OPEN ACCESS
Journal of Islamic & Religious Studies
ISSN (Online): 2519-7118
ISSN (Print): 2518-5330
www.uoh.edu.pk/jirs

JIRS, Vol.:5, Issue: 2, July - Dec 2020
DOI: 10.36476/JIRS.5:2.12.2020.01, PP: 1-16

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید: بنیادی اصول و ضوابط

Reconstruction of Islamic Law: An Appraisal of Basic Principles

Dr. Hafiz Abdul Basit Khan
Assistant Professor, Sheikh Zayed Islamic Centre
University of the Punjab, Lahore

Version of Record Online/Print: 01-12-2020
Accepted: 01-11-2020
Received: 31-07-2020

Abstract

Rapid development in all fields especially in economic and medical sciences has made the attention of Muslim jurists turned towards a reframing of Islamic legal theory. Dr. Waḥaba al-Zuḥaylī and Dr. Jamāl Al-dīn Aṭiyyah have left behind them rich literature in this regard. Other numerous Muslim jurists have also laid down some principles for reshaping Islamic jurisprudence. Applying the analytical method of research, the author initially investigated the leading principles recommended by these scholars for this reconstruction. He then has very briefly described five basic principles that were established by these scholars; Collective ijtihād in which a group of jurists make their best efforts to bring a solution of problems faced by Muslims is assumed to be very effective and more beneficial than individual ijtihād. Combining of maḍāhib, which is termed as Talfiq, is advocated by a group of contemporary jurists to develop an exclusive circle for Muslims to practice Sharī'ah in a specific field. Islamic banking is the most appropriate example of this principle. Both types of ijtihād: derivative and purposefulness must be applied parallel. Where more than one viewpoint in an injunction is found in one school of fiqh, only that one should be preferred which ensures fulfillment of the maṣlaḥah that has been observed in that injunction. The codification of fiqh literature will also be helpful in the implementation of Islamic law. These five principles can make Shar'iah practicable and implantable in the modern world where Muslims are not holding the field.

Keywords: *Reconstruction, Islamic Legal Thought, Ijtihād.*

CC BY

تعارف موضوع

فقہ اسلامی کی آفاقیت و عالمگیریت کے اپنے اور پرائے سبھی قائل ہیں۔ اہل اسلام تو اسے اپنے عقیدہ و ایمان کا حصہ سمجھتے ہیں اور مفکرین مغرب خصوصاً مستشرقین اسلامی قانون کی وسعت و فعالیت والے اصول و قواعد کو تسلیم کرتے ہیں۔

اٹھارہویں صدی عیسوی سے مسلم فقہاء و مجتہدین کے لئے، شریعت اسلامیہ کے ہر دور میں قابل عمل ہونے کے دعویٰ کے اثبات کے لئے، ایک نئے عہد کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جس میں غیر مسلم استعماری طاقتوں نے مسلم مقبوضات پر اپنے پنجے گاڑنے شروع کئے۔ انہوں نے رفتہ رفتہ مسلمان قاضیوں کو برطرف کرکے اپنا قانون نافذ کرنا شروع کر دیا اور اسی قانون کے جاننے والوں کو بطور قاضی (جج) مقرر کیا۔

مغربی قانون اپنی طرز تدوین کے اعتبار سے اسلامی قانون سے یکسر مختلف تھا۔ وہ منظّم دفعہ دار ہوتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں فقہ اسلامی، فقہاء کے اجتہادات و آراء کا ایک ذخیرہ ہے جو مغربی مدون قانون کے مقابلے میں تنظیم، ترتیب، تنقیح اور دفعہ دار ہونے سے یکسر خالی ہے۔ یہاں قاضی خود مجتہد ہوتا ہے جو اپنے مسلک کے سابقہ اجتہادات میں سے، اپنے علم کی بنا پر، خود ہی کسی ایک رائے پر فیصلہ کر دیتا ہے۔ جب یہ مسلم ممالک استعمار کے چنگل سے آزاد ہوئے تھے تو وہ مغربی طرز قانون و تحکیم سے مانوس ہو چکے تھے، لہٰذا تقنین ایک تحریک کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ چنانچہ اولاً مصر میں اور بعد ازاں شام، لبنان، عراق اور مراکش وغیرہ میں مغربی طرز کے قانون و ضابطے درآمد کرکے نافذ بھی کئے گئے۔ بعد ازاں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی کا کام شروع ہوا۔ سب سے پہلے مصر اور بعد ازاں شام، تیونس، عراق مراکش، اردن، متحدہ ہندوستان اور پاکستان میں دفعہ دار قوانین مرتب ہوئے اور ان میں سے اکثر نافذ بھی کر دیئے گئے۔

معاملہ صرف ضابطہ بندی تک محدود ہوتا تو شاید فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی بڑے پیمانے پر ضرورت محسوس نہ ہوتی لیکن یہاں معاملہ صرف ضابطہ بندی تک محدود نہ تھا بلکہ تہذیب مغرب، ایک غالب تہذیب بن کر ابھرنا شروع ہوئی اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک نئی دنیا تعمیر ہوئی جہاں ایک طرف سماج و معیشت کے متعلق نئے افکار نے ہنگامہ برپا کیا ہے اور دوسری طرف ایجادات نے زیست کا حلیہ بدل کے رکھ دیا ہے۔

یہاں اب نہ میدان معیشت مسلمانوں کے ہاتھ ہے اور نہ ہی طرز حکومت ان کا اپنا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد اقلیت کی شکل میں غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر ہے جہاں مسائل مزید گھمبیر ہیں۔ ایسی صورت حال میں یہ امر ناگزیر ہے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید ایسے خطوط پر استوار کی جائے کہ جس میں مذہب نہ تو بازیچۂ اطفال بنے اور نہ ہی مسلمانوں کی عملی زندگی میں تکلیف دہ مشقت کے باعث ناقابل عمل رہے۔

موضوع کی اہمیت

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا موضوع بیسویں صدی کے نصف اخیر سے زیر بحث آتا رہا ہے۔ مولانا محمد تقی امینی، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر جمال الدین عطیہ اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی تحریرات اس موضوع پر موجود ہیں۔ تشکیل جدید کا موضوع نظری اور عملی دونوں لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے۔ فقہ اسلامی پر فرسودگی کا الزام عائد کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ فقہ اکیڈمیز معاشرت، معیشت اور طب کی بے شمار نئی صورتوں کا شرعی حکم بیان کر چکی ہیں۔ ایسی صورت حال میں یہ سوال بہت اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ وہ کون سے اصول و ضوابط ہیں جنہیں فقہاء معاصرین نے فقہ اسلامی کی تشکیلِ نو میں ملحوظ رکھا ہے۔

منہج تحقیق

مقالہ نگار نے تجزیاتی طرز تحقیق اپناتے ہوئے ان اصولوں کا تجزیہ کیا ہے جو اس ضمن میں معاصر اصولین کی تحریرات میں ملتے ہیں۔

بنیادی سوال تحقیق:

تشکیل جدید کے عنوان سے کون سے اصول معاصر فقہاء کی تحریرات میں عبارۃً یا اشارۃً ملتے ہیں نیز ان اصولوں کی فعالیت اور ان کی تطبیق سے ظاہر ہونے والے نتائج کیا ہیں؟

فقہِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کے بنیادی اصول

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے ضمن میں مندرجہ ذیل اصول انتہائی بنیادی نوعیت کے ہیں اور معاصر فقہاء نے انہیں بیان کیا ہے:

۱۔ اجتماعی اجتہاد کی ادارتی ہیئت کی بحالی اور فعالیت:

یہ دور اختصاص کا ہے۔ معیشت، معاشرت اور طب کے میادین اختصاص در اختصاص کے نتیجے میں مزید کئی شعبوں اور حصوں میں تقسیم ہو چکے ہیں۔ ایسے میں کسی ایک فقیہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ تمام پیش آمدہ مسائل کی حقیقت و واقفیت تک گہری رسائی حاصل کر سکے، بلکہ یہاں اجتماعی مسائل کے لئے اجتماعی غور و خوض کی ضرورت ہے۔ مختلف میادین کے متخصصین درکار ہیں جو علماء و فقہاء کے لیئے معاون و مددگار بنیں۔ پچھلی صدی کے نصف اخیر سے ہی اجتماعی اجتہادی اداروں کا قیام عمل میں آنا شروع ہو گیا تھا۔ ان اداروں کی کارکردگی کے ذکر سے پہلے ضروری ہے کہ ایک نظر اجتماعی اجتہاد کی مبادیات پر ڈال لی جائے۔

"الاجتهاد الجماعي هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"[1]

"اجتماعی اجتہاد، فقہاء کی اکثریت کا استنباط کے ذریعے کسی حکم شرعی کے ظنی علم کے حصول میں اپنی کوشش صرف کرنا اور مشورہ کے بعد ان تمام فقہاء کا یا اکثر کا اس پر اتفاق ہونا۔ ہے۔"

اجتماعی اجتہاد کی شرعی بنیادیں درج ذیل ہیں:

۱۔ حدیثِ مبارکہ ہے:

"وعن علي قال قلت: يا رسول الله ﷺ إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرني؟ قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصة"[2]

"حضرت علیؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! اگر ہمیں کوئی ایسا امر پیش آئے جس کے بارے میں کوئی امر و نہی (حکم) نہ ہو تو آپ ہمیں ایسی صورت میں کیا حکم دیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم فقہاء اور عابدین سے مشورہ کر لینا اور کسی ایک کی رائے پر نہ چلنا۔"

۲۔ اجتماعی اجتہاد کی تائید میں شیخین و صحابہؓ کے عہد میں کئے جانے والے فیصلے بھی بطور دلیل بیان کئے جاتے ہیں۔[3]

۳۔ اسی طرح حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا عمل بھی یہی نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے دس فقہاء کو جمع

کیااور فرمایا:

"إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعوانا على الحق ما أريد أن أقطع أمرا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم"[4]

"میں نے تم لوگوں کو ایک ایسے کام کیلئے بلایا ہے جس پر یقیناً تمہیں اجر ملے گا اور تم حق کے ناصر ومددگار شمار ہو گے۔ میں چاہتا ہوں کہ تمام اقدامات تم سب کی رائے یا تم میں سے جتنے بھی حاضر ہوں ان کی رائے سے کروں۔"

اس وقت بین الاقوامی اور قومی سطح پر مندرجہ ذیل ادارے اجتماعی اجتہاد کی روایت کو کامیابی سے آگے بڑھارہے ہیں۔

1. مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ www.iifa.aifi.org
2. مجمع الفقہ الاسلامی، مکہ مکرمہ www.themwl.org
3. مجمع الفقہ الاسلامی، انڈیا www.ifa-india.org
4. یورپین مجلس برائے افتاء وتحقیق www.e-cfr-org
5. اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان cii.gov.pk
6. وفاقی شرعی عدالت، پاکستان www.federalshariatcourt.gov.pk

ان اداروں نے عقیدہ، سیاست، معاشرت، معیشت، طب اور غذا کے متعلق بیسیوں مسائل پر بحث وتمحیص کے بعد اپنے فیصلہ جات وسفارشات پیش کی ہیں جو بلا شبہ فقہ وقانون کے عالی دماغوں کے نتائج فکر ہیں۔ ان میں غلطی اور بہتری کا امکان موجود ہے مگر ان اداروں کی اس محنت سے شاید کسی عقلمند کو انکار نہ ہو گا۔

ان اداروں میں عالم اسلام کے نامور فقہاء دیئے گئے موضوعات پر مقالہ جات تیار کرتے ہیں اور پھر مقررہ دنوں میں ان مقالہ جات کی روشنی میں بحث وتمحیص کے بعد سفارشات اور فیصلے قرار دادوں کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔ ان اداروں کے فیصلہ جات کے صرف عناوین ہی کے لئے ایک مستقل مقالہ کی ضرورت ہے۔ ان اداروں نے تقریبا تمام حوادث ونوازل پر اپنی سفارشات وفیصلے پیش کئے ہیں۔ ان اداروں کی ویب سائٹس کے پتے اوپر دیئے گئے ہیں تاکہ ان کے تازہ ترین اجتہادات تک رسائی ہو سکے۔ ان اداروں کے علاوہ بعض اختصاصی ادارے بھی بڑے حوصلہ افزا نتائج دے رہے ہیں جن میں درج ذیل دو ادارے نمایاں ہیں:

ا۔المنظمة الإسلامية للعلوم الطبيعة۔

کویت میں قائم یہ ادارہ جدید طبّی مسائل پر فقہی آراء پیش کرتا رہتا ہے۔

2. Accenting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutios (www.aaofi.com)

بحرین میں قائم یہ ادارہ پوری دنیا میں قائم اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے شرعی معیارات (المعايير الشرعية / Shariah Standards) طے کرتا ہے۔ یہ ادارہ اب تک ۵۷ معیارات جدید تدوینی انداز میں پیش کر چکا ہے۔ اگرچہ یہ معیارات کوئی قانونی حیثیت نہیں رکھتے نہ ہی ریاستی سطح پر اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے ان معیارات کی پابندی ضروری ہے، تاہم مختلف اسلامی ممالک میں جلد یا بدیر اسلامی بینکاری پر ہونے والی قانونی سازی میں رہنما ثابت ہوں گے۔

بلا شبہ یہ ادارے امت کے لئے ایک اجتماعی متفقہ رائے قائم کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان اداروں کی سفارشات و فیصلے کسی ملک میں قانون کا درجہ کم ہی حاصل کرتے ہیں مگر تقنین کے لئے تیار مواد (Ready Material) کا کام ضرور دیتے ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی بعض سفارشات کو نافذ بھی کیا گیا ہے۔ ان اداروں کے فیصلوں میں بسا اوقات اختلاف بھی نظر آتا ہے جو ایک فطری امر ہے۔ظاہر ہے کہ ہر ادارہ اپنے ہاں موجود آراء میں سے کسی ایک رائے کو دلائل ہی کی بنیاد پر ترجیح دیتا ہے۔

پھر یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعض دفعہ کسی ادارہ کی رائے جمہور امت کے مؤقف سے بھی ٹکراتی ہے جیسے نو مسلم خاتون کا اپنے غیر مسلم خاوند کے ساتھ رہنا۔ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور امت کی رائے یہی ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے مگر یورپین مجلس برائے افتاء و تحقیق نے اس کی گنجائش رکھی ہے۔ ایسی شاذ آراء سے ان اداروں کے کام پر کئی سوالات اٹھتے ہیں اور ان کے قیام کے منفی محرکات کی طرف فکر منتقل ہوتی ہے۔ علی التسلیم کہ ایسی مثالیں شاید ڈھونڈنے سے بھی کم ہی ملیں تاہم اس کی کوشش ہونی چاہیئے کہ شواذ پر فیصلے نہ کئے جائیں۔

نیز ان اداروں کو ایسا خود کار طریقہ اپنانا چاہیئے کہ ان کے فیصلے پھر کسی ایسے اعلیٰ ادرے میں زیر بحث آئیں جہاں ایک ہی رائے یا فیصلے پر اتفاق پیدا کیا جاسکے۔

۲۔ تلفیق کی من وجہ مطلق اور من وجہ مقید اجازت:

جب بھی موجودہ دور میں فقہ کی تشکیل وترتیب نو کی بات ہوتی ہے تو فقہائے کرام اپنے اپنے فقہی دائروں میں زمانہ کی وسعتوں اور تبدیلیوں کو یوں سمونے سے قاصر ہی نظر آتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی امت کے لئے قابل تکلیف مشقت سے چھٹکارا مل سکے۔ معیشت، طب اور غذا کے میدان میں تو خاص طور پر کسی ایک فقہ کے قانونی نظام سے مسائل حل نہیں ہوتے۔اس لئے مختلف فقہاء کی آراء کسی ایک مرکب عمل میں اپنانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔اسے فقہی اصطلاح میں تلفیق کہا جاتا ہے۔

وہبہ الزحیلی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"هو الاتيان بكيفية لا يقول بها المجتهد، ومعناه أن يترتب على العمل بتقليد المذاهب، والأخذ في قضية واحدة ذات أركان أو جزئيات بقولين أو أكثر الوصول إلى حقيقة مركبة لا يقرها أحد"[5]

"عمل کے دوران ایسی کیفیت ہو جسے کوئی بھی مجتہد صحیح نہ سمجھتا ہو۔یعنی کسی عمل میں مختلف مسالک کی تقلید کرنا اور مختلف جزئیات یا ارکان والے ایک ہی معاملہ میں، دو یا زیادہ اقوال کو اس طرح جمع کرنا کہ وہ مرکب عمل کسی فقیہ کے نزدیک بھی جائز نہ ہو۔"

اگر دو علیحدہ مسئلوں میں مختلف فقہاء کی رائے پر عمل کیا جائے گو وہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور وابستہ ہوں اس کا شمار تلفیق میں نہ ہوگا۔[6]

تلفیق کے مانعین و مجوزین:

ایک گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ اگر ایک ہی مسئلہ میں تلفیق ہو تو وہ ناجائز ہے۔ اگر دو مسئلوں میں ہو گو وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہوں پھر بھی ان میں تلفیق جائز ہے۔[7]

دوسرا مؤقف یہ ہے کہ تلفیق اگر دو مسئلوں میں ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہوں پھر بھی تلفیق ممنوع ہے۔ہاں اگر ان کا بالکل تعلق نہ ہو پھر جائز ہے۔۔[8]

مجوزین کا مؤقف یہ ہے کہ تلفیق اگرچہ ایک ہی عمل میں ہو پھر بھی جائز ہے مگر چند قیود کے ساتھ۔ قیود آگے ان حضرات کے دلائل میں پیش کی جارہی ہیں۔[9]

مجوزین کے ہاں قیودات:

مجوزین کا کہنا ہے کہ تلفیق کے جواز پر دلائل قائم کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی تمام اقسام کو جائز قرار دے دیا جائے بلکہ اس کی بعض اقسام بہر حال ناجائز رہیں گی۔وہ اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

1. ایسی تلفیق جو محرمات کو حلال کرنے والی ہو جیسے زنا اور شراب کو حلال کرنے والی تلفیق جائز نہ ہو گی۔
2. جان بوجھ کر رخصتیں تلاش کرنا اور دین کو نعوذ باللہ مذاق بنالینا۔ایسی تلفیق بھی حرام ہے۔
3. ایسی تلفیق جو حاکم کے حکم کو ختم کر دے یہ تلفیق بھی حرام ہے۔
4. ایسی تلفیق جو از راہ تقلید کئے ہوئے عمل سے رجوع کی راہ دکھاتی ہو یا وہ ایک اجماعی امر سے رجوع کا راستہ دکھاتی ہو وہ بھی حرام ہے۔[10]

حقیقت یہ ہے کہ تلفیق سے تقلید شخصی کا وجوب متاثر ہوتا ہے۔ مگر تقلید شخصی ایک انتظامی امر ہے جس کا مقصود اتباع ہویٰ سے بچانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عامی کو اس کی اجازت نہیں دی جاتی کہ وہ جس فقہ میں سہولت دیکھے اس کو اختیار کرلے پھر دوسرے مسئلہ میں دوسری فقہ میں سہولت دیکھے تو اسے اختیار کرلے مگر جب دوسرے فقہی مذہب پر عمل کے پیچھے مسلمانوں کی اجتماعی ضرورت کارفرما ہو تو ظاہر ہے کہ وہاں اتباع ہویٰ ہرگز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے تقلید کے وجوب کے پہلو بہ پہلو مذہب غیر پر عمل کی اجازت بھی دی ہے۔

مگر اس کا فیصلہ ایک عامی تو کیا، اکیلے ایک فقیہ کے لئے کرنا بھی شاید نقصان سے خالی نہ ہو۔ اس لئے تمام شعبوں میں اس کی اجازت ہونی چاہیئے مگر فیصلہ علماء کی ایک جماعت ہی کرے یا کم از کم ان کی تائید و توثیق ضرور حاصل کر لی جائے۔

ماضی قریب میں اس کی واضح مثال مولانا اشرف علی تھانویؒ کی کتاب "الحیلة الناجزة للحلیلة العاجزة" ہے۔ مولانا تھانویؒ نے اپنے دور میں اس ضرورت کا احساس کیا کہ فقہ حنفی میں فسخ نکاح کے اسباب اور شرائط میں خاصی پیچیدگیاں ہیں نیز بجائے خود فسخ کا دائرہ بھی تنگ ہے اور عورتیں نامردوں، خرچ میں تنگ کرنے والوں اور مفقود الخبر شوہروں سے گلوخلاصی کے لئے ارتداد پر مجبور ہو جاتی ہیں تو آپ نے فسخ کی اکثر صورتوں میں فقہ مالکی کی طرف رجوع کیا۔ لیکن ایسا نہیں کیا کہ محض فقہ مالکی کے ایک مسئلہ کو بغیر ذیلی تفصیلات کے لے لیا ہو بلکہ تمام تر تفصیلات کے ساتھ لیا ہے نیز جہاں جہاں فقہ حنفی کی رعایت ہو سکتی تھی وہاں وہاں فقہ حنفی کو بھی ساتھ لیا ہے۔

موجودہ دور میں یوں تو تمام شعبہ ہائے زندگی میں تلفیق کی ضرورت محسوس ہوتی ہے مگر مالیات کا شعبہ خصوصا اس کا دست نگر ہے۔ اسلامی مالیاتی اداروں (Islamic Financial Institutions (IFI کو یہ مشکل درپیش ہے کہ فقہ اسلامی میں طریقہ ہائے تمویل (Modes of Finance) اپنے اپنے دائرہ میں ہر ایک فقہی نظام میں اگرچہ کامل ہیں، مگر موجودہ دور کے مغربی معاشی اداروں بینک، انشورنس وغیرہ کے متوازی جو طریقے مسلم ماہرین معاشیات نے متعارف کروائے ہیں وہ ان فقہی

نظاموں میں سے خاص کسی ایک نظام کے تحت چلائے جانے، ناممکن ہیں۔اس لئے سودی بینکاری کے مقابل غیر سودی بینکاری اور انشورنس کے مقابل تکافل جیسے اداروں کے لئے فقہائے اربعہ کے فقہی نظریات سے استفادہ کرنا پڑتا ہے ورنہ وہ خاص ادارے چل نہیں پاتے۔

شرکت و مضاربت، جنہیں مثالی تمویلی طریقے گردانا جاتاہے، کی معاصر تطبیقی صورتوں میں مسالک اربعہ کے مختلف فقہی اقوال کی یکجائی دیکھنی ہو تو ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی کی کتاب "شرکت و مضاربت: عصر حاضر میں" دیکھ لی جائے۔

۳- اجتہاد استنباطی و اجتہادی مقاصدی کا معتدل متوازن متوازی استعمال:

اجتہاد کی عموماً تین قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

- اجتہاد توضیحی
- اجتہاد استنباطی
- اجتہاد استصلاحی [11]

۱- اجتہاد توضیحی:

یہ اجتہاد کی وہ قسم ہے جس میں نصوص سے احکام کے ثبوت کی وضاحت ہوتی ہے۔اس قسم کے اجتہاد کو اجتہاد بیانی بھی کہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ لفظ عام ہے خاص، مشترک ہے یا مقید، نص ہے یا مشکل وغیرہ وغیرہ۔

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو حکم شارع کی وضاحت کرنا ہوتی ہے کہ دلیل سے حکم کا ثبوت کس طرح ہوا ہے۔اصول فقہ میں الفاظ و معانی کی بحث میں اس قسم کے قواعد مفصل مذکور ہیں۔

۲- اجتہاد استنباطی:

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو ایسے مسئلہ میں جس کا واضح حکم شریعت میں موجود نہیں ہے، اسی کے مشابہ مسئلہ میں مشترک علت کی بنا پر حکم لگانا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ سارق کا حکم قرآن میں مذکور ہے مگر نباش (کفن چور) کا حکم شریعت میں مذکور نہیں، آیا سارق کا حکم نباش پر جاری ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی یہ کہ حد سرقہ کی علت کیا کفن چوری کے عمل میں متحقق ہوتی ہے؟

یہاں مجتہد کو قیاس، استنباط، استحسان اور استدلال وغیرہ جیسے مآخذ شریعت استعمال کرنے پڑتے ہیں۔

۳- اجتہاد استصلاحی:

اجتہاد کی وہ قسم جو بالکل اجتہاد استنباطی جیسی ہے۔فرق یہ ہے کہ یہاں غیر منصوص میں حکم مصلحت معتبرہ کی بنا پر لگایا جاتا ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اجتہاد استنباطی اور استصلاحی میں فرق صرف اس قدر ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔اور استصلاحی میں یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی اصول و قوانین پر اس کی بنیاد ہوتی ہے۔

یہ موخر الذکر قسم اب بہت حد تک اجتہاد مقاصدی ہی کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ استنباط اگر اس طریقے سے ہو کہ منصوص حکم قرآن و سنت میں مذکور ہو پھر تو اس کی حجیت میں کوئی خلاف نہیں بلکہ شریعت کا مامور ہے اور دین اسلام کی حرکیت کا ذریعہ ہے لیکن اگر یہ استنباط پہلے ہی سے موجود کسی متعین فرع پر دوبارہ قیاس کرکے کیا جائے گویا قرآن و سنت ہی کا حکم مقیس علیہ اور ایک نیا حکم مستنبط کیا گیا جو مقیس بنا۔ بعد میں آنے والے فقیہ نے اپنے دور کے کسی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے پھر اسی مقیس کو مقیس علیہ بنایا اور یہ سلسلہ چلتا رہا تا آنکہ نظائر کے ذریعے کشید کی گئیں فروعات جمع ہوتی گئیں اور ہر زمانے کے فقیہ

نے پہلے گزر جانے والے فقہاء کی فروعات ہی سے استمداد کیا۔

یہ طریقہ من وجہ بہت عمدہ ہے کہ اس کے ذریعے سے فقہی روایت کا تسلسل بھی برقرار رہتا ہے اور انضباط کا فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے، البتہ من وجہ اس طریقہ پر بہت سے تحفظات بھی ہیں۔ سب سے بڑا تحفظ یہ ہے کہ بسا اوقات تفریع در تفریع سے حکم کی مصلحت و حکمت دور چلی جاتی ہے کیونکہ جزئیات پر اپنے زمانہ کی چھاپ ہوتی ہے اور اگر انہی پر انحصار کر لیا جائے تو کبھی افراط اور کبھی تفریط پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف بعض فقہاء ایک دفعہ مقیس بن جانے والے مسئلہ کو دوبارہ مقیس علیہ بنانے کی اجازت نہیں دیتے اور دوسری طرف فقہاء (خصوصاً مالکیہ اور حنفیہ) مصالح مرسلہ اور استحسان کے ذریعے فساد زمانہ، تغیر احوال، عرف اور نئے وسائل کی پیدائش کے باعث اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھتے ہیں تا کہ ایک طرف استنباط سے تعلق بھی جڑا رہے اور جہاں استنباط میں تنگی محسوس ہو یا وہ شریعت کے مقاصد اور مصلحت و حکمت سے دور ہو جائے وہاں مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے راہ نکالی جائے۔

فقہاء کے ہاں اجتہاد بالمصلحۃ یا اجتہاد استصلاحی یا استحسان بالمصلحۃ کا ذکر تو عموماً ملتا ہے، خصوصاً امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں اس کا ذکر کتابوں میں بکثرت ملتا ہے کہ امام موصوف جب شاگردوں سے علمی گفتگو کرتے تھے اور ان کے شاگرد ان سے اختلاف کرتے ہوئے دلائل پیش کرتے تھے تو اگر امام موصوف یہ فرماتے کہ "أنا أستحسن" تو سب خاموش ہو جاتے۔

وجہ یہ تھی کہ امام موصوف مقاصد شریعت پر گہری نظر رکھتے تھے۔ اگرچہ استحسان بالمصلحۃ کے علاوہ بھی استحسان کی اقسام ہیں مگر اصل الاصول استحسان بالمصلحۃ ہی ہے۔ جب فقہاء کے ہاں نظائر کا استعمال بہت بڑھ گیا تو بعد والوں نے یہ احساس کیا کہ اجتہاد کے لئے مطلوب اوصاف میں سے ایک وصف، مقاصد شریعت کا علم بھی ہونا چاہیئے تا کہ علت کے پہلو بہ پہلو مصلحت وحکمت بھی پیش نظر رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس علم پر مستقل تصانیف کا آغاز ہوا۔ چنانچہ عزالدین بن عبدالسلام (م: ۶۶۰ھ) اور ابو اسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبیؒ (م: ۷۹۰ھ) نے بالترتیب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" اور "الموافقات" تصنیف کیں۔ نیز امام غزالی (م: ۵۰۵ھ) سے ابن فرحون (م: ۷۹۹ھ) تک تمام اصولیین نے اہتمام سے ان کا ذکر کیا ہے۔ دور جدید میں طاہر ابن عاشور (۱۳۹۳ھ)، وھبہ الزحیلی (م۱۴۳۶ھ)، یوسف العالم، نور الدین مختار الخادمی، جمال الدین عطیہ اور ریسونی نے ان پر مفصل بحث کی ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر کرنا بے محل نہ ہو گا کہ بعض دفعہ علم اسرار شریعت، علم مقاصد الشریعۃ ہی کا دوسرا عنوان معلوم ہوتا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسرار و حکم کا تعلق احکام کی داخلی تفصیلات کے فوائد سے ہے جیسے یہ کہا جائے کہ نمازیں پانچ ہونے میں کیا حکمت ہے اور روزہ ایک ماہ رکھنے میں کیا حکمت ہے جبکہ مقاصد کا اطلاق شریعت کے ارکان اور ان کی شریعت میں موجود مطلوبات پر ہوتا ہے۔ جیسے قصاص کا مقصد حفظ جان اور زنا کی حرمت کا مقصد حفظ نسل ہے۔ اگرچہ بعض اوقات مقصد، حکمت اور اسرار ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں۔

یوں تو احکام مبنی بر علت بھی ہوتے ہیں اور مبنی بر مصلحت بھی۔ لیکن قیاس کے لئے علت کو بنیاد اس لئے بنایا جاتا ہے کہ وہ منضبط ہوتی ہے۔ جیسے سفر میں قصر نماز کی علت سفر کی مقدار کو بنایا گیا ہے نہ کہ مشقت کو کیونکہ مشقت منضبط نہیں۔ جدید اجتہادات میں ہونا یہ چاہیئے کہ اجتہاد استنباطی کے وقت مصلحت و حکمت بھی پیش نظر رہے اور اجتہاد مقاصدی کے وقت دلائل و نظائر سے بھی استمداد رہے، چنانچہ اس مقصد کے لئے دو امور پر غور کرنا ضروری ہے۔

پہلا امر یہ کہ نصوص کی تین قسمیں کی جائیں، یعنی نصوص قطعیہ، نصوص ظنیہ، نصوص مصلحیہ۔

نصوص قطعیہ ایسی نصوص کہ ذریعہ ثبوت اور اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے وہ بالکل غیر محتمل ہیں۔ ایسی نصوص میں مصلحت کی بنا پر کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہو سکتی نہ یہاں مقاصد سے اعتناء کیا جا سکتا ہے۔

نصوص ظنیہ وہ نصوص ہیں کہ باہم متعارض ہیں یا ذریعہ ثبوت یقینی نہیں ہے یا لفظ کی اپنے معنی پر دلالت میں ایک سے زیادہ احتمالات ہیں، یہاں فقہاء بسا اوقات مصلحت کی بنیاد پر ایک نص کو دوسری نص پر اور ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ ترک نص نہیں ہے، نہ ہی نص سے رائے کی طرف عدول ہے بلکہ ایک نص سے دوسری نص کی طرف اور نص کے ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف عدول ہے۔

نصوص مصلحیہ جو کسی خاص زمانہ کی مصلحت پر مبنی ہوں اور اسی مصلحت کے لحاظ سے احکام جاری ہوئے ہوں۔ جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولیات اسی اصول پر مبنی تھیں۔ قحط کے سال میں قطع ید کی سزا موقوف ہوئی۔[12] علوی لوگوں کو زکاۃ دینے کے معاملے میں امام رازی نے اپنے دور کے اعتبار سے اسی اصول کے مطابق اجازت دی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ حوادث ونوازل پیدا ہونے کی تین وجوہات ہیں:

"كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد."[13]

"بہت سے شرعی احکام زمانے کے بدل جانے سے اس لئے بدل جاتے ہیں کہ اس زمانے میں رہنے والے لوگوں کا یا تو عرف تبدیل ہو جاتا ہے یا کوئی نئی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے اور یا زمانے والوں میں اخلاقی انحطاط آ جاتا ہے اب اگر سابقہ حکم ہی کو برقرار رکھا جائے تو لوگوں کے لئے بڑی مشقت اور نقصان لازم آئے گا نیز یہ روش شریعت کے ان قواعد کے بھی خلاف ہوگی جو تخفیف، یسر اور نقصان و فساد کے دور کرنے پر مبنی ہیں۔"

خلاصہ یہ ہے کہ قواعد شریعت کے تحت کئے جانے والے اجتہاد میں مندرجہ ذیل عوامل کارفرما ہو سکتے ہیں:

1۔ عرف و تعامل کی تبدیلی

2۔ نئی ایجادات

3۔ سیاسی حالات کی تبدیلی

4۔ معاشی حالات کی تبدیلی

5۔ اخلاقی انحطاط

یہاں انتہائی اختصار کے ساتھ ان عوامل کے تحت ہونے والی تبدیلیوں کی مثالیں ذکر کی جارہی ہیں۔

الف۔ عرف کی تبدیلی

عرف کی بنا پر ہونے والی تبدیلیوں کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا تھا کہ یکجائی سے پہلے مہر کا کچھ حصہ حضرت فاطمہؓ کو ادا کر دیں۔ فقہاء نے اس سے یہ مسئلہ مستنبط کیا کہ اگر عورت یہ کہے کہ مجھے بوقت یکجائی مہر کا کچھ بھی حصہ ادا نہیں ہوا تو اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ یہ عرف و تعامل کے خلاف ہے۔ بعد کے

فقہاء نے جب دیکھا کہ عرف تبدیل ہو گیا ہے اور بسا اوقات بلکہ بیشتر اوقات مہر کا کوئی حصہ بھی مہر معجّل کی صورت میں ادا نہیں ہوتا تو اب عورت کی بات کا اعتبار ہو گا۔

متقدمین حشرات الارض کی بیع سے منع کرتے تھے، پھر ان سے استفادہ کی روایت پڑی اور اب تو ان حشرات کے سفوف کو باقاعدہ ادویات اور بسا اوقات خوراکی اجزاء کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ تعامل کے باعث فقہاء نے اس کی جازت دی۔

ب۔ نئی ایجادات:

بسا اوقات حکم میں تبدیلی کی بنا نئی ایجادات ہوتی ہیں۔ نامردی (Impotency) کے لئے میڈیکل ٹیسٹ کو بنیاد بنانا، جنون کے تعین کے لئے طبّی معائنے کو مدار قرار دے کر فسخ نکاح و دیگر معاملات میں حکم لگانا، ذرائع مواصلات خصوصا ابلاغ کے جدید ذرائع میں آواز کے اشتباہ کے امکان کے باوجود آواز پر احکام جاری کرنا وغیرہ۔

ج۔ سیاسی حالات کی تبدیلی:

سیاسی حالات میں تبدیلی کی بڑی مثال مسلم اقلیتوں کے لئے مسائل میں تغیر و تبدل ہے۔ سترہویں صدی ہجری سے پہلے کوئی ملک مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل جاتا تو وہاں کے مسلمان ہجرت کر جاتے تھے۔ غیر مسلم غلبہ والی مملکت میں قیام پذیر رہنے کا عمومی مزاج نہ تھا۔ صنعتی انقلاب کے باعث حالات نے کروٹ لی اور اب مسلمانوں کی کل آبادی کا ۳۰ فیصد غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر ہے۔

صرف تولیت قاضی کا مسئلہ ہی لے لیا جائے تو صورت حال یکسر تبدیل نظر آتی ہے۔ اصولا اسی قاضی کا فیصلہ معتبر ہے جسے مسلم حکمران مقرر کرے۔ مگر بعد کے دور میں جب فقہاء نے دیکھا کہ اگر غیر مسلم مقبوضات میں مسلمانوں کے نزاعات میں غیر مسلم حکمران کے مقرر کردہ مسلم قاضی کا انتظام نہ کیا گیا تو مسلمان شریعت سے دور ہوتے چلے جائیں گے تو جواز کا فتوی دیا۔ آج مسلم اقلیتوں کو یہ مسئلہ درپیش ہے کہ ان کے عائلی معاملات میں غیر مسلم جج فیصلہ کرتے ہیں اگر یہ فیصلہ شرعا نافذ نہ ہو تو شریعت کا مقصد حفظ اعراض پورا نہیں ہوتا۔

اسی طرح غیر مسلم مفتوحات میں نفع کی شرط پر قرض لینے کا مسئلہ ہے۔

د۔ معاشی معاملات کی تبدیلی:

قدیم ادوار میں بائع اور مشتری آمنے سامنے ہوتے تھے اور مبیع عموماً مقبوض یا مقدور التسلیم ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں انٹرنیٹ کے ذریعے کی جانے والی خرید و فروخت میں بسا اوقات مبیع نہ بائع نے دیکھا ہوتا ہے نہ مشتری نے۔ بلکہ وہ ان دونوں سے دور کسی تیسری جگہ پڑا ہوتا ہے۔ یہاں مبیع نہ مقبوض ہے نہ مقدور التسلیم ہے بلکہ صرف حق ملکیت ہے۔

ادھر فقہاء جو بیع قبل القبض کو بیع فاسد شمار کرتے ہیں وہ اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ایسی بیع نزاع کا سبب ہے۔ نیز اس میں غررِ انفساخ[14] پایا جاتا ہے، لیکن یہاں یہ احتمال بھی موجود نہیں ہے نیز یہ بیع سبب نزاع بھی نہیں ہے۔ اس جہت کو دیکھا جائے تو یہ بیع جائز ہونی چاہیئے مگر اس چیز کی کیا گارنٹی ہے کہ مبیع موجود بھی ہے کہ نہیں۔

الغرض معاشی حالات میں تبدیلی بھی شریعت کے مطلوبہ مقاصد کے حصول کی خاطر احکام میں تبدیلی کا سبب بنتی ہے۔

ھ۔ اخلاقی انحطاط:

اس کو فقہاء "فساد أهل الزمان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی ایک مثال گواہ کے لئے عادل ہونے کی شرط ہے اور گواہ

کا عادل ہونا ضروری ہے۔ جب امام ابو یوسف خود قضاء کے منصب پر فائز ہوئے تو انہیں محسوس ہوا کہ بعض فاسقوں کی شہادت بھی قبول کی جا سکتی ہے۔

"إن الفاسق إذا كان وجيها في الناس ذا مروة تقبل شهادته لأنه لا يستاجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب بمروته"[15]

"اگر فاسق شخص لوگوں میں صاحب حیثیت شمار ہوتا ہے اور کچھ اچھے اوصاف بھی رکھتا ہے تو اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی، اس لئے کہ اس کی حیثیت و عزت کے باعث اسے کرائے کا گواہ نہیں بنایا جاسکے گا اور وہ معاشرے میں اپنی ساکھ کے باعث جھوٹ بھی نہیں بولے گا۔"

بعد کے فقہاء نے اس میں اور بھی توسع برتا۔ طرابلسی لکھتے ہیں:

"اذَا كَانَ الرَّجُلُ يَشْرَبُ سِرًّا وَهُوَ ذُو مُرُوءَةٍ فَلِلْقَاضِي أَنْ يَقْبَلَ شَهَادَتَهُ."[16]

"اگر کوئی شخص چھپ کر شراب پیتا ہے اور وہ معاشرے میں صاحب حیثیت ہے تو پھر قاضی کے لئے گنجائش ہے کہ اس کی شہادت قبول کرلے۔"

اسی طرح پہلے گواہ کا "ظاہری تزکیہ" کافی سمجھا جاتا تھا لیکن صاحبین نے "تزکیہ سری" کو بھی ضروری قرار دیا۔ یعنی گواہ ظاہری طور پر بھی عادل ہو اور خفیہ تحقیقات سے بھی اسی کا اثبات ہو۔ ظاہر ہے اتنی لمبی چوڑی تحقیق اول تو کرنا مشکل ہے، ثانیاً ایسا عادل گواہ کہاں ملے گا۔ ابن ابی لیلیٰ نے اسی لئے گواہ بننے والے شخص سے قسم لے لینے کو کافی سمجھ لیا۔[17] یہاں متقدمین کے پیش نظر بھی مقاصد شریعت ہیں اور متاخرین نے بھی اسی بنیاد پر دوسرا قول اختیار کیا ہے۔[18]

مقاصد شریعت کے متعلق یہ نکتہ بھی نہایت اہم کہ ان کے ذریعے غیر شرعی حیلوں کا دروازہ بھی بند ہوتا ہے۔ جو حیلے شرعی ذمہ داریوں سے کنارہ کش ہونے کے لئے استعمال ہوتے ہیں انہیں شریعت کے مطلوبہ مقاصد کے حصول میں خلل ڈالنے کے باعث رد کیا جاتا ہے ورنہ ان کی فقہی بنیاد اپنے تئیں کمزور نہیں ہوتی۔

دوسری طرف فقیہ بسا اوقات یہ محسوس کرتا ہے کہ فقہاء کا اجتہاد اگرچہ متفقہ ہو مگر فساد زمانہ کے باعث اس پر فتوی نہیں دیا جاسکتا اور اگر ایسا مسئلہ فیصلہ کرنے والے قاضی کو درپیش ہو تو معاملہ مزید گھمبیر ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر فقہاء کے ہاں یہ بات قریب قریب اتفاقی ہے کہ اگر نکاح کے بعد شوہر ایک مرتبہ بھی وظیفہ زوجیت ادا کرلے تو اب بیوی کے لئے اس بنیاد پر فسخ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد خواہ خاوند ایک مرتبہ بھی وظیفہ زوجیت ادا نہ کر سکا ہو نکاح اب مرد کی نامردی کے باعث عورت کے مطالبے پر فسخ نہیں ہوگا۔ اب ایک طرف فقہاء کرام کا یہ اجتہاد ہے اور دوسری طرف ہمارا زمانہ ہے۔ جہاں اخلاقی ابتری اس قدر بڑھ گئی ہے کہ ایسے خاوند کی بیوی جلد یا بدیر زنا میں مبتلا ہو کر رہے گی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

"میں سمجھتا ہوں کہ جوان عورت جس کا شوہر ادائے حق زوجیت سے عاجز ہو چکا ہو اور وہ ہر لحہ اپنے نفس پر خطرہ محسوس کر رہی ہے، گناہ میں ڈالنے والی فضا نے اس کا احاطہ کر لیا ہے ایسے حالات میں کسی عالم یا قاضی کا محض یہ کہہ کر عورت کی درخواست خارج کر دینا کہ زندگی میں ایک بار تمہارا شوہر تم سے جماع کر چکا ہے عدل نہیں ظلم ہے، علم نہیں جہالت ہے۔"[19]

استنباط و استصلاح کا متوازن متوازی معتدل استعمال بیک وقت شریعت کے ظاہر پر عمل کا راستہ بھی کھولتا ہے اور اس کی روح پر عمل کو بھی ممکن بناتا ہے۔ اسی سے احکام کی آفاقیت و محدودیت، عمومی و خصوصی اطلاقات اور احکام کی درجہ بندی برقرار رہتی ہے۔ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید میں اس معتدل اسلوب سے احکام کی تعمیل و تفہیم میں آسانی پیدا ہو گی۔

مگر یہاں پھر اس بات کا اعادہ ضروری ہے جو تلفیق کے ذیل میں گزری۔ مصلحت کا تعین بظاہر جتنا آسان معلوم ہوتا ہے اتنا ہی مشکل ہے۔ دربار خداوندی میں احتساب کے احساس سے لبریز دلوں کے حامل مستند علماء کی ایک جماعت ہی اس کا فیصلہ کرے تو بہتر ہے ورنہ بقول ڈاکٹر نورالدین مختار الخادمی مقاصدِ شریعت دو دھاری تلوار ہے جس طرح اس کو خیر و بھلائی کے کام میں استعمال کیا جا سکتا ہے اسی طرح برائی، فساد اور شر میں بھی اس سے کام لیا جا سکتا ہے۔[20]

۴۔ اجتہاد مذہبی میں مقاصد شریعت کی بطور مرجح بحالی:

اجتہاد اگر کسی مسلک کے دائرہ میں محدود ہو تو اسے اجتہاد مذہبی کہا جاتا ہے۔ جب کسی مسلک کے مجتہد مطلق اور ان کے اولین شاگرد جو مجتہدین منتسبین کہلاتے ہیں، ان کا آپس میں اختلاف ہو اور آراء متعدد ہوں وہاں اسی رائے کو لینا بہتر ہے جو مقاصد سے قریب تر ہو، اور اوفق بالزمان ہو۔ یہاں اس کی بھی ایک مثال دینا مناسب ہے۔

موجودہ زمانے میں متعدد ایسے مہلک و متعدی امراض ہیں کہ اگر شوہر کو ان میں سے کوئی مرض لاحق وہ جائے اور وہ لاعلاج ہو تو ایسی صورت میں فقہ حنفی میں دو قول ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے ہاں صرف جب اور عنت (آلہ تناسل کٹا ہو یا وہ نامرد ہو) موجب فسخ ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ ان کے ہاں تمام امراض سرے سے موجب فسخ نہیں جبکہ دوسری طرف امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تمام ایسے عیوب و امراض کہ ان کے باعث عورت مرد کے ساتھ نہ رہ سکتی ہو موجب فسخ ہیں۔

> "وقال محمد ترد المرءة إذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لأنها تعذر عليها الوصول إلى حقها لمعنى فيه كالجب والعنة"[21]

> "امام محمدؒ کہتے ہیں کہ عورت نکاح اس صورت میں رد کر سکتی ہے جبکہ مرد میں ایسا واضح عیب ہو کہ اس عیب کے ہوتے ہوئے اس کے ساتھ نہ رہا جا سکتا ہو کیونکہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا تو اس طرح اب یہ مجبوب اور نامرد کے حکم میں ہو گا۔"

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے ایڈز (HIV/AIDS) میں مبتلا شخص کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے خواہ عورت کو نکاح سے پہلے اس کے مرض کا علم بھی ہو۔[22]

۵۔ نظریہ سازی و تقنین کی ضرورت:

تقنین بذات خود ایک نوع کا اجتہاد مقاصدی ہوتا ہے اس لئے کہ قانون سازی کے وقت متعدد فقہی آراء میں سے کسی ایک رائے کو، جو زمانہ کے حالات کے موافق ہو، اختیار کیا جاتا ہے۔ اسلام میں اس نوع کی پہلی تقنین "مجلة الأحكام العدلية" کی تدوین تھی۔ خود اس مجلّہ کے مرتبین نے صدر اعظم عالی پاشا کے سامنے اس مجلّہ کی تعین کا جو سبب بیان کیا تھا، وہ یہی تھا کہ فقہ حنفی کے وسیع ذخیرہ فقہ سے ایسے قوانین منتخب کرکے مدون کرنے کی ضرورت ہے۔ جو عرف و عادت کے موافق ہوں۔[23]

چنانچہ "مجلة الأحكام العدلية" میں متعدد مقامات پر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے عدول کیا گیا ہے:

1. بیو قوف پر پابندی کے سلسلہ میں صاحبین کا قول لیا گیا ہے۔[24]
2. عقد الاستضاع کے جواز کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول لیا گیا ہے۔[25]
3. غصب شدہ شئے کے منافع کے سلسلہ میں متاخرین حنیفہ کی رائے کو لیا گیا ہے۔[26]
4. بیع الوفاء کے جواز کے سلسلہ میں ابو اللیث سمر قندی کا قول لیا گیا ہے۔ حالانکہ ظاہر الروایہ میں اس کی اجازت نہیں۔[27]

آج متعدد اسلامی ممالک عراق، شام، مصر، لیبیا وغیرہ میں رائج اسلامی قانون میں فقہاء اربعہ کی آراء لی گئی ہیں۔ نجی سطح پر ملک عزیز میں جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے "مجموعہ قوانین اسلام" لکھ کر بڑی خدمت انجام دی ہے۔

اسلامی قانون کا نفاذ ہر درد دل رکھنے والے باشعور مسلمان کی آرزو ہے۔ ریاستی سطح پر کسی بھی قانون کے نفاذ کے لئے سب سے پہلا مرحلہ اس قانون کی تنفیذ کے لئے حتمی شکل میں ہونا (Ready to Implement)) ہے۔ مسلم ممالک میں عائلی قوانین تو کسی حد تک تقنین کے مرحلہ سے گزر کر جدید شکل میں دستیاب ہیں لیکن تمام شعبہ ہائے زندگی سے متعلق ان قوانین کی دفعہ وار صورت (Codified Shape) دستیاب نہیں ہے۔ جس کی اشد ضرورت ہے۔ بلکہ راقم الحروف کی رائے میں فقہ حنفی کے بنیادی مآخذات (Primary Sources) کی دفعہ وار صورت فقہ اسلامی کی تنفیذ میں آسانی پیدا کرے گی۔

غالبا فتاوی عالمگیری کے ایک حصہ کو دفعہ وار شکل میں مرتب کیا گیا تھا۔ اور ہدایہ کے ایک حصہ پر اسی نوعیت کا کام شیخ زاید اسلامک سنٹر پشاور سے طبع ہوا ہے۔ اگر اسی نہج پر اصول السرخسی، فتاویٰ قاضی خان، فتاویٰ شامی اور دیگر مآخذ دفعہ وار شکل میں مرتب ہو جائیں تو ان سے استفادہ آسان ہو جائے گا۔ ہمارے ہاں فقہاء تو ان کتب سے استفادہ کر لیتے ہیں لیکن وکلاء اور جج حضرات ان کتب کے پیچیدہ تدوینی اسلوب سے بالکل اجنبی ہیں۔ یہ کام بذات خود فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی طرف ایک مثبت قدم ثابت ہو گا۔

خلاصہ کلام:

فقہ اسلامی نے اپنی حرکیت کا عملی ثبوت دیا ہے۔ وہ صدیوں ریاستی قانون کے طور پر نافذ رہی ہے اور اب تک اہل اسلام کے لئے تمام شعبہ ہائے زندگی میں رہنمائی کا فریضہ سر انجام دے رہی ہے اور یہ سلسلہ ان شاء اللہ تا قیامت جاری رہے گا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس زمانہ کے حاملین علوم اسلامیہ، اسے غیروں سے مستعار لئے ہوئے بلکہ مسلط کئے گئے سیاسی، معاشی اور معاشرتی نظم میں مسلمانوں کے لئے قابل عمل بنائیں اور اس نہج پر اس کی تشکیل کریں کہ عمل سے تہی دست مسلمان بھی اس کے ناقابل عمل ہونے کا بہانہ نہ کر سکے، نیز تمام شعبہ ہائے زندگی سے متعلق اسلامی قانون کی ہدایات کو ریاستی سطح پر قابل تنفیذ بنانے کے لئے وہ اپنے حصے کا کام کرتے جائیں۔

نتائج بحث:

1. فقہ اسلامی کی تجدید کی ماضی میں منفی و مثبت تعبیرات ہوتی رہی ہیں۔ روایت سے جڑے ہوئے علماء نے تشکیل جدید کے عنوان سے نہایت وقیع اصول بیان کئے ہیں اور عملا انہیں اختیار بھی کیا ہے۔
2. قومی اور بین الاقوامی سطح پر معتدل متفقہ رائے کے قیام کے لئے اجتماعی اجتہادی اداروں کا قیام مستحسن ہے۔ ان اداروں نے اجتماعی معاملات کے متعلق قابل قدر اجتہادات پیش کئے ہیں۔

3. شاذ اقوال کی بنیاد پر کئے گیے فیصلے جہاں ان اداروں کی کارکردگی کو مشکوک بناتے ہیں وہاں مسلمانوں کو بھی ایسے راستہ پر ڈالتے ہیں جو ہرگز سبیل المؤمنین نہیں۔

4. کسی اجتماعی نوعیت کے مسئلہ کے لئے ، کسی خاص طبقہ کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے یا عام مسلمانوں کو حرام صریح سے بچانے کے لئے اگر مسالک فقہیہ کو جمع کرکے تلفیق کی صورت اختیار کرلی جاے تو اسے دین کی وسعت پر محمول کرنا چاہیے۔البتہ جہاں ایسی ضرورت نہ ہو وہاں اس سے اجتناب ضروری ہے تاکہ صدیوں سے قائم تعامل، محض ہوی وخواہش کا شکار نہ ہو جاے۔

5. معاصر فقہی تحدیات کا مقابلہ کرنے کے لئے اجتہاد استصلاحی کا اجتہاد استنباطی کے پہلو بہ پہلو استعمال اس اعتبار سے بڑا خوش آئند ہے کہ اس سے معاشرہ، دین سے ایسے خالی نہیں ہو جاتا جیسے عیسائی معاشرے عیسائیت سے خالی نظر آتے ہیں البتہ اس کا متوازن استعمال دین کی فعالیت کے لئے ضروری ہے ورنہ دین انفعالی حالت پر آکر آخر کار معاشرے سے رخصت ہو جائے گا۔(اللہ نہ کرے)

6. اسلامی قوانین کا نفاذ ہر سچے مسلمان کی آرزو ہے۔ان قوانین کے نفاذ سے پہلے فقہ اسلامی کی تقنین ضروری ہے تاکہ کسی مرد مومن حکمران کی آمد پر ان قوانین کو بلا تاخیر نافذ کیا جاسکے۔اس لئے تقنین کے کام کو سرکاری سطح پر کرنے کی ضرورت ہے۔کوئی نجی ادارہ بھی اس عظیم کام کو سرانجام دے تو یہ نسلوں کا قرض ہے جو ادا ہوگا۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

حوالہ جات (References)

[1] عبدالحمید السوسوہ اشرفی، الاجتہاد الجماعی فی التشریع الاسلامی، قطر، وزارت اوقاف ودینی امور، ۱۴۱۸ھ، ص: ۴۶
‘Abdul Ḥamīd al SuSuh Ashrafī, *Al Ijtihād al Jama’ī fī al Tashrī’ al Islamī*, (Qatar: Wizārat Auqāf wa Dīnī Umūr, 1418H) p: 46

[2] امام ہیثمی نے کہا ہے: "رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ موثقون من اہل الصحیح"۔ مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب فی الاجماع، ۱: ۱۷۸۔
طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاہرہ، دارالحرمین، ۱۴۱۵ھ، باب الالف من اسمہ احمد، حدیث رقم: ۱۶۱۸
Imām Haythamī, *Majma’ al Zawā‘id*, 1:178. Al Tabarānī, Sulaymān bin Aḥmad, *Al Mu’jam al Awsat*, (Cairo: Dār al Ḥaramayn,1415H), Ḥadīth # 1618

[3] د. وہبہ الزحیلی، الاجتہاد الجماعی واہمیتہ فی مواجھۃ مشکلات العصر، الدراسات الاسلامیہ، رئیس التحریر: محمد الغزالی، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ، العدد الاول، المجلد الاربعون، ذوالقعدۃ محرم ۱۴۲۶ھ، ص: ۱۰-۱۱
Wahba al-Zuhaylī, “Al Ijtihād al Jama’ī wa Ahmiyatuhū fī Mawājihati Mushkilāt al ‘Aṣr”, *Al Dirāsāt al-Islāmiyah, Majma’ al-Buḥūs al-Islamiyah, Issue: 1, Vol. 40, Ḍhul Qa’dah Muharram 1426H,* pp: 10-11

[4] طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، دارالتراث العربی بیروت، ۱۳۸۷ھ، ۶: ۷۴۷
Al Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr, Tārīkh al Rusul wal Mulūk, (Beirut: Dār al Turāth Al ‘Arabī, 1387H), 6: 747

[5] د. وہبہ الزحیلی، اصول الفقہ الاسلامی، داراحسان ایران، ۱۹۹۷ء، ۲: ۱۱۴۲

Dr. Wahabh Al Zuhaylī, *Usūl al Fīqh al Islamī*, (Iran: Dār al Iḥsān, 1997), 2: 1142

6 اصول الفقہ الاسلامی، ۲: ۱۱۴۲۔ رحمانی خالد سیف اللہ، تقلید اور تلفیق، بحث و نظر، اپریل جون، ۱۹۹۰ء، ص: ۹۵

Usūl al Fīqh al Islamī, 2: 1142. Khālid Saifullah Raḥmanī, "Taqlīd awr Talfīq", *Baḥath-o-Naẓar, April June, 1990*, p: 95

7 تھانوی، اشرف علی، الحیلۃ الناجزۃ (حاشیہ)، دار الاشاعت کراچی، ۱۹۸۷ء، ص: ۱۵-۱۶

Ashraf 'Alī Thānvī, *Al Ḥīlah al Nājizah (Hāshiyah)*, (Karachi: Dār al Ishā'at, 1987), pp: 15-16

8 یہ مسلک مولانا حبیب احمد کیرانوی کا ہے۔ملاحظہ ہو۔ ظفر احمد عثمانی، اعلاء السنن، دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۹۷ء، ۲۰: ۲۴۸

Zafar Aḥmad Usmānī, *I'lā' al Sunan*, (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1997), 20: 248

9 مجوزین میں سے ڈاکٹر وہبہ الزحیلی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میسر آئی ہے۔اصول الفقہ الاسلامی، ۲: ۱۱۴۲۔ تقلید اور تلفیق، ص: ۹۵

Usūl al Fīqh al Islamī, 2: 1142. "Taqlīd awr Talfīq", p: 95

10 اصول الفقہ الاسلامی، ۲: ۱۱۴۷ - ۱۱۴۸

Usūl al Fīqh al Islamī, 2: 1142-1148

11 اصولیین کے ہاں اس تقسیم کے اشارات ملتے ہیں مگر منضبط انداز میں یہ تقسیم ان کے ہاں نہیں ہے۔ یہاں یہ بحث مندرجہ ذیل کتب سے ماخوذ ہے۔ ڈاکٹر معروف دوالیبی، المدخل الی علم اصول الفقہ، مطبعہ جامعہ دمشق، دمشق، ۱۹۵۹ء، ص: ۳۷۵ - ۳۷۹۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر، محمد تقی امینی، قدیمی کتب خانہ، کراچی، س۔ن، ص: ۴۔ مولانا نے ان تین قسموں مثالیں اور ان میں صحابہ کے اختلافات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ ص: ۴۰ - ۵۶

Dr. Ma'rūf Duwālaybī, *Al Madkhal ilā 'Ilm Usūl al Fiqh*, (Dimascuss: Maṭba' Jāmi'ah Dimishq, 1959), p: 375-379. Muḥammad Taqī Amīnī, *Ijtihād ka Tārīkhī Pas-e-Manẓar*, (Karachi: Qadīmī Kutub Khāna), pp: 4, 40-56

12 رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، مقاصد اور شریعت اور نئے مسائل، ایفا پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۱۰ء، ص: ۳۱۹

Khālid Saifullah Raḥmanī, *Maqāṣid or Sharī'at: Ta'aruf or Taṭbīq*, (New Delhi: Ifā Publications, 2010), p: 319

13 ابن عابدین، محمد امین، نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، مشمولہ رسائل ابن عابدین، ۲: ۱۲۶

Ibn Ābidīn, Muḥammad Amīn, *Nashr al 'Urf fī Binā Bad al Aḥkām 'alā al 'Urf*, 2: 126

14 غرر انفساخ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بغیر قبضے کے چیز خرید کر آگے فروخت کر دی اور بائع اول کے پاس وہ چیز مشتری کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی تو ایسی صورت میں مشتری اول جو اب بائع ثانی ہے، مشتری ثانی کو چیز کبھی حوالے نہیں کر سکتا تو جب بیع اول فسخ ہو جائے گی تو بیع ثانی شروع ہی سے فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہی غرر انفساخ ہے۔

15 المیدانی، عبد الغنی، اللباب فی شرح الکتاب، دار الکتاب العربی بیروت، ۱: ۳۷۳

Al Maydānī, 'Abdul Ghanī, *Al Lubāb fī Sahrḥ al Kitāb*, (Beirut: Dār al Kitāb al 'Arabī), 1: 373

16 طرابلسی، علی بن خلیل، معین الحکام، دار الفکر بیروت، س ن، ص: ۳۳۶

Al Ṭarāblasī, 'Alī bin Khalīl, *Mu'īn al Aḥkām*, (Beirut: Dār al Fikr), p: 336

17 ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، المطبعۃ العلمیہ، مصر، ۱۳۱۱ھ، ۷: ۶۳

Ibn Nujaym, Zayn Uddīn, *Al Baḥr al Rā'iq*, (Egypt: Al Maṭba'ah al 'Ilmiyyah, 1311), 7: 63

[18] رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، مقاصد شریعت: تعارف و تطبیق، ص:٢٧٦ - ٢٩٥

Khālid Saifullah Raḥmanī, *Maqāṣid Sharī'at: Taṭbīq wa Ta'āruf,* pp: 276-295

[19] رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، کتاب الفتاویٰ، زمزم پبلشرز کراچی، ٢٠٠٨ء، ٥: ١٩٣

Khālid Saifullah Raḥmanī, *Kitāb al Fatāwa,* (Karachi: Zamzam Publishers, 2008), 5: 193

[20] خادمی، نور الدین مختار، علم مقاصد الشریعۃ، مترجم: ضیاء الدین قاسمی، آئی۔او۔ایس سینٹر فار عربک اینڈ اسلامک سٹڈیز دہلی، ص: ٧

Khādimī, Nūr Uddīn Mukhtār, *'Ilm Maqāṣid al Sharī'ah,* Translated by Ziā Uddīn Qāsmī, (Dehli: IOS Centre for Arabic and Islamic Studies), p: 7

[21] زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، دار الکتب العلمیۃ بیروت، ١٤٢٠ھ، ٣: ٢٤٦

Al Zayla'ī, Usmān bin 'Alī, *Tabyīn al Ḥaqāiq,* (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1420), 3: 246

[22] آٹھویں فقہی سیمینار کا فیصلہ، مشمولہ اہم فقہی فیصلے، مرتب مجاہد الاسلام قاسمی، ادارۃ القرآن کراچی، ١٩٩٩ء، ص: ٨٧ - ٨٨

Mujāhidul Islām Qāsmī, *'Aham Fiqh ī Faysaly: The Decision of 8th Fīqhi Seminar,* (Karachi: Idārah al Qur'ān, 1999), p: 87-88

[23] سلیم رستم باز، شرح المجلۃ، دار الکتب العلمیۃ بیروت، س ن، ص: ٩، ١٠

Salīm Rustam Bāz, *Sharḥ al Majallah,* (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah), pp: 9-10

[24] محمد خالد الاتاسی، شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ، متن، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، س ن، مادۃ: ٩٠٨

Muḥammad Khālid al Utāsī, *Sharḥ Majalla al Aḥkām al 'Adliyah,* (Quetta: Maktabah Rashīdiyyah), Māddah: 908

[25] ایضاً، مادہ: ٣٨٨

Ibid., Māddah: 388

[26] ایضاً، مادہ: ٢٩٦

Ibid., Māddah: 296

[27] ایضاً، مادہ: ٢٠٦

Ibid., Māddah: 206