مقاصدِ شریعت

اصولِ فقہ کی روشنی میں

محمد علی

فہرست مضامین

دیباچہ

مقدمہ

متجددین اور مقاصدِ شریعت

مقاصدِ شریعت اور مصلحت اصولیوں کی نظر میں

وضعِ شریعت میں تکلیف سے شارع کا مقصد: تعبد (بندگی) یا جلبِ مصالح اور دفعِ مفاسد؟

شارع کون ہے: شرع یا عقل؟

رفعِ حرج (مشقت)

رخصت

اباحت آزادی ہے یا پابندی؟

کیا جلبِ مصلحت و دفعِ مفسدہ شریعت کی کلی طور پر یا ہر حکم کی عینی طور پر علت ہے؟

علت اور حکمت میں فرق

استحسان

عرف، اصطلاح اور تخمین

مناط

کیا ضرورت یا مجبوری حرام کو جائز بنا دیتی ہے؟

قاعدہ ضرر

خلاصہ

دیباچہ

اصولِ فقہ کا ایک موضوع ''مقاصدِ شریعت'' کا نظریہ ہے، اور اسے بیان کرنا اس لئے ضروری ہے کیونکہ بیسویں صدی میں، بالخصوص اسی کو بنیاد بنا کر اسلام کی حالاتِ حاضرہ سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی خواہش کا اظہار بے شمار اسلامی متجددین (islamic modernists) نے کیا ہے۔ نیز اس نظریہ سے آج شدت کے ساتھ اسلامی کالجوں اور یونیورسٹیوں وغیرہ میں طلباء یعنی مستقبل کی نسلوں کی ایک مخصوص ذہنی تشکیل ہو رہی ہے۔ لہٰذا اِس کتابچہ میں، مقاصدِ شریعت کے حوالے سے، متجددین کی آراء پر بحث کی گئی ہے، اور اسی طرح اس کے بارے میں اصولیوں کے مواقف کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ بالفاظِ دیگر، متجددین کی طرف سے، آج جن اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے عصرِ حاضر کے مسائل کے حل پیش کیے جا رہے ہیں، ان کی تحقیق کی گئی ہے، یعنی کیا واقعی ان مقاصد کی حقیقت وہی ہے جیسا متجددین انہیں پیش کرتے ہیں، یا اصولیوں کی نظر میں ان کی کوئی اور حیثیت ہے۔ اس تحقیق میں اصولیوں کی مقاصدِ شریعت کو نصوص سے سمجھنے کی کیفیت اور ان کے انطباق کے حدود و قیود پر بحث بھی شامل ہے۔ نیز اُن مسائل پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جنہیں متجددین مقاصدِ شریعت سے منسلک اور جن کی بنیاد پر اپنے موقف کا جواز مہیا کرتے ہیں، باوجودیکہ اصولِ فقہ میں یہ الگ الگ موضوعات ہیں، مثلاً جلبِ مصلحت و دفعِ مفسدہ، علت و حکمت، عرف، رخصت، اباحت، مشقت، نقصان، ضرورت اور مجبوری وغیرہ۔ نظریہ ''مقاصدِ شریعت'' کو اکثر اوقات امام شاطبیؒ سے منسوب کیا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے پہلے اس موضوع پر امام جوینیؒ (حرامین) اور امام غزالیؒ نے بھی بات کی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شاطبیؒ نے اپنی کتاب الموافقات في أصول الشريعة میں اس نظریہ کو مفصل طور پر بیان کیا ہے۔ اِس کتابچہ میں نظریہ مقاصد کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے اور اصولِ فقہ کی روشنی میں اس پر کئی پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے، یعنی مذکورہ اصطلاحات کی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے جیسا کہ وہ اصولِ فقہ میں ثابت ہیں۔ میں اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ یہ کتابچہ داعیانِ اسلام کے لئے، امت کو نظریہ مقاصدِ شریعت صحیح طور پر سمجھانے میں مددگار ثابت ہو (آمین)۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

مقاصدِ شریعت کے نظریہ کو شاطبیؒ کے اپنے دور یا اس سے اگلی پانچ صدیوں میں کوئی قابلِ ذکر شہرت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ البتہ جب مغرب میں نشاۃِ ثانیہ واقع ہوئی اور اس نے ایک نئے مبداء کو اختیار کیا یعنی زندگی کے بارے میں افکار کے مجموعہ کو، جسے معاشرے میں ریاستی سطح پر نافذ کیا جانے لگا، اور امتِ مسلمہ کے فکری زوال کی علامات سامنے آنے لگیں جن کا سبب فکری جمود تھا، تب بعض مسلمانوں نے مغرب سے راہنمائی حاصل کرنے کے اقدامات شروع کئے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر ہم نے ایسا نہ کیا تو مغرب ہم سے بہت آگے نکل جائیگا اور ہم پسمندگی کے اندھیروں میں گھرے رہ جائیں گے، اس لئے امت کی نشاۃِ ثانیہ کے لئے یہ ناگزیر ہے کہ ہم مغرب کے ان اچھے نظریات کو اختیار کریں جو اسلام کے عین مطابق ہیں اور ان پہلوؤں کو چھوڑ دیں جو اس کے خلاف ہیں۔ اچھے پہلوؤں سے ان کی مراد آئین وقانون کی بالادستی، انصاف، فلاحی معاشرہ وریاست، آزادی، جمہوریت، مساوات، عقلیت پسندی (Rationalism) اور منفعت (Utilitarianism) وغیرہ کے افکار تھے۔ مغربی مفکرین نے ان افکار کو بیان کیا ہوا تھا اور متجددین کا یہ گروہ ان سے نہایت متاثر ہوا۔ یہ گروہ محسوس کر رہا تھا کہ مغرب ان افکار کی بنیاد پر ترقی کی راہ پر گامزن ہوا ہے، چنانچہ اس نے، امت کی نشاۃِ ثانیہ کی آڑ میں، اسلام میں اِن جدید افکار کا جواز ڈھونڈنے کا سلسلہ شروع کیا۔ کہا گیا ہے کہ اس نئی اصلاحِ اسلام (Islamic Reformation) کی تحریک کا آغاز طہطاوی، خیر الدین اور جمال الدین افغانی سے ہوا، مگر محمد عبدہ، رشید رضا اور محمد اقبال وغیرہ کی تحریروں میں زیادہ وضاحت سے ان افکار کا تذکرہ موجود ہے کیونکہ یہ بھی اسی تحریک کا حصہ تھے۔ اس حوالے سے ''عقلیت پسندی'' اور ''منفعت'' کے دو افکار بہت اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ بالخصوص انہیں استعمال

کرتے ہوئے اسلامی اصلاح کی توجیہ پیش کی گئی۔ اس عمل کے لئے انہوں نے اسلامی ثقافت میں پہلے سے موجود اصطلاحات کو اُن نئے معانی دینے کا کام کیا جو مغرب کی پیداوار تھے۔ یوں عقلیت پسندی کو حکمت، قیاس اور استحسان وغیرہ سے تعبیر کیا جانے لگا اور منفعت کو ضرورت، جلبِ مصلحت و دفع مفسدہ اور رفع حرج (مشقت) وغیرہ سے۔ اسی طرح دیگر قواعد بنائے گئے جیسے''زمان و مکان کے تغیر سے احکام بدل جانے کا انکار نہیں کیا جا سکتا''، ''عادت فیصلہ کن ہے'' اور''ضرورت حرام کو جائز بنا دیتی ہے'' وغیرہ۔ متجددین عام طور پر ان تمام کو''مقاصدِ شریعت'' کی اصطلاح میں شامل کرتے ہیں۔ اس عمل میں اسلامی نصوص کے تقاضوں کو سمجھنے کی بجائے، موجودہ حالات کے تقاضوں کو بنیاد بنایا گیا، یعنی اس عمل میں اسلام کی مغرب سے مطابقت ثابت کرنے کا رجحان غالب تھا۔ اس عمل کو متجددین نے''اجتہاد'' سے موسوم کیا۔ مثلاً شیخ رشید رضا، جنہوں نے شیخ محمد عبدہ کے افکار کی توضیح کی، کا کہنا ہے کہ ایسے بے شمار مسائل ہیں جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں یا اس کا مفہوم واضح نہیں یا پھر اس کی صحت مظنون ہے، ایسے مسائل میں یہ انسانی عقل کا کام ہے کہ وہ ایسا فیصلہ کرے جو اسلام کی روح سے زیادہ مطابقت رکھے، اس فیصلے میں یہ لازمی ہے کہ اس نے قاعدہِ مصلحت سے راہنمائی حاصل کی ہو اور اسے قرآن وحدیث کے عام قواعد کی روشنی میں سمجھا جائے۔ اس کے نتیجے میں رشید رضا نے مرتد کی سزائے موت کے مطلق حکم میں امت کے لئے خطرہ ہونے کی قید عائد کر دی، یعنی صرف اگر مرتد اسلام سے بغاوت کرتا ہے تب ہی اسے سزائے موت ہوگی، لیکن اگر وہ امن وامان سے اور انفرادی حیثیت سے ایسا کرتا ہے تو وہ سزا کا مستحق نہیں ہوگا، بلکہ سزا دینا اس آیت ﴿لا إكراه في الدين﴾ (دین میں کوئی زبردستی نہیں) کے خلاف ہے اور چونکہ یہ اجماع (قتلِ مرتد) اسلام کے قواعد کے خلاف ہے اس لئے اسے مسترد کرنا لازمی ہے (يسر الإسلام / محاورات)۔ علامہ محمد اقبال کا کہنا ہے: ''مسلم آزاد پرستوں (Liberals) کی موجودہ نسل کا بنیادی تشریعی قواعد کا اپنے تجربے اور حیاتِ جدید کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں، جدید تاویل کا دعویٰ میری رائے میں بالکل قابلِ توجیہ ہے'' (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.134)۔ اس کی بنیاد پر اقبال نے خلافتِ عثمانیہ کے انہدام اور اس کی بجائے مصطفےٰ کمال کے جمہوری نظام، اور قومی ریاستوں کا

جواز ہی پیش نہیں کیا بلکہ انہیں ضروری قرار دیا ہے! اسی ''اصلاحِ اسلام'' کی تحریک کو آج کئی اور لوگ آگے لے کر چل رہے ہیں۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر حسن ترابی نے اپنی کتاب تجدید أصول الفقه میں اسلام کے مسلّم اصولوں کو بدلنے، اور شیخ یوسف قرضاوی نے اپنی کتاب ترجیحات الحركات الإسلامية میں فقه الموازنات کے عنوان سے، مقاصدِ شریعت کی آڑ میں دورِ جدید کے تقاضوں کے مطابق اسلام کو سمجھنے، کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔

مقاصدِ شریعت اور متجددین

اسلام کو بدلنے کے لئے جن چور دروازوں سے داخل ہوا گیا ہے، ان کی نشاندہی کے لئے متجددین کی بعض آراء اور توجیہات کو پیش کرنا ضروری ہے۔ یہ عبارتیں اچھی طرح متجددین کے موقف کی عکاسی کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر محمد کمالی کا کہنا ہے: ''زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کبھی نئے مصالح قائم کرنے سے نہیں رکتے۔ اگر قانون کو ان قدروں تک محدود کر دیا جائے جن کا شارع نے بیان و اظہار کیا ہے، تو شریعت لازمی طور پر معاشرے کے مصالح پورا کرنے میں ناکام رہے گی۔ مصلحت کا دروازہ بند کرنا جمود پر عمل درآمد کرانے کے مترادف ہوگا اور شریعت کی اجتماعی تبدیلی سے ہم آہنگی کی قابلیت پر غیر ضروری پابندیاں عائد کرنا بھی۔ عبدالوہاب خلاف اپنی اس تعیین میں صحیح ہیں کہ یہ دعویٰ کہ نصوصِ شریعت جامع ہیں اور تمام واقعات کا احاطہ کرتے ہیں، سچ نہیں ہے۔۔۔آج کے دور میں ہم معاشی ترقی، روزگار اور ماحولیات کو ضروری اور حاجی مصالح میں شامل کرنے کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔۔۔اسی طرح یہ شرط عائد کرنا کہ مصلحت اور استحسان صرف تب حجت ہیں جب وہ کسی صریح نص کے خلاف نہ ہوں، واضح طور پر اصولِ فقہ کے میدان سے ایک ایسے قاعدے یا طریقے کو خارج کرنا ہے جو منصوص منظور شدہ قدروں سے اجنبی ہے'' (Principles of Islamic Jurisprudence, p.366/356/514)۔ پروفیسر عمران خان نیازی کا فقہ کی تعریف (شریعت کے ان عملی مسائل کا علم جو کہ ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہوں) کے بارے میں کہنا ہے: ''یہ تعریف ضرورت سے زیادہ تنگ ہے اور مجتہد کے عمل کو ایک بہت سخت طریقہ (تاویل) میں محدود رکھتی ہے۔۔۔یہ تنگ تعریف تفصیلی دلائل پر مرتکز ہے اور اس لئے مقاصدِ شریعت کے استعمال سے روکتی ہے جو عام قواعد تو ہیں مگر دوسرے درجے کے (کیونکہ یہ استقراء سے سمجھے گئے ہیں نہ کہ استنباط سے)۔ اگر اوپر والی تعریف کو فقہ کے معنی تعین کرنے کے لئے استعمال کیا جائے تو اسے مصلحت کے قاعدے سے احکام کے استنباط کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تعریف وسیع عام قواعد کے استعمال سے روکتی ہے جو تفصیلی دلائل نہ ہوں سوائے جب وہ نصوص میں مذکور ہوں۔۔۔بطور مثال فقہ کی

ایک وسیع اور عام تعریف پیش کی جاتی ہے: ان شرعی احکام کا علم جو براہ راست نصوص میں تفصیلی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہوں یا مقاصدِ شریعت کی روشنی میں استدلال کے ذریعے ان کے عام مسائل (قواعد) کی توسیع''(Islamic Jurisprudence, p.30/31)۔

خلاصہ یہ ہے کہ متجددین مقاصدِ شریعت یا مصلحت کے دائرے کو وسیع کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ بذاتِ خود ایک شرعی ماخذ مانا جائے اور اس سے ''احکام'' اخذ کرنا ممکن ہو سکے۔ ان کے ہاں عقل کو اس بات کا اختیار ہونا چاہئے کہ وہ مصلحت کا تعین کرے۔ ان کا اس بات پر اعتماد نہیں کہ شریعت کامل ہے، اسی لئے وہ نئے دروازے کھولنا چاہتے ہیں یعنی مقاصدِ شریعت کے مطابق عصر حاضر کے مسائل حل کرنا، مثلاً ان کی آڑ میں اسلامی ممالک میں آزاد معیشت کا نفاذ۔ اس کا جواز مہیا کرنے کے لئے وہ لوگ مثلاً رسمی طریقہ تاویل (Method of Interpretation) پر سخت لفظی ہونے کا الزام عائد کرتے ہیں (Literal System of Interpretation) اور چاہتے ہیں کہ اسے ترک کیا جائے اور Value-orientented System of Interpretation کے استعمال کے خواہشمند ہیں۔ یہ طریقہ مغربی قانونی فلسفے سے متاثر ہے جو قانون سازی میں نتائج کو ملحوظ رکھتا ہے کیونکہ مغربی فکر میں عقل فیصلہ کن ہے یعنی یہی شارع ہے۔ ایک مغربی ماہرِ قانون مغربی طریقہ قانون سازی کو یوں بیان کرتا ہے:

"If a statute is to make sense, it must be read in the light of some assumed purpose. A statute merely declaring a rule with no purpose or objective, is nonsense" (Karl N. Llewellyn)

مقاصدِ شریعت یا مصلحت کی اسلامی اصطلاحات میں متجددین کو اپنی غرض کو پورا کرنے کا موقع نظر آیا۔ وہ لوگ، مندرجہ بالا عبارت کے عین مطابق، اس بات پر زور دینے لگے کہ حکم کو استقراء (Induction) کے ذریعے لینا ممکن ہونا چاہئے نہ کہ فقط استنباط (Deduction) کے ذریعے، جیسا کہ رسمی طریقہ ہے۔ اس کے لئے انہوں نے اسلام میں انحراف کرنے سے بھی گریز نہیں کیا کیونکہ، جیسا کہ ظاہر ہے، یہ لوگ اصولِ

فقہ کی مسلّم تعریفات وقواعد کی دھجیاں اڑانے کے لئے بھی تیار ہیں! یوں اس نئے طریقہ تاویل کے مطابق ''احکام'' اخذ کرنے کے عمل کو وہ لوگ ''اجتہاد'' کا نام دینے لگے، باوجودیکہ یہ حقیقت میں اسلام کی جڑوں کو کھوکھلا کرنا ہے۔ چنانچہ مقاصدِ شریعت اور دیگر مذکورہ مسائل کی صحیح تفہیم کے لئے، اصولِ فقہ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

مقاصدِ شریعت اور مصلحت اصولیوں کی نظر میں

نظریہ مقاصدِ شریعت کو اکثر اوقات امام شاطبیؒ سے منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ آپ نے ہی پہلی مرتبہ اس کے بارے میں تفصیلی طور پر بحث کی ہے، اس لئے انہی کی عبارت سے آغاز کرنا مناسب ہوگا، شاطبیؒ کہتے ہیں: ''تکالیف شرعیہ خلقت میں اپنے مقاصد کی حفاظت کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ مقاصد تین اقسام سے زیادہ نہیں۔ پہلی قسم یہ کہ وہ ''ضروریہ'' ہو، دوسری یہ کہ وہ ''حاجیہ'' ہو اور تیسری قسم یہ کہ وہ ''تحسینیہ'' ہو۔ ضروریہ کا معنی یہ ہے کہ وہ دین و دنیا کے مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہو، وہ یوں کہ اگر ایسے مقاصد موجود نہ ہوں تو دنیا کے مصالح ٹھیک طور پر نہیں چل سکتے، بلکہ ان میں بگاڑ، قتل و غارت، زندگی کا فقدان اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے ہاتھ دھو بیٹھنا اور کھلے ہوئے خسارے کی طرف پلٹنا ہوگا۔ ان مقاصدِ ضروریہ کی حفاظت دو باتوں سے ہوتی ہے۔ ایک وہ جو ان کے ارکان کو قائم اور اس کے قواعد کو برقرار رکھے، اور یہ ان مقاصد کے پائے جانے کے (ایجابی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔ اور دوسری ایسی بات جو اس میں واقع ہونے والے یا متوقع خلل کو دور کر دے، اور یہ اس کے عدم (سلبی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔ عبادات کے اصول وجود کے (یعنی ایجابی) پہلو سے دین کی حفاظت کی طرف لوٹتے ہیں جیسے ایمان اور دونوں کلماتِ شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز اور زکوۃ اور روزے اور حج اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ اور عادات بھی وجود کے پہلو سے نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف راجع ہوتی ہیں، جیسے کھانے پینے کی اشیاء اور لباس اور مکان اور ایسی ہی دوسری اشیاء کا حصول۔ اور معاملات اپنے وجود کے پہلو سے نسل اور مال کی حفاظت کی طرف بھی راجع ہوتے ہیں اور نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف بھی، لیکن یہ عادات و جنایات کے واسطہ سے ہوتا ہے، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اسے اکٹھا کر دیتے ہیں، جو عدم کے پہلو سے ان تمام چیزوں کی طرف لوٹتا ہے۔ اور عادات اور عادات ایک ہی جیسے ہو جاتے ہیں، اور معاملات بھی، جبکہ وہ انسان کے ساتھ کسی دوسرے کی مصلحت کی طرف راجع ہوں۔ جیسے عوض یا عوض کے املاک کا انتقال، غلام کی آزادی یا منافع یا شرمگاہوں پر معاہدہ کے ساتھ (املاک کا انتقال) اور جنایات جبکہ وہ سابقہ

بیان کو باطل کر دینے کی طرف لوٹ رہی ہوں، تو ایسی صورتوں میں وہ باتیں مشروع کی گئی ہیں جو اس کو باطل کرنے کے عمل کو دور کر دیں اور ان مصالح کی تلافی کر دیں جیسے قصاص اور دیات نفس کے لئے، اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور ضروریات پانچ ہیں جو یہ ہیں: دین، نفس، نسل، مال اور عقل، بعض علماء کہتے ہیں کہ تمام ملتوں میں ان پانچ چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔۔۔اور حاجیات کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی کشادگی اور تنگی کو دور کرنے کی بنا پر ایسی چیزوں کی محتاج ہوتی ہیں جو عموماً ایسی پیش آنے والی تنگی اور مشقت کی طرف لے جاتی ہیں جو مطلوب کو فوت کر دیتی ہیں۔ پھر جب ان کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو مجملاً ہر مکلّف پر تنگی اور مشقت داخل ہو جاتی ہے، لیکن وہ عمومی فساد کی سطح تک نہیں پہنچتی جو مصالح عامہ کے سلسلہ میں متوقع ہوتا ہے۔ اور یہ بات حاجیات، معاملات اور جنایات، سب میں جاری ہے۔ عبادات میں اس کی مثال جیسے تخفیف دینے والی رخصتیں ہیں جو مرض یا سفر میں لاحق ہونے والی مشقت کی طرف بالنسبت ہوتی ہیں۔ اور عادات میں اس کی مثال جیسے شکار کی اباحت اور ان پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا ہے جو حلال ہیں، خواہ وہ ماکولات ہوں یا مشروبات اور خواہ وہ لباس ہو یا مکان یا سواری اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے مضاربت اور مساقات اور بیع سلم اور لین دین کے معاہدے میں تابع چیزوں کو ان کی اصل کے تحت کر دینا ہے جیسے درخت کا پھل اور غلام کا مال۔ اور جنایات میں اس کی مثال جیسے موت کا حکم اور خون بہانے، قسامت اور عاقلہ پر دیت لگانے کا حکم اور کاریگر پر تضمین (گاہک کے مال کی بھرت) اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور ہیں۔ اور تحسینات کا معنی محاسن عادات کو اپنانا اور ایسے فریب دینے والے احوال سے بچنا ہے جن سے برباد عقلیں ناک بھوں چڑھائیں۔ اور یہ قسم مکارمِ اخلاق کو جامع ہے۔ اور یہ قسم بھی ان تمام امور میں جاری ہے جن میں پہلی دونوں قسمیں جاری ہیں۔ عبادات میں اس کی مثال جیسے نجاست کو دور کرنا، اور مجملاً طہارت کی سب اقسام، اور ستر کو ڈھانپنا اور زینت بنانا اور صدقات وخیرات اور نوافل سے قربِ الٰہی کا حصول اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں، اور عادات میں اس کی مثال جیسے کھانے پینے کے آداب اور گندے اور ناپاک ماکولات ومشروبات سے بچنا اور داد ودہش میں اسراف اور بخل سے بچنا ہے۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے ناپاک اشیاء اور زائد پانی اور گھاس کی بیع سے ممانعت اور غلام کا

امامت اور شہادت کے منصب کا اہل نہ ہونا۔ اور عورت کا امامت کے منصب اور خود اپنا نکاح کرنے کے اہل نہ ہونا، اور غلام کا آزادی اور اس کے متعلقات کو کتابت اور تدبیر کے ذریعے طلب کرنا ہے۔ اور جنایات میں اس کی مثال جیسے غلام کے بدلے آزاد کو قتل کرنے یا میدانِ جہاد میں راہبوں، بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کی ممانعت ہے۔۔۔ یہ تمام امور محاسن کی طرف راجع ہیں اور ضروریہ اور حاجیہ مصالح کی اصل پر زائد ہیں۔ ان کے نہ ہونے سے نہ امورِ ضروریہ میں کچھ فرق پڑتا ہے اور نہ حاجیہ میں۔ یہ تو صرف تحسین و تزئین کے قائم مقام ہوتے ہیں۔۔۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تحسینی حاجی کا خادم ہوتا ہے اور حاجی ضروری کی خدمت کرتا ہے، اور ضروری ہی اصل مطلوب ہے۔۔۔ ضروری کی خاطر حاجی اور تحسینی پر محافظت چاہیے۔۔۔ اگر دین معدوم ہو تو توقع رکھنے والے کی جزاء کا ترتیب پانا بھی معدوم ہو جائے گا۔ اور اگر مکلّف ہی معدوم ہو تو دینداری اختیار کرنے والے معدوم ہو جائیں گے۔ اور اگر عقل معدوم ہو تو دینداری ہی اٹھ جائے گی۔ اور اگر نسل معدوم ہو جائے تو عادت میں بقاء نہ رہے گا۔ اور اگر مال نہ رہے تو زندگی باقی نہ رہے گی۔۔۔ اگر یہ چیزیں ختم ہو جائیں تو بقاء ہی نہ رہے اور یہ سب باتیں مسلمہ ہیں، کوئی بھی شخص جو احوالِ دنیا کی ترتیب اور ان کے آخرت کے لئے زاد ہونے کو جانتا ہے، وہ اس میں شک نہیں کر سکتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو معلوم ہوا کہ حاجی امور اسی چراگاہ کے گرد گھومنے والے ہیں کیونکہ وہ ضروریات کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔۔۔ تحسینی امور کا بھی ایسا ہی حکم ہے کیونکہ یہ امور بھی کسی حاجی یا ضروری کی تکمیل کرنے والے ہوتے ہیں" (الموافقات في أصول الشريعة، ج2، كتاب المقاصد)۔ شاطبیؒ کے اس بیان سے ظاہر ہوتا کہ شریعت کے استقراء سے اس کے مقاصد کو سمجھا گیا ہے یعنی مجموعی طور پر جن امور کی حفاظت پر شرعی نصوص دلالت کرتے ہیں۔ ان میں اصل ضروریات ہیں اور وہ یہ پانچ ہیں: دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔ دوسرے درجہ میں وہ احکام ہیں جو حاجیات میں سے ہیں جو ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں۔ اور بالآخر تیسرا درجہ تحسینات کا ہے جن میں وہ احکام شامل ہیں جو اوپر والے دو کی تکمیل کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ شریعت کی جامع تحقیق کے بعد، اجمالی طور پر، اس پر ایک عقلی فیصلہ (Intellectual Judgement) ہے۔ اس عبارت سے کہیں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شاطبیؒ نے مقاصدِ شریعت کو بذاتِ خود ایک شرعی ماخذ گردانا ہو جس سے

احکام مستنبط کئے جائیں۔

زندگی کے بارے میں مفاہیم کے اختلاف کی وجہ سے، لوگوں کے ہاں مقاصد میں بھی فرق ہوا کرتا ہے۔ پس مغرب میں لوگ رائے وعقیدے کی آزادی اور دین بدلنے کو اپنا حق سمجھتے ہیں اور انہیں ضروریات میں سے گردانتے ہیں۔ چنانچہ ان کے ہاں ارتداد کا حق ضروری ہے، جبکہ اسلام میں یہ ایک بڑا جرم ومفسدہ مانا جاتا ہے اور توبہ نہ کرنے کی صورت میں، مرتد کی سزائے موت کو دین کی حفاظت کے لئے ضروری سمجھا گیا ہے۔ اسی طرح اسلام نے زنا کو مفسدہ گردانا ہے اور نسل کی حفاظت کے لئے اس کے خاتمے کو ضروری، جبکہ مغرب میں اسے شخصی آزادی اور مصلحت مانا جاتا ہے۔ نیز وہاں پر سود کو معاشرے کی ضرورت سمجھا جاتا ہے، جبکہ اسلام میں یہ ایک بڑا مفسدہ ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ تمام ملتوں میں ان مقاصد کو ملحوظ رکھا گیا ہے، حقیقت کے خلاف ہے اور اس لئے غلط بھی۔ حاصل یہ ہے کہ انسان زندگی کے بارے میں اپنے تصورات کی بنیاد پر اپنی عضویاتی حاجات اور جبلتوں کو آسودہ کرتا ہے۔ مغرب میں عقل مقاصد اور مصلحت ومفسدہ کا تعین کرتی ہے، جبکہ اسلام میں شرع اس کا فیصلہ کرتی ہے۔ اسی بات کو شاطبیؒ نے بیان کیا ہے کہ شریعت نے کن امور کو معاشرے کے لئے مقاصد گردانا ہے اور ان کی حفاظت کے لئے سخت سزائیں بھی عائد کی ہیں۔ لیکن یہ سب شرع کی طرف راجع ہے، نہ کہ انسانی عقل کی طرف۔ نیز یہ بھی جان لینا چاہئے کہ ان مقاصد کو احکام اور ان کے معانی کے استقراء سے سمجھا گیا ہے، چنانچہ یہ احکام ہی مقاصد کے اصول ہیں اور مقاصد انہی پر مبنی ہیں۔ پس اصولوں (احکام) کا ابطال، جو کچھ ان پر مبنی ہے (مقاصد)، کا بھی ابطال ہوگا۔ چنانچہ یہ مقاصد، شریعت کے مقاصد ہیں، اور شریعت ثابت ومعصوم ہے اور اس لئے اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں لایا جا سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إنا نحن بزلنا الذكر و إنا له لحفظون﴾ 15:9 (ہم نے ہی اس قرآن کو نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)، اور یہ حفاظت سنت کو بھی شامل ہے۔ پس مقاصد کی آڑ میں احکام کی مخالفت یا تبدیلی جائز نہیں۔ شاطبیؒ کا خود یہ کہنا ہے: ''کیونکہ اگر یہ (مصالح) اس طرح بنائے جاتے کہ اس کے نظام میں یا احکام میں خرابی پیدا ہو جانا ممکن ہوتا تو ایسی تشریع بنائی

ہی نہ جاتی''۔ یعنی یہ مقاصد ثابت شدہ ہیں کیونکہ یہ غایات ہیں اور احکام شرعیہ ان تک پہنچنے کا راستہ ہیں، دوسرے لفظوں میں احکام اسباب ہیں اور مقاصد و مصالح مسببات یعنی احکام کے نتائج۔ اور مکلّف احکام کی تکلیف پر مامور ہے نہ کہ نتائج کی۔ یہاں پر یہ نہ کہا جائے کہ شرع نے خود افعال کے نتائج (مـــــــالآت الأفعال) کو تشریع میں ملحوظ رکھا ہے جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے: ﴿و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ 6:108 (اور گالی مت دو ان کو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ پھر وہ براہِ جہل اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے)، پس اللہ تعالیٰ نے یہاں ایک ایسا فعل جو اصلاً جائز ہے (بتوں کو برا کہنا)، کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ اس کا نتیجہ برا ہو گا یعنی اللہ تعالیٰ کو برا کہنا، چنانچہ استنباطِ حکم کے وقت افعال کے نتائج یعنی مصلحت کو ملحوظ رکھنا صحیح ہے جیسا کہ اس صریح دلیل سے ثابت ہے۔ یہ اس لئے نہ کہا جائے کیونکہ افعال کے نتائج کا صرف دو صورتوں میں اعتبار کیا جائے گا، پہلی صورت جب خود دلیل اس پر دلالت کرے، یا دوسری صورت میں جب یہ نص کے کسی ثابت حکم کا ابطال کرے۔ ان صورتوں میں فعل کے نتیجہ کا اعتبار کیا جائے گا مگر نص (کی دلالت) یا نص کے ثابت حکم کی وجہ سے، نہ اس لئے کہ عقل کو اس میں مصلحت نظر آ رہی ہے اور وہ اسے حکم کی علت بناتے ہوئے نص کو معطل کر دے۔ مذکورہ آیت میں خود نص فعل کے نتیجہ پر دلالت کر رہی ہے، چنانچہ اس صورت میں دلالتِ نص کا اعتبار ہو گا نہ کہ عقل کا اسے مفسدہ سمجھنے کا۔ پس اس لئے بلا دلیل یا مقاصد کو حجت بنا کر، صریح احکام کی مخالفت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ حکم اپنی دلیل سے مستنبط کیا جاتا ہے نہ کہ احکام کے نتائج سے، اسی لئے فقہ کی یہ تعریف ہے: علـم بالمسائل الشـرعية العـملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية (شریعت کے ان عملی مسائل کا علم جو کہ ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہوں)۔ تفصیلی دلائل سے مراد معین نص یا نصوص ہیں یعنی انفرادی آیات یا احادیث۔ چنانچہ فقہ کی یہ تعریف بھی مقاصد کو استنباطِ احکام کا ماخذ بنانے سے مانع ہے۔ اسی لئے متجددین فقہ کی تعریف کو ہی بدلنے کے خواہاں ہیں تا کہ ان کے لئے اپنی خواہشات کی پیروی کا دروازہ کھل جائے اور وہ اسے اسلام کا لبادہ بھی پہنا سکیں۔ البتہ فقہ کی تعریف نصوص سے قواعد کے استنباط کو مانع نہیں ہے کیونکہ یہ بھی معین نص یا نصوص سے مستنبط کئے جاتے ہیں، مثلاً الأصـل فـي الـميتة و الـدم التحريم (مردار اور

خون کی اصل حرمت ہے) کا فقہی قاعدہ اس آیت سے لیا گیا ہے: ﴿حرم علیکم المیتة و الدم﴾ 2:173 (تمہارے لئے مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے)۔ پس متجددین کا یہ دعویٰ کہ فقہ کی تعریف قواعد سے احکام مستنبط کرنے میں رکاوٹ ہے غلط ہے، اور مقاصد اور قواعد میں بہت فرق ہے۔ علاوہ ازیں حقیقت میں ہر قانون سازی کا کلی طور پر مقصد لوگوں کے مصالح کا حصول ہوتا ہے، مگر ہر قانون یا شق کو، عینی طور پر، قانونی افکار و قواعد کی بنیاد پر وضع کیا یا سمجھا جاتا ہے، نہ کہ اس بنیاد پر کہ وہ لوگوں کے مصالح کے لئے ہوں۔ یعنی قانون سازی کو تشریعی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے، خواہ وہ انسان کا بنایا ہوا قانون ہو یا اللہ تعالیٰ کا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جلبِ مصلحت و دفعِ مفسدہ اگر چہ کلی طور پر شریعت کی غایت ہے جو حکم کے نفاذ کے نتیجہ میں کبھی ظاہر ہو سکتی ہے اور کبھی نہیں بھی، بلکہ کبھی حکم کے نفاذ کا نتیجہ نقصان بھی ہو سکتا ہے، مگر یہ حکم کا جز نہیں یا اس کا باعث نہیں کہ اسے استنباطِ حکم کے وقت ملحوظ رکھا جائے، اس لئے صرف نص کے معانی یعنی جس بات پر نص دلالت کرتی ہے، اسے ہی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

امام غزالیؒ نے مقاصدِ شریعت کے بارے میں مصلحتِ مرسلہ کے باب میں بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مصلحت کی تین اقسام ہیں: ۱) معتبرہ ۲) ملغاء ۳) مرسلہ۔ معتبرہ وہ ہے جس کی دلیل شرع میں ہو اور وہ حکم کو معقولِ نص و اجماع سے لینا ہے۔ چنانچہ یہ حجت ہے۔ ملغاء وہ ہے جس کے بطلان کے بارے میں شرع میں کوئی دلیل ہو۔ اس کے استعمال کی نہی ظاہر ہے۔ مرسلہ وہ ہے جس کے بارے میں شرع میں نہ کوئی بطلان کی دلیل ہو اور نہ ہی اس کے اعتبار میں کوئی معین نص (دلیل)۔ اس مصلحت (مرسلہ) کا معنی بیان کرتے ہوئے غزالیؒ کہتے ہیں: ''جہاں تک مصلحت کا تعلق ہے تو یہ اصل میں جلب مصلحت اور دفع مضرت سے عبارت ہے۔ اور ہماری اس (مصلحت) سے یہ مطلب نہیں کیونکہ جلب مصلحت اور دفع مضرت (تو) اپنے مقاصد کے حصول میں خلق کے مقاصد و صلاح ہیں۔ <u>لیکن مصلحت سے ہمارا مطلب مقصودِ شرع کی حفاظت ہے</u>۔ خلقیت کے شرع میں پانچ مقاصد ہیں: اور وہ یہ کہ ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کی جائے۔ ہر وہ چیز جو ان پانچ اصولوں کی ضمن میں آئے وہ مصلحت ہے اور ہر وہ چیز جن سے

یہ اصول فوت ہوں وہ مضرت ہے اور انہیں دفع کرنا مصلحت ہے ۔۔۔۔ یہ ہیں اصولِ خمسہ: ان کی حفاظت ضروریات کے رتبہ میں واقع ہے کیونکہ یہ مصالح کے قوی (بلند) ترین مراتب میں ہیں ۔۔۔۔ آخری دو رتبوں (حاجات اور تحسینات) کی اصل پر جب تک کوئی دلیل نہ ہو تو حکم جائز نہیں کیونکہ یہ رائے سے وضعِ شرع والا حال ہوگا، اور یہ ویسا ہی ہے جیسا کہ استحسان ۔۔۔۔ جہاں تک ضروریات کے رتبے کا تعلق ہے تو یہ بعید نہیں کہ وہ مجتہد کے اجتہاد تک لے کر جائے اگرچہ اس کی معین اصل کی دلیل نہ ہو ۔۔۔۔ تین اوصاف سے ان کا اعتبار ہے: کہ وہ ضروری، قطعی (یا اس کے قریب ظنی) اور کلی ہوں ۔۔۔۔ یہ بے بنیاد اصول (الأصول الموهومة) ہیں پس جو گمان کرتا ہے کہ یہ (مصلحتِ مرسلہ) پانچواں اصل (ماخذ) ہے تو وہ غلطی پر ہے کیونکہ ہم نے مصلحت کو مقاصدِ شرع کی حفاظت کی طرف لوٹایا، اور مقاصدِ شرع کتاب، سنت اور اجماع سے معلوم ہوئے۔ پس ہر وہ مصلحت جو کتاب، سنت اور اجماع سے سمجھے ہوئے مقاصد کی حفاظت کی طرف نہیں لوٹتی اور ان اجنبی مصالح (المصالح الغريبة) میں سے ہے جو تصرفاتِ شرع کے مطابق نہیں، تو وہ متروکِ باطلہ ہے اور جو کوئی اس کی طرف گیا اس نے شریعت سازی کی''۔(المستصفى من علم الأصول، ج 1, ص416/417/420/421/429/430)۔ اس عبارت سے کئی نقات واضح ہوتے ہیں:

1) غزالیؒ نے پہلے سے ان مسائل کو مصلحت سے خارج کر دیا ہے جو نصوص کے خلاف ہوں! آج اس مصلحت کی آڑ میں جو کئی فتوے جاری کئے جاتے ہیں وہ صریح نصوص کی خلاف ورزی کرتے ہیں!

2) مقاصدِ شریعت کا ضروریات میں سے ہونا شرط ہے۔ غزالیؒ کے ہاں وہ یہ پانچ ہیں: دین، جان، عقل، نسل اور مال۔ نبھانیؒ نے ان کی تعداد آٹھ بتائی ہے اور وہ ان کے علاوہ آبرو، امان اور ریاست ہیں۔ یہ استقراء کے ذریعے سمجھا گیا ہے یعنی مجموعی طور پر شرعی نصوص ان مقاصد کی حفاظت پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً بے شمار نصوص انفرادی ملکیت کی حفاظت پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم، غصب کے احکام، امانت کے احکام، ملکیت کے احکام وغیرہ۔ یہی معاملہ دیگر مقاصد کا ہے۔

3) دوسری شرط ان کا قطعی (یا غالب گمان) ہونا ہے۔

4) تیسری شرط ان کا کلی ہونا ہے۔

غزالیؒ نے ان شرائط کو سمجھانے کے لئے کئی مثالیں دی ہیں۔ مثلاً جب کوئی کافروں کا گروہ، جس میں مسلمان قیدی بھی ہوں، دارالاسلام پر حملہ کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے، تو اس صورت میں اس گروہ پر اسلامی لشکر حملہ کر سکتا ہے اگر چہ اس میں مسلمان قیدیوں کی ہلاکت کا بھی غالب گمان ہو۔ یہ اس لئے کیونکہ اگر کافروں کو نہیں روکا جائے تو ان کے ہاتھوں تمام مسلمانوں کی ہلاکت قطعی (یا غالب گمان سے) ہوگی۔ اگر چہ کسی مسلمان (جزئی) کو قتل کرنا حرام ہے مگر اگر ایسا نہ کیا تو تمام مسلمانوں کی جماعت (کلی) کی ہلاکت ہے۔ یہ ضروری اس لئے ہے کیونکہ اس میں جان کی حفاظت ہے۔ یوں اس مثال میں تینوں شرائط پوری ہو رہی ہیں، اس لئے ایسی صورت میں مصلحتِ مرسلہ کی بنیاد پر عمل صحیح ہوگا۔ لیکن اس کے برعکس، بقول غزالیؒ، اگر دو افراد کسی کشتی میں سوار ہوں اور اس بات کا غالب گمان ہو کہ اگر کشتی سے ان میں سے ایک کا بوجھ کم نہ ہوا تو دونوں ہلاک ہو جائیں گے، تو اس صورت میں دوسرے کو پانی میں دھکا دینا ناجائز رہے گا، یعنی اسے مصلحتِ مرسلہ نہیں مانا جائے گا کیونکہ یہ کلی نہیں ہے فقط افراد کا معاملہ ہے۔ چنانچہ جان کا معاملہ ہونے کے باوجود غزالیؒ نے یہاں مصلحتِ مرسلہ کو قبول نہیں کیا! آج جان کا معاملہ دور کی بات، تھوڑی سی مشقت ہو تو مصلحت کی آڑ میں حکم کو ترک کرنے کا جواز مہیا کیا جاتا ہے! یہ سب خواہشات کی پیروی ہے۔

یہ دعویٰ کرنا کہ شرع کئی امور پر خاموش ہے، ان صریح نصوص کے خلاف ہے: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ 16:89 (اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جو ہر چیز کو کھول کھول کر بیان کرتی ہے) اور ﴿اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي﴾ 5:3 (آج ہم نے تمہارا دین تمہارے لئے مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی)۔ یہ آیات قطعی طور پر اس امر پر دلالت کر رہی ہیں کہ ایسا کوئی مسئلہ موجود ہی نہیں جس کا جواب شرع نے نہ دیا ہو۔ شریعتِ اسلامی زندگی کے تمام مسائل کو حل کرتی ہے خواہ وہ کتنا ہی باریک کیوں نہ ہو۔ کتبِ فقہ پر ایک سرسری نظر اس بات کی تصدیق کرتی ہے، یہاں باریک سے باریک مسائل اسلام کے نصوص سے سمجھے گئے ہیں اور قیامت تک اخذ کئے جائیں

گے۔ جہاں تک انتظامی، صنعتی وسائنسی امور کا تعلق ہے، تو ایسی بات نہیں ہے کہ شرع ان پر خاموش ہے بلکہ اس نے ان امور کو انسان پر چھوڑ دیا ہے بشرطیکہ یہ خلافِ شرع نہ ہوں۔ شرع کا ان امور کو انسان پر چھوڑ دینے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ ان مسائل پر خاموش ہے، کیونکہ اس امر کے دلائل شرع میں موجود ہیں، مثلاً: '' أنتم أدری بشؤون دنیاکم '' (مسلم) (تم اپنے دنیوی امور سے زیادہ واقف ہو)۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں دیوانی نظام اہلِ فارس سے لیا، اس کے باوجود کہ کفار اس کے بانی تھے۔ یہ انتظامی امور میں سے تھا اور آج بھی ایسے تمام امور مثلاً ٹریفک کے قوانین، اسی طرح صنعت وسائنس اور انجینئرنگ وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کہ ان تمام علوم کو دوسری قوموں سے لیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ عالمی ہیں، بشرطیکہ یہ اسلام کے خلاف نہ ہوں۔ لہٰذا شرع کسی بات پر خاموش نہیں ہے!!

وضعِ شریعت میں تکلیف سے شارع کا مقصد:
تعبّد (بندگی) یا جلبِ مصالح اور دفعِ مفاسد؟

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:﴿و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون﴾51:56 (اور ہم نے انسانوں اور جنات کو صرف اسی لئے پیدا کیا ہے کہ وہ ہماری بندگی کریں)۔ شاطبیؒ کا کہنا ہے: ''وضع شریعت سے شرعی مقصد مکلّف کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تا آنکہ وہ اختیاری طور پر بھی اللہ کا بندہ بن جائے جیسے کہ اضطراری طور پر وہ اللہ کا بندہ ہے۔۔۔۔نصوصِ صریحہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی بندگی کے لئے اور اس کے اوامر و نواہی کے تحت داخل ہونے کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔۔۔۔گویا یہ سب کچھ تمام حالات میں اللہ کی طرف رجوع اور ہر حال میں اس کے احکام کی تعمیل کی طرف لوٹتا ہے اور اللہ کی بندگی کے یہی معنی ہیں۔ دوسری بات: وہ آیات ہیں جو اس قصد (اللہ کی بندگی) کی مخالفت کرنے والی چیزوں کی مذمت کرتی ہیں۔ اولاً اللہ کے حکم کی مخالفت سے روکتی ہیں اور جو شخص اللہ سے روگردانی کرے، اس کی مذمت کرتی ہیں، اور مخالفتوں کی اقسام کے لئے جو خاص عقوبتیں ہیں اور آخرت میں اخروی عذاب پر دلالت کرتی ہیں، اور اس کی بنیاد خواہشات کی پیروی، قریبی مفادات اور زائل ہونے والی خواہشات کی اطاعت و تعمیل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے خواہشات کی پیروی کو حق کے مقابل اور اس کی ضد بتلایا ہے اور اس کو حق کا مقابل شمار کیا ہے۔۔۔۔ گویا اللہ تعالیٰ نے اس کام کو دو چیزوں میں محصور کر دیا ہے۔ ایک وحی ہے، وہی شریعت ہے، اور دوسری خواہشاتِ نفس۔ ان دو کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔ اور جب یہ صورت ہے تو یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوئیں اور جب یہ متعین ہو گیا کہ حق وحی میں ہے، تو اس کے مقابل خواہشِ نفس اس حق کی ضد ہو گی۔ گویا خواہشات کی پیروی حق کے مقابل آ گئی۔۔۔۔غور فرمایئے جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے خواہشِ نفس کا ذکر فرمایا، تو اس کی اور اس کے متبعین کی مذمت ہی فرمائی۔ اسی مفہوم میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خواہشِ نفس کا ذکر کیا تو اس

کی مذمت ہی کی، ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ شارع کا قصد (بندے کے لئے) خواہشات کے پھندے سے نکلنا اور اپنے مالک کی غلامی میں داخل ہونا ہے۔۔۔۔ایک یہ (قاعدہ) ہے کہ جو عمل بھی محض خواہش کی اتباع کے طور پر کیا جائے گا اور اس میں امر یا نہی یا تخییر کا لحاظ نہ رکھا جائے گا، وہ علی الاطلاق باطل ہے کیونکہ عمل کے لئے ایسا حکم ضروری ہے جس پر وہ محمول ہو اور کسی داعی کا ہونا ضروری ہے جو اسے اس کی دعوت دے، تو جس عمل میں شارع کی پکار کے جواب کا کچھ دخل ہی نہیں، وہ خواہشات کے تقاضے کے مطابق ہی ہوسکتا ہے اور جو عمل ایسا ہوگا وہ علی الاطلاق باطل ہے، لہذا یہ عمل بھی گذشتہ دلائل کی رو سے علی الاطلاق باطل ہوگا۔۔۔۔اور ہر وہ کام جو کسی مطلق امر، نہی یا تخییر کے تابع ہو کر کیا جائے گا، وہ صحیح اور حق ہے کیونکہ اس کام کو اس طریقہ سے کیا ہے جو اس کے لئے بنایا گیا ہے اور اس عمل کرنے والے نے شارع کے قصد کی موافقت کی ہے۔۔۔۔اور ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ خواہش کی اتباع مذموم کی طرف راستہ ہے خواہ یہ محمود کے ضمن میں آتا ہو کیونکہ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اس کی وضع، شریعت کی وضع سے متصادم ہے، تو عمل کے دوران جہاں کہیں اس کے مقتضی سے ٹکراؤ ہوگا، خوفناک ہوگا" (الموافقات، ج2، ص 114-119)۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿أفریت من اتخذ إلٰهه هوٰه و اضله الله علی علم﴾ 45:23 (بھلا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو معبود بنا رکھا ہے اور علم کے باوجود اللہ نے اسے گمراہ کردیا ہے)، اور فرمایا: ﴿و لو اتبع الحق أهوآء هم لفسدت السمٰوٰت و الأرض و من فیهن﴾ 33:71 (اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان و زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب درہم برہم ہوجائیں)۔ شاطبیؒ کی یہ عبارت واضح ہے اور جب یہ کہا کہ: "ایک قاعدہ یہ ہے کہ خواہش کی اتباع مذموم کی طرف راستہ ہے خواہ یہ محمود کے ضمن میں آتا ہو"، تو یہاں "محمود" میں مقاصدِ شریعت یا نیک نیت شامل ہیں، جیسا کہ سود لے کر کسی یتیم کو مال دینا، یا مصلحت کی آڑ میں سود کے جواز کا فتویٰ دینا، یا پھر مسلمانوں کی بھلائی کو بطورِ دلیل بنا کر غیر اللہ کی شریعت سازی میں شریک ہونا، یہ تمام اللہ تعالیٰ کے اوامر کی تعطیل اور اس کی نواہی کا ارتکاب ہیں بدلیل: ﴿و حرم الربوٰا﴾ 2:275 (اور (اللہ) نے سود کو حرام کیا) اور ﴿و من لم یحکم بما أنزل الله فأؤلٰئک هم الظٰلمون﴾ 5:45 (جو کوئی اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق

فیصلہ نہ کرے تو وہی لوگ ظالم ہیں)۔ البتہ اگر مقاصد کو ملحوظ رکھنے سے کسی حکم کی بجا آوری بہتر طور پر ہو سکتی ہے تو یہ جائز ہے۔ مثلاً اگر نسل کی حفاظت کو ملحوظ رکھنے سے شوہر اپنے بیوی بچوں کے نان ونفقہ کا انتظام کرنے کے لئے محنت کرنے پر زیادہ آمادہ ہوتا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

شارع کون ہے: شرع یا عقل؟

افعال اور اشیاء پر فیصلہ دینا انسان کے لئے ناگزیر ہے تاکہ وہ ان کے بارے میں اپنے موقف کی بنیاد پر کسی فعل کو سرانجام دینے یا اسے ترک کرنے، اور اسی طرح کسی چیز کو استعمال کرنے یا اس کے استعمال کو ترک کرنے کا فیصلہ کرسکے۔ یہ معاملہ حسن و قبح (اچھے اور برے) کا ہے، یعنی افعال و اشیاء پر حسن و قبح کے بارے میں فیصلہ دینا کا۔ کیا شرع ان کا فیصلہ کرے گی یا انسانی عقل؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام میں صرف شرع کا فیصلہ اس معاملے میں معتبر ہے۔ بالفاظِ دیگر اسلام میں تشریع یعنی قانون سازی کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ اس لیے وہی شارع ہے اور اسی سے حکم کی اختراع (originate) ہوتی ہے۔ چنانچہ الحاکم ہونا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے جس میں کوئی اور شریک نہیں ہوسکتا۔ اس کی حاکمیت میں شریک ہونے کا دعویٰ، اس کی ربوبیت میں شراکت کے دعویٰ کے مترادف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان ہیں: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ 6:57 (حکم تو صرف اللہ ہی کے لیے ہے) اور ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ 7:54 (یادرکھو! اسی (اللہ) کے لیے ہے خاص خالق ہونا اور حاکم ہونا)۔ مغربی قانونی فلسفہ، جو عقل کو قانون سازی کا منبع گردانتا ہے، اسلام کے مذکورہ اصول سے متضاد ہے۔ مغربی فلسفے میں عقل کو ہی یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ حسن اور قبح کا فیصلہ کرے اور اس امر میں کسی خارجی عنصر کی مداخلت، مثلاً وحی، ناقابلِ برداشت ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل ہی حاکم ہے اور یہی واقعات پر اپنا اٹل فیصلہ سناتی ہے۔ جبکہ اسلام میں عقل کا کردار شرعی نصوص سے، بندے کے افعال سے متعلق شارع کے خطاب کو، سمجھنے تک محدود ہے۔ عقل اس سمجھنے کے سلسلے میں اپنا کوئی خودمختار فیصلہ نہیں دے سکتی بلکہ یہ صرف نصوص میں مقید ہوتی ہے۔ پس جس بات پر یہ دلالت کریں یا جس طرف اشارہ، عقل اسی حد تک جائیگی اور اس سے تجاوز نہیں کرسکتی، یعنی یہ نصوص کی عقلی تاویل سے باز رہے گی!

انسان کے افعال پر گہری نظر ڈالنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عقل ان پر اٹل فیصلہ نہیں دے سکتی۔

اس کی پہلی وجہ یہ کہ عقل محدود ہے کیونکہ ہر روز اس کی معلومات میں اضافہ ہوتا ہے، جس کی وجہ سے یہ نئے نئے انکشاف کرتی ہے۔ پھر جب کوئی حل دیتی ہے، تو وہ انہی معلومات کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ پس جب اس کی فکری افق مزید وسیع ہوتی ہے، تو یہ اپنا فیصلہ بدل کر کوئی نیا فیصلہ سناتی ہے اور اس وقت پرانا حل غلط نظر آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان جب اپنی عقل سے افعال پر فیصلہ صادر کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ ہمیشہ عارضی ہوتا ہے اور حالات بدلنے سے اس کا فیصلہ بھی بدل جاتا ہے۔ مغرب میں قانون سازی پر ایک نظر ڈالنے سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہاں آئے دن قوانین بدلتے ہیں جبکہ سابقہ حل غلط اور فضول نظر آتے ہیں۔ یعنی انسان افعال پر یہ اٹل فیصلہ سنانے سے قاصر ہے کہ کونسا فعل صحیح و حسن ہے اور کونسا فعل غلط اور قبیح۔ اسی سے عقل کی قانون سازی میں لا اہلیت واضح ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں جب انسان کی عقل کسی فعل کو حسن یا قبیح ہونے سے تعبیر کرتی ہے، تو صورتِ حالات اس کی شرح پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً جنگ کی حالت میں یا کسی شخص سے انتقام لینے کی صورت میں، عقل قتل کو حسن سمجھ سکتی ہے، جبکہ کئی دوسرے مواقع پر یہ قتل کو قبیح سمجھتی ہے۔ چنانچہ کسی فعل سے، ذاتی طور پر، اس کی اچھائی یا برائی نہیں سمجھی جا سکتی، بلکہ اس پر ہمیشہ خارجی عناصر اثر انداز ہونگے۔ یہیں سے ثابت ہوا کہ عقلِ انسانی قانون سازی کے لیے عاجز ہے اور ایک ایسی ہستی اس کام کے لیے درکار ہے، جو تمام موجودات کا احاطہ کرے اور اپنی معلومات میں کامل ہو! ظاہر ہے کہ صرف تمام جہانوں کا رب، اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی اس کی قابلیت رکھتا ہے، کیونکہ اسی نے انسان کی تخلیق کی اور صرف وہ ہی بتا سکتا ہے کہ اس کے لیے کیا حسن اور کیا قبیح ہے۔ چنانچہ فقط وہی افعال پر اٹل فیصلہ سنا سکتا ہے اور اسی لئے وہی شارع ہے۔ پس جسے شارع نے حسن قرار دیا ہے، وہ فعل انسان کے لئے حسن ہے اور جسے شارع نے قبیح قرار دیا ہے، وہ فعل انسان کے لئے قبیح! عقل اس قابل نہیں کہ وہ حسن کا تعین کر سکے کیونکہ کئی مرتبہ عقل کسی بات پر حسن ہونے کا فیصلہ صادر کرتی ہے مگر بعد میں وہ اس کے لئے قبیح ثابت ہوتی ہے اور اسی طرح بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ عقل کسی بات کو قبیح سمجھتی ہے مگر وہ اس کے لئے حسن ثابت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وعسیٰ أن تکرھوا شیئا

و هو خير لكم ، وعسٰى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم و أنتم لا تعلمون ﴾ 2:216
(ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو بری جانو اور دراصل وہی تمہارے لئے اچھی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو اچھی سمجھو حالانکہ وہ تمہارے لئے بری ہو، حقیقی علم اللہ ہی کو ہے تم محض بے خبر ہو)۔ چنانچہ ابن قشیریؒ کا کہنا ہے: ''ہمارے یہاں چیز بذاتِ خود حسن یا قبیح نہیں ہوتی بلکہ احکام کو فقط قولِ شارع کی طرف لوٹایا جاتا ہے ۔۔۔۔کیونکہ بے شک ''حسن'' بذاتِ خود حسن کے فاعل کی مدح کے ساتھ ورودِ شرع سے عبارت ہے، اور یہی (معاملہ) ''قبیح'' کا ہے'' (البحر المحیط، ج1، ص154)۔ آمدیؒ کہتے ہیں: ''جان لو کہ اللہ تعالیٰ کے سوائے کوئی حاکم نہیں اور صرف اسی کا حکم ہے، اور اس سے یہ (مسئلہ) نکلتا ہے کہ عقل حسن یا قبیح (کا فیصلہ) نہیں دے سکتی ۔۔۔۔ افعال بذاتِ خود حسن اور قبیح (ہونے) سے موصوف نہیں کئے جا سکتے'' (الإحكام في اصول الأحكام ، ج1، ص82)۔ جوینیؒ کہتے ہیں: ''کہ حکم اس سے متعلقہ صفت کی طرف منسوب نہیں ہوتا، ثابت ہے، پس جب ہم کہتے ہیں: شراب پینا حرام ہے تو یہ تحریم شرب کی ذاتی صفت کی وجہ سے نہیں ہے، اور جب ہم ضرورت پر شرب کو واجب قرار دیتے ہیں تو یہ ویسے ہی ہے جیسے کہ اختیار کے وقت شرب کی حرمت۔ پس اس کے حرام ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ نہی سے متعلق ہے اور اس کا واجب ہونا امر سے متعلق ہے۔۔۔۔ پھر شرع کے احکام میں تحسین و تقبیح ہے اور یہ دونوں امر و نہی کی طرف راجع ہیں، چنانچہ اللہ کے حکم میں کسی چیز کو ذاتی طور پر قبیح نہیں قرار دیا جا سکتا جیسا کہ کسی چیز کو ذاتی طور پر حسن نہیں قرار دیا جا سکتا'' (البرهان، ج1، ص79)۔ غزالیؒ کا کہنا ہے: ''اگر یہ خطاب شارع کی طرف سے نہیں تو کوئی حکم نہیں، اسی لئے ہم کہتے ہیں: عقل نہ حسن قرار دے سکتی ہے اور نہ ہی قبیح'' (المستصفى، ج1، ص55)۔ جہاں تک معتزلہ کے موقف کا تعلق ہے کہ عقل افعال پر فیصلہ دینے پر قادر ہے، جس کی بنیاد پر متجددین شرع میں عقلی تاویلات کا دروازہ کھولنے کی کوشش کرتے ہیں، تو جان لینا چاہئے کہ معتزلہ کا یہ موقف شرع کے آنے سے قبل کی صورت میں ہے۔ یعنی بعثتِ رسالت سے قبل انسان اللہ تعالیٰ کے ہاں سزا و جزا کا مستحق ہے کیونکہ عقلِ انسانی افعال پر خود مختار فیصلہ دے سکتی ہے، جیسا کہ علمِ کلام کی قدیم بحث میں ہے۔ البتہ شرع کے وارد ہونے کے بعد اس بات پر کوئی اختلاف نہیں کہ شارع صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اسی کی طرف حسن و قبیح کا معاملہ

لوٹتا ہے، عقل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ اسی لئے شوکانیؒ کا کہنا ہے: ''جان لو کہ بعثت اور دعوت کے پہنچنے کے بعد شرع کے حاکم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں'' (إرشاد الفحول، ج 1، ص 54)۔ چنانچہ مسلمان کا نظریہ ہے کہ جس چیز کو شرع نے حلال و جائز قرار دیا ہے، وہ اس کے لئے حسن ہے اور جس چیز کو شرع نے حرام قرار دیا ہے وہ اس کے لئے قبیح۔ اگر انسان کی عقل حسن و قبح کا فیصلہ کرنے کے قابل ہوتی تو اللہ تعالیٰ کا وحی کے ذریعے ہدایت بھیجنا بے مقصد نظر آتا ہے۔

رفعِ حرج (مشقت)

لفظِ مشقت شق سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے شق علیّ الشیء (یہ چیز مجھ پر بھاری ہوگئی)، اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز آپ کو تھکا دے، اسی سے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿لم تکونوا بالغیه إلا الأنفس﴾ (جہاں تم زحمت شاقہ کے بغیر نہیں پہنچ سکتے)۔ متجددین کا کہنا ہے کہ اسلام سہولت ونرمی کا دین ہے اور یہ انسان سے دشواری ومشقت کو ہٹانے کے لئے آیا ہے بدلیل: ﴿یرید اللّٰه بکم الیسر و لا یرید بکم العسر﴾ (اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لئے دشواری نہیں چاہتا)۔ متجددین یوں مجموعی طور پر تکالیف کو ساقط کرنے کی توجیہ پیش کرتے ہیں باوجودیکہ تمام تکالیف میں مشقت پائی جاتی ہے، غالبًا اسی لئے اسے ''تکلیف'' کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ مشقت کو ہٹانے کے دعویٰ سے تمام تکالیف کو ہٹانا لازم آتا ہے، اور اس سے تکلیف سے شرع کا مقصد ہی ختم ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں خود شرع سے تکلیف میں دشواری ومشقت ثابت ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿کتب علیکم القتال و هو کره لکم و عسیٰ أن تکرهوا شیئا و هو خیر لکم﴾2:216 (تم پر جنگ فرض کی گئی ہے اور وہ تمہیں ناگوار ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو)۔ بلاشبہ قتال میں طبعی طور پر مشقت پائی جاتی ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اسے فرض کیا، بلکہ یہ بھی بتادیا کہ یہ دیگر معاملات میں بھی ممکن ہے۔ چنانچہ حاکم کے محاسبہ میں مشقت ہونے کے باوجود یہ امت پر لازم ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لا یکلف اللّٰه نفسا إلا وسعها﴾2:286 (اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا)، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان پر تکلیف ثابت ہے، البتہ صرف اتنی جس پر انسان قادر ہو جیسا کہ تکلیف کی شرط ہے۔ پس شریعت میں تکلیف ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے۔ جہاں تک اس آیت کا تعلق ہے جنہیں متجددین رفعِ حرج کے لئے بطورِ دلیل استعمال کرتے ہیں، تو پہلی آیت اس قول کے بعد آئی ہے: ﴿و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من أیام أخر﴾ (اور جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ اور دنوں میں روزے پورے کرے)،

لہذا یہ رخصت کی دلیل ہے جہاں پر شارع نے مسلمانوں کے لئے بیماری یا سفر کی حالت میں افطار کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ یہ رخصِ شریعت کے موضوع کے لئے خاص ہے۔

رخصت

عزیمت کی تعریف: **ما شرع من الأحکام تشریعا عاما و ألزم بالعمل به** (احکامِ شرعیہ میں سے جس کی تشریع عام ہے اور جس پر عمل کرنا لازم ہے)۔ رخصت کی تعریف: **ما شرع من الأحکام تخفیفا للعزیمة لعذر مع بقاء حکم العزیمة و لکن بغیر إلزام للعباد بالعمل به** (احکامِ شرعیہ میں سے جس کی تشریع میں کسی عذر کی وجہ سے عزیمت میں تخفیف پائی جائے، بغیر بندے کے لئے اس پر عمل کے لازم ہونے کے، عزیمت کا حکم باقی رہے)۔ رخصت چونکہ خطابِ وضع میں سے ہے جو بندے کے افعال سے متعلق شارع کا خطاب ہے، اس لئے اس کی کوئی شرعی دلیل ہونا لازمی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس عذر کا ذکر شرعی نصوص میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿**لیس علی الأعمی حرج ولا علی الأعرج حرج ولا علی المریض حرج**﴾ (نابینہ، لنگڑے اور مریض کا جہاد سے گھر رہنے میں کوئی حرج نہیں)۔ آیت میں اندھاپن، اپاہجی اور مرض کو جہاد میں جانے کے لئے عذر قرار دیا گیا ہے۔ لہذا یہاں جہاد کی عزیمت یعنی عام حکم کی رخصت کو بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح روزہ رکھنا عزیمت ہے اور سفر میں روزہ نہ رکھنا رخصت ہے، وضو میں خاص اعضاء کو دھونا عزیمت ہے جبکہ زخم پر مسح کرنا رخصت ہے اور نمازوں کو اپنے اپنے اوقات میں ادا کرنا عزیمت ہے جبکہ سفر یا بارش میں انہیں (ظہر وعصر کو اور مغرب وعشاء کو) جمع کرنا رخصت ہے۔ البتہ ان تمام عذرات کے باوجود عزیمت کا حکم برقرار رہے گا۔ رخصت مباح ہوا کرتی ہے، نہ کہ مندوب یا فرض۔ یہاں یہ نہ کہا جائے کہ اگر ہلاک ہونے کا خوف ہو تو سور کا گوشت کھانا فرض ہو جائیگا کیونکہ اپنے آپ کو ہلاک کرنا حرام ہے، لہذا اس صورت میں رخصت فرض ٹھہری۔ یہ اس لئے نہ کہا جائے کیونکہ ہلاکت کے خوف سے سور کا گوشت حرام ہی رہے گا، ہاں اگر اسے نہ کھانے سے اس کی ہلاکت کا غالب گمان ہو جائے، تب اس پر حرام یہ ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو اسے کھانے سے باز رکھے اور اس پر یہ کھانا واجب ہو جائیگا۔ اس صورت میں اس نے رخصت پر نہیں بلکہ حقیقت میں عزیمت پر عمل کیا، کیونکہ اگر کوئی مباح عمل حرام کا وسیلہ بنے تو وہ بھی حرام ہے، شرعی قاعدہ ہے: **الوسیلة إلی الحرام حرام**

(حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے)۔ یہ قاعدہ تمام مباحات پر لاگو ہوتا ہے صرف رخصت پر ہی نہیں۔ پس رخصت مباح ہے، لیکن اگر اس کا ترک اور عزیمت پر عمل، غالب گمان سے حرام تک پہنچائے، تو مباح پر عمل حرام ہوگا۔ عزیمت کا حکم عام ہے اس لئے عام طور پر اسی پر عمل واجب ہوگا۔ صرف اس صورت میں جب کوئی شرعی عذر واقع ہو، تو اس میں رخصت معتبر ہوگی اور اس پر عمل جائز ہوگا۔ البتہ جونہی یہ عذر زائل ہو جائے تو یہ معاملہ عزیمت کی طرف لوٹ آئیگا اور دوبارہ اس (عزیمت) پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ چونکہ یہ معین عذرات معین احکام کے لئے، اپنے شرعی دلائل کے ساتھ وارد ہوئے ہیں اور ان میں کوئی شرعی علت نہیں پائی گئی، اس لئے انہیں دوسرے مسائل پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ لہذا یہ نہ کہا جائے کہ سفر میں قصرِ نماز کی علت مشقت ہے اور پھر اس کے نتیجہ میں جس موقع پر مشقت پائی جائے تو نماز کی تقصیر جائز ہو جائیگی۔ یہ اس لئے کیونکہ اس معاملے میں ''مشقت'' نہیں بلکہ ''سفر'' علت ہے کیونکہ شارع نے نصوص میں اسے علت بیان کیا ہے ﴿من كان﴾ إلى قوله ﴿على سفر فعدة من أيام أخر﴾ (تم میں سے جو شخص.....مسافر ہو، اسے دوسرے دنوں میں یہ گنتی پوری کرنی چاہیے)۔ ''مشقت'' علتِ قاصرہ ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص گاڑی میں سفر کرے جس کی وجہ سے اس میں کوئی مشقت نہ پائی جائے، مگر اس کے لئے نماز کی قصر مباح ہوگی کیونکہ علت پائی گئی ہے جو کہ ''سفر'' ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص صحرا میں مقیم ہو اور وہاں شدید گرمی پڑے، تو مشقت کے باوجود وہ نماز کی قصر نہیں کرسکتا، اس کے لئے پوری نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر وہ شدید گرمی میں صحرا میں مسافر ہے تو اس کی قصر جائز ہوگی، مگر مشقت کی وجہ سے نہیں بلکہ سفر کی وجہ سے۔ لہذا رخصت اپنے مخصوص حکم تک محدود رہے گی اور اس کا، کسی صورت میں، دوسرے احکام میں اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ مثلاً پہلی آیت میں ''اندھے پن'' کے عذر کو جہاد کے ترک کی رخصت بیان کیا گیا ہے، لیکن یہ نماز کے ترک کا عذر نہیں ہے اور اسی طرح تمام رخص کو دیکھا جائیگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ رخصت کا تبھی اعتبار ہوگا جب وہ ایک شرعی رخصت ہو اور اس کے لئے شرعی دلیل کا

ہونا لازمی ہے کیونکہ عذر شریعت کے حکم کا سبب ہے تو لازمی ہے کہ اس پر کوئی شرعی دلیل ہو۔ نیز رخصت بذاتِ خود احکامِ وضع کا ایک حکم ہے اور یہ بندے کے افعال سے متعلق شارع کا خطاب ہے، اس لئے لازمی ہے کہ یہ نص سے ثابت ہو، عقل اس کا تعین نہیں کر سکتی۔ علاوہ ازیں رخصت عذر کے وقت معتبر ہوگی اور یہ صرف ان مکلفین کے لئے خاص ہے جو اس عذر سے متصف ہوں، اور جوں ہی یہ عذر زائل ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا یعنی عزیمت پر عمل لازم ہو جائے گا۔ چنانچہ کسی نص کے عموم سے مستثنیٰ حکم رخصت نہیں بلکہ عزیمت ہوتا ہے، اور اسی طرح بعض حالات کا مخصوص حکم رخصت نہیں بلکہ عزیمت ہوتا ہے کیونکہ یہ حالات ہیں نہ کہ عذرات۔ مثلاً بیوہ کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے جبکہ حاملہ کی عدت ولادت پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں یہ حکم پہلی صورت سے مستثنیٰ ہے مگر عزیمت ہے نہ کہ رخصت اور اس لئے اس پر عمل لازم ہے۔ اس کے برعکس رخصت پر عمل اصلاً مباح ہوا کرتا ہے نہ کہ واجب یا مندوب بدلیل ﴿فلا إثم عليه﴾ (تو اس پر کوئی گناہ نہیں) اور ﴿فليس عليكم جناح﴾ (تو تم لوگوں پر کوئی جرم نہیں) وغیرہ، پس رخص کے دلائل بذاتِ خود اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عذرات کی صورت میں گناہ اٹھا لیا گیا ہے اور فعل پر مغفرت ہوگئی ہے یعنی اباحت، جس میں کسی فعل کو کرنے یا چھوڑنے کا اختیار ہوتا ہے برعکس عزیمت کے، جس میں فعل کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ شاطبیؒ کا کہنا ہے: ''اباحت علی الاطلاق رخصت کے حکم میں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ہے ہی رخصت'' (الموافقات، ج1 ص214)۔ علاوہ ازیں یہ عذرات ذاتی طور پر اعذار مانے جائیں گے اور اس لئے نہیں کہ ان میں کوئی علت پائی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ شرعی دلائل جو ان کے عذرات ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ شرع کی طرف سے معلل نہیں کیے گئے بلکہ عذرات ہونے کے اعتبار سے مطلق ہیں اور جن جن احکام کے لئے وہ بطورِ عذرات وارد ہوئے ہیں، ان کے ساتھ خاص ہیں نہ کہ ان کے علاوہ اور احکام کے لئے، یعنی وہ ہر حکم کے لئے عام نہیں ہیں۔ اس بیان کی روشنی میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ رخصت کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہاں قیاس کا اہم ترین رکن یعنی علت نہیں پائی گئی۔ پس متجددین کے ہاں رخص کی بنیاد پر دیگر مسائل پر قیاس کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے!

اباحت آزادی ہے یا پابندی؟

مباح کے بارے میں شاطبیؒ کا کہنا ہے: ''لہذا اس صورت میں، مثال کے طور پر، مباح کی اباحت مکلّف کو علی الاطلاق اپنے اختیار سے داخل ہونے کو واجب نہیں بنائے گی، مگر اس حیثیت سے کہ شارع نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو اور جب یہ صورت ہے تو مکلّف کا اختیار شارع کے حکم کے تابع ہوا اور اس کی غرض کو اذنِ شرعی (شارع کی اجازت) کے تحت اخذ کیا جائے گا نہ کہ طبیعی ڈھیل کے تحت اور یہی بات مکلّف کو اپنی خواہش اور داعیہ سے کلیۃً نکال دیتی ہے تا آنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے'' (الموافقات، ج2،ص116)۔ یہ آزادی کے فکر کی مکمل تردید ہے جو انسان کو بنیادی طور پر آزاد چھوڑ دیتا ہے۔ اسلام میں مباح آزادی کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ اباحت اللہ کی بندگی کی فکر پر مبنی ہے جس میں انسان اللہ کے حکم کے تابع ہے خواہ وہ امر ہو یا نہی یا پھر اجازت کیونکہ اباحت کسی فعل کو چھوڑنے یا کرنے کے بارے میں شارع کی طرف سے اختیار دینا ہے، جو سمعی دلیل کا مقتضی ہے۔ چنانچہ بندہ اس تخییر میں مقید ہے نہ کہ آزاد، پس وہ مباح کو نا جائز کر سکتا ہے اور نہ ہی حرام۔ لہذا یہ کہنا کہ آزادیاں اسلام سے ہیں غلط ہے، اور شریعت کے اصولوں کی خلاف ورزی ہے۔ اسی غلطی کی بنیاد پر شیخ راشد غنوشی نے اپنی کتاب الحريات العامة في الدولة الإسلامية (اسلامی ریاست میں عام آزادیاں) میں کہا ہے کہ عقل کی حفاظت شریعت کی ضروریات میں سے ہے اس لئے عقیدے اور رائے کی آزادی اس کو شامل ہے، جبکہ یہ آزادیاں اسلام میں کلیات و جزئیات سے متناقض ہیں کیونکہ یہ دین کی حفاظت اور قتلِ مرتد کے حکم، دونوں کو معطل کرتی ہیں۔ قاعدہ ہے: **لا حكم قبل ورود الشرع** (شرع کے آنے سے قبل کوئی حکم نہیں) کیونکہ حکم شرعی کی تعریف یہ ہے: **خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد** (بندوں کے افعال کے متعلق شارع کا خطاب)۔ اور شارع کا خطاب (حکم شرعی) صرف اپنی دلیل سے ہی ثابت ہو سکتا ہے یعنی جب شارع اپنا قصد خود بتائے، یہ عقل سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے آمدیؒ کہتے ہیں: ''اشاعرہ اور اہلِ حق کا مذہب ہے کہ ورودِ شرع سے قبل عقلا کے افعال کا کوئی حکم نہیں۔۔۔۔اور عقل (اس کی) موجب نہیں'' (الإحكام في اصول الأحكام، ج۱ص۹۱)۔ اصل حکم

شرعی کا تقید/ پابندی ہے نہ کہ اباحت یا حرمت۔ چنانچہ ابن سمعانیؒ کا القواطع میں کہنا ہے: ''وقف کا مطلب ہے کہ کسی چیز پر حرمت اور اباحت کا حکم نہ دیا گیا ہو، بلکہ کسی چیز کے حکم پر توقف کیا جائے یہاں تک کہ شرع یہ وارد کردے'' (البحر المحیط، ج۱،ص۱۸۲)۔ اس بیان کی بنا پر مباح کی یہ تعریف منظر عام پر آتی ہے بقول آمدیؒ: **ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل و الترک من غير بدل** (وہ جس کے کرنے یا چھوڑنے کے دائمی اختیار کے بارے میں شارع کے خطاب پر کوئی سمعی دلیل ہو)۔ پس آمدیؒ کہتے ہیں: ''پھر جب اس میں اجازت دیا جانا شارع کی جہت سے ہے، تو اس کی اباحت شرعی ہے نہ کہ عقلی'' (الإحكام في اصول الأحكام ،ج۱،ص۹۹/۹۱)۔ نیز غزالیؒ کہتے ہیں: ''مباح، مباح کرنے والے کا مقتضی ہے جیسا کہ علم و ذکر، ذکر کرنے والے اور عالم کا مقتضی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مبیح (مباح کرنے والا) ہے کیونکہ وہی اپنے خطاب کے ذریعے (کسی فعل کو) کرنے یا چھوڑنے کا اختیار دیتا ہے، اس لئے جب کوئی خطاب نہ ہوتو اختیار بھی نہیں ہوگا، پس کوئی اباحت نہیں ہوگی''۔ (المستصفی ،ج۱،ص۱۱۹)۔ زرکشیؒ کا کہنا ہے: ''بے شک ہمارے ہاں شرع کے ورود سے قبل عقلا کے افعال پر کوئی حکم نہیں، یہ اس بنا پر کہ احکام شرائع ہیں۔۔۔۔ ہمارے ہاں عدم دلیلِ ثبوت کی وجہ سے ہے، اور یہ اللہ کے بارے میں خبر ہے، کیونکہ حکم خطاب کے بارے میں ایک عبارت ہے، پس جہاں کوئی خطاب نہیں وہاں کوئی حکم بھی نہیں۔۔۔۔ اور ابن سمعانیؒ نے القواطع میں کہا ہے: تکلیف سمعی (دلیل) سے مختص ہے بغیر عقل کے اور عقل بذاتِ خود کسی چیز کی اچھائی اور برائی پر کوئی دلیل نہیں، اور نہ ہی حرمت اور اباحت پر، اور اس کے بارے میں کچھ نہیں جانا جاسکتا جب تک اس پر کوئی سمعی (دلیل) نہ آ جائے۔۔۔۔ اور اس مذہب کی طرف ایک بڑی جماعت گئی ہے'' (البحر المحیط ،ج۱،ص۱۷۶/۱۸۲/۱۵۴)۔ مباح کی حقیقت کے حوالے سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ 22:39 (جن (مسلمانوں) سے (کافر) جنگ کر رہے ہیں انہیں مقابلے کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں)۔ مجاہدؒ اور ضحاکؒ کا کہنا ہے کہ اس آیت میں اصحابِ نبی ﷺ کو کفار سے لڑنے کی اجازت دی گئی ہے اور بقول مجاہدؒ یہ قتال کے بارے میں پہلی نازل کردہ آیت ہے۔ امام ابن عربیؒ اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں:

’’﴿أذن﴾ کے معنی ’’مباح کیا گیا‘‘ کے ہیں، کیونکہ یہ لفظ لغت میں ہر ممنوع کی اباحت کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اباحت شرع سے ہے اور شرع سے قبل کوئی حکم نہیں، نہ کوئی اباحت ہے اور نہ ہی کوئی حرمت سوائے جب شرع نے اس کا حکم دیا ہو اور اسے بیان کیا ہو، اور اس کو ہم نے اصول فقہ میں واضح کر دیا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بھیجا تھا اور آپؐ نے اپنی قوم کو دعوت دی لیکن انھوں نے صرف حکم پر عمل کیا اور صرف اجازت پر عمل کیا‘‘(أحکام القرآن لابن عربي ،ج ۳ ،ص ۳۰۰)۔ یہاں پر امام ابن عربیؒ نے یہ بتایا ہے کہ مکی دور میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کو مشرکین کے مظالم پر استقامت اور صبر کا حکم ہوا تھا اور انھوں نے اسی کی اطاعت کی، ابھی تک قتال کے بارے میں کچھ نازل نہیں ہوا تھا، پھر جب قتال کی اجازت دی گئی تب اس پر عمل ہوا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ افعال کی اصل حکم شرعی کا تقیّد/پابندی ہے نہ کہ اباحت یا حرمت۔ صحابہ کرامؓ کا تعمل بھی یہ تھا کہ عمل کرنے سے پہلے حکم دریافت کرتے۔ قرآن پاک میں کئی جگہ پر اس کی تصدیق ان الفاظ میں ہوئی ہے: ﴿يسئلونك﴾ (وہ آپ سے پوچھتے ہیں)۔ نیز حدیث میں آتا ہے: ’’أتأذن لي في الاختصاء ؟ ، فقال الرسول ﷺ : ليس منا من خصى أو اختصى و إن اختصاء أمتي الصيام ، قال: يا رسول الله أتأذن لي في السياحة ؟ ، قال: سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله ، قال: يا رسول الله أتأذن لي في الترهب؟ ، قال: إن ترهب أمتي الجلوس في المساجد لانتظار الصلاة‘‘(ابن المبارک) (کیا آپ مجھے مفلسی کی اجازت دیتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ ہم میں سے نہیں جو مفلس ہو ۔۔۔اور بے شک میری امت کی مفلسی روزے ہیں، کہا: اے رسول اللہ کیا آپ مجھے سفر کی اجازت دیتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری امت کا سفر جہاد فی سبیل اللہ ہے، کہا: اے رسول اللہ کیا آپ مجھے رہبت کی اجازت دیتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بے شک میری امت کی رہبت مساجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھنا ہے)۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ عمل کرنے سے پہلے صحابہ کرامؓ رسول اللہ سے اجازت لیا کرتے تھے اور حکم کی پابندی کرتے۔ اگر اصل اباحت ہوتی تو عمل کرنے سے پہلے حکم پوچھنا ان کا

معمول نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ دورِ جاہلیت کے کئی معاملات اسلام کی بعثت کے بعد بھی جاری رہے اور اسلام نے ان پر خاموشی اختیار کی اور وہ مباح مانے گئے، جبکہ جن چیزوں سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا، صرف وہی ناجائز ٹھہرے۔ لہذا اصل یہ ہے کہ جب تک شرع کسی بات پر خاموش ہے اور اسے حرام نہیں قرار دیتی، تو وہ جائز ہوگی۔ یہ کہنا اس وجہ سے غلط ہے کیونکہ کسی بات پر رسول اللہ ﷺ کی خاموشی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شرع خاموش ہے۔ بلکہ، اس کے برعکس، شرع نے تو حکم کو بیان کر دیا ہے، جو اس صورت میں مباح ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی خاموشی، آپؐ کے افعال و اقوال کی طرح، بذاتِ خود دلیل ہے اور سنت کا ایک جز، اور سنت قرآن کی طرح ایک شرعی ماخذ ہے۔ لہذا آج جب ہم کوئی ایسا فعل انجام دیتے ہیں جو دورِ جاہلیت میں بھی ہوا کرتا تھا، تو ہم اسے اس حیثیت سے اختیار کرتے ہیں کہ یہ حکم شرعی ہے اور اس کی کوئی دلیل موجود ہے، نہ اس حیثیت سے کہ یہ دورِ جاہلیت کی کوئی رسم یا معاملہ ہے۔

جلبِ مصلحت و دفعِ مفسدہ نہ شریعت کی کلی طور پر یا ہر حکم کی عینی طور پر علت ہے

قیاس کی تعریف: هو إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لإتحاد بينهما العلة (علت کے اتحاد کی وجہ سے، حکمِ شرعی میں، ایک امر کو دوسرے سے ملحق کرنا)۔ دوسرے لفظوں میں حکم شرعی کے باعث میں اتحاد کی وجہ سے ان دونوں مسائل کو آپس میں ملحق کرنا۔ اس معاملہ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے علت کی شرائط کو معلوم کر لینا لازمی ہے:

1) علت منصوص ہو۔ یعنی شرعی ہو نہ عقلی علت۔

2) یہ حکم کا باعث ہو اور حکم کی علامت نہیں۔ مثلاً رمضان کا چاند دیکھنا روزہ رکھنے کی علامت (سبب) ہے نہ اس کی وجہ (باعث)۔

3) یہ وصفِ مفہم ہو۔ یعنی یہ ظاہر، منضبط اور مناسب ہو۔ اس کے ظاہر ہونے کی شرط اس لئے ہے تاکہ اسے نئے واقعات پر منطبق کیا جا سکے، چنانچہ اگر یہ خفی ہوگی تو یہ امر محال ہے۔ منضبط سے مراد اس کا مستقل ہونا ہے تاکہ اسے، بغیر کسی استثناء کے، تمام متعلقہ حالات پر منطبق کیا جا سکے۔ مثلاً نمازِ قصر کی علت ''مشقت'' نہیں قرار پائی کیونکہ ہر شخص سفر میں مشقت محسوس نہیں کرتا یعنی یہ غیر منضبط ہے، اسی لئے یہاں ''سفر'' کو علت قرار دیا گیا ہے۔ مناسب سے مراد یہ ہے کہ علت اور حکم کے مابین عقلی رابطہ موجود ہو۔ مثلاً غصے کی حالت میں فیصلہ نہ دینے کا حکم۔ یہاں علت اور حکم میں ایک عقلی رابطہ موجود ہے۔

4) یہ مؤثر ہو۔ اس سے یہ مراد ہے کہ علت کے ثابت ہونے سے (ہمیشہ) حکم کا حصول ہو۔ اگر یہ وصف حکم پر مؤثر نہیں تو اسے علت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب قطعِ نظر وصف کے، حکم جاری رہے، تو یہاں تعلیل واقع نہیں ہوئی۔ مثلاً حج کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿لیشھدوا منافع لھم﴾ (تاکہ تم اس (حج) میں اپنے فائدے کے کام دیکھ سکو)۔ یہاں خواہ کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو، حج کا حکم باقی رہے گا۔ یعنی یہ

حکم پر مؤثر نہیں ہو رہا۔

5) یہ مطردة ہو۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وصف اور حکم کے مابین وجہ و نتیجہ (cause-effect) کا تعلق ہو۔ یعنی علت ہوگی تو حکم ہوگا۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اسے اصطلاح میں ''نقض'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جس طرح وجہ و نتیجہ میں ہمیشہ نتیجہ وجہ پر انحصار کرتا ہے، اسی طرح حکم اپنی علت پر منحصر ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿یاأیھا النبي قل لأزواجک وبناتک ونساء المؤمنین یدنین علیھن من جلابیبھن ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین﴾ 33:59 (اے نبی! اپنی بیویوں سے اور اپنی صاحبزادیوں سے اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنے اوپر اپنے جلباب لٹکا لیں اس سے بہت جلد ان کی شناخت ہو جایا کریگی پھر یہ نہ ستائی جائیں گی)۔ چونکہ ستائے جانے اور جلباب پہننے کے حکم میں کوئی وجہ و نتیجہ کا تعلق نہیں پایا جاتا، اس لئے'' یؤذین'' (ستائے جانے) کو حکم کی علت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

6) یہ متعدیہ ہو۔ یعنی اسے دوسری (نئی) فروعات پر منطبق کیا جا سکے ورنہ قیاس کرنا محال ہے۔ مثلاً چوری چور کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ ہے مگر چونکہ اسے دوسرے واقعات پر لاگو نہیں جا سکتا، اس لئے یہ علت قاصرہ ٹھہری اور اس لئے اسے علت نہیں گردانا گیا، بلکہ حکم کی علامت یعنی سبب ٹھہرایا گیا ہے۔

7) علت کسی اصل کے حکم کا محل نہ ہو۔

8) یہ قرآن، سنت اور اجماعِ صحابہؓ کی کسی نص کے خلاف نہ ہو۔

شوکانیؒ نے علت کی چوبیس شرائط بتائی ہیں! جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کسی چیز کو حکم کی علت قرار دینا انتہائی دقیق کام ہے۔ علت کی مذکورہ شرائط کی تائید میں شوکانی مثلاً کہتے ہیں: ''کہ وہ حکم میں موثرہ ہو، پس اگر وہ اس میں موثرہ نہیں ہے تو یہ جائز نہیں کہ وہ علت ہو۔۔۔۔ کہ وہ وصفِ ضابط ہو۔۔۔۔ کہ وہ ظاہر جلی ہو (یعنی خفی نہ ہو) ورنہ فرع میں اس سے حکم ثابت کرنا ممکن نہیں۔۔۔۔ کہ وہ سالمہ ہو اس حیثیت سے کہ نص یا اجماع اسے رد نہ کرے۔۔۔۔ کہ وہ ایسی علل کے معارض نہ ہو جو اس سے زیادہ قوی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ قوی، حکم (ثابت کرنے) کا زیادہ مستحق ہوا کرتا ہے، جیسا کہ نص قیاس سے زیادہ حکم (ثابت کرنے) کی مستحق ہے۔۔۔۔ کہ وہ مطردة ہو یعنی جب بھی یہ موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوتا کہ نقض اور

کسر سے سالم رہے۔۔۔کہ (علت) فرع کے ایک حکم کی موجب نہ ہو جبکہ اصل اس کے علاوہ کسی دوسرے حکم کی۔۔۔کہ وہ معین وصف ہو کیونکہ اس واسطے کے سوا فرع کو اس کی طرف واپس بھیجنا صحیح نہیں۔۔۔کہ اس کو ثابت کرنے کا طریقہ شرعی ہو جیسا کہ حکم (شرع سے ثابت ہوتا ہے)، اس کا آمدیؒ نے اپنی بحث میں ذکر کیا ہے۔۔۔اگر یہ مستنبطہ ہے تو شرط ہے کہ وہ اصل کے ابطال کا تقاضا نہ کرے۔۔۔اگر یہ مستنبطہ ہے تو شرط ہے کہ وہ نص سے زیادہ کو شامل نہ ہو، یعنی کوئی حکم جو نص سے ثابت نہیں۔۔۔کہ ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو حکمِ فرع کے لئے دستیاب ہے (یعنی بغیر قیاس کے فرع کا حکم ثابت ہو) خواہ وہ اپنے عموم میں ہو یا خصوص میں، تو اس صورت میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں'' (إرشاد الفحول، ج2، ص609-607)۔

متجد دین کا ''قیاس'' ان شرائط کو پورا کرنے سے قاصر ہے، اس لئے وہ معتبر نہیں ہے۔

علت وحکمت میں فرق

سابقہ ذکر سے یہ ظاہر ہے کہ علت حکم کی تشریع کے باعث کو کہتے ہیں یعنی حکم اس کی وجہ سے ہے، جبکہ حکمت حکم کی غایت و نتیجے کو کہا جاتا ہے۔ علت اپنے وجود اور عدم میں ہمیشہ معلول کے موافق ہوتی ہے کیونکہ یہ حکم کا باعث ہے، جبکہ حکمت کا حقیقت میں ظاہر ہونا لازمی نہیں ہے یعنی یہ بعض حالات میں ظاہر ہو سکتی ہے اور دوسرے حالات میں نہیں بھی۔ علت چونکہ حکم کا باعث ہے، اس لئے یہ حکم سے قبل موجود ہوتی ہے جبکہ حکمت چونکہ حکم کا نتیجہ ہے، اس لئے یہ حکم کے بعد وجود میں آتی ہے یعنی حکم کے نفاذ کے نتیجے میں۔ علت ہو یا حکمت، بہرحال لازمی ہے کہ یہ نصوص میں وارد ہوں ورنہ ہماری عقل ان کے ادراک سے قاصر ہے۔ شرعی نصوص سے مجموعی طور پر پوری شریعت کا حکمت ہونا ثابت ہے اور بعض احکام کا عینی طور پر بھی۔ مثلاً: ﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين** ﴾ 21:108 (ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے)۔ یہاں پر شریعت کا رحمت سے موصوف ہونا اس کے نتیجے کی حیثیت سے ہے، نہ اس کے تشریع کا باعث ہونے کی حیثیت سے۔ یعنی شریعت کا سب انسانوں کے لئے رحمت ہونا اس کی حکمت ہے نہ کہ علت، کیونکہ آیت میں تعلیل کا صیغہ نہیں پایا گیا۔ حکمت کی دیگر مثالیں: ﴿ **ليشهدوا منافع لهم** ﴾ 22:28 (تا کہ تم (حج میں) نفع دیکھ سکو) اور یہ حدیث: ''**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**'' (متفق علیہ) (ایک عورت کو اس کی چچی اور خالہ کے ساتھ نہ بیا ہو اور نہ ہی اس کے بھائی اور بہن کی بیٹیوں کے ساتھ ورنہ تم اپنا رشتہ توڑ ڈالو گے)۔ آیت میں حج کے دوران نفع پانا حکم کی حکمت ہے نہ کہ علت۔ یہ اس لئے کیونکہ ممکن ہے کہ حج کرنے میں کوئی نفع نہ ہو بلکہ نقصان ہو، مثلاً جسم کے کسی عضو یا جان کا، جیسا کہ بعض اوقات واقعتاً ہوتا ہے۔ نیز اسے علت قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر نفع نہیں پایا جائے تو حکم ساقط ہو جائیگا کیونکہ حکم کا باعث موجود نہیں، جبکہ حج کی فرضیت کا حکم اس آیت سے ثابت ہے: ﴿ **و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين** ﴾ 3:97 (اللہ

تعالیٰ نے ان لوگوں پر جو اس کی طرف راہ پا سکتے ہوں اس گھر کا حج فرض کر دیا ہے اور جو کوئی کفر کرے تو اللہ تعالیٰ تمام دنیا سے بے پرواہ ہے)۔ جب حج کے فریضے کو کسی علت سے مربوط نہیں کیا گیا تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ حج اس وجہ (باعث) سے فرض کی گئی ہے کہ اس میں ہمارے لئے فائدہ ہے؟ البتہ یہ حکمِ حج کی حکمت ضرور ہے۔ حدیث شریف میں مذکورہ عورتوں سے شادی نہ کرنے کی وجہ قطعہ رحمی بتائی گئی ہے، یہ حکم کی علت نہیں بلکہ اس کی حکمت ہے۔ علت ہونے کی صورت میں اگر قطعہ رحمی نہیں پائی گئی، تو ان سے نکاح جائز ہو جائیگا کیونکہ حکم کا باعث غیر موجود ہے اور یہ سراسر غلط ہوگا۔ چنانچہ یہ حکم کی حکمت ہے۔

علت کی شرائط اور علت وحکمت میں فرق کے بیان سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ ''مقاصدِ شریعت'' یا ''جلبِ مصلحت و دفعِ مفسدہ'' نہ مجموعی طور پر شریعت کی علل ہیں اور نہ ہی ہر حکم کی عینی طور پر، نیز یہ احکام کے دلائل بھی نہیں ہیں۔ البتہ یہ شریعت کی غایت ومقصد یعنی حکمت ضرور ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر یہ کہنا بالکل غلط ہوگا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی علت انفرادی ملکیت کا تحفظ ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی دلیل یہ آیت ہے: ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ 5:38 (اور چور، مرد ہو یا عورت، ان کے ہاتھ کاٹ دو)، یہاں سزا کی ایک معین علت ہے نہ کہ انفرادی ملکیت کے تحفظ کی مطلق علت، اسی لئے یہ ایک خاص حکم کی خاص علت ہے، نہ انفرادی ملکیت کے تحفظ کی سزا کے لئے عام علت کیونکہ نص میں اس کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ یہاں السارق (چور) وصفِ مفہم ہے اور یہ قطع (کاٹنا) کے لئے مناسب ہے، چنانچہ قطع کی وجہ السرقة (چوری) ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی علت چوری ہے، جو نص سے ظاہر ہے۔ انفرادی ملکیت کے تحفظ کو علت قرار دینے سے یہ لازم آئیگا کہ ہر اس صورت میں ہاتھ کاٹا جائے جب بھی کوئی کسی کی ملکیت پر قابو پالے۔ یہ غلط ہوگا کیونکہ مثلاً غصب کے معاملے میں غاصب کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، کیونکہ شریعت نے اس کی یہ سزا نہیں ٹھہرائی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جلبِ مصلحت و دفعِ مفسدہ نہ عینی طور پر ہر حکم کی، یا کلی طور پر شریعت کی علت

ہے۔ یہ جان لینا ضروری ہے کہ بعض متقدمین نے جو غلطی سے مصالح کو علت قرار دیا ہے، وہ اس نظر سے نہیں ہے کہ عقل شارع ہے، بلکہ ان کا کہنا کہ شریعت بذاتِ خود مصالح کی موجب ہے۔ جبکہ متجددین کی کوشش ہے کہ عقل ہی شارع ہو۔

استحسان

استحسان کی تعریفیں یہ بتائی گئی ہیں: ایک ایسی دلیل جو یکدم مجتہد کے ذہن میں داخل ہو مگر وہ اسے بیان کرنے سے قاصر ہو۔ اجتہاد میں ایک زیادہ قوی دلیل یا ضرورت کی وجہ سے قیاسِ جلی سے قیاسِ خفی کی طرف منتقل ہونا۔ استحسان کی مثال: کوئی شخص ایک دکاندار درزی کو کپڑا دیتا ہے تاکہ وہ اس کے لئے ایک قمیص سیئے۔ بعد میں اس کپڑے کو، بغیر درزی کی کوتاہی کے، کوئی نقصان پہنچتا ہے۔ استحسان کی رو سے اس کی تلافی درزی کو کرنا ہوگی کیونکہ اسے چاہیے کہ وہ گاہکوں سے اتنا ہی کپڑا لے، جتنا وہ محفوظ رکھ سکے ورنہ وہ خوام خاہ لوگوں کی ملکیت کو برباد کرنے کا باعث بنے گا۔ یہاں درزی پر کپڑوں کی ذمہ داری ڈال دینا، اس حدیث کے خلاف ہے جس میں صراحتاً اس بات کی نہی ہے: ''لا ضمان على مؤتمن'' (الدارقطني) (جس کے ذمہ کچھ سپرد کیا گیا تو وہ اس کا ضامن نہیں)۔ اس مثال سے یہ ظاہر ہے کہ استحسان عقلی تاویلوں کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور جس کے شرع میں قطعی دلائل تو کیا ظنی دلائل بھی نہیں ملتے!! یاد رہے کہ لفظِ استحسان ''حسن'' (اچھا) سے مشتق ہے جو شرعی نصوص میں اپنے لغوی معنی میں مذکور ہے نہ اصطلاحی۔ استحسان میں عقل کو شرع پر ترجیح دی گئی ہے، اس لئے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیونکہ اس میں عقل مصلحت کا تعین کرتی ہے نہ کہ شرع۔ اسی لئے امام شافعیؒ کا یہ مشہور قول ہے: ''جس نے استحسان (کا استعمال) کیا، تو اس نے شریعت سازی کی''۔ اسی طرح استحسان کی (اصطلاحی) تعریفیں بھی باطل ہیں کیونکہ یہ کہنا کہ مجتہد کے ذہن میں کوئی دلیل داخل ہو مگر وہ اسے لفظوں میں بیان نہیں کرسکتا، یہ ایک ایسا شرعی ماخذ کیسا ہوسکتا ہے جس کی بنیاد پر مسلمان اپنی زندگی بسر کرے! یہ تو کوئی خیال ہی ہوسکتا ہے کوئی دلیل ہرگز نہیں!! اس کے علاوہ قیاسِ جلی کو چھوڑ کر ایسے قیاسِ خفی کو اختیار کرنا جو ایک زیادہ قوی دلیل پر مبنی ہو، اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر تو اس سے مراد قیاس کو چھوڑ کر قرآن وسنت کی کسی نص کا اعتبار کرنا ہے، تو اسے استحسان نہیں کہا جائیگا بلکہ یہ تو قرآن وسنت کے دلائل ہونگے!! اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ کسی شرعی علت والے قیاس کو ترک کر کے کسی عقلی علت پر مبنی قیاس کی طرف رجوع کیا جائے، تو یہ مسترد ہے!! کیونکہ جیسے پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ شرع

میں فقط وہی قیاس معتبر ہے جس کی کوئی شرعی علت موجود ہو، ورنہ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ چنانچہ استحسان کی تردید، اس کے بلا دلیل ہونے کی وجہ سے ثابت ہوئی۔ البتہ یہ جان لینا چاہیئے کہ استحسان کے قائلین نے اس کے استعمال کی شرائط بھی بتائی ہیں اور ان کی کتابوں میں استحسان سے اخذ کردہ ''احکام'' نسبتاً تھوڑے ہیں۔ آج متجددین ''قیاسِ واسع'' اور ''استحسانِ واسع'' کی بات اس لئے کرتے ہیں کہ جو شرائط عائد کی گئی ہیں، ان کو نظرانداز کرتے ہوئے یہ لوگ استحسان کے دائرہ عمل کو اور وسیع کرسکیں تاکہ اپنی خواہش کے مطابق نئے ''احکام'' مستنبط کرسکیں۔

عرف، اصطلاح اور تخمین

متجد دین کا یہ کہنا ہے کہ عرف ایک شرعی ماخذ ہے اور یہ فیصلہ کن ہے۔ یہ اس لئے کہ ہر ملک کے اپنے رسم و رواج ہوا کرتے ہیں جو صدیوں سے جاری ہیں اور یہ مسلمانوں کی زندگیوں کا ایک حصہ بن چکے ہیں، انھیں ہٹانا مسلمانوں پر شاق گزرے گا اور اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں کیونکہ اسلام نے جو اسلام سے قبل بری عادات ہوا کرتی تھیں، انھیں رد کر دیا جبکہ باقی عادات کو جاری رہنے دیا، اس لئے وہ عادات مستر د ہیں جن کو اسلام نے صراحتاً ممنوع قرار دیا ہے جبکہ جن عادات پر وہ خاموش ہے، تو وہ مقبول ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو بھی عرف کے شرعی ماخذ ہونے پر بطورِ دلیل استعمال کیا جاتا ہے: ﴿خذ العفو و أمر بالعرف﴾ 7:199 (آپ درگزر کو اختیار کریں اور نیک کام کا حکم دیں) اور یہ قول: ''فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' (جو بات مسلمانوں کی نظر میں اچھی ہے وہ اللہ کے ہاں بھی اچھی ہے)۔ اس بنیاد پر قائلینِ عرف احکام کی کئی مثالیں پیش کرتے ہیں، مثلاً:

1) اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں گھر میں کبھی قدم نہیں رکھے گا (یعنی وہ کبھی اس گھر میں داخل نہیں ہوگا)، اور بعد میں وہ سواری کے ذریعے اس گھر میں داخل ہو جائے اگر چہ وہ اس میں اپنا قدم نہ رکھے، تو عرف کی وجہ سے وہ شرعی طور پر حانث ہو جائے گا۔ اس لئے عرف دلیل ہے۔

2) شرع نے کنواری لڑکی کی خاموشی کو شادی کے لئے اس کی اجازت مانا ہے کیونکہ عرف کے مطابق وہ اس موقع پر کلام میں شرم محسوس کرتی ہے، پس عرف شرعی دلیل ثابت ہوا۔

3) اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو یہ کہے کہ وہ اس کے لئے گوشت خرید لائے، اور خریدنے والا گائے کا گوشت لے آئے، جس پر بھیجنے والا کہے: ''میرا مطلب بکرے کا گوشت تھا''، اور وہ ایک دوسرے سے اختلاف کریں، تو دیکھا جائے گا کہ اس ملک میں لفظِ گوشت کا اطلاق گائے پر ہوتا ہے یا بکرے پر۔ یہاں عرف فیصلہ کن ہوگا، چنانچہ یہ شرعی دلیل ہوئی۔

4) اگر مدخولہ بیوی یہ دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اسے اس کے مہرِ معجّل میں سے کچھ بھی نہیں دیا اور وہ

پورے مہر کا مطالبہ کرے، تو اگر اس ملک کا عرف یہ ہے کہ وہاں بیوی اپنے شوہر کے پاس تب ہی جاتی ہے جب اسے مہر کا ایک حصہ مل جائے، تو اس کے دعویٰ کو نہیں سنا جائے گا اور قاضی کی طرف مسئلہ کو لوٹایا جائے گا۔ یہاں عرف فیصلہ کن ثابت ہوا۔

5) شرعی عقود اقوال سے طے پاتے ہیں مگر چونکہ خرید وفروخت کا معاملہ بہت عام ہے اس لئے اس میں اشاروں کو عقد کے منعقد ہونے کے لئے کافی سمجھا گیا ہے کیونکہ عرف کا یہی تقاضا ہے۔ پس عرف ایک شرعی دلیل ہے۔

6) اگرچہ شرع نے مرد کا ستر صرف ناف سے لے کر گھٹنے تک بتایا ہے، مگر عرف میں چونکہ فقط اس جگہ کو ڈھانپنے پر اکتفاء کر کے باہر نکلنا برا سمجھا جاتا ہے، اس لئے باہر نکلتے وقت مرد لوگ صرف یہی جگہ نہیں بلکہ اپنا باقی جسم بھی ڈھانپتے ہیں، پس یہاں عرف شرعی دلیل ثابت ہوا ہے۔

عرف کا اطلاق اور اس سے مراد پھیلنے والی وہ عادت ہے جو ایک معین جماعت (معاشرے) میں رائج ہو جائے، بالفاظِ دیگر یہ ایک معین جماعت کے افراد کے دہرائے جانے والے اعمال ہیں کیونکہ عادت وہ فعل ہوا کرتی ہے جو فرد دہراتا اور اس میں سکون محسوس کرتا ہے (یرتاح لہ)، پس جب یہ عادت جماعت میں پھیل جاتی ہے اور اسے اکثریت یا تمام لوگ سرانجام دینا شروع ہو جاتے ہیں تب یہ عرف بن جاتا ہے۔ لہذا حقیقت میں عرف کسی جماعت کی عادت ہوا کرتا ہے، پس عرف کسی فعل یعنی مشکل کا معالجہ (حل) ہے، اس لئے یہ فعل یا اشیاء پر ایک حکم ہے۔ جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو وہ کسی جماعت کا ایک معین چیز کے لئے ایک معین نام پر اتفاق ہے۔ یہ خاص لغات واصطلاحات ہوتی ہیں، مثلاً اہلِ نحو یا کسی جگہ کی (خاص) اصطلاح۔ اگرچہ اسے الحقیقة العرفیة سے موسوم کیا جاتا ہے لیکن یہ عرف نہیں بلکہ اصطلاح ہوتی ہے کیونکہ اس کا تعلق لوگوں کے ہاں بعض الفاظ کے معروف معانی کا استعمال ہے اور یہی بذاتِ خود اصطلاح ہے۔ جہاں تک تخمینہ جات کا تعلق ہے جن پر لوگ متفق ہوتے ہیں جیسا کہ قیمتوں، کرائیوں، ناپ تول، مہر اور نفقات کی مقدار وغیرہ کی تخمین، تو یہ بھی عرف میں سے نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگوں کی عادت نہیں ہے بلکہ یہ

بازار کی طے کردہ اور معاشرے میں وضع کردہ معین اشیاء کی تخمین ہے، نہ کہ لوگوں کے اعمال کے دہرانے کا نتیجہ۔ چنانچہ اس تخمین کو لوگوں کی اکثریت کی طرف نہیں بلکہ ماہرین کی طرف لوٹایا جاتا ہے، پس تخمینہ جات عرف کے قبیل سے نہیں۔ چنانچہ تخمین کا حکم سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ حکم اس سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے صرف اس مقدار کا تعین ہوتا ہے جس پر حکم جاری کیا جاتا ہے۔ پس ان لوگوں نے غلطی کی ہے جنہوں نے ان تینوں کو مخلوط کر دیا ہے اور انہیں عرف قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ تینوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ شرع نے اصطلاحات اور تخمینہ جات کا اعتبار کیا ہے۔

جہاں تک عرف کے ''دلائل'' کا تعلق ہے، تو پہلی دلیل کی حقیقت یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا اقرار ہے، یعنی آپ ﷺ نے ایسے اعمال کا اقرار کیا جو اعراف یا عادات میں سے تھے، تو یہ بذاتِ خود ایک شرعی دلیل ہے کیونکہ یہ سنت کا ایک جز ہے، نہ کہ عرف یا عادت۔ اس معاملے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ صرف رسول اللہ ﷺ کا اقرار بطورِ شرعی دلیل معتبر ہے، نہ کسی اور کا۔ پس یہ نہ کہا جائے کہ شریعت نے عرف کا اقرار کیا ہے۔ جہاں تک آیتِ کریمہ کا تعلق ہے، تو یہاں العرف کا مطلب ''اچھا فعل'' ہے نہ کہ معاشرے کی عادت، یعنی ان کو اچھے اعمال کرنے کا حکم دو۔ نیز یہ آیت مکی ہے جہاں پر مسلمانوں کی طرف سے اس معاشرے کی عادات و تقالید پر سخت تنقید ہوتی تھی جیسا کہ قرآن کی کئی مکی آیات سے ثابت ہے۔ اور جسے وہ حدیث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ دراصل حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے، چنانچہ وہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہے، اس کے علاوہ یہ اثر اعراف و عادات پر دلالت نہیں کر رہا بلکہ مسلمانوں کی آراء پر۔ نیز عرف یعنی دہرائے جانے والے اعمال، کے لئے لازمی ہے کہ وہ شرع کے مطابق ہوں کیونکہ مسلمان اپنے تمام افعال میں اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا پابند ہے، خواہ وہ دہرائے جائیں یا نہیں، چنانچہ عرف شرع پر فیصلہ کن نہیں ہے اور نہ ہی کسی فعل کی صحت یا عدم صحت کی دلیل ہے، بلکہ اس معاملے میں صرف شرع معتبر ہے اور وہی عادات و اعراف پر فیصلہ کن ہے۔ دراصل شریعت کا کام ہی یہ ہے کہ وہ فاسد اعراف و عادات بدلنے کے لئے آتی ہے، پس اگر شرع نے خود کسی عرف کا جواز پیش کیا تو وہ اسی معین حادثہ کے بارے میں دلیل ہوگا نہ

کہ عام طور پر سب حوادث کے لئے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:﴿و علی مولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف﴾ (اور جس کا بچہ ہے اس پر دستور کے مطابق (بیویوں) کا نان ونفقہ اور کپڑے مہیا کرنے (کی ذمہ داری) ہے)۔ یعنی جو عرف ہے اس کے مطابق مگر شوہر کی استطاعت کے تحت۔ یہاں پر اس معین حادثہ کا حکم عرف سے جوڑا گیا ہے لیکن اس کی دلیل خود نص ہے نہ کہ عرف۔

پس اس بیان کی روشنی میں ہم مذکورہ مثالوں کو سمجھ سکتے ہیں۔ پہلی اور تیسری مثال میں مسئلہ عرف کا نہیں اصطلاح کا ہے یعنی ان الفاظ کے جو مدلولات (معانی) لوگوں میں عام ہو چکے ہیں، لیکن حکم میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ دوسری، پانچویں اور چھٹی مثال عرف کی وجہ سے نہیں بلکہ شرعی دلائل کی وجہ سے معتبر ہیں۔ دوسری مثال کی دلیل یہ حدیث ہے: ''إذنها صماتها'' (مسلم) (اس (کنواری) کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔ پانچویں مثال کی دلیل عرف نہیں بلکہ قرآن کی یہ آیتِ شریفہ ہے:﴿أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾4:29 (کہ تمہاری آپس کی رضامندی سے تجارت ہو)۔ رضامندی کا اظہار قول سے ہوسکتا ہے، اور افعال سے بھی یعنی اشاروں سے۔ چھٹی مثال کی دلیل بھی عرف نہیں بلکہ شرع ہے کیونکہ رسول اللہ فرمان ہے: ''الحياء شعبة من الإيمان'' (متفق علیه) (حیاء ایمان کی شاخ ہے)۔ اگرچہ مرد کے ستر کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، مگر اس فعل کی حرمت اس جہت سے ہے کہ یہ بلاشبہ حیاء کے متناقض ہے۔ چوتھی مثال میں حکم اور دلیل، دونوں غلط ہیں کیونکہ حق عرف سے ساقط نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ حق ساقط کرنے کی کوئی دلیل ہے، بلکہ یہاں پر بیوی کا دعویٰ سننا واجب ہے اور اگر یہ ثابت ہو جاتا ہے، تو اس کے مطابق اسے مہر دیا جائے گا۔

مناط

مناط وہ ہے جس سے حکم معلق ہو، دوسرے لفظوں میں وہ مسئلہ جس پر حکم منطبق ہو۔ اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ تحقیقِ مناط اس چیز کے واقع پر نظر ہے جس کے بارے میں حکم آیا ہے تا کہ اس کی حقیقت کی معرفت حاصل ہو سکے۔ مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ خمر حرام ہے تو حکمِ شرعی حرمت ہے اور معین مشروب کی تحقیق کہ آیا یہ خمر ہے یا نہیں تا کہ فیصلہ کیا جا سکے کہ یہ حرام ہے یا نہیں، تحقیقِ مناط کہلاتا ہے۔ اس لئے مشروب کی حقیقت کو جاننا ازحد ضروری ہے تا کہ اس کے بارے میں حکمِ شرعی کو سمجھا جا سکے یعنی یہ حرام ہے یا نہیں۔ اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ نماز کے لئے محدث (جس کی طہارت زائل ہو جائے) پر وضو کرنا واجب ہے، تو یہ حکمِ شرعی ہے، جبکہ یہ تحقیق کہ آیا شخص محدث ہے یا نہیں یعنی حکم اس پر منطبق ہوتا ہے یا نہیں، تحقیقِ مناط ہے۔ اس لئے جب اللہ تعالیٰ یہ کہتا ہے: ﴿**فول وجهک شطر المسجد الحرام و حيث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره**﴾ 2:144 (اپنا منہ مسجدِ حرام کی طرف پھیر لو اور تم لوگ جہاں ہوا کرو (نماز پڑھتے وقت) اسی مسجد کی طرف منہ کر لیا کرو)، تو یہاں قبلہ کی جانب منہ کر کے نماز پڑھنے کا وجوب حکمِ شرعی ہے، جبکہ قبلہ کی جہت مناط ہے اور شک کی صورت میں قبلہ کی جہت کی تحقیق، تحقیقِ مناط ہے۔ چنانچہ اس چیز کی تحقیق جو حکم کا محل ہے، اس کو تحقیقِ مناط کہا جاتا ہے۔ اس لئے تحقیقِ مناط میں نقلیات (شرعی نصوص) کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا بلکہ اس چیز کی حقیقت کی معلومات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، لہذا اس کی معرفت کے لئے مجتہد ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ مسلمان ہونا بھی لازمی نہیں ہے، کیونکہ اس کا تعلق ہی شرعی نصوص سے نہیں ہے جس میں شرعی و عربی علوم کی معرفت ضروری ہو۔ چنانچہ کسی مسئلہ کو گہرائی سے سمجھنے کے لئے مجتہد اس مسئلہ کے ماہر کی طرف رجوع کر سکتا ہے تا کہ اس کی تفہیم ہو سکے۔ پس ہر حکمِ شرعی دو مقدموں پر مبنی ہوتا ہے: پہلا تحقیقِ مناط کی طرف راجع ہے، اور دوسرا بذاتِ خود حکمِ شرعی کی طرف۔ پہلا فکر و تدبر سے ثابت ہوتا ہے، اور دوسرا نقل سے، یعنی صحیح شرعی نص کے فہم سے۔ اس لئے حکمِ شرعی کے استنباط کے لئے مجتہد کا یہی طریقہ ہے۔ یہاں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کسی حکم کی ایسے نئے مسئلہ پر تطبیق کے لئے، جو اس حکم کے دائرے میں

آ تا ہے، مجتہد ہونا لازمی نہیں ہے کیونکہ اس کا تعلق تحقیقِ مناط سے ہے، اسی لئے عام قاضی کے لئے اجتہاد کا درجہ رکھنا یعنی مجتہد ہونا شرط نہیں ہے۔ البتہ اس کے لئے فقیہ ہونا اس لئے شرط ہے تا کہ وہ مسئلہ کو اپنے صحیح حکم کے تحت لائے۔

پس یہ کہنا کہ "مکان و زمان کی تبدیلی سے احکام کے بدل جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا" یعنی حقیقت کو حکم کا مصدر بنانا، صحیح نہیں ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ ہر حکم اپنی مناط سے معلق ہوتا ہے، پس اگر مناط بدل جائے تو حکم بھی بدل سکتا ہے۔ مثال کے طور پر شرع نے تکلیف کی شرط بلوغ رکھی ہے۔ مگر بلوغ ہر جگہ یا ہر شخص کے لئے برابر نہیں ہوتا، بلکہ یہ مختلف ہوا کرتا ہے۔ اس لئے کہ بعض جگہوں پر لوگ، عام طور پر، جلدی بالغ ہو جاتے ہیں بنسبت دوسری جگہ کے، اور بعض گیارہ سال کی عمر میں بالغ ہو جاتے ہیں جبکہ بعض پندرہ سال کی عمر میں۔ تو وہ سب اپنے اپنے احوال کے مطابق مکلّف بنتے ہیں۔ لیکن یہ تبدیلی خطاب کی اصل میں واقع نہیں ہوئی بلکہ وصف میں ہوئی ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے کیونکہ تکلیف کے لئے بلوغ کی شرط یعنی حکم ثابت ہے اور اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

کیا ضرورت یا مجبوری حرام کو جائز بنا دیتی ہے؟

یہ قاعدہ بھی فاسد ہے: الضرورات تبیح المحرمات (ضروریات محرمات کو جائز بنا دیتی ہیں)۔

یہ اس لئے کیونکہ ضروریات صرف وہ ہیں جو شریعت سے معلوم ہوں، اور وہ سنگین مجبوری (الاضطرار الملجی) ہے جس میں ہلاکت یعنی موت کا خوف ہو۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿**فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا إثم عليه**﴾ 2:173 (پھر جو مجبور ہو جائے اور وہ حد سے بڑھنے والا اور زیادتی کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔ یہ وہ ضروریات ہیں جن کے بارے میں کوئی شرعی نص وارد ہوئی ہو یا کوئی شرعی نص ان پر دلالت کرے، اور یہ دلالت اس کی عینی طور پر یا اس کی جنس پر معین دلالت ہو۔ اس ضرورت یا مجبوری کی یہ شرائط ہیں:

1) یہ ضرورت موجود ہو نہ کہ مستقبل میں منتظر۔ یعنی ہلاکت کا خوف تجربہ کی بنیاد پر ہو۔

2) اس کے لئے غالب گمان (غلبة الظن) کافی ہے۔

3) اس ارتکابِ حرام کے علاوہ کوئی بھی اور خطرہ ٹالنے کا وسیلہ نہ ہو۔

4) اسلام کی خلاف ورزی نہ ہو۔ مثلاً زنا، غصب، قتل اور کفر کسی صورت میں جائز نہیں ہونگے، اگرچہ دل میں اسلام پر مطمئن ہونے کے ساتھ زبان سے اظہارِ کفر کی رخصت ہے کیونکہ اس پر نص موجود ہے۔

5) یہ حرام کا ارتکاب صرف اس حد تک ہو کہ ہلاکت رفع ہو جائے کیونکہ مذکورہ آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿**إنما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل به لغير الله**﴾ (تم پر مردہ اور (بہا ہوا) خون اور سور کا گوشت اور ہر وہ چیز جس پر اللہ کے سوا دوسروں کا نام پکارا گیا ہو حرام ہے)، پس حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا یعنی حرمت، جب مجبوری کی حالت زائل ہو جائے یعنی جب وہ اس حد تک کھا لے کہ اس کی ہلاکت ٹل جائے۔ چنانچہ اس حد سے زیادہ کھانا حرام ہوگا۔

قاعدہ ضرر

قاعدہ ضرر دو امور پر مشتمل ہے:

1) کوئی چیز بذاتِ خود نقصان دہ ہو، اور خطابِ شارع میں ایسی کوئی دلالت وارد نہ ہوئی ہو جو اس کی ادائیگی کی، یا اس کے ترک کی طلب کرے، یا اس میں اختیار دے۔ اس صورت میں نقصان اس کی تحریم کی دلیل ہوگا کیونکہ شارع نے نقصان کو حرام قرار دیا ہے۔ یہیں سے شرعی قاعدہ ہے: **الأصل في المضار التحريم** (نقصان دہ کی اصل حرمت ہے)۔ اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ احادیث ہیں: "**لا ضرر و لا ضرار في الإسلام**" (الطبراني) (اسلام میں نہ نقصان دینا ہے اور نہ ہی نقصان اٹھانا) اور "**من ضار أضر الله به و من شاق شاق الله عليه**" (أبو داود) (جس نے نقصان پہنچایا تو اللہ اسے نقصان پہچاتا ہے اور جس نے (کسی پر) دشواری کی تو اللہ اس پر دشواری کرتا ہے)۔

2) شارع نے کسی عام چیز کو مباح کیا ہو، لیکن اس کے کسی فرد میں نقصان موجود ہو، تو اس صورت میں نقصان دہ فرد یا نقصان تک لے جانا، اس کی حرمت کی دلیل ہوگا، کیونکہ شارع نے مباح افراد کے کسی فرد کو حرام قرار دیا ہے جب وہ نقصان دہ ہو یا نقصان تک پہنچائے۔ یہیں سے شرعی قاعدہ ہے: **كل فرد من أفراد المباح إذا كان ضارا أو مؤديا إلى ضرر حرم ذلك الفرد و ظل الأمر مباحا** (مباح افراد میں سے ہر وہ فرد جب وہ نقصان دہ ہو یا نقصان تک پہنچائے تو وہ فرد حرام ہوگا اور امر (معاملہ) مباح رہے گا)۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**لا تشربوا من مائها شيئا و لا تتوضئوا منه للصلاة....و لا يخرجن أحد منكم الليلة إلا و معه صاحب له....ألم أنهكم أن يخرج منكم أحد إلا و معه صاحبه**" (السيرة النبوية لابن هشام) (اس (کنواں) میں سے کوئی پانی مت پینا اور اس کے پانی سے نماز کے لئے وضو مت کرنا۔۔۔اور رات کو سوائے کسی اور کے ساتھ نہ نکلنا (یعنی اکیلے مت نکلنا))۔ اس میں صاف ظاہر کہ رسول اللہ ﷺ نے مباح افراد میں سے ایک فرد کو حرام ٹھہرایا۔ پانی کا استعمال مباح

ہے لیکن آپؐ نے خاص کنواں کے پانی کو پینے سے اوراس سے وضو کرنے سے منع فرمایا۔ اسی طرح رات کو باہر نکلنا مباح ہے، لیکن آپؐ نے اس خاص رات کو اور اس خاص جگہ پر اکیلے باہر نکلنے سے منع فرمایا۔ دونوں صورتوں میں معین چیزوں میں نقصان اس کی حرمت کا سبب تھا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے لئے دونوں کا نقصان دہ ہونا ثابت ہو چکا تھا۔ البتہ امر مباح ہی رہے گا خواہ اس کا تعلق اشیاء سے ہو یا افعال سے۔ یہ دلیل نقصان دہ کی ہے، جہاں تک نقصان تک پہنچانے کی دلیل کا تعلق ہے، تو وہ یہ حدیث ہے: ''**من سبقنا إلى ذلک الوادي فلا يستقين شيئا حتى نأتيه....أولم أنههم أن يستقوا منه شيئا حتى آتيه ثم لعنهم رسول الله ﷺ و دعا عليهم** ''(السيرة النبوية لابن هشام) (جو کوئی اس وادی تک پہنچ جائے تو پانی مت لینا جب تک ہم نہ دیں۔۔۔کیا میں نے انھیں منع نہیں کیا تھا کہ وہ اس میں سے کچھ نہ لیں جب تک میں نہ دوں، رسول اللہ ﷺ نے ان پر لعنت بھیجی اوران پر بددعا کی)۔ رسول اللہ ﷺ نے یہاں تھوڑے پانی کو پینے سے منع فرمایا تھا کیونکہ یہ فوج کے لئے پیاس کا سبب بنتا ہے۔ آپؐ کا ان لوگوں پر لعنت بھیجنا جنہوں منع کرنے کے باوجود، رسول اللہ ﷺ کے دینے سے پہلے یہ پانی پی لیا، اس فعل کی حرمت کی دلیل ہے۔ پس پانی لینا مباح ہے اوراس وادی میں یہ پانی لینا نقصان دہ نہیں ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے اور آپؐ کو اسے فوج میں تقسیم کرنے سے قبل اسے لینا، فوج کی محرومی تک پہنچا تا تھا یعنی نقصان تک، چنانچہ اس لئے حرام ٹھہرایا گیا۔ صرف نقصان تک پہنچانے والا فرد حرام ہوگا، البتہ امر مباح رہے گا، خواہ وہ شے ہو یا فعل۔

ان دونوں بیان کردہ امور میں بہت فرق ہے۔ پہلے کے بارے میں شارع کے خطاب میں کوئی اور نص نہیں وارد ہوئی، اس لئے نقصان نص کا قائم مقام ہے کیونکہ تحریمِ نقصان کے بارے میں نص آئی ہے۔ جبکہ دوسرے امر کے بارے میں، اس کی اباحت پر خطابِ شارع میں نص وارد ہوئی ہے۔ اس لئے نقصان کی وجہ سے اسے حرام قرار دینا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اس کی اباحت نص سے ثابت ہے۔ البتہ اس کا کوئی فرد جب نقصان دہ ہو یا نقصان تک پہنچائے، تو اس معین فرد کو حرام قرار دیا جائے گا جبکہ امر مباح رہے گا۔ اس

لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ خارجی کرنسی ملک میں داخل کرنا نقصان تک پہنچاتا ہے، اس لئے یہ حرام ہے، کیونکہ اس کی خرید وفروخت کی اباحت نص سے ثابت ہے۔ اس کے برعکس اگر ایک معین کرنسی کا خریدنا نقصان دہ ثابت ہو، تو اس فرد یعنی معین کرنسی کو، جب تک نقصان موجود ہے، حرام قرار دیا جائے گا، اور جب نقصان زائل ہو جائے، تو یہ فعل اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف لوٹ آئے گا۔ البتہ خارجی کرنسی کی خرید وفروخت اور اس کا ملک میں داخل ہونا، مباح باقی رہے گا۔

نیز اس قاعدہ کو مصلحت سے کوئی سروکار نہیں بلکہ یہ نقصان کو ٹالنے سے متعلق ہے جو مصلحت کے حصول کا موجب نہیں۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ متجددین کی یہ کوشش کہ قاعدہ ضرر یعنی رفع نقصان کی آڑ میں صریح احکام کی خلاف ورزی کی جائے، کا کوئی جواز نہیں۔

خلاصہ

یہ سچ ہے کہ شاطبیؒ کی بعض عبارتوں کو اگر، ان اصولوں سے جدا کر کے لیا جائے، جنہیں خود شاطبیؒ اور دیگر اصولیوں نے بیان کیا ہے، تو بعض غلط تاویلوں کی گنجائش نکل سکتی ہے جیسا کہ متجددین کا شعبہ ہے۔ لیکن بہرحال اصولِ فقہ کے اِس بیان کے ذریعے، مقاصدِ شریعت کی آڑ میں متجددین کی اسلام کو بدلنے کی تمام تر کوششوں کو ناکام ثابت کرنے اور اسلام کو جڑ سے اکھاڑنے کے دروازے بند کردینے کی یہ ایک کوشش ہے۔ البتہ ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ متجددین اپنے اغراض کے لئے ہمیشہ نئے مواقع اور راستے تلاش کرتے رہیں گے۔ اس لئے داعیانِ اسلام کو ہمیشہ اپنے آپ کو نئے چیلنجز کا سامنا کرنے کے لئے تیار رہنا چاہیئے، یعنی انہیں اسلام کے افکار وقواعد سے لیس ہوتے رہنا چاہیئے جس کا تقاضا اسلامی نصوص سے گہری واقفیت ہے۔

بحمد اللہ تعالیٰ

malimali0@gmail.com