تعارف و تبصرۂ کتب (۱)

مقالہ: رسالہ مقاصد شریعہ　　مؤلف: علامہ محمد الطاہر ابن عاشورؒ
ناشر: The International Institute of Islamic Thought. USA　　صفحات: ۳۶۰
قیمت: ۲۵ ڈالر　　اشاعت: ۲۰۰۶ء　　مبصر: سید حسن الدین احمد*

The International Institute of Islamic Thought امریکا نے علامہ محمد الطاہر ابن عاشورؒ کی کتاب رسالہ مقاصد شریعہ کا انگریزی ترجمہ Treatise on Maqasid Al-Shari'ah کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ مقاصد شریعت ایک انتہائی اہم تدریسی مضمون ہے لیکن بہت کم دینی مدارس اس پر اتنی توجہ دیتے ہیں۔

علامہ ابن عاشورؒ انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں تیونس میں پیدا ہوئے اور سنہ ۱۹۷۳ء میں وفات پائی۔ تیونس کی جامعہ ''زیتونہ'' میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد اسی میں استاد مقرر ہوئے۔ بیسویں صدی میں اسلامی فقہ کے عظیم امام کی حیثیت سے شہرت پائی۔ علامہ نے نسل کی حفاظت کے نظریہ کو خاندانی نظام کی حفاظت کے نظریہ میں تبدیل کیا۔ آپ نے فطری اپچ، آزادی اور حقوق وغیرہ پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے۔ آپ کی اس کتاب سے ایسے ہی چند نکات کا مختصر مطالعہ پیش خدمت ہے۔ یہ کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں مقاصدِ شریعہ کے تعین پر گفتگو کی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں تشریع اسلامی کے عمومی مقاصد سے بحث کی گئی ہے اور تیسرے حصے میں مقاصدِ شریعہ کے انسانی معاملات پر بحث کی گئی ہے۔

اللہ نے انسان کو بے مقصد نہیں پیدا کیا ہے۔ اللہ نے فرمایا ''کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تم کو عبث پیدا کیا ہے اور تم ہماری طرف نہ پلٹائے جاؤ گے''(۱)۔ اللہ نے انسانوں کے درمیان پیغمبر اور شریعت اس لیے بھیجا ہے تاکہ ان کے درمیان ایک بہترین نظامِ حیات قائم ہو، اس لیے کہ اللہ نے فرمایا کہ ''بے شک ہم نے پیغمبر بینات کے ساتھ بھیجا ہے اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان بھی نازل کی ہیں تاکہ لوگ عدل پر قائم ہوں''(۲)۔ علامہ ابن عاشورؒ لکھتے ہیں کہ قرآن اور احادیث کی بنیاد پر ہم یہ استقرآء کر سکتے ہیں کہ اسلامی شریعت کی حکمت اور اسباب انسانی معاشرے اور ہر نفر کی فلاح اور بہبود کے حصول پر قائم ہیں۔ آپ نے علامہ ابو اسحاق شاطبیؒ کی کتاب ''عنوان التعریف'' میں دیے گئے کئی قرآنی اور حدیث کے حوالے دیے ہیں۔ ان میں سے چند حوالے درج ذیل ہیں۔ وضو کا حکم دینے کے بعد اللہ کہتا ہے کہ ''وہ تم پر سختی نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ تم کو پاک کرنا اور تم پر اپنی رحمت تمام کرنا چاہتا ہے تاکہ تم شکر گزار

* پروفیسر، ڈاکٹر، سابق رئیس قسم ھندسہ صناعیہ، جامعہ ملک عبدالعزیز، جدہ، سعودی عرب
برقی پتا: hasanuddinahmad@yahoo.com　　تاریخ موصولہ: ۲۲ جنوری ۲۰۱۴ء

بنو" (۳)۔ ایک اور جگہ اللہ فرماتا ہے کہ "اہلِ عقل کے لیے قانون قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم تقوے پر قائم رہو"۔(۴)۔ ان کے علاوہ علامہ ابن عاشورؒ نے بھی چند مزید مثالوں کا اضافہ کیا ہے۔الکحل اور قمار بازی کی ممانعت کے بعد اللہ اس حکم کی وجہ بیان کرتا ہے کہ "شیطان تمہارے درمیان صرف دشمنی اور نفرت کا بیج بونا چاہتا ہے" (۵)۔ ایک اور مثال میں اللہ نے تعدد ازدواج کی اجازت اس لیے دی ہے کہ "تم صحیح راستے سے نہ بھٹک جاؤ" (۶)۔ ایک جگہ فرمایا کہ "اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا"۔ (۷)

مقاصد شریعہ کے تعین کے طریقے: کسی ایسے مسئلے کے حل کے لیے جس میں مجتہدین کے درمیان واضح اختلاف پیدا ہو گیا ہو (مثال کے طور پر قرآنی آیت:

اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ. (۸) میں "جس کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے" سے کون مراد ہے؟ امام مالکؒ کی رائے میں اس سے مراد آزاد لڑکی کا باپ اور باندی کا آقا ہے۔ اس کے برعکس امام الشافعیؒ کی رائے میں اس سے مراد شوہر ہے۔

علامہ ابن عاشورؒ نے فقہا کی آسانی کے لیے مقاصد شریعت کے تعین کے لیے درج ذیل چند طریقے بتائے ہیں پہلا اور سب سے اہم طریقہ استقرآء کا طریقہ ہے۔ اس میں بھی ایک اصول جو زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ مکمل طور پر ان تمام احکامات اور مثالوں کا مطالعہ کیا جائے جن کی وجوہات یا حکمتیں بتائی گئی ہوں۔ دوسرا طریقہ یہ کہ خود قرآن ہی سے کوئی ایسی آیت تلاش کی جائے جو زیر غور مسئلہ کو وضاحت سے بیان کرتی ہو۔ اور عربی زبان میں اس کے کوئی دوسرے معنی نہ لیے جا سکیں۔ آپ نے مثال میں جو آیات پیش کی ہیں ان میں سے ایک وہ آیت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی بھی کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔ ایک تیسرا طریقہ سنت متواترہ سے حاصل علم کا ہے۔ اس آخری الذکر طریقے کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو اکثر صحابہ نے دیکھا اور وہ عمل تشریعی عمل بن گیا۔ اس زمرے میں دین کے وہ سارے ضروری احکامات شامل ہیں جو شریعی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ مثال کے طور پر صدقہ جاریہ جیسے اعمال۔ ایک دوسری قسم ان اعمال کی ہے جسے بعض صحابہ نے مسلسل ہوتے دیکھا تھا۔ اپنی بات جاری رکھتے ہوئے علامہ ابن عاشورؒ نے لکھا کہ شارع کے مقصد کو غیر مقصد سے کیسے ممتاز کیا جائے، یہ عمل "تقسیم عقلی" کے تین ممکنہ طریقوں سے کیا جا سکتا ہے: پہلا یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد ہم سے پوشیدہ رکھا گیا ہے بجز اس کے کہ وہ مقصد واضح کر دیا گیا ہو۔ اس کی ایک حتمی شکل یہ ہے کہ الفاظ سے جو معنے نکلتے ہوں انہی کو مقصد قرار دیا جائے۔ ظاہریہ کا عمل یہی ہے۔ اس کے برعکس باطنیہ ہر ظاہری معنے کو رد کرتے ہوئے پوشیدہ معنے تلاش کرتے ہیں۔ ایک تیسرا طریقہ یہ ہے کہ درج بالا دونوں طریقوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔ علامہ ابن عاشور لکھتے ہیں کہ جس حکم کا مقصد واضح نہ ہو اس کا مقصد استقرآء سے معلوم کیا جائے۔ زیادہ تر مجتہدین نے تیسرا

طریقہ اختیار کیا ہے۔

اسلاف کے طریقوں کا جائزہ: ایک طریقہ اسلاف کے متعین کردہ مقاصدِ شریعت کو مان لینا ہے۔ لیکن علامہ ابن عاشورؒ اسلاف کی تمام آراء کو قطعی اور حتمی نہیں سمجھتے اس لیے کہ اسلاف نے اپنی بعض آراء کے بارے میں یہ نہیں بتایا کہ انہوں نے ان آراء کو شریعت کے کس اعلیٰ مقصد کے تحت اختیار کیا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی رائے بذاتِ خود کوئی حتمی ثبوت نہیں ہے۔ مثال کے طور پر جیسے علامہ شاطبیؒ نے بھی اپنی کتاب ''العدلہ'' میں ابن العربی کے حوالے سے شامل کیا ہے دیکھیے: ''کیا ایک خبر واحد پر جو شریعت کے متعین اصول سے ٹکراتی ہو عمل کرنا جائز ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں اس پر عمل جائز نہیں ہے، جبکہ امام الشافعیؒ کی رائے میں اس پر عمل جائز ہے۔ امام مالکؒ کی رائے میں صرف اسی وقت جائز ہے جب کوئی اور اصول اس کی حمایت میں مل جائے۔

اعلیٰ مقاصد کے علم کے بغیر ظاہری معنوی طریقہ ناکافی ہے: علامہ ابن عاشورؒ لکھتے ہیں کہ کسی بھی انسانی زبان کی گفتگو یا تحریر کبھی بھی خود اپنے طور پر کافی نہیں ہے کہ وہ صرف اور صرف وہی مقصد بیان کرے جو مقرر یا محرر کا تھا اور اس میں کسی اور معنی یا مقصد کو سمجھنے کا امکان نہ ہو۔ تمام انسانی زبانوں میں مختلف الفاظ اور جملوں میں مختلف معنوں اور اداروں کا امکان یا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں بعض علما صرف الفاظ کے لغوی معنوں پر انحصار کر کے احکامِ شرعی کے اصول غلط طور پر وضع کرنے کی غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح وہ قرآئن، اصطلاحات اور مقام تشریع کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم واضح طور پر دیکھتے ہیں کہ اہل ظاہر اور اہل حدیث جو موصول ہونے والی اطلاعات کے الفاظ اور معنی پر ہی شرعی حکم لگا دیتے ہیں کا طریقہ مناسب نہیں۔ صحابہ کرامؓ سے متعلق بخاری کی ایک حدیث نقل کرتے ہوئے علامہ ابن عاشورؒ لکھتے ہیں کہ: عاصمؓ نے کہا: ''میں نے انسؓ بن مالک سے پوچھا کہ کیا تم نے کبھی رسول ﷺ کو یہ کہتے سنا ہے کہ اسلام میں حلف نہیں؟ انسؓ نے جواب دیا خود مدینے میں میرے گھر میں آپ نے قریش اور انصار کے درمیان حلف اٹھوایا'' دراصل اس واقعہ میں انسؓ اس حدیث کی صحت پر تبصرہ کر رہے تھے جس کو ام سلمہ، جبیر ابن مطعم اور ابن عباس رضی اللہ عنہم نے بیان کیا تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریعی مقصد: شریعت کے اعلیٰ مقاصد کی تلاش کرنے والوں کے اندر یہ صلاحیت یا ہنر ہونا چاہیے کہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال اور اقوال میں پوشیدہ مختلف ارادے اور ایما کے درمیان تمیز کر سکیں حوالے کے لیے آپ کے اندر مختلف خصوصیات/ حیثیات موجود تھیں۔ آپ کے ہر فعل اور قول کے پیچھے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ عمل یا قول کس حوالے کے تحت ہوا ہے۔ سب سے پہلے اس نکتے کی نشاندہی کرنے والی شخصیت ایک عظیم عالم شہاب الدین احمد ابن ادریس القرافیؒ کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب ''انوار البروق فی انواع الفروق'' میں پورا ایک باب شامل کیا ہے۔ جس میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی چھتیس حیثیات کا تذکرہ ہے،

جیسے بطور قاضی (قضیٰ)، بطور مفتی (فتاویٰ) یہ سب بطور تبلیغ تھیں۔ اور آپ کے اعمال اور اقوال بطور حاکم (امام) وغیرہ۔ آپ مزید لکھتے ہیں کہ آپ کے مختلف اقوال اور افعال شریعت میں مختلف اثرات رکھتے ہیں۔ البتہ آپ کے وہ تمام اقوال اور اعمال جو بطور تبلیغ (حکم عام) ہمارے سامنے آتے ہیں ان سب کی پابندی قیامت تک کے لیے لازمی ہے۔

علامہ القرفیؒ نے کچھ احادیث پر گفتگو کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان کی حیثیتوں پر مجتہدین میں اختلافات ہیں۔ ایک حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''جہاد میں جس کسی نے اپنے دشمن کو مارا تو دشمن کا سارا مال اس مجاہد کا ہے، جس نے قتل کیا ہے''۔ کیا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان تبلیغ کی خاطر تھا؟ امام الشافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسا ہی تھا۔ چنانچہ ان کی رائے میں جب کبھی ایسا ہوگا تو اسی پر عمل ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آپ کا حکم بحیثیت حاکم تھا۔ لہٰذا یہ حاکم پر موقوف ہے کہ جس کو چاہے دے دے۔

ایک دوسری مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیانؓ کی بیوی ہندہؓ کو اپنے شوہر کے مال سے بقدر ضرورت لینے کی اجازت دی تھی۔ کیا آپؐ کا یہ فیصلہ تبلیغ تھا یا کہ بطور قاضی تھا۔ اگر بطور تبلیغ تھا تو ہر بیوی ایسا کرسکتی ہے۔ اگر یہ قاضی کا فیصلہ تھا تو بیوی کو فیصلے کے لیے قاضی کے پاس جانا ہوگا۔ علامہ ابن عاشورؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ اصولِ فقہ کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ عمل جو آپ کی خلقی یا جبلی کی بنا پر تھا شرعی قانون نہیں ہوسکتا، مثلاً حج کے لیے اونٹنی پر سوار ہو کر جانا وغیرہ۔ علامہ ابن عاشورؒ نے اس موضوع پر اپنی بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارہ مختلف حیثیتوں کی نشاندہی اور ہر ایک کی مثالیں دے کر ختم کی ہے۔ ہم یہاں چند کو مختصراً بیان کررہے ہیں:

۱۔ تشریعی: حج الوداع کے موقع پر آپؐ نے جو خطبہ دیا اور پھر شرکاء سے کہا کہ جو موجود ہیں وہ آپ کی باتوں کو ان تک پہنچائیں جو موجود نہیں تھے۔

۲۔ قضی: دو افراد کے درمیان نزاع کا فیصلہ کرتے ہوئے آپؐ نے فرمایا: ''زید، پانی اس وقت تک روکو جب تک وہ تمہارے درختوں کی جڑوں کو سیراب نہ کرلے۔ اس کے بعد چھوڑ دو''۔

۳۔ حکمراں: جنگ خیبر کے موقع پر گدھوں کے گوشت کی ممانعت۔

۴۔ نصیحہ: ایک شخص نے آپؐ سے درخواست کی کہ وہ اس بات کے گواہ بن جائیں کہ اس نے اپنے ایک بیٹے کو ایک غلام ہبہ کیا ہے۔ آپؐ نے پوچھا کہ کیا اس آدمی نے اپنے سارے بچوں کو غلام ہبہ کیے ہیں؟ اس نے کہا کہ نہیں، تو آپؐ نے فرمایا کہ آپ کو ناانصافی پر گواہ نہ بنائے۔

۵۔ تعلیم الحقائق العالیہ: ابوذرؓ نے فرمایا کہ: ''میرے محبوب نے مجھ سے کہا ''اے ابوذرؓ کیا تم احد پہاڑ دیکھتے ہو؟

میں نے کہا جی ہاں میں دیکھتا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ 'میں پسند نہ کرتا کہ میرے پاس اتنا سونا خرچ کے لیے ہو، مگر سونے کے صرف تین ٹکڑے''۔عثمانؓ نے اس بات پر ابوذرؓ کی شدت کو پسند نہیں کیا اور انہیں مدینہ بدر کر دیا۔

قطعی اور امکانی مقاصد شریعہ: اس باب میں علامہ ابن عاشورؒ لکھتے ہیں کہ مقاصد شریعت کی تلاش میں علما کو بہت غور وفکر کرنی چاہیے اور اس پر خاصا وقت لگانا چاہیے۔ ان کو اس دوران تعصب اور جلد بازی سے اجتناب کرنا چاہیے، اس لیے کہ اس طرح حاصل شدہ مقصد کے تحت قانونی ثبوت کے بہت دوررس اثرات مرتب ہوں گے۔ علما کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس طرح سے مقصد شریعت کے حاصل شدہ علم کی قطعیت میں تغیر ہوسکتا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ معاملات اور ہنگامی صورتحال (نوازل) کے مقابلے میں آداب اور عبادات کی رسوم سے تعلق رکھنے والے مسائل پر شارع کی طرف سے بہت تفصیلی نص کی شکل میں ثبوت موجود ہیں۔ چنانچہ مقاصد شریعت کی جستجو سے حاصل شدہ علم یا تو قطعی ہوگا یا امکانی (ظنی)۔ جو ظن قریب من القطعی ہوگا۔لیکن اگر طالب مقصد کو ضعیف ظن حاصل ہوتا ہو اسے چاہیے کہ وہ اسے آئندہ نسل کے لیے چھوڑ دے اس لیے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ ''بعض لوگ جنہیں علم پہنچا ہوا سے زیادہ سمجھتے ہیں ان کے مقابلے میں جن کے ذریعے علم پہنچا ہے''۔(۹)

یہ بات بہت اہم ہے کہ فقہا حوالوں کے لیے چند قطعی مقاصد شریعت کا تعین کردیں۔ علامہ ابن عاشورؒ کی نظر میں سب سے پہلے یہ کام امام الحرمین الجوینیؒ نے اپنی کتاب ''برہان'' میں کیا ہے۔ اصول الفقہ پر بحث کرتے ہوئے ابن عاشورؒ نے قطعی مقصد شریعت کی ایک مثال دی ہے کہ قرآن کی مختلف آیات اور اشاروں سے تیسیر (آسانی پہنچانا) ایک اعلیٰ مقصد ہے۔ اللہ نے فرمایا کہ: ''اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا'' (۱۰)۔ اسی طرح مزید دیکھیے: سورۃ البقرہ کی آیات ۲۸۶ اور ۲۸۷ وغیرہ۔ رسول اللہ ﷺ کی بھی مختلف احادیث اسی مقصد کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر آپؐ نے حضرت معاذؓ سے فرمایا کہ آسانی پیدا کرو اور سختی نہ کرو''۔(۱۱)

ظنی مقصد شریعت کی ایک مثال میں آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مجتہدین نے ہر نشہ آور چیز کو اسی لیے حرام قرار دیا ہے کہ شراب کی طرح وہ بھی حواس پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اسی طرح خبر احاد سے جو حکم نکلتا ہے وہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتا ہے۔

معلل اور غیر معلل شرعی احکامات: فقہا اور مجتہدین نے شرعی احکامات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ۱۔ معلل اور ۲۔ تعبدی (غیر معلل) یعنی رسوم عبادات۔ وہ تمام فقہا اور مجتہدین جو قیاس اور تعلیل کو شرعی قانون کے لیے استعمال کرتے ہیں اس پر متفق ہیں کہ شرعی احکامات درج ذیل تین زمروں میں منقسم ہیں:

۱۔ ایک زمرے میں وہ تمام احکامات آتے ہیں جن کی نص سے کوئی نہ کوئی علت ثابت ہے۔

۲۔ ایک دوسرا زمرہ ان تمام احکامات کا ہے جن کا تعلق خالصتاً عبادات سے ہے۔ان کی وجوہات انسانی فہم سے بالاتر ہیں۔

۳۔ ایک زمرہ ان احکامات کا ہے جو پہلے دو زمروں میں شامل نہیں۔ان کی وجوہات پوشیدہ ہیں۔

البتہ قضات منطقی استخراج سے کسی وجہ کو تلاش کرسکتے ہیں۔ایسی وجہ پر اتفاق ضروری نہیں۔مثال کے طور پر بعض اشیا کے تبادلے پر رباء الفضل کا حکم یا قابل کاشت اراضی کو لیز پر دینے کی ممانعت وغیرہ۔اپنی اس بحث کو جاری رکھتے ہوئے علامہ ابن عاشورؒ ان فقہا کے رویے پر اعتراض کرتے ہیں جو ظاہری مسلک کے مطابق احکام کے لغوی معنوں پر فیصلہ کرتے ہیں۔اس لیے کہ ظاہری علما قرآن اور حدیث کے الفاظ سے صرف لغوی معنوں کو اہمیت دیتے ہیں اور باطنی معنوں (پوشیدہ حکمت) کو رد کردیتے ہیں۔مثال کے طور پر سورۃ النساء کی آیت ۹۲ کی تشریح میں وہ قصاص کو لازم قرار دیتے ہیں اور اس کے ثبوت میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ ''ہر عمل کو غلطی کے طور پر قبول کیا جاسکتا ہے سوائے تلوار کے''۔یہاں اہل ظاہر نے تلوار سے مراد ہتھیار سے قتل لیا ہے۔حقیقت میں یہاں موت مراد ہے۔درحقیقت اس طریقے کو اختیار کرکے اہل ظاہر نے ہر اس معاملے میں جس پر شارع نے کوئی مخصوص حکم نہیں دیا ہے شریعت کو معطل کردیا ہے۔یہ ایک خطرناک رویہ ہے۔ان کے اس رویے سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے کہ شریعت کا اطلاق ہر معاملے میں اور ہر موقع پر نہیں ہوسکتا۔آگے لکھتے ہیں کہ جب فقہا کو یہ یقین ہو جائے کہ معاملہ تعبدی ہے تو ان پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اس میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہ کریں کہ اس کی ظاہری تعبدی شکل میں کوئی تبدیلی ہوجائے۔اس کی مثال اس طرح دی جاسکتی ہے کہ جب میراث کی تقسیم میں جائداد حصوں کے مقابلے میں کم ہو تو حصوں میں کمی یا توازن (عول) کیا جاسکتا ہے۔یہ بات سب پر واضح ہے کہ میراث کے حصے بہت واضح طور پر قرآن سے متعین ہیں (۱۲)۔اور مسلمان اس حکم کو تعبدی شمار کرتے ہیں۔خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا کہ ایک عورت کا انتقال ہوگیا۔اس کے وارثین میں اس کا شوہر، اس کی ماں اور ایک بہن تھی۔حضرت عمرؓ نے صحابہ سے آزادانہ مشورہ کرکے بے جھجک عول کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے رائے اور تعلیل کی بنا پر وراثت تقسیم کردی۔یہاں اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ مصنف کو عام قاری جو علم الفرائض سے ناواقف ہو، کی مدد کے لیے یہ بتانا چاہیے تھا کہ ظاہری الفاظ سے وراثت کی تقسیم میں کیا مشکلات تھیں اور عمرؓ نے کس طرح عول اور تعلیل کو استعمال کرکے مسئلہ حل کیا۔البتہ ایک مقروض جو سات اشخاص میں ہر ایک کا ایک ایک درہم قرض دار تھا کی میراث صرف چھ درھم تھی۔علیؓ نے اس کی میراث کے سات حصے کیے اور ہر ایک قرض خواہ کو ایک ایک حصہ دے دیا۔اس فیصلے سے بات پوری طرح واضح ہے۔عمرؓ نے اس فیصلے کو پسند کیا۔یہاں علامہ ابن عاشورؒ نے اپنی رائے پیش کی ہے کہ ان معاملات کو جن پر مالی، معاشی اور مجرمانہ مسائل پیش ہوں ان کو تعبدی

زمرے میں شمار نہ کیا جائے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اسی بنا پر امام مالکؒ، ابوحنیفہؒ اور الشافعیؒ نے ایسے معاملات پر قیاس کو اختیار کیا ہے، اگرچہ وہ مختلف نتائج پر پہنچے ہیں۔

حصہ دوم: مقاصد شریعہ کے اوصاف کی پہچان کا طریقہ: تمام یا اکثر حالات میں (احوال التشریعی) قانون سازی کے لیے شارع نے احکامات میں گہرے معنے یا حکمت رکھی ہے۔ ان میں شریعت کے عمومی اوصاف، عمومی مقاصد اور خیالات رکھے ہیں۔

مقاصد شریعت دو طرح کے ہیں: ایک معنی حقیقیہ ہیں اور دوسرے معنے عرفیہ عامہ ہیں۔ دونوں یقینی، حسی، متعین اور مستقل ہوتے ہیں۔ معنی حقیقیہ وہ تصورات ہیں جن کو ہر صحت مند ذہن سچ جانے اور مصلحت سے اس کے تعلق یا غیر تعلق کو سمجھ سکے، یعنی یہ پہلے سے معلوم کسی قانون یا رواج سے مبرا حکم میں موجود فائدے یا نقصان کا اندازہ کر سکے۔ مثال کے طور پر یہ جاننا کہ عدل ہمیشہ مفید ہے اور کسی جان کو نقصان پہنچنا ہمیشہ نقصان دہ ہے وغیرہ۔ معنی عرفیہ عامہ وہ تصورات ہیں جن کو وقت یا زمانے نے عام لوگوں کے ذہنوں میں پیوست کر دیا ہو۔ شادی حفظ نسب کا بہترین طریقہ ہے۔ تعزیری سزائیں حفظ عقل کا بہترین طریقہ ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک تصور ایک زمانے میں خیر یا مصلحت ہو اور کسی اور زمانے میں وہی تصور برائی یا مفسدہ بن جائے۔ لہٰذا ایسا تصور ہمیشہ کے لیے مصلحت یا مفسدہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لہٰذا ایسا تصور وقت کے اہل الحل العقد کے سپرد کر دینا چاہیے جو اس کے وصف کا تعین کریں۔ اس کی ایک مثال جنگ ہے۔ یہ اگر امت کے اتحاد کو توڑے تو مفسدہ ہے اور اگر اس سے امت کے اختیار اور آزادی کا دفاع کیا جائے تو یہ مصلحہ ہے۔ اللہ کہتا ہے کہ اگر مومنین کے دو گروہ لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کے لیے ان سے جنگ کرو(۱۳)۔ یہ بات بھی اہم ہے کہ شریعت میں توہمات اور بے بنیاد خیالات کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح شریعت نے متبنیٰ یا گود لیے لوگوں کو حقیقی اولاد کے زمرے سے خارج کر دیا ہے۔

فطرت پر مقاصد شریعہ کی بنیاد: ایک جگہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دین الٰہی پر چلنا درحقیقت اللہ کی فطرت پر ہی چلنا ہے، جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اور یہی سیدھا دین ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے(۱۴)۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ فطرت سے مراد مکمل دین ہے۔ اسی طرح لفظ دین میں عقائد کے ساتھ احکام پر عمل بھی شامل ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ فطرت دراصل اس خلق اور نظام کا نام ہے جس کو خالق نے اپنے کسی مخلوق کی سرشت میں پیوست کر دیا ہے۔ چنانچہ انسان کی فطرت میں اس کے ظاہری (جسمانی) اور باطنی (عقل وشعور) خواص شامل ہیں۔ بوعلی ابن سینا نے اپنی کتاب ''نجات'' میں فطرت کی بہت اچھی تشریح کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''فرض کیجیے کہ ایک انسان دنیا میں اپنی مکمل عقل وشعور کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور اس سے پہلے نہ وہ کسی معاشرتی قانون سے واقف ہے، نہ ہی وہ کوئی مذہب رکھتا ہے اور نہ ہی وہ کسی فلسفے اور

نظریے سے واقف ہے۔ وہ اپنے محسوسات سے خیالات قائم کرتا ہے۔ اب وہ اپنے خیالات کی حقیقت پرکھتا ہے۔ اگر اسے اس پر شک ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ فطرت مشتبہ چیز کی تصدیق نہیں کرتی۔ لیکن اگر اس پر شبہ نہ ہو تو اس کے معنی ہیں کہ فطرت اس کو ضرورت میں شمار کرتی ہے۔ پھر بھی وہ ہر چیز جس کی ضرورت محسوس ہو حق نہیں ہے۔ صرف وہی اشیا جن کی عقل تصدیق کرے حق ہوں گی۔

فطرت پر بحث کرتے ہوئے یہ بات سامنے لائی جاتی ہے کہ حیا فطرت میں شامل ہے۔ اور ایک حدیث کے مطابق حیا ایمان کا حصہ ہے۔ اسی طرح آسانی پیدا کرنا بھی فطرت کا تقاضا ہے۔ اللہ نے بھی یہ بات اس طرح بیان کی ہے کہ ''اللہ کی مہربانی سے تم ان لوگوں کے لیے نرم مزاج واقع ہوئے ہو۔ اگر تم سخت دل ہوتے تو یہ تمھارے پاس سے بھاگ کھڑے ہوتے''،(۱۵)۔ اسی طرح شادی اور دودھ پلانا (ارضاء) بھی فطرت میں شامل ہے، یہ بات انسانی جسم کی ساخت سے واضح ہے۔ انسانی معاشرے کی بقا کے لیے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنا اور حسن خلق سے پیش آنا بھی فطرت میں شامل ہے۔ اسی طور پر انسانی جان اور اس کے نسب کی حفاظت بھی فطرت کا حصہ ہے۔

اسی طرح مفید علم اور اس کی مختلف شاخیں بھی فطرت کا حصہ ہیں اس لیے کہ یہ انسانی دماغوں کے باہمی غور وفکر سے حاصل ہوتے ہیں اور انسان کا عقل وشعور تو فطرت ہی ہے۔ سائنس کی مختلف دریافت اور ایجادات سب فطرت میں شامل ہیں۔

اب جب ہم تشریع اسلامی کا بغور جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات کھل کر ہمارے سامنے آتی ہے کہ شریعت ہر ایسے قانون کو پسند کرتی ہے جس سے فطرت کی حفاظت ہوتی ہو یا اس کو جلا ملتی ہو، اس کے برعکس ایسی قانون سازی ممنوع ہے جس سے فطرت پر زَد پڑتی ہو یا اس کو نقصان پہنچتا ہو۔

جب کبھی مقتضیات فطرت میں تصادم پایا جائے اور مفاہمت ممکن نہ ہو تو فوقیت اس تقاضۂ فطرت کو دی جائے جو قوی تر ہو، یعنی جو فطرت کو زیادہ جلا پہنچائے۔ اسلام میں شرک کے بعد قبیح ترین گناہ قتلِ انسانی ہے۔ اسی طرح انسانی جسم کی ساخت میں ردوبدل بھی سنگین جرائم میں سے ہے، اگر یہ کسی ایسے مقصد کے لیے کیا جائے جس سے کوئی فائدہ نہ ہو۔

شریعہ کی سماحت (مہربانیاں): سماحت دراصل ایک دوسرے کے ساتھ اعتدال کا رویہ اختیار کرنا ہے۔ یعنی سختی (تضیق) اور سہولت (تساہل) کے درمیان کا مقام اختیار کرنا ہی شریعہ کی مہربانی ہے۔ انتہا یا شدت کا اختیار کرنا دراصل خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنا ہے، اس طرح اللہ کے راستے سے بھٹک جانا ہے۔(۱۶)

اللہ نے بھی مسلم امت یا اس کی پہلی نسل کے لیے فرمایا ہے کہ وہ امت وسطی ہے(۱۷)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے اس کی تشریح کی ہے کہ اس سے مراد شدت اور تساہل کا وسط ہے(۱۸)۔ایک اور حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ ''اللہ کی رحمت ہو اس پر جو خرید و فروخت اور رقم کو واپس طلب کرنے میں سہولت یا مہربانی کا مظاہرہ کرے''۔(۱۹)

اسلامی قانون سازی کے عمومی مقاصد: اللہ نے حضرت ہود علیہ السلام کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ ''میں تو جہاں تک مجھ سے ہو سکے تمہارے معاملات کی اصلاح چاہتا ہوں اور اس معاملے میں مجھے توفیق کا ملنا اللہ ہی کے فضل سے ہے''(۲۰)۔مسلم امت کو خطاب کرتے ہوئے اللہ نے کہا کہ ''اس کو عاجزی اور خفیہ طور پر پکارو۔اللہ ان سے محبت نہیں کرتا جو حد سے آگے بڑھ جاتے ہیں اور زمین پر اصلاح کے بعد فساد پیدا کرتے ہیں''(۲۱)۔ان تمام واضح نصوص سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ شریعت کے عمومی مقاصد معاشرے کی اصلاح کرنا اور اس میں پیدا شدہ فساد کو دور کرنا ہے۔ہم کو یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اللہ کی نظر میں اصلاح اور مصلحت کے مقاصد صرف عقائد اور تعبدی رسوم کی اصلاح نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔شریعت نے اس طرح حقوق کی ادائیگی کا ایک نظام قائم کیا ہے جس میں فساد دور کرنا بھی شامل ہے۔

اصلاح اور فساد کے معنے: اصلاح یا مصلحت کی تعریف مصنف نے اس طرح کی ہے ''یہ عمل کی وہ خصوصیت ہے جس سے معاشرے کو یا ایک کثیر تعداد کو نفع یا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔''فساد یا مفسدہ دراصل اصلاح یا مصلحت کی ضد ہے۔یعنی ''عمل کا وہ وصف جس سے ہمیشہ یا زیادہ تر معاشرے یا اکثر لوگوں کو نقصان پہنچے''۔اصلاح دو طرح کی ہوتی ہے۔ایک وہ جس سے پورا معاشرہ یا افراد کی کثیر تعداد مستفید ہوتی ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ ایسی تمام چیزوں کی حفاظت جس میں مالی یا عمرانی نقصانات سے بچاؤ جیسے سیلاب اور زلزلوں کے نقصانات سے بچاؤ کی تدبیریں شامل ہیں۔دوسری اصلاح اصلاحِ خاصہ ہے، اس سے کسی فرد کی جان و مال کی حفاظت ہوتی ہے۔اس کی ایک مثال یہ ہے کہ نادان یا نابالغ کی ملکیت کی حفاظت کرنا۔اس میں مواسات وغیرہ بھی شامل ہے۔

فساد میں ساری ممنوعات یا حرام اشیا شامل ہیں۔شریعت نے ان کو بھی مختلف زمروں میں شمار کیا ہے، جیسے فواحش، گناہِ کبیرہ اور صرف گناہ۔بعض احادیث میں گناہِ کبیرہ کی درجہ بندی بھی کی گئی ہے۔ایسی صورتحال بھی پیدا ہو سکتی ہے جس میں بیک وقت اصلاح اور فساد دونوں کا پہلو شامل ہو۔جیسے کسی بہت ہی بیمار شخص کو اپنی جائداد کے ایک تہائی سے زیادہ حصہ کا خیرات کرنے سے منع کرنا۔اس میں اگرچہ وصی کو خیرات کے حق سے روکا گیا مگر ورثا کے حق کی حفاظت کی گئی۔

شریعہ میں مصلحت کی جستجو: مصلحت دو طرح کی ہوتی ہیں۔ایک وہ جو ظاہر ہوتی ہے اور انسان کی جبلت میں شامل ہے جیسے بھوک مٹانے کے لیے غذا کی تلاش اور حصول وغیرہ۔ایک دوسری وہ ہے جو بظاہر شخصی نہیں ہے مگر

معاشرے کو اس کی ضرورت ہوتی ہے جیسے سڑک کو پختہ یا وسیع کرنا وغیرہ۔ شریعت کو اس کی زیادہ فکر ہے کہ اصلاح کی راہ سے رکاوٹوں اور فساد کو دور کیا جائے۔ ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے ایک صحابی کو ساری رات نماز پڑھنے اور دن کو روزہ رکھنے سے منع کیا تھا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے تاجروں کو مجبور کیا کہ وہ مال کا غیر ضروری ذخیرہ نہ کریں اور مال کو بازار میں فروخت کریں، اگرچہ شریعت خرید وفروخت کو انفرادی حق قرار دیتی ہے۔ اسی طرح جب دو مختلف قسم کی مصلحتوں میں مقابلہ ہوجائے تو احسن اور زیادہ فطری مصلحت کو فوقیت دی جائے گی۔ اسی طرح اگر دو مفسدہ کا مقابلہ ہوجائے تو زیادہ قبیح مفسدہ کو اہمیت دی جائے گی۔

مصالح (مصلحتوں) کی درجہ بندی: علامہ ابن عاشورؒ نے مصالح کو معاشرے کی ضرورت اور مصلحت کے اثرات کی بنا پر تین مختلف معیارات میں تقسیم کیا ہے۔ ۱۔ضروریہ، ۲۔حاجیہ، ۳۔تحسینیہ۔ معاشرے سے تعلق کی بنا پر یہ سب جزوی یا کلی زمروں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں۔ یہ قطعی یا ظنی یا وہمی ہوسکتے ہیں۔ معیار ضروریہ میں دین، نفس، عقل، نسل اور مال وغیرہ کی حفاظت شامل ہے۔ معیار حاجیہ میں معاشرے کی وہ ضروریات شامل ہیں جو اس کے لیے باعث سکون اور آرام ہیں لیکن جن کے نقصان سے معاشرے میں تباہی نہ آئے گی۔ مثال کے طور پر خرید وفروخت کا معاہدہ۔ معیار تحسینیہ میں وہ چیزیں شامل ہیں جن سے معاشرے کا سکون اور اس کی پرامن رہائش مستحکم ہو۔ مثال کے طور پر اخلاق و آداب زندگی۔ اسی باب میں اس کے بعد علامہ ابن عاشورؒ ''مصلحہ مرسلہ'' کے عنوان کے تحت ان مسائل پر گفتگو کرتے ہیں جن کا حل نہ تو قرآن، نہ ہی حدیث اور نہ ہی اجماع یا روایات سے ملتا ہے۔ شریعت نے اس قسم کے مصالح پر نص سے روشنی نہیں ڈالی ہے۔ لیکن درج ذیل وجوہات کی بنا پر اس قسم کی قانون سازی کی اہمیت پر کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہونی چاہیے: ہم دیکھتے ہیں کہ اصول الفقہ میں علت کی بنا پر نئے مسائل پر قانون سازی کی جاتی ہے۔ اسی طرح فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ شریعت کا حکم ہے کہ مسئلہ زیر غور میں اس طرح قانون سازی کی جائے کہ معاشرے کی فلاح کو اہمیت دی جائے اور فساد یا نقصان سے بچا جائے۔ اس میں فقیہ کو مسئلے کی جنس کی تلاش کرنی چاہیے۔ اس پر مزید بحث کرتے ہوئے مثالوں میں قرآن کی تجمیع، خمریات کے استعمال پر اسّی کوڑوں کی سزا، وظیفوں اور تنخواہوں کا تعین اور ادائیگیاں وغیرہ پر گفتگو کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان میں سے کسی بھی مسئلے میں قرآن وحدیث میں نص نہیں تھے۔ بعد میں علما نے اس زمرے میں چند اور باتیں بھی شامل کی ہیں جیسے عدالت میں مقدمہ دائر کرنے کا طریقہ، مدت کا تعین کرنا، گواہوں پر جرح کرنا، عدالتوں کے سوالوں کے جواب سے انکار پر قید کی سزا، کسی مردہ یا غائب شخص پر کسی دعوے کے ثبوت میں حلف اٹھانا وغیرہ۔

مصلحہ کلیہ میں وہ تمام امور ہیں جو پوری آبادی یا آبادی کی کثیر تعداد سے متعلق ہوں۔ کوئی چیز جو اس کے علاوہ ہو وہ مصلحہ جزیہ سے تعلق رکھتی ہے۔ مصلحہ کلیہ کی مثالیں شاذ ہیں پھر بھی چند مثالیں یہ ہوسکتی ہیں: مسلمان ملک پر

مسلمانوں کا اقتدار اوراس کی حفاظت یا قرآن اور سنت کی حفاظت وغیرہ۔

یقینی اور ثابت شدہ حقائق کی بنا پر مصلحہ کی تین قسمیں ہوسکتی ہیں: قطعی ،ظنی اور خیالی۔قطعی مصلحہ قرآن کی کسی بات کی غیر اختلافی تشریح ہے، جیسے اللہ کے گھر کا حج ہر اُس شخص پر فرض ہے جو اس کی استطاعت رکھتا ہو(۲۲)۔ دوسری طرف ظنی مصلحہ میں وہ وجہ شامل ہے جس کا امکان ہوسکتا ہے جیسے خوف اور خطرے کو دور کرنے کی خاطر شہروں کے مکانات میں خونخوار کتے پالنا یا رکھنا۔ یا جیسے کہ غصے کی حالت میں ایک قاضی کو کوئی فیصلہ نہ دینا چاہیے(۲۳)۔ تیسری مصلحت خیالی مصلحت ہے جیسے خمریات یعنی افیون وغیرہ جیسی اشیا سے علاج کرنا کہ اس سے مریض کو آرام پہنچتا ہے جب کہ درحقیقت مریض اس کا عادی بن سکتا ہے۔

اسلامی شریعہ کی آفاقیت: اسلامی شریعت کا نزول ہر زمانے اور ہر نسل وقوم کے لیے ہوا ہے۔ اللہ کہتا ہے کہ: ''ہم نے تم کو (اے نبی ﷺ) نہیں بھیجا ہے مگر سارے عالم کے لیے رحمت بنا کر'' (۲۴)۔اسی طرح فرمایا کہ'' کہہ دو کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں'(۲۵)۔اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ:'' پہلے انبیا اپنی قوم کی طرف بھیجے گئے مگر میں تمام نوعِ انسانی کی طرف بھیجا گیا ہوں' (صحیح بخاری)۔ چونکہ اللہ نے اسلامی شریعت سارے ہی انسانوں کے لیے نازل کی ہے لہٰذا اس کو انسانی فطرت کے عین مطابق بنایا ہے۔اس طرح اس کے احکامات ہرنوع انسانی کے لیے آسانی سے قابل قبول ہوں گے۔ چنانچہ بجائے ایک گروہ انبیا کے اللہ نے صرف ایک نبی عربوں کے درمیان بھیجا۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قومِ عرب کا ہی انتخاب کیوں کیا؟ اس لیے کہ نزولِ وحی کے وقت صرف وہی ایک ایسی قوم تھی جس میں درج ذیل چار خصوصیات بیک وقت موجود تھیں اوراس سے پہلے کبھی ایسی کوئی ایک قوم نہیں تھی جو ان چاروں خصوصیات کی حامل رہی ہو۔ یہ چار خصوصیات یہ تھیں: باریک بیں ذہن، بہترین یادداشت کے حامل ذہن، سادگی اور دوسری قوموں کی تہذیبوں اور رہن سہن کے طریقوں سے بالکل علیحدہ اور صاف ستھری۔ ان کے باریک بیں ذہنوں نے ان کو اسلام کی تعلیمات کو سمجھنے میں مدد کی۔ جب کہ ان کی پختہ اور مضبوط یادداشتوں نے ان تعلیمات کو محفوظ کر لینے اور بغیر کسی کنفیوژن کے دوسروں تک پہنچانے میں مدد کی۔عربوں کی سادگی نے ان کو اسلامی تہذیب اختیار کرنے میں مدد دی، اس لیے کہ وہ فطرت کے بہت قریب تھے اور وہ کسی قائم شدہ پختہ مذہب کے ماننے والے نہ تھے۔آخری بات یہ کہ ان کی کسی دوسری تہذیب یا مذہب سے کوئی دشمنی یا لگاؤ نہیں تھا، اس طرح وہ دوسروں تک اپنی بات بغیر کسی تعصب یا رکاوٹ کے پہنچا سکتے تھے۔

شریعت اسلامی کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ فطری اصولوں پر استوار ہونے کی وجہ سے وہ ہر جگہ اور ماحول میں پسند کی جانے والی چیز بن گئی۔ اللہ نے شریعت کو باریک حکمت اور علّت پر استوار کیا ہے جو ہر ذہن کے لیے قابل قبول ہوجاتی ہے اور وہ مختلف قوم یا رسومات کی بنا پر تبدیل نہیں ہوتی۔ شریعت کی آفاقیت کے لیے اللہ نے جگہ

جگہ اشارے کیے ہیں: جیسے فرمایا کہ ''اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا'' (۲۶) اور اسی طرح فرمایا: ''اللہ فتنہ انگیزی کو پسند نہیں کرتا'' (۲۷)۔ انسانوں کے مختلف گروہوں کے مختلف طور وطریقوں یا رسومات کو اہمیت دینے سے یہ بات بے وزن ہو جاتی ہے کہ شریعت ہر زمانے اور گروہِ انسانی کے لیے لازم ہے۔ پھر بھی یہ دیکھنا ہوگا کہ ان کے طور طریقوں میں جس بات کی اجازت ہے کیا وہ غیر ضروری مصلحت یا کسی مفسدہ کی طرف تو نہیں لے جاتیں۔ اگر ایسا ہے تو اس بات کو ترک کرنا ہوگا۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ شریعتِ اسلامی نے لباس، رہائش اور سفر و آمد و رفت کے معاملات میں کوئی قانون سازی نہیں کی ہے۔ مثال کے طور پر اس نے لوگوں کو اس پر مجبور نہیں کیا ہے کہ گھوڑے یا خچر یا بیل کو لازمی طور پر چھوڑ کر صرف اونٹ کو ہی سواری یا سامان برداری کے لیے استعمال کریں۔ لہٰذا کوئی بھی کسی ماحول میں کسی دوسرے ماحول کے رسم و رواج کو زبردستی نافذ نہیں کرسکتا۔ ایک دوسری مثال میں مصنف نے لکھا ہے کہ کوئی شوہر اپنی اس بیوی کو جس کے گھرانے کی عورتیں بچوں کو دودھ نہیں پلاتیں اس کے بچوں کو دودھ پلانے کے لیے مجبور نہیں کرسکتا۔ قرآن کا حکم ان عورتوں کے لیے ہے جن کے گھرانوں میں عورتیں دودھ پلاتی ہیں یا پھر اس میں دودھ پلانے کی مدت کی تحدید کی گئی ہے۔ (۲۸)۔ مصنف نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو وِگ لگانے یا بھنویں کاٹنے یا دانتوں کے درمیان فاصلہ کرنے سے منع کیا ہے، جب کہ دوسری طرف عورتوں کو بناؤ سنگھار، حنا اور عطریات کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ مصنف نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس زمانے میں عرب معاشرے میں صرف آبرو باختہ عورتیں ہی وِگ کا استعمال وغیرہ جیسے طریقے اختیار کیا کرتی تھیں۔

یہ بات بھی شریعت کی آفاقیت کے حق میں سمجھی جانی چاہیے کہ بے شمار باتیں علما پر اجتہاد کرنے کے لیے چھوڑ دی گئی ہیں۔ جیسا کہ یہ بات عمومی ہے کہ بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کے لیے کوئی نص موجود نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ''اللہ نے حدود متعین کی ہیں ان سے آگے نہ بڑھو۔ اس نے اپنی رحمت سے بعض معاملات میں خاموشی اختیار کی ہے نہ کہ کسی بھول کی بنا پر۔ ان کے بارے میں سوال نہ کرو'' (۲۹)۔ اسی قبیل میں حدیث لکھنے کی ممانعت کا حکم بھی شامل ہے، تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ قرآنی احکامات سے مخلوط ہو جائیں۔ بہرحال بعد میں عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانے سے حدیث کو باقاعدہ مرتب کرنے کا کام شروع ہوا۔ اسی ضمن میں علما نے بعض جرائم کی سزاؤں کے لیے خلفائے راشدین کے طور طریقوں کا بھی مطالعہ کیا اور جزیہ، خراج اور دیت وغیرہ کی مقداروں میں کمی وبیشی کی ہے۔

شریعہ میں مساوات: اللہ کہتا ہے کہ سارے مومن بھائی بھائی ہیں (۳۰) چنانچہ ہر مومن کو یکساں حقوق حاصل ہیں۔ لیکن حقوق کی یہ مساوات انسان کی فطری ساخت اور ضرورت کی بنا پر متعین کی جائے گی۔ جب فطرت،

ساخت اور ضرورت میں اختلاف ہوگا تو شریعت میں یکسانیت یا مساوات کے تقاضے بھی ان ہی بنیاد پر استوار کیے جائیں گے۔

شریعت میں تمام انسان ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر برابر ہیں۔ علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کا عمومی خطاب اگرچہ مردوں سے ہے، مگر اس میں تمام مرد اور عورتیں شامل ہیں۔ البتہ جائز وجوہات ان کے درمیان مساوات کے مانع ہوسکتی ہیں۔ مساوات کے عمومی موانع عوارض (حادثات) ہوسکتے ہیں۔ ان عوارض سے مصلحہ یا مفسدہ کی صورتحال بدل سکتی ہیں۔ مذہبی عہدوں پر تعیناتی کے معاملے میں اسلام نے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان جو عدم مساوات رکھی ہے، وہ بالکل منطقی ہے اس لیے کہ صحیح ایمان کا ہونا اسلام کا بنیادی تقاضا ہے۔ اس لیے اسلام کی نظر میں ایمان میں نقص رکھنے والے کو مسلمانوں کے معاملات کو چلانے کی ذمہ داری نہیں دی جاسکتی۔ شریعت کا نفاذ اگر غیر مسلم کے ہاتھ میں دے دیا جائے تو جو صورتحال پیدا ہوگی اس کا اندازہ کرنا کچھ مشکل نہیں۔ البتہ امورِ دنیا کے دیگر معاملات کے سلسلے میں یہ حدیث بہت اچھی طرح روشنی ڈالتی ہے: ''ان کو بھی وہی حقوق حاصل ہیں جو ہمیں حاصل ہیں۔ ان کو بھی وہی ذمہ داریاں اٹھانی ہیں جو ہم اٹھاتے ہیں'' (۳۱)۔ ایک دوسری مثال میں ایک باعلم شخص اور ایک عامی کو برابر نہیں سمجھا جاسکتا، بالخصوص جن معاملات میں ذہن اور فہم رسائی سے فیصلے کرنے مقصود ہوں۔

شریعہ میں آزادی: معاشرے کے افراد میں مساوات کا ایک لازمی اثر یہ ہے کہ ہر شخص شریعت میں اپنے معاملات کو اپنی خواہش اور مفاد کی خاطر نپٹانے کا حق رکھتا ہے۔ اس آزادی کے لیے لفظ حریت استعمال کیا گیا ہے۔ اس کا پہلا مفہوم غلامی کے مقابلے میں لیا گیا ہے۔ اس میں قانونی طور پر سفہا شامل نہیں ہیں، اسی طرح ازدواجی معاملات میں شوہر اور بیوی انفرادی حق نہیں رکھتے اور نہ ہی عہد و پیمان باندھنے والے یکطرفہ طور پر آزادانہ کوئی قدم اٹھا سکتے ہیں۔ حریت کا ایک دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسروں کے جبر اور مخالفتوں سے مبرا ہوکر اپنی زندگی گزارے۔ اسی مفہوم میں خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کا یہ قول مشہور ہے ''جن کی ماؤں نے انہیں آزاد جنا ہے، ان پر کس بنیاد پر جبر کرسکتے ہو؟''۔ اس مفہوم کے تحت وہ تمام لوگ جو کسی اسلامی ریاست میں رہتے ہیں ان سب کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ شریعی قوانین کے تحت بغیر کسی خوف وخطر اور جبر اپنے معاملات نپٹا سکیں۔ جہاں تک اقوال کی آزادی کا تعلق ہے تو یہ آزادی قرآن کی اس ہدایت کے تابع ہے کہ: ''تم میں ایک گروہ ایسا ہونا ہی چاہیے جو خیر کی طرف بلائے، معروف کا حکم کرے اور منکر سے روکے'' (۳۲)۔ آزادئ قول میں حصول و تحصیل علم شامل ہے۔ اگر آزادئ قول کی اجازت نہ ہوتی تو اعترافِ جرم، معاہدات، طلاق دینا اور وصیت ناموں کی کوئی قانونی حیثیت نہ ہوتی۔ حریتِ عمل کی بھی اجازت اس وقت تک ہے جب کہ اس سے کسی دوسرے

کونقصان نہ پہنچے۔

شریعہ کا مقصد توثیق اور رد وبدل: بعض علما یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اس لیے آیا کہ وہ انسانی معاشرے کی کایہ پلٹ دے۔حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے بہت سی باتوں کو ویسا ہی رکھا ہے جیسا کہ شریعی قانون سے پہلے تھیں۔ البتہ بعض باتوں میں ترامیم یا تبدیلیاں کی ہیں۔ اس طریقے سے معاشرے سے فساد اور برائیاں دور کی ہیں ۔ اللہ نے بھی فرمایا کہ: ''اللہ اہلِ ایمان کا دوست ہے، ان کو اندھیرے سے نکال کر روشنی میں لاتا ہے'' (۴۳)۔قوانین و رسومات میں ردوبدل سے یا تو شدت اختیار کی گئی ہے یا تخفیف سے کام لیا گیا ہے تا کہ غلو سے بچا جائے۔ مثال کے طور پر بیوہ کی مدتِ عدت کو ایک سال سے کم کر کے صرف چار ماہ دس دن کر دیا گیا۔ اس لیے کہ حفظِ نسل کی خاطر چار ماہ اور دس دن میں یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ بیوہ حاملہ ہے یا نہیں۔ دورِ جاہلیہ میں بیوہ کو زبردستی ایک سال تک موٹے اور کھدر کے لباس پہننے اور خوشبو وصفائی سے دور رکھا جاتا تھا۔شریعت نے ان سب باتوں کو ممنوع قرار دے کر بیوہ کو اس کی اجازت دی کہ وہ ایامِ عدت میں سادے اور صاف ستھرے لباس استعمال کرے۔ اسی طرح شریعت نے ہر معروف عمل کی توثیق کی، جیسے کہ مصیبت زدوں کو مصیبت سے نکالنا، حملہ آور کا مقابلہ کرنا، شہر اور قبیلے کا دفاع کرنا، تہواروں میں جمع ہونا، علانیہ شادی بیاہ کرنا، بچوں کی پرورش کرنا اور میراث کی تقسیم وغیرہ۔ چنانچہ جس بات کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ انتہاؤں اور شدت سے بچنے کے لیے اباحت جیسے شرعی اصول کی عمومی طور پر توثیق کی جائے ۔اللہ نے فرمایا: ''اور پاک چیزوں کو ان کے لیے حلال کرتے ہیں'' (۴۴)۔لوگ جو کچھ کر رہے تھے ان پر شارع کا سکوت اس بات کا ثبوت ہے کہ شارع نے ان کی توثیق کر دی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس بات کو ناپسند فرماتے تھے کہ لوگ ان باتوں کے بارے میں زیادہ پوچھ گچھ کریں جن پر شارع نے کوئی بات نہیں کی تھی۔

شریعہ دراصل روح اور وصف ہے نہ کہ نام اور شکل: کچھ فقہا سمندری گھوڑے کو اس لیے کھانے سے منع کرتے ہیں کہ وہ سؤر لگتا ہے۔ یہ بات بالکل غلط ہے، کچھ لوگ جادو کو سحر قرار دے کر جادوگر کی سزا موت قرار دیتے ہیں، یہ بات بھی غلط ہے۔سحر میں دراصل یہ تصور شامل ہے کہ یہ شیطانی عمل یا مدد ہے اور اس طرح ''وحدانیت کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔ جادو میں نہ ایسا کوئی تصور ہے اور نہ ہی یہ شیطانی عمل ہے۔شریعہ میں تحیل اختیار کیا جاسکتا ہے۔

تحیل: اگر ایک مکلّف کسی فرض سے بچنے یا کسی ممنوع عمل کو کرنے کے لیے کوئی تدبیر اختیار کرتا ہے تو اس کو تحیل کہتے ہیں۔لیکن ایک جائز عمل کا کسی اور طرح انجام دینا تدبیر کہلاتی ہے۔اس کی ایک مثال یہ ہے: حضرت ایوب علیہ السلام نے قسم کھائی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو کسی غلط عمل پر سو بید ماریں گے، جب غصہ اُتر گیا تو اللہ نے ان سے کہا کہ وہ سو تنکوں کی ایک بید بنالیں اور اس سے ایک دفعہ اپنی بیوی کو ماردیں۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام نے بھی

تحیل اختیار کرتے ہوئے اپنے بھائی کے سامان سے بادشاہ کا پیالہ برآمد کرایا، تاکہ بنی اسرائیل کے قانون کے تحت اسے روک لیں۔ قانون سازی کے لیے سد ذریعہ استعمال ہوسکتا ہے۔ علامہ البغدادیؒ نے اپنی کتاب ''التلقین'' میں سد ذریعہ کی تعریف اس طرح کی ہے ''کسی جائز یا حلال چیز پر اس لیے پابندی لگانا کہ اس سے کوئی ناجائز کام نہ کیا جاسکے''۔

اسلامی قانون سازی کے ضوابط اور تعین حدود: شریعت کے مختلف طریقوں اور ضابطوں کا مطالعہ کرنے کے بعد علامہ ابن عاشورؒ کی نظر میں درج ذیل چھ ضوابط اور حدود کا تعین ہوتا ہے:

۱۔ پہلا طریقہ نفسِ معاملہ کی ماہیت معلوم کرنا ہے،۲۔ حد کے تعین میں نام کو اہمیت دینا ہے،۳۔ تیسرے طریقے میں تقدیر یا نساب کا تعین ہے،۴۔ چوتھے طریقے میں وقت کی قید ہے، ۵۔ پانچویں طریقے میں اوصاف کا تعین ہے، ۶۔ چھٹا طریقہ احاطہ اور حدود معلوم کرنا ہے۔

اسلامی قوانین کے نفاذ میں سختی اور نرمی اختیار کرنا: شریعت نے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے دو طریقے اختیار کیے ہیں۔ ایک طریقہ اپنے اصولوں کے نفاذ پر حزم (سختی) اختیار کرنے کا ہے اور دوسرا طریقہ سہولت اور نرمی کا ہے، جبکہ اس سے حصولِ مقاصد نظر انداز نہ ہوں۔ عمومی اور انفرادی رخصت: علامہ عزالدین عبدالسلامؒ نے اپنی کتاب ''القواعد الکبریٰ'' میں لکھا ہے کہ: ''اگر معاشرے میں لاقانونیت اس طرح پھیل جائے کہ قانون پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو اگر لاقانونیت ہی سے معاشرے کی ضرورت پوری ہوتی ہو تو اس پر عمل کی رخصت ہے۔ یہ رخصت صرف ضرورت کی سطح تک محدود نہ کی جائے ورنہ اس سے مسلمان کمزور ہوں گے، جبکہ مملکت پر کافر اور فاسق کا قبضہ اور حکمرانی ہوگی۔ اس سے تجارت اور حرفت تباہ ہو جائے گی''۔ یہاں حضرت عثمانؓ سے منسوب ایک مقولے کا حوالہ دیا ہے کہ: ''لوگ جن باتوں سے قرآن کی تلقین سے نہیں رُکتے، اللہ انہیں حکومتی احکام سے روک دیتا ہے''۔ درحقیقت حکومتی ممانعت یا احتراض دینا ہی ممانعت ہے۔ علامہ ابن عاشورؒ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے شرعی احکامات کا جائزہ لینے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کثرت سے احکامات رسمی عبادات سے متعلق ہیں اور معاشرتی معاملات سے متعلق احکامات بہت کم ہیں۔ احادیث کی کتب سے اس کا جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ حالات اور زمانے کے لحاظ سے معاشرتی معاملات میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں، اس لیے اگر متعین اور یکساں فیصلوں سے معاشرے کو پابند کردیا جائے تو بے شمار مسائل اور پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔

حصہ سوئم: اس حصے میں حقوق جیسے انسانی معاملات پر بحث کی گئی ہے۔

مراجع وحواشی

(۱) سورۃ المومنون، آیت ۱۱۵
(۲) سورۃ الحدید، آیت ۲۵
(۳) سورۃ المائدہ، آیت ۶
(۴) سورۃ البقرۃ، آیت ۱۷۹
(۵) سورۃ المائدہ، آیت ۹
(۶) سورۃ النساء، آیت ۳
(۷) سورۃ البقرہ، آیت ۲۰۵
(۸) سورۃ البقرہ، آیت ۲۳۷
(۹) صحیح بخاری اور سنن ابن ماجہ
(۱۰) سورۃ البقرہ، آیت ۲۸۵
(۱۱) صحیح بخاری۔ مسند احمد۔ نسائی
(۱۲) سورۃ النساء، آیت ۱۱
(۱۳) سورۃ الحجرات، آیت ۹
(۱۴) سورۃ الروم، آیت ۳۰
(۱۵) سورۃ آل عمران، آیت ۱۵۹
(۱۶) سورۃ ص، آیت ۲۶ اور سورۃ النساء، آیت ۱۷۱
(۱۷) سورۃ البقرہ، آیت ۱۴۳
(۱۸) ابوسعید خدری۔ بخاری
(۱۹) جریر ابن عبداللہ۔ بخاری
(۲۰) سورۃ ہود، آیت ۸۸
(۲۱) سورۃ الاعراف، آیات ۵۵، ۵۶
(۲۲) سورۃ آل عمران، آیت ۹۷
(۲۳) صحیح بخاری وصحیح مسلم
(۲۴) سورۃ الانبیاء، آیت ۲۸
(۲۵) سورۃ الاعراف، آیت ۱۵۸
(۲۶) سورۃ البقرہ، آیت ۱۸۵
(۲۷) سورۃ البقرہ، آیت ۲۰۵
(۲۸) سورۃ البقرہ، آیت ۲۳۳
(۲۹) ابوثعلبہ۔ سنن دارقطنی
(۳۰) سورۃ الحجرات، آیت ۱۰
(۳۱) البدائع والصنائع از ابی بکر کسانی۔ مطبع قاہرہ
(۳۲) سورۃ آل عمران، آیت ۱۰۴
(۳۳) سورۃ البقرہ، آیت ۲۵۷
(۳۴) سورۃ الاعراف، آیت ۱۵۷