اجتہاد اور اصول اجتہاد

اجتہاد، تبدیلی احکام کیلئے فقہی اصول

پہلی قسط:

مولانا مجیب اللہ ندوی

جامعۃ الرشاد، رشادنگر انڈیا

کتاب، سنت، فقہ اور خلفائے راشدین کے فیصلوں کی روشنی میں

جن اسلامی ملکوں میں مکمل اسلامی دستور کو دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، وہاں پڑھے لکھے مسلمانوں کے ایک حلقہ کے سامنے یہ سوال بڑی سنجیدگی سے درپیش ہے کہ جن سیاسی معاشی اور معاشرتی (۱) اصل مسائل سوال انہی شعبوں کے بارے میں ہے ورنہ اسلامی عقائد وعبادات اور اخلاق کے بارے میں تبدیلی کا کوئی سوال سنجیدہ طبقہ میں نہیں ہے، جو لوگ ان شعبوں میں تبدیلی کرنا چاہتے ہیں ان کو سرے سے اسلام ہی سے دشمنی ہے۔ مسائل میں کتاب وسنت کی صریح ہدایات موجود ہیں مگر موجودہ دور میں ان پر عمل درآمد نہیں ہو رہا ہے، اُن کو من وعن تسلیم کرلیا جائے یا مصالح وحالات کے اعتبار سے ان میں ترمیم، اضافہ یا تخصیص پیدا کی جائے یہی سوال ان ملکوں کے مسلمانوں کے سامنے بھی ہے جہاں وہ اسلامی دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں بلکہ وہ کسی سیکولر اسٹیٹ میں ہیں۔ ان ملکوں کے مسلمانوں کے سامنے مسلم پرسنل لاء کے تحفظ کا مسئلہ ہے یا پھر وہ ان مخصوص مسائل کے بارے میں متفکر ہیں جو نص صریح کے خلاف ہیں یا وہ مسائل اجتہادی ہیں مگر اُن کی کچھ صورتیں نص سے ٹکراتی ہیں، مثلاً کمرشل انٹرسٹ، انشورنس یا تحدید نسل کے مسائل یا وراثت اور نکاح وطلاق اور دینی تعلیم کی آزادی جیسے مسائل ان کے لئے قابل غور بنے ہوئے ہیں۔ علماء اور تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ کہتا ہے کہ کتاب وسنت کے تمام احکام لابدی اور دائمی ہیں، ان میں کسی ترمیم واضافہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اسلامی دستور کے نفاذ کے معنیٰ یہ ہیں کہ اسلام نے عقائد، عبادات اور اخلاق کی طرح سیاست معاشرت اور معاشیات کے سلسلہ میں حلال وحرام یا جائز وناجائز کی جو حدیں مقرر کردی ہیں اُن سے باہر قدم نہ نکالا جائے، اور اگر حالات ان حدود کا ساتھ نہ دیں تو اسلامی احکام کو حالات کے موافق بنانے کے بجائے خود حالات وماحول کو ان کے موافق بنانے کی کوشش کی جائے، کیونکہ اگر ان میں ترمیم واضافہ کردیا جائے تو اسلامی دستور کے مکمل اور دائمی ہونے کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا۔ اور جہاں بالکل مجبوری پیش آجائے یا جن مسائل میں صراحۃً کوئی ہدایت موجود نہ ہو وہاں کتاب وسنت کے اصولی احکام کی روشنی میں استنباط واجتہاد کیا جائے، استنباط واجتہاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب وسنت کے اصولی احکام کو پس پشت ڈال دیا جائے اور ان کے صریحی احکام کے منشاء کے خلاف کوئی ترمیم یا اضافہ کیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی احکام میں جو لچک اور وسعت موجود ہے اس سے فائدہ اٹھا کر پیش آمدہ مسائل کی دشواری کو رفع کرنے کی کوشش کی جائے۔

اس کے برخلاف تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا طبقہ جس میں زیادہ تر جدید تعلیم یافتہ اور کچھ روشن خیال علماء شامل ہیں، یہ کہتا ہے کہ اسلام نے سیاست، معیشت اور معاشرت میں جو حدیں مقرر کیں ہیں اُن کو حالات اور ماحول کے تقاضے کے تحت بدلا اور توڑا جاسکتا ہے

اس لئے کہ سیاست معیشت اور معاشرت کے مسائل میں ہمیشہ ارتقا ہوتا رہتا ہے، اس لئے ارتقا کا ساتھ دینا ضروری ہے ورنہ اسلامی ممالک معاشی، معاشرتی اور سیاسی بدحالی میں مبتلا ہو جائیں گے اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسلامی دستور کی روح کے منافی ہے اور جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں معاشی بدحالی کے ساتھ اور دوسرے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ان کو عقائد وعبادات کے علاوہ دوسرے مسائل میں دوسرے باشندگان ملک کے ساتھ پوری ہم آہنگی پیدا کرنی چاہئے۔

اس حلقہ میں کچھ لوگ تو واقعی اخلاص سے یہی رائے رکھتے ہیں مگر ان میں بیشتر یا تو مغربی نظام کی مرعوبیت یا ترقی پسندی کی بنا پر ایسا کہتے ہیں، یا پھر اپنی کم علمی اور آزادروی اور اباحیت پسندی کی وجہ سے ایسا چاہتے ہیں۔ یہ حلقہ اپنی رائے کو مدلل بنانے اور قوی ثابت کرنے کے لئے قرآن وحدیث اور فقہ کی کتابوں سے کچھ دلائل بھی پیش کرتا ہے اور مزید وزنی بنانے کے لئے خلفائے راشدین کے ان فیصلوں کو پیش کرتا ہے جو بظاہر کتاب وسنت کے احکام کے خلاف نظر آتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خمس میں اہل بیت کو مقررہ حصہ نہیں دیا، یا فدک کی جائداد اہل بیت کے سپرد نہیں کی، حالانکہ عہد نبوی میں یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مخصوص تھیں، یا حضرت عمرؓ کے مشورہ سے حضرت صدیقؓ نے مؤلفۃ القلوب کی امداد بند کر دی جو اُن کو آنحضرت ﷺ کے وقت میں ملتی تھی اور جس کا ذکر قرآن میں بھی ہیں، یا حضرت عمرؓ نے قطع ید کا حکم منسوخ کر دیا، یا ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو طلاق بائن قرار دیا، یا امہات الاولاد کی خرید وفروخت بند کر دی یا سواد عراق کی زمین کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کے بجائے رفاہ عام کے لئے مخصوص کر دی، یا شراب کی حد اسی/۸۰ کوڑے مقرر کی، وغیرہ وغیرہ۔(۱) ڈاکٹر صبحی محمصانی کی کتاب **تاریخ الفلسفہ التشریح الاسلامی** میں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔ اس بات میں مسلمانوں کے کسی گروہ کو اختلاف نہیں ہے کہ موجودہ دور میں جس ملک میں بھی اسلامی دستور نافذ ہوگا وہاں نظام سیاست ومعیشت کا ڈھانچہ بدل دینے کے بعد بھی کچھ ایسے معاشی اور تمدنی مسائل ضرور باقی رہیں گے، جن کو فوراً بدل دینے میں یا تو نظامِ حکومت میں خلل پڑے گا، یا کم از کم ان کے بدلنے میں دیر لگے گی۔ ظاہر ہے کہ ان میں جو صورت بھی ہوگی ان مسائل میں اسلامی دستور کے نافذین کو اجتہاد سے کام لینا پڑے گا، اسی طرح موجودہ نظامِ جمہوریت میں بہت سے معاشی مسائل کا جو حل سوچا گیا ہے اور جس پر عمل درآمد بھی ہو رہا ہے، ان میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر کے ان کو حرام وحلال کی قید کا پابند کر دیا جائے تو اسلامی معیشت کے موافق بنایا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر جمہوری ملکوں کے مزدوروں کے حقوق وتحفظ کے قانون میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر دی جائے تو اس کو اسلامی قانونِ اجرت کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ لیکن سودی تجارت، فارن ایکسچینج، بینکنگ وغیرہ اور اس سے بڑھ کر انفرادی اور اجتماعی آزادی کے سلسلہ میں حکومت کے دائرہ اختیار کی یقین دہانی میں بھی اجتہاد کی ضرورت پیش آئے گی۔

مثال کے طور پر موجودہ دور میں رسل ورسائل کے سارے ذرائع حکومت کے ہاتھ میں ہوتے ہیں خواہ وہ حکومت جمہوری ہو یا اشتراکی یا شخصی، اب اگر کہیں اسلامی دستوری نافذ ہوتا ہے تو اسلامی حکومت کو اس پر غور کرنا ہوگا اسلامی تشریحات اور عہدِ نبویؐ اور عہدِ صحابہؓ کے تعامل کے پیشِ نظر رسل ورسائل کے ذرائع کو افراد کے ہاتھوں میں دے دیا جائے یا حکومت ہی کے ہاتھ میں اس کا نظام رہنا چاہئے۔

اس پر تعجب نہ ہونا چاہئیے۔ کہ امریکہ میں بس ٹرانسپورٹ کا جتنا حصہ حکومت کے اختیار میں تھا وہ بھی انفرادی ملکیت میں دے دیا گیا ہے۔ اور ہر سال اس طرح کچھ نہ کچھ چیزیں حکومت کے ہاتھوں سے نکال کر انفرادی ملکیت میں دے دی جاتی ہیں، چنانچہ امریکہ کی تمام بڑی بڑی صنعتیں حکومت کے بجائے افراد کے ہاتھوں میں ہیں۔

میرے خیال میں اس بارے میں پہلے گروہ کو بھی کوئی اختلاف نہیں ہوگا کہ بنیادی ضروریات پیدا کرنے والے ذرائع اور عاملین کو کم از کم موجودہ حالت میں کچھ دنوں تک حکومت کے قانونی ہاتھوں ہی میں رہنا چاہئیے جس کی گنجائش کتاب وسنت میں موجود ہے۔ اصل اختلاف یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ موجودہ نظام میں جو چیزیں صراحۃً اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں، مثلاً موجودہ تجارت میں سود، سٹے بازی، ذخیرہ اندوزی، مستقبل کے سودے یا سودی بینکنگ یا جبری فیملی پلاننگ، (۱) فیملی پلاننگ کی بعض صورتیں مثلاً مانع حمل تدابیر کو پہلا گروہ اجتہادی مسائل کے دائرے میں رکھ کر افراد کو اپنے حالات کے لحاظ سے اختیار کرنے کی اجازت دیتا ہے، لیکن نس بندی کی صورت البتہ نص صریح کے یا کم از کم روحِ دین کے منافی معلوم ہوتی ہے اس لئے علماء اس کے عدمِ جواز کا فتویٰ دیتے ہیں۔

انشورنش، مشینی ذبیحہ وغیرہ یا سیاسی مسائل میں طریقۂ انتخاب، عورتوں اور غیر مسلموں کے نظامِ حکومت میں شرکت یا معاشرتی مسائل میں نکاح وطلاق کے سلسلہ میں حکومت کی مداخلت وغیرہ۔ یہ اور اس طرح کے اور بہت سے مسائل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو جوں کا توں باقی رہنے دیا جائے اور جو اسلامی احکام ان کے خلاف پڑتے ہیں ان میں تبدیلی کردی جائے یا یہ کہ ان مسائل کی صورت ہی کو آہستہ آہستہ بدلنے کی کوشش کی جائے اور جہاں غیر معمولی حرج واقع ہوتا ہو، ان کو جس حد تک ممکن ہو اسلامی روح سے قریب لاکر کچھ دنوں تک اسی حال پر چھوڑ دیا جائے اور جب تجربہ سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان کو اسلامی روح کے بالکل مطابق کر دینے میں معاشی یا معاشرتی فساد رونما ہونے کے بجائے اصلاح پیدا ہوگی، تو پھر ان کو بدل دیا جائے ورنہ جوں کا توں رہنے دیا جائے۔

مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ ایک مرد بیک وقت متعدد عورتوں کو اپنے حبالہ عقد میں لاسکتا ہے یا نہیں یا عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش اسمبلیوں میں نمائندگی دی جائے یا نہیں۔ اس بارے میں دوسرا گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قانوناً ایک مرد کو بیک وقت دو یا اس سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع قرار دیا جائے۔ اسی طرح بغیر کسی قید کے مردوں کی طرح عورتوں کو بھی آبادی کے تناسب سے دستور ساز اسمبلیوں میں اور پارلیمنٹوں میں نمائندگی دی جائے کیونکہ مصلحت اور موجودہ تمدن کا یہی اقتضا ہے۔

اس کے برخلاف پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ اس بارے میں اسلامی احکام کو پسِ پشت ڈالنے اور اس میں بے وجہ اجتہاد کرنے اور قانون بنانے کی قطعی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بغیر نہ تو معاشرت میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے اور نہ سیاست میں، بلکہ جن ممالک میں عورتوں کو نمائندگی دی گئی ہے اور ایک سے زائد شادی پر پابندی لگائی گئی ہے ان ممالک میں جنسی جرائم اور معاشرتی تباہ حالی کے واقعات اتنے زیادہ ہوگئے ہیں کہ خود وہاں کی حکومتیں اب اپنے معاشرتی قانون پر نظر ثانی کر رہی ہیں۔ اسی طرح مردوں اور عورتوں کو ہر سطح پر مساوی حقوق دینے کی جو بات مشرقی ملکوں میں ہو رہی ہے اس کے بارے میں پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ ایسا کرنے سے خاندانی نظام، جس پر

اسلامی معاشرہ کی بنیاد ہے وہ درہم برہم ہو کر رہ جائے گا۔اور محبت ومروت کی ساری قدریں نفسانی تسکین تک محدود ہو کر رہ جائیں گی۔ ان کے لئے زندگی کے بیشمار میدان ہیں جن میں ان کی سرگرمیوں سے کام لیا جاسکتا ہے غرض یہ کہ اختلاف مساوات کے تصور میں نہیں بلکہ اس کے حدود میں ہیں۔

اجتہاد:

جولوگ اسلامی احکام میں اپنی خواہش یا موجودہ تمدن سے مرعوبیت کی بنا پر تبدیلی کرنا چاہتے ہیں وہ اجتہاد کی ایک نئی تعریف کرتے ہیں۔ پاکستان میں عائلی کمیشن نے ۱۹۵۵ء میں جو اپنی رپورٹ پیش کی تھی، اس میں اجتہاد کی تعریف یہ کی تھی۔(۱) بحمد اللہ اب پاکستان میں یہ صورتحال نہیں ہے مگر اس ذہن کے افراد ہر جگہ آج بھی موجود ہیں اسی لئے بتیس برس پہلے کے اس حوالہ کو جوں کا توں باقی رکھا گیا ہے۔

''لفظ اجتہاد کے معنی کوشش کرنے کے ہیں اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنے کا ہے''۔ پھر آگے اجماع پر خطِ نسخ پھیرتے ہوئے ارکانِ کمیشن تحریر فرماتے ہیں:

''جس طرح سائنس میں ہے، اسی طرح قانون کی تاریخ میں بھی یہ بات ہے کہ بعض اوقات کسی خاص دور کے تمام مجتہدین کا کسی بات پر اجماع اس کی صحت اور صداقت کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔''

اسی طرح بعض مسلمان مستشرقین کو اس سے بے حد تکلیف ہوتی ہے کہ اجتہاد کا حق صرف مولویوں کے لئے کیوں مخصوص کر دیا گیا ہے۔ یہ حضرات جو دینی مسائل میں اجتہاد کرنے کو اپنا حق سمجھتے ہیں ان میں کوئی صاحب ایسے نہ ملیں گے جو ایم اے اور پی ایچ ڈی کئے بغیر کسی ادارہ کے ہیڈ اور ذمہ دار بنا دیئے گئے ہوں مگر یہی حضرات دین اور دینی مسائل کے بارے میں کسی سند، کسی اعتماد اور کسی مقدارِ علم کو ضروری نہیں سمجھتے۔

اگر یہ حضرات اسلامی شریعت کی اصلاح اجتہاد اور اجماع وغیرہ کا نام لئے بغیر ایک نئے اجتہاد واجماع کی تعریف کرتے تو ہمیں کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن جب یہ اسلام کا ٹھپہ لگا کر کوئی غیر اسلامی چیز عوام کے سامنے لاتے ہیں تو ہم کو کچھ نہ کچھ بولنا ہی پڑتا ہے، کیونکہ یہ اسلام کی معنوی تحریف ہے۔

ایک طرف اجتہاد کی یہ نئی اسلامی تعریف ملاحظہ کیجئے، دوسری طرف اسلامی قانون کے ماہرین فقہائے کرام کی تعریف ملاحظہ کیجئے، آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں:

لفظ اجتہاد مخصوص ہے اس انتہائی کوشش کے لئے جو کسی امر شرعی کے بارے میں یہ گمان حاصل کرنے کے لئے صرف کی جائے کہ یہ شرع کے موافق ہے۔(جلد ۴ص ۲۱۸)

علامہ بزدوی نے قیاس واجتہاد کی حیثیت واضح کرتے ہوئے اس کی تعریف کی:

ان الاجتهاد اعم لان القياس يفتقر الى الا جتهاد وهو من مقد ماته وليس الا جتهاد يفتقر الى القياس ٥

اجتہاد کا دائرہ قیاس سے زیادہ وسیع ہے اس لئے قیاس کرنے والے کو ذرائع اجتہاد سے مدد لینی پڑتی ہے اور مجتہد قیاس کا محتاج نہیں ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسائل کا استنباط مجتہد کبھی قیاس کے ذریعہ کرتا ہے اور کبھی مصالح مرسلہ اور الاستصلاح وغیرہ کے ذریعہ کرتا ہے۔ پھر اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

وحده هو بذل المجهود فی طلب الحق بقياس وغيره .(ج ۳ ص ۹۸۸)

حق بات کی طلب میں اپنی پوری کوشش صرف کرنا قیاس اور دوسرے ذرائع اجتہاد کے ذریعہ۔

اور بعض لوگوں نے اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے کہ:

وقيل هو طلب الصواب باالا مارات الدالة . صحیح بات کی طلب ان اشارات اور قرائن کے ذریعہ جو صحیح بات کی طرف دلالت کرتے ہوں۔

فقہاء کرام کی یہ تعریفیں ملاحظہ کیجئے کہ کیا آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے یا شریعت کی موافقت کا۔ اسی بناء پر بعض فقہاء نے قیاس واجتہاد کے بارے میں یہ تشریح کردی ہے کہ یہ ماٰخذ شریعت نہیں ہے بلکہ ماٰخذ شریعت تو کتاب وسنت اور اجماع ہیں یہ محض مظہر ہے۔ نورالانوار کے مصنف لکھتے ہیں:

هو ا با نة فا ختير لفظ الا بانة والقياس مظهر لا مثبت . (ص ۱۱۰)

قیاس واجتہاد اظہارِ حقیقت کا نام ہے یہ لفظ قصداً اس لئے استعمال کیا گیا ہے تاکہ یہ بات واضح ہوجائے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے۔

آگے ہم اجتہاد اور اس شرائط کے بارے میں کچھ تفصیل پیش کریں گے مگر اس پہلے خود قرآن کی تصریحات نبی ﷺ کے ارشادات اور خلفائے راشدین کے ان فیصلوں پر نظر ڈالیے۔ جن سے پتہ چلے گا کہ اجتہاد واسلامی احکام میں آزادانہ رائے قائم کرنے اور اس میں تبدیلی کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ پیش آمدہ مسائل کو کتاب وسنت کے معیار پر پیش کرنے اور ان کے منشا کے مطابق بنانے کے ہیں۔ قرآن نے خود نبی ﷺ کو بھی یہ منصب نہیں عطا کیا ہے کہ آپ کسی امرِ خداوندی میں تبدیلی کریں۔

فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهوا ئهم عما جا ء ک من الحق (مائده)

ان کے معاملات کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرو۔ ان کی خواہش کا اتباع اس حق سے ہٹ کر نہ کرو جو تمہارے پاس آیا ہے۔

یہ حکم قرآن میں بار بار دیا گیا ہے، چنانچہ اس آیت کو ختم کرکے دوسری آیت کی ابتداء اس حکم سے کی گئی ہے۔

آپ نے کسی وجہ سے شہد اپنے اوپر حرام کرلی تھی جس پر قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی:

يا ايها النبی لم تحرم ما احل الله لک. اے نبی وہ چیز تم حرام کیوں کرتے ہو، جس کو تمہارے لئے خدا نے حلال کیا ہے۔

اس کے بجائے خدا نے آپ کو یہ منصب مقرر فرمایا ہے:

وانزلنا اليک الذکر لتبين للناس. ہم نے قرآن اس لئے نازل کیا کہ تم لوگوں کے سامنے اس کی وضاحت کردو۔

یعنی خدا نے آپ کو یہ منصب دیا ہے کہ آپ خدا کے منشا کی تشریح وتفسیر کریں۔اب آپ جو تشریح وتفسیر کریں گے، وہ امت کے لئے قابلِ اتباع ہوگی۔آپ کی تشریح وتفسیر کے مقابلہ میں امت کے کسی فرد کی تشریح وتفسیر کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی، چنانچہ امت کے افراد کو یہ حکم دیا گیا کہ:

ماآتاکم الرسول فخذ وہ وما نھکم عنہ فانتھوا . (حشر) رسول تم کو جو حکم دیں ان پر عمل کرو اور جن باتوں سے روک دیں رک جاؤ۔

کتاب اللہ کے منشا کے سلسلہ میں آپ نے جو قول یا عملی تفسیر وتوضیح کی ہے، یا اس کی روشنی میں جو فیصلے کئے ہیں امت کو اپنے اجتماعی معاملات میں ان کو بھی ماخذ ومنبع قرار دینا ضروری ہے اگر اہل ایمان نے اجتماعی معاملات میں ان کو ماخذ ومنبع نہ بنایا تو یہ بات ان کے ایمان کے منافی ہوگی۔

فلا وربک لایو منون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت (نساء).

تمہارے رب کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن نہ ہوں گے جب تک آپس کے جھگڑے میں آپ کو حاکم نہ بنالیں اور آپ جو فیصلہ کریں اس کے بارے میں اپنے دل میں کوئی تنگی نہ محسوس کریں۔

قرآن کی انہی تشریحات کی روشنی میں امتِ مسلمہ نے کتاب اللہ کے بعد سنت رسول کو بھی ماخذ ومنبع احکام قرار دیا ہے۔ نبی ﷺ امراء کو جب اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیجتے تھے تو ان سے یہ دریافت کرتے تھے کہ لوگوں کے اجتماعی معاملات کے فیصلے کیسے کروگے، چنانچہ حضرت معاذؓ فرماتے ہیں کہ جب میں یمن جانے لگا تو آپؐ نے یہ سوال کیا۔ میں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ پھر آپؐ نے پوچھا کہ اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو، جواب دیا کہ سنتِ نبوی میں تلاش کروں گا۔ پھر آپؐ نے دریافت فرمایا کہ اگر سنتِ نبوی میں بھی اس کا حکم نہ ملے، تو کہا کہ پھر میں اپنی رائے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی طرح کی کوتاہی نہ کروں گا۔اس جواب کے بعد آپؐ نے فرمایا:

الحمد اللہ الذی وفق رسول رسو اللہ لما یر ضیٰ بہ رسول اللہ . (ترمذی وابو داؤد) اس خدا کا شکر ہے جس نے رسولِ خدا کے قاصد کو توفیق دی کہ اس نے وہ چیز پائی جو رسولِ خدا کو پسند ہے۔

خلفائے راشدین جن کے چند فیصلوں کو توڑ مروڑ کر اپنے مقصد کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے، ان کے فیصلے اور اقوال آگے نقل کیے جائیں گے، جن سے معلوم ہوگا کہ ان کے اجتہاد کا دائرہ کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ یہاں ہم حضرت عمرؓ کا وہ فرمان نقل کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو بھیجا تھا جس سے فقہا نے سینکڑوں مسئلے مستنبط کیے ہیں۔آپ نے ان کو بہت سی باتوں کے ساتھ یہ ہدایت بھی کی تھی کہ:

''جو مسائل ایسے پیش آئیں جن کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے نہ معلوم ہوان میں بڑی سمجھداری سے کام لینا اور جو امور پہلے سے ثابت شدہ ہیں ان نئے مسائل کو پیش کرنا اور ان کے امثال ونظائر کو سامنے رکھنا پھر جب کسی نتیجہ پر پہنچ جانا تو فیصلہ دیتے وقت یہ بات ذہن میں تازہ رکھنا کہ وہی فیصلہ کرنا جو خدا کو پسند اور حق کے قریب ہو۔''

ان تفصیلات کے بعد یہ کہنا کس طرح صحیح ہوسکتا ہے کہ ''اسلامی قانون'' کی اصطلاح میں آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے۔
کتاب وسنت کی مذکورہ بالا ہدایات کی روشنی میں علماء نے اجتہاد کے لئے کچھ شرائط مقرر کئے ہیں تا کہ ہر ''بوالہوس'' کوعلم وتقویٰ کے اس میدان میں کاغذی گھوڑے دوڑانے کی جرأت نہ ہوسکے۔
علمائے فقہ نے کم سے کم اجتہاد کے لئے یہ شرائط مقرر کئے ہیں۔
امام شاطبی نے لکھا ہے اجتہاد کے لئے دو بنیادی شرطیں ہیں:
احد هما فهم مقاصد الشر يعة على كما لها و الثانى التمكن من الا ستنباط بناء علىٰ فهم فيهما.
پہلی شرط مقاصدِ شریعت کا مکمل علم وفہم دوسری شرط اسی علم وفہم کی بنیاد پراس سے استنباط کی صلاحیت کا ہونا۔
مقاصد شریعت کے جاننے کا مطلب کیا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے امام شاطبی لکھتے ہیں:
اذا بلغ الانسان مبلغا فهم فيه عن الشارع قصده فى كل مسئلة من مسائل االشريعت وفى كل باب من ابو ابها فقد حصل له وصف هوا لسبب فى بلوغه منزلة الخليفة للنبى صلى الله عليه وسلم فى التعليم و الفتيا و الحكم بما اراده الله.
جب انسان کومقاصدِ شریعت کا علم ایک حد تک ہو جاتا ہے تو وہ شارع کی مراد کوشریعت کے ہر مسئلہ میں سمجھ لیتا ہے، اوراس سے اسے وہ حیثیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ خدا کی دی ہوئی روشنی کی وجہ سے اپنی تعلیم اپنے فتوے اپنے فیصلے میں رسول اللہ ﷺ کی نیابت کرتا ہے۔
دوسری شرط **التمكن من الا ستنباط** کے بارے میں لکھتے ہیں:
هو بوا سطه معارف محتاج اليها فهم الشريعة. وہ علومِ معارف اسے حاصل ہوں جوفہم شریعت کے لئے ضروری ہیں اور جن کے واسطہ سے وہ استنباط کر سکے۔
مقاصد شریعت کے سمجھنے کا مطلب یہ ہوا کہ ان مصالح کو سمجھا جائے جس کی رعایت کے لئے شریعت کا نزول ہوا ہے۔امام شاطبی نے اس کی تین قسمیں کی ہیں،ضروریات، حاجیات، تحسینات، یعنی انسان کی کچھ بنیادی ضرورتیں ہیں اور کچھ بنیادی ضرورتوں کے لئے معاون چیزیں ہیں اور کچھ اس میں حسن پیدا کرنے کے لئے ہیں۔ان دونوں شرطوں کا مطلب یہ ہوا کہ ایک شخص کسی مسئلہ میں اجتہاد کرسکتا ہے لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ مقاصدِ شریعت اوراس مسئلے کے بارے میں ان معارف وعلوم سے واقف ہو جواس کو پیش آمدہ مسئلہ کا حکم مستنبط کرنے کے قابل بنا سکیں۔یعنی وہ اس مسئلہ کے بارے میں قرآن پر، حدیث پر، اجماع صحابہ پرنظر رکھتا ہو،عربی زبان میں اسے مہارت ہواوراس کے ساتھ قیاس شرعی کے طریقہ اوراصول سے واقف ہو، پھرشریعت کی پوری روح اوراس کے مقصد پر بھی اس کی پوری نظر ہواور پھر وہ مسئلہ جس شعبۂ زندگی سے متعلق ہے اس سے بھی واقفیت حاصل کرلی ہو۔اگران میں سے کسی بات کو بھی نظر انداز کردیا گیا ہے تو پھراس کا اجتہاد قابلِ قبول نہ ہوگا۔مجتہد میں ان صفات کی موجودگی کے بارے میں تمام فقہامتفق الرائے ہیں۔

یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ جس سے احکام اسلامی کا نمو رُک گیا ہے۔ علماء نے جس اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی بات کہی ہے وہ اجتہادِ مطلق ہے ورنہ بعض مسائل میں اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اور آج بھی کھلا ہے، شیخ آمدی لکھتے ہیں:

والا جتهاد فی حکم بعض فیکفی فیه ان یکون عارفاً بما یتعلق بتلک المسئلة ولا بدمنه ولا یضرهُ فی ذالک جهله بما لا یتعلق له بها.

جہاں تک بعض مسائل میں اجتہاد کا تعلق ہے اس کے لئے صرف اتنی بات ضروری ہے کہ متعلقہ مسئلہ سے جو باتیں تعلق رکھتی ہیں ان سے پوری طرح واقف ہو اور جو باتیں اس مسئلہ سے متعلق نہ ہوں ان کا نہ جاننا اس کے اجتہاد پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

اجتہاد کا حق کس کو ہے اور کس کو نہیں ہے اس سلسلہ میں یہ ضروری گزارش ہے کہ اگر آپ کسی فن کو پڑھانے کے لئے کسی کالج اور یونیورسٹی میں کسی لیکچرر کا تقرر کرتے ہیں تو اسی کے لئے کسی ڈگری کی ضرورت سمجھتے ہیں یا نہیں؟ اگر سمجھتے ہیں تو پھر شریعت میں اجتہاد کرنے کے لئے کیوں کسی مبلغ علم کی ضرورت نہیں سمجھتے؟ مولویوں نے اجتہاد کا دروازہ نہیں بند کیا ہے مگر بہر حال ہر اُردو دان کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ ترجمہ پڑھ کر اپنی اردو دانی کی بنیاد پر شریعت کے مسائل میں اجتہاد کرنے بیٹھ جائے۔

مصلحت:

ان میں سے بعض حضرات تمدنی ضروریات اور زمانہ کی مصلحتوں کو بھی آڑ بنا کر اسلامی احکام میں تبدیلی کرنے کا وعظ کرتے ہیں، لیکن ان کو معلوم نہیں کہ اسلام میں مصلحت اور ضرورت کا پورا لحاظ کیا گیا ہے مگر اس کے بھی حدود مقرر ہیں۔ ہر کس و ناکس کی ضرورت اور ہر تمدنی مصلحت کی بنا پر ان میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی، البتہ اگر کسی ملک کے باشندوں کی اکثریت کا کسی اسلامی حکم پر عمل کرنے میں جان و مال کا نقصان ہوتا ہو تو یقیناً اسلامی حکم میں تخصیص کی جاسکتی ہے مگر تبدیلی نہیں، امام شاطبی نے ایسے ہی لوگوں کو جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

وان المصالح انما اعتبرت من حیث وضعها الشارع کذالک لا من حیث ادراک المکلف. (ج ۴ ص ۵۶)

مصلحتیں وہی معتبر ہیں جو ان مقاصد کو پورا کرتی ہوں جن کے لئے شارع نے ان کو رکھا ہے نہ یہ کہ ہر شخص کی مصلحت۔

اب اگر کسی فرد یا حکومت کی مصلحت متقاضی ہو کہ وہ سود کھائے، زنا کو رواج دے، سٹہ بازی و جوئے کو فروغ دے تو شریعت میں اس کی اجازت کسی وقت بھی نہیں دی جاسکتی۔ چند سال پہلے ایک مصری عالم ڈاکٹر صبحی محمصانی کی کتاب تاریخ الفلسفہ الشریعۃ الاسلامیہ چھپ کر آئی اور اس کا اردو ترجمہ لاہور سے شائع ہوا تو ان حضرات کے لئے اس کتاب میں اچھا خاصا مواد مل گیا جو اپنے آزادانہ اجتہاد کے ذریعہ اسلامی احکام پر خطِ نسخ پھیرنا چاہتے ہیں۔ خاص طور پر اولیات عمر پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ان لوگوں کے لئے بڑا قیمتی مواد ہے۔

اسی طرح پاکستان میں اہلِ قرآن حضرات اور ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے فضلاً برابر ایسی کتابیں اور مضامین شائع کرتے رہے ہیں،

(۱) خدا کا شکر ہے کہ اب یہ فتنہ بھی پاکستان میں کم ہوگیا ہے۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات جدید مجتہدین کی خواہشات کی تکمیل

کے لئے علمی دلائل اور نقلی ثبوت فراہم کر رہے ہیں۔ چنانچہ حال ہی میں مولانا حنیف صاحب ندوی کی ایک کتاب ''اجتہاد'' نکلی ہے جس میں انہی باتوں کا اعادہ کیا گیا ہے جو ڈاکٹر محمصانی نے اپنی کتاب میں لکھی ہیں۔ اسی طرح مولانا جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے ثقافت (جنوری ۵۷ء) میں ''فقہ جدید کی ضرورت'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ اس میں بھی انہی دلائل کا اعادہ کیا ہے اور اولیات عمر کے ساتھ چند اور مسائل کو بھی خلفائے راشدین کی طرف منسوب کر کے بڑی وضاحت سے یہ فرمایا ہے کہ:

''اسلامی احکام میں ہمیشہ تبدیلی ہوئی ہے اور آئندہ بھی ہوگی''۔

مولانا حنیف صاحب نے شروع میں اسلامی مآخذ کی تشریح کی ہے اور کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور اجماع کی تشریح کے سلسلہ میں بڑی حد تک اعتدال قائم رکھا ہے لیکن اجتہاد کی تشریح میں موصوف کو قلم پر قابو نہیں رہا۔ ایک طرف وہ فقہاء کی ''حرفیت پسندی'' پر برسے ہیں اور اس کے خطرناک نتائج سے امتِ مسلمہ کو آگاہ کیا ہے، دوسری طرف یہ قیمتی مشورہ بھی اُمت کو دیا ہے کہ تمام اسلامی احکام کو دو حصوں میں تقسیم کر دینا چاہیے۔ ایک تعبدی دوسرا غیر تعبدی۔ یا ایک دنیاوی دوسرا آخروی، پھر یہ مشورہ دیتے ہیں کہ تمام اسلامی احکام کی بنیاد دو ستونوں پر ہے۔ ''ایک عدل اور ایک احسان'' اس لئے ان ہی ستونوں پر تمام اسلامی احکام کی بنیاد رکھی جائے، چنانچہ زمین کے تمام معاملات مثلاً زراعت، مساقات وغیرہ کو غیر تعبدی یا خالص دنیاوی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

''آنحضرتؐ نے اگر بٹائی وغیرہ سے متعلق بعض ہدایات دی ہیں تو اس سے اس بات پر استدلال کرنا کہ ان کی حیثیت شرعی احکام کی ہے، اسلام کو اس سے آخر کیا دلچسپی ہو سکتی ہے کہ معاشرۂ انسانی نے وقت کی سیاسی واقتصادی مجبوریوں کی بناء پر ملکیت کا کیا تصور قائم ہے اور کن شرائط کے تحت جائز قرار دیا ہے۔'' (ص ۱۸۳)

گویا مولانا کے نزدیک زمین سے متعلق آنحضرت ﷺ کے جو ارشادات ہیں یا آپ کا خود زمین کے سلسلہ میں جو تعامل رہا ہے اس کا تعلق نہ تو اسلام کے بنیادی مسائل سے ہے اور نہ ملکیت سے بلکہ یہ غیر تعبدی مسئلہ ہے، اس میں ایک مسلمان جو تصور چاہے قائم کر لے اور جو چاہے عمل کرے، لیکن عرض یہ ہے کہ اگر زمین کی ملکیت اسلام کا کوئی بنیادی مسئلہ نہیں ہے تو پھر قرآن نے جو حکم دیا ہے کہ زمین کی پیداوار سے خدا کی راہ میں خرچ کرو اور اس کا حق دے دو۔ تو اس کے کیا معنی ہوں گے، جب ملکیت ہی نہ ہوگی تو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کیا کریں گے اور کونسا حق دیں گے۔

انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (آل عمران) اور خرچ کرو اپنی اچھی کمائی سے جو ہم نے زمین سے تمہیں عطا کیا ہے۔

کلوا من ثمرہ اذا اثمر واتوا حقہ یوم حصادہ. (انعام) ان کی پیداوار کھاؤ اور اس کا حق کٹنے کے وقت دے دو۔

ان جملوں سے پہلے ہر طرح کی زمینی پیداوار کا ذکر کر کے یہ حکم دیا گیا ہے۔

پھر قرآن وحدیث میں وراثت کے مسئلہ کی جو اتنی لمبی تفصیل کی گئی ہے، تو کیا یہ وراثت کی تقسیم بغیر ملکیت کے بھی ممکن ہے۔ مولانا کے

مشورہ کے مطابق آنحضرت ﷺ کے ارشار کو غیر تعبدی یا دنیاوی مشورہ قرار دیا جائے۔لیکن قرآن کے ان صریح احکام کے بارے میں وہ کیا فرمائیں گے۔فقہائے امت نے ان احکام کی روشنی میں جو ہزاروں مسئلے ملکیت کے سلسلہ میں مستنبط کئے ہیں ان سب کو کیا دریا برد کر دیا جائے۔مولانا کے ارشاد کے مطابق محض عبادات میں روزہ اور نماز تو تعبدی قرار پاسکتے ہیں لیکن اس کے علاوہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ حکومت کی مرضی پر ہوگا۔جب وہ چاہے ان کو ادا کرادے اور جب چاہے ان سے روک دے۔

پھر اس سلسلہ میں خلفائے راشدین اور خاص طور پر حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل کو جو انہوں نے سوادِ عراق کے سلسلہ میں اختیار کیا تھا، پیش کیا جاتا ہے، اگر یہ حضرات اس کے مالہ وماعلیہ پر غور کرتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ یہ مسئلہ اسقاطِ ملکیت کی دلیل نہیں ہے بلکہ اثباتِ ملکیت کی دلیل ہے۔حضرات عمرؓ اگر اس مسئلہ کو بنیادی نہ سمجھتے تو پھر ان کو پوری زمین فوراً بحق سرکار ضبط کر لینا چاہیئے تھی۔تمام فوجیوں سے مشورہ کرنے، ان سے اجازت لینے، صحابہ کے سامنے بہت سے سیاسی وملی مصالح کو پیش کرنے اور مطمئن نہ ہونے والوں کو قرآن سے دلیل دینے کی ضرورت نہ پیش آتی۔اس مسئلہ کی پوری تحقیق آگے آرہی ہے۔

مولانا نے فقہ کی جس تعبدی اور غیر تعبدی اصطلاح سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے وہ انہی فقہاء کی وضع کردہ ہے، جن کی ''حرفیت پسندی'' سے ان کو چڑ ہے، مگر تعبدی کی اصطلاح کا استعمال یہ حرفیت پسند فقہاء ان معنوں میں نہیں کرتے، جن میں مولانا نے استعمال کیا ہے، بلکہ یہ اصطلاح فقہاء نے ایک قانونی فرق واضح کرنے کے لئے وضع کی ہے۔وہ فرق یہ ہے کہ بعض عبادتیں مقصود بالذات ہوتی ہیں اور بعض عبادتیں ہونے کے ساتھ دوسری عبادت کا ذریعہ ووسیلہ ہوتی ہیں۔جو عبادتیں بذاتِ خود عبادت ہوتی ہیں وہ بغیر نیت کے درست نہیں ہوتیں۔لیکن جو وسیلہ ہوتی ہیں وہ نیت کے بغیر بھی درست ہوجاتی ہیں۔مثلاً نماز بذاتِ خود عبادت ہے اس میں نیت شرط ہے لیکن وضو عبادت تو ہے مگر یہ دوسری عبادت کا ذریعہ ووسیلہ ہے، اس لئے اس میں نیت شرط نہیں ہے۔چنانچہ فقہاء اسی فرق کو واضح کرنے کے لئے نماز کو تعبدی اور وضو کو غیر تعبدی کہتے ہیں۔اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام میں نماز کی اہمیت تو ہے اور وضو کی نہیں ہے اور اگر کوئی بغیر وضو نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہوجائے گی، ایسا ہرگز نہیں ہے۔غور کیجئے کہ فقہاء یہ اصطلاح کس معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مولانا اس سے یہ فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں کہ نماز روزہ کے علاوہ تمام احکام کو غیر تعبدی قرار دے کر ان کی اہمیت اسلام میں کم کردی جائے۔کلمۃ حق ارید بہا الباطل اسی کو کہتے ہیں۔آخر میں مولانا جدید اسلامی فقہ کی خصوصیت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''دو لفظوں میں اگر ہم یہ کہیں کہ عدل واحسان اسلامی فقہ کی بنیادی قدریں ہیں اور یہی دو محور ہیں جن کے گرد اس کا پورا نظامِ تفصیلات گھومتا ہے تو اس میں ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا۔'' (ص ۱۷۳)

''عدل واحسان'' کا لحاظ اسلامی فقہ میں ہمیشہ کیا گیا ہے اور آئندہ بھی کیا جائے گا لیکن یہ عدل واحسان بجائے خود کوئی احکام ماخذ اور منبع شریعت نہیں ہیں۔بلکہ ان کی حیثیت بالکل اضافی ہے۔یعنی یہ اسی وقت قابلِ اعتبار قرار پاسکتے ہیں جب ان کے اوپر کتاب وسنت کی مہر ثبت ہو، ورنہ پھر دنیا کی ہر حکومت کا نظام اسلامی نظام قرار پائے گا اس لئے کہ ان سب کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے عدل واحسان کے تحت

ہی اپنا نظامِ حکومت ترتیب دیا ہے۔

اگر عدل واحسان کا وہی بے قید مطلب لیا جائے جو موصوف نے لیا ہے تو پھر دنیا کے کسی معاملہ میں حتیٰ کہ عبادات میں بھی کتاب وسنت کی ہدایت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، حالانکہ قرآن کی جس آیت میں عدل واحسان کا ذکر ہے اس میں " ایتاء ذی القربیٰ اور ینھیٰ عن الفحشاء والمنکر " کا بھی ذکر ہے تو عدل واحسان کے ساتھ معروف ومنکر کو بھی کیوں نہ معیارِ فقہ بنایا جائے اور پھر احسان وعدل کا ذکر تو قرآن میں دو چار جگہ ہے لیکن حق وباطل کا استعمال سینکڑوں جگہ ہوا ہے تو احسان وعدل کے بجائے حق وباطل کو کیوں نہ معیار قرار دیا جائے اور واقعتہً یہی معیار ہیں بھی قرآن کے علاوہ نبی ﷺ کے ارشادات میں ان دونوں لفظوں کا استعمال کثرت سے ملے گا۔ اوپر حضرت عمرؓ کا جو فرمان نقل کیا گیا ہے اس میں سب سے زیادہ تاکید حق اختیار کرنے اور باطل ترک کرنے کی ہے، پھر اس لیے بھی یہ لفظ عدل واحسان سے زیادہ جامع ہے کہ اسلام صرف اختیار واثبات ہی نہیں بلکہ ترک اور نفی بھی ہے اور احسان وعدل میں اس کا صرف ایک ہی یعنی مثبت پہلو نمایاں ہوتا ہے اور حق وباطل اور معروف ومنکر میں دونوں پہلو، یہی وجہ ہے کہ مذکورہ آیت عدل واحسان کے ساتھ فحشاء ومنکر کی نفی بھی کر دی گئی ہے۔ ایک مسلمان سے دن رات میں کئی بار اس نفی واثبات کا اقرار کرایا جاتا ہے، اشھدان لا الہ الا اللہ.

میں نے اوپر چند حضرات کا نام لے کر ان کی باتوں کی تردید کی ضرورت اس لئے سمجھی کہ اس زمانہ میں بھی بہت سے مسلمان مستشرقین انہی باتوں کو دہراتے رہتے ہیں۔

وہ آیاتِ قرآنی جن سے تبدیلی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر. اللہ احکام میں آسانی چاہتا ہے دشواری اور تنگی نہیں۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج . (ج) اس نے دین کے سلسلہ میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔

مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرجٍ ولکن یرید لیطھر کم . اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تم کو کسی دشواری میں ڈالے بلکہ ان احکام کے ذریعہ وہ تم کو پاک وصاف کرنا چاہتا ہے۔

لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا . (البقرہ) اللہ ہر شخص کو اس کی طاقت وقدرت بھر تکلیف دیتا ہے۔

وہ احادیثِ نبوی جن سے تبدیلی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے۔ وہ یہ ہیں:

بعثت بالحنیفة السمحة . (ا) میں آسان دین حنفی (ابراہیمی) دے کر بھیجا گیا ہوں۔

وما خیرا بین شیئین الا اختار الیسر ھما مالم یکن اثما . (۲) آپ کو دو چیزوں میں سے کسی کے انتخاب کا اختیار دیا جاتا تھا تو آپ ان میں آسان تر کو اختیار فرماتے تھے جبکہ آسان تر کا انتخاب کرنا گناہ نہ ہو۔

لاضرر ولا ضرار . (۳) اسلام میں نہ تو تکلیف پہنچانا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔

ان آیات قرآنی اور احادیثِ نبویؐ میں بلاشبہ آسانی، سہولت اور رخصت دی گئی ہے لیکن ان سے جو لوگ تبدیلی احکام پر استدلال کرتے ہیں وہ حق بات کہہ کر ایک باطل معنی نکالتے ہیں۔

کلمته حق ارید بها الباطل

غور کیجئے پہلی آیت میں یسر وعسر کا جو تذکرہ کیا گیا ہے۔ وہ مطلقاً نہیں بلکہ ایک مہینے کے روزے کے احکام دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ تم میں سے جو لوگ سفر میں ہوں، یا مریض ہوں ان کے لئے یہ سہولت دی گئی ہے کہ جب وہ سفر ختم کر لیں یا تندرست ہو جائیں تو اس کی قضا دوسرے دنوں میں کر لیں۔ اس حکم دینے کے بعد کہا گیا ہے کہ خدا نے احکام کی بجا آوری میں دشواری نہیں بلکہ سہولت دے رکھی ہے۔
ایک حکم کو کسی مجبوری کی وجہ سے دوسرے وقت میں بجالانے کی آسانی کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے کسی حکم ہی کے منسوخ کر دینے پر استدلال کرنا قرآن کے ساتھ مذاق نہیں تو اور کیا ہے۔
دوسری آیت میں سیاق وسباق پر غور کیجئے کہ پوری آیت یہ ہے:

یاایها الذین امنوا ارکعو واسجدوا واعبد واله وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون وجاهدوا فی سبیل الله حق جهاده هوا جتباکم .

اے ایمان والو! رکوع اور سجدے کیا کرو (یعنی نماز) اور خدا کی اطاعت کرتے رہو اور ہر طرح کے بھلے کام کرتے رہو امید ہے کہ تم فلاح پاؤ گے۔ اور خدا کی راہ میں جہاد کرتے رہو جیسا کہ جہاد کا حق ہے ان کاموں کے لئے اس نے تمہیں کو منتخب کیا ہے۔
اتنے احکام کے ذکر کے بعد پھر یہ کہا گیا ہے:

وما جعل علیکم فی الدین من حرج دین کے معاملہ میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ پھر مذکورہ احکام ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ آیت کے سیاق وسباق میں پھر ملتِ ابرہیمی کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم ہی نے تمہارا نام اطاعت گزار (مسلم) رکھا ہے پھر شہادتِ حق کی ذمہ داری کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد کچھ احکام دینے کے بعد پھر یہ کہا گیا ہے کہ خدا تمہارا اوالی اور مددگار ہے۔
غور فرمائیے یہ ٹکڑا کتنے احکام کے ضمن میں لایا گیا ہے اور ان احکام میں صرف نماز روزہ ہی نہیں بلکہ جہاد اور شہادتِ حق کی ذمہ داری اور اعتصام باللہ کا تذکرہ بھی ہے۔ اس درمیان میں یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ امتِ محمدیہ کی بعثت ان امور کی بجا آوری ہی کے لئے ہوئی ہے۔
اس سیاق وسباق میں **وما جعل علیکم فی الدین من حرج** کے ٹکڑے کے لانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو احکام تم کو دیئے گئے ہیں ان میں اگر تم کو کوئی دشواری اور تنگی محسوس ہوتی ہو تو خدا کا مقصد تم کو دشواری اور تنگی میں ڈالنا نہیں ہے بلکہ یہ سب احکام تمہاری فلاح وسعادت ہی کے لئے دیئے گئے ہیں اگر تم کو ان کی بجا آوری میں کوئی دقت یا دشواری محسوس ہوتی ہو تو گھبرا کر خدا کا دامن ہاتھ سے چھوڑو نہیں، وہ تمہاری مدد ونصرت کے لئے موجود ہے۔
بالکل اسی طرح تیسری آیت کے سیاق وسباق میں بھی تحریم وتحلیل کے سخت احکام دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ ان احکام کے دینے کا

مقصد یہ نہیں ہے کہ خداتعالیٰ تم کو کسی دشواری میں ڈالے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ تم کو پاک وصاف کردے۔

حرج کا لفظ جس پر استدلال کی ساری بنیاد ہے اس کی تفسیر ملاحظہ ہو:

ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا کہ ''حرج'' کے کیا معنی ہیں۔انہوں نے کہا تم عرب نہیں ہو کہ اس کے معنی پوچھتے ہو۔پھر قبیلہ ہندیل کے کسی آدمی کو بلوایا اور اس سے پوچھا''ما الحرج'' حرج کے کیا معنی ہوتے ہیں۔وہ بولا:''الحرج من الشجر ما لیس له مخرج'' وہ جھاڑی جس سے نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو۔

لغت کے ماہر زجاج کہتے ہیں''حرج'' غیر معمولی تنگی کو کہتے ہیں۔الحرج، اضیق الضیق، عرب اس جھاڑی کو، جس میں کوئی جانور آجا نہ سکے، حرج کہتے ہیں۔اسی سے حرج کے معنی گناہ کے بھی ہیں کیونکہ آدمی گناہ کرکے رحمتِ خداوندی کا دروازہ اپنے اوپر بند کرلیتا ہے۔ قرآن نے اس معنی میں بھی حرج کا لفظ استعمال کیا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت وما جعل علیکم فی الدین من حرج میں حرج کے دو مفہوم ہیں۔ایک یہ کہ اسلامی احکام میں خدا نے کوئی ایسی دشواری اور تنگی نہیں رکھی ہے جس کو بندہ سہار نہ سکے، یا اس کو اس کی بجا آوری میں کوئی طبعی عذر یا دقت ہو تو اس کے لئے کوئی راہ نہ نکال دی گئی ہو۔دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اگر بتقضائے بشریت آدمی سے کوئی گناہ صادر ہو جائے، تو ہمیشہ کے لئے ناپاک اور رحمتِ خداوندی سے محروم نہیں ہو جاتا بلکہ خدا نے اس کے لئے ایسی سبیل پیدا کردی ہے کہ وہ پھر پاک ہوسکتا ہے اور رحمتِ خداوندی کا دروازہ اپنے اوپر وا کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔

معلوم نہیں اس جملہ کا یہ مفہوم لوگوں نے کہاں سے نکال لیا کہ جس حکم پر عمل کرنے میں دقت محسوس ہو یا کوئی معمولی نقصان ہو یا موجودہ تمدن میں اس کو برا سمجھا جاتا ہو تو اس کو منسوخ یا محدود کردیا جائے۔امام شاطبی نے اسی خیال کے لوگوں کو خطاب کرکے کہا تھا کہ: ما ھو من الحرج مقصود الرفع (ج ۳ ص ۱۰۷) . دین میں حرج نہ ہونے کا مطلب شرعی احکام کو منسوخ کردینا یا اٹھا دینا نہیں ہے۔

اوپر جو احادیث نقل کی گئی ہیں اگر ان کو بھی قرآن کی ان آیات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو پھر ان سے بھی یہ مفہوم قطعی نہیں نکالا جاسکتا کہ جہاں کوئی دقت اور دشواری محسوس ہو بس وہ حکم فوراً بالائے طاق رکھ دیا جائے۔چنانچہ اس حدیث میں جہاں یہ ذکر ہے کہ آپ آسان تر پہلو اختیار کرتے تھے یہ قید بھی لگادی۔

مالم یکن اثما جب اس آسان پہلو میں کوئی گناہ نہ ہو تب آپ اسے اختیار فرماتے اور اگر اس میں گناہ ہو تو فان کان اثما فکان البعد الناس اگر وہ گناہ کا کام ہوتا تھا تو آپ سب سے زیادہ دور رہنے والے ہوتے تھے۔

امام شاطبی کے زمانہ میں یعنی آٹھویں صدی (۱) (ان کی وفات ۷۹۰ھ میں ہوئی ہے) کچھ لوگوں نے ان کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام کے اندر جو رخصتیں دی گئی ہیں ان سب کو جمع کرکے ان ہی پر کیوں نہ عمل کیا جائے۔موجودہ دور کے مجتہدین کی طرح انہوں نے اپنی دلیل میں قرآن کی وہی آیات اور احادیث پیش کیں، جن کا ذکر اوپر ہوا ہے، اور ان کو پیش کرنے کے بعد پھر یہ کہا کہ:

كل ذالك ينافي الشرع الشاق الثقيل. ان تمام آیات واحادیث سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت کا قانون مشقت، دشواری اور تنگی کے منافی ہے۔

امام شاطبی ان کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں (امام شاطبی کی کتاب کے اقتباسات قصداً اس لئے نقل کیے جارہے ہیں کہ ڈاکٹر محمصانی نے امام شاطبی کی عبارتوں سے کافی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔

والجواب عن هذا ما تقدم وهو ايضاً الىٰ ايجاب اسقاط التكليف جملة فان التكا ليف كلها شاقة ثقيلة ولذالك سميت تكليفاًمن الكلفة وهي المشقة فاذا كانت المشقة حيث لحقت فى التكليف تقضىٰ الرفع لهذه الدلائل لزم ذالك فى الطهارات والصلوٰت والزكوٰة والحج والجهاد وغيره ذالك ولا يقف عند حدالا اذا لم يبق على العبد تكليف وهذا محال فما اوى اليه مثله فان رفع الشريعة مع فرض وضعها محال. (۲)

تکلیف کا مفہوم سمجھنے کے لئے "لايكلف الله نفساً الا وسعها "کو سامنے رکھا جائے۔اس کا جواب جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اگر ان آیات واحادیث کا وہی مفہوم ہے جو تم لوگ بیان کرتے ہو تو پھر اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ آیات واحادیث اسلامی احکام کو سرے سے ساقط کر دینے ہی پر ابھارتی ہیں، کیونکہ اگر دشواری ومشقت ہی کی وجہ سے احکام ساقط ہوں گے،تو شریعت کے ہر حکم میں کچھ نہ کچھ دشواری اور مشقت ہے اور اسی مشقت ہی کی وجہ سے تو احکامِ اسلامی کو'' تکالیفِ شرعیہ'' کہا جاتا ہے کیونکہ تکلیف کلفت سے مشتق ہے، جو مشقت کا دوسرا نام ہے۔ اگر ہر تکلیف ومشقت جو کسی اسلامی حکم کی بجا آوری میں پیش آئے اس کو ان دلائل کے ذریعہ منسوخ کر دیا جائے تو پھر اس سے لازم آئے گا کہ طہارت، نماز، زکوٰۃ، حج اور سب سے بڑھ کر جہاد اور اس کے علاوہ تمام احکامِ شرعیہ کو ساقط کر دیا جائے یہاں تک کہ بندے کے اوپر کوئی شرعی پابندی باقی ہی نہ رہے کیونکہ سب میں تکلیف ومشقت ہے، یہ انتہائی غلط اور محال بات ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک طرف شریعت بندوں کے لئے قانون بھی مقرر کرے اور دوسری طرف اس کو خود ہی ساقط بھی کر دے۔

پھر دوسری جگہ دشواری، تکلیف اور مشقت کو بہانہ بنانے والوں کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وان سميت كلفة فا حوال الانسان كلها كلفة فى هذه الدار فى اكله و شربه وسائر تصر فا نه ولكن جعل له قدرة عليها بحيث نكون تلك التصرفات تحت قهره لا ان يكون هو تحت قهرالتصرفات . اگر اس معنی میں شرعی احکام ہی کو مشقت طلب کہا جائے تو پھر اس دنیا میں انسان کے سارے کام ہی مشقت طلب ہیں، کھانے پینے اور دوسرے تمام تصرفات میں تکلیف ومشقت ہے لیکن اس تکلیف ومشقت کے باوجود خدا نے انسان کو اس سے عہدہ برا ہونے کی قدرت دی ہے تا کہ یہ تصرفات اس کے سامنے مغلوب رہیں، نہ یہ کہ وہ خود ان تصرفات سے مغلوب ہو جائے۔(۱) اس جملہ پر ان لوگوں کو خاص طور پر غور کرنا چاہیئے جو حالات سے مغلوب ہو کر اسلامی احکام میں کتر بیونت کرنا چاہتے ہیں

فكذالك التكا ليف فعلي هذا ينبغي ان يفهم التكليف وما تضمن من المشقة . اسی کے اوپر شرعی تکالیف اور ان کی

دشواریوں کو قیاس کر لینا چاہئے یعنی یہ کہ انسان کو اس کے اوپر قابو پانے کی کوشش کرنی چاہیے نہ کہ ان کے سامنے مغلوب ہو جانا چاہیئے۔

واذا تقرر هذا فما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتا دة ليس بمقصود الطلب الشارع من جهته نفس المشقة بل من جهته مافى ذالک من المصا لح العا ئدة على المكلف (۲) الموافقات جلد ۲ ،ص ۸۳)

اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ جو قابلِ برداشت مشقتیں بندوں پر شریعت نے ڈالی ہیں اس سے شارع کا مقصود ان کو دشواریوں میں ڈالنا نہیں ہے بلکہ ان کے مصالح کے پیش نظر ہی ان کو تکلیفیں دی گئی ہیں۔

البتہ کوئی ایسی دشواری یا کوئی ایسی مشکل پیش آجائے جس کا اثر عام طور پر بندوں کے جان ومال یا ان کی عزت وآبرو پر پڑتا ہو، تو اس کو رفع کیا جاسکتا ہے، جس طرح بھوک سے مرنے والے کے لئے مُردار کھانے کی اجازت ہے لیکن اس کو سدرمق سے کھانے کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن چند آدمی بیٹھ کر فرضی طور پر کسی امر کے بارے میں یہ کہہ دیں کہ یہ دقت طلب ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ پہلے اس دشواریوں کو پیش آجانا چاہیئے پھر اس پر غور کیا جائے گا فرضی دشواری کا کوئی اعتبار نہیں۔ قاضی ابن عربی کہتے ہیں:

واذا كان الحرج فى نازلة عامة فى الناس فانه' ليسقط واذا كان خاصا لم يعتبر. (شاطبى ج ۲ ، ص ۱۰۷)

وہ دشواری جو اجتماعی ہو، اس کو رفع کیا جاسکتا ہے اور اگر خاص ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اب جو لوگ ان آیات واحادیث سے موجودہ دور کی تمدنی ضرورتوں کے لئے جو حقیقۃً ضرورتیں نہیں بلکہ معصیتیں ہیں، جواز کی شکلیں نکالتے ہیں اور غیر اسلامی طرزِ معیشت، معاشرت اور سیاست کو امورِ مسلمہ مان کر اسلامی احکام کو توڑ مروڑ کے ان کے مطابق بنانا چاہتے ہیں یا ان کو پسِ پشت ڈالنا چاہتے ہیں، ان کے لئے ان آیات واحادیث سے قطعی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ بشرطیکہ وہ قرآن وحدیث کو اپنی خواہش کا تابع نہ بنائیں اور ان آیات واحادیث کو ان کے سیاق وسباق سے کاٹ کر اور اسلام کے حرام وحلال اور معروف ومنکر کے مقررہ حدود سے الگ ہو کر سمجھنے کی کوشش نہ کریں، ورنہ پھر قرآن سے ہر برائی کو ثابت کرنا آسان ہے۔ کاش! یہ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس نصیحت کو سامنے رکھ کر اسلامی احکام پر غور کرتے تو وہ اپنے اوپر بھی رحم کرتے اور قرآن وحدیث کو بھی قطع وبرید سے محفوظ رکھتے۔ انہوں نے خیر القرون اور بعد کے زمانہ کے لوگوں کے طرزِ عمل کے فرق کو واضح کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

"تم ایسے زمانہ میں ہو جس میں لوگ اپنی خواہشات کو اعمال واحکام کے تابع رکھتے ہیں لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب لوگ اعمال واحکام کو اپنی خواہشات کا تابع بنالیں گے۔" (موافقات ج۲،ص ۱۲۸)

اوپر ذکر آچکا ہے کہ اسلام میں اجتہاد کی اجازت صرف ان امور میں دی گئی ہے جن میں کتاب وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے لیکن ان امور میں جن کا صراحۃً ذکر قرآن وحدیث میں موجود ہے ان میں ایک شخص کو تو کیا پوی اُمت کو بھی تبدیلی کا حق حاصل نہیں ہے۔ البتہ ان میں تخصیص اور تقلید کی جاسکتی ہے، جیسا کہ آگے عموم بلوی اور دوسرے مباحث کے ضمن میں اس کا ذکر آئے گا۔ مگر جدید مجتہدین یہ کر رہے ہیں کہ اپنے آزادانہ اجتہاد کا نشانہ ان امور کو بنا رہے ہیں جو کتاب وسنت اور پوری اُمت کے تعامل سے ثابت ہیں۔ مثلاً ایک

مرد کو بیک وقت چار عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت قرآن سے، سنتِ متواترہ سے اور پوری اُمت کے تعامل سے ثابت ہے لیکن یہاں ایسا قانون بنانے کی کوشش کی جارہی ہے جس کی رو سے اسلام کے اس دیئے ہوئے حق کو مرد سے چھین لیا جائے۔ حالانکہ مشہور مفسر صحابی حضرت ابنِ عباسؓ کے شاگرد عکرمہ لفظ ''حرج'' جس پر مجتہدین کے استدلال کی بنیاد ہے، کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''خدا نے ہمیں ایک ہی عورت سے شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا بلکہ اس نے چار تک کی اجازت دی ہے''۔

غور کیجئے کہ جس آیت سے یہ حضرات ازالۂ احکام پر استدلال کرتے ہیں، اسلاف ان آیات سے اثباتِ احکام کا کام لیتے تھے، اسی کا نام ہے، احکام کو اپنی خواہش کا تابع بنانا۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ شادی کے سلسلہ میں جبری حد بندی کے بغیر عدل بین الازواج کے تحت کوئی حکومت قانون بنا سکتی ہے۔

فقہاء کے اصول:

احکام کی تعمیل میں جو تخفیفیں، رعایتیں اور وسعتیں قرآن وسنت میں دی گئی ہیں ان کے پیشِ نظر فقہاء نے متعدد قواعد وضع کر دیئے ہیں تاکہ جن احکام میں بھی ان کی مماثلت پائی جائے، ان پر ان کا انطباق آسانی سے کیا جائے۔ مگر جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے ان قواعد کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسلامی احکام ہی پر خطِ نسخ پھیر دیا جائے۔ یا اسلامی احکام کو ان کا نشانہ بنایا جائے۔ ان میں چند قواعد اور ضابطے یہ ہیں:

۱۔ الضرورات تبیح المحظورات: ضرورتیں ممنوع چیزوں کو بھی مباح کر دیتی ہیں۔

۲۔ المشقته تجلب التیسیر : دشواری آسانی لاتی ہے۔

۳۔ الضرر یزال: تکلیف دور کی جانی چاہی۔

۴۔ الضرر یدفع بقدر الامکان: حتی المقدرر تکلیف دُور کی جائے گی۔

۵۔ الا صل فی الشیئ الا باحة: ہر چیز میں اصلاً اباحت ہے۔

ان اصولوں سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ضرورت ومصلحت اور دشواری کے وقت ان محرمات کو بھی حلال قرار دیا جاسکتا ہے جن کو کتاب وسنت میں حرام کیا گیا ہے یا ان چیزوں کو بھی حرام کیا جاسکتا ہے جو ان میں ہمیشہ کے لئے حلال کی گئی ہیں۔ بظاہر ان اصولوں سے اس نتیجہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے بہت سے لوگ اس دھوکے میں پڑ جاتے ہیں کہ واقعی اسلام کے متفقہ احکام میں اجتہاد کے ذریعہ ہمیشہ تبدیلی کی گئی ہے، اس لئے اس زمانے میں بھی اگر کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے مگر ان ضابطوں کو جن فقہا نے وضع کیا ہے انہوں نے اس سے نہ تو یہ نتیجہ کبھی نکالا تھا، اور نہ ان کے ذہن میں کبھی یہ بات تھی کہ وہ ان اجتہادی اصولوں کے ذریعہ کتاب وسنت کے کسی حکم کو منسوخ کر دیں، یا ان کی حرام وحلال کی مقرر کردہ قیدوں کو توڑ دیں۔ بلکہ انہوں نے ان کی تشریحات کی ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہیں جو ہمارے جدید فقہاء کرتے ہیں، اس لئے ہم ان کی تشریحات کو یہاں پیش کر دیتے ہیں، تاکہ ان پر غلط فہمیوں کے جو پردے ڈال دیئے گئے ہیں وہ ہٹ جائیں۔

مثلاً پہلی اصل یعنی الضرورات تبیح المحظورات کو لیجئے، اس اصول کے تحت بعض ممنوعات کے جواز کی اجازت دی گئی، لیکن اس وقت جبکہ کسی کی جان یا مال، عزت و آبرو خطرے میں ہو، یہ اصل قرآن کی اس آیت سے ماخوذ ہے جس میں مضطر کو حرام یا مُردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ قید بھی لگادی گئی ہے کہ غیر باغٍ ولا عادٍ یعنی نہ تو لذت کے لئے کھائے اور نہ ضرورت سے زیادہ۔

امام سرخسیؒ نے امام محمدؒ کی کتاب السیر الکبیر کی شرح میں اس اصول کو اس موقع کے لئے استعمال کیا ہے جہاں غیر معمولی نقصان کا خدشہ ہو۔

جو گھوڑے حکومت کی طرف سے مجاہدین کو جہاد کی غرض سے دیئے جاتے ہیں اور وہ ان ہی کی نگرانی میں رہتے ہیں، ان کو وہ اپنی ذاتی ضرورت یا خود گھوڑے ہی کی ضرورت کے لئے استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اس سلسلہ میں امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اپنی ذاتی ضرورت کے لئے تو وہ استعمال نہیں کر سکتے، البتہ اگر ان کو یہ معلوم ہو کہ گھوڑے کا چارہ اس بستی سے باہر ارزاں ملتا ہے تو اگر وہ مقام قریب ہو تو سوار ہو کر اس پر جا سکتے ہیں لیکن اگر وہ مقام دور ہو تو یہ بھی جائز نہیں ہے البتہ جب قریب میں چارہ مل سکتا ہی نہ ہو تو وہ اس پر سوار ہو کر دور بھی جا سکتا ہیں۔

فلا باس بان یرکب الیٰ ذالک الموضع لیحمل علیه علفه . (ج ۴، ص ۲۷۹). تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ سوار ہو کر اس مقام تک جائے اور اس کا چارہ لاد کر لائے۔

امام محمد نے سواری کی جو اجازت دی ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

لان هذا موضع الضرورة والضرورات تبیح المحظورات . یہ موقع ایک واقعی ضرورت کا ہے اور واقعی ضرورتوں میں ممنوع باتیں مباح ہو جاتی ہیں۔

مقصد یہ ہے کہ میدانِ جہاد کے علاوہ ان گھوڑوں پر سواری ممنوع ہے مگر اس ضرورتِ شدیدہ کی بنا پر جہاد کے علاوہ بھی سوار ہونے کی اجازت دی گئی ہے۔

غور کیجئے کہ اسلامی حکومت کے ایک گھوڑے کے استعمال میں اتنی قیود لگادی گئی ہیں، پھر ذاتی استعمال کے لئے نہیں بلکہ خود اس گھوڑے ہی کے سامان بقا کے حاصل کرنے کے لئے اور پھر اجازت دیتے ہوئے بھی یہ تنبیہ کردی گئی ہے کہ یہ ضرورت حرام کو حلال تو نہیں کر سکتی ہے لیکن مباح کر سکتی ہے۔ وہ بھی اس وقت تک کے لئے جب تک وہ ضرورت باقی ہے، ورنہ اصل حرمت اپنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی رہے گی اور ضرورت کے رفع ہوتے ہی وہ پھر لوٹ آئے گی۔

جو لوگ اس قاعدہ کو اپنی خواہش نفس کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں ان کے بارے میں امام شاطبی لکھتے ہیں:

"یہ لوگ اصل کی آڑ میں اپنی کسی خواہش کی تکمیل چاہتے ہیں، حالانکہ انسان کی جو واقعی ضرورتیں ہیں ان کا ذکر تو شریعت نے خود ہی کر دیا ہے۔"

انہوں نے اس کے بعد امام ماذری کا، جو مشہور مالکی عالم ہیں، یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ قحط کے زمانہ میں کچھ غربا نے صاحب ثروت لوگوں سے کہا کہ آپ لوگ ہم کو اس وقت غلہ ادھار دے دیں، فصل کٹنے پر ہم اس کی قیمت ادا کریں گے لیکن جب قیمت کی ادائیگی کا وقت آیا تو

ان لوگوں نے کہا کہ ہمارے پاس غلہ ہے، اس لئے غلہ کے بدلے غلہ ہی واپس کریں گے۔ چنانچہ قرض خواہوں نے اس خیال سے کہ کہیں ان کا غلہ مارا نہ جائے، اسے قبول کرلیا، گو کہ اس میں ان کا نقصان تھا کیونکہ قیمت اگر ملتی تو زیادہ ملتی، اس لئے کہ انہوں نے غلہ گرانی کے زمانہ میں فروخت کیا تھا۔ جب امام ماذری سے اس بارے میں پوچھا گیا کہ الضرورات تبیح المحظورات کے تحت غلہ کی قیمت کے بدلے غلہ ہی لینا کیوں نہ مباح کردیا جائے تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر تمہارا مقصود یہ ہے کہ مستقلاً اس کی اجازت دے دی جائے تو یہ ایک مفسدہ ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ البتہ اگر اس کی ادائیگی کی کوئی دوسری صورت نہ ہو تو پھر مشتری سے غلہ لینے کی یہ صورت ہے کہ اس سے غلہ لے کر دو شاہدوں کی موجودگی میں فروخت کیا جائے اور اس سے جو قیمت ملے اس سے بائع کی رقم ادا کی جائے اور جو بچ رہے وہ مشتری کو دے دی جائے۔

بظاہر اس میں غرباء کا فائدہ تھا کہ ان کو غلہ کے بدلے غلہ ہی دینا پڑتا، مگر امام ماذری نے اس کی اجازت اس لئے نہیں دی کہ یہ معاملہ ایک فریب کا معاملہ تھا کہ وعدہ تو قیمت کا کیا جائے اور دی جائے جنس ظاہر ہے کہ جن معاملات میں دھوکا اور فریب ہو ان کو اسلام میں مستقلاً مباح نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے مفاسد بھی تھے۔

غور فرمایئے کہ الضرورات تبیح المحظورات کا استعمال فقہاء کس موقع کے لئے کرتے تھے، اگر مطلقاً ہر ضرورت کے تحت ممنوعات کو مباح کرنے کے لئے یہ اصل بنائی گئی ہوتی تو پھر امام ماذری کو اس کی اجازت ضرور دے دینی چاہئے تھی۔

شیخ زین العابدین نے الاشباہ والنظائر میں ان واقعات پر بڑی مفصل بحث کی ہے۔ وہ الضرورت تبیح المحظورات اور الضرر یزال کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ اصول حدیثِ نبوی لاضرر ولاضرار۔ سے ماخوذ ہے اور ان سے فقہ کے بہت سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی مال لے کر واپس کرنا چاہے یا کسی چیز میں عیب نکل آئے تو ان دونوں میں چونکہ مشتری کا نقصان ہے، اس لئے اس کو مال واپس کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ پڑوسی کی تکلیف کو رفع کرنے کے لئے شفعہ کی اور ایک مضطر کو حرام کھانے کی اجازت دی گئی ہے اسی کے تحت جنگ میں جب دشمن کا غلبہ ہو رہا ہو تو اسلحے برباد کردینے کی اجازت دی گئی ہے۔ حالانکہ اسلام کسی چیز کو عام حالت میں برباد کرنا جائز نہیں سمجھتا، لیکن چونکہ یہاں جان و مال کو خطرہ لاحق ہے اس لئے اس کی اجازت دی گئی ہے مگر یہ اجازت بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس قید کے ساتھ دی گئی ہے:

ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرھا وما جاز بعذر بطل بزواله (ص ۵۹)

جو چیز کسی ضرورت کے تحت مباح کی جائے گی وہ بس ضرورت کے بقدر ہی مباح ہوگی، جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز کی جائے گی اس کا جواز عذر کے زائل ہونے کے بعد ختم ہوجائے گا۔

المشقة تجلب التیسیر . دشواری آسانی لاتی ہے۔

اصولِ فقہ کا یہ دوسرا اہم قاعدہ ہے جسے جدید مجتہدین اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب کسی اسلامی حکم میں کوئی

مشقت ، دشواری یا معاشی نقصان ہوتو اس اصول کے تحت اس کو منسوخ کر کے یا اس میں مناسب ترمیم کر کے آسانی پیدا کرنی چاہیئے ،مثلاً سودی لین دین یا سودی تجارت اور سودی بینکنگ کو ترک کر دیا جائے تو پھر ملک میں معاشی بدحالی پھیل جائے گی اور افراد وحکومت کا کروڑوں کا نقصان ہوگا۔اس لئے اس دشواری اور نقصان کو رفع کرنے کی یہی ایک صورت ہے کہ ملک کے معاشی کاروبار کو اسلام کے معاشی احکام کی قیود سے آزاد کیا جائے۔

ایک مرد جب بیک وقت متعدد عورتوں سے شادی کرتا ہے تو مرد کو خواہ تکلیف ہو یا نہ ہو عورت کو ضرور تکلیف وذلت ہوتی ہے۔اس لئے اس کو تکلیف وذلت سے بچانے کے لئے آسان صورت یہ ہے کہ اسلام کے قانونِ نکاح ہی میں ترمیم کر دی جائے لیکن اگر مشقت ودشواری کو آسانی پیدا کرنے کا سبب قرار دیا جائے جیسا کہ امام شاطبی نے لکھا ہے کہ شریعت کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی مشقت فرد کے لئے یا اجتماع کے لئے موجود ہے،تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام تکلیفاتِ شرعیہ کو ساقط کر دیا جائے۔

پھر پیش آمدہ دشواری پر اس حیثیت سے غور کرنا بھی ضروری ہے کہ جن دقتوں اور دشواریوں اور نقصانات کی بنا پر ایک حرام چیز کو حلال اور حلال چیز کو حرام کیا جا رہا ہے وہ نزول قرآن کے وقت اور عہدِ نبوتؐ میں بھی موجود تھیں یا نہیں ،کیا جس وقت سود کی حرمت کا حکم نازل ہوا اور آپؐ نے حجۃ الوداع میں یہ اعلان کیا کہ۔۔۔ جاہلیت کا سارا سود ساقط ہے،تو قریشی ساہوکاروں کا ہزاروں لاکھوں روپے کا نقصان نہیں ہوا تھا۔حتیٰ کہ آپؐ نے سب سے پہلے چچا کے سودی روپوں کے بارے میں فرمایا کہ میں اس کو معاف کرتا ہوں۔کیا اس سے حضرت عباسؓ کا،جن کا سودی کاروبار کافی پھیلا ہوا تھا، ہزاروں روپے کا نقصان نہیں ہوا ہوگا۔یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ مکہ اور مکہ کے آس پاس کی بیشتر آبادی کے لئے قریش ہی کی تجارت اور سودی لین دین کے ذریعہ معاش کا سامان مہیا ہوتا تھا۔مکہ میں قریش کی حیثیت اس وقت وہی تھی جو موجودہ دور میں کسی حکومت کی ہوتی ہے مگر ان تمام نقصانات کو برداشت کر کے یہ حکم نافذ کیا گیا لیکن ان نقصانات کے نتائج فائدے کی شکل میں رونما ہوئے۔اس وقت اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔(۱) اس سلسلہ میں مولانا مودودی کی کتاب سود اور مولانا فضل الرحمٰن گنوری تھیالوجی ڈیپارٹمنٹ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی کتاب تجارتی سود مطالعہ کرنی چاہیئے۔

اسی طرح قرآن نے جس وقت چار شادیوں کی اجازت دی اور اس حکم کے تحت خود نبی کریم ﷺ اور صحابۂ کرامؓ نے کئی کئی شادیاں کیں، تو کیا اس وقت عورتوں کو تکلیف اور ذلت برداشت نہیں کرنا پڑی تھی ،کیا اس وقت معاشرتی فساد کے رونما ہونے کا اندیشہ نہیں تھا،مگر اس کی اصلاح کے لئے اسلامی شریعت نے خلع وطلاق کی اجازت تو دے دی لیکن اصل حکم کو منسوخ کرنے کا خیال پیدا نہیں ہوا۔چار شادی کی اجازت بجائے خود ایک بہت بڑے معاشرتی فساد یعنی زنا اور دوسرے جنسی جرائم کو روکنے کے لئے دی گئی تھی اور اس اجازت کے بعد یہ فساد مٹا بھی ، چنانچہ عرب میں جہاں فواحش وبدکاریاں علی الاعلان ہوتی تھیں اور ہر گھر معاشرتی فساد کا سرچشمہ تھا وہاں اسلام کی اس اجازت کے بعد تیس چالیس برس کے درمیان یعنی پورے عہدِ نبویؐ اور عہدِ خلافتِ راشدہ میں مشکل سے دو چار جنسی جرائم کے واقعات ہوئے مگر اس دور میں جن ملکوں میں ایک سے زیادہ شادی کرنے پر پابندی ہے وہاں کے جنسی جرائم کی فہرست پر نگاہ ڈالی جائے

تو اندازہ ہوگا کہ وہاں کی معاشرت کتنی گندہ ہوچکی ہے۔ مغربی تمدن کی نقالی نے لوگوں کے سوچنے کے انداز کو کتنا بدل دیا ہے۔ کہ زنا اور محرکاتِ زنا کے لئے تو کھلی آزادی ہو اور جو چیز ان کو ختم کرنے والی ہو اس پر پابندی عائد کی جائے۔ غرض یہ کہ عقلی اور تجرباتی دونوں حیثیت سے بھی ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ اسلامی احکام کی پابندی معاشرتی یا معاشی دشواری اور نقصان کا سبب ہے اور اگر کوئی دشواری یا نقصان ہو بھی تو اسلامی شریعت اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ اس کا کوئی حکم بدل دیا جائے، البتہ اس نفی حرج والے احکام کے تحت تخصیص کر سکتی ہے۔ ''نفی حرج'' کی تفصیل آگے آئے گی۔

جو لوگ المشقۃ تجلب التیسیر سے تبدیلئ احکام پر استدلال کرتے ہیں، یا تو ان کو اصولِ فقہ کے مالہ وما علیہ کی خبر نہیں ہے، یا خبر ہوتے ہوئے دوسروں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔

اصولِ فقہ کا یہ اصول قرآن کی آیت ''یرید اللّٰہ بکم الیسر ولا یرید لکم العسر'' سے ماخوذ ہے۔ اوپر اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ آیت ازالۂ احکام کے لئے نہیں بلکہ اتباع احکام میں آسانی پیدا کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے۔ بالکل اسی طرح مذکورہ بالا قاعدہ بھی احکام کی تبدیلی کے لئے نہیں، بلکہ ان کے اتباع میں سہولت پیدا کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، شریعت میں انسان کی طبعی وتمدنی ضرورتوں کے پیشِ نظر جو سہولتیں دی گئی ہیں انہی سہولتوں کے اظہار کے لئے فقہا نے یہ اصول وضع کیا ہے۔

چنانچہ فقہاء نے کتاب وسنت کے تمام احکام کا تتبع کر کے لکھا ہے کہ سات اسباب کی بنا پر احکام کی بجا آوری میں سہولتیں دی گئی ہیں۔

☆......☆......☆......☆......☆

دس چیزوں کے چیزوں پر اثرات

جھوٹ: رزق کو کھا جاتا ہے۔	صدقہ: بلا کو کھا جاتا ہے۔
غصہ: عقل کو کھا جاتا ہے۔	تکبر: علم کو کھا جاتا ہے۔
عدل: ظلم کو کھا جاتا ہے۔	غم: عمر کو کھا جاتا ہے۔
توبہ: گناہ کو کھا جاتا ہے۔	غیبت: عمل کو کھا جاتا ہے۔
پشیمانی: سخاوت کو کھا جاتی ہے۔	نیکی: بدی کو کھا جاتی ہے۔

از کتب معتبرہ

قل خیراً والا فاصمت ۔ ترجمہ: جب تو بولے تو بھلائی کی بات کر ورنہ چپ رہ۔