معاصر اجتہاد میں مقاصد شریعت کی فعالیت-ایک تحقیقی جائزہ

THE FUNCTIONALITY OF THE OBJECTIVES (MAQĀṢID) OF SHARI‘AH IN CONTEMPORARY IJTIHĀD: A RESEARCH STUDY

Hafiz Abdul Basit Khan

Assistant professor, Sheikh Zayed Islamic Centre, University of the Punjab, Lahore, Pakistan;basit.szic@pu.edu.pk

Abstract:

What was the position of the Objectives (*Maqāṣid*) of *Shari‘ah* in the classical *Fiqh* literature? Leaving this discussion apart---either it had been employed as a source of Islamic law or not, it is for sure that in the contemporary *Ijtihād*, the employment of the objectives of *Shari‘ah* as the source of Islamic law has become a firmly embedded practice. This paper presents gist of theoretical and pragmatic aspects of the functionality of Objectives (*Maqāṣid*) of *Shari‘ah* in contemporary *Ijtihād*. The writer of this paper has come to the conclusion, although these objectives could not attained the position of a permanent source of Islamic law in the eyes of the majority of Muslim scholars, yet they are kept into account under the traditional methodology of *Ijtihād* within the sphere of unspecified public interest (*Maṣlīḥat*) . Nevertheless, the ratio of *Ijtihād* conducted on the basis of *Maṣlīḥat* (unspecified public interest) has increased to a greater degree.

Keywords: Maqāṣid e *Shari‘ah,* Maṣlīḥat, Contemporary Ijtihād

شریعت اسلامیہ اپنے ماننے والوں کو ہر زمانے اور ہر جگہ میں احکام کا مکلف بناتی ہے۔اس کے احکام کا دائرہ پوری زندگی کو محیط ہے۔ تمام گوشہ ہائے زندگی احکام کے دائرہ میں داخل ہیں۔ نئے دور میں شریعت اسلامیہ کے قابل عمل ہونے کی بات ہوتی ہے تو فوراً قلوب و اذہان میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ طرزِ حکمرانی تبدیل ہو چکا، انداز

معیشت یکسر بدل چکے اور ایجادات سے کل زیست کا حلیہ ہی گویا تبدیل ہو گیا، اب ان سب تبدیلیوں کے بعد اتنے بڑے پیمانے پر نئے احکام کیسے وضع کیے جائیں گے جبکہ نصوص قرآن و سنت محدود ہیں:

مغربی جمہوریت و سرمایہ داری نے جس طرح منظر نامہ تبدیل کیا ہے اس میں زمانے کی رفتار بہت تیز ہو گئی ہے۔ پھر سائنس و ٹیکنالوجی کی ترویج و ترقی اس پر مستزاد ہے۔ ایسے میں فقہ اسلامی کے لیے ہر نئی صورت کا حکم اور ہر نئے مسئلے کا حل ایک چیلنج سے کم نہیں۔

جس طرح دین اسلام کی زمینی و خارجی وسعت جہاد کی رھین منت ہے بالکل اسی طرح اس کی داخلی وسعت اجتہاد کی محتاج ہے۔ دین اسلام تغیرات و تبدلات میں تفعیلی مزاج رکھتا ہے وہ ہر زمینی تغیر کو ایک نیا رنگ عطا کرتا ہے۔ کہنے کو یہ صرف ایک نئی صورت کا شرعی حکم ہوتا ہے مگر حقیقت میں یہ حکم اس تغیر سے شر کو دور کر کے اسے نفع بخش بناتا ہے۔ اسے غیر اسلامی سے اسلامی بناتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو بدلتی دنیا میں رہنے، جینے بلکہ آگے بڑھنے کا موقعہ دیتا ہے تاکہ کسی ماننے والے کو یہ شیطانی مکر مضطرب نہ کرے کہ تمہارا دین تمہارے لیے جمود بلکہ تنزلی کا باعث ہے۔ فقہ اسلامی در حقیقت نصوص قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح کا ایک ایسا جامع نظام ہے جو بیک وقت لچکدار بھی ہے اور غیر لچکدار بھی۔ ناقابل تغیر بھی ہے اور قابل تغیر بھی۔ یہاں ئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے لیے استنباط و استصلاح کا متوازی نظم موجود ہے۔ آگے بڑھنے سے پہلے اجتہاد کی تین قسموں کو بالاختصار بیان کرنا شاید مفید ہو گا۔ اجتہاد کی عموما تین قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

1۔اجتہاد توضیحی 2۔اجتہاد استنباطی 3۔اجتہاد استصلاحی

1۔اجتہاد توضیحی:

یہ اجتہاد کی وہ قسم ہے جس میں نصوص سے احکام کے ثبوت کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کو اجتہاد بیانی بھی کہتے ہیں۔ مثلا یہ کہ لفظ عام ہے خاص، مشترک ہے یا مقید، نص ہے یا مشکل وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو حکم شارع کی وضاحت کرنا ہوتی ہے کہ دلیل سے حکم کا ثبوت کس طرح ہوا ہے۔ اصول فقہ میں الفاظ و معانی کی بحث میں اس قسم کے قواعد مفصل مذکور ہیں۔

2۔اجتہاد استنباطی:

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو ایسے مسئلہ میں جس کا واضح حکم شریعت میں موجود نہیں ہے، اسی کے مشابہ مسئلہ میں مشترک علت کی بنا پر حکم لگانا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ سارق کا حکم قرآن میں مذکور ہے مگر نباش (کفن چور) کا حکم شریعت میں مذکور نہیں، آیا سارق کا حکم نباش پر جاری ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی یہ کہ حد سرقہ کی علت کیا کفن چوری کے عمل میں متحقق ہوتی ہے ؟ یہاں مجتہد کو قیاس، استنباط، استحسان اور استدلال وغیرہ جیسے مآخذ شریعت استعمال کرنے پڑتے ہیں۔

3۔اجتہاد استصلاحی:

اجتہاد کی وہ قسم جو بالکل اجتہاد استنباطی جیسی ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہاں غیر منصوص میں حکم مصلحت معتبرہ کی بنا پر لگایا جاتا ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اجتہاد استنباطی اور استصلاحی میں فرق صرف اس قدر ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ اور استصلاحی میں یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے اصول و قوانین پر اس کی بنیاد ہوتی ہے۔[1]

فقہاء کے یہاں اجتہاد و قیاس کے باب میں تین اصطلاحات کثرت سے استعمال ہوتی ہیں۔ اگرچہ مذکورہ دو تقسیمات میں ان کا ذکر ضمناً آ گیا ہے تاہم مزید تفصیل کے لیے ان کا علیحدہ سے ذکر کیا جا رہا ہے۔

مناط کی تقسیم:

1-تنقیح المناط 2-تخریج المناط 3- تحقیق المناط

---

1 -اصولیین کے ہاں اس تقسیم کے اشارات ملتے ہیں مگر منضبط انداز میں یہ تقسیم ان کے ہاں نہیں ہے۔ یہاں یہ بحث مندرجہ ذیل کتب سے ماخوذ ہے۔ معروف، دوالبیی، ڈاکٹر، المدخل الی علم اصول الفقہ، دمشق، مطبعہ جامعہ دمشق، 1959ء، 375-379؛ اجتہاد کا تاریخی پس منظر مشمولہ "اجتہاد، محمد تقی امینی، مولانا، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن، ص ۴، مولانا نے ان تین قسموں مثالیں اور ان میں صحابہ کے اختلافات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ ص،40-56

1-تنقیح المناط:

تنقیح المناط کا معنی یہ ہے کہ مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کسی خاص واقعہ میں شارع نے ایک حکم دیا ہے۔ اس واقعہ میں اس حکم کی علت بننے کے قابل مختلف اوصاف ہیں۔ اب وہ غیر معتبر اوصاف کو اور معتبر وصف کو جدا جدا کر دیتا ہے جس سے وہ وصف متعین ہو جاتا ہے جو اس واقعہ میں حکم کی علت بنا ہے۔

الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق[2]

امام شاطبی نے لکھا ہے۔

و ذلک ان یکون الوصف المعتبر فی الحکم مذکورا مع غیره فی النص فینقح بالاجتهاد حتی یمیز ماهو معتبر مما هو ملغی ۔ [3]

جیسے ایک دیہاتی شخص رسول اکرم ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ میں نے رمضان میں بیوی سے صحبت کرلی ہے آپ نے کفارہ کا حکم دیا یہاں کفارہ کی علت مختلف اوصاف بن سکتے ہیں۔ مثلا اس کا اعرابی ہونا، بیوی سے صحبت کرنا، خاص اس سال کے رمضان میں واقعہ پیش آنا۔

مجتہد سوچ بچار سے ان میں سے ایک ایسے وصف کو علت قرار دیتا ہے جو معتبر ہے اور وہ بیوی سے صحبت کرنا ہے۔ اس لیے کہ دیہاتی ہونا کوئی ایسا وصف نہیں جو حکم کفارہ کی علت بن سکے۔ اسی طرح خاص اس رمضان میں ہونا بھی کوئی معتبر وصف نہیں، اب متعین ہو گیا کہ رمضان میں بیوی سے صحبت کرنا حکم کفارہ کی علت ہے۔

۲-تخریج المناط:

نص میں ایک حکم ہو۔ شارع نے یہ نہ بتایا ہو کہ اس حکم کی علت کیا ہے۔ مجتہد اپنے اجتہاد سے علت متعین کرے۔ یہ تخریج مناط ہے۔[4]

2-شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، 1417ھ، 3/750

3-الشاطبي، ابراهيم بن موسی، الموافقات، دار ابن عفان، 49-50/4

4-نجم الدین الطوفی، سلیمان بن عبد القوی، شرح مختصر الروضۃ، بیروت، موسسۃ الرسالۃ، 1987ء، ص:42

دونوں میں فرق یہ ہے کہ تنقیح میں بحیثیت مدار حکم ان اوصاف کو لغو کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تخریج میں اس وصف کو دلائل کے ذریعے متعین کیا جاتا ہے وج علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ شارع نے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے سے منع کیا ہے۔ مجتہد نے غور کیا کہ اس کی علت کیا ہے تو اس پر یہ واضح ہوا کہ اس کی علت دو محرم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا ہے۔ لہٰذا کسی بھی دو محرم رشتہ دار عورتوں کا نکاح میں جمع کرنا حرام قرار پایا۔ یوں تنقیح اور تخریج میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ تنقیح مین وہ وصف مختلف اوصاف کے درمیان ہوتا ہے جبکہ تخریج میں اس کا موثر ہونا بالکل بے غبار ہوتا ہے اور اس میں تنقیح و تہذیب کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

۳- تحقیق المناط:

وهو ان يقع الاتفاق على علية وصف بنص او اجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق ۔ [5]

یعنی تحقیق مناط یہ ہے کہ کسی وصف کے علت ہو جانے پر نص کے ذریعے یا اجماع کے ذریعے اتفاق ہو جائے پھر مجتہد اس علت کو غیر منصوص پیش آمدہ مسئلہ میں تلاش کرے جیسے یہ اجتہاد کہ کفن چور، چور ہے۔ پھر حکم کے نفاذ کے لیے موقع و محل کی تعیین بھی اجتہاد ہے۔

ان يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله۔ [6]

حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہے لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام باقی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تحقیق المناط کی ایک صورت یہ ہے کہ منصوص حکم سے علت لے کر جاری کرنی ہے۔ جیسے اشیاء ستہ میں سود کی حرمت کی علت کو دیگر اشیاء میں جاری کرنا۔ دوسری شکل یہ ہے کہ حکم و علت سب کچھ موجود ہے لیکن

5- الشوكاني، ارشاد الفحول 3/ 751

6- الشاطبي، الموافقات ھ، 12/5

اس کے نفاذ کے لیے موقع و محل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع و محل اس حکم کے نفاذ کا مستحمل ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کے اولیات یا ہر حالات و زمانہ کی رعایت والے احکام اسی قبیل سے ہیں۔

شاطبی اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جیسے گواہی میں شاہد کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اب عدل کا ایک درجہ تو وہ تھا جو ابو بکر صدیق میں موجود تھا اور ادنیٰ درجہ وہ ہے کہ انسان کفر کی حد کے قریب ہو۔ اس کے درمیان بتہ سے درجات ہیں تو اب یہ متعین کرنا کہ عدالت کا کون سا مفہوم متوسط ہے جسے معیار بنایا جائے۔[7]

حاصل یہ ہے کہ تحقیق مناط اجتہاد کا وہ درجہ ہے جو قیامت تک باقی رہے گا۔

شاطبی لکھتے ہیں۔

الاجتهاد على ضربين احد هما لا يمكن ان ينقطع حتى ينقطع اصل التكليف، و ذلك عند قيام الساعة و الثانى يمكن ان ينقطع قبل فناء الدنيا فاما الوال فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط و هو الذى لا خلاف بين الامة فى قبوله۔ [8]

نصوص کی تین قسمیں کی ہیں۔

نصوص قطعیہ، نصوص ظنیہ۔ نصوص مصلحیہ۔

نصوص قطعیہ ایسی نصوص کہ ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے بھی اور اپنے معنی کے اوپر دلالت کے اعتبار سے بھی وہ بالکل غیر محتمل ہیں۔ ایسی نصوص میں مصلحت کی بنا پر کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہو سکتی نہ یہاں مقاصد سے اعتناء کیا جا سکتا ہے۔

نصوص ظنیہ۔ وہ نصوص ہیں کہ باہم متعارض ہیں یا ذریعہ ثبوت یقینی نہیں ہے یا لفظ کی اپنے معنی پر دلالت میں ایک سے زیادہ احتمالات ہیں یہاں فقہاء بسا اوقات مصلحت کی بنیاد پر ایک نص کو دوسری نص پر اور ایک معنی کو

7-الشاطبي، الموافقات، 5/13

8-ایضا، 5/12-11

دوسرے معنی پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ ترک نص نہیں ہے نہ ہی نص سے رائے کیطرف عدول ہے۔ بلکہ ایک نص سے دوسری نص کی طرف اور نص کے ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف عدول ہے۔

نصوص مصلحیہ جو کسی خاص زمانہ کی مصلحت پر مبنی ہوں اور اسی مصلحت کے لحاظ سے احکام جاری ہوئے ہوں۔ جیسے سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولیات اسی اصول پر مبنی تھیں۔ قحط کے سال میں قطع ید کی سزا موقوف ہوئی۔[9]

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم نصوص کو حاکم بنائیں یا مصالح و مقاصد کو۔ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ نصوص ہی حاکم و بالاتر ہیں اور مصالح ان کے تابع ہیں۔ اسلامی تاریخ میں نجم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی (م:۷۱۶ھ) وہ واحد شخصیت گزرے ہیں جو اس نظریہ کے حامی تھے کہ اگر مصلحت اور نص میں تعارض ہو جائے تو مصلحت ہی کو مقدم رکھنا چاہیے۔ چنانچہ امام نووی کی اربعین کی شرح التعیین میں اجماع اور مصلحت کے تعارض کے تحت لکھتے ہیں۔

ان رعایة المصلحة اقویٰ من الاجماع ویلزم من ذلک انها اقوی ادلة الشرع لان الاقویٰ من الاقوی اقویٰ و یظهر ذلک بالکلام فی المصلحة و الاجماع۔[10]

"یہ بات یقینی ہے کہ مصلحت کی رعایت زیادہ قوی ہے بہ نسبت اجماع کے اور اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ مصلحت تمام دلائل شرعیہ میں سب سے قوی ٹھہرے اس لیے کہ جو قوی ترین سے بھی قوی تر ہو وہ لازماً سب سے قوی ہوتا ہے اور یہ بحث مصلحت اور اجماع پر گفتگو میں واضح ہو جاتی ہے۔"

9-خالد سیف اللہ رحمانی، مقاصد اور شریعت اور نئے مسائل، مشمولہ مقاصد شریعت، تعارف اور تطبیق، نئی دہلی، ایفا پبلی کشنز، 2010ء، ص319

10-الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، التعيين، المحقق: أحمد حاج محمّد عثمان بيروت-لبنان مؤسسة الريان 1419ھ، ص:239

لیکن علامہ طوفی کی یہ بات ایک تفرد اور شاذ رائے ہی کی حیثیت میں باقی رہی بلکہ ان کے معاصرین نے بھی اس رائے پر کڑی تنقید کی۔ اب تک ان کی اس رائے پر کئی مقالے اور کتب لکھی جاچکی ہیں۔[11]

یہ بات قدرے تفصیل سے اس لیے ذکر کی گئی ہے کہ بعض حلقوں کی طرف سے مصلحت کو نص سے مقدم سمجھنے اور بعض فروعی مسائل میں بظاہر مصلحت کے مقتضیٰ کو نص پر جو تقدم نظر آتا ہے اسے بنیاد بنا کر یہ قول اختیار کرلینا غایت درجہ کی غلطی ہے۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی شاید فائدے سے خالی نہ ہو کہ ماضی قریب میں بعض حضرات نے جو نصوص کو تاریخی اور تمدنی تناظر میں دیکھنے کی راہ اختیار کی تھی اس کے ڈانڈے بھی اسی تقدیم مصلحت علی النصوص سے ملتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ نص خواہ بصورت قرآن ہو یا بصورت حدیث وہ خالق و مولیٰ کا کلام ہے جو حدود و تغور سے پاک اور ازمنہ و امکنہ کی تحدید سے بالاتر ہے۔ انسانوں میں سے ہر کسی کا کلام کسی خاص تمدن اور ماحول کے تناظر میں ہوتا ہے مگر یہ خالق انسان کا کلام ہے اس نے جو احکام دیے ہیں وہ مبنی بر مصلحت ہیں اور جمیع ازمنہ و امکنہ کے لیے ہیں۔ کسی دور کی کوئی ظنی مصلحت ان احکام پر فائق و فائز نہیں ہوسکتی۔ اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد اب یہ سوال باقی رہتا ہے کہ معاصر اجتہاد میں مقاصد شریعت کا لحاظ اور رعایت کس حد تک ہونی چاہیے۔ یہاں ہمیں اس حوالے سے دو مختلف اسالیب ملتے ہیں۔

مقاصد شریعت کی فعالیت کا جدید نظریہ:

ڈاکٹر احمد الریسونی جو معاصر دور میں احیاء مقاصد شریعت کے منادی ہیں، کے ہاں اس حوالے سے جو تفصیلات ملتی ہیں وہ نہایت اختصار سے یہاں ذکر کی جارہی ہیں۔

نصوص شرعیہ کی تفسیر اور ان سے استنباط احکام میں مقاصد شریعت کی فعالیت:

11-ملاحظہ ہو، الطوفی، التعیین (حاشیہ، احمد حاج) ص:15

ان حضرات کا کہنا ہے کہ متکلم کی مراد پر اس کے کہے گئے الفاظ کی کافی وشافی دلالت صرف اور صرف لغت سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لیے سیاق کلام، مقام خطاب اور دیگر واضح قرائن درکار ہوتے ہیں تاکہ متکلم کی اصل مراد تک پہنچا جا سکے۔ چنانچہ بہت سے اصولیین نے اس کا ذکر کیا ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں:

فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع و هلك ، و كان كمن استدبر المغرب و هو يطلبه، و من قررر المعانيى أولاً فيى عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى۔ [12]

"اچھے طریقے سے جان لو کہ جو صرف الفاظ سے معانی کشید کرنا چاہتا ہے وہ بری طرح ناکام ہوتا ہے وہ اسی شخص کی طرح ہے جو مغرب کی سمت جانا چاہتا ہے اور مغرب ہی کی طرف پشت کر لیتا ہے۔ (اسکے بالمقابل) جو شخص پہلے (چند) معانی کو خوب مضبوطی سے سمجھ لیتا ہے پھر معانی کو الفاظ کے پیچھے لاتا ہے وہ یقیناً صحیح راستے پر چلتا ہے۔"

اسی طرح قرافی لکھتے ہیں:

بعض المعانى والألفاظ اِنما هي وسائل ، والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة اِلى الألفاظ، وا لمقاصد أفضل من الوسائل ۔[13]

بعض معانی و الفاظ محض ذریعہ ہوتے ہیں اور ان الفاظ کی بہ نسبت احکام شرعیہ مقاصد کے درجے میں ہوتے ہیں اور مقاصد ظاہر ہے کہ وسائل سے افضل واولیٰ ہیں۔

ان میں سے بعض حضرات اسی اصول سے یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن مجید نے "لحم خنزیر" کو حرام کیا ہے اور خنزیر کی چربی، بال اور دیگر اشیاء پر حرمت کا حکم نہیں لگایا۔ غور کرنے سے شارع کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے گوشت کو خباثت و گندگی کے باعث حرام قرار دیا جائے لہٰذا خنزیر کے گوشت کے ماسوا دیگر اجزاء (مثلاً، اس کی کھال کے ریشے جو دانتوں کی صفائی کے برش میں استعمال ہوتے ہیں) مباح الاستعمال ہونے چاہئیں۔

12- الغزالي الطوسي أبو حامد محمد بن محمد, المستصفى من علم الاصول, بيروت, دار الكتب العلمية 1413ھ، ص 18

13- القرافي, أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي, الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش) بيروت, دار الكتب العلمية, 1418ھ- ,2/ 366

لیکن اگر غور کیا جائے تو یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ نص کی تفسیر میں سب سے پہلے نص ہی کو لایا جائے گا اور نصوص واضح طور پر خنزیر کے تمام اجزاء کی حرمت بتلاتی ہیں۔ پھر یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ شارع کے مقصد کے تعین میں الفاظ ہی حاکم اول ہوں گے۔ پھر یہاں کہنے والے نے خود اپنے دعویٰ کے مخالف لفظ ہی کو حاکم بنایا ہے جبکہ سیاق تو اس کے الٹ ایک دوسرا نکتہ پیش کرتا ہے، وہ یہ کہ جس جانور کا گوشت کھائے جانے کا احتمال ہو اور بعض ادیان میں کھایا بھی جاتا ہو، حرمت بیان کرتے ہوئے اس کے گوشت ہی کا ذکر کیا جاتا ہے اور باقی اعضاء اس کے تابع ہو کر حکم میں داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ مندرجہ بالا مسئلہ خود ریسونی نے ذکر نہیں کیا تاہم قائل نے اسے تفسیر نصوص میں مقاصد شریعت کی فعالیت کے تحت ہی بیان کیا ہے۔

قیاس شرعی میں مقاصد شریعت کی فعالیت:

قیاس کا مقصد ظاہر ہے کہ احکام شرعیہ منصوصہ سے علت صحیحہ کا استنباط ہے لیکن بسا اوقات یہ علت اس حکم میں پوشیدہ شارع کے مقصود تک نہیں پہنچاتی۔

شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک بن انسؒ قیاس کے ایسے استعمال سے روکنے کے لیے استحسان اور مصلحت کے اصول کو سامنے لائے تا کہ قیاس جلی کی صورت میں متاثر ہونے والے مقاصد شریعت کو بحال کیا جا سکے۔ اور اس معاملے میں ان کے سامنے کبار صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کا عمل تھا۔ آپؓ نے اسی اصول کو استعمال کرتے ہوئے کسی قتل میں براہ راست شامل ہونے والے تمام لوگوں کے قصاصاً قتل کا حکم دیا حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ کہ ایک جان کے بدلے ایک ہی جان قتل کی جائے نہ کہ ایک جان کے بدلے کئی جانیں۔

قیاس جلی، جہاں غیر معمولی شقت لائے وہاں بھی استحسان اور مصلہت سے اس کے بالمقابل حکم کا استخراج ہونا چاہیے اور جہاں قیاس جلی حیلوں کے ذریعے آسانیاں لائے وہاں بھی استحسان و مصلحت کے ذریعے بالمقابل کسی دوسرے حکم کا استخراج ہونا چاہیے۔ بیع عینہ اس کی واضح مثال ہے۔

ایک شخص دوسرے سے کسی خاص مدت تک ادائیگی ثمن کی شرط پر ادھار چیز مہنگی خریدتا ہے اور پھر وہی چیز اس پہلے فروخت کنندہ کو نقد پر سستی فروخت کر دیتا ہے باوجودیکہ زید بن ثابت کے اس طرح کے معاملے پر

حضرت عائشہؓ نے سخت نکیر کی اور زید بن ثابت اس معاملے سے رک بھی گئے تاہم امام شافعی اس عینیہ کے جواز کے قائل ہوئے کہ زید بن ثابت کا معاملہ قیاس جلی کے بالکل موافق تھا۔ جب کوئی شخص کسی چیز کا مالک بن گیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب اسے یہی چیز کسی تیسرے شخص کو فروخت کرنے کا حق ہے تو لازماً اسی پہلے فروخت کنندہ کو فروخت کرنے کا بھی حق ہونا چاہیے۔[14]

اجتہاد مصلحی میں مقاصد شریعت کی فعالیت:

جو اجتہاد مصلحت مرسلہ پر قائم ہو یعنی وہ جدید مسائل جہاں براہ راست نص بھی منطبق نہ ہو سکتی ہو اور نہ ہی کوئی معین نظیر اس مسئلے میں راہنمائی دے سکتی ہو وہاں اس مصلحت کی بنیاد پر اجتہاد ہو سکتا ہے جس کا شریعت نے احکام منصوصہ میں اعتبار کیا ہے۔ گویا وہ مصلحت جس کی جنس احکام میں ملحوظ رہی ہے۔ یہی وہ مصلحت ہے جو مقاصد خمسہ ، حفظ دین حفظ مال کو متضمن ہے اور یہ کبھی خاص کبھی عام ہوتی ہے کبھی حالاً موجود ہوتی ہے اور کبھی استقبالاً متوقع ہوتی ہے۔ مصلحت میں استحباب اس مصلحت کے نتیجے میں ثابت ہونے والے حکم میں بھی استحباب پیدا کرتا ہے اور مصلحت کا وجوب حکم ثابت میں وجوب کی صفت پیدا کر دیتا ہے۔

قرآفی کے الفاظ میں: المصلحة اِ كانت فيی أدنى الرتب، كان المرتب عليها الندب، و اِن كانت في أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب۔ ثم اِن المصلحة تترق و يرتقي الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب۔ و كذلک نقول في المفسدة التقسيم بجملته ۔ و ترتقيی الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يليء أدنى مراتب التحريم۔ [15]

تحقیق مناط میں مقاصد شریعت کی فعالیت:

شریعت کے کسی حکم کو کسی خاص منظر اور واقعہ میں منطبق کرتے ہوئے بھی مقاصد کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً فاسق و فاجر اور ایسے بدعتی سے تعلق توڑ لینے کا حکم ہے جو اعلانیہ بدعت کا ارتکاب کرتا ہو۔ لیکن کیا تمام

14- إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني, التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه, فرجينيا -الولايات المتحدة الأمريكا, 1435, ص730

15- القرافی، الفروق, 164/3

حالات و ظروف میں حکم یہی رہے گا۔ یقیناً نہیں بلکہ جہاں انہیں چھوڑنے میں مصلحت ہو وہاں تو یہی حکم ہو گا، مگر جہاں انہیں چھوڑنے میں کسی بڑے فساد کا اندیشہ ہو تو وہاں حکم یہ نہیں ہو گا۔ ابن تیمیہ کے الفاظ میں:

وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين، في قوتهم وضعفهم و قلتهم و كثرتهم، فإ ن المقصود به زجر المهجور و تأديبه و رجوع العامة عن مثل حاله۔ فإ ن كانت المصلحة في ذلك راجحة، بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر و خفته كان مشروعاً ۔ و إن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك ، بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر، بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر۔ والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف، و لهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماويهجرآخرين۔۔۔۔واذاعرف مقصودالشريعةسُلك في حصوله أوصل الطر قاليه۔[16]

سد ذرائع اور انجام و نتیجہ کا لحاظ رکھنا اسی کے تحت آتا ہے۔

شاطبی نے الموافقات میں اس پر اچھی بحث کی ہے۔ گویا تحقیق مناط میں جو واقعہ ہو چکا اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اور اعتبار بالمآل میں جو واقعہ نہیں ہوا لیکن متوقع ہے اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

تحقيق المناط يقتضي معرفة ماهو واقع، فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع؛ أي ما ينتظر أن يصير واقعاً۔ و معرفة ماهو متوقع لا تتأتى إلا من خلال المعرفة الصحيحة و الدقيقة بما هو واقع۔ و من هنا فإ ن معرفة المآل جزء من معرفة الواقع، و ثمرة من ثمراتها۔[17]

باغی اور ظالم حکمرانوں کے تصرفات اسی قاعدۂ اعتبار بالمآل کے مطابق نافذ کر دیے جاتے ہیں۔

نبی مکرم ﷺ نے اپنے ارشاد گرامی میں اس اصول کی طرف امت کی راہنمائی فرمائی۔

16-الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة 1386 ھ، 351\6

17-باروت، محمد جمال. الاجتهاد: النص الواقع المصلحة، مناظرة مع د. أحمد الريسوني، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص6

لولا حداثةُ عهدِ قومِكِ بالكفرِ؛ لنقضْتُ الكعبةَ، ولجعلتُها على أساسِ إبراهيمَ -[18]

(اے عائشہ) اگر تمہارے لوگ نئے نئے اسلام میں داخل نہ ہوئے ہوتے تو یقیناً میں کعبہ کو شہید کر دیتا اور اسے ابراہیمؑ کی قائم کی گئی بنیادوں پر دوبارہ تعمیر کرتا۔

اجتہاد کے روایتی اسلوب میں مقاصد شریعت کی فعالیت:

حقیقت یہ ہے کہ روایتی اسلوب اجتہاد میں ہر دور کا فقیہ اپنے سے پیش رو فقہاء کی فروعات سے قیاس کی روش اختیار کر لیتا ہے۔ یوں تفریع در تفریع کا طریقہ چلتا ہے۔ یہ طریقہ من وجہہ بہت عمدہ ہے اس لیے کہ اس طریقے سے فقہی روایت میں تسلسل رہتا ہے۔ اور یہی وہ بنیادی فرق ہے جو اجتہاد کے روایتی اسلوب کو مقاصدی اجتہاد کے معاصر اسلوب سے جدا کرتا ہے۔ فقہاء کرام نے اپنے سے پیش رو فقہاء کے علم سے استفادہ کیا اور اپنے اجتہاد و استنباط میں ان کے علم و تقویٰ پر اعتماد کیا کہ وہ افقہ بھی تھے اور اتقی بھی۔ اور جہاں جہاں انہیں اس اسلوب اجتہاد سے امت کے لیے مشقت اور تنگی کا احساس ہوا انہوں نے ان مندرجہ بالا اصولوں کو وضع کر کے ان کے تحت متقدمین کے فتاویٰ سے مختلف اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق رائے قائم کی۔

پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ہر دور کے فقہاء اپنے اپنے مسلک میں رہ کر اجتہاد کرتے تھے۔ جسے اجتہاد تنزیلی کہنا مناسب ہے۔ یہ اجتہاد تنزیلی امام سے لے کر اپنے دور کے فقہاء تک کی بیان کردہ نصوص فقہیہ پر تنظیر، تخریج، تمہید اور تفریع کے ذریعے ہوتا تھا۔ اس کے نتیجہ میں ایسا فقہی ذخیرہ وجود میں آیا جسے ہر دور کے فقہاء نے اپنے اپنے دور کے مسائل کے حل کے لیے کافی سمجھا اور جہاں انہیں اجتہاد تنزیلی سے مسئلہ کا حل نہ مل سکا تو انہوں نے دیگر مذاہب فقہیہ کی طرف رجوع کیا اور "الفتوی بمذهب الغير" جیسے اخذ و استفادہ کے اصول بھی بنا ڈالے۔

18-البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، تحقیق: مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر، 1987م. 1\59، حدیث رقم: 126

آج علم فقہ ایک ایسے منظم علم کی صورت میں موجود ہے جس میں زمانے کی تیز رفتاری کا مقابلہ کرنے کے لیے مندرجہ ذیل اصول موجود ہیں:

1- اجتہاد تنزیلی

2- پیش رو فقہاء کی فروعات پر قیاس

3- فتویٰ بمذھب الغیر

4- ضرورت و اضطرار کے قواعد

5- عرف سے حکم کی تبدیلی

6- فساد اھل الزمان (اخلاقی انحطاط) کا اصول

اب ان اصولوں کے ہوتے ہوئے معاصر روایتی فقہاء اس نئے اسلوب اجتہاد کو اپنانا غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ جہاں پورے ذخیرۂ فقہ پر مصلحت کو حاکم بنالیا جائے اور اسے اس قدر اہمیت دی جائے کہ نصوص قرآن و سنت کے بعد اس کا درجہ تسلیم کر لیا جائے۔ صفحات بالا میں مقاصد شریعت کی فعالیت کا جو نقشہ ریسونی اور ان مکتبۂ فکر کے دیگر فقہاء کی طرف سے بیان کیا گیا ہے وہ اجتہاد کے اس روایتی اسلوب سے بالکل مختلف ہے۔

ظاہر ہے کہ علت کو حاکم اسی لیے بنایا گیا ہے کہ وہ وصف منضبط ہے جبکہ حکمت وصف منضبط نہیں۔ علی التسلیم کہ بعض اوقات اس تفریع در تفریع کے نتیجے میں شارع کا مقصود اور حکم کی حکمت پیچھے چلی جاتی ہے ایسی صورت میں فقہاء کے اجتہاد کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ یہاں یا کسی دوسرے مکتبہ فقہ سے استفادہ کیا جانا چاہیے یا اس رائے کو اپنا لینا چاہیے جس سے شارع کا مقصد پورا ہوتا ہو اور ایسے حساس مسائل میں اگر فیصلہ فرد کی بجائے جماعت کرے تو بہتر ہے۔

یہاں صرف دو مثالوں سے جدید پیش آمدہ مسائل میں روایتی اسلوب اجتہاد کا نمونہ پیش کیا جارہاہے۔

فقہاء کے ہاں یہ بات قریب قریب اتفاقی ہے کہ اگر نکاح کے بعد شوہر ایک مرتبہ بھی وظیفہ زوجیت ادا کرلے تو اب بیوی کے لیے اس بنیاد پر فسخ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد خواہ خاوند ایک مرتبہ بھی وظیفہ زوجیت

ادانہ کر سکا ہو نکاح اب مرد کی نامردی کے باعث عورت کے مطالبے پر فسخ نہیں ہو گا۔ اب ایک طرف فقہاء کرام کا یہ اجتہاد ہے اور دوسری طرف ہمارا زمانہ ہے۔ جہاں اخلاقی ابتری اس قدر بڑھ گئی ہے کہ ایسے خاوند کی بیوی جلد بدیر زنا میں مبتلی ہو کر رہے گی۔ الامن عافا ھا اللہ۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

"میں سمجھتا ہوں کہ جوان عورت جس کا شوہر ادائے حق زوجیت سے عاجز ہو چکا ہو اور وہ ہر لمحہ اپنے نفس پر خطرہ محسوس کر رہی ہے، گناہ میں ڈالنے والی فضانے اس کا احاطہ کر لیا ہے ایسے حالات میں کسی عالم یا قاضی کا محض یہ کہہ کر عورت کی درخواست خارج کر دینا کہ زندگی میں ایک بار تمہارا شوہر تم سے جماع کر چکا ہے عدل نہیں ظلم ہے، علم نہیں جہالت ہے۔"[19]

موجودہ زمانے میں متعدد ایسے مہلک و متعدی امراض ہیں کہ اگر شوہر کو ان میں سے کوئی مرض لاحق ہو جائے اور وہ لاعلاج ہو تو ایسی صورت میں فقہ حنفی میں دو قول ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں صرف جب اور عنت (آلہ تناسل کٹا ہو یا وہ نامرد ہو) موجب فسخ ہیں۔ ظاہری بات ہیں ان کے ہاں تمام امراض سرے سے موجب فسخ نہیں جبکہ دوسری طرف امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تمام ایسے عیوب و امراض کہ ان کے باعث عورت مرد کے ساتھ نہ رہ سکتی ہو موجب فسخ ہیں۔

وقال محمد ترد المرء ة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه كالجب والعنة۔ [20]

امام محمدؒ کہتے ہیں کہ عورت نکاح اس صورت میں رد کر سکتی ہے جبکہ مرد میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس عیب کے ہوتے ہوئے اس کے ساتھ نہ رہا جا سکتا ہو اس لیے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لیے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا تو اس طرح اب یہ مجبوب اور نامرد کے حکم میں ہو گا۔

19-رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، کتاب الفتاویٰ، کراچی، زم زم پبلشرز، 2008ء، 193/5

20 -زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق، بیروت دار الکتب العلمیہ، 1420ھ، 246/3

اسلامک فقیہ اکیڈمی انڈیا نے ایڈز میں مبتلا شخص کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے خواہ عورت کو نکاح سے پہلے اس کے مرض کا علم بھی ہو۔[21]

فقہاء کے روایتی اسلوب اجتہاد میں بہر حال اتنی وسعت پیدا کرنا ضروری ہے کہ تلفیق کو من وجہ مقید اور من دجہ مطلق اختیار کرنے کا راستہ کھل سکے اور قدیم فقہی ذخیرے سے اخذ و استفادہ بغیر کسی رکاوٹ کے ممکن ہو سکے۔ اس طریقہ اجتہاد کو اختیار کر کے معاشرتی، معاشی، طبی اور مسلم اقلیتوں کے بعض مسائل کو کس طرح حل کیا گیا ہے اس کے لیے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب "جدید فقہی مسائل" اور راقم الحروف کی کتاب "جدید فقہی مسائل اور فقہائے پاک وہند کے اجتہادات" دیکھی جاسکتی ہے۔[22]

نتائج بحث:

1- مآخذ شریعت میں مصلحت کو نص پر مقدم رکھنا اور معاملات کے باب میں اسے نص پر فوقیت دینے کی رائے اختیار کرنا علامہ نجم الدین الطوفی کا تفرد ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ انہوں نے نہایت عجلت میں یہ رائے قائم کی جس کی تطبیق بھی وہ خود سے نہ کر سکے۔

2- معاصر دور میں احیاء مقاصد شرعیت کے منادی مقاصد کو نصوص کی تفسیر اور ان سے احکام کے استنباط میں مرکزی اور اولین درجہ دینے پر مصر ہیں۔

3- فقہاء کے روایتی اسلوب میں مقاصد شریعت علیحدہ سے کوئی مآخذ حکم شرعی نہیں ہے۔ وہ اسے مصلحت یا سد ذرائع وغیرہ کے تحت بیان کرتے ہیں۔

21- آٹھویں فقہی سیمینار کا فیصلہ، مشمولہ اہم فقہی فیصلے، مرتب مجاہد الاسلام قاسمی، ادارۃ القرآن کراچی 1999ء 87ص-88

22- رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، جدید فقہی مسائل، کراچی، زم زم پبلشرز، 2006ء؛ عبد الباسط خان، ڈاکٹر حافظ، جدید فقہی مسائل اور فقہائے پاک وہند کے اجتہادات، ناشر، شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور، 2013ء

4- فقہاء کے روایتی اسلوب اجتہاد میں پیش رو فقہاء کی بیان کردہ فروع کو مقیس علیہ بنانے کا رجحان عام ہے۔ اس سے بسا اوقات ایک ہی فرع ایک دفعہ مقیس اور دوسری دفعہ مقیس علیہ بنتی ہے اور بعض اوقات یہ سلسلہ تخریج فقہی کے تحت دراز ہو جاتا ہے۔ یہاں حکم کی مصلحت اور حکم سے شارع کا مقصد دور چلا جاتا ہے۔

5- یہاں فقہاء عرف، فساد زمان اور ضرورت کو بنیاد بنا کر اس حکمت شارع کو حکم سے مرتبط کرتے ہیں اور پچھلے زمانوں میں استنباط کے احکام سے عدول کر کے نئے احکام مستنبط کرتے ہیں۔

6- فقہاء کا یہ روایتی اسلوب راقم الحروف کی رائے میں زیادہ بہتر ہے۔ اس لیے کہ علی الاطلاق مصلحت کو حاکم بنانا اور اسے تمام تر فقہی ذخیرے کے لیے بطور عینک استعمال کرنا بجائے خود عینِ حکمت نہیں۔

7- البتہ یورپ کی اس نئی تعمیر شدہ زندگی میں، جہاں تغیرات کی رفتار بہت تیز ہے، شاید کسی خاص مکتبۂ فقہ پر انحصار کر کے حوادث و نوازل کا حل ممکن نہیں۔

بہتر یہی ہے کہ سارے فقہی ذخیرے کو علمی ورثہ سمجھا جائے اور اسے تحدیات زمانہ کا مقابلہ کرنے کے لیے استعمال کیا جائے۔ حد درجہ تنگی پیدا کرنے والی مشقت سے امت کو بچایا جائے ورنہ اجتہاد مقاصدی کی بقول علامہ نور الدین الخادمی "دو دھاری تلوار" کہیں "فقه الجواز والاباحة" کے لیے استعمال نہ ہونے لگ جائے کہ پھر زمانے کی رفتار ہی فیصلہ کن ثابت ہو گی۔