مقاصد شریعت۔ تعارف اور نظریات

مرتب
مفتی حبیب الرحمن قاسمی

ناشر
اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
نئی دہلی

@جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب: مقاصد شریعت۔تعارف اور نظریات
مؤلف: مفتی حبیب الرحمن قاسمی (استاذ المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد)
صفحات: ۱۱۴
قیمت:
طبع اول: ۲۰۲۱ء
مطبع:

ناشر

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

161– ایف، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر :9746
جامعہ نگر، نئی دہلی– ۱۱۰۰۲۵
ای میل :fiqhacademyindia@gmail.com
فون : 011-26981779

ملنے کا پتہ

ایفا پبلیکیشنز

۱۶۱– ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۰۸
جامعہ نگر، نئی دہلی– ۱۱۰۰۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

	صفحہ
پیش لفظ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۹
تمہید مؤلف	۱۱
باب اول : مقاصدِ شریعت کی حیثیت	۱۶
کیا مقاصدِ شریعت تشریع کی اساس ہیں؟	۱۷
قرآنی آیات سے استدلال	۱۸
مقاصد شریعت اور احکام شریعت کے مقاصد	۱۹
جلب منفعت اور دفع مضرت	۲۰
دلائل کا جائزہ	۲۲
باب دوم : مصالح مرسلہ	۲۴
مصالح مرسلہ کے اقسام	۲۴
اقوال ائمہ	۲۵
مصالح مرسلہ کے قائلین کے دلائل	۲۹
حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے	۳۰
حضرت عمرؓ کے فیصلے	۳۱
تضمین صناع کا مسئلہ	۳۱
شاربِ خمر کی حد کا مسئلہ	۳۱
مفتوحہ اراضی کا مسئلہ	۳۲
حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے اقدامات	۳۲

دلائل کا جائزہ	۳۲
عہد صحابہ میں نئے مسائل کا حل	۳۴
جمع قرآن کا مسئلہ	۳۴
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ نامزد کرنا	۳۵
خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے کچھ اہم فیصلے	۳۶
کیا تضمینِ صناع مصلحت پر مبنی ہے؟	۳۷
شراب پینے والوں کے لئے حد کا تعین	۴۰
عہد فاروقی میں مفتوحہ اراضہ تقسیم نہیں کی گئی	۴۱
باب سوم : شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد اور ان کے مدارج	**۴۳**
دین کی حفاظت	۴۳
جان کی حفاظت	۴۴
عقل کی حفاظت	۴۴
نسل کی حفاظت	۴۵
مال کی حفاظت	۴۵
مقاصد شریعت کے مدارج	۴۵
ضروریات	۴۶
حاجیات	۴۶
تحسینیات	۴۶
کیا مصالح و مقاصد شرعی احکام کے لئے علتیں ہیں؟	۴۷
کیا عقل نفع و ضرر کا ادراک کر سکتی ہے؟	۴۸
باب چہارم: مقاصدِ شریعت ۔ اکابرِ امت اور معاصر علماء کی نظر میں	**۵۱**
امام شاطبی رحمہ اللہ کا نظریۂ مقاصد	۵۱

قصدِ شارع	۵۳
قصدِ مکلف	۵۵
مصالح مرسلہ۔ امام شاطبیؒ کا نقطۂ نظر	۵۵
خلاصہ	۵۷
دیگر اکابر امت کا نقطۂ نظر	۵۸
معاصر علماء کی رائے	۵۹
کیا شریعت کسی معاملہ میں خاموش ہے؟	۶۰
دلائل کا جائزہ	۶۲
کیا زمان و مکان کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں؟	۶۴
تحقیقِ مناط	۶۵
مؤلفۂ قلوب کا مسئلہ	۶۶
کیا حضرت عمر فاروقؓ نے حدِ سرقہ معطل کر دی تھی؟	۶۷
نمازوں کے لئے خواتین کا مسجد میں آنا	۶۸
باب پنجم: عالم اسلام میں تجدد پسندی کے رجحانات	۷۰
فکری حملوں کے اثرات	۷۱
مقاصدِ شریعت میں توسیع کا نظریہ	۷۳
ابن عاشور کا نظریۂ مقاصد	۷۴
ایک جائزہ	۷۵
ابن عاشورؒ کا نقطۂ نظر	۷۶
مساوات	۷۷
آزادی	۷۷
ایک جائزہ	۷۷

٧٩	حقوقِ انسانی (human rights) کی اصطلاح
٨١	اسلامی افکار اور مغربی افکار کا تضاد
٨٢	معاصر علماء مقاصد کا نقطۂ نظر
٨٣	ڈاکٹر طٰہٰ جابر العلوانی کا نقطۂ نظر
٨٤	نجم الدین الطوسی کا نقطۂ نظر
٨٦	ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا نقطۂ نظر
٨٨	عورت کا بغیر محرم کے سفر کرنا
٨٩	یہودی یا عیسائی مرد سے مسلمان عورت کے نکاح کا حکم
٩٠	ڈاکٹر حسن ترابی کے گمراہ کن افکار
٩٢	ڈاکٹر ترابی کے نزدیک اجماع اور قیاس کا مفہوم
٩٤	**باب ششم : مقاصدِ شریعت اور تجدد پسندانہ تطبیقات**
٩٤	عورت کا سربراہ مملکت بننا
٩٦	حجاب کا مسئلہ
٩٧	نکاح کے لئے عمر کی تحدید
٩٨	کیا شوہر تادیباً بیوی کو مار سکتا ہے؟
٩٩	تعدد ازدواج کا مسئلہ
١٠٠	ربا کے بارے میں شرعی حکم
١٠١	مرتد کی سزا کا مسئلہ
١٠٣	اہل الذمہ کی اصطلاح اور جزیہ کا حکم
١٠٦	کیا کافر اور مسلمان ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں؟
١٠٨	کیا عورت مردوں کی امامت کر سکتی ہیں؟
١١٠	خلاصۂ بحث

پیش لفظ

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شریعت کے تمام ارکان مصالح پر مبنی ہیں اور دین کا کوئی حکم بے مقصد نہیں ہے، ان احکام کی مقصدیت اور مصلحت کو سمجھنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل سلیم عطا کیا، یہ ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ انسان چاند اور ستاروں پر کمندیں ڈال رہا ہے اور سمندر کی گہرائیوں کو ناپ رہا ہے لیکن بہر حال جس طرح انسان کی دوسری صلاحیتیں محدود ہیں اور دیوار کے پیچھے کی چیزوں کو اس کی آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں اور جیسے دور کے فاصلہ سے آنے والی آواز کو اس کے کان سن نہیں سکتے، اسی طرح اس کی عقل کا دائرہ بھی محدود ہے، انسان دنیا کی اس بستی میں نہ جانے کب سے آباد ہے اور کیسے کیسے نابغۂ روزگار عقلاء اس بستی میں پیدا ہوتے رہے ہیں، لیکن بہت سی حقیقتیں ایسی ہیں جن سے حال حال میں پردہ اٹھ سکا ہے اور نہ جانے کتنی حقیقتیں ہیں جو آج بھی انسان کی نگاہ سے اوجھل ہیں، مسلسل تگ و دو اور جدو جہد کے باوجود انسان اس کی حقیقت تک نہیں پہنچ پایا، اس لئے اگر شریعت نے کسی بات کا حکم دے دیا ہو تو چاہے اس کا مقصد سمجھ میں نہ آئے، اس کی مصلحت پر اس کی نگاہ نہ ہو بلکہ وہ انسان کی سوچ کے مطابق کسی نفع و مصلحت سے متصادم ہو پھر بھی اسے بہ سرو چشم قبول کرنا چاہیئے اور سمجھنا چاہئے کہ یہ ہماری عقل کا قصور اور ہمارے فہم کی نارسائی ہے۔

قدیم اہل علم میں جن حضرات نے شریعت کے مصالح و مقاصد پر گفتگو کی ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ احکام شریعت کے اسرار و رموز کو سمجھیں، دل کے ساتھ ساتھ ان کا دماغ بھی مطمئن ہو اور جو مسائل غیر منصوص ہوں ان کو حل کرنے میں ان مصالح و مقاصد کو سامنے رکھا جائے، یہ بہتر بات ہے کہ موجودہ دور میں اس موضوع کو خصوصی طور پر مرکز توجہ بنایا گیا اور اصول فقہ کے اس گوشہ پر خصوصی محنت کی گئی، لیکن مسئلہ مقاصد شریعت کی تطبیق کا ہے، بعض حضرات نے شریعت کے مقاصد کو کتاب و سنت کا درجہ دے کر نہ صرف یہ کہ ان کی بنیاد پر احکام کا استنباط کیا بلکہ بہت

سے متفق علیہ احکام پر خطِ تنسیخ پھیرنے کی بھی کوشش کی گئی اور شریعت کے مصرحہ احکام کو ان مقاصد کے تابع کر دیا گیا جو مستنبط ہیں اور پھر ان کے منصوص احکام پر بھی تطبیق کی گئی، حالانکہ مقاصد کی تطبیق ایک اجتہاد ہے اور جو مسائل منصوص ہوں وہ اجتہاد کا محل نہیں ہیں، اسی طرح عام طور پر موجودہ دور کے علماء مقاصد نے اجماع کی حجیت کا انکار کیا ہے حالانکہ امت کے معتبر علماء کا کسی بات پر متفق ہو جانا کسی معقول سبب کے بغیر نہیں ہو سکتا بدقسمتی سے ادھر متعدد عرب علماء نے یہی راہ اختیار کی ہے اور برصغیر کے بعض اہل علم نے بھی ان کی فکر کو اپنے لئے نقشِ راہ بنایا ہے۔

مجھے بڑی مسرت ہے کہ عزیز گرامی مولانا حبیب الرحمن قاسمی بارک اللہ فی علومہٖ وجہودہٖ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور ان کی یہ کاوش قارئین کے سامنے ہے، اس میں انہوں نے مقاصد شریعت کی اہمیت، مصالح مرسلہ کی حقیقت، شریعت کے مقاصد خمسہ اور ان کے مدارج، مقاصد شریعت کی تطبیق کے سلسلہ میں اکابر علماء اور معاصر اہل علم نیز اس سلسلہ میں عالم اسلام اور برصغیر کی بعض شخصیتوں کی تجدد پسندی اور اس عنوان کے تحت شریعت کے منصوص اور مصرح احکام سے انحراف جیسے اہم موضوعات پر روشنی ڈالی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بہ قامت کہتر اور بہ قیمت بہتر رسالہ اس موضوع کو سمجھنے اور اس سلسلہ میں افراط وتفریط کی نشاندہی سے متعلق بڑی قیمتی اور چشم کشا تحریر ہے اور نہ صرف علما بلکہ دانشوروں کو بھی اس کا مطالعہ کرنا چاہئے، امید ہے کہ اس سے انہیں روشنی حاصل ہوگی۔

مؤلف کتاب دارالعلوم دیوبند کے فاضل ہیں، انہوں نے فقہ وفتاویٰ میں اختصاص کیا ہے، زبان سہل اور سلیس ہے اور متعدد فقہی موضوعات پر قلم اٹھا چکے ہیں، افسوس ہے کہ وہ ابھی تک طباعت سے نا آشنا ہیں، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اِس کاوش کو قبول فرمائے اور عند اللہ وعند الناس اسے قبولیت حاصل ہو، وباللہ التوفیق وھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی

جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

تمہید

اسلامی شریعت رب کائنات کی طرف سے بنی نوع انسانی کے لئے ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو قیامت تک کے لئے انسانی زندگی کے تمام مسائل کو حل کرتا ہے، یہ افراط وتفریط سے پاک ہے، گردشِ زمانہ اوراس کی رفتار چاہے کتنی ہی تیز کیوں نہ ہو، اس کے مسائل کے بارے میں واضح اورصاف حکم شریعت میں موجود ہے، انسانی زندگی کا کوئی پہلو ایسانہیں ہے، جس کے بارے میں اسلامی شریعت میں رہنمائی نہ پائی جاتی ہو، مستقبل میں انسان علم اور سائنس کے میدان میں ترقی کے بام عروج پہ پہنچ جائے اور وہ ستاروں کی گزرگاہوں کوڈھونڈ تا چلا جائے ،شریعت اسلامی ان کے مسائل حل کرنے میں کبھی عاجز اور بے بس نہیں ہوسکتی، کیونکہ شریعت اسلامی کو آخری اور مکمل شریعت کی حیثیت سے اس ہستی نے نازل کیا ہے، جو آسمان وزمین کا خالق وما لک ہے، وہ مدبر کائنات ہے، وہ عالم الغیوب والشہادۃ ہے، وہ حی اور قیوم ہے، زمان ومکان اس کے علم وقدرت کے دائرے میں ہیں، یہی وجہ ہے کہ شعور وبصیرت کی نگاہ سے اور اعترافِ حق کے جذبات کے ساتھ اسلامی شریعت کا مطالعہ کرنے والا یہ شہادت دینے پر مجبور ہے کہ چودہ سو سال پہلے پروردگار عالم کی طرف سے نازل ہونے والی کتاب ہدایت قرآن مجید جو اسلامی شریعت کی اساس ہے، سسکتی ہوئی انسانیت کے لئے واحد دستورِحیات ہے اور اسلامی شریعت سائنسی ترقیات کے اس دور میں دنیا کے دیگر دساتیر اور مجموعۂ قوانین کے مقابلہ میں جدید ترین ہے، اسلامی شریعت انسانی دماغ کی دریافت کردہ دساتیر اور قوانین عالم کے مقابلہ میں فطرتِ انسانی سے زیادہ ہم آہنگ اور عقل سلیم کو مکمل طمانینت عطا کرتی ہے۔

شرعی قوانین کی بنیاد وحی الٰہی پر ہے اور اسی لئے یہ ہر زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات

میں انسانوں کی مکمل رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے، جن نئے امور کے بارے میں قرآن وسنت میں صریح رہنمائی موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ قرآن وسنت اس کے بارے میں خاموش ہے، یا یہ معاملہ انسانوں کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے، کہ وہ اپنے مفادات ومصالح کی بنیاد پر کوئی رائے اختیار کر سکتے ہیں، بلکہ ہر نئے معاملہ میں جن کے بارے میں قرآن و سنت میں صریح رہنمائی نہیں ملتی، انسان کو اپنی خواہشات سے فیصلہ کا اختیار نہیں دیا گیا ہے، ان کے بارے میں شریعت خود رہنمائی کرتی ہے اور شریعت کی رہنمائی کو جاننے کا صحیح طریقہ اجتہاد ہے، چنانچہ کوئی فعل شرعی حکم کی بنا پر ہی مباح قرار پاتا ہے اور پھر اسی بنا پر انسان کو اسے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، کسی چیز کے مباح ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ شریعت اس کے بارے میں خاموش ہے، اس لئے یہ چیز مباح قرار دے دی جائے۔

اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے علماء وفقہاء مسلمہ شرعی دلائل کے ذریعہ اجتہاد کریں گے اور پیش آمدہ مسئلہ میں شرعی حکم دریافت کریں گے، اہل اجتہاد کے یہاں مسلمہ شرعی دلائل چار ہیں، کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ، اجماع اور قیاس، ان کا ثبوت قطعی دلائل سے ہے، بعض فقہاء کے نزدیک ان چار متفقہ شرعی دلائل کے علاوہ بھی کچھ دلائل ذکر کئے جاتے ہیں، جیسے مصالح مرسلہ، عملِ اہل مدینہ، استحسان، استصحاب وغیرہ، ان مختلف فیہ اصول کے دلائل ظنی ہیں، جن امور کے بارے میں قرآن وسنت میں صریح احکام نہیں پائے جاتے، ان میں مجتہدین مسلمہ شرعی دلائل کے ذریعہ احکام کا استنباط کرتے ہیں، مصادر اربعہ کو نظر انداز کر کے مصالح ومقاصد کو بنیاد بنا کر احکام اخذ کرنا اجتہاد نہیں کہلاتا۔

بلاشبہ اسلام دینِ فطرت ہے، اور شرعی قوانین عالم انسانیت کے لئے باعث رحمت، رب حکیم نے اس عالمِ رنگ وبو میں کوئی چیز عبث نہیں بنائی، ارض وسماء کو اس نے بے کار نہیں بنایا، اور آسمان کو ستاروں سے یونہی نہیں سجایا، تخلیقِ کائنات کا ایک اعلیٰ مقصد ہے، اور انسانوں کی پیدائش میں اس کی خاص حکمت ہے، بالکل اسی طرح رب رحیم نے انسانوں کو زندگی گزارنے کا اک ضابطۂ حیات بس یونہی نہیں دے دیا، بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے

متعلق اک جامع ومکمل شرعی قوانین کا نزول خاص حکمت پر مبنی ہے، اور اعلیٰ وارفع مقاصد کا حصول پیش نظر ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک ایک شرعی قانون انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہے اور انسانی عقل کے لئے طمانینت کا باعث، اسلامی شریعت ہمیشہ جدید تر رہی ہے اور قیامت تک آنے والے تمام زمانوں میں یہ موزوں تر رہے گی، چنانچہ ایک بندۂ مؤمن جب شرعی قوانین پر عمل کرتا ہے تو اسے یہ طمانینت حاصل ہوتی ہے کہ ان قوانین پر عمل کرنے سے وہ اعلیٰ مقاصد ومصالح ضرور حاصل ہوں گے جو رب حکیم کو مقصود ہے۔

لیکن یہ بات ضرور پیش نظر رہے کہ شرعی احکام کی بنیاد نصوص پر رکھی گئی ہے نہ کہ مقاصد ومصالح پر، کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ، اجماع صحابہ اور قیاس سے جو احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں، شریعت کے مقاصد انہیں سے پورے ہوتے ہیں، وہ مقاصد ومصالح معتبر نہیں جو کتاب اللہ وسنت رسولؐ، اجماع صحابہ اور قیاس کے خلاف ہوں، شرعی احکام ہی مقاصد ومصالح کا تعین کرتے ہیں، مقاصد ومصالح شرعی احکام کا تعین نہیں کرتے، علامہ شاطبیؒ نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ''جہاں شرعی احکام ہیں، وہیں مصالح ہیں، نہ کہ جہاں مصالح ہیں وہاں شرعی احکام'' اسی بنا پر خیر القرون میں اجتہادی امور میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے کتاب اللہ، سنت رسولؐ، اجماع صحابہ اور قیاس ہی کو بنیاد بنایا جاتا تھا، مقاصد ومصالح کی بنیاد پر حکم شرعی کا تعین نہیں ہوتا تھا۔

پانچویں صدی ہجری سے جب اسلامی ریاست میں فکری زوال شروع ہونے لگا اور علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کردینے کی پکار لگائی اور پھر عربی زبان کا رشتہ دین سے کاٹ دیا گیا، تو فکری زوال تیزی سے بڑھنے لگا، انہیں دنوں میں مقاصد ومصالح کو زیادہ اہمیت دی جانے لگی، آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فقیہ علامہ شاطبی کی مشہور ومعروف کتاب ''الموافقات'' منظر عام پر آئی، جس میں شرح وبسط کے ساتھ مقاصد ومصالح پر لکھا گیا، اس سے پہلے امام غزالیؒ اور ان کے استاذ علامہ جوینیؒ نے مقاصد ومصالح سے متعلق کچھ مباحث اپنی کتابوں میں ذکر کئے، مقاصد کے مدارج اور ان کے اقسام بیان کئے، عالم اسلام پر استعماری قوتوں کے تسلط

کے بعد اسلامی ریاست کی وحدت جب پارہ پارہ کردی گئی اور مسلم علاقوں پر استعمار کے ایجنٹ حکام تخت نشیں ہو گئے تو متعدد مغربی افکار کو محض عقلی طور پر اخذ کردہ مقاصد و مصالح کی بنیاد پر سند جواز عطا کر دیا گیا، امام عزالدین عبدالسلام (وفات ٦٦٠ھ) وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے یہ فکر پیش کی کہ تمام شرعی احکام معلل ہیں خواہ ان کی علت بیان کردی گئی ہو یا علت بیان نہ کی گئی ہو، امام نجم الدین طوسی (٧١٦ھ) نے مصلحت کے موضوع پر گفتگو کی ہے اور حدیث لا ضرر و لا ضرار کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مصلحت اجماع پر مقدم ہوگی، ان کے نزدیک اجماع نص سے زیادہ قوی ہے، تو ان کے نزدیک مصلحت نص سے بھی زیادہ قوی اور اس پر مقدم ہوگی، انیسویں صدی کے اواخر میں جبکہ مغربی اقوام نے اسلامی علاقوں پر فکری، سیاسی، تہذیبی اور فوجی گرفت مضبوط کر لی تھی اہل علم کی توجہ امام شاطبیؒ کی کتاب الموافقات اور اس موضوع کی طرف مبذول ہوئی، ان میں سب سے نمایاں شیخ محمد عبدہٗ تھے، تیونس میں شیخ محمد عبدہٗ کے شاگرد علامہ طاہر بن عاشورؒ نے اپنے شیخ کے مشورہ پر عمل کرتے ہوئے مقاصد شریعت کو اپنے مطالعہ اور غور و فکر کا محور بنایا اور انہوں نے پوری قوت کے ساتھ یہ دعوت دی کہ مقاصد شریعت کو مستقل علم کی حیثیت دی جائے، امام غزالیؒ نے شریعت کے پانچ مقاصد بیان کئے، ابن عاشورؒ نے مزید دو مقاصد کا اضافہ کیا اور وہ ہے آزادی اور مساوات، جو کہ سرمایہ داریت کے اساسی افکار میں سے ہیں، ڈاکٹر حسن حنفی نے لکھا ہے کہ امور خمسہ کے قدیم مفاہیم میں توسیع کی ضرورت ہے، وہ کہتے ہیں کہ شریعت کا ایک مقصد آبرو کی حفاظت ہے اور اس میں وطنی کرامت، ملکی سالمیت، انسانی کرامت اور انسانی حقوق شامل ہیں، عصام انس کی رائے میں مقاصد کے پانچ معروف امور کے ساتھ ایک مزید مقصد کا اضافہ ہونا چاہئے اور وہ ہے کائنات کی حفاظت کا مقصد۔

ہندوستان کے معروف اسکالر پروفیسر جناب نجات اللہ صدیقی صاحب نے مقاصد شریعت کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں انہوں نے نئے مسائل کے حل کے لئے اجتہاد کے باب میں نئے رجحانات کو متعارف کروایا ہے اجتہاد کے لئے انہوں نے مقاصد شریعت کو اساس بنایا ہے اور اہل اجتہاد کو جدید منہج اختیار کرنے کی دعوت دی ہے، انہوں نے

صریح نصوص کو انسانی عقل سے سمجھے ہوئے مقاصد شریعت کے تابع کر دیا ہے، ان کی آراء امام نجم الدین الطوفی کی آراء سے بہت ہم آہنگ ہے۔

کیا شرعی احکام مکمل ومفصل ہیں یا ان میں کچھ اضافہ کی گنجائش بھی ہے؟ کیا شرعی قوانین ایک پائیدار اور مستقل مجموعہ قوانین ہیں یا زمانہ وحالات کے لحاظ سے ان میں تبدیلی کی گنجائش بھی ہے؟ اسی طرح کیا مصادر شرعیہ متعین اور پائیدار ہیں یا زمانہ وحالات کے لحاظ سے ان میں بھی تبدیلی ہوسکتی ہے؟ خیر القرون میں مقاصد شریعت، مصدر شرعی کے طور پر معروف نہیں رہا، کئی صدیوں کے بعد اس کو ایک مستقل علم کی حیثیت دینے کی کوشش کرنا بلکہ مسلمہ مصادر شرعیہ پر اس کو اولیت دینا کیا درست ہے؟ امام غزالیؒ اور امام شاطبیؒ کا نظریہ مقاصد اور عصر حاضر کے اہل علم کا نظریہ مقاصد کیا ہے؟ کیا اسلام میں دو متوازی شریعت کی گنجائش ہے؟ ایک اسلامی عقیدہ واسلامی افکار کے حاملین کی فکری وسیاسی وتہذیبی غلبہ کی حالت کیلئے اور دوسری اہل کفر کے فکری وسیاسی وتہذیبی غلبہ کی حالت کے لئے،؟ زیر نظر رسالہ میں انہیں مباحث پر ایک مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

جو کچھ لکھا گیا ہے قارئین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ کوئی تساہل یا خطا محسوس کریں تو راست طور پر مطلع فرمائیں، میں بے حد ممنون ومشکور رہوں گا، اخیر میں رب العالمین کی بارگاہ میں دعا کرتا ہوں کہ وہ دین کی راہ میں ہماری نیک کوششوں کو دنیا وآخرت میں نافع بنائے اور ابدی سعادت عطا فرمائے، آمین

مفتی حبیب الرحمن قاسمی

استاد: المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

hn.qasmi@gmail.com 9849171451

باب اول :

مقاصد شریعت کی حیثیت

اللہ رب العالمین نے پوری کائنات کو منصوبہ بند طریقہ سے ایک خاص مقصد کے تحت بنایا ہے، اس نے کائنات کی کوئی چیز عبث نہیں پیدا کیا، ہر چیز کی پیدائش میں ایک خاص مقصد اور حکمت پائی جاتی ہے، فرمان رب ہے : **"وما خلقنا السماء والأرض ومابينهما باطلا"** (سورہ ص ۲۸) (اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، انہیں بے کار نہیں بنایا)، عالم انسانیت کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ نے انبیاء ورسل بھیجے اور کتابیں نازل فرمائیں، سب سے آخری رسول خاتم النبیین ﷺ مبعوث کئے گئے اور آپ پر آخری ہدایت نامہ قرآن مجید نازل فرمایا، اللہ تعالیٰ نے آپؐ پر جو دین وشریعت نازل فرمایا وہ بھی بے مقصد نہیں۔

اہل علم نے احکام شریعت کے اسرار وحکم پر مبنی متعدد کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، تیسری صدی ہجری کے عالم دین ابوعبداللہ محمد بن ترمذی حکیم جن کی شناخت ایک صوفی اور فلسفی کے طور پر پائی جاتی ہے، آپ ان قدیم ترین علماء میں سے ہیں جنہوں نے لفظ مقاصد کا استعمال کیا ہے، اسرار صلوٰۃ کے موضوع پر آپ کی کتاب ہے : **"الصلاة و مقاصدها"** اسرار حج کے موضوع پر ان کی کتاب ہے : **"الحج و اسراره"** اسرار شریعت کے موضوع پر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی شہرۂ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغۃ ہے، اسرار وحکم اور مقاصد شریعت کے ذریعہ شرعی احکام کے بارے میں ایک گونہ طمانینت حاصل ہوتی ہے کہ رب حکیم نے بندوں کو یوں ہی شرعی احکام کا مکلف نہیں بنایا، بلکہ اس نے شرعی احکام کے برکات وثمرات اور فوائد ومقاصد رکھے ہیں، موجودہ زمانہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقیات کا زمانہ ہے، لوگ عام طور پر شرعی احکام

کے بارے میں یہ جاننا چاہتے ہیں کہ شرعی احکام انسانی فطرت سے کس قدر ہم آہنگ ہیں اور یہ کس قدر معقولیت پر مبنی ہیں، اس لئے اسرار شریعت کے موضوع پر جو کتابیں اہل علم نے تصنیف کی ہیں ان سے خوب استفادہ کرنا چاہئے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ احکام شریعت آج کے سائنسی دور میں بھی کس قدر متوازن، معقول، منصفانہ اور جدید تر نظر آتے ہیں، نیز اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے دلوں میں اسلام کی حقانیت اور اس کی سچائی واضح ہوجائے اور اہل ایمان کا اسلام اور اسلامی شریعت پر ایمان ویقین میں اضافہ ہوجائے، البتہ یہ مقاصد ومصالح شرعی احکام کے اسرار وحِکَم کی حیثیت رکھتے ہیں، یہ حکم شرعی کے دلائل نہیں ہیں۔

کیا مقاصدِ شریعت، تشریع کی اساس ہیں؟

متأخرین فقہاء بالخصوص انیسویں صدی کے بعد کے فقہاء نے مقاصد شریعت کو نئے مسائل کے حل کے لئے بڑی اہمیت دی ہے، نئے مسائل میں اجتہاد کے منہج کو مقاصد شریعت کے ذریعہ نئی جہت دی ہے، یہاں تک کہ اجتہاد کے لئے مقاصد شریعت کو ایک اہم اساس قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ موجودہ دور کے بعض فقہاء مقاصد شریعت کو ایک مستقل علم کا درجہ دینے پر زور دے رہے ہیں، وہ حالات اور زمانوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ شریعت کے مقاصد میں تنوع اور توسع کے قائل ہیں، وہ شرعی احکام میں استقرائی عمل کے ذریعہ اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ تمام شرعی احکام کا ایک کلی مقصد ہے جسے ام المقاصد کہا جاسکتا ہے اور وہ ہے، جلب منفعت اور دفعِ مضرت، یعنی دنیوی واخروی فوائد ومصالح کا حصول اور دنیوی واخروی نقصانات کو دفع کرنا اور تشریع کے لئے یہی بنیاد ہے، اسی طرح مختلف شرعی احکام کے الگ الگ مقاصد ہیں اور بعینہ وہی مقاصد شرعی احکام کے لئے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، کہ اگر وہ مقاصد پورے ہوتے ہوں یا ان مقاصد کے پورے ہونے کا غالب گمان ہو تو وہ احکام ہوں گے ورنہ وہ احکام نہ ہوں گے۔

قرآنی آیات سے استدلال:

وہ کہتے ہیں کہ شرعی احکام کے کچھ فوائد و مصالح ہوا کرتے ہیں، جو اصل مقصود ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے خاتم النبیین ﷺ کو منصب رسالت پر فائز کرنے کا مقصد بیان فرمایا: "**و ما أرسلناک إلا رحمة للعالمين**" (الانبیاء: ۱۰۷) (اور ہم نے آپ ؐ کو سارے جہاں والوں کے لئے محض رحمت بنا کر بھیجا) اور نزولِ قرآن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**و ننزل من القرأن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين**" (الاسراء: ۸۲) (اور ہم قرآن کی جو آیتیں نازل کرتے ہیں وہ مؤمنین کے لئے شفاء و رحمت ہیں) یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں کہ شریعت کے مقاصد ہوتے ہیں، اسی طرح مختلف شرعی احکام کے الگ الگ مقاصد ہوتے ہیں، جیسے حج کی مشروعیت کا مقصد اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا: --- "**ليشهدوا منافع لهم**" (الحج: ۸۲) (تاکہ لوگ اپنی نفع بخش چیزوں کا مشاہدہ کریں" شراب اور جوا کی حرمت کا مقصد یہ بیان فرمایا کہ لوگوں کے درمیان عداوت اور نفرت نہ پیدا ہو، ارشاد ربانی ہے: "**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة و البغضاء في الخمر و الميسر**" (المائدۃ: ۹۱) (شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوا کے ذریعہ تمہارے درمیان دشمنی اور نفرت ڈال دے) جن وانس کی تخلیق کا مقصد خالق کی بندگی ہے، "**و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون**" (الذاریات: ۵۶) (ہم نے جن وانس کو محض اپنی بندگی کے لئے پیدا کیا) تیمم کی مشروعیت کا مقصد مؤمنین کی تطہیر، مشقت کو دفع کرنا اور اتمام نعمت ہے، "**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم و ليتم نعمته عليكم**" (المائدۃ: ۶) (اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی ڈال دے، البتہ وہ یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کردے اور تم پر اپنی نعمت پوری کردے) روزے کی فرضیت کا مقصد بندوں میں تقویٰ کی صفت پیدا کرنا ہے، "**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون**" (البقرۃ: ۸۳) (تم سب پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں، امید ہے کہ تم پرہیزگار بن

جاؤ گے) اور نماز کا مقصد بے حیائی اور برائی سے روکنا ہے، ''إن الصلٰوۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر'' (العنکبوت: ۴۵) (بے شک نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے) ان آیات کے علاوہ مزید متعدد آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے شرعی احکام کے مقاصد بیان فرمائے ہیں اور شرعی احکام سے یہی مقاصد مطلوب ہیں، لہذا نئے مسائل میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے احکام شریعت کے مقاصد پر نظر رکھنا ضروری ہے۔

غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مذکورہ آیات میں شرعی احکام کے جو مقاصد بتلائے گئے ہیں وہ درحقیقت ان احکام کے نتائج ہیں، یعنی ان احکام پر عمل کرنے سے یہ نتائج حاصل ہوتے ہیں، یہ نتائج تابع ہیں شرعی احکام کے، جس کا تقاضہ ہے کہ شرعی احکام اپنے دلائل کی بنا پر ثابت ہوں گے چاہے نتائج حاصل ہوں یا نہ ہوں، ایسا نہیں ہوسکتا کہ جہاں نتائج حاصل نہ ہوں وہاں احکام بھی ثابت نہ ہوں، مثلاً شراب اور جوا کی حرمت کا مقصد آپس میں دشمنی اور نفرت کرنے سے روکنا ہے، تو ایسا نہیں ہوسکتا کہ جہاں آپسی عداوت اور نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو وہاں حرمت نہ ہوگی، اسی طرح تیمم کی مشروعیت کا مقصد مشقت سے بچانا ہے، لہذا جس عمل میں مشقت ہوگی اس کی مشروعیت ختم ہوجائے گی، احکام شریعت کی بنیاد علتوں پر ہوتی ہے نہ کہ ان نتائج پر جو احکام شریعت پر عمل کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔

مقاصدِ شریعت اور احکامِ شریعت کے مقاصد:

بعثتِ نبوی کا مقصد سارے عالم کے لئے رحمت ہے، اسی طرح نزول قرآن کا مقصد مؤمنین کے لئے شفاء اور رحمت ہے، یہ کلی طور پر شریعت کے مقاصد ہیں، شریعت کے ہر ہر حکم کے یہ مقاصد نہیں، کیونکہ نص میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ جو کلی طور پر شریعت کے مقاصد ہیں وہ احکام شریعت کے بھی مقاصد ہیں، متعدد نصوص میں الگ الگ شرعی احکام کے بھی مقاصد بتلائے گئے ہیں، جس حکم کا جو مقصد بتلایا گیا ہے، وہ بس اسی کے ساتھ خاص ہے، وہ مقصد کسی دوسرے حکم کا نہیں ہوسکتا اور نہ وہ کلی طور پر شریعت کا مقصد ہوسکتا ہے۔

حفظ دین ارتداد کی حرمت کا مقصد ہے اوراس کے لئے شریعت نے قتل کی سزا رکھی ہے (الاحکام للآمدی ۳/ ۲۷۴)، حفظ عقل حرمتِ شراب کا مقصد ہے اوراس کے لئے کوڑے کی سزا رکھی گئی ہے، (ایضا) حفظ نسل حرمتِ زنا کا مقصد ہے اوراس کے لئے شرع نے رجم یا جلد کی سزا رکھی ہے، (ایضا) حفظ مال چوری کی حرمت کا مقصد ہے اوراس کے لئے قطع ید کی سزا رکھی گئی ہے، (ایضا) حفظ عزوشرف حرمت قذف کا مقصد ہے اور ۸۰ کوڑے مارنا اس کی سزا رکھی گئی ہے، حفظ امن فساد فی الارض کی حرمت کا مقصد ہے اور قتل یا پھانسی دینا یا مخالف سمت سے ہاتھ پاؤں کاٹنا اس کی سزا رکھی گئی ہے، حفظ وحدتِ امت تفریق بین المسلمین کی حرمت کا مقصد ہے اوراس کے لئے باغیوں سے قتال کا حکم رکھا گیا ہے، یہ سارے الگ الگ احکام کے مقاصد ہیں، یہ کلی طور پر شریعت کے مقاصد نہیں ہیں کیونکہ کوئی نص اس پر دلالت نہیں کرتی، لہذا حفظ مال ایک مخصوص حکم شرعی کا مقصد ہے، یہ شریعت کا مقصد نہیں، حفظ دین ایک مخصوص حکم شرعی کا مقصد ہے، یہ شریعت کا مقصد نہیں، حکم شرعی سے اس کے مقصد کا پتہ چلتا ہے نہ کہ مقاصد کے ذریعہ ان کے احکام کا۔

جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت:

بعض علماء اصول فقہ یہ کہتے ہیں کہ تمام شرعی احکام کا مقصد جلب منفعت یا دفع مضرت ہے، اس کی دلیل نص اور اجماع ہے، وہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت اور مقصود سے خالی نہیں اور شریعت کے احکام کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مقصود جلب منفعت ہے یا دفع مضرت، منفعت سے دنیوی واخروی دونوں منافع مراد ہیں، مضرت سے بھی مراد دنیوی اور اخروی دونوں منافع ہیں، اسی طرح منفعت اور مضرت کا مفہوم عقلی منفعت ومضرت نہیں، جسے ایک انسان اپنی عقل سے اخذ کرلے اوراس پر حکمِ شرع کا انطباق کر لے، اس طرح تو شریعت انسانی خواہشات کا مجموعہ بن کر رہ جائے گی، جلب منفعت اور دفع مضرت کے مقصود ہونے پر دلیل اس طرح اخذ کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”وما

أرسلناک إلا رحمة للعالمین" (الانبیاء: ۱۰۷) (اورہم نے آپ کو سارے جہاں والوں کے لئے محض رحمت بنا کر بھیجا) اورحدیث میں ہے :"ولا ضرر ولا ضرار فی الإسلام" (رواہ الطبرانی فی معجمہ الوسط عن جابر بن عبداللہ) (اور اسلام میں نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا)، ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم حکمت اور مقصود سے خالی ہوتو یہ تقاضۂ رحمت کے خلاف ہے، اسی طرح یہ بندوں کے حق میں ضرر محض ہوگا، فقہاء کہتے ہیں کہ جلب منفعت اور دفع مضرت کلی طور پر احکام شریعت کے لئے علت ہیں اور یہ ہر ہر حکم شرعی کے لئے بھی علت ہیں، البتہ یہ شرط ہے کہ اسی مصلحت کو علت قرار دیا جائے گا جس کا مصلحت ہونا کسی نص سے ثابت ہو (الاحکام لاصول الاحکام للآمدی ۲۸۴)۔

علامہ شاطبیؒ نے بھی کہا ہے کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لئے ہیں اور استقراء یعنی مختلف شرعی احکام میں تتبع وتدبر کرنے کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ شرعی احکام بندوں کے مصالح کے لئے ہیں اور وہ مصالح جلب منفعت ہیں یا دفع مضرت، لہذا جہاں دفع مفسدہ کے مقابلہ میں جلب منفعت غالب ہو، وہاں جلب منفعت ہی شرعا مقصود ہوگی، اسی طرح جہاں جلب منفعت کے مقابلہ میں دفع مضرت غالب ہو وہاں دفعِ مضرت ہی شرعا مقصود ہوگی، "وهي ان وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد فی العاجل والأجل معا..." (الموافقات للشاطبی ۲/ ۹) وہ مزید فرماتے ہیں کہ عادات میں اصل معانی کی طرف التفات کرنا ہے اور یہ کہ استقراء کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں شارع کا قصد بندوں کے مصالح ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ مادی احکام مصالح کے گرد گردش کرتے ہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ درہم کو درہم کے بدلہ اُدھار فروخت کرنے کی ممانعت ہے، لیکن بطور قرض ایک درہم کو ایک درہم کے بدلہ دینے کی ممانعت نہیں، کیونکہ یہاں مصلحت پائی جاتی ہے، اسی طرح قتل نفس حرام ہے، لیکن قصاص میں قاتل کو قتل کرنا حد شرعی ہے، کافر ذمی کو قتل کرنا حرام ہے لیکن میدان جہاد میں کافر حربی کو قتل کرنا عبادت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عادات میں مقصود معانی ہوتے ہیں نہ کہ نصوص۔

دلائل کا جائزہ:

جلب منفعت اور دفع مضرت کلی طور پر اسلامی شریعت کے لئے علت ہے اور ہر ہر حکم شرعی کے لئے بھی وہ علت ہے، اس بات کی دلیل عقل سے ہوگی یا شرع سے، اگر عقل سے ہے تو پھر اس کی کوئی اہمیت نہیں، اس لئے کہ یہاں موضوع اللہ کے عادل ہونے پر ایمان کا نہیں ہے کہ اللہ کے عادل ہونے کا تقاضہ ہے کہ اس کے احکام بندوں کے لئے جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہوں، بلکہ موضوع یہاں احکام شرعیہ اوران کی علتیں ہیں، اس موضوع کا تعلق تشریع احکام سے ہے نہ کہ ایمان بالشریعہ سے، لہذا علماء توحید کے ان مباحث کے لئے یہ مقام نہیں، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل ہیں اور یہ کہ وہ حکیم ہے اور اس کا کوئی فعل حکمت ومقصد سے خالی نہیں، بندوں کو احکام شرعیہ کا مکلف بنانا بھی حکمت ومصلحت سے خالی نہیں، لہذا اس سے یہ استدلال کرنا کہ جلب منفعت اور دفع مضرت احکام شریعت کے لئے علت ہے، درست نہیں۔

اس مسئلہ میں نص قرآنی سے استدلال بھی درست نہیں، کیونکہ جو نصوص بطور دلیل کے پیش کئے جاتے ہیں وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ جلب منفعت اور دفع مضرت احکام شریعت کے لئے علت ہیں، نص قرآنی "**وما أرسلناک إلا رحمة للعالمين**" (الانبیاء:۱۰۷) رسول اللہ ﷺ کا رحمت ہونے میں اس بات کا اظہار نہیں ہے کہ یہ جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہے، البتہ التزامی طریقہ پر یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت رحمت ہے اور رحمت کا تقاضہ ہے کہ احکام جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہو، لیکن اس سے تو بس یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعثت رسول کا نتیجہ رحمت ہے اور رحمت ہونا جلب منفعت اور دفع مضرت کے لئے ہی ہوسکتا ہے، یہ تکلیف شریعت کا نتیجہ ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تشریع کے لئے علت ہے اور "**رحمتي وسعت كل شيء**" (الاعراف:۱۵۶) یہ آیت اس موضوع سے متعلق ہی نہیں ہے، اس میں تو بس اللہ تعالیٰ کی رحمت کی وسعت کا تذکرہ ہے،

اس میں نہ تو بعثت بنویؐ کا تذکرہ ہے اور نہ بندوں کو شریعت کا مکلف بنانے کا اور حدیث ''لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام'' (رواہ الطبرانی فی معجمہ الوسط عن جابر بن عبد اللہ) (اسلام میں نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) اس میں دین اسلام سے ضرر کی نفی کی گئی ہے اور ضرر کی نفی مصلحت کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ضرر نہ پایا جائے اور نفع بھی نہ پایا جائے اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز سے ضرر لاحق ہو اس کا تعلق اسلام سے نہیں، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسلام میں نفع ہے، نہ منطوق کلام سے اور نہ مفہوم کلام سے، لہذا جلب منفعت اور دفع مضرت کا شریعت کے لئے علت ہے اور نہ کسی حکم شرعی کے لئے علت ہے، بعض احادیث میں ''لا ضرر و لا ضرار'' (رواہ ابن ماجہ ودارقطنی عن ابی سعید ورواہ مالک مرسلا) (نہ تو نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) لوگوں سے ضرر کی نفی کے لئے ہے، شریعت سے ضرر کی نفی سے اس کا تعلق نہیں، ۔۔۔۔۔ حاصل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کی متعدد نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شرعی احکام پر عمل کے نتیجہ میں جلب منفعت اور دفع مضرت کا حصول ہوتا ہے، لیکن اس کا شریعت کے لئے علت ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

اس مسئلہ میں صحابہ کا اجماع بھی نہیں پایا جاتا کہ جلب منفعت اور دفع مضرت شرعی احکام کے لئے علت ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ صحابہ اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم حکمت اور مقصد سے خالی نہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ صحابہ حکم شرعی کے لئے مقاصد و مصالح کو علت قرار دیتے ہیں۔

باب دوم :

مصالح مرسلہ

مصالح کے اقسام :

کون سے مصالح معتبر ہیں اور کون سے مصالح معتبر نہیں ہیں؟ اس لحاظ سے فقہاء نے مصالح کے تین اقسام بیان کئے ہیں۔

(۱) مصالح معتبرہ: ایسے مصالح جن کا مصالح ہونا شرعی دلیل سے ثابت ہو۔

(۲) مصالح مرسلہ: ایسے مصالح جن کا مصالح ہونے یا مصالح نہ ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔

(۳) مصالح ملغاۃ: ایسے مصالح جن کے غیر معتبر ہونے پر شرعی دلیل موجود ہو۔

مصالح ملغاۃ کی مثال مالکی فقیہ یحی بن یحی کا فتویٰ ہے، جو انہوں نے خلیفہ عبد الرحمن بن الحکم الاموی کو دیا تھا، جبکہ انہوں نے رمضان کے دن میں زوجہ سے جماع کرلیا تھا، انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ ان پر مسلسل دو مہینے کا روزہ رکھنا لازم ہے، جب ان کو توجہ دلائی گئی کہ غلام آزاد کرنے کا حکم کیوں نہیں دیا حالانکہ وہ غلام آزاد کرنے کے لئے مال کی وسعت رکھتے تھے،؟ تو انہوں نے جواب دیا: اگر میں ان کو یہ حکم دیتا تو یہ ان کے لئے بہت آسان کام ہوتا اور قضاء شہوت کے مقابلہ میں اس کفارہ کو وہ معمولی سمجھتے، لہذا مصلحت کا تقاضہ ہے کہ کفارہ ادا کرنے کے لئے انہیں روزہ کا حکم دیا جائے، تا کہ یہ کفارہ ان کے لئے باعث زجر بن سکے، یہ مصلحت لغو اور باطل ہے، کیونکہ نص میں اس مصلحت کی تردید موجود ہے، ایک دیہاتی شخص نے رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ پوچھا کہ اس نے رمضان میں روزہ کی حالت میں بیوی سے صحبت کرلی ہے، اس کے لئے کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ایک غلام آزاد کرو، اس نے کہا:

میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا، تب آپؐ نے فرمایا: مسلسل دوماہ کے روزے رکھو، اس نے پھر پوچھا: میں اس کی بھی استطاعت نہیں رکھتا، تو آپؐ نے فرمایا: ساٹھ مسکین کو کھانا کھلاؤ، ۔۔۔(رواہ اصحاب السنۃ الا النسائی) اس حدیث میں مالی استطاعت رکھنے کی صورت میں ایک غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ اس مثال میں مالی استطاعت رکھنے کی صورت میں دوماہ کے مسلسل روزے رکھنے کا حکم دینے میں مصلحت سمجھی گئی، لہذا ایسی مصلحت لغو قرار پائے گی۔

وہ مصالح جن کے معتبر ہونے یا باطل ہونے کی دلیل شرع میں نہیں ہے، وہ مصالح مرسلہ ہیں یعنی دلیل سے خالی مصالح، تو اس موقع پر مصالح کا اعتبار عقل کی بنا پر ہوگا، عقلی بنیاد پر جلب منفعت یا دفع مضرت میں سے جو مصلحت غالب محسوس ہو، اسی کا اعتبار ہوگا، ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی مصالح مرسلہ کو احکام کے لئے علت قرار دیتے ہیں، البتہ ان مصالح کے لئے وہ شرائط عائد کرتے ہیں جنہیں وہ ضوابط کہتے ہیں، جن کی تفصیل اگلے صفحات میں آرہی ہے۔

اقوال ائمہ:

امام شافعیؒ اور احناف کے نزدیک مصالح مرسلہ کا اعتبار نہیں ہے آمدی نے لکھا ہے: **و قد اتفق الفقهاء من الشافعية و الحنفية و غيرهم على امتناع التمسک به وهو الحق** (فقہاء شوافع و احناف نے مصالح مرسلہ کی عدم حجیت پر اتفاق کیا ہے اور یہی درست ہے) (الاحکام للآمدی ۴/۱۶۷)، البتہ امام مالکؒ سے مصالح مرسلہ کی حجیت منقول ہے (اصول الفقہ لابی زھرۃ/ ۲۸۰)، امام غزالیؒ بھی مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائل نہیں ہیں، وہ اپنی مشہور کتاب المستصفیٰ میں فرماتے ہیں: "**ثم ما يُظن انه من أصول الأدلة و ليس منها، وهو أيضاً أربعة: شرع مَن قبلنا، وقول الصحابى، والاستحسان والاستصلاح**" (المستصفیٰ ۱/۲۱۶) (پھر وہ امور جن کے بارے میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ وہ اصولی دلائل ہیں حالانکہ یہ ان میں سے نہیں ہیں اور یہ بھی چار ہیں: ہم سے پہلے کی امتوں کی شریعت، قولِ صحابی، استحسان، استصلاح)۔

امام غزالیؒ کی بعض عبارت سے بعض فقہاء کو یہ وہم ہوا کہ امام غزالیؒ مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اصول مانتے ہیں اور اس کی حجیت کے قائل ہیں، دراصل امام غزالیؒ نے مصالح کے تین اقسام معتبرہ، مرسلہ اور ملغاۃ کی وضاحت پیش کی ہے اور مصالح کی قوت کے اعتبار سے بھی تین اقسام ضروریات، حاجیات اور تحسینیات بیان کئے ہیں اور اس کے بعد انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ مصالح سے ہماری مراد مقصود شرع کی محافظت ہے اور یہ مقصود پانچ ہیں، دین، جان، عقل، نسل اور مال کی محافظت اور ان مقاصد کی محافظت ضروریات کے درجہ میں ہیں، وہ مصالح جو کتاب وسنت اور اجماع سے اخذ کردہ نہ ہو بلکہ ایسے مصالح ہوں جو شرعی احکام سے میل نہ کھاتے ہوں تو یہ مصالح باطل اور مردود ہوں گے، جو مصالح شرع کی محافظت کرتے ہیں اور جو کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ماخوذ ہیں ان کے بارے میں امام غزالی نے فرمایا کہ یہ ان اصول سے خارج نہیں ہیں البتہ اسے قیاس نہیں کہا جائے گا کیونکہ قیاس ایک متعین اصل ہے جبکہ مصالح کا مقصود شرع ہونا کسی ایک دلیل سے نہیں بلکہ متعدد دلائل کتاب وسنت اجماع وغیرہ سے ثابت ہے اس لئے اسے مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے گویا اس کے لئے دلیل خاص تو نہیں ہے البتہ دلیل عام ضرور ہے اور اس بنا پر اس کے حجت ہونے میں کسی اختلاف کی کوئی وجہ نہیں (المستصفیٰ ۱؍۴۴۹)، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالیؒ کے نزدیک ایسی مصلحت جس کے لئے نہ تو دلیلِ خاص ہے اور نہ دلیل عام، تو یہ دلیل نہیں ہے اور اسی کو وہ استصلاح کہتے ہیں، اس کے برعکس وہ مصلحت جن سے شرع کی محافظت ہوتی ہے اور جو قرآن وسنت واجماع سے سمجھے گئے ہیں ان کا اعتبار کیا جائے گا یعنی ان مصالح کو قبول کیا جائے گا، چنانچہ وہ آگے فرماتے ہیں : **"فبهذه الشروط التی ذکرناها یجوز اتباع المصالح و تبين ان الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه بل من استصلح فقد شرّع كما انّ من استحسن فقد شرّع"** (المستصفیٰ ۱؍۴۵۱) (تو ان شرطوں کے ساتھ جن کا ہم نے ذکر کیا مصالح کی پیروی کرنا جائز ہے اور یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ استصلاح مستقلاً کوئی پانچویں

اصل نہیں ہے، بلکہ جس نے استصلاح کو دلیل بنایا اس نے گویا شریعت بنائی جیسا کہ جس نے استحسان کو دلیل بنایا اس نے گویا شریعت بنائی)۔

امام غزالیؒ نے ایک مثال پیش کی ہے کہ کفار دارالاسلام سے جنگ کی حالت میں ہیں اور انہوں نے کچھ مسلمانوں کو گرفتار کر کے ڈھال بنا رکھا ہے، ایسی صورت میں مسلمان اگر ان کفار پر حملہ آور ہوتے ہیں تو وہ اپنے ہاتھوں سے ان مسلمانوں کو قتل کریں گے جنہیں کفار نے ڈھال بنا رکھا ہے اور اگر مسلمان کفار پر حملہ نہیں کرتے تا کہ ڈھال بنائے گئے مسلمان محفوظ رہیں تو دارالاسلام پر کفار غالب ہو جائیں گے اور پھر تمام مسلمانوں کے مغلوب ہونے اور ان کے ہلاک کر دئے جانے کا اندیشہ ہے، ایسی صورت میں کفار پر حملہ کرنے کا حکم ہے، چاہے اس کی وجہ سے ان کے ہاتھوں ڈھال بنائے گئے مسلمان ہلاک ہو جائیں، کیونکہ اس صورت میں مقصود شرع کی محافظت ہے یعنی مسلمانوں کو مغلوب ہونے سے بچانا اور بڑے پیمانہ پر انہیں ہلاک ہونے سے بچانا اور اس کی دلیل عام شرع میں متعدد ہیں، کفار کے غلبہ کو ختم کرنا اور کلی طور پر مسلمانوں کی حفاظت کے سلسلہ میں متعدد شرعی دلائل موجود ہیں لیکن دلیل خاص نہیں پائی جاتی کہ اس مقصود کے لئے ڈھال بنائے گئے مسلمانوں کو ہلاک کرنے کے جواز پر کوئی مخصوص دلیل نہیں ہے، لیکن اس معنی ومفہوم میں یہ مثال نہیں آسکتی کہ کشتی دریا میں چل رہی ہے لیکن زیادہ تعداد کی بنا پر کشتی کے ڈوب جانے کا غالب امکان ہے، اگر چند افراد کو کشتی سے اتار دیا جائے تو کشتی نہیں ڈوبے گی اور باقی لوگ محفوظ رہیں گے، کیونکہ یہاں مسئلہ کثرت کے مقابلہ میں قلت کی ہلاکت کا ہے اور اس مسئلہ میں نہ کوئی دلیل خاص ہے اور نہ دلیل عام، اسی طرح حالت اضطرار میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ چند لوگ اپنی جان بچانے کے لئے اپنے میں سے کسی ایک کو کھالیں، یہاں بھی نہ کوئی دلیل خاص ہے اور نہ دلیل عام، ان دونوں صورتوں میں ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی جس سے شرع کے مقصود کی حفاظت ہو لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا (المستصفی ۲/۴۸۹)۔

امام آمدی کے علاوہ امام عزالدین بن عبدالسلام نے بھی مصالح مرسلہ کی حجیت کو قبول نہیں کیا ہے، امام عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں: "**وکذلک لا حکم إلا لهٗ (ﷲ) فأحکامه مستفادة من الکتاب والسنة والإجماع والأقیسة الصحیحة والاستدلالات المعتبرة فلیس لاحدٍ أن یستحسن و لا أن یستعمل مصلحة مرسلة و لا أن یقلد أحدا لم یؤمر بتقلیده**" (قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۲۷۴) (اور اسی طرح حکم بس اللہ کے لئے ہے، لہذا اس کے احکام کتاب اللہ، سنت، اجماع قیاس صحیح اور معتبر استدلالات سے ماخوذ ہوں گے، چنانچہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ استحسان کرے یا مصالح مرسلہ کو استعمال کرے اور نہ کسی ایسے شخص کی تقلید کرے جس کی تقلید کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے)۔

مشہور حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ نے بھی مصالح مرسلہ کی حجیت کو رد کیا ہے، وہ مصالح مرسلہ کی توضیح کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔۔۔ "**فیسمی ذلک مصلحة مرسلة و لانسمیه قیاسا لأن القیاس یرجع إلی أصل معین و الصحیح أن ذلک لیس بحجة**" (روضۃ الناظر وجنۃ المناظر/ ۸۷) (تو اسے مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے اور ہم اسے قیاس نہیں کہتے، کیونکہ قیاس ایک متعین اصل کی طرف راجع ہوتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حجت نہیں ہے)۔

ابن ہمام الدین اسکندری حنفی نے بھی مصالح مرسلہ کو رد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**۔۔۔والمصالح المرسلة اثبتها مالک و منعها الحنفیة و غیرهم لعدم ما یشهد بالاعتبار و لعدم أصل القیاس فیها**" (التحریر فی اصول الفقہ/ ۵۲۰) (اور امام مالک ثابت کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور دوسرے اس کو رد کرتے ہیں، اس دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جو اس کے معتبر ہونے کی شہادت دے اور اس میں اصل قیاس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے)۔

امام محقق شیخ محب اللہ بن عبدالشکور حنفی مصالح مرسلہ کی حجیت کو رد کرتے ہوئے

فرماتے ہیں کہ قول مختار جمہور ائمہ کے نزدیک اس کو رد کر دینا ہے، "**وهو المسمیٰ بالمصالح المرسلة حجة عند مالک، والمختار عند الجمهور رده**" (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/۳۱۶) (اور وہ جسے مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے امام مالکؒ کے نزدیک حجت ہے اور قول مختار جمہور کے نزدیک اس کو رد کر دینا ہے)، امام شہاب الدین قرافی مالکی کہتے ہیں کہ لوگ کہتے ہیں کہ مصالح مرسلہ محض ہمارے نزدیک حجت ہے حالانکہ اس کا اعتبار تمام مذاہب میں پایا جاتا ہے (شرح تنقیح الفصول/۳۹۴)، ظاہر ہے یہ محض ان کی رائے ہے، امام آمدی نے جو کچھ نقل کیا ہے یہ اس کے خلاف ہے، احناف اور شوافع خود مصالح مرسلہ کی حجیت کو رد کرتے ہیں، ان کی تصریحات کے برعکس ان کی طرف اس کی حجیت کا انتساب کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟ ڈاکٹر سعید رمضان البوطیؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ائمہ اربعہ، تابعین اور صحابہ کرام متفقہ طور پر مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں (دیکھئے: ضوابط المصلحۃ للبوطی)۔

معاصرین میں سے متعدد اہل علم مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں، مثلاً شیخ محمد خضری بک، جاد الحق علی جاد الحق، محمد سعید رمضان البوطی، شیخ عبد الوھاب خلاف، عبد الکریم زیدان اور محمد عبد الکریم حفناوی، یہ تمام حضرات مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائل ہیں۔

مصالح مرسلہ کے قائلین کے دلائل:

(۱) شرعی احکام مصالح سے خالی نہیں ہوتے، کیونکہ شارع نے شریعت کے مقاصد و مصالح رکھے ہیں، کہیں مصلحت جلب منفعت ہوتی ہے اور کہیں دفع مضرت، جس واقعہ میں کوئی نص نہیں پائی جاتی اور نہ صحابہ کا اجماع پایا جاتا ہے، لیکن وہاں مصلحت پائی جاتی ہے اور غالب گمان ہو کہ یہ مصلحت شرعاً مطلوب ہے، تو مصلحت کا تقاضہ ہی شرعی حکم قرار پائے گا، کیونکہ جہاں مصلحت ہوتی ہے وہیں حکم شرعی ہوتا ہے۔

(۲) جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کیا اور آپؐ نے ان سے پوچھا کہ تم وہاں لوگوں کے مسائل کس طرح حل کرو گے؟ انہوں نے کہا:

کتاب اللہ سے، آپؐ نے سوال کیا: اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ انہوں نے جواب دیا: اگر کتاب اللہ میں مسئلہ کا حل نہ پاؤں تو سنت رسولؐ سے فیصلہ کروں گا، آپؐ نے پوچھا: اگر سنت رسولؐ میں بھی تم کو مسئلہ کا حل نہ ملے تو؟ انہوں نے جواب دیا: پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، یہ جواب سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الحمد للہ الذی وفق رسول رسولِ اللہ لما یرضی اللہ** (تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، جس نے رسول اللہ کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ راضی ہے) (ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد)۔

(۳) مصالح کا اعتبار معاملات میں کیا جاتا ہے، نہ کہ عبادات میں اور معاملات میں خطاب شرعی سے معانی مقصود ہوتے ہیں اور یہ معانی عقل سے سمجھے جاسکتے ہیں کہ شارع کو اس حکم سے کیا مقصود ہے۔

(۴) واقعات و مسائل میں تغیر ہوتا رہتا ہے نئے نئے مسائل بکثرت پیش آتے رہتے ہیں، جبکہ نصوص محدود ہیں، لہذا جزئی احکام کو ثابت کرنے کا طریقہ موجود رہنا ضروری ہے اور یہ طریقہ مصالح و مقاصد کو جاننا ہے، کیونکہ شرع کا کوئی حکم مصلحت و مقصود سے خالی نہیں ہوتا۔

(۵) متعدد نئے مسائل میں صحابہ کرامؓ نے نصوص میں صراحت نہ پانے کی صورت میں مصالح کی بنیاد پر احکام بیان کئے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے:

(۱) جب جنگِ یمامہ میں حفّاظ اصحابِ رسولؐ بڑی تعداد میں شہید ہوگئے، تو حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے مشورہ پر مختلف اوراق میں لکھے ہوئے قرآن پاک کو ایک مصحف میں کیا، کیونکہ اس میں انہوں نے حفاظتِ قرآن کی مصلحت دیکھی۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بعد منصبِ خلافت کے لئے حضرت عمرؓ کو نامزد کردیا، اس مسئلہ میں ان کے پاس مصلحت کے سوا کوئی دلیل نہیں تھی۔

حضرت عمرؓ کے فیصلے:

(۱) حضرت عمرؓ نے مرض الوفات میں اپنے بعد خلیفہ کے تقرر کا معاملہ چھ اکابر صحابہ کے مشورہ پر چھوڑ دیا، یہ معاملہ پوری امت کے حوالہ نہیں کیا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا اور نہ کسی ایک کو خلیفہ کے طور پر نامزد کیا جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے کیا تھا، یہ عمل انہوں نے محض مصلحت کی بنیاد پر ہی کیا تھا۔

(۲) حضرت عمرؓ نے دیوان مرتب فرمایا، قید خانہ قائم کیا اور انہوں نے تاریخ ہجرت سے شروع کی۔

تضمین صناع کا مسئلہ:

امام شاطبیؒ کہتے ہیں: خلفاء راشدین نے تضمین صناع کا فیصلہ فرمایا، کیونکہ عام طور پر لوگوں کے حقوق کے معاملہ میں تفریط پائی جاتی ہے اور استصناع لوگوں کی عام ضرورت ہے، اگر صناع کو ضامن نہ قرار دیا جائے تو لوگوں کے حقوق کے تلف ہوجانے کا غالب اندیشہ ہے اور اسی بنا پر حضرت علیؓ نے فرمایا تھا: ''لا یصلح الناس إلا ذاک'' (لوگوں کے لئے یہی بہتر ہے)۔

شارب خمر کی حد کا مسئلہ:

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں شراب پینے والوں کو کوئی مخصوص سزا نہیں دی جاتی تھی، کسی شارب کو لاتوں سے مارا جاتا تھا اور کسی کو جوتوں سے مارا جاتا تھا اور کبھی اسے کھجور کی ٹہنیوں سے مارا جاتا تھا، صحابہ کرام نے متفقہ طور پر اس کے لئے ایک سزا مخصوص کر لی اور شارب خمر کو اسّی کوڑے مارنے کی سزا متعین کر دی، ظاہر ہے اس مسئلہ میں ان کے پاس مصلحت کے سوا کوئی اور دلیل نہ تھی۔

مفتوحہ اراضی کا مسئلہ:

حضرت عمرؓ نے عراق، مصر اور شام کے علاقوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا، حالانکہ یہ علاقے جہاد کے ذریعہ فتح کئے گئے تھے، بعض صحابہؓ نے ان سے مطالبہ بھی کیا تھا کہ ان اراضی کو تقسیم کر دیا جائے کیونکہ یہ علاقے ان کی تلواروں سے فتح ہوئے ہیں جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی سرزمین کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا تھا۔

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے اقدامات:

شیخ رمضان البوطی نے ایک مثال پیش کی ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے منصب خلافت پر فائز ہونے کے بعد جو اہم اقدامات کئے ان میں سے ایک یہ تھا کہ انہوں نے خراسان کے راستوں پر سرائے خانے بنوائے تا کہ مسافرین کو کوئی دشواری پیش نہ آئے، یہ عمل رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں معروف نہ تھا اور اس مد میں بیت المال میں سے کوئی رقم خرچ کرنے کی کوئی مثال نہ تھی، یہ محض ایک ایسا معاملہ تھا جو وقت کا تقاضہ تھا، کیونکہ ان کے عہدِ خلافت میں مسافرین کی آمد ورفت میں بہت اضافہ ہو گیا تھا۔

دلائل کا جائزہ:

مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائلین کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ شارع نے احکام کے مصالح رکھے ہیں، جس مسئلہ میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، تو وہاں مصالح کی بنیاد پر ہی حکم اخذ کیا جائے گا، اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت کے مقاصد ہیں جیسا کہ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے "**و ما أرسلناک إلا رحمة للعالمین**" (الانبیاء: ۱۰۷) (اور ہم نے آپ (ﷺ) کو سارے جہاں والوں کے لئے محض رحمت بنا کر بھیجا) "**وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنین**" (الاسراء: ۸۲) (اور ہم قرآن کی جو آیتیں نازل کرتے ہیں وہ مومنین کے

لئے شفاء اور رحمت ہیں)، ان آیات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رحمت اور شفاء نتائج ہیں جو ایمان لانے اور شریعت پر عمل کرنے سے حاصل ہوتے ہیں، کلی طور پر شریعت کو نافذ کرنے سے یہ مصالح ومقاصد حاصل ہوتے ہیں، ان نصوص میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ مقاصد ہی حکم کی بنیاد ہیں، لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ جہاں مصالح ہیں وہیں شریعت ہے۔

یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ شریعت کے مقاصد اور مصالح ہی احکام شریعت کی بنیاد ہیں، اس بات کی دلیل نصوص میں نہیں ہے بلکہ اس کی دلیل استقراء ہے، یعنی شریعت کے مختلف جزئی احکام کا مطالعہ کیا گیا تو یہ معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام مصالح کے ساتھ گردش کرتے ہیں، لہذا غیر منصوص امور میں مصالح کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کیا جا سکتا ہے، بطور مثال جو آیات پیش کی جاتی ہیں ان میں ایسی کوئی مصلحت نہیں پائی جاتی ہے جو وصف مناسب کی حیثیت رکھتا ہو اور جسے حکم کے لئے علت کا درجہ حاصل ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: "**رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**" (النساء: ١٦٥) (ہم نے رسولوں کو خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا تا کہ (قیامت کے دن) اللہ پر لوگوں کو کوئی حجت نہ رہے رسولوں کو بھیجنے کے بعد)، اس آیت کا مقصود بس یہ ہے کہ رسولوں کو بھیجنے کے بعد لوگوں کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہے گی، اس آیت میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ شریعت کے احکام مصالح پر مبنی ہیں، اسی طرح آیت "**خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا**" (الملک: ٢) (اللہ تعالیٰ نے موت وحیات کو پیدا کیا تا کہ تم سب کو آزمائے) میں یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت وحیات کو آزمانے کے لئے پیدا کیا ہے، اس میں ایسا کوئی وصف ملائم منضبط نہیں پایا جاتا کہ اس کی بنا پر غیر منصوص امر میں حکم شرعی بیان کر دیا جائے، اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ مصلحت ہی حکم کی بنیاد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**" (الذاریات: ٥٦) (اور ہم نے جن وانس کو محض اپنی بندگی کے لئے پیدا کیا ہے)، اس آیت میں بھی صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن وانس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بندگی کے لئے پیدا کیا ہے، اس سے یہ نہیں

معلوم ہوتا ہے کہ مصلحت تشریع کی بنیاد ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استفسار پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ "أجتهد برأئی" اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ مصالح تشریع کے لئے اصل کی حیثیت رکھتے ہیں، اس حدیث سے بس اتنا ثابت ہوتا ہے کہ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد مشروع ہے، رہی یہ بات کہ معاملات میں معانی مقصود ہوتے ہیں، معانی کا ادراک عقل سے ہوسکتا ہے، لہذا معاملات میں احکام، غیر منصوص مسائل میں مصالح ومقاصد کی بنیاد پر ثابت ہوں گے، اس کا جواب یہ ہے کہ حکمِ شرعی ہونے کے لحاظ سے عبادات اور معاملات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں حکمِ شرعی کی پابندی لازم ہے، دونوں کے احکام ادلہ شرعیہ سے ہی ثابت ہوسکتے ہیں، اسی طرح زمانہ کے تغیرات کی وجہ سے نئے نئے مسائل پیش آتے ہیں اور ان مسائل کو حل کرنے کے لئے طریقہ کا ہونا ضروری ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نئے مسائل کو مصالح ومقاصد ہی کے ذریعہ حل کیا جائے، بلکہ ایسے دلائل کا ہونا ضروری ہے، جو شرعی دلیل سے ثابت ہو۔

عہدِ صحابہ میں نئے مسائل کا حل:

مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائلین کہتے ہیں کہ صحابہ کرام نئے پیش آمدہ مسائل میں مصالح ومقاصد کو اساس بناتے تھے، یہ بات صحیح نہیں ہے، اگر کسی مسئلہ میں قرآن وسنت کے نصوص سے صحابہ کا استدلال منقول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انہوں نے مصالح ومقاصد کی بنیاد پر مسائل مستنبط کئے ہیں، کسی صحابی سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے نئے مسائل میں مصالح ومقاصد کی بنیاد پر فیصلے کئے ہیں، کسی مسئلہ میں صحابہ کا متفقہ فیصلہ ہی ایک مستقل دلیل ہے، جسے اجماع صحابہ کہا جاتا ہے۔

جمع قرآن کا مسئلہ:

جنگ یمامہ میں بڑی تعداد میں صحابہ شہید ہوئے، جن میں ستّر حفّاظ صحابہ بھی شامل

تھے، خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس حضرت عمر فاروقؓ تشریف لے گئے اور عرض کیا کہ جنگ یمامہ میں بڑی تعداد میں حفاظ صحابہ شہید ہو گئے ہیں اگر اسی طرح زیادہ تعداد میں حفاظ صحابہ شہید ہوتے رہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں قرآن کا بڑا حصہ ناپید نہ ہو جائے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ الگ الگ اوراق اور مختلف چیزوں کے ٹکڑوں پر جمع شدہ قرآن کو یکجا کر دیا جائے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ جو کام رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا ہے، وہ کام میں کیسے کر سکتا ہوں؟ حضرت عمرؓ نے بار بار اس کام کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ یقیناً یہ کام بہت ہی مفید ہے، بالآخر حضرت ابوبکرؓ کو بھی شرح صدر ہو گیا اور انہوں نے جمعِ قرآن کا حکم دے دیا، اس واقعہ میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی کہ حضرت ابوبکرؓ نے مصلحت کی بنیاد پر قرآن کو یکجا کرنے کا حکم دیا اور نہ کسی صحابی نے یہ کہا کہ انہوں نے مصالح مرسلہ کو دلیل مان کر استدلال کیا ہے اور اسی بنا پر جمع قرآن کا فیصلہ کیا گیا ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ کا جمع قرآن کے لئے حکم صادر کرنا اور حضرت عثمان غنیؓ کا مختلف نسخوں کو ختم کر کے لغتِ قریش پر قرآن کے نسخے تیار کروانا امت کے اندر ضرر عظیم کو ختم کرنے کی غرض سے تھا اور یہ اندیشہ قرآن کے ضیاع اور قرآن کے بارے میں امت کے اندر اختلاف پیدا ہونے کا تھا اور حدیث نبویؐ ہے:

"لا ضرر ولا ضرار" (رواہ ابن ماجہ ودار قطنی عن ابی سعید ورواہ مالک مرسلا) (نہ تو نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے)، ان دونوں خلفاء نے ازالۂ ضرر پر عمل کیا اور انہوں نے یہ عمل محض اس بنا پر نہیں کیا کہ یہ مصلحت کا تقاضہ تھا بلکہ ان کا یہ عمل حدیث نبویؐ لاضرر ولاضرار کی بنا پر تھا، یعنی ان خلفاء کا عمل سنت کی دلیل سے تھا نہ کہ مصلحت کی دلیل سے، یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ازالہ ضرر بھی تو ایک مصلحت ہی ہے؟ بے شک ازالہ ضرر ایک مصلحت ہے لیکن یہ مصلحت عمل کے لئے دلیل نہیں ہے، عمل کے لئے دلیل تو سنت ہی ہے۔

حضرت عمر فاروقؓ کو خلیفہ نامزد کرنا:

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمر فاروقؓ کو اپنے بعد بطور خلیفہ نامزد کر دیا، ظاہر ہے

انہوں نے یہ عمل محض مصلحت کی بنیاد پر کیا، معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنے مرض الوفات میں نماز کے لئے امامت کا حکم دے کر اپنی امت کو اشارہ کر دیا کہ امت کی امامت کے لئے تم لوگوں میں سب سے زیادہ موزوں اور افضل حضرت ابوبکرؓ ہیں، اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بعد امت کی امامت کے لئے سب سے زیادہ موزوں اور افضل شخص کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کر دی کہ وہ عمرؓ بن خطابؓ ہیں، خلافت کے لئے حضرت عمرؓ کا نام پیش کرنے اور ان کے حق میں اپنی رائے کی توثیق کر دینے سے وہ خلیفہ نہیں بن گئے، کیونکہ بیعتِ انعقاد کے بغیر کوئی خلیفہ نہیں بن سکتا، اپنا خلیفہ منتخب کرنا امت کا حق ہے اور امت کی طرف سے راست یا بالواسطہ بیعت انعقاد کے بغیر خلافت کا انعقاد نہیں ہوسکتا، لہذا جب حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے بارے میں خلافت کے لئے اپنی طرف سے توثیق کر دی تو محض اس عمل سے وہ خلیفہ نہیں بن گئے بلکہ ارباب حل وعقد نے جب ان کو بیعت دی تب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے، لہذا حضرت ابوبکرؓ کی طرف سے حضرت عمرؓ کا نام اپنے بعد خلافت کے لئے پیش کرنا اور اپنی رائے کی توثیق کر دینا مصلحت کی بنا پر نہیں تھا بلکہ ان کا یہ عمل رسول اللہ ﷺ کی سنت سے اخذ کردہ تھا، کیونکہ آپ ﷺ نے خود اپنے مرض الوفات میں نماز کی امامت کے لئے حضرت ابوبکرؓ کو حکم دے کر امت کو اشارہ کر دیا کہ ان کی رائے میں خلافت کے لئے سب سے زیادہ موزوں ابوبکرؓ ہی ہیں۔

خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروقؓ کے کچھ اہم فیصلے:

جب اسلامی ریاست کی سرحدیں کافی پھیل گئیں اور ریاست اسلامی کے شہریوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تو اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی گئی کہ لوگوں کے مسائل کو بہ حسن وخوبی حل کرنے کے لئے اور شریعت اسلامی کو بہتر طور پر نافذ کرنے کے لئے کچھ نئے اسالیب اور وسائل اختیار کئے جائیں، اسلامی ریاست کا خلیفہ ہونے کی حیثیت سے یہ ان کی ذمہ داری تھی، چنانچہ انہوں نے دیوان کا شعبہ قائم کیا، جیل کا قیام عمل میں لائے، آپ ﷺ

کی ہجرتِ مدینہ سے تاریخ کا آغاز کیا، انہوں نے یہ عمل مصالح کی بنیاد پر نہیں کیا بلکہ اس کی بنیاد دلیل شرعی تھی، شرعی قاعدہ ہے کہ "الأصل في الأشياء الإباحة" (اشیاء میں اصل اباحت ہے) یعنی جن اشیاء کی حرمت کی دلیل نہ ہوتو وہ مباح ہوگی، حضرت عمرؓ نے جو اقدامات کئے وہ اشیاء کے قبیل سے ہیں اور ان کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں پائی جاتی اس لئے یہ سب جائز ہیں، لہذا حضرت عمرؓ کے یہ اقدامات مصالح کی بنیاد پر نہیں تھے، ہاں یہ ضرور ہے کہ ان اقدامات کے نتیجہ میں مصالح ومقاصد کا حصول ہوتا ہے، البتہ یہ نتائج ہیں ان اقدامات کے، نہ کہ یہ مصالح دلیل ہیں ان اقدامات کے شرعی جواز کے لئے۔

کیا تضمین صناع مصلحت پر مبنی ہے؟

استصناع انسان کی عام ضرورت ہے، بسا اوقات انسان کو ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ اپنی پسند کی انگوٹھی بنوائے یا لباس، جوتے، فرنیچر وغیرہ بنوائے، اس کے لئے ایک شخص صناع سے عقد استصناع کرتا ہے کہ وہ مثلاً انگوٹھی بنا کر دے اور وہ اس کے بدلے باہم رضامندی سے طے شدہ رقم ادا کردے گا، انگوٹھی بنوانے کے لئے وہ صناع کو چاندی بھی دیتا ہے، ایسی صورت میں صناع محض انگوٹھی بنانے کا معاوضہ لیتا ہے اور بعض صورتوں میں انگوٹھی بنوانے والا صناع کو چاندی نہیں دیتا، صناع خود اپنی طرف سے چاندی کی انگوٹھی بنا کر دیتا ہے ایسی صورت میں صناع کو چاندی کی قیمت کے علاوہ انگوٹھی بنوانے کا بھی معاوضہ ادا کیا جاتا ہے، ان دونوں صورتوں میں صناع ان اشیاء کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ یعنی اگر وہ شئے مستصنع کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی صناع کے پاس ضائع ہوجائے تو کون ضامن ہوگا؟ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" (ابن ماجہ) (جس نے کوئی چیز بطور امانت دی تو اس پر ضمان نہیں ہے)، اور بیہقی میں ہے: "لا ضمان على مؤتمن" (بیہقی) (جس کو کوئی چیز امانت دی گئی تو اس پر ضمان نہیں ہے) لیکن بعض فقہاء کہتے ہیں کہ امانت کے بارے میں لوگ زیادہ کوتاہی کرنے لگے ہیں اس لئے مصلحت کا تقاضہ ہے کہ اس پر ضمان

کولازم قرار دیا جائے۔

اس مسئلہ پر تفصیلی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ عقد استصناع کو عام طور پر فقہاء نے اجماع کی دلیل سے مشروع قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ عقد استصناع جائز نہ ہو اور یہی قیاس کا بھی تقاضہ ہے کیونکہ عقد استصناع معدوم کی بیع کے حکم میں ہے اور رسول اللہ ﷺ نے معدوم کی بیع سے منع فرمایا ہے: ---"و لا بیع ما لیس عندک" (اور ایسی چیز کی بیع حلال نہیں ہے جو تمہارے پاس موجود نہ ہو) (ابوداؤد)، لیکن تعامل کی بنیاد پر مصلحت کا تقاضہ ہے کہ اسے جائز قرار دیا جائے، بعض فقہاء نے استصناع کو استحسان کی مثالوں میں ذکر کیا ہے، ڈاکٹر رمضان البوطی نے بھی لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ استصناع کو استصلاح کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ استصناع کا جواز تعامل یا مصلحت پر مبنی نہیں ہے اور نہ استحسان کی بنیاد پر، بلکہ اس کا جواز سنت سے ثابت ہے، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے انگوٹھی بنوائی، رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو خطاب کرنے کے لئے لکڑی کا منبر بھی بنوایا (بخاری)، عام لوگ بھی رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مختلف اشیاء بنوایا کرتے تھے اور آپ ﷺ نے کبھی کسی کو اس عمل سے منع نہیں فرمایا اس لئے استصناع کا جواز آپ ﷺ کی سنت سے ثابت ہے نہ کہ استصلاح یا استحسان کی دلیل سے۔

رہی بات تضمین صناع کی، تو اس کے مناط کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، اگر کوئی شخص انگوٹھی، الماری یا موٹر گاڑی بنوانے کے لئے صناع کو آرڈر دے لیکن وہ خام مواد صناع کو نہ دے بلکہ صناع خود ہی اپنے خام مواد سے مطلوبہ اشیاء بنا کر دے تو یہ عقد استصناع درحقیقت بیع کے قبیل سے ہے، اگر کوئی شخص خام مواد حوالہ کر دے اور اس سے مطلوبہ شئے بنوائے تو یہ اجارہ کے قبیل سے ہے اور اسی بنیاد پر شرع کے احکام جاری ہوں گے، جس صورت میں عقد استصناع بیع کے قبیل سے ہوگی اس صورت میں صناع مبیع کا ضامن ہوگا اور جس صورت میں عقد استصناع اجارہ کے قبیل سے ہوگی اس صورت میں صناع اس شئے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس

دوسری صورت میں مطلوبہ شئے، صناع کے پاس بطور امانت ہوگی اور رسول اللہ ﷺ نے امین کو ضامن قرار دینے کی نفی فرمائی ہے: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" (ابوداؤد) (جس نے کوئی شئے بطور امانت دی تو جس کو امانت دی گئی ہے اس پر کوئی ضمان نہیں ہے) اور حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے: "لا ضمان على راع ولا مؤتمن" (المبسوط للسرخسی ۱۱/۱۰۹) (نگراں اور امانت دار پر کوئی ضمان نہیں ہے)، اگر کوئی شخص امانت کی حفاظت کے لئے معاوضہ بھی ادا کردے پھر بھی وہ شئے امانت ہی ہے لہذا مؤتمن ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شئے اس شرط کے ساتھ بطور امانت دی جائے کہ شئے کی حفاظت کے لئے معاوضہ ادا کیا جائے گا اور وہ ضامن ہوگا تو یہ شرط باطل قرار دی جائے گی، کیونکہ یہ شرط ان نصوص کے خلاف ہے جن میں امانت دار کو ضامن قرار دینے کی نفی کی گئی ہے، البتہ ڈاکٹر رمضان البوطی نے امام شافعیؒ کی کتاب "کتاب الام" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ تضمین صناع کے بارے میں حضرت علیؓ کی طرف ایک قول منسوب ہے: "لا يصلح الناس إلا ذاک" (لوگوں کے لئے یہی موزوں ہے)، امام شافعی کے بقول اصحاب حدیث کے نزدیک یہ روایت ثابت نہیں ہے، حضرت علیؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ "أنه كان لا يضمن أحدا من الإجراء (وہ کسی اجیر کو ضامن قرار نہیں دیتے تھے) (ضوابط المصلحۃ/۳۵۶)۔

یہ کہنا کہ امانت دار کو اگر ضامن قرار نہ دیا جائے تو خیانت اور دھوکہ کا دروازہ کھل جائے گا یا پھر عقد استصناع ہی سے لوگ احتیاط برتیں گے اور اس صورت میں لوگوں کے لئے بڑا حرج واقع ہوگا، لہذا مصلحت کا تقاضہ ہے کہ امانت دار کو ضامن قرار دیا جائے، یہ درست نہیں، کیونکہ عقد استصناع میں دھوکہ اور خیانت سے روکنے کے لئے صناع کو ضامن قرار دینے کی صورت میں حکم شرعی کا ترک لازم آتا ہے اور نص کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، نص کی خلاف ورزی اور حکم شرعی ترک کرنے سے بچنا سب سے بڑی مصلحت ہے، چاہے اس کے نتیجہ میں دھوکہ اور خیانت کا اندیشہ ہو، مختلف معاملات میں دھوکہ اور خیانت کے سد باب کے لئے

شرعی احکام پائے جاتے ہیں عقوبات کے باب میں اس کے احکام موجود ہیں، دھوکہ اور خیانت کے سد باب کے لئے حکم شرعی کو ترک کرنا کوئی مصلحت نہیں۔

شراب پینے والوں کے لئے حد کا تعین:

مصالح مرسلہ کی حجیت کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ صحابہ نے شراب پینے والوں کو اسّی کوڑے مارنے کی حد پر اتفاق کرلیا اور ان کا یہ فیصلہ مصلحت پر مبنی تھا، شراب پینے والوں کی سزا کے بارے میں سنت کا مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب پینے والوں کو چالیس کوڑے بھی مارے ہیں اور اسّی کوڑے بھی، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپؐ نے اس کو کھجور کی دو شاخوں سے چالیس مرتبہ ضرب لگائی (صحیح مسلم)، اور نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے شراب پینے والوں کو جوتوں سے چالیس ضرب لگائے (نسائی)، مسند احمد اور بیہقی کی روایت ہے کہ آپؐ نے شراب پینے والوں کو سزا دینے کے لئے بیس آدمیوں کو مقرر کردیا چنانچہ ان میں سے ہر ایک نے کھجور کی شاخ اور جوتے سے دو ضرب لگائے (مسند احمد، بیہقی)، حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ ﷺ نے شراب پینے والے کو چالیس ضرب لگوائے، اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے بھی چالیس ضرب لگوائے اور حضرت عمرؓ نے اسّی ضرب لگوائے اور یہ سب سنت ہے (صحیح مسلم)، اس کا مطلب یہ ہے کہ شراب پینے والوں کو آپ ﷺ نے چالیس ضرب لگوائے اور صحابہ نے چالیس ضرب لگوائے اور اسّی ضرب بھی لگوائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کم سے کم چالیس اور زیادہ سے زیادہ اسّی ضرب مقرر ہیں اور اس کا تعین خلیفۂ وقت کے سپرد ہے، حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں اسّی کوڑے لگوائے، انہوں نے اسی کوڑے مارنے کا حکم مصلحت کی بنیاد پر اخذ نہیں کیا بلکہ یہ عمل انہوں نے سنت سے اخذ کیا، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے کھجور کی دو شاخوں سے چالیس ضرب لگوائے، (صحیح مسلم) لہذا شراب پینے والوں کے بارے میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے مصالح مرسلہ کی حجیت

پر استدلال نہیں کیا جا سکتا (دیکھئے: نظام العقوبات لعبد الرحمن المالکی)۔

عہد فاروقی میں مفتوحہ اراضی تقسیم نہیں کی گئی:

عہد نبویؐ میں قریش سے صلح حدیبیہ ہونے کے بعد خیبر کے یہود سے جنگ ہوئی، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو خیبر میں زبردست فتح سے نوازا، رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی مفتوحہ اراضی کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا، حضرت عمر فاروقؓ کے دورِ خلافت میں عراق میں فتح حاصل ہوئی تو صحابہ نے مطالبہ کیا کہ سواد عراق کی سرزمین ان کے درمیان تقسیم کر دی جائے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی مفتوحہ زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی لیکن خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروقؓ نے ان کا مطالبہ مسترد کر دیا اور مفتوحہ زمین کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے سے صاف انکار کر دیا، مصالح مرسلہ کی حجیت کے قائلین کہتے ہیں کہ حضرت عمر فاروقؓ کا یہ فیصلہ مصالح کی بنا پر تھا، کیونکہ حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا تھا: میں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ زمین ان کے مالکوں کے قبضہ میں باقی رکھوں اور ان پر خراج مقرر کر دوں اور جزیہ کی ادائیگی بھی ان کے ذمہ رہے گی، خراج اور جزیہ کی آمدنی مال فئے کے طور پر بیت المال کا حصہ ہوں گے، جنہیں مجاہدین ان کی اولاد اور عام مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی جائیں گی، ہر مسلمان کا اس مال میں حصہ ہے، تم دیکھ رہے ہو کہ مصر، شام، کوفہ، بصرہ بڑے بڑے علاقے ہیں جہاں اسلامی افواج کی بڑی تعداد کا رہنا ضروری ہے، یہ اراضی اگر تقسیم کر دی جائے تو ان افواج پر کہاں سے خرچ کروں گا، ان کی یہ بات سن کر صحابہ نے کہا کہ آپ ہی کی رائے درست ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا مفتوحہ اراضی تقسیم نہ کرنے کا فیصلہ مصالح کی بنا پر نہیں تھا بلکہ یہاں شرعی حکم پہلے سے موجود ہے کہ مال غنیمت، مال فئے اور مفتوحہ اراضی کو مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کرنا اولوالامر کے اختیار میں ہے اگر مصالح کا تقاضہ ہو تو ان اموال کو وہ تقسیم کر سکتے ہیں جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان اموال کو تقسیم کر دیا تھا اور اگر ان اموال کو تقسیم نہ کرنے میں مصلحت ہو تو انہیں تقسیم نہ کرنے کا بھی اختیار ہے، خلیفۃ المسلمین

حضرت عمر فاروقؓ نے اسی بنا پر ان دونوں میں سے ایک ایسے عمل کو اختیار کیا جو اس وقت مسلمانوں کے حق میں زیادہ مناسب تھا اور امیر المؤمنین ہونے کے لحاظ سے یہ ان کی ذمہ داری تھی اور ان کے اس فیصلہ کے نتیجہ میں مصالح اور فوائد ضرور حاصل ہوئے ،لیکن ان کا یہ فیصلہ ان مصالح کی بنا پر نہیں تھا، ان کے اس فیصلہ کی بنیاد یہ تھی کہ شرعی طور پر مفتوحہ اراضی کو تقسیم کرنے اور نہ کرنے کا اختیار اولوالامر ہونے کی حیثیت سے انہیں حاصل تھا (دیکھئے: کتاب الاموال لابی عبید)۔

باب سوم :

شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد اوران کے مدارج

شریعت کے جزئیات کا مطالعہ کرنے کے بعد فقہاء اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ شرعی احکام کے مقاصد ہوتے ہیں اور شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد ہیں جن سے تمام شرعی احکام کے مقاصد منسلک ہیں اور یہ مقاصد ہیں: دین کی حفاظت جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت۔

دین کی حفاظت:

دین سے مراد اسلام کا اساسی عقیدہ اور اس سے نکلنے والے سارے احکام جو انسانی زندگی کے مسائل کو حل کرتے ہیں، جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری رسول حضرت محمد مصطفی ﷺ پر نازل فرمایا ہے، دین کے تحفظ کے لئے کچھ مثبت احکام ہیں اور کچھ منفی احکام، دین کی مصلحت دوسرے تمام مصالح پر مقدم ہے، دیگر مصالح کی طرح مصلحتِ دین کے بھی تین درجات ہیں، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات، مصلحت دین میں ضروریات کے درجہ کی مصلحت اللہ اور آخرت پر ایمان ہے، حاجیات کے درجہ کی مصلحت عبادات اور دیگر قطعی احکام پر عمل ہے اور تحسینیات کے درجہ کی مصلحت نوافل اور دیگر خیر وفلاح کے کام ہیں، مصالح کے ان درجات میں سے ہر بعد کا درجہ پہلے کے لئے تکملہ کی حیثیت رکھتا ہے، عبادات اور قطعی احکام ایمان کے لئے تکملہ ہیں اور نوافل قطعی احکام کے لئے تکملہ ہیں۔

دین کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے جہاد کو مشروع کیا، مرتدین کے لئے سزا مقرر کی گئی، معاصی اور فساد کرنے والوں کے لئے سزا کا تعین کیا گیا، زنا، شراب نوشی، چوری، پاک دامن عورت پر تہمت لگانے والوں پر مختلف سزائیں رکھی گئیں۔

جان کی حفاظت:

اسلام میں کسی انسان کا ناحق خون کرنا حرام ہے، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: "و لا تقتلوا النَفس التی حرم اللہ إلا بالحق" (الانعام:۱۵۱) (اور جس کا خون اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے اس کو قتل مت کرو، مگر حق پر) ناحق کسی انسان کی جان لینے والوں کے لئے قصاص کا حکم حفاظتِ جان کے لئے ہے، اگر کوئی کسی کے جسمانی اعضاء میں سے کوئی عضو تلف کر دے تو اس میں بھی قصاص کا حکم ہے "النفس بالنفس و العین بالعین و الأنف بالأنف و الأذن بالأذن و السن بالسن و الجروح قصاص" (المائدۃ:۴۵) ناحق کسی کو مارنا پیٹنا ایذا رسانی ہے اور یہ بھی اسلام میں حرام ہے، حالتِ اضطرار میں حرام اشیاء کو بقدرِ ضرورت بطور غذا استعمال کرنے کی اجازت ہے، مریض کے لئے وضو یا غسل کی بجائے تیمم کی مشروعیت جان کی حفاظت کے مقصد سے ہے، قتل خطا میں قصاص کی بجائے دیت کا حکم ہے یہ بھی حفاظتِ جان کے مقصد سے ہے، معذور یا دائمی طور پر مریض شخص کو جذبۂ رحم کے مقصد سے موت کی نیند سلانے کی حرمت بھی حفاظتِ جان کے مقصد سے ہے۔

عقل کی حفاظت:

عقل کی حفاظت بھی شریعت کا بنیادی مقصد ہے، عقل کی حفاظت کے لئے شریعت نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور شراب پینے والوں پر حد مقرر کی گئی ہے، شراب کی حرمت قرآن مجید میں یوں بیان کی گئی ہے: "یا یها الذین آمنوا إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ" (المائدۃ:۹۰) (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور قرعہ کے تیر، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں لہذا ان سے بالکل الگ رہو)، امام غزالیؒ نے فرمایا: شریعت نے شراب نوشی کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ شراب عقل کو خراب کر دیتی ہے اور عقل کی بقاء شریعت کا مقصود ہے کیونکہ یہی فہم کا ذریعہ ہے، امانت کا علم بردار

ہے حکم اور خطاب کا محل ہے (شفاء الغلیل ر ۱۰۳)۔

نسل کی حفاظت:

نسل کی حفاظت کے لئے اللہ تعالی نے مثبت اور منفی دونوں طرح کے احکام دیئے ہیں، نکاح کی مشروعیت اور تجرد کی زندگی گزارنے کے مقابلہ میں اس کی ترغیب نسل کی حفاظت کے لئے ہے، عورت اور مرد کا آزادانہ میل جول حرام قرار دیا ہے جیسے بغیر نکاح کے مرد و عورت کا میل جول اور زنا کی حرمت اور اس جرم کے ارتکاب پر حد رکھی گئی ہے، غیر فطری عمل یعنی ہم جنسی کو حرام قرار دیا گیا ہے مرد و عورت دونوں کو اپنی نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، عورت کو پردہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ سارے احکام نسل کی حفاظت کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔

مال کی حفاظت:

شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے پانچواں مال کی حفاظت ہے، مال انسانی زندگی کے تحفظ اور بقاء کا ایک اہم ذریعہ ہے، اس کے بارے میں شریعت کا ایک مقصد یہ ہے کہ مال چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے بلکہ یہ گردش میں رہے تا کہ انسان کی اقتصادی زندگی میں توازن رہے اور انسان کے مسائل آسانی کے ساتھ حل ہوتے رہیں، چنانچہ شریعت نے سودی معاملات کو حرام قرار دیا ہے، اشیاء ضروریہ کی ذخیرہ اندوزی بھی جائز نہیں، جوا کو بھی شریعت نے حرام قرار دیا ہے، خرید و فروخت کے معاملات میں دھوکہ اور فریب سے منع کیا گیا، مال خرچ کرنے میں اسراف اور فضول خرچی کی ممانعت کی گئی، ناحق کسی کا مال غصب کرنا حرام کر دیا گیا، یہ سارے احکام مال کی حفاظت کے لئے دئے گئے، کسی کا مال چرانے اور ڈکیتی کرنے پر سخت سزا مقرر کر دی گئی، یہ احکام بھی مال کی حفاظت کے مقصد سے دئے گئے ہیں۔

مقاصد شریعت کے مدارج:

فقہاء نے مقاصد شریعت کے مختلف مدارج بیان کئے ہیں اور یہ فرمایا ہے کہ

شریعت کے تمام مقاصد ایک ہی رتبہ کے نہیں ہیں، بلکہ ان کے درمیان مراتب کا فرق ہے اور یہ مدارج تین ہیں، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔

ضروریات:

ضروریات سے مراد وہ مقاصد ہیں جن کا حصول نہایت ضروری ہے اور ان کے بغیر دین ودنیا کے مصالح درست طور پر قائم نہ رہ سکیں گے، بلکہ ان میں فساد اور تباہی آجائے گی اور اخروی نجات سے محرومی ہوگی (الموافقات ۲/۱۷۔۱۸)، فقہاء نے ان ضروری مقاصد کی تعیین کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ ضروری مقاصد پانچ ہیں، دین کی حفاظت، جان، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت۔

حاجیات:

حاجیات وہ مقاصد ہیں جو ضروری مقاصد کے لئے معاون ہیں، امام شاطبیؒ نے اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے: "یہ وہ امور ہیں جن کی ضرورت زندگی میں توسع کے لئے پیش آتی ہے اور جن کی وجہ سے وہ تنگی دور ہوتی ہے جو عموماً حرج ومشقت پیدا کرتی ہے، اگر یہ امور انسانوں کو حاصل نہ ہوں تو کسی قدر حرج اور مشقت لازم آتی ہے" (الموافقات ۲/۲۱)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجیات کے فوت ہونے سے ضروری مقاصد فوت نہیں ہوتے، البتہ زندگی میں تنگی اور حرج پیدا ہوتا ہے، جیسے عبادات میں مرض اور سفر کی وجہ سے مشقت کی بنا پر رخصت کے احکام دئے گئے ہیں، پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانے کی اجازت، خرید وفروخت کی مشروعیت وغیرہ بھی اسی مقصد کے زمرہ میں آتی ہے، حاجی امور کے فوت ہونے سے جو مفاسد پیش آتے ہیں ان میں سے بعض کا تعلق افراد سے ہے اور بعض کا تعلق پوری امت سے ہے جیسے حکام کا احتساب، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم وغیرہ۔

تحسینیات:

وہ امور جو حاجیات کے لئے معاون ومددگار ثابت ہوتی ہیں، امام شاطبیؒ نے اس کا

مفہوم یوں بیان کیا ہے : ''محاسن عادات میں جولائق ہوں انہیں اختیار کرنا اور گندے احوال سے گریز کرنا جن سے عقلیں اباء کرتی ہیں، مکارم اخلاق میں یہ تمام باتیں داخل ہو جاتی ہیں'' (الموافقات ۲/۲۲)، طہارت کے ابواب کے تمام مسائل اور نوافل عبادات اسی قبیل سے ہیں۔

جب ان مقاصد میں تصادم اور ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو تو سب سے پہلے ضروریات کو ترجیح دی جائے گی پھر حاجیات کو اور پھر تحسینیات کو، مثلا ایک مریض کے علاج کے لئے آپریشن یا مرض کی تشخیص کے لئے جس سے جان کی حفاظت وابستہ ہے ستر عورت کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا جو کہ تحسینی مصالح میں شمار کیا جاتا ہے، اسی طرح کلی مصالح کے لئے جزوی مصالح کو نظر انداز کیا جائے گا۔

کیا مصالح و مقاصد، شرعی احکام کے لئے علتیں ہیں؟

گزشتہ صفحات میں اس بات کی وضاحت پیش کی گئی کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شریعت کے مقاصد ہوتے ہیں اور فقہاء نے ان مقاصد کی تقسیم بھی پیش کی ہے کہ وہ مقاصد ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہوتی ہیں اور فقہاء نے یہ بھی بیان کیا کہ ضروری مقاصد پانچ ہیں، لیکن یہ مقاصد شرعی احکام کے لئے نتائج ہیں نہ کہ علتیں، ایک بندہ جب شرعی احکام پر عمل کرتا ہے تو اس کے پیش نظر ان مقاصد کا حصول ہوتا ہے جن کی طرف شارع نے اشارہ کیا ہے، مثلا جب ایک مسلمان رمضان کے روزے رکھتا ہے تو اس کے پیش نظر اس کے ذریعہ سے تقویٰ کی صفت کا حصول ہوتا ہے، کیونکہ شریعت نے روزہ کا یہ مقصد بیان کیا ہے، شریعت کے مقاصد وہی ہیں جنہیں خود شرع نے بیان کیا ہے اور وہ مقاصد احکام پر عمل کے نتیجہ میں حاصل ہوتے ہیں، نہ کہ ان مقاصد کی بنا پر احکام کا ظہور ہوتا ہے، سفر میں نماز کا قصر ہونا ہے اور اس حکم کی علت سفر کی مشقت ہے اور سفر میں نماز کے قصر کا مقصد رفع حرج ومشقت ہے، جب بندہ سفر میں قصر کرتا ہے تو رفع حرج ومشقت کا مقصد حاصل ہوتا ہے، شراب کی حرمت کی علت سکر (نشہ آور شئے) کا ہونا ہے اور اس کا مقصد عقل کی حفاظت ہے، نشہ آور شئے قلیل مقدار میں

استعمال کی جائے تو اس سے نشہ نہیں آتا اور حفظ عقل کا مقصد متأثر بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کا استعمال حرام ہے کیونکہ وہ شئے اپنے اندر سکر کی خاصیت رکھتی ہے اور حرمت کی یہی بنیاد ہے معلوم ہوا کہ مقاصد نتائج ہیں جو حکم پر عمل کے نتیجہ میں حاصل ہوتے ہیں، وہ حکم کی بنیاد نہیں ہوتے۔

کیا عقل نفع وضرر کا ادراک کرسکتی ہے؟

بعض فقہاء نے کہا کہ شرعی احکام کے استقرائی مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی احکام دفع مضرت کے لئے ہے یا جلب منفعت کے لئے اور پھر جن امور سے متعلق منصوص احکام نہیں ہیں ان میں محض عقلی بنیادوں پر کچھ مصالح ومقاصد کا تعین کر کے اسی پر وہ حکم شرعی کی بنیاد رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ منصوص احکام کے خلاف نہیں ہیں تو یہ مصالح ومقاصد شرعا معتبر ہوں گے، یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا عقلِ انسانی نفع وضرر کا ادراک کرسکتی ہے جسے تشریع کے لئے بنیاد بنایا جاسکے؟

جبلی افعال کو انجام دینے کے لئے انسان اپنے حواس اور عقل سے کام لے کر نفع وضرر کا اندازہ کر لیتا ہے، یہ امر یہاں زیر بحث نہیں، کیونکہ جبلی افعال انجام دینے کے لئے انسان کے علاوہ دیگر جاندار بھی اپنے حواس کے ذریعہ نفع وضرر کو معلوم کر لیتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا، سونا، راہ چلنا وغیرہ، ایک انسان راہ چلتے ہوئے اچانک دیکھے کہ آگے کی جانب راستہ پر شیر کھڑا ہے تو وہ فوراً راستہ بدل لیتا ہے کیونکہ اس راہ پر آگے چلنے میں اسے جان کا خطرہ یقینی دکھائی دیتا ہے، اسے پیاس لگتی ہے تو وہ انتہائی گندہ اور آلودہ پانی چھوڑ دیتا ہے اور پینے کے لئے صاف پانی تلاش کرتا ہے، جبلی افعال میں نفع وضرر کا شعور اپنی بقاء وتحفظ کے لئے ہر جان دار کو ہوتا ہے، یہ یہاں زیر بحث نہیں۔

یہاں زیر بحث یہ امر ہے کہ کیا عقل انسانی نفع وضرر اور حسن وقبح کا ادراک کرسکتی ہے جسے تشریع کے لئے بنیاد بنایا جاسکے یا جن کی بنیاد پر حکم شرعی کو معلوم کیا جاسکے؟ عصر حاضر

کے فقہاء کے یہاں یہ قول مشہور ہے کہ **حیث وجدت المصلحة فثم شرع اللہ** یعنی جہاں مصلحت ہوگی وہیں شریعت ہوگی، اس طرح گویا عقل کو شارع کا درجہ دے دیا جاتا ہے، امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ عقل شارع نہیں ہے (الموافقات للشاطبی ۱/۲۷)، کیونکہ افعال اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوتے ہیں اور نہ قبیح، جیسے میدان جنگ میں دشمن کو قتل کرنا یا کسی پڑوسی کو معمولی نقصان پہنچانے کی وجہ سے قتل کرنا، شراب پینا یا قتل عمد کی بنا پر قصاص میں قاتل کو قتل کرنا یہ سارے افعال اپنی ذات کے اعتبار سے محض فعل ہیں، نہ وہ حسن ہیں اور نہ قبیح، خطاب شرعی کی بنا پر ہی کوئی فعل حسن ہوتا ہے یا قبیح، چنانچہ وہ مزید فرماتے ہیں کہ عقلی مصالح کا کوئی اعتبار نہیں: "**فالعقلی لا موقع له هنا لأن ذلک راجع إلیٰ تحکیم العقول فی الأحکام الشرعية و هو غير صحيح فلا بد أن يكون نقلياً**" (الموافقات للشاطبیؒ ۲/۷۹) (عقلی دلیل کے لئے یہاں کوئی موقع نہیں، اس لئے کہ اس کی بنا پر احکام شرعیہ میں عقول کو شارع بنانا لازم آتا ہے اور یہ درست نہیں ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مصالح و مقاصد کی دلیل نقل (نصوص) سے ہو)، قاضی ابویعلیٰ حنبلیؒ فرماتے ہیں: "**وأن العقل لا يعلم به فرض شئ و لا إباحته و لا تحليل شئ و لا تحريمه**" (الاحکام السلطانیۃ لقاضی ابی یعلیٰ/۱۹) (اور یہ کہ عقل کے ذریعہ کسی چیز کا فرض ہونا یا اس کا مباح ہونا یا کسی چیز کا حلال ہونا یا اس کا حرام ہونا معلوم نہیں کیا جا سکتا ہے) اس لئے محض عقلی مصالح پر حکم شرعی کی بنیاد رکھی جائے تو خالص عقل کو شارع بنا دینے کے مترادف ہوگا۔

مقاصد و مصالح کبھی بھی خالص نہیں ہوتے منفعت کے ساتھ مضرت کا پہلو بھی ہوتا ہے اور مضرت کے ساتھ منفعت کا پہلو بھی ہوتا ہے اور اس بنا پر مصالح میں تزاحم و تصادم اور ٹکراؤ بھی ہوتا ہے مثلاً شراب پینا حفاظت عقل کے خلاف ہے لیکن اس سے قومی آمدنی میں اضافہ ہوتا ہے جسے غریبوں کے معاشی مشکلات حل کرنے کے لئے خرچ کیا جا سکتا ہے، کسی کا مال غصب کرنا حفاظت مال کے خلاف ہے لیکن یہی عمل غریبوں کی مدد کرنے کے ارادہ سے مفید

معلوم ہوتا ہے،توہین رسالت کی سزا قتل حفاظت دین کا تقاضہ ہےلیکن گستاخِ رسالت کوسو کوڑے مارنا بھی حفاظت دین کے لئے کافی معلوم ہوتا ہے،غرض انسانی عقل کے ذریعہ سے جومصالح ومقاصدمعلوم کئے جاتے ہیں ان میں تزاحم اورٹکراؤ ہوتا ہے،لہذاعقلی مصالح کے ذریعہ شریعت کے مقاصدکاادراک نہیں کیا جاسکتااورنہ ان سے شرعی مقاصدحاصل کئے جاسکتے ہیں۔

باب چہارم :

مقاصد شریعت ۔ اکابرِ امت اور معاصر علماء کا نقطۂ نظر

امام شاطبیؒ کا نظریہ مقاصد:

امام شاطبیؒ آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فقیہ گزرے ہیں، انہوں نے پہلی مرتبہ مقاصد و مصالح کے موضوع پر کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے، ان سے قبل امام الحرمین امام جوینیؒ کے یہاں مقاصد شریعت کے کچھ مباحث ملتے ہیں، امام جوینیؒ کے شاگرد امام غزالیؒ نے بھی قدرے تفصیل سے مقاصد و مصالح کے موضوع پر لکھا ہے، لیکن امام شاطبیؒ نے جس شرح و بسط کے ساتھ اس موضوع پر لکھا ہے ان سے قبل ایسے تفصیلی مباحث نہیں ملتے، چنانچہ اس موضوع پر ان کی کتاب الموافقات کو بڑی شہرت حاصل ہوئی ہے۔

عصر حاضر کے بعض اہل علم پر مغربی افکار نے جادوئی اثر کیا ہے جس کے نتیجہ میں انہوں نے تجدد پسندانہ افکار اختیار کر لئے اور ان تجدد پسندانہ افکار کو شرعی جواز سے آراستہ کرنے کے لئے انہوں نے اکابر فقہاء کے فقہی ذخیرہ کا مطالعہ کیا اور ان کی فقہی عبارتوں سے ایسے معانی اخذ کرنے کی کوشش کی جن سے ان اکابر اسلام کی فقہی آراء کا دور تک بھی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ مقاصد شریعت کے موضوع پر ان اکابر امت کی فقہی آراء کا خلاصہ پیش کر دیا جائے تا کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ اکابر امت کا عصر حاضر کے تجدد پسندانہ افکار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

عصر حاضر کے تجدد پسندوں کے یہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ ”حیث وجدت المصلحة فثم شرع اللہ“ یعنی جہاں مصلحت پائی جائے گی شریعت وہیں ہوگی، گویا کسی بھی

شرط اور قید کے بغیر عقلی مصلحت کی بنیاد پر حکم شرعی معلوم کیا جا سکتا ہے، حتیٰ کہ وہ نصوص پر مقاصد کو ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اصل مقصود معانی ہیں نہ کہ الفاظ، امام شاطبیؒ نے بڑی وضاحت سے یہ بات فرمائی ہے کہ مقاصد سے مراد آزاد عقلی مصلحت نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں:

"أن وضع الشريعة إذا سلّم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع و على الحد الذى حدهٔ لا على مقتضى أهوائهم و شهواتهم و لذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس" (الموافقات للشاطبی ۲/۲۹۴) (جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ شریعت کی وضع بندوں کے مصالح کے لئے ہیں تو یہ مصالح ان کے حق میں شارع کے امر کے مطابق ہوں گے اور یہ اس حد تک محدود ہوں گے جسے شارع نے مقرر کیا ہے، نہ کہ بندوں کے ہوائے نفس اور ان کی خواہشات کے مطابق اور اسی بنا پر شرعی احکام نفوس پر بھاری ہوتے ہیں) وہ مزید فرماتے ہیں: **"إن الشريعة جاءت لتخرج المكلفين عن دواعى أهوائهم حتى يكونوا عباد الله و هذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس و طلب منافعها العاجلة كيف كانت"** (الموافقات ۲/۶۳) (بے شک شریعت اس لئے آئی ہے تا کہ وہ مکلف بندوں کو ان کی خواہشات کو ابھارنے والے امور سے نکالے تا کہ وہ اللہ کے بندے بن جائیں اور جب یہ مفہوم ثابت ہو گیا تو یہ اس مفروضہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا کہ شریعت کی وضع لوگوں کی خواہشات کے موافق ہوں اور لوگوں کے دنیاوی منافع کی طلب کے مطابق ہوں چاہے جس طرح بھی ممکن ہو)۔

اور وہ مصالح جو ظاہری نصوص کے خلاف تو نہ ہوں لیکن وہ نصوص کے استقراء سے بھی ماخوذ نہ ہوں بلکہ وہ محض عقلی مصالح ہوں تو ایسے مصالح بھی امام شاطبیؒ کے یہاں معتبر نہیں، وہ فرماتے ہیں: **"إذا تعارض النقل و العقل على المسائل الشرعية فعلىٰ شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا و يتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحهٔ النقل"** (الموافقات ۱/۵۲۱) (جب شرعی مسائل میں عقل اور نقل (نصوص)

متعارض ہوں تو نقل کو مقدم رکھنے کی شرط پر یہ متبوع ہوگا اور عقل کو مؤخر رکھنے کی شرط پر یہ تابع ہوگا، لہذا غور وفکر کے معاملہ میں عقل کو آزاد نہیں چھوڑا جا سکتا ہے مگر اسی قدر جتنی نقل اجازت دے)، امام شاطبیؒ عقلی مصالح کو مستقل دلیل کے طور پر قبول نہیں کرتے، چاہے ان سے نصوص کی مخالفت لازم نہ آتی ہو، وہ فرماتے ہیں: **"الأدلة العقلية إذا استعملت فی هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة فی طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلک، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر فی أمر شرعی والعقل ليس بشارع"** (الموافقات ۱/۲۷) (اس علم میں جب عقلی دلائل استعمال کئے جائیں تو انہیں سمعی دلائل کو ملا کر استعمال کئے جائیں گے یا سمعی دلائل کے مددگار کے طور پر یا اس کے مناط کو ثابت کرنے کے لئے یا اس کے مشابہ، نہ کہ مستقل دلیل کے طور پر، اس لئے کہ اس علم کے بارے میں غور کرنا شرعی امر میں غور کرنا ہے، جبکہ عقل شارع نہیں ہے)۔

امام شاطبیؒ نے مقاصد کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) شارع کے مقاصد

(۲) مکلف کے مقاصد

شارع کے مقاصد کی انہوں نے چار قسمیں بیان کی ہیں:

اول: شریعت سے شارع کا قصد

دوم: تفہیم شریعت سے شارع کا قصد

سوم: شریعت کے تقاضوں پر عمل کرنے میں شارع کا قصد

چہارم: احکام شریعت کے تحت داخل ہونے میں شارع کا قصد

قصدِ شارع:

پہلی قسم شریعت سے شارع کا قصد، اس کا مطلب یہ ہے کہ کن مقاصد کے تحت شارع نے شرعی احکام دیئے ہیں،؟ امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ دنیا وآخرت میں فلاح کے لئے

شارع نے شرعی احکام دیئے ہیں، انسانوں کے لئے جوخیر وفلاح رکھی گئی ہیں شریعت چاہتی ہے کہ وہ پورے ہوں، شرعی احکام کے استقرائی مطالعہ سے تین قسم کے مقاصد معلوم ہوتے ہیں، اول کچھ مقاصد اصلی ہیں جو ضروریات کہلاتے ہیں اور یہ پانچ ہیں دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، دوسرے وہ مقاصد ہیں جو حاجیات کہلاتے ہیں اور تیسرے وہ مقاصد ہیں جو تحسینیات کہلاتے ہیں، تعارض کے وقت پہلے ضروری مقاصد پھر حاجیات اور پھر تحسینیات کو ترجیح دی جائے گی۔

دوسری قسم تفہیم شریعت میں شارع کا قصد، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت عربی زبان میں ہے لہذا اس کو سمجھنے کے لئے عربی زبان کا علم ضروری ہے، اس کے بغیر شریعت اور شریعت کے مقاصد نہیں سمجھے جا سکتے، دوسرے یہ کہ یہ شریعت امی ہے یعنی شریعت کے اولین مخاطب امی لوگ تھے ان کی سادہ فطرت کے مطابق شریعت نازل ہو رہی تھی اس لئے اس میں انسانی مصالح کی رعایت پورے طور پر پائی جاتی ہے، لہذا شریعت کے مقاصد کو عربی زبان کی روشنی میں اس کے معروف اسالیب کے تناظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے، عربوں کے ان اسالیب کو ملحوظ رکھا جائے جس کے مطابق قرآن نازل ہوا ہے، بعض لوگ قرآن سے وہ مفہوم نکالنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کی عقل کہتی ہے، وہ مفاہیم نہیں لیتے جو قرآن کے عربی اسلوب سے بذات خود مفہوم ہوتا ہے، اس سے شارع کا مقصود فوت ہو جاتا ہے۔

تیسری قسم شریعت کے تقاضوں پر عمل کرنے میں شارع کا قصد، یعنی شارع نے مکلف کو کس حد تک احکام شرع کا مکلف بنایا ہے، اس میں دو مباحث ہیں ایک یہ کہ جو کام انسان کی طاقت سے باہر ہے شرع نے اس کا مکلف نہیں بنایا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے : "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (البقرة: ۲۸۶) (اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی استطاعت ہی کے بقدر مکلف بناتے ہیں)، دوسری بات یہ ہے کہ شرع نے ایسے کاموں کا حکم دیا ہے جن میں کسی قدر مشقت ہے، یہاں یہ بحث ہے کہ کن احکام میں کس قدر مشقت پائی جاتی ہے، کہاں

مشقت رخصت کا باعث بنتی ہے اور کہاں نہیں، احکام سے شارع کا مقصود یہ نہیں ہے کہ انسان کو مشقت لاحق ہو۔

چوتھی قسم احکام شرع کے تحت انسان کے داخل ہونے میں شارع کا مقصود، یعنی شارع کا مقصود انسان کو اپنے نفس کی خواہش سے نکالنا ہے تا کہ وہ اختیاری طور پر اللہ تعالیٰ کا فرماں بردار بن جائے، یہ شریعت کلی اور عمومی ہے تمام انسان اس کا مخاطب ہے اور تمام احوال کے لئے، امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ کچھ مقاصد اصلی ہوتے ہیں اور کچھ ضمنی ہوتے ہیں، اصلی مقاصد ضروریات ہیں اور ضمنی مقاصد سے مراد وہ مقاصد ہیں جن میں انسان کے نفع کا دخل پایا جاتا ہے، مثلاً جب انسان اپنی جان اپنی نسل کی حفاظت کے لئے عمل کرتا ہے تو اس عمل کے ساتھ ساتھ انسان کو لذت اور نفع بھی حاصل ہوتا ہے۔

قصدِ مکلف:

اس ضمن میں امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، مکلف سے شارع کو مقصود یہ ہے کہ وہ اپنے عمل سے وہی قصد کرے جو شارع کو مطلوب ہے، اگر کوئی انسان کوئی شرعی حکم انجام دیتا ہے لیکن اس کا ارادہ شریعت کے قصد کے خلاف ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شریعت کے خلاف جا رہا ہے۔

مصالح مرسلہ۔ امام شاطبیؒ کا نقطۂ نظر:

امام شاطبیؒ اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں مصالح مرسلہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ''إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروری و رفع حرج لازم فی الدين و أيضا مرجعها إلى حفظ الضروری من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فهی إذن من الوسائل لا من المقاصد و رجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى التخفيف لا التشديد'' (الاعتصام للشاطبی ۲/۷۸)، امام شاطبیؒ کا قول '' من

الوسائل، لا من المقاصد" (ظاہر کرتا ہے کہ مصالح مرسلہ سے مراد وہ وسائل ہیں جن سے شریعت کے مقاصد پورے ہوتے ہیں اوران مصالح پر کوئی شرعی "دلیل خاص"، نہیں پائی جاتی اسی لئے اسے مرسلہ کہا جاتا ہے، البتہ ان وسائل سے شریعت کے جو مقاصد پورے ہوتے ہیں وہ دلیل شرعی سے ثابت ہیں اور وہ فرض ہیں اوراسی لئے انہوں نے مصالح کو اس قاعدہ شرعیہ (**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**) کے قبیل سے قرار دیا ہے، اس میں رد ہے ان لوگوں پر جو مصالح کو تشریع کے لئے دلیل قرار دیتے ہیں، کیونکہ مصالح ومقاصد افعال کے نتائج ہیں اور افعال، احکامِ شرع سے ثابت ہوتے ہیں، لیکن افعال کے وسائل مصالح مرسلہ کے طور پر اختیار کئے جاتے ہیں، مثلاً قرآن کی حفاظت فرض ہے اوراس کے لئے جو اسلوب لازم ہے اسے اختیار کرنا ضروری ہے چاہے اس اسلوب کے لئے دلیل خاص نہ ہو، اس لازمی اسلوب کے لئے دلیل خاص کا نہ ہونا اسے "مرسلہ" بنا دیتا ہے، اگر حفاظت قرآن کے لئے ایک ہی اسلوب پایا جاتا ہوتو وہی ایک اسلوب فرض ہوگا اور اگر حفاظت قرآن کے کئی اسلوب پائے جاتے ہوں تو ان میں سے کوئی بھی اسلوب اختیار کرنے کی گنجائش ہے، مصالح مرسلہ کے بارے میں اپنی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں :"**كما لو فرضنا حصول مصلحة الإمامة الكبرىٰ بغير إمام على تقدير عدم النص بها لصح ذلك و كذلك سائر المصالح الضرورية**" (الاعتصام للشاطبیؒ ۲/۸۷) (جیسا کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ امام کے وجود پر کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے اور امام کے بغیر ہی امامت کبریٰ کی مصلحت حاصل ہوسکتی ہے تو یہ بات درست ہوگی اوراسی طرح تمام ضروری مصالح ہیں)، مطلب یہ ہے کہ امام شاطبیؒ کی رائے کے مطابق خلیفہ کے وجود کی فرضیت پر نص دلالت کرتی ہے اور یہ قاعدہ (**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اسلام کا نفاذ فرض ہے اور یہ فرض خلیفہ کے بغیر ادا نہیں ہوسکتا، لہذا خلیفہ کا وجود بھی فرض ہوگا، امام شاطبیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر فرض کرلیں کہ خلیفہ کے وجود پر نص دلالت نہیں کرتی اور خلیفہ کے بغیر امامت کبریٰ یعنی نفاذِ

اسلام کی مصلحت کسی دوسرے ذریعہ سے بھی پوری ہوسکتی ہے تو اس صورت میں نفاذِ اسلام فرض ہوگا اور خلیفہ کا وجود یا وہ دوسرا اسلوب مصلحت مرسلہ کے طور پر لازم ہوگا، لیکن چونکہ خلیفہ کے وجود پر نص دلالت کرتی ہے لہذا نفاذِ اسلام کے ساتھ ساتھ متعین طور پر خلیفہ کا وجود بھی فرض ہوگا، اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام شاطبیؒ کے یہاں مصالح وہ امور نہیں ہیں جن کی طرف ہماری عقل رہنمائی کرتی ہے بلکہ مصالح وہ وسائل اور اسالیب ہیں جن کے ذریعہ شرعی فرائض کی ادائیگی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مصالح کی جو مثالیں دی ہیں وہ تمام وسائل یا اسالیب کے قبیل سے ہیں، مثلاً ٹیکس عائد کرنا، بعض جرائم پر مالی جرمانہ کی سزا، حفاظتِ دین کے لئے قرآن کو ایک مصحف میں جمع کرنا، دیوان مرتب کرنا وغیرہ، جن کے ذریعہ سے بہتر طور پر شرعی حکم پر عمل ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ محض عقلی مصالح کی بنیاد پر کوئی امر حکم شرعی قرار پاتا ہے، چاہے ان مصالح کی بنا پر کسی نص کی خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو۔

خلاصہ:

امام شاطبیؒ کا نظریہ مقاصد یہ ہے کہ شریعت کے احکام کے مقاصد ہوتے ہیں اور مقاصد ہی شرعی احکام کے لئے علتیں ہیں، لیکن یہ مقاصد شرعی احکام کے استقراء سے معلوم ہوتے ہیں، شریعت سے ہی مقاصد کا تعین ہوتا ہے، شریعت کے اوامر ونواہی سے ہی جلب منفعت اور دفع مضرت کا تعین ہوتا ہے لہذا جہاں حکم شرعی ہے وہیں مصلحت ہے، نہ کہ جہاں مصلحت ہے وہاں شریعت ہوگی، عقل شارع نہیں ہے، اسے مستقل دلیل کے طور پر نہیں لیا جاسکتا ہے، اسی طرح عقلی استدلال نقل کے تابع ہے، کوئی مصلحت نصوص کو معطل نہیں کرتی۔

امام شاطبیؒ نے فرمایا کہ شرعی احکام کے استقراء سے مقاصد شریعت معلوم کیا جاتا ہے، انہوں نے فرمایا کہ شریعت کے پانچ اصلی مقاصد ہیں دین کی حفاظت مال کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، انہوں نے مقاصد شریعت کے تین مدارج بیان فرمائے، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات، حاجیات سے ضروریات کی تکمیل

ہوتی ہے، اسی طرح تحسینیات سے حاجیات کی تکمیل ہوتی ہے، سب سے پہلے ضروریات کو ترجیح حاصل ہوگی پھر حاجیات کو اور پھر تحسینیات کو، پھر یہ کہ ان کے یہاں مقاصد شریعت اضافی ہیں یعنی اوقات، حالات اور اشخاص کے لحاظ سے منفعت اور مضرت میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، ایک شخص کے حق میں ایک چیز مصلحت ہوگی تو ممکن ہے کسی دوسرے کے حق میں وہ مصلحت نہ ہو، اسی طرح ایک حالت میں ایک شئے مصلحت ہوگی تو ہوسکتا ہے دوسری حالت میں وہ مصلحت نہ ہو۔

دیگر اکابر امت کا نقطۂ نظر:

امام غزالیؒ کی رائے مصالح ومقاصد کے بارے میں پچھلے صفحات میں قدرے تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے کہ وہ ایسی مصلحت کو کلیۃً رد کرتے ہیں جس سے مقصودِ شرع کی محافظت نہ ہوتی ہو اور جس کے لئے شرع سے کوئی دلیل نہ پائی جاتی ہو اور اسی بنا پر انہوں نے فرمایا کہ **"من استصلح فقد شرّع"** (المستصفیٰ ۲/۵۰۶) (جس نے مصلحت کو مصدرِ شرعی بنایا اس نے گویا شریعت بنائی) وہ ایسی مصلحت کو معتبر مانتے ہیں جن سے مقصودِ شرع کی محافظت ہوتی ہو اور جس کے لئے شرع سے دلیل عام یا کلی دلیل پائی جاتی ہو۔

امام عزالدین بن عبدالسلامؒ بھی ایسے مصالح کو مصدرِ شرعی کے طور پر رد کرتے ہیں جن کے لئے شرع سے کوئی دلیل نہ پائی جاتی ہو، ان کے نزدیک مصلحت وہ ہے جس کا شرع تقاضہ کرتی ہو اور مفسدہ وہ ہے جس سے شرع روکتی ہو، اسی بنا پر انہوں نے مصالح مرسلہ کو رد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"معظم مصالح الدنیا و مفاسدها معروف بالعقل"** (قواعد الاحکام لمصالح الانام ۱/۷) (دنیا کے بیشتر مصالح ومفاسد عقل کے ذریعہ معلوم کئے جاتے ہیں)، وہ آگے فرماتے ہیں: **"ولا نسبة بمصالح الدنیا و مفاسدها إلیٰ مصالح الاٰخرة و مفاسدها"** (ایضاً ۱/۱۲) (اور آخرت کے مصالح ومفاسد سے دنیا کے مصالح ومفاسد کی کوئی نسبت نہیں)، وہ مزید فرماتے ہیں: **"أما مصالح الاٰخرة و أسبابها و مفاسدها و أسبابها فلا تعرف إلا**

بالشرع" (ایضاً ۱۳/۱) (اور جہاں تک دنیا وآخرت کے مصالح اوران کے اسباب اوران کے مفاسد کی بات ہے، تو یہ محض شرع سے معلوم ہوتے ہیں)، اس سے وضاحت ہوجاتی ہے کہ وہ ایسی مصلحت کو مصدرِ شرعی کے طور پر قبول نہیں کرتے جس کی دلیل شرع سے نہ ہو۔

امام شہاب الدین قرافیؒ کا نقطۂ نظر بھی مصالح ومقاصد کے بارے میں امام شاطبیؒ کی رائے سے مختلف نہیں ہے، امام قرافیؒ نے مصالح مرسلہ کو تشریع کے مصدر کے طور پر رد کیا ہے، جنہوں نے مصالح مرسلہ کو رد کیا ہے تو اس سے ان کی مراد ایسی مصلحت ہے جس کے لئے مطلقاً کوئی دلیل شرعی نہ پائی جاتی ہو، نہ دلیل خاص اور نہ دلیل عام یعنی نہ جزوی دلیل پائی جاتی ہو اور نہ کلی دلیل اور اکابر امت میں سے جنہوں نے مصالح مرسلہ کو قبول کیا ہے ان کی مراد ایسی مصلحت ہے جن کی دلیل خاص نہ پائی جاتی ہو لیکن دلیل عام ضرور پائی جاتی ہو، یہی وجہ ہے کہ امام قرافیؒ فرماتے ہیں : "مصالح مرسلہ جس کے ہم قائل ہیں لوگوں میں ناواقفیت پائی جاتی ہے، تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ تمام مذاہب فقہ میں پائی جاتی ہے" (شرح تنقیح الفصول ۳۹۴/۱)، انہوں نے مصالح مرسلہ کی مثال میں صحابہ کے اعمال پیش کئے ہیں جیسے قرآن کو ایک مصحف میں جمع کرنا وغیرہ جس کے لئے دلیل خاص تو نہیں پائی جاتی لیکن دلیل عام ضرور پائی جاتی ہے۔

معاصر علماء کی رائے:

ہمارے زمانہ کے متعدد علماء کی یہ رائے ہے کہ مصلحت مرسلہ کا لفظ ہمارے علماء اصول کبھی ان وسائل اور اسالیب کے لئے استعمال کرتے ہیں جن کے ذریعہ شرعی احکام نافذ کئے جاتے ہیں، سعودی عرب کے علماء کی بڑی تعداد نے شاہ فہد مرحوم کو مذکرۃ النصیحہ کے نام سے ایک یادداشت پیش کی تھی، جس کو مجلۃ الوعی نے ۱۹۹۳ء میں اپنے شمارہ ۶۹، ۷۰، ۷۱ میں شائع کیا تھا، مجلۃ الوعی نے لکھا ہے:

"۔۔۔المواد أو الاحكام الإجرائية، و هذه هي المواد التي تنص على أحكام تتعلق بوسائل مادية و أساليب تنفذ بها الأحكام التشريعية، و هو ما أطلق عليه علماء

أصول الشريعة أحيانا اسم المصلحة المرسلة" (المجلة الوعی: العدد ۶۹ ص: ۲۳) (۔۔۔۔۔ مواد یا تنفیذی احکام، یہ وہ مواد ہیں جو ایسے احکام پر دلالت کرتے ہیں جو مادی وسائل اور اسالیب سے متعلق ہوتے ہیں جن کے ذریعہ تشریعی احکام نافذ کئے جاتے ہیں اور یہ وہ احکام ہیں جن کے لئے کبھی علماء اصول شرعیہ، مصلحہ مرسلہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں)۔

علماء نے مصلحہ مرسلہ کی مثال بھی بیان کی کہ کن اموال پر زکوۃ واجب ہے؟ کن لوگوں پر زکوۃ واجب ہے؟ زکوۃ کے مستحقین کون لوگ ہیں؟ یہ سب تشریعی احکام ہیں، البتہ وہ وسائل جو ان تشریعی احکام کو نافذ کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں جیسے نقل وحمل کے وسائل، تحریری ریکارڈ وغیرہ، یہ سب تنفیذی احکام شمار کئے جاتے ہیں، اسی طرح ایک دوسری مثال یہ ہے کہ منافع عامہ میں عام لوگوں کی شرکت، راستوں پر عام لوگوں کے لئے چلنے کی اجازت تشریعی احکام ہیں البتہ ان احکام کو نافذ کرنے کے لئے وسائل مثلاً پلیٹ فارم، راستہ سے گزرنے کے لئے نشانات، تختیاں وغیرہ کے ذریعہ تنظیم وترتیب، اجرائی اور تنفیذی احکام شمار کئے جاتے ہیں۔

اس مذکرۃ النصیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو تشریعی مصدر نہیں مانتے، ان کی رائے کے مطابق مصلحت مرسلہ تو شرعی احکام کو نافذ کرنے کے وسائل ہیں، نہ کہ مصدرِ شرعی چنانچہ مذکرۃ النصیحہ میں لکھا ہے: "الأحكام التشريعية يجب استنباطها من أدلة الشرع ويحرم أخذها من غيره" (ایضاً/۲۹) (احکام شرعیہ کا استنباط شرعی دلائل سے کرنا ضروری ہے اور ان کے علاوہ کسی دوسرے امور سے احکام اخذ کرنا حرام ہے)۔

کیا شریعت کسی معاملہ میں خاموش ہے؟

بعض اہل علم نے فرمایا کہ کچھ امور ایسے ہیں جن کے بارے میں شریعت ساکت ہے اور ان میں امت کو اختیار ہے، امت میں سے اہل اجتہاد احکام کے لئے ان مصالح ومقاصد کو بنیاد بنا سکتے ہیں جو اصول دین کے موافق ہوں اور شرعی نصوص، اجماع یا قیاس کے

خلاف نہ ہوں۔

ڈاکٹر سعید رمضان البوطی نے اپنی کتاب ضوابط المصلحہ میں مصالح و مقاصد کے معتبر ہونے کی شرائط بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معتبر مصالح وہ ہیں جو نصوص، اجماع یا قیاس کے خلاف نہ ہوں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :"أما إذا وجدنا أن النصوص الشرعية غير متعرضة لهذه التجارب و الخبراتِ سلبا و لا إيجابا فإنهٔ يؤخذ بها و تصبح معتمدة فى حياة الناس وتتأسس عليها الأحكام الشرعية التى ربطها الشارع بالظروف والمصالح القائمة على تلك الخبرات" (ضوابط المصلحۃ للبوطی ر ٦٨) (جب ہم دیکھتے ہیں کہ شرعی نصوص ان تجربات اور ایجادات کے خلاف نہیں ہیں، نہ سلبی طور پر اور نہ ایجابی طور پر، لہذا انہیں اخذ کیا جائے گا اور انسانی زندگی میں وہ قابل اعتماد ہوں گے اور ان پر شرعی احکام کی بنیاد ہوگی جن کو شارع نے حالات سے اور ان مصالح سے مربوط رکھا ہے جو ان ایجادات پر قائم ہیں)۔

ان حضرات کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں کچھ امور سے شرع کے ساکت ہونے کا ذکر موجود ہے، حضرت ابوثعلبہ الخشنی ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا :"إن الله تعالىٰ فرض فرائض فلا تضيعوها و حد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلاتنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلاتبحثوعنها" (دارقطنی) (بے شک اللہ تعالیٰ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں لہذا تم انہیں ضائع مت کرنا اور کچھ حدود متعین کئے ہیں تم ان حدود سے تجاوز نہ کرنا اور کچھ چیزیں حرام کردی ہیں لہذا ان کا ارتکاب نہ کرنا اور بغیر بھول چوک کے، تم پر رحم کے ارادہ سے کچھ چیزوں سے خاموشی اختیار کی ہے لہذا تم ان کے بارے میں پوچھ گچھ مت کرنا)، اسی طرح امام ابن ماجہؒ اور امام ترمذیؒ نے حضرت سلمان فارسیؓ سے ایک روایت نقل کی ہے :"قال :سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال:الحلال ما أحل الله فى كتابه والحرام ما حرم الله فى

کتابہ و ما سکت عنہ فھو مما عفا لکم" (ترمذی، ابن ماجہ) (گھی، پنیر اور جانور کی اونی جلد کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے وہ حلال ہے اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے وہ حرام ہے اور جن چیزوں سے سکوت اختیار کیا ہے وہ تمہارے لئے مباح ہیں)، حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :"**ما أحل اللہ فی کتابہ فھو حلال وما حرم فھو حرام و ما سکت عنہ فھو عفو فأقبلوا من اللہ عافیتہ فإن اللہ لم یکن لینسی شیئا وتلا "و ما کان ربک نسیا**" (رواہ بزاز وحاکم عن ابی الدرداء) (جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے تو وہ حلال ہے اور جو کچھ اس نے حرام کیا ہے وہ حرام ہے اور جن چیزوں سے خاموشی اختیار کی ہے وہ مباح ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم لوگ اس کی عافیت قبول کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی چیز بھولنے والا نہیں ہے اور آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی :"**وما کان ربک نسیا**" (مریم: ۴) (اور تیرا پروردگار بھولنے والا نہیں ہے)، ان نصوص سے استدلال کیا جاتا ہے کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے، یعنی یہ بندے کے اختیار میں ہے کہ وہ ان مصالح ومقاصد کی بنیاد پر احکام اخذ کر سکتا ہے جن سے نصوص، اجماع اور قیاس کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔

دلائل کا جائزہ:

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ احادیث خبر واحد اور ظنی ہیں اور اس کے مقابل ایسے نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت مکمل ہے اور یہ کہ شریعت نے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ تشنہ نہیں چھوڑا ہے اور نہ کسی معاملہ میں حکم بیان کرنے سے خاموشی اختیار کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"**و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء**" (النحل: ۸۹) (اور ہم نے آپؐ پر کتاب ہدایت نازل فرمائی جس میں ہر چیز کا بیان ہے)، سورۂ مائدہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :"**الیوم أکملت لکم دینکم**" (المائدۃ: ۳) (آج میں نے تمہارے

لئے تمہارا دین مکمل کر دیا ہے) یہ نصوص قطعی ہیں اور علماء اصول کے یہاں یہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ ظنی اور قطعی نصوص میں تعارض ہو جائے تو قطعی کو ترجیح حاصل ہوگی ، مزید یہ کہ قطعی اور ظنی نصوص میں تعارض کی صورت میں اگر ظنی نصوص میں ایسی تاویل کی گنجائش ہو جس سے تعارض ختم ہو جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی اور یہاں مذکورہ احادیث میں تاویل کی گنجائش موجود ہے، یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہاں کچھ چیزیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام کرنے سے سکوت فرمایا ہے یعنی انہیں حرام نہیں کیا گیا، ان احادیث کا موضوع تشریعِ احکام سے سکوت نہیں ، بلکہ شارع کا سکوت اباحت کی تشریع ہے لہٰذا اس سکوت سے محض وہ چیزیں مباح ہوں گی جن کی حرمت سے سکوت کیا گیا ہے، نہ کہ ہر اس چیز کی اباحت جس کا حکم صراحۃً بیان نہ کیا گیا ہو۔

یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ اشیاء کی حرمت سے سکوت، اباحتِ عام کی دلیل ہے کیونکہ نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے ، یعنی کسی شئے (اعیان) کے بارے میں حرمت کی دلیل کا نہ پایا جانا اس کی اباحت کی دلیل ہے اور فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے کہ "**الأصل فی الأشیاء الإباحة**" (اشیاء میں اصل اباحت ہے) کسی معین شئے کے بارے میں نص کا نہ پایا جانا اس کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی یہ اس شئے کی حرمت سے سکوت ہے نہ کہ اس کے بارے میں حکم کو بیان کرنے سے سکوت۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کسی بھی معاملہ میں حکم بیان کرنے سے سکوت نہیں کرتی ، جن احادیث میں سکوت کا ذکر پایا جاتا ہے اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :

"**--- لیس ثم مسکوت عنه بحال بل هو اما منصوص و اما مقیس علی منصوص والقیاس من جملة الأدلة الشرعیة فلا نازلة إلا و لها فی الشریعة محل حکم فانتفی المسکوت عنه إذاً**" (الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۷۴) (--- یہاں مسکوت عنہ بالکل نہیں ہے بلکہ منصوص ہے یا مقیس علیٰ منصوص ہے اور قیاس شرعی دلائل میں سے ایک ہے لہٰذا ایسا کوئی

واقعہ نہیں جس کے لئے شریعت میں کوئی حکم نہ ہو اس لئے مسکوت عنہ باقی نہیں رہا)، خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اہل اجتہاد کو اختیار نہیں کہ وہ ایسے مصالح کی بنیاد پر احکام اخذ کرے جو حالات کے تناظر میں سمجھے گئے ہوں اور ان مصالح کے بارے میں صرف یہ اطمینان کر لیا جائے کہ وہ شرعی نصوص، اجماع یا قیاس کے خلاف نہیں ہیں، بلکہ ضروری ہے کہ وہ مصالح شرعی دلیل سے ثابت ہوں، کم سے کم یہ کہ ان مصالح کے معتبر ہونے پر دلیل عام موجود ہو، جن مصالح کے معتبر ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو تو وہ مصالح غیر معتبر ہوں گے۔

کیا زمان ومکان کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں؟

معاصر علماء جنہوں نے مقاصد شریعت کو تشریع کی اساس قرار دیا ہے یہ کہتے ہیں کہ زمانہ اور مقام کے بدل جانے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں، اس کے بارے میں وہ یہ مشہور قاعدہ نقل کرتے ہیں: "**لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان**" (زمانہ کی تبدیلی کے سبب احکام کی تبدیلی سے انکار نہیں کیا جا سکتا) وہ کہتے ہیں کہ عبادات کے سوا معاملات سے متعلق تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں اور زمانہ اور مقام کی تبدیلی سے مصالح بدل جاتے ہیں لہذا اس کے سبب احکام میں تبدیلی ضرور ہوگی۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فقہی ذخیرہ میں بکثرت ایسے شرعی احکام ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے مختلف زمانوں اور مقامات کے لحاظ سے مختلف احکام دیئے ہیں، جیسے نمازیں حضر میں پوری پڑھنے کا حکم ہے جبکہ سفر میں قصر کیا جاتا ہے، رمضان کے دنوں میں روزے فرض کئے گئے ہیں جبکہ عیدین اور ایام تشریق میں روزے کی ممانعت ہے، ایک شخص گزشتہ سال زکوٰۃ کے نصاب کا مالک نہیں تھا اس لئے اس پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، موجودہ سال وہ نصاب کا مالک ہو گیا اس لئے اب اس پر زکوٰۃ فرض ہے، حدود حرم اور دیگر مقامات کے احکام میں فرق پایا جاتا ہے، دار الاسلام اور دار الکفر سے متعلق متعدد احکام میں فرق پایا جاتا ہے، اسی طرح بادیٔ النظر میں صحابہ کے بعض فیصلے قرآن وسنت کے صریح نصوص

کے خلاف رہے جیسے رسول اللہ ﷺ نے قرآنی حکم کے مطابق مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کی رقم دی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں اس مد میں زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ پہلے اسلام کمزور تھا، اب اسلام طاقتور ہوگیا ہے اس لئے مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دی جاسکتی، قحط کے دنوں میں چوری کی شرعی حد حضرت عمرؓ نے جاری نہیں کی۔

یہیں سے تجدد پسندوں نے یہ اصول اخذ کرلیا کہ زمانہ اور مقام کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں اور پھر محض عقلی طور پر کچھ مصالح و مقاصد تراش لئے اور کہنے لگے کہ زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے مصالح بدل چکے ہیں لہٰذا اب احکام مختلف ہوں گے جن سے موجودہ مصالح پورے ہوسکیں، چاہے ان نئے احکام کے سبب صریح شرعی نصوص کی مخالفت ہی کیوں نہ لازم آتی ہو، جیسے موجودہ دور میں تجارتی سود کا جواز، خاتون کے اسلام قبول کرنے پر اس کے عیسائی یا یہودی شوہر سے نکاح کے باقی رہنے کی گنجائش، مسلم امت کے درمیان سیاسی وحدت کی بجائے قومی ریاستوں کا تصور، عورت کے لئے بغیر محرم کے سفر کا جواز، حکومت کے مناصب پر عورت کے تقرر کا جواز، مفروضہ عالمی امن کے لئے تصورِ جہاد کا خاتمہ وغیرہ۔

شرعی احکام میں تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایک حکم مشروع تھا لیکن اب ممنوع ہوگیا یا پہلے ایک حکم ممنوع تھا لیکن اب وہ مشروع ہوگیا، حلت کی جگہ حرمت آجائے یا حرمت کی جگہ حلت آجائے، اباحت کی جگہ ممانعت یا فرضیت آجائے، اس مفہوم کے لحاظ سے شرعی احکام جو قرآن وسنت اور دیگر شرعی دلائل سے ثابت ہیں وہ سب دائمی ہیں، رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد ان میں تبدیلی کی گنجائش باقی نہ رہی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت اور شریعت قیامت تک کے لئے ہے۔

تحقیق مناط:

رہی یہ بات کہ بعض صحابہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بظاہر صریح نصوص کے خلاف بعض احکام دیئے، جیسے مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے سے حضرت عمرؓ نے انکار کر دیا، تو اس کی

حقیقت یہ ہے کہ کسی بھی معاملہ میں حکم شرعی جس سے معلق ہوتی ہے اسے مناط کہا جاتا ہے اور اس پر حکم شرعی منطبق کرنے سے پہلے اس مناط کی تحقیق کی جاتی ہے، مناط کی تحقیق کے بعد جب یہ معلوم ہوجائے یہ مناط وہی ہے جس پر حکم شرعی معلق ہے تو اس پر حکم شرعی جاری کردیا جاتا ہے ورنہ حکم شرعی اس پر منطبق نہیں کیا جاتا۔

مثال کے طور پر جب آپ کہتے ہیں کہ شراب حرام ہے تو شراب کا حرام ہونا حکم شرعی ہے، ایک شخص کے پاس برتن میں شراب جیسا سیال مادہ ہے، اس سیال مادہ پر حرمت کا حکم لگانے سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ اس سیال مادہ پر شراب کی حقیقت صادق آتی ہے یا نہیں؟ اس شئے کے بارے میں شراب ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق کرنا تحقیق مناط کہلاتا ہے، تحقیق کے بعد جب معلوم ہوجائے کہ وہ شئے شراب ہی ہے تو اس کی حرمت کا حکم لگایا جائے گا، اگر وہ شئے شراب کی حقیقت نہیں رکھتی تو اس کی حرمت کا حکم نہیں لگایا جائے گا، ان دونوں صورتوں میں حکم شرعی میں کوئی تبدیلی نہیں واقع ہوئی، شراب بدستور حرام ہی ہے، البتہ دوسری صورت میں وہ شئے شراب ہی نہیں ہے اس لئے اس کی حرمت کا حکم نہیں دیا گیا۔

اسی طرح جب آپ کہتے ہیں کہ ماء مطلق سے وضو جائز ہے تو یہ شرعی حکم ہے، لیکن کسی مخصوص برتن میں رکھے ہوئے پانی سے وضو کے جائز ہونے کا حکم لگانا چاہتے ہیں تو یہ پانی مناطِ حکم ہے، اس پر حکم لگانے سے پہلے تحقیق کی جائے کہ وہ پانی ماء مطلق ہے یا نہیں، تحقیق کے بعد جب پتہ چل جائے کہ یہ ماء مطلق ہی ہے تو اس سے وضو کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا لیکن اگر یہ معلوم ہوجائے کہ یہ پانی دراصل گلاب کا عرق ہے تو اس میں ماء مطلق کی حقیقت نہیں پائی گئی اس لئے اس سے وضو کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے گا، ان دونوں صورتوں میں حکم شرعی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، ماء مطلق سے وضو کے جائز ہونے کا حکم بدستور باقی ہے۔

مؤلفۃ قلوب کا مسئلہ:

حضرت عمرؓ سے ان کے عہدِ خلافت میں کچھ ایسے لوگ مال طلب کرنے کے لئے

آئے جنھیں پہلے مؤلفۃ القلوب کی مد سے دیا جاتا تھا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا :"إن رسول الله ﷺ کان یأتلفکما والإسلام یومئذ قلیل اما أنتما الیوم فتریدان أن نأتلفکما والإسلام کثیر فأنتما لستما من المؤلفة قلوبهم الیوم وأن کنتم منهم من قبل" (رسول اللہ ﷺ تم دونوں کی تألیف قلب کرتے تھے جبکہ اسلام تھوڑا تھا، لیکن آج تم دونوں چاہتے ہو کہ میں تم دونوں کی تألیف قلب کروں؟ جبکہ اسلام آج بہت ہے)، یہ حضرت عمرؓ کا تفقہ تھا کہ وہ مناط حکم کو سمجھ گئے کہ وہ دونوں افراد مؤلفۃ القلوب کے مصداق نہیں ہیں، دور نبوت میں چونکہ اسلام کمزور حالت میں تھا، اس لئے مختلف قبائل کے بااثر لوگوں کو آپؐ دیا کرتے تھے تاکہ وہ اسلام قبول کرلیں یا اسلام کے خلاف فتنہ انگیزیوں سے باز رہیں اور اس کے نتیجہ میں اسلام کو تقویت حاصل ہو، تو دورِ نبوت میں وہ لوگ مؤلفۃ القلوب کے مصداق تھے لیکن دور فاروقی میں جب کہ اسلام بہت پھیل چکا تھا، اور اسلام طاقت ور ہو چکا تھا اس لئے اب وہ لوگ مؤلفۃ القلوب کا مصداق باقی نہ رہے اس لئے حضرت عمرؓ نے ان کو مال دینے سے انکار کر دیا، یہ گویا مناط حکم کو سمجھ کر حکم شرعی کو منطبق کرنا تھا، حضرت عمرؓ نے مؤلفۃ القلوب کے اس حکم کو نہیں بدلا جو شرعی نصوص سے ثابت ہے، وہ حکم بدستور باقی ہے۔

کیا عمر فاروقؓ نے حد سرقہ معطل کر دی تھی؟

کہا جاتا ہے کہ قحط کے زمانہ میں حضرت عمرؓ نے سرقہ کی حد معطل کر دی تھی، گویا انہوں نے ایک قطعی حکم کو معطل کر دیا تھا، اس کی حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے سرقہ کی حد کے لئے کچھ شرائط عائد کئے ہیں، ان میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ چوری کرنے والا سد رمق کے لئے غذا کا محتاج نہ ہو، قحط کے زمانہ میں غالب اندیشہ ہے کہ انسان سد رمق کے لئے سرقہ پر مجبور ہوا ہو، اس لئے اس مخصوص زمانہ میں سرقہ پر حد جاری نہیں کی، مناط حکم نہ ہونے سے حکم نہیں پایا گیا، ایسا نہیں ہوا کہ انہوں نے نصوص سے ثابت ایک قطعی حکم کو منسوخ کر دیا ہو، اسی طرح کفن چرانے والے پر سرقہ کی حد جاری نہیں کی جاتی کیونکہ کفن چور پر سرقہ کی شرعی تعریف صادق

نہیں آتی، کیونکہ غیر محفوظ مال کو چرانا شرعی طور پر سرقہ نہیں کہلاتا، سرقہ کی حد قطع ید ہے اس حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

نمازوں کے لئے خواتین کا مسجد میں آنا:

عہدِ نبویؐ میں خواتین نماز کے لئے مسجد میں حاضر ہوتی تھیں اور آپ ﷺ نے خواتین کو مسجد میں آنے سے روکنے کی ممانعت کر دی تھی، آپؐ نے ارشاد فرمایا: **"لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، و لکن لیخرجن و هن تفلات"** (ابوداؤد) (اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مسجدوں میں جانے سے نہ روکو، البتہ وہ اس حال میں نکلیں کہ وہ خوشبو نہ لگائی ہوئی ہوں)، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ **"لو أدرک رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد کما منعت نساء بنی إسرائیل"** (ابوداؤد) (اگر رسول اللہ ﷺ یہ حالات دیکھ لیتے جو خواتین نے پیدا کر دی ہیں جو عہدِ نبویؐ میں نہیں تھیں تو آپ ﷺ خواتین کو مساجد سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی خواتین کو روک دیا گیا تھا)، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ حالات کے بدل جانے سے حکم شرعی میں تبدیلی چاہتی ہیں اور اس عمل کو آپ ﷺ کا منشا قرار دے رہی ہیں، حضرت عائشہؓ کے اس قول سے یہ دلیل اخذ کی جاتی ہے کہ کسی زمانہ میں لوگوں کے اخلاق میں فساد پیدا ہو جائے تو حکم شرعی میں تبدیلی یا کسی قدر نرمی پیدا ہو جاتی ہے، غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرت عائشہؓ نے حالات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی کا تقاضا نہیں کیا بلکہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ ہی کے حکم پر استقامت کا تقاضہ کیا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خواتین کو مطلقا مسجد جانے کی اجازت نہیں دی تھی بلکہ ان پر یہ شرط عائد کی کہ وہ خوشبو لگا کر نہ جائیں، حضرت عائشہ نے اپنے زمانہ میں دیکھا کہ خواتین ان شرائط کا بالکل لحاظ نہیں کرتیں جن کی تاکید آپ ﷺ نے کی تھی، اس لئے حضرت عائشہ نے فرمایا کہ آپ ﷺ اگر آج کی خواتین کی حالت دیکھ لیتے تو انہیں مسجد آنے سے منع فرما دیتے، حضرت عائشہؓ کی یہ بات خود رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے سمجھ میں آتی ہے "(۔۔۔ **و لکن لیخرجن و هن تفلات**)"

(۔۔۔ البتہ خوشبو لگا کر نہ نکلیں) دورِ نبوت میں خواتین شرائط کی پابندی کرتی تھی اس لئے انہیں مسجد جانے کی اجازت تھی، امام نوویؒ فرماتے ہیں :"**شروط العلماء فی خروج النساء بأن لا تکون متطيبة و لا متزينة و لا ذات خلاخل يسمع صوتها و لا ثياب فاخرة و لا مختلطة بالرجال**" (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶۱/۴) (علماء نے خواتین کے باہر نکلنے کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ وہ خوشبو نہ لگائی ہوئی ہوں، وہ زیب وزینت نہ اختیار کی ہوئی ہوں اور نہ ایسی پازیب پہنی ہوئی ہوں جس کی آواز سنائی دے، وہ لباس فاخرہ نہ پہنی ہوئی ہوں اور نہ وہ مردوں سے میل جول کرتی ہوں) جبکہ حضرت عائشہ کے زمانے میں خواتین ان شرائط کی پابندی میں کوتاہی برتنے لگیں اس لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر رسول اللہ ﷺ آج کی خواتین کی حالت دیکھ لیتے تو آپ ﷺ انہیں مسجد جانے سے روک دیتے، ان کے اس قول سے یہ بالکل ظاہر نہیں ہوتا کہ حالات کے بدلنے سے حضرت عائشہؓ آپ ﷺ کے حکم کو بدلنے کی خواہش ظاہر کر رہی ہوں۔

ہمارے فقہاء کی عبارتوں میں مختلف زمانوں میں عرف وعادت کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی یا اضطرار کی حالت میں حکم کی تبدیلی کا جو تذکرہ ملتا ہے اس کا یہی مفہوم ہے کہ نئی حالت یا نئے واقعہ میں حکم شرعی کا مناط نہیں پایا جاتا جس پر حکم شرعی منطبق ہو سکے اس لئے حکم شرعی نہیں پایا گیا، ایسا نہیں کہ زمانہ اور مقام کی تبدیلی سے مطلقا احکام بدل جایا کرتے ہیں، لیکن دورِ جدید کے تجدد پسندوں کے یہاں حکم کی تبدیلی اور مناط حکم کی تبدیلی کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا، وہ بلا تأمل یہ کہہ جاتے ہیں کہ زمان ومقام کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں اور پھر اس قاعدہ پر آزادانہ طور پر عقلی مصالح فرض کر کے صریح نصوص سے ثابت احکام کو یکسر تبدیل کر دینے کی وکالت کرتے ہیں۔

باب پنجم :

عالم اسلام میں تجدد پسندی کے رجحانات

انیسویں صدی میں مغرب اپنے جدید افکار کے ساتھ تیزی سے ترقی کی طرف رواں دواں تھا، ان کے جدید افکار کی بنیاد یہ تھی کہ دین کو دنیا کے معاملات سے علیحدہ رکھا جائے اور زندگی کے سارے معاملات انسانی عقل کی رہنمائی میں مادی تجربات اور مشاہداتی دلائل کی روشنی میں طے کئے جائیں، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ زندگی کے معاملات میں انسانی عقل کی بالادستی رہے گی، دین و مذہب سے رہنمائی حاصل نہیں کی جائے گی سرمایہ داریت کا یہی اساسی نظریہ ہے جس پر اس کے تمام افکار قائم ہیں اور اسی کو سیکولرزم کہا جاتا ہے، مغرب کے اسی اساسی فکر سے شخصی آزادی، عقیدہ کی آزادی، اظہارِ رائے کی آزادی، ملکیت کی آزادی اور مساوات کا تصور جنم لیتا ہے۔

مغرب ان جدید افکار کے ساتھ عالم اسلام پر حملہ آور ہوا، اس نے اسلامی شرعی احکام پر اعتراضات کئے، جہاد کو تشدد سے تعبیر کیا، حدود کو ظالمانہ قانون قرار دیا، حجاب اور تعدد ازدواج کے اسلامی قانون کو خواتین پر ظلم و ناانصافی قرار دیا، مغرب کی زبردست سازشوں کے نتیجہ میں جب خلافتِ عثمانیہ کا زوال ہوا اور تمام اسلامی علاقے ٹکڑے ٹکڑے کر دئے گئے اور انہیں ۵۰ سے زائد قومی ریاستوں میں بانٹ دیا گیا اور مغربی اقوام نے ان تمام ریاستوں پر سیاسی، معاشی، تہذیبی اور فوجی غلبہ و تسلط حاصل کر لیا تو اسلامی شرعی احکام پر ان کے اعتراضات میں تیزی آئی، اعتراضات کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ اپنی سادہ لوحی اور اسلام سے عدم واقفیت کی بنا پر اسلامی شریعت پر شبہات وارد کر رہے تھے بلکہ یہ ان کے فکری حملے تھے اور ان فکری حملوں کا مقصد یہی تھا کہ مسلمان اسلام کو محض ایک روحانی اور اخلاقی مذہب تصور کریں

اور یہ سوچ اپنے اذہان سے نکال دیں کہ اسلام ایک آئیڈیالوجی ہے، یہ ایک فکری قیادت ہے جوانسانی زندگی کے سارے مسائل حل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے دوسرے لفظوں میں مسلمان اسلام کو محض ایک روحانی اور اخلاقی مذہب تسلیم کرکے سیکولر نظریات کو قبول کرلیں اور زندگی کے سارے مسائل حل کرنے کے لئے مغربی افکار کو بنیاد بنالیں اور شرعی نصوص کو نظر انداز کرکے محض انسانی مصالح اور مقاصد ہی کی بنیاد پر اپنے مسائل حل کرے، لوئیس ۹ واں فرانس کا بادشاہ کہتا ہے:

''جنگی قوت کے ذریعہ مسلمانوں پر غلبہ حاصل نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ جہاد فی سبیل اللہ کرتے ہیں، مسلمانوں کے ساتھ جنگ یہاں سے کرنا ہے کہ اس مضبوط عقیدہ کوختم کردینا ہے جس کے پیچھے جہاد کا جذبہ کارفرما ہے اور عقیدہ اور شریعت میں علیحدگی کردینا ہے'' (ریاست اسلامی: الشیخ تقی الدین النبھانی)۔

فکری حملوں کے اثرات:

عالم اسلام پر مغرب کے فکری حملوں کے بڑے اثرات مرتب ہوئے ،مسلم اسکالرز میں تجدد پسندی کا رجحان بڑھنے لگا، خصوصاً انیسویں صدی کے اوائل سے ۱۹۲۴ء تک مغربی افکار عالم اسلام میں تیزی سے پھیلنے لگے، اسلامی احکام وشریعت کوحکومت وسیاست اور معیشت سے ہٹا کر فرد کی ذاتی زندگی کے دائرہ میں محدود کرنے کے لئے ناپاک کوششیں ہوتی رہیں، یہ رجحان بڑھنے لگا کہ اسلام کو مغربی افکار سے ہم آہنگ کردیا جائے اور مسلمانوں کی ایسی ذہن سازی کردی جائے کہ وہ مغربی افکار کو اسلامی تعلیمات کے مغائر نہ سمجھیں، چنانچہ اسلام کی تشریح نو کی ضرورت شدت سے محسوس کی جانے لگی، مصالح ومقاصد کے نام پر قطعی نصوص کے مقابلہ میں انسانی عقل کی بالادستی تسلیم کرلی گئی۔

سید جمال الدین افغانی کے خاص شاگرد شیخ محمد عبدہٗ اسلام کی تشریح نو اور امت میں مغربی سیکولر افکار کی دعوت بڑی سرگرمی کے ساتھ دیتے تھے، لارڈ کرومر جو ۱۸۸۳ء میں مصر میں

برطانیہ کا ایجنٹ حکمراں بنا اور ۲۴ رسال تک مصر پر حکمراں رہا، اس کے شیخ محمد عبدہٗ سے دوستانہ روابط تھے، وہ شیخ محمد عبدہٗ کے بارے میں کہتا ہے ''شیخ کے پیروکار اہل یورپ کی جانب سے ہر لطف و مہربانی کے مستحق ہیں'' ''شیخ اور ان کے شاگرد مستحق ہیں کہ ان کی ہر ممکن مدد اور حوصلہ افزائی کی جائے کیونکہ وہ یورپی اصلاح کے فطری حلیف ہیں'' شیخ مصطفی صبری (۱۸۶۹ء۔ ۱۹۵۴ء) جو جامع سلطان محمد الفاتح میں استاذ رہ چکے ہیں اور فرید باشا اول کے عہدِ وزارت میں اسلامی مشیخیت کے منصب پر فائز تھے شیخ محمد عبدہٗ کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں: ''وہ تحریک جو شیخ محمد عبدہٗ کی جانب منسوب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے ''ازہر'' کو استقامت علی الدین سے متزلزل کر دیا، چنانچہ انہوں نے بیشتر ازہری علماء کو لادینیت سے کئی قدم قریب کر دیا، لیکن انہوں نے لادینیت والوں کو ایک قدم بھی دین سے قریب نہیں کیا، انہوں نے ہی اپنے شیخ سید جمال الدین افغانی کے توسط سے ازہر میں ماسونیت کو داخل کیا، مزید برآں انہوں نے ہی قاسم امین کو مصر میں عریانیت کو رواج دینے کی حوصلہ افزائی کی''۔

شیخ محمد عبدہٗ اور ان کے رفقاء کار کی ''اصلاحاتِ اسلام'' کی تحریک کے نتیجہ میں تجدد پسندی کی ایک لہر چل پڑی، بیشتر مصری علماء ازہر اس سے متأثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، سعد زغلول، عباس محمود العقاد، محمود شلتوت، محمد فتحی عثمان، محمد عمارہ، محمد سلیم العوا، فہمی ہویدیٰ، فواد زکریا وغیرہ مشہور و معروف نام ہیں جنہوں نے مغربی سیکولر افکار کو اسلامی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ اسلامی افکار اور مغربی افکار کا تضاد نظر نہ آئے اور امت مغربی افکار کو اسلامی افکار سمجھ کر قبول کر لے۔

یہی وہ زمانہ ہے جب امام شاطبیؒ کی الموافقات کی طرف اہل علم کی توجہ مبذول ہوئی، شیخ محمد عبدہٗ نے بطور خاص الموافقات کا مطالعہ کیا اور اپنے شاگردوں کو اس کے مطالعہ کی ترغیب دی، مصر میں شیخ نے اپنے شاگرد شیخ عبد اللہ دراز اور تیونس میں شیخ محمد طاہر بن عاشورؒ کو ''الموافقات'' کے مطالعہ کی ترغیب دی، چنانچہ انہوں نے مقاصد شریعت اور الموافقات کے

مطالعہ کو اپنی زندگی کا ایک اہم مقصد بنا لیا، انہوں نے الموافقات کا خلاصہ پیش نہیں کیا بلکہ مقاصد شریعت کے موضوع پر اپنے افکار پیش کئے۔

مقاصد شریعت میں توسیع کا نظریہ:

مقاصدِ شریعت کے موضوع پر کلام کرنے والے اہل علم نے عام طور پر شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد بیان کئے ہیں، جیسے امام غزالیؒ، امام شاطبیؒ، علامہ آمدیؒ، امام عزالدین بن عبدالسلامؒ وغیرہ دیگر بعض اہل علم نے ان پر اضافے بھی کئے ہیں، ڈاکٹر حسن حنفی نے لکھا ہے کہ امور خمسہ کے قدیم مفاہیم میں توسیع کی ضرورت ہے، آبرو کی حفاظت میں ''وطنی کرامت'' بھی شامل ہے وہ کہتے ہیں کہ امور خمسہ کی ترتیب میں بھی تبدیلی کی ضرورت ہے، دین کا ادراک عقل کے بغیر نہیں ہوسکتا اور عقل صرف زندہ لوگوں میں ہوتی ہے، اس لئے فطری ترتیب یہ ہے کہ زندگی، (نسل زندگی میں شامل مانی جائے) عقل، دین، عرض (کرامت وطن، ملکی سالمیت، انسانی کرامت، انسانی حقوق) مال، عصام انس کی رائے میں مقاصد کے پانچ معروف امور کے ساتھ ایک مزید مقصد کا اضافہ ہونا چاہئے اور وہ ہے کائنات کی حفاظت کا مقصد، ڈاکٹر حسن حنفی نے مقاصد کو بنیادی طور پر تین زمروں میں تقسیم کیا ہے ایک مقصد شارع، دوسرے مقاصد مکلف اور تیسرے اہداف امت، ڈاکٹر عطیہ جمال کی رائے میں مقاصد کا تعلق چار میدانوں سے ہے، فرد، خاندان، امت اور انسانیت، شیخ محمد عبدہٗ کے شاگرد ابن عاشور تیونسی نے سب سے پہلے مقاصد شریعت کو ایک مستقل علم کی حیثیت دینے کی وکالت کی ہے، احمد الریسونی کہتے ہیں کہ اگر مقاصد شریعت کے موضوع پر کماحقہٗ توجہ دی جائے اور اس میں جس قدر توسیع کی ضرورت ہے اسے بروئے کار لانے پر اتفاق کر لیا جائے تو پھر سابقہ سوال اپنی اہمیت کھو دیتا ہے، پھر خواہ مقاصد شریعت کو ہم مستقل علم کہیں یا نہ کہیں، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایک ایسے دور میں جبکہ عالم اسلام پر مغرب اپنا فکری تہذیبی اور سیاسی تسلط رکھتا ہے اور اسے ہر لمحہ یہ اندیشہ لاحق رہتا ہے کہ عالم اسلام اسلامی عقیدہ، وحدت امت، اسلامی شریعت

واسلامی تہذیب کے ذریعہ کہیں مغرب کے فکری وسیاسی تسلط سے آزادی حاصل نہ کرلے، مقاصدشریعت کے مطالعہ میں وسعت پیدا کی جاتی ہے، اسے ایک مستقل علم کا درجہ دینے کی وکالت کی جاتی ہے اور مقاصد خمسہ کے علاوہ ایسے ''مقاصد'' کے ذریعہ وسعت پیدا کی جاتی ہے جن سے مغربی افکار کی برتری اور اس کی عظمت کو سند حاصل ہوجاتی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقاصد شریعت میں توسیع کا نظریہ مغرب کی فکری برتری کو سند جواز عطا کرتا ہے، غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اسلام میں عبدیت اور اطاعت کا تصور ہے، نہ کہ حریت وآزادی کا، اسلام میں عدل ہے نہ کہ مساوات، اسلام میں حسبہ اور محاسبہ کا تصور ہے نہ کہ اظہار رائے کی آزادی کا۔

ارباب علم ودانش سے یہ بات مخفی نہیں کہ حریت وآزادی، مساوات، حقوق انسانی، وطنیت، مغرب کے جدید افکار ہیں اور انہیں افکار کے ذریعہ کلیسا کی پیشوائیت کو چیلنج کیا گیا تھا اور انہیں افکار کے ذریعہ عالم اسلام میں خلافت اور اسلامی شریعت واسلامی قوانین کو چیلنج کیا گیا، ان جدید مغربی افکار کے معانی اہل مغرب کے یہاں متعین ہیں اور انہیں افکار ومعانی کو وہ اپنے بقول نافذ کرتے ہیں اور انہیں معانی ومفاہیم کی طرف وہ دعوت بھی دیتے ہیں، لہذا اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ ان مغربی افکار کی نئی تشریح کی جائے اور ان افکار کو اسلامی دائرہ میں سمیٹ کر ''اسلامی'' بنا لیا جائے، کیونکہ اس صورت میں معانی ومفاہیم تو ''اسلامی'' ہوجائیں گے لیکن مغربی فکری شکنجے میں بدستور جکڑے ہوئے ہوں گے اور بتدریج مغربی افکار کے اصل معانی کی طرف سفر بڑھتا رہے گا اور اس سلسلہ میں مقاصد شریعت میں توسیع کا نظریہ راہ ہموار کرتا جائے گا۔

ابن عاشورؒ کا نظریہ مقاصد:

علامہ ابن عاشور نے مقاصدِ شریعت کو ایک مستقل علم کی حیثیت دینے کی دعوت دی ہے، اس دعوت کے پیچھے کون سے عوامل کارفرما ہیں؟ اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

یہ کتاب زمانہ کی تبدیلیوں اور فکر ونظر کے اختلاف کے وقت مرجع کا کام دے، مختلف

فقہاء کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کو کم سے کم کرنے کا وسیلہ بنے اور فقہاء کے متبعین کے لئے اس بات کی تربیت کا سامان بنے کہ جب اختلاف کی چنگاریاں اڑنے لگیں تو اس وقت ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح کس طرح دیا جائے، پھر ان سب کے ذریعہ حق کی طرف رجوع اور تعصب سے کنارہ کشی کا وہ مقصد پورا ہو، جو ہم نے بار بار چاہا ہے (مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ ۳ / بحوالہ تفہیم مقاصد شریعت ۲۰۲)، ابن عاشور کی رائے میں فقہی آراء میں اختلاف کو کم کرنے کا ایک راستہ یہ ہے کہ احوال اور زمانہ کی تبدیلی کے تناظر میں اختلاف رائے سے فائدہ اٹھایا جائے اور اس کے لئے مقاصد شریعت کو رہنما بنایا جائے، وہ فرماتے ہیں کہ جس فقہی رائے سے مقصد شرع کی تکمیل ہوتی ہو اسی رائے کو ترجیح دے کر اختیار کیا جائے کیونکہ احکام سے مطلوب یہی ہے کہ ان سے وابستہ مقاصد پورے ہوں۔

ایک جائزہ:

مختلف فقہی آراء اگر شرعی استدلالات پر مبنی ہوں تو فقہی آراء میں تنوع کا پایا جانا غیر شرعی نہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مجتہد شرعی دلائل کے ذریعہ درست رائے تک رسائی حاصل کر لیتا ہے تو اسے عند اللہ دوگنا اجر ملتا ہے اور اگر وہ شرعی دلائل کے ذریعہ درست رائے تک نہ پہنچ سکے تو اسے ایک اجر ضرور ملے گا، جہاں تک فقہی آراء میں اختلافات کی صورت میں عملی مشکلات کے حل کی بات ہے تو شریعت میں اس کا حل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ انفرادی امور میں ہر مجتہد اپنی اپنی رائے پر عمل کرے اور جو لوگ مجتہد نہیں ہیں بلکہ مقلدین ہیں تو وہ کسی ایک مجتہد کی فقہی رائے پر عمل کر سکتا ہے جس کی رائے پر عام طور پر عمل کیا کرتا ہے اور اجتماعی امور میں امیر المؤمنین کی بیان کردہ رائے پر سب عمل کرنے کے پابند ہوں گے، مجتہدین بھی اور عام مقلدین بھی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولوالامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے، لہذا کسی فقہی مسئلہ میں کثرتِ آراء خلافِ شرع نہیں بشرطیکہ وہ تمام آراء شرعی استدلال کی بنیاد پر قائم ہوں، لہذا اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ مقاصد شریعت کو ایک مستقل علم کی حیثیت دی جائے

تا کہ فقہی آراء میں اختلافات کو کم سے کم کیا جائے ،اسی طرح مختلف فقہی اقوال میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اصل بنیاد، دلیل کی قوت ہے نہ کہ مقاصدِ شرع ،مزید یہ کہ خود مقاصد شرع کے فہم اور اس کے تعین کے بارے میں مختلف اقوال پائے جاتے ہیں بلکہ بسا اوقات متضاد رائیں پائی جاتی ہیں جس کے بارے میں تفصیلی وضاحت اگلے صفحات میں پیش کی جائیں گی، لہذا فقہی آراء میں اختلافات کو کم سے کم کرنے کا مقصد پورا نہ ہو سکے گا۔

ابن عاشورؒ کا نقطۂ نظر:

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن عاشور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت کے تمام عمومی مقاصد دراصل ایک بنیادی و اساسی مقصد کی تکمیل کرتے ہیں، وہ اساسی مقصد دنیا کے نظام کی حفاظت اور اس کی بہتری کا تسلسل ہے جو اس نظام کے نگراں یعنی انسان کی بہتری کے ذریعہ ہوتا ہے، ابن عاشور کی اصطلاح میں مصلحت فعل کے اس وصف کا نام ہے جس سے صلاح یعنی نفع دائمی یا اغلبی طور پر جمہور کے لئے یا افراد کے لئے حاصل ہوتا ہے، مقاصد شریعت کے تمام اوصاف ابن عاشور کے نزدیک چار امور میں سمٹ آتے ہیں،فطرت، احکام پر نظر کے وقت الفاظ پر معانی کی ترجیح ،تشریع کا نفاذ و احترام اور نظام کی تقویت و اطمینانِ قلب۔

ابن عاشورؒ شریعت کے مقاصد میں توسیع کے قائل ہیں، انہوں نے امور خمسہ پر دو مقاصد کا اضافہ کیا ہے اور وہ ہیں حریت اور مساوات۔

ابن عاشورؒ کے نزدیک حریت کے دو معنی ہیں :

(۱) عاقل انسان کو اپنے معاملات و امور میں اصالۃً تصرف کا ایسا اختیار حاصل ہو جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہ ہو۔

(۲) انسان اپنی ذات اور اپنے معاملات میں دوسرے کی رکاوٹ کے بغیر تصرف کرنے پر قادر ہو۔

پہلے معنی کے لحاظ سے شارع نے غلام بنانے کے اسباب کو باطل قرار دیا اور

دوسرے معنی کے لحاظ سے اسلام کی حکومت کے تحت داخل ہونے والوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ اپنے معاملات میں پوری طرح آزاد ہوں اوران کو مجبور کرنے کا اختیار دوسرے کو حاصل نہ ہو، دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے آزادی کی تین قسمیں ہیں، (۱) عقیدہ کی آزادی (۲) قول کی آزادی (۳) عمل کی آزادی

ابن عاشور فرماتے ہیں کہ جس طرح افراد کو اپنے مخصوص احوال میں مشقت پیش آتی ہے جس کی وجہ سے عزیمت کی جگہ رخصت کا حکم آتا ہے، اسی طرح پوری امت کو بھی مجموعی حالت میں اجتماعی مشقت پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ رخصت کی محتاج ہوتی ہے۔

مساوات:

شرعی احکام میں مکلفین کے درمیان اصل مساوات ہے، البتہ جب کوئی ایسا مانع پایا جائے جو مساوات کے اعتبار کا تقاضہ نہ کرتا ہو تو وہاں مساوات کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن عمومی حالات میں مکلفین کے درمیان مساوات کا اعتبار ہوگا۔

آزادی:

اعتقاد کی آزادی یعنی رائے کا اظہار اور شریعت کے دائرہ میں اعتقاد کی آزادی اور تعلیم وتالیف کی آزادی، اسی طرح اعمال کی حریت، یہ ہر مباح معاملہ کو شامل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اقوال کی آزادی نہ ہوتی تو اقرارات، عفو، طلاق کے صیغے اور وصایا مؤثر نہ ہوتے۔

ایک جائزہ:

آزادی اور مساوات کا نظریہ سترہویں صدی میں یورپ میں ابھر کر سامنے آیا، اسلامی دور خلافت میں یہ افکار معدوم تھے، اسی بنا پر ہمارے اسلاف کے فقہی ذخیروں میں ان افکار کا تذکرہ نہیں ملتا، یہاں تک کہ مقاصد شریعت کے موضوع پر امام شاطبیؒ کی اولین مفصل کتاب

''الموافقات'' میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا، آزادی اور مساوات کے نظریے کو اہل مغرب نے اس قدر خوبصورت بنا کر پیش کیا کہ لوگوں کی نگاہیں خیرہ ہوگئیں اور وہ اس سوچ میں پڑ گئے کہ آزادی اور مساوات جیسے ''بہترین اصول زندگی'' سے اسلام کا دامن کیونکر خالی ہوسکتا ہے چنانچہ انہوں نے اسلامی شریعت میں آزادی اور مساوات کے جزوی احکام ڈھونڈنے لگے اور نصوص سے ان کی دلیلیں تلاش کرنے لگے، آزادی اور مساوات کے معانی مغرب کے یہاں متعین تھے لیکن انہوں نے ان کے مفاہیم میں کسی قدر تغیر کر کے شرعی نصوص کے دائرہ میں لانے کی کوشش کی اور بعض نصوص سے استدلال کرتے ہوئے کہنے لگے کہ اسلام میں آزادی اور مساوات کا تصور پایا جاتا ہے بلکہ یہ تصور پیش کیا کہ یہ شریعت کے اساسی مقاصد میں سے ہیں۔

اسلام میں آزادی کی بجائے عبدیت کا تصور ہے، یعنی ایک انسان زندگی گزارنے کے طریقے میں آزاد اور آوارہ خیال نہیں ہے بلکہ وہ اپنے رب کا مطیع اور اس کے احکام کا پابند ہے، جبکہ اہل مغرب کے یہاں آزادی کا معنی یہ ہے کہ انسان زندگی کے تمام معاملات میں مذہب کے عمل دخل سے آزاد ہے، جہاں تک انسان کے جبلی افعال اور وہ امور جن میں شرع نے کرنے یا نہ کرنے کی پابندی نہیں لگائی ہے تو اسے آزادی نہیں کہا جاتا بلکہ شریعت کی اصطلاح میں اسے مباحات کہا جاتا ہے، شرعی احکام میں جو امور مباحات میں سے ہیں ان مباحات کو آزادی سے تعبیر کرنا درست نہیں، کیونکہ مباح امور میں عمل اور ترک عمل دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں ان سے نہ ثواب متعلق ہوتا ہے اور نہ عذاب، ان میں سے کسی عمل کو انسان نہ فرض قرار دے سکتا ہے اور نہ حرام، جبکہ آزادی کے یہ معنی ہیں کہ انسان معاملہ میں خود مختار ہے چاہے تو اسے فرض قرار دے یا حرام۔

اسی طرح اسلام میں عدل کا تصور پایا جاتا ہے، نہ کہ مساوات کا اور عدل کا مفہوم شرعی احکام سے متعین ہوتا ہے نہ کہ آزاد عقل کے ذریعہ، خاندانی نظام میں قوامیت مرد کے لئے ہے، ریاست کی سربراہی کا منصب بھی مرد کے لئے خاص ہے، وراثت کی تقسیم میں اولاد میں بیٹی کے

مقابلہ میں بیٹا کو دوگنا حصہ رکھا گیا ہے، عورت کے لئے حجاب کا حکم ہے، طلاق کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ عورت کو، یہ سارے احکام اسلامی شریعت سے ہیں اور اسی لئے یہ عدل پر مبنی ہیں، ان سارے احکام میں مرد وعورت کے درمیان برابری نہ ہونے کے باوجود یہی عدل ہے، جبکہ دیگر بعض احکام جیسے نماز، روزہ اور زکوۃ جس طرح مرد پر فرض ہے اسی طرح عورت پر بھی فرض ہے ما کولات اور مشروبات میں سے جو چیزیں مرد کے لئے حرام ہیں وہ عورت کے لئے بھی حرام ہیں، یہ احکام بھی شرع سے ہیں اور ان میں مساوات نظر آتا ہے لیکن یہ مساوات کی شکل میں عدل ہی ہے، شرعی احکام میں جہاں جہاں حقیقی طور پر مساوات نظر آتا ہے تو وہ اس لئے نہیں کہ مساوات اسلام میں ایک مسلمہ نظریہ ہے بلکہ یہ اس لئے ہے کہ شرع نے یہ احکام دیئے ہیں، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی شریعت میں بعض احکام میں مساوات نظر آتا ہے اور بعض میں عدم مساوات، تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اسلام میں مساوات کا تصور ہے اور عدم مساوات کا بھی، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اسلام میں مساوات کی بجائے عدل کا تصور ہے، کسی معاملہ میں عدل برابری کی صورت میں ہے اور کسی معاملہ میں نابرابری کی صورت میں، اگر کسی حکم میں نابرابری پائی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ عدل کے خلاف ہے مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے وراثت کی تقسیم میں برابری نہیں رکھی ہے، ماں باپ کے حصوں میں برابری نہیں ہے اور نہ بیٹا اور بیٹی کے حصوں کے درمیان برابری ہے، لیکن اس کے باوجود یہ عدل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: **"آبائکم وأبنائکم لا تدرون أیھم أقرب لکم نفعا فریضۃ من اللہ إن اللہ کان علیما حکیما"** (النساء:۱۱) (تم نہیں جانتے کہ تمہارے باپ اور تمہارے بیٹوں میں سے کون نفع رسانی کے لحاظ سے تم سے زیادہ قریب ہیں یہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ حصے ہیں، یقیناً اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے)۔

حقوقِ انسانی (Human Rights) کی اصطلاح:

حقوقِ انسانی کی اصطلاح ایک مغربی اصطلاح ہے اور اس کا ایک مخصوص معنی ہے

یعنی انسان کی حریات جس میں عقیدہ کی آزادی، اظہار رائے کی آزادی، ملکیت کی آزادی، سماجی اور سیاسی آزادی وغیرہ شامل ہے، عقیدہ کی آزادی کا مطلب اہل مغرب کے یہاں یہ ہے کہ انسان مذہب کے معاملہ میں آزاد ہے جب چاہے اپنے مذہب کو بدل سکتا ہے اور کسی بھی مذہب کو اختیار کر سکتا ہے، لیکن اسلام میں ایک مسلمان کو اسلام ترک کرنے کی آزادی نہیں ہے، اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ مرتد کہلائے گا اور اس پر ارتداد کی سزا جاری کی جائے گی، اسی طرح ایک غیر مسلم شخص اسلامی ریاست میں اولوالامر یعنی حکومت کے مناصب پر فائز نہیں ہوسکتا اور نہ خلیفہ کے انتخاب میں اس کا کوئی رول ہوسکتا ہے، انسانی حقوق کا مغربی مفہوم شریعت کے بالکلیہ متضاد ہے، انگلستان اور امریکہ میں انقلاب کے بعد انسانی حقوق کی اصطلاح کا ظہور ہوا، انقلاب فرانس کے بعد یہ اصطلاح زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آئی، پہلی اور دوسری عالمی جنگ کے بعد ۱۹۴۵ء میں اقوام متحدہ کا قیام عمل میں آیا جو دنیا میں قیام امن کے نام پر مغربی نظام کے استحکام اور اس کے تحفظ کے لئے قائم کیا گیا تھا، اس ادارہ نے ۱۰/دسمبر ۱۹۴۸ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے انسانی حقوق کا عالمگیر چارٹرڈ منظور کر کے اس کی پابندی تمام ممالک کے لئے لازمی کردی گئی، اس کا ایک مقصد عالم اسلام میں شریعت کے نفاذ کے امکانات پر ضرب لگانا تھا۔

شریعت نے اسلامی ریاست کے مسلم اور غیر مسلم شہریوں کو جو حقوق دیئے ہیں انھیں مغربی اصطلاح میں انسانی حقوق سے تعبیر کرنا خطرناک اور سخت نقصان دہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں انسانی حقوق کا مغربی مفہوم تسلیم کرنے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور فکری سطح پر مغرب کی برتری برقرار رہتی ہے چاہے ہم یہ کہتے رہیں کہ انسانی حقوق کے بارے میں سترہویں یا اٹھارہویں صدی عیسوی میں اہل مغرب کا شعور جاگا ہے لیکن اسلام نے آج سے چودہ سو سال پہلے ہی انسانی حقوق کا تحفظ کر دیا ہے، پھر تو اہل مغرب کہہ سکتے ہیں کہ گرچہ اس سمت میں اولیت کا سہرہ اسلام کے سر جاتا ہے لیکن سائنس اور تمدن میں ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسانی حقوق

کے بارے میں انسان کا شعوری ارتقاء جاری ہے لہذا حقوق انسانی کا مغربی مفہوم ہی انسان کے وسیع ترحقوق کوتحفظ عطا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ شرعی احکام کوشرعی اصطلاحات کے ذریعہ ہی بیان کیا جائے اور مغربی اصطلاحات سے اجتناب کیا جائے تا کہ شرعی مفاہیم مغربی مفاہیم کے ساتھ گڈمڈ نہ ہوجائے۔

اسلامی افکاراورمغربی افکارکا تضاد:

اسلامی افکار کی اساس اور مغربی افکار کی اساس کے درمیان کلیۃ تضاد پایا جاتا ہے، اسلامی افکار کی اساس یہ ہے کہ انسان اور دیگر تمام مخلوقات کو اللہ رب العالمین ہی نے پیدا کیا وہی پوری کائنات کا نظام چلاتا ہے اور وہی انسانی معاشرہ کو چلانے کے لئے اپنے رسول ﷺ کے ذریعہ تفصیلی قوانین عطا کیا ہے، اللہ تعالیٰ ہی قانون سازی کا حق رکھتا ہے، وہی حلال وحرام کے اختیارات رکھتا ہے، انسان کو یہ اختیار نہیں کہ وہ انسانی معاشرہ کے لئے اپنی عقل وتجربہ کی روشنی میں قوانین مرتب کرے بلکہ انسان صرف وحیٔ الٰہی کا پابند ہے، یہ ہے اسلامی افکار کی اساس، اس کے برعکس مغربی افکار کی بنیاد یہ ہے کہ پوری کائنات کے بارے میں ایک خالق کا عقیدہ اور اس کی عبادت کرنا یا کائنات کے بارے میں کسی خالق کے نہ ہونے کا عقیدہ رکھنا انسان کا ذاتی معاملہ ہے لیکن انسانی معاشرہ کے مسائل کو حل کرنا اور اس کے لئے ایک نظام چلانا، قوانین بنانا ، حلال وحرام کے فیصلے کرنا انسانی عقل اور انسانی تجربات ومشاہدات کی روشنی میں ہوگا، گویا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی افکار کی اساس وحیٔ الٰہی ہے اور مغربی افکار کی اساس انسانی عقل وتجربات، جب انسانی عقل وتجربات ہی مغربی افکار کی بنیاد ہیں تو یہ بات فطری ہے کہ اس سے آزادی، مساوات اور حقوق انسانی جیسے افکار وجود میں آئیں، اس کے برخلاف اسلامی افکار کی اساس وحیٔ الٰہی ہے تو اس کے افکار شریعت ہی سے ماخوذ ہوں گے، نہ کہ انسانی عقل وتجربات سے، اسلامی افکار اور مغربی افکار کے درمیان اس تضاد کو سمجھ لیا جائے تو مغربی اصطلاحات کی حیثیت واضح ہوجائے گی۔

لہذا ایسی صورت میں مغربی افکار آزادی اور مساوات اور انسانی حقوق وغیرہ کو لے کر شریعت کے دائرہ کی قید لگا کر ان کی نئی تشریح کرنے سے اجتناب ضروری ہے ورنہ شریعت کے مقابلہ میں ان مغربی افکار کی برتری اور فوقیت برقرار رہے گی اور بتدریج شرعی احکام پر ان کے اثرات پڑتے رہیں گے اور صریح نصوص کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور نصوص کے مقابلہ میں ان افکار کو ترجیح دی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ یہ افکار شریعت کے اہم مقاصد ہیں، جیسا کہ بعض اسکالرز سے یہ منقول ہے کہ وہ ان عقلی مقاصد کو نصوص پر ترجیح دیتے ہیں۔

معاصر علماء مقاصد کا نقطۂ نظر:

احمد ریسونی، اسماعیل حسنی، یوسف قرضاوی عدل، مساوات، حریت، اجتماعی واقتصادی وسیاسی حقوق کو شریعت کے بلند مقاصد قرار دیتے ہیں (نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ لجمال الدین عطیۃ/۹۸)، ڈاکٹر محمد سراج الرحمن نے مساوات کا اضافہ کیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عدل اور حریت سے کمتر نہیں ہے (ایضاً/۹۹)، شیخ عطیہ جمال الدین کہتے ہیں کہ عدل پر مبنی عالمی امن کا قیام اعلیٰ مقصد ہے اور ایک ایسی بین الاقوامی تنظیم کو وجود میں لانا جو عالمی امن کو یقینی بنائے اور مختلف شعبہ ہائے زندگی میں آپسی تعاون کو فروغ دے حفاظت امن کے وسائل میں سے ہے (ایضاً/۱۶۸)، ڈاکٹر یوسف قرضاوی فرماتے ہیں کہ سیاسی آزادی بھی مقاصد شریعت میں سے ہے (مقاصد الشریعۃ عند الشیخ القرضاوی، جاسر عودۃ: ص ۹۴)، اسلام میں دار الاسلام اور دار الکفر ایک مستقل اصطلاح پائی جاتی ہے اور ان سے متعلق شرعی احکام بھی پائے جاتے ہیں جیسے دار الکفر سے صلح اور جنگ کے احکام، دار الاسلام کے غیر مسلم شہری جنہیں ذمی کہا جاتا ہے ان کے حقوق وفرائض کے بارے میں بھی احکام پائے جاتے ہیں، امام ابن القیمؒ نے احکام الذمہ کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھ ڈالی جس میں انھوں نے اہل الذمہ کے احکام بڑی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے لیکن مصر کے معاصر اسکالر فہمی ھویدیٰ نے ''مواطنون لا ذمیون'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں انھوں نے دار الاسلام کے مسلم اور غیر مسلم شہریوں کے حقوق

وفرائض میں کلیۃ مساوات کا تصور پیش کیا ہے، محمد الزحیلی نے حقوق الانسان محور المقاصد الشریعہ لکھی جس میں انھوں نے انسانی حقوق کو مقاصد شریعت کا محور قرار دیا۔

ڈاکٹر طٰہٰ جابر العلوانی کا نقطۂ نظر:

مقاصدِ شریعت پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر طٰہٰ جابر العلوانی لکھتے ہیں کہ شریعت کو نازل کرنے سے شارع کا مقصود تین اہم امور ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ عظیم قرآنی مقاصد ہماری نظر میں تین ہیں، اول توحید دوم تزکیہ، سوم عمران (آبادی) قرآن کی تقریبا ہر سورت میں توحید سے متعلق آیات ہیں، توحید کا اثر انسانی زندگی کے تمام گوشوں پر پڑتا ہے، انسان کے تصورات وافکار، علم ومعرفت کے مناہج، زندگی کے تمام نظام، چاہے وہ سیاسی نظام ہو یا اجتماعی یا اقتصادی نظام، اللہ تعالیٰ کی کتابیں، اس کے فرشتے، آخرت کے دن دوبارہ اٹھائے جانے، جنت اور دوزخ سے متعلق تمام امور توحید کے عنوان کے تحت آجاتے ہیں، توحید کے ذریعہ ہی حق کو پہچانا جا سکتا ہے، اس کے اثرات عقل، علم ومعرفت پر مرتب ہوتے ہیں اس کے اثرات، دنیاوی واخروی زندگی کے امور پر پڑتے ہیں، اسی لئے جب ہم توحید کو پیش نظر رکھتے ہیں تو ہم ہر اجتہاد کو اس پر پیش کر سکتے ہیں، یا اختیار کئے جانے والے افکار کو اس کی روشنی میں جانچ سکتے ہیں، تاکہ ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اجتہاد توحید کے منافی تو نہیں؟ کیا ایسا تو نہیں کہ اگر اس اجتہاد کو نافذ کیا جائے تو توحید اور اس نقطۂ نظر میں ہم آہنگی نہ پیدا ہو سکے، اس طرح توحید ایک مقصد شرعی ہو جاتا ہے، جس کے ذریعہ انسان کے فعل کو پرکھا جا سکتا ہے۔

دوسرا مقصد تزکیہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی سورتوں اور آیات میں شاید ہی کوئی جزء یا آیت ہو جو اس بات سے خالی ہو جس میں انسان کی تطہیر اور اس کے تزکیہ پر زور نہ دیا گیا ہو تزکیہ والا انسان ہی شارع کے مقاصد کی تکمیل کرنے والا ہوتا ہے اسی لئے تزکیہ توحید کے بعد دوسرا درجہ رکھتا ہے۔

تیسرا عظیم مقصد عمران ہے، ڈاکٹر طٰہٰ جابر العلوانی فرماتے ہیں کہ عمران سے ہماری

مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق فرمائی اور اس میں انسان کو خلافت عطا فرمائی اوراس پر یہ ذمہ داری ڈالی کہ وہ عمران کی تکمیل کرے، عمران ایک ایسی تہذیب کی تعمیر ہے جو اقدار سے خالی نہ ہواور ایسا نہ ہو کہ اس میں انسان اپنے روحانی اور اخلاقی پہلو کو قربان کر کے مادی پہلو پر توجہ دے ایسی تہذیب جو انسان کا احترام کرے، جو انسان کے تزکیہ اور کائنات کو آباد کرنے پر مبنی ہو، یہ عمران زمین کا حق ہے، جبکہ توحید بندوں پر اللہ کا حق ہے اور تزکیہ انسان کی ذات سے متعلق حق ہے کہ وہ اپنی صفائی وطہارت کر سکے، یہ تین عظیم مقاصد فقیہ کو انجام پر نظر رکھنے میں مدد دے سکتے ہیں وہ ان تینوں عظیم مقاصد کے ذریعہ عصر حاضر کے تمام نئے مسائل کا احاطہ کرلے گا۔

مقاصد شریعت کے بارے معاصر علماء کی آراء پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں مقاصد شریعت میں توسع اور تنوع پایا جاتا ہے، ان مقاصد کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ نتائج اور اغراض ہیں جو شرعی احکام پر عمل کرنے سے حاصل ہوتے ہیں، نہ کہ ان اغراض کے ذریعہ شرعی احکام معلوم کئے جاتے ہیں، معاصر علماء نے متعدد ایسے مقاصد دریافت کئے ہیں جو مقاصد نہیں بلکہ احکام ہیں، جیسے عدل کا قیام، توحید، تزکیہ، یہ سب شرعی احکام ہیں عدل کے قیام سے وہ مقاصد حاصل ہوتے ہیں جو شارع کو مقصود ہیں، توحید اور تزکیہ پر عمل کرنے سے وہ فوائد وثمرات حاصل ہوتے ہیں جو شارع کو مطلوب ہیں۔

نجم الدین الطوفی کا نقطۂ نظر:

نجم الدین الطوفی ساتویں صدی ہجری کے حنبلی فقیہ ہیں، ان پر تشیع کا بھی الزام ہے، انھوں نے مصالح ومقاصد کے بارے میں پہلی بار ہنگامہ خیز بحث چھیڑ دی، وہ حدیث ”لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام“ (رواه الطبرانی فی معجم الاوسط عن جابر بن عبداللہ) کی شرح کرتے ہوئے مصالح کو قوی ترین دلیل قرار دیا ہے، حتیٰ کہ وہ اسے نصوص اور اجماع پر مقدم رکھتے

ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر نصوص اور اجماع مصلحت کے خلاف ہو تو نصوص میں تاویل یا تخصیص کی جائے گی لیکن مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا جائیگا، وہ اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ معاملات میں شرع میں مصالح ومقاصد ہی اصل مقصود ہوتے ہیں اس بنا پر وہ مصلحت کو اجماع صحابہ سے بھی قوی ترین مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں :"**إن رعاية المصلحة أقوىٰ من الإجماع و يلزم من ذلک أنها من أدلة الشرع لأن الأقوىٰ من الأقوىٰ أقوىٰ**" (رسالۃ فی رعایۃ المصلحۃ لنجم الدین الطوفی ر ۲۵) (مصلحت کی رعایت اجماع سے زیادہ قوی ہے، اس کا یہ لازمی تقاضہ ہے کہ یہ ادلۂ شرع میں سے ہے اس لئے کہ قوی تر سے زیادہ قوی تر ہوتا ہے)، وہ مزید کہتے ہیں:"**إن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا و رعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا فكان اتباعه أولیٰ**" (ایضاً ر ۳۴) (نصوص مختلف اور متعارض ہیں اور یہ احکام میں اختلاف کا سبب ہے جو کہ شرعاً مذموم ہے اور مصلحت کی رعایت فی نفسہ امر متفق ہے اور یہ اتفاق کا سبب ہے جو کہ شرعاً مطلوب ہے، لہذا اس کی اتباع زیادہ بہتر ہے)۔

اجماع صحابہ کے دلیل قطعی ہونے پر مجتہدین کا اتفاق ہے اس کے باوجود نجم الدین الطوفی نے مصلحت کو اس پر ترجیح دی ہے، نصوص قطعیہ کی اتباع میں اکابر فقہاء میں سے کسی نے کلام نہیں کیا ہے یہاں تک کہ تجدد پسندی کی طرف بڑھنے والے اسکالرز نے بھی اس پر کلام نہیں کیا ہے، البتہ ظنی نصوص کی تفہیم وتشریح میں اختلافات ضرور واقع ہوئے ہیں لیکن ان کا استدلال ان شرعی اصولوں کی بنیاد پر ہے جو فقہاء کے یہاں معروف ہیں، نہ کہ عقلی مصلحت کی بنیاد پر، فقہاء نے مصلحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں مصلحت معتبرہ مصلحت مرسلہ اور مصلحت ملغاۃ، مصلحت ملغاۃ یعنی ایسی مصلحت جو کسی نص کے خلاف ہو، فقہاء بالاتفاق ایسی مصلحت کو رد کرتے ہیں، لیکن نجم الدین الطوفی کے یہاں نص کے خلاف مصلحت ہو تو نص کے مقابلہ میں مصلحت کو ہی ترجیح دی جائے گی۔

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا نقطۂ نظر:

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی ہندوستان کے معروف اسلامی اسکالر ہیں، وہ اسلامی معاشیات کے ماہرین میں شمار کئے جاتے ہیں، انھوں نے مقاصد شریعت کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں نئے زمانہ میں نئے مسائل کے حل کے لئے اجتہاد کی نئی راہ نکالی ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کی کتاب ''مقاصدِ شریعت'' نے برصغیر کے علمی وفقہی حلقوں میں اضطراب پیدا کیا ہے، بعض اہل علم نے ان کے افکار کارد بھی لکھا ہے۔

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کے متعین احکام کے مقابلہ میں عمومی مقاصد کی اہمیت زیادہ ہے یعنی اگر کوئی حکم قرآن وحدیث سے ثابت ہو لیکن وہ کسی زمانہ میں شریعت کے ان عمومی مقاصد کے خلاف محسوس ہو جو علماء نے اپنے اجتہاد سے اخذ کئے ہیں تو ان احکام کو تبدیل کیا جا سکتا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : ''کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شریعت کا کوئی حکم کسی خاص حالت میں مقاصد شریعت کے خلاف نتائج کا حامل نظر آتا ہے، ایسا ہو تو نیا حکم ایجاد کیا جائے گا جو شریعت کے مقصد کے مطابق ہو'' (مقاصد شریعت از: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی/۲۱)، یہ اصول انتہائی خطرناک نتائج کا حامل ہے، اس اصول کے ذریعہ شرعی نصوص سے ثابت شدہ متعدد احکام پر بآسانی خطِ تنسیخ پھیرا جا سکتا ہے، مثلاً میراث بعض صورتوں میں مردوں کے مقابلہ عورتوں کو نصف حصہ دیا گیا ہے۔

تجدد پسندوں کی جانب سے یہ آواز اٹھنے لگی ہے کہ شریعت کا ایک مقصد سماجی مساوات قائم کرنا ہے، آج کل عورتیں بھی مردوں کے شانہ بشانہ کام کرتی ہیں، دولت کے حصول میں دونوں کا برابر یکساں رول ہے اس لئے بیٹا اور بیٹی، باپ اور ماں اور شوہر اور بیوی کے حق میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عدل وانصاف کا قیام بھی اسلام کے بنیادی مقاصد میں سے ہے، اسلام میں مرد کو طلاق کا حق اس لئے دیا گیا تھا کیونکہ مرد تعلیم یافتہ ہوتے تھے اور عورتیں عام طور پر تعلیم سے محروم رہتی تھیں، لیکن اب موجودہ دور میں عورتیں

تعلیم یافتہ اور باشعور ہیں اور تعلیم کی وجہ سے قوت فیصلہ کی حامل ہیں لہذا عورتوں کو بھی طلاق کا اختیار دینا چاہئے یا پھر مردوں سے یہ اختیار چھین کر عدالت کو دے دینا چاہئے کیونکہ آج کل مرد وں کی طرف سے حق طلاق کا بیجا استعمال ہو رہا ہے اور عورتوں پر ظلم بڑھتا جاتا ہے۔

یہ نامعقول اصول جسے مقاصد شریعت کے نام پر اختیار کرنے کی ترغیب دی جارہی ہے، اس کی بنیاد پر عائلی امور کے علاوہ معاشی وسیاسی امور میں بھی شریعت کے احکام میں بھی نئے حالات میں زبردست تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں، مثلاً تجارتی سود کو جائز قرار دینے والے یہی کہتے ہیں کہ سود کی حرمت سے شریعت کا مقصود غریبوں کے استحصال کو روکنا ہے اور تجارتی سود میں یہ بات نہیں پائی جاتی، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بازار کے اوقات کی رعایت کرتے ہوئے بغیر سفر کے بھی ظہر وعصر کو ایک ساتھ اور مغرب وعشاء کو ایک ساتھ ادا کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے، غور کیا جائے کہ اس طرح احکام شریعت میں تحریف وتبدیلی کا کتنا بڑا دروازہ کھل جاتا ہے؟

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایک ہی معاملہ میں متنوع اقسام کے مصالح و مقاصد پائے جاتے ہیں اور ان میں آپس میں ٹکراؤ بھی ہوتا ہے، جیسے شراب کی تجارت معاشی لحاظ سے بہت نفع بخش ہے لیکن یہ انسانی اخلاق کے لئے ایک ناسور ہے، فقہی قواعد یا مقاصد ومصالح میں متضاد معانی کے احتمالات پائے جاتے ہیں اس لئے مقاصد کی بنیاد پر احکام اخذ کرنے میں خطا کا زیادہ امکان پایا جاتا ہے اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ نئے مسائل کو حل کرنے کے لئے یا ظنی امور کی تفہیم وتوضیح کے لئے مقاصد کو بنیاد بنائے جانے پر کوئی شرعی دلیل نہیں پائی جاتی، احکام اخذ کرنے کے لئے شرعی دلیل قرآن، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس ہے، یہ بات بھی اچھی طرح سمجھنے کی ہے کہ شریعت کے مقاصد کا تعین شرعی احکام سے ہوتا ہے، نہ کہ شرعی احکام کا تعین شریعت کے مقاصد سے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ شرعی احکام کے ذریعہ مقاصدِ شریعت کا علم ہوتا ہے، نہ کہ مقاصدِ شریعت کے ذریعہ شرعی احکام کا علم اور یہی بات امام شاطبیؒ نے بھی بیان فرمائی ہے۔

عورت کا بغیر محرم کے سفر کرنا:

زبانِ رسالت ﷺ سے عورت کے لئے بغیر محرم کے سفر کی ممانعت وارد ہوئی ہے: **"لا یحل لأمرة تؤمن بالله والیوم الآخر ان تسافر مسیرة یوم الا مع ذی محرم"** (بخاری ومسلم) (کسی عورت کے لئے جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو، حلال نہیں ہے کہ وہ ایک دن کی مسافت کا سفر بغیر محرم کے کرے)، متعدد روایات میں عورت کے لئے بغیر محرم کے سفر کی ممانعت آئی ہے اور اسی بنا پر فقہاء اسلام کی رائے ہے کہ عورت بغیر محرم کے سفر نہیں کرسکتی، لیکن ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب نے ڈاکٹر محمد یوسف قرضاوی صاحب کی کتاب کے حوالہ سے یہ رائے پیش کی ہے کہ اسلام کے عہد اول میں سفر میں ڈاکوؤں اور لٹیروں سے خوف اور بدامنی کا اندیشہ لگا رہتا تھا اس لئے آپ ﷺ نے عورتوں کو بغیر محرم کے سفر پر جانے کی ممانعت فرمادی، جبکہ موجودہ دور میں دور دراز کا سفر ٹرینوں اور ہوائی جہازوں اور بسوں کے ذریعہ ہوا کرتا ہے اور سینکڑوں لوگ ایک ساتھ سفر کرتے ہیں اور سکیوریٹی اور تحفظ کا نظم حکومت کی طرف سے ہوا کرتا ہے اس لئے موجودہ زمانہ میں عورت بغیر محرم کے سفر کرسکتی ہے اور نص کی بنا پر محرم ساتھ ہونے کی شرط پر اصرار نہیں کیا جاسکتا، حقیقت یہ ہے کہ آج بھی جہازوں اور ٹرینوں اور بسوں میں سفر کے دوران دست درازی اور عصمت ریزی کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں بلکہ منظم طور پر نشہ پلا کر اور نشہ سونگھا کر جرائم کئے جاتے ہیں، رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بھی لوگ قافلوں کی شکل میں سفر کرتے تھے اور عورتوں کے بارے میں تحفظ کے سلسلہ میں وہ لوگ زیادہ حساس ہوا کرتے تھے، غور کیجئے کہ عہد نبوی ؐ کا ماحول زیادہ پر امن تھا یا آج کا ماحول؟ حدیث میں جس طرح "مسیرة یوم" کی قید موجود ہے اسی طرح آپ ﷺ حکم بیان کرتے وقت خوف اور عدم سلامتی کی قید بھی لگا سکتے تھے، یعنی یہ کہ جب خوف اور عدم اطمینان غالب ہو تو محرم کے بغیر سفر نہیں کیا جاسکتا ورنہ بغیر محرم کے سفر کیا جاسکتا ہے، اصل بات یہ ہے کہ عورت کے لئے بغیر محرم کے سفر کی ممانعت کی بنیاد (علت) سفر ہے، نہ کہ

خوف اور بے اطمینانی کا اندیشہ، لہذا کسی بھی زمانہ میں خوف و بے اطمینانی کا اندیشہ نہ ہونے کے باوجود عورت کے لئے بغیر محرم کے سفر کی ممانعت ہوگی۔

یہودی یا عیسائی مرد سے مسلمان عورت کے نکاح کا حکم:

قرآن و حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایک مسلمان مرد یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کر سکتا ہے، لیکن ایک مسلمان عورت کسی یہودی یا عیسائی مرد سے نکاح نہیں کر سکتی اور نہ یہ صورت جائز ہے کہ کوئی یہودی یا عیسائی عورت اسلام قبول کرلے تو اس کا نکاح یہودی یا عیسائی مرد سے برقرار رکھا جائے، مجتہدین کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب نے ڈاکٹر حسن ترابی کا ایک نیا اجتہاد نقل کیا ہے کہ جہاں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سیاسی جھگڑے نہ ہوں امن وامان کی فضا ہو، وہاں اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر اہل کتاب میں سے یہودی یا عیسائی ہو تو اس کا نکاح باقی رہے گا بلکہ یہاں تک کہہ دیا گیا کہ مغرب کی مسلمان اقلیت کو اختیار دینا چاہئے کہ وہ اپنی بیٹیوں کو عیسائی و یہودی مردوں کے ساتھ شادیاں کرنے کی اجازت دیں (مقاصد شریعت: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی / ۱۷۸)، اس جواز کے لئے دلیل یہ پیش کی گئی کہ اگر اس بات کی گنجائش رکھی جائے کہ اسلام قبول کرنے والی خواتین کا نکاح اس کے عیسائی یا یہودی شوہر کے ساتھ برقرار رہے گا تو اس بات کا غالب امکان ہے کہ اس کے شوہر بھی اسلام قبول کرلیں گے اور اس طرح مغرب میں قبول اسلام کا ایک وسیع دروازہ کھل جائے گا، اس کے برعکس اگر اس بات کی گنجائش نہ رکھی جائے تو بہت ممکن ہے کہ نومسلم خواتین مرتد ہو جائیں اور اسلام کی طرف مائل ہونے والی خواتین اسلام قبول کرنے سے تأمل کریں۔

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب کی نظر میں اسرائیل کے خلاف فلسطینیوں کی کارروائی دہشت گردی ہے (مقاصد شریعت: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی / ۲۸۷)، اسی طرح ان کی رائے کے مطابق نیوکلیر اسلحہ اور دوسرے خطرناک ہتھیاروں سے مسلمانوں کو یکطرفہ طور پر دستبرداری اختیار

کرلینی چاہئے (مقاصد شریعت ر ۲۹۵) صاف معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب کا رجحان ایسے اجتہاد کی طرف ہے جو مغرب کے تصور آزادی سے ہم آہنگ ہو، چاہے وہ کتاب وسنت اوران کی تشریح کے خلاف ہو جس کو امت کے سواد اعظم نے قبول کیا ہے۔

موجودہ حالات کا محض عقلی طور پر تجزیہ کرتے ہوئے کچھ مقاصد متعین کئے گئے اور انہیں ''شرعی مقاصد'' کہا گیا اور انہیں مقاصد کی بنیاد پر نئے اجتہادات پیش کئے گئے اور اس بات کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا کہ ان جیسے نئے اجتہادات کو قبول کرنے سے صریح نصوص کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، یہ ہے عقلی طور پر اخذ کردہ مقاصد کو علت قرار دے کر احکام مستنبط کرنے کے خطرناک نتائج۔

ڈاکٹر حسن ترابی کے گمراہ کن افکار:

عصر حاضر کے تجدد پسندوں میں سوڈان کے ڈاکٹر حسن ترابی کا ایک نمایاں نام ہے، انہوں نے مقاصد شریعت کو اصل قرار دے کر صریح نصوص کو نظرانداز کیا ہے، بلکہ شرعی احکام میں تبدیلی کی وکالت کی ہے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جوں جوں انسانی علم میں وسعت ہوتی جائے گی اور اختراعات وایجادات میں اضافہ ہوتا جائے گا فقہی احکام میں تبدیلی لازمی ہوگی، ان کے الفاظ یہ ہیں: **کلما اتسع العلم البشری وکلما کثرت المخترعات وجب تغیر الأحکام الفقهیة تبعا لتلک المخترعات**'' (تجدید اصول الفقه الاسلامی ر ۸) (جب جب انسانی علم میں وسعت ہوگی اور جب جب ایجادات کی کثرت ہوگی، ان ایجادات کی بنا پر فقہی احکام میں تبدیلی لازم ہوگی)۔

ڈاکٹر حسن ترابی نے نکاح وطلاق کے احکام کو بھی تبدیل کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے، وہ کہتے ہیں: ''**نحن أشد حاجة لنظرة جدیدة فی أحکام الطلاق والزواج، نستفید فیها من العلوم الاجتماعیة المعاصرة ونبنی علی فقهنا الموروث وننظر فی الکتاب والسنة مذودین بکل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه بکل التجارب**

الفقهية الإسلامية المقارنة، لعلنا نجد هديا جديدا لما يقتضى شرع الله في سياق واقعنا المعين" (تجدید اصول الفقہ الاسلامی ر ۲۰) (نکاح وطلاق کے احکام میں نئے نقطۂ نظر کی ضرورت ہے، ان میں ہم جدید معاشرتی علوم سے استفادہ کریں اور اپنے فقہی ورثہ کی بنیاد پر قائم رہیں، کتاب وسنت میں غور کریں ہمارے زمانہ کے جدید تقاضوں اور وسائل وعلوم اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی فقہی تجربات سے استفادہ کریں تو امید ہے کہ ہمارے متعین صورتحال کے تناظر میں ہمیں نئی رہنمائی ملے گی اللہ کی شریعت جس کا تقاضہ کرتی ہے" سبحان اللہ! یہ قرآن وسنت کے قطعی نصوص کو شبہات کے دائرہ میں لانے کی جرأت ہے اور مقاصد شریعت کے نام پر مغربی افکار سے استفادہ کے لئے امت کو ترغیب دلانا ہے۔

انہوں نے دورِ صحابہ کو ایک ایسا دور قرار دیا ہے جس میں علوم میں وسعت نہیں تھی، مادی رابطوں کے وسائل کی قلت کے ساتھ ساتھ اس زمانہ میں عام لوگوں میں سرکشی اور فکری تعصب زیادہ تھا، وہ کہتے ہیں: "**إن الصحابة عاشوا عهدا تضعف فيه وسائل الاتصال المادية بين الناس و يسودفيه طغيان الفرد و عصبيات الفكر**" (تجدید اصول الفقہ الاسلامی ر ۴) (صحابہ کے دور میں لوگوں کے درمیان مادی وسائل کی کمی تھی اور لوگوں میں سرکشی اور فکری تعصب زیادہ پائی جاتی تھی)، اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ شرعی احکام میں تبدیلی کی ضرورت کو ثابت کرنے کے لئے کیسے کیسے مفروضے پیش کئے جارہے ہیں، ڈاکٹر حسن ترابی اکثر اپنے محاضرات و مضامین میں الفقہ الاسلامی کے بجائے "الفقہ التقلیدی" علم اصول الفقہ کی بجائے "علم اصول الفقہ التقلیدی" "قیاس تقلیدی" اور "نظام الاسلام التقلیدی" بکثرت استعمال کرتے ہیں، اس سے وہ یہی تأثر دینا چاہتے ہیں کہ اسلامی شریعت گویا رسم ورواج اور عادات پر مبنی ہیں، زمانہ کے رواج وعادات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ احکام میں بھی تبدیلی ہوتی رہے تاکہ احکام شریعت اور زمانہ کے عادات ورواج میں مکمل ہم آہنگی برقرار رہے اور یہ بات ڈاکٹر حسن ترابی علانیہ کہہ گئے ہیں، وہ کہتے ہیں: "**وإذا كان الفكر الإسلامي في كل قرن**

فكرا مرتبطا بالظروف القائمة فلا نصيب من خلودها الا تراثا و عبرة و سواء فی تلک فقه العقیدة او فقه الشریعة"(تجدید الفکر الاسلامی ۸/) (اور جبکہ اسلامی فکر ہر دور میں موجودہ حالات سے منسلک ہوتی ہے لہذا اس کے دوام کی کوئی گنجائش نہیں سوائے اس کے کہ وہ بعد والوں کے لئے تاریخی ورثہ اور درس عبرت ہوں اور اس میں فقہ العقیدہ اور فقہ الشریعہ دونوں برابر ہیں)۔

ڈاکٹر ترابی کے نزدیک اجماع اور قیاس کا مفہوم:

فقہاء اسلام کے یہاں اجماع شرعی مصادر میں سے ایک ہے، ڈاکٹر ترابی نے اس کو ایک نئے مفہوم میں ڈھالا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ فقہ و اجتہاد کے منصب پر علماء اور مجتہدین امت قابض ہیں اور انہوں نے علم و اجتہاد کو اپنی جاگیر بنالی ہے، وہ کہتے ہیں کہ فقہ و اجتہاد پوری امت کا حق ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عوام کے نمائندوں کی پارلیمنٹ دین کے معاملہ میں غور وفکر کرے گی، فقہ کے اصول بنائے گی اور مسائل کا حل پیش کرے گی، ان کے الفاظ ملاحظہ کیجئے :"**و حق الفقه فی الإسلام أن یکون فقها شعبیا و ذلک أن التحری عن أمر الدین لیس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدین وأن الإسلام لا یعرف التدین الذی یحتکره رجال و یتخذون الدین سرا من الاسرار**"(تجدید الفکر الاسلامی ۸/) (اسلام میں حقِ فقہ عوامی فقہ ہے اور یہ اس لئے کہ دین کے بارے میں غور وفکر کرنا علماء دین کے کسی ایک جماعت یا گروہ کا حق نہیں ہے اور یہ کہ اسلام میں یہ تصور نہیں پایا جاتا کہ دینی امور پر کچھ لوگ قابض ہوجائیں اور دین کو اک راز بنالیں)۔

اسلامی تاریخ میں کب ایسا ہوا ہے کہ علماء نے دین کو اپنی جاگیر بنا لیا ہو؟ یا اسے اک راز بنا کر چھپا دیا ہو؟ ہمیشہ ہر ایک کے لئے یہ موقع کھلا رہا ہے کہ ایمان کے ساتھ حصول علم کے ذریعہ اپنی علمی استعداد اور قابلیت میں اضافہ کرکے منصبِ اجتہاد پر فائز ہوجائے بلکہ ہمیشہ اس کی حوصلہ افزائی کی گئی، تاریخ میں ایسا زمانہ بھی گزرا ہے جب بڑی تعداد میں مجتہدین

پائے جاتے تھے، شاید ڈاکٹر ترابی کا مقصود عوام کے نمائندگان کی مجلس کو حق اجتہاد و قیاس عطا کرنا ہے چاہے وہ عوام کے کسی بھی طبقہ سے تعلق رکھتا ہو یا چاہے وہ ایسی علمی استعداد نہ رکھتا ہو جو اجتہاد کے لئے بنیادی شرط ہے، کیونکہ قیاس سے مراد ان کی نظر میں وہ فقہی اصطلاح نہیں ہے جو فقہا کے یہاں معروف ہے اور جس کے لئے مسلمہ اصول وضوابط مقرر ہیں، ڈاکٹر محمود طحان لکھتے ہیں: **"و أما القياس فإن الدكتور ترابى لا يريد به قياس الفقهاء و الاصوليين، الذى له ضوابط و شروط ،انما يريد قياسا حرا فطريا عفوا، ليس له اية ضوابط وقيود"** (مفہوم التجدید بین السنۃ النبویۃ وبین ادعیاء التجدید المعاصرین، ص: ۴۶) (اور قیاس سے ڈاکٹر ترابی کی مراد فقہاء اور اصولیین کا قیاس نہیں ہے، جس کے لئے ضوابط وشرائط مقرر ہیں بلکہ قیاس سے ان کی مراد بالکل آزاد اور فطری قیاس ہے جس کے لئے کوئی شرط وقید نہیں)۔

یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر حسن ترابی اکثر "**الاستصحاب الواسع**"، "**القياس الواسع**" اور "**الاصول الواسعة**" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، یہ بڑی خطرناک بات ہے کیونکہ اس طرح ان اصطلاح کے معنی ومفہوم غیر محدود ہو جاتے ہیں اور پھر ان کی مدد سے آزاد عقلی مصالح کی بنیاد پر احکام بتائے جاتے ہیں، حالانکہ یہ عقلی مصالح شریعت میں معتبر نہیں، وہی مصالح معتبر ہیں جنہیں شرع نے معتبر مانا ہے، ڈاکٹر محمود طحان فرماتے ہیں: **"أن المصلحة هى التى اعتبر الشارع أنها مصلحة و الا لصار الدين مصالح مبنية على اعتبار العقول البشرية لا على النصوص السماوية"** (مفہوم التجدید بین السنۃ النبویۃ وبین ادعیاء التجدید المعاصرین، ص: ۴۶) (مصلحت وہی معتبر ہے جسے شرع نے معتبر مانا ہے ورنہ دین ان مصالح کا دین ہو کر رہ جائے گا جو انسانی عقل پر قائم ہیں نہ کہ آسمانی نصوص پر)۔

باب ششم :

مقاصدِ شریعت اور تجدد پسندانہ تطبیقات

تجدد پسند اسکالرز مقاصد شریعت کے مطالعہ پر کافی زور دیتے ہیں اور دورِ جدید میں اس کو اجتہاد کے لئے نہایت ضروری قرار دیتے ہیں، کیونکہ مقاصد و مصالح ہی کے ذریعہ تجدد پسندانہ آراء تک پہنچنا آسان ہے، دور حاضر میں جو کچھ تجدد پسندانہ آراء کا ظہور ہوا ہے وہ سب مقاصد و مصالح ہی پر مبنی ہیں، جب ہم زندگی کے مختلف شعبوں میں تجدد پسندانہ آراء کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی شریعت میں تجدد پسندانہ آراء مقاصد و مصالح ہی کے راستہ در آئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مغربی افکار کو اسلامی شریعت سے ہم آہنگ بنانے کے لئے مقاصد شریعت ہی کا سہارا لیا گیا۔

عورت کا سربراہ مملکت بننا:

عورت کے لئے اسلامی ریاست کی سربراہ بنائے جانے کی ممانعت ہے اور یہ ممانعت قطعی طور پر نص سے ثابت ہے، امام بخاریؒ حضرت ابوبکرةؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جنگِ جمل کے دنوں میں جب میں اصحاب جمل میں شامل ہو کر ان کے ہمراہ جنگ کرنے والا تھا تو اللہ نے مجھے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے ذریعہ علم عطا فرمایا کہ آپ ﷺ کو جب خبر ملی کہ اہل فارس نے کسریٰ کی بیٹی کو حکمراں بنا لیا ہے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : **"لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"** (وہ قوم کبھی فلاح نہیں پا سکتی جو عورت کو اپنا حکمراں بنا لے) رسول اللہ ﷺ کا عورت کو حکمراں بنانے والی قوم کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ فلاح نہیں پائے گی عورت کو حکمراں بنانے کی نہی (ممانعت) ہے، اس پیشین گوئی میں طلب موجود

ہے، اس خبر میں عورت کو حکمراں بنانے والوں کی مذمت کی گئی ہے کہ وہ کامیاب نہیں ہو سکتے، جو کہ قطعی ممانعت کی طرف اشارہ ہے، چنانچہ عورت کو حکمراں بنانا حرام ہے، حکومت سے یہاں مراد خلافت اور وہ مناصب ہیں جو حکومت سے متعلق ہیں لہذا حکمرانی کے امور کے سوا باقی مناصب پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

لیکن ڈاکٹر راشد الغنوشی فرماتے ہیں کہ خواتین ان عہدوں اور مناصب پر فائز ہو سکتی ہیں جو حکمرانی اور اتھارٹی کے زمرہ میں آتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اسلام میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو قطعی طور پر ولایت عامہ کے منصب سے روکتی ہو (الحریات العامۃ/۱۳۰)، ڈاکٹر حسن ترابی بھی اسی کے قائل ہیں (تجدید الفکر الاسلامی/۸)۔

پاکستان کے صدارتی انتخاب میں مس فاطمہ جناح کی حمایت یہ کہہ کر کی گئی کہ بعض خاص حالات میں عورت کو سربراہ مملکت بنائے جانے کا جواز شریعت میں موجود ہے، اسی زمانہ میں بعض لوگوں کے سوال پر دار العلوم کے صدر مفتی جناب مولانا مہدی حسنؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ: ''ایسی عورت جو باپردہ رہتی ہو، نظم ونسقِ سلطنت اور امور مملکت سے بخوبی واقف ہو اور اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہ اور جری ہو، ضرورت و مجبوری کی صورت میں وہ صدر، وزیر بن سکتی ہے، ہندوستان میں ایسے نظائر موجود ہیں''۔ مولانا عتیق الرحمن سنبھلی صاحب اپنی کتاب ''مجھے ہے حکم اذاں'' میں لکھتے ہیں کہ ہم نے مفتی صاحب کی خدمت میں ایک مفصل خط لکھا اور ایک طالب علمانہ ذہن سے جو جو اشکالات اس فتوے پر عائد ہو سکتے تھے پوری صراحت کے ساتھ وہ سب حضرت مفتی صاحب کی خدمت میں پیش کر دیئے، مولانا عتیق الرحمن سنبھلی صاحب مزید آگے فرماتے ہیں: ہمیں بے حد مسرت ہے (بلکہ دار العلوم سے انتساب کی بنا پر فخر ہے) کہ ہمارے بزرگ مفتی صاحب نے بغیر اس خوف کے کہ ان کی علمی شان پر کوئی حرف آئے گا اور بغیر اس کے کہ اس میدان میں ان کے مخاطب کی کیا حیثیت ہے بلا تاویل و بلا تأمل اپنے فتوے سے رجوع فرما لیا اور پوری صراحت کے ساتھ رجوع فرمایا، حضرت مفتی صاحب کے

گرامی نامہ کی نقل حسب ذیل ہے:

''عزیزی مولوی عتیق الرحمن صاحب سلمکم اللہ تعالیٰ و بارک فی علمکم، السلام علیکم ورحمۃ اللہ و برکاتہٗ، آپ کا کرم نامہ بلکہ ہدایت وسوالنامہ دیوبند سے ہوتا ہوا ۱۰/۹/۸۴ھ کو شاہجہانپور مجھ کو ملا، میں دو ماہ سے بوجہ علالت وطن میں ہوں اٹھنے بیٹھنے کی دشواری ہے، دعا کا طالب ہوں، آپ کی طویل تحریر بدقت پڑھی، اگرچہ میدان تحریر وسیع ہے اور کچھ نہ کچھ گوتغلب وتوریث ہی کی صورت ہو لکن الحق احق ان یتبع کتابوں کی ورق گردانی اور مطالعہ مفاہیم وصراحت نصوص سے یہی ثابت ہے کہ عورت اسلامی نظریے کے ماتحت صدر مملکت اور سربراہ مملکت نہیں ہوسکتی، اس کا حاکم ہونا مردوں پر جائز نہیں ہے، اس بنا پر میں اپنے پہلے جواب سے جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے رجوع کرتا ہوں اور اسی کا قائل ہوں کہ شرعاً عورت حکمراں بااختیار نہیں ہوسکتی، جواب میں بے شک خامی اور کوتاہی مجھ سے واقع ہوئی، اللہ تعالیٰ معاف فرمائیں، حق کی طرف رجوع کرنے اور اپنی غلطی کا اقرار کرلینے میں مجھے کوئی باک نہیں، مخدومی مولانا منظور صاحب کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد طلب دعا کی درخواست ہے، جواب میں اختصار کا راستہ اختیار کیا ہے، طبیعت بھی ناساز ہے اور سوال وجواب کی طوالت سے بھی فریقین کو نجات حاصل ہے، والسلام

(دستخط)

سید مہدی حسن عفی عنہٗ

حجاب کا مسئلہ:

غیر محرم کے سامنے خواتین کے لئے اپنا سینہ اور سر کے بال مکمل طور پر چھپانے کا حکم قطعی نصوص سے ثابت ہے اور ائمہ مجتہدین کا اس باب میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن مغرب نے اسلام میں عورتوں کے لئے حجاب کے حکم کو بحث ومباحثہ کا موضوع بنا رکھا ہے، حجاب کو خواتین پر ظلم کی علامت قرار دیا جاتا ہے، پاکستان کے ایک معروف اسکالر جاوید احمد غامدی کہتے ہیں کہ

عورت کے لئے دوپٹہ یا اوڑھنی پہننا شرعی حکم نہیں (ماہنامہ اشراق مئی ۲۰۰۲ء، پاکستان) کہا جاتا ہے کہ حجاب عرب میں عرف اور رواج رہا ہے، اس لئے یہ شرعی حکم نہیں، ڈاکٹر حسن ترابی نے حجاب کے حکم کو ازواج النبی ﷺ کے ساتھ خاص کر دیا ہے (المرأۃ بین تعالیم الدین وواقع المجتمع ر ۲۷)۔

نکاح کے لئے عمر کی تحدید؟

اسلام میں نکاح کے لئے عمر کی کوئی تحدید نہیں ہے، اگر نابالغ بچوں کے اولیاء ان کا نکاح کر دیں تو یہ نکاح معتبر ہوگا، اسی طرح لڑکے اور لڑکیاں جب جسمانی طور پر بالغ ہو جائیں تو جب چاہیں اپنا نکاح کر سکتے ہیں، ان کے لئے کسی مخصوص عمر کی تحدید نہیں ہے، یہ مسئلہ شرعی نصوص سے ثابت ہے اور اس مسئلہ میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف بھی نہیں رہا ہے۔

بعض مسلم ممالک میں مغربی تہذیب کے زیر اثر جسمانی طور پر بالغ ہو چکے لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کے لئے عمر کی تحدید عائد کی گئی ہے، ۲۱ر سال سے کم عمر لڑکے اور ۱۸ر سال سے کم عمر لڑکیوں کا نکاح ممنوع قرار دیا گیا ہے، ۸ر تا ۱۲ر دسمبر ۲۰۱۲ء رابطہ عالم اسلامی کی زیر سرپرستی انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی کا اکیسواں اجلاس منعقد ہوا، اس اجلاس میں متعدد نئے مسائل زیر بحث آئے، ان میں سے ایک جسمانی طور پر بالغ ہو چکے لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کے لئے عمر کی تحدید کا مسئلہ بھی زیر بحث رہا، بیشتر علماء دین نے بجا طور پر نکاح کے لئے عمر کی تحدید کو ناجائز قرار دیا اور مسلم حکومتوں کی طرف سے اس مسئلہ میں عمر کی تحدید کو شریعت میں مداخلت قرار دیا، چنانچہ اس مسئلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکا، لیکن اس سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ مغرب نواز مسلم حکومتوں کی طرف سے غیر شرعی احکام نافذ کئے جاتے ہیں اور پھر فقہ اکیڈمی کے اجلاس میں انھیں نئے مسائل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے تا کہ آہستہ آہستہ اہل علم کی ذہن سازی کی جاتی رہے اور مصالح ومقاصد کے نام پر شرعی احکام میں تبدیلی کا عمل جاری رکھا جائے۔

کیا شوہر بیوی کو تادیب کے طور پر مار سکتا ہے؟

اگر بیوی ناشزہ یعنی نافرمان ہو تو اس کی اصلاح کی غرض سے قرآن نے شوہر کو کچھ اخلاقی ہدایات دیئے ہیں، جن پر عمل کیا جائے تو توقع ہے کہ عورت کی اصلاح ہو جائے اور وہ نافرمانی کی روش سے باز رہے، یا بادل ناخواستہ ان دونوں میں علیحدگی کی نوبت آجائے اور پھر علیحدگی کے بعد دونوں اپنی اپنی زندگی کی آسانیاں تلاش کر لیں جو کچھ اللہ نے ان کے مقدر میں رکھی ہے، ورنہ تنازع بھری زندگی دونوں ہی کے لئے عذاب سے کم نہ ہوگی، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ---"**والّٰتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن فإن أطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا، إن اللہ کان علیا کبیراً**" (النساء: ۳۴) (اور جن سے نافرمانی کا تمہیں اندیشہ ہو تو تم انہیں وعظ کرو اور خوابگاہ میں ان سے علیٰحدگی اختیار کرو اور انہیں (تادیبا) مارو، اگر وہ تمہاری اطاعت شعار بن جائیں تو ان پر ظلم کے لئے راہ نہ تلاش کرو، بے شک اللہ بلند تر اور برتر ہے)۔

نافرمانی کرنے والی بیویوں کو اطاعت شعار بنانے کے لئے یہ اخلاقی ہدایات دی گئی ہیں، یہ کوئی قانونی دفعات نہیں ہیں جن پر عمل کرنا ضروری ہو، البتہ یہ بہترین طریقہ ہے نافرمانی کرنے والی بیویوں کو اطاعت شعار بنانے کا، ان اخلاقی ہدایات میں تیسرے مرحلہ میں بیویوں کو اصلاح کی غرض سے مارنے کی ہدایت دی گئی ہے، احادیث مبارکہ میں تادیب کے لئے بیویوں کو مارنے کے بارے میں قدرے تفصیلات وارد ہوئی ہیں، مثلاً یہ کہ انہیں چہرہ پر نہ مارا جائے، ایسا نہ مارا جائے کہ وہ زخمی ہو جائے یا کوئی عضو تلف ہو جائے، گویا ضرب شدید کی ممانعت کی گئی ہے، بسا اوقات آدمی غصہ کی وجہ سے بے قابو ہو کر مارنے لگتا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اصلاح کی غرض سے مارنا نہیں ہے، بلکہ یہ ظلم و زیادتی کے معنی میں ہے، اصلاح کے لئے مارنا ہلکی ضرب لگانا ہوتا ہے جس کی وجہ سے محض یہ تأثر ظاہر کیا جاتا ہے کہ شوہر اس سے خوش نہیں ہے۔

نافرمانی سے باز نہ رہنے پر بیوی کو اصلاح کی غرض سے مارنے کی اجازت نص قرآنی سے ثابت ہے، لیکن تیونس کے شیخ طاہر بن عاشورؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم عرب معاشرہ کے عرف وعادت کے لحاظ سے دیا گیا ہے جو اس زمانہ میں رائج تھا، لہذا قرائن کا تقاضہ ہے کہ ناشزہ بیوی کو اصلاح کی خاطر مارنا جائز نہیں، "**لأن هذا التشريع روعی فیه عادة المجتمع العربی آنذاک کما روعی فیه تفاوت الناس کذلک۔۔۔۔تفید القرائن التی احتفت بتشریع الضرب عدم جواز الضرب و فی ضوئها یوجه ابن عاشور قول عطا السابق**" (نظریۃ المقاصد عند الامام محمد طاهر بن عاشور/ ۲۰۸) (اس لئے کہ اس تشریح میں عرب معاشرہ کی عادت کا لحاظ کیا گیا ہے جو اس زمانہ میں رائج تھا، اسی طرح اس میں لوگوں کے فرق کا بھی لحاظ کیا گیا ہے۔۔۔۔۔ضرب کی مشروعیت کے قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ بیوی کو اصلاح کی غرض سے مارنا جائز نہیں اور اس کی تائید میں ابن عاشور عطاء کا سابق قول پیش کرتے ہیں)۔

تعدد ازدواج کا مسئلہ:

اسلام میں تعدد ازدواج کا مسئلہ ان مباحث میں سے ہے جن پر مغرب کا اعتراض شدید تر رہا ہے، قرآن وسنت کی تصریحات کی بنا پر یہ مسئلہ اجماعی رہا ہے کہ مرد بیک وقت چار عورتوں کو اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے، لیکن وہ بیویوں کے درمیان عدل کا پابند ہوگا، مغربی دانشور اسلام کے اس قانون کو خواتین پر مظالم سے تعبیر کرتا ہے اور مسلمانوں کو مساواتِ مردوزن کے مغربی اصولوں کو اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے، مصر کے نامور عالم دین شیخ محمد عبدہٗ دین میں اصلاحات کے اولین داعی سمجھے جاتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ معاشرہ میں بیویوں کے درمیان عدل وانصاف کی بجائے ظلم وزیادتی عام ہے اور حدیث نبوی ہے: "**لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام**" (رواه الطبرانی فی معظمہ الوسط عن جابر بن عبداللہؓ) (اسلام میں نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے) اور قرآن نے عدل وانصاف نہ کرنے کی صورت میں ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا ہے: "**فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة**" (النساء: ۳)

(اگر تم کو اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکوگے تو ایک ہی سے کرو) یعنی ایک سے زائد نکاح کی اجازت عدل کی شرط کے ساتھ ہے، یہ دراصل اسلامی احکام میں اصلاحات کرکے اسے مغربی افکار سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش ہے، کیونکہ قرآنی آیت کی یہ نئی تشریح ہے، آج تک صحابہ وفقہاء ومجتہدین نے تعدداز دواج کے جواز کو عدل کے ساتھ مشروط نہیں رکھا ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ تعدد ازدواج کی صورت میں عدل کرنا واجب ہے۔

ربا کے بارے میں شرعی حکم:

ربا یعنی سود کی حرمت قرآن وسنت میں صریح طور پر وارد ہوئی ہے، اس کی حرمت اتنی سخت ہے کہ ربا سے باز نہ رہنے والوں کو اللہ اوراس کے رسولؐ سے جنگ کرنے کی دعوتِ مبارزت دی گئی ہی "**فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون**" (البقرۃ:۲۷۹) (اگر تم لوگ سود سے باز نہ آئے تو تمہارے لئے اللہ ورسول سے جنگ کا اعلان ہے) اور حدیث میں سودی لین دین کرنے والوں پر اللہ کی لعنت کی گئی ہے (صحیح بخاری)، شیخ محمد سید طنطاوی کہتے ہیں کہ دور جاہلیت کا ربا حرام ہے جس کے ذریعہ سے غریبوں کا استحصال کیا جاتا تھا، غریب اور مجبور لوگ اپنی حاجات کی تکمیل کے لئے قرض لیتے تھے اوراس قرض پر انھیں زائد رقم ادا کرنا پڑتا تھا، ربا کی یہ صورت حرام ہے لیکن دور جدید میں بینک کی طرف سے جمع کردہ رقم پر ایک مدت کے بعد جو زائد رقم ادا کی جاتی ہے، یا تاجر لوگ بینک سے تجارتی قرض لیتے ہیں اوراس قرض پر زائد رقم ادا کرتے ہیں تو یہ تجارتی ربا ہے، اس مخصوص ربا کے بارے میں دور حاضر کے تجدد پسند حضرات کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے کیونکہ اس میں دونوں فریق کا فائدہ ہے اوراس معاملہ میں کسی کا استحصال نہیں کیا جاتا، اصل بات یہ ہے کہ ربا کی حقیقت دونوں جگہ پائی جاتی ہے چاہے ایک غریب مجبوری کی حالت میں قرض لے یا کوئی تجارتی اغراض کے تحت بینک سے قرض لے، لہذا دونوں صورتوں میں حرمت ہوگی، کیونکہ ربا کو مطلقا حرام قرار دیا گیا ہے کسی مخصوص قسم کا استثناء نہیں کیا گیا ہے، غور کیا

جائے کہ مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام جس کے مالیاتی امور میں ربا مرکزی حیثیت رکھتا ہے کس طرح اسے مصالح اور مقاصد کے تحت جائز قرار دینے کی جرأت کی جارہی ہے۔

مرتد کی سزا کا مسئلہ

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص دین اسلام چھوڑ کر کوئی دوسرا دین اختیار کر لے یعنی وہ مرتد ہو جائے اور اس کا ارتداد ثابت بھی ہو جائے تو اس کی سزا قتل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔۔۔"**و من یرتد منکم عن دینہ فیمت و ھو کافر فاولٰئک حبطت أعمالھم فی الدنیا و الاٰخرۃ و أولٰئک أصحاب النار ھم فیھا خالدون**" (البقرۃ:۲۱۷) (اور تم میں سے جو شخص اپنے دین سے پھر جائے اور وہ حالت کفر میں مر جائے تو ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں برباد ہو گئے، وہ لوگ دوزخ والے ہیں، وہ سب اس میں ہمیشہ رہیں گے) سورۃ النحل میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں :"**من کفر باللہ من بعد إیمانہ إلا من أکرہ و قلبہٗ مطمئن بالإیمان و لٰکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ و لھم عذاب عظیم**" (النحل:۱۰۶) (جو شخص ایمان کے بعد اللہ کا کفر کرے البتہ جو شخص مجبور کر دیا جائے جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن جن کے دل میں کفر جم جائے تو ان پر اللہ کا غضب ہے اور ان کے لئے عذاب عظیم ہے)، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا :"**من بدل دینا فاقتلوہ**" (صحیح بخاری) (جو شخص اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کر دو)۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو موسی اشعریؓ کو یمن کی طرف روانہ فرمایا اور ان کے بعد حضرت معاذؓ کو بھی روانہ فرمایا، حضرت معاذؓ نے دیکھا کہ حضرت ابو موسیؓ کے پاس ایک شخص جکڑا ہوا ہے، انہوں نے ابو موسیؓ سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ حضرت ابو موسیؓ نے جواب دیا کہ یہ شخص پہلے یہودی تھا پھر مسلمان ہو گیا اور پھر یہ یہودی بن گیا ہے، ابو موسی اشعریؓ نے ان سے کہا کہ آپ تشریف رکھئے، تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ میں اس وقت تک نہیں بیٹھ سکتا جب تک کہ اسے قتل نہ کر دیا جائے، یہ اللہ اور اس کے رسول کا فیصلہ ہے

(بخاری)، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ صحابہ اور دیگر ائمہ کا اجماع ہے کہ مرتد کی سزا قتل ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا واجب ہے یا مستحب (شرح مسلم للنوویؒ)۔

ڈاکٹر طٰہٰ جابر العلوانی نے "لا إکراہ فی الدین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے، اس کتاب میں وہ فرماتے ہیں کہ **"حرية الاعتقاد مقصد مهم من مقاصد الشريعة"** (لا اکراہ فی الدین ر۹۰) (حریتِ اعتقاد شریعت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے) یعنی ایک شخص دین اسلام سے پلٹ جائے اور کوئی دوسرا دین اختیار کر لے تو اسے اس کی پوری آزادی ہے، گویا ان کے نزدیک اسلام میں مرتد ہو جانے کی آزادی ہے، متعدد تجدد پسند اسکالرز نے اسلام میں مرتد کی سزا کے بارے میں شبہات وارد کئے ہیں اور اس رائے کو کمزور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

حریت اعتقاد دراصل ایک مغربی فکر ہے جو سیکولرزم کے نظریہ سے پیدا ہوتا ہے، جس میں عقیدہ اور مذہب انفرادی معاملہ ہوتا ہے اور اس میں لوگوں کو پوری آزادی حاصل ہوتی ہے کہ وہ جس قسم کا عقیدہ چاہے اختیار کر سکتا ہے، سیکولر معاشرہ میں ایک عیسائی مسلمان ہوسکتا ہے، ایک مسلمان عیسائی ہوسکتا ہے، جب جو چاہے اپنی پسند کا عقیدہ اختیار کر سکتا ہے لیکن اجتماعی امور میں مذہب اور اعتقاد کے داخلہ پر سخت پابندی ہوتی ہے، اجتماعی امور میں عقلیت اور تجرباتی علوم ہی کی بنیاد پر مسائل حل کئے جاتے ہیں، اہل مغرب عالم اسلام پر سیکولر نظریہ مسلط کرنے کے لئے بار بار یہ اعتراض کرتے رہے ہیں کہ اسلام میں عقیدہ کے معاملہ میں ظلم و جبر سے کام لیا جاتا ہے اور ایک مسلمان کو عقیدہ کے معاملہ میں آزادی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ مرتد ہوجانے پر اسے سزائے موت دے دی جاتی ہے، اسلام ایک مکمل دین ہے نہ کہ ایک پرائیویٹ عقیدہ اور اسی لئے ایک مسلمان کے لئے شریعت کی پابندی لازم ہوتی ہے اور خلاف ورزی پر اسے شرعی سزا کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اسلامی ریاست میں ایک غیر مسلم کو عقیدہ کے معاملہ میں آزادی حاصل ہوتی ہے،

کسی کافر کو اسلام قبول کرنے کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا، یہ اس بنا پر نہیں کہ حریتِ اعتقاد اسلام میں ایک اصول ہے بلکہ کافروں کے لئے عقیدہ کی آزادی شرعی حکم کی بنا پر ہے، ارشاد ربانی "لا إكراه في الدين" کا یہی مفہوم ہے، مثلاً ایک عیسائی اسلام قبول کرسکتا ہے یا وہ یہودی بن سکتا ہے یا وہ ہندو مذہب اختیار کرسکتا ہے، آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ ایک مسلمان کو اسلامی احکام پر عمل کرنے کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا، یا اسے اسلامی عقیدہ سے دست بردار ہونے کی آزادی حاصل ہے، ایک مسلمان کو یہ آزادی نہیں ہوتی کہ وہ کوئی دوسرا دین اختیار کرلے، کسی مسلمان کے لئے عقیدہ کی آزادی کا نہ ہونا بھی شرعی حکم کی بنا پر ہے، شرعی نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اپنا دین بدل کر مرتد ہوجاتا ہے تو وہ قابل سزا مجرم ہے، مغرب چاہتا کہ مسلمان اسلام کو ایک پرائیویٹ عقیدہ کے طور پر اپنائے، نہ کہ ایک مکمل دین کی حیثیت سے اور اسی لئے وہ عالم اسلام کو "حریت اعتقاد" کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتا رہتا ہے، چنانچہ جب کسی بددین مسلمان کے مرتد ہوجانے کی خبر آتی ہے اور مسلمانوں کی طرف سے مرتد پر سزائے موت کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو مغرب بلبلا اٹھتا ہے اور اسلام کو ظلم و جبر کا مذہب ثابت کرنے میں مصروف ہوجاتا ہے۔

حریتِ اعتقاد کے بارے میں اس مختصر وضاحت کے بعد یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اسلام میں یہ کوئی اصل نہیں، یہ ایک مغربی فکر ہے اور اس کا مفہوم شرعی نصوص کے مغائر ہے، ایک مسلمان کو عقیدہ کے معاملہ میں کوئی آزادی حاصل نہیں ہے یعنی اگر کوئی مسلمان دین سے پھر جاتا ہے تو وہ سزا کا مستحق ہوگا، لیکن اجتہادِ مقاصدی کے ذریعہ "حریت اعتقاد" کو مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد قرار دیا جاتا ہے اور یہی "مقصدِ شرعی" ایک مرتد کو مجرم قرار دینے سے روک دیتا ہے۔

اہل الذمہ کی اصطلاح اور جزیہ کا حکم:

اسلامی ریاست میں غیر مسلم شہریوں کو ذمی یا اہل الذمہ کہا جاتا ہے، یعنی اسلامی

ریاست غیر مسلم شہریوں کے جان و مال اور ان کے دیگر حقوق کی محافظ ہوتی ہے، متعدد شرعی احکام اہل الذمہ سے متعلق ہوتے ہیں، مثلاً ان سے زکوۃ وصول نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے خراج وصول کیا جاتا ہے، ان میں سے جو آزاد بالغ و عاقل مرد مالدار ہیں ان سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے، اہل الذمہ پر شراب پینے پر حد جاری نہیں کی جاتی، غرض اسلامی ریاست میں متعدد احکام اہل الذمہ سے متعلق ہوتے ہیں، چنانچہ امام ابن قیمؒ نے احکام اہل الذمہ کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھ ڈالی ہے۔

تجدد پسند حضرات اہل الذمہ کی اصطلاح کو اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے لئے توہین آمیز قرار دیتے ہیں، حالانکہ اس لفظ سے غیر مسلم شہریوں کے حقوق کی حفاظت اور ذمہ داری کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے، اہل الذمہ کی بجائے ان کے یہاں مواطنہ کی اصطلاح پسندیدہ ہے اہل الذمہ کی اصطلاح کے خاتمہ کے ساتھ ہی تجدد پسند حضرات جزیہ کے حکم کو شرعی حکم کے طور پر تسلیم نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ اہل الذمہ کی اصطلاح عرب قبائل میں رائج رہی ہے کیونکہ ایک قبیلہ کا کوئی فرد دوسرے قبیلہ میں اس قبیلہ کے سردار کی امان کے بغیر زندگی نہیں گزار سکتا تھا، تمدنی ارتقاء کے نتیجہ میں موجودہ دور میں ہر ملک کے تمام شہری مساوات کی بنیاد پر برابری کے حقوق حاصل ہیں، کسی بھی ملک میں دوسرے درجہ کے شہری کا تصور نہیں پایا جاتا، لہذا موجودہ دور میں اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں اور دیگر شہریوں کے لئے مواطنہ کی اصطلاح زیادہ موزوں ہے، لہذا اب موجودہ دور میں اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کو جزیہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ تمام شہریوں کی طرح ایک ہی درجہ کے شہری ہیں (دیکھئے: مواطنون لا ذمیون، فھمی ھویدی/۱۱۱)۔

اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک شرعی حکم جو شرعی نصوص اور سنت نبوی اور اجماع صحابہ سے ثابت ہے کس طرح عرب قبیلہ کے رواج سے مربوط کر دیا گیا اور مغرب کے نظریہ سیکولرزم اور نظریہ قومیت کو تمدنی ارتقاء سے تعبیر کیا گیا اور اس کو اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے

حقوق کے بارے میں قرآن وسنت کی اصولی ہدایات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی۔

جزیہ اور بعض احکام شرع جو اہل الذمہ سے متعلق ہیں، ان کے سبب یہ غلط فہمی کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلم رعایا دوسرے درجہ کے شہری قرار دئے گئے ہیں، بے معنی ہیں، کیونکہ اسلامی ریاست کے مسلمان شہری جس کو خلیفہ منتخب کرتے ہیں وہ کوئی مطلق العنان حاکم نہیں ہوتا، جیسے موجودہ زمانہ میں کسی ملک کا فوجی ڈکٹیٹر ہوا کرتا ہے اور جیسے سیکولر جمہوری ریاست میں اکثریتی پارٹی کی نمائندگی کرنے والا حکمراں، جو اپنے اکثریتی ارکان کی تائید سے قوانین میں تبدیلیاں کرنے کا پورا اختیار رکھتا ہے، جبکہ اسلامی ریاست کا خلیفہ شرعی احکام کو نافذ کرنے کا پابند ہوتا ہے، وہ احکام شرع میں تبدیلیاں کرنے کا مجاز نہیں ہوتا، مثلا جزیہ غیر مسلم شہری سے وصول کیا جاتا ہے جو صاحب استطاعت ہو، کوئی خلیفہ کسی غیر مسلم مالدار عورت سے جزیہ وصول نہیں کرسکتا ہے کیونکہ یہ شرعی حکم کی خلاف ورزی ہوگی۔

ذمی سے متعلق تمام احکام کا مجموعی حیثیت سے مطالعہ کیا جائے تو یہ تأثر پیدا نہیں ہوسکتا کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلم شہریوں کو دوسرے درجہ کا شہری قرار دیا جاتا ہے، مثلاً ایک مسلمان اگر اسلام سے منحرف ہوکر کوئی دوسرا دین اختیار کرلے تو اس پر مرتد کی سزا قتل جاری کی جائے گی لیکن اگر کوئی ذمی اپنا دین چھوڑ کر کوئی دوسرا دین اختیار کرلے تو اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی مسلمان شراب پیئے تو اس پر شراب کی حد جاری کی جائے گی جبکہ ذمی کے لئے شراب پینا کوئی جرم نہیں، ذمیوں کو پوری مذہبی آزادی حاصل ہے وہ شادی بیاہ کے مراسم بھی اپنے مذہبی طریقہ سے انجام دے سکتے ہیں، ذمیوں کو اس بات کا پورا اختیار حاصل ہے کہ مجلس شوریٰ میں اپنے نمائندے منتخب کرلے جو ذمیوں کو شریعت میں دیئے گئے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے پر یا ظلم و زیادتی پر خلیفہ کا محاسبہ کرے، ذمیوں سے متعلق ان احکام کا مطالعہ کیا جائے تو یہ تأثر بالکل پیدا نہیں ہوتا کہ اسلامی ریاست میں ذمیوں کو دوسرے ''درجہ کا شہری'' کی حیثیت دی جاتی ہے، اس کے برعکس سیکولر جمہوری ریاست میں اقلیتی

طبقات (minorities) کی اصطلاح کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اقلیتوں کو دوسرے درجہ کا شہری قرار دینے کے مترادف ہے، کیونکہ سیکولر جمہوری ریاست میں اکثریت کی بنیاد پر حکومت سازی ہوتی ہے اور حکومت اکثریتی نمائندوں کی مدد سے قوانین میں کبھی بھی تبدیلیاں کرسکتی ہے، جبکہ اسلامی ریاست میں خلیفہ گو ایک مسلمان ہوتا ہے لیکن وہ شرعی احکام میں تبدیلیاں کرنے کا مجاز نہیں، وہ خود شرعی احکام کا پابند ہوتا ہے اور اسلامی ریاست کی طویل تاریخ بتاتی ہے کہ ذمی لوگ پورے امن واطمینان کے ساتھ اور اپنے پورے حقوق کے ساتھ زندگی گزارتے تھے، جبکہ جمہوریت کی پوری تاریخ میں اقلیتی طبقات کی حالت زار پوری دنیا میں ناگفتہ بہ رہی ہے۔

کیا مسلمان اور کافر ایک دوسرے کے وارث ہوسکتے ہیں؟

اگر کوئی شخص مسلمان ہوجائے اور اس کے کافر والد یا والدہ کا انتقال ہوجائے تو کیا وہ مسلمان اپنے کافر والد یا والدہ کے ترکہ میں حصہ پائے گا؟ اسی طرح ایک کافر شخص کے مسلمان والد کا انتقال ہوجائے یا اس کے مسلمان بیٹے کا انتقال ہوجائے تو کیا وہ کافر شخص اپنے مسلمان والد یا مسلمان بیٹے کا وارث ہوسکتا ہے؟ اس سلسلہ میں حضرت اسامہ بن زیدؓ نے رسول اللہ ﷺ کا واضح ارشاد نقل کیا ہے: **"قال رسول الله ﷺ: لایرث الکافر المسلم ولا المسلم الکافر"** (بخاری ومسلم) (کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا اور نہ مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے)، اسی صراحت کی بنا پر احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ اور جمہور فقہاء نے فرمایا کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا اور نہ مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے، ابن رشد مالکیؒ کہتے ہیں: **"أجمع المسلمون علی أن الکافر لا یرث المسلم"** (بدایۃ المجتہد ۱/۱۱۶۰) (مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا ہے)، ابن قدامہ مقدسیؒ بھی لکھتے ہیں: **"أجمع أهل العلم علی أن الکافر لایرث المسلم"** (المغنی ۷/۱۶۶) (اہل علم کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا ہے)۔

کافر کسی مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے، البتہ مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں بعض صحابہ اور تابعین کی طرف یہ رائے منسوب ہے کہ مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے، ان کا استدلال حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الإسلام يزيد ولا ينقص"** (سنن ابی داؤد، مسند احمد) (اسلام بڑھتا ہے، گھٹتا نہیں)، عائذ بن عمرو المزنیؓ کی ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"** (دار قطنی، سنن بیہقی) (اسلام برتر ہے اور اس پر برتری حاصل نہیں کی جاسکتی ہے) لیکن یہ روایت ظنی الدلالہ ہے، اس میں کئی مختلف معنوں کا احتمال ہے مثلاً ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اسلام عقیدہ اور دلیل کی قوت کے اعتبار سے فائق تر ہے، دنیا کا کوئی دوسرا عقیدہ اور نظریہ حیات اس سے برتر نہیں ہوسکتا، جبکہ بخاری و مسلم کی روایت قطعی الدلالہ ہے، اس لئے اس روایت سے استدلال کمزور ہے۔

دور حاضر کے تجدد پسند اسکالرز نے اجتہاد مقاصدی کو استعمال کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ موجودہ زمانہ میں جبکہ اسلام کے دشمن تمام ذرائع و وسائل کو اسلام کے خلاف استعمال کر رہے ہیں اور مسلمانوں کو نقصان پہنچانے میں وہ ذرا بھی کسر نہیں چھوڑتے، ایسی صورتحال میں مختلف ملکوں میں خصوصاً یورپ کے ملکوں میں اسلام قبول کرنے والوں کی تعداد بڑھ رہی ہے، اگر نومسلم شخص کو اس کے کافر والد یا بیوی کے ترکہ میں وارث نہ قرار دیا جائے تو بہت ممکن ہے کہ وہ اس خطیر سرمایہ کو اسلام یا اس نومسلم کو نقصان پہنچانے کے لئے استعمال کیا جائے، لہذا اجتہاد مقاصدی کے لحاظ سے یہی رائے قوی ہے کہ ایک مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا جائے، گویا ان کی رائے میں رسول اللہ ﷺ سے منقول صریح نص کے مقابلہ میں وہ مقاصد و مصالح راجح ہیں جنہیں انھوں نے خود سمجھا ہے۔

پاکستان کے ایک اسکالر جناب جاوید احمد غامدی صاحب کی رائے کے مطابق حق

وراثت کی بنیاد قرابت داری میں منفعت کی کمی اور زیادتی ہے اور اسی بنا پر وہ ایک کافر کو بھی مسلمان کا وارث قرار دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے بخاری و مسلم کی حدیث **لا یرث الکافر المسلم و لا الکافر المسلم** کو جزیرہ نمائے عرب کے مشرکین اور یہود و نصاریٰ سے متعلق قرار دیا ہے (میزان للغامدی/۵۲۵)۔

کیا عورت مردوں کی امامت کر سکتی ہے؟

اسلام میں معاشرتی زندگی میں عورت کو قوامیت کے منصب پر فائز نہیں کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**الرجال قوامون علی النساء**" (النساء: ۳۴)، اسی طرح نمازوں کی ادائیگی کے لئے مردوں کو امامت کی ذمہ داری دی گئی ہے، اس سلسلہ میں صریح نصوص ہیں کہ مسجد میں جماعت کی نماز کے لئے صفوں کی ترتیب اس طرح ہونی چاہئے کہ پہلے مردوں کی صفیں ہوں پھر بچوں کی اور پھر عورتوں کی، حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**خیر صفوف الرجال أولها و شرها آخرها و خیر صفوف النساء آخرها و شرها أولها**" (صحیح مسلم) (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مردوں کی سب سے اچھی صف پہلی صف ہے اور ان کی سب سے بری صف آخری صف ہے اور عورتوں کی سب سے اچھی صف آخری صف ہے اور ان کی سب سے بری صف پہلی صف ہے)، صرف عورتیں جماعت کے ساتھ نماز ادا کریں تو اس بات کی گنجائش ہے کہ عورت امامت کریں، لیکن اس بات کا لحاظ رہے کہ امامت کرنے والی خاتون اکیلی الگ صف میں نہ ہو بلکہ وہ پہلی صف ہی کے وسط میں کھڑی ہو، اگر مرد اور عورتیں جماعت کے ساتھ نماز ادا کریں تو لازم ہے امام مرد ہی ہو اور عورتیں مرد اور بچوں کی صف کے پیچھے صف بنالیں، یہ مسئلہ دور صحابہ و تابعین میں اجماعی رہا ہے، بلکہ پوری اسلامی تاریخ میں یہ مسئلہ اجماعی رہا ہے۔

البتہ بعض شاذ اقوال منقول ہیں جیسے ابن رشدؒ اور امام نوویؒ مطلقاً مردوں کے لئے عورت کی امامت کے قائل ہیں، دور حاضر کے تجدد پسندوں نے اس مسئلہ میں شاذ اقوال سے

مد دلی ہے اور یہ عجیب رائے پیش کی ہے کہ عورت مردوں کی امامت کرسکتی ہے، وہ اس سلسلہ میں ایک روایت پیش کرتے ہیں : "**عن أم ورقة أن رسول الله ﷺ كان يزورها في بيتها و جعل لها مؤذنا يؤذن لها و أمرها أن تؤم أهل دارها**" (ابوداؤد، دارقطنی، بیہقی) (ام ورقہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان سے ملاقات کے لئے ان کے گھر تشریف لے جاتے تھے اور آپؐ نے ان کے لئے ایک مؤذن مقرر کردیا تھا اور ان سے کہا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کریں)، یہ حدیث ظنی الدلالہ ہے اھل الدار سے مراد نساء دارھا بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں "**و تؤم نسائها**" کے الفاظ منقول ہیں اس مسئلہ میں ان کی ایک اہم دلیل ان کا نظریۂ مساوات ہے وہ کہتے ہیں کہ شریعت نے عورت و مرد کے درمیان مساوات رکھا ہے، اخروی اجر وثواب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے مرد وعورت کے درمیان میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے، "**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**" (الحجرات : ۱۳) اور ان جیسی دیگر آیات واحادیث کو دلیل بناتے ہوئے اپنی یہ رائے پیش کرتے ہیں۔

جناب جاوید احمد غامدی صاحب کی رائے کے مطابق عورت مردوں کی امامت کرسکتی ہے (ماہنامہ اشراق، مئی ۲۰۰۵ء، پاکستان) سوڈان کے اسکالر ڈاکٹر حسن ترابی بھی یہی رائے رکھتے ہیں (السیاسۃ والحکم ۲۸۶) ، ان حضرات کی یہ عجیب وغریب رائے دراصل مغربی اقوام کے نظریۂ مساوات کی حمایت میں ہے، مغربی اقوام ہمیشہ عورت سے متعلق شرعی احکام کو نشانہ بناتی رہی ہیں اور یہ پروپیگنڈہ جاری ہے کہ شریعت، عورت پر ظلم کی علامت ہے۔

تجدد پسندی کے علم بردار عام طور پر صحابہ وتابعین اور مجتہدین کی طرف منسوب اقوال وآراء کے ذخیرہ سے کوئی شاذ قول نکال لاتے ہیں اور پھر خوشی سے بغلیں بجانے لگتے ہیں کہ انہوں نے زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے دعویٰ اجماع کو غلط ثابت کردیا حالانکہ کسی مسئلہ میں شاذ قول کا مل جانا کوئی دشوار نہیں، اسی لئے سلیمان التیمیؒ نے فرمایا کہ اگر تم ہر عالم کی رخصت کو جمع کرتے جاؤ گے تو تم میں سارا شر جمع ہوجائے گا (الموافقات ۴/۱۷۰)۔

خلاصۂ بحث:

مقاصد شریعت سے مراد وہ امور ہیں جن کے مقاصد ہونے پر شرعی دلیل رہنمائی کرتی ہے، نہ کہ وہ امور جنہیں اہل دانش عقلی طور پر سمجھتے ہوں، جو مقاصد کسی شرعی حکم کو معطل کرتے ہوں ان کا اعتبار نہیں، شرعی دلائل سے ثابت شدہ مقاصد محض مقاصد ہیں جنہیں ہم اغراض و نتائج کہہ سکتے ہیں، وہ کسی شرعی حکم کے لئے علت نہیں ہیں، خیر القرون میں صحابہ و تابعین نئے مسائل میں اجتہاد کے لئے مصادر شرعیہ سے رجوع کرتے تھے، مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول کی ترجیح کا فیصلہ مسلمہ اصولوں ہی کی بنیاد پر کیا کرتے تھے، یہی وجہ ہے کہ صدیوں تک فقہاء و مجتہدین نے مقاصد و مصالح کو تشریع کی اساس کے طور پر کبھی قبول نہیں کیا۔

شریعت کے مقاصد کا تعین شرعی احکام سے ہوتا ہے، نہ کہ شرعی احکام کا تعین شریعت کے مقاصد سے، لہذا مقاصد گویا نتائج ہیں جو حکم پر عمل کے نتیجہ میں حاصل ہوتے ہیں، وہ حکم کی بنیاد نہیں ہوتے، صرف وہ مصالح معتبر ہیں جن کی عمومی دلیل شرع سے ثابت ہے، شرعی مصالح اور مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے اسباب و وسائل کے طور پر ان احکام کی مشروعیت ہوسکتی ہے جن سے ان مقاصد کی تکمیل یقینی ہے، اگر ان وسائل کے بغیر شرعی مقاصد کا حصول ممکن نہیں تو ان احکام کا وجوب اس قاعدہ کی بنا پر ہوگا کہ **"ما لا یتم الواجب إلا به فھو واجب"** (جس چیز کے بغیر شرعی واجب کی تکمیل نہ ہوسکے تو وہ چیز بھی شرعا واجب ہوگی) جیسے صحابہ کرامؓ نے حفاظت قرآن کے لئے جمع قرآن کو ضروری سمجھا۔

عالم اسلام پر مغرب کے فکری وسیاسی وتہذیبی یلغار کے بعد جب مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام مسلم معاشرہ پر نافذ ہونے لگا اور مسلم دنیا میں سیکولرزم اور جمہوریت کو فروغ دیا جانے لگا تو تجدد پسندی کے رجحانات پیدا ہونے لگے اور ایسی کوششیں ہونے لگیں جن کے ذریعہ سے اسلام اور مغربی افکار کے درمیان یکسانیت پیدا کی جاسکے بلکہ مغربی افکار و نظریات کو اسلامی رنگ میں پیش کرکے ان کے حق میں رائے عامہ ہموار کیا جائے، چنانچہ اس کے لئے اسکالرز

نے مقاصد شریعت کے موضوع کو اہمیت دی اور بتدریج مقاصدِ شریعت کو نئے مسائل کے حل کے لئے اہم اصول کے طور پر پیش کیا، پھر علماء و اسکالرز کا ایسا طبقہ پیدا ہوا جنہوں نے مقاصد شریعت کو خود نصوص سے زیادہ اہمیت دی اور نصوص کو نظر انداز کر کے مقاصد کی بنیاد پر مسائل کا حل پیش کیا ،اسلامی شریعت جو عالمی، دائمی اور مستقل شریعت ہے اس کے باوجود اسے ''اضطراری شریعت'' کے طور پر متعارف کروایا،ضرورت اس بات کی تھی کہ اسلامی شریعت کے حق میں حالات استوار کئے جاتے تا کہ اسلامی شریعت کا نفاذ من وعن ہو سکے،اس کے بجائے اسلام کو سیکولر نظام میں فٹ کرنے کی کوشش کی گئی اور پھر ضرورت اور حرج کی حالت پیدا کر کے بیشتر مسائل میں ''اضطراری احکام'' پیش کئے گئے اور اس کے لئے مقاصد شریعت کے موضوع سے خوب فائدہ اٹھایا گیا۔

علماء دین اور اہلِ اجتہاد کو دقت نظر کے ساتھ احکام شریعت کا مطالعہ کرنا چاہئے، بالغ نظر علماء نئے مسائل میں اجتہاد کے لئے اسلاف ہی کے نہج پر ثابت قدم رہیں،تجدد پسندی کے رجحانات پر گہری نظر رکھیں تا کہ نئے مسائل میں اجتہاد کے لئے صحابہ وتابعین اور اسلاف کے نہج سے انحراف کا سد باب کیا جا سکے۔

مصادر و مراجع

(۱) قرآن مجید

(۲) صحیح بخاری ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاریؒ (م ۲۵۶ھ)

(۳) صحیح مسلم الامام مسلم بن الحجاج النیسا فوریؒ (م ۲۶۱ھ)

(۴) سنن نسائی ابو عبد الرحمن أحمد بن شعیب النسائیؒ (م ۳۰۳ھ)

(۵) سنن ابو داؤد الامام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانیؒ (م ۲۷۵ھ)

(۶) سنن ترمذی الامام محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ (۲۷۹ھ)

(۷) سنن ابن ماجہ ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجۃ القزوینیؒ (م ۲۷۳ھ)

(۸) دار قطنی الامام الحافظ ابو الحسن علی بن عمر دار قطنیؒ (م ۳۸۵ھ)

(۹) سنن بیہقی الامام أحمد بن حسین بن علی بن موسیٰ البیہقیؒ (م ۴۵۸ھ)

(۱۰) مسند احمد الامام ابو عبد اللہ احمد بن محمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)

(۱۱) بزاز حافظ ابو بکر بن عمر و البزازؒ (م ۲۹۲ھ)

(۱۲) حاکم ابو عبد اللہ الحاکم النیسا فوریؒ (م ۴۰۵ھ)

(۱۳) مؤطا امام مالکؒ الامام مالک بن أنسؒ (م ۱۵۸ھ)

(۱۴) المعجم الاوسط للطبرانی سلیمان بن أحمد الطبرانیؒ (م ۳۶۰ھ)

(۱۵) الاحکام لاصول الاحکام سیف الدین الآمدیؒ (م ۶۳۱ھ)

(۱۶) الموافقات للشاطبیؒ ابراھیم بن موسی الشاطبیؒ (م ۷۹۰ھ)

(۱۷) اصول الفقہ لابی زھرۃ الشیخ محمد أبو زھرۃؒ (م ۱۳۹۴ھ / ۱۹۷۴م)

(۱۸) المستصفی ابو حامد محمد الغزالیؒ النیسا فوری (م ۵۰۵ھ)

(۱۹) قواعد الاحکام فی مصالح الانام الامام ابو محمد عز الدین بن عبد العزیز بن عبد السلام الشافعیؒ

(م۶۶۰ھ)
(۲۰) التحریر فی اصول الفقہ ابن ہمام الدین اسکندری حنفیؒ (م۸۶۱ھ)
(۲۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد السہالوی الأنصاری اللکنویؒ (م۱۲۲۵ھ)
(۲۲) شرح تنقیح الفصول شہاب الدین احمد بن ابی العلاء القرافی المصریؒ (م۶۸۴ھ)
(۲۳) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ابو محمد عبداللہ بن احمد بن قدامۃ المقدسی الدمشقیؒ (م۶۲۰ھ)
(۲۴) ضوابط المصلحۃ الدکتور محمد سعید رمضان البوطی (م ۱۴۳۴ھ/ ۲۰۱۳ء)
(۲۵) المبسوط شمس الائمۃ الامام محمد بن أحمد بن أبی سہل السرخسیؒ (م ۴۹۰ھ)
(۲۶) نظام العقوبات--------عبدالرحمن المالکیؒ-------------
(۲۷) کتاب الاموال ابو عبید القاسم بن سلامؒ (م ۲۲۴ھ)
(۲۸) شفاء الغلیل الامام ابو حامد محمد الغزالیؒ النیسا فوری (م۵۰۵ھ)
(۲۹) الاحکام السلطانیۃ القاضی ابی یعلی محمد بن حسین الفراء الحنبلیؒ (م ۴۵۸ھ)
(۳۰) الاعتصام ابراھیم بن موسی الشاطبیؒ (م۷۹۰ھ)
(۳۱) قواعد الاحکام لمصالح الانام الامام ابو محمد عزالدین بن عبدالعزیز بن عبدالسلام الشافعیؒ (م۶۶۰ھ)
(۳۲) المجلۃ الوعی عدد ۶۹، سعودی عرب
(۳۳) مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ محمد طاہر بن عاشورؒ (م ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۳ء)
(۳۴) نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ جمال الدین عطیۃ (م۲۰۱۷ء)
(۳۵) مقاصد الشریعۃ عند الشیخ یوسف القرضاوی جاسر عودۃ (المولود ۱۹۶۶ء)
(۳۶) رسالۃ فی رعایۃ المصلحۃ نجم الدین ابو الربیع سلیمان بن عبدالقوی الطوفی (م۷۱۶ھ)
(۳۷) مقاصد شریعت ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی (المولود ۱۹۳۱ء)
(۳۸) تجدید اصول الفقہ الاسلامی الدکتور حسن بن عبداللہ الترابی (م۲۰۱۶ء)
(۳۹) تجدید الفکر الاسلامی

(۴۰) مفہوم التجدید بین السنۃ النبویۃ وبین ادعیاء التجدید المعاصرین، ڈاکٹر ابوحفص محمود بن احمد الطحان (المولود ۱۹۳۵ء)

(۴۱) الحریات العامۃ الدکتور راشد الغنوشی (المولود ۱۹۴۱ء)

(۴۲) ماہنامہ اشراق پاکستان جاوید احمد غامدی (المولود ۱۹۵۱ء)

(۴۳) المرأۃ بین تعالیم الدین وواقع المجتمع ڈاکٹر حسن بن عبداللہ الترابی (م ۲۰۱۶ء)

(۴۴) ریاست اسلامی الشیخ تقی الدین النبہانی (م ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۷ء)

(۴۵) نظریۃ المقاصد عند الامام محمد طاھر بن عاشورؒ اسماعیل الحسنیؒ (المولود ۱۹۶۳ء)

(۴۶) شرح مسلم للنوویؒ ابوزکریا یحیی بن شرف الحزامی النووی الشافعیؒ (م ۶۷۶ھ)

(۴۷) لا اکراہ فی الدین، ڈاکٹر طٰہٰ جابر العلوانی (م ۲۰۱۶ء)

(۴۸) مواطنون لا ذمیون محمود فہمی عبدالرزاق ھویدیؒ (المولود ۱۹۳۷ء)

(۴۹) المغنی لابن قدامۃ المقدسی ابو محمد عبداللہ بن احمد بن قدامۃ المقدسی الدمشقیؒ (م ۶۲۰ھ)

(۵۰) میزان للغامدی جاوید احمد غامدی (المولود ۱۹۵۱ء)

(۵۱) السیاسۃ والحکم الدکتور حسن بن عبداللہ الترابی (م ۲۰۱۶ء)