں دودھ کی حفاظت کو بند خزانے کے ساتھ ملحق کر کے وہی حکم لگا دیا جائے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں کا مالک کی اجازت کے بغیر لینا منع ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک باب کے الفاظ یوں باندھے ہیں:

"كتاب في اللقطة، باب لا تحتلب ماشية أحد بغير إذنه "[2]

امام بخاری رحمہ اللہ یہاں پر باب اور حدیث کی مطابقت میں قیاس کا سہارا لیتے ہوئے قیاس کے انتہائی باریک معاملات کی طرف تنبیہ فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اصل اور فرع میں ہر اعتبار سے مساوات یا مطابقت ضروری نہیں ہوتی کیوں کہ بعض اوقات ایسے ہوتا ہے کہ اصل کے اندر کوئی اضافی خوبی ہوتی ہے مگر اس خوبی کا قیاس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں اس کا فرع میں نہ پایا جانا نقصان نہیں دیتا لیکن اصل صفت میں اشتراک ضروری ہے۔ جیسا کہ امام صاحب نے تھنوں کو مقفل خزانہ کے ساتھ ملا دیا ہے کیوں کہ دونوں جگہوں پر مشترکہ وصف ہے۔ مالک کی اجازت کے بغیر دونوں میں تصرف حرام ہے۔ اگرچہ تھن 'حرز' کے حساب سے خزانہ کا

1 صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي و ما يتزود منه

2 صحيح البخاري، كتاب في اللقطة، باب لا تحتلب ما شية أحد بغير إذنه: 2435؛ فتح الباری: 114/6

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر فرع علت کے اعتبار سے اصل سے زیادہ ہو تو اس کی زیادتی کے بقدر احکام وارد ہوں گے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے یوں باب باندھتے ہیں:

"كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة" [1]

اس مقام پر امام بخاری رحمہ اللہ فرع کے اندر علت کی زیادتی کے بقدر احکام دیئے جانے کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں، اس لیے کہ فراش متقاضی تھا کہ

"(حضرت سودہؓ کے بھائی) عبد کو نسب کے اعتبار سے سودہؓ بنت زمعہ کے والد زمعہ کے ساتھ ملایا جائے جب کہ مشابہت عتبہ کے ساتھ ملانے کا تقاضا کرتی تھی۔ اس میں الحاق کے باوجود ام المؤمنین حضرت سودہؓ کو حجاب کا مزید حکم دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علت فرع کے اندر اصل کی نسبت زیادہ پائی جا رہی ہے۔ اسی بنا پر دوسرے حکم (حجاب) کا اضافہ کیا گیا اور وہ یہ کہ حضرت سودہ سے کہا گیا کہ آپ عبد سے حجاب فرمائیں۔"

فارق کی موجودگی میں قیاس درست نہیں ہو گا۔

"كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا"

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں حسن بصری رحمہ اللہ (متوفی 110ھ) اور مجاہد رحمہ اللہ (متوفی 104ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے بھول کر جماع کر لیا تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب پر کوئی تبصرہ نہیں فرمایا۔ اور نہ ہی کوئی ایسی روایت لائے ہیں جس سے یہ اشارہ ملتا ہو کہ بھول کر جماع کر لینے سے کوئی کفارہ لازم نہیں آتا۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہی انداز تقاضا کرتا ہے کہ جماع کو اور کھانے پینے کو ایک ہی حکم نہ رکھا جائے۔ اس لیے کہ قیاس کے لیے ضروری ہے کہ وہاں پر کوئی فارق نہ پایا جائے۔ اور یہ بالکل واضح ہے کہ بھول کر جماع کرنے کی حالت کو کسی بھی صورت میں بھول کر کھانے پینے کی حالت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ جماع کی حالت میں تصور واقعی ہے۔ نتیجتاً یہ چیز فارق ہے اور فارق کی صورت میں قیاس متعذر ہوتا ہے۔ [2]

اگر ایک حکم کی دو علتیں ہوں تو نص میں ایک علت کا ذکر دوسری علت کی نفی نہ ہو گا۔

"كتاب الأطعمة، باب لعق الأصابع ومصها قبل أن يمسح بالمنديل"

اس بات کو بتانے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ ایسی حدیث لائے ہیں جس میں حکم کی ایک علت کو بیان کیا گیا ہے کہ کھانے کے بعد کھانے والا اپنی انگلیوں کو خود چاٹ لے یا کسی دوسرے سے چٹوا لے۔ مگر اس کا مقصد یہ نہیں کہ اس حکم کی یہی ایک علت ہے۔ ایک حکم کی ایک سے زیادہ علتیں بھی ہو سکتی ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ چاٹنا یا چٹوانا ہی اصل مقصد نہیں ہے بل کہ علت یہ بھی ہے کہ کھانے کی برکت کو ضائع

1 صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة

2 صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صائم إذا أو شرب ناسيا: 1933؛فتح الباری:196/5

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہونے سے بچایا جائے اور یہ علت بھی ہے کہ کھانا ہونے صورت میں کھانے اہانت کا اظہار نہ ہو۔ ان متنوع احادیث سے ثابت ہے کہ ایک ہی ممکن حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک علت کے منصوص ہونے کی صورت میں دیگر علتوں کی نفی نہیں ہو جاتی اور یہی وہ ضابطہ ہے جس کی طرف امام صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ اس کے علاوہ انگلیوں کے چاٹنے میں کراہت کے تصور کو بھی ختم کرنا مقصود ہے۔[1] بل کہ اب تو میڈیکل سائنس بھی اس کی تائید کر رہی ہے کہ انگلیوں کی پوروں پر ایسے انزائم (Enzyme) پائے جاتے ہیں جو انسان کے عمل انہضام کے لیے نہایت مفید ہیں۔

آخر میں اصطلاحات کے حوالہ سے ایک مغالطہ دور کرنا بھی مناسب ہے، عام طور متقدمین کی اصطلاحات متاخرین ضرور استعمال کرتے ہیں، لیکن ضروری نہیں ہوتا کہ متاخرین کے ہاں طے کردہ تمام تفصیلات متقدمین کے ہاں بھی اسی طرح طے شدہ اور مسلمہ ہوں۔ پس ائمہ سلف اپنے متاخرین کی اصطلاحات کے پابند نہیں ہوتے اور ان میں گہرائی و گیرائی زیادہ ہوتی ہے، جب کہ متاخرین فنی جزئیات کو نئی نئی اصطلاحات سے نکھارنے کی کوشش کرتے ہیں اور بہت سی جزئیات جو متقدمین کے ہاں اختلافی ہوتی ہیں، متاخرین ان میں سے کسی ایک کو لے کر اس پر مبنی اصطلاح وضع کر لیتے ہیں۔ متقدمین کو متاخرین کی جامع مانع اصطلاحات یا فنی جزئیات کا قائل بنا کر پیش کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ وہ اصولی مسائل جو متقدمین کے ہاں اختلافی رہے ہیں، متاخرین بعض اوقات نئی نئی اصطلاحات کے ذریعے ان مسائل اور افکار کا بھی احاطہ کر رہے ہوتے ہیں جو متقدمین کے ہاں پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔ یہ بھی واضح رہے کہ احوال و زمانہ کے عرف کی رو سے بسا اوقات شریعت کا اطلاق بدلا ہوا نظر آتا ہے اور یہ فقہ الواقع کا اختلاف ہے نہ کہ فقہ الاحکام کی تبدیلی۔ مناسب یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے افکار پر بحث کرتے ہوئے ان تمام پہلوؤں کو مد نظر رکھا جائے۔

خلاصہ بحث

مختصر بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ قیاس کی حجیت کے قائل ہیں۔ اور اسے شریعتِ اسلامیہ کے چوتھے مآخذ کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ تاہم اس کے استعمال سے وہ انتہائی گریز برتتے ہیں۔ وہ قیاس کے ذریعے استدلال کرنے کے لیے کڑی شرائط و قیود عائد کرتے ہیں۔ جس میں علت قیاس کا منصوص، بدیہی اور نفی الفارق وغیرہ ہونا شامل ہیں۔

1 صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب لعق الأصابع ومصها قبل أن تمسح بالمنديل: 5456

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر[1]☆

روایت پسند اور جدیدیت پسند مکاتب فکر کا تصور اجتہاد: ایک تقابلی مطالعہ

ABSTRACT

In present day, Muslim Umma has been polarized into two groups; trditionalist and modernists. Both, standing on their own ideology, are bsolutely refuting each other in basic concepts of Islam. In this research, the search question is that is either Ijtihad said to the modification amendment and addition to Quran and Sunnah or pursuing Shariah rulings from the depths and vastness of Quran and Sunnah? Traditionlists' point of view is that whenever any new issue is raised about which there is no clear solution or ruling present in Shariah, then to derive the solution from the depths and vastness of Quran and Sunnah is called Ijtihad whereas according to Modernists' theory of Ijtihad addition, amendment, modification and reformation of Islamic Shariah is allowed.

عربی زبان کے اکثر و بیشتر الفاظ کسی نہ کسی سہ حرفی مادے (root word) سے مل کر بنتے ہیں۔ لفظ اجتہاد کا مادہ 'جہد' ہے۔ اس مادے سے بننے والے عربی الفاظ میں سے دو لفظ دین اسلام میں بنیادی اصطلاحات کا درجہ رکھتے ہیں ایک اجتہاد اور دوسرا جہاد۔ 'اجتہاد' باب افتعال سے جبکہ 'جہاد' باب مفاعلہ سے مصدر ہے۔ پہلا لفظ اپنے عرفی معنی میں شریعتِ اسلامیہ کے فکری غلبے کے لیے کی جانے والی ہر کوشش اور سعی و جہد کے لیے

1 اسسٹنٹ پروفیسر، ڈیپارٹمنٹ آف ہیومینیٹیز، کامسائٹس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

☆ یہ تحقیقی مقالہ راقم کے پی ایچ ڈی کے مقالہ "عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد: ایک تجزیاتی مطالعہ" (2010ء) کے باب اول سے ماخوذ ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

استعمال ہوتا ہے اور دوسرا لفظ دین اسلام کے سیاسی غلبے کی ہر قسم کی جدوجہد کے لیے مستعمل ہے۔

اجتہاد کا لغوی معنی و مفہوم

ذیل میں ہم 'لفظ' جہد کے لغوی معنی کے بارے میں ماہرین لغت کی آراء پیش کر رہے ہیں:

پہلا معنی: طاقت

امام خلیل الفراہیدی رحمہ اللہ (متوفی 170ھ) کے نزدیک 'جَہْد' سے مراد کسی مسئلے میں خوب کوشش کرنا اور اس میں اپنی ذہنی وجسمانی طاقتوں کو پوری طرح کھپا دینا ہے۔[1] جبکہ ابن درید الأزدی رحمہ اللہ (متوفی 321ھ) کے مطابق 'جَہْد' اور 'جُہْد' دونوں ہی فصیح لغتیں ہیں اور ان دونوں کا معنی قوت اور طاقت ہے۔[2] ابو منصور ازہری رحمہ اللہ (متوفی 370ھ) کے بقول 'جُہْد' سے مراد طاقت ہے جیسا کہ عرب کہتے ہیں: اِجْہَدْ جُہْدَكَ کہ تو اپنی طاقت لگا۔[3] اسی طرح امام ابن فارس (متوفی 395ھ) کہتے ہیں: 'جَہْد' کا مادہ (root word) جیم 'ھاء اور دال ہے اور اس مادے کا بنیادی معنی مشقت ہے پھر اس کا اطلاق مشقت سے ملتے جلتے قریبی معانی پر بھی ہونے لگا۔[4] ابو نصر اسماعیل الجوہری رحمہ اللہ (متوفی 398ھ) لکھتے ہیں: 'جَہْد' اور 'جُہْد' سے مراد طاقت ہے اور قرآن کی آیت مبارکہ ﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُہْدَهُمْ﴾ کو دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔[5]

ابن سیدہ رحمہ اللہ (متوفی 458ھ) کا کہنا ہے کہ 'جَہْد' اور 'جُہْد' دونوں سے مراد طاقت ہے۔[6] اور ابن اثیر الجزری رحمہ اللہ (متوفی 606ھ) لکھتے ہیں کہ 'جَہْد' اور 'جُہْد' حدیث میں بہت زیادہ استعمال ہوئے ہیں اور 'جُہْد' سے مراد طاقت ہوتی ہے۔[7] ابن منظور اُفریقی رحمہ اللہ (متوفی 711ھ) نے بھی لکھا ہے کہ 'جَہد' اور

1 الفراهيدي، خليل بن أحمد، الإمام، كتاب العين: ص160، دار إحياء التراث العربي، بيروت

2 ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي، أبو بكر، جمهرة اللغة: 1/221، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، مكة المكرمة

3 أزهري، محمد بن أحمد أبو منصور، تهذيب اللغة: 6/26، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001ء

4 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة: ص227، دارالفكر، بيروت، 1399ء

5 جوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، أبو نصر، تاج اللغة وصحاح العربية: 2/460-461، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1979ء

6 ابن سيدة، علي بن إسماعيل أبو الحسن، المحكم والمحيط الأعظم: 4/153، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000ء

7 ابن الأثير، محمد بن محمد بن محمد، أبو السعادات المبارك مجد الدين الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر: 1/848، المكتبة العلمية، بيروت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

'جُہد' دونوں سے مراد طاقت ہے۔[1] مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ (متوفی 816ھ) نے کہا ہے کہ 'جَہد' سے مراد طاقت ہے اور یہ ضمہ کے ساتھ 'جُہد' بھی آتا ہے۔"[2] علامہ زبیدی رحمہ اللہ (متوفی 1205ھ) لکھتے ہیں کہ 'جہد' کا لفظ فتحہ اور بعض اوقات ضمہ کے ساتھ طاقت کے معنی میں مستعمل ہے۔"[3] احمد الفیومی (متوفی 770ھ) نے کہا ہے کہ ضمہ کے ساتھ 'جُہد' کا لفظ اہل حجاز کی زبان میں معروف ہے جبکہ فتحہ کے ساتھ ان کے علاوہ عرب کی زبان میں ہے۔ اور اس لفظ کا معنی طاقت ہے۔"[4]

دوسرا معنی: مشقت

امام خلیل الفراہیدی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ 'جُہد' اس تھوڑی سی چیز کو کہا جاتا ہے جسے ایک مفلس انسان سخت مشقت سے حاصل کرتا ہے۔[5] ابو منصور ازہری رحمہ اللہ نے لیث کے حوالہ سے 'جُہد' کا یہی معنی بیان کیا ہے۔[6] علامہ زمخشری رحمہ اللہ (متوفی 538ھ) کے بقول 'أصابه جهد' کا معنی اسے مشقت پہنچی ہے۔[7] امام ابن فارس رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ 'جُہد' سے مراد طاقت ہے اور 'مجہود' وہ دودھ ہے کہ جس کا مکھن نکال لیا گیا ہو اور یہ مکھن بغیر مشقت اور تھکاوٹ کے نہیں نکلتا۔[8] ابو نصر اسماعیل الجوہری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ 'جَہد' سے مراد مشقت ہے جیسا کہ عرب کہتے ہیں: 'جهدت اللبن' یعنی میں نے دودھ میں سے پورا مکھن نکال لیا۔[9]

ابن سیدہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ 'جَہد' سے مراد مشقت ہے۔[10] ابن اثیر الجزری رحمہ اللہ نے بھی 'جَہد' سے مراد مشقت لی ہے۔"[11] ابن منظور افریقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'جَہد' سے مراد مشقت

1 ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب: 3/133-135، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت

2 زاوي، الظاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط: 1/545، دار عالم الكتب، الرياض

3 زبيدى، محب الدين محمد بن محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس:7/534، دار الهداية

4 الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير:ص62، المكتبة العصرية

5 كتاب العين: ص160

6 تهذيب اللغة:6/26

7 زمخشرى، محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة:ص254، القاهرة، مطبعة المدني

8 معجم مقاييس اللغة: ص227

9 تاج اللغة وصحاح العربية:2/4630-461

10 المحكم والمحيط الأعظم:4/153

11 النهاية في غريب الحديث والأثر: 1/848

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے۔"[1] مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ نے بھی اس کا معنی مشقت بیان کیا ہے۔[2] علامہ زبیدی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اگر یہ صرف فتحہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی مشقت ہی ہوتا ہے۔[3] جبکہ علامہ احمد الفیومی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ایک قول یہ بھی ہے کہ فتحہ کے ساتھ اس کا معنی مشقت ہے۔"[4]

تیسرا معنی: انتہا

ابو منصور زہری رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ابن سکیت نے کہا ہے کہ 'جہد' سے مراد 'انتہاء' ہے۔[5] ابن اثیر الجزری رحمہ اللہ لکھتے ہی کہ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد مبالغہ اور انتہاء ہے۔"[6] علامہ احمد الفیومی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اگر 'جہد' فتحہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی انتہاء اور غایت بھی ہوتا ہے۔[7]

چوتھا معنی: کوشش کرنا

ابن اثیر الجزری رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اور ایک قول یہ بھی کہ 'جہد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جہد' [فتحہ کے ساتھ] دونوں ہی کوشش کے معنی میں استعمال ہو جاتے ہیں۔"[8] ڈاکٹر ابراہیم انیس، ڈاکٹر عبد الحلیم منتصر، عطیہ الصوالحی اور محمد خلف اللہ احمد لکھتے ہیں: "'جہد' باب 'فتح' سے کوشش کرنے کے معنی میں ہے اور کہا جاتا ہے: جهد في الأمر کہ اس نے فلاں کام میں کوشش کی۔[9]

روایت پسند علما کا تصور اجتہاد

مختلف ادوار میں روایت پسند علما نے اجتہاد کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں۔ ذیل میں ہم ان تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے تصورِ اجتہاد کے تاریخی ارتقاء، ان تعریفات کے اختلاف تنوع اور متفق علیہ جوہری

1 لسان العرب: 3/133-135
2 ترتيب القاموس المحيط: 1/545
3 تاج العروس من جواهر القاموس: 7/534
4 المصباح المنير: ص62
5 تهذيب اللغة: 6/26
6 النهاية في غريب الأثر: 1/848
7 المصباح المنير: ص62
8 النهاية في غريب الحديث والأثر: 1/848
9 إبراهيم أنيس الدكتور، محمد خلف الله أحمد، عبد الحليم منتصر، الدكتور، عطيه الصوالحى، المعجم الوسيط: 1/142، دار الدعوة، مصر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عنصر کا مطالعہ کریں گے۔ تعریفات کا یہ احصاء یہ ثابت کرتا ہے کہ 12 صدیوں میں امت میں 'اجتہاد' کی اصطلاح ایک ہی معنٰی و مفہوم میں مستعمل رہی ہے جبکہ تجدد پسند مکتبہ فکر نے بیسویں صدی عیسوی میں 'اجتہاد' کا ایک نیا معنٰی و مفہوم متعارف کروایا اور اسے مسلم معاشروں میں رائج کرنے پر زور دیا۔ اس بارے مزید گفتگو ہم آگے چل کر کریں گے۔

پہلی تعریف

اجتہاد کی سب سے پہلی تعریف جو تحریری شکل میں ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعی رحمہ اللہ (متوفی 204ھ) کی ہے۔ امام صاحب نے اجتہاد کا معنی 'قیاس' بیان کیا ہے۔[1] امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف کو بعض دوسرے علما مثلاً ابن ابی ہریرۃ نے بھی اختیار کیا ہے[2] لیکن امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی 505ھ)، نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف کو 'خطا' قرار دیا ہے۔[3] علما کی اکثریت کا موقف یہی ہے کہ اجتہاد اور قیاس میں فرق ہے اور یہ دونوں ایک ہی شیء نہیں ہیں۔[4]

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف پر وارد ہونے والے اس اعتراض کے کئی ایک جوابات دیے گئے ہیں۔ امام زرکشی رحمہ اللہ (متوفی 794ھ) کے بقول "علما کے عرف میں اجتہاد سے مراد اس چیز کا حکم معلوم کرنا ہے جس کے بارے میں کوئی صریح نص نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس قسم کے مسائل کا حکم صرف اسی صورت معلوم ہو گا جبکہ فرع کو اصل پر محمول کیا جائے گا اور یہی امام صاحب کے نزدیک قیاس بھی ہے۔"[5]

ڈاکٹر عمر سلیمان اشقر رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس کو اجتہاد کہہ کر مبالغے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ اجتہاد کے مباحث میں سے اہم ترین بحث قیاس کی ہے۔ اس اسلوب کلام کی مثال اللہ کے رسول کی وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات کے قیام کو 'حج' کہا ہے۔"[6]

ہمارے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کی عبارات اس مسئلے میں بالکل واضح ہے کہ وہ قیاس اور اجتہاد میں فرق کسی

1 شافعي، محمد بن إدريس الإمام، الرسالة: ص477، دار الكتب العلمية، بيروت

2 زركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه:9/4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421ھ

3 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول: ص281، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413ھ

4 البحر المحيط: 9/4

5 ایضاً

6 أشقر، عمر سليمان، الدكتور، القياس بين مؤيديه ومعارضيه: ص20، الدار السلفية، كويت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مبالغے کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت میں ان دونوں کو ایک ہی چیز شمار کرتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی تعریف میں وسعت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ استدلال کے بہت سے ایسے طریقوں کو بھی قیاس کہتے ہیں جو جمہور کے نزدیک قیاس کے معروف تصور میں داخل نہیں ہیں، لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ استدلال کے جن طریقوں کو بعض علما اجتہاد کا نام دیتے ہیں وہ امام صاحب کے نزدیک قیاس ہیں اور قیاس کو امام شافعی رحمہ اللہ اجتہاد بھی کہتے ہیں۔ پس اجتہاد کی تعریف میں جمہور اور امام صاحب کا اختلاف لفظی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جس قیاس کو اجتہاد کہا ہے وہ جمہور کا تصور قیاس نہیں ہے بلکہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کا اپنا تصور قیاس ہے، جو اپنے مناہج و اسالیب کے اعتبار سے جمہور کے تصور قیاس کے بالمقابل بہت وسعت کا حامل ہے۔ پس امام شافعی جب اجتہاد کو قیاس کہتے ہیں تو قیاس سے ان کی مراد استدلال کے وہ جمیع طریقے ہیں جنہیں جمہور اجتہاد کی تعریف میں شامل کرتے ہیں۔ مثلاً امام صاحب کسی ایسے شخص، جو خانہ کعبہ کے سامنے موجود نہ ہو، کی قبلے کے تعین میں جد وجہد کو بھی قیاس کا نام دیتے ہیں جبکہ جمہور علما اس کو اجتہاد کہتے ہیں۔ امام صاحب کا کہنا یہ ہے کہ یک شخص قبلے کی تعیین کے لیے کائنات میں بکھری ہوئی علامات مثلاً آسمان، ستاروں، سورج، چاند، دریا اور پہاڑوں وغیرہ سے قبلے کا تعین کرے گا اور علامات کے ذریعے کسی چیز کو معلوم کرنا ہی قیاس ہے اور قیاس، اجتہاد ہے۔[1]

امام شافعی رحمہ اللہ کے بقول اجتہاد ہمیشہ کسی شیء کو طلب کرنے کے لیے ہو گا اور کسی شیء کا علم علامات کے ذریعے ہی سے ہو گا اور علامات کے ذریعے کسی شیء کا علم حاصل کرنا ہی قیاس ہے۔[2] اسی طرح ان کے نزدیک کسی شیء کی قلیل مقدار کی شرعی حرمت کی بناء پر اس کی کثیر مقدار کو حرام قرار دینا بھی قیاس ہی ہے جبکہ دوسرے فقہا اس کو 'دلالت اَولی' یا 'مفہوم موافق' یا 'فحوی خطاب' بھی کہتے ہیں۔[3]

اس بحث کا خلاصہ کلام یہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اجتہاد کے معنی میں وہی وسعت پائی جاتی ہے جو جمہور کے نزدیک ہے اور یہ سمجھنا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف لفظ 'قیاس' سے کرتے ہوئے اسے محدود کر دیا ہے، صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تصور 'قیاس' میں اسی قدر توسع موجود ہے جس قدر جمہور اہل علم کے ہاں تصور 'اجتہاد' میں ہے۔

دوسری تعریف

امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ (متوفی 370ھ) لکھتے ہیں کہ عرف میں اجتہاد کا لفظ ان مسائل میں اپنی کوشش

1 الرسالۃ: ص38-39
2 ایضاً: ص512-513
3 ایضاً: ص515-517

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

خرچ کرنے کے ساتھ مخصوص ہیں کہ جن میں اللہ کی طرف سے کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو ان مسائل میں اللہ کے مطلوب کے علم تک پہنچانے والی ہو۔ جن مسائل میں اللہ کی طرف سے کوئی دلیل موجود ہو تو ان مسائل کی دلیل کی تلاش کو اجتہاد نہیں کہتے۔[1]

ایک اور مقام پر اس تصور کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ اجتہاد کا لفظ شریعت میں تین معانی میں استعمال ہوتا ہے، ان میں سے ایک قیاس شرعی ہے۔ دوسرا ظن غالب کی بنیاد پر کوئی حکم جاری کرنا ہے جیسا کہ کعبہ کی جہت کو تلاش کرنے میں اس شخص کا اجتہاد ہے کہ جس کے سامنے کعبہ موجود نہ ہو اور تیسری قسم اُصول استحسان سے استدلال کرنا ہے۔[2]

امام شافعی رحمہ اللہ، امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کی بیان کردہ اجتہاد کی پہلی اور دوسری قسم دونوں کو بیک وقت اجتہاد اور قیاس کا نام دیتے ہیں لیکن اجتہاد کی تیسری قسم کا شدت سے انکار کرتے ہیں۔[3] امام شافعی رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنے اجتہادات میں استحسان کے علاوہ بعض دوسرے قواعد عامہ مثلاً سد الذرائع اور مصلحت وغیرہ کو استعمال کیا ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض دوسرے فقہا مثلاً امام احمد، امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم رحمہم اللہ وغیرہ ان اصولوں سے استدلال کو قیاس کی بحث کے تحت لاتے ہیں، علیحدہ سے مستقل بالذات مأخذ کے طور بیان نہیں کرتے۔[4]

تیسری تعریف

امام ابن حزم اندلسی رحمہ اللہ (متوفی 456ھ) لکھتے ہیں کہ شریعت میں اجتہاد سے مراد کسی مسئلے کا حکم تلاش کرنے میں اپنی طاقت کو اس جگہ لگا دینا ہے جہاں وہ حکم پایا جاتا ہو۔ دیانت دار علما میں سے کسی کا بھی اس تعریف سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔[5] آگے چل کر اس بحث کو مزید نکھارتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شریعت کے تمام احکامات عام علما کے لیے موجود ہیں، اگرچہ شریعت کے بعض احکامات کے وجود کا علم بعض لوگوں کے لیے مشکل ہوتا ہے لیکن یہ بات محال اور ناممکن ہے کہ شرعی احکام کے وجود کا علم تمام لوگوں کے لیے مشکل اور ناممکن

1 جصاص، أحمد بن علي أبوبكر الرازي، الفصول في الأصول: 4/ 11، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994ء

2 أيضاً: 4/11-12

3 الرسالة: ص504-507، 505

4 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، الإمام، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: 2/185، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1999ء

5 ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام: 8/587، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الحصول ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمیں صرف اسی چیز کا مکلف بناتے ہیں کہ جس کی ہم طاقت رکھتے ہیں اور جس شرعی حکم کے وجود کا علم تمام لوگوں کے لیے ناممکن الحصول ہو تو اللہ تعالیٰ نے اس کا ہمیں کبھی بھی مکلف نہیں بنایا۔[1]

چوتھی تعریف

امام الجوینی المعروف بامام الحرمین (متوفی 478ھ) لکھتے ہیں:

"وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض"[2]

یعنی اجتہاد سے مراد کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے اپنی طاقت کھپا دینا ہے۔ شیخ عبداللہ بن صالح الفوزان حفظہ اللہ اس تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ اجتہاد کی عام تعریف ہے جو اس کی لغوی تعریف کے قریب ہے۔ پس اس تعریف میں حکم شرعی کی قید لگانا ضروری ہے کیونکہ امام صاحب کی مراد اجتہاد کی بحث ہے جو کسی شرعی حکم کے اثبات کا طریقہ ہے۔ پس اس تعریف میں غرض سے مراد مطلوب شرعی حکم ہے۔"[3] شیخ فیصل بن عبدالعزیز آل مبارک (متوفی 1376ھ) نے بھی امام جوینی کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[4]

امام ابواسحاق شیرازی (متوفی 476ھ) نے اس تعریف کو نسبتاً وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي"[5]

یعنی کسی شرعی حکم کی تلاش میں اپنی قوت کو صرف کرنا اور اپنی صلاحیتوں کو پوری طرح کھپا دینا ہے۔"

یہ تعریف دراصل مذکورہ بالا تعریف کا ارتقاء اور بیان ہے۔ اس تعریف میں 'غرض' کی تشریح 'حکم شرعی' سے کی گئی ہے۔ امام ابن العربی المالکی (متوفی 543ھ) نے اسی تعریف میں 'غرض' کی جگہ 'صواب' کے لفظ کو بیان کیا ہے۔[6]

---

1 الإحكام في أصول الأحكام:587/8

2 جويني، عبد الملك بن عبد الله ، أبو المعالي، الورقات في أصول الفقه:ص31، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، مكة المكرمة

3 الفوزان، عبد الله بن صالح الشيخ، شرح الورقات في أصول الفقه: ص150، دار المسلم، الرياض، الطبعة الثالثة، 1996ء

4 فيصل بن عبد العزيز، آل مبارك الشيخ، مقام الرشاد بين التقليد والاجتهاد: ص26، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، مكة المكرمة

5 شيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادى، أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه: ص72، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405ھ

6 ابن العربي، محمد بن عبد الله بن العربي، أبوبكر المالكي الأندلسي، أصول الفقه:ص78، المكتبة الشاملة،

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

امام بیضاوی رحمہ اللہ (متوفی 685ھ) نے امام ابو اسحاق شیرازی کی تعریف کو 'طلب' کی بجائے 'درک' کے الفاظ سے بیان کیا ہے۔ ان کے بقول "وهو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"[1] یعنی شرعی احکام کو پانے کے لیے انتہائی درجے میں کوشش کرنا اجتہاد ہے۔" ابن عبد الحق الحنبلی رحمہ اللہ (متوفی 739ھ) نے 'طلب' کی بجائے 'تعرف' کا لفظ استعمال کیا ہے اور احکام کے ساتھ 'شرعی' کی قید بھی ہٹادی ہے۔[2] علی بن عبد الکافی السبکی رحمہ اللہ (متوفی 756ھ) نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[3] جبکہ ابن اللحام رحمہ اللہ (متوفی 803ھ) نے اس تعریف میں 'طلب' کی جگہ 'تعرف' کا لفظ استعمال کیا ہے۔[4]

ابن مفلح الحنبلی رحمہ اللہ (متوفی 763ھ) نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن انہوں نے فقیہ کی قید کا اضافہ کر دیا ہے جو کہ اس تعریف کا مزید ارتقاء اور بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي"[5]

یعنی کسی فقیہ کا حکم شرعی کو پانے کے لیے اپنی کوشش کو کھپا دینا 'اجتہاد ہے۔"

ابن النجار (متوفی 972ھ) نے ابن مفلح حنبلی کی تعریف کو بیان کیا ہے۔[6]

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (متوفی 1176ھ) نے امام بیضاوی ہی کی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں دلائل شرعیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔[7] شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ (متوفی 1246ھ) نے شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن احکام کے ساتھ 'أفاعيل' کی قید بڑھادی ہے جو کہ اس تعریف کا مزید بیان

الإصدار الثالث، مكة المكرمة

1 بيضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول في علم الأصول: 4/524، دار عالم الكتب، رياض

2 ابن عبد الحق، عبد المؤمن بن عبد الحق، أبو الفضائل صفي الدين الحنبلي، قواعد الأصول ومعاقد الفصول: ص 27، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، مكة المكرمة

3 سبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول في علم الأصول:3/246، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404هـ

4 ابن اللحام، علاؤ الدين علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي، المختصر في أصول الفقه:ص163، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة

5 ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي، أصول الفقه: 4/1469، مكتبة العبيكان

6 ابن نجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير:4/458، مكتبة العبيكان

7 دهلوي، قطب الدين أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين فاروقي المعروف بشاه ولي الله، إمام، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التقليد:ص3 ،المطبعة السلفية، القاهرة، 1385ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے۔[1] حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ (متوفی 1985م) نے بھی 'مختصر الأصول' کی شرح میں شاہ اسماعیل شہید کی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[2] شیخ محمد بن صالح العثیمین (متوفی 1421ھ) نے امام بیضاوی ہی کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[3] ڈاکٹر سلیمان بن عبد اللہ بن حمود أبا الخیل حفظہ اللہ نے بھی امام بیضاوی کی تعریف کو بیان کیا ہے۔[4] ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ (متوفی 2015م) نے بھی امام بیضاوی کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔[5]

پروفیسر تقی امینی نے اس تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں 'تطبیق احکام' کا اضافہ ہے جو ایک عمدہ اضافہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها"[6]

"شرعی احکام کو معلوم کرنے یا ان کی تطبیق (application) میں انتہائی درجے میں اپنی طاقت کو لگانا اور صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔"

پروفیسر صاحب نے اس تعریف کی نسبت امام شاطبی کی طرف کی ہے اور 'الموافقات' کا حوالہ دیا ہے لیکن تلاش کے باوجود راقم کو یہ تعریف 'الموافقات' میں نہ مل سکی۔ ڈاکٹر عیاض بن نامی السلمی حفظہ اللہ نے اس تعریف میں استنباط کے طریقے اور اجتہاد کی اہلیت کی شرائط کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان وارتقاء ہے۔[7]

پانچویں تعریف

ابو المظفر السمعانی (متوفی 489ھ) لکھتے ہیں:

"الاجتهاد وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها"[8]

یعنی اجتہاد سے مراد احکام کو ان کے ان دلائل سے نکالنا جہاں وہ پائے جارہے ہوں۔ ابن قطلوبغا (متوفی 879ھ) نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن انہوں نے احکام کے ساتھ ان کے 'شرعی' ہونے کی قید کو بڑھا

1 شاه إسماعيل شهيد، مختصر في أصول الفقه:ص129، إدارة إشاعة السنة، مغربي باكستان
2 گوندلوی،حافظ محمد، بغية الفحول في شرح مختصر الأصول:ص129، إدارة إشاعة السنة، باكستان
3 العثيمين، محمد بن صالح الشيخ، الأصول من علم الأصول:ص85، دار ابن الجوزی، 1426هـ
4 سليمان بن عبد الله بن حمود، أبا الخيل، الدكتور، مقدمة في الفقه:ص83، دار العاصمة، الرياض
5 زحيلي، وهبة مصطفى، الدكتور، أصول الفقه الإسلامي: 2/1038، دار الفكر، بيروت
6 تقی امینی، پروفیسر، اجتہاد:ص21، قدیمی کتب خانہ، کراچی
7 عياض بن نامي السلمي، الدكتور، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله:ص305-306، دارالتدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، 2005ء
8 سمعاني، منصور بن محمد، أبو المظفر، قواطع الأدلة: 2/70،دار الكتب العلمية، بيروت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دیا ہے۔[1] ڈاکٹر خالد بن علی المشیقح حفظہ اللہ نے اسی تعریف میں 'جہد' کے لفظ کو 'الوسع' سے بدل دیا ہے۔[2]

استاذ علی حسب اللہ حفظہ اللہ نے اس تعریف میں 'فقیہ' کے لفظ کا اضافہ کیا ہے اور لفظ 'استفراغ' کی بھی مزید وضاحت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"وفي اصطلاح الأصوليين بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعي من دليله على وجه يحس فيه العجز عن المزيد"[3]

یعنی اُصولیین (Jurists) کی اصطلاح میں کسی شرعی حکم کو اس کی دلیل سے مستنبط کرنے کے لیے کسی فقیہ کا اپنی طاقت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے زائد کوشش کرنے سے اس کا نفس عاجز ہو۔"

شیخ عبد الوھاب خلاف نے استاذ علی حسب اللہ رحمہ اللہ (متوفی 1375ھ) کی اس تعریف کو نقل کرتے ہوئے لفظ 'دلائل' کی مزید وضاحت کر دی ہے کہ وہ 'تفصیلی دلائل' ہوں۔[4]

استاذ مصطفی الزرقا نے بھی ایسی ہی تعریف بیان کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"الاجتهاد: هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة"[5]

یعنی اجتہاد شرعی احکام کو شریعت میں موجود تفصیلی (جزئی) دلائل سے اخذ کرنے کے عمل کا نام ہے۔ علامہ محمد عبد الغنی الباجقنی نے استاذ مصطفی الزرقا کی اس تعریف کو بیان کرتے ہوئے 'فقیہ' کی شرط بھی بڑھا دی ہے۔[6] عبد الوھاب عبد السلام طویلہ حفظہ اللہ نے بھی 'فقیہ' کی قید کے ساتھ اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[7] اسی تعریف کو الفاظ کی کچھ تقدیم و تاخیر کے ساتھ شیخ ولید بن راشد السعیدان حفظہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔[8] شیخ محمد بن حسین بن حسن الجیزانی حفظہ اللہ نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن فقیہ کی قید نہیں لگائی ہے۔[9]

---

1 ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار: ص229

2 خالد بن على المشيقح، الدكتور، شرح رسالة ابن سعدى في الأصول: ص125، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، مكة المكرمة

3 علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ص87، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1976ء

4 خلاف، عبد الوهاب شيخ، أصول الفقه الإسلامي: ص257، المكتبة الإسلامية، إستانبول

5 أصول الفقه الإسلامي للزحيلي: 2/1039، مكتبة رشيدية، كوئٹه

6 باجقني، محمد عبد الغني، الوجيز الميسر في أصول الفقه المالكي: ص141، الطبعة الثالثة، 2005ء

7 طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، شيخ، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: ص30، دار السلام

8 وليد بن راشد السعيدان، مختصر في أصول الفقه: ص19، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، المكة المكرمة

9 جيزاني، محمد بن حسين بن الحسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ص464، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة، 1427ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شیخ محمد ابو زہرہ (1394ھ) نے بھی یہی تعریف کی ہے لیکن احکام کے ساتھ 'عملی' کی قید کا اضافہ کیا ہے اور اجتہاد کی دو قسمیں بنائی ہیں ایک استنباط احکام اور دوسرا ان احکام کی پیش آمدہ مسائل میں تطبیق کرنا۔[1] ڈاکٹر صبحي صالح رحمہ اللہ (متوفی 1986م) نے اس تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے اور اس میں شرعی اور ظنی احکام کی قید کے ساتھ ساتھ عقلی، نقلی، قطعی کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے۔[2] مولانا محمد عبید اللہ اسعدی رحمہ اللہ نے بھی اس سے ملتی جلتی تعریف بیان کی ہے۔[3]

چھٹی تعریف

امام ابو حامد غزالی رحمہ اللہ (متوفی 505ھ) لکھتے ہیں:

"صار اللفظ في عرف العلما مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد"[4]

یعنی علما کے عرف میں یہ لفظ اس مفہوم کے ساتھ خاص ہے کہ شرعی احکام کے علم کی تلاش میں مجتہد کا اپنی صلاحیتوں کو لگا دینا اجتہاد ہے۔ اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔ علاء الدین عبد العزیز بن احمد البخاری (متوفی 730ھ) نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن انہوں نے 'مجتہد' کی قید نہیں لگائی اور اسے مقدر (understood) مانا ہے۔[5]

اسی طرح ابن قدامہ المقدسی رحمہ اللہ (متوفی 620ھ) لکھتے ہیں:

"وهو في عرف الفقهاء مخصوص ببذل الجهد في العلم بأحكام الشرع"[6]

یعنی فقہا کی اصطلاح میں شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں اپنی صلاحیت کو کھپا دینے کے ساتھ یہ لفظ خاص ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے بھی 'مجتہد' اور 'فقیہ' کی قید نہیں لگائی کیونکہ یہ بات فقہاء اور علما کے نزدیک معروف

1 أبو زهرة الأستاذ، أصول الفقه: ص356، دار الفكر العربي، القاهره

2 صبحي صالح الشيخ، معالم الشريعة الإسلامية: ص32، دار العلم للملايين، بيروت، 1975م

3 اسعدی، محمد عبید اللہ، مولانا، اصول الفقہ: ص256، مجلس نشریات اسلام کراچی

4 المستصفى: ص342

5 بخاري، عبد العزيز بن أحمد علاؤ الدين الحنفي، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: 20/4، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ

6 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر الحنبلي المقدسي، أبو محمد موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر: 352/1، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية، 1399هـ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ اجتہاد، مجتہد اور فقیہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔ گویا کہ امام غزالی رحمہ اللہ کی تعریف کو مختصر کیا گیا ہے۔ الشیخ محمد الخضری بک نے بھی امام غزالی ہی کی تعریف کو بیان کیا ہے۔[1]

ڈاکٹر عبد الکریم زیدان رحمہ اللہ (متوفی 2014م) نے امام غزالی ہی کی تعریف میں 'طریق استنباط' کے لفظ کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا ارتقاء ہے۔[2] شیخ عبد اللہ بن صالح الفوزان حفظہ اللہ نے امام غزالی کی تعریف میں 'طریق استنباط' کے ساتھ 'دلائل شرعیہ' کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان ہے۔[3] شیخ عبد اللہ بن یوسف الجدیع حفظہ اللہ نے شیخ صالح الفوزان ہی کی تعریف نقل کی ہے۔[4]

ساتویں تعریف

ابن رشد الحفید رحمہ اللہ (متوفی 595ھ) نے اپنی تعریف اجتہاد میں اجتہاد کے مناہج اور اسالیب کو نمایاں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "أما الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشترط فيه"[5] یعنی اجتہاد سے مراد کسی مجتہد کا کسی شرعی حکم کی تلاش میں ان آلات (طرق وذرائع) کے ساتھ اپنی صلاحیتوں کو کھپا دینا' جو کہ اجتہاد میں بطور شرط مقرر کیے گئے ہیں۔

آٹھویں تعریف

فخر الدین الرازی رحمہ اللہ (متوفی 606ھ) لکھتے ہیں:

"فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه"[6]

یعنی کسی چیز میں غور وفکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس بارے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے، اجتہاد کہلاتا ہے۔ سراج الدین ارموی رحمہ اللہ (متوفی 682ھ) نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[7] شہاب الدین القرافی رحمہ اللہ (متوفی 684ھ) نے بھی تقریباً یہی تعریف بیان کی ہے۔[8]

1 محمد الخضري بك ، أصول الفقه:ص367، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، طبعة سادس، 1969ء
2 زیدان، عبد الکریم، الدکتور، الوجیز فی اصول الفقہ: ص401، فاران اکیڈمی، لاہور
3 الفوزان، عبد الله بن صالح ، خلاصة الأصول:ص28، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، المكة المكرمة
4 عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه:ص306، مكتبة الشاملة، مكة المكرمة
5 ابن رشد، محمد بن أحمد، القرطبي، الأندلسي الحفيد، الضروري في أصول الفقه:ص137، دار الغرب الإسلامي، بيروت
6 رازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، إمام، المحصول: 7/6، جامعة الإمام، الرياض
7 أرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر، التحصيل من المحصول: ص281، مؤسسة الرسالة، بيروت
8 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول: 3972/9

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نویں تعریف

علامہ سیف الدین آمدی رحمہ اللہ (متوفی 631ھ) لکھتے ہیں:

"استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه [1]

یعنی کسی حکم شرعی سے متعلق غالب گمان کی تلاش میں اپنی صلاحیت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے مزید کسی قوت کے لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو۔ علامہ سید محمد صدیق حسن خان بہادر رحمہ اللہ (متوفی 1357ھ) نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[2] ابن الحاجب المالکی رحمہ اللہ (متوفی 646ھ) نے علامہ آمدی رحمہ اللہ کی اس تعریف میں 'فقیہ' کی قید کا اضافہ کیا ہے اور "على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه" کی قید کو نکال دیا ہے کیونکہ وہ 'استفراغ الوسع' کے الفاظ میں شامل ہے۔[3] یہ آمدی کی تعریف کا مزید بیان ہے۔

قاضی عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ (متوفی 756ھ) نے بھی ابن الحاجب رحمہ اللہ ہی کی تعریف بیان کی ہے۔[4] جبکہ قاضی تاج الدین عبد الوهاب علی السبکی رحمہ اللہ (متوفی 771ھ) نے ابن الحاجب رحمہ اللہ کی اس تعریف کو مزید کچھ اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہوئے حکم کے ساتھ 'شرعی' کی قید ہٹا دی کیونکہ فقیہ کی جدوجہد 'شرعی حکم' ہی کی تلاش میں ہوگی۔[5] جمال الدین اسنوی رحمہ اللہ (متوفی 772ھ) نے بھی اجتہاد کی وہی تعریف بیان کی ہے جو قاضی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ نے کی ہے۔[6] علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ (متوفی 792ھ) نے بھی ابن الحاجب ہی کی تعریف بیان کی ہے۔[7] ابن ہمام حنفی رحمہ اللہ (متوفی 861ھ) نے بھی یہی تعریف بیان کی ہے

---

1 آمدی، سیف الدین علي بن أبي محمد، الإحكام في أصول الأحكام:4/ 169، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1404ھ

2 محمد صديق حسن، خان، بهادر علامة سيد، حصول المأمول من علم الأصول: ص154، مطبعة مصطفى محمد، مصر

3 ابن الحاجب، عثمان بن عمرو، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل:ص209، دار الكتب العلمية، بيروت

4 عضد الملة والدين قاضي، مختصر المنتهى الأصولي: 2/289، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405ھ

5 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب علي قاضي، جمع الجوامع:ص118، دار الكتب العلمية، بيروت

6 إسنوى، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤول في شرح منهاج الأصول:525، دار عالم الكتب، الرياض

7 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح:2/ 244، دارالكتب العلمية، بيروت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لیکن انہوں نے 'استفراغ الوسع' کی جگہ 'بذل الطاقة' کا لفظ استعمال کیا ہے۔[1]

ابو یحیٰ زکریا انصاری رحمہ اللہ (متوفی 926ھ) نے بھی قاضی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ کی طرح اس تعریف کو مختصر کرتے ہوئے 'شرعی' کی قید کو ہٹا دیا ہے کیونکہ ایک فقیہ شرعی حکم کی تلاش میں ہی اپنی طاقت خرچ کرتا ہے۔[2] امام محب اللہ بن عبد الشکور الہندی البہاری رحمہ اللہ (متوفی 1199ھ) نے ابن ہمام ہی کی تعریف بیان کی ہے۔[3] ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی حفظہ اللہ نے بھی ابن ہمام ہی کی تعریف بیان کی ہے۔[4] شیخ عبد الرحمن بن عبد الخالق یوسف حفظہ اللہ نے ابن ہمام کی تعریف میں 'فقیہ' یا 'مجتہد' کی قید نہیں لگائی ہے۔[5] شیخ احمد شاکر حنبلی رحمہ اللہ (متوفی 1957م) نے ابن ہمام کی اجتہاد کی اس تعریف میں 'فقیہ' کی قید ہٹانے کے ساتھ 'دلیل' کی قید کا اضافہ بھی کیا ہے جو کہ اس تعریف کا مزید بیان ہے۔[6] ڈاکٹر عبد الکریم بن علی بن محمد النملہ حفظہ اللہ نے بھی اسی تعریف کو راجح قرار دیتے ہوئے اس میں 'دلائل' کی قید کا اضافہ کیا ہے۔[7]

دسویں تعریف

امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی 790ھ) لکھتے ہیں:

"الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"[8]

یعنی اجتہاد سے مراد حکم (شرعی) سے متعلق ظن غالب یا قطعی علم حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔ شیخ عطیہ محمد سالم رحمہ اللہ (متوفی 1999م) اور شیخ عبد المحسن بن حمد العباد نے اسی تعریف کو اختیار

1 ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد الحنفي، التقرير والتحبير في شرح التحرير: 3/ 291، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983ء

2 السنيكي، زكريا بن محمد، غاية الوصول في شرح لب الأصول: ص147، شركة مكتبة الطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر

3 محب الله بن عبد الشكور البهاري، إمام، مسلم الثبوت: ص676، المطبع الأنصاري، دهلي

4 التركي، عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام الأحمد: ص255، مكتبة الرياض الحديثية، الرياض، 1977ء

5 عبد الرحمن بن عبد الخالق، السلفيون والأئمة الأربعة: ص5، المكتبة الشاملة المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، المكة المكرمة

6 أحمد شاكر، الحنبلي شيخ، أصول الفقه الإسلامي: ص388، مطبعة الجامعة السورية، السورية

7 نملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، دكتور، إتحاف ذوى البصائربشرح روضة الناظر في أصول الفقه: 10/8، دار العاصمة

8 شاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، إمام، الموافقات: 113/4، دار المعرفة، بيروت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیا ہے لیکن انہوں نے اس میں 'دلائل شرعیہ' کی قید کا اضافہ کیا ہے۔[1]

گیارہویں تعریف

امام بدر الدین الزرکشی رحمہ اللہ (متوفی 794ھ) اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وفي الإصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الإستنباط"[2]

یعنی کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنا اجتہاد ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ (متوفی 1255ھ) نے بھی اجتہاد کی بعینہ اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[3] حافظ ثناء اللہ زاہدی حفظہ اللہ نے اجتہاد کی اسی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں 'مجتہد' کی قید کا اضافہ کیا ہے اور 'عملی' کی قید کو ہٹا دیا ہے جو کہ اس تعریف کا ارتقاء اور مزید بیان ہے۔[4] شیخ یوسف قرضاوی رحمہ اللہ (متوفی 2015م) نے بھی امام شوکانی کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔[5]

شیخ عبد المنان بن عبد الحق نورپوری رحمہ اللہ (متوفی 2012م) نے امام زرکشی رحمہ اللہ کی اس تعریف کو بیان کرتے ہوئے اس میں 'ظن' کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے۔[6] شیخ محمد ابراہیم شقرۃ حفظہ اللہ نے بھی امام شوکانی رحمہ اللہ کی تعریف کی تائید کی ہے۔[7]

روایت پسند علماء کے تصور اجتہاد کا جوہر

مذکورہ بالا بحث میں ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ اجتہاد کی تقریباً گیارہ تعریفیں ایسی ہیں جو مستقل بالذات

1 عبد المحسن بن حمد شيخ، عطية محمد سالم شيخ، تسهيل الوصول إلى فهم علم الأصول: ص77، فاروقي كتب خانه، لاهور

2 البحر المحيط:6/197

3 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إمام، إرشاد الفحول: 2/205، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1419هـ

4 زاهدي، حافظ ثناء الله، تلخيص الأصول:ص61،مركز الإمام البخاري للتراث والتحقيق، صادق آباد، باكستان

5 القرضاوي، يوسف، الدكتور، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص11، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1996ء

6 نورپوری، عبد المنان بن عبد الحق، مولانا، نخبة الأصول تلخيص ارشاد الفحول: ص68، جامعة محمدية، كوجرانواله، باكستان

7 شقرة، محمد إبراهيم شيخ، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ص3، شركة الأصدقاء للطباعة والتجارة، مصر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

معلوم ہوتی ہیں جبکہ دوسری تمام تعریفیں انہی تعریفات کی وضاحت' بیان' شرح' ان پر اضافہ یا ان کا اختصار ہیں۔ جب ہم اجتہاد کی ان گیارہ بنیادی تعریفوں پر غور کرتے ہیں تو یہ تعریفیں بھی باہم متضاد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کا بیان و ارتقاء یا تصور اجتہاد کے متنوع پہلوؤں کو اجاگر کرتی معلوم ہوتی ہیں، لہٰذا عام طور پر یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا بہت اختلاف ہے، تو یہ گمان درست نہیں ہے۔

اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا یہ اختلاف تنوع کا اختلاف ہے جو تصور اجتہاد کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں کی وضاحت کرتا ہے، مزید برآں اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا یہ اختلاف اجتہاد کے تصور میں اختلاف نہیں ہے بلکہ اجتہاد کی ایک جامع ومانع تعریف کی تعیین کا ارتقاء ہے۔ اجتہاد کی تعریف میں اس نوعی اختلاف کے باجود تمام ائمہ سلف کا تصور اجتہاد ایک ہی تھا۔ یعنی عملاً اجتہاد کی جو صورتیں ان کے ہاں رائج تھیں، وہ کم و بیش ایک ہی طرح کی تھیں لیکن ان مختلف صورتوں کو الفاظ کی صورت میں منضبط کرنے میں روایت پسند اہل علم نے مختلف الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔

اجتہاد کی پہلی تعریف امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے "الاجتهاد هو القياس" کی صورت میں سامنے آئی اور ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک قیاس کا مفہوم بہت وسیع ہے لہٰذا ان کا تصور 'اجتہاد' بھی جمہور کے تصور 'قیاس' کے علاوہ کو بھی شامل ہے۔

دوسری تعریف امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کی طرف سے "بذل المجهود بأحكام الحوادث التي ليس لله عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها" کے الفاظ میں سامنے آئی۔ اس تعریف کے مطابق امام جصاص نے قیاس کو اجتہاد کی ایک قسم قرار دیتے ہوئے اجتہاد کی تین اقسام بیان کیں یعنی انہوں نے قیاس کو اجتہاد سے الگ ایک محدود اصطلاح قرار دیا، یہ اجتہاد کی تعریف کا ارتقا ہے۔

تیسری تعریف امام ابن حزم رحمہ اللہ نے "استفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم" کے الفاظ میں پیش کی گئی ہے۔ امام جصاص اور امام ابن حزم کی تعریف میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں حضرات نے 'حادثہ' اور 'نازلہ' یعنی کسی پیش آمدہ واقعے کے حکم کو تلاش کرنے کی جدوجہد کو اجتہاد کہا ہے۔ امام جصاص نے کہا ہے کہ نئے پیش آمدہ واقعے کے حکم کی تلاش اجتہاد ہے جبکہ امام ابن حزم نے اس تعریف پر یہ اضافہ کیا ہے کہ کسی نئے واقعے کے حکم کی اس جگہ تلاش' اجتہاد ہے جہاں وہ حکم پایا جاتا ہو یعنی مصادر شریعت میں۔ اسی لیے امام ابن حزم نے اپنی تعریف میں 'مصادر احکام' سے کسی حکم کے استنباط کو اجتہاد قرار دیا ہے۔ اجتہاد کی تعریف میں امام صاحب کی طرف سے 'مآخذ احکام' کی یہ قید اجتہاد کی تعریف کا مزید بیان ہے۔

اجتہاد کی چوتھی تعریف امام الحرمین امام جوینی رحمہ اللہ نے "بذل الوسع في بلوغ الغرض أي حكم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شرعی" کے الفاظ سے کی ہے جبکہ امام بیضاوی رحمہ اللہ نے اسی تعریف کو "استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية" سے بیان کیا ہے۔ اس تعریف میں حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے۔ امام جصاص اور امام ابن حزم کی تعریف میں کسی پیش آنے والے حادثے یا واقعے کے شرعی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا تھا جبکہ اس تعریف میں مطلقاً کسی شرعی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے' چاہے وہ کوشش کسی حادثے یا وقوعے کے بعد ہو یا اس کے واقع ہونے سے قبل ہو، یہ اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء اور بیان ہے۔

اجتہاد کی پانچویں تعریف "بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها" میں امام أبو المظفر السمعانی رحمہ اللہ نے مطلقاً کسی حکم شرعی کی دلائل شرعیہ یا مصادر احکام میں تلاش کو اجتہاد کا نام دیا ہے جو اجتہاد کی تعریف کا بیان مزید ہے۔

اجتہاد کی چھٹی تعریف امام غزالی رحمہ اللہ کی ہے جنہوں نے "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة" میں حکم شرعی سے متعلق علم یعنی یقین کی تلاش کو اجتہاد کہا ہے۔ امام غزالی نے مجتہد کی جدوجہد کو اجتہاد کہا ہے' جبکہ ان سے پہلے اُصولیین نے مجتہد کی شرط نہیں لگائی تھی' یہ بھی اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء و بیان ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف میں لفظ 'علم' کا اضافہ کر کے اکثر اجتہادی احکام کے یقینی ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے' علاوہ ازیں مصادر احکام اور مآخذ شرعیہ کی شرط کو نکال کر تعریف کو مختصر بھی کر دیا ہے کیونکہ ایک مجتہد مصادر شریعت ہی سے احکام شرعیہ کا استنباط کرتا ہے۔

اجتہاد کی ساتویں تعریف امام ابن رشد رحمہ اللہ کی ہے جنہوں نے "بذل الوسع في الطلب بالآلات التي تشترط فيه" میں احکام شرعیہ کی تلاش میں اصل اہمیت اجتہاد کے اسالیب اور طرق کو دی ہے۔ اور اجتہاد کے معروف اسالیب، طرق اور شرائط کے ذریعے ہی کسی حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد قرار دیا ہے، یہ اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ مجتہد اور مصادر احکام کی شرائط اس تعریف میں مقدر (understood) ہیں۔

اجتہاد کی آٹھویں تعریف "استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه" میں امام رازی رحمہ اللہ نے اصل زور اس بات پر دیا ہے کہ ایک مجتہد کو کسی شرعی حکم کی تلاش میں اپنی جدوجہد' طاقت' قوت اور صلاحیتوں کو انتہائی درجے میں کھپا دینا چاہیے۔ یعنی کسی شرعی حکم کی سرسری تلاش اجتہاد نہیں کہلائے گی۔ اس تعریف میں اجتہاد کے لغوی معنی اور باب افتعال کی خصوصیتِ اکتساب کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ اجتہاد کی اس تعریف میں تصور اجتہاد کو ایک نئے اسلوب سے پیش کیا گیا ہے۔ مجتہد کی محنت، حکم شرعی کی تلاش، مصادر احکام میں تلاش، اسالیب اجتہاد کی روشنی میں تلاش وغیرہ کی قیود کو بیان نہیں کیا گیا، یہ تعریف بھی اجتہاد کی لغوی تعریف کے زیادہ قریب ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد کی نویں تعریف علامہ آمدی رحمہ اللہ نے کی ہے جنہوں نے "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه" میں امام رازی کی اضافی قید کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں 'ظن' کی قید کا مزید اضافہ کیا ہے جس کے مطابق اکثر و بیشتر اجتہادی احکام شرعیہ میں علم قطعی کی بجائے گمان غالب حاصل ہوتا ہے۔ اس تعریف میں شرعی احکام کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے جو مجتہد ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور مصادر احکام میں ہوتی ہے۔ علامہ آمدی نے اسالیب اجتہاد کا تذکرہ نہیں کیا ہے جو کہ ایک ایسی قید ہے کہ جس کا بیان کرنا بہتر تھا۔ علامہ آمدی کی یہ تعریف امام غزالی کی تعریف سے متضاد نہیں ہے کیونکہ ہر ایک نے اجتہادی احکام کی غالب تعداد کا لحاظ رکھتے ہوئے 'علم' یا 'ظن' کا اضافہ اپنی تعریف میں کر دیا ہے جبکہ دونوں باتیں درست ہیں۔ بعض اوقات اجتہاد کے نتیجے میں کوئی ایسا شرعی حکم معلوم ہوتا ہے جو کہ علم یقین کا فائدہ دیتا ہے مثلاً کسی اجتہادی حکم میں مابعد کے زمانوں میں اجماع ہو جائے اور بعض مسائل میں کوئی اجتہادی حکم ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے' خاص طور پر جب کسی اجتہادی مسئلے میں فقہا کے مابین اختلاف ہو۔

اجتہاد کی دسویں تعریف "استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن" میں امام شاطبی رحمہ اللہ نے 'امام غزالی اور علامہ آمدی دونوں کی تعریفوں کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء و بیان ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجتہاد سے علم و ظن دونوں حاصل ہوتے ہیں۔

اجتہاد کی گیارہویں تعریف امام زرکشی نے پیش کی ہے۔ انہوں نے "بذل ا لجهد في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط" میں، علم اور 'ظن' دونوں کی قید ہٹا دی ہے جس کی وجہ سے تعریف اپنی تقدیر عبارت سے ان دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ امام زرکشی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف میں استنباط کے معروف طریقوں کے ذریعے اجتہاد کرنے پر زور دیا ہے۔

پس متقدمین اور روایت پسند علما کی جملہ تعریفات کا متفق علیہ نکتہ یہ ہے کہ 'اجتہاد' کتاب و سنت کی روشنی میں کسی نئے پیش آمدہ مسئلہ میں حکم شرعی کی تلاش کا نام ہے۔ مولانا وحید الدین خان لکھتے ہیں: اجتہاد سے مراد آزادانہ رائے قائم کرنا نہیں ہے۔ اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ قرآن و سنت جو کہ اسلام کے اصل مصادر (sources) ہیں، ان پر غور کر کے قیاسی یا استنباطی طور پر شریعت کے نئے احکام معلوم کرنا۔[1] اسی طرح ڈاکٹر محمود احمد غازی (متوفی 2010م) لکھتے ہیں کہ انگریزی میں اجتہاد کے مفہوم کو بیان کرنا ہو تو یوں کہا جائے گا:

To exhaust your capacity to discover Shariah ruling about a new situation in

1 وحید الدین خان، مولانا، مسائل اجتہاد: ص18، دار التذکیر، لاہور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

the light of the Quran and Sunnah.[1]

پس روایت پسند علما کے نزدیک اجتہاد کا معنی و مفہوم 'کسی عالم دین کا، نئے پیش آمدہ مسئلہ کا شرعی حکم، کتاب وسنت کی نصوص کی گہرائیوں اور وسعتوں میں تلاش کرنے کے لیے، انتہائی جدوجہد کرنا ہے۔ اس مفہوم کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ روایت پسند علما کے نزدیک اجتہاد 'فقہ الواقع پر کتاب وسنت کی نصوص کے اطلاق کا نام ہے۔ یعنی اجتہاد کتاب وسنت سے باہر عقل محض سے کوئی آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ کتاب وسنت میں ہی مسائل کی تلاش کا نام ہے۔

ہاں! البتہ ہم اس بات کی وضاحت کرنا چاہیں گے کہ بعض معاصر علماء نے کسی حدیث کے صحت وضعف کی تحقیق کو بھی اجتہاد کہا ہے لیکن ہماری رائے میں یہ اجتہاد نہیں ہے کیونکہ سلف صالحین کی متفق علیہ تعریف کے مطابق اجتہاد احکام شرعیہ کی تلاش کا نام ہے نہ کہ نصوص شرعیہ کی تلاش۔ کسی حدیث کو مقبول یا مردود قرار دینے کے لیے ایک مجتہد کی جدوجہد استخراج یا استنباط کے طریق سے کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ درحقیقت نص کی تلاش ہے اور نص کی تلاش کو ائمہ سلف اجتہاد شمار نہیں کرتے اور جب یہ اجتہاد نہیں ہے تو کسی حدیث کی سند کی تحقیق 'مجال الاجتہاد' میں داخل نہ ہوگی۔ پس اگر ہم حدیث کی سند کی تحقیق کو بھی اجتہاد شمار کریں گے تو تمام محدثین اور ائمہ جرح وتعدیل بھی مجتہدین قرار پائیں گے۔ اس بات کو یوں سمجھیں کہ اگر کوئی مجتہد کافی بھاگ دوڑ کے بعد اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ زیر تحقیق روایت 'صحیح' ہے تو اب اس روایت سے جو حکم شرعی ثابت ہوگا وہ اس روایت کی نص سے ثابت ہوگا' نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ مجتہدین کا اصل میدان نصوص شرعیہ سے احکام کا استنباط واستخراج ہے نہ کہ احادیث کی تصحیح وتضعیف۔ کسی حدیث کی صحت وضعف یا رد وقبول میں اہل فن یعنی ائمہ جرح وتعدیل و ائمہ محدثین کا قول معتبر ہوگا نہ کہ فقہاء کا۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ نے اپنے زمانوں میں روایت کی جانے والی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے کچھ اصول وضع کیے تھے جو اس وقت کے حالات کے مطابق بالکل صحیح تھے لیکن حدیث کی تحقیق کے لیے دائمی اصول وضع کرنا ان حضرات کے پیش نظر نہ تھا کیونکہ حدیث کی تحقیق وتخریج ان کی علمی کاوشوں کا میدان نہیں تھا۔

جدیدیت پسند اہل علم کا تصور اجتہاد

اجتہاد کے معاصر جدید تصور کی بنیاد ڈاکٹر محمد اقبال رحمہ اللہ (متوفی 1938م) کی تعریف ہے۔ ڈاکٹر محمد اقبال

1 محمود غازی، ڈاکٹر، محاضرات فقہ: ص 331-332، الفیصل ناشران وتاجران کتب، لاہور، 2005ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فرماتے ہیں:

"لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کا معنی ہے کوشش کرنا' لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔"[1]

اسی طرح جاوید احمد غامدی اور منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

"اجتہاد کا لغوی مفہوم کسی کام کو پوری سعی وجہد کے ساتھ انجام دینا ہے۔ اس کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ جس معاملے میں قرآن وسنت خاموش ہیں' اس میں نہایت غور وحوض کر کے دین کی منشا کو پانے کی جدوجہد کی جائے... اس اصطلاح کو اگر مذکورہ روایت کی روشنی میں سمجھا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد سے مراد اپنی عقل وبصیرت سے ان امور کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے جن میں قرآن وسنت خاموش ہیں یا انہوں نے کوئی متعین ضابطہ بیان نہیں کیا۔"[2]

ڈاکٹر اقبال رحمہ اللہ اور جاوید احمد غامدی صاحب نے اجتہاد کی جو تعریف بیان کی ہے وہ ائمہ سلف کا تصور اجتہاد نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اجتہاد کے نام پر اس وقت جس قدر متجددانہ افکار پیش کیے جا رہے ہیں' ان سب کی بنیاد ڈاکٹر اقبال کی تعریف اجتہاد ہے، تو بے جا نہ ہو گا۔ ڈاکٹر اقبال کی تعریف کا سہارا لیتے ہوئے معاصرین کی ایک جماعت قرآن سے ثابت شدہ مجمع علیہ حدود الٰہی کو بھی اجتہاد کا محل قرار دیتی ہے تو دوسرا گروہ ہر دوسرے مسئلے کے بارے یہ کہہ کر کہ اس میں قرآن وسنت خاموش ہے، عقل محض سے رائے پیش کرنا شروع کر دیتا ہے۔

ڈاکٹر اقبال رحمہ اللہ ایک مخلص مسلمان اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت کرنے والے انسان تھے لیکن علوم شرعیہ ان کا میدان نہیں تھا۔ وہ برصغیر میں پائے جانے والے تقلیدی جمود کی انتہاء کو امت مسلمہ کی ترقی و نشوونما میں ایک بہت بڑی رکاوٹ سمجھتے تھے، جس کی وجہ سے وہ اجتہاد کی اہمیت پر زور دیتے تھے۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے خطبات میں ایک مکمل خطبہ 'اجتہاد' کے موضوع سے متعلق بھی ہے۔ ڈاکٹر اقبال رحمہ اللہ معروف معنوں میں نہ تو کوئی مجتہد تھے اور نہ ہی فقیہہ بلکہ وہ ایک فلسفی، مفکر، شاعر اور داعی اسلام تھے۔

اسی طرح کتاب وسنت اور ان سے مستنبط شدہ مآخذ ومصادر کی روشنی میں کسی نئے مسئلے کا حل تلاش کرنا تو اجتہاد ہے لیکن محض عقلی رائے بیان کر دینا اجتہاد نہیں ہے۔ ہم یہ بھی کہنا چاہیں گے کہ اگر کوئی صاحب ائمہ سلف کے تصور اجتہاد ہی کی روشنی میں اجتہاد کی اپنی کوئی نئی تعریف پیش کرتے ہیں تو صرف الفاظ واسلوب کا فرق روا رکھنے میں کوئی ملامت نہیں ہے لیکن یہ عمل اخلاقاً وشرعاً بالکل بھی جائز نہیں ہے کہ ہم سلف صالحین کی

1 The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam' Iqbal academy' 2nd Edition' 1989.

2 غامدی، جاوید احمد، منظور الحسن، اجتہاد، ماہنامہ اشراق، المورد، لاہور، جون 20018ء، ص 27-28

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وضع کردہ ایک اصطلاح کو اپنے معانی پہنا دیں۔ لہٰذا وہ حضرات جو تصور اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید یا تعبیر نو کے خواہاں ہیں' ان سے گزارش کی جاسکتی ہے کہ وہ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے کوئی علیحدہ اصطلاح وضع کریں مثلاً تجدید' تشکیل' تعبیر نو وغیرہ۔ روایت پسند علما کی اصطلاح اجتہاد کئی صدیوں سے ایک ہی تصور اور مفہوم کو ادا کرنے کے لیے چلی آرہی ہے' اس میں بگاڑ پیدا کرنا اخلاقاً درست نہیں ہے۔ جب ایک لفظ کے معنی و مفہوم پر امت کا اتفاق ہو گیا تو اب اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے استعمال کرنا زبان کو بھی بگاڑنے کے مترادف ہے اور لوگوں کی غلط راستہ کی طرف رہنمائی کے بھی مترادف ہے۔

الفاظ و معانی کا رشتہ باہم لازم و ملزوم کا ہے۔ ہر زبان میں یہ طریقہ کار ہے کہ اہل زبان اپنے احساسات، جذبات، معانی، مفاہیم اور افکار کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے کچھ الفاظ مقرر کرتے ہیں۔ اس کو اہل علم یوں تعبیر کرتے ہیں کہ فلاں لفظ کو اہل زبان نے فلاں معانی کے لیے وضع کیا ہے۔ جب اہل زبان ایک لفظ ایک خاص معنی یا تصور کی ادائیگی کے لیے متعین کر لیتے ہیں تو لفظ کے اس معنی کو لغوی مفہوم کہتے ہیں۔ مثلاً عربی زبان میں لفظ 'أبٌ' ایک خاص معنی 'باپ' کی ادائیگی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ لیکن آج کل کے زمانے میں کوئی عرب شاعر یا ادیب یہ بات کہے کہ میں جب 'أب' کا لفظ اپنی نثر یا نظم میں استعمال کروں گا تو اس کا معنی میرے نزدیک 'بیٹا' ہو گا تو یہ جائز نہیں ہے۔ تمام اہل زبان اس کی مخالفت کریں گے' کیونکہ اس سے زبان میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل علم بعض اوقات ان وضع شدہ الفاظ کو اپنے مختلف تصورات کی ادائیگی کے لیے مخصوص کر لیتے ہیں جس کو اصطلاحی مفہوم کہتے ہیں۔ لفظ اصطلاح کا مادہ 'صلح' ہے۔ یعنی اصطلاح سے مراد یہ ہے کہ اہل علم یا اہل فن کے ایک طبقے کی اس بات پر صلح ہو گئی ہے کہ آئندہ جب وہ یہ لفظ استعمال کریں گے تو اس لفظ سے ان کی مراد کوئی مخصوص تصور ہو گا۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اصطلاح فرد واحد کی نہیں ہوتی بلکہ جماعت کی ہوتی ہے۔ فرد واحد کی تعبیر کو شاذ کا نام تو دیا جاسکتا ہے اصطلاح نہیں کہا جاسکتا۔ مثلاً علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ جب ہم لفظ 'کتاب اللہ' بولیں گے تو اس سے ہماری مراد قرآن ہو گی۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں جب یہ لفظ اپنی تحریروں میں استعمال کروں گا تو اس سے میری مراد کتاب مقدس ہو گی' تو یہ جائز نہیں ہے' کیونکہ اس سے ذہنی اور فکری انتشار پیدا ہوتا ہے۔

بعض معاصرین کی طرف سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ اجتہاد کی شرائط علماء نے خود سے وضع کر لی ہیں اور ان کا کوئی ثبوت قرآن و سنت میں نہیں ملتا، لہٰذا ہر شخص ہی مجتہد ہے۔ جناب غامدی صاحب اور ان کے شاگرد سید منظور الحسن صاحب اجتہاد کی شرائط پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے کسی طرح کی کوئی قدغن نہیں ہے۔ یہ دروازہ ہر مسلمان کے لیے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس کی انفرادی یا اجتماعی حیثیت میں پوری طرح کھلا ہے۔"[1]

واقعہ یہ ہے کہ مجتہد کے لیے اگر ہم وہ شرائط بیان نہ کریں جو علما و فقہا نے بیان کی ہیں تو علوم دینیہ سے ناواقف شخص بھی مجتہد کہلائے گا' پس عالم دین اور عامی میں فرق کیا ہوا؟ جب کوئی فرق نہیں ہے تو دونوں مجتہد ہیں اور جب دونوں مجتہد ہیں اور ایک عامی بھی دینی مسائل میں لوگوں کی رہنمائی کر سکتا ہے تو کسی اسلامی معاشرے میں علما یا علم دین کے حصول کی ضرورت کیا معنی اور وقعت رکھتی ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ جدیدیت پسند اہل علم نے اجتہاد کے لیے اصل شرط دلیل کی قوت کو قرار دیا ہے اور جب ایک شخص دلیل یعنی کتاب وسنت وغیرہ ہی سے ناواقف ہو تو وہ اپنے اجتہاد کی بنیاد دلیل پر کیسے رکھے گا؟ کیا دلیل صرف عقلِ محض کا نام ہے؟ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ایک ایم بی بی ایس ڈاکٹر جو علوم شرعیہ سے ناواقف ہے اور جدیدیت پسند اہل علم کے بقول اجتہاد کرے گا تو کیا اس کا اجتہاد کتاب وسنت کے خلاف نہیں جائے گا؟ وہ کتنے ہی مسائل میں محض اپنی عقل سے اجتہاد کرے گا جبکہ وہ مسائل قرآن وسنت میں صریحاً یا اشارتاً یا ضمناً یا علت کے طریق سے بیان ہو چکے ہوں گے تو کیا کتاب وسنت کی نصوص کے خلاف اجتہاد شرعاً حرام نہیں ہے؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اجتہاد محض عقلی رائے پیش کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے مراد کتاب وسنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے کسی مسئلہ میں رہنمائی حاصل کرنا ہے۔ اجتہاد اللہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے کیا جاتا ہے نہ کہ کسی انسان کا، اور اللہ کے احکامات کا ماخذ کتاب وسنت ہیں نہ کہ انسانی عقل۔ جدیدیت پسند اہل علم کی اصل غلطی یہ ہے کہ وہ بھی معتزلہ کی طرح انسانی عقل وفطرت کو اللہ کے حکم کا ماخذ مانتے ہیں اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ مسائل کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے کہ جن میں قرآن وسنت ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتے۔ اگر اس مفروضے کو درست مان بھی لیا جائے تو پھر بھی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایم بی بی ایس ڈاکٹر یا ماہر معاشیات، جو کتاب وسنت سے ناواقف ہے، کو اس بات کا علم کیسے ہو گا کہ جس مسئلے میں وہ اجتہاد کرنے چلا ہے، اس بارے کتاب وسنت واقعتاً خاموش ہیں۔ اگر کوئی ایم بی بی ایس ڈاکٹر یا ماہر معاشیات اس مسئلے کا حل یوں نکالتا ہے کہ وہ محض اپنی عقل سے رائے دینے سے پہلے کسی عالم سے پوچھ لے کہ اس مسئلے میں کوئی واضح نص موجود ہے یا نہیں' تو پھر وہ اس عالم کا مقلد ہو گا نہ کہ مجتہد شمار ہو گا۔ بہر حال اس قسم کے جدید نظریات سے قطع نظر ہم یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ علماے سلف نے کسی مجتہد کی اہلیت کے لیے کیا بنیادی شرائط طے کی ہیں۔

ڈاکٹر محمد اقبال رحمہ اللہ کے بیٹے جسٹس (ریٹائرڈ) ڈاکٹر جاوید اقبال قطعی نصوص کی موجودگی میں اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں۔ ان کے بقول "قرآن کے مقرر کردہ وراثت کے حصص میں رد وبدل ہو سکتا ہے اور وہ ایک ایسی فقہ

1 غامدی، جاوید احمد، منظور الحسن، اجتہاد، ماہنامہ اشراق، المورد، لاہور، جون 20018ء، ص 30-31

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پارلیمنٹ کے قیام کی تجویز پیش کرتے ہیں کہ جس میں امامیہ، حنفی، مالکی وغیرہ سب مکاتب فکر شامل ہوں اور ہر کوئی اپنی پسند کے مطابق اپنے مسئلے کا حل نکال لے۔"[1]

جبکہ اپنی پسند کو اپنا دین بنا لینے کے بارے کتاب اللہ نے بہت ہی سخت تبصرہ کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ ۭ اَفَاَنْتَ تَكُوْنُ عَلَيْهِ وَكِيْلًا ﴾[2] یعنی اے نبی ﷺ! کیا آپ نے ایسے شخص کو دیکھا ہے کہ جس نے اپنی خواہش نفس کو اپنا معبود بنا لیا ہے کیا آپ ﷺ ایسے شخص کی ذمہ داری اٹھائیں گے؟۔

اسی طرح جناب الطاف احمد اعظمی صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ "کم نظر علما کی نظر میں اللہ کے رسول ﷺ کی تشریحات دائمی اور واجب التعمیل ہیں جبکہ صحیح بات یہ ہے کہ معاملات سے متعلق اللہ کے رسول ﷺ کی تشریحات ان کے ذاتی اجتہاد کا درجہ رکھتی ہے اور اس کی پابندی لازم نہیں ہے۔"[3]

الطاف صاحب کا خیال ہے کہ جن معاملات میں قرآن کے احکامات مجمل ہیں۔ ان مجمل احکامات کی تشریح میں وارد آپ کی احادیث کی حیثیت دائمی نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ کی ایسی احادیث آپ ﷺ کے اجتہادات ہیں اور یہ احادیث صرف آپ ﷺ ہی کے زمانے کے تہذیب و تمدن کے مسائل کے حل کے لیے ہی تھیں۔ جبکہ درست بات یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کی سنن اور احادیث، چاہے ان کا تعلق قرآن کے کسی مجمل حکم کی شرح سے ہو یا وہ قرآن کے علاوہ کسی نئے حکم کا ماخذ ہوں، ہر دو صورتوں میں دائمی اور ناقابل تغیر حیثیت کی حامل ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴾[4]

"اے اہل ایمان! اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے حکمرانوں کی بات مانو پس اگر کسی بھی مسئلے میں تمہارا (اپنے حکمرانوں سے) جھگڑا ہو جائے تو تم اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ (یعنی قرآن و سنت) کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ اور آخری دن پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ بہت زیادہ بہتر اور انجام کار کے اعتبار سے اچھا ہے۔"

اس آیت مبارکہ میں 'شیء' نکرہ وارد ہوا ہے اور لغت عرب کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب نفی، نہی یا کسی اسم شرط کے سیاق میں نکرہ ہو تو وہ اپنے عموم میں نص بن جاتا ہے یعنی پھر اس سے عموم بیان کرنا متکلم کا منشا ہوتا

1 جاوید اقبال، ڈاکٹر، اجتہاد کیا ہے؟ کیوں کیا جاتا ہے؟ کون کر سکتا ہے؟، سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، جون 2007ء، ص85

2 الفرقان25: 43

3 الطاف احمد اعظمی، خطبہ اجتہاد پر ایک نظر، سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، جون 2007ء: ص30-31، 35

4 النساء4: 59

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے۔[1] لہٰذا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی قسم کے مسئلے میں بھی اگر شرعی حکم کے حوالے سے بحث ہو جائے تو اس کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن وسنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ جب اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو فرمایا:

«فقال كيف تقضي فقال أقضي بما في كتاب الله قال فإن لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فإن لم يكن في سنة رسول الله قال أجتهد رأيي»[2]

"یعنی آپ ﷺ نے کہا: تم کیسے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: جو کتاب اللہ میں ہے' اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے کہا: اگر وہ (مسئلہ صریحاً و تفصیلاً) کتاب اللہ میں نہ ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں سنت رسول ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں گا (کیونکہ اس میں صراحت اور تفصیل قرآن کی نسبت زیادہ ہے)۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ (مسئلہ صریحاً و تفصیلاً) سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں اپنی رائے (بنانے) میں اجتہاد (یعنی قرآن وسنت میں پوری کوشش و طاقت صرف) کروں گا۔"

اس حدیث کی سند میں اگرچہ بعض اہل علم نے کلام کیا ہے لیکن یہ روایت اپنے متن کے اعتبار سے 'صحیح' ہے۔[3] حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو اس وقت اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان کہ 'تم کیسے فیصلہ کرو گے' صرف عقیدے یا اخلاقیات کے جھگڑے کے بارے میں نہ تھا بلکہ ہر قسم کے اختلاف کے بارے میں پوچھا جا رہا تھا کہ اس کا فیصلہ کیسے کرو گے اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ حکمران یا گورنر کی طرف اکثر و بیشتر 'معاملات سے متعلقہ تنازعات ہی کے حل کے لیے لوگ رجوع کرتے ہیں۔

بعض معاصرین نے اس روایت کے الفاظ "أجتهد رأيي" سے یہ استدلال کیا ہے کہ اجتہاد محض ایک عقلی رائے کا نام ہے۔ ہم اس روایت کے بارے میں واضح کر چکے ہیں کہ یہ روایت معناً 'صحیح' ہے جبکہ اس کے الفاظ کا ثبوت ایک مشکل اَمر ہے۔ لہٰذا اس روایت سے من جملہ یہ مسئلہ اَخذ کرنا تو درست ہو گا کہ کسی شرعی مسئلہ کو معلوم کرنے کے تین ذرائع ہو سکتے ہیں یعنی قرآن' سنت اور اجتہاد۔ لیکن اس روایت کے الفاظ سے کوئی نکتہ اَخذ کرنا صحیح نہ ہو گا۔ معناً صحیح روایت یعنی حسن لغیرہ سے استدلال کے بارے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے 'مقدمہ

1 الوجیز: ص308

2 ترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في القاضي كيف تقضي:1327، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية،1999ء

3 بعض علما نے اس کو ضعیف کہا ہے جبکہ بعض علما نے اس کے الفاظ کی بجائے اس کے متن کی شہرت کو بنیاد بناتے ہوئے اس کو 'صحیح' قرار دیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اصول تفسیر' میں عمدہ بحث کی ہے۔[1]

لہٰذا اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا کہ اجتہاد تو محض ذاتی رائے کا نام ہے اور یہ قرآن و سنت کے علاوہ انسان کی عقلی رہنمائی ہے، صریحاً غلط تصور ہے۔ اجتہاد کی جتنی بھی تعریفیں ہم نے روایت پسند علماء کے حوالے سے پیش کی ہیں ان سب میں بنیادی نکتہ یہی ہے کہ قرآن و سنت اور ان سے ماخوذ مصادر کی روشنی میں حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد کہتے ہیں۔ محض عقلی یا ذاتی رائے حکم شرعی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا کہ پہلے قرآن میں کسی مسئلے کا حل تلاش کیا جائے گا اور اگر قرآن میں نہ ہو تو پھر سنت میں دیکھا جائے گا' بھی غلط ہے کیونکہ کسی مسئلے کے حل کی تلاش میں قرآن و سنت کو ایک ساتھ رکھا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک دوسرے کا بیان ہیں۔ اسی طرح اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ بہت سے احکامات کے بارے میں قرآن و سنت خاموش ہیں اور ان مسائل میں اصل مصدر و ماخذ انسان کی ذاتی رائے و عقل ہے۔ خلاصہ کلام یہی ہے کہ اس حدیث کا معنی صحیح ہے لیکن اس کی سند میں ضعف کی وجہ سے اس کے الفاظ اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے دین کے انتہائی اہم و بنیادی مسائل مثلاً انسانی عقل و رائے بھی مصدر شریعت ہے' کا تعین کیا جائے۔

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "(وہ زمانہ) قریب ہے کہ ایک شخص تکیہ لگائے بیٹھا ہو گا اور اس کے پاس میری احادیث میں سے کوئی حدیث بیان کی جائے گی تو وہ شخص کہے گا ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب موجود ہے پس جس کو اللہ کی کتاب نے حلال ٹھہرا دیا تو ہم بھی اس کو حلال سمجھیں گے اور جس کو ہم نے اللہ کی کتاب میں حرام پایا تو ہم بھی اسے حرام قرار دیں گے (اور یہی ہمارے لیے کافی ہے)۔ (خبردار!) بے شک جس کو اللہ کے رسول ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہے وہ اسی طرح حرام ہے جیسے کسی شیء کو اللہ نے حرام قرار دیا ہو۔"[2]

جہاں تک اس مکتبہ فکر کے ہاں اجتہاد کے دائرہ کار کی بات ہے تو جناب جاوید احمد غامدی اور منظور الحسن صاحب اجتہاد کا دائرہ کار طے کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شریعت کے دائرے میں علما اور محققین کا کام صرف اور صرف یہی ہے کہ احکام کے مفہوم و مدعا کو اپنے علم و استدلال کے ذریعے سے متعین کرنے کی کوشش کریں۔ اس میں ان کے لیے کسی تغیر و تبدل کی کوئی گنجائش

1 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير: ص25-26، 29-30، دار مكتب الحياة، بيروت، 1980ء

2 ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، كتاب المقدمة، باب تعظيم حديث رسول اللهﷺ: 12، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1999ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے۔ البتہ' جس دائرے میں شریعت خاموش ہے' اس میں وہ دین و مذہب' تہذیب و تمدن' اور عرف و رواج کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر طرح کی قانون سازی کر سکتے ہیں۔"[1]

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو زندگی کے ہر گوشے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت نے صریح الفاظ میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے جبکہ اکثر اوقات قرآن و سنت کا منہج یہ ہے کہ وہ ایسے ضوابط، علل اور اسباب بیان کر دیتے ہیں کہ جن کے ساتھ احکام معلق ہوتے ہیں لہذا جو جزئیات بھی کسی کلی ضابطے کے تحت آتی ہوں تو ان سب کا حکم ایک جیسا ہو گا۔ اسی طرح اگر شرع نے کسی چیز کو کسی علت کی وجہ سے حرام کیا ہے تو وہ علت جن اشیاء میں بھی پائی جائے گی وہ حرام متصور ہوں گی۔ پس قرآن و سنت نے بعض اشیاء کی حرمت تو صریح الفاظ میں بیان کر دی اور اکثر اوقات ایسی علل بیان کر دی ہیں جو کسی چیز کو حرام بنا دیتی ہیں لہٰذا ان علل کی وجہ سے جب ہم کسی چیز کو حرام ٹھہرائیں گے تو اگرچہ ہم یہی کہیں گے کہ فلاں چیز نص سے حرام ہوئی ہے اور فلاں قیاس سے، لیکن دونوں چیزوں کا حکم شریعت یا نصوص میں موجود ہے ایک کا صراحتاً اور دوسری کا قیاساً، اسی طرح کا معاملہ ان مسائل کا بھی ہے کہ جن کو مصلحت، سد الذرائع اور عرف وغیرہ جیسے قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔

جس طرح نصوص قرآن و سنت کی موجودگی میں اجتہاد جائز نہیں ہے اسی طرح مجمع علیہ مسائل میں بھی کوئی نیا اجتہاد پیش کرنا جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس مسئلے کا تعلق عرف یا ظروف و احوال سے ہو اور عرف یا حالات کی تبدیلی سے اس مجمع علیہ مسئلے کی نئی صورت پیدا ہو جائے۔ انڈیا سے تعلق رکھنے والے مفکر جناب راشد شاذ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ تمام قدیم فقہی مذاہب و آراء کو آنِ واحد میں یکسر مسترد کرتے ہوئے نئے سرے سے قرآن کی شرح و تفسیر کی جائے اور جدید حالات اور تہذیب و تمدن کے مطابق سارے دین کی ایک ایسی تعبیرِ نو کی جائے کہ جس میں کسی سابقہ عالم دین کا تذکرہ یا حوالہ تک موجود نہ ہو۔[2]

لیکن سوال تو یہ ہے کہ جتنا عرصہ ان مصلحین کو دین کی نئی تعبیر میں لگے گا تو اس وقت تک یا تو یہ مصلحین اس دنیا سے رخصت ہو کر قدماء میں شامل ہو چکے ہوں گے یا پھر دنیا بہت ترقی کر چکی ہو گی، لہٰذا آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے ان مفکرین کی نئی تعبیر دین قدیم بن جائے گی اور اگر اس آئندہ آنے والی نسل کو سابقہ معاصر جدیدیت پسند مفکرین کی فکر سے اتفاق نہ ہوا تو یہی کہیں گے کہ اس قدیم تعبیر دین کو بھی ترک کرتے ہوئے دین کی کسی نئی تعبیر کی تلاش میں سرگرم ہو جاؤ اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ اس طرح چودہ صدیوں میں اگر

1 جاوید احمد غامدی، منظور الحسن، اجتہاد، ماہنامہ اشراق، المورد، لاہور، جون 2001، ص30

2 راشد شاذ، اقبال کا نظریہ اجتہاد اور عصری تقاضے، سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، ستمبر 2008ء: ص74

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دین کی چھ یا سات تعبیریں تھیں تو اب ایک صدی میں سینکڑوں نئی تعبیریں وجود میں آجائیں گی اور ایک عامی اور غیر مسلم کے لیے تعبیرات کے اس سمندر میں دین اسلام کو تلاش کرنا مشکل ہو جائے گا۔

بعض اہل علم کی طرف سے یہ رائے سامنے آئی ہے کہ قطعی الدلالۃ و قطعی الثبوت نصوص کے معنی و مفہوم کی تعیین میں تو اجتہاد نہیں ہو سکتا ہے لیکن ان نصوص کی تطبیق میں اجتہاد کی گنجائش ضرور موجود ہے۔[1] اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ کسی شرعی حکم کے اطلاق میں بھی اجتہاد کیا جاتا ہے، تحقیق المناط کا اصل موضوع ہی یہی ہے۔ ہمیں ان اہل علم کے تصور اجتہاد سے تو کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے لیکن اس تصور کی تفہیم کے لیے انہوں نے جو الفاظ اختیار کیے، ہمارے خیال میں ان پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ ہم ان کے اس تصور کو نسبتاً محتاط الفاظ میں کچھ یوں بیان کرتے ہیں کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ کوئی قطعی الدلالۃ و قطعی الثبوت شرعی حکم اپنے اطلاق میں بعض حالات، مصالح و عرف کی رعایت رکھتے ہوئے تبدیل بھی ہو جاتا ہے۔ عرف و احوال کی رعایت رکھتے ہوئے حکم شرعی تو تبدیل نہیں ہوتا لیکن علما کے فتاوی و اجتہادات ضرور تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جن شرعی احکام کو عرف و حالات سے متعلق کر دیا گیا تو ان میں بھی حکم شرعی میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ ان احکامات میں شروع ہی سے ہر زمانے کے حالات و وقائع کا لحاظ موجود ہوتا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]

"یعنی اور ان عورتوں کے لیے حقوق ہیں مانند اس کے کہ جیسی ان پر ذمہ داریاں ہیں عرف کے مطابق۔"

اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے بعض حقوق و ذمہ داریاں تو قرآن و سنت کے ذریعے متعین کر دی ہیں جبکہ بقیہ حقوق و ذمہ داریوں کو اس آیت مبارکہ میں معاشرے کے عرف کے ساتھ متعلق کر دیا ہے لہٰذا عرف کی تبدیلی سے یہ حقوق و ذمہ داریاں بھی تبدیل ہوتی رہیں گی، یعنی نص نے شروع ہی سے اپنے اندر ایسی لچک رکھی ہے کہ قیامت تک آنے والے احوال و ظروف کو اپنے اندر سمیٹ لے۔ اسی طرح کسی شرعی حکم کی تطبیق یا اطلاق میں مصالح کا لحاظ تو رکھا جائے گا لیکن ان مصالح کی بنا پر شرعی احکام کو تبدیل نہیں کیا جائے گا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی حد کو ایک عارضی مدت کے لیے ختم کر دیا تھا لیکن معاملہ یہ نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک حد کو ہمیشہ کے لیے ساقط کر دیا ہو بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ شرعی حکم کے اطلاق (application) میں کچھ وقتی موانع (restrictions) موجود تھے جن کی وجہ سے ان حالات میں وہ شرعی حکم لاگو نہیں ہو سکتا تھا اور 'مانع' خود حکم شرعی ہی کی ایک قسم ہے نہ کہ کسی شرعی حکم کی تبدیلی کا نام ہے۔ اسی

1 زاہد الراشدی، شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد، ماہنامہ الشریعہ، الشریعہ اکیڈمی، گوجرانوالہ، دسمبر 2007: ص 13-14

2 البقرۃ 2: 228

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

طرح اللہ کے رسول ﷺ نے ایک مریض اور بوڑھے شخص پر زنا کی حد جاری کرنے کے لیے سو کوڑوں کی بجائے یہ حکم دیا کہ ایک ایسی شاخ لے کر اس کو ماردی جائے جس میں سو ٹہنیاں ہوں۔ یہاں بھی بنظر غائر دیکھیں تو سد الذرائع کی بنیاد پر شرعی حکم تبدیل نہیں ہوا بلکہ مریض کے لیے شرعی حکم پر عمل کرنے میں رخصت کا حکم جاری کیا گیا ہے اور رخصت، عزیمت ہی کی طرح شرعی حکم کی ایک قسم ہے نہ کہ شرعی حکم کا تغیر و تبدل ہے جیسا کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کرنے کی رخصت ہے اور یہ رخصت ایک علیحدہ سے حکم ہے۔

اس بحث سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ مذکورہ بالا أحادیث سے ایسے قواعد أخذ کرنا درست نہیں ہے کہ شارع نے چونکہ مصالح و مقاصد کی خاطر بعض صورتوں میں حکم تبدیل کر دیا ہے مثلاً مریض اور بوڑھے زانی کو سو کوڑوں کی بجائے ایک شاخ لے کر مار دی تو ہمیں بھی یہ حق حاصل ہے کہ مصالح و مقاصد کی خاطر حکم شرعی کو تبدیل کر دیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ 'شارع' تو 'شارع' ہے اس کا ہر حکم ہی شریعت ہے۔ اس لیے اللہ کے رسول ﷺ کا بوڑھے و مریض زانی کو ایک شاخ لے کر مار دینا بھی ایک شرعی حکم ہے جو امت کو یہ بتلاتا ہے کہ اس طرح کے زانی مجرم پر اس طرح کی سزا لاگو ہو گی۔ جبکہ 'مجتہد' مکلف ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ شریعت میں مقاصد شریعت کے نام سے تبدیلی کرے۔

ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بوڑھے زانی جیسی مثال میں علماء کو قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے ایک نیا حکم تلاش کرنا ہے۔ بعض علما نے مقاصد شریعت کا کلیتاً انکار کر دیا جو کہ درست طرز عمل نہیں ہے جبکہ دوسری طرف بعض مفکرین نے مقاصد شریعت کو اس قدر اہمیت دی کہ اس کی تکمیل کے نام پر جزوی تعلیمات کو ترک کرنا شروع کر دیا۔ ایک دفعہ جناب حنیف رامے صاحب نے بسنت کو جاری رکھنے کے حق میں یہ دلیل بیان فرمائی کہ اس کے ساتھ ہزاروں لوگوں کا روزگار وابستہ ہے اور انسانی مال کا تحفظ و فروغ' دین اسلام کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد ہے۔ پس بسنت پر پابندی لگانا ہزاروں لوگوں کو بے روزگار کرنے کے مترادف ہے۔ یہاں طوالت کے خوف سے اشارتاً اس کا تذکرہ کرتے ہوئے ہم آگے بڑھنا چاہیں گے کہ اجتہاد کرتے وقت مقاصد شریعت اور جزئی تعلیمات میں توازن کی راہ اختیار کرنی چاہیے۔

خلاصہ کلام

عصر حاضر میں اجتہاد کے حوالے سے سب سے بڑی غلط فہمی اس کی 'تعریف' اور اس کے 'دائرہ کار' کے ذریعے پیدا کی جا رہی ہے۔ اجتہاد کیا ہے؟ اجتہاد کے بارے اس وقت تین قسم کے نظریات علمی حلقوں میں پائے جاتے ہیں:

① اجتہاد شریعت یعنی قرآن و سنت پر اضافہ کرنے کا نام ہے؟

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

② اجتہاد شریعت یعنی قرآن وسنت کے اَحکام میں تبدیلی یا ان کے نسخ کا نام ہے؟

③ اجتہاد قرآن وسنت کی وسعتوں اور گہرائیوں میں حکم شرعی کی تلاش کا نام ہے؟

اس میں کسی قسم کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ دین محمدی اور شریعت اسلامیہ مکمل ہو چکی ہے۔ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نبوت کا دروازہ قیامت تک کے لیے بند ہو چکا ہے۔ علامہ اقبال رحمہ اللہ اور ڈاکٹر جاوید اقبال کا خیال یہ ہے کہ قرآن کے بعض مفصل احکام ایسے ہیں جو اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے کی تہذیب وتمدن کے لیے موزوں تھے، آج کل کے زمانے میں ان احکامات کی پیروی ناقابل عمل ہے، لہٰذا ان احکامات میں اجتہاد کرتے ہوئے انہیں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسے شریعت کو ناقص قرار دیتے ہوئے اس کی تبدیلی کا دعوی کرنے سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ پس ان دو حضرات کے نزدیک اجتہاد شرعی احکام کو معاصر تہذیب وتمدن کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنے کا نام ہے۔ الطاف احمد صاحب کا تصور اجتہاد یہ ہے کہ قرآن کے مجمل احکامات کی تشریح میں مروی رسول اللہ ﷺ کی احادیث صرف آپ ﷺ کے زمانے کے حالات کا حل پیش کرتی ہے لہٰذا آج ہمیں آپ ﷺ کی ان روایات کو نظر انداز کرتے ہوئے قرآن کے ان احکامات کی از سر نو تعبیر و تشریح کرنی ہو گی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے زکوۃ کی ادائیگی کا حکم دیا ہے لیکن اس کے نصاب کو بیان نہیں کیا اور آپ ﷺ نے اپنے زمانے کے عرف ورواج کو ملحوظ رکھتے ہوئے غنا کا ایک نصاب مثلاً ساڑھے سات تولے سونا' ساڑھے باون تولے چاندی' پانچ وسق غلہ و پھل اور مال مویشیوں کا نصاب وغیرہ مقرر کر دیا تھا۔ آج ہمیں اپنے زمانے کے ظروف وحالات کے مطابق غنا کی ایک تعریف کرتے ہوئے اس نصاب میں تبدیلی کرنا چاہیے اور یہی اجتہاد ہے۔ قرآن وسنت کے احکامات میں اس قسم کی تفریق کرنا کہ قرآن کے مفصل احکامات تو دائمی ہیں جبکہ سنت کے مفصل احکامات وقتی وعارضی دور کے لیے تھے، اس کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ شرعی دلائل اس نظریے کے خلاف قائم ہیں جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ قرآن اور سنت کے احکامات اپنے دوام کے اعتبار سے ایک جیسی حیثیت رکھتے ہیں لہٰذا سنت کے احکامات کو وقتی وعارضی قرار دینا شریعت کو ناقص قرار دینے کے مترادف ہے۔

غامدی صاحب کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شریعت کی جامعیت اور تکمیل کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ شریعت اگر مکمل ہے تو یہ کہنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوتی ہے کہ کسی مسئلے میں اگر قرآن وسنت خاموش ہوں تو اجتہاد کیا جائے گا۔ اگر قرآن وسنت کسی مسئلے میں خاموش ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وسنت ہر مسئلے کا حل پیش نہیں کرتے اور شریعت اسلامیہ ایک جامع شریعت نہیں ہے۔ گویا شریعت کی تکمیل کا کام تا قیامت بذریعہ اجتہاد و مجتہدین جاری وساری رہے گا۔ یہ دونوں انتہاء پسندانہ نکتہ نظر اسلام کے بنیادی تصورات واساسات

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہی کے خلاف ہیں۔ ختم نبوت کے عقیدے کا بھی بنیادی تقاضا یہی ہے کہ کسی قسم کی بھی شریعت سازی یا شریعت میں تبدیلی کے دروازے کو بند کیا جائے۔

ان دونوں انتہاء پسندانہ نکتہ ہائے نظر کے مابین ائمہ سلف کا نکتہ نظر یہ ہے کہ اجتہاد 'حکم شرعی' کی تلاش کا نام ہے۔ یعنی جب بھی کوئی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے کہ جس کا حکم واضح اور صریح انداز میں قرآن وسنت میں موجود نہ ہو تو قرآن وسنت کی وسعتوں اور گہرائیوں میں سے اس واقعے سے متعلق حکم شرعی کو مستنبط کرنا اجتہاد ہے۔ استنباط کسی چیز سے ہوتا ہے مثلاً پانی اگر کنویں میں موجود ہے تو اس پانی کے استباط کا مطلب کنویں میں سے پانی نکالنا ہے نہ کہ کنویں کے باہر سے پانی حاصل کر لینا۔ اسی طرح حکم شرعی کو قرآن وسنت سے نکالنا اجتہاد ہے نہ کہ باہر سے کسی اور خارجی ذریعے سے معلوم کرنا۔ پس قیامت تک آنے والے مسائل کا حل کتاب وسنت میں موجود ہے۔ بعض مسائل کے بارے میں قرآن وسنت نے صریح الفاظ میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے جبکہ اکثر اوقات قرآن وسنت کا منہج یہ ہے کہ وہ ایسے ضوابط، علل اور اسباب بیان کر دیتے ہیں کہ جن کے ساتھ احکام معلق ہوتے ہیں لہٰذا جو جزئیات بھی کسی کلی ضابطے کے تحت آتی ہوں، ان سب کا حکم ایک جیسا ہو گا۔ اسی طرح اگر شارع نے کسی چیز کو کسی علت کی وجہ سے حرام کیا ہے تو وہ علت جن اشیاء میں بھی پائی جائے گی وہ حرام متصور ہوں گی۔ پس قرآن وسنت نے بعض اشیاء کی حرمت تو صریح الفاظ میں بیان کر دی اور اکثر اوقات ایسی علل بیان کر دی ہیں جو کسی چیز کو حرام بنا دیتی ہیں لہٰذا ان علل کی وجہ سے جب ہم کسی چیز کو حرام ٹھہرائیں گے تو اگرچہ ہم یہی کہیں گے کہ فلاں چیز نص سے حرام ہوئی ہے اور فلاں قیاس سے، لیکن دونوں چیزوں کا حکم شریعت یا نصوص میں موجود ہے ایک کا صراحتاً اور دوسری کا قیاساً۔ اسی طرح کا معاملہ ان مسائل کا بھی ہے جن کو مصلحت، سد الذرائع اور عرف وغیرہ جیسے قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ قیاس، اجماع، مصلحت، عرف، سد الذرائع، شرائع من قبلنا، استصحاب اور استحسان وغیرہ جیسے قواعد عامہ کی حجیت بھی قرآن وسنت کی نصوص ہی سے ثابت ہے۔ علما نے احکام شرعیہ کے استنباط واستخراج میں ان قواعد کے ماخذ یا مصادر ہونے کے دلائل اصول کی کتابوں میں جمع کر دیے ہیں۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر حافظ انس نضر[1]

فراہی نظم قرآن اور جمہور مفسرین
(تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ)

ABSTRACT

Mawlana Hameed ud Deen Farahi was one of the reputable scholars of twentieth century. He had his own school of thought with respect to understanding and exegesis of Quran. Among the collection of his ideas, the Quranic coherence is also part of it, though historically its basis are found in the near past as well as it is manifested by the endeavors of the scholars. However, Mawlana Farahi had his own status among them. His idea of Quranic coherence is based upon several additions in which he considers the concept of Quranic Wisdom to be somewhat alike Quranic Coherence. Among *Salaf* the Quranic coherence held a supplementary position merely but in the view of Mawlana Farahi it is a fundamental principle, as an outcome of which, in several places of His Quranic exegesis we find some what exaggeration in this regard. Previously, the idea of Quranic Coherence was restricted to the construction of connection in few of the verses of Quran, but Mawlana presented the complete Quran as the idea of individual whole with respect to coherence in this regard. The following article presents the analytical view of the same aspect.

1 اسسٹنٹ پروفیسر، دی یونیورسٹی آف لاہور، لاہور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مولانا فراہی رحمہ اللہ (متوفی 1930ء) کے ہاں قرآنِ مجید کو سمجھنے اور صحیح تاویل کی تعیین میں نظم قرآن کو اوّلین اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ بعض علما نے اس کے لیے علمِ مناسبت کی تعبیر اختیار کی اور بعض نے ربط کا نام دیا۔ دورِ اوّل کے مفسرین اور ادباء کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح اگرچہ بنفس نفیس کوئی نئی نہیں۔ اولین مفسرین کے ہاں اس کا استعمال ضرور موجود تھا تاہم ان کے نزدیک نظم اور مناسبت کی اصطلاحات ہم معنیٰ تھیں۔

قرآن کریم علوم و معارف کا بحر بیکراں اور علم و حکمت کا ایک خزانہ ہے، جس کے موتی کبھی شمار نہیں کیے جا سکتے۔ ارباب مسلم صدیوں سے قرآن حکیم میں غور و فکر کر رہے ہیں، جس کے نتیجے میں بے شمار نکات و لطائف منصۂ شہود پر آئے ہیں، یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے اور تا قیامت جاری رہے گا۔ قرآنی نکات و دقائق کا ایک اہم گوشہ 'نظم و مناسبت' بھی ہے۔ ماہرین علوم قرآن نے اس کو بھی مرکز التفات ٹھہرایا ہے اور اپنے نتائج فکر پیش کیے ہیں۔ لیکن اس کی طرف انتہائی توجہ گزشتہ صدی کے ایک جید عالم دین مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کے ہاں نظر آتی ہے۔ چناں چہ درج ذیل سطور میں ہم مولانا کے تصور نظم قرآنی کا ایک تجزیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ زیر نظر مضمون میں اسی حوالے سے بحث کی جا رہی ہے۔

نظم قرآن کا آغاز و ارتقا

بلاشبہ یہ ایک حقیقت ہے کہ نظم قرآنی کا جو تصور مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کے ہاں نظر آتا ہے وہ سابقہ علمی روایت سے منفرد اور جداگانہ ہے۔ لیکن اس تصور کی اپنی تمام تر مقتضیات اور لوازمات کے ساتھ از سر نو دریافت کو مولانا فراہی کی طرف منسوب کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ قبل ازیں علما و مفسرین اس حوالے سے کافی کچھ لکھ چکے ہیں۔ تاہم یہ بات معلوم نہیں کہ قرآن مجید کے نظم و ربط کے سلسلہ میں سب سے پہلے کس صاحب علم نے گفتگو فرمائی، البتہ متقدمین میں سے جن اصحاب نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، ان میں سے امام ابن قتیبہ (متوفی 276ھ)، ابوالحسن علی بن عیسیٰ رمانی معتزلی (متوفی 383ھ)، قاضی عبدالجبار اسد آباد معتزلی (متوفی 415ھ)، امام خطابی (متوفی 388ھ)، ابن جعفر باقلانی اشعری (متوفی 403ھ)، عبدالقاہر جرجانی رحمہ اللہ (متوفی 471ھ) کے نام سرفہرست ہیں۔

ابن قتیبہ نے "تأويل مشكل القرآن" میں، رمانی نے "النكت في إعجاز القرآن" میں، قاضی عبدالجبار نے "المغني في أبواب التوحيد والعدل" کی سولہویں جلد میں، خطابی نے "البيان في إعجاز القرآن" میں باقلانی نے "إعجاز القرآن" میں اور جرجانی نے "دلائل الاعجاز" میں اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ ان اصحاب علم نے نہ صرف یہ کہ اپنی تصنیفات میں نظم قرآن (نظم کلام) کی اصطلاح استعمال کی، بلکہ نظم کلام کو قرآن مجید کے اعجاز کا محل بھی قرار دیا، لیکن ان کے ہاں نظم کلام سے وہ مفہوم مراد نہیں تھا جسے مولانا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فراہیؒ و اصلاحیؒ نے متعارف کروایا ہے، بلکہ ان کے ہاں نظم قرآن سے مراد یہ تھا کہ قرآن مجید کے محض الفاظ و کلمات ہی معجزانہ حیثیت نہیں رکھتے اور نہ فقط ان کے معانی کا یہ حال ہے، کیونکہ یہی الفاظ و معانی تو عربوں کے ہاں بھی مروج تھے، بلکہ ان الفاظ و معانی کی ترکیب سے جو کلام قرآنی آیات اور قرآنی جملوں کی شکل میں نازل ہوتا تھا، وہ معجزہ تھا اور اس جیسی ترکیب پر مبنی ایک سورت بھی پیش کرنے سے کفار عاجز آ گئے تھے۔

امام خطابی رحمہ اللہ اسی پس منظر میں فرماتے ہیں:

"قرآن مجید کے معجزہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نظم عمدہ الفاظ فصیح اور معانی حسین ہیں۔ اس نے توحید کی تعلیم دی، شرک سے اجتناب کی تلقین کی، اطاعت الٰہی پر ابھارا اور حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے ضابطے بتائے، وعظ و تبلیغ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے اصول واضح کیے اور ان ساری تعلیمات کو نظم کی لڑی میں اس طرح منسلک کر دیا کہ ذرا سا دھاگا ٹوٹا اور سارے موتی منتشر ہو گئے۔"[1]

یہی بات قاضی عبد الجبار معتزلی اس طرح پیش کرتے ہیں:

"یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ فصاحت مفرد کلمات میں نہیں ہوتی، بلکہ ایک مخصوص طریقہ کو اختیار کر کے کلام میں نظم و ارتباط پیدا کرنے سے فصاحت پیدا ہوتی ہے۔ نظم و تالیف کے ساتھ ہر لفظ کی ایک صفت ہونی چاہیے۔ یہ صفت بسا اوقات نظم و ترکیب سے اپنا مقام بناتی ہے اور کبھی اعراب کے ذریعہ اور کبھی موقع و محل سے امتیاز حاصل کر لیتی ہے۔ ان تینوں کے علاوہ کوئی چوتھی شکل نہیں ہے۔"[2]

نظم قرآنی کے سابقہ تصور میں وسعت

نظم کی اصطلاح متقدمین علمائے بلاغت کے ہاں جس معنیٰ و مفہوم میں مستعمل تھی، اس میں توسیع سب سے پہلے علامہ زمخشری معتزلی رحمہ اللہ (متوفی 538ھ) نے کی۔ انہوں نے بھی اسی بات کا اظہار کیا کہ قرآن مجید اپنے جملوں کی ترکیب و تنظیم کے حسن بلاغت کی وجہ سے معجزہ ہے اور اس کے مقابلہ کا بلیغ جملہ پیش کرنے سے مخلوق عاجز ہے۔

علامہ موصوف سورہ نساء کی آیت نمبر 166 کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"اللہ نے قرآن کو اپنے اس علم خاص کے ساتھ نازل کیا ہے جس سے کوئی واقف نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن کی ترتیب و تنظیم ایسے اسلوب اور نظم کے مطابق ہے جو ہر صاحب بلاغت اور صاحب بیان کے بس سے باہر

1 الخطابي، أبوسليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن: ص27، مطبوع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دارالمعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1976ء

2 ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أبواب التوحيد والعدل: ص12 – 19، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اور قرآن کی صحت اور صداقت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کا نزول ایسے معجزانہ نظم کے ساتھ ہوا ہے جو ہر کسی کی طاقت سے بلند ہے۔"[1]

زمخشری نے نظم قرآن کی اصطلاح کو مزید وسعت دیتے ہوئے مختلف آیات کا باہمی نظم و ربط تلاش کرنے کی طرف بھی توجہ کی۔ اس سلسلہ میں انہوں نے جو کوشش کی اس کے چند نمونے سطور ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں۔ سورہ اعراف میں حضرت آدم و ابلیس کا واقعہ بیان ہوا ہے اور اس کا اختتام اس آیت پر ہوا ہے:

﴿ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾[2]

"اتر جاؤ، تم ایک دوسرے کے دشمن ہو، اور تمہارے لیے ایک خاص مدت تک زمین ہی میں جائے قرار اور سامانِ زیست ہے۔ اور فرمایا: وہیں تم کو جینا اور وہیں مرنا ہے اور اسی میں سے تم کو آخرِکار نکالا جائے گا۔"

اس کے فوراً بعد یہ آیت ہے:

﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾[3]

"اے اولاد آدم! ہم نے تم پر لباس نازل کیا ہے کہ تمہارے جسم کے قابلِ شرم حصّوں کو ڈھانکے اور تمہارے لیے جسم کی حفاظت اور زینت کا ذریعہ بھی ہو، اور بہترین لباس تقویٰ کا لباس ہے۔ یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے، شاید کہ لوگ اس سے سبق لیں۔"

اس آیت کا ما قبل سے بظاہر کوئی تعلق نہیں نظر آتا، مگر امام زمخشری رحمہ اللہ ان میں نظم ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ آیت سیاق کلام سے منقطع ہو کر "علی سبیل الاستطراد" آگئی ہے۔ اس سے پہلے کے واقعہ میں آدم و حواء کا تذکرہ تھا اور کہا گیا تھا کہ آدم و حواء کے ستر کھل گئے اور وہ اپنے جسم کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے لگے۔ یہاں لباس کا ذکر کر کے اللہ تعالیٰ اپنے احسان کا اظہار کر رہا ہے اور اس بات سے باخبر کر رہا ہے کہ ننگا پن اور عریانیت باعث رسوائی ہے اور ستر پوشی تقویٰ کا عظیم باب ہے۔"[4]

نظم قرآن کے بارے میں آیات کی باہمی مناسبت پر جو گفتگو علامہ زمخشری کے ہاں ملتی ہے، وہی فخر الدین

---

1 الزمخشري، محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: 2/259، دار إحياء التراث العربي، بيروت

2 الاعراف 7: 24-25

3 الاعراف 7: 26

4 الكشاف: 2/76

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

رازی رحمہ اللہ (متوفی 606ھ) کے ہاں بھی ملتی ہے، لیکن زمخشری کی طرح رازی نے بھی متفرق طور پر کہیں کہیں اس پر بحث کی ہے، پھر ان کے بعد امام بقاعی رحمہ اللہ (متوفی 885ھ) نے بھی اس طرف اپنی عنان توجہ منعطف کی اور "نظم الدرر في تناسب الآیات والسور" نامی اپنی تفسیر میں نظم قرآن پر کافی کام کیا۔ اسی طرح شیخ مخدوم علی مہائمی (متوفی 835ھ)، امام سیوطی (متوفی 911ھ)، محی الدین ابن عربی صوفی (متوفی 638ھ)، علامہ ابو جعفر ابن الزبیر (متوفی 708ھ) اور ابوالحسن الضرانی رحمہ اللہ (متوفی 637ھ) نے بھی نظم و مناسبت کی رعایت سے تفسیریں لکھیں۔

نظم قرآنی کا فراہی مفہوم

مولانا فراہی رحمہ اللہ کے ہاں نظم کا کیا مفہوم ہے، ملاحظہ کیجئے:

"وبالجملة فمُرادنا بالنّظام أن تكون السّورة كاملًا واحدًا، ثم تكون ذات مناسبة بالسّورة السّابقة واللّاحقة، أو بالتي قبلها أو بعدها على بعد ما، كما قدمّنا في نظم الآيات بعضها مع بعض، فكما أن الآيات ربما تكون معترضة، فكذلك ربما تكون السّور معترضة. وعلى هذا الأصل ترى القرآن كلّه كلاما واحدا، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه من الأوّل إلى الآخر. فتبيّن مما قدّمنا أن النّظام شيء زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء."[1]

"نظم سے ہماری مراد سورہ کے اجزاء کی وہ باہمی مناسبت ہے، جس کے معلوم ہونے پر پوری سورت ایک وحدت میں ڈھل جائے۔ اس صورت میں کلام کا مفہوم مربوط اور ایک ہی مرکزی مضمون کا حامل نظر آتا ہے کہ پوری سورہ مشخص ہو کر سامنے آتی ہے اور کلام میں ایک جمال، ایک پختگی اور وضاحت کا ادراک ہوتا ہے۔ نظم محض ایک سورت تک ہی محدود نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ اس سورت کی مناسبت ان سورتوں کے ساتھ بھی معلوم ہو جائے جو اس کے ساتھ متصل ہیں۔ اگر ان کے ساتھ اس کی مناسبت واضح نہ ہو تو ان سورتوں کے ساتھ اس کا تعلق معلوم ہو جائے جو اس سے پہلے یا بعد میں کچھ فاصلے پر واقع ہیں۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ جس طرح بعض آیات جملہ معترضہ کے طور پر کلام میں آجاتی ہیں اسی طرح بعض سورتیں بھی معترضہ سورتیں بن کر آئی ہوں۔ نظم معلوم ہو جانے کے بعد اول سے آخر تک پورا قرآن مناسبت و ترتیب رکھنے والا اور کامل وحدت سے متصف نظر آئے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ نظم محض مناسبت یا محض ترتیب اجزاء سے زائد ایک چیز ہے۔"

گویا مولانا فراہی رحمہ اللہ کے نزدیک نظم آیات کو سمجھنے کا پیمانہ یہ نہیں ہے کہ دو آیتوں یا دو مضامین کے اندر کسی

1 الفراهي، حميد الدين أبو أحمد عبد الحميد الأنصاري، دلائل النظام: ص75، الدائرة الحميدية، مدرسة الإصلاح، سرائي مير، أعظم كره 1388هـ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قسم کا تعلق تلاش کر لیا جائے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس پوری سورت کا کوئی ایک مرکزی مضمون یا کوئی ایک مرکزی نقطہ متعین کیا جائے اور پھر سورت کے تمام مضامین میں اس طرح سے ربط قائم کیا جائے کہ ان تمام مضامین کا رُخ اس ایک مرکزی مضمون کی طرف ہو جائے۔ گویا پوری سورت میں کثرتِ مضامین کے باوجود وحدت کی شان نمایاں ہو جائے اور وہ سورت اپنے کامل تشخص کے ساتھ سامنے آ جائے۔

مولانا کے نزدیک کسی بھی چیز کا حسن اس کے نظم میں مضمر ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اگر تمہیں ہمارے اس بیان پر اب بھی شک ہو یا تم مزید اطمینان یا وضاحت چاہو تو ایک فصیح و بلیغ خطبہ لو جس میں ترغیب و ترہیب کے مضامین ہوں، حکمت ہو، امثال ہوں، حجت و استدلال ہو۔ اب اس خطبہ کا نظام درہم برہم کر دو اور جملوں کو مطالب کی رعایت کیے بغیر آگے پیچھے کر دو۔ اب دیکھو گے تو معلوم ہو گا کہ اس دعویٰ و دلیل کا تعلق اس کے مقدمات سے مقاصد تک تدریج، ضروری مقامات پر وضاحت، اس کا حسن بیان، کمالِ بلاغت، اس کے مطالب، فوائد، اصل شبہات اور تاریخی، اخلاقی اور حکیمانہ مہارت کا بیان کس طرح ناپید ہو جاتا ہے۔ نظام ختم ہونے پر اس حکیمانہ خطبہ کی حیثیت ہذیان کی سی ہو جاتی ہے۔" [1]

مناسبت اور نظام میں فرق

مولانا فراہی رحمہ اللہ کے نزدیک مناسبت اور نظام میں فرق ہے۔ مناسبت کا تعلق بعض آیات یا بعض سورتوں کے باہمی ربط سے ہے۔ جبکہ نظام سے مراد سورہ کے اجزاء کی وہ باہمی مناسبت ہے، جس کے معلوم ہونے پر پوری سورت ایک وحدت میں ڈھل جائے۔ اس صورت میں کلام کا مفہوم مربوط اور ایک ہی مرکزی مضمون کا حامل نظر آتا ہے کہ پوری سورہ مشخص ہو کر سامنے آتی ہے اور کلام میں ایک جمال، ایک پختگی اور وضاحت کا ادراک ہوتا ہے۔ نظام محض ایک سورت تک ہی محدود نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ اس سورت کی مناسبت ان سورتوں کے ساتھ بھی معلوم ہو جائے جو اس کے ساتھ متصل ہیں۔ اس طرح گویا تناسب، علم نظام کا ایک جزو ہے۔ آیات کے اندر اگر تناسب معلوم ہو بھی جائے تو اس سے پورے کلام پر وہ روشنی نہیں پڑتی جو اسے معنوی وحدت کے رشتہ میں پرو کر اس کو ایک مستقل کلام کی حیثیت دے سکے۔

تناسب کا طلب گار عموماً اس مناسبت کو تلاش کرنے کی زحمت نہیں اٹھاتا بلکہ مجرد مناسبت پر خواہ وہ کسی قسم کی ہو، قناعت کر لیتا ہے۔ دوسرے اس رشتہ کو ہاتھ سے چھوڑ دینے کا اکثر نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ قاری ہر آیت میں کھینچ تان کر ایک مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور کوئی نہ کوئی مناسبت قائم بھی کر دیتا ہے، حالانکہ سرے سے ان قریبی آیات میں کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ نظم کلام کے مطابق پاس والی آیت اس آیت سے متصل

1 دلائل النظام: ص20

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوتی ہے جو اس کی قبل والی آیت سے بہت دور واقع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت کے بعض ذہین علما اس طرح کی آیتوں میں جب کوئی معقول اور مناسب تناسب نہ پا سکے تو انہوں نے تناسب ہی کا انکار کر دیا۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح کی آیات قرآن میں بہت ہیں جو اپنے پاس والی آیت سے ربط نہیں رکھتیں اور عموماً اس طرح کی مشکلات سے انہی مقامات پر سابقہ پیش آتا ہے جہاں کوئی آیت یا آیتوں کا مجموعہ اپنے پاس والی آیت سے بہت دور کسی دوسری آیت سے متعلق ہوتا ہے۔[1]

مکمل قرآن کریم کا نظم

قرآن کریم کی آیات اور سورتوں کے داخلی و خارجی نظم کے متعلق مذکورہ بالا اہل علم کے ہاں اگرچہ کافی بحثیں ملتی ہیں، لیکن ان میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ پورا قرآن بھی ایک ایسی وحدت ترتیب اور تنظیم رکھتا ہے جو اسے شروع سے آخر تک ایک کتاب کی طرح منضبط کلام کی شکل مہیا کرتی ہے۔

متاخرین میں سے جن اہل علم نے پورے قرآن مجید کو مربوط و منظم کتاب کی طرح ایک وحدت دینے کی کوشش کی ہے، ان میں مولانا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کا نام سب سے نمایاں ہے۔ انہوں نے اس کے لئے نظم قرآن اور نظام قرآن کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ انہوں نے نظم قرآن کے سابقہ تصورات کو وسعت دیتے ہوئے ایک نیا نظریہ اور فلسفہ پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "بعض علما نے آیات اور سورتوں کی باہمی مناسبت کے باب میں کئی تصانیف چھوڑی ہیں، لیکن نظم قرآن کے باب میں خاص کوئی تصنیف میرے علم میں نہیں آئی۔ میرے نزدیک نظام اور مناسبت میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مناسبت نظام کا محض ایک حصہ ہوتی ہے۔"[2]

مولانا فراہی رحمہ اللہ نے نظم قرآن کا جو فلسفہ متعارف کروایا ہے اسکی رو سے سورہ فاتحہ اس آسمانی کتاب کا دیباچہ، معوذتین خاتمہ اور درمیانی سورتیں مختلف ابواب ہیں۔ ان ابواب کے الگ الگ مرکزی مضمون (عنوان) ہیں اور ہر سورت اپنے باب کی ایک فصل کی حیثیت رکھتی ہے اور فصل کا بھی ایک مرکزی عنوان ہے جو اپنے باب کے مرکزی عنوان کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔ یوں پورا قرآن ایک کتابی و تصنیفی ربط کی صورت میں ڈھل جاتا ہے۔ مولانا فراہی رحمہ اللہ کا یہ فلسفہ ان کی معروف تصنیف دلائل النظام میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے اور اس میں انہوں قرآن مجید کی ایک سو چودہ سورتوں میں سے ہر سورت کا مرکزی موضوع (عمود) اور پھر ان کے ابواب کا مرکزی موضوع بھی متعین کیا ہے۔ انہوں نے اپنے اس فلسفہ و نظریہ کو عملی شکل دیتے ہوئے قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی تفسیر بھی اسی نہج پر کی ہے، مگر وہ پورے قرآن کی تفسیر نہ کر پائے۔ البتہ ان کے بعد ان کے

1 دلائل النظام: ص74
2 ایضاً: ص74

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شاگرد رشید جناب امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ (متوفی 1997ء) نے اسی فلسفہ کی آبیاری کرتے ہوئے 9 جلدوں پر مشتمل 'تدبر قرآن' کے نام سے پورے قرآن مجید کی ضخیم تفسیر لکھی اور اپنی خداداد عقل و بصیرت سے ان تمام مباحث پر بھی قلم اٹھایا جنہیں ان کے استاذ فراہی نے تشنہ چھوڑ دیا تھا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے بعض مقامات پر اپنے استاد سے اختلاف بھی کیا ہے۔

نظم کی ضرورت و افادیت

مولانا فراہی رحمہ اللہ کو نظم قرآن پر قلم اُٹھانے کی ضرورت کیونکر پیش آئی؟ انہوں نے اس تصور کو اس قدر اہمیت کیوں دی؟ اس حوالے سے وہ رقم طراز ہیں:

"إني رأيت جلّ اختلاف الآراء في التأويل من عدم التزام رباط الآيات، فإنه لو ظهر النّظام واستبان لنا عمود الكلام لجمعنا تحت راية واحدة وكلمة سواء."[1]

"میں نے دیکھا کہ تاویل کا بیشتر اختلاف اس بات کا نتیجہ ہے کہ لوگوں نے آیات کے اندر نظم کا لحاظ نہیں رکھا۔ اگر نظم کلام ظاہر ہوتا اور سورت کا عمود یعنی مرکزی مضمون واضح طور پر سب کے سامنے ہوتا تو تاویل میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہوتا، بلکہ سب ایک ہی جھنڈے کے نیچے اور ایک کلمہ پر جمع ہو جاتے۔"

گویا مولانا کے ہاں فہم قرآن کے سلسلہ میں تاویلات کا دروازہ کھلنے کی وجہ ہی نظم قرآنی کی رعایت نہ کرنا ہے۔ اور اگر آئندہ اس کا خیال کر لیا جائے گا تو اس کا سدباب کرنا ممکن ہو جائے گا۔

مولانا کا خیال ہے کہ فہم کلام کے لیے نظم کلام ضروری ہے۔ متکلم نے جس مقصد کے لیے اپنے کلام اور اسلوب بیان کو ذریعہ بنایا ہے اس سے اس وقت تک واقف نہیں ہوا جا سکتا جب تک کلام کے مختلف حصّوں کا اجمالی تعلّق معلوم نہ ہو۔ ایک جملہ دوسرے متّصل جملہ سے کئی اعتبارات سے مربوط سمجھا جا سکتا ہے۔ ایسے موقع پر جو شخص جملوں کا صحیح ربط نہیں سمجھ سکتا، اس کو متعین کرنے میں غلطی کر دیتا ہے تو وہ اصل مفہوم کھو دیتا ہے اور کلام میں جو علم و حکمت پائی جاتی ہے اس پر وہ مطلع نہیں ہو سکتا۔

اس کی مزید وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"وبالجملة محال أن تفهم كلاما من دون أن تعلم نسبة بعضها إلى بعض. فإن أخذت كل جزء طويل على حدته، غاب عنك بعض معانيه. ثم إن قصرت عن فهم نسبة أجزاء هذا الجزء، غاب عنك طرف آخر. حتى إنك تنقص من فهمك شيئًا فشيئًا، بقدر ما تقصر عن فهم النّسب التي بين أجزائه، فإذا تبيّن لك هذه النّسب والرّوابط بين أجزائه ورأيت أنه

1 الفراهي، حميد الدين، أبو أحمد عبد الحميد الأنصاري، تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان في الفرقان: ص17، الدائرة الحميدية، مدرسة الإصلاح، سرائي مير، أعظم كرهـ الطبعة الأولى،2008م

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

كلام مربوط، مسوق إلى عموده، ظهر حسن بيانه.[1]

"یہ بات محال ہے کہ تم کلام کے مختلف حصوں کا تعلق جانے بغیر کلام کو سمجھ لو گے کیونکہ جب تم اس کے ایک طویل حصہ پر غور کرو گے تو اس کا کچھ مفہوم ذہن سے اُتر جائے گا۔ پھر جب ایک حصہ کے اجزاء کا تعلق سمجھنا چاہو گے تو دوسری طرف کے کئی پہلو نظر انداز ہو جائیں گے۔ اس طرح اجزائے کلام کی جتنی نسبتیں تمہاری سمجھ میں نہیں آئیں گی، اس کے بقدر تم کلام کو نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن اگر یہ نسبتیں تم سمجھ جاؤ اور دیکھ لو کہ وہ عبارت بالکل مربوط کلام ہے جو ایک ہی مضمون کو حامل ہے تو اس کا حسن بیان تم پر ظاہر ہو جائے گا۔"

اعجاز قرآن اور نظم

قرآن کریم ایک معجزانہ کلام ہے۔ اور مولانا فراہی رحمہ اللہ کے ہاں اس کا اعجاز، نظم اور حسن ترتیب میں پنہاں ہے۔ ان کے نزدیک اس کا کلام الٰہی ہونا ہی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس میں کمال حسن ترتیب ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ کوئی بھی صاحب عقل اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ اپنا منتشر اور غیر مربوط کلام قارئین کے درمیان نقد و جرح کے لیے چھوڑ دے اور اس کی تصحیح و تنقیح پر کوئی توجہ نہ دے۔ خالق کائنات کا کلام تو فصاحت و بلاغت کے لیے اس قوم کے لیے معجزہ قرار پایا جو زبان آوری اور بلاغت میں معروف تھی اور اس نے بار بار اس کلام کو پڑھا۔ کسی چیز کا حسن و منفعت رسانی اس کے تناسب و تنظیم پر منحصر ہے، خاص طور سے فصیح و بلیغ کلام اس کے بغیر ادبیت کا نمونہ ہو ہی نہیں سکتا۔ جب کلام الٰہی نے عرب کی اس فصیح اللّسان قوم سے قرآنی کلام کے مثل کوئی کلام لانے کا مطالبہ کیا، خواہ وہ ایک سورت ہی ہو، تو اس صورت میں کوئی مسلمان یہ دعویٰ کیسے کر سکتا ہے کہ یہ معجزاتی کلام حسنِ نظم سے خالی ہے؟

مولانا فراہی رحمہ اللہ اس کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی سب سے افضل اور پائندہ تر، مضبوط ترین اور واضح ترین دلیل قرآن مجید ہے۔ ہم یہ بات بالبداہت جانتے ہیں کہ حسن ترتیب ایک بلیغ کلام کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ہم قرآن کے معجزہ ہونے پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ پس کیا ہم یہ پسند کریں گے کہ قرآن کو حسن و ترتیب سے عاری قرار دیں؟ ہم اس کے معانی کے ربط اور اس کے لوازم اور اس کی ترتیب کی پختگی میں غور و فکر کرنے کو کیسے نظر انداز کر سکتے ہیں؟ کیا یہ امر واقعہ نہیں کہ ہم کسی بھی عقل مند و پختہ کار آدمی کے کلام کو ترتیب سے عاری کر کے خوش نہیں ہو سکتے؟ کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک قادر الکلام خطیب جو فن بلاغت کو استعمال میں لاتا اور حسن بیان سے لوگوں کو فریفتہ کر لیتا ہے، کی قدر تمہارے دل سے اس لئے اٹھ جاتی ہے کہ اس نے ربط کلام سے غفلت برتی اور

1 دلائل النظام: ص16

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایک وادی سے دوسری وادی میں بھٹکنے لگ گیا۔ وہ چاہے اپنے خطاب کو اس طرح ڈھیلا چھوڑ دینے کے لئے معذور ہو کہ وہ خطاب پر مکمل غور و فکر نہ کر سکا ہو مگر یہ رد عمل اس لئے ہوتا ہے کہ ایک بلیغ کلام، سوئے ترتیب کو ہرگز برداشت نہیں کرتا۔ اگر امر واقعہ یہی ہے تو اعجاز قرآن پر یقین رکھنے والے آدمی کی کیا یہ ذمہ داری نہیں کہ وہ قرآن کے نظام کے حسن اور اس کی ترتیب کی پختگی کو ثابت کرے۔''[1]

نظم قرآن اور حکمت قرآن

نبی ﷺ کو خدا نے جس طرح احکام کی تعلیم کے لیے بھیجا اسی طرح حکمت کی تعلیم کے لیے بھی مبعوث فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے تزکیہ کو حکمت کے ساتھ مربوط فرمایا اور اسے 'خیر کثیر' کا نام دیا ہے۔ جو شخص اس حکمت سے غافل ہو جائے وہ نبی ﷺ کی بعثت کے مقصد، اپنے دین کی تکمیل اور نبی ﷺ کی تعلیم کو نظر انداز کرتا ہے اور حضور ﷺ کا قرار واقعی اتباع نہیں کرتا۔

اب یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکمت سے مراد کیا ہے؟ اور کیا قرآن ہی کا ایک جزء ہے یا اس سے علیحدہ کوئی چیز ہے۔ بہت اکابرین امت 'حکمت' سے مراد 'حدیث' لیتے ہیں۔ جو لوگ 'حکمت' سے مراد 'حدیث' لیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ حکمت کا لفظ قرآن میں کتاب کے لفظ کے ساتھ آیا ہے:

﴿وَ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ١ؕ وَ كَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا﴾[2]

''اور اللہ نے تم پر کتاب و حکمت نازل فرمائی اور تمہیں وہ چیز سکھائی جسے تم نہیں جانتے تھے۔''

مولانا فراہی ﷫ کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی ﷫ کا اس ضمن میں کہنا ہے کہ لوگ قرآنِ مجید باعتبار مجموعی مراد لیتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہوا کہ حکمت سے کوئی اور چیز مراد لیں اور قرآن کے بعد ظاہر ہے کہ حدیث کے سوا کوئی دوسری چیز اس لفظ کا مدلول نہیں بن سکتی جبکہ یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس آیت میں حکمت سے مراد حدیث ہے۔ مختلف وجوہ اور قرائن اس کے خلاف ہیں۔ ان میں سے بعض کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں:

متعدد آیات میں حکمت کے لیے يُتْلٰى، اَنْزَلَ اور اَوْحٰى کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جن کا استعمال حدیث کے لیے قرآن میں کہیں نہیں ہوا ہے۔ مثلاً

﴿وَ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ١ؕ وَ كَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا﴾[3]

'' اور اللہ نے تم پر کتاب و حکمت نازل فرمائی اور تمہیں وہ چیز سکھائی جسے تم نہیں جانتے تھے۔''

دوسری جگہ ہے: ﴿وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَ الْحِكْمَةِ﴾[4] ''تمہارے گھروں میں اللہ کی

---

1 دلائل النظام: ص39
2 النساء4: 113
3 النساء4: 113
4 الاحزاب33: 34

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

آیات اور حکمت کی جو تعلیم ہوتی ہے اس کا چرچا کرو۔" ایک اور مقام پر دین کی اصولی باتوں کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ﴿ذٰلِكَ مِمَّآ اَوْحٰٓى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾[1] "یہ ان باتوں میں سے ہیں جو تمہارے رب نے حکمت میں سے تمہاری طرف وحی کی ہیں۔"

اسی طرح مختلف مواقع پر قرآنِ مجید کے دلائل و براہین کو حکمت بالغہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور خود قرآن کو قرآن حکیم اور کتاب حکیم وغیرہ کہا گیا ہے۔ مثلاً ﴿حِكْمَةٌۢ بَالِغَةٌ﴾[2] 'دل نشیں حکمت' اور ﴿وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ﴾[3] 'شاہد ہے پر حکمت قرآن، اس کے علاوہ چند اور ادلّہ کے ذکر کے بعد مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:

"ان وجوہ کی بنا پر حکمت سے صرف حدیث کو مراد لینا ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے، بلکہ حدیث حکمت میں شامل ہے۔ یہ غلط فہمی کتاب اور حکمت، دونوں لفظوں کے اکٹھے ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی، لیکن ہم نے جو پہلو واضح کیے ہیں ان کی روشنی میں دونوں کے حدود الگ الگ ہو جاتے، جسکے بعد یہ غلط فہمی باقی نہیں رہتی۔"[4]

نظم قرآن اور اربابِ علم کی آراء

علم نظم قرآن کی اہمیت و افادیت کے بارے میں اہل علم کی آراء مختلف ہیں۔ بعض اہل علم اس کی افادیت کے نہ صرف قائل تھے، بلکہ انہوں نے قرآن مجید کی تفسیر میں بھی اس سے فائدہ اٹھایا، جب کہ بعض اسے تکلف محض سے تعبیر کرتے ہیں اور نظم قرآن کے ایک نمایاں مخالف اور ناقد ہیں۔ ذیل میں دونوں نقطہ ہائے نگاہ کے حاملین کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

مخالفین نظم قرآن

عزالدین بن عبد السلام رحمہ اللہ (متوفی 659ھ) لکھتے ہیں:

"مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر کلام کے اور ارتباط کے لئے شرط ہے کہ وہ ایسی ساخت کا حامل ہو جس میں وحدت ہو اور اس کا اول و آخر مربوط ہو۔ اگر کلام مختلف اسباب پر مشتمل ہو تو اس میں باہم ربط نہ ہو گا۔ جو شخص ایسے کلام کو مربوط بنانے کی کوشش کرے گا وہ تکلف و تصنع کا سہارا لینے پر مجبور ہو گا اور ایسے ربط کی تلاش میں جس پر اسے قدرت نہ ہو گی سر کھپائے گا جو رکیک اور کمزور ہو گا جس سے ہر اچھا کلام چہ جائیکہ وہ بہترین کلام ہو، محفوظ ہوتا ہے۔ قرآن پاک کا نزول بیس سال سے زائد عرصہ میں ہوا اور یہ آیات مختلف اسباب کے تحت

1 الاسراء 17: 39
2 القمر 54: 5
3 یاسین 36: 2
4 اصلاحی، مولانا امین احسن، مبادی تدبر حدیث: ص 110-113، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، طبع سوم، 2000ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مختلف احکام لیکر نازل ہوئیں۔ جس کلام کا حال یہ ہو، وہ باہم دگر مربوط کیسے ہو سکتا ہے؟" [1]

ماضی قریب کے مشہور مفسر امام شوکانی رحمہ اللہ (متوفی 1250ھ) نے بھی نظم قرآن کی تلاش کو لایعنی اور وقت کا ضیاع قرار دیا ہے۔ سورہ بقرہ کی آیت (40) کے تحت فرماتے ہیں:

"جان لو کہ بہت سے مفسرین نے ایک زحمت طلب علم دریافت کیا ہے۔ انہوں نے ایک ایسے سمندر میں غوطہ زنی کی ہے جس میں تیرنے کے وہ مکلف نہیں بنائے گئے۔ انہوں نے ایک ایسے فن میں اپنے اوقات صرف کیے جو ان کے لیے قطعی سود مند نہیں تھے، بلکہ انہوں نے اپنے آپ کو ایسی مجرد رائے اور گمان سے کام لینے پر مجبور کیا جو کتاب الٰہی کے معاملات میں بالکل ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے ترتیب کے مطابق قرآنی آیات کی تنظیم کے درمیان مناسبت کا التزام کیا ہے اور اس راہ میں ایسے تکلفات اور اس قدر تصنع سے انہیں کام لینا پڑا ہے کہ حق و انصاف پناہ مانگتے ہیں۔ کلام اللہ تو دور کی بات ماہرین بلاغت کا کام بھی ایسے تکلفات سے مبرا ہوتا ہے۔ ان لوگوں نے اس موضوع پر علیحدہ سے کتابیں تصنیف کی ہیں اور مناسبت کو تالیف کا اہم ترین مقصد قرار دیا ہے، جیسا کہ بقاعی نے اپنی تفسیر میں کیا ہے۔" [2]

اسی طرح وہ تمام مفسرین بھی بالواسطہ اسی رائے کے قائل تھے جنہوں نے اپنی تفاسیر میں نظم قرآن کے حوالے سے کوئی بحث نہیں کی اس لحاظ سے مفسرین کی بڑی تعداد اسی زمرے میں آتی ہے، جیسا کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے امام رازی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

"رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف" [3]

"میں نے جمہور مفسرین کو دیکھا ہے کہ وہ اس قسم کے لطائف سے اعراض کرتے ہیں۔"

اسی طرح امام زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وهذا النوع يحمله بعض المفسرين أو كثير منهم و فوائده عزيره"

"مفسرین کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جو اس علم کی اہمیت کو نظر انداز کرتی ہے حالانکہ اس میں بڑے فوائد پنہاں ہیں۔" [4]

---

1 الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن جمال الدين، البرهان في علوم القرآن: 37/1، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م

2 الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرّواية والدّراية من علم التفسير: 109/1، دار المعرفة، بيروت، 1995م

3 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن: 289/2، دار الحديث، القاهرة، 2004م

4 البرهان: 36/1

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قائلین نظم قرآن

اس کے برعکس اس کے قائلین بھی موجود ہیں، ان میں سے ایک تو امام بقاعی ہیں، جنہوں نے اسے مد نظر رکھتے ہوئے قرآن مجید کی تفسیر "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" لکھی۔ اسی طرح اس کے ایک حامی ابو جعفر بن زبیر بھی ہیں جنہوں نے "البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن" کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی۔ امام سیوطی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل تھے، آپ لکھتے ہیں:

"وكتابي الذي صنعته في أسرار التنزيل كافل بذلك جامع لمناسبات السور والآيات مع ما تضمنه من بيان وجوه الاعجاز وأساليب البلاغة وقد لخصت منه مناسبات السور خاصته في جزء لطيف سميته: تناسق الدرر في تناسب السور."[1]

"میری وہ کتاب جسے میں نے قرآن مجید کے اسرار و رموز کے حوالے سے مرتب کیا ہے وہ اس سلسلہ میں مدد گار ہے، اس میں آیتوں اور سورتوں کے باہمی ربط و نظم کے ساتھ ساتھ قرآن کے وجوہ اعجاز اور اسالیب بلاغت کو بھی نمایاں کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں سے سورتوں کے باہمی نظم کے حصہ کی تلخیص کر کے میں نے اسے الگ کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا ہے اور اس کا نام میں نے "ناسق الدرر في تناسب السور" رکھا ہے۔"

ابو الحسن الشہرابانی فرماتے ہیں:

"أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ولم نكن سمعناه من غيره هو الشّيخ الإمام أبو بكر النيسابوري وكان غزير العلم في الشريعة والأدب وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه الآية لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة."[2]

"پہلے شخص جنہوں نے بغداد میں علم مناسبت (نظم) کو ظاہر کیا وہ ابو بکر نیشاپوری ہیں۔ فقہ و ادب میں ان کا بڑا رتبہ تھا۔ ان کے لئے منبر رکھا جاتا تھا جس پر بیٹھ کر وہ قرآن کی آیتوں کی شرح کرتے اور بتاتے کہ فلاں آیت فلاں آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی اور فلاں سورت کو فلاں سورت کے ساتھ رکھنے میں کیا حکمت ہے۔ اور علمائے بغداد کی تنقیص کرتے تھے کہ وہ علم نظم سے محروم ہیں۔"

نظم قرآن اور جمہور مفسرین

مذکورہ تمہید سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جمہور مفسرین نے نظم قرآن کو بے فائدہ یا کم از کم غیر اہم سمجھا ہے۔ نیز متقدمین میں سے جنہوں نے نظم و مناسبت کے علم کی اہمیت و افادیت پر بات کی ہے انہوں نے اسے

1 الإتقان: 216/2

2 البرهان: 36/1

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فوائد اور نکات کی قبیل سے شمار کیا ہے۔ جیسا کہ امام زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

"وهذا النوع يهمله بعض المفسرين أو كثيرهم وفوائده غزيزة."[1]

"مفسرین کی ایک بڑی جماعت میں سے جو اس علم نظم کی اہمیت کو نظر انداز کرتی ہے، حالانکہ اس میں بڑے فوائد پنہاں ہیں۔"

علوم قرآن پر لکھی گئی جامع کتابوں میں بھی نظم قرآن کو اصول تفسیر، شرائط تفسیر یا مفسر کی شروط میں شمار نہیں کیا گیا۔ جمہور اہل سنت نے اصول تفسیر میں جن چیزوں کو ملحوظ رکھا ہے وہ یہ ہیں:

1۔ قرآن 2۔ حدیث 3۔ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم 4۔ اقوال تابعین رحمہم اللہ

5۔ اسرائیلی روایات (کچھ شروط کے ساتھ) 6۔ لغت عربی (کچھ شروط کے ساتھ)

نظم قرآن کو اس میں کوئی جگہ نہیں دی گئی۔ معتبر تفاسیر میں انہی اصولوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، جیسا کہ سطور ذیل سے معلوم ہو گا۔

① تفسیر بالماثور میں سب سے مشہور تفسیر طبری ہے۔ امام ابن جریر الطبری رحمہ اللہ (متوفی 310ھ) کے اسلوب کو دیکھنے سے بات عیاں ہو جاتی ہے کہ آپ قرآن کی تفسیر قرآن سے پھر حدیث سے، پھر اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے، پھر اقوال تابعین رحمہم اللہ سے اور پھر لغت وغیرہ سے کرتے تھے، ایک مثال ملاحظہ فرمائیں:

امام طبری کی تفسیر میں آپ نے سب سے پہلے تفسیر کے سلسلے میں سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت پیش کی ہے، فرماتے ہیں:

"ويذكر أن ذلك في قراء عبد الله وقد تب وفي دخول قد فيه دلالة على أنه خبر."[2]

"بیان کیا جاتا ہے کہ سیدنا ابن مسعودؓ کی قراءت میں وقد تب تھا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ جملہ خبریہ ہے۔"

یہ بات تو مسلم ہے کہ قراءت کے ذریعے کوئی معنی متعین کرنا تفسیر القرآن بالقرآن ہے۔

اس کے بعد چونکہ بر موقع کوئی مرفوع روایت نہ تھی لہٰذا اقوال تابعین رحمہم اللہ پیش کیے ہیں، اس کے بعد سبب نزول بیان کر کے اس پر روشنی ڈالی ہے، لیکن نظم قرآن کا کہیں نام و نشان نہیں ہے۔

② امام ابن کثیر رحمہ اللہ (متوفی 774ھ) کا تو مشہور اسلوب ہے کہ وہ تفسیر کرتے وقت زیر تفسیر آیت سے ملتی جلتی بہت سی آیات پیش کر کے تفسیر کرتے ہیں۔ دوسرے نمبر پر اصول تفسیر میں ان کے ہاں بھی حدیث نبوی ہے، مثلاً مذکورہ مثال ہی کے تحت ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہو گا کہ آیات لکھ کر اس کے بعد آپ نے بسند

---

1 البرهان:1/36

2 الطبري إمام، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، جامع البيان في تأويل القرآن: 12/733، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،2000 م

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صحیح بخاری کی حدیث نقل کی ہے۔ پھر اقوال صحابہ و تابعین کا ذکر کیا ہے۔ اس کے برعکس نظم قرآن سے کوئی استدلال نہیں کیا۔ یہی انداز دوسرے بہت سے مفسرین نے بھی اپنایا ہے۔

اصول تفسیر پر لکھی گئی کتابوں کا جائزہ لیا جائے تو وہاں بھی یہی صورت حال نظر آتی ہے کہ تفسیر قرآن کے اسالیب میں نظم قرآن کا تذکرہ موجود نہیں ہے، جیسا کہ ذیل کی سطور سے واضح ہو گا۔

③ اُصول تفسیر پر پہلی مستقل تصنیف امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی 728ھ) کی کتاب "مقدمة في أصول التفسير" ہے۔ اس میں آپ تفسیر کا صحیح طریقہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فإن قال قائل فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب أن أصح الطرق في ذلك أن تفسر القرآن بالقرآن. فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة ... وإذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصّحابة ... إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين ... فإن اختلفوا فلا يكو ن قول بعضهم على بعض ولا على من بعدهم ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن والسّنة أو عموم لغة العرب."[1]

"جب کوئی یہ پوچھے کہ تفسیر کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ اگر قرآن و حدیث دونوں سے نہ ملے، تو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کرنا ہو گا، اگر قرآن، حدیث اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سب میں نہ مل پائے تو اکثر ائمہ کرام کے نزدیک اقوال تابعین رحمہم اللہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر تابعین کا اختلاف ہو، تو ان کی بات دوسرے تابعین یا بعد والوں پر حجت نہ ہو گی، بلکہ اس بارے میں لغت قرآن و حدیث یا تمام عربوں کی لغت کو دیکھا جائے گا۔"

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ایک مستقل تصنیف ہی اصول تفسیر پر کی ہے، لیکن اس میں کہیں نظم قرآن کو جگہ نہیں دی۔

④ امام زرکشی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة، أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن النبي ﷺ. الثاني: الأخذ بقول الصحابي. الثالث: الأ خذ بمطلق اللغة. الرّابع: التفسير بالمتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع."[2]

"تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں، ان میں سے چار ماخذ اصل صول ہیں: 1۔ نبی ﷺ سے نقل کا پایا جانا۔ 2۔ صحابی سے قول اخذ کرنا۔ 3۔ مطلق لغت کو ماخذ بنانا 4۔ وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنٰی کے مقتضی سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے۔"

1 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدّمة في أصول التفسير: ص29 - 35، المكتبة العلمية، لاهور

2 البرهان: 2/156

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

⑤ امام سیوطی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز، طلبه أولا من القرآن ... فإن أعياه ذلك طلبه من
السنة ... فإن لم يجده في السّنة رجع إلى أقوال الصحابة ... فإن لم يجد عن أحد من الصحابة رجع إلى أقوال التابعين. "[1]

"علما کا کہنا ہے کہ جو قرآن عزیز کی تفسیر کرنا چاہتا ہو، تو پہلے قرآن سے تلاش کرے، اگر یہ ممکن نہ ہو، تو سنت سے، اگر سنت سے بھی نہ ملے، تو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کرے اور اگر اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی نہ ملے تو تابعین کرام رحمہم اللہ کے اقوال کو لے۔"

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خود سیوطی رحمہ اللہ نظم قرآن کے فوائد کے قائل ہیں، لیکن انہوں نے اسے صرف زائد علوم اور نکات و فوائد میں شمار کیا ہے، اُصول تفسیر میں جگہ نہیں دی۔

متاخرین میں محمد عبد العظیم زرقانی رحمہ اللہ (متوفی 1367ھ) نے "العلوم التي يحتاجها المفسّر" کے عنوان سے پانچ علوم کا ذکر کیا ہے، لیکن ان علوم میں بھی نظم قرآن کا علم شامل نہیں کیا۔[2]

اسی طرح ڈاکٹر محمد حسین ذہبی رحمہ اللہ (متوفی 1397ھ) نے مفسر کے لیے ضروری، علوم کے عنوان کے تحت قریباً 15 علوم کی فہرست تیار کی ہے لیکن ان میں علم نظم قرآن موجود نہیں ہے۔[3]

حاصل کلام

علمائے تفسیر نے علم نظم قرآن کو اصول تفسیر تو کجا تفسیر کے لیے ضروری علوم میں بھی شمار نہیں کیا، اب واضح ہے کہ اس کے ذریعے تفسیر 'تفسیر بالرائے' ہو گی اور تفسیر بالرائے، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اگر شرائط وضوابط کے مطابق ہو (مثلاً تفسیر بالماثور کے موافق ہو وغیرہ) تو محمود و گرنہ مذموم ہوتی ہے۔

"فمن فسر القرآن برأيه أي باجتهاده ملتزما الوقوف عند هذه ا لمآخذ معتمدا عليها فيما يرى من معاني كتاب الله كان تفسيره سائغا جائزا خليقا بأن يسمى التفسير الجائز أو التفسير المحمود ومن حاد عن هذه الأصول وفسّر القرآن غير معتمد عليها كان تفسيره ساقطا مرذولا خليقا بأن يسمى التفسير غير الجائز أو التفسير المذموم. فالتفسير بالرأي الجائز يجب أن يلاحظ فيه الاعتماد على ما نقل عن الرسول ﷺ وأصحابه مما ينير السبيل

1 الإتقان: 467/2

2 الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن: 51/2، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر

3 الذهبي، محمد حسين، التّفسير والمفسّرون: 44/4، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1976م

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

للمفسر برأيه .... "[1]

"جو شخص قرآن کی تفسیر اپنے رائے سے کرتا ہے لیکن اس طرح کہ ان چاروں ماخذوں (تفسیر بالماثور کے اصولوں) کو ساتھ رکھتا ہے اور ان سے قرآنی معانی کا استنباط کرتا ہے تو اس کی تفسیر جائز ہوگی اور اس قابل ہوگی کہ اس کا نام تفسیر بالرائے جائز و محمود رکھا جائے۔ اور جو شخص ان اصولوں سے انحراف کر کے تفسیر کرے تو اس کی تفسیر ساقط و مردود ہوگی اور اس کا نام تفسیر بالرائے مذموم وغیر جائز رکھنا ہی صحیح ہے۔"

چنانچہ تفسیر بالرائے محمود میں مفسر کے لیے نبی اکرم ﷺ اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے منقول آثار پر اعتماد کرنا واجب ہے۔ یہ اصول تفسیر بالرائے کرنے والے کے لیے راہ کو روشن کرتی ہیں۔

اس کے برعکس مولانا فراہی رحمہ اللہ نے تفسیر قرآن کے اصولوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

1۔ بنیادی اصول۔ 2۔ ترجیح کے اصول۔ 3۔ غلط اصول

پھر بنیادی اُصول کے تحت چار اصول پیش کئے ہیں: 1۔ نظم کلام اور سیاق و سباق کا لحاظ۔ 2۔ نظائر قرآن کی روشنی میں مفہوم کا تعین۔ 3۔ کلام میں مخاطب کا صحیح تعین۔ 4۔ الفاظ کے شاذ معانی کا ترک

پھر ان میں سے پہلے اصول کے تحت لکھتے ہیں:

"یہ اصول بنیادی اس لئے ہے کہ کوئی بھی کلام ایسے مفہوم کا متحمل نہیں ہو سکتا جو اس کے نظام کے مخالف اور اس کے معانی کو غیر مربوط کرنے والا ہو۔ ربط کلام تو ہر عاقل کے کلام کی خصوصیت ہوتی ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا معجز کلام اس خصوصیت سے خالی کیسے ہو سکتا ہے؟ تفسیر کا یہ اصول نہایت واضح تھا، لیکن بعض منحرف لوگوں نے اس کو ختم کرنے کی کوشش کی اور بعض حدیثیں ایسی گھڑ دیں جن کے باعث ناپختہ عقل رکھنے والے صالح اہل ایمان بھی فتنہ میں مبتلا ہو گئے۔"[2]

ایک جگہ غلط اصول کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"قرآن کی تاویل حدیث کی روشنی میں کرنا جب کہ حدیث کی تاویل قرآن کی روشنی میں ہونی چاہئے۔"[3]

پھر ایک مثال بیان کر کے لکھتے ہیں:

"یہیں ایک چیز پر خطر اور صحیح بات سے پھسلانے والی بھی ہے۔ وہ یہ کہ قرآن کی بات کو اچھی طرح سمجھنے سے پہلے اگر تم حدیث پر پل پڑو گے جس میں صحیح اور سقیم دونوں طرح کی احادیث ہوں تو تمہارا دل ایسی راویات میں

---

1 مناهل العرفان:2/50

2 الفراهي، حميد الدين أبو أحمد عبد الحميد الأنصاري، التكميل في أصول التأويل: ص52، الدائرة الحميدية، مدرسة الإصلاح، سرائي مير، أعظم كرھ، 1388ھ

3 التكميل:ص65

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اٹک سکتا ہے جن کی قرآن میں کوئی اساس نہ ہو اور کبھی وہ قرآن کی ہدایت کے برعکس بھی ہوں۔ اس کے نتیجہ میں تم قرآن کی تاویل میں اعتماد حدیث پر کرو گے اور تم پر حق و باطل گڈمڈ ہو جائیں گے۔ پس سیدھا راستہ یہ ہے کہ تم قرآن سے ہدایت پاؤ۔ اس پر اپنے دین کی بنیاد رکھو، اس کے بعد احادیث پر نگاہ ڈالو۔ اگر کوئی حدیث بادی النظر میں قرآن سے ہٹی ہوئی ہو تو اس کی تاویل کلام اللہ کی روشنی میں کرو۔ اگر دونوں میں مطابقت کی کوئی صورت نکل آئے تو تمہاری آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں گی۔ اگر اس میں ناکامی ہو تو حدیث کے معاملہ میں توقف کرو اور قرآن پر عمل کرو۔"[1]

نیز لکھتے ہیں:

"بعض ماخذ اصل و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل و اساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے اس کے سوا کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ باقی فرع کی حیثیت سے تین ہیں:

"1۔ احادیث۔ 2۔ قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات۔ 3۔ گزشتہ انبیاء کے صحیفے جو محفوظ ہیں۔"[2]

ایک جگہ یوں رقمطراز ہیں:

"احادیث و روایات کے ذخیرہ سے صرف وہی چیزیں چنی جائیں جو نظم قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کر دیں۔"[3]

مزید لکھتے ہیں:

"میرے نزدیک سب سے زیادہ بے خطر راہ یہ ہے کہ استنباط کی باگ قرآن کے ہاتھ میں دے دی جائے۔ اس کا نظم و سیاق جس طرف اشارہ کرے اسی طرف چلنا چاہیے۔"[4]

لیکن سطور بالا میں پیش کردہ اربابِ تفسیر کے بیانات سے مولانا فراہیؒ کے ان نظریات کی کمزوری عیاں ہو کر سامنے آجاتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیات قرآنی کے نظم کے سلسلہ میں مولانا راہِ افراط و غلو پر گامزن ہیں، جو لائق استحسان نہیں ہے۔

---

1 التکمیل: ص65
2 تفسیر نظام القرآن، فاتحہ نظام القرآن: ص28
3 ایضاً: ص27
4 تفسیر نظام القرآن: ص528

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حافظہ ہاجرہ مدنی[1]

دساتیر پاکستان اور اسلامی تعلیمات میں عورتوں کے حقوق: تقابلی جائزہ

ABSTRACT

The God-gifted country Pakistan is in fact the outcome of an Islamic ideology. The very individuality it holds with respect to the background of its establishment is the result of such ideological endeavor. From the very beginning of its existence, efforts were made for its Islamization and among such, constitutions hold a vital position. The following article is composed about women's rights in this regard in which by keeping in view the different constitutions of Pakistan in different times, a general comparison is made with Islamic teachings. By positive and constructive criticism, recommendations are given for improvement.

گزشتہ چند صدیوں میں یورپین تہذیب وتمدن کے اثر ونفوذ کی وجہ سے دنیا کے مختلف خطوں میں حقوق نسواں کی تحریکوں نے جنم لیا ہے۔ ان تحاریک نے سیاست، معیشت، معاشرت اور معاملات سمیت ہر پہلو پر اثرات مرتب کیے ہیں۔ فرد اور اجتماع کے رویوں میں بنیادی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔ یہ تبدیلیاں اپنی نوعیت میں مثبت اور منفی ہر دو طرح کے رجحانات کی حامل ہیں۔ اگر ہم اسلامی نقطہ نظر سے دیکھیں تو اہل یورپ کے مخصوص تاریخی وجغرافیائی حالات اور مخصوص فلسفہ حیات کی بنا پر ان تغیرات میں غالب رجحان منفی تبدیلیوں کا ہی رہا۔

عالم انسانی میں رونما ہونے والی تبدیلیوں اور تغیرات نے اس وقت ایک نئی کروٹ لی جب ان تحریکوں کے اثرات مغربی استعلاو برتری کی وجہ سے اہل اسلام کی طرف منتقل ہونے شروع ہوئے۔ مسلمان ایک مکمل نظام اور دستور حیات کے حامل تھے۔ گزشتہ کئی صدیوں سے وہ اپنی ایک مکمل تاریخ رکھتے تھے۔ چونکہ ماضی قریب

1 لیکچرار اسلامیات، IMCG، F-7/4، اسلام آباد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں ان کی حالت جمود و تعطل کا شکار رہی۔ اسلامی تعلیمات سے ان کی وابستگی عمومی طور پر واجبی سی رہ گئی ہے۔ روایات تھیں لیکن شعور اور جذبے سے خالی۔

مسلمانوں کے یہی وہ فکری حالات تھے جن کی موجودگی میں مملکت خداد پاکستان معرض وجود میں آئی۔ پاکستان اپنے قیام سے ہی ان فکری مسائل سے دوچار ہو چکا تھا۔ اہلیان پاکستان کی تاریخ کا اگر مطالعہ کریں تو یہی کش مکش ہمیں ہر محاذ پر نظر آتی ہے۔ چناں چہ ذیل کے صفحات میں ہم پاکستانی دساتیر میں حقوق نسواں کے حوالے سے کیے گئے کام کا چند ایک پہلوؤں سے مختصر سا جائزہ لینا چاہتے ہیں۔

جب ہم عورتوں کے حقوق کو پاکستانی معاشرے کے تناظر میں دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ عورتوں سے پیدائش سے لے کر جوانی تک جنس کی بنیاد پر امتیاز روا رکھا جاتا ہے۔ پاکستان میں مردوں کی اکثریت ابھی تک اسلامی مساوات اور انصاف کے بنیادی اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہے۔ ارضِ پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے بعد اس مملکت خداد کو آئینی اعتبار سے تین ادوار سے گزرنا پڑا۔ پہلے دور میں خواتین کو آئینی حقوق سے متعلق وہ آئینی تحفظات نہیں ملے جو اسلامی مملکت ہونے کے اعتبار سے پاکستان کا خاصا ہونا چاہیے تھے۔ 1960ء کا عشرہ خواتین کے حقوق کے اعتبار سے زیادہ بار آور ثابت ہوا۔ 1973ء کا آئین اسلامی بنیادوں پر استوار کیا گیا تو عورتوں کو بھی وہی حقوق دینے کی کوشش کی گئی جو مذہب اسلام نے انہیں ودیعت کیے تھے۔

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ عورتوں کو دساتیر پاکستان کے حوالے سے مندرجہ ذیل حقوق حاصل ہیں:

1۔ مساوات مرد و زن
2۔ معاشرتی، سیاسی اور مجموعی حقوق و تحفظات، تعلیمی حقوق
3۔ فلاح و بہبود
4۔ معاشی حقوق

مساوات مرد و زن

1956ء کی دفعہ نمبر 5 اور 1962ء کے آرٹیکل نمبر 6 کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ واضح ہوتا ہے کہ

"تمام شہری قانون کے لیے برابر اور مساوی قانونی حفاظت کے حق دار ہیں اور ان کے ساتھ ہر لحاظ سے یکساں سلوک کرنا چاہیے۔"

1973ء کے آئین میں مساوات مرد و زن کا تصور زیادہ واضح صورت میں موجود ہے۔ آرٹیکل نمبر 25 سے معلوم ہوتا ہے کہ

"تمام شہری قانون کی نظر میں برابر اور قانون کے مساوی تحفظ کے مستحق ہیں۔ محض جنس کی بنا پر کوئی امتیاز نہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیا جائے گا۔"[1]

مساوات مرد وزن اور اسلامی تعلیمات

مساوات مرد وزن کے سلسلے میں اسلام طبعی و فطری دائرہ کار کا خیال کیا کرتا ہے۔ اسلام کے ہاں مکمل مساوات کی بجائے کچھ حدود میں برابری ہے جب کہ بعض دیگر چیزوں میں نہیں ہے۔ مثلاً تکریم انسانیت کے حوالے سے قرآن کا کہنا ہے:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ﴾[2]

"یہ تو ہماری عنایت ہے کہ ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی۔"

اس آیت کے معنٰی و مفہوم میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں۔ شرف و تکریم انسانیت میں دونوں ہی یکساں اور مساوی المرتبت ہیں۔ اسی طرح شرف ایمانی میں بھی دونوں کی حیثیت برابر ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿اَنِّيْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى﴾[3]

"میں تم میں سے کسی کا عمل ضائع کرنے والا نہیں ہوں۔"

ایسے ہی نیکی اور تقویٰ میں بھی اللہ کے ہاں دونوں کا اجر و ثواب مساوی ہے۔ اور اگر کوئی عورت ایمان و تقویٰ میں مرد سے زیادہ ہے تو اس زیادتی کا اثر اس کے صلہ اور اجر میں بھی مرتب ہو گا۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ﴾[4]

"درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سے زیادہ پرہیز گار ہے۔"

بنیادی انسانی حقوق میں اسلام نے عورت کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ عورت کے رشتے اور عمر کا خیال رکھتے ہوئے اس کے مقام و مرتبہ میں اضافہ کیا ہے۔ بیٹی، بہن، بیوی اور ماں میں سے ہر رشتے اور عمر میں جداگانہ احکام دیے گئے ہیں لیکن اس کے ساتھ بنیادی صلاحیتوں اور ذمہ داریوں کے لحاظ سے اسلام نے دونوں صنفوں کے درمیان فرق روا رکھا ہے۔ قرآن میں ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۠ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[5]

"عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں، جیسے مردوں کے حقوق ان پر ہیں۔"

---

1 جمہوریہ پاکستان کا دستور 1956ء: ص 62، احسان الحق قریشی اینڈ سنز لاء پبلشرز کچہری روڈ، لاہور ؛ جمہوریہ پاکستان کا دستور، 1962ء: ص 6، احسان الحق قریشی اینڈ سنز لاء پبلشرز کچہری روڈ، لاہور ؛ جمہوریہ پاکستان کا دستور 1973ء: ص 12، احسان الحق قریشی اینڈ سنز لاء پبلشرز کچہری روڈ، لاہور

2 الاسراء 17: 70

3 آل عمران 3: 195

4 الحجرات 49: 13

5 البقرۃ 2: 228

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور اسی طرح سورۃ النساء میں ارشاد فرمایا:

﴿ اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ﴾[1]

"مرد عورتوں پر قوام ہیں، اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے۔"

چناں چہ اسلام نے عورت کی صلاحیتوں، مزاج اور استعداد کار کے لحاظ سے بنیادی طور پر اس کی ذمہ داریوں کا جداگانہ دائرہ کار متعین کیا ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ (متوفی 1997ء) رقم طراز ہیں:

"اسلام مرد اور عورت کو مساوی قرار دینے کے باوجود ان کی صنفی و فطری صلاحیتوں کے لحاظ سے نظام اجتماعی میں ان کو الگ الگ استعمال کرتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو اسی مقام میں رکھتا ہے جس مقام میں وہ بہتر طریق پر معاشرے کو اپنی قابلیتوں سے فائدہ پہنچا سکیں۔"[2]

فلاح و بہبود

عورتوں کے حقوق اور ان کی فلاح و بہبود کے لئے خواتین کی مختلف غیر سرکاری تنظیموں (NGO'S) کی سرگرمیاں جاری رہتی ہیں۔ انہی کی کوششوں کے نتیجے میں دساتیر پاکستان میں عورتوں کی فلاح و بہبود کے لئے آرٹیکل نمبر 38 میں ضمانت دی گئی کہ

"مملکت معیار زندگی بلند کر کے، مفاد عامہ کے منافی چند لوگوں کے ہاتھوں میں دولت اور وسائل پیداوار اور تقسیم کے نامناسب ارتکاز کو روک کر اور آجر و ماجور اور زمیندار و مزارع کے مابین حقوق کے منصفانہ تصفیہ کی ضمانت دیگر بلالحاظ جنس، ذات، عقیدہ یا نسل عوام کی فلاح و بہبود حاصل کرلے گی۔"[3]

تعلیمی، معاشرتی، سیاسی اور عمومی حقوق کا تحفظ

1962ء کے آئین کے تحت عورتوں کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ بلا تخصیص جنس، سرکاری اداروں میں تعلیم حاصل کر سکتی ہیں۔ آرٹیکل نمبر 12 کے مطابق:

"کوئی قانون کسی شہری کو نسل، مذہب، ذات یا جائے پیدائش کی بنا پر کسی ایسے تعلیمی ادارے میں شریک ہونے سے محروم نہیں کرے گا۔ جو ملک کے ریونیو سے امداد حاصل کرتا ہے۔"[4]

1973ء کا آرٹیکل نمبر 22 بھی اس طرح کا حق دیتا ہے۔ اسلام میں مسلمان پر تعلیم حاصل کرنا فرض کرتا

1 النساء4: 34
2 اصلاحی، امین احسن، اسلامی معاشرہ میں عورت کا مقام: ص85، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، 1996ء
3 جمہوریہ پاکستان کا دستور 1973ء: ص 16
4 جمہوریہ پاکستان کا دستور، 1962ء: ص 6،

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے خوہ مرد ہو یا عورت۔ اس باب میں جنس یا کسی طرح کی بھی تفریق کو ملحوظ خاطر نہیں رکھتا۔ وہ تعلیم و تعلم کے عمل کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے اسے عبادت متصور کرتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے۔

«طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ »[1]

"علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔"

اس حدیث میں تحصیل علم کی خاطر جنس و نسل اور دیگر کسی نوعیت کی تفریق کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ مزید برآں رسالت مآب ﷺ نے اس کے علاوہ بھی کئی ایک مواقع پر اس اہم ترین انسانی مسئلہ کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے۔ قرآن میں بھی بارہا تعلیم و تعلم کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے حتی کہ پہلی وحی میں بھی یہی حکم دیا گیا۔ اور ان میں سے کسی موقع پر بھی صرف جنسی امتیاز کی بنا پر کسی کو تعلیمی عمل سے محروم نہیں رکھا گیا۔

لیکن اس سلسلے میں واضح رہے کہ اسلام کی نظر میں بے حجابانہ اختلاط کی ممانعت کی گئی ہے۔ اور تعلیمی نصاب میں ایسی چیزوں کی آمیزش پر اظہار تشویش کیا گیا ہے کہ جن کی وجہ سے بنیادی اسلامی اقدار پر حرف آتا ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ ۭ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴾[2]

"اے نبی ﷺ! اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور اہل ایمان کی عورتوں سے کہہ دو کہ اپنے اوپر اپنی چادروں کے پلو لٹکا لیا کریں یہ زیادہ مناسب طریقہ ہے تاکہ وہ پہچان لی جائیں اور نہ ستائی جائیں اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے۔"

قرآن کی یہ اور اس کے علاوہ دیگر آیات ہماری راہنمائی فرما رہی ہیں کہ مرد و زن کا آزادانہ اور بے حجابہ اختلاط ممنوع ٹھہرایا گیا ہے۔ نیز برآں یہ ہے کہ اس میں شرم و حیا اور عفت و عصمت کی تعلیمات پر بھرپور توجہ دی گئی ہے۔

اور 1973ء کے تیسرے آئینی دور میں داخل ہوتے ہی عورتوں کے معاشرتی حقوق کی ضمانت زیادہ بہتر طور پر ملتی ہے کہ

"مملکت شادی، خاندان، ماں اور بچے کی حفاظت کرے گی۔"[3]

اسی طرح 1973ء کے دستور پاکستان میں عورتوں کے سماجی تحفظ اور سماجی انصاف کے فروغ اور سماجی برائیوں کے خاتمہ کی ضمانت بھی دی گئی ہے۔ آرٹیکل نمبر 37 کی شق 6 ملاحظہ ہو۔

"منصفانہ اور نرم شرائط کار: یہ یقین کرتے ہوئے کہ بچوں اور عورتوں کو ایسے پیشوں پر مامور نہ کیا جائے جو ان کی

1 ابن ماجة، أبوعبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، كتاب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم: 224، دار السلام، مملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1999ء

2 الاحزاب 33: 59

3 جمہوریہ پاکستان کا دستور 1973ء: ص 15

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عمر یا جنس کے لحاظ سے ناموزوں ہوں اور ملازم عورتوں کو زچگی سے متعلق مملکت مراعات فراہم کرے گی۔"[1]

دساتیر تعلیمی اور معاشرتی حقوق کی طرح عورتوں کے سیاسی حقوق کو بھی تسلیم کیا گیا اور تینوں آئینوں میں عورتوں کو درج ذیل سیاسی حقوق دیے گئے ہیں:

① ہر شہری کو آزادی تقریر و اظہار کا حق دیا گیا۔

② بلدیاتی اداروں کو فروغ اور متعلقہ علاقوں کے منتخب نمائندوں پر مشتمل بلدیاتی اداروں میں عورتوں کو خصوصی نمائندگی دی گئی۔

③ قومی اسمبلی میں عورتوں کو مخصوص نشستیں دی گئیں۔

④ قومی زندگی کے تمام شعبوں میں عورتوں کی مکمل شمولیت کو یقینی بنانے کے اقدامات کیے گئے۔

پاکستان کے دساتیر میں عورتوں کو جو عمومی حقوق حاصل ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

① آزادی نقل و حرکت و سکونت کے بارے میں 1973ء کے آئین میں آرٹیکل نمبر 3 کے مطابق

"عام تفریح گاہوں یا مجمع کی جگہوں میں جو صرف مذہبی اغراض کے لئے مختص نہ ہوں آنے جانے کے لئے کسی شہری کے ساتھ محض نسل، مذہب، جنس، سکونت یا مقام پیدائش کی بنا پر کوئی امتیاز روا نہیں رکھا جائے گا۔"[2]

② استحصال کے خاتمہ کے بارے میں 1973ء کے آئین میں آرٹیکل نمبر 3 کے مطابق

"مملکت استحصال کی تمام اقسام کے خاتمے اور اصل بنیادی اصول کی تدریجی تکمیل کا یقین دلائے گی کہ ہر کسی سے اس کی اہلیت کے مطابق کام لیا جائے اور ہر کسی کو اس کے کام کے مطابق معاوضہ دیا جائے۔"[3]

③ دساتیر پاکستان میں غلامی اور بیگار کی تمام صورتوں اور انسانوں کی خرید و فروخت کو منسوخ قرار دیا گیا۔

معاشی حقوق

معیشت کسی قوم کی ترقی و تنزل کا اصل ماخذ ہوتی ہے۔ آزاد اور خود مختار ممالک کا یہ طرہ امتیاز ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاشرے کے ہر فرد کو بلا تخصیص جنس معاشی جدوجہد میں حصہ لینے کے بھرپور مواقع فراہم کرتے ہیں۔ پاکستان کے دساتیر بھی مختلف ادوار میں عورتوں کے معاشی تگ و دو کے سلسلے میں مختلف طریق پر رہنمائی کرتے ہیں اور انہیں یہ قانونی حق فراہم کرتے ہیں۔ اسی جدوجہد کا ایک پہلو حق ملازمت بھی ہے۔

1956ء کے دستور کے مطابق آرٹیکل نمبر 17 "ملازمتوں میں امتیازات کے متعلق تحفظات" کے زیر

1 جمہوریہ پاکستان کا دستور 1973ء: ص 16
2 ایضاً: ص 12
3 ایضاً: ص 16

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عنوان یہ درج ہے کہ

④ کسی ایسے شہری کے خلاف جو پاکستان میں کسی آسامی کے قابل ہو صرف، نسل، مذہب، ذات، جنس، جائے سکونت یا جائے پیدائش کی بنا پر امتیاز نہیں برتا جائے گا بشرطیکہ یوم نفاذ دستور سے 15 سال تک آسامیوں کو کسی خاص فرقہ یا علاقے کے افراد کے لئے پاکستانی ملازمتوں میں ان کی مناسب نمائندگی کی خاطر مخصوص کیا جاسکتا ہے نیز بشرطیکہ کسی ملازمت کے مفاد کی خاطر اس میں معینہ آسامیاں یا ملازمتیں کسی جنس کے افراد کے لیے مخصوص کی جاسکتی ہیں۔

⑤ آرٹیکل نمبر 17 کے شق نمبر 1 میں کوئی امر کسی صوبائی حکومت یا مقامی یا دیگر حاکم کو اس گورنمنٹ یا حاکم کے باعث ملازمت کے بارے میں ایسی ملازمتوں پر تقرری سے قبل متعلقہ صوبہ میں سکونت پذیر ہو لیکن شرائط عائد کرنے میں مانع نہ ہوگا۔[1]

1962ء کا آئین بھی خواتین کو بحیثیت شہری آرٹیکل نمبر 14 میں اس طرح کے حقوق دیتا ہے کہ کسی شہری کو نسل، مذہب، یا جائے پیدائش یا جائے رہائش کی بنا پر ملازمت دینے سے انکار نہیں کیا جائے گا۔[2]

اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین 1973ء کا آرٹیکل نمبر 27 عورتوں کے حقوق کا یوں تعین کرتا ہے کہ کسی شہری کے ساتھ جو بہ اعتبار دیگر پاکستان کی ملازمت میں تقرر کا اہل ہو کسی ایسے تقرر کے سلسلہ میں محض، نسل، مذہب، ذات، جنس، سکونت یا جائے پیدائش کی بنا پر امتیاز نہیں رکھا جائے گا مگر شرط یہ ہے کہ یوم آغاز سے زیادہ سے زیادہ دس سال کی مدت تک کے طبقے یا علاقے کے لوگوں کے لئے عہدے محفوظ کیے جاسکتے ہیں۔

مزید شرط یہ ہے کہ مذکورہ ملازمت کے مفاد میں مخصوص عہدے پر ملازمتیں کسی ایک جنس کے افراد کے لیے مخصوص کی جاسکتی ہیں۔ اگر مذکورہ عہدوں یا ملازمتوں میں اپنے فرائض اور کارہائے منصبی کی انجام دہی ضروری ہو جو دوسری جنس کے افراد کی جانب سے مناسب طور پر انجام نہ دیے جاسکتے ہوں۔[3]

دساتیر میں عورتوں کے حقوق عمل درآمد کے تناظر میں

مادرِ وطن پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے بعد یہاں کے باسیوں کو آزادی تو مل گئی مگر عورتوں کے حقوق کا حصول ایک کٹھن مرحلہ تھا کچھ حقوق تو انہیں آسانی سے حاصل ہو گئے لیکن چند حقوق کی خاطر انہیں بھر

1 دستور پاکستان 1956: ص 4
2 دستور پاکستان 1962: ص 9
3 دستور پاکستان 1973: ص 13

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پور تحریک چلانا پڑی اور اس دوران انہیں کافی صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں۔ پاکستان کی پہلی مقننہ میں دو خواتین نمائندہ تھیں۔ ایک بیگم جہاں آرا شاہنواز جو کہ مسلم لیگ کی تجربہ کار اور سرکردہ خاتون تھی اور دوسری بیگم شائستہ اکرام اللہ جو کہ مشرقی پاکستان کے سہروردی خاندان سے تھی اور یہ دونوں خواتین حقوق کی اس جدوجہد میں ہراول دستے میں شامل تھیں۔

1948ء میں عورتوں کے معاشی حقوق کے لئے پہلی باقاعدہ کوشش شروع کی گئی۔ بجٹ بحث کے دوران شریعت بل پر مشتمل ایک رپورٹ ہاؤس کو پیش کی گئی جسے ایک منتخب کمیٹی نے بنایا لیکن آخری لمحوں میں یہ بل کاروائی سے حذف کر دیا گیا۔ اس پر پنجاب اسمبلی کی خواتین ارکان بہت ناراض ہوئیں اور اس مسئلہ کو مسلم لیگ کی خواتین کمیٹی میں لے گئیں۔ اور ہزاروں خواتین نے اسمبلی ہال کی طرف مارچ کیا اور پرجوش نعرے لگائے۔[1]

بیگم جہاں آرا شاہنواز اور دیگر خواتین کی قیادت میں مسئلہ کو وزیر اعظم لیاقت علی خان کے پاس لے جایا گیا اور آخر کار 1948ء کا مسلم شریعت پرسنل لاء موثر ہوا۔ اس قانون کے تحت عورتوں کو جائیداد میں وراثت کا حق دیا گیا۔

عورتوں سے متعلق اہم قوانین میں مسلم پرسنل لاء آف شریعت تھا جو 1951ء میں پھر موثر ہوا اور اس کے تحت عورتوں کو زرعی اراضی میں وراثت کا حق دیا گیا۔ اس قانونی حق کے لئے عورتوں نے 1948ء میں ایڑی چوٹی کا زور لگایا تھا۔

اس کے علاوہ حکومت نے عورتوں کے معیار زندگی کو بہتر بنانے کے لئے جو اقدامات کیے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ 'مین پاور ڈویژن' میں ایک سیل قائم کیا گیا تا کہ وہ کارکن خواتین کے معیار زندگی کا تجزیہ کرے۔

الغرض پاکستان میں دساتیر کے ذریعے بڑی حد تک عورتوں کی حیثیت اور حقوق کا دھیان رکھا گیا ہے۔ اور عورتوں کے معاشرتی، سیاسی اور معاشی حقوق کے حوالے سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ کسی شہری کو ذات، جنس اور جائے پیدائش کی بنا پر فوقیت نہیں دی جائیگی۔

دساتیر میں عورتوں کے معاشی حقوق کا اسلامی تعلیمات سے موازنہ

پاکستان کے دساتیر میں عورت کی ملازمت اور حقوق کا ذکر ہے اس حوالے سے دساتیر میں درج ہے کہ محض جنس کی بنیاد پر کسی فرد کو ملازمت دینے سے انکار نہیں کیا جائے گا۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے وہ عورت کے معاشی حقوق کو تسلیم کرتا ہے لیکن جدید سوچ اور اسلامی تعلیمات میں ایک بنیادی فرق ہے۔ اسلام عورت پر یہ ذمہ داری نہیں ڈالتا کہ وہ حصول معاش کے لیے لازماً ملازمت کرے۔

اسلام خاندان کی کفالت کا ذمہ دار تنہا مرد کو بناتا ہے۔ اس لیے کہ معاش کی دوڑ دھوپ اور ضروریات زندگی

1 Women's Role in the Pakistan movement and the formative years (paper read in the soyoptomist club), Seminar "Women in public life" By Anis Mirza, October 1972, Lahore, p. 4

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فراہم کرنی کی ذمہ داری اللہ نے مرد پر ڈالی ہے۔ اسی مناسبت سے اس کو اللہ نے جسمانی، ذہنی اور اخلاقی قوت عطا فرمائی ہے۔ چناں چہ قرآن میں ہے:

﴿ اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ؕ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ؕ وَ الّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَ اهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا ﴾[1]

"مرد عورتوں پر حاکم ہیں بسبب اس فضیلت کے جو اللہ نے بعض کو بعض پر دی ہے اور بسبب اس کے کہ جو وہ خرچ کرتے ہیں اپنے مال پس جو نیک بیویاں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں غیب میں حفاظت کرنے والیاں اللہ کی حفاظت سے اور وہ خواتین جن کے بارے میں تمہیں سرکشی کا اندیشہ ہو پس ان کو نصیحت کرو اور ان کو ان کے بستروں میں تنہا چھوڑ دو اور ان کو مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کریں تو ان کے خلاف (خواہ مخواہ زیادتی کی) راہ مت تلاش کرو۔"

اجتماعی زندگی کی تگ و دو میں بوقت ضرورت عورت نمایاں حصہ لے سکتی ہے مگر عام حالات میں اسے اجتماعیت کے کھلے میدان میں گھل مل کر کام کرنے سے منع کر دیا گیا ہے اور اسے چند حدود سے متعین کر دیا گیا ہے تاکہ وہ اختلاط مرد و زن میں کام نہ کرے۔

دلیل

پاکستان کے دساتیر میں عورتوں کو مردوں کے مساوی ملازمت کا حق دیا گیا ہے تو اسکے کئی نقصان دہ پہلو ہیں اگر عورتوں کو مردوں کے برابر حق ملازمت دے دیا جائے تو مردوں کی بے روزگاری میں اضافہ ہو گا اور وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے گا۔

اس لیے پاکستان کے دساتیر میں موجود لفظ جنس سے اختلاف کیا جا سکتا ہے کیونکہ اسلام بھی اس چیز کو گوارا نہیں کرتا کہ عورت مردوں کے مساوی معاشی دوڑ دھوپ میں حصہ لے جبکہ اس کی کوئی معاشی مجبوری بھی نہ ہو۔ البتہ اسلام نے عورت کے جو معاشی حقوق تسلیم کیے ہیں ان میں سے مہر، نان نفقہ، وراثت، ملکیت اور اس میں تصرف کی اجازت، کاروبار اور عمل آزادی کا حق شامل ہیں۔

پاکستان میں عورتوں کے معاشی حقوق کے حوالے سے جو جدوجہد جاری ہے اس میں یہ واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ اس ضمن میں کی جانے والی جدوجہد کی قیادت کرنے والی خواتین نے اپنی کوششوں میں اس بات کو خاطر خواہ حد تک ملحوظ نہیں رکھا کہ ان کا دین (اسلام) جو دراصل عورت کے حقوق و تحفظات کا حقیقی معنوں میں محافظ ہے، ان کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ بہتر ہوتا کہ یہ جدوجہد دین اسلام میں عورتوں کے دیے گئے حقوق

1 النساء4: 34

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے تناظر میں کی جاتی۔

پاکستانی عورت واقعی اس بات کی مستحق ہے کہ اسکے حقوق کے لیے آواز اٹھائی جائے لیکن اسکا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اسکی خستہ حالی کو بڑھا چڑھا کر بیان کر کے اس کا مزید استحصال کیا جائے اور خستہ حالی کی آڑ میں اسے غیر اسلامی سوچ رکھنے والے لوگوں کو اپنے رنگ میں رنگنے کی اجازت دے دی جائے۔ یہ ٹھیک ہے کہ قانونی اعتبار سے عورت کو بڑی حد تک مرد کے برابر حقوق مل چکے ہیں۔

قانونی حیثیت تسلیم کی جاچکی ہے، حق روزگار بھی اسے دیا گیا ہے اور بحیثیت عورت اسے جن جن مقامات پر خصوصی رعایت کی ضرورت ہوتی ہے اسے وہ مراعات بھی دی جاچکی ہے لیکن یہ امر ہنوز توجہ طلب ہے کہ عورت کو حقیقی معنوں میں باقاعدہ طور پر معاشی و معاشرتی حقوق دیے جانے چاہیے۔ اس وقت بھی پاکستان میں ہزاروں ایسی خواتین ہیں جنہیں نہ تو اپنے معاشی حقوق کا علم ہے اور نہ ہی وہ مناسب وقت پر اس سے مستفید ہوتی ہے۔ اصل مسئلہ ان حقوق و تحفظات کا ایک عام عورت تک پہنچنا ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسا اسلامی نظام عدل و مساوات قائم کیا جائے جو اسلامی اصولوں کو عملی طور پر نافذ کر سکے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر عبد الغفار[1]

عہد نبوی ﷺ میں معلّمین کا تقرر: اہلیت اور معیار... ایک مطالعہ

ABSTRACT

No doubt, teachers have a special role in changing a society. This paper studies the role of teachers and educationists, appointed by Prophet PBUH, in developing and grooming the early Muslim society. The research concludes that the Prophet PBUH has laid down a criteria for selection of the teachers of Muslim Ummah.

تعلیم آپ ﷺ کے مقاصدِ بعثت میں سے ایک بنیادی ترین مقصد تھا۔ آنحضرت ﷺ نے اپنی اس ذمہ داری کو بحسن وخوبی سرانجام دیا۔ بعد ازاں اپنی حیاتِ مبارکہ ہی میں اپنے تیار کردہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھی مختلف اطراف وقبائل میں بطور معلّم کے متعین فرمایا۔ اس تعیناتی وانتخاب میں آنحضرت ﷺ کی طرف سے متعلقہ ذمہ دار کی صلاحیت اور موزوں نیت کا بہت زیادہ لحاظ رکھا جاتا تھا۔ یہ سیرت نبوی ﷺ کا ایک ایسا گوشہ ہے جس سے آپ ﷺ کی حکمت وبصیرت اور مردم شناسی کا علم ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾[2]

"اور اے ہمارے رب، انہی میں سے ایک رسول ان کی ہدایت کے لیے مبعوث فرما، جو تیری آیات انہیں پڑھ کر سنائے اور انہیں قرآن وسنت کی تعلیم دے۔"

اسلام ایک جامع، ہمہ گیر اور کامل دین ہے۔ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس کے حوالے سے اس میں راہنمائی موجود نہ ہو اور اس ہدایت ورہنمائی کی تکمیل اللہ تعالیٰ نے ایسی ذاتِ مقدس کے ذریعے کی جو بے حدو حساب خصائص واوصاف کی مالک تھی جن کی سیرت مقدسہ کی بے پایاں تعلیمات پوری انسانیت کے لیے مشعل راہ ہیں۔

---

1 اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی، رحیم یار خان

2 البقرۃ 2: 129

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [1]

"درحقیقت تم لوگوں کے لیے اللہ کے رسول ﷺ میں ایک بہترین نمونہ ہے۔"

آپ کا اُسوہ حسنہ زندگی کے تمام پہلوؤں میں رہنمائی کا مکمل سامان فراہم کرتا ہے۔ مذہبی، معاشرتی، سیاسی، تعلیمی، اقتصادی، عسکری الغرض ہر گوشہ حیات کو محیط ہے۔ آپ ﷺ کی ذات مقدسہ بادشاہ، رئیس، حاکم، محکوم، سپہ سالار، افسر، سپاہی، معلم، غریب، دولت مند، عابد و زاہد، امام اور پیشوا تمام مناصب پر فائز تھی۔ آپ ﷺ کی شخصیت میں معاشرے کے تمام افراد کے حوالہ سے ہدایت و رہنمائی موجود ہے۔ آپ ﷺ کی سیرت مطہرہ متنوع اوصاف کی جامع ہے اور ان اوصاف میں سے ایک اہم وصف یہ ہے کہ انسانی نفسیات کو ملحوظ خاطر رکھنا اور کسی شخص کی صلاحیت، قابلیت دیکھ کر اس کے مطابق اُسے ذمہ داری دینا، کسی عہدہ یا سرکاری منصب پر فائز کرنا۔ یہ ایک ایسا وصف ہے جو آپ ﷺ کی سیرت طیبہ کا نہایت نمایاں اور اعلیٰ وصف ہے اگر ہم کتب سیرت کا مطالعہ کریں تو آنحضرت ﷺ کے حوالے سے اس کا بارہا مشاہدہ کرنے میں آتا ہے کہ جن لوگوں کو آپ ﷺ نے کسی اہم سرکاری عہدے و منصب پر فائز کیا یا خطابات، القابات سے نوازا تو تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ حقیقتاً یہ لوگ اس کی اہلیت رکھتے تھے۔

جناب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو صدیق کا لقب عطا کیا اور اس میں کوئی شک نہیں آپ کی ذات میں صداقت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ آپ رضی اللہ عنہ کو امیر الحج بنایا تو آپ امارات کے قابل تھے اور امامت کی ذمہ داری سونپی تو آپ امامت کے اہل تھے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو فاروق کا لقب عطا فرمایا: تو واقعتاً وہ اسلام اور کفر میں فرق کرنے والے تھے۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

«لو كان بعدي نبي لكان عمر» [2]

"اگر میرے بعد کسی نبی نے آنا ہوتا تو وہ عمر رضی اللہ عنہ ہوتے۔"

اسی طرح آپ ﷺ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو 'ذوالنورین' بنایا اور حیا کا لقب عطا کیا تو یہ بھی اُن کے اوصاف کے مطابق تھا اسی طرح "أقضاهم علي" حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا تو وہ اس کے لائق تھے۔

سیرت طیبہ ﷺ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کو اُن کی اہلیت و صلاحیت کے مطابق معلمین کے عہدوں پر فائز کیا۔ کیوں کہ کسی بھی ریاست کے نظام تعلیم میں معلمین

---

1 الاحزاب 33: 21

2 الترمذی، محمد بن عیسی، جامع الترمذی، أبواب المناقب، باب لوكان نبی بعدی لكان عمر:3686، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1999ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا کردار نہایت اہم ہوتا ہے۔ تعلیم ہی وہ بہترین ذریعہ ہے جس سے ریاستی، معاشرتی اور مذہبی اقدار سے متعارف کروایا جاسکتا ہے۔ ذیل میں ہم معلّمین کے عہدوں پر فائز ہونے والے نامور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور اُن کی عظیم کارکردگی کا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

«إنما بعثت معلماً»[1]

"بلاشبہ میں معلّم بنا کر بھیجا گیا ہوں۔"

معلّم انسانیت ﷺ نے بعثت کے بعد تعلیم و تربیت پر بہت توجہ دی۔ یہاں تک کہ آپ ﷺ کے بڑی تعداد میں شاگرد پیدا ہو گئے۔ یہ تلامذہ جلد ہی بڑے معلّم اور مربی کے طور پر معروف ہو گئے۔ ان میں سے چند کے نام درج ذیل ہیں:

حضرت ابو بکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، علی المرتضیٰ، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری، مصعب بن عمیر، اُبی بن کعب، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبادہ بن صامت، سعد بن ابی وقاص، جابر بن عبداللہ، اَبوہریرہ، اَبوسعید خدری، عبداللہ بن عباس، ابودرداء، ابوعبیدہ بن الجراح اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم وغیرہ اور خواتین میں حضرت عائشہ، ام سلمہ وغیرہ۔[2]

ان عظیم معلّمین کے لیے معلّم اوّل اور مرجع اساسی معلّم انسانیت ﷺ ہی تھے۔ ان معلّمین کو حالات واقعات کے مطابق آپ ﷺ مدینہ منورہ سے باہر مختلف مقامات پر تعلیم و تدریس کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ آپ ﷺ تعلیم و تدریس کے لیے فردشناسی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایسے افراد کا انتخاب کرتے جو معلّمانہ اوصاف سے متصف ہوتے یعنی نبی ﷺ تعلیمی امور کے لیے ایسے افراد کا تقرر کرتے جن میں تعلیمی قابلیت اور معلّمانہ اہلیت بدرجہ اتم موجود ہوتی۔

حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کا بطور معلّم تقرر

11/ نبوی میں بیعت عقبہ اولیٰ کے بعد اہل مدینہ نے ایک تربیت یافتہ معلّم کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے بارگاہ رسالت میں عرض کیا ہمارے ساتھ کسی ایسے آدمی کو بھیجیں جو ہمیں دین سکھائے اور قرآن پڑھائے

آپ ﷺ نے فردشناسی کا مظاہرہ کرتے ہوئے جس شخصیت کا انتخاب کیا وہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ تھے۔ جو بہترین معلّمانہ اوصاف کے حامل تھے۔

1 ابن ماجة، إمام، محمد بن يزيد، أبو عبد الله، سنن ابن ماجة، كتاب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم :224، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1999ء

2 اطہر مبارکپوری، قاضی، خیر القرون کی درس گاہیں اور ان کا نظام تعلیم و تربیت: ص 4-5، ادارہ اسلامیات، لاہور، 2000ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ابن اسحاق کی روایت ہے:

"جب انصار بیعت کے بعد واپس پلٹے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا اور ان کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو قرآن پڑھائیں، اسلام کی تعلیم دیں اور دین کی بصیرت اور صحیح سمجھ پیدا کریں۔"[1]

نبی کریم ﷺ کی طرف سے مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کا معلمانہ تقرر نبوی ﷺ مردشناسی پر دلالت کرتا ہے۔

پروفیسر یسین مظہر صدیقی مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی موزوں نیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"کبار صحابہ اور سابقین اولین میں حضرت مصعب بن عمیر عبدری رضی اللہ عنہ کا انتخاب ظاہر ہے کہ محض ان کی سبقت اسلام اور شخصی وخاندانی وجاہت کے سبب نہیں ہوا تھا۔ وہ یقیناً سابق صحابی تھے اور انہوں نے اسلام کے لیے بڑی قربانیاں دی تھیں لیکن ان سے کہیں زیادہ سبقت اور قربانی کا شرف رکھنے والے صحابہ موجود تھے۔ ان کا انتخاب صرف اس بنا پر کیا گیا تھا کہ وہ مجموعی اعتبار سے اس منصب عظیم کے لیے موزوں ترین تھے۔"[2]

حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ 'مُقری' (استاد) کے نام سے معروف ہو گئے۔ ان کی علمی بصیرت، عقل ودانش اور معلمانہ اوصاف کی بنا پر 'بنی عبد الاشہل' کے دونوں سردار سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ اور اُسید بن حضیر رضی اللہ عنہ دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ اور ان کے قبولِ اسلام کا یہ اثر ہوا کہ شام تک سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا سارا قبیلہ اسلام لے آیا۔ سوائے ایک آدمی کے جس کا نام 'اصیرم' تھا اس کا اسلام جنگ اُحد تک موخر ہوا۔

"نبی کریم ﷺ کے مقرر کردہ معلّم مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی تعلیم کی وجہ سے نبوت کے تیرہویں سال کے ایام حج تک انصار کا کوئی ایسا گھرانہ باقی نہ بچا کہ جس میں چند مرد اور عورتیں مسلمان نہ ہو چکی ہوں۔ صرف بنی اُمیہ بن زید اور خطمہ اور وائل کے چند مکانات باقی رہ گئے تھے۔"[3]

الغرض نبی کریم ﷺ کی طرف سے مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کا تقرر نبوی فردشناسی پر دلالت کناں ہے کہ آپ ﷺ نے اہل مدینہ کے لیے ایسے معلّم کا انتخاب کیا جس نے مدینہ میں انقلاب برپا کر دیا۔

حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا بطور معلّم تقرر

ہجرت مدینہ سے قبل مدینہ میں حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ بحیثیت معلم قرآن ذمہ داریاں ادا کرتے رہے، حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا بیان ہے:

"أَوَّلُ مَنْ قَدِمَ عَلَيْنَا مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ، وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَكَانَا يُقْرِئَانِ النَّاسَ"[4]

---

1 ابن هشام، عبد الملك أبو محمد، السيرة النبوية لابن هشام: 434/1، دار المعرفة، بيروت

2 یسین مظہر صدیقی، ڈاکٹر عہد نبوی کا نظام حکومت: ص94، ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ، بار اول، 1994ء

3 ابن القیم، شمس الدین ابو عبداللہ محمد، زاد المعاد: 51/2، (مترجم، رئیس احمد جعفری) نفیس اکیڈمی کراچی، 1975ء

4 البخاری، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

"ہمارے ہاں سب سے پہلے مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہم آئے اور یہ حضرات لوگوں کو قرآن پڑھاتے تھے۔"

حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا بطور معلم قرآن تقرر، نبوی صلی اللہ علیہ وسلم فردشناسی پر دلالت کرتا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی اشاعت و تعلیم کے لیے ایسے شخص کا انتخاب کیا جو قرآن مجید پر کامل دسترس رکھتا ہو۔ عبداللہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ قدیم الاسلام ہیں۔ آپ دائرہ اسلام میں داخل ہوتے ہی قرآن مجید حفظ کرنے اور سیکھنے میں مشغول ہو گئے تھے۔ آپ کی عزت و تکریم میں سورہ عبس کی 16 ابتدائی آیات کا نزول ہوا۔ آپ کو مؤذن مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کا بھی شرف حاصل ہے۔ اس کے علاوہ آپ کو غزوات کے موقع پر 12 یا 13 مرتبہ جانشین (امام) ہونے کا اعزاز حاصل ہوا۔

حضرت رافع بن مالک انصاری رضی اللہ عنہ کی بطور معلم تقرری

رافع بن مالک انصاری ازرقی رضی اللہ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قبیلے خزرج کی شاخ بنی زریق کا معلم و نقیب بنایا اور آپ کو سورہ یوسف اور جس قدر قرآن مجید نازل ہوا تھا عطا فرمایا۔ حضرت رافع رضی اللہ عنہ اس قرآن کے ساتھ مدینہ آئے۔ انہوں نے اپنی قوم کو اپنے ہاں جمع کیا اور ان کو قرآن سنایا۔

رافع بن مالک چھ سرداروں میں بھی تھے اور بارہ سرداروں میں بھی تھے اور ستر سرداروں میں بھی تھے یعنی مکہ آنے والے مدینہ کے پہلے چھے مسلم افراد، بیعت عقبہ اولیٰ اور بیعت عقبہ ثانیہ میں موجود تھے۔

ہجرت مدینہ سے پہلے مدینہ میں بہت کم پڑھے لکھے افراد تھے البتہ چند لوگ پڑھ، لکھ سکتے تھے کہ جن میں سے ایک رافع بن مالک رضی اللہ عنہ بھی تھے۔

حضرت رافع بن مالک رضی اللہ عنہ میں معلمانہ اور قائدانہ اوصاف موجود تھے۔ ان اوصافِ معلمانہ کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سورہ یوسف اور قرآن مجید جس قدر نازل ہوا تھا عطا فرمایا اور نقیب و معلم کی ذمہ داری سونپی اور رافع بن مالک رضی اللہ عنہ نے اپنی ذمہ داری کو بخوبی انجام دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے بعد، رافع بن مالک رضی اللہ عنہ کی تعلیمی و دینی خدمات کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"حضرت رافع بن مالک رضی اللہ عنہ نے مدینہ سے واپس آنے کے بعد ہی اپنے قبیلہ کے مسلمانوں کو قرآن کی تعلیم پر آمادہ کیا اور آبادی میں ایک بلند جگہ (چبوترہ) پر تعلیم دینی شروع کی۔ مدینہ میں سب سے پہلے سورہ یوسف کی تعلیم حضرت رافع رضی اللہ عنہ نے ہی دی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لانے کے بعد حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی دینی و

وأصحابه المدينة: 3925، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1999ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تعلیمی خدمات کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔"[1]

ستر قراء اور منذر بن ساعدی کا بطور معلّم تقرر

صفر 4ھ میں ابو براء عامر بن مالک کلابی رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور گزارش کی کہ اہل نجد کی تعلیم و تبلیغ کے لیے معلّم بھیج دیں تو وہ لوگ اسلام قبول کر لیں گے۔ چناں چہ آپ ﷺ نے قراء صحابہ میں سے ستر افراد کا انتخاب کیا اور ان کا امیر منذر بن عمرو ساعدی رضی اللہ عنہ کو بنایا۔ البتہ آپ ﷺ کے معلّمین و قراء کو دھوکے سے شہید کر دیا گیا۔[2]

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا بطور معلّم تقرر

نبی کریم ﷺ نے اپنی حیاتِ مبارکہ میں معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو دو مرتبہ بطور معلّم مقرر فرمایا تھا ایک بار مکہ مکرمہ اور دوسری مرتبہ یمن میں۔ فتح مکہ کے بعد نبی کریم ﷺ عتاب بن السید رضی اللہ عنہ کو مکہ کا امیر بنایا تو معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو وہاں دینی تعلیم دینے کے لیے مامور فرمایا۔ بعد ازاں رسول اللہ ﷺ نے ان کو ملک یمن کے علاقہ "جند" کا امیر و معلّم بنا کر روانہ فرمایا۔

ڈاکٹر حمید اللہ رحمہ اللہ (متوفی 2002ء) نے آپ کے لیے صدر 'ناظرات تعلیم' اور ڈاکٹر طاہر القادری نے 'انسپکٹر جنرل آف ایجوکیشن' کا لفظ استعمال کیا ہے۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے حوالے سے امام طبری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وہ ایک تحصیل سے دوسری تحصیل، ایک ذیلی تعلیمی عہدیدار کے علاقہ کے بعد دوسرے عہدیدار کے علاقے میں جاتے تھے۔ آپ ﷺ نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا تعلیمی امور پر ان کی علمی ثقاہت کی بنا پر تقرر کیا۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا علم میں پایہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے واضح ہوتا ہے۔ جس میں آپ کو حلال و حرام کا سب سے بڑا عالم قرار دیا گیا۔"[3]

رسول اللہ ﷺ نے چار صحابہ رضی اللہ عنہم سے قرآن سیکھنے کی تلقین کی ان میں سے ایک معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہیں:

عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

" اسْتَقْرِئُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ، مِنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ وَمُعَاذِ

1 ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة: 2/190، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ

2 ابن ہشام: 2/183-188؛ زاد المعاد: 109-100

3 طبری، ابو جعفر محمد ابن جریر، تاریخ الامم والملوک: 2/274، دار الفکر، بیروت، 1987ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بْنِ جَبَل رضی اللہ عنہم"[1]

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: چار اشخاص سے قرآن پڑھو، عبداللہ بن مسعود، ابو حذیفہ کے آزاد کردہ غلام سالم، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم۔"

نبی کریم ﷺ نے یمن بھیجتے وقت ان کے مقام و مرتبہ کو پسند فرماتے ہوئے ان کے سینے پر ہاتھ مارا جس سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا رسوخ فی العلم واضح ہوتا ہے۔ آپ رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور آپ کا شمار کاتبینِ وحی میں ہوتا تھا اور عہد صدیقی وفاروقی میں درس ارشاد فرماتے تھے۔ آپ نے عہد صدیقی وفاروقی میں بھی معلّم کے فرائض سرانجام دیئے۔

جنگ بدر کے قیدیوں کا بطور معلّمین تقرر

رسول کریم ﷺ نے تعلیمی ترقی کے لیے کوئی موقع ضائع نہیں کیا اور اس کے لیے غیر مسلموں کو بھی استعمال کیا۔ جنگ بدر کے قیدیوں میں سے جو پڑھے لکھے افراد تھے نبی کریم ﷺ نے ان کے ذمہ لگایا کہ وہ دس دس افراد کو لکھنا سکھادیں اور آزادی حاصل کرلیں۔[2]

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا بطور معلم تقرر

رسول اللہ ﷺ 10 ہجری میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو یمن کے علاقے 'عدن' اور 'زبید' میں بطور معلّم وحاکم بنا کر بھیجا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ میں قائدانہ صلاحیتیں اور معلّمانہ اوصاف بدرجہ اتم موجود تھے۔ آپ بیک وقت قاری، حافظ، عالم، فقیہ اور قاضی تھے اسی لیے آپ ﷺ نے معلّم ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا تقرر کیا۔ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ قرآن مجید میں گہرا شغف اور مہارت رکھتے تھے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آپ کس طرح قرآن پڑھتے ہیں؟ انہوں نے کہا:

"کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، سواری پر، اس کے حصے بنا کر پڑھتا ہوں اور مختلف اوقات میں پڑھتا ہوں۔"

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی خوبصورت آواز کی بزبان رسالت ﷺ یوں تعریف کی گئی:

عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: يَا أَبَا مُوسَى لَقَدْ أُعْطِيتَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ[3]

"ابو موسیٰ کو آل داود کے مزامیر میں سے مزمار (حسن آواز) عطا کیا گیا ہے۔"

عہد فاروقی میں آپ کو کوفہ اور بصرہ کا امیر بنایا گیا اور دونوں مقام میں آپ نے اپنی مجلس درس منعقد کی اور کتاب وسنت اور فقہ کی تعلیم دی۔ اور بطور معلّم اپنی خدمات سرانجام دیتے رہے۔

1 صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقف معاذ بن جبل: 3806

2 ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرىٰ: 2/22، دار صادر، بيروت، 1376ھ

3 جامع الترمذي، أبواب المناقب، باب مناقب أبي موسى أشعري: 3855

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا تعلیمی اُمور پر تقرر

اسلامی سلطنت کا ایک اہم ضلع 'نجران' تھا جس پر قیس بن الحسین کو گورنر مقرر کیا گیا تھا لیکن تعلیمی، فقہی اور عدالتی امور کے لیے رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا۔ ان کی تعلیمی ذمہ داریوں کے متعلق آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو نجران بھیجا تاکہ انہیں قرآن و سنت کی روشنی میں دین اسلام کی تعلیم دیں اور ان سے زکوٰۃ وصول کریں۔ [1]

رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو ایک مکتوب بھی دیا جس میں تعلیمی اور دیگر ذمہ داریاں رقم کی گئیں تھیں۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ذریعے رسول کریم ﷺ کا وہ خط نقل کیا ہے جو آپ ﷺ نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو روانگی کے وقت لکھ کر دیا تھا۔ آپ ﷺ نے انہیں حکم دیا تھا کہ وہ اہل یمن کو دین سمجھائیں، سنت کی تعلیم دیں اور ان کی زکوٰۃ وصول کریں۔ [2]

ڈاکٹر حمید اللہ رحمہ اللہ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ دیگر ذمہ داریوں کے علاوہ تعلیمی امور میں بھی ان کا تقرر کیا گیا تھا۔ [3] آپ ﷺ نے اُن کی اہلیت کو مد نظر رکھتے ہوئے ان کا تقرر فرمایا تھا۔

حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کا بطور معلّم تقرر

حضرت ابو عبیدہ بن الجراح جلیل القدر صحابی اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں نبی کریم ﷺ نے ان کے معلّمانہ اوصاف اور صلاحیت و لیاقت کی بنیاد پر انہیں بطور معلّم بھیجا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یمن سے کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور کہنے لگے ہمارے ساتھ ایک ایسا شخص بھیجئے جو ہم کو اسلام اور سنت کی تعلیم دے۔ آپ ﷺ نے حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا:

"لكل أمة أمين ،وأمين هذه الأمة" [4] "یہ اس امت کا امین ہے۔"

حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کا تقرر نبی ﷺ نے اُن کے اندر تعلیمی صلاحیتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے کیا۔

چار افراد سے بطور خاص علم قرآن سیکھنے کی تلقین

رسول اللہ ﷺ نے چار افراد حضرت عبد اللہ بن مسعود، سالم مولیٰ، ابی حذیفہ، ابی بن کعب اور معاذ بن

---

1 ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 2/ 517، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م

2 البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوة: 5/ 411، دار الكتب العلمية بيروت، 1705ھ

3 حمید اللہ، ڈاکٹر، اسلامی ریاست: ص 121، الفیصل ناشران لاہور، 2005ء

4 صحيح البخاري، كتاب اخبار الآحاد، باب ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الآذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام: 7255

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جبل رضی اللہ عنہم سے خاص طور پر قرآن مجید سیکھنے کی تلقین فرمائی۔ چوں کہ چاروں افراد قرآن مجید کے حافظ، قاری، عالم اور فقیہ تھے اور ان کو قرآن مجید پر عبور حاصل تھا۔ قرآن مجید کی تعلیم کے حصول کے لیے ایسے افراد کا تقرر کیا جو اس کے لیے انتہائی موزوں تھے۔

"اسْتَقْرِئوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ وَأُبَيٍّ بْنِ كَعْبٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رضی اللہ عنہم"[1]

"حضرت عبداللہ بن عمر بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرمایا: چار اشخاص سے قرآن پڑھو، عبداللہ بن مسعود، ابوحذیفہ کے آزاد کردہ غلام سالم، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے۔"

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بہت بڑے عالم، فقیہ، قاری اور جلیل القدر صحابی ہیں۔ آپ نقیب النقباء میں سے ایک ہیں۔ ہجرت مدینہ سے قبل مدینہ میں جو چند لوگ پڑھنا لکھنا جانتے تھے ان میں سے ایک ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ہیں۔ فرمانِ نبوی ﷺ کے مطابق ابی بن کعب رضی اللہ عنہ امت کے سب سے بڑے قاری ہیں۔ آپ کاتبین وحی میں سے ایک اہم کاتب ہیں بلکہ مدینہ کے سب سے پہلے کاتب ہیں۔ فرمانِ نبوی ﷺ کے مطابق رسول اللہ ﷺ کو اللہ عزوجل نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا نام لے کر فرمایا کہ کو قرآن سنائیں۔ عہد فاروقی میں آپ کی بہت بڑی علمی مجلس ہوا کرتی تھی اور متعدد حضرات نے آپ سے اکتساب فیض کیا۔[2]

الغرض نبی کریم ﷺ کی طرف سے چاروں افراد سے قرآن مجید سیکھنے کی تلقین نبوی ﷺ، فروشناسی کی مظہر ہے کہ آپؐ نے ایسے چار افراد کے بارے میں قرآن سیکھنے کی تلقین کی جو قرآن مجید میں رسوخ اور عبور رکھتے تھے۔

خلاصہ بحث

رسول اللہ ﷺ بحیثیت فرد شناس تعلیمی امور کے لیے ایسے افراد کا انتخاب کرتے جو اس ذمہ داری کے لیے انتہائی موزوں اور قابل ہوتے۔ البتہ یہ انتخاب موقع و محل کی مناسبت کے اعتبار سے ہوتا تھا۔ مراد یہ ہے کئی ایسے افراد تھے جن میں معلمانہ اوصاف بدرجہ اتم موجود تھے لیکن انہیں موقع و محل کی مناسبت کے اعتبار سے نہ بھیجا گیا مثلاً ابوبکر صدیق، عمر فاروق، ابوہریرہ رضی اللہ عنہم اور دیگر اکابرین صحابہ کا معلمانہ تقرر نہیں ملتا۔

البتہ جن افراد کو بطور معلّم بھیجا گیا ان میں معلمانہ اوصاف اور تعلیمی اہلیت اعلیٰ پائے کی تھی اور ان کے اندر معلّمانہ قابلیت کے جوہر نمایاں تھے۔ اور یہ آپ ﷺ کی ایسی بصیرت تھی کہ کسی کام کے لیے اس شخص کا تقرر کرتے جو اس کے لیے اہل اور موزوں ہو اور معیار پر پورا اترتا ہو۔

1 صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقف معاذ بن جبل: 3806

2 صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب كلا لئن لم ينته لنسفعن بالناصية: 4959

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حافظ عبدالحنان کیلانی[1]

علوم اسلامیہ میں مناہج تحقیق

ABSTRACT

Sustainability and development of a man's individual and collective life is related to research. By giving up the creative tendency, the ability of thinking and acting becomes stagnant. It is only possible to satisfy the inborn inclination of striving of man through research. The methods and systems of research have been progressed with the development of learnings and art because every sort of education and art demands a peculiar type of research. Islamic Sciences have separate and comprehensive concepts and applications. In these under review lines, guidance is provided towards those methods and techniques of research, which can possibly be useful and helpful in Islamic research.

تحقیق

تحقیق عربی زبان کا لفظ ہے۔ یہ باب تفعیل سے مصدر ہے۔ اس کے معنی تصدیق، یقین، سچائی، اصلیت ثابت کرنے کے ہیں۔[2]

ڈاکٹر سید عبداللہ (متوفی 1986ء) رقم طراز ہیں:

"تحقیق کے لغوی معنی کسی شے کی حقیقت کا اثبات ہے۔ اصطلاحاً یہ ایک ایسے طرز مطالعہ کا نام ہے جس میں موجود مواد کے صحیح یا غلط کو بعض مسلمات کی روشنی میں پرکھا جاتا ہے۔"[3]

عربی زبان میں تحقیق کے لیے 'بحث' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ اس میں بھی تلاش اور جستجو کا مفہوم پایا جاتا

1 ریسرچ سکالر، مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور، پاکستان

2 فیروز الدین، مولوی، الحاج، فیروز اللغات، مادہ تحقیق: ص348، فیروز سنز، لاہور

3 گیان چند، ڈاکٹر، تحقیق کا فن: ص9، مقتدرہ قومی زبان، پاکستان، 2012ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے جیسا کہ ابن منظور الافریقی رحمہ اللہ (متوفی 711ھ) کا کہنا ہے:

"البَحْثُ: طَلَبُكَ الشيءَ فِي التُّراب" [1]

"بحث کا مطلب کسی چیز کو مٹی میں سے تلاش کرنا ہے۔"

اسی طرح ڈاکٹر عبد الہادی تحقیق کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جهد علمي يهدف إلى اكتشاف الحقائق الجديدة و التاكد من صحتها، و تحليل العلاقات بين الحقائق المختلفة"[2]

"یہ ایک علمی جہد اور مشقت ہے جس کا مقصد جدید حقائق کی از سر نو دریافت اور انہیں درست طریقے سے ثابت کرنا ہے۔ نیز بر آں یہ ہے کہ مختلف حقائق کے باہمی تعلقات کا تجزیہ و تحلیل کرنا ہے۔"

انگلش میں تحقیق کے حوالے سے عام طور پر دو الفاظ استعمال ہوتے ہیں: ایک سرچ (Sereach) اور دوسرا ریسرچ (Resereach) ہے۔ اول الذکر میں ابتدائی تحقیق جب کہ ثانی الذکر میں کسی تحقیق شدہ مواد کے نئے پہلو سامنے لانا مقصود ہوتا ہے۔ لغت و ادب کی کتب اس حوالے سے بہتر طریقے سے روشنی ڈالتی ہیں۔ تاہم عام طور پر اس بارے میں تکنیکی تفریق ملحوظ خاطر نہیں رکھی جاتی۔

منہج کا مفہوم

لغوی معنی

علامہ جوہری رحمہ اللہ (متوفی 398ھ) لکھتے ہیں:

"النَهْجُ: الطريق الواضح، وكذلك المَنْهَجُ والمِنهاجُ. وأَنْهَجَ الطريقُ، أي استبانَ وصار نَهْجاً واضحاً بَيِّناً. قال يزيد بن الخذاق العبدى: ولقد أضاءَ لك الطريقُ وأَنْهَجَتْ سُبُلُ المَسالِكِ"[3]

"منہج واضح راستے کو کہتے ہیں۔ منہج اور منہاج کا لفظ بھی اسی سے نکلا ہے اور " أنهج الطريق" کا مطلب ہے راستے کا واضح ترین ہونا۔ یزید بن خذاق عبدی کا کہنا ہے کہ یقیناً آپ پر راستہ روشن ہو گیا۔ یعنی وہ راستے واضح ہو گئے جن پر تو نے چلنا ہے۔"

---

1 ابن منظور الأفريقي، أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب:2/ 114، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414ھ

2 عبد الهادى، الدكتور، اصول البحث: ص12، مؤسسة دار الكتاب الإسلامى، قم، إيران

3 الجوهري، إسماعيل بن حماد، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية:1/ 346، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1987 م

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ابن منظور الافریقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وطُرُقٌ نَهْجَةٌ،... وَفِي التَّنْزِيلِ: لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً." [1]

"مناہج سے مراد واضح راستے ہیں... اور قرآن میں ہے: "تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک شریعت اور ایک راہِ عمل طے کر دی ہے۔"

امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی 671ھ) فرماتے ہیں:

"وَالْمِنْهَاجُ الطَّرِيقُ الْمُسْتَمِر"[2]

امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "منہاج سے مراد وہ راستہ ہے جو مسلسل استعمال کیا جائے۔"

معجم الوسیط کے مؤلفین نے منہج کی تعریف یوں بیان کی ہے:

"والخطة المرسومة (محدثة) وَمِنْه منهاج الدراسة ومنهاج التَّعْلِيم وَنَحْوهمَا"[3]

"منہج سے مراد طے شدہ منصوبہ ہے۔ اور اسی مفہوم کے پیش نظر کہتے ہیں مطالعہ اور تعلیم کا منہاج وغیرہ۔"

درج بالا توضیحات سے عیاں ہوتا ہے کہ منہج سے مراد ایسا راستہ ہے جو کثرت سے استعمال کیا جاتا ہو اور جو واضح ہو۔

اصطلاحی تعریف

ڈاکٹر عبد الرحمن بدوی لکھتے ہیں:

"بأن لكلمة المنهج استعمالين إحدهما عام و الآخر خاص، وأن مدلولها في الحالتين متقاربان. فالمنهج يأتي بمعني السمة الغالبة علي مجموعة من الظواهر الفكرية أو السلوكية.... وياتي بمعني الطريق أو الطريقة المحددوة التي توصل الإنسان من نقطة إلي نقطة أخرى. لهذا لوقلنا لكل بحث منهج لما اخطانا القول. فالمنهج في البحث يعتبر وحدة متكاملة ذات كيان مستقل، تتألف من أساليب و وسائل معنوية و مادية"[4]

"حقیقت یہ ہے کہ منہج کے کلمہ کے دو استعمالات ہیں: ایک عام اور دوسرا خاص۔ اور دونوں حالتوں میں اس کا

---

1 لسان العرب:2/ 383

2 القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الجامع لأحكام القرآن:6/ 211، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964 م

3 مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط :2/ 957، دار إحياء التراث العربي، بيروت

4 بدوى، عبد الرحمٰن، مناهج البحث العلمي:ص5، وكالة المطبوعات، كويت، طبع 1977ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مدلول قریبی معنی ہی دیتا ہے۔ ایک یہ کہ چند فکری یا عملی مظاہر کے مجموعے کی نمایاں نشانی کو منہج کہتے ہیں... اسی طرح یہ ایک ایسے محدود راستے کے معنی میں بھی آتا ہے جو انسان کو ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلے تک پہنچائے۔ اس لحاظ سے اگر ہم ہر تحقیق کو منہج کہہ دیں تو غلط نہ ہوگا۔ چناں چہ منہج تحقیق میں وحدت کو کہا جائے گا جو اپنی ذات میں مکمل اور مستقل ہو اور جو کئی طرح کے ظاہری و معنوی اسالیب و ذرائع پر مشتمل ہو۔"

ڈاکٹر عبد الہادی لکھتے ہیں:

"المنهج مجموعة من القواعد العامةيعتمدها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكار أو معلومات من أجل أن توصله إلي النتيجة المطلوبة."[1]

"منہج ان عمومی قواعد کا نام ہے جن کی بنا پر محقق اپنے افکار اور معلومات کو مرتب کرتا ہے۔ جس سے اس کا مقصد اپنے مطلوبہ نتیجہ تک رسائی حاصل کرنا ہوتا ہے۔"

مناہج تحقیق کا آغاز وارتقا

اگر ہم ان قدیم تہذیبوں کا جائزہ لیں کہ جنہوں نے انسانی تمدن اور ثقافت کو فروغ دیا تو ان میں ایک اہم تہذیب مصری تہذیب ہے۔ مصریوں نے سائنسی علوم میں ترقی کے لیے نمایاں کاوشیں کیں۔ اہرام مصر ان کی کاوشوں کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔

دوسری طرف یونانیوں میں ارسطو نے 'قیاسی منہج' کے ایسے قواعد مرتب کیے کہ جن میں مسلمات سے استدلال کا آغاز کر کے مختلف فیہ نتائج اخذ کیے جاتے تھے۔ اس کی طرف سے پیش کیے گئے منطقی اصولوں کو بحث و نظر اور جدل و مکالمات میں صدیوں بطور معیار تصور کیا جاتا رہا۔

مفکرین اور اہل عرب طویل عرصہ مشائی طرز استدلال کی پابندی کرتے رہے۔ اس دوران اہل عرب نے ارسطو کی کتب کے ترجمے کیے، شروحات لکھیں، خلاصے اور اضافے مرتب کیے۔ ایک مدت مدید کے بعد عرب علما کو یہ احساس ہوا کہ ارسطوئی قیاس بعض علوم میں کار آمد نہیں کیوں کہ یہ ایک ریاضیاتی قیاس ہے جو کلی سے شروع ہو کر جزئی پر ختم ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ریاضی میں کام دے سکتا ہے تاہم سائنسی اور معاشرتی علوم میں یہ مفید نہیں کیوں کہ یہاں استدلال کی بالکل ہی برعکس صورت حال ہے۔ یہاں جزئیات سے آغاز کر کے کلیات اور عمومیات کی طرف جانا پڑتا ہے۔

بہر حال اس منزل پر پہنچنے کے بعد انسانی فکر نے دائرہ تحقیق میں ایک جداگانہ سفر کا آغاز کیا۔ اب انسان نے عقلی غور و فکر کی دنیا میں مشاہدے اور تجربے کو اہمیت دینا شروع کر دی۔ ایسے علوم کو زیادہ ترجیح دی جانے لگی جن

1 أصول البحث: ص51

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی اساس استقرا اور تجربے پر تھی مثلاً فلکیات، طبعیات اور کیمیا وغیرہ۔

اہل عرب اور اہل اسلام کے سیاسی زوال کے بعد مغربی دنیا میں احیائے علوم کی تحریک کا آغاز ہوا اور دنیاوی علوم وفنون میں علم و معرفت کی سیادت ان کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اہل مغرب یونانی فکر کے اسیر تھے لہٰذا انہوں نے جب عربی علمی میراث کا مطالعہ کیا تو یونانی سحر سے آزاد ہونا شروع ہوئے۔ مغربی سکالرز اور سائنس دانوں نے استقرائی طرزِ استدلال اپنانا شروع کیا۔ فکری جمود ٹوٹنے لگا اور ارسطوئی قیاس کی اہمیت کم ہونے لگی۔

راجر بیکن (متوفی 1294ء) وہ پہلا فلسفی ہے جس نے منطقی قیاس کے بخیے اکھاڑے۔ اس نے حقیقت کی معرفت حاصل کرنے کے لیے مصنوعی کی بجائے فطری طریقے پر زور دیا۔ اس کے دعوے سے ایک بھونچال پیدا ہو گیا۔ روایتی اور ارسطوئی طرز استدلال کے قائلین اس پر حملہ آور ہو گئے۔ تاہم بظاہر اسے ایک دفعہ دفن کر دیا گیا لیکن زیر سطح ایک ارتعاش ضرور باقی رہا۔ پھر ایک طویل عرصہ بعد فرانسس بیکن (متوفی 1626ء) نے اس لاغر بدن میں روح پھونکی۔ اس نے 'تجرباتی منہج تحقیق کے قواعد' پر ایک کتاب لکھی۔ اس نے واضح کیا کہ حقیقت تک پہنچنے کے لیے صحیح راستہ 'استقرائی' ہے جس کی بنا تجربہ اور مضبوط عقلی قیاس ہو۔ بیکن کو جدید منطق کا مؤسس کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد ڈیکارٹ (متوفی 1650ء) آیا۔ اس نے استقرائی کے علاوہ دوسرے ہر منہج کا انکار کر دیا۔ اور تمام علوم کے لیے صرف ایک ہی منہج استدلال کو برحق تسلیم کیا۔[1]

علم و نظر کی دنیا میں درج بالا مناہج استدلال کے حوالے سے طویل عرصہ ایک بحث چلتی رہی کہ جس نے کئی رخ اور رجحان اختیار کیے۔ تاہم بالآخر بیسویں صدی میں دونوں کو ہی تسلیم کر لیا گیا البتہ ہر ایک کا فطری دائرہ متعین کیا گیا۔ اگرچہ بحیثیت مجموعی اب بھی استقرائی طرز استدلال کو اہمیت زیادہ دی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود عمومی طور پر یہی کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں ہی انسانی فکر کے رجحانات اور راستے ہیں۔ دونوں کے اپنے اپنے فوائد و ثمرات ہیں۔ جب ان میں سے کوئی بھی اپنی فطری حدود سے تجاوز کرتا ہے تو صحتِ نتائج پر حرف آنا شروع ہو جاتا ہے۔

مناہج تحقیق کی اقسام (Types of Research)

مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ مناہج تحقیق میں تبدیلی اور ارتقا ہوتا رہا ہے۔ انسان نے حقیقت اور معرفت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے تحقیق کے مختلف طریقے اپنائے ہیں۔ جیسے جیسے تحقیق کا میدان بدلتا رہا ویسے ویسے

1 مصطفى حلمي، الدكتور، مناهج البحث في العلوم الانسانية: ص47-50، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس کے منہاج میں تبدیلی واقع ہوتی رہی ہے اور یہ عمل ہنوز جاری و ساری ہے۔ تحقیق کا تاریخی میدان 'تاریخی منہاج تحقیق' کا متقاضی ہے۔ اسی طرح ایک بیانیہ وصفی دائرۂ تحقیق کے لیے مناسب ترین منہج تحقیق بھی بیانیہ ہی ہونا چاہیے۔ ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ چند ایسے مناہج تحقیق کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جنہیں محققین نے ہمیشہ ہی اپنی مباحث کا محور بنایا ہے۔

اگر ہم اصولِ تحقیق کی کتب میں پیش کردہ مناہج تحقیق کا جائزہ لیں تو انہیں دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو خالص اسلامی اور دوسرے وہ جو اسلامی اور مغربی ہر دو طرح کی تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں۔ ذیل میں پہلے اسلامی اور بعد میں غیر اسلامی مناہج تحقیق کو پیش کیا جارہا ہے۔ اس سلسلے میں اگر خالص اسلامی مناہج تحقیق کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو وہ ممکنہ طور پر تین طرح کے ہیں۔ جنہیں درایتی، استنباطی اور استسلامی منہج تحقیق کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

1۔ درایتی منہج تحقیق

اس سے مراد وہ منہج تحقیق ہے جو حدیث کی صحت و ضعف کو پرکھنے اور جانچنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں محدثین نے الگ سے اصول مرتب کیے ہیں۔ معروف اصطلاحات میں اس فن کو اصول حدیث، علم المصطلح یا درایت حدیث کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اسماالرجال اور کتب جرح و تعدیل کا ذخیرہ اسی فن کا کرشمہ ہے۔

یہ منہج اپنی حقیقت و اصلیت اور روح کے اعتبار سے استقرائی طرز استدلال کا حامل ہے۔ اس میں پہلے تتبع و تلاش اور خوب غور و فکر کے بعد اصول مرتب کیے گئے ہیں۔ بعد ازاں انتہائی احتیاط کے ساتھ ان کا انطباق و اطلاق کیا گیا ہے۔ اس فن کے بارے میں عموماً جمود کا تاثر دیا جاتا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ منہج کے تقاضوں اور شروط کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اس میں اضافہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ مزید برآں یہ کہ اس کے اصولوں کا اطلاق اپنے اندر بہت وسعت رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں ہر محقق کے سامنے نئی سے نئی گرہیں واضح ہوتی ہیں۔

یہ منہج اپنی نوعیت کے اعتبار سے تاریخی منہاج سے مختلف ہے۔ حدیث رسول سے وابستہ ہونے کی وجہ سے اس میں سند کی تحقیق کا خصوصی اہتمام کیا جاتا ہے جب کہ تاریخ میں اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جاتی۔ اگرچہ چند مؤرخین نے بھی کتب تاریخ میں سند کی طرف التفات کیا ہے تاہم وہ سلسلہ اسانید اس درجہ استحکام اور مضبوطی کو نہیں پہنچ سکا۔

گزشتہ صدی میں تاریخی منہاج تحقیق اور کسی واقعہ کے رونما ہونے کے لحاظ سے قانونی اعتبار سے بحث و نظر کے نئے گوشے سامنے آنے کی وجہ سے بعض اربابِ دانش کی طرف سے درایتی منہاج تحقیق کو بھی تاریخی اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قانونی منہج تحقیق کے سانچے میں ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ڈاکٹر طفیل ہاشمی لکھتے ہیں:

"کسی واقعہ کی صحت کو جانچنے کے لیے یہی کافی نہیں ہوتا کہ اس کو بیان کرنے والا شخص قابل اعتماد ہے۔ بل کہ اگر وہ واقعہ ایسا ہے کہ عام تجربے اور مشاہدے کے خلاف ہے، گرد و پیش کے واقعات سے مناسبت نہیں رکھتا، عقل اس کے وقوع کو تسلیم نہیں کرتی یا جس شخص سے وہ واقعہ منسوب کیا گیا ہے اس کی عام زندگی اس کے وقوع پذیر ہونے سے ابا کرتی ہے تو اس واقعے کی صداقت جانچنے کے لیے مزید تحقیق و تفتیش کی ضرورت ہوتی ہے۔ روایت حدیث میں چوں کہ راوی کے فہم و سماع کی وجہ سے فرق پڑنے کا امکان ہوتا ہے اور جوں جوں سلسلہ سند طویل ہو یہ امکان اسی قدر بڑھتا جاتا ہے۔ مزید برآں وضع حدیث کی وجہ سے یہ تحقیق اور بھی ضروری ہو جاتی ہے۔ اس لیے محدثین و فقہا نے قبول روایت کے لیے متن حدیث کی تحقیق کے بھی اصول وضع کیے ہیں۔"[1]

لیکن فن درایت حدیث کا میدان مختلف ہونے کی بنا پر اس فن کی اساس خبر و روایت پر ہے۔ اس میں تحقیق و تفتیش کے حوالے سے بنیادی حیثیت سند و روایت کو دی جاتی ہے جب کہ متن من حیث المتن یا واقعہ من حیث الواقعہ کو بھی اگر اس میں اہمیت دی جاتی ہے تو وہ بھی سند کی قبیل سے ہی دی جاتی ہے۔ چناں چہ ائمہ حدیث نے تحقیق کے اسی منہج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

امام عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 181ھ) فرماتے ہیں:

"بيننا وبين القوم القوائم يعني الاسناد"[2]

"ہمارے درمیان اور لوگوں کے درمیان مضبوط بنیادیں ہیں یعنی اسناد ہیں۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 204ھ) فرماتے ہیں:

"مثل الذي يطلب الحديث بلا اسناد كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعي ولا يدري"[3]

"بلاسند حدیث طلب کرنے والے کی مثال رات کو لکڑیاں چننے والے اس شخص کی طرح ہے جو لکڑیوں کی گٹھری اٹھاتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ اس میں ایک سانپ بھی چھپا ہوا ہے۔"

---

1 طفیل ہاشمی، ڈاکٹر، اسلام میں تحقیق کے اصول و مبادی: ص40، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

2 القشيري، أبو الحسين مسلم بن حجاج، مقدمه صحيح مسلم: ص88، دار الفكر، بيروت

3 الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المدخل إلى علم الصحيح: ص2، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1404ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

امام شعبہ رحمہ اللہ (متوفی160ھ) کا قول ہے:

"كل حديث ليس فيه أنا وحدثنا فهو خل وبقل"[1]

"ہر وہ حدیث جس میں "أنا" اور "حدثنا" نہیں وہ سرکہ اور سبزی کی مانند ہے۔"

2۔ استنباطی منہج تحقیق

اس سے مراد وہ منہج ہے جس میں ایک محقق نصوص کے مطالعے اور تفہیم میں عقلی ونفسیاتی اعتبار سے انتہائی زیادہ محنت کرتا ہے۔ ایک مسئلہ کے متعلقہ تمام نصوص کا تجزیہ و تحلیل کرکے ان سے اصول نکالتا ہے۔ اور پھر انہیں واضح دلائل کے ساتھ مضبوط کرتا ہے۔ مسلم فقہانے اسلامی تعلیمات کی راہنمائی اور دائرے میں رہتے ہوئے تین مناہج استنباط اپنائے ہیں جنہیں اہل حدیث، اہل رائے اور اہل ظاہر کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا جداگانہ نوعیت کا منہج استنباط ہے تاہم ہر منہج شرعی تعلیمات کے دائرے میں محدود ہے۔ اس سلسلے میں جس فن سے معاونت لی جاتی ہے اسے علم 'اصول فقہ' کہتے ہیں۔ قرآن میں استنباط کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ اللہ کا فرمان ہے:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ﴾[2]

"یہ لوگ جہاں کوئی اطمینان بخش یا خوفناک خبر سن پاتے ہیں اسے لے کر پھیلا دیتے ہیں، 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۔"

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ (متوفی310ھ) فرماتے ہیں:

"وكل مستخرج شيئًا كان مستترًا عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب، فهو له:"مستنبط"، يقال:"استنبطت الركية"، إذا استخرجت ماءها،"ونَبطتها أنبطها"، و"النَّبَط"، الماء المستنبط من الأرض"[3]

"استنباط سے مراد ہر اس چیز کو نکالنا ہے جو بصارت یا بصیرت سے پوشیدہ ہو اور جب آپ کنویں سے پانی نکالیں تو

---

1 خطيب بغدادي، أبوبكر أحمد بن علي بن ثابت، الكفاية في علم الرواية:ص283،دار الكتب الحديث، القاهرة

2 النساء:83

3 الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر، المحقق أحمد محمد شاكر، جامع البيان في تأويل القرآن:8/ 571، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،2000م

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس کے لیے 'استنبطت الرکیۃ' بولا جاتا ہے۔ اور 'نبط الماء' سے مراد وہ پانی ہے جو زمین سے نکالا جائے۔"

درج بالا تصریحات سے عیاں ہوتا ہے کہ استنباطی عمل سخت ترین عقلی محنت کا متقاضی ہوتا ہے۔ اس ضمن میں ایک محقق اپنے دائرۂ تحقیق میں نصوص شرعیہ کے صحیح معانی کا ادراک حاصل کرنے کی بھرپور سعی کرتا ہے۔ انہیں ان کے حقیقی معانی پر محمول کرنے کے بعد تجزیہ و تحلیل سے کام لیتا ہے۔ پھر ان سے بنیادی اصول و نتائج اخذ کرتا ہے۔ اور آخر میں ان نتائج کو مضبوط، واضح اور مقبول دلائل کے ساتھ مستحکم کرتا ہے۔ یہ ایک نوعیت سے اجتہادی کاوش ہے۔ اس منہج کے درست استعمال کے لیے فن 'اصول فقہ' سے شناسائی لازمی ہے۔

اسلامی منہاج تحقیق میں استنباطی منہج استخراجی اور استقرائی ہر دو طرح کے طرز استدلال پر محیط ہے۔ تاہم اس میں غالب رجحان استخراج کو ہی حاصل ہے۔ اس میں نصوص کے مطالعہ اور تتبع و تلاش کے بعد اصول مرتب کیے جاتے ہیں۔ بعد ازاں ان طے شدہ اصولوں کی روشنی میں ایک لحاظ سے کلی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔

3۔ استسلامی منہج تحقیق

اس منہج تحقیق کے حوالے سے 'مجوزہ' اصطلاح میں اگرچہ ردوقدح کی جاسکتی ہے تاہم اس میں پیش کردہ فکر ایک حقیقت اور عصری تقاضہ ہے۔ استسلامی منہج تحقیق سے مراد مغربی علوم و فنون کو اسلامی مثالیہ (Paradaim) میں ڈھالنا ہے۔ انہیں اسلامی نظریہ حیات کے مطابق شکل دینا ہے۔ گزشتہ چند صدیوں سے اہل مغرب نے جہاں مادی اور عسکری میدان میں تفوق و برتری حاصل کی ہے وہاں انہوں نے علوم و فنون کے دائرہ کار میں بھی نئی جہات متعارف کرائی ہیں۔ وہ اپنی تحقیقی کاوشوں کی بدولت کئی طرح کے فنی شاہکار سامنے لانے کے قابل ہوئے ہیں۔

اہل مغرب ایک مخصوص طرز کے مادی نظریہ حیات کے حامل ہیں۔ اور ان کے تمام تر علوم و فنون میں اسی کے اثرات نظر آتے ہیں۔ ان کی تعبیر اور روح مادیت پرستی کے گرد ہی گھومتی ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمود غازی رحمہ اللہ (متوفی 2010ء) رقم طراز ہیں:

"آج کل کے مغربی علوم و فنون کو ہی لیجیے۔ اس وقت مغربی تہذیب و تمدن کے پیدا کردہ جو علوم دنیا میں رائج ہیں وہ تمام تر مغرب کے مخصوص فکری سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں، مغرب کا استعماری رنگ مکمل طور پر رچا بسا ہوا ہے۔ علوم طبعی اور علوم حسی تو خیر خدا بیزار اور وحی و الہام کی راہنمائی سے برگشتہ ہیں ہی، علوم عمرانی و اجتماعی بھی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس معاملہ میں پیچھے نہیں۔"[1]

اگرچہ اہل مغرب کی اس خدا بیزاری اور مادیت پرستی کے مخصوص تاریخی اسباب ہیں۔ سر دست ان کا تعین اور ان کی طرف نشاندہی کرنا مقصود نہیں۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ مغربی دنیا کا ہر علم و فن اس طرز فکر کے مطابق استوار ہے۔ فطری علوم (Natural Science) ہو یا سماجی علوم (Social Sciences) سبھی اسی کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں۔ اس حوالے سے عمومی طور پر اہل مغرب کی طرز حیات کا ہر پہلو الحاد و دہریت کے تعفن سے اٹا ہوا ہے۔

چناں چہ ہمیں مغربی علوم و فنون کی اسلام کاری کرنے کے لیے دو مرحلوں سے گزرنا چاہیے۔ اولاً یہ کہ ان تمام کا تنقیدی مطالعہ کر کے ان میں سے کھرا اور کھوٹا الگ کر دیا جائے۔ اور اس کے بعد ان کی تشکیل جدید کی جائے۔ ان میں سے جو چیز تعمیری، مثبت اور اسلامی تعلیمات کے مطابق ہو اسے لے لیا جائے۔ اور جو چیز تخریبی، منفی اور شریعتِ اسلامیہ کے مخالف ہو اسے ترک کر دیا جائے۔ اسی کی طرف ڈاکٹر محمود غازی رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا ہے۔ اور انہوں نے پہلے مرحلے کو تطہیر فکر جب کہ دوسرے کو تعمیر فکر کا نام دیا ہے:

"تطہیر فکر سے مراد رائج الوقت علوم و فنون کا اسلامی نقطہ نظر سے تنقیدی جائزہ لے کر کھرا اور کھوٹا الگ کر دینا اس میں شامل ہے۔"[2]

ہمارے ہاں اہل مغرب اور مغربی علوم و فنون کے بارے میں عمومی طور پر جو روش پائی جاتی ہے وہ تقلید و اتباع کی ہے۔ مغرب سے درآمد شدہ ہر چیز کو بغیر تحقیق و تشکیک کے حق تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس پر جرات تنقید کو حماقت قرار دیا جاتا ہے۔ یہ رویہ اہل مشرق کے لیے یقیناً زہر قاتل کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہمیں اپنی صلاحیتوں اور اسلاف کے ورثہ پر اعتماد کرتے ہوئے اہل مغرب کی ہر چیز کو تشکیکی انداز میں دیکھنا ہو گا۔

واضح رہے اس کا ہر گز یہ مطلب نہیں کہ ہم مغرب سے آئی ہوئی ہر چیز پہلی ہی نظر مسترد قرار دے دیں اور اسے ناقابل التفات ٹھہرا دیں۔ اور اس کے بارے میں سخت نوعیت کے فتاویٰ صادر کرنے شروع کر دیں۔ ان دونوں انتہائی رویوں کے نتائج سے تاریخ ہمیں سبق سکھا چکی ہے۔ دیدۂ عبرت کے لیے اس میں بہت کچھ پنہاں ہے۔ ویسے بھی یہ کوئی معقولیت پر مبنی انداز ہائے فکر معلوم نہیں ہوتے۔ چناں چہ دعویٰ اور مخالف دعویٰ کے تصادم سے یہی نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ مغربی علوم و فنون کو یک نظر مسترد کرنے کی بجائے انہیں تنقیدی اسلوب میں پڑھنا چاہیے۔ ان میں سے جو چیز اسلام اور اسلامی تعلیمات کے موافق محسوس ہو اسے دوسری سے ممتاز کر

1 محمود احمد غازی، ڈاکٹر، ادب القاضی: ص 15، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، طبع سوم، 1999ء

2 ادب القاضی: ص 15

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دینا چاہیے۔

مغربی علوم وفنون کے بارے میں دوسرا مرحلہ تعمیر فکر ہے کہ وہ افکار و نظریات یا فنون جو اسلام کی مجموعی ہیئت اور جزوی تعلیمات سے لگا کھاتے ہیں کہ جن کی اسلام کار ممکن ہو سکتی ہے انہیں اسلامیانے میں لایا جائے۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"تعمیر فکر سے مراد یہ ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے تمام علوم وفنون کی ترتیب نو اور تشکیل جدید۔ اس میں جدید علوم کی تشکیل جدید بھی شامل ہے اور قدیم اسلامی علوم کی تعمیر نو بھی۔ قرآن وسنت کے غیر متغیر اور قابل تبدل اصولوں کی روشنی میں علوم کو اس طرح مرتب کرنا کہ وہ عصر حاضر میں ہمارے لیے کار آمد ثابت ہو سکیں اور ایک ایسے نظام فکر و عمل اور تہذیب وتمدن کی تعمیر میں مدد دے سکیں جو عصر حاضر میں دنیا کے سامنے اللہ کے دین کی گواہی دے سکیں۔ ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ ﴾ تاکہ اللہ کی حجت دنیا والوں پر تمام ہو سکے۔ اور کوئی شخص اللہ کے خلاف کوئی حجت پیش نہ کر سکے۔"[1]

اس سلسلے میں ذہن نشیں رہے کہ قبل ازیں ماضی میں فلسفہ یونان سے ہمارے اسلاف کو ایسا ہی واسطہ پڑ چکا ہے۔ اسلاف کی اس کے ساتھ کش مکش طویل صدیوں پر مشتمل ہے، لیکن تاریخ شاہد ہے کہ بالآخر ہم سرخرو ہوئے تھے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس تاریخی ورثہ سے بھی بھرپور استفادہ کیا جائے کیوں کہ ایک تو یہ ہے کہ اہل مغرب کی بھی فکری وفلسفیانہ اساس افکار یونان ہی ہیں جب کہ دوسری طرف اسلاف اس پر اچھی طرح رد وقدح کر چکے ہیں۔ اس میں سے کھرے وکھوٹے کی تفریق اور صحیح وغلط کے مابین امتیاز بحسن وخوبی ہو چکا ہے۔

ائمہ اسلاف نے جن طرز ہائے فکر یا مناہج کے مطابق فلسفہ یونان کا مطالعہ کیا ہے ان میں سے سب سے زیادہ مستحکم اور اقرب الی الکتاب والسنۃ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی 728ھ) کا منہج ہے۔ دریں اثنا امام صاحب جابجا کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ہمیں عقلی دلائل کے لیے یونانی عقلیات کی طرف مراجعت کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ کتاب وسنت سے استفادہ کرنا چاہیے کیوں کہ اس کے دلائل سب سے زیادہ عقلی اور مضبوط ہوتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

" وَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ يَدُلُّ بِالْإِخْبَارِ تَارَةً، وَيَدُلُّ بِالتَّنْبِيهِ تَارَةً، وَالْإِرْشَادِ وَالْبَيَانِ لِلْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ تَارَةً، وَخُلَاصَةُ مَا عِنْدَ أَرْبَابِ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ فِي الْإِلَهِيَّاتِ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْيَقِينِيَّةِ وَالْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ قَدْ جَاءَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، مَعَ زِيَادَاتٍ وَتَكْمِيلَاتٍ لَمْ يَهْتَدِ إِلَيْهَا إِلَّا مَنْ هَدَاهُ اللهُ بِخِطَابِهِ، فَكَانَ فِيمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ فَوْقَ مَا فِي عُقُولِ جَمِيعِ الْعُقَلَاءِ مِنَ الْأَوَّلِينَ

1 ادب القاضی: ص 15

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَالْآخِرِينَ"[1]

"اور کتاب وسنت عقلی دلائل کی طرف بعض اوقات خبر، انتباہ، رہنمائی، بیان وتوضیح میں سے کسی ایک طریقے سے روشنی ڈالتے ہیں۔ مختصر بات یہ ہے کہ ارباب نظر وفکر کے ہاں کتاب وسنت میں الٰہیات کے حوالے سے عقلی ویقینی دلائل موجود ہیں۔ بلکہ ان میں اضافہ وتکمیل بھی ہے لیکن صرف وہی لوگ انہیں سمجھ سکتے ہیں جنہیں اللہ ہدایت دے۔ ایسے ہی رسول ﷺ جو عقلی دلائل لے کر آئے ہیں وہ تمام زمانوں کے عقل مندوں کی عقلیات سے برتر ہیں۔"

اور ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لٹریچر سے یہ حقیقت مبرہن ہو جاتی ہے کہ یہ محض ایک دعویٰ ہی نہیں تھا بل کہ اسے پختہ دلائل کے ساتھ بہترین طریقے سے مضبوط اور مزین کیا۔ اور ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"فإن الكتاب – والرسول – وإن كان يخبر أحياناً بخبر مجرد، كما يأمر أحياناً بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، ما يبين الطرق التي يعلم لها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة، التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام والفلسفة ما يقاربه، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه. ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد – طريقاً عقلياً يعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله – من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء"[2]

حقیقت یہ ہے کتاب وسنت اگرچہ بعض اقات صرف حکم یا خبر دے رہے ہوتے ہیں۔ جس میں وہ اللہ، فرشتے، کتب اور رسولوں کے بارے میں آگاہ کر رہے ہوتے ہیں۔ خبر دینے کے علاوہ ایسی ہدایت پر رہنمائی اور دلالت کے موجود ہوتی ہے کہ جس سے خالق، رسولوں، فرشتوں اور کتابوں کا اثبات ہوتا ہے اور جو خالق کی معرفت کے باب میں دل کی ہدایت اور عقل کی رہنمائی کرتی ہے۔ اور کتاب وسنت میں ایسی آیات اور مثالیں بیان کی جاتی ہیں جو ایسی یقینی برہان اور عقلی قیاس پر مبنی ہوتی ہیں کہ جن کے قریب قریب کا بھی ذکر ہمیں فلاسفہ اور متکلمین کے کلام میں نہیں ملتا چہ جائیکہ اس کے برابر یا اس سے بہتر کا ذکر ہو۔ جس نے بھی اس بارے اچھی طرح

---

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، أبو العباس، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: 2/ 110، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1986 م

[2] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، أبو العباس، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، درء تعارض العقل والنقل: 7/ 352، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية، الطبعة الثانية، 1991م

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

غور و فکر کیا تو وہ اس نتیجے تک پہنچ جائے گا کہ فلاسفہ اور متکلمین میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ اس نے خالق کے وجود کے بارے میں کچھ عقل کلام کیا ہو اور قرآن مجید نے اس کے کلام سے بہتر، اکمل، زیادہ نفع بخش، زیادہ مضبوط اور زیادہ قطعی دلیل بیان نہ کی ہو۔"

اگرچہ معاصر مغربی علوم کے بہت زیادہ گوشے نئے ہیں۔ طرزِ فکر میں بھی بہت تبدیلی آچکی ہے۔ استخراج کی بجائے استقرا پر زیادہ زور ہے جب کہ دوسری طرف اسلاف نے جس فلسفہ فکر کا سامنا کیا تھا اس میں استخراجی طرزِ فکر کو مرکزی حیثیت تھی۔

اس حوالے سے دیکھا جائے تو ایک جداگانہ علم کلام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ کتاب و سنت اپنے زمانہ نزول سے لے کر آج تک ایک ہی ہیں۔ ان کی تعلیمات، طرز ہائے استدلال وغیرہ سبھی کچھ جوں کا توں ہے۔ بس عصری تقاضوں کے مطابق ان میں مزید وسعتیں تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چناں چہ اس پہلو سے دیکھا جائے تو شرعی طرز استدلال کے بارے میں ہم امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے راہنمائی لے سکتے ہیں۔ ان کے واضح کردہ منہج کو مغربی فکر کے بالمقال بکثرت استعمال کر سکتے ہیں۔

مشترکہ مناہج تحقیق

اس سے مراد وہ مناہج تحقیق ہیں جو مغربی اور اسلامی علوم میں سے ہر دو کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں۔ ذیل میں انہیں اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

4۔ تقابلی منہج تحقیق

تقابلی منہج تحقیق سے مراد دو اشیاء یا واقعات کے درمیان موازنہ کرنا ہے۔ ان کی باہمی خصوصیات اور صفات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے درمیان تعلق و رابطہ کو تلاش کرنا ہے۔ اور ان کے آپس میں ایک دوسرے پر مثبت و منفی اثر واضح کرنا ہے۔ تقابلی، تجزیاتی اور تنقیدی مطالعہ کے لیے اس منہج کو استعمال کیا جاتا ہے۔ علامہ ابن خلدون (متوفی 808ھ) فرماتے ہیں:

" اس میں ایک محقق کو اقوام، علاقے، شہر، اخلاق، رسومات، مذاہب اور تمام احوال کو جاننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر وہ ان کا باہمی موازنہ کرتے ہوئے مشترکات کو تلاش کرے۔ نیز بر آں یہ ہے کہ متفقہ اور مختلف توجیہات کی نشاندہی کرے۔"[1]

علوم اسلامیہ میں بھی تحقیق کے دوران مختلف علوم اور اصولوں کا باہمی طور پر تقابل کرنا بطور منہج شامل ہے۔

1 أصول البحث: ص63

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ ڈاکٹر عبد الہادی لکھتے ہیں:

"ومنه القيام بالدراسات المقارنة في شتي المجالات الأصولية أو الفقهية أو الحديثة"

"اسلامی تناظر میں مختلف میدانوں میں تقابلی مطالعہ کیا جاتا ہے۔ جیسے فقہ، اصول فقہ، حدیث، اصول حدیث وغیرہ ہیں"

7۔ تاریخی منہج تحقیق (Historical Research)

جب ہم تاریخ کا مطالعہ و تحقیق کرتے ہیں تو ہمیں تاریخی منہج تحقیق اپنانا پڑتا ہے۔ جس میں گزشتہ واقعات کی اس طریقے سے ترتیب و توجیہ کرنا ہوتی ہے کہ پیش آمدہ مشکل کو حل کرنے میں مستقبل کے اعتبار سے راہنمائی ملے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ تاریخ خود کو دہراتی رہتی ہے۔ حال میں جو مسئلہ ہمیں درپیش ہو اس کے نظائر ماضی میں یقیناً گزر چکے ہوتے ہیں۔ چناں چہ اس سلسلے میں تشابہ واقعات کی نشاندہی اور درست اسباب و عوامل کا تعین کر کے آئندہ کے لیے راہنمائی لینا اسی منہج تحقیق میں زیر بحث لایا جاتا ہے۔

اور اگر خالص اسلامی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس منہج تحقیق میں مسلم شخصیات کی سوانح حیات اور آغاز اسلام سے لے کر ابھی تک کی اسلامی تاریخ کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اس نوعیت کے موضوعات کو صرف ان کی اہمیت و افادیت کی بنیاد پر تحقیق کے لیے منتخب کرنا چاہیے۔ موضوع اختیار کرتے وقت یہ دیکھ لینا چاہیے کہ حال اور مستقبل میں ملتِ اسلامیہ کے لیے وہ کن کن پہلوؤں سے سود مند ثابت ہو سکتا ہے۔

ایک تاریخی منہاج تحقیق کو اپناتے ہوئے مختلف نوعیت کی دستاویزات اور تہذیبی و تمدنی آثار کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اس منہج کو اپناتے ہوئے ایک محقق کو ذاتی میلانات اور تعصب سے دور رہنے کا خصوصی طور پر خیال کرنا چاہیے۔ جو بات اس کے نقطۂ نظر کے معارض ہو، اسے بیان کرے اور ایک علمی انداز میں اس کی تردید کرے۔ تحقیق کے اس میدان کے لیے حکومتی رجسٹرز و دیوان، ذاتی یادداشتیں اور تاریخ پر لکھی گئی کتب بنیادی مصادر کی اہمیت رکھتے ہوتے ہیں۔

8۔ بیانیہ (وصفی) منہج تحقیق (Descriptive Research)

اس سے مراد وہ منہج تحقیق ہے جس میں پیش آنے والے حالیہ حادثات و واقعات کو بیان کیا جائے۔ پہلے ایک محقق حالات کا بغور مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر ان کا تجزیہ و تحلیل اور توجیہ و تعلیل کر کے متوقع امکانات کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور بالآخر ان میں بہتر حل کی طرف راہنمائی بھی دیتا ہے۔ اسی طرح کسی مخصوص علمی موقف سے متعلق حقائق کا تعارف کروانا، اس سے متعلقہ تمام آرا کا احاطہ کرنا، ان کی تفسیر و توضیح اور تجزیہ و تعلیل کرنا بھی اسی منہج میں شامل ہے۔ چناں چہ اس ضمن میں اولاً ہر دو پہلو سے محقق ساری بحث کو سامنے لاتا ہے۔ پھر اس کی صفات

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وخصوصیات اور موثر عوامل کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک حل پیش کرتا ہے۔

اہل مغرب کے ہاں یہ منہج اجتماعی علوم (Social Science) کے متعلق درپیش مشکلات حل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جب کہ علوم اسلامیہ میں بھی اس منہج تحقیق کا بھرپور استعمال کیا جاتا ہے۔ کسی مخصوص علمی میدان میں مختلف آرا کو پیش کرنا اور پھر ان کے درمیان باہمی طور تقابل و تجزیہ یا ان کا تنقیدی اعتبار سے جائزہ لینا۔ ان کی تحقیقی و اثباتی حیثیت کو جانچنے کی کوشش کرنا وغیرہ یہ سب اسی منہج کے تحت ہوتا ہے۔ اس منہج تحقیق میں مختلف اشیا کے درمیان موازنہ کرنا پڑتا ہے۔ جس میں متجانسین، بیک وقت یکساں کردار ادا کرنے والی چیزیں یا مسلمہ نظریات کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔

بیانیہ منہج کی خصوصیات

ایک بیانیہ منہج کی خصوصیات کو درج ذیل نکات میں بیان کیا جاسکتا ہے:

① بیانیہ منہج میں مختلف اشیا کی حقیقت کے بارے میں ایسا تعلق و رشتہ تلاش کیا جاتا ہے جو پہلے سامنے نہ آیا ہو۔ محقق کا مقصد ان تعلقات کا تجزیہ و تحلیل ہوتا ہے۔

② اشیا کے باہمی رشتے کو درست طریقے سے تلاش کر کے اس کے بارے میں تجاویز اور آرا دی جاتی ہیں۔

③ اس منہج میں زیادہ تر منطق کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی کے ذریعے عمومی قواعد تک رسائی حاصل کی جاتی ہے، چاہے وہ استقرائی ہو یا استخراجی۔

④ ایسے مفروضے اور آرا مسترد کر دی جاتی ہیں جو درست نہ ہوں۔

⑤ مختلف مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔ حسب استطاعت انہیں بڑی لطافت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے کہ جن کا مقصد بعد ازاں محققین کے لیے ان کی افادیت بڑھانا ہوتا ہے۔[1]

اس منہج تحقیق کو 'بیانیہ' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا عملی و تطبیقی میدان سے تعلق نہیں ہے جب کہ اس کے برعکس تجرباتی منہاج کا سارا معاملہ ہی عمل و تطبیق سے متعلق ہے۔

9۔ میکانکی منہج تحقیق

اس سے مراد وہ تحقیقی منہج ہے جو مقصود بالذات تو نہ ہو لیکن تحقیق و تفکیر میں مدد دے سکے جیسے قوامیس کی ترتیب، فہرستوں کی تیاری، قدیم مخطوطات کی نشر و اشاعت وغیرہ۔ ڈاکٹر رفیع الدین فرماتے ہیں:

1 عبد الوهاب إبراهيم، أبو سليمان، كتابة البحث العلمي صياغة جديدة: ص33،34، دار الشروق، جدة، سعودية، الطبعة الرابعة، 1992ء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

"مقدس کتابوں یا مقدس کتابوں پر لکھی ہوئی کتابوں میں سے کسی کتاب کی کوئی لغات یا کوئی اشاریہ تیار کرنا یا اس کے مشتملات کا ترجمہ کرنا یا ان کو نئی ترتیب دینا یا ان کا اختصار لکھنا یا کسی ایسے تاریخی قسم کے یا کسی اور نوعیت کے مواد کا جو ان کے مضمون سے تعلق رکھتا ہو اس غرض سے جمع کرنا کہ اس کے حوالے سے آسانی میسر آجائے۔ یہ میکانکی اسلامی تحقیق ہے۔"[1]

خلاصہ بحث

کسی بھی مسئلے پر تحقیق کرتے وقت متعلقہ خاص منہج سے کام لیا جانا چاہیے۔ مثلاً اگر تاریخ کی بابت تحقیق کرنی ہوتی ہے تو خاص تاریخی منہج پر تحقیق کی جاتی ہے۔ اور اگر کسی طبعی و سائنسی مسئلے پر تحقیق کرنی مقصود ہوتی ہے تو تجرباتی منہج تحقیق سے کام لیا جاتا ہے۔ بہر حال ہر تحقیق کے لیے متعلقہ خاص منہج استعمال کیا جاتا ہے۔ تاہم بہتر یہی ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ کو ایک سے زائد ممکنہ تحقیق کے پہلو سے دیکھا جائے۔ یقینی حل اور حتمی نتائج تک رسائی حاصل کرنے کے لیے کثیر مناہج کے مطابق پرکھنے کی کوشش کرنی چاہیے اور اس سلسلے میں مطلوبہ ہدف کی خاطر جہاں کہیں سے معاونت کی صورت نکلے اسے ضرور نکالیں۔ کسی مسئلے کی تحقیق کرتے وقت یہ دیکھنا چاہیے کہ مسئلہ کن باتوں سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ اچھی تحقیق وہی ہوتی ہے جس میں تمام ممکنہ مناہج کام میں لائے جائیں اور مسئلے کو ان کی مدد سے ثابت کیا جائے لیکن بلاشبہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر مسئلہ میں مرکزیت صرف متعلقہ منہج کو حاصل ہوتی ہے۔ اور وہی سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ہوتا ہے اور اسی کے مطابق بحث و نظر کو آگے بڑھانا چاہیے۔

1 رفیع الدین، ڈاکٹر، اسلامی تحقیق کا مفہوم مدعا اور طریق کار: ص6، دارالاشاعت الاسلامیہ، لاہور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

ششماہی رُشد

جنوری 2014ء / صفر 1435ھ

www.liss.edu.pk

جلد نمبر 10
شمارہ نمبر 1

جامعۃ لاہور الإسلامیۃ

المعهد العالي للعلوم الاجتماعية

اسلام اور مستشرقین

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

مکتبہ رحمۃ للعالمین

اسلام اور مستشرقین — ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

شخصی تعارف:

نام: ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

قلمی نام: ابو الحسن علوی

موبائل: 0300-4093026

ای میل: mzubair@ciitlahore.edu.pk

پتہ برائے خط و کتابت: K-36 ماڈل ٹاؤن، لاہور

تعلیم:

فاضل درس نظامی

ایم۔ اے عربی (پنجاب یونیورسٹی)

ایم۔ اے سیاسیات (پنجاب یونیورسٹی)

پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ (پنجاب یونیورسٹی)

علمی و تحقیقی وابستگی:

اسسٹنٹ پروفیسر، کامسیٹس انسٹیٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

ریسرچ فیلو مجلس تحقیق اسلامی، J-99 ماڈل ٹاؤن، لاہور

ریسرچ فیلو مجلس تحقیق اسلامی، قرآن اکیڈمی، لاہور

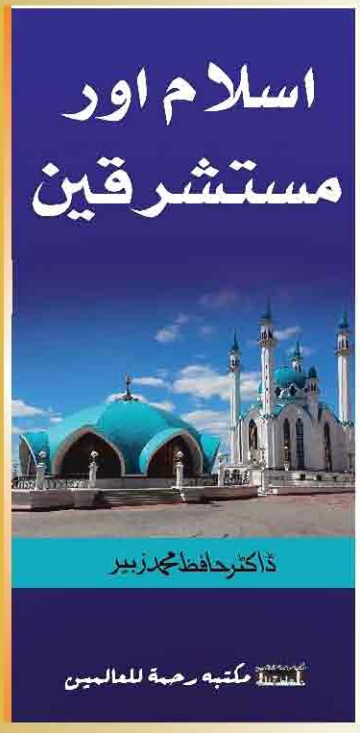
مطبوعات:

۱۔ چہرے کا پردہ: واجب، مستحب یا بدعت؟

۲۔ فکر غامدی: ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ

۳۔ عصر حاضر میں تکفیر، خروج، جہاد اور نفاذ شریعت کا منہج

۴۔ مولانا وحید الدین خان: افکار و نظریات



۵۔ ماہنامہ میثاق، ماہنامہ محدث، ماہنامہ الشریعہ، ماہنامہ الاحرار، ماہنامہ الاحیاء، سہ ماہی حکمت قرآن، سہ ماہی نظریات و دیگر مجلات علمیہ میں تقریباً 110 تحقیقی، فکری اور اصلاحی مضامین

ویب پیج: http://www.ciitlahore.edu.pk/PL/profile.aspx?employeeid=740

Lahore Institute for Social Sciences