OPEN ACCESS
Al-Qamar
ISSN (Online): 2664-4398
ISSN (Print): 2664-438X
www.alqamarjournal.com

مصادر شریعت کی تفہیم جدید: علامہ اقبال کے افکار کا مطالعہ

A Modern Understanding of the Sources of Sharia: A Study of Allama Iqbal's Thoughts

Imtiaz Ahmad

Doctoral Candidate, Minhaj University

Dr. Muhammad Akram Rana

Dean of Faculty of Islamic Minhaj University, Lahore

Abstract

Human life is composed of stability and fluidity. Allah has made stability and change an essential part of this system of the universe. Therefore, the best life and the best system will be the one in which these two elements are present. A system which is not fundamentally stable and does not subtly accept change can never be amenable and permanent to human beings like if the universe were always the same color, the weather always the same, the day always the same. If there is day or night, this universe will become dull because the beauty of this universe is due to the changes and changes within it in view of this code, if we look at the Islamic system, we can see a clear difference between the early period of Islam and today's period, that is, the first four centuries were based on the same principle that in each period, the basic sources of sharīʿah were based on the circumstances. It used to be read in perspective, but then the Ummah became stagnant and the research done centuries ago was considered as the final word, due to which apparently sharīʿah and Islamic law started to look far behind the speed of time. Dr. Muhammad Iqbal was among those who realized this disturbing situation, so he

CC BY

emphasized on the modern understanding of the sources of Sharīʿah so that the Ummah could move out of decline and move towards the path of prosperity. In this paper, we will present a research review of Dr. Muhammad Iqbal's thoughts of a modern understanding of the sources of Sharīʿah.

Key words: Sharia, Iqbal, stability, fluidity, universe

تمہید

دنیا میں آج تک جتنے مذاہب و ادیان گزرے ہیں ان میں اسلام کو ایک خاص اور الگ مقام و مرتبہ حاصل ہے۔ اس کی بنیادی وجہ اس دین کی جامعیت اور ابدیت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں موجود وسعت اور لچک ہے۔ دنیا کا ہر قانون ایک خاص مدت اور خاص وقت تک کارآمد رہا لیکن دینِ اسلام واحد وہ نظام و قانون ہے کہ جو چودہ صدیوں سے قابلِ عمل ہے اور قیامت تک یہی دین قابل عمل رہے گا۔ کسی بھی قوم کے زوال کا سبب اس کے علوم و فنون کا جمود ہوتا ہے۔ جب ماضی کے ذخیرے کی تشریح و توضیح، تعلیق و اختصار اور تلخیص علمی حلقوں کا مشغلہ بن جائے اس دوران سب سے زیادہ متاثر ہونے والا شعبہ فقہ اسلامی ہوتا ہے۔ چونکہ اس کا تعلق انسانی زندگی سے ہوتا ہے اور زندگی وقت سے ساتھ تبدیل ہوتی ہے لیکن اس کی رہنمائی کرنے والا وقت کے ساتھ ساتھ، حالات کے تقاضوں پر اگر پورا نہ اترے تو یقیناً ایسی قوم بے راہ روی کا شکار ہو جاتی ہے، کچھ ایسے ہی معاملات مسلم قوم کے ساتھ بھی ہوئے۔ عصر حاضر میں ریاست اسلامیہ کے خواب کو شرمندہ تعبیر کرنے کے لئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید اور تدوین نو از حد ضروری ہے اور یہ مصادر شریعت کی تفہیم جدید سے ممکن ہو سکتا ہے۔

موجودہ دور میں اختلافات کی شدت کے پیش نظر یہ کام انتہائی مشکل ہے اور نظام کی تبدیلی کے خواہش مندوں کے لئے کسی چیلنج سے کم نہیں ہے یہ چیلنج اسی طرح ہے جیسے دنیاء کے متدون ممالک میں اسلام کی حکومت قائم ہونے کے بعد ہوا تھا اور ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ نے اس کا مقابلہ کیا تھا اور قرآن و سنت کی تعلیمات کو وقت اور حالات کے مطابق منطبق کر کے یہ ثابت کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات جامعیت اور عالمگیریت کی اعلیٰ مثالیں ہیں۔

اس مسئلہ کی اہمیت کا جن مفکرین کو شدت سے احساس ہوا ان میں ڈاکٹر محمد اقبال کا نام سرفہرست ہے علامہ اقبال نے وقت کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے دور کے موجودہ اور آنے والے مسائل کو بھانپ لیا۔ آپ نے محسوس کیا کہ مغربی تہذیب اور علوم و فلسفہ، الحادی نظریات، جدید تعلیم کا روحانی اقدار سے خالی ہونا، نوجوانوں کا مغربی تہذیب کے عشق میں مبتلا ہونا، اور علماء و فقہاء کا اجتہادی بصیرت سے عاری ہونا جس کے سبب مذہب یا شریعت کو قصہ ماضی سمجھا جانے لگا تھا یہ سب وہ چیلنجز ہیں کہ جو صرف برصغیر ہی نہیں پورے عالم اسلام کو اپنی لپیٹ میں لے رہے ہیں۔ ان حالات میں علامہ اقبال نے ان مسائل کی صحیح تشخیص کر کے امت میں پھیلے ہوئے ان تباہ کن فکری اور عملی برائیوں کو جڑ سے اکھاڑنے کی قابل قدر کوشش کی کیوں کہ وہ مغربی و اسلامی، قدیم و جدید ہر طرح کے علم اور فکر سے واقف تھے اس لیے انھوں نے ان چیلنجز کا بخوبی مقابلہ کیا اور یقیناً آپ نے بیسویں صدی میں مشرق و مغرب کو اپنے فکر و فہم سے جِلا بخشی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ کچھ لوگ گزشتہ کئی صدیوں سے کیے جانے والے اجتہادات کو ہی کافی سمجھ رہے ہیں اور اس نظریہ کو عام کر رہے ہیں کہ اب مصادرِ شریعت میں مزید غور و فکر کی حاجت نہیں ہے حالاں کہ مصادرِ شریعت کی بنیاد پر اگر ائمہِ مذہب نے فقہی مذاہب کی بنیاد رکھی ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مصادرِ شریعت ہر دور کے سائلین کو ان کے سوال کے مطابق حل دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ علامہ اقبال نے انھیں باتوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مصادرِ شریعت کی تفہیمِ جدید پر زور دیا اور اس کا طریقہ کار بھی وضع کیا۔

زیر نظر مقالہ میں مصادرِ شریعت (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کی جو تفہیمِ جدید علامہ اقبال نے پیش کی ہے اس کا تحقیقی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

مصادرِ شریعت کا تعارف

فقہ اسلامی کے احکام جن دلائل سے اخذ کیے جاتے ہیں انھیں فقہ اسلامی کا مآخذ یا مصادر کہا جاتا ہے، ان مصادر میں کچھ مصادر اصلیہ اور کچھ ثانویہ کہلاتے ہیں اسی طرح بعض متفقہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں اس بات کے پیشِ نظر مصادر فقہ کو مختلف انداز سے تقسیم کیا گیا ہے۔ مصادرِ فقہ کی پہلی تقسیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان (۱۴۳۵ھ) لکھتے ہیں کہ التقسیم الاول من جهة مدى الاتفاق و الاختلاف في هذه الادلة[1] "مصادر کی پہلی تقسیم ان ادلہ میں اتفاق اور اختلاف کی بنیاد پر ہے"۔ یعنی ادلہ اور مصادر میں سے کچھ اتفاقی ہیں اور ان میں چند ایسے ہیں جو بعض کے نزدیک حجت ہیں اور بعض کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہیں جیسے پہلی قسم وہ مآخذ جن پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے وہ قرآن اور سنت ہیں (یہ ماخذ سب مذاہب کی بنیاد ہیں) دوسری قسم وہ مآخذ جن پر مسلمانوں کی اکثریت کا اتفاق ہے وہ اجماع اور قیاس ہیں، فرقہ معتزلہ میں سے نظام معتزلی اور بعض خوارج اجماع کے مصدر ہونے کی مخالفت کرتے ہیں اور فقہ جعفری اور اہل ظواہر قیاس کے مصدر ہونے کی مخالفت کرتے ہیں تیسری قسم ان مصادر کی ہے جن میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ جیسے عرف، استصحاب، استحسان، مصالح مرسلہ اور قول صحابی۔

فقہ اسلامی کے مصادر کی دوسری تقسیم کو بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر عرفان خالد لکھتے ہیں کہ "نقل اور روایت کی طرف رجوع کرتے ہوئے مصادر و مآخذ کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے پہلی نقلی مآخذ اور دوسری عقلی مآخذ"[2]۔ نقلی مآخذ سے مراد یہ ہے کہ وہ سینہ بہ سینہ، کتاب در کتاب منتقل ہوتے آئے ان میں کتاب و سنت، اجماع، قول صحابی اور شرائع قبل الاسلام شامل ہیں ان کو نقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان میں شارع کی طرف سے جو امور منقول ہیں صرف انھیں کی پیروی کی جاتی ہے ان میں کسی رائے یا نظر و فکر کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ عقلی مآخذ سے مراد وہ مآخذ ہیں جن کا مرجع عقل، فکر اور رائے ہے، ان میں بنیادی مصدر قیاس ہے جس کے ساتھ استصحاب، استحسان اور مصالح کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔" دیگر مصادرِ شریعت چونکہ ثانوی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے علامہ نے پہلے چار (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کو ہی پیش نظر رکھا۔

مصدر اوّل قرآن کا تعارف

قرآن شریعت اسلامی کی بنیاد اور اساس ہے اس اعتبار سے مختلف علما نے اپنے اپنے انداز سے قرآن کی تعریف لکھی ہے۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی (۱۰۸۹ھ) نے قرآن کی تعریف ان الفاظ سے لکھی کہ المنزل على رسول الله ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي ﷺ نقلا متواتر بلا شبهة[3] "قرآن یہ ہے کہ رسول اللہ پر اتارا گیا ہے مصاحف میں لکھا

ہوا ہے، نبی کریم (ﷺ) سے کسی شک وشبہ کے بغیر متواتر کے طور پر نقل کیا گیا"۔ علامہ شوکانی (۱۲۵۰ھ) قرآن کریم کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ وھو کلام اللہ المنزل علی محمد ﷺ المتلو المتواتر[4] "قرآن اللہ کا وہ کلام جو محمد ﷺ پر نازل ہوا اور اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور یہ تواتر کے ساتھ ہے"۔

علامہ اقبال اور قرآن کی تفہیم جدید

قرآن اللہ کی ایک ایسی لاریب کتاب ہے جو قیامِ قیامت تک لوگوں کے لیے مشعلِ راہ ہے، اسی میں ہر علم اور ہر مسئلہ کا حل موجود ہے یوں کہا جائے تو بے جانہ ہوگا کہ نزولِ قرآن سے آج تک اور آج سے قیامت تک جتنے مسائل پیدا ہوئے یا ہونگے تمام کا حل اسی کتابِ مبین میں ہے لیکن کیا وجہ ہے کہ آج کا مسلمان وقت اور حالات کے سامنے بے بس نظر آتا ہے؟ ایک ایسی قوم جس کے پاس وہ کتاب ہو جس کا محافظ خود خدا ہے، جو تحریف و تغیر سے پاک ہے، جو رہتی دنیا تک تمام انسانیت کے لیے باعثِ ہدایت ہے ایسی کتاب کے حاملین زوال و تنزل کا شکار کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اگر ہم مسلم امّہ کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو اسی کتاب کی بدولت اس قوم نے کائنات میں ایک ایسا انقلاب بپا کیا کہ جس کی مثال تاریخ انسانیت میں نہیں ملتی، یہی قوم کائنات کے لیے نمونہ تھی، ان کے بنائے گئے نظام اور قوانین کو کاپی کیا جاتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ ہمارے اسلاف نے اپنا ہر مسئلہ قرآن سے حل کیا انھوں نے قرآن کو ہر دور میں کارآمد سمجھا اور قرآن میں غور فکر کو کبھی ترک نہیں کیا لیکن آج کتاب تو وہی ہے مگر اس کے پڑھنے والے بدل گئے، سابقہ مسلمان اسے کتابِ ہدایت سمجھ کر پڑھتے تھے ہم اسے کتابِ برکت اور ایصال ثواب سمجھ کر پڑھ رہے ہیں۔ علامہ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارمغان حجاز میں لکھا:

بہ بند صوفی و ملا اسیری، حیات از حکمت قرآں نگیری

بآیاتش ترا کارے جزایں نیست، کہ از یسین او آساں بمیری[5]

مطلب یہ ہے کہ اے مسلمان! تُو صوفی اور ملا کا قیدی بن گیا ہے اور قرآن سے حکمتِ حیاۃ حاصل نہیں کر رہا ہے اور قرآن کی آیات سے تیرا تعلق بس اتنا رہ گیا ہے کہ یٰسین موت میں آسانی کے لیے پڑھتا ہے۔ افسوس کے ہم نے اس میں غور و فکر چھوڑ کر جمود کا راستہ اختیار کیا اور یہی سبب ہے موجودہ حالات میں امتِ مسلمہ کی بے بسی کا۔ علامہ اقبال نے اس مرض کو بھانپ لیا اور اسی جمود کو توڑتے ہوئے قرآن کی تفہیمِ جدید پر زور دیا کہ ہر دور کے لوگوں کو وقت اور حالات کی نزاکت کو سمجھتے ہوئے اپنے مسائل کو سامنے رکھ کر قرآن کو پڑھنا ہوگا اور امّت کو آج کے تمام سائنسی یا عمومی مسائل کا حل قرآن سے ہی تلاش کرنا ہوگا آپ لکھتے ہیں کہ "غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمع نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا جس میں اس کی نگاہیں جمود کے بجائے حرکت پر رہیں، لہذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمع نظر ایسا ہوگا اس کی روش ارتقاء کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے"۔[6]

علامہ کی تحریر سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قرآنی تعلیمات کا نچوڑ، قرآن کا منشا اور قرآن کا مطمع نظر تحرک ہے جمود نہیں، زندگی حرکت کا نام ہے اور موت جمود کا، اس کائنات کا نظام تغیر کے سبب قائم ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ علامہ نے ایک اہم بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ اگر صرف تغیر ہی ہو تب بھی گزارا نہیں ہے ثبات و دوام بھی ضروری ہے یعنی کچھ اصول و ضوابط ایسے ہونے چاہیے جو ہمیشہ قائم رہیں کبھی نہ بدلیں۔ لیکن ان اصولوں اور قواعد پر چلتے ہوئے فروعات اور مسائل میں تغیر و تبدل ضروری ہے، یہی قرآن کی تعلیمات کا نچوڑ ہے اس قرآن نے زندگی کے ارتقائی مراحل کا ذکر کیا، شریعتوں کا ارتقائی سفر بیان

کیا اور شریعتوں میں تغیر و تبدل کو واضح کیا یعنی قرآن کا مطمع نظر یہ ہے کہ کائنات میں تغیر و تبدل کی صورت میں تحرک جاری رہے تا کہ اس کا حسن باقی رہے۔ گویا کہ آج کا مسلمان قرآن کے متعلق جو نظریہ رکھتا ہے اسے بدلنا ہوگا اسے متحرک ہو کر قرآن میں نئے انداز سے غور و فکر کرنا ہوگی۔ اسی کی وضاحت کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ " جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید میں قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکرِ انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے اور نہ ہی وضع آئین و قوانین پر برعکس اس کے ان میں جو وسعت، رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے، چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہاء متقدمین کے پیش نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے متعدد نظامِ قانون قائم کیے "[7]۔ فقہانے جن اصولوں پر اپنے اپنے مذاہب کو قائم کیا ہے وہ تمام اصول قرآن سے ہی اخذ کیے گئے ہیں اور پھر انھیں اصولوں پر اپنے مذاہب کے ہزاروں مسائل کا استخراج کیا ہے تو کیا یہ قرآن وہی نہیں ہے؟ کیا قوانین و مسائل کا استنباط صرف ان کے لیے تھا؟ کیا آج یہ کام ناممکن ہے؟ اگر ان تمام سولوں کا جواب نفی میں ہے تو پھر کس نے روک لگائی ہے؟ کیوں قرآن پڑھنے والا آج جمود کا شکار ہے؟ وہ کتاب جس میں جابجا تحرک اور سعی کا حکم ہے اس کا عالم آج اخذِ مسائل سے مجتنب کیوں ہے؟ اس کے بعد علامہ نے ایک اور اہم چیز کی طرف اشارہ کیا کہ آج جو لوگ قرآن میں اس لیے غور فکر نہیں کرتے کہ کہیں ہمارا مسلک یا ہمارے امام کا قول متضاد ثابت نہ ہو جائے اور ان فکری جمود کے شکار لوگوں نے قرآن کی تفہیمِ جدید پر پابندی لگا رکھی ہے ان کے اس قول و فعل پر کاری ضرب لگاتے ہوئے آپ نے لکھا کہ " ائمہ مذاہب کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرفِ آخر ہیں؟ ہر گز نہیں۔ اس صورت میں مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعویٰ دار ہے کہ اسے اپنے تجربات اور زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سرِ نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی بات نہیں جو غلط ہو، اس لیے کہ قرآن کریم کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے اس امر کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل کا خود حل کرے یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصور کرے "[8]۔

گویا کہ اسلاف کی اتباع جمود کا سبب نہیں بلکہ تحرک کا سبب ہے اس لیے کہ اسلاف بھی اگر اسی روش پر رہتے تو آج اتنے مذاہب اور اتنی آسانیاں پیدا نہ ہوتیں لہذا جس رنگ سے انھوں نے قرآن کو پڑھا اور سمجھا آج اگر کوئی ایسا کرے تو وہ لائقِ تحسین ہے کیوں کہ اس نے وقت کی ضرورت کو سمجھا اور قرآن کی تفہیم جدید کی کوشش کی ہے۔ علامہ نے اس تفہیم جدید کے فوائد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: " میرا خیال ہے کہ جب ہم اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کریں گے جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے تو ہمیں اس کے بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آجائیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے پھر اگر ایمان ویقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اس سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے "۔[9] علامہ کا یہ کہنا بالکل حق بجانب ہے اس لئے کہ قرآن ہر غور و فکر کرنے والوں کو ہر دور میں حکمتیں، وسعتیں اور نئے نئے راز مہیا کرتا ہے اس لیے اگر اسلاف نے اس قرآن کو پڑھا اور انہوں نے اتنے پوشیدہ راز حاصل ہوئے تو یقیناً قیامت تک جو بھی اسے ایمان اور یقین کے ساتھ پڑھے گا اس کی حکمتوں کو پالے گا، اور یہ بات واضح ہے کہ قرآن کی حکمتیں کسی خاص دور یا کسی خاص گروہ کے لئے نہیں ہیں بلکہ اس کی حکمتیں قیامت تک کے لیے جاری و ساری ہیں اور ہر وہ شخص اس فیض کا مستحق ہے جو اس میں غور و فکر

کرے گا۔ قرآن فہمی میں ہندوستان کے لوگوں کے انداز اور گہرے فکر کے نہ ہونے کو علامہ نے اپنے اشعار کی صورت میں بھی بیان کیا آپ اپنی کتاب ضرب کلیم میں لکھتے ہیں:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے ,نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جراتِ اندیشہ کہاں, آہ محکومی و تقلید وزوالِ تحقیق
خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں ,ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب، کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق[10]

علامہ نے ان اشعار میں اپنے وطن ہندوستان کی اس حالت زار کو ذکر کیا کہ جو فکر و تحقیق کے نہ ہونے کے سبب ہے آپ بڑے درد والے انداز میں یہ کہہ رہے ہیں کہ دینِ اسلام میں کیا دانائی، کیا تدبر، کیا فکر ہے یہ بات کوئی کہاں سے اور کس سے پوچھے ؟ کیوں کہ ہندوستان میں جو دینی حلقہ کے لوگ ہیں ان میں نہ تو عمل کی چاشنی ہے اور نہ ان میں کردار کی گہرائی ہے، ان کا دین کے متعلق علم بھی سطحی ہے اور ان کا عمل بھی ناقص ہے، ان کے حلقہ سے نکل کر اہلِ شوق کے حلقہ میں آئیں تو یہاں بھی وہی حالت ہے ان میں بھی فکر انگیزی کی جرت نہیں ہے۔ یہ دونوں حلقے دورِ غلامی کی وجہ سے اندھی پیروی میں لگے ہوئے ہیں وہ دونوں میں ہی تحقیقِ جدید نامی کوئی شے نہیں ہے۔ قرآن فہمی کے دعویدار لوگوں کا حال بھی یہی ہے کہ قرآن میں غور و فکر کرنے کے بجائے قرآن کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا جارہاہے۔ جو چیز قرآن سے ثابت ہو اسے بتانے کے بجائے اپنی مرضی کی تاویلات کی جارہی ہیں، قرآن کے نظریہ تحرک پر پردہ ڈال کر جمود و تقلیدِ محض کی بیڑیاں دیکھائی جارہی ہیں۔ علامہ کا نظریہ قرآن کی تفہیمِ جدید دراصل امتِ مسلمہ کے مرض کا شافعی علاج ہے۔ یہی وہ ذریعہ ہے جو ان کی عزت رفتہ کو بحال کر سکتاہے۔ علامہ کا نثری مجموعہ ہو یا شاعری ہر طرف ہمیں ان کی یہی فکر نظر آتی ہے کہ قرآن صرف پڑھنے کی چیز نہیں ہے اسے اللہ نے "افلا یتدبرون القرآن" کہہ کر نازل کیا ہے اسی لیے آج اگر تو اپنے افعال و کردار میں جدت چاہتاہے، وقت کے رفتار کے مطابق چلنا چاہتاہے تو مطلوبہ جدت کے لیے قرآن کی تفہیمِ جدید لازم ہے۔

مصدر دوم حدیث / سنت کا تعارف

مصادر شریعت میں سے دوسرا ابنیادی مصدر و ماخذ حدیث / سنت ہے۔ چونکہ سنت اور حدیث میں بعض لحاظ سے فرق ہے اس لیے دونوں کا تعارف ضروری ہے۔ "حدیث کے لغوی معنٰی ہیں خبر ،بات، گفتگو ذکر اور بیان اور یہ قدیم کی ضد ہے محدیثین کی اصطلاح میں حدیث کے تحت ہر وہ چیز داخل ہے جس کی نسبت نبی کی طرف ہو چاہے وہ قول ہو، فعل ہو یا تقریر وصفت ہو اسی طرح بعض نے صحابہ اور تابعین کے اقوال و افعال کو بھی اس میں داخل کیا ہے۔" حدیث کا لفظ اپنے اندر عمومیت رکھتا ہے جس میں تمام اقوال و افعال شامل ہیں چاہے وہ محبوب تھے یا ناپسند تھے اسی طرح وہ ناسخ تھے یا منسوخ تھے سب شامل ہیں جیسے نماز کے دوران بچے کو اٹھانا حدیث سے ثابت ہے۔ اس لیے احادیث کے ذخیرہ سے جو چیز شریعت اور عمل کے لیے منتخب کی جائے اسے سنّت کہا جاتا ہے، جو منسوخ نہ ہو، جو پسندیدہ ہو اس لیے جب بات مصادرِ شریعت کی آئے تو اگرچہ لفظِ حدیث بولا جائے مراد اس سے سنّت ہی ہوتا ہے اس لیے کہ شریعت کا معنٰی ہی منتخب اور پسندیدہ راستہ ہوتا ہے۔ چونکہ احادیث کے منتخب حصّہ کو ہی سنّت کہا جاتا ہے اس لیے کبھی حدیث پر سنّت کا اور کبھی سنّت پر حدیث کا لفظ بولا جاتا ہے اس کی واضح مثال فقہا اور محدثین کی بیان کردہ سنّت اور حدیث کی تعریفات ہیں جہاں یہ چیز بکثرت موجود ہے۔ اب چونکہ اصولیین کے ہاں زیرِ بحث

سنّت ہے اس لیے اس کے متعلق وضاحت کی جائے گی۔ سنّت کے لغوی معنیٰ راستہ اور طریقہ کے ہیں سید شریف جرجانی (۸۱۶ھ) لکھتے ہیں: السنة فی اللغة الطریقة مرضیة کانت او غیر مرضیة ، والعادة [11] "لغت میں سنّت کا معنیٰ طریقہ ہے چاہے پسندیدہ ہو یا ناپسند اور دوسرا معنیٰ عادت ہے"۔ سنّت کا اصطلاحی معنیٰ: فقہا اور محدثین کے ہاں سنّت کا مفہوم جدا ہے۔ چنانچہ فقہا اور اصولیین کے ہاں سنت کا معنیٰ لکھتے ہوئے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان رقم طراز ہیں: و فی اصطلاح الفقہاء ما کان من العبادات نافلة منقولة عن النبی ﷺ ای ما لیس بواجب منھا ، وفی اصطلاح الاصولیین السنة ما صدر عن النبی ﷺ غیر القرآن من قول او فعل اوتقریر [12] "فقہا کی اصطلاح میں سنّت سے مراد وہ نفلی عبادات ہیں جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہوں اور ہم پر واجب نہ ہوں، اور اصولیین کی اصطلاح میں سنّت سے مراد وہ احکام ہیں جو قرآن کے علاوہ نبی پاک ﷺ سے صادر ہوں خواہ وہ قول ہو یا فعل ہو یا تقریر کی صورت میں ہو"۔ محدثین کی وضع کی گئی تعریف کو امام سیوطی (۹۱۱ھ) بیان کرتے ہیں: السنة ھی ما اضیف الی النبی ﷺ من قول او فعل او تقریر او صفة خلقیة او سیرۃ سواء کان ذالک قبل البعثة او بعدھا [13] سنّت سے مراد وہ قول یا فعل یا تقریر یا تخلیقی صفت یا سیرت ہے جس کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف کی گئی ہے خواہ وہ بعثت سے قبل کی ہو یا بعد کی۔

سنت کی تشریعی حیثیت

نبی کریم ﷺ کے اقوال، فرامین، اور ارشادات کی حیثیت قرآن کی طرح ہے اس لیے کہ ان دونوں کا ماخذ وحی الٰہی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ قرآن کے الفاظ و معانی دونوں اللہ رب العزّت کی طرف سے ہیں جب کہ حدیث کے الفاظ نبی کریم ﷺ کے ہیں اور معانی اللہ کی طرف سے ہیں جیسے کہ ارشاد ہوا: وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی [14] "اور وہ کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کرتے ان کا فرمان تو وحی ہے جو انھیں کی جاتی ہے"۔ اس آیت میں کلامِ نبی ﷺ کی حیثیت خوب واضح ہو جاتی ہے کہ عام لوگوں اور بالخصوص امّت کے لیے زبانِ نبوت سے نکلی بات وحی کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اللہ پاک نبی ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا۔ اشاد فرمایا: مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ [15] "جس نے رسول کی اطاعت کی گویا کہ اس نے اللہ کی اطاعت کی"۔ رسول کی اطاعت سے اللہ کی اطاعت تبھی ممکن ہے جب حدیث و سنّت من جانب اللہ ہو اور شریعت کا ماخذ ہو۔

سنّت کی اقسام بحیثیتِ ماخذ شریعت

سنّت کی بنیادی طور پر تین اقسام ہیں:

۱۔ قولی ۲۔ فعلی ۳۔ تقریری

سنّت قولیہ: جب نبی کریم ﷺ کے اقوال کا مقصود احکام کو بیان کرنا یا ان احکام کی تشریح کرنا ہو اس وقت آپ کے اقوال شریعت بنتے ہیں اور اگر ان کا تعلق دنیوی امور سے ہو جن کا شریعت سے یا وحی سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ آپ کے قول شریعت بنیں گے اور نہ ہی ان سے کوئی حکم مستنبط یا اخذ کیا جائے گا۔ جو اقوال نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں یا کتبِ احادیث میں جمع کئے گے ہیں ان سے شرعی احکام اخذ کیے جائیں گے یا نہیں؟ یہ ایک تفصلی عنوان ہے ذیل میں چند ایسی صوتوں کا ذکر کیا جاتا ہے جہاں نبی کریم ﷺ کے اقوال شریعت نہیں بنتے۔

۱۔ وہ معاملات یا احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہوں جیسے خندق کے موقع پر کی گئی مشاورت۔

۲۔ کسی کام کے طریقہ کار کے متعلق جیسے جنگی تربیت، دوران جنگ صف بندی، آج کے دور میں یہ لازم نہیں کیونکہ وہ اس دور کی حکمت عملی تھی ہم پنے دور کی حکمت عملی لڑائیں گے۔ جہاد کا حکم ہے مگر ایسے کریں جیسے دور تقاضا کرتا ہے۔

۳۔ وہ احکام جو کسی خاص شخص یا خاص قوم یا ان کے رسم ورواج کے متعلق دیئے گئے ہوں۔ مثلاً ریشم کا کپڑا خاص شخص کے لیے کسی قوم کی طرف بھیجنا اب یہ ہمارے لیے سنّت نہیں ہے۔ جیسے حق مہر کے بدلے میں قرآن کی سورتوں پر نکاح۔

۴۔ نبی کریم ﷺ کے وہ اقوال جو عرب میں بطور ضرب المثل مشہور ہوں یہ بھی ہم پر لازم نہیں ہیں۔

۵۔ حکمت، زراعت و دیگر امور پر مشتمل نبی ﷺ کے اقوال بھی شریعت نہیں بنتے۔ حضور ﷺ نے کسی کو زراعت کے بارے میں مشورہ دیا اس کا نقصان ہوا اس نے حضور ﷺ کو بتایا آپ ﷺ نے فرمایا نہ کرو کیونکہ میں بھی انسان ہوں دنیاوی معاملات کے بارے میں دوسرا حل ہے۔

سنت فعلیہ: اس سے مراد وہ افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ سے صادر ہوئے جیسے وضو، نماز اور حج وغیرہ مختلف فیصلے جیسے ہاتھ کاٹنے کا کہ کیسے کاٹا جائے گا حضور ﷺ کا فعل بتاتا ہے جہاں سے حضور ﷺ نے کاٹا اس پر عمل کیا جائیگا۔ وہ افعال یا وہ سنت جو ہمارے لیے تشریعی حیثیت نہیں رکھتے۔

۱۔ فطرتی افعال: بحیثیت بشر ایک انسان جو کام کرتا ہے وہ کام شریعت نہیں بنتے ان پر جزاو سزا کا معاملہ نہیں کرسکتے۔ کھانے پینے، چلنے پھرنے اور دیگر گھریلو معاملات۔

۲۔ وہ افعال جو خالصتاً معاملات اور انسانی تجربات کی بنیاد پر ہوں: جیسے جنگی تدبیریں، فوجی تنظیمات، تجارت معاملات اور زراعتی معاملات یہ بھی تشریعی نہیں ہیں آپ نے اس وقت کے دشمن کے حالات دیکھ کر معاملات کیے۔

۳۔ ایسے افعال جن میں نبی کریم ﷺ نے کسی معاملہ میں فیصلہ فرمایا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا میں تمھاری طرح ایک انسان ہوں تم اپنے فیصلے میرے پاس لاتے ہو اور کچھ لوگ دلائل پیش کرنے میں چرب زبان ہوتے ہیں اور میں دلائل سن کر اس پر فیصلہ دیتا ہوں اگر میں دلائل کی وجہ سے صحیح فیصلہ نہ دے سکا تو جس کے خلاف فیصلہ ہوا وہ یہ سمجھے گا کہ میں نے اس کے لیے آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ دیا ہے۔

۴۔ نبی کریم ﷺ کے وہ افعال جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ یعنی آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں: اور اللہ تعالی نے امّت کو اس میں شریک نہیں کیا مثلاً صوم وصال، بیک وقت چار سے زائد شادیاں، نبی کریم کے معجزانہ افعال (رد شمس، شق القمر، پتھروں کا کلمہ پڑھانا وغیرہ۔

سنت تقریریہ: سکوتی سنّت، کسی نے نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں کوئی کام کیا یا کوئی بات کہی یا نبی کی غیر موجودگی میں کوئی فعل ہوا اور نبی کو اس کا علم ہو گیا اور نبی کریم ﷺ نے اس کا انکار نہ کیا اسے رد نہ کیا۔ یہاں تائید کی ضرورت نہیں ہے. اس لیے کہ کسی بھی ناجائز امر پر اللہ کا نبی خاموش نہیں رہ سکتا اور ذاتِ نبی میں غلطی کا امکان بھی نہیں ہوتا۔ سنّت تقریریہ پر اگر نبی ﷺ تحسین فرمائیں یا خوشی کا اظہار کریں تو وہ مؤکد ہو جاتی ہے یعنی نبی کی طرف سے اس کو تائید حاصل ہو گئی۔ اور اگر فقط سکوت ہو تو وہ اباحت کا درجہ میں ہوتی ہے۔

علامہ اقبال اور حدیث کی تفہیم جدید

علامہ نے فہم حدیث کی بھی تفہیمِ جدید پر زور دیتے ہوئے بہت سی باتوں کی طرف رہنمائی کی ہے جس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ آپ یہ چاہتے ہیں کہ حدیث رسول پر بھی دوبارہ سے کام ہو جس طرح فہم قرآن میں آپ نے کہا کہ ہر دور کے لوگ اپنے اپنے مسائل کا حل خود تلاش کرنے کی کوشش کریں اسی طرح احادیث کے حوالہ سے بھی آپ نے ایک منظم انداز سے رہنمائی کی۔ علامہ کہتے ہیں "کہ ہمیں چاہئے کہ وہ احادیث جو مکمل طور پر قانون سے متعلق ہیں انھیں ان احادیث سے جدا رکھیں جن کا اس شعبہ سے کوئی تعلق نہیں اور پھر یہ بھی دیکھا جائے کہ ان احادیث میں عرب کا قبل اسلام کے رسم ورواج والا کتنا حصہ ہے جس میں نبی پاک علیہ السلام نے تھوڑی بہت ترمیم کی ہو اور اسلام میں جگہ دی گئی ہو۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا ادراک مشکل سے ہی ہو سکے گا کیونکہ علماء متقدمین نے بہت کم اس رسم ورواج کی طرف اشارہ کیا ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جن رسم ورواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا کیا ہر دور میں اس پر عمل کرنا مقصود تھا یا کسی خاص وقت کے لیے تھا؟"[16]

علامہ نے فہم حدیث کی تفہیمِ جدید کے باب میں ایک بہت ہی اہم چیز کی طرف اشارہ کیا کہ وہ احادیث کے جو قانون کی بنیاد ہیں ان احادیث کو دوسری احادیث سے الگ ہونا چاہیے احکامی اور غیر احکامی ذخیرہ بلکل جدا انداز سے مرتب ہو اور پھر سب سے اہم یہ ہے کہ وہ قانون پر مبنی احادیث پر اس انداز سے کام ہو کہ کیا ان کا تعلق اسلام سے قبل عرب کے رسم ورواج سے تو نہیں؟ چونکہ اسلام نے بہت سی رسوم کو تھوڑی بہت ترمیم کے بعد اپنے اندر جگہ دے رکھی ہے تو وہ اگر رواج کا حصّہ ہیں تو کیا ان پر عمل قیامت تک کے لیے مقصود تھا؟ کیا وہ احکام و قوانین ہر علاقے ہر دور کے لوگوں کے لیے تھے؟ اس لیے کہ ہر علاقے کے رواج، تہذیبیں الگ الگ ہیں تو اگر ان قوانین کی بنیاد رسم ورواج اور تہذیب پر تھی تو جن قوموں کی تہذیب عرب کی تہذیبوں سے الگ ہے وہ اس پر کس طرح عمل کریں گے؟ علامہ اقبال کا یہ نقطہ یقیناً قابل غور ہے، ہمیں اسی طرح کے فہمِ حدیث کی اشد ضرورت ہے کیونکہ فی زمانہ جتنی مشکلات اور مسائل مسلمانوں کو درپیش ہیں یقیناً اس کی بڑی وجہ حدیث کا صحیح فہم نہ ہونا ہے اور صحیح فہم حدیث کو اقبال کے بتائے گئے طریقے پر پڑھنے سے ہی ممکن ہو گا۔ گویا ذخیرہ احادیث کو اس طریقے سے کاٹ چھانٹ کر امت مسلمہ کے سامنے لایا جائے کہ ایک مسلمان جس قوم، جس قبیلے، جس تہذیب سے بھی تعلق رکھتا ہو اس کے لیے اس پر عمل ممکن ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا احادیث میں اتنی وسعت ہے کہ ہمیں اس طرح کا فہم جدید نصیب ہو پائے؟ علامہ اقبال اس مسئلہ کے حل کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ "جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہوں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کئے جائیں گے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا ہے اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں ان سے تمہید کا کام لیتا ہے لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہیں پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عبادات کے مطابق ہی کرتا ہے"[17]

علامہ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی ﷺ سے قبل جتنے انبیا آئے ہیں کیونکہ وہ ایک خاص قبیلے یا خاص علاقے کے لیے نبی ہوتے تھے۔ ان کی شریعت اور ان کے احکام اس خاص قبیلے کی عادات اور رسم ورواج کے مطابق ہوتے تھے۔ لیکن یہاں معاملہ کچھ الگ ہے کیوں کہ ہمارے نبی ﷺ کسی خاص وقت، کسی خاص قبیلے، خاص گروہ کے نبی نہیں ہیں بلکہ پوری کائنات کے ہر قوم و قبیلے کے نبی ہیں تو اب ایسا بھی ممکن نہیں تھا کہ ہر قوم اور ہر قبیلے کے لیے الگ الگ اصول و احکام ان کی رسم ورواج

کے مطابق نازل ہوتے اس لیے زیر تربیت ایک قوم کو ہی رکھا گیا جو کہ عرب تھے اور مخاطب بھی تھے اس لیے بہت سے احکام ایسے ہیں کہ جو بلاواسطہ صرف انھیں کے لیے ہوں گے اور ان احکام میں یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو حکم خاص عرب کے لیے اترا ہے قیامت تک ہر قوم اسی کے مطابق عمل کرے لیکن یہ بھی یاد رکھا جائے کہ ایسا بھی نہیں ہو سکتا کہ عالمگیر نبی ﷺ کو صرف ایک قوم کے احکام دے کر نازل کیا جائے تو یقیناً نبی ﷺ کی تعلیمات میں ہر قوم اور ہر قبیلے کے لیے رہنمائی موجود ہے۔

ایک بات تو طے ہے کہ آپ پاکستانی ہوں یا افریقی احادیث میں آپ کے لیے بھی رہنمائی موجود ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ دوبارہ سے نئے انداز کے ساتھ فہمی حدیث پر کام کیا جائے اور جیسا کہ شروع میں علامہ نے کہا کہ قانون پر مبنی احادیث الگ کی جائیں اور پھر ان میں جو خاص کسی قبیلے کی رسم ورواج کے متعلق ہیں انھیں الگ کیا جائے اور جو عالمگیر قوانین ہیں انھیں بنیاد بنا کر شرعی احکام کو واضح کیا جائے۔ آخر میں علامہ نے حدیث کی تفہیم جدید کا فائدہ بتاتے ہوئے کہا کہ "احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت نبی ﷺ نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی؟ تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر وقیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآن نے قانون کے متعلق قائم کئے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر وقیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں"۔[18] بات بڑی واضح ہے کہ اس نئے فہم سے مراد کچھ نیا کرنا نہیں ہے بلکہ احکام کی روح کو سمجھنا ہے، احکام کی اصل اور بنیاد کو دیکھنا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ کام کسی اور قبیلے کے لیے تھے اور ہم عمل پیرا ہیں؟ اس سے ان اصول واحکام کی حیاتی قدر وقیمت میں اضافہ ہو گا اور ہم احکام کی حقیقت تک پہنچ پائیں گے۔

مصدر سوم اجماع کا تعارف

شریعتِ اسلامیہ کا تیسرا بنیادی مصدر اجماع ہے۔ یہ وہ خاصہ ہے جو اسی امت کے لیے ہے کہ اس امّت کے مخصوص لوگ مل کر کسی معاملہ شرعیہ میں اتفاق کر لیں تو اسے بھی شریعت کا درجہ دیا جاتا ہے۔ اگر بات کی جائے اس کے تعارف کی تو امام فخر الدین الرازی (۶۰۶ھ) لکھتے ہیں: الاجماع یقال بالاشتراک علی معنیین احدھما العزم و ثانیھما الاتفاق واما فی اصطلاح العلماء فھو عبارۃ عن اتفاق اہل الحل و العقد من امۃ محمد ﷺ علی امر من الامور[19]

"اجماع دو معنی میں مشترک ہے، ایک عزم وارادہ اور دوسرا اتفاق، اور علما کی اصطلاح میں اس سے مراد امتِ محمد ﷺ کے اہل حل وعقد کا مختلف امور میں سے کسی معاملہ پر اتفاق کر لینا"۔ اہل حل وعقد سے مراد صاحبان علم ومنصب اور اہل فکر و دانش لوگ ہیں۔ امّت محمدیہ کا دینی امور میں سے کسی خاص امر پر متفق ہو جانا اور اس اتفاق کا دور نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد والا ہو گا اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کے دور میں اجماع کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ نبی بحیثیت شارع خود موجود ہیں۔ زمانہ نبوت کے بعد ہونے والے اجماع جیسے خلافتِ صدیق پر امّت کا اجماع یا اتفاق، حضرت عثمان غنی کے دور میں جمعہ کی اذان کا اضافہ، مصحف عثمانی پر امت کا اجماع وغیرہ۔ اگر اجماع کی بنیادی اقسام کو دیکھا جائے تو ڈاکٹر عبد الکریم زیدان لکھتے ہیں کہ اجماع کو دو اقسام میں منقسم کیا گیا ہے، پہلی اجماع صریحی اور دوسری اجماع سکوتی، اجماع صریحی سے مراد وہ اجماع ہے جس میں مجتہدین اپنی رائے کا صراحت سے اظہار کریں اور پھر سب کا اس رائے پر اتفاق ہو جائے جیسے کوئی مسئلہ پیش ہو تو سارے کسی ایک جگہ جمع ہو جائیں اور ہر کوئی اپنی رائے دے پھر سارے کسی ایک رائے پر اتفاق کر لیں۔ اجماع سکوتی سے مراد یہ ہے کہ

کوئی مجتہد اپنی رائے دے اور وہ رائے شہرت بھی حاصل کر لے یعنی سب کو علم ہو جائے اور دیگر مجتہدین اس رائے کے متعلق خاموش رہیں اور نہ تو صراحت کے ساتھ انکار کریں اور نہ ہی تائید کریں"[20]۔

اجماع کے درجات

صحت وضعف مقام و مرتبہ کے لحاظ سے اجماع کے مختلف درجات ہیں جن کے متعلق ڈاکٹر احمد حسن لکھتے ہیں کہ اجماع کے چار مراتب اور درجے ہیں۔ پہلا: تمام صحابہ کرام کا در پیش مسئلہ میں اتفاق کر لینا جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اتفاق۔ دوسرا: کسی مسئلہ پر بعض صحابہ کرام کا اتفاق اور باقی کا خاموش رہنا یعنی نہ عمل کریں نہ ہی رد کریں۔ تیسرا: صحابہ کرام کے بعد تابعین یا تبع تابعین کا کسی ایسے مسئلہ میں اتفاق کرنا جس کے متعلق سلف سے کوئی روایت یا رائے موجود نہ ہو۔ چوتھا: صحابہ یا تابعین میں سے کسی کے قول پر بعد میں امتّ کا اتفاق کر لینا۔[21]

علامہ اقبال اور اجماع کی تفہیم جدید

اجماع ایک بہترین ذریعہ ہے امت کی آسانی کے لیے نئے دروازے کھولنے کا اور تمام مذاہب کے سامنے امت مسلمہ کی وحدت کو ثابت کرنے کا، اس کی ابتدا اسی لیے کی گئی تھی کہ جب یہ دین قیامت تک کے لیے ہے تو وقت اور حالات کے بدلنے سے جب امتّ کی ضروریات اور مسائل کا دائرہ وسیع ہو جائے گا تو پھر اپنے مسائل کو مل بیٹھ کر حل کیا جاسکے لیکن آج یہ شریعت اسلامیہ کا انتہائی اہم مصدر صرف بحث ومباحثہ کی حد تک رہ گیا عملاً کہیں اس کی صورت نظر نہیں آ رہی۔ علامہ اقبال اجماع کی اہمیت اور ترکِ اجماع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم اجماع ہے، لیکن تعجب ہے کہ اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدرِ اسلام میں نظری اعتبار سے خوب بحثیں ہوتی رہیں لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی یوں کبھی نہیں ہوا کہ اسلامی ممالک میں یہ تصور ایک مستقل ادارے کی صورت اختیار کر لیتا"۔[22] علامہ کی رائے کے مطابق قانونی تصورات کا اہم ترین ماخذ اجماع ہے کیونکہ یہ اجتماعیت سے ہے اور امتّ مسلمہ کا اتحاد ہی کامیابی کا ضامن ہے، اور آپ نے شکوہ کرتے ہوئے یہ بات بھی کہہ دی کہ اجماع کی شرائط اور اہمیت پر باتیں تو بہت کی گئی ہیں لیکن عملاً مل بیٹھنے کے لیے کوئی تیار نہیں ہے۔ گویا کہ علامہ کا نظریہ یہ ہے کہ موجودہ اور پیش آمدہ مسائل کا حل تمام لوگوں کے مل بیٹھنے سے ہی ممکن ہے تاکہ موجودہ مسلکی اور فرقہ وارانہ انتشار ختم ہو سکے اور امت ایک مرتبہ پھر یک جسم وجان کا منظر پیش کر سکے۔ عملِ اجماع کیوں اور کب رکا ہے اور اجماع میں تفہیم جدید کس طرح ہو گی اسی بات کو آپ نے لکھا: "اجماع کا عمل اس لیے روکا گیا کہ خلیفہ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی اس لیے کہ اموی وعباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کے بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو اور وہ ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لے"۔[23]

گویا کہ علامہ اجماع کے تصور کو حقیقت کا جامہ نہ پہنانے کا سبب صاحبانِ اقتدار اور حکام کو قرار دے رہے ہیں کہ جن کے ذاتی سیاسی فوائد اسی میں تھے کہ لوگ الگ الگ اجتہاد کریں اور آپسی اختلافات میں ہی مبتلا رہیں کیوں کہ اگر یہ سب مل کر بیٹھ گئے تو یہ اجماعی فیصلے ان حکام کے ذاتی مفادات پر اثر انداز ہو سکتے تھے اور یہ اجتماعی مجالس عوام میں ان سے زیادہ اثر ورسوخ حاصل کر سکتی تھیں اس لیے اجماع کا تصور محض بحث کی حد تک رکھا گیا اور اس تصور کو تعبیر سے جان بوجھ کر روکا گیا۔ علامہ اجماع کی

تفہیم جدید کو مزید واضح کرتے ہوئے اس امر پر زور دیتے ہیں کہ باقاعدہ ایسے ادارے قائم ہوں جہاں ہر مسلک اور طبقہ کے افراد شریک ہوں اور امّت کے مسائل کو اجتماعی انداز سے حل کیا جائے اور اس مجلس کو قانون سازی کا پورا اختیار ہو اور اس مجلس کے اراکین کا انتخاب کرتے وقت بالخصوص ان علما کو شامل کیا جائے جو فقہ اسلامی کو ہر دور کے لیے کارآمد سمجھتے ہوں اور فکری جمود کا شکار نہ ہوں۔ علامہ اسی متعلق لکھتے ہیں کہ "مجالس قانون ساز میں علما کو بطور اہم جز شامل تو کرلیں لیکن علما بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تنقید اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں۔ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کے موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی احتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے"[24] ظاہر بات ہے کہ جب ہم اجماع کی ایک نئی مجلس قائم کرنے جا رہے ہیں اور اس مجلس کے اراکین وہی پرانے ذہن کے علماء کو رکھیں گے تو جو مقصود ہے وہ حاصل نہیں کر پائیں گے اس لیے یا تو علما کی مجلس کے ساتھ ساتھ ایک دنیاوی امور سے واقفیت رکھنے والے لوگوں کی مجلس قائم ہو جو دینی مسائل کو دنیاوی مسائل کے ساتھ رکھ کر حل تلاش کریں اور یہ دونوں طبقہ کے لوگوں کو ہر مسئلہ پر آزادانہ رائے کا حق حاصل ہو۔ اسی کے ساتھ آپ نے اس نئی فکر کے علما کے لیے مدارس اور سلیبس کی تجدید پر بھی زور دیا کہ اگر آپ کو جدید فکر کے علما درکار ہیں تو ان کی تعلیم و تربیت بھی نئے منہج و اسلوب پر کرنا ہوگی۔

مصدر چہارم قیاس کا تعارف

قیاس شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا بنیادی مصدر ہے جو اسے ہر دور میں زندہ رکھتا ہے، جس کے بغیر کسی دور میں بھی شریعت کامل و اکمل نہیں ہو سکتی، یہ وہ مصدر ہے جس کی بنیاد خود صاحب شریعت نے رکھی تاکہ میری امت ہر دور کے مسائل کو میرے مقرر کئے گئے اصولوں کے مطابق حل کر سکے۔ قیاس کا تعارف کرواتے ہوئے عبد الکریم زیدان لکھتے ہیں: القياس في اللغة يطلق على تقدير شيئ بشيئ آخر فيقال قست الارض بالمتر اع قدرتها به و يطلق ايضاً على مقارنة شيئ بغيره [25] "لغت میں قیاس ایک شئ کو دوسرے شئ سے ناپنا یا مقدار معلوم کرنے کو کہا جاتا ہے کہ میں نے زمین کی میٹر سے پیمائش کی اور دو چیزوں کا آپسی تقابل کرنے کا معنٰی بھی آتا ہے"۔ قیاس کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے ملا احمد جیون (۱۱۳۰ھ) لکھتے ہیں: القياس في الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم و العلة قیاس شرعی اصطلاح میں علت اور حکم میں فرع کو اصل پر ماپنا ہے۔[26]

قیاس کے عناصر اربعہ

وہ چیزیں جو قیاس کی بنیاد بنتی ہیں اور انہیں کے سبب قیاس وجود میں آتا ہے وہ عناصرِ قیاس چار ہیں۔ انھیں کی متعلق ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی لکھتے ہیں کہ قیاس چار عناصر سے تکمیل پاتا ہے۔ پہلا: اصل، یعنی وہ نص جس پر کسی مسئلہ کو قیاس کیا جائے، اسے مقیس علیہ بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا: حکم، اصل میں بیان کردہ حکم۔ تیسرا: فرع، وہ امر جس میں نص موجود نہ ہو اسے اصل پر محمول کر کے اس کا حکم معلوم کیا جائے۔ چوتھا: علت، وہ امر جو اصل میں بیان کردہ حکم کی بنیاد ہو اور فرع میں بھی موجود ہو اور اشتراک حکم کا یہی عنصر سبب بنتا ہے۔[27]

قیاس کی اقسام

قیاس چونکہ ایک وسیع عنوان ہے اس لیے یہ بہت سی انواع کو سمیٹے ہوئے ہے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان لکھتے ہیں کہ قیاس کی تین قسمیں ہیں۔ قیاس اولیٰ، اس سے مراد وہ قیاس ہے جس میں فرع کی علت اصل میں موجود علت سے زیادہ قوی ہو اور اس میں فرع کے لیے اصل والا حکم بطریق اولیٰ ثابت ہو۔ قیاس مساوی، اس سے مراد وہ قیاس ہے جس میں علت اصل اور فرع میں ایک درجہ کی ہو۔ قیاس ادنیٰ، اگر علت فرع میں اصل کے مقابل کمزور ہو اور اصل کے مقابلے میں اس کی وضاحت کم ہو۔"[28]
علامہ آمدی (۶۳۱ھ) نے ایک اور جہت سے قیاس کی اقسام کو ذکر کیا آپ نے لکھا کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ قیاس طرد اور قیاس عکس۔ قیاس طرد، اس سے مراد یہ ہے کہ فرع اور اصل میں یکساں طور پر علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ قیاس عکس، اس سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف ہیں جیسے کہا جائے کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں ہے۔[29]

علامہ اقبال اور قیاس کی تفہیم جدید

اسلامی شریعت میں قیاس امور شریعت کو وسعت بخشنے کا اہم ذریعہ ہے جس سے عہد صحابہ سے لے کر آج تک علمائے اسلام مستفید ہوتے رہے ہیں، اور اسی کی بدولت زمانے کے انقلابات کے باوجود انھیں کسی دور میں اسلامی شریعت میں کسی قسم کی کمی کا احساس نہیں ہوا۔ ان کا یہ کہنا حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کہ اسلامی شریعت کوئی ناقص اور ناتمام اور فرسودہ نظام حیات نہیں ہے جو ترقی پذیر معاشرے کا ساتھ دینے سے قاصر ہو اور جس میں نسلِ انسانی کے انفرادی اور اجتماعی مسائل کا حل موجود نہ ہو بلکہ یہ ایک ہمیشہ رہنے والا متحرک دین ہے۔ احکامِ شریعہ کا بنیادی ماخذ قرآن ہے لیکن اس حقیقت کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ کتاب اللہ تمام احکام شریعہ کے لیے ہماری سمجھ کے مطابق بظاہر نہ تو کافی ہے اور نہ ہی تمام معاملات کا حل اس میں موجود ہے اسی وجہ سے قرآن کے بعد سنت کی طرف رجوع کرنا ناگزیر ہے اسی طرح پیش آمدہ مسائل کے لیے کتاب وسنت بھی بظاہر کم پڑنے لگیں تو فقہا کو قیاس کا سہارا لینا پڑا۔ قیاس کی ضرورت قیاس کو اپنانے والے فقہی مسلک مذہب حنفی کے متعلق علامہ نے لکھا: "اسلام کی فتح کردہ مملکتوں میں مختلف معاشرتی اور زرعی حالات کے پیش نظر حنفی مکتب فکر نے یہ محسوس کیا کہ مجموعی طور پر روایت کے ادب میں پہلے سے کوئی ایسے شواہد نہ ہونے کے برابر ہیں جو اس سلسلے میں ہماری تھوڑی بہت رہنمائی کر سکتے ہوں لہٰذا ان پر ایک ہی راستہ کھلا تھا کہ وہ تفکرانہ استدلال کی مدد سے توجیہ کرتے۔"[30]
قیاس نام ہے ایک رائے کا، قیاس نام ہے ایک ایسے عمل کا جس میں نئے پیدا ہونے والے مسائل کو ثابت شدہ مسائل پر پیش کیا جاتا ہے تاکہ کسی مشترک علت کے سبب انکا حکم بھی ثابت کیا جاسکے۔ اس اعتبار سے جب نئے ممالک اسلام کے دائرہ میں آتے ہیں جن کے رہنے والے یقیناً سابقہ لوگوں سے الگ تہذیب وتمدن رکھتے ہیں اور ان کے پیش آمدہ مسائل بھی سابقہ لوگوں سے جدا ہوتے ہیں تو اب ضرورت پیش آتی ہے ایک ایسی شے کی کہ جس میں اس نئی تہذیب میں پیدا شدہ مسائل کا حل اسلامی تہذیب کے مسائل پر قیاس کر کے پیش کیا جائے۔ قیاس جو از حد ضروری تھا اس کے باوجود قیاس کا بڑی شدت سے انکار بھی ہوا اور اس احتجاج اور انکار کی وجہ سے وہ قیاس جو محض ایک رائے تھا وہ حدود وقیود اور شرائط کو طے کر کے ایک مستقل شرعی مصدر وماخذ کی حیثیت اختیار کر گیا اس کے متعلق علامہ کہتے ہیں: "فقہاء متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کی حدود،

اس کی شرائط اور صحت وعدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا لہذا یہ جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا دوسرا نام تھا آخر کار شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔"[31]

علامہ در اصل قیاس کا جو دور عروج تھا اس کی تعریف کرتے ہوئے اس کے فوائد وثمرات بتا رہے ہیں تا کہ اس متروک عمل کو تفہیم جدید کے ساتھ دوبارہ شروع کیا جائے اور یہ کہنا کہ جو کتابوں میں درج ہے اب اس پر آواز اٹھانے یا قیاس کرنے کی حاجت نہیں اسے رد کیا جا سکے مذہب حنفی چونکہ اہل رائے اور قیاسی مشہور ہے تو علامہ اس کی فضیلت اور اہمیت کے متعلق لکھتے ہیں کہ "امام ابو حنیفہ اور مذہب حنفی کے خلاف لوگوں کی یہی تنقید تھی جس نے محسوس کو مجرد کے چنگل سے آزادی دلائی اور اسی کی بدولت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ لہذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان تنازعات سے مرتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے لہذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کامل آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے حالات ہوں اپنی قوتِ تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرتا ہے"۔[32] مصادر شریعت کی تفہیم جدید کے لیے آزادانہ تحقیق ضروری ہے اور یہ چیز ہمیں قیاس میں نظر آتی ہے اس لیے کہ علامہ کا دور ہو یا آج کا ظاہر ہے کہ اب پیدا ہونے والے مسائل کا حل صراحۃً نصوص میں موجود نہیں ہو سکتا اور اگر یہ کہا جائے کہ اسلام میں ان کا کوئی حل نہیں ہے تو اس سے اسلام کی جامعیت اور عالمگیریت پر فرق پڑے گا اس لیے ایک قیاس ہی بچتا ہے کہ جس کے سبب ہم اسلام پر بننے والے اعتراض کو مٹا سکتے ہیں۔

نتائج بحث

جس طرح قرآن اللہ کی آخری کتاب ہے اور نبی کریم ﷺ پر سلسلہ نبوت ختم ہو رہا ہے اسی طرح اسلام کا پیش کیا گیا نظامِ حیاۃ سب سے آخری اور مکمل ہے۔ یہ نہ صرف ایک دعوٰی ہے بلکہ ایک طویل تاریخ ہے جو اس کی تصدیق کرتی آ رہی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جو بھی انسان کے خود ساختہ بنائے گے قوانین ہیں ان میں فقط اس وضعی دور کو ہی پیش نظر رکھا جاتا ہے اس لیے جب زمانہ کروٹ لیتا ہے اور ایک زمانہ گزرنے کے بعد دوسرے زمانے میں وہ فرسودہ اور OUT OF DATE ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف اللہ کے بنائے گئے قوانین ہیں جو اس کائنات کا خالق و مالک ہے اور اپنی ہر مخلوق کو سب سے بہتر جانتا ہے اس لیے جو قوانین وہ بناتا ہے یقیناً ان میں کوئی سقم نہیں ہو سکتا اور چونکہ وہ ہر دور اور اس کی ضرورتوں سے بھی واقف ہے اس لیے ان قوانین میں ایسی وسعت اور لچک رکھی جاتی ہے جو ہر دور میں اس کے بندوں کی طبیعت اور مزاج کے موافق ہوں اور قابل عمل رہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ چودہ صدیاں قبل بنائے قوانین آج کس طرح قابل قبول ہو سکتے ہیں حالاں کہ اب نہ وہ زمانہ ہے نا ہی وہ ضروریات؟ تو اس کا جواب ہے ان قوانین کے مصادر و مآخذ میں اللہ نے ایسی وسعت رکھی ہے کہ ہر دور کے لوگ ان میں تفکر سے اپنے مسائل کا حل نکال سکتے ہیں بس ضرورت اس امر کی ہے کہ اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے جنھوں نے یہ نہیں سوچا کہ ہم کیا غور و فکر کریں ہم سے پہلے لوگ سب کر گئے ہیں، بلکہ انھوں نے اپنے زمانے کے مسائل کو سامنے رکھا اور مصادرِ شریعت میں تجدید فہم و فکر سے کام لیا اور ہزار ہا ایسے مسائل جن کا پہلے نام و نشان نہ تھا ان کا حل پیش کر دیا۔ قرآن ہو یا حدیث کبھی بھی جمود کو پسند نہیں کرتے، قرآن ہمیں بار بار غور و فکر کی دعوت دیتا ہے یقیناً یہ حکم پہلوں کے لیے بھی تھا آج بھی ہے اور قیامت تک کے لیے ہے اس لیے امّت مسلمہ کو کبھی بھی جمود کا شکار نہیں ہونا چاہئے۔

سفارشات

- برصغیر میں ڈاکٹر محمد اقبال اور ان کی فکر ایک عظیم نعمت ہے اس لیے علامہ کے اشعار ہوں یا نثر ان میں موجود پیغام کو سمجھایا جائے جو بیداری امت کا سبب ہے۔
- علامہ نے تفہیم قرآن اور حدیث کا جو طریقہ کار بیان کیا ہے اسے عام تعلیمی اداروں میں رائج کیا جائے تاکہ مستقبل کے علما ایک نئی فکر کے امین بنیں۔
- سلیبس میں موجود علامہ کے اشعار پر نظر ثانی کی جائے اور بیداری شعور اور مصادر شریعت کی تفہیم جدید پر مبنی افکار واشعار کو شامل کیا جائے۔
- دینی مدارس میں علامہ کے چند مخصوص اشعار کے علاوہ آپ کی کسی اجتہادی اور تجدیدی فکر کو کبھی ذکر نہیں کیا جاتا اس لیے علامہ کے تجدیدی افکار کو بالخصوص دینی مدارس میں سلیبس کا حصہ بنایا جائے تاکہ بات اس کے اہل تک پہنچ سکے۔
- سرکاری سطح پر عرب ممالک کے طرز پر اجتماعی مجالس قائم کی جائیں جن میں تمام مسالک کی نمائندگی ہو اور امّت کے اجتماعی مسائل حل ہو سکیں۔
- علامہ کی فکر کے مطابق ذخیرہ حدیث کی کاٹ چھانٹ بھی اجتماعی انداز سے کی جائے تاکہ امّت کے لیے آسان اور قابلِ قبول راستہ واضح ہو سکے۔

References

[1] ʻAbd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh* (Lahore: Maktaba Muhammadiyah Urdu Bazar, 2014), 61.
[2] ʻIrfān Khālid Dhillon, *An Introduction to the Principles of Jurisprudence* (Islamabad: International University, 2012), 1:134.
[3] ʻAlī Ibn Muhammad al-Bazdawī, *Usūl al-Bazdawī* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya 1983), 95.
[4] Muhammad Ibn ʻAlī al-Shawkānī, *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ʻilm al-uṣūl* (Beirut: Dār Ibn Kathīr 2011), 136.
[5] Dr. Muhammad Iqbāl, *Armaghān Hijāz* (Lahore: Sheikh Ghulam ʻAlī and Sons 1971), 73.
[6] Syed Nazīr Niāzī, trans., *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah* (Lahore: Bazm-e-Iqbāl Club Road 2010), 241.
[7] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 242.
[8] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 243.
[9] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 245.
[10] Asrār Zaiydī, *Sharaḥ-e-Kulliyāt-e-Iqbal* (Lahore: Maktaba Dāniyāl Urdu Bazar n.d), 607.
[11] Syed Sharīf Jurjānī, *Al-Taʻrīfāt* (Karachi: Old Library Arām Bāgh n.d), 89.
[12] Zaidān, *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, 161.
[13] ʻAbd al-Raḥmān Ibn Abū Bakr, *Tadreeb al-Rāwi fi Sharh Taqreeb al-Nawavi* (Saudia: Maktaba al-Riyādh al-Ḥādithah n.d), 116.
[14] Al-Qur'an, 35: 3-4.
[15] Al- Qur'an, 4:80.
[16] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 246.

[17] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 247.
[18] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 248.
[19] Muhammad bin Umar bin Hussain Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Ulmiya 1999) 2:3
[20] Zaidān, *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh* (Lahore: Maktaba Muhammadiyah Urdu Bāzār 2014), 183.
[21] Ahmad Hasan, *Jami al-Asul* (Islamabad: Sharia Academy 2014), 240.
[22] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 248.
[23] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah,* 249.
[24] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 250.
[25] Zaidān, *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, 194.
[26] Mulla Jiwan Sheikh Ahmad, *Noor al-Anwar* (Lahore: Maktaba Rahmaniya n.d), 228).
[27] Sājid-ur-Rahmān Siddiquī, *Principles and Principles of Jurisprudence* (Lahore: Dar-ul-Tazkeer 2008), 154
[28] Zaidan, *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, 219.
[29] Ali Ibn Muhammad al-Amādī, *Al-Ahkam fī Usool al-Aḥkām* (Riyādh Saudi: Dar Al-Sami'i 2003) 4:7.
[30] Shahzād Ahmad, *The New Formation of Islamic Thought*, (Lahore: Muktaba Khalil 2005), 206.
[31] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah*, 251.
[32] Niāzī, *Tashkeel-e-Jadeed Ilāhiyāt-e-Islāmiah,* 252.