اسلامی قوانین کی حیثیت وافادیت

ڈاکٹر سید باچا آغا

Abstract:

Islamic civilization, since the time of Prophet Muhammad (PBUH) until now, is firmly founded on the concept of 'rule of law.' For that reason, the law is published and known, and citizens and courts are expected to uphold it. In addition, Muslim citizens must adhere to Islamic law– Shariah. If a Muslim citizen commits a religious violation, he is judged according to Islamic law. Islam is a complete package – a complete message and way of life. However, when viewed from a comprehensive perspective by any fair person, Islam will be found sensible in all its aspects and practices. Could it be otherwise for a faith that powers one of the greatest living civilizations – one whose dynamism and creativity supplied a foundation for countless aspects of modern society? Shariah is the Islamic Law – the disciplines and principles that govern the behavior of a Muslim individual towards his or herself, family, neighbors, community, city, nation and the Muslim polity as a whole, the Ummah. Similarly Shariah governs the interactions between communities, groups and social and economic organizations. Shariah establishes the criteria by which all social actions are classified, categorized and administered within the overall governance of the state.

اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ ڈگری کالج، کوئٹہ

اسلامی قانون کی ابدیت وافادیت کسی خاص زمانہ اور عہد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ اس کی انسانی مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت اور افادیت ابدی اور لا فانی ہے۔ وقت کے بدلتے ہوئے حالات اور سماج کی تغیر پذیر روش اس کے مضبوط قانونی حصار کو کوئی زک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے جس طرح آج سے پندرہ سو سال پہلے تشنہ لب اور پیاسی انسانیت کو امن وسکون کا ساحل دیا تھا اور مردم خوروں اور خون آشاموں کو انسانیت کا پاسبان اور نگہبان بنا کر کھڑا کیا تھا، آج بھی اس نہج پر کر سکتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے کہ:

انّ الدّین عنداللّٰہ الا سلام (۱)

ترجمہ: بے شک دین اللہ کے ہاں اسلام ہی ہے۔

یہ اسلام کا دعویٰ ہے اور ایک طویل تاریخ ہے، جو اس کی مکمل تصدیق کرتی ہے۔ کم از کم مسلسل گیارہ بارہ سو سالوں تک اس قانون نے دنیا کے ایک عظیم خطہ پر حکومت کی ہے، بے شمار تمدنی اور علمی انقلابات اور سیاسی اور فکری تبدیلیاں دیکھی ہیں، متمدن سے متمدن اور وحشی سے وحشی قوموں کو اپنے دامن میں پناہ دی ہے، علم وتحقیق اور صنعت وایجاد کی مزاحمت کیا معنی، اس کی امامت کی ہے، اور تہذیب کو پروان چڑھایا ہے۔

اس دور میں اہل مغرب کا خیال ہے کہ اب اسلام فرسودہ (Out of Date) ہو چکا ہے اور وہ نئی زندگی کا ساتھ نہیں دے سکتا، اگر اس کو باقی رکھنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی طرح اپنا دائرہ اختیار محدود کر لے اور زندگی کے انفرادی اور عباداتی رسوم سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ پھر اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اب حالات بدل چکے ہیں، صنعتی انقلاب اور یورپ سے اٹھنے والی علم وتحقیق کی نئی لہر نے زندگی کی قدریں یکسر تبدیل کر دی ہیں۔ اسلام اس وقت آیا جب انسانی تہذیب ناپختہ اور بچپن کی حالت میں تھی، اب تمدن اپنے شباب پر اور دنیا علم وسائنس کے لحاظ سے اوج کمال پر ہے۔ اس بات کو عموماً بڑی قوت اور ناقابل رد دلیل کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے، حالانکہ یہ محض ایک مغالطہ اور سطحی قسم کا استدلال ہے، دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جو چیز بدلتی رہتی ہے وہ کیا ہے؟ کیا انسان کی فطرت بدل گئی ہے؟ اس کے تقاضے تبدیل ہو گئے ہیں؟ یا محض اسباب ووسائل میں تغیر رونما ہوا ہے؟ اور ذرائع زندگی میں فراوانی آئی ہے؟ اس نکتہ پر جب کوئی شخص غور کرے گا تو اس حقیقت کا اعتراف کئے بغیر نہ رہے گا کہ شروع سے آج تک دنیا میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان کا تعلق اسباب ووسائل کی دنیا سے ہے۔ مثال کے طور پر اپنے حقوق، جان ومال اور عزت وآبرو کے تحفظ کی کوشش انسان کا ایک فطری جذبہ ہے یہی چیز ہے جو دشمن کے خلاف دفاع کا محرک بنتی ہے، ایک زمانہ میں لوگ اس کے لئے لکڑیوں اور پتھروں کا استعمال کرتے تھے پھر جب شعور بالغ ہوا اور انسان لوہے کو پگھلا کر مختلف صورتوں میں ڈھالنے پر قادر ہو گئے، تو اسی مقصد کے لئے ''تیروشمشیر'' سے کام لیا جانے لگا۔ اسی طرح انسان کا جذبہ انتقام عقل کی رہنمائی میں مختلف مرحلے طے کرتے ہوئے

ان ہلاکت خیز ایجادات تک پہنچ گیا جن کی زد میں آج پوری کائنات اور ساری انسانیت ہے۔ یہاں ہتھیاروں اور اس کی نوعیت میں یقیناً غیر معمولی تبدیلی عمل میں آئی ہے مگر ظاہر ہے کہ اس کے پس پردہ جو انسانی فطرت کارفرما ہے، وہ آج بھی وہی ہے جو کل تھی، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ یہ محض ایک مثال ہے ورنہ جس چیز کے بارے میں چاہیں آپ اس کو اسی انداز میں تجزیہ کر جائیں۔ آپ محسوس کریں گے کہ تغیر پذیر اسباب ہیں انسان کی فطرت اپنی جگہ قائم ہے اور اسکو زمانہ کی کہنگی اور وقت کا تیز رو سفر بہت یا کچھ نہیں متاثر کر پایا ہے۔ اب یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اسلام اور شریعت اسلامی کا اصل موضوع اسباب ووسائل نہیں بلکہ انسان اور اس کی فطرت ہے، تلوار اور نیوکلیئر ہتھیار اس کا اصل موضوع بحث نہیں بلکہ وہ انسان کے جذبہ مدافعت کی ایک معتدل رہنمائی کرتا ہے اور مواقع کے اعتبار سے اس کے اقدام کے مناسب اور نامناسب ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، اس کی ضرورت اس وقت بھی ہے جب آدمی جنگ کے لئے تلوار استعمال کرتا ہو، اور اس وقت بھی جب جدید ترین اسلحہ کو کام میں لائے، بلکہ وسائل جس قدر بڑھتے جائیں گے، اسی نسبت سے انسان اپنے امن وسلامتی کے لئے اس کی ہدایات اور رہنمائیوں کا زیادہ ضرورت مند ہوتا جائے گا۔

مصلحت سے ہم آہنگ قانون

اسلامی قانون کی ابدیت اور افادیت کا اصل رمز یہ ہے کہ وہ مصلحتوں اور انسانی ضرورتوں کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اور اسے قبول کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے اس کا کوئی حکم نہیں جو عقل ومصلحت کے خلاف اور حکمت وانسانی ضرورت کے منافی ہو۔ قانون شریعت میں بعض مسائل ایسے ضرور ہیں جن کی حکمتیں ہمیں سمجھ میں نہیں آتیں، ایسے مسائل کو اسلامی قانون کے ماہرین ''تعبدی امور'' سے تعبیر کرتے ہیں، عبادات کے مسائل عام طور پر ''تعبدی'' ہیں۔ اس لئے کہ ان کا تعلق خدا اور بندے سے ہے جس میں بغیر سمجھے سر جھکا دینا ہی حقیقی رضا جوئی اور فرمانبرداری کی علامت ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ مسائل عقل ومصلحت کے بھی خلاف ہیں یہ خلاف عقل نہیں ہیں، یہ ''ماورائے عقل'' ہیں جن کی کنہ اور حقیت تک ہماری عقل نارسا نہیں پہنچ پاتی۔ یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ شریعت اسلامی میں عقل کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور فقہاء اسلام نے ''حفظ عقل'' کو شریعت کے پانچ اہم مقاصد میں سے ایک قرار دیا ہے لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ عقل کو حکم شرع کے تابع رکھا جائے۔ اس لئے احکام واشیاء میں حسن وقبح اور نفع ونقصان کے پائے جانے کے سلسلہ میں مسلمانوں میں تین گروہ رہا کئے ہیں۔ ''ایک گروہ معتزلہ کا ہے جس کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح میں عقل حاکم اور فیصل کا درجہ رکھتی ہے اور شریعت کے لئے اس کی مطابقت لازم ہے۔ دوسرا گروہ اشاعرہ کا ہے، اشاعرہ کے نزدیک کسی شئے میں بذات خود حسن اور قبح نہیں ہوتا، حسن وقبح کسی چیز کی ذاتی صفت نہیں ہے، بلکہ حکم شریعت کی بناء پر ہی کوئی حکم حسن یا قبیح قرار پاتا ہے۔ پس گویا اس گروہ کے نزدیک عقل کا احکام شرعیہ میں کوئی درجہ نہیں۔ تیسرا گروہ ''ماتریدیہ'' کا ہے جس نے ایک درمیانی

راہ اختیار کی ہے۔ ماترید یہ کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح کی تحقیق میں عقل انسانی کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ البتہ وہ حکم شارع کا تابع ہے، اس لئے اگر شریعت کا کوئی حکم بظاہر خلاف عقل محسوس ہو تو عقل کا اعتبار نہ ہوگا اور حکم شارع کی تعمیل کی جائے گی کہ یہ حکم خلاف عقل نہیں بلکہ ماورائے عقل ہے''۔(۲) بہر حال اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عقل نصوص شرعیہ پر حاکم و فیصل نہیں ہے۔ علامہ شاطبی نے صحیح لکھا ہے کہ:

لو جاز للعقل تخطی ماخذ النقل ، لجاز ابطال الشریعة بالعقل وھذا محال باطل۔(۳)

ترجمہ: اگر عقل کا تجاوز جائز قرار دیا جائے تو پھر عقل سے شریعت کو باطل کر دینا بھی جائز قرار پائے گا، اور یہ بات قطعاً غلط ہے۔

اصل میں شریعت مکلفین کے افعال واقوال اور اعتقادات کے لئے حدود مقرر کرتی ہے اور وہ ان سب امور کے لئے کفیل ہے، اگر عقل کے لئے کسی ایک حد سے تجاوز جائز قرار دیا جائے تو اس کے لئے تمام تر حدود میں تجاوز جائز قرار پائے گا ، کیونکہ جو بات ایک چیز کے لئے ثابت ہو جائے اس جیسی دوسری چیز کے لئے بھی ثابت قرار پائے گی۔ اور ایک حد سے تجاوز کا معنی اس کا باطل ہونا ہے یعنی یہ حد بذاتہ درست نہیں۔ پھر اگر ایک حد کا باطل ہونا جائز سمجھا جائے گا تو تمام حدود باطل سمجھی جائیں گی اور یہ بات بظاہر محال ہونے کی وجہ سے کوئی بھی نہیں کہتا۔

لچک دار قانون

چونکہ بعض مسائل میں انسانی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق مصلحتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں، اس لئے فقہ اسلامی میں ایسی لچک موجود ہے کہ نو دریافت شدہ وسائل زندگی ، بدلتے ہوئے عرف اور زندگی کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی ڈھانچہ میں تبدیلی کو سامنے رکھتے ہوئے اسے اپنے عہد سے ہم آہنگ کیا جا سکے اور یہ سب کتاب وسنت کے حدود اربعہ میں ہو، حافظ ابن قیم نے اپنی گراں قدر تالیف ''اعلام الموقعین'' میں اس موضوع پر ایک مستقل باب قائم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''عرف و عادت، حالات ومقاصد اور زبان ومکان میں تبدیل کی بناء پر مسائل میں اختلاف اور تبدیلی کا بیان، یہ بڑی مفید اور اہم بحث ہے جس سے ناواقفیت کی وجہ سے شریعت میں بڑی غلطیاں واقع ہوئی ہیں۔ اس نے دشواری، تنگی اور استطاعت سے ماوراء تکلیف پیدا کر دی ہے، جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ شریعت جو مصالح کی غیر معمولی رعایت کرتی ہے، ان ناقابل برداشت کلفتوں کو گوارا نہیں کرتی۔ اس لئے کہ شریعت کی اساس اور بنیاد حکمتوں اور مصلحتوں پر ہے اور اسلام سراپا رحمت اور سراپا مصلحت ہے ، لہٰذا جب کوئی حکم عدل کے دائرہ سے نکل کر ظلم وزیادتی ، رحمت کی حدوں سے گزر کر زحمت، مصلحت کی جگہ خرابی اور کارآمد ہونے کے بجائے بے کار قرار پائے تو وہ شرعی حکم نہیں ہوگا''۔(۴) علامہ قرافی جو فقہاء مالکیہ میں بڑا اونچا پایہ رکھتے ہیں فرماتے ہیں کہ:

الجمود علی المنقولات ابداً ضلال فی الدین وجهل بمقاصد العلماء المسلمین والسلف الماضیین۔(۵)

ترجمہ: ہمیشہ منقولات پر جمود اختیار کرنا، دین میں گمراہی اور مسلمان علماء اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے۔

اسی لئے ''خلافت عثمانیہ ترکی'' کے مرتب کردہ مجموعہ اسلامی قوانین ''مجلۃ الاحکام'' کے فاضل مرتبین نے ایک مستقل قاعدہ فقہیہ کی حیثیت سے یہ اصل مقرر کی ہے کہ: لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان۔ (۶) علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں کہ:

فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیرعرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد اهل الزمان بحیث لوبقی الحکم علی ماکان علیه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشریعة المبنیة علی التخفیف والتیسیر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم علی اتم نظام واحسن احکام۔(۷)

ترجمہ: بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہوجائے گا، اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہے۔

اسی لئے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں کہ: ''جدید مسائل کا فقہی حل اور دنیا کے بدلتے ہوئے نظام پر اسلامی قانون کا انطباق ان مسائل میں سے ہے، جس کو اس دور کا اہم ترین اور بنیادی مسئلہ کہا جاسکتا ہے، اور شرع اسلامی کو زندہ وحاضر اور عصری ثابت کرنے کی سب سے بہتر اور واحد صورت یہی ہے کہ ہم اسلامی قانون کو دنیا کے سامنے اس طرح پیش کریں کہ وہ جدید مسائل کا متوازن اور مناسب حل پیش کرتا ہو''۔(۸)

حالات زمانہ کے مناسبت سے قابل تغیر احکام

حالات زمانہ کے مناسبت سے قابل تغیر احکام کی تفصیل حسب ذیل طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ:

پہلا وہ مباح جن کی اباحت پر نص وارد نہیں ہے، بلکہ اس کے جائز وناجائز ہونے کی بابت نص کے سکوت کی وجہ سے ان کو مباح مان لیا گیا ہے، فقہاء ایسی مباحات کو ''عفو'' سے تعبیر کرتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس رحمۃ اللہ تعالی سے اگر کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا جسے نص کے ذریعہ حرام نہیں کیا گیا ہے، تو جواب دیتے ''عفو'' ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے حلال کو نص کے ذریعہ حلال کردیا ہے، اور حرام کو حرام کردیا ہے، پس جسے اللہ تعالیٰ نے حلال کیا وہ حلال ہے،

اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے، اور جس سے خاموشی اختیار کی وہ ''عفو'' ہے اکثر انتظامی قوانین اسی نوعیت کے ہیں، اس لئے ہر زمانہ کے حالات اور مصالح کے اعتبار سے ان میں تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ دوسرا یہ کہ قرآن وحدیث کی وہ اصطلاحات جن کا خود صاحب شریعت نے قطعی مفہوم نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو ہر زمانہ اور ہر عہد کے عرف سے متعلق رکھا ہے، جیسے قبضہ، عدل وغیرہ کہ قرآن وحدیث میں ان الفاظ کا مصداق متعین ومحدود نہیں ہے اس لئے ہر عہد کے حالات کے لحاظ سے ہی اس کا مفہوم متعین ہو سکے گا۔ تیسرے تعزیری قوانین ہیں، شریعت نے کچھ بڑے جرائم مثلاً زنا، چوری، رہزنی، شراب نوشی، تہمت اندازی اور ارتداد کی سزا مقرر کر دی ہے، ان کو ''حدود'' کہتے ہیں۔ ایک انسان دوسرے انسان پر جسمانی زیادتی کرے، اور اسے قتل یا زخمی کر دے، اس کے لئے بھی شریعت نے سزا مقرر کی ہے، جس کو قصاص ودیت کہتے ہیں، ان کے علاوہ بے شمار جرائم ہیں، جن کی سزا متعین ومقرر نہیں ہے، حکومت وقت اور عدالت کو اختیار ہے کہ جرم کے حالات اور اپنے زمانہ کے سماجی واخلاقی احوال کو سامنے رکھ کر اس کی سزا متعین کرے۔ اس طرح جرم وسزا کے باب میں اختیار تمیزی کا ایک وسیع باب کھلا ہوا ہے۔ پس اعتدال کی راہ یہ ہے کہ شریعت کی متعین حدود پر قائم رہتے ہوئے زمانہ، مقامی حالات، عرف وعادت سیاسی اور اخلاقی قدروں کی تبدیلی کی رعایت کی جائے یہی ہر عہد میں سلف صالحین اور فقہاء اسلام کا طریقہ رہا ہے۔ (۹) اس کے لئے فقہ اسلامی میں کسی جوہری تبدیلی کی ضرورت نہیں، نہ دین کے مسلمات اور متفق علیہ مسائل واحکام پر نظر ثانی کی گنجائش ہے، ایسا کرنا دین میں تحریف وتصحیف کے مترادف ہوگا اس کے لئے تین باتیں درکار ہوں گی۔

اول یہ کہ جن نو پیدا مسائل کی بابت قرآن وحدیث کی صراحت نہیں ملتی اور گزشتہ فقہاء واہل علم کا اجتہاد بھی اس باب میں خاموش ہے، ان پر دین کے اصول وقواعد کی تطبیق کی جائے۔ یہ بھی ایک طرح کا اجتہاد ہے جو ''تحقیق مناط'' کہلاتا ہے، اجتہاد کے تین مرحلے ہیں، پہلا مرحلہ یہ ہے کہ کتاب وسنت کے کسی صریح حکم میں غور کیا جائے کہ اس میں وہ کیا باتیں پائی جاتی ہیں جو کسی درجہ میں بھی اس حکم کا سبب بن سکتی ہیں اسے ''تخریج مناط'' کہتے ہیں۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ایسے مختلف اسباب میں وہ سبب متعین کیا جائے جو واقعی اس حکم کی وجہ قرار دی جا سکتی ہے، یہ ''تنقیح مناط'' ہے اور آخری مرحلہ یہ ہے کہ وہ سبب اور علت جہاں جہاں پائی جائے وہی حکم اس پر لگایا جائے، اسکو ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ امام ابو اسحاق شاطبی نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی پہلی صورتوں کا دروازہ تو بند ہو چکا ہے لیکن تیسری صورت یعنی ''تحقیق مناط'' کا سلسلہ قیامت تک رہے گا اور اجتہاد کی یہ وہ قسم ہے جس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوگا، وہ لکھتے ہیں کہ:

الاجتهاد علی ضربین احدهما لایمکن ان ینقطع حتّٰی ینقطع اصل التکلیف و ذالك عند الساعة ، والثانی یمکن ان ینقطع قبل فناء الدنیا فاما الاول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقیق المناط و هوالذی لاخلاف بین لأئمة فی قبوله۔ (۱۰)

ترجمہ: اجتہاد کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اس وقت ختم نہیں ہوگی جب تک کہ انسان احکام شرعیہ کا مخاطب ہے، یعنی قیام قیامت تک، دوسری وہ جو دنیا کے ختم ہونے سے پہلے ختم ہو سکتی ہو، پہلی قسم سے مراد وہ اجتہاد ہے جو تحقیق مناط سے متعلق ہو۔ یہ اس کی وہ قسم ہے جس کے قبول کئے جانے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اس طرح کے اجتہاد کی ضرورت دنیا کے ان بعض جدید نظاموں اور طریقوں کے لئے ہوگی جو خاص ہمارے دور کے پیداوار ہیں، مثلاً ٹیسٹ ٹیوب سے بچوں کی پیدائش اور ان کے ثبوت نسب کا مسئلہ، فیملی پلاننگ کے لئے ''عزل'' اسقاط حمل اختصاء اور حمل کی صلاحیت ضائع کرنے کے موجب دیت ہونے کے احکام کو نظیر بنانا یہ سارے احکام اور اس نوعیت کے دوسرے احکام کے حل کے لئے اسی ''تحقیق مناط'' کی ضرورت پیش آئے گی۔

دوئم دوسرا اہم کام یہ ہے کہ ذرائع مواصلات کی ترقی، بین الملکی روابط، ملکوں کے فاصلوں میں کمی، کاروبار و معاملات میں تنوع اور نئی مشینی ایجادات کے استعمال میں بڑھتے ہوئے امکانی خطرات نے بعض ایسے کاروباری نظام کو وجود بخشا ہے جو ماضی میں نہیں تھا، یا اس طرح وسیع ڈھانچہ نہیں رکھتا تھا، مثلاً بینک کا نظام، خطرات سے پر صنعتوں اور کاروبار کیلئے انشورنس، بین الاقوامی مالیاتی اداروں کا قیام وغیرہ، ان کو محض یہ کہہ کر رد کر دینا کافی نہیں کہ اس میں سود اور قمار ہے یا فلاں خلاف شرع بات ہے، بلکہ ضروری ہے کہ کتاب وسنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس کا اسلامی متبادل تلاش کیا جائے۔ اس کے بغیر ہم شریعت اسلامی کی ابدیت اور ہر عہد میں اس کی افادیت و نافعیت اور بدلتے ہوئے حالات میں اس کی رہنمائی کی صلاحیت ثابت نہیں کر سکیں گے، ہمیں غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اس کے مثبت پہلوؤں کو نیا ڈھانچہ اور قالب دینا ہوگا۔

سوئم جدید مسائل کے حل کے سلسلہ میں تیسرا اہم کام یہ ہے کہ جن مسائل میں فقہ حنفی پر عمل میں واقعی حرج وتنگی ہو، اجتماعی ضرورت کو سامنے رکھ کر دوسرے دبستان فقہ سے جزوی استفادہ کیا جائے، البتہ اس کے لئے حد درجہ حزم واحتیاط سے کام لینے اور ایسے مسائل میں علماء وارباب افتاء کے اجتماعی فیصلہ کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں کسی قدر وضاحت مناسب ہو گی۔ مثلاً ضرورت کی بناء پر جزوی عدول کے جائز ہونے پر اکثر لوگوں کا اتفاق ہے، چنانچہ فقہاء شوافع میں سے زرکشیؒ نے نقل کیا ہے کہ:

الثالثة ان يقصد بتقليده الرخصة فی ماهو محتاج اليه لحاجة لحقته اوضرورة ارهقته فيجوز ايضاً الا ان يعتقد رجحان مذهب امامه و يقصد تقليد الاعلم فيمتنع و هو صعب والا ولی الجواز۔(۱۱)

ترجمہ: تیسری شرط یہ ہے کہ وہ رخصت کی پیروی ایسی صورت میں کر رہا ہو جس میں وہ کسی پیش آمدہ حاجت یا ضرورت کی وجہ سے اس کا محتاج ہو تو یہ صورت بھی جائز ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنے امام کے مذہب کے راجح ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو اور نیت عالم ترفقیہ کی تقلید کی ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے فقیہ کے یہاں موجود رخصت کی پیروی جائز نہ ہوگی، یہ مشکل

ہے اور صحیح تر رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی جائز ہے۔

زرکشیؒ ہی نے امام نوویؒ کے فتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی مقلد مذہب کی بابت دریافت کیا گیا کہ:

هل يجوزله ان يقلد غير مذهبه فى رخصة لضرورة و نحوها؟ (۱۲)

ترجمہ: کیا اس کے لئے ضرورت وغیرہ کی بناء پر دوسرے مذہب کی رخصت کی تقلید جائز ہوگی؟

تو امام نوویؒ نے اس کا جواب مثبت دیا۔ فقہاء حنفیہ کے یہاں ایسے اقوال بھی صریحاً منقول ہیں جواز راہ ضرورت دوسرے مذہب پر فتویٰ کو درست قرار دیتے ہیں اور عملاً ایسی جزئیات بھی موجود ہیں جن سے اس نقطہ کی تائید ہوتی ہے، علامہ شامیؒ کا بیان ہے:

والحاصل انه اذا اتفق ابو حنيفة و صاحباه على جواب لم يجز العدول عنه الا الضرورة۔ (۱۳)

ترجمہ: خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں اس سے عدول جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بناء پر جائز ہے۔

''ممتدۃ الطهر'' (جس کو باوجود جوان ہونے کے، عرصے تک ماہواری نہ آئے) عورت کی عدت کے سلسلہ میں فقہا مالکیہ کی رائے ہے کہ نو ماہ کے اختتام پر اس کی عدت تمام ہو جائے گی۔ بزازیہ میں اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے شامی اسی کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

نظيرعدة ممتدة الطهرالتى بلغت برویة الدم ثلثة ايام ثم امتدطهرها فانها تبقى فى العدة الى ان تحيض ثلاث حيض وعند مالك تنقضى عدتها بتسعة اشهر وقد قال فى البزازية الفتوىٰ فى زماننا على قول مالك وقال الزاهدى كان بعض اصحابنا يفتون به للضرورة۔ (۱۴)

ترجمہ: جس عورت کو تین دن خون آیا اور وہ بالغ ہوگئی پھر اس کا طہر طویل تر ہوتا گیا، ایسی ممتدۃ الطہر عورت تین حیض تک عدت میں رہے گی، امام مالکؒ کے نزدیک نو ماہ میں اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور بزازیہ میں کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ ہے اور زاہدی کا بیان ہے کہ ہمارے بعض اصحاب اسی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

حنفیہ کے یہاں مدیون کی کوئی ایسی چیز حاصل ہوئی ہو جو دین کی جنس سے ہو تو وہ اس سے اپنا دین وصول کر سکتا ہے اگر خلاف جنس شئ حاصل ہوئی ہو تو اس سے دین وصول نہیں کر سکتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کر سکتا ہے، اس پر حصکفی نے ''المجتبیٰ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس میں زیادہ وسعت ہے، لہٰذا از راہ ضرورت اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

وهو اوسع فيعمل به عندالضرورة۔ علامہ شامیؒ نے اس پر قہستانی سے یہ توجیہ نقل کی ہے کہ:

وان لم يكن مذهبنا فان الانسان يعذرفى العمل به عند الضرورة۔ (۱۵)

ترجمہ: گو ہمارا یہ مذہب نہیں مگر آدمی ضرورت کے مواقع پر اس پر عمل کرنے میں معذور ہے۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں بہت سی نظریں موجود ہیں، شوہر میں بعض عیوب وامراض پیدا ہو جانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخبر کی زوجہ کے لئے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور آذان وامامت پر اجرت، کمیشن ایجنٹ کا کاروبار وغیرہ کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہاء متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے بچایا ہے اور اختلاف امتی رحمة کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔

عرف وعادات کا رعایت

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ عدول کا تعلق ان مسائل سے ہے جن میں مجتہد کی رائے دلائل وبرہان پر مبنی ہو، اگر کوئی رائے اپنے زمانہ کے عرف اور مصالح پر مبنی ہو اور عادات واحوال بدل جانے کی وجہ سے احکام میں تغیر کو قبول کیا گیا ہو تو وہ عدول ہے ہی نہیں، بلکہ یہ دراصل اصحاب مذہب ہی کے منشاء ومذاق اور فکر ومزاج کی رعایت کی پیروی سے عبارت ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی نے متعدد مقامات پر اس سلسلہ میں بڑی نفیس اور عمدہ بحث کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

وافتاء هم بالعفو عن طين الشارع للضرورة وبيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقا بلابيان مقدار مايشرب ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث و مقدار مايصيب من الماء واستقراض العجين والخبز بلا وزن وغير ذالك مما بنى على العرف وقد ذكر من ذالك فى الاشباه مسائل كثيرة(فهذه) كلّها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال وكل ذالك غيرخارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو كان فى هذا الزمان لقال بها ولوحدث هذا التغيرفى زمانه لم ينص على خلافها۔(١٦)

ترجمہ: ضرورت کی بناء پر سڑک کی کیچڑ سے درگزر، بیع وفاء، استصناع، پینے کی مقدار بتائے بغیر مشکیزہ سے پینا، ٹھہرنے کی مدت اور پانی کے استعمال کی مقدار بتائے بغیر حمام میں داخل ہونا، بلا وزن کئے ہوئے روٹی اور گوندھے ہوئے آٹے کا قرض لینا وغیرہ، ان احکام میں سے ہے جو عرف پر مبنی ہے ''اشباہ'' میں اس نوع کے بہت سے مسائل مذکور ہیں۔ تو ان سب میں تغیر زمان کے باعث احکام میں تغیر ہوا ہے یا تو ضرورت کی بناء پر یا عرف کی بناء پر اور یا قرائن احوال کی وجہ سے، ان تمام صورتوں میں مذہب سے خروج نہیں ہوا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس زمانہ میں صاحب مذہب موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اگر عرف واحوال کا تغیر ان کے زمانہ میں پیش آیا ہوتا تو انہوں نے بھی اس کے خلاف نہیں کہا ہوتا۔

علامہ شامیؒ نے مختلف مواقع پر اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے یہاں ان سب کا نقل کرنا خاصی طوالت کا باعث ہوگا، لیکن ان کی ایک عبارت اگر اس موقع پر نقل نہ کی جائے تو موضوع کے ساتھ انصاف کا حق ادا نہ ہو پائے گا۔ فرماتے ہیں کہ:

فکثیرمن الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیرعرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد اهل الزمان بحیث لوبقی الحکم علی ماکان علیه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشریعةالمبنیة علی التخفیف والتیسیر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم علی اتم نظام واحسن احکام ولهٰذا تریٰ مشائخ المذهب خالفوا مانص علیه المجتهد فی مواضع کثیرة بناها علی ماکان فی زمنه لعلمهم بانه لوکان فی زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه۔ (۱۷)

ترجمہ: بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہوجائے گا، اوران شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہے۔ تاکہ دنیا صحیح نظام اور بہتر طریقہ پر قائم رہے۔ اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ مشائخ نے بہت سے مواقع پر مجتہد کی رائے سے اختلاف کیا ہے جو انہوں نے اپنے زمانہ میں اختیار کی تھی۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر امام مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ مشائخ قواعد مذہب سے استفادہ کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں۔

یہی بات مالکی مکتبہ فکر کے ممتاز اور مایہ ناز صاحب نظر فقیہ علامہ قرافی نے اسطرح کہی ہے کہ:

ان اجراء الاحکام التی مدرکها العوائد مع تغیر تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة فی الدین وکلّ ما هو فی الشریعة یتبع العوائد یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة الیٰ ما تقتضیه العادة المتجددة ولیس تجدیدا للاجتهاد من المقلدین حتیٰ تشترط فیه اهلیة الاجتهاد بل هٰذه قاعدة اجتهد فیها العلماء فاجمعوا علیها نتبعهم فیها من غیر استئناف اجتهاد ألا تریٰ انهم لما اجمعوا علی ان المعاملات اذا اطلق فیها الثمن یحمل علیٰ غالب النقود فاذا کانت العادة نقدا معیناحملنا الاطلاق علیه فاذا انتقلت العادة الیه ألغیناء الاول لانتقال العادة عنه وکذالك الاطلاق فی الوصایا ولأیمان وجمیع ابواب الفقه المحمولة علی العوائد اذا تغیرت العادة تغیرت الاحکام فی تلك الابواب۔ (۱۸)

ترجمہ: جن احکام کی اساس عرف وعادت پر ہو ان میں عرف کے تغیر کے باوجود انہی احکام کو باقی رکھنا اجماع کے خلاف ہے اور دین میں جہالت ہے، شریعت کے وہ تمام احکام جو عرف وعادت پر مبنی ہوں، عرف کے تغیر کے بعد نئے تقاضوں کے مطابق تبدیل ہوجائیں گے، یہ مقلدین کی طرف سے نیا اجتہاد نہیں کہ اس میں اجتہاد کی اہلیت مطلوب ہو بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو اہل علم کے اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس پر ان کا اجماع واتفاق ہے، ہم کسی نئے اجتہاد کے بغیر اس میں ان کی

پیروی کر رہے ہیں۔ مقام غور ہے کہ چونکہ فقہاء نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ معاملات میں ثمن مطلق ہو تو مروج ترین سکہ مراد ہوگا، لہٰذا جب عرف ایک متعینہ سکہ کا تھا تو ہم نے اطلاق کو اس پر محمول کیا، پھر جب عرف وعادت میں تبدیلی آئی تو ہم نے اس نئے رواج کے مطابق ثمن کا مصداق متعین کیا اور تبدیلی رواج کی وجہ سے پہلی رائے کو چھوڑ دیا۔ یہی حکم وصیت اور یمین نیز دوسرے فقہی ابواب میں آنے والے مطلق احکام کی بابت ہے کہ وہ عرف پر محمول ہوں گے اور ان ابواب میں بھی عرف کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہوں گے۔

نئے حالات سے ہم آہنگی کے متقاضی اسباب

عرف اور مصالح زمانہ پر مبنی احکام میں تغیر درحقیقت اپنے مذہب سے عدول نہیں بلکہ اس کے مقصد ومنشاء کی تکمیل ہے۔ اب ایک نگاہ اس پر بھی ڈالنی چاہئے کہ وہ کیا اسباب ومحرکات ہیں جو احوال زمانہ میں تغیر کی وجہ سے احکام فقہیہ میں تغیر اور نئے حالات سے ہم آہنگی کے لئے کسی قدر تبدیلی کے متقاضی ہوتے ہیں؟ اس سلسلہ میں قطعی تحدید تو مشکل ہے لیکن فقہاء کے عمومی طرز عمل کی روشنی میں چند اہم امور کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اسلام کے ابتدائی عہد میں اخلاقی سطح جتنی بلند تھی اور احتساب نفس، عنداللہ جواب دہی کا احساس، فکر آخرت اور ایمانی حمیت کی جو سطح تھی، ظاہر ہے اب وہ باقی نہیں رہی۔ جیسے جیسے عہد رسالت ﷺ اور اس سرچشمہ علم وہدایت کے فیض یافتہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے دوری ہوتی گئی اخلاقی انحطاط بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ آج اباحیت پسندی کا جیسا رجحان اور گناہ کو ثواب قرار دینے کی جیسی ہوس کارانہ خواہش پائی جاتی ہے وہ ہمارے سامنے ہے، ان حالت میں ظاہر ہے وہ احکام جن میں اس زمانہ کی اخلاقی سطح پر اعتماد کیا گیا ہوگا، یا اس زمانہ کے حالت کے لحاظ سے شرطیں لگائی گئی ہوں گی، بدل جائیں گے اور ان میں تغیر ناگزیر ہو جائے گا۔ مثلاً اگر امین سے امانت غیر ارادی طور پر ضائع ہو جائے تو اس سے ضمان وصول نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کا تقاضا تھا کہ صنعت پیشہ لوگوں کو دی گئی رقم کھو جائے تو ان کو اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرایا جائے۔ لیکن اس کا قوی اندیشہ تھا کہ صنعت کار اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو اپنے لئے ڈھال بنالیں اور اجرت لے کر لوگوں کو مطلوبہ اشیاء نہ دیں۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور میں فیصلہ کیا کہ کاریگروں سے ضمان لیا جائے گا۔ اور ان کا عذر قابل قبول نہ ہو گا۔ (۱۹)

ایسی عورت جس کو طلاق مغلظہ دے دی گئی ہو۔ اس وقت تک اپنے شوہر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کوئی مرد اس سے نکاح کر کے بہ طور خود اس کو طلاق نہ دے دے، اس سلسلے میں حضور اکرم ﷺ نے ایسے شخص پر لعنت بھیجی ہے جو اس نیت سے نکاح کرے کہ وہ اس کو طلاق دے کر پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ لیکن جب حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ یہ مرض بڑھتا جا رہا ہے اور صرف اخلاقی رکاوٹ اس کے سد باب کے لئے کافی نہیں ہو رہی ہے تو حضرت عمرؓ نے اس پر سرزنش بھی فرمائی۔ حافظ

ابن قیمؒ نے نقل کیا ہے کہ:

وقواعد عمر فاعلة بالرجم وكانوا عاملين بالطلاق الماذون فيه۔ (۲۰)

ترجمہ: حضرت عمرؓ کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو رجم کر دیا جائے حالانکہ وہ طلاق دے رہا ہے جس کی شرعاً اجازت ہے۔

قاضی کے لئے ایک اہم شرط ''عادل'' ہونا ہے جس کا مفہوم یہ ہوا کہ ''فاسق'' کا قاضی بنایا جانا درست نہیں ہے چنانچہ اس بات پر اکثر فقہا کا اتفاق ہے کہ امیر پر کسی عادل شخص ہی کو قاضی مقرر کرنا ضروری ہے، لیکن اگر امیر کسی فاسق کو قاضی مقرر کر ہی دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ اس باب میں اختلاف ہو گیا امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر امام کسی فاسق کو قاضی مقرر کر دے تو بھی وہ قاضی نہیں ہوگا، احناف سے اس سلسلے میں دو رائیں منقول ہیں ''نوادر'' کی روایت ہے کہ درست نہیں اور صاحب ''مجمع الانہر'' نے اسی کو ائمہ ثلاثہ کا قول قرار دیا ہے۔

وفى النوادر عن اصحابنا انه لايجوز قضاؤه كما فى الاختيار وهو قول الأئمة الثّلثة۔ (۲۱)

ترجمہ: نوادر میں ہمارے اصحاب سے مروی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں جیسا کہ ''اختیار'' (نامی کتاب) میں ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے۔

لیکن ظاہر روایت کے مطابق احناف فاسق کے قاضی مقرر کرنے کو بھی صحیح اور قابل تنفیذ تصور کرتے تھے۔ خود شوافع نے بھی محسوس کیا کہ امام شافعیؒ کی رائے بدلتے ہوئے حالات میں اختیار کی جانی ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے اجتہاد کی طرح ''عدالت'' کی شرط بھی حذف کر دی۔

لكن الغزالى قال اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهما متعذر فى عصرنا لخلو العصر عن المجتهد والعدل فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه السلطان ذوشوكة وان كان جاهلا فاسقا۔ (۲۲)

ترجمہ: لیکن امام غزالی نے فرمایا کہ عدالت واجتہاد وغیرہ شرطوں کا جامع ہونا مجتہد اور عادل افراد کے فقدان کی وجہ سے دشوار ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ ہر شخص کا فیصلہ نافذ ہوگا جس کو صاحب شوکت بادشاہ نے قاضی مقرر کیا ہو گو وہ فاسق اور غیر مجتہد ہو۔

یہی مسئلہ شہادت وگواہی کے باب میں پیدا ہوا، قرآن کریم میں گواہ کے اوصاف بیان کرتے ہوئے ارشاد خداوندی ہے کہ:

واشهدوا ذوى عدل مّنكم۔ (۲۳)

ترجمہ: اپنے میں سے دو عادلوں کو گواہ بناؤ۔

اس سے معلوم ہوا کہ صرف عادل ہی گواہ بن سکتے ہیں فاسق گواہ نہیں ہوسکتا، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کرنا درست نہیں۔ البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر قاضی ''فاسق'' کی شہادت قبول ہی کر لے تو اس کی روشنی میں کیا گیا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے یہاں اس کے باوجود اس کی شہادت نادرست اور ناقابل عمل ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ تسلیم کرتے ہیں۔ بعد کو خود فقہاء شوافع نے بھی امام صاحب ہی کی رائے پر فتویٰ دیا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ مطلقاً فاسق کی شہادت کو ناقابل قبول اور واجب الردقرار نہیں دیتے، بلکہ فرماتے ہیں کہ:

عن ابی یوسفؒ ان الفاسق اذا کان وجیها فی الناس ذامروة تقبل شهادته لانه لایستأجرلشهادة الزور لوجاهته ویمتنع عن الکذب لمروته۔ (۲۴)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فاسق جب لوگوں میں ذی وجاہت اور بامروت ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ کی جسارت نہیں کرے گا اور اپنی مروت کے باعث جھوٹ سے رک جائے گا۔

گویا امام ابو یوسفؒ کے ہاں ''بامروت شخص'' گواہ بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر وہ اپنی ظاہری وجاہت اور وقار کی وجہ سے جھوٹ بولنے کی جسارت نہیں کرتا۔ پھر رفتہ رفتہ یہی رائے جمہور فقہاء احناف کا مسلک بن گئی۔ بلکہ اس میں مزید نرمی پیدا کی جاتی رہی۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو اس طرح بہت سے لوگوں پر انصاف کا دروازہ ہی بند ہو جاتا۔

قاضی ثناءاللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں کہ:

بل فی زماننا هذا الفاسق اذا کان وجیها ذامروّة یغلب علی الظن انه لا یکذب فی الشهادة او دلت القرائن علی صدقه یقبل شهادته۔ (۲۵)

ترجمہ: بلکہ ہمارے زمانہ میں فاسق اگر وجیہ اور بامروت ہو اور غالب گمان ہو کہ وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا یا قرائن اس کی سچائی پر دلالت کررہے ہوں تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

گواہ عادل اور قابل اعتبار ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کس طرح کی جائے اس کے لئے امام ابوحنیفہؒ کی رائے تھی کہ خود اسی گواہ سے اس کی بابت استفسار کر لیا جائے اور اس کو کافی سمجھا جائے، امام ابوحنیفہؒ کا عہد چونکہ تابعین کا تھا اور صحابہ کرام کے تربیت یافتہ لوگ موجود تھے۔ اس لئے یہ طریقہ ایک حد تک کافی تھا۔ مگر بعد کو جب فسق وکذب کا غلبہ ہو گیا فقہاء نے محض اس قدر تحقیق کو کافی نہ سمجھا اور خود امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ نے تزکیہ کا حکم دیا یعنی قاضی اپنے مخصوص اور معتمد کارکنوں کے ذریعہ خفیہ طور پر ان گواہوں کے حالات اور کردار کا تفحص کرے۔ اس طرح جب وہ عادل قرار پائیں۔ تو ان کی گواہی معتبر سمجھی جائے

گی۔

وقال ابو یوسفؒ و محمدؒ لابد ان یسأل عنهم فی السر والعلانیة فی سائر الحقوق لان القضاء مبناه علی الحجة وهی شهادة العدل فیتعرف عن العدالة وفیه صون قضائه عن البطلان وقیل هذا اختلاف عصر وزمان والفتویٰ علی قولهما فی هذ الزمان۔(۲۶)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تمام گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں خفیہ اور اعلانیہ ہر طرح سے ان کے حالات کا جاننا شرط ہے، اسی طرح کے تحقیق سے گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں معلوم ہوگا۔ ایسا کرنے سے خود قاضی کا فیصلہ باطل ہونے سے محفوظ بھی ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے مگر آج کل صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

لیکن بعد کے ادوار میں کذب اور فسق کا اس قدر غلبہ ہو گیا کہ بعد میں مشکل ہی سے کوئی ''عادل'' آدمی نکل پاتا اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مظلوموں کے لئے عدل کا دروازہ بند ہو جاتا، ان حالات میں فقہاء نے کہا کہ خود گواہوں سے قسم لے لی جائے کہ وہ جھوٹ نہ بولیں تا کہ اس کے بعد ان کے سچ بولنے کا غالب گمان ہو جائے۔

وفی زماننا لما تعذرت التزکیة بغلبة الفسق اختار القضّاة کما اختار ابن ابی لیلی استحلاف الشهود بغلبة الظن۔(۲۷)

ترجمہ: ہمارے زمانہ میں چونکہ فسق کے غلبہ کی وجہ سے تزکیہ دشوار ہو گیا ہے اس لئے قاضیوں نے ابن ابی لیلیٰ کی رائے اختیار کر لی ہے کہ غلبہ ظن کے لئے گواہوں سے قسم لے لی جائے۔

اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کرلے اور کچھ دنوں اس سے فائدہ اٹھا کر پھر مالک کو اس کی چیز واپس کر دے تو فقہاء احناف کے ہاں ''غاصب'' کو اس منفعت کا تاوان یا اجرت دینی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ ''تاوان'' اور ''جس چیز کا تاوان دیا جارہا ہو'' اس میں مماثلت ضروری ہے، یہاں اگر تاوان دلایا جائے تو ظاہر ہے وہ ''قیمت والا مال'' ہوگا۔ جب کہ ''استفادہ'' کوئی ایسی چیز نہیں جس کی قیمت لگائی جا سکے ''اجارہ'' (کرایہ) میں تو محض ضرورۃً اس کی قیمت لگائی جاتی ہے اور کام کی اجرت متعین کر دی جاتی ہے، لہٰذا غاصب کو تاوان نہیں دینا ہوگا۔ اس کا تقاضا ہے کہ اگر کوئی شخص یتیم کا مال یا وقف کا مال غصب کرلے تو اس صورت میں بھی ''غاصب'' سے تاوان نہیں لیا جائے اور یہی متقدمین کی رائے بھی تھی۔ لیکن چونکہ یتیم کی بے کسی اور وقف کے مال کا کوئی متعین مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا قوی اندیشہ تھا کہ اس شیوہ کے لوگ ایسی املاک سے فائدہ اٹھانے پر جری ہو جائیں گے اس لئے بعد کو فقہاء نے یتیموں اور اوقاف کی املاک کے غاصب پر فائدہ اٹھانے کا تاوان بھی لازم قرار دیا۔

لما نظر المتاخرون طمع الناس بمال الواقف واليتيم فقد جوزوا استحساناً تضمين الغاصب منافع مالهماوقاية لصوالحهما۔(۲۸)

ترجمہ: جب متاخرین نے وقف اور یتیموں کے مال میں لوگوں کی حرص دیکھی تو استحساناًاس بات کو جائز قرار دیا کہ غاصب سے ان دونوں کے مال سے نفع اٹھانے کا تاوان وصول کیا جائے تاکہ ان کے مصالح کی حفاظت کی جائے۔

امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ قاضی کے لئے مجتہد ہونا ضروری ہے(۲۹) یعنی وہ براہ راست کتاب وسنت کے معانی ،الفاظ اور رجال حدیث پر گہری نظر رکھتا ہو، قیاس کے اصول سے پوری طرح واقف ہو اور اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اگر کسی ایسی صورت سے سابقہ پیش آئے ،جس کا نصوص میں ذکر نہیں ہے تو اپنی مجتہدانہ بصیرت سے اس کا صحیح حل تلاش کر سکتا ہو اس لئے کہ :

النصوص معدودة والحوادث ممدودة ۔(۳۰)

ترجمہ: نصوص چند ہیں اور حوادث بے شمار۔

لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد جب دین کو خواہشات نفس اور سہولت پسندی کے سیلاب سے بچانے کے لئے خود فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا اور شاہ ولی اللہؒ نے تو تقلید میں غلو پیدا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ قضاۃ اپنے اجتہادات کے نام پر جور و ناانصافی اور جانبداری کی راہ اختیار کرنے لگے تھے ،فرماتے ہیں کہ:

وايضاً جور القضاة فان القضاة لما جار اكثرهم ولم يكونوا أمناء(۳۱)

ترجمہ: اور اسی طرح قاضیوں کا ظلم و ناانصافی کرنا کیونکہ اکثر ان میں جور و ناانصافی کرتے اور وہ امین نہیں تھے۔

ان حالات میں ظاہر ہے کہ قاضی کے مجتہد ہونے کا سوال ہی کیا رہ جاتا ہے؟ چنانچہ امام ابوحامد الغزالی نے کہا کہ:

كل من ولاه السلطان ذو شوكة وان كان جاهلاً فاسقا۔(۳۲)

ترجمہ: صاحب شوکت بادشاہ اگر کسی جاہل فاسق کو بھی قاضی مقرر کر دے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں (یعنی اس کا فیصلہ نافذ ہوگا)

بلکہ اخلاقی حالات کے تغیر سے حکم میں تبدیلی کا ثبوت نہ صرف یہ کہ بعد کے ادوار میں ملتا ہے، بلکہ عہد اول میں بھی ملتا ہے۔حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے زمانہ کے حالات دیکھتے ہوئے فرمایا کہ اب ''ہدیہ'' رشوت کے حکم میں ہے۔کتب فقہ میں مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق قوانین کا جو گراں قدر ذخیرہ جمع ہے ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اس زمانہ کے مخصوص سیاسی حالات اور مسلمانوں یا اسلام کے اقتدار کو ملحوظ رکھ کر فتاویٰ دیئے گئے ہیں۔دارالاسلام کی مخصوص ہیئت میں ہی

ان کو جگہ مل سکتی ہے اور اقتدار اعلیٰ سے محرومی کے بعد بڑی حد تک وہ نا قابل عمل رہ جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں خود فقہاء متقدمین کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مسائل میں بدلتے ہوئے حالات میں شریعت کے بنیادی مصالح، اسلام کے تشریعی مقاصد اور اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسی قابل عمل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں جو فقہ اسلامی کے مجموعی مزاج اور دین کی روح سے ہم آہنگ ہوں۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں بالاتفاق کسی بھی ایسی طاعت یا عبادت پر اجرت درست نہیں جس کا تعلق خالصۃً مسلمانوں کے فرائض سے ہو۔ چنانچہ ان کی رائے تھی کہ:

لایجوز الاستیجار علی الاذان والحجّ وکذا الامامة و تعلیم القرآن والفقه۔(۳۳)

ترجمہ: آذان، تعلیم القرآن، حج اور تعلیم فقہ پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اور اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت بریدہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص اس نیت سے قرآن پڑھے گا کہ اس کے ذریعہ لوگوں سے کھائے گا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں ہوگا کہ اس کے چہرے پر گوشت نہیں ہوگا۔ اور آپ ﷺ نے اپنے آخری عہد میں حضرت عثمان ابن ابی العاص کو اس کی نصیحت فرمائی کہ:

ان اتّخذت مؤذناً فلا تأخذ علی الآذان اجراً۔(۳۴)

ترجمہ: اگر تم مؤذن بنائے جاؤ تو آذان دینے کی اجرت نہ لینا۔

لیکن بعد کے دور میں جب حالات بدل گئے قرآن کی تعلیم دینے والے معلمین کو بیت المال سے جو کفایت ملتا تھا وہ بند ہو گیا اور اپنی معاش کے لئے تعلیم القرآن چھوڑ کر دوسرے دروازے کھٹکھٹانے پر مجبور ہو گئے تو فقہاء نے تعلیم القرآن پر اجرت لینے کو مباح قرار دیا، اس لئے کہ:

ففی الامتناع یضیع حفظ القرآن وعلیه الفتویٰ۔(۳۵)

ترجمہ: (تعلیم القرآن پر اجرت لینے سے) منع کرنے میں حفظ القرآن ضائع ہوگا (اس لئے تعلیم القرآن پر اجرت مستحسن ہے) اور اسی پر فتوی ہے۔

برہان الدین مرغینانی اپنے زمانہ کے بعض مشائخ کی رائے نقل کرتے ہیں کہ:

وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانه ظهر التوانی فی الامور الدینیة۔(۳٦)

ترجمہ: اور ہمارے بعض مشائخ نے اس زمانہ میں تعلیم قرآن کے لئے اجرت پر رکھنے کو مستحسن قرار دیا ہے اس لئے کہ دینی امور میں سستی پیدا ہوگئی ہے۔

پھر بعد کو امامت، آذان اور تعلیم فقہ پر بھی فقہاء نے اسی مصلحت کے پیش نظر اجرت لینے کی اجازت دے دی چنانچہ

تنویرالابصار، درمختار، منتقیٰ اوردرروغیرہ میں اسی قول کو ''مفتیٰ بہ'' بتایا گیا ہے۔اور متاخرین نے لکھا ہے کہ ہم اس کے جواز کا فتویٰ اس لئے دے رہے ہیں کہ اگر اس دور میں امام ابوحنیفہؒ ہوتے تو وہ بھی یہی بات کہتے کہ:

ان اباحنیفه واصحابه لو کانوا فی عصرهم لقالوا بذالك ورجعوا عن قولهم الاول۔(۳۷)

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ اوران کے ساتھی اگر اس زمانہ میں ہوتے تو یہی بات کہتے اوراپنے پہلے قول سے رجوع کر لیتے۔

احکام شرعیہ کا بڑا حصہ جو منصوص نہیں ہے اپنے زمانہ کے عرف وعادت پر مبنی ہے۔عرف یعنی مسلمانوں کا عام تعامل اورطرز عمل فقہ اسلامی کا ایک مستقل ماخذ ہے۔جس کی تبدیلی سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔ایک خاص زمانہ یا ایک خاص علاقہ کے عرف کو پیش نظر رکھ کر جو احکام دیئے گئے ہوں وہ اس زمانہ اورجگہ کی تبدیلی کے بعد اپنے آپ بدل جائیں گے۔علامہ قرافی مالکی لکھتے ہیں کہ:

ان کل ما هو فی الشریعة یتبع العوائد یتغیرالحکم فیه عند تغیر العادة الیٰ ما تقتضیه العادة المتجدّدة۔(۳۸)

ترجمہ: شریعت کے جو احکام عرف وعادت کے تابع ہیں اس میں عرف بدل جائے گا تو نئے عرف کے تقاضوں کے مطابق احکام بھی بدل جائیں گے۔

مثلاً،امام ابوحنیفہؒ نے شہد کی مکھیوں اور ریشمی کیڑوں کی خرید وفروخت کو دوسرے حشرات الارض کی طرح منع کیا ہے اوراس کو مال تسلیم نہیں کیا ہے۔مگر امام محمدؒ نے لوگوں کے عرف اوراستعمال کو سامنے رکھتے ہوئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت دی ہے،فرماتے ہیں کہ:

ولایجوز بیع دود القزعند ابی حنیفةؒ لانه من الهوام وعند ابی یوسفؒ یجوز اذا ظهر فیه القز تبعاً له وعند محمدؒ یجوز کیف ماکان لکونه منتفعاًبه۔(۳۹)

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدشھد کی مکھیوں کی خرید وفروخت جائز نہیں کیونکہ یہ حشرات الارض کی طرح ہیں اور امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب ان میں شھد کا ظہور ہو تو جائز ہے۔جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر حالت میں جائز ہے کیونکہ یہ نفع والی چیز ہے۔

اس سلسلے میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اصل میں اسلامی قانون کے احکام تین طرح کے ہیں:قطعی ،اجتہادی اور مصلحی۔قطعی سے مراد وہ احکام ہیں جو قرآن وسنت سے ثابت ہوں اور قرآن وحدیث اس معاملے میں بالکل یک زبان ہو یا جس پر امت کا اجماع واتفاق ہو،ان میں تغیر کا سوال ہی نہیں ہے بلکہ ان میں تغیر اکثر اوقات انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

دوسرے احکام اجتہادی ہیں جن میں نصوص میں بظاہر اختلاف اور تعارض ہوتا ہے، یا شریعت کی دو الگ الگ نظریں دو بالکل متضاد احکام کی متقاضی ہوں جیسے مفقود الخبر کی بیوی کا مسئلہ ہے، حضرت علیؓ کی رائے ہے کہ چار سال انتظار کے بعد نکاح فسخ کر دیا جائے، حضرت عمرؓ کی رائے ہے کہ پوری زندگی انتظار کرے، پھر اسی اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں۔ ان احکام میں اگر کسی زمانے میں کسی خاص مکتب فقہ کی کسی رائے پر عمل کرنا دشوار ہو جائے اور دوسری رائے کی طرف عدول کرنا ایک ضرورت اور مجبوری بن جائے تو یہ عدول جائز ہوگا جیسا کہ سلف صالحین کا عمل رہا ہے۔ تیسرے مصلحی احکام ہیں جو زمانہ کی مصلحت اور تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے متعین کیئے ہوں اور ان کی آراء کا مدار اپنے زمانہ کے عرف، اخلاقی وسیاسی حالات اور لوگوں کے اطوار و عادات پر ہو۔ ان مسائل میں عرف وحالات کی تبدیلی کی صورت میں رائے میں بھی تبدیلی پیدا ہو جائے گی۔ (۴۰) اس سلسلے میں مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ:

فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد اهل الزمان بحیث لو بقی الحکم علی ماکان علیه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشریعة المبنیة علی التخفیف والتیسیر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم علی اتم نظام واحسن احکام۔ (۴۱)

ترجمہ: بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کے تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کیلئے ضرر کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہو جائے گا جو سہولت وآسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقے پر رکھنے کیلئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔

اسلام کے فلسفہ یسر اور آسانی کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ شریعت نے خاص دائرہ میں لوگوں کے عرف کو معتبر قرار دیا ہے اور کئی مسائل میں اسے ایک مستقل اصل اور اساس کا درجہ دیا ہے، چنانچہ متعلقین فقہ پر یہ بات مخفی نہیں کہ معاشرت، معاملات اور اخلاقیات کے سینکڑوں مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق عرف سے ہے اور اسی وجہ سے ایک مجتہد اور مفتی کے لئے پیش آمدہ مسئلے میں عرف سے باخبر رہنا ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فقہ حنفی کے نامور شخصیت امام محمدؒ کے مناقب میں یہ بات لکھی گئی ہے کہ:

کان محمدؒ یذهب الی الصباغین ویسأل عن معاملتهم وما یدیرونها فیما بینهم۔ (۴۲)

ترجمہ: امام محمدؒ سنہاروں کے پاس جاتے تھے اور ان کے معاملات اور باہمی طریقہ کار کے بارے میں پوچھتے تھے۔

غرض یہ کہ فقہ اسلامی ایک ایسا نظام قانون ہے جو ہر عہد اور ہر سماج میں اپنی افادیت اور رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے

اوراس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف اس نے انسانی زندگی کے تمام گوشوں کی بابت کچھ ایسے بنیادی اصول اور حدود کی رہنمائی کی ہے، جن میں قانون فطرت سے پوری مطابقت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور جو نا قابل تبدیل ہیں اور ایسا ہونا بھی ضروری ہے کیوں کہ جہاں کسی قانون کے لئے جمود ایک عیب ہے وہیں ثبات ودوام سے محرومی بھی کچھ کم عیب نہیں۔ دوسری طرف فقہ اسلامی کا ایک قابل لحاظ حصہ وہ ہے جو بالکل بے لچک نہیں بلکہ احوال زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے مناسب تغیر کو قبول کرتا ہے کہ کسی قانون کے متضاد سماجی، اخلاقی اور معاشی حالات میں مؤثر ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک گونہ لچک پائی جاتی ہو، البتہ ضروری ہے کہ ایسے مسائل پر انفرادی طور پر غور کرنے کے بجائے اجتماعی غور وفکر اور تبادلہ خیال کا راستہ اختیار کیا جائے، جیسا کہ حضرت عمرؓ اور امام ابوحنیفہؒ نے اختیار فرمایا۔ یہ اجتماعی غور وفکر افراد واشخاص کے اندر پائی جانے والی علمی اور فکری کوتاہی کی تلافی کا باعث ہوگی، اور اس سے اہل ہویٰ وہوس کی طرف سے جو اندیشے ہو سکتے ہیں، ان کی سد باب بھی ہو سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے مسائل میں شورائی اجتہاد اور اجتماعی غور وفکر کی تلقین فرمائی تھی۔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

قلت يا رسول اللهﷺ أرأيت ان عرض لنا أمرلم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنة منك قال تجعلونه شورىٰ بين العابدين المؤمنين ولا تقضونه برأى خاصة۔ (۴۳)

ترجمہ: میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! اگر کوئی ایسا معاملہ میرے سامنے آئے جس کے بارے میں کوئی حکم نہ قرآن میں نازل ہوا ہو اور نہ آپ ﷺ کی سنت میں موجود ہو تو مجھے کیا کرنا چاہیے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ تم اسے عبادت گزار مؤمنوں کے مشورے سے طے کرو اور تنہا کوئی فیصلہ نہ کرو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ:

عن عليؓ قال قلت يا رسول اللهﷺ ان نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمرولانهى فماتأمرنى، قال شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولاتمضوا فيه رأى خاصة۔ (۴۴)

ترجمہ: حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا، یارسول اللہ ﷺ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس میں آپ کا کوئی بیان، کرنے یا نہ کرنے کا نہ ملتا ہو تو آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں، کہ کیا کیا جائے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ فقہاء وعابدین سے مشورہ کر کے فیصلہ کیا کریں شخصی رائے کو دخل نہ دیں۔

حرف آخر

پہلی بات یہ ہے کہ اسلام ایک ہمہ گیر اور جامع دستور ہے، اس سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہیں ہے۔ شخصی اور عائلی مسائل، معاشیات، سیاسیات، تعزیری اور فوج داری، جنگی اور دفاعی احکام، خارجہ اور داخلہ پالیسی، بین الاقوامی روابط و

سلامتی کے قوانین، ریاستی نظام اور ریاست وفرد کے باہمی روابط اخلاقی ہدایات،عصری مصالح اور عرف ورواج کی رعایت اور ان ضرورتوں کا حل وغیرہ قانون کے یہ سارے شعبے،ان شعبوں کی تفصیلات اور اس سلسلے میں بنیادی اصول وقواعد اس نے اس خوبی سے پیش کر دیئے ہیں اور ان کو باہم اتنا مربوط اور متوازن رکھا ہے کہ ان پر ادنیٰ نگاہ رکھنے والا بھی یہ ماننے کو تیار نہ ہوگا کہ اسلام محض خلوت اور نجی زندگی کا دین ہے، جلوت اور اجتماعی مسائل سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔جس طرح قرآن مجید خدا کی آخری کتاب ہے اور پیغمبر اسلام سلسلہ نبوت کی آخری کڑی ہیں،اسی طرح اسلام کا پیش کیا ہوا نظام حیات سب سے آخری، ابدی اور مکمل دستور ہے۔ یہ نہ صرف اسلام کا دعویٰ ہے بلکہ ایک طویل تاریخ ہے جو اس کی تصدیق کرتی آرہی ہے۔اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں جو بھی انسان کے خودساختہ نظام ہیں ان میں قوانین وسائل وذرائع اور تغیر پذیر اسباب کو سامنے رکھ کر وضع کئے گئے ہیں۔ وسائل اور اسباب کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ہمیشہ تبدیلی اور تغیر پیش آتا رہتا ہے۔اس لئے ان قوانین کا بھی حال یہ ہوتا ہے کہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد دوسرے زمانے میں وہ فرسودہ اور OUT OF DATE ہو جاتے ہیں۔اس کے برخلاف اسلامی قانون میں انسان اور اس کی فطرت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔انسانی فطرت ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔مثلاً مسرت وغم ،آرام وتکلیف ،غصہ ورحم، دوستی ودشمنی،مختلف واقعات پر منفی ردعمل ،کھانے پینے اور معاشرت کی بنیادی ضرورتیں اور اس میں خوب سے خوب تر کی تلاش کا جذبہ، یہ وہ چیزیں ہیں جو ابتداء آفرینش سے انسان میں ہیں۔اور جب تک انسان رہے اس کی یہ خصوصیات بھی قائم رہیں گی۔اب فطری بات ہے کہ جس دستور حیات میں مرکزی حیثیت ان ہی امور کو دی جائے گی وہ خود ابدی اور لافانی ہوں گے۔اس طرح اصولی اعتبار سے زمانہ اور حالات کی تبدیلی کا شریعت اسلامی پر کوئی ایسا اثر نہیں ہوسکتا کہ وہ اس کو دوراز کار اور غیر عصری بنا دے۔تاہم یہ ضرور ہے کہ اس تہذیبی اور صنعتی انقلاب کو یکسر نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا اس کی وجہ سے یقیناً بہت سے ایسے مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں جن کا حل تلاش کرنا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی حیثیت متعین کرنا ضروری اور ناگزیر ہے۔

عموماًان مسائل کے حل کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھولا جائے پھر فقہ اسلامی کے پورے ذخیرہ پر نظر اصلاح ڈالی جائے اور اس میں ایسی تراش خراش اور کتر و بیونت کی جائے کہ فقہ اسلامی اور موجودہ مغربی تہذیب کے درمیان کم سے کم فاصلہ رہ جائے۔مگر اس قسم کی تحریک نہ صرف یہ کہ غیر اسلامی ہے بلکہ غیر معقول بھی ہے۔اگر ایک نئی شریعت ہی وضع مقصود ہو تو اس کے لئے اس طویل کام کی بجائے ایک نیا دستور ہی بنا لینا چاہیے۔آخر کیا ضروری ہے کہ اس کے لئے اسلام ہی کو قربانی کا بکرا بنایا جائے۔ جہاں تک اجتہاد کا دوازہ کھولنے کا مسئلہ ہے تو ضروری حد تک خود فقہاء اور سلف صالحین نے اس کو کھلا رکھا ہے۔اجتہاد کی ایک قسم ''تحقیق مناط'' ہے۔تحقیق مناط سے مراد یہ ہے کہ ہر زمانے میں پیدا ہونے والے جدید مسائل کو اسلامی قوانین پر چسپاں کیا جائے۔ابو اسحاق شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی یہ وہ قسم ہے جو قیامت تک باقی رہے

گی۔ بچ رہا ''اجتہاد مطلق''، تو واقعہ یہ ہے کہ اس علمی واخلاقی انحطاط اور زوال کے دور میں اس کو بند رکھنا ہی ضروری ہے۔ علماء اور سلف نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا اور کیا ہے خوب سوچ سمجھ کر کیا ہے۔ پھر اسلام کے پاس فقہ وقانون کا جو ذخیرہ موجود ہے وہ قانونی دقیقہ سنجی اور ژرف نگاہی، مصالح کی رعایت اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی کا ایک شاہکار ہے اور دنیا کے کسی جدید سے جدید قانون کو بھی اس کے مقابلہ میں پیش کرنا مشکل ہے۔

فقہاء اسلام نے اپنی بالغ نظری اور بلند نگاہی سے انسانی زندگی کی جزئیات کا اس قدر احاطہ کیا ہے کہ بجا طور پر آج کی نئی دنیا میں بھی ایسے کم ہی مسائل ملیں گے جس کے لئے فقہ کے اس قدیم ذخیرہ میں کوئی نظیر موجود نہ ہو بالخصوص فقہاء احناف کے یہاں چوں کہ ''فقہ تقدیری یعنی ایسے واقعات پر رائے کا اظہار کرنا جو وجود میں تو نہ آئے ہیں لیکن مستقبل میں ان کا پیش آنا ممکن ہو'' کا حصہ زیادہ ہے۔ اس لئے ان کی کتب فقہ میں جامعیت اور وسعت بھی زیادہ ہے۔ بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ حالات کے لحاظ سے ان میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے مثلاً ''تشبہ'' کا مسئلہ ہے ایک لباس اور وضع قطع جب تک کسی خاص قوم کا شعار ہو اس میں تشبہ باقی رہے گا اور مسلمانوں کے لئے اس کی ممانعت ہوگی۔ پھر اگر اس کا استعمال اتنا عام ہو جائے کہ اس قوم کا امتیاز باقی نہ رہے تو تشبہ بھی ختم ہو جائے گا۔ ایک چیز کا اگر استعمال بہت عام ہو گیا اور اس کی ممانعت کتاب وسنت سے ثابت نہ ہو بلکہ قیاس واجتہاد پر مبنی ہو تو اس کی ممانعت کا حکم نسبتاً خفیف ہو جائے گا۔ ان حالات میں فطری بات ہے کہ احکام میں تغیر کو قبول کرنا ہوگا یہ تنگ نظری یا شدت نہیں ہے بلکہ حقیقت پسندی ہے۔

حوالہ جات

۱:۔آل عمران۳:۱۹

۲:۔رحمانی،مولانا خالد سیف اللہ،جدید فقہی مسائل،زمزم پبلیشرز کراچی،۲۰۰۶ء،ج ا،ص ۲۸

۳:۔الشاطبی،امام ابو اسحاق ابراھیم بن موسی،الموافقات فی اصول الشریعۃ،مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری،لاہور،۱۹۹۳ء،ج ا،ص ۱۲۳

۴:۔حافظ ابن قیم،اعلام الموقعین عن ربّ العالمین،احیاء التراث العربی،بیروت،ج ۲،ص ۱۵

۵:۔علامہ قرافی،کتاب الفروق،احیاء التراث العربی،بیروت،مسئلہ ثالثہ،ج ا،ص ۱۷۷

۶:۔لبنانی،سلیم رستم باز،شرح المجلہ،مکتبہ حبیبیہ،کوئٹہ،المادہ ۳۹،ص ۳۶

۷:۔شامی،ابن عابدین سید محمد امین آفندی،رسائل ابن عابدین،سہیل اکیڈمی،لاہور،۱۹۸۰ء،ج ۲،ص ۱۲۵

۸:۔رحمانی،مولانا خالد سیف اللہ،جدید فقہی مسائل،ج ا،ص ۲۹

۹:۔ایضا،ج ا،ص ۳۶

۱۰:۔الشاطبی،امام ابو اسحاق ابراھیم بن موسی،الموافقات فی اصول الشریعۃ،ج ا،ص ۱۲۳

۱۱:۔زرکشی،البحر المحیط،احیاء التراث العربی،بیروت،ج ا،ص ۳۲۳

۱۲:۔ایضا،ج ا،ص ۳۲۶

۱۳:۔شامی،ابن عابدین سید محمد امین آفندی،رسم المفتی،مکتبہ حقانیہ،پشاور،ص ۹۶

۱۴:۔شامی،ابن عابدین سید محمد امین آفندی،ردالمحتار،مکتبہ رشیدیہ،کوئٹہ،ج ۳،ص ۳۳۰

۱۵:۔ایضا،ج ۳،ص ۲۰۰

۱۶:۔شامی،ابن عابدین سید محمد امین آفندی،رسم المفتی،ص ۹۶

۱۷:۔شامی،ابن عابدین سید محمد امین آفندی،رسائل ابن عابدین،ج ۲،ص ۱۲۵

۱۸:۔قرافی،شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس،الاحکام فی تمیز الفتوی من الاحکام،مکتبۃ العلمی،بیروت،ص ۲۳۱

۱۹:۔رحمانی،مولانا خالد سیف اللہ،جدید فقہی مسائل،ج ا،ص ۴۴

۲۰:۔حافظ ابن قیم،اعلام الموقعین عن ربّ العالمین،ج ۲،ص ۱۵

۲۱:۔شیخ عبدالرحمٰن بن محمد بن سلیمان،مجمع الانہر،مکتبۃ الحرمین الشریفین،کوئٹہ،۳ج،ص ۲۱۲

۲۲:۔ابن الھمام کمال الدین محمد بن عبدالواحد،فتح القدیر شرح ھدایہ،مکتبہ رشیدیہ،کوئٹہ،ج ۷،ص ۲۳۵

۲۳:۔الطلاق ۶۵:۲

۲۴:۔ابن الھمام کمال الدین محمد بن عبدالواحد،فتح القدیر شرح ھدایہ،ج ۶،ص ۴۵۵

۲۵:۔پانی پتی،قاضی محمد ثناء اللہ،تفسیر مظہری،ندوۃ المصنفین،دھلی،۱۳۹۳ھ،ج ا،ص ۴۲۸

۲۶:۔الفرغانی المرغینانی،برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر،ھدایہ،مکتبہ امدادیہ،ملتان،ج ۳،ص ۱۵۶

۲۷:۔الطّوری،الشیخ محمد بن حسین علی،البحر الرائق،مکتبہ رشیدیہ،کوئٹہ،ج ۷،ص ۱۰۷

۲۸:۔اللبنانی، سلیم رستم باز، شرح مجلۃ الاحکام، الباب الثامن فی الغصب والاتلاف، مکتبہ حبیبیہ، کوئٹہ، المادہ ۵۹۶ ص ۳۱۸

۲۹:۔ابن رشد القرطبی، ابی الولید محمد بن احمد، بدایۃ المجتھد ونہایۃ المقتصد، الباب الثانی، معرفۃ مایقضیٰ بہ، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ

۳۰:۔السرخسی الحنفی، ابی بکر محمد بن احمد بن ابی سھل، کتاب المبسوط، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ، ج ۱۶، ص ۶۲

۳۱:۔شاہ ولی اللہ احمد ابن عبدالرحیم محدث دھلوی، حجۃ اللہ البالغہ، زمزم پبلشرز، کراچی، ۲۰۰۶ء، ج ۱، ص ۴۲۹

۳۲:۔ابن الھمام کمال الدین محمد بن عبدالواحد، فتح القدیر شرح ھدایہ، ج ۷، ص ۲۳۵

۳۳:۔الفرغانی المرغینانی، برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر، ھدایہ، ج ۳ ص ۳۰۱

۳۴:۔ایضاً، ج ۳، ص ۳۰۱

۳۵:۔ایضاً

۳۶:۔ایضا

۳۷:۔شامی، علامہ ابن عابدین سید محمد امین آفندی، رسم المفتی ص ۳۸

۳۸:۔قرافی، شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس، الاحکام فی تمیز الفتوی من الاحکام، ص ۶۷

۳۹:۔الفرغانی المرغینانی، برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر، ھدایہ، ج ۳ ص ۵۷

۴۰:۔رحمانی، مولانا خالد سیف اللہ، جدید فقہی مسائل، ج ۳، ص ۱۰

۴۱:۔شامی، علامہ ابن عابدین سید محمد امین آفندی، رسائل ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۲۵

۴۲:۔شامی، علامہ ابن عابدین سید محمد امین آفندی، رسائل ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۳۰

۴۳:۔الھیثمی، نورالدین علی ابن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دارالکتب العربی، بیروت، طبع ثالث ۱۹۸۲ء، ج ۱۰، ص ۱۷۸

۴۴:۔ایضاً، ج ۱۰، ص ۱۷۸