مقاصدی اجتہاد

نظریہ سے تطبیق تک

ڈاکٹر جاسر عودہ

ایفا پبلی کیشنز، نئی دہلی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

(کتاب میں پیش کئے گئے خیالات کا ناشر کی رائے سے ہم آہنگ ہونا ضروری نہیں ہے، کوئی تیسرا شخص کتاب کو ویب سائٹ یا کسی اور ذریعے سے عام کرتا ہے تو اس کے مصدر اصلی کے مطابق ہونے کی ذمہ داری ناشر کی نہیں ہے)

نام کتاب	:	مقاصدی اجتہاد: نظریہ سے تطبیق تک
عربی نام	:	(الاجتهاد المقاصدی – من التصور الأصولی إلی التنزیل العملی)
مصنف	:	ڈاکٹر جاسر عودہ
مترجم	:	احمد الیاس نعمانی ندوی
صفحات	:	164
اشاعت	:	مئی 2012ء
تعداد	:	1100

ناشر

ایفا پبلیکیشنز

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگا بائی، جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

فون: 011-26981779

ای میل: ifapublications2004@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

مقدمہ	7
پہلی فصل: تصور مقاصد کی بابت اجتہاد	11
دوسری فصل: مقاصدی اجتہاد، احکام کا ان کے مقاصد سے ربط	41
تیسری فصل: فقہی مقاصدی اجتہاد	87
چوتھی فصل: فکری مقاصدی اجتہاد	107
پانچویں فصل: مقاصد عقائد کی بابت اجتہاد	129
مصادر و مراجع	158

☆☆☆

مُقدّمہ

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، مباركا عليه كما يحب ربنا ويرضى وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام علىٰ اسعد الخلق وخاتم الرسل محمد، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين۔ أما بعد

شریعت اسلامی اور تہذیبی تعمیر کے سلسلے میں اختیار کیے جانے والے ہمارے رویوں میں کافی یکسانیت ہے،شریعت اسلامی کے سلسلے میں بھی ہم جزوی وفرعی امور کوکلی واصولی امور پر، عارضی مسائل کو لائحہ ہائے عمل اور پالیسیز پر نیز حرفیات ،مظاہر کو مقاصد وغایات پر ترجیح دیتے ہیں۔یہی رویہ امت مسلمہ کے لیے تہذیبی تعمیر کے مسائل میں بھی ہم اختیار کرتے ہیں، اس میدان میں بھی ہماری توجہ کا مرکز جزئیات نیز وقتی اور محدود مظاہر ومسائل رہتے ہیں،اور کلی امور نیز اہم پالیسیز اور تہذیبی بنیادی مسائل سے ہم غافل رہتے ہیں،شریعت خداوندی کی بابت ہمارے رویہ کا یہ منہج امت کے تہذیبی بحران کا ایک حصہ ہے،اور اس کوترک کرکے ایک کلی وہمہ گیر رویہ اختیار کرنا مطلوبہ حل کا ایک حصہ ہے۔

عصر حاضر میں مختلف میدانوں میں اور مختلف سطحوں پر جو اہم وسائل کوتاہ مناہج سے نکال کر کلی مطلوبہ منہج تک پہنچاتے ہیں ان میں ایک مقاصد شریعت بھی ہے،اس لیے کہ علم مقاصد شریعت گوکہ علم اصول فقہ کے بطن سے ہی پیدا ہوا ہے،لیکن وہ فقہ تک ہی محدود نہیں ہے، وہ اس سے بہت وسیع ہے اس لیے کہ اس کا تعلق پوی شریعت سے ہے،اورشریعت کے پورے

نظام زندگی کو کہتے ہیں، جس میں عقیدہ، معاشرتی امور، قانون سازی، اخلاق اور زندگی سے متعلق تمام امور آتے ہیں۔

یہ زیر نظر کتاب درحقیت میرے چند مقالات کا مجموعہ ہے جو میں گزشتہ چند برسوں میں مختلف موقعوں پر لکھے تھے، مجھے خیال ہوا کہ شاید انہیں ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر کے شائع کرنا مفید ہوگا، یہ تمام مضامین مقاصدی اجتہاد کے عملی نمونے پیش کرنے کی میری حقیر کوششوں سے عبارت ہیں۔

مقاصدی اجتہاد کسی بھی موضوع کو زیر بحث لانے اور اس پر غور کرنے کے سلسلے میں مقاصد کے استعمال کو کہتے ہیں، مقاصد کو بروئے کار لانے کا یہ عمل اسے ایک ایسا نظریاتی منہج مان کر کیا جاتا ہے جو غور وفکر کے عمل کی صحت وخطا کی کسوٹی ہے، ان مقالات میں اجتہاد کے ان میدانوں پر گفتگو کی گئی ہے: مقاصد کا تصور، اصول فقہ کے نظریات، فقہی احکام، فکر اسلامی اور اسلامی عقائد کے مقاصد۔

زیر نظر کتاب میرے چند مقالات کا مجموعہ ہے، جو گزشتہ چند برسوں میں کہیں شائع ہوئے یا کسی علمی مجلس میں پڑھ کر سنائے گئے، مجھے خیال ہوا کہ ایک مجموعہ کی صورت میں ان کی اشاعت شاید مفید ہو، کہ ان میں میں نے 'مقاصدی اجتہاد' کے چند نمونے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

مقاصدی اجتہاد کا مطلب ہے: کسی بھی موضوع پر غور وفکر کے سلسلے میں ایک نظریاتی منہج، اصول غور وفکر اور نئے مطالعہ کی سلامتی کے معیار کے طور پر مقاصد کا استعمال، ان مقالات میں اجتہاد کے جن میدانوں کا میں نے انتخاب کیا ہے وہ یہ ہیں: مقاصد کا تصور، اصول فقہ کے نظریات، فقہی احکام، فکر اسلامی اور اسلامی عقائد کے مقاصد۔

مقاصد شریعت کے تصور کی بابت اجتہاد کے سلسلے میں میں نے 'شرعی ضروریات' کو

بطور نمونہ منتخب کیا ہے، اس سلسلہ میں ہم نے ان کے ارتقا پر نظر ڈالی ہے، تیسری صدی ہجری (جب سے علم مقاصد پر مستقل طور پر کلام کرنے کا سلسلہ شروع ہوا ہے) سے آج تک کے ارتقائی مراحل پر گفتگو کی ہے، نیز علم قانون، اقدار و ترقی کی جدید اصطلاحات کی روشنی میں ان میں سے چند اصطلاحات از سر نو وضع کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ ان معاصر تصورات کا استعمال درس و تدریس سے لے کر جدید اسلامی خطاب تک میں کیا جا سکے۔

اصول فقہ کے نظریات میں سے ہم نے 'مقاصد سے احکام کے ربط' پر گفتگو کی ہے، اس حوالہ سے ہم نے عہد رسالت و خلافت راشدہ میں مقاصد کی تاریخی بنیادوں کو تلاش کیا ہے، علت، حکمت اور مقصد کے درمیان پائے جانے والی یکسانیتوں اور اہم فرقوں کا جائزہ لیا ہے، تعلیل کے سلسلے میں انضباط کی قید لگائے جانے پر کلام کیا ہے، اس بحث کا مقصد لازمی شرعی ضوابط و مقاصد کی روشنی میں فقہ اسلامی کی لچک اور اس کی سدا بہاری کی حفاظت ہے۔

فقہی احکام میں سے ہم نے غیر مسلم میں سے صرف بیوی کے اسلام لانے کے مسئلے پر گفتگو کی ہے، اس سلسلے میں ہم نے اس شادی کے بقا کی بابت قدیم و جدید علما کے نقطہ ہائے نظر ذکر کیے ہیں، دار الاسلام و دار الحرب کی قدیم تقسیم سے اس کے ربط پر گفتگو کی ہے، نیز نصوص شریعت کے ساتھ ساتھ حقیقی انجامون کے اعتبار کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ مقاصد شریعت سے ہم آہنگ صحیح حکم تک رسائی کے لیے یہ طریقۂ کار بہت کارگر ہے۔

فکر اسلامی میں مقاصدی اجتہاد کے لیے ہم نے 'علمی ترقی' کا بطور نمونہ انتخاب کیا ہے، اس ترقی کے سلسلے میں عالمی بینک کے اصولوں کا مقاصدی جائزہ لیا ہے، یہ جائزہ ترجیحات کے اعتبار کے اس طریقۂ کار کی روشنی میں لیا گیا ہے جسے مقاصدی نظام لازمی قرار دیتا ہے، اور اس سلسلے میں ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی ترتیب قائم کرتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے ترقی سے متعلق پالیسیز کے سلسلے میں عدل و حفاظت عقل جیسے چند مقاصد کے استعمال کی تجاویز پیش کی ہیں۔

اسلامی عقیدہ میں مقاصدی اجتہاد علم مقصد کی اس شاخ کی روشنی میں ہے جسے 'مقاصد عقائد' کا نام دیا جاتا ہے، اس سلسلے میں ہم نے ان مقاصد وفوائد پر کلام کیا ہے جو اللہ کی صفات: 'مانع و معطی' کے سلسلے میں اس علم سے حاصل ہوتے ہیں، مثلا: بلند حقائق کا افہام، اللہ تعالی کے حضور تواضع وانکسار کی تعلیم، بندہ کو اللہ سے قریب ومانوس کرنا، دعا کی توفیق، توبہ وعاجزی کی توفیق، رجاوخوف وغیرہ۔

اس مجموعۂ مقالات کے سلسلے میں یہ بتانا ضروری ہے کہ مختلف میدانوں (مقاصد، اصول، فقہ، فکر وعقائد) کی بابت اپنے ان مقالات میں میں نے ان موضوعات کے سلسلے میں رائج اصطلاحات، افکار ونظریات پر ہی اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ میں نے مختلف میدانوں کی مناسب اصطلاحات اوران کے جدید افکار سے استفادہ کیا ہے، کہ ہر صحیح بات (حکمت) مومن کے لیے اپنے گم گشتہ مال کی حیثیت رکھتی ہے، میں نے ایسا اس لیے کیا کہ میرے نزدیک انسانی علم کو مختلف تخصصات میں تقسیم کرنے سے اس کی پیچیدگیاں کم ہوتی ہیں، کہ اس تقسیم کے ذریعہ مختلف موضوعات کے درمیان امتیاز کرنا آسان ہوجاتا ہے، الگ الگ سب پر غور وفکر کرنا آسان ہوتا ہے اور طلبہ کے لیے یہ آسانی ہوجاتی ہے کہ وہ ہر موضوع کے ماہر سے اس کا استفادہ کر سکتے ہیں، لیکن علم کی مختلف تخصصات میں کی جانے والی اس تقسیم کو دیگر موضوعات کے مفید مباحث سے استفادہ میں آڑے نہیں آنا چاہیے، میرے نزدیک اجتہاد کرتے وقت کسی کے لیے یہ روا نہیں ہے کہ وہ کسی تخصص یا موضوع کی اصطلاحات وافکار پر اڑنے کا برخود غلط رویہ اختیار کرے۔

یہ جو کچھ آپ کی خدمت میں حاضر ہے توفیق ایزدی کی کارفرمائی ہے، تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں، اور درود وسلام حضرت محمد ﷺ پر۔

جاسر عوده

دوحہ، ۲۶ رمئی ۲۰۱۲ء

پہلی فصل:

تصورمقاصدکی بابت اجتہاد

نمونہ:نظریۂ ضروریات

تمہید:

اس فصل میں ہم یہ تجزیہ کرنے کی کوشش کریں گے کہ مقاصد کے استقرااور مقاصدی اصطلاحات کی تشکیل میں مقاصدی مجتہدین کے ذہن میں پائے جانے والے'نظریۂ عالم' (worldview) کا کتنا اثر پڑتا ہے،اس کاوش کا مقصداس علم میں تجدید کے وسائل کافہم اورنئی تحقیق ومعاصر دنیامیں ان وسائل سے استفادہ ہے۔اس فصل کا حاصل مطالعہ یہ ہے کہ مجتہد جب کسی مقصدِ شارع کی دریافت کے لیےنصوص کا استقرا کرتا ہےتو وہ اس مقصد کو بیان کرکے شریعت کےنصوص اوراپنے گردوپیش کے حالات کے درمیان ربط پیدا کرنے کی بابت اپنے ذہنی تصورات کو بیان کرتا ہے،اور یہ کام مصالح سے عبارت معروف نظریات کی روشنی میں ہوتا ہے۔اس فصل کاایک حاصل مطالعہ یہ بھی ہے کہ مقاصدی اصطلاحات کی بابت علما کےتصورات کا ارتقااستقرا کے ذریعہ دریافت شدہ مقصد کےمقصودشارع ہونے کےمنافی نہیں ہے،اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو حالات کے مطابق بندوں کی مصلحت مقصود ہے،ایک نتیجۂ مطالعہ یہ بھی ہے کہ مقاصدی نظام (جدید اصطلاح میں) مختلف پہلوؤں کا حامل Multi Structure System Network ہے، اور مقاصد (استقرا کی راہ سے دریافت ہونے کے باوجود)

نہایت قطعی اور یقینی حجت ہوتے ہیں۔ یہ مطالعہ تاریخیت (Historicism) کے ان علمبرداروں کو بھی غلط ثابت کرتا ہے جو تجدید اسلامی کے معاصر رجحان پر مقاصد شریعت کے بینر تلے سیکولرزم کی راہ پر چلنے کی تہمت لگاتے ہیں۔

فصل کے آغاز میں 'نظریۂ عالم' کی تعریف کی گئی ہے، اور ذہنی تصورات پر اس کے اثرات بیان کیے گئے ہیں، پھر پانچ عنوانات کے تحت بعض مقاصدی اصطلاحات کے ارتقا کا اختصار کے ساتھ تذکرہ کیا گیا ہے: حفاظت نسل سے تعمیر خاندان تک، حفاظت مال سے اقتصادی ترقی تک، حفاظت نفس و آبرو سے حقوق انسانی کے تحفظ تک، حفاظت عقل سے عقلی وفکری صلاحیتوں کی ترقی تک، حفاظت دین سے دینی آزادیوں کو یقینی بنانے تک۔ پھر اس فصل میں ان دو سوالوں کا جواب نفی میں دیا گیا ہے: کیا مقاصد کی کوئی متعین حد یا متعین ڈھانچہ ہے؟ اور کیا مقصد کی تجدید کا مطلب اسلام کو سیکولر بنانا ہے؟ اور آخر میں اس فصل میں استقرا کی ظنیت کے نتیجہ میں مقاصد کی ظنیت کے مسئلہ پر کلام کیا گیا ہے۔

نظریۂ عالم یا ذہنی تصورات کی تہذیب

نظریۂ عالم ایک جدید اصطلاح ہے، جو جرمن فلسفہ میں تقریبا ایک صدی قبل وضع کی گئی تھی، پھر اس کے اثرات بہت سے معاصر وسماجی علوم تک پہنچے ،نظریۂ عالم ایک ذہنی نظام اور گرد وپیش کی بابت خیالات سے عبارت ہے، یہ دونوں مل کر اپنے گرد وپیش کی بابت انسان کے نظریہ ورویہ کی تشکیل کرتے ہیں (۱)۔ معاشروں کی سطح پر دیکھیں تو ہر معاشرہ اپنا 'نظریۂ عالم' تشکیل دیتا ہے، جو اس عالم کے ساتھ اس کے رویہ کی تعیین کرتا ہے، اور اس معاشرہ کی ذہنی تصورات کی تہذیب کا پتہ دیتا ہے (۲)۔ فرد یا معاشرہ کا نظریۂ عالم چند عوامل کا نتیجہ ہوتا ہے، عقلی تصورات کے ماہرین کے مطابق یہ عوامل ہیں: ماحولیات، فطرت، جغرافیائی محل وقوع، سیاسی حدود، معاشی

وسائل، سماجی ڈھانچہ اور رائج زبان (۳)۔ یہ عوامل فرد یا معاشرہ کی ذہنیت میں ایک ایسی دلیل وبنیاد فراہم کرتے ہیں جس کی بنیاد پر وہ واقعات ومفاہیم کو سمجھتا اور قیاس کرتا ہے، ان عوامل میں سے ایک یا زائد عوامل میں تبدیلی ہونے کی صورت میں فرد کے ذہن اور معاشرہ کی ثقافت میں نظریۂ عالم اور اس سے متعلق ذہنی تقسیمات تبدیل ہوجاتی ہیں۔

ذہن کی بارگاہ میں جس قدر امور پیش ہوتے ہیں وہ ذہنی تقسیمات کی بے شمار کسوٹیوں کے اعتبار سے تقسیم کیے جاسکتے ہیں، تقسیم کے طریقۂ کار کی تعیین نظریۂ عالم ان مفاہیم کے ذریعہ کرتا ہے جن سے تقسیم کا عمل متعلق ہوتا ہے اور جن کی تبدیلی پر وہ بھی بدل جاتا ہے۔

ائمۂ مقاصد: حکیم ترمذی (متوفی ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء)، قفال کبیر (متوفی ۳۶۵ھ/ ۹۷۶ء)، عامری (متوفی ۳۸۱ھ ۹۹۱ء)، پھر جوینی (متوفی ۴۷۸ھ/ ۱۱۸۵ء)، غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء)، اور آخر میں ابن عاشور (متوفی ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۲ء) اور فاسی (متوفی ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴) (۴) نے جو بھی نظریات تجویز کیے ہیں وہ سب نصوص کے اہداف واسباب تشریع کی بابت اپنے تصورات کی بنا پر کیے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے کہ 'نظریۂ عالم' کی روشنی میں ان تقسیمات کا تجزیہ کیا جائے یہ وضاحت کردینا ضروری ہے کہ کہ اس تجزیہ کا مقصد اس علم (علم مقاصد) کے تجدیدی وابداعی وسائل کا فہم اور معاصر تحقیق میں ان سے استفادہ ہے، اس تجزیہ کا مقصد ہرگز علم مقاصد کو مسترد کردینے کی وہ دعوت نہیں ہے جو مابعد جدیدیت کے نظریات کو قبول کرنے والے بعض 'تفکیکیوں' (۵) نے دی ہے، جس کا تذکرہ آگے آئے گا۔ میرے نزدیک تو علم مقاصد ومقاصدی علما سے شرعی علوم کے ساتھ ساتھ سماجی وانسانی علوم میں تجدید وابداع کے سلسلے میں اس امت کی بہت امیدیں وابستہ ہیں۔ لیکن میرے نزدیک اس تجدید کے لیے خود مقاصدی نظریات میں بھی تجدید کا امکان تسلیم کرنا اور اسے سمجھنا ضروری ہے، تاکہ یہ کام صحیح طریقہ پر اس طرح ہوسکے کہ افراط کے نتیجہ میں اسلامی ثوابت بھی ضائع نہ ہوں اور

نہ ہی ایسا جمود کا رویہ اختیار کیا جائے کہ مجتہد فیہ امور مقدس و ناقبل تغیر امور بن جائیں۔

بعض حضرات یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ایسا کیوں کر ممکن ہے کہ ایک ہی امر مجتہد کے نظریۂ عالم کا نتیجہ بھی ہو اور اسی وقت مقصود شارع بھی ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دوں وں میں کوئی ایسا تضاد نہیں ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ جمع نہ ہوسکیں، کہ بعض مقاصد کا تذکرہ تو نصوص میں صراحتا ہوتا ہے، جیسے عدل (٦)، اور بعض کا پتہ نصوص کے استقرا سے چلتا ہے، جیسے حفاظت نسل، جن کا تذکرہ نصوص میں صراحت کے ساتھ ہو ان کے معنی کے تصور کے سلسلے میں تو 'نظریۂ عالم' کا کوئی کردار نہیں ہے، لیکن موجودہ سماجی ڈھانچے میں اس کی تطبیق کے وقت اس کا کردار ہوتا ہے، مثلا عدل کو یقینی بنانے کے لیے مختلف معاشروں میں مختلف اقدامات کرنے ہوں گے، یہ کچھ اسی طرح کی چیز ہے جس کو فقہا تحقیق مناط میں عرف کی رعایت سے تعبیر کرتے ہیں، جب کہ استقرا کے ذریعہ دریافت شدہ معنی کا استقرا مجتہد کے غلبۂ ظن کے مطابق مقصود شارع ہونے سے متضاد نہیں ہے، کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور اللہ بندوں کو اسی کا مکلّف کرتا ہے جس تک بندوں کی رسائی (پوری کوشش کے بعد بطور غلبۂ ظن) ہوتی ہے، اور تمام امور میں اپنی مراد کا حقیقی علم تو اللہ کے پاس ہی ہوتا ہے، اس کا دعوی کون کرسکتا ہے کہ اس نے اللہ کے مقصود کا استقرا یا استنباط یقینی طور پر بالکل صحیح کیا ہے۔ جب مجتہد کو کسی معنی کے مقصد شارع ہونے کی بابت غلبۂ ظن ہوجاتا ہے تو اس پر اس کی رعایت واجب ولازم ہوجاتی ہے، ڈاکٹر محمد سلیم العوا نے جدید قانون سازیوں میں مقاصد کے کردار پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ان میں سے بہت سے مسائل میں فقہا نے ایسے اجتہادات کیے تھے جو ان کے اپنے زمانہ کے مطابق تھے، اسی طرح مختلف شعبوں سے متعلق ایسے قواعد بھی تشکیل دیے گئے تھے جو اسلامی اقدار کے معانی سے عبارت تھے، اور کسی باب میں ان کے فہم کے مطابق کسی مقصد کے حسول کو یقینی بناتے تھے، لیکن یہ اجتہادات ہر زمانہ وعلاقہ کے لیے لازی طور پر مناسب ہوں ایسا نہیں ہے، کہ یہ مقام تو صرف کتاب وسنت کا ہی ہے،

ان دونوں کے علاوہ امور میں امت کی ہر نسل کو اپنے عہد کے مطابق اجتہاد کرنا ہوتا ہے‘‘(۷)۔

اگلے صفحات میں مقاصد کی ضروریات سے متعلق اصطلاحات کے سلسلے میں مقاصدی علما کی مختلف نسلوں کے اجتہادات کی چند مثالیں پیش کی جائیں گی۔

حفاظت نسل سے تعمیر خاندان تک

ابوالحسن عامری نے اپنی کتاب ’الإعلام بمناقب الإسلام‘ میں ضروریات خمسہ کے اپنے اولین انکشاف میں ’مزجرة هتک الستر‘ (بے حیائی کی ہمت شکنی/روک تھام) کا تذکرہ کیا ہے کہ اس کی وجہ سے حد زنا مشروع ہے(۸)۔ پھر امام الحرمین جوینیؒ نے اپنی کتاب ’البرهان‘ میں اسی چیز کو ’عصمة الفروج‘ (شرم گاہوں کی حفاظت) سے تعبیر کیا ہے، ان کے بعد ان کے شاگرد امام غزالیؒ نے ’مستصفیٰ‘ میں ’حفظ النسل‘ (حفاظتِ نسل) کی تعبیر اختیار کی ہے، پھر اسی کو امام شاطبیؒ نے بھی اختیار کرلیا، (۹) بعد میں طاہر ابن عاشور نے اس وقت ایک بالکل نئی بات کی جب انہوں نے شریعت کے اہداف ومقاصد کے تحت ’اسلام میں سماجی نظام‘ پر گفتگو کی، وہ اس سلسلہ میں شیخ محمد الغزالی اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی وغیرہ کے راہنما وپیشوا ہیں۔

مختلف نسلوں میں اس اصطلاح کی بابت پایا جانے والا یہ ارتقا مسلم معاشروں کے تصورات اور ان ائمہ کے ’نظریۂ عالم‘ میں پائے جانے والے ارتقا کے مطابق تھا، عامری کی اختیار کردہ اصطلاح ’مزجرة هتک الستر‘ (بے حیائی کی ہمت شکنی/روک تھام) صرف اس باب کی شرعی حدود کی حکمت کے بیان پر اکتفا کرتی ہے، یہ تعبیر ایک ایسے معاشرہ کی تصویر کشی کرتی ہے جو مجرموں اور بے حیاؤں پر لگام لگا کر اپنے امن وامان کو محفوظ رکھنا چاہتا ہے، جب کہ جوینی کی اختیار کردہ تعبیر ’عصمة الفروج‘ (شرم گاہوں کی حفاظت) صرف جرائم سے روکنے تک ہی محدود نہیں ہے، بلکہ وہ ایک اخلاقی تعلیم اور فرد ومعاشرہ کے ایک حق کی جانب بھی اشارہ کرتی ہے،

'حفظ النسل' (حفاظتِ نسل) کی اصطلاح دونوں مذکورہ بالا اصطلاحات سے زیادہ وسیع ہے کہ اس میں دفع مفاسد اور مذکورہ بالا اصولوں کی تقویت کے ساتھ ساتھ اپنے جگر گوشہ کی حفاظت کی فرد کی مصلحت کی جانب بھی اشارہ ہے، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ تعبیر نوخیز نسلوں کی حفاظت کی امت کی مصلحت کی جانب بھی اشارہ کرتی ہے، یہ دونوں پچھلی تعبیرات سے زیادہ وسیع ہے۔

اور اب جب شیخ یوسف القرضاوی نے 'تکوین الاسرة الصالحة' (صالح خاندان کی تشکیل) کو مقاصد شریعت میں براہِ راست داخل کیا (۱۰) تو ان کی اس اصطلاح نے معاشرہ/سماج کے منظرنامے میں ایک بڑی تبدیلی کرتے ہوئے خاندان کو اس کی ایک بنیادی اکائی مانا، یہ بالکل نیا نقطۂ نظر تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیخ قرضاوی کے نزدیک 'مزجرة هتک الستر' کا حکم اب ملغیٰ ہو گیا ہے، یا 'عصمة الفروج' اب مطلوب نہیں اور 'حفظ النسل' کو پس پشت ڈال دیا جانا چاہئے۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ان انفرادی یا اجتماعی مصالح کا حصول خاندان کی تشکیل کے نتیجہ اور اس کے دائرہ میں ہونا چاہئے اور یہی زیادہ بہتر بات ہے، خاندان کی اس مصلحت کو ترجیح دینے کے نتیجے میں عورتوں اور بچوں کے حقوق (ان عورتوں کے حقوق جو موجودہ حالات میں ہماری مدد کی بہت محتاج ہیں، اور ان بچوں کے حقوق جو مستقبل کا معاشرہ ہیں) کی حفاظت ہوتی ہے، اور اس کے نتیجے میں وہ ظلم و ناانصافی سے محفوظ رہتے ہیں۔ مقاصد کی اصطلاح میں اس طرح کے مفید ارتقاء سے امت کے مسائل کے حل اور اس کے مصالح کے حصول کے سلسلے میں شریعت کا رول خوب واضح ہو جاتا ہے۔

حفاظت مال سے اقتصادی ترقی تک

عامری نے ضروریات خمسہ کے ضمن میں ایک مقصد 'مزجرة أخذ المال' (ناحق مال ہتھیانے سے روک تھام) کا ذکر کیا ہے، جس کی وجہ سے چوری اور ڈکیتی کی حدود مشروع کی

گئی ہیں، پھر امام الحرمینؒ نے اسی کو'عصمة المال' سے تعبیر کیا ہے اور بعد میں اس کو امام غزالیؒ نے مستصفی میں 'حفظ المال' کی اصطلاح دی، امام شاطبی نے موافقات میں اس کے مآخذ بیان کئے ہیں۔ مال کا تذکرہ قرآن مجید میں بھی متعدد مقامات پر ہے، کاروبار زندگی کی یہ ایک اہم بنیاد ہے، عربوں کی تہذیب ونظریات میں پاکیزہ آمدنی، سخاوت کی فضیلت اور بخل کی شناعت جیسے مال سے متعلق افکار پائے جاتے تھے، مثلا حاتم طائی کا قول ہے:

إذا كان بعض المال ربا لأهله فإني بحمد اللّٰه مالي معبّد

يفک بـه العـانيويؤكل طيبا ويعطىٰ إذا من البخيل المطرد

(ترجمہ: کچھ لوگوں کا مال ان کا مالک ہوتا ہے، جب کہ بفضل خداوندی میرا مال میرے تابع ہے، اس کے ذریعہ غلام آزاد کیا جاتا ہے، اسے پاکیزہ طریقہ پر استعمال کیا جاتا ہے، اور دوسروں کو نوازا جاتا ہے، جب کہ بخیل احسان جتاتا ہے۔)

عصر حاضر میں مال کے مفہوم میں زبردست وسعت پیدا ہوئی ہے، اب اس کے مفہوم کے اندر مملوکہ اثاثہ (Wealth) کے ساتھ ساتھ قومی اور بین الاقوامی اعتبار سے قیمت (Value) بھی داخل ہوگئی ہے، اس ارتقاء کی تعبیر ہم کو اسلامی اقتصادیات کے ان نظریات میں ملتی ہے جن کے سلسلے میں اسلامی بینکنگ کے مختلف پروجکٹس کے سامنے آنے کے بعد پچھلی تین دہائیوں میں خوب علمی کام ہوا ہے۔ محترم ھادی خسروشاہی جیسے بعض معاصر محققین نے 'حفظ المال' کے مفہوم میں کتاب وسنت کے اپنے استقراء کے نتیجے میں مزید وسعت دی ہے، انہوں اس کے اساسی مفہوم (افراد کے مال کی حفاظت) کے علاوہ اس میں بعض وہ امور بھی داخل کئے جن کی ذمہ داری حکومت پر ہوتی ہے جیسے اجتماعی تکفل اور اقتصادی اعتبار سے معاشرہ کے طبقات میں زیادہ فرق نہ ہونے دینا۔(۱۱)

بعض معاصر علما نے حفاظت مال کی تشریح معیشت کے فروغ بلکہ 'ترقی'

(Development) سے کی ہے، مثلاً ڈاکٹر ابو یعرب مرزوقی نے (باوجود علم مقاصد پر اس کی 'عدم قطعیت' کی وجہ سے اپنی تنقید کے، جس پر آگے بحث کی جائے گی) لکھا ہے: ''مال کی حفاظت مال کے صحیح طریقے پر وجود میں آنے کی چند شرائط پائے جانے سے ہوتی ہے، جن میں سب سے پہلی شرط انصاف پسند ریاست ہے، اسی طرح اس کے لیے اس کی بھی ضرورت ہوتی ہے کہ اسلامی اصولوں کے مطابق محنت وعدل کا اعتبار کرتے ہوئے مال کی صحیح تقسیم ہو، یعنی حفاظت مال منصفانہ طریقہ پر بدل ملنے کی شرائط کے حصول سے عبارت ہے جو کہ فروغ معیشت کی اہم ترین شرط ہے'' (۱۲)۔ ڈاکٹر سیف عبدالفتاح نے لکھا ہے کہ: ''کلی مقاصد تہذیبی نقطۂ نظر سے ترقی کے ہمہ گیر تصور کی تشکیل ہی ہیں'' (۱۳)۔ معاصر علماء کے یہ قیمتی اضافے ابھی مزید بحث وتنقیح کے محتاج ہیں تاکہ نصوص شرعیہ سے ان کا ربط واضح کیا جاسکے۔ اور پھر مقاصد کی اصطلاحات کی نئی تشریح وتوضیح کی جائے، ہوسکتا ہے کہ پھر اس باب میں ایسی نئی اصطلاحات وضع کرنی پڑیں جو آج کے حالات کے مطابق اور آج کے انسان کے لئے زیادہ مفید ہوں، اور یہی وہ میکانزم (Mechanism) ہے جس کو اختیار کر کے علم مقاصد کو لوگوں کے مشکلات کے حل میں مزید فعّال بنایا جاسکتا ہے۔

اقوام متحدہ کی گزشتہ سالوں کی رپورٹوں کے مطابق اسلامی ممالک میں سے اکثر انسانی وسائل کی ترقی (Human Resources Development) کے میدان میں اوسط درجہ سے بھی کم معیار رکھتے ہیں۔ 'انسانی وسائل کی ترقی' اپنے مفہوم میں 'اقتصادی ترقی' سے زیادہ وسعت رکھتی ہے، اقوام متحدہ کا ترقیاتی پروگرام (United Nations Development Programme) اس کو مختلف معیارات سے جانچتا ہے جن میں معاشی ترقی کے ساتھ ساتھ عام صحت، ناخواندگی کا اختتام، سیاسی عمل میں سب کی شرکت، معاشرہ کی تعمیر میں عورت کا سرگرم کردار اور ملک کا امن وامان بھی شامل ہیں۔ (۱۴) مقاصد کی اصطلاحات میں پائی جانے والی

لچک ہمارے لئے یہ موقع فراہم کرتی ہے کہ ہم 'انسانی وسائل کی ترقی' کے لئے مقاصد شریعت میں ایک 'مقصد' کا اضافہ کریں جو کہ اس کے موجودہ رائج مفہوم کے مقابلہ میں ایک امتیازی مفہوم رکھتا ہوگا، مثال کے طور پر ناخواندگی کا خاتمہ اسلام کی نظر میں بھی واجب ہے، لیکن وہ اس کے لئے اس کے موجودہ مفہوم کی طرح صرف ناخواندگی کے خاتمہ اور بنیادی تعلیم کے حصول کو کافی نہیں سمجھتا، اس لئے کہ اس کے نزدیک حصول علم بغیر کسی تحدید مستویٰ کے فرض ہے، وہ تمام علوم کی اعلیٰ ترین تعلیم کو فرض کفایہ سمجھتا ہے۔

اسی طرح 'سیاسی عمل میں سب کی شرکت' اسلام کے نزدیک (اس کے موجودہ مفہوم کی طرح) اتنی محدود نہیں ہے کہ بس سب کو حق رائے دہی حاصل ہو اور ہر جماعت وگروہ کی مناسب تعداد اقتدار میں شریک ہو، بلکہ وہ تو ہر مسلمان کا حق ہی نہیں اس کی ذمہ داری سمجھتا ہے کہ وہ سیاسی فیصلوں (Decision Making) میں شریک ہو، اسی کو رسول اللہ ﷺ نے "**النصیحة لأئمة المسلمين وعامتهم**" [مسلم قائدین وعوام کی خیرخواہی] (۱۵) سے تعبیر کیا ہے۔

حفاظت نسل وآبرو سے حقوق انسانی کی حفاظت تک

'حفظ النفس' (جان کی حفاظت) اور 'حفظ العرض' (آبرو کی حفاظت) بھی ان اصطلاحات میں سے ہے جو کہ بنیادی اقدار کی تعبیر ہیں، اور جن کا تذکرہ ہر عہد کے علماء مقاصد نے کیا ہے، اس سلسلے میں جو اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں وہ یہ ہیں: **حفظ النفس**، **مزجرة قتل النفس**، (قتلِ نفس سے روک تھام) **حفظ العرض** ، **مزجرة ثلب العرض** (کسی کی آبرو پر حملے سے روک تھام) اور **حفظ النسل** (حفاظتِ نسل)۔ (اس وقت بات ان لوگوں کی اصطلاحات کی چل رہی ہے جنہوں نے حفظ العرض کو حفظ النفس میں شامل مانا ہے جیسے جوینی، غزالی، شاطبی)

'نفس' کا لفظ تو قرآن مجید نے جا بجا استعمال کیا ہے، لیکن 'عرض' کی تعبیر اس میں استعمال نہیں ہوئی، ہاں البتہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی احادیث میں اس کو خوب استعمال فرمایا ہے جیسے: "کل المسلم علیٰ المسلم حرام: دمه و ماله وعرضه" (ہر مسلمان کا خون، اسکی آبرو اور اس کا مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے) ایک اور موقعہ پر آپ نے فرمایا: "إن دمائکم وأموالکم و أعراضکم حرام علیکم حرام" (۱۶)۔ تمہارا خون تمہاری آبرو اور تمہارے مال آپس میں ایک دوسرے پر حرام ہیں) عربوں کی تاریخ میں انسان کی انفرادی زندگی اور اس کے اجتماعی تعلقات میں 'عرض' ایک بنیادی نکتہ رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے شعری وادبی سرمایہ میں اس کا خوب ذکر ملتا ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

مشہور عربی شاعر عنترہ کے اشعار ہیں:

ولقد خشیت بأن أموت ولم تدر للحرب دائرة علیٰ ابنیَ ضمضمِ

الشاتمَی عرضی ولم أشتمهما والناذرَین اذا لم القهما دمی

(ترجمہ: مجھے یہ خوف ہے کہ کہیں میرا انتقال ہو جائے اور ضمضم کے ان دونوں بیٹوں کے خلاف جنگ نہ چھیڑی جا سکے جو میری جانب سے کسی اشتعالی کاروائی کے بغیر ہی میری عزت کے پیچھے پڑے ہیں اور جنہوں نے ان سے میرے نہ ملنے کی صورت میں میرے خون کی نذر مانی ہوئی ہے)

اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کے اشعار ہیں:

سأمنح مالی کل من جاء نی وأجعله وقفا علی القرض والفرض

فإما کریم صنت بالمال عرضه وإما لئیم صنت عن لؤمه عرضی

(ترجمہ: میں اپنا تمام مال اس شخص کو دے دوں گا جو مجھ سے مانگنے آئے گا، اگر وہ کوئی شریف شخص ہوگا تو مال دے کر اس کی عزت کی حفاظت کروں گا اور اگر وہ کوئی خسیس طبیعت و بدفطرت ہوگا تو میں اس کو مال دے کر خود اپنی عزت کی حفاظت کروں گا)

اور اسی مفہوم کو حضرت حسان بن ثابت نے یوں ادا کیا ہے:

أصون عرضي بمالي لا أدنسه　　لا بارك الله بعد العرض في المال

(ترجمہ: میں اپنی آبرو کو مال خرچ کرکے بچاؤں گا اور اس پر کوئی حرف نہ آنے دوں گا، آبرو چلے جانے کے بعد اللہ مال میں برکت نہ دے)۔

ہمارے معاصر علماء 'حفظ النفس' اور 'حفظ العرض' پر گفتگو کرتے ہوئے ان اصطلاحات کی تجدید یا تشریح کے طور پر 'حفظ الکرامة' یا 'حفظ الکرامة البشریة' کے الفاظ خوب استعمال کرتے ہیں (۱۷)۔ 'الکرامة البشریة' (انسانی عزت احترام) کا مفہوم 'حقوقِ انسانی' کے اس مفہوم سے قریب تر ہے جس کا تذکرہ ہمارے بہت سے معاصر علماء مقاصد شریعت پر اپنی گفتگوؤں یا تحریروں میں کرتے ہیں (۱۸)۔ لوگوں کے مسائل کے حل کے لئے مقاصد کے استعمال کا یہ دوسرا میکانزم ہے۔

لیکن ہماری اپنی ذاتی رائے میں حقوقِ انسانی کو مقاصد میں داخل کرنے سے پہلے اس کی خوب اچھی طرح تنقیح کر لینا ضروری ہے، تا کہ حقوق انسانی کے اسلامی تصور (جو کہ عالمی حقوق انسانی کی بنیادوں سے مکمل طور پر میل کھاتا ہے) اور عالمی حقوق انسانی کی ان بعض تشریحات وملحقات میں واضح طور پر فرق سامنے آجائے جو اسلام کی بنیادی تعلیمات کے منافی ہیں، مثال کے طور پر 'حریت' (آزادی) کا وہ مفہوم یا تصور جس کا طاہر بن عاشور اور متعدد معاصر علماء نے مقاصد شریعت میں شمار کیا ہے، یورپ کے تصورِ آزادی سے مختلف ہے، وہاں تو کبھی کبھی آزادیِ اظہار رائے، آزادیِ اہانت واستہزاء تک، شریکِ حیات کے انتخاب کی آزادی جنسی آوارگی تک، اور اپنے بدن پر تصرف کی آزادی خودکشی اور نشہ آور اشیاء کے استعمال تک پہنچ جاتی ہے۔ جب بات ایسی ہے تو پھر 'حقوق انسانی' کے مفہوم کی تنقیح وتوضیح لازمی ہے تا کہ 'حفظ حقوق الانسان' کو مقاصد شریعت میں داخل کرنے کے بعد اس کی ایسی تشریح نہ کی جاسکے جو اسلامی تعلیمات کے یکسر منافی ہو۔

حفاظت عقل سے عقلی وفکری صلاحیتوں کی ترقی تک

'حفظ العقل' کے مفہوم میں بھی بہت ارتقاء ہوا ہے، آغاز میں اس کے ذیل میں تذکرہ صرف حدخمر کا کیا جاتا تھا کہ خمر (شراب) عقل کو ازکار رفتہ کردینے والی چیز ہے، لیکن اس کے مفہوم میں رفتہ رفتہ توسیع ہوتی رہی یہاں تک کہ اب اس کے ذیل میں تمام عقلی علوم وافکار کا تذکرہ کیا جارہا ہے۔ بطور مثال شیخ یوسف القرضاوی کے یہ جملے ملاحظہ ہوں: ''میرے نزدیک اسلام میں حفظ عقل کی تکمیل متعدد وسائل وامور کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے: ہر مسلمان پر علم کی تحصیل، اس کی راہ میں سفر اور از آغاز تا انتہا اس کے لئے جہد مسلسل کا فرض ہونا، ہر ایسے علم کی تحصیل کا فرض کفایہ ہونا جس کی ضرورت امت کو اپنے دینی یا دنیاوی امور میں ہو، ایسے مخصوص علمی مزاج کا پیدا ہونا جو یقین کا طالب اور اتباع ظن وہویٰ اور بے جا تقلید کا انکاری ہو، اور آیات کونیہ میں غور وفکر کی دعوت۔ ان کے علاوہ حفاظت عقل کے اور بھی وسائل اسلام میں ہیں جن کی تفصیل ہم نے اپنی کتاب' **العقل والعلم فی القرآن الکریم**' میں ذکر کی ہے'' (۱۹)۔

ڈاکٹر سیف عبدالفتاح (جو علماء مقاصد کی موجودہ نسل سے تعلق رکھتے ہیں) نے لکھا ہے:
'' حفاظتِ عقل تمدن کی ایک بنیادی ضرورت ہے، وہ نسل یا وہ لوگ جو عقل ودانائی سے بے بہرہ ہوں وہ معاشرہ کے لئے ایک غیر مفید بھیڑ ہیں یا پھر تمدن کے مقاصد کو نقصان پہنچانے والے ایک 'منفی اضافہ' کی سی حیثیت رکھتے ہیں۔ حفاظت عقل کا تکلیفات شرعیہ کا مناط نیز حمل امانت اور خود ارادیت کی اساس ہونا...... 'تمام غلط افکار اور عقل کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے عقل کی حفاظت' ایک ایسی چیز ہے جس کو استعمال کرکے ہم عہد حاضر کے اپنے بعض اہم مسائل کو حل کرسکتے ہیں جیسے: ہجرتِ عقول (اصحاب عقل ودانش کی دوسرے معاشروں کو ہجرت) غیر مہذب ذہنیت، عقلی یا فکری کشمکش اور عقلوں کا سوخت ہونا'' (۲۰)۔ ڈاکٹر ابویعرب مرزوقی نے لکھا ہے: ''اگر ہم

حفاظت عقل کو ہی مقاصد شریعت کے نقطۂ نظر سے مقصد قرار دیں اور صرف حفاظت تک ہی محدود رہیں ترقی کو اس کے مفہوم میں شامل نہ مانیں تو یہ ہمارے فقہا کے فہم سے مختلف ہے، عقل کے فطری ملکہ کی حیثیت اس کے مفسدات کی تحریم نص سے ثابت ہے، اس کے لیے لوگوں کو حفاظت عقل کی تعلیل کی ضرورت نہیں ہے، اگر نظریۂ مقاصد صحیح ہے تو پھر مقصود عقلی صلاحیتوں کے آزادانہ استعمال کی شرطوں کو مکمل کر کے عقلی صلاحیتوں کی ترقی کی شرطوں کو حاصل کرنا ہے'' (۲۱)۔

حفاظت دین سے دینی آزادیوں کو یقینی بنانے تک

زمانہ کی تبدیلی کے نتیجے میں 'حفظ العقل' کی اصطلاح میں ہونے والا ارتقاء ان جیسی مثالوں سے خوب واضح ہوجاتا ہے، مثلاً ڈاکٹر سیف عبدالفتاح نے اپنی درج بالا عبارت میں عصر حاضر کی سیاسی اور اقتصادی تبدیلیوں کے نتیجے میں 'ھجرة العقول' کی ممانعت کو بھی 'حفظ العقل' کے دائرہ کار میں شامل کردیا، اسی طرح شیخ یوسف القرضاوی نے علمی مسلمات کی تبدیلیوں کے زیر اثر 'انشاء العقلية العلمية' (علمی مزاج کے وجود میں لانے) کو بھی اس کے ضمن میں ذکر کیا۔ 'مقاصد' میں پائے جانے والے اس ارتقاء (خواہ وہ کسی قدیم اصطلاح کی جدید تشریح کی صورت میں ہو یا نئی اصطلاح کو وجود میں لا کر ہو) سے حاصل ہونے والے علمی و فکری فوائد کوئی راز نہیں ہیں۔

اس کے بعد ایک اور انقلابی تبدیلی پیدا ہوئی، جس کے لیے میں ایک بار پھر ڈاکٹر سیف عبدالفتاح کی عبارت پیش کرتے ہیں: ''لا اکراہ في الدين فرد سے لے کر جماعت تک بلکہ امت تک اور ذات سے لے کر غیر تک یہاں تک کہ اختلاف ادیان کی صورت میں بھی حفاظت دین کی تعبیر ہے'' (۲۲)۔ یعنی حفاظت دین لا اکراہ في الدين کی بنیاد پر تمام مذاہب کو شامل ہے، یہ اس کی ایک مثال ہے کہ مختلف 'نظریۂ عالم' کی روشنی میں کسی شرعی اصطلاح کی از سرنو تشریح کیے جاتے وقت کیسی تبدیلی ہوتی ہے، اس تبدیلی میں ہم نے دیکھا حفاظت دین ایک

ایسے اصول سے جس کی بنا پر حد ارتداد نافذ ہوتی تھی تبدیل ہوکر ایک ایسا اصول بن گیا جو عصر حاضر کی اصطلاح میں مذہبی آزادیوں کا ضامن ہے۔

کیا مقاصد متصورہ کی کوئی متعین ترتیب ہے؟ اور کیا اس کا کوئی متعین ڈھانچہ ہے؟

اس سوال کا جواب بھی مقاصد کی تصوری نوعیت سے ہے، اس بات پر ہمارا اتفاق ہے کہ مقاصد مجتہدین کے ذہنوں کے چند نظریاتی تصورات سے عبارت ہے، اسی لیے اس کی ترتیب اور اس کا ڈھانچہ بھی مختلف عقلوں اور زمان ومکان کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شارع نے مقاصد کی کوئی متعین ترتیب قائم نہیں کی ہے، ہر مخلوق وتشریع میں خالق وشارع کی جانب سے ترتیب وتنظیم تو ہمارا عقیدہ ہے، لیکن اس ترتیب ونظام کا صحیح ادراک ہونا یقینی نہیں ہے، اس کی مثال یہ کائنات ہے، اللہ تعالی نے اسے نہایت محکم ترتیب کے ساتھ پیدا کیا ہے، ہر مسلمان کا یہ عقیدہ ہے، لیکن اس نظام کی دریافت کی ہماری تمام کاوشیں ناقص ہیں، جب بھی سائنس داں کسی انکشاف کے نتیجہ میں ایک نظریہ قائم کرتے ہیں مختصر یا طویل عرصہ کے بعد ہونے والا دوسرا انکشاف بتاتا ہے کہ گزشتہ نظریہ صرف جزوی طور پر صحیح تھا، اس طرح کائناتی نظام کی 'حقیقت' کی بابت پیچیدگی ہی حاوی رہتی ہے، یہی حال مقاصد کا ہے، اس میں کیا شک ہے کہ مقاصد کا ایک متعین نظام وڈھانچہ ہے، لیکن اس سلسلہ میں مقاصدی علما کے نظریات ایسے اجتہاد سے عبارت ہیں جو مسلسل ارتقاپذیر رہتا ہے، اور اس کا مکمل حقیقت پر حاوی ہونا ضروری نہیں۔

مثلاً معاصر علماء نے 'مقاصد' کی تین قسمیں کی ہیں: ۱۔ مقاصد عامہ ۲۔ مقاصد خاصہ ۳۔ مقاصد جزئیہ (۲۳)۔ مقاصد عامہ سے مراد وہ مقاصد یا امور ہیں جن کا احکام شرعیہ کی تمام یا اکثر قسموں میں خیال رکھا گیا ہو، جیسے شرافتِ نفسی، آسانی، عدل وانصاف اور آزادی جیسے مقاصد (۲۴)۔ مقاصد عامہ کے تحت وہ تمام بنیادی امور آتے ہیں جن کا شریعت نے انسانوں کے دنیوی

واخروی خیر وفلاح کیلئے خیال رکھا ہو، جیسے: حفاظتِ دین، حفاظتِ نفس، حفاظتِ عقل، حفاظت نسل، حفاظتِ مال اور حفاظتِ آبرو۔ مقاصد خاصہ سے مراد وہ مصالح یا امور ہیں جن کا شریعت اسلامی کے کسی ایک مخصوص باب میں خیال رکھا گیا ہو، جیسے باب الأسرۃ (خاندانی معاملات سے متعلق باب) میں عورت کو نقصان نہ پہنچائے جانے کا مقصد، سزاؤوں کے باب میں زجر وتنبیہ کا مقصد، اور مالی معاملات کے باب میں دھوکے سے روکنے کا مقصد۔ مقاصد جزئیہ سے مراد وہ حکمتیں اور اسرار ہیں جن کا شریعت نے کسی مخصوص جزئیہ میں خیال رکھا ہو (۲۵)۔ جیسے کہ گواہوں کی تعداد اور اوصاف کے سلسلے میں سچ گوئی اور صحیح صورت واقعہ یاد رہنے کے 'مقصد' کا خیال رکھا گیا ہے، اسی طرح جو شخص روزہ کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس کو روزہ چھوڑنے کی اجازت دینے میں مشقت اور حرج کو دور کرنے کے 'مقصد' کا خیال رکھا گیا ہے، اور قربانی کے گوشت کو نہ روکنے کا جو حکم دیا گیا ہے اس میں صاحب حیثیت مسلمانوں کے ذریعہ غریب مسلمانوں کے تکفل کے 'مقصد' کا خیال رکھا گیا ہے۔

مقاصد کی ایک اور تقسیم اس کے اہداف کی مخصوص ترتیب کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے، اس میں سب سے پہلا نمبر 'ضروریات' کا آتا ہے، پھر 'حاجیات' کا اور پھر 'تحسینیات' کا۔ (یہی ترتیب آج منیجمنٹ میں مختلف ناموں سے پڑھائی جاتی ہے، اور کہیں بھی یہ نہیں بتایا جاتا کہ اس ترتیب کو کس مسلم مقاصدی عالم نے سب سے پہلے تجویز کیا تھا)، اس تقسیم کے حوالے سے میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ اگرچہ نظریاتی اور عملی طور پر مختلف مقاصد کے درمیان ترجیح کو بڑی اہمیت حاصل ہے لیکن تمام مقاصد شریعت کے استقراء اور استقصاء کے بعد ان کی ایک مخصوص ترتیب قائم کرنا ہی بڑا مشکل ہے، چہ جائیکہ ریاضی کے اصولوں سے نتائج کے استخراج کی طرح اس ترتیب کے مطابق فقہی نتائج کا استخراج۔ بعض مشہور علماء نے اس کی کوشش کی ہے، جیسے کہ امام غزالیؒ نے ضروریات شرعیہ کی ایک ترتیب قائم کی جو بعد کے زمانے میں بڑی مشہور ہوئی، اور فقہاء کی بڑی

تعداد نے اس کو قبول کیا۔ امام غزالی کی قائم کردہ ترتیب یوں ہے: حفاظتِ دین، حفاظتِ نفس، حفاظتِ عقل، حفاظتِ نسل اور پھر حفاظتِ مال (۲۶)۔ پھر امام موصوف نے اپنی اس ترتیب کے مطابق کچھ فقہی نتائج نکالتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان مقاصد یا مصالح میں سے اگر دو کے درمیان کسی وقت تعارض ہو تو اقویٰ (مذکورہ ترتیب میں مقدم) کو ترجیح حاصل ہوگی، اس کی مثال دیتے ہوئے انہوں نے لکھا کہ اگر کسی شخص کو شراب نہ پینے پر قتل کی دھمکی دی جائے تو ایسے شخص کے لئے شراب پینا جائز ہوگا، اس لئے کہ شراب پینے کے نتیجے میں حفاظت عقل پر ہی زد آتی ہے جب کہ نہ پینے کی صورت میں جان کو خطرہ ہے، اور حفاظتِ نفس حفاظتِ عقل پر مقدم ہے (۲۷)۔ لیکن خود امام موصوف اپنی اس ترتیب کا اس وقت خیال نہ رکھ سکے جب انہوں نے 'زنا تحت الاکراہ' کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا۔ حالانکہ ان کی وضع کردہ ترتیب میں حفاظتِ نسل حفاظتِ نفس سے مؤخر ہے۔ اسی طرح امام آمدی نے بھی عملی فقہی ترجیحات کی ترتیب کو ضروریات کی ترتیب کے مطابق رکھتے ہوئے حفظ مال کو حفظ نفس سے مؤخر کیا۔ حالانکہ "**من قتل دون ماله فهو شهيد**" کا نصِ صریح اس کے خلاف پایا جاتا ہے۔ غالباً اسی طرح کے استثناءات کی وجہ سے شاطبی، رازی، قرافی اور ابن تیمیہ جیسے علماء ضروریات شرعیہ کی ترتیب کی بناء پر وجود میں آنے والے فقہی نتائج کے بیان سے بچتے رہے۔

ہمارے عظیم معاصر علمانے علوم قرآن میں جدید نمایاں خدمات انجام دی ہیں، گو کہ یہ تمام خدمات سلف کے یہاں 'نظم سورت' کے زیر عنوان کی گئی گفتگوؤں کا فطری امتداد ہی ہیں، یہ جدید خدمات وہ ہیں جنہیں "مقاصد قرآن"، "محاور قرآن"، "موضوعات قرآن" اور "کلیات قرآن" کا نام دیا گیا ہے، یہ ان معانی اور اصولوں سے عبارت ہیں جو قرآن کے کلی مطالعہ کے نتیجے میں سامنے آتے ہیں، ان حضرات نے قرآن کے ان معانی پر غور وفکر کا سلسلہ قائم کیا جو اس کے الفاظ سے، اس کی آیات سے اور اس کی سورتوں سے حاصل ہوتے ہیں، اس طرح اللہ تعالی

کے رحم وکرم سے ان کی رسائی ایسے بلند مقاصد اور جامع کلیات تک ہوئی جن پر قرآن مجید بحیثیت مجموعی دلالت کرتا ہے، ان مقاصد پر ہوسکتا ہے کہ الفاظ براہ راست دلالت نہ کرتے ہوں، لیکن معانی کی اقتضائی دلالتیں ان کو اس قدر مؤکد کرتی ہیں کہ ان حضرات کے نزدیک یہ حد تواتر تک پہنچ جاتے ہیں، پھر یہ حضرات اپنی گفتگوؤں اور تحریروں میں ان مقاصد کو بیان کرتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیات، اس کے احکام، قصے، امثال اور بیانات کیسے ان کے تحت آتے ہیں (۲۸)۔

آپ کو معاصرین کے یہاں ایسی متعدد اجتہادی کاوشیں ملیں گی جو روایتی ترتیب کی پابند نہیں ہیں۔

مثلاً علامہ رشید رضا مصری نے 'مقاصد القرآن' کی موضوعاتی تفصیل بیان کرتے ہوئے ایک ہی مستوی کے ان امور کا تذکرہ کیا ہے: دین کے بنیادی ارکان کی اصلاح، منصب نبوت کی وضاحت، اس کی وضاحت کہ اسلام فطرت، عقل، علم، حکمت، دلیل، آزادی اور خودی کا دین ہے، سیاسی اور معاشرتی اصلاح، فرد سے متعلق اوامر ونواہی، اسلام میں بین الاقوامی تعلقات، مالی اور اقتصادی اصلاح، جنگ کے مفاسد کو دور کرنا، عورتوں کو ان کے حقوق دینا اور غلاموں کی آزادی (۲۹)۔

طاہر بن عاشور نے معاشرتی مقاصد کو خاص اہمیت دی ہے، ان کے نزدیک تشریع کا 'مقصدِ عام' نظامِ امت کی حفاظت ہے، اور فطرت، شرافتِ نفسی اور آزادی جیسی چیزوں کو شریعت کے بنیادی مقاصد میں شامل کیا ہے اور پھر ان کی فردکی انفرادی زندگی اور اجتماعی زندگی کے حوالے سے دو قسمیں کی ہیں اور اجتماعی زندگی سے متعلق پہلوؤں کو انفرادی زندگی سے متعلق پہلوؤں پر ترجیح دی ہے (۳۰)۔

اپنی کتاب 'کیف نتعامل مع القرآن الکریم' میں شیخ یوسف القرضاوی نے بھی

ایک ہی مستویٰ کے ان سات مقاصد کا ذکر کیا ہے: الوہیت، رسالت اور آخرت کے بارے میں عقائد کی تصحیح، حرمت انسانی اور حقوق انسانی کی وضاحت، دعوت الی اللہ، تزکیۂ نفس اور تہذیب اخلاق، صالح خاندان کی تشکیل اور عورت کے ساتھ انصاف، 'شہادت علی الناس' کے وصف کی حامل امت کی تعمیر، اور ایک باہم معاون دنیا کی تشکیل کی دعوت۔

ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے قرآن مجید کے اپنے استقراء کی روشنی میں تین مقاصد (توحید، تزکیہ، عمران) دریافت کئے، اور ان کو نظام مقاصد کی اصل قرار دے کر ان کا نام 'المقاصد الشرعیۃ العلیا الحاکمۃ' رکھا، لیکن شیخ محمد الغزالی کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ مقاصد کو مثلث کے طریقہ پر (Pyramidal) تقسیم کیا جائے جس کے نتیجے میں ان میں اعلی وادنی یا مقدم ومؤخر کی ترتیب پائی جائے، بلکہ ان کے نزدیک اس کی تقسیم دائرہ کے طرز پر (Circular) کی جانی چاہیئے اس صورت میں مقاصد میں آپس کا تعلق اعلیٰ وادنی یا مقدم ومؤخر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ہم سر وہم رتبہ کی حیثیت سے ہوگا۔

شیخ محمد الغزالی نے اپنی کتاب المحاور الخمسۃ للقرآن الکریم میں تہذیبی تعمیر کے سلسلے کے چند دیگر اہم مقاصد کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے میرے نزدیک سب سے اہم وہ مقصد ہے جسے انہوں نے ''قرآن کا مقصد اعلیٰ'' قرار دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ: ''مسلمان اللہ کے تکوینی اصولوں کو سمجھیں، اور سنن اللہ کی رعایت کریں، ان سے صرف نظر نہ کریں، وہ اس حقیقت کا ادراک کریں کہ جب تک وہ ان سنن اللہ کے مطابق کام نہیں کریں گے اس زمین پر اقتدار سے محروم رہیں گے''، یہ بہت اہم مقصد ہے، جس سے فرار اور بے اعتنائی کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کہ یہ سنن خداوندی ہی تقدیر کے راز ہیں۔

درج بالا بحث کے بعد میری اپنی رائے یہ ہے کہ مقاصد کو مثلث، درخت یا دائرہ جیسی کسی سادہ سی شکل میں تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ غالبا اس کو جدید اصطلاح میں مختلف پہلوؤں کے

حامل Multi Structure System Network سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہے، ایسی صورت میں مقاصد پر مختلف پہلوؤں اور مختلف صورتوں سے غور کیا جا سکتا ہے، مثلاً ضروریات ،حاجیات اور تحسینیات کے پہلو سے دیکھتے وقت اس کو مثلث کی شکل میں تصور کیا جا سکتا ہے، ایسی صورت میں ضروریات کو مثلث کی بنیاد میں حاجیات کو اس کے درمیان میں اور تحسینیات کو اس کے اوپری حصہ میں تصور کیا جائے گا۔ عام، خاص اور جزئی کے پہلو سے دیکھتے وقت اس کو الٹے مثلث کی شکل میں تصور کیا جا سکتا ہے، ایسی صورت میں جزئیات کو الٹے مثلث کے نچلے حصہ میں اس کے اوپر مقاصد خاصہ کو اور اس کے اوپر مقاصد عامہ کو تصور کیا جائے گا، اسی طرح بنیادی اور تفصیلی/ فروعی مقاصد کے پہلو سے دیکھتے وقت اس کو ایک پیڑ کی شکل میں تصور کیا جا سکتا ہے، ایسی صورت میں بنیادی مقاصد (جیسے رشید رضا کے بیان کردہ دس، قرضاوی کے بین کردہ سات اور علوانی کے بیان کردہ تین بنیادی مقاصد) کا مقام وہ ہوگا جو درخت میں تنے کا ہوتا ہے جب کہ تفصیلی مقاصد کو شاخوں کی سی حیثیت حاصل ہوگی، یہ ساری صورتیں صحیح ہیں اور ہر ایک کے لئے استقرائی دلیلیں موجود ہیں، ان میں سے کسی ایک کے صحیح ہونے سے دوسرے کا غلط ہونا لازم نہیں آتا۔

کیا مقاصد کی تجدید کا مطلب اسلام کو سیکولر بنانا ہے؟

فکر اسلامی پر گفتگو کرنے والے بعض ایسے اصحاب قلم نے جو مابعد جدیدیت کے رجحانات کے حامل ہیں مقاصد شریعت کے سلسلے میں کی جانے والی کاوشوں پر یہ کہتے ہوئے تنقید کی ہے کہ یہ بقول محمد ارکون (۳۱) ایک سیکولر طرز عمل ہے، محمد ارکون کی رائے ہے کہ اسلامی مفاہیم کی عصر حاضر کے مطابق تشریح وتاویل کرنے کے بجائے قرآن وحدیث کی نظریۂ' تاریخیت' کے مطابق تاویل کرکے مغربی سیکولرزم کو مکمل طور پر اختیار کرلیا جائے (۳۲)۔'' تاریخیت' فلسفہ میں' مابعد جدیدیت' رجحان کا ایک نظریہ ہے، جس کے مطابق تہذیبیں، واقعات اور نصوص سب کے

سب ،اپنے تاریخی پس منظر اور ارتقاء سے کلی وجزوی بہر اعتبار مربوط ہوتے ہیں ۳۳۔ بلکہ ابراہیم موسیٰ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ: ''قرآن مجید عصر حاضر کے تصور کے مطابق نظریۂ اخلاق کی بنیادیں فراہم نہیں کرتا'' (۳۴)۔اسی وجہ سے وہ نصوص شرعیہ کی عصری اسلوب اور عصری تصورات اور افکار کے مطابق تشریح وتفسیر کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں اسی لئے کہ اس سے (بقول ان کے)نص کی بالادستی کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، بلکہ حسن حنفی نے تو جنت دوزخ اور آخرت جیسے تصورات کو ترک کرکے ان کی جگہ پر آزادی،فطرت اور عقل کے تصورات کو اختیار کرنے کی دعوت دی ہے(۳۵)۔

فلسفہ کے نقطۂ نظر سے اگر چہ نظریۂ 'تاریخیت' اپنی ایک اہمیت رکھتا ہے،لیکن اس کے علمبرداروں سے غلطی یہ ہوئی ہیکہ وہ انسانی اقوال وتالیفات پر (جو کہ تغیر پذیر تصورات اور تہذیبوں کا باعث ہوتے ہیں)اُس نص الٰہی کو قیاس کر لیتے ہیں جس کا مصدر ومقصد انسانی مصادر اور مقاصد سے بالکل جداگانہ ہیں۔اسی وجہ سے قرآن مجید کی بابت 'تاریخیت' کا وہ نظریہ (ہماری نظر میں) کسی بھی طرح کلام الٰہی کے تقدس اور اس کے وحی الٰہی ہونے کے عقیدے کے ساتھ ممکن نہیں ہے جس کی دعوت محمد ارکون، ابراہیم موسیٰ،حسن حنفی اور نصر ابوزید (۳۶) نے دی ہے، اور جس کا مقصد فلسفہ کی زبان اور ان کی تعبیر میں 'سلطۃ النص' کی تفلیک ہے، اور اس غلط نظریہ کا انجام اس کے علاوہ کچھ نہ ہوگا کہ امت کا دین ضائع ہوجائے گا اور وہ اپنے بنیادی علمی سرچشمہ سے محروم ہوجائے گی ،اور پھر وہ دوسری امتوں کی ایسی اندھی تقلید میں گرفتار ہوگی کہ ان کے نفع بخش اور ضرر رساں پہلوؤں میں فرق بھی نہ کر پائے گی۔

علمِ مقاصد امت کو 'تاریخیت' کی اس گمراہی سے بھی بچائے گا اسلئے کہ وہ عقل،عدل ،علم اور آزادی کے تصورات کو ایمان،عبادت، جنت اور دوزخ جیسے بنیادی اسلامی تصورات کے متصادم ٹھہرائے بغیر تقویت دے گا۔

لیکن تاریخیت کا وہ رویہ جو نصوص کے حوالے سے صحیح نہیں ہے تاویلات واستقراءات کی بابت صحیح ہوسکتا ہے، اصطلاح مقاصد کے جس ارتقا کا تذکرہ اس مقالہ میں کیا گیا ہے وہ میرے نزدیک اس بات کی دلیل ہے کہ زمانہ تبدیل ہونے کی صورت میں اور قدیم مصالح ومنافع کی جدید مناسب تعبیرات سامنے آنے کی صورت میں مقاصدی اصطلاحات 'تاریخیت' کو قبول کرتی ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان نصوص پر بھی یہ نظریہ جاری ہوجائے جو قیامت تک کے لیے نازل کیے گئے ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ نصوص دائمی اور غیر متغیر ہیں جب کہ تشریحات واستقراءات اور استنباطات میں تبدیلی ممکن ہے۔

'نظریہ اخلاق' کے حوالے سے جو کچھ کہا جاتا ہے اس کا تعلق درحقیت نصوص سے نہیں بلکہ اس کی تشریحات وتاویلات سے ہے، یہ صحیح ہے کہ ہماری فقہی اور فکری تاریخ میں متعدد ایسے فتاوی اور اقوال ملتے ہیں، جو عدل، رحمت اور مساوات جیسی اخلاقی اقدار سے متصادم ہیں، لیکن ان کی ذمہ داری نصوص شرعیہ پر نہیں بلکہ انکی غلط تشریح کرکے فتوے دینے والوں پر ہے۔ ''اس لئے کہ شریعت کی بنیاد تو بندوں کی دنیوی واخروی مصلحتوں اور حکمتوں پر ہے، وہ سراپا عدل ،رحمت ،حکمت اور مصلحت ہے، پس جب بھی کوئی مسئلہ عدل وانصاف کی حدود سے نکل کر ظلم کی حدود میں، رحمت کی حدود سے نکل زحمت کی حدود میں، مصلحت کی حدود سے نکل کر مفسدہ کی حدود میں اور حکمت کی حدود سے نکل کر بے حکمتی کی حدود میں پہنچ جائے تو اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، چاہے بے جا تاویل کے ذریعہ اس کو عین شریعت ثابت کیا جائے'' (۳۷)۔علما مقاصد اور شریعت کا ایسا ہی فہم رکھتے ہیں، علم مقاصد شریعت اجتہاد کے ضابطے وضع کرکے اسے غلطی سے محفوظ رکھتا ہے، ''اس طرح مجتہد مقاصد کے گہرے علم، ان کی ترتیب کے ادراک اور کلی وجزوی مقاصد کے حصول کے اعتبار سے ہر مجتہد فیہ حکم کو اس کے مقام پر رکھ کر اجتہاد کرتا ہے، اسی اعتبار سے اجتہاد کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ ہوتا ہے'' (۳۸)۔

قطعیت ایک اضافی امر ہے اور مقاصد اعلیٰ درجہ کے قطعی ہیں

مقاصد شریعت کی تصوراتی نوعیت کے بارے میں جو کچھ پچھلے صفحات میں تحریر کیا گیا ہے اس سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ (حد تواتر کو پہنچے منصوص امور کے علاوہ میں) مقاصد کو قطعی نہیں کہا جاسکتا ہے، اور نہ ہی انہیں مطلق کے دائرہ کے ضمن میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

'قطعیت' علم اصول فقہ کی منطقی ترتیب کے ان بنیادی تصورات میں سے ایک ہے جو فقہ اسلامی کی پوری تاریخ میں مقاصد شریعت کے روبعمل آنے میں مانع بنے ہیں۔

ارسطو نے استقراء کے نتائج کو قطعی نہ مان کر منطقی طریقے سے کئے گئے استنباط کو 'قطیعت' کا درجہ دیا ہے (۳۹)۔ اس کا کہنا کہ کہ اگر استقراء میں تمام منطقی حالات کا استیعاب کر کے اس کو کامل کرلیا جائے گا تو پھر اس سے فائدہ کہاں اٹھایا جائے گا (یعنی اس کی بنیاد پر کچھ کہنے کو کوئی مقام بچے گا ہی نہیں) اور اگر وہ ناقص ہوگا تو اس میں 'قطعیت' نہ پائی جائی گی، اسی لئے اس نے استقراء کے بطور ایک اصولِ منطق استعمال کے صحیح ہونے پر اپنے شکوک وشبہات کا اظہار کیا ہے۔ اگر چہ اکثر فقہاء فلسفے، فلاسفہ، منطق اور مناطقہ سے اختلاف رکھتے ہیں لیکن ارسطو کی اس رائے کو ان کے یہاں قبول عام حاصل ہوا ہے (۴۰)۔

چند ہی علماء ارسطو کی اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں جن میں سرفہرست علامہ ابن تیمیہؒ کا نام ہے جنہوں نے منطقی استنباط کی 'قطعیت' سے اختلاف اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کی اساس 'ذہنِ انسانی میں موجود کلیات' پر ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے 'کنہ' اور 'عارض' کی اس تفریق کو بھی رد کردیا ہے جو ارسطو نے کی ہے، ابن تیمیہ تاریخ فلسفہ میں اس رائے کے پہلے آدمی تھے (۴۱)۔ چوں کہ 'مقاصد شریعت' کا علم استقراء کے نتیجے میں ہوتا ہے اور چونکہ استقراء کے قطعی نہ ہونے کی رائے ہی کو قبول عام حاصل رہا اس لئے 'مقاصد' کو کئی صدیوں تک 'یقینی

'ہونے کا وہ مرتبہ/مقام نہ مل سکا جو استنباط یا اس کے جیسے دیگر ذرائع کے ذریعہ علم میں آنے والی علتوں کو ملا رہا، یہاں تک کہ امام غزالیؒ (جنہوں نے پہلی مرتبہ مستصفیٰ میں 'مقاصد' کا نظریہ پیش کیا تھا) نے بھی استقراء کے قطعی نہ ہونے کی بات کہی بلکہ مقاصد کے سلسلے میں اپنی اولین گفتگو میں انہوں نے مقاصد کو (جیسا کہ پیچھے گزر چکا) 'مصالح موھومہ' قرار دیا تھا(۴۲)، یہی وجہ ہے کہ امام شاطبیؒ نے 'مقاصد' کا نظریہ پیش کرتے ہوئے جب ان کو اصول فقہ میں جائز مقام دلانے کی کوشش کی، تو اپنی کتاب 'الموافقات' کے پہلے مقدمہ (جس کو انہوں نے 'المحتاج الیھا قبل **النظر فی مسائل الکتاب**' کا نام دیا ہے) میں کتاب المقاصد کے آغاز میں اصول کی قطعیت، استقراء کی قطعیت اور نتیجۃً مقاصد کی قطعیت کے اثبات پر گفتگو کی (۴۳)۔

درحقیقت استقراء میں قطعیت کی ارسطو کی تردید اور استنباط میں قطعیت کی ابن تیمیہ کی تردید دونوں علمی طور پر دقیق ہیں، لیکن سچی بات یہ ہے کہ (استقراء واستنباط سمیت) کسی بھی انسانی نظریہ کو، خواہ وہ سائنسی ہو، فلسفہ کا ہو یا شرعی ہو، قطعیت کا مرتبہ نہیں مل سکتا، ان میں قطعیت (یا اگر آپ چاہیں تو کہہ لیں ظنیت) تمام تر اضافی ہے، جیسے جیسے دلائل ملتے جاتے ہیں انسان کے یقین میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ بلکہ وجودِ باری پر قرآن مجید کا استدلال بھی بنیادی طور پر استقرائی ہے، جس میں وجود باری کے اثبات کے لئے دلائل کی کثرت پر غور کرنے پر توجہ دی گئی ہے، جیسے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: {**قل انظروا ماذا فی السماوات والأرض**} (یونس:۱۰۱) (ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ غور کرو کہ کیا کیا چیزیں آسمانوں اور زمینوں میں ہیں) یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ استقراء اس بنیاد پر ناقص ہے کہ ہم نے آسمان وزمین کے تمام دلائل وشواہد تو نہیں دیکھے ہیں، ہوسکتا ہے کہ بعض دلائل وشواہد ایسے ہوں جو اس عقیدے کے منافی ہوں، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہم کو یہ حکم دیا ہے کہ ہم اپنی استطاعت بھر نظر دوڑا کر کائنات میں کسی شگاف (یا جھول) کے نہ ہونے کا نتیجہ اخذ کریں {**ما تری فی خلق**

الرحمان من تفاوت فا رجع البصر هل ترى من فطور}(ملک:۳)(ترجمہ: رحمان کی تخلیق میں تم کوئی بے ضابطگی نہ دیکھو گے، تو نظریں گھما کر دیکھو کیا تم کوئی بھی شگاف پاتے ہو) یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ کائنات کی جن چیزوں پر ہماری نظریں نہیں پہنچ سکتیں، ہوسکتا ہے کہ ہم کو اس میں کوئی شگاف (یا جھول) نظر آئے، اس لئے کہ انسان کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ موجود پر غیر موجود کو قیاس کرے۔

اس سب کی تائید شیخ طاہر ابن عاشورؒ کے اُن الفاظ سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے (کسی جزئی مسئلہ میں نص نہ پائے جانے کی صورت میں) مقاصد کو علتِ حکم قرار دینے کی حجیت کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرمائے ہیں، اپنی کتاب 'مقاصد الشريعة الاسلامية' میں لکھتے ہیں: اگر ہم اس قیاس کی حجیت کے قائل ہیں جس میں مسکوت عنہ کا منصوص علیہ حکم سے الحاق کسی ایسی استنباط کردہ علت میں مماثلت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے جو عام طور پر جزئی وظنی مصلحت ہوتی ہے تو پھر زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہم اس قیاس کو حجت مانیں جو کسی ایسی مصلحت کلیہ کی بنا پر کیا گیا ہو جس کا شریعت میں معتبر ہونا استقراء سے ثابت ہو۔"

قطعیت کی اضافیت اور اس کے نتیجہ میں استقرا کے ذریعہ حاصل ہونے والے مقاصد کی حجیت شرعیہ کاملہ کی اضافیت تسلیم کر لینے کا فقہی وفکری اجتہاد میں مقاصد کو بروئے کار لانے پر بہت اہم اثر پڑے گا۔

خاتمہ:

اس مقالہ میں جن مقاصدی نظریات پر گفتگو کی گئی ہے انہوں نے اِن امور کو اصلی مقاصدی اسلامی امور بنا دیا ہے: خاندان کی تعمیر، معاشی ترقی، انسانی شرف کی حفاظت، عقلی وفکری صلاحیتوں کا فروغ، عمران، تزکیہ، مذہبی آزادیوں کا تحفظ، سماحت، تیسیر، عدل، آزادی، سیاسی

وسماجی اصلاح،عورت کے حقوق، بلکہ ایک باہم معاون انسانی دنیا کے قیام کی دعوت۔اس طرح علم مقاصد شریعت حکمت تشریع تک محدود نہ رہ کر امت کی ترقی کے ایک مرکب نظام، کامل منہج اور ہمہ گیر لائحۂ عمل کی صورت اختیار کرجاتا ہے، اور امت کی ترقی ایک ایسی 'ضرورت شرعیہ' کی صورت میں سامنے آتی ہے جو حاجیات وتحسینیات کے مرتبوں پر ترجیح رکھتی ہے، معاصر زبان میں یہ دونوں بالترتیب صرفیات اور رفاہیات کے موازی ہیں۔

اس طرح علم مقاصد لوگوں کی زندگی سے متعلق امور میں سرگرم حیثیت رکھتا ہے، ان کے روزمرہ کے مسائل میں راہنمائی کرتا ہے، اور ایک وسیلۂ ابداع وتحقیق کی صورت اختیار کرلیتا ہے، یہ حیثیت اسے صرف فقہ واصول فقہ میں ہی نہیں حاصل ہوتی بلکہ تمام علوم وفنون اور شعبہ ہائے زندگی میں حاصل ہوتی ہے، لیکن مقاصدی نظریہ کی اس توسیع کو منضبط ہونا چاہیے تاکہ ان تصورات کی اسلام مخالف بعض بنیادوں اور تشریحات کا ازالہ کیا جاسکے۔

☆☆☆

حواشی

۱- O.B Jenkins, <<what is Worldview?>>, (1999 [cited january 2006], <http://orvillejenkins.com/worldview/worldwhat.html>

۲- encyclopedia wikipedia, <<worldview>> (cited january 2006), en.wikipedia.org

۳- حوالۂ بالا۔

۴- مذکورہ ائمۂ مقاصد کو تاریخی تسلسل کے ساتھ سب سے پہلے ڈاکٹر احمد ریسونی نے ذکر کیا تھا، ملاحضہ ہو: ''البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله'' شامل در مجموعۂ مقالات: مقاصد الشريعة الاسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (کانفرنس)، مطبوعہ: لندن، مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، مؤسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی۔

۵- تفکیک (Deconstruction) جیک ڈیریڈا ('مابعد جدیدیت' کا ایک جزائری الاصل فرانسیسی یہودی فلسفی) کی بیسویں صدی عیسوی میں وضع کردہ ایک اصطلاح ہے، جس کا مطلب ہے نصوص، دین، اشخاص یا کسی بھی چیز کی بالادستی اور حاکمیت سے آزادی۔ 'مابعد جدیدیت' (Post Modernism) فلسفہ کا ایک مکتب فکر ہے جس کی تعریف کے سلسلے میں مختلف اقوال پائے جاتے ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

Taylor, Vand Wunquist, C.,ed. Encyclopedia of Post Modernism. Newyork:Routledge.2001

٦- ملاحظہ ہو یہ آیت قرآنی: "ان الله يامر بالعدل" [نحل:۹۰] (بلاشبہ اللہ تعالیٰ عدل کا حکم دیتا ہے)، نیز یہ آیت: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" [حدید:۲۵] (یقیناً ہم نے اپنے رسول واضح دلائل لیکر بھیجے اور ان کے ساتھ ہم نے کتاب و میزان کو نازل فرمایا تا کہ لوگ انصاف کے ساتھ قائم ہوں)۔ عدل کو مقاصد میں متعدد معاصر علما نے داخل کیا ہے، جیسے جیسے طاہر بن عاشور اور محمد الغزالی، ملاحظہ ہو: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدین عطیہ، امریکہ: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۱ء۔

ے- محمد سلیم العوا، دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، سلسلۂ محاضرات: ا، لندن: مرکز دراسات

مقاصد الشریعۃ، ۲۰۰۶ء

۸- ڈاکٹر ریسونی نے یہ بات اپنے مقالہ: ''البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله'' میں اس حوالہ کے ساتھ لکھی ہے: ابوالحسن العامری: الاعلام بمناقب الاسلام، تحقیق: احمد عبدالحمید غراب، مطبوعہ: دار الکتب العربی قاہرہ، سن طباعت: ۱۹۶۷ء ص ۱۲۵۔

۹- حوالہ سابق، وتعبیر المعلم الأول والثانی تعبیر طریف ڈاکٹر محمد الطاہر المیساوی، انہوں نے اس کو اپنی کتاب (محمد الطاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، تحقیق و دراسۃ محمد المیساوی (کوالالمپور، ملائشیا: دار الفجر، عثمان: دار النفائس، ۱۹۹۹) کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

۱۰- ملاحظہ ہو: یوسف القرضاوی: بین المقاصد الکلیۃ والنصوص الجزئیۃ، دراسۃ فی فقہ مقاصد الشریعۃ (یہ وہ مقالہ ہے جو موصوف نے مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ لندن کے تاسیسی اجلاس میں پڑھا تھا، اس کا ذکر موصوف پہلے اپنی کتاب کیف نتعامل مع القرآن (مطبوعہ دار الشروق قاہرہ ۱۹۹۹ء) میں کر چکے ہیں۔

۱۱- ھادی خسروشاھی: حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية، (مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ کے تاسیس اجلاس میں پڑھا گیا اور اس کے مجموعۂ مقالات میں شامل مقالہ)۔

۱۲- ''محاولة في فهم مآزق اصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الاول الغاية'' کے زیر عنوان لکھے گئے مقالہ سے ماخوذ، یہ مقالہ خود مرزوقی صاحب نے مجھے بذریعۂ ای میل ارسال کیا ہے، اور یہ اشکالية تجديد اصول الفقه، حوار لقرن جديد (از: ابویعرب مرزوقی وسعید رمضان البوطی) مطبوعہ دار الفکر، دمشق، ۲۰۰۶ء میں شامل ہے۔

۱۳- سیف عبدالفتاح: نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، شامل در مجموعۂ مقالات: مقاصد الشريعة الاسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (کانفرنس)، مطبوعہ: لندن، مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، مؤسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی۔

۱۴- UNDP. United Nations Development Programme Anual Report http: www.undp.org annualreports.

۱۵- مسلم: صحیح مسلم جلد اول، صفحہ ۷۵۔

۱۶- مسلم: صحیح مسلم جلد ۴، ص: ۱۹۸۶ محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح بخاری (مطبوعہ: دار ابن کثیر، بیروت ۱۹۸۷ء طبع ۳، تحقیق: ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا) جلد ا، صفحہ ۷ ۳۔

۱۷- یوسف القرضاوی: مدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ مطبوعہ: مکتبہ وھبہ، قاہرہ، طبع سوم ۱۹۹۷ء ص ۷۵۔عبد

الرحمان الکیلانی: القواعد الأصولیۃ والفقہیۃ وعلاقتھا بمقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، شامل در مجموعۂ مقالات: **مقاصد الشريعة الاسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق۔**

۱۸- مثلاً شیخ قرضاوی کا مقالہ: **بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة**

۱۹- حوالۂ بالا

۲۰- عبدالفتاح: **نحو تفعيل النموذج المقاصدی فی المجال السياسی والاجتماعی**

۲۱- **مرزوقی:** محاولة في فهم مآزق اصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الاول الغاية

۲۲- سابقہ حوالہ

۲۳- ملاحظہ ہو: نعمان جغیم: طرق الکشف عن مقاصد الشارع، مطبوعہ دار النفائس، اردن طبع اول ۲۰۰۲ء صفحہ ۳۵-۲۶۔

۲۴- ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، صفحہ ۱۸۳۔

۲۵- نعمان جغیم، حوالہ سابق، ص ۲۸

۲۶- محمد بن محمد ابو حامد الغزالی، المستصفی، تحقیق محمد عبد لاسلام عبد الشافی (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۲م)، ج ۱، ص ۲۵۸۔

۲۷- حوالہ سابق، ص ۲۶۵

۲۸- **انتظام الدرر في العقد**

۲۹- **محمد رشيد رضا، الوحی المحمدی: ثبوت النبوة بالقرآن، قاهره: مؤسسة عز الدين،** تاریخ طباعت درج نہیں۔ یہ حوالہ شیخ قرضاوی کے مقالہ: **بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة** سے ماخوذ ہے۔

۳۰- ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص: ۱۸۳۔

۳۱- Mahammed Arkoun: Rethinking Islam:Common Questions, Answers,ed.Robert D. Lee, trans. Robert D.Lee Uncommen (Boulder: Westview Press,1994)

۳۲- حوالۂ بالا

۳۳- Winquist and Taylor, Encyclopediaof Post Modernism, P178

۳۴- Ebrahim Moosa, the poetics and politics of law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," UCLA

Journal of Islamic and Near Easterm Law, no.1(fall/winter)(2002)

۳۵- حسن حنفی: التراث والتجدید: موقفنا من التراث القدیم، مطبوعہ المؤسسۃ الجامعیۃ للدراسات والنشر، طبع پنجم ۲۰۰۲ء ص ۱۰۸۔

۳۶- Abu Zaid, Nasr Hamed:"Divine Attributes in the Quran," in Islam and Modernity; Muslim Intellectuals Respond, ed. john cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London:I.B.Tauris, 1998)

۳۷- شمس الدین محمد بن ابی بکر ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین، تحقیق: طہ عبدالرؤوف سعد، مطبوعہ دار الجلیل، بیروت ۱۹۷۳ء جلد ۳ صفحہ ۱۵۔۱۴۔

۳۸- مشروع مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، قاہرہ: ۲۰۰۵ء، (مرکز کی گورننگ باڈی کے پہلے اجلاس میں پیش کیا گیا مقالہ، جسے اس نے ۱۴/۱۲/۲۰۰۵ء کے اجلاس قاہرہ میں منظور کیا)۔

۳۹- Aristotle, the Works of Aristotle ,Vol. 1, Great Books of the western world (London, Encyclopaedia Inc.,1990)

۴۰- مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: محمد بن عمر بن الحسین الرازی: مفاتیح الغیب الشہیر بالتفسیر الکبیر، مطبوعہ دار احیاء التراث بیروت، سن طباعت درج نہیں، جلد ۳۰ ص ۱۳۳۔ نیز عبدالرحمٰن بن أبی بکر جلال الدین السیوطی: تدریب الراوی، تحقیق: عبدالوہاب عبداللطیف، مطبوعہ المکتبۃ العلمیۃ، مدینۃ، طبع اول ۱۳۹۲ھ جلد اول ص ۲۷۷۔ نیز محمد بن عبدالواحد الکمال ابن الھمام: التقریر والتحبیر، مطبوعہ دار الفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول ص ۸۶۔

۴۱- W. Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford Clarendon Press 1993)

۴۲- الغزالی: المستصفیٰ، جلد اول ص ۱۷۳۔

۴۳- ابراہیم بن موسیٰ اللخمی الغرناطی المالکی الشاطبی: الموافقات، جلد اول ص ۲۹۔

☆☆☆

دوسری فصل:

مقاصدی اجتہاد، احکام کا ان کے مقاصد سے ربط

تمہید:

یہ فصل اصولی قیاس میں مقاصد شریعت کو داخل کرنے کی ایک کوشش ہے، اس فصل میں اس مقصد کے لیے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ مقصد شرعی کو حکم شرعی کا مناط بنایا جائے۔ فصل کی ابتدا میں اعتبار مقاصد کا تاریخی جائزہ لیتے ہوئے اس کا آغاز صحابہ مجتہدین کے اجتہادات سے کیا گیا ہے، اس سلسلے میں خاص طور پر حضرت عمر کے اجتہادات پر توجہ دی گئی ہے، پھر متنوع جزوی مناہج کے ضمن میں مقاصد کے اعتبار پر گفتگو کی گئی ہے، اور یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ علتوں کے مناط احکام ہونے کے متفقہ اصول میں توسیع کرتے ہوئے مناط کو بھی یہ حیثیت دی جائے، آخر میں اس فصل میں ان عبادات محضہ کے دائرہ کی تحدید بھی کی گئی ہے جن کی بابت اصل حکمتوں اور مقاصد سے صرف نظر حرفی اتباع ہے۔

'صلاۃ العصر فی بنی قریظہ' والی حدیث: مستنبط مقصد کو حکم کا مدار بنانے کے سلسلے میں اصل ہے

حکم شرعی کے مقصد، کا اعتبار (خواہ اس کے نتیجے میں نص کے ظاہر کا ترک ہی کیوں نہ لازم آ رہا ہو) اگر چہ ایک خالص اجتہادی وظنی معاملہ ہے، لیکن ہمیں تقریر نبوی میں اس کی اصل ملتی ہے، جیسے صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت موجود ہے کہ: '' رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احزاب سے واپسی پر ہم کو حکم دیا کہ ہر شخص عصر کی نماز بنی قریظہ کے یہاں جا کر ہی پڑھے، کچھ لوگ ابھی راستہ ہی میں تھے کہ عصر کا وقت آ گیا، ان میں سے کچھ نے کہا کہ ہم تو بنو قریظہ کے علاقہ میں جا کر ہی نماز پڑھیں گے۔ جب کہ کچھ اور لوگوں نے کہا نہیں ہم یہیں نماز پڑھ لیتے ہیں! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں تھی (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود بس یہ تھا کہ ہم عصر تک وہاں پہنچ جائیں۔ واپسی پر) رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوری بات ذکر کی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کی سرزنش نہیں کی۔''(۱) مسلم کی روایت میں یہ ہے کہ: ' کچھ لوگوں نے کہا ہم نماز وہیں پڑھیں گے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھنے کا حکم دیا ہے، چاہے وقت ہی کیوں نہ نکل جائے''(۲)۔

ظن غالب کے ذریعہ نص شرعی سے مقصد کے استنباط اور پھر اس مستنبط 'مقصد' کو حکم کا مدار ٹھہرانے (خواہ اس کے نتیجے میں نص کے ظاہر کا ترک لازم آ رہا ہو) کی صحت پر یہ حدیث دلیل ہے۔ وہ صحابہ جن کا کہنا یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد جلدی پہنچنے کی تاکید تھی نہ کہ وہاں عصر کی نماز پڑھوانا، انہوں نے راستہ میں نماز پڑھ کر ظاہر نص کو ترک کیا۔ دوسری طرف جن صحابہ نے بنی قریظہ میں نماز پڑھنے پر اصرار کیا (چاہے ایسی صورت میں وقت ہی کیوں نہ نکل جائے) انہوں نے نص کے ظاہر پر عمل کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں میں سے کسی سے کچھ نہ کہنا دونوں کے طریقۂ کار کے جواز کی دلیل ہے۔

اپنے اصولی مسالک اور نص کے ظاہر یا اس کے مقصد کو حکم کا مناط ٹھہرانے کی بابت اپنی رائے کے مطابق علماء نے اس حدیث پر الگ الگ کلام کیا ہے، جمہور علماء نے ان حضرات کی رائے کو ترجیح کی ہے جنہوں نے حکم نبوی کے 'مقصد' کا اعتبار کیا ہے، ابن قیمؒ نے ان علماء کی رائے کو مختصراً یوں بیان کیا ہے: '' دونوں جماعتیں عند اللہ ماجور ہیں، ہاں جن حضرات نے راستہ ہی میں نماز پڑھ لی ان کو دونوں فضیلتیں حاصل ہوئیں: بنی قریظہ پہنچنے میں جلدی کرنے کے

حکم کی تعمیل کی بھی اور وقت پر نماز ادا کرنے کی بھی.....جنہوں نے نماز مؤخر کی انکی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی سرزنش اس لئے نہیں کی کہ انہوں نے نص کے ظاہر پر عمل کیا تھا۔'' (۳) اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ ابن قیمؒ نے بھی جلدی پہنچنے کو ایک واجب التعمیل شرعی حکم قرار دیا ہے، یہ حکم عین وہ 'مقصد' ہے جس کو صحابہ کرام کی ایک جماعت نے نص کے سیاق کی روشنی میں سمجھا تھا۔ جب کہ نص کے ظاہر پر عمل کرنے والوں کو ابن قیمؒ نے ان کے اجتہاد کی وجہ سے معذور قرار دیا ہے۔ اس حدیث کے سلسلے میں ظاہریہ کی رائے کو ابن حزم نے یوں بیان کیا ہے: ''اگر ہم اس وقت ہوتے تو بنو قریظہ میں جا کر ہی عصر کی نماز پڑھتے چاہے نصف شب کے بعد ہی کیوں نہ پہنچتے'' (۴)۔ ابن حزم کی یہ رائے ظاہریہ کے اصولی طریقۂ کار کے عین مطابق ہے، وہ نصوص کے ظاہر پر ہی عمل کرتے ہیں چاہے اس کے نتیجے میں نصوص کے مقاصد و سیاق کا کچھ بھی ہو۔

فقہ صحابہ میں مقاصد کا اعتبار

زیر نظر سطور میں فقہ صحابہ کا ایک ایسا پہلو سامنے لایا جا رہا ہے جس سے یہ ثابت ہوگا کہ حالات کی تبدیلی کے پیش نظر مقاصد شریعت کی روشنی میں حکمِ شریعت یا فتوے کی تبدیلی کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ صحابۂ کرامؓ کے اجتہادی اسوہ کی پیروی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے کسی حکم کے سلسلے آپ سے کچھ عرض کرنے سے پہلے صحابہ کرامؓ یہ دریافت کیا کرتے تھے کہ یہ حکم وحی الٰہی کی روشنی میں دیا گیا ہے یا آپؐ کی اپنی ذاتی رائے پر مبنی ہے، اگر وہ وحی الٰہی ہوتا تو اس پر سختی سے عمل پیرا ہوتے، اور اگر اس کا منبع آپ کی اپنی ذاتی رائے ہوتی تو پھر اپنی رائے بھی عرض کر دیا کرتے تھے (۵)۔ اس فرق کا اچھی طرح فہم رکھنے والوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ بڑا امتیازی مقام رکھتے ہیں، جب وہ خلیفۃ المسلمین ہوئے تو اسلام کے غیر متغیر، اور تغیر و تبدیلی کے قابل احکام میں فرق کرنے کی اپنی اس صلاحیت سے انہوں نے اسلام

کی حفاظت میں بڑا کردار ادا کیا۔ مثلاً انہوں نے مرتدین سے اس بات پر جہاد کیا کہ وہ اسلام کے ایک نا قابل تبدیل حکم کو بدلنا چاہتے تھے جب کہ دوسری طرف انہوں نے جمع قرآن کا وہ حکم دیا جس کا رسول اللہ ﷺ نے حکم نہیں دیا تھا۔

مجموعۂ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں احکام شرعیہ کے سلسلے میں سب سے زیادہ معروضات حضرت عمرؓ رکھا کرتے تھے، متعدد مسائل میں ان کی رائے کے موافق وحی کا نازل ہونا اہل علم کے درمیان معروف ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ نص کے سامنے آنے کے بعد سر تسلیم خم کر دیا کرتے تھے۔ عہد نبوی میں جو واقعات ایسے پیش آئے کہ ان میں حضرت عمرؓ نے مجتہد فیہ اور غیر مجتہد فیہ مسائل میں فرق کیا وہ درحقیقت اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے حضرت عمر کی زبردست اجتہادی تربیت کا ایک انتظام تھے، اپنی اس اجتہادی صلاحیت سے انہوں نے اپنے زمانہ خلافت میں پیش آنے والے نئے حالات اور نئے مسائل کے حل میں خوب کام لیا، انہوں نے اپنے اجتہاد میں شریعت کے مقاصد کے حصول کو خاص اہمیت دی، چاہے اس کے نتیجے میں حکم عہد نبوی کی اپنی ظاہری شکل پر برقرار نہ رہ سکے، ٹھیک یہی منہج دیگر علماء صحابہ مثلاً حضرات عثمان، علی، عائشہ، معاذ، ابن عباس وغیرہ نے بھی بطور حاکم یا مفتی یا قاضی اختیار کیا۔

رسول اللہ ﷺ کی حیات کے بعد صحابہ کرامؓ کا اجتہاد خالص عملی اور زمینی حقائق سے وابستہ اجتہاد تھا، کسی بھی مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کا جو حکم بھی ان کو پہنچا ہوتا وہ اس کا تعبُّداً اتباع ہی کرتے تھے الا یہ کہ حالات کی تبدیلی یہ تقاضا کرے کہ اب اس ظاہری اتباع کو چھوڑ کر مقاصد شریعت کی روشنی میں کچھ اور حکم دیا جائے۔

فتح مکہ کے وقت وہاں کے کفار میں یہ بات عام تھی کہ مسلمانوں کو مدینہ کی آب وہوا راس نہیں آئی اور وہ وہاں جا کر لاغر وکمزور ہوگئے ہیں، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے یہ حکم دیا

تھا کہ طواف کے وقت رمل کیا جائے۔حضرت عمرؓ کے بارے روایات میں آتا ہے کہ اپنے عہد خلافت میں ایک روز انہوں نے فرمایا: کہ'' اب جب کہ اللہ نے اسلام کوقوت وشوکت سے نواز دیا ہے اور کفر واہل کفر کو مکہ سے دیس نکالا دے دیا ہے تو اس رمل اور کندھے کھولنے کی کیا ضرورت ہے''۔لیکن پھرفوراہی فرمایا'' ہم کسی ایسی چیز کوچھوڑنے کے لئے تیارنہیں ہیں جس کوہم عہدنبوی میں کرتے رہے ہیں(۶)''۔اس روایت کی روشنی میں حضرت عمرؓاور دیگر صحابۂ کرامؓ کے اجتہادات پرغور کرنا چاہئے ، یہ اجتہادات صرف زمانہ کی تبدیلی یا اتباع ہویٰ کی بنیاد پرنہیں کئے گئے، بلکہ درحقیقت یہ نئے حالات کے تقاضوں کی وہ تکمیل تھی کہ جو اگر نہ کی جاتی تو احکام شرعیہ سے وابستہ'مقاصد شریعت' کا ضیاع لازم آتا،ذیل میں حضرت عمر کے اجتہادات کے چندنمونے پیش کئے جارہے ہیں جواجتہادمقاصدی کے حوالے سے آپ کے منہج کی وضاحت کرتے ہیں۔

الف: مؤلفۃ القلوب کے حکم کا مدار مقصد(تقویتِ اسلام) کوٹھہرانا:

امام جصاص رازی نے احکام القرآن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:''عیینہ بن حصن اوراقرع بن حابس حضرت ابوبکر کی خدمت میں حاضر ہوئے اورانہوں نے عرض کیا کہ یاخلیفۃ رسول اللہ!ہمارے علاقہ کی کچھ زمینیں شوری ہیں ان میں کچھ پیداوار ہوتی ہے نہ ہی کوئی اور نفع ان سے ممکن ہے، ہماری درخواست ہے کہ ان کو ہمارے نام الاٹ کردیا جائے،حضرت ابوبکرؓ نے ان کی درخواست قبول فرمالی اورایک تحریر لکھ کردے دی اورساتھ ہی ان سے گواہ بلالانے کو کہا، یہ دونوں حضرات حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے تاکہ وہ ان کے لئے گواہ ہوجائیں لیکن جب حضرت عمرؓ نے تحریر سنی تو ان کے ہاتھوں سے لیکراس کو مٹادیا، دونوں حضرت عمر پر بہت بگڑے اوران کو بڑا سخت سست کہا،حضرت عمر نے فرمایارسول اللہ ﷺ تمہاری تالیف قلب اس لئے کرتے تھے کہ اس وقت اسلام کمزورتھا،اب اللہ نے اسلام کو بے نیاز کردیا ہے، جاؤاپنی سی محنت کرو،اوراگرتم

اس زمین کے مالک یا والی بنو تو اللہ تم کو اپنی رحمت سے محروم رکھے''۔اس روایت کو نقل کرنے کے بعد جصاص نے تحریر فرمایا ہے کہ:'' مؤلفۃ القلوب مصرفِ زکوٰۃ اس وقت تھے جب تعداد میں اہل اسلام کم اور کفار زیادہ تھے(۷)''۔

بیہقی نے ایک باب قائم کیا ہے:'**سقوط سهم المؤلفة قلوبهم**'اس باب میں انہوں نے شعبی کا یہ قول نقل کیا ہے:''اب کوئی مؤلفۃ القلوب میں سے نہیں ہے، یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ہوتے تھے(۸)''۔

بعض لوگوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ حضرت عمر نے مؤلفۃ القلوب کے سلسلے میں وارد حکم کو منسوخ کردیا(۹)۔نسخ کا یہ دعویٰ یقیناً باطل ہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد محض 'رائے' کی بنیاد پر کوئی حکم منسوخ نہیں ہوسکتا،ابن حجرؒ نے نسخ کے اس طرح کے دعووں کی بابت لکھا ہے کہ:'' بے بنیاد و دلیل ظن کی بنیاد پر ثابت روایات کو مسترد کرنا ایک غلط رویہ ہے، نسخ کا قول بلا دلیل اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے(۱۰)''۔ابن رشد کہتے ہیں:''ایک واجب العمل حکم کو محض کسی گمان کی بنا پر ترک کردینا جائز نہیں ہے،احکام کی بنیاد بننے والے ظنون کی شریعت نے تحدید کردی ہے، ہر گمان و ظن کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے(۱۱)''،ابن حزمؒ لکھتے ہیں:''کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی آیت یا حدیث کو بغیر کسی ناسخ نص کے پائے گئے منسوخ کہے،اس لیے کہ اللہ و رسول کی اطاعت تو واجب ہے،اگر کسی اور کے قول سے اللہ و رسول کے ارشادات منسوخ ہوجائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی دوسرے کے مقابلہ میں اللہ و رسول کی اطاعت ساقط ہوجاتی ہے،اور ظاہر ہے کہ یہ ایک غلط بات ہے،شریعت کے کسی بھی حصہ میں اگر کوئی شخص اللہ و رسول کی اطاعت کو ساقط کہتا ہے تو اس کا یہ کہنا نا قابل قبول ہے، الا یہ کہ وہ اپنے دعوے کہ حق میں کوئی صحیح نص پیش کرے، بصورت دیگر وہ جھوٹا اور مفتری ہوگا''(۱۲)، اس مسئلے میں 'نسخ' کی تعبیر کے استعمال کو ابن ہمام نے مسترد کرتے ہوئے کہا ہے کہ

''مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کی علت ان کے ذریعے اسلام کو تقویت پہنچانا تھا، پھر چونکہ ان کو زکاۃ دیکر یہ علت حاصل نہیں ہوتی تھی (کہ بعد کے زمانے میں اسلام کو ایسی طاقت مل گئی تھی جس کے بعد کسی فرد کے ذریعہ بھی اس کو مزید تقویت کی ضرورت نہیں تھی) تو یہ حکم بھی باقی نہیں رہا۔ بعض علماء نے اس سلسلے میں یہ بھی کہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کو زکاہ نہ دینا رسول اللہ ﷺ کے عہد میں جاری حکم کا نسخ نہیں اس کا ابقاء ہے اس لئے کہ اس زمانے میں ان لوگوں کو زکاۃ دیکر جو قوت حاصل ہوتی تھی اب اس قوت کا اظہار نہ دینے میں ہے''(۱۳)۔

اگرچہ ہم نسخ کے دعوے کو باطل کہنے کے سلسلہ میں ابن ہمامؒ کے مؤید ہیں، لیکن ہمارے نزدیک 'اعزاز' زیرِ نظر مسئلہ میں 'مقصد' ہے 'علت' نہیں، اس لئے کہ اصولیین کی تعریف کے مطابق 'علت' وہ وصف ظاہر ہے جو مستقل قائم رہے، جب کہ ''اعزاز'' تو ایک ایسا وصف ہے جو حالات کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے، اس صورت میں یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے حکم کا مدار علت کو نہیں مقصد کو ٹھہرایا ہے، اس لئے کہ انہوں نے تبدیل شدہ حالات کا اعتبار کیا، اور یہ محسوس کیا کہ اس وقت کے موجودہ حالات میں اس مصرف کی کوئی ضرورت نہیں رہی، اس لئے کہ ان مؤلفۃ القلوب کے ذریعہ مسلمانوں کی تقویت کا جو مقصد تھا وہ اب مقصود نہیں رہا۔ علت، حکمت اور مقصد کے آپسی تعلق پر بحث اسی باب میں آگے آتی ہے۔

جس طرح مؤلفۃ القلوب کے حکم کو منسوخ کہنا غلط ہے (کہ اس صورت میں بنا کسی دلیل شرعی کے حکم کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے) اسی طرح ما بعد جدیدیت کے 'تاریخیت' کے موجودہ اسکول کے اس حکم بلکہ تمام احکام قرآنی کے سلسلے میں الغاء، اسقاط یا ان کے ختم ہوجانے کے دعوے بھی باطل ہیں، مثلاً محمد النویہی نے اس اجتہادِ فاروقی کو تشریع قرآنی کا الغاء قرار دیا ہے(۱۴)، اسی طرح نصر ابوزید نے اس مسئلے کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے: ''اپنے تعامل میں نص کو تمام زمانوں کے لئے فیصلہ کن ہونے کی حیثیت نہیں دی ہے(۱۵)''، اس

منہج اور حضرت عمر کے منہج میں زمین آسمان کا فرق ہے، یہ لوگ نص کو ملغی مانتے ہیں اور اسے تاریخی کہانیوں اور 'اسطوراتی قصوں' (۱۶) کی حیثیت دیتے ہیں، جب کہ حضرت عمر کا منہج نص کو فیصلہ کن اور بالا دست مانتا ہے، ہاں تحقیق مناط کے سلسلہ میں اجتہاد کرتا ہے۔

ب: 'احیاء الارض' اور 'اقطاع الأرض' کا مدار مقصد (اعمار الأرض) کو ٹھہرانا:

رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ہے: ''من أحيا أرضا ميتة فهي له'' (جس نے کسی مردہ/بے مصرف زمین کو زندہ/بامصرف کیا تو وہ زمین اسی کی ہے) ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: ''من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها'' (۱۷) (جس نے کسی ایسی زمین کو جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو آباد کیا تو وہ اس زمین کا حق دار یعنی مالک ہے) امام ابو یوسفؒ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس حدیث سے مراد ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی مردہ زمینوں کو جن پر نہ کسی کا حق ہو اور نہ وہ کسی کی ملکیت میں ہوں، خود کھیتی کر کے یا کسی اور سے بٹائی پر یا مزدوری پر کھیتی کرا کے یا نہر کھدوا کر یا اور کسی طریقہ سے آباد کر کے زندہ کرے (یعنی کسی صحیح مصرف میں استعمال کرے) تو وہ اسی کی ہے (۱۸)۔''

لیکن جب حضرت عمرؓ نے یہ دیکھا کہ کچھ لوگ ایسی زمینوں کے کسی عمرانی مقصد میں استعمال یا ان کی اصلاح کے نام پر ان پر قبضہ کر کے ان کی حد بندی تو کر لیتے ہیں لیکن پھر زمین کو بامصرف بناتے نہیں ہیں، تو ایک روز لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ''جو کسی مردہ/بے مصرف زمین کو زندہ/بامصرف بنائے تو وہ زمین اسی کی ہے، لیکن اگر کوئی شخص ایسی زمینوں پر تین سال تک قابض رہے اور پھر یہ نہ کرے تو اس کو ان زمینوں پر کوئی حق حاصل نہیں ہے'' (۱۹)۔

ڈاکٹر محمد بلتاجیؒ نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر تحریر فرماتے ہوئے لکھا ہے: ''رسول اللہ ﷺ کی 'تشریع' میں حضرت عمرؓ نے جس قید کا اضافہ کیا ہے وہ 'تشریع' کے مقصد کو ہی یقینی

بنانے کا ایک ذریعہ ہے۔جس نے احیاء الارض کے نام پر زمین لی ہے وہ یا تو تین سال کے اندر ایسی زمین کو آباد کرے ورنہ حکومت اس کو دوبارہ کسی ایسے شخص کے حق میں ضبط کرے گی جو یہ کام کر سکے۔حضرت عمرؓ نے حکم نبوی میں اس قید کا اضافہ ایک حکمراں کی حیثیت سے صرف زمینوں کی باز آباد کاری کے مقصد سے کیا تھا اور اسی مقصد کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ حکم دیا تھا۔ اپنے اس فیصلہ میں حضرت عمرؓ نے تشریع نبوی: ''من أحياء أرضا ميتة فهي له'' کے ظاہر پر اُس طرح عمل کرنے سے انکار کر دیا جس سے مقصود نبوی حاصل نہ ہوتا ہو، وہ جامد علماء جن کو صرف نصوص شرعیہ کے ظاہر سے سروکار ہے ان کو حضرت عمرؓ کے اس تفقہ سے کیا نسبت!''(۲۰)۔

ٹھیک اسی طریقۂ کار کی تطبیق سے 'اقطاع الأرض' (زمین الاٹ کرنے) کا مسئلہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے، جس کو حضرت عمرؓ نے اس شرط کے ساتھ مشروط کر دیا تھا کہ ایسی زمین کو آباد کیا جائے اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور ظاہر ہے یہی رسول اللہ ﷺ کا بھی مقصود تھا۔یحییٰ ابن آدم نے اپنی الخراج میں ذکر کیا ہے: ''بلال بن حارث مزنی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس بات کی درخواست کی کہ آپؐ ان کے لئے ایک زمین الاٹ کر دیں، آپؐ نے ایک طویل وعریض زمین ان کو دے دی، حضرت عمرؓ نے خلیفہ ہونے کے بعد ان سے کہا: اے بلال! تم نے رسول اللہ ﷺ سے لمبی چوڑی زمین مانگی تھی، جو آپؐ نے عطا بھی فرمادی تھی، تم تو واقف ہو کہ جب بھی کوئی چیز آپؐ سے مانگی جاتی آپؐ منع نہ فرماتے تھے۔لیکن اتنی بڑی زمین سے تم فائدہ نہیں اٹھا پا رہے، بلالؓ مزنی نے کہا جی ہاں بات ایسی ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا تم غور کرلو، جتنی زمین تم استعمال کر سکو اس کو اپنے پاس رکھے رہو اور اس کے علاوہ حکومت کو واپس کر دو تاکہ ہم اسے دوسرے مسلمانوں کو دے سکیں، اس پر حضرت بلالؓ بولے: یہ ناممکن ہے یہ زمین تو رسول اللہ ﷺ نے میرے نام کی تھی، حضرت عمر نے فرمایا کہ یہ تو کرنا ہی پڑے گا، اور اس کے بعد جتنی زمین کو وہ استعمال نہ کر سکے ان سے لے کر دوسرے مسلمانوں کے درمیان تقسیم

فرمادی(۲۱)''۔ اس واقعہ میں بھی حضرت عمرؓ نے رسول اللہ کے 'اقطاع الأرض' کے فیصلے کو ملغیٰ نہیں کیا بلکہ اس کو ایک ایسا رخ دے دیا جس کے بعد وہ دولت کے ارتکاز اور وسائل مملکت کے بے سود پڑے رہنے کا باعث نہ بنے، اور دولت کا ارتکاز اور وسائل مملکت کا بے سود پڑا رہنا وہ چیزیں ہیں جو اس حکم سے مقصودِ نبوی سے متصادم ہیں۔

ج: 'اراضی مفتوحہ' اور 'تخمیس سلب' کے مسئلہ میں مقصد شریعت (تقسیم دولت میں انصاف) کا خیال

حضرت عمرؓ کے ذریعہ مقصد شریعت کو حکم شرعی کا مناط قرار دینے کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو: عراق، شام اور مصر کی فتوحات کے بعد مسلمان مجاہدین نے اپنے قائدین (عراق میں سعد بن ابی وقاص، شام میں ابوعبیدہ اور مصر میں عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم) سے یہ مطالبہ کیا کہ ان علاقوں کی تمام زمینیں اور آبادیاں ان کے درمیان بطور مال غنیمت کے تقسیم کر دی جائیں (۲۲)، یحییٰ بن آدم نے روایت کیا ہے: ''حضرت عمر کی خدمت میں علاقۂ سواد (عراق) کے کچھ لوگوں نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین! ایرانیوں نے ہم پر غلبہ حاصل کر کے ہمارے اوپر بڑے ظلم کئے یہاں تک کہ ہماری خواتین کی عصمت بھی ان کے ہاتھوں محفوظ نہ رہی، جب ہم نے یہ سنا کہ آپ مسلمان ان سے آمادۂ جنگ ہیں تو ہم کو بڑی خوشی ہوئی اور سچ یہ ہے کہ ہم نے آپ کی کوئی مزاحمت بھی نہ کی لیکن اب جب کہ آپ نے ایرانیوں کو نکال باہر کر دیا ہے ہم تک یہ خبریں پہنچ رہی ہیں کہ آپ ہم کو غلام بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا: ''(نہیں، ایسا نہیں ہوگا) اب چاہو تو اسلام قبول کر لو اور چاہو تو جزیہ دو'' (۲۳)۔

اراضئ مفتوحہ اور وہاں کی قوموں کو 'فيء' نہ مان کر وہاں سے صرف خراج لینے کے اپنے فیصلے پر حضرت عمرؓ کو زبردست مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ امام ابو یوسفؒ نے بیان کیا ہے کہ:

''لوگوں نے حضرت عمرؓ کو خوب سخت سست کہا، ان کا کہنا تھا کہ آپ اس مالِ فيء کو جو ہم مجاہدین کا شرعی حق ہے، (ہمیں نہ دیکر اور صرف خراج وصول کر کے) ان لوگوں اور ان کی اولادوں میں تقسیم کر رہے ہیں جنہوں نے اس جہاد میں کسی طرح کا کوئی حصہ نہیں لیا؟ (یعنی یہ اراضیٔ مفتوحہ اور ان کی آبادی ہم مجاہدین میں بطور مالِ فيء تقسیم ہونی چاہئے، آپ ایسا نہ کر کے صرف خراج لے رہے ہیں اور خراج سے نفع پوری امت اٹھاتی ہے، مجاہدین بھی اور وہ بھی جنہوں نے جہاد میں حصہ نہیں لیا؟)......حضرت عمر نے ابتدائی مہاجرین سے مشورہ کیا لیکن وہ بھی کسی ایک رائے پر نہیں پہنچ سکے، پھر دو تین دن کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا مجھ کو (اپنی رائے کے لئے) ایک دلیل شرعی مل گئی ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے: **{وما أفاء اللّٰه علیٰ رسوله منهم فما أوجفتم علیه من خیل ولا رکاب ولکن اللّٰه یسلط رسله علیٰ من یشاء واللّٰه علیٰ کل شيء قدیر}** (اور ان کا جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے ہاتھ لگایا ہے جس پر نہ تو تم نے اپنے گھوڑے دوڑائے ہیں اور نہ اونٹ بلکہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جس پر چاہتا ہے غالب کر دیتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے) یہ آیات تو بنونضیر کے علاقے کی بابت نازل ہوئی تھیں، لیکن اگلی آیات میں اس جیسے تمام علاقوں کے بارے میں فرمایا: **{مآأفاء اللّٰه علیٰ رسوله من أهل القریٰ فللّٰه وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل کی لا یکون دولة بین الأغنیاء منکم ومآاٰتکم الرسول فخذوه ومانهٰکم عنه فانتهوا واتقوا اللّٰه ان اللّٰه شدید العقاب}** (بستیوں والوں کا جو [مال] اللہ تعالیٰ تمہارے لڑے بھڑے بغیر اپنے رسول کے ہاتھ لگائے، وہ اللہ کا ہے اور رسول کا اور قرابت والوں کا اور یتیموں مسکینوں کا اور مسافروں کا ہے تاکہ تمہارے دولت مندوں کے ہاتھ میں ہی یہ مال گردش کرتا نہ رہ جائے اور تمہیں جو کچھ رسول دے لے لو، اور جس سے روکے رک جاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو یقیناً اللہ تعالیٰ سخت عذاب والا ہے) پھر اس کے بعد

فرمایا:{للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من اللّٰه ورضوانا وينصرون اللّٰه ورسوله أولٰئک هم الصادقون}([فيءٴ کا مال]ان مہاجر مسکینوں کے لئے ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے بے دخل کر دیے گئے ہیں وہ اللہ کے فضل اور اس کی رضا مندی کے طلب گار ہیں اور اللہ تعالیٰ کی اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں یہی راست باز لوگ ہیں)اس آیت میں مہاجرین کو مالِ فئی کا مستحق قرار دینے کے بعد پھر فرمایا:{والذين تبوؤوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون فی صدورهم حاجة مما اوتوا ويؤثرون علیٰ أنفسهم ولو کان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولٰئک هم المفلحون}(اور[مالِ فيءٴ]ان لوگوں کے لئے ہے جنہوں نے اس گھر [یعنی مدینہ] میں اور ایمان میں ان سے پہلے جگہ بنالی ہے،اور اپنی طرف ہجرت کر کے آنے والوں سے محبت کرتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ دے دیا جائے اس سے وہ اپنے دلوں میں تنگی نہیں رکھتے بلکہ خود اپنے اوپر انہیں ترجیح دیتے ہیں گو خود کو کتنی ہی سخت حاجت ہو[بات یہ ہے کہ]جو بھی اپنے نفس کے بخل سے بچایا گیا وہی کامیاب[اور با مراد]ہے)ہمارے علم کے مطابق(واللہ اعلم)اس آیت میں خاص طور پر انصار کو مال فيءٴ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، پھر اگلی آیت میں مہاجرین اور انصار پر مزید مستحقین فيءٴ کا اضافہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے، {والذين جاء وا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولا خواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذين اٰمنوا ربنا انک رء وف الرحيم}(اور[مال فيءٴ]ان لوگوں کے لئے ہے جو ان کے بعد آئیں جو کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں ،اور ایمان والوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ نہ ڈال،اے ہمارے رب! بیشک تو شفقت ومہربانی کرنے والا ہے)اس آیت میں فيءٴ کا حق دار تمام مسلمانوں کو ٹھہرادیا گیا،اب ہم کیسے

یہاں سے حاصل ہونے والے مال کو کچھ لوگوں کے درمیان تقسیم کر کے ''بعد میں آنے والوں'' کو اس سے محروم کر دیں؟ اس طرح حضرت عمرؓ اپنی رائے پر پختہ ہو گئے'' (۲۴)۔

مجاہدین کے درمیان مالِ غنیمت کی تقسیم کا مقصد جہاد کے سلسلے میں کی گئیں ان کی محنتوں کا بدلہ تھا، لیکن اگر اراضی مفتوحہ اور (حضرت عمرؓ کے الفاظ میں) بڑے بڑے شہر (۲۵) اپنی آبادیوں سمیت مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیے جاتے تو مذکورہ بالا مقصد حاصل ہونے کے بجائے دولت کی تقسیم میں زبردست ناہمواری لازم آتی اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ دولت اغنیاء کی اجارہ داری میں محصور ہو کر رہ جاتی، صرف صحابہ کرام کی ہی نسلوں میں نہیں، بلکہ بعد کی نسلوں میں بھی جیسے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے استدلال میں وضاحت کی ہے۔

حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد کو ابن حزم کا وہ تبصرہ کوئی نقصان نہیں پہنچا تا جو انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے: ''وہ (علماء) یہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین (مجاہدین کے درمیان بطورِ مالِ غنیمت) تقسیم فرمائی تھی، پھر بھی یہ کہتے ہیں کہ اس پر عمل نہیں ہے، اور اس حدیث کو صرف حضرت عمرؓ کے عمل کی بنیاد پر چھوڑ دیتے ہیں، حالانکہ خود ان کا یہ اعتراف ہے کہ اس ''اجتہادِ عمری'' کی کوئی دلیل ان کے علم میں نہیں ہے، کیا اس سے بھی زیادہ حیرت ناک بات کوئی ہو سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ عمل صرف حضرت عمرؓ کے ایک ایسے اجتہاد کی بنیاد پر ترک کر دیا جائے جس کی کوئی دلیل بھی علم میں نہ ہو اور جس کی مخالفت حضرات زبیر و بلال وغیرہ نے کی ہو (۲۶)''۔ ہمارے نزدیک ابن حزم سے چوک یہ ہوئی ہے کہ وہ مذکورہ بالا آیات سے مستنبط حضرت عمرؓ کی دلیل کو تقسیم خیبر والی دلیل کے بظاہر معارض ہونے کو نہیں سمجھ سکے اور اسی وجہ سے وہ اجتہادِ عمری کے سلسلے میں یہ باور نہیں کر سکے کہ اس میں مقاصد و مصالح شرعیہ کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں دلائل پر عمل کیا گیا ہے، علی الکل ابن حزم کی یہ رائے ان کے اپنے منہج کے عین موافق ہے جس کی وجہ سے وہ نصوص شرعیہ میں تعلیل کے روادار نہیں ہوتے، اور یہ منہج ہی عام

طور پر ان کو نا قابل قبول آراء تک لے جاتا ہے(۲۷)، میرے نزدیک ابن حزم کی ظاہر پرستی اور احکام کی علتوں سے صرف نظر کرنے کی سب سے بڑی مثال ان کا یہ فتویٰ ہے کہ زہر دے کر قتل کرنے والے کو قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا محلیٰ میں لکھتے ہیں: ''حضرت انس بن مالک ؓ سے روایت ہے کہ ایک یہودی عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بکری کا زہریلا گوشت لیکر آئی آپ نے اس کا کچھ حصہ کھا بھی لیا...... پھر اس کو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر کیا گیا تو آپ کے سوال کرنے پر اس نے کہا کہ میرا ارادہ آپ کو قتل کرنے کا تھا یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ اللہ تم کو تمہارے اس مقصد میں کامیاب نہیں کرے گا، صحابۂ کرام نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! کیا ہم اس کو قتل نہ کر دیں آپ نے فرمایا نہیں.... لہذا صحیح حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو زہر کھلا دے اور وہ مر جائے تو زہر کھلانے والے پر نہ قصاص واجب ہو گا نہ ہی دیت اور نہ اس کے عاقلہ پر کچھ واجب ہو گا، اس لئے کہ اس نے براہ راست (مباشرۃً) قتل نہیں کیا ہے،(۲۸)'' شریعت نے جس مقصد (قتل نفس سے روکنے) کے لئے قصاص کو مشروع کیا ہے، ابن حزم کا یہ فتویٰ اس سے کیسا متصادم ہے، ذرا تصور کیجئے کہ اگر ان کی رائے کسی ملک کا قانون بن جائے تو کیا ہو گا؟!!!

حضرت عمر نے ٹھیک اسی منہج پر عمل ''تخمیس سلب'' کے مسئلہ میں بھی کیا ہے، ابن رشد نے حضرت انس بن مالک کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جنگ دارہ کے موقع پر براء بن مالک نے مرزبان (سردارِ قوم) کو نیزے سے مار کر قتل کر دیا، اس کا ''سلب'' تیس ہزار کی مالیت کا نکلا، جب حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع پہنچی تو انہوں نے حضرت ابوطلحہ سے فرمایا کہ اب تک تو ہم سلب میں تخمیس نہیں کیا کرتے تھے، لیکن براء کے سلب کی مالیت اتنی ہے کہ میری رائے اس میں تخمیس کرنے کی ہو رہی ہے(۲۹)''۔

لیکن حضرت عمرؓ کے اس فعل کی تشریح کے سلسلے میں فقہاء امت کا اختلاف ہے، ابن

رشد نے اس اختلاف کی جڑ پکڑ لی ہے، لکھتے ہیں: ''امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ قاتل مقتول کے سلب کا تبھی حق دار ہوگا جب کہ امام اپنی صواب دید کی روشنی میں اس کو سلب سے نواز دے یہی امام ابو حنیفہ وامام سفیان ثوری کا قول ہے، جب کہ امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور اور امام اسحاق جیسے متعدد علماء سلف کا کہنا ہے کہ ''سلب بہر حال قاتل کا لازمی حق ہے، چاہے امام نے اس کا اعلان کیا ہو یا نہیں۔'' یہ مسالک بیان کرنے کے بعد ابن رشد لکھتے ہیں: ''اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ غزوۂ حنین کے موقع پر جنگ ٹھنڈی پڑ جانے کے بعد حضور اکرمؐ نے: ''**من قتل قتيلا فله سلبه**'' کا جو اعلان فرمایا تھا اس کی حیثیت کیا تھی؟ کیا یہ آپ کی جانب سے خاص اس موقعہ کے لئے ایک انعامِ زائد کا اعلان تھا یا پھر قاتل کے ایک شرعی حق کا بیان؟(۳۰)''۔

لیکن حضرت عمرؓ کا عمل ہم کو یہ بتاتا ہے کہ ''سلب'' کے مسئلہ میں آپؐ کا مذکورہ بالا فرمان کسی حقِ شرعی کی وضاحت نہیں تھا بلکہ وہ تو مذکورہ بالا 'اقطاع الأرض' اور 'احياء الأرض' جیسے مسئلوں کی طرح صرف آپ کا بطور حکمراں عمل تھا، اسی وجہ سے حضرت عمر نے اس حدیث کے ظاہر پر اکتفاء کرنے کے بجائے بطور ایک حکمراں مسئلہ کے مصالح ومفاسد پر نظر ڈالنے کے بعد یہ محسوس کیا کہ اگر انہوں نے اس بڑی مقدار کے سلب کی تخمیس نہ کی تو ایک تو عامۃ المسلمین مال کی ایک بڑی مقدار سے محروم رہ جائیں گے اور دوسرا یہ کہ آئندہ ہر شخص کم مقدار کے سلب والے دشمن کا رخ نہ کر کے سلب کی بڑی مقدار کے حامل مخالف کا قصد کرے گا اور ظاہر ہیکہ یہ جہاد سے متعلق شرعی مقاصد کے عین مخالف ہے۔

د: اموال زکاۃ کے مسئلے میں مقصد (شریعت کی عالم گیریت وابدیت) کا خیال:

امام دار قطنیؒ نے '**جويرية عن مالك عن الزهري**' کی اپنی سند سے سائب بن یزید کا یہ قول نقل کیا ہے: **رأيت أبي يُقَيِّم الخيل ثم يدفع صدقتها الى عمر**'' (میرے

والد گھوڑوں کی قیمت کا اندازہ لگا کر اس کی زکاۃ حضرت عمرؓ کو ادا کیا کرتے تھے) اسی طرح امام عبدالرازق نے یعلیٰ بن امیۃ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ان کے بھائی عبدالرحمان بن امیہ نے کسی یمنی شخص سے ایک گھوڑی سو اونٹنیوں کے عوض خریدی، بعد میں بائع کو (اپنی گھوڑی بیچ دینے پر) افسوس ہوا تو اس نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ عرض کیا کہ یعلیٰ اور ان کے بھائی نے میری گھوڑی غصب کر لی ہے، یہ سن کر انہوں نے یعلیٰ کو فوراً حاضر ہونے کا تحریری حکم بھیجا، یعلیٰ نے حاضر ہو کر پوری بات بتائی، جس کو سن کر حضرت عمرؓ نے کہا: تمہارے یہاں گھوڑا اتنا قیمتی ہے! مجھے اس کا اندازہ نہ تھا، ہم گھوڑوں کی زکاۃ میں اس طرح گھوڑا تو نہیں لیں گے جس طرح چالیس بکریوں کی زکاۃ میں ایک بکری لیتے ہیں، لہٰذا ہر گھوڑے کی زکاۃ ایک دینار لیا کرو، یعنی حضرت عمرؓ نے گھوڑے کی زکاۃ فی کس ایک دینار طے کی۔ اسی طرح امام عبدالرزاق نے امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ: حضرت عثمان گھوڑوں کی زکاۃ وصول کرتے تھے، اور سائب بن یزید گھوڑوں کی زکاۃ وصول کر کے حضرت عمرؓ کے پاس بھیجتے تھے۔ خلافت فاروقی وعثمانی میں گھوڑوں کی زکاۃ لئے جانے کے اس تذکرے کے بعد امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے گھوڑوں پر زکاۃ مشروع نہیں کی تھی (۳۱)۔

علامہ یوسف القرضاوی نے 'فقہ الزکاۃ' میں اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے: ''حضرات عمر ویعلی بن امیۃ کا مندرجہ بالا واقعہ زکاۃ کے باب میں بڑی اہمیت کا حامل ہے ،حضرت عمرؓ کا یہ عمل بتاتا ہے کہ زکاۃ کے باب میں قیاس واجتہاد کی گنجائش ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے چند چیزوں کو مال زکاۃ ٹھہرانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بعد کے کسی زمانے میں ان جیسی دیگر چیزوں پر زکاۃ واجب نہیں کی جاسکتی، نیز اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر قابل ذکر نامی مال، مالِ زکوۃ ہے اور غیر منصوص اموال میں نصاب اجتہاد کی روشنی میں طے کیا جائے گا۔ جمہور نے حضرت عمر کے اس فیصلے کو قبول نہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ 'اجتہادِ عمری' ہے جو کہ

شریعت میں دلیل نہیں بن سکتا'' (۳۲)۔ظاہر یہ اور بعض دیگر فقہاء نے زکاۃ کو انہی اموال کے ساتھ خاص کیا ہے جن کا حدیث نبوی میں بطور اموال زکاۃ تذکرہ ہے مثال کے طور پر ابن حزم کا یہ قول ملاحظہ ہو: ''زکاۃ مال کی صرف اِن آٹھ قسموں پر واجب ہے: سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور، اونٹ، گائے اور غنم (بھیڑ، بکری)۔حدیث میں انہی آٹھ قسموں پر زکاۃ کے واجب ہونے کا تذکرہ ہے، ان کے علاوہ کسی اور مال پر جیسے غلام، شہد، سامان تجارت یا مذکورہ بالا فہرست میں غیر مذکور پھلوں، کھیتیوں اور جانوروں وغیرہ پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی (۳۳)''۔

شیخ قرضاوی نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی اس رائے کی تائید کی ہے کہ 'نمو' کی صفت رکھنے والی تمام کھیتیوں پر زکاۃ واجب ہوگی (۳۴)، بلکہ انہوں نے تو اس حکم کو مزید عام کرتے ہوئے ہر مالِ نامی کو مالِ زکاۃ بتایا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ: ''زکاۃ کی مشروعیت کا اصل مقصد فقراء، مساکین، مقروضوں اور مسافروں کی ضرورتوں کو پورا کرنا نیز جہاد فی سبیل اللہ اور تالیف قلوب جیسے مصالح عامہ کی تکمیل ہے۔اور یہ بات بہت بعید ہے کہ شارع پانچ اونٹوں، چالیس بکریوں یا پانچ وسق جو کے مالک کو زکاۃ کے ان مقاصد کی تکمیل کا ذمہ دار ٹھہرائے، اور بڑی بڑی صنعتوں اور عمارتوں کے مالکوں، ڈاکٹروں، وکیلوں، اعلیٰ عہدہ داروں اور آزاد پیشہ وروں کو (جن کی ایک دن کی آمدنی پانچ اونٹوں یا پانچ وسق جو کے مالکوں کی سالوں کی آمدنی سے زیادہ ہوتی ہے) اس ذمہ داری سے الگ رکھے'' (۳۵)۔اس سلسلے میں قرضاوی صاحب کا طریقہ کار بظاہر حضرت عمرؓ اور دیگر صحابۂ مجتہدین کے طریقۂ کار سے قریب تر ہے، وہ حضرات بھی زمانہ اور حالات کی تبدیلی کے وقت اپنے اجتہاد میں احکام شرعیہ کے مقاصد اور اس کے اہداف کا خاص خیال رکھتے تھے۔

حضرت عمرؓ نے یہی طریقۂ کار دیت کے مسئلے میں اختیار کیا، انہوں نے دیت کی رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ قیمت (سو اونٹوں کی قیمت) کو تو برقرار رکھا، لیکن الگ الگ علاقوں میں

وہاں رائج مال کے ذریعہ اس کی ادائیگی کا حکم دیا جیسے جزیرۃ العرب میں اونٹ کے ذریعہ شام ومصر میں سونے کے ذریعہ اور عراق میں چاندی کے ذریعہ (۳۶)۔ حضرت عمرؓ کے اس فیصلے میں احکام شرعیہ کے اندر طے شدہ قیمتوں کو برقرار رکھنے کے ساتھ ساتھ مختلف علاقوں کے حالات کی رعایت کی گئی ہے۔

یہاں اگر چہ چند مثالیں ہی پیش کی گئی ہیں لیکن ان سے مقاصد کو احکام شرعیہ کا مناط قرار دینے کے حضرت عمرؓ کے اُس طریقۂ اجتہاد پر بخوبی روشنی پڑ جاتی ہے جس کو انہوں نے بہت سے دیگر مسائل کے حل میں صحابہ کرام کے مشورے اور تائید کے ساتھ استعمال کیا تھا، جیسے انہوں نے ایک مقصد شریعت 'عدل' کی بنیاد پر قیمتوں کی تعیین کر کے ذخیرہ اندوزی کا دروازہ بند کیا تھا، اسی مقصد کے پیش نظر انہوں نے عقد استصناع میں صانع کو اور بعض دیگر معاملات میں بھی مؤتمنین کو ضامن ٹھہرایا تھا، 'عول الفرائض' کا ان کا فیصلہ بھی اسی مقصد کی بنیاد پر تھا۔ اسی طرح انہوں نے قحط سالی کے وقت چور پر حد سرقہ جاری نہ کر کے اور ایک ناواقف عجمی خاتون پر حد رجم جاری نہ کر کے مقصد شریعت 'رفع حرج' کا خیال رکھا تھا، قتل میں حصہ لینے والے تمام افراد کو، چاہے ان کی تعداد کتنی ہی ہو، ایک مقتول کے قصاص میں مقصد 'ردع عن القتل' کے پیش نظر قتل کرنیکا فیصلہ سنایا تھا۔ مسلم خواتین کی پاک دامنی کے مقصد کے پیش نظر انہوں نے کتابی خواتین سے شادی کو منع کیا تھا، ان کے علاوہ اور بھی آپ کے بہت سے اجتہاد ایسے ہیں جن میں آپ نے مقاصد شریعت کو بنیاد بنایا ہے۔ آپ کے یہ اجتہادات ہماری فقہ کی تاریخ میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں (۳۷)۔

اسلام صرف اپنے نزول کے وقت کے جزیرۃ العرب کے لئے ہی نہیں آیا تھا، بلکہ اس کی شریعت عالم گیر اور ابدی تھی، لہٰذا نئے حالات میں (بالخصوص جزیرۃ العرب کے باہر کے نئے حالات میں) احکام شرعیہ کی تطبیق کے وقت زمان ومکان کا خاص خیال رکھنا چاہئے، یہ بہت اہم

اور حساس مسئلہ ہے افراط وتفریط سے بچتے ہوئے اس پر عمل کرنا لازمی ہے۔

جو حضرات تفریط کے شکار ہیں وہ زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے عہد تشریع کی چیزوں کو آج کے حالات پر چنداں مؤثر نہیں مانتے، اس رویہ کی چند مثالیں پچھلے صفحات میں 'تاریخیت' کے علمبرداروں کی زبانی گزر چکی ہیں۔

دوسری جانب جو لوگ غلو اور افراط کے شکار ہیں ان کے نزدیک ہر زمانہ اور ہر جگہ کے مسلمانوں کو اپنے تعامل میں عہد تشریع کے عربوں کا پابند ہونا چاہئے، ان حضرات کے نزدیک عہد رسالت کے جزیرۃ العرب کے مال، متاع اور ماحول سے مختلف کسی بھی طرح کا مال یا ماحول 'فطری' کہلانے کا مستحق نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ماحول کی تبدیلی کے وقت یہ لوگ دوسرے ماحول میں رہنے والے افراد کے حق میں، کسی حکم شرعی کو ہی ساقط کردیتے ہیں، مثال کے طور پر موجودہ مغربی دنیا میں کچھ ایسے فتاویٰ سامنے آئے ہیں جن کے مطابق ان مسلمانوں پر مغرب اور عشاء کی نماز فرض نہیں ہے جو قطبین پر آباد ایسے علاقوں میں رہتے ہیں جہاں گرمی میں سورج غروب ہی نہیں ہوتا (۳۸)، کچھ حضرات نے یہ فتویٰ بھی دیا ہے کہ کرنسی کی شکل میں موجود مال پر زکاۃ فرض نہیں ہوتی، چاہے یہ مال کتنا ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ کاغذ سے بنی کرنسی پر زکاۃ فرض ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے (۳۹)۔

اگر آپ غور کریں گے تو آپ کو محسوس ہوگا کہ اس سلسلے میں افراط اور تفریط دونوں رویوں کے حامل لوگ ایک ہی انجام تک پہنچتے ہیں یعنی دونوں احکام شرعیہ کو ساقط کردیا کرتے ہیں۔

لیکن افراط وتفریط سے محفوظ معتدل طریقۂ کار کسی ایک مخصوص ماحول کا پابند نہیں ہوتا، ساتھ ہی ساتھ وہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ کسی حکم کا 'اہمال' بھی نہیں کرتا، بلکہ وہ جہاں ایک طرف تغیر پذیر حالات کی تبدیلی پر نظر رکھتا ہے وہیں دوسری طرف تمام حالات میں مطلوب مقاصد شریعت کی روشنی میں قیاس کرتا ہے، یہی حضرت عمرؓ کا طریقہ کار تھا، پچھلے صفحات میں مذکورہ

مثالوں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ وہ اپنے اجتہاد میں زمان ومکان کی تبدیلی کا خیال کرتے ہوئے مقاصد شریعت کا 'اعتبار' کرتے تھے۔

۳۔مختلف اصولی مناہج میں 'مقاصد' کا اعتبار اور فقہ کا ارتقا:

شیخ طاہر بن عاشور نے علم اصولِ فقہ پر یہ تنقید کی ہے کہ اس علم کی پوری تاریخ میں مقاصد شریعت سے صرف نظر کیا گیا ہے(۴۰)،ان کا کہنا ہے:''فقہا نے نصوص کے ظاہری الفاظ اوران کے ان معانی کو اپنی بحث کا محور بنائے رکھا جن کو ہم احکام قیاسیہ کی علت سے تعبیر کر سکتے ہیں (۴۱)''۔متعدد معاصر علماء نے شیخ ابن عاشور کے اس نقد سے اتفاق کیا ہے(۴۲)۔مثال کے طور پر شیخ ابوزہرہ نے لکھا ہے:''امام شافعیؒ سے لیکر اب تک کے علماء اصول نے شریعت کے مقاصد عامہ کی جانب بالکل توجہ نہیں کی۔یہ علم اصول فقہ کا واضح نقص ہے،اس لئے کہ یہ مقاصد ہی فقہ کی غرض ومقصود ہیں(۴۳)''۔شیخ عبداللہ دراز نے امام شاطبی کی موافقات کی اپنی شرح کے مقدمے میں لکھا ہے کہ فقہاء نے علم اسرار شریعت اور مقاصد شریعت سے مکمل غفلت برتی ہے(۴۴)۔''وہ مقاصد شریعت کا مطلقاً ذکر نہیں کرتے ، ہاں اس علم کی بابت چند اشارات قیاس کی بحث میں اس وقت آجاتے ہیں جب وہ علت کی تقسیم مقاصدِ شارع اور علت کی دریافت کے اعتبار سے کرتے ہیں ،حالانکہ علم مقاصد شریعت بہت سے ایسے مباحث کے مقابلے میں جن کا اصل تعلق علم اصول فقہ سے نہیں دیگر علوم سے ہے توجہ، تفصیل اور تدوین کا کہیں زیادہ مستحق ہے''(۴۵)۔

ڈاکٹر حسن ترابی نے فقہ اسلامی میں پائی جانے والی اس کمی کا سبب اس تاریخی حقیقت کو ٹھہرایا ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد عام زندگی کے نظم ونسق سے فقہاء بے تعلق رہے اور ان کو امور سیاست سے جان بوجھ کر دور رکھا گیا، 'تجدید اُصول الفقہ' کے زیر عنوان رقم طراز ہیں:''حکومت مکمل طور پر ایک زمانے سے شریعت اسلامی سے دور اور منحرف رہی ایسی صورت میں فقہ پر اس

کے اثرات مرتب ہونا ایک فطری بات تھی، عہد نبوی کے بعد امت کے عام مصالح کے خیال رکھنے میں عہد فاروقی کو امتیازی حیثیت حاصل ہے، اگر حضرت عمرؓ نے جا بجا اپنے منہج اجتہاد کی وضاحت نہ کی ہوتی تب بھی ہم ان کے اجتہادات کی روشنی میں ہمہ گیری اور لچک سے متصف ایک منہج یافت کر سکتے تھے، تابعین اور فقہاء مدینہ نے اس منہج کے متعدد اصول ورثہ میں پائے تھے، لیکن تاریخ کے اگلے مرحلہ میں ان اصولوں میں یہی نہیں کہ کوئی علمی ارتقاء نہیں ہوا بلکہ یہ مکمل طور پر معطل ہو کر رہ گئے، اس لئے کہ عام زندگی کے نظم ونسق اور امور سیاست سے فقہاء کے دور رہنے کی بناء پر ان کے استعمال کی کوئی ضرورت ہی پیش نہیں آئی، مثال کے طور پر فقہ مالکی میں 'ان عمری اصولوں' میں سے چند کا ذکر ہم کو ملتا ہے، لیکن چونکہ امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں کا امت کے مصالح اور اس کی سیاست سے کوئی براہ راست تعلق نہیں تھا، اس لئے ان اصولوں کو اصول ماننے کے بعد بھی ان کے استعمال کی نوبت نہ آئی اور نتیجۃً یہ مکمل طور پر از کار رفتہ ہو گئے (۴۶)''۔

ہمارے نزدیک ڈاکٹر ترابی کا یہ نقد اس اعتبار سے تو صحیح ہے کہ نظریاتی طور پر علم اصول الفقہ میں مقاصد کا استعمال نہیں کیا گیا، لیکن عملی طور پر احکام فقہ کے حوالے سے یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مختلف فقہی مسالک میں جزوی وفروعی مسائل کی بابت مقاصد کا خوب خیال رکھا گیا ہے، ہاں یہ ایک حقیقت ہے کہ فقہاء کی تمام تر توجہ فرد کے انفرادی مسائل پر رہی اجتماعی مسائل سے وہ بے تعلق رہے، جیسا کہ معاصر علما کا احساس ہے۔

اس موقعہ پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ فقہ میں مقاصد شریعت کا یہ استعمال دیگر ایسی اصطلاحات کے تحت کیا گیا ہے جو باعتبار معنی مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہیں (۴۷)، جیسے: '**قصد الشارع بالحکم**' (۴۸) (اسی کو '**مقصود الشارع** (۴۹)'، **غرض الشارع**' (۵۰) '**ماأراد الشارع بالحکم**' (۵۱) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے) ۲۔مناسبۃ القیاس (۵۲) (اس کو حکمت (۵۳) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے) ۴۔مصلحت (۵۴) (اس کو مصالح العباد (۵۵) اور مصالح

مرسلہ(۵۶) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے،مصالح مرسلہ کی تعبیر محل نظر ہے اس لئے کہ اس سے مراد وہ مصالح لئے جاتے ہیں جن کے اعتبار یا الغاء کی شریعت میں کوئی دلیل نہ ہو(۵۷)،ظاہر ہے کہ یہ بات ان مقاصد کے بارے میں صحیح نہیں ہے جن پر عام نصوص شاہد ہوں(۵۸)،) ان اصطلاحات کا استعمال ان فقہی اغراض میں کیا جاتا ہے: عقلی دلائل کے درمیان ترجیح، تغیر فتوی اور حیلہ بازی کی ممانعت۔

عقلی دلائل کے درمیان ترجیح: آمدی نے ایسی علتوں کے درمیان ترجیح کے موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے جن کی بناء پر قیاس کے نتیجے مختلف ہوں، اپنے اس کلام میں انہوں نے مقاصد کی بنیاد پر ترجیح کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں جیسے: ''اگر ایک علت مقاصد ضروریہ کی قبیل سے تعلق رکھتی ہو اور دوسری ایسی نہ ہو تو پہلی کو ترجیح حاصل ہوگی، یہی وجہ ہے کہ تمام شریعتوں میں اس (مقاصد ضروریہ) کا بڑا خیال رکھا گیا ہے اور اس کی حفاظت کے لئے سخت ترین سزائیں مشروع کی گئی ہیں ......(یا) اگر ایک علت حاجیات کی قبیل سے ہو اور دوسری تحسینیات کی تو بھی پہلی کو ترجیح حاصل ہوگی۔(یا) اگر ایک علت مصالح ضروریہ میں سے تو نہ ہو لیکن ان کیلئے 'مکمّل' کی حیثیت رکھتی ہو اور دوسری علت حاجیات کی قبیل سے ہو تو بھی پہلی کو ہی ترجیح حاصل ہوگی، یعنی 'ضروریات' کی مکمّلات کو بھی ضروریات کا ہی درجہ دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ کم مقدار میں شراب پینے کا حکم بھی وہی ہے جو اتنی زیادہ مقدار میں پینے کا ہے جس سے عقل جاتی رہے''(۵۹)۔

فتوے میں تبدیلی: اس موضوع پر سب سے عمدہ تحریر اعلام الموقعین کی وہ مشہور فصل ہے جس کا عنوان ابن قیم نے ان الفاظ میں قائم کیا ہے: '**فصل فی تغییر الفتویٰ بحسب تغییر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد**'(۶۰) اس فصل میں ابن قیم نے حالات کی تبدیلی کے مدنظر صحابہ کرام کے یہاں فتوے کی تبدیلی کی دسیوں ایسی مثالیں دی ہیں جن کی علت 'مقاصد شریعت' کو ٹھہرایا جا سکتا ہے، ابن قیم نے لکھا ہے کہ: ''بدلتے ہوئے حالات

کی بنیاد پر فتوے کی تبدیلی کو صحابہ کرام 'مصلحت' خیال کرتے تھے''(۶۱)۔

حیلہ بازی کی ممانعت: ہمارے اپنے خیال میں 'فقہی حیلے' اس امر کی بہترین دلیل ہیں کہ بعض قدیم وجدید فقہاء احکام کے مقاصد سے صرف نظر کر کے صرف ان کی ظاہری شکل وصورت کے اسیر ہیں، شاطبی اور ابن عاشور کی کتابوں میں 'فقہی حیلہ بازی' کے مقاصد شریعت کی روشنی میں غلط ہونے پر اچھی بحث کی گئی ہے(۶۲)، ابن قیم نے بھی اعلام الموقعین میں حیلہ کی دسیوں مثالیں ذکر کر کے ان کو اس وجہ سے باطل قرار دیا ہے کہ احکام شرعیہ میں ظاہری شکل وصورت کا نہیں بلکہ شریعت کے مقاصد کا اعتبار کیا جائے گا، اس موقع پر اپنے نہایت نفیس کلام میں وہ تحریر فرماتے ہیں: ''حیلوں کے باطل اور حرام ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجبات کو واجب اور محرمات کو حرام بندوں کے دنیوی واخروی مصالح کی وجہ سے کیا ہے.... پھر جب کوئی بندہ حیلے کے ذریعہ اللہ کی حرام کردہ کسی چیز کو حلال یا حلال کردہ کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ اللہ کی شریعت میں کئی طرح سے رخنہ اندازی کا مرتکب ہوتا ہے: ۱۔ اپنے حیلہ کے ذریعہ یہ شخص جس حکم شرعی کو بدلتا ہے اس سے مقصود شارع کی حکمت کو وجود میں نہیں آنے دیتا۔ ۲۔ اس حیلہ بازی سے اصل مقصود وہ حرام ہی ہوتا ہے جس کی ظاہری شکل وصورت کو یہ شخص اپنے حیلہ کے ذریعہ بدل دیتا ہے، مثال کے طور پر سود لینے والا سود کو حیلہ کر کے ہدیہ کے نام پر لے تو درحقیقت اس کا مقصود جائز ہدیہ حاصل کرنا نہیں بلکہ اس کے نام پر حرام سود حاصل کرنا ہی ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ اس نے اس کو جائز چیز کی شکل دے دی ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے ورثاء کو میراث سے محروم کرنے کیلئے کسی ایسے شخص کو اپنا تمام مال ہدیہ کردے جس کو ماضی میں کبھی ایک روپیہ بھی ہدیہ نہ کیا ہو تو اس کا مقصود ہدیہ نہیں بلکہ ورثاء کو میراث سے محروم کرنا ہی ہوگا ...... بدن کے لئے جو حیثیت غذا اور دواء کی ہے دل کے لئے وہی حیثیت شریعت کی ہے، لیکن شریعت کی ظاہری شکل وصورت کی نہیں بلکہ اس کی حقیقت کی''(۶۳)۔

اگر چہ فقہ اسلامی میں مقاصد شریعت کے اعتبار کی مثالیں خوب پائی جاتی ہیں لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اب تک مقاصد ایک ایسے اساسی منہج کی حیثیت حاصل نہیں کر پائے ہیں جو تمام فقہی جزئیات بلکہ نصوص کے فہم وشرح پر بھی حاکم ہو۔ فقہ اسلامی کی اب تک کی تاریخ میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مقاصد شریعت کو ایسے اصولوں کی صورت میں پیش کیا گیا ہو جن کی روشنی میں تمام نصوص شرعیہ کی تفسیر وتشریح کی جائے، ہاں اس موقع پر ہمیں پانچویں صدی ہجری کے ممتاز فقیہ امام الحرمین کی بے نظیر کتاب 'غیاث الأمم فی التیاث الظلم' (۶۴) کا ضرور استثناء کرنا ہوگا، اپنی اس کتاب میں انہوں نے پہلے یہ خدشہ ظاہر کیا ہے کہ ایک دن ایسا بھی آئے گا جب دنیا حاملینِ شریعت اور ناقلینِ مسالک سے مکمل طور پر محروم ہو جائے گی، پھر کتاب کے آخر میں انہوں نے یہ فرض کیا ہے کہ ایسا ہو بھی گیا، اور پھر اپنے اس مفروضہ کی بنیاد پر اجتہاد کے ایک بالکل نئے نہج کی داغ بیل ڈالی ہے، اس نہج کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں نہ کسی مسلکِ خاص کی پیروی ہے اور نہ نصوص جزئیہ (جن کے اعتباریت اور جن کے فہم کے سلسلے میں علماء کی آراء مختلف ہوتی ہیں) کی پابندی۔

امام الحرمین جوینی نے مختلف ابواب شریع کے احکام کی اساس ایسے قطعی اور محکم اصولوں کو قرار دیا ہے جن کی تاویل اور جن کی مراد میں بقول ان کے مختلف رائیں نہیں ہو سکتیں (۶۵)۔ انہوں نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ یہ اصول انہوں نے نصوص شرعیہ اور فقہی آراء کے اپنے استقراء کی روشنی میں ترتیب دیے ہیں، اس وضاحت کے بعد وہ رقم طراز ہیں: ''ہم ہر اصول شریعت میں ایک ایسے قاعدہ کا ذکر کریں گے جو بنیادی حیثیت کا حامل ہوگا، اسی قاعدہ سے احکام کی تفریع ہوگی اور تمام احکام اسی سے مربوط ہوں گے (۶۶)۔'' ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ تمام اصول وقواعد انہوں نے مختلف فقہی ابواب کے مقاصد شریعت کی روشنی میں ترتیب دیے ہیں (۶۷)، جیسے خرید وفروخت کے معاملات میں باہمی رضا مندی (۶۸)، زکاۃ کے باب میں ضرورت مندوں کو پریشانیوں سے نجات دلانا (۶۹)، اور نجاسات کے باب میں تیسیر (۷۰)۔

ہمارے نزدیک اس کتاب میں امام جوینی کا اختیار کردہ منہج اس قابل ہے کہ اس کی روشنی میں مناہج اجتہاد کی مکمل تجدید کا ایک پروگرام/ایجنڈا ترتیب دیا جائے جس میں تمام دستیاب نصوص اور فقہی آراء ومسالک کا استقراء کرکے ایسے قطعی اصول ومقاصد ترتیب دیے جائیں جو اجتہاد کے پورے عمل پر حاکم (بالادست ہوں) ہوں یعنی انہیں سے تفصیلی احکام کی تفریع کی جائے، کوئی ایک بھی تفصیلی حکم ان اصول ومقاصد سے مناقض ہو نہ ان کے دائرہ سے باہر جائے۔

مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے اصول فقہ کی تجدید کا آغاز چند دہائیوں قبل ہو گیا تھا، ابتداء میں تو صرف اصولِ فقہ پر مذکورہ بالا تنقیدیں کی گئیں (۷۱)، لیکن پھر بعد میں مقاصد کے ذریعہ اصول کی اس تجدید کے لیے منہجی کاوشیں کی گئیں۔ ڈاکٹر حسن ترابی نے ایک نئے قسم کے قیاس کی تجویز پیش کی ہے، جس کا نام انہوں نے 'القیاس الواسع' رکھا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: ''ہمیں چاہئے کہ ہم جزئیات پر قیاس کرنے کیلئے اپنے دائرے کو وسیع کریں اس طور پر کہ ہم نصوص شرعیہ کے ایک مجموعے کی روشنی میں ایک متعین مقصد شریعت یا ایک متعین مصلحت کا استنباط کریں، پھر اس مقصد کو بنیاد بنا کر نئے حالات ومسائل میں قیاس کریں، یہ طریقہ کار ہم کو فقہ عمر سے قریب تر کردے گا (۷۲)۔ ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے اپنی اصطلاح 'فقہ المقاصد' کے سلسلے میں لکھا ہے کہ وہ: ''ایک مکمل استقرائی منہج ہے جو مختلف جزوی احکام میں ربط پیدا کرکے ان کو ایک ایسے عام قانون کی شکل عطا کرتا ہے جس کے 'اعتبار' کی شریعت میں بہت دلیلیں ہیں، اور اس طرح یہ قانون کلی مقصد شریعت کا رخ اختیار کرکے جزئیات پر حاکم (بالادست) اور ان کے سلسلے میں فیصلہ کن اصول کی حیثیت حاصل کرلیتا ہے، حالانکہ خود اس کا وجود انہی جزئیات کا مرہون منت ہوتا ہے۔'' (۷۳) زیر نظر مقالہ نصوص کے تعارض کی صورت میں مقاصد کے استعمال اور ان پر قیاس کو تجویز کرتا ہے، اور مندرجہ ذیل 'قاعدہ' پیش کرتا ہے:

''احکام شرعیہ کے وجود اور عدم کا مدار علتوں ہی کی طرح مقاصد شریعت پر بھی ہوتا ہے''۔

لیکن اس قاعدہ پر دو بڑے اہم اور اصولی قسم کے سوالات اٹھتے ہیں:

الف: کیا مقصد کو ایسا وصف ٹھہرایا جاسکتا ہے جس پر حکم کا دارومدار ہو جیسا کہ اکثر فقہاء علت کے بارے میں کہتے ہیں؟

ب: ان احکام کے درمیان جن کا مناط مقاصد شریعت ہوں گے اور ان تعبدی احکام کے درمیان جن میں مصالح اور حِکَم کو زیر بحث نہیں لایا جائے گا کیسے فرق کیا جائے گا؟

کیا 'مقصد' مدارِ حکم وصف ہوسکتا ہے؟

ایک جیسی علت پائے جانے کی وجہ سے کسی منصوص علیہ مسئلہ کا حکم کسی غیر منصوص علیہ مسئلہ میں جاری کرنے کو قیاس کہتے ہیں (۷۴)۔ تمام اصولیین کے نزدیک یہ ایک (ثانوی) مصدر شریعت ہے، البتہ ظاہریہ قیاس کے بہرصورت انکاری ہیں، چاہے علت کا ذکر نص میں ہو یا نہ ہو اور علماء نے اس کا استنباط کیا ہو، جب کہ امامیہ اور زیدیہ صرف استنباط کردہ (غیر منصوص) علت کی صورت میں قیاس کے انکاری ہیں (۷۵)۔

سب کے نزدیک قیاس کے چار ارکان ہیں (۷۶)۔ اصل (منصوص علیہ مسئلہ)، حکم (منصوص علیہ مسئلہ کا حکم)، فرع (غیر منصوص مسئلہ یا المسکوت عن حکمہ)، اور علت یعنی ''وہ وصف جس کو شارع نے اس بنیاد پر حکم کا مناط بنایا ہو کہ وہ اس حکم کی تشریع سے شارع کے پیش نظر مصلحت کا مظنہ ہے'' (۷۷)۔ حکم کا مناط علت کو بنانے کا مطلب ہے ان دونوں کا ایسا باہمی ربط قائم کرنا کہ اگر علت پائی جائے تو حکم پایا جائے گا بصورت دیگر نہیں، معروف قاعدہ ہے: ''حکم کے وجود و عدم وجود کا مدار اس کی علت پر ہے'' (۷۸)۔

پھر اصولیین نے کسی بھی وصف کے علت ہونے کیلئے چار شرطیں لگائی ہیں: ظہور (یعنی وہ وصف ایسا ظاہر ہو کہ اس کا اور اس کے وجود و عدمِ وجود کا ادراک ممکن ہو)، انضباط (یعنی وہ وصف ایسا

ہو کہ موصوف یا حالات اور زمانہ کی تبدیلی سے نہ بدلے) تعدی (یعنی وہ کسی ایک مخصوص شخص جیسے کہ رسول اکرم ﷺ یا کسی صحابی کی خصوصیت نہ ہو) اعتبار (یعنی شارع کے کچھ اور احکام یہ نہ بتاتے ہوں کہ یہ وصف متعدی نہ ہوگا)۔ (۷۹) مؤخر الذکر دو شرطوں (تعدی اور اعتبار) کے سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ ظہور اور انضباط کی بابت اختلاف ہے۔ بعض اصولیین کا یہ کہنا ہے کہ 'حکمت' (حکم شرعی کے نتیجے میں حاصل ہونے والی مصلحت) کو علت بنایا جاسکتا ہے (۸۰)، لیکن بعض دیگر اصولیین کے نزدیک حکمت کو علت نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ مصلحت (یا حکمت) بندوں پر بسا اوقات ظاہر نہیں ہو پاتی تو ایسی صورت میں ظہور کی شرط مفقود ہو جائے گی، اور اسی طرح کبھی کبھی اشخاص اور حالات کی تبدیلی سے بدل جاتی ہے تو ایسی صورت میں انضباط کی شرط نہ پائی جائے گی، بلکہ کبھی کبھی تو اس مصلحت کے پائے جانے کے باوجود بھی حکم نہیں پایا جاتا (۸۱)۔ یہ حضرات اپنے اس دعوے کے ثبوت میں (کہ حکمت میں ہمیشہ ظہور اور انضباط نہیں پایا جاتا اور کبھی کبھی حکمت پائے جانے کے باوجود حکم اس کے خلاف ہوتا ہے) چند مثالیں دیتے ہیں ہم ان تینوں (حکمت میں ظہور اور انضباط کے نہ پائے جانے اور کبھی کبھی حکمت کے باوجود حکم کے اس کے مقتضیٰ کے مطابق نہ ہونے) میں سے ہر ایک کی دو دو مثالیں یہاں ذکر کر رہے ہیں:

۱- عدم ظہور

پہلی مثال: عدتِ مطلقہ کی علت طلاق ہے، اور طلاق ایک ظاہر اور منضبط وصف ہے، لیکن اس کی حکمت میں ہمیشہ ظہور نہیں پایا جاتا، بعض حضرات استبراءِ رحم کو اس کی حکمت ٹھہراتے ہیں، لیکن اس حکمت کو مناط ماننے کہ نتیجے میں یہ لازم آئے گا کہ آیسہ خاتون پر عدت واجب نہ ہو، اس لیے کہ استبراء رحم کی اس کو کوئی ضرورت نہیں، اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ کچھ دوسرے حضرات طلاق کی حکمت یہ بتاتے ہیں کہ وہ زوجین کو صلح کرنے کے لئے دیا گیا ایک موقعہ ہے لیکن طلاق ثلاثہ کی صورت

میں عدت کا حکم اس بنیاد پر ختم نہیں کیا جاتا کہ اب صلح کی کوئی گنجائش شریعت نہیں دے رہی ہے۔

دوسری مثال: ربا الفضل کے حرام ہونے کی علت اس کے سلسلے میں وارد حدیث سے مستنبط کی جا سکتی ہے(۸۲)،لیکن اس کی حکمت ظاہر نہیں ہے۔یہی وجہ ہے کہ علماء کی ایک بڑی تعداد نے یہ اعتراف کیا ہے کہ اس کی حکمت کا وہ ادراک نہیں کر سکے ہیں،ہاں البتہ بعض علماء نے اس کی حکمت ربا النسیٔہ کیلئے سد ذریعہ کو ٹھہرایا ہے،ابن قیم لکھتے ہیں: ''ربا الفضل کو بطور سد ذریعہ حرام قرار دیا گیا ہے ،اس کی صراحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں رسول اللہ ﷺ سے ان الفاظ میں منقول ہے: ''ایک درھم کو دو درہم سے نہ بیچو اس لئے کہ ایسی صورت میں مجھ کو تم پر ربا کا ڈر ہے۔'' یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ ربا الفضل کو آپؐ نے صرف ربا النسیٔہ کے ڈر سے ممنوع قرار دیا اس لئے کہ لوگوں کو اگر دراھم کے درمیان پائے جانے والے تفاوت کی وجہ سے دراہم کی معجّل تجارت (ربا الفضل) کی اجازت دی گئی تو بات لازماً مؤجل تجارت (ربا النسیٔہ) تک پہنچے گی،لہٰذا شارع نے بطور سد ذریعہ ربا الفضل کو بھی حرام قرار دیدیا'' (۸۳)۔

۲-عدم انضباط

پہلی مثال: روزہ چھوڑنے کی اجازت کی وجہ قرآن مجید نے مرض اور سفر بیان کی ہے،اور جمہور اصولیین کے نزدیک مرض وسفر ظاہر اور منضبط وصف ہونے کی بنا پر علت بھی ہیں،لیکن اس حکم کی حکمت (رفعِ مشقت) میں انضباط کی شرط نہیں پائی جاتی،اس لئے کہ یہ کبھی پائی جاتی ہے کبھی نہیں، مثال کے طور پر اونٹ کے اوپر سفر کرنے والے شخص کو جس مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے نئے وسائل سفر استعمال کرنے والے کو اس کی عشر عشیر مشقت کا بھی سامنا نہیں کرنا پڑتا.....سخت گرمی میں مسافر کو جو مشقت ہوتی ہے وہ خوشگوار موسم میں نہیں ہوتی....اس مسئلے میں حکمت (رفع مشقت) کے مدار حکم نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مزدور کو روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے اور ہوائی جہاز کے مسافر کو

ہے حالانکہ مزدوراس سے کہیں زیادہ مشقت کا سامنا کرتا ہے(۸۴)۔

دوسری مثال: حرمت خمر کی علت علماء نے مشروب کی نشہ آور تلخی کو ٹھہرایا ہے(۸۵)،لیکن اس کی حکمت (آپسی عداوت وبغض کا سبب ہونا نیز اللہ کے ذکر سے مانع ہونا) کوئی منضبط وصف نہیں ہے(۸۶) لہٰذااس پر قیاس کرناممکن ہی نہیں ہے۔

حکمت پائے جانے کے باوجود حکم کا نہیں پایا جانا:

پہلی مثال: حد زنا کی علت زنا ہے، جو کہ ایک ظاہراور منضبط وصف ہے جب کہ اس کی حکمت (بہت سے اصولیین کے نزدیک) اختلاط انساب سے بچنا ہے(۸۷)،لیکن بعض صورتوں میں اختلاط انساب پایا جاتا ہےاورکوئی بھی ان میں حد زنا کا قائل نہیں ،مثلاً اگرکوئی شخص چھوٹے بچوں کو اغوا کر کےان کے ماں باپ سے دورکردے یہاں تک کہ جب یہ بڑے ہوجائیں توان کے والدین بھی ان کونہ پہچان سکیں ،ایسی صورت میں بھی اختلاط انساب پایاجارہاہےتوکیاایسےاغواکرنے والوں پرحد زناجاری ہوگی؟ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے(۸۸)۔

دوسری مثال: رضاعی ماں سے شادی حرام ہونے کی علت رضاعت ہے، جوایک ظاہر او ر منضبط وصف ہے،لیکن اس کی حکمت (بعض علماء کے بیان کے مطابق) 'جزئیت' ہے (جزئیت کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی عورت کسی بچے کودودھ پلاتی ہےتو وہ گویا اپنے بدن کا ایک جزء:دودھ بچے کےجسم میں ڈالدیتی ہے،اب ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان شادی ہوتی ہیاوراسی دودھ بچے کی نشو ونما ہوتی ہے،تو گویا عورت اپنے ایک جزء سےشادی کررہی ہے) عورت کا خون بچے کو چڑھائے جانے کی صورت میں بھی اگرچہ 'جزئیت' پائی جاتی ہے،لیکن اس صورت میں شادی کی حرمت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے(۸۹)۔

اکثر اصولیین کے نزدیک حکم شرعی کی 'حکمت' اوراس کا 'مقصد' ایک ہی ہوتے ہیں(۹۰)۔

لیکن ہماری رائے میں ان دونوں کے درمیان ایک بڑا ابنیادی فرق ہے، حکمت اس مصلحت کو کہتے ہیں جو حکم شرعی سے ثانوی طور پر حاصل ہو جب کہ (جزئی) مقصد درحقیقت ایسی مصلحت یا مصالح کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس کے بارے میں کوئی نص شرعی یا مجتھد کا ظن غالب یہ بتائے کہ حکم شرعی سے اصل مقصود وہی ہے، یعنی اگر یہ مصلحت یا مصالح کا یہ مجموعہ نہ پایا جاتا تو یہ حکم ہی مشروع نہ ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حکمت کبھی تو مقصد ہوتی ہے، کبھی اس کا جزء ہوتی ہے، اور کبھی اس کے علاوہ کوئی اور چیز ہوتی ہے، لہٰذا پچھلی مثالوں میں حکمت کو علت بنانے پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں ضروری نہیں کہ وہ مقصد کو علت بنانے پر بھی صادق آئیں۔

عدت مطلقہ اور ربا الفضل حرام ہونے کی حکمت پوشیدہ ہے، لہٰذا ہم یہی کہیں گے کہ ان دونوں حکموں کا مقصد ''تعبد'' ہے علامہ ابن قیم ربا الفضل کے بارے میں لکھتے ہیں: ''ذرائع اور سد ذرائع کے جو علماء قائل نہیں ہیں، ان کے اوپر یہ لازم ہے کہ وہ ربا الفضل کی حرمت کو ایک امر تعبدی مانیں۔ اس رائے کے علماء کی ایک بڑی تعداد نے یہ صراحت کی بھی ہے(۹۱)''۔

جہاں تک روزہ چھوڑنے کی اجازت کی بات ہے (جس کی علت مرض یا سفر اور جس کی حکمت رفع مشقت ہے) تو اس کا مقصد 'رفع مشقت' نہیں 'رفع ضرر' ہے۔ اگر روزہ چھوڑنے کی اس اجازت کو سفر اور مرض کی علت کے ساتھ ہی محدود رکھا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ جہاد، رضاعت، حمل، اور بڑھاپے جیسے حالات میں بھی یہ اجازت حاصل نہ ہوگی، حالانکہ ان صورتوں یا ان حالات کے بارے میں گمان غالب یہ کہتا ہے کہ شریعت ان کے ساتھ مسلمانوں کو روزہ کا پابند بنا کر 'حرج وضرر' میں نہ ڈالے گی، لہٰذا اگر کسی کو روزہ رکھنے میں مشقت (جس کا رفع کرنا حکمت ہے) ہو تو اس کو یہ رخصت نہ ملے گی لیکن اگر یہ مشقت، ضرر (جس کا رفع کرنا مقصد ہے) کی حدود تک پہنچ جائے تو یہ رخصت حاصل ہو جائے گی، اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ 'ضرر' میں 'انضباط' کی شرط مفقود ہے تو (حکمت کو علت بنانے والوں کے الفاظ میں) اس کو یہ

جواب دیا جاسکتا ہے کہ سفر اور مرض میں بھی یہ شرط پوری نہیں ہوتی، اس لئے کہ سفر (وہ سفر جو روزہ چھوڑنے کی اجازت دلا دے) کے بارے میں علماء کی مختلف رائیں ہیں، اسی طرح مرض میں بھی انضباط نہیں ہے، ابن قدامہ نے اس رائے کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے: ''مرض کے سلسلے میں کوئی لگا بندھا ضابطہ قاعدہ نہیں ہے، کچھ امراض کے ساتھ روزہ رکھنا 'ضرر' کا باعث ہے جب کہ بعض دیگر امراض کیساتھ روزہ رکھنے میں 'ضرر' نہیں ہے جیسے داڑھ کا درد، انگلی کا زخم، ٹیومر، معمولی پھوڑا یا کھجلی وغیرہ، لہذا مرض کو (روزہ چھوڑنے کی اجازت) کے لئے ضابطہ قرار نہیں دیا جاسکتا، ہاں حکمت (رفع ضرر) کو ضابطہ بنایا جاسکتا ہے لہذا اسی کو حکم کا مناط ماننا لازمی ہے (۹۲)۔'' یہاں 'حکمت' سے ابن قدامۃ کی مراد 'مقصد' ہے۔

حرمت خمر کی علت علماء نے مشروب کی نشہ آور تلخی بیان کی ہے، جب کہ اس کا مقصد حفاظت عقل ہے، میرے نزدیک یہ مقصد مذکورہ علت سے زیادہ مناسب بھی ہے اس لئے کہ ایسی صورت میں تمام وہ چیزیں حرام قرار دی جاسکیں گی جو عقل کو نقصان پہنچائیں چاہے وہ مشروبات کی قبیل سے ہوں یا ماکولات کی، چاہے ان کو سلگا کر نشہ کیا جائے یا سونگھ کر، بلکہ ان چیزوں میں سے کسی کے بھی استعمال کرنیوالے پر حد خمر ہی جاری ہوگی، اس لئے کہ عقل معطل ہونے کے سلسلے میں خمر پینے والے، بھنگ کھانے والے اور نشہ آور دوائیں لینے والے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مذکورہ بالا علت (مشروبات کی نشہ آور تلخی) پر اپنے تمسک کی وجہ سے چند علماء بھنگ کھانے والے پر حد جاری کرنے کے سلسلے میں مذبذب ہیں، علامہ ابن تیمیہ نے ان علماء کی اس رائے کا رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''بھنگ کا ضرر بعض اعتبارات سے خمر کے ضرر سے بڑھ کر ہے، بعض متاخرین کا یہ قول محل نظر ہے کہ اس کے کھانے والے پر حد جاری کرنے میں توقف کرتے ہوئے حد سے کم تر تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ بھنگ بھی اللہ کی حرام کردہ چیزوں میں ہے، اور اس کو کھانے والے اس سے نشہ کرتے ہیں اور اس کے اسی طرح یا اس سے زیادہ رسیا

ہوتے ہیں جتنا کہ خمر پینے والے خمر کے، متقدمین کے یہاں خاص بھنگ کے بارے میں کلام نہیں ملتا کہ اس کا استعمال ہی چھٹی صدی ہجری کے اواخر سے شروع ہوا ہے(۹۳)۔

حد زنا کی علت زنا ہے، اور اس کی حکمت فقہاء کے بیان کے مطابق اختلاط انساب سے بچنا ہے، اگر چہ اختلاط انساب سے بچنا ایک ایسی مصلحت ہے جس کا شریعت نے اپنے مختلف احکام میں خیال رکھا ہے، لیکن اسلام کے نزدیک زنا میں صرف اختلاط انساب کا ہی پہلو نہیں ہے ، بلکہ اس میں بہت سے اخلاقی ، معاشرتی پہلو اور بھی پائے جاتے ہیں، اس لئے حد زنا کا مقصد صرف اختلاط انساب سے بچنا نہ ہو کر زنا کے تمام مفاسد سے روکنا ہوگا، اب اگر کوئی عورت زنا بالجبر کی شکار ہوتی ہے یا کوئی عورت ایسی ہے جو اس فعلِ شنیع کی شناعت نہیں جانتی تو وہ حد کی سزاوار نہیں ہوگی، یہی وجہ تھی کہ حضرت عمر نے ایسی دو عورتوں پر حد زنا جاری نہیں کی تھی۔'' (۹۴)

رضاعی ماں سے شادی حرام ہونے کی علت رضاعت ہے، اور اس کی حکمت جزئیت ہے، لیکن اس کا مقصد جزئیت نہیں ہے، ہمارے گمان غالب کے مطابق اس کا مقصد بچے اور مرضعہ کے درمیان ممتا کے رشتے اور رضاعی بھائیوں سے اس کے برادرانہ رشتے کی تعظیم اور اس کا احترام ہے، یہ مقصد جہاں بھی پایا جائے گا یہ حکم شرعی وہاں ضرور پایا جائے گا۔

یہاں پر یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ہم منضبط اور ظاہر علتوں کو قیاس سے بے دخل کر کے مقاصد شرعیہ کو ان کا مقام دینے کی رائے نہیں رکھتے ہیں، ہمارا کہنا صرف یہ ہے کہ قیاس کرتے وقت علت کے ساتھ ساتھ مقصد کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے۔ ہمیں اس کا احساس ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی تشریعات کے ایک بڑے حصہ کا مناط منضبط وظاہر علتوں کو بنایا ہے اس لئے کہ کبھی کبھی مقاصد کا ادراک ہی نہیں ہو پاتا۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مقاصد کی بنیاد پر قیاس کرنا ہر شخص کے بس کی بات بھی نہیں ہے، لیکن چونکہ اسلام کسی ایک علاقہ یا ایک زمانہ کا پابند نہیں ہے بلکہ وہ تمام عالم اور تمام زمانوں کے لئے ہے، نیز اس کے تشریعی منہج میں عقل کا ایک خاص

مقام ہے اس لئے ہم پر لازم ہے کہ ہم قیاس کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے مقصد سے بھی علت کا کام لیں، کسی حکم شرعی کے سلسلے میں اگر ہمارا گمان غالب یہ ہو کہ اس کی مشروعیت کا مقصد بنیادی طور پر فلاں مصلحت ہی ہے تو پھر اس مصلحت کا اعتبار ہم کو ضرور کرنا چاہیے، قیاس کے دائرہ میں یہ توسیع اگر کر لی جائیگی تو ہمارے نزدیک فقہ اسلامی میں نئے مسائل کو حل کرنیکی مزید صلاحیت پیدا ہو جائے گی۔

اس موقع پر ہم ابن عابدین علیہ الرحمہ کا ایک فتویٰ ذکر کریں گے، جو انہوں نے احکام شرعیہ پر عرف کے اثرات کے موضوع پر اپنی بے نظیر تصنیف 'نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف' میں رقم کیا ہے، اس فتوے سے ہمارے مذکورہ بالا نظریے یا تجویز کی تائید ہوتی ہے، فرماتے ہیں: ''علماء نے صراحت کی ہے کہ ہر وہ بیع فاسد ہے جس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے کوئی ایسی نفع بخش شرط لگائی جائے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہو ، رسول اللہ ﷺ کی جانب سے مشروط بیع کی ممانعت (۹۵) نیز قیاس کو یہ حضرات اپنے اس قول کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں ،لیکن ساتھ ہی ساتھ اس حکم سے ان صورتوں کا استثناء بھی کرتے ہیں جو کسی معاشرے میں بطور عرف رائج ہوں ، جیسے چپل کی بیع اس شرط پر کہ بائع اس میں اصلاح کرے گا ....اگر کوئی شخص اس استثناء پر یہ اعتراض کرے کہ اس سے حدیث پر عرف کی بالادستی لازم آتی ہے، تو اسکا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس سے عرف کی بالادستی حدیث پر نہیں قیاس پر لازم آتی ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں بیان کردہ حکم کی علت ہے: عقد کو نزاع سے محفوظ رکھنا ، زیر بحث صورت میں چونکہ عرف عقد کو نزاع سے محفوظ رکھ رہا ہے، اسلئے اس کو جائز کہنا حدیث کے مخالف نہیں موافق ہوگا۔'' (۹۶)، ابن عابدین نے اپنے اس فتوے کی بنیاد حدیث کے ظاہر (شرط کے ساتھ بیع کرنیکی ممانعت) کو نہ بنا کر اس کے 'مقصد' (نزاع سے حفاظت) کو بنایا ہے، اور اسی کو حکم کا مدار قرار دیا ہے۔

تعبدی احکام کی تحدید

امام بخاریؒ نے کتاب مواقیت الصلوٰۃ میں اور امام مسلم نے باب أوقات الصلوات میں حضرت ابومسعود انصاریؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ: ''حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر نماز پڑھی تو رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، پھرانہوں نے نماز پڑھی تو آپؐ نے بھی نماز پڑھی، پھر انہوں نے نماز پڑھی تو آپؐ نے بھی نماز پڑھی، پھرانہوں نے نماز پڑھی تو آپؐ نے بھی نماز پڑھی، پھر انہوں نے نماز پڑھی تو آپؐ نے بھی نماز پڑھی، اور اس کے بعد آپؐ نے فرمایا: مجھے اس کا حکم دیا گیا تھا۔''(۹۷)

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ شریعت کے چند احکام (جیسے مندرجہ بالا حدیث میں مذکورہ تعداد واوقات نماز) کا اتباع مسلمانوں پر تعبداً لازم ہے، یعنی ان احکام پر عمل ان کی حکمتوں، علتوں اور زمانہ اور حالات کی تبدیلی کی جانب توجہ کئے بغیر کیا جائے گا، آج تک تعبدی احکام کے وجود کا انکار امت میں ایسے لوگوں کے علاوہ کسی نے نہیں کیا جن کے تصور ایمان میں بڑا نقص پایا جاتا ہے۔

لیکن ان تعبدی احکام کی تحدید اور ان کی تعیین کے بارے میں اصولیین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف درحقیقت قیاس کے سلسلے میں ان کے اختلاف پر مبنی ہے۔ کچھ لوگ قیاس کے منکر ہیں اور کچھ اس کے قائل ومؤید، قائلین اور مؤیدین میں سے بھی کچھ اس کا استعمال زیادہ کرتے ہیں اور کچھ کم، ظاہریہ جیسے منکرین قیاس کا خیال یہ ہے کہ تمام منصوص احکام تعبدی ہیں یعنی مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان کی حکمتوں اور ان کے مقاصد کا خیال کئے بغیر ان کی ظاہری شکل وصورت پر عمل پیرا ہوں، اور ان پر کسی دوسرے مسئلے کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم لکھتے ہیں: ''کسی دینی مسئلہ میں عقل وقیاس کی بنیاد پر کچھ کہنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ

تبارک وتعالیٰ نے (کسی حکم شرعی کے سلسلے میں) اختلاف کے وقت اللہ ورسول یا کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کو کہا ہے، پس اگر کوئی قیاس وعقل کی جانب رجوع کرتا ہے تو وہ اللہ کے ایک ایسے حکم کو توڑنے کا مجرم ہے جس پر اس نے ایمان کو معلق کیا ہے(۹۸)۔'' {فَان تنازعتم فی شيء فردوه الیٰ اللّٰه والرّسول ان کنتم تؤمنون باللّٰه والیوم الآخر}۔اس سلسلے میں ظاہر یہ سے قریب وہ علماء ہیں جو اگر چہ قیاس وعلت کے انکاری نہیں ہیں لیکن صرف منصوص علتوں پر ہی قیاس کرنے کی وجہ سے وہ علت اور قیاس کا استعمال زیادہ نہیں کیا کرتے اور اسی لئے ہر حال میں نصوص کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

لیکن اکثر علماء مجتہدین جہاں تک ممکن ہو احکام کی علت کا اعتبار کرتے ہیں، ہاں اگر کسی حکم کی علت کا ادراک نہیں کر پاتے ہیں تو پھر اس حکم کو وہ تعبدی کہتے ہیں (۹۹)۔ مثلا امام شافعیؒ فرماتے ہیں، تعبد کی دو قسمیں ہیں ایک ان احکام کا تعبد جن کا سبب (علت) اللہ ورسول نے ان کے ذکر میں یا کسی اور حکم کے ذکر میں کتاب وسنت کے اندر واضح فرما دیا ہو، اس قسم کے احکام پر ہم قیاس کرتے ہیں۔ تعبد کی دوسری قسم ان احکام میں پائی جاتی ہے، جن کا سبب صرف اللہ جانتا ہو اور ہم ان کی کوئی علت نہ جان سکیں تو ایسے احکام پر ہم قیاس نہیں کرتے، ہم قیاس صرف انہی احکام میں کرتے ہیں جن کی علت ہمارے علم میں آجائے۔''(۱۰۰)

ان خالص تعبدی احکام میں باتفاق علماء عقل ورائے کی بنیاد پر تبدیلی ممکن نہیں ہے، ابن عربی نے لکھا ہے: ''نصوص شرعیہ میں سے کچھ میں تعبد کا تعلق ان کے ظاہر سے ہوتا ہے اور کچھ میں ان کی حکمتوں سے، جن احکام میں انکی ظاہری شکل وصورت کے ذریعہ تعبد مطلوب ہوتا ہے ان میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی جائز نہیں، ہاں جن احکام میں تعبد ان کی حکمتوں سے وابستہ ہوتا ہے ان میں ان کی حکمتوں کے تحقق کے لئے ظاہری تبدیلی کی جاسکتی ہے، لیکن ان احکام میں بھی ایسی کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی جس کے نتیجے میں ان کی حکمتیں مفقود ہوجائیں۔''(۱۰۱)

لیکن یہاں پر ایک بڑا پیچیدہ سوال یہ سامنے آتا ہے کہ تعبدی اور غیر تعبدی احکام میں تمیز کیسے کی جائے گی، احکام شرعیہ میں ایک بڑی تعداد ایسے احکام کی ہے جن میں یہ تمیز ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے، اس سلسلے میں بیع کی بعض شکلوں اور زکاۃ کے متعدد مسائل کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے (۱۰۲)۔ مختلف مسالک کے فقہاء نے جن احکام کو تعبدی قرار دیا ہے ان پر غور کرنے سے بھی ان احکام کی تحدید وتعیین کے لئے کوئی واضح منہج سامنے نہیں آتا، بلکہ ابن رشد نے تو بعض علماء پر یہ الزام تک لگا دیا ہے کہ وہ فقہی مباحثوں میں فریق مخالف پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے بعض احکام کو تعبدی قرار دے دیتے ہیں، ان کے الفاظ ہیں: ''بعض فقہاء جب فریق مخالف کے سامنے زیر ہو رہے ہوتے ہیں، تو 'تعبد' کو اپنے لئے ڈھال کے طور پر استعمال کر لیتے ہیں، اگر آپ غور کریں گے تو ان کے یہاں جابجا یہ چیز پائیں گے۔'' (۱۰۳)

امام شاطبیؒ نے اپنی ''الموافقات'' میں تعبدی اور غیر تعبدی احکام کی نظریاتی طور پر تحدید کرتے ہوئے لکھا ہے: ''عبادات کے سلسلے میں اصل علل ومصالح پر غور کئے بغیر تعبد ہے، اسی طرح عبادات میں اصل یہ بھی ہے کہ بغیر شارع کی اجازت کے ان میں کوئی تبدیلی نہ کی جائے اس لئے کہ تعبدی احکام اور ان کے متعلقات میں عقل کا کوئی کردار نہیں ہے۔ جب کہ عادیات کی قبیل کے احکام میں شریعت کی اجازت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کے سلسلے میں شریعت کی جانب سے ممانعت نہ ہونے کو کافی سمجھا جائیگا اس لئے کہ ان احکام میں اصل یہ ہے کہ ان میں نگاہ تعبد کے بجائے ان سے وابستہ مصلحتوں پر رہنی چاہئے، نیز ان میں اصل شریعت کی جانب سے اجازت ہی ہے الا یہ کہ ممانعت کی صراحت پائی جائے''۔ (۱۰۴)

تعبدی اور غیر تعبدی احکام میں یہ تفریق مطلق طور پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عبادات کے ابواب میں بھی بہت سے ایسے احکام درج کئے جاتے ہیں جن کا مدار بعض مقاصد شرعیہ کو ہونا چاہئے جیسے زکاۃ کے متعدد مسائل، اسی طرح بعض احکام معاملات اور عادیات کے ضمن میں

ایسے بھی ذکر کئے جاتے ہیں، جن کو خالص تعبدی مان کر علماء ان کی علتوں وغیرہ کا ذکر نہیں کرتے جیسے عدت طلاق اور حرمت ربا وغیرہ۔

امام شاطبیؒ نے اسی سلسلۂ کلام میں تعبدی وغیر تعبدی احکام کے درمیان تفریق کرنے کا ایک اور اصول ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: ''شریعت کے بہت سے احکامات میں کچھ ایسی مصلحتیں پائی جاتی ہیں جن کا ادراک نہیں کیا جا سکتا، اسی لئے ایسے احکام میں یہ ممکن نہیں ہوتا کہ ان کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے مسئلے (فرع) کا حکم بیان کیا جائے ایسے ہی احکامِ شرعیہ تعبدی ہوں گے (۱۰۵)''۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: ''احکامِ شرعیہ تعبدی اس وقت ہوتے ہیں جب ان کی علتوں اور مصلحتوں کا ادراک نہ کئے جا سکنے کی وجہ سے ان پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہو، اس لئے کہ کسی حکمِ شرعی کی حکمت و مصلحت کا نا قابلِ ادراک ہونا خود اس بات کی دلیل ہے کہ شارع اس حکم کو متعدی کرنا نہیں چاہتا''(۱۰۶) یعنی اس وقت ناواقفیت ہی علم کا ذریعہ بن رہی ہے، علت و حکمت سے ہماری ناواقفیت ہی ہم کو تعبدی احکام کا پتا دیتی ہے۔

قرافی نے معاملات کے احکام میں تعبدی اور غیر تعبدی کی تفریق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس حکم کے 'اسقاط' کا حق بندوں کو نہ ہو وہ تعبدی ہے چاہے اس کی علت و مصلحت کا ادراک ہو جاتا ہو (۱۰۷)۔ مثلاً فریقین کی رضامندی کے وقت بھی ربا کا حرام رہنا، فقیر نہ پائے جانے کی صورت میں بھی زکاۃ کی ادائیگی واجب ہونا اور بیوی کے مہر سے دست بردار ہو جانے کے باوجود بھی کچھ نہ کچھ بطورِ مہر ادا کرنا وغیرہ۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عبادات کے ابواب میں علماء جن احکام کو درج کرتے ہیں ان کی بابت اصل یہ ہے کہ وہ تعبدی ہیں، بالخصوص عبادات کے وہ احکام جو خالصۃً حقوق اللہ میں آتے ہوں اور جن کی علت و حکمت انسانی سمجھ سے بالاتر ہو، اسی طرح معاملات کے ابواب میں ذکر کئے جانے والے احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر تعبدی ہیں، لیکن ہاں اگر معاملات کے احکام میں

سے بھی کوئی حکم ایسا ہے جس کی علت ومصلحت کا ادراک نہ ہو سکے یا ہوتو جائے لیکن شریعت نے اس میں کسی طرح کی تبدیلی کی اجازت بندوں کو نہ دی ہوتو وہ تعبدی ہوگا۔

لہٰذا کسی حکم شرعی کے بارے میں اگر فقیہ کو یہ گمانِ غالب ہو کہ اس کی مشروعیت فلاں مقصد کے حصول کے لئے ہوئی ہے تو اس کے اوپر لازم ہے کہ وہ اس حکم کا مدار اسی مقصد کو ٹھہرائے تاکہ 'تحقق مصالح' اور 'درءِ مفاسد' ہو سکے۔

☆☆☆

حواشی

۱- محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح البخاری، تحقیق: مصطفیٰ البغا، مطبوعہ دار ابن کثیر، بیروت، طبع سوم ۱۴۰۷ھ، باب صلاۃ الطالب والمطلوب، جلد اول، ص: ۳۲۱۔

۲- مسلم بن الحجاج النیسابوری: صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، مطبوعہ دار احیاء التراث، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، باب المبادرۃ بالغزو، ص: ۱۳۹۱۔

۳- ابن قیم کی یہ رائے حافظ ابن حجر نے ذکر کی ہے، ملاحظہ ہو، ابن حجر العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری، تحقیق: محبّ الدین الخطیب، مطبوعہ دار المعرفہ، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد ہفتم، ص: ۴۱۰۔ ایسی ہی آراء کے لئے مزید ملاحظہ ہو: أحمد عبد الحلیم ابن تیمیہ الحرانی: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیۃ فی الفقہ، تحقیق: عبد الرحمٰن بن محمد العصمی النجدی، مطبوعہ مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، طبع دوم، تاریخ طباعت مذکور نہیں، جلد: ۲۰، ص: ۲۵۲۔ اسماعیل بن عمر ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر، مطبوعہ، دار الفکر بیروت، ۱۴۰۱ھ، جلد اول ص: ۵۴۸۔ محمد بن علی بن محمد الشوکانی: نیل الاوطار، مطبوعہ دار الجیل بیروت ۱۹۷۳ء، جلد چہارم، ص: ۱۱۔

۴- علی بن احمد بن سعید ابن حزم الظاہری: الإحکام فی أصول الأحکام، دار الحدیث، قاہرہ، طبع اول، ۱۴۰۴ھ جلد سوم، ص: ۲۹۱۔

۵- عبد الجلیل عیسیٰ: اجتہاد الرسول ﷺ، مطبوعہ دار البیان، کویت ۱۹۴۸ء صفحہ ۴۔

۶- بخاری: صحیح بخاری: کتاب الحج، باب الرمل فی الحج والعمرۃ۔

۷- احمد بن علی ابو بکر جصاص: أحکام القرآن، تحقیق: محمد الصادق قمحاوی، مطبوعہ دار احیاء التراث ۱۴۰۵ھ صفحہ ۳۲۵۔

۸- احمد بن الحسین البیھقی: السنن الکبریٰ، تحقیق محمد عبد القادر عطا، مطبوعہ مکتبۃ دار الباز ۱۴۱۴ھ باب سقوط سہم المؤلفۃ قلوبہم، جلد: ۷ صفحہ ۲۰۔

۹- کمال الدین بن عبد الواحد السیواسی: شرح فتح القدیر، مطبوعہ دار الفکر بیروت طبع دوم تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۲۶۰۔

۱۰- ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ۲/ ۳۶۳۔

۱۱- ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، بدایۃ المجتہد، ۱/ ۶۳، مطبوعہ دار الفکر، بیروت۔

۱۲- ابن حزم ظاہری، الاحکام فی اصول الاحکام، ۷/ ۳۸۰۔

۱۳- حوالۂ بالا۔

۱۴- موصوف نے یہ بات ''مجلۃ الآداب البیروتیۃ'' (بابت ماہ مئی ۱۹۷۰ء) میں شائع شدہ اپنے ایک مضمون میں کہی ہے، محمد بلتاجی نے ان کا یہ نظریہ اپنی کتاب: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع: دراسۃ مستوعبۃ لفقہ عمر وتنظیماتہ (مطبوعہ دار السلام، قاہرہ طبع اول ۲۰۰۲ء ص ۱۵۶۔۱۵۸) میں نقل کیا ہے۔

۱۵- موصوف نے یہ بات ''جریدۃ العربی'' (بابت ۲۶/ ۶/ ۱۹۹۵) میں شائع شدہ اپنے ایک مضمون میں کہی ہے، محمد بلتاجی نے ان کا یہ نظریہ اپنی مذکورہ کتاب (ص ۱۶۲-۱۶۱) میں نقل کیا ہے۔

۱۶- بقول نصر ابوزید، بلتاجی نے مذکورہ کتاب (ص ۱۷۱) پر یہ نقل کیا ہے۔

۱۷- بخاری: صحیح بخاری، مرجع سابق، باب احیاء الأرض۔

۱۸- یعقوب بن ابراہیم ابو یوسف: الخراج مطبوعہ المطبعۃ الأمیریہ بولاق، قاہرہ ۱۹۷۳ء ص: ۳۷۔

۱۹- مرجع سابق۔

۲۰- بلتاجی: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع صفحہ ۱۷۳۔

۲۱- یحییٰ بن آدم القرشی: الخراج، مطبوعہ المکتبۃ العلمیۃ لاہور پاکستان، طبع اول، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۱۱۰۔

۲۲- ابو یوسف: الخراج، صفحہ ۱۴/ اور ۸۱۔ ابوالحسن البلاذری: فتوح البلدان، مطبوعہ مطبعۃ الھلال، بیروت، طبع اول ۱۹۸۳ء صفحہ ۲۶۴۔

۲۳- ابن آدم: الخراج، جلد اول صفحہ ۱۵۲۔

۲۴- ابو یوسف: الخراج، صفحہ ۱۵/ اور سورۂ حشر کی آیات: ۶/ تا ۱۰۔

۲۵- مرجع سابق، حضرت عمر نے کوفہ، بصرہ، مصر وشام کو بطور مثال پیش کیا تھا۔

۲۶- ابن حزم: الاحکام فی أصول الأحکام، جلد دوم صفحہ ۲۲۹۔

۲۷- اس کی مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو: سلطان: حجیۃ الأدلۃ الاجتھادیۃ المختلف علیھا فی الشریعۃ الاسلامیۃ، صفحہ ۳۳۳۔۳۳۴۔

۲۸- ابن حزم: المحلی، تحقیق: لجنۃ احیاء التراث العربی، مطبوعہ دار الآفاق الجدیدۃ بیروت، تاریخ طباعت مذکور نہیں، جلد ۱۱/ صفحہ ۲۶۔

۲۹- محمد بن احمد بن رشد القرطبی ابو ولید: بدایۃ المجتھد ونھایۃ المقتصد، جلد اول صفحہ: ۲۹۰۔۲۹۱

۳۰- مرجع سابق۔

۳۱- سیواسي: شرح فتح القدیر، جلد دوم صفحہ ۱۹۲۔ نیز: ابن عبد البر: التمھید، تحقیق: محمد بن احمد العلوی اور محمد عبد الکبیر البکری، مطبوعہ وزارۃ عموم الأوقاف مغرب ۱۳۸۷ھ جلد چہارم صفحہ ۲۱۶۔

۳۲- یوسف القرضاوی: فقہ الزکاۃ: دراسۃ مقارنۃ لأحکامھا وفلسفتھا فی ضوء القرآن والسنۃ، مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ قاہرہ، پندرہواں ایڈیشن، ۱۹۸۵ء جلد اول صفحہ ۲۲۹۔

۳۳- ابن حزم: المحلیٰ بالآثار، جلد پنجم، صفحہ: ۲۰۹ تا ۲۱۱۔

۳۴- قرضاوی: فقہ الزکاۃ، جلد اول صفحہ ۱۴۶۔

۳۵- مرجع سابق، صفحہ ۱۴۸

۳۶- بلتاجی: منھج عمر بن الخطاب فی التشریع، ص ۱۹۰۔

۳۷- مرجع سابق۔

۳۸- ان فتاویٰ اور ان کے رد کے لئے ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ للمجلس الأوربی للافتاء والبحوث دبلن (بابت ماہ جنوری ۲۰۰۳ء صفحہ ۹۹ تا ۱۰۱)۔

۳۹- کاغذ کی کرنسیوں میں ثمنیت کی صفت پائے جانے کے مجمع الفقہ الاسلامی کے فتوے کے لئے ملاحظہ ہو: علی سالوس: الاقتصاد الاسلامی والقضایا الفقھیۃ المعاصرۃ، مطبوعہ دار الثقافہ، دوحہ ۱۹۹۶ء جلد اول صفحہ ۵۴۹۔

۴۰- ابن عاشور: أليس الصبح بقریب، مطبوعہ: الشرکۃ التونسیۃ لفنون الرسم تونس، ۱۹۸۸ء صفحہ ۱۰۴۔

۴۱- ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ، مرجع سابق، صفحہ ۱۱۸۔

۴۲- اس کی مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو: عبد المجید الصغیر: الفکر الأصولی واشکالیۃ السلطۃ العلمیۃ فی الاسلام: قراءۃ فی نشأۃ علم الأصول ومقاصد الشریعۃ، مطبوعہ دار المنتخب العربی، لبنان، طبع اول، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۴۶۸/۴۷۱۔

۴۳- مرجع سابق۔

۴۴- شاطبی: موافقات، جلد اول ص: ۵۔

۴۵- مرجع سابق۔

۴۶- الترابی: قضایا التجدید: نحو منھج أصولی، مطبوعہ دار الھادی، بیروت، طبع اول ۲۰۰۰ء صفحہ ۱۶۰/۱۶۱

۴۷- اس فصل کے آغاز میں بیان کی گئی اس کی تعریف کی روشنی میں۔

۴۸- بطور مثال ملاحظہ ہو: ابن رشد: بدایۃ المجتھد، مرجع سابق، جلد دوم صفحہ ۹۔ نیز ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاوی

ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد ۲۹ صفحہ ۴۲۴۔ ابن قیم: حاشیہ ابن القیم۔ مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۵ھ، جلد ششم صفحہ ۱۶۷۔ آمدی: الأحکام، جلد چہارم صفحہ ۲۸۶۔

۴۹- مصادر مذکورہ بالا، نیز علی بن محمد ابوالحسن آمدی، الاحکام، تحقیق سید الجمیلی، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء، ۲۸۶/۴ (بقیہ حواشی اگلے صفحات پر)

۵۰- ملاحظہ ہو: ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافری المالکی، (ابن العربی): المحصول، تحقیق: حسین علی البدری وسعید فودۃ، مطبوعہ دار البیارق، عمان ۱۴۲۰ھ جلد اول، صفحہ ۹۵۔ عبدالقادر بن بدران دمشقی: المدخل، تحقیق: عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی، مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع دوم ۱۴۰۱ھ جلد اول، صفحہ ۱۶۰۔ محمد بن احمد بن ابی سہل ابوبکر السرخی: اصول السرخی: مطبوعہ دار المعرفہ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۲۴۸۔ شوکانی: ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول، تحقیق: محمد سعید البدری، مطبوعہ دار الفکر، بیروت، طبع اول ۱۴۱۲ھ جلد اول صفحہ ۱۳۷۔

۵۱- بطور مثال ملاحظہ ہو: امام شافعی: الرسالۃ، تحقیق: أحمد محمد شاکر، مطبوعہ دار الفکر، قاہرہ ۱۲۵۸ا، صفحہ ۶۲۔ الجصاص الرازی: احکام القرآن، جلد اول صفحہ ۱۲۹ اور جلد دوم صفحہ ۱۷۷۔ ابن القیم: اعلام الموقعین، مرجع سابق جلد سوم صفحہ ۱۹۷۔

۵۲- بطور مثال ملاحظہ ہو: غزالی: المستصفیٰ، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، مطبوعہ: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۳ء/ ۱۹۹۲ء، ۱۷۲/۱، آمدی، الاحکام، ۳۹۱/۵۔

۵۳- بطور مثال ملاحظہ ہو: غزالی: شفاء الغلیل، تحقیق: حمد الکبیس، ناشر مذکور نہیں، صفحہ ۶۱۴، رازی: المحصول، جلد پنجم صفحہ ۳۹۲ تا ۳۹۶ اور صفحہ ۵۹۵۔۵۹۶، حکمت کو علت قرار دینے کے بارے میں بحث آگے آرہی ہے۔

۵۴- ملاحظہ ہو: محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی: شرح الزرقانی علیٰ الموطأ، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول ۱۴۱۱ھ جلد اول صفحہ ۴۶۹، جلد دوم صفحہ ۴۰۰، جلد سوم صفحہ ۶، جلد چہارم صفحہ ۲۳۸۔ ابن قدامہ: المغنی، مطبوعہ دار الفکر بیروت، طبع اول ۱۴۰۵ھ جلد اول صفحہ ۶۸، ابن قیم: اعلام الموقعین، جلد سوم صفحہ ۱۴۷۔ آمدی: الأحکام، جلد چہارم صفحہ ۲۷۹۔

۵۵- بطور مثال ملاحظہ ہو: آمدی، الاحکام، ۲۷۹/۴، ابن قیم الجوزیہ، حوالۂ بالا، ۱/۳

۵۶- ملاحظہ ہو: غزالی: مستصفیٰ، جلد اول صفحہ ۱۷۲۔

۵۷- سلطان، حجیۃ الادلۃ الاجتہادیۃ المختلف علیہا فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص: ۳۶۱۔

۵۸- حوالۂ بالا، ص ۳۷۶

۵۹- آمدی: الأحکام، جلد چہارم، صفحہ ۲۸۶۔

۶۰- ابن القیم: اعلام الموقعین، جلد سوم صفحہ ۱۔

۶۱- مرجع سابق صفحہ ۳۵۔
۶۲- شاطبی: الموافقات، جلد دوم صفحہ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے چند صفحات۔ ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، صفحہ ۲۵۹۔
۶۳- ابن القیم: اعلام الموقعین، جلد سوم صفحہ ۱۴۷ و ۱۴۸۔
۶۴- عبدالملک بن عبداللہ ابوالمعالی الجوینی: غیاث الأمم فی التیاث الظلم، تحقیق: عبدالعظیم الدیب، مطبوعہ وزارت امور دینیہ قطر، ۱۴۰۰ء
۶۵- مرجع سابق ص ۴۹۰۔
۶۶- مرجع سابق ص ۴۳۴ و ۴۳۵۔
۶۷- مرجع سابق ص ۴۷۶
۶۸- مرجع سابق: صفحہ ۴۹۴
۶۹- مرجع سابق: صفحہ ۴۷۳
۷۰- مرجع سابق: صفحہ ۴۴۶
۷۱- ابن عاور: الیس الصبح بقریب، ص: ۲۰۴، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۱۸، الصغیر، الفکر الاصولی واشکالیۃ السلطۃ العلمیۃ فی الاسلام: قرائۃ فی نشاۃ علم الاصول ومقاصد الشریعۃ، ص ۴۷۱-۴۶۸، شاطبی، الموافقات ص ۱/۵، ترابی، نحو منہج اصولی، ص ۱۶۱-۱۶۰۔
۷۲- الترابی: قضایا التجدید، صفحہ ۱۶۶ و ۱۶۷۔
۷۳- علوانی: مقاصد الشریعۃ، صفحہ ۱۲۴ و ۱۲۵۔
۷۴- علی حسب اللہ: أصول التشریع الاسلامی، مطبوعہ دارالمعارف قاہرہ ۱۹۶۴ء ص ۱۲۴۔
۷۴- علی حسب اللہ: أصول التشریع الاسلامی، مطبوعہ دارالمعارف قاہرہ ۱۹۶۴ء ص ۱۲۴۔
۷۵- منکرین قیاس اور ان کی دلیلوں کے رد کے لئے ملاحظہ ہو: سلطان: حجیۃ الادلۃ الاجتھادیۃ المختلف علیھا فی الشریعۃ الاسلامیہ، ص ۱۵۳ اور اس کے بعد کے چند صفحات۔
۷۶- مرجع سابق، ص ۲۰۰۔
۷۷- عبدالحکیم السعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین، مطبوعہ: دارالبشائر الاسلامیۃ، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ص ۱۰۶۔
۷۸- شاطبی: الموافقات: ۲/ ۱۳۸، ابن تیمیہ، کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ، ۲۴/ ۱۲۔
۷۹- سعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین ص ۱۱۰۔ نیز حسب اللہ: أصول التشریع الاسلامی،

ص ۱۴۱/ ۱۴۳۔

۸۰- سعدی: مباحث العلہ عند الأصولیین ص: ۱۰۶ تا ۱۱۷۔

۸۱- مرجع سابق، ص ۱۰۶۔

۸۲- اس سلسلے میں اصل یہ حدیث ہے: "البر باالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید، فمن زاد أو استزاد فقد أربیٰ، فاذا اختلفت الأضناف فبیعو اکیف شئتم......" ظاہر یہ نے اپنے انکار قیاس کی وجہ سے اس حدیث میں مذکورہ اشیاء تک ربا کو محدود رکھا ہے، قیاس کے قائلین کے یہاں اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حرمت کا یہ حکم حدیث میں مذکور اشیاء تک محدود نہیں ہے، لیکن حرمت کی علت میں ان کے درمیان دس اقوال پائے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو: محمد بن عبد الرحمان المغربی ابوعبداللہ، مواہب الجلیل، فی شرح مختصر خلیل، طبع دوم، بیروت: دار الفکر، ۱۹۷۸، ۴/ ۳۴۶، اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ میں علت ظاہر نہیں ہے۔

۸۳- ابن القیم: اعلام الموقعین، جلد دوم، ص ۱۵۵، یہی امام مالک کی رائے ہے، ملاحظہ ہو: الزرقانی: شرح الزرقانی علی الموطأ، جلد سوم، صفحہ ۴۱۰۔

۸۴- السعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین، صفحہ ۱۱۰، جہاد کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت کے لئے دیکھیں: زاد المعاد فی ھدی خیر العباد، تحقیق: شعیب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع ہشتم، سن طباعت درج نہیں۔

۸۵- ابن قدامۃ: المغنی، مرجع سابق، جلد نہم صفحہ ۱۴۴۔ نیز محی الدین یحییٰ بن شرف النووی: المجموع، مطبوعہ دار الفکر، بیروت ۱۹۹۷ء جلد دوم صفحہ ۵۳۰ نیز علی بن سلیمان المرداوي: الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، تحقیق: محمد حامد الفقی، مطبوعہ دار احیاء التراث بیروت، سن طباعت درج نہیں جلد ۱۰ صفحہ ۲۲۸۔

۸۶- السعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین، مرجع سابق ص ۱۱۰۔

۸۷- مرجع سابق، صفحہ ۱۰۹۔

۸۸- مرجع سابق۔

۸۹- مرجع سابق۔

۹۰- ملاحظہ ہو: الغزالی: مستصفیٰ، جلد اول ص ۱۷۲۔ نیز الآمدی: الأحکام، جلد پنجم ص ۳۹۱۔ نیز الرازی: المحصول، جلد پنجم ص ۳۹۲ تا ۳۹۶۔

۹۱- ابن القیم: اعلام الموقعین، جلد سوم ص ۱۵۵۔

۹۲- ابن قدامۃ: المغنی، جلد سوم ص ۴۲۔

۹۳- ابن تیمیہ کا یہ قول مرداوی نے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو: الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، جلد ۱۰ ص ۲۲۸۔

۹۴- بلتاجی: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع ص ۱۹۰۔

۹۵- یہ حدیث امام ابوحنیفہ سے مروی ہے انہوں نے اس حدیث کو عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند سے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو: سلیمان بن أحمد بن أیوب أبو القاسم الطبرانی: المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض اللہ محمد وعبد المحسن الحسینی، مطبوعہ: دار الحرمین قاہرہ، ۱۴۱۵ھ، باب من اسمہ عبداللہ جلد چہارم ص ۳۳۵۔ یہ حدیث حافظ ابن حجر (فتح الباری، مرجع سابق جلد چہارم ص ۴۰۳) اور امام نووی (شرح النووی علیٰ صحیح مسلم، مطبوعہ دار احیاء التراث، بیروت، طبع دوم ۱۳۹۲ھ جلد ۱۱ ص ۳۰) نے حدیث بریرہ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کی ہے۔

۹۶- محمد امین بن عمر ابن عابدین: نشر العرف فیما بنی من الأحکام علیٰ العرف، مجموعہ رسائل ابن عابدین: العلم الظاہر فی نفع النسب الطاہر، مطبوعہ قاہرہ سن طباعت درج نہیں جلد دوم صفحہ ۱۱۹۔

۹۷- بخاری: صحیح بخاری: کتاب مواقیت الصلاۃ، جلد اول ص ۱۹۵۔ نیز مسلم: صحیح مسلم، باب أوقات الصلوات الخمس، جلد اول ص ۴۲۵۔

۹۸- ابن حزم: المحلی، جلد اول ص ۵۶۔

۹۹- مثلاً ملاحظہ ہو: محمد بن ادریس الشافعي: الأم، مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت، طبع دوم، ۱۳۹۳ھ، جلد پنجم ص ۲۳۵۔ نیز الجویني: البرھان، جلد دوم ص ۲۶۲۔ نیز الغزالی: المستصفیٰ، جلد اول ص ۳۰۰۔ نیز ابن رشد، بدایۃ المجتھد، ابن ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافري المالکی (ابن العربی): أحکام القرآن، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مطبوعہ دار الفکر للطباعۃ، لبنان، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول ص ۳۵، نیز ابن قدامہ المقدسی: الکافی فی فقہ ابن حنبل مطبوعہ المکتب الاسلامی تاریخ طباعت درج نہیں، جلد سوم ص ۲۰۰۔ نیز السیوطی: الأشباہ والنظائر، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت، طبع اول ۱۴۰۳ھ جلد اول ص ۴۷۹ نیز ابن قدامہ: المغنی، مرجع سابق، ۶/ ۲۰۶، نیز الزرقانی، شرح الزرقانی علیٰ المؤطا، مرجع سابق، جلد ۲ ص ۶۵ نیز السرخی: أصول السرخی، ۲/ ۲۸۳۔ نیز ابن القیم: اعلام الموقعین، مرجع سابق جلد سوم ص ۱۵۵، وغیرہ۔

۱۰۰- شافعی: الأم، جلد پنجم ص ۲۳۵۔

۱۰۱- ابن العربی، احکام القرآن، جلد اول ص ۳۵۔

۱۰۲- ملاحظہ ہو: قرضاوی: فقہ الزکاۃ: دراسۃ مقارنۃ لاحکامہا وفلسفتہا فی ضوء القرآن والسنۃ، اس کتاب میں ایسے بہت سے احکام درج کیے گئے ہیں جن کے تعبدی اور غیر تعبدی ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

۱۰۳- ابن رشد: بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد :۱/ ۶۱۔

۱۰۴- شاطبی: الموافقات، ۱/ ۲۸۵۔

۱۰۵- حوالۂ بالا: ۲/ ۳۱۴

۱۰۶- حوالۂ بالا: ۲/ ۳۱۹

۱۰۷- ابو العباس احمد بن ادریس قرافی، الفروق، ۴/ ۱۳۴۶-۱۳۴۴، الفرق الحادی والعشرون۔ مطبوعہ: دار احیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ۔

☆☆☆

تیسری فصل:

فقہی مقاصدی اجتہاد

نمونہ: زوجین میں سے بیوی کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں اس کا اپنے شوہر کے ساتھ رہنا

تمہید:

زیر نظر مسئلہ ان چند نہایت اہم اور پیچیدہ مسائل میں سے ایک ہے جن کے سلسلہ میں موجودہ علماء کے درمیان زبردست اختلاف پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ المجلس الأوربی للإفتاء والبحوث نے اس مسئلے پر غور کرنے کے لئے اپنے تین اجلاس قریبی مدت میں بلائے، لیکن اس کے ارکان کسی ایک رائے تک نہیں پہونچ سکے۔ پھر مجلس نے اپنے تحقیقی رسالہ 'المجلۃ العلمیۃ' کا اس موضوع پر ایک خاص نمبر شائع کیا جس میں مجلس کو موصول ہونے والے تمام وقیع مقالات شامل اشاعت کئے گئے۔ (۱) اس خاص نمبر کے مشمولات کی علمی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ ان کو پڑھ کر اس ضرورت کا مزید احساس ہوتا ہے کہ اس جیسے مسائل میں غور کرنے سے پہلے 'فقہ الاقلیات' سے متعلق تمام مسائل پر غور وفکر کرنے کے صحیح اصولی طریقۂ کار کی تعیین ضروری ہے، اس لئے کہ یہاں اختلاف جزوی یا دلیل وتحقیق کا نہیں بلکہ اصولی ہے، اصل بنائے اختلاف یہ ہے کہ متعارض احادیث کے سلسلہ میں کیا طریقۂ کار اختیار کیا جائے، ترجیح ونسخ کا روایتی طریقۂ کار، یا پھر نئے حالات میں مقاصد شریعت کا اعتبار؟

ذیل میں ان مسائل پر غور کرنے کے لئے ایک طریقۂ کار تجویز کیا جارہا ہے، یہ طریقۂ کار ہمارے نزدیک تمام جدید مسائل پر غور کرنے کے لیے مناسب ترین طریقۂ کار ہے:

۱- زیرِ غور مسئلہ سے متعلق کتاب وسنت کے تمام نصوص کا حصر، تاکہ حکم لگاتے وقت مسئلہ کا کوئی پہلو بھی نظروں سے اوجھل نہ ہوجائے۔

۲- احادیث کے نصوص کی مکمل تحقیق کے لئے معتبر مصادر سے رجوع کرکے صحیح احادیث کا اعتبار، علماء حدیث کا جس حدیث کی صحت کے سلسلے میں اختلاف ہو اس کے صحیح شواہد کی تلاش، نیز ناقابل اعتبار ضعیف حدیث کا اہمال۔

۳- صحیح سند سے مروی کسی بھی حدیث کو محض دوسرے نصوص سے ظاہری تعارض (اور بدرجۂ اولی علماء کی آراء سے تعارض) کی بنیاد پر مرجوح کہہ کر نا قابل اعتبار نہ کہا جائے۔

۴- تعارض حقیقی کی صورت میں علماء کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق ترجیح کا استعمال، اس لئے کہ اس صورت میں یقیناً کسی ایک حدیث کے راوی یا راویوں سے کچھ غلطی ہوئی ہوتی ہے۔اس سلسلہ میں ہم تفصیلی کلام باب دوم میں کرچکے ہیں۔

۵- نسخ (ابدی الغاء) کا حق صرف شارع کو حاصل ہے، لہٰذا ہر آخری حکم کو سابق حکموں کا ناسخ نہیں کہا جاسکتا، نیز صرف تعارض ظاہری کو دور کرنے کے لئے یا محض ایک دلیل کے دوسری دلیل سے زمانی تأخر کی بناء پر نسخ کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے، الّا یہ کہ عبارۃ النص میں حکم کی تبدیلی اور اس کی ابدیت کی صراحت ہو۔

۶- صحابۂ کرام، علماءِ امت اور تمام فقہی مسالک کی آراء کو جمع کرکے ان کی تحلیل وتنقیح، ان کا تقابلی مطالعہ اور صحیح جغرافیائی وتاریخی سیاق کی روشنی میں ان کو سمجھنے کی کوشش۔

۷- احادیث نبویہ سے متعلق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی اور نفسیاتی حالات کا استقراء، تاکہ حدیث کو صحیح طریقہ پر سمجھا جاسکے۔

۸-نصوصِ شرعیہ سے مقاصد اور جزوی علتوں کے استنباط کی بھرپور کوشش، لیکن وہ نصوص جو حقوق اللہ سے متعلق ہوں یا جن کی علتوں کی دریافت سے ذہنِ انسانی عاجز ہو ان کو عباداتِ محضہ سے متعلق مان کر تعبُّداً ان پر عمل کیا جائے گا، (یعنی ایسے نصوص میں علل و مقاصد کی تلاش نہیں کی جائے گی)۔

۹-موجودہ حالات کے درک کی صحیح کوشش، اس سلسلے میں عوام الناس کی خواہشات، سیاسی رہنماؤں کے مفادات اور جامد علماء کے جمود سے مکمل اجتناب کیا جائے۔

۱۰-اور آخری بات یہ کہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق تمام نصوص صحیحہ کے احکام کو مقاصد کی روشنی میں سمجھ کر آخری حکم لگانا، نیز یہ بھی خیال رہے کہ حکم کے ساتھ ساتھ 'مقصد' کا بھی ذکر کیا جائے تا کہ تیزی سے بدلتی اس دنیا میں تطبیق کی نوعیت میں تبدیلی کے وقت دوسرا مجتہد اس کا خیال رکھ سکے۔

صرف صحیح نصوص کا حصر

زیر نظر مسئلہ سے متعلق دلائل شرعیہ میں پہلا نمبر سورۂ ممتحنہ کی اس آیت کا ہے: **{يا أيها الذين آمنوا إذا جاء كم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن وَآتُوهُم مَّا أَنفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنفَقُوا ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}** [ممتحنہ:۱۰] اس آیت کی تفسیر سے متعلق متعدد روایات کتب حدیث میں مروی ہیں، ان میں سے بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نومسلم خواتین کے ہجرت کرتے ہی مسلمانوں پر ان کے مہر کی ادائیگی لازمی ہے تا کہ زوجین کے درمیان تفریق

مکمل طور پر ہوجائے۔ ایسی تمام روایات سندی طور پر ضعیف یا بہت ضعیف ہیں(۲)۔ اس مضمون بس کی ایک حدیث صحیح ہے جو کہ مروان ومسور بن عکرمہ کی روایت سے صحیح بخاری میں مذکور ہے، اس روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط نے مدینہ ہجرت کی، اور وہ اس وقت 'عاتق' یعنی غیر شادی شدہ(۳) تھیں، ان کے اہل خانہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر یہ درخواست کی کہ ام کلثوم کو انہیں سونپ دیا جائے، لیکن آپ نے ان کی یہ درخواست قبول نہیں کی اس لئے کہ یہ آیت نازل ہوچکی تھی: { **يا أيها الذين آمنوا إذا جاء كم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن** }(۴)۔

صحیح روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی والدہ ام الفضل لبابہ بنت حارث اسلام لانے کے بعد حضرت عباس کے اسلام لانے سے پہلے مکہ میں ایک طویل عرصہ ان کے ساتھ رہیں، اس وقت حضرت ابن عباس کم سن بچے تھے(۵)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحب زادی حضرت زینب کا واقعہ بھی اس سلسلے میں اہم دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس واقعہ کی سب سے اچھی روایت(۶) حضرت عائشہ کی روایت ہے جس کو امام بخاری نے التاریخ الأوسط میں اور ابن ابی عاصم نے الآحاد والمثانی میں ذکر کیا ہے، حضرت عائشہ کا بیان ہے: ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ ہجرت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحب زادی حضرت زینب کنانہ یا ابن کنانہ کے ساتھ ہجرت کے ارادہ سے نکلیں، ان کے گھر والوں کو اس کی اطلاع ہوگئی تو انہوں نے پیچھا کیا، ہبار بن اسود نے ان کو پالیا اور اونٹ کو انکش سے اتنا مارا کہ حضرت زینب اس پر سے گر پڑیں، نتیجۃً ان کا حمل ضائع ہوگیا، اور بہت زیادہ خون بہا، وہ اٹھا کر واپس مکہ لائی گئیں، یہاں بنو ہاشم اور بنو امیہ میں اختلاف ہوگیا (کہ وہ کس کے یہاں رہیں گی) قبیلۂ بنوامیہ جس کے ایک فرد ابوالعاص کی وہ زوجہ تھیں، کا یہ کہنا تھا کہ

وہ حضرت زینب کو اپنے پاس رکھنے کا زیادہ حق دار ہے۔ ان کا قیام ہند بنت زمعہ کے یہاں ہوا، وہ ان سے کہا کرتی تھیں: تم کو یہ تکلیف اپنے والد کی وجہ سے اٹھانی پڑ رہی ہے۔ ادھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید بن حارثہ سے کہا کہ کیا تم جا کر زینب کو لا سکتے ہو، انہوں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری یہ انگوٹھی لو اور جا کر زینب کو دے دینا، حضرت زید چلے اور بڑی احتیاط کے ساتھ مکہ کے پاس پہنچے جہاں ان کو ایک چرواہا ملا، انہوں نے اس سے پوچھا: یہ کس کی بکریاں تم چرا رہے ہو؟ اس نے کہا: زینب بنت محمد صلی اللہ علیہ سلم کی، تھوڑی دیر حضرت زید اس کے ساتھ اور رہے، اور پھر اس سے کہا کہ اگر میں تم کو کچھ دوں تو کیا تم بغیر کسی کو بتائے زینب کو دے دو گے؟ اس نے کہا: جی ہاں! میں ایسا کر دوں گا، حضرت زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی انگوٹھی اسے دے دی۔ وہ چرواہا جب بکریاں لے کر واپس گیا تو اس نے وہ انگوٹھی بھی حضرت زینب کو دے دی۔ انگوٹھی دیکھتے ہی حضرت زینب سب کچھ سمجھ گئیں۔ چرواہے سے پوچھا کہ یہ تم کو کس نے دی؟ اس نے عرض کیا ایک شخص نے، پھر پوچھا کہ وہ کہاں تھا؟ اس نے عرض کیا: فلاں مقام پر، جواب سن کر حضرت زینب مزید کچھ نہ بولیں، رات کی تاریکی میں اس کے بتائے ہوئے مقام پر پہنچ گئیں، حضرت زید نے کہا اونٹ پر آگے آپ بیٹھ جائیں، حضرت زینب نے کہا نہیں، آپ آگے بیٹھیں، میں پیچھے بیٹھوں گی، ایسا ہی ہوا، یہاں تک کہ وہ اپنے والد ماجد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گئیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے: ''یہ میری سب سے اچھی بیٹی ہے، اسے میری وجہ سے بڑی مصیبت اٹھانی پڑی (۷)''

اس قصہ کا اگلا حصہ مدینہ سے متعلق ہے، اس کے بارے میں ام المؤمنین حضرت ام سلمہ کی یہ روایت بیہقی نے نقل کی ہے کہ: حضرت زینب کے شوہر ابو العاص نے ان کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ میرے لئے اپنے والد سے امان لے لو، ایک روز جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فجر کی نماز پڑھا رہے تھے، حضرت زینب نے حجرہ کے دروازے پر آکر آواز لگائی اے لوگو! میں زینب بنت رسول اللہ ہوں، میں نے ابوالعاص کو پناہ دے دی ہے، نماز سے فارغ ہوکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے لوگو! مجھے بھی اس کی اطلاع تمہارے ساتھ ہی ہوئی ہے، اور دیکھو مسلمانوں پر ان کے ادنیٰ شخص کی پناہ کا بھی پاس رکھنا لازمی ہے (۸)۔

ترجیح سے مفر نہیں

ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں اس قصہ کی ایک ضعیف روایت پیش کی ہے، یہاں ہم اس کا ذکر صرف اس لئے کر رہے ہیں کہ اس میں یہ جملہ مزید آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعا روایت کیا گیا ہے: ''اے بیٹی! ان کا (ابوالعاص کا) اکرام کرو لیکن دیکھو تم ان کے لئے حلال نہیں ہو لہذا وہ تم سے زن وشو کے تعلقات نہ قائم کریں۔'' اس مسئلے سے متعلق نصوص کی یہ واحد عبارت ہے جو صراحۃً جماع کو حرام قرار دیتی ہے، لہٰذا یہ اوپر مذکور حضرت زینب کے قصہ سے (جس کے مطابق وہ قبل از ہجرت حمل سے تھیں) اور حضرت ام الفضل کے قصہ سے معارض ہے، لیکن ابن اسحاق کی یہ روایت (جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے) ضعیف ہے (۹)۔

پھر ابوالعاص اسلام لائے تو چھ سال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح احادیث کے مطابق حضرت زینب کو ''بالنكاح الأول'' (نکاح اول کی بنیاد پر) ان کے نکاح میں واپس بھیج دیا (۱۰)۔ بعض روایات میں یہ مدت دو تین سال کی بھی بتائی گئی ہی، لیکن چھ سال کی مدت راجح ہے (۱۱)، یہاں 'ترجیح' سے کوئی مفر نہیں ہے کہ ان تینوں مدتوں کے درمیان یہ تعارض، تعارض حقیقی ہے، بعض دیگر متعارض روایات میں یہ بھی ذکر ہے کہ ان دونوں کے درمیان نکاح جدید ہوا تھا، یہ روایات حجاج بن أرطاۃ کی تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہیں (۱۲)، چونکہ اس سلسلہ میں بھی تعارض حقیقی ہے کہ پچھلی روایات صحیحہ یہ بتا رہی تھی کہ نکاح جدید نہیں ہوا تھا، جب کہ حجاج بن أرطاۃ کی

روایات میں نکاح جدید کا ذکر ہے لہٰذا یہ ضعیف روایات بھی مرجوح ہوں گی۔

تعارض کا تجزیہ

اس مسئلے میں مختلف آراء کے تجزیے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اوپر ذکر کئے گئے نصوص کے مدلولات کا اختلاف ہی علماء کی آراء میں اختلاف کا سبب ہے، ایک جانب حضرت زینب اور دیگر صحابیات کے بالاتفاق صحیح سندوں سے مروی قصے یہ بتاتے ہیں کہ ہجرت سے پہلے اور اس کے بعد (بلکہ سورۂ ممتحنہ کی مذکورہ بالا آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی) مکہ میں بعض مسلم خواتین اپنے کافر شوہروں کے ساتھ رہتی رہیں، انہوں نے اپنے حلقہ بگوش اسلام ہونے کی وجہ سے اپنے نکاحوں کو فسخ یا باطل نہیں مانا۔ جہاں تک آیت ممتحنہ کا تعلق ہے تو (بعض مفسرین کے اقوال کی روشنی میں) یہ آیت صرف ایک مسلم خاتون کے غیر مسلم سے ابتداءً نکاح کی حرمت بتاتی ہے، نومسلم خاتون کے سابق نکاح کو باطل قرار دینے کے حکم کی اس سے تفریع کی گئی ہے، عدت گزرنے تک شوہر کو مہلت ہوگی کہ وہ اسلام قبول کر کے اپنی بیوی کو دوبارہ حاصل کر لے ورنہ بصورت دیگر اس کا نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

جب کہ ایسی صورت میں شادی کے بقاء کی حرمت کے قائلین سورۂ ممتحنہ کی آیت کو ماضی کے احکام اور مسلم خاتون و غیر مسلم مرد کے درمیان ابتداءً و بقاءً نکاح کے واقعات کا ناسخ کہتے ہیں۔ یہ حضرات حضرت زینب اور دیگر خواتین کے ان قصوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ منسوخ احکام ہیں جو تشریع احکام میں تدریج کے طور پر ماضی میں مشروع رہے ہیں(۱۳)۔ دوسری جانب ایسی شادی کے استمرار کے جواز کے قائلین تمام دلائل کے درمیان جمع کی راہ اپناتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ سورۂ ممتحنہ کی آیت مدینہ ہجرت کرنے والی صحابیات کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ چاہیں تو اپنے نکاحوں کو ختم کر دیں اور مسلمان ان کا مہر ادا کر دیں اور چاہیں تو اپنے شوہروں کے

اسلام کا انتظار کریں، ان حضرات کے نزدیک یہ آیت مسلم خاتون کی غیر مسلم مرد سے ابتداءً شادی کی حرمت پر دلیل ہے نہ کہ بقاءً (۱۴)۔

زیر نظر مسئلہ سے متعلق فقہاء کی آراء کا خلاصہ

زیر نظر مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف قدیم زمانہ سے چلا آ رہا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ خود بخود نکاح فسخ ہو جانے پر اگرچہ اجماع کا دعویٰ بہت لوگوں نے کیا ہے لیکن کبھی بھی یہ اجماع رہا نہیں ہے (۱۵)، بعض حضرات کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کر لینے سے نکاح ختم ہو جاتا ہے، حسن بصری (ایک روایت کے مطابق) عطاء (ایک روایت کے مطابق) عکرمہ مولیٰ ابن عباس، قتادہ، عمر بن عبدالعزیز، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم، عبداللہ بن شبرمہ (ایک روایت کے مطابق) ابوثور، امام احمد بن حنبل (ایک روایت کے مطابق) اور ابن حزم کی یہی رائے ہے، غیر مدخول بہا کے حق میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک رہا ہے جب کہ زوجین کے 'دارالحرب' میں مقیم ہونے کی صورت میں سفیان ثوری بھی اسی رائے کے ہیں۔

بعض دیگر حضرات کے نزدیک اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے اور زوجہ کی عدت گذرنے سے پہلے دوسرا اسلام قبول نہ کرے تو عدت گزرنے پر نکاح باطل ہو جائے گا۔ حسن بصری (ایک روایت کے مطابق)، عطاء (ایک روایت کے مطابق) عمر بن عبدالعزیز، عبداللہ بن شبرمہ، اوزاعی، لیث بن سعد، شوافع، حنابلہ اور اسحٰق بن راہویہ کی یہی رائے ہے۔ اور پہلے زوجہ کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں مالکیہ بھی اسی رائے کے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک زوجین میں سے مسلم کی دارالحرب سے دارالاسلام منتقلی کی صورت میں نکاح باطل ہو جائے گا، بصورت دیگر دونوں علی حالہ زوجین باقی رہیں گے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے نزدیک (ایک روایت کے مطابق) زوجین میں سے کوئی

ایک اگر دار الحرب میں اسلام لے آئے اور دوسرے کو اسلام کی دعوت دی جائے اور وہ اسلام قبول نہ کرے تو نکاح باطل ہو جائے گا، بصورت دیگر نکاح علی حالی باقی رہے گا۔

حنفیہ اور سفیان ثوری کی رائے یہ ہے کہ زوجین کی دار الاسلام میں موجودگی کی صورت میں نکاح فسخ قضاء قاضی سے ہی ہوگا۔ جب کہ بعض دیگر حضرات دار الاسلام اور دار الحرب ہر جگہ اس صورت میں نکاح کے فسخ ہونے کے لئے قضاء قاضی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ یہ طاؤس، سعید بن جبیر، حکم بن عتیبہ اور عمر بن عبدالعزیز (ایک رائے کے مطابق) اسی رائے کے حامل تھے۔

بعض حضرات کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے بھی اسلام لانے سے نکاح 'عقدِ لازم' نہیں رہتا 'عقدِ جائز' ہو جاتا ہے، یعنی نومسلم خاتون کو اپنے سابق شوہر کے ساتھ رہنے یا نکاح فسخ کرنے اور دوسرا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، داؤد ظاھری، ابن تیمیۃ اور ابن قیم کی یہی رائے ہے۔ جب کہ بعض حضرات کے نزدیک یہ اختیار اس کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب شوہر بیوی دونوں دار الاسلام میں ہوں، صحیح روایات کے مطابق حضراتِ عمر و علی کا یہی مسلک تھا، شعبی، ابراہیم نخعی اور حماد بن ابی سلیمان بھی اسی رائے کے تھے۔

''دار الحرب'' کا اعتبار

کیونکہ علما کی درج بالا آرا میں دار الحرب کی بنیادی حیثیت ہے اس لیے ہم ذیل کی سطروں میں اس مسئلہ پر کچھ گفتگو کریں گے تاکہ زیر نظر مسئلہ کی بابت مقاصدی پہلو کی تکمیل ہو سکے۔

نصوصِ شرعیہ اور کتب مذاہب کا استقراء یہ بتاتا ہے کہ اصطلاح 'دار السلام' اور اس کی ضد 'دار الحرب'' قرآن مجید و حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں استعمال نہیں ہوئی ہے، بلکہ یہ دونوں اصطلاحیں بعد کے اس دور کی پیداوار ہیں جب نوخیز و ہمہ گیر اسلامی تہذیب اور اپنی بقاء کے لئے کوشاں دوسری تہذیبوں کے درمیان مقابلہ آرائی جاری تھی، اس مقابلہ آرائی نے شریعت

کے سیاسی احکام کو جنگی رنگ میں رنگ دیا۔ بلکہ اس وقت کے علماء نے سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کو بھی علاقوں کی اسی نئی تقسیم کی روشنی میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی، اس وقت کے حالات میں یہ ایک فطری بات تھی۔

لیکن اصل تعجب خیز بات یہ ہے کہ ان سیاسی اصطلاحات کو آج ایک ہزار سال گزرنے کے بعد بھی وہی پرانی حیثیت حاصل رہے، گویا کہ یہ نصوصِ شرعیہ سے ثابت ہوں، حالانکہ سیاسی وتہذیبی اعتبار سے دنیا بالکل تبدیل ہوگئی ہے۔ نصوص شرعیہ تو منزل من اللہ اور ہر طرح کے حالات میں قابلِ عمل ہونے کی بناء پر دائمی ہوتے ہیں، لیکن سیاسی حالات کی روشنی میں اختیار کی گئیں اصطلاحات وتقسیمات حالات وزمانہ کی تبدیلی سے نا قابل عمل ہوجاتی ہیں، چاہے ان اصطلاحات وتقسیمات کے واضع کیسے ہی اصحاب علم وفضل کیوں نہ ہوں۔ اس کی دلیل کے لئے ان اصطلاحات کی مختلف علماء کے ذریعہ کی گئیں تعریفات ہی کافی ہیں، ملاحظہ ہوں:

کوئی علاقہ 'دارالسلام' کیسے بنے گا؟ اس کے سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جس علاقہ میں اسلامی احکام نافذ ہوں وہ 'دار الاسلام' ہے(۱۶)، بعض حضرات کے نزدیک اگر کسی علاقہ میں کفار کا بھی غلبہ ہولیکن وہاں تمام یا اکثر شعائر اسلام پر عمل ہوتا ہوتو وہ 'دارالاسلام' ہے(۱۷)۔ جب کہ بعض دیگر حضرات کے نزدیک وہ علاقہ بھی 'دارالاسلام' ہے جو کسی اسلامی ملک سے متصل ہواور وہاں مسلمان امن وامان کے ساتھ رہتے ہوں(۱۸)۔ 'دارالحرب' کی تعریف میں بھی ایسا ہی اختلاف پایا جاتا ہے، کچھ حضرات اس علاقہ کو 'دارالحرب' کہتے ہیں جہاں کفریہ احکام نافذ ہوں، کچھ اس علاقہ کو 'دارالحرب' کہتے ہیں جہاں مسلمانوں اور مسلمانوں کے امان یافتہ ذمی محفوظ نہ ہوں، جب کہ بعض حضرات کافر ملک کے پڑوسی علاقہ کو بھی دارالحرب کہتے ہیں(۱۹)۔ ان تعریفات میں حکم کا مدار بننے کے سلسلے میں بڑا بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے۔ آج کی موجودہ دنیا میں اگر 'دارالاسلام' ہم بس اسی علاقہ کو قرار دیں

جہاں شرعی احکامات نافذ ہوں تو اس کے دائرے سے مسلم اکثریت کے بہت سے ممالک نکل جائیں گے۔ اگر ہم اس تعریف کا اعتبار کریں جس کے مطابق 'دار الاسلام' وہ علاقہ ہے جہاں مسلمانوں کو امان حاصل ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر جہاں مسلمانوں کو شعائر اسلامی پر عمل کرنے کی آزادی ہو تو بعض یوروپی ممالک بعض عربی ممالک سے زیادہ دار الاسلام ہونے کے حقدار ہوں گے۔ اور قدیم جنگی جغرافیہ میں پڑوسی کی جو مخصوص حیثیت تھی آج کی گلوبلائزڈ دنیا میں وہ ایک قصۂ پارینہ بن چکی ہے۔

دار الحرب میں مسلمانوں کے قیام کے مخالف علماء ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو مشرکین کے درمیان قیام کو منع کرتی ہیں اور ایسے علاقوں سے ہجرت کو واجب قرار دیتی ہیں (۲۰)۔ امام ابوداؤد نے حضرت معاویہؓ کی روایت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے: ''ہجرت کا حکم توبہ کی مقبولیت تک رہے گا توبہ سورج کے مغرب سے طلوع ہونے (قیامت) تک قبول ہوتی رہے گی'' (۲۱)، امام نسائی نے حضرت عبداللہ سعدی کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نقل کیا ہے: ''کفار سے قتال کی تکمیل تک ہجرت کا حکم جاری رہے گا'' (۲۲)۔ بیہقی نے یہ روایت 'باب الرخصة فی الإقامة بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنة' میں الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یوں نقل کی ہے: ''ہجرت اس وقت تک جاری رہے گی جب تک دشمن قتال کرتا رہے گا'' (۲۳)۔ حضرت جریر بن عبداللہ نے رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''مشرکین کے درمیان مقیم ہر مسلمان سے میں بری ہوں'' (۲۴)۔ اور حضرت سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مشرکین کے ساتھ رہو نہ ان کے ساتھ اٹھو بیٹھو'' (۲۵)۔

دار الحرب میں مسلمانوں کے قیام کو جائز کہنے والے حضرات بخاری میں مذکور حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ

کے موقع پر فرمایا: ''ہجرت کا حکم اب باقی نہیں رہا، ہاں جہاد ونیتِ جہاد کا حکم باقی ہے، پس تم سے جہاد میں چلنے کو کہا جائے تو نکل پڑو'' (۲۶)۔ اس حدیث کے علاوہ یہ حضرات اور بھی چند دلیلوں سے استدلال کرتے ہیں، جیسے: فتح مکہ سے قبل مکہ میں حضرت عباس جیسے مسلمانوں کا قیام، مسلمانوں کی ایک تعداد کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہجرت حبشہ کی اجازت جب کہ اس وقت حبشہ غیر مسلموں کے زیر حکومت تھا، خود بادشاہ حبشہ نجاشی کا اسلام لانے کے بعد حبشہ میں قیام، اسلام لانے کے بعد حضرت نجاشی کے قیام حبشہ پر رسول اکرم کی 'تقریر'، اور ان کی نماز جنازہ غائبانہ پڑھنا، بخاری نے حضرت عائشہ کا ایک فتویٰ ذکر کیا ہے، جو انہوں نے عبید بن عمیر کے ایک سوال کے جواب میں دیا تھا، انہوں نے کہا: ''اب ہجرت مطلوب نہیں، ہجرت تو 'إلیٰ اللہ ورسولہ'' ہوا کرتی تھی، مؤمنین اپنے دین وجان کو مشرکین کے فتنوں سے محفوظ رکھنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہجرت کر کے آتے تھے......، اب اللہ نے اسلام پھیلا دیا، جو شخص جہاں رہ کر چاہے اللہ کی عبادت کرتا رہے، ہاں جہاد ونیتِ جہاد کا حکم باقی ہے (۲۷)''۔

حضرت معاویہ کی حدیث پر خطابی نے یہ کلام کیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی ابو ہند البجلی اور عبدالرحمٰن بن ابی عوف مجہول ہیں، لہٰذا یہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہے (۲۸)، حضرت جریر کی حدیث کے مرفوع ومرسل ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، طبرانی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، جب کہ بخاری، ترمذی، ابوداؤد وغیرہ نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے۔ حضرت سمرہ بن جندب کی حدیث کی سند میں ایک راوی اسحاق بن ادریس ہیں جن کے سلسلہ میں یحییٰ بن معین کا کہنا ہے کہ وہ کذاب اور واضع حدیث ہیں اور دار قطنی نے ان کو منکر الحدیث کہا ہے۔

دار الحرب میں مسلمانوں کے قیام کو حرام کہنے والوں کی مستدل احادیث پر مندرجہ بالا

کلام کے بعد اب صرف ایک حدیث جریر ایسی بچی ہے جو دوسرے دلائل کے (ظاہری طور پر ہی سہی) متعارض ہو سکے۔ اس کو اگر صحیح مان لیا جائے تو اس کے پس منظر کی روشنی میں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے، ترمذی کی روایت میں اس کا پس منظر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خثعم کی جانب ایک سریہ بھیجا وہاں کے کچھ (مسلمان) لوگ (اپنے اسلام کے اظہار کے لیے) سجدے کرنے لگے (یعنی نماز پڑھنے لگے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع پہنچی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف دیت دلوائی اور فرمایا: ''أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين(۲۹)''۔ (مشرکین کے درمیان مقیم ہر مسلمان سے میں بری ہوں) حدیث پاک کا مذکورہ پس منظر یہ بتاتا ہے کہ یہ حدیث ان مسلمانوں سے متعلق ہے جو کافروں کے اس علاقہ میں رہیں جہاں مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ جاری ہو اور اس وجہ سے ان کی جان کو خطرہ ہو، اب غور کریے تو نظر آئے گا کہ اس حدیث میں جس 'براءت' کا ذکر ہے وہ مقاتل مسلمانوں کی ایسے مسلمان کے خون سے براءت ہے نہ کہ عام براءت۔

بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ ہجرت حبشہ اور مکہ میں مسلمانوں کا قیام اس وقت کے مسلمانوں کی کمزوری کی وجہ سے بطور رخصت تھا اور اب یہ رخصت منسوخ ہوگئی، اسی طرح بعض حضرات نے مذکورہ بالا حدیثِ جریر کو ماقبل کے تمام نصوص وواقعات کا ناسخ مانا ہے(۳۰)۔ لیکن نسخ کے یہ دعوے بلا دلیل ہونے کی بناء پر غیر معتبر ہیں (بلا دلیل شرعی نسخ کے دعووں کے معتبر نہ ہونے کے سلسلے میں ہم اس کتاب میں پیچھے تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں) صرف تغیر حکم پر دال حدیث کو نسخ کی دلیل نہیں مانا جا سکتا۔

آج جن ممالک کے مسلمانوں کو مہاجرین حبشہ جیسے ظلم وجبر کا سامنا ہے ان کے لئے مہاجرین حبشہ کے طرز عمل میں ایک بہترین اسوہ ہے۔

نسخ یا حالات کی تبدیلی پر حکم کی تبدیلی؟

اوپر کی گئی بحث اور ذکر کی گئیں آراء کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ زیرِ نظر مسئلے میں آراء کا اختلاف اس سوال کے ارد گرد گھومتا ہے:

مذکورہ دلائل کے درمیان تعارض نسخ کی وجہ سے ہے یا حالات کی تبدیلی پر حکم کی تبدیلی کی وجہ سے؟

اس مقالہ میں یہ بات بار بار گذر چکی ہے کہ تعارض ادلہ کی صورت میں 'جمع' کی بنسبت 'نسخ' کم مناسب طریقۂ کار ہے، اس لئے کہ بلا کسی دلیلِ شرعی کے محض رائے کی بنیاد پر کسی حکم کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا، زیرِ نظر مسئلے میں فسخ نکاح کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ مفسرین بھی اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مسلم خاتون اور کافر کے درمیان ابتداء نکاح کے ناجائز ہونے کی بات کہتے ہیں۔ چند صفحات قبل ذکر کی گئی حضرت ام کلثوم والی صحیح حدیث بھی اسی تفسیر کی مؤید ہے کہ اس میں ایک غیر شادی شدہ خاتون کا تذکرہ ہے۔ جب کہ وہ تفسیر جس کے مطابق عدت گذر جانے کے بعد نکاح فسخ ہو جاتا ہے اجتہادی تفسیر ہے جس میں صحت وخطا دونوں کے برابر امکانات ہوتے ہیں۔ اور پھر وہ حضرت زینب کے صحیح روایت سے مروی قصہ سے بھی معارض ہے کہ ان کا حضرت ابو العاص کے ساتھ نکاح چھ سال تک باقی رہا ہے، اور یہ کہنا کہ حضرت زینب کی عدت چھ سال تک چلی بے دلیل بات ہے جو صرف ایک مخصوص رائے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کہی گئی ہے (۳۱)۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ (ابن تیمیہ وغیرہ کی اختیار کردہ) تخییر کی رائے بھی ایک اجتہادی رائے ہے۔ لیکن متعدد شواہد اس رائے کے مؤید ہیں، جیسے مصنف عبد الرزاق میں حضرت عبد اللہ بن یزید الخطمی سے یہ روایت کی گئی ہے کہ حیرہ کی ایک عورت نے اسلام قبول کیا اور شوہر نے نہیں۔ حضرت عمرؓ نے اس عورت کے سلسلے میں یہ حکم لکھ کر بھیجا کہ: ''اس کو اختیار دے دو، چاہے تو شوہر کو چھوڑ

دے اور چاہے تو اسی کے پاس رہے'۔ ابن حجر نے فتح الباری میں اور ابن حزم نے المحلی میں اس اثر کو صحیح قرار دیا ہے۔ مصنف عبدالرزاق ہی میں حضرت علیؓ کا ایسے ہی ایک معاملہ میں شعبی کے حوالہ سے یہ اثر بھی نقل کیا گیا ہے: ''وہ (غیر مسلم شوہر نو مسلم) بیوی کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ وہ اس کو اس کے شہر سے نہ نکال دے'' (۳۲)۔ ابن تیمیہ وغیرہ کا مؤید مصنف ابن أبی شیبہ میں بسند صحیح مروی حضرت علیؓ کا یہ اثر بھی ہے: ''**إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق بضعها لأن له عهدا**'' (۳۳)۔ '**بضعها**' کا لفظ جماع کے جواز کی جانب بھی اشارہ کر رہا ہے، ابن ابی شیبہ ہی نے حضرت سعید بن مسیّب کے حوالے سے حضرت علیؓ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے: 'شوہر اس کا زیادہ حقدار ہے جب تک وہ دونوں دار الہجرت میں رہیں''۔ (۳۴)

نصوص کے مقاصد کا اعتبار

دار الحرب اور دار الاسلام کے مسئلہ کو بہت سے علما نے اس سلسلے میں اہم تر عامل و بنیاد مانا ہے، اس حوالہ سے گفتگو کریں تو درحقیقت مکمل زمین اللہ کی ملکیت ہے، کسی علاقہ میں کیسے ہی سیاسی حالات کیوں نہ ہوں، اس حقیقت پر کوئی فرق نہیں آتا۔ لہٰذا حضرت عائشہ کے الفاظ میں: ''جو شخص جہاں رہ کر چاہے اللہ کی عبادت کرتا رہے'' (۳۵)۔ اس صورت میں 'مقصد شریعت' یہ ہے کہ لوگوں کو دین کی دعوت دے کر ضروریات شرعیہ میں سے اہم ترین ضرورت (دین) کا خیال رکھا جائے، ہر علاقہ اور قوم کے افراد تک دین کی دعوت پہنچانا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد آپ کی امت کا اولین فرضِ منصبی ہے۔

لیکن اگر کہیں جنگ و خطرے کے حالات ہوں تو پھر وہاں دوسری ضرورت شرعیہ: 'حفاظت نفس' کا خیال رکھا جائے گا، لیکن یہ ایک استثنائی صورت حال ہوگی اصل حکمِ شرعی نہیں۔ لہٰذا بس بوقت ضرورت ہی اس کا خیال کیا جائے گا، لہٰذا یہ کسی بھی طرح مناسب نہ ہوگا کہ کوئی مفتی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات میں اصل جنگ کو قرار دے دے۔ یا پھر وہ

دنیا بھر کے علاقوں کو مذکورہ بالا تقسیمات میں محدود کہہ کر اسلام کو علاقائی حدود کا اسیر کردے۔ مسلمانوں کو شریعت کا اصل اور اولین حکم یہ ہے کہ وہ اپنے دائرہ کار کو عالم گیر بنا کر اس زمین کے تمام باشندگان تک اللہ کا دین پہنچائیں اور ہر جگہ اللہ کے دین کا اعلان کریں، اسی وجہ سے ماوردیؒ جیسے بعض علماء نے دعوتی امکانات کی صورت میں مسلمانوں کے لئے (اپنی اصطلاح کے مطابق) 'دارالکفر' میں قیام کو افضل قرار دیا ہے۔ ماوردیؒ نے لکھا ہے: ''اگر کوئی مسلم اس پر قادر ہو کہ کافروں کے کسی ملک میں رہ کر دین کی خدمت کرسکے تو پھر اس کے لئے وہیں رہنا بہتر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں غیر مسلموں کے مسلمان ہونے کی امید ہے'' (۳۶)۔

درج بالا کلام کی روشنی میں ہم ہجرت کے مسئلے کو اس کے سیاسی اور دعوتی پہلوؤں کے ساتھ مناسب طریقہ پر سمجھ سکتے ہیں، صحابہ کرام کی ہجرت حبشہ کے نتیجہ میں وہاں دعوتِ اسلامی کے امکانات پیدا ہوئے، یہاں تک کہ خود بادشاہ حبشہ (نجاشی) مشرف باسلام ہوئے، مکہ سے مدینہ ہجرت کی علت حضرت عائشہ نے 'خوف فتنہ' بتائی ہے، اس کے سلسلے میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: ' 'سببها خوف الفتنة ،والحكم يدور مع الحكم (۳۷) ''وفات نبویؐ کے بعد اکثر صحابہ کی مدینہ سے مختلف علاقوں کو ہجرت دعوت اسلامی کی اشاعت کے مقصد سے تھی، اسی طرح آج کے مسلمانوں کی مغربی ممالک کو ہجرت کے نتیجے میں وہاں اسلام پھیل رہا ہے اور اس کی عالمگیریت میں مزید اضافہ ہو رہا ہے، یہ صحیح ہے کہ ابھی اس میں مزید بہتری اور اضافہ کی گنجائش ہے۔

اس مسئلے کو مختلف مقاصد شریعت: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ مال، حفظ عقل اور حفظ مرض سے مربوط کرنے کی وجہ سے اب اس سلسلے میں کوئی ایک رٹا پٹا فتویٰ مسئلے کے تمام پہلوؤں کو محیط نہیں ہوسکتا، بلکہ تمام آراء اور فتاویٰ اپنے اپنے موقع ومحل میں مناسب ہیں، لہٰذا اگر 'اسلامی ممالک' میں قتل وفتنہ کا اندیشہ ہو اور مغربی ممالک میں جا کر دعوت دین کی امیدیں ہوں تو ایسی صورت میں یہ ہجرت واجب ہوگی، اور اگر مغربی ممالک میں قیام تجارت، نوکری، تعلیم، علاج اور سیاحت کی غرض سے ہوگا تو پھر جواز وحرمت کا فیصلہ وہاں فتنہ کے اندیشے اور احکام اسلام پر عمل کی آزادی کے

اعتبار سے ہوگا، لہٰذا مغربی مما لک کا یہ قیام ایسی صورت میں کبھی مستحب ہوگا اور کبھی واجب، اگر اس کے ذریعہ وہاں کے مسلمانوں پر سے دعوت جیسا کوئی فرض کفایہ ساقط ہو۔ لیکن اگر کوئی مسلمان کسی ایسے ملک میں مقیم ہے جس نے مسلمانوں کے خلاف علی الاعلان جنگ چھیڑ رکھی ہے تو اس کے سلسلہ میں شرعی حکم لگانے سے پہلے دیکھا جائے گا کہ وہاں کے قیام میں اس کی جان ومال کو کتنا خطرہ ہے، اور اس کا قیام دیگر مسلمانوں کے لئے کتنا مفید ہے، لیکن اگر وہاں قیام کی وجہ سے مسلمانوں کے خلاف کسی طرح کی مدد پائی جائے تو پھر اس کا قیام منافقانہ عمل اور گناہ کبیرہ ہوگا۔

آخر میں اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ اب 'دار الاسلام' اور 'دار الحرب' کی اصطلاحات اور تعریفات میں تبدیلی لانی ضروری ہے، بعض فقہاء نے اسی ضرورت کے پیش نظر 'دار العہد' کا اضافہ کیا ہے، لیکن صرف اس اضافہ سے کام نہیں چلے گا، اس لئے کہ ہمارے ذخیرۂ فقہ میں موجود مذکورہ بالا تقسیم (اس تیسرے دار کے اضافہ کے باوجود بھی) معاصر دنیا کے تمام مما لک اور ان کے حالات کا احاطہ نہیں کر پاتی، مزید یہ ہے کہ اس سے اسلام کی عالمگیریت بھی متاثر ہوتی ہے۔

صرف بیوی کے اسلام قبول کرنے کے مسئلہ کی بابت مقاصد کی جہاں تک بات ہے تو صلح حدیبیہ کے بعد سورۂ ممتحنہ کی مذکورہ آیت کے اسباب نزول کا اگر ہم اعتبار کریں تو ہمیں نظر آئے گا کہ مؤمن خواتین کو ان کے شوہروں کے پاس واپس نہ بھیجنے کے حکم کا 'مقصد' یہ تھا کہ مسلم خواتین کے دین کی حفاظت کی جائے، ان کو زبردستی مرتد بنانے یا کوئی اور نقصان پہنچانے سے بچایا جائے، معروف اصول ہے کہ اعتبار نص کے الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ سبب نزول وورود کے خصوص کا۔ یعنی سبب نزول ہم کو الفاظ کے مدلولات اور اپنے خصوص سے نص کے عموم کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے، لہٰذا اگر کسی نو مسلم خاتون کو ایذاء کا سامنا ہوا اور اس کا شوہر اس کو نقصان پہنچائے تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کی حفاظت لازمی ہوگی۔ لیکن اگر شوہر با اخلاق ہے تو پھر صورت حال مختلف ہوگی، اگر ہم منسوخ قرار دی گئی مذکورہ احادیث سے متعلق نفسیاتی حالات اور بیوی کے اسلام لانے سے پہلے کے حالات پر غور کریں تو ہمیں نظر آئے

گا کہ شوہر اور بیوی کے درمیان خوشگوار ازدواجی تعلقات تھے اور ان دونوں کی مشترک اولاد بھی تھی۔ ایسی صورت میں اگر بیوی کے اسلام قبول کرنے کے نتیجے میں دونوں کے درمیان فوراً تفریق کردی جائے گی تو خاندان کو بہت نقصان پہنچے گا۔ اگر شوہر بیوی سے حقیقی محبت کا تعلق رکھتا ہو اور اس کو اسلام سے روکنے کی کوشش کر کے اس کو ایذاء نہ پہنچائے تو (امید رکھنی چاہئے کہ) یہ ایک عارضی مسئلہ ہے کچھ ہی مدت گذرنے پر یہ شوہر ایمان لے آئے گا، اور اس میں خیر کثیر ہے۔

جہاں تک اس رائے کا سوال ہے کہ یہ دونوں زوجین تو رہیں گے لیکن زن وشو کے تعلقات قائم کرنے کی ان کو اجازت نہ ہوگی تو اول اس سلسلے میں کوئی صحیح نص مروی نہیں ہے اور عقل بھی اس رائے کو صحیح قرار نہیں دیتی کہ ایسی صورت میں زوجین کے درمیان بے اعتمادی پیدا ہوگی، شوہر جنسی بے راہ روبھی ہوسکتا ہے، جس کے نتیجہ میں اس کی زندگی مزید پیچیدہ ہوجائے گی، اور شوہر بجائے اسلام سے قریب ہونے کے اس سے دور ہوتا جائے گا۔

اگر آج کی دنیا (بالخصوص مغربی ممالک) میں نومسلم خواتین کو درپیش حالات کا اعتبار کریں تو ہمیں نظر آئے گا کہ کسی نیک اور سلجھے ہوئے مزاج کے شوہر کی دستیابی بڑا مشکل مسئلہ ہے، عام طور پر ایسی نومسلم بہن کسی مہاجر مسلمان سے شادی پر مجبور ہوتی ہے جو یا تو یہ شادی کچھ محدود وقت کے لئے کرتا ہے یا پھر اس کی منشا اس نومسلم خاتون کے ملک کی شہریت کا حصول ہوتا ہے، عام حالات میں یہ بہن اور اس کے بچے بہت پریشان ہوتے ہیں اور اس کے خانوادہ میں اسلام کی غلط تصویر بنتی ہے۔ اور یہ بیچاری کسی مناسب، بااخلاق، شریف اور اپنی زبان سے واقف شوہر تک پہنچنے سے پہلے کم ازکم ایک دومرتبہ طلاق کی شکار ہوجاتی ہے۔ لہذا از راہ تیسیر وتخفیف خاتون کو اختیار دینے والی رائے کو اختیار کرنا مصلحت، حفاظت خاندان کی بابت مقاصد شریعت اور دعوت الی اللہ کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ للمجلس الاوروبی للافتاء والبحوث، شمارہ: ۲، جنوری ۲۰۰۳ء۔
۲- ان ساری روایات پر بڑی اچھی بحث شیخ جدیع نے المجلۃ العلمیۃ للمجلس الأوربی للإفتاء والبحوث میں کی ہے۔ ص: ۳۳-۲۵۔
۳- مرجع سابق، ص: ۳۵۔
۴- بخاری: صحیح البخاری، باب ما یجوز من الشروط فی الإسلام والأحکام المالیۃ، جلد دوم، ص: ۹۶۷۔
۵- ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیہ للمجلس العلمی الأوربی للإفتاء والبحوث میں شیخ جدیع کا مقالہ، ص: ۵۴۔
۶- شیخ جدیع کی تحقیق کے مطابق، ملاحظہ ہو: مرجع سابق: ص: ۵۷۔
۷- شیبانی: الآحاد والمثانی، ذکر زینب بنت رسول اللہ، جلد پنجم، ص: ۳۷۳-۳۷۲۔
۸- بیہقی: سنن البیہقی: باب أمان المرأۃ، جلد نہم ص: ۹۵، یہ روایت حسن ہے۔
۹- اس سلسلہ میں شیخ جدیع کی تحقیق المجلۃ العلمیۃ، محولہ بالا شمارہ میں ملاحظہ ہو ص: ۶۲۔
۱۰- ابن حجر: فتح الباری، جلد نہم ص: ۴۲۳۔
۱۱- یہ ابن حجر کی تحقیق ہے، ملاحظہ ہو: مرجع سابق، یہی شیخ جدیع کی بھی تحقیق ہے ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ کا محولہ بالا شمارہ: ص: ۴۷۔
۱۲- اس تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: مرجع سابق: ۸۲-۷۸۔
۱۳- بطور مثال ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ کے محولہ بالا شمارہ میں شیخ فیصل مولوی اور ڈاکٹر محمد ابو فارس کے مقالات۔
۱۴- بطور مثال ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ کے محولہ بالا شمارہ میں شیخ عبداللہ جدیع اور شیخ یوسف القرضاوی کے مقالات۔
۱۵- المجلۃ العلمیۃ کے محولہ بالا شمارہ (ص: ۱۵۱-۱۴۹) میں ان تمام آراء کی بہت عمدہ تلخیص کی گئی ہے، راقم سطور نے بھی وہیں سے استفادہ کیا ہے۔
۱۶- بطور مثال ملاحظہ ہو: شمس الدین محمد بن ابی بکر ابن القیم الجوزیہ: أحکام أہل الذمۃ، تحقیق: ابو براء وابو احمد، مطبوعہ رمادی للنشر، دمام ۱۴۱۸ھ، جلد دوم، ص: ۷۲۸۔

۱۷- بطور مثال ملاحظہ ہو: محمد عرفہ الدسوقی: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، تحقیق: محمد عیش، مطبوعہ دار الفکر، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم، ص:۱۸۸۔

۱۸- ابن عابدین: حاشیۃ ابن عابدین، جلد سوم ص:۳۵۳۔

۱۹- شریفہ بنت سالم بن علی آل سعید: فقہ الجالیات الإسلامیہ فی المعاملات المالیۃ والعادات الاجتماعیۃ، (اردن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ ۲۰۰۱ء) ص:۴۶۔

۲۰- مرجع سابق، ص:۵۴۔

۲۱- ابوداؤد: سنن أبی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی الہجرۃ ہل انقطعت۔

۲۲- نسائی: السنن الکبری، کتاب البیعۃ، باب ذکر الاختلاف فی انقطاع الہجرۃ۔

۲۳- ترمذی: سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین أظہر المشرکین۔

۲۴- بیہقی: سنن البیہقی: کتاب السیر، باب الرخصۃ فی الإقامۃ بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنۃ۔

۲۵- مرجع سابق

۲۶- بخاری: صحیح البخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب لا ہجرۃ بعد الفتح۔

۲۷- مرجع سابق۔

۲۸- آل سعید: فقہ الجالیات الإسلامیۃ فی المعاملات المالیۃ والعادات الاجتماعیۃ، ص:۵۶۔

۲۹- ترمذی: سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین أظہر المشرکین۔

۳۰- قرطبی: تفسیر القرطبی، سورۂ ممتحنہ جلد:۱۸ ص:۶۳۔

۳۱- مرجع سابق ص:۹۰۔

۳۲- عبدالرزاق: مصنف عبدالرزاق، جلد ششم، ص:۸۴۔

۳۳- ابوبکر عبداللہ بن محمد الکوفی (ابن ابی شیبہ): مصنف ابن ابی شیبہ، تحقیق: کمال یوسف الحوت، مطبوعہ مکتبۃ الرشد، ریاض، طبع اول، ۱۴۰۹ھ، جلد پنجم، ص:۹۱۔

۳۴- مرجع سابق۔

۳۵- بخاری: صحیح البخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ الی المدینہ۔

۳۶- ماوردی کا یہ قول ابن حجر نے فتح الباری (جلد ہفتم ص:۲۹۰) میں نقل کیا ہے۔

۳۷- مرجع سابق۔

☆☆☆

چوتھی فصل :

فکری مقاصدی اجتہاد
نمونہ: علمی ترقی

تمہید:

زیر نظر فصل میں ہم علمی یا ڈجیٹل معیشت کی ترقی میں نظریۂ مقاصد شریعت کے استعمال پر گفتگو کریں گے، اس سلسلہ میں ہماری گفتگو کا موضوع خاص طور پر ترقیاتی ترجیحات و پالیسیز کی تشکیل اور تمام کمزور ممالک بالخصوص اسلامی ممالک کو اس معیشت کے منفی نتائج سے بچانے کے سلسلہ میں راہ عمل سے متعلق امور ہوں گے، اس فصل میں سب سے پہلے ہم علمی معیشت کی تعریف بیان کریں گے اور اس معیشت نیز روایتی معیشت کے درمیان بنیادی فرقوں کا تذکرہ کریں گے، اس کے بعد ایک عنوان کے تحت علمی معیشت کی طاقت وصلاحیت جانچنے کے سلسلہ میں عالمی بینک کے طریقۂ کار کی تشریح چند نقاط میں کریں گے۔ اس موقعہ پر چند سوالات قائم کر کے ہم اس طریقۂ کار پر تنقید کریں گے تاکہ اس کے مفید پہلوؤں کو اختیار اور مضر پہلوؤں کو ترک کیا جاسکے۔ اس کے بعد اس سوال کا جواب دیں گے کہ: علمی معیشت سے متعلق ترقیاتی پالیسیز کے سلسلہ میں ترجیحات کی تصحیح اور منفی اثرات کی تخفیف کے سلسلہ میں علم مقاصد شریعت کس طرح اپنا کردار ادا کر سکتا ہے؟

علمی معیشت کی تعریف

کوئی دوسو برس پہلے کی بات ہے کہ عالمی معیشت میں بنیادی تبدیلی پیدا ہوئی، اب تک معیشت کی بنیاد زمین اور مزدوروں پر تھی، اب یہ ایک ایسی معیشت ہوگئی جس کی بنیاد سرمایہ، مزدور اور صلاحیت پر ہوگئی، یہ نظام قائم تھا کہ عہد معلومات کا آغاز ہوگیا، علمی معیشت کا تعلق علم سے ہے اور علم معلومہ سے وسیع تر لفظ ہے، کہ بہت سی معلومات مل کر کسی فن یا نظاموں کی صورت میں ایک علم کی تشکیل کرتے ہیں، مختلف فنی نظام اور ان کی بنیادی حیثیت رکھنے والے افکار ہی آج معیشت کو متحرک کرتے ہیں، کہ اس کی بہت سی ایسی پیداواریں (Products) ہیں جن کی بنیاد افکار اور ان کی حفاظت کرنے والے ان قوانین پر ہے جو فکری ملکیت کے حقوق وغیرہ کو منظّم کرتے ہیں، اس کا ہی یہ نتیجہ ہے کہ مائیکروسافٹ، انٹل، ووڈافون، ڈزنی اور گوگل جیسی عظیم کمپنیوں کی بازاری قیمت (Market Value) ان کے سرمایہ اور حقیقی املاک سے کہیں زیادہ ہے، علمی معیشت اور اس کے عناصر کی کمپنیوں کی نوعیت کی یہ واضح مثالیں ہیں۔

اس علمی یا ڈیجیٹل معیشت کی بنیادی حیثیت رکھنے والی معلومات اموال ہیں، جن کی مبادلاتی واستعمالی قیمت ہوتی ہے، اگر یہ معلومات عام ہوتی ہیں تو ان کی حفاظت پیٹنٹ یا فکری ملکیت کے ذریعہ ہوتی ہے، اور اگر یہ محدود ہوتی ہیں تو پھر الکٹرانک کی Electranic Key یا پاس ورڈ Password کے ذریعہ ان کی حفاظت ہوتی ہے، ایسی صورت میں ان معلومات کی دوسری کاپیاں Copies موجود نہیں ہوتی ہیں اور کسی متعین معاہدہ یا معلوم عرف کے تحت صیغۂ راز ہوتی ہیں تو پھر ان کے سلسلہ میں ضمان ان کے حفاظتی نظام کو توڑنے والے یا ان کو عام کرنے والے یا معلومہ کے نص کی نقل Copy کرکے یا پیٹنٹ کی خلاف ورزی کرکے فکری ملکیت کے حقوق کی خلاف ورزی کرنے والے پر ہوتی ہے۔

علمی معیشت کی طاقت وصلاحیت جانچنے کی بابت عالمی بینک کا طریقۂ کار

علمی معیشت کی طاقت وصلاحیت جانچنے کے لیے (بالخصوص) اسلامی ممالک میں عام طور پر عالمی بینک کے طریقۂ کار کو اختیار کیا جاتا ہے، اس طریقۂ کار میں ''علمی معیشت کے گوشوارہ'' (۱) کے مطابق یہ کام کیا جاتا ہے، اکثر اسلامی ممالک کے ذریعہ اختیار کئے گئے اس طریقۂ کار میں چار گوشواروں کے مطابق جانچنے کے معیارات استعمال کئے جاتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے تحت تین معیار پائے جاتے ہیں، جنہیں ذیل میں درج کیا جارہا ہے (۲)۔

۱۔ایجاد: اس کے لئے مندرجہ ذیل معیارات ہیں۔

الف: فکری حقوق کے رجسٹریشن کے مصارف اور کسی ملک میں اس سے حاصل ہونے والی سہولتوں کے حساب کا معیار (اس کو ایک عدد کے طور پر شمار کیا جاتا ہے، اور اسے باشندگان کی تعداد پر تقسیم کرکے بھی شمار کیا جاتا ہے)۔

ب: امریکہ میں واقع متعلقہ دفتر کے ذریعہ رجسٹرڈ ایجادات وعلامات (Trade Marks) کے کئے جانے والے پیٹنٹس کی تعداد (ان کو بھی ایک عدد کے طور پر شمار کیا جاتا ہے، نیز باشندگان کی تعداد پر تقسیم کرکے بھی انہیں شمار کیا جاتا ہے)

ج: صرف ان علوم کی بابت علمی مجلّات میں شائع ہونے والے مقالے: فیزیولوجی، بایولوجی، کیمسٹری، ریاضیات، طب، انجینئرنگ، ٹیکنالوجی، ارضی وفضائی علوم۔

۲۔تربیت وتعلیم، مندرجہ ذیل معیارات کے ذریعہ اس کا عددی اندازہ کیا جاتا ہے:

الف: پندرہ برس یا اس سے زائد عمر والے خواندہ افراد کی تعداد (یونسکو Unesco کے اعداد وشمار کے مطابق)۔

ب: ثانوی درجات میں تعلیم حاصل کررہے طلبہ کی تعداد (یونسکو کے اعداد وشمار کے مطابق)۔

ج: ثانویہ (سکنڈری) سے اوپر کے مراحل میں زیر تعلیم طلبہ کی تعداد (یونسکو کے اعداد وشمار کے مطابق)۔

۳۔اداروں اور کمپنیوں کی حوصلہ افزائی: اس کے لئے بھی مندرجہ ذیل تین معیارات کا استعمال کیا جاتا ہے۔

الف: ملک میں معاشی آزادی کو جانچنے کے ہیریٹیج فاؤنڈیشن Heritage Foundation کا معیار۔

ب: بازار سے متعلق قوانین میں غیر ملکی سرمایہ کاری کے ''استقبال'' کو جانچنے کا عالمی بینک کا معیار۔

ج۔ ہر ملک میں '' قانون کی بالادستی'' جانچنے کا عالمی بینک کا معیار۔

۴۔ٹیکنالوجی کا نچلا ڈھانچہ: اس کے لئے مندرجہ ذیل معیارات استعمال کئے جاتے ہیں:

الف۔ ہر ہزار باشندوں پر ٹیلی فونوں کی تعداد۔

ب۔ ہر ہزار باشندوں پر کمپیوٹرس کی تعداد۔

ج۔ ہر ہزار باشندوں پر انٹرنٹ استعمال کرنے والوں کی تعداد۔

اب ہم یہ سوالات قائم کررہے ہیں:

ان معیارات کی بابت اسلامی نقطۂ نظر کیا ہے؟

عالمی بینک کے ان معیارات کو ہم من وعن قبول کرلیں یا ان میں کچھ تبدیلی کریں؟

اگر ہم من وعن قبول کریں تو کیوں؟ اور تبدیلی کریں تو کیوں؟

اس معیشت کے عناصر کو جانچنے کے سلسلہ میں مقاصد شریعت کس طرح اپنا کردار ادا کرسکتا ہے؟

اور آخری سوال یہ کہ اسلام سے ماخوذ ترقیاتی پالیسیز کے سلسلے میں مقاصد کس طرح اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں؟

علمی معیشت کے منفی پہلوؤں سے بچنے میں مقاصد شریعت کیسے کردار ادا کرتے ہیں؟

انسانی ترجیحات کے مطابق پالیسیز اور لائحہ عمل کی تعیین میں غلطی معاصر عالمی معیشت بالخصوص علمی معیشت کا ایک نمایاں پہلو ہے، ٹیلی کمیونیکیشن کمپنیاں (مثلا) غریب افریقی یا ایشیائی ممالک میں موبائل فون کی سروس لانچ کریں تو انقلاب معلومات کا کیا فائدہ ہوگا؟ وہاں کے لوگ آخری درجہ کی غربت کے شکار ہیں، کھانے کو غذا اور پینے کو صاف پانی انہیں میسر نہیں، ڈرگس، امراض، جنگوں اور تباہ کن تبدیلیوں نے ان کی عقلوں اور ان کے جسموں کو کسی قابل نہیں چھوڑا ہے؟ جب بہت سی عرب حکومتیں ابھی دور دراز کے گاؤں میں تیز رفتار انٹرنٹ پہنچانے کے مرحلہ میں ہی مشغول ہوں، لوگوں کے پاس بجلی نہ ہو اور اکثریت ناخواندہ ہو ایسی صورت میں معلومات کیوں کر مفید ہوں گی۔

جدید و قدیم مقاصدی طرز غور وفکر ترجیحات کے صحیح اسلامی فہم پر مبنی طرز غور وفکر ہے۔ اس طرز غور وفکر میں ضروریات کو حاجیات پر اور حاجیات کو تحسینیات پر ترجیح دی جاتی ہے، علماء ضروریات میں بھی تفاوت بتاتے ہیں، حفاظت دین حفاظت عقل پر مقدم ہے، حفاظت عقل حفاظت مال پر مقدم ہے، حفاظت نفس بھی حفاظت مال پر مقدم ہے، فرائض سنتوں پر مقدم ہیں، فرض عین فرض کفایہ پر مقدم ہے، مکلفین کے وہ حقوق جو ان کے لئے بنائے حیات ہیں (شریعت کی میزان میں) اللہ کے اس حق پر مقدم ہیں جو عبادت محضہ ہو، درء مفاسد جلب مصالح پر مقدم ہے، مصلحت کبیرہ مصلحت صغیرہ پر مقدم ہے، بڑے مفسدہ کے ازالہ کے لئے چھوٹے مفسدہ کو انگیز کیا جاتا ہے، کیفیت کمیت سے اولی ہے، ترجیحات کی اس ترتیب کی شرعی بنیاد کتاب

وسنت کے نصوص ہیں، اس کی فلسفیانہ بنیاد فطرت انسانی میں تمام انسانوں کی یکسانیت ہے، اس کی اقداری بنیاد عدل پر ہے جو ایک محکم شرعی اصول اور بالادست کلی مقصد ہے۔

ان ترجیحات کی بنیاد پر دیکھیں تو علمی معیشت سے متعلق چند عالمی معیارات (مثلا کمپیوٹر رکھنے والے شہریوں کی تعداد اور موبائل فون کی لائنوں کی تعداد) کو اسلامی منصوبہ بندی کی ترجیحی ترتیب میں مؤخر کیا جائے اور اس سے پہلے تعلیمی واخلاقی اصلاح پر توجہ مرکوز کی جائے، کہ یہ اصلاح لوگوں کے دین، نفس، عقل، نسل وآبرو کی حفاظت کرتی ہے، صرف نظر اس سے کہ عالمی بینک کے معیار میں اس ترکیز کے علم پر کیا تاثیر ہے۔

پھر کتابوں، لائبریریوں اور طلبہ کی عقلوں میں موجود معلومات کی تعداد پر توجہ مرکوز کرنے کے مقابلہ میں غور وفکر کی کیفیت پر زیادہ توجہ مرکوز کرنا ضروری ہے، کہ اسلام کے نزدیک کیفیت کمیت پر مقدم ہے۔

اسی طرح چھوٹی صنعتوں اور ٹیکنالوجی کے استعمال کی سستی و سادہ شکلوں کے استعمال پر ان عظیم کمپنیوں سے پہلے توجہ کرنا ضروری ہے جو غیر ضروری تحسینی صرفی اشیا بناتی ہیں، اور جدید ٹیکنالوجی کے پیچیدہ و مہنگے استعمالات کرتی ہیں۔

اس طرح مقاصدی طرز غور وفکر زیادہ انسانی اور عادلانہ طور پر ترقیاتی پالیسیز کی ترجیحات کو مرتب کرسکتا ہے، جو اسلامی ممالک ترقیاتی ومعلوماتی پالیسیز عالمی بینک کے ان معیارات کی بنیاد پر بناتے ہیں، جو صرف علمی معیشت کے گوشوارہ سے متعلق ہیں اور اس سلسلہ میں خالص اسلامی نظریہ کی بنیاد پر تبدیلی نہیں کرتے ہیں تو ان کے اس طرز عمل کے نتیجے میں اسلامی ترجیحات میں خلل اندازی اور مال، وقت اور کاوش کو عقلی وشرعی طور پر کم اہم امور میں خرچ کرنا لازم آئے گا۔

ذیل میں علمی معیشت کی بابت عالمی بینک کے گوشوارہ میں مقاصد شریعت کے مطابق تبدیلی کے متعلق چند ایسی تجاویز پیش کی جارہی ہیں جن کو اختیار کر کے متوازن ومطلوب

اسلامی ترقی وجود میں آسکتی ہے۔

۱- گوشوارہ بابت ایجاد

اس گوشوارہ کو دفتر برائے ایجادات یا دفتر برائے حقوق ملکیت میں رجسٹرڈ کرائی جانے والی ایجادات کی تعداد کے بجائے ان ایجادات کی اہمیت اور خوبی سے مربوط ہونا چاہئے، کہ اسلام کی نگاہ میں کیفیت کمیت سے اہم تر ہے۔

اس کیفیت کے سلسلہ میں اس پہلو پر توجہ دینا ضروری ہے کہ جدید ایجادات کس حد تک امت کی مصلحتوں اور ترجیحات (عینی وکفائی فرائض) کو پورا کر رہی ہیں۔

ضروریات اور بنیادی امور سے متعلق افکار کو حاجیات سے متعلق افکار سے زیادہ اہمیت دینی چاہئے، تحسینیات کا نمبر اس کے بعد آئے۔

کسی شہر کے باشندگان کی تعداد زیادہ ہونے کا اس کی ایجادات کے گوشوارہ پر منفی اثر نہیں پڑنا چاہئے، اس سے صرف نظر کر کے صرف ایجاد کی خوبی کا اعتبار کرنا چاہئے، اسی طرح علمی مقالات کو (ٹیکنالوجی، اسلحہ سازی، اور خدمات مہیا کرنے والے عالمی کمپنیوں کی دولت میں اضافہ کرنے والے) چند موضوعات تک محدود نہیں ہونا چاہئے۔ بلکہ تمام علمی، فنی، سیاسی، سماجی، فلسفی، قانونی اور ریاضی وغیرہ جیسے تمام موضوعات کے مقالات کی اعتبار ہونا چاہئے، کہ یہ تمام موضوعات علمی معیشت اور لوگوں کی ایجادی صلاحیتوں میں اضافہ وترقی کا باعث ہوتے ہیں۔

۲- گوشوارہ بابت تعلیم وتربیت:

عقل کی حفاظت کرنے والے معیارات اور امور کا بھی اسی طرح اعتبار ہونا چاہئے جس طرح عقل کو ترقی دینے والے معیارات اور امور کا اعتبار کیا جاتا ہے، ناخواندگی اور مختلف

تعلیمی مراحل میں زیر تعلیم طلبہ کی تعداد عقل کی ترقی جانچنے کے معیارات ہیں، ان کے ساتھ ساتھ ایسے اسلامی معیارات کا بھی اضافہ ہونا چاہئے جو انسانی عقل وشعور کی حفاظت کریں، مثلاً نشہ آور اشیاء اور ڈرگس سے محفوظ انسانوں کا تناسب، اسی طرح کچھ اور ایسے معیارات ہونے چاہئیں جن کی رو سے اصحاب عقل و دانش کی ہجرت اور تعلیم گاہوں میں طلبہ کی غیر حاضری میں کمی آنے سے ترقی مانی جائے۔

۳- اداروں اور کمپنیوں کی حوصلہ افزائی کی بابت گوشوارہ:

اس گوشوارہ کو ''معاشی آزادی'' سے متعلق اداروں کے اعداد وشمار سے مربوط نہیں ہونا چاہئے، اس لئے یہ ادارے (گوکہ بہت پیشہ ورانہ طریقے پر کام کرتے ہیں، لیکن) ان معیارات کا استعمال ملٹی نیشنل کمپنیوں میں سرمایہ کاروں کے مصالح کی بنیاد پر کرتے ہیں، عام شہری کے مصالح کی بنیاد پر نہیں، اسی طرح یہ ادارے سرمایہ کاری کی مختلف قسموں کے درمیان فرق بھی نہیں کرتے، یعنی یہ ادارے یہ فرق بھی نہیں کرتے کہ کون سی سرمایہ کاریاں بنیادی ڈھانچہ جیسی ضروریات سے متعلق ہیں، اور کون سی ایسی حاجیات سے متعلق ہیں جن سے یا جن میں سے کچھ سے انسان بے نیاز ہوسکتا ہے، اور کون سی ایسی تحسینیات ورفاہیات سے متعلق ہیں جن سے بے نیاز رہنے میں علم، ڈیجیٹل یا غیر ڈیجیٹل معیشت کو کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

۴- ٹیکنالوجی سے متعلق نچلے ڈھانچے کا گوشوارہ:

اسی طرح نچلے ڈھانچے کا اندازہ صرف ٹیلی فون، کمپیوٹر یا انٹرنٹ کی لائنوں کی تعداد سے نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس سلسلے میں بنیادی ضروریات مثلاً: بجلی، سڑکوں اور مواصلات وغیرہ کو بھی معیارات کی فہرست میں شامل کرنا چاہئے۔

اسی طرح انٹرنٹ استعمال سے متعلق معیار میں صرف استعمال کرنے والوں کی

تعداد اور انٹرنٹ کی تیز رفتاری پر اکتفانہ کر کے اس کے استعمال کی کیفیت، اس سے استفادہ کی قسموں اور بنائی جانے والی ویب سائٹوں کی نوعیت کو بھی معیار ماننا چاہئے، یہ امور صارفین کی تعداد اور انٹرنٹ کی تیز رفتاری جیسے امور سے زیادہ اہم ہیں، ان اعداد و شمار کی فراہمی ممالک کے مواصلاتی نظام میں موجود سنٹرل کمپیوٹرس کی مدد سے ہوسکتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ علمی معیشت کی بابت عالمی معیارات کو ضروریات، حاجیات اور کمالیات سے متعلق امور میں تقسیم کرنا چاہئے، اور ان میں سے ہر درجہ وسطح کو اس سے کم تر درجہ وسطح پر گوشواروں میں ترجیح دینی چاہئے، اسی طرح ان معیارات میں کیفیت کو کمیت پر ترجیح دینی چاہئے اور اسے امت کے اہم مصالح اور بنیادی ضرورتوں سے وابستہ کردینا چاہئے۔

۵-مقصد: ممانعت ذخیرہ اندوزی کے ذریعہ فکری ملکیت کا انضباط:

علمی معیشت سے متعلق فکری املاک کی دو اہم قسمیں ہیں: ایجاد کا پیٹنٹ اور حقوق طباعت، ایجاد کا پیٹنٹ ایک متعین فکرہ کی ملکیت کا رجسٹریشن ہے، اس کے بعد کوئی شخص اس فکرہ کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر استعمال نہیں کرسکتا ہے، جہاں تک حقوق طباعت کی بات ہے تو اس سے مراد کسی مخصوص علمی مقالہ وتصنیف وغیرہ کی ملکیت کے حقوق ہیں، لیکن اس کے اندر درج افکار سے استفادہ کی اجازت ہوتی ہے، سائنسی معلومات کے میدان میں جو بڑی کمپنیاں بہت منافع کماتی ہیں وہ بنیادی طور پر فکری ملکیت کے حقوق کے سبب سے کماتی ہیں (۳)۔

بعض لوگوں کے نزدیک معلومات و افکار کی بابت یہ حقوق فقہ اسلامی میں مال کی تعریف سے متصادم ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک فقہ کی رو سے ''مال'' میں معنوی امور نہیں آتے ہیں، اسی وجہ سے بعض اصحاب افتا ان حقوق کو محفوظ نہیں مانتے ہیں، اور فکری ملکیت کی تمام قسموں بالخصوص معلومات اور پروگرامس پر تعدی کو جائز قرار دیتے ہیں، یہ ایک غلطی ہے، ممتاز

اصحاب علم اور فقہ اکیڈمیوں نے اس پر نکیر کی ہے، مثلا مجمع الفقہی الإ سلامی نے اپنے نویں سمینار (منعقدہ مکہ مکرمہ، ۱۲۔۱۹ رجب ۱۴۱۶ھ) میں اور مجمع الفقہ الإ سلامی نے اپنے پانچویں سمینار (منعقدہ کویت، ۱۔۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۹ھ) میں اس رائے کو غلط قرار دیا۔(۴)

مال کی مشہور تعریف یہ ہے: ''جس کی طرف طبیعت مائل ہو، اور اس سے انتفاع جائز ہو، اور لوگوں میں اس کی کچھ قیمت ہو جس کی وجہ سے تلف کرنے والے پر ضمان ہو'' (۵)، اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا معلومات کو مال مانا جائے گا، اس کا فوری جواب تو ذہن میں مثبت ہی آتا ہے، اس لئے کہ معلومات (درج بالا تعریف کے مطابق) اب لوگوں کے مابین قیمت والی شیء ہیں لیکن اگر ہم عصر حاضر میں معلومات کی بابت غور کرتے ہیں تو اگرچہ معلومات کی مبادلاتی اور استعمالی قیمت ہے لیکن پھر بھی مذکورہ بالا تعریف پر اس کا مکمل انطباق نہیں ہوتا ہے۔

طبیعت کے میلان اور اباحت اور تحریم کے اعتبار سے معلومات کا تعلق گردوپیش کے حالات سے ہے، اصل معلومات سے نہیں، مثلاً کسی اسلامی ملک کی فوج کا راز اگر کوئی شہری امت کے دشمنوں کو بیچ دے تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ یہ خیانت اور مسلمانوں کے خلاف ان کے دشمنوں کی مدد ہے، لیکن اگر اس طرح کے کسی راز کو کسی مشروع ابلاغی غرض سے عام کیا جائے یا امت کی کسی مصلحت کے پیش نظر کیا جائے تو یہ جائز ہے، یعنی حکم کا مدار متعلقہ حالات پر ہے نفس معلومات پر نہیں۔

''مال کو تلف کرنے'' پر ضمان کا انطباق بھی معلومات پر نہیں ہوتا کہ معلومات میں تلف نہیں ہوتا، کہ اس کا شکار تو مادی یا الیکٹرانک دائرہ پر ہوتا ہے، یعنی سی ڈیز اور صفحات وغیرہ میں ہی خرابی آتی ہے، جو کہ ان معلومات کا صرف ایک نسخہ ہوتے ہیں، فرق اس سے پڑتا ہے کہ یہ نسخہ ایک اکلوتا نسخہ ہے یا پھر اس کے دوسرے نسخے بھی پائے جاتے ہیں۔

''حیازۃ'' کی شرط بھی بعض لوگوں کے نزدیک مال کی تعریف پر منطبق نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ ''معنوی امور'' (احناف کے نزدیک بھی) مال میں داخل نہیں ہیں، فقہ حنفی میں

ان امور کی مثال علم وصحت وغیرہ سے دی جاتی ہے(٦) لیکن اگر ہم صرف شکل تک محدود نہ رہ کر مقصود کا اعتبار کریں تو کسی معلومہ کی حفاظت تب ہوتی ہے جب وہ متعین دائرہ میں محفوظ ہو، مثلا کاغذ پر ایسی صورت میں حفاظت کی شرط پائی جاتی ہے، لیکن اگر یہ معلومات الیکٹرانک صورت میں محفوظ ہوں جیسے الیکٹرومیگنسٹک ڈوائسس میں، تو ان صورتوں میں '' حفاظت'' پاس ورڈ یا الیکٹرانک کی کے ذریعہ ہوگی۔

کچھ معلومات سب کے لئے عام ہوتی ہیں (جیسے ایجادات یا کتابوں اور ویب سائٹس میں موجود افکار)، اس صورت میں '' حفاظت'' نہیں پائی جاتی ہے، لیکن ایجاد کا پیٹنٹ یا کسی کتاب کے حقوق طباعت کو محفوظ کر لینے اور ویب سائٹ کے حقوق محفوظ کر لینے سے یہ معلومہ انسان کی اسی طرح ملکیت ہوجاتی ہے جیسے روایتی تعریف میں '' حیازہ'' (تحفظ)۔

پچھلے صفحات میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علمی یا ڈیجیٹل معیشت کے لئے بنیادی حیثیت رکھنے والی معلومات مبادلاتی واستعمالی قیمت رکھنے والے اموال ہیں، ان کی حفاظت، پیٹنٹ، یا فکری ملکیت سے ہوتی ہے اگر یہ عام ہوں، اور اگر یہ صاحب معلومہ کی ملکیت میں ہوں تو پھر الیکٹرانک کی یا پاس ورڈ وغیرہ کے ذریعہ ہوتی ہے، ان معلومات کے اگر دیگر نسخے نہیں ہوں گے تو پھر ان کو تلف کرنے والے پر ضمان ہوگی، اور کسی معاہدہ یا عرف کی بنیاد پر یہ معلومات اگر راز ہوں گی تو ان کو عام کرنے والے پر یا فکری حقوق کی خلاف ورزی کرنے والے پر پیٹنٹ شدہ ایجاد و فکرہ کا ناحق سرقہ یا استعمال کرنے والے پر ضمان ہوگی۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان نے اپنی کتاب '' نظرات فی الشریعۃ الإسلامیۃ'' میں حقوق تالیف کی بابت ہمارے نظریہ سے قریب تر ہی رائے دی ہے، یہاں ہم ان کی رائے برائے افادہ نذر قارئین کر رہے ہیں (٧)۔

''.........قول راجح یہ ہے کہ منافع اموال ہیں، یہ جمہور کا قول ہے، اس لئے کہ منافع

ان کے دلائل کی روشنی میں اموال ہیں، صحیح بخاری کی اس حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے جیسے حضرت سہیل بن سعد ساعدی نے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ ''رسول اکرمؐ نے اس شخص سے کہا: کیا تمہیں کچھ قرآن یاد ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں فلاں فلاں سورت مجھے یاد ہے۔ آپؐ نے فرمایا: جاؤ میں نے اس عورت کے ساتھ تمہارا نکاح تمہیں یاد قرآنی سورتوں کے بدلے میں کر دیا''۔ امام بخاریؒ نے اس حدیث پر یہ ترجمۃ الباب باندھا ہے:: ''**باب التزويج على القرآن وبغير صداً**'' حافظ ابن حجرؒ نے اس ترجمۃ الباب کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے یعنی ''ایک مالی مہر تعلیم قرآن پر''، پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے انہوں نے منفعت یہاں تک کہ تعلیم قرآن کو بھی مہر بنانے کے جواز کا فتوی دیا ہے، شوافع، ظاہریہ اور زیدیہ منافع کو مال مانتے ہیں، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل اس حدیث نبوی کے علاوہ یہ بھی ہے کہ تعلیم قرآن یا تعلیم سورت ایک متعین ومباح منفعت ہے، لہٰذا اسے مہر بنانا جائز ہے، اور اسی طرح خاتون کو نحو وفقہ وغیرہ کی تعلیم دینے کو بھی مہر بنانا صحیح ہے، یعنی قرآن مجید کو مہر بنائے جانے کو صحیح کہنے والے حضرات نے بیوی کو کوئی ہنر سکھانے، فقہ، لغت، نحو یا دیگر شرعی وغیر شرعی علوم سکھانے کو بھی مہر بنانے کو جائز کہا ہے، اسی طرح فکری پروڈکشن کو بھی عرفاً مال مانا جاتا ہے، مثلاً تصنیفات کو مالی قیمت والے منافع شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا مؤلف کا اپنی تالیف پر ایک مالی حق اور ایک معنوی حق ہوگا، معنوی حق یہ کہ اس تصنیف کی نشر واشاعت کا حق صرف اسے ہی ہوگا، مالی حق یہ کہ یہ فکری پیداوار مادی معاوضہ کی اہل ہے، عرف اگر کسی نص شرعی یا مبادیات شریعت کے خلاف نہ ہو تو وہ ایک مصدر شریعت ہے، زیر نظر مسئلہ میں عرف شریعت اسلامی کے نص یا مبادی سے متصادم نہیں ہے......''

لہٰذا معاصر فقہ اور قانون میں معلومات کو مال ماننا ضروری ہے، فقہ معاصر میں قیمت کا اثر یہ ہے کہ فکری ملکیت یا معلومہ سے متعلق پیٹنٹ پر تعدی حرام ہے، ہاں اگر بعض استثنائی صورتوں میں مصالح یا ضروریات اس کی متقاضی ہوں تو استثنائی بات ہے، یہ مسئلہ تحقیق واجتہاد کا

محتاج ہے۔

قانون میں معلومات کو مال ماننے کے رائج طریقہ ہائے کار و عقود نیز ان کی بابت دعووں کے سلسلے میں متعدد قانونی نتائج ہیں، بلکہ جو ممالک انہیں مال مانیں گے ان کی علمی معیشت کی ترقی میں اس کا مثبت نتیجہ برآمد ہوگا۔

سچی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ دو مقصدوں کے درمیان توازن کا متقاضی ہے:

۱۔حفاظت مال، یہ افکار و ایجادات فی ذاتہ اموال و منافع ہیں، جیسا کہ علما کا قول راجح وصحیح ہے،

۲۔استحصال و ذخیرہ اندوزی کا سد باب کر کے عدل و انصاف کا قیام، ان میں سے بعض افکار، ٹیکنالوجیز اور ان کی بنیاد پر وجود میں آنے والے آلات ضروریات یا ضروریات کی قائم مقام حاجیات کے مثل ہو گئے ہیں۔

ان دونوں مقصدوں کے درمیان توازن کا منہج ایسی تدابیر اختیار کئے جانے کا مقتضی ہے کہ اس فکری ملکیت کی حفاظت لوگوں کی زندگی سے متعلق کسی ضروری امر یا اصحاب فقر افراد، جماعتوں یا ملکوں میں خلل کا باعث نہ ہو، بالخصوص اس لئے کہ ان افکار کی بنیاد پر وجود میں آنے والے پروڈکٹس بہت پھیلے ہوئے ہیں، جیسے کمپیوٹرس اور مواصلاتی آلات وغیرہ کہ ان کا شمار ان ضروریات میں ہوتا ہے جن کے بغیر متمدن زندگی کا اب تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

۶-مقصد: ’’تکافل‘‘ کے ذریعہ اعدادی خلیج کو کم کرنا:

اعدادی خلیج کا مطلب ہے کہ فقرا اور اغنیا کے درمیان امکانات کا وہ فرق جس کا مظہر یہ ہے کہ مالدار تو جدید آلات رکھتے ہیں، جب کہ فقرا ان سے محروم رہتے ہیں، اور اس محرومی کا سبب ان کا فقر اور ان کی معاشی کمزوری ہے، یہ خلیج معاشروں کی سطح پر بھی پائی جاتی ہے، مثلا امریکی معاشروں میں سفید فاموں اور سیاہ فاموں کے درمیان پائی جانے والی اعدادی خلیج، اسی طرح یہ خلیج

ممالک اور خطوں کی سطح پر بھی پائی جاتی ہے، اگر یورپ اور افریقہ وجنوبی امریکہ کے درمیان پائی جانے والی اعدادی خلیج آیت قرآنی: ''کـــی لـــا یـکـون دولـة بیـن الأغـنیـــاء مـنـکـم ''(حشر: ۷) کی بابت اجتہادعمری اس مسئلہ پر منطبق ہے، کہ مالی اعتبار سے پائے جانے والے طبقات کے درمیان کی خلیج کو کم کرنا متعدد معاصر اہل علم کی نگاہ میں ''مقصد'' (۸) ہے جسے مال کی تمام قسموں میں پایا جانا چاہیئے ،خواہ مال مادی ملکیتوں کے معنی میں ہو یا معلومات ومعارف کے معنی میں، اس لئے بھی کہ ایسا ان معلومات کی مبادلاتی واستعمالی قیمتیں ہیں، خلیج کم کرنے کی یہ دونوں صورتیں مذکورہ اعدادی خلیج کی کمی کا باعث ہوں گی۔

اس سلسلہ میں ملیشیا کا نمونہ بہت اچھا ہے، اس نے علمی معیشت کے فروغ کے سلسلہ میں اپنی ایک ترجیح اسلامی تعلیم میں مقاصد شریعت (۹)، آلات وافکار کی ایجاد، تمام مراحل کی تعلیم اور اعدادی خلیج کو کم کرنے پر ترکیز کو بنایا ہے، ان تمام امور نے ملیشیا کے علمی معیشت کے میدان میں داخل ہونے اور عالم اسلامی کی سطح پر اسے اس میدان کا قائد بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے، اب یہ سوال بچتا ہے کہ علمی معیشت کے فروغ میں مقاصد شریعت کس طرح مثبت کردار ادا کرتے ہیں، اس کے لئے درج ذیل نقاط ملاحظہ ہوں:

مقاصد شریعت ایک ایسا انسانی علم ہے جو شریعت سے حاصل ہونے والی جزئیات و معلومات، نیز شرعی احکام ونصوص سے افکار، اقدار اور مبادی کے استخراج کے ذریعہ وجود میں آتا ہے، یہ معلومات ہی ان کلی مقاصدی معانی کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔غور وفکر کی بابت مقاصدی منہج ہی وہ منہج ہے جو مسلم عقل کو تجزیاتی انداز فکر سے نکال کر ایک ہمہ گیر کلی طریقۂ غور وفکر تک پہنچاتا ہے، روایتی منطقی دوئیوں سے نکال کر غور وفکر کی بلند سطح ،فلسفی یا غایتی غور وتدبر تک پہنچاتا ہے، اور اس طرح ترقی وایجاد کی ایک بنیاد فراہم کرتا ہے۔

مقاصد شریعت دو انتہاؤوں کے درمیان کا ایک معتدل منہج بھی فراہم کرتا ہے، یہ

دونوں انتہائیں یا افراط وتفریط میں مبتلا یہ دونوں مناہج معاصر اسلامی فکر پر غلبہ حاصل کرنا چاہتے ہیں، اوران دونوں کا ایک منفی پہلو ہے، یہ دونوں ہیں: ۔ظاہری حرفی منہج، ۲۔تفلیکی وتاریخی منہج۔

حرفی منہج ہر جدید کو مسترد کردیتا ہے، خواہ وہ دنیوی طور پر مفید ہو اور شرعی پہلو سے اس میں کوئی حرج نہ ہو، یہ منہج بہت فراخدلی کے ساتھ سد ذرائع کو ایک اصول منہج کے طور پر (نہ کہ استثنائی منہج کے طور پر) اختیار کرتا ہے، جس کے نتیجہ میں یہ منہج ایسے بہت سے افکار، طریقوں اور نظاموں پر روک لگا دیتا ہے، جو قدیم وجدید معیشت میں نفع بخش ہو سکتے ہیں، مثلا بعض علما نے انٹرنٹ اور اس سے متعلق ٹیکنا لوجی کو اس لئے حرام قرار دیا ہے کہ اس کے کچھ مفاسد وجود میں آتے ہیں، صرف نظر اس سے کہ علمی معیشت میں انٹرنٹ امت کے لئے آخری درجہ مفید ہے۔

مقاصدی علما ومفکرین مفاسد سے بچنے کے لئے سد ذرائع اور تحقیق مصالح ومقاصد کے لئے فتح ذرائع کے درمیان توازن رکھتے ہیں، اسی لئے وہ ایک طرف مواصلات کی ڈیجیٹل ٹیکنا لوجی کے مفاسد کو روکتے ہیں، اور دوسری طرف ان مشکلات کو حل کرنے کی دعوت دیتے ہیں، یہ حضرات ان ذرائع کا دروازہ اس لئے کھولتے ہیں کہ جدید افکار سے استفادہ ممکن ہو، لوگوں کے درمیان رابطہ آسان ہو، اور اس طرح مختلف مصالح حاصل ہوں، نیز متبادل ابلاغ کی مدد ہو، اپنی آراء وافکار کو دوسروں تک پہنچایا جا سکے۔ نیز ان جیسے اور بہت سے اہم منافع حاصل ہو سکیں۔

ان جیسی اشیا سے متعلق ان جدید معاملات میں فتوے کا ایک منہج بھی یہ مقاصد پیش کرتے ہیں، جن کے سلسلہ میں حرفی منہج صحیح طریقہ سے کام نہیں کرتا ہے، مثلا اس فصل میں زیر بحث آنے والے فقہی مسائل۔

تفلیکی تاریخی منہج تمام اسلامی معاملات وورثہ بلکہ اسلامی عبادات اقدار وعقائد کو یہ کہہ کر ماضی کی چیز ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اب زمانہ بدل گیا، اخلاق بلکہ عقائد کی تعریف بھی بدل گئی اور ہمیں نئے زمانہ کے ساتھ چلنا چاہئے، اس نظریہ کے حاملین ایک ایسا نظام زندگی اختیار

کر لیتے ہیں جو اسلام اور مسلمانوں کے لئے بالکل اجنبی ہے، ان کے ذریعہ اسے اختیار کئے جانے کا سبب صرف یہ ہے کہ وہ دوسروں سے آخری درجہ کے مرعوب ہیں، اور ان کے اندھے و ذلیل مقلد ہیں، نیز نئی دنیا (جو کہ ایک چھوٹے سے گاؤں کی صورت اختیار کرگئی ہے) میں شرکت سے عاجز ومحروم ہیں۔

علم مقاصد اسلام کو قصہٗ پارینہ قرار دیے جانے سے محفوظ رکھتا ہے، وہ قابل تغیر وسائل اور نا قابل تغیر مقاصد، کلیات وقطعیات کے درمیان توازن پیدا کرتا ہے، مثلا بیع کی تکمیل کے یقینی ہونے کے لئے ناقدین کا مجلس سے اٹھ جانا ایک وسیلہ ہے، جو جدید دور میں ایک بٹن (KeY) دبانے کی صورت اختیار کرسکتا ہے، لیکن باہمی رضامندی کا حصول اور غرر کی نفی نا قابل تغیر امور ہیں۔

اسی طرح علم مقاصد ایک ایسا منہج پیش کرتا ہے جو امت اسلامی کو ثقافتی امتیاز سے بہرہ ور کرتا ہے، ایک طرف جہاں اس کا اپنا ایک تشخص ہے جو اس کو دوسروں میں ضم ہونے سے روکتا ہے وہیں یہ امت ماضی کے شاکلوں پر جمود بھی اختیار نہیں کرتی ہے، بلکہ یہ امت ثوابت، اصولوں اور کلیات پر قائم رہتی ہے، اور متغیرات، فروع وجزئیات کے سلسلے میں لچک دار رویہ اپناتی ہے۔

ب: مقصد حفاظت عقل

مقصد حفاظت عقل اسلامی عقل کی منشیات جیسی مختلف مضر اشیا سے حفاظت کرتا ہے، یہ تو اس کا سلبی پہلو ہے، ایجابی پہلو دیکھیں تو یہ مقصد عقل کی ترقی اور فکری صلاحیتوں کے فروغ سے عبارت ہے، جیسا کہ متعدد معاصر اصحاب علم نے لکھا ہے، سیف الدین عبدالفتاح لکھتے ہیں:

'' حفاظت عقل عمرانیات کی ایک ضرورت ہے......تمام منفی افکار اور غلط قسم کی ذہن سازیوں نیز

ہر مضر چیز سے عقل کی حفاظت اسی بنیادی حفاظت سے عبارت ہے جو عقل کے صحیح طریقہ پر کام کر سکنے کے لئے ضروری ہے'' (۱۰)۔

مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کے لئے عقل کو فروغ دینے کی دعوت کا آغاز دعوتِ علم سے ہوتا ہے، ''اقرأ باسم ربک الذی خلق'' (علق: ۱) (پڑھو اپنے اس رب کے نام سے جس نے تمہیں پیدا کیا) یعنی اسلام پڑھنے، علم حاصل کرنے اور عقل کو فروغ دینے کی دعوت دیتا ہے، لیکن آج مسلمانوں کی اکثریت جاہل ہے، اور افسوس کہ جو پڑھے لکھے ہیں ان کی بھی بڑی تعداد پڑھی لکھی جاہل ہے یہ طبقہ اپنے علم سے صحیح فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، جدید ٹیکنالوجی سے استفادہ کا تو ذکر کیا؟

لیکن عقل کا فروغ شریعت کا ایک مقصد ضروری ہے، جو نشہ آور اشیاء کی حرمت کے علاوہ ہر مسلمان مرد و زن پر حصول علم کو فرض قرار دیتا ہے، طلب علم کے لئے اسفار اور محنت کی ترغیب دیتا ہے، عقل کے استعمال پر زور دیتا ہے، لکیر کے فقیر ہونے سے روکتا ہے، خواہ یہ لکیر بادشاہوں کی ہو یا آباء و اجداد کی، اللہ کی مخلوقات اور ان مخلوقات کے سلسلے میں اللہ کے احکام وقوانین کی بابت غور و فکر کرنے کی تاکید کرتا ہے، اسلام کے فرض و مستحب احکام میں سے بڑی تعداد عقل کو فروغ دیتے ہیں اور اس علمی ذہنیت کو وجود میں لانے میں تعاون کرتے ہیں جو معلومات کے استعمال میں ابداعی نوعیت کے کام کرتی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مختلف میدانوں میں جو انسانی ترقی ہمیں نظر آتی ہے وہ مسلم فلاسفہ، ریاضی دانوں، سائنس دانوں، طبیبوں، ماہرین فلکیات وغیرہ کی ہی دین ہے، لیکن عصر حاضر میں مسلمانوں نے علوم کو ترقی دینے کے عمل سے خود کو کنارہ کش کر لیا۔ ہاں کچھ غیر مسلم ملکوں میں مقیم مسلمان اس سے مستثنیٰ ہیں، وہ معاصر علمی معیشت کا ایک طاقت ور عنصر ہیں، لیکن ان حضرات سے ان کے اپنے اصل ممالک وہ فائدہ نہیں اٹھا رہے ہیں جو ان کے نئے وطن اٹھا رہے ہیں۔

ج: مقصد آزادی:

علمی معیشت کے فروغ کے لوازمات میں سے ایک تمام لوگوں کو رابطے اور اظہار رائے کی آزادی دینا بھی ہے، بلکہ معیشت، انتظامیہ اور عدالت کے جو امور لوگوں کو قابل تنقید محسوس ہوں ان پر تنقید کرنے کی بھی سب کو آزادی علمی معیشت کے فروغ کا ایک لازمہ ہے، اور آزادی ایک محکم مقصد شریعت ہے، جیسا کہ شیخ طاہر بن عاشور نے لکھا ہے (۱۱)۔

ابن عاشور نے ''مدى حرية التصرف عند الشريعة'' کے زیر عنوان ایک باب قائم کر کے اس مقصد پر گفتگو کی ہے۔ جس میں اس '' آزادی'' پر تفصیل سے گفتگو کی ہے جس کا شارع (فقہاء کی تعبیر میں) خواہش مند ہے، نیز غلام کی آزادی پر بھی کلام کیا ہے جس کا مطلب ہے: ''انسان کا اپنی ذات اور اپنے معاملات کے سلسلے میں مکمل طور پر خود مختار ہونا'' (۱۲)، یہ انسانی فطرت کا ایک تقاضہ ہے، اور اس کے ذریعہ وہ مساوات بھی وجود میں آتی ہے جو خود بھی شریعت اسلامی کا ایک محکم مقصد ہے، طاہر بن عاشور نے اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے '' تم نے لوگوں کو کب سے غلام بنا لیا جب کہ ان کی ماؤں نے ان کو آزاد پیدا کیا تھا'' سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ آزادی ایک فطری امر ہے جسے کوئی شخص باطل نہیں کر سکتا، یعنی وہ قرض جیسی انسانی ضرورتوں کے پیش نظر اپنے آپ کو یا دوسروں کو غلام نہیں بنا سکتا ہے۔

امام ابن عاشور نے ان اسلامی آزادیوں پر تفصیلی کلام کیا ہے، اور ان کی دلیلیں دی ہیں، ان کی بیان کردہ اسلامی آزادیاں یہ ہیں: مذہبی آزادی، قولی آزادی، عملی آزادی، تصرف کی آزادی (۱۳)۔

ان تمام آزادیوں کا اطلاق جدید معیشت کا عین تقاضہ ہے، تا کہ معلومات کا وسیع

پیمانہ پر تبادلہ ہو سکے، بڑی کمپنیوں اور ذرائع ابلاغ کی موناپولی کو ختم کیا جا سکے، رابطہ کے مواقع اور اظہار رائے کی آزادی کے مواقع سب کو ملیں، اور پھر انٹرنٹ پر دستیاب رابطہ اور تبادلۂ خیال کے مواقع تمام انسانوں کو مل سکیں۔

د: گلوبلائزیشن اور مقصد شریعت عالمگیریت کے درمیان فرق:

شریعت کے عام مقاصد علمی معیشت میں عالمگیریت کے تصور (بمعنی انسانی اخوت) کا اضافہ کر سکتے ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا "[حجرات: ۱۳] (اور ہم نے تم کو مختلف گروہوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا تا کہ تم ایک دوسرے کو سمجھ سکو)، قابض ممالک اور کمپنیوں کے تصور" گلوبلائزیشن" (جو تمام لوگوں کو ان کی تمام مذہبی وتہذیبی خصوصیات سے بے گانہ کر کے مغربی تہذیب میں ضم کرنے سے عبارت ہے) اور اسلامی عالمگیریت میں بڑا فرق ہے۔ اسلامی عالمگیریت کا تصور اس بات کا داعی ہے کہ تمام انسان انسانی ترقیوں سے مستفید ہوں، اپنے فطری واکتسابی اختلافات کو انگیز کریں، احقاق حق اور تعاون علی الخیر کے سلسلہ میں ان میں اتفاق ہو، کہ یہ اسلامی تعلیم ہے، جس کی اسلام ترغیب دیتا ہے۔

مسلمانوں کی پسماندگی کے اس زمانہ میں بھی اسلام بالخصوص مغرب کو بہت کچھ دے سکتا ہے، جیسے صدقہ واحسان زکاۃ، وقف، یتیموں کی کفالت، عمر درازوں، مریضوں، قیدیوں بالخصوص آباو اجداد کی خبر گیری، اقلیتوں کے ساتھ حسن سلوک، ماحولیات (مخلوقات سمیت) کا خیال رکھنے جیسے وہ امور جن کی اسلام تاکید کرتا ہے اور لوگ ان سے دور رہتے ہیں، افسوس مسلمانوں کا حال بھی اب یہی ہے، یہ وہ معانی ہیں جو انسانی اخوت کی عالمگیریت کو نئے پہلو دیتے ہیں، اور علمی معیشت کے سلبی امور کی تلافی میں معاون ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

مقاصد شریعت (عام ہوں کہ خاص، جزوی ہوں کہ کلی) نظریاتی و عملی سطح پر مسلمانوں کو علمی معیشت میں مسلمانوں کو صرف صارف و مجبور کی حیثیت سے نکال کر اس میں معاون اور اضافہ کرنے والے کی حیثیت دلا سکتے ہیں، عقل، مال، عدل و انصاف اور آزادی کی حفاظت جیسے مقاصد کا صحیح فہم مالداروں اور غریبوں کے درمیان توازن قائم کرنے اور ترقیاتی منصوبوں میں ترجیحات کی تعین کرنے اور بقاء باہمی جیسے امور میں معاون ہو سکتا ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- اسے انگریزی میں knowledge economy index کہتے ہیں، جس کا مخفف KEI ہے۔

۲- اس سلسلہ کی تفصیلات اور آخری اعداد و شمار کے لیے یہ لنک ملاحظہ ہو:

www.info.worldbank.org/etools/kam2/KAM-page5.asp

۳- **اللجنة العربية لحماية الملكية الفكرية** کی ویب سائٹ www.arabpip.org ملاحظہ ہو۔

۴- ملاحظہ ہو: www.islamonline.net پر مختلف فتاوی، اور موسوعة الفتاوی، حقوق الملکیة الفکریة www.ibadhiyah.net۔

۵- بطور مثال ملاحظہ ہو: عبدالسلام عبادی، درر الحکام فی شرح مجلة الاحکام، مادہ: ۱۲۶، تعریف المال، جلد اول، ص ۱۱۶ (الملکیة)، مصطفیٰ احمد الزرقا، المدخل الی نظریة الالتزام العامة فی الفقه الاسلامی، (بیروت، دمشق: دار القلم) المدخل الفقهی العام (دمشق: دار الفکر ۱۹۹۸) محمد ابوزہرہ، الملکیة ونظریة العقد فی الشریعة الاسلامیة (قاہرہ: دار الفکر العربی، تاریخ طباعت درج نہیں)

۶- مذکورہ بالا مراجع

۷- عبدالکریم زیدان، نظرات فی الشریعة الاسلامیة (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ء

۸- مثلاً ملاحظہ ہو: ہادی خسروشاہی، ''حول معلم المقاصد الشریعة وبعض امثلة التطبیقیة'' مقاصد الشریعة الاسلامیة: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق کے زیر عنوان لندن (۲۰۰۶ء) میں منعقد ہونے والی کانفرنس، جو اسی نام کے مجموعۂ مقالات میں شامل ہے۔

۹- مثلاً ملاحظہ ہو: Malaysia and the Knowledge Economy:Building a World-Class Higher Education System.Washington.DC:World Bank,2007.

http://sitersources.worldbank.org/INTMALAYSIA/Resources/Malaysia-knowledge-Economy/2007.pdf

۱۰- سیف عبدالفتاح: نحو تفعیل النموذج المقاصدی فی المجال السیاسی والاجتماعی۔

۱۱- محمد طاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق: محمد میساوی، دارالفجر، کوالالمپور، ملیشیا، دارالنفائس، عمان، ۱۹۹۹ء، ص: ۱۸۳۔

۱۲- حوالۂ بالا

۱۳- حوالۂ بالا

☆☆☆

پانچویں فصل :

مقاصد عقائد کی بابت اجتہاد

نمونہ: صفات معطی و مانع کے عقائد

تمہید:

علم مقاصد کے دیگر ابواب کی طرح اس کا ایک باب مقاصد عقائد بھی ہے، ماضی کے علمانے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے، ہاں ان کے ہاں مقاصد کے علاوہ اس کے ہم معنی کچھ دیگر اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں، مثلا ان حضرات کے یہاں اللہ، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، یوم آخرت اور تقدیر پر ایمان نیز صفات وافعال خداوندی جیسے اعتقادی امور کے ''اسرار''، ''اغراض''، ''محاسن''، ''مناقب''اوران کی ''حکمتوں'' پر گفتگو کی گئی ہے۔

ماضی کے علما میں سے چند کا تذکرہ ہم یہاں بطور مثال پیش کر رہے ہیں:۔حکیم ترمذیؒ نے عقائد کے ''اسرار'' و''علل'' پر اپنی دو کتابوں اثبات العلل (۱) اور الحج وأسراره (۲) میں خالص تصوف کے رنگ میں ڈوبی گفتگو کی، جس میں ان کے صوفی رجحانات غالب نظر آتے ہیں، ابن بابویہ قمی نے اپنی کتاب علل الشرائع میں اللہ، اس کے رسولوں اور غیب وغیرہ پر ایمان کی عقلی تشریحات کیں، نیز ان کے اسرار اور ان کی حکمتیں بیان کیں، اپنی اسی کتاب میں انہوں نے نماز، روزہ، حج، زکاۃ اور والدین کے ساتھ حسن سلوک جیسے احکام کے اسرار پر بھی گفتگو کی (۳)۔

عامری نے اپنی کتاب الإعلام بمناقب الإسلام میں اسلام اور دیگر مذاہب کے

عقائد پر تقابلی گفتگو کی ، اور حق تعالی ، رسولوں ،فرشتوں اور آخرت وغیرہ کی بابت عقائد کی حکمتوں نیز ان کے اسرار و مناقب پر کلام کیا۔(۴)

محمد زاہد بخاری نے اپنی کتاب محاسن الإ سلام (۵) کے کتاب الإ یمان میں عقیدۂ توحید کے محاسن پر تفصیلی گفتگو کی، امام غزالیؒ ''اسرار'' کی بابت اپنے اجتہادی رنگ کے لئے مشہور ہیں، احیاءعلوم الدین میں جہاں احکام،عبادات و معاملات کے اسرار پر گفتگو کی گئی ہے، وہیں اولیاء کے معارف و احوال پر اپنی گفتگو(۶) کے ضمن میں انہوں نے عقائد کے اسرار پر بھی گفتگو کی ہے،امام عزبن عبدالسلام نے اللہ تعالی کے قرب، ان کی عظمت اور ان کی بلندی نیز اس کے متوقع نتیجہ یعنی بندہ کے اندر حق تعالی کے تئیں خضوع وخشوع کی کیفیات پیدا ہونے پر گفتگو کی ہے(۷)امام قرافیؒ نے مکلّف کے اعمال میں اللہ کے لئے کئے جانے والےاور دوسروں کے لئے کئے جانے والے اعمال کے درمیان تمیز کرنے کے مقاصد پر کلام کیا ہے(۸)، امام شاطبیؒ نے کتاب وسنت میں مذکور تفصیلی احکام (بشمول عقائد) کی تعلیل نیز ان احکام کی علتوں اور ان کے مقاصد کے استنباط کے لئے استقرا کے بطور منہج استنباط کا دفاع کیا ہے(۹)،ان کے علاوہ اور بھی متعدد علماء نے عقائد کے مقاصد پر گفتگو کی اور مختلف اسلوبوں میں ایک جیسی باتیں کہیں۔(۱۰)

متقدمین کے بعد امام الہند شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے متعدد ابواب میں عقائد کے مقاصد پر بہترین گفتگو کی، اس کتاب کے جن ابواب میں عقائد کے مقاصد پر گفتگو کی گئی ہے وہ یہ ہیں: باب الإ یمان بصفات اللہ تعالیٰ، باب الإ یمان بالقدر، باب الإ یمان بأن العبادۃ حق اللہ تعالیٰ علی عبادہ......، باب تعظیم شعائر اللہ وغیرہ۔(۱۱)

معاصر علماء میں سے شیخ یوسف القرضاوی نے مقاصد شریعت کے میدان کی وسعت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے: ''میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ہم پورے اسلام کے مقاصد مراد لیں ، نیز میرا خیال یہ ہے کہ جن اصولیین نے مقاصد شریعت کو کلیات خمسہ میں محصور مانا ہے انہوں نے

عقائد کو بھی ان میں شامل مانا ہے، اسی لئے انہوں نے دین کو پہلی ضرورت مانا ہے، اور عقائد پورے دین کی بنیاد ہیں''۔(۱۲)

ڈاکٹر احمد ریسونی نے مقاصد عقائد کی بابت تحقیق کی اہمیت بتاتے ہوئے لکھا ہے:

(۱۳)ہمارے نزدیک ''عقیدہ اسلامی کے مقاصد'' وہ اہم تر موضوع ہے جو مقاصدی تحقیق میں سب سے فائق ہونا چاہئے، ماضی وعصر حاضر کے علماء نے مقاصد شریعت کے موضوع پر ہی کلام کیا ہے، اسلامی احکام کے مقاصد اسلامی عقائد کے مقاصد سے زیادہ مستحق توجہ نہیں ہیں، آخر کیا بات ہے کہ مقاصد احکام پر گفتگو ہوتی ہے، خوب ہوتی ہے اور روز افزوں ہے، لیکن مقاصد عقائد کا میدان ہے کہ مکمل خالی ہے، عقائد (علم توحید وعلم کلام) کا میدان مقاصدی غور وفکر سے تقریبا خالی ہے، گویا کہ عقائد اسلامی کا نہ کوئی مقصد ہے، نہ غرض اور نہ ہی اس کا کوئی نتیجہ مطلوب ہے، بس مکلّف پر ان کا اختیار کرنا اور ان کو اپنے دل میں بٹھانا لازمی اور واجب ہے، ہمارے عقائد کے صحیح رخ اختیار کرنے، اپنا کردار ادا کرنے، نیز ہماری زندگی، ہمارے علوم اور ہماری تہذیب میں ان کو صحیح مقام مل سکنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عقائد کا مطالعہ ان کے مقاصد کی روشنی میں کیا جائے، یہ علم مقاصد کا ایک نیا میدان ہے جو نئے محققین کا منتظر ہے، کلیۃ الآداب والعلوم الإنسانیۃ، رباط میں شیخ ریسونی کے متعدد شاگردوں نے اسی موضوع پر بہت اچھے علمی مقالات لکھے ہیں، جیسے محمد عبدہ نے ۲۰۰۲ء میں ''مقاصد العقائد عند الإمام الغزالی'' اور یامنہ ہموری نے ۲۰۰۳ء میں مقاصد العقیدۃ ومقاصد الشریعۃ عند الإمام فخر الدین الرازی، کے موضوع پر مقالات لکھے۔

ڈاکٹر نور الدین بن مختار خادمی نے بھی عقیدہ کے ان قطعی میدانوں کے درمیان جن میں اجتہاد مقاصدی کی گنجائش نہیں ہوتی اور ان ظنی میدانوں کے درمیان جن میں اجتہاد مقاصدی کی گنجائش ہوتی ہے فرق کرنے پر زور دیا ہے(۱۴)، ڈاکٹر یوسف احمد محمد بدوی نے ابن تیمیہ کی بابت اپنی کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ وہ صرف فقہ واصول فقہ میں ہی نہیں شریعت کے تمام

ابواب میں مقاصد کی رعایت کرتے ہیں، یہاں تک کہ عقیدہ و اخلاق میں بھی، وہ جزئیات کو کلیات سے مربوط کرتے ہیں اور ان کے مقاصد بیان کرتے ہیں۔(۱۵) ڈاکٹر محمد زمیلی نے لکھا ہے کہ عقیدہ کی تمام اصول و فروع انسانی مصالح کی رعایت اور انسانوں کے لئے حصول سعادت کے پیش نظر ہیں۔(۱۶) ان کے علاوہ اور بھی بہت سے علماء نے اس موضوع پر کلام کیا ہے۔(۱۷)

زیر نظر فصل اس موضوع میں ایک حقیر اضافہ سے عبارت ہے، جو اللہ تعالی کی دو صفات پر غور و فکر کا نتیجہ ہے، ان دونوں صفات کی بابت عارف باللہ شیخ احمد بن عطاء اللہ اسکندری نے اپنے اہم اور قیمتی نصائح و ملفوظات میں کلام کیا ہے جو الحکم العطائیۃ کے نام سے مشہور ہیں (۱۸)۔ ان دونوں صفات کا عقیدہ رکھنے سے انسان کو جو دینی و دنیوی مصالح حاصل ہوتے ہیں اور اس عقیدہ کے جو اسرار اور حکمتیں ہیں اور نوازنے یا نہ نوازنے سے اللہ کے مقاصد کی بابت شیخ نے جو کچھ تحریر کیا ہے ہم نے اس فصل میں اس کا انتخاب پیش کیا ہے۔

اللہ کی دونوں صفات نوازنے اور نہ نوازنے کے علم کے مقاصد پر گفتگو شروع کرنے سے قبل میں ان صفات کو آسان اسلوب پر ذکر کروں گا، اور اس موضوع سے متعلق بنیادی کلامی سوال ''کیا اسلامی عقائد کچھ اغراض سے معلل ہیں؟ پر اکیڈمک طرز پر گفتگو کروں گا۔

کیا اسلامی عقائد چند اغراض سے معلل ہیں؟

یہ سوال ایک ایسے دوسرے سوال سے متعلق ہے جس کی بابت ہمارے اسلامی کلامی ذخیرہ میں بہت کلام کیا گیا ہے، یہ سوال یہ ہے: ''کیا اللہ کے افعال چند اغراض سے معلل ہیں؟'' اس موقع پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ علم کلام میں علت یا سبب اور غرض، مقصد اور حکمت (۱۹) میں وہ فرق نہیں ہے جو فقہی اجتہاد کے حوالہ سے ان کے درمیان ہے (۲۰)، تعلیل کی بابت فلسفی کلامی بحث کا تعلق اس بحث سے ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ عقیدہ کی رو سے ''فعل الٰہی'' ہی ہے،

جو ہم تک وحی کے ذریعہ سے پہنچا ہے، یعنی شریعت کے اغراض ہی مقاصد شریعت ہیں، پس اب سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اس شریعت کو نازل کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد کیا ہے، کلامی علماء اس کے تین جواب دیتے ہیں:

الف: بعض حضرات کہتے ہیں کہ ''اللہ پر یہ واجب ہے کہ شریعت کے کچھ مقاصد ہوں، لہٰذا ان عقائد کو ہمیں بتانے میں بھی ''اللہ پر یہ واجب ہے'' کہ اس کی کچھ غرض ہو، معتزلہ اور شیعوں کے تقریباً تمام گروہوں نے افعال کو ''حسن'' اور ''قبیح'' میں تقسیم کیا ہے (۲۱) یہ لوگ ہر چیز میں ناقابل تغیر ''حسن'' یا ''قبیح'' ہونے کے قائل ہیں، جو حالات کی تبدیلی سے بدلتا نہیں ہے، ان حضرات کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ عقل انسانی ''عقلی تحسین و تقبیح'' پر یعنی بغیر وحی الٰہی کی راہ نمائی کے حسن اور قبیح کے درمیان تمیز کرنے پر قادر ہے، اس لئے کہ تحسین و تقبیح کی تعیین عقلی عمل ہے، معتزلہ تحسین اور تقبیح کو انسانوں اور اللہ تعالیٰ دونوں پر منطبق کرتے ہیں، (ایسا اصول عدل کی بنا پر ہے)، اس کے بعد ان کا کہنا ہے کہ افعال حسنہ کا کرنا انسان کے لئے ''واجب'' ہے، اور افعال قبیحہ کا کرنا اس کے لئے ''ممنوع'' ہے، اللہ تعالیٰ کے لئے افعال حسنہ واجب ہیں، افعال قبیحہ اس کے لئے ''محال'' ہیں، یہ ان کی تعبیر ہے، ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ جن افعال میں علت و غرض نہیں ہیں وہ عبث و قبیح ہیں جو اللہ کے لئے محال ہیں، اسی لئے ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے تمام افعال ''معلل'' ہیں (۲۲)۔

ب: بعض حضرات کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اسباب، اغراض و مقاصد سے منزہ ہے، اشاعرہ اور سلفیوں کا (معتزلہ کے ردعمل میں) خیال یہ ہے کہ فعل حسن و قبیح ہوسکتا ہے، لیکن ان کا کہنا ہے کہ قبیح و حسن کا تعین شریعت سے ہوتا ہے عقل سے نہیں، شریعت کے نہ ہونے کی صورت میں ان کے نزدیک کوئی بھی فعل یکساں طور پر حسن یا قبیح ہوسکتا ہے، (علم و جہالت اور عدل و ظلم کا معاملہ اس سے مختلف ہے (۲۳)، اسی بنا پر ان کا کہنا ہے کہ: ''اللہ پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، اس

کا ہر فعل خیر وحسن ہے، اسی لئے اشاعرہ کا ماننا ہے کہ اللہ کے افعال ''اسباب سے ماورا'' ہیں، اس لئے کہ جو بھی کوئی کام کسی سبب سے کرتا ہے وہ اس سبب کا محتاج ہوتا ہے، جب کہ اللہ کسی چیز کا محتاج نہیں ہے، (۲۴) اشاعرہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب ہے، نیز اسباب اور اسباب کے نتائج کا خالق بھی ہے، اسی لئے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اور وہ کسی چیز کا اس طرح پابند نہیں ہے جس طرح ہم اسباب ومسببات کے حوالہ سے پابند ہوتے ہیں۔(۲۵)

ج: ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ اللہ کے افعال کے کچھ اسباب و مقاصد ہیں، ایسا بندوں کے تئیں اللہ کی رحمت کی وجہ سے ہے، ان حضرات کے نزدیک معتزلہ کا یہ ماننا تو صحیح ہے کہ اللہ کے افعال مسببات ہیں، لیکن ان کا یہ ماننا غلط ہے کہ اللہ جو کرتا ہے وہ اس پر ''واجب'' ہوتا ہے، ماتریدیہ کا یہ بھی خیال ہے کہ اشاعرہ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ اسباب کا محتاج نہیں ہے، لیکن ماتریدیہ کے نزدیک اسباب، مقاصد ومصالح انسان کی حاجتیں ہیں، اللہ کی نہیں، ماتریدیہ نے تحسین و تقبیح کو بھی قبول کیا ہے، لیکن ان کے نزدیک عقل یہ حیثیت نہیں رکھتی کہ وہ شریعت سے بے نیاز رہ کر حسن یا قبیح ہونے کا فیصلہ کر سکے، عقل تو بس ایک آلہ ہے جو اللہ نے انسان کو اس لئے دیا ہے کہ جب اسے حسن وقبیح کا علم دے دیا جائے تو وہ ان کا ادراک کر سکے(۲۶)۔

اشاعرہ سے تعلق رکھنے والے بہت سے ائمہ اشاعرہ کے اس موقف سے اختلاف رکھتے ہیں کہ اللہ کے افعال اسباب سے معلل نہیں ہیں، ان حضرات نے ماتریدیہ سے قریب تر موقف اختیار کیا، مجھے ایسا لگتا ہے کہ سیاسی حالات اور ظلم کے خوف کی وجہ سے یہ حضرات تحسین و تقبیح کو کلی و جزوی طور پر علانیہ مسترد کرتے ہیں، جیسے آمدی (۲۷)، شاطبی (۲۸)، ابن تیمیہ (۲۹)، ابن قیم (۳۰)، اور ابن رشد (۳۱)، ابن رشد نے اشاعرہ پر شدید تنقید کی ہے، انہوں نے لکھا ہے:۔''جو لوگ اسباب کی نفی کرتے ہیں عقل کی بھی نفی کرتے ہیں'' (۳۲)۔ اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ شاطبی نے مقاصد عامہ کو اصول دین وکلیات ملت میں سے شمار کیا ہے، یعنی ان

کے نزدیک مقاصد کا ثبوت مسائل اعتقاد میں سے ہے گو کہ ان کے اثبات کا طریقہ نصوص شریعت کا استقرا ہے جسے اشاعرہ ظنی کہتے ہیں (۳۳)۔

استقرا سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بندوں کو اپنی صفات اور اپنے افعال سے واقف کرانے میں اللہ کے کچھ اغراض و مقاصد ہیں، جیسا کہ بہت سے نصوص سے معلوم ہوتا ہے، ان میں سے چند نصوص ہم یہاں بطور مثال ذکر کر رہے ہیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ" [حدید:۲۲۔۲۳] (کوئی مصیبت ایسی نہیں ہے جو زمین میں یا تمہارے اپنے اوپر نازل ہوتی ہو اور ہم نے اس کو پیدا کرنے سے پہلے ایک کتاب میں لکھ نہ رکھا ہو، ایسا کرنا اللہ کے لئے بہت آسان کام ہے، یہ اس لئے تاکہ جو کچھ بھی نقصان تمہیں ہو اس پر تم دل شکستہ نہ ہو اور جو کچھ اللہ تمہیں عطا فرمائے اس پر پھول نہ جاؤ، اللہ ایسے لوگوں کو پسند نہیں کرتا ہے جو اپنے آپ کو بڑی چیز سمجھتے ہیں اور فخر جتاتے ہیں) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے اللہ نے ہمیں اس کتاب کے بارے میں اس لئے بتایا ہے تاکہ ہم کسی چیز کے نہ ملنے پر افسوس نہ کریں، اور اللہ کچھ نواز دے تو اترانے نہ لگیں، یعنی عقیدہ سے متعلق اس مسئلہ کی تعلیم سے اللہ کو یہ مقصود ہے کہ ہم اس سے دینی و نفسیاتی فائدے حاصل کریں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً" [حج:۴۰] (اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعہ دفع نہ کرتا رہے تو خانقاہیں اور گرجا اور معبد اور مسجدیں، جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے، سب مسمار کر ڈالی جائیں) اس آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایک دوسرے کے ذریعہ دفع کرنے کا جو معمول اور آئین اللہ نے بنایا ہے اس کا مقصد حصول امن،

جنگوں کو روکنا اور عبادت خانوں کو مسمار ہونے سے بچانا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ" [شوریٰ:١٩] (اللہ اپنے بندوں پر بہت مہربان ہے، جسے جو چاہتا ہے دیتا ہے، اور وہ بڑی قوت والا اور زبردست ہے) مہربانی، طاقت ور ہونے اور زبردست ہونے کی صفات کا یہاں مقصد یہ ہے کہ ہمیں یہ یقین ہو جائے کہ اللہ جسے چاہتا نوازتا ہے، بندے اس کو مسترد کرنے یا اس کی بابت انتخاب کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے، "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" [قصص:٦٨] (تیرا رب پیدا کرتا ہے جو کچھ چاہتا ہے اور جسے چاہتا ہے منتخب کر لیتا ہے، یہ انتخاب ان لوگوں کے کرنے کا کام نہیں ہے، اللہ پاک ہے اور بہت بالاتر ہے اس شرک سے جو یہ لوگ کرتے ہیں) یہ بیان اس لئے کیا گیا تا کہ لوگ اللہ کے حضور سر تسلیم خم کر دیں اور اللہ پر بھروسہ رکھیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولقد أخذنا هم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون" [مؤمنون:٧٦] (اور ہم نے ان کو عذاب میں مبتلا کیا تو بھی یہ اپنے رب کے آگے نہیں جھکے اور عاجزی اختیار نہیں کرتے ہیں) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں عذاب مین مبتلا کرنے سے مقصود یہ ہے کہ بندہ اپنے رب کے حضور جھک جائے اور عاجزی اختیار کرے، اور اس میں بہت چیز ہے، ان آیات میں بھی یہی مقصود ہے: "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" [روم:٤١] (خشکی اور تری میں فساد برپا ہو گیا ہے لوگوں کے اپنے ہاتھوں کی کمائی سے تا کہ مزا چکھائے ان کو ان کے بعض اعمال کا شاید کہ وہ باز آئیں)۔ "ولنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر لعلهم يرجعون". [سجدہ:٢١] (اور بڑے عذاب سے پہلے انہیں کمتر عذاب کا مزا ضرور چکھائیں گے تا کہ وہ باز آجائیں)، "وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ الْقُرَى

وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" [احقاب:۲۷] (اورہم نے تمہارے گرد وپیش کی بستیاں ہلاک کردیں اور اپنی نشانیاں پھیر پھیر کر بیان کیں تا کہ وہ باز آجائیں) اس طرح کا مضمون قرآن مجید میں بکثرت وارد ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون**" [حشر:۲۱] (اگر ہم نے یہ قرآن کسی پہاڑ پر بھی اتار دیا ہوتا تو تم دیکھتے کہ وہ اللہ کے خوف سے دبا جا رہا ہے اور پھٹا پڑتا ہے، یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لئے بیان کرتے ہیں تا کہ وہ غور کریں) معلوم ہوا کہ یہ غیبی امر ہمیں اس لئے بتایا گیا تا کہ ہم غور وفکر کرکے نصیحت حاصل کریں۔

اللہ کی کتاب میں ایسی بہت سی آیات ہیں جو اللہ کے افعال اور اس کی صفات جیسے عقائد مسائل کے مقاصد بتاتی ہیں، یہ استقرا سے معلوم ہوتا ہے، فلسفیانہ مباحثہ اور فکری پیچیدگیوں سے صرف نظر، واللہ اعلم۔

حقیقت سمجھانے کے لیے عطا ومنع

ایک سچے مومن کے نزدیک اللہ کے اسماء حسنی میں سے دو "معطی ومانع" بھی ہیں، وہ کبھی ہم کو نوازتا ہے اور کبھی ہم سے نعمتیں روک لیتا ہے، کبھی خیر سے نواز کر ہماری آزمائش کرتا ہے اور کبھی شر سے آزماتا ہے، کبھی خوشحالی سے آزماتا ہے اور کبھی پریشان حالی سے، کبھی نعمت دے کر اور کبھی نعمت سے محروم کرکے، لیکن کبھی حقیقت واقعہ ہمارے گمان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یعنی جس چیز کو ہم خیر، شر، نعمت یا سزا سمجھتے ہیں وہ ہمارے گمان سے مختلف ہوتی ہے۔ عارف باللہ شیخ ابن عطاء اللہ ہمیں بتاتے ہیں کہ اللہ کے ذریعہ نوازے جانے اور نہ نوازے جانے کی حقیقت کو سمجھنا ایک مومن کی ضرورت ہے، اس لیے کہ بسا اوقات حقیقت ظاہر کے

خلاف ہوتی ہے، اللہ کو ہم سے یہ مقصود ہے کہ جب وہ ہمیں نوازے تو ہم اس کی حقیقت کو سمجھیں، اور جب وہ ہم سے نوازش کو روکے تو بھی ہم اس کی حقیقت کو سمجھیں، فرماتے ہیں: ''بسا اوقات اللہ تمہیں نواز کر تمہیں اپنی نوازش سے محروم کر دیتا ہے، اور کبھی نہ نواز کر نوازتا ہے، اگر نہ نوازے جانے کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو یہ عین نوازش ہوجاتا ہے، اللہ کی جانب سے کسی عنایت کو روک لینے سے تمہیں تکلیف ہوتی ہے، ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ تم اللہ کے مقصد کو نہیں سمجھ پاتے ہو، کبھی وہ تمہارے لئے طاعت کا دروازہ کھولدیتا ہے، لیکن قبولیت کا دروازہ نہیں کھولتا ہے، کبھی وہ تمہارے لئے کسی گناہ کا فیصلہ کرتا ہے، اور یہ گناہ تمہارے وصول الی اللہ کا باعث ہوجاتا ہے، وہ گناہ جس کے بعد عاجزی اور محتاجی کا احساس پیدا ہو اس طاعت سے بہتر ہے جس کے نتیجہ میں تکبر پیدا ہو''۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**فاما الإنسان إذا ما ابتلاہ ربہ فأکرمہ ونعمہ فیقول ربی أکرمن وأما إذا ما ابتلاہ فقدر علیہ رزقہ فیقول ربی أھانن کلا**''(اور انسان کا حال یہ ہے کہ اس کا رب جب اس کو آزمائش میں ڈالتا ہے اور اسے عزت اور نعمت دیتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میرے رب نے مجھے عزت دار بنادیا، اور جب وہ اس کو آزمائش میں ڈالتا ہے اور اس کا رزق اس پر تنگ کر دیتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میرے رب نے ذلیل کر دیا، ہرگز نہیں......)''ہرگز نہیں'' کہہ کر اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتا ہے رزق میں وسعت وتنگی کی بابت یہ کوئی صحیح فہم نہیں ہے۔

اگر اللہ آپ کا رزق تنگ کر دے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ آپ کو ذلیل کر رہا ہے، اور اگر اللہ آپ کو اپنی نعمتوں سے بہرہ ور کر رہا ہے اور خوشحالی دے رہا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ آپ کو عزت دار اور بلند مقام بنا رہا ہے، بلکہ بسا اوقات تو حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے، اب سوال یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ میں فیصلہ کیسے کریں؟

زیر نظر حکمت میں شیخ نے اس معاملہ کی حقیقت شناسی کے لئے ایک اہم بات بتائی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ''اگر نہ نوازے جانے کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو یہ عین نوازش

ہوجاتا ہے"۔ اگر اللہ آپ کو کچھ نہ دے، یا اللہ مال، روزگار، صحت یا اہل وعیال کے حوالے سے کوئی اہم نعمت آپ کو نہ دے، یا روک لے اور ساتھ ہی صحیح فہم کا دروازہ بھی کھول دے یعنی آپ کو عبرت پزیری، تفکر، اور قرب خداوندی کی کیفیات سے نواز دے تو یہ عین نوازش اور کرم ہے اور یہ زحمت رحمت ہے۔

اللہ کے اس طرز عمل کے حقیقی فہم کے ذریعہ آپ یہ جان لیتے ہیں کہ آزمائش عین نوازش ہے، اس لئے کہ اس فہم سے پہلے آپ کی نظر مادی امور، حواس خمسہ اور مقدار وتعداد پر ہوتی ہے، مثلاً آپ کہتے ہیں: میں نے دس ہزار کا نقصان اٹھایا، یا میں اہل وعیال، صحت یا اسباب زندگی میں سے اتنے سے محروم ہوگیا وغیرہ وغیرہ۔

لیکن یہ مادی حساب ہے، اور بسا اوقات اللہ آپ سے دس ہزار لیتا ہے اور آپ کو حقیقت کا فہم نواز دیتا ہے، آپ کو اپنی رضا سے نواز دیتا ہے، آپ کو عمل صالح سے نوازتا ہے، آپ کو اپنی حالت تبدیل کرنے کا بڑا حوصلہ دیتا ہے، کبھی ایک ایسا وفادار رفیق دے دیتا ہے جو شانہ بشانہ آپ کے ساتھ کھڑا رہتا ہے، کبھی اپنے سامنے عاجزی ومسکینی سے نواز دیتا ہے، دعا کرنے کی توفیق دیتا ہے، قرب خداوندی دیتا ہے، اپنے اوپر توکل دیتا ہے، اور اس طرح یہ دس ہزار کا خسارہ عین عطا ورحمت بن جاتا ہے، اس کے علاوہ وہ آپ کی تبدیلی سے خوش ہوکر مستقبل میں ان دس ہزار کے بدلے ایک لاکھ سے نواز دیتا ہے۔

اس لئے یہ ضروری ہے کہ آپ اللہ کے طرز عمل کی بابت صحیح فہم حاصل کریں، تاکہ یہ سمجھ سکیں کہ نوازش ہونا اور نہ ہونا حقیقتاً کیا ہے؟ اس لئے کہ بسا اوقات ہم کسی چیز کو نوازش کا نہ ہونا سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ عین نوازش ہوتی ہے، اور کبھی کسی چیز کو ہم نوازش سمجھتے ہیں حالانکہ وہ حقیقت میں اس کے برعکس ہوتی ہے۔

ڈھیل دینے کے مقصد سے نوازش

اوپر دی گئی مثال کے برعکس صورت بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی انسان کی آزمائش کے لئے اس کو دس ہزار روپئے دیتا ہے، وہ شخص اپنی زبان اور اپنے عمل سے اس پر شکر نہیں ادا کرتا، مال کے غرور میں مبتلا ہوجاتا ہے، اور حرام کام میں استعمال کرلیتا ہے، پھر انجام برا ہوتا ہے، (والعیاذ باللہ) ''**واملی لهم ان کیدی متین**'' (اور میں ان کے لئے ڈھیل چھوڑتا ہوں، یقیناً میری تدبیر بہت محکم ہے) اسی طرح اللہ کبھی سزا کے طور پر بھی فراخی دیتا ہے'' **فلما نسوا ما ذکروا به فتحنا علیهم ابواب کل شیء حتی إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون**'' (پھر جب انہوں نے خود کو کی گئی نصیحتیں بھلا دیں تو ہم نے ان پر ہر نعمت کے دہانے کھول دیے یہاں تک کہ جب وہ ان بخششوں میں جو انہیں عطا کی گئی تھیں خوب مگن ہوگئے تو اچانک ہم نے ان کو پکڑ لیا اور اب حال یہ تھا کہ وہ ہر چیز سے مایوس تھے) عقل مند انسان کو اس انجام سے ڈرنا چاہئے۔

شیخ نے اسی طرح کی ایک اور مثال دی ہے، کہتے ہیں: '' کبھی کبھی وہ تمہارے لئے طاعت کے دروازے کھول دیتا ہے لیکن قبولیت کا دروازہ نہیں کھولتا ہے، کبھی وہ تمہارے لئے کسی گناہ کا فیصلہ کرتا ہے، اور یہ گناہ تمہارے وصول الی اللہ کا باعث ہوجاتا ہے''۔

یہاں پر شیخ نے طاعت، عبادت اور عمل صالح کی مثال دی ہے، آپ قیام اللیل کریں، قرآن مجید حفظ کرلیں، صدقہ کریں، روزہ رکھیں، حج کریں، تو یہ اللہ کا احسان ہے، لیکن اس عبادت ہی کو اصل نوازش نہ سمجھ لیں، وہ اصل نوازش نہیں ہے، کیوں؟

اس لئے کہ (مثلاً) بسا اوقات انسان عمل کی ادائیگی کے بعد خود ہی اپنے ثواب کو باطل کردیتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''**الذین ینفقون أموالهم فی سبیل اللّٰه ثم لا**

يتبعون ماانفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ''(جولوگ اپنے مال اللہ کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں اور پھر خرچ کرنے کے بعد نہ احسان جتاتے ہیں نہ ان لوگوں کو تکلیف دیتے ہیں جن پر مال خرچ کیا ہوتا ہے تو ان کا اجران کے رب کے پاس ہے)، احسان جتانا اور تکلیف دینا صدقہ کو باطل کردیتا ہے اور ثواب وقبولیت کا دروازہ بند کردیتا ہے۔

بسا اوقات طاعت پائی جاتی ہے، لیکن بندے کی جانب سے اس طاعت کی غلط طرز پر ادائیگی ریا کی وجہ سے ہوتی ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**إن المنافقين يخادعون اللّٰه وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون اللّٰه إلا قليلا** ''(منافقین اللہ کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں، حالانکہ اللہ ہی نے انہیں دھوکہ میں ڈال رکھا ہے، جب یہ نماز کے لئے اٹھتے ہیں تو کسمساتے ہوئے صرف لوگوں کو دکھانے کے لئے اٹھتے ہیں اور خدا کو کم ہی یاد کرتے ہیں)، پھر یہ طاعت (اللہ کی پناہ) سزا کی باعث ہوجاتی ہے، اس لئے کہ طاعت کا اصل مقصد اخلاص اور اس سے اخلاقی وروحانی فائدہ اٹھانا ہے، اگر طاعت پائی جائے لیکن اخلاص نہ ہو یا اس سے کما حقہ روحانی واخلاقی فائدہ نہ ہو تو یہ طاعت بے قیمت ہے، حدیث نبوی میں ہے: ''جو شخص غلط باتیں اور غلط کام نہیں چھوڑتا اللہ کو اس کے بھوکے پیاسے رہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے''، یعنی ایسے شخص کا روزہ مقبول نہیں ہے۔

تواضع کی تعلیم کے مقصد سے نوازشوں کو روک لینا

پھر شیخ نے طاعت ومعصیت کے سلسلے میں ایک مثال اور دی جسے سمجھنے کے لئے گہری سمجھ چاہئے، شیخ کہتے ہیں: ''کبھی کبھی اللہ تمہارے لئے کسی گناہ کا فیصلہ کرتا ہے اور یہ گناہ تمہارے لئے وصول الی اللہ کا باعث ہوجاتا ہے''، اس سلسلہ میں ابن جوزی کہتے ہیں: ''کبھی کبھی گناہ ہوجانے کے بعد انسان کے دل میں ندامت وشرمساری پیدا ہوتی ہے، اور یہ ندامت

اسے جنت میں داخل کر دیتی ہے، اور کبھی کبھی طاعت کے بعد انسان کے دل میں خوش فہمی اور تکبر پائے جاتے ہیں اور انسان کو جہنم میں لے جاتے ہیں''۔

فی نفسہ گناہ کسی کو جنت میں داخل نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے بعد انسان کو توفیق ملتی ہے، گناہ گار اپنے گناہ کو یاد رکھتا ہے، اور اس کے نتائج سے بچنے کی کوشش کرتا ہے یہاں تک کہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے، نوازش ہونے یا نہ ہونے کا یہ بھی ایک پہلو ہے، کبھی گناہ ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بندہ توبہ کر لیتا ہے، اور اس کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزی وانکساری پیدا ہو جاتی ہے، اس طرح یہ گناہ اللہ کی نوازش کا سبب بن جاتا ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں گناہوں کا ارتکاب کروں، اور پھر دل شکستگی اور توبہ کی کوشش کروں، یہ ایک غلط فہمی ہے، جس کے بعض جاہل اسیر ہو گئے ہیں، یہ اللہ کا ہرگز مقصود نہیں ہے، اللہ گناہوں کا حکم نہیں دیتا ہے، بلکہ یہ گفتگو ماضی کے گناہوں کی بابت ہو رہی ہے کہ ان کو یاد کر کے دل کا حال بدل جائے، اگر ایسا ہو تو یہ گناہ اس طاعت سے زیادہ فائدہ مند ہے، جو تکبر اور خوش فہمی کا سبب بنے، کہ آں حضرتؐ کا ارشاد ہے: ''جنت میں وہ شخص داخل نہیں ہوگا جس کے دل میں ذرہ برابر تکبر ہو''، اگر کوئی طاعت پائی جائے اور وہ تکبر کا باعث بنے تو ایسی طاعت کا نہ ہونا ہی بہتر ہے، لہذا ہماری نظر اللہ کے قرب اور اس کی دوری پر ہونی چاہئے، اور یہی معیار ہونا چاہئے۔

رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ''مومن کا معاملہ بھی عجیب ہے، اس کے لئے سب حالات خیر کا ہی سبب ہیں، اگر اسے اچھے حالات ملتے ہیں تو وہ شکر ادا کرتا ہے، اور یہ اس کے لئے خیر کا باعث ہو جاتا ہے، اور اگر اس پر برے حالات آتے ہیں تو وہ صبر کرتا ہے، اور یہ بھی اس کے لئے خیر کا باعث ہوتا ہے'' اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ خود درحقیقت اپنے لئے خیر وشر کا سامان کرتے ہیں، معاملہ آپ کے ہاتھ میں ہے، اگر آپ خوش حالی کے بعد شکر کریں تو وہ آپ کے لئے خیر ہے۔ اگر آپ برے حالات پر صبر کریں تو یہ بھی آپ کے لئے خیر ہے، لیکن اگر آپ

خوش حالی کی وجہ سے تکبر اور معصیت کے شکار ہوجائیں تو یہ خوش حالی آپ کے لئے شر ہے، اور اگر برے حالات کے نتیجہ میں آپ بےقراری اور ناشکری میں مبتلا ہوجائیں تو یہ آپ کے لئے شر ہے، یعنی نوازش ہونے اور نہ ہونے کی تعیین آپ کا رویہ اور آپ کا ردعمل کرتا ہے۔

بندے کو اللہ سے قریب کرنے کے مقصد سے نوازشوں کو روک لینا

اللہ کی جانب سے نوازش ہونے اور نہ ہونے کے صحیح فہم کی شیخ نے یہ ایک اور مثال دی ہے، شیخ فرماتے ہیں: ''جب اللہ آپ کو مخلوق سے متوحش کردے تو سمجھ جایئے کہ وہ آپ کے لئے اپنی مانوسیت کا دروازہ کھولنا چاہتا ہے''، یعنی کبھی آزمائش اس صورت میں آتی ہے کہ انسان دوسروں سے متوحش ہوجاتا ہے، یعنی الگ تھلگ رہنے لگتا ہے، ایسا (مثلاً) اس وقت ہوتا ہے جب اللہ کسی قریبی تعلق والے شخص جیسے ساتھی، بیوی، بھائی اور دوست کو اٹھالیتا ہے، یا بندہ کسی وجہ سے سفر کرکے کسی دور کی ایسی بستی میں جاکر رہنے لگتا ہے جو اس کے لئے اجنبی ہوتی ہے، یا اچانک کوئی انسان اپنے آپ کو قیدخانہ یا اسپتال میں پاتا ہے۔

شیخ بتاتے ہیں کہ یہ محرومی کے پردے میں نوازش ہے، یہ اس حدیث نبوی کا بھی مصداق ہے جس میں آں حضرتؐ نے ارشاد فرمایا ہے: ''اللہ جب کسی بندے کے ساتھ خیر کا معاملہ کرتا ہے تو اسے لوگوں سے متوحش کردیتا ہے''، اس تنہائی میں اللہ آپ کے لئے ذکر، تفکر یا اپنی مانوسیت کا دروازہ کھول دیتا ہے، اللہ سے یہ مانوسیت اس صورت میں حاصل نہیں ہوسکتی ہے کہ آپ روز و شب لوگوں کے ساتھ اختلاط رکھیں، اللہ آپ کو کسی جگہ تنہا کرکے اس کا دروازہ آپ کے لئے کھول دیتا ہے، آپ اسے محرومی سمجھتے ہیں حالانکہ یہ آپ کے لئے عظیم عطا ہوتی ہے۔

میرے ایک استاذ اپنے جیل کے زمانہ اور اپنی جلاوطنی کے زمانے کا تذکرہ بہت خیر کے ساتھ کرتے ہوئے کہتے تھے: ''اگر یہ قید نہ ہوتی تو میں یہ کتابیں نہ لکھ پاتا، اور اپنے افکار اس

طرح تشکیل نہ کر پاتا"، پس قید و وحشت در حقیقت اللہ کے ساتھ مانوسیت اور بندوں کی نفع رسانی کا ایک سبب ہے۔

بندے کو توبہ کی توفیق دینے کے مقصد سے نوازشوں کو روک لینا

کبھی اللہ آپ کے لئے رزق کو تنگ کر دیتا ہے، اور آپ سے توبہ کا خواہاں ہوتا ہے، اللہ کا ارشاد ہے: "**أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولاهم يذكرون**" (کیا یہ لوگ دیکھتے نہیں کہ ہر برس میں ایک یا دو مرتبہ ان پر آزمائش نازل کی جاتی ہے ،پھر بھی یہ لوگ نہ توبہ کرتے ہیں اور نہ نصیحت حاصل کرتے ہیں)، "**ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون**" (اور ہم نے ان کو تکلیف میں مبتلا کیا پھر بھی یہ اپنے رب کے آگے نہ جھکے)، یعنی بسا اوقات اللہ آزمائش وضرر میں آپ کو اس لئے مبتلا کرتا ہے تا کہ آپ اپنے آپ کو اس کی عنایات کا آخری درجہ کا محتاج سمجھیں، یہ بھی ویسی ہی صورت ہے جس میں انسان اپنی محرومی کا خیال کرتا ہے حالانکہ در حقیقت اللہ اسے نواز رہا ہوتا ہے، پس وہ آزمائش جو توبہ کا سبب ہے وہ در حقیقت نعمت ہے۔

نوازش ہونے نہ ہونے کا فیصلہ انسانوں کے اصولوں سے نہیں ہوگا، صحیح اصول اور معیارات تعداد اور مادی لذتیں نہیں ہیں، حقیقی معیار تو اللہ سے آپ کا تعلق ہے، کبھی اللہ آپ کو نوازتا ہے تو آپ کا تعلق اللہ کے ساتھ بہتر ہو جاتا ہے، یہ عین نوازش ہے، بسا اوقات اللہ کی عنایات یوں ہی آتی ہیں، اس لئے کہ اگر میں مثلاً شکر وعبادت میں کوتاہی کروں گا تو اللہ اپنی اربوں نعمتوں میں سے اگر ایک، دو یا تین نعمتیں بھی لے لے گا تو میں گھبرا جاؤں گا، لیکن میں اللہ کی عرف رجوع کروں تو یہ عین عنایت ونوازش ہے۔

دعا کی توفیق دینے کے لیے نوازشیں روک لینا

شیخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ: بے قراری کی طرح کوئی چیز تمہارے لئے کچھ نہیں طلب کرتی، عاجزی ومحتاجی کے احساس سے زیادہ تیز رفتاری کے ساتھ کوئی چیز تمہیں نعمتوں سے نہیں نوازتی۔ کبھی آپ کسی آزمائش میں ہوتے ہیں اور آپ اس سے نکلنے کا کوئی راستہ سوائے دعا کے نہیں پاتے ہیں، تو ہوسکتا ہے کہ آزمائش نہ ہونے والے زمانے میں آپ دعا میں کوتاہی کرتے، اللہ سے سوال نہ کرتے، یا آپ کو یہ وہم ہوجاتا ہے کہ آپ کو دعا کی ضرورت نہیں ہے، یا دعا تو کرتے لیکن دعا میں بے قراری کے جذبات نہ ہوتے، انسان جب اپنے آپ کو کسی پریشانی میں گھرا دیکھتا ہے، اور اس سے راہ فرار نہیں پاتا ہے تو وہ اللہ سے دعا کرتا ہے: ''**أمن يجيب المضطر إذا دعاه**'' (کون ہے جو بے قرار کی دعا سنتا ہے جب وہ اسے پکارتا ہے)۔

ہوسکتا ہے کہ دعا کا یہ سلسلہ کئی دن اور ہفتے جاری رہے، یہ بھی اللہ کی نوازش ہی ہے، اس لئے کہ دعا بقول رسول اکرمؐ: ''عبادت کا مغز ہے''، ایک روایت میں ہے: ''دعا عین عبادت ہے''، اس طرح آپ سچی عبادت اور اللہ سے مسلسل ربط میں رہتے ہیں، یہ یقیناً عین نوازش ہے، محرومی نہیں ہے۔

لیکن شیخ کہتے ہیں کہ اگر دعا کا دروازہ اللہ تمہارے لئے کھول دے تو سمجھ لو کہ وہ تمہیں دینا چاہتا ہے، اللہ عزوجل سوال کرنے کے عمل پر بھی نوازتا ہے، اور آپ جس چیز کا سوال کرتے ہیں اس کو دنیا یا آخرت میں یا دونوں جہاں میں آپ کو دیتا ہے، اللہ عزوجل جب ہمارے لئے دعا کا دروازہ کھولتا ہے تو وہ ہمیں دینا چاہتا ہے، اس لئے کہ جب ایک شریف انسان بھی مانگنے پر دیتا ہے تو اللہ تو اللہ ہے۔

معلوم ہوا کہ نوازشیں روک لینے کا ایک مقصد بندے کے لیے دعاوں کا دروازہ کھول

دینا بھی ہے، اللہ عز وجل نے اپنی کتاب عزیز میں کفار سے دریافت کیا ہے: ''أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض االه مع الله'' (کون ہے جو بے قرار کی دعا سنتا ہے جب کہ وہ اس کو پکارے؟ اور کون اس کی تکلیف رفع کرتا ہے؟ اور کون ہے جو تمہیں زمین کا خلیفہ بناتا ہے؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا بھی یہ کام کرنے والا ہے؟) اللہ عز وجل نے اس آیت میں کفار کو، یہ احساس دلایا ہے کہ وہ جب بے قراری کے ساتھ دعا کرتے ہیں تو اللہ ہی ان کی دعائیں قبول کرتا ہے، جب کافر کی دعا اس کی بے قراری، اس کے سوز وگداز اور قدرت الہیہ کے تئیں سر تسلیم خم کرنے کی وجہ سے قبول ہوجاتی ہے تو بے قرار مومن کی دعا کا کیا کہنا؟

یعنی دل کی یہ بے قراری تیزی کے ساتھ اللہ سے دعا قبول کروا دیتی ہے، اسی لئے اس حکمت میں شیخ نے فرمایا ہے: ''بے قراری کی طرح کوئی چیز تمہارے لیے کچھ طلب نہیں کرتی'' یہ وہ بے قراری ہے جو اللہ کے حضور ہاتھ اٹھوا دیتی ہے، سخت ضرورت کا احساس کرا دیتی ہے۔ اور بسا اوقات اس کیفیت کو پیدا کرنے میں اسباب کا نہ ہونا بھی معاون ہوجاتا ہے۔

یہ بات عبادتی مسائل پر بھی منطبق ہوتی ہے، میں اللہ کی مغفرت ورحمت کے لئے بے قرار ہوں، اور رحمت ومغفرت کی دعا کرتے وقت بے قراری کی یہ کیفیت مجھ پر طاری رہتی ہو، یعنی عبادات ومناجات میں بھی اس کا تعلق ہے، طلب کو مؤثر بنانے اور تیز رفتار بنانے میں بے قراری، احساس حاجت اور رحمت خداوندی سے تعلق جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔

رسول اکرمؐ کی دعا میں بھی بہت سی جگہوں پر ہمیں یہ کیفیت ملتی ہے، یہاں ہم غزوۂ بدر کا بطور مثال تذکرہ کریں گے، آپ اپنے دونوں ہاتھ خوب اونچے اٹھائے ہوئے تھے، اتنے اونچے کہ آپ کے بغلوں کی سفیدی نظر آرہی تھی، اور اس حال میں آپؐ نے دعا مانگی تھی: ''اے اللہ اگر آپ نے یہ جماعت ہلاک کردی تو آج کے بعد اس زمین پر آپ کی عبادت نہ ہوگی'' آپ

ہاتھ اٹھائے ہوئے بہت دیر دعا مانگتے رہے، یہ ہے بے قرار کی دعا جو بہت تیز رفتاری کے ساتھ قبول ہوتی ہے۔

پھر شیخ نے دیگر مفید احوال کی بھی تشریح کی ہے، فرمایا ہے: ''عاجزی اور محتاجی کے احساس سے زیادہ کوئی چیز تمہیں نعمتوں سے نہیں نوازتی''، آیت قرآنی ''إنما الصدقات للفقراء'' کی تشریح کرتے ہوئے بعض علما نے لکھا ہے کہ یہ آیت اس شخص پر بھی صادق آتی ہے جسے فقر کا احساس ہو اور وہ اللہ سے مدد کا طالب ہو، یہ ایک دور کی تاویل ہے، لیکن بات صحیح ہے، اس لئے کہ اگر فقیر انسان آپ سے صدقہ حاصل کرنے کا مستحق ہے تو اگر کوئی شخص اللہ کے سامنے (جو سب سے بڑا سخی وکریم ہے) اپنے فقر کا اظہار کرے تو دعا کیوں کر نہ قبول ہوگی، آپ اگر اللہ کے سامنے اپنی محتاجی، عاجزی اور خشوع کا اظہار کریں گے تو اللہ سوال سے زیادہ آپ کو نوازے گا۔

اللہ عز وجل ہی ہمیں تمام نعمتوں سے نوازتے ہیں، دنیوی نعمتوں سے بھی اور دینی نعمتوں سے بھی، لیکن شیخ کا اصل مقصود دینی نعمتیں ہیں، جیسے قلبی حال، طاعات وعبادات۔

بلا شبہ دعا کے کچھ شرائط اور آداب ہیں، مثلاً یہ کہ آپ قبلہ رو ہوں، گناہ وقطع رحمی کی دعا نہ کریں، دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا، آغاز اللہ کی حمد سے کرنا، پھر رسول اکرمؐ پر درود بھیجنا مستحب ہے، بہتر یہ ہے کہ دعا متوسط طریقہ پر مانگی جائے، آخر میں آں حضرتؐ پر درود بھیجا جائے، یہ فقہ الدعاء ہے، لیکن کیفیت اس سے مختلف چیز ہے، یہ کیفیت دعا کی بنیاد ہے، یہ صرف مستحب نہیں ہے، بلکہ یہ مقصود بھی ہے۔

دعا کی قبولیت کی ایک صورت بسا اوقات یہ ہوتی ہے کہ دنیا سے بہتر آخرت میں نوازا جائے، رسول اکرمؐ کی حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن بندے کو ایسی دعا کے بدلے میں بھی ثواب دیا جائے گا جو قبول نہ ہوئی ہو، یعنی قیامت کے دن آپ کو یہ تمنا ہوگی کہ اللہ نے آپ کی کوئی دعا قبول نہ کی ہوتی، اس لئے کہ آپ کو وہاں اپنی غیر مقبول دعاؤں کے بدلے میں بہت

سے درجات کی بلندی ملے گی۔

اللہ جب دنیا میں نہیں نوازتا ہے تو وہ آپ کو اور اچھا دیتا ہے، ہم لوگوں کے ساتھ اللہ کا معاملہ ایسی مہربانی ہی کا تو ہے، اگر آپ کی دعا قبول نہ ہو تو سمجھ جایئے کہ اللہ نے آپ کے لئے خیر کا فیصلہ فرمایا ہے، وہ آپ کے لئے شر کا انتخاب کرتا ہی نہیں ہے، اس نے آپ کو دعا کی توفیق دی ہے اس لئے یہ سمجھ جایئے کہ وہ آپ کو نوازنا چاہتا ہے، جیسا کہ شیخ نے اس حکمت میں فرمایا ہے۔ اس لیے کہ جیسا کہ پیچھے گزرا وہ کبھی آپ کو نواز کر محروم کر دیتا ہے اور کبھی نعمتیں روک کر نواز دیتا ہے۔ یہ نوازش یا تو دنیا میں ہوتی ہے یا آخرت میں، ہمیں انتخاب اللہ کے لئے چھوڑ دینا چاہئے، ''وربک یخلق ما یشاء ویختار''(اور جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے اور اس کا انتخاب کرتا ہے) وہ ہمیشہ دنیا و آخرت کے اعتبار سے ہمارے انتخاب کے مقابلہ میں بہتر انتخاب کرتا ہے۔

رجا و خوف کا دروازہ کھولنے کی نیت سے نوازنا اور نوازشیں روک لینا

بندے کو نوازنے اور نہ نوازنے سے اللہ کا ایک مقصد بندہ کے اندر خوف و رجا کے جذبات پیدا کرنا بھی ہے، بسا اوقات سالک اپنے دل کو اللہ کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے، لیکن وہ ایسا کر نہیں پاتا ہے، وہ اللہ کے تئیں کچھ احساسات پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن دل کی غفلتیں اور نفس کی شہوتیں آڑے آجاتی ہیں، شیخ یہاں ہماری راہ نمائی دو ایسے دروازوں کی جانب کرتے ہیں جنہیں ہم عقل کے ذریعہ کھول سکتے ہیں، عقل وہ آلہ ہے جس کا استعمال ہم کسی بھی وقت اللہ کے فضل و احسان سے کر سکتے ہیں، یہ دونوں دروازے ہیں رجا اور خوف۔

شیخ نے جس سوال کا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ: جب دل میں رجا (امید) کا احساس پیدا نہیں ہے تو میں اس کا دروازہ کیسے کھول سکتا ہوں؟ اور جب مجھے اپنے دل میں یہ خوف محسوس نہیں ہوتا ہے تو اس کا دروازہ کیسے کھل سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ نے جو احسانات آپ

پر کئے ہیں ان کو شمار کرے، اور پھر اپنی عبادات کو شمار کرے۔

نعمتوں کو آپ کبھی بھی شمار نہیں کر سکتے ہیں، "**وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها**" (اور اگر تم اللہ کی نعمت شمار کرنا چاہو تو ان کا احاطہ نہیں کر سکتے) لیکن جب آپ کو اللہ کی کوئی نعمت یاد آئے تو سوچیے کہ وہ کتنا کریم ہے، کتنا حلیم ہے، کتنا رحیم ہے اور کتنا سخی ہے، یہ احساسات جب طاری ہو جائیں گے اس سراپا کرم وسخاوت اللہ کی عطا کی امید کا باب کھل جائے گا۔

پھر جب مجھے اپنے اعمال، اپنی کوتاہیاں، اور شکر ذکر وعبادت کی ادائیگی میں اپنی ناکارکردگی کا احساس طاری ہوگا تو میرے دل میں خوف کا دروازہ کھل جائے گا۔

بندہ کو چاہئے کہ وہ بیچ میں رہے، اور بقول ابن قیم کے اسے اس پرندہ کی مانند ہو جانا چاہئے جس کے دو پر ہوں، ایک امید کا اور ایک خوف کا، اور وہ ان دونوں سے اڑتا ہو۔

اضداد کے درمیان توازن قطعی خداوندی قانون ہے، امید وخوف کے درمیان توازن ہونا چاہئے تاکہ پرندہ اڑ سکے، کہ ایک پر سے وہ اڑ نہیں سکتا ہے۔

اس سلسلہ کی غلطیوں میں سے ایک یہ ہے کہ امید بے فکری تک پہنچ جائے، یعنی انسان سزا سے بے خوف ہو جائے، "**وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة**" (اور انہوں نے کہا کہ ہمیں آگ صرف چند روز ہی چھوئے گی)، یہ آیت پچھلی ایسی امت کی بابت کہی گئی تھی جسے یہ گمان تھا کہ وہ اللہ کی دائمی پسندیدہ قوم ہے، جیسا کہ آج کے بعض مسلمانوں کو یہ گمان ہے کہ وہ مسلمان ہوتے ہوئے خواہ کچھ بھی کریں ان پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**" (اللہ کے مکر سے صرف نقصان اٹھانے والے ہی بے فکر رہتے ہیں)، لہٰذا امید کو بے خوفی تک نہیں پہنچ جانا چاہئے، یا کسی ضمانت کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ ضمانت تو صرف جنت میں جا کر ہی مل سکتی ہے۔

اسی طرح ایک غلطی یہ ہے کہ خوف اللہ کی رحمت سے مایوسی تک پہنچ جائے، اگرچہ اللہ

نے فرمایا ہے: ''قل یا عبادی الذین أسرفوا لا تقنطوا من رحمة الله إن الله یغفر الذنوب جمیعا إنه هو الغفور الرحیم'' (کہہ دیجئے کہ اے میرے وہ بندوں جنہوں نے ظلم کیا ہے اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو کہ اللہ تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے، بلاشبہ وہ بہت معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے) ایک اور آیت میں ہے: ''إنه لا ییأس من روح الله إلا القوم الکافرون '' (بلاشبہ اللہ کی رحمت سے صرف کافر ہی مایوس ہوتے ہیں)۔

مطلوب امید وخوف کے درمیان توازن ہے، ہم اللہ سے توبہ کریں، اس سے اپنے گناہوں کی معافی مانگیں، یہ بھی ڈرتے ہیں کہ کہیں اگر اللہ نے ہماری توبہ کو قبول نہیں کیا، ہماری کوتاہیوں اور گناہوں کی وجہ سے ہمیں معاف نہ کیا تو کیا ہوگا، لیکن یہ گناہ رحمت خداوندی کی امید سے مانع نہ ہوں، جیسے کہ امید کو خوفِ خدا سے مانع نہیں ہونا چاہئے۔ ہمیں سمجھنا چاہیے کہ نعمتیں ملنا اور نہ ملنا رجا وخوف کی کیفیات پیدا کرنے کے لیے ہیں، اور یہ بڑی نعمت ہے۔

بندے کو شکر کی تعلیم دینے کے مقصد سے نوازنا اور نوازشیں روک لینا

نوازشیں کرنے اور نہ کرنے کا ایک مقصد بندہ کو شکر کی تعلیم دینا بھی ہے، رزق کی تمام قسموں کی بابت اللہ کا ایک اصول یہ ہے کہ نعمت پر شکر کے نتیجہ میں یا تو خود اسی نعمت میں اضافہ ہوجاتا ہے یا پھر اس سے بہتر نعمت حاصل ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لئن شکرتم لأزیدنکم'' (اگر تم شکر کروگے تو میں تمہیں زیادہ دوں گا) یہ ایک عام قانون وجاری آئین ہے۔

تمام نعمتوں پر شکر ادا کر پانے کا تو سوال کیا ہم تو تمام نعمتوں کو شمار بھی نہیں کر سکتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها'' (اگر تم اللہ کی نعمتیں شمار کرو تو تم ان کا احاطہ نہیں کر پاؤگے)، مسلمان کو اللہ کے احسانات پر خوب شکر ادا کرتے رہنا چاہئے۔

اس کے بعد اللہ نے فرمایا ہے: ''ولئن کفرتم إن عذابی لشدید'' (اگر تم

ناشکری کروتو بلاشبہ میرا عذاب بہت سخت ہے)، نعمتوں پر ناشکری ایک عیب ہے جس کی بابت شیخ نے درج ذیل حکمت میں کلام فرمایا ہے:

"جو شخص نعمتوں پر شکر نہیں کرتا ہے وہ نعمتوں کے خاتمہ کا سامان کرتا ہے، اور جو نعمتوں پر شکر ادا کرتا ہے وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتا ہے، اور جو احسانی طریقوں سے اللہ کی جانب متوجہ نہیں ہوتا ہے وہ اللہ کی جانب آزمائشوں کی بیڑیاں ڈال کر لایا جاتا ہے۔"

شیخ کہتے ہیں: "جو شخص نعمتوں پر شکر ادا نہیں کرتا ہے وہ نعمتوں کے خاتمہ کا سامان کرتا ہے، اور جو نعمتوں پر شکر ادا کرتا ہے وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتا ہے"، اس لئے کہ شکر کرنے پر مزید نوازنے کا اللہ نے سچا وعدہ کیا ہے، یہ وعدہ گویا کہ نعمت کے ساتھ آنے والی ضمانت ہے، لیکن اس ضمانت کے لئے شرط یہ ہے کہ آپ نعمت کا شکر ادا کریں۔

شکر کا مطلب صرف زبان سے "اللہ تیرا شکر" کہنا نہیں ہے، شکر عملی بھی ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اعملوا آل داود شکراً" (اے آل داود! عملی شکر ادا کرو)، عملی شکر کئی سوالات کا متقاضی ہے: آپ نے اس نعمت کا کیا کیا؟ کیا آپ نے اسے حلال میں استعمال کیا؟ کیا اس کے کچھ حصہ کو آپ نے کسی خیر کے کام میں استعمال کیا، یا آپ نے اسے حرام اور غلط محل میں استعمال کیا؟ حرام اور غلط محل میں (نعوذ باللہ) نعمت کا استعمال کفرانِ نعمت ہے۔

اس کے بعد شیخ نے فرمایا ہے: "اور جو شخص احسانی طریقوں سے اللہ کی جانب متوجہ نہیں ہوتا ہے وہ آزمائشوں کی بیڑیاں ڈال کر اللہ کی جانب لایا جاتا ہے"، یعنی اگر آپ نعمتوں کا شکر ادا کر کے اور اللہ سے تعلق قائم کر کے درجۂ احسان تک نہیں پہنچیں گے تو اللہ آزمائشیں دے کر اس مقام تک پہنچانے کا ایک موقعہ دے گا۔

یعنی اللہ کی جانب سے کی جانے والی آزمائشوں کا مقصد آپ کی ترقی اور تزکیہ ہے، یعنی یہ کہ آپ اللہ کی طرف متوجہ ہوں اور اللہ آپ کی توبہ قبول کرے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون“(اورہم نے ان کو عذاب میں پکڑا لیکن وہ نہ جھکے اور نہ یہ عاجزی اختیار کرتے ہیں) یعنی جب اللہ آپ کی آزمائش کرے تو آپ کو اس کے حضور میں عاجزی اختیار کرتے ہوئے دعا کرنی چاہئے، اللہ تعالیٰ نے منافقین کی بابت کہا ہے:”أولا یرون أنھم یفتنون فی کل عام مرۃ أو مرتین ثم لا یتوبون ولا ھم یذکرون“(کیا یہ لوگ یہ نہیں دیکھتے ہیں کہ انہیں ہر برس ایک اور دو مرتبہ آزمایا جاتا ہے، پھر وہ توبہ نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ نصیحت حاصل کرتے ہیں)۔

یعنی اللہ آپ کو آزمائش میں مبتلا کر کے آپ کو عذاب میں مبتلا کرنا نہیں چاہتا ہے، بلکہ آزمائش میں ڈالنے سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ آپ اس کی طرف متوجہ ہو جائیں، اس کی نعمتوں کو شمار کرنے لگیں، اور بزبان حال وقال حقیقی شکر ادا کرنے لگیں۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ جب بعض نعمتوں کو سلب کر کے آزماتا ہے وہ ہلکے سے عذاب میں مبتلا کرتا ہے، ہم میں سے ہر ایک کے پاس کروڑوں اربوں نعمتیں ہیں، میرے پاس اللہ کی عطا کردہ اربوں نعمتیں ہیں، میں انہیں شمار بھی نہیں کر سکتا، اور جب اللہ ان میں سے ایک دو نعمتیں سلب کر لیتا ہے تو مجھے لگتا ہے کہ جیسے میں شدید بحران میں ہوں، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ان چند نعمتوں کے علاوہ ہر لمحہ وہ مجھ پر کروروں اربوں نعمتیں نازل کرتا رہتا ہے۔

جسم کے ہر خلیہ میں نعمت ہے، ہر سیکنڈ میں اللہ کی نعمت نازل ہوتی ہے، ہر سانس میں اس کی نعمت ہے، بلکہ بے شمار نعمتیں ہیں، کچھ بھی ہو جائے اللہ کی ذات مستحق شکر ہے، پھر جب اللہ کوئی ایک یا دو نعمتیں لے کر آپ کو اپنی جانب متوجہ کرتا ہے، تا کہ آپ تذکر وتفکر کریں، اور پھر اللہ کی جانب رجوع کریں، کہ اللہ کی آزمائش دائمی تو نہیں ہوتی:”فإن مع العسر یسراً إن مع الیسر عسراً“(تو بلا شبہ تنگی کے ساتھ آسانی ہے، بلا شبہ تنگی کے ساتھ آسانی ہے)، ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا ہے:”سیجعل اللہ بعد عسر یسراً“(اللہ تنگی کے بعد آسانی پیدا

کرے گا)، یہ ایک سچا وعدہ ہے، بسا اوقات معاملات سخت شکل اختیار کر لیتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ تنگی کے ساتھ اور اس کے بعد آسانی پیدا کر دیتا ہے۔

جب بھی کوئی پریشانی پیدا ہوتی ہے، پریشانی کے ساتھ آسانی پیدا ہو جاتی ہے، یعنی عین بحران میں آپ آسانی پائیں گے، بلکہ عین تنگی کے وقت آپ آسانی بھی پائیں گے، یہ آسانی مزید قرب خداوندی سے نوزتی ہے، لہذا یہ بھی نعمت ہے، بسا اوقات اللہ آپ کو آزمائش دیتا ہے، تو آپ اس سے قریب ہو جاتے ہیں، اور یہ امتحان اس عوض (قرب خداوندی) کے بدلے میں کوئی چیز نہیں بچتا ہے، پھر اس کے نتیجہ میں آپ اپنے آپ سے سوال کرتے ہیں کہ میرے پاس کتنی نعمتیں ہیں؟ لہذا مجھے اللہ کی طرف متوجہ ہونا چاہئے، اس سے توبہ کرنی چاہئے، اللہ کے عظیم احسانات کے مقابلے میں میری یہ کوتاہی بہت حقیر ہے، مجھے ہر چیز کو اس کی حیثیت کے مطابق ہی اہمیت دینی چاہئے، اس وقت پھر اللہ آپ کو راہ سلوک کی ترقیاں عطا فرماتا ہے، اور آزمائش بھی اٹھا لیتا ہے۔

اگر ہم ان سب چیزوں سے بچنا چاہتے ہیں تو ہمیں اللہ کے ساتھ احسان وشکر کا رویہ اختیار کرنا چاہئے لیکن ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا ہے کہ ہم لوگ کمزور انسان ہیں، اور ہم ہر چیز پر اللہ کا شکر ادا بھی نہیں کر سکتے، بسا اوقات ہم کوتاہی کر جاتے ہیں، بلکہ ایسا بکثرت ہوتا ہے، آں حضرتؐ نے فرمایا تھا: ''ہر انسان غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے''، اسی لئے اللہ عزوجل ہمیں آزما کر ہماری کوتاہیوں کی تلافی کرواتا ہے اور ہمارے ضعف کو طاقت سے بدل دیتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ کے معطی ومانع ہونے کا عقیدہ رکھنے کے مقاصد میں سے چند یہ ہیں: یہ سمجھانا کہ ''بسا اوقات اللہ تمہیں نواز کر تمہیں اپنی نوازش سے محروم کر دیتا ہے، اور کبھی نہ نواز کر نوازتا ہے، اگر نہ نوازے جانے کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو یہ عین نوازش ہو جاتا ہے، اللہ کی جانب سے کسی عنایت کو روک لینے سے تمہیں تکلیف ہوتی ہے، ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ تم اللہ کے مقصد

کونہیں سمجھ پاتے ہو"، کبھی نوازش (اللہ کی پناہ) ڈھیل دینے کے لیے ہوتی ہے، اور نوازشیں روک لینے سے مقصود کبھی بندہ کو اللہ تعالی کے حضور تواضع اور انکسار کی تعلیم دینا ہوتا ہے، کبھی اس کا مقصد بندہ کو اللہ سے قریب اور مانوس کرنا ہوتا ہے، "جب تمہیں اللہ بندوں سے متوحش کردے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمہارے لیے اپنے انس کے دروازے کھول رہا ہے"، کبھی اس کا مقصد بندے کے لیے دعا کا دروازہ کھولنا ہوتا ہے، "جب اللہ تمہاری زبان پر دعائیں جاری کردے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمہیں نوازنا چاہ رہا ہے"، کبھی اس کا مقصد توبہ وانابت کی توفیق دینا ہوتا ہے، "بے قراری کی طرح کوئی چیز تمہارے لئے کچھ نہیں طلب کرتی، عاجزی ومحتاجی کے احساس سے زیادہ تیز رفتاری کے ساتھ کوئی چیز تمہیں نعمتوں سے نہیں نوازتی"، کبھی اس کا مقصد رجا وخوف کے جذبات پیدا کرنا ہوتا ہے، جب تمہاری خواہش یہ ہو کہ اللہ تمہارے اندر رجا کے جذبات پیدا کرے تو اس کی نعمتوں پر غور کرو اور جب تم خوف کی کیفیت پیدا کرنا چاہو تو اللہ کے تئیں اپنے رویہ پر غور کرو"، اور کبھی اس کا مقصد بندہ کو شکر کی تعلیم دینا ہوتا ہے، "جو شخص نعمتوں پر شکر نہیں کرتا ہے وہ نعمتوں کے خاتمہ کا سامان کرتا ہے، اور جو نعمتوں پر شکر ادا کرتا ہے وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتا ہے، اور جو احسانی طریقوں سے اللہ کی جانب متوجہ نہیں ہوتا ہے وہ اللہ کی جانب آزمائشوں کی بیڑیاں ڈال کر لایا جاتا ہے"، یعنی بقول شیخ "اللہ تمہیں نوازتا ہے تو تمہیں اپنے احسان کا مشاہدہ کراتا ہے اور جب وہ وہ تمہیں محروم رکھتا ہے تو وہ تمہیں اپنی قدرت کا مشاہدہ کراتا ہے، یعنی دونوں حالتوں میں وہ تمہارا طرز عمل دیکھنا چاہتا ہے"۔

آخری کلمہ اللہ کی حمد ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- ملاحظہ ہو: ترمذی، أبوعبداللہ محمد بن علی بن الحسن. إثبات العلل. تحقیق خالد زهری. رباط: منشورات کلیۃ الآداب والعلوم الإنسانیۃ، الدار البیضاء: مطبعۃ النجاح الجدیدۃ، ۱۹۹۸م. (سلسلۃ نصوص ووثائق، ۲)

۲- ملاحظہ ہو: ترمذی، أبوعبداللہ محمد بن علی بن الحسن. الحج وأسرارہ. تحقیق حسنی نصر زیدان. قاهرۃ: دار السعادۃ، ۱۹۶۹م.

۳- ملاحظہ ہو: ابن بابویہ القمی، محمد بن علی. علل الشرائع. تحقیق محمد صادق بحر العلوم. نجف: دار البلاغۃ، ۱۹۶۶.

۴- ملاحظہ ہو: ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، تحقیق: احمد غراب، قاہرہ، دار الکتاب العربی، ۱۹۶۷۔

۵- محمد بن عبد الرحمان زاہد بخاری، محاسن الاسلام وشرائع الاسلام، قاہرہ: مکتبۃ حسام الدین مقدسی، ۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء

۶- محمد بن محمد ابو حامد الغزالی، شفاء الغلیل فی بیان الشبہ والمخیل ومسالک التعلیل، تحقیق: حمدی کبیسی، (بغداد: مطبعۃ الارشاد، ۱۳۹۰ھ/ ۱۹۷۰ء۔

۷- ملاحظہ ہو: عز بن عبد السلام، مقاصد الصلاۃ، تحقیق ایاد خالد طباع، طبع دوم، بیروت: دار الفکر المعاصر، دمشق: دار الفکر، ۱۹۵۰ء

۸- ملاحظہ ہو: احمد بن ادریس مالکی قرافی، الامنیۃ فی ادراک النیۃ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔

۹- ملاحظہ ہو: ابراہیم بن موسیٰ لخمی غرناطی مالکی شاطبی، الموافقات فی اصول الفقہ، تحقیق عبد اللہ دراز، محمد عبد اللہ دراز، عبد السلام عبد الشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، تاریخ طباعت مذکور نہیں۔

۱۰- ملاحظہ ہو: محمد کمال امام، الدلیل الارشادی الی مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ۶ جلدیں، لندن: مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ، ۲۰۰۶ء/ ۲۰۱۱۔

۱۱- شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، تحقیق: سید سابق، بیروت، دار الجیل، ۲۰۰۵ء

۱۲- یوسف القرضاوی، ''بین المقاصد الکلیۃ والنصوص الجزئیۃ: دراسۃ فی فقہ مقاصد الشریعۃ'' شامل در مجموعۂ مقالات: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنهج ومجالات التطبیق. ترتیب محمد سلیم عوا، مقدمہ أحمد زکی یمانی، لندن: مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، مؤسسۃ الفرقان للتراث الإسلامی، ۲۰۰۶ء.

۱۳- ملاحظہ ہو: احمد الریسونی، البحث فی مقاصد الشریعۃ: نشأتہ وتطورہ ومستقبلہ، شامل در مجموعۂ مقالات: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق بترتیب محمد سلیم عوا، مقدمہ أحمد زکی یمانی، لندن: مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، مؤسسۃ الفرقان للتراث الإسلامی، ۲۰۰۶ء۔

۱۴- ملاحظہ ہو: نور الدین بن مختار خادمی، الاجتہاد المقاصدی: حجیتہ، ضوابطہ، مجالاتہ، سلسلۃ کتاب الامۃ، ۶۶ (دوحہ: وزارت اوقاف، مرکز البحوث والدراسات، ۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۸ء۔

۱۵- ملاحظہ ہو: یوسف احمد محمد بدوی، مقاصد الشریعۃ عند ابن تیمیۃ، (عمان، دارالنفائس للنشر والتوزیع، ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء۔

۱۶- ملاحظہ ہو: محمد مصطفیٰ زحیلی، مقاصد الشریعۃ، مجلۃ کلیۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، مکہ مکرمہ، جلد ۶، شمارہ ۶، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء۔

۱۷- ملاحظہ ہو: کمال امام، الدلیل الارشادی الی مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ۔

۱۸- عارف باللہ شیخ امام احمد بن عطاء اللہ اسکندریؒ اسم بامسمی تھے، انہیں اللہ تعالی نے علم وحکمت کا خزانہ عطا کیا تھا، وہ ایک عظیم فقیہ، محدث نحوی اور متعدد شرعی ولغوی علوم میں ماہر تھے، علم تصوف میں بھی بہت درک رکھتے تھے، اسی طرح وہ فقہ مالکی کے بھی امام تھے، ان کے مشائخ، تلامذہ ومعاصرین نے علم تصوف اور علم فقہ میں ان کی بیک وقت مہارت کی گواہی دی ہے، متعدد مشہور تصنیفات آپ کی یادگار ہیں، بعض مسائل میں انہوں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے مناظرہ کیا، زندگی کا اکثر حصہ مصر کے مشہور شہر اسکندریہ میں ساتویں صدی ہجری میں گزارا، آٹھویں صدی ہجری کے اوائل (۷۰۹ھ) میں انتقال فرمایا، رحمہ اللہ۔

۱۹- مثلاً ملاحظہ ہو: شاطبی الموافقات فی اصول الفقہ، ۱/ ۱۷۳، ۳/ ۱۔

۲۰- جاسر عودہ: فقہ المقاصد اناطۃ الاحکام الشرعیۃ بمقاصدہا، ص: ۵۱۔

۲۱- احمد عبدالحلیم حرانی ابو العباس ابن تیمیۃ، دقائق التفسیر: الجامع لتفسیر الامام ابن تیمیۃ، جمع وتحقیق: محمد السید الجلیند، سلسلۃ التراث السّلفی، دمشق: مؤسسۃ علوم القرآن، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء، ۲/ ۱۱۰۔

۲۲- محمد بن علی طیب بصری، المعتمد فی اصول الفقہ، ترتیب: خالد المیس، ۲ جلدیں، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء، ۲/ ۱۸۴۔ احمد طیب: نظریۃ المقاصد عند الشاطبی ومدی ارتباطہا بالاصول الکلامیۃ، المسلم المعاصر، شمارہ: ۱۰۳، (۲۰۰۲ء)، ص: ۳۹۔ طہ جابر علوانی: مقاصد الشریعۃ، شامل در مجموعۂ مقالات: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق بترتیب محمد سلیم عوا، مقدمہ أحمد زکی یمانی، لندن: مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، مؤسسۃ الفرقان للتراث الإسلامی، ۲۰۰۶ء۔

۲۳- ملاحظہ ہو: طیب بصری، حوالۂ بالا۔

۲۴- حوالۂ بالا۔

۲۵- طہ جابر علوانی: مقاصد الشریعۃ، قضایا اسلامیۃ معاصرۃ، بیروت، دار الہادی، ۲۰۰۱ء، ص: ۷۵۔

۲۶- شہاب الدین آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ۳۰ جلدیں، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء، ۳/ ۲۴۹۔

۲۷- علی ابوالحسن آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء، ۳/ ۲۴۹۔

۲۸- شاطبی، الموافقات فی اصول الفقہ، ۲/ ۶۔

۲۹- طیب بصری، نظریۃ المقاصد عند الشاطبی......

۳۰- ابن قیم، اعلام الموقعین، ۳/ ۳۔

۳۱- ابن رشد: تہافۃ التہافت۔

۳۲- حوالۂ بالا۔

۳۳- شاطبی، الموافقات، ۲/ ۲۲۵۔

☆☆☆

مصادرومراجع

ا۔عربی مراجع

۱۔ آلوسی،شہاب الدین،روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی.بیروت:دار إحیاء التراث العربی، تاریخ طباعت درج نہیں،۳۰:جلدیں،آمدی،علی أبوالحسن.الإ حکام فی أصول الأ حکام،تحقیق سید الجمیلی، بیروت:دار الکتاب العربی، ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء،۴ جلدیں.ابن آدم القرشی، یحیٰی.الخراج.لاہور، پاکستان:المکتبۃ العلمیۃ،۱۹۷۴ء.

۲۔ ابن أبی شیبۃ،أبوبکر عبداللہ بن محمد الکوفی.مصنف ابن أبی شیبۃ.تحقیق کمال یوسف الحوت،ریاض:مکتبۃ الرشد،۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء،۱۱جلدیں

۳۔ ابن أمیر الحاج،محمد بن محمد بن محمد،التقریر والتحبیر .بیروت:دارالفکر،۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء

۴۔ ابن بابویہ القمی،محمد بن علی،علل الشرائع،تحقیق محمد صادق بحر العلوم،نجف:دارالبلاغۃ،۱۹۶۶،طبع دوم

۵۔ ابن بدران الدمشقی،عبدالقادر،المدخل،تحقیق عبداللہ ابن عبدالمحسن الترکی،طبع دوم،بیروت:مؤسسۃ الرسالۃ،۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۶۔ ابن تیمیۃ،أحمد عبدالحلیم الحرانی أبوالعباس،دقائق التفسیر:الجامع لتفسیر الإمام ابن تیمیہ.جمع وتحقیق محمد السید الجلینید،دمشق:مؤسسۃ علوم القرآن،۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء(سلسلۃ التراث السّلفی،۱)

۷۔ کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ،تحقیق عبدالرحمٰن بن محمد العاصمی النجدی،طبع دوم:مکتبۃ ابن تیمیہ،تاریخ طباعت درج نہیں۔

۸۔ ابن حزم،أبومحمد علی بن أحمد بن سعید،الإ حکام فی أصول الأ حکام،قاھرۃ:دارالحدیث،۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء۔

۹۔ المحلی بالآثار،تحقیق لجنۃ إحیاء التراث العربی،بیروت:دارالآفاق الجدیدۃ،تاریخ طباعت درج نہیں۔

۱۰۔ ابن حجر العسقلانی،شہاب الدین أحمد بن علی،فتح الباری شرح صحیح البخاری،تحقیق محبّ الدین الخطیب، بیروت:دارالمعرفۃ،تاریخ طباعت درج نہیں۔

۱۱- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، بیروت، دار الفکر، تاریخ طباعت درج نہیں۔
تھافت التھافت۔

۱۲- ابن عابدین، محمد أمین بن عمر، رد المختار علی الدر المختار (حاشیۃ ابن عابدین)، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۱۳- مجموعۃ رسائل ابن عابدین: العلم الظاھر فی نفع النسب الطاھر. الطاھرۃ: دار إحیاء التراث العربی، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۱۴- ابن عاشور، محمد الطاھر، أليس الصبح بقریب؟ تونس: الشرکۃ التونسیۃ لفنون الرسم، ۱۹۸۸ء

۱۵- مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، تحقیق محمد المیساوی، ملیشیا کوالا لامپور: دار الفجر، عمان: دار النفائس، ۱۹۹۹ء، ابن عبد السلام، العز، مقاصد الصلاۃ تحقیق خالد الطباع طبع دوم. بیروت: دار الفکر المعاصر، دمشق: دار الفک، ۱۹۹۵ء

۱۶- ابن العربی، أبو بکر محمد بن عبد اللہ، أحکام القرآن، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الفکر للطباعۃ، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۱۷- المحصول فی أصول الفقہ، تحقیق حسن علی الیادری وسعید فودۃ، عمان: دار البیارق، ۱۹۹۹ء۔

۱۸- ابن قدامۃ، عبد اللہ بن أحمد المقدسی، الکافی فی فقہ ابن حنبل۔ بیروت: المکتب الإسلامی، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۱۹- المغنی۔ ابن القیم الجوزیۃ، شمس الدین محمد بن أبی بکر، أحکام أھل الذمۃ، تحقیق أبی براء یوسف بن أحمد البکری وأبی أحمد شاکر توفیق العاروری، دمام: رمادی للنشر، ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ء۔

۲۰- إعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق لہ عبد الرؤوف سعد بیروت: دار الجیل، ۱۹۷۳ء۔

۲۱- حاشیۃ ابن القیم، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۴ء۔

۲۲- زاد المعاد فی ھدی خیر العباد۔

۲۳- ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسیر ابن کثیر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔

۲۴- أبو بکر سرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سہل، أصول السرخسی، بیروت: دار المعرفۃ، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۲۵- أبو داود السجستانی، سلیمان بن الأشعث، سنن أبی داود۔

۲۶- أبو زہرۃ محمد، الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الإسلامیۃ۔

۲۷- القاھرۃ: دار الفکر العربی، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۲۸- أبو عبد اللہ، محمد بن عبد الرحمٰن المغربی، مواھب الجلیل فی شرح مختصر خلیل، طبع دوم، بیروت: دار الفکر،

۱۹۷۸ـ

۲۹- أبو یوسف، یعقوب بن إبراھیم، الخراج، بولاق، قاھرۃ: المطبعۃ الأمیریۃ، ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۶ء۔

۳۰- إمام، محمد کمال. الدلیل الإرشادی إلی مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، لندن: مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ، ۲۰۰۶ـ۲۰۱۱ـ

۳۱- بخاری، محمد بن إسماعیل أبوعبداللہ، صحیح البخاری: الجامع الصحیح المختصر، تحقیق مصطفیٰ دیب البغا، طبع سوم بیروت: یمامۃ، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔

۳۲- بخاری، محمد بن عبدالرحمٰن الزاہد، محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، قاہرۃ: مکتبۃ حسام الدین المقدسی، ۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء۔

۳۳- بدوی، یوسف أحمد محمد، مقاصد الشریعۃ عند ابن تیمیۃ، عمان: دار النفائس للنشر والتوزیع، ۱۴۲۱ھ /۲۰۰۰ء۔

۳۴- بصری، محمد بن علی الطیب، المعتمد فی أصول الفقہ تحریر خالد المیس، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳م، ۲ج، بلاذری، أبوالحسن، فتوح البلدان، بیروت: مطبعۃ الہلال، ۱۹۸۳ء

۳۵- بلتاجی، محمد منہج عمر بن الخطاب فی التشریع: دراسۃ مستوعبۃ لفقہ عمر وتنظیماتہ، قاہرۃ: دار السلام، ۲۰۰۲۔

۳۶- بیہقی، أحمد بن الحسین، السنن الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکۃ: مکتبۃ دار الباز، ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۳ء۔

۳۷- ترابی، حسن، قضایا التجدید: نحو منہج أصولی، بیروت: دار الہادی، ۲۰۰۰ء

۳۸- ترمذی، أبوعبداللہ محمد بن علی بن الحسن، إثبات العلل، تحقیق خالد زہری، رباط: منشورات کلیۃ الآداب والعلوم الإنسانیۃ، الدار البیضاء: مطبعۃ النجاح الجدیدۃ، ۱۹۹۸م، (سلسلۃ نصوص ووثائق، ۲)

۳۹- الحج وأسرارہ، تحقیق حسنی نصر زیدان، قاہرۃ: دار السعادۃ، ۱۹۶۹ء۔

۴۰- ترمذی، أبوعیسی محمد بن عیسی، سنن الترمذی۔

۴۱- خصائص، أحمد بن علی أبوبکر، أحکام القرآن، تحقیق محمد الصادق قمحاوی، بیروت: دار إحیاء التراث، ۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۵ء۔

۴۲- جغیم، نعمان، طرق الکشف عن مقاصد الشارع، عمان: دار النفائس، ۲۰۰۲ء۔

۴۳- جوینی، أبوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ، غیاث الأمم فی التیاث الظلم، تحقیق عبدالعظیم الدیب، الدوحۃ: وزارۃ الشؤون الدینیۃ، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء

۴۴- حسب اللہ، علی، أصول التشریع الإسلامی، قاہرۃ: دار المعارف، ۱۹۶۴ء

۴۵- حنفی، حسن، التراث والتجدید، بیروت: دارالتنویر، ۱۹۸۰ء

۴۶- خادمی، نور الدین بن مختار، الاجتہاد القاصدی حجیتہ، ضوابطہ...مجالاتہ، الدوحۃ: وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیۃ، مرکز البحوث والدراسات، ۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۸ء، (سلسلۃ کتاب الأمۃ، ٦٦)

۴۷- دسوقی، محمد عرفۃ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، تحقیق محمد علیش، بیروت: دار الفکر، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۴۸- دہلوی، شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ، تحقیق سید سابق، بیروت: دار الجیل، ۲۰۰۵ء۔

۴۹- رازی، محمد بن عمر بن الحسین، المحصول، تحقیق طہ جابر العلوانی، ریاض: جامعۃ الإمام محمد، ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔

۵۰- مفاتیح الغیب الشہیر بالتفسیر الکبیر، بیروت: دار إحیاء التراث، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۵۱- رضا، محمد رشید، الوحی المحمدی: ثبوت النبوۃ بالقرآن۔ قاہرۃ: مؤسسۃ عز الدین، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۵۲- زرقا، مصطفیٰ أحمد، المدخل إلی نظریۃ الالتزام العامۃ فی الفقہ الإسلامی۔ بیروت، دمشق: دار القلم، ۱۹۹۹ء۔

۵۳- المدخل الفقہی العام، دمشق: دار الفکر، ۱۹۹۸ء

۵۴- زرقانی، محمد بن عبد الباقی بن یوسف، شرح الزرقانی علی الموطأ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۰ء

۵۵- زیدان، عبد الکریم، نظرات فی الشریعۃ الإسلامیۃ، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۰ء

۵۶- سالوس، علی، الاقتصاد الإسلامی والقضایا الفقہیۃ المعاصرۃ، الدوحۃ: دار الثقافۃ، ۱۹۹٦ء

۵۷- سعدی، عبد الحکیم، مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین۔ بیروت: دار البشائر الإسلامیۃ، ۱۹۸٦ء

۵۸- سیواسی، کمال الدین بن عبد الواحد، شرح فتح القدیر، طبع دوم بیروت: دار الفکر، تاریخ طباعت درج نہیں۔

۵۹- سیوطی، عبد الرحمٰن ابی بکر جلال الدین، الأشباہ والنظائر، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء

٦۰- تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی، تحقیق عبد الوہاب عبد اللطیف، مدینہ منورہ: المکتبۃ العلمیۃ، ۱۳۹۲ھ/ ۱۹۷۲ء

٦۱- شاطبی، إبراہیم بن موسیٰ اللخمی الغرناطی المالکی، الموافقات۔ تحقیق عبد اللہ دراز، بیروت: دار المعرفۃ، تاریخ طباعت درج نہیں۔

٦۲- الموافقات فی أصول الفقہ، تحقیق عبد اللہ دراز، محمد عبد اللہ دراز وعبد السلام عبد الشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، تاریخ طباعت درج نہیں۔

٦۳- شافعی، حسن، الآمدی وآراؤہ الکلامیۃ، قاہرۃ: دار السلام، ۱۹۹۸ء

٦۴- شافعی، محمد بن إدریس أبو عبد اللہ، الأم طبع دوم بیروت: دار المعرفۃ، ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۳ء

٦٥- الرسالۃ،تحقیق أحمد شاکر، قاھرۃ: دارالفکر، المدنی، ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء

٦٦- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشادالفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول تحقیق محمد سعید بدری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ھ/ ۱۹۹۱ء۔

٦٧- نیل الأوطار، بیروت: دارالجیل، ۱۹۷۳ء

٦٨- مسلم بن الحجاج، أبوالحسین، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، تاریخ طباعت درج نہیں۔

٦٩- مقاصدالشریعۃ: آفاق التجدید، ترتیب: عبدالجبار الرفاعی، دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۱ء

٧٠- نسائی، أبوعبدالرحمٰن أحمد بن علی، السنن الکبری، نووی، أبوزکریا یحییٰ بن شرف، شرح النووی علی صحیح مسلم۔ المجموع، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۷م۔

رسائل:

۱- الآداب (بیروت): مئی ۱۹۷۰۔

۲- زحیلی، محمد مصطفیٰ، ''مقاصدالشریعۃ''، مجلۃ کلیۃ الشریعۃ والدرسات الإسلامیۃ (مکۃ المکرّمۃ: جلد: ٦، شمارہ، ٦۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء

۳- طیب، أحمد، '' نظریۃ المقاصد عند الشاطبی و مدی ارتباطھا بالأصول الکلامیۃ۔'' المسلم المعاصر: شمارہ ۱۰۳، ۲۰۰۲ء۔

۴- العربی: ۲٦/ ۲/ ۱۹۹۵ء۔

۵- المجلۃ العلمیۃ للمجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث (ڈبلن): شمارہ ،۱، جون ۲۰۰۲م، شمارہ، ۲، جنوری / ۲۰۰۳ء

یونیورسٹی مقالات

۱- آل سعید، شریفۃ بنت سالم بن علی، ''فقہ الجالیات الإسلامیۃ فی المعاملات المالیۃ والعادات الاجتماعیۃ'' (ڈاکٹریٹ کا مقالہ الجامعۃ الأردنیۃ، ۲۰۰۱ء

۲- سلطان صلاح الدین عبدالحلیم، ''حجیۃ الأدلۃ الاجتہادیۃ المختلف علیہا فی الشریعۃ الإسلامیۃ''، ڈاکٹریٹ کا

مقالہ جامعۃ القاہرۃ، قسم الشریعۃ الإسلامیۃ، ۱۹۹۲ء۔

کانفرنس:

۱- مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ: دراسات فی قضایات المنہج ومجالات التطبیق، ترتیب محمد سلیم عوا، مقدمہ أحمد زکی یمانی، لندن: مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، مؤسسۃ الفرقان للتراث الإسلامی، ۲۰۰۶ء

۲۔ انگریزی مراجع

1- Aristotle, The works of Aristotle, vol. 1: Great Books of the western World, London: Encyclopedia britannica INC, 1990.

2- Cooper, John, Ronald L, Nettler and Mohamed Mahmoud (eds.) Islam and Modernity LMuslimIntellectuals Respond, London: I.B. Tauris, 1998.

3- Hallaq, Wael. Ibn Taymiyya against the Greek Logiscians, Oxferd: Clarendon Perss, 1993.

4- Kurzman, Charles (ed), librel Islam: A Sourcebook, Oxford: Oxford University Press, 1998.

5- Malaysia and the Knowledge Economy: Building a World-Class Higher Education System, Washington, DC: World Bank, 2007.

6- Moosa, Ebrahim (ed) Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism bu Fazlur Rahman, Oxford: One World, 2000.

7- Taylor, V, and C, Winquist (eds) Encyclopedia of postmodernism,

New York: Routledge, 2001'

8- Studies and Reports on the Internet

9- Encyclopedia Wikipedia, {{World view}}, (cited January 2006)http: //orvillejenkins, com/worldview/worldwhat.html>.

10- United Nation Development Programme (UNDP), Annual Report. <http://www, undp, org/annualreports/>.

☆☆☆