علم مقاصد شریعت

ایک آسان تعارف

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	:	علم مقاصد شریعت، ایک آسان تعارف
عربی نام	:	(مقاصد الشريعة – دليل للمبتدئ)
مصنف	:	ڈاکٹر جاسر عودہ
مترجم	:	احمد الیاس نعمانی
کمپوزنگ	:	عبدالقدوس ندوی
صفحات	:	106
اشاعت	:	2010

ناشر

ایفا پبلیکیشنز

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

فون: 011-26981779

ای میل: ifapublications2004@gmail.com

فہرست

صفحہ	عنوان
۵	عرض ناشر
۷	مقدمہ
۹	﴿باب اول﴾
	مقاصد کیا ہیں؟
۹	''کیوں؟'' کے درجات؟
۱۲	''مقاصد'' اور ''مصالح'' کے درمیان فرق
۱۳	مقاصد کے متعدد پہلو
۲۴	اجتہاد صحابہ میں مقاصد شریعت کا اعتبار
۲۹	مقاصد کے ابتدائی نظریات
۳۴	﴿باب دوم﴾
	پانچویں صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک کے ائمۂ مقاصد
۳۵	امام جوینیؒ اور ''حاجات عامہ''
۳۶	امام غزالیؒ اور ''ضروریات کی ترتیب''
۳۷	عزالدین بن عبدالسلام اور ''احکام کی پوشیدہ حکمت''
۳۸	امام قرافیؒ اور ''اعمال نبوی کی قسمیں''
۳۹	امام ابن قیمؒ اور ''حقیقت شریعت''

امام شاطبیؒ اور مقاصد کو ''یکے از اصول شریعت'' ماننا ۴۰

﴿باب سوم﴾ ۴۲

عصر حاضر کی تجدید اسلامی میں مقاصد کا کردار

مقاصد شریعت ترقی اور حقوق انسانی کا ایک لائحۂ عمل ۴۴

مقاصد جدید اجتہاد کی بنیاد ۵۲

وسائل اور غایات کے درمیان فرق کرنا ۶۳

مقاصد اور قرآن مجید کی موضوعی تفسیر ۶۸

نبوی مقاصد کا فہم ۷۰

''سد ذرائع'' کی ضد ''فتح ذرائع'' ۷۶

مقصد ''عالمگیریت'' کا حصول ۸۰

مقاصد: اسلامی فرقوں کے درمیان نقطہ اشتراک ۸۳

مقاصد: بین المذاہب مکالمہ کی بنیاد ۸۵

مقاصد شریعت کی چند تطبیقات ۸۸

خلاصۂ کلام ۹۶

عرض ناشر

المعہد العالمی للفکر الاسلامی کے لئے خوشی ومسرت کا موقع ہے کہ وہ علم مقاصد شریعت (جوکہ شریعت اسلامی کے عظیم تر اہداف سے عبارت ہے) کی بابت یہ مختصر تعارف منظر عام پر لا رہاہے، اس کتاب کے مصنف ڈاکٹر جاسر عودہ ہیں، جو متعدد موضوعات کے متخصّص (Specialized) ہیں، ان میں سے ایک موضوع مقاصد شریعت بھی ہے۔

چونکہ انگریزی زبان میں علم مقاصد کی بابت معدودے چند کتابیں ہی دستیاب ہیں۔اس لئے المعہد العالمی نے علم مقاصد کی بابت متعدد کتابوں پر مشتمل ایک سلسلہ کتب کے ترجمے، اوران کی اشاعت کا ارادہ کیا، تاکہ یہ پیچیدہ موضوع انگریزی داں طبقہ کے سامنے صحیح طریقہ پر پیش کیا جاسکے، معہد نے اب تک ان کتابوں کا ترجمہ شائع کیا ہے: مقاصد الشریعة الاسلامية، ازشیخ محمد طاہر بن عاشور، نظرية المقاصد عندالامام الشاطبی از: ڈاکٹر احمد ریسونی، اورنحو تفعیل مقاصد الشریعة (از ڈاکٹر جمال الدین عطیہ) ان ترجموں کے علاوہ معہد نے اس موضوع پر ڈاکٹر جاسر عودہ کی انگریزی زبان میں لکھی گئی ایک کتاب بھی شائع کی ہے، جس کا ترجمہ "مقاصد الشريعة للتشريع الاسلامی: رؤية منظومية کے عنوان سے عربی زبان میں ہورہا ہے۔

چونکہ ایک جانب یہ موضوع خاصا پیچیدہ اور متعدد ذہنی چیلنجس پر مشتمل ہے، اور دوسری جانب اس کی بابت شائع ہونے والی اکثر کتابیں بنیادی طور پر علماء، متخصصین اور

اعلی درجہ کے تعلیم یافتہ حضرات کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہیں، اس لئے المعهد العالمی کے لندن کے دفتر نے مذکورہ بالا کتابوں کے ساتھ ساتھ اس موضوع کی بابت کچھ آسان اور مختصر کتابیں شائع کرنے کا فیصلہ بھی کیا، تاکہ یہ کتابیں ایک عام قاری کے لئے آسان اور قابل استفادہ مواد فراہم کریں، زیر نظر کتاب کے علاوہ اس طرح کی یہ کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں: "الدليل المبسط فى مقاصد الشريعة "از ڈاکٹر محمد ہاشم کمالی، "الرؤية الاسلامية للتنمية فى ضوء مقاصد الشريعة" از ڈاکٹر محمد عمر چھاپرا، ان دونوں کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہو چکا ہے، اور یہ انشاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آئیں گی۔

انس الشیخ علی
اکیڈمک سکریٹری
المعهد العالمی للفکر الاسلامی
شاخ لندن
لندن
جون ۲۰۱۰ء /رجب ۱۴۳۱ھ

مقدمہ

علم مقاصد شریعت سے المعہد العالمی للفکر الاسلامی کا اعتناء کوئی نیا نہیں ہے، پچھلی صدی عیسوی کی آٹھویں دہائی میں جب سے معہد کا آغاز ہوا ہے تب سے ہی معہد کا اس علم سے رشتہ قائم ہے، معہد کی متنوع مطبوعات اور اس علم کی بابت اس کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے والا ہر شخص اس کا اندازہ کر سکتا ہے، معہد کی کوششوں نے عالم اسلامی میں اس موضوع کو زندہ موضوع بنا دیا ہے، پچھلے پانچ برسوں میں معہد نے اس علم (علم مقاصد شریعت) کو انگریزی زبان میں پیش کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے، اس سلسلے میں اس نے متعدد ممالک میں کانفرنسیں، ورک شاپس اور محاضرات کا انعقاد کیا ہے، نیز انگریزی زبان میں متعدد کتابیں شائع کی ہیں، ان کتابوں میں سے کچھ عربی کتابوں کے ترجمہ پر مشتمل تھیں، اور کچھ انگریزی زبان میں ہی لکھی گئی تھیں۔

انگریزی زبان میں میری ایک حقیری سی کاوش "مقاصد الشریعة فلسفة للتشریع الاسلامی: رؤیة منظومیة" کے نام سے معہد شائع کر چکا ہے، جس کے لئے معہد کے ذمہ داران کا میں شکر گذار ہوں، لیکن چونکہ یہ کتاب خاصی ضخیم تھی، اور اس کی زبان خالص علمی تھی، اس لئے اس کتاب کی تصنیف سے انگریزی داں طبقہ کے لئے جو فائدہ مقصود تھا وہ حاصل نہیں ہو سکا، اس لئے برادرم ڈاکٹر انس شیخ علی (اکیڈمک سکریٹری، المعہد العالمی، برطانیہ) نے مجھ سے فرمائش کی کہ میں انگریزی زبان میں اس علم کے تعارف پر مشتمل ایک آسان کتاب تصنیف کروں، جو انگریزی میں آج کل کی رائج اصطلاح کے مطابق Beginner's Guide ہو، اس لئے میں نے ایک ایسی

مختصر کتاب لکھنے کا ارادہ کیا جسے علوم شرعیہ کا غیر ماہر عام مسلمان پڑھ کر سمجھ سکے، اور اس کے اندر اس موضوع کی بابت مزید علم حاصل کرنے کا شوق پیدا ہو، نیز شریعت اسلامی کے فلسفہ و مقاصد کی بابت ایک تعارفی کتاب کے خواہاں غیر مسلم کی ضرورت بھی یہ کتاب پوری کرے۔

اب میرے لئے یہ بات نہایت مسرت کی ہے کہ یہ کتاب عربی زبان میں ترجمہ ہوکر شائع ہورہی ہے، یہ ترجمہ ڈاکٹر عبداللطیف خیاط نے کیا ہے، اور خوب کیا ہے، جس کے لئے میں ان کا شکر گذار ہوں، اللہ انہیں جزائے خیر دے، انہوں نے نہایت آسان وسلیس عربی زبان میں ترجمہ کیا ہے، بالخصوص اقتباسات کی نقل میں نہایت احتیاط سے کام لیا ہے۔ اور شرعی، قانونی و فلسفی اصطلاحات کے ترجمہ میں بھی صحت پر خاص توجہ دی ہے۔ اس کے ساتھ انہوں نے اس بات کا بھی خیال رکھا ہے کہ ترجمہ کی زبان اور اس کا اسلوب عام قارئین کے لئے مانوس ہوں، اصحاب اختصاص کی زبان سمجھنے کا بوجھ ان پر نہ ڈالا جائے۔ اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والے طلبہ علوم شرعیہ کے لئے میرا مشورہ ہے کہ وہ دیگر مصنفین کی عربی وغیر عربی تصنیفات اور تحریروں کے ساتھ ساتھ ہماری کتاب: فقه المقاصد نوط الاحكام الشرعية بمقاصدها (مطبوعہ المعهد العالمی للفکر الاسلامی، طبع سوم ۲۰۰۸ء) کا مطالعہ کریں۔

اللہ سبحانہ وتعالی سے دعا ہے کہ وہ معہد کے ذمہ داران کو جزائے خیر دے، علم مقاصد کا احیاء کر کے امت کو اس سے نفع اٹھانے کی توفیق دے، اور اس علم کا دائرہ وسیع سے وسیع تر کرے۔

جاسر عودہ

دوحہ

جون ۲۰۱۰ء رجب ۱۴۳۱ھ

(۹)

باب اول

مقاصد کیا ہیں؟

’’کیوں‘‘؟ کے درجات:

بچے ہم سے بکثرت فلسفیانہ سوالات کرتے ہیں، انسان کو نہیں معلوم ہوتا ہے کہ بچے یہ سوالات بالقصد کر رہے ہیں یا بلا قصد! لیکن بچوں کے سوالات میں اچھی بات یہ ہوتی ہے کہ وہ بسا اوقات پہلے سے طے شدہ ’’حقائق‘‘ تک یا کسی ایسے نظریہ پر مبنی نہیں ہوتے ہیں، جو انہوں نے کسی اور سے اخذ کیا ہو، میں عام طور پر مقاصد شریعت کے محاضرات کا آغاز ایک کم سن بچی کے قصے سے کرتا ہوں جس نے اپنے والد سے پوچھا تھا: ابا جان! آپ Red light پر کیوں رکتے ہیں؟ والد نے استادانہ انداز میں کہا: اس لئے کہ لال بتی جل جاتی ہے، اور لال بتی رکنے کا اشارہ ہوتی ہے۔ بچی نے یہ سن کر دوسرا سوال کیا: لیکن کیوں؟ والد نے پھر استادانہ انداز میں جواب دیتے ہوئے کہا: تاکہ پولیس والا چالان نہ کاٹ دے، لڑکی نے سوالات کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے کہا: یہ پولیس والے چالان کیوں کاٹتے ہیں؟ والد نے جواب دیا: اس لئے کہ لال بتی پر نہ رکنا خطرات کا باعث ہے۔ لڑکی نے پھر سوال کیا: لیکن ایسا کیوں؟ اس موقع پر والد نے سوچا کہ وہ وہ جواب دے دے جو عام طور پر ایسے موقعوں پر دیا جاتا ہے کہ: بس ایسا ہی ہے، لیکن اس نے طے کیا کہ اپنی چہیتی بیٹی کے ایسے سوالات پر صبر کا ہی رویہ رکھے گا، اس لئے اس نے جواب دیا: اس لئے کہ دوسرے لوگوں کو تکلیف پہنچانا صحیح بات نہیں ہے، کیا

تم چاہوگی کہ تمہیں تکلیف پہنچے؟ لڑکی نے کہا: نہیں! والد نے کہا: ٹھیک اسی طرح دوسرے لوگ بھی تکلیف میں ہونا مبتلا نہیں چاہتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو اپنے لئے پسند کرو وہی دوسروں کے لئے پسند کرو۔ ابھی بھی لڑکی سوالات سے باز نہیں آئی، اس نے پوچھا: ایسا کیوں ہے؟ جو اپنے لئے پسند کریں وہی دوسروں کے لئے کیوں پسند کریں؟ والد نے تھوڑا سوچ کر جواب دیا: اس لئے کہ تمام انسان برابر ہیں، اگر اب بھی تم نے پوچھا کیوں؟ تو میں جواب دوں گا اس لئے کہ اللہ انصاف پسند ہے، اس کے انصاف کا ایک مظہر یہ ہے کہ اس نے ہم سب کو برابر درجہ کا بنایا ہے۔ ہم سب کو ایک ہی جیسے حقوق حاصل ہیں۔ یعنی اللہ نے کائنات کو انصاف کی بنیاد پر پیدا کیا ہے۔

اس کیوں کے سوال نے ''مقاصد کیا ہیں'' اور ''کیوں؟'' میں تفتیش کے درجات کے سوالوں سے توجہ ہٹا دی ہے، فلاسفہ کے یہاں زیر بحث یہ سوالات وہی ہیں جن پر مسلم فقہاء کے یہاں ''مقاصد کے درجات'' کے عنوان سے بحث ہوتی ہے۔ جب ہم ''کیوں'' کے درجات پر اپنی تحقیق کے کو آگے بڑھاتے ہیں، اور مقاصد کی تلاش میں قدم بڑھاتے ہیں تو ہماری توجہ لال بتی Red Light پر رکنے جیسے آسان امور سے متجاوز ہو کر ٹریفک کے قوانین جیسے قواعد وقوانین کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، اور پھر قواعد و قوانین کے درجہ سے بلند ہو کر عام مصالح ومنافع (جیسے انسانوں کے ایک دوسرے کی حفاظت کی بابت غور وفکر کرنے) تک پہنچتی ہے، اور آخر میں مصالح ومنافع کے مستوی سے اوپر اٹھ کر عدل، رحم دلی، اور صفات خداوندی جیسے عظیم اصولوں اور بنیادی عقائد تک پہنچتی ہے۔

یعنی علم مقاصد شریعت علوم اسلامیہ کی وہ قسم ہے جو مختلف درجات میں ''کیوں؟'' کے ذریعہ سامنے آنے والے مشکل سوالات کا جواب دیتی ہے، ذیل میں ایسے ہی چند سوالات پیش کئے جا رہے ہیں:

☆ زکاۃ کی ادائیگی اسلام کا ایک رکن کیوں ہے؟

☆ پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کو اسلام نے واجب کیوں قرار دیا ہے؟
☆ گفتگو کا آغاز سلام سے کرنے کا حکم مسلمانوں کو کیوں دیا گیا ہے؟
☆ صرف ماہ رمضان کے روزے ہی اسلام کا رکن کیوں ہیں؟
☆ مسلمان ہمیشہ اللہ کو یاد کیوں کرتے ہیں؟
☆ تھوڑے سے الکحل کے استعمال کو اسلام کیوں گناہ کہتا ہے؟
☆ اغوا یا قتل عمد کے مجرم کو شریعت اسلامی سزائے موت کیوں دیتی ہے؟

یعنی مقاصد شریعت ''احکام کی حکمت'' بیان کرتے ہیں، مثلاً زکاۃ، پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک، اور لوگوں سے گفتگو کا آغاز سلام سے کرنے جیسے احکام کی ایک حکمت ''سماجی روابط کی تقویت'' ہے۔

احکام کی مشروعیت کی ایک اور حکمت ''تقوی'' بھی ہے، نماز، زکاۃ اور روزوں کی فرضیت کا ایک سبب یہ حکمت ''تقوی'' بھی ہے۔

مقاصد ان پاکیزہ اہداف کو بھی کہتے ہیں جن کے حصول کے پیش نظر ہی شریعت تحریم و تحلیل کرتی ہے، مثلاً ایک مقصد ہے: ''لوگوں کی عقلوں اور روحوں کی حفاظت''، اس سے نشہ آور اشیاء کی اسلام میں شدید قطعی ممانعت کا پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح؛ لوگوں کی املاک اور آبروؤں کی حفاظت سے معلوم ہوجاتا ہے کہ قرآن مجید نے اغوا یا قتل کی (احتمالی) سزا کے طور پر قتل کا کیوں تذکرہ کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو بقرہ: ۱۷۸، مائدہ: ۳۳)

اسی طرح مقاصد ان خداوندی اہداف اور اخلاقی اصولوں کے مجموعہ سے بھی عبارت ہے جن پر شریعت اسلامی کی بنیاد ہے، مثلاً عدل، انسانی مقام، آزاد ارادہ، شرافت نفس، پاکدامنی، انسانوں کے لئے سہولت اور سماجی تعاون۔ ایسے اہداف اور اصول شریعت اسلامی اور حقوق انسانی، ترقی اور سماجی انصاف جیسے عصر حاضر کے معروف اصولوں کے درمیان فاصلے کم کرتے ہیں اور ان کی مدد سے مندرجہ ذیل جیسے سوالات کا جواب بھی ممکن ہوتا ہے:

☆ ''آزادی'' اور ''انصاف'' کا اسلامی نظریہ کیا ہے؟

☆ حقوق انسانی کی بابت معاصر نظریات اور شریعت اسلامی کے درمیان متفقہ نقاط کیا ہیں؟

☆ شریعت اسلامی ترقی، اخلاقی اور سماجی انصاف کے حصول میں کس طرح تعاون کرسکتی ہے؟

اب ہمیں بعض اصطلاحات کی تعریف اور نظریہ مقاصد کے سنجیدہ مطالعہ کی جانب توجہ کرنی چاہئے۔

''مقاصد'' اور ''مصالح'' کے درمیان فرق:

اصطلاح ''مقاصد'' ''مقصد'' کی جمع ہے، یہ لفظ جیسا کہ سب جانتے ہیں ہدف، غرض، مطلوب اور غایت کے معنی میں دلالت کرتا ہے، اس کے لئے انگریزی میں End، یونانی میں Telos، فرنچ میں Finalite اور جرمن میں Zweck کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔[۲]

جب کہ شریعت اسلامی میں ''مقاصد'' سے مراد احکام اسلامی کے اہداف و اغراض، ان سے مقصود یا غایت ہیں،[۳] بعض فقہاء کے نزدیک مقاصد مصالح کے ہم معنی ہے، مثلاً عبدالملک جوینی (متوفی ۴۸۷ھ/ ۱۰۸۵ء) نے، جو کہ نظریہ مقاصد کو ترقی دے کر اس کو موجودہ سطح (جس کی وضاحت اگلے صفحات میں ہم کریں گے) تک پہنچانے میں بڑا کردار ادا کرنے والے متقدم علماء میں سے ایک ہیں، مقاصد اور مصالح

---

۱ محمد الطاہر بن عاشور، ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ترجمہ: محمد طاہر میساوی، لندن، واشنگٹن: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، (۲۰۰۶ء)، ص: ۲

۲ Rudolf Von Jhering, Der Zweck in Recht, کا انگریزی ترجمہ: از Isaac Husik طبع دوم (نیو جرسی: دی لا بک ایکسچینج، ۲۰۰۱ء) ص: ۳۵

۳ ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق: طاہر میساوی، (کوالالمپور: الفجر، ۱۹۹۹) ص: ۱۸۳۔

۴ عبدالملک جوینی، غیاث الامم فی التیاث الظلم، تحقیق: عبدالعظیم الدیب (قطر: وزارۃ الشؤون الدینیۃ، ۱۴۰۰ھ) ص: ۲۵۳

عامہ کو بطور مترادف استعمال کیا ہے۔[۴] پھر امام ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) نے جوینی کے کلام کی روشنی میں مقاصد کی تقسیم کی ہے۔[۱] اور انہیں مصالح مرسلہ کے تحت درج کیا ہے۔ غزالی کے بعد امام فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) اور آمدی (متوفی ۶۳۱ھ/ ۱۲۳۴ء) نے ان کی ہی اصطلاحات کا اتباع کیا[۲]۔ پھر نجم الدین طوفی (۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶) نے مصلحت کی تعریف یوں کی: شارع (اللہ اور اس کے رسول) کے مقصود تک پہنچانے والے سبب کو مصلحت کہتے ہیں[۳]۔ پھر قرافی (متوفی ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء) نے یہ قاعدہ تشکیل دیا: ''قاعدہ: شریعت کے نزدیک وہی مقاصد معتبر ہیں جن سے جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کرنے والا کوئی صحیح ہدف وابستہ ہو''[۴]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں پائے جانے والے مقاصد میں سے ہر مقصد (ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اس سے مراد مطلوب، غرض، غایت یا ہدف ہے) ''انسان کی مصلحت'' کی وجہ سے ہے، اس سے آپ نظریہ مقاصد کی عقلی بنیاد کا ادراک کر سکتے ہیں۔

مقاصد کے متعدد پہلو:

مقاصد شریعت کی متعدد تقسیمات کی گئی ہیں، اس گونا گونی کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کرنے والے علماء نے مقاصد پر الگ الگ پہلو سے نظر ڈالی ہے۔ ایسے چند پہلو یہ ہیں:

۱- ضرورت کے درجات، یہی مقاصد کی روایتی تقسیم ہے۔

۲- مقاصد کے حصول کا ہدف رکھنے والے احکام کا میدان۔

---

[۱] ابو حامد غزالی، المستصفی فی علم الاصول، تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی، طبع اول (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۳ھ) جلد اول، ص: ۱۷۲

[۲] ابو بکر مالکی بن عربی، المحصول فی اصول الفقہ، تحقیق: حسین علی بدری وسعید فودہ، طبع اول (عمان: دار البیارق، ۱۹۹۹ء) ۵ / ۲۲۲، آمدی، علی ابو الحسن، الاحکام فی اصول الأحکام (بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۴ھ) ص: ۲۸۶

[۳] نجم الدین طوفی، التعیین فی شرح الأربعین (بیروت: دار الریان، ۱۴۱۹ھ) ص: ۲۳۹

[۴] شہاب الدین قرافی: الذخیرہ (بیروت: دار العرب، ۱۹۹۴ء) ۵ / ۴۷۸

۳- جن انسانوں کا مقاصد احاطہ کریں ان کی نوعیت۔

۴- مقاصد کے احاطہ کا درجہ۔

مقاصد کی روایتی تقسیم میں ضرورت کے تین درجات بیان کئے جاتے ہیں: ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔

پھر علماء نے ضروریات کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں: حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت مال، حفاظت عقل اور حفاظت نسل[۱]۔ مندرجہ بالا معروف پانچ قسموں پر بعض علماء نے ''حفاظت آبرو'' کا اضافہ کیا ہے[۲]۔ ضروریات خمسہ کو انسان کی موت و زیست کے لئے لازمی امور مانا جاتا ہے، مثلاً اگر انسانوں کی عقل پر خطرات کے بادل منڈلانے لگیں تو پھر ان کی زندگی کو بھی خطرات کا سامنا ہوگا، یہاں سے ہمیں یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ اسلام نے شراب، اور دیگر نشہ آور اشیاء کی حرمت میں ایسا سخت موقف کیوں اختیار کیا ہے۔ اسی طرح امراض سے حفاظت کی تدبیریں اختیار نہ کرنے اور ماحولیات کو آلودہ ہونے سے بچانے کی کوشش نہ کرنے کی صورت میں انسانی زندگی کو خطرات درپیش ہوجاتے ہیں، یہاں سے ہمیں یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بھی انسان کو بلکہ حیوانات ونباتات کو بھی کسی بھی طرح کی تکلیفیں دینے کو کیوں حرام قرار دیا ہے۔

تمام افراد معاشرہ کے لئے عام مالی بحران پائے جانے کی صورت میں بھی انسانی زندگی خطرہ کا شکار ہوجاتی ہے، اسی لئے اسلام ذخیرہ اندوزی، سود نیز فساد اور دھوکہ دہی کی تمام قسموں کو حرام قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اسلام نے حفاظت ''نسل'' کو جو بلند مقام دیا ہے اسی کی وجہ سے ان بہت سے احکام کو مشروع کیا گیا ہے۔ جنہیں اسلام نے بچوں

---

۱. غزالی، المستصفی: ۱/۱۷۲۔ ابن عربی، المحصول فی أصول الفقہ، ۵/۲۲۲، آمدی۔ الاحکام: ۴/۲۸۷

۲. غزالی، المستصفی: ۱/۱۷۲۔ ابراہیم غرناطی شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعۃ، تحقیق: عبداللہ دراز (بیروت: دارالمعرفۃ، تاریخ طباعت مذکور نہیں) ۳/۴۷

اور خاندان کی تعلیم و تربیت کو منظّم اور مستحکم کرنے کے لئے مشروع کیا ہے اس سلسلۂ بیان کے آخر میں (نہ کہ آخری مرتبہ) یہ بھی ذکر کرنا ہے کہ حفاظت دین انسانی زندگی بالخوص انسان کی اخروی زندگی کی اساسی ضرورت ہے۔ درحقیقت اسلام کی نگاہ میں زندگی ایک سفر ہے، جس کا چھوٹا حصہ اس دنیا میں گزرنا ہے اور بقیہ آخرت میں۔ اسی طرح علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان اساسی امور کی حفاظت صرف شریعت اسلامی کی ہی نہیں تمام آسمانی تشریعات کی غایت ہے۔[۱]

ضروریات کے بعد حاجیات کا نمبر آتا ہے۔ حاجیات انسانی زندگی کے لئے ضروریات سے کم ضروری ہوتی ہیں۔ حاجیات کی تکمیل کی ہمت افزائی کرتا ہے، اور ان کو منظّم کرتا ہے، لیکن ان حاجیات کی مثال میں شادی، تجارت اور وسائل حمل ونقل کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اسلام ان حاجیات کے نہ پائے جانے پر موت و زیست کا مسئلہ (بالخصوص فرد کی سطح پر) پیش نہیں آتا ہے۔ مثلاً بعض افراد اگر یہ طے کرلیں کہ وہ شادی یا تجارت نہ کریں گے تو اس سے انسانی زندگی کو کوئی خطرہ پیش نہیں آئے گا۔ لیکن ہاں اگر حاجیات میں سے کوئی حاجی انسانوں کی بڑی تعداد کے یہاں نہ پایا جائے تو پھر یہ حاجیات کی صف سے بڑھ کر ضروریات کی صف میں داخل ہوجائے گا، اسی لئے ایک معروف فقہی قاعدہ ہے: ''حاجت عام ہوتی ہے تو ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے''، یعنی جب کوئی حاجی لوگوں کی بڑی تعداد کو محیط ہوتا ہے تو پھر اس کو اختیار کرنا لازمی ہوجاتا ہے، گویا کہ ایسی صورت میں حاجی ضروریات کی صف میں شامل ہوجاتا ہے۔

تحسینیات سے مراد زندگی کو سنوارنے والے امور ہیں، مثلاً عطر، اچھے کپڑے اور خوبصورت گھر۔ اسلام ان امور کو قابل تحسین قرار دیتا ہے، اور انہیں انسان پر خدا کے بے پایاں فضل واحسان کی علامتیں شمار کرتا ہے۔ لیکن اسلام کی خواہش یہ ہے کہ مسلمان ان امور کو اپنی زندگی میں ترجیح نہ دے، ترجیح وہ مذکورہ بالا مقاصد کو ہی دے۔

ان باہم دیگر متعلق مقاصد کے درمیان تداخل و باہمی ربط پایا جاتا ہے، اس

---

۱ شاطبی: الموافقات: ۳/۵۔ ۲ ایضاً: ۱/۱۵۱

حقیقت کا ادراک امام شاطبیؒ کو رہا ہے۔۲ (اس امام مقاصد کے خیالات پر ہم اگلے صفحات میں توجہ کریں گے)۔مثلاً شادی اور تجارت حاجیات کے قبیل سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہ دونوں امور حفاظت نسل اور حفاظت مال میں مفید ثابت ہوتے ہیں، ان دونوں حاجیات کا مذکورہ دونوں ضروریات سے گہرا ربط ہے۔اس کی مثالیں بہت ہیں، اسی لئے جب کبھی بھی کوئی مطلوب بہت زیادہ کم پایا جائے گا تو یہ مطلوب اپنے اصل مرتبہ سے اوپر کے مرتبہ میں منتقل ہو جائے گا۔مثلاً اگر تجارت وسیع پیمانے پر کساد بازاری کا شکار ہو جائے (جیسا کہ عالمی اقتصادی بحرانوں میں ہوتا ہے) تو ایسی صورت میں تجارت حاجیات سے بڑھ کر ضروریات کے قبیل میں داخل ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔اسی لئے فقہاء نے ضروریات کو جدید تعبیر کے مطابق مثلث کے طریقہ پر (Pyramidal) کے بجائے باہم دیگر داخلی دائروں (Overlapping Circles) کی صورت میں تصور کرنے کو راجح قرار دیا ہے۔۱ بطور مثال مندرجہ ذیل شکل ملاحظہ ہو:

مقاصد شریعت (ضرورت کے درجات)

ضروریات	حاجیات	تحسینیات

دین	جان	مال	عقل	نسل	آبرو

مقاصد شریعت (ضرورت کے درجات) کی مثلث کی صورت میں

(Pyramidal) ترتیب

ضرورت کے ان درجات کو دیکھ کر مجھے ابرہام ماسلو کا وہ مثلث یاد آجاتا ہے جو

۱ جمال الدین عطیہ: نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ (عمان: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۰۱ء، ص: ۴۵

اس نے بیسویں صدی عیسوی کے درمیانی حصہ میں تجویز کیا تھا، اس میں اس نے انسانی (نہ کہ الٰہی) محرکات اور مصالح کو پیش کیا تھا۔[۱] ماسلو کے نقطۂ نظر کے مطابق انسانی حاجتوں کی تین قسمیں ہیں، جن میں سب سے پہلا نمبر بنیادی حاجتوں (بشمول امن) کا ہے، اس کے بعد محبت و قدر افزائی کی حاجت ہے، اور سب سے آخری درجہ خودی کا ہے۔ ۱۹۴۷ء میں ماسلو نے حاجت کے پانچ درجے کئے تھے۔ پھر ۱۹۷۰ء میں اپنے نظریہ میں تبدیلی کرتے ہوئے انہوں نے اس کے سات درجات کی مثلث کی صورت میں ترتیب پیش کی۔[۲] اہداف کے درجات کی بابت ماسلو کے نظریہ اور شاطبی کی تقسیم کے درمیان یہ مشابہت قابل توجہ ہے۔

زمانہ کے ساتھ ارتقاء پذیر ہونے کے اعتبار سے ماسلو کی یہ ترمیم شدہ مثلثی (Pyramidal) تقسیم اسلامی نظریہ ہائے ''مقاصد'' جیسی ہی ہے، اسلامی نظریات مقاصد میں بھی مختلف زمانوں میں بالخصوص بیسویں صدی عیسوی میں ارتقاء پایا گیا ہے۔ معاصر علماء اصول نے ضروریات کی مذکورہ بالا روایتی تقسیم پر اعتراضات کئے ہیں، ان حضرات کے اعتراضات کی متعدد بنیادیں تھیں، جن میں سے چند یہ ہیں[۳]:

۱- مقاصد کا روایتی نظریہ محض شریعت اسلامی کے کلیات سے بحث کرتا تھا، ہاں بعض استثنائی صورتوں میں شریعت کے مخصوص ابواب کے مقاصد بھی اس کے تحت آجاتے تھے۔ اس وجہ سے مقاصد کا روایتی نظریہ ان جیسے بہت سے ''کیوں'' والے تفصیلی سوالوں کا جواب نہیں دے پاتا تھا جن کو پیچھے ہم نے ذکر کیا ہے۔

---

۱ Maslow, A.H. "A Theory of Human Moivation" Psychological Review, No.50 (1943) Pages : 96-370

۲ Maslow, A.H. : "Motivation and Personality. 2ed. New York: Harper & Row 1970

۳ شیخ حسن ترابی کے ساتھ اگست ۲۰۰۶ء میں خرطوم، سوڈان میں ہوئی گفتگو کے مطابق۔

۲- مقاصد کا روایتی نظریہ عام طور پر صرف افراد سے بحث کرتا تھا، خاندان، معاشرے یا بنی نوع انسانی سے بحث نہیں کرتا تھا، جیسے شریعت اسلامی کو صرف فرد کی زندگی، آبرو، اور مال کی فکر ہو، معاشرہ کی زندگی، آبرو، عزت، دولت اور اقتصادیات جیسی دیگر چیزوں کی کوئی فکر ہی نہ ہو۔

۳- مقاصد کی روایتی تقسیمات ضرورت کے درجات ومراتب سے بحث تو کرتی ہیں۔لیکن ان میں بعض نہایت اہم ضروری اصولوں کا تذکرہ نہیں پایا جاتا، جیسے انصاف اور تصرف کی آزادی وغیرہ۔

۴- مقاصد کا استنباط فقہاء کے وضع کردہ فقہی ذخیرہ سے ہوتا رہا ہے، کتاب وسنت کے نصوص سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم جب بھی مقاصد کے روایتی مباحث پڑھتے ہیں، ان کے مراجع ہمیشہ مختلف مسالک کے مختار فقہی احکام ہی ہوتے ہیں، کہیں بھی استنباطِ مقاصد کے لئے آیات قرآنی کو بنیاد بنانا نظر نہیں آتا ہے۔

مذکورہ بالا کمیوں کو دور کرنے کے لئے معاصر علماء نے متعدد نئے نظریات اور نئی تقسیمات ذکر کی ہیں، جس کے نتیجہ میں علم مقاصد شریعت متعدد نئے پہلوؤں سے آشنا ہوا ہے۔مثلاً احکام کے دائرہ ہائے کار کے اعتبار سے معاصر علماء نے مقاصد کو تین درجات میں تقسیم کیا ہے:[۱]

۱- مقاصد عامہ: یہ وہ مقاصد ہیں جو تمام ابواب شریعت میں موجود ہوں۔مثلاً وہ تمام ضروریات وحاجیات جن کا تذکرہ ماضی میں ہوتا آیا ہے، یا ''سماجی انصاف''، ''عالمگیریت'' اور ''تیسیر'' جیسے وہ مقاصد جن کا تذکرہ عصر حاضر کی ایجاد ہے۔

۲- مقاصد خاصہ: وہ مقاصد ہیں جو شریعت کے کسی ایک حصہ یا باب کے تمام پہلوؤں میں پائے جائیں، جیسے خاندانی معاملات سے متعلق احکام میں اولاد کی

---

۱ نعمان جغیم ،طرق الکشف عن مقاصد الشریعۃ ، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، ملیشیا، دارالنفائس ۲۰۰۲ء، ص:۲۶-۳۵

مصلحت کی رعایت، سزاؤں سے متعلق احکام میں مجرموں کو جرموں سے روکنا، اور مالی عقود کے ساتھ مخصوص احکام میں ذخیرہ اندوزی کی ممانعت۔

۳- مقاصد جزئیہ: ان سے مراد کسی متعین نص یا متعین نص کی ''علت'' یا اس کا ''ہدف'' ہے، مثلاً متعین مسائل میں گواہوں کی کوئی تعداد بتانے والے نص کا ہدف حقیقت کی دریافت، مریض کو روزہ چھوڑنے کی اجازت دینے والے نص کا ہدف مشقت میں تخفیف، عیدالاضحیٰ کے ایام میں گوشت کے استعمال کر لینے یا تقسیم کر دینے کو واجب قرار دینے کا ہدف فقراء کو کھانا کھلانا۔

علماء معاصرین کو مقاصد کے فرد پر مرتکز ہونے کی جس کمی کا احساس تھا اس کو دور کرنے کیلئے انہوں نے مقاصد کو وسعت دی، تا کہ وہ وسیع تر دائرہ پر محیط ہو جائے، یعنی وہ خاندان، معاشرہ، اور پوری انسانیت پر بھی اپنی توجہ مرکوز کرے۔ مثلاً ابن عاشور (جن کی بابت مزید تفصیلات اگلے صفحات میں آرہی ہیں) نے پوری امت کو محیط مقاصد پر گفتگو کی، اور ان مقاصد کو فرد کے ساتھ خاص مقاصد پر ترجیح دی۔ اسی طرح شیخ رشید رضا نے اپنے نظریۂ مقاصد میں ''اصلاح'' اور ''حقوق نسواں'' کو بھی شامل کیا ہے، جب کہ شیخ یوسف القرضاوی نے اپنے نظریۂ مقاصد میں ''اکرام انسان'' اور ''حقوق انسان'' کو بھی شامل کیا ہے۔

مقاصد کو ان وسیع آفاق سے روشناس کرائے جانے کے نتیجے میں معاصر مسائل میں مقاصد کی راہ نمائی کے امکانات پیدا ہوئے، اور یہ ممکن ہوا کہ عصر حاضر کا عالم وفقیہ اصلاح وتجدید کے عملی لائحہ ہائے عمل تشکیل دیتے وقت ''احکام کی حکمت'' کو نقطہ آغاز بنائے، مثلاً علماء نے مسلم اقلیت کے غیر مسلم ممالک میں رہنے اور ان کے حقوق کی بابت ہونے والی بحثوں میں مقاصد شریعت کو ہی محور بنایا ہے۔

ماضی قریب میں معاصر علماء نے ایسے عالمگیر قسم کے مقاصد بیان کئے جو انہوں نے براہ راست نصوص سے مستنبط کئے تھے، کسی معروف فقہی مسلک کی کتابوں سے نہیں۔ اس طریقہ کار کی دو نہایت اہم خصوصیات یہ ہیں کہ: اس پر علماء سلف کے استنباط

کردہ بعض فقہی فتاویٰ میں تغیر زمانہ کے مسئلہ کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ یہ نئی اصطلاحات اسلام کے بلند اقدار و اصولوں سے عبارت ہوتی ہیں۔ ذیل میں بطور مثال چند ایسے کلی مقاصد ذکر کئے جا رہے ہیں جنہیں براہ راست نصوص شرعیہ سے مستنبط کیا گیا ہے:

۱- علامہ رشید رضا مصری (۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء) نے مقاصد کی دریافت کے لئے قرآن مجید کا مطالعہ کیا، اس مطالعہ کے نتیجہ میں انہوں نے یہ مقاصد دریافت کئے: 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[۱]۔

۲- طاہر بن عاشور (۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ تشریع اسلامی کے عالمی مقاصد یہ ہیں: نظام امت، مساوات، آزادی اور شرافت نفسی کی حفاظت نیز فطرت کی رعایت کو یقینی بنانا[۲]۔ اس موقع پر یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ ابن عاشور اور بعض دیگر معاصر علماء نے جس مقصد کو "حریت" (آزادی) سے تعبیر کیا ہے، اس سے ان کی مراد فقہاء متقدمین کی طرح "غلاموں کا آزاد" ہونا نہیں ہے[۳]۔ متقدمین کے یہاں اس معنی سے قریب تر اصطلاح "مشیـئة" مستعمل ہے۔ متقدمین کے یہاں

---

[۱] محمد رشید رضا، الوحی المحمدی: ثبوت النبوۃ بالقرآن (قاہرہ: مؤسسۃ عز الدین، تاریخ طباعت درج نہیں) ص:۱۰۰

[۲] ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۸۳

[۳] فقہاء متقدمین کے یہاں "غلاموں کی آزادی" کے معنی میں اس لفظ کے استعمال ہونے کی ایک مثال ملاحظہ ہو: ابن ہمام: شرح فتح القدیر، طبع دوم (بیروت: دار الفکر، تاریخ طباعت مذکور نہیں) ۴/ ۵۱۳

[۴] سورہ کہف:۲۹

استعمال ہونے والی یہ اصطلاح ''آزادی'' اور ''آزادارادہ'' سے متعدد اعتبارات سے مشابہت رکھتی ہے۔ مثلاً ''عقیدہ کی آزادی'' کیلئے قرآن مجید نے "مشیـئـة" کا فعل ماضی ''شاء'' استعمال کیا ہے: {فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر[۴]} (پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے)۔ اصطلاحات کے پہلو سے گفتگو کریں تو ''حریت'' (آزادی) کی اصطلاح عصر حاضر کی ہی پیداوار ہے۔ نہایت حیرت ناک بات یہ ہے کہ ابن عاشور کے خود کے بیان کے مطابق ''حریت'' کے مقصد شریعت ہونے کی جانب ان کا ذہن انقلاب فرانس کے بارے میں لکھی گئی ان تحریروں کو پڑھ کر گیا جن کا انیسویں صدی عیسوی میں فرنچ سے عربی میں ہوا تھا[۱]۔ البتہ فکر، عقیدہ، اظہار خیال اور عمل کی آزادی کے مقصد شریعت ہونے کی اسلامی نقطہ نظر سے تشریح خود ابن عاشور کی کی ہوئی ہے[۲]۔

۳- شیخ محمد الغزالی (متوفی ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۶ء) نے تاریخ اسلامی کی گزشتہ چودہ صدیوں سے سبق لینے کی دعوت دی ہے۔ انہوں نے ''انصاف اور آزادی'' کو ضروریات کے درجہ میں مقاصد شریعت میں داخل کیا ہے[۳]۔ علم مقاصد کے حوالہ سے شیخ محمد الغزالی کا سب سے اہم کام ان حرفی رجحانات پر تنقید ہے، جن کے حامل بہت سے معاصر علماء ہیں[۴]۔ شیخ کی تحریروں کا غور و تدبر کے ساتھ مطالعہ کرنے والا ہر شخص ان

---

۱ محمد طاہر بن عاشور، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، تحقیق محمد طاہر میساوی، (عمان، دار النفائس، ۲۰۰۱ء) ص: ۲۵۶، ۲۶۸

۲ ایضاً ص: ۲۷۰-۲۸۱

۳ جمال عطیہ، نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ، عمان: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۰۱ء) ص: ۴۹

۴ Izzi Dien Mawil, Islamic Law: From Historical Foundations to contemporary practice, Edited by Carole Hillenbrand. Edinburg; (Edinburg University Press Ltd. 2004) Pages 131-132

کے افکار کی بنیاد مقاصد شریعت پر پائے گا، ان کے ایسے افکار کی مثال ''مساوات وسماجی انصاف'' سے متعلق ان کی تحریروں میں ملتی ہے۔ انہی دونوں اصولوں پر انہوں نے خواتین کے مسائل جیسے موضوعات پر اپنے مشہور اور نئے افکار کی بنیاد رکھی ہے۔

۴- شیخ یوسف القرضاوی (ولادت: ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء) نے اپنے مطالعہ قرآن کے ذریعہ ان مقاصد عامہ کو دریافت کیا: الوہیت، رسالت اور آخرت سے متعلق اصلاح عقائد، انسان کے مقام اور اس کے حقوق کا استحکام، دعوت توحید، تزکیۂ نفس، اصلاح اخلاق، صالح خاندان کی تشکیل اور عورت کے ساتھ انصاف، امت کو منصب شہادت کا حامل بنانا، ایک باہم معاون انسانی دنیا کو وجود میں لانے کی دعوت[۱]۔ لیکن شیخ قرضاوی اس بات پر بھی بہت زور دیتے ہیں کہ مقاصد شریعت کی بابت کسی عام نظریہ کو کتاب وسنت کے عمیق علم کے بغیر پیش نہ کیا جائے[۲]۔

۵- طہ جابر علوانی (ولادت: ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء) نے بھی مقاصد شریعت (جن کو انہوں نے ''المقاصد الشرعیۃ العلیا الحاکمۃ'' سے تعبیر کیا ہے) کی تعیین کے لئے قرآن مجید کا مطالعہ کیا، اور ایسے تین مقاصد (توحید، تزکیہ اور تمدن) بتائے[۳]۔ شیخ علوانی آج کل ان تینوں مقاصد کی وضاحت کیلئے الگ الگ کتابیں تصنیف کر رہے ہیں[۴]۔

تمام مذکورہ بالا مقاصد معاصر فقہاء کے ذہنوں میں آنے والے اصلاح وتجدید کے تصورات سے عبارت ہیں، اور کوئی بھی شخص ان میں سے کسی بھی قدیم یا جدید تقسیم وترتیب کو عین منشا خداوندی کے مطابق قرار نہیں دے سکتا۔ اللہ نے ان مقاصد کی جو

---

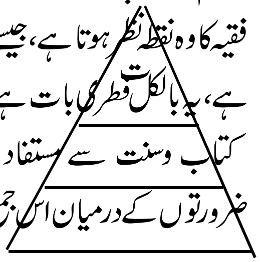
۱ یوسف القرضاوی: کیف نتعامل مع القرآن الکریم طبع اول، (قاہرہ: دار الشرق، ۱۹۹۹ء)

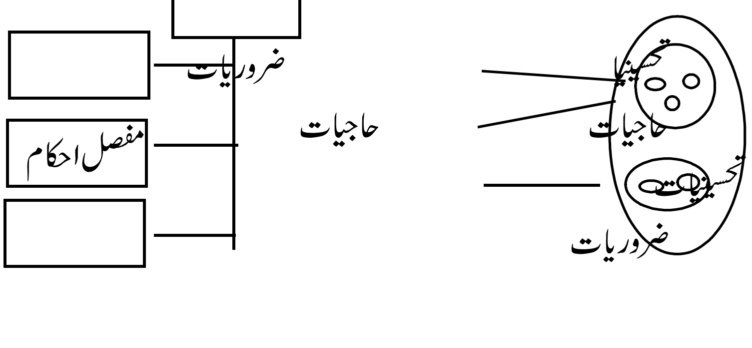
۲ یہ بات شیخ نے لندن (مارچ ۲۰۰۵ء) اور بوسنیا (مئی ۲۰۰۷ء) میں زبانی گفتگو میں فرمائی تھی۔

۳ طہ جابر علوانی، مقاصد الشریعۃ، طبع اول (بیروت: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ودار الہادی، ۲۰۰۱ء) ص:۲۵

نوعیت بنائی ہے اس پر غور کریے تو یہ دائرے (Circles) مثلث (Pyramids) اور مستطیل (Rectangle) کی طرح نظر ویسے نہیں آتے، جیسے چند سطروں بعد پیش کئے جا رہے ہیں اور جن سے مقاصد کی تقسیمات کی بابت علماء کے تصورات واضح ہوتے ہیں۔ علوم (انسانی علوم میں بھی) پائی جانے والی یہ ترتیبات اور ان کے تحت آنے والی تمام قسمیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔ اور انسان کو ان کی ضرورت اپنے لئے اور دوسروں کے لئے امور کی وضاحت کی وجہ سے ہے۔ اس لئے مقاصد کی تقسیمات کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ تقسیمات متعدد پہلوؤں کے اعتبار سے ہیں، کوئی تقسیم ضرورت کے درجات کے اعتبار سے ہے، کوئی احکام کے مختلف میدانوں کے اعتبار سے ہے، کوئی مکلفین کی قسموں کے اعتبار سے ہے تو کوئی مقاصد کے احاطہ کے اعتبار سے (یعنی اس اعتبار سے کہ وہ شریعت کے کتنے احکام میں پائے جاتے ہیں، تمام احکام میں یا چند میں)۔ مقاصد کے یہ تمام پہلو صحیح ہیں، جن میں سے کسی ایک کو فقیہ اپنا نقطہ نظر بنا کر اس کی روشنی میں مقاصد کی تقسیم کرتا ہے۔

بیسویں صدی عیسوی میں سامنے آنے والے افکار و نظریات (جن میں سے چند کا ہم نے اوپر تذکرہ بھی کیا ہے) سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مقاصد شریعت دراصل فقیہ کا وہ نقطہ نظر ہوتا ہے، جیسے وہ اپنی تجدیدی و اصلاحی کاوشوں کے پس منظر میں پیش کرتا ہے، یہ بالکل فطری بات ہے، لیکن یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ مقاصد نصوص کتاب وسنت سے مستفاد ہوتے ہیں، نصوص کتاب وسنت اور تجدید واصلاح کی ضرورتوں کے درمیان اس جمع کی وجہ سے مقاصد کو خاص اہمیت حاصل ہوتی ہے:





عالمی مبادی

مقاصد عامہ

مفصل احکام

مقاصد جزئیہ

مقاصد خاصہ

مفصل احکام

اجتہاد صحابہ میں مقاصد شریعت کا اعتبار:

کتاب وسنت میں وارد احکام کے پس پردہ مقصد، ہدف یا غایت کی تلاش عہد صحابہ سے ہی پائی جاتی ہے۔ اس کا ثبوت اس عہد کے متعدد واقعات ہیں، اس کی ایک مثال بنو قریظہ میں نماز عصر پڑھنے کا حکم دینے والی وہ مشہور حدیث ہے جو متعدد سندوں سے مروی ہے، اس حدیث کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی ایک جماعت کو قبیلہ بنی قریظہ جانے کا حکم دیا[۱]، اور یہ بھی ہدایت کی کہ عصر وہاں جا کر ہی پڑھی جائے[۲]، یہ حضرات ابھی راستہ ہی میں تھے کہ عصر کا وقت ختم ہونے لگا، اب دو مختلف آراء سامنے آئیں، ایک رائے کے حاملین کا اصرار تھا کہ عصر کی نماز بنو قریظہ میں ہی پڑھی جائے خواہ عصر کا وقت ختم ہی کیوں نہ ہو جائے، جب کہ دوسری رائے کے حاملین نے نماز قضا نہ ہونے کے خیال سے نماز راستہ ہی میں پڑھ لی۔

پہلے گروہ کی دلیل تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات بالکل "واضح" تھیں، آپ نے بنو قریظہ پہنچ کر ہی عصر کی نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا، جب کہ دوسرے گروہ کا کہنا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حکم سے منشا بس یہ تھا کہ یہ لوگ بنو قریظہ جلد از

---

۴ زبانی گفتگو، قاہرہ، مصر، اپریل ۲۰۰۷ء

۱ یہ واقعہ سنہ ۷ھ کے آس پاس کا ہے، اس قبیلہ کا علاقہ مدینہ منورہ سے چند میل کے فاصلہ پر تھا۔

۲ صحیح بخاری تحقیق: مصطفیٰ البغا، طبع سوم، (بیروت: دار ابن کثیر، ۱۹۸۶ء) ۱/۳۲۱، صحیح مسلم، تحقیق محمد فواد عبدالباقی (بیروت: دار احیاء التراث العربی، تاریخ طباعت درج نہیں) ۳/۱۳۹۱۔

جلد پہنچنے کی کوشش کریں، اس سلسلے میں کوئی کوتاہی نہ کریں، آپ کی مراد یہ ہرگز نہیں تھی کہ عصر کی نماز قضا کرلی جائے۔ راوی نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو آپ نے دونوں میں سے کسی بھی گروہ کی سرزنش نہیں کی [۳]۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دونوں گروہوں سے کچھ بھی نہیں کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے فہم نصوص کے ان دونوں رجحانات کی اجازت ہے۔ یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، لیکن ممتاز فقیہ ابن حزم ظاہری نے فقہاء کے یہاں پائے جانے والے اس عام خیال سے اختلاف کرتے ہوئے ان صحابہ کی رائے کو غلط قرار دیا ہے جنھوں نے راستہ میں ہی نماز پڑھ لی تھی۔ اور بنوقریظہ پہنچنے کا انتظار نہیں کیا تھا، وہ لکھتے ہیں: ان صحابہ پر لازم تھا کہ عصر کی نماز بنوقریظہ میں جاکر ہی پڑھیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے لئے حکم یہی تھا، خواہ نصف شب کے بعد ہی نماز پڑھنے کی نوبت کیوں نہ آتی! [۱]

احکام نبوی کے ''فہم مقاصدی'' کے دورگامی اثرات کی ایک مثال حضرت عمرؓ کا اراضی مفتوحہ کی بابت اجتہاد بھی تھا، حضرت عمر بذات خود عظیم فقیہ تھے، اور پھر وہ بہت سے صحابہ سے مشورہ بھی کرتے تھے، اس لئے ان کے اجتہادات بڑی اہمیت کے حامل ہوتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں مصر وعراق کی فتح کے بعد صحابہ نے حضرت عمرؓ سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ مملکت اسلامی میں شامل ہوجانے والی ان تمام اراضی کو مال غنیمت کے طور پر تقسیم کردیں، ان حضرات کی دلیل یہ تھی کہ متعدد واضح آیات مجاہدین میں مال

---

[۳] یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت کردہ ہے، ملاحظہ ہو: صحیح بخاری: ۱/۳۲۱، صحیح مسلم: ۳/۱۳۹۱

[۱] علی بن حزم، المحلی، تحقیق لجنۃ احیاء التراث العربی، طبع اول، (بیروت: دارالآفاق، تاریخ طباعت درج نہیں ہے) ۳/۲۹۱

[۲] امام ابویوسف: الخراج (قاہرہ: المطبعۃ الامیریۃ، ۱۳۰۳ھ) ص: ۱۴، ۸۱۔ یحییٰ بن آدم:

غنیمت کی تقسیم کا حکم دیتی ہیں۲۔ لیکن حضرت عمرؓ نے زیادہ عام معانی کی حامل آیات پر اعتماد کرتے ہوئے ان تمام علاقوں کو مجاہدین میں تقسیم کرنے سے انکار کر دیا، حضرت عمرؓ نے جن آیات سے استدلال کیا تھا وہ سب آیات اس ارشاد ربانی کے تقاضے کو یقینی بنا رہی تھیں: {کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۳} (تاکہ وہ [مال غنیمت] تمہارے مالداروں کے درمیان ہی گردش نہ کرتا رہے)۔ اسی لئے حضرت عمرؓ اور ان کی رائے کے حامل دیگر صحابہ نے مال غنیمت کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دینے والی آیات کو مقاصد شریعت کے تحت سمجھا تھا، اس مسئلہ میں انہوں نے جس مقصد شریعت کا اعتبار کیا تھا اسے ہم آج کی اصطلاح میں ''مختلف طبقات کے درمیان پائی جانے والی اقتصادی خلیج کو ممکنہ حد تک کم کرنا'' کہہ سکتے ہیں۔

اسی طرح کی نہایت اہم مثال حضرت عمرؓ کے ذریعہ مدینہ منورہ میں قحط کے موقع پر چوری کی حد جاری نہ کرنا ہے۱۔ حضرت عمر نے ایسا اس لئے کیا تھا کہ ان کے نزدیک ایک ایسے وقت میں جب لوگوں کی جانوں پر بن آئی ہو قرآن مجید کی فرض کردہ سزا کے نفاذ سے سزا کا مقصد شریعت (انصاف) وجود میں نہیں آتا، ان کے خیال میں یہ مقصد ایسا عظیم تھا کہ اس مخصوص حکم کی تطبیق کی وجہ سے اس سے صرف نظر کرنا روا نہیں تھا۔

فقہ عمری میں مقاصد کے اعتبار کی تیسری مثال اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہ کرنا ہے جو بہت وضاحت کے ساتھ یہ بتاتی ہے کہ جنگ میں قتل کئے جانے والے دشمن کا ''سلب'' مجاہد کا ہی ہوگا۲۔ حضرت عمرؓ نے یہ طے کیا کہ اگر یہ بہت قیمتی ہوگا تو اس کی بھی دیگر اموال غنیمت کی طرح ''تخمیس'' کی جائے گی۔ حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کے پس پردہ پورے لشکر کے ساتھ انصاف اور امت کے عام خزانے میں اضافہ کا ارادہ ہی تھا۔

الخراج (لاہور، پاکستان: المکتبۃ العلمیۃ، ۱۹۷۴ء) ص: ۱۱۰

۳ سورہ حشر ؟: ۷

۱ محمد بلتاجی، منہج عمر بن الخطاب فی التشریع طبع اول: (قاہرہ: دار السلام ۲۰۰۲ء) ص: ۱۹۰

۲ ولید بن رشد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد (بیروت: دار الفکر، تاریخ طباعت درج نہیں)

فقہ عمری سے اس کی چوتھی مثال بھی ملاحظہ ہو، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں کو بھی مال زکاۃ میں شامل فرمایا تھا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بالکل واضح حدیث میں گھوڑے کو زکاۃ سے مستثنیٰ کیا تھا، حضرت عمر کی دلیل یہ تھی کہ ان کے زمانے میں گھوڑوں کی قیمت اونٹوں کی قیمت سے کہیں زائد ہوگئی ہے، اور اونٹوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال زکاۃ میں شامل فرمایا تھا[۳]۔ بالفاظ دیگر حضرت عمرؓ نے زکاۃ کا مقصد آج کل کی تعبیر میں یہ سمجھا تھا کہ وہ مالداروں کی جانب سے غریبوں کے لئے اجتماعی تعاون کا ایک نظام ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں ان اشیاء تک ہی محدود نہ رہا جائے گا۔ جن کا تذکرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکاۃ کے سلسلہ کی ان حدیثوں میں فرمایا ہے جن کے ظاہر پر لوگ عمل کرتے ہیں[۱]۔

اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ سوائے احناف کے تمام مسالک نے اموال زکاۃ (وہ مال جن پر زکاۃ واجب ہوتی ہے) میں اس توسیع کو قبول نہیں کیا، اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہمارے یہاں روایتی فقہی فہم میں کس حد تک ظاہری فہم کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً سب سے بڑے ظاہری فقیہ ابن حزم نے وضاحت کی ہے کہ: ''زکاۃ صرف اِن آٹھ مالوں میں ہی واجب ہوتی ہے: سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور، اونٹ، گائے اور ''غنم'' (بھیڑ، بکری) ...... ان پر زکاۃ کے وجوب کا تذکرہ حدیث میں ملتا ہے...... ان کے علاوہ پھلوں، کھیتیوں، گھوڑوں، غلاموں، شہد، اور اموال تجارت میں زکاۃ فرض نہیں ہوتی ہے......[۲]''۔ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ رائے زکاۃ کے ادارے کے اس کے دو مقاصد انصاف اور سماجی تعاون کی ادائیگی میں سرگرم کردار ادا کرنے سے کیسی مانع ہوگی۔

۲۹۱/۱

۳ ابن ہمام: شرح فتح القدیر: ۲/ ۱۹۲، ابن عبد البر: التمہید، تحقیق محمد الوالی ومحمد البکری (مراکش: وزارۃ عموم الوقف، ۱۳۸۷ھ) ۴/ ۲۱۶

۱ یوسف القرضاوی، فقہ الزکاۃ (جامعہ ازہر مصر میں ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ، پندرہواں

''احکام کے پس پردہ پائے جانے والے مقاصد کی رعایت کے منہج کی بنیاد پر شیخ یوسف القرضاوی نے اموال زکاۃ کی بابت جمہور کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''ہر مالِ نامی مالِ زکاۃ ہے ...... 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 عہدیداروں اور آزاد پیشہ وروں کو (جن کی ایک دن کی آمدنی پانچ اونٹوں یا پانچ وسق جو کے مالکوں کی برسوں کی آمدنی سے زیادہ ہوتی ہے) اس ذمہ داری سے الگ رکھے[۱]۔

درج بالا مثالوں سے ہمارا مقصود حاصل ہو جاتا ہے، ہم نے یہ مثالیں اس لئے دی ہیں تاکہ ہم نظریات مقاصد کے ارتقاء کو سامنے لاسکیں، اور یہ ثابت کرسکیں کہ صحابہ مقاصد کو مسلم اصول شریعت کا درجہ دیتے تھے۔ لیکن اس موقع پر یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ تمام احکام شریعت (بالخصوص عبادات) میں مقاصد کی رعایت نہیں کی جاتی ہے۔ اور ان کو احکام کی بنیاد نہیں بنایا جاتا ہے۔

امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ اپنے زمانہ خلافت میں حضرت عمرؓ نے فرمایا:
''اب تو اللہ نے اسلام کو غلبہ دے دیا ہے۔ کفر، اور کافروں کو یہاں سے نکال دیا ہے تو اب [طواف میں] رمل کیوں کیا جائے اور کندھے کیوں کھولے جائیں؟''

اس میں اس جانب اشارہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر رمل کا حکم مسلمانوں کی طاقت وقوت کے اظہار کیلئے دیا تھا، اس لئے کہ کفار نے یہ افواہ پھیلا رکھی تھی کہ مدینہ کی وباؤں نے مسلمانوں کو لاغر کر دیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا بات کہنے کے فوراً بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''ہم کسی ایسے عمل کو نہیں چھوڑ سکتے جو ہم عہد نبوی میں

ایڈیشن ۱۹۸۵ء) ۱/ ۲۲۹

۲ علی بن حزم: المحلی، تحقیق: لجنۃ احیاء التراث العربی، طبع اول (بیروت: دارالآفاق، تاریخ

کرتے تھے۲''۔اس طرح حضرت عمرؓ نے ''عبادات'' و''معاملات'' کے درمیان فرق کیا۔

امام شاطبی نے ان دونوں کے درمیان فرق اس طرح کیا تھا: ''عبادات کے سلسلہ میں اصل علل و مصالح پر غور کئے بغیر تعبد ہے، اس 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 میں اصل علل و مصالح پر توجہ ہے۔ ان احکام کی بابت جب تک ممانعت کی دلیل نہ پائی جائے اصل اجازت ہے۱۔ اسی لئے عام قاعدہ یہ ہے کہ عبادات میں کوئی تبدیلی نہ کی جائے، ان کو ہر مسلمان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کی طرح ہی ادا کرے، جب کہ انہی حضرات (رسول اکرمؐ اور صحابہؓ) کی ہمارے لئے تعلیم یہ ہے کہ ہم معاملات میں ان کی حرفی تقلید نہ کریں، بلکہ معاملات متعلق احکام کی تنفیذ میں مقاصد شریعت کا اعتبار کریں۔

مقاصد کے ابتدائی نظریات:

عہد صحابہ کے بعد نظریہ مقاصد کا ارتقاء شروع ہوگیا تھا، یہ الگ بات ہے کہ مقاصد کا موجودہ تصور متاخر اصولیین کے ہاتھوں ہی یعنی پانچویں سے آٹھویں صدی کے عرصہ میں ہی واضح ہوکر سامنے آیا ہے، اس کی بابت ہم آگے تفصیل کے ساتھ لکھیں گے۔ لیکن سردست ہم یہ ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ ابتدائی تین صدیوں میں بھی مقاصد کا تصور کسی نہ کسی صورت میں پایا جاتا تھا (اگرچہ اس کے لئے مختلف فقہی مسالک کے اصولیین حکمتوں، علتوں، مناسبات، اغراض اور معانی جیسے الفاظ استعمال کیا کرتے تھے۔ اس کا استعمال قیاس کی متعدد قسموں، استحسان اور مصلحت کی بنیاد پر احکام استنباط کرتے وقت ہوتا تھا۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے اواخر سے پہلے مقاصد شریعت نے ایک ایسے مستقل موضوع کی شکل اختیار نہیں کی تھی جس کے اپنے مستقل مطالعات ہوں، یا جس

طباعت درج نہیں) ص:۲۰۹، ابن حزم نے یہ رائے بڑے زوروں میں ذکر کی ہے۔

نے لوگوں کی توجہ اپنی جانب بکثرت مبذول کرائی ہو، پھر بعد میں یعنی پانچویں صدی ہجری میں امام جوینی (متوفی ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) کے ہاتھوں ''ضرورت کے درجات'' کا نظریہ سامنے آیا، ذیل کی سطروں میں ہم تیسری صدی ہجری سے پانچویں صدی ہجری کے پہلے تک نظریہ مقاصد کے ارتقاء کی ابتدائی کوششوں کا مختصر جائزہ لیں گے۔

۱-حکیم ترمذی (متوفی ۲۹۶ھ/ ۹۰۸ء): ان کی کتاب: ''الصلاۃ ومقاصدھا" مقاصد کے موضوع پر پہلی باقاعدہ معروف کتاب ہے[۱]، اس کتاب میں نماز کے تمام افعال کی حکمتیں اور ان کے روحانی اسرار پر کلام کیا گیا ہے، کتاب کے مباحث میں تصوف کا رنگ بہت عیاں ہے، مثلاً ایک موقع پر فرماتے ہیں: ''بندے کے مختلف حالات کی طرح نماز کے افعال کی الگ الگ خصوصیات ہیں، مثلاً قیام کے نتیجہ میں بغاوت ونافرمانی کے جذبات ختم ہوتے ہیں، قبلہ رو ہونے کے نتیجہ میں اعراض کی کیفیت جاتی رہتی ہے، تکبیر سے تکبر جاتا رہتا ہے، ثناء غفلت کی دافع ہے، رکوع کے ذریعہ مصلی کے اندر سے جفا کی صفتِ بد ختم ہوتی ہے، اور سجدے گناہوں کا ازالہ کرتے ہیں......'' حکیم ترمذی نے ایسی ہی کتاب حج کے بارے میں بھی تصنیف فرمائی تھی، جس کا نام تھا: "الحج و اسرارہ"[۲]۔

ابوزید بلخی: (متوفی ۳۲۲ھ/ ۹۳۳ء): ابوزید بلخی کی کتاب "الابانۃ عن علل الدیانۃ" معاملات سے متعلق مقاصد شریعت پر کلام کرنے والی پہلی معروف

---

۱ قرضاوی، فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۴۶-۱۴۸

۲ صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الرمل

۱ شاطبی: الموافقات، ۲/ ۶

۱ یہ بات شیخ احمد ریسونی نے لکھی ہے: نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، طبع اول (امریکہ، المعہد العالمی للفکر الاسلامی ۱۹۹۲ء)

۲ ملاحظہ ہو: احمد الریسونی: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق، ترتیب: محمد سلیم العوا (قاہرہ: موسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی، مرکز دراسات المقاصد،

کتاب ہے، اس میں انہوں نے احکام شریعت کے مقاصد پر گفتگو کی ہے، بلخی کی ایک اور کتاب "مصالح الابدان و النفوس" بھی ہے، جس میں انہوں نے یہ بتایا ہے کہ اسلامی احکام وطرز زندگی جسمانی ونفسیاتی صحت کے لئے کس قدر مفید ہے ۳۔

۳- قفال کبیر الشاشی (متوفی ۳۶۵ھ/ ۹۷۵ء)، مقاصد کے موضوع پر دارالکتب المصریہ کا جوقدیم ترین مخطوطہ مجھے ملا ہے وہ قفال کی کتاب "محاسن الشریعة" کا ہے ا۔ قفال نے اپنی اس کتاب کا آغاز بیس صفحات پر مشتمل ایک مقدمہ سے کیا ہے، پھر کتاب کو فقہی کتابوں کی روایتی ترتیب پر فصلوں میں تقسیم کیا ہے، مثلاً پہلے طہارت، پھر وضو اور پھر نماز ...... اسی طرح تمام روایتی ابواب پر کلام کیا ہے۔ وہ پہلے اختصار کے ساتھ حکم شرعی ذکر کرتے ہیں، اور پھر اس کے مقاصد اور اس کی حکمتوں پر تفصیلی کلام کرتے ہیں۔ مخطوطہ بڑی حد تک واضح ہے، اور تقریباً چار سو صفحات پر مشتمل ہے، آخری صفحہ پر اس مخطوطہ کی تکمیل کی تاریخ یہ درج ہے: ۱۱/ربیع الاول ۳۵۸ھ (۷/جنوری ۹۶۹ء) کتاب میں بڑی تعداد میں فقہی احکام پر کلام کیا گیا ہے۔ لیکن انہوں نے ہر ہر حکم پر انفرادی طور پر بحث کی ہے، مقاصد کے کسی عام نظریہ کی بنیاد پر انہیں مربوط طور پر ذکر نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود یہ کتاب نظریہ مقاصد کے ارتقاء کی نہایت اہم کڑی ہے۔

قفال کی کتاب کے لئے ایک اور مخطوطہ (محاسن الشرائع) کے ایک حصہ کے مطالعہ وتحقیق کا کام عبدالناصر اللغانی نے کیا ہے، یہ کام موصوف نے ولس یونیورسٹی

۲۰۰۶ء)، ص ۱۸۱۔

۳ محمد کمال امام، الدلیل الارشادی الی مقاصد الشریعة الاسلامیة (لندن: مرکز دراسات المقاصد، ۲۰۰۷ء) مقدمہ، ص ۳

ا مجھے اس کتاب کا علم پروفیسر احمد ریسونی سے جدہ میں اپریل ۲۰۰۶ء میں ہونے والی ایک گفتگو میں ہوا، پھر ڈاکٹر ایمن فواد (جامعہ قاہرہ) کی مدد سے میں نے اس کی مائیکروفلم جولائی ۲۰۰۶ء میں حاصل کی، یہ مخطوطہ دارالکتب المصریہ، قاہرہ میں ۳۵۹ھ/ ۹۶۹ء کا لکھا ہوا ہے،

برطانیہ سے ۲۰۰۴ء میں ڈاکٹریٹ کے مقالہ کے طور پر کیا تھا۲۔ اس مقالہ کے مشرف موئل عزالدین نے اس مخطوطہ کی اہمیت اور فقہ اسلامی کے نظریات میں شاسی کے کردار پر کلام کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

شاسی کے نزدیک احکام شرعی کی اہمیت ان کی حکمتوں اور ان کے مقاصد سے عیاں ہوتی ہے۔ ان حکمتوں اور مقاصد میں سے بڑی تعداد کو تو خود شارع نے بیان کر دیا ہے اس کی ایک مثال شراب کی اس بنیاد پر حرمت ہے کہ شارع کے نزدیک نشہ آور اشیاء کے استعمال کو شیطان لوگوں کے درمیان اختلافات پیدا کرنے اور نتیجتاً انہیں ذکر خداوندی اور نماز سے غافل رکھنے کے لئے بطور وسیلہ استعمال کرتا ہے......شاسی نے اس سلسلہ میں کسی شک کی گنجائش نہیں چھوڑی ہے کہ وہ ایک قدم اور آگے بڑھ کر احکام شرعی کے اسباب کی بابت متعدد فقہی نظریات کے تذکرہ سے اپنے شافعی مسلک کی مدد کرنا چاہتے ہیں۱۔

قفال شاشی نے جن ''معانی'' اور ''اسباب'' کو فہم کی اساس قرار دیا ہے انہیں نظریہ مقاصد کا ابتدائی مرحلہ قرار دیا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ نظریہ فقہ شافعی کی ایک شاخ کے طور پر سامنے آیا تھا۔ اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ ضرورات، مقاصد سیاست، اور اعمال حسنہ کے مراتب کے نظریات کو شاشی نے جس ارتقاء سے روشناس کرایا تھا، اس سے فائدہ اٹھا کر ہی جوینی اور غزالی نے فقہ شافعی اور نظریہ مقاصد میں

اور فقہ شافعی: ۲۶۳ کے طور پر درج ہے۔

۲ لغانی، عبدالناصر: دراسۃ نقدیۃ وتحریر الجزء الاول من کتاب محاسن الشریعۃ للقفال الشاشی، (جامعہ ولس سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے ۲۰۰۴ء میں لکھا گیا مقالہ)

۱ عزالدین: اصول التشریع الاسلامی، ص: ۱۰۶

۲ حسن جابر: المقاصد فی المدرسۃ الشیعیۃ، محمد سلیم العوا کے ترتیب کردہ مجموعہ مقالات: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق'' طبع اول، (قاہرہ: موسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی، مرکز دراسات المقاصد، ۲۰۰۶ء میں شامل ایک مقالہ، ص: ۳۲۵،

اپنے کارنامے انجام دیئے تھے۔اس کی تفصیل اگلے صفحات میں آرہی ہے۔

۴- ابن بابویہ قمی (متوفی ۳۸۱ھ/۹۹۱ء): بعض محققین کا خیال ہے کہ بیسوی صدی عیسوی تک مقاصدی مطالعہ سنی فقہی مسالک تک محدود تھا۲۔ حالانکہ مقاصد کے موضوع پر پہلی مستقل کتاب چوتھی صدی ہجری کے ایک بڑے شیعہ فقیہ ابن بابویہ صدوق قمی نے ہی تحریر کی تھی، اس موضوع پر ان کی کتاب میں ۳۳۵ فصلیں تھیں ۳۔ یہ کتاب (جس کا نام "علل الشریعة" تھا) اللہ، انبیاء، غیب، اور دیگر عقائد پر ایمان کی عقلی تشریح کرتی ہے، اسی طرح نماز، روزہ، حج، صدقہ، اطاعت والدین جیسے فرائض کے پس پردہ پائے جانے والے اسباب کی وضاحت کرتی ہے۱۔

۵- ابوالحسن عامری فلسفی (متوفی: ۳۸۱ھ/۹۹۱ء) آج ہم جن مقاصد شریعت سے آشنا ہیں ان پر پہلا نظریاتی کلام عامری فلسفی نے کیا تھا۲۔ انہوں نے اپنی کتاب: ''الاعلام بمناقب الاسلام'' میں "مزجرة قتل النفس" (قتل سے روک تھام) ''مزجرة اخذ المال'' (ناحق مال ہتھیانے سے روک تھا) "مزجرة هتك الستر" (بےحیائی کی روک تھام) "مزجرة ثلب العرض" (آبرو پر حملہ کرنے سے روک تھام) "مزجرة خلع البيضة" (دین سے بےتعلقی اختیار کرنے سے روک تھام) پر گفتگو کی تھی، لیکن عامری کا کلام صرف اسلامی حدود تک ہی محدود تھا۔

اس طرح یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ پانچویں صدی ہجری تک ضرورت کے درجات کے مطابق مقاصد کی تقسیم عمل میں نہیں آئی تھی۔ پھر (بیسویں صدی عیسوی کے ارتقائی مراحل کو مستثنیٰ کردیں تو) نظریہ مقاصد آٹھویں صدی عیسوی میں اپنے کمال کو پہنچ گیا تھا۔

یہ بات موصوف نے اسکندریہ میں (اگست ۲۰۰۶ء میں) ایک ذاتی گفتگو میں بھی کہی۔

۳ یہ بات ڈاکٹر محمد کمال امام (كلية الحقوق، جامعہ اسکندریہ) نے قاہرہ میں (اگست ۲۰۰۶ء) میں ذکر کی تھی۔

۱ ابن بابویہ صدوق قمی، علل الشریعة، تحقیق محمد صادق بحر العلوم (نجف دار البلاغة، ۱۹۹۶ء)

باب دوم

پانچویں صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک کے

ائمہ مقاصد

پانچویں صدی ہجری میں شیخ عبداللہ بن بیہ کے الفاظ میں ''فلسفۂ تشریع اسلامی۱'' کا آغاز ہوا۔ اس صدی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ اب تک جو فتاویٰ کے ظاہر پر تمسک اور حرفیت کے رویے چلے آرہے تھے، وہ امت کو درپیش پیچیدہ تہذیب کے معاملاتی مسائل کے حل کے لئے کافی نہیں ہیں، نئی ضرورتوں کے پیش نظر ''مصلحت مرسلہ'' کا نظریہ سامنے آیا، مصلحت مرسلہ سے مراد وہ مصالح ومنافع ہیں جن کی ضرورت محسوس ہو، لیکن فقیہ کتاب وسنت میں ان کا ذکر نہ پائے، روایتی حرفی نظریات کے پیدا

۲؎ ڈاکٹر احمد ریسونی نے یہ بات جدہ میں نومبر ۲۰۰۶ء میں ذاتی ملاقات میں کہی، ڈاکٹر ریسونی

کردہ خلا کو اس نظریہ نے پر کیا، اور پھر نظریہ مقاصد شریعت کے لئے زمین ہموار کی۔ پانچویں صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک کے عرصہ میں جن ممتاز فقہاء نے نظریہ مقاصد شریعت کے ارتقاء میں بڑا کردار ادا کیا ان کے اسماء گرامی یہ ہیں: ابوالمعالی الجوینی، ابوحامد الغزالی، عزالدین بن عبدالسلام، شہاب الدین قرافی، شمس الدین ابن قیم، اس سلسلہ میں سب سے ممتاز نام ابواسحاق شاطبی کا ہے۔

امام جوینی اور ''حاجات عامہ'':

ابوالمعالی جوینی (متوفی ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) نے "البرھان فی اصول الفقہ" تصنیف فرمائی، یہ وہ پہلی کتاب تھی جس نے ''ضرورت کے درجات'' کی بابت موجودہ نظریہ سے ملتا جلتا نظریہ پیش کیا۔ جوینی نے ضرورت کے یہ پانچ درجات بتائے تھے: ''ضرورات سے متعلق، جیسے قصاص، دوسری قسم: حاجت عامہ سے متعلق، جیسے کرائے کے عقود، تیسری قسم: شرافت نفسی کے تقاضوں پر عمل اور اس کے مخالف امور سے اجتناب، چوتھی قسم: مندوبات، پانچویں قسم: وہ احکام جن کی کوئی واضح علت یا متعین مقصد ظاہر نہ ہو، یہ قسم شاذونادر پائی جاتی ہے......[۱]۔

ان کے پیش کردہ نظریہ کا ایک حصہ یہ بھی تھا کہ شریعت اسلامی کا مقصد لوگوں کے عقائد، روحوں، عقلوں، شرم گاہوں اور مالوں کی ''عصمت'' (حفاظت) ہے[۲]۔

ہمارے نزدیک (واللہ اعلم) جوینی کی ایک اور کتاب ''غیاث الامم'' نظریۂ مقاصد میں ایک اور اہم اضافہ تھا، اگرچہ اس کتاب کا اساسی موضوع ''سیاست شرعیہ'' تھا۔ اس کتاب میں انہوں نے اپنا یہ ڈر ظاہر کیا ہے کہ کہیں کوئی وقت ایسا نہ آئے جس میں علماء شریعت وفقہاء مسالک ناپید ہو جائیں، پھر آخر کتاب میں انہوں نے یہ فرض کیا

نے اس موقعہ پر مجھ سے ابوالحسن عامری (فلسفی) کی کتاب الاعلام بمقاصد الاسلام (تحقیق احمد عراب مطبوعہ: قاہرہ دار الکتاب العربی، ۱۹۶۷ء) کا بھی تذکرہ کیا۔

[۱] شیخ ابن بیہ کے ساتھ ہوئی زبانی گفتگو (مکہ، اپریل ۲۰۰۶ء)

[۱] جوینی، عبدالمالک، البرھان فی اصول الفقہ، تحقیق: عبدالعظیم الدیب، طبع چہارم (منصورہ،

ہے کہ ایسا عملی طور پر بھی ہو گیا، اس مفروضہ کی بنیاد پر جوینی نے مختلف فقہی ابواب کے احکام کی بنا (اپنے الفاظ میں) ''قطعی اصولوں'' اور ''نا قابل احتمال وتاویل محکم امور'' پر رکھی ہے، انہوں نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ یہ محکم امور ہی فقہی ابواب کے مقاصد ہیں، مثلاً بیع کے معاملات میں باہمی رضامندی، زکاۃ کے مسائل میں محتاجوں سے ضرر کو دور کرنا، اور نجاستوں کے مسائل میں تیسیر، وغیرہ[۳]۔ جوینی کی کتاب ''غیاث الامم'' ہمارے نزدیک مقاصد کی بنیاد پر فقہ اسلامی کی تجدید وازسرنو تدوین کا ایک بہت اچھا نمونہ تھی۔

امام غزالی اور ''ضروریات کی ترتیب''

جوینی کے شاگرد امام ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) نے اپنے استاذ کے نظریہ کو اور آگے بڑھایا، ان کی کتاب ''المستصفی'' سے یہ بات بالکل واضح ہے۔ انہوں نے جوینی کی بیان کردہ ضروریات کو یہ ترتیب دی تھی: دین، پھر نفس، پھر عقل، پھر نسل اور پھر مال[۱]۔ ضروریات کے سیاق میں لفظ ''حفظ'' (حفاظت) کا استعمال کرنے والے غزالی پہلے شخص تھے۔ ان ضروریات کی تشریح میں اگرچہ امام غزالی نے خاصا تفصیلی کلام کیا ہے، لیکن پھر بھی انہوں نے کسی بھی مقصد شرعی کو اصولی اعتبار سے ''حجت'' کا مقام نہیں دیا ہے، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ انہوں نے ان ضروریات کو ''مصلحت موہومہ''[۲] سے تعبیر کیا ہے۔ غزالی کی اس رائے کی بنیاد یہ ہے کہ مقاصد کی دریافت کتاب اللہ کے استقراء کے نتیجہ میں ہوئی ہے۔ لیکن ان کا تذکرہ نصوص میں صریح طور پر نہیں پایا جاتا ہے، جیسے کہ ''حجت'' کا درجہ رکھنے والے دیگر دلائل شرعیہ کا حال ہے۔

اس کے باوجود امام غزالی نے واضح طور پر مقاصد کو متعدد احکام کی بنیاد بنایا ہے۔ مثلاً ایک مقام پر لکھتے ہیں: شریعت میں معتبر یا غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے

الوفاء ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۸ء) ۲/۶۲۱، ۶۲۲، ۷۴۷

[۲] ایضاً

مصلحت کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ مصلحت جس کے معتبر ہونے کی شریعت میں کوئی دلیل ہو، (۲) وہ مصلحت جس کے غیر معتبر ہونے کی شریعت میں کوئی دلیل ہو، (۳) وہ مصلحت جس کے اعتبار یا عدم اعتبار کی شریعت میں کوئی دلیل نہ ہو۔ جس مصلحت کے معتبر ہونے پر شریعت میں دلیل ہو وہ حجت ہے، قیاس میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ قیاس سے مراد ہے نص واجماع کے مفہوم سے حکم کا اخذ کرنا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شراب پر قیاس کرتے ہوئے ہم تمام نشہ آور اشیاء خوردونوش کو اس بنیاد پر حرام قرار دیتے ہیں کہ شراب عقل کی حفاظت کے پیش نظر حرام ہے——اور شارع کے مخلوق کی بابت پانچ مقاصد ہیں: حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت عقل، حفاظت نسل، اور حفاظت مال۔ ان پانچ امور کی حفاظت کو یقینی بنانے والی ہر چیز مصلحت ہے[۱]''۔ اس کے علاوہ امام غزالی نے اپنی ترتیب کے مطابق ضروریات کے مقام کی ترتیب کا نظریہ بھی پیش کیا ہے، یعنی ان ضروریات کی تطبیق میں اگر تعارض پایا جائے تو اس ترتیب میں پہلے والی ضرورت کو بعد والی ضرورت پر ترجیح دی جائے گی[۲]۔

عزالدین بن عبدالسلام اور ''احکام کی پوشیدہ حکمت'':

عزالدین عبدالسلام (متوفی ۶۶۰ھ/۱۲۰۹ء) نے مقاصد سے متعلق دو مختصر کتابیں تصنیف کی تھیں، ان کتابوں کا مقاصد سے تعلق یہ تھا کہ ان میں ''احکام کی پوشیدہ حکمت'' پر توجہ مرکوز کی گئی تھی، یہ کتابیں ہیں: "مقاصد الصلاۃ" اور "مقاصد الصوم" [۳]۔ لیکن نظریہ مقاصد کے ارتقاء میں ان کا اصل کردار مصالح کی بابت ان کی تصنیف: "قواعدالاحکام فی مصالح الانام" میں نظر آتا ہے۔

اس کتاب میں مصالح ومفاسد کی بابت اپنے تفصیلی کلام کے علاوہ عزالدین بن

---

۳ ایضاً: ص ۴۴۶، ۴۹۴

۱ غزالی: المستصفی: ص: ۲۵۸

۲ ایضاً: ص: ۱۷۲

۱ غزالی: المستصفیٰ: ۱۷۴ ۲ غزالی: المستصفیٰ: ۲۶۵

عبدالسلام نے ایک اہم کام کیا کہ انہوں نے احکام کو ان کے مقاصد اور ان کی پوشیدہ حکمتوں سے مربوط کیا۔ مثلاً ایک موقع پر لکھتے ہیں: ''جلب مصلحت اور دفع مفاسد کے مقاصد شریعت کا مطالعہ کرنے والے ہر شخص کو یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ کسی بھی مصلحت سے صرف نظر کرنا یا کسی بھی مفسدہ کے قریب جانا جائز نہیں ہے، خواہ کسی نص، اجماع، یا قیاس خاص میں اس کا تذکرہ نہ پایا جائے، اس لئے کہ مزاج شریعت سے آگاہی اسے لازم قرار دیتی ہے [۴]۔

امام قرافی اور ''اعمال نبوی کی قسمیں'':

نظریہ مقاصد شریعت کو موجودہ سطح تک پہنچانے میں شہاب الدین قرافی (متوفی ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء) کا کردار ان کے بیان کردہ اس فرق سے سامنے آتا ہے جو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف افعال کے درمیان خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ''مراد'' (منشا) کی بنیاد پر کیا تھا۔ موصوف اپنی کتاب ''الفروق'' میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قضائی تصرفات، فتوے سے متعلق تصرفات، تبلیغی تصرفات، اور حکمرانی والے تصرفات کے درمیان فرق ......ان مختلف حیثیتوں سے آپ کے تصرفات کے نتائج شریعت میں مختلف ہوتے ہیں......بطور تبلیغ آپ ؐ کا ہر قول و فعل عام حکم ہے...... لیکن لشکروں کی روانگی، بیت المال کی رقم کا خرچ، قاضیوں اور والیوں کا تقرر، مال غنیمت کی تقسیم، اور دوسری قوموں سے معاہدے، اس طرح کے آپ کے تصرفات صرف اور صرف از راہ حکمرانی تھے [۱]''۔

اس طرح امام قرافی نے مقاصد کے مفہوم میں توسیع کرتے ہوئے اسے افعال نبوی کے مقصود یا مراد نبوی سے مربوط کیا ہے، ابن عاشور (متوفی ۱۹۷۶ء) نے قرافی

---

۳ عزالدین بن عبدالسلام، مقاصد الصوم، تحقیق: ایاد الطباع، طبع دوم، (بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۵ء)

۴ عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام (بیروت: دار النشر، تاریخ طباعت درج نہیں) ۲/ ۱۶۰

کے بیان کردہ ان فرقوں کو مقاصد کی اپنی تعریف کا ایک حصہ بنایا تھا۲۔ یہ تعریف اگلے صفحات میں ذکر کی جائے گی۔

قرافی نے ''حصول مصالح کے لئے فتح ذرائع'' کے موضوع پر بھی قلم اٹھایا تھا، نظریۂ مقاصد کی یہ ایک اور اہم توسیع تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ مفاسد کے وسائل کو روکنا (سد ذرائع) اور مصالح کے وسائل کو وجود میں لانا (فتح ذرائع) لازمی ہے ۳۔اس طرح قرافی نے صرف سد ذرائع کے سلبی موقف پر اکتفا نہیں کیا، اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

امام ابن قیم اور ''حقیقت شریعت''

شمس الدین بن قیم (متوفی ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء) شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) کے شاگرد تھے۔ یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ نظریۂ مقاصد کی بابت ان کا کردار ''فقہی حیلوں'' پر ان کے تنقیدی مطالعہ کی دین ہے۔اس مطالعہ کی بنیاد اس حقیقت پر تھی کہ یہ حیلے مقاصد سے معارض ہیں۔ حیلہ درحقیقت سود یا رشوت جیسا ایک حرام عقد ہوتا ہے، لیکن اس کی ظاہری شکل جائز ہوتی ہے، یعنی یہ سود یا رشوت وغیرہ بیع یا ہدیہ وغیرہ کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ ابن قیم لکھتے ہیں:

> ''حیلوں کے بطلان اور ان کی حرمت کی ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے بندوں کے دنیوی واخروی مصالح کے پیش نظر ہی واجبات کو واجب اور محرمات کو حرام قرار دیا ہے......لہٰذا اگر کوئی بندہ اللہ کے حرام کردہ عمل کو حلال، اس کی جانب سے فرض قرار دیئے گئے عمل کو غیر فرض اور حکم خداوندی کو معطل کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرتا ہے تو وہ اللہ کے دین کو کئی اعتبار سے فاسد کرنا چاہتا ہے: ۱- جس عمل کے سلسلے میں وہ حیلہ اختیار کر رہا ہے اس سے وابستہ شارع کی حکمت کو وہ وجود میں نہیں آنے دے رہا ہے، نیز اس کی حکمت کے خلاف عمل کر رہا ہے، ۲- حیلہ کے طور پر اختیار کیا گیا عمل حقیقت میں اس کا مقصود نہیں ہے، بلکہ اس نے اس مشروع عمل کے ظاہر کو اختیار کیا ہے، ورنہ حقیقت میں اس کا

مقصود فی ذاتہ حرام کام ہے، مثلاً سودی معاملہ کرنے والے کا اصل مقصد سود ہی ہوتا ہے اور اس سودی معاملہ کے ظاہر پر وہ جس بیع کو چسپاں کرتا ہے وہ اس کو مقصود نہیں ہوتی ہے، اسی طرح جو شخص زکاۃ وغیرہ کی فرضیت سے بچنے کے لئے اپنے مال کا ایسے شخص کو مالک بناتا ہے جسے وہ عام حالات میں ایک درہم بھی ہدیہ میں نہیں دیتا ہے، اس کا اصل مقصد عائد ہونے والے فرض سے بچنا ہوتا ہے، اور جس جائز ہبہ کی صورت وہ اختیار کر رہا ہے وہ اس کو مقصود نہیں ہوتا ہے......خیال رہے کہ شریعت دلوں کی غذا اور جسموں کی دوا اپنے حقائق کی وجہ سے ہے، ظواہر کی وجہ سے نہیں۔''

ابن قیم نے اپنے فقہی منہج کی بابت یہ بات واضح کر دی ہے کہ وہ ''حکمت اور انسانوں کی مصلحت'' پر مبنی ہے۔ ذیل میں اس بابت ان کے یہ نہایت طاقتور الفاظ ملاحظہ ہوں:

''شریعت کی بنیاد اور اساس حکمتوں اور بندوں کے دنیوی و اخروی مصالح پر ہے، شریعت سراپا انصاف، رحمت، حکمت و مصلحت ہے، لہٰذا ہر وہ مسئلہ جو انصاف کی حدود سے نکل کر ظلم کی حدود میں جا پہنچے، رحمت نہ رہ کر اس سے متضاد ہو جائے، مصلحت کے بجائے مفسدہ کا باعث ہو اور حکمت کے بجائے بے حکمتی کا نمونہ ہو، اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے، خواہ اسے بہانوں سے شریعت میں داخل ہی کیوں نہ کر دیا جائے۔''[1]

یہ اقتباس ہمارے نزدیک مزاج شریعت کے فہم میں معاون ایک نہایت اہم قاعدہ سے عبارت ہے، اس اقتباس میں مقاصد شریعت کو اپنا صحیح مقام (بنیاد اور اساس)

---

۱ شہاب الدین قرافی: الفروق، تحقیق خالد منصور، (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۹۸ء) ۳۵۷/۱

ملا ہے، یا بالفاظ دیگر اسے عصر حاضر کی اصطلاح میں فلسفۂ تشریع بتایا گیا ہے۔ یہی بات امام شاطبی نے نہایت واضح اور طاقتور الفاظ میں بیان کی ہے۔

امام شاطبی اور مقاصد کو ''یکے از اصول شریعت'' ماننا:

ابواسحاق شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء) نے عام طور پر جوینی اور ان کے شاگرد غزالی کی مقاصدی اصطلاحات ہی استعمال کی ہیں، لیکن ہمارے نزدیک ان کی کتاب ''الموافقات فی اصول الشریعۃ'' نے نظریہ مقاصد کو تین نہایت اہم تبدیلیوں سے روشناس کرایا:

الف: ''مصالح مرسلہ'' سے ''اصول شریعت'' میں:

امام شاطبی کی کتاب الموافقات سے پہلے مقاصد کو ''مصالح مرسلہ'' کا ایک حصہ تصور کیا جاتا تھا، اور کسی نے بھی انہیں ایک ایسے مستقل ''اصول'' کے طور پر تصور نہیں کیا جاتا تھا جو کسی کی فرع نہ ہو، امام شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' کے مقاصد کے ساتھ مخصوص جزء کچھ آیات قرآنی سے آغاز کیا، جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ انسانوں کی پیدائش، رسولوں کی بعثت اور شریعت کے نازل کرنے سے اللہ کو کچھ اہداف مقصود ہیں[۱]۔ پھر انہوں نے مقاصد کو ''اصول دین، قواعد شریعت اور کلیات ملت'' کا درجہ دیا[۲]۔

ب: ''احکام کی پوشیدہ حکمت'' نہیں بلکہ ''قواعد احکام'':

امام شاطبی مقاصد کے راجح اور عام ہونے کا نظریہ اختیار کر کے اس نتیجہ تک پہنچے کہ ''کلیات'' (بالخصوص ضروریات) کو جزوی احکام کا تابع نہیں بنایا جا سکتا[۳]۔ یہ بات

---

۲ ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص: ۱۰۰

۳ قرافی: الذخیرۃ: ۱/ ۱۵۳، قرافی: الفروق: ۲/ ۶۰

۱ شمس الدین بن القیم، اعلام الموقعین، تحقیق: طہ عبدالرؤف سعد (بیروت: دارالجیل، ۱۹۷۳ء) ۱/ ۳۳۳

۱ شاطبی: الموافقات: ۲/ ۶

روایتی اصول فقہ (یہاں تک کہ امام شاطبی کے مسلک : مالکیت کے اصول فقہ) میں ایک انقلابی تبدیلی تھی۔ اس لئے کہ مالکیہ بھی ہمیشہ دلیل خاص کو دلیل عام پر ترجیح دیتے ہیں۔ ۴ بلکہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر امام شاطبی نے مقاصد کے علم کو ہر طرح کے اجتہاد کی صحت کی لازمی شرط قرار دیا ہے۔ ۵

ج: ''ظنی''، نہیں ''قطعی'':

شاطبی نے اصول شریعت میں سے مقاصد شریعت کو جو ایک نیا مقام دیا تھا اس کی تائید کے لئے انہوں نے مقاصد کی بابت اپنی تحریر کا آغاز استقراء کی ''قطعیت'' پر دلائل دینے سے کیا تھا، اس لئے کہ انہوں نے مقاصد کی دریافت کے لئے استقراء کو ہی بطور اصول اختیار کیا تھا۔ استقراء کو قطعی ثابت کرنے کے لئے انہوں بڑی تعداد میں دلائل دیئے تھے۔ ۶ اب تک اصول فقہ میں یونانی فلسفہ پر مبنی مناہج چلے آ رہے تھے، یہ مناہج استقراء کو ہمیشہ ظنی ہی قرار دیتے تھے، شاطبی کا یہ کلام ایک منہجی انقلاب تھا۔ بیسویں صدی تک شاطبی کی کتاب مقاصد شریعت کے موضوع پر علماء کا مرجع تو رہی، لیکن اس کتاب کی یہ تجویز کہ مقاصد کو شریعت کی اساس کا درجہ حاصل ہونا چاہئے وسیع پیمانے پر مقبول نہیں ہو سکی۔

---

۶ ایضاً: ۲/ ۲۵

باب سوم

عصر حاضر کی تجدید اسلامی میں مقاصد کا کردار

آج مقاصد شریعت کو اصلاح وتجدید کے لئے کوشاں فکر اسلامی کا اہم ترین وسیلہ شمار کیا جاتا ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ آج کل نہایت منفی رجحانات کے حامل کچھ افراد مسلم ممالک اور مسلم اقلیتوں کے لئے تشریع اسلامی میں نام نہاد ''اصلاح'' کے لئے کوشاں ہیں۔لیکن یہ حضرات درحقیقت اسلام اور مسلمانوں کو کسی ایسے عقلی وسماجی یا سیاسی نظام سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں جو اسلام اور مسلمانوں کے مصالح سے بالکل متضاد ہو۔اس حوالہ سے مقاصد شریعت کا کردار مثبت ہے، یہ اسلامی قانون سازی کا وہ فلسفہ ہے جو تجدید کا محور بن سکتا ہے، لیکن اس کی نشو ونما خود اسلامی علوم کے اندر ہی ہوئی ہے، اور کائنات وزندگی کی حقیقت کے فہم میں یہ اسلامی عقل ونظریہ کو ہی محور بناتا ہے۔

ہم اس سلسلہ میں تفصیلی کلام اگلے عنوانات کے تحت اس وقت کریں گے جب ہم اس موضوع پر متعدد نقطہ ہائے نظر سے غور کریں گے۔

سب سے پہلے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ معاصر فکر اسلامی مقاصد کو (نئی اصطلاحات) ''ترقی'' اور ''حقوق انسانی'' کے ایک پروگرام کی حیثیت سے کیسے دیکھتی ہے، اس کے بعد ہم فقہ اسلامی کی مطلوبہ و لائق تحسین تجدید (بالخصوص اہداف و وسائل کے درمیان فرق کرنے کے اہم ترین نظریہ کی بابت تجدید) کے ایک منہج کے طور پر مقاصد شریعت سے بحث کریں گے۔ تیسرے نمبر پر ہماری گفتگو کا موضوع کتاب وسنت کے فہم کی تجدید میں مقاصد کی اہمیت ہوگا۔ اس سلسلہ میں ہم اجتہاد کے اس منہج کا جائزہ لیں گے جو روایتی نظریہ کی مخالفت کرتے ہوئے صرف ''سد ذرائع'' پر اکتفانہ کرکے ''فتح ذرائع'' پر بھی اعتماد کرتا ہے۔ چوتھے اور آخری نمبر پر ہم مختلف اسلامی فقہی مسالک کے درمیان ایک قدر مشترک کے طور پر اس سے بھی آگے بڑھ کر ادیان و مذاہب کے درمیان مکالمہ کے محور کے طور پر مقاصد کو پیش کریں گے۔

مقاصد شریعت: ترقی اور حقوق انسانی کا ایک لائحہ عمل:

معاصر فقہاء ومفکرین نے عصر حاضر کی اصطلاحات کی مدد سے علم مقاصد کی اصطلاحات وضع کی ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض لوگ مقاصدی اصطلاحات میں نظریہ ''معاصرت'' کو صحیح خیال نہیں کرتے ہیں[۱]۔ ذیل میں اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

مقاصد کے موضوع پر لکھی جانے والی قدیم تحریریں ''حفاظت نسل'' کو شریعت اسلامی کے ضروری اہداف میں سے ایک شمار کرتی تھیں۔ اس کا آغاز اسی وقت سے ہوگیا تھا جب عامری نے اسلامی سزاؤں کی نظریہ سازی کی اپنی ابتدائی کاوش میں "مزجرة هتك الستر" (بے حیائی کی روک تھام) پر گفتگو کی تھی[۲]۔ پھر ان کے بعد امام جوینی

---

۳ ایضاً: ۲/ ۶۱

۴ ریسونی: نظریة المقاصد: ۱۶۹

۵ شاطبی: الموافقات، ۴/ ۲۲۹

نے ''مزاجر'' کی بابت اپنے پیش رووں کے کلام کو آگے بڑھاتے ہوئے وہ نظریہ پیش کیا ہے جسے ہم نظریہ ''عصمت'' (حفاظت) کہہ سکتے ہیں۔ جیسے جان و مال کی عصمت۔ اس کا تذکرہ پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے۔ حیا سوز حرکتوں کے مرتکبین کو دی جانے والی سزا جوینی کے یہاں "عصمة الفروج" (شرم گاہوں کی عصمت) کے ذیل میں آئے گی [3]۔ ''حفاظت نسل'' کی اصطلاح کا جہاں تک تعلق ہے، تو وہ امام غزالی کی وضع کردہ ہے، جنہوں نے اسے ''ضروری مقاصد شریعت'' میں شامل کیا ہے [4]۔ شاطبی نے غزالی کی ہی اصطلاح اپنائی ہے، ہم اس کی وضاحت اپنے موقع پر کر چکے ہیں۔

اس موقع پر مقصد گفتگو یہ ہے کہ بیسویں صدی کی آمد پر علماء (بالخصوص مقاصد شریعت سے اعتنا کرنے والے علماء) نے ''حفاظت نسل'' کی اصطلاح کو آگے بڑھاتے ہوئے اسے ''خاندان کی حفاظت'' کے نظریہ کا ایک حصہ بنا دیا۔ مثلاً ابن عاشور نے اپنی کتاب "مقاصد الشريعة الاسلامية" کا ایک پورا باب ہی "مقاصد العائلة" (خاندان سے متعلق مقاصد) کے زیر عنوان قائم کیا ہے۔ ابن عاشور کے اس عمل کو بعض علماء نے ''حفاظت نسل'' کی نئی تعبیرات کے ذریعہ از سر نو تشکیل قرار دیا ہے۔ حقیقت چاہے کچھ بھی ہو لیکن یہ بات تو واضح ہے کہ ابن عاشور کے اس کام نے علماء کے لئے نظریۂ مقاصد کو نئے آفاق سے روشناس کرانے کے امکانات پیدا کئے ہیں، مثلاً شیخ قرضاوی نے ''صالح خاندان کی تشکیل'' کو براہ راست مقاصد الشریعۃ میں شامل کیا ہے، اس اصطلاح نے معاشرہ کی بابت وہ نقطہ نظر پیش کیا جس میں خاندان ایک بنیادی اکائی کی صورت میں نظر آتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ "مزجرة هتك الستر" (بے حیائی کی روک تھام) کا حکم اب باقی نہیں رہے گا، یا "عصمة الفروج" (شرم گاہوں کی حفاظت کو اب فراموش کر دینا چاہئے، اس کا مطلب بس یہ ہے کہ ان انفرادی و اجتماعی مصالح کا حصول خاندان کی تشکیل کے ایک حصے اور نتیجے کے طور پر نیز اس کی حدود میں رہتے ہوئے ہی ہونا چاہئے، اور یقیناً یہی زیادہ بہتر بات ہے۔ یہ حقیقت بالکل عیاں ہے کہ خاندان کی مصلحت کو یہ ترجیح دینے سے مسلم خاتون (جس کی مدد کا

تقاضا حالات حاضرہ کرر ہے ہیں) اور امت کے مستقبل کی حیثیت رکھنے والے بچوں کے حقوق کو تقویت ملتی ہے، اور ان سب کے حقوق ناانصافی و بے توجہی سے محفوظ رہتے ہیں، مقاصدی اصطلاحات کے ارتقاء میں پائی جانے والی یہ لچک شریعت کو معاصر امت کے مسائل حل کرنے کا اہل بناتی ہے۔

یعنی ابن عاشور کے بعد نظریۂ مقاصد عامری کے اس نقطہ نظر کے مطابق نہیں رہا ہے جو مصالح کے حصول کو سزاؤں کے پس منظر میں دیکھتا ہے، اور نہ ہی آج کا نظریۂ مقاصد غزالی کے اس فہم کے مطابق ہے جو ضرر و مفاسد سے ''حفاظت'' پر ہی مرکوز تھا، بلکہ نیا نظریہ ''قِیَم'' (اقدار) اور ''انظمۃ'' (نظاموں) پر توجہ دیتا ہے۔ یہ دونوں ابن عاشور کی اصطلاحات ہیں[۱]۔ لیکن بعض معاصر علماء انصاف اور آزادی جیسے نئے مفاہیم کو مقاصد شریعت میں داخل کرنے کے خلاف ہیں، یہ حضرت ان چیزوں کو قدیم نظریہ کے زیر سایہ دیکھنا ہی بہتر سمجھتے ہیں[۲]۔ ہمارے نزدیک نظریۂ مقاصد کے اس ارتقاء میں کچھ بھی ایسا نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے ارتقاء سے باز رہا جائے، تمام علوم میں انسانی اصطلاحات و نظریات کا ارتقاء ہوا ہی کرتا ہے۔

ٹھیک یہی حال ''حفاظت عقل'' کا بھی ہے، کچھ دنوں پہلے تک یہ مقصد اسلام میں نشہ آور اشیاء کی حرمت تک محدود تھا، اس کی اہمیت سے کسے انکار ہوسکتا ہے، لیکن عصر حاضر میں اس میں توسیع ہوئی اور اب یہ ان امور پر بھی حاوی ہے:

''سائنٹفک طرز فکر کی ترویج''، ''طلب علم کے لئے سفر''، ''تعصب کی مخالفت'' اور ''اسلامی معاشروں سے اہل عقل کی ہجرت پر قابو پانا''۔[۳]

---

[۱] شاطبی: الموافقات: ۲/۶

[۱] مثلاً: شیخ علی جمعہ، مفتی مصر، زبانی گفتگو، قاہرہ، دسمبر ۲۰۰۵ء

[۲] عامری: الاعلام: ۱۲۵ [۳] جوینی: البرہان، ۲/۷۴۷

[۴] غزالی، المستصفی: ۲۵۸

[۱] ابن عاشور، طاہر، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، تحقیق محمد طاہر میساوی (عمان: دار النفائس،

''حفاظت آبرو'' اور'' حفاظت جان'' کے ساتھ بھی یہی ہوا ہے، غزالی اور شاطبی کی اصطلاحات میں یہ دونوں اصطلاحیں'' ضروریات'' کے درجہ میں آتی تھیں، اور ان سے پہلے عامری کے یہاں "هتک العرض" (عزت کو نقصان پہنچانے) کی سزا پر گفتگو کی گئی تھی، اور جوینی نے "عصمة الأنفس" (جانوں کی عصمت [حفاظت]) کی اصطلاح اختیار کی تھی۔ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے یہاں عزت و آبرو کو بہت اہمیت حاصل تھی، مثلاً مشہور جاہلی شاعر عنترہ کے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں، ان میں اس نے ضمضمہ کے بیٹوں سے اپنی اس جنگ کے احوال بیان کئے ہیں جو اس نے اپنی آبرو کے دفاع میں لڑی تھی۔

و لقد خشيت بأن أموت و لم تدر ☆ للحرب دائرة على ابني ضمضم

الشاتمی عرضی و لم اشتمهما ☆ و الناذرين اذا لم القهما دمی

(مجھے یہ خوف ہے کہ کہیں میرا انتقال ہوجائے اور ضمضم کے ان دونوں بیٹوں کے خلاف جنگ نہ چھیڑی جاسکے جو میری جانب سے کسی اشتعالی کارروائی 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 طالبا ☆ و اجعله وقفاً على القرض و الفرض

فاما كريم صنت بالمال عرضه ☆ و اما لئيم صنت عن لومه عرضی

(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:

۲۰۰۱ء) ص:۲۰۶

اصون عرضی بمالی لا ادنسه ☆ لا بارک الله بعد العرض فی المال

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

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا تھا کہ: "ہر مسلمان کی جان، عزت اور مال دوسرے مسلمان پر حرم ہے[۱]۔ لیکن عصر حاضر کے مقاصدی مطالعات میں متعدد معاصرین نے "حفاظت آبرو" کی جگہ "انسانی مقام کی حفاظت" اور "انسانی حقوق کی حفاظت" جیسی اصطلاحات استعمال کیں تا کہ یہ بھی مستقل طور پر مقصد شریعت میں شامل ہو جائیں[۱]۔

حقوق اسلامی سے اسلام کی ہم آہنگی کی بابت مسلمان اہل قلم کے یہاں بھی اور غیر مسلم اہل قلم کے یہاں بھی بکثرت اختلافات ہیں[۲]۔ ۱۹۸۱ء میں مختلف اسلامی مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے علماء "حقوق انسانی کا اسلامی عالمی منشور" جاری کر چکے ہیں، یہ منشور یونسکو کے زیر اہتمام جاری ہوا تھا۔ اس منشور کے مرتبین نے اس کی ترتیب

---

۲ مثلاً شیخ علی جمعہ، مفتی مصر (زبانی گفتگو، قاہرہ، مصر، دسمبر ۲۰۰۵ء)

۳ جاسر عودہ: فقہ المقاصد: اناطۃ الاحکام الشرعیۃ بمقاصدھا (امریکہ: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۰

۱ صحیح بخاری، ۱/ ۳۷

۱ یوسف القرضاوی، مدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ، (قاہرہ: وہبہ، ۱۹۹۷ء) ص: ۱۰۱، عطیہ: نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ: ۱۷۰۔ احمد ریسونی، محمد زحیلی، محمد الشبیر، مقاصد الشریعۃ محور حقوق الانسان، (سلسلہ کتاب الامۃ: ۲۰۰۲ء) محمد العوا، الفقہ الاسلامی فی طریق التجدید (قاہرہ: المکتب الاسلامی، ۱۹۹۸ء)، ص: ۱۹۵۔

۲ محمد عثمان صالح، "الاسلام نظام شامل لحمایۃ وتعزیر حقوق الانسان" (خرطوم میں ۲۰۰۶ء میں اسلام اور حقوق انسانی کے عنوان پر ہونے والی کانفرنس میں پڑھا گیا مقالہ)۔

۳ Bora Laskin Law Liabrary, University of Toronto, International

میں اصل اعتماد کتاب وسنت کے نصوص پر کیا تھا، اس امر کی وضاحت خود مرتبین نے مراجع میں کی تھی، اس موضوع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس منشور میں درج حقوق حقوق انسانی عالمی منشور میں مذکور تمام حقوق پر حاوی ہیں۔ مثلاً: زندگی کا حق، آزادی، مساوات، انصاف، منصفانہ عدالتی نظام، ظلم کی ممنوعیت، پناہ کا حق، عقیدے اور اظہار رائے کی آزادی، جماعت سازی کی آزادی، حق تعلیم اور کہیں آنے جانے کی آزادی[۳]۔

لیکن اقوام متحدہ کی حقوق انسانی سے متعلق کمیٹی کے بعض ارکان نے حقوق انسانی کے اسلامی منشور جاری ہونے پر اپنی پریشانی کا اظہار (اپنے الفاظ میں) یوں کیا ہے کہ: ''یہ منشور تمام تہذیبوں کو جمع کرنے کے اس مقصد کو زبردست نقصان پہنچائے گا جس کی وجہ سے ہی حقوق انسانی کا عالمی منشور جاری کیا گیا تھا[۱]۔ جب کہ چند دیگر ارکان نے یہ وضاحت کی ہے کہ حقوق انسانی کے اسلامی منشور نے حقوق انسانی میں بعض مثبت پہلوؤں کا اضافہ کیا ہے۔ اس لئے کہ حقوق انسانی کے عالمی منشور کے برخلاف اس منشور نے حقوق کو ایک مذہبی رنگ دیا ہے۔ جس سے ان حقوق کا پاس رکھنے کے اخلاقی محرکات وجود میں آئیں گے[۲]۔ حقوق انسانی کا مقاصدی رخ اسی موخر الذکر رجحان کو تقویت دیتا ہے۔ اور پہلے فریق کی پریشانی کا بھی خیال رکھتا ہے۔ ایسا بطور خاص اس

Protection of Human Rights, 2004 [cited Jan 15th, 2005], Available from: http://www.lawunhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Sybol)/

E.C.N.4. Sub. 2.2003. N.G.O.15.En.

۱؎ *UNHCHR, United Nations High Commission for Human Rights, Specific Human Rights Issues, july 2003 [cited 1st February 2005] Available from: http://www.unhchr. cah/ Huridoca.nsF(Symbol)/*

E.CN.4. Sub. 2. 2003. NGO.15 En.

۲؎ ایضاً

وقت بھی ہوتا ہے جب ہم مقاصدی اصطلاحات کو عصری بنا کر اسے بین الاقوامی قانونی نظریات میں مزید مستحکم مقام دلواتے ہیں۔ بلاشبہ حقوق انسانی اور مقاصد شریعت کے تعلق کا موضوع متعدد مطالعات کا متقاضی ہے، تاکہ وہ تمام نقطہ ہائے اختلاف ختم ہو جائیں، جو ان حقوق کی تطبیق کے وقت اہل علم کے یہاں پائے جاتے ہیں[۳]۔

اسی طرح غزالی اور شاطبی کی استعمال کردہ اصطلاح ''حفاظت دین'' کی جڑیں عامری کی "مزجرة خلع البيضة" (دین حق سے مرتد ہونے پر ملنے والی سزا[۴]) کے موضوع پر گفتگو میں ملتی ہے۔ لیکن اس کو عصر حاضر میں اس نظریہ کو بالکل دوسری طریقہ سے سمجھا گیا، اس زمانہ میں اس کے لئے ''حرية الاعتقادات'' یا ''حرية العقيدة'' کی اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں، اول الذکر ابن عاشور کی اصطلاح ہے[۵]۔ اور دوسری بعض دیگر اصحاب علم کی[۱]۔ اپنے معاصر مفہوم کے اعتبار سے '' آزادیٔ اعتقاد'' کے موید علماء آیت قرآنی {لا اکراہ فی الدین[۲]} (دین کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں) کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ آیت اُس ''حد ارتداد'' سے کہیں زیادہ مضبوط اصول ہے جو ہماری روایتی فقہ میں ''حفاظت دین'' کے پس منظر میں ہر اس شخص کی سزا کے طور پر معروف ہے جس نے اسلام چھوڑ دیا ہو، خواہ اس نے کسی اور جرم کا ارتکاب نہ کیا ہو[۳]۔ ''حد ارتداد'' کی غلط تطبیق کی ہمیں تاریخ میں بکثرت مثالیں ملتی ہیں، متسلط حکمرانوں کی غلط اغراض کے لئے اس کا بہت غلط استعمال کیا گیا ہے۔ شاید آج ہم مقاصد شریعت کی بدولت اس کی جگہ پر اصل نظریہ یہ اختیار کر سکتے ہیں کہ: ﴿لا اکراہ

---

۳ صالح، ''الاسلام هو نظام شامل لحماية وتعزیر حقوق الانسان''۔ مراد هوف مین، الاسلام عام الفين، طبع اول، (قاہرہ، مكتبة الشروق، ۱۹۹۵ء، ص:۵۶)

۴ عامری، الاعلام، ص:۱۲۵

۵ ابن عاشور۔ مقاصد الشريعة الاسلامية، ص:۲۹۲

۱ عطیہ، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص:۱۷۱، ریسونی، زحیلی، شنبر، ''حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة''

فی الدین﴾ (دین کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں ہے)۔ یہ موضوع یقیناً غور وخوض کا متقاضی ہے۔

اس سلسلہ کے آخر میں عرض ہے کہ غزالی کی اصطلاح ''حفظ المال'' جو عامری کی اصطلاح "مزجرة اخذالمال" یا چوری کی سزاء کے ہم معنی تھی، اوراسی طرح جوینی کی اصطلاح "عصمة الاموال" میں عصر حاضر میں اتنا ارتقا ہوا کہ اب اقتصادیات وسماجیات کی رائج اصطلاحات کا ساتھ دے سکیں، مثلاً ہمیں مقاصد شریعت کی بعض معاصر تحریروں میں اجتماعی تکفل، اقتصادی اعتبار سے معاشرہ کے مختلف طبقات کے درمیان مال کی منصفانہ تقسیم اوران میں زیادہ فرق نہ ہونے دینے جیسی اصطلاحات کا استعمال خوب دکھ رہا ہے، زیادتی اور غصب سے افراد کے مال کی حفاظت نیز سود کی حرمت وغیرہ کے علاوہ اب مذکورہ بالا اصولوں کا بھی تذکرہ کیا جارہا ہے، اور یہی صحیح فہم ہے۔ اس جیسے ارتقاء سے اجتماعی اقتصادی ترقی کی حوصلہ افزائی کے لئے مقاصد کے استعمال کا موقع ملتا ہے، اوراس کی اکثر مسلم اکثریتی ممالک کو بہت زیادہ ضرورت ہے، اسی طرح مقاصدی اصطلاحات کا یہ ارتقاء Investment کے میدان میں ''اسلامی متبادل'' بھی پیش کرتا ہے، اس متبادل کو آج کل غیر مسلم اکثریت والے ممالک میں بھی خوب رواج مل رہا ہے، خاص طور پر حالیہ عالمی اقتصادی بحران میں اس کی مقبولیت میں مزید اضافہ ہوا ہے۔

''انسانی ترقی'' ترقی کا وہ تصور ہے جسے اس سلسلے کی اقوام متحدہ کی قرارداد نے اختیار کیا ہے۔ یہ تصور محض اقتصادی ترقی کے تصور سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اقوام متحدہ کے ترقیاتی پروگرام *(United Nations Development Programme)* کی جدید ترین رپورٹوں کے مطابق اکثر مسلم اکثریتی ممالک انسانی ترقی کے اعتبار سے

---

۲ سورہ بقرہ: ۲۵۱، اس آیت سے مراد ہمارے نزدیک کسی بھی دینی معاملہ میں اکراہ کا عدم جواز ہے، نا کہ صرف عام دین کی بابت (یوسف علی اور پکتھال کے ترجمہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے)۔

''ترقی یافتہ ممالک'' کی صف میں شامل نہیں ہیں۔ انسانی ترقی کے اعتبار سے تیار کیا جانے والا یہ گراف دوسو سے زائد معیارات کی بنیاد پر تشکیل پاتا ہے، جن میں سے چند معیارات یہ ہیں: سیاسی عمل میں شرکت، ناخواندگی کا کم تناسب، اسکولوں اور یونیورسیٹیوں میں داخلہ کا تناسب، متوقع عمر، صاف پانی کی فراہمی، بے روزگاری کے تناسب کی کمی، معاشی سطح، اور اجتماعی انصاف، اقوام متحدہ کی مذکورہ بالا رپورٹوں کے مطابق چند مسلم اکثریتی ممالک (بالخصوص پٹرول والے ممالک) کے یہاں مختلف معیارات کے اعتبار سے قومی آمدنی کی سطح، اور سماجی انصاف کے پیانوں (بالخصوص عورت کی عام زندگی اور اقتصادی میدان میں شرکت) کے اعتبار سے تضاد پایا جاتا ہے[۱]

جہاں بعض مسلم اقلیتیں ترقی یافتہ ممالک میں رہتی ہیں وہیں بعض مسلم اکثریتی ممالک بھی اچھے ترقی پذیر ممالک میں آتے ہیں، یہ ہیں: برونائی، قطر اور متحدہ عرب امارات، لیکن ان ملکوں کی آبادی مسلمانوں کی کل آبادی کا ایک فیصد بھی نہیں ہے۔ اسی طرح بعض دیگر ممالک انسانی ترقی کے اعتبار سے بالکل نچلی سطح پر ہیں، جیسے یمن، نائجیریا، موریٹانیا، جیبوتی، زامبیا، کینیا، ساحل العاج (Ivory Coast) مالی، اور نائیجر (یہ ممالک مسلمانوں کی کل آبادی کے دس فیصد پر مشتمل ہیں)

راقم کی رائے ہے کہ انسانی ترقی کے اعتبار سے تیار کئے گئے اس گراف کو عصر حاضر میں ''مصالح عامہ'' کے حصول کا ایک پیانہ تصور کرنا چاہئے، اس لئے کہ شریعت بھی معاملات کے مختلف احکام کے ذریعہ اس گراف میں انسانوں کے بلند مقام حاصل کرنے کا مقصد رکھتی ہے۔ احکام شرعیہ کے مقاصد کا ایسا فہم مقاصد کے پائے جانے کی

۳؎ قطب سانو، قراءۃ معرفیۃ فی الفکر الاصولی، طبع اول (کوالالمپور: دارالتجدید، ۲۰۰۵ء) ص:۱۵۷)

۱؎ UNDP. United Nations Development Programme, Annual Reoprt 2004, (cited Feb. 5th,2005] Available from: http://www.undp.org./annualreports/2004/englishAH/.

بابت علمی بنیادوں پر مبنی ایک علمی پیمانہ کو ممکن بناتا ہے۔ حقوق انسانی سے مقاصد شریعت کے تعلق کی طرح ہی ہمیں مقاصد شریعت کے پہلو سے انسانی ترقی کے موضوع پر بھی بہت سے مطالعات کی ضرورت ہے۔ یہاں ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ تشریع اسلامی کے مقاصد کے تصور کا ایسا ارتقاء کہ وہ اسلامی نقطۂ نظر سے انسانی ترقی کے اہداف پر بھی محیط ہو جائے عالم اسلامی کی بیداری کی ایک محکم بنیاد فراہم کرے گا، اور مسلمانوں کو ترقی یافتہ قوموں کے (ترقی کے اعتبار سے بھی) حاشیہ بردار ہونے سے نجات دلائے گا۔[۱]

مقاصد: جدید اجتہاد کی بنیاد:

علم اصول فقہ دلائل (آیات واحادیث) کے تعارض یا اختلاف اور تناقض کے درمیان فرق کرتا ہے[۲]۔ تناقض کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اس کے پائے جانے کی صورت میں ایک کے سچے اور دوسرے کے جھوٹے یا ایک کے صحیح اور دوسرے کے غلط ہونے کے علاوہ کوئی اور امکان نہیں ہوتا[۱]۔

جب کہ متعدد دلائل کے درمیان تعارض یا اختلاف کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ یہ ''حقیقی تعارض نہیں ہوتا ہے، بلکہ مجتہد کا ذہن اسے تعارض خیال کرتا ہے''[۲]۔ یعنی مجتہد کے سامنے آنے والی دو (کتاب وسنت کی) دلیلوں میں ظاہری تعارض نظر آنے کا مطلب ہمیشہ یہ نہیں ہوتا ہے کہ ان دونوں دلائل میں ناقابل حل حقیقی تناقض پایا جارہا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھار تعارض فقیہ کے فہم کی دین ہوتا ہے۔ یعنی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فقیہ یا مجتہد کو غلط فہم کی بنیاد پر ایسا لگتا ہے کہ جیسے دو دلیلیں ناقابل تطبیق ہیں، حالانکہ ان میں تطبیق کے امکانات پائے جاتے ہیں، عام طور پر اس غلط فہم کا سبب روایت کے اوقات، حالات یا مقام ورود سے ناواقفی ہوتی ہے، نصوص کے فہم وتطبیق میں ان عوامل کا

---

۱ محمد شاکر شریف: حقیقۃ الدیمقراطیۃ (ریاض: دارالوطن، ۱۹۹۲ء) ص ۳، محمد علی مفتی، نقد الجذور الفکریۃ للدیمقراطیۃ الغربیۃ، (ریاض: المنتدی الاسلامی، ومجلۃ البیان، ۲۰۰۲ء) ص:۹۱

۲ غزالی، المستصفی فی اصول الفقہ، ص:۲۷۹، شاطبی: الموافقات: ۴/۱۲۹، ابن تیمیۃ: کتب

بڑا کردار ہے ۳۔

لیکن پھر تحقیق کرنے پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو ''متعارض'' حدیثوں میں سے ایک کی سند صحیح نہیں ہے، اس طرح مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور ہم اکیلی ایک صحیح حدیث کا اعتبار کر لیتے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں اسے ''ترجیح'' کہتے ہیں۔ لیکن بسا اوقات ترجیح کے لئے غیر حقیقی بنیادیں اختیار کی جاتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت امام احمد نے ابوحسان کے حوالہ سے نقل کی ہے کہ دو لوگوں نے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: ابو ہریرہ یہ بتا رہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے: ''نحوست عورت، جانور اور گھر میں ہوتی ہے ۴''۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس نے ابوالقاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) پر قرآن مجید نازل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نہیں فرمایا کرتے تھے، بلکہ آپ یوں فرمایا کرتے تھے: ''زمانہ جاہلیت کے لوگوں کا کہنا تھا کہ نحوست عورت، سواری اور گھر میں ہوتی ہے ۱''۔ یہ دونوں صحیح حدیثیں بظاہر متعارض معلوم ہوتی ہیں، لیکن قابل توجہ بات یہ ہے کہ اکثر شارحین نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو مسترد کر دیا ہے، حالانکہ دیگر صحیح روایتیں اس کی مؤید ہیں۔ مثلاً معاویہ بن حکیم نے اپنے چچا مخمر بن معاویہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ: مرد، گھوڑے، اور سواری میں نحوست نہیں برکت ہی ہوا کرتی ہے۔ اور پھر حضرت عائشہؓ نے سورۂ حدید کی اس آیت سے بھی استدلال کیا تھا: ﴿ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها﴾ ۲ [حدید: ۲۲] (کوئی مصیبت ایسی نہیں ہے جو زمین میں یا تمہارے اپنے نفس پر نازل ہوتی ہو اور ہم نے اس کو پیدا کرنے سے پہلے ایک

ورسائل وفتاویٰ، ترتیب: عبدالرحمٰن نجدی، طبع دوم، (ریاض: مکتبۃ ابن تیمیۃ، تاریخ طباعت درج نہیں) ۱۹/ ۱۳۱

۱ غزالی، مقاصد الفلاسفۃ، قاہرہ، دارالمعارف، ۱۹۶۱ء، ص: ۶۲

۲ ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ، ۱۹/ ۱۳۱

کتاب میں لکھ نہ رکھا ہو) لیکن اس سب کے باوجود ابن جوزی نے حضرت عائشہ کے اس قول کی بابت تحریر فرمایا ہے کہ: یہ ثقہ راویوں کی روایت کردہ صریح حدیث کا رد ہے۔ حالانکہ خود حضرت عائشہؓ نے بھی ایک صریح حدیث ہی بیان فرمائی تھی اور اس کے راوی بھی ثقہ ہی تھے۔ کیا ایسا نہیں ہے؟ حیرت ناک بات ہے کہ ابوبکر بن عربی نے حضرت عائشہ کے اس قول کو ''قول ساقط'' (نہایت مہمل بات) قرار دیا ہے، حضرت عائشہ کے بارے میں اس طرح کی بات کہنا ان کے جیسے امام کے شایان شان نہیں ہے [۳۳]۔ اس مثال کو ذکر کر کے ہم بس یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ ''ازالۂ تعارض'' کے عمل میں ذاتی رجحانات کس قدر موثر ہوئے ہیں۔

لیکن تعارض کی اکثر مثالوں میں فقہاء کسی ایک آیت یا حدیث کو منسوخ یعنی غیر موثر مانتے ہیں، ان کے نزدیک اس نسخ کے ثبوت کے لئے بس یہ معلوم ہو جانا کافی ہے کہ ایک نص دوسرے نص کے مقابلے میں پہلے کا ہے۔ اور اس طرح تعارض کا حل بعد والے نص کو پہلے والے نص کا ناسخ قرار دے کر کر دیا جاتا ہے۔ یعنی مثلاً اگر دو آیتوں میں تعارض ہوگا تو زمانی ترتیب کے اعتبار سے بعد والی آیت کو ناسخ اور پہلے والی آیت کو منسوخ مانا جائے گا، یہی طریقہ عمل متعارض حدیثوں کی بابت بھی ہے۔ لہٰذا جب کسی فقیہ کو (اس کی اپنی نظر میں) دو متعارض حدیثوں کی تاریخ کسی ذریعہ سے معلوم ہو جائے تو بعد والی حدیث پہلے والی تمام ''معارض'' حدیثوں کی ناسخ ہوگی، اسی طریقۂ عمل کی وجہ سے ایسی بہت سی حدیثوں سے استدلال متروک ہو گیا ہے جن میں روایتی، درایتی طور پر کوئی بھی اشکال نہیں تھا، اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ بعض فقہاء ان بظاہر متعارض دلائل کے درمیان مناسب دائرے میں تطبیق نہیں کر سکے۔

پورے ذخیرۂ حدیث میں ایک حدیث بھی فقہاء کے نظریۂ نسخ کی مؤید نہیں ملتی ہے، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، مسند احمد، موطا امام مالک، دارمی، مستدرک، ابن حبان، ابن خزیمہ، بیہقی، دارقطنی، مصنف ابن ابی شیبہ، اور مصنف عبدالرزاق سمیت تمام معروف حدیث کی کتابوں میں ہم نے مادہ (ن س خ) کے تمام

احتمالی مشتقات ڈھونڈنے چاہے، لیکن کسی ایک صحیح یا حسن مرفوع حدیث میں ان مشتقات میں سے کسی ایک کا استعمال بھی ہمیں نہیں ملا۔ ان کتابوں میں ہمیں تقریباً چالیس مثالیں نسخ کی ملیں۔ لیکن ان سب میں نسخ یا تو کسی راوی کا خیال تھا، یا پھر کسی شارح نے ''تعارض'' کی تشریح کرتے ہوئے اس کا خیال ظاہر کیا تھا، ان میں سے کسی بھی روایت میں نسخ کا بیان حدیث نبوی کا جزء نہیں تھا۔ حدیث نبوی کی بابت صحابہ کے کلاموں میں ہمیں ''نسخ'' کا تذکرہ کافی ملتا ہے۔ لیکن عام طور پر صحابہ کے یہاں یہ لفظ ''تخصیص'' کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یعنی صحابہ کرام تعارض کے مواقع پر اس لفظ کے ذریعہ یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ دو حدیثوں میں سے ایک دوسری حدیث میں بیان کردہ عام حکم سے خاص ہے، ایسے موقع پر نسخ کا مطلب الغاء حکم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تفسیر کی روایتی کتابیں نظریہ نسخ (بمعنی سابق احکام کو جدید احکام کی بنیاد پر ملغیٰ قرار دینے) کو قرآن سے ثابت نہیں کرتی ہیں، اس لئے کہ جن آیات کی بابت نسخ کا دعویٰ کیا جاتا ہے ان کے سلسلے میں متعدد آراء پائی جاتی ہیں۔[1]

بلا دلیل دعوائے نسخ کس قدر عام ہے اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو، یہ سورہ توبہ کی پانچویں آیت ہے، اور اسے '' آیۃ السیف'' کہا جاتا ہے: ﴿فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾ [توبہ:۵] (پس جب حرام مہینے گذر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ، اور انہیں پکڑو اور گھیرو، اور ہر گھات میں ان کی خبر لینے کے لئے بیٹھو)۔ اس آیت کے سبب نزول کے مطابق یہ آیت سنہ ۹ ہجری میں اس وقت نازل ہوئی تھی۔ جب مسلمانوں اور کفار مکہ کے درمیان جنگ ہوئی تھی، اس آیت کی اگلی پچھلی آیتیں بھی اسی جنگ کے پس منظر کی ہیں، یہ مکمل سورت ہی اس جنگ سے متعلق ہے،

---

۳ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار، (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷ء) ۳/۷۷

۴ صحیح بخاری: ٦۹

۱ صحیح بخاری: ٦۹

لیکن آیت کی تفسیر کچھ اس انداز سے کی گئی ہے کہ اس کی وجہ سے یہ آیت اپنے سیاق اور اپنے شان نزول یعنی جنگی حالات سے بالکل غیر متعلق ہوگئی ہے، اور اس کے بارے میں یہ کہا جانے لگا ہے کہ یہ آیت ہر زمانہ، ہر علاقہ اور ہر طرح کے حالات میں مسلم، غیر مسلم تعلقات کی بابت راہ نمائی کررہی ہے۔ اس وجہ سے یہ لوگ قرآن مجید کی ان دوسو سے زائد آیات کو اس ایک آیت سے منسوخ مانتے ہیں جو کافروں سے مکالمہ، آزادئ عقیدہ، کافروں سے درگزر اور صلح کی ہدایت دیتی ہیں، بلکہ اس کی بنیاد پر صبر کا حکم دینے والی آیات کو بھی منسوخ مانا جاتا ہے۔ ''ازالۂ تعارض'' کے پیش نظر بہت سے مفسرین نے یہی رائے اختیار کی ہے کہ حیات نبوی کے آخر میں نازل ہونے والی اس آیت نے اپنے سے پہلے نازل ہونے والی تمام آیات کو منسوخ کردیا ہے۔

اس بنیاد پر ان جیسی آیات کو منسوخ کہا جاتا ہے: ﴿لا اکراہ فی الدین﴾ [بقرہ:۲۵۶] (دین کے سلسلے میں کوئی زبردستی نہیں ہے)۔ ﴿فاعف عنهم و اصفح ان الله یحب المحسنین﴾ [مائدہ:۱۳] (پس ان کے ساتھ عفو ودرگزر کا رویہ اختیار کیجئے، بلاشبہ اللہ تعالیٰ نیکوکاروں کو پسند فرماتا ہے)، ﴿ادفع بالتی هی أحسن السیئة﴾ [مومنون:۹۶] (برائی کا بدلہ نہایت اچھے طریقے سے دو)، ﴿فاصبر ان وعدالله حق﴾ [روم:۶۰] (پس صبر کرو، بلاشبہ اللہ کا وعدہ برحق ہے)، ﴿و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن﴾ [عنکبوت:۴۶] (اہل کتاب سے مباحثہ مناسب ترین انداز میں ہی کرو)، ﴿لکم دینکم ولی دین﴾ [کافرون:۶] (تمہارے لئے تمہارا دین ہے اور میرے لئے میرا دین)۔

اسی طرح علماء نے انہی بلا دلیل دعووں کی بنیاد پر ان تمام احادیث کو منسوخ قرار دیا ہے جو (آج کی اصطلاح میں) مختلف فرقوں اور تہذیبوں کے درمیان پرامن بقائے باہمی کی بنیاد پر معاہدے کرنے کی اجازت دیتی ہیں، ایسی ہی ایک حدیث صحیفۂ مدینہ

۲؎ عودۃ: فقہ المقاصد: ص:۱۰۶

۳؎ ابوبکر مالکی بن العربی، عارضۃ الاحوذی، (قاہرہ: دارالوحی المحمدی، تاریخ طباعت درج نہیں)

ہے، جو مسلمانوں اور یہود مدینہ کے درمیان ہونے والا ایک معاہدہ تھا اور جس میں مسلمانوں اور یہودیوں کو 'امۃ واحـــــدۃ" لکھا گیا تھا، اور یہ صراحت کی گئی تھی کہ مسلمانوں کو اپنا دین اختیار کرنے کی اور یہودیوں کو اپنا دین اختیار کرنے کی آزادی ہوگی[۱]۔ لیکن بہت سے شارحین حدیث صحیفۂ مدینہ کو آیت سیف جیسی جنگی حالات سے متعلق آیات کی بنیاد پر منسوخ مانتے ہیں[۲]۔ کوئی انسان اگر ان تمام آیات واحادیث پر غور کرے جن میں سے کچھ جنگ کا حکم دیتی ہے اور کچھ صلح کا، تو ہوسکتا ہے کہ اسے تعارض محسوس ہو، لیکن یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آتی کہ انسان تمام حالات اور تمام زمانوں میں دائمی صلح یا دائمی جنگ میں سے ہی کسی ایک کے انتخاب پر کیوں مجبور ہورہا ہے؟

نسخ کے مسئلہ کو اور زیادہ پیچیدہ جو چیز بناتی ہے وہ یہ ہے کہ تابعین و تبع تابعین نے جن نصوص کو منسوخ مانا ہے، ان کی تعداد صحابہ کے ذریعہ مانے گئے منسوخ نصوص سے زیادہ ہے[۱]۔ پھر قرون اولیٰ کے بعد کے مختلف مسالک کے فقہاء نسخ کے ایسے مقامات کی تعداد میں مسلسل اضافہ کرتے رہے جن کا تذکرہ ہمیں تابعین کے یہاں نہیں ملتا ہے، اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ فقہاء دوسرے مسلک کے فقہاء سے مباحثہ کرتے ہوئے مخالفین کا جواب دینے کے لئے نسخ کو ایک ذریعہ کے طور پر استعمال کرنے لگے، مثلاً ابوالحسن کرخی (متوفی ۹۵۱ء) لکھتے ہیں: ہمارے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کی رائے کی مخالف ہر آیت یا تو مؤول ہے یا منسوخ[۲]۔ لہٰذا یہ بالکل حیرت کی بات نہیں ہے کہ آپ کو ایک ہی حکم کسی مذہب میں ناسخ نظر آئے اور دوسرے میں منسوخ، اس لئے کہ متعدد فقہاء متاخرین کے یہاں نسخ ایک ایسی دلیل بن گیا تھا جس کے ضابطے ہی نہیں تھے۔

ایسی ہی صورت میں مقاصد کا کردار سامنے آتا ہے، اس لئے کہ نظریہ مقاصد

---

۱۰ / ۲۶۴

۱ ملاحظہ ہو: رازی، التفسیر الکبیر، (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۰ء) ۳ / ۲۰۴، فضل بن حسین طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (بیروت: دارالعلوم ۲۰۰۵ء) ۱ / ۴۰۶، محمد ندا: النسخ

متعارض نصوص کے مسئلہ کا ایک معقول وتعمیری حل پیش کرتا ہے، ہماری اس بات کی وضاحت مندرجہ ذیل مثالوں سے ہوجاتی ہے، ان مثالوں میں نظریہ مقاصد کے ذریعہ ظاہری تعارض کا ازالہ کیا گیا ہے:

۱- متعدد متعارض دلائل عبادات وشعائر کی ادائیگی کے مختلف طریقوں کی راہ نمائی کرتے ہیں، یہ تمام دلائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صحیح سندوں سے منسوب ہیں، لیکن افسوس کہ یہ مختلف روایات بسا اوقات ایک ہی مسجد میں مسلمانوں کے درمیان سخت وطویل بحث ومباحثہ کا سبب بن جاتی ہیں، حالانکہ نظریہ مقاصد کی بنیاد پر ان نصوص کا مطالعہ ہماری اس جانب راہ نمائی کرتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف طریقوں سے عبادات کی ادائیگی میں مقصد ''تیسیر'' کارفرما ہے۔ یہ نقطۂ نظر ان عبادات پر غور کرنے کا ایک بہت لچک دار رویہ فراہم کرتا ہے[۱]۔ عبادات وشعائر کی ادائیگی کے متعدد طریقوں کی مثالیں یہ ہیں: نماز میں ہاتھ باندھنے کا طریقہ، نماز کے متعدد اعمال کے طریقے[۲]، تشہد کے مختلف الفاظ[۳]، سجدۂ سہو کے مختلف انداز[۴]، عیدین

فی القرآن (قاہرہ: الدار العربیۃ للکتب ۱۹۹۶ء) ص: ۲۵

۱ برہان زریق: الصحیفۃ، میثاق الرسول، طبع اول (دمشق: دار النمیر، و دار معد ۱۹۹۶ء) ص: ۳۵۳

۲ ایضاً: ۲۱۶

۱ کتب حدیث میں ''نسخ'' اور اس کے مشتقات کی تلاش کے لئے جو مطالعہ میں نے کیا تھا اور جس کا تذکرہ پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے، یہ بات اسی مطالعہ کے نتیجے میں سامنے آئی ہے۔

۲ طہ جابر علوانی، مقاصد الشریعۃ، ترتیب: عبد الجبار الرفاعی، (دمشق، دار الفکر، ۲۰۰۱ء)، ص: ۸۹

۱ یہ بات متعدد فقہاء نے لکھی ہے، مثلاً امام شافعی: الرسالہ، ص: ۲۷۲-۲۷۵، محمد الزرقانی، شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک، طبع اول (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، تاریخ طباعت درج نہیں) ۱/ ۲۲۹

۲ ابن ہمام: شرح فتح القدیر، ۱/ ۳۱۱، سرخسی: محمد بن احمد، اصول السرخسی (بیروت: دار المعرفۃ،

کی نماز میں تکبیر کی تعداد۵، حج کے بعض اعمال کے سلسلے میں پائے جانے والے اختلافات، وغیرہ٦۔

۲-عرف سے متعلق امور کی بابت متعدد روایات پر بھی تعارض کا حکم لگایا گیا ہے، حالانکہ ان روایات میں پائی جانے والی گونا گونی کو ''شریعت کی عالمگیریت'' کے مقصد کی بنیاد پر بھی سمجھا جاسکتا ہے۷۔ بالفاظ دیگر ان احادیث مبارکہ میں پائے جانے والے اختلاف کو ایسے مختلف عرفوں اور عادتوں کا اختلاف بھی سمجھا جاسکتا ہے جن کو یہ حدیثیں معتبر مان رہی ہے، ایسی صورت میں ان میں ''تناقض'' نہیں پایا جاتا ہے۔اس کی مثال کے طور پر یہ دو حدیثیں ملاحظہ ہوں، یہ دونوں حضرت عائشہؓ کی جانب منسوب ہیں، ان میں سے ایک حدیث، ہر عورت کے لئے اپنے ولی (والد، بھائی وغیرہ) کی اجازت کے بغیر شادی کرنے کو ممنوع قرار دیتی ہے (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم، ابن عدی نے اس روایت میں حضرت عائشہ کے حوالہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: جس عورت نے اپنے اولیاء کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے) جب کہ دوسری روایت شوہر دیدہ خاتون کو اپنے لئے شوہر کا انتخاب کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ (موطا امام مالک، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی نے اس روایت میں حضرت عائشہ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: شوہر دیدہ خاتون اپنے ولی سے زیادہ اپنے اوپر حق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے سلسلے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت خاموشی ہے۱۔) اسی طرح ان دونوں حدیثوں کی راوی حضرت عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے بعض لڑکیوں کی شادی ولی کی اجازت کے بغیر کی تھی۔مثلاً اپنی بھتیجی حفصہ

تاریخ طباعت طباعت درج نہیں) ۱/ ۱۲، کاسانی، علاء الدین: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، طبع دوم، (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۲ء) ۱/ ۲۰۷

۳ شافعی، محمد بن ادریس: الرسالہ، تحقیق: احمد محمد شاکر، (قاہرہ، مدنی ۱۹۳۹) ص: ۲۷۲-۲۷۵

۴ سنن ترمذی، تحقیق: احمد محمد شاکر، (بیروت: داراحیاء التراث العربی، تاریخ طباعت درج نہیں)

بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی شادی انہوں نے منذر بن زبیر سے اس وقت کی تھی جب ان کے والد عبدالرحمٰن موجود بھی نہیں تھے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک بغیر ولی کے نکاح جائز ہے۔۲ بعض احناف نے عورت کی جانب سے ازخود نکاح کرنے کی ممانعت کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ: اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو بے حیا نہ سمجھا جائے۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس مسألہ کا اصل تعلق عرف سے ہے۔۳

ان دونوں حدیثوں کو عرفوں کے حوالے سے ''شریعت کی عالمگیریت'' کے مقصد کے تحت سمجھنے سے ان دونوں کے درمیان تعارض کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے، اور اس سے مختلف علاقوں اور زمانوں کے الگ الگ عرفوں کے اعتبار سے شادی کی رسموں کی ادائیگی کی گنجائش ملتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر علاقہ کے مسلمان شادی کی رسموں سے متعلق اپنے معاشروں کے جائز عرفوں کو اختیار کر سکتے ہیں، ان حدیثوں کا یہ فہم کثیر ثقافتی و مذہبی معاشروں میں زندگی گزارنے کے صحیح نہج کی راہ نمائی کرتا ہے۔

۳- تطبیق احکام کے تدریجی مراحل سے متعلق حدیثوں کو بھی ''منسوخ'' کے خانے میں ڈال دیا گیا ہے، تطبیق احکام میں تدریج سے مقصود کسی معاشرہ کی مستحکم بری عادتوں کو ختم کرنا یا پھر معاشرہ کو اچھی عادتوں کا عادی بنانا ہوتا ہے۱۔ مثلاً شراب و سود کی حرمت، اور نماز اور روزہ کی فرضیت سے متعلق متعارض احادیث کو معاشرہ میں احکام کی بتدریج تطبیق سے متعلق نبوی مقصد کے پس منظر میں سمجھنا چاہئے، خاص طور سے نئے مسلمانوں کے مسائل کی بابت اس طرز فکر کو اختیار کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اسلامی احکام و تعلیمات کے عادی ہونے کے لئے ان کو کچھ وقت درکار رہوتا ہے۔

۴- بعض علماء نے متعدد احادیث کو اس بنیاد پر ''متعارض'' مانا ہے کہ ان سے ایک ہی جیسے حالات کے لئے الگ الگ احکام معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان حدیثوں پر غور کرتے وقت اس پہلو کا خیال رکھیں کہ ان کے مخاطب الگ الگ طرح کے لوگ

ہیں، تو یہ ''تعارض'' دور ہوسکتا ہے، ایسی صورتوں میں مقصد: ''عظیم تر مصلحت کا حصول'' مخاطب صحابہ کے درمیان پائے جانے والے فرقوں کی بنیاد پر ان نصوص کے فہم کی کلید ہوتا ہے۔ مثلاً متعدد حدیثوں میں یہ بات مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مطلقہ خاتون کو یہ بتایا کہ شادی کرنے کی صورت میں وہ اولاد کی پرورش کے حق سے محروم ہو جائے گی۔

امام ابوداؤد نے کتاب الطلاق، باب من اُحق بالولد میں ایک حدیث یہ نقل کی ہے: حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ ایک عورت نے عرض کیا: یارسول اللہ! یہ میرا بیٹا ہے، میں نے اس کو اپنے رحم میں رکھا، اپنا دودھ پلایا، میری آغوش اس کی پرورش گاہ رہی، اب اس کا والد مجھے طلاق دے کر اس کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا: جب تک تم کہیں اور شادی نہیں کر لیتیں تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حق دار ہو[۱]۔ لیکن بعض حدیثیں اس حدیث کے معارض ہیں: مثلاً حضرت ام سلمہؓ کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے کے بعد بھی پچھلے شوہر سے ان کے صاحب زادے ان کے ساتھ رہتے تھے۔ اسی طرح حضرت حمزہؓ کی بیٹی کے سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ وہ اپنی خالہ کے پاس رہیں گی، حالانکہ وہ شادی شدہ تھیں[۲]۔ لیکن اکثر مسالک نے پہلی طرح کی حدیثوں کی بنیاد پر یہ رائے اختیار کی ہے کہ مطلقہ ماں کے شادی کرتے ہی حق پرورش باپ کو منتقل ہو جاتا ہے۔ دوسری طرح کی حدیثوں پر عمل نہ کرنے کی دلیل یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ پہلی

۵ نووی، یحییٰ ابوزکریا، المجموع: (بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۹ء) ۴/ ۱۴۵

۶ غزالی، المستصفیٰ: ۱/ ۱۷۴-۱۷۲

۷ ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص: ۲۳۶

۱ زین الدین بن نجیم، البحر الرائق، طبع دوم: (بیروت: دار المعرفۃ، تاریخ طباعت درج نہیں)۔ ۳/ ۱۱۷، علی المرغینانی، الہدایہ شرح البدایہ، (المکتبۃ الاسلامیۃ، تاریخ طباعت درج نہیں) ۱/ ۱۹۷

۲ ابن ہمام: شرح فتح القدیر، ۳/ ۲۵۸

روایتیں زیادہ صحیح ہیں کہ وہ بخاری کی روایت کردہ ہیں ۳۔ جب کہ ابن حزم نے دوسری طرح کی روایتوں پر عمل کرتے ہوئے پہلی روایتوں کو یہ کہتے ہوئے رد کر دیا ہے کہ انہیں ایک راوی کے حافظہ میں شک ہے ۴۔ لیکن صنعانی نے دونوں طرح کی روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد یہ بتایا ہے کہ اس سلسلے میں حکم کا دارومدار ’’بچے کی مصلحت‘‘ ہے۔ اگر ماں باپ سے زیادہ بچے کے حق کی محافظ ہوگی تو بچہ اس کے پاس رہے گا...... بچہ کا فائدہ جس کے پاس رہنے میں ہوگا اسی کو حق پرورش حاصل ہوگا۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:
’’شریعت کی اس کے علاوہ کچھ اور منشا نہیں ہے‘‘ ۵

صنعانی کے اس کلام میں اس مسئلہ کے حکم کی بنیاد انصاف اور مصلحت نظر آتی ہے، اور شریعت انصاف و مصلحت کے خلاف نہیں ہوسکتی ہے، کہ یہ دونوں شریعت کے نہایت اہم مقاصد ہیں، اس موقع پر یہ عرض کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ: شریعت پر ایسا غور وفکر مسلمانوں کو ان انسانی قوانین کی بابت منصفانہ رخ اختیار کرنے والا بناتا ہے جو معاشرہ میں انصاف کے حصول کے لئے بنائے گئے ہوں، چاہے یہ قوانین کسی غیر اسلامی نظریہ پر مبنی ہوں، اس لئے کہ انصاف تمام شریعتوں کا نقطہ اشتراک ہے۔

وسائل اور غایات کے درمیان فرق کرنا:

شیخ محمد الغزالیؒ نے وسائل اور غایات کے درمیان فرق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ذرائع کے اندر اہداف کے حصول کا سبب بننے کی صلاحیت ختم ہوسکتی ہے، لیکن اہداف دائمی ہوتے ہیں، انہوں نے اپنی تعبیر کے اعتبار سے ’’انتہاء الحکم‘‘ (حکم کے خاتمہ) کی مثال کے طور پر اموال غنیمت کے نظام کو پیش کیا ہے، کہ اگرچہ اس کا تذکرہ صریح قرآنی

---

۳ ابن عابدین، محمد امین: حاشیہ ردالمحتار (بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۰ء) ۳/ ۵۵

۱ محمد الغزالی: نظرات فی القرآن (قاہرہ: نهضة مصر، ۲۰۰۲ء) ص: ۱۹۴

۱ سنن ابوداؤد: کتاب الطلاق، باب من احق بالولد، ۲/ ۲۸۳

۲ صنعانی، محمد بن اسماعیل الامیر، سبل السلام، تحقیق: محمد عبدالعزیز الخولی، (بیروت، دار احیاء التراث، طبع چہارم، ۱۳۷۹ھ) ۳/ ۲، نیز ملاحظہ ہو، ابن رشد الولید، بدایۃ المجتہد، ونہایۃ المقتصد (بیروت: دارالفکر، تاریخ طباعت درج نہیں) ۲/ ۴۳

آیات میں کیا گیا ہے، لیکن یہ ''قابل تغیر وسائل'' کے قبیل سے تعلق رکھتا ہے[۱]۔ پھر اب شیخ یوسف القرضاوی اور شیخ فیصل مولوی نے ''وسائل اور غایات کے درمیان فرق'' کی اہمیت میں مزید اضافہ اس وقت کیا جب المجلس الاوربی للافتاء والبحوث میں یورپی ممالک میں رمضان کے آغاز سے متعلق مباحثہ ہوا۔ ان دونوں حضرات نے اسی نظام کی تطبیق کرتے ہوئے یہ رائے اختیار کی کہ چاند کی رویت نئے مہینے کے آغاز کو جاننے کا بس ایک وسیلہ ہے، کوئی مستقل غایت نہیں ہے، اس بنیاد پر ان دونوں حضرات نے یہ رائے قائم کی کہ آج کی مسلم اقلیتوں کے لئے ماہ رمضان کے آغاز وانتہا کے سلسلے میں سب سے زیادہ کامیاب ترین وسیلہ فلکیات کے حساب ہیں[۲]۔ شیخ یوسف القرضاوی نے 'حلباب'' کے بارے میں اسی نظریہ پر عمل کرتے ہوئے اسے پاک دامنی کے حصول کا وسیلہ قرار دیا ہے، غایت نہیں[۳]۔

میرے سامنے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ ''وسائل وغایات کے درمیان فرق'' کرنے سے تشریع اسلامی سے متعلق ایسی بہت سی آراء سامنے آئیں گی جو بیک وقت نئی بھی ہوں گی اور نہایت اچھی اور مستحکم بھی، مثلاً ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے اپنی کتاب ''اصلاح الفکر الاسلامی'' میں فکری اصلاح کا ایک پروگرام پیش کرتے ہوئے ایک نہایت اہم مسئلہ میں وسائل وغایات کے درمیان فرق کا نظریہ پیش کیا ہے، یہ نظریہ ہے: دونوں صنفوں کے درمیان قانونی اہلیت کے سلسلے میں مساوات۔ موصوف لکھتے ہیں:

> ''قرآن مجید نے عہد نبوی میں لوگوں کے اندر دونوں صنفوں کی مساوات کے نظریہ پر مکمل ایمان پیدا کیا ہے، دین کی شقوں میں یہ شق نہایت اہمیت کی حامل ہے، اور یہ بتوں کی عبادت کی نفی جیسا ہی فکری انقلاب تھا...... جزیرۃ العرب میں جو قدیم تصورات بہت مستحکم چلے آرہے تھے اور اسلام کے اولین معاشرہ کو جو عرف وراثت میں ملا تھا اس کی وجہ سے ان تبدیلیوں کو بتدریج وجود میں لانا لازم تھا، تاکہ معاشرہ رفتہ رفتہ ان تبدیلیوں کو ہضم کرسکے...... اسی لئے جب اسلام

نے عقود میں گواہی کے سلسلے میں عورت کا بھی ایک کردار مانا (اور یہ کردار اسے ماضی میں بس برائے نام ہی حاصل تھا) تو قرآن کریم نے چاہا کہ وہ عورت کے کردار کو ہم سر شریک کے کردار کی حیثیت دے...... اس سے مقصود یہ تھا کہ عورت کے روایتی کردار کو ختم کر دیا جائے، اسی لیے عورتوں کو ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ [بقرہ:۲۸۲](ان گواہوں میں سے جن کو تم پسند کرو) میں شامل کیا، ...... گواہوں میں عورتوں کو شامل کرنا ایک غایت یا انقلاب کا وسیلہ تھا، یہ درحقیقت دونوں صنفوں کے درمیان مساوات کا نظریہ قائم کرنے کا ایک عملی طریقہ تھا (مذکورہ بالا آیت میں ہی) ﴿ان تضل احداهما فتذكر احداهما الأخرىٰ﴾ کی بابت مفسرین کا جو نظریہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے گواہی کو دو عورتوں کے درمیان منقسم مانا ہے، اور اس سے مرد وزن کے درمیان عدم مساوات بطور اصول ثابت ہوتی ہے، یہ نظریہ قدیم وجدید مفسروں نے یکساں طرز پر قبول کر رکھا ہے، اسی لئے ہر زمانہ کے مسلمان اس فہم کو نقش دوام دیتے نظر آتے ہیں، اس نظریہ تک ان کی رسائی صرف روایت پسندی کی روش کی وجہ سے ہوئی ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط فہم ہے، بلکہ بلاشبہ اس غلط فہمی کے نتیجے میں وجود میں آنے والا یہ نظریہ فقہی میدان کی حدود سے باہر بھی بہت مقبول

---

۳ صنعانی، سبل السلام، شرح بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام، ۳/۲۲۷

۴ ایضاً

۵ ایضاً

۱ محمد الغزالی: السنۃ النبویۃ بین اھل الفقہ و اھل الحدیث، گیارہواں ایڈیشن، (قاہرہ: دارالشروق:۱۹۹۶ء)ص:۱۶۱

۲ زبانی گفتگو، بوسنیا، مئی ۲۰۰۷ء، المجلس الاروبی للفتویٰ والبحوث کا اٹھارہواں سیمینار۔

ہو گیا ہے......[1]

اسی طرح کی ایک رائے آیت اللہ مہدی شمس الدین کی بھی ہے، ان کے نزدیک کتاب وسنت کے فہم کی بابت فقہاء کو ڈائنیمک طرز فکر اختیار کرنا چاہئے، انہیں قرآن مجید کی ہر آیت کو آخری حکم نہیں سمجھنا چاہئے، بلکہ انہیں یہ امکان بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ قرآن مجید کا کوئی حکم متعینہ حالات سے مربوط ہوسکتا ہے، اسی طرح انہیں حدیثوں کی بابت یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ ان کا شان ورود زمانہ، علاقہ، حالات اور اشخاص کے اعتبار سے مطلق ہے[2]۔ آگے چل کر موصوف نے لکھا ہے کہ اگر چہ وہ اس نظریہ کے حامل ہیں لیکن اس کی بنیاد پر وہ اس زمانہ میں کوئی حکم بیان نہیں کر رہے ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ خاتون، مالی معاملات اور جہاد سے متعلق احکام میں اس اصول کو اختیار کرنے کے قائل ہیں۔[3]

اس کی ایک اور مثال ڈاکٹر فتحی عثمان کے یہاں ان ''عملی پہلوؤں کی رعایت' کی صورت میں پائی جاتی ہے جن میں عورت کی گواہی کو سورہ بقرہ کی آیت: ۲۸۲ میں مرد کی گواہی سے کم تر قرار دیا گیا تھا، اسی لئے ڈاکٹر فتحی عثمان نے اس آیت کی از سر نو تفسیر میں ان عملی پہلوؤں کا خیال کیا ہے، اور وہ بھی اس نتیجے تک پہنچے ہیں جس تک شیخ علوانی اپنے مذکورہ بالا اقتباس میں پہنچے تھے۔ یہی رائے ڈاکٹر حسن ترابی نے بھی خواتین اور ان کے لباس سے متعلق بہت سے احکام میں پیش کی ہے۔[1]

---

[3] ملاحظہ ہو: محمد سلیم العوا کی ترتیب کردہ کتاب ''مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق (قاہرہ، موسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی، مرکز دراسات المقاصد، ۲۰۰۶ء) ص: ۱۱۷-۱۲۱، میں شائع شیخ یوسف القرضاوی کا مقالہ۔

[1] طہ جابر العلوانی، قضایا فی الفکر الاسلامی المعاصر (لندن، واشنگٹن: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۰۵ء) ص: ۱۶۴-۱۶۶

[2] شمس الدین آیت اللہ مہدی: الاجتہاد و التجدید فی الفقہ الاسلامی، (بیروت: الموسسۃ الدولیۃ، ۱۹۹۹ء)، ص: ۱۲۸

روجیہ غارودیؒ نے بھی یہی نظریہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قرآن مجید کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، ایک قسم کو تاریخی (اپنے زمانہ کے حالات کے ساتھ خاص) کہا جاسکتا ہے، اس کی مثال میں انہوں نے بھی عورتوں سے متعلق احکام کا تذکرہ کیا ہے، دوسری قسم ''قرآن مجید کی ابدی تعلیمات''۲ ہیں۔ اسی طرح عبدالکریم سروش نے بھی قرآن مجید کو دو حصوں میں تقسیم مانا ہے۔(۱) ثوابت، (۲) متغیرات۔ موخرالذکر قسم ثقافتی، اجتماعی اور تاریخی حالات کی وجہ سے قابل تغیر ہے ۳۔

لیکن اس موقع پر یہ وضاحت بہت ضروری ہے کہ معاصر مغربی فلسفہ سے متاثر چند اصحاب علم نے حکم کو نزول قرآن کے وقت کے تاریخی حالات سے مقید کرنے میں بہت زیادہ وسعت سے کام لیا ہے، یہ وہ نظریہ ہے جسے ''مابعد جدیدیت'' میں

---

۳ شمس الدین آیت اللہ مہدی: الاجتہاد والتجدید فی الفقہ الاسلامی، (بیروت: الموسسۃ الدولیۃ، ۱۹۹۹ء)، ص: ۱۲۸

۱ آفندی، عبدالوہاب: (ترتیب) اعادۃ التفکیر فی الاسلام والحداثۃ: مقالات فی ذکریٰ فتحی عثمان (لندن: الموسسۃ الاسلامیۃ، ۲۰۰۱ء) ص: ۴۵

۲ حسن ترابی: *Emancipation of women: An Islamic Perspective* طبع دوم (لندن، مرکز المعلومات الاسلامیۃ، ۲۰۰۰ء) ص: ۲۹، اور زبانی گفتگو، خرطوم، سوڈان، اگست ۲۰۰۶ء

۳ *Soroush, Abdul Karim "The Evolution and Devolution of Religious knowledge." in Liberal Islam: A Source book, edited by Charles Kurzman. Oxford University Press. 1998, Page : 250*

۱ *Taylor, V. ed. Encyclopedia of Post modernism. New York: (Routledge, 2001, Page: 178,*

Meinecke, Friedrich: Historicism: The Rise of a New Historical out look Translated by: J.E. Anderson, London, 1972

۲ *Abu Zaid: "Divine Attributes in the Quran" In Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Responds, edited by: Jhon*

''تاریخیت'' (Historicism) کہا جاتا ہے۔ یہ حضرات اس نظریہ کو قرآن وسنت پر تطبیق دیتے ہوئے ان کے تمام احکام کو منسوخ اور ان کی بالادستی کو ختم مانتے ہیں، قرآن وحدیث کی ''تاریخیت'' کے اس نظریہ کے مطابق کتابوں، تہذیبوں اور واقعات سے متعلق ہمارے تمام خیالات ان کتابوں، تہذیبوں اور واقعات کے تاریخی حالات وارتقاءات سے مکمل طور پر متاثر ہوتے ہیں[۱]۔ گویا کہ ان لوگوں کے نزدیک قرآن کریم اپنے عہد کی تہذیب کا ''تہذیبی نتیجہ'' ہے[۲]۔

لیکن اس جیسے نظریہ کے نتیجے میں قرآن کریم محض ایک ایسے ''تاریخی دستاویز'' کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جس کا فائدہ بس ماضی کے اس معاشرہ کا علم ہی ہے جو عہد نبوی میں پایا جاتا ہے[۳]۔ مثلاً ہایدہ موغیسی لکھتی ہیں: ''شریعت مساوات انسانی سے ہم آہنگ نہیں ہے[۴]۔ مزید لکھتی ہیں: ''قرآنی نصوص کی تاویل خواہ جس قدر کر لی جائے، عورتوں کے حقوق اور ان کی ذمہ داریوں سے متعلق قرآنی احکام وہدایات دونوں صنفوں کی مساوات سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے[۱]''، ابن وراق بھی کچھ اسی طرح کی بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''اسلام میں حقوق انسانی ایسے نہیں ہیں کہ ''آزادی'' کے نظریہ کو مستحکم بنا سکیں[۲]''۔ ابراہیم موسیٰ مزید آگے بڑھ کر لکھتے ہیں کہ عصر حاضر کی اصطلاح کے مطابق ''نظریۂ اخلاق'' کی راہ نمائی فقہ اسلامی کے بس کی بات نہیں ہے۔[۳]

ہمارا خیال یہ ہے کہ قرآن مجید کو ''غیر عادل'' اور ''غیر اخلاقی'' کہنا کتاب اللہ پر

---

cooper, Ronald L.Nettler and Mohammad Mahmoud. London: I.B. Tavris, 1998, Page : 199. Arkoun Mohammed: "Rethinking Islam today", in Liberal Islam: A source book, edited by Charles Kurzman, Page: 211

۳۔ ابوزید، نصر حامد، الامام الشافعی، وتاسیس الایدیولوجیۃ الوسطیۃ، طبع سوم (قاہرہ: مدبولی، ۲۰۰۳ء) ص: ۲۰۹، *Mossa, Ebrahim, The Debts and burdens of critical Islam." in: progressive muslims, edited by omid safi.*

ایمان کے منافی ہے۔لیکن دوسری جانب ہمارا ماننا یہ بھی ہے کہ تاریخی واقعات اور قرآن کریم کے کچھ فقہی احکام کو ثقافتی، جغرافیائی اور تاریخی پس منظر کی روشنی میں سمجھنا چاہئے۔ ہم پھر وہی بات دہراتے ہیں کہ ان نصوص کے صحیح فہم کی کلید قابل تغیر وسائل اور نا قابل تغیر اہداف واصولوں کے درمیان فرق کرنا ہے۔وسائل (شیخ غزالی کی تعبیر کے مطابق) ختم ہوسکتے ہیں، لیکن اہداف نا قابل تغیر ہوتے ہیں۔مختلف پہلوؤں کے ایسے فہم کے نتیجے میں ہم قرآن مجید کے تمام نصوص کو ہر زمانے اور ہر علاقے میں مکمل طور پر عمل دلا سکتے ہیں۔

مقاصد اور قرآن مجید کی موضوعی تفسیر

عصر حاضر میں تفسیر موضوعی کے کارواں نے وہ منزل حاصل کرلی ہے جسے ہم قرآن مجید کی مقاصدی تفسیر کہہ سکتے ہیں،قرآن مجید کی موضوعی تفسیر کی بنیاد یہ تصور ہے کہ وہ ایک باہم مربوط اکائی ہے[۱]۔ یوں تو ہمارے فقہاء نے صرف چند سو آیات کو ''آیات احکام'' میں شمار کیا ہے۔لیکن اس نئے نظریہ کے اعتبار سے پورا قرآن مجید ''آیات احکام'' کے دائرہ میں آجاتا ہے۔مثلاً وہ تمام سورتیں اور آیتیں جو عقیدہ، انبیاء کے قصوں، آخرت اور کائنات کے بارے میں گفتگو کرتی ہیں، وہ سب کی سب اس مکمل اکائی کے حصے بن کر فقہی احکام کی تشکیل میں کردار ادا کرتی ہیں۔ یہ طریقۂ تفسیر اخلاقی

---

oxford: one world, 2003), Page: 114

۴ Moghissi, Haideh, Feminism and Islamic Fundamentalism: The limits of post modern Analysis, New York: Zed Books 1999, Page 141.

۱ Moghissi, Haideh, Feminism and Islamic Fundamentalism: The limits of post modern Analysis, New York: Zed Books 1999, Page 141.

۲ Warraq, Ibn. "Apostasy and human Rights." Free Enquiry,

اقدار و اصولوں کے لئے بھی (لفظی روایتی طریقوں کے ساتھ ساتھ) فقہی احکام کی بنیاد بننے کے امکانات کو پیدا کرتا ہے، اس لئے کہ یہ اخلاقی اقدار قرآنی قصوں، اور آخرت کے حالات کا اہم ترین موضوع ہیں۔

قرآن مجید کی موضوعی تفسیر کا یہی منہج حدیث نبوی پر بھی منطبق ہوتا ہے، اس کے تحت حدیث نبوی کو موضوعات کی بنیاد پر تقسیم کیا جاتا ہے؛ اور یہ کام تمام نصوص کو محیط مطالعہ اور حیات نبوی کے مقاصدی فہم کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ اس طریقہ کی بنیاد پر ایک محقق کسی بھی حدیث کو ان اسلامی و واضح اقدار و اصولوں سے متصادم دیکھ کر اس کی صحت کی بابت اشکال کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح جب فقہاء دو حدیثوں کے درمیان تطبیق نہیں دے پاتے ہیں تو وہ ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح قرآنی اصولوں سے زیادہ ہم آہنگ ہونے کی بنیاد پر دیتے ہیں، یہ بات متعدد معاصر علماء نے کہی ہے [۲]۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ کسی حدیث کے متن کی صحت جانچنے کے لئے عالم کو اسلامی اصولوں سے اس کی ہم آہنگی پر توجہ ضرور دینی چاہئے۔

آخر میں ہم یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ مقاصد پر مبنی منہج حدیث نبوی کی روایت میں پائی جانے والی ایک کمی کی تلافی کرسکتا ہے، یہ کمی ہے پس منظر کا نہ پایا جانا، ذخیرہ حدیث میں موجود اکثر حدیثیں ایک یا دو جملوں پر مشتمل ہیں، یا ایک یا دو سوالوں کا جواب ہیں۔ عام طور پر حدیث نبوی تاریخی، سیاسی، سماجی، اقتصادی یا گرد و پیش کے شان ورود سے خالی ہوتی ہیں۔ ہاں معدودے چند احادیث میں البتہ راوی آخر میں اتنا

Feb/March 2006, without date, Page : 53

۳۔ *Ebrahim Moosa " Introduction". In Revival and Reform in Islam: A study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman edited by : Ebrahim Moosa. Oxford: One world, 2000) Page : 42*

۱۔ حسن ترابی: التفسیر التوحیدی، طبع اول، (لندن، دارالساقی، ۲۰۰۴ء) ص: ۲۰، حسن محمد جابر: المقاصد الکلیۃ و الاجتھاد المعاصر: تأسیس منہجی وقرآنی لآلیۃ الاستنباط، طبع اول (بیروت:

کہہ دیتا ہے: مجھے نہیں معلوم کہ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے فرمائی تھی یا اس لئے ......'' لیکن اس طرح کی احادیث بہت کم ہیں جن میں حدیث کے نص کے ساتھ اس کا پس منظر بیان کیا جائے یا یہ بتایا جائے کہ صحابہ نے اس پر کس طرح عمل کیا یہ سب کچھ فقیہ اور راوی کے غور وفکر کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ تمام نصوص کو محیط ایسا مطالعہ ان معلومات کے نہ ہونے کا بدل بن جاتا ہے جن کی ہمیں عام و خاص حکم کے درمیان فرق کرنے کے سلسلے میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے لئے فہم مقاصدی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

نبوی مقاصد کا فہم

درج بالا باتوں کے علاوہ ہم انفرادی حدیثوں کو ان کے پس منظر سے متعلق کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد سے بھی مدد لے سکتے ہیں، ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ قرافی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال کو قضاء، فتوے اور حکمرانی کی بنیاد پر تقسیم کیا تھا، قرافی کا یہ قول بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ان مختلف کرداروں کے ''شریعت میں مختلف نتائج سامنے آتے ہیں''۔ قرافی کے بعد ابن عاشور نے ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد'' میں دیگر پہلوؤں کا اضافہ کر کے اس نظریہ کو مزید وسعت دی، ابن عاشور کے ذکر کردہ مقاصد یا ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیتوں'' میں سے چند ذیل میں ملاحظہ ہوں[۱]:

۱- تشریع: اس کی ایک مثال حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ''میرے اعمالِ حج کو دیکھو، اور ان کو کرو'' ایسے افعال میں ہو بہو اتباع لازمی ہے۔

۲- فتویٰ: اس کی مثال حجۃ الوداع کے ہی موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فتاویٰ ہیں، مثلاً آپ کے پاس ایک شخص نے آکر عرض کیا کہ: ''میں نے رمی سے

دار الحوار، ۲۰۰۱ء)، ص: ۳۵

پہلے جانور ذبح کر دیا'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''کوئی حرج نہیں، اب رمی کرلو''، اسی طرح ایک اور شخص نے آ کر عرض کیا کہ: ''میں نے جانور ذبح کرنے سے پہلے حلق کروالیا''، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اب جانور ذبح کرلو، کوئی حرج نہیں''۔ راوی کا بیان ہے کہ اس دن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جس کسی نے بھی اعمال کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر کی بابت دریافت کیا آپ نے یہی فرمایا: ''چلو کوئی حرج نہیں''، ایسی حدیث نبوی کا اتباع بھی ہو بہو لازمی ہے۔ مقصد فتویٰ میں بسا اوقات احکام کے ساتھ ساتھ متعین مذکور عمل سے پرے فتوے کے قواعد بھی معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً اسی درج بالا مثال سے مفتی کو یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اعمال حج میں ترتیب لازم نہیں ہے، سوائے ان اعمال کے جن میں ترتیب کا لزوم کسی نص صریح سے معلوم ہو۔

۳- قضاء: ابن عاشور نے اس مقصد کی یہ مثالیں ذکر کی ہیں: (۱) ایک حضر موتی اور ایک کندی شخص کے درمیان زمین کی بابت پائے جانے والے اختلاف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ، (۲) ایک اعرابی نے آ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی کے خلاف مقدمہ میں فیصلہ کرنے کی درخواست کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں ضرور فیصلہ کروں گا۔ اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا۔ (۳) حبیبہؓ بنت سہل اور ثابتؓ کے درمیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ، حبیبہ بنت سہل نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آ کر یہ عرض کیا تھا کہ انہیں اپنے شوہر سے محبت نہیں ہے، اور وہ ان سے علیحدگی کی خواہاں ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا: کیا تم ثابت کا باغ اس کو واپس کر دوگی؟ انہوں نے عرض کیا: ثابت نے جو کچھ مجھے دیا ہے وہ سب میرے پاس موجود ہے۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ سنایا کہ ثابت اپنا باغ واپس لے لیں اور حبیبہ کو طلاق دے دیں۔ اس طرح کی حدیثیں عام قانون سازی سے متعلق نہیں ہوتی ہیں، جیسا کہ قرافی نے بھی واضح کیا ہے، ایسے مسائل میں قاضی اپنی صواب دید اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں فیصلے کرتا ہے۔

۴- حکمرانی (یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے حکمراں کے طور

پر): اس کی مثالیں یہ ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اعلان کہ غیر مملوکہ زمین کا جو شخص احیاء کرے گا وہ اس کا مالک ہوجائے گا، غزوۂ خیبر میں گدھے کا گوشت کھانے کی آپ کی ممانعت، غزوۂ حنین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: ''جس نے کسی دشمن کو قتل کیا، اور کوئی گواہ بھی اس کے حق میں گواہی دے دے تو مقتول کا ''سلب'' اس قاتل کا ہی ہے''۔ ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ اجتماعی و سیاسی امور سے متعلق حدیثوں کو اپنے بلند مقاصد کی روشنی میں اس طرح سمجھنا چاہئے کہ ان سے مصالح عامہ حاصل ہوں۔

۵- اصلاح و ارشاد (یہ تشریع سے وسیع تر ہے): اس کی مثال بخاری کی روایت کردہ وہ حدیث ہے جس میں راوی کا بیان ہے کہ: ''میری ملاقات حضرت ابوذر اور ان کے ایک غلام سے ہوئی، ان کا غلام (ان کے ہی جیسا) جوڑا زیب تن کئے ہوا تھا، میں نے حضرت ابوذرؓ سے عرض کیا: یہ کیا ماجرا ہے؟ انہوں نے کہا: ''آؤ میں تمہیں اس کا راز بتاتا ہوں، ایک مرتبہ میں نے اپنے ایک غلام کو برا بھلا کہتے ہوئے اسے اس کی ماں کی عار دلائی، اس نے میری شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کردی، آپ نے مجھ سے دریافت فرمایا: اے ابوذر! کیا تم نے اسے اس کی ماں کی عار دلائی؟ میں نے عرض کیا جی ہاں! آپ نے فرمایا تم میں جاہلیت کے آثار باقی ہیں، تمہارے غلام تمہارے جیسے ہی انسان ہیں۔'' اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد غلاموں سے متعلق ایک مخصوص معاملہ سے متعلق ہے۔

۶- مصالحت: اس کی مثال حضرت بریرہؓ کے واقعہ والی وہ حدیث ہے جس میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ سے یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ اپنے شوہر کے پاس واپس چلی جائیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خواہش کو سن کر حضرت بریرہؓ نے عرض کیا: یارسول اللہ! کیا یہ آپ کا مجھے حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نہیں، میں بس سفارش کررہا ہوں''۔ یہ سن کر انہوں نے عرض کیا: ''مجھے ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے''۔ اس کی ایک اور مثال امام بخاری کی روایت کردہ وہ حدیث ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب حضرت جابرؓ کے والد کا انتقال ہوا، تو حضرت جابرؓ

نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے والد کے قرض خواہوں سے یہ بات کرلیں کہ وہ قرض کا کچھ حصہ معاف کر دیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے بات کی تو لوگوں نے انکار کر دیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس انکار کو قبول کرلیا۔ مصالحت کی ایک اور مثال یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالک نے عبداللہ بن حدرد سے اپنے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا، اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب سے یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ اپنا آدھا قرض معاف کر دیں۔ حضرت کعب نے اس سے اتفاق کرلیا۔ ان تمام حدیثوں میں صحابہؓ نے یہ سمجھ لیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی لازمی حکم نہیں دے رہے ہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد مصالحت ہے۔

۷۔ مشورہ کرنے والے کو مشورہ دینا: اس کی مثال حضرت عمرؓ کی وہ حدیث ہے جس کے مطابق حضرت عمرؓ نے ایک غریب مجاہد کو اپنا گھوڑا جہاد کے لئے عنایت فرمایا، پھر آپؓ کو اندازہ ہوا کہ یہ شخص اس گھوڑے کو نہایت کم قیمت میں بیچ دے گا۔ تو آپؓ نے چاہا کہ اس جانور کو خرید لیں، آپؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا تو ارشاد ہوا: ''اگر وہ تمہیں صرف ایک درہم میں بھی گھوڑا دے دے تو بھی نہ خریدنا، اس لئے کہ صدقہ واپس لینے والا اس کتے جیسا ہے جو اپنی قے پیئے''۔ اس ممانعت کو کوئی بھی عام ممانعت نہیں مانتا۔ اس کی ایک اور مثال حضرت زید کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت نہ کرو''۔ لیکن حضرت زید نے اس ارشاد نبوی کی بابت اپنی یہ رائے درج کی ہے کہ: ''یہ ایک مشورہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائیوں کے زیادہ ہونے کے سبب دیا تھا''۔ ان دونوں حدیثوں میں صحابہؓ نے یہی سمجھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی لازمی حکم نہیں دے رہے ہیں۔

۸۔ نصیحت: مثلاً حضرت نعمان بن بشیر نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا کہ انہوں نے اپنے ایک بیٹے کو کوئی چیز ہدیہ میں دی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

دریافت فرمایا: ’’کیا تم نے اپنی تمام اولاد کو ایسے ہی ہدیے دیئے ہیں؟‘‘ انہوں نے عرض کیا: ’’نہیں!‘‘ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’مجھے کسی ظلم پر گواہ نہ بناؤ‘‘۔ اس حدیث میں بھی امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، اور امام شافعیؒ نے یہ نہیں سمجھا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہدیہ کو حرام کہا ہے، یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس ہدیہ کو باطل قرار دے رہے ہیں، اس فہم کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’کسی اور کو اس کا گواہ بناؤ‘‘۔

۹- نفوس کو کامل ترین صفات حمیدہ سے متصف کرنا: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے وہ احکام اس کی مثال ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کے تزکیہ نفوس کی تکمیل کے لئے دیا کرتے تھے، اور آپ کا مقصد تمام امت کو ان پر عمل پیرا بنانا نہیں ہوتا تھا۔ مثلاً صحیح بخاری میں حضرت براء بن عازب کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ: ’’ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات چیزوں کا حکم دیا اور سات چیزوں سے روکا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ان باتوں کا حکم دیا: مریض کی عیادت، جنازوں کے ساتھ جانا، چھینکنے والے کے جواب میں الحمد للہ کہنا، قسم کھالینے والے کی قسم کو پورا کرنے میں تعاون کرنا، مظلوم کی مدد، سلام کو رواج دینا، دعوت دینے والے کی دعوت کو قبول کرنا، اور ان چیزوں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں روکا: سونے کی انگوٹھی، چاندی کے برتن، ریشم کے وہ چھوٹے گدے جن میں روئی بھری ہوتی ہے، روئی اور ریشم سے ملا کر بنائے جانے والے کپڑے، استبرق، دیباج اور حریر۔ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں کا حکم دیا ہے ان میں سے کچھ کا واجب ہونا قطعی ہے، جب کہ ممنوعات میں سے کچھ چیزیں ایسی ہیں جو حرام تو نہیں ہیں، لیکن ان سے اجتناب کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ صحابہ کو فخر وتکبر کے مظاہر سے دور رکھا جا سکے۔

۱۰- بلند حقائق کی تعلیم: مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے دریافت کیا: کیا تمہیں احد پہاڑ نظر آ رہا ہے؟ انہوں نے عرض کیا: جی ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نہیں چاہتا کہ میرے پاس احد کے برابر سونا ہو اور اس میں

سے سوائے تین دینار کے میں سب کچھ خرچ کردوں''۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ نہیں تھا کہ آپ تمام امت پر اس کو منطبق کردیں۔

۱۱- تادیب: ابن عاشور کا کہنا ہے کہ اس کے تحت دھمکانے کی نیت سے کچھ مبالغہ بھی پایا جاتا ہے۔اس کی مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:''بخدا وہ شخص مومن نہیں، بخدا وہ شخص مومن نہیں''لوگوں نے عرض کیا:''کون یا رسول اللہ؟''۔ آپ نے فرمایا:''وہ جس کے پڑوسی اس کے شر سے مامون نہ ہوں''، یہ نفی ایمان کامل کی ہے، نفس ایمان کی نہیں۔

۱۲- تعلیم کا قصد نہ ہونا: اس سلسلے کے اقوال و افعال کا تعلق تشریع، تدین، تادیب یا نظام امت سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لباس، سونے، چلنے، سوار ہونے جیسے معمولات سے ہوتا ہے، اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے سفر میں محصب کے ٹیلے کے اوپر چڑھے جو بنو کنانہ کے پانی کے اوپر تھا، حضرت عائشہؓ نے اس بارے میں وضاحت فرمائی ہے کہ: اس عمل کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، یعنی یہ عمل حج کے مشروع اعمال میں سے نہیں ہے، بلکہ یہاں آپ رات گزارنے کے لئے بس اتر گئے تھے تاکہ مدینہ کی جانب رخ کر کے چلنا آسان ہو۔

مندرجہ بالا احادیث کے فہم میں ابن عاشور کے فہم جیسے توسع کے نتیجے میں شرعی نصوص کا ہمارا فہم بلند معیار ہو جاتا ہے۔اور نصوص کے فہم و تطبیق کا وسیع تر میدان ہاتھ آتا ہے۔

''سد ذرائع'' کی ضد ''فتح ذرائع''

۲ مثلاً ملاحظہ ہو: علوانی، طہ جابر: مدخل الی فقہ الاقلیات، المجلس الاوربی للفتوی والبحوث، (ڈبلن، جنوری ۲۰۰۴ء) میں پیش کیا گیا مقالہ، ص ۳۶۔ محمد الغزالی: السنۃ النبویۃ، صفحات ۱۹، ۱۲۵، ۶۱۔ محمد الغزالی: نظرات فی القرآن، ص: ۳۶، عبدالمنعم النمر: الاجتہاد (قاہرہ: دارالشرق، ۱۹۸۶ء) ص: ۱۴۷، حسن ترابی: قضایا التجدید: نحو منہج اصولی (بیروت: دارالہادی، ۲۰۰۰ء)

فقہ اسلامی کی اصطلاح میں ''سد ذرائع'' کا مطلب ہوتا ہے کسی مشروع عمل کو اس لئے ممنوع قرار دینا کہ وہ ممنوع افعال کا سبب بنتا ہے[۱]۔ تمام مسالک کے فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی ممنوع عمل کا ذریعہ بننے والا عمل اسی وقت ممنوع ہوگا جب اس کا ''ممنوع عمل کے ارتکاب کے سبب بننے کا احتمال اس کی ضد سے زیادہ ہوگا''۔ لیکن فقہاء کا ان احتمالات کی تقسیم میں اختلاف ہے، عام طور پر فقہاء اس کے چار درجات بتاتے ہیں۔[۲]

فی نفسہ جائز اعمال کے ذریعہ سے ممنوع یا ضرر رساں نتائج کے وجود میں آنے کا احتمال

یقینی	ظنی غالب	امکان	شاذ ونادر

سد ذرائع پر نظریاتی کلام کرنے والے فقہاء کی بیان کردہ احتمالات کی چار قسمیں: یقینی، ظن غالب، امکان اور شاذ ونادر

ان چاروں قسموں کی وضاحت کے لئے ہم فقہاء کی ذکر کردہ کچھ مثالیں ذکر کررہے ہیں:

۱- یقینی ضرر کا سبب بننے والے عمل کی مثال کے طور پر بہت سے فقہاء نے ''عام راستے میں کنواں کھدوانے'' کو ذکر کیا ہے، ایسے ذرائع کی ممنوعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن ان کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ ایسا کنواں کھدوانے والا کیا لوگوں کو پہنچنے والی اذیت کا ذمہ دار ہوگا، اور کیا اسے سزا دی جائے گی؟ اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ: کسی فعل کی ممنوعیت اس کو انجام دینے والے انسان کو اس کے ذریعہ پہنچنے والے ضرر کی سزا کا سزاوار بناتی ہے یا نہیں؟

ڈٹون، یاسین، ص:۱۵۷: The Origins of Islamic Law: The Quran, The Muwatta and Madinan Amal, (Surrey: Curzon, 1999) Page :1 جان مقدسی: اختبار علی ضوء الواقع للاستحسان کأصل من

۲-شاذ و نادر کا سبب بننے والے فعل کی مثال کے طور پر شاطبی نے انگور کی بیع کا تذکرہ کیا ہے، اس لئے کہ انگور سے شراب بنانے والوں کا تناسب بہت کم ہے۔ لہٰذا ''سد ذرائع'' کا اصول یہاں کارفرما نہیں ہوگا، فقہاء کا کہنا بھی یہی ہے، اس لئے کہ اس عمل کی منفعت اس کے ضرر سے بڑھ کر ہے، ایسی صورت میں ضرر کا احتمال بہت کم ہے[۱]۔

۳-بعض فقہاء نے فتنہ کے زمانے میں (یعنی مسلح خانہ جنگی کے وقت) اسلحہ کی بیع، یا شراب بنانے والے کو انگور کی بیع کو ظن غالب والے ضرر میں شمار کیا ہے۔[۲] ان دونوں مثالوں میں مالکیہ اور حنابلہ ''سد ذرائع'' کے قائل ہیں۔ جب کہ شوافع اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں ضرر ''یقینی''، نہیں ہے کہ ہم ''سد ذریعہ'' کا حکم لگائیں۔

۴-بعض فقہاء ان مثالوں میں ضرر کو ''امکانی'' مانتے ہیں: عورت کا تنہا سفر، فقہی حیلوں کا استعمال (یعنی ایسے عقود انجام دینا جو بظاہر تو صحیح ہوں لیکن وہ ربا جیسی ممنوعات کا خفیہ حیلہ بن رہے ہوں [۳]) اس صورت میں بھی مالکیہ اور حنابلہ ''سد ذریعہ'' کے قائل ہیں، جب کہ دیگر حضرات اس سلسلے میں ان کے مخالف ہیں۔ اس لئے کہ یہ ضرر ''یقینی'' یا ''ظن غالب'' والا نہیں ہے۔

مذکورہ بالا مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ''وسائل'' و ''غایات'' اور ان سے متعلق احتمالات کی تقسیم کا دارومدار اقتصادی، سیاسی اور سماجی حالات پر ہے، یہ کوئی غیر متغیر ثابت قواعد نہیں ہیں۔ اس لئے کہ عورت کا تنہا سفر، اسلحوں کی بیع، اور انگور کی بیع وغیرہ بسا اوقات ضرر کا سبب بن سکتے ہیں، لیکن بلاشبہ یہ بعض دیگر حالات میں بے ضرر نافع بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ضرر کے ثابت احتمالات کی بنیاد پر جائز اعمال کی یقینی و دائمی تقسیم صحیح رویہ نہیں ہے۔

أصول الاجتہاد الاسلامی، مجلّہ القانون الاسلامی والشرق أوسطی، شمارہ ۹۹ (موسم سرما: ۲۰۰۳ء)
، اے او موتو شو: مشکلۃ الأمر فی أصول الفقہ'' (ایڈمبرگ یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کا مقالہ
۱۹۸۴ء) لؤی صافی: اعمال العقل (بیس برگ: دار الفکر ۱۹۹۸ء) ص: ۱۳۰، شمس الدین:

اخلاقی فلسفہ کی تعبیر میں ''سد ذرائع'' فعل کے نتائج و انجام کی بنیاد پر حکم لگانا ہے۔[۱] جو بعض اوقات مفید بھی ہوسکتا ہے، لیکن اس اصول کا غلط استعمال غلو پسند یا لوگوں پر تسلط جمانے کی سیاسی اغراض رکھنے والے لوگ بھی کر سکتے ہیں۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ قرضاوی کے الفاظ میں ''عصر حاضر کے ظاہری'' کس طرح اس کا بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ یہ حضرات بالخصوص اس اصول کا استعمال عورتوں سے متعلق مسائل میں کرتے ہیں، اس کی بنیاد پر کار ڈرائیونگ، تنہا سفر، ریڈیو اسٹیشن اور ٹیلی ویژن چینل میں ملازمت، سیاسی نمائندگی بلکہ بعض مصنفین تو بیچ راستہ میں چلنے کو بھی عورت کے لئے ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ذیل میں ہم ایک فتویٰ درج کررہے ہیں جس سے ''سد ذرائع'' کی غلط تطبیق سے ہماری مراد واضح ہوجائے گی، امید ہے کہ ہر قاری کو اس فتوے پر وہی تعجب ہوگا جو مجھے ہوا تھا:[۲]

سوال: براہ کرم عورت کے ذریعہ کار کی ڈرائیونگ کا حکم شرعی بتائیں، اور یہ بھی بتائیں کہ بعض لوگوں کے یہ کہنے کی بابت آپ کی کیا رائے ہے کہ: ''عورت کی کار ڈرائیونگ میں غیر محرم ڈرائیور کے ساتھ سفر کرنے سے کم ضرر ہے''؟

اس سوال کے جواب کی بنیاد یہ ہے کہ: ''حرام کا سبب بھی حرام ہے''......عورت کی کار ڈرائیونگ بہت سے عظیم مفاسد کا سبب ہے، جن میں سے چند یہ ہیں: بے پردگی، اس لئے کہ کار ڈرائیونگ کے نتیجہ میں چہرہ کھولنا لازم آئے گا جو اصل محل فتنہ اور لوگوں کی نظر کا مرکز ہے ہوسکتا ہے کہ کوئی صاحب یہ کہیں کہ عورت بے پردگی کے بغیر بھی کار چلاسکتی ہے، اس طور پر کہ وہ چہرہ پر ڈھاٹا باندھ لے اور آنکھوں پر کالا چشمہ لگالے، اس کا جواب یہ ہے کہ کار چلانے کی خواہاں عورتیں ایسا کیا نہیں کرتی ہیں......کار چلانے کا ایک مفسدہ حیاء کا ختم ہونا ہے......ایک اور مفسدہ یہ ہے کہ یہ عورت کے گھر سے بکثرت نکلنے کا سبب ہے......ایک مفسدہ یہ ہے کہ عورت اس کے نتیجہ میں ''گھمکڑ'' ہوجائے گی، جب چاہے گی، جہاں چاہے گی اور جس مقصد سے چاہے گی روز و شب کے کسی بھی مرحلہ میں چلی جائے گی، اور بسا اوقات رات میں دیر تک گھر سے غائب رہے گی......اس کا ایک

مفسدہ یہ ہے کہ یہ عورت کے اپنے اہل خانہ اور شوہر سے سرکش ہونے کا سبب ہے، گھر میں پیش آنے والے کسی ادنیٰ سبب کی بنیاد پر بھی وہ کار چلا کر گھر کے باہر کہیں بھی ایسی جگہ چلی جائے گی جہاں اسے سکون کی امید ہوگی ......اس کا ایک مفسدہ یہ بھی ہے کہ یہ متعدد مقامات پر فتنہ کا سبب ہے، مثلاً Red Lights پر رکنا، پٹرول پمپوں پر رکنا...... اسی طرح اگر گاڑی راستہ میں خراب ہوجائے تب بھی عورت کو رکنا پڑے گا، اور ایسے وقت وہ مدد کی بھی محتاج ہوگی، ایسے وقت اس کا حال کیا ہوگا؟ ہوسکتا ہے کہ اس وقت اس کا سابقہ کسی ایسے خراب آدمی سے پڑ جائے جو اسے اس پریشانی سے نکالنے کے بدلے میں اس کی آبرو کا سودا کرنے لگے......ایک مفسدہ یہ ہے کہ سڑکوں پر جام بہت لگنے لگیں گے، یا بعض جوان مردوں کو کار ڈرائیونگ سے محروم ہونا پڑے گا، حالانکہ وہ عورتوں سے زیادہ کار چلانے کے اہل اور حق دار ہیں۔عورتوں کی کار ڈرائیونگ کا ایک مفسدہ سڑک پر ہونے والے حادثات کی کثرت بھی ہے، اس لئے کہ عورت فطری طور پر مرد سے کم سمجھ، کم دور بیں اور کمزور ہوتی ہے......(!!!)

دوسری جانب بعض مالکیہ ''سد ذرائع'' کے فطری مقابل کے طور پر ''فتح ذرائع'' کے بھی قائل ہیں[۱]۔ مثلاً قرافی نے احکام شرعیہ کو ''وسائل'' و ''مقاصد'' میں تقسیم کرتے ہوئے رائے ظاہر کی ہے کہ ممنوع مقاصد کا سبب بننے والے ممنوع وسائل کو ممنوع قرار دینا لازمی ہے۔ اور اسی طرح مباح مقاصد کے وسائل اختیار کرنے کو مباح قرار دینا بھی واجب ہے[۲]۔ قرافی کی اس رائے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وسائل کے حکم کا تعین ان کے مقاصد و غایات کی روشنی میں کیا جائے گا، اسی بنیاد پر انہوں نے

الاجتہاد والتجدید فی الفقہ الاسلامی، ص۲۱

[۱] ابن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ: فصل ششم

[۱] شوکانی، محمد بن علی: ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: محمد سعید بدری، طبع اول (بیروت: دار الفکر ۱۹۹۲ء) ص: ۲۴۶۔ ابوزہرہ، محمد: اصول الفقہ (قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۹۵۸ء) ص: ۲۶۸

[۲] ابوزہرہ: اصول الفقہ: ص ۲۷۱

مقاصد کے تین درجات بتائے ہیں: قبیح، حسن اور قبیح وحسن کے درمیان کا درجہ۔ ایک دوسرے مالکی فقیہ ابن فرحون (متوفی ۷۶۹ھ) نے ''فتح ذرائع'' کی بابت قرافی کے اس قاعدہ کو متعدد احکام پر منطبق کیا ہے۳۔

قبیح مقصد	درمیانی درجہ کا مقصد	حسن مقصد
اس کے وسائل ممنوع ہیں	اس کے وسائل جائز ہیں	اس کے وسائل اختیار کیئے جائیں گے

اس تفصیل سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مالکیہ صرف نتائج کے سلبی پہلو کی ممنوعیت پر ہی اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ اس نظریہ کو مثبت پہلو کے اختیار کیئے جانے تک لے جاتے ہیں، اس کے نتیجے میں انسانوں کے مصالح کا سبب بننے والے ایسے افعال کی بھی ترغیب پائی جاتی ہے۔ جو نصوص شرعیہ میں مذکور نہ ہوں۔

مقصد: ''عالمگیریت'' کا حصول:

کسی بھی معاشرہ میں رائج اچھی عادات شریعت کی نگاہ میں معتبر عرف کے قبیل سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن شریعت اور عرف کے درمیان تعلق رعایت واعتبار سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ درحقیقت تاریخ اسلامی کے آغاز سے اب تک عربوں کے عرف متعدد فقہی احکام پر موثر ہوئے ہیں، اسی لئے ابن عاشور نے مقاصد شریعت کی بنیاد پر عرف کی بابت ایک نیا نظریہ پیش کیا ہے۔ اسی لئے انہوں نے اپنی کتاب ''مقاصد الشریعۃ'' میں

---

۱ شاطبی؛ الموافقات: ۲/ ۲۴۹

۲ ابوزہرہ: اصول الفقہ :ص: ۲۷۳

۳ ایضاً: ص: ۲۷۲

۱ جنات عبدالرحیم میمنی: قاعۃ الذرائع: طبع اول (جدہ: دار المجتمع: ۲۰۰۰ء) صفحات: ۶۰۸، ۵۰،۳۲۰۳

۲ کتاب الفتاویٰ الشرعیۃ فی المسائل العصریۃ من فتاویٰ علماء البلد الحرام: ابن عثیمین

۱ قرافی: الذخیرۃ: ۱/ ۱۵۳، قرافی: الفرقان: (مع حواشی) ۲/ ۶۰، برہان الدین بن فرحون:

''عموم شریعۃ الاسلام''۱؎ کے زیر عنوان عرف پر ایک مستقل فصل میں گفتگو کی ہے۔ ابن عاشور نے اس فصل میں قدیم مصنفین کی طرح حدیث نبوی کی تطبیق پر عرف کے اثرات سے بحث نہیں کی ہے۔ بلکہ انہوں نے حدیث نبوی کے ہمارے فہم پر عربی عرفوں کے اثرات واضح کئے ہیں۔

ابن عاشور نے پہلے یہ بتایا ہے کہ عالم کو فہم شریعت کا آغاز ''اسلام کی عالمگیریت'' کی روشنی میں کرنا چاہئے، اس لئے کہ تمام علماء اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اسلام ہر انسان، ہر زمانہ اور ہر علاقہ کے لئے موزوں ہے، اور یہ بات قرآن وحدیث سے بھی ثابت ہے۔ ابن عاشور نے اس طرح کے متعدد نصوص ذکر کئے ہیں ۲؎۔ پھر ابن عاشور نے نبی کو عربوں میں سے منتخب کرنے کی حکمتیں بیان کی ہیں، ان حکمتوں میں سے ایک حکمت یہ ہے کہ عرب تہذیب سے دور تھے، اس کی وجہ سے وہ ان دوسری قوموں کے ساتھ اچھی طرح رہ سکتے تھے جن کی عربوں سے کوئی دشمنی نہیں تھی، برخلاف ایرانیوں، بازنطینی رومیوں اور قبطیوں کے۔ وہ لکھتے ہیں: ۳؎

> ''شریعت کے عام ہونے کا ایک تقاضا یہ ہے کہ اس کے احکام تمام متبع قوموں کے لئے بقدر استطاعت یکساں ہوں ......اسی حکمت اور خصوصیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس شریعت کو ایسی قابل ادراک حکمتوں اور علتوں پر مبنی کیا ہے جو قوموں اور عرفوں کے بدلنے سے بدلتی نہیں ہیں ......اسی لئے ہمارا ماننا ہے کہ کسی قوم کے بھی عرفوں کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے کہ دوسرے قوموں کو تشریع میں ان کا پابند کیا جائے، اور نہ ہی کسی قوم کے عرفوں کو یہ مقام حاصل ہے کہ خود اس کے افراد کو بھی ان کا پابند کیا جائے ......اس سے ہمیں علماء کو ایسی چیزوں کی شرعی ممنوعیت کے فہم میں درپیش عظیم اشکال کا جواب مل جاتا ہے جن میں کوئی مفسدہ بھی بظاہر نظر نہیں آتا ہے —— جیسے عورت کے لئے دوسروں کے بال اپنے بال میں ملانے، دانتوں میں خلا کرنے یا جسم

گدوانے کی ممانعت ...... اس ممانعت کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے (اگرچہ مجھے کسی اور کے یہاں اس کی صراحت نہیں ملی) کہ یہ چیزیں عربوں میں عورت کی کمزور اخلاقی حالت کی علامتیں شمار کی جاتی تھیں، لہٰذا ان اعمال کی ممانعت درحقیقت ان کے پس پشت کارفرما ارادہ اور اس کی وجہ سے بے عزتی کرنے کی ممانعت ہے۔ اسی طرح آیت قرآنی﴿یا ایھا النبی قل لازواجک و بناتک و نساء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھن ذلک ادنیٰ ان یعرفن فلا یؤذین و کان اللہ غفوراً رحیماً﴾[احزاب: ۵۹] کی بابت ہمارا خیال ہے کہ اس میں بیان کئے گئے حکم میں عربوں کے عرف کا خیال رکھا گیا ہے، اس لئے جن قوموں کے یہاں جلباب کا رواج نہیں ہے یہ حکم ان سے متعلق نہیں ہے ...... اس طرح یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ہر زمانہ کے لئے اسلام کے موزوں ہونے کی جو بات کہی جاتی ہے وہ حکمتوں و مصلحتوں پر مبنی اس کے کلی احکام واصولوں کی بابت کہی جاتی ہے، یہ کلی احکام اور اصول اس کے اہل ہوتے ہیں کہ ان سے یکساں مقاصد کے طرح طرح کے احکام متفرع ہوں۔

اسی لئے تشریع اسلامی کے مقصد ''عالمگیریت'' کی بنیاد پر ابن عاشور کا کہنا ہے کہ احادیث نبویہ کو اس کے عربی پس منظر کی روشنی میں سمجھنا چاہئے، انہیں مطلق و بلاشروط اصولی نہیں سمجھنا چاہئے، اسی بنیاد پر ابن عاشور نے مذکورہ بالا نصوص کو ان سے وابستہ اخلاقی مقاصد کی روشنی میں سمجھا ہے۔ انہیں فی نفسہ حتمی الفاظ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ ایسا طریقہ کار مختلف معاشروں بالخصوص غیرعربی معاشروں میں شریعت کی تطبیق کے لئے زبردست لچک پیدا کرتا ہے۔

مقاصد: اسلامی فرقوں کے درمیان نقطہ اشتراک:

۲۱ویں صدی عیسوی کے آغاز کی ایک خصوصیت اسلامی فرقوں کے پیرووں کے

درمیان زبردست اختلافات ہیں۔ ان اختلافات میں سب سے زیادہ سنگین اور ضرررساں اختلاف شیعہ سنی اختلاف ہے۔جس کے متعلق بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ایک سیاسی اختلاف ہے جس نے فرقہ وارانہ اختلاف کی شکل اختیار کرلی ہے۔ فقہی وکلامی فرقوں کے ماہرین جانتے ہیں کہ ماضی وحال میں متعدد سنی وشیعی فرقوں کے درمیان پائے جانے والے ظاہری اختلافات کی بنیاد ''سیاست'' ہے، ''عقیدہ'' نہیں۔ حقیقت کچھ بھی ہو لیکن یہ اختلاف ہر گوشہ حیات: مثلاً عدالت، مسجد اور سماجی تعلقات تک پہنچ گیا ہے۔ اس وجہ سے ان اختلافات نے متعدد ممالک میں بین الاقوامی سازشوں کے تحت خوں ریز تصادم کی صورت اختیار کررکھی ہے۔ یہ اختلافات لوگوں کے اندر تنگ دلی، دوسرے کے لئے بہت کم گنجائش اور پرامن بقائے باہم کی عدم استطاعت کا سبب بنے ہیں۔

میں نے مقاصد شریعت کے موضوع پر اہل سنت اور شیعوں کی تحریریں پڑھی ہیں تو موضوع مقاصد کی بابت ان دونوں فرقوں کے درمیان نہایت قابل توجہ مکمل یکسانیت نظر آئی[۱]۔ ان دونوں فرقوں میں مقاصدی مطالعات کے موضوعات ایک ہی ہیں (اجتہاد، قیاس، حقوق، اقدار، اخلاق وغیرہ) اور دونوں فرقوں کے مصنفین کے مراجع بھی یکساں ہیں۔ (جوینی: البرھان، ابن بابویہ: علل الشریعۃ، غزالی: المستصفیٰ، شاطبی: الموافقات، صدر: الاصول، ابن عاشور: المقاصد) بلکہ دونوں فرقے ایک ہی جیسی نظریاتی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں (مصالح، ضروریات، واجبات، تحسینیات، مقاصد عامہ اور مقاصد خاصہ) یعنی علماء اہل سنت وشیعہ کے درمیان اکثر اختلافات کی

تبصرۃ الاحکام فی أصول القضیۃ ومناھج الأحکام، تحقیق: جمال مرشلی، (بیروت: دارالکتب العلمیۃ ۱۹۹۵ء)۲/۲۷۰

۲ قرافی: الذخیرۃ: ۱/۱۵۳، قرافی: الفرقان (مع حواشی:)۲/۶۰

۳ ابن فرحون، برہان الدین: تبصرۃ الحکام فی اصول القضیۃ ومناھج الأحکام: ۲/۲۷۰ اور اگلے صفحات

بنیاد اصول و مقاصد نہ ہو کر بعض حدیثوں میں اختلاف ہے، یہ اختلاف ہی متعدد تفصیلی عملی احکام کا سبب ہے۔

لیکن فقہ کے حوالہ سے مقاصدی طریقۂ کار ہمہ گیر ہے، کسی ایک حدیث یا ایک رائے تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ ان عام مبادی اور نقطہ ہائے اشتراک کا اعتبار کرتا ہے جن کا قائل ہر مسلمان ہے۔ اس طرح مقاصد بلند ترین مقصد ''مشترکہ چیلنجوں کی بابت مسلمانوں کے اتحاد کے حصول'' کے سلسلہ میں بھی کردار ادا کرتے ہیں، یہ مقصد فقہی جزئیات سے کہیں اہم ہے۔ اسی لئے آیت مہدی شمس الدین نے اہل سنت یا شیعوں کی جانب سے دوسروں پر تعدی کو حرام قرار دیا ہے، اس فتوے کی بنیاد ان بنیادی و عظیم مقاصد پر ہے: اتفاق، اتحاد اور انصاف۔[۲]

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مقاصدی طریقہ کار معاملات پر غور و فکر کو بلند درجات تک لے جاتا ہے، اور اس طرح وہ ان سیاسی اختلافات پر قابو پالیتا ہے جن کا ہمیں مسلمانوں کی پوری تاریخ میں سامنا رہا ہے۔ یہ طریقہ کار بقائے باہم اور مصالحت کے اس رویہ کی ہمت افزائی کرتا ہے جس کی ہمیں بہت ضرورت ہے۔

مقاصد: بین المذاہب مکالمہ کی بنیاد:

Systematic Theology کسی ایک یا متعدد مذاہب کے مطالعہ کا وہ عام طرز ہے جس کے تحت متعلقہ دین سے متعلق کلی تصویر قائم کی جاتی ہے۔ اس طرز مطالعہ میں دین کے تمام پہلوؤں (فلسفہ و تاریخ سے لے کر علوم و اخلاق تک) کا مطالعہ کیا جاتا

---

۱ ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ: ص: ۲۳۴

۲ مثلاً ابن عاشور نے یہ دو آیتیں ذکر کی ہیں: ﴿وما ارسلناک الا کافۃ للناس﴾ [سبا: ۲۸] (اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لئے ہی بھیجا ہے۔) ﴿قل یا ایھا الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً﴾ [اعراف: ۱۵۸] (کہہ دیجئے کہ اے لوگو! میں تم سب کی جانب اللہ کا رسول ہوں) اس کے علاوہ انہوں نے مسلم کی روایت کردہ یہ حدیث بھی ذکر کی ہے: ''پہلے نبی صرف اپنی امت کی جانب مبعوث ہوتا تھا، لیکن مجھے تمام لوگوں کے لیے بھیجا گیا

ہے، تا کہ اس دین کی کلیات، بنیادوں اور اس کے اصولوں کی بابت ایک عام تصور قائم کیا جاسکے۔ مطالعۂ مذاہب کا یہ معاصر طریقہ (مذاہب کا بطور Systems مطالعہ کرنے کا طریقہ) بہت پہلودار ہے۔ خاص طور سے میسحیت میں اس کی پہلوداری اس وقت بہت بڑھ جاتی ہے جب یہ مختلف مسیحی فرقوں کا مطالعہ کرتا ہے۔

یہ طریقہ کار مسیحیوں کے سامنے اپنے دین کی بابت متعدد سوالات کھڑے کرتا ہے، جن میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ: جب ہم کسی متعین موضوع کی بابت کتاب مقدس کی رائے جاننے کے لئے آج اس کا مکمل مطالعہ کرتے ہیں تو وہ ہمیں کیا بتاتی ہے[۱]۔ ایسا مطالعۂ کتاب مقدس کے مختلف مقامات میں پائے جانے والے متعلقہ نصوص کو جمع کر کے ان کا مکمل مطالعہ کرنے کا طریقہ''[۲] اختیار کرتا ہے۔ ایسے مطالعہ کے موضوع متعدد ہوتے ہیں، جیسے: نماز، انصاف، استقامت، مہربانی، رحمت، اتحاد، گوناگوں، اخلاق، نجات، اور ان مطالعات کے دیگر موضوعات[۳]۔ اس طرح یہ منہج مطالعہ ''طریقۂ استقراء'' کو اختیار کرتا ہے[۴]۔ اور پھر ''بکھرے ہوئے حقائق'' کو جمع کر کے ان کو باہم مربوط کرتا ہے، بلکہ یہ مطالعہ ''فی نفسہٖ نا قابل قبول حقائق'' کو بھی شامل ہوتا ہے۔ تا کہ اس مطالعہ کے ذریعہ ان حقائق کے درمیان پائے جانے والے تعلقات اور ان کے پس پردہ ''اصولی تصورات'' یا ''کلی تصورات''[۲] کو جانا جاسکے۔

اس موقع پر یہ بتانا ان شاء اللہ مفید ہوگا کہ چارلس ہاڈگ نے دینی مطالعات میں اس طریقۂ کار کی ضرورت کے مندرجہ ذیل اسباب بیان کئے ہیں[۳]:

۱۔ انسانی عقل کی مخصوص نوعیت اس کے لئے اس بات کو ناممکن بناتی ہے کہ وہ ان حقائق کو منظّم و کلی رخ نہ دے جن کا عقل جزوی طور پر اعتراف کرتی ہے۔

ہے''۔

[۳] ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ: ص ۲۳۶

[۱] مثلاً ملاحظہ ہو: محمد مہدی شمس الدین ''مقاصد الشریعۃ''، محمد حسین فضل اللہ: ''مقاصد الشریعۃ''، علوانی: ''مقاصد الشریعۃ''، عبد الہادی فضلی: ''مقاصد الشریعۃ''، عبد الجبار رفاعی کی ترتیب کردہ

۲- یہ طریقہ کار بکھرے ہوئے حقائق کو جمع کر کے ان سے علم کی ایک اعلیٰ درجہ کی شکل تشکیل دیتا ہے۔

۳- یہ طریقہ کار حقیقت کو اچھی طریقہ سے پیش کرنے کے لئے ضروری ہے تا کہ اس کی ''اعتراضات سے حفاظت'' کی جا سکے۔

۴- یہ اس مادی دنیا اور وحی کی یکساں فطرت ہے، جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے واضح کیا ہے، کہ اس کی منشا یہ ہے کہ '' انسان اللہ کی کاریگری کا مطالعہ کرے، اور اس کی مصنوعات میں دلفریب تعاون نیز تعمیری مثبت رشتوں کو ڈھونڈے''۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مذاہب کے مطالعہ کا یہ طریقۂ کار علماء اسلام کے یہاں پائے جانے والی مقاصد شریعت کے مطالعہ منہج سے بہت مشابہ ہے۔ اور مقاصدی منہج نصوص کا استقراء کر کے عدل، اخلاق، اور مصالح کی قسموں جیسے کلی و بنیادی امور کا پتہ چلاتا ہے۔

نظریۂ مقاصد ان ضروریات کے متعدد میدان بناتا ہے جن کی حفاظت کی خواہش مند شریعت ہے۔ مثلاً '' حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت مال، حفاظت عقل، اور حفاظت نسل''[1] اسی طرح مطالعۂ مذاہب کے مندرجہ بالا طریقہ کار کے ماہرین بھی انہی جیسے افکار کی تحقیق کرتے ہیں، جیسے: ''نشہ کی حد تک الکحل پینے کو ممنوع'' قرار دے کر زندگی اور صحت کی حفاظت۔ لیکن خیال رہے کہ اسلامی موقف اس سے مختلف ہے کہ وہ ہر نشہ آور مشروب کو حرام قرار دیتا ہے، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، اور چاہے اس کی نوعیت کچھ بھی ہو، یہ حکم نشہ کے ''سد ذریعہ'' کی بنیاد پر ہے۔ اسی طرح وہ حضرات خاندان اور اس کی دیکھ بھال کو بہت اہم مانتے ہیں۔ یہ نظریہ نسل اور خاندان کی مصلحت

کتاب میں شامل تحریر، (دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۱ء) نیز ملاحظہ ہو: شیخ یوسف القرضاوی کی کتاب المدخل۔

۲ شمس الدین: مقاصدالشریعۃ، ص۲۶

کی حفاظت سے قریب تر ہے۔ ٢

نظریہ مقاصد علماء کے لئے یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ اسلامی احکام وتعلیمات کو الگ الگ سمجھنے کے بجائے ان کو ان کے پس پردہ پائے جانے والے اصولوں اور اہداف کے عام دائرہ میں رکھ کر سمجھیں۔ اس لئے کہ ہر جزوی حکم کو کل سے جدا کر کے سمجھنا حرفیت کا رویہ ہے، اور اس کے نتیجہ میں ان اخلاقی اقدار کی مرکزیت واہمیت کم ہو جاتی ہے جو دین کے مختلف پہلوؤں کے احکام کا مقصد ہوتے ہیں۔ ایک بات یہ بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ احکام کی تطبیق کے ماحولوں کے بدلنے سے احکام کی ظاہری شکل وصورت بھی بدل جاتی ہے۔

اسی لئے میرا ماننا ہے کہ دینی مطالعات کی بنیاد مقاصد یا ان لوگوں کی اصطلاح میں کلی منظومی (Systematic) طریقۂ کار پر رکھنے سے بین المذاہب مکالموں اور مذاہب کے ایک دوسرے کو صحیح طریقہ سے سمجھنے کے سلسلہ میں مقاصد بڑا کردار ادا کریں گے۔ نظریہ مقاصد اس مکالمہ اور فہم کے لئے لازمی عمومی نظریات پیش کرتا ہے۔

مقاصد شریعت کی چند تطبیقات

اخلاق کی بابت چند سوالات وجوابات

متعدد ممالک سے مجھے لوگوں کے سوالات Islamoline.net کے ذریعہ readingislam.net پر مجھے موصول ہوئے، یہ سوالات اس ویب سائٹ کے الیکٹرانک کلب "اسأل عن الإسلام" (اسلام کی بابت پوچھئے) کو بھیجے گئے تھے۔ ایسے کچھ سوالات میرے پاس ای میل کے ذریعہ بھی آئے تھے۔ ذیل میں میں ان سوالات میں سے کچھ درج کر رہا ہوں، لیکن میں نے ان سوالوں اور ان کے جوابوں میں معمولی تبدیلیاں کرتے ہوئے اس کتابچہ کے قارئین کے لئے غیر اہم مواد کو ان سے خارج کر دیا ہے۔ ان سوالوں اور جوابوں کو یہاں ذکر کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ شریعت اسلامی سے متعلق عصر حاضر کے اہم مسائل کا حل مقاصد شریعت کس طرح پیش کرتے ہیں۔ یہ سوالات ہر جگہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کی جانب سے بکثرت کئے

جاتے ہیں۔

سوال: مقاصد شریعت پر جب بھی گفتگو ہوتی ہے اخلاق کے حوالہ سے بھی گفتگو ضروری ہوتی ہے، کیا ایسا نہیں ہے؟ میں چونکہ مغرب میں رہائش پذیر ایک مسلمان ہوں، اس لئے اسلامی اور مغربی نظریہ اخلاق میں مجھے بہت فرق محسوس ہوتا ہے، اس فرق کا تعلق اخلاق کے جمود وارتقاء سے ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں چودہ صدی پیشتر جو چیز بری تھی ہمیشہ اس دین کی نگاہ میں بری ہی رہے گی۔ جب کہ مغربی اصول اخلاق میں ایسا نہیں ہے، اس کا نظریہ اخلاق زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتا اور ارتقاء پذیر ہوتا رہتا ہے۔ براہ کرام اس حوالے سے اپنی آراء سے مستفید فرمائیں۔

جواب: اس اہم اور بنیادی سوال کا ہمارا جواب دو نقاط پر مبنی ہے:

ا- اخلاقی اقدار (یعنی بلند اقدار یا مقاصد) نیز اخلاقی اعمال (یعنی اخلاقی اقدار کی زندگی میں تطبیق) کے درمیان فرق کرنا لازمی ہے۔ مقاصد اور اعلیٰ اخلاقی اقدار (جیسے انصاف، مساوات، امانت داری، آزادی، پاک دامنی اور عفو ودرگذر وغیرہ) زمان ومکان کی تبدیلی سے بدلا نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ یہ ناقابل تغیر ہیں۔ لیکن اخلاقی اعمال (یعنی اخلاقی اقدار کی اپنی زندگی میں عملی تطبیقات) زمان ومکان کی تبدیلی سے تبدیل ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس تبدیلی کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں اصولی اقدار کی حفاظت اور تقویت ہو۔ مثلاً انصاف ہر زمانہ وعلاقہ میں نہایت اہم اصول ہے، لیکن عدالتوں کے فیصلوں میں انصاف کے لئے شرط یہ ہے کہ معاشرہ اسے اپنے ثقافتی پس منظر اور حالات کے اعتبار سے ''انصاف'' مانے۔ اس لئے کہ انصاف کے لئے متعینہ حقوق کا حصول اور خاندان، معاشرہ یا حکومت کے ہر فرد پر عائد ہونے والی متعینہ ذمہ داریوں کی وقت کے سماجی اقتصادی اور سیاسی نظام کے تحت ادائیگی لازمی ہے۔ ان حقوق اور ذمہ داریوں میں اس وقت تبدیلی ہوسکتی ہے جب ہم کسی ایسے سماجی نظام میں چلے جائیں جہاں کے افراد کا کردار پچھلے سماجی نظام کی بہ نسبت مختلف ہو، یا کسی ایسے اقتصادی یا سیاسی نظام میں چلے جائیں جہاں کے الگ عرف ہوں اور افراد وجماعتوں کو

وہاں دیگر حقوق حاصل ہوں۔ ثقافتی خصوصیات کا یہ فرق جب تک مشروع و معروف کی حدود میں رہے گا انصاف کے حصول کے سلسلہ میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۲) لیکن یہ وضاحت ضروری ہے کہ عبادات کے سلسلہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، ان پر ہو بہو عمل کیا جائے گا۔ اور ان پر حالات کی تبدیلی کا کوئی فرق نہیں پڑے گا، یعنی عبادات شریعت اسلامی کی وہ بنیاد ہیں جن پر ہر زمانہ اور علاقہ میں ہو بہو عمل کرنا ہر مسلمان پر لازم ہے۔ ایک دن میں پانچ وقت نمازیں پڑھنا نا قابل تغیر عبادات کی ایک مثال ہے، (اس کی دیگر مثالیں یہ ہیں: نماز کی ادائیگی کا طریقہ، وضو کا طریقہ، رکعتوں کی تعداد، نماز کے اوقات، رکوع اور سجدے جیسی حرکات، اور جو کچھ نمازی نماز میں پڑھتا ہے، وغیرہ) یہی حال زکاۃ کا ہے (مثلاً زکاۃ کے نصاب، فرض ہونے والی زکاۃ کی مقدار، زکاۃ کے مستحقین وغیرہ) ان اور ان جیسی عبادات میں ہر مسلمان بنا کسی تجدید وتبدیلی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا ہو بہو اتباع کرے گا۔ کسی شخص کو اس خام خیالی کی اجازت نہیں ہے کہ اس کے علم میں ایسی حکمتیں اور ایسے اسباب ہیں جن کی بنا پر وہ ان عبادات میں کوئی تبدیلی کر سکتا ہے۔ جب کہ معاملات کے قبیل کے اعمال اپنی حکمتوں اور اپنے اسباب کے حصول کی بنیاد پر بدل سکتے ہیں۔

لیکن یہ وضاحت بھی اس موقع پر ضروری ہے کہ متعینہ اعمال کی حرمت (جیسے شراب کے کم یا زیادہ پینے، قمار، سود اور زنا کی حرمت) درج بالا مفہوم کے اعتبار سے عبادات کی قبیل میں ہی شامل ہے، اس لئے کہ ان کی حرمت کی بابت ایسے قطعی نصوص موجود ہیں جن کے ہوتے ہوئے کسی بحث ومباحثہ یا اجتہاد کی گنجائش نہیں رہتی۔ ہاں ان احکام سے حاصل ہونے والی حکمتوں پر غور کیا جا سکتا ہے۔ بلاشبہ اس بات کا امکان ہے کہ ہم کوئی حکمت دریافت کرلیں، یا ہم میں سے کوئی شخص ایک چیز کو حکمت مانے اور دوسرا اسے حکمت نہ مانے، لیکن اس سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ کتاب وسنت میں کچھ احکام ایسے وارد ہوئے ہیں جن کا اتباع ہر مسلمان پر لازمی ہے۔

سوال: تغیرات سے بھر پور اس زمانہ میں شریعت اسلامی کس طرح معاشرہ کے

اندر اخلاقی ترقی میں معاون ہوسکتی ہے؟

جواب: شریعت اسلامی کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے ہر حکم سے ایک متعین اخلاقی مقصد کے حصول کو ہدف بناتی ہے۔ اسلامی عبادات و معاملات یکساں طور پر اخلاقی مقاصد کا ہدف رکھتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنی بابت یہ بیان فرمایا ہے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث کیا گیا ہوں، قرآن کریم نماز کی بابت کہتا ہے کہ وہ ﴿تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [عنکبوت:۴۵] (بے حیائی اور گندے کاموں سے روکتی ہے)، اللہ کا حکم ہے کہ حج کے درمیان ﴿فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج﴾ [بقرة:۱۹۷] (کوئی شہوانی حرکت، کوئی بدفعلی اور کوئی لڑائی جھگڑا نہ ہو)۔ زکاۃ کا مقصد ایک حدیث نبوی میں یہ بتایا گیا ہے کہ: ''وہ مالدار سے لے کر غریبوں کو دے دی جاتی ہے''۔ اسی طرح تجارتی معاملات وعقود کی بابت تمام شرعی احکام کا ہدف متعینہ اخلاقی اقدار کا استحکام ہے۔ جیسے مالی حقوق کی حفاظت، انصاف، امانت داری، دھوکہ نہ دینا اور کمزور کی حفاظت وغیرہ۔ اگر شریعت اسلامی کی تطبیق صحیح صورت میں ہوجائے تو معاشرہ میں اخلاق کا دور دورہ ہوگا۔ بالفاظ دیگر شریعت اسلامی عصر حاضر کی اصطلاح میں ''اخلاقی قانون'' ہے، ''مذہبی پیشواؤں کا قانون'' نہیں۔

سوال: قرآن مجید کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان ہے کہ وہ ''رحمۃ للعالمین'' ہیں، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت اسلامی کا نظام نہایت سخت ہے، کیا آپ کو شریعت کی سختی اور اس رحمت کے درمیان تضاد محسوس نہیں ہوتا جو اس آیت کے مطابق بعثت محمدی کا عالی ترین مقصد ہے؟ براہ کرم اس بابت جواب مرحمت فرمائیں۔!

جواب: بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ﴿رحمة للعالمين﴾ [انبیاء:۱۰۷] ہیں۔ لیکن مجھے نہیں لگتا کہ اس پر شریعت کے مزاج کی وجہ سے کوئی اشکال ہوسکتا ہے، اس لئے کہ شریعت اس اسلامی نظام سے عبارت ہے جو انسانوں کے لئے رحمت اور اعلیٰ ترین اخلاقی نظام ہے۔ ایسے موقعوں پر مجھے عظیم فقیہ ابن قیم (متوفی

۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء) کے یہ الفاظ بکثرت یاد آتے ہیں:

''شریعت کی بنیاد و اساس حکمتوں اور بندوں کی دنیوی و اخروی مصلحتوں پر ہے، شریعت سراپا انصاف، رحمت، حکمت اور مصلحت ہے، پس ہر وہ مسئلہ جو انصاف کے بجائے ظلم، رحمت کے بجائے زحمت، مصلحت کے بجائے مفسدہ اور حکمت کے بجائے بے حکمتی کا باعث ہو اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے، خواہ اسے تاویل کے ذریعہ شریعت میں داخل ہی کیوں نہ کر دیا جائے۔''

ہاں البتہ ماضی و حال کے بعض انسانوں کی غلط فہمی یا غلط تطبیق نے بعض بڑے سوالات کھڑے کر دیئے ہیں۔ جن کی وجہ سے شریعت کی بابت اس طرح کا غلط تاثر پیدا ہوتا ہے جس طرح کے تاثر کا اظہار آپ نے اپنے سوال میں کیا ہے۔ اسی لئے اگرچہ شریعت کو عدل، رحمت، حکمت اور مصلحت جیسے مقاصد کا حصول مطلوب ہے، لیکن بعض سیاسی و ثقافتی مناصب رکھنے والے حضرات اپنے مفادات کی خاطر شریعت کا غلط استعمال کرتے ہیں، یہ لوگ اپنے دنیوی مفادات کے پیش نظر شریعت کے اپنے فہم کی تبلیغ کرتے ہیں۔ یقیناً ایسے لوگ شریعت کو اس کے دشمنوں سے زیادہ نقصان پہنچاتے ہیں۔

سوال: محبت زندگی کا ایک عظیم مقصد ہے، اور مناسب انسان سے محبت کا تبادلہ انسان کی آخری درجہ کی خوش بختی ہے۔ تو پھر ہمیں یہ آزادی کیوں نہیں ہے کہ ہم عافیت کے ساتھ خاندانی زندگی اور اس کے مسائل کا بوجھ اٹھائے بغیر محبت سے لطف اندوز ہوں؟ محبت کے ثمرات سے جسم کی لطف اندوزی کو حرام قرار دینا کیسے اچھے اخلاق میں شمار کیا جا سکتا ہے؟ اور اس حرام قرار دینے کو ہم ''شریعت کے اخلاقی مقاصد'' کا ایک حصہ کیسے مان سکتے ہیں؟

جواب: سوال میں آپ نے جس مسئلہ کی بابت سوال کیا ہے وہ ان مسائل میں سے ایک ہے جس کی بابت بہت سے مسلمانوں کی غلط روش نے شریعت کو بہت نقصان پہنچایا۔ اس میں کیا شک ہے کہ محبت (آپ کو مراد معنی کے اعتبار سے) اس زندگی میں

اللہ کی جانب سے انسانوں کو ملنے والے عظیم عطایا میں سے ایک ہے، کسی انسان کی دوسرے انسان سے محبت اور اس محبت کا اظہار کرنے والے جسمانی تعلق کی رغبت فطری ہے۔ اسلام اس فطری امر کا مخالف نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو منظّم کرتا ہے۔ یہ کون کہتا ہے کہ اسلام محبت سے روکتا ہے؟ اسلام نے جس چیز کو حرام کیا ہے وہ ہے: دو غیر شادی شدہ انسانوں میں جسمانی لطف اندوزی۔ لیکن آخر اسلام نے اسے حرام کیوں قرار دیا ہے؟ اس لئے کہ اسلام محبت کے جذبہ اور خاندان کی ترقی وخوش حالی کے درمیان توازن قائم کرتا ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے نظام میں خاندان معاشرہ کی خوش بختی کی بنیاد ہے۔

اگر کوئی شادی شدہ مرد یا شادی شدہ عورت زنا کے مرتکب ہوتے ہیں تو اسلام کی نگاہ میں دونوں مجرم ہیں۔ اس لئے کہ ان کا یہ عمل اگرچہ محبت کی تعبیر ہے لیکن یہ خاندان کے اس مقصد سے متصادم ہے جس کے حصول کے لئے اسلام کوشاں ہے۔ اگر محبت کرنے والے دو انسان غیر شادی شدہ ہوں تو اسلام انہیں ایک دوسرے سے محبت کرنے سے نہیں روکتا۔ وہ بس اس محبت کے جسم کی زبان سے اظہار کو حرام قرار دیتا ہے۔ یہ حکم بھی جذبۂ محبت اور خاندان کے مفادات کے درمیان توازن قائم کرتا ہے، اس لئے کہ اسلام شادی کی ترغیب دیتا ہے، اور مختلف طریقوں سے اسے آسان بناتا ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دو محبت کرنے والوں کے لئے میرے نزدیک نکاح سے بہتر کچھ بھی نہیں ہے۔ اسلام شادی کی ترغیب اس لئے دیتا ہے کہ اس موقع پر یہ سوال بھی اٹھ کر سامنے آتا ہے کہ: دو غیر شادی شدہ انسانوں کے جسمانی تعلق کے نتیجہ میں اگر اولاد ہو جائے تو کیا ہوگا؟ کیا یہ بات انصاف کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے کہ بچے اس دنیا میں ایسے جنسی تعلق کے نتیجہ میں وجود میں آئیں جس کی بنیاد شادی اور زوجین کے ایک دوسرے کے تئیں پابند ہونے پر نہ ہو؟

آپ نے سوال میں جو کچھ لکھا ہے اس کی وجہ سے میں اس وقت یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ اگر زوجین کسی وجہ سے بھی (مثلاً اس وجہ سے کہ ان کی عمر اس قابل نہیں ہے یا جناب سائل! آپ کے الفاظ میں ’’خاندانی زندگی اور اس کے مسائل کے بوجھوں‘‘ کی

وجہ سے) ولادت کو کچھ دن کے لئے موخر کرنا چاہتے ہیں تو اسلام اس سے روکتا نہیں ہے، لیکن اسلام یہ کہتا ہے کہ اولاد ہو تو خاندان کے ادارہ کے تحت ہو، کہ اس طرح بچے بڑی حد تک بربادیوں سے بھی بچ جاتے ہیں، اس کا اندازہ ہمیں ان خاندانوں کی لگاتار بڑھتی تعداد سے بھی ہو جاتا ہے جو والدین میں سے کسی ایک (عام طور پر ماں) پر قائم ہوتے ہیں۔ اس تفصیل سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ محبت یقیناً جیسا کہ آپ کا کہنا ہے بڑی حسین چیز ہے، لیکن اسلام اس کے اور دیگر خاندانی و سماجی اہداف کے درمیان توازن قائم کرتا ہے۔

سوال: جب کہ اسلام دہشت گردی کی ترغیب دیتا ہے آپ اسے ایک اخلاقی نظام کہہ سکتے ہیں؟

جواب: اس سوال کے جواب میں ہم پہلے یہ بتائیں گے کہ کیا چیزیں دہشت گردی کے قبیل سے تعلق نہیں رکھتی ہیں، اور کیا چیزیں حقیقی دہشت گردی ہیں، اس کے بعد جواب بالکل واضح ہو جائے گا۔

☆ دہشت گردی کا کوئی مذہب نہیں ہے، اسلام، عیسائیت، یہودیت، ہندومت اور بودھزم میں سے کسی کو بھی دہشت گردی سے جوڑنا صحیح نہیں ہے، کیا کسی بھی دین کا علم حاصل کرنے کا سب سے بہترین مصدر اس کی مقدس کتاب نہیں ہوتی ہے۔ اور تمام مذاہب کی مقدس کتابوں میں ہمیں خالق اور مخلوقات کے فہم کی بابت نظریئے ملتے ہیں۔ اسی طرح یہ تمام کتابیں اپنے پیروؤں کو اخلاق وروحانیت کے اعلیٰ اصولوں کی تعلیم دیتے ہیں، اگرچہ اس سلسلے میں ان کے طریقہ ہائے کار جدا جدا ہیں۔

☆ دہشت گردی کا مطلب تشدد نہیں ہے، اس لئے کہ تمام عقل مند انسان یہ مانتے ہیں کہ تشدد کی کچھ قسمیں صحیح و مناسب ہیں۔ مثلاً اپنی جان کے دفاع میں تشدد کرنا، ہر انسان کے نزدیک صحیح رویہ ہے، راستہ میں آپ پر کوئی حملہ آور ہو جائے تو اپنی حفاظت کے لئے تشدد لازمی ہے۔ اسی طرح مجرموں کی دار و گیر اور ان کو

سزا دینے کے لئے بھی اس کی ضرورت پڑتی ہے (خیال رہے کہ یہ کام حکومت کا ہے)۔ گوشت کھانے والے تمام انسان شرعی طریقۂ شکار میں تشدد کرتے ہیں، ان مثالوں میں لوگ تشدد کو غلط نہیں سمجھتے، یعنی تشدد فی نفسہٖ مذموم نہیں ہے، بلکہ اس کا محل استعمال اسے محمود یا مذموم بناتا ہے۔

☆ اپنے نفس کا دفاع دہشت گردی نہیں ہے، فرض کیجئے اگر کچھ لوگ آپ کے علاقہ میں اسلحے لے کر آجائیں اور آپ کو آپ کے گھر سے بے دخل کر کے اس پر قابض ہو جائیں، کوئی اور آپ کا دفاع بھی نہ کرے، تو کیا آپ کا یہ حق نہیں ہوگا کہ آپ ایسی حالت میں اپنا دفاع کریں؟ لیکن ہاں! اپنے دفاع کا یہ عمل آپ کو بے گناہوں پر ظلم کرنے کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ آپ کے لئے لازم ہوگا کہ آپ حملہ آوروں تک ہی اپنی لڑائی کو محدود رکھیں۔

☆ دہشت گردی افراد تک محدود نہیں ہے، بلکہ بعض ایسی دہشت گرد تنظیمیں بھی پائی جاتی ہیں جو اپنے اہداف کے حصول کے لئے تربیت یافتہ تشدد پسندوں کی مدد لیتی ہیں، بعض حکومتیں بھی دہشت گرد ہیں، وہ اپنی فوجوں اور اپنے اسلحوں کو بے قصوروں کو تباہ و برباد کرنے کے لئے استعمال کرتی ہیں۔ لوگوں کو ایسی دہشت گردی یا دہشت گردی کی بالواسطہ قسموں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دہشت گردی کی بالواسطہ چند قسمیں یہ ہیں: بھوکا رکھنا، ظلم وستم کرنا، لوگوں کو اچھی صحت واقتصادی حالت سے محروم رکھنا وغیرہ۔

☆ دہشت گردی صرف جنگ سے محفوظ علاقوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ بہت سی دہشت گردانہ کارروائیاں جنگ میں مبتلا ممالک میں بھی ہوتی ہیں، مثلاً عام شہریوں، فوجیوں اور جنگی قیدیوں کے ساتھ بنیادی جنگی اخلاقیات کا پاس نہیں رکھا جاتا ہے۔

اسی لئے ہر وہ عمل دہشت گردی ہے جو انصاف اور حقوق انسانی سے متصادم طریقوں کے ذریعہ بے قصور فوجیوں یا عام شہریوں کو نقصان اور تکلیف پہنچائے۔ اس

تفصیل کے بعد ہم نظریۂ مقاصد کی روشنی میں دہشت گردی کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ دہشت گردی عام شہریوں یا فوجیوں کو پہنچنے والا انصاف اور حقوق انسانی سے متضاد ضرر ہے۔

خلاصۂ کلام

عصر حاضر میں شریعت اسلامی کی تطبیق (یا صحیح الفاظ میں غلط تطبیق) عام طور پر جزوی بنیادوں پر ہوتی ہے کلی بنیادوں پر نہیں، حرفیت سے متصف ہوتی ہے، اخلاقی نہیں ہوتی ہے۔ مسئلہ کے ایک ہی پہلو کا خیال رکھتی ہے، تمام پہلوؤں کا نہیں، وہ مسائل کو صرف سیاہ وسفید کی روشنی میں دیکھتی ہے، تمام پہلوؤں کا اعتبار نہیں کرتی ہے، ظاہری الفاظ کی رعایت کرتی ہے، احکام کے مقاصد و اہداف کا چنداں خیال نہیں رکھتی۔ اس کے علاوہ ''یقین علمی'' (یا اس کی ضد: مابعد جدیدیت کے نظریہ لاعقلانیت

[Unreason]) کے دعووں میں عجیب وغریب طرز کی تخمینہ بازیاں دکھائی دیتی دکھائی دیتی ہیں، کچھ لوگ مجتہدین اور راویوں کو معصوم مانتے ہیں، تو کچھ لوگ شرعی نصوص کی ''تاریخیت'' کے قائل ہیں۔ یہ سب چیزیں روحانیت کو کمزور کرتی ہیں۔ اور نقطہ ہائے نظر میں مخالفین کے ساتھ عدم برداشت کے رویہ کو فروغ دیتی ہیں، سخت نظریات، بے جا آزادیوں اور استبدادی سیاسی نظاموں کو تقویت پہنچاتی ہیں۔ اسی لئے نظریۂ ''مقاصد شریعت'' تشریعی مسائل میں بحث کو فلسفی پہلو سے برتر درجہ تک لے جاتا ہے۔ ماضی کے ان اختلافات کو ناقابل اعتنا جانتا ہے جو مسالک کے درمیان اختلافات کا سبب بنتے تھے۔ صلح اور بقائے باہم کے ان رویوں کی ترغیب دیتا ہے جن کی آج ہر جگہ بہت ضرورت ہے۔ اور آخری بات یہ کہ علوم شریعت کے تمام ماہرین اور پالیسی سازوں پر نظریہ مقاصد کی تنفیذ لازمی ہے، اس لئے کہ ہر اجتہاد کی صحت کا دارومدار مقاصد شریعت سے اس کی ہم آہنگی کی مقدار پر ہی ہے۔

فہرست مصادر و مراجع

عربی مصادر

۱) ابن تیمیہ: القواعد النورانیۃ الفقہیۃ، قاہرہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، ۱۳۷۰ھ (۱۹۵۱ء) تحقیق محمد حامد الفقی۔
۲) ابن رشد: قاضی ابوالولید بن احمد (الحفید): بدایۃ المجتہد۔ قاہرہ، خانجی اینڈ کمپنی، ۱۳۲۹ھ
۳) ابن عابدین: علامہ محمد امین: رد المحتار علی الدر المختار، طبع بولاقیہ۔
۴) ابن عابدین: علامہ محمد امین: تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، طبع کاستلیہ۔
۵) ابن قاضی سماوہ: بدرالدین محمود بن اسماعیل: جامع الفصولین۔ وہ ازہری ایڈیشن جس کے حاشیہ پر جامع احکام الصغار ہے۔
۶) ابن قدامہ: المغنی، قاہرہ، مکتبہ قاہرہ، ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۸ء۔ تحقیق: ڈاکٹر طہٰ محمد زینی

۷) ابن قیم الجوزیہ (ابن القیم): شمس الدین محمد: اعلام الموقعین، طبع منیریہ وطبع فرج اللہ کردی۔
۸) ابن قیم الجوزیہ: شمس الدین محمد: الطرق الحکمیہ۔
۹) ابوزہرہ، علامہ محمد: تعلیق علی بحث (عقد التامین ......للاستاد مصطفیٰ الزرقاء) دمشق: مجلّہ حضارۃ الاسلام، شمارہ (۵)، جلد دوم
۱۰) انطاکی، رزق اللہ ڈاکٹر نہاد سباعی: موسوعۃ الحقوق التجاریۃ، جلد ششم، اعمال التامین، دمشق: مطبعۃ الجامعۃ السوریہ، ۱۳۷۸ھ ۱۹۵۹ء
۱۱) حسان، ڈاکٹر حسین حامد: حکم الشریعۃ الاسلامیۃ فی عقود التامین، الموتمر العالمی الاول للاقتصاد والاسلام میں پیش کیا گیا مقالہ جو الاقتصاد الاسلامی، بحوث مختارہ: (جدہ: مرکز ابحاث الاقتصاد الاسلامی، جامعۃ الملک عبدالعزیز، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء ص ۴۱۵-۵۱۹) میں شامل ہے۔
۱۲) حیدر: علامہ علی: شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ، بیروت وبغداد: مکتبہ نہضۃ ودار العلم للملایین، ترجمہ فہمی حسینی۔
۱۳) زرقاء: مصطفیٰ احمد: المدخل الفقہی العام، دمشق، مطبع جامعہ دمشق، طبع ہشتم، ۱۳۸۴ھ ۱۹۶۴ء
۱۴) زرقاء، مصطفیٰ احمد: المدخل الفقہی العام، دمشق: مطبع الجامعۃ السوریہ، طبع دوم، ۱۳۶۶ھ ۱۹۴۷ء
۱۵) زرقاء، مصطفیٰ احمد، عقد التامین (السوکرۃ) وموقف الشریعۃ الاسلامیۃ منہ، اسبوع الفقہ الاسلامی، دمشق میں دیا گیا محاضرہ، مطبع جامعہ دمشق ۱۳۸۱ھ ۱۹۶۲ء
۱۶) زرقاء: مصطفیٰ احمد: نظام التامین، موقعہ فی المیدان الاقتصادی بوجہ عام وموقف الشریعۃ الاسلامیۃ منہ، الموتمر العالمی الاول للاقتصاد الاسلامی، میں پیش کیا گیا مقالہ، یہ ''الاقتصاد الاسلامی، بحوث مختارۃ'' (جدہ: مرکز ابحاث الاقتصاد الاسلامی جامعۃ الملک عبدالعزیز، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، ص: ۳۷۳-۴۱۴) میں شامل ہے۔
۱۷) سرخسی، شمس الائمۃ محمد بن احمد: المبسوط۔
۱۸) سنہوری، علامہ عبدالرزاق احمد: الوسیط، شرح القانون المدنی المصری الجدید،

قاہرہ، دارالنھضۃ العربیہ، جلد: ہفتم، ۱۹۶۴ء۔

۱۹) سنوسی، احمد طہ، بحث فی عقد الموالاۃ و دلالتہ علی صحۃ عقد التامین، مجلۃ الازھر القاھریۃ، شمارہ: ۲-۳، جلد ۲۵، ۱۳۷۳ھ

۲۰) الصیاد: ڈاکٹر جلال مصطفیٰ: التامین و بعض الشبہات، میں پیش کیا گیا مقالہ جو" الاقتصاد الاسلامی، بحوث مختارۃ (جدہ: مرکز ابحاث الاقتصادی الاسلامی، جامعۃ الملک عبدالعزیز، ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، ص: ۵۲۰-۵۳۲) میں شامل ہے۔

۲۱) ضریر: ڈاکٹر صدیق محمد امین: الغرر واثرہ فی العقود فی الفقہ الاسلامی، قاہرہ: مطبع دارنشر الثقافہ ۱۳۸۶ھ ۱۹۶۷ء۔

۲۲) عرفہ، ڈاکٹر محمد علی: شرح القانون المدنی المصری الجدید فی التامین والوکالۃ والصلح والودیعۃ والحراسۃ، قاہرہ: مطبع جامعہ فوادالاول، ۱۳۶۸ھ ۱۹۴۷ء

۲۳) علیش، شیخ محمد احمد، فتح العلی المالک، قاہرہ: مصطفیٰ البابی الحلبی، طبع دوم: ۱۳۵۶ھ ۱۹۳۷ء

۲۴) قاری: احمد بن عبداللہ، کتاب مجلۃ الاحکام الشرعیۃ علی مذہب الامام احمد، ڈاکٹر عبدالوہاب ابوسلیمان و ڈاکٹر محمد ابراہیم علی، جدہ: مطبوعات تہامہ، ۱۴۰۱ھ ۱۹۸۱ء

۲۵) کاسانی، امام علاءالدین بن مسعود: بدائع الصنائع۔

۲۶) المجلس الاعلیٰ لرعایۃ الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعیۃ: اعمال اسبوع الفقہ الاسلامی ومہرجان الامام ابن تیمیۃ فی دمشق: قاہرہ ۱۳۸۲ھ ۱۹۶۳ء

۲۷) المجمع الفقہی الاسلامی (رابطۃ العالم الاسلامی: قرار عن التامین بشتی صورہ واشکالہ، مکۃ المکرّمہ: تاریخ ۱۰/۸/۱۳۹۸

۲۸) مجلۃ الاحکام العدلیۃ۔

۲۹) مطیعی، شیخ محمد بخیت: رسالہ عن التامین، قاہرہ: مطبعۃ النیل، ۱۳۲۴ھ ۱۹۰۶ء

۳۰) منلا خسرو، قاضی محمد: الدررشرح الغرر، استنبول، طبع احمد کامل، ۱۳۲۹ھ۔

۳۱) ھیئۃ الرقابۃ الشرعیہ لبنک فیصل الاسلامی السودانی: فتاویٰ ھیئۃ الرقابۃ، خرطوم: بنک فیصل الاسلامی السودانی، ۱۴۰۲ھ ۱۹۸۲ء

۳۲) ڈاکٹر سعد: التامین من المسؤلیۃ، (ڈاکٹریٹ کا مقالہ)

غیرعربی مصادر:

33) Colin, A. et H. Capitant: Cours Elementaire De Droit Civil Francais, Tome II: Le Contrat D'assurance. Paris: Dalloz, 1948 (2em ed.)

34) Dalloz : Norueau Repertoire De Droit, Tome I (2 em ed.): Assurance Credit, 1962

35) Encyclopaedia Britannica, 1963 ed.

36) Mazeaud, H. et. Jean : Lecons De Droit Civil Tome III: Contrats Aleatoires, 2em ed.

37) Picard, M. et A. Basson : Assurance Terrestres, Tome I.

38) Planiol et M. Ripert: Droit Civil Francais, Tome XI (Assurances). 2em. ed., 1954

39) Siddiqi, M. Nejatullah: "Survey of Recent Literature on Islamic Economics", in K. Ahmad ed., Studies in Islamic Economics, Jeddah: International Centre For Research in Islamic Economics 1401 H. (1981).

40) Wiliams, C.A. (Jr.) and Heins, R.M. : Risk Management and Insurance. New York: Mc Graw — Hill 1964.