عصر حاضر کی اجتہادی کاوشوں میں مقاصد شریعت کی رعایت

عبدالغفار*   ڈاکٹر محمد عبداللہ**

ABSTRACT:

Deference of Contemporary *Ijtih┐ d┘* Efforts to the Objectives of *Shar┘ 'ah*

Islam is a dynamic religion and is fully compatible with moving and changing everyday life. With the dawn and dusk of everyday we face new problems, questions and challenges; *ijtih┐ d* is the most vital tool to answer these. In order to understand scope of legislation and the role of *ijtih┐ d* in legislation, two facts are most significant. Firstly, we must understand that Allah, the Exalted, is not merely God to be worshipped, but He is the obeyed Ruler, authority for do's & don'ts & has legislative powers. The second most vital fact is that Muhammad (SAW) is Allah's last messenger to humans and he was not merely a herald but he was an appointed teacher, leader and ruler. Islamic Law is transferred in two forms: one is the *Qur'┐ n* and the other is *Sunnah* (the way of the Prophet) which elaborates and explains the *Qur'┐ n*. As for as the human legislative powers are concerned, in case of any novel challenge, Islamic Jurists can exercise the powers of *ijtih┐ d*. They can use these powers where they do not find an evident in the *Qur'┐ n and Sunnah.* For example no one can legislate regarding '*ib┐ dah* but one can formulate law where the *Qur'┐ n & Sunnah* do not provide a clear verdict. *Ijtih┐ d* has been practiced since the life of the Prophet Muhammad (SAW) and after his death the practice was continued by his compantions (may Allah be pleased with them). Then throughout the Islamic history, we find Islamic Jurists exercising *ijtih┐ d*. Even today the scholars are putting their steps on the pathway of *ijtih┐ d* to resolve the issues of 21st century's complex life.

Key Words: *Ijtih┐ d; Islamic Law & Jurisprudence; Fiqh; Us┴ l al-Fiqh; Shar┘ 'ah.*

تعارف:

رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ عقل وفطرت کی روشنی میں کام کرنے کا ہے۔ آپ ﷺ کے بعد جو متعدد ایسے مسائل سامنے آئے جن میں قرآن وسنت سے براہ راست ہدایت نہیں ملتی تھی تو ان میں فیصلہ کرنے والوں نے خداداد فہم وصلاحیت سے کام لیتے ہوئے باہم مشوروں کے بعد مناسب فیصلے کئے۔ اسلام چونکہ سہولت اور نرمی کا دین ہے اس لئے احکام شرعیہ میں نرمی اور سہولت رکھی گئی ہے اور احکام شرعیہ کی یہ تمام تر سہولت و آسانی انسانی مصالح کی خاطر رکھی گئی ہے۔ بالفاظ دیگر اسلامی

* لیکچرر، شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔

** ایسوسی ایٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

شریعت کی بنیاد معاشرے کے مصالح پر ہے اور شریعت نے ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے اوامر ونواہی کا اجراء کیا ہے۔ دنیا میں ہمیشہ تغیرات آتے رہتے ہیں اور انسانی تاریخ انقلاب اور تغیرات سے بھرپور ہے، اس تناظر میں موجودہ صدی کو بلاشبہ تغیرات کی صدی کہا جا سکتا ہے۔ صنعتی اور تکنیکی ترقی نے ایسی محیر العقول چیزوں کو جنم دیا ہے جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ مؤثرات زندگی کے اس تغیر نے امت مسلمہ کو ایسے چیلنج سے دوچار کر دیا ہے جس کا براہ راست تعلق فقہ اسلامی کے احیاء اور تدوین نو سے ہے۔ اس نازک اور اہم ترین کام میں بعض معاصر فقہاء کرامؒ نے مقاصد شریعت کا بھرپور انداز سے استعمال کرنے کا مشورہ دیا ہے کیونکہ مصالح ہی مقاصد کی بنیاد ہیں۔

احکام شریعت میں تغیر کے اصول ومبادی:

احکام شریعت میں تغیر کے اصول ومبادی کے ضمن میں گفتگو کرنے سے قبل ایک بنیادی سوال وضاحت طلب ہے، کہ کیا زمانے کی تبدیلی اور نت نئے حالات رونما ہوتے رہنے کی بناء پر شرعی احکام میں تبدیلی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اس سوال کا جواب تفصیل طلب بھی ہے اور تفقہ فی الدین سے آراستہ ہونے کی شرط بھی اپنے اندر رکھتا ہے۔ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے کہیں سے یہ سن لیا کہ اسلام کوئی جامد مذہب نہیں، بس پھر کیا تھا کہ ان کے ذہنوں نے چھلانگ لگائی اور اس کلمہ حق سے اپنے ارادہ باطل کی تکمیل کے لئے یہ راہ نکالی کہ بطور ایک قاعدہ کلیہ یہ درس دینا شروع کر دیا کہ شرعی احکام و قوانین زمانے کے اقتضاءات کے مطابق بدلتے رہیں گے۔ خواہ وہ احکام و قوانین حدیث وسنت سے صریحاً ثابت ہوں یا ائمہ مجتہدین کے استنباط کئے ہوئے ہوں، البتہ جو احکام و قوانین قرآن حکیم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں وہ قابل تغیر نہیں ہیں۔ یہ وہ جدید تعلیم یافتہ لوگ ہیں جن کے اندر جرأت رندانہ کی ذرا کمی ہے۔ اس لئے قرآن حکیم کی حد تک تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں صراحت کے ساتھ بیان کئے ہوئے شرعی احکام و قوانین میں ردوبدل اور تغیرات نہیں ہو سکتے۔

موجودہ دور میں بعض دانشور ایسے بھی ہیں جو مذکورہ بالا حضرات سے زیادہ جری ہیں۔ اس لئے یہ حضرات بقائمی ہوش و حواس بھری مجالس میں یہ کہتے ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ تمام شرعی قوانین واحکام بدل سکتے ہیں اس لئے کہ اسلام کوئی جامد مذہب نہیں۔ اور اگر شرعی احکام میں زمانے کے تقاضوں کے مطابق تغیرات نہ ہوں تو پھر اسلام زمانے کے ساتھ نہیں چل سکتا اور جب ساتھ نہیں چل سکتا تو یہ اس کا زوال ہے۔ یہ سارا فکری فساد اس قاعدے کا ہے جو بلا حدود وقیود نہایت عمومی انداز میں سمجھ لیا گیا ہے کہ شرعی قوانین زمانے کے اقتضاءات کے مطابق بدلتے رہیں گے، حالانکہ یہ بات ایک حد تک ہی صحیح ہے, بلا حدود وقیود کلیہ نہیں ہے۔ موجودہ دور میں فقہائے کرام کے سامنے مندرجہ ذیل نوعیت کے احکام و قوانین ہیں:

۱۔ قرآن حکیم میں منصوص احکام جن کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت مذکور نہیں۔
۲۔ قرآن حکیم میں منصوص احکام جن کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت بھی مذکور ہے۔
۳۔ حدیث وسنت میں منصوص ہیں لیکن ان کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت مذکور نہیں۔
۴۔ حدیث وسنت میں منصوص ہیں مگر ان کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت بھی مذکور ہے۔

۵۔ غیر منصوص احکام لیکن ائمہ مجتہدین کے استنباط کئے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا فرضیات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بلا شبہ احکام شریعت میں تغیرات ہو سکتے ہیں۔ مگر ایسا بھی نہیں ہے کہ زمانے کے اقتضاءات اور احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت کی جو خراد مشین ہاتھ لگ گئی ہے اس کے ذریعے قطع وبرید کر کے سارے ہی احکام شریعت کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا جائے۔ احکام شریعت میں تغیرات کے کچھ ایسے اصول وضوابط اور حدود وقیود ہیں جنہیں پیش آمدہ مسائل کے حوالے سے کی جانے والی قانون سازی میں بہر صورت ملحوظ رکھا جائے گا بصورت دیگر قانون سازی کی کوئی وقعت اور حیثیت نہیں ہوگی۔ اس سلسلے میں چند رہنما اصول درج ذیل ہیں:

ا۔ ائمہ مجتہدین کے استنباط کئے ہوئے فقہی احکام اگر عرف وعادت پر مبنی ہیں تو اس عرف وعادت کے بدل جانے سے وہ احکام بدلتے رہتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں کھاؤں گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اونٹ، بیل، بکری میں سے جس کی بھی سری کھائے گا حانث ہوگا اور اس کو قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ ہی کا دوسرا قول ہے کہ وہ بیل، بھیڑ یا بکری کی سری کھانے سے حانث ہوگا لیکن اونٹ کی سری کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف بھیڑ یا بکری کی سری کھانے سے حانث ہوگا۔ مذکورہ اختلاف اقوال حجت اور دلیل کا نہیں بلکہ زمانے کے اختلاف کی بناء پر ہے امام ابو حنیفہؒ کے زمانے کے پہلے دور میں اونٹ، بیل، بھیڑ اور بکری سب کی سری عراق کے تنوروں میں پکائی جاتی اور فروخت کی جاتی تھیں، اس لئے انہوں نے ان تمام حیوانات کی سری کھانے والے کو حانث قرار دیا۔ پھر ان کے زمانے کے آخری دور میں یہ عرف ورواج بدل گیا اور اونٹ کی سری تنوروں میں پکانے اور فروخت کرنے کو اہل عراق نے ترک کر دیا۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے اپنا فتوی بدل دیا اور صرف گائے، بیل اور بھیڑ بکری کی سری کھانے والے کو حانث قرار دیا۔ اس کے بعد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے دور میں یہ دوسرا عرف ورواج بھی بدل گیا اور اہل عراق صرف بھیڑ، بکری کی سری تنوروں میں پکانے اور فروخت کرنے لگے۔ لہذا انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے فتوے کو بھی تبدیل کر کے صرف بھیڑ، بکری کی سری کھانے والے کو حانث قرار دیا۔ چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں مذکور ہے کہ ''جس شخص نے قسم کھائی کی وہ سری نہیں کھائے گا تو اس کی قسم اس سری پر محمول ہوگی جو تنوروں میں پکائی جاتی ہے اور شہروں میں فروخت کی جاتی ہے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں کھاؤں گا تو اس کی قسم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گائے، بیل، بھیڑ اور بکری سب کی سری پر محمول ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف بھیڑ اور بکری کی سری کھانے پر محمول ہوگی۔ یہ زمانے اور دور کا اختلاف ہے۔ عرف ورواج امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں بیل، گائے، بھیڑ اور بکری کی سری کے پکانے اور فروخت کرنے کا تھا اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے زمانے میں صرف بھیڑ اور بکری کی سری کا تھا اور ہمارے زمانے میں عرف وعادت کے مطابق فتوی دیا جائے گا"۔[1]

۲۔ فقہی اور اجتہادی احکام میں عموم بلوی سے بھی تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ مثلاً راستوں پر مختلف قسم کی نجاستیں اور گندگیاں ہوتی ہیں، بالخصوص بارش ہو جانے کی صورت میں پا پیادہ چلنے والوں کے لئے نجاستوں کی چھینٹوں سے بچنا انتہائی دشوار ہوتا ہے۔ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ پاس سے کوئی گاڑی گزرتی ہے تو کپڑے لت پت ہو جاتے ہیں۔ اگر اس صورت حال

سے کسی کا سابقہ آجائے اور اسی وقت راستے میں اذان مغرب بھی ہو جائے۔ گھر پہنچنے اور لباس تبدیل کرنے تک نماز کا وقت نکل جاتا ہے۔ اس طرح کی صورت حال سے دوچار ہونے کی صورت میں امام محمدؒ کا قول تھا کہ حیوانات کی گندگی نجاست خفیفہ ہے۔ اگر وہ کپڑے کے ایک چوتھائی حصہ سے زیادہ کو لگ گئی ہے تو کپڑا ناپاک ہو گا ورنہ نہیں۔ لیکن یہی امام محمدؒ جب شہر رے تشریف لے گئے تو انہوں نے دیکھا کہ رے کی گلیاں اور بازار حیوانات کی گندگی سے اٹے پڑے ہیں اور بارش کی صورت میں اس سے کپڑے کا بچانا انتہائی دشوار ہے اور غالب گمان یہی ہے کہ بارش میں کپڑے کے چوتھائی حصہ سے بھی زیادہ خراب ہو جائیں گے تو انہوں نے اپنا سابقہ فتویٰ بدل کر دوسرا فتویٰ یہ دیا کہ اگر مقررہ حد یعنی چوتھائی سے زیادہ بھی کسی کپڑے میں یہ نجاست لگ جائے تو وہ نماز پڑھ سکتا ہے۔

۳۔ فقہی اور اجتہادی احکام میں تغیر کی ایک نوعیت یہ بھی ہوتی ہے کہ کبھی کسی فقیہ و مجتہد کا قول حدیث و سنت کی ایک تعبیر یا کسی اور اجتہادی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، لیکن بعد کے فقہاء کسی دوسرے مجتہد کی تعبیر سنت یا اس کے دلائل کو زیادہ قوی محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے امام کے فتوے کو چھوڑ کر دوسرے فقیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ بعض دلائل کی بنا پر بٹائی پر زمین دینے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور دیگر فقہائے حنفیہ نے بعض دوسرے ائمہ کے دلائل کو زیادہ قوی پایا۔ اس بنا پر انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے نکاح موقت کو سرے سے باطل قرار دیا ہے، لیکن امام زفرؒ کا قول ہے کہ ایسا نکاح بجائے خود تو صحیح ہو جائے گا مگر توقیت کی شرط باطل ہے۔ ابن الہمامؒ نے امام زفرؒ کے دلائل کو زیادہ قوی تصور کرتے ہوئے ان کے قول کو راجح قرار دیا۔

۴۔ فقہی اور اجتہادی احکام میں تغیر کی چوتھی نوعیت یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو کتاب و سنت میں منصوص اور صراحت کے ساتھ بیان شدہ ہوں۔ اگر ان کی علل، شرائط اور ان کے مقاصد اسی طرح نص میں متعین طور پر مذکور ہوں، یا متعین طور پر اور صراحت کے ساتھ مذکور تو نہیں ہیں البتہ نص کے سیاق و سباق اور اسلوب بیان میں اس طرح سامنے آتے ہیں کہ اختلاف کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ ایسے احکام میں جہاں وہ علل، شرائط اور مقاصد نہ پائے جائیں وہ احکام و قوانین بدل جائیں گے جو ان علتوں اور شرطوں اور مقاصد سے وابستہ ہیں۔

یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اس طرح کی تبدیلی کے لئے علل و شرائط اور غایات و مقاصد کا بھی کتاب و سنت سے اسی طرح منصوص ہونا ضروری ہے جس طرح وہ احکام منصوص ہیں۔ یا کم از کم نص کے سیاق و سباق سے اس طرح بداہۃً ان کا سمجھنا لازمی ہے کہ کسی کو اختلاف کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ان کا تعین کسی شخص کی ذہنی و فکری کاوشوں کا نتیجہ ہو اور اس شخص نے انہیں اپنی رائے سے متعین کیا ہو تو پھر ان مقاصد و غایات کے نہ پائے جانے کی صورت میں کتاب و سنت کے ان منصوص احکام میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ احکام کتاب و سنت میں منصوص ہونے اور صراحت کے ساتھ مذکور ہونے کی بناء پر قطعی اور یقینی ہیں اور اس شخص کی اپنی فکر و رائے سے نکالی ہوئی غایات و مقاصد ظنی ہیں، جس میں بہر حال غلطی کا احتمال ہے۔ خواہ اس شخص کی ذہنی پرواز اور فکری رسائی کتنی ہی بلند اور اس کی دقیق نظری کتنی ہی اچھوتی اور بصیرت افروز کیوں نہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ ہر شخص کی فکر و نظر ظنی ہی رہے گی، خواہ وہ اپنے فضل و کمال اور اپنے

درک و بصیرت کے لحاظ سے کتنی ہی بلند شخصیت ہو۔ اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ سے بہت ہی خوبصورت قول منقول ہے کہ جو میری رائے ہے میرے نزدیک وہی درست ہے لیکن اس میں غلطی کا احتمال ہے اور جو دوسروں کی رائے ہے میرے نزدیک وہ غلط ہے لیکن اس میں درست ہونے کا احتمال موجود ہے۔[2]

منصوص احکام جن کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت بھی مذکور ہے، کے ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ "جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کے لئے نہایت تیزی سے آؤ، اور کاروبار تجارت چھوڑ دو"۔[3] آیت مذکورہ میں سعی الی ذکر اللہ کے تذکرہ کے بعد ترک بیع کا حکم دینا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس حکم کی علت یہ ہے کہ کاروبار میں مصروفیت ادائے جمعہ اور سماع خطبہ میں مانع ہے۔ اب اگر کوئی خریدار اور کوئی تاجر جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے راستے میں خرید و فروخت میں مصروف ہوں تو اس کی ممانعت نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی خرید و فروخت کے بغیر یونہی بیٹھا ہوا ہے اور سعی الیٰ ذکر اللہ پر عمل پیرا نہیں ہے تو وہ ایک ناجائز فعل کا مرتکب ہو رہا ہے کیونکہ یہاں ممانعت کی علت موجود ہے۔ پہلی صورت میں اگرچہ صورت بیع موجود ہے لیکن ادائے جمعہ اور سماع خطبہ میں اس کے خارج نہ ہونے کی بنا پر علت حکم موجود نہیں، لہٰذا اس صورت میں ترک بیع کا حکم اذن بیع میں بدل جائے گا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے دن اور رات کے اوقات میں پانچ وقت کی نماز فرض کی ہے لیکن وہ مقامات جہاں ہفتوں سورج نہیں نکلتا یا ہفتوں رات نہیں ہوتی، وہاں نماز کے اوقات کی کیا صورت ہو گی۔ مثلاً جنوب شمالی علاقہ جات جہاں دن اور رات کے اوقات میں زبردست فرق پایا جاتا ہے۔ بعض اوقات موسم گرما کے چالیس دن ایسے بھی آتے ہیں کہ ادھر مغرب کی طرف شفق غائب ہوئی اور ادھر مشرق سے صبح صادق طلوع ہوئی، وہاں عشاء اور وتر کا وقت ان دنوں میں نہیں مل سکتا۔ تو اس ضمن میں صاحب کنزالد قائق فرماتے ہیں کہ "جس شخص نے (عشاء اور وتر کا) وقت نہیں پایا، اس کے لئے یہ نماز واجب نہیں"۔[4]

اس سلسلے میں فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ جس طرح نصوص شرعیہ نمازوں کی فرضیت پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح وہ ان کے لئے اسباب اور شرائط ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ جس طرح ایسا شخص جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں اور دونوں پاؤں ٹخنوں سے کٹ چکے ہیں، اور اتفاق سے اس کے چہرے پر زخم بھی ہوں، تو ایسے شخص سے وضو اور تیمم کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس فریضہ کا محل موجود نہیں۔ اسی طرح اہل بلغار پر سے بھی ان چالیس دنوں میں عشاء اور وتر کی نمازیں ساقط ہوں گی، کیونکہ ان کے وجوب کا سبب یعنی غسق اللیل موجود نہیں ہے۔

عصر حاضر میں علماء کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم لمحۂ فکریہ کہ انسان چاند کو سر کر کے اس سے بھی آگے مریخ پر پہنچنے کی سر توڑ کوشش کر رہا ہے اور راکٹ کے ذریعے جانے والے مدار پر پہنچ کر فضا میں معلق چہل قدمی کر رہے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ کل کوئی مسلمان بردار راکٹ مدار پر پہنچے اور وہ مسلمان راکٹ سے باہر نکل کر خلا میں معلق تیرنے لگے، نہ وہ رک سکتا اور نہ ہی کھڑا ہو سکتا، متواتر گردش کئے چلا جائے، علماء کرام کو اس کا جواب دینا چاہیے کہ وہ وضو یا تیمم کیسے کرے گا۔ نماز کس طرح پڑھے گا۔ استقبال قبلہ کیسے کرے گا اور سجدہ کس چیز پر کرے گا۔ اور اس کے لئے پنج وقتہ نماز کا کیا بنے گا۔ اس کے لئے اوقات صلوۃ کیا اور کیسے ہوں گے۔ اسی طرح کے بیسیوں مسائل حل طلب ہیں۔

۵۔ کبھی کبھار احکام میں تصادم اور ترجیح سے ایسی صورت حال پیش آجاتی ہے کہ کسی اسلامی قانون پر عمل کرنے کی صورت میں اس سے زیادہ اہم قانون کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، تو ایسے موقع پر جو ضابطہ ہے وہ یہ ہے کہ اہم تر قانون کا دامن کسی صورت نہیں چھوڑا جاسکتا۔ البتہ اس اصول کی عملی تطبیق کرتے ہوئے درج ذیل امور کا جائزہ لیا جائے گا کہ:

ا۔ کیا اہم تر قانون کی زد دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کے محض مقصد اور اس کی روح پر پڑتی ہے، اور کیا اس کی ظاہری شکل و صورت پر عمل کرلینا ممکن ہے۔

۲۔ کیا اہم تر قانون کا تصادم اس دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل و صورت سے ہے، اور کیا اس کا مقصد کسی دوسرے مناسب طریقہ سے پورا کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ کیا اہم تر قانون کا تصادم اس دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل و صورت اور اس کے مقصد اور دیگر تمام پہلوؤں سے ہے؟ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے کہ اگر ایسا ہے کہ اہم تر قانون پر عمل کے ساتھ ساتھ اس دوسرے نسبتا کم اہم قانون کی ظاہری شکل صورت پر بھی عمل کرلینا ممکن ہے، اگرچہ اس کا مقصد فوت ہو رہا ہو تو ایسا ہی کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ نوعیت احکام شریعت میں تغیر سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مقصد حکم کے مجبوراً ترک کر دینے سے ہے۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک کمزور نحیف اور ناتواں غیر شادی شدہ زانی شخص لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو کھجور کی ایسی نرم شاخ سے مارنے کا حکم دیا جس کی سو چھوٹی چھوٹی شاخیں تھیں[5] ایسا اس لئے کیا کہ حد زنا اپنی ظاہری شکل و صورت کے لحاظ سے تو کوڑوں کی سو ضربات ہیں اور اپنے مقاصد کے اعتبار سے زانی کو سخت اذیت دینا ہے جس کی شہادت قرآن حکیم کی درج ذیل آیت مبارکہ میں موجود ہے:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾[6]

﴿زانی مرد اور عورت دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور خبردار حد کے نفاذ میں کسی کا دل نرم نہ پڑے اور ان دونوں کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کے ایک گروہ کو موجود رہنا چاہیے﴾

کوڑوں کی سزا حد زنا کی ظاہری شکل و صورت ہے اور ان پر اللہ تعالی کے دین کے معاملہ میں ترس نہ کھانے کا جذبہ ایسا قانون ہے جس کا مقصد زانی کو سخت اذیت پہنچانا معلوم ہوتا ہے تاکہ یہ دوسروں کے لئے باعث عبرت بنے۔ مذکورہ بالا مثال میں ظاہر ہے کہ اگر اس نحیف البدن اور ناتواں مریض زانی پر زنا کی حد اپنی ظاہری شکل و صورت اور اپنے مقصد دونوں کے اعتبار سے نافذ کردی جاتی اور سو کوڑے اس کی پیٹھ پر برسائے جاتے تاکہ اسے دردناک ایذا پہنچے تو وہ شخص مر جاتا، حالانکہ وہ مباح الدم نہیں ہوا تھا۔ لہذا اس شخص پر حد زنا اپنی ظاہری شکل و صورت اور اپنے مقصد دونوں اعتبار سے جاری کرنا انسانی جان کی حرمت اور عصمت نفس کے قانون سے متصادم ہو رہا تھا شریعت کی نگاہ میں یہ مؤخر الذکر قانون زیادہ اہم ہے۔ اس لئے اس کی خلاف ورزی سے بچنے کے لئے رسول اللہ ﷺ نے اس مجرم پر اس طرح حد زنا جاری کی کہ اس کی ظاہری شکل و

صورت پر عمل ہو جائے، کیونکہ یہی ممکن تھا اگرچہ اس کا مقصد مجبوراً ترک کرنا پڑ رہا تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حکم شرعی کی ظاہری شکل وصورت بھی اس کی روح کی طرح اہم ہے۔ اگر شریعت کا کوئی حکم کسی وجہ سے بے روح ہو جائے تو بھی شریعت اس کے ترک کی اجازت نہیں دیتی۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے یعنی اگر ایسا ہے کہ اہم تر قانون کا تصادم دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل وصورت سے ہے اور ایسا ممکن ہے کہ اہم تر قانون پر عمل کے ساتھ ساتھ اس دوسرے قانون کا مقصد کسی دوسری مناسب صورت کے ذریعہ پورا کیا جا سکتا ہے تو ایسا ہی کیا جائے گا۔ ایسا اسی حال میں کیا جا سکتا ہے جب شریعت کے کسی اہم تر قانون پر عمل اس سے نسبتا کم اہم قانون شرعی کی ظاہری شکل وصورت کی تعمیل میں مانع ہو رہا ہو۔ اس کی بہترین مثال حضرت علیؓ کا وہ فیصلہ ہے جو ابوسعید المقبریؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ "میں حضرت علیؓ کے پاس موجود تھا کہ ان کے سامنے ایک ایسا شخص لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور اس نے چوری کی تھی، تو انہوں نے اپنے ساتھیوں سے پوچھا کہ اس مجرم کے بارے میں آپ لوگوں کا کیا خیال ہے۔ ان لوگوں نے جواب دیا کہ اس کے دوسرے ہاتھ کو کاٹ دیجئے۔ تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ پھر تو میں اس شخص کو قتل کر دوں گا جس پر قتل کا جرم عائد ہی نہیں ہوا ہے۔ ذرا سوچئے تو، اگر میں اس کا دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دوں تو یہ کس طرح کھانا کھائے گا، کیسے نماز کے لئے وضو کرے گا اور کس طرح غسل جنابت کرے گا۔ پھر اسے چند دنوں کے لئے جیل بھیج دیا تاکہ اس کے معاملے پر غور کر سکیں۔ پھر اس کو جیل سے نکالا اور اپنے ساتھیوں سے مشورہ طلب کیا۔ ان لوگوں نے پھر بھی وہ بات کہی جو پہلے کہی تھی۔ اس کے جواب میں حضرت علیؓ نے ان لوگوں سے وہی کہا جو پہلے کہہ چکے تھے۔ پھر انہوں نے اس چور کو بری طرح پیٹا اور پھر چھوڑ دیا"۔ [7]

حضرت علیؓ کے اسی فیصلے پر قیاس کرتے ہوئے فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے چوری کی اور اس کا بایاں ہاتھ شل ہو چکا ہے یا اس کی انگلیاں شل ہو چکی ہیں تو اس کے داہنے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ ایسی حالت میں اگرچہ اس کا ہاتھ موجود تو ہے مگر اس سے کوئی چیز پکڑ نہیں سکتا اور اس سے کام نہیں لے سکتا۔ اس لئے اگر وہ ہاتھ کاٹ دیا جائے گا جس سے کام لے رہا ہے تو وہ معناً ہلاک ہو جائے گا۔ حالانکہ اللہ نے اس کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ ایسی صورت میں قانون سرقہ کے مقصد تعذیب وایذا کو کسی اور مناسب شکل کے ذریعے پورا کیا جائے گا۔ آپؓ کے اس فیصلے میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ آپ نے اسے سال، چھ ماہ کی سزا نہیں دی، حالانکہ یہ بھی قانون سرقہ کے مقصد کو پورا کرنے کا ایک متبادل طریقہ تھا۔ اس سے یہ بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قید وبند کے ذریعہ کسی کی آزادی سلب کر لینا ایسا اقدام ہے جو اسلام کی نظر میں سخت جواب دہی کا موجب ہے۔ اس لئے انتہائی احتیاط اور آخری چارہ کار کے طور پر یہ اقدام اٹھانا چاہئے۔

۶۔ اگر ایسا ہے کہ اہم تر قانون کا تصادم اس دوسرے کم اہم قانون کی ظاہری شکل وصورت کے ہر پہلو اور اس کے مقصد سے ہو اور ایک پر کسی پہلو سے بھی عمل کرنے سے دوسرے کی خلاف ورزی لازم آتی ہو تو اہم تر شرعی حکم و قانون کی خلاف ورزی سے بچنے کے لئے دوسرے نسبتا کم اہم قانون کو ترک کر دیا جائے گا۔ جو شخص دو برائیوں میں مبتلا ہو جائے تو ان میں سے کم تر برائی کو گوارا کرنے کے اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے محدثین کرامؒ نے رسول اللہ □ کی حدیث مبارکہ

کو بروایت صحیح نقل کیا ہے۔"رسول اللہ ﷺ کو دو باتوں میں کسی ایک کا اختیار دیا جاتا تو جب تک کسی گناہ کا اندیشہ نہ ہوتا، آپ دونوں میں سے آسان کو اختیار فرماتے"۔[8] فقہائے کرامؒ نے اسی حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کچھ قواعد وضع کئے ہیں مثلاً: (اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما) یعنی (جب دو خرابیوں میں تعارض واقع ہو تو بڑی خرابی سے بچنے کے لئے چھوٹی خرابی کا ارتکاب گو آراء کیا جائے)۔[9] اسی طرح (الضرورات تبيح المحظورات) یعنی (ضروریات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں)۔[10] (الضرر الاشد يزال بالضرر الاخف) یعنی (زیادہ شدید ضرر کو نسبتاً خفیف ضرر کے ارتکاب سے دور کیا جائے)۔[11]

مذکورہ بالا حدیث اور فقہی قواعد کی عملی تطبیق ایک انتہائی حسّاس اور اہم نوعیت کا معاملہ ہے اس لئے اس میں حد درجہ محتاط رویہ اور خدا خوفی کی ضرورت ہے۔ فقہائے کرامؒ نے اس سلسلے میں کچھ حدود و قیود کا ذکر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ دلائل و شواہد سے ثابت کیا جانا چاہیے کہ ایسے حالات وواقعات رونما ہو چکے ہیں جن میں درپیش دو برائیوں میں سے کسی ایک کو گو آراء کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے اور کوئی ایسا تیسرا راستہ بھی نہیں ہے جو دونوں قباحتوں سے پاک ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ شرعی دلائل سے ثابت کیا جانا چاہئے کہ جو برائی اختیار کی جارہی ہے وہ فی الواقع دوسری کی نسبت ہلکی اور کم تر ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ ہلکی اور کم تر برائی کو بوقت ضرورت، ضرورت کی حد تک بشرط ضرورت گوارا کیا جائے گا۔ قدر ضرورت سے زائد یا عام حالات میں بغیر کسی مجبوری کے گو آراء کرنا جائز نہیں۔

اگر کوئی شخص اهون البلیۃ اور ضرورت اور مجبوری کا نام لے کر ان شرائط کی پابندی کے بغیر احکام میں ردو بدل کرتا ہے اور بعض برائیوں کو گوارا کرنے کا فتوی دیتا ہے تو وہ نہ صرف نفسانی خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے غلط طرز عمل اختیار کرتا ہے بلکہ وہ دین میں تحریف کے جرم کا ارتکاب کرتا ہے۔ مذکورہ اصول اور فقہی قاعدہ حدیث و سنت ہی سے ثابت نہیں بلکہ قرآن حکیم کی متعدد آیات بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً زبان سے کفریہ کلمہ کا ادا کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر کسی پر اتنا جبر کیا جائے کہ اسے اپنی جان کا خطرہ پیدا ہو جائے تو جان بچانے کے لئے ایمان پر اطمینان قلب کے ساتھ محض زبان سے کفریہ کلمہ کے اظہار کی قرآن نے اجازت دی ہے۔[12]

معلوم ہوا کہ اگر کسی پر زبردستی کی جائے اور اس کو جان کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اپنی جان بچانے کے لئے کفر کا اظہار زبان سے کر سکتا ہے۔ جبکہ عام حالات میں زبان سے کفریہ کلمہ حرام، بلکہ موجب کفر ہے۔ جان بچانے کی ضرورت نے زبان سے کلمہ کفر کے اظہار کو جائز قرار دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ نے میری وجہ سے میری امت پر سے غلطی، بھول چوک اور مجبوراً کروائے گئے افعال کی مسؤلیت اٹھالی ہے"۔[13] اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ "تم پر مردار، خون، اور خنزیر حرام کئے گئے ہیں لیکن وہ شخص جو مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان حرام اشیاء میں سے کوئی چیز کھائے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے، تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔[14]

جان بچانا اور نفس کو ہلاک نہ ہونے دینا، مردار وغیرہ حرام اشیاء کے کھانے پینے سے اجتناب کی بہ نسبت زیادہ اہم ہے۔ اس لئے ایسے وقت جب کہ جان کی ہلاکت سامنے ہو اور کوئی حلال چیز میسر نہ ہو جسے کھا کر زندگی کی رمق بحال رکھی جاسکے۔ تو اس

وقت مردار و حرام اشیاء کے کھانے کی اجازت ہے۔ لیکن یہ اسی وقت تک ہے جب تک کہ کوئی حلال چیز میسر نہیں آجاتی اور صرف اس قدر جس سے سانس کی آمد و رفت باقی رہے۔ مذکورہ بالا اصول کی عملی تطبیق کی چند امثلہ مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ غزوہ خندق کے موقع پر رسول اللہ اور صحابہ کرامؓ جنگ میں مسلسل اتنے مصروف رہے کہ کہ انہیں چار اوقات کی نماز پڑھنے کی مہلت نہ مل سکی اور وہ نمازیں قضا ہو گئیں۔ اس لئے کہ اگر وقت پر یہ نمازیں ادا کی جاتیں تو کفار کے غیر متوقع حملے اور دباؤ اور ان کی پیش قدمی کی وجہ سے اہل اسلام کی فوجی قوت اور اسلامی ریاست کے ختم ہو جانے کا اندیشہ تھا اور اس طرح اسلام کا سارا نظام ہی درہم برہم ہو جاتا۔ اسلامی ریاست کو سر پر منڈلاتی تباہی سے بچانا اور اسلام کے کل نظام کو کفر کے جارحانہ تسلط سے محفوظ رکھنا وقت پر نماز ادا کرنے سے زیادہ اہم تھا۔ لیکن اس کے بعد اگرچہ جنگ ختم نہیں ہوئی مگر جنگ کی وہ شدت باقی نہ رہی تو رسول اللہ اور آپ کے صحابہؓ مقررہ اوقات پر نمازیں ادا کرنے لگے کیونکہ اب ضرورت اور مجبوری کی وہ حد باقی نہ رہی جس کے سبب نماز قضا کرنی پڑی۔ اور قدر ضرورت سے زیادہ قضائے صلوۃ کو گوارا نہیں کیا جا سکتا تھا۔

۲۔ قبول شہادت کے لئے گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ متقدمین کے دور میں گواہوں کی عدالت کو قبول شہادت کی شرط قرار دیتے ہوئے عدالت کی یہ تعریف کی گئی کہ بڑے بڑے گناہوں سے اجتناب اور چھوٹے گناہوں پر عدم اصرار۔ لیکن جب متاخرین فقہائے کرامؒ کے دور میں اخلاقی انحطاط روز افزوں ہونے لگا اور سابقہ تعریف کے معیار پر پورے اترنے والوں کی انتہائی کمی ہو گئی تو ان فقہاء کرامؒ نے سوچا کہ گواہوں کی "عدالت" کے اس مفہوم پر اصرار کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس معیار کے گواہ پائے نہ جانے کی وجہ سے لوگ عدالتوں کے ذریعہ اپنے حقوق حاصل نہ کر سکیں گے اور انسانی حقوق کا قیام و بقاء اور ان کا احیاء نہ ہو سکے گا۔ اس لئے ان متاخرین فقہائے کرامؒ نے فیصلہ کیا کہ ایسا شخص جو اپنی صفت عدالت دوسرے لوگوں کی بہ نسبت متقدمین کے معیار کے قریب تر ہو، اس کی گواہی قبول کر لی جائے۔[15] اب اگر لوگوں کا اخلاقی معیار بلند ہو جائے اور کثیر تعداد میں ایسے افراد میسر ہونے لگیں جو متقدمین کے معیار پر پورے اترتے ہوں تو متقدمین کی وہ تعریف بحال ہو جائے گی اور متاخرین کا وہ فتوی بدل جائے گا۔

کار اجتہاد میں مقاصد شریعت کا اثر:

زندگی کے بعض معاملات ایسے بھی ہیں جن میں تاریخی، جغرافیائی، معاشی اور عمرانی عوامل کسی قسم کی تبدیلی نہیں لاتے۔ انسان اور اس کے خالق کا تعلق یا نسل کی بقاء سے متعلق امور ایسے امور ہیں جو تمدن کی تبدیلی سے متاثر نہیں ہوتے، اس لئے ضروری ہے کہ زندگی کے ثباتی پہلو سے متعلق ایسے قوانین ہوں جو تغیر پذیر نہ ہوں۔ دوسری طرف زندگی کے بہت سے ایسے امور ہیں جن میں انسانی تمدن کے ارتقاء اور حالات وزمانہ کے تغیر و انقلاب سے تبدیلی رونما ہوتی ہیں۔ حصول معاش کے ذرائع میں تنوع، نظام حکومت کے خدوخال، دستور کی ساخت، عدلیہ، انتظامیہ اور مقننہ کے باہمی روابط کی نوعیت اور قومی اور بین الاقوامی تعلقات کی تفصیلات وغیرہ، یہ تمام ایسے پہلو ہیں جن میں تغیّر اور ارتقاء ناگزیر ہے۔

قرآن حکیم نے جو قوانین دیئے، ان میں انسانی زندگی کے ان پہلوؤں کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ ایسے امور جن میں تبدیلی رونما نہیں ہوتی، ان کے لئے مفصل اور غیر مبدّل قوانین دیئے گئے ہیں۔ جن معالات میں تبدیلی کا عمل جاری رہتا ہے، ان

میں اصولی ہدایات اور قواعد کلیہ دینے کے بعد تفصیلی قانون سازی علماء اور مجتہدین کے سپرد کی گئی ہے۔ اس ہدایت کا منشأ یہ ہے کہ تمدن کا ارتقائی عمل جاری رہے۔ گویا اسلامی ادبیات میں قانون کی مندرجہ ذیل دو قسمیں ہیں:

۱۔ الہامی قانون جس میں ترمیم و تنسیخ اور حذف و اضافہ کا کسی فردِ بشر کو اختیار نہیں۔

۲۔ الہامی قانون سے مستنبط قانون جس کی تخریج، تشکیل اور استنباط میں انسانی کاوشیں کار فرما ہی ہیں۔

مستنبط قانون میں انسانی عمل دخل کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف اس میں غلطی کا امکان رہتا ہے جو اس کے بارے میں مزید بحث و تحقیق کا دروازہ کھولتا ہے تو دوسری طرف وہ ایک متعین زمانے، مخصوص تمدن اور خاص حالات سے وابستہ ہونے کی وجہ سے قابلِ تغیر اور تمدن کے پہلو بہ پہلو ارتقاء پذیر رہتا ہے۔ اسلامی قانون کی یہی سب سے بڑی خوبی ہے جو اسے کسی دور اور ماحول میں از کار رفتہ اور سماجی حالات سے الگ نہیں ہونے دیتی، بلکہ ہر دور میں اسے زندہ، تازہ اور موجودہ چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے مستعد رکھتی ہے، الہامی قانون کی اسی خوبی کو مقاصد شریعت کہا جا سکتا ہے۔ اس پس منظر میں احمد الریسونی نے سب سے پہلے واضح انداز میں یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا مقاصد شریعت کو اجتہاد کی اساس بنانا درست ہے۔[16]

ائمہ مجتہدین نے بالعموم مقاصد شریعت کی تصریح کے بغیر اس امر کا کسی نہ کسی حد تک التزام کیا ہے کہ وہ اپنے منہج اجتہاد میں مقاصد شریعت کو پیش نظر رکھیں، لیکن امام شاطبیؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے بلند آہنگ سے یہ کہا کہ درجہ اجتہاد پر فائز ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ فقیہ کو مقاصد شریعت کا بہ تمام و کمال فہم حاصل ہو اور اس فہم کی بناء پر استنباط و استخراج کی صلاحیت اور قدرت ہو، بلکہ مجتہدین کے مراتب اور مختلف مراتب پر فائز ہونے کے لئے تیار کی گئی جداول کو بالائے طاق رکھتے ہوئے انہوں نے درجہ اجتہاد پر فائز ہونے کو صرف ایک جامع شرط میں منحصر کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "درجہ اجتہاد پر فائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مقاصد شریعت کو پورے طور پر سمجھتا ہو اور ان کی روشنی میں استنباط کی قدرت رکھتا ہو"۔[17]

آپؒ نے اس امر پر افسوس کا بھی اظہار کیا ہے کہ کئی لوگ اپنے آپ کو مرتبہ اجتہاد پر فائز سمجھتے ہوئے جزئیات کا حل بیان کرتے ہیں اور اصول و کلیات کا تیا پانچا کر دیتے ہیں اور مقاصد شریعت سے لاعلمی کے باوجود اس وہم کا شکار ہوتے ہیں کہ وہ درجہ اجتہاد پر فائز ہیں۔[18]

مصلحت کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی ایک ایسا کلیہ ہے جس پر ہر دور میں اتفاق رہا ہے۔ متقدمین جسے نسخ کے عنوان سے تعبیر کرتے تھے اور بعد میں فقہائے کرامؒ نے اسے عام، خاص، مطلق، مقید اور تدریج و تطبیق کے ضوابط کے تحت منظم کیا۔ در حقیقت مصلحت، ضرورت اور حاجت کی تبدیلی احکام کی تبدیلی کے مظاہر ہیں۔ احادیث نبوی میں اس نوع کی مثالیں بکثرت موجود ہیں جہاں مصلحت کی تبدیلی کے باعث رسول اللہ نے اپنا سابقہ حکم تبدیل فرما دیا۔ بعض حالات میں آپ نے اس مصلحت کا ذکر بھی فرمایا، مثلاً قربانی کے گوشت کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے "میں نے تمہیں قحط کی وجہ سے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کیا تھا، اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو۔[19]

اس سلسلے میں آثار صحابہؓ بہت زیادہ ہیں۔ نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں صحابہ کرامؓ کا عمومی طرز عمل یہ تھا کہ وہ ان پر غور و فکر کرتے، ان کے پس منظر اور پیش منظر کا جائزہ لیتے، ان کے مصالح و مفاسد کا تجزیہ کرتے اور ان کے مجوزہ حل

پر مشاورت کرتے اور پھر ان کے لیے کوئی مناسب حکم تجویز کر لیتے۔ صحابہ کرامؓ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ ایک وقت انہوں نے جو فیصلہ کسی خاص مصلحت کے پیش نظر اتفاق رائے سے کیا ہو، دوسرے وقت کسی دوسری مصلحت کے پیش نظر اسے تبدیل کر دیں۔ عہد صحابہؓ میں ایسے فیصلوں کی بھی متعدد مثالیں موجود ہیں جو بظاہر اس عمل سے ہم آہنگ نہیں ہوتے تھے جو رسول اللہ ﷺ کے عہد میں رائج تھا لیکن ان میں اللہ تعالیٰ کی شریعت سے اعراض یا سنت نبوی کی مخالفت کا شائبہ تک نہیں ہوتا تھا۔

صحابہ کرامؓ میں ایسی شخصیات موجود تھیں جنہیں اس حکمت و دانش سے حظِ وافر نصیب ہوا تھا، جو قرآن حکیم اور سنت نبوی کے احکام کے ظواہر کو ہی نہیں، بلکہ ان کے پس پردہ ان حِکَم و مصالح سے بھی آگاہ تھیں جو ان احکام کی اصل اساس تھے۔ یہی وجہ ہے کہ طلاقِ ثلاثہ، دیت، لقطہ، غنیمت، شراب نوشی کی سزا اور کاریگروں سے نقصان کا تاوان لینے کے عہد صحابہؓ کے فیصلے عہد نبوی کے طرز عمل سے مختلف تھے، لیکن صحابہ نے انہیں عمومی اتفاق سے قبول کیا تھا، کیونکہ یہی مصلحت کے تقاضے تھے۔[20]

حضرت عمرؓ نے جب شام کا دورہ کیا تو انہوں نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ کو دیکھا کہ انہوں نے دربان رکھے ہوئے تھے، پردے لٹکائے ہوئے تھے، عمدہ سواریوں اور شاندار ملبوسات اپناتے ہوئے بادشاہوں کی روش اختیار کی لی تھی، حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ "ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمیں ان چیزوں کی ضرورت ہے، حضرت عمرؓ نے جواباً ارشاد فرمایا کہ میں تمہیں ایسا کرنے کی نہ اجازت دیتا ہوں اور نہ ہی روکتا ہوں"۔ امیر معاویہ بن ابی سفیانؓ کے اس فعل پر تبصرہ کرتے ہوئے امام قرافیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے حالات سے خود آگاہ ہو، اگر تمہیں ان چیزوں کی ضرورت ہے تو ٹھیک ہے اور اگر ضرورت نہیں ہے تو غلط ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے اہل علم کے اس طرز عمل سے معلوم ہوا کہ حکمرانوں اور فرماں رواؤں کے عہد، ممالک، حالات اور ضرورت کے پیش نظر فیصلے بدلتے رہیں گے۔ اگر انہیں ایسے سامانِ آرائش و زیبائش کی ضرورت ہو جو پہلے رائج نہیں تھا تو اپنے حالات کے مطابق بسا اوقات ایسا سامان رکھنا ان کے لئے واجب ہو گا۔[21]

حضرت عمرؓ نے ان ہی مصالح کے پیش نظر، ہر حکم کے نفاذ کے موقع پر اس کا سبب صراحت سے بیان کیا۔ قحط سالی میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا موقوف کر دی، حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں کے ہاتھ کاٹنے کی بجائے ان کی چوری کا دوگنا معاوضہ حاطب سے دلوایا، بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو تین قرار دے دیا، اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کرنے پر پابندی عائد کر دی، امہات اولاد کی خرید و فروخت روک دی، لوگوں کو حج افراد کرنے کا حکم دیا اور حج تمتع سے روک دیا۔ عہد صحابہؓ کی اس نوعیت کی مثالوں پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ "اس نوعیت کی مثالیں مصلحت کے اعتبار سے جزوی سیاست کی مثالیں ہیں، جو زمانے کے تغیر سے بدلتی رہتی ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ یہ تمام قوانین امت پر قیامت تک کے لئے لازم ہیں۔ یہ سوچ اگرچہ غلط ہے، تاہم یہ سوچنے والے معذور اور مستحق اجر ہیں، کیونکہ جو کوئی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کے لئے اجتہاد کرتا ہے، اسے غلط اجتہاد پر بھی ایک اجر ملتا ہے"۔[22]

مذکورہ بالا مثالوں اور اس نوعیت کے دوسرے واقعات سے صحابہ کرامؓ کا موقف واضح ہوتا ہے، ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین بھی اسی طریقے پر چلے اور انہوں نے متعدد ایسے فتاوی جاری کئے جو اس سے پہلے اس طرح نہیں تھے۔ فقہائے کرامؒ نے قیمتوں کے تعین کا فتوی دیا، جبکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا تھا۔ اسی طرح فقہاء نے باپ بیٹے، میاں بیوی اور بھائی بھائی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول کرنے سے انکار کر دیا، حالانکہ قرون اولی میں اس نوعیت کی گواہی قبول کی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سلف صالحین میں مذکورہ بالا گواہوں پر شبہ نہیں کیا جاتا تھا، لیکن بعد کے دور میں قرابت کی وجہ سے بے جا حمایت کا شبہ پیدا ہو گیا جس کی بناء پر ان کی گواہی مسترد کر دی گئی۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ شرعی احکام منسوخ ہو گئے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسباب کے اختلاف کے باعث مجتہدین نے نئے نئے اجتہادات کئے ہیں۔ ایسے اجتہاد کو حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ "جس قدر لوگوں نے جرائم کے نئے نئے طریقے ایجاد کئے ہیں، اسی قدر نئے نئے فیصلے آ گئے ہیں"۔[23]

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے بیت المال کا نظام گڑبڑ ہو جانے کے باعث بنو ہاشم کو زکوۃ دینے کے جواز کا فتوی دیا، جب کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے۔ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد بہت سے مسائل میں اپنی رائے تبدیل کر لی، حتی کہ ان آراء کو امام شافعی کا مذہب جدید کہا جانے لگا۔ اس تبدیلی کا سبب مصلحت، یعنی ماحول، جگہ اور علاقے کی تبدیلی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے زمانے کے تغیر کے باعث کئی مسائل میں اپنے استاذ سے اختلاف کیا ہے، مثلاً گواہوں کے عادل ہونے کی شرائط، حکمران کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے اکراہ کا وقوع وغیرہ۔ ابن حزمؒ اپنی کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں کہ "امام مالکؒ نے پانچ مسائل میں حضرت ابو بکرؓ سے اور تیس مسائل میں حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا"۔[24] اختلاف میں متاخرین حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب نے یہی مسلک اختیار کیا اور کئی مسائل میں اپنے اپنے ائمہ کی آراء سے ہٹ کر فتوے دیے، بلکہ بعض حالات میں نصوص سے ہٹ کر فتوے دیے اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ اب مصلحت کا تقاضا مختلف ہو گیا ہے، یا زمانے اور حالات میں تبدیلی آ گئی ہے۔ امام قرافیؒ اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "جو شخص لوگوں کی عادات اور عرف کو جانے بغیر فتوی دے گا وہ اجماع کی خلاف ورزی کرے گا، کیونکہ سند کے بغیر فتوی دینا بالاتفاق حرام ہے اور جب عرف و عادت تبدیل ہو جائیں تو بالاجماع حکم تبدیل ہو جاتا ہے اور پہلے عرف پر فتوی حرام ہو جاتا ہے۔ ہمیشہ منقولات پر جمے رہنا دین میں گمراہی ہے اور مسلم علماء اور اسلاف کے مقاصد سے لاعلمی ہے"۔[25]

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت :

نصوص کا مدعا و منشأ اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد اب میں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد و مصالح کا فہم و ادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کار فرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے، ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر

مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام و قوانین کا تعین بھی از سر نو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام و قوانین کو فی نفسہ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد و مصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف و جوانب میں شارع کے منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن حکیم کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی و اخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود و شرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق و نفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ و اجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی و اخلاقی اصول کی روشنی میں کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم و جبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جاسکتی۔[26] اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جاسکتا۔[27]

مذکورہ اصول کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط و قیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم و سزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا، جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہوگئی۔[28] اسی طرح جب حضرت علیؓ نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔[29] آپ نے ایک بوڑھے کو جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر مار دی جائے۔[30] کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کا منشأ یہی ہوگا کہ سزا معطل کی جائے۔ چنانچہ جنگ کے لیے

نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔[31]

سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کا منشأ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔[32] صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر حد کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔[33] حضرت عمرؓ نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،[34] جبکہ قحط سالی کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔[35]

اسی طرح شریعت نے زوجین کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتہ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور وخوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلوؤں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بدنیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتہ نکاح کے تقدس کے پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہو گا کہ اسے غیر مؤثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجائش باقی رکھی جائے۔ فقہاء کرامؒ کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً مؤثر ہو جائیں گے۔

حنفی فقہاء کرامؒ نے حدیث (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد)[36] کو ایک عام اصول کی حیثیت دی ہے اور اس کا دائرہ اتنا وسیع رکھا گیا ہے کہ کوئی شخص اگر جبر واکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی مؤثر قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ عقل وقیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں، لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا تھا اور یا یہ کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے کہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی،[37] بلکہ اغلاق دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔[38] شارحین نے اغلاق کا مصداق جبر واکراہ کو بھی قرار دیا ہے۔ اس اصول کو اگر وسیع تناظر میں دیکھا جائے تو ایسے تمام نفسیاتی امراض جن پر انسان کو کوئی اختیار نہیں رہتا، ان کو قدرتی آفات اور عذر شرعی سمجھتے ہوئے معاملات میں ان کی عملی

تطبیق کی جانی چاہئے۔اسی طرح آپ ﷺ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں مؤثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔[39]

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرہ اختیار کی حد تک مؤثر مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو ولایت عامہ کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدہ یا کسی صاحب حق کے اپنے اختیارات کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے،اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل وقیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔اس سلسلے میں مؤثر قانون سازی کی ضرورت ہے،اس لئے کہ موجودہ دور میں بھی طلاق ثلاثہ کے معاملات کھیل تماشا بنے ہوئے ہیں۔مختلف فقہی آراء کی وجہ سے عام طور پر لوگ طلاق کے معاملات میں اپنے مذہب کو چھوڑتے ہوئے دوسرے مذہب کی رائے پر عمل کرتے ہیں،اس طرح رجوع کے باوجود دل میں ایک کسک سی موجود رہتی ہے،لہذا مؤثر حکمت عملی کی ضرورت ہے۔

اختصار کے پہلو سے صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے،ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے،استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق نہ کرنے،مقاصد ومصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو واجب فاسد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے،کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے،کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لگانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات وتصرفات کی متعدد مثالیں احادیث،آثار صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی فقہی آراء میں کثرت سے موجود ہیں۔بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے ذریعے سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی حیثیت اختیار کرلی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جورائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے تو آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتاء کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک تعبدی حکم کی صورت اختیار کرچکی ہوتی ہے۔اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کی آراء میں موجود جزئیات ونظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علماء کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔بہر حال،روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں،قرآن وسنت کے منشأ اور مقاصد ومصالح کے تناظر میں جدید مسائل ومشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کرکے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جاسکے اور فقہاء نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات ونظائر فراہم کیے ہیں،معاصر تناظر میں انہی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی

ضرورت کا احساس اجاگر کیا جاسکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

خلاصۂ بحث

شریعت کے نزول کا مقصد جلب منفعت اور دفع مضرت ہے، اگر جلب منفعت اور دفع مضرت یا مصلحت کو بلا تعیین چھوڑ دیا جائے اور ہر کسی کو اپنے لئے جلب منفعت اور دفع مضرت کے اصول کے تحت کاروائیوں کا اختیار ہو تو شریعت کی اساس ہی ختم ہو جاتی ہے اور ہر طرف لوگوں کی خواہشات اور شہوات کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ اس کی مصلحت شراب نوشی، سود خوری اور انسانوں کے قتل میں ہے تو اسے ان کاموں کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ خواہشات اور شہوات کو مصالح کی بنیاد قرار دینا درست نہیں، کیونکہ خواہشات ایک ہی معاملے میں مختلف لوگوں کی مختلف ہو سکتی ہیں, ہوتی ہیں اور ان میں شاذونادر ہی اتفاق ہوتا ہے۔ ایک چیز کسی شخص کے لئے نفع بخش ہے تو وہی دوسرے کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے، نیز یہ کہ ایک وقت میں ایک چیز نفع بخش اور دوسرے وقت میں نقصان دہ ہو سکتی ہے، کیونکہ نفع اور نقصان دنیوی زندگی کے حوالے سے اعتباری امور ہیں۔

مقاصد اور مصالح میں فرق یہ ہے کہ مقاصد کو نصوص نے خود متعین کر دیا ہے، جب کہ مصالح کے بارے میں غور و فکر کرنا فقہاء کی ذمہ داری ہے۔ مصالح کے فہم میں اختلاف ہو سکتا ہے اور اس میں تبدیلی بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن مقاصد شریعت میں تبدیلی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے جن علمائے کرام نے اجتہاد کی شرط کے طور پر مقاصد شریعت کو متعین کرنے کی جو دعوت دی ہے، وہ بنیادی طور پر درست نہیں ہے۔ شریعت کے بنیادی احکام قرآن و سنت سے معلوم ہوتے ہیں اور شریعت کے اصل ماخذ بھی یہی دو ہیں۔ دو ثانوی ماخذ اجماع اور اجتہاد ہیں جو براہ راست قرآن و سنت سے ماخوذ ہیں۔ اجتہاد تو خود حدیث سے ثابت ہے اور قرآن حکیم سے بالواسطہ طور پر اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے اجتہاد کو ایک مستقل بالذات ماخذ فقہ یا ماخذ شریعت مانا گیا ہے۔ اگرچہ احکام پر عمل کرنا، ان کی مصلحتوں اور حکمتوں کے جاننے سے مشروط نہیں، لیکن اگر ان کو جزئی طور پر بھی جان لیا جائے تو شاید انسان ان پر مزید شرح صدر کے ساتھ عمل کرے گا۔ اس طرح شرعی احکام کا جو ادراک ہوتا ہے، ایک انسان، خاص طور پر ایک صاحب علم اور فقیہ کو ہوتا ہے، وہ اس کی مجموعی بصیرت میں اضافے کا باعث بن سکتا ہے جس کے ذریعہ زندگی کے مسائل کے حل کرنے میں اسے اہم رہنمائی مل سکتی ہے۔ شریعت کے نزول کا مقصد انسانوں کی جلب منفعت اور دفع مضرت ہے۔ شریعت کی نگاہ میں انسان کی منفعت اس کے دین، جان، نسل، عقل اور مال کے تحفظ میں مضمر ہے۔ اس کو فقہ اسلامی کی اصطلاح میں عموماً مصالح خمسہ اور مقاصد شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مقاصد شریعت کے ماہر طاہر بن عاشور نے اس فہرست میں عدل، حریت، مساوات، کفالت عامہ وغیرہ کو بھی شامل کیا ہے۔ احمد الریسونیؒ نے سوال اٹھایا کہ کیا اجتہاد کی بناء مقاصد شریعت پر رکھی جاسکتی ہے۔ امام شاطبیؒ اور دیگر فقہاء کرامؒ کی بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ مجتہد کو مقاصد شریعت کا بتمام و کمال فہم حاصل ہو اور اس فہم کی بنیاد پر وہ استنباط و استخراج کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ان کی رائے میں اس کے لئے ضروری ہے کہ مجتہد کو کتاب و سنت میں گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ زندگی کے گوناگوں متنوع اور پیچ در پیچ مسائل کا عملی تجربہ، لوگوں کی عادات و رواج، تعامل اور عرف کے بارے میں

مکمل معلومات ہوں۔

فقہ واجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار اہم اور بنیادی ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یاوقتیت کو طے کرنا نہیں ہے، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار باقی نہیں رہتا۔ احکام شرعیہ اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل واحکام کی بے شمار عملی صورتوں میں شارع کا منشأ متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا تعلق قائم رکھنا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

---

[1] المرغینانی، برہان الدین أبو حسن بن أبی بکر. الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی. ط: المکتبۃ العربیۃ الحدیثۃ، کراچی، کتاب الایمان، ۲/۴۷۰

[2] دیکھئے: ابن عابدین، محمد أمین بن عمر بن عبد العزیز. ردالمحتار علی الدرالمختار. ط: داراحیاء التراث الاسلامی، بیروت، مقدمہ، ۱/۱۱۵؛ أیضاً، باب العدۃ، ۱۲/۳۴۹؛ ابن الہمام، محمد بن عبد الواحد السیواسی کمال الدین. شرح فتح القدیر علی الہدایۃ. مصطفی الحلبی. ط: ۱۹۷۰ء، مصر، فصل فی قضاء المرأۃ، ۱۶/۳۲۵

[3] القرآن الکریم، سورۃ الجمعۃ ۶۲: ۹

[4] النسفی، أبو البرکات عبد اللہ بن أحمد بن محمود. کنز الدقائق. ط: ۱۴۱۸ھ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲/۱۷۷

[5] البیہقی، أحمد بن حسین. السنن الکبری. ط: ۱۹۹۴ء، مکتبہ دار الباز، المکۃ المکرمۃ، باب من حلف لیضر بن عبدہ مائۃ سوط، ۷/۲۴۳

[6] القرآن الکریم، سورۃ النور ۲۴: ۲

[7] شرح الوقایۃ لعلی بن سلطان محمد القاری، ۶/۶۳؛ شرح فتح القدیر علی الہدایۃ ابن الہمام، فصل فی کیفیۃ القطع واثباتہ، ۱۲/۲۸۸

[8] البخاری، محمد بن اسماعیل. الجامع الصحیح. ط: ۱۹۹۹ء، موسوعۃ الحدیث الشریف، الکتب الستۃ دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، کتاب المناقب، باب صفۃ النبیّ □، رقم ۳۵۶۰؛ أبو داؤد، سلیمان بن أشعث بن اسحاق السجستانی. السنن. ط: ۱۹۹۹ء موسوعۃ الحدیث الشریف، الکتب الستۃ دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، کتاب الادب، باب فی التجاوز فی الأمر، رقم ۴۷۸۵

[9] لجنۃ مکونۃ من عدۃ علماء وفقہاء فی الخلافۃ العثمانیۃ. مجلۃ الاحکام العدلیۃ. نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراتشی، المادۃ ۲۸

[10] أیضاً، المادۃ ۲۱

[11] أیضاً، المادۃ ۲۷

[12] القرآن الکریم، سورۃ النحل ۱۶: ۱۰۶

[13] ابن ماجہ، محمد بن یزید. السنن. موسوعۃ الحدیث الشریف، الکتب الستۃ، ط: ۱۹۹۹ء، دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، ابواب الطلاق، باب طلاق المکرہ والناسی، رقم ۲۰۴۳

[14] القرآن الکریم، سورۃ البقرۃ ۲: ۱۷۳

[15] Qanun-e-shadat. P:1984, Mansoor book house, lhr 2001, Article 3

[16] الریسونی، أحمد. نظریۃ المقاصد عند الشاطبی. ط: ۱۹۹۲ء، المعہد العالمی للفکر الاسلامی، الموسسۃ الجامعہ، امریکہ، ص ۳۵۶-۳۲۴

17 الشاطبی، ابراہیم بن موسی. الموافقات فی اصول الشریعۃ. ط: ۱۹۸۷ء، دار الفکر العربی، مصر، ۴/۵۶

18 أیضاً، ۴/۱۷۵-۱۷۴

19 القشیری، مسلم بن الحجاج النیشابوری. صحیح مسلم. ط: ۱۴۲۰ھ، موسوعۃ الحدیث الشریف، الکتب الستۃ دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، کتاب الاضاحی، باب بیان ماکان من النہی من اکل لحوم الأضحی، رقم ۵۱۰۳

20 دیکھئے: ابن قیم، محمد بن أبی بکر الجوزیۃ. الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ. ط: ۱۹۶۱ء، المؤسسۃ العربیۃ للطباعۃ والنشر، بیروت، ص ۲۶ وبعد

21 القرافی، احمد بن ادریس بن عبد الرحمن. الفروق. ط: عالم الکتب، بیروت، ۴/۳۰۴

22 الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ لابن قیم، ص ۲۰-۱۹

23 الزرقانی، محمد بن الباقی. الزرقانی علی الموطا. ط: ۱۳۷۳ھ، التجاریۃ الکبری، ۲/۵

24 ابن حزم، علی بن أحمد. الاحکام فی اصول الاحکام. ط: مطبعۃ العاصمۃ، قاہرہ، مصر، ۶/۶۷

25 الفروق، ۱/۱۱۷، ۴۵-۴۴

26 القرآن الکریم، سورۃ الانفال ۸: ۷۲

27 أیضاً، سورۃ التوبۃ ۹: ۴

28 صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسہ بالزنی، رقم ۴۴۳۲

29 أیضاً، رقم ۴۴۵۰

30 سنن أبی داؤد، کتاب الحدود، باب فی اقامۃ الحد علی المریض، رقم ۴۴۷۲؛ سنن ابن ماجہ، أبواب الحدود، باب الکبیر والمریض یجب علیہ الحد، رقم ۲۵۷۴

31 الترمذی، محمد بن عیسی. الجامع المختصر من السنن. ط: ۱۹۹۹ء، موسوعۃ الحدیث الشریف، الکتب الستۃ دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، أبواب الحدود، باب ماجاء أن لایقطع الأیدی فی الغزو، رقم ۱۳۷۰

32 القرآن الکریم، سورۃ النساء ۴: ۲۵

33 مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۷۱۴، ۱۳۵۲۶، ۱۳۵۲۸، ۱۳۵۳۳، ۱۳۵۳۶، ۱۳۴۹۱

34 السنن الکبری للبیہقی، رقم ۱۶۸۲۷؛ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۳۶۴۹؛ الموطأ لامام مالک، رقم ۲۳۳۰

35 مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۹۹۱، ۱۸۹۹۰

36 سنن أبی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی الطلاق علی الہزل، رقم ۲۱۹۴؛ سنن ابن ماجہ، أبواب الطلاق، رقم ۲۰۳۹

37 سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۳۱، ۱۱۳۰

38 سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، باب طلاق المکرہ والناسی، رقم ۲۰۳۶

39 صحیح مسلم، کتاب العتق، باب بیان أن الولاء لمن أعتق، رقم ۳۷۷۹