اجتماعی اجتہاد: اسلامی نظریاتی کونسل اور اس کا منہج

ڈاکٹر شہزاد اقبال شام*

"In the current study, the author analytically discussed the status of the Council ofIslamic Ideology and its methodology, in the field of Ijtihad or research. The chief question was: is the Council's outcome an Ijtihad or research?

Keeping in view the principles of Ijtihad and its conditions as elaborated in Fiqh books, the author concluded that the Council is a constitutional body wherein nominations are made for its membership by the government. These nominations do not reflect the characteristics of a Mujtahid nor members of the Council fulfill the conditions of Mujtahid as claimed in Usul al-Fiqh. He studied the methodology of the Council which relfects that neither it indicates Ijtihad nor Taqlid or Talfiq.

As a result of this study, the author, brought its outcome before the students and scholars of Usul al Fiqh that Council is through a constitutional body, methodology of which indicates that it is an important and valuable research organization which has an abibility to contribute its findings in the process of Ijtihad and may facilitate the Mujtahidin of the time."

اجتماعی اجتہاد کی ترکیب اگرچہ اصول فقہ کے طالب علموں کے لیے کسی قدر نئی ہے لیکن لوگ اس عمل سے نامانوس نہیں ہیں۔ فقہ حنفی کی تدوین و ارتقاء اور ترویج و اشاعت کا ایک بڑا سبب امام ابوحنیفہؒ کے چالیس تلامذہ کی مجلس مذاکرہ ہے۔ یہ کہنے میں کسی کو کوئی تامل نہ ہوگا کہ فقہ حنفی کا یہ ارتقاء امام ابوحنیفہؒ کے ان تلامذہ کے اجتماعی غور و فکر اور بحث و تمحیص پر مبنی باہمی مجالسِ مذاکرہ کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے فقہ حنفی کی آراء اس قدر منقح ہو پائی ہیں اور اس پہلو کے اعتبار سے فقہ حنفی کو دوسرے فقہائے عظام کے مناہج اجتہاد پر بلا شبہ ایک گونہ فوقیت حاصل ہے۔ فتاویٰ عالمگیری کا مرتبہ و منصب مدارج اجتہاد میں اجتہاد مطلق کا نہ سہی، اسے اجتہاد تخریج یا بعض اعتبار سے اجتہاد ترجیح کی شکل کہا جاسکتا ہے جو اجتہاد کی کہتر شکلیں ہیں لیکن جیسا کہ شروع میں کہا گیا، یہ اجتماعی اجتہاد ہی کی شکل ہے۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر۔ شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

سلطنت عثمانیہ کے آخری دور کی مشہور زمانہ کوشش مجلة الاحكام العدلية، نہ صرف اجتماعی اجتہاد کی اچھی مثال ہے بلکہ اسلامی قانون کی تقنین اور ضابطہ بندی (Codification) کی ایک شکل بھی ہے۔ ماضی میں جس کام کو غیر ریاستی سطح پر عامۃ الناس میں قبول عام حاصل ہوا کرتا تھا، سلطنت عثمانیہ میں اب اسی کام کی پشت پر ریاست کی قوت قاہرہ بغرض تنفیذ موجود تھی۔

بخوف طوالت اجتماعی اجتہاد کی متعدد دیگر مثالوں سے اعراض کرتے ہوئے صرف ایک انوکھی اور ندرت کی حامل مثال کافی ہے۔

قیام پاکستان کے بعد اس کے دستور کی اسلامی حیثیت منوانے کے لیے سیاسی میدان میں اجتماعی اجتہاد کی ایک مثال قائم ہوئی۔ جنوری ۱۹۵۱ء کو کراچی میں منعقدہ ایک کانفرنس میں تمام مکتب فکر کے ۳۱ علماء شریک ہوئے اور انہوں نے اسلامی ساخت پر قائم ایک دستور کے لیے متفق علیہ نکات پر اجتماعی اجتہاد کی ایک مثال قائم کی۔ یہ نکات پاکستان کی دستوری تاریخ میں علماء کے بائیس نکات کے نام سے مشہور ہیں۔ ان نکات پر پاکستان میں موجود ہر مسلک، ہر عقیدے اور ہر سیاسی وحدت کے لوگ متفق ہوئے (۱)۔ سیاست شرعیہ کے میدان میں یہ اجتماعی اجتہاد اس قدر بھرپور ثابت ہوا کہ ۳۱ علماء کے ان بائیس نکات سے آئندہ کبھی کسی دستوری مشق میں صرفِ نظر کرنا کسی کے لیے ممکن نہ رہا۔

اجتماعی اجتہاد سے مماثل ایک اور عمل گزشتہ دو تین صدیوں سے بحسن وخوبی رواج پا چکا ہے۔ اس سے پہلے عدل کے شعبے میں عدالت سے مراد ایک منصف ہوا کرتی تھی۔ لیکن اجتماعی عدل (عدل اجتماعی نہیں) دنیا کے عدالتی نظام میں خوب متعارف ہو چکا ہے۔ عدالتی نظام میں اب یک رکنی بینچ (Bench)، دو رکنی بینچ، ڈویژن بینچ اور فل بینچ عام فہم اصطلاحات ہیں۔ جو کام پہلے ایک منصف اپنی محدود بصیرت کے ساتھ سرانجام دیا کرتا تھا، انسانی زندگی میں تنوع کے باعث اب وہی کام ایک سے زائد افراد مل کر باہمی صلاح مشورے سے کرتے ہیں۔ بالعموم اس نوع کے عدالتی فیصلے اتفاق رائے سے ہوتے ہیں۔ فنی اصطلاح سے ذرا دیر کے لیے اعراض کیا جائے تو یہ بھی اجتماعی عدالتی اجتہاد ہی ایک شکل ہے۔

عہد حاضر میں متعدد اسلامی ممالک میں اجتہاد و افتاء کا عمل افراد کے ساتھ ساتھ متخصص ادارے سرانجام دے رہے ہیں جہاں نئے پیش آمدہ مسائل پر حکم شرعی تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پاکستان میں اس طرح کا ادارہ اسلامی نظریاتی کونسل ہے۔ آئندہ سطور میں اس ادارے کی آراء کی حیثیت، اس کے فقہی مناہج اور آراء کا ایک تجزیاتی اور تنقیدی مطالعہ پیش نظر ہے جس میں درج ذیل سوالات پر گفتگو کی جائے گی۔

۱۔ کیا اسلامی نظریاتی کونسل ایک اجتہادی ادارہ ہے؟

۲۔ فقہی آراء میں اس کا منہج کیا ہے اور اس کے مثبت اور توجہ طلب پہلو کون کون سے ہیں؟

۳۔کونسل کی فقہی آراء کس حد تک شریعت کے مطابق ہیں؟

پس منظر:

پاکستان کی دستوری تاریخ میں اس ادارے کی پہلی کونپل ۱۹۵۶ء کے دستور میں دیکھنے کو ملی جس کے لہلہانے سے قبل پوری دستوری مشق ہی نقش بر آب ثابت ہوئی۔اس دستور میں کہا گیا تھا کہ دستور نافذ ہونے سے ایک سال کے اندر صدر مملکت ایک کمیشن مقرر کریں گے جو ایسے طریق ہائے کار پر سفارشات پیش کرے گا جن کے تحت رائج الوقت قوانین کو اسلام کے مطابق بنایا جائے۔ یہ کمیشن ان مراحل کی نشاندہی بھی کرے گا جن کے ذریعے مذکورہ طریق ہائے کار کو موثر بنایا جائے۔اس کمیشن کے وظائف میں یہ بھی شامل تھا کہ وہ قومی اور صوبائی اسمبلیوں کی راہنمائی کے لیے تعلیماتِ اسلام کی کوئی ایسی مناسب تدوین کرے جس سے انہیں قانون سازی کے کام میں موثر راہنمائی حاصل ہو(۲)۔

اس کمیشن کا دائرہ کار بہت زیادہ وسعت کا حامل نہیں تھا اور نہ اس کا وجود اسلامی قوانین کو متعارف کرانے کا ضامن تھا، تاہم اس ابتدائی کوشش کے باعث آگے چل کر ایک مستقل ادارے کی داغ بیل ڈالنا ممکن ہوگیا۔۱۹۶۲ء کے دستور میں اسے اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل کہا گیا تھا۔۱۹۷۳ء کے دستور میں یہ ادارہ گزشتہ دونوں دساتیر کی نسبت قدرے زیادہ فعال ہوگیا۔

اسلامی نظریاتی کونسل کی موجودہ دستوری ساخت اور اس کے وظائف:

دستور پاکستان ۱۹۷۳ء کے نویں حصے میں اسلامی دفعات کی ذیل میں بعض دفعات ہیں جن میں ایک آرٹیکل موجودہ اسلامی نظریاتی کونسل کے بارے میں ہے۔ یہ کونسل کم از کم آٹھ اور زیادہ سے زیادہ بیس ارکان پر مشتمل ہوتی ہے۔دستوری طور پر لازم ہے کہ کونسل کی تشکیل میں مختلف مکتب ہائے فکر کی نمائندگی یقینی ہو(۳)۔

کسی وفاقی قانون کی حیثیت متعلق بہ اسلام کا جائزہ لینے کے لیے صدر، اور صوبائی قانون کی صورت میں گورنر یا کسی ایوان کے مجموعی ارکان کے چالیس فیصد ارکان کے مطالبہ پر مجوزہ قانون کونسل کے حوالے کر دینا لازم ہے(۴)۔

تاہم کونسل کی یہ ذمہ داری عمومی نوعیت کی ہے جس کا تعلق آئندہ قوانین پر رائے دہی سے ہے۔کونسل کے دیگر روز مرہ کے وظائف کا حاصل قانونی زبان میں سفارشات (recommendations) ہوتی ہیں۔ یہ وجوب (mandate) کا مرتبہ نہیں رکھتے۔یہ وظائف درج ذیل ہیں(۵):

۱۔ پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کے لیے سفارشات تیار کرنا تاکہ پاکستان کے مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو ہر لحاظ سے اسلام کے اصولوں اور تصورات کے مطابق بنا سکیں۔

۲۔ موجودہ قوانین کا جائزہ لے کر ایسے اقدامات کے لیے سفارشات تیار کرنا تا کہ یہ قوانین احکامِ اسلام کے مطابق ہو جائیں۔

۳۔ احکامِ اسلام کو ایک ایسی مناسب شکل میں ترتیب دینا تا کہ پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیاں ان پر قانون سازی کر سکیں۔

اسی نویں حصے میں کونسل کے لیے لازم قرار دیا گیا ہے کہ صدر، گورنر، کسی ایوان یا کسی صوبائی اسمبلی کی طرف سے بغرض راہنمائی بھیجے گئے استفسار پر وہ پندرہ دنوں میں مطلع کرے کہ جواب کے لیے کتنی مدت درکار ہوگی۔ لیکن قانون سازی کا عمل کونسل کے جواب سے مشروط نہیں ہے۔ اسی آرٹیکل کی ایک ذیلی شق میں کہا گیا ہے کہ مفاد عامہ کو ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو تو کونسل کے جواب کے بغیر بھی قانون سازی کی جا سکتی ہے۔

بحیثیت مجموعی کونسل کا وجود مشاورتی سے زیادہ نہیں ہے۔ صدر، گورنر، پارلیمنٹ یا صوبائی اسمبلی اس کی کسی سفارش پر عمل کے پابند نہیں ہیں۔ تاہم سیاسی سطح پر کونسل کا وجود افادیت سے یکسر خالی نہیں ہے۔ اس طرح گزشتہ تیس اکتیس سالوں میں کونسل نے قوانین کو قرآن وسنت کے مطابق ڈھالنے کے کام کا معتد بہ حصہ مکمل کر لیا ہے۔ کونسل کی رپورٹیں افادہ عام کے لیے شائع نہیں کی جاتیں۔ یہ صرف سرکاری استعمال کے لیے ہوتی ہیں۔ بعض رپورٹوں پر ''صیغہ راز'' تک درج ہوتا ہے۔ بعض رپورٹیں شائع کی جاتی ہیں۔

کونسل کے کام کی نوعیت کا بحیثیت مجموعی ایک ناقدانہ جائزہ اس مقالہ کے آخر میں لیا جائے گا۔ لیکن ضروری ہے کہ کونسل کے کام سے متعلق ان طریق ہائے کار پر ایک نظر ڈالی جائے جو اجتہادی عمل کی راہ کے سنگ ہائے میل ہیں۔

اجتماعی اجتہاد کا مرتبہ و مقام:

بعثتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابتدائی چار صدیوں میں علم اصول فقہ میں مجتہدین کے کچھ طبقات منضبط اور متعین ہو گئے۔ ان مدارج کی تقسیم مختلف فقہاء کے نزدیک مختلف رہی۔ بعض کے نزدیک مجتہد کے طبقات پانچ ہیں، بعض کے خیال میں یہ سات ہیں۔ لیکن اس امر میں کوئی اختلاف نہیں رہا تھا کہ مجتہد مطلق وہ شخص ہے جو ہر باب فقہ میں اپنے اصول اور فروع ہی پر انحصار کرتا ہے۔ وہ تمام ابوابِ فقہ میں مجتہد ہوتا ہے۔ اس کا اجتہاد اطلاق کا حامل اور تقیید سے خالی ہوتا ہے۔ اسی لغوی رعایت سے اسے مجتہد مطلق سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ کوئی مجتہد مطلق کسی دوسرے مجتہد مطلق کے ساتھ اجتماعی اجتہاد کا وظیفہ سرانجام دے۔

یہ تصورِ اجتہاد صدیوں قائم رہا۔ اصول فقہ کے میدان میں مجتہد مطلق ایک ایسی قد آور اور بلند و بالا شخصیت تھی جس کے پاس ہر مسئلے کا حل خود اس کے اپنے اصول فقہ کی روشنی میں موجود ہوا کرتا تھا۔ یہ سوچ دراصل بہت سے دیگر

عوامل کے ساتھ متوازی چلتی تھی۔ ہندوستان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں فقہ حنفی کے ماننے والے تھے۔ ان علاقوں میں اسی فقہ کی ضرورت پوری کرنے کے لیے اس فقہ کے مطابق تعلیم و تدریس اور افتاء سے متعلق ادارے کام کرتے تھے۔ اشاعتی اور ابلاغی وسائل اور ذرائع رسل و رسائل اس تنوع اور کثرت سے نہیں تھے جس وسعت کے ساتھ آج ہمیں دستیاب ہیں۔ پس ہندوستان میں فقہ حنفی ہی کے مطابق جملہ آراء آتی رہیں۔ بلکہ شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے تو ان حالات میں یہاں تک کہہ دیا کہ ہندوستان اور ماوراء النہر کے علاقوں کے اس جاہل مسلمان پر فرض ہے کہ وہ فقہ حنفی ہی کے مطابق عمل کرے جس کے قرب و جوار میں کوئی شافعی، مالکی یا حنبلی عالم نہ ہو اور نہ ان مذاہب کی کوئی کتاب اسے دستیاب ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص حرمین میں ہو تو اس پر کسی ایک ہی عالم کی تقلید واجب نہیں ہے (۶)۔

یہی کیفیت ماوراء النہر کے بلاد وامصار میں رہی۔ ادھر اندلس میں فقہ مالکی کی ترویج و اشاعت بڑے وسیع پیمانے پر عمل میں آچکی تھی۔

ان حالات میں کسی مخصوص علاقے کے مفتی کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ کسی پیش آمدہ مسئلے کے حل میں اپنی فقہ کے ساتھ ساتھ کسی دوسری فقہ کا مطالعہ کرنے کے بعد رائے دیتا۔ اور نہ کسی فقیہ کے لیے ممکن تھا کہ کسی نئے مسئلے کے جواب میں تمام فقہی آراء کو سامنے رکھ کر حل تجویز کرتا۔ یہ صورت حال ہر جگہ اور ہر فقیہ کے لیے یکساں تو نہیں تھی لیکن استثناء بھی بہت کم جگہوں پر اور افراد کو حاصل تھا۔

فقہی مسائل کے حل کے اسلوب:

وقت کے ساتھ ساتھ آراء کی نوعیت بدلتی گئی۔ فقہی اصول ابتدائی چند صدیوں تک مرتب و منضبط ہو گئے تھے۔ اب عملاً نئے مسائل سامنے آنے پر بسا اوقات کوئی ایک فقہی مکتب یا تو اپنے فقہی امام کی رائے سے اعراض کی کوئی شکل نکال لیتا جیسے مزارعت کے معاملے میں فقہ حنفی میں دیئے جانے والے فتاویٰ امام ابوحنیفہ کی رائے پر نہیں بلکہ مفتیان کرام نے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے اختیار کرتے ہوئے مزارعت کو جائز قرار دیا، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقدِ مزارعت فاسد معاملہ ہے جو جائز نہیں۔ اب مسئلہ یوں سامنے آیا کہ عقدِ مزارعت سے صرفِ نظر کرنا کسی بستی، کسی علاقے میں آسان نہیں تھا۔ اس طرح فقہائے احناف نے عقدِ مزارعت پر امام ابو یوسف کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے فتاویٰ دیئے جو خود مجتہد منتسب تھے۔

فتاویٰ عالمگیری میں آتا ہے:

المزارعة فاسدة فی قول ابی حنیفه رحمه الله ......
والفتویٰ علی قو لهما لتعامل الناس فی جمیع البلدان (۷)

ترجمہ: (عقد) مزارعت ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فاسد ہے...... (لیکن) لوگوں کے تعامل کی خاطر (اس پر) فتویٰ

تمام علاقوں میں صاحبین کے قول پر ہے۔

المبسوط میں امام سرخسیؒ کی رائے بھی یہی ہے (۸)۔

خود اپنے فقہی مسلک کے اندر رہتے ہوئے نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کا یہ ایک طریقہ تھا۔ کچھ عرصے بعد احساس ہوا کہ یہ طریقہ کچھ زیادہ کامیاب نہیں۔ جوں جوں کتب اور علوم کی اشاعت ہوتی گئی، وسعتِ نظر، رواداری اور افہام وتفہیم کا انداز بدلتا چلا گیا۔ اب یہ تصور عام ہوا کہ اپنی فقہ پر قائم رہتے ہوئے دوسری فقہ سے اس وقت آراء لینے میں کیا مضائقہ ہے جب اپنی فقہ میں اپنے اصول فقہ پر رہتے ہوئے:

۱۔ مسئلہ زیر بحث کا کوئی حل موجود نہ ہو، یا

۲۔ حل تو موجود ہو لیکن اس کی عملی تطبیق ممکن نہ ہو۔

اس صورت حال کے ردِعمل میں نظریہ مراعاۃ الخلاف وجود میں آیا۔

نظریہ مراعاۃ الخلاف:

فقہی اختلافات اور ان کے حل کی کسی نہ کسی شکل کا وجود ہمیں ہر دور میں ملتا ہے۔ جو تصور آج قاعدہ مراعاۃ الخلاف کے نام سے منقح اور مرتب انداز میں ملتا ہے، امام شاطبی سے قبل یہی کیفیت کتبِ فقہ میں فقہاء کے اقوال اور اعمال حسنہ کی شکل میں ملتی ہے۔ تا آنکہ امام شاطبی نے الموافقات فی اصول الشریعة میں اسے ایک منضبط سائنس کی شکل میں پیش کیا۔ آپ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

فلایعاملون الفاسد المختلف فی فسادہٖ معاملہ المتفق علی فسادہٖ (۹)

ترجمہ: (علماء کا قاعدہ یہ ہے کہ) جس چیز کے فاسد ہونے پر اختلاف ہے اس کا معاملہ اس چیز جیسا نہیں کیا جائے گا جس کے فاسد ہونے پر اتفاق ہے

امام شاطبی نے ائمہ مسلمین کا تذکرہ بلا استثناء فقہ کیا ہے۔ مراعاۃ الخلاف کا قاعدہ عمومی ہے اور تمام مکاتب فقہ میں اسے قبول عام حاصل ہے۔ چنانچہ اس کے مطابق کسی شے کے فاسِد ہونے پر علماء کا اتفاق ہو تو اسے اس وقت ترک کر دیا جاتا ہے جب اس کے فساد پر علماء میں اختلاف ہو۔ اس تعریف پر ایک اچٹتی سی نظر ڈالنے سے اس قاعدے کے محاسن سامنے نہیں آسکتے۔ بادی النظر میں اختلاف رائے کے مقابلے میں اتفاق رائے ایک دلیل قطعی ہوتا ہے۔ اس کے سامنے اختلافِ رائے کا ضعف اور بے چارگی واضح ہوتی ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ عامی کا نقطہ نظر ہو سکتا ہے، فقیہ کا نہیں۔ فقیہ کے سامنے اتفاق رائے اور اختلاف ایسے آلات ہیں جن سے وہ مقاصدِ شریعت حاصل کرتا ہے۔ شریعت کے مقاصد میں سے کوئی مقصد اتفاق رائے سے حاصل ہو تو الحمدللہ۔ لیکن اگر اتفاق رائے حاصل کرتے کرتے مقاصدِ شریعت میں سے کسی مقصد کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو وہاں فقیہ اتفاق رائے ترک کر کے اختلاف

رائے کے وسیلے سے وہ مقصد حاصل کرتا ہے جو شریعت کے پیش نظر ہوتا ہے۔

نظریہ مراعاۃ الخلاف کا ناقدانہ جائزہ اس مقیاس پر لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اتفاق رائے کو ترک کر کے اختلاف رائے کے توسط سے شرعی مقاصد حاصل کیے جاتے ہیں۔ امام شاطبیؒ کے خیال میں نظریہ مراعاۃ الخلاف کی بنیاد اختلاف علماء امتی رحمة والی حدیث رسول پر ہے۔ شاطبیؒ کہتے ہیں کہ ولی کے بغیر عورت کا ازخود نکاح کر لینا عقد فاسد ہے اور عقد فاسد کے نتیجے میں وہ حق مہر اور حق ارث سے محروم رہتی ہے۔ اس معاملے میں عورت کا نکاح تو فاسد ہی رہے گا اور یہ فتویٰ مالکی مسلک کے مطابق ہوگا لیکن اس کے نتیجے میں اسے حق مہر اور حق ارث سے محروم نہیں کیا جائے گا۔ (بلکہ اسے احناف کے فتویٰ کے مطابق دونوں حقوق حاصل ہوں گے)۔ یہ حقوق اسے کیوں حاصل ہوں گے، اس کی وجہ وہ اختلاف ہے جو بالآخر مفسدہ کی طرف لے جاتا ہے اور اس صورت حال میں عورت کو حق مہر اور حق ارث سے محروم کرنا مفسدہ ہے۔ آپ رحمہ اللہ کہتے ہیں:

وهذا منه مبنى على مراعاة المآل فى نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين (١٠)۔

ترجمہ: شارع کی نظر میں کسی چیز کے انجام کار کا لحاظ کرنا مقصود ہے۔ پس مراعات الخلاف سے مراد وہ اختلاف ہے جو مجتہدین کے درمیان ہو۔

اسی قاعدہ کی فرع میں یہ بھی ہے کہ اگر فقیہ کا کوئی راجح قول لینے سے مفسدہ ظاہر ہوتا ہو تو اسے ترک کر کے مرجوح قول اختیار کر کے مفسدہ دور کیا جاتا ہے۔ امام صاحب کے اس دعوے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آتا ہے کہ ایک اعرابی مسجد میں رفع حاجت کر رہا تھا۔ صحابہ نے اسے روکنا چاہا تو رسول اللہ نے منع کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اگرچہ مسجد میں رفع حاجت ممنوع ہے لیکن ایک فاسد فعل کی ابتدا ہو چکی تھی۔ اب اگر اسے روکا جاتا تو افراتفری مچ جاتی اور اندیشہ تھا کہ اس کے کپڑے بھی خراب ہو جاتے اور مسجد میں زیادہ آلودگی پھیلتی۔ اس لیے ایک مفسدہ سے بچنے کی خاطر کم تر مفسدہ اختیار کر لیا گیا۔

قاعدہ مراعاۃ الخلاف خود اپنی فقہ پر قائم رہتے ہوئے کسی دوسری فقہ سے استفادہ کرنے کو کہتے ہیں۔

نظریہ تجزؤ الاجتہاد:

علم اصول فقہ کی جڑوں میں جن تصورات نے صدرِ اوّل میں آبیاری کی اور جن کے باعث دنیائے فقہ میں کئی مزید تصورات مروج ہوئے، ان میں سے ایک تصور مجتہدین کے طبقات کا تھا جس کے تحت مجتہد مطلق ایک بلند پایہ مجتہد ہوا کرتا ہے۔ لیکن جوں جوں دنیائے اسلام کی جغرافیائی سرحدیں وسیع ہوتی چلی گئیں، مسائل کی نوعیت میں بھی رنگا رنگی آتی چلی گئی۔ بدلتے وقت کا دورانیہ بھی مسائل کی ہیئت تبدیل کرنے میں ایک اہم عنصر رہا۔ ابتدائی دور میں

مجتہد مطلق اپنے عہد کے تمام مسائل کی کلید ہوا کرتا تھا۔ لیکن اب صورت حال یوں ہوئی کہ علماء کو ہمہ جہت اجتہاد کی بجائے اختصاصی مطالعے کی طرف راغب ہونا پڑا جس کی وجہ کثرت مسائل تھی۔

غالباً امام غزالیؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے فقہی بحثوں میں تجزؤ الاجتہاد کا نظریہ متعارف کرایا۔

تجزؤ الاجتہاد سے مراد اجتہاد کے عمل کو اجزا میں تقسیم کر کے کسی ایک جز یا کچھ اجزا میں اجتہاد کرنا ہے۔ امام غزالیؒ یوں تو مجتہد مطلق کے لیے علوم ثمانیہ کی تحصیل لازم قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی ان کا کہنا ہے کہ یہ علوم مجتہد مطلق کے لیے شرط ہیں جو تمام شرعی مسائل میں آراء دیتا ہے۔ رہا وہ شخص جو ابواب فقہ میں سے کسی ایک میں رائے دے، اس کے لیے تجزؤ الاجتہاد کے راستہ موجود ہے۔ امام غزالیؒ سے قبل اجتہاد مطلق کے باعث مشاورت کا تصور تو موجود تھا لیکن اجتماعی اجتہاد اس کے بعد کا تصور ہے۔ اس طرح جو شخص عبادات میں مہارت حاصل کرے، ضروری نہیں کہ مناکحات میں اس کی دلچسپی ہو۔ مناکحات میں مہارت رکھنے والے نے ہو سکتا ہے، دیگر معاملات دیگر لوگوں کے فہم پر چھوڑ رکھے ہوں۔ آپ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اجتماع هذه العلوم الثمانية انما يشترط فی حق المجتهد المطلق الذی يفتی فی جميع الشرع وليس الاجتهاد عندی منصباً لا ينجزأ بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فی بعض الاحکام دون بعض فمن عرف طريق النظر القياسی فله ان يفتی فی مسئلة قياسية (۱۱)۔

ترجمہ: ان آٹھ علوم کا جاننا اس مجتہد مطلق کی شرائط میں سے ہے جو جملہ شرعی احکام میں فتویٰ دیتا ہو۔ میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اجتہاد ایسا منصب نہیں ہے جو قابل تجزی نہ ہو بلکہ ممکن ہے کہ جو آدمی بعض شرعی احکام کا عالم ہو لیکن بعض کا نہ ہو، اسے مجتہد قرار دیا جائے۔ جو شخص قیاس کرنے کا اسلوب جانتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ کسی قیاسی مسئلہ میں فتویٰ دے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام غزالیؒ کے اس تصور (doctrine) نے اختصاصی مطالعہ (specialisation) کی نیو ڈالی۔ چنانچہ جب صورتِ حال یہ ہو کہ ایک مجتہد، فقہ کے کسی ایک باب میں ماہر ہو، دوسرا کسی دوسرے باب میں زندگی بھر مغز کھپائی کرتا رہے، تیسرا اپنے لیے کسی اور میدان کا انتخاب کرے، تو لازم ہے کہ پیچیدہ مسائل کے لیے جملہ مجتہدین مل کر ان کا حل تلاش کریں۔

دوسری طرف علامہ شوکانیؒ اس نقطہ نظر کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد ایسا عمل نہیں جو اجزا میں منقسم ہو سکتا ہو۔ یہ ایک کل ہے اور اسے اجزا میں تقسیم کرنے سے اجتہاد کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے۔ جو شخص کسی ایک فقہی باب میں مجتہد ہو، اس کا علم دوسرے باب میں ناقص ہوتا ہے جس سے اجتہاد کا عمل متاثر ہوتا ہے (۱۲)۔

لیکن چند صدیوں کے کسر و انکسار کے بعد امام غزالیؒ کے نقطہ نظر ہی کو پذیرائی حاصل ہوئی۔

عہدِ حاضر میں مسائل میں اس قدر تنوع آ چکا ہے کہ کسی شخص کا علوم حاضر میں مہارت تامہ حاصل کرنا ناممکن عمل

ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ یا علوم اسلامیہ ہی میں نہیں، زندگی کے ہر شعبے میں تخصص دیکھنے کو ملتا ہے۔ اسی تخصص کے باعث ناگزیر ہے کہ اجتماعی مسائل کا حل انفرادی سطح کی بجائے اجتماعی سطح پر تلاش کیا جائے۔ یہی اجتماعی اجتہاد کی اساس ہے جس کے لیے عہد حاضر میں کئی ادارے معرض وجود میں آچکے ہیں۔ ان اداروں میں فردِ واحد کی بجائے افراد مل کر غور وفکر کرتے ہیں۔ ان اداروں کی معاونت کے لیے طرح طرح کی صلاحیتوں سے مالا مال رجالِ کار، مختلف فنون کے ماہرین اور کتب خانے کی بلند پایہ سہولتیں موجود ہوتی ہیں۔

استنباطِ احکام کا ایک اہم منہج: تلفیق:

مختلف فقہی آرا میں سے قولِ فیصل کے ذریعے حکم شرعی کی تلاش کے کئی طریقے فقہاء میں معروف ہیں۔ انہی میں سے ایک طریقہ تلفیق کہلاتا ہے۔ یہ لفظ باب تفعیل میں لفق یلفق کے وزن پر ہے جس کا لغوی معنی ضم (جمع) ہے یعنی اشیاء کو یکجا کر دینا ہے (۱۳)۔ اسی لغوی مناسبت سے کسی درپیش مسئلے میں کئی آرا کو جمع کر دیا جائے تو اسے تلفیق کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کوئی شخص بالعموم کسی ایک فقہی مکتب فکر مثلاً حنفی، سے تعلق رکھتا ہو تو ضروری ہے کہ زندگی کے جملہ امور میں بالعموم وہ فقہ حنفی ہی کی اتباع کرے۔ لیکن اگر خون بہنے پر فقہ حنفی کے مطابق وضو ٹوٹ جائے تو وہ شخص فقہ شافعی کا سہارا لے کہ اس فقہ میں خون بہنے پر وضو نہیں ٹوٹتا۔ زندگی کے جملہ امور میں خود کو مقلد قرار دیتا ہو لیکن بتقضائے بشریت غصے میں تطلیق ثلاثہ در مجلس واحد کا ارتکاب کر بیٹھے تو غیر مقلد نقطہ نظر سے اس کا حل تلاش کرتا پھرے۔ یہ انداز جملہ فقہاء کے ہاں ناپسندیدہ ہے۔ اسے اتباعِ نفس کہا جا سکتا ہے اور علماء نے اسے ہوائے نفس کی پیروی سے موسوم کیا ہے۔

اس زاویہ نگاہ سے تلفیق کا مطالعہ کرنے سے اس کا سلبی پہلو دکھائی دیتا ہے لیکن یہی تلفیق نہیں ہے۔ فقہاء کی کوئی مجلس یا کوئی فقیہ انفرادی طور پر عامۃ الناس کے مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہاء کی آرا میں سے راجح قول تلاش کرے تو یہ مستحسن کوشش کہلاتی ہے۔ اب اگر مذکورہ بالا مثال ہی کے مطابق فقہاء نے تطلیق ثلاثہ در مجلس واحد پر کسی ایک نقطہ نظر کے مطابق کسی آبادی، کسی ملک، یا کسی ماحول کے لیے قول فیصل دے دیا ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا۔ اگرچہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہاء نے اپنی فقہ سے ہٹ کر کسی دوسری فقہ کے مطابق فتوی دیا ہے۔ یہ دوسری صورتِ حال بھی تلفیق ہے۔ لیکن اب لوگوں کے لیے انفرادی طور پر اس قولِ فیصل سے انحراف جائز نہیں ہے۔

تلفیق کا یہ موخر الذکر انداز اس کا ایجابی رخ واضح کرتا ہے۔ اب فقہاء کی اس تلفیق ایجابی کے بعد عامی اس سے روگردانی کر کے اپنی سہولت کے مطابق کوئی اور فقہی نقطہ نظر اپنا کر یہ جواز دے کہ میرا مذہب مختار بھی فقہاء کی آراء ہی میں سے لیا گیا ہے تو اسے بھی تلفیق ہی کہا جائے گا جو اس کا سلبی انداز ہے اور یہ ناپسندیدہ ہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ انفرادی طور پر اپنے فقہی مکتب فکر کی بجائے کہیں اور سے خود اپنے لیے نفسانی خواہشات کی اتباع میں خوشہ چینی کی جائے تو یہ ناپسندیدہ تلفیق ہے۔ اور اگر کوئی فقیہ یا فقہاء کی جماعت عامۃ الناس

کے مسائل کا حل تلاش کرنے کی خاطر یہ کام کرے تو یہ مستحسن تلفیق ہے۔

لیکن یہ رائے بھی کسی قطعیت کی حامل نہیں ہے۔ اجتماعی انداز میں عہد حاضر کی بیشتر اجتہادی کوششوں میں تلفیق کا عنصر کثرت سے نظر آتا ہے لیکن اس سے اٹھنے والے ضمنی سوالات کا شافی جواب اس کے مویدین کے پاس شاید نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتماعی اجتہادی کوششوں کا محور بڑی حد تک تلفیق ہونے کے باوجود، اس پر موجود لٹریچر کا میلان اس کے اتباع کی طرف نہ لے جانے کے باوجود اس سے گریز کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے بخوبی واضح ہوسکتی ہے۔

زانی غیر محصن پر حد جاری کرنے میں فقہاء کے دو معروف نقطۂ نظر ہیں۔ اس کی وجہ ان دونوں مکاتب کے اصول فقہ ہیں۔ شافعی مکتب فکر کے ہاں زانی غیر محصن کو سو کوڑوں کی سزا قرآن کی آیت کے بموجب اور ایک سال کی علاقہ بدری (قدیم اصطلاح میں جلاوطنی) حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں دی جائے گی (۱۴)۔ یہ سزا اس مکتبِ فکر میں حد کہلاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں زانی غیر محصن پر جاری ہونے والی حد دو سزاؤں پر مشتمل ہے: سو کوڑے اور ایک سال کی علاقہ بدری۔ حنفی فقہ میں ایسے شخص پر سو کوڑوں کی شکل میں حد نافذ کی جائے گی۔ رہی ایک سالہ علاقہ بدری تو یہ ان کے نزدیک تعزیری سزا ہے جو مقنّنہ یا قاضی کے صوابدیدی اختیارات میں سے ہے (۱۵)۔ یہ فرق کیوں ہے؟ اس کی وجہ دونوں کے اصولِ فقہ میں اختلاف ہے۔

شافعی مکتبِ فکر میں ایک سالہ علاقہ بدری جس حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد پر ہے، وہ خبر واحد ہے۔ اور یہی بنائے اختلاف ہے۔ شافعی اصولِ فقہ میں خبر واحد اسی طرح قابل قبول ہے جس طرح حدیث متواتر اور حدیث مشہور۔ یہی وجہ ہے کہ اس معاملے میں انہوں نے زانی غیر محصن کے مسئلے پر دونوں نصوص (سورہ نور کی آیت اور حضرت عبادہ بن صامتؓ والی حدیث) کو یکساں مرتبے پر رکھتے ہوئے حد میں دو سزائیں شامل کی ہیں۔ دوسری طرف حنفی نقطۂ نظر میں خبر واحد قرآن کے عموم پر اضافہ نہیں کرسکتی۔ قرآن کے عموم پر اضافے کے لیے ان کے ہاں خود قرآن اضافہ کرسکتا ہے یا حدیث متواتر یہ کام کرسکتی ہے۔ یہ وہ بنیادی اختلاف ہے جس کے سہارے پر آگے چل کر دونوں فقہ میں کئی امور متعین اور منقح ہوتے ہیں۔

حنفی فقہ میں ایک سالہ علاقہ بدری کی سزا سے انکار نہیں ہے۔ لیکن جس وسیلے سے یہ سزا شافعی فقہ میں ہے، احناف کے نزدیک اس میں وہ قوّت نہیں جو قرآن کے عموم پر اضافہ کرسکے۔ اس لیے احناف کے نزدیک زانی غیر محصن پر نافذ ہونے والی حد اوّلاً صرف ایک سزا پر مشتمل ہے اور وہ ہے سو کوڑے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حنفی فقہ میں قول صحابی بھی مصدرِ شریعت ہے۔ چنانچہ یہاں پر انہوں نے حضرت عمرؓ کے عمل کی بنیاد پر حد کے ساتھ ایک سالہ علاقہ بدری کو تعزیری سزا قرار دیا جو صوابدیدی ہے، حد نہیں ہے (۱۶)۔

اب فرض کریں کوئی فقیہ، کوئی ادارہ یا کوئی مجلس دونوں میں سے کوئی ایک نقطۂ نظر اختیار کرنا چاہے تو اسے یہ

نقطۂ نظر پورے کا پورا لینا ہوگا۔ مثلاً فقہ حنفی پر مشتمل آبادی والا کوئی ملک آج حدِ زنا کے بارے میں کسی سہولت کی خاطر شافعی فکر اختیار کرے تو لازم آتا ہے کہ جس بنیاد پر یہ نقطۂ نظر سامنے آیا وہ بنیاد بھی پوری کی پوری اپنا لی جائے۔ اور یہاں اس بنیاد کے تحت خبر واحد قرآن کے عموم پر اضافہ کر سکتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر خبر واحد قرآن کے عموم پر اضافہ کر سکے گی اور یوں فقہ حنفی کا یہ اصول مکمل طور پر ترک کرنا پڑے گا کہ خبر واحد قرآن کے عام کو خاص نہیں کر سکتی۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ ایسے نہیں ہوگا تو اس دعویٰ کی کوئی بنیاد نہیں ہوگی۔ فقہ حنفی کے جملہ پیروکاروں سے یہ توقع محال ہے کہ وہ یہ صورت حال قبول کرلیں۔ اسی طرح فقہ شافعی پر مشتمل آبادی کے ملک میں اگر سہولت کی خاطر ایک سالہ علاقہ بدری ترک کرنے کا سہارا فقہ حنفی میں سے لیا جائے تو یقینی بات ہے کہ اس کی بنیاد قول صحابی ہے جو فقہ حنفی میں ایک مسلّمہ مصدرِ تشریع ہے۔ ایک مرتبہ یہ مصدرِ تشریع اختیار کر لینے کے بعد کسی دوسرے معاملے میں فقہ شافعی میں اسے ترک کرنے کی کوئی بنیاد نہیں فراہم ہوسکتی۔ ظاہر بات ہے کہ یہ صورتِ حال نہ فقہ حنفی کو قبول ہوگی اور نہ فقہ شافعی اسے لائق اعتنا سمجھے گی، کیونکہ اس طرح دونوں کو اپنے اصول فقہ کا ایک اہم اصول ترک کرنا پڑے گا جس کی کوئی بنیاد درکار ہے جو موجود نہیں ہے۔

اس بحث سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کسی گہرے تفقہ اور غایت درجے کی بصیرت کے بغیر اگر محض کچے پکے انداز میں قانون سازی کی جائے اور یہ کام فقہی رواداری، وسعت یا تلفیق کی اصطلاح کے تحت کیا جائے تو اس کے نتائج فقہی انتشار اور ژولیدہ فکری کے علاوہ کچھ نہیں نکلتے۔ اس طرح کی قانون سازی نہ تو فقہ حنفی کے علماء کے لیے قابل قبول ہوتی ہے اور نہ فقہ شافعی اس کی اجازت دیتی ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ علمی اعتبار سے تلفیق کے جواز کے ہوتے ہوئے بھی اس کے تحت قانون سازی احتیاط کا تقاضا کرتی ہے اور یہ کام اعلیٰ پائے کے بلند مرتبہ فقہاء کو مفوض ہے نہ کہ ہر کس و ناکس کو سزاوار ہے۔

کونسل کی ساخت کا تنقیدی جائزہ:

ان بنیادی مباحث پر گفتگو کے بعد ضروری ہے کہ کونسل کے کام کا جائزہ لیا جائے جو نظری اور عملی دو سوالات پر مشتمل ہے۔

یہ سوال بالکل ابتدائی نوعیت کا ہے کہ کیا اسلامی نظریاتی کونسل کی موجودہ ساخت کسی نوع کے اجتہاد کی اہلیت سے مزین ہے بھی یا نہیں۔ یہ سوال مطلقاً علمی درجے کا ہے، کسی میلان کا نتیجہ نہیں ہے۔ اگر اس سوال کے جواب میں سوال کیا جائے کہ اس سوال کی ضرورت کیوں پیش آئی تو اوّل الذکر سوال کے سائل کے لیے جوابدہی آسان ہو جاتی ہے۔ اس کے جواب کے لیے ہمیں دستور پاکستان ۱۹۷۳ء سے رجوع کرنا پڑے گا جس کے نویں حصے میں اسلامی نظریاتی کونسل کا تذکرہ ہے۔ کونسل کی ہیئت سے متعلق اہم نکات کے مطابق قائم کرتے وقت صدر مملکت مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھیں گے:

۱۔ ہر ممکن کوشش کی جائے گی کہ اس میں مختلف مکاتب فکر کے افراد شامل ہوں۔
۲۔ کم از کم دو افراد سپریم کورٹ یا ہائی کورٹ کے موجود جج ہوں یا جج رہ چکے ہوں۔
۳۔ کم از کم چار افراد ایسے ہوں جو اسلامی تحقیق یا تدریس کے میدان میں کم از کم پندرہ سال کا تجربہ رکھتے ہوں۔
۴۔ کم از کم ایک خاتون کی رکنیت یقینی ہو گی۔

پہلے ابتداہی میں بیان کیا جا چکا ہے کہ کونسل کی رکنیت میں کم از کم آٹھ اور زیادہ سے زیادہ بیس افراد شامل ہوں گے۔ مندرجہ بالا چاروں نکات پر سرسری نظر ڈالنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول فقہ کی کسی ادنیٰ سی کتاب میں مذکور طبقات مجتہدین میں سے آخری طبقے کے لیے مطلوب شرائط کا کوئی ہلکا سا شائبہ بھی ان میں نہیں ملتا۔ یہ اہتمام کر دینا اجتہاد کے لیے کافی نہیں ہے کہ رکنیت کے لیے مختلف مکاتبِ فکر کے افراد شامل کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ مختلف مکاتبِ فکر والی یہ شرط تو انتظامیہ کو ایک ایسا اختیار دیتی ہے جس کے ذریعے سے وہ اپنی مختلف سیاسی ضرورتیں پوری کرتی ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ مکاتبِ فکر کے اس اختلافی انتخاب میں شرائط اجتہاد کا خیال بھی رکھا جائے۔ فکری اختلاف رکھنے والے یہ رکن علوم اسلامیہ میں علمی لحاظ سے بمنزلہ صفر بھی ہو سکتے ہیں اور ممکن ہے کہ فکری اختلاف جدل و مناظرے کی طرف لے جانے والا ہو۔

آگے کہا گیا ہے کہ کونسل کے ان ارکان میں سے کم از کم دو افراد سپریم کورٹ یا ہائی کورٹ موجودہ جج ہوں یا جج رہ چکے ہوں۔ یہاں اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ یہ دونوں جج لازماً مسلمان ہوں گے تو بھی یہ کہیں مذکور نہیں ہے کہ ان ججوں کی اجتہادی بصیرت کس رتبے کی ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ ان ججوں کا موجودہ سیاسی فضا میں اگرچہ مسلمان ہونا ہی لازمی قرار پائے گا لیکن اس دستوری شق میں یہ گنجائش موجود ہے کہ آگے چل کر کسی وقت یہ جج غیر مسلم ہوں۔ اگر کبھی ایسا ہوا تو سیاسی سطح پر یقیناً حکومت کے لیے بے پناہ مشکلات پیدا ہو سکتی ہیں لیکن جس حکومت نے اسلام کی کوئی من مانی تشریح کرنا ہو وہ ایسا کر گزرنے سے گریز نہیں کرے گی۔

ججوں سے متعلق مسلم غیر مسلم کی شرط سے ایک لمحے کے لیے چشم پوشی کی جائے تو بھی اس سے یہ کہیں ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ جج علوم اسلامیہ کے ماہرین ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کسی نے اپنے ذاتی علم اور مطالعہ کے ذریعے لائقِ اعتنا حد تک اسلامی علوم میں درک پیدا کر لیا ہو لیکن اس سے اجتہاد کی کوئی ہلکی سی شرط پوری ہونا محال ہے۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ یہ جج صاحبان قوانین کی جانچ پرکھ میں ماہرینِ فن کے طور پر شریک ہوں لیکن اس صورت میں ان کا درجہ رکن کا نہیں ہونا چاہیے بلکہ ماہر فن کی حیثیت سے (co-opted) (نہ کہ رکن کے طور پر) انہیں مجتہدین کے اس اجلاس میں مدعو کیا جانا چاہیے۔

ایک اور شق میں یہ کیا گیا ہے کہ کونسل کی تشکیل کرتے وقت کم از کم چار ایسے افراد کی رکنیت یقینی بنائی جائے گی

جو اسلامی علوم کی تحقیق و تدریس کا کم از کم پندرہ سالہ تجربہ رکھتے ہوں گے۔ اس شرط کو عمل کے میدان میں دیکھا جائے تو کسی دینی مدرسے میں ابتدائی سطح کے مضامین پڑھانے والے استاد سے لے کر علوم اسلامیہ میں ایم اے یا اس کے مساوی درجے کی علمی قابلیت سے بہرہ مند عام استاد اور نچلے درجے کے محقق بھی کونسل کے رکن بننے کے اہل ہیں۔ ان لوگوں سے یہ توقع تو کی جا سکتی ہے کہ وہ نظری اعتبار سے اسلام کی وکالت اچھے انداز میں کر سکیں لیکن اجتہاد جیسے مقدس فریضے کے لیے جو شرائط اور مرتبہ درکار ہوتا ہے، موجودہ شکل میں دستور اس کا اہتمام نہیں کرتا۔

کونسل کی تشکیل میں کم از کم ایک خاتون کی رکنیت کا اہتمام تو مستحسن ہے لیکن اس خاتون رکن کے کوائف کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ یہ خاتون کوئی طبیب بھی ہو سکتی ہے اور ممکن ہے عملی زندگی میں وہ پیشہ وکالت سے وابستہ ہو۔ خانہ دار عورت کو رکن بنا دینے میں بھی کوئی امر مانع نہیں ہے۔ علوم اسلامیہ میں عملی اعتبار سے اس کی ذہنی سطح کیا ہو، دستور میں اس لحاظ سے اجمال ہی اجمال ہے۔ ان حالات میں اس خاتون سے اجتہاد کی توقع کرنا سعی لا حاصل ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کا اجتہاد نظری اعتبار سے:

ایک ایسے ادارے سے اجتہاد کی توقع کرنا جس کی تشکیل کے وقت اس کے ارکان میں اجتہاد کے لیے مطلوب ہلکی سے ہلکی شرط کا خیال بھی نہ رکھا گیا ہو، کوئی مثبت مشق نہیں ہے۔ ممکن ہے اس دعویٰ کو پذیرائی حاصل نہ ہو کیونکہ علوم پر اس عہد میں علمیت (scholarship) سے زیادہ سیاسی ضروریات کی چھاپ دیکھی جا سکتی ہے۔ لیکن علوم اسلامیہ پر صدیوں سے مسلسل لکھی جانے والی کتب میں سے کوئی کتاب دیکھ لیجیے، کسی مکتبِ فکر کو اپنا لیجیے، کونسل کی موجود ساخت کا کسی بھی نقطہ نظر سے جائزہ لے لیجیے، بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کونسل کا اجتماعی اجتہاد کس سطح کا ہے۔

قانون سازی کے میدان میں دنیا بھر میں ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ پہلے قواعد مرتب کیے جاتے ہیں۔ پھر ان کی عملی تطبیق کا مرحلہ آتا ہے۔ کسی بھی ایکٹ آرڈیننس کو دیکھ لیجیے اگر اس کے متن کا تقاضا ہو تو قواعد وضوابط (rules and regulations) مرتب کرنے کے بعد ہی ان پر عمل کیا جا سکتا ہے جسے قانون سازی کی دنیا میں مرتب (prescribed) کرنا کہا جاتا ہے۔ کوئی قانون اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ متعلقہ قانون کے تحت دیے گئے اختیار کے تحت قواعد وضوابط مرتب کیے بغیر لوگوں سے کچھ تقاضا کیا جائے۔ مثلاً کسی خود مختار ادارے کو قائم کرنے والا ایکٹ اس ادارے کی شرائطِ ملازمت، نظم وضبط اور دیگر امور طے کرنے کے لیے اس ادارے کی ہیئت حاکمہ کو یہ امور طے کرنے کا اختیار دیتا ہے۔ قواعد وضوابط مرتب ہونے کے بعد کہیں رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہی ادارہ ان میں ترمیم

واضافے کا اختیار رکھتا ہے۔

اجتہاد کے بارے میں بھی یہی منہج صدیوں سے مروج ہے اور مسلمانوں میں اسے قبولِ عام حاصل ہے۔ اجتہاد کے عناصر، طبقاتِ مجتہدین، مجتہد کے لیے شرائط اور اجتہاد کا طریق کار ایسے موضوعات نہیں ہیں جن پر آج کی پارلیمنٹ کو نئے سرے سے غور کرنا پڑے۔ یہ تمام امور صدیوں سے طے شدہ ہیں اور ان میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ بنائے اختلاف۔ لہذا جب بھی اجتہاد سے متعلق قواعد وضوابط کا تذکرہ آئے گا، لازم ہے کہ اصول فقہ کی کتب سے رجوع کیا جائے اور وہاں سے روشنی لینے کے بعد روشنی کے اس انعطاف کو دستور کے ذریعے معاشرے کی طرف کر دیا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اجتہاد سے متعلق ان قواعد کو از سرِ نو مرتب کیا جائے۔ یہ کام علمائے کرام یا علوم اسلامیہ کے ماہرین کریں یا پارلیمنٹ کرے، ہر دو صورتوں میں دو امور کا خیال لازم ہے:

اولاً یہ کہ اجتہاد، عناصرِ اجتہاد، شرائطِ اجتہاد اور دیگر متعلقہ موضوعات پر قواعد وضوابط لازماً مرتب ہونے چاہئیں۔ اگر یہ کام نہیں کیا جاتا تو یہ خود بخود لازم آتا ہے کہ فقہاء کے مرتب کردہ اور صدیوں سے مستعمل قواعد وضوابط ہی سے راہنمائی حاصل کی جائے۔

ثانیاً یہ کہ ان نئے مرتب کردہ قواعد وضوابط کو مسلمان معاشرے میں لازماً قبولِ عام حاصل ہونا چاہیے۔ یہ وہ انتہائی اہم شرط ہے جس پر ہر زمانے اور ہر علاقے میں عمل ہوتا رہا ہے۔ عام مسلمان علمی لحاظ سے بالکل ناخواندہ ہی کیوں نہ ہو، اسے یہ بخوبی علم ہوتا ہے کہ مقتضیاتِ اسلام کیا ہیں اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پسند ناپسند کیا ہے۔ حدیثِ رسول ہے:

"ان امتی لا تجتمع علی الضلالة" (۱۷)

ترجمہ: میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی

موجودہ شکل میں کونسل کی تشکیل میں مملکت کی سیاسی ضرورتوں کا انعکاس نمایاں ہے۔ علمی اعتبار سے یہ کہنا بے حد دشوار ہے کہ کونسل کے اجتہادی وظائف پورے کرنے کے لیے کہیں پر شرائط اجتہاد کا خیال رکھا گیا ہو۔ جس ادارے کی تشکیل میں تمام ارکان کی شرائطِ اجتہاد کو پیشِ نظر ہی نہ رکھا گیا ہو، اس کی آراء میں سے اجتہاد نہیں تلاش کیا جاسکتا۔ اس وقت جو صورتِ حال عملاً دکھائی دے رہی ہے، اسے مندرجہ ذیل نکات میں سمویا جاسکتا ہے:

۱۔ کونسل کے ارکان مختلف فنون اور اہلیتوں کے مالک ہوتے ہیں۔

۲۔ ان ارکان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ وہ ارکان جن کا علمی پس منظر علوم اسلامیہ کے علاوہ ہے۔

۲۔ وہ ارکان جن کا علمی پس منظر علوم اسلامیہ کے حوالے سے ہے۔

۳۔ تمام ارکان کونسل میں یکساں رتبے اور حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔
۴۔ کونسل کا کام قوانین کے لیے ایسی سفارشات تیار کرنا ہے جن کی مدد سے قوانین کو اسلامیانے کے عمل میں مجاز افراد اور اداروں کو راہنمائی ملے۔
۵۔ مجاز افراد اور اداروں کی اس راہنمائی کے لیے کونسل کے علاوہ اور کوئی آئینی ادارہ موجود نہیں ہے۔

یہ نکات واضح کرتے ہیں کہ کونسل کے پلیٹ فارم پر عہد حاضر میں ہونے والی قانون سازی کے ضمن میں احکام اسلام کو پیش رکھنے کا بخوبی اور کما حقہ التزام نہیں کیا گیا۔ اجتہادی مسائل کے حل میں اجتہادی شرائط اور بصیرت درکار ہوتی ہے۔ ادھر ارکان کی تعیناتی میں حکومتیں سیاسی مصلحتیں سامنے رکھتی ہیں۔ سپریم کورٹ اور ہائی کورٹ کے جج صاحبان بے پناہ صلاحیتوں کے مالک اور محترم ہوتے ہیں لیکن کیا اجتہادی صفات سے بھی متصف ہوتے ہیں؟ صرف پندرہ سال تک علوم اسلامیہ کے میدان میں تدریس یا تحقیق کا کام کرنے سے اجتہادی شرائط یقیناً نہیں پوری ہوتیں۔ اور دونوں طرح کے یہ زمرے مل کر اجتہادی مسائل پر رائے دیں تو فنی اعتبار سے دونوں قسم کی آراء مساوی ہوں گی۔ لیکن کیا واقعتاً صورت حال اسی طرح ہے؟ کیا علوم اسلامیہ کا پس منظر رکھنے والے کسی شخص کی رائے کسی دوسرے پس منظر کے حامل کی رائے کے برابر ہو سکتی ہے؟

یہ وہ چند سوالات ہیں جن کے جوابات اصول فقہ کے طلبا کے ذمہ ہیں۔ اجتہادی مسائل حل کرنے کے لیے تمام فقہی مکاتبِ فکر نے کچھ قواعد وضوابط مرتب حاصل کر رکھے ہیں جنہیں امتِ مسلمہ کے خواص وعوام میں قبولِ عام حاصل ہے۔ پس ضروری ہے کہ یہ مسائل حل کرنے کے لیے وہی رجالِ کار ہوں جن کے بارے میں صدیوں سے اتفاقِ رائے پایا جاتا ہے اور جو اِن قواعد وضوابط کے مطابق مطلوبہ صلاحیتوں کے مالک ہوں۔ موجودہ شکل میں کونسل کے جملہ ارکان یکساں مرتبے کے حامل ہیں اور ان کی تقرری میں نہ تو صدیوں سے متفق علیہ شرائط اور قواعد وضوابط کا خیال رکھا ہے اور نہ کچھ نئے ایسے قواعد و ضوابط اور شرائط کا التزام کیا گیا ہے جن سے گزشتہ کو منسوخ (abrogate) کرنے کا عندیہ ملتا ہو۔

کونسل کو مفوّض وظائف اور اس کی کارکردگی:

۱۹۷۳ء کے دستور کے تحت کونسل اپنے پہلے دن سے اگلے سات سال کے اندر نافذ العمل قوانین کے جائزے پر اپنی حتمی رپورٹ پیش کرنے پر بھی مامور تھی (۱۸)۔ لیکن ملک میں فوجی حکومت کے باعث ہر ادارہ کسی نہ کسی حد تک متاثر ہوا۔ اسلامی نظریاتی کونسل بھی اس سے مستثنیٰ نہ رہی۔ اس طرح ۱۹۹۴ء تک یہ ۱۴ سالانہ رپورٹیں ہی پیش کر سکی۔ اس عرصے میں کونسل نے عہد حاضر میں خصوصی توجہ کے حامل مسائل پر ۲۹ موضوعاتی رپورٹیں بھی پیش کیں، مثلاً جدید بینکاری اور ربا، بیمہ، اسلامی نظام تعلیم، اسلامی اقتصادی نظام، اسلامی نظام عدل اور آئینی اصلاحات۔ اس کے علاوہ کئی اداروں کی طرف سے موصول ہونے والے استفسارات کے جوابات بھی دیئے گئے (۱۹)۔

کونسل کی ان گراں قدر خدمات کا تفصیلی جائزہ لینا ان مختصر سطور میں ممکن نہیں۔لیکن موضوع کا تقاضا ہے کہ اس طریق کار کا تفصیلی جائزہ ضرور لیا جائے جس کے توسط سے کونسل اپنی رپورٹیں مرتب کرتی ہے۔اس مضمون کی ابتداء میں تفصیلی طور پر یہ واضح کیا گیا تھا کہ قانون سازی کے لیے فقہاء کے ہاں کچھ منضبط قواعد مرتب شدہ حالت میں موجود ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ کسی ایک فقہی مکتب فکر کے اندر رہتے ہوئے قانون سازی کی جاتی ہے۔

۲۔ کسی مشکل مقام کے سامنے آنے پر اپنے امام کی رائے ترک کر کے دیگر ائمہ کے راجح اقوال اختیار کر لیے جاتے ہیں۔اس صورت میں اپنے اصول فقہ سے باہر جانے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

۳۔ یہ دونوں صورت حال ممد ثابت نہ ہوں تو اپنی فقہی فکر سے باہر جا کر دیگر فقہی مکاتب فکر کی آراء اختیار کر لی جاتی ہیں۔یہ کام بھی ایک منضبط فقہی قاعدے مراعاۃ الخلاف کے دائرے میں رہتے ہوئے کیا جاتا ہے۔

۴۔ مراعاۃ الخلاف کے ذریعے سے بھی رکاوٹ دور نہ ہو تو تلفیق کا راستہ موجود رہتا ہے۔تلفیق فقہاء کے ہاں کوئی پسندیدہ اصول نہیں، اس کے رد وقبول پر دلائل موجود ہیں اور اس کی مدد سے قانون سازی کرنے کے لیے اعلیٰ پائے کی فقہی ژرف نگاہی اور بصیرت درکار ہوتی ہے۔

کونسل کا منہج:

ان نکات اربعہ کی روشنی میں کونسل کی رپوٹوں کا جائزہ لیا جائے تو اس کے کام کو دو مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔دونوں مراحل کے لیے کونسل کے مناہج الگ الگ ہیں۔پہلا مرحلہ ۱۹۷۳ء سے لے کر ۱۹۹۴ء تک کا ہے۔اس عرصے میں کونسل اپنے وظائف سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جس منہج پر کام کرتی رہی، وہ کونسل ہی کے ایک صدر نشین کے الفاظ میں یوں رہی:

> یہاں سابقہ کونسلوں اور ''موجودہ کونسل'' کے طریقہ کار میں فرق کی طرف اشارہ نہ کرنا غلط فہمی کا باعث بن سکتا ہے۔بغور جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کونسلوں نے یہ کام اسلامی احکام کے مجموعی تناظر میں قوانین کے مبسوط جائزہ کے بعد سرانجام دیا۔مگر موجودہ کونسل نے اس ذمہ داری کو جلد پورا کرنے کے لیے، جسے پایہ تکمیل تک پہنچانے میں خاصی تاخیر ہو چکی تھی، ایک نیا منہج اپنایا۔قرآن وسنت کی روشنی میں گیارہ راہنما اصول (گائیڈ لائن) وضع کیے اور یہ طے کیا کہ ان میں سے کسی گائیڈ لائن سے متعارض مواد پر جو کسی بھی قانون میں پایا جائے، قابل حذف یا قابل ترمیم ٹھہرایا جائے (۲۰)۔

اس عبارت سے کہیں بھی مترشح نہیں ہوتا کہ ''اسلامی احکام'' سے مراد کیا ہے۔کیا یہ قرآن وسنت ہیں؟ اگر ہاں تو کونسل کی رپورٹوں میں جا بجا جن فقہی آراء کا سہارا لیا جاتا رہا، ان کا مرتبہ کیا ہے۔اور اگر یہ ''اسلامی احکام'' قرآن

وسنت کے ساتھ ساتھ فقہی آراء کے سہارے پر بھی قائم ہیں تو فقہی آراء لیتے وقت مذکورہ بالا نکات اربعہ میں سے کون سا طریقہ اختیار کیا گیا۔

کونسل کی ایک رپورٹ کا تجزیہ:

''اسلامی احکام کے مجموعی تناظر میں قوانین کے مبسوط جائزہ کے بعد سرانجام دیئے جانے'' والے اس پہلے عہد کی رپورٹوں کا جائزہ لینے پر معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں کونسل کا علمی اور تحقیقی معیار جس درجے کا بھی تھا، اس کی ایک رپورٹ بعنوان ''اسلامی نظام حکومت کے بارے میں دستوری سفارشات'' کا جائزہ لینے پر معلوم ہوتا ہے کہ کونسل نے یہ رپورٹ مرتب کرتے وقت اس نازک کام کے لیے مطلوب دقیقہ رسی کا اہتمام نہیں کیا۔ ''مملکت کے ذمہ باشندگان کے حقوق'' کے تحت ایک عبارت ملاحظہ ہو:

''مسلمہ اسلامی فرقوں کو حدود قانون کے اندر پوری مذہبی آزادی حاصل ہوگی۔ انہیں اپنے پیروؤں کو اپنے مذہب کی تعلیم دینے کا حق حاصل ہوگا۔ وہ اپنے خیالات کی آزادی کے ساتھ اشاعت کر سکیں گے۔ ان کے شخصی معاملات کے فیصلے ان کے اپنے فقہی مذہب کے مطابق ہوں گے اور ایسا انتظام کرنا مناسب ہوگا کہ انہی کے قاضی یہ فیصلے کریں۔''(۲۱)

اس ایک سفارش کی روشنی میں کونسل کا اپنا وجود بادی النظر میں معدوم ہوتا نظر آتا ہے۔ شخصی قوانین کے مطابق عدالتوں سے فیصلے حاصل کرنے کا یہ حق تو ان ملکوں میں ہوا کرتا ہے جہاں کوئی مذہبی وحدت اقلیت میں ہو۔ اگر ہر ''مسلمہ اسلامی فرقہ'' اپنے ہی قاضی سے فیصلے کرانے کا حق رکھتا ہو تو کونسل کا وجود کس حیثیت میں قائم رہ سکتا ہے؟ ''مسلمہ اسلامی فرقے'' واضح نہیں ہیں۔ نہ تو عبارت میں اور نہ کسی ضمیمے میں ان کی تعریف کی گئی ہے۔ شخصی قوانین کے معاملے میں دو ہی فقہی نقطہ ہائے نظر ملک میں پائے جاتے ہیں، اہل سنت والجماعت اور اہل تشیع۔ ان دونوں میں بھی کوئی ایسا فقہی بُعد المشرقین نہیں ہے کہ جو قابل حل نہ ہو۔ یوں تو اس رپورٹ کی ہر سفارش پر نقد و جرح کا بھرپور موقع موجود ہے لیکن اختصار کی خاطر اس رپورٹ کا بحیثیت مجموعی جائزہ لینے پر بھی کوئی حوصلہ افزا صورتِ حال سامنے نہیں آتی۔ سفارشات کا اسلوب نہ تو فقہی انداز پر ہے اور نہ عہد حاضر کی سیاسیات کی زبان میں ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ کونسل کے ارکان ماضی کے دور عروج کو آن واحد میں واپس لانا چاہتے ہیں۔ ادھر انسانی زندگی میں اس قدر تغیرات واقع ہو چکے ہیں کہ ان کا احاطہ کرنا بھی کوئی آسان کام نہیں۔ ''اسلامی مملکت'' کی تعریف ملاحظہ ہو:

''وہ مملکت جس میں مسلمانوں کو قوت نافذہ حاصل ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی نیابت کو تسلیم کے طور پر قرآن وسنت کے احکام کو عملاً نافذ کریں اور اس مملکت میں قرآن وسنت کے احکام کو دیگر تمام قوانین پر بالادستی ہو، اسلامی مملکت کہلاتی ہے۔''(۲۲)

اسلامی مملکت کی اس تعریف کا کسی بھی پہلو سے جائزہ لے لیجئے، نہ تو یہ تعریف سیاسہ شرعیہ پر دستیاب قدیم

تحریری ذخیرے کے مطابق ہے اور نہ جدید سیاسیات کی اصطلاحات کے مطابق ہے۔ پوری رپورٹ کا جائزہ لے لیجئے، اسلامی مملکت کی کوئی جغرافیائی حد بندی نہیں کی گئی جبکہ قدیم تحریری ذخیرے میں دارالاسلام کی جغرافیائی حد بندی پر بال کی کھال اتاری جاتی رہی۔

دوسری طرف ریاست کی جدید تعریف میں بھی رقبہ سرفہرست ہوا کرتا ہے۔ لیکن زیرنظر رپورٹ اس طرح کے کسی اہتمام سے محروم ہے۔ ۶۳ صفحات پر مشتمل اس رپورٹ میں سے صرف ۲۱ صفحات ارکان کے اتفاق رائے سے مرتب ہوئے۔ باقی ۴۲ صفحات ارکان کی اختلافی آراء پر مشتمل ہیں۔ اور حد تو یہ ہے کہ ایک فاضل رکن کی ایک اختلافی رائے کا مجموعی حجم اتفاقی آراء سے بھی زیادہ ہے۔ ۱۴ ارکان اور ایک صدر نشین پر مشتمل اس کونسل کے ۶ ارکان نے رپورٹ سے تحریری اختلاف کیا۔

یہ صورت حال اس بات کی عکاس ہے کہ کونسل نے اس انتہائی اہم دستوری مسئلے پر نہ تو قرآن وسنت سے رجوع کیا اور نہ فقہاء کے طے شدہ اصولوں میں سے کسی اصول کو پیش نظر رکھا۔ یہ معزز ارکان اگر صرف طویل بحث و مباحثے کا اہتمام ہی کر لیتے تو اس کے نتیجے میں شاید کئی ارکان اپنی بیشتر آراء سے رجوع کر لیتے۔ اسی طرح بہت سی سفارشات مرتب کرتے وقت ان کا لب ولہجہ الفاظ کی ترتیب بدل دینے سے شاید متفق علیہ بن جاتا۔ اور یوں یہ رپورٹ ایک وقیع علمی کام قرار پاتا۔ لیکن موجودہ شکل میں کونسل کی رپورٹ کو ارکان کے ذاتی خیالات ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

کونسل کی ایک دوسری رپورٹ بعنوان ''مسودہ اسلامی قانون شہادت آرڈننس، ۱۹۸۲ء'' کے مرتبین میں سے ایک رکن نے اپنی اختلافی رائے کا اظہار یوں کیا:

''میرے نزدیک کتاب وسنت کی وہی تعبیر معتبر ہے جو فقہ جعفریہ میں مذکور ہے۔'' (۲۳)

اس کے بعد وہ اپنی اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلامی قانون شہادت کی ہر دفعہ میں فقہ جعفری کے نقطہ نظر کا اضافہ کیا جائے۔

مندرجہ بالا سطور سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس پہلے مرحلے میں کونسل کے ارکان نے کسی منضبط منہج کے بغیر اپنے فرائض سرانجام دیئے۔

کونسل کا نیا منہج:

۱۹۹۴ء۔۹۶ کے عرصے میں کام کرنے والی کونسل نے قوانین کی جانچ پرکھ اور سفارشات کی ترتیب وتدوین کے لیے اپنے سامنے گیارہ راہنما اصول رکھے اور قرار دیا کہ جملہ قوانین کو پرکھتے وقت ان گیارہ اصول کو پیش نظر رکھا جائے گا (۲۴)۔

ان گیارہ اصولوں کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ ربا اپنی تمام صورتوں میں حرام ہے۔ اس لیے کونسل سود یا اس پر مبنی کاروبار کو تحفظ فراہم کرنے والے تمام قوانین کو اسلام احکام کے مطابق بنانے کی سفارش کرتی ہے۔

۲۔ اسلام انسان کی تین بنیادی ضروریات میں سے ایک کو مکان قرار دیتا ہے جس کی فراہمی حکومت کے ذمے ہے۔ کونسل سفارش کرتی ہے کہ ہاؤس ٹیکس لاگو کرنے والے تمام قوانین میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ ہر شہری کی جائز رہائشی ضروریات والے ایک مکان کو اس ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

۳۔ ظلم کے خلاف دادرسی کے لیے چارہ جوئی سے قبل کسی افسر سے اجازت حاصل کرنا ضروری قرار دینے والے قوانین میں ایسی ترمیم ہو کہ اس اجازت کے بغیر زیادتی کے خلاف چارہ جوئی کی جا سکے۔

۴۔ حکومت کی طرف سے شخصی املاک کا حصول ان کی بازاری قیمت کے ساتھ مشروط ہو۔ اختلاف کی صورت میں حَکم مقرر کیا جائے جس کا فیصلہ حتمی ہوگا۔

۵۔ کسی متوفی کے ترکے کی تمام شکلیں اس کے جائز شرعی وارثوں میں تقسیم ہونی چاہئیں، نہ کہ متوفی کے نامزد افراد میں۔

۶۔ جائز آئینی و قانونی تقاضوں کے بغیر کسی شخص کو نہ تو گرفتار کیا جا سکتا ہے اور نہ حراست میں رکھا جا سکتا ہے۔

۷۔ قید یا حراست میں رکھے جانے والے شخص کے ساتھ غیر انسانی یا توہین آمیز سلوک نہ کیا جائے۔

۸۔ حکومت کے کسی فیصلے کے خلاف شہریوں کو اپیل کے حق سے محروم کرنے والے قوانین میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ لوگوں کو اپیل کا کم از کم ایک حق ملے۔

۹۔ تمام انسان قانون کی نظر میں برابر ہیں۔ لہٰذا کسی کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں ہونا چاہیے۔

۱۰۔ کسی اقامتی جگہ کی تلاشی لینے سے قبل اہل خانہ کی اجازت ضروری ہے۔

۱۱۔ سرکاری حکام کی خطاؤں کو تحفظ دینے اور انہیں ہرجانہ ادا کرنے سے بری الذمہ قرار دینے والے ایسے تمام قوانین میں اس طرح کی ترامیم ضروری ہیں کہ لوگوں کے نقصان کی تلافی ہو سکے۔

۱۸ صفحات پر محیط ان گیارہ اصولوں کی تفصیل مندرجہ ذیل نہج پر ہے:

۱۔ سب سے پہلے سرخی دی گئی ہے، جیسے راہنما اصول نمبر ۱

۲۔ اس کے بعد بالعموم تین چار سطور پر مشتمل متعلقہ اصول کی عبارت دی گئی ہے۔ بعض اصول طویل عبارت میں بھی پھیلے ہوئے ہیں۔

۳۔ پھر اس اصول کے دلائل مندرجہ ذیل ترتیب پر ہیں۔ یہ ترتیب ہر اصول کے ساتھ نہیں بلکہ موقع کی مناسبت سے

جو دلیل موجود ہو اسی کا تذکرہ ملتا ہے:

(۱) قرآنی آیت یا آیات مع حوالہ سورت و آیت

(۲) ترجمہ آیت

(۳) حدیث یا احادیث نبوی مع حوالہ کتاب حدیث، ناشر، مقام اشاعت، سن اشاعت اور حدیث نمبر

(۴) ترجمہ حدیث

(۵) کسی فقہی یا تاریخ پر کسی کتاب کا حوالہ مع ترجمہ

ان گیارہ اصولوں کے حق میں جن شرعی دلائل کا سہارا لیا گیا ہے ان میں قرآن کریم کے بعد درج ذیل کتب کے حوالے ہیں:

۱۔ کتب صحاح ستہ

۲۔ مسند احمد

۳۔ خود کونسل کی کسی رپورٹ کا اقتباس

۴۔ المؤطا۔ امام مالک

۵۔ تاریخ عمر بن الخطاب۔ ابو الفرج عبدالرحمٰن بن علی الجوزی

۶۔ مجلہ الاحکام العدلیہ

۷۔ المبسوط۔ سرخسی

۸۔ سنن الدار قطنی

۹۔ کتاب فی الاقضیہ والاحکام

۱۰۔ التشریع الجنائی الاسلامی۔ عبدالقادر عودہ (۲۵)۔

یہ فہرست ظاہر کرتی ہے کہ کونسل کے ان گیارہ راہنما اصولوں کو مندرجہ ذیل چھ طرح کے ماٰخذ کی تائید و نصرت حاصل ہے:

۱۔ اولاً نصوص اصلیہ (قرآن اور کتب احادیث)

۲۔ ثانیاً کتب تاریخ

۳۔ ثالثاً قانون موضوعہ (statutory law) جیسے مجلّہ

۴۔ رابعاً صرف ایک کتاب کی حد تک فقہی آراء

۵۔ خامساً صرف ایک کتاب کی حد تک معاصر فکر

۶۔ سادساً خود کونسل کی آراء

تھوڑی دیر کے لیے ''اصول فقہ'' کی ایک آزادانہ سی تشریح کی جائے تو اس کا جواب ''راہنما اصول'' ہی کی صورت میں ملتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ کونسل کے یہ گیارہ راہنما اصول اس کے اصول فقہ ہیں۔ اس طرح یہ واضح ہو گیا کہ کونسل کے شرعی مآخذ میں سے بڑی حد تک قرآن وسنت ہی ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ کونسل کا منہج اس کا اپنا طے کردہ ہے۔ اس منہج کی دو نمایاں باتیں ہیں:

۱۔ احکام شرعی کی تلاش میں کونسل نے قرآن وسنت کو بنیاد بنایا ہے۔

۲۔ اس کے بعد کونسل نے الکلمة الحکمة ضالة المومن کو بنیاد بنا کر کسی ضابطے قاعدے کے بغیر جہاں اس کے خیال میں خیر کی کوئی بات ملی اسے لے لیا۔

اس طرح بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سفارشات مرتب کرتے وقت کونسل نہ تو کسی ایک فقہی فکر کا خیال رکھتی ہے، نہ ایک فقہی فکر کے مختلف اقوال کی صورت میں راجح قول کی تلاش کا کام کرتی ہے، نہ مراعاۃ الخلاف کا اسلوب پیش نظر رکھتی ہے بلکہ اس کے پیش نظر تلفیق کا منہج ہوتا ہے۔ اور یہ تلفیق بھی فقہاء میں مروج تلفیق سے یکسر ہٹ کر ہے۔ یہاں تو کونسل نے اپنے لیے گیارہ راہنما اصول مرتب کر کے ایک طرح سے نئے اصول فقہ کی داغ بیل ڈالی ہے۔ اس نئے اسلوب کو عامۃ الناس میں پذیرائی کی ضرورت یقیناً موجود ہے اور یہ فیصلہ وقت کرے گا کہ گیارہ اصولوں پر مبنی کونسل کا یہ نیا منہج کس قدر امت کے خواص اور عوام کے لیے قابل قبول ہے۔ وقت کا یہ فیصلہ سالوں پر نہیں عشروں پر محیط ہو سکتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نئی کونسل اپنے لیے نئے راہنما خطوط مرتب کرے۔ فی الحال تو اصول فقہ کے طالب علموں کے لیے ان گیارہ راہنماء اصول میں تحقیق وتجزیے کا خاصا سامان موجود ہے۔

کونسل کی آراء اور سفارشات کی حیثیت:

کونسل کی سالانہ رپورٹوں، خصوصی رپورٹوں اور جائزوں کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کونسل اعلیٰ پائے کا ایک تحقیقی ادارہ ہے۔ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ آغاز سے تا ایں دم کونسل کی رپورٹوں میں علمی اور تحقیقی پختگی دن بدن مائل بہ ارتقا ہے۔ رائے دہی کا جو معیار ستر کی دہائی میں نظر آتا ہے اسی کی دہائی میں اس نے ایک نئی راہ اختیار کر لی اور نوے کی دہائی میں پیش ہونے والی کونسل کی رپورٹیں زیادہ وقیع اور علمی دلائل سے مرصع ملتی ہیں۔ کونسل کے اس نہج پر ہونے والے کام کے کئی اسباب ہیں جن میں سرِفہرست سبب یہ ہے کہ کونسل بہر حال ایک آئینی ریاستی ادارہ ہے جس کی تشکیل حکومت کی صوابدید پر ہوتی ہے۔ اور حکومتوں کے رموز سے خود حکومتوں کے خسروان ہی باخبر ہوتے ہیں۔ لھذا اس کی تشکیل میں کئی عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ یہ عوامل علمی اور تحقیقی سے زیادہ سیاسی ضروریات کے تابع ہوتے

ہیں۔ اس کے باوجود ۱۹۷۳ء کے دستور کے تحت قائم ہونے والی کسی بھی کونسل نے کسی بھی عہد میں کوئی ایسی رائے نہیں دی جو مجموعی طور پر عامۃ الناس کی اجتماعی فکر سے متصادم ہو۔ رہا یہ سوال کہ شرعی نقطہ نظر سے کونسل کے فیصلوں کو کس نظر سے دیکھا جائے تو اس کے جواب میں با آسانی کہا جا سکتا ہے کہ کونسل کا کام اسی انداز پر ہے جس پر اعلیٰ پائے کے تحقیقی ادارے اور جامعات کام کرتے ہیں۔ یہ تحقیقی ادارے، جامعات اور تعلیم و تعلم کے دیگر مراکز وسعت قلبی، رواداری اور معروضی انداز اختیار کرتے ہیں۔ ان کی تحقیق دیگر اہل علم کے لیے ایک دلیل کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ اس سے فیض پاتے ہیں۔ کونسل کی آراء اور سفارشات کا جائزہ لینے پر یہی بات سامنے آتی ہے کہ کونسل اعلیٰ پائے کا ایک تحقیقی ادارہ ہے جو قوانین کی جانچ پرکھ کے کام میں معروضی انداز اختیار کرتا ہے۔ اس کے ارکان کا ذاتی میلان کسی بھی رخ پر ہو، اس کے اجتماعی فیصلے وسعت قلبی، رواداری اور معروضی انداز پر ہوتے ہیں۔

یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ کونسل کی آراء اصول فقہ کی حد بندیوں سے مطلقاً مبرا ہیں۔ اس مجلس علمی کا زاویہ نگاہ نہ تو کسی ایک امام کا مقلد ہے اور نہ اس کے پیش نظر کوئی ایک فقہی مکتب فکر ہے۔ مختلف فقہاء کی آراء لیتے وقت بھی یہ کسی منضبط قاعدے کی مکلف نہیں ہوتی اور نہ یہ تلفیق کا سہارا لیتی ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ہمارے روایتی دینی مجلات میں کونسل کی آراء پر اس ٹھوس علمی انداز میں نقد و جرح کا اہتمام نہیں ہوتا جو اہل علم کی شناخت ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ دینی حلقے چاہے مقلد ہوں یا غیر مقلد، ہر دو صورتوں میں اصول فقہ کی بندشوں سے باہر نہیں نکلتے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ اپنی ہی فقہ کے اسیر ہوتے۔ ایسے ہرگز نہیں ہے۔ اس مضمون کے آغاز میں تفصیل سے ان مناہج کا ذکر کیا گیا ہے جن کے اندر رہتے ہوئے فقہاء کام کرتے ہیں۔ ان مناہج میں ایک سے زیادہ طریقے موجود ہیں جن کے ذریعے فقہاء قانون سازی کا کام کرتے ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کا منہج فقہی یا اجتہادی کی بجائے تحقیقی ہے۔ بدقسمتی سے اس ادارے کی آراء سے ابھی تک ریاستی ادارے بھی فیضیاب نہیں ہو سکے اور نہ دینی حلقوں میں اس کی آراء پر نقد و جرح کی گئی ہے۔ اس لیے اسلامی نظریاتی کونسل کی آراء کو فقہی یا اجتہادی کہنا بے حد قبل از وقت ہے۔

امید ہے اہل علم اس موضوع پر مزید سوچ بچار کریں گے۔

☆☆☆☆☆

حواشی

۱۔ تھانوی، احتشام الحق، مولانا: اسلامی مملکت کے بنیادی اصول، چراغ راہ کراچی، جلد ۴، شمارہ ۳، مارچ ۱۹۵۱ء ص ۴۶

2. Article 198, The Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1956.

3. Article 228, The Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1973.

4. Article 229, ibid.

5. Artticle 230, ibid.

۶۔ شاہ ولی اللہ: اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، مترجم صدر الدین اصلاحی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور ۱۹۸۰ء، ص ۱۵۴

۷۔ الشیخ نظام، مولانا: الفتاویٰ العالمگیریہ، مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ، ۱۹۸۰ء، ج ۳، ص ۱۷۰

۸۔ سرخسی: محمد بن احمد، کتاب المبسوط، مطبعہ السعادہ، مصر، ۱۳۲۴ھ، ج ۲۳، ص ۱۷

۹۔ شاطبی: ابواسحٰق ابراہیم بن موسیٰ غرناطی (۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعۃ، دارالمعرفہ، بیروت، ج ۴، ص ۲۰۲

۱۰۔ شاطبی، ایضاً، ص ۲۰۴

۱۱۔ غزالی، ابی حامد محمد بن محمد، المستصفیٰ من علم الاصول، المطبعہ الامیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۲۴ھ، ج ۲، ص ۳۵۳

۱۲۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول اِلی تحقیق الحق من علم الاصول، دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، ۲۰۰۱ء، ج ۲، ص ۱۷۔۲۱۶

۱۳۔ الموسوعۃ الفقہیۃ، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ، کویت، ۱۹۸۸، ج ۱۳، ص ۲۸۶

۱۴۔ نووی، ابی زکریا یحیٰی الدین بن شرف: المجموع شرح المہذب، دارالفکر، بیروت، ج ۱۰، ص ۹

۱۵۔ کاسانی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود، امام: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، ج ۷، ص ۵۷

۱۶۔ کاسانی، ایضاً

۱۷۔ ابن ماجہ، حافظ ابوعبداللہ محمد بن یزید: السنن، دارلدعوۃ، استنبول، ابواب فتن

۱۸۔ Article 230 (4), ibid.

۱۹۔ فائنل رپورٹ، جائزہ قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل، حکومت پاکستان اسلام آباد، مئی ۲۰۰۲، ص (د ح)

۲۰۔ فائنل رپورٹ، ایضاً، ص (ح)

۲۱۔ اسلامی نظام حکومت کے بارے میں دستوری سفارشات، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان اسلام آباد، ۱۹۸۳ء، ص ۷

۲۲۔ دستوری سفارشات۔ایضاً، ص ۵

۲۳۔ مسودہ اسلامی قانون شہادت ۱۹۸۲، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان اسلام آباد، سن اشاعت ندارد، ص ۵۸

۲۴۔ فائنل رپورٹ جائزہ قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۳

۲۵۔ کونسل کی رپورٹ بعنوان ''قوانین کی اسلامی تشکیل سلسلہ دوم حصہ اول'' ۲۰۰۰ء میں راہنما اصول نمبر ۷ کے ۲ شرعی دلائل مذکور ہیں۔ فائنل رپورٹ ۲۰۰۲ میں عبدالقادر عودہ کے اضافے کے ساتھ یہ دلائل ۳ ہو گئے۔ یہ واضح نہیں کیا گیا کہ دلائل میں یہ اور اس طرح کے دیگر اضافے کیسے کئے گئے۔

کتابیات

۱۔ ابن ماجہ، حافظ ابوعبداللہ محمد بن یزید: السنن، دارالدعوۃ، استنبول

۲۔ تھانوی، احتشام الحق، مولانا: اسلامی مملکت کے بنیادی اصول، چراغ راہ کراچی، شمارہ ۳، مارچ ۱951ء

۳۔ سرخسی: محمد بن احمد، کتاب المبسوط، مطبعہ السعادہ، مصر، ۱۳۲۴ھ

۴۔ شاہ ولی اللہ: اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، مترجم صدرالدین اصلاحی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور ۱۹۸۰ء

۵۔ شاطبی: ابواسحٰق ابراہیم بن موسیٰ غرناطی (۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعۃ، دارالمعرفہ، بیروت

۶۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان، ۲۰۰۱ء

۷۔ شیخ نظام، مولانا: الفتاویٰ العالمگیریہ، مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ، ۱۹۸۰ء

۸۔ غزالی، ابی حامد محمد بن محمد، المستصفیٰ من علم الاصول، المطبعہ الامیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۲۴ھ

۹۔ کاسانی، علاءالدین ابی بکر بن مسعود، امام: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی

۱۰۔ نووی، ابی زکریا یحیٰی الدین بن شرف: المجموع شرح المھذب، دارالفکر، بیروت

۱۱۔ فائنل رپورٹ، جائزہ قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل، حکومت پاکستان اسلام آباد، مئی ۲۰۰۲ء

۱۲۔ اسلامی نظام حکومت کے بارے میں دستوری سفارشات، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان اسلام آباد، ۱۹۸۳ء

۱۳۔ مسودہ اسلامی قانون شہادت ۱۹۸۲، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان اسلام آباد، سن اشاعت ندارد

۱۴۔ فائنل رپورٹ جائزہ قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان اسلام آباد، ۲۰۰۲ء

۱۵۔ الموسوعۃ الفقہیہ، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ، کویت، ۱۹۸۸ء

۱۶۔ The Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1956.

۱۷۔ The Constitution of islamic Republic of Pakistan 1973