www.KitaboSunnat.com

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد

ایک تجزیاتی مطالعہ

[مقالہ برائے پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ]

مقالہ نگار

حافظ محمد زبیر

PH-0302

نگران تحقیق

ڈاکٹر محمد اعجاز

ایسوسی ایٹ پروفیسر

شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

[2010ء]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

❀❀❀ توجہ فرمائیں! ❀❀❀

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب............

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اَپ لوڈ (UPLOAD) کی جاتی ہیں۔
- متعلقہ ناشرین کی اجازت کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات کی نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

❀❀❀ تنبیہ ❀❀❀

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی وشرعی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر
تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں

ٹیم کتاب وسنت ڈاٹ کام

webmaster@kitabosunnat.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

Bio Data

Hafiz Muhammad Zubair
36-k, Model Town
Lahore, Pakistan
☎ + 92-423-586-9501 ▪ + 92-300-4093026
hmzubair2000@hotmail.com

PROFESSIONAL QUALIFICATIONS:

- **Licentiate in Shariah and Social Sciences**
  Faculty of Shariah, Jamiah Lahor-ul-Islamiah, Lahore, Pakistan
- **Licentiate in Various Readings (Qira'at) of Quran**
  Faculty of Quran, Jamiah Lahor-ul-Islamiah, Lahore, Pakistan
- **Shahadat-ul-Almiah (M.A) in Islamic and Arabic Sciences**
  Wifaq-ul-Madaris Al-Salafiah,Pakistan.
- **Computer Aided Learning (3 months course)**
  Islamic institute of computer sciences, Lahore, Pakistan
- **Hifz-ul-Quran**
  Madrasa Taleem-ul-Quran,Attock, Pakistan

WORK EXPERIENCE:

- **Research Associate in Islamic Research and Training Section for 5 years,** *Quran Academy, Lahore, Pakistan*
- **Member of Teaching Faculty for 3 years**
  Jamiah Lahor-ul-Islamiah, Lahore, Pakistan
- **Member of Teaching Faculty for 5 years**
  Quran Academy, Lahore, Pakistan

EDUCATION:

- **B.A in Math's & Islamic studies**
  University of Punjab, Lahore, Pakistan
- **M.A in Arabic Language**
  University of Punjab, Lahore, Pakistan
- **M.A in Political Science**
  University of Punjab, Lahore, Pakistan

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قَالُوا يٰشُعَيبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ

(هود : ۹۱)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

TO WHOM IT MAY CONCERN

It is certified that Mr. Hafiz Muhammad Zubair s/o Noor Khan is a Ph.D. student in Sheikh Zayed Islamic Centre and has completed his Thesis titled:

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد

ایک تجزیاتی مطالعہ

under my supervision for the award of Ph.D. Degree. Mr. Hafiz Muhammasd Zubair is eligible for submission of Thesis under the Rules & Regulation of the Islamic Centre as well as of the University regarding Ph.D. The material used by him is original and he has shown creativeness in his work. The Thesis represents seven years work done by the candidate.

Supervisor

Dr. Muhammad Ijaz
sheikh zayed Isalmic centre
punjab university, Lahore

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

DECLARATION CERTIFICATE

This thesis which is being submitted for the degree of Ph.D. in Punjab University, Lahore does not contain material which has been submitted for the award of Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the test of the thesis.

Signature

Hafiz Muhammad Zubair

PH-0302, Sheikh Zayaed Islamic Centre

Date:31-01-2010

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انتساب

والدہ محترمہ کے نام

جن کی تربیت‘ محنت اور دعاؤں سے علم و تحقیق کے

میدان میں قدم رکھنے کے قابل ہو سکا!

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقدمہ

إن الحمد لله و الصلوۃ و السلام علی أشرف الخلق و أکرم المرسلین و علی آلہ و صحبہ أجمعین

عصر حاضر کے اہم ترین موضوعات میں 'جہاد' اور 'اجتہاد' دو اہم تر موضوع ہیں۔ آج کل 'اجتہاد' زیر بحث عنوانات میں سے ایک اہم موضوع ہے۔ عالم اسلام میں اس وقت 'اجتہاد' کے حوالے سے دو انتہائی موقف پائے جاتے ہیں۔ پہلا موقف تو یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ أئمہ سلف نے اپنے ادوار میں دین کے ہر مسئلے کے بارے اپنی تفصیلی آراء کا اظہار کر دیا ہے لہٰذا اب اجتہاد کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ أصحاب علم وفضل اور عوام الناس کے لیے کسی متعین امام کی تقلید' فرض عین کا درجہ رکھتی ہے اور اس میں بھی انتہاء پسندی یہاں تک ہے کہ اگر کوئی شخص حنفی سے شافعی ہو جائے تو قابل تعزیر ہے[۱] یا کوئی عالم دین اگر امام أعظم ؒ کے کسی قول کو رد کر دے تو اس پر ریت کے ذروں کے برابر لعنت بھیجی جاتی ہے[۲] یا انبیاء کو بھی أئمہ سلف کا مقلد ثابت کیا جاتا ہے[۳] یا تلفیق بین المذاہب کی حرمت پر اجماع کے دعوے نقل کیے جاتے ہیں۔ دوسرا انتہائی موقف یہ ہے کہ ہر دور میں علماء نے اپنے زمانے کے حالات وواقعات کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد کیا ہے اور جدید تہذیب وتمدن کی روشنی اور بدلتے حالات میں دین کی ایک ایسی جامع نئی تعبیر وتشکیل کی ضرورت ہے جو عالمی جمہوری سرمایہ دارانہ نظام کے تقاضوں کے مطابق ہو اور اس نئی تعبیر دین کا سلف صالحین کے اجتہادات کے ساتھ کسی قسم کا بھی کوئی تعلق نہ ہو یا اس تعبیر کی بنیاد حدیث کی بجائے صرف قرآن پر ہو یا اس تعبیر کی بنیاد حدیث وسنت کی خود ساختہ تقسیم پر ہو یا اس تعبیر کی بنیاد متفق علیہ مصادر شریعت اور أصول اجتہاد میں سے کسی مصدر یا أصول مثلاً اجماع اصولی کے انکار پر مبنی ہو یا اس میں اجتہاد کے نام پر شریعت میں اضافے اور تبدیلی کا دعوی کیا جاتا ہو وغیرہ۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی ﷾ لکھتے ہیں:

"الأمر الذی یجب تاکیدہ بقوۃ هو أن ما ثبت بدلیل قطعی لا یجوز أن ندع للمتلاعبین أن یجترئوا علی اقتحام حماہ. فإن هذہ القطعیات هی عماد الوحدۃ الاعتقادیة والفکریة والعملیة للأمة... ولقد بلغ التلاعب بهؤلاء إلی حد أنهم اجترؤوا علی الأحکام الثابتة بصریح القرآن، مثل توریث الأولاد للذکر مثل حظ الأنثیین، فهم یریدون أن یجتهدوا فی التسویة بین الذکر والأنثی بدعوی أن التفاوت کان فی زمن لم تکن المرأۃ فیه تعمل مثل الرجل... وبلغ التلاعب بعضهم أن قالوا: إن الخنازیر التی حرمها القرآن وجعل لحمها رجساً، کانت خنازیر سیئة التغذیة، أما خنازیر الیوم فتربی تحت إشراف لم تنله الخنازیر القدیمة. وهکذا یرید هؤلاء لشرع الله أن یتبع أهواء الناس، لا أن تخضع أهواء الناس لشرع الله ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض ومن فیهن."[۴]

''جس بات کی تاکید کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ جو احکام دلیل قطعی سے ثابت ہوں تو ان کے بارے میں یہ رویہ جائز نہیں ہے کہ ہم دین کو کھیل تماشہ بنانے والوں کے لیے چھوڑ دیں کہ وہ ان أحکامات میں جرأت کرتے ہوئے منہ مارتے پھریں۔ یہ قطعی احکام امت کی اعتقادی، فکری اور عملی وحدت کا ستون ہے... ان متجددین کا یہ کھیل تماشہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ انہوں نے قرآن کی صریح نص سے ثابت شدہ احکام کو بھی محل اجتہاد بنا لیا ہے۔ مثلاً لڑکے کا حصہ قرآن میں لڑکی سے دوگنا بیان ہوا ہے اور یہ أصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اجتہاد کرتے

۱۔حنفی ارتحل إلی مذهب الشافعی رحمه الله تعالی یعزر کذا فی جواهر الأخلاطی. (الفتاوی الهندیة، کتاب الحدود، باب فصل فی التعزیر)

۲۔فلعنة ربنا أعداد رمل علی من رد قول أبی حنیفة. (رد المحتار علی در المختار: ۱/۱۴۸)

۳۔والحاصل أن أبا حنیفة النعمان من أعظم معجزات المصطفی بعد القرآن وحسبك من مناقبه ما قال قولاً إلا أخذ به إمام من الأئمة الأعلام وقد جعل الله الحکم لأصحابه وأتباعه من زمنه إلی هذہ الأیام إلی أن یحکم بمذهبه عیسی علیه السلام. (أیضاً: ۱/۱۴۲)

٤۔الاجتهاد فی الشریعة الإسلامیة: ص ۷۰۔۷۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوئے لڑکے اورلڑکی کا حصہ برابر قرار دے دیں۔ان کا دعوی یہ ہے کہ لڑکے اورلڑکی کے یہ حصے قرآن نے اس دور میں بیان کیے ہیں کہ جس میں عورت' مرد کی طرح کوئی کام کاج نہیں کرتی تھی...ان میں سے بعض متجددین کے کھیل تماشے نے ان کو یہاں تک بھی پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے کہا: بے شک! جن خنازیر کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے اوراس کے گوشت کو ناپاک کہا ہے' وہ ایسے خنازیر تھے کہ جن کی خوراک گندی تھی۔جبکہ آج کل کے خنازیر کی باقاعدہ نگرانی میں پرورش (فارمنگ) ہوتی ہے اورقدیم خنازیر کا معاملہ ایسا نہیں تھا۔یہ اُصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کی شریعت کولوگوں کی ہوائے نفس کے تابع کردیں نہ کہ عامۃ الناس کی خواہش نفس کواللہ کی شریعت کے تابع۔اوراگرحق بات ان کی خواہش نفس کی پیروی کرے تو آسمانوں اورزمین میں فساد برپا ہوجائے۔''

مولانا زاہدالراشدی ﷾ کے بقول یہ دونوں نقطہ نظر اپنی پشت پرایک سوچ اور پس منظر رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ اپنی اپنی جگہ مضبوطی سے کھڑے ہیں اوراپنے دائرہ فکر سے ہٹ کر کوئی بات سننے کے روادار نہیں ہیں۔پہلے نقطہ نظر کی بنیاد ''تحفظات'' پر ہے کہ اسلام کے خلاف مغربی دنیا کی صدیوں سے جاری علمی وفکری جنگ کے ایجنڈے اورمقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ مسلمانوں کواسلام کی حقیقی صورت سے محروم کرکے برائے نام مسلمان بنایا جائے اوراس طرح اسلام کے ایک فلسفہ حیات اورطرز زندگی کے طور پردوبارہ ابھرنے کے امکانات کو روکا جائے'اس لیے تبدیلی اور تغیر کی کوئی بات اس ماحول میں قبول نہ کی جائے اور ایسی ہرکوشش کو مغرب کی معاونت سمجھ کر رد کردیا جائے۔دوسرے نقطہ نظر کی بنیاد ''اقدام'' کی سوچ پر ہے کہ اگراسلام کوتحفظات کے دائرہ سے نکل کرآج کے عالمی ماحول میں آگے بڑھنا ہے اوردنیا کی دوسری اقوام کے سامنے پیش کرنا ہے تو آج کی عالمی مارکیٹ کے تقاضوں کوسامنے رکھ کراس کی ''اُوورہالنگ''ضروری ہے۔

اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ دونوں مؤقف انتہا پسندانہ ہیں۔تحفظات اوراقدامات کے دونوں پہلوؤں کا لحاظ رکھتے ہوئے اعتدال اورتوازن کی راہ یہ ہے کہ اجتہاد کے اصول وضوابط'طریق کار'مناہج واُسالیب اوراس کی اہلیت وصلاحیت کا تعین قرون اُولی میں ہوچکا ہے اورتابعین وتبع تابعین کے دورمیں بیسیوں فقہائے کرام نے قرآن وسنت کی روشنی میں اجتہاد کے اصول طے کیے۔فی زمانہ اصولی بنیادوں پرکسی نئے مکتب فکر کے اضافے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔یہ اجتہاد کا نظری اورعلمی پہلو ہے۔جہاں تک اجتہاد کے عملی پہلو کا تعلق ہے یعنی متقدمین فقہاء کے اصول فقہ واسالیب اجتہاد کی روشنی میں ہردورمیں مسائل شرعیہ کا استنباط'تو اس اجتہاد کا دروازہ کسی بھی فقہی مکتب فکر میں کبھی بند نہیں رہا'نہ آج بند ہے اورنہ کبھی آئندہ بند ہوگا۔ہمیں یہ فرق کرنا ہوگا کہ اجتہاد کے اصول وضوابط وضع کرنے کا معاملہ الگ ہے اوران کی روشنی میں ''عملی اجتہاد'' کا دائرہ اس سے بالکل مختلف ہے'ہم ان دونوں کوایک زمرہ میں شمار نہیں کرسکتے اورنہ ہی یہ دونوں کبھی ایک زمرہ میں شمار رہے ہیں۔

اس وقت جدید مسائل میں ہردارالعلوم اورجامعہ فتاوی جاری کررہا ہے تو اجتہاد کا دروازہ کیسے بند ہوگیا؟۔وہ قدامت پسند علماء'جواجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے دعویدار ہیں'بھی جدید مسائل مثلاً اسلامی بینکاری' کیمرے کی تصویر'لاؤڈ اسپیکر کے استعمال وغیرہ کے بارے کسی نہ کسی رائے کے حامل نظر آتے ہیں۔پس جدید مسائل میں اجتہاد تو ہوہی رہا ہے'چاہے اس کا دروازہ کھلا ہو یا بند۔جہاں تک ان مسائل کا معاملہ ہے جن میں سلف صالحین سے ایک یا ایک سے زائد آراء منقول ہیں تو ایسی اجتہادی آراء' کہ جن میں امت کا اجماع متحقق نہ ہو'میں انفرادی واجتماعی اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔یہ اجتہاد سلف صالحین سے منقول اقوال میں سے کسی ایک قول کے بارے ترجیح قائم کرنے کے لیے ہوگا اور یہ فقہائے حنفیہ کی اصطلاح میں وہ مجتہدین کریں گے جو اُصحاب ترجیح کہلاتے ہیں۔ڈاکٹر یوسف قرضاوی ﷾ نے اسے 'اجتہاد انتقائی' کا نام دیا ہے۔

فقہی مسائل میں علت اورعرف وعادت کا بہت عمل دخل ہے اورمعروف فقہی قواعد 'تتغیر الأحکام بتغیر الزمان' کے مطابق علت' عرف وعادت اورفقہ الواقع کی تبدیلی سے اجتہاد بھی تبدیل ہوجاتا ہے۔پس ایسے معاملات کہ جن میں سلف صالحین نے اپنے اُحوال وظروف کی بنیاد پرفتاوی جاری کیے'ان میں بھی عرف کی تبدیلی اورتہذیب وتمدن کے ارتقاء کی وجہ سے نیا اجتہاد کیا جائے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد کی ایک چوتھی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کسی فروعی مسئلے میں سلف صالحین سے ایک سے زائد آراء منقول ہوں اور ان سب کے برعکس ایک نئی رائے کا اظہار کیا جائے۔ ہمارے نزدیک ایسا اجتہاد بھی جائز ہے لیکن فی زمانہ اہلیت و صلاحیت کے کم ہونے کی وجہ سے اس دائرے میں اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے۔ قطعی الدلالۃ نصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتہاد کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے۔

پس جو لوگ اجتہاد کو بظاہر غلط مقاصد کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں ان کا جواب یہ نہیں ہے کہ سرے سے اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت سے انکار کر دیا جائے بلکہ ان کا صحیح جواب یہ ہے کہ اجتہاد کے صحیح مفہوم سے عوام کو متعارف کروایا جائے' اس کی ضرورت کو تسلیم کیا جائے' اس کی جائز اور قابل عمل صورتوں کی وضاحت کی جائے۔ زیر نظر مقالہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

موضوع کا تعارف

اجتہاد 'جہد' سے بنا ہے. جس کے معنی کوشش کرنے کے ہیں. جب یہ مادہ باب افتعال سے استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی میں 'انتہائی مشقت اور کوشش کرنے' کا مفہوم پایا جاتا ہے. اجتہاد' مصادر قانون سے اسلامی قانون کے اُخذ و استنباط کا ایک اہم اُسلوب اور منہج ہے۔ آسان فہم انداز میں انسانی زندگی سے متعلق ان مسائل میں کہ جن کا حکم قرآن و سنت میں واضح طور پر بیان نہ ہوا ہو' شریعت کی روح اور اس کے عمومی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے ان مسائل کے حکم شرعی کے استخراج و استنباط اور پھر اُمر واقعہ پر اس کی تطبیق کے لیے مجتہدین کا حد درجہ کوشش اور محنت کرنا' اجتہاد کہلاتا ہے۔ شیخ اُبو زہرہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وفی اصطلاح علماء الأصول بذل الفقیه وسعه فی استنباط الأحکام العملیة من أدلتها التفصیلیة ویعرف بعض العلماء الاجتهاد فی اصطلاح الأصولیین بأنه استفراغ الجهد وبذل غایة الوسع إما فی استنباط الأحکام الشرعیة وإما فی تطبیقاتها وکان الاجتهاد علی هذا التعریف قسمین: أحدهما خاص باستنباط الأحکام وبیانها والقسم الثانی خاص بتطبیقها."[1]

''علمائے اُصول کی اصطلاح میں کسی فقیہ کا عملی احکام کو تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپانا' اجتہاد کہلاتا ہے۔ بعض علماء نے اُصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ اس سے مراد شرعی احکام کو مستنبط کرنے کے لیے یا ان کی تطبیق (application) کے لیے اپنی طاقت اور انتہائی درجے میں صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجتہاد کی دو قسمیں ہوں گی: ایک قسم تو وہ ہے جو استنباط احکام کے ساتھ خاص ہو گی جبکہ دوسری قسم احکام کی تطبیق (application) کے ساتھ خاص ہے''۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ کسی حکم شرعی کے استنباط یا تطبیق میں انتہائی کوشش و طاقت صرف کرنا اجتہاد ہے۔ اگر یہ کوشش انفرادی ہو تو اسے انفرادی اجتہاد کا نام دیں گے اور اگر علماء کی ایک جماعت یہ کوشش کرے تو اسے اجتماعی اجتہاد کہا جائے گا۔

موضوع کی ضرورت اور اہمیت

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دور نبوت میں جن مسائل میں وحی نازل نہیں ہوئی ہوتی تھی' ان میں اجتہاد فرما لیا کرتے تھے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بھی اجتہادی تربیت فرمائی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زندگی ہی میں وقتاً فوقتاً ان کے اجتہادات کی تصحیح یا تائید بھی فرماتے رہتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں اجتہاد کا یہ عمل ریاستی و قومی سطح پر منظم ہوا۔ تابعین رحمہ اللہ کے دور میں بھی سلطنت اسلامیہ کے وسعت کی وجہ سے نئے نئے مسائل سامنے آئے اور روزمرہ زندگی کے معاملات میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور بڑھ گئی۔ تبع تابعین رحمہ اللہ اور ائمہ اُربعہ کے زمانہ میں مسلمان عربوں کے دوسری اقوام کے ساتھ میل جول اور اختلاط کی وجہ سے باہمی معاملات میں پیچیدگیاں پیدا ہوئیں' علماء نے مستقل اُصول وضع کیے اور ان کی روشنی میں اجتہادی عمل کو اس کے عروج تک پہنچایا۔ کئی ایک مکاتب فکر وجود میں آ گئے اور ہر مکتب فکر کے ائمہ نے اپنے اصول و فروع کو مدون کیا۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے نام سے ایک بہت بڑا علمی ذخیرہ وجود میں آ گیا' جس میں بلاشبہ

۱۔ أصول الفقه: ص ۳۵۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسانی زندگی سے متعلقہ لکھوکھا مسائل کے بارے شرعی رہنمائی جاری کی گئی تھی۔ پس ائمہ اربعہ کے دور کے بعد یعنی چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کا عمل رک گیا اور یہ سمجھ لیا گیا کہ شاید اس کا دروازہ اب قیامت تک کے لیے بند ہو گیا ہے حالانکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کے جاری نہ ہونے کی وجہ فطری تھی یعنی اجتہادی عمل کی ضرورت پوری ہو گئی تھی لہٰذا اکثر و بیشتر ائمہ سلف نے سابقہ فقہی ذخیرے کی شروحات اور توضیح و تنقیح میں اپنی زندگیاں کھپائیں۔ وقت کے مسائل و سوالات کا کافی و شافی جواب ائمہ سلف نے اپنے اقوال' کتب اور فتاوی کے ذریعہ دے دیا تھا لہٰذا اسی کی اتباع اور اس میں اضافے کا کام جاری رہا۔

سترہویں صدی ہجری کے صنعتی انقلاب' بیسویں صدی ہجری کی معاشی' معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے جہاں سارے عالم کو متاثر کیا' وہاں مذہب کی دنیا میں بھی اَن گنت سوال پیدا کر دیے۔ صنعتی ترقی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے کاروبار کی ہزاروں ایسی نئی شکلیں متعارف ہوئیں کہ جن کی شرعی حیثیت معلوم کرنا وقت کا ایک اہم تقاضا تھا۔ سیاسی انقلاب نے جمہوریت' انتخابات' پارلیمنٹ' آئین اور قانون جیسے نئے تصورات سے دنیا کو آگاہی بخشی۔ معاشرتی تبدیلیوں سے مرد و زن کے اختلاط اور باہمی تعلق کی حدود و دائرہ کار جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ میڈیکل سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایجادات کی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا' جس سے کئی ایک ایجادات کے بارے شرعی حکم جاننے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے اَواخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کے اکثر و بیشتر ممالک میں اجتہادی تحریکیں برپا ہوئیں۔ تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ہزاروں نہیں بلکہ لکھوکھا مسائل میں علماء نے رہنمائی کی۔ فتاوی کی ہزاروں جلدیں مرتب ہوئیں اور اجتہاد کے عمل کو منظّم انداز میں آگے بڑھانے کے لیے کئی ایک ادارے وجود میں آنا شروع ہو گئے۔

بیسویں صدی ہجری کے نصف آخر میں اجتماعی اجتہاد کے لیے کئی ایک قومی اور عالمی سطح کے اداروں کی بنیاد رکھی گئی تا کہ اس دور میں اجتہاد کے مشکل ترین عمل کو اجتماعی صورت میں فروغ دیا جائے۔ ان اداروں میں مصر میں 'مجمع البحوث الإسلامية' پاکستان میں 'اسلامی نظریاتی کونسل' یورپ میں 'یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق' مکہ میں 'المجمع الفقهي الإسلامي' سوڈان میں 'مجمع الفقه الإسلامي' شمالی امریکہ میں 'مجمع فقهاء الشريعة' اردن میں 'المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية' ہندوستان میں 'اسلامی فقہ اکیڈمی' کویت میں 'المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية' جدہ میں 'مجمع الفقه الإسلامي' اور مراکش کی 'مجمع أهل البيت' شامل ہے۔

بہر حال ہر دور میں ہمارے فقہاء اور مجتہدین مختلف اسلامی معاشروں اور اسلامی حکومتوں کو پیش آنے والے مسائل کا حل قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کرتے رہے۔ اس طرح اسلامی قوانین کی تدوین کا آغاز ہوا اور اجتہاد کے نتیجے میں اسلامی قانون میں آہستہ آہستہ وسعت پیدا ہوتی رہی اور آج فقہ کی شکل میں اسلامی قانون کا ایک وسیع اور گراں قدر ذخیرہ مدون صورت میں ہمارے پاس موجود ہے۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ اسلام کی اس ۱۴سو سالہ اجتہادی تحریک کے نتیجے میں ماضی میں' جو اجتہادات ہوئے ہیں ان میں چند ایک استثناءات کو چھوڑ کر اکثر و بیشتر انفرادی نوعیت کے تھے۔ اس کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے کہ اس دور کا مجتہد اور فقیہ کئی علوم میں مہارت رکھتا تھا وہ بیک وقت قرآن و حدیث، فقہ، اصول، علم رجال، تاریخ، منطق، فلسفہ، لغت، بلاغہ اور دیگر مختلف النوع عصری مسائل کا ادراک رکھتا تھا۔ آج علماء میں وہ استعداد اور صلاحیت باقی نہیں رہی جو ہمارے متقدمین کے ہاں پائی جاتی تھی۔ وہ علوم عالیہ اور آلیہ دونوں کے ماہر تھے۔ بیک وقت مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ علوم قرآن ہوں یا علوم حدیث، دونوں میں یکساں دسترس رکھتے تھے۔ آج ایسے علماء کا ملنا ناممکن ہے جو فقہ الاحکام سے متعلقہ تمام علوم میں ماہر ہوں۔

اس کے علاوہ آج سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہر علم کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ ایک مجتہد اور فقیہ کے لئے ہر ایک شعبہ علم میں مہارت پیدا کرنا تو دور کی بات، اس کے مبتدیات کا احاطہ کرنا بھی ناممکن ہو گیا ہے۔ مزید برآں فقہ الاحکام (دین) سے متعلق مختلف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علوم وفنون پر دسترس رکھنے والے علماء تو بہت مل جائیں گے لیکن فقہ الواقعہ (دنیا) سے تعلق رکھنے والے اجتماعی اور انسانی علوم ومسائل کی واقفیت علماء میں تقریباً ناپید ہے۔ آج ایک عالم کو جن مسائل کا سامنا ہے وہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ ان متنوع مسائل کا صحیح معنوں میں ادراک کرنا اور شریعت کی روشنی میں ان کا حل پیش کرنا ایک عالم کے لئے ناممکن ہے۔ آج اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ علماء کی انفرادی اجتہادی کاوشوں کے بجائے اجتماعی سطح پر اجتہاد کے اس کام کو نمایاں کیا جائے۔ ایسے ادارے اور فقہی اکیڈمیاں قائم کی جائیں جو اجتماعی اجتہاد کے اس کام کو آگے بڑھا سکیں۔ ان اداروں میں عالم اسلام کے ممتاز اور جید علماء کو نمائندگی حاصل ہو علماء کے علاوہ مختلف عصری علوم کے ماہرین بھی اس مشاورتی عمل میں شریک ہوں تاکہ زیر بحث مسئلہ کو فنی نقطہ نظر سے سمجھنے میں علماء کی مدد کریں۔ امام شاطبی ؒ کے بقول تو اس مشاورتی عمل میں غیر مسلموں کو بھی شریک کیا جا سکتا ہے تاکہ وہ اس اُمر واقعہ کے ان پہلوؤں کو اجاگر کریں جن کا تعلق دنیاوی علوم وفنون سے ہے اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس قسم کی ملی جلی فکری اور اجتہادی کوششوں سے مسئلہ اور زیادہ نکھر جائے گا، اور تعیین واطلاق کی ایک لائق عمل شکل اختیار کر لے گا۔ اسی طرح کا ایک اجتماعی اور شورائی اجتہاد ہی فقہ اسلامی کی معاصر ضرورتوں کو پورا کر سکتا ہے۔

فوائد ومقاصد

اجتماعی اجتہاد عموماً امت مسلمہ کے اجتماعی مسائل سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ اجتماعی اجتہاد ان مسائل میں ان کے لیے ایک اجتماعی طرز عمل کو متعین کرتا ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر بعض اوقات اسلامی حکومتیں اپنے لئے قانون سازی کرتی ہیں۔ ان آراء کو عدالتیں اپنے فیصلوں میں مدنظر رکھتی ہیں۔ اور مختلف مقدمات میں ان سے رہنمائی لیتی ہیں۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب نے شیخ زاید اسلامک سنٹر میں اپنے ایک خطاب کے دوران کہا کہ آئندہ فقہ اسلامی جس طرف بڑھ رہی ہے اس میں دو چیزیں ناگزیر معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو اجتماعی مسائل کے حل میں اجتہاد کی انفرادی کے بجائے اجتماعی کاوشوں کا زیادہ عمل دخل ہو گا۔ دوسرا ایک ایسے فقہی نظریے کا ظہور جس کو کوسموپولیٹن (Cosmopolitan) یا اجتماعی فقہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ نئی اجتماعی فقہ معاصر فقہاء کی اجتماعی کاوشوں کے نتیجے میں وجود میں آ رہی ہے' جسے 'فقہ اسلامی' کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔

اس مقالے میں ہم نے تقریباً ایک صدی پر پھیلی ہوئی اجتماعی اجتہاد کی اس تحریک کے اہم خدوخال اور امتیازی خصوصیات کا ایک علمی جائزہ لیا ہے اور مختلف ممالک میں قانون سازی کے عمل میں اس تحریک نے جو کردار ادا کیا اس کو بھی اجاگر کیا ہے۔ علاوہ ازیں انفرادی واجتماعی اجتہاد کی ان کاوشوں کے بارے مروجہ تصورات کی تحقیق وتنقیح بھی کی گئی ہے تاکہ فقہی میدان میں امت مسلمہ کے مابین پائے جانے والے اختلافات میں برداشت کے رویے کو فروغ دیا جائے اور اتحاد کی راہ ہموار کرنے کے لئے پلیٹ فارم مہیا کیا جائے۔

موضوع کا خاکہ اور طریقہ کار

موضوع سے متعلق تمام ابحاث اور پہلوؤں پر محیط ایک جامع خاکہ آئندہ آنے والے صفحات میں پیش کیا گیا ہے۔ موضوع ایک مقدمہ' سات ابواب اور ایک خاتمۃ البحث پر مشتمل ہے جبکہ ہر باب کو مزید کئی ذیلی فصول میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر فصل کئی ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے۔

موضوع پر کام کے دوران مواد کے حصول کے لئے ابتدائی مصادر ومراجع ہی سے رجوع کیا گیا ہے اور بصورت مجبوری ثانوی مصادر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے لیکن ایسا بہت کم ہے۔ علاوہ ازیں مقالے کی تیاری میں مختلف دینی رسائل وجرائد' اخبارات' مقالہ جات اور انٹرنیٹ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ بات ہر محقق پر واضح ہے کہ پاکستان میں لائبریریوں کی صورت حال کچھ زیادہ اچھی نہیں ہے۔ عالم عرب میں جس موضوع پر سینکڑوں کتابیں لکھی گئی ہوتی ہیں اور اس کے نسخے مصر' عراق' شام' سعودی عرب کی لائبریریوں اور بیروت کے بازاروں میں بکثرت موجود ہوں تو ہمارے ہاں اس کتاب کا نام بھی متعارف نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ عربوں کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے پی۔ ڈی۔ ایف (pdf) فارمیٹ میں بلا شبہ ہزاروں قدیم وجدید کتب مختلف ویب سائٹس پر اَپ لوڈ (upload) کر دی ہیں۔ یہ کتب بعض اوقات مطبوع

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتاب کی نقل ہوتی ہیں اور بعض اوقات ایک نئے فارمیٹ (format) میں ہوتی ہیں۔

راقم الحروف نے موضوع سے متعلق کئی ایک کتب کے انٹرنیٹ ایڈیشن سے بھی استفادہ کیا ہے اور مصادر و مراجع میں ان کتب کے مطبع کی جگہ متعلقہ ویب سائیٹ کی طرف اشارہ کر دیا گیا کہ جہاں سے وہ کتاب ڈاؤن لوڈ (download) کی گئی ہے۔ اسی طرح کئی ایک کتب میں 'مکتبہ شاملہ' سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ مکتبہ شاملہ کا آخری ایڈیشن تقریباً ۲۳ جی۔بی (23 G.B.) کے سائز پر مشتمل ہے جس میں ۱۲ ہزار سے زائد کتب ہیں۔ بعض اوقات جب کوئی کتاب ہمیں کسی لائبریری میں نہیں ملی تو ہم نے اس کے 'مکتبہ شاملہ' کے ایڈیشن سے بھی استفادہ کیا ہے اور مطبع کی جگہ 'مکتبہ شاملہ' کا نام دے دیا ہے۔

اظہارِ تشکر

آخر میں' میں ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر جناب پروفیسر حافظ محمود اختر صاحب کا شکر گزار ہوں کہ جن کی سرپرستی میں اس مقالے کی تکمیل ہوئی۔ میں اپنے ایڈوائزر (advisor) جناب پروفیسر محمد اعجاز صاحب کا بھی بے حد ممنون ہو کہ جنہوں نے کمال شفقت سے اس مقالے کی تہذیب و تنقیح میں میری جا بجا رہنمائی فرمائی۔ علاوہ میں اپنے ان تمام دوست اُحباب کا شکریہ اداء کرنا بھی اپنا فریضہ سمجھتا ہوں جنہوں نے موضوع سے متعلق بعض کتب کی فراہمی میں میرے ساتھ تعاون فرمایا' خاص طور پر جناب محمد ندیم اور آفتاب مشہدی صاحب کا کہ جنہوں نے بعض کتب کے حصول میں کافی محنت و کوشش کی۔ راقم نے اس مقالے کی کمپوزنگ (compoing)، سیٹنگ (setting) اور فنشنگ (finishing) وغیرہ بھی خود ہی کی ہے اور اس سلسلے میں جناب حافظ حمزہ مدنی' حافظ اُنس نضر' حافظ سمیع الرحمٰن' آصف علی حیدر اور عمر فاروقی صاحب کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے اس میں میری معاونت فرمائی۔ میں جناب عمران لطیف صاحب کا بھی مشکور ہوں کہ جنہوں نے ان پیج (inpage) سے متعلقہ بعض تکنیکی مسائل میں راقم کی رہنمائی فرمائی۔

اسی طرح میں خاص طور پر شعبہ تحقیق قرآن اکیڈمی' انجمن خدام القرآن' لاہور کے ذمہ دار جناب حافظ عاطف وحید صاحب کا بھی خصوصی طور پر شکریہ اُدا کروں گا کہ جنہوں نے اس مقالے کی تیاری کے دوران راقم کو ماحول' سہولیات' تفریغ اوقات اور وہ جملہ وسائل و اُسباب مہیا فرمائے کہ جن کے بغیر اس مقالے کی تیاری ناممکن نہ سہی تو شاید ایک مشکل اُمر ضرور تھی۔

اللہ تعالی ان سب حضرات کے تعاون اور میری اس حقیری کوشش و جد جہد کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور اُمت مسلمہ کے لیے نفع بخش بنائے۔ آمین!

حافظ محمد زبیر تیمی اُبو الحسن علوی

Date: 01-01-2010

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد: ایک تجزیاتی مطالعہ

مقدمہ

مضامین — صفحہ نمبر

باب اُول — انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

فصل اُول — انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام ۳

لغوی مفہوم ۴

اجتہاد کا اصطلاحی مفہوم ۸

اجتہاد کی پہلی تعریف ۹

اجتہاد کی دوسری تعریف ۱۲

اجتہاد کی تیسری تعریف ۱۴

اجتہاد کی چوتھی تعریف ۱۵

اجتہاد کی پانچویں تعریف ۱۸

اجتہاد کی چھٹی تعریف ۲۱

اجتہاد کی ساتویں تعریف ۲۲

اجتہاد کی آٹھویں تعریف ۲۲

اجتہاد کی نویں تعریف ۲۳

اجتہاد کی دسویں تعریف ۲۶

اجتہاد کی گیارہویں تعریف ۲۶

اجتہاد کی بارہویں تعریف ۲۷

اجتہاد کی مختلف تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ ۲۸

اجتہاد کی اَقسام ۳۱

پہلی تقسیم ۳۱

دوسری تقسیم ۳۱

تیسری تقسیم ۳۲

چوتھی تقسیم ۳۳

پانچویں تقسیم ۳۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چھٹی تقسیم ۳۴
ساتویں تقسیم ۳۴
آٹھویں تقسیم ۳۴
نویں تقسیم ۳۵
دسویں تقسیم ۳۵
گیارہویں تقسیم ۳۶
بارہویں تقسیم ۳۶
فصل دوم انفرادی اجتہاد کی شروط، دائرہ کار اور شرعی حیثیت ۳۸
اجتہاد کی شرائط ۴۰
پہلی شرط ۴۰
دوسری شرط ۴۰
تیسری شرط ۴۱
چوتھی شرط ۴۱
پانچویں شرط ۴۲
چھٹی شرط ۴۳
ساتویں شرط ۴۳
آٹھویں شرط ۴۴
نویں شرط ۴۵
دسویں شرط ۴۶
گیارہویں شرط ۴۶
بارہویں شرط ۴۶
اجتہاد کا دائرہ کار ۴۸
نصوص میں اجتہاد کا دائرہ کار ۴۸
نصوص کی موجودگی میں اجتہاد ۵۱
غیر منصوص مسائل میں اجتہاد ۵۹
مجمع علیہ مسائل کے خلاف اجتہاد ۶۰
قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت نصوص کی تطبیق میں اجتہاد ۶۱
اجتہاد کا حقیقی دائرہ کار ۶۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

❁ اجتہاد کا شرعی حکم ٦٤

❁ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کرنے کی شرعی حیثیت ٦٥

❁ مختلف حالات واشخاص کے اعتبار سے اجتہاد کا شرعی حکم ٦٧

❁ صحت وبطلان کے اعتبار سے اجتہاد کا حکم ٦٨

✪ باب دوم — اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات

❀ فصل اُول — اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں ٧٤

❁ اجتماعی اجتہاد کی لغوی تعریف ٧٥

❁ اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف ٧٧

❁ پہلی تعریف ٧٧

❁ دوسری تعریف ٨١

❁ تیسری تعریف ٨٣

❁ چوتھی تعریف ٨٤

❁ پانچویں تعریف ٨٥

❁ چھٹی تعریف ٨٦

❁ ساتویں تعریف ٨٧

❁ آٹھویں تعریف ٨٨

❁ نویں تعریف ٨٨

❁ دسویں تعریف ٨٩

❁ اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت کے دلائل ٩٠

❀ فصل دوم — اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار ٩٨

❁ زیر بحث مسئلہ کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد ٩٩

❁ جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد ٩٩

❁ فقہی اقوال میں ترجیح کے لیے اجتماعی اجتہاد ١٠٠

❁ متغیرات میں اجتماعی اجتہاد ١٠١

❁ مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد ١٠٢

❁ زمان ومکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد ١٠٣

❁ عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد ١٠٤

❁ عمومی مسائل میں اجتماعی اجتہاد ١٠٥

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

- قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد ۱۰۶
- سیاسی، انتظامی، ثقافتی اور اجتماعی اُمور میں اجتماعی اجتہاد ۱۰۷
- عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد ۱۰۸
- اقتصادی وطبی اُمور میں اجتماعی اجتہاد ۱۰۹
- منصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتماعی اجتہاد ۱۱۰
- قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ نصوص کی تطبیق میں اجتماعی اجتہاد ۱۱۱
- ظنی الدلالۃ مسائل میں اجتماعی اجتہاد ۱۱۲
- غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد ۱۱۳
- اعتقادی مسائل میں اجتماعی اجتہاد ۱۱۴
- اُصول فقہ کے قواعد اُصولیہ میں اجتماعی اجتہاد ۱۱۴
- مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد ۱۱۵
- فصل سوم دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات ۱۲۱
- علمی وفکری وحدت ۱۲۳
- مذہبی وگروہی تعصب میں کمی ۱۲۴
- فقہ الواقع کا صحیح علم نہ ہونا ۱۲۵
- وسائل حمل ونقل کا ارتقاء ۱۲۶
- انفرادی اجتہاد کے منفی نتائج کا سد باب ۱۲۷
- جدید مسائل کا پیچیدہ ہونا ۱۲۸
- مجتہد مطلق کے حصول میں اِبعاد ۱۲۹
- اجتماعی اسلامی فقہ کا حصول ۱۳۰
- سلف صالحین کے طریقے کی اتباع ۱۳۱
- قانون سازی میں معاونت ۱۳۱
- عوامی مسائل میں اجتماعی اجتہاد ۱۳۲
- اِجماع کا حصول ۱۳۵
- شوری کے قرآنی حکم کی تعمیل ۱۳۷
- حکم شرعی کی تلاش میں صحیح تر رائے کا حصول ۱۳۸
- علوم میں تخصص اور وسعت ۱۳۹
- فقہ اسلامی کی تدوین نو ۱۴۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مختلف فقہی مکاتب فکر کا باہم ربط و تعلق ۱۴۱

تلفیق وجمع بین المذاهب ۱۴۲

اسلامی انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری ۱۴۳

باب سوم اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

فصل اوّل اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی ۱۴۶

تقنین کا لغوی معنی و مفہوم ۱۴۷

اصطلاحی معنی و مفہوم ۱۴۷

جمع و تبویب ۱۴۸

ترتیب و ترقیم ۱۴۹

اختصار و وضاحت ۱۴۹

حکمیہ انداز میں ڈھالنا ۱۴۹

تنفیذ ۱۴۹

تدوین و تقنین میں فرق ۱۴۹

تدوین و تقنین کے مراحل ۱۵۱

پہلا مرحلہ ۱۵۱

دوسرا مرحلہ ۱۵۱

تیسرا مرحلہ ۱۵۲

چوتھا مرحلہ ۱۵۲

پانچواں مرحلہ ۱۵۳

راجح فقہی مسلک کی قانون سازی کے دواعی و محرکات ۱۵۳

شرعی احکام کی قانون سازی کے محاسن ۱۵۴

شرعی احکام کی قانون سازی کے عیوب ۱۵۵

فقہی قانون سازی کی کوششوں کا ایک مختصر تاریخی جائزہ ۱۵۶

موطا امام مالک رحمہ اللہ کی تنفیذ ۱۵۶

فتاوی عالمگیری کی تالیف ۱۶۰

مجلّہ اُحکام عدلیہ کی تنفیذ ۱۶۰

دور جدید میں فقہی قانون سازی کی تاریخ ۱۶۱

مصر میں قانون سازی کی تاریخ ۱۶۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

- سعودی عرب میں قانون سازی کی تاریخ ۱۶۸
- پاکستان میں قانون سازی کی تاریخ ۱۷۱
- فصل دوم اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ ۱۷۷
- تدوین وتقنین فقہ کے بارے مذاہب اَربعہ کا نقطہ نظر ۱۷۸
- مذہب مالکی ۱۷۹
- مذہب شافعی ۱۸۱
- مذہب حنبلی ۱۸۲
- مذہب حنفی ۱۸۳
- معاصر علماء کا تقنین کے بارے نقطہ نظر ۱۸۴
- مانعین کے دلائل ۱۸۶
- پہلی دلیل ۱۸۶
- دوسری دلیل ۱۸۷
- تیسری دلیل ۱۸۸
- چوتھی دلیل ۱۸۹
- پانچویں دلیل ۱۹۱
- چھٹی دلیل ۱۹۲
- ساتویں دلیل ۱۹۳
- تقنین کے خلاف بعض تجرباتی' مشاہداتی اور عقلی دلائل واعتراضات ۱۹۷
- پہلی دلیل ۱۹۷
- دوسری دلیل ۱۹۷
- تیسری دلیل ۱۹۸
- چوتھی دلیل ۱۹۹
- پانچویں دلیل ۱۹۹
- چھٹی دلیل ۱۹۹
- ساتویں دلیل ۲۰۰
- آٹھویں دلیل ۲۰۱
- نویں دلیل ۲۰۱
- دسویں دلیل ۲۰۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۞ گیارہویں..........۲۰۲

۞ بارہویں دلیل..........۲۰۲

۞ قائلین تقنین کے دلائل..........۲۰۵

۞ پہلی دلیل..........۲۰۵

۞ دوسری دلیل..........۲۰۶

۞ تیسری دلیل..........۲۰۷

۞ چوتھی دلیل..........۲۰۸

۞ پانچویں دلیل..........۲۰۹

۞ چھٹی دلیل..........۲۰۹

۞ ساتویں دلیل..........۲۱۰

۞ آٹھویں دلیل..........۲۱۱

۞ نویں دلیل..........۲۱۲

۞ مسئلے کا حل کیا ہے؟..........۲۱۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب اول

انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام

فصل دوم انفرادی اجتہاد کی شروط، دائرہ کار اور شرعی حیثیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

فصل أول

انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور أقسام

عربی زبان کے اکثر و بیشتر الفاظ کسی نہ کسی سہ حرفی مادے (root word) سے مل کر بنتے ہیں۔لفظ اجتہاد کا مادہ 'جہد' ہے۔اس مادے سے بننے والے عربی الفاظ میں سے دو لفظ دین اسلام میں بنیادی اصطلاحات کا درجہ رکھتے ہیں ایک اجتہاد اور دوسرا جہاد۔'اجتہاد' باب افتعال سے جبکہ 'جہاد' باب مفاعلہ سے مصدر ہے۔پہلا لفظ شریعت اسلامیہ کے فکری غلبے کے لیے کی جانے والی ہر کوشش اور سعی و جہد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور دوسرا لفظ دین اسلام کے سیاسی غلبے کی ہر قسم کی جدو جہد کے لیے مستعمل ہے۔ذیل میں ہم 'لفظ' جہد کے لغوی معنی کے بارے میں ماہرین لغت کی آراء پیش کر رہے ہیں۔

لغوی مفہوم

لفظ 'اجتہاد' کا مادہ 'جہد' ہے جو کہ عربی زبان میں بنیادی طور پر دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے ایک 'مشقت' اور دوسرا 'طاقت' ہے۔امام خلیل بن احمد الفراہیدی رحمہ اللہ متوفی ۱۷۵ھ لکھتے ہیں:

"الجَهْدُ: ما جهد الإنسان من مرض، أو أمر شاق فهو مجهود والجهد لغة بهذا المعنى والجُهْدُ: شيء قليل يعيش به المقل على جهد العيش والجَهْدُ: بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو عن الجهد فيه . تقول: جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي وجهدت فلانا: بلغت مشقته، وأجهدته على أن يفعل كذا ."(۱)

''جہد' کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ انسان کو کوئی بیماری یا سخت کام لاحق ہو اور اسی سے 'مجہود' کا لفظ بھی بنا ہے۔'جہد' کا لفظ عربی لغت میں اسی معنی میں ہے۔اور 'جُہد' [ضمہ کے ساتھ] اس تھوڑی سی چیز کو کہا جاتا ہے جسے ایک مفلس انسان سخت مشقت سے حاصل کرتا ہے اور پھر اس پر اس کی زندگی کا گزارہ مشکل سے ہوتا ہے۔'جَہد' [فتحہ کے ساتھ] سے مراد تیرا کسی ایسے کام کی انتہاء تک پہنچ جانا کہ جس کے لیے تم نے کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ہو' جیسا کہ تم کہتے ہو: میں نے خوب کوشش کی اور میں نے اپنی رائے اور اپنی جان کو پوری طرح لگا دیا یہاں تک کہ میں نے اپنی ساری طاقت کھپا دی۔میں نے فلاں کو تھکا ڈالا یعنی مشقت میں ڈالا اور میں نے فلاں کو فلاں کام پر مجبور کیا۔''

علامہ ابو بکر محمد بن الحسن بن درید الأزدی المعروف بابن درید رحمہ اللہ متوفی ۳۲۱ھ لکھتے ہیں:

"والجُهْدُ والجَهْدُ لغتان فصيحتان بمعنى واحد بلغ الرجل جهده وجهده ومجهوده، إذا بلغ أقصى قوته وطوقه وجهدت الرجل، إذا حملته على أن يبلغ مجهوده ."(۲)

'''جہد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جہد' [فتحہ کے ساتھ] دونوں ایک ہی معنی میں فصیح لغتیں ہیں [جیسا کہ کہا جاتا ہے] آدمی اپنی قوت' طاقت اور کوشش کو پہنچ گیا یعنی جب وہ اپنی انتہائی قوت اور طاقت کو پہنچ گیا ہو۔''

علامہ أبو منصور محمد بن أحمد أزہری رحمہ اللہ متوفی ۳۷۰ھ لکھتے ہیں:

"وقال الليث: الجَهْدُ: ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق فهو مجهود: قال: والجهد لغة بهذه

۱۔کتاب العین: ص۱۶۰

۲۔جمهرة اللغة: ۲۲۱/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

المعنى، قال: والجُهْدُ: شيء قليل يعيش به المقل على جهد العيش. قال الله عز وجل ﴿ وَ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾ على هذا المعنى قال: والجَهْدُ أيضاً: بلوغك غاية الأمر الذى لاتألو عن الجهد فيه تقول: جهدت جهدى واجتهدت رأيى ونفسى حتى بلغت مجهودى ابن السكيت: الجهد: الغاية. وقال الفراء: بلغت به الجهد: أى الغاية، واجهد جهدك فى هذا الأمر: أى ابلغ فى غايتك وأما الجُهْدُ فالطاقة، يقال: اجهد جهدك قال: وجهدت فلانا: بلغت مشقته، وأجهدته على أن يفعل كذا وكذا، وأجهد القوم علينا فى العداوة وجاهدت العدو مجاهدة.‘‘(۱)

’’لیث رحمہ اللہ سے کہا ہے کہ ’جہد‘ کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ انسان کو کوئی بیماری یا سخت کام لاحق ہو اور اسی سے ’مجہوذ‘ کا لفظ بھی بنا ہے۔ لیث رحمہ اللہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ’جہد‘ کا لفظ عربی لغت میں اسی معنی میں ہے۔ لیث رحمہ اللہ نے کہا ہے: ’جہد‘[ضمہ کے ساتھ] اس تھوڑی سی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جسے ایک مفلس انسان سخت مشقت سے حاصل کرتا ہے اور پھر اس پر اس کی زندگی کا گزارہ مشکل سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ’’وہ لوگ سوائے اپنی محنت و مشقت کی تھوڑی سی کمائی کے اور کچھ نہیں پاتے‘‘ بھی اسی معنی میں ہے۔ لیث رحمہ اللہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ’جہد‘ سے مراد تیرا کسی ایسے کام کی انتہاء تک پہنچ جانا جس کے لیے تم نے کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ہو؛ جیسا کہ تم کہتے ہو: میں نے خوب کوشش کی اور میں نے اپنی رائے اور اپنی جان کو پوری طرح کھپا دیا یہاں تک کہ میں نے اپنی ساری طاقت لگا دی۔ ابن سکیت رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ’جہد‘ سے مراد ’انتہاء‘ ہے۔ اور فراء نے کہا ہے: میں نے اسے انتہاء تک پہنچا دیا اور تو اس معاملے میں خوب کوشش کر یعنی اس کی انتہاء تک پہنچ جا۔ اور ’جہد‘[ضمہ کے ساتھ] سے مراد طاقت ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تو اپنی طاقت لگا۔ میں نے فلاں کو تھکا ڈالا یعنی مشقت میں ڈالا اور میں نے فلاں کو فلاں کام پر مجبور کیا اور قوم نے ہم سے بھرپور دشمنی کی اور میں دشمن کے ساتھ پوری کوشش سے لڑا۔‘‘

امام احمد بن فارس بن زکریا المعروف با بن فارس رحمہ اللہ متوفی ۳۹۵ھ لکھتے ہیں:

’’جهد الجيم والهاء والدال أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يقاربه يقال جهدت نفسى وأجهدت والجُهْدُ الطاقة قال الله تعالى ﴿ وَ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾ ويقال إن المجهود اللبن الذى أخرج زبده ولا يكاد ذلك إلا بمشقة ونصب.‘‘(۲)

’’’جہد‘ کا مادہ جیم، ھاء اور دال ہے اور اس مادے کا بنیادی معنی مشقت ہے پھر اس کا اطلاق مشقت سے ملتے جلتے قریبی معانی پر بھی ہونے لگا جیسا کہ کہا جاتا ہے تو نے مجھے مشقت میں ڈالا اور میں مشقت میں پڑا۔ اور ’جُھْــد‘ سے مراد طاقت ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: اور جو لوگ اپنی طاقت کے علاوہ کچھ نہیں پاتے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ ’مجھود‘ وہ دودھ ہے کہ جس کا مکھن نکال لیا گیا ہو اور یہ مکھن بغیر مشقت اور تھکاوٹ کے نہیں نکلتا۔‘‘

ابو نصر اسماعیل بن حماد الفارابی الجوہری رحمہ اللہ متوفی ۳۹۸ھ لکھتے ہیں:

’’الجَهْدُ والجُهْدُ الطاقة وقرئ ﴿ وَ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جَهْدَهُم وجُهْدَهُمْ ﴾ قال الفراء الجُهْدُ بالضم الطاقة والجَهْدُ بالفتح من قولك اِجْهَدْ جَهْدَكَ فى هذا الأمر أى اُبْلُغْ غايتك ولا يقال اِجْهَدْ جُهْدَكَ ـ والجَهْدُ المشقة يقال جهد دابته وأجهدها إذا حمل عليها فى السير فوق طاقتها وجهد الرجل فى كذا أى جدَّ فيه وبالغ و جهدت اللبن فهو مجهود أى أخرجت زبده كله . . . و الاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود.‘‘(۳)

’’ جَهْد‘ اور ’جُهْد‘ سے مراد طاقت ہے اور قرآن کی آیت مبارکہ ﴿ وَ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جَهْدَهُم وجُهْدَهُمْ ﴾ کو دونوں

۱۔ تهذيب اللغة: ۶۷۵/۱

۲۔ معجم مقاييس اللغة: ص ۲۲۷

۳۔ تاج اللغة وصحاح العربية: ۴۶۰/۲۔۴۶۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح پڑھا گیا ہے۔فراء رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ 'جُھْد' سے مراد طاقت ہے جبکہ 'جَھد' کا معنی اہل عرب کے قول" اِجْھَدْ جَھْدَكَ فی هذا الأمر" کے مطابق کسی معاملے میں اس کی آخری انتہاء تک پہنچنا ہے۔اور عرب 'اِجْھَدْ جُھْدَكَ' نہیں کہتے۔'جَھْد' سے مراد مشقت ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے: اس کے جانور نے مشقت اٹھائی اور اس نے اسے مشقت میں ڈالا جبکہ وہ اس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دے۔اسی طرح اہل عرب کا قول 'جھد الرجل فی کذا' ہے جس کا معنی ہے' آدمی نے اس معاملے میں بہت محنت کی اور اپنی کوشش میں انتہاء کر دی اور میں نے دودھ میں سے پورا مکھن نکال لیا اور اس طرح نکالے گئے مکھن کو 'مجھود' کہتے ہیں...'اجتہاد' اور 'تجاہد' سے مراد کسی مسئلے میں طاقت اور مشقت صرف کرنا ہے۔''

علامہ أبو الحسن علی بن اسماعیل ابن سیدہ رحمہ اللہ متوفی ۴۵۸ھ لکھتے ہیں:

"الجُهْدُ والجَهْدُ: الطاقة، وقيل: الجُهْدُ: المشقة، والجَهْدُ: الطاقة . . . وجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا، واجتهد، كلاهما جدّ ."(۱)

''جھد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جہد' [فتحہ کے ساتھ] دونوں سے مراد طاقت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'جہد' [ضمہ کے ساتھ] سے مراد طاقت ہے اور 'جہد' [فتحہ کے ساتھ] سے مراد مشقت ہے...'جہد' اور 'اجتہد' دونوں کا معنی ہے: اس نے کوشش کی۔''

علامہ محمود بن عمر بن أحمد زمخشری متوفی ۵۳۸ھ لکھتے ہیں:

"جهد نفسه، ورجل مجهود، وجاء مجهودا قد لفظ لجامه، وأصابه جهد: مشقة . . . وأقسم بالله جهد القسيم، وحلف جهد اليمين، واجتهد فی الأمر، وجاهد العدو ."(۲)

''اس نے اپنے نفس کو تھکا دیا' اور تھکا یا ہوا آدمی' اور وہ اس قدر تھکا ہوا آیا کہ اس نے اپنی تھکاوٹ کی وجہ سے اپنے کام کو بھی چھوڑ دیا تھا۔اور اس کو 'جہد' یعنی مشقت پہنچی...اور میں اللہ کی سخت قسم کھاتا ہوں' اور اس نے بھاری قسم کے ساتھ حلف اٹھایا' اور اس نے کسی کام میں کافی کوشش کی' اور اس نے دشمنوں سے جہاد کیا۔''

علامہ مجد الدین محمد بن محمد بن محمد بن عبد الکریم شیبانی المعروف با بن أثیر الجزری رحمہ اللہ متوفی ۶۰۶ھ لکھتے ہیں:

"وفی حديث معاذ "أجتهد رأيي" الاجتهاد: بذل الوسع فی طلب الأمر وهو افتعال من الجهد: الطاقة والمراد به: رد القضية التی تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب و السنة . ولم يرد الرأى الذى يراه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنة . وفی حديث معبد "شاة خلفها الجهد عن الغنم"قد تكرر لفظ الجهد والجهد فی الحديث كثيرا وهو بالضم: الوسع والطاقة وبالفتح: المشقة۔وقيل المبالغة والغاية وقيل هما لغتان فی الوسع والطاقة فأما فی المشقة والغاية فالفتح لا غير ويريد به فی حديث أم معبد: الهزال ومن المضموم حديث الصدقة "أى الصدقة أفضل؟ قال: جُهْدُ المقل" أى قدر ما يحتمله حال القليل المال ومن المفتوح حديث الدعاء "أعوذ بك من جهد البلاء" أى الحالة الشاقة وحديث عثمان "والناس فی جيش العسرة مجهدون معسرون"يقال جهد الرجل فهو مجهود: إذا وجد مشقة . . . وفی حديث الغسل "إذ جلس الرجل بين شعبها الأربع ثم جهدها" أى دفعها وحفزها يقال جهد الرجل فی الأمر: إذا جد فيه وبالغ وفی حديث الأقرع والأبرص "فو الله لا أجهدك اليوم بشیء أخذته لله" أى لا أشق عليك وأردك فی شیء تأخذه من مالی لله تعالى ."(۳)

۱۔المحکم والمحیط الأعظم:۴/۱۵۳

۲۔أساس البلاغة:ص۲۵۴

۳۔النهاية فی غريب الأثر:۱/۸۴۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''حضرت معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے: میں اپنی رائے سے (شرعی حکم معلوم کرنے کی) پوری کوشش کروں گا۔ اجتہاد سے مراد کسی حکم کو تلاش کرنے کے لیے پوری طاقت صرف کر دینا اور یہ 'جہد' سے باب افتعال ہے کہ جس کا معنی طاقت ہے۔ اس سے مراد ہے کسی وقوعے کو جو کسی حاکم کو پیش آتا ہے' قیاس کے طریق سے کتاب وسنت کی طرف لوٹا دینا۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں رائے سے مراد وہ رائے نہیں ہے جو انسان قرآن وسنت کی رہنمائی کے بغیر اپنی خواہش سے دے۔ اور اُم معبد رضی اللہ عنہا والی روایت میں ہے: ایک بکری ہے جس کو سخت مشقت نے بکریوں کے ریوڑ سے پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ 'جہد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جَہد' [فتحہ کے ساتھ] حدیث میں بہت زیادہ استعمال ہوا ہے۔ 'جہد' اگر ضمہ کے ساتھ ہو تو اس سے مراد کوشش اور طاقت ہوتی ہے اور فتحہ کے ساتھ اس سے مراد مشقت ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد مبالغہ اور انتہاء ہے۔ اور ایک قول یہ بھی کہ 'جہد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جَہد' [فتحہ کے ساتھ] دونوں ہی کوشش اور طاقت کے معنی میں استعمال ہو جاتے ہیں جبکہ جہد [فتحہ کے ساتھ] صرف مشقت اور انتہاء کے معنی میں مستعمل ہے۔ اُم معبد رضی اللہ عنہا والی روایت میں اس سے مراد کمزوری اور دبلا پن ہے۔ جہد [ضمہ کے ساتھ] کی مثال صدقہ والی حدیث میں ہے: آپؐ سے یہ سوال کیا گیا کہ کون سا صدقہ افضل ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: غریب آدمی کا اپنی طاقت کے بقدر صدقہ کرنا یعنی جتنا اس کے حالات اجازت دیتے ہیں اتنا صدقہ کرے۔ جہد [فتحہ کے ساتھ] کی مثال دعا والی یہ حدیث ہے: اے اللہ تعالیٰ! میں آپ کی سخت آزمائش یعنی مشقت والے حالات سے پناہ مانگتا ہوں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: 'جیش العسرۃ' میں مسلمان سخت مشقت اور تنگی میں تھے۔ اسی طرح اس کام میں 'جهد الرجل فهو مجهود' کہا جاتا ہے جس میں کسی شخص کو مشقت لاحق ہو۔ غسل والی روایت کے الفاظ ہیں: جب کوئی شخص اپنی بیوی کی چار شاخوں میں بیٹھ جائے اور پھر اس میں کوشش کرے یعنی اس کو دھکیلے۔ کہا جاتا ہے: آدمی نے کسی معاملے میں کوشش کی یعنی اس میں خوب محنت کی۔ گنجے اور کوڑھی والے سے متعلق حدیث میں ہے: اللہ کی قسم! آج کے دن میں تم کو اس چیز میں مشقت میں نہیں ڈالوں گا جو تم اللہ کے لیے مجھ سے لو گے یعنی نہ تو میں تم پر سختی کروں گا اور نہ تم سے وہ چیز لوٹاؤں گا جو تم اللہ کے لیے میرے مال میں سے لے لو گے۔''

علامہ أبوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم المعروف بابن منظور أفریقی رحمہ اللہ متوفی ۷۱۱ھ لکھتے ہیں:

"الـجَهْـدُ والجُهْدُ الطاقة تقول اجهد جهدك وقيل الجَهْدُ المشقة والجُهْدُ الطاقة . . . وجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا واجْتَهَدَ كلاهما جدَّ . . . والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع المجهود وفى حديث معاذ " اجتهد رأيي " الإجتهاد بذل الوسع فى طلب الأمر وهو افتعال من الجهد الطاقة ."(۱)

''جَهد' اور 'جُهد' سے مراد طاقت ہے جیسا کہ اہل عرب کا قول ہے: تو اپنی طاقت صرف کر۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'جَهد' سے مراد مشقت ہے اور 'جُهد' سے مراد طاقت ہے... اور 'جَهَدَ' باب فتح سے اور 'اجتهد' باب افتعال سے دونوں کا معنی کوشش کرنا ہے...'اجتہاد' اور 'تجاہد' سے مراد پوری طاقت وقوت کو خرچ کرنا ہے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا یعنی کسی مسئلے کو معلوم کرنے کے لیے اپنی طاقت صرف کروں گا۔ اجتہاد 'جہد' سے باب افتعال ہے اور طاقت کے معنی میں ہے۔''

علامہ أبوطاہر مجدالدین محمد بن یعقوب بن ابراہیم فیروز آبادی رحمہ اللہ متوفی ۸۱۶ھ لکھتے ہیں:

"الـجَهْـدُ الـطـاقـة ويـضـمُّ والـمـشـقـة واجهـد جهدك ابلغ غايتك وجهد كمنع جدَّ كاجتهد ودابته . . . واللبن أخرج زبده كله ."(۲)

''جَهد' سے مراد طاقت ہے اور یہ ضمہ کے ساتھ 'جُهد' بھی آتا ہے اور اس کا معنی مشقت ہے اور 'اجهد جهدك' کا معنی ہے تو اس کی انتہاء تک پہنچ جا اور 'جهـــد' کا باب 'منع' ہے اور اس کا معنی کوشش کرنا ہے جیسا کہ 'اجتهـــد' کا معنی بھی یہی ہے اور اہل عرب کہتے ہیں 'جهد اللبن' یعنی اس نے دودھ کا تمام مکھن نکال لیا۔''

علامہ محبّ الدین السید محمد مرتضی زبیدی حنفی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۰۵ھ لکھتے ہیں:

۱۔ لسان العرب: ۱۳۳/۳ '۱۳۵

۲۔ ترتیب القاموس المحیط: ۵۴۵/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"(الجَهْدُ) بالفتح: (الطاقة) و الوسع' (و يضم . و) الجَهْدُ' بالفتح فقط:(المشقة) ."(۱)

''جہد، کا لفظ فتحہ اور بعض اوقات ضمہ کے ساتھ طاقت اور کوشش کے معنی میں مستعمل ہے۔اور اگر یہ صرف فتحہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی مشقت ہی ہوتا ہے۔''

علامہ أحمد بن محمد بن علی الفیومی المقری لکھتے ہیں:

"الجُهْدُ بالضم فى الحجاز وبالفتح فى غيرهم الوسع والطاقة وقيل المضموم الطاقة والمفتوح المشقة والجَهْدُ بالفتح لا غير النهاية و الغاية وهو مصدر من "جَهَدَ فِيْ الأمرِ" جهداً من باب نفع إذ طلب حتى بلغ غايته فى الطلب وجهده الأمر والمرض جهدا أيضا إذا بلغ منه المشقة ومنه جهد البلاء ويقال جهدت فلانا جهدا إذا بلغت مشقته ."(۲)

''ضمہ کے ساتھ 'جہد' کا لفظ اہل حجاز کی زبان میں [معروف] ہے جبکہ فتحہ کے ساتھ ان کے علاوہ عرب کی زبان میں ہے۔اس لفظ کا معنی کوشش اور طاقت ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ ضمہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی طاقت ہے اور فتحہ کے ساتھ مشقت ہے۔اگر 'جہد' فتحہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی انتہاء اور غایت بھی ہوتا ہے اور یہ لفظ 'جهد فی الأمر' سے مصدر ہے اور باب 'نفع' سے ہے اور اس کا معنی یہ ہے: اس نے کسی چیز کو چاہا یہاں تک کہ وہ اس [کے حصول] کی طلب میں اپنی انتہائی کوشش کو پہنچ گیا۔اور اس کو فلاں کام یا مرض نے تھکا دیا یا لاغر کر دیا بھی اس وقت استعمال ہوتا ہے جبکہ اس کو سخت مشقت اٹھانی پڑے۔آزمائش کی سختی بھی اسی لفظ سے ہے۔اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے: میں نے فلاں کو سختی میں ڈالا یعنی مشقت میں مبتلا کیا۔''

ڈاکٹر ابراہیم أنیس' ڈاکٹر عبد الحلیم منتصر عطیہ الصوالحی اور محمد خلف اللہ أحمد لکھتے ہیں:

"جهَد يجَهد جهدا : جدّ ويقال جهد فى الأمر وفى التنزيل العزيز﴿ وَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِم ﴾ وطلب حتى وصل إلى الغاية وبلغ المشقة وبفلان امتحنه وفلانا بلغ مشقته وألح عليه فى السؤال والدابة: حمل عليها فى السير فوق طاقتها . والمرض أو التعب أو الحب فلانا: هزله واللبن مزجه بالماء وأخرج زبده كله والطعام : اشتهاه وأكثر من أكله والماشية المرعى: اكثرت الأكل منه فهو جاهد والمفعول مجهود وجهيد والمال: فرقه جميعا ههنا وههنا . . . اجتهد بذل ما فى وسعه . (۳)

''جھد، باب 'فتح' سے کوشش کرنے کے معنی میں ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے فلاں کام میں کوشش کی۔اور قرآن میں ہے: انہوں نے اللہ تعالی کی سخت قسمیں اٹھائیں اور اس کے معانی کسی چیز کو طلب کرنے کے بھی ہیں یہاں تک کہ انسان اس کی طلب میں انتہاء کو پہنچ جائے۔اس کا معنی مشقت اٹھانا بھی ہے۔باء کے صلہ کے ساتھ اس کا معنی کسی کو امتحان و آزمائش میں ڈالنا ہے اور 'جهد فلانا' کا معنی مشقت میں ڈالنا اور اصرار کے ساتھ سوال کرنا ہے۔'جهد الدابة' کا معنی جانور پر ضرورت سے زائد بوجھ لادنا ہے۔'جهد المرض أو التعب أو الحب فلانا' کا معنی بیماری یا مشقت یا محبت کا کسی کو لاغر بنا دینا ہے۔'جهد اللبن' کا معنی دودھ میں پانی ملانا ہے اور اس کا پورا مکھن نکال لینا۔'جهد الطعام' کا معنی کھانے کی خواہش ہونا اور خوب کھانا ہے۔'جهد الماشية المرعى' کا معنی چوپائے کا چراگاہ میں خوب چرنا ہے اس مادے سے فاعل 'جاهد' اور مفعول 'مجهود' اور 'جهيد' دونوں طرح آتا ہے۔'جهد المال' کا معنی تمام مال کو ادھر ادھر لٹا دینا ہے...'اجتهد' کا معنی مقدور بھر کوشش کرنا ہے۔''

اجتہاد کا اصطلاحی معنی

مختلف ادوار میں علماء نے اجتہاد کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں۔ذیل میں ہم ان تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے تصور اجتہاد

۱۔المصباح المنیر: ص۶۲ ۲۔المعجم الوسیط:۱/۱۴۲

۳۔تاج العروس من جواهر القاموس:۷/۵۳۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے تاریخی ارتقاء کا ایک مختصر سا جائزہ لیں گے اور اجتہاد کی صحیح ترین کو متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

اجتہاد کی پہلی تعریف

اجتہاد کی سب سے پہلی تعریف جو تحریری شکل میں ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعی رحمہ اللہ متوفی ۲۰۴ھ کی ہے۔امام صاحب نے اجتہاد کا معنی 'قیاس' بیان کیا ہے۔وہ فرماتے ہیں:

"قال فما القياس أ هو الاجتهاد أم هما متفرقان . قلت هما إسمان بمعنى واحد قال فما جماعها قلت كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم ' أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة' وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه' وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه باالاجتهاد والاجتهاد القياس ."(۱)

''سائل نے کہا: قیاس کیا ہے؟ کیا وہ اجتہاد ہے یا دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں؟ میں نے کہا: وہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں تو سائل نے کہا: ان دونوں کے جمع ہونے کی کیا صورت ہے؟ میں نے کہا: ہر سمجھدار مسلمان کے لیے اللہ کی طرف سے جو کچھ بھی نازل ہوا یا تو وہ لازمی حکم ہے یا اس میں حق بات سے رہنمائی موجود ہے۔اور مسلمان کے ذمے ہے کہ جب اسے وحی میں بعینہ کوئی حکم مل جائے تو اس کی اتباع کرے اور اگر وحی میں بعینہ کوئی حکم نہ ہو تو صحیح طریقے سے وحی میں اجتہاد کرتے ہوئے (اللہ کی دی ہوئی) رہنمائی تلاش کرے اور اجتہاد ہی قیاس ہے۔''

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف کو بعض دوسرے علماء نے بھی اختیار کیا ہے۔امام زرکشی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۴ھ لکھتے ہیں:

"وحكى صاحب"الكبريت الأحمر" عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد' لحديث معاذ: "اجتهد رأيي" والمراد القياس بالاجماع . . . وقال ابن السمعاني : هل القياس والاجتهاد متحدان أو مختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة : إنهما متحدان' ونسب للشافعي' وقد أشار إليه في كتاب'الرسالة' ."(۲)

''الكبريت الأحمر' کے مصنف نے لکھا ہے کہ بعض سلف صالحین کے نزدیک قیاس اور اجتہاد ایک ہی معنی میں ہے اور اس کی دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا تھا: "اجتهد رأيي"۔ اور اس حدیث میں اجتہاد سے مراد بالاجماع قیاس ہے...ابن سمعانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: علماء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس ایک ہی معنی میں ہیں یا مختلف ہیں؟ أبو علی بن أبي هريرة رحمہ اللہ کا کہنا ہے: یہ دونوں ایک ہی ہیں اور اس موقف کی نسبت امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف بھی کی گئی ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'الرسالة' میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔''

بعض أئمہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف پر اعتراض وارد کیا ہے۔امام غزالی رحمہ اللہ متوفی ۵۰۵ھ لکھتے ہیں:

"وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس ثم أنه لا ينبىء في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد ولا ينبىء هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط ."(۳)

۱۔الرسالة: ص۴۷۷

۲۔ البحر المحيط: ۹/۴

۳۔المستصفى في علم الأصول: ص۱۸۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''بعض فقہاء کا کہنا ہے قیاس ہی اجتہاد ہے اور یہ کہنا خطا ہے کیونکہ اجتہاد' قیاس کی نسبت عام ہے۔بعض اوقات یہ الفاظ کے عمومات' گہرائیوں اور قیاس کے علاوہ دلالت کے تمام طریقوں میں غور وفکر کے ذریعے ہوتا ہے۔علماء کے عرف میں قیاس سے مراد کسی حکم کی تلاش میں مجتہد کی بھرپور کوشش ہے اور اس لفظ کا اطلاق اسی شخص پر ہوتا ہے جو کسی کام میں اپنی جان کھپادے اور تمام توانائیاں لگادے۔پس جس نے رائی کا دانہ اٹھایا ہو تو اس کے لیے 'اجتہاد' کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔اور اس سے مراد خالص قیاس نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ جدوجہد ہے جو قیاس کرتے وقت کی جاتی ہے۔''

امام زرکشی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وقد قال الشافعیؒ فی "الرسالة' إن القیاس الاجتهاد' وظاهر ذالك لا یستقیم' فإن الاجتهاد أعم من القیاس' والقیاس أخص . . . و الذی علیه جمهور الفقهاء أن الاجتهاد غیر القیاس' وهو أعم منه ؛ لأن القیاس یفتقر إلی الاجتهاد وهو من مقدماته' ولیس الاجتهاد یفتقر إلی القیاس' ولأن الاجتهاد یکون بالنظر فی العمومات وسائر طرق الأدلة' ولیس ذلك بقیاس ."(۱)

''امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'الرسالۃ' میں کہا ہے: قیاس ہی اجتہاد ہے' بظاہر یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ اجتہاد' قیاس کی نسبت عام ہے اور قیاس خاص ہے...(ابن سمعانی رحمہ اللہ نے کہا ہے) جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ اجتہاد اور قیاس میں فرق ہے' اجتہاد عام ہے کیونکہ قیاس' اجتہاد کا محتاج ہے اور وہ اس کا ایک مقدمہ ہے جبکہ اجتہاد' قیاس کا محتاج نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات اجتہاد الفاظ کے عموم اور دلالت کے مختلف طریقوں میں غور وفکر کی صورت میں ہوتا ہے اور اجتہاد کی یہ صورت' قیاس بالکل بھی نہیں ہے۔''

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف پر وارد ہونے والے اس اعتراض کے کئی ایک جوابات دیے گئے ہیں۔امام زرکشی رحمہ اللہ' امام شافعی رحمہ اللہ کے بیان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الاجتهاد فی عرف الفقهاء مستعملا فی تعریف ما لانص فیه من الحکم' وعنده أن طریق تعرف ذلك لا یکون إلا بأن یحمل الفرع علی الأصل فقط' وذلك قیاس عنده ."(۲)

''علماء کے عرف میں اجتہاد سے مراد اس چیز کا حکم معلوم کرنا ہے جس کے بارے میں کوئی صریح نص نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس قسم کے مسائل کا حکم صرف اسی صورت معلوم ہوگا جبکہ فرع کو اصل پر محمول کیا جائے گا اور یہی امام صاحب کے نزدیک قیاس بھی ہے''۔

ڈاکٹر عمر سلیمان اشقر حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وقد یعتذر للشافعي بأنه أراد المبالغة لأن القیاس أهم مباحث الاجتهاد فیکون کقوله "الحج العرفة" ."(۳)

''امام شافعی رحمہ اللہ کے اس بیان کے بارے میں یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے (قیاس کو اجتہاد کہہ کر) مبالغے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ اجتہاد کے مباحث میں سے اہم ترین بحث قیاس کی ہے۔اس (اسلوب کلام) کی مثال اللہ کے رسول کی وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے عرفات کے قیام کو 'حج' کہا ہے۔''

ہمارے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کے طرف سے اس قسم کے عذر پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ امام صاحب کی عبارات اس مسئلے میں بالکل واضح ہے کہ وہ قیاس اور اجتہاد میں فرق کسی مبالغے کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت میں ان دونوں کو ایک ہی چیز شمار کرتے ہیں۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی تعریف میں وسعت ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ استدلال کے بہت سے ایسے طریقوں

۱۔البحر المحیط: ۹/۴

۲۔أیضاً

۳۔القیاس بین مؤیدیه ومعارضیه: ص۲۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو بھی قیاس کہتے ہیں جو جمہور کے نزدیک قیاس کے معروف تصور میں داخل نہیں ہیں' لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ استدلال کے جن طریقوں کو بعض علماء اجتہاد کا نام دیتے ہیں وہ امام صاحب کے نزدیک قیاس ہیں اور قیاس کو امام شافعی رحمہ اللہ اجتہاد بھی کہتے ہیں۔ پس اجتہاد کی تعریف میں جمہور اور امام صاحب کا اختلاف لفظی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے جس قیاس کو اجتہاد کہا ہے وہ جمہور کا تصور قیاس نہیں ہے بلکہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کا اپنا تصور قیاس ہے' جو اپنے مناہج و اَسالیب کے اعتبار سے جمہور کے تصور قیاس کے بالمقابل بہت وسعت کا حامل ہے۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ جب اجتہاد کو قیاس کہتے ہیں تو قیاس سے ان کی مراد استدلال کے وہ جمیع طریقے ہیں جنہیں جمہور اجتہاد کی تعریف میں شامل کرتے ہیں۔ مثلاً امام صاحب کسی شخص (جو خانہ کعبہ کے سامنے موجود نہ ہو) کی قبلے کے تعین میں جدوجہد کو قیاس کا نام دیتے ہیں جبکہ جمہور علماء اس کو اجتہاد کہتے ہیں۔ امام صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ایک شخص قبلے کی تعیین کے لیے کائنات میں بکھری ہوئی علامات مثلاً آسمان' ستاروں' سورج' چاند' دریا اور پہاڑوں وغیرہ سے قبلے کا تعین کرے گا اور علامات کے ذریعے کسی چیز کو معلوم کرنا ہی قیاس ہے اور قیاس' اجتہاد ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”فقال أما الکتاب و السنة فیدلان علی ذلك لأنه إذا أمر النبی ﷺ بالاجتهاد فالاجتهاد أبدا لا یکون إلا علی طلب شیء وطلب شیء لایکون إلا بدلائل والدلائل هی القیاس ' قال: فأین القیاس مع الدلائل علی ما وصفت؟ قلت: ألا تری أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبدا لم یقولوا لرجل: أقم عبدا ولا أمة إلا وهو خابر بالسوق لیقیم بمعنیین: بما یخبرکم ثمن مثله فی یومه ولا یکون ذلك إلا بأن یعتبر علیه بغیره فیقیسه علیه ولا یقال لصاحب سلعة: أقم إلا وهو خابر .“(۱)

”قائل نے کہا: کتاب وسنت آپ کے مذکورہ بالا بیان کی تصدیق کرتی ہیں کیونکہ آپ ﷺ نے اجتہاد کرنے کا حکم دیا ہے اور اجتہاد ہمیشہ کسی شی ء (حکم) کو طلب (معلوم) کرنے کے لیے ہوگا اور کسی شی ء (حکم) کا علم دلائل (علامات) کے ذریعے ہی سے ہوگا اور علامات (کے ذریعے کسی حکم کو معلوم کرنا) ہی قیاس ہے۔ قائل نے کہا: علامات کے ذریعے قیاس کہاں ہوگا جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے۔ میں نے کہا: کیا تجھے معلوم نہیں کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے غلام کو کوئی نقصان پہنچائے (اور اس کو ضمان ادا کرنا پڑے) تو علماء ان دونوں میں کسی شخص کو بھی یہ نہیں کہتے: تو اس غلام یا لونڈی کی قیمت لگا سوائے اس کے کہ وہ بازار (کی قیمتوں) سے باخبر ہو وہ تمہیں اس دن میں اس غلام کی مثل کی قیمت کی خبر دیتے وقت دونوں (جو غلام ضائع ہو گیا اور جو اس کی مثل تلاش کیا جا رہا ہے) کی صفات پر مطلع ہو (تا کہ ضائع شدہ غلام کی صحیح مثل تک رہنمائی کر سکے)۔ اور یہ اس وقت ممکن نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس (ضائع شدہ غلام) کو کسی دوسرے (غلام) پر جانچ پرکھ نہ لے اور اس کو کسی دوسرے پر قیاس نہ کر لے۔ کسی مال کے مالک کو اس وقت ہی اس مال کی قیمت بیان کرنے کو کہا جاتا ہے جبکہ وہ اس سے باخبر ہو۔“

آگے چل کر اس مسئلے کو مزید نکھارتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں:

”فإن قال قائل: فاذکر من الأخبار التی تقیس علیها وکیف تقیس؟ قیل له إن شاء الله: کل حکم لله أو لرسوله وجدت علیه دلالة فیه أو فی غیره من أحکام الله أو رسوله بأنه حکم به لمعنی من المعانی فنزلت نازلة لیس فیها نص حکم: حکم فیها حکم النازلة المحکوم فیها إذا کانت فی معناها. والقیاس وجوه یجمعها القیاس . . . وبعضهما أوضح من بعض فأقوی القیاس أن یحرم الله فی کتابه أو یحرم رسول الله القلیل من الشیء فیعلم أن قلیله إذا حرم کان کثیره مثل قلیله فی التحریم أو أکثر بفضل الکثرة علی القلة .“(۲)

”اگر کوئی قائل یہ کہے: آپ مثال کے طور پر بعض ایسی احادیث بیان کریں جن میں آپ نے قیاس کیا ہو اور یہ بھی بتلائیں کہ آپ

۱۔ الرسالة: ص۱۰۵۔۱۰۶

۲۔ أیضاً: ص۵۱۲۔۵۱۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نے (ان احادیث میں) قیاس کیسے کیا ہے؟ ایسے قائل کو ہم اللہ کے حکم سے یہ جواب دیں گے: اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ہر وہ حکم کہ جس کے بارے میں اسی حکم یا اللہ یا اس کے رسول ﷺ کے کسی اور حکم میں کوئی ایسی علامت پائی جائے جو یہ واضح کر رہی ہو کہ مقصود اس حکم کے مدلولات میں سے کسی ایک مدلول کو بیان کرنا ہے، پس خارج میں کوئی ایسا واقعہ پیش آ جاتا ہے کہ جس کا حکم نص میں واضح طور پر موجود نہ ہو تو اس نئے پیش آمدہ واقعے میں اس واقعے کا حکم جاری کر دیا جائے گا کہ جس کا حکم نص میں واضح کر دیا گیا ہے بشرطیکہ یہ نیا واقعہ' نص کے واقعے کی قبیل سے ہو۔ قیاس کے کئی ایک طریقے ہیں' قیاس کا نام ان سب کو شامل ہے... ان میں سے بعض طریقے بعض کی نسبت زیادہ واضح ہیں۔ سب سے زیادہ قوی قیاس وہ ہے کہ جس چیز کے قلیل کو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں یا اللہ کے رسول ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہو تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس کا قلیل حرام ہے اس کا کثیر بھی حرمت میں قلیل کی طرح ہوگا یا اس سے بھی زیادہ حرام ہوگا کیونکہ کثرت کو قلت پر فضیلت حاصل ہے۔''

امام شافعی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا عبارت میں کسی شیء کی قلیل مقدار کی شرعی حرمت کی بناء پر اس کی کثیر مقدار کو بھی حرام قرار دیا ہے اور اس طریق استدلال کو قیاس کا نام دیا ہے جبکہ دوسرے فقہاء اس کو 'دلالت اُولی' یا 'مفہوم موافق' یا 'فحوی خطاب' بھی کہتے ہیں۔ کچھ آگے جا کر مزید فرماتے ہیں:

"وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا قياسا ويقول: هذا معنى ما أحل الله وحرم وحمد وذم لأنه داخل فى جملته فهو بعينه ولا قياس على غيره . . . فإن قال قائل: فاذكر من وجوه القياس ما يدل على اختلافه فى البيان والأسباب والحجة فيه سوى هذا الأول الذى تدرك العامة علمه؟ ."[۱]

''بعض اہل علم نے اس طریقے کو قیاس کا نام نہیں دیا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ صورت تو بالکل ایسے ہے جیسے اللہ تعالی نے کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دیا ہو یا کسی چیز کی تعریف یا مذمت کی ہو اور یہ (بطریق اُولی نکالا جانے والا حکم) بھی من جملہ اس نص میں شامل ہے پس یہ نیا حکم بھی نص ہی ہے اور کسی دوسری چیز پر قیاس نہیں ہے... پس اگر قائل یہ کہتا ہے: کہ آپ اول صورت کے علاوہ قیاس کی دیگر ایسی صورتیں بھی بیان کر دیں جن میں طرز بیان' اسباب اور حجت کا اختلاف پایا جاتا ہو اور عامۃ الناس کے فہم میں بھی آ سکتا ہو۔''

اس کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس کی بہت سی صورتیں فقہی مسائل کی روشنی میں بیان کی ہیں۔ اس بحث کا خلاصہ کلام یہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اجتہاد کے معنی میں وہی وسعت پائی جاتی ہے جو جمہور کے نزدیک ہے اور یہ سمجھنا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف قیاس کے ذریعے کرتے ہوئے اس کی تعریف کو محدود کر دیا ہے' صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف قیاس سے کی ہے اور قیاس کے طریقوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بہت توسع موجود ہے' امام صاحب کے نزدیک قیاس سے مراد علامات کے ذریعے کسی مطلوب تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ **واللہ أعلم بالصواب**

اجتہاد کی دوسری تعریف

امام اُبو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص رحمہ اللہ متوفی ۳۷۰ھ لکھتے ہیں:

"فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه إلا أنه قد اختص فى العرف بأحكام الحوادث التى ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم لا يسمى الاستدلال فى طلبه اجتهادا ألا ترى أن أحدا لا يقول إن علم التوحيد وتصديق الرسول من باب الاجتهاد وكذلك ما كان لله عليه دليل قائم من أحكام الشرع لا يقال إنه من باب الاجتهاد لأن الاجتهاد اسم قد اختص فى العرف وفى عادة أهل العلم بما كلف الانسان فيه غالب ظنه ومبلغ اجتهاده دون إصابة المطلوب بعينه فإذا اجتهد المجتهد فقد أدى ما كلف وهو ما أداه إليه

۱۔ الرسالۃ: ص ۵۱۵۔۵۱۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غـالـب ظنه وعلم التوحيد وما جرى مجراه مما لله عليه دلائل قائمة كلفنا بها إصابة الحقيقة لظهور دلائله و وضوح آياته .“(۱)

”اجتہاد سے مراد اپنی کوششیں کسی ایسے کام میں خرچ کرنا کہ جس کا مجتہد قصد کرتا ہے یا جس کو وہ تلاش کرتا ہے۔عرف میں اجتہاد کا لفظ ان مسائل میں اپنی کوشش خرچ کرنے کے ساتھ مخصوص ہیں کہ جن میں اللہ کی طرف سے کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو ان مسائل میں اللہ کے مطلوب کے علم تک پہنچانے والی ہو۔جن مسائل میں اللہ کی طرف سے کوئی دلیل موجود ہو تو ان مسائل کی دلیل کی تلاش کو اجتہاد نہیں کہتے ۔جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی عالم یہ نہیں کہتا کہ توحید اور رسول ﷺ کی تصدیق کا علم بھی اجتہاد ہے(حالانکہ دونوں کے دلائل معلوم کرنے کے لیے انسان کوشش ضرور کرتا ہے)۔اسی طرح شریعت کے جن مسائل میں کوئی دلیل موجود ہو تو یہ مسائل اجتہاد کے باب میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ اہل علم کے عرف وعادت میں اجتہاد کا لفظ اس ظن غالب اور اجتہادی نتیجے کے حصول کا نام ہے جس کا اس کو مکلّف بنایا گیا ہے' اور اس سے مراد بعینہٖ مطلوب کا حاصل کرنا نہیں ہے۔پس جب کسی مجتہد نے اجتہاد کیا تو جو اس کی ذمہ داری تھی اس نے اس کو ادا کر دیا اور وہ یہ ہے کہ اس کا ظن غالب اس کو جس چیز کی طرف لے جائے (اس کو شرعی حکم کے طور پر قبول کر لے)۔توحید اور اس طرح کے دوسرے مسائل کا علم ان چیزوں میں داخل ہے کہ جن میں اللہ کی طرف سے دلائل موجود ہیں اور ہم ان دلائل کی صراحت اور واضح آیات کی وجہ سے اس چیز کے مکلّف ہیں کہ ان مسائل میں اصل حقیقت تک پہنچیں۔“

آگے چل کر اجتہاد کی مختلف اقسام پر روشنی ڈالتے ہوئے اس کے تصور کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”واسـم الاجتهـاد فـي الشـرع يـنتـظـم ثـلاثة مـعان: أحدها: القياس الشرعي عن علة مستنبطة أو مـنـصـوص عـليهـا فيرد بها الفرع إلى أصله وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما . . . والضرب الآخـر مـن الاجتهـاد هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل كالاجتهاد فـي تحري جهة الكعبة لمن كان غائبا عليها وكتقويم المستهلكات وجزاء الصيد والحكم بمهر المثل ونـفـقة المرأة والمتعة ونحوها فهذا الضرب من الاجتهاد كلفنا فيه الحكم بما يؤدي إلى غالب الظن مـن غيـر عـلة يـقـاس بهـا فرع على أصله والضرب الثالث الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس .“(۲)

”اجتہاد کا لفظ شریعت میں تین معانی میں استعمال ہوتا ہے' ان میں سے ایک وہ قیاس شرعی ہے جو کسی منصوص یا مستنبط علت کی بنیاد پر ہو اور پھر اس علت کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع کی طرف لوٹا دیا جائے پس علت مشترکہ کی وجہ سے فرع کے لیے بھی اصل کا حکم جاری کر دیا جائے گا...اور اجتہاد کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کسی مسئلے کے بارے میں کسی علت کی وجہ سے فرع کو اصل کے مشابہ قرار دینے کی بجائے ظن غالب کی بنیاد پر کوئی حکم حاصل ہو جیسا کہ کعبہ کی جہت کو تلاش کرنے میں اس شخص کا اجتہاد ہے کہ جس کے سامنے کعبہ موجود نہ ہو' ضائع شدہ چیزوں کے ضمان میں اجتہاد' حالت احرام میں شکار کرنے والے کے کفارے کے تعین میں اجتہاد' مہر مثل' عورت کا نان نفقہ اور عورت سے استمتاع وغیرہ میں اجتہاد کرنا بھی اسی قسم میں شامل ہے۔اجتہاد کی اس قسم میں ہم اس بات کے مکلّف ہیں کہ کسی علت کے ذریعے فرع کو اصل پر قیاس کرنے کے علاوہ کسی اور طریقے سے کسی ایسے حکم کو معلوم کریں جس میں ظن غالب حاصل ہو۔اجتہاد کی تیسری قسم اُصول (استحسان) سے استدلال کرنا ہے جس کا ذکر ہم قیاس کے مختلف طریقوں سے فارغ ہونے کے بعد کریں گے۔“

امام شافعی رحمہ اللہ' امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کی بیان کردہ اجتہاد کی پہلی اور دوسری قسم دونوں کو بیک وقت اجتہاد اور قیاس کا نام دیتے ہیں لیکن اجتہاد کی تیسری قسم کا شدت سے انکار کرتے ہیں۔امام شافعی رحمہ اللہ نے اگرچہ استحسان کے علاوہ بعض دوسرے قواعد عامہ مثلاً سد

۱۔الفصول فی الأصول:۱۱/۴

۲۔أیضاً:۴/۱۱۔۱۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الذرائع اور مصلحت وغیرہ کو استعمال کیا ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض دوسرے فقہاء مثلاً امام احمد رحمہ اللہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور امام ابن قیم رحمہ اللہ وغیرہ ان اصولوں سے استدلال کو قیاس کی بحث کے تحت لاتے ہیں' علیحدہ سے مستقل بالذات مأخذ کے طور پر بیان نہیں کرتے لہذا امام جصاص رحمہ اللہ نے اجتہاد کی جو تیسری قسم بیان کی ہے وہ علماء کے مابین اختلافی ہے۔

اجتہاد کی تیسری تعریف

امام أبو محمد علی بن أحمد بن سعید بن حزم أندلسی رحمہ اللہ متوفی ۴۵۶ھ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد أنه افتعال من الجهد وحقيقة معناها أنه استفاد الجهد فى طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه هذا مالا خلاف بين أهل اللغة فيه . . . فالاجتهاد فى الشريعة هو استفاد الطاقة فى طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم هذا ما لا خلاف بين أحد أهل العلم بالديانة فيه قال أبو محمد وإنما قلنا فى تفسير الاجتهاد العام حيث يرجى وجوده فعلقنا الطلب بمواضع الرجاء وقلنا فى تفسير الاجتهاد فى الشريعة حيث يوجد ذلك الحكم فلم نعلقه بالرجاء لأن أحكام الشريعة كلها متيقن أن الله تعالى قد بينها بلا خلاف ."(۱)

''اجتہاد کا لفظ باب افتعال سے ہے اور اس کا مادہ 'جہد' ہے۔ اجتہاد کا معنی ہے کسی مرغوب چیز کی تلاش میں اپنی طاقت کو اس جگہ کھپا دینا جہاں اس کے وجود کا گمان یا یقین حاصل ہو۔ اجتہاد کے اس لغوی معنی میں اہل لغت میں سے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے...جبکہ شریعت میں اجتہاد سے مراد کسی مسئلے کا حکم تلاش کرنے میں اپنی طاقت کو اس جگہ لگا دینا ہے جہاں وہ حکم پایا جاتا ہو۔ دیانت دار علماء میں سے کسی کا بھی اس تعریف سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہم نے اجتہاد کے عمومی معنی میں یہ بات کہی ہے کہ جہاں اس چیز کے ملنے کا گمان ہو اس جگہ اس کو تلاش کیا جائے پس ہم نے تلاش کو امید کی جگہوں سے بھی معلق کر دیا ہے لیکن اجتہاد کی شرعی تعریف میں ہم نے صرف اس جگہ کسی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا ہے جہاں وہ شرعی حکم پایا جاتا ہو۔ شرعی تعریف کو ہم نے گمان کی جگہوں سے متعلق نہیں کیا ہے کیونکہ شریعت کے تمام احکامات یقینی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کو خوب اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔''

آگے چل کر اس بحث کو مزید نکھارتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فأحكام الشريعة كلها مضمونة الوجود لعامة العلماء وإن تعذر وجود بعضها على بعض الناس فمحال ممتنع أن يتعذر وجوده على كلهم لأن الله لا يكلفنا ما ليس فى وسعنا وما تعذر وجوده على الكل فلم يكلفنا الله إياه قط قال الله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وقال تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وبالضرورة ندرى أن تكليف إصابة ما لا سبيل إلى وجوده حرج ."(۲)

''شریعت کے تمام احکامات عام علماء کے لیے موجود ہیں' اگرچہ شریعت کے بعض احکامات کے وجود کا علم بعض لوگوں کے لیے مشکل ہوتا ہے لیکن یہ بات محال اور ناممکن ہے کہ شرعی احکام کے وجود کا علم تمام لوگوں کے لیے مشکل اور ناممکن الحصول ہو' کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمیں صرف اسی چیز کا مکلّف بناتے ہیں کہ جس کی ہم طاقت رکھتے ہیں اور جس شرعی حکم کے وجود کا علم تمام لوگوں کے لیے ناممکن الحصول ہو تو اللہ تعالیٰ نے اس کا ہمیں کبھی بھی مکلّف نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اللہ تعالیٰ اسی چیز کا انسان کو مکلّف بناتے ہیں کہ جس کی وہ طاقت رکھتا ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: اس نے تمہارے لیے دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے اور یہ بات ہم بدیہی طور پر جانتے ہیں کہ جس حکم کو معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کا مکلّف بنانا تنگی ہے۔ ''

۱۔الإحکام فی أصول الأحکام: ۵۸۷/۸

۲۔أیضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد کی چوتھی تعریف

أبو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف بن محمد بن عبد اللہ الجوینی رحمہ اللہ الملقب بامام الحرمین متوفی ۴۷۸ھ لکھتے ہیں:

"وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض."(۱)

''اجتہاد سے مراد کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے اپنی طاقت کھپا دینا ہے۔''

شیخ عبد اللہ بن صالح الفوزان حفظہ اللہ اس تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وهذا تعريف عام' هو التعريف اللغوي أقرب' فلا بد من تقييده بالحكم الشرعي' لأن المراد البحث في الاجتهاد الذي هو طريق لإثبات حكم شرعي. فيكون المراد بالغرض: الحكم الشرعي المطلوب. ولو قيده بالفقيه وقال: بذل الفقيه وسعه لبلوغ الغرض لكان كافيا' كما في جمع الجوامع' لأن الفقيه لا يتكلم إلا في الأحكام الشرعية."(۲)

''یہ اجتہاد کی عام تعریف ہے جو اس کی لغوی تعریف کے قریب ہے۔پس اس تعریف میں حکم شرعی کی قید لگانا ضروری ہے کیونکہ امام صاحب کی مراد اجتہاد کی بحث ہے جو کسی شرعی حکم کے اثبات کا طریقہ ہے۔پس اس تعریف میں غرض سے مراد مطلوب شرعی حکم ہے۔اگر امام صاحب فقیہ کی قید بھی لگا دیتے اور یہ کہتے کہ کسی فقیہ کی کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے کی جانے والی کوشش اجتہاد ہے' تو یہ بھی کافی ہوتا جیسا کہ 'جمع الجوامع' میں ہے کیونکہ فقیہ صرف احکام شرعیہ سے متعلق ہی بحث کرتا ہے۔''

شیخ فیصل بن عبد العزیز آل مبارک رحمہ اللہ متوفی ۱۳۷۶ھ نے بھی امام جوینی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔وہ فرماتے ہیں:

"بذل الوسع في بلوغ الغرض."(۳)

''اجتہاد سے مراد کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے اپنی طاقت کھپا دینا ہے۔''

امام ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی شیرازی رحمہ اللہ متوفی ۴۸۶ھ نے اس تعریف کو نسبتاً وضاحت سے بیان کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد في عرف الفقهاء: استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي."(۴)

''فقہاء کے عرف میں اجتہاد سے مراد ہے کسی شرعی حکم کی تلاش میں اپنی قوت کو صرف کرنا اور اپنی صلاحیتوں کو پوری طرح کھپا دینا ہے۔''

یہ تعریف دراصل مذکورہ بالا تعریف کا ارتقاء اور بیان ہے۔اس تعریف میں 'غرض' کی تشریح 'حکم شرعی' سے کی گئی ہے۔

امام أبو بکر محمد بن عبد اللہ بن العربی المالکی الأندلسی رحمہ اللہ متوفی ۵۴۳ھ نے اسی تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے۔انہوں نے 'غرض' کی جگہ 'صواب' کے لفظ کو بیان کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"وهي بذل الجهد واستفاد الوسع في طلب الصواب' افتعال من الجهد."(۵)

''حق کی تلاش میں اپنی طاقت کو لگانا اور صلاحیت کو کھپانا اجتہاد ہے۔یہ باب افتعال سے ہے اور اس کا مادہ 'جہد' ہے۔''

امام عبد اللہ بن عمر بیضاوی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۵ھ نے امام أبو اسحاق شیرازی رحمہ اللہ کی تعریف کو 'طلب' کی بجائے 'درک' کے الفاظ سے بیان

۱۔ شرح الورقات في أصول الفقه: ص۲۶۳

۲۔ أيضاً

۳۔ مقام الرشاد بين التقليد والاجتهاد: ص۲۶

۴۔ اللمع في أصول الفقه: ص۷۲

۵۔ أصول الفقه لابن العربي: ص۷۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیا ہے۔وہ فرماتے ہیں:

"وهو استفراغ الجهد فی درك الأحكام الشرعية ."(۱)

''شرعی احکام کو پانے کے لیے انتہائی درجے میں کوشش کرنا اجتہاد ہے۔''

أبو الفضائل صفی الدین عبد المؤمن بن عبد الحق حنبلی رحمہ اللہ متوفی ۷۳۹ھ نے 'طلب' کی بجائے 'تعریف' کا لفظ استعمال کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"بذل الجهد فی تعرف الأحكام ."(۲)

''احکام (شرعیہ) کو پہچاننے کے لیے اپنی طاقت صرف کرنا' اجتہاد ہے۔''

امام علی بن عبد الکافی السبکی رحمہ اللہ متوفی ۷۵۶ھ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"وفی الاصطلاح ما ذكره فی الكتاب ."(۳)

''اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد وہی ہے جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے۔''

امام علاء الدین علی بن محمد بن علی بن عباس بن شیبان بعلی المعروف با بن اللحام رحمہ اللہ متوفی ۸۰۳ھ نے 'طلب' کی جگہ 'تعرف' کا لفظ استعمال کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"واصطلاحا بذل الجهد فی تعرف الحكم الشرعي ."(۴)

''اصطلاحی طور پر کسی شرعی حکم کی پہچان کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا' اجتہاد ہے۔''

امام شمس الدین محمد بن مفلح حنبلی رحمہ اللہ متوفی ۷۶۳ھ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن انہوں نے فقیہ کی قید کا اضافہ کر دیا ہے جو کہ اس تعریف کا مزید ارتقاء اور بیان ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي ."(۵)

''کسی فقیہ کا حکم شرعی کو پانے کے لیے اپنی کوشش کو کھپا دینا' اجتہاد ہے۔''

علامہ تقی الدین محمد بن احمد بن عبد العزیز بن علی فتوحی المعروف با بن النجار رحمہ اللہ متوفی ۹۷۲ھ نے بھی ابن مفلح حنبلی رحمہ اللہ کی تعریف کو بیان کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

" (و) معناه (اصطلاحاً: استفراغ الفقيه) أی ذو الفقه و تقدم حد الفقيه' وهو قيد مخرج للنبی ﷺ' لأنه لا يسمى فی العرف فقيها' وللمقلد (وسعه) بحيث تحس النفس بالعجز عن زيادة استفراغه (لدرك حكم) يسوغ الاجتهاد وهو الظنی (شرعی) ليخرج العقلی والحسی ولم يقيده جماعة بذلك لاستغناء عنه بذكر الفقيه' لأن الفقيه لا يتكلم إلا فی الشرعی ."(۶)

''اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔فقیہ سے مراد اہل فقہ ہیں اور فقیہ کی تعریف ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔فقیہ کی قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا ہے تا کہ اللہ کے رسول ﷺ اور مقلد اس تعریف میں شامل نہ سمجھیں

۱۔منہاج الأصول: ۵۲۴/۴

۲۔قواعد الأصول ومعاقد الفصول: ص ۲۷

۳۔الإبهاج فی شرح المنهاج: ۲۴۶/۳

٤۔المختصر فی أصول الفقه: ص ۱۶۳

٥۔أصول الفقه لابن المفلح: ۱۴۶۹/۴

٦۔شرح الكوكب المنير: ۴۵۸/۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جائیں۔صلاحیت کے کھپانے سے مراد یہ ہے کہ اس طرح اپنی صلاحیتوں کو لگا دے کہ اس سے مزید کی گنجائش نہ رہے۔'درک حکم' سے مراد کوئی اجتہادی یعنی ظنی حکم ہے۔شرعی کی قید اس لیے لگائی ہے تا کہ عقلی اور حسی احکامات اس تعریف میں داخل نہ ہوں۔علماء کی ایک جماعت نے 'شرعی' کی قید اس لیے نہیں لگائی کہ فقیہ کا ذکر آنے کے بعد اس قید کو بڑھانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ فقیہ صرف شرعی احکام کے بارے میں ہی گفتگو کرتا ہے۔''

امام قطب الدین احمد بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین فاروقی المعروف بشاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ متوفی ۱۱۷۶ھ نے امام بیضاوی رحمہ اللہ ہی کی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں دلائل شرعیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔امام صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء استفراغ الجهد فى إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس ويفهم من هذا أنه أعم من أن يكون استفراغا فى إدراك حكم ما سبق التكلم فيه من العلماء السابقين أو لا واقفهم فى ذلك أو خالف ومن أن يكون بإعانة البعض فى التنبيه على صور المسائل والتنبيه على مآخذ الأحكام من الأدلة التفصيلية أو بغير إعانة منه فما يظن فيمن كان موافقا لشيخه فى أكثر المسائل لكنه يعرف لكل حكم دليلا ويطمئن قلبه بذلك الدليل وهو على بصيرة من أمره أنه ليس بمجتهد ظن فاسد وكذلك ما يظن من أن المجتهد لا يوجد فى هذه الأزمنة على الظن الأول بناء على فاسد ."(۱)

''علماء کے کلام کے مطابق اجتہاد سے مراد کسی شرعی فرعی حکم کو اس کے تفصیلی (جزئی) دلائل' جو چار کلی دلائل قرآن' سنت' اجماع اور قیاس کی طرف لوٹتے ہیں' سے معلوم کرنے کے لیے اپنی طاقت کو حتی الامکان خرچ کرنا ہے۔اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس اعتبار سے عام ہے کہ اجتہاد چاہے کسی ایسے حکم کو پانے کے لیے کیا جائے جس کے بارے میں علمائے متقدمین اپنی کسی رائے کا اظہار کر چکے ہوں یا انہوں نے اس بارے میں کوئی گفتگو نہ کی ہو۔اسی طرح چاہے وہ اجتہاد میں علمائے متقدمین کی موافقت کرے یا مخالفت (دونوں صورتوں میں وہ اجتہاد ہی کہلائے گا)۔اسی طرح چاہے کسی مسئلے میں اجتہاد کے دوران میں وہ متقدمین کے مآخذ شریعت سے بیان کردہ تفصیلی دلائل سے باخبر ہو اور ان کی اعانت سے کوئی اجتہادی رائے دے یا وہ ان کی اعانت کے بغیر ہی کسی اجتہادی رائے کا اظہار کرے (دونوں صورتوں میں اس کا یہ عمل اجتہاد ہی کہلائے گا)۔اسی طرح اگر کوئی شخص اکثر مسائل میں اپنے کسی شیخ کی موافقت کرتا ہے لیکن وہ ہر حکم کی دلیل جانتا ہے اور اس کا دل اس دلیل پر مطمئن بھی ہے اور وہ ہر رائے علی وجہ البصیرۃ پیش کرتا ہے' تو ایسے شخص کے بارے میں یہ گمان رکھنا کہ وہ مجتہد نہیں ہے' گمان فاسد ہے۔اسی طرح پہلے گمان کے مطابق یہ رائے رکھنا کہ اس زمانے میں کوئی مجتہد نہیں پایا جاتا' بھی ایک فاسد گمان ہے۔''

شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ متوفی ۱۲۴۶ھ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن احکام کے ساتھ 'أفاعیل' کی قید بڑھا دی ہے جو کہ اس تعریف کا مزید بیان ہے۔شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"السعي فى إدراك الأحكام المتعلقة بأفاعيلها من أدلتها وهو الاجتهاد عزيمة ."(۲)

''احکام شرعیہ' جو کہ اپنے افاعیل سے متعلق ہوں' کو ان کے دلائل سے معلوم کرنے کے لیے کوشش کرنا' اجتہاد کہلاتا ہے اور یہ عزیمت ہے۔''

حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ نے بھی 'مختصر الأصول' کی شرح میں اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔(۳)

۱۔عقد الجید: ص۳

۲۔مختصر فی أصول الفقة: ص۱۲۹

۳۔بغیة الفحول: ص۱۲۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ متوفی ۱۴۲۱ھ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ ہی کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"بذل الجهد لإدراك حكم شرعي ."(۱)

''کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی کوشش کھپا دینا' اجتہاد ہے۔''

ڈاکٹر سلیمان بن عبد اللہ بن حمود أبا الخیل حفظہ اللہ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اصطلاحاً هو بذل الجهد لإدراك حكم شرعي ."(۲)

''اصطلاحی طور پر کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی کوشش کو کھپا دینا' اجتہاد ہے۔''

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وأنسب التعريف فى رأينا من التعاريف المنقولة ' هو ماذكره القاضى بيضاوى وهو "استفرغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية والاستفراغ معناه: بذل الوسع والطاقة' ودرك الأحكام أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن ."(۳)

''ہمارے نزدیک اجتہاد کی بیان کردہ تعریفوں میں سب سے بہترین تعریف امام بیضاوی رحمہ اللہ کی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی کوشش کھپا دینا' اجتہاد ہے۔ 'استفراغ' کا معنی اپنی طاقت اور صلاحیت کو لگا دینا' کھپا دینا ہے اور 'درک الحکم' کا لفظ عام ہے کہ وہ (کسی شرعی حکم کی) قطعیت کو حاصل کرنے کے لیے ہو یا ظن غالب کو معلوم کرنے کے لیے ہو۔''

پروفیسر تقی اُمینی نے اس تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں 'تطبیق احکام' کا اضافہ ہے جو ایک عمدہ اضافہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

" استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما فى درك الأحكام الشرعية وإما فى تطبيقها ."(۴)

''شرعی احکام کو معلوم کرنے یا ان کی تطبیق (application) میں انتہائی درجے میں اپنی طاقت کو لگانا اور صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

پروفیسر صاحب نے اس تعریف کی نسبت امام شاطبی رحمہ اللہ کی طرف کی ہے اور 'الموافقات' کا حوالہ دیا ہے لیکن تلاش کے باوجود یہ تعریف ہمیں 'الموافقات' میں نہ مل سکی۔ ڈاکٹر عیاض بن نامی السلمی حفظہ اللہ نے اس تعریف میں استنباط کے طریقے اور اجتہاد کی اہلیت کی شرائط کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان وارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وفى الاصطلاح هو بذل الوسع فى إدراك حكم شرعى بطريق الاستنباط ممن هو أهل له ."(۵)

''اصطلاح میں اجتہاد سے مراد ہے کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے استنباط کے طریقے سے اس شخص کا اپنی پوری کوشش کو کھپا دینا' جو اجتہاد کرنے کا اہل ہو۔''

اجتہاد کی پانچویں تعریف

امام أبو المظفر منصور بن محمد السمعانی رحمہ اللہ متوفی ۴۸۹ھ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد وهو بذل الجهد فى استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها ."(۶)

۱۔الأصول من علم الأصول: ص۸۵

۲۔مقدمة فى الفقه: ص۸۳

۳۔أصول الفقه الإسلامى: ۱۰۳۸/۲

۴۔اجتہاد: ص۲۱

۵۔أصول الفقه الذى لا يسع الفقيه جهله: ص۳۰۵۔۳۰۶

۶۔قواطع الأدلة: ۷۰/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''اجتہاد سے مراد احکام کو ان کے ان دلائل سے نکالنا جو کہ ان احکام پر رہنمائی کر رہے ہوں جبکہ ان دلائل پر ایسا غور وفکر کیا جائے جو ان احکام تک پہنچا دے۔''

امام زین الدین قاسم بن قطلو بغا رحمہ اللہ متوفی ۸۷۹ھ نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن انہوں نے احکام کے ساتھ ان کے شرعی ہونے کی قید کو بڑھا دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وهو [عند أهل الأصول] بذل المجهود في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها ."(۱)

''اجتہاد سے مراد احکام شرعیہ کو ان کے دلائل سے اخذ کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا ہے۔''

ڈاکٹر خالد بن علی المشیقح حفظہ اللہ نے اسی تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وأما في الاصطلاح فهو: بذل الوسع بالنظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية ."(۲)

''شرعی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد ہے شرعی دلائل میں غور وفکر کے دوران اپنی صلاحیت کو لگا دینا تا کہ ان دلائل سے احکام شرعیہ کو مستنبط کیا جا سکے۔ ''

اُستاذ علی حسب اللہ حفظہ اللہ نے بھی یہی تعریف ایک اور اسلوب سے بیان کی ہے اور لفظ 'استفراغ' کی مزید وضاحت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"وفي اصطلاح الأصوليين بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعي من دليله على وجه يحس فيه العجز عن المزيد ."(۳)

''اُصولیین کی اصطلاح میں کسی شرعی حکم کو اس کی دلیل سے مستنبط کرنے کے لیے کسی فقیہ کا اپنی طاقت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے زائد کوشش کرنے سے اس کا نفس عاجز ہو۔''

شیخ عبد الوہاب خلاف رحمہ اللہ نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن لفظ دلائل کی مزید وضاحت کر دی ہے جو اس تعریف کا ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين هو بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي من دليل تفصيلي من الأدلة الشرعية ."(۴)

''اُصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد شرعی دلائل میں سے کسی تفصیلی (جزئی) دلیل کے ذریعے کسی شرعی حکم تک پہنچنے میں اپنی طاقت خرچ کرنا ہے''۔

اُستاذ مصطفی زرقاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الاجتهاد: هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة ."(۵)

''اجتہاد شرعی احکام کو شریعت میں موجود تفصیلی (جزئی) دلائل سے اخذ کرنے کے عمل کا نام ہے۔''

علامہ محمد عبد الغنی الباجقنی رحمہ اللہ نے اسی تعریف کو بیان کرتے ہوئے لفظ دلائل کی مزید وضاحت کر دی ہے اور فقیہ کی شرط بھی بڑھا دی ہے جو اس تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار: ص۲۲۹

۲۔شرح رسالة ابن سعدی في الأصول: ص۱۲۵

۳۔أصول التشريع الإسلامی: ص۸۷

٤۔أصول الفقه الإسلامی: ص۲۵۷

۵۔ أصول الفقه الإسلامی: ۱۰۳۹/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"الاجتهاد هو بذل الفقيه ما فى وسعه من جهد لاستنباط الأحكام الشرعية من مداركها الفقهية ."(۱)

''اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا احکام شرعیہ کو ان کے فقہی مصادر سے اخذ کرنے کے لیے اپنی مقدور بھر کوشش خرچ کرنا ہے۔''

عبد الوھاب عبد السلام طویلة حفظہ اللہ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے اور فقیہ کی شرط بڑھانے کے ساتھ ساتھ لفظ دلائل کی وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"واصطلاحاً بذل الفقيه و سعه فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ."(۲)

''اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔''

اسی تعریف کو شیخ ولید بن راشد السعیدان حفظہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"بذل الوسع فى النظر فى الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية ولا يجوز إلا من عالم فقيه ."(۳)

''شرعی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد ہے شرعی دلائل میں غور وفکر کے دوران اپنی صلاحیت کو لگا دینا تا کہ ان دلائل سے احکام شرعیہ کو مستنبط کیا جا سکے اور اجتہاد کا عمل صرف عالم فقیہ ہی سے جائز ہے ''۔

شیخ محمد بن حسین بن حسن الجیزانی حفظہ اللہ نے بھی اپنی کتاب 'الاجتهاد فى النوازل' میں بعینہ اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن فقیہ کی قید نہیں لگائی ہے۔ شیخ محمد أبو زہرۃ رحمہ اللہ نے بھی یہی تعریف کی ہے لیکن احکام کے ساتھ 'عملی' کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وفى اصطلاح علماء الأصول بذل الفقيه وسعه فى استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ويعرف بعض العلماء الاجتهاد فى اصطلاح الأصوليين بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما فى استنباط الأحكام الشرعية وإما فى تطبيقاتها وكان الاجتهاد على هذا التعريف قسمين: أحدهما خاص باستنباط الأحكام وبيانها والقسم الثانى خاص بتطبيقها ."(۴)

''علمائے أصول کی اصطلاح میں کسی فقیہ کا عملی احکام کو تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپانا' اجتہاد کہلاتا ہے۔ بعض علماء نے أصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ اس سے مراد شرعی احکام کو مستنبط کرنے کے لیے یا ان کی تطبیق (application) کے لیے اپنی طاقت اور انتہائی درجے میں صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجتہاد کی دو قسمیں ہوں گی: ایک قسم تو وہ ہے جو استنباط احکام کے ساتھ خاص ہو گی جبکہ دوسری قسم احکام کی تطبیق (application) کے ساتھ خاص ہے''۔

ڈاکٹر صبحی صالح حفظہ اللہ نے اس تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے اور اس میں شرعی اور ظنی احکام کی قید کے ساتھ ساتھ عقلی، نقلی، قطعی کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وللاجتهاد تعريفات كثيرة تؤول بمجموعها إلى أنه استفراغ الجهد فى استنباط القضايا الدينية شرعية أو عقدية وعقلية أو نقلية وقطعية أو ظنية من أدلتها التفصيلية ."(۵)

''اجتہاد کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں ان سب کا مفہوم یہ ہے کہ اجتہاد سے مراد دینی مسائل کو ان کے تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے کے لیے

۱۔ الوجيز الميسر فى أصول الفقه المالكى: ص۱۴۱

۲۔ أثر اللغة فى اختلاف المجتهدين: ص۳۰

۳۔ مختصر فى أصول الفقه: ص۱۹

٤۔ أصول الفقه: ص۳۵۶

۵۔ معالم الشريعة: ص۳۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنی صلاحیت کو بھرپور طریقے سے خرچ کرنا ہے' چاہے یہ مسائل شرعی ہوں یا عقیدے سے متعلق ہوں' عقلی ہوں یا نقلی ہوں' قطعی ہوں یا ظنی ہوں۔

مولانا محمد عبید اللہ اَسعدی ﷾ نے بھی اس سے ملتی جلتی تعریف بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''شرعی دلائل کی روشنی میں احکام شرع کو جاننے کے لیے اپنی علمی وفکری صلاحیتوں کو پورے طور پر صرف کرنا۔''(۱)

اجتہاد کی چھٹی تعریف

امام ابوحامد محمد بن محمد غزالی ؒ متوفی ۵۰۵ھ لکھتے ہیں:

"وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد فى حمل حجر الرحا ولا يقال فى حمل خردلة لكن صار اللفظ فى عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد."(۲)

''اس سے مراد کسی کام کے کرنے میں اپنی طاقت کو لگا دینا اور اپنی صلاحیت کھپا دینا ہے اور یہ فعل اسی جگہ استعمال کیا جاتا ہے جہاں کوئی مشقت ہو پس یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے چکی کا پاٹ اٹھانے کے لیے اجتہاد کیا (مشقت اٹھائی) لیکن کسی رائی کے دانے کو اٹھانے کے لیے اجتہاد کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔ علماء کے عرف میں یہ لفظ اس مفہوم کے ساتھ خاص ہے کہ شرعی احکام کے علم کی تلاش میں مجتہد کا اپنی صلاحیتوں کو لگا دینا اجتہاد ہے۔ اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔''

امام علاء الدین عبد العزیز بن اَحمد البخاری ؒ متوفی ۷۳۰ھ نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن انہوں نے مجتہد کی قید نہیں لگائی لیکن یہ مقدر (understood) ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"فى اصطلاح الأصوليين مخصوصاً ببذل المجهود فى طلب العلم بأحكام الشرع والاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب."(۳)

''اُصولیین کی اصطلاح میں شرعی احکام کے علم کی تلاش میں اپنی صلاحیت کھپا دینے کے ساتھ یہ لفظ خاص ہے اور اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔''

اَبومحمد عبد اللہ بن اَحمد بن محمد ابن قدامۃ بن مقدام بن نصر حنبلی المعروف بابن قدامہ المقدسی ؒ متوفی ۶۲۰ھ لکھتے ہیں:

"وهو فى عرف الفقهاء مخصوص ببذل الجهد فى العلم بأحكام الشرع."(۴)

''فقہاء کی اصطلاح میں شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں اپنی صلاحیت کو کھپا دینے کے ساتھ یہ لفظ خاص ہے۔''

ابن قدامہ ؒ نے بھی مجتہد اور فقیہ کی قید نہیں لگائی کیونکہ یہ بات فقہاء اور علماء کے نزدیک معروف ہے کہ اجتہاد' مجتہد اور فقیہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔ گویا کہ امام غزالی ؒ کی تعریف کو مختصر کیا گیا ہے۔

الشیخ محمد الخضری بک ؒ نے بھی امام غزالی ؒ ہی کی تعریف کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ثم صار هذا اللفظ فى عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة

۱۔أصول الفقه: ص۲۵۶

۲۔المستصفى: ص۳۴۲

۳۔كشف الأسرار: ۱۴/۴

٤۔روضة الناظر: ۳۵۲/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

و الاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .»(۱)

''اجتہاد کا لفظ علماء کے عرف میں اس معنی کے ساتھ مخصوص ہے کہ کسی فقیہ کا شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں اپنی صلاحیت کھپا دینا۔اور اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔''

ڈاکٹر عبد الکریم زیدان حفظہ اللہ نے اس تعریف میں استنباط کے طریقوں کے لفظ کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا ارتقاء ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"وفى اصطلاح الأصوليين: بذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط .»(۲)

''أصولیین کی اصطلاح میں مجتہد کا شرعی احکام کا علم حاصل کرنے کے لیے استنباط کے طریقے سے اپنی صلاحیت کھپانا' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

شیخ عبد اللہ بن صالح الفوزان حفظہ اللہ نے اس تعریف میں طرق استنباط کے ساتھ دلائل شرعیہ کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"واصطلاحاً: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالحكم الشرعي بطريق الاستنباط من أدلة الشرع .»(۳)

''اصطلاحی طور پر مجتہد کا دلائل شرعیہ میں بذریعہ استباط کسی شرعی حکم کے علم کی تلاش میں اپنی صلاحیت کھپانا' اجتہاد ہے۔''

شیخ عبد اللہ بن یوسف الجدیع حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"و اصطلاحاً: استفراغ الفقيه وسعه فى طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من أدلة الشرع .»(۴)

''اصطلاحی طور پر فقیہ کا دلائل شرعیہ میں بذریعہ استباط کسی شرعی حکم کے علم کی تلاش میں اپنی طاقت کھپا دینا' اجتہاد ہے۔''

اجتہاد کی ساتویں تعریف

امام أبو الولید محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد القرطبی الأندلسی المعروف بابن رشد الحفید رحمہ اللہ متوفی ۵۹۵ھ نے اپنی تعریف اجتہاد میں اجتہاد کے مناہج اور أسالیب کو نمایاں کیا ہے۔امام صاحب لکھتے ہیں:

"أما الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه فى الطلب بالآلات التي تشترط فيه .»(۵)

''اجتہاد سے مراد کسی مجتہد کا کسی شرعی حکم کی تلاش میں ان آلات (طرق وذرائع) کے ساتھ اپنی صلاحیتوں کو کھپا دینا' جو کہ اجتہاد میں بطور شرط مقرر کیے گئے ہیں۔''

اجتہاد کی آٹھویں تعریف

امام فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی رحمہ اللہ متوفی ۶۰۶ھ لکھتے ہیں:

۱۔أصول الفقه: ص۳۶۷

۲۔الوجيز فى أصول الفقه: ص۴۰۱

۳۔خلاصة الأصول: ص۲۸

۴۔تيسير علم أصول الفقه: ص۳۰۶

۵۔الضروري فى أصول الفقه: ص۱۳۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه."(۱)

''فقہاء کے عرف میں کسی چیز میں غور وفکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس صلاحیت کے لگانے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

امام سراج الدین محمود بن أبوبکر أرموی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۲ھ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"و عند الفقهاء استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه."(۲)

''فقہاء کے نزدیک کسی چیز میں غور وفکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس صلاحیت کے لگانے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

امام شہاب الدین أحمد بن ادریس بن عبد الرحمن المصری القرافی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۴ھ نے بھی تقریباً یہی تعریف بیان کی ہے۔امام صاحب لکھتے ہیں:

"في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه."(۳)

''فقہاء کے عرف میں کسی چیز میں غور وفکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس صلاحیت کے لگانے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

اجتہاد کی نویں تعریف

امام سیف الدین علی بن أبی علی بن محمد بن سالم الآمدي رحمہ اللہ متوفی ۶۳۱ھ لکھتے ہیں:

"استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه."(۴)

''کسی حکم شرعی سے متعلق غالب گمان کی تلاش میں اپنی صلاحیت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے مزید کسی قوت کے لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو۔''

علامہ سید محمد صدیق حسن خان بہادر رحمہ اللہ متوفی ۱۳۵۷ھ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه."(۵)

''کسی حکم شرعی سے متعلق غالب گمان کی تلاش میں اپنی صلاحیت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے مزید کسی قوت کے لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو۔''

امام جلال الدین أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبی بکر المالکی المعروف بابن الحاجب رحمہ اللہ متوفی ۶۴۶ھ نے بھی علامہ آمدی رحمہ اللہ کی تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے لیکن انہوں نے فقیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے جو اجتہاد کی اس تعریف کا ارتقاء اور مزید بیان ہے۔امام صاحب لکھتے ہیں:

۱۔المحصول للرازی:۶/۷

۲۔التحصیل من المحصول:ص ۲۸۱

۳۔نفائس الأصول فی شرح المحصول:۹/۳۹۷۲

٤۔الإحكام فی أصول الأحكام:۴/۱۶۹

۵۔حصول المأمول:ص ۱۵۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"وفی الاصطلاح استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعي ."(۱)

''اصطلاح میں فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

قاضی عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ متوفی ۷۵۶ھ نے بھی یہی تعریف بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"و فی الاصطلاح استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعي ."(۲)

''اصطلاح میں فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

قاضی تاج الدین عبد الوہاب علی السبکی رحمہ اللہ متوفی ۷۷۱ھ نے بھی اس تعریف کو کچھ اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انہوں نے حکم کے ساتھ شرعی کی قید ہٹا دی کیونکہ وہ مقدر (understood) ہے۔ یہ اس تعریف کا ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم ."(۳)

''اصطلاح میں فقیہ کا کسی حکم (شرعی) سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

امام جمال الدین عبد الرحیم بن الحسن إسنوی رحمہ اللہ متوفی ۷۷۲ھ نے بھی اجتہاد کی وہی تعریف بیان کی ہے جو قاضی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ نے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وفی الاصطلاح ما ذکره المصنف ."(۴)

''اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد وہی ہے جس کا ذکر مصنف (تاج الدین سبکی رحمہ اللہ) نے کیا ہے۔''

علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۲ھ نے بھی اجتہاد کی اس تعریف میں فقیہ کی قید کو بڑھا دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وفی الاصطلاح استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی' وهذا هو المراد بقولهم: بذل المجهود لنیل المقصود ومعنی استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحیث یحس من نفسه العجز عن المزید علیه فخرج استفراغ غیر الفقیه وسعه فی معرفة حکم شرعی فبذل الفقیه فی معرفة حکم شرعی قطعی' أو فی الظن بحکم غیر شرعی لیس باجتهاد ."(۵)

''اصطلاح میں فقیہ کا کسی حکم شرعی سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔ اور علماء کے قول' مقصود کے حصول کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنے کا بھی یہی معنی ہے۔ 'استفراغ الوسع' سے مراد اپنی تمام طاقت اس طرح خرچ کر دینا ہے کہ اس سے مزید سے انسان کا نفس عاجز ہو۔ پس اس تعریف کے مطابق ایک غیر فقیہ کی کسی شرعی حکم کی معرفت میں کی جانے والی کوشش اور کسی فقیہ کا کسی قطعی شرعی حکم کی تلاش میں اپنے آپ کو کھپا دینا اور کسی فقیہ کا کسی غیر شرعی حکم سے متعلق ظن کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کرنا' اس تعریف سے خارج ہے۔''

علامہ آمدی رحمہ اللہ نے 'علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید فیه' کے الفاظ کا تعریف میں جو اضافہ کیا تھا اسے مابعد کے فقہاء نے 'استفراغ الوسع' کے الفاظ میں ہی شامل سمجھ کر تعریف کو مختصر کر دیا اور یہ اختصار بھی اس تعریف کا ارتقاء ہے۔

ابن ہمام حنفی رحمہ اللہ متوفی ۸۶۱ھ لکھتے ہیں:

"هو لغة بذل الطاقة فی تحصیل ذی کلفة واصطلاحاً ذالك من الفقیه فی تحصیل حکم شرعي

۱۔منتهى الوصول: ص۲۰۹

۲۔مختصر المنتهى الأصولي: ۲/۲۸۹

۳۔جمع الجوامع: ص۱۱۸

٤۔نهاية السؤل: ۴/۵۲۵

۵۔شرح التلويح: ۲/۲۴۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ظني .»(۱)

''لغوی طور اس سے مراد کسی مشقت والی چیز کے حصول میں اپنی طاقت خرچ کرنا اور اصلاح میں کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لیے مشقت اٹھانا' اجتہاد ہے۔''

امام أبو یحیی زکریا بن محمد بن زکریا أنصاري رحمہ اللہ متوفی ۹۲۶ھ نے بھی قاضی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ کی طرح اس تعریف کو مختصر کرتے ہوئے 'شرعی' کی قید کو ہٹا دیا ہے کیونکہ ایک فقیہ شرعی حکم کی تلاش میں ہی اپنی طاقت خرچ کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم .»(۲)

''کسی حکم (شرعی) سے متعلق ظن کو حاصل کرنے کے لیے ایک فقیہ کا اپنی صلاحیت کو کھپا دینا' اجتہاد کہلاتا ہے۔''

امام محبّ اللہ بن عبد الشکور الہندی البہاری رحمہ اللہ متوفی ۱۱۹۹ھ نے بھی لکھتے ہیں:

"الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني .»(۳)

''اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا ہے۔''

ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وأمثل تعريف للاجتهاد في نظرنا تعريف الكمال بن الهمام في التحرير حيث عرف الاجتهاد بأنه بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني .»(۴)

''ہمارے خیال میں اجتہاد کی بہترین تعریف ابن ہمام کی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب 'التحریر' میں بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا ہے۔''

شیخ عبد الرحمن بن عبد الخالق یوسف حفظہ اللہ نے بھی اجتہاد کی اس تعریف میں فقیہ کی قید نہیں لگائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"عرف العلماء الاجتهاد الشرعي بأنه الجهد للوصول إلى ظن بحكم شرعي . وهذا يعني أن المجتهد يبذل جهده ليعرف مراد الله في قضية ما .»(۵)

''علماء نے اجتہاد کی شرعی تعریف یوں بیان کی ہے کہ اس سے مراد کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب تک پہنچنے کے لیے کوشش کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کسی مسئلے میں اللہ کی مراد (حکم) کو جاننے کے لیے اپنی صلاحیت لگاتا ہے۔''

شیخ أحمد شاکر حنبلی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی اس تعریف میں فقیہ کی قید ہٹانے کے ساتھ ساتھ 'دلیل' کا اضافہ بھی کیا ہے جو کہ اس تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"استفراغ الجهد (بالضم) أي الطاقة لتحصيل ظن بحكم شرعي فرعي عن دليله .»(۶)

''کسی شرعی حکم کی دلیل سے اس حکم سے متعلق ظن کو حاصل کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا اجتہاد ہے۔''

ڈاکٹر عبد الکریم بن علی بن محمد نملۃ حفظہ اللہ نے اس تعریف کو راجح قرار دیتے ہوئے اس میں 'دلائل' کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وأولى تعريف عندي هو بذل الفقيه ما في وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من الأدلة التفصيلية .»(۷)

۱۔التقرير والتحبير: ۲۹۱/۳
۲۔غاية الوصول: ص۱۴۷
۳۔مسلم الثبوت: ص۲۷۶
۴۔أصول مذهب الامام الأحمد: ص۲۵۵
۵۔السلفيون والأئمة الأربعة: ص۵
۶۔أصول الفقه الإسلامي: ص۳۸۸
۷۔إتحاف ذوي البصائر: ۱۰/۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''میرے نزدیک اجتہاد کی بہترین تعریف یہ ہے کہ کسی فقیہ کا تفصیلی دلائل سے کسی عملی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی مقدور بھر صلاحیت کو خرچ کرنا' اجتہاد ہے۔''

اجتہاد کی دسویں تعریف

امام ابراہیم بن موسی الغرناطی الشاطبی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۰ھ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل العلم أو الظن بالحکم ."(۱)

''اجتہاد سے مراد حکم (شرعی) سے متعلق ظن غالب یا قطعی علم حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔''

شیخ عطیہ محمد سالم اور شیخ عبد المحسن بن حماد حفظہما اللہ نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن انہوں نے اس میں دلائل شرعیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وفی الاصطلاح بذل الوسع فی النظر فی الأدلة للحصول علی القطع أو الظن بحکم شرعي ."(۲)

''کسی حکم شرعی سے متعلق ظن غالب یا قطعی علم حاصل کرنے کے لیے دلائل شرعیہ میں غور وفکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو کھپانا' اجتہاد ہے۔''

اجتہاد کی گیارہویں تعریف

امام بدر الدین محمد بن بهادر بن عبد اللہ الشافعی الزرکشی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۴ھ اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وفی الإصطلاح بذل الوسع فی نیل حکم شرعی عملی بطریق الإستنباط . فقولنا بذل أی بحیث یحس من نفسه العجز عن مزید طلب حتی لا یقع لوم فی التقصیر وخرج الشرعی اللغوی والعقلی والحسی فلا یسمی عند الفقهاء مجتهدا وکذلك الباذل وسعه فی نیل حکم شرعی عملی وإن کان قد یسمی عند المتکلمین مجتهدا وإنما قلنا بطریق الاستنباط لیخرج بذلك بذل الوسع فی نیل تلك الأحکام من النصوص ظاهرا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنی أو بالکشف عنها من الکتاب فإنه و إن سمی اجتهادا فهو لغة لا اصطلاحاً ."(۳)

''کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنا اجتہاد ہے۔ ہماری تعریف میں 'بذل' کے لفظ سے مراد ایسی کوشش ہے کہ انسان اس سے زیادہ سے عاجز ہو اور اس پر اپنی کوشش میں کسی قسم کی کوتاہی کا الزام بھی نہ آئے۔ 'شرعی' کی قید لگانے سے لغوی' عقلی اور حسی احکام نکل گئے پس ایسے لوگ فقہاء کے نزدیک مجتہدین نہیں ہیں' اگرچہ بعض متکلمین کے نزدیک اس شخص کو مجتہد کہا جاتا ہے جو کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنے والا ہو' 'استنباط' کی شرط ہم نے اس لیے لگائی تا کہ اس سے وہ کوشش اس تعریف میں شامل نہ ہو جو نصوص کے ظاہر سے احکام نکالنے یا مسائل کے یاد کرنے اور ان کے معنی جاننے یا کتاب اللہ کے معانی معلوم کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔ اگرچہ اسے بھی اجتہاد کہا گیا ہے لیکن اس سے مراد لغوی اجتہاد ہوتا ہے۔''

امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۵۵ھ نے بھی اجتہاد کی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ الموافقات: ۱۱۳/۴

۲۔ تسهیل الوصول: ص ۷۷

۳۔ البحر المحیط: ۱۹۷/۶

٤۔ إرشاد الفحول: ص ۲۵۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط ."(٤)

''اصطلاحی طور پر کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنا' اجتہاد ہے۔''

حافظ ثناء اللہ زیدی حفظہ اللہ نے اجتہاد کی اسی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں 'مجتہد' کی قید کا اضافہ کیا ہے اور 'عملی' کی قید کو ہٹا دیا ہے جو کہ اس تعریف کا ارتقاء اور مزید بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اصطلاحاً: استفراغ المجتهد جهده في نيل حكم شرعي بطريق الاستنباط ."(١)

''اصطلاحی طور پر کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر کسی مجتہد کا انتہائی درجے کی کوشش کرنا' اجتہاد ہے۔''

شیخ یوسف قرضاوی حفظہ اللہ نے بھی امام شوکانی رحمہ اللہ کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وأما في اصطلاح الأصوليين ' فقد عبروا عنه بعبارات متفاوتة' لعل أقربها ما نقله الامام الشوكاني في كتابه"إرشاد الفحول" في تعريفه بقوله:"بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط ."(٢)

''اُصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف میں کئی عبارتیں مروی ہیں ان میں سے سب سے زیادہ صحیح وہ عبارت ہے جسے امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'ارشاد الفحول' میں نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر کسی مجتہد کا انتہائی درجے کی کوشش کرنا' اجتہاد ہے۔''

شیخ عبد المنان بن عبد الحق نور پوری حفظہ اللہ نے اس تعریف کو بیان کرتے ہوئے اس میں 'ظن' کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد في رسمه أقوال أولاها استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي بالاستنباط و لابد لصدقه من ملكة الاستخراج ."(٣)

''اجتہاد کی تعریف میں کئی ایک اقوال ہیں جن میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ کسی عملی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر کسی فقیہ کا انتہائی درجے کی کوشش کرنا' اجتہاد ہے اور کسی اجتہاد کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد میں استخراج واستنباطِ احکام کا ملکہ بھی موجود ہو۔''

شیخ محمد ابراہیم شقرۃ حفظہ اللہ نے بھی امام شوکانی رحمہ اللہ کی تعریف کی تائید کی ہے۔(٤)

اجتہاد کی بارہویں تعریف

معاصر علماء نے اجتہاد کی تعریف مختلف اسالیب والفاظ میں بیان کی ہے۔ یہاں ہم ان میں سے چند ایک معروف تعاریف کو بیان کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر محمد اقبال رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کا معنی ہے کوشش کرنا' لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔''(٥)

پروفیسر طاہر القادری فرماتے ہیں:

''قرآن' سنت اور اجماع کی روشنی میں مقرر کردہ شرائط کے مطابق استنباط واستخراج کے طریقے پر شرعی احکام اور قوانین کی تشکیل' تجدید' تعبیر' تفصیل' توسیع اور تنفیذ کے لیے ماہرانہ علمی کاوش کو اجتہاد کہتے ہیں۔''(٦)

١۔ تلخيص الأصول: ص٦١

٢۔ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص١١

٣۔ نخبة الأصول: ص٦٨

٤۔ الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ص٣

٥۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص٢٢٨

٦۔ سہ ماہی منہاج' اجتہاد علماء کی نظر میں (سولات وجوابات) جنوری ١٩٨٣ء ص٢٩١

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''اجتہاد کے معنی یہ ہے کہ کسی ایسی صورت حال میں جس کے بارے میں قرآن مجید اور سنت میں براہ راست کوئی حکم موجود نہ ہو' قرآن وسنت کے احکام پر غور کر کے اس کا حکم معلوم کیا جائے۔ حکم شریعت کی دریافت کے اس عمل کا نام اجتہاد ہے۔ گویا اجتہاد ایک عمومی اصول ہے... انگریزی میں اجتہاد کے مفہوم کو بیان کرنا ہو تو یوں کہا جائے گا:

To exhaust your capacity to discover Shariah ruling about a new situation in the light of the Quran and Sunnah.

یہ ہے اجتہاد۔ کہ قرآن وسنت کی روشنی میں کسی نئی صورت حال کا حکم معلوم کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو پورے طور پر استعمال کر ڈالنا' علم اور صلاحیتوں کو اس طرح نچوڑ دینا کہ اس سے آگے صلاحیت کے استعمال کرنے کی کوئی حد یا سکت باقی نہ رہے۔ اس عمل کا نام اجتہاد ہے۔''(۱)

مولانا وحید الدین خان لکھتے ہیں:

''اجتہاد سے مراد آزادانہ رائے قائم کرنا نہیں ہے۔ اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ قرآن وسنت جو کہ اسلام کے اصل مصادر (sources) ہیں' ان پر غور کر کے قیاسی یا استنباطی طور پر شریعت کے نئے احکام معلوم کرنا۔''(۲)

جاوید احمد غامدی اور منظور الحسن لکھتے ہیں:

''اجتہاد کا لغوی مفہوم کسی کام کو پوری سعی و جہد کے ساتھ انجام دینا ہے۔ اس کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ جس معاملے میں قرآن وسنت خاموش ہیں' اس میں نہایت غور وحوض کر کے دین کی منشا کو پانے کی جدوجہد کی جائے... اس اصطلاح کو اگر مذکورہ روایت کی روشنی میں سمجھا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد سے مراد اپنی عقل وبصیرت سے ان امور کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے جن میں قرآن وسنت خاموش ہیں یا انہوں نے کوئی متعین ضابطہ بیان نہیں کیا۔''(۳)

اجتہاد کی مختلف تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ

مذکورہ بالا بحث میں ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ اجتہاد کی تقریباً دس' بارہ تعریفیں ایسی ہیں جو مستقل بالذات تعریفیں معلوم ہوتی ہیں جبکہ دوسری تمام تعریفیں انہی تعریفوں کی وضاحت' بیان' شرح' اضافہ یا اختصار ہیں۔ جب ہم اجتہاد کی ان دس' بارہ بنیادی تعریفوں پر غور کرتے ہیں تو یہ تعریفیں بھی باہم متضاد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کا بیان وارتقاء معلوم ہوتی ہیں۔ عام طور پر معاصر علماء میں یہ فکر عام ہے کہ اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا بہت اختلاف ہے' اکثر وبیشتر اصول فقہ کی کتب کے نامور مصنفین نے بھی متقدمین کی بعض تعریفوں پر نقد کرتے ہوئے انہیں ناقص قرار دیا اور کسی ایک تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔ ہمارے خیال میں اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا یہ اختلاف تنوع کا اختلاف ہے جو تصور اجتہاد کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں کی وضاحت کرتا ہے' مزید برآں اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا یہ اختلاف اجتہاد کے تصور میں اختلاف نہیں ہے بلکہ اجتہاد کی ایک جامع ومانع تعریف کی تعیین کا ارتقاء ہے۔ اجتہاد کی تعریف میں اس نوعی اختلاف کے باوجود تمام ائمہ سلف کا تصور اجتہاد ایک ہی تھا۔ یعنی عملاً اجتہاد کی جو صورتیں ان کے ہاں رائج تھیں' وہ کم وبیش ایک ہی طرح کی تھیں لیکن ان مختلف صورتوں کو الفاظ کی صورت میں منضبط کرنے میں علماء نے مختلف الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔

اجتہاد کی پہلی تعریف امام شافعی رحمہ اللہ متوفی ۲۰۴ھ کی طرف سے 'الاجتہاد ھو القیاس' کی صورت میں سامنے آئی اور ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔

۱۔ محاضرات فقہ: ص ۳۳۱۔۳۳۲

۲۔ مسائل اجتہاد: ص ۱۸

۳۔ ماہنامہ اشراق' اجتہاد' جون ۲۰۰۱ء' ص ۲۷۔۲۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسری تعریف امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ متوفی ۳۷۰ھ کی طرف سے 'بذل المجهود بأحكام الحوادث التي ليس لله عليها دليل قائم يوصل الى العلم بالمطلوب منها' کے الفاظ میں سامنے آئی۔ اس تعریف کے مطابق امام جصاص رحمہ اللہ نے قیاس کو اجتہاد کی ایک قسم قرار دیتے ہوئے اجتہاد کی تین اقسام بیان کیں یعنی انہوں نے قیاس کو اجتہاد سے الگ ایک محدود اصطلاح قرار دیا' یہ اجتہاد کی تعریف کا ارتقاء ہے۔

تیسری تعریف امام ابن حزم رحمہ اللہ متوفی ۴۵۶ھ نے 'استفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم' کے الفاظ میں پیش کی گئی ہے۔ امام جصاص رحمہ اللہ اور امام ابن حزم رحمہ اللہ کی تعریف میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں حضرات نے 'حادثہ' اور 'نازلہ' یعنی کسی پیش آمدہ واقعے کے حکم کو تلاش کرنے کی جدوجہد کو اجتہاد کہا ہے۔ امام جصاص رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ نئے پیش آمدہ واقعے کے حکم کی تلاش اجتہاد ہے جبکہ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اس تعریف پر یہ اضافہ کیا ہے کہ کسی نئے واقعے کے حکم کی اس جگہ تلاش اجتہاد ہے جہاں وہ حکم پایا جاتا ہو۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اپنی تعریف میں 'مصادر احکام' سے کسی حکم کے استنباط کو اجتہاد قرار دیا ہے۔ اجتہاد کی تعریف میں امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف سے 'مآخذ احکام' کی یہ قید اجتہاد کی تعریف کا ارتقاء و مزید بیان ہے۔

اجتہاد کی چوتھی تعریف امام الحرمین امام جوینی رحمہ اللہ متوفی ۴۷۸ھ نے 'بذل الوسع في بلوغ الغرض أي حكم شرعي' کے الفاظ سے کی ہے جبکہ امام بیضاوی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۵ھ نے اسی تعریف کو 'استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية' سے بیان کیا ہے۔ اس تعریف میں حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے۔ امام جصاص رحمہ اللہ اور امام ابن حزم رحمہ اللہ کی تعریف میں کسی پیش آنے والے حادثے یا واقعے کے شرعی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا تھا جبکہ اس تعریف میں مطلقاً کسی شرعی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے' چاہے وہ کوشش کسی حادثے یا وقوعے کے بعد ہو یا اس کے واقع ہونے سے قبل ہو' یہ اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء اور بیان ہے۔

اجتہاد کی پانچویں تعریف 'بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها' میں امام أبو المظفر السمعانی رحمہ اللہ متوفی ۴۸۹ھ نے مطلقاً کسی حکم شرعی کی دلائل شرعیہ یا مصادر احکام میں تلاش کو اجتہاد کا نام دیا ہے جو اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔

اجتہاد کی چھٹی تعریف امام غزالی رحمہ اللہ متوفی ۵۰۵ھ کی ہے جنہوں نے 'بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة' میں حکم شرعی سے متعلق علم یعنی یقین کی تلاش کو اجتہاد کہا ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے مجتہد کی جدوجہد کو اجتہاد کہا ہے' جبکہ ان سے پہلے اُصولیین نے مجتہد کی شرط نہیں لگائی تھی' یہ بھی اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء و بیان ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف میں لفظ 'علم' کا اضافہ کر کے اکثر اجتہادی احکام کے یقینی ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے' علاوہ ازیں مصادر احکام اور مآخذ شرعیہ کی شرط کو نکال کر تعریف کو مختصر بھی کر دیا ہے کیونکہ ایک مجتہد مصادر شریعت ہی سے احکام شرعیہ کا استنباط کرتا ہے۔

اجتہاد کی ساتویں تعریف امام ابن رشد متوفی ۵۹۵ھ کی ہے جنہوں نے 'بذل الوسع في الطلب بالآلات التي تشترط فيه' میں احکام شرعیہ کی تلاش میں اصل اہمیت اجتہاد کے اسالیب اور طرق کو دی ہے۔ اور اجتہاد کے معروف اسالیب' طرق اور شرائط کے ذریعے ہی کسی حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد قرار دیا ہے' یہ اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ مجتہد اور مصادر احکام کی شرائط اس تعریف میں مقدر (understood) ہیں۔

اجتہاد کی آٹھویں تعریف 'استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه' میں امام رازی رحمہ اللہ متوفی ۶۰۶ھ نے اصل زور اس بات پر دیا ہے کہ ایک مجتہد کو کسی شرعی حکم کی تلاش میں اپنی جدوجہد' طاقت' قوت اور صلاحیتوں کو انتہائی درجے میں کھپا دینا چاہیے۔ یعنی کسی شرعی حکم کی سرسری تلاش اجتہاد نہیں کہلائے گی۔ اس تعریف میں اجتہاد کے لغوی معنی اور باب افتعال کی خصوصیتِ اکتساب کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ اجتہاد کی اس تعریف میں تصور اجتہاد کو ایک نئے اسلوب سے پیش کیا گیا ہے۔ مجتہد کی تلاش' حکم شرعی کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تلاش' مصادر احکام میں تلاش' اسالیب اجتہاد کی روشنی میں تلاش وغیرہ کی قیود کو بیان نہیں کیا گیا' یہ تعریف بھی اجتہاد کی لغوی تعریف کے زیادہ قریب ہے۔

اجتہاد کی نویں تعریف علامہ آمدی متوفی ۶۳۱ھ نے کی ہے جنہوں نے 'استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الأحکام الشرعیة علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید علیه' میں امام رازی رحمہ اللہ کی اضافی قید کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں 'ظن' کی قید کا مزید اضافہ کیا ہے جس کے مطابق اکثر و بیشتر اجتہادی احکام شرعیہ میں علم قطعی کی بجائے گمان غالب حاصل ہوتا ہے۔اس تعریف میں شرعی احکام کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے جو مجتہد ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور مصادر احکام میں ہوتی ہے۔علامہ آمدی رحمہ اللہ نے اسالیب اجتہاد کا تذکرہ نہیں کیا ہے جو کہ ایک ایسی قید ہے کہ جس کا بیان کرنا بہتر تھا۔علامہ آمدی رحمہ اللہ کی یہ تعریف امام غزالی رحمہ اللہ کی تعریف سے متضاد نہیں ہے کیونکہ ہر ایک نے اجتہادی احکام کی غالب تعداد کا لحاظ رکھتے ہوئے 'علم' یا 'ظن' کا اضافہ اپنی تعریف میں کر دیا ہے جبکہ دونوں باتیں درست ہیں۔بعض اوقات اجتہاد کے نتیجے میں کوئی ایسا شرعی حکم معلوم ہوتا ہے جو کہ علم یقین کا فائدہ دیتا ہے مثلاً کسی اجتہادی حکم میں مابعد کے زمانوں میں اجماع ہو جائے اور بعض مسائل میں کوئی اجتہادی حکم ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے' خاص طور پر جب کسی اجتہادی مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہو۔

اجتہاد کی دسویں تعریف 'استفراغ الوسع فی تحصیل العلم أو الظن' میں' امام شاطبی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۰ھ نے' امام غزالی رحمہ اللہ اور علامہ آمدی رحمہ اللہ دونوں کی تعریفوں کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء و بیان ہے۔اس تعریف کے مطابق اجتہاد سے علم و ظن دونوں حاصل ہوتے ہیں۔

اجتہاد کی گیارہویں تعریف امام زرکشی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۴ھ نے پیش کی ہے۔انہوں نے 'بذل الجهد فی نیل حکم شرعی عملی بطریق الاستنباط' میں 'علم' اور 'ظن' دونوں کی قید ہٹا دی ہے جس کی وجہ سے تعریف اپنی تقدیر عبارت سے ان دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ امام زرکشی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف میں استنباط کے معروف طریقوں کے ذریعے اجتہاد کرنے پر زور دیا ہے۔

معاصر مفکرین میں سے ڈاکٹر اقبال مرحوم اور جاوید احمد غامدی نے اجتہاد کی جو تعریف بیان کی ہے وہ أئمہ سلف کے منہج سے ہٹی ہوئی تعریف ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اجتہاد کے نام پر اس وقت جتنے بھی نئے نئے فتنے برپا ہو رہے ہیں' ان سب فتنوں کی بنیاد یہی تعریف اجتہاد ہے' تو بے جا نہ ہوگا۔اقبال مرحوم کی تعریف کا سہارا لیتے ہوئے مغرب سے متاثر متجدد دین قرآن سے ثابت شدہ مجمع علیہ حدود الٰہی کو بھی اجتہاد کا محل قرار دیتے ہیں اور غامدی صاحب کی تعریف سے متاثر اسکالرز حضرات ہر دوسرے مسئلے کے بارے یہ کہہ کر کہ اس میں شریعت خاموش ہے' اجتہاد کرنا شروع کر دیتے ہیں۔

اقبال مرحوم ایک مخلص مسلمان اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت کرنے والے انسان تھے لیکن وہ علوم شرعیہ میں 'رسوخ فی العلم' نہیں رکھتے تھے۔وہ برصغیر میں پائے جانے والے تقلیدی جمود کی انتہاء کو امت مسلمہ کی ترقی و نشوونما میں ایک بہت بڑی رکاوٹ سمجھتے تھے' جس کی وجہ سے وہ اجتہاد کی اہمیت پر زور دیتے تھے۔اور غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے خطبات میں ایک مکمل خطبہ 'اجتہاد' کے موضوع سے متعلق بھی ہے۔اقبال مرحوم نہ تو کوئی مجتہد تھے اور نہ ہی فقیہ' وہ ایک مفکر اسلام تھے' لہذا اجتہاد کی تعریف میں أئمہ سلف کے متفق علیہ تصور کے بالمقابل اقبال مرحوم کے کسی قول کو نقل کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ سورج کو چراغ دکھانا ہے۔أئمہ سلف میں سے کسی ایک نے بھی فقہی مسائل میں آزادانہ رائے کو اجتہاد کا نام نہیں دیا جیسا کہ علامہ مرحوم کی رائے ہے' بلکہ علماء کے نزدیک تو احکام شرعیہ میں اس قسم کی آزادانہ آراء الحاد تو کہلائی جا سکتی ہیں لیکن اجتہاد نہیں۔

اسی طرح قرآن و سنت اور ان سے مستنبط شدہ مآخذ و مصادر کی روشنی میں کسی نئے مسئلے کا حل تلاش کرنا تو اجتہاد ہے لیکن محض عقلی رائے بیان کر دینا اجتہاد نہیں ہے جیسا کہ غامدی صاحب کا کہنا ہے۔اگر کوئی صاحب أئمہ سلف کے تصور اجتہاد ہی کی روشنی میں اجتہاد کی اپنی کوئی نئی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعریف پیش کرتے ہیں تو صرف الفاظ واسلوب کا فرق روا رکھنے میں کوئی ملامت نہیں ہے لیکن یہ عمل اخلاقاً وشرعاً بالکل بھی جائز نہیں ہے کہ ہم سلف صالحین کی وضع کردہ ایک اصطلاح کو اپنے معانی پہنا دیں۔ لہذا وہ حضرات جو اقبال مرحوم اور غامدی صاحب کے تصور اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید یا تعبیر نو کے خواہاں ہیں' ان سے گزارش یہ ہے کہ وہ اپنے تصور اجتہاد کے لیے کوئی علیحدہ اصطلاح وضع کریں مثلاً تجدید' تشکیل' تعبیر وغیرہ۔ أئمہ سلف کی اصطلاح اجتہاد کئی صدیوں سے ایک ہی تصور اور مفہوم کو ادا کرنے کے لیے چلی آ رہی ہے' اس میں بگاڑ پیدا نہ کریں۔ جب ایک لفظ کے ایک مفہوم پر امت کے سلف صالحین کا اتفاق ہو گیا تو اب اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے استعمال کرنا عربی زبان کو بھی بگاڑنے کے مترادف ہے اور لوگوں کو دھوکا دینے کے بھی۔

اجتہاد کی أقسام

مختلف علماء نے مختلف اعتبارات سے اجتہاد کی کئی ایک قسمیں بیان کی ہیں۔ ذیل میں ہم یہ کوشش کریں گے کہ ان اقسام کا ایک اجمالی جائزہ پیش کر دیں۔

پہلی تقسیم

مجتہدین کے اعتبار سے اجتہاد کی دو اُقسام ہیں: اجتہاد مطلق اور دوسری اجتہاد مقید۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ینقسم الاجتهاد بالنظر إلى أهله إلى اجتهاد مطلق و اجتهاد مقيد . وفى هذين القسمين تجتمع أقسام المجتهدين الأربعة الذى ذكرها ابن القيم ."[1]

''اجتہاد کے اہل لوگوں کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید' ان دو قسموں میں ان چاروں قسم کے مجتہدین جمع ہو جاتے ہیں جن کا ذکر امام ابن قیم رحمہ اللہ نے کیا ہے۔''

امام ابن قیم رحمہ اللہ نے مجتہدین کی چار اقسام بیان کی ہیں۔ پہلی قسم مجتہدین مطلق کی ہے جو کتاب اللہ' سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے واقف ہوں اور مختلف مسائل میں دلائل شرعیہ کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہوں۔ یہ مجتہدین' دین اسلام کے مجددین ہیں۔ دوسری قسم ان مجتہدین کی ہے جو کسی خاص مذہب میں مجتہد ہوں یعنی کسی معروف مذہب کے فتاوی' اقوال' مصادر اور اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کرنے والے ہوں اور اس مذہب کے امام کے کسی مسئلے کے حکم یا دلیل میں مقلد نہ ہوں' لیکن اجتہاد کے طریقے میں اس مذہب کے امام کی پیروی کرنے والے ہوں۔ تیسری قسم ان مجتہدین کی ہے جو کسی مذہب کے امام کے مقلد ہوں اور ان کا اجتہاد اپنے امام کے اقوال اور فتاوی سے باہر نہ ہو بلکہ ان کا اجتہاد اپنے امام کی آراء وافکار کی تائید کرتا ہو۔ مجتہدین کی چوتھی قسم وہ ہے جو اپنے مذہب کے امام کے فتاوی کو یاد کرتی ہے اور تمام اعتبارات سے اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں۔

دوسری تقسیم

مجتہد کے اجتہادی دائرہ کار اور میدان کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق اور دوسری اجتہاد جزئی۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى المجتهد من حيث استيعابه للمسائل أو اقتصاره على بعضها إلى مجتهد مطلق ومجتهد جزئى . فالمجتهد المطلق هو الذى بلغ رتبة الاجتهاد بحيث يمكنه النظر فى جميع المسائل . والمجتهد الجزئى هو الذى لم يبلغ رتبة الاجتهاد فى جميع المسائل' وإنما بلغ هذه الرتبة فى مسائل معينة ' أو باب معين' أو فن معين' وهو جاهل لما عدا ذلك . وقد اختلف العلماء فى

۱۔ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ص ۴۶۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جواز تجزئة الاجتهاد' والذی علیه المحققون من أهل العلم جوازه وصحته . "[۱]

''مجتہد کے مختلف مسائل پر عبور یا اقتصار کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد مطلق اور اجتہاد جزئی' مجتہد مطلق وہ ہے جو کہ اس درجہ اجتہاد کو پہنچ چکا ہو کہ اس کے لیے زندگی کے تمام گوشوں سے متعلق مسائل میں غور وفکر ممکن ہو۔ مجتہد جزئی وہ ہے جو تمام مسائل میں درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو' بلکہ وہ بعض معین مسائل (مثلاً عبادات)' کسی معین گوشہ زندگی (مثلاً معاشیات) یا کسی معین فن (مثلاً وراثت) سے متعلق مسائل میں اجتہاد کے درجے تک پہنچتا ہو اور اس کے علاوہ مسائل سے ناواقف ہو۔ علماء کا جزوی اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے لیکن محققین علماء کا موقف یہی ہے کہ جزئی اجتہاد جائز اور صحیح ہے۔''

علمائے اُصولیین کی اکثریت نے اجتہاد کی اس تقسیم کو اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور 'تجزؤ الاجتہاد' کے عنوان کے تحت 'اجتہاد جزئی' کی اجازت دی ہے۔ اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو علوم اسلامیہ میں تخصص (یعنی ڈاکٹریٹ) کرنے والا طالب علم بھی 'مجتہد فی المسئلۃ' ہوتا ہے کیونکہ عموماً پی۔ ایچ۔ ڈی میں ایک مسئلے سے متعلق تمام معلومات' دلائل اور نتائج علمی اسلوب میں اصول تحقیق کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے فراہم کر دیے جاتے ہیں۔

تیسری تقسیم

علت کے اعتبار سے اجتہاد کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تحقیق المناط' دوسری تنقیح المناط اور تیسری تخریج المناط۔ 'تحقیق المناط' کے بارے میں ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ینقسم الاجتهاد بالنسبة لعلة الحکم إلی ثلاثة أقسام: تحقیق المناط' وتنقیحه' وتخریجه . فتحقیق المناط: هو أن یعلق الشارع' الحکم بمعنی کلی' فینظر المجتهد فی ثبوته فی بعض الأنواع أو بعض الأعیان کالأمر باستقبال القبلة واستشهاد شهیدین عدلین فینظر هل المصلی مستقبل القبلة؟ وهذا الشخص هل هو عدل مرضی؟ وهذا النوع من الاجتهاد متفق علیه بین المسلمین بل بین العقلاء . "[۲]

''علت کے اعتبار سے اجتہاد کی تین قسمیں ہیں: تحقیق المناط' تنقیح المناط اور تخریج المناط۔ تحقیق المناط سے مراد یہ ہے کہ شارع کسی حکم کو کسی کلی معنی سے معلق کر دے تو مجتہد بعض انواع یا بعض اعیان میں اس حکم کے ثبوت کے لیے غور وفکر کرے' جیسا کہ استقبال قبلہ یا دو عادل گواہوں کی گواہی لینے کا معاملہ ہے۔ پس ایک مجتہد اس مسئلے میں غور وفکر کرے گا کہ ایک نمازی قبلہ رخ ہے یا نہیں؟ اسی طرح ایک شخص عادل اور گواہی کے لیے مناسب ہے یا نہیں؟ اجتہاد کی یہ قسم مسلمانوں بلکہ اہل عقل کے درمیان بھی متفق علیہ ہے۔''

'تنقیح' باب تفعیل سے مصدر ہے اور اس کا معنی چھان پھٹک ہے یعنی چھان پھٹک کر کسی حکم کی علت معلوم کرنے کا طریقہ 'تنقیح المناط' ہے۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وتنقیح المناط: وهو تهذیب العلة' فإذا أضاف الشارع حکما إلی سببه واقترن بذلك أوصاف لا مدخل لها فی إضافة الحکم' وجب حذف الأوصاف غیر المؤثرة عن الاعتبار وإبقاء الوصف المؤثر المعتبر فی الحکم . وذلك کأمر النبی ﷺ الأعرابی الذی واقع أهله فی رمضان بالکفارة فعلم أن کونه أعرابیا' أو عربیا' أو الموطوءة زوجته' لا أثر له فی الحکم' فلو وطئ المسلم العجمی سریته کان الحکم کذلك' وهذا النوع قد أقر به أکثر منکری القیاس . "[۳]

۱۔ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ص۴۶۶

۲۔ أیضاً: ص۴۶۷۔۴۶۸

۳۔ أیضاً: ص۴۶۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''اجتہاد کی دوسری قسم تنقیح المناط ہے اور اس سے مراد علت کا چھانٹنا ہے۔اگر شارع نے کسی حکم کی نسبت اس کے کسی سبب کی طرف کی ہو اور حکم کے ساتھ کچھ ایسے اوصاف ملے ہوئے ہوں کہ جن کی حکم کی طرف اضافت کی کوئی وجہ نہ ہو تو اس حکم کی علت میں ان اوصاف کا اعتبار نہ کرنا لازمی ہوگا اور اس حکم میں جو وصف مؤثر اور معتبر ہوگا اسی کو اس حکم کی علت کے طور پر باقی رکھا جائے گا' اس کی مثال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس بدو' جس نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا' کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔پس اس مثال سے معلوم ہوا کہ اس شخص کا بدو ہونا یا عربی ہونا یا اس کی بیوی کا جماع کیا ہوا ہونا' کفارے کے حکم میں کوئی اثر نہیں رکھتا ہے۔اگر کوئی مسلمان عجمی بھی کسی سے جماع کرتا ہے تو پھر بھی اسی طرح کفارے کا حکم ہوگا۔اکثر منکرین قیاس نے بھی اجتہاد کی اس قسم کا اقرار کیا ہے۔''

آخر میں تیسری قسم 'تخریج المناط' پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وتخریج المناط: وھو القیاس المحض' وھو أن ینص الشارع علی حکم فی محل' ولا یتعرض لمناطه أصلا' کتحریم الربا فی البر' فیجتھد المجتھد فی البحث عن علة الحکم ومناطه بطریق من طرق ثبوت العلة' وھذا النوع ھو الذی وقع فیه الخلاف المشھور فی حجیة القیاس.''(۱)

''اجتہاد کی تیسری قسم تخریج المناط ہے اور یہ محض قیاس ہے اور وہ یہ ہے کہ شارع کسی جگہ کوئی حکم بیان کریں اور اس حکم کی علت سے کوئی تعرض نہ کریں جیسا کہ گندم میں سود سے منع کیا گیا ہے' پس اس قسم میں مجتہد مسالکِ علت کی روشنی میں اس حکم کی علت تلاش کرے گا۔اجتہاد کی یہی قسم ہے کہ جس کے بارے میں علماء کا اختلاف قیاس کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے ہے۔''

چوتھی تقسیم

مجتہد فیہ مسائل کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔جدید اور نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد اور قدیم مسائل میں اجتہاد۔ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ینقسم الاجتھاد بالنظر إلی کون المسائل المجتھد فیھا جدیدة أو متقدمة إلی قسمین: مسائل لا قول لأحد من العلماء فیھا' ومسائل تقدم لبعض العلماء فیھا قول. فالقسم الأول: وقع فیه خلاف بین العلماء' أما القسم الثانی: فلا خلاف فی جواز الاجتھاد فیه' والصحیح فی القسم الأول الجواز.''(۲)

''جن مسائل میں اجتہاد کیا جائے' ان کے قدیم وجدید ہونے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد کی ایک قسم تو ان مسائل پر مشتمل ہے جن میں کسی بھی عالم کا کوئی قول موجود نہ ہو' اور بعض مسائل ایسے ہیں کہ جن میں علمائے سابقہ کا کوئی قول موجود ہو۔پہلی قسم کے اجتہاد میں علماء کے درمیان اختلاف ہے جبکہ دوسری قسم میں اجتہاد کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ پہلی قسم میں بھی اجتہاد جائز ہے۔''

پانچویں تقسیم

مجتہد فیہ مسائل کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔واقع شدہ مسائل میں اجتہاد اور مستقبل میں پیش آنے والے میں اجتہاد۔ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ینقسم الاجتھاد أیضا بالنظر إلی المسائل المجتھد فیھا من جھة وقوعھا أو عدم وقوعھا إلی قسمین: مسائل واقعة نازلة' ومسائل لم تقع.''(۳)

۱۔معالم أصول الفقه عند أھل السنة والجماعة: ص۴۶۸

۲۔أیضاً

۳۔أیضاً: ص۴۶۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''جن مسائل میں اجتہاد کیا جاتا ہے' ان کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: ان مسائل میں اجتہاد جو وقوع پذیر ہو چکے ہوں اور ان مسائل میں اجتہاد جو ابھی تک واقع نہ ہوئے ہوں۔ (یعنی فرضی مسائل میں اجتہاد کرنا)۔''

دوسری قسم کے اجتہاد میں فقہ حنفی میں 'فقہ تقدیری' کے نام سے کافی کام موجود ہے۔ اسلامی بینکاری کا مجوزہ اور مشروع طریق کار کیا ہو سکتا ہے؟۔ اس بارے میں بھی علماء کے کئی ایک بورڈ کام کر رہے ہیں اور یہ بھی پیش آنے والے مسائل میں اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

چھٹی تقسیم

کسی مسئلے میں مجتہد کی طرف سے کوشش و صلاحیت کھپانے کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع فيه إلى قسمين: اجتهاد تام' واجتهاد ناقص' فالاجتهاد التام ماكان بذل الوسع فيه إلى درجة يحس فيها المجتهد من نفسه العجز عن المزيد' والاجتهاد الناقص ما لم يكن كذلك' فيدخل فيه النظر المطلق فى الأدلة لمعرفة الحكم."(۱)

''کسی مسئلے میں اپنی صلاحیت و طاقت کے خرچ کرنے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص' اجتہاد تام سے مراد یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلے میں اس درجے اپنی صلاحیت اور قوت کو کھپا دے کہ اس سے مزید طاقت لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو جبکہ اجتہاد ناقص وہ ہے کہ جس میں اس درجے قوت نہ لگائی جائے پس کسی حکم کی معرفت کے لیے دلائل شرعیہ پر سرسری سی نگاہ دوڑا لینا بھی اس میں داخل ہے۔''

ساتویں تقسیم

اجتہاد کے صحیح و غلط ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں۔ اجتہاد صحیح اور اجتہاد فاسد۔ ڈاکٹر محمد بن حسین الجیزانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ينقسم الاجتهاد إلى صحيح وفاسد. فالاجتهاد الصحيح هو الذى صدر من مجتهد توفرت فيه شروط الاجتهاد وكان هذا الاجتهاد فى مسألة يسوغ فيها الاجتهاد. أما الاجتهاد الفاسد' فهو: الذى صدر من جاهل بالكتاب والسنة ولغة العرب' لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد' أو صدر من مجتهد أهل للاجتهاد لكنه وقع فى غير موضعه من المسائل التى لا يصح فيه الاجتهاد."(۲)

''ایک اور پہلو سے اجتہاد کی دو قسمیں اور بھی ہیں: اجتہاد صحیح اور اجتہاد فاسد' اجتہاد صحیح سے مراد وہ اجتہاد ہے جو اس مجتہد سے صادر ہوا ہو کہ جس میں اجتہاد کی شرائط پائی جاتی ہوں اور ان مسائل میں یہ اجتہاد جاری ہوا ہو کہ جن میں اجتہاد کرنا جائز ہو جبکہ اجتہاد فاسد سے مراد وہ اجتہاد ہے جو کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو کتاب و سنت اور لغت عرب سے ناواقف ہو اور اس میں اجتہاد کی شرائط بھی نہ پائی جاتی ہوں یا وہ اجتہاد کسی ایسے مجتہد سے ان مسائل میں صادر ہوا ہو کہ جن میں اجتہاد کرنا صحیح نہ ہو اگرچہ وہ مجتہد اجتہاد کا اہل ہی کیوں نہ ہو۔''

آٹھویں تقسیم

قدیم و جدید مسائل' کہ جن میں اجتہاد ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو' کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ اجتہاد انتقائی اور اجتہاد انشائی۔ پہلی قسم کے بارے میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ونعنى بالاجتهاد الانتقائى: اختيار أحد الآراء المنقولة فى تراثنا الفقهى العريض للفتوى أو القضاء به' ترجيحا له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى."(۳)

۱۔ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ص۴۶۹
۲۔ أيضاً: ص۴۶۹۔۴۷۰
۳۔ الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص۱۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''انتقائی اجتہاد سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی مسئلے میں فتوی دینے یا فیصلہ کرنے کے لیے امت مسلمہ کے فقہی ورثے میں سے کسی ایک رائے کو اختیار کرنے اور اس رائے کو سلف صالحین سے منقول دوسری آراء پر راجح قرار دینے کے لیے اجتہاد کرنا۔''

'اجتہاد انشائی' سے مراد کسی مسئلے میں کوئی ابتدائی یا نیا حکم جاری کرنا ہے' چاہے وہ مسئلہ قدیم ہو یا جدید۔لیکن اگر یہ مسئلہ قدیم بھی ہو تو تب بھی اس کے بارے سلف صالحین کا کوئی اجتہاد منقول نہ ہو۔ڈاکٹر یوسف قرضاوی ﷾ لکھتے ہیں:

"ونعني بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد فى مسألة من المسائل' لم يقل به أحد من السابقين' سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة . ومعنى هذا الاجتهاد الانشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأى جديد لم ينقل عن علماء السلف ولا حجر على فضل الله تعالى . والقول الصحيح الذى نرجحه أن المسألة الاجتهادية التى اختلف فيها الفقهاء السابقون على قولين' يجوز للمجتهد فيما بعد أن يحدث قولا ثالثاً' وإذا اختلفوا على ثلاثة أقوال' يجوز أن يحدث رابعاً' وهلم جرا ."(۱)

''اجتہاد انشائی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی مسئلے کا ایسا نیا حکم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا کہ جس کے بارے سلف سے کوئی رائے منقول نہ ہو' چاہے وہ مسئلہ قدیم ہو یا جدید ہو'لہٰذا انشائی اجتہاد کا معنی یہ بھی ہے کہ بعض قدیم مسائل میں کوئی معاصر مجتہد ایک ایسی نئی رائے پیش کرتا ہے جو کہ سلف سے منقول نہیں ہے تو یہ اجتہاد بھی جائز ہے۔لہٰذا جن مسائل میں علمائے سابقین کے دو اقوال ہوں تو ان مسائل قدیمہ میں تیسری رائے دینا جائز ہے۔اسی طرح جن مسائل میں سلف کی تین آراء ہوں تو ان مسائل میں اجتہاد سے چوتھی رائے پیش کرنا درست ہے اور اسی طرح اس سے زائد آراء کا بھی معاملہ ہے۔''

نویں تقسیم

مجتہدین کی تعداد کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔انفرادی اجتہاد اور اجتماعی اجتہاد۔اُستاذ علی حسب اللہ ﷾ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد الفردى: هو كل اجتهاد لم يثبت اتفاق المجتهدين فيه على رأى فى المسألة . . . الاجتهاد الجماعى: هو كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأى فى المسألة ."(۲)

''فردی اجتہاد سے مراد ہر وہ اجتہاد ہے کہ جس میں کسی مسئلے پر مجتہدین کا اتفاق ثابت نہ ہو...جبکہ اجتماعی اجتہاد وہ ہے کہ جس میں کسی مسئلے پر مجتہدین کا اتفاق ہو جائے۔''

دسویں تقسیم

اجتہاد کے طرق واُسالیب کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں:اجتہاد بیانی'اجتہاد قیاسی اور اجتہاد **استصلاحی**'وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"رأى دكتور معروف الدواليبى قسمة الاجتهاد إلى ثلاثه أنواع' أشار الشاطبى فى الموافقات إلى بعضها . الاجتهاد البيانى: وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع . الاجتهاد القياسى: وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة' بالقياس على ما فى نصوص الشارع من أحكام . الاجتهاد الاستصلاحى: وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضا' للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة' بالرأى المبنى على قاعدة الاستصلاح ."(۳)

۱۔الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص۱۲۶

۲۔أصول التشريع الإسلامى: ص۱۱۵۔۱۱۶

۳۔أصول الفقه الإسلامى: ۱۰۴۱/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''ڈاکٹر معروف الدوالیبی نے اجتہاد کی تین قسمیں بیان کی ہیں' ان میں سے بعض کی طرف امام شاطبی رحمہ اللہ نے بھی 'الموافقات' میں اشارہ کیا ہے۔ پہلی قسم اجتہاد بیانی ہے اور اس سے مراد قرآن وسنت کی نصوص میں سے شرعی احکام کے بیان واستنباط میں اجتہاد کرنا ہے۔ اجتہاد کی دوسری قسم اجتہاد قیاسی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جن مسائل کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی واضح حکم نہیں ہے' ان کو شرعی نصوص پر قیاس کرنا اور پھر ان کا حکم معلوم کرنا۔ اجتہاد کی تیسری قسم استصلاحی اجتہاد ہے اور اس سے مراد بھی یہی ہے کہ ان مسائل' کہ جن کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو' کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے' استصلاح کے قاعدے کے تحت کوئی رائے دینا۔''

اس تقسیم کو بعض علماء نے اس انداز میں بھی بیان کیا ہے۔ اجتہاد بالنص' اجتہاد بالقیاس اور اجتہاد بالقواعد العامۃ۔ قواعد عامہ سے مراد مصلحت' سد الذرائع' عرف اور استصحاب وغیرہ ہیں۔

گیارہویں تقسیم

مجتہد فیہ مسائل کے عقلی ونقلی ہونے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی گئیں ہیں: اجتہاد عقلی اور اجتہاد شرعی۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ اس تقسیم کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فقد قسمه الأستاذ الحكيم إلى قسمين: الاجتهاد العقلي: وهو ما كانت الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة' غير قابلة للجعل الشرعي' كالمستقلات العقلية' وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل' وقبح العقاب بلا بيان وغيرها. والقسم الثاني: الاجتهاد الشرعي: وهو ما احتاج إلى جعل حجيته من الحجج الشرعية ويدخل ضمن هذا القسم: الاجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب وغيرها."(۱)

''استاذ الحکیم نے اجتہاد کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ایک اجتہاد عقلی ہے اور یہ وہ اجتہاد ہے کہ جس میں عقل محض کی بنا پر کوئی حکم ثابت کیا جائے اور وہ کسی شرعی نص سے مستفاد نہ ہو جیسا کہ عام عقلی اصول ہیں یا احتمالی ضرر کو دور کرنے کے لیے جن قواعد کو لازمی طور پر وضع کیا گیا ہے یا بغیر کسی شرعی نص کے کسی سزا کا برا ہونا وغیرہ۔ اجتہاد کی دوسری قسم شرعی اجتہاد کہلاتی ہے اور اس سے مراد وہ اجتہاد ہے کہ جس کی بنیاد شرعی دلائل پر ہو اور اس قسم کے تحت اجماع' قیاس' استحسان' استصلاح' عرف اور استصحاب وغیرہ شامل ہیں۔''

بارہویں تقسیم

اجتہاد کی شرعی حیثیت کے اعتبار سے اس کی کئی اقسام کی گئی ہیں: فرض عین اجتہاد' فرض کفایہ اجتہاد' مندوب اجتہاد اور حرام اجتہاد۔ ڈاکٹر عبد الکریم بن علی بن محمد نملۃ حفظہ اللہ 'فرض عین' اجتہاد کے بارے میں لکھتے ہیں:

"يكون الاجتهاد فرض عين في حالتين: الحالة الأولى: اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به' لأن المجتهد لا يجوز أن يقلد غيره في حق نفسه' ولا في حق غيره. الحالة الثانية: اجتهاد المجتهد في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه بأن ضاق وقت الحادثة فإنه يجب على الفور' لأن عدم الاجتهاد يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة' وهو ممنوعاً شرعاً."(۲)

''اجتہاد دو صورتوں میں فرض عین ہو گا' پہلی صورت تو یہ ہے کہ کسی مجتہد کا اپنے کسی ذاتی مسئلے میں اجتہاد فرض عین ہو گا کیونکہ ایک مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مجتہد ہوتے ہوئے اپنے یا کسی اور کے مسئلے میں کسی غیر کی تقلید کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی اور

۱۔أصول الفقه الإسلامي: ص۱۰۴۲

۲۔إتحاف ذوي البصائر: ۳۴/۸۔۳۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شخص کے مسئلے میں اجتہاد کرے جبکہ اس مسئلے میں اجتہاد اس پر بعینہ لازم ہو اس طرح سے کہ وقت بھی کم ہو تو ایسی صورت میں فوری اجتہاد فرض ہوگا کیونکہ وقت کی تنگی میں اجتہاد نہ کرنا' ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنے کے متقاضی ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔''

آگے چل کر 'فرض کفایہ' اجتہاد کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ثانیاً: یکون الاجتهاد فرض كفاية عندما تنزل حادثة بأحد' فاستفتى أحد العلماء' فإن الوجوب يكون فرضا عليهم جميعاً' وأخصهم بفرضه' المخصوص بالسؤال عنها' فإن أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم' وإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا' وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عذروا ."(۱)

''اجتہاد کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بعض اوقات فرض کفایہ ہوتا ہے مثلاً جب کسی شخص کو کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو وہ علماء سے اس کے بارے میں فتوی طلب کرتا ہے تو اس مسئلے کا حل بتانا سب علماء پر فرض تھا' اور جس عالم سے مسئلہ پوچھا گیا ہے اس پر یہ فرض سب سے زیادہ عائد ہوتا ہے' اگر تو کسی ایک عالم نے بھی اس مسئلے کا جواب دے دیا تو سب سے فرض ساقط ہو جائے گا اور اگر صحیح رائے جاننے کے باوجود بھی انہوں نے مسئلے کا حل نہ بتایا تو سب گناہ گار ہوں گے اور اگر کسی شبہے کی وجہ سے وہ اجتہاد نہ کر سکے تو معذور سمجھیں جائیں گے۔''

اس کے بعد 'مندوب' اجتہاد کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

"ثالثاً يكون الاجتهاد مندوباً إليه فى حالتين' هما:الحالة الأولى: أن يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق إلى معرفة حكمها قبل وقوعها . الحالة الثانية: أن يستفتيه سائل عن حكم حادثة قبل نزولها ."(۲)

''اجتہاد کی تیسری قسم مندوب اجتہاد کی ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ کوئی عالم کسی مسئلے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی اس کا حکم جاننے کے لیے اجتہاد کرے یا اس کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مسئلے کے عملاً واقع ہونے سے پہلے اس کے حکم کے بارے میں کسی مجتہد سے سوال کرے۔''

آخر میں 'حرام' اجتہاد کی اقسام بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"رابعاً: يكون الاجتهاد محرماً فى حالتين هما: الحالة الأولى: أن يقع الاجتهاد فى مقابلة دليل قاطع من نص أو إجماع . الحالة الثانية: أن يقع ممن لم تتوفر فيه شروط المجتهد فيما يجتهد فيه ."(۳)

''اجتہاد کی چوتھی قسم حرام اجتہاد کی ہے اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ کسی قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت نص یا اجماع کے بالمقابل اجتہاد کیا جائے۔ اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص اجتہاد کرے کہ جس میں مجتہد فیہ مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط موجود نہ ہوں۔''

❀❀❀❀❀

۱۔إتحاف ذوى البصائر:۳۵/۸

۲۔أيضاً

۳۔أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

انفرادی اجتہاد کی شرائط' دائرہ کار اور شرعی حیثیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

انفرادی اجتہاد کی شرائط' دائرہ کار اور شرعی حیثیت

بعض معاصر متجددین کی طرف سے یہ پکار عموماً سامنے آتی رہتی ہے کہ اجتہاد کی شرائط علماء نے خود سے وضع کر لی ہیں اور ان کا کوئی ثبوت قرآن وسنت میں نہیں ملتا' لہٰذا ہر شخص ہی مجتہد ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آج اجتہاد کی تعریف کے نام پر کبھی الحاد پیش کیا جاتا ہے تو کبھی اس کی شرائط کا انکار کرتے ہوئے ہر عامی کو مجتہد کے درجے پر فائز کر دیا جاتا ہے اور کبھی اجتہاد کے دائرہ کار کو وسیع کرتے ہوئے نصوص قطعیہ کو بھی اپنے اجتہادات کا تختہ مشق بنایا جاتا ہے۔ مغرب کی فکری یلغار کے نتیجے میں مسلمان اسکالرز کی ایک جماعت نے اہل سنت کے تصور اجتہاد کو مختلف پہلوؤں سے بگاڑنے کی کوشش کی ہے اور مارٹن لوتھر کی تقلید میں اجتہاد کے نام پر اسلام کی ایسی تشکیل نو کے نعرے بلند کیے ہیں کہ جس کے بعد اسلام' علمائے مغرب کے من گھڑت اور غیر ثابت شدہ نظریات کے لیے قابل قبول ہو جائے۔ جناب غامدی صاحب اور ان کے شاگرد سید منظور الحسن صاحب اجتہاد کی شرائط پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہمارے روایتی علم فقہ میں مجتہد کے لیے کچھ ناگزیر شرائط کا تعین کیا جاتا ہے۔ ان میں سے نمایاں شرائط یہ ہیں:

1. مجتہد ماخذ دین کی زبان یعنی عربی سے کماحقہ واقف ہو۔
2. قرآن مجید کا جید عالم ہو۔
3. سنت' حدیث اور عمل صحابہ رضی اللہ عنہم سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔
4. ماضی کے اجتہادی اور فقہی کام پر گہری نظر رکھتا ہو۔
5. صاحب تقویٰ ہو۔

یہ سب شرائط قابل لحاظ ہیں اور ان میں زمانے کی ضروریات کے پیش نظر بعض اضافے بھی کیے جا سکتے ہیں' مگر ہمارے نزدیک اجتہاد کے معاملے میں اس نوعیت کی شرائط کو لازم ٹھہرانا اور ان کے بغیر کسی اجتہاد کو ناقابل قبول قرار دینا' حسب ذیل پہلوؤں سے نامناسب ہے: ایک یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کی ہدایت فرماتے ہوئے یا کسی دوسرے موقع پر' اس نوعیت کی شرائط کو متعین نہیں فرمایا۔ چنانچہ دین کے جس معاملے میں آپ نے تحدید نہیں فرمائی' اس میں بغیر ضرورت کے ہمیں کوئی حد بندی نہیں کرنی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شرائط کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی اجتہادی رائے کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ علم وتقویٰ کی بنیاد پر نہیں' بلکہ دلیل واستدلال کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ دلیل اگر قوی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بعض مفروضہ شرائط کے پورا نہ ہونے کی بنا پر کسی اجتہاد کو رد کر دیا جائے اور اگر دلیل کمزور ہے تو اجتہاد خواہ کیسی ہی جامع الشرائط شخصیت نے کیا ہو' اسے بہر حال ناقابل قبول قرار پانا چاہیے۔ تیسرے عین ممکن ہے کہ کسی معاملے میں متعلقہ شعبے کے ماہر کی رائے مذکورہ شرائط پر پورا اترنے والے کی رائے سے زیادہ وقیع ہو۔ مثال کے طور پر یہ ہو سکتا ہے کہ طب کے کسی معاملے میں ایک ڈاکٹر کا اجتہاد عربی زبان وادب کے کسی فاضل کے اجتہاد کے مقابلے میں زیادہ قرین حقیقت ہو۔ اسی طرح سود کی تعریف متعین ہو جانے کے بعد اس کے اطلاق کے معاملے میں کسی ماہر معیشت کی رائے کسی عالم دین کی رائے سے زیادہ صائب ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے کسی طرح کی کوئی قدغن نہیں ہے۔ یہ دروازہ ہر مسلمان کے لیے اس کی انفرادی یا اجتماعی حیثیت میں پوری طرح کھلا ہے۔''(۱)

واقعہ یہ ہے کہ مجتہد کے لیے اگر ہم وہ شرائط بیان نہ کریں جو علماء وفقہاء نے بیان کی ہیں تو علوم دینیہ سے ناواقف اور جاہل شخص بھی مجتہد کہلائے گا' پس عالم دین اور عامی میں فرق کیا ہوا؟ جب کوئی فرق نہیں ہے تو دونوں مجتہد ہیں اور جب دونوں مجتہد ہیں اور ایک عامی بھی دینی مسائل میں لوگوں کی رہنمائی کر سکتا ہے تو کسی اسلامی معاشرے میں علماء یا علم دین کے حصول کی ضرورت کیا معنی اور وقعت رکھتی ہے؟۔

دوسری بات یہ ہے کہ غامدی صاحب نے اجتہاد کے لیے اصل شرط دلیل کی قوت کو قرار دیا ہے اور جب ایک شخص دلیل یعنی قرآن وسنت وغیرہ ہی سے ناواقف ہو تو وہ اپنے اجتہاد کی بنیاد دلیل پر کیسے رکھے گا؟ کیا دلیل صرف عقل محض کا نام ہے؟۔

۱۔ ماہنامہ اشراق' اجتہاد' جون ۲۰۰۱' ص ۳۰۔۳۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ایک ڈاکٹر جو علوم شرعیہ سے ناواقف ہے اور غامدی صاحب کے بقول اجتہاد کرے گا تو کیا اس کا اجتہاد قرآن وسنت کے خلاف نہیں جائے گا؟۔ وہ کتنے ہی مسائل میں محض اپنی عقل سے اجتہاد کرے گا جبکہ وہ مسائل قرآن وسنت میں صریحاً یا اشارتاً یا ضمناً یا علت کے طریق سے بیان ہو چکے ہوں گے تو کیا قرآن وسنت کی نصوص کے خلاف اجتہاد شرعاً حرام نہیں ہے؟۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اجتہاد محض عقلی رائے پیش کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے مراد قرآن وسنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے کسی مسئلے میں رہنمائی حاصل کرنا ہے۔ اجتہاد اللہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے کیا جاتا ہے نہ کہ کسی انسان کا' اور اللہ کے احکامات کا مأخذ قرآن وسنت ہیں نہ کہ انسانی عقل۔ غامدی صاحب کی اصل غلطی یہ ہے کہ وہ بھی معتزلہ کی طرح انسانی عقل وفطرت کو اللہ کے حکم کا مأخذ مانتے ہیں اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ مسائل کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے کہ جن میں قرآن وسنت ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتے۔ اگر اس مفروضے کو درست مان بھی لیا جائے تو پھر بھی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ڈاکٹر یا ماہر معاشیات' جو قرآن وسنت سے ناواقف ہے' کو اس بات کا علم کیسے ہوگا کہ جس مسئلے میں وہ اجتہاد کرنے چلا ہے' اس بارے قرآن وسنت واقعتاً خاموش ہیں۔ اگر کوئی ڈاکٹر یا ماہر معاشیات اس مسئلے کا حل یوں نکالتا ہے کہ وہ محض اپنی عقل سے رائے دینے سے پہلے کسی عالم سے پوچھ لے کہ اس مسئلے میں کوئی واضح نص موجود ہے یا نہیں' تو پھر وہ اس عالم کا مقلد ہوگا نہ کہ مجتہد شمار ہوگا۔ بہرحال اس قسم کے لایعنی نظریات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ علمائے سلف نے کسی مجتہد کی اہلیت کے لیے کیا بنیادی شرائط طے کی ہیں۔

اجتہاد کی شرائط

مختلف علمائے اصول نے اجتہاد کی مختلف شرائط بیان کی ہیں۔ ہمارے متجددین عموماً ان شرائط کو نہیں مانتے ہم ذیل میں ان شرائط کے ساتھ ساتھ ان کے عقلی ونقلی دلائل کا ایک تجزیہ اور خلاصہ بھی بیان کر رہے ہیں۔

پہلی شرط

مجتہد کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو' کیونکہ غیر مسلم چاہے علوم شرعیہ سے کتنا ہی واقف کیوں نہ ہو اس کا اجتہاد مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہ ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ مسلمان ہونے کی شرط اجتہاد کی صحت کے پہلو سے نہیں ہے بلکہ اجتہاد کے مسلمانوں کے ہاں مقبول ہونے کے اعتبار سے ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهٖ وَ اِنَّا لَهٗ كٰتِبُوْنَ ﴾(۱)

''پس جو بھی کوئی نیک عمل کرے گا بشرطیکہ وہ مومن بھی ہو تو اس شخص کی سعی وجہد کی ناقدری نہ کی جائے گی (یعنی اس کو شرف قبولیت بخش جائے گا) اور بے شک ہم اس کی سعی وجہد کو لکھ رہے ہیں۔''

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اعمال صالحہ کی قبولیت کے لیے ایمان کو بطور شرط بیان کیا ہے۔ لہٰذا اگر ایمان نہ ہوگا تو کوئی بھی عمل صالح مقبول نہ ہوگا اور اجتہاد بھی ایک عمل صالح ہی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ ایک غیر مسلم کو کسی جدید مسئلے میں اجتماعی اجتہاد کے دوران بطور مشیر شریک کیا جا سکتا ہے' مثلاً میڈیکل سائنس یا معاشیات سے متعلق کسی مسئلے میں فقہ الواقع کا صحیح علم حاصل کرنے کے لیے کسی غیر مسلم کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے لیکن اس قسم کے مشورے کے حصول کو اجتہاد نہیں کہتے۔ اجتہاد شرعی حکم کی تلاش یا اس کی تطبیق کا نام ہے جبکہ فقہ الواقع کا علم شرعی حکم کی تطبیق نہیں ہے بلکہ اس کا ایک لازمی پہلو ہے۔

دوسری شرط

مجتہد کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو' مجنون یا دیوانہ نہ ہو کیونکہ ایک مجنون کا قول خود اس کے حق میں قابل قبول نہیں ہوتا چہ

۱۔ الأنبیاء:۲۱:۹۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جائیکہ کہ وہ دوسروں کے لیے قابل تقلید ونمونہ بنے۔ آپؐ کا فرمان ہے:

”رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم.“(۱)

تین افراد سے قلم اٹھا لیا گیا ہے ایک سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔ دوسرا بچہ ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور تیسرا مجنون یہاں تک کہ وہ ہوش میں آجائے۔“

امام ذہبی، امام حاکم اور علامہ اَلبانی رحمہ اللہ نے اس روایت کو 'صحیح' کہا ہے۔(۲)

لہٰذا اگر کوئی شخص درجہ اجتہاد تک پہنچ گیا اور پھر کسی وقت اس کی عقل جاتی رہے یا اس پر جنون طاری ہو جائے یا کوئی اس کو زبردستی شراب پلا کر نشہ کی کیفیت میں لے آئے تو ایسی تمام صورتوں میں اس عالم کی طرف سے دیئے گئے فتاوی شرعاً معتبر نہ ہوں گے۔

تیسری شرط

مجتہد کے لیے تیسری شرط جسے بعض فقہاء نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد بالغ ہو۔ اس شرط کی دلیل کے طور پر بھی مذکورہ بالا روایت بیان کی جاتی ہے جس کے مطابق ایک بچہ بلوغت سے پہلے کسی قسم کی سزا کا مکلّف نہیں ہوتا۔

اس حد تک تو بات درست ہے کہ بلوغت سے کسی بچے پر کوئی حد جاری نہیں کی جا سکتی ہے لیکن شریعت اسلامیہ نے بلوغت سے پہلے ایک مسلمان بچے کے بہت سے افعال کو معتبر شمار کیا ہے جس کی تفصیل اصول کی کتابوں میں اہلیت وجوب واہلیت ادا کی بحثوں میں مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تمیز یعنی سات سال کے دور سے لے کر بلوغت تک ایک بچے کا ایمان اور تمام عبادات' ادائیگی کے اعتبار سے معتبر شمار ہوں گی۔ اسی طرح بچے کے وہ افعال کہ جن میں اس کے لیے نفع کا پہلو ہے' مثلاً تحفہ' صدقہ یا وصیت کا قبول کرنا' صحیح شمار ہوں گے اور بچے کے وہ افعال کہ جن میں اس کے لیے نقصان اور ضرر کا پہلو ہو' مثلاً ہبہ کرنا یا صدقہ دینا وغیرہ تو یہ تمام تصرفات صحیح نہ ہوں گے۔ ایک صحیح روایت کے مطابق آپؐ نے سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کی ترغیب دلانے کا حکم دیا اور دس سال کی عمر میں نماز نہ پڑھنے پر سختی کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا سات سال یا اس کے بعد کی عمر میں کسی بچے کے ایسے افعال کہ جن میں اس کی دنیا یا آخرت کے اعتبار سے نفع ہو' شرعاً معتبر ہیں۔ لہٰذا اگر کسی بچے میں سن تمیز کے بعد اجتہاد کی باقی وہ شرائط پائی جاتی ہوں کہ جن کا آگے ہم تذکرہ کر رہے ہیں تو اس کا اجتہاد ہمارے خیال میں معتبر ہونا چاہیے۔ أئمہ سلف میں کتنے ہی علماء ایسے گزرے ہیں جو بلوغت سے پہلے ہی ضروری علوم شرعیہ میں رسوخ حاصل کر لیتے تھے اگرچہ آج کل اس کا امکان نہ ہونے کے برابر ہے۔

چوتھی شرط

مجتہد کے لیے چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ عربی زبان واسلوب کلام سے واقف ہو کیونکہ قرآن وسنت جو دین اسلام کے ابتدائی مصادر ہیں' عربی زبان میں ہی ہیں۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”على المجتهد أن يعرف اللغة العربية على وجه يتمكن به من فهم خطاب العرب' ومعاني مفردات كلامهم وأساليبهم في التعبير' إما بالسليقة وإما بالتعلم بأن يتعلم علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب ومعان وبيان' وإنما كان تعلم اللغة العربية على هذا الوجه ضروريا للمجتهد' لأن نصوص الشريعة وردت بلسان العرب فلا يمكن فهمها واستفادة الأحكام منها إلا بمعرفة اللسان

۱۔ سنن أبي داؤد' كتاب الحدود' باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا (۴۴۰۱)' ۲/ ۵۴۵۔

۲۔ إرواء الغليل: ۲/ ۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

العربی علی نحو جید' لا سیما وإن نصوص الکتاب والسنة وردت فی غایة البلاغة والفصاحة والبیان' فلا یمکن فهمها حق الفهم وتذوق معانیها وإدراك ما تدل علیه إلا بمعرفة اللغة العربیة والإحاطة بأسالیبها فی التعبیر وأسرارها البلاغیة والبیانیة.''(۱)

''مجتہد پر یہ لازم ہے کہ وہ اس طرح عربی زبان کو جانتا ہو کہ اسے اہل عرب کے کلام کو سمجھنے' ان کی زبان کے مفردات کے معانی اور ان کی زبان کے اسلوب تعبیر پر قدرت حاصل ہو' یا تو اس کو یہ قدرت فطرتاً حاصل ہو یا وہ علوم لغویہ عربیہ مثلاً صرف' نحو' بلاغۃ' أدب' معانی اور بیان کا علم حاصل کرے۔ ان علوم عربیہ کی تحصیل ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے کیونکہ شرعی نصوص عربی زبان میں وارد ہوئی ہیں۔ اور ان کا فہم اور ان سے احکام کا استفادہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ عربی زبان کو اچھی طرح سے نہ سمجھ لیا جائے۔ خاص طور پر قرآن وسنت کی نصوص میں تو انتہائی درجے میں فصاحت' بلاغت اور بیان موجود ہے۔ پس قرآن وسنت کا حقیقی فہم' ان کے معانی کا مزہ چکھنا اور ان کی مراد تک پہنچنا عربی زبان کی معرفت' اس کے اسالیب تعبیر اور اس کے بلاغی وبیانی اسرار ورموز کے بغیر ممکن نہیں ہے۔''

عربی زبان کی معرفت سے مراد کس قدر معرفت ہے؟ اس بارے أستاذ علی حسب اللہ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ولا یلزم أن یصل فی معرفة اللغة إلی مرتبة الخلیل وسیبویه والأصمعی وغیرهم من أئمة العلوم العربیة بل یکفیه القدر اللازم لفهم النصوص فهماً صحیحاً.''(۲)

''مجتہد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ امام خلیل' سیبویہ اور أصمعی رحمہم اللہ وغیرہ جیسے أئمہ لغت جتنی زبان کی معرفت رکھتا ہو بلکہ ایک مجتہد کے لیے اس قدر عربی زبان کی معرفت کافی ہے جو نصوص کا صحیح فہم حاصل کرنے کے لیے لازم ہو۔''

پانچویں شرط

اجتہاد کی پانچویں شرط کتاب اللہ کی معرفت ہے جو شریعت اسلامیہ میں أصل الأصول کی حیثیت کی حامل ہے۔ ڈاکٹر عبد الکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ومن شروط الاجتهاد التی تلزم المجتهد معرفة الکتاب' إذ هو أصل الأصول ومرجع کل دلیل' فلا بد للمجتهد أن یعرف آیاته جمیعاً معرفة إجمالیة' ویعرف آیات الأحکام فیه معرفة تفصیلیة' لأن من هذه الآیات تستنبط الأحکام الشرعیة العملیة' وقد قدرها بعض العلماء بخمس مئة آیة. والحق: إن آیات الأحکام غیر محصورة بهذا العدد' إذ یمکن بالنظر الدقیق والتأمل العمیق والإدراك الجید استنباط الأحکام من الآیات الأخری حتی لو کانت فی القصص والأمثال. وعلی کل حال فلا یلزم المجتهد حفظ آیات الأحکام بل یکفیه أن یعرف موضعها من الکتاب حتی یسهل علیه الرجوع إلیها وقت الحاجة.''(۳)

''مجتہد کی لازمی شرائط میں سے ایک شرط کتاب اللہ کی معرفت بھی ہے کیونکہ وہ أصل الأصول اور ہر دلیل کا مصدر ومرجع ہے۔ پس ایک مجتہد کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ قرآن کی تمام آیات کو اجمالی طور پر جانتا ہو اور آیات احکام کو تفصیلی طور پر جانتا ہو کیونکہ ان آیات سے عملی شرعی احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ بعض علماء نے ان آیات احکام کی تعداد پانچ صد بھی بتائی ہے۔ حق بات یہ ہے کہ یہ آیاتِ احکام کسی عدد میں محصور نہیں ہیں کیونکہ گہرے غور وفکر اور عمدہ فہم سے اور بہت سی آیات مثلاً قصص اور امثال کی آیات سے بھی احکام نکالے جا سکتے ہیں۔ مجتہد کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ اس کو آیات احکام زبانی یاد ہو بلکہ اس کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ وہ کتاب اللہ میں آیات احکام کی جگہوں سے واقف ہو تا کہ ضرورت کے وقت سہولت کے ساتھ ان آیات کی طرف رجوع کر سکے۔''

۱۔ الوجیز فی أصول الفقه: ص۴۰۲
۲۔ أصول التشریع الإسلامی: ص۱۰۳
۳۔ الوجیز: ص۴۰۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتاب اللہ کے علم میں آیات کے ناسخ و منسوخ' قراءات قرآنیہ' اصول تفسیر' متشابہ و محکم آیات' اسباب نزول' علوم قرآن' تفسیری احادیث' تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ اور سلف صالحین کی تفاسیر پر ایک گہری نظر بھی شامل ہے۔ امام سیوطی رحمہ اللہ نے قرآن کے فہم سے متعلقہ علوم کی تقریباً اسی (۸۰) اقسام کا ذکر اپنی کتاب 'الإتقان' میں کیا ہے۔ ایک مجتہد کے لیے لازم ہے کہ وہ قرآن فہمی سے متعلقہ ضروری علوم آلیہ اور ان کی بنیادی اصطلاحات سے اس قدر واقف ہو کہ کسی مسئلے میں اجتہاد کرتے وقت وہ ان علوم کی طرف رجوع کر سکے۔ جو بھی شخص قرآن کی آیات کے علم کے بغیر اجتہاد کرے گا وہ اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی مخالفت کرے گا جو جائز نہیں ہے لہٰذا مجتہد کے لیے قرآنی آیات کا علم ضروری شرط ہے۔

چھٹی شرط

مجتہد کی چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ حدیث و سنت اور ان سے متعلقہ ضروری علوم سے واقف ہو۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"بأن یعرف المجتهد صحیحها من ضعیفها' وحال رواتها' ومدی عدالتهم وضبطهم و ورعهم وفقههم' ویعرف متواتر السنة من مشهورها وآحادها' وأن یفهم معانی الأحادیث وأسباب ورودها' ویعرف درجات الأحادیث فی الصحة والقوة وقواعد الترجیح فیما بینها' والناسخ والمنسوخ منها. ولا یشترط أن یعرف جمیع الأحادیث بل یکفیه أن یعرف منها أحادیث الأحکام."(۱)

''مجتہد 'صحیح' اور 'ضعیف' حدیث میں تمیز کر سکے' راویوں کے احوال' ان کی عدالت' ضبط' تقوی اور سوجھ بوجھ کو جان سکے۔ متواتر' مشہور اور آحاد کے فرق کو جانتا ہو۔ احادیث کے معانی اور ان کے وارد ہونے کے اسباب سے واقف ہو۔ صحت و قوت کے اعتبار سے احادیث کے مختلف درجات اور ان میں ترجیح کے قواعد سے واقف ہو۔ حدیث کے ناسخ و منسوخ کا عالم ہو۔ ایک مجتہد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تمام احادیث کو جانتا ہو بلکہ اس کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ وہ احکام سے متعلقہ احادیث کا علم رکھتا ہو۔''

اگر کوئی شخص قرآن کا علم تو رکھتا ہو لیکن اس کے پاس احادیث کا علم نہ ہو تو وہ ایسا اجتہاد کرے گا جو صریح روایات کے خلاف ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص حدیث کا علم تو رکھتا ہو لیکن صحیح و ضعیف میں تمیز نہ کر سکتا ہو تو ایسا شخص بھی ضعیف و موضوع روایات کی بنیاد پر اجتہاد کرتا رہے گا جو عین ممکن ہے کہ بعض صحیح روایات یا قرآن کے بھی خلاف ہو۔ علاوہ ازیں حدیث کے ناسخ و منسوخ کے علم کے بغیر مجتہد منسوخ روایات پر اپنے اجتہاد کی بنا رکھ سکتا ہے۔ لہٰذا متن حدیث کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ حدیث سے متعلقہ علوم میں بھی رسوخ ضروری ہے تاکہ اجتہاد صحیح ہو۔

ساتویں شرط

مجتہد کے لیے ساتویں شرط یہ ہے کہ وہ اصول و اسالیبِ اجتہاد سے واقف ہو۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"علم أصول الفقه ضروری لکل مجتهد وفقیه' کما ذکرنا فی المقدمة' إذ بهذا العلم یعرف المجتهد أدلة الشرع وترتیبها فی الرجوع إلیها وطرق استنباط الأحکام منها' وأوجه دلالات الألفاظ علی معانیها وقوة هذه الدلالات' وما یقدم منها وما یؤخر' وقواعد الترجیح بین الأدلة إلی غیر ذلک مما یبحثه علم أصول الفقه."(۲)

''ہر مجتہد اور فقیہ کے لیے اصول فقہ کا علم حاصل کرنا ضروری ہے جیسا کہ ہم اس کتاب کے مقدمہ میں اس بات کا ذکر کر چکے ہیں۔ کیونکہ یہی وہ علم ہے جس کے ذریعے ایک مجتہد مصادر شریعت' ان کی ترتیب اور ان سے احکام کے استنباط کے طریقے کی واقفیت حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت' اس دلالت کی قوت' اس کی مختلف اقسام میں تقدیم و تاخیر اور دلائل شرعیہ میں ترجیح

۱۔ الوجیز: ص ۴۰۳

۲۔ أیضاً: ص ۴۰۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے قواعد وضوابط وغیرہ کے بارے میں بھی یہی علم بحث کرتا ہے۔‘‘

ایک شخص اُسالیب اجتہاد سے واقف نہیں ہوگا تو ظاہریہ کے منہج پر چلتے ہوئے بہت سے مسائل میں متکلم کے مقصود سے بہت دور چلا جائے گا۔ اپنے اجتہاد کی بنیاد ظاہری نصوص پر رکھے گا اور جہاں کوئی ظاہر نص نہ ملے گی وہاں عقل کے گھوڑے دوڑانا شروع کر دے گا۔لہٰذا ایک ایسا مسئلہ کہ جس کا حل شرعی نصوص کی گہرائیوں میں موجود ہوگا' اس میں وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے بالمقابل اپنا حکم پیش کر رہا ہوگا یعنی نص کی موجودگی میں اجتہاد ہوگا جو حرام ہے۔

ایک معاصر مجتہد کے لیے یہ بات بہت ضروری ہے کہ وہ اصول فقہ کی ان کتابوں کو اپنے مطالعے میں ضرور رکھے کہ جن میں اجتہاد کے طرق و اُسالیب کے حوالے سے تحقیقی کام موجود ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی 'الرسالة' امام شاطبی رحمہ اللہ کی 'الموافقات' امام ابن حزم رحمہ اللہ کی 'الإحکام فی أصول الأحکام' امام ابن قیم رحمہ اللہ کی 'إعلام الموقعین' وغیرہ ہیں۔ علاوہ ازیں أئمہ اربعہ کے اصول فقہ سے واقفیت حاصل کرنے کے امام جصاص رحمہ اللہ کی 'الفصول فی الأصول' امام جوینی رحمہ اللہ کی 'البرھان' امام غزالی رحمہ اللہ کی 'المستصفی' علامہ آمدی رحمہ اللہ کی 'الإحکام' امام ابن رشد رحمہ اللہ کی 'الضروری فی أصول الفقه' امام سرخسی رحمہ اللہ کی 'أصول السرخسی' امام زرکشی رحمہ اللہ کی 'البحر المحیط' امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی 'المسودة' امام ابن قدامہ رحمہ اللہ کی 'الروضة الندیة' اور امام شوکانی رحمہ اللہ کی 'إرشاد الفحول' بھی اہم مصادر میں شامل ہوتی ہیں۔

آٹھویں شرط

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے مابعد کے زمانوں میں علمائے سلف کے اجماعی موقفات سے واقف ہو' تاکہ وہ کسی ایسے مسئلے میں اجتہاد نہ کرے جس میں علمائے امت کا اجماع ہو چکا ہو۔ ڈاکٹر عبد الکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”وعلی المجتهد أن یعرف مواضع الإجماع حتی یکون علی بینة منها' فلا یخالفها فی المسائل التی یتصدی لبحثها والاجتهاد فیها .“ (۱)

’’مجتہد کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ مواضع اجماع کو جانتا ہو یہاں تک وہ ان سے اچھی طرح واقف ہو' تاکہ جن مسائل میں اس نے اجتہاد کرنا ہے یا ان میں وہ بحث و تحقیق کی طرف توجہ دیتا ہے' اجماع کے مخالف نہ ہوں۔‘‘

ایک مجتہد کے لیے مواضع اجماع سے واقفیت کی شرط کیوں لگائی گئی ہے؟ ڈاکٹر عیاض بن نامی السلمی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”لأن مخالفة الإجماع محرمة ویکفی أن یعرف أن المسألة التی ینظر فیها لیست من مسائل الإجماع ولا ینبنی حکمها علی مسألة مجمع علیها .“ (۲)

’’کیونکہ اجماع کی مخالفت حرام ہے اور مواضع اجماع سے اس قدر واقفیت شرط ہے کہ جس مسئلے میں مجتہد غور کر رہا ہو اس کے بارے میں اسے صرف اتنا علم ہو کہ یہ مسئلہ اجماعی مسائل میں سے نہیں ہے اور مجتہد کسی ایسے مسئلے پر اپنے حکم کی بنیاد نہ رکھے جو مجمع علیہ ہو۔‘‘

مواقع اجماع سے واقفیت ان علماء کے نزدیک اجتہاد کی شرط تو ہو سکتی ہے جو اجماع کی حجیت کے قائل ہیں لیکن وہ متجددین جو عصر حاضر میں اجتہاد کے داعی ہیں ان کی اکثریت اجماع کو شرعی حجت ہی نہیں مانتی چہ جائیکہ کہ وہ اجماع کو مجتہد کی شرائط میں شمار کریں۔ یہ بات درست ہے کہ بعض اوقات بعض علماء کسی مسئلے میں اجماع کا دعویٰ کر دیتے ہیں حالانکہ وہ مجمع علیہ مسئلہ نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'مراتب الإجماع' میں بہت سے مسائل پر اجماع امت کا دعویٰ کیا ہے جبکہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کتاب پر تعلیق چڑھاتے ہوئے کئی ایک مسائل میں امام ابن حزم رحمہ اللہ کے دعویٰ اجماع کا رد کیا ہے اور اس مسئلے میں علماء کا اختلاف بھی ثابت کیا ہے۔ لہٰذا کسی مسئلے میں کسی عالم

۱۔ الوجیز: ص ۴۰۵

۲۔ أصول الفقه الذی لا یسع الفقیه جهله: ص ۳۰۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا اجماع کا دعوی کرنا اور چیز ہے جبکہ اس مسئلے میں اجماع کا بالفعل واقع ہونا بالکل ایک علیحدہ معاملہ ہے۔

نویں شرط

اجتہاد کی نویں شرط مصالح و مقاصدِ شریعہ کا علم ہے۔ڈاکٹر عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ومن شروط الاجتهاد معرفة مقاصد الشريعة وعلل الأحكام ومصالح الناس' حتى يمكن استنباط الأحكام التى لم تنص عليها الشريعة' بطريق القياس' أو بناء على المصلحة وعادات الناس التى ألفوها فى معاملاتهم وتحقق مصالحهم' ولهذا كان من لوازم مراعاة مصالح الناس واستنباط الأحكام بناء عليها: الإحاطة بأعراف وعادات الناس' لأن مراعاتها مراعاة مصالحهم الشرعية."(۱)

''اجتہاد کی شروط میں سے ایک شرط مقاصد شریعت' احکام کی علل اور لوگوں کی مصالح کا علم بھی ہے تاکہ ایک مجتہد ان مسائل میں کہ جن میں کوئی صریح نص موجود نہ ہو' قیاس' مصلحت اور اس عرف و عادت کی بنیاد پر' کہ جس کو لوگوں نے اپنے معاملات کے لیے یا مصالح کے حصول کے لیے وضع کیا ہے' کوئی شرعی حکم مستنبط کر سکے۔لہذا لوگوں کی مصالح کا خیال رکھنے اور ان کی بنیاد پر احکام شرعیہ کا استنباط کرنے کے لیے یہ لازم ہے کہ ایک مجتہد لوگوں کے رواج و عادت سے بھی واقف ہو کیونکہ کسی شرعی مسئلے میں لوگوں کے عرف و عادت کے لحاظ رکھنے سے مراد ان کی مصالح شرعیہ کا لحاظ ہے۔''

امام شاطبی رحمہ اللہ نے اس شرط کے حوالے سے 'الموافقات' میں مفصل اور عمدہ بحث کی ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک مجتہد مصالح و مقاصد شرعیہ کا لحاظ رکھے بغیر بھی اجتہاد کرتے ہوئے مجتہد ہی کہلائے گا لیکن اجتہاد کی صحت سے اس شرط کا بہت گہرا تعلق ہے۔اس شرط کی اہمیت کا اندازہ ان مجتہدین کی اجتہادی کاوشوں کا تنقیدی جائزہ لینے سے خوب واضح ہوتا ہے جو اس شرط کے قائل نہیں ہیں۔مثال کے طور پر امام ابن حزم رحمہ اللہ کی کتاب 'المحلی' کے بہت سے فتاوی' کہ جن کی بنیاد ظاہری نصوص پر رکھی گئی ہے اور ان میں مصالح و مقاصد شرعیہ کا ذرا بھی لحاظ نہیں رکھا گیا' ایسے ہیں کہ ان کو پڑھنے کے بعد ایک مجتہد کے لیے اس علم سے واقفیت کی اہمیت کا احساس بڑھ جاتا ہے۔ڈاکٹر یوسف قرضاوی حفظہ اللہ ایک ایسے ہی فتوے کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الانسان يمكن أن يبلغ مرتبة الاجتهاد' وإن لم يراع المقاصد' ويغلب عليه الخطأ' وإن كان صاحبه معذورا' بل مأجورا' مثل الذين صلوا العصر فى بنى قريظة بعد المغرب' أخذا بحرفية النص دون مقصود. أضرب ذلك مثلاً بما ذهب إليه ابن حزم ومن وافقه أن عروض التجارة لا زكوة فيها' وإن بلغت قيمتها الألوف وألوف الألوف! وذلك لأنه لم يثبت لديه نص خاص فى زكوة التجارة' ولم يلتفت النصوص العامة' وإلى مقصد الشارع من إيجاب الزكوة على الأغنياء' فأعفى بذلك ملايين الريالات والدنانير والجنيهات من الزكوة الواجبة' إلا إذا تحولت العروض إلى مال سائل من الذهب أو الفضة وحال عليه الحول."(۲)

''ایک انسان کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ مقاصد کا لحاظ نہ رکھتا ہو' لیکن پھر بھی درجہ اجتہاد پر فائز ہو' ایسا مجتہد عموماً خطا کرتا ہے لیکن ایسی خطا پر وہ معذور اور عند اللہ مأجور ہوگا' جیسا کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم کا معاملہ ہے جنہوں نے عصر کی نماز بنو قریظہ میں مغرب کے بعد پڑھی تھی۔ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہری الفاظ کو دلیل بنایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصود کی پرواہ نہیں کی۔میں اس کی مثال کے طور پر امام ابن حزم رحمہ اللہ اور ان کی موافقت کرنے والے بعض علماء کی رائے بیان کرتا ہوں جن کے نزدیک مال تجارت میں زکوۃ نہیں ہے اگرچہ مال تجارت ہزاروں یا لاکھوں میں ہو۔اس کی وجہ یہ حضرات یہ بیان کرتے ہیں کہ مال تجارت میں زکوۃ کی ادائیگی کے بارے کوئی صریح نص

۱۔الوجيز فى أصول الفقه: ص ۴۰۵

۲۔الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص ۴۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موجود نہیں ہے۔ یہ حضرات عام نصوص کی طرف رجوع نہیں کرے اور نہ ہی اس مقصد پر غور کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اُمراء پر زکوۃ فرض کی ہے۔ پس ان حضرات کے نزدیک لاکھوں ریال' ڈالر اور پاؤنڈ میں زکوۃ فرض نہیں ہے جب تک کہ وہ مال تجارت کی شکل میں ہو'ہاں اگر اس مال تجارت کو سونے یا چاندی سے تبدیل کر لیا جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوۃ فرض ہو گی۔''

دسویں شرط

ایک مجتہد میں اجتہاد کا فطری ملکہ بھی موجود ہونا چاہیے۔ڈاکٹر عبد الکریم زیدان ﷾ لکھتے ہیں:

''وهناك شرط' هو فى رأينا' شرط ضرورى وإن لم ينص عليه الأصوليون صراحة' وهو أن يكون عند العالم استعداد فطرى للاجتهاد' بأن تكون له عقلية فقهية مع لطافة ادراك' وصفاء ذهن' ونفاذبصيرة' وحسن فهم' وحدة ذكاء . إذ بدون هذا الاستعدا د الفطرى لا يستطيع الشخص أن يكون مجتهدا وإن تعلم آلة الاجتهاد التى ذكرناها فى شروطه' لأنها إذا لم تصادف استعدادافطرياً للاجتهاد لا تجعل الشخص مجتهدا . وليس فى قولنا هذا غرابة' فإن تعلم الانسان اللغة العربية وعلومها وأوزان الشعر لا تجعلة شاعرا إذ لم يكن عنده استعداد فطرى للشعر .''[1]

''ہماری نظر میں اجتہاد کی ایک اور شرط' جسے اگرچہ اصولیوں نے صراحتاً بیان نہیں کیا' یہ ہے کہ کسی عالم میں اجتہاد کی فطری استعداد موجود ہو۔اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس میں فقہی سوجھ بوجھ ہو اور اس کے مزاج میں علم وفہم کی باریکی ہو'اس کا ذہن (ہر قسم کے تعصب وتاثر سے) صاف ہو'بصیرت سے کام لینے والا ہو'فہم عمدہ ہو اور ذہین ہو۔اس فطری استعداد کے بغیر ایک شخص مجتہد نہیں بن سکتا اگرچہ وہ ان تمام علوم سے واقف ہو کہ جن کا ذکر عموماً اجتہاد کی شرائط میں کیا جاتا ہے کیونکہ یہ شرائط اجتہاد جب تک کسی عالم میں موجود اجتہاد کی فطری استعداد سے مل نہ جائیں اس وقت تک اس عالم کو مجتہد نہیں بناتیں۔ ہمارا یہ قول کوئی عجیب بات نہیں ہے جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر عربی زبان سے متعلقہ علوم (نحو' صرف' بیان' معانی' بدیع' ادب وغیرہ) کو حاصل کر لے اور شعروں کے اوزان (علم العروض) سے بھی واقف ہو تو یہ چیز اس کو شاعر نہیں بنا دیتی جب تک کہ اس میں شعر کہنے کی فطری استعداد موجود نہ ہو۔''

یہ بات قابل غور ہے کہ بہت سے صحابہ ﷡ ایسے ہیں' جن میں اجتہاد کی تمام شرائط پائی جاتی تھیں لیکن پھر بھی ان کا شمار فقہائے صحابہ ﷡ یا مجتہدین صحابہ ﷡ کے طور پر نہیں ہوتا ہے۔ پس اس مسئلے میں اختلاف ہو سکتا ہے کہ کوئی صحابی ﷜ مجتہد تھے یا نہیں؟ جیسا کہ حضرت أبو ہریرۃ ﷜ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ہر صحابی ﷜ درجہ اجتہاد پر فائز تھے۔ حضرت عمر ﷜ کو جو چیز باقی صحابہ ﷡ سے ممتاز کرتی ہے وہ یہی ملکہ اجتہاد ہے جو ان میں باقی صحابہ ﷡ کی نسبت بہت زیادہ تھا' جہاں تک باقی شرائط اجتہاد کا معاملہ ہے تو وہ شرائط بعض دوسرے صحابہ ﷡ میں حضرت عمر ﷜ کے بالمقابل بدرجہ اُولی موجود تھیں جیسا کہ بہت سی ایسی روایات کا أئمہ محدثین نے تذکرہ کیا ہے کہ جن کا علم عام صحابہ ﷡ کو تھا لیکن حضرت عمر ﷜ کو وہ احادیث معلوم نہ تھیں۔ ان میں بعض روایات کی طرف امام ابن تیمیہ ؒ نے اپنی کتاب 'رفع الملام عن أئمة الأعلام' میں اشارہ کیا ہے۔

گیارہویں شرط

اجتہاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد عادل ہو'فاسق وفاجر نہ ہو۔ڈاکٹر یوسف قرضاوی ﷾ لکھتے ہیں:

'' ومن الشروط التى اتفق عليها الأصوليون: أن يكون المجتهد عدلا مرضى السيرة يتقى الله تعالى' ويتحرى الحق' ولا يبيع دينه بدنياه' فضلاً عن دنيا غيره' لأن الفاسق والمتلاعب بالدين' والذى يجرى وراء الشهرة الزائفة' لا يؤتمن على شرع الله أن يقوم فيه مقام النبى ﷺ مفتياً ومبلغاً

۱۔الوجیز: ص ۴۰۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ومعلماً .»(۱)

''جن شرائطِ اجتہاد پر علماء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مجتہد عادل ہو' اللہ سے ڈرنے والا ہو' اچھی سیرت کا حامل ہو' دین کو دنیا کے بدلے میں بیچنے والا نہ ہو' کیونکہ ایک فاسق' دین سے کھیلنے والے اور جھوٹی شہرت کے پیچھے چلنے والے سے یہ گمان نہیں کیا سکتا کہ وہ اللہ کی شریعت کے معاملے میں مفتی' مبلغ یا معلم ہونے کے پہلو سے اپنے آپ کو نبی ﷺ کے مقام پر سمجھتے ہوئے حد درجے محتاط ہو۔''

یہ شرط بھی اجتہاد کی صحت کے لیے نہیں بلکہ اس کی قبولیت کے لیے ایک بنیادی معیار ہے۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی ﷾ لکھتے ہیں:

"والحقيقة أن هذا الشرط ليس مطلوباً لبلوغ رتبة الاجتهاد' بل لقبول اجتهاد المجتهد وفتواه عند المسلمين' فقد يبلغ العاصي درجة الاجتهاد إذا حصل شروطه العلمية' وفي هذه الحالة يكون اجتهاده لنفسه صحيحاً' أما لغيره فلا .»(۲)

''حقیقت یہ ہے کہ یہ شرط درجہ اجتہاد تک پہنچنے کے لیے مطلوب نہیں ہے بلکہ یہ شرط کسی مجتہد کے اجتہاد اور فتوی کو مسمانوں میں قبولیت کا درجہ دینے کے لیے لگائی گئی ہے۔ اگر کسی فاسق میں اجتہاد کی شرائط مکمل ہوں تو وہ بھی درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے' اس فاسق کا اجتہاد اپنی ذات کے لیے تو صحیح ہوگا لیکن غیر کے لیے قبولیت کے اعتبار سے صحیح نہ ہوگا۔''

اللہ سبحانہ وتعالی نے قرآن مجید میں فاسق کی خبر پر اندھا اعتماد کرنے کی بجائے اس کی تحقیق کا حکم دیا ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْۤا ﴾(۳)

''اے اہل ایمان! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔''

ایک مجتہد بھی درحقیقت اللہ کی طرف سے خبر دے رہا ہوتا ہے کہ یہ اللہ کا حکم ہے لہذا اس کی یہ خبر صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی' اسی لیے فاسق کے اجتہاد کو قبول کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

بارہویں شرط

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فقہ الواقع کا علم رکھتا ہو یعنی جدید مسائل میں فتوی دیتے وقت وہ اس مسئلے کی واقعاتی صورت حال اور نوعیت سے اچھی طرح واقف ہو مثلاً کلوننگ جائز ہے یا نہیں' اس کے بارے میں اجتہاد کرتے وقت ایک مجتہد کے ضروری ہے وہ یہ جانتا ہو کہ خود کلوننگ کیا ہے؟ کیونکہ جب تک کلوننگ کی وضاحت نہ ہوگی اس وقت تک اس کے بارے میں بڑے سے بڑا مجتہد بھی صحیح رائے پیش نہیں کر سکتا۔ ایک عالم سے جب ایک شخص نے یہ مسئلہ پوچھا کہ 'افراط زر' جائز ہے یا نہیں' تو وہ عالم کہنے لگے' میں سوچ میں پڑ گیا اور اس نتیجے تک پہنچا کہ 'افراط' کا معنی زیادتی ہے اور 'زر' کا معنی دولت ہے لہذا 'افراط زر' کا معنی ہوا دولت کو بڑھانا۔ پس اسلام ہمیں اس بات سے منع نہیں کرتا کہ ہم اپنی دولت میں اضافہ کریں۔ وہ عالم اپنا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نے یہ سوچتے ہوئے اس شخص سے کہا کہ افراط زر جائز ہونا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ 'افراط زر' علم معاشیات کی اصطلاح ہے لہٰذا جب تک ایک عالم دین اس اصطلاح سے اچھی طرح واقف نہ ہو' وہ اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں کیسے صحیح رائے تک پہنچ سکتا ہے؟۔

ہمارے نزدیک کیمرے اور ٹیلی ویژن کی براہ راست تصویر کے بارے میں اجتہاد کرتے وقت ایک عالم کے لیے تصویر کی اس جدید شکل کو سائنسی اسلوب میں سمجھنا اَز بس ضروری ہے۔ احادیث میں جن تصاویر کی حرمت آئی ہے' ظاہر ہے وہ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصاویر تھیں کیونکہ آپ ؐ کے زمانے میں کیمرہ نہیں تھا۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر اور کیمرے سے بنائی ہوئی تصویر میں بہت فرق ہے۔ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر انسانی ذہن کی ذاتی تخلیق ہے اسی لیے احادیث میں تصویر کی حرمت میں اصل علت اللہ کی تخلیق کی مشابہت کو قرار دیا گیا

۱۔ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص۴۹ ۲۔ أيضاً

۳۔ الحجرات: ۴۹:۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔کیمرہ کی تصویر کہ جس میں اللہ کی تخلیق کو بعینہ کسی کاغذ یا پردہ سکرین پر منتقل کر دیا جاتا ہے' وہ بھی اس تصویر میں داخل ہے یا نہیں کہ جس کی حرمت احادیث مبارکہ میں آئی ہے' یہ اجتہاد کا میدان ہے۔اس مسئلے میں اسی عالم کا اجتہاد معتبر ہوگا جو کیمرے اور ہاتھ کی بنائی ہوئی تصویر میں فرق کو جدید سائنسی علوم کی روشنی میں سمجھتا ہو۔ہمارے ہاں غلطی یہ ہوئی کہ عربی زبان میں کیمرے کی تصویر کے لیے بھی تصویر کا لفظ استعمال کیا جانے لگا جس سے علماء کو یہ مغالطہ پیدا ہوا کہ شاید احادیث میں کیمرے کی تصویر کی حرمت وارد ہوئی ہے۔اس کی مثال یوں سمجھیں کہ اگر آج آئینے میں نظر آنے والے عکس کا نام عربی زبان میں تصویر رکھ لیا جائے اور اس عکس پر تصویر کے لفظ کا اطلاق ہونے لگے' اب کچھ عرصے بعد علماء کی ایک جماعت صرف اس بنیاد پر کہ عربی میں آئینے کے عکس کو بھی تصویر کہا جاتا ہے' اس کو حرام قرار دیں تو کوئی بھی صاحب عقل اس کو ایک درست طرز عمل قرار نہیں دے گا۔ڈاکٹر یوسف قرضاوی ﷾ لکھتے ہیں:

"على المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره' حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذى يعيش فيه ويجتهد له' ويتعامل مع أهله . ومن ثقافة عصرنا اليوم: أن يعرف قدراً من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية' التى تكشف له الواقع الذى يعايشه ويعامله ."[1]

''مجتہد کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنے زمانے کی ثقافت سے واقف ہو اور اس کا معاملہ ایسا نہ ہو کہ جس معاشرے کے مسائل کے لیے وہ اجتہاد کر رہا ہو وہ اس سے کہیں علیحدہ بیٹھا اپنی زندگی گزار رہا ہو۔ہماری آج کل کی ثقافت میں یہ بات بھی شامل ہے کہ ایک مجتہد نفسیات' علوم تربیت' سماجی علوم' معاشیات' تاریخ' علم سیاست اور ملکی قوانین وغیرہ جیسے انسانی تجرباتی علوم سے آگاہ ہو کیونکہ یہ تمام علوم ایسے ہیں جو ایک مجتہد کے لیے اس مسئلے اور واقعے کو اچھی طرح کھولتے ہیں کہ جس میں وہ اجتہاد کر رہا ہوتا ہے۔''

اسی طرح اسلامی بینکاری کے بارے میں فتویٰ دیتے وقت ایک عالم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ بینکوں کی تاریخ کیا ہے' بینک کیسے کام کرتا ہے' اس کے اہداف ومقاصد کیا ہیں وغیرہ۔ہمارے نزدیک جدید مسائل میں نصف اجتہاد 'فقہ الواقع' کے علم کا نام ہے۔پس آدھا اجتہاد قرآن وسنت سے کسی حکم کا اخذ کرنا ہے اور باقی اجتہاد یہ ہے کہ اس حکم کا کسی واقعے یا حادثے پر اطلاق کیسے کیا جائے۔قرآن وسنت سے مستنبط شدہ احکام کی تطبیق اس وقت تک کسی زیر بحث مسئلے میں درست نہیں ہوگی جب تک کہ ایک مجتہد کی اس سے متعلق جمیع پہلوؤں پر گہری نظر نہ ہو۔

اجتہاد کا دائرہ کار

اجتہاد کے دائرہ کار پر ہم مختلف پہلوؤں کے اعتبار سے غور کر سکتے ہیں۔ذیل میں ہم اجتہاد کے دائرہ کار کو منصوص اور غیر منصوص مسائل کے تناظر میں بیان کریں گے۔

نصوص میں اجتہاد کا دائرہ کار

قرآن وسنت کی نصوص چار قسم پر ہیں:

پہلی قسم ان نصوص کی ہے جو قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ ہیں۔قطعی الثبوت نصوص میں قرآن مجید' خبر متواتر اور ایسی خبر واحد شامل ہے کہ جس کو تلقی بالقبول حاصل ہو جیسا کہ صحیحین کی روایات ہیں' جبکہ عام اخبار آحاد ظنی الثبوت ہیں۔

اگر کوئی نص قطعی الثبوت ہو اور اس کا معنی بھی قطعی ہو تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔کسی نص کے قطعی الدلالۃ ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس نص کے مفہوم پر علماء کا اجماع منعقد ہو گیا ہو یا وہ ضروریات دین سے متعلق ہو۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی ﷾ لکھتے ہیں:

"أما مالا يجوز الاجتهاد فيه: فهو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة والبداهة' أو التى تثبت

۱۔ الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص ۴۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بدليل قطعى الثبوت' قطعى الدلالة' مثل وجوب الصلوات الخمس' والصيام' والزكاة' والحج' والشهادتين وتحريم جرائم الزنا والسرقة وشرب الخمر والقتل وعقوباتها المقدرة لها' مما هو معروف بآيات القرآن وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام القولية والفعلية' ومثلها أيضا كل العقوبات أوالكفارات المقدرة' فإنه لا مجال للاجتهاد فيها' ففى قوله تعالى: ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ لا يتأتى الاجتهاد فى عدد الجلدات' وقوله سبحانه و تعالى: ﴿ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ لا مجال للاجتهاد فى المقصود من الصلاة أو الزكوة' بعد أن بينت السنة الفعلية المراد منهما.''(۱)

''جن مسائل میں اجتہاد جائز نہیں ہے ان میں دین کے بدیہی اور ضروری معلوم مسائل شامل ہیں یا وہ مسائل جو قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ ہیں مثلاً پانچ نمازوں کا فرض ہونا' روزے' زکوۃ اور حج کا فریضہ' دو گواہوں کی شہادت' زنا سے متعلقہ جرائم کی حرمت' چوری کرنے' شراب پینے اور قتل کرنے کی حرمت' اسی طرح ان جرائم کی سزائیں' اور یہ سب کچھ قرآن واللہ کے رسول ﷺ کی قولی و فعلی سنت میں معروف طور پر موجود ہے۔ان تمام مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔مثلاً اللہ تعالی کے قول کہ ''زانی مرد و عورت دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سو کوڑے مارو'' میں کوڑوں کی تعداد میں اجتہاد نہیں ہو سکتا' اور سبحانہ و تعالی کے قول کہ ''تم نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو'' میں بھی 'صلاۃ' اور 'زکوۃ' کا مفہوم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان دونوں اصطلاحات کے معنی و مراد کو اپنے عمل سے خوب اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔''

دوسری قسم کی نصوص وہ ہیں جو قطعی الثبوت و ظنی الدلالۃ ہوں۔ان نصوص کا معنی و مفہوم متعین کرنے میں اجتہاد کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''وإذا كان النص ظنى الدلالة' كان الاجتهاد فيه البحث فى معرفة المعنى المراد من النص وقوة دلالته على المعنى' فربما يكون النص عاماً وقد يكون مطلقاً' وربما يرد بصيغة الأمر أو النهى' وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما' وهذا كله مجال الاجتهاد' فربما يكون العام باقياً على عمومه' وربما يكون مخصصاً ببعض مدلوله' والمطلق قد يجرى على اطلاقه وقد يقيد' والأمر وإن كان فى الأصل للوجوب فربما يراد به الندب أو الإباحة' والنهى وإن كان حقيقة فى التحريم' فأحياناً يصرف إلى الكراهة . . . وهكذا والقواعد اللغوية ومقاصد الشريعة هى التى يلجأ إليها لترجيح وجهة عما عداها' مما يؤدى إلى اختلاف وجهة نظر المجتهدين واختلاف الأحكام العملية تبعاً لها.''(۲)

''اور جب کوئی نص ظنی الدلالۃ ہو تو اس میں اجتہاد اس نص کے معنی کی معرفت یا اس کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت کی قوت کی تلاش میں ہوگا۔بعض اوقات کوئی نص عام ہوتی اور بعض اوقات مطلق ہوتی ہے۔بعض اوقات کوئی نص امر یا نہی کے صیغے میں ہوتی ہے اور بعض اوقات اپنے معنی پر دلالت عبارت یا دلالت اشارہ وغیرہ کے طریق سے رہنمائی کر رہی ہوتی ہے اور یہ سب اجتہاد کا میدان ہے۔بعض اوقات کوئی عام اپنے عموم پر باقی ہوتا ہے اور بعض اوقات اپنے بعض مدلول کے اعتبار سے مخصوص ہوتا ہے۔مطلق بعض اوقات اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور بعض اوقات مقید ہوتا ہے۔اَمر کا صیغہ جو کہ در حقیقت وجوب کے لیے ہے بعض اوقات استحباب اور اباحت کے لیے بھی آ جاتا ہے اور نہی کا صیغہ اگرچہ حقیقت میں تحریم کے لیے ہے لیکن بعض اوقات کراہت کے لیے بھی آ جاتا ہے...اور اسی طرح اور بھی قواعد و ضوابط ہیں۔ایک مجتہد قواعد لغویہ عربیہ اور مقاصد شریعہ کی روشنی میں کسی ایک احتمال کو باقی احتمالات پر ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر مجتہدین کا

۱۔أصول الفقه الإسلامی: ۱۰۵۳/۲

۲۔أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اختلاف ہوتا ہے اور عملی احکام میں مختلف آراء سامنے آتی ہیں۔''

تیسری قسم کی نصوص وہ ہیں جو ظنی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہیں مثلاً وہ اخبار آحاد کہ جن کے معنی و مفہوم پر امت کا اجماع ہے تو ان نصوص کے معنی کی تعیین میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اس قسم کی نصوص میں ان کے ثبوت و عدم ثبوت یا قبول ورد کے اعتبار سے تحقیق کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"فإذا كانت نصوصاً ظنية الثبوت' وهذه تكون في السنة' بحث المجتهد عن مدى ثبوت النص ومقدار صحة سنده وقوته والوثوق برواته والركون إليهم' ونحو ذلك مما يقتضيه البحث والنظر' والمجتهدون يختلفون في هذه المسائل اختلافاً كبيراً فقد يثبت هذا حديث عند مجتهد ولا يثبت عند مجتهد آخر فلا يعمل به."(۱)

''پس جب نصوص ظنی الثبوت ہوں اور ایسا عموماً سنن میں ہوتا ہے تو ایک مجتہد اس نص کے ثبوت تک پہنچنے' اس کی سند کی مقدار وقوت صحت کو جانچنے' اس کے راویوں پر اعتماد کرنے اور ان کو ثقہ قرار دینے میں اپنی صلاحیت کو کھپائے گا اور اس قسم کی بحث و تحقیق' کہ جس کی ضرورت ہو' میں وہ اجتہاد کرے گا۔ مجتہدین کا اس قسم کے مسائل میں بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے مثلاً ایک حدیث ایک مجتہد کے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں ہوتی لہٰذا اس کے نزدیک اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔''

اکثر و بیشتر معاصر علماء و فقہاء نے کسی حدیث کو اس کے رد و قبول کے معیارات پر جانچنے کو بھی اجتہاد کہا ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ اجتہاد نہیں ہے کیونکہ سلف صالحین کی متفق علیہ تعریف کے مطابق اجتہاد احکام شرعیہ کی تلاش کا نام ہے نہ کہ نصوص شرعیہ کی تلاش۔ کسی حدیث کو مقبول یا مردود قرار دینے کے لیے ایک مجتہد کی جدوجہد استخراج یا استنباط کے طریقے سے کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ در حقیقت نص کی تلاش ہے اور نص کی تلاش کو ائمہ سلف اجتہاد شمار نہیں کرتے اور جب یہ اجتہاد نہیں ہے تو کسی حدیث کی سند کی تحقیق 'مجال الاجتہاد' میں داخل نہ ہو گی۔ پس اگر ہم حدیث کی سند کی تحقیق کو بھی اجتہاد شمار کریں گے تو تمام محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل بھی مجتہدین قرار پائیں گے۔ اس بات کو یوں سمجھیں کہ اگر کوئی مجتہد کافی بھاگ دوڑ کے بعد اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ زیر تحقیق روایت 'صحیح' ہے تو اب اس روایت سے جو حکم شرعی ثابت ہو گا وہ اس روایت کی نص سے ثابت ہو گا' نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے ہو گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ مجتہدین کا اصل میدان نصوص شرعیہ سے احکام کا استنباط و استخراج ہے نہ کہ احادیث کی تصحیح و تضعیف۔ کسی حدیث کی صحت و ضعف یا رد و قبول میں اہل فن یعنی ائمہ جرح و تعدیل و ائمہ محدثین کا قول معتبر ہو گا نہ کہ فقہاء کا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ نے اپنے زمانوں میں روایت کی جانے والی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے کچھ اصول وضع کیے تھے جو اس وقت کے حالات کے مطابق بالکل صحیح تھے لیکن حدیث کی تحقیق کے لیے دائمی اصول وضع کرنا ان حضرات کے پیش نظر نہ تھا کیونکہ حدیث کی تحقیق و تخریج ان کی علمی کاوشوں کا میدان نہیں تھا۔

خلفائے راشدین کے دور میں اسلامی سلطنت میں جغرافیائی اعتبار سے بہت وسعت آئی۔ مختلف اقوام' قبائل' مذاہب اور تہذیب و تمدن کے حامل افراد نے اسلام قبول کیا۔ عرب و عجم کے اختلاط سے نت نئے مسائل پیش آنے لگے' جن کا حل قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرنا وقت کی اہم ضرورت تھی۔ دوسری طرف آئے روز نئے نئے فتنے بھی پیدا ہو رہے تھے مثلاً خوارج کا فتنہ' معتزلہ کا فتنہ' عبداللہ بن سبا کا فتنہ' احادیث گھڑنے کا فتنہ وغیرہ۔ اسلام کے بنیادی مصادر یعنی قرآن و سنت میں سے اس وقت قرآن تو محفوظ صورت میں موجود تھا جبکہ احادیث ہر جگہ روایت ہو رہی تھیں لیکن ان کی تصحیح و تضعیف' بحث و تحقیق یا چھان پھٹک کا کام ابھی شروع نہیں ہوا تھا۔ ایک کام تو اس وقت یہ تھا کہ احادیث کی تدوین' راویوں کی جرح و تعدیل' اسناد کی چھان پھٹک کا کام ائمہ وقت کرتے لیکن یہ دو چار ماہ کا کام نہیں تھا بلکہ اس میں زندگیاں کھپانی پڑنی

۱۔ الوجیز: ص ۴۰۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تھیں جیسا کہ ہزاروں محدثین کی زندگیاں اس کام میں لگیں۔ یہ کام شاید اس وقت کی ضرورت تو تھا لیکن اس سے بھی اہم کام وہ تھا جس کی طرف امام اُبو حنیفہ ؒ اور امام مالک ؒ وغیرہ نے توجہ دی اور وہ یہ کہ لوگوں کو درپیش مسائل میں ان کی رہنمائی کی جائے۔ لہذا ان اُئمہ وقت نے اپنے مسالک کی بنیاد ظاہر قرآن پر رکھی اور احادیث کے ردو قبول کے چند موٹے موٹے اصول وضع کر لیے تا کہ امت مسلمہ کو درپیش مسائل کا حل قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا جائے۔ شیخ عاصم الحداد ؒ فرماتے ہیں:

''امام ابو حنیفہ ؒ اور ان کے اصحاب ؒ کے زمانہ میں عراق بدعات' خواہشات پر مبنی باطل نظریات اور سیاسی وکلامی فرقوں کے مابین سخت کش مکش کی آماجگاہ بنا ہوا تھا اور اس میں جھوٹ زوروں پر تھا حتی کہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث بھی اس سے محفوظ نہ رہی تھیں ور ان حدیث کی چھان پھٹک کرنا' ان کے راویوں کے حالات معلوم کرنا اور ان کی سندوں پر غور وفکر کر کے صحیح احادیث کو ضعیف اور موضوع احادیث سے الگ کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس لیے ان حضرات اپنا زیادہ تر اعتماد قرآن پر رکھا جو قطعی الثبوت تھا اور اس کے ظواہر و عمومات پر انہوں نے کوئی پابندی نہ لگائی۔ اس کے بعد انہوں نے اخبار آحاد کو۔ جو نہیں ملی۔ قرآن پر پیش کیا اگر انہیں اس کے خلاف نہ پایا تو انہیں قبول کر لیا اور ان پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی' بغیر اس کے کہ وہ ان کی سندوں پر بھی غور کرتے اور ان کے راویوں کے حالات بھی معلوم کرتے۔ یہ کام یقیناً انہوں نے احتیاط اور تقوی کے پہلو سے انجام دیا' مبادا کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کر دیں جو قرآن کے خلاف ہو۔ اللہ ان پر رحم فرمائے اور ان کی محنتوں کو درجہ قبولیت بخشے کہ وہ ان حالات میں یہی کر سکتے تھے اور یہی انہوں نے کیا۔ وہ معذور تھے اور ان کے اجتہاد کا انہیں یقیناً اجر ملے گا۔ اگر صحیح ہوا تو دہرا اجر اور اگر غلط ہوا تو اکہرا اجر۔''(۱)

جس طرح کسی ڈاکٹر کے لیے یہ عیب کی بات نہیں کہ وہ انجینیئر نہیں ہے اسی طرح ایک فقیہ کے لیے بھی یہ عیب نہیں ہے کہ وہ کوئی بڑا محدث نہیں ہے۔ چوتھی قسم ان نصوص کی ہے جو ظنی الثبوت و ظنی الدلالۃ ہیں یعنی وہ اخبار آحاد کہ جن کے معنی ومفہوم میں علماء کا اختلاف ہو تو ان کے معنی کے تعین میں اجتہاد ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم دوسری قسم میں اس کا حکم ذکر کر چکے ہیں۔

نصوص کی موجودگی میں اجتہاد

کسی نص کی موجودگی میں یعنی اس کو نظر انداز کرتے ہوئے اجتہاد یا قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ قرآن وسنت' صحابہ ؓ' تابعین ؒ اور اُئمہ سلف کی آراء کے مطابق نص کی موجودگی میں قیاس یا اجتہاد کرنا حرام اور شرعاً ممنوع ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کی حرمت کے بیان میں ہم ذیل میں چند آیات بطور دلیل نقل کر رہے ہیں۔ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ﴾(۲)

''کسی بھی مومن مرد و عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کے رسول ﷺ کسی مسئلے کا فیصلہ کر دیں تو ان کے لیے ان کے معاملے میں کوئی اختیار باقی ہو اور جس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کی تو وہ واضح گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ﴾(۳)

''اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے آگے نہ بڑھو اور اللہ سے ڈرو بے شک اللہ تعالی سننے والا جاننے والا ہے۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿ اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْۤا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ

۱۔ اُصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۰۔۶۱

۲۔ الأحزاب: ۳۳: ۳۶

۳۔ الحجرات: ۴۹: ۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾(۱)

''اہل ایمان کا تو یہی قول ہونا چاہیے کہ جب بھی انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف بلایا جائے کہ وہ ان کے درمیان کسی مسئلے کا فیصلہ کریں تو وہ یہ کہیں: ہم نے سنا اور اطاعت کی اور یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿لَهٗ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ اَبْصِرْ بِهٖ وَ اَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّلِيٍّ وَّ لَا يُشْرِكُ فِيْ حُكْمِهٖٓ اَحَدًا﴾(۲)

''اللہ ہی کے لیے زمین و آسمانوں کے غیب کا علم ہے۔ کیا ہی خوب اللہ کا دیکھنا اور سننا ہے۔ ان کا اللہ کے سوا کوئی بھی ولی نہیں ہے اور اللہ تعالی اپنے حکم میں کسی کو بھی شریک نہ ٹھہراتا۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ﴾(۳)

''اور جو لوگ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے پس وہی لوگ تو کافر ہیں۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾(۴)

''اور جو لوگ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے پس وہی لوگ تو ظالم ہیں۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ﴾(۵)

''اور جو لوگ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے پس وہی لوگ تو فاسق ہیں۔''

آپ ﷺ کے ایک صحابی حضرت ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی پر ایک شخص شریک بن سحماء کے ساتھ زنا میں ملوث ہونے کا الزام لگایا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جب ان صحابی رضی اللہ عنہ کا الزام سنا تو فرمایا کہ گواہیاں پیش کرو ورنہ میں تم پر حد قذف جاری کروں گا۔ اس پر وہ صحابی رضی اللہ عنہ کہنے لگے: اے اللہ کے رسول ﷺ! اگر میں اپنی بیوی کو کسی کے ساتھ ملوث دیکھوں تو کیا میں لوگوں کو تلاش کرتا پھروں کہ وہ آ کر میری بیوی کی بدکاریاں دیکھیں۔ اس کے بعد لعان کی آیات نازل ہوئیں تو اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں کو بلوایا اور میاں بیوی نے آپ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہ کی ایک جماعت کے سامنے ایک دوسرے کے خلاف قسمیں کھائیں۔ جب عورت قسمیں کھا چکی تو اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں میاں بیوی میں علیحدگی کرواتے ہوئے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا:

''أبصروها' فإن جاء ت به أكحل العينين سابغ الأليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء. فجاء ت به كذالك' فقال النبيﷺ لو لا مامضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن.''(۶)

''تم اس بچے پر غور کرنا' اگر تو وہ سرمئی آنکھوں والا' بڑے چوتڑوں والا اور موٹی وبھری ہوئی پنڈلیوں والا ہوا تو وہ شریک بن سحماء کا ہوگا' پس اس عورت نے انہی خصوصیات والا بچہ جنا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں اس کے بارے میں حکم بیان نہ ہو چکا

۱۔ النور:۲۴:۵۱ ۲۔ الکہف:۱۸:۲۶

۳۔ المائدۃ:۵:۴۴

٤۔ المائدۃ:۵:۴۵

۵۔ المائدۃ:۵:۴۷

٦۔ سنن أبي داؤد' کتاب الطلاق' باب فی اللعان (۲۲۵۴)' ۲/۶۸۴۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ مختلف ہوتا۔‘‘

امام ابن قیم رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

” یرید والله ورسوله أعلم بكتاب الله قوله تعالى ﴿ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدَاتٍ م بِاللّٰهِ﴾ ويريد بالشأن والله أعلم أنه كان يحدها لمشابهة ولدها للرجل الذى رميت به، ولكن كتاب الله فصل الحكومة و أسقط كل قول و راء ه ولم يبق للاجتهاد بعده موقع .“(۱)

’’اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اللہ کے حکم سے مراد وہ آیت تھی جس میں یہ مذکور ہے کہ عورت چار قسمیں اٹھا کر اپنے سے حد کو دور کر دے گی اور معاملہ سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس عورت پر' نومولود کی اس آدمی کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے کہ جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی تھی' حد جاری کرتے' لیکن کتاب اللہ نے فیصلہ کن حکم جاری کر دیا تھا اور اس کے علاوہ ہر حکم کو ساقط کر دیا تھا اور کتاب اللہ کے اس حکم کے بعد کسی قسم کے اجتہاد کی گنجائش نہ تھی۔‘‘

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی حدیث کی عدم موجودگی میں اجتہاد کر لیتے تھے لیکن جب ان کو حدیث کا علم ہوتا تھا تو فوراً اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیتے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس طرز عمل کے بارے میں ہمیں کئی ایک اُحادیث میں رہنمائی ملتی ہے جیسا کہ ایک روایت میں حضرت سعید بن مسیّب رحمہ اللہ سے فرماتے ہیں:

”كان عمر بن الخطاب يقول الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى قال له الضحاك بن سفيان كتب إلى رسول الله ﷺ أن أورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها فرجع عمر .“(۲)

’’حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ یہ کہا کرتے تھے کہ دیت صرف عاقلہ کے لیے ہے اور بیوی کے لیے اپنے شوہر کی دیت سے کچھ حصہ نہیں ہے یہاں تک کہ ایک دفعہ ضحاک بن سفیان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے میری طرف خط لکھا تھا کہ میں اُشیم ضبابی رضی اللہ عنہ کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت سے حصہ دوں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سن کے اپنے قول سے رجوع فرما لیا۔‘‘

امام خطابی رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں کہتے ہیں:

”وإنما كان عمر يذهب فى قوله الأول إلى ظاهر القياس وذلك أن المقتول لا تجب ديته إلا بعد موته وإذا مات بطل ملكه فلما بلغته السنة ترك الرأى وصار إلى السنة .“(۳)

’’حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے پہلے قول میں ظاہر قیاس کی پیروی کی اور وہ یہ ہے کہ مقتول کی دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ وہ مر جائے اور جب وہ مر گیا تو اس کی ملکیت ختم ہو گئی۔ لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک حدیث پہنچی تو انہوں نے اپنی رائے کو چھوڑ دیا اور سنت کی پیروی کی۔‘‘

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'رفع الملام' میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے کئی ایسے واقعات جمع کر دیے ہیں جن کے مطابق انہوں نے حدیث معلوم ہونے کے بعد اپنی رائے کو چھوڑ دیا۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی 'إعلام الموقعین' میں اس قسم کے کئی واقعات کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”عن هشام بن يحى المحزومى أن رجلا من ثقيف أتى عمر بن الخطاب فسأله عن امرأة حاضت وقد كانت زارت البيت يوم النحر، ألها أن تنفر؟ فقال عمر: لا، فقال له الثقفى: إن رسول الله ﷺ أفتانى

۱۔ إعلام الموقعین: ۲/۳۲۴

۲۔ سنن أبی داؤد، کتاب الفرائض، باب فی المرأة ترث دية زوجها (۲۹۲۷)، ۲/۱۴۴۔

۳۔ عون المعبود: ۸/۱۰۳

www.KitaboSunnat.com

فی مثل هذه المرأة بغير ما أفتيت به . فقام إليه عمر يضربه بالدرة ويقول له: لم تستفتيني في شيء قد أفتي فيه رسول الله ؟ .»(۱)

''ہشام بن یحیی مخزومی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ بنوثقیف سے ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس نے آپ سے اس عورت کے بارے میں مسئلہ پوچھا جو حائضہ ہو اور وہ قربانی والے دن بیت اللہ کا طواف کر چکی ہو تو کیا وہ سعی کرے گی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: نہیں' اس ثقفی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا: بے شک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کی عورت کے بارے میں مجھے اس کے علاوہ فتوی دیا ہے جو آپ دے رہے ہیں' تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہو کر اس کو درے سے مارنے لگے اور کہنے لگے: تم نے مجھ سے ایسے مسئلے کے بارے میں سوال ہی کیوں کیا کہ جس کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فتوی دے چکے تھے۔''

تابعین رحمہم اللہ کے زمانے میں بھی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث کی موجودگی میں اجتہاد یا قیاس کو جائز نہیں سمجھا جاتا تھا۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:

" لا رأي لأحد مع سنة سنها رسول الله ﷺ .»(۲)

''اللہ کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بالمقابل کہ جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جاری کیا ہو' کسی کی رائے کا اعتبار نہیں ہوگا۔''

ائمہ اُربعہ کے نزدیک بھی حدیث کی موجودگی میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے:

"إذا قلت قولاً يخالف كتاب الله تعالى و خبر الرسول فاتركوا قولي .»(۳)

''جب میں قرآن یا کسی خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بات کروں تو میرے قول کو چھوڑ دو۔''

ایک اور جگہ فرمایا:

"إذا صح الحديث فهو مذهبي .»(۴)

''جب حدیث 'صحیح' ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔''

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إنما أنا بشر أخطئ وأصيب' فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه' وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه .»(۵)

''سوائے اس کے نہیں میں تو ایک انسان ہونے کے ناطے صحیح رائے بھی پیش کرتا ہے اور غلطی بھی کرتا ہے۔ پس میری رائے میں غور کرو اگر وہ کتاب وسنت کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور اگر وہ کتاب وسنت کے موافق نہ ہو تو اسے چھوڑ دو۔''

اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس .»(۶)

''لوگوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس کے لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت واضح ہو جائے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ لوگوں میں سے کسی ایک کے قول کی وجہ سے اس سنت کو ترک کر دے۔''

۱۔ إعلام الموقعين: ۳۲۵/۲

۲۔ أيضاً: ۸۲/۱

۳۔ إيقاظ همم أولى الأبصار: ص۶۲

٤۔ رد المحتار: ۱۶۶/۱

۵۔ جامع بيان العلم وفضله: ۳۲/۲

٦۔ إعلام الموقعين: ۲۸۲/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله فقولوا بسنة رسول الله و دعوا ما قلت ."(۱)

''جب تم میری کسی کتاب میں اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کی مخالفت پاؤ تو سنت رسول ﷺ کے مطابق فتوی دو اور جو میں کہہ رہا ہوں اس کو چھوڑ دو اور ایک روایت میں ان سے یہ الفاظ مروی ہیں کہ تم سنت رسول ﷺ کی پیروی کرو اور کسی کے قول کی طرف مت متوجہ ہو۔''

ایک اور جگہ فرمایا:

"إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط ."(۲)

''جب کوئی مسئلہ صحیح حدیث سے ثابت ہو جائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔''

ایک اور جگہ فرمایا:

"إذا صح عندي الحديث عن رسول الله ﷺ فلم آخذ به فإن عقلي قد ذهب ."(۳)

''جب تم یہ دیکھو کہ میں ایک بات کر رہا ہوں اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس کے خلاف ثابت ہے تو جان لو کہ میری عقل جا چکی ہے۔''

امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" إنما نأخذ بالرأي ما لم نجد الأثر ' فإذا جاء الأثر تركنا الرأي وأخذنا الأثر ."(۴)

''ہم تو کسی رائے کو اس صرف اس وقت اختیار کرتے ہیں جب ہمیں کسی مسئلے میں کوئی اثر یا روایت نہ ملے اور جب ہمیں کسی مسئلے میں کوئی اثر یا روایت مل جاتی ہے تو ہم رائے سے اجتناب کرتے ہیں اور اثر یا روایت کو لے لیتے ہیں۔''

ابن اسحاق رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر عنه ."(۵)

''جب حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو کسی ایک کے قول کی بھی اس حدیث کے مقابلے میں پرواہ نہیں کی جائے گی۔''

امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"فإن قال قائل: فادللني على أن عمر عمل شيئا ثم صار إلى غيره بخبر عن رسول الله ﷺ قلت . . . سفيان عن عمرو بن دينار وابن طاوس أن عمر قال: أذكر الله امرأ سمع النبي ﷺ في الجنين شيئاً فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنيناً ميتاً فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة فقال عمر: لو لم نسمع فيه هذا لقضينا فيه بغير هذا وقال غيره: إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا ."(۶)

''پس اگر کوئی مجھ سے یہ سوال کرے کہ میری رہنمائی اس بات کی طرف کریں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (اپنی رائے سے) ایک عمل کیا ہو اور پھر کسی حدیث کی وجہ سے اس کے خلاف کرنے لگ گئے ہوں۔ تو میں نے اس شخص سے کہا...ہمیں ابن عیینہ نے عمرو بن دینار اور ابن طاؤس رحمہ اللہ سے خبر دی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: کیا کسی شخص کو اللہ نے یاد رکھوایا ہو کہ اس نے جنین کی دیت کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ سے کوئی بات سنی ہو تو مالک بن نابغہ رضی اللہ عنہ نے کھڑے ہو کر کہا: میری دو لونڈیاں تھیں جن میں سے ایک نے دوسری کو کھجور کی ایک

۱۔المجموع شرح المهذب: ۶۳/۱؛ إيقاظ همم أولي الأبصار: ص ۱۰۰؛ إعلام الموقعين عن رب العلمين: ۲۸۵/۲

۲۔إعلام الموقعين: ۲۸۷/۳

۳۔حلية الأولياء: ۱۰۶/۹

٤۔إعلام الموقعين: ۲۸۳/۲

٥۔أيضاً

٦۔الرسالة: ۴۲۵، ۴۲۶۔۴۲۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چٹائی دے ماری تو اس نے جنین کو مردہ حالت میں جنا تو اللہ کے رسول ﷺ نے ایک غلام کی دیت کا فیصلہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر ہم نے اس مسئلے میں اللہ کے رسول ﷺ کی یہ حدیث نہ سنی ہوتی تو ہم اس کے خلاف فیصلہ فرماتے اور بعض راویوں کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے کہا: قریب تھا کہ ہم اس مسئلے میں اپنی ذاتی رائے سے کوئی فیصلہ کر دیتے۔''

قرآن کی اس قدر واضح نصوص اور ائمہ سلف کے صریح منہج کے باوجود ہمارے ہاں بعض متجددین نصوص کی موجودگی میں اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں۔ جناب ڈاکٹر جاوید اقبال فرماتے ہیں:

''قرآن پاک میں اللہ پاک نے عدل کے ساتھ احسان کی بھی ترغیب دے رکھی ہے' لہذا وہاں احسان کے معنی برابری کے لیے گئے۔ یعنی بعض حالات میں قرآن پاک میں مقرر کیے گئے وراثت کے حصص میں رد و بدل ہوسکتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر میں چاہتا ہوں کہ میری جائیداد ساری کی ساری میری بیٹی کو ملے تو میں کیوں ایسا نہیں کر سکتا۔ بیٹی یا بہن سارا گھر چلاتی ہے لیکن جائیداد کی تقسیم کے وقت اسے آدھا حصہ ملتا ہے... میرا موقف یہ ہے کہ ایک نئی فقہ پارلیمنٹ کے ذریعے بنائی جائے' جس میں امامیہ' حنفی' مالکی وغیرہ سب مکاتب فکر شامل ہوں' جس میں ہر کوئی اپنی پسند کے مطابق اپنے مسئلے کا حل نکال لے۔''(۱)

کس سادہ لوحی سے ڈاکٹر صاحب قرآن کی قطعی نصوص میں اجتہاد کی دعوت پیش کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا کہنا یہ بھی ہے' ہمیں ایک ایسی نئی فقہ بنانی چاہیے جس میں ہر کوئی اپنی پسند کے مطابق مسئلے کا حل نکالے۔ جب اپنی ذاتی پسند ہی کے مطابق مسئلے کا حل نکالنا ہے تو علماء کو تکلیف دینے کی کیا ضرورت ہے؟۔ ہر کوئی خود سے ہی مجتہد بن جائے اور اجتہاد کے نام پر اپنی خواہش نفس کی پیروی کرتا رہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰىهُ اَفَاَنْتَ تَكُوْنُ عَلَيْهِ وَكِيْلًا ﴾(۲)

''اے نبی ﷺ! کیا آپ ﷺ نے ایسے شخص کو دیکھا ہے کہ جس نے اپنی خواہش نفس (پسند) کو اپنا معبود بنا لیا ہے (یعنی ہر مسئلے میں اپنی پسند کو ترجیح دیتا ہے) کیا آپ ﷺ ایسے شخص کی ذمہ داری اٹھائیں گے؟۔''

ڈاکٹر جاوید اقبال کی طرح جناب الطاف أحمد أعظمی صاحب کا بھی خیال یہ ہے کہ ہم نصوص یعنی احادیث کی موجودگی میں بھی اجتہاد کر سکتے ہیں۔ الطاف صاحب لکھتے ہیں:

''اس گفتگو سے ہم اس نتیجے تک پہنچے کہ قرآن مجید میں جن معاملات زندگی سے متعلق تفصیلی احکام دیے گئے ہیں' وہ نا قابل تغیر ہیں اور جہاں یہ تفصیل نہیں ہے وہاں بالقصد تفصیل سے گریز کیا گیا ہے تاکہ ان امور میں حالات ومقتضیات زمانہ کے لحاظ سے تفصیلی احکام بنائے جائیں۔ اسی کا نام اجتہاد ہے' اس سلسلے میں نبی ﷺ کے اجتہادات کی حیثیت نظائر کی ہے... یہاں ایک اہم سوال اٹھتا ہے کہ نبی ﷺ کی تشریحات نصوص یعنی اجتہادات کی حیثیت دائمی ہے یعنی نا قابل تغیر اور ہر دور کے حالات میں خواہ وہ عہد نبوی کے حالات سے یکسر مختلف ہوں' کسی رد و بدل کے بغیر واجب التعمیل ہیں؟ کم نظر علماء کا خیال ہے کہ اجتہادات نبوی دائمی ہیں اور ان میں کوئی ترمیم واضافہ جائز نہیں ہے۔ اس سلسلے میں قول حق یہ ہے کہ نبی ﷺ کے وہ اعمال جو عبادات اور اخلاق سے تعلق رکھتے ہیں نا قابل تغیر ہیں۔ لیکن معاملات سے متعلق احکام کی حیثیت دائمی نہیں ہے' حالات وظروف زمانہ کے لحاظ سے ان میں تبدیلی ہوسکتی ہے... اسلامی قانون کے مأخذ کی نسبت اس تفصیلی گفتگو سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی ہے کہ مستقل بالذات مأخذ قانون کی حیثیت صرف قرآن مجید کو حاصل ہے اور وہ دائمی یعنی نا قابل تغیر ہے۔ دیگر مأخذ قانون کی یہ حیثیت نہیں ہے' وہ احوال وظروف زمانہ کے تابع ہیں یعنی قابل تغیر جیسا کہ بیان ہوا۔''(۳)

الطاف صاحب کا خیال ہے کہ جن معاملات میں قرآن کے احکامات مجمل ہیں۔ ان مجمل احکامات کی تشریح میں وارد آپ کی احادیث کی

۱۔ سہ ماہی اجتہاد' اجتہاد کیا ہے؟ کیوں کیا جاتا ہے؟ کون کر سکتا ہے؟' جون ۲۰۰۷ء' ص ۸۵

۲۔ الفرقان: ۲۵:۴۳

۳۔ سہ ماہی اجتہاد' خطبہ اجتہاد پر ایک نظر' جون ۲۰۰۷ء' ص ۳۰' ۳۱' ۳۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حیثیت دائمی نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ کی ایسی احادیث آپ ﷺ کے اجتہادات ہیں اور یہ احادیث صرف آپ ﷺ ہی کے زمانے کے تہذیب وتمدن کے مسائل کے حل کے لیے ہی تھیں۔ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ان کی قبیل کے مجتہدین کو قرآن کی مجمل نصوص کی تشریحات آج کے احوال وظروف کی روشنی میں بذریعہ اجتہاد کرنی چاہئیں۔حالانکہ اللہ کے رسول ﷺ کی سنن اور احادیث چاہے ان کا تعلق قرآن کے کسی مجمل حکم کی شرح سے ہو یا وہ قرآن کے علاوہ کسی نئے حکم کا ماخذ ہوں' ہر دو صورتوں میں دائمی اور نا قابل تغیر حیثیت کی حامل ہیں۔ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا ﴾(۱)

''اے اہل ایمان! اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے حکمرانوں کی بات مانو پس اگر کسی بھی مسئلے میں تمہارا (اپنے حکمرانوں سے) جھگڑا ہو جائے تو تم اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ (یعنی قرآن وسنت) کی طرف لوٹا دو' اگر تم اللہ اور آخری دن پر ایمان رکھتے ہو۔یہ بہت زیادہ بہتر اور انجام کار کے اعتبار سے اچھا ہے۔''

اس آیت مبارکہ میں 'شیء' نکرہ وارد ہوا ہے اور لغت عرب کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب نفی' نہی یا کسی اسم شرط کے سیاق میں نکرہ ہو تو وہ اپنے عموم میں نص بن جاتا ہے یعنی پھر اس سے عموم بیان کرنا متکلم کا منشا ہوتا ہے۔(۲) لہٰذا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی قسم کے مسئلے میں بھی اگر شرعی حکم کے حوالے سے بحث ہو جائے تو اس کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن وسنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ جب اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو فرمایا:

"فقال کیف تقضی فقال أقضی بما فی کتاب اللہ قال فإن لم یکن فی کتاب اللہ قال فبسنة رسول اللہ قال فإن لم یکن فی سنة رسول اللہ قال اجتھد رأیی."(۳)

''آپ ﷺ نے کہا: تم کیسے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: جو کتاب اللہ میں ہے' اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔اللہ کے رسول ﷺ نے کہا: اگر وہ (مسئلہ صریحاً وتفصیلاً) کتاب اللہ میں نہ ہو۔حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں سنت رسول ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں گا (کیونکہ اس میں صراحت اور تفصیل قرآن کی نسبت زیادہ ہے)۔اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ (مسئلہ صریحاً وتفصیلاً) سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہو۔حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں اپنی رائے (بنانے) میں اجتہاد (یعنی قرآن وسنت میں پوری کوشش و طاقت صرف) کروں گا۔''

اس حدیث کی سند میں اگرچہ بعض اہل علم نے کلام کیا ہے لیکن یہ روایت اپنے متن کے اعتبار سے 'صحیح' ہے۔(۴)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو اس وقت اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان کہ 'تم کیسے فیصلہ کرو گے' صرف

۱۔النساء: ۵۹:۴

۲۔الوجیز: ص ۳۰۸

۳۔ سنن الترمذی' کتاب الاحکام عن رسول اللہ' باب ما جاء فی القاضی کیف تقضی (۱۳۲۷)' ۶۱۶/۳۔

٤۔بعض علماء نے اس کو ضعیف کہا ہے جبکہ بعض علماء نے اس کے الفاظ کی بجائے اس کے متن کی شہرت کو بنیاد بناتے ہوئے اس کو 'صحیح' قرار دیا ہے۔جن علماء نے اس حدیث کو موضوع یا ضعیف کہا ہے وہ درج ذیل ہیں:

امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو 'باطل لا أصل له' کہا ہے۔الإحکام فی أصول الأحکام: ۲۰۴/۲؛ امام جورقانی رحمہ اللہ نے اس روایت کو 'باطل' کہا ہے۔الأباطیل والمناکیر: ۲۴۳/۱؛ امام ابن ملقن رحمہ اللہ نے اسے 'ضعیف باجماع أھل النقل فیما أعلمه' کہا ہے۔البدر المنیر: ۴۳۵/۹؛ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث پر 'لا یصح ولا یعرف' کا حکم لگایا ہے۔تھذیب الکمال: ۵۳/۴؛ علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو 'ضعیف' کہا ہے۔ضعیف الترمذی: ۱۳۲۷؛ ضعیف أبی داؤد: ۳۵۹۲؛ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کی سند کو 'غیر متصل' کہا ہے۔سنن الترمذی' کتاب الاحکام عن رسول اللہ' باب ما جاء فی القاضی کیف تقضی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقیدے یا اخلاقیات کے جھگڑے کے بارے میں نہ تھا بلکہ ہر قسم کے اختلاف کے بارے میں پوچھا جا رہا تھا کہ اس کا فیصلہ کیسے کرو گے اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ حکمران یا گورنر کی طرف اکثر و بیشتر' معاملات سے متعلقہ تنازعات ہی کے حل کے لیے لوگ رجوع کرتے ہیں۔

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

”یوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله ما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله .“(۱)

”(وہ زمانہ) قریب ہے کہ ایک شخص تکیہ لگائے بیٹھا ہوگا اور اس کے پاس میری احادیث میں سے کوئی حدیث بیان کی جائے گی تو وہ شخص کہے گا ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب موجود ہے پس جس کو اللہ کی کتاب نے حلال ٹھہرا دیا تو ہم بھی اس کو حلال سمجھیں گے اور جس کو ہم نے اللہ کی کتاب میں حرام پایا تو ہم بھی اسے حرام قرار دیں گے (اور یہی ہمارے لیے کافی ہے)۔ (خبردار!) بے شک جس کو اللہ کے رسول ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہے وہ اسی طرح حرام ہے جیسے کسی شیء کو اللہ نے حرام قرار دیا ہو۔“

اس حدیث مبارکہ میں اللہ کے رسول ﷺ نے سنت میں بیان شدہ کسی بھی حلال یا حرام شیء کی حلت یا حرمت کے منکر کو ایک فتنہ پرور شخص قرار دیا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کی یہ پیشین گوئی اس اعتبار سے سچ ثابت ہوئی ہے کہ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں نام نہاد مفکرین اور عقلیت پسند احادیث رسول کا کسی نہ کسی انداز سے انکار کرتے ہی رہے ہیں۔ بعض نے آپ ﷺ کی تمام روایات کا کلیتاً انکار کر دیا جیسا کہ غلام احمد پرویز کا معاملہ تھا جبکہ بعض نے حدیث کے انکار کے لیے حیلوں بہانوں سے کام لیا جیسا کہ الطاف صاحب کا خیال ہے کہ اخلاق وعبادات سے متعلق روایات تو قابل قبول ہیں لیکن ان کے علاوہ معاشیات' سیاسیات' معاشرت' جہاد و قتال' حدود و جنایات' قضاء' طعام و قیام' لباس و زینت اور دیگر شعبہ ہائے زندگی سے متعلق مروی احادیث قرآن کی ایسی تشریح تھی جو صرف آپ ﷺ کے زمانے کے لیے واجب العمل تھی۔ یہ نکتہ نظر ان کی ایک ذاتی رائے ہے جس کی کوئی شرعی دلیل تا حال ان کو نہ مل سکی' بلکہ دلیل تو ان کے اس نظریے کے خلاف قائم ہے جیسا کہ

= جن علماء نے اس حدیث کی سند کو مقبول قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس حدیث کی مقبولیت کے درجات مختلف ہیں۔ امام طحاوی ؒ نے اس حدیث کو 'صحیح' کہا ہے۔ شرح مشكل الآثار: ۲۱۲/۹؛ امام ابن عبد البر ؒ نے 'صحیح مشهور' کہا ہے۔ جامع بيان العلم و فضله: ۸۴۴/۲؛ امام ابن العربی ؒ نے بھی اسے 'صحیح مشهور' کہا ہے۔ عارضة الأحوذی: ۳۰۰/۳؛ امام ابن تیمیہ ؒ نے اسے 'اسناده جيد' کہا ہے۔ مجموع الفتاوی: ۳۶۴/۱۳؛ امام ابن کثیر ؒ نے بھی اسے 'اسناده جيد' کہا ہے۔ تفسير القرآن: ۱۳/۱؛ امام ابن قیم ؒ نے اس حدیث کو قابل احتجاج قرار دیا ہے۔ إعلام الموقعين: ۱۸۳/۱؛ امام ذہبی ؒ نے اس کو 'حسن الأسناد ومعناه صحيح' کہا ہے۔ تلخيص العلل المتناهية: ۲۶۹؛ امام شوکانی ؒ نے اس کو 'حسن لغيره معمول به' کہا ہے۔ الفتح الربانی: ۴۴۸۵/۹؛ امام ابن حجر ؒ نے اسے 'غريب وموقوف' کہا ہے۔ موافقة الخبر الخبر: ۱۱۹/۱۔

اس روایت کی سند میں ایک راوی 'مبهم' ہے لہٰذا یہ سند متصل نہیں ہے جیسا کہ امام ترمذی ؒ نے کہا ہے۔ امام ابن قیم ؒ نے کہا ہے کہ حضرت معاذ ؓ کے تمام اصحاب ثقہ تھے۔ اگر امام ابن قیم ؒ کی اس بات کو مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ روایت مرفوع ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ امام ابن حجر ؒ کا قول ہے کہ یہ روایت 'موقوف' ہے کیونکہ اس روایت میں حضرت معاذ بن جبل ؓ نے اللہ کے رسول ﷺ سے روایت نہیں کر رہے ہیں۔ امام شوکانی ؒ نے اسے 'حسن لغیرہ' کہا ہے اور اگر اسے 'حسن لغيره' مان لیا جائے تو اس کا معنی تو درست ہوگا لیکن اس کے الفاظ سے استدلال درست نہیں ہے اور یہی بات امام ذہبی ؒ نے بھی کہی ہے۔ امام ابن عبد البر ؒ اور امام ابن العربی ؒ نے اس روایت کو اس کی شہرت کی بنا پر 'صحیح' کہا ہے لہٰذا ان کے نزدیک بھی یہ روایت معناً 'صحیح' ہے جبکہ اس کے الفاظ ثابت نہیں ہیں۔ امام ابن تیمیہ ؒ' امام ابن قیم ؒ اور امام ابن کثیر ؒ نے اس حدیث کی سند کو 'جید' قرار دیا ہے اور ان کا مقصود بھی یہی ہے کہ اس روایت سے اجتہاد کے جواز کو صرف اس وجہ سے رد نہیں کر دینا چاہیے کہ اس کی سند کمزور اور 'منقطع' ہے۔ نتیجہ یہی ہے کہ یہ روایت اپنی سند اور اصول حدیث کی روشنی میں تو 'ضعیف' ہے لیکن اپنی شہرت اور کئی ایک طرق کی وجہ سے 'حسن لغيره' کے درجے کو پہنچتی ہے اور معنی کے اعتبار سے 'صحیح' ہے۔

۱۔ سنن ابن ماجة' كتاب المقدمة' باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ (۱۲)' ۶/۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذکورہ بالا احادیث ان کے نکتہ نظر کا شدت سے انکار کر رہی ہے۔

غیر منصوص مسائل میں اجتہاد

وہ مسائل کہ جن میں کوئی صریح نص موجود نہ ہو'ان میں اجتہاد جائز ہے۔غیر منصوص سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے جیسا کہ بعض متجددین کا خیال ہے۔جاوید احمد غامدی اور منظور الحسن صاحب اجتہاد کا دائرہ کار طے کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''شریعت کے دائرے میں علماء اور محققین کا کام صرف اور صرف یہی ہے کہ احکام کے مفہوم و مدعا کو اپنے علم و استدلال کے ذریعے سے متعین کرنے کی کوشش کریں۔اس میں ان کے لیے کسی تغیر و تبدل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔البتہ' جس دائرے میں شریعت خاموش ہے' اس میں وہ دین و مذہب' تہذیب و تمدن' اور عرف و رواج کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر طرح کی قانون سازی کر سکتے ہیں۔''(۱)

بعض لوگوں کو بس یہی فکر کھائے جاتی ہے کہ کسی طرح قرآن و سنت کو خاموش کروا دیں۔کیونکہ جب ایک دفعہ ثابت ہو جائے گا کہ قرآن و سنت تو ان مسائل میں خاموش ہیں۔اب چاہے حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے عقل عام (Common Sense) کے فلسفہ سے رہنمائی حاصل کر لیں یا فطرت انسانی کے نظریے کے تحت شریعت کا ڈھانچہ تشکیل دینا شروع کر دیں۔یہ مفکرین اس لحاظ سے تمام معاصر مجتہدین میں عقل مند ثابت ہوئے ہیں کہ انہوں نے اس نکتے تک رسائی حاصل کر لی ہے' جب تک یہ فکر عام ہے کہ قرآن و سنت میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے' اس وقت تک ان جیسوں کے اجتہادی فکر کو قبول عام حاصل نہ ہو گا۔لہٰذا اٹھتے بیٹھتے یہ نعرہ لگاؤ' قرآن و سنت جامع نہیں ہیں۔قرآن و سنت میں ہر مسئلے کا حل موجود نہیں ہے۔دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات نہیں ہے۔

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو زندگی کے ہر گوشے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت نے صریح الفاظ میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے جبکہ اکثر اوقات قرآن و سنت کا منہج یہ ہے کہ وہ ایسے ضوابط' علل اور اسباب بیان کر دیتے ہیں کہ جن کے ساتھ احکام معلق ہوتے ہیں لہٰذا جو جزئیات بھی کسی کلی ضابطے کے تحت آتی ہوں تو ان سب کا حکم ایک جیسا ہو گا۔اسی طرح اگر شرع نے کسی چیز کو کسی علت کی وجہ سے حرام کیا ہے تو وہ علت جن اشیاء میں بھی پائی جائے گی وہ حرام متصور ہوں گی۔پس قرآن و سنت نے بعض اشیاء کی حرمت تو صریح الفاظ میں بیان کر دی اور اکثر اوقات ایسی علل بیان کر دی ہیں جو کسی چیز کو حرام بنا دیتی ہیں لہٰذا ان علل کی وجہ سے جب ہم کسی چیز کو حرام ٹھہرائیں گے تو اگرچہ ہم یہی کہیں گے کہ فلاں چیز نص سے حرام ہوئی ہے اور فلاں قیاس سے' لیکن دونوں چیزوں کا حکم شریعت یا نصوص میں موجود ہے ایک کا صراحتاً اور دوسری کا قیاساً' اسی طرح کا معاملہ ان مسائل کا بھی ہے کہ جن کو مصلحت' سد الذرائع اور عرف وغیرہ جیسے قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

"وإذا كانت الحادثة لا نص ولا إجماع فيها' فمجال الاجتهاد فيها هو البحث عن حكمها بأدلة عقلية كالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو العرف أو الاستصحاب' ونحوها من الأدلة المختلف فيها' وهذا باب واسع للخلاف بين الفقهاء."(۲)

''اور جب کسی مسئلے میں نہ تو نص صریح ہو اور نہ ہی اجماع ہو تو اس مسئلے میں اجتہاد کا میدان یہ ہے کہ اس مسئلے کا شرعی حکم عقلی دلائل مثلاً قیاس' استحسان' مصالح مرسلہ' سد الذرائع' عرف اور استصحاب وغیرہ جیسے اختلافی دلائل سے معلوم کیا جائے گا' اور ان دلائل کے بارے میں فقہاء کے درمیان بہت اختلاف ہے۔''

قیاس' اجماع' مصلحت' عرف' سد الذرائع' شرائع من قبلنا' استصحاب اور استحسان وغیرہ جیسے قواعد عامہ کی حجیت بھی قرآن و سنت کی نصوص

۱۔ماہنامہ اشراق' اجتہاد' جون ۲۰۰۱' ص ۳۰

۲۔أصول الفقه الإسلامي: ۱۰۵۳/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہی سے ثابت ہے۔علماء نے احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج میں ان قواعد کے مآخذ یا مصادر ہونے کے دلائل اصول کی کتابوں میں اکٹھے کر دیے ہیں۔

مجمع علیہ مسائل کے خلاف اجتہاد

جس طرح نصوص قرآن وسنت کی موجودگی میں اجتہاد جائز نہیں ہے اسی طرح مجمع علیہ مسائل میں بھی کوئی نیا اجتہاد پیش کرنا جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس مسئلے کا تعلق عرف یا ظروف و أحوال سے ہو اور عرف یا حالات کی تبدیلی سے اس مجمع علیہ مسئلے کی نئی صورت پیدا ہو جائے۔

انڈیا سے تعلق رکھنے والے مفکر جناب راشد شاذ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ تمام قدیم فقہی مذاہب و آراء کو آن واحد میں یکسر مسترد کرتے ہوئے نئے سرے سے قرآن کی شرح و تفسیر کی جائے اور جدید حالات اور تہذیب و تمدن کے مطابق سارے دین کی ایک ایسی تعبیر نو کی جائے کہ جس میں کسی سابقہ عالم دین کا تذکرہ یا حوالہ تک موجود نہ ہو۔ جناب راشد شاذ صاحب لکھتے ہیں:

> ''جدید مصلحین کو ابتداء ہی سے اس بات کا التزام کرنا ہوگا کہ وہ تاریخی اسلام اور نظری اسلام میں نہ صرف یہ کہ امتیاز کریں بلکہ مطالعہ قرآنی میں ایک ایسے منہج کی داغ بیل ڈالیں جس کے ذریعے انسانی تعبیرات اور التباسات کے پردوں کا چاک کیا جانا ممکن ہو۔ اور یہ جب ہی ممکن ہے جب ہر مسئلہ کو از سر نو تحقیق و تجربہ کا موضوع بنایا جائے اور ہر مسئلہ پر قرآنی دائرہ فکر میں از سر نو گفتگو کا آغاز ہو۔ یقین جانیے اگر ہم قرآن مجید کو حکم مانتے ہوئے اپنے تہذیبی اور علمی ورثے کا ناقدانہ جائزہ لینے کی جرأت پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے تو ہم خود فکری طور پر نزول وحی کے ان ایام میں پائیں گے جب وحی کی ضیا پاشیاں ہمارے قلب و نظر کو منور اور ہمارے ملی وجود کو طمانیت سے سرشار رکھی تھیں۔''(۱)

جناب راشد شاذ تجدد پسند مفکرین و مصلحین کو بڑا اچھا مشورہ فراہم کر رہے ہیں لیکن سوال تو یہ ہے کہ جتنا عرصہ ان مصلحین کو دین کی نئی تعبیر میں لگے گا تو اس وقت تک یا تو یہ مصلحین اس دنیا سے رخصت ہو کر قدماء میں شامل ہو چکے ہوں گے یا پھر دنیا بہت ترقی کر چکی ہو گی لہذا آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے ان مفکرین کی نئی تعبیر دین قدیم بن جائے گی اور اگر اس آئندہ آنے والی نسل کو سابقہ متجددین کی فکر سے اتفاق نہ ہوا تو یہی کہیں گے کہ اس قدیم تعبیر دین کو بھی ترک کرتے ہوئے دین کی کسی نئی تعبیر کی تلاش میں سرگرم ہو جاؤ اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ اس طرح چودہ صدیوں میں اگر دین کی چھ یا سات تعبیریں تھیں تو اب ایک صدی میں سینکڑوں نئی تعبیریں وجود میں آ جائیں گی اور ایک عامی اور غیر مسلم کے لیے تعبیرات کے اس سمندر میں دین اسلام کو تلاش کرنا مشکل ہو جائے گا۔ ایک اور جگہ راشد شاذ صاحب لکھتے ہیں:

> ''نئے مصلحین کو اس بات کا التزام بھی کرنا ہوگا کہ وہ وحی ربانی کے مقابلہ میں صدیوں کے متوارث عمل کو خواہ اس پر مفروضہ اجماع کی مہر ہی کیوں نہ لگ گئی ہو از سر نو تحلیل و تجزیے کا موضوع بنائیں۔ اب یہ کہنے سے کام نہیں چلے گا کہ کسی مخصوص مسئلے پر فلاں فلاں فقہاء اور ائمہ کی کتابوں میں یوں لکھا ہے یا یہ کہ فلاں مسئلہ پر امت کا اجماع ہو چکا ہے جسے از سر نو بحث کی میز پر نہیں لایا جا سکتا۔ خدا کے علاوہ انسانوں کے کسی گروہ کو اس بات کا اختیار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ اجماع کی دھونس دے کر یا اہل حل وعقد کے حوالے سے ہمیں کسی مسئلہ پر تحلیل و تجزیے سے باز رکھے۔''(۲)

معلوم نہیں! راشد صاحب کو کس نے اجماع کی دھونس لگا دی۔ یہاں تو لوگ سنت' سنت کیا قرآن کا انکار کر دیتے ہیں لیکن کوئی ان کو پوچھنے والا نہیں ہے۔ ہندو' سکھ' عیسائی' قادیانی' اہل تشیع' منکرین حدیث وغیرہ اسی ہندو پاک کے معاشرے میں رہتے ہیں۔ آج تک انہیں تو کسی نے اجماع کی دھونس نہیں لگائی۔ اگر تو راشد شاذ صاحب کا اجماع کی دھونس سے مراد کسی عالم دین کا اجماع کی پابندی کرنے پر زور دینا اور اس سے متعلقہ علمی دلائل کو بیان کرنا ہے تو پھر یہ دھونس تو راشد شاذ بھی یہ کہہ کر علماء کو لگا رہے ہیں کہ 'اجماع کی پابندی نہ کرو'۔ راشد

۱۔ سہ ماہی اجتہاد' اقبال کا نظریہ اجتہاد اور عصری تقاضے' ستمبر ۲۰۰۸ء' ص ۴۷

۲۔ أیضاً: ص ۴۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صاحب کا اصل اضطراب یہ ہے کہ ان کی اس قدر پُر زور کے باوجود بھی لوگ قدیم فقہی مذاہب و آراء پر اعتماد کیوں کرتے ہیں۔ جو ملت چودہ سو سال تک ائمہ سلف سے اپنا رشتہ جوڑنے پر مصر رہی ہو وہ جناب راشد شاذ کے عظیم مشوروں کی بدولت اپنے آباؤ واجداد اور ان کی علمی میراث سے قطع تعلقی پر کیسے آمادہ ہو جائے گی؟۔ لوگ صدیوں سے قرآن وسنت کی تفہیم میں ائمہ سلف کو اہمیت دیتے رہے ہیں اور قیامت تک ایسا ہی ہوتا رہے گا۔

قطعی الدلالۃ و قطعی الثبوت نصوص کی تطبیق میں اجتہاد

بعض اہل علم کی طرف سے یہ رائے سامنے آئی ہے کہ قطعی الدلالۃ و قطعی الثبوت نصوص کے معنی ومفہوم کی تعیین میں تو اجتہاد نہیں ہو سکتا ہے لیکن ان نصوص کی تطبیق میں اجتہاد کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ مولانا زاہد الراشدی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''اس عقل کی کارستانیوں کا مشاہدہ ہم گزشتہ دو صدیوں کے دوران مغرب میں کر چکے ہیں جہاں انسانی خواہشات کی سان پر چڑھ کر اس عقل عام نے زنا' عریانی' سود اور ہم جنس پرستی جیسی لعنتوں کو بھی جواز کا درجہ دے دیا ہے بلکہ انھیں انسانی حقوق کے زمرے میں شمار کر لیا ہے۔ ہمارے خیال میں احکام شرعیہ کا مدار مقاصد ومصالح کو قرار دے کر مقاصد ومصالح کے بدلتے ہوئے معیارات کی بنیاد پر قرآن و سنت کے منصوص احکام میں تغیر وتبدل کے راستے تلاش کرنے کی موجودہ کوششوں کو مغرب کے اس فکری وتہذیبی انقلاب سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا کیونکہ اگرچہ اس کے لیے اصطلاح ''اجتہاد'' ہی کی استعمال کی جاتی ہے لیکن اس کے اہداف ومقاصد کا رشتہ 'اجتہاد' کی بجائے تشکیل نو سے جا ملتا ہے جو اسلام کی بجائے مغرب کی اصطلاح ہے اور مارٹن لوتھر کے فکری اور تہذیبی انقلاب کا کرشمہ ہے جس کے خوفناک نتائج سے آج خود مغرب بھی حیران و پریشان ہو رہا ہے' اس لیے قرآن وسنت کے صریح احکام میں تغیر وتبدل کے لیے مقاصد ومصالح' عقل عام اور انسانی فہم ودانش کو واحد معیار اور مدار قرار دے کر ان کی تشکیل نو کے تصور کو نہ عقلی طور پر قبول کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسلام کا چودہ سو سالہ اجماعی تعامل اور قرآن وسنت کے طے شدہ اصول اس کی اجازت دیتے ہیں۔ البتہ قرآن وسنت کے بیان کردہ صریح احکام وقوانین کو ابدی اور غیر متبدل تسلیم کر لینے اور ان کی قطعیت وابدیت پر مکمل ایمان کے بعد ان کے اطلاق ونفاذ اور تطبیق کے حوالے سے زمانے کے تغیرات' ضروریات کے تنوع اور احوال کے اختلاف کا لحاظ رکھنا اس سے مختلف امر ہے اور اس کی گنجائش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ہماری رائے میں پہلی بات کا تعلق تشکیل نو سے ہے جبکہ دوسری بات کا تعلق اجتہاد سے ہے اور اسلام اجتہاد اور تجدید کو نہ صرف تسلیم کرتا ہے بلکہ مسلمہ اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کی ترغیب دیتا ہے اور اس پر اجر وثواب بھی بیان کرتا ہے۔''(۱)

اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ کسی شرعی حکم کے اطلاق میں بھی اجتہاد کیا جاتا ہے' تحقیق المناط کا اصل موضوع ہی یہی ہے۔ ہمیں جناب مولانا زاہد الراشدی حفظہ اللہ کے تصور اجتہاد سے تو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اس تصور کی تفہیم کے لیے انہوں نے جو الفاظ اختیار کیے' ہمارے خیال میں ان پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ ہم مولانا کے اس تصور کو نسبتاً محتاط الفاظ میں کچھ یوں واضح کرتے ہیں کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ کوئی قطعی الدلالۃ و قطعی الثبوت شرعی حکم اپنے اطلاق میں بعض حالات' مصالح وعرف کی رعایت رکھتے ہوئے تبدیل بھی ہو جاتا ہے۔ عرف واحوال کی رعایت رکھتے ہوئے حکم شرعی تو تبدیل نہیں ہوتا لیکن علماء کے فتاوی واجتہادات ضرور تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جن شرعی احکام کو عرف وحالات سے متعلق کر دیا گیا تو ان میں بھی حکم شرعی میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ ان احکامات میں شروع ہی سے ہر زمانے کے حالات و وقائع کا لحاظ موجود ہوتا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ﴾(۲)

''اور ان عورتوں کے لیے حقوق ہیں مانند اس کے کہ جیسی ان پر ذمہ داریاں ہیں عرف کے مطابق۔''

۱۔ ماہنامہ الشریعہ' شریعت' مقاصد شریعت اور اجتہاد' دسمبر ۲۰۰۷' ص ۱۳۔۱۴

۲۔ البقرۃ: ۲: ۲۲۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے بعض حقوق و ذمہ داریاں تو قرآن و سنت کے ذریعے متعین کر دی ہیں جبکہ بقیہ حقوق و ذمہ داریوں کو اس آیت مبارکہ میں معاشرے کے عرف کے ساتھ متعلق کر دیا ہے لہذا عرف کی تبدیلی سے یہ حقوق و ذمہ داریاں بھی تبدیل ہوتی رہیں گی' یعنی نص نے شروع ہی سے اپنے اندر ایسی لچک رکھی ہے کہ قیامت تک آنے والے احوال و ظروف کو اپنے اندر سمیٹ لے۔ اسی طرح کسی شرعی حکم کی تطبیق یا اطلاق میں مصالح کا لحاظ تو رکھا جائے گا لیکن ان مصالح کی بنا پر شرعی احکام کو تبدیل نہیں کیا جائے گا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی حد کو ایک عارضی مدت کے لیے ختم کر دیا تھا لیکن معاملہ یہ نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک حد کو ہمیشہ کے لیے ساقط کر دیا ہو بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ شرعی حکم کے اطلاق (application) میں کچھ وقتی موانع (restrictions) موجود تھے جن کی وجہ سے ان حالات میں وہ شرعی حکم لاگو نہیں ہو سکتا تھا اور 'مانع' خود حکم شرعی ہی کی ایک قسم ہے نہ کہ کسی شرعی حکم کی تبدیلی کا نام ہے۔ اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ نے ایک مریض اور بوڑھے شخص پر زنا کی حد جاری کرنے کے لیے سو کوڑوں کی بجائے یہ حکم دیا کہ ایک ایسی شاخ لے کر اس کو ماری جائے جس میں سو ٹہنیاں ہوں۔ یہاں بھی بنظر غائر دیکھیں تو سد الذرائع کی بنیاد پر شرعی حکم تبدیل نہیں ہوا بلکہ مریض کے لیے شرعی حکم پر عمل کرنے میں رخصت کا حکم جاری کیا گیا ہے اور رخصت' عزیمت ہی کی طرح شرعی حکم کی ایک قسم ہے نہ کہ شرعی حکم کا تغیر و تبدل ہے جیسا کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کرنے کی رخصت ہے اور یہ رخصت ایک علیحدہ سے حکم ہے۔

اس بحث سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ مذکورہ بالا أحادیث سے ایسے قواعد اخذ کرنا درست نہیں ہے کہ شارع نے چونکہ مصالح و مقاصد کی خاطر بعض صورتوں میں حکم تبدیل کر دیا ہے مثلاً مریض اور بوڑھے زانی کو سو کوڑوں کی بجائے ایک شاخ لے کر ماردی تو ہمیں بھی یہ حق حاصل ہے کہ مصالح و مقاصد کی خاطر حکم شرعی کو تبدیل کر دیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ 'شارع' تو 'شارع' ہے اس کا ہر حکم ہی شریعت ہے۔ اس لیے اللہ کے رسول ﷺ کا بوڑھے و مریض زانی کو ایک شاخ لے کر مار دینا بھی ایک شرعی حکم ہے جو امت کو یہ بتلاتا ہے کہ اس قسم کے زانی مجرم پر اس طرح کی سزا لاگو ہو گی۔ جبکہ مجتہد' مکلّف ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ شریعت میں مقاصد شریعت کے نام سے تبدیلی کرتا پھرے۔

ڈاکٹر عیاض بن نامی السلمی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"لا ینکر تغیر الفتوی بتغیر الأزمان: نص العز ابن عبد السلام' والقرافی' وابن القیم' وغیرھم علی أن الحکم أو الفتوی قد یتغیران فی المسألة الواحدة لأجل تغیر الأعراف والعادات والأزمان' ونحو ذلك مما له أثر فی الحکم. وقد توسع فی القاعدة بعض المتأخرین' ولم یقصروھا علی الأحکام التی ترجع إلی العرف والعادة. وأنکرھا بعض العلماء لما فھم منھا العموم لجمیع الأحکام' أو لما فی ظاھرھا من الاحتمال الباطل الذی یوھم بأن الحکم فی المسألة الواحدة بعینھا قد یتغیر عند اللہ جل وعلا بلا نسخ وحملوا ما یذکرہ العلماء من الأمثلة علی تغیر الأحکام لتغیر الزمان أو الأحوال علی أن الحکم الشرعی لم یتغیر' وإنما تخلف تعلقه بالصورة المشابھة فی الظاھر للصورة السابقة لعدم تحقق المناط حیث کان موجودا فی الصورة السابقة وغیر موجود فی الصورة اللا حقة."[1]

''زمانے کے حالات کی تبدیلی سے فتاوی کے بدل جانے کا کوئی بھی انکار نہیں کرے گا جیسا کہ عز بن عبد السلام رحمہ اللہ' قرافی رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ وغیرہ نے اس بارے میں بحث کی ہے کہ ایک ہی مسئلے میں کوئی اجتہادی حکم یا فتوی' عادت' عرف اور حالات یا اجتہاد میں اثر انداز ہونے والی اس طرح کی بعض دوسری چیزوں کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتا ہے۔ بعض متاخرین نے اس قاعدے میں توسع اختیار کیا ہے اور اس کو صرف ان احکام تک محدود نہیں رکھا ہے جو عرف و عادت کی طرف لوٹتے ہیں۔ جبکہ بعض علماء نے اس قاعدے کے تمام احکام کے لیے عام ہونے کے اندیشے کی بنا پر اس کا رد کیا ہے یا اس وجہ سے اس قاعدے کا رد کیا ہے کہ اس قاعدے میں یہ باطل وہم پیدا ہونے کا امکان موجود ہے کہ ایک ہی مسئلے میں اللہ کی شریعت بغیر کسی نسخ کے تبدیل ہو جاتی ہے اور جن مثالوں کو علماء کا پہلا طبقہ زمانے

١۔ أصول الفقه الذی لا یسع الفقیه جھله: ص٣٢٢۔٣٢٣

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور احوال کی تبدیلی سے احکام شرعیہ کی تبدیلی کی دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے' ان کو علماء کا یہ دوسرا طبقہ اس بات پر محمول کرتا ہے کہ حکم شرعی تبدیل نہیں ہوا بلکہ مقیس کی مقیس علیہ سے مشابہت ظاہرا تو ہوتی ہے لیکن مقیس علیہ میں جو علت پائی جاتی ہے وہ مقیس میں نہیں پائی جاتی' جس کی وجہ سے حکم کا تعلق مقیس سے نہیں ہوتا۔''

ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بوڑھے زانی جیسی مثال میں علماء کو قرآن وسنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے ایک نیا حکم تلاش کرنا ہے۔ بعض علماء نے مقاصد شریعت کا کلیتاً انکار کر دیا جو ایک درست طرز عمل نہیں ہے جبکہ دوسری طرف بعض مفکرین نے مقاصد شریعت کو اس قدر اہمیت دی کہ اس کی تکمیل کے نام پر جزوی تعلیمات کو ترک کرنا شروع کر دیا۔ ایک دفعہ جناب حنیف رامے صاحب نے بسنت کو جاری رکھنے کے حق میں یہ دلیل بیان فرمائی کہ اس کے ساتھ ہزاروں لوگوں کا روزگار وابستہ ہے اور انسانی مال کا تحفظ وفروغ' دین اسلام کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد ہے۔ پس بسنت پر پابندی لگانا ہزاروں لوگوں کو بے روزگار کرنے کے مترادف ہے۔ یہاں طوالت کے خوف سے اشارتاً اس کا تذکرہ کرتے ہوئے ہم آگے بڑھنا چاہیں گے کہ اجتہاد کرتے وقت مقاصد شریعت اور جزئی تعلیمات میں توازن کی راہ اختیار کرنی چاہیے۔

اجتہاد کا حقیقی دائرہ کار

عصر حاضر میں اجتہاد کے حوالے سے سب سے بڑا فتنہ اس کی 'تعریف' اور اس کے 'دائرہ کار' کے ذریعے پیدا کیا جا رہا ہے۔ اس بحث میں ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ اجتہاد کیا ہے؟ اجتہاد کے بارے اس وقت تین قسم کے نظریات علمی حلقوں میں پائے جاتے ہیں۔

- اجتہاد شریعت یعنی قرآن وسنت پر اضافہ کرنے کا نام ہے؟
- اجتہاد شریعت یعنی قرآن وسنت کے اُحکام میں تبدیلی یا ان کے نسخ کا نام ہے؟
- اجتہاد قرآن وسنت کی وسعتوں اور گہرائیوں میں حکم شرعی کی تلاش کا نام ہے؟

اس میں کسی قسم کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ دین محمدی اور شریعت اسلامیہ مکمل ہو چکی ہے۔ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نبوت کا دروازہ قیامت تک کے لیے بند ہو چکا ہے۔ بعض معاصر مفکرین کا خیال ہے کہ شریعت اسلامیہ معاذ اللہ ناقص ہے اور اس کی تکمیل یا اس میں تبدیلی کے لیے اجتہاد کیا جائے گا۔ علامہ اقبال اور ڈاکٹر جاوید اقبال کا خیال یہ ہے کہ قرآن کے بعض مفصل احکام ایسے ہیں جو اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے کی تہذیب وتمدن کے لیے موزوں تھے' آج کل کے زمانے میں ان احکامات کی پیروی ناقابل عمل ہے لہٰذا ان احکامات میں اجتہاد کرتے ہوئے انہیں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسے شریعت کو ناقص قرار دیتے ہوئے اس کی تبدیلی کا دعویٰ کرنے سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ پس ان دو حضرات کے نزدیک اجتہاد شرعی احکام کو معاصر تہذیب وتمدن کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنے کا نام ہے۔ الطاف اُحمد صاحب کا تصور اجتہاد یہ ہے کہ قرآن کے مجمل احکامات کی تشریح میں مروی رسول اللہ ﷺ کی احادیث صرف آپ ﷺ کے زمانے کے حالات کا حل پیش کرتی ہے لہٰذا آج ہمیں آپ ﷺ کی ان روایات کو نظر انداز کرتے ہوئے قرآن کے ان احکامات کی از سرنو تعبیر وتشریح کرنی ہوگی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے زکوۃ کی ادائیگی کا حکم دیا ہے لیکن اس کے نصاب کو بیان نہیں کیا اور آپ ﷺ نے اپنے زمانے کے عرف ورواج کو ملحوظ رکھتے ہوئے غنا کا ایک نصاب مثلاً ساڑھے سات تولے سونا' ساڑھے باون تولے چاندی' پانچ وسق غلہ وپھل اور مال مویشیوں کا نصاب وغیرہ مقرر کر دیا تھا۔ آج ہمیں اپنے زمانے کے ظروف وحالات کے مطابق غنا کی ایک تعریف کرتے ہوئے اس نصاب میں تبدیلی کرنا چاہیے اور یہی اجتہاد ہے۔ قرآن وسنت کے احکامات میں اس قسم کی تفریق کرنا کہ قرآن کے مفصل احکامات تو دائمی ہیں جبکہ سنت کے مفصل احکامات وقتی وعارضی دور کے لیے تھے' کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ شرعی دلائل اس نظریے کے خلاف قائم ہیں جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ قرآن اور سنت کے احکامات اپنے دوام کے اعتبار سے ایک جیسی حیثیت رکھتے ہیں لہٰذا سنت کے احکامات کو وقتی وعارضی قرار دینا شریعت کو ناقص قرار دینے کے مترادف ہے کیونکہ اس میں تو کسی کو بھی اختلاف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے لیے شریعت قرآن تھا یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مطہرہ بھی صحابہ رضی اللہ عنہم کے لیے شریعت تھی اور شریعت عارضی دور کے لیے تھی تو یہ اس کا نقص ہوا۔ پس الطاف صاحب بھی شریعت میں تبدیلی کو اجتہاد سمجھتے ہیں۔

غامدی صاحب کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شریعت کی جامعیت اور تکمیل کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ شریعت اگر مکمل ہے تو یہ کہنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوتی ہے کہ کسی مسئلے میں اگر قرآن و سنت خاموش ہوں تو اجتہاد کیا جائے گا۔ اگر قرآن و سنت کسی مسئلے میں خاموش ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت ہر مسئلے کا حل پیش نہیں کرتے اور شریعت اسلامیہ ایک جامع شریعت نہیں ہے۔ گویا شریعت کی تکمیل کا کام تا قیامت بذریعہ اجتہاد و مجتہدین جاری و ساری رہے گا۔ یہ دونوں انتہاء پسندانہ نکتہ نظر اسلام کے بنیادی تصورات و اساسات ہی کے خلاف ہیں۔ ختم نبوت کے عقیدے کا بھی بنیادی تقاضا یہی ہے کہ کسی قسم کی بھی شریعت سازی یا شریعت میں تبدیلی کے دروازے کو بند کیا جائے۔ لیکن بعض معاصر مفکرین نے ختم نبوت کے عقیدے کو ماننے کے باوجود نبی کے اختیارات مجتہدین کو تفویض کرنا شروع کر دیے ہیں۔

ان دونوں انتہاء پسندانہ نکتہ ہائے نظر کے مابین ائمہ سلف کا نکتہ نظر یہ ہے کہ اجتہاد 'حکم شرعی' کی تلاش کا نام ہے۔ یعنی جب بھی کوئی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے کہ جس کا حکم واضح اور صریح انداز میں قرآن و سنت میں موجود نہ ہو تو قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں میں سے اس واقعے سے متعلق حکم شرعی کو مستنبط کرنا اجتہاد ہے۔ استنباط کسی چیز سے ہوتا ہے مثلاً پانی اگر کنویں میں موجود ہے تو اس پانی کے استنباط کا مطلب کنویں میں سے پانی نکالنا ہے نہ کہ کنویں کے باہر سے پانی حاصل کر لینا۔ اسی طرح حکم شرعی کو قرآن و سنت سے نکالنا اجتہاد ہے نہ کہ باہر سے کسی اور خارجی ذریعے سے معلوم کرنا۔ پس قیامت تک آنے والے مسائل کا حل کتاب و سنت میں موجود ہے۔ بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت نے صریح الفاظ میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے جبکہ اکثر اوقات قرآن و سنت کا منہج یہ ہے کہ وہ ایسے ضوابط' علل اور اسباب بیان کر دیتے ہیں کہ جن کے ساتھ احکام معلق ہوتے ہیں لہٰذا جو جزئیات بھی کسی کلی ضابطے کے تحت آتی ہوں' ان سب کا حکم ایک جیسا ہوگا۔ اسی طرح اگر شرع نے کسی چیز کو کسی علت کی وجہ سے حرام کیا ہے تو وہ علت جن اشیاء میں بھی پائی جائے گی وہ حرام متصور ہوں گی۔ پس قرآن و سنت نے بعض اشیاء کی حرمت تو صریح الفاظ میں بیان کر دی اور اکثر اوقات ایسی علل بیان کر دی ہیں جو کسی چیز کو حرام بنا دیتی ہیں لہٰذا ان علل کی وجہ سے جب ہم کسی چیز کو حرام ٹھہرائیں گے تو اگرچہ ہم یہی کہیں گے کہ فلاں چیز نص سے حرام ہوئی ہے اور فلاں قیاس سے' لیکن دونوں چیزوں کا حکم شریعت یا نصوص میں موجود ہے ایک کا صراحتاً اور دوسری کا قیاساً۔ اسی طرح کا معاملہ ان مسائل کا بھی ہے جن کو مصلحت' سد الذرائع اور عرف وغیرہ جیسے قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ قیاس' اجماع' مصلحت' عرف' سد الذرائع' شرائع من قبلنا' استصحاب اور استحسان وغیرہ جیسے قواعد عامہ کی حجیت بھی قرآن و سنت کی نصوص ہی سے ثابت ہے۔ علماء نے احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج میں ان قواعد کے مآخذ یا مصادر ہونے کے دلائل اُصول کی کتابوں میں جمع کر دیے ہیں۔

اجتہاد کا شرعی حکم

اجتہاد کے جواز کے لیے ایک حدیث بیان کی جاتی ہے جو بہت معروف ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"عن رجال من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ بعث معاذا إلى اليمن فقال كيف تقضى فقال أقضى بما فى كتاب الله قال فإن لم يكن فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فإن لم يكن فى سنة رسول الله قال اجتهد رأيي ال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله......قال أبو عيسى هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس اسناده عندى بمتصل و أبو عون الثقفى اسمه محمد بن عبيد الله." (۱)

''حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے چند ایک اصحاب سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف (گورنر بنا کر) بھیجا اور کہا کہ تم کیسے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: جو کتاب اللہ میں ہے اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اللہ کے

۱۔ سنن الترمذی' کتاب الاحکام عن رسول اللہ' باب ما جاء فى القاضى كيف تقضى (۱۳۲۷)' ۶۱۶/۳۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رسول ﷺ نے کہا: اگر وہ کتاب اللہ میں نہ ہو۔حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں سنت رسول ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہو۔حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں اپنی رائے بنانے میں (قرآن وسنت میں) اجتہاد کروں گا۔آپ ﷺ نے فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں کہ جس نے اللہ کے رسول ﷺ کے رسول کو اس بات کی توفیق دی...امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم اس حدیث کی صرف اسی سند سے واقف ہیں اور میرے نزدیک اس کی اسناد متصل نہیں ہے۔أبوعون الثقفی کا نام محمد بن عبید اللہ ہے۔''

بعض مفکرین نے اس روایت کے الفاظ 'أجتہد رأیی' سے یہ استدلال کیا ہے کہ اجتہاد محض ایک عقلی رائے کا نام ہے۔ہم اس روایت کے بارے میں سابقہ صفحات میں یہ بحث کر چکے ہیں کہ یہ روایت معناً 'صحیح' ہے جبکہ اس کے الفاظ کا ثبوت ایک مشکل أمر ہے۔لہٰذا اس روایت سے من جملہ یہ مسئلہ أخذ کرنا تو درست ہوگا کہ کسی شرعی مسئلہ کو معلوم کرنے کے تین ذرائع ہو سکتے ہیں یعنی قرآن' سنت اور اجتہاد۔لیکن اس روایت کے الفاظ سے کوئی نکتہ أخذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

لہٰذا اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا کہ اجتہاد تو محض ذاتی رائے کا نام ہے اور یہ قرآن وسنت کے علاوہ انسان کی عقلی رہنمائی ہے' بالکل غلط اور باطل عقیدہ ہے۔اجتہاد کی جتنی بھی تعریفیں ہم نے أئمہ سلف کے حوالے سے پیش کی ہیں ان سب میں بنیادی نکتہ یہی ہے کہ قرآن وسنت اوران سے ماخوذ مصادر کی روشنی میں حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد کہتے ہیں۔محض عقلی یا ذاتی رائے حکم شرعی نہیں ہوتی۔اسی طرح اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا کہ پہلے قرآن میں کسی مسئلے کا حل تلاش کیا جائے گا اور اگر قرآن میں نہ ہو تو پھر سنت میں دیکھا جائے گا' بھی غلط ہے کیونکہ کسی مسئلے کے حل کی تلاش میں قرآن وسنت کو ایک ساتھ رکھا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک دوسرے کا بیان ہیں۔

اسی طرح اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ بہت سے احکامات کے بارے میں قرآن وسنت خاموش ہیں اور ان مسائل میں اصل مصدر وماٰ خذ انسان کی ذاتی رائے وعقل ہے۔خلاصہ کلام یہی ہے کہ اس حدیث کا معنی صحیح ہے لیکن اس کی سند یا الفاظ اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے دین کے انتہائی اہم وبنیادی مسائل مثلاً انسانی عقل ورائے بھی مصدر شریعت ہے' کا تعین کیا جائے۔

غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کی شرعی حیثیت

فعل اجتہاد کا شرعی حکم کیا ہے یعنی اجتہاد کرنا فرض ہے' مستحب ہے یا ضرورت ہے وغیرہ۔اہل الرائے کے نزدیک اجتہاد ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور ضرورت ہو یا نہ ہو' اجتہاد ہو گا لیکن یہ حضرات اس میں اتنا فرق کر لیتے ہیں کہ ضرورت کے وقت اجتہاد فرض ہوگا جبکہ بغیر ضرورت کے مستحب ہوگا جبکہ اہل الحدیث یعنی محدثین کا نقطہ نظر اس سے برعکس ہے۔ان کے نزدیک اجتہاد ایک وقتی ضرورت ہے جب کوئی مسئلہ درپیش آئے گا تو اجتہاد کیا جائے گا اور جب تک کوئی حادثہ وقوع پذیر نہ ہوا ہو تو اس کے بارے میں فرضی قیاس آرائیاں کرتے ہوئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بھی یہی ہے۔ان کے نزدیک اجتہاد ایک ضرورت ہے جو نئے پیش آمدہ مسائل میں شرعی رہنمائی کی تلاش کے لیے کیا جاتا ہے اور جب تک ضرورت نہ ہوگی' اجتہاد بھی نہ ہوگا۔امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ونحكم بالاجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة فى السفر عند الإعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء إنما يكون طهارة فى الإعواز وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة ."(۱)

''اور ہم اجماع کے ذریعے حکم لگاتے ہیں پھر قیاس کرتے ہیں اور قیاس' اجماع کی نسبت کمزور دلیل ہے لیکن یہ ضرورت کی جگہ ہوگا کیونکہ یہ اس وقت جائز نہیں ہوتا جبکہ خبر موجود ہو جیسا کہ تیمّم کا معاملہ ہے سفر میں جب پانی کا ملنا دشوار ہو اس وقت تیمّم طہارت کا باعث ہوگا لیکن پانی کی موجودگی میں تیمّم طہارت کا ذریعہ نہ بنے گا اسی طرح قیاس بھی سنت کی غیر موجودگی میں اس کے بعد حجت ہوگا۔''

۱۔الرسالۃ: ص۵۹۹۔۶۰۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہی قول امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ہے۔امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”فإذا لم يكن عند الإمام أحمد فى المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس فاستعمله للضرورة.“(۱)

”پس جب امام احمد رحمہ اللہ کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ کا قول یا قول صحابی یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ (کسی مسئلے کے حل کے لیے) اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے۔پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔“

امام ابن قیم رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف ہے۔وہ لکھتے ہیں:

”يصار إلى الإجتهاد وإلى القياس عند الضرورة. وهذا هو الواجب على كل مسلم إذ اجتهاد الرأى إنما يباح للمضطر كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّ لاَ عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴾ وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة. قال الإمام أحمد: سألت الشافعى عن القياس فقال: عند الضرورة. ذكره البيهقى فى مدخله.“(۲)

”اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطر کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مردار اور خون مباح ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے' بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔امام احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رحمہ اللہ سے قیاس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا:ضرورت کے وقت ہوگا۔اس اثر کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے'مدخل'میں بیان کیا ہے۔“

امام شاطبی رحمہ اللہ نے بھی اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔انہوں نے اجتہاد کی بنیادی طور پر دو قسمیں کی ہیں۔پہلی قسم کے بارے میں لکھتے ہیں:

”الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. والثانى يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذى لا خلاف بين الأمة فى قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعى لكن يبقى النظر فى تعيين محله.“(۳)

”اجتہاد دو قسم کا ہے ان میں سے ایک قسم کا اجتہاد تو وہ ہے جو اس وقت ختم ہوگا جب تکلیف ختم ہو جائے گی اور یہ قیامت کے وقت ہوگا (یعنی پہلی قسم کا اجتہاد قیامت تک جاری رہے گی)۔جہاں تک اجتہاد کی دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ممکن ہے کہ وہ قیامت سے پہلے ہی ختم ہو جائے۔پہلی قسم کا اجتہاد تحقیق مناط (کسی شرعی حکم سے نکالی ہوئی علت کا غیر منصوص اشیاء میں اثبات) سے متعلق ہے۔تحقیق مناط کا معنی یہ ہے کہ کسی چیز کا حکم شرعی دلیل سے ثابت ہو لیکن اس حکم کے محل کی تعیین میں بھی غور و فکر کی گنجائش موجود ہو۔“

آگے چل کر اجتہاد کی دوسری قسم پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وأما الضرب الثانى وهو الاجتهاد الذى يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع أحدها المسمى بتنقيح المناط وذلك أن يكون الوصف المعتبر فى الحكم مذكورا مع غيره فى النص فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى... والثانى المسمى بتخريج المناط وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنه أخرج بالبحث وهو الاجتهاد القياسى وهو معلوم والثالث هو

۱۔إعلام الموقعين: ۳۲/۱

۲۔أيضاً: ۲۸۶/۲

۳۔الموافقات: ۸۹/۴۔۹۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر لأنه ضربان أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد ونوع الرقبة في الكفارات وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه فكان تحقيق المناط على قسمين۔ تحقيق عام وهو ماذكر وتحقيق خاص من ذلك العام.''(۱)

''دوسری قسم کا اجتہاد جو ختم ہو سکتا ہے وہ تین طرح کا ہے۔ اس کی پہلی قسم تنقیح المناط کہلاتی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی نص میں موجود حکم کے معتبر وصف کے ساتھ ساتھ غیر معتبر اوصاف کا تذکرہ بھی ہو اور اجتہاد کے ذریعے ان اوصاف کی چھان پھٹک کرنے کے بعد حکم کے لغو اوصاف کو علیحدہ کرتے ہوئے معتبر وصف (یعنی علت) کا تعین کیا جائے... اس کی دوسری قسم کو تخریج المناط کہتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نص میں حکم کی علت موجود نہ ہو اور تحقیق سے منصوص حکم کی علت معلوم کی جائے اس کو اجتہاد قیاسی بھی کہتے ہیں اور یہ فقہاء کے ہاں معروف ہے۔ اور تیسری قسم پہلی قسم یعنی تحقیق المناط ہی کی ایک قسم ہے۔ تحقیق المناط کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو انواع سے متعلق ہے نہ کہ اشخاص سے 'جیسا کہ حالت احرام میں شکار کیے گئے جانور کے مثل کی نوع تلاش کرنا یا کفارے میں کس نوع کی گردن آزاد کرنی ہے' اس کا اور اس جیسی چیزوں کا تعین کرنا۔ اور سابقہ اقسام میں اس کا ذکر گزر چکا ہے۔ تحقیق مناط کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں اس چیز میں علت کو ثابت کیا جاتا ہے کہ جس میں حکم کی علت موجود ہو۔ پس تحقیق مناط کی دو قسمیں ہوئیں: ایک عام ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا اور دوسری خاص ہے۔''

مختلف حالات و اشخاص کے اعتبار سے اجتہاد کا شرعی حکم

حالات و زمانے کی رعایت اور اشخاص کے علمی مقام و مرتبہ کے پہلو سے اجتہاد کا حکم مختلف مسائل میں مختلف افراد کے اعتبار سے تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''قال العلماء: إذا وقعت حادثة لشخص' أو سئل عن حادثة' فإن حكم الاجتهاد في حقه يكون فرضاً عينياً' وقد يكون فرضاً كفائياً' وقد يكون مندوباً' وقد يصير حراماً.''(۲)

''علماء نے کہا ہے کہ جب کسی شخص کے ساتھ کوئی واقعہ پیش آتا ہے یا کسی مسئلے کے بارے سوال کیا جاتا ہے تو اس شخص کے حق میں اجتہاد کا حکم بعض اوقات فرض عین کا ہوتا ہے اور بعض اوقات فرض کفایہ کا' بعض صورتوں میں اجتہاد مندوب ہوتا ہے تو بعض حالات میں حرام ہوگا۔''

اسی طرح ڈاکٹر عبد الکریم نملۃ حفظہ اللہ نے بھی اجتہاد کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ فرض' مندوب اور حرام اجتہاد۔ 'فرض' اجتہاد کے بارے لکھتے ہیں:

''يكون الاجتهاد فرض عين في حالتين: الحالة الأولى: اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به' لأن المجتهد لا يجوز أن يقلد غيره في حق نفسه' ولا في حق غيره. الحالة الثانية: اجتهاد المجتهد في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه بأن ضاق وقت الحادثة فإنه يجب على الفور' لأن عدم الاجتهاد يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة' وهو ممنوعاً شرعاً. ثانياً: يكون الاجتهاد فرض كفاية عندما تنزل حادثة بأحد' فاستفتى أحد العلماء' فإن الوجوب يكون فرضاً عليهم جميعاً' وأخصهم بفرضه المخصوص بالسؤال عنها' فإن أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم' وإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا' وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عذروا.''(۳)

''اجتہاد دو صورتوں میں فرض عین ہوگا۔ پہلی صورت تو میں کسی مجتہد کا ذاتی مسئلے میں اجتہاد فرض عین ہوگا کیونکہ مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مجتہد ہوتے ہوئے اپنے یا کسی اور کے مسئلے میں کسی غیر کی تقلید کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی اور شخص کے مسئلے میں

۱۔ الموافقات: ۴/۹۵' ۹۶۔ ۹۷

۲۔ أصول الفقه الإسلامي: ۲/۱۰۵۵

۳۔ إتحاف ذوي البصائر: ۸/۳۴۔ ۳۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد کرے جبکہ اس مسئلے میں اجتہاد اس پر بعینہ لازم ہو اس طرح سے کہ وقت بھی کم ہو۔ایسی صورت میں فوری اجتہاد فرض ہوگا کیونکہ وقت کی تنگی میں اجتہاد نہ کرنا' ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنے کے متقاضی ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔اجتہاد کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بعض اوقات فرض کفایہ ہوتا ہے مثلاً جب کسی شخص کو کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو وہ علماء سے اس کے بارے فتوی طلب کرتا ہے۔اس صورت میں اس مسئلے کا حل بتانا سب علماء پر فرض تھا اور جس عالم سے مسئلہ پوچھا گیا ہے اس پر یہ فرض سب سے زیادہ عائد ہوتا ہے۔اگر تو کسی ایک عالم نے بھی اس مسئلے کا جواب دے دیا تو سب سے فرض ساقط ہو جائے گا اور اگر صحیح رائے جاننے کے باوجود بھی انہوں نے مسئلے کا حل نہ بتایا تو سب گناہ گار ہوں گیا اور اگر کسی شبہے کی وجہ سے وہ اس میں اجتہاد نہ کر سکیں تو معذور سمجھیں جائیں گے۔''

آگے چل کر 'مندوب' اور 'حرام' اجتہاد کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

"ثالثاً یکون الاجتهاد مندوباً إلیه فی حالتین' هما:الحالة الأولی: أن یجتهد العالم قبل نزول الحادثة لیسبق إلی معرفة حکمها قبل وقوعها . الحالة الثانیة: أن یستفتیه سائل عن حکم حادثة قبل نزولها۔رابعاً: یکون الاجتهاد محرماً فی حالتین هما: الحالة الأولی: أن یقع الاجتهاد فی مقابلة دلیل قاطع من نص أو اجماع . الحالة الثانیة: أن یقع ممن لم تتوفر فیه شروط المجتهد فیما یجتهد فیه . "(۱)

''اجتہاد کی تیسری قسم مندوب اجتہاد کی ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔پہلی صورت تو یہ ہے کہ کوئی عالم کسی مسئلے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی اس کا حکم جاننے کے لیے اجتہاد کرے یا اس کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مسئلے کے عملاً واقع ہونے سے پہلے اس کے حکم کے بارے میں کسی مجتہد سے سوال کرے۔اجتہاد کی چوتھی قسم حرام اجتہاد کی ہے اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔پہلی صورت تو یہ ہے کہ کسی قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت نص یا اجماع کے بالمقابل اجتہاد کیا جائے۔اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص اجتہاد کرے جس میں مجتہد فیہ مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط موجود نہ ہوں۔''

صحت وبطلان کے اعتبار سے اجتہاد کا حکم

اگر تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر اسی زمانے یا مابعد کے زمانوں میں امت کا اجماع ہو جائے تو یہ اجتہاد قطعی الدلالۃ ہوگا اور ہم یہ بات یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اجماعی اجتہاد سے حاصل شدہ حکم اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے۔حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"إن الله لا یجمع أمتی أو قال أمة محمد ﷺ علی ضلالة وید الله علی الجماعة ومن شذ إلی النار . "(۲)

''بے شک اللہ تعالی میری امت یا امت محمدیہ کو گمراہی پر جمع نہ کرے گا۔اور اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔اور جو کوئی جماعت سے علیحدہ ہوا تو وہ آگ میں بھی علیحدہ ہوا۔''

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

۱۔إتحاف ذوی البصائر:۳۵/۸

۲۔سنن الترمذی' أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ' باب ما جاء فی لزوم الجماعة(۲۱۶۷)'۴۶۶/۴۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے: 'هذا و إن لم یصح لفظه ولا سنده فمعناه صحیح'یعنی اس حدیث کے الفاظ وسند تو اگرچہ درست نہیں ہے لیکن اس کا معنی صحیح ہے۔الإحکام فی أصول الأحکام:۵۴۰/۱؛ امام ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو 'مشهور المتن' کہا ہے۔موافقة الخبر الخبر: ۱۰۵/۱؛ امام زرقانی رحمہ اللہ نے اسے 'صحیح' کہا ہے۔المقاصد الحسنة:ص ۵۳۸؛ علامہ عجلونی رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں 'مشهور المتن وله أسانید کثیرة وشواهد عدیدة' کا حکم لگایا ہے۔کشف الخفاء:۴۷۰/۲؛ شیخ محمد بن محمد الغزی نے بھی اس کو 'مشهور المتن وشواهده صحیحة' کہا ہے۔اتقان ما یحسن:۶۹۰/۲؛ حافظ عراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: 'فیه نظر'۔مختصر المنهاج: ص ۴۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ."(۱)

''بے شک میری امت گمراہی پر اکھٹی نہیں ہوگی۔''

بعض روایات میں الفاظ ہیں:

"لا تجتمع أمتي على خطأ ."(۲)

''میری امت غلطی پر اکھٹی نہیں ہوگی۔''

امت کے اجماع سے مراد مجتہدین علمائے امت کا اجماع ہے کیونکہ شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں امت علمائے مجتہدین کی متبع ہوتی ہے لہٰذا علمائے مجتہدین کے اجماع سے امت کا اجماع از خود حاصل ہو جاتا ہے۔اس نکتے کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے 'مجموع الفتاوی' میں واضح کیا ہے۔

لیکن اگر کسی مسئلے میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہو تو اس مسئلے میں حق بات اور شرعی حکم ایک ہی ہوتا ہے یا ایک سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔شیخ عبد الوھاب عبد السلام طویلہ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"إذا صدر الاجتهاد من أهله' و وقع فی محله فهل یکون کل ما أدى إليه حقاً وصواباً؟ اختلف العلماء فی ذلك . واختلافهم هذا مبنی علی اختلافهم فی أنه هل لله تعالى حكم معين فی جميع أفعال العباد نصب عليه دليلاً وأوجب طلبه' أو لا؟ ذهب قوم إلى أن الحق فی المسائل الإجتهادية' دون الإعتقادية والقطعية' متعدد' وليس لله حكم أو حق معين فی المسألة قبل اجتهاد المجتهد' بل الحكم بالنسبة للمجتهد ما أداه إليه اجتهاده' وكل مجتهد مصيب فی المسائل العملية ظاهراً وباطناً . . . وذهب الجمهور إلى أن الحق واحد لا يتعدد' و أن الله تعالى حكماً معيناً فی كل مسألة اجتهادية' وقد نصب على الحق دليلاً يعرف به ' وعلى المجتهد أن يفرغ وسعه فی الاستدلال' ويتقى الله ما استطاع' وقد يخطي وربما يصيب' بحسب توفيق الله تعالى' وقدرته على معرفة الدليل ."(۳)

''جب اجتہاد اہل لوگوں سے صادر ہو اور اس محل میں ہو جو اجتہاد کا اصل محل ہے تو کیا اس صورت میں ہر مجتہد حق بجانب اور درست ہو گا؟۔علماء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔علماء کے اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ بندوں کے تمام افعال میں اللہ تعالیٰ نے کوئی معین حکم مقرر کیا ہے اور اس کی علامات بھی بتا دی ہیں اور اسی معین حکم کی تلاش کو فرض قرار دیا ہے یا ایسا نہیں ہے۔علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اعتقادی اور قطعی مسائل کے علاوہ اجتہادی مسائل میں حق ایک سے زائد ہیں۔اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے کسی مسئلے میں کوئی معین حکم یا حق مقرر نہیں کیا ہے بلکہ اس مسئلے میں حکم وہی ہوتا ہے جس کی طرف مجتہد کا اجتہاد لے جائے اور ہر مجتہد عملی مسائل میں ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے مصیب ہوتا ہے...جبکہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حق کسی مسئلے میں ایک ہی ہوتا ہے متعدد نہیں ہوتا اور ہر اجتہادی مسئلے میں اللہ تعالیٰ نے ایک معین حکم جاری فرمایا ہے اور اس حق کی معرفت کے لیے دلائل بھی مقرر کر دیے ہیں۔اور مجتہد پر یہ بات لازم ہے کہ وہ استدلال میں اپنی پوری قوت صرف کرے اور اللہ تعالیٰ سے حتی الامکان ڈرے۔بعض اوقات ایک مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور بعض اوقات اس کی رائے درست بھی ہوتی ہے اور حق بات کا حصول اللہ کی توفیق اور دلیل کی معرفت پر مجتہد کی قدرت سے ہوتا ہے۔''

ہماری رائے میں دوسرا موقف حق ہے اور قرآن وسنت کے کئی ایک دلائل سے اس موقف کی تائید ہوتی ہے۔قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

۱۔سنن ابن ماجة' كتاب الفتن' باب السواد الأعظم(۳۹۵۰)' ۱۳۰۳/۲۔

۲۔مختصر المنهاج:ص ۴۹

۳۔أثر اللغة فی اختلاف المجتهدين:ص ۴۷۔۴۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

﴿ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾(۱)

''پس اگر تم کسی بھی مسئلے میں اختلاف کا شکار ہو تو اس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو۔''

اس آیت مبارکہ میں 'شـــیء' شرط کے سیاق میں نکرہ ہے اور اپنے عموم میں نص ہے۔پس تمام مسائل' دینی ہوں یا دنیوی' میں باہمی اختلاف کی صورت میں انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹانے کا حکم ہے۔اگر اختلاف کی صورت میں دونوں ہی مجتہد حق پر ہوتے تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹانے کا حکم نہ دیا جاتا۔اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَ دَاوٗدَ وَ سُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْكُمٰنِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِیْنَ۔فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ وَ كُلًّا اٰتَیْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا﴾ (۲)

''اور حضرت داؤد و سلیمان علیہما السلام جب ایک کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر رہے تھے جبکہ اس کھیتی میں ایک دوسری قوم کی بکریاں چر گئی تھیں اور ہم ان کے اس فیصلے کو دیکھ رہے تھے۔پس ہم نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس مسئلے کی سوجھ بوجھ عطا کر دی اور ہم نے ہر ایک یعنی حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کو حکمت اور علم دیا تھا۔''

حضرت بریدۃ بن حصیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ جب کسی شخص کو کسی لشکر کا امیر بنا کر بھیجتے تھے تو اس کو چند نصیحتیں کرتے تھے جن میں سے ایک یہ بھی ہوتی تھی:

" وإذا حاصرت أهل حصن' فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله' فلا تنزلهم على حكم الله' ولكن أنزلهم على حكمك' فإنك لا تدرى أتصيب فيهم حكم الله أم لا ."(۳)

''اور جب تم کسی قلعے والوں کا محاصرہ کر لو اور وہ یہ چاہیں کہ تم ان سے اللہ کے حکم کے مطابق معاملہ کرو تو ان سے اس شرط پر معاہدہ نہ کرو بلکہ ان سے اس بات پر معاہدہ کرو کہ تم ان کے ساتھ فلاں معاملہ کرو گے کیونکہ تم یہ بات نہیں جانتے کہ ان کے بارے میں تم اللہ کے حکم کو پہنچ بھی پاتے ہو یا نہیں۔''

اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

" إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران و إذا اجتهد فأخطأ فله أجر ."(۴)

''جب کوئی حاکم اجتہاد کرتا ہے اور وہ صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دوگنا اجر ہے اور جب وہ اپنے اجتہاد میں خطا کرتا ہے تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا:

"یأیها الناس إن الرأی إنما كان من رسول الله مصیباً' لأن الله كان یریه' وإنما هو منا الظن والتكلف ."(۵)

''اے لوگو! اللہ کے رسول ﷺ کی رائے درست ہوا کرتی تھی کیونکہ آپ کو سجھانے والے اللہ تعالیٰ تھے جبکہ ہماری رائے ظنی ہوتی ہے اور تکلف ہے۔''

حضرت طاؤس رحمہ اللہ' حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ جب ان سے کسی ایسے مسئلے کے بارے میں سوال کیا جاتا جس میں

۱۔النساء:۴:۵۹

۲۔الأنبیاء:۲۱:۷۸۔۷۹

۳۔صحیح مسلم' کتاب الجهاد و السیر' باب تأمیر الإمام الأمراء علی البعوث و وصیته إیاهم(۱۷۳۱)'۳/۱۳۵۶۔

٤۔سنن النسائی' کتاب آداب القضاة' باب الإصابة فی الحکم(۵۳۸۳)'۸/۲۲۳۔

۵۔سنن أبی داؤد' کتاب الأقضیة' باب فی قضاء القاضی إذا أخطأ(۳۵۸۶)'۲/۳۲۶۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ان کو صریح نص کا علم نہ ہوتا تھا تو وہ کہتے تھے۔

"إن شئتم أخبرتکم بالظن." (۱)

''اگر تم چاہو تو میں تم کو ظن کے بارے میں خبر دوں۔''

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے:

"کل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد." (۲)

''ہر مجتہد مصیب ہے لیکن حق اللہ کے ہاں ایک ہی ہے۔''

علماء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ ایک مجتہد اپنے قول سے رجوع کر سکتا ہے۔ اگر دونوں اقوال حق ہوتے تو اس رجوع کا انکار کیا جاتا لیکن کسی عالم نے بھی اپنے پہلے قول سے رجوع کو غلط نہیں کہا۔ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور علمائے سلف نے ایک دوسرے کی اجتہادی آراء اور فتاوی کو خطا بھی ٹھہرایا ہے لہذا ان کے نزدیک حق ایک ہی تھا۔ شیخ عبد الرحمن بن عبد الخالق الیوسف حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ولا يشترط بالضرورة أن يكون كل من قال قولاً في الدين أن يكون له صواباً موافقاً للحق بل كل من اجتهد في هذا الدين بعد رسول الله وإلى يومنا هذا قد أصاب وقد أخطأ وقد رد على غيره ورد غيره عليه كما قال الامام مالك أيضا: ما منا إلا قد رد ورد عليه." (۳)

''یہ بات ضرورت کے درجے میں معلوم ہے کہ جس نے بھی دینی مسائل میں کسی رائے کا اظہار کیا تو لازم نہیں ہے کہ وہ حق بات ہی ہو بلکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سے لے کر آج تک جس نے بھی کسی دینی مسئلے میں اجتہاد کیا تو اس کی رائے بعض اوقات صحیح ہوتی ہے اور بعض حالات میں وہ خطا بھی کرتا ہے۔ ایک مجتہد دوسرے مجتہدین پر رد کرتا ہے جبکہ دوسرے اس پر رد کرتے ہیں جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ جس نے دوسروں کے اجتہاد کو رد نہ کیا ہو اور نہ اس کے اجتہاد کو رد کیا گیا ہو۔''

تمام مجتہدین کو مصیب ٹھہرانے کا نتیجہ 'اجتماع نقیضین' کی صورت میں نکلے گا جو ممتنع ہے۔ اسی لیے أئمہ مجتہدین بھی اپنے اجتہادات کو قطعی نہیں سمجھتے تھے۔ شیخ عبد الرحمن بن عبد الخالق الیوسف حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"فإما أن نعرف الحكم من نص قرآني أو حديث نبوي أو إجماع للصحابة رضوان الله عليهم وأما أن يعرف هذا باستنباط وفهم من آية أو حديث وهذا الفهم يصيب ويخطئ ولذلك كان الاجتهاد الذي ينبني على الفهم والاستنباط ظنياً لأن الفهم والاستنباط غير معصوم ولذلك قال الإمام مالك: كل رجل يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر يعني النبي صلی اللہ علیہ وسلم" (۴)

''یا تو کوئی حکم ہمیں قرآن کی نص یا حدیث نبوی یا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے معلوم ہو گا اور یا وہ کسی قرآن کی آیت یا حدیث سے مستنبط شدہ فہم ہو گا اور یہ فہم کبھی صحیح ہوتا ہے اور کبھی غلط ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ اجتہاد جو مجتہد کے فہم پر مبنی ہوتا ہے ظنی ہوتا ہے کیونکہ فہم و استنباط غیر معصوم ہیں اسی لیے امام مالک رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہر شخص کے قول کو قبول بھی کیا جائے گا اور اس کا رد بھی کیا جائے گا سوائے اس صاحب قبر کے قول کے یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی ہے۔''

پس اس بحث کا خلاصہ کلام یہ ہے کہ مجتہد کا اجتہاد کبھی 'صحیح' ہوتا ہے اور کبھی 'غلط'۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک مجتہد کا ہر اجتہاد ہی 'صحیح' ہو۔ مجتہد کا اجتہاد ظن غالب کے طور پر اس کے نزدیک 'صحیح' ہوتا ہے۔ کسی اجتہاد کے خارج میں قطعی طور پر صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس پر اجماع منعقد ہو جائے۔ علاوہ ازیں اجتہاد حالات و اشخاص کے اعتبار سے فرض، مندوب اور حرام ہو سکتا ہے۔

❀❀❀❀❀

۱۔ أثر اللغة فی اختلاف المجتهدين: ص۵۰

۲۔ أصول البزدوی: ۲۷۸/۱

۳۔ السلفيون والأئمة الأربعة: ص۵

۴۔ أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب دوم

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم، دائرہ کار اور محرکات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل أول

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار

فصل سوم

دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل أول

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات

فصل أول

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں

سابقہ باب میں ہم انفرادی اجتہاد کی تعریف اور اس کے ارتقاء پر سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اگرچہ ’اجتماعی اجتہاد‘ کا عمل تو صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے دور میں ہی شروع ہو چکا تھا لیکن اس فعل کو با قاعدہ کسی ادارے کی صورت دینے کا تصور بیسویں صدی ہجری میں ہی صحیح معنوں میں سامنے آیا ہے۔ یہی وجہ ہے‘ ہم دیکھتے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد کی جتنی بھی تعریفیں بیان کی گئی ہے‘ وہ تقریباً بیسویں صدی ہجری کے آخری ربع ہی میں سامنے آئی ہیں اور تا حال یہ سلسلہ جاری ہے۔ اجتماعی اجتہاد کا عمل اس وقت امت مسلمہ کے ایک بڑے حصے میں مختلف اداروں‘ تنظیموں‘ جماعتوں اور حکومتوں کی سرپرستی میں جاری ہے اور آئے روز اس میں تیزی آ رہی ہے لیکن تا حال اس عمل کی کوئی ایسی جامع مانع تعریف بیان نہیں ہوئی ہے کہ جس پر سب علماء کا اتفاق ہو۔ ہمارے خیال میں اس میں ابھی کچھ وقت لگے گا کیونکہ جب بھی کوئی نئی اصطلاح وضع ہوتی ہے تو اس کی قبولیت عامہ میں کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اجتماعی اجتہاد پر شائع شدہ مختلف کتابوں‘ مقالہ جات‘ رسائل اور مضامین میں اس کی کئی ایک تعاریف بیان کی گئی ہیں۔ ان تعریفوں میں بظاہر اختلاف بھی ہے لیکن یہ تنوع کا اختلاف ہے نہ کہ تضاد کا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اجتماعی اجتہاد کا عمل اس وقت ساری اسلامی دنیا میں جاری ہے لہٰذا عملاً اس کے تصورات میں اختلاف بہت کم ہے۔ لیکن جب علماء اجتماعی اجتہاد کے اس جاری وساری عمل کو الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں تو اس کی تعریف میں ان کا لفظی اختلاف نمایاں ہو جاتا ہے۔ ذیل میں ہم اجتماعی اجتہاد کی چند ایک تعریفوں کو موضوع بحث بنا کر اس پہلو سے ان کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کریں گے کہ وہ تعاریف اجتماعی اجتہاد کے جاری معاصر عمل کا احاطہ کر رہی ہیں یا نہیں؟ اور کونسی تعریف ایسی ہے جو اجتماعی اجتہاد کے عمل اور تصور کو مکمل جامعیت و مانعیت کے ساتھ بیان کر رہی ہے۔

’اجتماعی اجتہاد‘ کی لغوی تعریف

اجتماعی اجتہاد ایک مرکب لفظ ہے جو دو اسموں سے مل کر بنا ہے۔ پہلا اسم ’اجتماعی‘ ہے اور دوسرا ’اجتہاد‘۔ ’اجتماعی‘ کا لفظ باب افتعال سے بنا ہے اور اس کا مادہ ’ج۔م۔ع‘ ہے۔ ثلاثی مجرد میں یہ لفظ باب ’فتح‘ سے آتا ہے اور اس کا مصدر عین کلمہ کے سکون کے ساتھ ’جَمْعاً‘ مستعمل ہے۔ اس مادے سے باب افتعال کا مصدر ’اجتماع‘ بنے گا اور اسی سے لفظ ’اجتماعی‘ اسم منسوب ہے۔ عربی زبان میں ’اجتماعی‘ کی بجائے ’جماعی‘ کا لفظ زیادہ مستعمل ہے یعنی ’اجتماعی اجتہاد‘ کو عربی میں ’الاجتهاد الجماعی‘ کہتے ہیں۔ علامہ ابن منظور افریقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”جَمَعَ الشیء عن تفرقه يَجْمَعُه جَمْعاً. . . والمجموع الذی جمع من ههنا وههنا وإن لم يجعل كالشیء الواحد. . . و الجمع اسم لجماعة الناس و الجمع مصدر قولك جَمَعْتُ الشیء و الجمع المجتمعون وجمعه جموع والجماعة والجميع والمجمع والمجمعة كالجمع. . . والمجمع يكون اسماً للناس والموضع الذی يجتمعون فيه. . . وأمر جامع يجمع الناس وفی التنزيل ﴿وَإِذَا كَانُوْا مَعَهٗ عَلٰى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَاْذِنُوْهُ﴾. . . وجِمَاعُ الشیء جَمْعُه تقول جماع الخباء الأخبية لأن الجماع ما جمع عدداً يقال الخمر جِمَاعُ الإثم أی مجمعه ومظنته.“(۱)

۱۔لسان العرب: ۵۳/۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

'''جمع' باب 'فتح' سے جمع کرنے کے معنی میں ہے اور اس کا مصدر 'جمعاً' ہے...اسی طرح 'مجموع' سے مراد وہ شے ہے جو اِدھر اُدھر سے جمع کی گئی ہو اگرچہ وہ شیء واحد نہ بھی ہو...اسی طرح 'جمع' لوگوں کی جماعت کو بھی کہتے ہیں اور 'جمع' اہل عرب کے قول 'جمعت الشيء' سے مصدر ہے۔علاوہ ازیں 'جَمْعٌ' سے جمع ہونے والے لوگ بھی مراد ہوتے ہیں۔'جَمْعٌ' کی جمع 'جموع' ہے۔جماعت' جمیع' مجمع اور مجمعہ وغیرہ کے الفاظ 'جَمْعٌ' کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں...'مجمع' سے مراد لوگوں کی جماعت ہے یا پھر وہ جگہ جہاں لوگ جمع ہوں...'أمر جامع' سے مراد ایسا کام ہے جو لوگوں کو جمع کرنے والا ہو جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: اور جب وہ کسی جمع کرنے والے کام میں مصروف ہوتے ہیں تو آپؐ سے اجازت لیے بغیر نہیں جاتے...'جِمَاعُ الشيء' سے مراد اس کا مجموعہ ہے جیسا کہ 'جماع الخباء' سے مراد خیمے ہیں کیونکہ 'جماع' سے مراد مجموعی تعداد ہے۔اسی طرح کہا جاتا ہے: شراب 'جماع الإثم' ہے یعنی گناہ کو جمع کرنے والی ہے اور اس کی جڑ ہے۔''

'المعجم الوسیط' کے مصنفین لکھتے ہیں:

”جمع المتفرق جمعاً ضم بعضه إلى بعض . . . ويقال جمع القوم لأعدائهم حشدوا لقتالهم وفى التنزيل العزيز﴿ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ . . . جماع كل شىء مجتمع أصله وما جمع عدداً ويقال الخمر جماع الإثم ويقال هذا الباب جماع هذه الأبواب الجامع لها الشامل لما فيها وفلان جماع لبنى فلان يأوون إليه ويعتمدون على رأيه وسؤدده وقدر جماع عظيمة .“[۱]

''کسی متفرق شی کو جمع کرنا یعنی اس کے بعض حصوں کو بعض سے ملا دینا...اسی طرح کہا جاتا ہے: قوم اپنے دشمنوں کے خلاف جمع ہو گئی ہے یعنی ان سے لڑائی کے لیے وہ ایک جماعت بن گئے ہیں۔قرآن مجید میں ہے: (مسلمانوں سے بعض مشرکین نے کہا) بے شک لوگ (یعنی مشرکین) تم سے لڑائی کے لیے اکٹھے ہو گئے ہیں' پس تم (اے مسلمانو!) ان سے ڈرو'...کسی چیز کے 'جماع' سے مراد اس کی اصل کو جمع کرنا اور جتنا کچھ جمع کیا گیا ہو' دونوں مراد ہوتے ہیں۔جیسا کہ کہا جاتا ہے: شراب گناہ کو جمع کرنے والی ہے۔اسی طرح کہا جاتا ہے: یہ باب ان تمام ابواب کا جامع ہے یعنی ان کو شامل ہے۔اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے: فلاں شخص بنوفلاں کو جمع کرنے والی اَصل و بنیاد ہے یعنی وہ لوگ اس کی طرف پناہ لیتے ہیں' اس کے فیصلوں اور سرداری پر اعتماد کرتے ہیں۔'قدر جماع' سے مراد عظیم قدر ہے۔''

اجتہاد کے لغوی معنی پر سیر حاصل بحث ہم سابقہ باب میں کر چکے ہیں۔اس کا مکمل اعادہ کرنے کی بجائے اس کا خلاصہ ہم نقل کیے دیتے ہیں۔علامہ اَبو الحسن علی بن اسماعیل ابن سیدہ رحمہ اللہ متوفی ۴۵۸ھ لکھتے ہیں:

”الجُهْدُ والجَهْدُ: الطاقة' وقيل: الجُهْدُ: المشقة' والجَهْدُ: الطاقة . . . وجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا' واجتهد' كلاهما جدَّ .“[۲]

''جہد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جہد' [فتحہ کے ساتھ] دونوں سے مراد طاقت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'جہد' [ضمہ کے ساتھ] سے مراد طاقت ہے اور 'جہد' [فتحہ کے ساتھ] سے مراد مشقت ہے...'جهد' اور 'اجتهد' دونوں کا معنی ہے: اس نے کوشش کی۔''

علامہ اَبو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم المعروف با بن منظور اَفریقی رحمہ اللہ متوفی ۷۱۱ھ لکھتے ہیں:

”الجَهْدُ والجُهْدُ الطاقة تقول اجهد جهدك وقيل الجَهْدُ المشقة والجُهْدُ الطاقة . . . وجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا واجْتَهَدَ كلاهما جدَّ . . . والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع المجهود وفى حديث معاذ "اجتهد رأيى" الاجتهاد بذل الوسع فى طلب الأمر وهو افتعال من الجهد الطاقة .“[۳]

''جَهد 'اور 'جُهد' سے مراد طاقت ہے جیسا کہ اہل عرب کا قول ہے: تو اپنی طاقت صرف کر۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'جَهد' سے مراد

۱۔المعجم الوسیط:۱/۱۳۴،۱۳۵

۲۔المحکم والمحیط الأعظم:۴/۱۵۳

۳۔لسان العرب:۳/۱۳۳'۱۳۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشقت ہے اور 'جُهد' سے مراد طاقت ہے ...اور 'جَهَدَ' باب فتح سے اور 'اجتهد' باب افتعال سے اور دونوں کا معنی کوشش کرنا ہے ...'اجتہاد' اور 'تجاہد' سے مراد پوری طاقت وقوت کو خرچ کرنا ہے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: میں اپنی رائے (بنانے میں) اجتہاد کروں گا یعنی کسی مسئلے کو معلوم کرنے کے لیے اپنی طاقت صرف کروں گا۔اجتہاد 'جہد' سے باب افتعال ہے اور طاقت کے معنی میں ہے۔''

ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والجماعی نسبة إلی الجماعة' فالاجتهاد الجماعی هو اجتهاد الجماعة ."(۱)

''اجتماعی کا لفظ جماعت کی طرف نسبت ہے اور 'اجتماعی اجتہاد' سے مراد ایک جماعت کا اجتہاد ہے۔''

'اجتماعی اجتہاد' کی اصطلاحی تعریف

اجتماعی اجتہاد کی تعریف ایک جدید تعریف ہے۔سلف صالحین کے مختلف ادوار میں ہمیں اجتماعی اجتہاد کی بعض صورتیں تو ملتی ہیں لیکن اس دور میں اس کی کوئی باقاعدہ تعریف وضع نہیں کی گئی۔ڈاکٹر أحمد ریسونی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"یعد مصطلح الاجتهاد الجماعی من المصطلحات المعاصرة إذ لم یرد له ذکر عند المتقدمین' أما من حیث الممارسة العملیة فقد شهد تاریخ التشریع الإسلامی جملة من الوقائع التی هی فی حقیقتها اجتهاد جماعی وإن لم تسم بهذا الإسم ."(۲)

''اجتماعی اجتہاد کی اصطلاح ایک جدید اصطلاح ہے اور متقدمین میں اس کا تذکرہ ہمیں نہیں ملتا۔جہاں تک اجتماعی اجتہاد کی عملی صورتوں کا معاملہ ہے تو فقہ اسلامی کی تاریخ میں اس قسم کے بہت سے واقعات موجود ہیں جو اجتماعی اجتہاد ہی کی مختلف صورتیں ہیں اگرچہ انہیں سلف نے اجتماعی اجتہاد کا نام نہیں دیا۔''

معاصر علماء نے اجتماعی اجتہاد کی کئی ایک اصطلاحی تعریفیں بیان کی ہیں جن میں چند ایک درج ذیل ہیں:

پہلی تعریف

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ الشرفی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصیل ظن بحکم شرعی بطریق الاستنباط' واتفاقهم جمیعاً أو أغلبهم علی الحکم بعد التشاور ."(۳)

''فقہاء کی اکثریت کا کسی حکم شرعی کی بذریعہ استنباط تلاش میں اپنی صلاحیتوں کو کھپا دینا اور پھر ان سب کا یا ان کی اکثریت کا باہمی مشورے کے بعد کسی شیء کے شرعی حکم پر اتفاق کر لینا اجتماعی اجتہاد ہے۔''

ڈاکٹر عبد المجید صاحب کی یہ تعریف شرح کی متقاضی ہے لہٰذا وہ اپنی بیان کردہ تعریف کی خود ہی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قوله: (أغلب الفقهاء) قید لبیان أن الاجتهاد الجماعی یختلف عن الاجتهاد الفردی فی کونه جهد جماعة ولیس جهد فرد' وإن هذه الجماعة تکون أغلب العلماء المجتهدین أو أکثرهم ."(۴)

''فقہاء کی اکثریت کی قید اس لیے لگائی گئی تاکہ اجتماعی اور انفرادی اجتہاد میں یہ فرق واضح ہو سکے کہ اجتماعی اجتہاد فقہاء کی ایک

۱۔الاجتهاد الجماعی وأهمیته فی نوازل العصر: ص۱۱

۲۔الاجتهاد الجماعی وأهمیته فی نوازل العصر: ص۱۲

۳۔الاجتهاد الجماعی فی التشریع الإسلامی: ص۴۶

۴۔أیضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جماعت کی بھرپور کوششوں کا نام ہے نہ کہ ایک فرد کی کوشش کا۔اور یہ جماعت علمائے مجتہدین کی غالب اکثریت پر مشتمل ہوگی۔''

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ کی یہ بات محل نظر ہے کہ اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہاء کی اکثریت کا اجتہاد ہے۔اگر تو اجتماعی اجتہاد کا لغوی معنی دیکھا جائے تو تین علماء کے اتفاق پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہذا فقہاء کی اکثریت کے اتفاق کی شرط لگانا بے معنی ہے۔اور اگر تو ڈاکٹر صاحب کی مراد اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف ہے تو صرف ایک عالم کا اصطلاحی تعریف متعین کر دینا مناسب اُمر نہیں ہے بلکہ علماء کی اکثریت جب تک اس تعریف کی تائید نہیں کر دیتی' اس وقت تک اس کا بیان کردہ اصطلاحی معنی' اصطلاحی نہیں کہلایا جا سکتا ہے۔اصطلاح عربی زبان کا ایک لفظ ہے کہ جس کا مادہ 'صلح' ہے یعنی اصطلاح اسے کہتے ہیں کہ اس لفظ کے فلاں معنی پر علماء کی ایک جماعت کا اتفاق ہو گیا ہے کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو اس سے مراد یہ معنی ہوگا۔پس اصطلاح ایک شخص کی نہیں ہوتی بلکہ ایک جماعت جب ایک لفظ کو کسی مخصوص معنی میں استعمال کرتی ہے تو وہ اصطلاح کہلاتی ہے۔

ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ ابھی اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف وضع ہو رہی ہے لہذا اس عرصے میں جو صاحب علم بھی اجتماعی اجتہاد کے معاصر تصور کو الفاظ میں ڈھالنے کی کوشش کریں' وہ اس کو اصطلاحی تعریف کا نام نہ دیں بلکہ انداز بیان یوں ہو کہ اجتماعی اجتہاد کی ممکنہ اصطلاحی تعریف یہ ہو سکتی ہے۔بعد ازاں اگر علماء کی ایک معتد بہ جماعت کا اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف پر اتفاق ہو جائے تو اس کو اصطلاحی تعریف کا نام دیا جا سکتا ہے۔تا حال معاصر علماء نے اجتماعی اجتہاد کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں اور ان پر رد و قدح کا عمل جاری ہے۔ڈاکٹر عبد المجید حفظہ اللہ کی اس تعریف پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف ہے جو اس کے لغوی معنی پر پوری نہیں اترتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر ڈاکٹر عبد المجید حفظہ اللہ کی اس تعریف کو درست مان لیا جائے تو عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے نام سے جتنا کام بھی ہو رہا ہے وہ اس تعریف میں شامل نہیں ہوتا ہے۔اسلامی فقہ اکیڈمی ہو یا 'مجمع البحوث الإسلامية' اسلامی نظریاتی کونسل ہو یا 'هيئة كبار العلماء السعودية'۔اجتماعی اجتہاد کے ان تمام اداروں کے اراکین اپنے ممالک کے علماء کی بھی غالب اکثریت پر مشتمل نہیں ہیں چہ جائیکہ کہ وہ عالم اسلام کے جمہور علماء کی نمائندگی کر رہے ہوں۔اجتماعی اجتہاد کے نام پر جو بھی ادارے اس وقت کام کر رہے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو ملت اسلامیہ کے جمہور تو کیا ایک چوتھائی علماء پر بھی مشتمل ہو۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف کو خود اس معیار پر پیش کیا جائے جو ڈاکٹر صاحب نے بیان کیا ہے تو یہ اس پر بھی پوری نہیں اترتی ہے۔ڈاکٹر صاحب نے اجتماعی اجتہاد کے لیے علماء کی اکثریت کی قید لگائی ہے جبکہ علماء کی اکثریت اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف کی قائل ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کئی براعظموں میں پھیلی ہوئی ہے اور تمام دنیا سے علماء کی اکثریت کو اکٹھا کرنا ایک بہت ہی مشکل کام ہے۔اسی پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ البانی رحمہ اللہ نے ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ کی تعریف پر نقد کی ہے۔وہ لکھتے ہیں:

"وقد جاء بقيدين' أحدهما أبعد عن الامكان من الآخر' فإن قوله:"أغلب الفقهاء"! كيف يمكن مع تفرقهم فى البلاد الإسلامية الشاسعة ؟! ثم كيف يمكن جمعهم فى مكان واحد حتى يتشاوروا فى الحكم ؟!."(۱)

''ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں دو قیدوں کو بیان کیا ہے جبکہ ان میں ہر ایک کا امکان دوسری سے بڑھ کر ناممکن ہے۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ نے فقہاء کی اکثریت کی شرط لگائی ہے حالانکہ اس اکثریت کا اجتماع کیسے ممکن ہے جبکہ علماء مختلف اسلامی ممالک میں بکھرے ہوئے ہیں۔ان سب کو ایک جگہ اکٹھا کرنا کیسے ممکن ہے جبکہ ان کی آپس کی مشاورت تو اس اجتماع کے بعد کا معاملہ ہے۔''

۱۔سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة:۱۰/۴۳۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ نے اپنی تعریف میں دوسری قید یہ لگائی ہے کہ یہ اجتہاد کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے ہوگا' جبکہ یہ أمر واضح ہے کہ اجتہاد سے بعض اوقات ظن غالب حاصل ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں علم قطعی' خصوصاً جبکہ اس اجتہاد پر مابعد کے زمانوں میں اجماع بھی منعقد ہو جائے۔ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"عبارة (لتحصيل ظن بحكم شرعى) هذا الوصف غير دقيق فإن كان المقصود به المجتهد فإنه قد يتحصل من اجتهاده على ظن وقد يتحصل على قطع' وإن كان المقصود به غيره فليس ذا بال."(۱)

''کسی حکم شرعی سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کی عبارت ایک ایسا وصف ہے' جو غیر ضروری ہے۔پس اگر اس سے مقصود مجتہد ہے تو اس کو تو بعض اوقات ظن حاصل ہوتا ہے اور بعض اوقات علم قطعی۔اور اگر مقصود کچھ اور ہے تو پھر اس وصف کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔''

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تیسری قید یہ لگائی ہے کہ اس اجتہاد میں شریک تمام علماء یا ان کی اکثریت زیر بحث مسئلے کے حکم پر متفق ہو جائے۔وہ لکھتے ہیں:

"قوله (واتفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم) قيد لبيان أن الاجتهاد الصادر من جماعة لا يكون جماعياً بالمعنى المقصود' إلا إذا نتج عنه حكم متفق عليه من جميع أولئك المجتهدين أو من أغلبهم-أما إذا لم يتفقوا' وظل كل مجتهد محتفظ برأيه واجتهاده' فلا يتحقق الاجتهاد الجماعى' وإنما تكون النتيجة مجموعة من الاجتهادات الفردية المختلفة."(۲)

''تمام علماء یا ان کی اکثریت کے متفق ہو جانے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تا کہ یہ واضح ہو سکے کہ اجتہاد اس وقت تک اجتماعی نہیں کہلائے گا جب تک کہ تمام مجتہدین یا ان کی اکثریت اس مسئلے کے شرعی حکم پر متفق نہ ہو جائے۔اگر تمام یا اکثر علماء متفق نہ ہوئے اور ہر مجتہد اپنے اجتہاد اور رائے پر تحفظات کا شکار رہا تو پھر اجتماعی اجتہاد حاصل نہیں ہوگا بلکہ یہ مختلف انفرادی اجتہادات کا نتیجہ ہوگا۔''

اس قید پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جس طرح علماء کی اکثریت کا ایک جگہ اجتماع ایک مشکل امر ہے اس سے زیادہ ناممکن کام ان سب یا ان کی اکثریت کا کسی مسئلے میں کسی شرعی حکم پر اتفاق کر لینا ہے۔علامہ البانی رحمہ اللہ اس نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أن قوله:"واتفاقهم جميعاً" ! فهذا أبعد من التحقق من الذى قبله' خاصة فى هذا الزمن الذى قل فيه المجتهدون اجتهادا فردياً مع توفر شروط الاجتهاد' التى تكلم عنها كلاماً جيدا دكتور الشرفي ! ولعله لذلك أتبعه بقوله معطوفاً عليه:"أو أغلبهم" ! فهذا الاجتهاد الجماعى أشبه ما يكون بالاجتهاد الفردى المجمع عليه فى تعريف علماء الأصول وأصعب تحقيقا."(۳)

''ڈاکٹر عبد المجید السؤسؤۃ کا اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تمام علماء کے اتفاق کی قید لگانا ایک ایسی شرط ہے کہ جس کا پایا جانا پہلی شرط کی نسبت زیادہ مشکل ہے' خاص طور پر اس زمانے میں کہ جس میں ایسے مجتہدین بہت کم ہیں کہ جن میں اجتہاد کی وہ شروط پائی جاتی ہوں کہ جن کے بارے میں ڈاکٹر عبد المجید السؤسؤۃ نے بھی بڑا عمدہ کلام کیا ہے۔شاید یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے معاً بعد ان کی اکثریت کے اتفاق کا تذکرہ بھی کر دیا ہے۔''

اسی طرح ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ لکھتے ہیں کہ اگر مجتہدین کی ایک بڑی جماعت مثلاً پچاس افراد پر مشتمل مجلس میں کسی مسئلے کے شرعی حکم کے بارے میں بحث و تمحیص کے بعد اختلاف کی صورت میں دو گروہ بن جاتے ہیں۔بڑے گروہ مثلاً چالیس افراد کی رائے ایک ہے جبکہ چھوٹے گروہ مثلاً دس افراد کی رائے اس کے برعکس ہے۔اب اس دوسری جماعت کے اجتہاد پر بھی اجتماعی اجتہاد ہی کے لفظ کا اطلاق ہوگا

۱۔الاجتهاد الجماعى وأهميته فى نوازل العصر: ص۱۵

۲۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۴۶۔۴۷

۳۔سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة:۴۳۷/۱۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اگرچہ وہ اکثریت میں نہیں ہیں۔ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"عبارة: (أغلب الفقهاء) و(أغلب المجتهدين) فهذا التنصيص محل نظر من حيث: (أ) إن الحكم بأن المجتمعين هم أغلب الفقهاء أو المجتهدين متعذر. (ب) ثم إن الأقلية المخالفة يصدق على اجتهادها أنه اجتهاد جماعي. (ج) وكذا لو أن جمعاً من الفقهاء ممن لا يمثلون الأغلبية اجتهدوا لعد ذلك اجتهاداً جماعياً صحيحاً."(۱)

''اکثر فقہاء یا مجتہدین کی شرط لگانا تین اعتبارات سے محل نظر ہے:ا۔اکثر فقہاء یا مجتہدین کا اتفاق ایک مشکل اُمر ہے۔۲۔جس اقلیت نے اس اجتہاد کی مخالفت کی ہے' وہ بھی اجتماعی اجتہاد ہی ہے(اگر وہ دو سے زائد ہوں)۔۳۔اسی طرح اگر علماء کی ایک محدود جماعت' جو اکثریت نہ ہو' آپس میں مل کر اجتہاد کرتے ہیں تو اس کو بھی صحیح اجتماعی اجتہاد ہی میں شمار کریں گے۔''

ہمارے خیال میں کسی مسئلے میں علماء کی اکثریت کا اتفاق ایک چیلنج تو ہے لیکن ناممکن امر نہیں ہے لیکن اس اکثریت کو اجتماعی اجتہاد کے عمل کے ایک لازمی جز کے طور پر بیان نہیں کرنا چاہیے۔ماضی میں کئی ایک مسائل پر علماء کے اجماع کا دعوی کیا گیا ہے اور یہ دعوی صحیح بھی ہے اور ایسے مسائل کی تعداد تو بہت زیادہ ہے جن میں اکثر مجتہدین کا اتفاق ہوتا ہے جیسا کہ فقہ المقارن کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزاروں مسائل ایسے ہیں کہ جن میں اَئمہ ثلاثہ امام مالک رحمہ اللہ' امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کی رائے ایک ہی ہوتی ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ان سے مختلف ہوتی ہے۔اسی طرح اب تو باقاعدہ اس موضوع پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں کہ ان مسائل کو جمع کیا جائے' جن میں اَئمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔فقہ کے تقابلی مطالعے میں عموماً یہ بات بار بار سامنے آتی ہے کہ اس مسئلے میں جمہور علماء کا یہ موقف ہے اور یہ اجتماعی اجتہاد ہی کی ایک شکل ہے اگرچہ ان علماء کی رائے کسی اجتماع یا مشورے کے بغیر اتفاقاً ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہوتی ہے۔

ہاں! یہ بات درست ہے کہ ایک مسئلہ جب علماء کی ایک جماعت کے سامنے رکھا جائے تو ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی مجلس میں ان کی اکثریت اس کے شرعی حکم پر اتفاق کر لے بلکہ اس مسئلے پر کئی ایک مجالس میں ردوقدح کے بعد ان کی اکثریت کسی ایک موقف تک پہنچ سکتی ہے بشرطیکہ وہ دلائل کے تبادلہ خیال میں دلیل کی قوت کو قبول کرنے کا جذبہ رکھتے ہوں اور مذہبی تعصب یا فرقہ وارانہ پس منظر میں ردعمل کا شکار ہو کر اپنے موقف پر مصر نہ رہیں۔علاوہ ازیں باہمی اتفاق و اتحاد رائے ان پر اس قدر سوار نہ ہو کہ وہ اس جذبے کو حق بات پر ترجیح دینے لگ جائیں۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں دوسری قید کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأيضاً في قوله: (اتفاقهم جميعاً أو أغلبهم)' فيه بيان للفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع' فالإجماع يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي' بينما الاجتهاد الجماعي يكفي فيه اتفاق مجموعة من العلماء المجتهدين أو أكثر العلماء المجتهدين' ولا يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين' إذ لو تم هذا كان ذلك إجماعاً' وأيضاً يكفي في الاجتهاد الجماعي اتفاق أغلب المشاركين في الاجتهاد."(۲)

''شریک علماء میں سب یا ان کی اکثریت کے اتفاق کی قید لگانے کا مقصد یہ بھی ہے کہ اجتماعی اجتہاد اور اجماع میں فرق واضح ہو جائے۔اجماع میں کسی شرعی حکم پر امت محمد ﷺ کے تمام مجتہد علماء کا اتفاق ضروری ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد میں علماء کی ایک جماعت یا اکثر علمائے مجتہدین کا اتفاق بھی کافی ہے اور اگر اس اجتماعی اجتہاد سے قائم شدہ رائے پر باقی تمام علماء بھی اتفاق کر لیں تو یہ اجماع بن جائے گا۔اور یہ بات بھی واضح ہے کہ اجتماعی اجتہاد میں مجتہد علماء کی اکثریت کی شرکت ہی کافی ہے۔''

ہمارے خیال میں یہ ایک اچھی وضاحت ہے کہ جس سے علامہ اَلبانی رحمہ اللہ کے خدشے کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ

۱۔الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر: ص۱۵

۲۔الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص۴۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تیسری قید کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقوله:(بعد تشاورهم) فيه بيان بأن الاجتهاد الجماعي لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه قد أتى بعد تشاور أولئك العلماء وتبادلهم للآراء' وتمحيصهم للأفكار' ومناقشتهم للأقوال بطريقة شورية' من خلال وسيلة يحددونها كالمجالس أو المجامع أو المؤتمرات أو غير ذلك' أما إذا حدث توافق بين آراء مجموعة من العلماء فى حكم شرعي' وكان ذلك دون سابق تشاور بينهم حول ذلك الحكم' فإن هذا ليس اجتهادا جماعياً' وإنما هو توافق فى الاجتهاد."[1]

''تعریف میں علماء کے باہمی مشورے کے بعدان کے اتفاق کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے لیے یہ بات لازم ہے کہ کسی مسئلے کے شرعی حکم پر علماء کا اتفاق ان کی باہمی مشاورت' تبادلہ خیال' ایک دوسرے کے موقفات کی چھان پھٹک اور دلائل کی ردوقدح کے بعد شورائی طریقے پر صادر ہوا اور یہ سب عمل مختلف قسم کی مجالس' اداروں اور سیمیناروں وغیرہ کا نتیجہ ہو۔ اگر ایسا ہو کہ کسی مسئلے کے شرعی حکم میں علماء کی آراء بغیر کسی مشاورت کے اتفاقاً ایک دوسرے کی تائید میں ہوں تو یہ اجتماعی اجتہاد نہ ہوگا بلکہ اس کو ہم ان کے اجتہاد کی باہمی موافقت کا نام دیں گے۔''

اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں باہمی مشاورت کے عمل کو جس طرح ڈاکٹر صاحب نے واضح کیا ہے وہ ایک اہم نکتہ ہے۔ اسی طرح انہوں نے کسی مسئلے میں علماء کی باہمی مشاورت کے جو ذرائع بیان کیے ہیں' ان کا انکار نہیں ہے لیکن ان میں اہم ترین ذریعہ تحریری مباحثہ و مکالمہ ہے جس کا تذکرہ انہوں نے نہیں کیا۔ بعض اوقات ایک عالم دین اپنی کسی کتاب' مقالے یا تحقیقی مضمون میں کسی رائے کا اظہار کرتے ہیں اور پھر اس پر دوسرے علماء کی طرف سے مثبت و منفی آراء کا اظہار شروع ہو جاتا ہے۔ اس طرح معاصر تحقیقی رسائل و جرائد یا کتب میں بحث و نقد کے اس سلسلے میں علماء اپنی آراء قائم کرنا شروع کر دیتے ہیں اور ایک خاص وقت کے بعد علماء کی ایک اکثریت اس رائے کی حامل ہوتی ہے کہ جس کو ایک عالم نے شروع میں پیش کیا تھا۔ مثال کے طور پر کیمرے کی تصویر کو ہی لے لیں۔ اس بارے میں بعض علماء مثلاً ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ نے جواز کا فتوی جاری کیا' جس پر مختلف علماء کی طرف سے نقد کی گئی اور اس طرح ایک تحریری مناقشہ کے بعد آج علماء کی اکثریت کیمرے کی تصویر کے جواز یا عدم جواز میں سے کسی ایک موقف کی حامل ضرور ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ اس قید کی مزید شرح کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں:

"وأيضاً فى قوله: بعد تشاورهم' وصف يتبين منه الفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع' فالجماعي يلزم أن يكون مبنياً على الشورى' أما الإجماع فلا يشترط فيه تشاور المجتهدين' إذ لو حدث اتفاق جميع المجتهدين على حكم شرعي دون أن يسبق ذلك تشاور' صح الإجماع."[2]

''علماء کے مشورے کے بعد کسی رائے پر اتفاق کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ اجماع اور اجتماعی اجتہاد میں فرق واضح ہو جائے کیونکہ اجتماعی اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ وہ شوریٰ پر مبنی ہو جبکہ اجماع کا معاملہ یہ ہے کہ اس میں مجتہدین کی باہمی مشاورت شرط نہیں ہے، اگر کسی مسئلے میں بغیر کسی مشورہ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر اتفاق ہو گیا ہو تو یہ اجماع کہلائے گا۔''

ڈاکٹر صاحب نے اجتماعی اجتہاد اور اجماع میں فرق کے اعتبار سے ایک اچھا نکتہ بیان کیا ہے۔ اجتماعی اجتہاد اگرچہ اجماع تو نہیں ہے لیکن وہ اجماع کے حصول کا ایک ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس پر ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔

دوسری تعریف

ڈاکٹر خلیل العید اجتماعی اجتہاد کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ الاجتهاد الجماعي فى التشريع الإسلامي: ص ۴۷

۲۔ أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"اتفاق أغلب المجتهدين من أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور على حكم شرعى فى مسألة ."(۱)

''امت محمد ﷺ کے اکثر مجتہدین کا کسی زمانے میں کسی مسئلے کے شرعی حکم پر اتفاق کر لینا' اجتماعی اجتہاد ہے۔''

ڈاکٹر خلیل العید کی اس تعریف پر بھی وہ تمام اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو ڈاکٹر عبد المجید السوٗسوۃ کی تعریف پر ہیں۔پہلی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراضات کے علاوہ ایک اور اعتراض جو مذکورہ بالا تعریف پر وارد ہو سکتا ہے' وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے پر فقہاء کی اکثریت کا اتفاق تو اس طرح بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ کسی ایک مجتہد نے اپنی رائے کا اظہار کیا ہو اور اسی زمانے میں کچھ اور مجتہدین بھی اس کی رائے سے متفق ہو گئے جبکہ اس طرح کے اتفاقی اجماع کو کوئی بھی اجتماعی اجتہاد نہیں کہتا ہے۔اگر امام مالک رحمہ اللہ نے کسی مسئلے میں کسی رائے کا اظہار کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا ان سے اتفاق ہو گیا' جیسا کہ اکثر و بیشتر مسائل میں ہوتا ہے کہ أئمہ ثلاثہ کا موقف ایک ہی ہے جبکہ امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ دوسری طرف ہیں' تو کیا یہ اجتماعی اجتہاد ہوگا؟ حالانکہ اس کو اجتماعی اجتہاد کوئی بھی نہیں کہتا ہے۔ڈاکٹر أحمد رئیسونی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وبغض النظر عن الاختلاف فى الصيغ التعريفية المفضلة عند كل واحد' فلا أحد يخالف فى أن (الاجتهاد الجماعى) : هو الذى ينبثق مضمونه و يصدر عن جماعة من العلماء' بعد التشاور والتحاور فى المسألة المجتهد فيها. فدخول عنصرى (الجماعة والتحاور) فى الجهد الاجتهادى' وفى الموافقة على نتيجته' هو الذى يعطى الاجتهاد صفة(الجماعى). فلو اتفق عدد من العلماء على اجتهاد معين' دون تلاق ولا تحاور بينهم' فلا يكون اجتهادهم واتفاقهم اجتهادا جماعياً وكذلك إذا تلاقوا وتحاوروا فى المسألة' لكنهم اختلفوا وعبر كل منهم عن اجتهاده و وجهة نظره. نعم إذا لم يتفقوا جميعاً' وصدر الاجتهاد أو الفتوى باسم فريق منهم فإنه يكون اجتهادا جماعياً لا سيما إذا كان المتفقون هم الأكثرية ."(۲)

''اگر اجتماعی اجتہاد کی مختلف تعریفوں میں موجود اس اختلاف سے صرف نظر کریں جو ہر تعریف کے واضع کے نزدیک اہم ہے' تو اس بات سے تو کسی عالم دین کو اختلاف نہیں ہوگا کہ اجتماعی اجتہاد سے مراد وہ اجتہاد ہے جو کسی مجتہد فیہ مسئلے میں باہمی مشاورت و مکالمے کے بعد علماء کی ایک جماعت سے صادر ہو اور پانی کی طرح از خود جاری ہو جائے (یعنی پہلے سے طے شدہ نتائج یا اتحاد و اتفاق کے حصول کے لیے نہ ہو)۔پس اجتہادی کوشش میں جب ایک جماعت اور دوسرا باہمی مشاورت کا عنصر شامل ہو جائے اور بعد ازاں اس پر علماء کی موافقت بھی حاصل ہو جائے تو اس کو اجتماعی اجتہاد کہیں گے۔پس اگر علماء کی ایک جماعت کا کسی معین اجتہاد پر باہمی ملاقات و مشاورت کے بغیر اتفاق ہو گیا تو ان کے اس اجتہاد یا اتفاق کو اجتماعی اجتہاد کا نام نہ دیا جائے گا۔اسی طرح اگر علماء نے باہم مل بیٹھ کر کسی مسئلے میں مشاورت کی اور ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔پس ہر ایک نے اپنے اجتہاد اور نقطہ نظر کو واضح کیا اور کسی ایک رائے پر ان سب کا اتفاق نہ ہو سکا۔اب اگر علماء کی اس مجلس میں ایک گروہ اپنے نام سے کوئی اتفاقی فتوی جاری کرتا ہے تو اسے بھی اجتماعی اجتہاد کہیں گے' خاص طور پر جبکہ اس مجلس کی اکثریت کسی رائے پر متفق ہو۔''

ڈاکٹر أحمد رئیسونی حفظہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر علماء کی ایک مجلس میں کسی مسئلے کے بارے کئی ایک آراء سامنے آئیں اور اس مجلس کے علماء کی اکثریت یا ایک فریق' کسی ایک رائے پر اتفاق کرتے ہوئے اس کے مطابق فتوی جاری کر دے تو اسے بھی اجتماعی اجتہاد کہیں گے لیکن اگر مجلس کے تمام اراکین میں ہی اختلاف ہو جائے اور دو سے زائد علماء کسی رائے پر متفق نہ ہوں تو پھر ہر ایک کا فتوی انفرادی اجتہاد ہوگا نہ کہ اجتماعی۔

ہمیں جو بات محسوس ہوتی ہے' وہ یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے بنیادی عناصر جماعت اور باہمی مشاورت ہے۔یعنی اگر علماء کی ایک جماعت کسی مسئلے کا شرعی حل پیش کرنے کے لیے باہمی مشاورت کرے تو اس عمل کو اجتماعی اجتہاد کہیں گے۔جہاں تک ان سب یا ان کی اکثریت کے

۱۔الاجتهاد الجماعى و أهميته فى نوازل العصر: ص۱۳

۲۔الاجتهاد الجماعى: ص۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اتفاق کا معاملہ ہے تو وہ اجتماعی اجتہاد کے اس فعل کا نتیجہ ہے۔ مباحثے و مکالمے کے بعد بعض اوقات یہ اتفاق حاصل ہو جاتا ہے اور بعض اوقات نہیں ہوتا۔ ہمارے نقطہ نظر میں ایک متعین مسئلہ میں علماء کے باہمی مکالمے و مباحثے کے بعد اگر دو افراد کے مابین بھی اتفاق حاصل نہ ہو تو اس کو بھی اجتماعی اجتہاد کہیں گے کیونکہ ایک شرعی مسئلے کی تلاش میں اجتماعی کوشش تو صرف ہوئی ہے۔ اس لیے علماء کی اکثریت کا اتفاق اجتماعی اجتہاد کے عمل کے لیے خارجی وصف کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ رکن کی اہمیت کا۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

" عبارة: (اتفاقهم) و(اتفاق) فهذا الوصف خارج عن ماهية الاجتهاد الجماعی إذ الاتفاق أحد نتائج هذا الاجتهاد وفرق بين الشيء ونتيجته، وإنه ليس من شرائط تحيقق الاجتهاد الجماعی أن يخرج منه المجتهدون بالاتفاق بل لو أنهم اجتمعوا وتباحثوا ولم يتوصلوا إلى شيء أو حصل منهمتوقف لصدق على ذلك أنه اجتهاد جماعی ."(۱)

''فقہاء یا مجتہدین کے اتفاق کی قید ایک ایسا وصف ہے جو اجتماعی اجتہاد کی ماہیت سے خارج ہے کیونکہ ان کا اتفاق تو اس عمل اجتہاد کا ایک نتیجہ ہے اور کسی شیء اور اس کے نتیجے کے مابین فرق ایک واضح اَمر ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ثبوت کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ اس پر تمام مجتہدین کا اتفاق ہو تو پھر ہی وہ اجتماعی اجتہاد ہوتا ہے بلکہ اگر مجتہدین کی ایک جماعت نے جمع ہو کر آپس میں مباحثہ کیا اور کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکے یا انہوں نے کسی مسئلے میں توقف اختیار کیا تو پھر بھی اس عمل کو اجتماعی اجتہاد ہی کہیں گے۔''

تیسری تعریف

ڈاکٹر توفیق الشاوی حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جرى العرف على أن المقصود بالاجتهاد الجماعی هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين ، سواء ما رسموا ذلك بالشورى المرسلة، أم فی مجلس يتشاورون فيه ويتداولون، حتى يصلوا إلى رأى يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى ولكنه يكون فی صورة فتوى ."(۲)

''عرف کے مطابق اجتماعی اجتہاد سے مراد بحث و تحقیق اور استنباط احکام کا کام علماء' اسکالرز اور ماہرین فن کی ایک متعین جماعت کو سونپ دینا ہے۔ اب برابر ہے کہ وہ سب ایک ایسی مشاورت قائم کریں جو کھلی اور عام ہو (مثلاً پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا وغیرہ کے ذریعے) یا وہ ایک مجلس مشاورت کا اہتمام کریں کہ جس میں وہ اس موضوع پر مشورہ اور گفتگو کریں یہاں تک کہ وہ سب یا ان کی اکثریت ایک متفقہ رائے تک پہنچ جائے۔ ان کی پاس شدہ تجویز باہمی مشاورت سے جاری ہو لیکن وہ فتوی کی صورت میں ہو۔''

اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف پر سب سے بڑا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تمام اصولیین اور فقہاء کے نزدیک اجتہاد کے لیے مجتہد ہونا لازم ہے اور اس کی مخصوص شرائط ہیں۔ پس اجتماعی اجتہاد بھی ایسے افراد کا فعل ہو گا جو مجتہدین امت ہوں۔ جبکہ اجتماعی اجتہاد کی مذکورہ بالا تعریف میں ماہرین معاشیات' متخصصین طب اور فقہائے امت کی حیثیت برابر ہے اور ان سب کے فعل کو اجتہاد کہا جا رہا ہے اور یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ ایک ماہر سرجن یا انجینئر یا پی۔ ایچ۔ ڈی اکنامکس مجتہد تو کیا' دین کے ایک ابتدائی طالب علم جتنا علم دین بھی نہیں رکھتے ہیں اِلا ما شاء اللہ۔ اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف کو ماننے سے یہ لازم آئے گا کہ اجتہاد کو علمائے مجتہدین اور ماہرین فن عامۃ الناس کا ایک فعل قرار دیا جائے نہ کہ صرف مجتہدین امت کا۔

اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض کریں' دس افراد کی ایک جماعت مل کر کسی معاشی مسئلے میں غور کرتی ہے جن میں سے

۱۔ الاجتهاد الجماعی و أهميته فی نوازل العصر: ص ۱۵

۲۔ فقه الشورى والاستشارة: ص ۲۴۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چار ماہرین فن ہیں اور چھ علماء ہیں۔اب چار ماہرین اور دو علماء کی ایک رائے ہے جبکہ چار علماء دوسری طرف ہیں۔لہٰذا اجتماعی اجتہاد کی اس صورت میں دو علماء کی رائے چار علماء کے مقابلے میں بھاری اور وزنی شمار ہوگی۔پس اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف میں اصل حیثیت علماء یا علم دین کی نہیں بلکہ گنتی کی ہے اور اس قسم کی گنتی کہ جس میں ماہرین فن کی رائے کو بھی علمائے مجتہدین کی رائے کے برابر حیثیت حاصل ہو' شرعی احکام کے قبول وعدم قبول میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔مثال کے طور پر معاصر معاشی ماہرین کی بات کریں تو ان کی اکثریت تو اس بات پر متفق ہے کہ سود کے بغیر کسی مسلمان ریاست کا معاشی نظام چل ہی نہیں سکتا۔

اس میں بہرحال کوئی شک نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے عمل میں مختلف علوم وفنون کے ماہرین سے رہنمائی لی جاسکتی ہے تاکہ علماء کے لیے فقہ الواقع کو سمجھنے اور مختلف اُحوال وظروف پر قرآن وسنت کی نصوص کے اطلاق میں آسانی پیدا ہو لیکن اس رہنمائی کی وجہ سے نہ تو ماہرین فن مجتہد بن جاتے ہیں اور نہ ہی ان کے اس عمل کو'عمل اجتہاد' کہیں گے۔امام محمد ؒ اپنے فتاوی میں عرف کا لحاظ رکھنے کے لیے بازاروں کا بہت زیادہ چکر لگاتے تھے تاکہ بیع وتجارت کی اقسام' انواع' شروط اور احوال سے واقف رہیں۔امام محمد ؒ کے ان فتاوی کے بارے' جو انہوں نے بازار میں موجود تجار سے رہنمائی کی روشنی میں جاری کیے' ہم یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ وہ اجتماعی اجتہاد کی ایک قسم ہے۔اجتہاد شرعی حکم کی تلاش یا تطبیق کا نام ہے اور فقہ الواقع کی معرفت نہ تو شرعی حکم کی تلاش ہے اور نہ ہی اس کی تطبیق۔جبکہ مجتہدین' ماہرین فن سے صرف فقہ الواقع کی معرفت ہی حاصل کرتے ہیں۔

چوتھی تعریف

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

"وأما الاجتهاد الجماعي: فهو اتفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعي فی بعض المسائل الظنية بعد النظر والتأمل في البحوث المقدمة والآراء المعروضة فی مؤسسة أومجمع."(۱)

''اجتماعی اجتہاد سے مراد کسی ادارے یا اکیڈمی میں موجود علماء کی ایک جماعت کا' اپنے سامنے پیش کی گئی تحقیقات اور آراء کی روشنی میں' ظنی مسائل میں غور وفکر کے بعد' ان کے شرعی حکم کے بارے میں ایک اتفاقی رائے جاری کرنا ہے۔''

اس تعریف پر بھی دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ایک تو یہ کہ اجتماعی اجتہاد کسی فعل کا نام ہے یا نتیجے کا؟۔اگر تو یہ ایک فعل ہے تو جب علماء کی ایک جماعت نے کسی مسئلے کے شرعی حکم پر مل بیٹھ کر بحث کر لی تو ان کا یہ فعل ہی اجتماعی اجتہاد ہے' چاہے ان کا اس مسئلے کے شرعی حکم پر اتفاق ہو یا نہ ہو۔دوسرا ممکن اعتراض یہ ہے کہ ادارے یا اکیڈمی کی قید لگانا ایک اضافی قید ہے۔یہ کام اداروں کے بغیر بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ بعض اوقات کسی ایک دار العلوم کے منتظمین کسی مسئلے پر علمی سیمینار یا مجلس کا انعقاد کرتے ہیں اور بقیہ مدارس کے علماء کو اظہار خیال کی دعوت دیتے ہیں۔

کچھ ہی عرصہ پہلے جامعہ بنوری ٹاؤن' کراچی میں دیوبند کے علماء کی ایک جماعت نے اسلامی بینکاری کے ناجائز ہونے کا فتوی جاری کیا۔علاوہ ازیں علماء کی باہمی مراسلت یا تحریری مکالمے ومباحثے کے ذریعے بھی کسی ایک رائے یا نتیجے تک پہنچا جا سکتا ہے۔اگرچہ یہ بات درست ہے کہ اس وقت اجتماعی اجتہاد کے نام پر جو کام ہو رہا ہے' وہ اکثر وبیشتر تحقیقی وعلمی اداروں کے تحت ہی ہو رہا ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی دوسری ممکنہ تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أو اتفاق أكثرية الحاضرين على رأى معين فى ضوء مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها ومبادئها لاختيار ما يحقق المصلحة الزمنية."(۲)

''یا کسی مجلس میں موجود علماء کی اکثریت نے مصادر' مقاصد اور قواعد اور مبادی شریعت کی روشنی میں کسی ایسی معین رائے پر اتفاق کر لیا جو

۱۔الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص٦

۲۔أيضاً: ص٦۔٧

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زمانی مصلحتوں کو بھی پورا کرنے والی ہو۔''

اس تعریف میں بھی 'علماء کے اتفاق' کی قید محل نظر ہے۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ ایک تیسری ممکنہ تعریف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أو هو اتفاق أكثر مجتهد على حكم شرعي بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباطه من أدلته ."(۱)

''یا اجتماعی اجتہاد سے مراد اکثر مجتہدین کا' کسی مسئلے کے شرعی حکم کو اس کے دلائل شرعیہ سے مستنبط کرنے کے لیے' اپنی کوششیں انتہائی درجے میں کھپاتے ہوئے اس کے حکم پر اتفاق کر لینا ہے۔''

اس تعریف میں بھی 'علماء کے اتفاق' کی قید اضافی ہے۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی ایک اور تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ويطلق الآن على اتفاق أكثر من فقيه أو باحث متخصص في الفقه وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباط حكم شرعي من أدلته وهذا هو الغالب الشائع في المجامع الفقهية المعاصرة ."(۲)

''آج کل کے زمانے میں اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہاء یا علم فقہ میں تخصص و تحقیق کرنے والے طلباء' جو ابھی درجہ اجتہاد کو نہ پہنچے ہوں' کا کسی مسئلے کا شرعی حکم اُدلہ شرعیہ سے اُخذ کرتے ہوئے اپنی محنتوں کو انتہائی درجے میں کھپا دینا اور پھر ان کی اکثریت کا اس مسئلے کے شرعی حکم پر اتفاق کر لینا ہے اور اجتماعی اجتہاد کا یہی معنی معاصر فقہی اکیڈمیوں میں غالب اور عام ہے۔''

اس تعریف میں بھی 'علماء کے اتفاق' کی قید ایک اضافی قید ہے۔اسی طرح اکثریت کی قید لگانا بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس کا پورا ہونا ایک مشکل اُمر ہے جیسا کہ ہم سابقہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔

پانچویں تعریف

ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ نے اجتماعی اجتہاد کے عمل کو درج الفاظ کے ذریعے بیان کیا ہے:

"ينبغي في القضاياة الجديدة أن ننتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي وهو الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة' وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس ."(۳)

''جدید مسائل میں ہمیں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ پیش آمدہ مسائل و واقعات میں اہل علم کی ایک جماعت باہمی مشاورت کرتی ہے' خاص طور پر ان مسائل میں جو عمومی نوعیت کے ہوں اور عوام الناس کی اکثریت ان سے پریشان ہو۔''

اجتماعی اجتہاد کی یہی تعریف ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ نے بھی کی ہے۔(۴)

اس تعریف میں عمومی نوعیت کے مسائل کی قید ایک اضافی قید ہے۔ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"عبارة: (طابع العموم)(ويهم جمهور الناس) و(ذات طابع عام) فهذه القيود عند التحقيق غير لازمة فلو أن الاجتهاد الجماعي جرى في مسألة خاصة أو ذات طابع خاص لصدق عليه أنه اجتهاد جماعي ."(۵)

۱۔الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص۷

۲۔أيضاً

۳۔الاجتهاد الجماعي في الشريعة الإسلامية: ص۱۸۲

٤۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص۲۱

۵۔الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر: ص۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''عمومی نوعیت' یا عوام الناس کی اکثریت جن سے پریشان ہو وغیرہ جیسی قیود غیر لازمی اوصاف ہیں۔ کیونکہ اگر اجتماعی اجتہاد کسی خاص مسئلے میں جاری ہو جاتا ہے یا خاص نوعیت کے مسائل کے تحت ہوتا ہے تو پھر بھی اس کو اجتماعی اجتہاد ہی کہیں گے۔''

چھٹی تعریف

'ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي' کے علماء نے جامعۃ العین' متحدہ عرب أمارات کلیہ شریعہ کے تحت منعقدہ اجلاس میں ۱۹۹۶ء میں اجتماعی اجتہاد کی درج ذیل تعریف بیان کی ہے:

" تقرر الندوة أن الاجتهاد الجماعی: هو اتفاق أغلبية المجتهدين' فی نطاق مجمع فقهی أو هيئة أو مؤسسة شرعية' ينظمها ولی الأمر فی دولة إسلامية علی حکم شرعی عملی' لم يرد به نص قطعی الثبوت والدلالة' بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم فی البحث والتشاور ."(۱)

''اجتماعی اجتہاد کی مجلس یہ طے کرتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد سے مراد کسی ایسی فقہی اکیڈمی' انجمن یا شرعی ادارے کے تحت' جس کی دیکھ بھال اسلامی ریاست میں أمیر المؤمنین کر رہے ہوں' علماء کی اکثریت کا باہمی مشاورت و مباحثے میں غایت درجے کی کوشش کرتے ہوئے کسی ایسے مسئلے میں شرعی عملی حکم پر اتفاق کر لینا ہے کہ جس میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نص وارد نہ ہوئی ہو۔''

اس تعریف میں بھی مجتہدین کے اتفاق اور ان کی اکثریت کی قیود اضافی ہیں۔ اسی طرح فقہی اکیڈمی یا ادارے کے تحت ہی اجتماعی اجتہاد کی شرط بھی ایک اضافی وصف ہے۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"عبارة : (فی نطاق مجمع أو هيئة أو مؤسسة) فهذا القيد ليس شرطاً فی انعقاد الاجتهاد الجماعی وصحته وعليه فلو اجتمع جمع من الفقهاء غير المنتسبين لمجمع أو هيئة أو مؤسسة لصدق علی اجتماعهم واجتهادهم أنه اجتهاد جماعی ."(۲)

''کسی فقہی اکیڈمی' انجمن یا شرعی ادارے کے تحت کے الفاظ اجتماعی اجتہاد کے انعقاد یا اس کی صحت کے لیے کسی شرط کی حیثیت نہیں رکھتے۔ اسی لیے اگر کسی اکیڈمی' انجمن یا ادارے سے غیر منسوب فقہاء کی ایک جماعت جمع ہو تو ان کے اس اجتماع اور اجتہاد کو بھی اجتماعی اجتہاد ہی کہیں گے۔''

علاوہ ازیں اس تعریف میں مترادفات کی کثرت ہے مثلاً ایک ہی معنی ادا کرنے کے لیے **مجمع**' **هيئة** اور **مؤسسة** کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ کسی اصطلاحی تعریف میں ایجاز کا پہلو مدنظر رہنا چاہیے کیونکہ مختصر الفاظ میں کسی تصور کی جمیع بنیادی جہات کو جمع کر دینا ہی تعریف کا اصل جوہر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس تعریف میں أمیر المؤمنین اور اسلامی ریاست کی قیود بھی اضافی اوصاف ہیں۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"عبارة (ينظمها ولی الأمر فی دولة إسلامية) هذان القيدان محل نظر إذ ليس تنظيم ولی الأمر شرطاً فی تحقق الاجتهاد الجماعی من حيث المصدق أما من حيث الإلزام فذاك شأن آخر وهو خارج عن ماهية الاجتهاد الجماعی وحقيقته وكذلك الأمر بالنسبة لاشتراط كون الاجتهاد الجماعی فی دولة إسلامية فهو غير مسلم إذ لو اجتمع الفقهاء فی دولة غير إسلامية أو دولة ذات أقلية مسلمة لصح وصدق علی ذلك أنه اجتهاد جماعی ."(۳)

''اسلامی ریاست اور أمیر المؤمنین کی زیر سرپرستی کی قیود بھی محل نظر ہیں کیونکہ تصدیق کے پہلو سے اجتماعی اجتہاد کے ثبوت کے لیے

۱۔ الاجتهاد الجماعی وأهميته فی نوازل العصر: ص ۱۴

۲۔ أيضاً: ص ۱۵

۳۔ أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اُمیر المؤمنین کے انتظام کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔ جہاں تک اجتماعی اجتہاد کی تنفیذ کا معاملہ ہے تو اس میں یہ شرط لگائی جاسکتی ہے لیکن اجتماعی اجتہاد کی تنفیذ اس کی ماہیت وحقیقت سے خارج کی بحث ہے۔اسی طرح اجتماعی اجتہاد کی نسبت یہ کہنا کہ وہ کسی اسلامی مملکت میں ہی ہوتو اجتماعی اجتہاد ہے' درست نہیں ہے۔ اگر کسی غیر اسلامی یا مسلم اقلیت والی ریاست میں بھی علماء اجتماعی اجتہاد کرتے ہیں تو وہ صحیح ہوگا اور اس پر اجتماعی اجتہاد کے لفظ کا اطلاق درست ہوگا۔''

قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ نص وارد نہ ہونے کی شرط لگانا بھی درست نہیں ہے کیونکہ اجتہاد کی تین قسمیں ہیں۔تخریج المناط' تنقیح المناط اور تحقیق المناط۔ یہ شرط لگانے سے اجتہاد صرف تیسری قسم کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔اجتہاد کی پہلی دو قسمیں حکم شرعی سے علت نکالنے کے باب میں ہیں جبکہ آخری قسم اس علت کو کسی دوسری شی ء میں ثابت کرنے کے بارے میں ہے۔ پس علت کا نکالنا اور اس کا اثبات یہ دونوں ہی اجتہاد کی قسمیں ہیں اور علت تو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ نصوص سے بھی نکالی جاتی ہے۔ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید ﷾ لکھتے ہیں:

" عبارة: (لم يرد به نص قطعي الثبوت أو الدلالة) هذا الوصف محل نظر إذ أنه يستلزم اخراج الاجتهاد فی تحقیق المناط وهو ضرب من أضرب الاجتهاد المعتبرة ."(۱)

''قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ نص وارد نہ ہونے کی شرط لگا دینا محل نظر ہے۔کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ پھر یہ اجتماعی اجتہاد صرف تحقیق مناط ہی کے میدان میں ہوگا اور یہ اجتہاد کی قسموں میں سے ایک قسم ہے (نہ کہ کل اجتہاد)۔''

ساتویں تعریف

ڈاکٹر محمد مصطفی قطب سانو ﷾ نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"بذل الوسع العلمی المنهجی المنضبط' الذی یقوم به مجموع الأفراد الحائزین علی رتبة الاجتهاد' فی عصر من العصور' من أجل الوصول إلی مراد الله فی قضیة ذات طابع عام تمس حیاة أهل قطر أو إقلیم أو عموم الأمة' أو من أجل التوصیل إلی حسن تنزیل لمراد الله فی تلك القضیة ذات الطابع العام علی واقع المجتمعات والأقالیم والأمة ."(۲)

''کسی بھی زمانے میں کسی ایسے مسئلے میں' جو عمومی نوعیت کا ہو اور کسی علاقے' ریاست یا ساری امت سے متعلق ہو' اللہ کی مراد و منشا تک پہنچنے کے لیے' افراد کی ایک ایسی جماعت' جو درجہ اجتہاد پر فائز ہو چکی ہو' کا خاص منہج کے مطابق علمی اور منضبط کوششیں صرف کرنا' اجتماعی اجتہاد ہے۔''

اس تعریف پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ اس میں اللہ کی مراد تک پہنچنے کے الفاظ درست نہیں ہیں کیونکہ اجتہاد میں بعض اوقات مجتہد اللہ کی مراد تک پہنچ جاتا ہے اور بعض اوقات نہیں پہنچ پاتا۔علاوہ ازیں مجتہد کے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہوتا کہ وہ قطعی طور پر یہ معلوم کر سکے کہ اس مسئلے میں اللہ کی مراد کیا ہے۔ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید ﷾ لکھتے ہیں:

"عبارة: (الوصول إلی مراد الله) هذا الوصف محل نظر إذ مایتوصل إلیه المجتهدون هو رأیهم' وإن کان معتبراً إلا أننا لا نجزم بأنه هو مراد الله ."(۳)

''اللہ کی مراد تک پہنچنے کے الفاظ کی قید محل نظر ہے کیونکہ جس تک مجتہدین پہنچتے ہیں وہ ان کی رائے ہوتی ہے۔اگرچہ یہ رائے معتبر ہوتی ہے لیکن اس کے بارے میں ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہتے کہ یہی اللہ کی مراد ہے۔''

اس تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی وارد کیا گیا ہے کہ اس میں اختصار و ایجاز نہیں ہے۔عبارت کو خواہ مخواہ طول دیا گیا ہے۔ڈاکٹر صالح بن

۱۔الاجتهاد الجماعی وأهمیته فی نوازل العصر: ص۱۴

۲۔الاجتهاد الجماعی وتطبیقاته المعاصرة: ص۳۶

۳۔الاجتهاد الجماعی وأهمیته فی نوازل العصر: ص۱۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عبداللہ بن حمید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”قوله فی التعریف (مجموعة الأفراد الحائزین علی رتبة الاجتهاد) إذ یغنی عن ذلك قول (المجتهد) أو (المجتهدین) .“(۱)

”افراد کی ایک ایسی جماعت جو درجہ اجتہاد پر فائز ہو' کے الفاظ کی جگہ مجتہد یا مجتہدین کی ایک جماعت کے الفاظ کفایت کرتے تھے۔“

آٹھویں تعریف

ڈاکٹر خالد حسین الخالد اجتماعی اجتہاد کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

” بعد أن أنعمت النظر فی مزایا التعریفات السابقة وفی عیوبها' اقترح التعریف الآتی للاجتهاد الجماعی' الذی أری أنه تعریف جامع مانع' فأقول: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمین العدول جهودهم' فی البحث وا لنظر علی وفق منهج علمی أصولی' ثم التشاور بینهم فی مجلس خاص' لاستنباط أو استخلاص حکم شرعی' لمسألة شرعیة ظنیة . ثم اختصر هذا التعریف بالاکتفاء بالقیود دون الضوابط وعلیه' یصبح حد الاجتهاد الجماعی هو؛ بذل فئة من الفقهاء جهودهم' فی البحث والتشاور لاستنباط حکم شرعی' لمسألة ظنیة .“(۲)

”اجتماعی اجتہاد کی سابقہ تعریفوں کی خصوصیات اور عیوب پر گہری نظر ڈالنے کے بعد میں اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف پیش کرتا ہوں جو میرے خیال میں جامع مانع تعریف ہے۔ پس میں یہ کہتا ہوں: اجتماعی اجتہاد سے مراد عادل و مسلمان فقہاء کی ایک جماعت کا علم اُصول فقہ کے منہج کے مطابق غور وفکر کرتے ہوئے اپنی کوششیں صرف کرنا پھر کسی خاص مجلس میں باہم مشورہ کرنا تا کہ کسی شرعی ظنی مسئلے کا حکم شرعی دریافت یا مستنبط کیا جا سکے۔ پھر اسی تعریف کو اس طرح مختصر کیا گیا ہے کہ اس کی قیود تو بیان ہو جائیں لیکن ضوابط بیان نہ ہوں۔ پس اس اختصار کے ساتھ اجتماعی اجتہاد کی تعریف یوں ہوگی: فقہاء کی ایک جماعت کا کسی ظنی مسئلے سے متعلق حکم شرعی دریافت کرنے کے لیے تحقیق و باہمی مشاورت میں اپنی کوششیں صرف کرنا۔“

اس تعریف پر یہ اعتراض وارد کیا جا سکتا ہے کہ اس میں شرعی احکام کے استنباط کا تذکرہ تو ہے لیکن ان کی تطبیق کا ذکر نہیں ہے' حالانکہ دونوں ہی اجتہاد ہیں۔

نویں تعریف

شیخ نصر محمود الکرنز اجتماعی اجتہاد کی تعاریف کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

” بعد أن أنعمت النظر فی مزایا التعریفات السابقة وفی عیوبها' وبعد استفادتی من تعریفی سانو والخالد'أصل إلی التعریف المختار الذی أرتضیه للاجتهاد الجماعی الذی یتناسب مع التعریف الذی اخترته للاجتهاد العام أو الفردی فیصبح التعریف المقترح هو: بذل فئة جهودهم فی البحث والتشاور علی وفق منهج علمی أصولی لتحصیل استنباط أو تطبیق حکم شرعی عقلیاً کان أو نقلیاً قطعیاًکان أو ظنیاً .“(۳)

”اجتماعی اجتہاد کی سابقہ تعریفوں کی خصوصیات اور عیوب پر غور کرنے اور ڈاکٹر خالد اور محمد قطب سانو کی تعریفوں سے استفادے کے بعد میں اس نتیجے تک پہنچا ہوں کہ اجتماعی اجتہاد کی وہ تعریف جسے میں پسند کرتا ہوں اور بطور تجویز پیش کرتا ہوں اور وہ انفرادی اجتہاد کی اس

۱۔الاجتهاد الجماعی وأهمیته فی نوازل العصر: ص۱۶

۲۔الاجتهاد الجماعی وتطبیقاته المعاصرة: ص۳۷

۳۔أیضاً: ص۳۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعریف سے بھی قریب تر ہے' جس کا میں تذکرہ کر چکا ہوں' یہ ہو گی: (فقہاء کی) ایک جماعت کا علم اُصول فقہ کے منہج کے مطابق اپنی کوششوں کو تحقیق و باہمی مشاورت میں صرف کرنا تاکہ کوئی شرعی حکم مستنبط کیا جا سکے یا اس کی تطبیق ہو' چاہے وہ شرعی حکم عقلی ہو یا نقلی' قطعی ہو یا ظنی۔''

یہ ایک جامع تعریف ہے لیکن اس میں فقہاء یا مجتہدین کا لفظ شامل نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارے خیال میں اگر وہ شامل کر لیا جاتا تو بہتر تھا۔

دسویں تعریف

ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی مختلف تعریفوں پر نقد کرنے کے بعد ایک ممکنہ تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" بعد استعراض ما أورده بعض العلماء المعاصرين الأفاضل من تعريفات للاجتهاد الجماعی أخلص إلى التعريف الذی يبدو أقرب إلى بيان حقيقة الاجتهاد الجماعی وعليه فيمكن القول: إن الاجتهاد الجماعی هو: بذل جمع من الفقهاء وسعهم مجتمعين لتحصيل حكم شرعی ."(۱)

''معاصر فاضل علماء نے اجتماعی اجتہاد کی جو تعریفیں بیان کی ہیں' ان کو نقل کرنے کے بعد میں اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف بیان کروں گا جو میرے خیال میں اجتماعی اجتہاد کے تصور و حقیقت کو بخوبی واضح کر رہی ہے۔ پس اس تعریف کے مطابق اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہاء کی ایک جماعت کا کسی حکم شرعی کی تحصیل کے لیے اجتماعی طور پر اپنی کوششیں صرف کرنا۔''

اجتماعی اجتہاد کی یہ سب سے جامع تعریف معلوم ہوتی ہے کہ جس میں اختصار بھی ہے۔ لیکن اس تعریف میں اگر تحصیل حکم کے ساتھ تطبیق حکم کا لفظ بھی شامل کر دیا جاتا تو یہ جامع مانع بن جاتی یعنی عبارت یوں ہوتی: **بذل جمع من الفقهاء وسعهم مجتمعين لتحصيل أو تطبيق حكم شرعی**۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید حفظہ اللہ اس تعریف کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

"۱۔إن الاجتهاد الجماعی يحصل بأی عدد يصدق عليه أنه جمع أو جماعة . . . وكلما كثر العدد كانت الفائدة أعظم وحصول الاطمئنان أكبر . ۲۔أن يكون هؤلاء المجتهدون مجتمعين حين الاجتهاد وهو ما يعبر عنه البعض ب(التشاور) وانسجاماً مع طبيعة هذا العصر وآلياته فيقصد بالاجتماع ما كان حقيقة فی مكان واحد وما كان حكماً كالاتصال عبر الهاتف أو الدوائر التلفزيونية أو شبكة المعلومات أو غيرها من وسائل الاتصال والتواصل مما يتحقق معه الاجتماع . ۳۔يهدف الاجتماع إلى تحصيل حكم شرعی سواء كان ذلك متعلقاً بقضية عامة أو خاصة ولا يشترط أن يتم ذلك من خلال هيئة أو مجمع' كما لا يشترط فيه أن يكون ذا صفة رسمية وإن كان توافر هذه الأوصاف حسناً غير أنه ليس شرطاً فی حقيقه الاجتهاد الجماعی . ٤۔إن واقع الاجتهاد الجماعی المعاصر من خلال المجامع المفقهية وهيئات الإفتاء وما شابه ذلك يشهد بأن هذا الاجتهاد لا يقتصر على الأحكام والمسائل الفقهية وإنما يتجاوز ذلك إلى بعض القضايا والوقائع غير الفقهية كمسائل العقائد وأصول الدين من مثل الحكم على بعض الفرق كالقاديانية والبهائية ."(۲)

''۱۔اجتماعی اجتہاد علماء کی ہر اس تعداد سے حاصل ہو جاتا ہے' جس پر جماعت یا مجمع کا اطلاق ہوتا ہو...لیکن جس قدر تعداد زیادہ ہو گی' اجتماعی اجتہاد کا فائدہ اور اطمینان بھی اسی قدر بڑھ کر ہو گا۔۲۔ یہ مجتہدین' اجتہاد کے وقت مجتمع ہوں' جسے بعض محققین باہمی مشاورت کا نام دیتے ہیں۔عصر حاضر کے مزاج کے ساتھ یکسانیت اور اس کے وسائل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اجتماع کا معنی طے کیا جائے گا یعنی کسی ایک جگہ میں مجتہدین کا حقیقی اجتماع ہو یا حکمی ہو جیسا کہ ٹیلی فون' ٹیلی فونک ذرائع یا انٹرنیٹ وغیرہ جیسے وسائل ربط و تعلق کے ذریعہ باہمی ملاپ اور

۱۔الاجتهاد الجماعی وأهميته فی نوازل العصر: ص۱۶

۲۔أيضاً: ص۱۶۔۱۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتماع کو ممکن بنایا جائے۔۳۔مجتہدین کے اجتماع کا بنیادی ہدف و مقصود کسی بھی شرعی حکم کی تلاش ہو' چاہے وہ کوئی خاص مسئلہ ہو یا عمومی نوعیت کا ہو'یہ بھی شرط نہیں ہے کہ یہ اجتہاد کسی ادارے یا اکیڈمی کے تحت ہی منعقد ہو جیسا کہ اس میں یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس کو سرکاری سرپرستی حاصل ہو۔اگرچہ ان اوصاف کا پایا جانا ایک اچھی علامت ہے لیکن اجتماعی اجتہاد کی بنیادی شرائط میں سے نہیں ہے۔۴۔معاصر فقہی اکیڈمیوں اور اجماعی افتاء کے اداروں میں واقع شدہ اجتماعی اجتہاد کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اجتہاد صرف احکام شرعیہ اور فقہی مسائل میں محصور نہیں ہے' بلکہ اس سے بھی بڑھ کر بعض غیر فقہی مسائل مثلاً عقائد اور اُصول دین کے مسائل میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ قادیانیوں یا بہائیہ کے بعض فرقوں پر شرعی حکم لاگو کرنا۔''

اجتماعی اجتہاد کی تعریف پر مفصل گفتگو کے بعد اب ہم اس کے شرعی دلائل پر بحث کرتے ہیں۔

اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت کے دلائل

اسلام کے بنیادی مصادر قرآن وسنت' دونوں میں اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت کے حق میں دلائل موجود ہیں۔اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے آپ ﷺ کو مختلف مسائل میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت کا حکم تھا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ﴾(۱)

''اور (اے نبی ﷺ!) ان سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں۔''

اس حکم باری تعالیٰ کی تعمیل میں آپ ﷺ کی سنت کو اس مقالے کے چوتھے باب میں بالتفصیل بیان کریں گے۔اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں ابن اَبی حاتم رحمہ اللہ' حضرت اَبو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حدثنا یونس بن عبدالأعلی قراء ۃ أنبأ ابن وھب قال سمعت سفیان بن عیینة یحدث عن معمر عن ابن شھاب عن أبی ھریرة قال: مارأیت أحدا أکثر مشورة لأصحابه من رسول اللهﷺ."(۲)

''ہمیں یونس بن عبدالاَعلی نے قراءتاً بیان کیا ہے کہ انہیں ابن وہب رحمہ اللہ نے خبر دی ہے' انہوں نے کہا میں نے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ سے سنا' وہ معمر رحمہ اللہ سے اور وہ ابن شہاب رحمہ اللہ سے اور وہ حضرت اَبو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے زیادہ کسی کو بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرتے نہیں دیکھا۔''

اَئمہ سلف نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں اسلام میں مشورے کی اہمیت اور فضیلت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ذیل میں اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں ہم تابعین رحمہم اللہ اور سلف صالحین رحمہم اللہ کے کچھ اقوال نقل کررہے ہیں۔

"حدثنا أبو سعید ثنا وکیع عن سفیان عن رجل عن الضحاك في قوله و شاورھم في الأمر قال: ما أمر الله نبیه بالمشورة إلا لما یعلم فیھا من الفضل."(۳)

''ہم سے اَبوسعید نے بیان کیا' وہ کہتے ہیں ہم سے وکیع رحمہ اللہ نے بیان کیا' وہ سفیان رحمہ اللہ سے' وہ ایک آدمی سے اور وہ ضحاک رحمہ اللہ سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے قول ''اور ان سے مختلف امور میں مشورہ کریں'' کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کسی بھی نبی کو مشورے کا حکم نہیں دیا مگر اس وجہ سے کہ جو اس میں فضل وخیر ہے۔''

بعض سلف صالحین کا کہنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت کا جو حکم دیا گیا تھا' اگرچہ وحی کے نزول کے زمانے میں اس کی ضرورت نہ تھی لیکن اس مشورے کو جاری کرنے کی ایک حکمت یہ بھی تھی کہ مابعد کے زمانوں میں آنے والوں کے لیے آپ ﷺ کا یہ فعل بطور سنت جاری ہو جائے۔ابن اَبی حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

۱۔آل عمران:۳:۱۵۹

۲۔تفسیر ابن أبی حاتم:۳/۸۰۱

۳۔أیضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"حدثنا أبی ثنا ابن أبی عمیر ثنا سفیان عن ابن شبرمة عن الحسن فی قوله﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ﴾ قال: قد علم أنه لیس به إلیهم حاجة وربما قال: لیس له إلیهم حاجة ولکن أراد أن یستن به من بعده ."(۱)

''ہمیں ہمارے والد صاحب نے بیان کیا ہے'اورانہوں نے کہا کہ انہیں ابن أبی عمیر نے بیان کیا'انہوں نے کہا'انہیں سفیان نے ابن شبرمہ سے'اورانہوں نے حسن بصری رحمہ اللہ سے اللہ سبحانہ وتعالی کے قول 'اوران سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں' کے بارے میں کہا ہے: یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کو ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورے کی حاجت وضرورت نہ تھی' لیکن آپ ﷺ نے یہ ارادہ کیا کہ اپنے مابعد والوں کے لیے اس بارے میں کوئی سنت جاری کریں۔''

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" قال أبو جعفر: وأولی الأقوال بالصواب فی ذلک أن یقال: إن اللہ عز وجل أمر نبیه ﷺ بمشاورة أصحابه فیما حزبه من أمر عدوه ومکاید حربه تألفاً منه بذلک من لم تکن بصیرته بالإسلام البصیرة التی یؤمن علیه معها فتنة الشیطان وتعریفاً منه أمته مأتی الأمور التی تحزبهم من بعده ومطلبها لیقتدوا به فی ذلک عند النوازل التی تنزل بهم فیتشاوروا فیما بینهم کما کانوا یرونه فی حیاتهﷺ یفعل ."(۲)

''ابن جریر طبری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ (اس آیت کی تفسیر میں واردتین متنوع اقوال میں سے) سب سے بہتر قول ان مفسرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ عز وجل نے اپنے نبی ﷺ کو اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے' دشمنان اسلام کی ان جنگی چالوں وغیرہ کے بارے میں مشورہ کرنے کا حکم جاری فرمایا کہ جن سے آپ کو سابقہ پڑتا تھا تا کہ اس مشورے سے آپ ﷺ کے وہ ساتھی آپ ﷺ سے الفت محسوس کریں کہ جن کی اسلام کے بارے میں بصیرت اس قدر واضح نہیں تھی کہ وہ اس بصیرت کے ہوتے ہوئے شیطان کے فتنوں سے محفوظ رہ سکتے اور (اس مشورے کا ایک اور فائدہ یہ بھی تھا) کہ اس مشورے کے عمل سے اُمت کو ان مختلف مسائل کے پیش آنے اور ان کی تلاش کے (طریقہ کے) حوالے سے متنبہ کرنا مقصود تھا کہ جو امت کو آپ ﷺ کی وفات کے بعد درپیش آنے والے تھے تا کہ مختلف حوادث کے پیش آنے کے وقت وہ اس فعل (مشاورت) میں آپ ﷺ کی اقتداء کریں اور آپس میں اسی طرح مشورہ کریں جس طرح وہ آپ ﷺ کی زندگی میں آپ کو مشورہ کرتے دیکھتے تھے۔''

ایک اور جگہ اللہ عز وجل صحابہ رضی اللہ عنہم کی جماعت کی صفات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کے باہمی معاملات مشاورت سے طے ہوتے ہیں:

﴿ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ ﴾(۳)

''اوران (یعنی آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کے فیصلے باہمی مشاورت سے طے ہوتے ہیں۔''

اس قرآنی ترغیب وتشویق کے باعث آپ ﷺ کثرت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ یہ مشاورت کئی قسم کی تھی۔ بعض اوقات آپ ﷺ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ایک مجمع عام سے کسی واقعے کے بارے میں رائے طلب فرماتے جیسا کہ آپ ﷺ نے غزوہ اُحد کے موقع پر انصار ومہاجرین سے مدینہ میں یا مدینہ سے باہر جا کر جنگ کرنے کے بارے میں مشورہ طلب کیا اور بعض حالات میں آپ مخصوص صحابہ ہی سے مشورہ کیا کرتے تھے جیسا کہ آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر صحابہ کی (بظاہر) عدم اطاعت کی صورت حال میں اُم المؤمنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے مشورہ کیا۔ بعض صحابہ ایسے بھی تھے جو آپ ﷺ کے مستقل مشیروں میں شمار ہوتے تھے جیسا کہ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

" أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد البغدادی ثنا یحی بن أیوب العلاف بمصر ثنا سعید بن أبی مریم

۱۔ تفسیر ابن أبی حاتم: ۸۰۱/۳

۲۔ تفسیر الطبری: ۳۴۵/۷

۳۔ الشوری: ۴۲:۳۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

أنبأ سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينارعن ابن عباس فى قوله عز وجل﴿ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ﴾ قال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما .»(۱)

''ہمیں أبوجعفر محمد بن أحمد بغدادی نے خبر دی ہے' انہوں نے کہا ہمیں یحی بن أیوب علاف نے مصر میں بیان کیا ہے' انہوں نے کہا ہمیں سعید بن أبی مریم نے بیان کیا ہے' انہوں نے کہا ہمیں سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے خبر دی ہے' وہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے اللہ سبحانہ وتعالی کے ارشاد 'اوران سے معاملے میں مشورہ کریں' کے بارے میں فرمایا: کہ جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرنے کا آپ کو حکم دیا گیا' وہ حضرت أبو بکر وعمر رضی اللہ عنہما ہیں۔''

امام حاکم رحمہ اللہ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .»(۲)

''یہ حدیث شیخین کی شرائط کے مطابق ہے اگرچہ انہوں نے اس کو نہیں بیان کیا ہے۔''

امام ذہبی رحمہ اللہ اس روایت کی استنادی حیثیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

"على شرط البخارى و مسلم . » (۳)

''بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق ہے۔''

اسی طرح ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

"حدثنى أبوبكر بن محمد بن عبد الحميد ثنا محمد بن زكريا ثنا ابن عائشة حدثنى أبى عن عمه عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب قال: كان أبو بكر الصديق رضى الله عنه من النبى ﷺ مكان الوزير فكان يشاوره فى جميع الأمور .»(۴)

''مجھ سے أبو بکر بن محمد بن عبد الحمید نے بیان کیا' انہوں نے کہا ہم سے محمد بن زکریا نے بیان کیا' انہوں نے کہا ہم سے ابن عائشہ نے بیان کیا' انہوں نے کہا مجھے میرے والد نے اپنے چچا سے بیان کیا ہے اور وہ ربیعہ بن أبی عبد الرحمن سے اور وہ سعید بن مسیّب سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اللہ کے نبی ﷺ کے مشیر کے مقام فائز تھے اور آپ ﷺ ان سے تقریباً تمام معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے۔''

اس روایت کے بارے میں امام ذہبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"فى رواته مجهول .»(۵)

''اس کے بعض راوی مجہول ہیں۔''

اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے میں کئی ایک اجتماعی اجتہادات وقوع پذیر ہوئے۔ ان پر ہم اس مقالے کے چوتھے باب میں بالتفصیل روشنی ڈالیں گے۔ ذیل میں ہم ان اجتہادات کا ایک سرسری جائزہ پیش کر رہے ہیں:

- طریقہ أذان کے بارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت
- لکڑی کا منبر بنوانے کے بارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ

۱۔المستدرك على الصحيحين' كتاب معرفة الصحابة' باب أما حديث ضمرة وأبو طلحة(۴۴۳۶)' ۷۴/۳۔

۲۔أيضاً

۳۔أيضاً

۴۔المستدرك على الصحيحين' كتاب معرفة الصحابة' باب أبى بكر بن أبى قحافة(۴۴۰۸)' ۶۶/۳۔

۵۔أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

- غزوہ بدر کے موقع پر اجتماعی مشاورت
- غزوہ بدر کے قیدیوں کے بارے اجتماعی اجتہاد
- غزوہ احد کے بارے اجتماعی مشاورت
- غزوہ خندق کے موقع پر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ
- بنوغطفان کے بارے میں اجتماعی مشاورت
- واقعہ افک کے بارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ
- غزوہ خیبر سے متعلق اجتماعی مشاورت
- حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی گورنری کے بارے باہمی مشورہ
- غزوہ خندق کے موقع پر عصر کی نماز میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف رائے
- اجرت قرآن کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجتماعی رائے
- غسل میت کے بارے میں صحابیات رضی اللہ عنہن کا باہمی مشورہ

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی اجتماعی اجتہاد کے منہج پر فتوی جاری کرنے کا عمل جاری وساری رہا۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی تو بیشتر روایات موجود ہیں۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اجتماعی اجتہاد کا یہ عمل اپنے عروج کو پہنچ چکا تھا۔ایک روایت کے الفاظ ہیں:

" أخبرنا عمرو بن عون أخبرنا هشيم عن العوام عن المسيب بن رافع قال: كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر' اجتمعوا لها وأجمعوا' فالحق فيما رأوا' فالحق فيما رأوا . "(۱)

''ہمیں عمرو بن عون نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں ہشیم نے عوام سے خبر دی' انہوں نے مسیّب بن رافع سے نقل کیا ہے: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جب کوئی ایسا مسئلہ درپیش آتا تھا کہ جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اثر موجود نہ ہوتا تو وہ اس کے لیے اکٹھے ہو کر مشورہ کرتے اور ایک رائے پر اتفاق کر لیتے تھے۔پس حق وہی ہے جو انہوں نے سمجھا ہے۔پس حق وہی ہے جو انہوں نے سمجھا ہے۔''

شیخ حسین سلیم أسد اس حدیث کی استنادی حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"إسناده ضعيف هشيم مدلس وقد عنعن وباقي رجاله ثقات . "(۲)

''اس کی سند 'ضعیف' ہے۔ہشیم 'مدلس' راوی ہے اور **عنعنہ** سے روایت کر رہا ہے اور اس کے باقی راوی ثقہ ہیں۔''

حضرت أبو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا معاملہ بھی یہی تھا کہ جب انہیں کوئی مسئلہ قرآن وسنت میں نہ ملتا تو وہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرتے اور شریعت کی عمومی تعلیمات کی روشنی میں ایک رائے بنا لیتے تھے۔کئی ایک روایات سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے اس طرز عمل کی نشاندہی ہوتی ہے۔ایک روایت کے الفاظ ہیں:

" أخبرنا محمد بن الصلت حدثنا زهير عن جعفر بن برقان حدثنا ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق ' إذا ورد عليه الخصم نظر فى كتاب الله ' فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به' وإن لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ سنة قضى به' فان أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتانى كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فى ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع اليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فى قضاء' فيقول أبو بكر: الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ على نبينا فان أعياه أن

۱۔ سنن الدارمی' کتاب المقدمة' باب التورع عن الجواب فیما لیس فیه کتاب ولاسنة(۱۱۵)' ۶۱/۱۔

۲۔أیضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

يجد فيه سنة من النبیﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على أمر قضى به .''(۱)

''ہمیں محمد بن صلت نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں زہیر نے جعفر بن برقان سے بیان کیا ہے' انہوں نے کہا' ہمیں میمون بن مہران نے بیان کرتے ہوئے کہا ہے: جب حضرت أبوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی مقدمہ پیش ہوتا تھا تو کتاب اللہ میں غور وفکر کرتے تھے۔ پس اگر انہیں کتاب اللہ میں کوئی ایسی چیز مل جاتی کہ جس کے مطابق وہ فیصلہ کر سکیں تو وہ اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے تھے۔ پس اگر کتاب اللہ میں کوئی مسئلہ موجود نہ ہوتا اور اللہ کے رسول ﷺ کی کوئی سنت ان کے علم میں ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔ پس اگر انہیں کوئی سنت بھی نہ ملتی تو وہ مسلمانوں کی طرف نکلتے اور ان سے پوچھتے اور کہتے: میرے پاس فلاں فلاں مسئلہ آیا ہے' کیا تم میں سے کسی کے پاس اس بارے اللہ کے رسول ﷺ کا کوئی فیصلہ محفوظ ہے۔ بعض اوقات لوگوں کی ایک جماعت ان کے پاس اکٹھی ہو جاتی جو ان کو اللہ کے رسول ﷺ کے قضاء کے بارے میں خبر دیتی۔ اس پر حضرت أبوبکر رضی اللہ عنہ کہتے: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمارے مابین ایسے لوگ پیدا کیے ہیں جو نبی ﷺ کے فیصلوں کو محفوظ رکھتے ہیں۔ پس اگر وہ کسی مسئلے میں اللہ کے رسول ﷺ کی کوئی سنت بھی پانے سے عاجز آ جاتے تو بہترین اور قابل افراد کو اکٹھا کرتے اور ان سے مشورہ طلب کرتے۔ پس اگر ان کی رائے کسی مسئلے پر متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔''

شیخ حسین سلیم أسد اس حدیث کی استنادی حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

''رجاله ثقات غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبابكر فالإسناد منقطع .''(۲)

''اس کے راوی ثقہ ہیں لیکن میمون بن مہران کی أبوبکر رضی اللہ عنہ سے ملاقات ثابت نہیں ہے لہذا اس کی سند 'منقطع' ہے۔''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی بعض روایات سے اسی طرز عمل کی نشاندہی ہوتی ہے' جیسا کہ ایک روایت ہے:

'' أخبرنا الشريف أبو الفتح العمری أنبا عبد الرحمن بن أبی شريح أنبا أبو القاسم البغوی ثنا داؤد بن رشيد ثنا عمر بن أيوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: كان أبوبكر رضی الله عنه إذا ورد عليه الخصم نظر فی كتاب الله . . . قال جعفر وحدثنی ميمون أن عمر بن الخطاب رضی الله عنه كان يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد فی القرآن والسنة نظر هل كان لأبی بكر رضی الله عنه فيه قضاء فإن وجد أبا بكر رضی الله عنه قد قضى فيه بقضاء قضى به وإلا دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم فاستشارهم فإذا اجتمعوا الأمر قضى بينهم .''(۳)

''ہمیں أبو الفتح شریف العمری نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں عبد الرحمٰن بن أبی شریح نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں أبو القاسم بغوی نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں داؤد بن رشید نے بیان کیا' انہوں نے کہا' ہمیں عمر بن أیوب نے بیان کیا' انہوں نے کہا' ہمیں جعفر بن برقان نے میمون بن مہران سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا: جب حضرت أبوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی مقدمہ پیش ہوتا تھا تو کتاب اللہ میں غور وفکر کرتے تھے... جعفر کہتے ہیں اور مجھے برقان بن میمون نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔ پس اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس سے عاجز آ جاتے کہ وہ کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ میں کوئی حکم پا لیں تو یہ غور وفکر کرتے تھے کہ حضرت أبوبکر رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں کوئی فیصلہ جاری کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر وہ اس بارے میں حضرت أبوبکر رضی اللہ عنہ کا کوئی فیصلہ پا لیتے تو اسی کے مطابق فیصلہ جاری فرما دیتے تھے۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو مسلمانوں کے أمراء اور چیدہ چیدہ افراد کو اکٹھا کرتے اور ان سے مشورہ طلب کرتے تھے۔ پس جب وہ ایک رائے پر اکٹھا ہو جاتے تھے تو اس کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ فرما دیتے تھے۔''

۱۔ سنن الدارمی' كتاب المقدمة' باب الفتيا و ما فيه من الشدة (۱۶۱)' ۱/۶۹۔

۲۔ أيضاً

۳۔ السنن الكبرى للبيهقی' كتاب آداب القاضی' باب ما يقضی به القاضی و يفتی به المفتی (۲۰۱۲۸)' ۱۰/۱۱۴۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو بعض صحابہ کو اپنا مستقل مشیر بھی بنا رکھا تھا۔ایک روایت کے الفاظ ہیں:

" حدثنا محمد بن صالح بن هانی ثنا الفضل بن محمد بن البیهقی ثنا عبد الله بن صالح ثنا عبد العزیز بن أبی سلمة الماجشون عن عبد الواحد بن أبی عون عن القاسم بن محمد عن عبد الله بن عمر أتی النبیﷺ کتاب رجل فقال لعبد الله بن أرقم أجب عنی فکتب جوابه ثم قرأه علیه فقال: أصبت وأحسنت اللهم وفقه فلما ولی عمر کان یشاوره ."(۱)

''ہمیں محمد بن صالح بن ہانی نے بیان کیا ہے' انہوں نے کہا' ہمیں فضل بن محمد بن بیہقی نے بیان کیا' انہوں نے کہا' ہمیں عبداللہ بن صالح نے بیان کیا' انہوں نے کہا' ہمیں عبدالعزیز بن أبی سلمۃ ماجشون نے بیان کیا' انہوں نے کہا' ہمیں عبدالواحد بن أبی عون نے قاسم بن محمد سے اور انہوں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کے پاس ایک آدمی کا خط آیا' پس آپ ﷺ نے زید بن أرقم رضی اللہ عنہ سے کہا: میری طرف سے جواب لکھیں' تو انہوں نے جواب لکھا اور پھر آپ کو پڑھ کر سنا دیا۔پس آپ ﷺ نے فرمایا: تو نے درست اور اچھا جواب لکھا ہے۔اللہ تعالیٰ تمہیں اور زیادہ توفیق دے۔پس جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو ان سے مختلف معاملات میں مشاورت کرتے تھے۔''

امام حاکم رحمہ اللہ اس حدیث کی سند کے بارے میں لکھتے ہیں:

"هذا حدیث صحیح الإسناد ولم یخرجاه ."(۲)

''اس حدیث کی سند 'صحیح' ہے اگرچہ شیخین نے اسے روایت نہیں کیا ہے۔''

امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کو 'صحیح' کہا ہے۔(۳)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کوفہ کے مفتی تھے' بھی مسلمانوں کی اجتماعی اجتہادی آراء کو بہت اہمیت دیتے تھے۔ایک روایت کے الفاظ ہیں۔

" أخبرنا یحی بن حماد ثنا شعبة عن سلیمان بن عمارة بن عمیر عن حریث بن ظهیر قال أحسبه أن عبد الله قال: قد أتی علینا زمان وما نسأل وما نحن هناك ' وإن الله قدر أن بلغت ما ترون' فإذا سئلتم عن شیء فانظروا فی کتاب الله' فإن لم تجدوه فی کتاب الله ففی سنة رسول الله ﷺ فإن لم تجدوه فی سنة رسول الله ﷺ فما أجمع علیه المسلون' فإن لم یکن فیما أجمع علیه المسلمون فاجتهد رأیك' ولا تقل إنی أخاف وأخشی ' فإن الحلال بین والحرام بین وبین ذلك أمور مشتبهة' فدع ما یریبك إلی ما لا یریبك ."(۴)

''ہمیں یحیٰ بن حماد نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں سلیمان بن عمارۃ بن عمیر نے بیان کیا ہے' انہوں نے حریث بن ظہیر سے نقل کیا ہے' انہوں نے کہا' میرا گمان ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ بات کہی ہے: ایک وقت ایسا بھی آئے گا جبکہ ہم نہیں ہوں گے اور نہ ہی ہم سے مسائل پوچھے جائیں گے اور اللہ تعالیٰ نے اس کو مقدر کر دیا ہے کہ میں اس وقت کو پہنچوں جسے تم دیکھ رہے ہو (یعنی میری وفات ہو جائے)۔پس جب تم سے کسی چیز کے بارے میں سوال ہو تو کتاب اللہ میں غور وفکر کرو۔پس اگر اسے کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو سنت رسول ﷺ میں تلاش کرو۔پس اگر اس کو سنت رسول ﷺ میں بھی نہ پاؤ تو اس کو لے لو جس پر تمام مسلمانوں نے اتفاق کیا ہو۔پس اگر وہ

۱۔المستدرك علی الصحیحین' کتاب معرفة الصحابة' ذکر مناقب عبد الله ابن أرقم(۵۴۴۱)' ۳/۳۷۸۔

۲۔أیضاً

۳۔أیضاً

٤۔سنن الدارمی' کتاب المقدمة' باب ما کان علیه الناس قبل مبعث النبیﷺ(۱۶۸)' ۱/۱۷۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسئلہ مسلمانوں کے اجماع میں بھی نہ ہو تو اپنی رائے بنانے میں اجتہاد کرو' اور یہ مت کہو میں تو ڈرتا ہوں یا میرے اوپر خشیت غالب ہے۔ بے شک! حلال وحرام واضح ہے اور ان کے مابین کچھ مشتبہ امور ہیں۔ پس تم شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان کو اختیار کرلو جو شک والی نہیں ہیں۔''

ایک اور روایت کا بیان ہے:

" أخبرنا أبو عبد الله الحافظ نا أبوبكر بن مقسم المقرى ببغداد نا أبو العباس أحمد بن يحى النحوى نا ابن شعيب قال:سئل بعض الخلفاء أى شيء يؤيد العقل؟ وأى شيء أشد به إضرارا؟ قال أما أشده تأييدا فمشاورة العلماء وتجربة الأمور وحسن التثبيت و أشد به إضرارا فالاستبداد والتهاون والعجلة . "(۱)

''ہمیں أبو عبداللہ الحافظ نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں أبو بکر بن مقسم بن مقری نے بغداد میں خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں ابو عباس أحمد بن یحی نحوی نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں ابن شعیب نے خبر دیتے ہوئے کہا ہے: کسی خلیفہ سے یہ سوال ہوا کہ کون سی چیز عقل کے لیے مفید ہے اور کون سی شی ءاس کے لیے بہت زیادہ ضرر رساں ہے۔ انہوں نے کہا: عقل کی نشو و نما میں سب سے زیادہ ممد و معاون علماء کے ساتھ مشورہ کرنا' مختلف امور کا تجربہ رکھنا اور اچھی طرح ثابت قدم رہنا ہے۔ اور اس کو سب سے زیادہ نقصان پہنچانے والی چیز ظلم و جبر' لاپرواہی اور عجلت ہے۔''

بعض روایات کے بیان کے مطابق صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اجتماعی مشاورت واجتہاد کو بطور منہج اپنانے کی ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مستقبل کے مسائل کے حل کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پیش آمدہ مسائل میں اجتماعی و مشاورتی منہج کو اختیار کرنے کی تلقین کی۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

" حدثنا أحمد قال حدثنا شباب العصفرى قال حدثنا نوح بن قيس عن الوليد بن صالح عن محمد بن الحنفية عن على قال قلت: يا رسول الله إن نزل بنا أمر' ليس فيه بيان أمر ولا نهى' فما تأمرنى؟ قال: تشاورون فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأى خاصة ولم يرو هذا الحديث عن الوليد بن صالح إلا نوح . "(۲)

''ہمیں أحمد نے بیان کیا ہے' انہوں نے کہا' ہمیں شباب عصفری نے بیان کیا ہے' انہوں نے کہا' ہمیں نوح بن قیس نے ولید بن صالح سے نقل کیا ہے' انہوں نے محمد بن حنفیہ سے نقل کیا ہے' انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! اگر ہمیں کوئی ایسا مسئلہ درپیش آئے کہ جس کے بارے میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں کیا مشورہ دیتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس مسئلے میں اپنے فقہاء اور عبادت گزاروں سے مشورہ کرو۔ اور کسی ایک شخص کی رائے سے اس میں فیصلہ جاری نہ کرو۔ اس حدیث کو ولید بن صالح سے نوح کے علاوہ کسی نے نقل نہیں کیا۔''

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأى خاصة . "(۳)

''اس مسئلے میں فقہاء اور پرہیزگاروں سے مشاورت کرو اور اس کے بارے میں فرد خاص کی رائے سے فیصلہ نہ کرو۔''

امام نورالدین علی بن أبی بکر الهیثمی رحمہ اللہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"رواه الطبرانى ورجاله موثقون من أهل الصحيح . "(۴)

۱۔شعب الإيمان' فصل فى فضل العقل الذى هو من النعم العظام التى كرم (۴۶۸۱)' ۴/۱۶۶۔

۲۔المعجم الأوسط' باب الألف' من اسمه أحمد (۱۶۱۸)' ۲/۱۷۲۔

۳۔مجمع الزوائد: (۸۳۴)' ۱/۴۲۸۔

۴۔أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''اس کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں۔''

علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس روایت کو'ضعیف منکر' قرار دیا ہے۔ (۱)

صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں درج ذیل مسائل میں اجتماعی مشاورت واجتہاد سے فتاوی جاری کیے گئے:

- خلیفہ اُول کی تقرری میں اجتماعی اجتہاد
- حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے لشکر کے بارے اجتماعی مشاورت
- مرتدین کے ساتھ قتال کے بارے میں باہمی مشورہ
- جمع قرآن کے بارے اجتماعی مشاورت
- اُمور حرب میں باہمی مشاورت
- شراب کی حد کے بارے اجتماعی اجتہاد
- حد قذف کے بارے اجتماعی مشورہ
- اُم الولد کے آزاد ہونے کے بارے اجتماعی اجتہاد
- غیر اقوام کے تجار سے ٹیکس وصول کرنے کے بارے باہمی مشاورت
- مضطر زانی پر حد جاری کرنے میں اجتماعی اجتہاد
- عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد
- خلیفہ ثالث کی تقرری میں باہمی مشاورت
- رسم قرآن کے بارے اجتماعی اجتہاد
- خلیفہ ثالث کی خلافت وامارت سے معزولی کے بارے باہمی مشاورت

دورِ نبوی اور دورِ صحابہ میں اجتماعی اجتہاد کی ان مثالوں پر بالتفصیل گفتگو ہم اپنے اس مقالے کے چوتھے باب میں کریں گے۔

❀❀❀❀❀

۱۔ السلسلة الضعيفة: ۳۵۷/۱۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار

اجتماعی اجتہاد کی حدود و دائرہ کار سے مراد وہ مسائل ہیں کہ جن میں اجتماعی اجتہاد جائز ہے یا کرنا چاہیے۔اس عنوان کے تحت یہ مبحث بھی داخل ہے کہ کن مسائل میں اجتماعی اجتہاد جائز نہیں ہے۔جن مسائل و اُمور میں اجتہاد کیا جاتا ہے' اس کو علماء کی اصطلاح میں 'مجال الاجتہاد' بھی کہتے ہیں۔اُصول کی کتابوں میں فقہاء اس بحث کو 'مجال الاجتہاد' یا 'مجتہد فیہ' مسائل یا 'مسائل اجتہاد' کے عنوان سے بیان کرتے ہیں۔عام طور پر فقہاء نے بیان کیا ہے کہ اجتہاد کا دائرہ کار دو قسم کے مسائل ہیں ایک وہ کہ جن میں کوئی صریح نص وارد نہ ہوئی ہو اور دوسرا وہ جو ظنی الدلالۃ ہوں۔ڈاکٹر اُحمد حسن حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''یہ بات واضح رہے کہ شریعت کے تمام اُحکام اجتہاد کا موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے' اس لیے بعض علماء نے کہا ہے کہ ہر اس حکم شرعی میں اجتہاد ہو سکتا ہے جس کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو۔یعنی جن شرعی احکام کے بارے میں قطعی دلائل وارد ہوئے ہیں وہ اجتہاد اور اختلاف کے محتمل نہیں ہو سکتے۔جیسے نماز وروزہ کی فرضیت اور زنا کی حرمت...جن اُحکام کے بارے میں قطعی نصوص وارد نہیں ہوئیں' بلکہ ان کے بارے میں جو نصوص ملتی ہیں وہ یا تو ظنی الثبوت ہیں' یا ظنی الدلالۃ' ایسے اُحکام میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے...اجتہاد ان مسائل میں بھی کیا جاتا ہے جن کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص ہی وارد نہیں ہوئی۔اس لیے مجتہد شریعت کے دوسرے دلائل' جیسے قیاس' کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔''(۱)

اجتہاد کے مجال کو ہم دو اعتبارات سے موضوع بحث بنا سکتے ہیں۔ایک تو مجتہد فیہ مسائل کے پہلو سے اور دوسرا مجتہدین کے اعتبار سے۔ذیل میں ہم ان دونوں پہلوؤں سے ایک مفصل گفتگو پیش کر رہے ہیں۔

زیر بحث مسئلہ کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کا دائرہ کار

علماء نے زیر بحث مسئلہ کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کی کئی ایک قسمیں بیان کی ہیں۔یعنی کون سے مسائل یا میدان ایسے ہیں جن میں اجتماعی اجتہاد کے منہج و طریقہ کار کو لازمی اختیار کرنا چاہیے' ذیل میں ہم ان کا ایک خلاصہ نقل کر رہے ہیں۔

جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد

جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد وقت کی ایک اہم ضرورت ہے کیونکہ نئے مسائل اس قدر گنجلک اور پیچیدہ ہیں کہ فرد واحد کے لیے ان میں کوئی شرعی رہنمائی جاری کرنا ایک مشکل اُمر ہے۔اگر فرد واحد ان مسائل میں ذاتی رائے سے اجتہاد پیش کرے گا تو اس میں خطا کا امکان بڑھ جائے گا۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" وهكذا نجد أن ميادين الاجتهاد الجماعي في المستجدات متعددة وتتسع لتشمل الكثير من القضايا الاقتصادية والطبية والعلمية والأخلاقية والمدنية والحربية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية . . هذه الأمور منفردة ومجتمعة ' مبسطة ومعقدة' متشابهة ومتباينة ' تتمثل فيها حياة المسلم العملية اليومية' ولا بد للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيدة' من تصور صحيح' واستيفاء كامل الكافة جوانبها الواقعية والعلمية أولاً' ثم الشرعية ثانياً' ولن يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا عبر الاجتهاد الجماعي . "(۲)

۱۔جامع الأصول: ص۶۵۱۔۶۵۲

۲۔الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص۱۱۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''اوراسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے میدان کئی ایک ہیں۔ یہ میدان بہت وسیع ہیں اور اقتصادی' طبی' علمی' اُخلاقی' شہری' جنگی' سیاسی اور روزمرہ زندگی سے متعلق کئی ایک مسائل پر مشتمل ہیں۔ یہ مسائل منفرد بھی ہیں اور مجتمع بھی' واضح وصریح بھی ہیں اور پیچیدہ بھی' متشابہ بھی ہیں اور باہم متضاد بھی' ایک مسلمان کی روزمرہ کی زندگی انہی مسائل سے دوچار ہے لہٰذا ان مسائل میں صحیح تصور کے ساتھ اُمرواقعہ کے جمیع پہلوؤں کا واقعاتی اور علمی جائزہ لینا اور پھر شرعی رائے بنانے میں بحث اور مفید علمی تحقیق ایک لازمی اُمر ہے۔ یہ کام کامل درجے میں اسی صورت ممکن ہوگا جبکہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ ہو۔''

فقہی اقوال میں ترجیح کے لیے اجتماعی اجتہاد

علماء کی ایک جماعت کا نقطہ نظر ہے کہ مختلف فقہی مذاہب کے نمائندہ علماء سابقہ فقہی ذخیرے کا اَزسرنو ایک علمی جائزہ لیتے ہوئے ایک اجتماعی فقہ کی تدوین کریں۔ اور پھر اسی اجتماعی فقہ کو اسلامی ممالک میں قانون سازی کی بنیاد بنایا جائے۔ اس طرح کسی بھی ملک میں جو قانون نافذ ہوگا اسے جمیع مکاتب فکر کے علماء کی تصدیق حاصل ہوگی۔ علاوہ ازیں وہ تمام مسالک کے فقہی مصادر سے اُخذ شدہ ہونے کی وجہ سے عوام الناس کے ہاں اطمینان کا باعث بھی ہوگا۔ لیکن اُصل مسئلہ یہ ہے کہ فقہی مسائل میں ترجیح کا یہ کام کیسے ہوگا اور کون کرے گا؟ اس بارے میں ڈاکٹر عبدالمجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" ومن هنا يأتی السؤال : كيف يختار الأمة أحد أقوال السابقين المختلفة فی المسألة' لتجعل منه قاعدة قانونية لجميع المجتمع؟ إن هذا الاختيار يحتاج إلى قدر كبير من الموازنة والمناقشة لتلك الأقوال حتى يفضی هذا إلى ترجيح أحدها ليكون هو المختار . وهذا الجهد فی الترجيح بين الأقوال هو نوع من الاجتهاد' ولكن هذا النوع من الاجتهاد يخشى عليه إذا قام به فرد واحد وخاصة فی زماننا هذا أن يخطیء فی الترجيح أو أن يتأثر بنزعة مذهبية أو رؤية ضيقة فيأتی اختياره وترجيحه بخطأ لا يتوقف أثره على المجتهد وحده أو على واحد من الناس' و إنما يسرى أثر ذلك الخطأ على المجتمع كله باعتباره سيطبق ذلك الاختيار قانوناً عاماً. ومن هنا كان لا بد أن يتم هذا النوع من الاجتهاد الترجيحی عبر الاجتهاد الجماعی' ليكون أكثر دقة فی الموازنة والترجيح وأكثر تحريا للأدلة والأقوال . " (١)

''یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلے میں سابقہ علماء کے مختلف اقوال میں سے ایک قول امت کیسے اپنے لیے منتخب کرے گی تاکہ اس سے معاشرے کے لیے کوئی قاعدہ قانون بنا سکے۔ کسی ایک قول کو منتخب کرنے کے لیے سابقہ فقہی اقوال میں ایک بہت بڑے موازنے اور مناقشے کی ضرورت ہے یہاں تک اس کے ذریعے سابقہ اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح دی جائے تاکہ وہ مختار قول ہو۔ مختلف اقوال میں ترجیح کا یہ کام بھی اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔ اجتہاد کی اس قسم کے بارے میں خدشہ یہ ہے کہ اگر کوئی فرد واحد اس کام کے لیے کھڑا ہوگا' خاص طور پر ہمارے اس زمانے میں' تو ترجیح میں خطا کھائے گا یا مذہبی کھینچا تانی سے متاثر ہوگا یا تنگ نظری سے کام لے گا۔ پس اس صورت میں وہ اپنی ترجیح اور اختیار میں خطا کرے گا۔ اور اگر اس اختیار کی بنیاد پر کوئی عمومی قانون سازی ہوتی ہے تو اس کا اثر کسی ایک فرد یا مجتہد پر نہیں پڑے گا بلکہ اس خطا سے سارا معاشرہ ہی متاثر ہوگا۔ لہٰذا ترجیحی اجتہاد کی یہ قسم اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے مکمل ہونی چاہیے تاکہ مختلف اقوال کے موازنے اور ترجیح کے کام کو باریک بینی سے کیا جا سکے اور مختلف اقوال اور ان کے دلائل کی تلاش میں بھی زیادہ محنت صرف ہو سکے۔''

ڈاکٹر توفیق الشاوی حفظہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر سابقہ فقہی اقوال میں راجح و مختار قول کو اختیار کرتے ہوئے کوئی قانون سازی کرنی ہے تو پھر یہ کام اہل علم کی ایک مجلس کرے اور خاص حالات میں اہل حل وعقد کی مجلس (مثلاً پارلیمنٹ وغیرہ) بھی اس کام میں شریک ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر

١۔ الاجتهاد الجماعی فی التشريع الإسلامی: ص١١١۔١١٢

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صاحب لکھتے ہیں:

" أما المرحلة الثانية للشورى والتشاور فى مجال الفقه: فهى مرحلة الاختيار بين المذاهب الاجتهادية المختلفة التى يريد الفرد أو تريد الجماعة الالتزام بها و اتباعها أو تقنينها' هذا بلا شك نوع من الاجتهاد النسبى المحدود بحدود المفاضلة بين المذاهب المختلفة أو الآراء المختلفة فى المذهب الواحد' ونفضل أن ينوب عن الأمة فيه مجلس أهل العلم . ويمكن أن يشترك معهم مجلس أهل الحل و العقد فى حالات معينة . حسبما ينص عليه دستور الشورى . "(۱)

''فقہ واجتہاد کے میدان میں مشاورت وشوری کا دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ان مختلف اجتہادی مذاہب میں سے ان اقوال کو اختیار کیا جائے کہ جن کے بارے ایک فرد یا ایک جماعت ان کا التزام' اتباع اور ان کی بنیاد پر قانون سازی کرنا چاہتی ہے۔ یہ کام بھی بلا شک وشبہ اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے جس میں خاص حدود کے دائرے میں رہتے ہوئے مختلف مذاہب یا ایک ہی مذہب کی مختلف آراء کے مابین تفاضل کیا جاتا ہے۔ ہم اس بات کو بہتر سمجھتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کی ایک مجلس امت کی نیابت کرے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاص حالات میں اہل حل و عقد کی مجلس بھی اس میں شریک ہو سکے جیسے بھی شوری کے دستور میں مذکور ہو(اس طریقے پر عمل کر لیا جائے)۔''

متغیرات میں اجتماعی اجتہاد

زمان ومکان' عرف اور مصلحت کے تبدیل ہونے سے اجتہاد میں بھی تبدیلی واقع آ جاتی ہے۔اس لیے نئے و بدلتے حالات میں نئے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔اجتہاد کا یہ میدان اس اعتبار سے انتہائی نازک ہیں کہ بعض لوگ زمان ومکان اور مصلحت کی تبدیلی کو بنیاد بناتے ہوئے شرعی احکام کو منسوخ یا معطل قرار دے دیتے ہیں۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"والاجتهاد فى هذا النوع من الأحكام بقدر ما هومهم فى تحقيقه لمصلحة الأمة ومواكبتها للتطورات والتغيرات فى حياتها' فهو فى الوقت نفسه من أخطر الوسائل التى قد يستخدمها من يريد تعطيل الشريعة الإسلامية أو التمرد على بعض أحكامها بذريعة التغير فى الأحكام لتغير أساسها' فلربما أن أساسها لم يتغير أو أن أساسها نص و((الأصل فى النصوص الثابتة هو الدوام)) يعنى أنها لم تجىء فى الأصل لعلاج حالة طارئة' ومراعاة ظروف محلية مؤقتة' بل الأصل أنها تضع شرعاً دائماً' وأحكاماً ثابتة لجميع الأمة إلى أن يأذن الله لهذه الحياة بالزوال لهذا وجب الحذر التام من التحلل من النصوص الثابتة بدعوى أنها كانت تعالج حالة طارئة' أو ظروفاً موضعية مؤقتة' فإذا تغيرت الظروف تغير الحكم تبعاً لها' فالواقع أن هذا الموضوع مزلق خطير تزل فيه أقدام' وتضل أفهام . لذلك يجب أن يكون الاجتهاد فى هذا النوع من الأحكام اجتهادا جماعياً حتى يؤمن معه من هوى الاجتهاد الفردى . "(۲)

''اس قسم کے احکام میں اجتہاد کرنا' انسانی زندگی کے تغیرات اور ترقی کی وجہ سے امت مسلمہ اور اس کے مختلف گروہوں کی مصلحت کی خاطر انتہائی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ یہ اجتہاد فی الوقت ان خطرناک وسائل میں سے ہے جنہیں وہ لوگ استعمال کرتے ہیں جو شریعت اسلامیہ کو معطل کرنا چاہتے ہیں یا اس کے بعض احکام پر سرکشی چاہتے ہیں اور احکام شرعیہ میں تبدیلی کے ذریعے ان کی اساس کو متغیر کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ بعض اوقات حکم کی اُساس تبدیل نہیں ہوتی یا حکم کی اُساس کوئی نص ہوتی ہے اور نصوص کے بارے میں یہ ثابت شدہ قاعدہ ہے کہ وہ دائمی ہیں یعنی یہ نصوص وقتی حالات ومسائل کا لحاظ رکھتے ہوئے یا ان کے علاج کے لیے نہیں آئیں بلکہ درحقیقت یہ ایک

۱۔فقه الشورى والاستشارة: ص ۲۷۱

۲۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص ۱۱۵۔۱۱۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دائمی شریعت وضع کرتی ہیں اور اس امت کے لیے قیامت تک کے لیے احکام ثابت کرتی ہیں۔ اس لیے اس دعوی کی بنیاد پر نصوص ثابتہ سے بری الذمہ ہوجانا کہ وہ تو عارضی حالات ومکان کے لیے تھیں یا وقتی مسائل کا حل تھیں' سے مکمل طور پر بچنا چاہیے۔ اگر حالات وظروف تبدیل ہوجائیں گے تو حکم شرعی بھی ان کی اتباع میں بدل جائے گا۔ پس فی الواقع یہ ایک ایسا موضوع ہے جو انتہائی خطرناک ہے اور اس میں لوگوں کے قدم پھسلنے اور فہم وفراست کے گمراہ ہوجانے کے بہت امکانات ہیں۔ اس لیے یہ لازم ہے کہ اس قسم کے اجتہاد میں اجتماعی اجتہاد ہوتا کہ انفرادی اجتہاد میں ہوائے نفس کو جو خطرہ ہے' اس سے بچا جا سکے۔''

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن الأحكام قد تتغير بسبب تغير العرف أو تغير مصالح الناس' أو لمراعاة الضرورة' أو لفساد الأخلاق وضعف الوازع الدينى أو لتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة فيجب يغير الحكم الشرعى لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير ."(۱)

''احکام شرعیہ بعض اوقات عرف' لوگوں کی مصالح' ضروریات کے لحاظ یا اخلاق کے بگاڑ' مذہبی رکاوٹ کی کمزوری یا زمانے کی ترقی اور اس کی جدید تنظیم وترتیب کے سبب سے تبدیل ہوجاتے ہیں۔ پس یہ واجب ہے کہ کسی مصلحت کے اثبات یا مفسدہ کو دور کرنے یا حق اور خیر کو ثابت کرنے میں حکم شرعی تبدیل ہوجائے۔''

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ نے اس موضوع پر اپنی کتاب میں مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے تغیرات میں اجتہاد کو مزید تین ذیلی قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد' زمان ومکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد اور عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد۔

مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

مصلحت کے تبدیل ہوجانے سے شرعی حکم بھی تبدیل ہوجاتا ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ نصوص شرعیہ میں کوئی تبدیلی واقع ہوجاتی ہے بلکہ متعلقہ شرعی حکم اس مسئلے پر لاگو نہیں ہوتا اور اس کی جگہ کسی اور شرعی نص سے اس قضیے میں رہنمائی لی جاتی ہے۔ کسی مسئلے میں مصلحت کی تبدیلی کی وجہ سے ایک شرعی حکم کا اطلاق ختم کرتے ہوئے کسی دوسرے شرعی حکم کا نفاذ عبادات کی بجائے صرف معاملات کے میدان میں جائز ہے۔ لیکن مصلحت تبدیل ہوگئی ہے لہذا حکم شرعی بھی تبدیل ہونا چاہیے' اس کا فیصلہ کون کرے گا؟ اس بارے میں ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" من المعلوم أن الأحكام الشرعية التى تعلقت بأمور تعبدنا الله بها' تعتبر أموراً توقيفية يجب علينا القيام بها' علمنا وجه المصلحة فيها أو لم نعلم' ولكن هناك من الأحكام ما بنى على أساس تحقيق مصلحة معينة' فإذا تغيرت المصلحة أو انعدمت' تغير ذلك الحكم أو توقف لتوقف سببه' وهذا التوقف أو التغير ليس من قبيل النسخ للحكم' لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ فالحكم الأول باق وإنما لكون محله لم تتوفر فيه الأسباب الموجبة لذلك الحكم فتعذر تطبيق ذلك الحكم فإذا ما توفرت أسبابه مرة ثانية وجب تطبيقه فمثلاً إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة قصد به تكثير سواد المسلمين بالمؤلفة قلوبهم' فلما كثرسواد المسلمين وقويت شوكتهم' لم يعد لمن كانت تؤلف قلوبهم أى تأثير وحاجة' فأوقف عمر ذلك السهم' و لم يكن ذلك منه نسخاً أو تعطيلاً' وإنما لم ينزل الحكم لعدم توفر سببه' فلو عادر دور المؤلفة قلوبهم لنفس الهدف الذى من أجله شرع سهمهم وجب أن يعود لهم السهم ."(۲)

''یہ بات معلوم ہے کہ تعبدی اُمور میں اَحکام شرعیہ کو توقیفی اُمور شمار کیا جائے گا اور ان احکام کو اسی طرح قائم کرنا واجب ہے' چاہے

۱۔ أصول الفقه الإسلامی: ۱۱۱۶/۲

۲۔ الاجتهاد الجماعی فی التشریع الإسلامی: ص ۱۱۷۔۱۱۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہمیں ان کی مصلحت کا علم ہو یا نہ ہو۔لیکن بعض احکامات ایسے ہوتے ہیں جو کسی معین مصلحت کے ثبوت کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں۔پس جب مصلحت تبدیل ہو جائے یا ختم ہو جائے تو وہ حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے یا اس کے سبب میں توقف کی وجہ سے حکم میں بھی توقف ہو گا۔یہ توقف یا تغیر حکم شرعی کو منسوخ کرنا نہیں ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہے۔پہلا حکم اب بھی باقی رہتا ہے لیکن اس حکم کے محل میں اس کے اطلاق کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تطبیق ناممکن ہو جاتی ہے۔پس جب بھی دوبارہ اس محل میں وہ اسباب پائے جائیں گے تو اس حکم کی دوبارہ تطبیق واجب ہو جائے گی۔مثلاً زکوۃ کے مصارف میں تالیف قلب کی مد کے حکم میں مسلمانوں کے سوادِ اعظم کو بڑھانے کی مصلحت شامل تھی۔پس جب مسلمانوں کی تعداد خوب بڑھ گئی اور ان کی شان وشوکت قائم ہو گئی تو جن کی تالیف قلب کی جاری رہی تھی' ان کی کسی تاثیر یا حاجت کی پرواہ نہ کی گئی۔پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حصہ روک لیا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یہ اقدام حکم شرعی کا نسخ یا تعطیل نہیں تھی بلکہ حکم شرعی کا اطلاق اپنے محل پر اس لیے نہیں ہوا کہ اس میں حکم کے پائے جانے کے اسباب مفقود ہو گئے تھے۔پس اگر پھر کبھی مؤلفین قلوب کا دور آیا اور وہ مقصد بھی پایا گیا کہ جس کے لیے یہ حصہ مشروع کیا گیا تھا' تو پھر یہی حصہ ایسے لوگوں کی طرف لوٹ جائے گا۔''

زمان ومکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

زمان ومکان کے تغیر سے حکم شرعی بھی تبدیل ہو جاتا ہے یعنی سابقہ حکم شرعی کے اطلاق کی بجائے اب نئے حکم شرعی کا نفاذ ہو گا۔مثلاً عورت کے چہرے کے پردے کے بارے میں متقدمین حنفیہ کا کہنا ہے کہ یہ واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے اور عورت کا چہرہ اس کے ستر میں داخل نہیں ہے جبکہ متاخرین حنفیہ نے فتنے وفساد کے حالات کو بنیاد بناتے ہوئے چہرے کے پردے کو واجب قرار دیا ہے۔ایک ہی مسئلے کے شرعی حکم میں زمان ومکان کی تبدیلی کی بناء پر تغیر کی فقہاء کے اقوال میں کثرت سے مثالیں ملتی ہیں۔یہ بھی واضح رہے کہ اس صورت میں فقہاء کے اجتہاد میں تبدیلی ہوتی ہے نہ کہ حکم شرعی کی اصل میں۔زمان ومکان کی تبدیلی کا تعین کون کرے گا؟ اس بارے میں ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"والتغير هنا ليس تغيرا فى الحكم' وإنما هو تغير فى مناط الحكم ومثل هذا لا يعد تغييراً ولا تبديلاً إذا ما روعى فى كل حادثة الظروف والملابسات التى لها صلة بالحكم' فإذا تغيرت الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها' وكانت مسألة أخرى اقتضت حكماً آخر لها. ولكن هذا التغيير فى المسألة وحكمها يستدعى وجود من يلاحظ هذا التغير ويجتهد بمقتضاه' وهو المجتهد. . . والاجتهاد فى هذا النوع من المسائل مهم فى التشريع وفى تحقيق مصلحة الأمة' إلا أنه قد يستغل ذريعة لتعطيل أحكام الشريعة لتغير الزمان والمكان' لذلك وجب أن يكون الاجتهاد فيه جماعياً ليؤمن معه من هوى الأفراد وخطأ تقديرهم' ولأن الاجتهاد الجماعى يكون الحكم فيه مبنى على تحر دقيق ونقاش مستفيض من قبل مجموعة كبيرة من العلماء الراسخين."(۱)

''اس صورت میں بھی جو تبدیلی ہوتی ہے وہ حکم شرعی میں تبدیلی نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف حکم کی علت میں تبدیلی ہے۔اس قسم کی تبدیلی کو شرع میں تبدیلی یا تغیر کا نام نہیں دیں گے کہ جس میں ہر واقعے سے متعلق ان ظروف واحوال کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ جن کا شرعی حکم سے کوئی تعلق ہو۔پس جب واقعے سے متعلقہ ظروف واحوال تبدیل ہو جائیں گے تو وہ مسئلہ اور اس کی جہت بھی بدل جائے گی اور اب وہ ایک دوسرا مسئلہ ہے جو ایک دوسرے شرعی حکم کا متقاضی ہے۔لیکن مسئلے اور اس کے حکم شرعی میں یہ تبدیلی اس کا مطالبہ کرتی ہے جو اس تبدیلی کا جائزہ لے اور اس کے مطابق اجتہاد کرے اور وہ مجتہد ہے...اس قسم کا اجتہاد قانون سازی میں بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس سے امت کی مصالح کی تکمیل ہوتی ہے۔لیکن بعض اوقات اجتہاد کی اس قسم کو تغیر زمان ومکان کی وجہ سے احکام شرعیہ کو معطل کرنے کے لیے بھی ناجائز طور

۱۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۱۲۱۔۱۲۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر استعمال کیا جاتا ہے۔اس لیے یہ ایک لازمی اُمر ہے کہ اجتہاد کے اس دائرے میں اجتماعی اجتہاد ہونا چاہیے تاکہ افراد کی خواہش نفس اور ان کی خطاؤں سے بچا جا سکے۔علاوہ ازیں اجتماعی اجتہاد میں مستنبط شدہ حکم رسوخ فی العلم رکھنے والے علماء کی ایک بڑی جماعت کی دقیق کوششوں اور وسیع مناقشوں پر مبنی ہوتا ہے۔''

اُستاذ علی حسب اللہ حفظہ اللہ اس قسم کے اجتہاد کی مثالیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ومما يدخل فى باب تغير الأحكام بتغير الأحوال ما ذكرناه عن عمر رضى الله عنه من إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً على خلاف ما كان عليه العمل قبله' وإسقاطه حد السرقة فى عام المجاعة وإسقاطه سهم المؤلفة قلوبهم ومن قبل نهى رسول الله ﷺ عن إقامة الحدود فى الغزو خشية أن يفر من عليه الحد إلى بلاد العدو أو تضعف شوكة المسلمين فى القتال.'' (۱)

''اَحوال وظروف کے تغیر سے اَحکام شرعیہ کی تبدیلی کی مثالوں میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک ہی لفظ سے طلاق ثلاثہ کے وقوع کا فتوی جاری کرنا تھا جبکہ اس سے پہلے اس کے خلاف عمل جاری تھا۔اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط کے سال چوری کی حد ساقط کر دی تھی۔اسی طرح انہوں نے مؤلفین قلوب کا حصہ بھی ختم کر دیا تھا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے اللہ کے رسول ﷺ نے دوران جنگ حدود کے نفاذ سے منع فرمایا تاکہ جس شخص پر حد قائم کی جانی ہے' بھاگ کر دشمن سے نہ جا ملے یا وہ مسلمانوں کی قوت کی کمزوری کا باعث نہ بن جائے۔''

عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

عرف کے تبدیل ہونے سے فتوی بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔اگر کسی زمانے میں ایک خاص عرف کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم جاری کیا گیا اور اگر وہ عرف بدل گیا تو حکم بھی بدل جائے گا۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ومن البدهى أن العرف يتغير بتغير الزمان والمكان' فكان من الواجب تغير الأحكام بناء عليه' لهذا قال الفقهاء: تتغير الأحكام بتغير الزمان' ومن عباراتهم المشهورة: هذا اختلاف عصر وزمان' لا اختلاف حجة وبرهان.''(۲)

''یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ زمان ومکان کی تبدیلی سے عرف بھی بدل جاتا ہے۔پس یہ بات لازم ہے کہ عرف کی تبدیلی سے احکام شرعیہ بھی تبدیل ہوں۔اسی لیے فقہاء نے کہا ہے: زمانے کی تبدیلی سے اَحکام بھی بدل جاتے ہیں۔سلف کی معروف عبارتوں میں سے ایک عبارت یہ بھی ہے: یہ زمانے و وقت کا اختلاف ہے نہ کہ حجت و برہان کا۔''

عرف کی تبدیلی سے حکم شرعی کی تبدیلی کا یہ معنی ومفہوم بالکل نہیں ہے کہ اس طرح حکم شرعی منسوخ ہو جاتا ہے بلکہ یہ درحقیقت محل اجتہاد کی تبدیلی ہے جو ایک نئے حکم کی متقاضی ہوتی ہے۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''ولا يعتبر تغير الأحكام المبنية على العرف نسخاً للشريعة' لأن الأحكام فى حقيقتها باقية' وإنما تغير محلها الذى تنزل عليه' بحيث لم يعد متوافراً فيه شروط التطبيق' فطبق حكم آخر عليه' ((ومعنى ذلك أن حالة جديدة قد طرأت تستلزم تطبيق حكم آخر' أو أن الحكم الأصلى باق ولكن تغير العادة استلزم توافر شروط معينة لتطبيقه' فالشرط فى الشهود العدالة' والعدالة الظاهرة كانت كافية لتحقيقها' فلما كثر الكذب استلزم هذا الشرط للتزكية.''(۳)

''عرف پر مبنی اَحکام شرعیہ کی تبدیلی کا مطلب ان کا نسخ نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حکم شرعی باقی رہتا ہے اور تبدیل تو صرف اس کا وہ محل

۱۔أصول التشريع الإسلامى: ص۱۰۶

۲۔أصول الفقه الإسلامى: ۲/۸۳۳

۳۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۱۲۳۔۱۲۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے کہ جس پر اس حکم کا اطلاق ہو رہا ہوتا ہے اور یہ تبدیلی اس لیے ہوتی ہے کہ اس میں حکم کی تطبیق کی شروط پوری نہیں ہوتیں' پس اس پر ایک دوسرے حکم کا اطلاق ہو جاتا ہے۔مراد یہ ہے کہ نئی صورت حال ایک نئے حکم کے اطلاق کا مطالبہ کرتی ہے اور پہلے والا حکم اپنی جگہ باقی رہتا ہے لیکن چونکہ عرف تبدیل ہو گیا ہے لہذا پہلے حکم کی تطبیق کے لیے معین شرائط کا پایا جانا لازمی قرار پاتا ہے۔مثلاً گواہی میں عدالت شرط ہے اور عام حالات میں ظاہری عدالت کفایت کرتی ہے لیکن اگر جھوٹ عام ہو جائے تو پھر یہ شرط تزکیے کے لیے لازم ہو گی۔''

خارج میں عرف کے بدلنے سے شرعی حکم بھی بدل گیا' اس کا فیصلہ کوئی عامی نہیں کرے گا بلکہ مجتہد یا مجتہدین کی ایک جماعت کرے گی۔

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کا فیصلہ انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی روشنی میں کرنا چاہیے۔وہ لکھتے ہیں:

"وضمانة لعدم الخطأ فی تقدير هذه الأمور' أو التأثر فيها بالنزعات الفردية الضيقة أو الساعية إلى تعطيل أحكام الشريعة' بذريعة أنها قد تغيرت لتغير أساسها' مع أن أساسها قد يكون نصاً لا يتغير' فحماية للشريعة من كل ذلك' وتجنيباً للأحكام الشرعية من الأهواء والأخطاء الفردية' ينبغی أن يكون الاجتهاد فی هذا النوع من الأحكام اجتهادا جماعياً وليس فردياً."(۱)

''ان اُمور کا صحیح اندازہ کرنے یا ان میں انفرادی اور تنگ رجحات یا اُحکام شرعیہ کو اس دعوی سے معطل کرنے کا قصد و ارادہ کرنے' کہ وہ اپنی اُساس کے تبدیل ہو جانے سے خود بھی بدل جاتے ہیں' میں عدم خطا کی ضمانت کے طور پر اجتماعی اجتہاد لازم ہے۔حالانکہ بعض اوقات ان احکام کی اساس نص ہوتی ہے جو تبدیل نہیں ہوتی۔پس شریعت کو ان تمام چیزوں سے بچانے کے لیے اور اُحکام شرعیہ کو خواہشات نفسانیہ اور انفرادی خطاؤں سے بچانے کے لیے لازم ہے کہ اس نوعیت کے احکام میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کیا جائے۔''

عمومی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

مسائل عموماً دو قسم کے ہیں۔پہلی قسم ان مسائل کی ہے جو کسی شخص کی انفرادی زندگی سے متعلق ہوں جیسا کہ طہارت' نماز' روزہ وغیرہ۔دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جو اجتماعی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان سے تقریباً تمام معاشرہ ہی متاثر ہوتا ہے۔ایسے مسائل میں انفرادی کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے۔ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وإذا كانت الوقائع تختلف باختلاف ظروفها وأحوالها' فمنها ما يقع لبعض الأفراد' من المسائل الخاصة والتی يمكن لأی فقيه أن يجتهد فيها' فهذا النوع يكفی فيه الاجتهاد الفردی' لمن استأهل قواعد الاجتهاد وشروطه. ومنها ما يتعلق بجمهور الناس' ويتسم بسمة العموم' ولم يتقدم له نظير فی أبواب الفقه' أويتسم ببعض السمات التی تغيرتوصيفه' فهذا لا يكفی فيه رأی الفرد' بل لا بد فيه من الاجتهاد الجماعی' لأنه يكون أقرب إلى الصواب' وأبعد عن اختلاف الآراء' وإيقاع الأمة فی حيرة من أمرها."(۲)

''مختلف واقعات و مسائل اپنے اُحوال و ظروف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں' ان میں سے بعض انفرادی نوعیت کے ہوتے ہیں اور کسی بھی فقیہ کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ ان میں اجتہاد کرے۔اس قسم میں انفرادی اجتہاد بھی کفایت کر جاتا ہے بشرطیکہ اجتہاد کرنے والے میں اجتہاد کی صلاحیت و شروط موجود ہوں۔جبکہ بعض مسائل ایسے ہوتے ہیں جو عوام الناس کی اکثریت سے متعلق ہوتے ہیں اور عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ان کے بارے میں اُبواب فقہ میں کوئی نظیر بھی موجود نہیں ہوتی یا بعض ایسی صفات کے حامل ہوتے ہیں جو تبدیل ہو جاتی ہیں' ایسے مسائل میں انفرادی اجتہاد کافی نہیں ہے بلکہ اس میں لازماً اجتماعی اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ یہ صحت کے زیادہ قریب اور اختلاف آراء سے دور کرتا ہے اور امت کو حیرت میں پڑنے سے بچاتا ہے۔''

۱۔الاجتهاد الجماعی فی التشريع الإسلامی: ص۱۲۳۔۱۲۴

۲۔الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهية فی تطبيقه: ص۱۱۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بعض اوقات اجتماعی مسائل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں انفرادی اجتہاد کسی صورت بھی کفایت نہیں کرتا ہے' مثلاً أمیر المؤمنین یا خلیفۃ المسلمین کا انتخاب ہے۔فقہاء نے قرآن وسنت کی تعلیمات کی روشنی میں امامت کبری کی کچھ صفات مقرر کی ہیں۔اب ان صفات کا خلافت کے امیدواروں میں تحقق یا ثبوت ایک اجتہادی اُمر ہے۔اگر اس کا فیصلہ کوئی ایک شخص کرے گا کہ فلاں شخص میں امامت کی تمام خصوصیات بدرجہ اُتم پائی جاتی ہیں لہٰذا اس کو امام بنا دینا چاہیے تو شاید معاصر تقاضوں اور جدید اسلامی معاشروں میں اس فیصلے کی قبولیت عامہ ایک ناممکن اُمر ہے لہٰذا ایسے مسائل میں اہل حل وعقد کی ایک جماعت یا عامۃ المسلمین کی رائے سے کسی شخص کو خلیفہ' اُمیر یا امام منتخب کیا جانا چاہیے جیسا کہ شروع میں حضرت أبوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت مہاجرین وأنصار کے اہل حل وعقد کی ایک جماعت نے کی اور بعد میں عامۃ الناس نے بھی بیعت کر لی۔ اس کے برعکس ہمیں خلفائے راشدین میں یہ طریق کار بھی ملتا ہے کہ حضرت أبوبکر رضی اللہ عنہ نے انفرادی حیثیت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مسلمانوں کا اُمیر مقرر کیا اور مسلمانوں کا اُمام منتخب کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سابقہ امام آئندہ آنے والے امام کا انتخاب کرے۔لیکن اس طریقہ کار کا عصر حاضر میں اطلاق اس اعتبار سے ناممکن ہے کہ آج حضرت أبوبکر جیسی شخصیت کہاں سے ڈھونڈ کر لائی جائے کہ جن کے انفرادی اجتہاد پر جمیع امت کو اطمینان قلب نصیب ہو۔لہٰذا ایسے اجتماعی مسائل میں اجتماعی اجتہاد ہی امت میں اندرونی اختلافات کو رفع کر سکتا ہے اور باہمی جنگ وجدال سے بچا سکتا ہے۔

قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد

فقہی مسائل میں قانون سازی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔بہر حال یہ بات تقریباً تمام علماء کے ہاں مسلم ہے کہ مباح' تنظیمی' تدبیری اور اجماعی مسائل میں قانون سازی جائز ہے لیکن اختلاف ان مجتہد فیہ مسائل میں قانون سازی کے جواز وعدم جواز کا ہے کہ جن کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف فیہ ہے۔بہر حال عصر حاضر میں قرآن' سنت' اجماع اور امت مسلمہ کے وسیع فقہی ذخیرے کو سامنے رکھتے ہوئے کسی اسلامی ریاست کا قانون مرتب کرنا' ایک بہت ہی عظیم اور بڑا کام ہے جو کسی فرد واحد کے بس میں نہیں ہے۔لہٰذا اس کام کے لیے علماء کی ایک جماعت ہونی چاہیے جس میں اس ملک کے تمام مکاتب فکر کے علماء کو متناسب نمائندگی حاصل ہو تا کہ وہ قانون اس ریاست کے تمام مسلمان جماعتوں' تناظیم' اداروں' مدارس دینیہ اور متفرق مسالک کے ہاں معتبر شمار ہو۔دین اسلام میں اُحکام شرعیہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: عقائد' عبادات اور معاملات۔قانون سازی عبادات سے متعلق مسائل میں نہیں کی جاسکتی جبکہ عقائد اور معاملات کے ذیل میں قانون سازی کی جاسکتی ہے۔مولانا مودودی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اسلام میں دائرہ عبادات کے اندر قانون سازی کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔البتہ عبادات کے علاوہ معاملات کے اس دائرے میں قانون سازی کی گنجائش موجود ہے جس میں کتاب وسنت خاموش ہے۔''(۱)

عقائد میں قانون سازی کی مثال یہ ہے کہ پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے دستور میں ایک مسلمان کی جو قانونی تعریف بیان کی گئی ہے' اس کے مطابق اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت پر ایمان لانا ایک لازمی رکن کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس قانونی تعریف کے ذریعے پاکستان اور دوسرے ممالک میں موجود قادیانی جماعت کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا گیا ہے۔معاملات کے میدان میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے قانون سازی کرتے ہوئے اس کا دائرہ کار کیا ہوگا' اس کے بارے میں مولانا مودودی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''معاملات میں قانون سازی کے چار شعبے ہیں:۔الف۔تعبیر' یعنی جن معاملات میں شارع نے امر یا نہی کی تصریح کی ہے ان کے بارے میں نص کے معنی یا ان کا منشا متعین کرنا۔ب۔قیاس' یعنی جن معاملات میں شارع کا کوئی براہ راست حکم نہیں ہے' مگر جن سے ملتے جلتے معاملات میں حکم موجود ہے' ان میں علت حکم متشخص کر کے اس حکم کو اس بنیاد پر جاری کرنا کہ یہاں بھی وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر یہ حکم اس سے مماثل واقعہ میں دیا گیا تھا۔ج۔استنباط واجتہاد' یعنی شریعت کے بیان کردہ وسیع اصولوں کو جزوی مسائل ومعاملات پر

۱۔اسلامی ریاست: ص ۴۵۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

منطبق کرنا اور نصوص کے اشارات' دلالتوں اور اقتضاءات کو سمجھ کر یہ معلوم کرنا کہ شارع ہماری زندگی کے معاملات کو کس شکل میں ڈھالتا ہے۔د۔جن معاملات میں شارع نے کوئی ہدایت نہیں دی ہے ان میں اسلام کے وسیع مقاصد اور مصالح کو ملحوظ رکھ کر ایسے قوانین بنانا جو ضرورت کو پورا کر سکیں اور ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعی نظام کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف بھی نہ ہوں۔اس چیز کو فقہاء نے ''مصالح مرسلہ'' اور ''استحسان'' وغیرہ ناموں سے موسوم کیا ہے۔''(۱)

بعض علماء کا کہنا ہے کہ مباحات' تدبیری و انتظامی اور جنگی اُمور میں موجودہ پارلیمنٹ بھی اتفاق یا کثرت رائے سے کوئی قانون سازی کر سکتی ہے لیکن کون سا عمل اباحت و تدبیری اُمور کے دائرے میں داخل ہے اور کون سا خارج' اس کا فیصلہ علماء کی ایک جماعت ہی کرے گی۔ مولانا عبد الرحمٰن مدنی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''پارلیمنٹ کا دائرہ عمل مباح امور میں تدبیر و انتظام کی حد تک ہے! حاصل یہ ہے کہ پارلیمنٹ کا دائرہ کار صرف مباحات تک محدود ہے...اور اباحت کا بھی ایک پہلو چونکہ شرعی حکم ہونے کا ہے' اس لیے اس پر نگرانی کتاب و سنت کی رہنی چاہیے...جنگی تدابیر میں اُولی الأمر کو اجازت ہے کہ وہ مشورہ کے بعد کوئی سی بھی تدبیر اختیار کر لیں۔لہٰذا رسول اکرم ﷺ نے مشورہ کے بعد اساری بدر کو فدیہ لے کر رہا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔لیکن قرآن مجید نے اس مباح امر میں ایک شرعی حکم سے ہٹ جانے کی بنا پر سرزنش کی۔''(۲)

سیاسی' انتظامی' ثقافتی اور اجتماعی اُمور میں اجتماعی اجتہاد

شورائی اور مشاورتی اجتہاد' اجتماعی اجتہاد ہی کا ایک اسلوب ہے جس پر ہم مفصل بحث اس مقالے کے چھٹے باب میں کریں گے۔شورائی اجتہاد کے بارے میں علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ صرف دینی اُمور میں ہوگا جبکہ فقہاء کے ایک دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ یہ دینی و دنیوی ہر قسم کے معاملات میں ہو سکتا ہے۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ سلف صالحین کے اس اختلاف کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یری نفر من العلماء کالطبری وابن العربی أن الشوری لا تکون إلا فی الأمور الدنیویة کالحروب. ویری العلماء الآخرون کالآلوسی والجصاص أن الشوری تکون فی الأمور الدنیویة' وکذلك الأمور الدینیة التی لا وحی فیها' لأن الرسول ﷺ شاور المسلمین فی أساری بدر' وهو أمر من أمور الدین والظاهر هو الرأی الثانی' لأن الأمر المطلق بالمشاورة فی آیة ﴿ وَ شَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ﴾ الموجه للحکام یشمل کل القضایا الدینیة والدنیویة: السیاسیة والاجتماعیة والاقتصادیة والثقافیة التظیمیة' أی فیما لم یرد له نص تشریعی واضح الدلالة."(۳)

''علماء کی ایک جماعت مثلاً امام طبری رحمہ اللہ اور ابن العربی رحمہ اللہ وغیرہ کا خیال ہے کہ شوری صرف دنیوی امور مثلاً جنگی معاملات میں ہی منعقد ہوگی۔جبکہ علماء کے دوسرے گروہ مثلاً علامہ آلوسی رحمہ اللہ اور جصاص رحمہ اللہ وغیرہ کا کہنا ہے کہ شوری دنیوی کے ساتھ ان دینی امور میں بھی ہوگی کہ جن میں کوئی وحی نازل نہ ہوئی ہو۔کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے مسلمانوں سے جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا تھا اور یہ ایک دینی معاملہ تھا۔ہمارے نزدیک دوسری رائے راجح ہے کیونکہ آیت مبارکہ 'وشاورهم فی الأمر' میں بھی مطلق مشاورت کا حکم ہے جو حکام کو دینی' دنیوی' سیاسی' اجتماعی' اقتصادی' ثقافتی اور انتظامی وغیرہ جیسے ان تمام مسائل میں مشورے کی طرف متوجہ کر رہا ہے کہ جن میں کوئی واضح الدلالۃ شرعی نص وارد نہ ہوئی ہو۔''

ایک اور جگہ اجتماعی شوری کے دائرہ کار کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"وأما شوری الجماعة لا شوری الفرد: فهی أعم من الاجتهاد الجماعی لأن الشوری قد تکون مع

۱۔اسلامی ریاست: ص ۴۵۴۔۴۵۵

۲۔تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۵۷

۳۔الشوری فی الإسلام: ۲/۴۰۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجتهد أو غيره وقد تكون في بعض المسائل الدينوية أو العسكرية أو الإقتصادية أو الإدارية أوالإجتماعية أو التربوية والثقافية أو اللغوية ونحوها مما لايتطلب الإجماع. "(۱)

''اور جہاں تک اجتماعی شوری کا معاملہ ہے نہ کہ انفرادی تو اس شوری کا دائرہ کار اجتماعی اجتہاد سے بھی عام ہے۔ کیونکہ شوری بعض اوقات مجتہدین سے ہوتی ہے اور بعض اوقات ان کے علاوہ سے۔ اسی طرح شوری بعض اوقات دینی' عسکری' اقتصادی' انتظامی' معاشرتی' تربیتی' ثقافتی اور لغوی وغیرہ جیسے مسائل میں بھی منعقد ہوتی ہے کہ جو اجماع کے متقاضی نہیں ہیں۔''

عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد

ڈاکٹر اُحمد ریسونی حفظہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ دور نبوت اور خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتماعی وشورائی اجتہاد کے تین اہم میدان تھے۔ ایک سیاسی مسائل میں شوری' دوسرا احکام شرعیہ کے استنباط میں اور تیسرا عدالتی فیصلوں میں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"فمنذ العصر النبوي وعصر الصحابة' بدأ العمل بالاجتهاد الجماعي' بعدة أشكال وفي عدة مجالات اجتهادية. ولعل العنوان الجامع لأشكال الاجتهاد الجماعي ومجالاته في هذه الحقبة هو:((الشورى))' وخاصة في مجالات الثلاث:١ـالشورى في تدبير القضايا السياسية وغيرها من المشاكل والقضايا العامة. ٢ـ الشورى في استنباط الأحكام الشرعية التي لا نص فيها. ٣ـ الشورى في الأحكام القضائية. وكل المشاورات التي كانت تتم في الصدر الأول' في هذه المجالات الثلاثة' كانت في الحقيقة عبارة عن اجتهادات جماعية۔فكلها كانت بحثاً عن الأحكام الشرعية' وعن الحلول الشرعية. وكلها كانت بحثاً عن دليل الشرع' وعن مقتضى الشرع. وهذا هو عين الاجتهاد. وبالنظر إلى وقوع هذه الاجتهادات بهيئة تشاركية تشاورية' فهي أيضاً عين((الاجتهاد الجماعي)). "(۲)

''اجتماعی اجتہاد کے عمل کی ابتداء دور نبوت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے مختلف صورتوں اور اجتہادی میدانوں میں ہوئی۔ اس زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی مختلف صورتوں اور دائرہ کار کے لیے ایک جامع عنوان 'شوری' ہے۔ یہ اجتماعی اجتہاد یا شوری خاص طور پر تین میدانوں میں ہوتی تھی: ۱۔ سیاسی اور دیگر عمومی مسائل ومشکلات کی تدبیر میں مشاورت۔ ۲۔ غیر منصوص مسائل میں استنباط احکام کے لیے اجتہاد۔ ۳۔ عدالتی فیصلوں میں اجتماعی شوری۔ صدر اُول میں ان تین میدانوں میں جو بھی مشاورت ہوتی تھی وہ درحقیقت اجتماعی اجتہاد ہی تھا۔ اس مشاورت میں کل بحث اُحکام شرعیہ اور ان کے شرعی حل کے متعلق ہوتی تھی۔ یہ ساری تحقیق شرعی دلیل اور اس کے مقتضی کی تلاش کے لیے ہوتی تھی۔ اور یہی تو عین اجتہاد ہے۔ اسی طرح ان اجتہادات کا ایک مشترکہ مشاورتی ادارے کی صورت میں وقوع پذیر ہونا ہی تو عین 'اجتماعی اجتہاد' ہے۔''

کسی اسلامی ریاست میں اسلامی قانون سازی کے باوجود بعض مقدمات اس قدر پیچیدہ یا اہم یا عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں کہ جن میں کسی ایک جج کا فیصلہ کفایت نہیں کرتا۔ ایسے مسائل میں قاضیوں یا ججوں کی ایک کمیٹی مل کر باہمی مشاورت سے کوئی فیصلہ صادر کرے تو اس میں صحت کے امکان بھی بڑھ جاتے ہیں اور عامة الناس کے لیے بھی یہ عمل اطمینان کا باعث ہوتا ہے۔ پاکستان میں وفاقی شرعی عدالت کے نام سے باقاعدہ ایک ایسا ادارہ موجود ہے جو پیچیدہ وعمومی نوعیت کے مقدمات میں اجتماعی اجتہاد کا فریضہ سرانجام دے سکتا ہے' لیکن ایک تو اس ادارے کو فعال کرنے کی ضرورت ہے اور دوسرا اس میں اجتہادی صلاحیت کے اہل علماء وجج حضرات کو جگہ دینی چاہیے۔ ۲۳ دسمبر ۱۹۹۹ء کو پاکستان کی سپریم کورٹ کے اپلیٹ بنچ نے متفقہ طور پر ایک نہایت ہی اہم فیصلہ جاری کیا' جس کے مطابق معاشرے میں جاری ہر طرح کے تجارت وصرفی لین دین کو قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی وجہ سے حرام اور ناجائز قرار دیا۔ ڈاکٹر ظفر علی راجا لکھتے ہیں:

۱۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص۱۰۔۱۱

۲۔ الاجتهاد الجماعي: ص۳۔۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''سپریم کورٹ آف پاکستان کے شریعت اپلیٹ بنچ نے متفقہ طور پر قرار دیا کہ تجارتی وصرفی ہر طرح کے لین دین پر معاشرے میں جاری سود کی تمام اشکال قرآن وسنت سے متصادم ہونے کے باوصف حرام اور ممنوع ہیں۔ سپریم کورٹ نے یہ بھی قرار دیا کہ حکومتی سطح پر حاصل کردہ ملکی اور بین الاقوامی سودی قرضے بھی اسی ذیل میں آتے ہیں' لہٰذا ان کا چلن بھی اسلامی تعلیمات کی رو سے ناجائز ہے۔ سپریم کورٹ نے اپنے فیصلے میں حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ آٹھ سودی قوانین کو مارچ ۲۰۰۰ء تک تبدیل کر کے قرآن وسنت کے سانچے میں ڈھال لے جبکہ بقایا تمام سودی قوانین کو ختم یا تبدیل کرنے کے لیے ۳۰ جون ۲۰۰۱ء تک کی مہلت دے دی گئی ہے۔''(۱)

لیکن قابل افسوس بات یہ ہے کہ اس وقت کی آمرانہ وروشن خیال حکومت نے اس سلسلے میں حیلے بہانوں اور ٹال مٹول سے کام لیا اور تا حال اس بارے میں بعد ازاں عملاً کوئی پیش رفت نہیں ہوئی۔

اقتصادی وطبی اُمور میں اجتماعی اجتہاد

ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ نے عصر حاضر میں اجتہاد کے دو اہم میدانوں کا تذکرہ کیا۔ ایک تو اقتصادی مسائل میں اجتہاد اور دوسرا طبی اُمور میں۔ یہ بھی ایک اَمر واقعہ ہے کہ ان دونوں علوم نے انسانی زندگی میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کی ہیں اور کئی ایک جدید اقتصادی وطبی مسائل میں شدت سے شرعی رہنمائی کی ضرورت محسوس ہوئی۔ شیخ قرضاوی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''المجال الأول : المجال الاقتصادی والمالی فلا شك أن عصرنا هذا قد حفل بأشكال وأعمال ومؤسسات جديدة فی ميدان الاقتصاد والمال لم يكن لأسلافنا بل لأقرب العصور إلينا عهد بها وذلك كالشركات الحديثة بصورها المتعددة .''(۲)

''پہلا میدان اقتصادی اور مالی اُمور کا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ معاصر زمانے میں اقتصادی و مالی اُمور میں کئی ایک ایسی نئی صورتیں' کاروبار اور کمپنیاں وجود میں آ گئی ہیں جو پچھلے زمانوں میں نہ تھیں بلکہ ہمارے ماضی قریب کے زمانے میں بھی ان کا نام ونشان بھی نہ تھا جیسا کہ متعدد قسم کی نئی کمپنیاں ہیں۔''

شیخ آگے چل کر اقتصادی مسائل میں ہونے والے اجتماعی سیمینارز اور ورکشاپس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وكم عقدت فی عصرنا حلقات وندوات' وأقيمت مؤتمرات' ونظمت أسابيع' لدراسة بعض الموضوعات المالية والاقتصادية' مثل: التأمين أو البنوك أو الزكاة فی الأموال المعاصرة؟ واتفقت فی بعض الأمور' واختلفت فی بعضها الآخر' وحسمت القول فی بعض القضايا' وظلت قضايا كثيرة مرجأة للبحث' تنتظر رأی المجتهد فردا كان أو جماعة .''(۳)

''ہمارے زمانے میں بعض اقتصادی و مالی مثلاً اُنشورنس' بینک اور معاصر اُموال میں زکوۃ جیسے مسائل پر تحقیق کے لیے کتنے ہی علمی اجتماعات' مجالس' کانفرنسوں اور ہفتہ وار ورکشاپس کا انعقاد ہوا ہے۔ بعض مسائل میں علماء کا اتفاق ہو جاتا ہے اور بعض میں ان کا اختلاف باقی رہتا ہے۔ بعض اُمور میں کوئی رائے جاری نہیں کی جاتی جبکہ مسائل کی ایک کثیر تعداد اس اعتبار سے بحث وتحقیق کی متقاضی رہتی ہے کہ ان میں کوئی مجتہد اپنی انفرادی حیثیت میں یا علماء کی ایک جماعت اجتہاد کرے۔''

تہذیب وتمدن کی ترقی نے طب کی دنیا میں ایک بہت بڑی تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ کلوننگ' بے بی ٹسٹ ٹیوب' اعضائے انسانی کی منتقلی' پیوند کاری اور خرید وفروخت' انسانی خون کا انتقال وخرید وفروخت' اسقاط حمل **(Abortion)**' مرسی کلنگ **(Mercy Killing)** وغیرہ جیسے سینکڑوں مسائل ایسے ہیں کہ جن میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ ماہنامہ محدث' سود کی عدالتی ممانعت کے بعد' فروری ۲۰۰۰ء' ص ۳

۲۔ الاجتهاد فی الشريعة الإسلامية: ص ۱۰۲۔۱۰۳

۳۔ أيضاً: ص ۱۰۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"المجال الثانی: مجال الطب الحدیث. فمما لا ریب فیه أن العلم بما قدمه من اکتشافات هائلة تکنولوجیا متقدمة' وما وضع فی ید الانسان من إمکانات تشبه الخوارق فی العصور الماضیة وخصوصاً فی المجال الطبی' قد أثارت مشکلة کثیرة تبحث عن حل شرعی وتساؤلات شرعی تتطلب الجواب من الفقه الإسلامی وتقتضی من المجتهد المعاصر أن یبذل جهده ویستفرغ وسعه فی استنباط الحکم المناسب لها."(۱)

''دوسرا میدان جدید طب کا ہے۔اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بہت بڑی مقدار میں جدید انکشافات' ٹیکنالوجی کی ترقی اور ماضی میں انسان کے ہاتھ میں جو خرق عادت واقعات سے متشابہ اُمور کے امکان کی صلاحیت رکھ دی گئی تھی' خصوصاً طب کے میدان میں' اس نے مختلف مسائل اور سوالات کے شرعی حل کے بارے میں ایک بہت بڑی مشکل پیدا کر دی ہے۔(مسائل کا یہ انبار) فقہ اسلامی سے جواب کا متقاضی ہے اور اسی طرح معاصر مجتہد سے بھی یہ چاہتا ہے کہ وہ ان مسائل کے لیے مناسب شرعی احکام مستنبط کرنے میں اپنی پوری کوشش اور قوت صرف کر دے۔''

منصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتماعی اجتہاد

منصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔لہذا وہ مسائل کہ جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو اور وہ نص قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ بھی ہو یا کسی ظنی الثبوت نص کے ثبوت یا مفہوم پر امت کا اجماع ہو تو ایسے مسائل اجتماعی اجتہاد کے دائرہ کار میں داخل نہیں ہیں۔ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"من المتفق علیه أن النصوص القطعیة فی ثبوتها' وفی دلالتها من القرآن الکریم' والسنة المتواترة' سواء أکانت معلومة من الدین بالضرورة' کوجوب الصلوات الخمس' والزکاة' والصیام' والحج' وحرمة الزنا' والسرقة والقتل' أم کانت من الأمور التی تخفی علی بعض الناس کأنصبة المواریث' أو کانت من المقدرات الشرعیة التی لا مجال فیها للاجتهاد' کل ذلک لا مجال فیها للاجتهاد. ومثل ذلک الأحکام التی تثبت بالإجماع الصریح المنقول إلینا بالتواتر. فهذان النوعان لا مجال للاجتهاد فیهما."(۲)

''یہ بات علماء کے ہاں متفق علیہ ہے کہ قرآن وسنت متواترہ کی قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت نصوص میں اجتہاد نہیں ہے' چاہے وہ ضروریات دین سے متعلق ہوں جیسا کہ پانچ نمازوں' روزے' زکوۃ اور حج کی فرضیت اور زنا' چوری' قتل وغیرہ کی حرمت یا ان مخفی اُمور میں سے ہوں جو عوام الناس سے پوشیدہ رہتے ہیں جیسا کہ وارثت کے حصے یا وہ اس شرعی نصاب میں سے ہوں کہ جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ان تمام مسائل میں اجتہاد نہیں ہے۔اسی طرح ان مسائل میں بھی اجتہاد نہیں ہے جو اجماع صریح سے ثابت ہوں اور یہ اجماع تواتر سے منقول ہو۔یہ دو قسمیں اجتہاد کے دائرہ کار میں داخل نہیں ہیں۔''

ڈاکٹر محمد رمضان البوطی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن الشوری لا مکان لها فی أمر ثبت حکمه بنص من القرآن' أو السنة الصحیحة' وکان ذا دلالة واضحة' أو استقر فی شأنه الإجماع."(۳)

''ان مسائل میں شوری کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ جن کا حکم قرآن کی کسی نص یا صحیح سنت سے ثابت ہو اور وہ نص واضح دلالت والی ہو یا

۱۔الاجتهاد فی الشریعة الإسلامیة: ص۱۰۴۔۱۰۵

۲۔الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهیة فی تطبیقه: ص۳۱

۳۔الشوری فی الإسلام: ۴۹۸/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس مسئلے میں کوئی اجماع منعقد ہو چکا ہو۔''

ڈاکٹر أحمد علی امام ﷾ فرماتے ہیں:

”ولا تكو ن الشورى فى أمر قطعى الدلالة والثبوت سواء بنص صريح من القرآن أو خبر صحيح من السنة . أما إذا كان النص القرآني يحمل دلالة ظنية فهو يخضع للشورى والاجتهاد الجماعى ومما يتعلق بفهم النص واستنباط معقوده .“(١)

''قطعی الدلالۃ اور قطعی الثبوت اُمور میں شوریٰ جائز نہیں ہے' چاہے وہ اُمور قرآن کی نص سے ثابت ہوں یا سنت صحیحہ سے۔ اگر قرآنی نص ظنی الدلالۃ ہو تو وہ اپنے فہم اور متنوع استنباط کے اعتبار سے شوریٰ اور اجتماعی اجتہاد کا محل ہو سکتی ہے۔''

اس کے باوجود بعض نام نہاد متجددین کا یہ طرز عمل سامنے آتا ہے کہ وہ قطعی نصوص کی موجودگی میں عقلی موشگافیوں کو ترجیح دیتے ہوئے دین اسلام کا حلیہ بگاڑنے کے درپے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی ﷾ ان لوگوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

”الأمر الذى يجب تاكيده بقوة هو أن ما ثبت بدليل قطعى لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترئوا على اقتحام حماه . فإن هذه القطعيات هى عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة . . . ولقد بلغ التلاعب بهؤلاء إلى حد أنهم اجترؤوا على الأحكام الثابتة بصريح القرآن' مثل توريث الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين' فهم يريدون أن يجتهدوا فى التسوية بين الذكر والأنثى بدعوى أن التفاوت كان فى زمن لم تكن المرأة فيه تعمل مثل الرجل . . . وبلغ التلاعب بعضهم أن قالوا: إن الخنازير التى حرمها القرآن وجعل لحمها رجسا' كانت خنازير سيئة التغذية' أما خنازير اليوم فتربى تحت إشراف لم تنله الخنازير القديمة . وهكذا يريد هؤلاء لشرع الله أن يتبع أهواء الناس' لا أن تخضع أهواء الناس لشرع الله ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن .“(٢)

''جس بات کی تاکید کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ جو احکام دلیل قطعی سے ثابت ہوں تو ان کے بارے میں یہ رویہ جائز نہیں ہے کہ ہم دین کو کھیل تماشہ بنانے والوں کے لیے چھوڑ دیں کہ وہ ان اَحکامات میں جرأت کرتے ہوئے منہ مارتے پھریں۔ یہ قطعی احکام امت کی اعتقادی' فکری اور عملی وحدت کا ستون ہے...ان متجددین کا یہ کھیل تماشہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ انہوں نے قرآن کی صریح نص سے ثابت شدہ احکام کو بھی محل اجتہاد بنا لیا ہے۔ مثلاً لڑکے کا حصہ قرآن میں لڑکی سے دوگنا بیان ہوا ہے اور یہ اَصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اجتہاد کرتے ہوئے لڑکے اور لڑکی کا حصہ برابر قرار دے دیں۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے یہ حصے قرآن نے اس دور میں بیان کیے ہیں کہ جس میں عورت' مرد کی طرح کوئی کام کاج نہیں کرتی تھی...ان میں سے بعض متجددین کے کھیل تماشے نے ان کو یہاں تک بھی پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے کہا: بے شک! جن خنازیر کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے اور اس کے گوشت کو ناپاک کہا ہے' وہ ایسے خنازیر تھے کہ جن کی خوراک گندی تھی۔ جبکہ آج کل کے خنازیر کی باقاعدہ نگرانی میں پرورش (فارمنگ) ہوتی ہے اور قدیم خنازیر کا معاملہ ایسا نہیں تھا۔ یہ اَصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کی شریعت کو لوگوں کی ہوائے نفس کے تابع کر دیں نہ کہ عامۃ الناس کی خواہش نفس کو اللہ کی شریعت کے تابع۔ اور اگر حق بات ان کی خواہش نفس کی پیروی کرے تو آسمانوں اور زمین میں فساد برپا ہو جائے۔''

قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ نصوص کی تطبیق میں اجتماعی اجتہاد

امام شاطبی ؒ نے اجتہاد کو بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قسم کا اجتہاد نصوص سے شرعی احکام کے استنباط کا نام ہے جبکہ

1-Dr. Ahmed Ali Al-imam, Nazrat un Mu'aasarat un Fi Fiqh ish Shura, Retrieved September 14, 2009, from http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=28890

٢۔الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص٧٠۔٧١

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسری قسم کا اجتہاد کسی نص سے ثابت شدہ حکم کا اس کے صحیح محل پر اطلاق ہے۔ یہ دوسری قسم کا اجتہاد قطعی الدلالۃ وقطعی الثبوت نصوص میں بھی جائز ہے۔امام شاطبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. والثانى يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. أما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذى لا خلاف بين الأمة فى قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعى لكن يبقى النظر فى تعيين محله."(۱)

''اجتہاد دو قسم کا ہے ان میں سے ایک قسم کا اجتہاد تو وہ ہے جو اس وقت ختم ہو گا جب کہ تکلیف ختم ہو جائے گی اور یہ قیامت کے وقت ہو گا (یعنی پہلی قسم کا اجتہاد قیامت تک جاری رہے گی)۔ جہاں تک اجتہاد کی دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ممکن ہے کہ وہ قیامت سے پہلے ہی ختم ہو جائے۔ پہلی قسم کا اجتہاد تحقیق مناط (کسی شرعی حکم سے نکالی ہوئی علت کا غیر منصوص اشیاء میں اثبات) سے متعلق ہے۔ تحقیق مناط کا معنی یہ ہے کہ کسی چیز کا حکم شرعی دلیل سے ثابت ہو لیکن اس حکم کے محل کی تعیین میں ابھی غور و فکر کی گنجائش موجود ہو۔''

ڈاکٹر مصطفیٰ قطب سانو حفظہ اللہ 'امام شاطبی رحمہ اللہ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فإنه من الجدير بالذكر والتقرير بأن الإمام الشاطبى رحمه الله كان يرى أن مهمة النظر الاجتهادى لا تتوقف عند الوصول إلى حكم الله من المسائل التى لم يرد فيها نص قاطع أو لم يرد فيها نص مطلقاً ولكنه ينتظم مهمة أخرى تتمثل فى الاجتهاد من أجل التعرف على المحل الذى ينزل فيه مراد الله من المسائل التى ورد فيها نص قاطع أو ظنى ومن المسائل التى لم يرد فيها نص مطلقاً وبناء على هذا فإن الاجتهاد عنده رحمه الله ينبغى أن يقسم إلى قسمين أساسين وهما اجتهاد يهدف إلى التعرف على مراد الله جل شأنه فى المسائل المنصوص عليها نصا غير قطعى والمسائل غير المنصوص مطلقاً واجتهاد آخر يروم التعرف على سبيل تنزيل مراد الله فى الواقع."(۲)

''اس بات کا ذکر نہایت ہی اہم ہے کہ امام شاطبی رحمہ اللہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اجتہادی غور و فکر کا فریضہ صرف یہی نہیں ہے کہ جن مسائل میں کوئی قطعی نص یا مطلقاً کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو' ان میں اللہ کی مراد تک پہنچا جائے بلکہ اجتہادی غور و فکر کا ایک بنیادی فریضہ یہ بھی ہے کہ اس محل کو پہچانا جائے کہ جس کے بارے میں اللہ کی وہ مراد نازل ہوئی ہے جو نص قطعی یا ظنی یا غیر منصوص مسائل میں بیان ہوئی ہے۔ اس بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کو دو بنیادی قسموں میں تقسیم کرنا چاہیے اور ان دونوں میں سے ایک تو ان مسائل میں اللہ کی مراد جاننا ہے جو غیر قطعی یا غیر منصوص مسائل ہیں اور دوسری قسم سے امر واقعہ میں اللہ کی مراد کے اطلاق کے محل کو پہچاننا مقصود ہے۔''

ظنی الدلالۃ مسائل میں اجتماعی اجتہاد

ظنی الدلالۃ نصوص بھی اجتہاد کا ایک بہت بڑا میدان ہیں' چاہے یہ نصوص قطعی الثبوت ہوں یا ظنی الثبوت' ہر دو صورتوں میں ظنی الدلالۃ نصوص کے معنی و مفہوم کی تعیین میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وإذا كان النص ظنى الدلالة' كان الاجتهاد فيه البحث فى معرفة المعنى المراد من النص وقوة دلالته على المعنى' فربما يكون النص عاماً وقد يكون مطلقاً' وربما يرد بصيغة لأمر أو النهى' وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما' وهذا كله مجال الاجتهاد' فربما يكون

۱۔ الموافقات: ۴/۸۹۔۹۰

2-Dr. Qutab Mustafa Sanu, Qira,atan Tahleliyyatan fi Majalat il Ijtehad il Jamae il Manshood, Retrieved September 13, 2009, from

http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=68

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

العام باقياً على عمومه' وربما يكون مخصصاً ببعض مدلوله' والمطلق قد يجرى على إطلاقه وقد يقيد' والأمر وإن كان فى الأصل للوجوب فربما يراد به الندب أو الاباحة' والنهى و إن كان حقيقة فى التحريم' فأحياناً يصرف إلى الكراهة . . . وهكذا . والقواعد اللغوية ومقاصد الشريعة هى التى يلجأ إليها لترجيح وجهة عما عداها' مما يؤدى إلى اختلاف وجهة نظر المجتهدين واختلاف الأحكام العملية تبعاً لها . "(۱)

''اور جب کوئی نص ظنی الدلالة ہو' تو اس میں اجتہاد اس کے معنی کی معرفت یا اس نص کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت کی قوت کی تلاش میں ہوگا۔ بعض اوقات کوئی نص عام ہوتی اور بعض اوقات مطلق ہوتی ہے۔ بعض اوقات کوئی نص امر یا نہی کے صیغے میں ہوتی ہے اور بعض اوقات اپنے معنی پر دلالت عبارت یا دلالت اشارہ وغیرہ کے طریق سے رہنمائی کر رہی ہوتی ہے اور یہ سب اجتہاد کا میدان ہے۔ بعض اوقات کوئی عام اپنے عموم پر باقی ہوتا ہے اور بعض اوقات اپنے بعض مدلول کے اعتبار سے مخصوص ہوتا ہے۔ مطلق بعض اوقات اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور بعض اوقات مقید ہوتا ہے۔ اُمر کا صیغہ جو درحقیقت وجوب کے لیے ہے بعض اوقات استحباب اور اباحت کے لیے بھی آ جاتا ہے اور نہی کا صیغہ اگرچہ حقیقت میں تحریم کے لیے ہے لیکن بعض اوقات کراہت کے لیے بھی آ جاتا ہے...اور اسی طرح اور بھی قواعد و ضوابط ہیں۔ ایک مجتہد قواعد لغویہ عربیہ اور مقاصد شریعہ کی روشنی میں کسی ایک احتمال کو باقی احتمالات پر ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے اور عملی احکام میں مختلف آراء سامنے آتی ہیں۔''

اس کی سادہ سی مثال قرآن کے الفاظ 'ثلثة قروء' ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں 'قروء' سے مراد 'طہر' ہے اور مطلقہ عورت کی عدت تین طہر ہے جبکہ امام اَبوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک 'قروء' سے مراد 'حیض' ہے اور مطلقہ عورت کی عدت تین حیض ہے۔ دونوں مکاتب فکر کی رائے کے دلائل اُصول کی کتابوں میں موجود ہیں۔ قرآن کی یہ نص ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے لیکن اپنی دلالت کے پہلو سے محل اجتہاد ہے۔

غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد

غیر منصوص مسائل سے مراد وہ اُمور ہیں کہ جن کے بارے میں کوئی صریح رہنمائی نصوص میں موجود نہیں ہے۔ ایسے مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے اجتہاد کیا جائے گا۔ ڈاکٹر اَحمد رئیسونی حفظہ اللہ' اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دورِ نبوی ﷺ اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور میں اجتماعی مشاورت کے تین بڑے میدان تھے۔ پہلے دو میدانوں کے بارے فرماتے ہیں:

"فمنذ العصر النبوى وعصر الصحابة' بدأ العمل بالاجتهاد الجماعى' بعدة أشكال وفى عدة مجالات اجتهادية . ولعل العنوان الجامع لأشكال الاجتهاد الجماعى ومجالاته فى هذه الحقبة هو:((الشورى))' وخاصة فى مجالات الثلاث:١ـالشورى فى تدبير القضايا السياسية وغيرها من المشاكل والقضايا العامة . ٢ـالشورى فى استنباط الأحكام الشرعية التى لا نص فيها . "(٢)

''اجتماعی اجتہاد کے عمل کی ابتداء دورِ نبوت اور صحابہ کرام کے زمانے سے مختلف صورتوں اور اجتہادی میدانوں میں ہوئی۔ اس زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی مختلف صورتوں اور دائرہ کار کے لیے ایک جامع عنوان 'شوریٰ' تھا۔ یہ اجتماعی اجتہاد یا شوریٰ خاص طور پر تین میدانوں میں ہوتی تھی: ا۔ سیاسی اور دیگر عمومی مسائل و مشکلات کی تدبیر میں مشاورت ۔۲۔ غیر منصوص مسائل میں استنباطِ اَحکام کے لیے اجتہاد۔''

ڈاکٹر توفیق الشاوی حفظہ اللہ نے شورائی و اجتماعی اجتہاد کے دو مراحل نقل کیے ہیں جو درحقیقت اجتماعی اجتہاد کے دائرہ کار اور حدود کا بیان ہے۔ ان میں سے ایک غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد کا میدان ہے۔ غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے بارے ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں:

"إن الشورى أو التشاور إذن تدخل فى نطاق الفقه فى مرحلتين: المرحلة الأولى: مرحلة الاجتهاد

١ـ أصول الفقه الإسلامى: ١٠٥٣/٢

٢ـالاجتهاد الجماعى: ص٣

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

والحوار بين العلماء وأهل الذكر من أجل الوصول إلى حكم يرجحونه فى حالة لا نص فيها من القرآن أو السنة . وهنا يمكن أن يؤدى الاجتهاد إلى مذاهب مختلفة وآراء متعددة قابلة للنمو والتطوير والتعديل' وقد يؤدى التشاور إلى إجماع فى حالات استثنائية وهنا يوصف بأنه شورى ملزمة . "(۱)

''فقہی میدان میں شوری ومشاورت کے دومراحل ہیں: پہلا مرحلہ اہل ذکر اور علماء کے مابین اجتہاد ومکالمے کا ہے تاکہ وہ ان مسائل میں کہ جن میں قرآن وسنت کی کوئی نص موجود نہیں ہے' کسی حکم کو راجح قرار دے سکیں۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجتہاد ایسے مختلف مذاہب اور آراء تک پہنچا دے جو نمو' ترقی اور اصلاح کے قابل ہوں۔بعض اوقات استثنائی حالات میں یہ مشاورت اجماع تک بھی پہنچا دیتی ہے۔ یہاں اس اجماعی شوری کو لازمی شوری کے طور پر بیان کیا جا رہا ہے۔''

اعتقادی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

علماء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اعتقادی مسائل اجتہاد کا محل ہیں یا نہیں۔ ہمارے خیال میں راجح پہلو یہی ہے کہ یہ اجتہاد کا محل ہیں۔ عقیدے سے متعلق نصوص کے فہم میں بھی علماء کا اختلاف ممکن ہے اور ان کی تطبیق واطلاق میں بھی۔مثال کے طور پر قرآن کی آیت ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُم ﴾(۲) کے بارے علماء کا اختلاف ہے کہ اللہ کی معیت سے مراد کیا ہے؟۔بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ اس سے اللہ کے ذات اور صفات دونوں اعتبار سے معیت مراد ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے۔جبکہ علماء کی ایک دوسری جماعت کا خیال ہے کہ یہاں معیت سے مراد اللہ کی صفت علم وقدرت کے اعتبار سے معیت ہے نہ کہ ذات کے پہلو سے' کیونکہ ذات کے اعتبار سے اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے۔ علماء کی پہلی جماعت اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ اللہ کا عرش پر مستوی ہونا قرآن سے معلوم ہے اور قرآن میں سات جگہ مذکور ہے لیکن اس کے باوجود اللہ کی معیت ناممکن نہیں ہے۔وہ عرش پر ہوتے ہوئے بھی' ہم جہاں کہیں بھی ہوں' ہمارے ساتھ ہے۔

اسی طرح اعتقادی آیات کی تطبیق میں بھی اجتہاد ہوگا۔مثال کے طور پر قرآن وسنت کی روشنی میں کفر یا شرک کا ارتکاب کرنے والا دائرہ اسلام سے خارج ہے لیکن کسی شخص نے اُمر واقعہ میں کفر یا شرک کا ارتکاب کیا بھی ہے یا نہیں' یہ اجتہاد کا میدان ہے۔ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"والذى يظهر لى والله أعلم أن مجال الاجتهاد هو كل مسئلة شرعية ليس فيها دليل قطعى الثبوت' قطعى الدلالة . سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية أم من المسائل الفرعية العملية . "(۳)

''میری رائے کے مطابق ہر وہ مسئلہ قابل اجتہاد ہے کہ جس میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ دلیل موجود نہ ہو' چاہے وہ اُصولی و اعتقادی مسئلہ ہو یا فرعی وعملی مسائل سے اس کا تعلق ہو۔''

تکفیر یعنی کسی کو کافر یا مشرک قرار دینے کے مسائل نہایت حساس ونازک ہیں۔ان مسائل میں کسی مفتی کی انفرادی رائے فتنے کا باعث بن سکتی ہے لہذا علماء کی ایک باقاعدہ جماعت ہو جو اس قسم کے مسائل میں تمام شروط' موانع اور تقاضوں کا خیال رکھتے ہوئے اُمر واقعہ میں کسی شخص' گروہ یا جماعت کے بارے میں کسی اجتہادی رائے کا اظہار کرے جیسا کہ پاکستان میں تمام مسالک کے علماء کے اتفاق رائے سے قادیانیوں کو کافر قرار دیا گیا ہے۔

اُصول فقہ کے قواعد اُصولیہ میں اجتماعی اجتہاد

بعض علماء کا خیال ہے کہ فروعی مسائل کے علاوہ اُصولی مباحث میں بھی اجتہاد ہو سکتا ہے۔علم اُصول فقہ کی بہت سی اُبحاث ایسی ہیں جو علماء کے ہاں مختلف فیہ ہیں۔قواعد لغویہ اور قواعد عامہ میں اُصولیین کے مابین اختلافات اُصول کی کتابوں میں موجود ہیں۔مثلاً فعل اُمر اُصلاً

۱۔فقه الشورى والاستشارة: ص۲۷۱

۲۔الحدید:۵۷:۴

۳۔الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص۶۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجوب کا فائدہ دیتا ہے' استحباب کا یا اباحت کا یا یہ ان تینوں کے لیے مشترک ہے' اس بارے میں اہل علم کا اختلاف مروی ہے۔ استحسان ایک شرعی دلیل ہے یا نہیں؟ یہ بھی أئمہ کے ہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ ان اختلافات میں راجح' مرجوح کا تعین کرنے کے لیے اجتہاد ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وإذا كان بعض المسائل الاعتقادية قابلاً لأن يدخل دائرة الاجتهاد' فأولى منه بالدخول بعض مسائل 'أصول الفقه' على الرغم مما شاع لدى كثير من الدارسين أن أصول الفقه قطعية."(۱)

''جب بعض اعتقادی مسائل اجتہاد کے دائرے میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو یہ بات بالأولی ہونی چاہیے کہ أصول فقہ کی بعض مباحث کو بھی اجتہاد کے دائرہ کار میں داخل کیا جائے اسکے باوجود کہ بعض علماء کے نزدیک أصول فقہ قطعی ہیں۔''

ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ أصول فقہ میں اجتہاد کے موضوع پر مفصل بحث کرتے ہوئے آخر میں فرماتے ہیں:

"وبهذا كله يتضح أن للاجتهاد في أصول الفقه مجالاً رحباً' هو مجال التمحيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون من قضايا جمة."(۲)

''اس ساری بحث سے یہ بات أخذ ہوتی ہے کہ أصول فقہ میں اجتہاد کے لیے ایک وسیع میدان موجود ہے۔ اور وہ بڑے بڑے مختلف فیہ أصولی مباحث کی چھان پھٹک' اصلاح اور ان میں ترجیح کا کام ہے۔''

أصول فقہ میں اجتہاد ایک نہایت ہی علمی و دقیق مسئلہ ہے لہذا یہ کام علماء کی ایک جماعت کے سپرد ہونا چاہیے تاکہ اس عمل کی صحت اور مقبولیت کے امکان بڑھ جائیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جن أصحاب علم وفضل نے أصول فقہ کی تجدید کے حوالے سے اپنی انفرادی حیثیت میں کوئی کام کیا بھی ہے تو اس کو عموماً علمی حلقوں میں پذیرائی حاصل نہیں ہوئی ہے' اس لیے اس میدان میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔

مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کا دائرہ کار

مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کا دائرہ کار مختلف ہوتا رہتا ہے۔ ایک مسلک کے علماء کی فقہی مجلس کا اجتماعی اجتہاد اپنے مذہب کے أصول وفروع کی روشنی میں ہو گا جبکہ ایک عالمی فقہی مجلس' جمیع مذہب اسلامیہ سے استفادہ کرتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کا فریضہ سرانجام دے گی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ قطب سانو حفظہ اللہ نے مجتہدین کے اعتبار سے مختلف سطحوں پر اجتماعی اجتہاد کے تین دائروں کا تذکرہ کیا ہے۔ ذیل میں ہم انہیں نقل کر رہے ہیں:

"أن الاجتهاد الجماعي لم يعد نوعاً واحدا بل غدا يتنوع إلى ثلاثه أنواع وهي: أ۔اجتهاد جماعي قطري محلي ونروم به العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها أهل الاجتهاد القاطنون في قطر من الأقطار قصد الوصول إلى ضبط محكم لمراد الله في المسائل العامة التي تعم بها البلوى في ذلك القطر وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله على واقع الناس في ذلك القطر۔ ب۔اجتهاد جماعي إقليمي ونقصد به تلك العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بهامجتهدون مفوضون من الأقطار المضوية تحت إقليم من الأقاليم بغية الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة الأفراد الذين يقيمون في أقطار ذلك الإقليم وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله على واقع الأفراد القاطنين في أقطار ذلك الإقليم۔ ج۔اجتهاد جماعي أممي ونرمي به تلك العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بهامجتهدون مفوضون من مختلف الأقطار بغية الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة عموم الأمة الإسلامية وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله

۱۔الاجتهاد في الشريعة الإسلامية:ص۶۷

۲۔أيضاً:ص۷۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علی واقع الأمة فی جمیع الأقطار .''(۱)

''مستقبل میں اجتماعی اجتہاد کی ایک قسم نہ ہوگی بلکہ کل کو یہ تین انواع میں تقسیم ہو جائے گا اور وہ یہ ہیں: ۱۔مقامی و ملکی سطح پر اجتماعی اجتہاد' اس سے ہماری مراد وہ عملی' علمی اور درسی انضباط ہے' جس کو لے کر کسی علاقے میں رہائش پذیر مجتہدین کھڑے ہوں اور اس علاقے کے عوام کے عمومی مسائل میں اللہ کی مراد کا پختہ مفہوم حاصل کیا جائے اور پھر اسی علاقے میں عامۃ الناس کے مسائل پر اس الٰہی مراد کا اطلاق و تطبیق کی جائے۔ ۲۔ براعظمی اجتماعی اجتہاد: اس سے ہماری مراد وہ علمی' عملی اور درسی انضباط ہے' جس کو کسی براعظم کے مختلف ممالک کے مجتہدین لے کر کھڑے ہوں اور ان کا مقصود اس براعظم کے افراد کی عمومی زندگی سے متعلق مسائل میں اللہ کی مراد تک پہنچنا اور پھر اس کے رہنے والوں پر اس مراد الٰہی کی تطبیق و اطلاق کرنا ہے۔ ۳۔ عالمی اجتماعی اجتہاد: اس سے ہماری مراد وہ علمی' عملی اور درسی انضباط ہے' جس کو سارے عالم کے مختلف ممالک کے مجتہدین لے کر کھڑے ہوں اور پھر امت کی سطح پر مسلمانوں کی عمومی زندگی سے متعلق مسائل میں اللہ کی مراد تک پہنچنے کی کوشش کریں اور پھر اس مراد الٰہی کا لوگوں کے مسائل و حالات پر اچھی طرح اطلاق کریں۔''

مولانا زاہد الراشدی ﷾ نے اجتماعی اجتہاد کے ذیل میں مجتہدین کے اعتبار سے اس کے چار قسم کے دائرہ کار کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

''پہلی بات ''اجتماع'' کے بارے میں عرض کروں گا کہ جب ہم اجتماعی اجتہاد کی بات کرتے ہیں تو ''اجتماع'' کے لفظ سے کیا مراد ہوتا ہے؟ اس کے مختلف دائرے ہیں۔ ایک دائرہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر اجتہادی نقطہ نظر سے غور کرنے کی ضرورت محسوس ہو تو یہ کام شخصی طور پر نہ کیا جائے بلکہ چند افراد مل کر اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوں۔ اس سلسلے میں کراچی کی اس علمی و تحقیقی مجلس کی مثال دی جاسکتی ہے جس میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ؒ' حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوری ؒ' حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی ؒ اور دیگر اکابر علماء عملی مسائل پر باہمی مشاورت کے ساتھ رائے قائم کیا کرتے تھے۔ اس قسم کی مجالس کا اہتمام بریلوی اور اہل حدیث مکاتب فکر میں بھی یقیناً ہوتا ہوگا مگر میری معلومات میں اس کی مثال وہی ہے جس کا میں نے تذکرہ کر دیا ہے۔ دوسرا دائرہ یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علمائے کرام مل بیٹھ کر کسی اجتہادی مسئلہ میں غور کریں اور مشترکہ موقف قائم کریں۔ اس سلسلہ میں ۳۱ علمائے کرام کے ۲۲ دستوری نکات سمیت متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ تیسرا دائرہ یہ ہے کہ قدیم اور جدید ماہرین کا اجتماع ہو اور دینی علوم کے ماہرین کے ساتھ عصری قانون اور علوم کے ماہرین بھی اجتہاد کے عمل میں شریک ہوں۔ جبکہ چوتھا دائرہ یہ ہے کہ مختلف ممالک کے علمائے کرام بین الاقوامی ماحول میں اجتہاد کے عمل کا اہتمام کریں۔''(۲)

ڈاکٹر أحمد ریسونی ﷾ نے مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کی چار مختلف قسم کی مجالس کا تذکرہ کیا ہے جو اپنے جغرافیے' حالات اور آبادی کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کریں گی۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں:

''۱۔وجوده هيئة قارة' تضم علماء مجتهدين محددين' من عموم الأقطار والمذاهب الإسلامية' تجتمع وتتدارس القضايا المعروضة على أنظارها' وتصدر فيها عن رأى اتفاقى أو أغلبى. والمثال هنا هو المجامع الفقهية العالمية غير المذهبية مثل: المجمع الفقهى الإسلامى بمكة. مجمع الفقه الإسلامى بجدة. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. المجمع الفقهى لأمريكا الشمالية. المجلس الأوروبى للإفتاء والبحوث. ۲۔وجود هيئة مماثلة' لكنها تقتصر على علماء من قطر واحد' أو مذهب واحد. والأمثلة هنا هى المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء القطرية' أو المذهبية. وقد أصبحت هذه الهيئات موجودة ومعمولاً بهالدى معظم الدول الإسلامية. ۳۔اجتماع عدد كثير من العلماء (عشرات

1-Dr. Qutab Mustafa Sanu, Qira,atan Tahleliyyatan fi Majalat il Ijtehad il Jamae il Manshood, Retrieved September 13, 2009, from http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=682

۲۔ عصر حاضر میں اجتہاد' چند فکری و عملی مباحث: ص ۱۳۸۔۱۳۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مثلا)' بصفة غير منتظمة' من قطر واحد أومن عدة أقطار' وقيامهم بتدارس قضية ما' وإصدار رأيهم الجماعی فيها. ومثل هذا يحصل فی بعض الندوات والمؤتمرات العلمية. ٤۔قيام أحد العلماء أو عدد منهم بإعداد فتوی' أو اجتهاد علمی ما' ثم عرضه على عدد من العلماء' يكثر أو قل' وقيامهم بدراسته وتقديم آرائهم فی شأنه' ثم صياغته على نحو يقبلونه ويوقعون عليه بالموافقة. ومثل هذا يحصل اليوم مرارا' خاصة فی بعض الأحداث والنوازل الطارئة' التی يطلب فيها الموقف الشرعی للعلماء بصورة مستعجلة.''(۱)

''ا۔کسی ایک براعظم پر مشتمل کوئی ادارہ ہو جو عام ممالک اور مذاہب اسلامیہ کے محدود مجتہد علماء کو شامل ہو۔یہ علماء پیش آمدہ مسائل کا ان کے نظائر کی روشنی میں اجتماعی مطالعہ کریں۔پھر اس بارے میں اتفاقی یا اکثریتی رائے سے فیصلہ جاری کریں۔اس کی مثال وہ عالمی فقہی مجالس ہیں کہ جن کی بنیاد کوئی ایک مخصوص مذہب نہیں ہے جیسا کہ'اسلامی فقہی اکیڈمی' مکہ مکرمہ یا'اسلامی فقہ اکیڈمی' جدہ یا'ادارہ تحقیقات اسلامیہ' أز ہر یا'شمالی امریکہ کی فقہ اکیڈمی' یا'یورپین کونسل برائے افتاء وتحقیق' ہے۔۲۔اسی قسم کی کسی مجلس کا ہونا لیکن وہ کسی ایک خطے یا مذہب کے علماء پر مشتمل ہو۔اس کی مثال فقہی مجالس یا علاقائی و مذہبی افتاء کے ادارے ہیں۔اس قسم کے ادارے اس وقت اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں موجود ہیں اور ان پر کام ہو رہا ہے۔۳۔کسی ایک علاقے یا ایک سے زائد ممالک سے تعلق رکھنے والے علماء کی ایک کثیر تعداد مثلاً دسیوں علماء کا کسی نظم کے بغیر جمع ہونا اور کسی بھی مسئلے کے بارے میں باہمی گفتگو کرنا اور پھر اس کے بارے میں ایک اتفاقی فیصلہ جاری کرنا۔اس کی مثال بعض کانفرنسیں اور سیمینارز وغیرہ ہیں۔۴۔ایک یا ایک سے زائد علماء کا کسی قسم کا علمی اجتہاد یا فتوی تیار کرنا اور پھر اس کو علماء کی ایک قلیل یا کثیر جماعت پر پیش کرنا۔ان علماء کا اس تحقیق کو پڑھنا اور اس مسئلے کے بارے میں اپنی آراء پیش کرنا۔پھر اس تحقیق کو اس طرح شکل دینا کہ جس طرح علماء نے اس کو قبول کیا ہو اور اس کے ساتھ موافقت اختیار کی ہو۔''

شیخ عبد الرحمٰن عبد الخالق ﷾ شورائی اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں: شوری خاص اور شوری عام' ان دونوں میں سے ہر ایک شوری کا اجتہادی دائرہ کار کیا ہوگا' یہ ان کے بقول اس شوری کے درجے' اراکین کی صفات اور زیر بحث معاملے کے اعتبار سے ہوگا۔شیخ فرماتے ہیں:

''١۔أن أهل الشوری هم عموم الناس إذا كان الأمر سيتعلق بعمومهم كاختيار الخليفة و الحاكم وإعلان الحرب فهذه الأمور العامة لا بد فيها من رأی عام وموافقة عامة. ٢۔وأما الأمور الخاصة فيستشار فيها أهل هذه الخصوصية وأهل العلم والدراية بها. ففی تنفيذ الأعمال العسكرية يستشار أهل الرأی فی ذلك وفی الأعمال الصناعية أهل الخبرة فيها وهكذا. ٣۔وفی سياسة الأمة وإدارة شؤونها بوجه عام فمجلس شوری يختار من أهل العلم والرأی من المسلمين بشروطه السابقة بعلم ورضی الناس عنهم.''(۲)

''ا۔اگر تو عمومی امور کا معاملہ ہے جو عام لوگوں سے متعلق ہے جیسا کہ کسی خلیفہ یا حاکم کی تقرری یا اعلان جنگ وغیرہ تو اس مسئلے میں اہل شوری عامۃ الناس ہوں گے کیونکہ ان مسائل میں عامۃ الناس کی رائے اور ان کی موافقت ایک لازمی و لابدی اُمر ہے۔۲۔اور جہاں تک خاص اُمور کا تعلق ہے تو ان میں ان امور کے ماہرین' اہل علم اور سوجھ بوجھ رکھنے والے لوگوں سے مشورہ کیا جائے گا۔مثال کے طور پر عسکری امور میں ان امور کے ماہرین اور صنعتی امور میں اس میدان کے ماہرین سے مشورہ کیا جائے گا۔۳۔عمومی پہلو سے امت کی سیاست اور اس کے مختلف امور کے انتظام کے لیے ایک مجلس شوری ہوگی جو مسلمانوں کے ان اہل علم اور اُصحاب رائے پر مشتمل ہوگی جن کی شرائط پہلے گزر چکی ہیں یعنی وہ اُصحاب علم و فضل ہوں اور شوری کا رکن ہونے میں انہیں لوگوں کی رضا اور اعتماد حاصل ہو۔''

شیخ مصطفیٰ الزرقاء ﷫ نے بھی شورائی اجتہاد کو اس کے مجال کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔وہ فرماتے ہیں:

۱۔الاجتهاد الجماعی: ص۸۔۹

۲۔الشوری فی ظل نظام الحكم الإسلامی: ص۹۱۔۹۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"لذلك أصبح من مصلحة الفقه الإسلامی نفسه أن یقوم فیه اجتهاد من نوع آخر' هو اجتهاد الجماعة علی طریقة الشوری العلمیة فی مؤتمرات فقهیة تضم فحول العلماء من مختلف المذاهب والأقطار' لیفوا حاجة العصر من هذا الفقه الإسلامی الفیاض الذی ینضب معینه . وهذا الشوری هی الطریقة التی کان یلجأ إلیها الخلفاء الراشدون فی المشکلات العلمیة والسیاسیة کلما حزبهم أمر . وقد کان لعمر بن الخطاب شوری خاصة وشوری عامة . فشوراه الخاصة کانت تختص بعلیة الصحابة من المهاجرین الأولین و کبار الأنصار وهؤلاء یستشیرهم فی صغیر أمور الدولة وکبیرها . وأما الشوری العامة فقد کان یجمع فیها ذوی الرأی من أهل المدینة أجمعین فی الأمر الخطیر من أمور الدولة فیجمعهم فی المسجد النبوی وإذا ضاق بهم جمعهم خارج المدینة وعرض علیهم الأمر ورأیه فیه ."(۱)

''اس لیے فقہ اسلامی کی مصلحتیں اس بات کی متقاضی ہیں' اب اس میں ایک نئی نوعیت کا اجتہاد جاری کیا جائے اور وہ شورائی و علمی طریقے پران فقہی کانفرنسوں کے ذریعے اجتماعی اجتہاد ہے جو مختلف مذاہب وممالک کے قابل علماء پر مشتمل ہوں تا کہ وہ اس فیاض فقہ اسلامی سے عصر حاضر کی مشکلات کا حل تلاش کرسکیں کہ جس کا چشمہ اب خشک ہو رہا ہے۔اور یہ شوری وہی منہج ہے جس کی طرح خلفائے راشدین علمی وسیاسی مشکلات کے پیش آنے پر لپکتے تھے۔حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی دو شوری تھیں: ایک شورائے عام اور دوسری شورائے خاص' آپ کی خاص شوری جلیل القدر مہاجرین وانصار صحابہ رضی اللہ عنہم پر مشتمل تھی۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس شوری سے سلطنت اسلامیہ کے چھوٹے بڑے تمام معاملات میں مشورہ کرتے تھے۔ جہاں تک شورائے عام کا معاملہ ہے تو اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ کے اہل رائے افراد کو جمع کرتے اور ان سے سلطنت اسلامیہ کے بڑے بڑے مسائل میں مشورہ کرتے تھے۔یہ افراد شروع میں مسجد نبوی میں جمع ہوتے تھے بعد میں جب مسجد ان کے لیے تنگ ہوگئی تو مدینہ سے باہر ان کا اجتماع بلواتے تھے۔ان پر متعلقہ مسئلہ پیش کرتے اور پھر اس کے بارے میں رائے لیتے تھے۔''

ڈاکٹر توفیق الشاوی حفظہ اللہ کے نزدیک اجتماعی وشورائی اجتہاد کی سات قسمیں ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا دائرہ کار بھی مختلف ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ان میں سے چار قسم کی شوری ایسی ہے کہ جس کے فیصلے لازماً نافذ نہیں ہوتے۔ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"۱۔طلب الفردمشورة غیره للاستنارة بها فی أمر من أموره الشخصیة أو الخاصة' وهذه هی الاستشارة' أو المشورة الاختیاریة.۲۔طلب هیئة أو شخص.یتولی إحدی السلطات أو الولایات . لرأی الخبراء والمتخصصین؛ لیستعین به فی اتخاذ قراره فی أمر یختص بالتصرف فیه طبقاً للدستور أو الشریعة' وهذه استشارة أیضاً' ینتج عنها مشورة اختیاریة.۳۔طلب القاضی من العلماء أو المجتهدین رأیهم فی حکم الشرع لیستنیر به قبل أن یصدر حکمه فی حدود اختصاصه و ولایته' وهذه استشارة أو مشورة علمیة أو فتوی فقهیة.٤۔الفتوی بشأن حکم شرعی' المقدمة لفرد من الأفراد أو هیئة عامة سواء أطلبت ذلك أم لم تطلبه' و هذه مشورة أو فتوی فقهیة ."(۲)

''۱۔کسی شخص کا اپنے علاوہ کسی دوسرے سے مشورہ طلب کرنا تا کہ وہ اس مشورے کے ذریعے اپنے ذاتی معاملات میں رہنمائی لے سکے۔یہ مشورہ' اختیاری مشورہ کہلائے گا۔۲۔کسی ادارے یا شخص' جو کہ اختیار یا اقتدار کا مالک ہو' کا ماہرین اور متخصصین سے رائے لینا تا کہ وہ کسی مخصوص معاملے میں دستور یا شریعت کے موافق تصرف کے لیے' رائے کے ذریعے اپنی قرارداد پاس کرنے میں مدد حاصل کر سکے۔یہ مشورہ بھی اپنے نتیجے کے اعتبار سے اختیاری مشورہ ہی ہے۔۳۔قاضی کا علماء یا مجتہدین سے کسی شرعی حکم کے بارے میں رائے طلب

۱۔المدخل الفقهی العام:۱/۱۸۱

۲۔فقه الشوری والاستشارة:ص۱۰۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنا تاکہ وہ اپنی خاص حدود اور اختیارات کے دائرے میں کوئی حکم جاری کرنے سے پہلے اس مشورے سے رہنمائی حاصل کر سکے۔یہ مشورہ بھی ایک علمی مشورہ یا فقہی فتوی ہے۔۴۔کسی مسئلے کے شرعی حکم کے بارے میں کسی فرد یا ادارے کا فتوی جاری کرنا' چاہے اس سے فتوی کے بارے میں مشورہ طلب کیا گیا ہو یا نہ ہو۔یہ بھی فقہی فتوی یا مجرد ایک مشورہ ہے۔''

اس کے برعکس ان کے نزدیک شوری کی تین قسمیں ایسی ہیں' جن کے فیصلے لازماً لاگو و نافذ ہوتے ہیں۔ڈاکٹر توفیق الشاوی حفظہ اللہ ان اقسام کے بارے میں لکھتے ہیں:

"٥۔تشاور الأمة أو الجماعة أو من يمثلونها من أهل الحل والعقد بشأن قرار سياسى أو اجتماعى . . إلخ' مثل اختيار رئيس أو ولى الأمر أو أى شأن آخر هام من الشؤون العامة وصدور قرار بالإجماع أو الأغلبية منهم' فقرارهم فى هذه الحالة من قرارات الشورى الجماعية الملزمة . ٦۔تشاور ممثلى الأمة أهل الحل والعقد المفوضين من الأمة لوضع نظامها الدستورى أو قوانينها الأساسية' أو تحديد شروط البيعة لمن يتولى الأمر أو الرئاسة' إذا توصلوا لقرار بإجماع الكافة أو إجماع الجمهور وهذه حالة من حالات الشورى الفقهية الدستورية الملزمة؛ لأنها تضع قانونا أساسياً أودستورا . . . ٧۔قرار المجتهدين وأهل العلم باستنباط حكم فقهى' فيما لم يرد بشأنه نص فى الكتاب والسنة إذا صدر بالإجماع وأقرته الأمة بالإجماع' ويكون هذاحكماً فقهياً ملزماً؛ لأنه إجماع . "(١)

''٥۔امت یا ایک جماعت یا امت کے نمائندہ اہل حل وعقد کی تنظیم کی کسی سیاسی یا معاشرتی مسئلے سے متعلق اجتماعی قرارداد کے بارے میں باہمی مشورہ کرنا مثلاً صدر یا کسی صاحب اُمر کی تعیین یا ان کے علاوہ اجتماعی معاملات میں سے کسی اہم معاملے کے بارے باہمی مشورہ کرنا اور پھر سب کے یا جمہور کے اتفاق سے کسی قرارداد کا پاس ہو جانا۔ان حالات میں یہ قرارداد ایسی ہوگی جو اجتماعی شوری کی لازم ہونے والی قراردادوں میں شامل ہوگی۔٦۔امت کے ان نمائندہ اہل حل وعقد کی مشاورت کہ جن کو امت نے اپنے دستوری نظام یا بنیادی قوانین کو وضع کرنے یا ولی الأمر اور صاحب اقتدار کی بیعت کی شرائط کی تحدید کے لیے مقرر کیا ہو۔جب تمام یا اکثر اہل حل وعقد کا کسی قرارداد پر اتفاق ہو جائے گا تو یہ ایک ایسی فقہی اور دستوری شوری ہوگی کہ جس کا نفاذ لازم ہے کیونکہ یہ شوری بنیادی قوانین یا دستور وضع کرے گی... ٧۔مجتہدین اور اہل علم کی کسی ایسے فقہی حکم کو مستنبط کرنے میں کہ جس کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو' قرارداد منظور کرنا۔اگر تو یہ قرارداد مجتہدین کے اتفاق سے طے پاتی ہے اور امت بھی اس پر متفق ہو جاتی ہے تو یہ ایک لازم فقہی حکم ہوگا کیونکہ یہی اجماع ہے۔''

سابقہ طویل بحث کے نتیجے میں ہمارے سامنے درج ذیل میدان واضح ہوتے ہیں کہ جن میں اجتماعی اجتہاد وقت کا ایک اہم تقاضا اور ضرورت ہے۔

- جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- فقہی اقوال میں ترجیح کے لیے اجتماعی اجتہاد
- متغیرات میں اجتماعی اجتہاد
- مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد
- زمان ومکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد
- عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

١۔فقه الشورى والاستشارة: ص١٠٢

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

- عمومی مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد
- سیاسی' انتظامی' ثقافتی اور اقتصادی اُمور میں اجتماعی اجتہاد
- عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد
- اقتصادی و طبی اُمور میں اجتماعی اجتہاد
- قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ نصوص کی تطبیق میں اجتماعی اجتہاد
- ظنی الدلالۃ مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- اعتقادی مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- اُصول فقہ کے قواعد اُصولیہ میں اجتماعی اجتہاد

❀❀❀❀❀

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

دورِ حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے' جس میں زندگی کے تمام گوشوں کے لیے رہتی دنیا تک رہنمائی موجود ہے۔ دین اسلام کے بنیادی مصادر قرآن وسنت ہیں۔ اگر کسی مسئلے کا صریح حل قرآن وسنت میں موجود نہ ہو تو پھر قرآن وسنت ہی کی وسعتوں اور گہرائیوں سے اس کا حل قیاس' اجتہاد اور قواعد عامہ کے اُصول وضوابط کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ دور نبوت میں جن مسائل میں وحی نازل نہیں ہوئی ہوتی تھی' ان میں اجتہاد فرما لیا کرتے تھے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بھی اجتہادی تربیت فرمائی اور آپؐ اپنی زندگی ہی میں وقتاً فوقتاً ان کے اجتہادات کی تصحیح یا تائید فرماتے رہتے تھے۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں اجتہاد کا یہ عمل ریاستی وقومی سطح پر منظّم ہوا۔ تابعین رحمہم اللہ کے دور میں بھی سلطنت اسلامیہ کے وسیع ہو جانے کی وجہ سے نئے نئے مسائل سامنے آئے اور روزمرہ زندگی کے معاملات میں اجتہاد کی ضرورت واہمیت اور بڑھ گئی۔ تبع تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ اربعہ کے زمانہ میں مسلمان عربوں کے دوسری اقوام کے ساتھ میل جول اور اختلاط کی وجہ سے باہمی معاملات میں پیچیدگیاں بڑھ گئیں' علماء نے مستقل اُصول وضع کیے اور ان کی روشنی میں اجتہادی عمل کو اس کے عروج تک پہنچایا۔ کئی ایک مکاتب فکر وجود میں آ گئے اور ہر مکتب فکر کے أئمہ نے اپنے اصول وفروع کو مدون کیا۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے نام سے ایک بہت بڑا علمی ذخیرہ وجود میں آ گیا' جس میں بلاشبہ زندگی کے لاکھوں مسائل کے بارے میں شرعی رہنمائی جاری کی گئی تھی۔ پس أئمہ اَربعہ کے دور کے بعد یعنی چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کا عمل رک گیا اور یہ سمجھ لیا گیا کہ شاید اس کا دروازہ اب قیامت تک کے لیے بند ہو گیا ہے حالانکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کے جاری نہ ہونے کی وجہ فطری تھی یعنی اجتہادی عمل کی ضرورت پوری ہو گئی تھی لہٰذا اکثر وبیشتر أئمہ سلف نے سابقہ فقہی ذخیرے کی شروحات اور توضیح وتنقیح میں اپنی زندگیاں کھپائیں۔ وقت کے مسائل وسوالات کا کافی وشافی جواب أئمہ سلف نے اپنے اقوال' کتب اور فتاوی کے ذریعہ دے دیا تھا لہٰذا اسی کی اتباع اور اس میں اضافے کا کام جاری رہا۔

سترہویں صدی ہجری کے صنعتی انقلاب' بیسویں صدی ہجری کی معاشی' معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے جہاں سارے عالم کو متاثر کیا' وہاں مذہب کی دنیا میں بھی اَن گنت سوال پیدا کر دیے۔ صنعتی ترقی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے کاروبار کی ہزاروں ایسی نئی شکلیں متعارف ہوئیں کہ جن کی شرعی حیثیت معلوم کرنا وقت کا ایک اہم تقاضا تھا۔ سیاسی انقلاب نے جمہوریت' انتخابات' پارلیمنٹ' آئین اور قانون جیسے نئے تصورات سے دنیا کو آگاہی بخشی۔ معاشرتی تبدیلیوں سے مردوزن کے اختلاط اور باہمی تعلق کی حدود ودائرہ کار جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ میڈیکل سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایجادات کی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا' جس سے کئی ایک ایجادات کے بارے میں شرعی حکم جاننے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے أواخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کے اکثر وبیشتر ممالک میں اجتہاد کی تحریکیں برپا ہوئیں۔ تہذیب وتمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ہزاروں نہیں بلکہ لکھوکھا مسائل میں علماء نے رہنمائی کی۔ فتاوی کی ہزاروں جلدیں مرتب ہوئیں اور اجتہاد کے عمل کو منظّم انداز میں آگے بڑھانے کے لیے کئی ایک ادارے وجود میں آنا شروع ہو گئے۔

بیسویں صدی ہجری کے نصف آخر میں اجتماعی اجتہاد کے لیے کئی ایک قومی اور عالمی سطح کے اداروں کی بنیاد رکھی گئی تاکہ اس دور میں اجتہاد کے مشکل ترین عمل کو اجتماعی صورت میں فروغ دیا جائے۔ ان اداروں میں مصر میں 'مجمع البحوث الإسلامية' پاکستان میں 'اسلامی نظریاتی کونسل' یورپ میں 'یورپی مجلس برائے افتاء وتحقیق' مکہ میں 'المجمع الفقهي الإسلامي' سوڈان میں 'مجمع الفقه الإسلامي' شمالی امریکہ میں 'مجمع فقهاء الشريعة' اردن میں 'المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية' ہندوستان میں 'اسلامی فقہ اکیڈمی' کویت میں 'المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية' جدہ میں 'مجمع الفقه الإسلامي' اور مراکش کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

'مجمع أهل البيت' شامل ہے۔ان اداروں کے قیام کے مقاصد' اسباب یا محرکات کئی ایک تھے۔مختلف علماء نے اپنے مقالہ جات میں ان اسباب ومحرکات کو بیان کیا ہے۔ذیل میں ہم ان میں چندایک کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔

علمی وفکری وحدت

اجتماعی اجتہاد کے محرکات واسباب میں سے ایک بڑا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے امت مسلمہ میں فکری وعلمی وحدت حاصل ہو گی۔ نئے پیش آمدہ مسائل میں جب مختلف مکاتب فکر' ممالک اور مدارس دینیہ سے تعلق رکھنے والے علماء فتوی جاری کرتے ہیں تو ایک ہی فتوے میں متعدد متضاد آراء سامنے آتی ہیں۔ذرائع ابلاغ کی ترقی کی وجہ سے یہ باہم متضاد فتاوی اسلامی معاشروں میں بہت تیزی پھیل جاتے ہیں اور سائلین کے لیے پریشانی کا باعث بنتے ہیں۔بعض اوقات تو یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے علماء کے فتاوی میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔جیسا کہ پاکستان میں حنفی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے بعض علماء اسلامی بینکاری کو جائز جبکہ بعض دوسرے اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔لہذا ایک ہی مسلک کے ماننے والوں کے مابین حلال وحرام کے اختلاف پیدا ہو گئے ہیں۔بعض مسائل میں تو یہ اختلاف ایک دوسرے کے خلاف بیان بازی' الزامی تقاریر' جوابی تحریر اور طعن وتشنیع تک بھی پہنچ جاتا ہے۔ایسے حالات میں اجتماعی فتوی کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے تا کہ فقہی مسائل وفتاوی کے اختلافات کم سے کم واقع ہوں۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" الأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها' واتحاد رؤيتها فى ما يحل مشاكلها' لتبنى على ذلك توحدها فى المواقف والتعاملات' ولن يأتى ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة من رؤية جماعية تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف' بعيداً عن الرؤى الفردية المتنافرة' التى تأتى على الأمة بالتفرق فى الأفكار والتشتت فى الصف والتضارب فى الأحكام' مما يجعل الناس فى حيرة من أمرهم' وفيما ينبغى أن يعملوا به فى القضايا العامة التى تحتاج إلى توحيد فى الموقف' واتحاد فى الحكم' ولعل الاجتهاد الجماعى هو السبيل إلى إيجاد ذلك ."(۱)

''امت اسلامیہ کو اس وقت ان تمام چیزوں کی شدید ضرورت ہے جن سے اس کی وحدت مضبوط ہوتی ہو اور علماء جن مسائل کا حل پیش کریں' ان میں اتحاد رائے ہوتا کہ امت اپنی پالیسیوں اور باہمی تعامل میں یکسانیت پیدا کر سکے۔اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک امت باہم منافرت پیدا کرنے والی انفرادی آراء سے دور ہوتے ہوئے اپنے مسائل اور مشکلات کا حل ایسی اجتماعی رائے کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرے' جو امت کو جمع کر دے اور ان کی صفوں میں اتحاد پیدا کر دے۔انفرادی آراء امت کے نظریات میں تفرقہ' صفوں میں افتراق اور اُحکام میں تشدد پیدا کرتی ہیں۔ان وجوہات سے عامۃ الناس انفرادی فتاوی کے معاملے میں حیران و پریشان ہو جاتے ہیں۔امت کو عمومی مسائل میں ایک ہی رائے اور حکم کے حصول کی خاطر' اسی طریقہ کار پر عمل کرنا چاہیے۔شاید اجتماعی اجتہاد ہی وہ رستہ ہے' جس کے ذریعے اس مقصد کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔''

یہ بات بھی واضح رہے کہ امت کی علمی وفکری اتحاد کی اہمیت مسلم ہے لیکن اتباع حق کے جذبے پر اس محرک کو غالب نہیں ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر اگر کیمرے کی تصویر کے جواز وعدم جواز کے بارے میں کوئی مشورہ کرنے کے لیے علماء کی ایک جماعت باہمی مذاکرہ کرتی ہے۔اور اگر اس مجلس کے بعض اراکین دلائل اور فکر ونظر کے اختلاف کے باوجود اجتماعی رائے کے حصول کی خاطر اپنی ان انفرادی آراء سے رجوع کر لیتے ہیں' جن کو وہ حق سمجھتے ہیں یا اتحاد امت کے جذبے کی خاطر بغیر غور وفکر اور تحقیق کے مجلس کے اجتماعی فتوی کی ہاں میں ہاں ملا دیتے ہیں تو یہ ایک نامناسب طرز عمل ہے۔اسلام میں اجتماعیت مطلوب ہے لیکن اس قدر بھی نہیں کہ مصنوعی طور پر پیدا کی جائے بلکہ باہمی آزادانہ مشاورت اور بحث وتمحیص کے نتیجے میں اگر علماء کی ایک جماعت کا کسی مسئلے کے شرعی حل پر اتفاق ہوتا نظر آتا ہے تو یہ مستحسن اُمر ہے۔پس

۱۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص ۸۸۔۸۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتماعیت کے حصول کے جذبے کو اتباع حق پر غالب نہیں آنا چاہیے۔

مذہبی و گروہی تعصب میں کمی

بعض علماء کا کہنا ہے کہ انفرادی اجتہاد نے مذہبی و گروہی تعصب بڑھا دیا ہے۔ ہر مذہب و مسلک کے علماء اپنی انفرادی حیثیت میں فتاوی جاری کرتے ہیں جو عموماً اپنے موقف کے اثبات سے زیادہ دوسرے کی رائے پر تنقید پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہی فتاوی جات مختلف مسالک کے علماء یا علمی حلقوں کے مابین مناظرے کی صورت بھی اختیار کر جاتے ہیں۔ ایک دوسرے کے رد میں کتابیں اور علمی مقالے تحریر کیے جاتے ہیں اور مخالف مکتب فکر کو نیچا دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اپنے مسلک کے بڑوں کی تعریف میں قصیدے پڑھے جاتے ہیں اور مخالف مذہب کے علماء پر کیچڑ اچھالا جاتا ہے۔ اس صورت حال میں عامۃ الناس میں بھی ایک دوسرے کے مسلک و مذہب کے خلاف نفرت کے جذبات ابھرتے ہیں۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”ومن الأسباب ظهور الخلافات التي تأتي نتيجة لاختلاف العلماء في الفتاوى الفردية، والتي توقع الأمة في الحرج، وهذا أمر معلوم للعامة و الخاصة، وأقرب شاهد ذلك ما أثير أخيرا حول شهادات الاستثمار، واختلاف العلماء حول الرأي في حلها وحرمتها، الأمر الذي وصل إلى درجة السباب وتبادل عبارات الطعن، وكان لذلك أثر سيء في نفوس المسلمين، ولو أن المسألة بحثت عن طريق مجمع من المجامع الفقهية التي ظهرت أخيرا لتحاشينا كل ذلك، فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب، وأدعى إلى القبول من الرأي الفردي.“(۱)

”(اجتماعی اجتہاد کی دعوت کے) أسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ انفرادی فتاوی میں اختلافات کے نتیجے میں باہمی مخالفتیں بڑھ جاتی ہے اور امت تنگی میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو ہر خاص و عام کے علم میں ہے۔ اس مسئلے کا بہترین شاہد وہ اختلاف ہے جو علماء کے مابین حصص سرٹیفکیٹس کی حلت و حرمت کے بارے میں پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ یہ اختلاف باہمی طعن و تشنیع اور ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے کی حد تک پہنچ گیا۔ اس قسم کے شدید اختلاف کا عام مسلمانوں پر بہت ہی برا اثر پڑا۔ اگر اس مسئلے کو کسی فقہی مجلس یا اکیڈمی کے ذریعے حل کر لیا جاتا' جیسا کہ بالآخر ایسا ہی کیا گیا تو ہم اس سب کچھ سے بچ سکتے تھے۔ جماعت کی رائے انفرادی رائے کے مقابلے میں نسبتاً صحیح ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ اجتماعی رائے انفرادی رائے کے بالمقابل زیادہ قابل قبول ہوتی ہے۔“

بعض علماء کا خیال ہے کہ مسلمانوں میں تفرقے کی بنیاد ہی انفرادی اجتہاد ہے لہٰذا اس پر پابندی لگا دینی چاہیے اور صرف اجتماعی اجتہاد کے منہج کو برقرار رکھا جائے۔ شیخ عبد الوہاب خلاف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن مسائل میں قرآن و سنت میں کوئی صریح حکم نہیں ہے تو ان میں اجتماعی اجتہاد ہو گا۔ وہ لکھتے ہیں:

”الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب، واستكمل من المؤهلات، لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي.“(۲)

”جن لوگوں کے پاس اجتہاد بالرائے کا اختیار ہے' ان سے مراد وہ قانون ساز جماعت ہے جس کے ہر ایک رکن میں وہ اجتہادی صلاحیت پائی جاتی ہو جس کی طرف علماء نے رہنمائی کی ہے۔ کسی بھی فرد کو اجتہاد بالرائے کا اختیار نہیں ہے' چاہے وہ کس قدر اہلیت وصلاحیت اور کمالات کیوں نہ رکھتا ہو۔ کیونکہ تاریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ فقہ اسلامی میں قانونی انتشار کے بڑے اسباب میں سے ایک

۱۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص۱۲۱

۲۔ مصادر التشريع فيما لا نص فيه: ص۱۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اہم سبب انفرادی اجتہاد بھی ہے۔''

ہمارے خیال میں شیخ کی یہ رائے درست نہیں ہے۔اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت مسلم ہے لیکن اس کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی مدح سرائی میں انفرادی اجتہاد جو کہ اس کی اُصل ہے' اسی کا رد کرنا شروع کر دیا جائے اور بغیر کسی دلیل کے فرقہ وارانہ تعصب کی بنیاد ائمہ سلف کے انفرادی اجتہاد کو قرار دیا جائے۔ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾' شیخ عبد الوہاب خلاف ﷫ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''فوصف الاجتهاد الفردي بالفوضى فيه مبالغة من جهة' و من جهة أخرى فيه إنكار لمجهور عديد من العلماء المبرزين فى الاجتهاد الفردى عبر العصور المختلفة أمثال: أبى حنيفة ' ومالك' والشافعى' وأحمد بن حنبل' والليث بن سعد' وأبى ثور وابن تيمية' وابن القيم' والشوكانى' وغير هؤلاء من المجتهدين الذين أثروا الحركة الفكرية بما لا يمكن إنكاره. فالقول بأهمية الاجتهاد الجماعى لا يعنى إنكار الاجتهاد الفردى بحال من الأحوال .''(۱)

''انفرادی اجتہاد کو لا قانونیت قرار دینے میں ایک اعتبار سے مبالغہ ہے۔دوسرے پہلو سے اس بیان میں مختلف زمانوں کے نامور علمائے مجتہدین مثلاً امام اُبوحنیفہ' امام مالک' امام شافعی' امام اُحمد بن حنبل' امام لیث بن سعد' امام اُبوثور' امام ابن تیمیہ' امام ابن قیم اور امام شوکانی ﷭ وغیرہ کی اجتہادی کاوشوں کا انکار بھی شامل ہے' جنہوں نے امت مسلمہ میں وہ فکری بیداری پیدا کی کہ جس کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت بیان کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی بھی حال میں انفرادی اجتہاد کا انکار ہی کر دیا جائے۔''

فقہ الواقع کا صحیح علم نہ ہونا

تہذیب وتمدن کی ترقی سے پیدا شدہ نئے علوم وفنون میں اس قدر وسعت ہوگئی ہے کہ کسی ایک شخص کے لیے ان سب علوم کا احاطہ کرنا تقریباً ناممکن ہے۔خصوصاً علم معاشیات اور میڈیکل سائنس نے بہت سے افعال واعمال کے بارے میں جواز اور عدم جواز کے سوالات پیدا کر دیے ہیں۔ایک عالم دین جس نصاب تعلیم سے گزرتا ہے' اس میں معاشیات' طب یا دوسرے معاصر علوم وفنون کی تعلیم وتربیت شامل نہیں ہوتی۔لہٰذا ان مسائل میں انفرادی فتوی جاری کرنے کے لیے بہت زیادہ محنت وتحقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔مثال کے طور پر کلوننگ جائز ہے یا ناجائز؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔جس کا جواب اسی صورت دیا جا سکتا ہے جبکہ یہ بھی معلوم ہو کہ کلوننگ فی الواقع کیا شیء ہے؟۔پس کلوننگ سے متعلقہ جمیع معلومات کو فقہ الواقع کا علم کہتے ہیں۔کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز ہے یا ناجائز؟ ایک تو اس مسئلے کا شرعی پہلو ہے جبکہ دوسرا واقعاتی یعنی کریڈٹ کارڈ کیا چیز ہے؟ یہ فقہ الواقع کا مسئلہ ہے۔فقہ الواقع کو جاننے کے بعد پر اس پر فقہ الأ حکام کا اطلاق کیا جاتا ہے اور فقہ الواقع پر فقہ الأ حکام کی اس تطبیق کا نام اجتہاد ہے۔

ہم نے اجتہاد کی تعریف میں بیان کیا تھا کہ اجتہاد کی ایک صورت حکم شرعی کی تلاش ہے جبکہ دوسری صورت اس حکم کا اطلاق۔اجتہاد کی دوسری قسم کو فقہاء کی اصطلاح میں تحقیق المناط بھی کہتے ہیں۔پس حکم شرعی کے اطلاق میں فقہ الواقع کا علم ہونا اُز بس ضروری ہے۔عصر حاضر میں تحقیق المناط میں صحیح رائے تک پہنچنے کے لیے اجتماعی اجتہاد ایک بنیادی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے۔اس کی صورت یہ ہوگی کہ علماء کی ایک جماعت کسی بھی جدید مسئلے میں متعلقہ علوم کے ماہرین فن کے ساتھ بیٹھ کر پہلے اس مسئلے کو سمجھے گی اور پھر اس پر حکم شرعی کا اطلاق کرے گی۔یہ واضح رہے کہ فقہ الواقع کو سمجھنے میں تو ماہرین فن سے مشورہ کیا جائے گا لیکن حکم کا اطلاق صرف علماء کی جماعت ہی کرے گی۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ ﷾ لکھتے ہیں:

''أن الكثير من القضايا المستجدة' قد يحيط بها الكثير من الملابسات والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم متعددة' مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون

۱۔الاجتهاد الجماعى ودور المجامع الفقهية فى تطبيقه: ص۱۲۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جماعیاً' ویصعب علی فرد استیعاب کل ما تتطلبه تلك القضایا من علوم ومعارف' وتكون الرؤیة الفردیة فی هذه القضایا قاصرة' فلربما نظر إلی تلك القضیة المعقدة والمتشعبة من زاویة وأهملت بقیة الزوایا فیأتی الحلم قاصرا ."(۱)

''اکثر و بیشتر جدید مسائل کو اس قدر مختلف حالات اور تنوعات نے گھیرا ہوتا ہے اور ان مسائل کا دوسرے علوم و واقعات کے ساتھ ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے بغیر ان قضایا کے جمیع پہلوؤں اور متعلقات کے احاطے پر قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ اکیلے شخص کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ ان مسائل سے متعلقہ جمیع علوم و فنون کا احاطہ کر سکے۔ لہٰذا ان مسائل میں انفرادی اجتہادی آراء عموماً کوتاہی پر مبنی ہوتی ہیں۔ پس بعض اوقات ایک عالم دین ان پیچیدہ اور الجھے مسائل میں ایک پہلو کو مدنظر رکھتا ہے تو دوسرا پہلو اوجھل ہو جاتا ہے' جس کی وجہ سے ناقص رائے سامنے آتی ہے۔''

بعض اوقات فقہ الواقع کا صحیح فہم نہ ہونے کے سبب سے علماء کے لیے انفرادی اجتہاد میں خطا کے امکانات بڑھ جاتے ہیں اور کسی حتمی رائے تک پہنچنے میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ مولانا زاہد الراشدی ﷾ لکھتے ہیں:

''دوسری طرف علمائے کرام کا یہ طرز عمل بھی محل نظر ہے کہ محل سے ناواقفیت یعنی متعلقہ مسئلہ کے مالہ وماعلیہ اور اس کے حوالے سے مروجہ عرف و روایات سے عدم آگاہی کے خلا کو متعلقہ شعبہ کے کچھ افراد سے پوچھ گچھ کی صورت میں پُر کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے اور حالات زمانہ اور مروجہ عرف و روایات سے اس درجہ کی ''عملی ممارست'' کو ضروری نہیں سمجھا جا رہا جو کسی زمانے میں ہمارے فقہاء کا طرہ امتیاز ہوتی تھی۔ مثال کے طور عبادات اور لاؤڈ سپیکر کے جواز و عدم جواز کی بحث پر ایک نظر ڈال لیجیے جس میں طویل بحث و مباحثہ کے بعد کسی حتمی نتیجہ تک پہنچنے میں ہمیں کم و بیش ربع صدی کا وقت لگا اور اگر اس کے اسباب کا تجزیہ کریں تو سب سے بڑا سبب وہی لاؤڈ سپیکر کے تکنیکی معاملات ''عملی ممارست'' کا فقدان قرار پائے گا جس نے ہمیں ربع صدی تک تکنیکی بحث میں الجھائے رکھا۔''(۲)

وسائل حمل و نقل کا ارتقاء

ائمہ سلف کے دور میں وسائل حمل و نقل بہت کم تھے۔ ایک سے دوسرے شہر سفر کرنے کے لیے سینکڑوں میل کا فاصلہ اونٹوں' گھوڑوں اور خچروں پر مہینوں میں طے کیا جاتا تھا۔ اس لیے ایک شہر کے علماء کے لیے ایک جگہ جمع ہونا تو کسی قدر ممکن تھا لیکن مختلف اسلامی شہروں کے علماء و مجتہدین کا جمع ہو کر کوئی فقہی مجلس قائم کرنا اور اس مجلس کے ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر اجلاس منعقد کرنا ایک بہت مشکل اُمر تھا۔ عصر حاضر میں ذرائع حمل و نقل میں انقلابی تبدیلیوں کی وجہ سے دنیا کے تمام یا اکثر ممالک کے علماء کو ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر جمع کرنا بہت ہی آسان اور سہل ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ جمع ہوئے بغیر بھی کسی فقہی مجلس کے انعقاد کے امکانات آئے روز بڑھتے ہی جا رہے ہیں۔ انٹرنیٹ' ٹیلی فون' موبائل' کمپیوٹر اور کیبل وغیرہ نے باہمی رابطے کو بہت ہی آسان کر دیا ہے۔ ہوائی جہاز نے ایک ملک سے دوسرے ملک بلکہ ایک براعظم سے دوسرے براعظم تک کے سفر کو بھی آسان کر دیا ہے۔ ماضی میں جہاں انسان مہینوں کی مسافت طے کرنے کے بعد پہنچتا تھا' آج وہاں گھنٹوں میں پہنچا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر محمد الدسوقی ﷾ لکھتے ہیں:

"فإن واقعنا المعاصریقتضی منا اهتماماً خاصاً بالاجتهاد الجماعی لأمرین: أولاً: تیسیر لقاء الفقهاء مهما تناء ت الأقطار والدیار فقد یسرت وسائل المواصلات العصریة هذا اللقاء. وإذ ا كان للعالم كله منظمة أممیة تنظر فی المشكلات الدولیة وتتخذ القرارات بشأنها' فإن العالم الاسلامی خلیق به أن یكون له مؤتمر فقهی' یلتقی فیه أئمة الفقهاء' لیبحثوا فی كل ما یهم الأمة الیوم' وفق

۱۔ الاجتهاد الجماعی فی التشریع الإسلامی: ص۸۷

۲۔ عصر حاضر میں اجتہاد چند فکری و عملی مباحث: ص۱۴۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تخطیط علمی مدروس' بعیدا عن أهواء السیاسیة والاتجاهات الفکریة المتضاربة .''(۱)

''ہمارا معاصر ماحول ہم سے دو وجوہات کی بنا پر اجتماعی اجتہاد کے اہتمام کا مطالبہ کرتا ہے۔پہلی وجہ تو یہ ہے کہ گھر اور علاقے جس قدر دور ہی کیوں نہ ہو' پھر بھی فقہاء کے لیے ایک جگہ مل بیٹھنا آسان ہو گیا ہے۔اور یہ آسانی معاصر ذرائع مواصلات سے پیدا ہوئی ہے۔جیسا کہ ساری دنیا نے مل کر ایک بین الاقوامی تنظیم بنائی ہوئی ہے جو مختلف ممالک کی مشکلات پر غور وفکر کرتی ہے اور ان کے بارے میں قراردادیں پاس کرتی ہے' اسی طرح عالم اسلام کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ ان کی ایک فقہی کانفرنس ہو جس میں أئمہ فقہاء کی باہم ملاقات ہو۔فقہاء کی یہ کانفرنس سیاسی خواہشات اور باہم دگر متضاد فکری رجحانات سے دور رہتے ہوئے ایک طے شدہ علمی لائحہ عمل کے مطابق ان مسائل پر بحث کرے جو آج امت کو درپیش ہیں۔''

اب تو ویڈیو کانفرنس کا تصور بھی بہت عام ہو گیا ہے۔جس میں کچھ لوگ ایک جگہ موجود ہیں جبکہ کچھ دوسرے أصحاب ٹیلی ویژن سکرین کے ذریعے اس مجلس کی گفتگو میں شریک ہوتے ہیں۔مجلس کی کاروائی کا گھر بیٹھے مشاہدہ بھی کرتے ہیں اور پھر ٹیلی فون رابطے کے ذریعے اپنی آراء وتجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔

انفرادی اجتہاد کے منفی نتائج کا سدباب

بعض علماء کا خیال ہے کہ چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کے عمل سے اس لیے منع کیا گیا کہ نااہل لوگ مجتہد بن بیٹھیں گے۔فتوی دینے میں جلدی اور جرات کا مظاہرہ کریں گے لہذا خود بھی گمراہ ہوں اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔ چوتھی صدی ہجری اور مابعد کے أئمہ سلف نے اجتہاد کا انکار اس معنی میں نہیں کیا کہ وہ قیامت تک کے لیے اجتہاد کے دروازے کو بند کرنا چاہتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر یہ خدشہ تھا کہ بغیر اہلیت وصلاحیت کے لوگ مجتہد ہونے کا دعوی کریں گے اور فکری وعلمی انتشار میں اضافے کا سبب بنیں گے' جبکہ عصر حاضر میں انفرادی اجتہاد کے عمل کو اجتماعیت کے ذریعے منضبط کیا جا سکتا ہے اور أئمہ سلف کی نسبت معاصر علماء میں علم وضبط کی جو کمی یا نقص پایا جاتا ہے' اسے ایک جماعت کا علم یا ضبط پورا کر سکتا ہے۔آج انفرادی طور پر کسی شخص کا مجتہد مطلق ہونا تو مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن عالم اسلام کے نامور علماء کی ایک فقہی مجلس مجتہد مطلق کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔ڈاکٹر عبدالمجید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''وإذا کانت الفتوی بإغلاق باب الاجتهاد قد قصد بها فی بدایة الأمر منع الاجتهاد الفردی' لإبعاد من لیسوا أهلا للاجتهاد' فإن الأمر قد أسیء فهمه وروج أن المقصود منع الاجتهاد مطلقاً' وکان الواجب أن تعالج الفوضی فی الاجتهاد بتنظیمه' وجعله فی ید جماعة لا ید الأفراد' بدلاً من أن یعالج بإغلاق باب الاجتهاد .''(۲)

''شروع شروع میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا جو فتوی جاری کیا گیا تو اس سے مقصود انفرادی اجتہاد پر پابندی لگانی تھی تاکہ نااہل لوگوں کو اجتہاد سے دور رکھا جا سکے۔اس کے برعکس یہ کج فہمی عام ہو گئی اور رواج پا گئی کہ سلف کا مقصود مطلق طور پر اجتہاد کی ممانعت تھی۔جبکہ اصل ذمہ داری یہ تھی کہ اجتہاد کے عمل میں لاقانونیت کو منظم کیا جاتا اور یہ عمل ایک فرد کی بجائے جماعت کے ہاتھ میں پکڑایا جاتا' بجائے اس کے اس کا علاج یہ کیا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے۔''

ڈاکٹر محمد سلام مدکور حفظہ اللہ عصر حاضر کے مجتہدین اور ان کے اجتہادات کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''حیث بدأ کل من یری فی نفسه القدرة علی النظر الفقهی' یلبس ثوب الاجتهاد' ویخرج علی الناس بالآراء الاجتهادیة' حتی ولو لم یکن من أهل الاجتهاد' ولم تتوفر فیه أکثر شروط الاجتهاد'

۱۔ الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهیة فی تطبیقه: ص۱۳۴

۲۔الاجتهاد الجماعی فی التشریع الإسلامی: ص۸۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فتضاربت الأقوال وتبلبلت الأفكار، وأصبح الناس في حيرة مما يسمعون أو يقرأون.»(۱)

''اب تو یہ ہو رہا ہے کہ ہر وہ شخص جس میں کچھ فقہی بصیرت پائی جاتی ہو' اجتہاد کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے اور لوگوں کے سامنے اپنی اجتہادی آراء پیش کرنا شروع کر دیتا ہے' اگرچہ اس میں اجتہاد کی اہلیت نہ بھی ہو اور اس میں اجتہاد کی اکثر و بیشتر شروط بھی نہ پائی جاتی ہوں۔ پس متضاد آراء اور پریشان خیالیاں سامنے آتی ہیں اور عوام الناس جس کو بھی پڑھتے یا سنتے ہیں' حیرت کے سمندر کے ڈوب جاتے ہیں۔''

اُستاذ مصطفی الزرقاء حفظہ اللہ نے بھی معاصر انفرادی اجتہاد کے عمل کے بارے میں اسی قسم کے خدشات کا اظہار کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ويخشى أيضا من المتاجرين بالدين، الذين يصدرون كتباً وفتاوى غراره، يتزلفون بها إلى الطغاة، أو يخدمون بها أعداء الإسلام، فيهدمون دعائم الدين تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير، طمعاً في منافع يحبونها من وراء ذلك، لايبالون معها بسخط الله.»(۲)

''اسی طرح دین کو تجارت بنانے والے ان لوگوں سے بھی یہ اندیشہ ہے جو اس منہج پر اپنی کتابیں اور فتاوی شائع کرتے ہیں اور ان کے ذریعے طاغوتوں کا قرب حاصل کرتے ہیں یا دشمنان اسلام کی خدمت کرتے ہیں۔ پس یہی وہ لوگ ہیں جو اجتہاد اور آزادی فکر کی چادر تلے دین کی بنیادوں کو ڈھانا چاہتے ہیں تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنے پسندیدہ مفادات حاصل کر سکیں اور اس عمل میں اللہ کے غیظ و غضب کی بھی ذرا برابر بھی پرواہ نہیں کرتے۔''

اجتہاد کا عمل فی نفسہ ایک مستحسن اُمر ہے اور ہر دور میں معاشرے کی ایک ضرورت ہے۔ اگر اس میں خارجی ماحول کی وجہ سے کچھ خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں تو ان خرابیوں اور نقائص کا سد باب کرنا چاہیے نہ کہ مستقل طور پر اس عمل ہی کو ختم کر دیا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جن اندیشوں کا مذکورہ بالا عبارتوں میں تعین کیا گیا ہے' ان کا ازالہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"لذلك لا بد أن يكون الاجتهاد جماعياً، حتى يسد الباب على هؤلاء الأدعياء، ويحقق للأمة معرفتها بشرع الله على أكمل وجه وأدق بيان، وليس في هذا حجر على الآراء أو حكر على التفكير، وإنما هو حماية للأمة من البلبلة والتشويش في أمر دينها.»(۳)

''اس لیے وقت کی یہ ضرورت ہے کہ اجتہاد' اجتماعی سطح پر ہونا چاہیے تاکہ اجتہاد کے نام نہاد دعویداروں کے لیے اجتہاد کے دروازے بند ہو جائیں۔ علاوہ ازیں امت کے لیے اللہ تعالی کی شریعت کا کمال درجے میں گہرا فہم بھی ممکن ہو سکے گا۔ اجتماعی اجتہاد کے اس طریق کار میں انفرادی آراء پر کوئی رکاوٹ یا قرآن و سنت پر انفرادی غور پر پابندی عائد کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس سے اُصل مقصود امت کو دینی معاملات میں انتشار ذہنی اور پریشانی سے بچانا ہے۔''

جدید مسائل کا پیچیدہ ہونا

علوم و معارف کی ترقی اور ایجادات کے انقلاب نے مسائل کو بہت زیادہ گھمبیر اور پیچیدہ بنا دیا ہے۔ پرانے زمانے میں لوگوں کی معاشرت' رہن سہن' کاروبار زندگی اور روزہ مرہ کے معاملات انتہائی سادہ تھے لہذا ایک فقیہ اور مجتہد کے لیے واقعاتی صورت حال کو سمجھنا اور اس کے بارے میں کوئی شرعی رہنمائی فراہم کرنا آسان تھا۔ عصر حاضر میں زندگی کے مختلف شعبے اور علوم اس طرح آپس میں مل گئے ہیں کہ ان کی تنقیح اور چھان پھٹک کرتے ہوئے اُصل واقعاتی صورت کو نکھارنا اکیلے فرد کے لیے بہت مشکل ہو گیا ہے۔ اس لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ فقہ الواقع کو نکھارنے کے لیے ماہرین فن کی ایک جماعت چاہیے جو مختلف علوم کی روشنی میں متعدد پہلوؤں سے واقعے کی صورت حال کو

۱۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص۸۵۔۸۶
۲۔ أيضاً: ص۸۶
۳۔ أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واضح کرنے کی کوشش کریں۔ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”ظهور العديد من القضايا التى صاحبت النمو وتطوير الحياة ' مثل: التعامل مع المصارف' والتسليف لأغراض تجارية وزراعية وعقارية' ومسائل التأمين المختلفة' والشركات المساهمة المغفلة' وهى التى لايعلن عن مقدار رأس مالها' والعقود الاقتصادية الحديثة' كعقد التوريد والبيع' بما يسفر عليه سعر البورصة' وعقود الاستصناع على الطائرات والسفن ونحوها' ومسائل الصرف ومراعاة الصيغة' وحسم الكمبالية والمقاصة وبيوع الآجال' وكراء الأرض بما يخرج منها' ورد الديون هل يكون بقيمتهايوم القبض' أو السداد' وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة مثل: الفاكس والتلكس والبرق البريد وما إلى ذلك ومثل مسائل نقل الأعضاء من جسم إلى جسم آخر' وخاصة ما يتعلق منها بالإخصاب' وللأطباء فيها رأى خاص. وغير ذلك من المسائل المستحدثه ' والتى لا يكفى فيها الاجتهاد الفردى' بل لا بد فيها من التشاور' واستخلاص آراء المجتهدين من العلماء."(۱)

''انسانی زندگی کی نشو ونما اور ترقی سے کئی ایک پیچیدہ مسائل پیدا ہو گئے ہیں مثلاً بینکوں کے ساتھ معاملات کی حدود' تجارتی' زرعی اور سرمایہ کارانہ مقاصد کے تحت قرضے جاری کرنا' انشورنس کے مختلف مسائل' جوائنٹ اُسٹاک کمپنیاں کہ جن کے اُصل زر کا علم نہ ہو' جدید معاشی عقود مثلاً برآمدات اور اسٹاک ایکسچینج نے جو قیمت نکالی ہے اس پر حصص کی خرید و فروخت' بحری اور ہوائی جہازوں کو آڈر پر تیار کروانے کے معاہدے وغیرہ' کرنسی کے تبادلے اور خرید و فروخت کے صیغوں کی رعایت' ہنڈی اور ڈرافٹ بل کی ادائیگی' میعادی بیوع' زمین کی پیداوار کے عوض اس کا کرایہ' قرض کی واپسی اس کے حصول والے دن کی قیمت پر ہو گی یا اس مسئلے میں کوئی رستہ نکالا جائے گا' جدید آلات اتصال مثلاً فیکس' ٹیلی فیکس اور ای میل وغیرہ کے ذریعے عقود کا اجراء' ایک جسم سے دوسرے جسم میں اعضاء کی منتقلی' اور خاص طور پر نئے اعضاء تخلیق کر کے ان کی پیوند کاری کہ جس میں ڈاکٹروں کی ایک خاص رائے ہے اور اس کے علاوہ کئی ایک جدید مسائل ایسے ہیں کہ جن میں انفرادی اجتہاد کفایت نہیں کرے گا بلکہ اس میں باہمی مشاورت اور علماء کی ایک جماعت کی آراء سے کوئی رائے نکالی جائے گی۔''

مجتہد مطلق کے حصول میں ابعاد

یہ فکر بھی علماء کے حلقے میں عام پائی جاتی کہ علوم و معارف کی وسعت اور فقہ الواقع کے تنوع کی وجہ سے عصر حاضر میں مجتہد مطلق کا وجود بہت مشکل ہو گیا ہے۔اجتماعی اجتہادات کے ذریعے فقہی مجالس اس خلاء کو پر کر سکتی ہیں۔اگرچہ انفرادی طور پر علماء میں مجتہد مطلق کی شرائط کا کامل درجے میں پایا جانا ناممکن ہے لیکن مختلف علوم و فنون میں مہارت رکھنے والے علماء و متخصصین کی ایک جماعت اجتماعی طور پر ان شرائط پر پورا اتر سکتی ہے جو سلف صالحین نے اجتہاد مطلق کے ذیل میں بیان کی ہیں۔ڈاکٹر عبد المجید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد الجماعى يوجد التكامل فى الاجتهاد على مستوين: مستوى المجتهد ومستوى النظر فى القضية محل الاجتهاد. أما التكامل على مستوى المجتهد' فإن مما لاشك فيه أن تحقق الشروط الموضوعة لبلوغ درجة المجتهد المطلق صعبة المنال فى عصرنا هذا' لذلك ففى الاجتهاد الجماعى يكمل العلماء بعضهم بعضاً' ويكونوا بمجموعهم فى مستوى المجتهد المطلق."(۲)

''اجتماعی اجتہاد سے اجتہاد کی دو سطحوں پر کمال پیدا ہوتا ہے۔ایک تو مجتہدین کی سطح پر اور دوسرا محل اجتہاد یعنی واقعاتی سطح پر۔ جہاں تک مجتہد کی سطح پر کمالیت کے حصول کا معاملہ ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ درجہ اجتہاد تک پہنچنے کے لیے جو شروط مقرر کی گئی ہیں' ہمارے اس زمانے میں ان تک پہنچنا بہت ہی مشکل ہے۔اسی لیے اجتماعی اجتہاد میں علماء میں سے بعض' بعض کی تکمیل کرتے ہیں اور اس طرح مجموعی

۱۔الاجتهاد الجماعى ودور المجامع الفقهية فى تطبيقه: ص۱۱۹۔۱۲۰

۲۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۹۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طور پر یہ سب علماء مجتہد مطلق کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں۔''

اجتماعی اسلامی فقہ کا حصول

اجتماعی اجتہاد کا ایک اہم محرک یہ بھی ہے کہ اس عمل کے ذریعے مدون ہونے والی فقہ 'اسلامی فقہ' کہلائے گی۔اس اجتماعی فقہ کے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی پر بہت گہرے اور مثبت اثرات مرتب ہوں گے۔باہمی منافرت کی جگہ محبت والفت کی فضا پروان چڑھے گی۔مختلف مکاتب فکر کے علماء اور ان کے متبعین کے لیے ہمدردی واُخوت کا جذبہ نمایاں رہے گا۔عامۃ الناس کا علماء کے طبقے پر اعتماد بڑھے گا اور اسلام کے بارے میں سیکولر عناصر کا یہ اعتراض رفع ہو جائے گا کہ کون سا اسلام درست ہے؟حنفی' شافعی' مالکی یا حنبلی؟۔ڈاکٹر محمود اُحمد غازی لکھتے ہیں:

''دور جدید میں اسلام کے سیاسی نظام کے بارے میں غور وخوض ہو رہا ہے۔اسلام کی دستوری فکر پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں۔مختلف مسلم ممالک میں دستوری تصورات پر مباحثے ہو رہے ہیں...یہ کام پاکستان میں بھی ہو رہا ہے۔مصر اور دوسرے عرب ممالک میں بھی ہو رہا ہے۔ان میں سے کسی کام کو حنفی یا شافعی یا حنبلی یا مالکی مسلک کی حدود میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔اس وقت دنیائے اسلام میں ''اسلامی دستور سازی'' کا کام ہو رہا ہے۔''حنفی دستور سازی'' یا ''مالکی'' اور ''حنبلی دستور سازی'' کا کام نہیں ہو رہا ہے۔پاکستان میں اگر اسلامی دستور کی طرف پیش رفت ہوئی ہے تو وہ اسلامی دستور کی طرف پیش رفت ہوئی ہے' کسی حنفی یا مالکی دستور کی طرف پیش رفت نہیں ہوئی ہے...اس لیے فقہ اسلامی کا یہ نیا ارتقاء اور یہ نیا رجحان مسلکی نہیں' بلکہ مسلکی حدود سے ماوراء ہے۔اس لیے آئندہ آنے والے سال' عشرے یا صدی مسلکوں کی صدی نہیں ہو گی بلکہ یہ فقہ اسلامی کی مشترک صدی ہو گی۔''(۱)

ڈاکٹر محمود اُحمد غازی نے اس فقہ کو 'کوسموپولیٹن' فقہ کا نام دیا ہے۔ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراک عمل سے اجتہادی کام کیا جا رہا ہے۔اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ایک نئی فقہ وجود میں آ رہی ہے جس کو نہ فقہ حنفی کہہ سکتے ہیں نہ مالکی' نہ حنبلی' نہ جعفری۔بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔میں اس کے لیے Cosmopolitan Fiqh یعنی عالمی یا ہر دیسی فقہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہوں۔''(۲)

ایک تو جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اسلامی فقہ کا حصول ہے' اسی طرح مذاہب اُربعہ اور اہل الحدیث کے کبار علماء پر مشتمل ایک ایسی فقہی مجلس تشکیل دینی چاہیے جو سابقہ فقہی اقوال میں اجتہاد کرتے ہوئے ان میں راجح و مرجوح کا تعین کرے اور جمیع فقہی مذاہب سے استفادہ کرتے ہوئے فقہ اسلامی کا ایک جامع انسائیکلو پیڈیا تیار کیا جائے۔دوسری بات یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علماء کی ایک جماعت اجتماعی اجتہاد کے لیے جمع ہو گی تو وہ کسی ایک مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے یا ایک ہی فقہ کے اُصول و فروع پر اپنے اجتہاد کی بنیاد نہیں رکھے گی بلکہ اجتہاد کی اس قسم میں حنفی' شافعی' مالکی' حنبلی' ظاہری اور اہل الحدیث کے مصادر علمیہ سے یکساں طور پر استفادہ کیا جائے گا یعنی سلف صالحین کے جمیع فقہی ذخیرے کو ایک ہی فقہ شمار کرتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن ہو گا۔ڈاکٹر طاہر منصوری لکھتے ہیں:

''اجتماعی اجتہاد کی تحریک کا ایک امتیازی وصف یہ ہے کہ اس میں تمام فقہی مسالک اور فقہاء کرام کے فقہی ذخیرہ کو بڑی حد تک مشترکہ علمی ورثہ سمجھا جاتا ہے۔اس میں تمام فقہاء کرام کے اجتہادات و فرمودات سے یکساں استفادہ کیا جاتا ہے۔نئے مسائل کے حل میں کسی خاص فقہی مسلک پر انحصار کرنے کی بجائے تمام مسالک کے فقہی ذخائر سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے اور وہ نقطہ نظر اختیار کیا جاتا ہے جو قرآن وسنت کی تعلیمات سے مطابقت رکھتا ہو اور بندگان خدا کے مصالح اور عصر حاضر کے تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ ہو۔اس طرح اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں ایک نئی اجتماعی فقہ وجود میں آ رہی ہے جو پوری امت مسلمہ کا مشترک علمی' فکری اور قانونی سرمایہ ہے۔''(۳)

۱۔ محاضرات فقہ: ص ۴۷۷۔۴۷۸

۲۔ أیضاً: ص ۵۳۴

۳۔ اجتماعی اجتہاد: تصور' ارتقاء اور عملی صورتیں: صفحہ ل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سلف صالحین کے طریقے کی اتباع

اجتماعی اجتہاد کا منہج وطریقہ کار کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ دور نبوت' خلفائے راشدین' تابعین عظام اور أئمہ أربعہ کے دور میں اس کا بہت رواج تھا۔ خلفائے راشدین کا دور اجتماعی اجتہاد کے عروج کا زمانہ ہے۔ حضرت أبو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا طرز عمل یہ تھا کہ جب ان کو کوئی نیا مسئلہ درپیش ہوتا تو مدینہ میں موجود صحابہ رضی اللہ عنہم کو بلواتے اور ان سے اس بارے مشورہ لیتے تھے اور باہمی مشاورت کے بعد کوئی رائے جاری کر دیتے تھے۔ تابعین کے زمانے میں مدینہ میں فقہائے سبعہ کی علمی مجلس قائم تھی۔ تاریخ کی کتب میں حضرت امام مالک رحمہ اللہ اور امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کی فقہی مجالس کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ أئمہ أربعہ کے دور کے بعد بھی تاریخ اسلامی کے مختلف ادوار میں گاہے بگاہے اجتماعی اجتہادی کاوشیں جاری رہیں۔ برصغیر پاک و ہند میں فتاوی عالمگیریہ اور سلطنت عثمانیہ میں 'مجلة الأحكام العدلية' کی ترتیب وتدوین اجتماعی اجتہادی کاوشوں کا ہی نتیجہ ہے۔ لہٰذا عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے طریقہ کار کو فروغ دینا درحقیقت خیر القرون کی سنت کو زندہ کرنے کے مترادف ہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''یہ اجتماعی اجتہاد وقیاس اس امت میں کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ غور کیا جائے تو پورے تسلسل کے ساتھ اس کی نظیریں ہمیں پچھلے چودہ سو سال کے اندر ملتی ہیں اور خود عہد رسالت کے اندر ملتی ہیں۔ أساری بدر (بدر کے قیدیوں) کے واقعہ میں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ حضرات علمائے کرام کو معلوم ہے کہ مشورہ کے بعد فیصلہ ہوا' اس میں خطا ہوئی اور اس پر عتاب بھی ہوا' یہ اجتماعی اجتہاد تھا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی ایسی ایک مجلس بنائی تھی' ایسی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں کہ جو بھی نئے مسائل امت کو پیش آتے' خلفائے راشدین صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو جمع کر کے ان سے دریافت کرتے کہ آپ نے کوئی حدیث اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو تو بتائیں' اگر حدیث مل جاتی تو فیصلہ ہو جاتا ورنہ اجتہاد وقیاس سے فیصلہ کیا جاتا تھا۔ امام اعظم أبو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے شاگردوں کے ساتھ بحث و مذاکرہ کا سلسلہ قائم فرمایا اور تقریباً چالیس عظیم المرتبت تلامذہ کے ساتھ اجتماعی اجتہاد وقیاس کا سلسلہ جاری رکھا۔ عالمگیر رحمہ اللہ نے فتاوی عالمگیریہ مرتب کرنے کے لیے علماء کو جمع کیا' اس زمانے میں حالات بدلے ہوئے تھے' نئے مسائل پیدا ہوتے تھے' انہیں حل کرنے کی ضرورت تھی اسی لیے فتاوی عالمگیریہ مرتب ہوا۔ اس زمانہ کے فقہاء کی جلیل القدر جماعت مقرر کی گئی۔ 'مجلة الأحكام العدلية' خلافت عثمانیہ میں مرتب ہوا' یہ بھی علماء ہی کی ایک عظیم جماعت نے مرتب کیا۔''(۱)

اس موضوع ہمارے اس مقالے میں ایک مکمل باب موجود ہے' جس میں دور نبوی' خلفائے راشدین' تابعین عظام اور أئمہ أربعہ کے دور میں اجتماعی اجتہادی کاوشوں کا ایک تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

قانون سازی میں معاونت

اسلامی تاریخ کے چودہ سو سالوں میں کسی خطہ ارضی میں کوئی متعین اسلامی قانون نافذ نہیں رہا بلکہ عدالتوں میں موجود مجتہد قاضی کسی ایک خاص مسلک کی فروعات یا اپنے ذاتی اجتہادات کی روشنی میں مقدمات کے فیصلے فرمایا کرتے تھے۔ اسلامی ممالک میں قانون سازی کا رواج مغرب سے درآمد شدہ ہے۔ غیر مسلم ممالک' ریاستوں اور اداروں کے ساتھ تجارتی' معاشی اور معاشرتی تعلقات بڑھنے کی وجہ سے مسلم ریاستوں میں بھی قانون سازی کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بہت سے اسلامی ممالک میں علماء نے قانون سازی کے اس عمل کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں آگے بڑھانے پر زور دیا۔ جس وجہ سے عصر حاضر میں فقہی اقوال کی قانون سازی کا رجحان بہت بڑھ گیا ہے۔ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں سلف صالحین کے فقہی ذخیرے سے استفادہ کرتے ہوئے اسلامی قانون سازی کی طرف پیش رفت ہو رہی ہے۔ قانون سازی کے اس عمل کی شرعی حیثیت کے بارے میں علماء کی کیا آراء ہیں؟ اس بارے میں ہم ان شاء اللہ اس مقالے کے تیسرے باب میں بالتفصیل گفتگو

۱۔ جدید فقہی مباحث: ۳۱/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کریں گے۔ فی الوقت یہ بتلانا مقصود ہے کہ قانون سازی کا یہ عمل اسی صورت بہتر اور مطلوب مقاصد حاصل کر سکتا ہے' جبکہ اس کی بنیاد اجتماعی اجتہاد ہو۔ اگر کسی ایک شخص کی اجتہادی آراء کو بطور قانون نافذ کر دیا جائے گا تو اس میں بہت سی کوتاہیاں ہوں گی۔ علاوہ ازیں اجتماعی اجتہاد کی بنیاد پر قانون سازی کرنے کی صورت میں عوام الناس کا اطمینان نسبتاً زیادہ حاصل ہوگا۔ شیخ أحمد شاکر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ثم إن الاجتهاد الفردی غير منتج فی وضع القوانين' بل يكاد يكون محالاً أن يقوم به فرد أو أفراد' و العمل الصحيح المنتج هو الاجتهاد الجماعی' فإذا تبودلت الأفكار' وتداولت الآراء' ظهر وجه الصواب' إن شاء الله ."(۱)

''انفرادی اجتہاد قوانین کے وضع کرنے میں غیر مفید ہے بلکہ شاید ناممکن ہے کہ ایک یا کچھ افراد مل کر یہ کام کر سکیں۔ اس کا صحیح و مفید طریقہ کار یہی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے یہ کام ہو۔ جب افکار کا باہم تبادلہ خیال ہو جائے اور آراء عام ہو جائیں تو صحیح رائے سامنے آ ہی جاتی ہے۔ اگر اللہ چاہے!۔''

شیخ أحمد شاکر رحمہ اللہ ایک اور جگہ اسلامی ریاست میں قانون سازی کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فالخطة العملية فيما أرى: أن تختار لجنة قوية من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة' لتضع قواعد التشريع الجديد غير مقيدة برأی' أو مقلدة لمذهب' إلا نصوص الكتاب و السنة' وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وآراء الفقهاء' وتحت أنظارها رجال القانون كلهم' ثم تستنبط من الفروع ما تراه صواباً' مناسباً لحال الناس وظروفهم' مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة' ولا يصادم نصاً'ولا يخالف شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة ."(۲)

''میری رائے میں اس کا عملی طریقہ کار یہ ہے کہ ماہرین قانون اور علمائے شریعت کے ماہرین کی ایک جماعت منتخب کی جائے جو کسی خاص مذہب کی تقلید یا کسی خاص رائے کی پابندی کے بغیر' نصوص قرآن و سنت کی روشنی میں' نئی قانون سازی کے قواعد وضوابط ایجاد کرے۔ یہ کمیٹی سابقہ أئمہ کے أصول اور فقہی آراء کو سامنے رکھے۔ تمام ماہرین قانون اس کمیٹی کی سرپرستی میں ہوں اور پھر یہ کمیٹی لوگوں کے أحوال و ظروف کے مناسب اور کتاب وسنت کے قواعد کے تحت فروعی مسائل مستنبط کرے۔ لیکن اس کے اجتہادات نہ تو کسی نص سے متصادم ہوں اور نہ ہی دین کی کسی ضروری شیء کے انکار پر مبنی ہوں۔''

عوامی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

نفس مسئلہ کے اعتبار سے مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو ان مسائل کی ہے جو کسی شخص کی انفرادی زندگی سے متعلق ہیں جیسا نماز' روزہ اور ذاتی معاملات وغیرہ۔ مسائل کی دوسری قسم وہ ہے جن کی نوعیت عمومی ہوتی ہے یعنی وہ پوری قوم یا قوم کی اکثریت کے مسائل ہوتے ہیں۔ لہذا ایسے مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے کوئی فیصلہ جاری کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر خلیفہ وقت کی تقرری پوری امت کا اتفاقی مسئلہ ہے۔ اس مسئلے میں پوری امت یا امت کے منتخب نمائندوں کی اجتماعی رائے کی روشنی میں خلیفہ وقت کا انتخاب ہونا چاہیے۔

أستاذ علی حسب اللہ حفظہ اللہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کے احکامات وہ ہیں' جن کا تعلق عبادات سے ہے یعنی وہ براہ راست اللہ سبحانہ وتعالی سے متعلق امور ہیں۔ یہ ایسے أمور ہیں کہ جن میں اختلافات کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ ان مسائل میں انفرادی اجتہاد بھی کفایت کر جاتا ہے بشرطیکہ کسی میں اس کی شروط پوری ہوں۔ دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جو معاملات سے متعلق ہیں۔ ان کے بارے میں مزید گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهية فی تطبيقه: ص ۱۲۸

۲۔ أيضاً: ص ۱۲۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

”ومنها ما يتعلق بمعاملاتهم بعضهم مع بعض، واختلاف الأحكام فى هذا مجاف للنظام ومجانب للعدل، وخاصة فى البيئة الواحدة ، والبيئات المتماثلة، والاجتهاد هنا إنما يفيد فائدة عملية إذا اتجه وجهة جماعية ، بأن تكون هناك جماعة من المجتهدين ينظرون فيما جد من الحوادث، ويستنبطون مستعينين بأنوار من آراء السابقين ما يلائم أحوالهم من الأحكام، وتكون أحكامهم هذه نافذة فى الناس، يلزمون جميعا باتباعها، ويحكم القضاة بمقتضاها . “(۱)

''اوران میں سے بعض وہ ہیں جوایک دوسرے سے باہمی معاملات سے متعلق ہیں۔ان مسائل میں اختلاف نظام سے دوری اورعدل سے اجتناب کی طرف لے جاتا ہے' خاص طور پر جبکہ معاشرہ ایک ہی ہو یا ایک ہی جیسے معاشرے ہوں۔ایسی جگہ میں وہی اجتہاد کوئی علمی فائدہ دیتا ہے جو اجتماعی جہت پر مبنی ہو یعنی علمائے مجتہدین کی ایک جماعت نئے حوادث میں غوروفکر کرے اور سابقہ علماء کی آراء کی روشنی میں اپنے اُحوال کے مطابق اجتہادی آراء مستنبط کرے۔یہ اجتماعی اجتہادات نافذ العمل ہوں گے۔ریاست کے تمام افراد پر ان کی اتباع لازم ہوگی اور قاضی ان کے مقتضیات کے مطابق (عدالتوں میں) فیصلے کریں گے۔''

دسمبر ۱۹۸۹ء میں اسلامی فقہ اکیڈمی' انڈیا کی طرف سے ہمدرد کنونشن سنٹر' نیو دہلی میں دوسرا فقہی سیمینار منعقد ہوا۔اس سیمینار کا صدارتی خطبہ جناب مولانا رفیع عثمانی حفظہ اللہ نے پڑھا' جس کا موضوع 'تغیر پذیر حالات میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت' تھا۔مولانا اپنے اس خطبے میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''میرے والد محترم (یعنی مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ) فرماتے تھے' ایسے اجتماعی مسائل جو پوری امت کو درپیش ہیں یا ملک کے تمام مسلمانوں کو درپیش ہیں ان میں انفرادی فتاوی نہ دیئے جائیں۔ان میں باہمی مشورہ ضروری ہے۔اور تمام بزرگوں کا یہی طریقہ رہا ہے۔چناچہ پاکستان میں بھی حضرت والد ماجد رحمہ اللہ اور حضرت مولانا محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ نے ایک مجلس قائم کر رکھی تھی جو آج بھی 'مجلس تحقیق مسائل حاضرۃ'' کے نام سے موجود ہے۔اس مجلس کی طرف سے کئی ایک رسائل شائع ہوئے' ایک ایک مسئلہ پر بعض اوقات دو دو سال تحقیق ہوتی رہی۔''(۲)

ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے کہ عمومی اور عوامی نوعیت کے مسائل میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے طریق کا انتخاب کرنا چاہیے۔وہ لکھتے ہیں:

”ينبغى فى القضايا الجديدة أن تنتقل من الاجتهاد الفردى إلى الاجتهاد الجماعى الذى يتشاور فيه أهل العلم فى القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم، ويهم جمهور الناس، فرأى الجماعة أقرب إلى الصواب من رأى الفرد، مهما علا كعبه فى العلم، فقد يلمح شخص جانباً فى الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تجلى أموراً كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعى دائماً، عمل الفريق، أو عمل المؤسسة، بدل عمل الأفراد . “(۳)

''جدید مسائل میں ہمیں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی طرف منتقل ہونا چاہیے کہ جس میں اہل علم پیش آمدہ مسائل میں باہمی مشاورت سے کوئی فیصلہ جاری کرتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ مسئلہ عمومی نوعیت کا ہو اور عامۃ الناس کی اکثریت سے متعلق ہو۔کسی شخص کا علمی مقام ومرتبہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو' پھر بھی اجتماعی رائے میں انفرادی رائے کی نسبت صحت کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔بعض اوقات ایک شخص کسی

۱۔الاجتهاد الجماعى ودور المجامع الفقهية فى تطبيقه: ص ۱۲۷۔۱۲۸

۲۔جدید فقہی مباحث: ۲/ ۳۱۔۳۲

۳۔الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص ۱۸۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موضوع کے ایک پہلو پر غور کرتا ہے جبکہ دوسرا پہلو اس سے اوجھل رہتا ہے۔بعض اوقات کسی شخص کو کوئی نص یاد ہوتی ہے جبکہ دوسرے کے ذہن میں وہ موجود نہیں ہوتی۔اسی طرح بعض اوقات مناقشے سے کچھ چھپے ہوئے نقاط بھی سامنے آجاتے ہیں یا پوشیدہ اُمور روشن ہو جاتے ہیں یا بھولی ہوئی باتیں یاد آجاتی ہیں۔یہ تمام شوری اور اجتماعی عمل کی برکات ہیں جو ہمیشہ افراد کے عمل کے بالمقابل ایک جماعت یا ادارے کے عمل میں حاصل ہوتی ہیں۔''

اِجماع کا حصول

قرآن وسنت کے بعد اجماع مجتہدین ایک اہم شرعی دلیل ہے۔عصر حاضر میں اجماع کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ اجتماعی اجتہاد ہے۔اجماع کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ایک اجماع تام کہ جس میں اجماع کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں اور دوسرا اجماع ناقص کہ جس میں اجماع کی بعض شرائط مفقود ہوں۔اجتماعی اجتہاد ایک اعتبار سے اجماع ناقص ہوتا ہے لیکن اجماع تام کے درجے کو پہنچ سکتا ہے۔ڈاکٹر توفیق الشاوی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”ویری بعض المفکرین أن الاجتهاد الجماعی یمکن أن یکون هو الجسر الذی یوصل إلی الإجماع التام' وذلك أن الحکم الذی یتوصل إلیه بالاجتهاد الجماعی یمکن عرضه علی بقیة العلماء المجتهدین' فإن وافقوا علیه صراحة کان ذلك إجماعاً صریحاً' وإن سکتوا بعد علمهم کان إجماعاً سکوتیاً . ”(۱)

''بعض مفکرین کا کہنا یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد اجماع تام تک پہنچنے کے لیے ایک پُل کا کام دے سکتا ہے۔اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ جس مسئلے میں علماء کی کوئی اجتماعی رائے سامنے آئے' اسے بقیہ علمائے مجتہدین کے سامنے پیش کیا جائے۔پس اگر وہ صراحتاً اس کی تائید کر دیں تو یہ اجماع صریح ہو جائے گا اور اگر وہ اس کو جاننے کے بعد اس میں خاموشی اختیار کریں تو یہ اجماع سکوتی ہوگا۔''

اُستاذ علی حسب اللہ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”وذهب بعض العلماء إلی اعتبار الاجتهاد الجماعی إجماعاً ناقصاً حیث قسموا الإجماع إلی نوعین: إجماع کامل' وهو الذی یتم فیه اتفاق کل المجتهدین ' والاجماع الناقص' وهو الذی یتم فی إتفاق أکثر المجتهدین' والذی قد یسمی اجتهاداً جماعیاً' ویقول أصحاب هذا الرأی أن الإجماع الکامل لم یتحقق فی واقع الأمر إلا فی القضایا أو فی الأمور التی هی معلومة من الدین بالضرورة' والتی لا تلقی فیها أحدا من المسلمین إلا وافق علیها' و نقلها عمن قبله' وذلك کالإجماع علی أن الجد یرث مع وجود الإخوة' وأن الجدة یحرم التزوج بها کالأم' وترث السدس إذا لم تکن هناك أم' والإجماع علی عدم بیع أم الولد . ”(۲)

''بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد کو اجماع ناقص شمار کر لیا جائے جیسا کہ علماء نے اجماع کی دو قسمیں بیان کی ہیں: اجماع کامل اور اس سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے اور اجماع ناقص کہ جس میں اکثر مجتہدین کا اتفاق ہوتا ہے۔اس کو بعض اوقات اجتماعی اجتہاد بھی کہہ دیتے ہیں۔اس رائے کے حاملین کا کہنا یہ ہے کہ اجماع کامل' اُمر واقعہ میں صرف انہی مسائل میں ثابت شدہ ہے' جو ضروریات دین سے متعلق ہیں اور ان مسائل میں آپ جس بھی عالم دین سے ملیں گے وہ آپ کی موافقت ہی اختیار کرے گا اور اپنے ماقبل والوں سے اس کو نقل کرے گا۔اس کی مثال یہ ہے کہ اس بات پر اجماع کہ دادا' بھائیوں کی موجودگی میں بھی وارث ہوتا ہے اور یہ کہ دادی کے ساتھ نکاح ماں کی طرح حرام ہے اور اگر ماں نہ ہو تو دادی ۱/۶ کی وارث ہوتی ہے اور یہ کہ اُم الولد (وہ لونڈی جس سے مالک کی اولاد

۱۔فقه الشوری والاستشارة: ص۱۸۶

۲۔الاجتهاد الجماعی فی التشریع الإسلامی: ص۸۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو) کی بیع حرام ہے۔''

بعض علماء نے اجتماعی اجتہاد کو اجماع واقعی کا نام دیا ہے۔ ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ اُصول فقہ کی اصطلاح میں اجماع تام اَمر واقعہ میں کبھی بھی واقع نہیں ہوا بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں بھی جن مسائل پر اجماع کا دعوی کیا جاتا ہے وہ درحقیقت جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجتماعی اجتہاد سے ثابت شدہ مسائل ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''فإذا كان اتفاق كل المجتهدين الذى هو أساس الإجماع متعذر فإن اتفاق أكثر المجتهدين لن يكون متعذراً' وهذا ما جعل بعض العلماء يذهب إلى أن الإجماع بالمعنى الأصولى لم يتحقق' وإنما تحقق هو الاجتهاد الجماعى' وإن ما سمى إجماعاً إنما هو اجتهاد جماعى' وسمى هؤلاء العلماء الاجتهاد الجماعى بالإجماع الواقعى' يعنى الذى تحقق واقعاً فى العصور الإسلامية' أما الإجماع بالمعنى الأصولى فلم يتم ذلك واقعاً' ودلل هذا الرأى بأن ما روى عن الصحابة من إجماعات' لم تكن فى حقيقتها إلا اجتهادات جماعية' حيث كان الخلفاء إذا نزلت بهم قضية ليس فيها نص من كتاب أو سنة' يجمعون لها رؤوس الناس وخيارهم وعلماؤهم'ويتشارون فى الأمر' فما انتهوا إليه اعتبر حكماً شرعياً' وهذا فى حقيقته اجتهاد جماعى' إذ أن هؤلاء الذى كانوا يجمعون لذلك لم يكونوا كل الصحابة' ولم يروأن أحد الخلفاء توقف فى حكم شرعى' حتى يوافق عليه بقية علماء الصحابة الغائبين عن ذلك المجلس' أو الذين كانوا منهم فى الأمصار المتفرقة .''(۱)

''پس جب اجماع کی بنیاد یعنی جمیع مجتہدین کا اتفاق تو ناممکن ہے لیکن اکثر مجتہدین کا اتفاق ایک ناممکن اَمر نہیں ہے۔ اسی تصور کے بارے میں بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ اُصولی اجماع کبھی واقع ہی نہیں ہوا بلکہ درحقیقت اجتماعی اجتہادات کا وقوع ہوا ہے۔ اور جس کو اجماع کا نام دیا گیا ہے وہ اُصل میں اجتماعی اجتہاد ہے۔ ان علماء نے اجتماعی اجتہاد کو اجماعِ واقعی کا نام دیا ہے یعنی یہ مختلف اسلامی اَدوار میں بالفعل واقع ہوا ہے۔ جبکہ اُصولی اجماع عملی طور پر کبھی بھی واقع نہیں ہوا۔ اس رائے کی دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں جن اجماعات کا دعوی کیا گیا ہے' وہ درحقیقت اجتماعی اجتہادات تھے کیونکہ جب بھی خلفاء کو کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہوتا کہ جس میں کتاب وسنت کی کوئی صریح نص موجود نہ ہوتی تو وہ مسلمانوں کے سرداروں' بہترین لوگوں اور علماء کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے تھے۔ جس رائے پر ان کا یہ مشورہ ختم ہوتا اس کو حکم شرعی تصور کیا جاتا۔ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد تھا۔ کیونکہ اس مشاورت کے لیے جو لوگ جمع ہوتے تھے وہ جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم نہ تھے۔ خلفاء میں سے کسی ایک کے بارے میں یہ مروی نہیں ہے کہ اس نے اس مشاورت میں شریک صحابہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور دوسرے شہروں میں موجود بقیہ علماء صحابہ رضی اللہ عنہم کی رائے کی موافقت ہونے تک حکم شرعی میں توقف کیا ہو۔''

ڈاکٹر یوسف القرضاوی حفظہ اللہ نے اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اجماع تام کے حصول کی ایک تجویز پیش کی ہے۔ ذیل میں ہم وہ تجویز شیخ صاحب کے الفاظ میں بیان کر رہے ہیں۔ شیخ صاحب لکھتے ہیں:

''وهذا الاجتهاد الجماعى المنشود يتمثل فى صورة مجمع علمى إسلامى عالمى' يضم الكفاآت العليا من فقهاء المسلمين فى العالم' دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية' أو جنسية' فإنما يرشح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه و ورعه' لا ولائه لهذه الحكومة' أو ذاك النظام' أو قربه من الحاكم أو الزعيم۔ يجب أن يتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية' حتى يبدى رأيه بصراحة' ويصدر قراره بشجاعة' بلا ضغط وإرهاب من الحكومات' أو من قوى الضغط فى المجتمع . . . وإذا اتفق علماء هذا المجمع على رأى فى مسألة من المسائل الاجتهادية اعتبر هذا 'إجماعاً' من مجتهدى العصر' له

۱۔ الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۸۱۔۸۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حجيته وإلزامه فى الفتوى و التشريع . وإذا اختلفوا كان رأى الأكثرية هو الأرجح' مالم يوجد مرجح آخر له اعتباره شرعاً . على أن هذا الاجتهاد الجماعى لا يقضى على اجتهاد الأفراد' ولا يغنى عنه' ذلك أن الذى ينير الطريق للاجتهاد الجماعى هو البحوث الأصلية المخدومة التى يقدمها أفراد المجتهدين' لتتناقش مناقشة جماعية'طويصدر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية . . . وسيظل حق الأفراد فى الاجتهاد قائماً على كل حال' بل إن عملية الاجتهاد فى ذاتها عملية فردية فى الأساس' وإنما الاجتهاد الجماعى هو التشاور فيما وصل إليه أفراد المجتهدين كما رأينا . "(۱)

''اور یہ مطلوب اجتماعی اجتہاد ایک بین الأ قوامی علمی اسلامی اکیڈمی کی صورت میں ہونا چاہیے۔ یہ مجلس علاقائی' مذہبی یا جنسی بنیادوں کی بجائے عالم اسلام کے اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک فقہاء پر مشتمل ہو۔کوئی شخص اس اکیڈمی کی رکنیت کا امیدوار اپنی فقاہت اور تقوی کی بنیاد پر ہوسکتا ہے نہ کہ فلاں حکومت یا اس نظام سے تعلق یا فلاں حکمران اور اس نگران سے رشتہ داری۔ یہ ایک لازمی اُمر ہے کہ اس اکیڈمی کو مکمل آزادی حاصل ہوتا کہ یہ مجلس اپنی رائے صراحت سے بیان کرے اور بغیر کسی حکومتی دباؤ یا رعب یا معاشرے کے شدید دباؤ کے اپنی قراردادیں جرات سے پاس کرے۔اور اگر اس اکیڈمی کے علماء کا اجتہادی مسائل میں سے کسی ایک مسئلے کے بارے میں کسی رائے پر اتفاق ہو جائے تو اس کو عصر حاضر کے مجتہدین کا اجماع کہتے ہیں۔ یہ اجماع فتویٰ اور قانون سازی میں حجت ہوگا۔اگر ان علماء کا آپس میں اختلاف ہو جائے تو جمہور کی رائے راجح ہوگی جب تک راجح قرار دینے کا کوئی دوسرا شرعی سبب موجود نہ ہو۔اسی طرح یہ اجتماعی اجتہاد' انفرادی اجتہاد پر فیصلہ کن حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی اس سے بے نیاز کرسکتا ہے کیونکہ اجتماعی اجتہاد کا رستہ جن بنیادی تحقیقات کی روشنی میں منور ہوتا ہے' وہ مجتہد افراد کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں تا کہ ان پر اجتماعی مناقشہ ہو سکے۔انہی انفرادی تحقیقات پر بحث و مکالمے کے بعد اکیڈمی کی اجماعی یا اکثری قرارداد پاس ہوتی ہے...اس صورت میں افراد کے پاس اجتہاد کا حق باقی رہے گا بلکہ اجتہادی عمل اپنی ذات میں بنیادی طور پر ایک انفرادی عمل ہے۔ہماری رائے کے مطابق مجتہدین افراد کی تحقیقات پر باہمی مشاورت کا نام اجتماعی اجتہاد ہے۔''

اجتماعی اجتہاد کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ اگر اس میں جمہور کا اتفاق ہو جائے تو اس اتفاق کو اجماع کی سی حجیت حاصل ہوتی ہے۔ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وغالباً ما يكون فى المستجدات التى ليس فيها نص من كتاب أو سنة' فيه مجال للرأى من المصالح الدنيوية التى تختلف باختلاف الزمان أو المكان' كالإجماع على إمامة شخص بعينه' أو على إعلان حرب على عدو' وهذا فى الواقع اجتهاد اجماعى' له من الحجية ما للإجماع الكامل' وإلى ذلك ذهب كثير من العلماء الأجلاء مثل: ابن جرير الطبرى' وأبى بكر الرازى' وأبى الحسين الخياط' وبعض المعتزلة' والإمام أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه . "(۲)

''غالباً وہ جدید مسائل کہ جن میں قرآن وسنت میں کوئی صراحت نہیں ہے' ان میں ایسی دنیاوی مصالح' جو زمان و مکان کے اعتبار سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں' کی وجہ سے رائے دہی کا امکان ہے جیسا کہ کسی شخص کی امامت پر اجماع ہے یا دشمن سے اعلان جنگ پر اتفاق ہے۔یہ فی الواقع اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس اجتماعی اجتہاد کو اجماع جیسی کامل حجیت حاصل ہوتی ہے۔جلیل القدر علماء کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے جیسا کہ امام ابن جریر طبری' اُبو بکر رازی' اُبو الحسن خیاط' معتزلہ کی ایک جماعت اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی یہی رائے ہے۔''

۱۔الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص۱۸۳۔۱۸۴

۲۔الاجتهاد الجماعى وأهميته فى مواجهة مشكلات العصر: ص۶۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شوریٰ کے قرآنی حکم کی تعمیل

قرآن مجید میں اللہ کے رسول ﷺ کو مختلف مسائل میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ﴾ (۱)

''اور (اے نبی ﷺ!) ان سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں۔''

بعض مفسرین نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

" مارأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ. "(۲)

''میں اللہ کے رسول ﷺ سے زیادہ کسی کو بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرتے نہیں دیکھا۔''

بعض ائمہ سلف کی رائے یہ ہے کہ آپ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت کا جو حکم دیا گیا تھا' اس کے جاری کرنے میں حکمت یہ تھی کہ مابعد کے زمانوں میں آنے والوں کے لیے بطور سنت آپ ﷺ کا یہ فعل جاری ہو جائے۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

" قد علم أنه ليس به إليهم حاجة وربما قال: ليس له إليهم حاجة ولكن أراد أن يستن به من بعده. "(۳)

''یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورے کی حاجت و ضرورت نہ تھی' لیکن آپ ؐ نے یہ ارادہ کیا کہ اپنے ما بعد والوں کے لیے اس بارے میں کوئی سنت جاری کریں۔''

" قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال: إن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه ومكايد حربه تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليه معها فتنة الشيطان وتعريفاً منه أمته مأتى الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعل. "(۴)

''ابن جریر طبری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ (اس آیت کی تفسیر میں وارد تین متنوع اقوال میں سے) سب سے بہتر قول ان مفسرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے اپنے نبی ﷺ کو اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے' دشمنان اسلام کی ان جنگی چالوں وغیرہ کے بارے میں مشورہ کرنے کا حکم جاری فرمایا کہ جن سے آپ کو سابقہ پڑتا تھا تاکہ اس مشورے سے آپ ﷺ کے وہ ساتھی آپ ﷺ سے الفت محسوس کریں کہ جن کی اسلام کے بارے میں بصیرت اس قدر واضح نہیں تھی کہ وہ اس بصیرت کے ہوتے ہوئے شیطان کے فتنوں سے محفوظ رہ سکتے اور (اس مشورے کا ایک اور فائدہ یہ بھی تھا) کہ اس مشورے کے عمل سے اُمت کو ان مختلف مسائل کے پیش آنے اور ان کی تلاش کے (طریقہ کے) حوالے سے متنبہ کرنا مقصود تھا کہ جو امت کو آپ ﷺ کی وفات کے بعد درپیش آنے والے تھے تاکہ مختلف حوادث کے پیش آنے کے وقت وہ اس فعل (مشاورت) میں آپ ﷺ کی اقتداء کریں اور آپس میں اسی طرح مشورہ کریں جس طرح وہ آپ ﷺ کی زندگی میں آپ کو مشورہ کرتے دیکھتے تھے۔''

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ ﴾ (۵)

''اوران (یعنی آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کے فیصلے باہمی مشاورت سے طے ہوتے ہیں۔''

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ آل عمران: ۳:۱۵۹
۲۔ تفسیر ابن أبی حاتم: ۳/۸۰۱
۳۔ أیضاً
٤۔ تفسیر الطبری: ۷/۳۴۵
۵۔ الشوری: ۴۲:۳۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"يتحقق فى الاجتهادالجماعى مبدأ الشورى فى الاجتهاد، وذلك أن أعضاء المجلس الاجتهادى يمارسون الشورى بتبادل الآراء، وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأى يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، وفى هذا تطبيق لمبدأ الشورى الذى أمرنا الله به فى قوله تعالى:﴿وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾ وقوله تعالى:﴿ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ﴾ ."(۱)

''اجتماعی اجتہاد میں اجتہادی شوریٰ کی بنیاد پوری ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ فقہی مجلس کے مختلف اراکین آراء کے باہمی تبادلہ افکار کی چھان پھٹک اور ان کو ہر اعتبار سے پرکھتے ہوئے باہمی مشاورت کی مشق کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ سب ایک یا ان کی اکثریت ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔ اس عمل میں شوریٰ کے اس بنیادی حکم کی تعمیل ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے 'اور ان کے معاملات باہمی مشاورت سے ہوتے ہیں' اور 'اور ان سے معاملات میں مشورہ کریں' میں دیا ہے۔''

حکم شرعی کی تلاش میں صحیح تر رائے کا حصول

اجتہادی مسائل میں خطا کا امکان برابر باقی رہتا ہے۔ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو بعض اوقات اس کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں غلط۔ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر ."(۲)

''جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دوگنا اجر ہے اور اگر حاکم اجتہاد کرے اور خطا کرے تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔''

اجتماعی اجتہاد کی صورت میں اگرچہ خطا کا امکان ختم تو نہیں ہوتا لیکن کم ضرور ہو جاتا ہے۔ یہ امکان ہے کہ انفرادی اجتہاد کی طرح اجتماعی اجتہاد میں بھی غلطی ہو لیکن باہمی مشاورت اور تبادلہ خیال کی صورت میں فقہاء کی جماعت جس رائے تک پہنچتی ہے اس میں صحت کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"إن الاجتهاد الجماعى باعتباره تفاعل وتكامل ومشاركة بين مجموعة كبيرة من العلماء المجتهدين والخبراء المتخصصين، يتميز عن الاجتهاد الفردى بأنه يكون أكثر استيعاباً وإلماماً بالموضوع المطروح للاجتهاد، وأكثر شمولاً فى الفهم لكل جوانب وملابسات القضية، كما أن عمق النقاش فيه ودقة التمحص للآراء والحجج، يجعل استنباط الحكم أكثردقة وأكثر إصابة ." (۳)

''اجتماعی اجتہاد کبار علمائے مجتہدین اور ماہرین فن کے باہمی تعامل، مشارکت اور ایک دوسرے کی تکمیل کے پہلو سے انفرادی اجتہاد سے ایک مختلف شیء ہے کیونکہ اس میں پیش آمدہ مسئلے کے جمیع پہلوؤں سے واقفیت اور اس کے تمام احوال و جوانب کی سوجھ بوجھ انفرادی اجتہاد کی نسبت بہت زیادہ حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بحث و مباحثہ کی گہرائی اور آراء و دلائل کی اچھی طرح چھان پھٹک، استنباط حکم میں بہت زیادہ باریکی اور صحت کے امکان پیدا کر دیتی ہے۔''

ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"فإن أى خطأ فى الاجتهاد للقضايا العامة يصيب أثره عموم الناس، لذلك يجب فى هذه القضايا أن يكون الاجتهاد جماعياً؛ لما فيه من دقة فى البحث، وشمول فى النظر، وتمحيص للرأى، يتبلور ذلك من خلال اشتراك جمع من العلماء فى النقاش وتبادل الآراء، فيأتى حكمهم أكثر دقة فى الاستنباط،

۱۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۷۷۔۷۸

۲۔ صحيح بخارى، كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطا(۶۹۱۹)،۲۶۷۶/۶۔

۳۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۷۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وأكثر قرباً للصواب من الاجتهاد الفردى .“(۱)

”عمومی مسائل میں اجتہادی خطا سے عوام الناس متاثر ہوتے ہیں۔اس لیے ان مسائل میں اجتماعی اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ اس میں بہت باریکی سے تحقیق ہوتی ہے اور مسئلے کے جمیع پہلوؤں پر غور ہوتا ہے اور کسی بھی رائے کی خوب چھان پھٹک ہوتی ہے۔یہ اجتہاد علماء کی ایک جماعت کے تبادلہ خیال اور بحث میں اشتراک کے نتیجے میں نمایاں ہوتا ہے۔پس اس صورت میں ان کا اجتماعی فیصلہ استنباط میں زیادہ باریکی پر مبنی اور انفرادی اجتہاد کی نسبت صحت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔“

علوم میں تخصص اور وسعت

علوم شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم علوم عالیہ کی ہے جو قرآن وسنت پر مشتمل ہے جبکہ دوسری قسم علوم آلیہ کی ہے یعنی وہ علوم جو کتاب وسنت کے فہم میں معاون کی حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ علم اُصول تفسیر' علم اُصول فقہ' علم بلاغت' علم صرف ونحو' علم لغت' علم اُصول الحدیث وغیرہ۔ان علوم میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس قدر تحقیقات' مقالات' کتب' رسائل اور مضامین لکھے گئے ہیں کہ ان کا احاطہ اکیلے فرد کے لیے تقریباً ناممکن ہے۔اس لیے عصر حاضر میں علوم میں تخصص کا رجحان بہت زیادہ بڑھ رہا ہے۔بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں اس قدر وسعت بھی اجتماعی اجتہاد کا ایک نہایت اہم سبب ہے۔اجتماعی اجتہاد کی صورت میں ایک فقہی مجلس میں تفسیر' حدیث' فقہ' اُصول فقہ' لغت اور علم صرف ونحو وغیرہ کے متخصصین مل جل کر غور کریں گے تو تمام علوم کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کے جمیع پہلوؤں پر عمدہ تحقیق سامنے آجائے گی۔ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”فمن الملاحظ فى العصر الحاضر وجود هذه التخصصات المختلفة' بحيث يتخصص الباحث فى فرع من فروع العلم' مثل التخصص فى اللغة العربية' أو التفسير والحديث' أو الفقه والأصول وما إلى ذلك من فروع المعرفة' الأمر الذى يجعل أكثر العلماء فى هذا العصر لايحيطون بكل العلوم والمعارف' كما كان شائعاً لدى السابقين من العلماء۔فمن النادر' بل ومن المستحيل' بل ومن المستحيل أن يوجد الفقيه المجتهد الذى تتحقق فيه شروط الاجتهاد السابق ذكرها . ولا مخرج لذلك إلا بالاجتهاد الجماعى' الذى يجمع شتات هذه العلوم بجمع عدد من التخصصات المختلفة' بحيث يكمل بعضهم البعض .“(۲)

”عصر حاضر میں ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف قسم کے تخصصات کا دور دورہ ہے۔مثلاً کوئی محقق علم کی ایک شاخ' تفسیر' حدیث' فقہ' اُصول فقہ یا لغت وغیرہ میں تخصص کرتا ہے۔اصل بات یہ ہے کہ اس زمانے میں علماء تمام علوم ومعارف کا احاطہ نہیں کر سکتے جیسا کہ سابقہ علماء کا معاملہ تھا۔پس یہ چیز نادر بلکہ ناممکن ہے کہ کوئی ایسا مجتہد یا فقیہ پایا جائے جس میں اجتہاد کی جمیع سابقہ شرائط پائی جا رہی ہوں۔لہٰذا اجتماعی اجتہاد کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ جس میں مختلف تخصصات کے ذریعے اجتہاد کے لیے مشروط تمام علوم کو جمع کر لیا جاتا ہے اور فقہاء آپس میں مل کر ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔“

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم دنیویہ میں بھی بہت وسعت پیدا ہوگئی لہٰذا فقہ الواقع سے متعلق علوم کا احاطہ بھی کسی اکیلے فرد کے لیے تقریباً ناممکن ہوگیا ہے۔ڈاکٹر عبد المجید السوسوۃ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”فيتجلى فى أن قضايانا اليوم قد شملها الكثير من التداخل بين علوم متعددة' ولم تعد من البساطة بالشكل الذى كانت عليه من قبل' بل صارت القضية الواحدة موضوعاً لأكثر من تخصص فى علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك من العلوم' ولا يمكن النظر فيها من خلال

۱۔الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۸۷

۲۔الاجتهاد الجماعى ودور المجامع الفقهية فى تطبيقه: ص۱۲۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم واحد' بل لا بد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية' وهذا لن يقوم به إلا جماعة' ويصعب إن لم يتعذر أن يقوم به فرد' لأنه ليس بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية بالصورة التى اشترطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر' فكان لا بد من أن يكون الاجتهاد فى هذه القضايا من خلال مجموعة .''(۱)

''ہمارے معاصر مسائل میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ متعدد علوم نے ان کو گھیر رکھا ہے اور وہ اس سادہ شکل میں نہیں ہیں جیسا کہ پہلے ہوتے تھے۔ آج ایک مسئلہ ایک سے زائد مثلاً معاشرت' معیشت' سیاست' قانون اور تربیت وغیرہ سے متعلقہ علوم پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس مسئلے پر صرف ایک علم کی روشنی میں غور وفکر کافی نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک لازمی اُمر ہے کہ ایسے مسائل میں اس مقدمے سے متعلق تمام علوم کی روشنی میں اس کا جائزہ لیا جائے۔ اس کام کے لیے ایک جماعت کھڑی ہوگی تو یہ کام ہوگا۔ اگر ایک فرد اس کام کے لیے کھڑا ہو تو ناممکن نہ سہی کم از کم مشکل ضرور ہوگا کیونکہ اکیلے شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ان علوم شرعیہ سے بھی واقف ہو جو اُصولیین نے اجتہاد کی شرائط میں بیان کیے ہیں اور معاصر معاشرے و ماحول کی مشکلات کا بھی خصوصی ادراک رکھتا ہو۔ پس اس قسم کے مسائل میں فقہاء کی ایک جماعت کی طرف سے اجتہاد کا یہ فریضہ سرانجام دینا چاہیے۔''

ایک اور مقام پر ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

''من الأسباب التى تجعل الاجتهاد الجماعى ذا أهمية بالغة فى القضاء على الفتاوى الفردية المخالفة لمنهج الإسلام' وتضبطها: نشؤ التخصص المنفرد' والذى عبر عنه العلماء بالتخصص الدقيق' ومعناه: أن العالم يتخصص فى دراسة فرع من فروع العلم . . . الأمر الذى يجعل أكثر العلماء فى هذاا لعصر لا يحيطون بكل العلوم والمعارف' كما كان شائعاً لدى السابقين من العلماء' حيث كان الواحد ملماً بجميع العلوم غير الشرعية مثل الطب والهندسة والفلك وما إلى ذلك من العلوم الإنسانية .''(۲)

''وہ اسباب جن کی وجہ سے اجتماعی اجتہاد' منہج اسلام کے خلاف انفرادی فتاوی پر' قضاء کی صورت میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے' ان میں سے ایک انفرادی تخصص کا رجحان ہے' جس کو علماء باریک فنی تخصص کا نام دیتے ہیں۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ایک عالم دین فروعات علم میں سے کسی فرع میں تخصص کرتا ہے... معاملہ یہ ہے کہ اس زمانے میں علماء تمام علوم و معارف کا احاطہ نہیں کر سکتے جیسا کہ سابقہ علماء کا طرز عمل تھا۔ کیونکہ ہمارے پچھلے علماء شرعی علوم کے علاوہ طب' الجبرا اور علم فلکیات وغیرہ جیسے علوم انسانی کا بھی ادراک رکھتے تھے۔''

علوم کی وسعتوں کا احاطہ نہ کرنے کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ انفرادی اجتہاد پر مطلقاً پابندی ہی لگا دی جائے بلکہ انفرادی معاملات میں انفرادی اجتہاد پر پھر بھی عمل ہوگا لیکن کچھ مخصوص اور عمومی نوعیت کے مسائل میں اجتماعی اجتہاد ہی کو منہج و طریقہ کار بنایا جائے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل ﷾ لکھتے ہیں:

''والدعوة إلى الاجتهاد الجماعى وأنه أولى من الاجتهاد الفردى لا يعنى إهمال هذا الاجتهاد' لأنه سبيل ذلك' أو أساسه يقوم عليه .''(۳)

''اجتماعی اجتہاد کی طرف بلانے کا اور اسے انفرادی اجتہاد سے بہتر قرار دینے کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ انفرادی اجتہاد کو سرے ہی سے ختم کر دیا جائے کیونکہ اجتماعی اجتہاد کا رستہ بھی انفرادی اجتہاد سے ہو کر جاتا ہے اور وہ اس کی بنیاد پر قائم ہے۔''

۱۔ الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: ص۹۱

۲۔ الاجتهاد الجماعى وأهميته فى مواجهة مشكلات العصر: ص۶۳۔۶۴

۳۔ الاجتهاد الجماعى ودور المجامع الفقهية فى تطبيقه: ص۱۳۴۔۱۳۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فقہ اسلامی کی تدوین نو

عصر حاضر میں کتابت کے انداز و اُسلوب میں نمایاں تبدیلیوں کی وجہ سے فقہ اسلامی کے ذخیرے کو اَز سر نو ایک نئے' آسان فہم اور جدید اُسلوب کے مطابق ترتیب دینے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے تا کہ علماء کے علاوہ وکلاء' عوام الناس اور جج حضرات بھی اس فقہی ذخیرے تک رسائی حاصل کر سکیں۔ یہ اتنا بڑا کام ہے کہ کسی ایک فرد کے لیے ایسا کرنا تقریباً ناممکن ہے بلکہ علماء' فقہاء اور ماہرین قانون کی ایک جماعت مل کر یہ کام کر سکتی ہے۔ ڈاکٹر محمود غازی لکھتے ہیں:

''انیسویں صدی کے وسط تک فقہ اسلامی ایک غیر مدون قانون تھی جس کا میں تفصیل سے تذکرہ کر چکا ہوں۔ اس کی حیثیت انگلستان کے ایک کامن لاء کی سی تھی۔ جو باقاعدہ دفعات کی شکل میں مرتب نہ تھا... یہی کیفیت فقہ اسلامی کی تھی کہ فقہ کی وہ کتابیں' جن میں بعض کا کل میں نے تذکرہ کیا ہے' وہ اور اس طرح کی ہزاروں کتابیں کتب خانوں میں موجود تھیں۔ قاضی صاحبان ان کتابوں سے استفادہ کر کے یہ طے کرتے تھے کہ یہ فتوی یا قول یا یہ اجتہاد یہاں اس صورت حال میں متعلق اور relative ہے اور اس معاملہ میں اس کو منطبق کیا جانا چاہیے۔ اس کی بنیاد پر وہ مقدمات کا فیصلہ کر دیا کرتے تھے۔ ان اجتہادات یا فتاوی کا حکمرانوں یا حکومتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا... یہ ایک ایسی صورت حال تھی جس سے اہل مغرب مانوس نہیں تھے۔ ان کے تاجر یہ جاننا چاہتے تھے کہ جس قوم اور ملک کے لوگوں سے وہ تجارت کر رہے ہیں اس کے ہاں تجارت کے احکام کیا ہیں۔ اس کی وجہ سے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ یہ قوانین جو ہزاروں کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں جن سے نہ ہر شخص واقف ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہر شخص اس وسیع ذخیرہ کا ماہر ہو سکتا ہے۔ لوگوں کی ضرورت کی خاطر اس کو ایک الگ کتاب کی شکل میں مرتب کیا جائے۔ خاص طور پر مسلمان تاجروں اور ان سے معاملہ کرنے والے غیر مسلم تاجروں کو اس کی ضرورت روز پیش آتی تھی۔''(۱)

مختلف فقہی مکاتب فکر کا باہم ربط و تعلق

انفرادی اجتہاد کی صورت میں ایک مجتہد عموماً دوسرے مکاتب فکر کے علماء کے موقف سے تو کسی حد تک آگاہ ہوتا ہے لیکن اس موقف کی شرعی بنیادیں یا اس کی دلیل کی قوت اس پر اسی صورت واضح ہوتی ہے جب اسے مخالف رائے رکھنے والے علماء سے مل بیٹھنے کا اتفاق ہوتا ہے۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ باہمی میل جول سے محبت و اُخوت کی فضا بڑھتی ہے اور خواہ مخواہ کے سوئے ظن اور الزام تراشیوں میں کمی آتی ہے۔

سلف صالحین اس باہمی ربط کا بہت اہتمام کرتے تھے۔ اسی اہتمام کا یہ نتیجہ تھا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کی اور امام محمد رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ ' امام شافعی رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی شاگردی اختیار کی۔ مولانا محمد زاہد حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''دوسری صدی ہجری میں' اور تیسری صدی کے اَوائل میں مختلف مکاتب فکر کے درمیان ربط اور باہمی استفادے کا جو سلسلہ تھا' اس کی کچھ جھلک اوپر کی سطور میں دیکھی جا چکی ہے' اس کے باوجود جہاں جہاں ایک دوسرے کو پورے طور پر سمجھا نہیں گیا' وہاں غلط فہمیاں بلکہ محاذ آرائیاں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ چنانچہ امام اَحمد رحمہ اللہ ' امام شافعی رحمہ اللہ کے اہل علم پر احسانات شمار کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''ہم اہل رائے کو برا بھلا کہتے رہے اور وہ ہمیں' یہاں تک کہ شافعی رحمہ اللہ آئے اور انہوں نے ہم دونوں کو جمع کر دیا۔''(۲)

آج ذرائع وابلاغ کی ترقی نے علماء کے اس باہمی رابطے کو آسان کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس رابطے کا بہت فقدان ہے۔ اجتماعی اجتہادی مجالس نے اس خلاء کو پر کرنا شروع کیا ہے۔ اس وقت اجتماعی اجتہاد کے لیے جو فقہی مجالس موجود ہیں' ان کی دو قسمیں ہیں۔ بعض مجالس تو ایک ہی مسلک کے علماء پر مشتمل ہوتی ہیں جیسا کہ 'هيئة كبار العلماء' السعودية' ہے۔ جبکہ بعض دوسری مجالس میں تمام مکاتب فکر کو متناسب نمائندگی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ 'مجمع البحوث الإسلامية' الأزهر' ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عالم اسلام میں

۱۔ محاضرات فقہ: ص ۵۱۹

۲۔ اجتماعی اجتہاد: تصور' ارتقاء اور عملی صورتیں: ص ۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہونے والے فقہی کام سے عدم واقفیت کی صورت میں کسی بھی اسلامی ملک کے علماء اپنے اجتہادات اور فتاوی میں کمال اور جان پیدا نہیں کر سکتے۔مولانا محمد زاہد حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''اجتماعی اجتہاد کی طرف بڑھنے کے لیے پچھلے صفحات میں اس ضرورت کا ذکر کیا گیا ہے کہ پہلے قدم کے طور پر اس اختلاف منہج وذوق کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور اسے باعث رحمت بھی سمجھا جائے۔دوسرا قدم اس منزل کی طرف یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ ہر منہج فکر اور حلقہ فقہ 'کل فی فلك یسبحون' کا مصداق بن کر اپنے اپنے خول میں بند رہے' ان کے درمیان ربط وتعلق ہو۔وہ ایک دوسرے کے فکری وفقہی کام سے واقف ہوں اور اس سے استفادہ کریں' جس طرح اس دور کے فقہاء نے فقہ وافتاء میں کمال واجتہاد کے لیے دیگر مدارس فقہ کے اقوال سے واقفیت کو ضروری قرار دیا تھا' اسی طرح آج کے علماء وفقہاء کے لیے بھی دیگر مکاتب فکر کی آراء سے واقفیت ضروری ہے۔عالم اسلام میں ہونے والے فقہی واجتہادی کاموں اور ان کے نتائج فکر سے آگاہی کے بغیر نہ تو کسی کے فقہی واجتہادی کام میں کمال وجان پیدا ہوسکتی ہے اور نہ اجتماعی فقہی کاوشوں کی راہ ہی ہموار ہوسکتی ہے۔آج ذرائع مواصلات کی ترقی نے ایک دوسرے سے استفادے کے اس کام کو آسان بنادیا ہے۔''(۱)

عالم اسلام کے مغرب یعنی مراکش' تیونس' الجزائر' موریطانیہ اور لیبیا وغیرہ میں اس وقت کیا کچھ علمی کام ہو رہا ہے' برصغیر پاک وہند کے علماء اس سے ناواقف ہیں۔مدارس دینیہ یا اسلامی جامعات کی لائبریریوں میں شاذ ہی کوئی کتاب ایسی نظر آئے جو بلاد مغرب کے فقہاء وعلماء کے علمی کام کا نتیجہ ہو۔زیادہ سے زیادہ ہمارے ہاں سعودی یا مصری علماء کی تحقیقات کتابی صورت میں کسی نہ کسی طرح پہنچ جاتی ہیں۔اس کے علاوہ اکثر و بیشتر عرب ممالک' خلیجی ممالک' براعظم افریقہ کے مسلم ممالک' انڈونیشیا' ملائیشیا اور غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر مسلمان علماء کی تحقیقات سے آج ہم ناواقف ہیں اور اس کی بنیادی وجہ باہمی ربط وتعلق کا فقدان ہے۔اجتماعی اجتہاد کی صورت میں اس ربط وتعلق کو بڑھاتے ہوئے علمی دنیا میں بہترین اور معتدل نتائج پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

تلفیق وجمع بین المذاھب

'تلفیق بین المذاھب' سے مراد ایک مذہب کے ماننے والے علماء کا اپنے مذہب کے فتوی کو چھوڑتے ہوئے دوسرے مذہب و مسلک کے فتاوی کے مطابق فتوی جاری کرنا تاکہ کسی خاص مذہب کے فقہی اقوال میں اگر عوام الناس کے لیے کوئی تنگی کا پہلو ہے تو اس کو رفع کیا جاسکے۔اگر کوئی عالم دین اپنی انفرادی حیثیت میں اس عمل کو اپنائے تو عموماً اس کے مذہبی حلقے میں اس کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے جس کی وجہ سے بعض علماء نے یہ کام اپنے ممالک میں اجتماعی سطح پر بذریعہ اجتماعی اجتہاد کیا ہے اگرچہ ہمارے نقطہ نظر کے مطابق ایک مجتہد انفرادی حیثیت میں بھی یہ کام کرسکتا ہے۔مولانا مفتی رفیع عثمانی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ستم رسیدہ عورتوں کی مشکلات کا فقہی حل تلاش کرنے کے لیے متعدد حضرات کو 'الحیلة الناجزة' کی ترتیب کے لیے مقرر فرمایا' میرے والد ماجد رحمہ اللہ اور مولانا مفتی عبدالکریم گمتھلوی رحمہ اللہ ان میں شامل تھے۔اس میں کئی مسائل میں فقہ مالکی پر فتوی دیا گیا' لیکن اس فتوی کو شائع نہیں کیا جب تک کہ ہندوستان کے تمام ارباب افتاء سے مراجعت نہیں ہوگئی' اور اصحاب افتاء کی آراء اور تنقیدیں حاصل نہیں ہوگئیں' حرمین شریفین کے فقہاء سے خط وکتابت ہوئی' ان تمام مراحل کے بعد اس کو کتابی شکل میں شائع کرایا۔''(۲)

متأخرین کی ایک بڑی جماعت نے 'تلفیق بین المذاھب' کے منہج کو برقرار رکھا ہے۔اسلامی فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

۱۔اجتماعی اجتہاد: تصور' ارتقاء اور عملی صورتیں: ص ۱۵

۲۔جدید فقہی مباحث: ۳۱/۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''فقہائے حنفیہ کے یہاں اس سلسلے میں بہت سی نظیریں موجود ہیں۔شوہر میں بعض عیوب وامراض پیدا ہو جانے کی صورت میں تفریق کا حق' مفقود الخبر کی زوجہ کے لیے تفریق کا حق' تعلیم قرآن اور اذان وامامت پر اجرت' کمیشن ایجنٹ (سمسار) کے کاروبار جیسے کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہائے متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے بچایا اور 'اختلاف أمتی رحمتی' کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔''(۱)

اسلامی انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری

نفاذ اسلام کی طرف پیش قدمی کے لیے عصر حاضر کی بنیادی ضروریات میں ایک اہم ضرورت یہ بھی ہے کہ أئمہ سلف کی فقہی آراء' اہم شخصیات کا تعارف' تاریخ اسلامی کے اہم واقعات' اسلامی اداروں اور حکومتوں کی ایک مختصر تاریخ' اسلامی ممالک کا جغرافیہ اور مسلمانوں سے متعلق جمیع معلومات کو انسائیکلوپیڈیاز کی شکل میں مرتب کیا جائے تا کہ اسلامی قانون سازی کے عمل میں پیش رفت ہو سکے۔ابجدی ترتیب سے تیار شدہ ان موسوعات سے علماء کے علاوہ عوام الناس اور جدید قانون کے ماہرین کا حلقہ بھی استفادہ کر سکے گا۔اس قسم کے انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری کسی ایک عالم دین کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ علماء' فقہاء اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین کی ایک جماعت ہی اس کام کا بیڑا اٹھا سکتی ہے۔اس سلسلے میں کئی ایک انسائیکلوپیڈیاز تیار کیے گئے ہیں جن میں اکثر و بیشتر صرف أئمہ سلف کے فقہی اقوال کی أبجدی ترتیب پر مبنی ہیں۔
ڈاکٹر محمود أحمد غازی لکھتے ہیں:

''دنیائے اسلام کے نامور ترین' جید ترین اور بیسویں صدی کے سب سے بڑے فقیہ استاذ مصطفیٰ أحمد زرقا نے تجویز پیش کی کہ فقہ اسلامی کے ذخائر اور اصولوں کو ایک انسائکلو پیڈیا کی شکل میں تیار کیا جائے۔جس طرح انسائکلو پیڈیا میں ہوتا ہے کہ جس فن کا انسائکلو پیڈیا ہوتا ہے اس فن کے تمام تصورات' مباحث اور موضوعات ابجدی ترتیب سے **alphabatical** شکل میں مرتب کیے جاتے ہیں...چنانچہ اس موضوع پر دو انسائکلو پیڈیا تیار ہوئے جن میں ایک کی ترتیب میں خود استاذ مصطفیٰ زرقا بھی شامل رہے۔انہوں نے اس میں بہت کچھ لکھا۔اس کے مضامین کی ترتیب میں انہوں نے حصہ لیا۔ان کے کئی شاگرد براہ راست اس کی ترتیب میں شریک تھے۔یہ ایک بہترین انسائکلو پیڈیا ہے اور غالباً پینتالیس یا پچاس جلدوں میں مکمل ہوگئی ہے۔کویت کی وزارت اوقاف نے 'موسوعة الفقه الإسلامی' کے نام سے یہ کام کرایا ہے...ایک دوسرا انسائکلو پیڈیا اور بھی ہے جو اس درجہ کا تو نہیں لیکن علمی اعتبار سے اچھا ہے۔یہ مصر میں تیار ہوا۔اس کا نام بھی 'موسوعة الفقه الإسلامی' ہے۔یہ نو یا دس جلدوں میں ہے۔''(۲)

حکومت کویت کی جانب سے تیار ہونے والے مذکورہ بالا موسوعہ فقہیہ کا تفصیلی تعارف ہمارے اس مقالے کے باب پنجم میں پیش کیا جائے گا۔

❁❁❁❁❁

۱۔ اجتماعی اجتہاد تصور' ارتقاء اور عملی صورتیں: ص ۲۴۳

۲۔ محاضرات فقہ: ص ۵۲۹۔۵۳۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب سوم

اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

فصل اول

اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی

اجتماعی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف پر ہم سابقہ باب میں تفصیلی بحث پیش کر چکے ہیں۔اس باب میں ہم اجتماعی اجتہاد کی بنیاد پر مسلمان ریاستوں میں قانون سازی کا ایک تحقیقی' تاریخی و تجزیاتی جائزہ پیش کریں گے۔عربی زبان میں قانون سازی کے لیے 'تقنین'اور 'تدوین' دو الفاظ مستعمل ہیں۔ان دو میں سے بھی پہلا لفظ زیادہ استعمال ہوتا ہے۔چونکہ یہ دونوں جدید اصطلاحات ہیں لہذا قدیم لغات میں ہمیں یہ الفاظ نہیں ملتے۔لفظ قانون عربی زبان میں شروع ہی سے مستعمل رہا ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے رومی زبان کا لفظ ہے' جبکہ بعض محققین کا کہنا ہے کہ یہ لفظ یونانی زبان سے ماخوذ ہے۔قانون کا لفظ قاعدہ یا ضابطہ کے معنی میں قدیم عربی میں استعمال ہوتا رہا ہے لیکن قانون سازی یعنی قانون وضع کرنے کے لیے' تقنین' یا 'تدوین' کے لفظ کا استعمال ایک جدید اصطلاح ہے۔

تقنین کا لغوی معنی و مفہوم

'المعجم الوسیط' کے مؤلفین لکھتے ہیں:

"(قَنَّنَ) وضع القوانين . . .القانون مقياس كل شيء وطريقه رومية وقيل فارسية وفي الاصطلاح أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه ."(۱)

''تقنین کے معنی قوانین وضع کرنے کے ہیں...اور قانون سے مراد ہر چیز کو ماپنے کا آلہ اور اس کا طریقہ کار ہے۔بعض اہل لغت کا کہنا ہے کہ یہ رومی لفظ ہے جبکہ بعض نے فارسی بھی کہا ہے۔اصطلاحی طور پر قانون سے مراد وہ اُمر کلی ہے جو اپنی ان جمیع جزئیات پر منطبق ہوتی ہو کہ جن کا حکم اس سے پہچانا جاتا ہو۔''

مولانا وحید الزمان کیرانوی ؒ لکھتے ہیں:

''لفظ تقنین کا مادہ 'ق۔ن۔ن' ہے اور یہ باب تفعیل سے مصدر ہے۔اس کا لغوی معنی' قانون سازی' ہے۔''(۲)

اصطلاحی معنی و مفہوم

مختلف علماء نے 'تقنین' کے اصطلاحی معنی کچھ فرق کے ساتھ یوں بیان کیے ہیں۔ڈاکٹر یوسف القرضاوی ؒ لکھتے ہیں:

"صياغة الأحكام في صورة مواد قانونية مرتبة مرقمة على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية ."(۳)

''احکام شرعیہ کو جدید دیوانی' فوجداری اور انتظامی قوانین کے انداز پر مرتب و ترقیم شدہ قانونی مواد کی صورت میں ڈھالنا' تقنین ہے۔''

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی ؒ تقنین کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها جامعة لإطارها في صورة مواد

۱۔المعجم الوسیط:۲/۷۶۳

۲۔القاموس الوحید:ص ۱۳۶۲

۳۔مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية:ص ۲۹۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قانونية يسهل الرجوع إليها .»(۱)

''معاملات' عقود اور مختلف افکار سے متعلقہ احکام شرعیہ کو آسان و جامع بنانے کے لیے قانونی مواد کی صورت میں ڈھالنا تاکہ ان کی طرف رجوع آسان ہو' تقنین کہلاتا ہے۔''

شیخ مصطفیٰ الزرقا حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"یقصد بالتقنین بوجه عام جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجال العلاقات الاجتماعية وتبويبها وترتيبها وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة فی بنود تسمى (موادا) ذات أرقام مسلسلة ثم إصدارها فی صورة قانون أو نظام تفرضة الدولة يلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس .»(۲)

''عام طور پر تقنین سے مراد اجتماعی معاملات سے متعلق کسی شعبے میں وارد شرعی احکام وقواعد کو جمع کرنا' ان کی ابواب بندی کرنا' ان کو مرتب کرنا اور ان کو مختصر' واضح اور سلسلہ وار حکمیہ عبارتوں کی صورت میں ڈھالنا۔ پھر ان کو ایسے قانون یا نظام کی صورت میں صادر کرنا جسے کوئی ریاست لازم قرار دے اور جج حضرات لوگوں کے مسائل کے حل میں اس کے پابند ہوں۔''

شیخ صالح الفوزان حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

"وضع مواد تشريعية يحكم بها القاضى ولا يتجاوزها .»(۳)

''قانون سازی سے متعلق مواد کو وضع کرنا تاکہ جج حضرات اس کے مطابق فیصلہ کریں اور اس سے تجاوز نہ کریں۔''

ڈاکٹر محمد زکی عبد البر تقنین کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"التقنين عبارة عن جمع القواعد الخاصة بفرع من فروع القانون بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض وفيها من غموض فی مدونة واحدة ثم إصدارها فی شكل قانون تفرضه الدولة عن طريق الهيئة التى تملك سلطة التشريع فيها بصرف النظر عما كان مصدر هذه القواعد التشريع أو العرف أو العادة أو القضاء أو غير ذلك من مصادر القانون .»(۴)

"تقنین سے مراد قانونی فروعات میں کسی فرع سے متعلق قواعد کی ترتیب وتبویب اور ان میں موجود تضاد وابہام کو دور کرنے کے بعد ان کو ایک جگہ جمع کرنا پھر ان کو ایسے قانون کی شکل میں جاری کرنا کہ جس کی پابندی کو ریاست' انتظامیہ وغیرہ کے ذریعے لازم قرار دیتی ہے۔ تقنین میں عموماً اس بات کا تذکرہ نہیں ہوتا کہ اس قاعدے یا ضابطے کا مصدر کیا ہے' قانون ہے یا عرف ہے' عادت ہے یا قضاء یا اس کے علاوہ کوئی اور مصدر ہے۔''

درج بالا تعریفات پر اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعاریف کئی ایک اُجزاء پر مشتمل ہیں جو درج ذیل ہیں:

جمع وتبویب

سب سے پہلے تو زندگی کے کسی ایک گوشے کو منتخب کیا جائے اور اس سے متعلقہ تمام مسائل کو قرآن وسنت اور ائمہ سلف کی آراء کی روشنی میں جمع کیا جائے۔ اس طرح ہر ہر شعبہ زندگی سے متعلق مسائل کا ایک باب **(chapter)** بنا دیا جائے گا اور اس کے تحت ان مسائل کا حل جمع کیا جائے جو روزمرہ زندگی میں عوام الناس کو پیش آتے ہیں۔

۱۔جهود تقنين الفقه الإسلامی: ص۲۶

۲۔المدخل الفقهی العام: ۳۱۳/۱

۳۔تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم: ص۵

٤۔تقنين الفقه الإسلامی: ص۲۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترتیب وترقیم

پھران جمع شدہ مسائل کوان کے ابواب کے اعتبار سے ایک ترتیب دے دی جائے اور ہر باب میں بیان شدہ ایک ایک مسئلے کوشماریاتی طریقے سے بیان کرتے ہوئے ایک نمبر(number) دے دیا جائے۔

اختصار ووضاحت

ترقیم(numbering) کے بعدمسائل کاحل بیان کرنے والی ان عبارتوں کوممکن حدتک مختصرکرنا بھی ایک اہم کام ہے۔اختصار کے ساتھ ساتھ اگرکسی جگہ مختلف عبارتوں میں تضاد ہےتواس کودورکیا جائے یاابہام پایا جاتا ہےتواس کی بھی وضاحت کی جائے تاکہ مسائل کے حل کے لیے انتہائی مختصرلیکن دوٹوک وواضح عبارتیں حاصل ہوسکیں۔

حکمیہ انداز میں ڈھالنا

ان مراحل سے گزرنے کے بعداب ان عبارتوں کوحکمیہ انداز میں قانونی شکل دی جائے تاکہ کسی فقہ کی کتاب میں بیان شدہ مسائل اور اسلامی ریاست کے قانون میں فرق واضح ہوسکے۔

تنفیذ

سب سے آخری مرحلہ اس قانون کے نفاذ کا ہے۔یعنی ریاست اس قانون کی انتظامیہ کے ذریعے پابندی کروائے گی اورجج حضرات عدالتوں میں اس قانون کے مطابق فیصلے کرنے کے پابندہوں گے۔پس تنفیذبھی تقنین کا ایک مرحلہ ہے ورنہ توفقہی مسائل کوپہلے چار مراحل سے گزار کرصرف قانونی شکل دے دیناہی تقنین نہیں ہے بلکہ اس کے بعداس کوملکی قانون کے طور پرنافذکرنااورجج حضرات کواس کے مطابق فیصلوں کا پابندکرنا بھی اس میں شامل ہے۔

تدوین وتقنین میں فرق

تدوین کا مادہ'د۔و۔ن' ہےاور یہ باب 'تفعیل' سے مصدر ہے۔تدوین کالغوی معنی جمع کرنے'اکٹھا کرنے اورمرتب کرنے کے ہیں۔مولاناوحیدالزمان قاسمی کیرانوی ﷾ لکھتے ہیں:

''دوّن الکتب: کتابوں کواکٹھا کرنااورمرتب کرنا۔''(۱)

اصطلاحی بطور پرتدوین سے مرادمختلف فقہی احکام اوران کے دلائل کوایک جگہ مناسب وآسان انداز میں جمع کردینا ہے تاکہ لوگوں کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا آسان ہو۔بعض علماء نےتقنین کے لفظ کے تناظر میں تدوین کے اس معنی کوخوب اچھی طرح واضح کیا ہے۔شیخ عبد المحسن العبیکان ﷾ لکھتے ہیں۔

" أن التدوين هو كتابة الأحكام الفقهية بصياغة يراها المدون مناسبة من حيث الوضوح' ومن حيث اشتمال المدونة على الأدلة والنصوص و قد لا يقتصر على قول واحد من أقوال الفقهاء بدون أن تكون على شكل مواد مرقمة ومسلسلة هذا عن التدوين' أما التقنين فهو صياغة الأحكام على شكل مواد مرقمة ومسلسلة ومختصرة ومستمدة من نصوص الشريعة الإسلامية وهى تصاغ بأسلوب يغلب عليه طابع الأنظمة ويخلو من ذكر الأدلة والنصوص الشرعية طلبا للاختصار وبحثاً عن سرعة وصول الباحث الى النص الفقهى المطلوب واقتصاراً على قول واحد يعتبر هوالراجح من حيث

۱۔القاموس الوحید:ص۵۵۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الدليل والمصلحة.»(۱)

”تدوین سے مراد فقہی احکام کو اس طرح کی مناسب صورت میں ڈھال کر لکھنا ہے جس سے وہ اچھی طرح واضح ہو جائیں اور ان احکام کے دلائل اور نصوص بھی ساتھ ہی موجود ہوں۔تدوین میں فقہاء کے صرف ایک ہی قول کو لکھنے پر اکتفا نہیں کیا جاتا (بلکہ تقریباً جمیع اقوال کا احاطہ مقصود ہوتا ہے) اور اسی طرح تدوین میں فقہی احکام کو کسی خاص ترقیم یا تسلسل کے ساتھ بھی نقل نہیں کیا جاتا جبکہ تقنین سے مراد فقہی احکام کو ایسی صورت میں ڈھالنا ہے جس میں ترقیم' تسلسل' اختصار اور نصوص شریعہ کا نچوڑ ہو۔یہ احکام عموماً ایسی صورت میں ڈھالے جاتے ہیں کہ معاصر نظاموں کا اسلوب ان پر غالب ہو۔ان میں اختصار اور کسی محقق کے لیے مطلوب فقہی نص تک جلد پہنچنے کے پیش نظر دلائل اور نصوص شرعیہ کا ذکر نہ ہو۔اسی طرح تقنین میں صرف دلیل اور مصلحت کی بنیاد پر راجح قرار پانے والے قول ہی کو بیان کیا جاتا ہے۔“

یہ واضح رہے کہ اس لغوی و اصطلاحی فرق کے باوجود بعض معاصر علماء تدوین کو تقنین کے معنی میں بھی استعمال کر لیتے ہیں۔اُستاذ صبحی المحمصانی فرماتے ہیں:

” التدوين كلمة سأستعملها بمعنى صياغة الأحكام الشرعية فى عبارات إلزامية لأجل تنفيذها والعمل بموجبها وقد استعمل بعض الزملاء فى الأقطار العربية الأخرى كلمة التقنين بدلاً منها ولكن فضلت عليها الكلمة العربية التدوين من فعل: دون تدوينا مدونة لأن التقنين مشتق من القانون وهو كلمة دخيلة كما تعلمون أخذها العرب عن السريانية من كلمة كانون اليونانية.»(۲)

”تدوین کے لفظ کو میں احکام شرعیہ کو حکمی عبارتوں میں ڈھالنے کے لیے استعمال کروں گا تاکہ ان احکام کو نافذ کیا جائے اور ان کے مطابق عمل ہو۔دوسرے عربی ممالک میں ہمارے بعض ساتھیوں نے تدوین کی جگہ تقنین کے لفظ کو استعمال کیا ہے لیکن میں نے تدوین کے لفظ کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ یہ عربی لفظ ہے اور اس سے فعل 'دون تدوينا مدونة' استعمال ہوتا ہے۔تقنین کا لفظ قانون سے مشتق ہے اور یہ عربی زبان میں باہر سے داخل کیا گیا لفظ ہے جیسا کہ آپ حضرات کو معلوم ہے۔اہل عرب نے یہ لفظ سریانی زبان کے رستے یونانی لفظ 'کانون' سے لیا ہے۔“

بعض علماء تدوین اور تقنین میں فرق کرتے ہوئے تدوین کو جائز اور تقنین کو ایک ناجائز فعل گردانتے ہیں۔جناب مولانا عبدالرحمٰن مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”جہاں تک کتاب وسنت کی بجائے جدید انداز پر دفعہ وار دستور و قانون کی شکل میں شریعت کی تشکیل نو کا مسئلہ ہے تو تقنین شریعت کی یہ صورت کوئی پختہ اسلامی تصور نہیں ہے بلکہ یہ تصور مغرب سے متاثر جدید ذہن کی پیداوار ہے جو فرانس کی تقلید میں مسلمانوں میں در آمد ہوا ہے۔ورنہ صحیح تصور یہ ہے کہ شریعت (کتاب اللہ) اور اس کی تعبیر (سنت و حدیث) مکمل ہو کر بہت پہلے ائمہ سلف اسے مدون کر چکے ہیں۔البتہ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے تو پہلے فقہاء کے اجتہادات اگرچہ فقہ و فتاوی کی ضخیم کتابوں کی صورت میں مدون موجود ہیں' تاہم جدید طرز پر ان کی اجتماعی تدوین نو مقصود ہو تو یہ کام غلط نہیں بلکہ جدید موسوعات فقهية کی شکل میں اپنی افادیت کا منہ بولتا ثبوت ہے' بشرطیکہ یہ کام صاحب تقوی اور علم و بصیرت کے حامل لوگوں کے ہاتھوں ہی انجام پائے۔لیکن اس وقت اجتماعی اجتہاد کے حوالے سے جس نکتہ پر ہم گفتگو کر رہے ہیں' وہ فقہ و اجتہاد کی تدوین نو کا مسئلہ نہیں بلکہ تدوین کے مغالطہ میں تقنین (شریعت کی قانون سازی) کی ضرورت کا ہے' جسے دراصل جدید عربی ذو معنی لفظ 'تشریع' سے پیش کیا جا رہا ہے۔لہٰذا اس موضوع پر گفتگو کے وقت تدوین و تقنین کا فرق ملحوظ رہنا چاہیے یعنی تدوین تو فقہ و اجتہاد کو ترتیب دینے کا نام ہے جس کی تقلید بالخصوص علماء و قضاۃ پر لازمی نہیں ہوتی' جبکہ تقنین اپنے الفاظ میں کسی

1-Skeikh Abdul Muhsin Al-abekan, Taqneen ul Ahkam Al-shareyyah, Retrieved December 14, 2009, from

http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=356878&issueno=9991

۲۔فقه النوازل:۹۴/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خاص تعبیر و تدوین شریعت کو قانونی جامہ پہنانے کا نام ہے جو حتمی امر ہو کر ایک طرف شریعت سازی اور خدائی اختیارات میں دخل اندازی کا موجب بنتی ہے تو دوسری طرف اسے اجتہاد بھی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اجتہاد سے تو شریعت کی وسعتیں حاصل ہوتی ہیں جبکہ تقنین سے فرد و معاشرہ کو ایک خاص تعبیر شریعت کی تقلید کا پابند قرار دے کے اجتہاد کے دروازے ان پر بند کر دیے جاتے ہیں۔قرآن مجید کی نظر میں اس کا نام إصر و أغلال ہے۔''(۱)

آگے چل کر ایک جگہ مولانا اجتہاد اور تدوین کے فرق کو بھی واضح کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

''اجتہاد سے مراد حکم الٰہی کی تلاش اور اس کا اطلاق ہے' لہٰذا وہ ایک اعتبار سے مجتہد کی اپنی ذات کے لئے' یا قاضی کے زیر سماعت قضیے کے فیصلے کی حیثیت سے فریقین کے لیے تو واجب التعمیل ہوتا ہے' تاہم وہ شریعت نہیں ہوتا۔شریعت صرف وحی الٰہی کا نام ہے' جبکہ اجتہاد' فہم وحی کی قسم ہے' فی نفسہ وحی نہیں۔پھر تدوین تو صرف ایک فنی ترتیب ہے' جسے خالص فنی اعتبار سے اجتہاد کہنا بھی درست نہ ہوگا......!! حاصل یہ ہے کہ اجتہاد' تدوین اور تقنین الگ الگ مفہوم رکھتے ہیں اور ان کو باہم خلط ملط کرنے سے موضوع زیر بحث اختلافی بن رہا ہے۔''(۲)

سعودی علماء کا بھی تقریباً یہی نقطہ نظر ہے جسے مولانا عبد الرحمٰن مدنی پیش فرما رہے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ تقنین کے مسئلہ پر بحث کے دوران سعودی عرب کے علماء کی کمیٹی 'هيئة كبار العلماء' نے تدوین کا لفظ استعمال کیا ہے۔ہم اس باب کی دوسری فصل میں ان شاء اللہ اس مسئلے پر مفصل بحث کریں گے۔

تدوین و تقنین کے مراحل

کسی بھی فقہی حکم کو قانون بنانے کے لیے کئی مراحل سے گزارنا پڑتا ہے۔معاملہ ایسا نہیں ہے کہ فقہ کی کسی کتاب سے فتاوی لیں' اس کی ترقیم کریں تو قانون تیار ہے۔بلکہ کسی بھی فقہی نص کو تہذیب و تنقیح کے کئی درجات و مراحل سے گزارنے کے بعد قانونی شکل دی جاتی ہے۔ اُستاذ صبحی المحمصانی نے تدوین و تقنین کو پانچ مراحل میں تقسیم کیا ہے۔

پہلا مرحلہ

پہلے مرحلے میں ان فقہی مصادر کا انتخاب شامل ہے کہ جن کی بنیاد پر کسی ملک میں قانون سازی ہونی ہے۔عصر حاضر میں مذاہب اُربعہ اور دوسرے معروف فقہی مذاہب کے فتاوی کی کتب کا انتخاب اس مرحلے میں شامل ہوگا۔اُستاذ صبحی المحمصانی فرماتے ہیں:

"إن التدوين بمراحل خمس: أولاً: مرحلة التبنى للمذهب الرسمى وكانت مرحلة صعبة لم ينجح فيها ابن المقفع ولا أبو جعفر ولكن نجحت فيها الدولة العثمانية وغيرها من الدول العربية على غرارها."(۳)

''تدوین کے پانچ مراحل ہیں۔پہلا مرحلہ کسی فقہی مذہب کو اپنا لینا ہے اور یہ بہت ہی مشکل مرحلہ ہے۔ابن مقفع اور اَبو جعفر تو اس میں کامیاب نہ ہو سکے لیکن سلطنت عثمانیہ اور اس کے علاوہ اسی طرز پر بعض دوسرے عرب ممالک نے کامیابی حاصل کر لی ہے۔''

دوسرا مرحلہ

دوسرے مرحلے میں مختلف فقہی کتابوں اور فتاوی جات کے اختصار پر مشتمل ایک جامع کتاب آسان فہم انداز میں تالیف کی جاتی ہے۔

۱۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص۲۴۔۲۶

۲۔ أیضاً: ص۳۷

۳۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۶۵/۳۔۱۶۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اُستاذ صبحی المحمصانی فرماتے ہیں:

"المرحلة الثانية: كانت مرحلة جمعت المؤلفات لا على شكل قانون رسمي بل في شكل كتاب شبه رسمي يسهل المطالعة وفهم الأمور على الطالبين من قضاة وعلماء وتلامذة وهذا قد ذكرت له أمثلة وهي ملتقى الأبحر والفتاوى الهندية وسيدي خليل ومدونات قدري باشا."(۱)

''دوسرے مرحلے میں بہت سی کتابوں کو ایک جگہ جمع کیا جاتا ہے اور یہ جمع و تالیف سرکاری قانون کی شکل میں نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسی قانونی کتاب کی شکل میں ہوتی ہے کہ جس کا مطالعہ اور تفہیم ججوں' علماء اور طالب علموں کے لیے آسان ہو۔اس کی کئی ایک مثالیں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً ملتقى البحر' فتاوی عالمگیری' سیدی خلیل اور مدونات قدری پاشا وغیرہ۔''

تیسرا مرحلہ

تیسرے مرحلے پر ان مختصر فقہی عبارتوں کو قانونی اور حکمی شکل دی جاتی ہے تا کہ ان کو قانون کے جدید اسلوب میں ڈھالا جا سکے۔اُستاذ صبحی المحمصانی فرماتے ہیں:

" ثم المرحلة الثالثة دون المذهب الرسمي في مدونات رسمية الزامية كمجلة الأحكام العدلية العثمانية التي أخذت عن المذهب الحنفي وحده."(۲)

''اس کے بعد تیسرا مرحلہ ہے کہ جس میں کسی ایک فقہی مذہب کو سرکاری حکمیہ عبارات کی شکل میں ڈھالنا ہے جیسا کہ 'مجلة الأحكام العدلية' کی مثال ہے جو مذہب حنفی کی بنیاد پر تیار کیا گیا تھا۔''

چوتھا مرحلہ

چوتھے مرحلے میں' اس صورت میں جبکہ ایک معین فقہی مذہب کو قانون سازی کے لیے اصل بنیاد بنایا گیا ہو' دوسرے مذاہب اسلامیہ سے بھی استفادہ کرنا شامل ہے۔اُستاذ صبحی المحمصانی فرماتے ہیں:

" ثم مرحلة الرابعة اتبعت طريقة أخرى وهي أن يؤخذ مذهب واحد كأصل الاقتباس من المذاهب الأخرى في بعض المسائل مثاله ما جرى في قانون حقوق العائلة العثمانية ومجلة الجنايات والأحكام العرفية التونسية القديمة ومجلة الالتزامات والعقود التونسية وماجرى في مدونات الأحوال الشخصية في البلاد العربية التي أشرنا إليها وقد ذكرنا أن بعضها أيضاً قد ابتعد عما جرى في الشريعة كما فعلت العراق في مسائل المواريث التي نبهنا بها أي في هذه المحاضرة."(۳)

''اس کے بعد چوتھا مرحلہ ہے کہ جس میں ایک اور طریقے کو اختیار کرتے ہوئے بعض مسائل میں ایک فقہی مذہب کی عبارتوں کو دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اصل اقتباس بنایا جاتا ہے۔اس کی مثال سلطنت عثمانیہ میں عائلی حقوق کا قانون' مجلّہ جنایات' تیونس میں قدیم رواجی احکام' مجلّہ التزامات' تیونس کے عقود اور بلاد عربیہ کے پرسنل لاء کے مجموعہ قوانین ہیں کہ جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان قوانین میں سے بعض ایسے بھی ہیں کہ جو شریعت سے کافی دور ہیں جیسا کہ عراق نے وراثت کے بعض مسائل میں قانون سازی کی ہے اور ہم اس بارے میں اسی لیکچر میں خبردار کر چکے ہیں۔''

اس مرحلے کے بارے کچھ تحفظات کا اظہار ہمیں آگے چل کر کریں گے۔

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۶۵/۳۔۱۶۶

۲۔ أيضاً

۳۔ أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پانچواں مرحلہ

پانچویں مرحلے میں دوسرے ممالک کے قوانین سے کچھ اخذ کرنا شامل ہے۔اُستاذ صبحی المحمصانی فرماتے ہیں:

”وأخيرا فى المرحلة الخامسة اقتبست بعض القوانين عن المدونات الغربية فكان هذا الاقتباس أحياناً موفقاً بحيث لم يخالف روح التشريع الاسلامى و أحيانا كان مخالفا لما جاء فى هذا التشريع .“(۱)

''سب سے آخری اور پانچواں مرحلہ مغربی قوانین سے کچھ اخذ کرنا ہے بشرطیکہ یہ استفادہ اسلامی قانون کی روح کے خلاف نہ ہو اگرچہ بعض اوقات وہ اسلامی قانون کے ظاہراً خلاف نظر آ رہا ہوگا۔''

اُستاذ صبحی المحمصانی نے تدوین کے مراحل میں جو آخری مرحلہ بیان کیا ہے تو یہ ایک بہت ہی نازک و حساس معاملہ ہے۔کسی اسلامی ریاست کا قانون بناتے وقت غیر ملکی قوانین سے استفادے کو عقلاً مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ قرآن و سنت جامع نہیں ہیں اور ان میں قیامت تک پیش آنے والے مسائل کا حل موجود نہیں ہے۔جب ہم قرآن و سنت کو ایک مکمل ضابطہ حیات مانتے ہیں اور ہمارا یہ ایمان ہے کہ قرآن و سنت میں ہر قسم کے قوانین کو نصاً یا قیاساً یا مصلحتاً بیان کر دیا گیا ہے تو پھر اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ہم قانون سازی کے لیے غیر مسلم ممالک کے مجموعہ قوانین کی طرف رجوع کریں۔دوسری بات' جس کی طرف اُستاذ صبحی المحمصانی نے اشارہ کیا ہے کہ اسلامی ریاستیں غیر مسلم ممالک کے ایسے قوانین بھی اختیار کر سکتی ہیں جو بظاہر شریعت کے منافی ہوں لیکن وہ شریعت اسلامیہ کی روح کے موافق ہوں۔ہمارے خیال میں یہ طرز فکر صحیح نہیں ہے۔قابل تعجب بات تو یہ ہے کہ ظاہر شریعت کا تعین تو شرعی نصوص سے ہو جائے گا' شریعت کی روح کا تعین کون کرے گا؟مختلف علماء کے نزدیک ایک ہی مسئلے میں شریعت کی روح ایک نہیں بلکہ کئی ایک ہوں گی۔قانون سازی ہمیشہ ظاہر کے مطابق ہوتی ہے اور اس کا اطلاق بھی ظاہری اجسام پر ہی ہوتا ہے۔روحوں پر نہ تو قوانین کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ہی کسی روح کی بنیاد پر شریعت کے خلاف قانون سازی ہو سکتی ہے۔ہاں!اس حد تک یہ بات درست ہے کہ اسلامی ریاست میں قانون سازی کے دوران ظاہر شریعت کے ساتھ ساتھ مقاصد شریعت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے لیکن اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ مقاصد و مصالح پوری کرنے کے لیے شرعی نصوص کی خلاف ورزی ہی شروع کر دی جائے۔

راجح فقہی مسلک کی قانون سازی کے دواعی و محرکات

صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ کے زمانے میں فقہی اختلاف بہت کم تھا۔اگر کوئی اختلاف تھا بھی تو اختلاف تنوع تھا نہ کہ اختلاف تضاد۔لوگ روزمرہ زندگی کے معاملات میں ان کے فتاوی اور فیصلوں پر اعتماد کرتے تھے اور اس طرح معاشرے کے مسائل حل ہو رہے تھے۔مابعد کے زمانوں میں فقہاء کا اختلاف بہت بڑھ گیا' کئی فقہی مذہب وجود میں آ گئے اور پھر ہر فقہی مذہب میں بھی ایک ایک مسئلے کے بارے میں کئی اقوال موجود تھے جس کی وجہ سے راجح' مرجوح' معمول بہ' غیر معمول بہ' متروک' شاذ' غریب' مفتی بہ اور غیر مفتی بہ اقوال جیسی اصطلاحات وجود میں آئیں۔کثرت آراء و افکار اور ایک ہی مسئلے میں شرعی عدالتوں کے قاضیوں کے متضاد فیصلوں نے لوگوں کے دلوں میں شریعت اسلامیہ کے حوالے سے شکوک و شبہات پیدا کر دیے کہ ایک ہی دین میں اس قدر اختلافات کہاں سے آ گئے؟لہٰذا اسلامی فقہ کی قانون سازی کی ضرورت محسوس ہوئی۔

دوسرا عصر حاضر میں ججوں کی اخلاقی صورت حال بھی ایسی نہیں ہے کہ عوام الناس امانت' دیانتداری' عدل و انصاف' علمی رسوخ اور اخلاقی اقدار کی پاسداری میں ان پر اعتماد کریں۔فتنے اور نفسا نفسی کے اس دور میں اگر قاضیوں اور ججوں کو کسی قانون کے بغیر کھلا چھوڑ دیا گیا تو اس سے

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء:۱۶۵/۳۔۱۶۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معاشرے میں امن کے قیام کی بجائے فساد بڑھے گا۔پس علماء کی ایک جماعت نے ان حالات میں یہ رائے پیش کی کہ اسلامی قانون کو مدون شکل میں ہونا چاہیے' جس میں فقہاء کی چنیدہ آراء کو جمع وترتیب کے بعد جدید قانونی عبارتوں کی صورت میں ڈھال کر نافذ کر دینا چاہیے۔قانون سازی کی اس تحریک کے پس منظر میں کیا دواعی ومحرکات تھے' علماء کی ایک جماعت ان کو یوں بیان کرتی ہے:

”مما تقدم يتبين أن الدواعي إلى تدوين القول الراجح وإلزام القضاة به هي: ١۔وقوع أحكام اجتهادية متناقضة في قضايا متماثلة' أدت إلى اتهام القضاه باتباع الهوى فيما يقضون أو برميهم بالقصور في علمهم أو تطبيقهم لما عرفوا من الأحكام الشرعية على ما رفع إليهم من القضايا الجزئية المتنازع فيها . ٢۔عدم وجود كتاب سهل العبارة في المعاملات يتعرف منه الناس أحكام المعاملات ليراعوا تطبيقها ويوفقوا بينها وبين أعمالهم عند الأقدام حتى لا يقعوا فيما يعرضهم للحكم عليهم . . . ٣۔ تهرب بعض الناس من رفع قضاياه للمحاكم الشرعية بالمملكة إلى رفعها لمحاكم في دول أجنبية نتيجة لما تقدم ذكره والخوف من أن يتزايد ذلك حتى ينتهي عياذاً بالله إلى استبدال قوانين وضعية بالأحكام الشرعية .“[۱]

”سابقہ اَبحاث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ راجح فقہی قول کی تدوین اور ججوں کو اس کا پابند کرنے کے محرکات درج ذیل ہیں:۱۔پہلا داعیہ تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک ہی جیسے مقدمات میں متناقض اجتہادی فیصلوں کی وجہ سے عوام الناس نے قاضیوں اور ججوں پر اپنے فیصلوں میں خواہش نفس کی پیروی کرنے یا ان پر شرعی احکام کے ناقص علم یا متنازع فیہ جزوی مقدمات میں شرعی احکام کو جاننے کے باوجود فقہ الواقع سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے شرعی قانون کی تطبیق میں قصور کی تہمتیں لگائیں۔۲۔تقنین کا دوسرا داعیہ یہ بیان ہوا ہے کہ معاملات زندگی کے بارے میں کوئی ایسی کتاب موجود نہیں ہے جو آسان زبان میں ہو اور لوگ اس سے روزمرہ معاملات کے احکام جان سکیں۔لوگ اس بات سے بھی واقف ہوں کہ ان احکام کا اطلاق کب ہوتا ہے تاکہ وہ کوئی کام کرتے وقت اپنے اعمال وافعال اور مدون شرعی احکام میں موافقت پیدا کریں اور لاعلمی میں کسی ایسے فعل کا ارتکاب نہ کر گزریں جس کی وجہ سے کوئی شرعی حکم ان پر لاگو ہو جائے...۳۔اسی طرح بعض لوگوں کا اپنے معاملات کو ملکی شرعی عدالتوں سے حل کروانے کی بجائے اجنبی ممالک کی عدالتوں کی طرف رجوع کرنا اسی عدم تقنین کا نتیجہ ہے کہ جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔اب تو یہ خوف بھی لاحق ہے کہ یہ صورت حال بڑھتے بڑھتے یہاں تک پہنچ جائے کہ احکام شرعیہ کو احکام وضعیہ (انسانی قوانین) سے تبدیل کرنے کے مطالبات جاری ہو جائیں۔“

یہی وہ دواعی ومحرکات تھے جن کی وجہ سے بعض اہل علم نے یہ خیال پیش کیا کہ ایک معین فقہی مذہب یا مختلف فقہی مذاہب کی روشنی میں راجح اقوال کی تدوین کر لی جائے تاکہ ایک طرف عوام الناس کو اپنے افعال اور ان کے بارے شرعی احکام سے مدون قانون کے ذریعے آگاہ کیا جائے جبکہ دوسری طرف ججوں کے لیے بھی یہ سہولت ہو کہ وہ مقدمات کا فیصلہ آسانی سے کر سکیں اور وہ ان الزامات سے بھی بری ہو جائیں جو قانون مدون نہ ہونے کی صورت میں عوام الناس کی طرف سے ان پر عائد کیے جاتے ہیں۔

شرعی احکام کی قانون سازی کے محاسن

احکام شرعیہ کی تقنین کے قائلین اس کے کئی ایک محاسن کا تذکرہ کرتے ہیں' جن کا خلاصہ یہ ہے:

① اگر مذکورہ بالا طریقے کے مطابق قرآن وسنت کی روشنی میں دی گئی فقہی آراء ومذاہب کو قانونی شکل میں مدون کر دیا جائے تو جج حضرات' ماہرین قانون اور عوام الناس کے لیے کسی بھی مسئلے کے بارے شرعی قانون کو معلوم کرنا آسان ہو جائے گا اور اگر معاملہ تقنین کے بغیر یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو عام اشخاص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن وسنت یا ائمہ سلف کی آراء سے شرعی قانون معلوم کر سکیں۔علاوہ ازیں

۱۔أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۵۵/۳۔۱۵۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں جج حضرات بھی عموماً عربی زبان سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے مصادر شریعت سے براہ راست استفادہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر ان میں بعض اس کے اہل ہوں بھی تو ہر ہر فقہی مذہب میں کئی ایک آراء ہوں گی جن میں کچھ راجح' کچھ مرجوح' بعض معمول بہا اور بعض متروک ہوتی ہیں اور ہر جج کے بس میں یہ بات نہیں ہے کہ وہ وجوہات ترجیح کو استعمال کرتے ہوئے اَصح رائے کو اختیار کر سکے۔ پس یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علماء و ماہرین فن کی ایک جماعت قرآن و سنت اور فقہی مذاہب کی روشنی میں ایک قانون وضع کریں جو لوگوں کی زندگیاں شریعت کے مطابق ڈھالنے میں سیڑھی کا کام دے۔ عامۃ الناس کے لیے بھی اس طرح سے شرعی قانون سے واقف ہونا اور اسکی پابندی کرنا آسان ہوگا۔

② کسی ایک علاقے یا ملک میں ایک ہی قانون رائج ہو اور یہ نہ ہو کہ مختلف قاضی اپنے اپنے اجتہاد کی روشنی میں ایک ہی قضیے میں مختلف فیصلے دے رہے ہوں۔ اگر تو کسی ریاست میں قرآن و سنت کو بالاتر قانون (Suprem Law) مان لیا جائے لیکن اس کی بنیاد پر قانون سازی نہ کی جائے تو ہر قاضی فیصلہ کرتے وقت مجتہد بھی ہوگا کیونکہ اس نے پیش آمدہ قضیے میں قرآن و سنت سے رائے اخذ کرنی ہے اور پھر اس کی تطبیق (application) بھی کرنی ہے۔ اب اجتہاد میں میں اختلاف کی بنیاد پر ہر قاضی کی رائے دوسرے سے مختلف ہوگی۔ اس کے برعکس اگر قاضیوں کو ایک متعین قانون بنا کر دے دیا جائے اور وہ اس کے مطابق فیصلے کرنے کے پابند ہوں تو اس قسم کا اختلاف رونما نہیں ہوگا۔

شرعی احکام کی قانون سازی کے عیوب

تقنین کے مخالف علماء نے احکام شرعیہ کی قانون سازی کے کئی ایک عیوب گنوائے ہیں' جن کا لب لباب یہ ہے:

① تقنین کی صورت میں ذہنی وفکری جمود پیدا ہو جاتا ہے اور سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں مفقود ہو جاتی ہیں۔ قانون کے اندر سختی کا پہلو غالب ہوگا اور اس میں وہ لچک ختم ہو جائے گی جس کا دھیان شریعت نے اپنے احکامات میں جا بجا رکھا ہے۔

② اگر ایسے اجتہادی مسائل میں تقنین کی جائے کہ جن کے بارے میں اَئمہ سلف میں اختلاف رہا ہو تو جج حضرات کو ان مختلف آراء میں کسی ایک رائے کا پابند کرنا غیر مناسب وغیر شرعی رویہ ہے جبکہ اس بات کا بھی امکان موجود ہے کہ جس فقہی رائے کو کسی ملک میں بطور قانون نافذ کیا گیا ہو جج کی تحقیق اس کے برعکس نتائج پر مبنی ہو۔ مثال کے طور پر اگر پاکستان میں مصلحت عامہ کا لحاظ رکھتے ہوئے اس فقہی رائے کو بطور قانون نافذ کر دیا جائے کہ جس کے مطابق ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی ہیں اور تمام ججوں کو اس کا پابند بنا دیا جائے تو فقہ حنفی کے علماء یا مقلدین کے لیے نہ تو قاضی بن کر ان عدالتوں میں مقدمات کا فیصلہ کرنا قابل عمل ہوگا اور نہ ہی اپنے طلاق کے مسائل میں عدالتوں کی طرف رجوع ممکن۔ اسی طرح اگر نکاح کے مسائل میں جمہور کی رائے کے برعکس فقہ حنفی کے مطابق قانون سازی کرتے ہوئے یہ ضابطہ بنا دیا جائے کہ اس ملک میں کسی بھی بالغ لڑکی کو اپنی شادی کے لیے ولی کی اجازت لینا ضروری نہیں ہے تو اہل الحدیث اس ضابطے و قانون کو ماننے سے انکار کر دیں گے اور نہ ہی کسی اہل الحدیث جج کو اس مسئلے میں کسی قانون کا پابند بنانا شرعاً جائز ہوگا۔ پس اس صورت میں جج بننے کے لیے پہلی شرط یہ ہوگی کہ قاضی کو شریعت سے مکمل طور پر جاہل ہونا چاہیے اور عوام الناس کا معاملہ یہ ہوگا کہ وہ ریاست کی عدالتوں میں اپنے مقدمات لے جانے کی بجائے اپنے علماء و مفتی حضرات ہی سے تصفیہ کرا لیں گے اور تقنین کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

③ یہ تقریباً ناممکن ہے کہ ہر پیش آنے والے نئے مسئلے کے متعلق قانون پہلے سے وضع کر لیا جائے کیونکہ اس عالم بشری میں آئے روز نئے نئے جرائم کی شکلیں و صورتیں سامنے آتی رہتی ہیں اور صورت واقعہ کے بدل جانے سے حکم شرعی میں بھی تبدیلی کے بہت کچھ امکانات ہوتے ہیں۔ لہٰذا تقنین ایک ناقص عمل ہے کہ جس کے ذریعے زندگی کے بڑے بڑے گوشوں سے متعلق قانون سازی تو کی جا سکتی ہے لیکن ہر ہر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسئلے میں نہ تو قانون سازی ہو سکتی ہے اور نہ ہی ممکن ہے۔اگر فقہ تقدیری کی بنا پر فرضی قانون سازی کرنے کی کوشش کی بھی جائیں تو مسائل تو اس قدر کثیر ہیں کہ قانون بناتے بناتے ملکی قوانین کی کتابوں کے انبار لگ جائیں گے اور قانون سازی کا جو مقصد تھا یعنی انتہائی اختصار کے ساتھ مقدمات میں قاضیوں کی شرعی رہنمائی کرنا' وہ فوت ہو جائے گا۔

4. اسلامی تاریخ میں تقریباً ۱۲ سو سال تک کسی قسم کی کوئی تدوین یا تقنین نہیں ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود شرعی احکام کا نفاذ انتہائی کامیابی سے ہوتا رہا ہے۔لہذا اسلف کی اس روایت کو ختم نہ کیا جائے۔

5. ایک مرتبہ قانون کے مدون ہو جانے کے بعد اس بات کے امکانات موجود ہیں کہ شریعت سے ناواقف جج یا وکیل ان الفاظ کی وہ تعبیر کریں جو شرعی احکام یا مقاصد شریعت سے ہم آہنگ نہ ہو۔جبکہ عدم تقنین کی صورت میں قاضی یا جج مجتہد ہو گا اور مقاصد شریعت و قواعد عامہ سے اچھی طرح واقف ہو گا۔

6. عامۃ الناس کو ایک مدون قانون کا پابند بنانے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے لوگوں کو شرعی احکام کی بجائے انسانوں کے مرتب کیے ہوئے قوانین کا پابند بنا دیا۔اور اگر یہ اختیار قاضی کو دے دیا جائے تو اس صورت میں کہنا مشکل ہے کہ آپ نے لوگوں کو انسانی قوانین کا پابند بنا دیا ہے۔

7. قرآن و سنت کے الفاظ میں ایسی جامعیت و عموم ہے جو آنے مسائل و واقعات کو اپنے اندر سمو لیتی ہے جبکہ انسانوں کا بنایا ہوا قانون اس قدر جامع اور وسعتوں کا حامل نہیں ہو سکتا' لہذا بہت سے حالات و واقعات اس مدون قانون سازی کے دائرے سے نکل جائیں گے اور مسائل کی ایک بڑی تعداد میں صورت حال پھر وہی ہو گی کہ قاضی یا جج قرآن و سنت کے براہ راست مطالعے کے نتیجے میں کوئی حکم تلاش کر رہے ہوں گے۔پس قانون کی تدوین بھی قاضی کی آزادی و اختیار کو ختم نہیں کر سکتی۔

8. تدوین کے نتیجے میں قانون کو مختلف ضوابط میں ڈھال دیا جاتا ہے اور عموماً قانون ساز کے ذہن میں جو حالات ہوتے ہیں' ان کا جواب اس قانونی ضابطے میں موجود ہوتا ہے جبکہ خارج میں کئی طرح کے حالات پیش آتے رہتے ہیں اور بعض حالات ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن پر متعلقہ قانونی ضابطے کا اطلاق نہیں ہو رہا ہوتا ہے۔پس جب قاضی پر اس معاملے کو چھوڑ دیا جائے گا تو قاضی ان حالات کے مطابق شرعی حکم معلوم کرنے کی کوشش کرے گا۔

9. تدوین کے نقصان و کمی کو پورا کرنے کا بہترین علاج مسلسل قانون سازی ہے اور یہ ایک انتہائی پیچیدہ اور مشکل اُمر ہے۔

فقہی قانون سازی کی کوششوں کا ایک مختصر تاریخی جائزہ

اسلامی تاریخ میں فقہ اسلامی کو قانونی شکل دینے کے لیے کی جانے والی کوششوں میں سے تین بہت معروف ہیں۔ذیل میں ان پر اجمالی انداز میں روشنی ڈال رہے ہیں۔

مؤطا امام مالک رحمہ اللہ کی تنفیذ

دوسری صدی ہجری میں عباسی خلفاء کے عہد کے آغاز میں ابن المقفع نے عباسی خلیفہ اُبو جعفر منصور کو ایک خط لکھا جس کا لب لباب یہ تھا کہ مختلف مسائل میں علماء کے درمیان اختلاف بہت بڑھ گیا ہے جس کی وجہ سے انتشار پیدا ہو رہا ہے لہذا اس نے اس خط میں عباسی خلیفہ کو جو مشورہ دیا' وہ یہ تھا کہ کسی فقہی مذہب کو بنیاد بناتے ہوئے اُمیر المؤمنین اس کو اپنے حکم سے نافذ کر دیں۔عبد الرحمٰن عبد العزیز القاسم لکھتے ہیں:

”ومما ينظر فيه أمير المؤمنين من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحی اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التی قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً فی الدماء والفروج والأموال . . . فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه فی كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قوم من سنة وقياس ثم نظر فى ذلك أمير المؤمنين وأمضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله ويعزم عليه عزما وينهى عن القضاء بخلافه وكتب ذلك كتابا جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحدا صواباً لرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأى أمير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من إمام آخر الدهر إن شاء الله .''(۱)

''جیسا کہ امیر المؤمنین ان دوشہروں اور ان کے علاوہ خلافت اسلامیہ کے دوسرے شہروں اور علاقوں کا حال دیکھ رہیں ہیں کہ ان شہروں میں قصاص' نکاح وزنا اور مالی معاملات کے بارے میں مختلف شرعی احکام کے تعین میں فقہاء وعلماء کا اختلاف بہت بڑھ گیا ہے... اس کے بعد ابن المقفع کہتا ہے: اگر امیر المؤمنین چاہیں تو قاضیوں کے ان تمام اختلافی فیصلوں اور طور طریقوں کے بارے میں ایک حکم جاری کریں کہ وہ سب امیر المؤمنین کی خدمت میں ایک کتاب کی صورت میں جمع کیے جائیں کہ جس کتاب میں ان اختلافات کے ساتھ ساتھ سنت وقیاس سے ان کے دلائل بھی موجود ہوں۔ پھر امیر المؤمنین اس کتاب میں غور وفکر کریں اور ہر قضیے کے بارے میں (اس کتاب کی روشنی میں) اپنا ایک فیصلہ جاری کر دیں جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے ان کو الہام ہوا ہو۔ پھر امیر المؤمنین اپنے اس فیصلے پر عزم مصمم کر لیں اور قاضیوں کو اس کے خلاف فیصلہ دینے سے منع کر دیں اور اس طرح سے ایک جامع کتاب ہمارے لیے مرتب کر دیں۔ اس طرح سے ہمیں امید ہے کہ قاضیوں کے یہ مختلف فیصلے' کہ جن میں صحیح بھی ہیں اور غلط بھی' ایک ایسے حکم کی صورت اختیار کر لیں گے جو ہر حال میں صحیح ہو گا۔ ہمیں یہ بھی امید ہے کہ مختلف طور طریقوں کا امیر المؤمنین کے حکم سے ایک جگہ اکٹھا ہو جانا' اجماع امت کے لیے ایک قرینہ بن جائے گا اور پھر یہی کام آخری زمانے کے امام سے بھی ہو گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ! ۔''

ابن المقفع شروع میں ایک مجوسی تھا' بعد میں اس نے اسلام قبول کیا لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد بھی اس کے نظریات وافکار اور اعمال و افعال میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی جس کی وجہ سے اس پر بعض علماء کی طرف سے ملحد وزندیق ہونے کے فتوے بھی لگائے گئے ہیں۔ ابن المقفع ایک معروف ادیب بھی تھا اس نے فارسی لٹریچر کو بھی عربی میں منتقل کیا۔ اس کی معروف کتاب 'كليلة ودمنة' فارسی سے ترجمہ شدہ ہے۔ اس نے کل چھتیس برس کی عمر پائی اور مشہور یہی ہے کہ ۱۴۵ھ میں خلیفہ منصور ہی کے ایک حکم پر اس کو قتل کیا گیا تھا۔ بعض مؤرخین نے اس کے قتل کی وجہ اس کے الحاد کو بنایا ہے جبکہ دوسرے گروہ سے متعلق علمائے تاریخ کا کہنا ہے کہ اس کا قتل ایک سیاسی تدبیر تھی۔ بعض معاصر علماء نے خلیفہ منصور کے لیے اس کی مذکورہ بالا تجویز کو اس کے ملحدانہ افکار کا ہی ایک شاخسانہ قرار دیا ہے۔

بہر حال ابن المقفع کے اپنے افکار چاہے جیسے بھی ہوں لیکن یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کی یہ تجویز ایک اعتبار سے ضرور غیر اسلامی تصورات پر مبنی تھی۔ ابن المقفع کا خلیفہ منصور کو یہ مشورہ دینا' کہ وہ مختلف عدالتی فیصلوں اور فقہی آراء میں سے کسی ایک رائے اور فیصلے کا انتخاب اللہ کی طرف سے الہام کی بنیاد پر کر لے اور پھر ساری امت کو اپنی اس رائے کا پابند بنا لے' شریعت اسلامیہ کی اساسی تعلیمات کے منافی تھا۔ خلیفہ منصور کے پاس نہ تو اس قدر علم تھا کہ وہ قضاۃ' علماء اور فقہاء کے فیصلوں اور اجتہادات میں ترجیح وتنقیح کا کام کر سکتا اور نہ ہی وہ اتنا نیک و پرہیز گار تھا کہ اللہ کی طرف سے اس کو الہام ہوتا کہ فلاں مسئلے میں فلاں قاضی یا فقیہ کی رائے درست ہے۔ اگر یہ الہام واقعتاً ہوتا بھی ہو تو پھر بھی اسلامی ریاست میں قانون سازی کے لیے الہام کسی بنیادی تو کیا ثانوی مصدر کی حیثیت بھی نہیں رکھتا ہے۔

صورت حال جو بھی ہو' ابن المقفع کی یہ خواہش نہ تو پوری ہو سکی اور نہ ہی اسے علماء کے ہاں قبول عام حاصل ہوا۔ علماء وفقہاء کے حلقے میں اس تجویز کے مقبول نہ ہونے کی بنیادی وجہ کیا تھی؟ اس بارے کئی ایک علماء نے وضاحت کی ہے۔ اُستاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''غير أن هذا الاقتراح لم يجد رواجاً فى ذلك الحين لإباء الفقهاء أن يتحملوا تبعة إجبار الناس على تقليدهم وهم الذين يحذرون تلاميذهم التعصب لآرائهم كما أنهم تورعوا وخافوا أن يكون فى

۱۔الإسلام وتقنين الأحكام فى البلاد السعودية: ص۲۳۹۔۲۴۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتهادهم خطأ وليس هذا تقنيناً وضعياً .»(۱)

''یہ تجویز اس وقت کے علماء میں زیادہ رواج نہ پا سکی کیونکہ فقہاء اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کریں بلکہ وہ اپنے شاگردوں کو بھی اپنی فقہی آراء کے بارے میں تعصب و تنگ نظری سے منع کرتے رہتے تھے اور وہ اس بات سے ڈرتے رہتے تھے کہ ان کے اجتہاد میں کوئی غلطی نہ ہو جبکہ ان کے یہ اجتہادات کسی وضعی قانون سازی کی بنیاد بھی نہیں تھے۔''

علماء میں اس تجویز کے مقبول نہ ہونے کے باوجود خلیفہ اَبوجعفر منصور کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی اور جب وہ ۱۴۸ھ میں حج کے لیے تشریف لے گیا تو اس نے مدینہ میں امام مالک رحمہ اللہ سے ملاقات فرمائی اور ان سے یہ درخواست کی:

"إن الناس قد اختلفوا في العراق فضع للناس كتاب تجمعهم عليه فوضع الموطا .»(۲)

''بیشک عراق میں علمی مسائل میں بہت زیادہ اختلاف واقع ہوا ہے پس آپ ایک ایسی کتاب جمع کر دیں کہ جس پر آپ لوگوں کو جمع کر دیں تو اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے مؤطا لکھی۔''

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

"إن أبا جعفر قال لمالك ضع كتاباً في العلم نجمع الناس عليه قال له مع ذلك: اجتنب فيه شواذ ابن عباس وشذو أبي عمرو و رخص ابن مسعود فقال له مالك: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطئ ويصيب وإنما الحق من رسول الله ﷺ وقد تفرقت أصحابه في البلدان وقلد أهل كل بل من صار إليهم فأقر أهل كل بلد على ما عندهم .»(۳)

''اَبوجعفر نے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا کہ آپ ایک ایسی کتاب تالیف کریں کہ جس پر ہم لوگوں کو جمع کر دیں۔اس کے ساتھ اس نے یہ بھی کہا کہ اس کتاب کی تالیف کے دوران حضرات عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے شذوذات' حضرت اَبوعمرو رضی اللہ عنہ کی انفرادیت اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رخصتوں سے اجتناب کیجیے گا۔اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے اسے کہا: امیر المؤمنین! آپ کے لیے یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ آپ لوگوں کو کسی ایسے شخص کے قول پر جمع کریں جو خطا بھی کرتا ہو اور درست رائے تک بھی پہنچتا ہو۔حق تو آپ ﷺ کی ذات سے ہی جاری ہوتا ہے اور آپؐ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مختلف شہروں میں آباد ہو گئے اور ہر شہر کے لوگوں نے اپنے شہر کے مفتی صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتاوی و علم پر اعتبار کیا۔اس طرح ہر شہر کے لوگوں نے' جو ان کے پاس علم پہنچا تھا' اسکے مطابق ایک رائے بنا لی۔''

امام مالک رحمہ اللہ کے اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجتہادی مسائل میں قانون سازی درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی تقنین کے ذریعے تمام مجتہدین کو کسی ایک مجتہد کی رائے کا پابند بنایا جاتا ہے جو شرعاً درست نہیں ہے۔امام مالک رحمہ اللہ کے جواب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر مجتہد خطا کار بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی۔پس کسی ایک مجتہد کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ہر مسئلے میں درست رائے تک ہی پہنچا ہے' ایک ناممکن اَمر ہے۔بعینہ یہی صورت حال مقنّنہ کی بھی ہے۔دوران تقنین اس اَمر کا سو فی صد امکان موجود ہے کہ مقنّنہ نے جس فقہی مذہب یا فتوے کو بنیاد بناتے ہوئے تقنین کی ہو وہ شرعی دلائل کی روشنی میں ایک مرجوح رائے ہو یا قرآن و سنت سے براہ راست استدلال میں اراکین مقنّنہ کو مغالطہ بھی لگ سکتا ہے۔اب اس قانون کا ان لوگوں کو پابند بنانا' جو درجہ اجتہاد پر فائز ہوں یا اراکین مقنّنہ سے علم میں بڑھ کر ہوں یا ان کے برابر کا علم رکھتے ہوں یا ان کے پاس اپنے موقف کے حق میں قرآن و سنت کی روشنی میں ٹھوس دلائل موجود ہوں' اخلاقی اور منطقی اعتبار سے ایک درست طرز عمل نہ ہوگا۔علامہ عیسی بن مسعود الزواوی رحمہ اللہ' امام صاحب کے اس جواب پر تعلیقاً عرض فرماتے ہیں:

"فانظر إنصاف مالك رضي الله وصحة دينه وحسن نظره للمسلمين ونصيحته لأمير المؤمنين ولو

۱۔أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۵۷/۳

۲۔أيضاً: ۱۵۸/۳

۳۔أيضاً: ص ۱۵۸۔۱۵۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

كان غيره من الأغبياء المقلدين والعتاة المتعصبين والحسدة المتدينين لظن أن الحق فيما هو عليه ومقصور على من ينسب إليه.“(۱)

”امام مالک رحمہ اللہ کے انصاف' دینی ثقاہت' دوسرے مسلمانوں کے بارے میں حسن ظن اور امیر المؤمنین کو کی جانے والی نصیحت پر ذرا غور فرمائیں۔ اگر امام صاحب رحمہ اللہ کے علاوہ جاہل مقلدین' نافرمان متعصبین اور دین دار حاسدین میں سے کوئی ہوتا تو ضرور اس گمان میں مبتلا ہوتا کہ حق تو صرف وہی ہے جس پر وہ عمل کر رہا ہے یا اس فقیہ کے پاس ہے کہ جس کی طرف وہ اپنے آپ کو منسوب کرتا ہے۔“

بعض مؤرخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ دو دفعہ پیش آیا تھا۔ ۱۶۳ھ میں أبو جعفر منصور دوبارہ حج کے لیے گیا تو اس نے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا:

”إني عزمت أن آمر بكتبابك هذا الذى وضعته يعنى المؤطا فينسخ منه نسخ ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم أن يعملوابما فيها ولا يتعدونه إلى غيره و يدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث فإنى رأيت أهل العلم رواة أهل المدينة و علمهم فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورددوا روايات وأخذ كل قوم مما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم وأن ردهم عما اعتقدوا شديد فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم فقال: لعمرى لو طاوعتنى على ذلك لأمرت به.“(۲)

”میں نے یہ پختہ عزم کر لیا ہے کہ میں آپ کی کتاب مؤطا کے نسخے تیار کرواؤں اور پھر تمام بلاد اسلامیہ میں سے ہر ایک شہر میں ایک نسخہ بھجوا دوں اور عوام کو یہ حکم جاری کروں کہ اس پر عمل کریں جو اس میں ہے۔ اس کے غیر کی طرف متوجہ نہ ہوں اور اس بیان کردہ علم کے علاوہ کو چھوڑ دیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ تمام اہل علم اہل مدینہ ہی سے علم آگے نقل کر رہے ہیں۔ اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے جواب دیا: اے امیر المؤمنین! ایسا نہ کریں کیونکہ لوگوں نے مختلف مسائل میں مختلف اقوال کو اختیار کیا ہے' وہ بعض احادیث کو قبول کرتے ہیں تو بعض کو رد کرتے ہیں۔ ہر شہر کے رہنے والے' جو ان کے پاس پچھلوں سے علم چلا آ رہا ہے' اس کو حاصل کرتے ہیں' اس پر عمل کرتے ہیں اور علماء کے اختلافات میں سے اس کو اپنے لیے بطور مذہب اختیار کرتے ہیں۔ جس چیز کے دین ہونے کا وہ اعتقاد رکھتے ہیں' انہیں اس سے لوٹانا ایک سخت بات ہوگی۔ پس ہمیں لوگوں کو ان کے حال اور جس پر وہ عمل کرتے ہیں اور جس کو انہوں نے علماء کے اختلافات میں سے اپنے لیے اختیار کیا ہے' پر چھوڑ دینا چاہیے۔ اس پر خلیفہ منصور نے کہا: میری عمر کی قسم! اگر آپ میری بات مان لیتے تو میں اس کے مطابق حکم جاری کر دیتا۔“

بعض تاریخی روایات میں یہ بھی ہے کہ خلیفہ ہارون رشید نے بھی امام مالک رحمہ اللہ کو یہ تجویز پیش کی تھی کہ مؤطا کو کعبہ پر لٹکا کر لوگوں کو اس پر عمل کا پابند بنا دیتے ہیں تو امام مالک رحمہ اللہ نے اس سے انکار کر دیا۔ أبو نعیم اصبہانی رحمہ اللہ عبد اللہ بن عبد الحکم رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”سمعت مالك ابن أنس يقول: شاورنى هارون الرشيد فى ثلاث فى أن يعلق المؤطا فى الكعبة ويحمل الناس على ما فيه . . . فقلت يا أمير المؤمنين أما تعليق المؤطا فى الكعبة فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا فى الفروع فافترقوا فى الآفاق وكل عند نفسه مصيب . . . فقال: وفقك الله يا أبا عبد الله.“(۳)

”میں نے امام مالک رحمہ اللہ سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ مجھ سے خلیفہ ہارون الرشید نے تین چیزوں کے بارے میں مشورہ کیا۔ پہلی

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۵۹/۳

۲۔ تكملة الطبقات الكبرى: ص ۴۴۰

۳۔ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ۳۳۲/۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بات تو یہ تھی کہ 'مؤطا' کو بیت اللہ پر لٹکا کر لوگوں کو اس پر عمل کا پابند بنا دیا جائے...امام مالک رحمہ اللہ نے کہا: اے امیر المؤمنین! جہاں تک 'مؤطا' کو بیت اللہ پر لٹکانے کا معاملہ ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم میں فروعات دین میں اختلاف ہوا پس وہ مختلف علاقوں میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر ایک اپنی رائے کو صحیح سمجھتا تھا (لہٰذا ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے متبعین کے درمیان بھی اسی بنیاد پر اختلاف ہوا ہے)...اس پر خلیفہ نے کہا: اے أبو عبد اللہ! اللہ تجھے اور علم کی توفیق دے۔''

فتاویٰ عالمگیری کی تالیف

راجح فقہی قوال کی تدوین کی ایک سنجیدہ کوشش برصغیر پاک و ہند میں مغل بادشاہ سلطان اورنگزیب عالمگیر کے دور میں ہوئی ہے۔اورنگزیب عالمگیر نے علماء کی ایک جماعت کو شیخ نظام الدین رحمہ اللہ کی صدارت میں اس کام پر مامور کیا۔اس فتاوی کی تدوین پر کم وبیش دس لاکھ کا خرچ آیا تھا اور اس میں ایک لاکھ کے قریب مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔اس فتاوی میں مسائل کی ترتیب فقہ حنفی کی معروف کتاب 'الھدایۃ' سے لی گئی ہے۔یہ کتاب قانون سازی کے منہج واسلوب پر نہیں ہے بلکہ اس میں فقہ حنفی کے مفتی بہ اور راجح اقوال کو مختلف ابواب کے تحت جمع کر دیا گیا ہے۔اس فتاوی کی تدوین گیارہویں صدی ہجری کے آخری ربع میں ہوئی اور اس کی تکمیل میں تقریباً آٹھ سال صرف ہوئے۔ایک خاص فقہی مذہب کے دائرے میں اجتماعی اجتہاد کی یہ ایک اہم مثال ہے۔محمد یوسف فاروقی لکھتے ہیں:

''بعد ازاں اورنگزیب عالمگیر (۱۰۶۸ھ-۱۱۱۸ء) نے علم فتاوی کو عروج پر پہنچا دیا۔عالمگیر خود بھی فقہی اصول و جزئیات پر عبور رکھتے تھے اور علماء وفقہاء کے لیے علمی مجالس کا اہتمام کرتے تھے'انہوں نے شیخ نظام لدین برہان پوری رحمہ اللہ کی سربراہی میں ایک بڑی کمیٹی تشکیل دی جس میں ہندوستان بھر کے چیدہ چیدہ علماء شریک تھے۔مؤرخین نے اس کمیٹی کے ۲۷ یا ۲۸ علماء کے حالات زندگی کو جمع کیا ہے۔فتاوی عالمگیری کا منصوبہ تقریباً آٹھ سال میں مکمل ہوا۔یہ فتاوی بھی حنفی مکتب فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔اس میں احناف کی ان آراء کو لیا گیا ہے جو مفتی بہ ہیں۔اگر کسی مسئلہ میں ایک سے زائد اقوال پائے جاتے ہیں اور ان میں کوئی بھی دلائل کی بنیاد پر قابل ترجیح نہیں ہے تو ان تمام اقوال کو بیان کر دیا گیا ہے۔فتاوی عالمگیری عربی زبان میں مدون ہوا تھا' عام لوگوں کے استفادہ کے لیے عالمگیر نے اپنے دور میں ہی اس کا فارسی ترجمہ کرا لیا تھا' بعد میں اس کا اردو ترجمہ سید امیر علی ملیح آبادی رحمہ اللہ نے کیا جو فتاوی ہندیہ کے نام سے شائع ہوا۔''(۱)

قاضی وجج حضرات مقدمات کا فیصلہ کرتے وقت اس 'فتاوی' سے رہنمائی تو لیتے تھے لیکن اس کو ملکی قانون کی حیثیت حاصل نہیں تھی۔محمد طفیل ہاشمی لکھتے ہیں:

''گیارویں صدی ہجری رسترہویں صدی عیسوی میں اورنگ زیب عالمگیر نے شیخ نظام کی سربراہی میں مشاہیر علماء کی ایک کمیٹی تشکیل دی تاکہ وہ ایک ایسی جامع کتاب مدون کریں جس میں ظاہر الروایۃ کے وہ تمام مسائل آجائیں جنہیں علماء کا حسن قبول حاصل ہوا ہو۔یہ کتاب جسے فتاوی عالمگیری یا ''الفتاوی الہندیۃ'' بھی کہتے ہیں' فقہ کی متداول کتب کے اسلوب پر ہے۔اگرچہ فتاوی عالمگیری کو نیم سرکاری حیثیت حاصل تھی' لیکن نہ تو یہ کسی مجموعہ قوانین کی طرح واجب العمل رہا اور نہ اسلوب وترتیب میں یہ مجموعہ ہائے قوانین سے مشابہ ہے' البتہ اس میں ہر مسئلے سے متعلق مفتی بہ اقوال درج ہیں...ہندوستان کے عدالتی نظام میں اس کا مؤثر کردار رہا ہے۔''(۲)

مجلّہ أحکام عدلیہ کی تنفیذ

تیرہویں صدی ہجری کے أخیر میں سلطنت عثمانیہ میں اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ فقہ کی ضخیم کتب کا خلاصہ نکال کر اسے جدید اسلوب میں ایک قانونی ضابطے کی شکل دے دی جاتا کہ قاضیوں کے لیے فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔اس مقصد کے پیش نظر ایک ضابطہ دیوانی مدون کیا گیا جس کا نام 'مجلۃ الأحکام العدلیۃ' ہے۔اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار اس 'مجلّہ' کی تدوین کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے لکھتے

۱۔امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ حیات' فکر اور خدمات: ص ۲۰۱

۲۔أیضاً: ص ۱۷۳۔۱۷۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں:

''جدید قائم کردہ دنیاوی عدالتوں (نظامیہ) کو اکثر اوقات عام دیوانی قانون کے معاملات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے' لیکن ججوں کو عام طور پر علم فقہ سے پوری واقفیت حاصل نہیں ہوتی' اس لیے یہ قرین مصلحت سمجھا گیا کہ مذہبی عدالتوں کے صدر ہی کو بیک وقت ان دنیاوی عدالتوں کا صدر بھی مقرر کیا جائے۔ یہ انتظام تسلی بخش ثابت نہ ہوا' اس لیے اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قانونی معاملات کے متعلق ضروری امور کو ایک ضابطہ کی صورت میں تشکیل دے دیا جائے جس کا آسانی کے ساتھ مطالعہ کیا جا سکے اور اس کے مقابلے میں فقہ کی ضخیم کتابوں کے دیکھنے کی ضرورت نہ رہے۔''(۱)

اس ضابطہ دیوانی کی تکمیل و تدوین ۱۲۸۵ھ تا ۱۲۹۳ھ کے مابین ہوئی ہے اور اس کو سات علماء پر مشتمل ایک کمیٹی نے مکمل کیا ہے جس کے صدر أحمد جودت پاشا تھے۔ اس ضابطہ کو شعبان ۱۲۹۳ھ میں سلطانی فرمان کے ذریعے دولت عثمانیہ کی تمام عدالتوں میں نافذ کر دیا گیا ہے۔ محمد طفیل ہاشمی لکھتے ہیں:

''سرکاری سطح پر جو نسبتاً وقیع کوشش ہمیں نظر آتی ہے' وہ حکومت عثمانیہ کے مجموعہ قوانین مدنی 'مجلة الأحكام العدلية' کی ہے۔ حکومت عثمانیہ نے أحمد جودت پاشا ناظم محکمہ أحکام عدلیہ کی زیر صدارت ایک سات رکنی مجلس قائم کی... مجلس نے تقریباً نو سال کی محنت کے بعد ۱۲۹۳ھ میں مجلة کی تالیف مکمل کی جو سلطان ترکی کے حکم سے جاری کر دیا گیا۔''(۲)

لیکن اس کے باوجود یہ مجلة تمام معاملات میں واحد سند نہیں تھا بلکہ قاضیوں کو یہ اجازت تھی کہ وہ فقہ حنفی کی دیگر کتب کا مطالعہ کر کے کسی قضیے کا فیصلہ کریں اور انہوں نے اس اجازت کو استعمال بھی کیا ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

''لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مجلّہ بھی تمام معاملات متعلقہ کے لیے واحد سند تھا۔ قاضیوں کو اس معاملہ میں پوری آزادی حاصل تھی کہ حنفی فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد اپنے نتائج کا استنباط کریں اور یہ آزادی فی الحقیقت استعمال بھی کی جاتی رہی۔''(۳)

دور جدید میں فقہی قانون سازی کی تاریخ

دور جدید میں مختلف اسلامی ممالک نے انگریزوں' فرانسیسیوں' اتحادیوں اور جاپانیوں سے آزادی حاصل کرنے کے بعد اپنی ریاستوں میں اسلامی قانون سازی کی طرف قابل قدر نہ سہی لیکن کسی قدر پیش رفت کی ہے۔ مصر' ایران' عراق' اردن' شام' انڈونیشیا' ملائیشیا' سوڈان' مراکش' تیونس' لیبیا' افغانستان' سعودی عرب اور پاکستان میں اس معاملے میں خاصی پیش رفت ہوئی۔ ذیل میں ہم عالم اسلام کے تین نمائندہ ممالک مصر' سعودی عرب اور پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے حوالے سے ہونے والی سیاسی و آئینی جدوجہد کا ایک مختصر جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

مصر میں قانون سازی کی تاریخ

دوسری صدی ہجری میں امام شافعی رحمہ اللہ نے مصر کو اپنے جدید مذہب کی نشر و اشاعت کے لیے منتخب کیا اور قاہرہ ہی میں ۲۰۴ھ میں وفات پائی۔ فاطمی اسماعیلی خلفاء کے دور میں مصر کی عدالتوں میں شافعی مذہب کے مطابق فیصلے ہوتے تھے۔ سلطان صلاح الدین أیوبی رحمہ اللہ (۱۱۳۸ تا ۱۱۹۳ء) نے مصر پر حملے کر کے اسماعیلیوں کی حکومت ختم کر دی اور ایوبیہ خاندان کی حکومت قائم کی۔ حکومت أیوبیہ کے دور اقتدار میں بھی شروع شروع میں فقہ شافعی ہی کا غلبہ رہا' جبکہ بیبرس نے اپنے زمانہ اقتدار (۱۳۰۸ تا ۱۳۰۹ء) میں چار قاضی حنفی' مالکی' شافعی اور حنبلی مقرر کیے لیکن ان میں بھی قاضی شافعی کو ترجیح ہوتی تھی۔ دولت عثمانیہ کے نویں سلطان سلیم اول نے اپنے زمانہ خلافت (۱۵۱۴ تا ۱۵۲۰ء) میں مملوک سلاطین کی

۱۔ اردو دائرۃ معارف إسلامیۃ: ۵۸۵/۱۸
۲۔ امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ حیات' فکر اور خدمات: ص ۱۷۳۔۱۷۴
۳۔ اردو دائرۃ معارف إسلامیۃ: ۵۸۶/۱۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اڑھائی سوسالہ حکومت ختم کر کے مصر پر قبضہ کر لیا۔ دولت عثمانیہ کے دور میں مصر میں حنفی فقہ کے مطابق فیصلے ہوتے رہے۔

اسماعیل بن ابراہیم پاشا(۱۸۳۰ تا ۱۸۹۵ء) نے ۱۸۶۳ء میں مصر کی حکومت سنبھالی اور سلطنت عثمانیہ کے حکمران سلطان عبد العزیز(۱۸۶۱ تا ۱۸۷۶ء) کی طرف سے اسے 'خدیوی' کا خطاب دیا گیا۔ ۱۸۷۴ء میں مصر کے حاکم اسماعیل پاشا کی طرف سے ایک فرمان جاری ہوا جس کے مطابق مصر عدالتی اور انتظامی لحاظ سے پوری طرح آزاد ہو گیا۔ مفتی سید عبدالقیوم جالندھری لکھتے ہیں:

''اسمعیل پاشا کے فرمان ۱۲ جمادی الأولی ۱۲۹۱ھ (۱۸۸۴ء) کی بناء پر مصر کو استقلال حاصل ہوا اور وہ آزاد ہو گیا۔''(۱)

مصر میں اسی عرصے میں ایک اصلاحی تحریک بھی جاری تھی جو 'مذهب السلف الصالح' کی تحریک کہلاتی ہے۔ اس تحریک نے بھی بعد ازاں مصر میں قانون سازی کے عمل پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی لکھتے ہیں:

''مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی جو 'تحریک سلفیہ' یا 'مذهب السلف الصالح' کی تحریک کہلاتی ہے۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمہ اللہ (۱۸۳۹ تا ۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاذ امام شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ تا ۱۹۰۵ء) مفتی مصر نے جاری کی...مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن وسنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور مخالف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے...انہیں اصول کی بناء پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ اپنے امور خانگی اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔''(۲)

مصر کے حکمران اسماعیل پاشا نے اسی تحریک سے متاثر ہو کر استاذ مونوری کو یہ کام سونپا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذہب امام مالک رحمہ اللہ کے مطابق ڈھالیں۔ شیخ عبدالرحمن عبدالعزیز القاسم لکھتے ہیں:

"فقد كلفت الحكومة المصرية سنة ۱۸۷۵ الأستاذ مونوري وهو محام فرنسي وكان مقيماً في مصر بوضع تقنينات للمحاكم المختلطة على غرار التقنينات الفرنسية فوضع بناء على ذلك التقنين المدني وتقنين التجارة البرية وتقنين التجارة البحرية وتقنين المرافعات وتقنين العقوبات وتقنين تحقيق الجنايات."(۳)

''۱۸۷۵ء میں مصری حکومت نے ایک فرانسیسی وکیل استاذ مونوری' جو مصر میں مقیم تھے' کو مخلط عدالتوں کے لیے فرانسیسی قانون سازی کے طرز پر قوانین وضع کرنے کا کام سونپا۔ پس استاذ مونوری نے فرانسیسی قانون کو مدنظر رکھتے ہوئے مصر کے مدنی قوانین (civil laws)' بری و بحری تجارت کے قوانین' دعوی دائر کرنے کے قوانین' جرائم کی سزا اور ان کی تحقیق کے قوانین وضع کیے۔''

یہ قانون 'مخلوط قانون مدنی' کے نام سے ۱۸۷۵ء میں جاری ہوا۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی لکھتے ہیں:

''اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں غیر ملکیوں کے مقدموں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ء میں جاری ہوا۔''(۴)

۱۸۸۳ء میں ایک اطالوی استاذ مورونڈو نے حکومت کے کہنے پر 'ملکی قانون مدنی' وضع کیا۔ شیخ عبدالرحمن عبدالعزیز القاسم لکھتے ہیں:

"كما وضع الأستاذ الإيطالي مورروند التقنين المدني الأهلي سنة ۱۸۸۳."(۵)

''جیسا کہ ایک اطالوی استاذ مورونڈ نے (حکومت کی ایماء پر) ۱۸۸۳ء میں ملکی مدنی قانون وضع کیا۔''

۱۔ قوانین اسلامی ممالک: ص ۷۶

۲۔ فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۱۔۱۱۳

۳۔ الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية: ص ۲۴۹

۴۔ فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۰

۵۔ الإسلام وتقنين الأحكام: ص ۲۴۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تقنین کی ان کوششوں میں فقہ حنفی کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے عوام الناس میں شدید ردعمل سامنے آیا کیونکہ اس قانون سازی سے پہلے مصر میں سلطنت عثمانیہ کا مجلّہ أحکام عدلیہ نافذ تھا۔ایک طرف تو اسماعیل پاشا نے اس مجلّے کو کالعدم قرار دیا جبکہ دوسری طرف نئ قانون سازی کے لیے بنیاد بھی فقہ حنفی کی بجائے فقہ مالکی کو بنایا گیا تھا۔اس احتجاج کے نتیجے میں حکومت کی ایماء پر معروف مصری فقیہ جناب محمد قدری پاشا رحمہ اللہ نے 'مرشد الحیران إلی معرفة أحوال الإنسان' لکھی جو فقہ حنفی کے مذہب پر تھی۔مفتی عبد القیوم جالندھری لکھتے ہیں:

''اسماعیل پاشا نے تحریک مذکور (یعنی تحریک سلفیہ) سے متاثر ہو کر دولت عثمانیہ کے مجلّہ أحکام عدلیہ کو جو فقہ حنفی کی ایک کتاب تھی ترک کر کے شیخ مناری کو یہ خدمت سپرد کی کہ وہ فرانسیسی قانون کو امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب یا فقہ سے تطبیق دیں تا کہ علمائے کرام کی شکایت رفع ہو جائے۔عالم موصوف نے موضوع مذکور پر بڑی ضخیم کتاب تصنیف کی اور مصر کا مدنی قانون نپولین کے فرانسیسی بدنی قانون سے نقل کیا اس پر بعض اصحاب نے احتجاج کیا۔اس کی ضرورت نہ تھی۔''(۱)

محمد قدری پاشا رحمہ اللہ نے مصری اسلامی قانون کی تدوین میں اہم خدمات سرانجام دی ہیں۔ان کی تین کتابوں کو بطور قانون نافذ کیا گیا۔شیخ عبد الرحمن عبد العزیز القاسم لکھتے ہیں:

"ومن كتبه . . . مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان وقد استمد أحكامه من مذهب أبي حنيفة واشتمل على ١٠٤٥ مادة تناول فيها أحكام الأموال والحقوق المتعلقة بها وأسباب الملك والشفعة و أحكامها والمداينات والأمانات والضمانات والعقود عموماً و تفصيلا كعقد البيع والإجارة والمزارعة والمساقاة والشركة والعارية والقرض والوديعة والكفالة والحوالة والرهن والصلح وقد أشار في هوامشه إلى المصدر الذي استقى منه الحكم في كل مادة فيكون بوسع الباحث أو المحقق أو الدارس أو القاضي أن يتتبع تلك المصادر للوقوف على صحة تلك الأحكام ومعرفة مكانتها ومدى قوة حجتها إذا لزم الأمر وقد قامت الحكومة المصرية إذ ذاك بطبع ذلك الكتاب سنة ١٨٩٠ ."(۲)

''ان کی کتابوں میں سے...ایک کتاب 'مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان' ہے۔انہوں نے اس کتاب میں فقہ حنفی سے استفادہ کیا ہے۔یہ کتاب ۱۰۴۵ دفعات پر مشتمل ہے کہ جس میں اَموال اور ان سے متعلقہ حقوق' ملکیت کے اسباب' شفعہ اور اس کے احکام' قرضوں کے احکام' امانت' ضمانت اور معاہدات کے احکامات عموماً اور عقد بیع' اجارۃ' مزارعت' مساقات' شراکت' ادھار' قرض' امانت' کفالت' حوالہ' رہن اور صلح کے بارے میں تفصیلاً احکامات ہیں۔اس کتاب میں ہر مسئلے کے بیان میں انہوں نے حواشی میں اس کے اصل مصدر کا بھی تذکرہ کر دیا ہے کہ جس سے انہوں نے وہ مسئلہ لیا تھا تا کہ جب بھی کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو تو ایک مدرس' محقق' استاذ یا جج کے لیے ان احکامات کی صحت' ان کا مصدر اور ان کی قوت استدلال کو ان کے اصلی مصادر سے معلوم کرنا آسان ہو۔حکومت مصر نے ۱۸۹۰ء میں اس کتاب کو شائع کیا۔''

جناب قدری پاشا رحمہ اللہ کی دوسری کتاب قانون وقف کے بارے میں تھی۔شیخ عبد الرحمن عبد العزیز القاسم لکھتے ہیں:

"وقد وضع قانوناً آخر في الوقف وأحكامه سماه كتاب العدل والانصاف في حل مشكلات الأوقاف ويتكون من ٦٤٦ مادة وطبع سنة ١٨٩٣ ."(۳)

''انہوں نے وقف اور اس کے احکام کے بارے میں ایک اور قانون بھی وضع کیا جس کا نام انہوں نے 'كتاب العدل والانصاف

۱۔ قوانین اسلامی ممالک: ص ۷۷

۲۔ الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية: ص ۲۴۶

۳۔ أيضاً: ص ۲۴۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

في حل مشكلات الأوقاف' رکھا۔ یہ قانون ۶۴۶ دفعات پر مشتمل تھا اور ۱۸۹۳ء میں طبع ہوا۔''

ان کی تیسری کتاب 'قانون الأحوال الشخصية' عائلی قوانین سے متعلق تھی۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی لکھتے ہیں:

''اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام (یعنی عائلی قوانین) کی تدوین کا کام محمد قدری پاشا مرحوم کے سپرد کیا' چنانچہ انہوں نے ۶۴۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح' طلاق' اولاد' نابالغ کی سرپرستی' حجر (روکنا)' ہبہ' وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند قرار پائی۔''(۱)

۱۹۲۰ء تک مصر کی عدالتوں میں امام اُبوحنیفہ رحمہ اللہ کے راجح ترین قول کے مطابق فیصلے ہوتے تھے۔ مفتی سید عبدالقیوم جالندھری لکھتے ہیں:

''قانون ترتیب محاکم شرعیہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق امام اُبوحنیفہ رحمہ اللہ کے راجح ترین اقوال پر عمل کیا جاتا تھا لیکن قانون ۲۵ (۱۹۲۰ء) میں قاضی کو اختیار دیا گیا کہ وہ نفقہ عدت مفقود وغیرہ معین مسائل میں امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال پر بھی عمل کرنے کا مجاز ہے۔''(۲)

دوسری طرف تحریک سلفیہ شیخ جمال الدین افغانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹۷ء) اور شیخ مفتی محمد عبدہ رحمہ اللہ (متوفی ۱۹۰۵ء) کی وفات سے رکی نہیں بلکہ اس تحریک کو شیخ رشید رضا رحمہ اللہ (۱۸۶۵ تا ۱۹۳۵ء) اور جامعہ اَزہر کے شیخ مصطفیٰ المراغی رحمہ اللہ (۱۸۸۱ تا ۱۹۴۵ء) کی صورت میں دو نئے امام مل گئے۔ ان حضرات نے مصری قانون میں تمام مذاہب اسلامیہ سے استفادہ کی فکر کو جاری رکھا جس کی وجہ سے اسی دوران حکومت مصر نے مذاہب اَربعہ کے کبار علماء کی ایک کمیٹی بنادی۔ اُستاذ محمد سلام مدکور لکھتے ہیں:

"عملت الحكومة على تأليف لجنة من كبار الفقهاء والمشرعين لوضع قوانين تؤخذ من الفقه الإسلامي من غير تقيد بمذهب معين مع مراعاة روح العصر فألفت لجنة من كبار علماء المذاهب الأربعة."(۳)

''حکومت مصر نے کبار فقہاء اور ماہرین قانون پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دینے کا پروگرام شروع کیا تاکہ وہ کسی معین مذہب کی تقلید کی بجائے تمام مذاہب اسلامیہ سے استفادہ کرتے ہوئے زمانے کے حالات وروح کے مطابق قوانین وضع کرے۔ پس حکومت نے مذاہب اَربعہ کے کبار علماء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی۔''

اس کمیٹی کی کوششوں سے کئی ایک قانونی مسودات تیار ہوئے۔ اُستاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ ان مسودات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فوضعت اللجنة مشروع قانون للزواج والطلاق وما يتعلق بهما طبع سنة ١٩١٦م ثم أعيد طبعه بعد تنقيح فيه سنة ١٩١٧م."(۴)

''پس اس کمیٹی نے نکاح' طلاق اور ان سے متعلقات پر مبنی اپنا پراجیکٹ مکمل کر لیا جو ۱۹۱۶ء میں طبع ہوا اور ۱۹۱۷ء میں اس کو دوبار تنقیح کے بعد شائع کیا گیا۔''

لیکن بعض حنفی مقلد علماء' کہ جن کا عوام الناس میں خاصا اثر تھا' نے صرف حنفی مذہب پر مبنی قانون سازی ہی کو تقنین کا صحیح منہج قرار دیا اور قانون سازی کی ان اجتماعی کوششوں کا سختی سے رد کیا۔ پس حکومت اس کمیٹی کی سفارشات پر کوئی قانون سازی نہ کر سکی۔ اُستاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۰۔۱۱۱

۲۔ قوانین اسلامی ممالک: ص ۷۶

٣۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۶۳/۳

٤۔ أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"مع هذا فكانت المعارضة في إخراجه قوية من بعض رجال الدين ومن تأثروا بهم لذا لم يخرج هذا المشروع إلى التنفيذ ولم يصدر به القانون."(۱)

''لیکن اس کے ساتھ ہی بعض علماء اور ان کے حلقہ فکر سے متعلق عوام الناس نے اس قانون کی اشاعت پر شدید ردعمل کا اظہار کیا' جس کی وجہ سے یہ پراجیکٹ (project) نافذ نہ ہو سکا اور نہ ہی اس کی بنیاد پر کوئی قانون جاری ہوا۔''

علماء کی ان اجتماعی کوششوں کا اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ فقہ حنفی کے بعض ایسے مسائل کہ جن کی بنیاد پر قانون سازی میں عوام الناس کی مصالح کو بہت زیادہ ضرر پہنچنے کا اندیشہ تھا' میں حکومت نے دوسرے فقہی مذاہب کی آراء کو اختیار کرتے ہوئے کچھ جزوی قانونی ترامیم جاری کیں۔اُستاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"وإنما اكتفى ولاة الأمر بمعالجة بعض الأمور التي وضح عدم مطابقة المذهب الحنفي فيها لمصالح الناس فصدر القانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٠م والقانون رقم ٥٦ سنة ١٩٢٣م بوضع حد أدنى لسن الزواج والقانون ٢٥ سنة ١٩٢٩م وكل هذه القوانين نظمت بعض مسائل الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج وبالنفقة والعدة والطلاق والنسب والمهر والحضانة والمفقود وما إلى ذلك و إن كان القانون الأول ٢٥ سنة ١٩٢٠م أخذ من المذاهب الأربعة فإن القانونين الأخرين الصادرين في سنة ١٩٢٣م وسنة ١٩٢٩م لم يتقيدا بالمذاهب الأربعة."(۲)

''ہاں حکمرانوں نے اس کمیٹی کے وضع کردہ قانون کی روشنی میں بعض ان قانونی پیچیدگیوں کی اصلاح کر لی' جن میں فقہ حنفی کی' مصلحت عامہ سے عدم مطابقت بہت واضح تھی۔پس ۱۹۰۲ء میں قانون نمبر ۲۵' ۱۹۲۳ء میں قانون نمبر ۵۶ جاری ہوا جس میں شادی کی کم سے کم عمر کو متعین کیا گیا تھا۔اسی طرح ۱۹۲۹ء میں بھی قانون نمبر ۲۵ جاری ہوا۔ان تمام قوانین کی وجہ سے عائلی زندگی مثلاً نکاح' نفقہ' عدت' طلاق' نسب' مہر' حضانت اور مفقود الخبر وغیرہ سے متعلق بعض پیچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل حل ہو گئے۔۱۹۲۰ء میں صادر ہونے والا قانون اگرچہ مذاہب اربعہ سے لیا گیا تھا لیکن ۱۹۲۳ء اور ۱۹۲۹ء کے قانون میں تو مذاہب اربعہ کی قید بھی نہیں تھی (بلکہ وہ بعض تابعین رحمہم اللہ اور دوسرے فقہی مذاہب کی آراء پر مبنی تھا)۔''

مصری فقہاء میں بالخصوص اور اب تو عالم اسلام میں بالعموم یہ فکر بہت تیزی سے پھیل رہی ہے کہ تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک ہی مذہب شمار کرتے ہوئے ان سے قانون سازی اور جدید فتاوی میں استفادہ کیا جائے۔یہ ایک بہت ہی عمدہ رائے اور امت مسلمہ کے اتحاد کے لیے اَز بس ضروری قدم ہے۔معروف شامی فقیہ استاذ مصطفی الزرقاء حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"ويرى بعض المفكرين من علماء العصر أن مجموعة المذاهب الاجتهادية يجب أن تعتبر كمذهب واحد كبير في الشريعة وكل مذهب فردي منها كالمذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وغيرها يعتبر في هذا المذهب العام كالآراء والأقوال المختلفة في المذهب الفردي الواحد فيرجع علماء الأمة ويختارون منها للتقنين في ميدان القضاء والفتيا ما هو أوفى بالحاجة الزمنية ومقتضيات المصلحة في كل عصر وهذا رأى سديد."(۳)

''عصر حاضر کے بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ تمام فقہی مذاہب کے مجموعے کو شریعت اسلامیہ میں ایک بہت بڑے فقہی مذہب کے طور پر لینا چاہیے۔ان مذاہب میں سے ہر ایک مثلاً حنفی' شافعی' مالکی' حنبلی وغیرہ کو اس ایک بڑے عمومی مذہب میں ایسا ہی سمجھنا چاہیے جیسا کہ

۱۔أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۶۳/۳

۲۔أيضاً

۳۔المدخل الفقهي العام: ۲۰۹/۱۔۲۱۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک انفرادی مذہب میں ایک ہی مذہب کے علماء کے مختلف اقوال یا آراء ہوتی ہیں۔ پس علمائے امت کو اس بڑے اور عمومی مذہب کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس کی بنیاد پر قضاء اور فتویٰ کے میدانوں میں وہ قانون سازی کرے' جو موجودہ زمانے کے حالات اور ہر زمانے کے مصالح ومقتضیات کو حد درجے پورا کرنے والی ہو۔ میرے نزدیک یہ ایک پختہ رائے ہے۔''

اس فکر کے اثرات مصر کے قانون میں کافی نمایاں ہیں۔ بعض اوقات تو ایسے قوانین بھی وضع کیے گئے جو مذاہب اربعہ کے مفتی بہ اقوال کے خلاف تھے۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء ﷾ لکھتے ہیں:

''ثم فی سنة ۱۹۲۹م خطت الحکومة المصریة خطوة واسعة فی الأخذ من مختلف الاجتهادت مما وراء المذاهب الأربعة فأصدرت قانونا تحت رقم ۲۵ الغت فیه تعلیق الطلاق بالشرط فی معظم حالاته کما اعتبرت تطلیق الثلاث أواثنتین بلفظ واحد طلقة واحدة عملا برأی ابن تیمیة ومستنده الشرعی وذلك بإقرار مشیخة الأزهر للتخلص من مآسی الطلاق المعلق وطلاق الثلاث مما یرتکبه جهال الرجال وحماقهم فی ساعات النزاع أو الغضب فیخرجون عن حدود السنة والمقاصد الأساسیة فی الطلاق المشروع ثم یلتمسون المخرج منه بشتی الحیل والوسائل الدنیئة بعد الوقوع مما یعرفه أهل العلم .''(۱)

''پھر ۱۹۲۹ء میں حکومت مصر نے مختلف اجتہادات' مثلاً ان سے بھی کہ جو مذاہب اُربعہ میں شامل نہیں ہیں' سے استفادہ کرنے کے لیے ایک وسیع طریقہ کار طے کیا۔ پس حکومت مصر نے قانون ۲۵ صادر کیا' جس کے مطابق اکثر حالات میں معلق طلاق کو لغو قرار دیا۔ اسی طرح اس قانون میں ایک ہی لفظ کے ساتھ تین یا دو طلاقوں کو امام ابن تیمیہ ﷫ کی رائے اور ان کی شرعی دلیل پر عمل کرتے ہوئے ایک ہی شمار کیا گیا۔ یہ قانون شیخ الأزہر کی رضامندی سے طے ہوئے ہیں تاکہ طلاق ثلاث اور معلق طلاق کی تکالیف سے نجات حاصل کی جائے جس کا ارتکاب عموماً جاہل اور نادان مرد حضرات جھگڑے اور شدید غصے کی حالت میں کرتے ہیں۔ پس یہ لوگ سنت طلاق اور اس کے بنیادی مقاصد کی مشروع حدود کو پھلانگ جاتے ہیں اور بعد میں اس مصیبت سے نکلنے کے لیے مختلف قسم کے حیلے اور گھٹیا ذرائع تلاش کرتے ہیں' جیسا کہ اہل علم ان وسائل وذرائع سے آگاہ ہیں۔''

اسی طرح ۱۹۳۱ء میں بھی بعض ایسے جزوی قوانین جاری ہوئے جو مذہب حنفی کے مطابق نہ تھے۔ استاذ محمد سلام مدکور ﷾ لکھتے ہیں:

''وفی سنة ۱۹۳۱م صدر القانون ۷۸ بتنظیم المحاکم الشرعیة وقد احتوی علی بعض القوانین غیر مقید فیها بمذهب معین .''(۲)

''۱۹۳۱ء میں شرعی عدالتوں کی تنظیم کے لیے قانون ۷۸ جاری ہوا۔ یہ قانون بھی بعض ایسی دفعات پر مشتمل تھا جو صرف ایک ہی فقہی مذہب سے نہیں لی گئی تھیں۔''

۱۹۳۶ء ہی میں حکومت کی طرف سے علماء کی ایسی کمیٹی بھی تشکیل دی گئی جو متنوع مذاہب اسلامیہ کی روشنی میں مصر کے مختلف قوانین کی ترتیب وتدوین کا منصوبہ سنبھالے۔ استاذ محمد سلام مدکور ﷾ لکھتے ہیں:

''ثم خطت مصر خطوة جدیدة نحو التلخص من التقید المذهبی ففی ۹ دیسمبر ۱۹۳۶م وافق مجلس الوزراء علی مذکرة لوزارة العدل اقترحت فیها تشکیل لجنة بها' تقوم بوضع مشروع قانون لمسائل الأحوال الشخصیة وما یتفرع عنها والأوقاف والمواریث والوصیة وغیرها ولا یتقید بمذهب دون آخر بل تأخذ من آراء الفقهاء وهو أکثر ملاء مة لمصالح الناس وللتطور الاجتماعی ولها أن تبدأ بما تری أن الشکوی منه أعم والحاجة إلیه أمس .''(۳)

۱۔المدخل الفقهی العام:۲۰۸/۱۔۲۰۹ ۲۔أبحاث هیئة کبار العلماء:۱۶۴/۳

۳۔أیضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

”پھر حکومت مصر نے ایک فقہی مذہب کی پابندیوں سے نکلنے کے لیے ایک نیا قدم اٹھایا اور ۹ دسمبر ۱۹۳۶ء میں وفاقی کابینہ نے وزارت عدل و انصاف کی ایک سفارش کہ جس میں اس مسئلے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دینے کی تجویز دی گئی تھی' کی حمایت کی۔ اس تجویز میں یہ تھا کہ یہ کمیٹی ایک ایسے قانونی منصوبے کا آغاز کرے گی کہ جس کے ذریعے عائلی قوانین سے متعلقہ مسائل' اوقاف' وراثت اور وصیت وغیرہ کے بارے میں قانون سازی کی جائے گی۔ یہ قانون سازی صرف ایک فقہی مذہب کے دائرے میں رہ کر نہیں ہوگی بلکہ کمیٹی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جمیع فقہاء کے فتاوی اور خصوصاً ان آراء سے استفادہ کرے جو لوگوں کی مصالح اور خارج میں موجود معاشرتی تبدیلیوں کے لیے مناسب و مفید ہوں۔ کمیٹی کو یہ بھی اختیار تھا کہ وہ جس مسئلے میں یہ محسوس کرے کہ اس کے بارے میں شکایت عام ہے یا اس میں قانون سازی کی شدید ضرورت ہے تو وہ اس مسئلے کو قانون سازی کے لیے بنیاد بنا سکتی ہے۔“

اس کمیٹی نے جلد ہی اپنے کام کا آغاز کر دیا اور سب سے پہلے قانون وراثت کو مدون کیا کیونکہ اس میں اختلافات بہت کم ہیں۔ کمیٹی نے معاشرے میں پائے جانے والے بعض جدید مسائل و ابحاث کے تناظر میں کچھ ایسے قوانین بھی مرتب کیے جو معروف فقہی مذاہب کے مطابق نہ تھے۔ استاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”وقد بدأت بالنظر فی مشروع قانون المواریث لأن التغییر فیه ضئیل فخرج فی سنة ١٩٤٣م برقم ٧٧ شاملاً لجمیع أحكام الإرث . . . ومن أهم القواعد التی جاء بها القانون مغایراً ماكان علیه العمل توریث الإخوة والأخوات مع الجد الصحیح بعد أن كان حاجباً لهم و كذلك الرد علی أحد الزوجین بما بقی بعد فرضه إذا لم یوجد للمتوفی أی قریب یرثه فهو أولی بما بقی من العاصب السببی .“[1]

”اس کمیٹی نے اپنے کام کا آغاز قانون وراثت سے کیا کیونکہ اس میں تبدیلی نسبتاً کم تھی۔ پس ۱۹۴۳ء میں جمیع احکام وراثت پر مشتمل قانون ۷۷ جاری ہوا...اس قانون کے ان اہم ضوابط میں سے کہ جو معمول بہ فتاوی کے خلاف ہیں' ایک یہ ہے کہ بھائیوں اور بہنوں کو 'جد صحیح' کی موجودگی میں اس وقت بھی وارث شمار کیا گیا ہے جبکہ دادا ان کو محروم کر رہا ہو۔ اسی طرح میاں یا بیوی میں سے ایک اگر فوت ہو جائے تو بحیثیت ذوی الفروض اپنا حصہ لینے کے بعد بھی ان میں کوئی ایک ذوی الفروض رشتہ داروں کو ورثہ کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال لے سکتا ہے بشرطیکہ متوفی کا کوئی قریبی رشتہ دار (عصبہ نسبی) موجود نہ ہو کیونکہ میاں' بیوی کا تعلق عصبہ سببی (مالک اور اس کے آزاد کردہ غلام کے تعلق) کی نسبت زیادہ قربت کا ہوتا ہے۔“

اسی طرح کی قانون سازی اس کمیٹی نے قانون وقف کے بارے میں بھی کی اور اسے تقریباً قانون وراثت کے قریب پہنچا دیا۔ استاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

” ثم فی سنة ١٩٤٦م صدر القانون رقم ٤٨ معدلا لبعض أحكام الوقف وقد أخذ هذا القانون فی الغالب أحكامه من مختلف أقوال الفقهاء فی سائر المذاهب متوخیاً ما یحقق مصلحة الناس ولا یعرقل نظمهم الاقتصادیة ومن أهم قواعد هذا القانون أنه قرب أحكام الوقف من أحكام المیراث وعلی كل فقد ألغی الوقف الأهلی كله بالقانون ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م .“[2]

”پھر ۱۹۴۶ء میں قانون ۴۸ صادر ہوا' جس کے ذریعے وقف کے بعض احکام کو تبدیل کیا گیا۔ اس قانون کے اکثر ضوابط کو تمام مذاہب کے مختلف فقہاء کی آراء سے اخذ کیا گیا تھا اور اس کے ذریعے ایسے قوانین کی خواہش کی گئی ہے جن سے لوگوں کی مصالح پوری ہوں اور جو ملک کے اقتصادی نظام میں رکاوٹ پیدا نہ کریں۔ اس قانون کے اہم ضوابط میں سے ایک یہ ہے کہ قانون وقف کو قانون میراث کے قریب کر دیا گیا ہے اور ملکی وقف کے جمیع قوانین کو ۱۹۵۲ء میں قانون ۱۸۰ کے ذریعے ختم کر دیا گیا ہے۔“

۱۔ أبحاث هیئة كبار العلماء: ۱۶۴/۳

۲۔ أیضاً: ص ۱۶۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی کمیٹی کی کوششوں سے ۱۹۴۶ء میں قانون وصیت بھی جاری ہوا۔اس قانون کے ذریعے بھی معاشرے کے بعض پیچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔استاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ کہتے ہیں:

” ثم صدر القانون ۷۱ فی سنة ١٩٤٦م أیضاً بأحکام الوصیة دون تقید بمذهب معین ولا حتی بالمذاهب الأربعة ومن أهم قواعده القول بالوصیة الجبریة وهی أن یکون للأحفاد الذین حجبوا عن المیراث من جدهم أو جدتهم حق واجب فی الترکة هو نصیب أصلهم لو کان حیاً بحیث لا یزید علی ثلث الترکة وألا یکون أوصی لهم جدهم أوجدتهم بشیء وقد أخذ هذا القانون من فقهاء التابعین ومن فقه الإباضیة کما أجاز القانون الوصیة للوارث فی حدود ثلث الترکة دون توقف علی إجازة باقی الورثة . “(۱)

”اسی طرح ۱۹۴۶ء میں قانون ۷۱ بھی جاری ہوا جو وصیت سے متعلقہ مسائل کے بارے میں تھا۔یہ قانون بھی کسی ایک فقہی مذہب یا صرف مذاہب اربعہ کی آراء پر مشتمل نہ تھا۔اس قانون کی اہم دفعات میں سے ایک جبری وصیت کی شق ہے۔اس شق کے مطابق جو پوتے اپنے دادا اور دادیوں کی وراثت سے محروم ہو جاتے ہوں'ان کے لیے ورثہ میں (بطور جبری وصیت) لازمی حصہ شامل ہو گا اور یہ حصہ وہ گا جو ان کے والد کے زندہ ہونے کی صورت میں ان کو ملنا تھا بشرطیکہ وہ حصہ (جو پوتے کو ملنا ہے) کل ترکہ کے ایک تہائی سے زائد نہ ہو اور یہ بھی کہ ان کے دادا یا دادی نے ان کے حق میں کوئی اور وصیت نہ کی ہو۔یہ قانون بعض تابعین اور فقہ اباضیہ کی رائے کے مطابق بنایا گیا ہے۔اسی طرح اس قانون کے مطابق وارث کے لیے بھی وصیت کا ایک تہائی ترکہ کی حدود میں جائز قرار دیا گیا ہے' چاہے باقی ورثا راضی ہوں یا نہ ہوں۔“

۱۹۳۶ء میں ہی علماء کی ایک کمیٹی نے مختلف مذاہب کی روشنی میں مصر کے جدید مدنی قانون **(Civil Law)** کو مرتب کیا۔ڈاکٹر صبحی محمصانی لکھتے ہیں:

”مصر کے مدنی (سِوِل) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۳۶ء میں' دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ء میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۳۸ء کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری بیگ بنائی گئی۔آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصے میں اپنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد توضیحی اور ٹھوس یاداشتیں قلم بند کیں۔جدید مسودہ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے: قانون مقارن' اجتہاد القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ۔“(۲)

یہ قانون ۱۹۴۹ء میں نافذ ہوا۔مفتی عبدالقیوم جالندھری لکھتے ہیں:

”قانون مذکور ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۹ء سے نافذ ہوا اس نے قانون مدنی ۲۸ اکتوبر ۱۸۸۲ء اور قانون مدنی محکمہ جات مختلط ۲۸ جون ۱۸۷۵ء کو منسوخ کر دیا۔“(۳)

یہ مصر میں اسلامی بنیادوں پر قانون سازی کی ایک مختصر سی تاریخ تھی۔اب ہم عالم عرب اور عالم اسلام کے مرکز سعودی عرب میں تقنین کے حوالے سے ہونے والے کوششوں کا ایک مختصر جائزہ پیش کرتے ہیں۔

سعودی عرب میں قانون سازی کی تاریخ

سلطنت عثمانیہ کے زمانے میں سعودی عرب کا اکثر علاقہ خلافت عثمانیہ کے تحت تھا اور یہاں تقریباً وہی قانون لاگو تھا جس کا نفاذ ترکی میں تھا۔ترک حکمرانوں کی بعض پالیسیوں سے اختلاف کرتے ہوئے اس وقت کے ایک مقامی عرب حکمران عبدالعزیز بن سعود نے فوج جمع کر کے

۱۔أبحاث هیئة کبار العلماء: ۱۶۴/۳

۲۔فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۸

۳۔قوانین اسلامی ممالک: ص ۷۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترکوں کے خلاف جنگ شروع کر دی اور ۱۹۰۲ء میں نجد کے دار الحکومت ریاض کو فتح کر لیا۔ جنگ عظیم اول (۱۹۱۴ء) کے دوران سلطان عبد العزیز بن سعود' عرب کے مرکزی علاقے پر قابض ہو چکے تھے۔ اس جنگ عظیم میں سلطنت عثمانیہ نے جرمنی کی' جبکہ ابن سعود نے برطانیہ کی حمایت کی۔ برطانیہ کی تحریک پر ابن سعود نے ترکوں کے خلاف جنگ جاری رکھی جس کے نتیجے میں دولت عثمانیہ نے حجاز کا علاقہ بھی خود ہی خالی کر دیا۔ ۱۹۲۴ء میں والی مکہ سلطان حسین نے خلیفۃ المسلمین ہونے کا دعوی کیا لیکن ابن سعود نے اس کو باغی قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف لشکر کشی کی اور حجاز فتح کر لیا۔ ۱۹۲۶ء میں ایک صلح کانفرنس منعقد ہوئی جس میں ابن سعود کو سعودی عرب جبکہ والی مکہ سلطان حسین کے بھائیوں کو عراق اور شرق اردن کا بادشاہ تسلیم کیا گیا۔

جدید سعودی عرب کے قیام میں آل سعود کے ساتھ محمد بن عبد الوہاب اور ان کے خاندان یعنی آل الشیخ کا بھی کافی نمایاں حصہ تھا لہذا اس سلطنت کے قیام کے وقت ہی سے مذہبی امور میں آل الشیخ کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس سلطنت کے قیام ہی کے دور سے سعودی علماء فقہی قانون سازی کے تصور سے نا آشنا تھے۔ پس سعودی عرب میں شروع ہی سے اسلامی قانون تحریری صورت میں نافذ نہیں رہا بلکہ قاضیوں کو یہ ہدایت تھی کہ وہ پیش آنے والے مقدمات میں براہ راست قرآن و سنت کی روشنی میں فیصلے کریں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''ان اسباب کی بنا پر سعودی عرب کے علماء کرام نے تدوین کو ناپسندیدہ قرار دیا اور جب ۱۹۲۴ء۔ ۱۹۲۵ء میں مملکت سعودی عرب کا قیام عمل میں آیا تو ان کے اس مشورہ یا رائے کے نتیجہ میں یہ طے کیا گیا کہ اسلامی احکام و قوانین کو غیر مرتب ہی رہنے دیا جائے اور جس طرح سے انگلستان میں کامن لاء نافذ ہوتا ہے' کم و بیش اسی طرح سے اسلامی شریعت کو بدستور نافذ العمل رکھا جائے۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر آج تک سعودی علماء کی یہی رائے رہی ہے اور اسی پر وہ عمل درآمد کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ آج بھی مملکت سعودی عرب میں وہ تمام قوانین غیر مدون ہیں جو وہاں کی عام عدالتوں کے دائرہ اختیار میں ہیں' مثلاً تمام عائلی قوانین' حدود و تعزیرات کے تمام احکام اور ایسے ہی دوسرے متعدد قوانین پر ضابطہ بندی کے بغیر ہی عمل درآمد ہوتا ہے۔''(۱)

مفتی عبد القیوم جالندھری لکھتے ہیں:

''سعودی عرب میں مکمل دستور نافذ نہیں۔ دوسرے اسلامی ممالک کی طرح کوئی مدنی یا تعزیری قانون نہیں۔ چیف جج سے محکمہ شرعی متعلق ہے وہ اس میں قرآن و سنت کے مطابق احکام صادر کرتا ہے۔ چور کے لیے قطع ید کی سزا مقرر ہے۔ زنا کی سزا سنگ ساری ہے۔''(۲)

سعودی عرب کے اکثر علماء اور کبار فقہاء نے بعض اسباب کی وجہ سے' کہ جن کا تذکرہ ہم نے تقنین کے عیوب کے عنوان سے کیا ہے' مجتہد فیہ شرعی احکام میں قانون سازی کو حرام قرار دیا ہے۔ وہ جلیل القدر سعودی علماء کہ جنہوں نے تقنین کو حرام ٹھہرایا ہے' میں شیخ محمد أمین شنقیطی' عبد اللہ بن حمید' عبد العزیز بن باز' عبد الرزاق عفیفی' ابراہیم بن محمد آل الشیخ' عبد العزیز بن صالح' محمد الحرکان' سلیمان العبید رحمہم اللہ' عبد اللہ بن عبد الرحمن الغدیان' صالح بن محمد اللحیدان' عبد اللہ بن عبد الرحمن الجبرین' صالح بن فوزان الفوزان' بکر بن عبد اللہ أبو زید' عبد الرحمن بن عبد اللہ العجلان' عبد اللہ بن محمد الغنیمان اور عبد العزیز بن عبد اللہ راجحی حفظہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔

جب تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نئے مسائل اور ان کے بارے میں قانون سازی کی ضرورت کا احساس بیدار ہوا تو اس کا حل سعودیہ میں یہ نکالا گیا کہ ایسے مسائل میں قانون سازی کو تدبیر و تنظیم کے دائرے میں شامل کرتے ہوئے شریعت اور شرعی احکام کی بحث سے خارج کر دیا جائے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''ان حالات میں برادر ملک سعودی عرب میں ایک نیا تجربہ کیا گیا۔ وہ تجربہ اپنی نوعیت کا منفرد تجربہ تھا اور آج تک خاصی حد تک کامیابی

۱۔ علم أصول فقہ ایک تعارف: ۱۵۵/۳

۲۔ قوانین اسلامی ممالک: ص ۱۵۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے جاری ہے۔وہ تجربہ یہ ہے کہ ان نئے معاملات کو جن کا تعلق بین الأقوامی تجارت کے معاملات سے ہو عام عدالتوں کے دائرہ کار سے نکال دیا جائے اور ان کے لیے از سر نو نئے قوانین مرتب کر کے نافذ کیے جائیں۔یہ کہنا شائد غلط نہ ہو گا یوں فقہ اسلامی کی بالا دستی سے ان مسائل کو مستثنیٰ کر دیا گیا۔ان نئے مسائل کے لیے نئے ضابطے تجویز ہوئے جن کا نام 'نظام' رکھا گیا۔''(۱)

یہ نظام کن قوانین پر مشتمل تھا؟۔اس کے بارے میں ڈاکٹر محمود غازی لکھتے ہیں:

''یہ نظام بعینہ وہ قوانین ہیں جو دوسرے ممالک مثلاً مصر' شام' عراق یا کویت میں نافذ العمل ہیں۔ان میں ترتیب و مندرجات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔یہ اسی طرح کے قوانین ہیں جیسے دنیا کے مختلف ممالک میں جاری ہے۔دوسرے ملکوں میں ان کو قوانین اور سعودی عرب میں نظام کہتے ہیں۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ 'نظام' کا یہ دائرہ بین الأقوامی تجارت کی حدود سے نکلتا چلا گیا اور نئے نئے موضوعات 'نظام' کے دائرے میں شامل ہوتے گئے...بقیہ سارے معاملات جن میں سعودی عرب کے انتظامی قوانین' وہاں کے اداروں کا داخلی نظم و ضبط' حتی کہ باہر سے آنے والے کارکنوں اور مزدوروں کے حقوق' مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے درمیان ذمہ داریوں کی تقسیم' ویزا کے قوانین' شہریت کے قوانین' یہ سب چیزیں وہ ہیں جو نظام کے تحت طے ہو رہی ہیں۔نظام کی ترتیب کی تیاری میں نہ علماء کرام کا حصہ ہے اور نہ ہی کوئی ایسا پلیٹ فارم موجود ہے کہ فقہ حنبلی یا شریعت اسلامیہ کے احکام کی روشنی میں اس 'نظام' کے مناسب یا غیر مناسب ہونے کا جائزہ لیا جائے۔''(۲)

'نظام' سے متعلقہ مسائل میں پیش آنے والے مقدمات کا فیصلہ شرعی عدالتوں میں نہیں ہوتا بلکہ ان مسائل و مقدمات کے حل کے لیے علیحدہ سے کچھ ادارے 'مجالس' کے نام سے قائم کیے گئے ہیں۔اگرچہ کسی 'مجلس' کے تحت پیش آنے والے مقدمے کے فریقین کو یہ اختیار بھی حاصل ہوتا ہے کہ وہ شرعی عدالتوں میں اپنا مقدمہ لے جاسکتے ہیں۔بعض اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا کہ 'مجلس' نے کسی مسئلے میں ایک فیصلہ دیا جبکہ شرعی عدالت نے اس مقدمے میں اس کے بالکل برعکس فیصلہ سنایا۔ڈاکٹر محمود أحمد غازی لکھتے ہیں:

''نظام کو شروع ہی سے عدالتوں اور علماء کے دائرہ کار سے باہر رکھا گیا۔شروع ہی میں یہ طے ہو گیا تھا کہ 'نظام' پر عمل درآمد کے لیے عدالتوں کی بجائے نئے ادارے قائم کیے جائیں گے جن کو 'مجلس' کا نام دیا گیا۔یہ 'مجلس' بظاہر ایک کمیٹی ہے لیکن اس کو عملاً وہ تمام عدالتی اختیارات حاصل ہیں جو دنیا کے کسی بھی ملک میں کسی بھی ایسی عدالت کو حاصل ہوتے ہیں جو تجارتی اور دوسرے قوانین کے مطابق معاملات کا فیصلہ کرتی ہے۔ابتداء میں ان مجلسوں کے روبرو وکلاء پیش نہیں ہوتے تھے...بعد میں آہستہ آہستہ 'مجالس' کے روبرو وکلاء کو پیش ہونے کی اجازت دے دی گئی۔اب سعودی عرب میں دو متوازی نظام چل رہے ہیں۔''(۳)

انہی جدید مسائل کے حل کے تناظر میں شرعی بنیادوں پر قانون سازی کی دعوتی تحریک وقتاً فوقتاً اٹھتی رہی ہے لیکن تا حال سعودی علماء اسے حرام ہی قرار دیتے آرہے ہیں اور ان کے نزدیک اس کے مفاسد اس کے فوائد سے بڑھ کر ہیں۔شیخ عبد الرحمن بن سعد الشثری ﷾ لکھتے ہیں:

''ثم دعا إلی إقامة التقنين فی الديار السعودية بعض الناس فی عهد الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن رحمه الله تعالی فأجمع العلماء رحمهم الله تعالی علی ردها . ثم دعا إلی إقامة التقنين هذا العام ١٤٢٦ه: قلة من المنتسبين إلی العلم وبعض كتبه الجرائد هدانا الله وإياهم لما اختلف فيه من الحق بإذنه إنه سبحانه يهدی من يشاء إلی صراط مستقيم .''(۴)

''بلادِ سعودیہ میں قانون سازی کے لیے ملک عبد العزیز بن عبد الرحمن کے زمانے میں بعض علماء نے آواز اٹھائی۔پس اس وقت کے

۱۔علم أصول فقہ ایک تعارف:۱۵۶/۳

۲۔أیضاً:ص۱۵۷

۳۔أیضاً:ص۱۵۷۔۱۵۸

٤۔تقنين الشريعة بين التحليل و التحريم:ص۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تمام سعودی علماء نے اس کی بالاتفاق تردید کی۔اس کے بعد ۱۴۲۶ھ میں اہل علم کی ایک مختصر جماعت نے اپنی بعض کتابوں اور رسائل میں اس دعوت کو دوبارہ عام کیا ہے۔اللہ ہمیں اور اس قلیل جماعت کو اس مسئلے میں اپنے حکم سے ہدایت دے کہ جس میں اختلاف ہوا ہے کیونکہ وہی وہ ذات ہے جو جس کو چاہتی ہے سیدھے رستے کی ہدایت دیتی ہے۔''

اسلامی قانون سازی میں سعودی عرب کا تجربہ باقی اسلامی ممالک کی نسبت بالکل ہی ایک منفرد تجربہ ہے اور بعض شعبوں میں مثلاً فوجداری قوانین (شرعی حدود و تعزیرات کے نفاذ) میں سعودی عرب کی شرعی عدالتوں کے فیصلے پوری دنیا کے لیے قابل اتباع اور ایک ماڈل کی حیثیت رکھتے ہیں۔اب ہم پاکستان مین قانون سازی کی تاریخ کا جائزہ قدرے تفصیل سے لیتے ہیں۔

پاکستان میں قانون سازی کی تاریخ

اگست ۱۹۴۷ء میں انگریزوں نے 'قانون آزادی ہند ایکٹ' کے تحت ہندوستان کو دو حصوں انڈیا اور پاکستان میں تقسیم کر دیا۔اس ایکٹ میں یہ درج تھا کہ انڈیا اور پاکستان کی قانون ساز اسمبلیاں جب تک اپنے ممالک کے لیے کوئی آئین وضع نہیں کر لیتی وہ 'گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ مجریہ ۱۹۳۵ء' کے تحت نظم و نسق چلاتی رہیں گی۔پاکستان کا پہلا دستور ۱۹۵۶ء میں نافذ ہوا اور اس دوران تقریباً آٹھ یا نو سال مملکت پاکستان میں انگریزوں کے چھوڑے ہوئے قوانین کے مطابق فیصلے ہوتے رہے۔ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''عدالتی امور بھی انگریزوں کے چھوڑے ہوئے قوانین کے تحت چلائے جاتے رہے مثلاً تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء' ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء' ضابطہ دیوانی ۱۹۰۸ء اور پولیس ایکٹ ۱۸۱۸ء وغیرہ۔تمام قوانین جو انگریزی استعمار کے دور میں نافذ کیے گئے تھے' جوں کے توں جاری رہے اور سالہا سال تک ان میں کسی تبدیلی کا ذکر تو کیا' ان میں ضروری ردوبدل پر بھی کسی نے سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔آزاد ملک کے آزاد شہریوں کے لیے پولیس ایکٹ بھی من و عن وہی نافذ کر دیا گیا اور آج تک نافذ ہے' جو انگریز حکمرانوں نے اپنے غلاموں کو کنٹرول کرنے کے لیے بنایا تھا۔''(۱)

اس دوران اگرچہ حکمران طبقہ تو کسی اسلامی قانون کے نفاذ میں عدم دلچسپی کا اظہار کرتا ہی رہا لیکن ملک کے نامور علماء اور دینی جماعتوں کے قائدین نے اس سلسلے میں خصوصی تحریک چلائی اور اس وقت کے چند جید اصحاب علم مولانا سید اَبوالاَعلی مودودی' سید سلیمان ندوی' مولانا شبیر اَحمد عثمانی' مولانا ظفر اَحمد عثمانی' مولانا عبد الحامد بدیوانی' مولانا ظفر اَحمد انصاری' ڈاکٹر محمد حمید اللہ' ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اور سردار عبد الرب نشتر رحمہم اللہ کی کوششوں سے پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے مارچ ۱۹۴۹ء میں ایک قرارداد منظور کی جو قرارداد مقاصد کے نام سے معروف ہوئی۔ڈاکٹر جسٹس (ر) تنزیل الرحمٰن لکھتے ہیں:

''۱۹۴۹ء میں پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے قرارداد مقاصد منظور کی جس کی رو سے پاکستان پر اللہ کی حاکمیت کے اصول کو تسلیم کرتے ہوئے اس مقصد کی تکمیل کا ذمہ لیا گیا کہ مسلمانوں کو اس قابل بنایا جائے گا کہ وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنی زندگی کو ان اسلامی تعلیمات اور مقتضیات کے مطابق ڈھال سکیں جو قرآن پاک اور سنت رسول میں متعین ہیں۔''(۲)

ڈاکٹر محمود اَحمد غازی اس قرارداد کی اہمیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

''یہ قرارداد آج تک ایک متفق علیہ قانونی اور دستوری دستاویز کے طور پر پاکستان کے ہر دستور میں شامل رہی ہے...افسوس ہے اس طرح کی کوئی جامع اور متفق علیہ دستاویز مسلم دنیا کے کسی اور ملک کے دستور میں شامل نہیں ہے...اس قرارداد میں مسلمانوں کی تاریخ میں پہلی بار' بلکہ دنیا کی تاریخ میں بھی پہلی بار اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ دور جدید کے تمام جمہوری تصورات کو اسلام کے دستوری احکام سے اس طرح ہم آہنگ کر دیا جائے کہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ اسلامی تعلیم کے فلاں پہلو کی خلاف ورزی کی گئی ہے اور جمہوری تصورات کا بڑے سے بڑا

۱۔ علم اُصول فقہ ایک تعارف: ۱۸۸/۳

۲۔ مجموعہ قوانین اسلام: ۱/۱۵۔۱۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علمبردار بھی یہ نہ کہہ سکے کہ اس میں جمہوریت کے اصولوں کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ یہ قرارداد اسلامی دستوری اصولوں اور جدید نمائندہ حکومت کی ضرورتوں کے درمیان ایک مثالی' متوازن اور ہم آہنگ سلسلہ استدلال پیش کرتی ہے۔''(۱)

۱۹۴۹ء میں ہی پاکستان کی مرکزی اسمبلی نے ایک قانون پاس کیا' جس میں یہ کہا گیا کہ مسلمانوں کے نکاح وطلاق کے مسائل شریعت کے مطابق حل کیے جائیں گے بشرطیکہ دونوں فریق مسلمان ہوں اور شریعت اسلامیہ کے مطابق اپنا فیصلہ چاہتے ہوں۔ یہ ایک دوسطری قانون تھا جو کئی سالوں تک مشرقی ومغربی پاکستان پر نافذ رہا۔

۱۹۵۰ء ہی کے لگ بھگ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں آئین سازی کے لیے سرکاری سطح پر ایک بورڈ قائم کیا گیا' جس کا نام 'بورڈ آف تعلیمات اسلامیہ' رکھا گیا۔ اس بورڈ میں اگرچہ اس وقت کے نامور دانشور اور علماء مثلاً سید سلیمان ندوی' ڈاکٹر محمد حمید اللہ' مفتی محمد شفیع صاحب' مولانا ظفر أحمد انصاری اور مفتی جعفر حسین رحمہم اللہ وغیرہ شامل تھے لیکن حکومت نے اس بورڈ کی پیش کی گئی سفارشات کو قانون سازی میں کوئی اہمیت نہ دی۔

جب بھی علماء یا دینی حلقوں کی طرف سے حکمران طبقے سے اسلامی قانون کے نفاذ کا مطالبہ کیا جاتا تو عام طور پر ان کا جواب یہ ہوتا تھا کہ کون سا اسلام نافذ کیا جائے؟ حنفی' بریلوی' شافعی' اہل تشیع یا اہل الحدیث کا؟ چنانچہ جنوری ۱۹۵۱ء میں ملک کے نامور شیعہ' بریلوی' دیوبندی اور اہلحدیث علماء کی ایک جماعت نے بائیس نکات پر مشتمل ایک متفقہ فارمولا منظور کیا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''ان حضرات نے بائیس نکات پر مشتمل ایک ایسا مسودہ تیار کیا جس کے بارے میں ان حضرات نے اپنے انتہائی علم وبصیرت کے مطابق یہ قرار دیا کہ اگر بائیس نکات کسی دستور میں سمو دیے جائیں تو وہ دستور اسلامی دستور کہلائے گا' اس دستور کی بنیاد پر جو اسلامی ریاست قائم ہوگی وہ اسلامی ریاست کہلائے گی اور وہ ریاست جو قوانین نافذ کرے گی وہ اسلامی قوانین ہوں گے۔''(۲)

اس فارمولے پر دستخط کرنے والوں میں مولانا مودودی' سید سلیمان ندوی' مفتی محمد شفیع' مولانا ظفر أحمد انصاری' مولانا ادریس کاندھلوی' مولانا محمد علی جالندہری' مولانا محمد یوسف بنوری' مولانا عبدالحامد بدیوانی' پیر مانکی شریف اور مفتی جعفر حسین رحمہم اللہ وغیرہ جیسی نامور شخصیات شامل تھیں۔

علماء اس بائیس نکاتی فارمولے کو بنیاد بناتے ہوئے نفاذ اسلام کی کوششیں کرتے رہے یہاں تک کہ ۱۹۵۴ء میں جو دستور تیار ہوا اس کے آرٹیکل چار میں یہ طے پایا کہ اگر کوئی بھی شہری ملک کے کسی بھی قانون کے بارے میں سپریم کورٹ میں یہ دعوی دائر کرے کہ وہ اسلام کے خلاف ہے تو سپریم کورٹ کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ایسے قانون کو اگر شریعت سے متعارض سمجھے تو اسے کالعدم قرار دے۔ اسلامی شریعت کے نفاذ میں یہ ایک بہت بڑی کامیابی تھی۔

۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء کو پاکستان کا پہلا دستور نافذ ہوا جس میں قرارداد مقاصد کو اس دستور کے مقدمے اور بائیس نکاتی فارمولے کی بعض باتوں کو ریاستی پالیسی کے رہنما اصولوں کے طور پر شامل کر لیا گیا۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن لکھتے ہیں:

''۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء کو اسلامی جمہوریہ پاکستان کا پہلا دستور نافذ ہوا۔ اس دستور کے ذریعہ مسلمانوں کی زندگیوں کو قرآن مجید اور سنت رسول کے مطابق بنانے کا موقع فراہم کیا گیا۔ چنانچہ دستور کی دفعہ ۱۹۸ کی رو سے یہ قرار دیا گیا کہ اس ملک میں ایسا کوئی قانون نہیں بنایا جا سکے گا جو قرآن پاک اور سنت نبوی میں مذکور اسلامی احکام وتعلیمات کے منافی ہو۔ ساتھ ہی اس امر کا بھی اظہار کیا گیا کہ موجودہ قوانین کو قرآن پاک وسنت کے مطابق بنایا جائے گا... دستور پاکستان ۱۹۵۶ء کی دفعہ ۱۹۷ کے تحت صدر مملکت کو اس امر کا اختیار دیا گیا کہ وہ ایک اسلامی تحقیقاتی ادارے کی تشکیل کرے گا جو مسلم معاشرے کو صحیح اسلامی بنیادوں پر قائم کرنے میں ممدو معاون ہو۔''(۳)

۱۔ علم أصول فقہ ایک تعارف: ۳/۱۹۵'۱۹۶

۲۔ أیضاً: ص ۱۹۹

۳۔ مجموعہ قوانین اسلام: ۱/۱۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اکتوبر ۱۹۵۸ء میں پاکستان میں مارشل لاء لگنے کی وجہ سے ۱۹۵۶ء کا آئین کالعدم قرار پایا۔ جبکہ ۱۹۶۱ء میں مارشل لاء حکومت نے مغربی پاکستان میں 'نفاذ شریعت آرڈیننس' جاری کیا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''۱۹۶۱ء میں اس وقت کی حکومت مغربی پاکستان (اب پاکستان) نے 'نفاذ شریعت آرڈیننس' جاری کیا جن کے مطابق مسلم عائلی قوانین سے متعلق تمام معاملات مثلاً شادی' طلاق' حضانت' وراثت' ہبہ اور وقف کے بارے میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ یہ سب معاملات شریعت کے مطابق طے ہوں گے۔ ان موضوعات سے متعلق اسلامی احکام کو تحریری طور پر مدون کیے بغیر براہ راست شرعی قوانین نافذ کر دیے گئے۔''(۱)

۱۹۶۲ء ہی میں اس وقت کے گورنر مغربی پاکستان نے ایک قانون نافذ کیا' جس کے مطابق اگر کوئی ایک فریق بھی نکاح' طلاق' وراثت اور وصیت وغیرہ جیسے خانگی و معاشرتی معاملات میں شریعت کے مطابق فیصلہ چاہے گا' تو فریقین کے مابین رائج الوقت قانون کی بجائے شریعت کے مطابق فیصلہ ہو گا۔ اس میں ایک استثناء پھر بھی باقی رہا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

''لیکن اس میں ایک استثناء موجود رہا' جس کا ماحصل یہ تھا کہ والیان ریاست یا وہ لوگ جن کو اس قانون کی رو سے خاص استحقاق حاصل تھا' ان کے لیے وراثت کا قانون انگریزوں کے اصول ہی پر جاری رہے گا۔ وہ یہ تھا کہ نواب یا جاگیر دار کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا وارث ہو گا اور سب سے بڑے بیٹے کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا وارث ہو گا۔ اس میں چھوٹے بیٹوں' بیٹیوں' بہنوں سب کو ہر قسم کی جائیداد کے حق وراثت سے محروم کر دیا گیا تھا۔ یہ قانون برصغیر میں کم و بیش سو سال جاری رہا۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خواتین کے حقوق کی علمبردار کسی تنظیم نے کبھی اس کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھائی۔''(۲)

گورنر پاکستان ملک محمد امیر خان نے اسی دوران ایک ایسے آرڈیننس کا بھی اجراء کیا جس میں طوائفوں کے پیشے کو ممنوع اور قابل سزا جرم قرار دیا گیا۔ نتائج سے قطع نظر فی نفسہ یہ ایک خوش آئند اقدام تھا۔

۱۹۶۲ء ہی میں فیلڈ مارشل اُیوب خان کے دور میں مسلمانوں کے عائلی قوانین کے حوالے سے 'مسلم عائلی قوانین آرڈیننس' کے نام سے ایک قانون نافذ کیا گیا۔ اس آرڈیننس میں یتیم پوتے کی وراثت' طلاق اور دوسری شادی کے حوالے سے بعض ایسے قوانین تھے جو اسلامی تعلیمات کے منافی تھے۔ مثال کے طور پر اس قانون میں یہ بات طے کی گئی کہ پہلی بیوی کی رضامندی کے بغیر شوہر کو دوسری شادی کی اجازت نہ ہو گی اور اگر کسی نے ایسی شادی کی تو وہ قانوناً ناجائز تصور ہو گی۔ جدت پسندوں نے اس آرڈیننس کی تائید کی جبکہ علماء کے حلقوں کی طرف سے اس پر شدید تنقید ہوئی۔

۱۹۶۲ء میں اس وقت کی مارشل لاء حکومت نے ایک دستور نافذ کیا' جس میں بعد ازاں شدید عوامی دباؤ کے نتیجے میں مملکت پاکستان کے نام کے ساتھ 'اسلامی جمہوریہ' کا لفظ بھی لگایا گیا۔ اس دستور کے مطابق بھی اس اصول کو تسلیم کیا گیا کہ پاکستان میں کوئی بھی قانون سازی قرآن و سنت کے منافی نہ ہو گی۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن لکھتے ہیں:

''دستور کی دفعہ ۱۹۹ کے تحت صدر مملکت کو اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل کے قیام کا اختیار دیا گیا تا کہ یہ کونسل پاکستان کے مسلمانوں کو ہر شعبہ زندگی میں اسلام کے اصولوں اور تصورات کے مطابق عمل کرنے کی ترغیب اور امداد دے سکے۔ نیز یہ بھی جائزہ لے سکے کہ آیا کوئی مجوزہ قانون اسلام کے خلاف یا منافی ہے؟''(۳)

اسی دستور کی دفعہ ۲۰۷ کے تحت صدر کو 'ادارہ تحقیقات اسلامی' کے نام سے ایک ایسا ادارہ قائم کرنے کا بھی اختیار دیا گیا جو اسلام اور اسلامی تعلیمات کے بارے میں اپنی تحقیقات پیش کرے۔ اسی ادارے کے تحت کئی ایک علمی منصوبے پایہ تکمیل کو پہنچے جن میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کا

۱۔ علم اُصول فقہ ایک تعارف: ۲۰۷/۳

۲۔ أیضاً: ص ۲۰۸

۳۔ مجموعہ قوانین اسلام: ۱۷/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

'مجموعہ قوانین اسلام' ایک نمایاں وگراں قدر کوشش ہے۔اس ادارے میں بعد میں کچھ غیر سنجیدہ افراد بھی شامل ہو گئے جس کی وجہ سے اس ادارے کی بہت بدنامی ہوئی۔ڈاکٹر محمد اُمین حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''حکومت نے خود ہی ادارے کو شایان شان اہمیت نہ دی' اس کا اپنا کیمپس نہیں' نہ ہی اس کو یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا' یہ مختلف ادوار میں مختلف وزارتوں سے منسلک رہا اور اس چیز نے اس کی کارکردگی کو بہت بری طرح متاثر کیا...ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور ان کے ساتھیوں کی تجدد پسندی نے بھی اس ادارے کے وقار اور سنجیدگی کو نقصان پہنچایا ہے۔حکومتی ذرائع سے بھی اس کی کارکردگی کو کبھی نمایاں نہیں کیا گیا۔''(۱)

۱۹۷۳ء میں جناب ذوالفقار علی بھٹو کے دور میں ایک نیا آئین تیار ہوا جو اگست ۱۹۷۳ء میں نافذ ہوا۔'اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل' کو 'اسلامی نظریاتی کونسل' کا نام دیا گیا۔اس کونسل نے ۱۹۷۳ء میں کام شروع کیا اور تقریباً تین سالوں کے دوران بہت سی مفید سفارشات پیش کیں جن میں سے چند ایک کو چھوڑ کر اکثر سرد خانے کی نذر ہو گئیں۔ڈاکٹر محمود اُحمد غازی لکھتے ہیں:

''یہ تمام سفارشات وتجاویز متعلقہ سرکاری فائلوں میں دفن ہو گئیں۔البتہ کونسل نے جو سفارشات امتناع شراب' گھوڑ دوڑ پر جوئے کے خاتمے' نائٹ کلبوں کی بندش اور جمعۃ المبارک کی تعطیل کے بارے میں دیں' حکومت نے اپریل ۱۹۷۷ء کے ہنگامہ خیز ایام میں ان کو منظور کر کے پاکستان میں شراب' گھوڑ دوڑ پر جوا اور نائٹ کلبوں پر پابندی لگا دی اور جمعہ کے دن ہفتہ وار عام تعطیل کا اعلان کر دیا۔''(۲)

جنرل ضیاء الحق مرحوم کے دور میں اس کونسل میں جلیل القدر علماء شامل تھے لیکن بعد کے ادوار میں عموماً ایسے افراد کو کونسل کی رکنیت مہیا کی گئی جن کی دینی حیثیت علماء' دینی حلقوں اور عامۃ الناس کے ہاں معتبر نہ تھی۔خاص طور پر جنرل پرویز مشرف (۱۹۹۹ء تا ۲۰۰۸ء) کی تشکیل کردہ نظریاتی کونسل اکثر وبیشتر ایسے ارکان پر مشتمل تھی جن کی دینی حیثیت یا علمی اہلیت مملکت کے جمہور عوام کے ہاں مشتبہ ومشکوک تھی۔یہی وجہ ہے کہ کونسل اپنی نت نئی سفارشات کی بنیاد پر علمی وعوامی حلقوں میں عرصہ دراز سے مسلسل تنقید کا نشانہ بنتی چلی آ رہی ہے۔اس کونسل میں اگر کوئی دو چار مولویوں کو رکنیت فراہم بھی کی گئی تو وہ بھی علم وتقوی کو معیار بناتے ہوئے نہیں بلکہ خوشامد اور سیاسی وابستگیوں کی بنیاد پر وہ مجلس کے رکن بننے کے اہل ٹھہرے۔

۱۹۷۴ء میں پارلیمنٹ میں قادیانیوں کا مسئلہ اٹھایا گیا تو پارلیمنٹ نے دونوں فریقین کے دلائل سننے کے بعد چوتھا آئینی ترمیمی ایکٹ منظور کیا۔اس ایکٹ کی رو سے قادیانیوں اور مرزا غلام اُحمد قادیانی کے دوسرے پیروکاروں کو قانونی اور آئینی طور پر غیر مسلم قرار دیا اور اس شخص کو آئینی طور پر مسلمان تسلیم کیا گیا جو محمد ﷺ کو آخری نبی مانتا ہو اور آپ ﷺ کے بعد کسی بھی ظلی یا بروزی نبوت کا قائل نہ ہو۔

۱۹۷۷ء میں جنرل ضیاء الحق مرحوم نے مارشل لاء نافذ کرتے ہوئے ۱۹۷۳ء کے آئین کو معطل کر دیا۔سپریم کورٹ نے جنرل مرحوم کی حکومت کو جائز قرار دیتے ہوئے ان کو دستور میں ترمیم کی بھی اجازت فراہم کر دی۔اس اجازت کی وجہ سے اسلامی نظریاتی کونسل نے یہ تجویز پیش کی کہ جنرل مرحوم صاحب دستور میں ایسی ترمیم کر دیں جس کے ذریعے اعلیٰ عدالتوں کو یہ اختیار مل جائے کہ وہ موجودہ قوانین کو شریعت کی کسوٹی پر پرکھ سکیں۔ڈاکٹر محمود غازی لکھتے ہیں:

''اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کو اصولی طور پر منظور کرتے ہوئے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے دستور میں ضروری ترامیم کر دیں اور ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء مطابق ۱۲ ربیع الأول ۱۴۰۰ھ کو ایک اہم دستوری ترمیم کے ذریعے یہ اختیار عدالتوں کو مل گیا۔''(۳)

مذکورہ بالا ترمیم کے نتیجے میں ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو چاروں صوبوں کی ہائی کورٹس میں ایک شریعت بنچ اور سپریم کورٹ میں شریعت ایپلیٹ بنچ قائم کیا گیا۔ان بنچوں کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ کسی شہری کی درخواست پر کسی بھی ریاستی قانون کے بارے میں یہ جائزہ لے سکتے ہیں کہ وہ

۱۔ عصر حاضر اور اسلام کا نظام قانون: ص ۱۷۹

۲۔ علم اُصول فقہ ایک تعارف: ۳/ ۲۱۱۔۲۱۲

۳۔ أیضاً: ص ۲۱۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قرآن وسنت کے منافی ہے یا نہیں۔ یہ ایک بہت ہی مستحسن اقدام تھا لیکن جنرل مرحوم صاحب نے عدلیہ کو یہ اختیار کچھ استثناءات کے ساتھ دیا جن میں سے چار مستقل اور ایک عارضی تھا۔ ڈاکٹر محمود اُحمد غازی لکھتے ہیں:

''جو چار مستقل استثناءات تھے ان میں ایک تو خود آئین تھا' ایک پرسنل لاز یعنی شخصی قوانین تھے' ایک استثناء پروسیجرل لاء کا تھا اور ایک مارشل لاء کے ریگولیشن تھے۔ جو عارضی استثناء تھا وہ مالیاتی قوانین کا تھا اور ابتداءً تین سال کے لیے کیا گیا تھا... ان پانچ استثناء کے علاوہ بقیہ تمام قوانین جن میں دیوانی قانون' فوجداری قانون اور قانون تجارت جیسے اہم شعبہ ہائے قانون شامل تھے' سب شریعت بنچوں کے دائرہ اختیار میں آگئے اور اوران پر شریعت بنچوں نے کام کرنا شروع کر دیا۔''(۱)

۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو جنرل ضیاء الحق مرحوم نے ایک حکم کے ذریعے حدود آرڈیننس جاری کیا جو جائیداد' زنا' قذف' امتناع اور سزائے تازیانہ سے متعلق تھا۔ بعدازاں ۱۹۸۵ء میں اس وقت کی اسمبلی نے اس آرڈیننس کی توثیق کرتے ہوئے اسے آئینی تحفظ فراہم کیا۔ ان قوانین کے اطلاق میں پروسیجرل لاء (Procedural Law)' معاشرتی کرپشن اور بگاڑ کی وجہ سے بعض اوقات صحیح نتائج یا ثمرات حاصل نہ ہوئے تو بعض منفی ذہنیت کے عناصر ان قوانین کی منسوخی کے درپے ہوگئے۔ پیپلز پارٹی نے ان قوانین کی تنسیخ کے لیے تقریباً دو مرتبہ اسمبلی میں بل پیش کیا۔ بعض سیکولر سیاسی حلقوں اور حقوق نسواں کی تنظیموں اور پرویز مشرف کی روشن خیال حکومت کی طرف سے ۲۱ اگست ۲۰۰۶ء کو 'فوجداری ترمیمی بل ۲۰۰۶ء' پیش کیا گیا۔ بعد میں اسی بل کا نام 'تحفظ خواتین بل ۲۰۰۶ء' رکھا گیا۔ ملک کے تمام معروف دینی حلقوں نے ان ترمیمات کی مخالفت کی اور ان کو اسلام کے خلاف ایک سازش قرار دیا۔

شریعت بنچوں کے ایک سال تجربے سے اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ چار مختلف ہائی کورٹس میں چار شریعت بنچوں کی بجائے ایک مستقل عدالت قائم کر دی جائے جو چاروں ہائی کورٹس کی نمائندہ ہو۔ چنانچہ مئی ۱۹۸۰ء میں ایک وفاقی شرعی عدالت قائم کر دی گئی جس کا صدر دفتر اسلام آباد میں تھا۔ چاروں ہائی کورٹس سے ایک جج لیا گیا اور سپریم کورٹ کے ایک سابق جج اس عدالت کے سربراہ بنے۔ اسی دوران اس عدالت کی پانچ رکنی کمیٹی میں سے تین ججوں نے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کے مسئلے میں جمہور علماء کا موقف سنے بغیر ایک شاذ رائے کی نمائندگی کرتے ہوئے اس کو خلاف شریعت قرار دیا۔ بعدازاں عوامی و علمی حلقوں کے دباؤ کے پیش نظر تین جید علماء کو اس عدالت کا رکن بنایا گیا اور اس عدالت نے بہت سے قوانین کا علمی جائزہ لیا۔ ڈاکٹر محمود اُحمد غازی لکھتے ہیں:

''۱۹۸۰ء میں اپنے قیام سے لے کر آج تک وفاقی شرعی عدالت نے سینکڑوں قوانین کا جائزہ لیا اور ان میں سے بہت سے قوانین کی جزوی ترامیم کا حکم دیا۔ حکومت کو مجبوراً وہ ترامیم کرنا پڑیں۔ یوں پاکستان میں سینکڑوں قوانین کو وفاقی شرعی عدالت کے ذریعے اسلام کے مطابق بنایا جا چکا اور یہ اتنی بڑی کامیابی ہے جو پاکستان کے علاوہ کسی اور ملک میں حاصل نہیں کی جا سکی۔''(۲)

۲۰ جون ۱۹۸۰ء ہی میں جنرل ضیاء الحق مرحوم کے دور میں ملک بھر میں زکوۃ و عشر آرڈیننس جاری کیا گیا۔ اس نظام کے تحت پورے ملک میں ۴۰ ہزار مقامی زکوۃ کمیٹیاں' چار صوبائی زکوۃ کونسلیں اور سینکڑوں ضلع و تحصیل زکوۃ کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ اس نظام میں اگرچہ کئی ایک خرابیاں تھیں اور ابھی تک باقی ہیں لیکن اپنے مقاصد و اہداف کے اعتبار سے یہ ایک بہترین نظام تھا۔

۱۰ جولائی ۱۹۸۳ء میں سرکاری سطح پر ایک کمیشن قائم ہوا جو ملک کے نامور علماء' ماہرین قانون' اعلیٰ عدالتوں کے ریٹائرڈ ججوں اور اہل قلم پر مشتمل تھا۔ اس کے صدر مولانا ظفر احمد انصاری رحمہ اللہ تھے اور انہی کے نام پر اس کو 'انصاری کمیشن' کا نام دیا گیا۔ اس کمیشن نے ۵۴ کے قریب سفارشات صدر کو پیش کیں' جن میں سے چند ایک کو صدر نے منظور کر لیا۔ انہی سفارشات میں سے ایک یہ بھی تھی کہ قرارداد مقاصد جو اب تک ۱۹۷۳ء کے آئین کے ایک دیباچے کی حیثیت رکھتی تھی' اس کو ایک ترمیم کے ذریعے ۷۳ء کے آئین کا باقاعدہ حصہ بنا دیا گیا۔

۱۔ علم اُصول فقہ ایک تعارف: ۳/ ۲۱۴۔۲۱۵

۲۔ أیضاً: ص ۲۲۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۵ جون ۱۹۸۸ء جنرل ضیاء الحق مرحوم نے نفاذ شریعت آرڈیننس جاری کیا۔ یہ آرڈیننس چار ماہ کے لیے تھا اور ۱۵ اکتوبر ۱۹۸۸ء کو اس کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی اس وقت کے قائمقام صدر جناب غلام اسحاق خان صاحب نے ایک 'نفاذ شریعت ترمیمی آرڈیننس' جاری کر دیا۔ یہ آرڈیننس بھی اپنی انتہائی مدت پوری کرتے ہوئے چار ماہ بعد از خود ختم ہو گیا۔

۱۷ مارچ ۱۹۹۷ء کو نافذ ہونے والا قصاص و دیت ایکٹ بھی نفاذ اسلام کے ہدف کی طرف ایک قابل قدر پیش رفت ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''یہ بات نہایت ہی افسوس ناک ہے کہ ۱۹۷۷ء سے پہلے کسی اسمبلی نے اسے ایکٹ بنا کر قانون کا درجہ نہیں دیا۔ پوری اینگلو سیکسن تاریخ میں یہ شاید پہلا اور واحد موقع تھا کہ ایک آرڈیننس کو جو درجنوں مرتبہ جاری کیا جا چکا تھا اسے ملک کی پارلیمنٹ نے اتنی طویل مدت تک منظور نہ کیا۔ ہر آرڈیننس کی مدت چار ماہ ہوتی ہے' اس دوران اگر پارلیمنٹ اسے منظور نہ کرے تو منسوخ ہو جاتا ہے۔ قصاص و دیت کا یہ آرڈیننس بار بار نافذ ہوتا رہا۔ ہر چار ماہ بعد جب بھی یہ منسوخ ہونے کے قریب آتا تو صدر ایک بار پھر اس آرڈیننس کو جاری کر دیتا... بالآخر Qisas and Diyat Act 1997 کے ذریعے اسے باقاعدہ اور مستقل قانون کا درجہ حاصل ہو گیا۔''(۱)

۲۳ دسمبر ۱۹۹۹ء کو پاکستان کی سپریم کورٹ کے اپلیٹ بنچ نے متفقہ طور پر معاشرے میں جاری ہر طرح کے تجارت و صرفی لین دین کو قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی وجہ سے حرام اور ناجائز قرار دیا۔ ڈاکٹر ظفر علی راجا لکھتے ہیں:

''سپریم کورٹ آف پاکستان کے شریعت اپلیٹ بنچ نے متفقہ طور پر قرار دیا کہ تجارتی و صرفی ہر طرح کے لین دین پر معاشرے میں جاری سود کی تمام اشکال قرآن وسنت سے متصادم ہونے کے باوصف حرام اور ممنوع ہیں۔ سپریم کورٹ نے یہ بھی قرار دیا کہ حکومتی سطح پر حاصل کردہ ملکی اور بین الأقوامی سودی قرضے بھی اسی ذیل میں آتے ہیں' لہٰذا ان کا چلن بھی اسلامی تعلیمات کی رو سے ناجائز ہے۔ سپریم کورٹ نے اپنے فیصلے میں حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ آٹھ سودی قوانین کو مارچ ۲۰۰۰ء تک تبدیل کر کے قرآن وسنت کے سانچے میں ڈھال لے جبکہ بقایا تمام سودی قوانین کو ختم یا تبدیل کرنے کے لیے ۳۰ جون ۲۰۰۱ء تک کی مہلت دے دی گئی ہے۔''(۲)

لیکن قابل افسوس بات یہ ہے کہ اس وقت کی آمرانہ اور روشن خیال حکومت نے اس سلسلے میں حیلے بہانوں اور ٹال مٹول سے کام لیا اور تا حال اس بارے میں بعد ازاں عملاً کوئی پیش رفت نہ ہو سکی۔

❀❀❀❀❀

۱۔ علم اُصول فقہ ایک تعارف: ۲۳۱/۳

۲۔ ماہنامہ محدث' سود کی عدالتی ممانعت کے بعد' فروری ۲۰۰۰ء' ص ۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ

اجتماعی اجتہاد میں مختلف اہل علم و ماہرین فن مل کر کسی مسئلے میں غور و فکر کرتے ہیں۔ پس اس کا ایک قابل تعریف پہلو تو یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد کی نسبت اس میں صحیح و معتدل رائے تک پہنچنے کے امکانات بڑھ جاتے ہیں جبکہ اس اجتہاد کو ایک دوسرے زاویے سے مفید بنانے کے لیے بعض علماء نے اس کی بنیاد پر کسی اسلامی ریاست کی قانون سازی کی تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ اجتہاد چاہے انفرادی ہو یا اجتماعی' اس کی روشنی میں قانون سازی کی کس قدر گنجائش موجود ہے' اس میں أئمہ سلف کا شروع ہی سے اختلاف رہا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے حوالے سے ہم پچھلی فصل میں یہ بات نقل کر چکے ہیں کہ انہوں نے اپنے اجتہادی فیصلوں کو قانون بنانے اور پھر انہیں اسلامی ریاست کے تمام شہریوں پر نافذ کرنے کی رائے کو پسند نہیں فرمایا۔ جس سے محسوس ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کسی اجتہاد کو قانون سازی کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا ہے کیونکہ ایک ہی مسئلے میں أئمہ' أئمہ تو کیا صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ کے بھی اختلافات ہوتے تھے لیکن ان میں سے کوئی بھی کسی دوسرے پر اپنی رائے واجتہاد کو جبراً نافذ کرنے کے حق میں نہیں تھا۔ فقہائے متقدمین نے اس نکتے کے بارے مفصل بحث کی ہے کہ کیا کوئی خلیفہ کسی قاضی کو کسی خاص فقہی مذہب کی پابندی یا اس کے مطابق مقدمات کا فیصلہ کرنے پر مجبور کر سکتا ہے؟۔ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے حکمران کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی قاضی یا جج کو اس بات کا پابند کرے کہ وہ کسی معین مذہبی رائے کے مطابق قضیوں کا فیصلہ کرے۔ جبکہ فقہاء کے ایک گروہ کی رائے اس کے برعکس ہے۔ ذیل میں ہم دونوں گروہوں کے موقف اور دلائل کو بیان کر رہے ہیں۔

تدوین و تقنین فقہ کے بارے مذاہب أربعہ کا نقطہ نظر

کیا کوئی حکمران کسی ایسے قاضی کو جو درجہ اجتہاد پر فائز ہو' اس بات کا پابند بنا سکتا ہے کہ وہ کسی معین فقہی مذہب کے مطابق فیصلے کرے' چاہے اس کا اجتہاد اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو؟ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس بارے دو اقوال مروی ہیں۔ جمہور علماء یعنی مالکیہ' شافعیہ' حنابلہ اور اہل الحدیث کا قول یہ ہے کہ کسی حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی قاضی کو کسی خاص مذہب کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند کرے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ اور امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس قول پر علماء کا اتفاق بھی بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمن بن أحمد الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" لا يجوز إلزام القاضي بالحكم بمذهب معين واشتراطه على القاضي باطل غير ملزم وهو قول عند المالكية والراجح عند الشافعية وبه قال الحنابلة وقال ابن قدامة لا أعلم فيه خلافاً. "(۱)

''قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند بنانا جائز نہیں ہے۔ اور قاضی کو عہدہ قضاء دیتے وقت اس قسم کی شرط لگانا باطل اور غیر لازم ہے۔ یہ قول (جمہور) مالکیہ کا ہے' شافعیہ کے نزدیک راجح ہے اور حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلے میں علماء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔''

یہ قول صاحبین کا بھی ہے۔ شیخ عامر بن عیسی اللھو اس بارے میں دو بنیادی اقوال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"القول الأول: لايجوز للحاكم الاشتراط على القاضي بالحكم بمذهب معين وهذا قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة كما أنه قول القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحبي أبي حنيفة وقال ابن قدامة ولم أعلم فيه خلافاً وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وقد حكى الاتفاق على ذلك. "(۲)

۱۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۵

۲۔ حركة تقنين الفقه الإسلامي: ص۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''پہلا قول تو یہ ہے کہ حاکم کے لیے قاضی پر یہ شرط عائد کرنا جائز نہیں ہے کہ قاضی اپنے فیصلوں میں کسی معین مذہب کی پابندی کرے۔یہی جمہور مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور اسی قول کو قاضی أبو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ابن قدامہ رحمہ اللہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔اسی قول کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی پسند کیا ہے اور اس پر علماء کا اتفاق بھی نقل کیا ہے۔''

دوسرا قول حنیفہ کا ہے جس کے مطابق کوئی حاکم کسی قاضی کو فیصلے کرنے میں کسی خاص مذہب کا پابند کر سکتا ہے۔بعض مالکیہ اور شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"یجوز الإلزام بالحکم بمذهب معين ويصح اشتراط الحاكم على القاضي أن يقضي به وإلى هذا القول ذهب الحنفية وهو قول عند المالكية وبه قال السبكي وغيره من الشافعية ."(۱)

''دوسرے قول کے مطابق قاضی کو کسی معین مذہب پر فیصلہ کرنے کا پابند بنایا جائز ہے۔اسی طرح حاکم کا قاضی پر یہ شرط لگانا بھی صحیح ہے کہ وہ اس کسی معین مذہب کے مطابق فیصلے کرے۔اس قول کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور مالکیہ کے ہاں بھی یہ ایک قول ہے اور بعض شوافع مثلاً امام سبکی رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔''

بعض علماء نے اس قول کی نسبت امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بھی کی ہے۔شیخ عامر بن عیسی اللھو لکھتے ہیں:

"القول الثاني يجوز للحاكم أن يلزم القاضي بالحكم بمذهب معين وهذا قول أبي حنيفة وقد خالفه صاحباه كما تقدم ."(۲)

"دوسرے قول کے مطابق حاکم کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند بنائے۔یہ امام أبو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے اس مسئلے میں امام صاحب سے مخالف رائے دی ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔''

اس مختصر جائزے کے بعد اب ہم قدرے تفصیل سے اس مسئلے میں مذاہب أربعہ کے فقہاء کی آراء کا جائزہ لیتے ہیں۔

مذہب مالکی

مالکیہ کے معروف قول کے مطابق حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مجتہد قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلوں کا پابند بنائے۔محمد بن عبد الرحمٰن الحطاب رحمہ اللہ متوفی ۹۵۴ھ لکھتے ہیں:

" قال ابن الحاجب: وللامام أن يستخلف من يرى غير رأيه في الاجتهاد والتقليد ولو شرط الحكم بما يراه كان الشرط باطلاً والتولية صحيحة . . . قال في التوضيح للامام أن يستخلف من يرى غير رأيه كالمالكي يولي شافعياً أو حنفياً ولو شرط أي: الإمام على القاضي الحكم بما يراه الإمام من مذهب معين أو اجتهاد له كان الشرط باطلاً وصح العقد وهكذا في الجواهر عن الطرطوشي وقال غيره: العقد غير جائز وينبغي فسخه ورده وهذا إنما هو إذا كان القاضي مجتهدا وهكذا فرض المازري المسألة فيه ."(۳)

''امام ابن حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) فرماتے ہیں: امام (حکمران) کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو اپنا نائب بنائے جو اجتہاد یا تقلید کرنے میں امام کی رائے کا قائل نہ ہو۔لیکن اگر امام نے یہ شرط لگا دی کہ اس کا نائب وہی فیصلہ کرے گا جو امام کی رائے کے مطابق ہو تو یہ شرط باطل ہے اور ایسی امارت صحیح ہے...'توضیح' میں ہے کہ امام کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو اپنا نائب بنا لے جو اس

۱۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۵

۲۔حركة تقنين الفقه الإسلامي: ص۴

۳۔مواهب الجليل شرح مختصر الخليل' باب الأقضية۔۸/ ۷۹۔۸۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی رائے کے علاوہ رائے رکھتا ہو مثلاً کوئی مالکی امام کسی شافعی یا حنفی کو کسی جگہ ولایت دے۔لیکن اگر امام نے قاضی پر یہ شرط عائد کر دی کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق یا امام کی اجتہادی رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا تو یہ شرط باطل ہے لیکن عقد صحیح ہو گا۔اسی طرح کا قول طرطوشی رحمہ اللہ سے 'الجواہر' میں بھی منقول ہے۔جبکہ ان کے علاوہ مالکی علماء کا کہنا یہ ہے یہ عقد بھی ناجائز ہو گا اور یہ عقد قابل فسخ اور مردود ہے۔یہ قول اس صورت میں ہے جبکہ قاضی مجتہد ہو۔امام مازری رحمہ اللہ (متوفی ۵۳۶ھ) نے بھی اسی طرح کا مسئلہ بیان کیا ہے۔''

قاضی مدینہ برہان الدین ابراہیم بن علی بن فرحون المعروف با بن فرحون رحمہ اللہ متوفی ۷۹۹ھ فرماتے ہیں۔

" قال الشيخ أبوبكر الطرطوشي أخبرنا القاضي أبو الوليد الباجي أن الولاة كانوا بقرطبة إذا ولوا رجلاً القضاء شرطوا عليه في سجله ألا يخرج عن قول ابن القاسم ما وجده . قال الشيخ أبوبكر: وهذا جهل عظيم منهم يريد أن الحق ليس في شيء معين و إنما قال الشيخ أبوبكر هذا لوجود المجتهدين و أهل النظر في قضاة ذلك الزمان فتكلم على أهل زمانه و كان معاصرا للامام أبي عمر بن عبد البروا لقاضي أبي الوليد الباجي والقاضي أبي الوليد بن رشد والقاضي أبي بكر بن العربي والقاضي أبي الفضل عياض والقاضي أبي محمد بن عطية صاحب التفسير وغير هؤلاء من نظرائهم . "(۱)

''شیخ أبوبکر طرطوشی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ہمیں أبو ولید باجی رحمہ اللہ (متوفی ۴۷۴ھ) نے یہ خبر دی ہے کہ قرطبہ کے حکمران جب کسی کو قاضی مقرر کرتے تو اپنے سرکاری رجسٹر میں یہ شرط مقرر کرتے تھے کہ جب وہ (امام مالک رحمہ اللہ کے شاگرد) ابن القاسم رحمہ اللہ (متوفی ۱۹۱ھ) کا قول کسی مسئلے میں پالے تو اس سے تجاوز نہ کرے۔شیخ أبوبکر رحمہ اللہ کہتے ہیں یہ ان حکمرانوں کی جہالت عظمی تھی۔شیخ یہ کہنا چاہتے تھے کہ حق کسی ایک معین قول میں نہیں ہوتا۔شیخ أبوبکر رحمہ اللہ نے یہ قول اس لیے کہا ہے کیونکہ اس زمانے میں مجتہدین اور اہل نظر قاضی موجود تھے پس انہوں نے یہ بات اپنے زمانے کے اعتبار سے کی ہے۔ان کے معاصر علماء میں ابن عبد البر' قاضی أبو ولید باجی' قاضی ابن رشد' قاضی ابن العربی' قاضی عیاض' قاضی ابن عطیہ رحمہم اللہ وغیرہ جیسے جلیل القدر فقہائے مجتہدین موجود تھے۔(اور انہوں نے یہ بات مذکورہ جلیل القدر علماء کے حوالے سے کی تھی کہ ایسے علماء کو کسی حکمران کی طرف سے کسی معین قول کا پابند بنانا جہل عظیم ہے)۔''

اگر تو حکمران یا قاضی کسی امام کا مقلد ہو تو پھر اس صورت میں حکمران کے لیے جائز ہے کہ وہ قاضی کو اپنے امام کے مذہب کے مطابق فیصلوں کا پابند بنائے۔محمد بن عبد الرحمن الحطاب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" قال: وإن كان الامام مقلدا وكان متعباً لمذهب مالك أو اضطر إلى ولاية قاض مقلد لم يحرم على الإمام أن يأمره أن يقضي بين الناس بمذهب مالك ويأمره أن لا يتعدى في قضائه مذهب مالك لما يراه من المصلحة في أن يقضي بين الناس بما عليه أهل الاقليم والبلد الذي هذا القاضي منه ولي عليهم وقد ولى سحنون رجلاً سمع بعض كلام أهل العراق وأمره ألا يتعدى الحكم بمذهب أهل المدينة . "(۲)

''امام مازری رحمہ اللہ نے کہا: اگر امام مقلد ہو مثلاً امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کا متبع ہو یا امام کسی ایسے شخص کو قاضی بنانے پر مجبور ہو جو مقلد ہو تو اس صورت میں امام پر یہ حرام نہیں ہے کہ وہ اس قاضی کو لوگوں کے مابین امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند بنائے اور اس کو یہ حکم جاری کرے کہ وہ اپنے فیصلوں میں امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب سے تجاوز نہ کرے کیونکہ امام اس میں مصلحت دیکھتا ہے کہ اس علاقے اور شہر کے لوگ کہ جن پر یہ قاضی مقرر کیا گیا ہے' کے مابین اس مذہب کے مطابق فیصلے ہوں کہ جس مذہب پر وہ عمل پیرا ہوں۔(مالکی فقیہ و قاضی) سحنون رحمہ اللہ (متوفی ۲۴۰ھ) نے ایک ایسے مالکی کو ولایت دی تھی جس نے بعض اہل عراق سے کچھ مسائل

۱۔تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام' الباب الخامس في أركان القضاء' الركن الثاني من أركان القضاء هو المقضى به' فصل في أن القاضي إذا لم يكن من أهل الاجتهاد۔۴۵/۱۔۴۶

۲۔مواهب الجليل شرح مختصر الخليل' باب الأقضية۔۸۰/۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سنے تھے تو سحنون ؒ نے اس کو پابند کیا کہ وہ اہل مدینہ کے مذہب کے مطابق ہی فیصلہ کرے۔''

مذہب شافعی

شافعیہ کے نزدیک حکمران چاہے مجتہد ہو یا مقلد' دونوں صورتوں میں کسی مجتہد قاضی کو کسی معین مذہب یا امام کے فتاوی کے مطابق فیصلوں پر مجبور نہیں کر سکتا۔ أبو الحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی ؒ متوفی ۴۵۰ھ لکھتے ہیں:

" فلو شرط المولى وهو حنفى المذهب على من ولاه القضاء ألا يحكم الا بمذهب الشافعى أو أبى حنيفة فهذا على ضربين: أحدهما أن يشترط ذلك عموماً فى جميع الأحكام فهذا شرط باطل سواء كان موافقاً لمذهب المولى أو مخالفاً له وأما صحة الولاية فان لم يجعله شرطاً فيها وأخرجه مخرج الأمر أو مخرج النهى وقال: قد قلدتك القضاء فاحكم بمذهب الشافعى رحمه الله على وجه الأمر أو لا تحكم بمذهب أبى حنيفة على وجه النهى كانت الولاية صحيحة والشرط فاسدا سواء تضمن أمراً أو نهياً ويجوز أن يحكم بما أداه اجتهاده إليه سواء وافق شرطه أو خالفه ويكون اشتراط المولى لذلك قدحاً فيه إن علم أنه اشترط ما لايجوز لا يكون قدحاً إن جهل لكن لا يصح مع الجهل به أن يكون مولياً ولا وإلياً فان خرج ذلك مخرج الشرط فى عقد الولاية فقال: قد قلدتك القضاء على ألا تحكم فيه إلا بمذهب الشافعى أو بقول أبى حنيفة كانت الولاية باطلة لأنه عقدها على شرط فاسد وقال أهل العراق: تصح الولاية ويبطل الشرط ."(۱)

''اگر حنفی حکمران کسی شخص کو قاضی بناتے وقت یہ شرط عائد کر دے کہ قاضی مذہب شافعی یا مذہب أبو حنیفہ کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ حکمران یہ شرط عمومی طور پر تمام احکام میں لگائے۔ پس اس قسم کی شرط باطل ہے' چاہے حکمران کے مذہب کے موافق ہو یا مخالف ہو۔ جہاں تک قاضی کی ولایت کی صحت کا معاملہ ہے تو اگر تو حکمران نے اس کو (عقد میں) شرط نہ بنایا ہو بلکہ ایسا کرنے کا حکم جاری کیا ہو یا اس سے منع کیا ہو مثلاً وہ یہ کہے: میں نے تجھے قضاء کا عہدہ عنایت کیا' پس تو مذہب شافعی کے مطابق فیصلہ کر یا تو مذہب أبو حنیفہ کے مطابق فیصلہ نہ کر' پس اس صورت میں ولایت صحیح ہوگی لیکن شرط جو امر یا نہی کی صورت میں ہے' فاسد ہوگی۔ اور قاضی کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے چاہے وہ اجتہاد حکمران کی شرط کے موافق ہو یا مخالف ہو۔ اگر تو حکمران کو یہ علم تھا کہ یہ شرط لگانا ناجائز ہے تو ولایت میں حکمران کا ایسی شرط لگانا قابل عیب ہوگا اور اگر حکمران کو اس کا علم نہ ہو (کہ شرط لگانا ناجائز ہے) تو یہ عمل قابل عیب بھی نہ ہوگا لیکن اس قسم کے مسائل سے لاعلمی کے ساتھ کسی کا والی (حکمران ہونا) یا مولی (ولایت دینے والا) ہونا صحیح نہیں ہے۔ (شرط لگانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ) حکمران اس کو عقد ولایت کی شرط بنائے اور کہے: میں نے تجھے قضاء کا عہدہ دیا اس شرط پر کہ تو صرف مذہب شافعی یا امام أبو حنیفہ ؒ کے قول کے مطابق فیصلہ کرے گا تو اس صورت میں ولایت باطل ہوگی کیونکہ حکمران نے ایک فاسد شرط کی بنیاد پر یہ عقد کیا ہے۔ اہل عراق یہ کہتے ہیں: اس صورت میں ولایت تو درست ہوگی لیکن شرط باطل ہوگی۔''

أبو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف شیرازی ؒ متوفی ۴۷۶ھ فرماتے ہیں۔

"ولا يجوز أن يعقد تقلد القضاء على أن يحكم بمذهب بعينه لقوله عزوجل ﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ والحق ما دل عليه الدليل وذلك لايتعين فى مذهب بعينه فإن قلد على هذا الشرط بطلت التولية لأنه عقدها على شرط وقد بطل الشرط فبطلت التولية ."(۲)

''حکمران کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کو اس شرط پر قاضی بنائے کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ ارشاد باری

۱۔ الأحكام السلطانية' باب فى ولاية القضاء۔ ص ۸۷

۲۔ المجموع شرح المهذب' كتاب الأقضية' باب ولاية القضاء وآداب القضاة' فصل ولا يجوز أن يعقد تقلد القضاء۔ ۱۹/۱۲۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعالیٰ ہے: 'پس آپ لوگوں کے مابین حق کے ساتھ فیصلہ فرما دیں'۔ اور حق وہ ہے جس پر کوئی دلیل رہنمائی کرے اور حق کسی ایک مذہب میں متعین نہیں ہو سکتا۔ پس اگر حکمران نے اس شرط پر کسی کو قاضی بنایا تو یہ ولایت باطل ہو گی کیونکہ اس نے ایک باطل شرط کی بنیاد پر یہ عقد کیا پس یہ عقد بھی باطل ہو گا۔''

مذہب حنبلی

حنابلہ کا موقف بھی یہی ہے کہ حکمران کے لیے یہ بالکل بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کسی قاضی کو کسی معین فقہ کے مطابق فیصلوں پر مجبور کرے۔ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ متوفی ۶۳۰ھ لکھتے ہیں:

" ولا یجوز أن یقلد القضاء لواحد علی أن یحکم بمذهب بعینه وهذا مذهب الشافعی ولم أعلم فیه خلافا لأن الله تعالی قال:﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ والحق لا یتعین فی مذهب وقد یظهر له الحق فی غیر ذلك المذهب فإن قلده علی هذا الشرط بطل الشرط ."(۱)

''حکمران کے لیے جائز بالکل بھی نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو اس شرط پر حکمران بنائے کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا' یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور مجھے اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: 'پس آپ لوگوں کے مابین حق کے ساتھ فیصلہ فرما دیں' اور حق کسی ایک متعین مذہب میں محصور نہیں ہے۔ بعض اوقات قاضی کو حق کسی دوسرے مذہب میں نظر آتا ہے۔ پس اگر حکمران اس شرط پر کسی کو قاضی بنائے تو یہ شرط باطل ہو گی۔''

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ متوفی ۷۲۸ھ نے بھی اس مسئلے میں علماء کا اتفاق نقل کیا ہے' وہ لکھتے ہیں:

" وأما إلزام السلطان فی مسائل النزاع بالتزام قول بلا حجة من الکتاب والسنة فهذا لایجوز باتفاق المسلمین ولایفید حکم حاکم بصحة قول دون قول فی مثل ذلك إلا إذا کان معه حجة یجب الرجوع إلیها فیکون کلامه قبل الولایة وبعدها سواء ."(۲)

''اور جہاں تک سلطان کا اختلافی مسائل میں قاضی کو قرآن وسنت کی کسی دلیل کے بغیر مجرد کسی (امام) کے قول کا پابند کرنا ہے تو یہ باتفاق المسلمین جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کے مسائل میں حکمران کا ایک قول کو چھوڑ کر دوسرے قول کی صحت کا حکم جاری کرنا صرف اسی صورت میں ہی مفید ہے جبکہ اس قول کے ساتھ کوئی ایسی دلیل بھی ہو جس کی طرف رجوع واجب ہو۔ پس حکمران کا یہ کلام قاضی کو ولایت سونپنے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو' برابر ہے۔''

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کو شرعاً ناجائز قرار دینے کے باوجود فساد' بگاڑ اور ظلم سے بچنے کے لیے مجبوراً بعض صورتوں اور حالات میں اس کی اجازت دی ہے کہ حکمران کسی قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلوں کا پابند بنائے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

"ولو شرط الإمام علی الحاکم أو شرط الحاکم علی خلیفته أن یحکم بمذهب معین بطل الشرط وفی فساد العقد وجهان ولاریب أن هذا إذا أمکن القضاة أن یحکموا بالعلم والعدل من غیر هذا الشرط فعلوا فأما إذا قدر أن فی الخروج عن ذلك من الفساد جهلاً وظلماً أعظم مما فی التقدیر کان ذلك من باب دفع أعظم الفسادین بالتزام أدناهما ."(۳)

''اگر امام حاکم پر یا حاکم اپنے نائب پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ شرط باطل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر قاضیوں میں اس کی صلاحیت ہو کہ وہ اس (یعنی کسی معین مذہب کی پابندی کی) شرط کی عدم موجودگی میں علم وعدل سے

۱۔المغنی' کتاب القضاء' فصل ولا یجوز أن یقلد القضاء۔۱۱/۴۸۰

۲۔مجموع الفتاوی: ۳/۲۴۰

۳۔أیضاً: ۳۱/۷۳۔۷۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فیصلے کر سکیں تو انہیں ایسا ہی کرنا چاہیے اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس (یعنی کسی معین مذہب کی پابندی کی) شرط سے نکلنے کی صورت میں قاضیوں کی طرف سے جہالت و ظلم کے پیش نظر ایسے فساد فی الأرض کا اندیشہ ہے جو کسی معین مذہب کی پابندی کے مقابلے میں بڑھ کر ہے تو پھر یہ مسئلہ دو فسادوں میں سے بڑے فساد کو دفع کرنے کے لیے چھوٹے فساد کو اختیار کرنے کا ہے۔''

مذہب حنفی

حنفیہ کے نزدیک اگر قاضی مقلد ہو تو حکمران اس کو معین مذہب کے مطابق فیصلوں کا پابند بنا سکتا ہے اور اگر قاضی اس پابندی کا التزام نہ کرے تو وہ اپنے عہدے سے معزول سمجھا جائے گا۔ محمد أمین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین رحمہ اللہ متوفی ۱۲۵۲ھ لکھتے ہیں:

" فأما المقلد فإنما ولاه ليحكم بمذهب أبي حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون معزولاً بالنسبة إلى ذلك الحكم قال في الشرنبلالية عن البرهان وهذا صريح الحق الذي يعض عليه بالنواجذ ."(۱)

''پس مقلد قاضی کو حکمران نے اس لیے ولایت دی تھی کہ وہ امام أبو حنیفہ کے مذہب کے مطابق فیصلے کرے پس قاضی کے پاس اس مذہب کے خلاف فیصلے کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لہٰذا اگر قاضی نے مذہب کے خلاف فیصلے کیے تو وہ مشروط ولایت کی وجہ سے معزول سمجھا جائے گا۔ 'شرنبلالیۃ' میں 'برہان' سے منقول ہے کہ یہ قول صریحاً حق ہے اور اس کو مضبوطی سے تھام لینا چاہیے۔''

لیکن اگر حکمران مقلد قاضی کو معین مذہب کے ضعیف اقوال کے مطابق فیصلوں کا پابند بنائے تو ایسی شرط باطل ہو گی کیونکہ اس صورت میں مقلد قاضی حق کے خلاف فیصلہ کرے گا' وہ حق کو مذہب کے صحیح قول میں محصور سمجھتا ہے جبکہ حکمران اس کو ضعیف قول کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا حکم جاری کر رہا ہے اور قاضی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جس کو وہ حق سمجھتا ہے' اس کے خلاف فیصلہ دے۔ استاذ محمد سلام مدکور' علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

" وفي رسائل ابن عابدين عن أنفع الوسائل أن القاضي المقلد لا يجوز له أن يحكم إلا بما هو ظاهر في المذهب إلا أن ينص الفقهاء على أن الفتوى على غير ذلك وفي حاشية ابن عابدين على الدر:ولو قيد السلطان القاضي بصحيح مذهبه كما في زماننا تقيد بلاخلاف ولو قيده بضعيف المذهب فلا خلاف بعدم صحة حكمه وهذان النقلان يشعران بأنه إذا قيده بغير مذهبه لا يقيد به بطريق الأولى كما يشعران بأن هذا التقييد لا يتجه إلى المجتهد أيضا بطريق الأولى ."(۲)

''ابن عابدین رحمہ اللہ کے بعض رسائل میں ہے کہ مقلد قاضی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مذہب کے ظاہری اقوال کے خلاف فیصلہ کرے سوائے اس کے کہ فقہائے مذہب نے اس بات کو واضح کیا ہو کہ اس مسئلے میں فتوی ظاہر روایت پر نہیں ہے۔ حاشیہ ابن عابدین میں بھی ہے کہ اگر حکمران قاضی کو مذہب کے صحیح قول کے مطابق فیصلوں کا پابند بنائے تو بلا اختلاف قاضی اس کا پابند ہو گا جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے۔ اور اگر حکمران قاضی کو مذہب کے ضعیف قول کے مطابق فیصلوں کا پابند کرے تو بلا اختلاف حکمران کا یہ حکم صحیح نہ ہو گا۔ یہ دونوں فقہی عبارتیں یہ واضح کرتی ہیں کہ اگر حکمران نے قاضی کو اپنے مذہب (یعنی جس کو وہ مقلد قاضی حق سمجھتا ہے) کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کا پابند بنایا تو قاضی بطریق اولی اس دوسرے مذہب کے مطابق فیصلوں کا پابند نہ ہو گا (کیونکہ جب اسی مذہب کے ضعیف قول کے مطابق بھی حکمران اس کو پابند نہیں بنا سکتا تو دوسرے مذہب کے اقوال کا پابند کیسے بنا سکتا ہے؟)۔ اسی طرح یہ دونوں فقہی عبارتیں یہ بھی ظاہر کرتی ہیں کہ یہ قید (کہ قاضی مذہب کے ضعیف قول کے مطابق فیصلے کرے) مجتہد قاضی پر بھی بطریق اولی عائد نہیں کی جا سکتی ہے۔''

أستاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ' ابن عابدین رحمہ اللہ کی ایک اور عبارت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إذا قيد الحاكم القاضي أن يقضي بخلاف مذهبه وبالضعيف من مذهبه فهذا التقييد باطل ولم

۱۔رد المحتار علی الدر المختار' کتاب القضاء' مطلب حکم الحنفی بمذهب أبی یوسف أو محمد حکم بمذهبه۔۸/۸۹

۲۔مجلة البحوث الإسلامية' تدوين الراجح من أقوال الفقهاء' العدد ۳۲' ص ۳۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نقف على خلاف فى هذا بين المتقدمين من فقهاء المذاهب والدليل على ذلك أن القاضى مأمور أن يحكم بالحق والحق ما يعتقده صحيحاً سواء كان الاعتقاد عن طريق بذل الجهد والنظر أم عن طريق الاقتناع برأى إمامه والعلم بمذهبه.''(۱)

''جب حکمران' قاضی پر یہ شرط عائد کرے کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف یا اپنے مذہب کے ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ قید لگانا باطل ہے اور اس مسئلے میں ہمیں علمائے متقدمین میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا حکم ہے اور قاضی کے نزدیک حق وہ ہے جس کے بارے میں وہ صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو' چاہے اس کا یہ عقیدہ اس کے اجتہاد و غور و فکر کی وجہ سے ہو یا اپنے امام کی رائے اور اپنے مذہب کے علم کی بنیاد پر ہو۔''

ابن عابدین رحمہ اللہ کی عبارت سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ حکمران کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ مجتہد قاضی کو اس کے اجتہاد کے خلاف فیصلوں پر مجبور کرے۔کیا ایک مجتہد قاضی کے لیے کسی مقدمے میں اپنے امام کی رائے کی پابندی لازم ہے یا اسے اپنے اجتہاد کی پیروی کرنی چاہیے؟۔اس مسئلے میں امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"هل للمجتهد أن يقضى برأى مجتهد آخر أفقه منه؟ قال أبو حنيفة له القضاء به وقال الصاحبان ليس له القضاء به ومرجع الخلاف هو أن كون أحد المجتهدين أفقه من غيره هل يصلح مرجحاً؟ عند أبى حنيفة يصلح لأن اجتهاده أقرب إلى الصواب وعند الصاحبين لا يصلح مرجحاً لأن كون العالم أفقه من غيره ليس من جنس الدلى الذى يستند إليه فى استنباط الحكم.''(۲)

''کیا مجتہد قاضی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے سے زیادہ فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلے کرے؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق قاضی مجتہد کو اپنے سے بڑے فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلے کرنے چاہیے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنا قاضی کے لیے جائز نہیں ہے۔وجہ اختلاف یہ ہے کہ کیا دو مجتہدین میں ایک کا زیادہ فقیہ ہونا کوئی راجح دلیل ہے؟ امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ ایک راجح دلیل ہے کیونکہ اس کا اجتہاد' صحت سے زیادہ قریب ہوگا۔جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ راجح دلیل نہیں ہے کیونکہ ایک عالم کا دوسرے سے زیادہ فقیہ ہونا کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس کی طرف استنباط احکام میں رجوع کیا جائے۔''

اس فقہی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی مجتہد کے لیے اپنے امام کی تقلید صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ وہ دلیل کی بنیاد پر ہو۔

معاصر علماء کا تقنین کے بارے نقطہ نظر

معاصر علماء میں تقنین کے بارے میں دو موقف پائے جاتے ہیں۔ایک نقطہ نظر جمہور سعودی علماء کا ہے جس کے مطابق احکام شرعیہ کی تقنین حرام ہے جبکہ دوسرا موقف جمہور مصری فقہاء کا ہے جس کے مطابق تقنین وقت کی ایک ضرورت ہے۔اکثر اسلامی ممالک نے بھی مصری کے منہج کو اختیار کرتے ہوئے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں قانون سازی کی ہے۔ڈاکٹر عبد الرحمن بن أحمد الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"قال بالمنع طائفة من المعاصرين ومنهم الشيخ محمد الأمين الشنقيطى والشيخ بكر أبو زيد والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام حيث نقل بكر أبو زيد عن الشيخ الشنقيطى كلاماً طويلاً له فى مخاطر التقنين وأما الشيخ فله بحث منشور ضمن كتابه فقه النوازل وعنوان بحثه (التقنين والإلزام) والشيخ البسام رحمه الله له رسالة بعنوان(تقنين الشريعة أضراره ومفاسده) وممن قال بالمنع كذلك: هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية حيث تناولت موضوع التقنين تحت عنوان(تدوين

۱۔مجلة البحوث الإسلامية' تدوين الراجح من أقوال الفقهاء' العدد ۳۲' ص ۳۳

۲۔الفقه الإسلامى وأدلته: ۸/۸۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الراجح من أقوال الفقهاء) وقسمته إلى جزئين الأول حول التدوين والثانی حول اللزوم وصدر قرارها بالأغلبية بالمنع من التقنين.''(۱)

''معاصر علماء کی ایک جماعت نے تقنین کو ناجائز قرار دیا ہے۔ان علماء میں شیخ محمد أمین شنقیطی' شیخ بکر أبو زید' شیخ عبد اللہ بن عبد الرحمن بسام رحمہم اللہ ہیں۔شیخ بکر أبو زید نے شیخ شنقیطی حفظہ اللہ سے اس مسئلے میں ایک طویل کلام 'مخاطر التقنین' میں نقل کیا ہے۔جبکہ شیخ بکر أبو زید حفظہ اللہ کی اس مسئلے پر اپنی بحث ان کی کتاب 'فقه النوازل' میں 'التقنين والإلزام' کے عنوان سے موجود ہے۔اسی طرح شیخ بسام حفظہ اللہ کا بھی ایک رسالہ 'تقنين الشريعة أضراره ومفاسده' کے نام سے موجود ہے۔ان کے علاوہ جن علماء نے تقنین کو ناجائز قرار دیا ہے ان میں 'هيئة كبار العلماء' سعودی عرب کے جمہور علماء ہیں۔ہیئۃ کے فتاوی میں 'تدوين الراجح من أقوال الفقهاء' کے عنوان سے ایک بحث موجود ہے جو کہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔پہلا حصہ راجح فقہی قول کی تدوین اور دوسرا اس کو لازم قرار دینے کے بارے میں ہے۔ہیئۃ کی اکثریت نے ایک قرارداد کے ذریعے اسے ناجائز کہا۔''

جن کبار علماء نے تقنین کو ناجائز کہا ہے ان کے نام بیان کرتے ہوئے شیخ عبد الرحمن بن سعد الشثری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''وقد ذهب أكابر العلماء في عصرنا هذا إلى حرمة تقنين الشريعة ومنهم ممن وقفت عليه: محمد الأمين الشنقيطي وعبد الله بن حميد وعبد العزيز بن باز وعبد الرزاق عفيفي وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وعبدالعزيز بن صالح ومحمد الحركان وسليمان العبيد رحمهم الله تعالى وعبد الله بن عبد الرحمن الغديان وصالح بن محمد اللحيدان وعبد الله بن عبد الرحمن الجبرين وصالح بن فوزان الفوزان وبكر بن عبد الله أبو زيد وعبدالرحمن بن عبد الله العجلان وعبد الله بن محمد الغنيمان وعبد العزيز بن عبد الله الراجحي وفقهم الله تعالى.''(۲)

''ہمارے زمانے کے بعض اکابر علماء کی رائے یہ ہے کہ مجتہد فیہ احکام شرعیہ میں قانون سازی حرام ہے۔جن علماء کی یہ رائے ہے ان میں سے چند ایک کہ جن کو میں جانتا ہوں' میں محمد أمین شنقیطی' عبد اللہ بن حمید' عبد العزیز بن باز' عبد الرزاق عفیفی' ابراہیم بن محمد آل الشیخ' عبد العزیز بن صالح' محمد الحرکان' سلیمان العبید رحمہم اللہ' عبد اللہ بن عبد الرحمن الغدیان' صالح بن محمد اللحیدان' عبد اللہ بن عبد الرحمن الجبرین' صالح بن فوان الفوزان' بکر بن عبد اللہ أبو زید' عبد الرحمن بن عبد اللہ العجلان' عبد اللہ بن محمد الغنیمان اور عبد العزیز بن عبد اللہ راجحی حفظہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔''

جن معاصر علماء نے تقنین کو جائز قرار دیا ہے' ان کے بارے میں ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''أجاز التقنين جمهور الفقهاء المعاصرين ومنهم بعض أعضاء كبار العلماء في المملكة العربية السعودية كما تبين ذلك في وجهة نظر المتحفظين على قرار الهيئة بمنع التقنين من أقوال الفقهاء وهم الشيخ صالح بن غصون والشيخ عبد المجيد بن حسن والشيخ عبد الله خياط والشيخ عبد الله بن منيع والشيخ محمد بن جبير والشيخ راشد بن خنين وممن يرى الجواز كذلك من أعضاء هيئة كبار العلماء الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد ومن المجيزين للتقنين كذلك الشيخ عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم آل الشيخ و الدكتور عبد الرحمن القاسم حيث كتب فيه بحثاً واسعاً خلص فيه إلى جواز التقنين وضرورته ومن مشاهير المعاصرين الذين رأوا جواز التقنين الشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا والشيخ أحمد شاكر والشيخ محمد أبو زهرة واليشخ مصطفى الزرقاء والشيخ على الطنطاوي والدكتور وهبة الزحيلي والدكتور يوسف القرضاوي والشيخ محمد بن الحسن الحجوي

۱۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۶

۲۔ تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم: ص۱۹۔۲۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صاحب كتاب الفكر السامی ."(۱)

''جمہور معاصر فقہاء نے تقنین کو جائز کہا ہے۔ان علماء میں سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء کے بعض اراکین ہیں۔جیسا کہ ' ھیئة کبار العلماء' کی تقنین سے ممانعت والی قرارداد میں بعض ارکان علماء کے بعض تحفظات پر مبنی اضافی نقطہ نظر سے بھی یہ واضح ہو گیا تھا۔ تحفظات کا اظہار کرنے والے ان علماء میں شیخ صالح بن غصون' شیخ عبد المجید بن حسن' شیخ عبد اللہ خیاط' شیخ عبد اللہ بن منیع' شیخ محمد بن جبیر اور شیخ راشد بن خنین رحمہم اللہ ہیں۔' ھیئة کبار العلماء' کے ارکان میں سے جنہوں نے تقنین کو جائز قرار دیا ہے ان میں صالح بن عبد اللہ بن حمید شامل ہیں۔اسی طرح تقنین کو جائز قرار دینے والوں میں شیخ عبد العزیز بن محمد بن ابراہیم آل الشیخ حفظہ اللہ اور ڈاکٹر عبد الرحمٰن القاسم حفظہ اللہ بھی ہیں جنھوں نے تقنین اور اس کی ضرورت کے موضوع پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ان کے علاوہ جن مشہور علماء نے تقنین کو جائز قرار دیا ہے ان میں شیخ محمد عبدہ' شیخ محمد رشید رضا' شیخ أحمد شاکر' شیخ محمد أبو زہرہ' شیخ مصطفیٰ زرقاء' شیخ علی طنطاوی رحمہم اللہ' ڈاکٹر وہبہ الزحیلی' ڈاکٹر یوسف القرضاوی اور شیخ محمد بن حسن حجوی رحمہم اللہ ہیں۔''

تقریباً یہ تمام علماء مصری ہیں۔پس تقنین کے بارے علماء کی دو جماعتوں کے مابین اختلاف دراصل سعودی اور مصری علماء کا اختلاف ہے۔

مانعین کے دلائل

جو علماء ' تقنین' کو حرام قرار دیتے ہیں' وہ قرآن' احادیث' اجماع اور دیگر شرعی دلائل کی روشنی میں اسے ناجائز کہتے ہیں۔ان علماء کی طرف سے عموماً جو دلائل بیان کیے جاتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰكَ اللّٰهُ ﴾(۲)

''بے شک ہم نے کتاب کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے مابین اس کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سجھا دیا۔''

ایک اور جگہ ارشاد فرمایا:

﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾(۳)

''پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مابین اللہ کے نازل کردہ احکامات کے مطابق فیصلہ کر دیں اور اس حق کے مقابلے میں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گیا ہے' ان کی خواہشات کی پیروی نہ کریں۔''

ان آیات میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی اور حق کے مطابق فیصلے کرنے کا حکم جاری کیا گیا ہے اور حق کیا ہے؟ ایک مجتہد کے لیے وہ کسی ایک فقہی مذہب یا تقنین کی صورت میں کسی ریاستی قانون میں محصور نہیں ہو سکتا۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"فهاتان الآيتان تأمران بالحكم بما أنزل الله وهو الحق و الحق لا يتعين بالراجح من أقوال الفقهاء لأنه راجح فى نظر واضعيه دون سواهم فلا يصح الالتزام به و لا اشتراطه على القضاة عند توليتهم و لا بعدها ."(۴)

''پس یہ دونوں آیات اللہ کی نازل کردہ وحی کے مطابق فیصلوں کا حکم جاری کرتی ہیں اور وحی الٰہی ہی حق ہے۔اور حق بات فقہاء کے

۱۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين و المجيزين: ص ۱۱

۲۔النساء: ۴:۱۰۵

۳۔المائدة: ۵:۴۸

٤۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين و المجيزين: ص ۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

راجح اقوال میں لازماً محصور نہیں ہوتی کیونکہ فقہاء کا راجح قول اس قانون کے واضعین کے نزدیک تو حق ہو گا لیکن دوسرے فقہاء' علماء' قضاۃ اور ججوں کے ہاں عین ممکن ہے' حق کچھ اور ہو۔ پس اس صورت میں قاضیوں کے لیے اس قانون کا التزام ضروری نہ ہو گا اور نہ ہی اس قانون کے التزام کی شرط ججوں کو عہدہ قضاء دیتے وقت یا اس کے بعد عائد کی جا سکتی ہے۔''

اس امت کی طرح پچھلی اقوام کو بھی حق کے مطابق فیصلے کرنے کا حکم تھا۔ قرآن میں ایک جگہ حضرت داؤد علیہ السلام سے ارشاد ہے:

﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾(۱)

''آپ لوگوں کے مابین حق کے ساتھ فیصلہ فرمائیں۔''

دوسری دلیل

قرآن میں بعض دوسرے مقامات پر مسلمانوں کے مابین باہمی اختلاف کی صورت میں اصل معیار قرآن و سنت کو قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾(۲)

اور جس چیز میں بھی تمہارے مابین اختلاف ہو جائے پس اس کا حکم اللہ کی طرف لوٹا دو۔

﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾(۳)

''اے وہ لوگو! جو ایمان لے کر آئے ہو تم اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے امراء کی بھی اطاعت کرو پس اگر تمہارے (اور حکمرانوں کے) مابین کسی مسئلے میں تنازع ہو جائے تو اس مسئلے کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو' اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔''

اس آیت مبارکہ میں مسلمانوں کے باہمی تنازعات میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کی طرف رجوع کو واجب قرار دیا گیا ہے اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم کسی معین مذہب یا رائے یا قانون میں محصور نہیں ہے۔ بعض اوقات ایک مجتہد قاضی کسی مقدمے کا فیصلہ کرتے وقت یہ محسوس کر سکتا ہے کہ اس مسئلے میں ریاستی قانون اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے خلاف ہے۔ پس اس صورت میں اس قاضی کے لیے اس قانون کے تحت فیصلہ کس طرح جائز ہو جائے گا؟۔

اس آیت مبارکہ میں لفظ 'شیء' نکرہ ہے جو شرط کے سیاق میں ہے اور عربی زبان کا قاعدہ یہ ہے کہ جب نفی' نہی یا شرط کے سیاق میں نکرہ ہو تو وہ عبارت اپنے عموم میں نص بن جاتی ہے یعنی اس وقت اس عبارت سے عموم کا بیان متکلم کا مقصود و منشا ہوتا ہے۔ شیخ بکر ابوزید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن قوله ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله جليه وخفيه ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه لم يأمر بالرد إليه إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع . "(۴)

''اللہ تعالیٰ کے قول ''پس اگر تمہارے مابین کسی بھی چیز کے بارے میں جھگڑا ہو جائے'' میں شرط کے سیاق میں نکرہ موجود ہے جو ان تمام مسائل دینیہ کو شامل ہے جن کے بارے میں مسلمانوں میں اختلاف ہو جائے' چاہے وہ مسائل چھوٹے ہوں یا بڑے' واضح ہوں یا پوشیدہ' پس اگر کوئی ایسا مسئلہ کہ جس کے بارے میں مسلمانوں میں تنازع ہو جائے' کتاب اللہ اور سنت رسول میں موجود نہ ہوتا تو اس کو

۱۔ ص:۳۸:۲۶

۲۔ الشوریٰ:۴۲:۱۰

۳۔ النساء:۴:۵۹

٤۔ فقه النوازل:۱/۶۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کا حکم نہ دیا جاتا۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالی جھگڑے کے وقت اس کی طرف رجوع کا حکم دیں کہ جس کے پاس اس جھگڑے کا کوئی حل نہ ہو۔''

اس استدلال کا بعض لوگوں نے جواب یوں دیا ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی ﷾ لکھتے ہیں:

"ویمکن أن یجاب عن الاستدلال بالآیات السابقة أنها عامة ولیست فی موضوع الإلزام ویصعب القول بأن ما یختاره العلماء من الأقوال الراجحة هو خلاف الحق أو أننا اذا رجعنا إلی قولهم فإننا نرجع إلی غیر کتاب الله وسنة رسوله ﷺ فمن أین أخذ هؤلاء إذن ."(۱)

''یہ بھی ممکن ہے کہ ان آیات سے استدلال کا جواب یہ دیا جائے کہ یہ آیات عام ہیں اور الزام کے موضوع میں نہیں ہیں اور یہ کہنا بھی دشوار ہے کہ جن راجح اقوال کو علماء نے تقنین کے لیے اختیار کیا ہے وہ حق کے خلاف ہی ہوں یا جب ہم ان راجح اقوال کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے غیر کی پیروی کر رہے ہوتے ہیں۔ پس (غور طلب بات یہ ہے کہ) ان علماء نے یہ اقوال کہاں سے لیے ہیں؟''

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ فقہی اقوال کی بنیاد بھی قرآن وسنت اور دوسرے مصادر شریعت ہی ہوتے ہیں۔ لہذا راجح فقہی اقوال قرآن وسنت کا غیر نہیں ہیں بلکہ ان کی نصوص کا اخذ شدہ فہم ہیں۔ لیکن اصل محل نزاع یہ نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی شہری یا علماء کی جماعت کو ریاستی قانون کے بارے میں یہ اعتراض ہو کہ یہ شریعت کے مطابق نہیں ہے تو اس اختلاف کے حل کے لیے معیار کیا ہوگا؟ اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ وہ معیار قرآن وسنت ہوگا نہ کہ ملکی و ریاستی قانون۔ پس تقنین کے بعد بھی اگر کسی قانون کے بارے میں یہ اختلاف ہو جائے کہ وہ شرعی ہے یا غیر شرعی تو اس صورت میں اصل مصادر قرآن وسنت ہی ہوں گے۔ اور اگر یہی مسئلہ محل نزاع بن جائے کہ تقنین جائز ہے یا حرام تو اس کا تعین بھی قرآن وسنت ہی سے ہوگا۔ ہاں! اگر کسی مسئلے میں مدعی، مدعی علیہ اور متعلقہ عدالت کے قاضیوں کا اتفاق ہو کہ اس بارے میں ملکی قانون شریعت کے عین مطابق ہے تو اس صورت میں یہ اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے۔

تیسری دلیل

حکمران یا امیر کی اطاعت صرف اس صورت میں فرض قرار دی گئی ہے جبکہ ایسی اطاعت معروف کے دائرے میں ہو۔ اس بارے آپ ﷺ کی کئی ایک روایات میں رہنمائی ملتی ہے۔ ایک روایت میں اللہ کے رسول ﷺ نے اُمراء کی اطاعت کو معروف سے مقید فرمایا ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"إنما الطاعة فی المعروف ."(۲)

''اطاعت تو صرف معروف کے دائرے میں ہے۔''

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

"عن أبی سعید الخدری أن رسول الله بعث علقمة بن مجزر علی بعث وأنا فیهم فلما انتهی الی رأس غزاته أو کان ببعض الطریق استأذنته طائفة من الجیش فأذن لهم وأمر علیهم عبد الله بن حذافة بن قیس السهمی فکنت فیمن غزا معه فلما کان ببعض الطریق أوقد القوم ناراً لیصطلوا أو لیصنعوا علیها صنیعاً فقال عبد الله و کانت فیه دعابة ألیس لی علیکم السمع و الطاعة قالوا بلی قال فما أنا بآمرکم بشیء إلا صنعتموه قالوا نعم قال فانی أعزم علیکم إلا تواثبتم فی هذه النار فقال ناس فتحجزوا فلما ظن أنهم واثبون قال أمسکوا علی أنفسکم فانما کنت أمزح معکم فلما قدمنا ذکروا

۱۔ تقنین الأحکام الشرعیة بین المانعین والمجیزین: ص ۷

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الأحکام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تکن معصیة (۶۷۲۶)، ۶/۲۶۱۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذلك للنبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ من أمركم منهم بمعصية الله فلا تطيعوه .''(۱)

''حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے علقمہ بن مجزر کو ایک لشکر کا امیر بنا کر بھیجا اور میں بھی اس لشکر میں شامل تھا پس جب لڑائی ختم ہونے کو آئی یا وہ رستے میں تھے تو لشکر میں سے ایک گروہ نے ان سے اجازت چاہی تو حضرت علقمہ بن مجزر رضی اللہ عنہ نے ان کو جازت دے دی اور ان پر عبداللہ بن حذافہ بن قیس رضی اللہ عنہ کو امیر مقرر کیا۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں بھی ان لوگوں میں شامل تھا جنھوں نے اس کے ساتھ مل کر جنگ لڑی ۔ جب ہم رستے میں تھے تو کچھ لوگوں نے آگ جلائی تا کہ اس سے حرارت حاصل کرسکیں یا اس پر کچھ کھانا تیار کرسکیں' تو حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اور وہ ایک ہنس مکھ آدمی تھے' کیا تمہارے لیے میری بات کو سننا اور اس کی اطاعت کرنا واجب نہیں ہے؟ تو ان کے باقی ساتھی کہنے لگے: کیوں نہیں! حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں جو بھی تمہیں حکم دوں گا کیا مانو گے؟ انہوں نے کہا: ہاں تو حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تمہارے اوپر سختی کروں گا اگر تم اس آگ میں نہ کودے۔ تو کچھ لوگوں نے کہا: پس تم (اس آگ میں کودنے کے لیے) تیار ہو جاؤ۔ پس جب حضرت عبداللہ بن حذافہ کو یقین ہو گیا کہ وہ لوگ اس میں کودنے والے ہیں تو وہ کہنے لگے: ٹھہرے رہو! میں تو تمہارے ساتھ صرف مزاح کر رہا تھا۔ پس جب ہم واپس آئے تو بعض افراد نے اللہ کے رسول ﷺ کے سامنے اس واقعے کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پس جو بھی تمہیں اللہ کی نافرمانی کا حکم دے تو اس کی اطاعت نہ کرو۔''

پس تقنین کی صورت میں اگر کوئی جج کسی مسئلے میں ریاستی قانون کو 'معروف' کی بجائے 'منکر' خیال کرے تو اس کے لیے اس قانون کے مطابق فیصلے کرنا لازم نہ ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں تقنین نہ بھی ہو تو اس صورت میں بھی تو امکان ہے کہ ایک شہری یا عالم دین کے نزدیک ایک فعل معروف ہو جبکہ کسی قاضی یا جج کے ہاں اس فعل کا شمار منکرات میں ہوتا ہو۔ تو پھر اس قاضی یا جج کے فیصلے کا الزام اس پر کیوں درست مانا جائے؟۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ عدم تقنین کی صورت میں اصل مصادر یعنی قرآن وسنت کی طرف رجوع کا حق دونوں کے پاس باقی رہتا ہے جبکہ تقنین کے ذریعے قرآن وسنت کی طرف رجوع کا یہ حق قاضی' مدعی اور مدعی علیہ سب کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔

چوتھی دلیل

اللہ کے رسول ﷺ کی اس قاضی کے بارے میں جہنم کی وعید وارد ہوئی ہے جو حق بات کو پہچاننے کے بعد بھی اس کے خلاف فیصلہ کرے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

''القضاة ثلاثة واحد في الجنة و اثنان في النار فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار .''(۲)

''قاضی تین قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک جنت میں جائے گا اور دو آگ میں ہوں گے۔ پس جو شخص جنت میں جائے گا وہ' وہ قاضی ہے جس نے حق کو پہچان کر اس کے مطابق فیصلہ کیا۔ اور دوسرا وہ قاضی کہ جس نے حق بات کو پہچان کر اس کے خلاف فیصلہ کیا تو یہ شخص آگ میں داخل ہوگا جبکہ تیسرا وہ قاضی کہ جس نے بغیر علم کے فیصلہ کیا تو وہ بھی آگ میں ہوگا۔''

اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی مجتہد قاضی کسی مسئلے میں حق تک رسائی کے بعد بھی اس کے خلاف ریاستی یا ملکی قانون کی بنیاد پر فیصلہ کرے تو وہ اس وعید میں داخل ہوگا اور اگر کوئی قاضی یا جج شرعی احکام' ان کے دلائل' طرق استنباط' اختلاف فقہاء اور ان کے اسباب سے

۱۔ سنن ابن ماجة' كتاب الجهاد' باب لا طاعة في معصية الله (۲۸۶۳)' ۲/۹۵۵۔

۲۔ سنن أبي داؤد' كتاب الأقضية' باب في القاضي يخطئ (۳۵۷۳)' ۲/۳۲۲۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ناواقف ہو اور وہ اس عہدے پر فائز کر دیا جائے اور وہ اپنی جہالت کے باوصف صرف ریاستی قانون کی تقلید میں ایسے فیصلے کرے تو وہ بھی اس وعید میں شامل ہے۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" و وجه الاستدلال به: أن الحكم المانع من الإثم هو الذي يرى القاضي أنه الحق والرأي الراجح المدون ليس بالضرورة هو رأي الحق في نظر القاضي فإن قضى بخلاف ما عرف أنه الحق أثم ويلزم منه منع الإلزام بالتقنين . "(۱)

''ان آیات سے وجہ استدلال یہ ہے کہ جو فیصلہ قاضی کو گناہ گار بننے سے روک سکتا ہے وہ' وہ فیصلہ ہے جو اس کے مطابق ہو جس کو وہ قاضی حق سمجھتا ہو۔جبکہ راجح مدون قول کے بارے میں یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ ہر صورت میں قاضی کی نظر میں حق ہی ہو۔پس اگر قاضی نے ایک چیز کو حق سمجھ کر اس کے خلاف فیصلہ دیا تو وہ گناہ گار ہو گا۔پس اس وجہ سے تقنین کا التزام ممنوع ہو گا۔''

بعض حضرات نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن وہ کوئی جواب بنتا نظر نہیں آتا ہے۔مولانا أمین أحسن اصلاحی رحمہ اللہ تقنین کے حق میں لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اتباع حق کے نقطہ نظر سے بھی غور کیجئے تو یہی صورت زیادہ بہتر ہے۔اگر چہ اس صورت میں اس کا امکان ہے کہ کوئی قاضی یہ محسوس کرے کہ ایک خاص معاملہ میں مدون قانون شریعت کے حقیقی منشا سے کچھ مختلف ہے اور اس کو اس مدون قانون کی پابندی کے سبب سے ایک ایسا فیصلہ کرنا پڑ رہا ہے جو اس کے خیال میں منشائے شریعت کے خلاف ہے۔لیکن اسے سوچنا چاہیے کہ یہ اس کی ایک انفرادی رائے ہے جو اس مدون ضابطے کے مقابل میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی جس پر وقت کے ارباب حل وعقد کا اجماع ہے' یا کم سے کم ان کی اکثریت اس کے شریعت سے اوفق ہونے پر مطمئن ہے۔''(۲)

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے اس نقطہ نظر میں کئی ایک غلطیاں ہیں۔مثلاً ان کا یہ کہنا کہ جب کوئی قاضی کسی مدون ضابطے یا قانون کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو وہ اجماع کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔اصلاً تو جدید مسائل میں اجماع کا وقوع ہی ناممکن ہے اور اگر وہ قاضی مجتہد ہے تو اس کے اختلاف کے باوجود اجماع کیسے منعقد ہو گیا اور اگر وہ مقلد ہے تو اجتہاد نہیں کرے گا اور اجتہاد نہ کرنے کی صورت میں اس کو اختلاف بھی نہ ہو گا۔

اسی طرح ایک مجتہد قاضی جمہور کی رائے کا کیسے پابند ہو سکتا ہے جب کہ قرآن کی صریح نصوص اس کو یہ حکم جاری کر رہی ہیں کہ وہ اس کی پیروی کرے جس کو وہ حق سمجھتا ہے۔علاوہ ازیں علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایک شخص جب کسی شرعی مسئلے میں حق کو پہچان لے تو اس کے لیے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" ولكن من علم أن هذا أخطأ فيما جاء به الرسول ﷺ ثم اتبعه على خطئه وعدل عن قول الرسول ﷺ فهذا له نصيب من هذا الشرك الذي ذمه الله لا سيما إن اتبع في ذلك هواه ونصره باللسان واليد مع علمه بأنه مخالف للرسول ﷺ فهذا شرك يستحق صاحبه العقوبة عليه ولهذا اتفق العلماء على أنه إذا عرف الحق لا يجوز له تقليد أحد في خلافه . "(۳)

''لیکن جس شخص کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اس مسئلے میں خطا کی ہے کہ جس کو اللہ کے رسول ﷺ لے کر آئے ہیں پھر بھی اس نے اپنی خطا کی اتباع کی اور اللہ کے رسول ﷺ کے قول سے پھر گیا۔تو اس شخص کا یہ عمل ایک شرکیہ فعل ہے جس کی اللہ نے مذمت کی ہے' خاص طور پر جب اس شخص نے اس مسئلے میں اپنی خواہش کی اتباع کی ہو اور اپنے ہاتھ و زبان سے اس کی تائید بھی کی ہو باوجود یکہ اس کو یہ علم

۱۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۷

۲۔اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل: ص ۹۹

۳۔مجموع الفتاوی: ۷/۷۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی مخالفت کرنے والا ہے تو یہ ایک ایسا شرک ہے کہ جس کا مرتکب سزا کا مستحق ہے۔علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص حق کو پہچان لے تو اس کے لیے اس حق کے خلاف کسی کی تقلید جائز نہیں ہے۔''

یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ جمہور کی رائے ضروری نہیں ہے کہ حق ہی ہو۔اگر ایسا ہوتا تو امت کے علماء کا ضرور اس بات پر بھی اتفاق ہوتا کہ جس مسئلے میں أئمہ اربعہ یا أئمہ ثلاثہ متفق ہوں تو وہ حق ہے اور اس کی مخالفت جائز نہیں ہے جبکہ امر واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔اکثر و بیشتر مسائل میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام مالک' امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا قول ایک ہی ہوتا ہے جبکہ امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کسی دوسری رائے کے حامل ہوتے ہیں۔کیا جن مسائل میں أئمہ ثلاثہ کا اتفاق ہو' حنفیہ کو ان مسائل میں ان أئمہ کے فتوی کا جبراً اس لیے پابند بنا دینا چاہیے کہ یہ جمہور کی رائے اور أقرب إلی الصواب ہے۔

پانچویں دلیل

تقنین کی حرمت کے قائل علماء نے درج ذیل روایت سے بھی اس کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے:

''أخبرنا عمرو بن منصور قال حدثنا سعيد بن ذؤيب قال حدثنا عبد الرزاق عن ابن جريج ولقد أخبرني عكرمة بن خالد أن أسيد بن حضير الأنصاري ثم أحد بني حارثة أخبره أنه كان عاملا على اليمامة و أن مروان كتب إليه أن معاوية كتب إليه أن أيما رجل سرق منه سرقة فهو أحق بها حيث وجدها ثم كتب بذلك مروان إلي فكتبت إلى مروان أن النبي ﷺ قضى بأنه إذا كان الذي ابتاعها من الذي سرقها غير متهم يخير سيدها فإن شاء أخذ الذي سرق منه بثمنها وإن شاء اتبع سارقه ثم قضى بذلك أبوبكر وعمر وعثمان فبعث مروان بكتابي إلى معاوية وكتب معاوية إلى مروان إنك لست أنت ولا أسيد تقضيان علي ولكني أقضي فيما وليت عليكما فأنفذ لما أمرتك به فبعث مروان بكتاب معاوية فقلت لا أقضي به ما وليت بما قال معاوية.''(۱)

''ہمیں عمر بن منصور نے خبر دی' انہوں نے کہا' ہمیں سعید بن ذؤیب نے بیان کیا' انہوں نے کہا' ہمیں عبدالرزاق نے ابن جریج سے خبر دی ہے۔انہوں نے کہا' مجھے عکرمہ بن خالد نے خبر دی ہے کہ أسید بن حضیر رضی اللہ عنہ اور بنو حارثہ کے ایک شخص نے ان کو بتایا ہے کہ حضرت أسید بن حضیر رضی اللہ عنہ یمامہ کے گورنر تھے۔پس مروان نے اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کی طرف یہ خط لکھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے میری طرف یہ لکھ بھیجا ہے کہ جس شخص کا بھی کوئی مال چوری ہو جائے تو وہ شخص اس مال کا سب سے زیادہ حقدار ہے جہاں بھی وہ اس کو پا لے۔پس مروان نے یہی خط میری طرف بھی لکھ بھیجا تو میں نے مروان کو لکھا: اللہ کے نبی ﷺ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اگر کسی شخص نے بغیر کسی تہمت اور اپنے سر لیے چور سے وہ مال خرید لیا تھا تو اب اصل مالک (یعنی جس کی وہ چیز چوری ہوئی تھی) کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ اگر چاہے تو اس چوری شدہ مال کو اس کی قیمت کے بدلے واپس لے لے اور اگر چاہے تو چور کا پیچھا کرے۔پھر اسی حدیث کے مطابق فیصلہ حضرت أبو بکر' حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم نے بھی کیا۔پس مروان نے میرا یہ خط حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف بھیج دیا۔پس حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مروان کی طرف یہ جوابی خط لکھا کہ تم اور أسید میرے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کر رہے بلکہ میں تمہیں یہ حکم اس بنیاد پر جاری کر رہا ہوں کہ میں تم دونوں پر حکمران بنایا گیا ہوں۔پس جو حکم میں نے تمہیں دیا ہے اسے نافذ کرو۔پس مروان نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ حکم میری طرف بھیج دیا تو میں نے کہا: جب تک میں یہاں کا گورنر ہوں' اپنی امارت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم کے مطابق فیصلے نہیں کروں گا۔''

اس روایت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ اگر حکمران کی طرف سے کسی قانون کا الزام درست ہوتا تو حضرت أسید بن حضیر رضی اللہ عنہ اس سے انکار نہ کرتے۔لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے محسوس ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی حکمران کی طرف سے کسی قانون کے الزام کی سوچ ضرور موجود تھی۔

۱۔سنن النسائی' کتاب البیوع' الرجل يبيع السلة فيستحقها مستحق (۴۶۸۰)' ۳۱۳/۷۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر حضرت اُسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے کسی قانون کے الزام کو ناجائز قرار دیا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاں یہ درست تھا۔ پس ایک صحابی کا قول وعمل دوسرے کے قول وعمل پر کیسے راجح قرار دیا جا سکتا ہے؟۔

اس اعتراض کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ یہ روایت کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے لیکن دوسرے بہت سے دلائل کے لیے شاہد کا درجہ ضرور رکھتی ہے۔

چھٹی دلیل

تقنین کا عمل سلف صالحین کے طرزِ عمل کے خلاف ہے۔ خلفائے راشدین' تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ أربعہ حتی کے بارہ صدیوں تک مسلمانوں کے ہاں تقنین کا رواج نہیں تھا اور اس کے باوجود بھی ان کی شرعی عدالتوں میں تمام مقدمات اور تنازعات کے فیصلے بأحسن وخوبی انجام پا رہے تھے۔ شیخ بکر أبو زید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”إن هذا الحجر والإلزام بقول مقنن أو رأى معين لم يسبق الحمل عليه فى صدر الإسلام ولا فى القرون المفضلة فلا يعلم من هدى الصحابة رضوان الله عليهم مع مشاركتهم فى العلم والمشاورة مع بعضهم لبعض الزام واحد منهم للآخر بقوله بل المعروف المعهود بالنقل عنهم خلافه .“(۱)

”کسی قانونی قاعدے یا معین فقہی ضابطے کی پابندی یا الزام صدرِ اسلام یا خیر القرون میں کہیں بھی نہیں پایا گیا ہے۔ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تعلیمات میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا باوجودیکہ وہ ایک دوسرے سے علمی مباحث اور مشورہ کرتے تھے لیکن ان میں کسی نے بھی ایک صحابی رضی اللہ عنہ کے قول کی اتباع کسی دوسرے پر لازم قرار نہیں دی۔ بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس کے برعکس طرزِ عمل رائج ومعروف تھا۔“

اس کا جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ سلف صالحین کے زمانے میں بھی تقنین ہوئی ہے جیسا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں انہوں نے سرکاری مصاحف کی تیاری کے بعد باقی مصاحف کو جلانے کا حکم جاری فرما دیا تھا اور قرآن کی قراءت میں اس سرکاری مصحف کی پابندی کو لازم قرار دیا۔

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ یہ دلیل ہی درست نہیں ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کوئی نیا مصحف یا قراءت جاری نہیں فرمائی تھی بلکہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت أبو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جمع کیے گئے مصحف کو بنیاد بناتے ہوئے کچھ نئے ایسے مصحف تیار کروائے تھے' جن کے رسم الخط میں ممکن حد تک متواتر قراءات کو سمونے کی کوشش کی گئی تھی۔ دوسری اور اہم تر بات یہ ہے کہ اس مصحف عثمانی پر صحابہ کا اجماع تھا اور صحابہ کا اجماع بذاتِ خود ایک شرعی دلیل ہے۔ پس اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اجماعی مسائل میں تقنین جائز ہے اور اس کے سب قائل ہیں۔ اصل نزاع تو مجتہد فیہ اور اختلافی مسائل میں تقنین کا ہے۔

بعض علماء نے تقنین کو ایک ایسی بدعت قرار دیا جسے سلف صالحین کے دور میں مردود قرار دے دیا گیا تھا۔ اس بارے ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی حفظہ اللہ بعض علماء کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

” أن تدوين القول الراجح والإلزام به مخالف لما جرى عليه العمل فى عهد النبى صلی اللہ علیہ وسلم وخلفاءه الراشدين ومن بعدهم من السلف الصالح وعرضت هذه الفكرة من قبل إلى جعفر المنصور على الإمام مالك فردها وبين فسادها ولا خير فى شيء اعتبر فى عهد السلف من المحدثات .“(۲)

”قولِ راجح کی تدوین اور اس کا پابند بنانا ایک ایسا عمل ہے جو عہدِ نبوی' خلفائے راشدین اور سلف صالحین کے دور میں نہیں تھا۔ تقنین کی فکر خلیفہ جعفر منصور کی طرف سے امام مالک رحمہ اللہ پر پہلی دفعہ پیش کی گئی تو انہوں نے اس فکر کا رد کیا اور اس کے فساد کو واضح کیا۔ پس ایک

۱۔ فقه النوازل: ۱/۶۹

۲۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۸

www.KitaboSunnat.com

ایسی شيء کہ جس کو سلف صالحین کے زمانے میں بدعات میں شمار کیا گیا ہو'اس میں کیا خیر ہو سکتی ہے؟۔''

مولانا عبد الرحمٰن مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''جہاں تک کتاب وسنت کی بجائے جدید انداز پر دفعہ وار دستور وقانون کی شکل میں شریعت کی تشکیل نو کا مسئلہ ہے تو تقنین شریعت کی یہ صورت کوئی پختہ اسلامی تصور نہیں ہے بلکہ یہ تصور مغرب سے متاثر جدید ذہن کی پیداوار ہے جو فرانس کی تقلید میں مسلمانوں میں در آمد ہوا ہے۔''(۱)

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ سلف صالحین کے زمانے میں تقنین کے دواعی موجود نہ تھے لہذا اس کی ضرورت بھی محسوس نہ ہوئی۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" ويمكن أن يجاب عن هذا أن عدم وجود هذه الفكرة عند السلف لا يعني منعها فلعل دواعيها لم توجد ورأى الإمام مالك رحمه الله قد خالفه فيه غيره ولو لم يخالفه غيره ليس قوله بمجرده حجة . "(۲)

''اس اعتراض کا جواب یوں بھی ممکن ہے کہ سلف صالحین کے دور میں اس فکر کے نہ پائے جانے کی وجہ'اس کا ان کے ہاں ممنوع ہونا نہیں ہے بلکہ اس دور میں تقنین کے دواعی ہی موجود نہ تھے۔ جہاں تک امام مالک رحمہ اللہ کی رائے کا تعلق ہے تو بعض دوسرے علماء کی آراء ان کے خلاف ہیں اور اگر کسی عالم دین نے ان کی رائے کی مخالفت نہ بھی کی ہوتی پھر بھی محض ان کا قول ہونا کوئی شرعی حجت نہیں ہے۔''

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ سلف صالحین کے دور میں 'تقنین' کے دواعی موجود نہ تھے۔ابن المقفع نے جو خط خلیفہ جعفر منصور کو لکھا تھا'اس میں انہوں نے تقنین کے بعض دواعی کا بھی تذکرہ کیا تھا۔شیخ عبد الرحمٰن القاسم لکھتے ہیں:

"ومما ينظر فيه أمير المؤمنين من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال . "(۳)

''جیسا کہ امیر المؤمنین ان دو شہروں اور ان کے علاوہ خلافت اسلامیہ کے دوسرے شہروں اور علاقوں کا حال دیکھ رہے ہیں کہ ان شہروں میں قصاص' نکاح وزنا اور مالی معاملات کے بارے مختلف شرعی احکام کے تعین میں فقہاء وعلماء کا اختلاف بہت بڑھ گیا ہے۔''

ساتویں دلیل

تقنین کا عمل اجماع امت کی خلاف ورزی ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی شخص کو مختلف فیہ مسائل میں کسی معین فقہی قول کا پابند نہیں بنایا جا سکتا جیسا کہ امام ابن قدامہ رحمہ اللہ وغیرہ نے لکھا ہے۔ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" ولا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه وهذا مذهب الشافعي ولم أعلم فيه خلافاً . "(۴)

''حکمران کے لیے یہ بالکل بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو اس شرط پر حکمران بنائے کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور مجھے اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اجماع کا یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہے کیونکہ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف نقل ہوا ہے۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ:ص ۲۴۔۲۵

۲۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين:ص ۸

۳۔الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية:ص ۲۳۹

٤۔المغني:۱۱/۴۸۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" ویجاب عنه بأن هذا الإجماع غير مسلم لأنه قد وجد من العلماء من قال بخلافه ثم إن القول بالمنع من الإلزام بقول واحد قول صحيح لو كان جميع القضاة من المجتهدين أما قد علمنا أن العدد المطلوب تعينه من القضاة للفصل بين خصومات الناس يلزم تعيين من لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد وهم كثير فيصبح تعينهم جائز للضرورة أو الحاجة وبالتالي فإن إلزاهم بقول واحد في هذه الحالة أمر سائغ . "(۱)

''اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اجماع کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے کیونکہ علماء کی ایک جماعت نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی ایک قول کو لازم قرار دینے سے علماء نے جو منع کیا ہے تو یہ منع اس صورت میں ہے جبکہ تمام قاضی مجتہد ہوں۔ اس کے برعکس ہم یہ جانتے ہیں کہ لوگوں کے باہمی تنازعات کے فیصلوں کے لیے قاضیوں کی جتنی تعداد آج ہمیں مطلوب ہے' اس کا تقاضا یہ ہے کہ کثیر تعداد میں ان قاضیوں کو بھی عہدہ قضاء دیا جائے جو درجہ اجتہاد کو نہ پہنچتے ہوں۔ پس اس صورت حال میں ان قاضیوں کی تعیناتی ضرورت اور حاجت کے تحت جائز ہوگی۔ پس ان حالات میں قاضیوں کو کسی ایک قول کو پابند کرنا ایک مناسب امر ہوگا۔''

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس مسئلے میں جن علماء کا اختلاف نقل ہوا ہے تو وہ مقلد قاضی کے بارے میں ہے نہ کہ مجتہد کے بارے میں۔ محل اختلاف تو یہ ہے کہ اگر کوئی قاضی درجہ اجتہاد پر فائز ہو اور حق بات تک رسائی حاصل کر لے یا کوئی مقلد قاضی اپنے مذہب کے کسی قول کو حق سمجھ رہا ہو جبکہ ریاست کا قانون اس کے خلاف ہو تو کیا اس کے باوجود بھی اس قاضی کے لیے اس حق کے خلاف اور ریاست کے قانون کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہوگا؟۔ اس مسئلے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اُستاذ محمد سلام مدکور حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" إذا قيد الحاكم القاضي أن يقضي بخلاف مذهبه وبالضعيف من مذهبه فهذا التقييد باطل ولم نقف على خلاف في هذا بين المتقدمين من فقهاء المذاهب والدليل على ذلك أن القاضي مأمور أن يحكم بالحق والحق ما يعتقده صحيحاً سواء كان الاعتقاد عن طريق بذل الجهد والنظر أم عن طريق الاقتناع برأي إمامه والعلم بمذهبه . "(۲)

''جب حکمران قاضی پر یہ شرط عائد کرے کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف یا اپنے مذہب کے ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ قید لگانا باطل ہے اور اس مسئلے میں ہمیں علمائے متقدمین میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا حکم ہے اور قاضی کے نزدیک حق وہ ہے جس کے بارے میں وہ صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو' چاہے اس کا یہ عقیدہ اس کے اجتہاد و غور و فکر کی وجہ سے ہو یا اپنے امام کی رائے اور اپنے مذہب کے علم کی بنیاد پر ہو۔''

اسی طرح امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تو اس کو شرک قرار دیا ہے کہ ایک قاضی کسی مقدمے میں حق بات کو پہچان لے اور پھر بھی کسی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرے' جیسا کہ ہم اس مسئلے میں امام صاحب کا قول نقل کر چکے ہیں۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ یہ بھی درست نہیں ہے کہ اتنی بڑی تعداد میں مجتہد قضاۃ کا حصول مشکل ہے کہ جو معاشرے کی ضرورت پوری کر سکیں۔ ہم اپنے اردگرد معاشرے پر ایک نگاہ ڈالیں تو ہمیں یہ محسوس ہوگا کہ جدید مسائل میں ہر مکتبہ فکر کے علماء و فقہاء کے فتاوی اور رہنمائی موجود ہے۔ پاکستان ہی کو لے لیں' جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش آتا ہے تو ہر دوسرے دار العلوم سے اس کے حق میں یا اس کے خلاف فتوی جاری ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود بعض ناواقف حضرات یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے یا معاصر علماء میں اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہے۔ ہمارے خیال میں علماء کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے جو جدید معاصر مسائل کا حل اپنی اجتہادی بصیرت کی روشنی میں پیش کر سکتی ہے اور قدیم مسائل میں مختلف فقہی مذاہب کے مدون اقوال کے ذخیرے کو ایک ہی مذہب شمار کرتے ہوئے ان میں سے راجح و مرجوح' شاذ و مفتی بہ' معمول بہ و غیر

۱۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۸

۲۔ مجلة البحوث الإسلامية' تدوين الراجح من أقوال الفقهاء' العدد ۳۲' ص ۳۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معمول بہ فتاوی وغیرہ میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ایک ریاست میں ہائی کورٹس یا سپریم کورٹ کے قاضیوں کی تعداد ہی کیا ہوتی ہے؟۔ یہ کوئی اتنی بڑی تعداد نہیں ہے کہ اس قدر مجتہد علماء کسی خطہ ارضی میں موجود نہ ہو۔

اس پر یہ اعتراض بھی وارد کیا گیا ہے کہ اگر تقنین نہ بھی کی جائے تو اس صورت میں بھی اگر قاضی مجتہد ہو اور کسی تنازع میں مختلف فیہ اقوال موجود ہوں تو قاضی تو قرآن وسنت کی روشنی میں ان اقوال میں سے ایک ہی قول کے مطابق فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک راجح اور حق ہو گا۔ اور اس کا عین امکان موجود ہے کہ جس کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ کیا جا رہا ہو وہ شخص اس مسئلے میں کسی دوسرے قول کا قائل ہو تو ایسی صورت میں قاضی کے قول کا نفاذ ایک عامی پر کیسے جائز ہوگا؟۔

اس اعتراض کا جواب امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بڑے خوبصورت پیرائے میں دیا ہے۔ ان کے نزدیک مختلف فیہ مسائل میں حکام کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو کسی معین قول کا پابند بنائے۔ ہاں اس صورت میں حاکم کے لیے کسی معین قول کا الزام درست ہے جبکہ دو اشخاص اپنے کسی تنازع میں فیصلے کے لیے اس کی طرف رجوع کریں۔ اس صورت میں حاکم یا قاضی کا اجتہاد اس شخص پر نافذ العمل ہوگا۔ امام صاحب کی عبارت اگرچہ اس مسئلے میں طویل ہے لیکن وہ کئی ایک علمی فوائد ونکات پر مشتمل ہے۔ ہم ممکنہ حد تک اس عبارت کا اختصار ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

" فيما جعل الله للحاكم أن يحكم فيه وما لم يجعل لواحد من المخلوقين الحكم فيه بل الحكم فيه على جميع الخلق لله تعالى ولرسوله ﷺ ليس لأحد من الحكام أن يحكم فيه على غيره ولو كان الشخص من آحاد العامة إذا وقع فيه نزاع بين الحكام و بين آحاد المسلمين من العلماء أو الجند أو العامة أو غيرهم لم يكن للحاكم أن يحكم فيها على من ينازعه ويلزمه بقوله و يمنعه من القول الآخر فضلا عن أن يؤذيه أو يعاقبه . "(۱)

" یہ فصل اس بارے میں ہے کہ کن مسائل میں حاکم کے لیے جائز ہے کہ وہ فیصلہ کرے گا اور کون سے مسائل ایسے ہیں کہ جن میں اللہ نے فیصلے کا اختیار مخلوق میں کسی کو نہیں دیا ہے بلکہ ان مسائل میں جمیع مخلوق پر فیصلے کا اختیار صرف اللہ اور اس کے رسول کا حق ہے اور حکام میں سے کسی حکمران کو یہ حق نہیں ہے کہ ان مسائل میں کسی غیر کے بارے میں وہ فیصلہ کرے اگرچہ وہ شخص ایک عامی ہی کیوں نہ ہو... پس جب (مختلف فیہ مسائل) میں حکمران اور کسی مسلمان عالم دین یا جماعت یا عامۃ الناس یا ان کے علاوہ میں اختلاف ہو جائے تو حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جس سے اس کا تنازع ہے اس کے بارے میں حکم جاری کرے اور اس پر اپنے قول کو لازم قرار دے اور اسے کسی دوسرے قول کے اختیار کرنے سے منع کرے چہ جائیکہ وہ اس شخص کو کسی قسم کی اذیت یا سزا دے۔"

آگے چل کر مختلف مسائل میں فقہاء کے اختلافات کی مثالیں نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" وكذلك تنازعوا في كثير من مسائل الفرائض . . . وكثير من مسائل الطلاق وغير ذلك وكثير من مسائل العبادات في الصلاة والصيام والحج وفي مسائل زيارات القبور . . . وتنازعوا في تفسير الآيات وفي بعض الأحاديث: هل تثبت عن النبي ﷺ؟ أو لم تثبت؟ فهذه الأمور الكلية ليس لحاكم من الحكام كائناً من كان ولو كان من الصحابة أن يحكم فيها بقوله على من نازعه في قوله فيقول: ألزمته أن لا يفعل ولا يفتي إلا بالقول الذي يوافق لمذهبي بل الحكم في هذه المسائل لله ورسوله والحاكم واحد من المسلمين فإن كان عنده علم تكلم بما عنده وإذا كان عند منازعه علم تكلم به فإن ظهر الحق في ذلك وعرف حكم الله ورسوله وجب على الجميع اتباع حكم الله ورسوله وإن خفي ذلك أقر كل

۱۔ مجموع الفتاوی: ۳۵/۳۵۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واحد علـى قوله أقر قائل هذا القول على مذهبه وقائل هذا القول على مذهبه ولم يكن لأحدهما أن يمنع الآخر إلا بلسان العلم والحجة والبيان فيقول ما عند من العلم .''(۱)

''اسی طرح مسلمان علماء کے مابین وراثت کے کئی ایک مسائل میں اختلاف ہوا...علاوہ ازیں طلاق وغیرہ اور عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ اور زیارت قبور کے بھی اکثر مسائل میں علماء کا اختلاف نقل ہوا ہے...اسی طرح قرآنی آیات کی تفسیر میں بھی ان کا اختلاف مروی ہے اور بعض احادیث کی اللہ کے رسول ﷺ کی طرف نسبت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں بھی ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ان تمام اُمور میں کسی حاکم' چاہے وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو' کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اگر اس کو مذکورہ بالا مسائل میں سے کسی مسئلے میں کسی شخص سے اختلاف ہو جائے تو وہ اس شخص پر اپنے قول کے مطابق فیصلہ نافذ کرے اور وہ یہ کہے: میں تجھ پر یہ بات لازم ٹھہراتا ہوں کہ ایسا نہ کر یا صرف میرے مذہب کے موافق قول کے مطابق ہی فتوی دے۔حقیقت یہ ہے کہ ان مسائل میں فیصلے کا اختیار اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ہے اور حاکم وقت مسلمانوں میں سے ایک ہے۔پس اگر اس کے پاس علم ہے تو اس علم کے مطابق اس تنازع میں گفتگو کرے گا۔اسی طرح اگر حکمران سے جھگڑا کرنیوالے شخص کے پاس بھی علم ہے تو وہ بھی اس علم کے مطابق گفتگو کرے گا۔پس اس گفتگو کے دوران اگر حق بات ظاہر ہو جائے اور اللہ اور اس کے رسول کا حکم فریقین کو معلوم ہو جائے تو ہر ایک پر اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی اتباع فرض ہو گی۔لیکن اگر اس بحث کے باوجود بھی اللہ کا حکم ان پر مخفی رہے تو ہر ایک قول کے قائل کو اس کے قول پر برقرار رکھا جائے گا۔ہر ایک قول کا قائل اپنے مذہب پر برقرار رہے گا اور ان میں سے کسی ایک فریق کو بھی یہ اختیار نہیں ہو گا کہ وہ دوسرے کو اس کے قول سے منع کرے مگر علم' دلیل اور بیان کی بنیاد پر۔پس وہ اپنے علم کے مطابق بات کرے گا۔''

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک حاکم کی اجتہادی رائے مدعی اور مدعی علیہ پر نافذ ہو سکتی ہے۔مدعی اور مدعی علیہ پر حاکم کی رائے مسلط کرنے کے بارے فرماتے ہیں:

'' وأما باليد والقهر فليس له أن يحكم إلا في المعينة التي يتحاكم فيها إليه مثل ميت مات وقد تنازع ورثته في قسم تركته فيقسمها بينهم إذا تحاكموا إليه وإذا حكم هنا بأحد قولي العلماء ألزم الخصم بحكمه ولم يكن له أن يقول أنا لا أرضى حتى يحكم بالقول الآخر وكذلك إذا تحاكم إليه اثنان في دعوى يدعيها أحدهما فصل بينهما كما أمر الله ورسوله وألزم المحكوم عليه بما حكم به وليس له أن يقول: أنت حكمت علي بالقول الذي لا أختاره فإن الحاكم عليه أن يجتهد كما قال النبي ﷺ إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر .''(۲)

''جہاں تک کسی پر زبردستی اور جبراً اپنی رائے مسلط کرنے کا معاملہ ہے تو حاکم کو اس کا اختیار صرف ان معین مسائل میں ہے کہ جن میں فیصلے کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے مثلاً ایک شخص مر گیا اور اس کے ورثاء میں ترکے کی تقسیم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔پس جب وہ ورثاء حاکم کے پاس فیصلہ حاصل کرنے کے لیے آئیں اور اس وقت حاکم علماء کے کسی ایک قول کے مطابق فیصلہ کر دے تو ہر ایک فریق حاکم کے اس فیصلے کا پابند ہو گا اور کوئی فریق یہ نہ کہے گا کہ میں اس فیصلے سے اس وقت راضی ہوں گا جبکہ حاکم دوسرے قول کے مطابق فیصلہ کرے۔اسی طرح اگر کسی چیز کے بارے میں حاکم کے پاس دو شخص فیصلہ حاصل کرنے کے لیے آئیں جبکہ ان میں ایک شخص مدعی ہو تو حاکم ان کے مابین اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے مطابق فیصلہ کرے گا۔اور جس کے بارے میں حاکم نے فیصلہ کیا ہے اس پر حاکم کا حکم لازم ہو جائے گا اور اس شخص کے لیے (حاکم کو) یہ کہنا جائز نہ ہو گا: تو اس قول کے مطابق فیصلہ کیا ہے جو مجھے پسند نہیں ہے۔حاکم کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اجتہاد کرے جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دو گنا اجر ہے اور اگر اس نے خطا کی تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔''

۱۔مجموع الفتاوی: ۳۵/۳۵۹۔۳۶۰

۲۔أیضاً: ص ۳۶۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تقنین کے خلاف بعض تجرباتی' مشاہداتی اور عقلی دلائل واعتراضات

جو علماء تقنین کے خلاف ہیں' انہوں نے تقنین کے رد میں بعض ایسے دلائل بھی نقل کیے ہیں جن کا تعلق شریعت کی بجائے مشاہدے اور تجربے سے ہے۔ ذیل میں ہم ان دلائل یا اعتراضات کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں:

پہلی دلیل

تقنین پر ایک اعتراض یہ وارد کیا گیا ہے کہ فقہی اقوال کی تقنین کی صورت میں قانونی عبارتوں کی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف نسبت ایک مشکل امر ہے۔ قرآن وسنت کی نصوص میں جو جامعیت اور اعجاز ہے' اس کو انسانی کلام میں محصور کرنا ناممکن ہے۔ انسانی کلام بالآخر انسانی ہے' کتنی ہی کوشش کیوں نہ کر لی جائے' پھر بھی اس میں بشری کمزوریوں کا ایک پَرتو موجود رہے گا۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ اس بارے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" أن الصياغة للأحكام الفقهية بأسلوب معين سواء كان من قبل أفراد أو لجان فإنها ستتأثر ببشريتهم ونسبتها إلى حكم الله ليست دقيقة بينما صياغة نصوص الشرع ربانية معجزة ويمكن نسبتها إلى الله فيقال أحكام الله تعالى ."[۱]

''فقہی احکام کو کسی معین شکل وصورت میں ڈھالنا' چاہے وہ افراد کی طرف سے ہو یا کمیٹیوں کی طرف سے' ان فقہی احکام میں لازماً ان کی بشری کمزوریاں بھی داخل ہوں گی۔ اور ایسے فقہی احکام کی نسبت اللہ کی طرف کوئی معمولی معاملہ نہیں ہے جبکہ نصوص شریعت ربانی معجزہ ہیں اور ان کی نسبت اللہ کی طرف ممکن ہے۔ پس نصوص شریعت کو اللہ کا حکم کہا جائے گا۔ (جبکہ قانونی عبارتوں کی نسبت یہ کہنا کہ یہ اللہ کا حکم ہیں' ایک بہت بڑا دعویٰ ہے)۔''

پس عدم تقنین کی صورت میں قضاء کے بنیادی مصادر نصوص شرعیہ ہوں گی اور تقنین کی صورت میں انسانی کلام' اگرچہ وہ انسانی کلام نصوص ہی سے کیوں نہ مأخوذ ہو۔ کیونکہ اصل اور فرع میں کوئی مقابلہ نہیں ہے۔

دوسری دلیل

ماضی قریب میں تقنین کے جن تجربات سے مختلف اقوام گزری ہیں' ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قانون سازی کا عمل مسلسل ارتقاء سے گزرتا رہتا ہے۔ اس عمل میں کئی ایک نشیب وفراز آتے ہیں اور بالآخر جس فقہی قول کو بنیاد بناتے ہوئے کوئی قانون سازی کی گئی ہوتی ہے' وہ مختلف ترمیمات کے مراحل سے گزرنے کے بعد کچھ سے کچھ بن جاتا ہے۔ شیخ بکر أبو زید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"بدراسة حال التقنين الملزم به في الزمن القريب فإنه لم يثبت على وتيرة واحدة بل صار يدخله التغيير والتبديل والمد حيناً والجزر أحياناً حتى صار الحال إلى ما صار إليه ."[۲]

''ماضی قریب میں نافذ کی جانے والی قانون سازی کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقنین کا عمل ہمیشہ ایک ہی طرح سے نہیں رہا ہے بلکہ اس میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے۔ اسی طرح یہ عمل مد وجزر کا شکار رہا ہے یہاں تک کہ یہ ان حالات کو پہنچ گیا کہ جن کا ہم مشاہدہ کر رہے ہیں۔''

اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ فقہی اقوال پر مبنی قانونی دفعات میں مسلسل تغیر وتبدل کی وجہ سے احکام شرعیہ پر لوگوں کا اعتماد متزلزل ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ ترمیمات اس قانون کو شرعی نص اور اس کے مقصود سے بہت دور لے جاتی ہیں۔ قانونی ترمیمات کے اس عمل کو روکنا ممکن

۱۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۸

۲۔ فقه النوازل: ۸۳/۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے کیونکہ کوئی بھی انسانی عمل نقص سے خالی نہیں ہوتا۔پس ایک دفعہ اگر کسی مسئلے میں کوئی قانون بنا بھی لیا جائے تب بھی بدلتے حالات اور تہذیب وتمدن کے ارتقاء کی وجہ سے اس پر مسلسل نظر ثانی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن الأحكام الشرعية المقننة إذا ما عدلت وهذا من طبيعة كل عمل بشرى فإنه يؤدى إلى زعزعة الثقة بأحكام الشريعة الإسلامية وكثرة التعديلات التى تجرى على القوانين تبعدها عن أصلها الشرعى كما هو مشاهد فى قوانين الأحوال الشخصية ."(۱)

''جب ان شرعی حکام کو جنہیں قانونی شکل دی گئی ہے' تبدیل کیا جاتا ہے اور یہ تبدیلی بشری عمل کا ایک لازمی تقاضا ہے تو یہ تبدیلی کا عمل احکام شرعیہ پر اعتماد کو متزلزل کر دیتا ہے اور ان قوانین میں ہونے والی پے در پے ترمیمات اس قانون کو اصل شرعی سے بہت دور لے جاتی ہیں جیسا کہ بعض ممالک کے عائلی قوانین میں یہ بات مشاہدے میں آئی ہے۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک قاضی جب اپنے اجتہاد کی روشنی میں کوئی فیصلہ کرے گا تو مختلف حالات میں عین ممکن ہے اس کا دوسرا اجتہاد اس کے پہلے اجتہاد کے برعکس ہو۔پس قاضی پر اس صورت میں اپنے پہلے اجتہاد کی پابندی لازم نہ ہوگی اور اس کا ہر ایک اجتہاد اپنے وقت میں صحیح متصور ہوگا۔اسی طرح کا معاملہ قانون میں تبدیلی کا بھی ہے۔جب لوگوں کی مصلحت اور احوال زمانہ کے ساتھ تطبیق کی وجہ سے کوئی قانونی تبدیلی کی گئی ہو تو یہ ایک خوش آئند امر ہوگا نہ کہ کوئی عیب یا نقص۔

اس کا یہ جواب ممکن ہے کہ تقنین کی صورت میں ایک دفعہ ترمیم کے باوجود احوال وظروف کے تبدیلی سے بار بار ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی رہتی ہے اور قانونی ترمیم خود ایک طویل اور پیچیدہ عمل ہے اور بعض اوقات اس میں سالہا سال لگ جاتے ہیں۔پس جب قانون کسی ترمیم کے مراحل سے گزر رہا ہوتا ہے تو اس دورانیے میں قاضی یا جج ایک ناقص قانون کے مطابق فیصلوں کا پابند ہوتا ہے۔اسی طرح بدلتے حالات میں قانون میں مسلسل ترمیمات کی نسبت قاضی کے اجتہاد میں تبدیلی ایک بہت سی آسان امر ہے۔اور عدم تقنین کی صورت میں ایسے مشکل حالات پیش نہیں آتے۔

تیسری دلیل

ایک اعتراض یہ بھی وارد کیا جاتا ہے کہ کسی ایک قول کی تقنین کی صورت میں امت مسلمہ کے عظیم فقہی ورثے اور علمائے سلف کی محنتوں کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔شیخ بکر ابو زید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" إن فى هذا الإلزام هجرا للمكتبة الإسلامية وتضييعاً لجهود علمائها ورجالها وسدا لطرق الدلائل والاستنباط ."(۲)

''کسی ایک فقہی قول کو لازم قرار دینے کی صورت میں عظیم اسلامی ورثے کا ترک' علمائے امت اور رجال دین کی محنتوں کا ضیاع اور طرق استنباط ودلائل کا دروازہ بند کرنا لازم آئے گا۔''

پس کسی ایک فقہی قول کی تقنین کی صورت میں قاضی' جج اور عام مسلمان دیگر فقہی ورثے سے استفادہ کرنے سے محروم ہو جائیں گے۔اور مسلمانوں کے لیے علمی واختلافی مسائل میں وسعت وکشادگی کی بجائے تنگی متعین ہو جائے گی۔شیخ عبد الرحمن بن سعد الشثری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" التقنين فى تضييق على المسلمين بحملهم على قول واحد بصفة مستديمة ."(۳)

''تقنین کی صورت میں مسلمانوں پر ایک ہی قول کو مستقل طور پر لاگو کرنے میں تنگی ہے۔''

۱۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۱۰

۲۔فقه النوازل: ۱/۸۹

۳۔تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم: ص۲۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چوتھی دلیل

تہذیب وتمدن کی ترقی اور بعض دوسرے أسباب کے تحت ایسے نئے نئے واقعات اور حوادث پیش آتے رہتے ہیں کہ جن کے بارے پہلے سے کوئی قانون موجود نہیں ہوتا۔اس صورت میں یا تو قاضی ان نئے پیش آنے والے مقدمات میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے گا یا کسی قانون کے بننے کا انتظار فرمائے گا۔پہلی صورت میں تقنین کا نقص ظاہر ہو گا جبکہ دوسری صورت قابل عمل نہیں ہے۔شیخ بکر أبو زید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" إن الحوادث متكاثرة والوقائع متجددة فإذا وقع شيء من ذلك لدى قاض ما فإذا؟ هل يكون إرجاء الحكم حتى يلقن الحكم من لجنة الإختيار أم ماذا؟ أم يسير على هدى الشريعة ودلها فيعمل رأيه في استظهار الحكم ."(۱)

''نئے نئے حوادث اور واقعات کثرت سے ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔پس جب کوئی نیا واقعہ یا حادثہ قاضی کے سامنے آئے گا تو وہ اس وقت کیا کرے گا؟ کیا وہ اس مقدمے میں اپنے فیصلے کو اس وقت تک کے لیے مؤخر کر دے گا جب تک کہ اس کو مجلس اختیار (یعنی پارلیمنٹ وغیرہ) سے اس بارے میں کسی فیصلے کی اجازت نہ ملے یا وہ کیا کرے گا؟ یا وہ شریعت کی ہدایت اور رہنمائی پر چلتے ہوئے اس مسئلے میں شرعی حکم کی تلاش میں اجتہاد کرے گا اور اپنی رائے پر عمل کرے گا۔ ''

مثال کے طور پر کمپیوٹر اور موبائل سے متعلقہ جرائم کے بارے میں کسی قانون سازی تک پہنچنے میں سالہا سال لگ گئے۔پاکستان میں حال ہی میں سائبر کرائمز (cyber crimes) اور فحش پیغامات (messages) کے حوالے سے قانون سازی ہوئی ہے۔

پانچویں دلیل

فقہی اقوال کی ایک کثیر تعداد میں فتوے کی بنیاد عرف ہوتا ہے۔پس اگر راجح فقہی اقوال کی تقنین کی گئی تو عرف کے بدلنے کی صورت میں یہ قوانین بے اثر ہو جائیں گے۔ظروف و احوال بدلتے رہتے ہیں اور بعض مسائل میں عرف کے تبدیل ہونے سے شرعی حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔پس عرف کے بدل جانے کی صورت میں قاضی یا جج متعین قانون کو کیسے لاگو کرے گا؟۔اس صورت حال میں یا تو قاضی اجتہاد کرے گا یا پھر نئے عرف کے مطابق نئے قانون کے بننے کا انتظار'یہاں بھی پہلی صورت میں تقنین کا نقص ظاہر ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت قابل عمل نہیں ہے۔شیخ بکر أبو زید حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" إن في التقنين الملزم به حجراً على الأحكام الاجتهادية إذا يمنع مثلا تغير الفتوى بتغير الزمان ومن المعلوم أن من قواعد الشريعة تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال ."(۲)

''تقنین کے الزام کی صورت میں اجتہادی احکام (اور اجتہادی عمل) میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔مثلاً تقنین ایک اجتہادی ضابطے 'تغير الفتوى بتغير الزمان' میں رکاوٹ کا باعث بنے گی۔یہ بات بالکل واضح ہے کہ قواعد شرعیہ میں سے ایک بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ احوال زمانہ کی تبدیلی سے فتوی بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔''

چھٹی دلیل

تقنین پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ تقنین کی صورت میں قاضی کا فیصلہ جہالت کی بنیاد پر فیصلے کا دوسرا نام ہے۔شیخ عبد الرحمن بن سعد الشثری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"إذا حكم القاضي بالتقنين فهل سيقول إن هذا هو دين الله الذي أرسل به رسوله ﷺ وأنزل به كتابه

۱۔فقه النوازل:۱/۸۵۔۸۶

۲۔أيضاً:ص۸۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وشرعه لعباده ولا دين له سواه؟ أو يقول إن دين الله الذى شرعه لعباده خلافه؟ أو يقول لا أدرى؟ ولا بد للقاضى من قول هذه الأقوال ولا سبيل له إلى الأول قطعاً فإن دين الله الذى لا دين له سواه لاتسوغ مخالفته وأقل درجات مخالفه أن يكون من الآثمين والثانى لا يدعيه فليس له ملجأ إلا الثالث؟ فيا للعجب! كيف تستباح الفروج والدماء والأموال والحقوق وتحلل وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها لاأدرى؟ . "(۱)

''جب قاضی معین قانون کے مطابق فیصلہ کرے گا تو کیا وہ یہ کہے گا کہ یہ نافذ شدہ قانون اللہ کے اس دین کے مطابق ہے جس کے ساتھ اللہ نے اپنے رسول ﷺ کو بھیجا اور اس کے مطابق اپنی کتاب نازل کی اور اس کو اپنے بندوں کے لیے مقرر کیا اور جس کے سواء کوئی دین قابل قبول نہیں ہے یا قاضی یہ کہے گا کہ اللہ کا دین جو اس نے اپنے بندوں کے لیے مقرر کیا ہے' اس قانون کے خلاف ہے یا وہ یہ کہے گا کہ میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے کیا معاملہ ہے؟۔ پس قاضی کے لیے ان اقوال میں سے ایک قول کو اختیار کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔ پس قاضی کے لیے پہلے قول کو اختیار کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کیونکہ اللہ کا وہ دین کہ جس کے سواء کوئی دین نہیں ہے' اس کی مخالفت کسی صورت جائز نہیں ہے اور اس کی مخالفت کرنے والے کا کم تر درجہ یہ ہوگا کہ وہ گناہ گاروں میں شمار ہو (تو کیا معین قانون کے خلاف رائے رکھنے والا کوئی عالم دین بھی گناہ گار کہلایا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح قاضی دوسرے قول کو بھی اختیار نہیں کرے گا؟ پس تیسرے قول کو اختیار کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔ پس کس قدر قابل تعجب بات ہے! کہ ایک ایسے امر کی بنیاد پر شرم گاہوں' خون' اموال اور حقوق کو کیسے مباح قرار دیا جائے گا اور کیسے کسی شیء کو حلال یا حرام ٹھہرایا جائے گا کہ جس کے بارے میں بہترین و راجح قول یہ ہو کہ 'میں نہیں جانتا'۔ (یعنی جہالت کی بنیاد پر اتنے بڑے فیصلے کیسے کیے جا سکتے ہیں؟)۔''

ساتویں دلیل

نصوص شرعیہ کی تعبیر و تشریح میں علماء کے مناہج مختلف ہوتے ہیں۔ راجح فقہی اقوال کی تدوین و تقنین کی صورت میں قانون کے مدوّن کو جن حالات سے واسطہ پڑا ہو گا وہ ان کا لحاظ رکھتے ہوئے قانون سازی کرے گا۔ جبکہ خارج میں مثال کے طور پر ایک ہی جرم کے ارتکاب میں مجرمین کی نفسیات' ان کا ماحول' جرم میں خارجی عناصر کا عمل دخل اور اسباب جرم وغیرہ مختلف ہوتے ہیں۔ پس ایک ہی جرم سے متعلق مختلف حالات' اسباب' نفسیات اور پس منظر میں ہر مجرم پر ایک ہی سزا لاگو کرنا انصاف کا تقاضا نہیں ہے۔ عدم تقنین کی صورت میں ایک قاضی اس قانونی جمود یا تنگی کا پابند نہیں ہوتا ہے۔ '**أبحاث هيئة كبار العلماء**' میں ہے:

"إن إيجاد كتاب يشمل على قول واحد هو الراجح فى نظر من اختاره يكون موحد الأرقام مسلسل المواد لا يمكن أن يقضى على الخلاف ويوجد الاتفاق فى الأحكام فى كل القضايا لاختلاف القضاة فى مداركهم وفى فهم المواد العلمية ومدى انطباقها فى القضايا التى ترفع لهم ولاختلاف ظروف القضايا وما يحيط بها من أمارات ويحف بها من أحوال فقد اختلف الناس فى مدلول بعض النصوص الشرعية من الكتاب والسنة مع وضوحها وجلائها وعلم مصدرها الذى ليس علمه كعلم من يختار القول الراجح المراد . "(۲)

''اگر ایک ہی فقہی قول پر مشتمل کوئی قانونی کتاب مرتب کی جائے تو وہ قول اس کی نظر میں تو راجح ہو گا جس نے اس کتاب کو مرتب کیا ہے (دوسرے علماء کی نظر میں نہیں)۔ اسی طرح یہ کتاب یکساں ترقیم اور مسلسل مواد پر مشتمل ہو گی اور اس کے خلاف فیصلہ دینا ممکن نہ ہو گا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ تمام مقدمات کے فیصلوں میں یکسانیت پائی جائے کیونکہ قاضیوں کے حواس خمسہ اور علمی مواد کو سمجھنے اور

۱۔ تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم: ص ۱۹

۲۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۲۳۵/۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس علمی مواد کے ان مقدمات میں اطلاق کی صورت میں کہ جو ان کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں' اختلاف پایا جاتا ہے۔کیونکہ (خارج میں)مقدمات کے احوال وظروف اوران سے متعلقہ علامات اورکومحیط حالات کے اختلاف کی وجہ سے لوگوں کے مابین ان مقدمات سے متعلقہ نصوص شریعت کے مفاہیم میں اختلاف ہو جاتا ہے باوجودیکہ وہ احکامات اپنی جگہ واضح' روشن اوراپنے ان مصادر میں معلوم ہوتے ہیں کہ جن کا علم راجح قول کے مدون کے علم کی مانند نہیں ہے۔''

آٹھویں دلیل

بعض ممالک اسلامیہ میں راجح فقہی اقوال کی تقنین کے تجربات کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ حکمران اور عامۃ الناس شرعی احکام کے مطابق فیصلوں سے بدظن ہو گئے اور دل کی تسلی کی خاطر عائلی زندگی اور بعض سزاؤں میں شرعی احکام کی تقنین کے علاوہ بالآخر باقی جمیع معاملات میں وضعی وانسانی قوانین کی طرف رجوع کیا گیا۔'أبحاث هيئة كبار العلماء' میں ہے:

" فقد جربوا هذا التقنين وألزموا القضاة العمل به فلم يأتهم بخير ولم يرفع اختلاف القضاة في الأحكام وإنما أدى بهم إلى الحكم بالقوانين الوضعية فيما عدا الأحوال الشخصية وبعض العقوبات ."(۱)

''مختلف ممالک نے تقنین کے تجربات کیے ہیں اور قاضیوں پر اس کے مطابق عمل کو لازم قرار دیا ہے لیکن ان تجربات سے کوئی خیر برآمد نہیں ہوئی اور نہ ہی فیصلوں میں قاضیوں کا باہمی اختلاف ختم ہوا۔پس ان تجربات نے ان (ممالک) کو عائلی زندگی اور بعض سزاؤں کے علاوہ باقی معاملات میں فیصلوں کے لیے وضعی قانون کی طرف رجوع پر مجبور کر دیا۔''

نویں دلیل

ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ فقہی اقوال کی تقنین اجتہاد کا دروازہ بند کر دے گی اور قانون سازی کے عمل کی صورت میں اجتہادی تحریک' فکری نشوونما اور علمی مباحثے ومکالمے کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی ﷾ لکھتے ہیں:

" أثر التقنين على حركة الفقه عامة وعلى القضاة خاصة حيث يؤدي إلى تعطيل الثروة الفقهية لأن عمل القضاة سيرتبط بهذه القوانين شرحاً وتفسيرا مما يعطل التعامل مع كتب الفقه ويحجر على القضاة ويوقف حركة الاجتهاد والنشاط الفكري لتلبية مطالب الحياة المتغيرة ومواجهة الأنظمة والأعراف والمعاملات المتجددة ."(۲)

''فقہی تحریک پر بالعموم اور قاضیوں پر بالخصوص تقنین کے اثرات اس طرح مرتب ہوں گے کہ یہ عمل فقہی ورثے کو بے کار بنا دے گا کیونکہ قاضی ان قوانین کی تشریح وتفسیر میں مصروف ہو جائیں گے اور یہ عمل کتب فقہ کے ساتھ ان کا تعامل ختم کر دے گا اور قاضیوں کو تصرف سے روک دے گا۔اسی طرح تقنین کا یہ عمل اجتہاد اور فکری سرگرمیوں کو بھی روک دے گا۔''

مولانا عبد الرحمٰن مدنی ﷾ لکھتے ہیں:

''تقنین سے فرد ومعاشرہ کو ایک خاص تعبیر شریعت کی تقلید کا پابند قرار دے کے اجتہاد کے دروازے ان پر بند کر دیے جاتے ہیں۔قرآن مجید کی نظر میں اس کا نام 'إصر وأغلال' ہے۔''(۳)

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہی اقوال کی تقنین کی صورت میں قاضیوں کے اجتہاد پر کلی طور پر پابندی نہیں ہوگی بلکہ نئے پیش آمدہ

۱۔أبحاث هيئة كبار العلماء: ۲۳۵/۳

۲۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۹

۳۔تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص۲۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسائل، کہ جن میں پہلے سے کوئی قانون موجود نہ ہو، میں مجتہد قاضیوں کو اجتہاد کا اختیار ہوگا۔ اسی طرح تہذیب وتمدن کے نئے مسائل میں تقنین کی جب ضرورت پیش آئے گی تو علماء اور قاضیوں کی مجالس اجتہاد کے ذریعے قانون سازی کریں گی۔ علاوہ ازیں متعین قوانین کی تطبیق (application) میں بھی قاضیوں کے لیے اجتہاد کی گنجائش باقی رہے گی۔

دسویں دلیل

ایک اعتراض یہ وارد کیا گیا ہے کہ تقنین کا لفظ غیر عربی ہے اور یہ اصطلاح بہت سے غیر شرعی تصورات کو شامل ہے۔ پس اس اصطلاح کا استعمال شروع میں لفظ اور پھر اس کے غیر شرعی معانی کو اختیار کرنے کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن كلمة تقنين يخشى منها أن تكون طريقاً لإحلال القوانين الوضعية مكان الشريعة الإسلامية فيكون التشابه فى الاسم أولاً ثم المضمون ثانياً فمنع هذه التسمية واجب من باب الحذر . "(۱)

''تقنین کی اصطلاح کے استعمال میں یہ اندیشہ ہے کہ یہ چیز وضعی قوانین کو شریعت اسلامیہ کی جگہ دینے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ پس شروع میں یہ صرف اسم میں مشابہت ہوگی اور بالآخر اس کے تصورات میں بھی مشابہت داخل ہو جائے گی۔ پس اس اصطلاح کے استعمال سے بچنا واجب ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ سعودی علماء تقنین کی بجائے تدوین کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور تدوین سے تقنین کا معنی مراد لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نئی اصطلاحات کی ایجاد یا استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر واقعتاً اس اصطلاح کے استعمال میں کچھ خطرات ہوں تو اس کے لیے نئی اصطلاح بھی وضع کی جا سکتی ہے۔

گیارہویں دلیل

عدم تقنین کے حق میں ایک دلیل یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ تقنین کی صورت میں شریعت کی وسعتوں، آسانیوں، سہولتوں اور رخصتوں سے استفادہ ناممکن ہو جائے گا۔ مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اسلامی قانون میں جو وسعت ہے وہ اس ضابطہ بندی اور تدوین سے بالکل سکڑ کر رہ جائے گی۔ عدالتیں پابند ہو جائیں گی کہ وہ ہر معاملے کا فیصلہ اس ضابطے کی روشنی میں کریں جو ان کے سامنے بنا کر رکھ دیا گیا ہے، خواہ انصاف اور شریعت الٰہی کا منشا پورا ہو رہا ہو یا نہ ہو رہا ہو۔''(۲)

مولانا عبد الرحمٰن مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''تقنین اپنے الفاظ میں کسی خاص تعبیر وتدوین شریعت کو قانونی جامہ پہنانے کا نام ہے جو حتمی امر ہو کر ایک طرف شریعت سازی اور خدائی اختیارات میں دخل اندازی کا موجب بنتی ہے تو دوسری طرف اسے اجتہاد بھی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اجتہاد سے تو شریعت کی وسعتیں حاصل ہوتی ہیں جبکہ تقنین سے فرد و معاشرہ کو ایک خاص تعبیر شریعت کی تقلید کا پابند قرار دے کے اجتہاد کے دروازے ان پر بند کر دیے جاتے ہیں۔''(۳)

بارہویں دلیل

ایک دلیل یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ کسی بھی اسلامی ملک کی صورت حال ایسی نہیں ہے کہ اس میں ایک ہی مذہب کے پیروکار موجود ہوں بلکہ

۱۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۹

۲۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل: ص۹۱

۳۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص۲۵۔۲۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عموماً ایک ہی ریاست میں مختلف مذاہب اسلامیہ کے متبعین پائے جاتے ہیں۔ پس اگر کسی خطہ ارضی میں اکثریتی فقہ کو نافذ کر دیا گیا تو دوسرے مذاہب کے حاملین اس پر کبھی بھی مطمئن نہ ہوں گے۔ ماضی قریب میں تقنین کی جتنی کوششیں ہوئی ہیں' ان میں عموماً یہی ہوا ہے کہ اس ملک میں جس فقہ کے پیروکار زیادہ تھے' اس کے مطابق قانون سازی کر دی گئی۔ جس کا نتیجہ دوسری فقہی مذاہب کے ماننے والوں میں ریاست کے قانون پر عدم اطمینان اور تنقید کی صورت میں سامنے آیا۔ اس طرح امت مسلمہ میں لڑائی جھگڑے اور فتنہ وفساد کے پھیل جانے کا اندیشہ ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب بھی فقہی قانون سازی کی کوئی فکر پیش کی گئی ہے تو اہل الحدیث مکتبہ فکر نے اس کی مخالفت کی ہے اور ان کا کہنا یہ ہے کہ تقنین در اصل اہل الحدیث کو فقہ حنفی کا پابند ومقلد بنانے کی ایک اجتماعی سازش ہے لہذا وہ کسی صورت بھی اس کو قبول نہ کریں گے۔ اس صورت حال میں تقنین کا تجربہ کرنا دراصل دو مختلف فقہی مکاتب فکر کو باہم دست وگریباں کرنے کے مترادف ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ اس بارے لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

''تیسرا شبہ یہ ہے کہ جس ملک کے اندر مختلف فقہی مذاہب کے پیرو بس رہے ہوں' وہ اس قسم کے کسی ضابطہ پر کس طرح مطمئن ہوں گے؟ وہ اس بات پر تو مطمئن ہو سکتے ہیں کہ اس ملک کی عدالتیں معاملات کے فیصلے کتاب وسنت کی روشنی میں کریں' کیونکہ کتاب وسنت ان سب کے درمیان مشترک ہے' لیکن ان کے لیے کسی خاص ضابطہ قانون پر مطمئن ہونا نہایت مشکل ہے۔ اس صورت میں وہ بجا طور پر یہ شبہ کر سکتے ہیں کہ ان کے اوپر کوئی ایسی فقہ لد جائے گی جس کے کچھ حصے یا بڑے حصے کو وہ سرے سے صحیح تسلیم ہی نہ کر رہے ہوں۔''(۱)

ایک اور جگہ مولانا لکھتے ہیں کہ اسلامی سلطنت کی بنیادی شرائط میں یہ بات داخل ہے کہ وہ قرآن وسنت پر قائم ہو اور عامۃ الناس کو کسی معین فقہ کا جبراً پابند نہ بنایا جائے۔ وہ فرماتے ہیں:

''ماضی میں جو حکومتیں کسی متعین فقہ کی تقلید کے اصول پر قائم ہوئیں یا آج جو اس اصول پر قائم ہیں یہ صحیح اسلامی حکومت کا نمونہ نہیں ہیں۔ کسی متعین فقہ کو نہ تو کتاب وسنت کا بدل قرار دیا جا سکتا اور نہ فقہ کے مختلف ائمہ میں سے کسی امام کو رسول اللہ کا درجہ دیا جا سکتا۔ اس لیے اس طرح کی حکومتوں کو اسلامی حکومت کہنا اسلامی نظریہ سلطنت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلامی سلطنت کی یہ بنیادی شرط ہے کہ اس کی اساس براہ راست کتاب وسنت اور اجتہاد وشوری پر ہو۔ یہ حکومتیں اس کے بالکل برعکس یا تو اس اصول پر قائم ہوئیں کہ جو فقہی مذہب حکمران کا ہوا' اس نے اسی مذہب کو سارے ملک پر لاد دینا چاہا یا ملک کے باشندوں کی اکثریت جس فقہی مذہب کی پابند تھی اسی کو پورے ملک کا مذہب بنا دیا گیا۔ یہ دونوں باتیں اسلامی نظریہ سلطنت کے خلاف ہیں۔''(۲)

مولانا عبد الرحمن مدنی حفظہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ تقنین کو ہم اجتہاد کا نام نہیں دے سکتے بلکہ عصر حاضر میں تقنین درحقیقت عامۃ الناس اور علماء کو ایک فقہی مذہب کا پابند بنانے کا ایک ذریعہ اور وسیلہ ہیں:

''تقنین اپنے الفاظ میں کسی خاص تعبیر وتدوین شریعت کو قانونی جامہ پہنانے کا نام ہے جو حتمی امر ہو کر ایک طرف شریعت سازی اور خدائی اختیارات میں دخل اندازی کا موجب بنتی ہے تو دوسری طرف اسے اجتہاد بھی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اجتہاد سے تو شریعت کی وسعتیں حاصل ہوتی ہیں جبکہ تقنین سے فرد ومعاشرہ کو ایک خاص تعبیر شریعت کی تقلید کا پابند قرار دے کے اجتہاد کے دروازے ان پر بند کر دیے جاتے ہیں۔ قرآن مجید کی نظر میں اس کا نام 'اِصر واغلال' ہے۔''(۳)

ایک جگہ مولانا فرماتے ہیں:

''حاصل یہ ہے کہ اجتہاد' تدوین اور تقنین الگ الگ مفہوم رکھتے ہیں اور ان کو باہم خلط ملط کرنے سے موضوع زیر بحث اختلافی بن رہا ہے' ورنہ اصل مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ وحی (شریعت) کے علاوہ اہل علم کے لیے کسی قدیم یا جدید اجتہاد کی تقلید ضروری ہے یا نہیں؟ اور علی

۱۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل: ص ۹۲

۲۔ اسلامی ریاست: ص ۲۴۷

۳۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۲۵۔۲۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجہ البصیرت ہمارا جواب نفی میں ہے۔''(۱)

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کسی اسلامی ملک میں تقنین کرتے وقت تمام فقہی مذاہب کو ایک ہی اسلامی مذہب خیال کرتے ہوئے ان سب سے استفادہ کیا جائے اور ان میں سے جو رائے بھی قرآن وسنت کے قریب تر اور لوگوں کی مصالح کو زیادہ پورا کرنیوالی ہو' اس کی بنیاد پر قانون سازی کی جائے۔ علاوہ ازیں تمام فقہی مذاہب سے استفادہ کرتے ہوئے قانون سازی اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ایسے علماء موجود ہوں جو فقہی تعصب اور فرقہ وارانہ معاصرت سے پاک ہوں۔ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''ان تمام خرابیوں کا علاج یہ ہے کہ مدونین قانون اپنے سامنے کسی ایک ہی معین فقہ کو سامنے نہ رکھیں' بلکہ پوری فقہ اسلامی کو سامنے رکھ کر ہر اجتہادی مسئلہ میں یہ دیکھیں کہ کون سی بات کتاب وسنت کے فحوی اور مقتضی سے زیادہ لگتی ہوئی ہے' اور جو بات اس پہلو سے زیادہ قوی نظر آئے اس کو اختیار کر لیں' اس کا تعلق ہماری مختلف فقہوں میں سے جس فقہ سے بھی ہو۔ اور اگر مسئلہ کتاب وسنت سے استنباط واجتہاد کی نوعیت کا نہ ہو' بلکہ اس کا تعلق مصلحت اسلام ومسلمین سے ہو' جس کو ہمارے فقہاء استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں' تو پھر اس بات کو دیکھیں کہ کون سی بات مصلحت اسلام ومسلمین اور زمانہ کے تقاضوں سے زیادہ موافقت رکھتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر قانون کی تدوین اس طرح عمل میں آئے تو اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اس بات کی ضرورت ہو گی کہ تدوین قانون کا کام ایسے لوگوں کے سپرد کیا جائے جو تعصب اور گروہ بندی سے پاک ہوں اور شریعت کے مزاج اور اسلام اور مسلمانوں کے مصالح پر نظر رکھتے ہوں۔''(۲)

اس مسئلے کا ایک حل یہ بھی تجویز کیا گیا ہے کہ پرسنل لاء (Personal Law) کی حد تک ہر مذہب کے ماننے والوں کے فیصلے ان کے مسلک کے مطابق ہوں لیکن پبلک لاء (Public Law) میں کسی ایک فقہ کے مطابق قانون سازی کر دی جائے۔ ڈاکٹر اسرار أحمد حفظہ اللہ اس رائے کو پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسلامی قانون کی تدوین نو کے لیے دو طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ چونکہ اس ملک کے عوام کی عظیم اکثریت اہل سنت والجماعت حنفی ہے' لہٰذا قانون سازی یعنی اجتہاد میں مسلک حنفی کے اصولوں ہی کو مدنظر رکھا جائے۔ جیسے کہ ایران میں یہ طے کر دیا گیا ہے کہ یہاں کا پبلک لاء فقہ جعفریہ کے مطابق ہو گا اور باقی سب جتنے سنی مسلمان وہاں پر ہیں انہیں اپنے پرسنل لاء میں پوری آزادی ہو گی۔ یعنی نماز جس وقت چاہیں پڑھیں' روزہ جس وقت چاہیں بند کریں اور جس وقت چاہیں کھولیں۔ صاف ظاہر ہے کہ ایک ملک میں پبلک لاء تو دو نہیں ہو سکتے۔ شیعہ اکثریت کے ملک میں وہ فقہ جعفریہ ہی ہو گا۔ اس طرح پاکستان میں یہ طے کر دیا جائے کہ یہاں پر پارلیمنٹ کے اندر قانون سازی کا جو عمل ہو گا وہ فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق ہو گا۔ اگر ایسا ہو جائے تو یہ بھی ایک درست طریق کار ہو گا۔''(۳)

اس پر اعتراض یہ وارد کیا گیا ہے کہ پبلک لاء میں بھی ایک معین فقہ کے مطابق قانون سازی کی صورت میں مندرجہ بالا اعتراض برقرار رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ محترم ڈاکٹر اسرار حفظہ اللہ نے اس تجویز کو پیش کرنے کے معاً بعد ایک دوسری تجویز بھی پیش کی ہے جو اس کی نسبت زیادہ قابل عمل بھی ہے اور خود ان کے نزدیک راجح بھی۔ وہ لکھتے ہیں:

''لیکن ایک دوسرا راستہ یہ ہے کہ اہل سنت کی چاروں فقہوں سے استفادہ کیا جائے۔ فقہ حنفی' فقہ مالکی' فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کے أئمہ فقہاء کو ہم یہ سمجھیں کہ یہ سب ہمارے بزرگ ہیں' یہ سب اہل سنت کے أئمہ ہیں۔ چنانچہ ان سب کے اجتہادات کو ایک مشترکہ وراثت علمی سمجھا جائے' اور بنیادی طور پر یہ بات طے ہو جائے کہ قانون سازی میں کتاب وسنت کی حدود سے تجاوز نہیں ہو گا۔ ان دونوں باتوں میں سے میرے نزدیک دوسری بات بہت بہتر ہے۔ اور بعض معاملات میں ہمارے سامنے ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ہمارے بزرگوں نے حنفی

۱۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۳۷

۲۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل: ص ۱۱۸۔۱۱۹

۳۔ ماہنامہ میثاق' عہد حاضر میں اجتہاد کا طریقہ کار' اکتوبر ۱۹۹۷ء' ص ۲۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتے ہوئے کسی دوسری فقہ کا موقف اختیار کیا۔ اسے 'تلفیق بین المذاہب' کہا جاتا ہے۔''(۱)

اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا أمین أحسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''دوسری اہم حقیقت یہ ہے کہ ایک صحیح اسلامی ریاست کسی متعین امام کی تقلید اور کسی متعین فقہ کی پیروی کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ لازم ہے کہ اس کی بنیاد براہ راست کتاب وسنت اور اجتہاد وشوری پر ہو۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ پوری فقہ اسلامی بلا کسی استثنا و امتیاز کے اس کا سرمایہ ہو اور وہ تمام اجتہادی امور میں کسی تخصیص وترجیح کے بغیر مختلف أئمہ کے اجتہادات پر نگاہ ڈال کر اپنے قانون کے لیے ان اقوال اور رایوں کو انتخاب کرے جو اس کی نظر میں کتاب وسنت اور روح اسلام سے قریب تر نظر آئیں۔ جن امور سے متعلق اس کو پچھلے أئمہ کے اجتہادات میں کوئی نئی بات نہ ملے' کتاب وسنت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر وہ خود ان کا حل معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ پچھلے أئمہ کے جو اقوال انتخاب کیے جائیں گے ان میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں بھی ہو سکیں گی۔ یہ عین ممکن ہے کہ آج سابق أئمہ میں سے کسی کے کسی قول کو قانون کی حیثیت دے دی جائے لیکن کل دلائل کی قوت واضح ہونے کے بعد اس کی جگہ کسی اور کے قول کو اختیار کر لیا جائے۔''(۲)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

''ہمارے مختلف فقہی گروہوں میں سے ہر گروہ کا مسلک و مذہب حکومت کی نگاہوں میں یکساں عزت واحترام کا مستحق ہوگا اور ہر گروہ کے لوگوں کو اس بات کا پورا پورا موقع حاصل رہے گا کہ وہ اپنے اپنے مسلک و مذہب کے دلائل اور اس کی خوبیاں برابر پیش کرتے رہیں۔ تاکہ ہمارے أئمہ کے چھوڑے ہوئے ذخیرہ کے اندر جس قدر جواہر موجود ہیں وہ برابر نکھر نکھر کر سامنے آتے رہیں اور قانون کی تدوین کرنے والوں کو ان کے انتخاب میں آسانی ہو۔ اس طریقہ پر حکومت اپنے عمل کے لیے جو قانون بنا لے گی ملک کا نظام اسی قانون کے مطابق چلے گا۔ عدالتیں اسی قانون کے مطابق مقدمات کے فیصلے کریں گی اور ہر شہری کو ان فیصلوں کی بے چون چرا تعمیل کرنی پڑی گی۔ لیکن ایک شخصی رائے کی حیثیت سے ایک شخص کوئی ایسا مسلک اختیار کر سکے گا جو حکومت کے اختیار کردہ مسلک سے الگ ہو۔ اور وہ اپنے اس مسلک کی حمایت میں زبان وقلم کی قوت بھی استعمال کر سکے گا۔''(۳)

قائلین تقنین کے دلائل

تقنین کے قائل علماء نے اس کے حق میں کئی ایک دلائل بیان کیے ہیں' جن میں اکثر و بیشتر واقعاتی و منطقی ہیں۔ ذیل میں ہم ان دلائل کا ایک مختصر تجزیہ پیش کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل

تقنین کا ایک اہم سبب یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے قاضیوں اور ججوں کے وہ اختلاف ختم کیے جا سکتے ہیں جو عدم تقنین کی صورت میں نصوص شریعت کی تعبیر وتشریح کے ذیل میں پیش آ سکتے ہیں۔ ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

"أن ترك القضاة يحكمون بما يصل إليه اجتهادهم يؤدى إلى فوضى واختلاف فى الأحكام للقضية الواحدة بل وقع هذا الاختلاف بين محكمتى التمييز فى الرياض ومكة المكرمة."(۴)

''اگر قاضیوں کو اس بات کی کھلی چھٹی دے دی جائے کہ وہ اپنے اجتہادات کے مطابق مقدمات کے فیصلے کریں تو یہ اختیار لا قانونیت

۱۔ ماہنامہ میثاق' عہد حاضر میں اجتہاد کا طریق کار' اکتوبر ۱۹۹۷ء' ص ۲۵۔۲۶

۲۔ اسلامی ریاست: ص ۲۴۵

۳۔ أیضاً: ص ۲۴۵۔۲۴۶

٤۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور ایک ہی جیسے مقدمات میں قاضیوں کے متضاد فیصلوں کی طرف لے کر جائے گا۔ بلکہ اس قسم کے اختلافات ریاض اور مکہ مکرمہ کی دو عدد عدالتِ تمییز میں واقع بھی ہوا ہے۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کسی نافذ شدہ قانون کے بارے میں بھی قاضیوں اور ججوں کا اختلاف ختم نہیں ہوتا اور کثرت سے یہ بات مشاہدے میں آئی ہے کہ قانون کی تشریح و تعبیر میں وکلاء' قضاۃ یا عدلیہ کا اختلاف ہو جاتا ہے۔ شیخ بکر أبو زید ﷾ لکھتے ہیں:

" إذا فالقانون ذوالمواد لم يخلص الناس قضاة ومتقاضين من ورطة الخلاف وإمكان إيراد عدة مفاهيم نص واحد يمكن الحكم فى كل مرة بمفهوم منها ونتيجة لها فالفرنسيون ومن حذا حزوهم تركوا للمحاكم حق الاجتهاد فى تفسير النصوص وفى تطبيقها على القواعد العملية وعلى القضايا التى تعرض عليهم ."(۱)

''مدون اور نافذ شدہ قانون بھی قاضیوں اور مدعین کے مابین اختلافات سے لوگوں کی جان نہیں چھڑا سکتا۔ اور اس بات کا بھی امکان موجود رہتا ہے کہ ایک ہی قانونی نص کے متعدد مفاہیم نکل رہے ہوں اور ان میں سے ہر ایک مفہوم کے مطابق فیصلہ کیا جا سکتا ہو۔ اور اس (یعنی قانونی عبارتوں کی تعبیر میں اختلاف) کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرانسیسیوں اور ان کے متبعین نے عدالتوں سے قانونی عبارتوں کی تعبیرات اور عملی مسائل و بعض دوسرے مقدمات میں ان قوانین کی تطبیق (application) میں اجتہاد کا اختیار ہی چھین لیا۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات تو قابل تسلیم ہے کہ تقنین نے قاضیوں کے اختلافات کو ختم نہیں کیا لیکن تقنین اختلافات کو بہت حد تک محدود کر دیتی ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی ﷾ لکھتے ہیں:

" ويجاب عنه بالتسليم بما ذكروه لكن التقنين يحد من الاختلاف وإن لم يرفعه وهذا هو المطلوب ."(۲)

''اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اعتراض قابل تسلیم ہے لیکن تقنین اگرچہ قاضیوں کے باہمی اختلافات کو ختم تو نہیں کرتی لیکن اس کو محدود ضرور کر دیتی ہے اور یہی چیز تقنین سے مطلوب بھی ہے۔''

دوسری دلیل

تقنین کی تائید میں ایک دلیل یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ تقنین کی صورت میں عوام الناس اور غیر ملکی سیاحوں کو اسلامی ریاست کے قوانین و ضوابط کا علم ہو جاتا ہے اور ان کے لیے ان قوانین کی پابندی اور ان پر عمل پیرا ہونا نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ شیخ عبد الرحمٰن الشثری ﷾ لکھتے ہیں:

" ومن هذه المبررات أنه بالتقنين يعرف الناس والزوار من خارج البلد المسلم بما سيحكم به القضاه؟ ."(۳)

''تقنین کے جواز کی وجوہات میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عامۃ الناس اور غیر ملکی سیاحوں کو ان قوانین کا علم ہو گا جن کی روشنی میں قاضی فیصلے کرتے ہیں [اور وہ ممکن حد تک ان کا احترام کریں گے]۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک کے قوانین وضع شدہ ہیں لیکن اس کے باوجود ان ممالک کی عوام ان قوانین سے لاعلم و ناواقف ہے۔ شیخ عبد الرحمٰن الشثری ﷾ اس وجہ جواز کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

" والجواب بأن التقنين الوضعية مدونة ولها لوائح تفسيرية ومع ذلك يجهلها السواد الأعظم من الناس وإنما يعرفها القليل من المتعلمين ولهذا كثرت مكاتب المحاماة فى الدول التى تحكم

۱۔فقه النوازل:۱/۸۸

۲۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۸

۳۔تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم: ص۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بالقوانين والواقع خير شاهد وأيضا فهؤلاء القلة الذين يعرفون هذه القوانين على ما يرى فكثرت عندهم الاعتراضات على تنفيذ أحكام قضاتهم وأنشئت ما يسمى بالمحاكم الاستئنافية وحتى القضاة مختلفون فلم يرفع اختلافهم ولم ينفعهم التقنين حينئذ .''(۱)

''اس وجہ جواز کا جواب یہ ہے کہ وضعی قوانین مدون صورت میں موجود ہیں اوران کی شروحات بھی لکھی گئی ہیں لیکن اس کے باوجود عامۃ الناس کی اکثریت ان قوانین سے ناواقف ہے۔ان قوانین کو جاننے والا ایک قلیل طبقہ ہے جو باقاعدہ ان کی تعلیم حاصل کرتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ جن ممالک میں مدون قوانین کے ذریعے فیصلے کیے جاتے ہیں' ان میں وکلاء کے دفاتر کی تعداد بڑھ گئی ہے۔اس مسئلے میں حقیقت واقعہ سب سے بڑا گواہ ہے۔پس وکلاء کی یہ قلیل جماعت جو اپنے خیال کے مطابق اس قانون کو جانتی ہے' انہیں بھی ان قوانین کی تطبیق میں اپنے قاضیوں سے کثرت سے اختلافات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔پس اس مسئلے نے اپیلیٹ عدالتوں کے تصور کو جنم دیا ہے لیکن اس کے باوجود قاضی اختلاف کرتے ہیں اوران کا اختلاف ختم نہیں ہوا۔پس ان کی تقنین نے ان کو کچھ فائدہ نہ دیا؟۔''

تیسری دلیل

تقنین کے جواز میں ایک تیسری دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ عدم تقنین کی صورت میں یہ اندیشہ باقی رہتا ہے کہ قاضی اپنی خواہش نفس سے فیصلے کرنے لگ جائے جبکہ تقنین کی صورت میں قاضی ایک معین قانون کے مطابق فیصلوں کا پابند ہوگا۔شیخ عبدالرحمٰن الشثری ﷿ اس وجہ جواز کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" ومن هذه المبررات أن في التقنين دفعاً لحكم القاضي بالتشهي ؟ . ''(۲)

''اوران وجوہات جواز میں سے ایک یہ بھی ہے کہ تقنین کی صورت میں قاضی کے لیے یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ اپنی خواہش نفس سے فیصلے کرے۔''

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ قاضی کو اگر کسی قانون کا پابند بنا بھی دیا جائے تو پھر بھی قاضی کو اس بات کا پابند بنانا تقریباً ایک ناممکن امر ہے کہ وہ اپنی خواہش نفس سے فیصلے نہ کرے۔جن اسلامی ممالک میں قانون سازی کی گئی ہے کیا ان ممالک کی عدالتوں کے قاضی اپنی خواہشات سے فیصلے نہیں کرتے ؟ یعنی یہ اندیشہ تو تقنین کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔پس اس مسئلے کا اصل حل قاضیوں کی روحانی واخلاقی تربیت ہے نہ کہ قانون سازی۔قانون سازی سے ججوں کو نہ تو ماضی میں کبھی پابند کیا جاسکا ہے اور نہ ہی کبھی مستقبل میں کیا جاسکتا ہے۔پاکستان کی عدالتیں اس مسئلے کا بہترین شاہد ہیں کہ ریاست کا ایک معین قانون ہونے کے باوجود بھی قاضیوں کو اس قانون کے مطابق فیصلوں کا پابند بنانا کس قدر مشکل امر ہے۔پس تقنین قاضیوں کی خواہش نفس پر قابو پانے کے لیے کوئی مؤثر حل نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاضی کی شرائط میں اس کا عادل ہونا بھی ایک بنیادی شرط ہے۔لہذا تقنین کی ضرورت نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ دنیا کی تاریخ میں ہمیشہ سے ہی کسی مدون قانون کے بغیر ہی فیصلے ہوتے رہے ہیں۔مولانا اصلاحی ؒ لکھتے ہیں:

''ان معترضین کو شاید پتہ نہیں ہے کہ مدون قوانین کا رواج دنیا میں کب سے ہوا ہے؟ یہ غریب سمجھتے ہیں کہ دنیا ہمیشہ اپنے عدالتی نظام کو مدون قوانین کی مدد سے چلاتی رہی ہے۔اگر عدالتوں کے لیے مرتب احکام وقوانین کے ضابطے نہ ہوں تو پھر نہ تو عدالتیں کوئی کام کر سکتی ہیں اور نہ عدل وانصاف قائم رکھنے کے لیے کوئی ممکن صورت باقی رہ جاتی ہے۔یہ خیال محض حقیقت حال سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔اہل روم'

۱۔تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم:ص۸

۲۔أيضاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو دنیا میں قانون کے باوا آدم سمجھے جاتے ہیں اور جو ایک مدت دراز تک دنیا کے ایک بڑے حصے پر حکومت کر چکے ہیں' بہت عرصے تک کسی مدون قانون سے بالکل نا آشنا رہے۔ ان کی عدالتیں صرف عرف ورواج پر معاملات کے فیصلے کرتی رہی ہیں۔ اسی طرح انیسویں صدی کے شروع ہونے سے پہلے تک یورپ مدون قوانین سے تقریباً نا آشنا رہا۔ سب سے پہلا شخص نپولین ہے جس نے تدوین قانون کی طرف توجہ کی ہے۔ اس نے ۱۸۰۴ء میں مشہور قانون نپولین کا نفاذ کیا جس کو یورپ میں تدوین قانون کا نقطہ آغاز سمجھنا چاہیے۔ اس کے بعد جرمنی اور سوئٹزرلینڈ میں نپولین ہی کے مدون کرائے ہوئے ضابطہ کو تھوڑے بہت تغیر کے ساتھ اپنا لیا گیا اور اس آخری دور میں آ کر (یعنی ۱۹۲۶ء) میں ترکوں نے جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے اسی قانون کو اپنا لیا۔''(۱)

بلکہ اب بھی دنیا میں ایسے ممالک موجود ہیں جو کسی مدون قانون کے بغیر فیصلے کر رہے ہیں۔ قابل تعجب بات تو یہ ہے کہ ان ممالک کی عدالتوں کے ججوں کے بارے میں کسی کو یہ سوال پیدا کیوں نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہش نفس سے فیصلے کرتے ہوں گے۔ مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اس سے زیادہ دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ دنیا کے دو بڑے ملک' جو آج تہذیب جدید کے امام سمجھے جاتے ہیں' یعنی انگلستان اور امریکہ' انیسویں صدی کی اس تحریک تدوین سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوئے بلکہ بدستور اپنے اسی عرف ورواج والے طریقہ پر قائم ہیں جو ان کے ہاں قدیم سے جاری ہے۔ اسی کے مطابق ان کی عدالتیں سارے معاملات کے فیصلے کر رہی ہیں اور ان کا کام بے روک ٹوک جاری ہے۔ ان کے سامنے کوئی مدون ضابطہ قانون نہیں ہے۔ کیا اس صورت حال کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ انگلستان اور امریکہ کی عدالتیں بالکل من مانے فیصلے صادر کرتی ہیں اور ججوں کی خواہشات کے سوا وہاں کوئی اصول انصاف نہیں ہے؟ یا ان کی عدالتوں کے فیصلوں میں ہم رنگی اور یکسانی کی بجائے انتشار ہے؟ یا ان کی عدالتیں جو فیصلے کرتی ہیں وہ ان قانونی تصورات کے مطابق نہیں ہوتے جو ان ملکوں میں پائے جاتے ہیں؟ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے تو وہ ان ملکوں کی عدالتوں کے طریقہ کار اور انکے طریقہ عدل وانصاف سے بالکل ناواقف ہے۔''(۲)

عدم تقنین کی صورت میں معاملہ ایسا نہیں ہوگا کہ قاضی کسی بھی چیز کے پابند نہ ہوں بلکہ وہ بہت سے ایسے اصولوں کے پابند ہوں گے جو فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہیں۔ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اگر محض عرف ورواج کو اساس بنا کر انگلستان اور امریکہ کی عدالتوں کو مطلق العنانی سے محفوظ کیا جا سکتا ہے تو اس سے بدرجہا اقرب یہ بات ہے کہ کتاب وسنت کے نصوص' ائمہ مجتہدین کے اجتہادات اور ان کے مسلمہ اصول اجتہاد کا پابند بنا کر اسلامی عدالتوں کو ہر قسم کی مطلق العنانی سے محفوظ کیا جا سکے۔ اور بغیر کسی مدون قانون کی موجودگی کے ملک کے نظام عدالت کو اسلامی تصور کے مطابق چلایا جا سکے۔ اگر اس میں تھوڑی بہت خرابیاں پیدا ہوگی تو یہ اسی طرح کی خرابیاں ہوں گی جن سے کوئی نظام بھی پاک نہیں رکھا جا سکتا۔''(۳)

چوتھی دلیل

وہ تمام آیات اور روایات بھی تقنین کے دلائل کے طور پر ذکر کی جاتی ہیں جن میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کے علاوہ حکمرانوں کی اطاعت کا بھی حکم ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" الأدلة الدالة على طاعة ولي الأمر ومنها قوله تعالى ﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ويستدل المجيزون للتقنين كذلك بالأحاديث الواردة لطاعة ولي الأمر لقوله ﷺ "السمع والطاعة على المرء فيما أحب أو كره إلا أن يأمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع

۱۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل: ص ۹۴

۲۔ أیضاً: ص ۹۴

۳۔ أیضاً: ص ۹۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

و لا طاعة" فإذا أمر الإمام بالتقنين به لدخوله تحت طاعته ."(۱)

''وہ تمام دلائل جو کہ حکمران کی اطاعت پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اے اہل ایمان! اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے حکمرانوں کی بھی اطاعت کرو...اسی طرح تقنین کے جواز کے قائلین نے ان احادیث سے بھی اس کے جواز پر استدلال کیا ہے جو حکمران کی اطاعت کے ذیل میں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ آپ ؐ کا فرمان ہے: ایک مسلمان پر اپنے خلیفہ کی اطاعت سوائے معصیت کے ہر معاملے میں واجب ہے' چاہے وہ اس امر کو پسند کرتا ہو یا نہ کرتا ہو۔ پس اگر حکمران کسی معصیت کا حکم دے تو پھر اس کی سمع و طاعت نہیں ہے۔ پس جب حکمران تقنین کا حکم دے تو پھر قانون سازی کی جائے گی کیونکہ اس پر عمل بھی اس کی اطاعت میں داخل ہے۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہی بات تو محل نزاع ہے کہ تقنین کا عمل ایک مباح امر ہے یا معصیت ہے۔ جو علماء اس کو حرام قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس مسئلے میں حکمران کی اطاعت کیسے واجب ہو جائے گی جبکہ معصیت میں حکمران کی اطاعت سے منع کیا گیا ہے۔ یہ دلیل تو ان علماء کے حق میں مفید ہو سکتی ہے جو تقنین کے عمل کو جائز سمجھتے ہیں۔

پانچویں دلیل

تقنین کی تائید میں ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ موجودہ دور میں مجتہد قاضیوں کا حصول بہت مشکل ہے' جبکہ مقلد قاضیوں کو عہدہ قضاء دینے کی صورت میں تقنین ایک لازمی و لابدی اَمر ہے۔ شیخ عبد الرحمن الشثری حفظہ اللہ اس وجہ جواز کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ومن هذه المبررات ندرة وجد قاض بلغ رتبة الاجتهاد؟ ."(۲)

''ان وجوہات جواز میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ایسے قاضیوں کا وجود نادر ہے جو درجہ اجتہاد کو پہنچتے ہوں۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا ایک لازمی شرط ہے جبکہ مستحب تو تقریباً تمام علماء نے کہا ہے۔ پس ایسے مجتہد علماء معاشرے میں بکثرت موجود ہیں جو معاصر مسائل کا حل اپنی اجتہادی بصیرت کی روشنی میں پیش کر سکتے ہیں اور قدیم مسائل میں مختلف فقہی مذاہب کے مدون اقوال کے ذخیرے کو ایک ہی مذہب شمار کرتے ہوئے ان میں سے راجح و مرجوح' شاذ و مفتی بہ' معمول بہ و غیر معمول بہ فتاویٰ وغیرہ میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

ارد گرد معاشرے پر ایک نگاہ ڈالیں تو ہمیں یہ محسوس ہو گا کہ جدید مسائل میں ہر مکتبہ فکر کے علماء و فقہاء کے فتاویٰ اور رہنمائی موجود ہے۔ پاکستان ہی کو لے لیں' جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش آتا ہے تو ہر دوسرے دار العلوم سے اس کے حق میں یا اس کے خلاف فتویٰ جاری ہو جاتا ہے جیسا کہ اسلامی بینکاری کا جائزہ لے لیں۔ ہر مکتبہ فکر میں اس کے بارے میں دو آراء ہیں اور علماء کی ہر ایک جماعت نے اپنے موقف کی تائید میں کتابیں بھی لکھی ہیں اور فتاویٰ بھی جاری کیے ہیں۔ اس کے بعد یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس دور میں مجتہد علماء کا حصول ایک ناممکن اَمر ہے۔ ہاں یہ بات کسی حد تک درست ہے کہ شاید أئمہ أربعہ جیسے مجتہدین کا اس دور میں فقدان ہو لیکن اجتہاد کی جو شرائط اصول فقہ کی کتابوں میں عموماً بیان ہوئی ہیں' ان پر علماء کی ایک کثیر تعداد اس دور میں بھی پورا اترتی ہے۔

چھٹی دلیل

تقنین کے قائل علماء نے اس کے حق میں ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ قاضی کا مقام امام کے وکیل کا ہے اور اگر امام اپنے وکیل کو تقنین کے مطابق فیصلوں کی شرط کا پابند بنائے تو یہ جائز ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ تقنین الشریعة بین التحلیل والتحریم: ص ۱۲-۱۳

۲۔ أیضاً: ص ۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" أن القضاة هم بمثابة الوكلاء عن الإمام وهم نواب له لأنهم صاروا قضاة بإذنه والوكيل مقيد بشروط موكله فلا يخرج عن حدودها فإذا ألزمه بالقضاء على مذهب معين أو بالتقنين وجب عليه التقيد بذلك . "(۱)

''قاضی' امام (یعنی حکمران) کے وکیل کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ اس کے نائب ہیں کیونکہ وہ اسی کے حکم سے قاضی بنے ہیں۔ اور وکیل ان شروط کا پابند ہوتا ہے جو اس کے مؤکل کی طرف سے اس پر عائد ہوتی ہیں۔ پس وکیل ان شروط کے دائرے سے باہر نہیں نکل سکتا۔ پس جب امام نے قاضی کو کسی معین مذہب یا قانون کے مطابق فیصلوں کا پابند بنا دیا تو قاضی پر اس قید کی پابندی واجب ہوگی۔''

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ مؤکل اپنے وکیل کو صرف انہی شروط کا پابند بنا سکتا ہے جو جائز ہوں۔ جو علماء تقنین کو حرام قرار دیتے ہیں' ان کے نزدیک امام کا قاضی پر بطور مؤکل یہ شرط عائد کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

" كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و إن كان مائة شرط . "(۲)

''ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں (یعنی قرآن وسنت کے مطابق) نہ ہو تو وہ باطل ہے' چاہے وہ ایک سو شرطیں ہی کیوں نہ ہو۔''

ساتویں دلیل

تقنین کے قائل علماء نے اپنے موقف کے حق میں یہ بھی کہا ہے کہ مجتہد قاضیوں کے بارے تو تقریباً اتفاق ہے کہ وہ کسی معین مذہب یا قانون کے پابند نہ ہوں گے لیکن مقلد قاضیوں کے لیے تقنین ایک لازمی اُمر ہے۔ یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ فی زمانہ مسلمان مالک میں عدالتوں میں جو قاضی اور جج حضرات مقدمات کے فیصلوں کے لیے تعنیات کیے جاتے ہیں' ان کی اکثریت مقلدین کے طبقے سے ہوتی ہے۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن الإجماع يكاد يكون منعقدا على أن من توفرت فيه شروط الاجتهاد من القضاة لا يجوز إلزامه بالحكم بمذهب معين أما إذا كان القاضي مقلدا كما هو أكثر قضاة اليوم فأقوال الفقهاء صريحة بأن إلزام هؤلاء بالحكم بمذهب معين أمر سائغ ومن لا يرى هذا الإلزام من القفهاء إنما يمنعونه لأنهم لا يرون تولية القضاة غير المجتهدين وهذا فيه من الحرج ما لا يعلمه إلا الله فلم يبق إلا الإلزام بمذهب معين لهؤلاء القضاة غير المجتهدين . "(۳)

''اس بات پر تقریباً اجماع ہے کہ جن قاضیوں میں اجتہاد کی شروط پوری ہوں' ان کو کسی معین مذہب کا پابند بنانا جائز نہیں ہے۔ لیکن جب قاضی مقلد ہو' جیسا کہ آج کل کی صورت حال ہے تو فقہاء کے اقوال اس مسئلے میں صریح ہیں کہ ان قاضیوں کو کسی معین مذہب کا پابند بنانا ایک جائز و مباح امر ہے۔ اور جو فقہاء مقلد قاضی کو بھی کسی معین مذہب کا پابند بنانے کے قائل نہیں ہیں ان کی رائے میں غیر مجتہد کو عہدہ قضاء نہیں دیا جا سکتا۔ پس اس (یعنی غیر مجتہد کو عہدہ قضاء نہ دینے) میں جو تنگی ہے اس کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ پس ان غیر مجتہد قاضیوں کو کسی معین مذہب کا پابند بنانا ہی (قابل عمل آپشن کے طور پر) باقی رہ جاتا ہے۔''

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ جمہور علماء مالکیہ' شافعیہ' حنابلہ اور حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک مجتہد ہونا' قاضی کی بنیادی شرائط میں داخل ہے۔ جبکہ حنفیہ کی ایک دوسری جماعت کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا واجب تو نہیں لیکن مستحب امر ضرور ہے۔ پس مجتہد قاضیوں کو عہدہ قضاء دینے کی صورت میں یہ وجہ جواز پیدا ہی نہیں ہوتی۔ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۱۳

۲۔ سنن ابن ماجة' كتاب العتق' باب المكاتب (۲۵۲۱)' ۸۴۲/۲۔

۳۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" الشرط الثالث أن يكون من أهل الاجتهاد وبهذا قال مالك والشافعي وبعض الحنفية وقال بعضهم يجوز أن يكون عامياً فيحكم بالتقليد ."(۱)

''قاضی کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو۔اس قول کو امام مالک رحمہ اللہ' امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض حنفیہ نے بھی اختیار کیا ہے۔جبکہ حنفیہ کی ایک دوسری جماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی جائز ہے کہ قاضی ایک عامی ہو اور تقلید کے مطابق فیصلے کرے۔''

آٹھویں دلیل

تہذیب وتمدن کے ارتقاء نے کئی ایک نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں مثال کے طور آئے روز کاروبار کے نت نئے طریقے متعارف ہوتے رہتے ہیں جن سے علماء اور قاضی تو کیا عام کاروباری حضرات بھی واقف نہیں ہوتے۔اس قسم کے جدید مسائل نے قاضیوں کے لیے فیصلوں میں اس لحاظ سے مشکلات پیدا کر دی ہیں کہ ان کے پاس ان مسائل سے متعلق فقہ الواقع کا علم بہت کم ہوتا ہے۔پس ان حالات میں تقنین کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" حاجة المستجدات إلى حكم شرعي يتم بالنص عليها في التقنين وتركها لاجتهاد القضاة ليس من الحكمة لكثرة مشاغلهم وعدم تفرغهم للبحث و الاستقصاء في كل مستجد وخصوصا مع تطور الحياة وكثرة المستجد فيها ومن الأمثلة على ذلك المعاملات المصرفية ومسائل المقاولات والمناقصات وشروط الجزاء ومشاكل الاستيراد والتصدير والتأمين بمختلف جوانبه ونحو ذلك مما لا قدرة لغالب القضاة على معرفة الحكم الذي يحكمون به في الخلاف حولها ."(۲)

''نئی ایجادات کا شرعی حکم تقنین کے ذریعے ہی معلوم ہو سکتا ہے اور ان کے شرعی حکم کو قاضیوں پر چھوڑ دینا کوئی حکمت نہیں ہے کیونکہ ان کی مصروفیات بہت زیادہ ہوتی ہیں اور ہر نئے مسئلے میں بحث و تحقیق کے لیے ان کے پاس فارغ وقت کم ہوتا ہے' خاص طور پر تمدنی ارتقاء اور کثرت ایجادات نے اس کو اور بھی مشکل بنا دیا ہے۔اس کی مثالوں میں بینکوں کے معاملات' ٹھیکے اور ٹنڈر وغیرہ کے مسائل' جرمانے کی شروط' درآمدات و برآمدات کی مشکلات اور انشورنس وغیرہ کے مختلف مسائل ہیں کہ جن کے بارے میں اس حکم شرعی کی معرفت حاصل کرنا کہ جس کے ساتھ قاضی اس کا فیصلہ کریں' اکثر قاضیوں کے لیے مشکل ہے کیونکہ خارج میں ان نئے مسائل کے شرعی حکم کے بارے میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔''

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس مسئلے کا حل بہت آسان ہے اور وہ یہ ہے کہ مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق مختلف عدالتیں بنا دی جائیں جیسا کہ پہلے ہی سے ہر ملک میں دیوانی اور فوجداری عدالتیں تو پائی ہی جاتی ہیں' اب شرعی تجارتی عدالتیں بھی بنا لی جائیں جو مالی معاملات سے متعلق مقدمات کو حل کریں۔ان تجارتی عدالتوں میں ایسے قاضیوں کا تعین کیا جائے جو علوم شرعیہ کے علاوہ معاشیات کے بھی ماہر ہوں اور یہ کوئی ناممکن امر نہیں ہے۔پاکستان ہی کی مثال لے لیں' ایسے علماء موجود ہیں جو علوم شرعیہ کے ساتھ ساتھ جدید معاشی مسائل سے بھی گہری واقفیت رکھتے ہیں مثلاً مولانا تقی عثمانی حفظہ اللہ وغیرہ۔

جہاں تک اعلیٰ عدالتوں کا معاملہ ہے تو وہاں اس مسئلے کا حل یوں نکالا جا سکتا ہے کہ تمام ہائی کورٹس یا سپریم کورٹ میں ایسے علماء کو بطور اضافی قاضی (additional judges) کے مقرر کیا جائے جو کتاب وسنت کے ساتھ جدید معاشیات کے بھی ماہر ہوں۔

نویں دلیل

ایک دلیل یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ تقنین سے بہت سی مصالح حاصل ہوتی ہیں اور مفاسد ختم ہوتے ہیں۔شیخ عبد الرحمٰن الشثری حفظہ اللہ لکھتے

۱۔المغنی: ۳۸۱/۱۱

۲۔تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں:

" ومنها أنه بالتقنين تتحقق مصالح وتندفع مفاسد؟ ."(۱)

''تقنین کی وجوہات جواز میں ایک یہ بھی ہے کہ اس سے بہت سی مصالح پوری ہوتی ہیں اور مفاسد ختم ہوتے ہیں۔''

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دین اسلام کی بارہ سو سالہ تاریخ میں شرعی عدالتوں میں تقنین کے بغیر فیصلے ہوتے رہے ہیں لیکن کوئی مفاسد پیدا نہیں ہوئے اور نہ ہی مصالح کو پورا کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ احوال و ظروف تبدیل ہو گئے ہیں اور جدید مسائل پیدا ہو گئے' جن کی وجہ سے تقنین کی حاجت محسوس ہوئی ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حالات تو قیامت تک بدلتے رہیں گے اور دس' بیس سال کے عرصے میں ایک نئی تقنین کی ضرورت کا احساس ہو گا۔ شیخ عبد الرحمٰن الشثری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" والجواب أنه من المعلوم أن دين الإسلام صالح لكل زمان ومكان و لقد مرت عليه عصور اتساع كاتساع الدولة العباسية فى القارات الثلاث ومع ذلك تحققت العدالة بتحكيم الشريعة وانتشر اليسر وارتفع الحرج ولم يعرف عبر مر التاريخ عن واحد من الأئمة المعتبرين وجوب إلزام القضاة فى أحكامهم بمذهب واحد فضلاً عما يدعو إليه هؤلاء من تقنين الشريعة بما يناسب العصر الحاضر وعلى هذا ففى كل عصر تقنين جديد ."(۲)

''اس وجہ جواز کا جواب یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دین اسلام ہر زمانے اور جگہ کے لیے قابل عمل ہے۔ بعض ادوار میں تو دین اسلام کی وسعت تین براعظموں تک پھیل ہوئی تھی جیسا کہ خلافت عباسیہ ہے' جبکہ اس کے ساتھ شریعت کی تحکیم کے ساتھ عدل و انصاف ہو رہا تھا۔ پس اس طرح آسانی پھیل گئی اور تنگی رفع ہو گئی۔ اس دوران ائمہ معتبرین میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ قاضیوں کو اپنے فیصلوں میں ایک ہی مذہب کا پابند بنانا چاہیے چہ جائیکہ اس کو اختیار کیا جائے کہ جس کی دعوت تقنین کے قائلین دیتے ہیں کہ ایسی تقنین کی جائے جو عصر حاضر کے مناسب ہو۔ پس (عصر حاضر تو تبدیل ہوتا رہتا ہے لہٰذا) اس وجہ سے ہر زمانے میں ایک نئی تقنین کی ضرورت محسوس ہو گی۔''

اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ تقنین میں بھی بعض مفاسد ہیں کہ جن کا تذکرہ ہم تقنین کے مانعین کے دلائل کے تحت کر چکے ہیں۔ پس اگر تقنین سے کچھ مفاسد ختم ہوتے ہیں تو کچھ پیدا بھی ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تقنین سے مفاسد کم پیدا ہوتے ہیں جبکہ ختم زیادہ ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن الجرعی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

" أن التقنين لا يخلو من مفاسد لكن المصالح العامة التى يحققها التقنين والتى تعود على الضروريات الخمس بالعناية والرعاية والحفظ كما مر فى أدلة هذا القول كل ذلك يدعو إلى التغاضى عن هذه المفاسد تطبيقاً للقاعدة القائلة اذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمها ضرارا بارتكاب أخفهما ."(۳)

''اس میں کوئی شک نہیں کہ تقنین سے کچھ مفاسد پیدا ہوتے ہیں' لیکن جو مصالح تقنین سے پوری ہوتی ہیں اور وہ مصالح جو ضروریات خمسہ کی رعایت اور حفاظت کے لیے ضروری ہیں' یہ سب اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ ان تمام مفاسد سے چشم پوشی اختیار کی جائے تاکہ اس قاعدہ فقہیہ پر عمل ہو سکے کہ جب دو مفسدے ایک دوسرے سے متعارض ہوں تو ان میں سے کم تر مفسدے کا ارتکاب کرتے ہوئے بڑے مفسدے (سے بچنے) کا لحاظ رکھا جائے گا۔''

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ تقنین یا عدم تقنین دونوں میں سے کس میں مفاسد زیادہ یا نسبتاً بڑے ہیں' یہ ایک استقرائی موضوع ہے' جس

۱۔ تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم: ص ۸ ۲۔ أيضاً: ص ۸

۳۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۱۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں اختلاف کی گنجائش بہر حال رہے گی۔ کیونکہ جو علماء تقنین کی حرمت کے قائل ہیں' ان کے نزدیک تقنین کی صورت میں مفاسد بڑے اور زیادہ ہیں۔ تقنین اور عدم تقنین کے دلائل پر مشتمل ہماری مذکورہ بالا بحث سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ تقنین کی صورت میں بظاہر مفاسد زیادہ نظر آ رہے ہیں۔ پاکستان میں بھی کئی ایک نامور اور ماہر جج حضرات اسی نتیجے تک پہنچے کہ اس ملک میں بھی نفاذ شریعت کے لیے عدم تقنین کی صورت کئی ایک پہلوؤں سے تقنین سے بہتر ہے۔ مولانا عبد الرحمٰن مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

> ''پاکستانی اعلیٰ عدلیہ کی کئی ممتاز شخصیتیں سعودی عرب اور پاکستان میں نفاذ شریعت کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچیں کہ پاکستان کو بھی نفاذ شریعت کے سلسلے میں خلیجی ممالک کا انداز ہی اپنانا چاہیے۔ جن میں جسٹس بدیع الزمان کیکاؤس مرحوم کے علاوہ وفاقی شرعی عدالت کے چیف جسٹس گل محمد خان مرحوم اس نظریہ کی اہمیت اور اس کے بعض امتیازی پہلوؤں پر انگریزی اور اردو جرائد میں لکھتے بھی رہے ہیں۔''(۱)

مسئلے کا حل کیا ہے؟

مذکورہ بالا بحث کے نتیجے میں ہم اس مقصود تک پہنچے ہیں کہ عدم تقنین بہر حال تقنین سے بہتر ہے۔ عدم تقنین کے قائل علماء کے دلائل شرعی اعتبار سے وزنی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ان کی بنیاد قرآن وسنت کی نصوص ہیں' اگرچہ انہوں نے اپنے نقطہ نظر کے حق میں عقلی' منطقی' تاریخی اور مشاہداتی دلائل بھی بیان کیے ہیں۔ جبکہ دوسری طرف 'تقنین' کے حامل فقہاء کے دلائل کی اصل بنیاد کتاب وسنت کی نصوص نہیں ہیں بلکہ مصلحت' سد الذریعہ اور استحسان وغیرہ جیسے قواعد عامہ ہیں یا تجرباتی ومشاہداتی اور منطقی دلائل پر ان کے موقف کی عمارت کھڑی ہے۔

تاریخی نقطہ نظر سے بھی اگر ہم دیکھیں تو عدم تقنین کوئی ناقابل عمل چیز نظر نہیں آتی۔ تقریباً ۱۲ صدیوں تک اسلامی تاریخ اور مملکتیں کسی مدون قانون کے تصور سے نا آشنا رہی ہے۔ عدم تقنین کی صورت میں ایک اسلامی ریاست میں شرعی عدالتیں کسی طرح باَحسن وخوبی فرائض سرانجام دے سکتی ہیں یا ان مفاسد سے بچ سکتیں ہیں کہ جن کا تذکرہ تقنین کے حاملین علماء نے کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس بارے میں چند تجاویز پیش کر رہے ہیں۔

1. وہ مسائل' جو قرآن وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہیں اور ان پر امت کا اجماع ہے' ان میں قانون سازی کی جا سکتی ہے۔ مثلاً غیر شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑوں اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا۔
2. ان انتظامی مسائل میں بھی قانون سازی کی جا سکتی ہے کہ جو امت میں بالاتفاق اباحت کا درجہ رکھتے ہیں جیسا کہ ٹریفک کے اشاروں وغیرہ کے قوانین۔
3. فقہاء کے مابین اختلافی مسائل میں قانون سازی نہ کی جائے اور مجتہد قاضیوں کے اجتہاد پر مقدمات کا فیصلہ چھوڑ دیا جائے۔
4. مجتہد قاضیوں کو بعض ایسے اصولوں اور ضابطوں کے مطابق فیصلوں کا پابند بنایا جائے جو امت کے مابین متفق علیہ ہوں۔ مثلاً کوئی بھی قاضی قرآن وسنت کی صریح نصوص یا مجمع علیہ مسائل کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا۔
5. قاضیوں کے انتخاب میں ان علماء کو ترجیح دی جائے جو معروف اور قابل اعتماد مدارس اسلامیہ اور اسلامی یونیورسٹیوں مثلاً جامعہ ازہر' جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ وغیرہ کے کلیات شریعہ سے فارغ ہوں اور انہوں نے قضاء میں ڈپلومہ کورسز کیے ہوئے ہوں۔ علاوہ ازیں عالم اسلام کے مختلف خطوں سے مطلوبہ معیار پر اترنے والے اہل علم کو سرکاری سطح پر جمع کیا جائے اور ان کی بطور قاضی تقرری کی جائے۔
6. جدید مسائل کے حل کے لیے علیحدہ عدالتیں بنائی جائیں جن میں ان مسائل سے متعلقہ علوم میں رسوخ رکھنے والے علماء کو قاضی مقرر کیا جائے جیسا کہ ہم سابقہ صفحات میں شرعی تجارتی عدالتوں کا تصور پیش کر چکے ہیں۔

۱۔ اجتماعی اجتہاد کے تناظر میں تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

⑦ معاشرے کے نئے اور پیچیدہ مسائل کے حل کے ایسی اعلی عدالتوں کی طرف رجوع کیا جائے جن میں ایک قاضی کی بجائے ان کی جماعت ان مسائل کے بارے میں فیصلہ دے جیسا کہ پاکستان میں بینک کے سود کے بارے میں سپریم کورٹ کے شریعت اپیلیٹ بنچ نے حرمت کا فیصلہ دیا جو پانچ قاضیوں پر مشتمل تھا۔

⑧ جب دیوانی اور فوجداری عدالتوں کی تقسیم اور قیام ممکن ہے تو علاقائی سطح پر مثلاً تحصیل، ضلع اور ڈویژن کی سطح پر حنفی اور اہل الحدیث عدالتیں بھی قائم کی جا سکتی ہیں تا کہ متعلقہ مذاہب کے عوام اپنے مسائل کے حل کے لیے اپنے مسالک کے قاضیوں اور عدالتوں کی طرف رجوع کریں۔

⑨ شرعی عدالتوں کے قاضیوں کو تقابلی فقہ، مختلف اسلامی ممالک کے قوانین اور جدید انگریزی قانون کی تعلیم و تعلم کے مراحل سے بھی گزارا جائے تا کہ ان میں وسعت نظری پیدا ہو۔

⑩ قاضیوں کی اخلاقی، روحانی اور پیشہ ورانہ تربیت کے لیے سرکاری سطح پر کورسز، امتحانات اور تربیت کا انتظام کیا جائے۔

⑪ دیہاتوں میں پنچائیت کی طرح کی دیہی عدالتوں کا تصور اجاگر کیا جائے جن میں دینی مدارس کے فارغ علماء کو کچھ تربیتی کورسز سے گزارنے کے بعد مقامی سطح پر چھوٹے موٹے قضیوں کو باہمی افہام و تفہیم سے حل کرنے کی ذمہ داری سونپی جائے۔

⑫ شرعی عدالتوں کے قاضیوں کے فیصلوں کو مدون کر کے شائع کیا جائے تا کہ وہ آنے والے ادوار میں ایک نظیر کا کام دے سکیں۔

⑬ تقابلی فقہ کی کتابوں کو بنیاد بناتے ہوئے فقہاء کے اختلافات کو اختصار کے ساتھ جدید قانون کی زبان میں مدون کر دیا جائے تا کہ حوالہ جاتی کتابوں کے طور پر ان سے استفادہ ممکن حد تک آسان ہو جیسا کہ جسٹس تنزیل الرحمٰن صاحب نے فقہ حنفی کو اسی اسلوب میں کتابی شکل دی ہے۔

⑭ احکام القرآن اور احکام الأحادیث کی مستقل کتابیں لکھی جائیں، جن میں اختصار کے ساتھ احکام سے متعلقہ تمام آیات اور أحادیث کو جدید اسلوب اور انداز تحقیق میں جمع کر دیا جائے۔

⑮ اعلی عدالتوں میں ایسے قاضیوں کی تقرری کی جائے جو شرعی علوم کے علاوہ جدید قانون کی تعلیم سے بھی گزرے ہوں۔ تقابلی فقہ کا وسیع مطالعہ رکھتے ہوں اور فقہی تعصّبات اور گروہ بندی سے پاک ہوں۔ علوم شرعیہ میں رسوخ رکھتے ہوں اور دینی میدان میں ان کی قابل قدر خدمات موجود ہوں۔ امانت، دیانت، بردباری، صداقت اور شرافت جیسے اخلاقی اوصاف سے مزین ہوں۔

❀❀❀❀❀

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ