

ISLAMABAD LAW REVIEW

Vol: II Nos. 1&2
Spring & Summer 2018

Special Issue on Islamization of Laws in Pakistan



*Published as part of the project
Legal Education Support Program in Pakistan
in collaboration with Sandra Day O'Connor College of Law
Arizona State University, Phoenix, AZ*

A Journal of the Faculty of Shariah and Law
International Islamic University, Islamabad

اسلامی قانون سازی میں ریاست کا دائرہ اختیار اور اجتہاد کے اسلامی اصول

(عالمی قوانین کے تناظر میں)

The Authority of State Legislation and the Principle of Ijtihad (In the Perspective of Muslim Family Law)

MUHAMMAD *

Abstract

This work examines as how to exercise the authority of legislation according to Quran and Sunnah in the context of Muslim Family Law 1961 enforced in Pakistan. It also discusses that the authority of legislation exercised by Imam or Hakim, with special focus on the authority or power to do Ijtihad. The Principles of Ijtihad as mentioned in the Report and in the Dissenting Note of Moulana Ihtisham-ul-Huq Thanvi is comparatively studied in this work. There are many other issues, like the concept of Iddah and the Right of Inheritance for grandchild, being repugnant to Islamic Injunction, needs a deep analysis. This work is an effort to analyze the above raised problems.

اس مقالے میں پاکستان میں رائج مسلم عالمی قوانین مجریہ ۱۹۶۱ء کے تناظر میں مقننہ کے اختیارات کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔ مزید برآں ۱۹۵۶ء میں تشکیل دیے گئے کمیشن کی رپورٹ اور مولانا احتشام الحق تھانوی کے اختلافی نوٹ کے مابین موازنہ کر کے اصول اجتہاد کو بھی تفصیل سے زیر بحث لایا گیا ہے۔ پاکستان کے ان عالمی قوانین میں متنازعہ مباحث، مثلاً عدت اور پوتے کے حق میں داد کی وصیت، جو کہ اسلامی اصولوں کی بالکل برخلاف ہیں، کا بھی قانون سازی کے اختیارات کے تناظر میں جائزہ لیا گیا ہے۔

کسی بھی غیر اسلامی ریاست یا سلطنت وغیرہ میں قانون ساز شخص، مجموعہ اشخاص یا ادارے کو قانون سازی کے غیر محدود اختیار دیے جانے کا تصور ممکن ہے۔ اگرچہ عملاً اس کی کوئی مثال کسی جدید طرز کی ریاست میں موجود نہیں ہے، بلکہ ہر ریاست اپنے آئین اور بین الاقوامی معاہدات کی روشنی میں ہی قانون سازی کرنے کی پابند ہوتی ہے۔ اس طرح اگر کسی ملک کی مجلس قانون ساز اس کی پابندی نہ کرے تو بعض قانونی نظاموں میں ملک کی اعلیٰ عدالت کو ”عدالتی جائزہ“ (judicial review) کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ یا جیسا کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے آئین کا حصہ Bill of Rights کے مطابق کانگریس آزادی اظہار رائے، مذہبی آزادی، اور پریس کی آزادی کے خلاف کوئی قانون نہیں بنائے گی۔ بہر حال اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ غیر اسلامی ریاست میں قانون ساز ادارے کے اختیارات لامحدود

* طالب علم، تخصص فی الفقہ، جامعہ امدادیہ فیصل آباد / وطالب علم، قانون، جی سی یونیورسٹی فیصل آباد

ہوتے ہیں تو کیا اسلامی ریاست میں بھی امام یا حاکم کے اختیارات لا محدود ہوں گے؟ اگر نہیں تو اسلام اس میں کیا حدود تجویز کرتا ہے؟ یہ ہے وہ سوال جس کا جائزہ آنے والی سطور میں لینے کی کوشش کی جائے گی۔

اسلام کے اصول قانون میں امام کے اختیارات کی تحدید

اسلام کے اصول قانون میں بھی اگرچہ امام، سلطان اور حاکم وغیرہ کی اصطلاحات موجود ہیں اور ان مناصب کو اختیارات بھی دیے گئے ہیں، لیکن یہ اختیارات لا محدود نہیں ہیں۔ بلکہ اگر ان کا دیگر اقوام کے اصول قانون کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو یہ اختیارات ان کے مقابلے میں بہت محدود ہیں۔ ریاست کے تناظر میں انگریزی قانون کی اصطلاح ”sovereignty“ کا فقہ اسلامی میں کوئی متبادل لفظ نہیں ہے؛ اس لیے کہ از روئے شریعت قانون سازی کا اصل اختیار اللہ تعالیٰ کا ہے۔ چونکہ ہمارے دستور میں بھی یہ طے کر دیا گیا ہے کہ کائنات کی حاکمیت اعلیٰ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، اس لیے اس پر زیادہ بات کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ دوسری جدید قانونی اصطلاح legislation کا فقہ اسلامی میں بعینہ متبادل ڈھونڈنا تو مشکل ہو گا، تاہم امام، حاکم، سلطان وغیرہ کا حکم جاری کرنے کا اختیار یا تصرف الامام علی الرعیۃ کی اصطلاح کے دائرے میں یہ چیز ضرور آجاتی ہے اور وہیں سے ہم قانون سازی کی بحثوں سے متعلق فقہاء کے نقطہ نظر کو جاننے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ تصرف الامام علی الرعیۃ کے معنی میں قانون سازی کی ضرورت پیش آئے تو امام یا سلطان وغیرہ کے پاس حکم جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے، لیکن اگر اس میں اجتہاد کرنا پڑے تو جیسا کہ آگے ہم دیکھیں گے، یہ اختیار ولایۃ الامر اور ائمہ وغیرہ سے ان لوگوں کو منتقل ہو جاتا ہے، جو اجتہاد کی شرائط پر پورا اترتے ہیں۔ اس بات کی مزید توضیح کے لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام کو مختلف معاملات میں تصرف کا اختیار ہونے یا نہ ہونے کو تین صورتوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

وہ امور جن سے متعلق احکام قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہیں ایسے امور میں امام کو تصرف کا اس معنی میں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے کہ اس کے خلاف کوئی قانون سازی کرے، البتہ ان احکام کی تنفیذ سے متعلق اقدامات جائز ہوں گے۔ جیسا کہ نماز کی ادائی پر امام اگر پابندی عائد کر دے تو امام کو اس کا شرعی نقطہ نظر سے کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ ہے:

على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة^۱

مسلمان کے لئے ان امور میں جہیں وہ پسند کرتا ہو یا ناپسند کرتا ہو، اس وقت تک اطاعت کرنا ضروری ہے جب تک اسے معصیت کا حکم نہ دیا جائے۔ سو اگر معصیت کا حکم دیا گیا تو اطاعت ضروری نہیں ہے۔

دوسری قسم کے امور وہ ہیں جن کا تعلق مباحات کی قبیل سے ہے۔ ان امور میں امام کو قانون سازی یعنی رعیت پر تصرف کا حق تو حاصل ہے، لیکن اس کا یہ حق تصرف بھی لامحدود نہیں ہے، بلکہ یہ تصرف بھی تب ہی نافذ ہو گا جب وہ کسی مصلحت کی بنا پر ہو گا۔ اگر اس تصرف میں مصلحت نہیں ہوگی تو فقہاء کے نزدیک یہ تصرف بھی نافذ نہیں ہو گا، بشرطیکہ مصلحت کا نہ ہونا واضح طور پر ثابت ہو۔ اگر کچھ کے نزدیک مصلحت ہو اور کچھ کے نزدیک مصلحت نہ ہو تو پھر امام کی رائے حتمی ہوگی اور اس کا تصرف نافذ ہو گا۔ اگر واضح طور پر مصلحت کا نہ ہونا ثابت ہو جائے اور عوام الناس کا اس تصرف کے نتیجے میں دینی یا دنیاوی نفع مرتب نہیں ہو رہا ہو تو ایسا تصرف یا حکم بھی نافذ نہیں ہو گا۔ اسلامی فقہی روایت میں امام یا حاکم کے لیے اجتہاد یا کسی امر سے متعلق حکم دینے کے دوران مصلحت کی رعایت رکھنا ضروری سمجھا جاتا رہا ہے۔ مصلحت کی رعایت رکھنا فقہ کے ایک مشہور ضابطے ”تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة“ پر مبنی ہے۔^۲ اسی ضابطے کی بنیاد پر بہت ساری مثالیں فقہ اسلامی میں موجود ہیں کہ اگر امام یا حاکم کسی حکم میں مصلحت کی رعایت نہیں رکھتا تو اس کا حکم نافذ نہیں ہو گا۔ مثال کے طور پر اگر قاضی نے نابالغ بچی کا نکاح غیر کفو میں کر دیا تو اس کا یہ تصرف نافذ نہیں ہو گا؛ کیونکہ اس تصرف میں مصلحت مفقود ہے۔^۳ اسی ضابطے کی بنیاد پر امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے کہ امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی بھی شخص کے قبضے سے کوئی چیز نکالے۔ البتہ اگر کسی ایسے حق کی وجہ سے ایسا کرے جو معروف طریقے سے ثابت ہو چکا ہو پھر جائز ہو گا۔^۴ فقہ اسلامی میں اس کا پورا امیکانزم

۱، مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، باب وجوب طاعة الأمراء في

غير معصية، وتحريمها في المعصية (بيروت: دار احياء التراث)، حديث: 1839

۲ زين الدين بن ابراهيم المعروف بابن نجيم، الاشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ھ)،

۱۰۴

۳ ابن نجيم، الاشباه، ۱۰۸

۴ ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري، كتاب الخراج، (قاهرة: المكتبة الازهرية)، ۷۴

موجود ہے کہ اگر امام یا حاکم مصلحت کی رعایت نہ رکھے تو اس کا فیصلہ کالعدم ہو گا۔ اسی بات کی طرف امام قرانی نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ اگر حاکم کا فیصلہ شریعت کے خلاف ہو تو اسے نافذ نہیں کیا جائے گا۔ امام قرانی کی عبارت ملاحظہ ہو:

أن وقوع الخلاف ليس شرطا، بل إذا كانت الصورة مسكوتا عنها، وقد حكم فيها الحاكم بما هي قابلة له: لا ينقض، وإن حكم بالمسكوت عنه بما هو خلاف القواعد: نقض.^۵

محض واقع میں نزاع کا پایا جانا شرط نہیں ہے۔ بلکہ اگر کوئی ایسی صورت ہو جس میں کسی رائے کا اظہار نہ کیا گیا ہو، اور حاکم نے کسی ایسی صورت کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا ہو جو قابل نزاع ہے اور اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو تو ایسے فیصلے کو کالعدم نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر حاکم کا فیصلہ قواعد شرعیہ کے خلاف ہو تو ایسے فیصلے کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔

امام کے حکم میں مصلحت کا نہ پایا جانا بھی قواعد شریعت کے خلاف ہے۔ جیسا کہ سابقہ مثالوں سے واضح ہو رہا ہے۔ اور مصلحت سے متعلق مذکورہ ضابطہ کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث پر ہے:

ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم، وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة^۶

کوئی بھی امیر جسے مسلمانوں کے امور سپرد کیے گئے پھر وہ ان کے لئے خیر خواہی اور کوشش نہیں کرتا تو وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل نہیں ہو گا۔

مذکورہ حدیث سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ حکم میں مصلحت کی رعایت کا حکم امام کو دیا گیا ہے۔ کہ وہ ایسے احکام نافذ کرے یا ایسے تصرفات کرے جس میں رعیت کا نفع اور مصلحت مقصود ہو۔ البتہ اگر اس کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے تو رعیت کے لیے اطاعت ہی کا حکم ہے۔ جب تک کہ امام احکام شریعت کی صریح خلاف ورزی نہ کرے۔ کیونکہ دیگر نصوص میں باوجود امام کے ظلم اور جور کے اطاعت اور صبر کا ہی حکم دیا گیا ہے۔ جو ولایت کی صورت میں صبر اور اطاعت کا مستقل حکم ہے اور یہ حکم دیگر مستقل نصوص سے ثابت ہے۔

^۵ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (بيروت: دار البشائر الإسلامية)، ۹۱

^۶ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيتہ النار (بيروت: دار احياء التراث)، حديث: 227 -

تیسری قسم کے وہ امور ہیں جن کا حکم شریعت سے ثابت تو ہو، لیکن وہ ثبوت قطعی نوعیت کا نہ ہو یا پھر ثبوت تو قطعی ہو لیکن دلالت قطعی نہ ہو، تو ایسی صورت میں یا ایسی نئی صورت حال پیش آنے کی صورت میں جس میں قرآن وحدیث میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے، مجتہد کو اجتہاد کا اختیار ہوگا۔ اجتہاد کے نتیجے میں اگر اختلاف آرا ہو جائے تو امام اپنے حق تصرف کو استعمال کرنے کے لئے اہل علم کی مشاورت سے اور عوام الناس کی مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے کسی ایک قول کو اختیار کر سکتا ہے۔ امام کا یہ تصرف بھی لامحدود نہیں ہے، بلکہ ایک تو وہ اہل علم کے اجتہادات کے دائرے میں رہنے کا پابند ہوگا، الا یہ کہ وہ خود مجتہد ہو۔ دوسرے اس لیے کہ ایک اجتہاد کو منتخب کر کے اس کی تنفیذ کرنا بھی رعیت پر ایک تصرف ہی ہے، اس لیے وہ اس میں مذکورہ بالا ضابطے کی رو سے مصلحت کو دیکھنے کا پابند ہے۔ تیسری اہم قید اس میں سلف سے یہ بھی سمجھ آتی ہے کہ جن لوگوں یا جس علاقے پر وہ حکم لاگو ہونا ہے، ان کے حالات اور ان کے تصورات کو بھی مد نظر رکھا جائے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ عمر بن عبدالعزیز نے ہر بلد کے فقہاء کے اقوال کے مطابق فیصلے کرنے کا مراسلہ جاری کیا۔ اسی طرح کی بات امام مالک کے حوالے سے بھی آگے آرہی ہے۔

امام یا حاکم کا حق اجتہاد

اسلامی تاریخ میں اجتہادی عمل خلافت راشدہ کے دور کے بعد زیادہ تر نجی سطح پر سرانجام دیا گیا ہے۔ البتہ خلفائے راشدین چونکہ بذات خود درجہ اجتہاد پر فائز ہوتے تھے اس لئے ان کے ادوار میں اجتہادی عمل سرکاری طور پر عمل میں آیا۔ خلافت راشدہ کے ادوار میں زیادہ تر اجتہادات شوریٰ کی مشاورت سے یعنی اجتماعی طور پر عمل میں آئے۔ بلکہ مشاورت کی مثالیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور رسالت سے بھی ملتی ہیں۔ حالانکہ آپ کو براہ راست وحی کی رہنمائی حاصل تھی، آپ مشورہ لینے میں کسی کے محتاج نہ تھے۔ لیکن اسلام میں قانون سازی کے لیے مشاورت کے نظام کو مستحکم کرنا مقصود تھا، اس وجہ سے آپ کو حکم دیا گیا:

وشاورہم فی الأمر۔^۷ (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔)

اس آیت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ سے مشاورت کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا مقصد محض صحابہ کی دلجوئی نہ تھا۔ بلکہ اس کی قانونی اہمیت بھی تھی اور مشورہ لینے کے بعد اس پر عمل بھی کرنا تھا۔ اسی کو علامہ جصاص نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطيب نفوسهم ورفع أقدارهم ولتقتدي الأمة به في مثله؛ لأنه لو كان معلوما عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولاً عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه، لم يكن في ذلك تطيب نفوسهم ولا رفع لأقدارهم بل فيه إيحاشهم في إعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها. فهذا تأويل ساقط لا معنى له.^۸

اور یہ بات ناممکن ہے کہ صحابہ سے مشاورت کا حکم محض ان کی دلجوئی اور عزت افزائی کے لئے دیا گیا یا یہ حکم محض اس لئے دیا گیا ہو کہ امت اس طریقے کی اقتدا کرے؛ کیونکہ جب صحابہ کو علم ہوتا ہے کہ زیر مشورہ امور میں جب وہ غور و تدبر کر کے کوئی رائے قائم کریں گے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس رائے کو کوئی قبولیت حاصل ہوگی۔ تو اس میں دلجوئی اور عزت افزائی کی بجائے اس کے برعکس یہ اثر ہوتا کہ وہ اس سے متوحش ہو جاتے اور یہ سمجھتے کہ ان کی آراء نہ قبول کی جاتی ہیں اور نہ ہی ان پر عمل کیا جاتا ہے۔ لہذا یہ ایک ایسی تاویل ہے جو قابل توجہ نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کا جب دور آیا تو ان کے سامنے آپ کا یہی مذکورہ بالا اسوۂ حسنہ تھا۔ جس کی تعمیل کرتے ہوئے انھوں نے نئے پیش آنے والے ایسے مسائل میں، جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی واضح راہنمائی موجود نہ ہوتی تھی، ان کے بارے میں اہل علم سے مشاورت کے بعد ہی کوئی حتمی فیصلہ کیا کرتے تھے۔ سب سے پہلے خلیفہ راشد حضرت ابو بکرؓ کے طرز عمل سے متعلق سنن دارمی کی روایت ملاحظہ ہو:

حدثنا ميمون بن مهران، قال: كان أبو بكر رضي الله عنه، إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم، قضى به، وإن لم يكن في الكتاب، وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سنة، قضى به، فإن أعياه، خرج فسأل المسلمين وقال: «أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول

^۸ أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۴ء)، ۲:

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی ذلك بقضاء؟» فرما اجتماع إلیہ النفر کلهم
 ینکر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ قضاء. فیقول أبو بکر: «الحمد لله
 الذی جعل فینا من یحفظ علی نبینا صلی اللہ علیہ وسلم،» فإن أعباه أن یجد
 فیہ سنة من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جمع رؤوس الناس وخیارهم
 فاستشارهم، فإذا اجتمع رأیهم علی أمر، قضی به- ۹

ہم سے میمون بن مہران نے حدیث بیان کی کہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس جب کوئی فریق کوئی
 معاملہ لے کر آتا تو کتاب اللہ کی روشنی میں غور و فکر کرتے، اگر اس میں کوئی چیز ملتی تو اس کے
 مطابق فیصلہ کر دیتے۔ اور اگر کتاب اللہ میں اس کا حل نہ پاتے اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم میں اس کا کوئی حل مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرما دیتے۔ لیکن اگر سنت میں بھی کوئی
 حل نہ پاتے تو مسلمانوں سے دریافت کرتے کہ میرے سامنے ایسا معاملہ آیا ہے۔ کیا کسی کے علم
 میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ ہے جو آپ نے اس طرح کے معاملے میں صادر
 فرمایا ہو؟ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ آپ کے پاس بہت سارے ایسے اشخاص جمع ہو جاتے جو اس قسم
 کے معاملے سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ بیان کرتے۔ تو حضرت ابو بکرؓ اس
 پہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے کہ امت میں ایسے لوگ موجود ہیں جو رسول اللہ کا علم محفوظ کیے
 ہوئے ہیں۔ لیکن اگر اس طرح سے بھی رسول اللہ کی سنت سے کچھ نہ ملتا تو لوگوں میں
 سے اشراف اور سرداروں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے۔ اور جب ان کا کسی بات پر اتفاق
 ہو جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔

یہی طرز عمل حضرت ابو بکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ نے اپنایا اور ان کے دور میں شوریٰ کے فیصلوں کو
 جو خاص اہمیت حاصل تھی اور اس کا جو اہتمام رہا اسے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:
 کان من سیرة عمر رضي الله عنه أنه كان يشاور الصحابة، ويناظرهم
 حتى تنكشف الغمة، ويأتيه الثلج، فصار غالب قضاياه وفتاواه
 متبعة في مشارق الأرض ومغاربها-^{۱۰}

^۹ ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی، سنن الدارمی، باب الفتيا وما فيه من الشدة، (السعودية،

دار المغنی ۱۴۱۲ھ) ۲: ۲۶۲۔

^{۱۰} شاہ ولی اللہ، حجة الله البالغة، (بیروت، دار الجیل ۱۴۲۶ھ)، ۱: ۲۲۹۔

حضرت عمرؓ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ معاملات میں صحابہ سے مشورہ کرتے اور ان سے بحث کرتے یہاں تک کہ الجھن دور ہو جاتی اور دل مطمئن ہو جاتے۔ یہ اسی کا اثر ہے کہ ان کے فیصلے اور فتوے مشرق اور مغرب میں معمول بہ بنے۔

حضرت عمرؓ کے بعد باقی دو خلیفہ راشد یعنی حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا بھی یہی طرز عمل رہا۔ البتہ ان کے بعد کے زمانے کے حکمرانوں کے فیصلے زیادہ حشیت حاصل نہ کر سکے؛ کیونکہ انکی علمی اہلیت اس درجے کی نہیں تھی۔ اس لیے ان ادوار میں اجتہاد کا عمل علمی حلقوں میں ہی انجام پانے لگا۔ اگرچہ ان میں سے بعض حکمرانوں نے خود مجتہد بننے اور اپنے مزعومہ اجتہاد کے نفاذ پر اصرار بھی کیا، لیکن بعد میں امت نے اسے اچھی نظروں سے نہیں دیکھا۔ جیسا کہ تاج بن یوسف کے اہل بصرہ کو دیے گئے خطبے میں اس کی نشاندہی ہوتی ہے۔ جس میں اس کا کہنا تھا:

واللہ لا آمر أحدکم أن یمخرج من باب من أبواب المسجد، فیخرج من الباب الذی یشاء، إلا ضربت عنقه۔^{۱۱}

اللہ کی قسم اگر میں نے تم میں سے کسی ایک کو حکم دیا کہ مسجد کے کسی خاص دروازے سے باہر جائے اور وہ کسی اور دروازے سے باہر چلا گیا تو میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔

یہ ایک ایسا حکم ہے جس میں مصلحت کا نہ ہونا واضح ہے، لیکن اس حکم کی تعمیل نہ ہونے میں انتہائی سخت سزا کی دھمکی دی جا رہی ہے۔ بہر حال ایسی آرا کو بعد کے ادوار میں کوئی خاص پذیرائی اور اہمیت حاصل نہ ہو سکی۔ خلافت راشدہ کے بعد کے حکمرانوں کے اس مخصوص طرز عمل کی وجہ سے اجتہادی عمل زیادہ تر غیر سرکاری سطح پر سر انجام پانے لگا۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ چند مسلم حکمرانوں نے اجتہادی عمل پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی، جس کے جواب میں اہل علم نے اسکی مخالفت کی۔ اس کی ایک مثال ابو جعفر منصور کی امام مالک کے سامنے مؤطا کو مملکت اسلامیہ کا قانون بنانے کی تجویز تھی۔ لیکن امام مالک نے اس کی بھرپور مخالفت کی۔ کیونکہ مختلف اہل علم نے اپنے علاقائی صورتحال کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف مسائل کا اجتہاد کے ذریعے جو حل پیش کیا تھا اس تجویز پہ عمل ان تمام کاوشوں کے خاتمے کے مترادف تھا۔ اور یہ اسلامی قانون کے ارتقا کے لیے نقصان دہ تھا۔ قاضی عیاض نے امام مالک کے خلیفہ منصور کو دیے گئے جواب کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

۱۱ أحمد زکی صفوت، جہرة خطب العرب فی عصور العربیة الزاہرة، (بیروت، مکتبہ علمیہ) ۲: ۲۹۲۔

یا امیر المؤمنین! إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقوا في البلاد فأفتى كل في مصره بما رآه، وفي طريق، إن لأهل هذه البلاد قولاً ولأهل المدينة قولاً ولأهل العراق قولاً^{۱۲}

اے امیر المؤمنین! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ مختلف شہروں میں پھیل گئے، ہر ایک نے اپنے علاقے کے حالات کے مطابق جو مناسب سمجھا اس کے مطابق فتویٰ دیا۔ لہذا اس شہر (مکہ) کے لوگوں کی مختلف رائے ہے، اہل مدینہ کی رائے ان سے مختلف ہے اور اہل عراق کی رائے باقی سب سے مختلف ہے۔

مذکورہ بالا اقتباس سے جہاں امام مالک کا نقطہ نظر واضح ہو رہا ہے، وہیں اس سے ایک اور بات کی طرف راہنمائی ملتی ہے وہ یہ کہ ایک وفاقی نظام حکومت (Federal form of Government) میں جہاں صوبوں اور ذیلی ریاستوں کو بہت حد تک خود مختاری (Autonomy) حاصل ہوتی ہے تو وہاں پر قانون سازی لوگوں کے مزاج، مذہبی رجحانات اور علاقائی نوعیت کو سامنے رکھتے ہوئے کی جانی چاہیے، اور ایک ہی ملک کے اندر مختلف علاقائی تقاضوں کے مطابق مختلف قوانین بھی ہو سکتے ہیں۔ اسی کی تائید حضرت عمر بن عبدالعزیز کے قول سے ہوتی ہے جب ان سے کہا گیا کہ وہ لوگوں کو فروغی مسائل میں ایک ہی قول پر جمع کر کے اختلاف کا خاتمہ کر دیں، لیکن انھوں نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور یہ کہا کہ میں کبھی بھی یہ خواہش نہیں کروں گا کہ اہل علم کے درمیان اختلاف نہ ہو۔ اس لیے کہ اگر اختلاف نہ ہوتا تو وسعت کے پہلو نہ نکلتے۔^{۱۳} یہی وجہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں خلافت راشدہ کے دور کے بعد اس کی مثال ملنا مشکل ہے کہ اجتہادی عمل کو سرکاری سطح پر سرانجام دیا گیا ہو۔ البتہ ۱۸۷۷ء میں خلافت عثمانیہ نے ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ کے نام سے اپنا اصول لایمرتب کیا۔ جس کا بنیادی محرک اس جدید طرز کی قانون سازی تھا جس کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ قانون مرتب کیا گیا۔

جدید زمانے میں تصور اجتہاد کی عملی تطبیق

آزادی پاکستان سے بھی پہلے برصغیر میں یہ بحث شروع ہو چکی تھی کہ جدید ریاست یا ریاستی اداروں کو قانون سازی کے ایسے اختیارات کیسے دیے جاسکتے ہیں کہ وہ شرعی نقطہ نظر سے قابل قبول بھی ہوں؟ اگرچہ ریاست یا امام کے قانون سازی کے حوالے سے اختیارات کی تحدید کی بحث کے کئی پہلو ہو سکتے

۱۲ قاضی عیاض، ترتیب المدارک وتقريب المسالك، (المغرب: مطبعة فضالة، ۱۹۸۱ء)، ۲۰: ۷۲۔

۱۳ الدارمی، السنن، کتاب العلم، باب اختلاف العلماء۔

ہیں، لیکن جدید دور میں زیادہ تر بحثوں کا محور اسلام کا تصور اجتہاد رہا ہے۔ ایسی کیا صورت ہو سکتی ہے کہ جدید زمانے میں اسلام کے تصور اجتہاد کی عملی طور پر تطبیق ممکن ہو سکے۔ ان بحثوں کے نتیجے میں بہت اہم سوالات سامنے آئے، جن میں سے ایک سوال یہ سامنے آیا کہ کیا ایک مسلم ریاست کی مجلس قانون ساز کو اجتہاد کا حق حاصل ہے؟

برصغیر میں ان بحثوں میں علامہ اقبال کے خطبہ ”The Principle Of Movement In The Structure Of Islam“ (ہیئت اسلامی میں اصول حرکت) کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ جس کا ترجمہ کرتے وقت بعض ترجمہ نگاروں نے اس کے لیے ”الاجتہاد فی الاسلام“ کا عنوان بھی باندھا ہے؛ کیونکہ اقبال نے اس خطبے میں اسلام کے تصور اجتہاد کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ اگرچہ اس خطبے کو مسلمانوں کی فقہی روایت سے مکمل طور پر ہم آہنگ قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اقبال اپنے خطبے میں اگرچہ زمانے کی تبدیلیوں کی بنیاد پر اجتہاد کے ناگزیر ہونے پر زور دیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اقبال اجتہاد کے لیے نئے اصول و ضوابط وضع کرنے کے بھی قائل ہیں۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہلیت اجتہاد کے لئے جن شرائط اور قیود کو لاگو کیا گیا ہے، ان کا فرد واحد میں مجتمع ہونا ناممکن ہے۔ اقبال کے اس نقطہ نظر پر معاصر اہل علم کی جانب سے تنقید بھی کی گئی ہے جسے آگے چل کر ذکر کیا جائے گا۔ اس خطبے کا ایک اقتباس اگرچہ طویل ہے لیکن یہاں نقل کرنا فائدے سے خالی نہ ہو گا۔ اقبال کا کہنا ہے:

The ultimate spiritual basis of life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such conception of reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change. But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which according to Quran, is one of the greatest "sign" of God, tend to immobilize what is essentially mobile in its nature. The failure of Europe in political and social sciences illustrate the former principle, the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the latter. What then is the principle of movement in the structure of Islam? This is known as *Ijtihad*.¹⁴

¹⁴ Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore: Shiekh Muhammad Ashraf, 1944), 147-148.

تمام زندگی کی آخری و بنیادی روحانی اساس اسلام کی نگاہ میں ابدی ہے۔ اور اپنا اظہار مختلف اقسام اور تغیرات میں کرتی ہے۔ ایک ایسے معاشرے کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر مبنی ہو کہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر کے ان اصولوں کو ہم آہنگ کرے۔ اس کے پاس ایسے ابدی اصولوں کا سرمایہ ہونا لازمی ہے جو اس کی حیات اجتماعی کی رہبری کریں۔ کیونکہ ابدی اصول ہی اس جہان تغیر و انقلاب میں ہمیں پاؤں جمانے کا موقع دے سکتے ہیں۔ لیکن جب ان اصولوں کا یہ مفہوم لیا جائے کہ تغیر کا کوئی امکان ہی موجود نہیں ہے تو یہ اس کی فطرت میں موجود حرکت کو ساکن کر دینا ہے۔ حالانکہ تغیر کو قرآن خدا کی عظیم ترین نشانی کہہ کر پکارتا ہے۔ سیاسی اور عمرانی علوم میں یورپ کی ناکامی پہلے اصول کی وضاحت کرتی ہے۔ اور آخری اصول کی تشریح اسلام کے پانچ صد سالہ جمود سے ہوتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ہیئت اسلامی میں اصول حرکت ہے کیا؟ اس کا جواب ہے ”اجتہاد“۔

مذکورہ اقتباس کا اطلاق فلسفیانہ اسلوب بیان سے قطع نظر اگر فقہ و قانون کے شعبے پر کیا جائے تو اس کا معنی یہ ہو گا کہ اس عالم انسانیت میں مسلسل تغیرات اور تنوعات وقوع پذیر ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ اسلام کا فقہی و قانونی نظام بھی قابل تغیر اور متنوع ہو، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ قرآن و سنت میں دیے گئے بنیادی اصولوں سے انحراف عمل میں نہ آئے۔ کیونکہ اقبال کے بقول یہ ابدی اصول ہیں جو کہ ناقابل تغیر ہیں اور یہی اصول اس جہان تغیر و انقلاب میں اجتہادی عمل میں ہماری رہبری کر سکتے ہیں۔ اس لیے تغیر اور ثبات کے ان اصولوں کو ہم آہنگ کر کے ہی آگے بڑھا جاسکتا ہے۔ چونکہ اسلام کا فقہی نظام ان ابدی اصولوں پر استوار ہے، لہذا اجتہادی عمل کے ذریعے اس کی بنیادی مذہبی اقدار کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ یورپ میں پروٹسٹنٹ انقلاب کے ذریعے عیسائیت کے مذہبی نظام کی جگہ کلی طور پر قومی اخلاقیات نے لے لی۔ لیکن جب ان بنیادی اصولوں سے یہ سمجھ لیا گیا کہ اجتہادی عمل کی کوئی گنجائش نہیں رہی اور اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، تو اسلامی نظام کے ارتقائی عمل کو نقصان پہنچا۔

اقبال کا کہنا ہے:

The theoretical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the sunnies, but in practice it has always been denied ever since the establishment of the school, inasmuch as the idea of the complete ijtihad hedged round by conditions which are well- nigh impossible of realization in a single individual.¹⁵

¹⁵ Mohammad Iqbal, The Reconstruction Of Religious Thought In Islam, 149.

اہل سنت اجتہاد مطلق کے نظری امکانات کے تو قائل ہیں۔ لیکن جب سے مذاہب فقہ کی ابتدا ہوئی ہے عملی طور پر اس لیے نہیں مانتے کہ مکمل اجتہاد کے لئے جن شرائط کو لاگو کیا گیا ہے، ان کا کسی ایک فرد میں جمع ہونا قریب قریب ناممکن ہے۔

اقبال کے نقطہ نظر پر دیگر اہل علم کی جانب سے نقد

اقبال کے اس نقطہ نظر پر مختلف اہل علم کی جانب سے تنقید بھی کی گئی ہے۔ مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں ”اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کا تعلق اہلیت و صلاحیت کے فقدان یا شرائط کے مجتمع ہونے سے نہیں بلکہ ضرورت مکمل ہو جانے سے ہے۔“^{۱۶} اجتہاد کی ضرورت مکمل ہو جانے سے اگر یہ معنی مراد لیا جائے کہ اصول اجتہاد دوبارہ مرتب کرنے کی ضرورت نہیں رہی تو یہ بات قابل فہم ہے۔ کیونکہ کسی بھی علم یا فن کے اصول و ضوابط طے ہونے کا تاریخ میں ایک بار ہی موقع آتا ہے، جیسا کہ مولانا نے اگلی سطور میں اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ لیکن اگر اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ اجتہاد کی مطلقاً ضرورت ہی نہیں ہے۔ تو بہت سارے جدید مسائل کا حل سابقہ فقہی تشریحات میں ملنا مشکل ہو گا، بالخصوص جب ایک ریاست اپنے آپ کو کسی مخصوص فقہی مذہب کی اقتدا کی پابند کرنے کی بجائے محض قرآن و سنت کے اتباع کی پابند کرے۔

عہد جدید میں اقبال ترکوں کی اجتہادی کوششوں کو مثبت نظر سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اجتہادی عمل کے دوران ہونے والی غلطیوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ ایک ترکی شاعر ضیا گوگ الپ کی تجویز ”عورت کو بھی طلاق دینے کا حق اور وراثت میں بھی برابر حصہ ہونا چاہیے“ کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ میرے خیال میں وہ اسلام کے عائلی قوانین سے متعلق زیادہ واقفیت نہیں رکھتا اور نہ ہی قرآنی اصول وراثت کی اہمیت اس پر چنداں واضح ہے۔^{۱۷} جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اگر کسی مسئلہ کا حل قدیم فقہی ذخیرے میں موجود ہو تو جدید اجتہاد کی ضرورت نہیں رہتی۔

اجتماعی اجتہاد بذریعہ پارلیمنٹ

جدید زمانے میں بہت سارے اہل علم کی یہ رائے رہی ہے کہ جدید مسائل میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے۔ اجتماعی اجتہاد کو عملی طور پر بروئے کار لانے کے کئی طریقہ ہائے کار ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کون سا طریقہ اسلام کے تصور اجتہاد کے

^{۱۶} زاہد الراشدی، ”اقبال کا تصور اجتہاد اور دور جدید“ (اسلام آباد: اجتہاد، جون ۲۰۰۷) ۳۸

^{۱۷} Mohammad Iqbal, The Reconstruction Of Religious Thought In Islam, 169.

قریب تر ہے۔ کیا نجی سطح پر اہل علم کی ایسی جماعت ہو جو پیش آنے والے مسائل میں باہمی مشاورت کے ذریعے کوئی حتمی نتیجہ تلاش کرے یا پھر اسلامی ملک کی مجلس قانون ساز ہو یا اہل علم کی کوئی کمیٹی ہو، جس سے مجلس قانون ساز راہنمائی حاصل کرے؟

اقبال اجتماعی اجتہاد بذریعہ پارلیمنٹ کے قائل تھے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ علما کو مجلس قانون ساز کا نہایت اہم، مؤثر اور مرکزی عنصر ہونا چاہیے، تاکہ علما قانون سے متعلق مسائل پر آزادانہ مباحث کی معاونت و راہنمائی کر سکیں۔ اس سے روایتی مذہبی طبقے نے یہ سمجھ لیا کہ اقبال پارلیمنٹ کے ذریعے کلی طور پر آزادانہ اجتہاد کے قائل ہیں۔ جس کی وجہ سے کئی اہل علم نے اقبال کے اس خطبے کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ مولانا عبد الماجد دریا آبادی نے بھی اس سے اختلاف کیا، اگرچہ اس حوالے سے ان کی کوئی تحریر نہ مل سکی۔ لیکن اقبال کے ان کو لکھے گئے جوابی خط سے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ جس میں اقبال نے لکھا ”آپ کا نوٹ پڑھ کر مجھے تعجب ہوا، عدیم الفرستی کی وجہ سے شاید آپ نے وہ مضمون بہت سرسری نظر سے دیکھا ہے۔ بہر حال میں آپ کا خط زیر نظر رکھوں گا“^{۱۸}

بہر حال جدید زمانے میں اجتماعی اجتہاد کے حوالے سے ایک دوسری رائے ڈاکٹر محمود احمد غازی کی ہے۔ جو کہ اقبال کے نقطہ نظر سے مختلف ہے اور اسلامی فقہی روایت کے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ ان کی رائے کے مطابق اجتہاد کرنا علوم اسلامیہ کے ماہرین ہی کا کام ہے، البتہ مجلس قانون ساز کو اہل علم کی آرا کے مختلف ہونے کی صورت میں ان میں سے کسی ایک رائے کو مفاد عامہ اور ضروری مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے منتخب کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر علم معاشیات سے متعلق درپیش مسئلے کا حل دریافت کرنے کا اصل اختیار ماہرین معاشیات ہی کا ہو سکتا ہے۔ اور وہ ماہرین مسئلے کے حوالے سے مختلف آپشنز مجلس قانون ساز کے سامنے رکھتے ہیں۔ ان آپشنز میں سے کسی ایک کو مجلس قانون ساز معاملے کی نوعیت کا صحیح ادراک کرتے ہوئے کسی ایک کو اختیار کر لیتی ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی کی رائے کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو وہ زیادہ قابل قبول معلوم ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

As for as legislation in sense of law-making proper, employing the modes of Qiyas and Ijtihad is concerned, it is purely the jurisdiction of the competent scholars and the qualified jurists and judges,... However, in case there is a valid and genuine difference of opinion among the jurists based on sound arguments, the executive

authority acting on the advice of shura, and keeping view the requirements of expediency... may, in exceptional cases, direct the courts to follow one of such conflicting views.¹⁹

جہاں تک قانون سازی اس معنی میں ہو کہ اس میں قیاس اور اجتہاد کرنا پڑے۔ تو یہ خالصتاً مجاز اہل علم، ماہر فقہاء اور قاضیوں کا دائرہ کار ہے۔ تاہم اگر مختلف فقہاء کے درمیان مضبوط دلائل کی بنیاد پر کسی مسئلے میں آراء کا اختلاف ہو جائے تو اہل حل و عقد کو اختیار ہو گا کہ شوریٰ کی مشاورت سے اور ضروری مصالح کو مد نظر رکھتے ہوئے ان میں سے کسی ایک پر عمل کریں۔ اور عدالتوں کو ان مختلف آراء میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا پابند بنادیں۔

اس طرح سے اقبال کی رائے کہ ”اجتہاد علماء کی موثر نمائندگی کے ساتھ پارلیمنٹ کا اختیار ہے“ اور ان کے ناقدین کے رائے کے مطابق ”یہ محض علوم اسلامیہ کے ماہرین کا کام ہے“، میں مطابقت کی صورت بن رہی ہے۔ سابقہ بحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام کا تصور اجتہاد کلی طور پر اجتہادی عمل کی ریاستی اداروں کو وسعت نہیں دیتا بلکہ بہت ساری حدود و قیود لاگو کرتا ہے۔

عالمی قوانین کی اہمیت

عالمی قوانین بیسویں صدی عیسوی میں خصوصی توجہ کے مرکز رہے ہیں۔ خصوصاً اجتہاد کے سیاق میں شاید سب سے زیادہ ذکر عالمی مسائل ہی کا ہوتا رہا ہے۔ برصغیر میں سب سے پہلے اجتماعی سطح پر افتاء بمذہب الغیر کا جو عملی نمونہ سامنے آیا جو کہ اجتہاد ہی کی ایک جزوی شکل ہے، وہ عالمی قوانین سے ہی متعلق تھا۔ یہ فتویٰ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیف ”الحلیۃ الناجزۃ“ میں مذکور ہے۔ یہ تصنیف ان عورتوں کی مشکلات کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے، جنہوں نے نکاح سے پہلے تفویض طلاق کا طریقہ اختیار نہ کیا ہو اور بعد میں کسی شدید مجبوری کی بنا پر شوہر سے علیحدگی حاصل کرنا چاہیں یا شوہر مفقود الخیر ہو جائے یا شوہر انتہائی ظالم ہو جو از خود طلاق دینے کے لیے آمادہ نہ ہو۔ تو ایسی صورتوں میں حنفی مسلک کے مطابق عورتوں کو کافی مشکلات درپیش تھیں۔ تو مولانا تھانویؒ نے ایسے بیشتر مسائل میں مالکی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا اور پھر ہندوستان کے بہت سارے علماء سے اس فتوے پر تصدیقات حاصل کیں۔ اس طرح ہم اسے اجتماعی اجتہاد کی ایک شکل بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح ۱۹۱۷ء میں خلافت عثمانیہ نے ”قانون حقوق العائلة العثمانی“ کے نام سے عالمی قوانین کو نافذ کیا۔ جس میں نکاح، طلاق

¹⁹ Mahmood Ahmad Ghazi, State And Legislation In Islam (Islamabad: Shariah Academy, 2014) 139.

اور وراثت وغیرہ سے متعلق قوانین کو شامل کیا گیا اور بہت سارے مسائل میں حنفی اور دیگر مسلمہ فقہوں کے نقطہ نظر سے مختلف قانون سازی کی گئی۔ مثال کے طور پر نکاح کی اہلیت کے لئے عمر کی تحدید کی گئی، جس کے مطابق اٹھارہ سال کی عمر لڑکے کے لیے اور سترہ سال کی عمر لڑکی کے لیے نکاح کی اہلیت کے لیے مقرر کی گئی^{۲۰}۔ اسی طرح اس کے مطابق مکرمہ اور سکران کی طلاق کو واقع نہیں کیا گیا^{۲۱}۔ اور ایسی طلاق جس کے ساتھ کوئی عدد متصل ہو تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی^{۲۲}۔ اس قانون سازی کے مطابق ایسی عورت جس کا شوہر مفقود الخبر ہو اور غالب امکان یہ ہو کہ وہ وفات پا چکا ہے تو اس کے لاپتا ہونے کی تاریخ سے چار سال شمار کر کے قاضی اس پر موت کا حکم لگا کر دونوں میں تفریق کر دے گا۔^{۲۳}

پاکستان بننے کے بعد بھی قوانین کو اسلامیانے کے لیے کیے جانے والے اقدامات میں جو سب سے زیادہ معروف اور متنازعہ رہا ہے وہ ازدواجی اور عائلی قوانین کمیشن کی رپورٹ تھی۔ جو ۱۹۵۶ء میں مولانا احتشام الحق تھانوی کے اختلافی نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی۔ اس رپورٹ کے دیباچے اور اختلافی نوٹ میں بھی اصول اجتہاد کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ جس کا تقابلی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔ البتہ اس سے پہلے اس امر کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلام کے نام پر بنائے گئے عائلی قوانین میں ریاست اصول اجتہاد کی تطبیق میں کس حد تک شرعی دائرے میں رہی ہے اور کہیں ایسی قانون سازی تو نہیں ہوئی جس کا اسے اختیار ہی حاصل ہی نہ تھا۔ کمیشن کی ان تجاویز اور سفارشات کے نتیجے میں ۱۹۶۱ء میں مسلم فیملی لا آرڈیننس کا نفاذ ہوا۔ جس کے نتیجے میں روایتی مذہبی طبقوں کی طرف سے شدید احتجاج سامنے آیا۔ اگرچہ اس آرڈیننس کی بہت ساری دفعات انتظامی نوعیت کی تھیں، جن کے بارے میں شریعت کی کوئی ممانعت وغیرہ نہیں تھی۔ مذہبی حلقوں کی طرف سے اس پر بھی تنقید کی گئی۔ مثال کے طور پر نکاح کی رجسٹریشن اور طلاق کے نوٹس کو بھی لازمی قرار دینے پر بھی تحفظات کا اظہار کیا گیا۔ ممکن ہے کہ قانون میں کچھ سقم موجود ہو، لیکن مذہبی حلقوں کی طرف سے کلی طور پر اس آرڈیننس کو مسترد کر دیا گیا۔ بہر حال مذکورہ آرڈیننس میں بہت ساری دفعات ایسی ہیں کہ جن میں قانونی حوالوں سے کافی سقم موجود ہے۔ جن میں سے دو کے بارے میں قرآن و سنت کی تعلیمات کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو واضح

^{۲۰}مادہ ۵۵، قانون حقوق العائلۃ العثمانی الصادر ۱۹۱۷

^{۲۱}مادہ ۶۹، قانون حقوق العائلۃ العثمانی الصادر ۱۹۱۷

^{۲۲}مادہ ۷۴، قانون حقوق العائلۃ العثمانی الصادر ۱۹۱۷

^{۲۳}مادہ ۹۴، قانون حقوق العائلۃ العثمانی الصادر ۱۹۱۷

ہوتا ہے کہ وہ خلاف اسلام ہیں اور ایسی قانون سازی کا پارلیمنٹ یا امام کو اختیار نہیں۔ ان میں سے جو دفعات صراحتاً اسلامی احکام کے متضاد ہیں اور فیڈرل شریعہ کورٹ نے ان کو کالعدم کرنے کا فیصلہ دیا اور وفاقی حکومت کو متبادل قانون سازی کا حکم دیا^{۲۴}۔ ایک تو یتیم پوتے یا پوتی / نواسے نواسی کو دادا / نانا کی وفات کی صورت میں اس کے ترکے کا وارث قرار دینا تھا۔ دوسرے دفعہ کی ذیلی دفعات تینا اور پانچ میں جو عدت کا تصور دیا گیا۔ لیکن وفاقی حکومت نے فیصلہ سپریم کورٹ کے شریعہ بینچ میں چیلنج کیا جو ابھی تک زیر التوا ہے۔ ان دونوں دفعات کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ایسی قانون سازی کا اجتہاد کے نام پر پارلیمنٹ کو اختیار حاصل نہیں ہے۔

یتیم پوتے یا پوتی کو دادا کی وارث قرار دینا

یتیم پوتے کو دادا کی میراث کا جو حقدار قرار دیا گیا آرڈیننس کی دفعہ ۴ میں اس سے بحث کی گئی ہے۔ جس کے مطابق اگر کسی کے سامنے اس کے بیٹے یا بیٹی کا انتقال ہو جائے تو فوت ہونے والے کی اولاد بھی ہو۔ اولاد کو دادا یا نانا کی وفات کی صورت میں ترکے میں سے انتہائی حصہ ملے گا جتنا کہ اولاد کے متوفی باپ کو ملنا تھا۔ یتیم پوتے کو دادا کی وراثت میں حصہ دار قرار دینے کے حق میں جو دلائل دیے گئے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کا حکم ہے کہ یتیمی کی مدد کی جائے اور ان کے اموال کی حفاظت کی جائے، پھر اگر کسی کے بیٹے، بیٹی کا انتقال ہو جائے۔ تو ان فوت شدگان کی اولاد کو دادا یا نانا کے ترکے سے محروم الارث قرار دینا قرآنی تعلیم کی روح کے سراسر خلاف ہوگا^{۲۵}۔ لیکن اگر قرآن کے قانون میراث کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا قانون میراث بالکل اس اصول پر مبنی نہیں ہے کہ کسی غریب بے سہارا رشتہ دار پر رحم کھا کر اس کی مدد کی جائے۔ ورنہ ایک مالدار رشتہ دار کو جو میراث کا حقدار بھی ہوتا تو قرآنی اصول اس کو وراثت میں حصہ دار قرار نہ دیتا۔ البتہ غریب، یتیمی اور بے سہارا رشتہ داروں کے لیے الگ احکام موجود ہیں۔ قانون میراث کے حوالے سے قرآن کریم کی آیت میں ہے:

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا۔

مردوں کے لیے والدین اور قرابت داروں کے ترکے میں سے حصہ ہے۔ اور عورتوں کے لیے بھی والدین اور قرابت داروں کے ترکے میں سے تھوڑا ہوا بہت، مقرر کیا ہوا حصہ ہے۔

²⁴ PLD 2000 Federal Shariah Court.

²⁵ The Gazette of Pakistan extraordinary, June 20, 1956, KARACHI, P. 1213.

اس آیت میں واضح طور پر یہ بتلادیا گیا ہے کہ میراث کی بنیاد نسب اور قرب اور بعد پر ہے۔ اب دادایانا کا ترکہ پوتے یا پوتی کی بجائے اس کی اولاد پر تقسیم ہوگا۔ کیونکہ وہ اقرب ہیں۔ لیکن آرڈیننس میں اس کو میراث میں شریک کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بعد کو وارث بنادیا جائیگا۔ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض میں بھی یہی اصول بیان کیا گیا ہے۔ حدیث میں بھی اس کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے:

ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر^{۲۷}

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے اور اسلامی نظریاتی کونسل^{۲۸} کی سفارشات کے مطابق یہ دفعہ بالکل غیر اسلامی ہے۔ مذکورہ بالا نصوص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پارلیمنٹ کو ایسی قانون سازی کا بالکل اختیار حاصل نہیں تھا۔

مسلم فیملی لا آرڈیننس میں عدت کا تصور

مسلم فیملی لا آرڈیننس کی دفعہ سات کی ذیلی دفعات تین اور پانچ میں عدت کا جو تصور بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ طلاق کی عدت طلاق دینے سے شروع نہیں ہوگی۔ بلکہ یومین کونسل کو نوٹس بھیجنے کے بعد سے شروع ہوگی۔ اور عدت کی کل مدت نوے (۹۰) دن ہوگی۔ اور اگر عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت کی مدت نوے دن یا وضع حمل میں سے جو مدت طویل تر ہوگی وہی عدت ہوگی۔ ان دونوں دفعات میں قرآن کریم کی صریح احکام کی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ کیونکہ قرآن کے مطابق طلاق کی عدت طلاق کے فوراً بعد شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح غیر حاملہ عورت کی عدت اگر وہ حیض والی ہو تو تین قروء ہے۔ سورة البقرة کی آیت ملاحظہ ہو: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء۔ اور وہ عورتیں جنہیں حیض نہیں آتا ان کی عدت تین ماہ ہوگی۔ سورة الطلاق کی آیت ملاحظہ ہو: واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن۔ اور حاملہ عورت کی عدت یقینی طور پر وضع حمل ہی ہے۔ سورة الطلاق میں ہے: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن۔

^{۲۷} محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحيح، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن إذا لم یکن ابن،

(مصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ھ)، ۶۷۳۵۔

^{۲۸} Tenth Report of the Council of Islamic Ideology on Islamization of Muslim Family Laws, Islamabad, 1983, 6.

اب عالمی قوانین کمیشن کی رپورٹ کے دیباچے اور مولانا احتشام الحق تھانوی کے اختلافی نوٹ میں ذکر کردہ اصول اجتہاد کا تقابلی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔ جس میں پہلے کمیشن کے نقطہ نظر کو جو کہ اختلافی امور میں سے ہو پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد مولانا کے اختلافی نوٹ میں سے کمیشن سے اختلاف کردہ نکتہ ذکر کیا جائے گا۔ تیسرے نمبر پر دونوں آرا کا تقابلی جائزہ پیش کیا جائیگا۔ ان آرا میں سے اگر کسی رائے کو بعد میں ہمارے آئین نے اختیار کیا ہے تو اس کا جائزہ لیا جائے گا۔

عالمی قوانین کمیشن کی رپورٹ اور مولانا احتشام الحق تھانوی کے اختلافی نوٹ میں ذکر کردہ اصول اجتہاد کا تقابلی جائزہ

حکومت پاکستان نے ۱۲ اگست ۱۹۵۵ء کو ازدواجی اور عالمی قوانین کا جائزہ لینے کے لیے ایک کمیشن مقرر کیا۔ ان قوانین میں سے بیشتر وہی تھے جو برطانوی حکومت نے مجٹن لاک کے نام سے ۱۷۷۲ء میں نافذ کیے تھے۔ کمیشن نے ان قوانین کا جائزہ لے کر اپنی سفارشات مرتب کر کے حکومت کے حوالے کر دیں جو کہ ۲۰ جون ۱۹۵۶ء کے سرکاری گزٹ میں شائع ہوئیں۔ مولانا احتشام الحق تھانوی، جو کہ اس کمیشن کے رکن بھی تھے، نے اس پر اختلافی نوٹ لکھا۔ جس میں کمیشن کے ذکر کردہ اصول اجتہاد، سفارشات اور نظریات سے اختلاف کیا۔ اگرچہ کمیشن کی آئینی حیثیت پر بعض تکنیکی نوعیت کے سوالات اٹھائے گئے ہیں، لیکن وہ ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس لئے ہم براہ راست اپنے موضوع یعنی کمیشن اور مولانا کے ذکر کردہ اصول اجتہاد کے تقابلی جائزہ کی طرف آتے ہیں۔

کمیشن کا اہلیت اجتہاد کے حوالے سے نقطہ نظر

کمیشن نے اپنی رپورٹ میں اجتہاد کی ضرورت پر بحث کرنے کے بعد علامہ اقبال کے حوالے سے اجتہاد کی تعریف ذکر کی ہے، جس سے کمیشن نے اجتہاد کا یہ اصول اخذ کیا ہے کہ اجتہاد کے لیے کسی خاص قابلیت اور اہلیت کی ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ یہ بات کمیشن نے صراحتاً تو نہیں کی لیکن اس کے طرز عمل سے باآسانی سمجھی جاسکتی ہے۔ کمیشن کے نزدیک آزادانہ طور پر رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ کمیشن کے مطابق جو شخص کسی بھی قسم کا علم رکھتا ہے، اسے حق حاصل ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ چونکہ اسلام میں پاپائیت یا قیصریت نہیں ہے، جس کے مطابق علما عوام سے ایک علحدہ طبقہ شمار ہوں۔ کمیشن کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ اسلامی شریعت کا دوسروں کی بنسبت زیادہ علم رکھتے ہوں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ایک علحدہ طبقہ ہیں۔ وہ کسی خاص اختیار کے مالک نہیں ہیں اور نہ ہی انھیں کوئی شرف حاصل ہے۔ کمیشن کی ذکر کردہ اجتہاد کی تعریف ملاحظہ ہو:

لفظ اجتہاد کے لغوی معنی کو شش کرنے کے ہیں، اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی قانونی مسئلے پر آزادانہ رائے قائم کرنا ہے۔^{۲۸}

کمیشن نے استدلال کے طور پر حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ذکر کی ہے، جس میں وہ قرآن و سنت میں مسئلے کا حل نہ پانے کی صورت میں اجتہاد کے ذریعہ مسئلے کو حل کرنے کا ذکر فرماتے ہیں۔ کمیشن نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اجتہاد کی اہلیت کے لیے مطلوبہ شرائط مختلف فقہی مکاتب فکر قائم ہونے کے بعد سامنے آئیں، جس سے یہ سمجھ لیا گیا کہ اجتہاد کی شرائط کا فرد واحد میں جمع ہونا ممکن نہیں ہے۔^{۲۹}

مولانا احتشام الحق تھانوی کا اختلافی نوٹ

مولانا نے کمیشن کے اس نقطہ نظر پر کہ ”آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے“ نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

صحابہ کرام نے جب کبھی اجتہاد کیا اور عدالتی فیصلہ دیا تو اس کی بنیاد قرآن و سنت کے کسی جزئیہ کو ضرور قرار دیا ہے۔ ہم چیلنج کرتے ہیں کہ صحابہ کرام نے کبھی ایسا آزادانہ اجتہاد نہیں کیا جس کی کچھ نہ کچھ اصل کتاب و سنت میں سے نہ ملتی ہو۔^{۳۰}

کمیشن نے اہلیت اجتہاد کے لازمی نہ ہونے پر استدلال کے طور پر حضرت معاذؓ کی جو روایت ذکر کی ہے، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

معاذ بن جبلؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پڑھائے ہوئے وہ عالم شریعت ہیں، جن کو سفر و حضر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے علوم شریعت سکھائے اور جب یمن بھیجا تو اہل یمن کو لکھا ”إني بعثت اليكم خيراً هلي“ (تمہاری طرف اپنے لوگوں میں سے بہترین شخص کو بھیج رہا ہوں)۔^{۳۱}

اس سے مولانا نے یہ ثابت کیا ہے کہ اجتہاد اسی کا کام ہے، جس میں اس کی صلاحیت اور شرائط پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ معاذ بن جبلؓ عالم شریعت تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں ”خیر اہلی“ کے الفاظ ارشاد فرمائے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ رپورٹ میں ایسا اجتہاد ہے جو قرآن و سنت میں دیے

²⁸ The Gazette of Pakistan Extraordinary, June 20, 1956, Karachi, p.1199-1200

²⁹ The Gazette of Pakistan, 1956, p. 1199

^{۳۰} احتشام الحق تھانوی، عائلی قوانین اور اختلافی نوٹ، (کراچی: مکتبہ احتشامیہ، ۲۰۰۷ء)، ۶۵۔

^{۳۱} احتشام الحق تھانوی، اختلافی نوٹ، ۶۵۔

گئے اصولوں پر مبنی نہیں ہے۔ اگرچہ کمیشن نے اعتراف کیا ہے کہ اس کا اجتہاد قرآن و سنت کے اصولوں پر مبنی ہوگا، لیکن عملی طور پر کمیشن نے بقول مولانا تھانوی اس کی پابندی نہیں کی ہے۔ مولانا نے کمیشن کی رائے ”اجتہاد کی شرائط کا فرد واحد میں مجتمع ہونا ممکن نہیں ہے“ پر بھی اپنے اختلافی نوٹ میں نقد کیا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ کمیشن جن سابقہ افراد کے بارے میں رائے رکھتا ہے کہ ان میں اجتہاد کے اوصاف موجود تھے اور وہ اس کی صلاحیت رکھتے تھے۔ پھر جب ایسے افراد موجود رہے ہیں جو اجتہادی اوصاف کے حامل تھے۔ تو پھر اجتہاد کی شرائط کے بارے میں یہ کہنا کہ ”ان کا فرد واحد میں مجتمع ہونا ممکن ہے“ غیر معقول ہے۔^{۳۲}

تقابلی جائزہ

کمیشن نے جو اصول اجتہاد ذکر کیے ہیں، ان میں سے سب سے تفصیلی طور پر ”اہلیت اجتہاد“ کے حوالے سے ہی اپنا نقطہ نظر ذکر کیا ہے۔ مولانا نے اپنے اختلافی نوٹ میں تمام نکات کے جواب دینے کی بجائے عمومی نوعیت کے جوابات ذکر کیے ہیں۔ چونکہ ہمارا مقصود دونوں آراء میں تقابلی جائزہ ہے۔ اسی وجہ سے ہم انہیں نکات کو موضوع بحث بنائیں گے جن پر مولانا نے بھی گفتگو کی ہے۔

مولانا نے اہلیت اجتہاد کے حوالے سے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے وہ انتہائی معقول معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی بھی شعبے سے متعلق کوئی رائے اسی شخص کی معتبر ہوتی ہے، جو اس شعبے سے متعلق کوئی سمجھ بوجھ رکھتا ہو۔ بالکل یہی صورتحال علوم اسلامیہ کی ہے۔ بالخصوص جب اجتہاد کی ضرورت پیش آئے تو اس کے لیے ایسے افراد ہی کارآمد ہوں گے جن میں اجتہاد کی اہلیت اور شرائط پائی جائیں گی۔ جیسا کہ ہم ابتدا میں ذکر کر چکے ہیں کہ اسلام کا اصول قانون دیگر قانونی نظاموں کے مقابلے میں بہت کم و سعتیں دیتا ہے۔ کیونکہ بنیادی طور پر قانون سازی کی بنیاد قرآن و سنت پر ہی مبنی ہے۔ اگر کسی مسئلے کی راہنمائی ان دونوں سے نہ مل سکے تو اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے، جس کو وہی شخص سرانجام دے سکتا ہے جو مذکورہ دو مصادر شریعت سے بھی مکمل طور پر آگاہ ہو۔ بالفرض اگر کمیشن کی یہ بات تسلیم کر لی جاتی کہ اجتہاد کے معنی آزادانہ رائے قائم کرنے کے ہیں، اور اجتہاد کے لئے کوئی اہلیت مطلوب نہیں ہے، تو دیگر قانونی نظاموں میں قانون سازی اور اسلام کے اصول اجتہاد میں کوئی خاص فرق باقی نہیں رہے گا۔ جبکہ اسلام کا قانونی نظام اور اصول اجتہاد دیگر قانونی نظاموں کے مقابلے میں بہت کم و سعتیں دیتا ہے۔ اسی طرح کمیشن نے جو اجتہاد کے معنی ذکر کیے ہیں ان کا سابقہ اصول فقہ کے

^{۳۲} احتشام الحق تھانوی، اختلافی نوٹ، ۶۹۰۔

ذخیرے سے ملنا انتہائی مشکل ہے۔ اصولیین میں سے کسی نے وہ معنی بیان نہیں کیے۔ مثال کے طور پر اصول فقہ کی معروف کتاب ”الاحکام فی اصول الاحکام“ میں سے اجتہاد کی تعریف ملاحظہ ہو:

وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن
بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد
فيه۔^{۳۳}

اصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد اس انتہائی کوشش کے لئے مخصوص ہے جو کسی امر شرعی کے بارے میں یہ گمان حاصل کرنے کے لئے صرف کی جائے کہ یہ امر شریعت کے مطابق ہے۔ مذکورہ اقتباس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اجتہاد وہی ہے جو قرآن و سنت کی روح کے مطابق ہو اور اسے وہی شخص سرانجام دے سکتا ہے جس میں اجتہاد کی اہلیت اور شرائط موجود ہوں۔ اصول فقہ کی کتب میں اہلیت اجتہاد کی شرائط مذکور ہیں۔ نمونے کے طور پر علامہ آمدی کی کتاب سے اقتباس ملاحظہ ہو:

الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات،
ويستحقه من الكمالات،،،، وأن يكون مصدقا بالرسول وما جاء به من
الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات
الباهرات،،،،، الشرط الثاني: أن يكون عالما عارفا بمدارك الأحكام
الشرعية، وأقسامها، وطرق إثباتها،،،،، وأن يكون عارفا بأسباب النزول
والناسخ والمنسوخ في النصوص الأحكامية، عالما باللغة والنحو۔^{۳۴}

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ خدا کے وجود، اس کی صفات اور اس کے کمالات کو جانتا اور مانتا ہو۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی لائی ہوئی شریعت اور ان کے معجزات کو تسلیم کرتا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکام، ان کے سرچشموں اور ان کی اقسام کا عالم ہو۔ احکام کے طریقہ استنباط کو جانتا ہو۔ اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ سے واقف ہو۔ عربی زبان اور علم نحو سے واقف ہو۔

مذکورہ اقتباس سے مولانا کی رائے کی صحت واضح ہو رہی ہے۔

^{۳۳} ابو الحسن علی بن ابی علی الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام (بیروت، المکتب الاسلامی)، ۴: ۱۶۲۔

^{۳۴} الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ۴: ۱۶۳۔

بعد میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے دستور نے بھی ایک حد تک اجتہاد کے عمل میں ماہرین کی اہمیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ چنانچہ اسلامی قانون سازی سے متعلق راہنمائی اور مشاورت کے لیے ۱۹۷۳ء کے آئین نے دو ادارے، اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت متعارف کروائے (مقدم الذکر شروع ہی سے دستور میں موجود تھا اور موخر الذکر کا آٹھویں ترمیم کے ذریعے اضافہ کیا گیا)۔ چونکہ دونوں اداروں کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ قوانین کی اسلامائزیشن کے دوران ان سے راہنمائی حاصل کی جائے اور یہ عمل اجتہادی دائرہ کار میں آتا ہے۔ جس کی وجہ سے دونوں اداروں کے ممبران یا ججز کی ایک قابل لحاظ تعداد کا آئین کے مطابق یہ ضروری قرار پایا کہ وہ اسلامی علوم سے گہری واقفیت رکھتے ہوں اور کئی سال سے اسلامی علوم کی تحقیق یا تدریس سے وابستہ ہوں۔ وفاقی شرعی عدالت میں علوم اسلامیہ کے ماہرین کی بطور جج شمولیت ضروری ہونے کے حوالے سے آئین کا آرٹیکل نمبر 203C(3a) ملاحظہ ہو:

3A) Of the Judges not more than four shall be persons each one of whom is, or has been, or is qualified to be, a Judge of a High Court and not more than three shall be *ulema* [having at least fifteen years' experience in Islamic law, research or instruction].³⁵

ججوں میں سے زیادہ سے زیادہ چار اشخاص ایسے ہوں گے، جن میں سے ہر ایک کسی عدالت عالیہ کا جج ہو یا رہ چکا ہو، یا بننے کا اہل ہو، اور زیادہ سے زیادہ تین علما ہوں گے، جو اسلامی قانون، تحقیق یا تعلیم میں کم از کم پندرہ سالوں کا تجربہ رکھتے ہوں۔

مذکورہ آرٹیکل سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ وفاقی شرعی عدالت میں بطور جج زیادہ سے زیادہ تین علما کا ہونا ضروری ہے جو اسلامی قانون، تحقیق یا تعلیم سے پندرہ سال سے وابستہ ہوں۔ لیکن ایک غور طلب بات یہ ہے کہ اگر کسی کیس کی سماعت کے لئے کوئی بیچ مقرر ہو جائے، جس کا فیصلہ لکھنے میں اجتہاد کی ضرورت بھی پیش آئے اور مذکورہ اہلیت رکھنے والے علما بھی اس بیچ کا حصہ نہ ہوں، تو ایسے فیصلے یا اجتہاد کی اسلامی قانون کے تناظر میں کیا پوزیشن ہوگی۔ کیونکہ آئین میں اس کی کوئی صراحت نہیں ہے کہ ہر بیچ یا کم از کم ایسے بیچ کا جس میں اجتہاد کی بھی ضرورت پیش آئے علما لازمی طور پر حصہ ہوں۔ اگرچہ ججز کو خصوصاً اعلیٰ عدلیہ ججز کو وکلا اور ماہرین کی مہارت مہیا ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں بہت سی آرا اور ان کے دلائل بھی ججز کے سامنے آجاتے ہیں، لیکن فیصلہ کرنے والی اتھارٹی بہر حال ججز ہی ہوتے ہیں۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ سپریم کورٹ کے شریعت اپیلیٹ بیچ میں اسلامی علوم کے دو ماہرین

³⁵ The constitution of Pakistan, 1973, 110.

لازم موجود ہوں گے، لہذا جس مقدمے کی اپیل سپریم کورٹ میں بھی جاتی ہے اس میں تو ہمارا اٹھایا گیا سوال کافی کم ہو جائے گا، لیکن جس مقدمے کی اپیل سپریم کورٹ میں نہیں جاتی وہاں یہ سوال برقرار ہے۔ سپریم کورٹ میں اپیل نہ جانا مفروضہ نہیں ہے بلکہ عملاً ایسا ہوا ہے جس کی واضح مثال توہین رسالت کا مقدمہ ہے

اسلامی نظریاتی کونسل میں علوم اسلامیہ کے ماہرین کی بطور ممبر شمولیت ضروری ہونے کے حوالے سے آئین کا آرٹیکل نمبر (c) (3) 228 ملاحظہ ہو:

not less than [one-third] of the members are persons each of whom has been engaged, for a period of not less than fifteen years, in Islamic research or instruction.

کم از کم ایک تہائی ارکان ایسے ہوں جن میں سے ہر ایک پندرہ سال کی مدت سے اسلامی تحقیق یا تدریس کے کام سے وابستہ چلا آ رہا ہو۔

اس کا مطلب یہ کہ کم از کم ایک تہائی ارکان کا اسلامی علوم کے تجربے میں مذکورہ معیار پر پورا اترنا ضروری ہے، تاہم آرٹیکل (2) 228 یہ بتاتی ہے کہ باقی ممبران کا بھی اسلام کے اصول اور فلسفے سے واقف ہونا ضروری ہے، اگرچہ اس واقفیت کا کوئی معیار مقرر نہیں کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد کے لیے اہلیت کی جس شرط پر بحث سرکاری سطح پر کمیشن کی رپورٹ اور اختلافی نوٹ سے شروع ہوئی تھی اس میں آخر کار ہماری دستوری اسکیم میں اہلیت کی شرط کو مانا تو لیا گیا ہے لیکن اس شرط کا مانا جانا اسلامی نظریاتی کونسل کے معاملے میں زیادہ نظر آرہا ہے اور وفاقی شرعی عدالت میں کم۔ وفاقی شرعی عدالت اور اسلامی نظریاتی کونسل ان دونوں اداروں کا دائرہ کار بالکل مختلف ہے۔ جسے کسی قدر تفصیل کے ساتھ مفتی محمد زاہد صاحب نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

پہلا ادارہ وفاقی شرعی عدالت ہے، جس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے از خود اختیارِ سماعت، کسی شہری یا کسی حکومت کی درخواست پر کسی قانون کے بارے میں جائزہ لے کہ وہ کہیں قرآن و سنت کے خلاف تو نہیں ہے، اگر وہ کسی قانون کو قرآن و سنت کے خلاف سمجھتی ہے تو حکومت کو مقررہ مدت کے اندر اسے تبدیل کرنے کا حکم دے سکتی ہے اور ایسا نہ ہونے کی صورت میں اس قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے۔ دوسرا ادارہ اسلامی نظریاتی کونسل ہے، جس کا کام کسی زیرِ غور قانون سازی کے معاملات میں پارلیمنٹ، صوبائی اسمبلیوں، صدر اور گورنرز کو اس نقطہ نظر سے سفارشات پیش کرنا ہے کہ وہ قانون اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے یا نہیں نیز یہ کہ کس موضوع پر اسلام کے مطابق قانون سازی کیسے کی جاسکتی ہے؟ پہلے ادارے کے احکام جبری اور

واجب العمل ہیں جبکہ دوسرے ادارے کا کام صرف سفارشات پیش کرنا ہے۔ دوسرا فرق ان دونوں اداروں میں یہ ہے کہ اول الذکر کا کام سبلی نوعیت کا ہے یعنی موجودہ قوانین میں سے کوئی قانون اگر شریعت کے مطابق نہیں ہے تو وہ اسے کالعدم قرار دے سکتی ہے، لیکن جہاں اسلامی تقاضوں کے مطابق نئی قانون سازی کی ضرورت ہو وہاں اس عدالت کا کوئی کردار نہیں، جبکہ مؤخر الذکر ادارے کو جہاں یہ کام سونپا گیا ہے کہ وہ کسی قانون کے بارے میں بتائے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے یا نہیں، وہیں دستور کے آرٹیکل ۲۳۰ میں اسے کچھ مثبت کردار بھی سونپے گئے ہیں۔^{۳۶}

اجتہاد مطلق کے حوالے سے کمیشن کی رائے

کمیشن نے اقبال کے حوالے سے اجتہاد کے تین مراتب ذکر کئے ہیں۔ (۱) قانون سازی میں مکمل اختیار جو صرف ان مکاتب کے بانیوں تک محدود تھا۔ (۲) ہر اسکول سے متعلقہ اختیار جو اسی میں عمل پیرا ہے۔ (۳) کسی ایسے قانون کی تعیین سے متعلق اختیار جو کسی خاص واقعہ سے متعلق ہو اور اس کے بانیان مکاتب نے کوئی تعیین نہ کی ہو۔ درجات اجتہاد ذکر کرنے کے بعد کمیشن نے اجتہاد کے پہلے درجے یعنی اجتہاد مطلق کو موضوع بحث بنایا ہے۔ کمیشن کے نزدیک اجتہاد مطلق سے مراد کلی طور پر آزادانہ قانون سازی کا اختیار ہے۔ اس کے حوالے سے کمیشن کا کہنا ہے کہ یہ نظری طور پر سنیوں کے ہاں متصور ہے لیکن عملی طور پر مفقود ہے۔ اجتہاد مطلق کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے کمیشن کا کہنا ہے کہ جدید زمانے کے تقاضوں کے مد نظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ ہم اجتہاد مطلق کے ذریعہ قرآن و سنت کی روح تک پہنچیں۔^{۳۷}

مولانا کا اجتہاد مطلق کے حوالے سے اختلافی نوٹ

مولانا نے کمیشن کے ذکر کردہ پہلے درجہ اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہمارے ہاں نہ نظری طور پر متصور ہے اور نہ ہی عملی طور پر۔ قانون سازی کا اختیار بجز حق تعالیٰ کے کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔ مولانا اجتہاد مطلق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

^{۳۶} محمد زاہد، ”پاکستان میں فقہ و افتا کے خدو خال: جائزہ اور تجاویز“، فکر و نظر، اسلام آباد،

4: 50 (2011)، ۴۵۔

^{۳۷} The Gazette of Pakistan, 1956, p.1201 - 1203.

اگر کمیشن کی مراد ”قانون سازی میں مکمل اختیار والے اجتہاد سے“ اجتہاد مطلق ہے جو امام ابو حنیفہ و امام مالک جیسے مجتہدوں کو حاصل تھا۔ تو کمیشن کو سمجھنا چاہیے کہ اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید فقہی اصطلاح ہے۔ اور اجتہاد مطلق سے مراد من مانی نہیں ہے۔^{۳۸}

علامہ اقبال کے خطبے میں اجتہاد کے جس درجے کا ذکر ہے، جسے کمیشن نے اقتباس کے طور پر نقل کیا ہے، اس کے بارے میں مولانا کا کہنا یہ ہے کہ وہ اجتہاد مقید کے بارے میں ہے۔^{۳۹}

تقابلی جائزہ

اگر قانون سازی میں مکمل اختیار سے کمیشن کی مراد ایسے اجتہاد کی ہے، جو قرآن و سنت کے بنیادی اصولوں سے بھی ہم آہنگ نہ ہو تو ایسے اجتہاد کی اسلام کے اصول قانون میں گنجائش نہیں ہے۔ لیکن اگر اس سے مشہور فقہی اصطلاح اجتہاد مطلق مراد ہو تو ہر وہ شخص جو اہلیت اجتہاد رکھتا ہو یا کوئی بھی قانون ساز ادارہ جو اجتہاد کی شرائط پر پورا اترتا ہو، تو وہ اجتہاد کر سکتا ہے۔ مولانا نے بھی اسی تصور کو قبول کیا ہے اور ساتھ ہی وضاحت فرمائی ہے کہ اجتہاد مطلق سے مراد من مانی نہیں ہے۔

پاکستان کے آئین نے بھی قانون سازی کے لیے بنیادی طور پر اجتہاد کی جس قسم کو اختیار کیا ہے، وہ اجتہاد مطلق ہی ہے۔ کیونکہ آئین کے مطابق قانون سازی صرف قرآن و سنت کی تعلیمات کے مطابق کی جائے گی۔ اور ان کے خلاف کوئی قانون سازی نہیں ہوگی۔ آئین نے کسی فقہی مکتب کی تعلیمات کی بجائے قرآن و سنت کو براہ راست معیار بنایا ہے۔ جو کہ اجتہاد مطلق ہی کی عملی شکل ہے۔ آئین پاکستان کا آرٹیکل نمبر (1) 227 ملاحظہ ہو:

All existing laws shall be brought in conformity with the Injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and Sunnah, in this Part referred to as the Injunctions of Islam, and no law shall be enacted which is repugnant to such Injunction⁴⁰

تمام موجودہ قوانین کو قرآن پاک اور سنت میں منضبط اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے گا، جن کا اس حصے میں بطور اسلامی احکام حوالہ دیا گیا ہے اور ایسا کوئی قانون وضع نہیں کیا جائے گا، جو مذکورہ احکام کے منافی ہو۔

^{۳۸} احتشام الحق تھانوی، اختلافی نوٹ، ۶۷۔

^{۳۹} نفسِ مصدر

⁴⁰ The constitution of Pakistan, 1973, 131.

اگرچہ آئین میں اس مذکورہ سیکشن کی وضاحت میں یہ ہے کہ کسی بھی مسلم فرقے کے شخصی قانون سے متعلق قرآن و سنت کی انہی توضیحات کو معتبر سمجھا جائے گا جو مختلف مسلم فرقوں نے اپنے شخصی قوانین سے متعلق کی ہیں۔ اسی کو مزید وضاحت کے ساتھ ۱۹۹۱ء میں نافذ ہونے والے ”نفاذ شریعت ایکٹ“ میں بیان کیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا اقتباس کے مطابق مسلم فرقوں کی قرآن و سنت سے متعلق وہی تشریحات معتبر ہیں جو شخصی قوانین سے متعلق ہیں، لیکن نفاذ شریعت ایکٹ میں اس کا دائرہ وسیع کر کے ان تشریحات کو بھی شامل کیا گیا ہے جو دیگر قوانین سے متعلق ہیں۔ مذکورہ ایکٹ کی دفعہ ۲ کی تشریح ملاحظہ ہو:

Explanation: While interpreting and explaining the Shari'ah the recognized principles of interpretation and explanation of the Holy Qur'an and Sunnah shall be followed and the expositions and opinions of recognized jurists of Islam belonging to prevalent Islamic schools of jurisprudence may be taken into consideration.

شریعت کی تشریح اور وضاحت کے لئے ان مسلمہ اصولوں کو اپنایا جائے گا جو قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کے لیے ہیں۔ اور نمایاں فقہی مکاتب سے تعلق رکھنے والے فقہاء کی آرا کو مد نظر رکھا جائے گا۔

اس میں گویا یہ کہا گیا ہے کہ اجتہاد اگرچہ مطلق ہو گا یعنی براہ راست قرآن و سنت سے ہو گا، لیکن کچھ اصولوں کا پابند ہو گا اور یہ اصول وہ ہیں جو قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کے لیے مسلمہ سمجھے گئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ مسلمہ فقہوں سے تعلق رکھنے والے ماہرین فقہ کی آرا کو بھی قانون سازی کے دوران مد نظر رکھا جائے گا۔ یعنی مسلمہ اصولوں کی پاسداری کو shall کا لفظ استعمال کر کے اس ایکٹ میں لازمی کر دیا گیا ہے، لیکن جزوی معاملات میں فقہاء کی باتوں کو صرف قابل استفادہ قرار دیا گیا ہے۔ اگر اس ایکٹ کو دستور کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو حاصل یہ نکلتا ہے کہ کمیشن جس آزادانہ اجتہاد کی بات کر رہا تھا اسے اتنا آزاد بھی نہیں رکھا گیا، لیکن کسی خاص فقہی مکتب فکر کا پابند بھی نہیں کیا گیا۔

کمیشن کا اسلامی شریعت کے مآخذ کے حوالے سے نقطہ نظر

اسلامی شریعت کے احکام کے استنباط کے لیے جن بنیادی مآخذ اور مصادر سے راہنمائی حاصل کی جاتی ہے کمیشن ان سے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

ائمہ اسلام نے شریعت اسلامیہ کے جن چار ماخذوں کو تسلیم کیا ہے کمیشن کی رائے میں وہ بہت وسیع، محیط اور مکمل ہیں یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔^{۴۱}

کمیشن کا کہنا ہے کہ وہ جو تجاویز پیش کرے گا وہ ان میں سے کسی نہ کسی کے ذیل میں ہوں گی۔

مولانا کا اختلافی نوٹ

مولانا کا کہنا ہے کہ کمیشن نے شریعت اسلامیہ کے جن چار ماخذوں کا اعتراف کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کمیشن کی سفارشات چاروں میں سے کسی ناکسی کے تحت ضرور ہوں گی، مگر چار ماخذ سے استدلال کرنے کے لیے یہ کافی نہیں ہے، بلکہ چاروں میں ایک ترتیب ضروری ہے۔ مولانا نے اجماع کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کسی مسئلے پر متقدمین کا اجماع ہو چکا ہے تو متاخرین کو اس کے خلاف قیاس کا حق نہیں۔

تقابلی جائزہ

کمیشن نے شریعت اسلامیہ کے جن چار ماخذوں کا تذکرہ کیا ہے، انہیں اصولیین کی اصطلاح میں ادلہ اربعہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کمیشن نے ان ماخذوں کی درجہ بندی اور ترتیب کی وضاحت نہیں کی ہے جن کی نشاندہی مولانا نے فرمائی ہے، ان ماخذوں کی درجہ بندی مندرجہ ذیل ترتیب سے ہوگی۔ (۱) قرآن (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس۔ یعنی اگر ایک مسئلے کی وضاحت قرآن و سنت میں صراحتاً موجود ہے تو اجماع یا قیاس کی ضرورت نہیں رہے گی؛ کیونکہ دونوں ثانوی درجے کے مصادر شریعت شمار کیے جاتے ہیں۔ اس کی تائید حضرت معاذؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو جب قاضی بنا کر یمن بھیجا ہو تو ان سے دریافت کیا کہ تم فیصلہ کس طرح سے کرو گے؟ انہوں نے کہا: میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر اس میں موجود نہ ہو تو؟ معاذؓ نے کہا: تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں بھی موجود نہ ہو تو؟ معاذؓ نے کہا: تب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، آپ نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے قاصد کو (صواب کی) توفیق بخشی۔^{۴۲} اسی کو مزید وضاحت سے ابوالمظفر المروزی نے بیان کیا ہے۔

⁴¹ The gazette of pakistan, 1956, p.1207.

⁴² محمد بن عیسیٰ الترمذی، سنن الترمذی، ابواب الاحکام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي،

(مصر، مطبعة مصطفى، ۱۹۷۵)، حدیث: ۱۳۴۷۔

فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها في النصوص----- ومن أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وإقراره وفي إجماع علماء الأمصار، فإن وجد في شيء من ذلك ما يدل عليه قضى به وإن لم يجده طلبه في الأصول والقياس عليها^{۴۳}

جب کسی عالم کے سامنے کوئی نیا مسئلہ آئے۔ تو اس کا حل نصوص میں تلاش کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں سے، ان کی تقریر میں سے اور علما کے اجماع میں سے حل تلاش کرے۔ اگر ان میں سے کسی میں مسئلے کا حل مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دے۔ اور اگر ان میں سے نہ ملے تو قیاس کے ذریعے مسئلے کا حل دریافت کرے۔

مولانا نے اپنے اختلافی نوٹ میں اجماع کے حوالے سے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں متقدمین کا اجماع ہو جائے تو متاخرین کو اس میں خلاف قیاس کا حق نہیں ہے۔ لیکن یہ بات بہت عمومی نوعیت کی ہے۔ اجماع کی کئی اقسام ہیں۔ ہر صورت میں ایسا نہیں کہ متاخرین کو مطلقاً قیاس کا حق حاصل نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر اجماع سکوتی ہو تو امام غزالی اور رازی کے نزدیک اجماع منعقد نہیں ہوتا اور ساکت کی طرف اس قول کو جس کے بارے میں اجماعی ہونے کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، منسوب نہیں کیا جائے گا۔ امام غزالی لکھتے ہیں:

إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الإجماع ولا ينسب إلى ساكت قول^{۴۴}

بعض صحابہ نے اگر کسی مسئلے سے متعلق فتویٰ دیا۔ اور باقی لوگوں نے اس پر سکوت کر لیا) نہ مخالفت کی اور نہ ہی اس پر اتفاق کا اظہار کیا) تو اجماع منعقد نہیں ہو گا۔ اور ساکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائیگا۔

امام رازی کے مطابق بھی اس کے سکوت کو اتفاق اور رضامندی پر محمول نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ اس کے سکوت کے اور بھی کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔^{۴۵} اسی طرح ایسا تابعی جو صحابہ کے زمانے میں اہل فتویٰ میں سے شمار کیا جاتا تھا، اس کا اختلاف معتبر ہو گا اور اس کے اختلاف کے ہوتے ہوئے اجماع

^{۴۳} ابوالمظفر منصور بن محمد المروزی، قواطع الأدلة في الأصول، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۸ء)، ۲: ۳۰۲۔

^{۴۴} ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، المستصفی، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۳ء)، ۱۵۱۔

^{۴۵} دیکھئے: محمد بن عمر فخر الدین الرازی، المحصول، (بیروت، مؤسسه الرسالہ، ۱۹۹۷ء)، ۴: ۱۵۳۔

منعقد نہیں ہو گا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے ایسے تابعی کے اختلاف کو معتبر نہیں مانا، لیکن علامہ جصاص نے پہلے قول کو ہی ترجیح دی ہے اور دلیل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والدلیل علی صحة قولنا: أن الصحابة قد سوغت للتابعین مخالفتهم،
والفتیاء بحضرتهم، وتنفيذ أحكامهم، مع إظهارهم لهم المخالفة في
مذاهبهم، ألا ترى: أن عليا وعمر - رضي الله عنهما - قد وليا شريحا
القضاء، ولم يعترضاه عليه في أحكامه، مع إظهاره الخلاف عليهما في كثير
من المسائل.^{۴۶}

ہمارے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے تابعین سے باوجود ان سے اختلاف کے
اظہار کے ان کے اختلاف، اپنی موجودگی میں ان کے فتاویٰ، اور ان کے احکام کے نفاذ کی تسویغ
کی ہے۔

استحسان کے حوالے سے کمیشن کی رائے

کمیشن کا کہنا ہے کہ وہ سفارشات مرتب کرنے میں ادلہ اربعہ سے احکام کو مستنبط کرنے کے علاوہ
ایک پانچواں طریقہ بھی استعمال کرے گا، جو کہ فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کہلاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ
کے مطابق استحسان کا بھی شریعت اسلامیہ میں بڑا زبردست حصہ ہے، ماضی میں استحسان کی بدولت بہت
سے پیچیدہ مسائل کا حل پیش کیا گیا ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ہم مستقبل میں اپنی زندگیوں
میں اس سے کام نہ لیں۔^{۴۷}

مولانا احتشام الحق تھانوی کا اختلافی نوٹ

مولانا لکھتے ہیں:

دیباچہ نگار نے نہ معلوم استحسان کو کیا سمجھا ہے۔ غالباً وہ اس کا مطلب یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ جو
چیز عام طور سے مستحسن سمجھی جائے، اس کو جائز قرار دیا جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ استحسان
بھی قیاس کی ایک قسم ہے، جس کے لئے کسی نص سے مؤید ہونا ضروری ہے۔ جس طرح قیاس

^{۴۶} احمد بن علی أبو بکر الرازی الجصاص، الفصول فی الاصول، (کویت: وزارة الاوقاف، ۱۹۹۴ء)، ۳:

ذاتی رائے کا نام نہیں ہے، بلکہ کتاب و سنت کی دلیل سے جزئیات مسائل سمجھنے کا نام ہے۔ اسی طرح استحسان بھی قیاس کی ایک قسم ہے جس کو ”قیاسِ خفی“ کہا جاتا ہے۔^{۴۸}

تقابلی جائزہ

فقہائے حنفیہ کے ہاں مختلف مسائل شرعیہ کو حل کرنے میں استحسان کو بطور دلیل استعمال کرنے کا اصول مسلم رہا ہے۔ اگرچہ دیگر فقہانے اس اصول کو تسلیم نہیں کیا، لیکن ان کے ہاں بھی اس کی متبادل اصطلاحات پائی جاتی ہیں۔ امام شافعی نے بھی استحسان کا رد کیا ہے اور اپنی کتاب ”الام“ میں اس حوالے سے ”کتاب إبطال الاستحسان“ کے نام سے باب قائم کیا ہے۔ اور مولانا نے بھی اپنے اختلافی نوٹ میں اسے کمیشن کے اس حوالے سے اظہارِ خیال پر تحفظات کا اظہار فرمایا ہے۔ لیکن تاریخی تجربہ یہی بتاتا ہے کہ اگر استحسان ایسے افراد کے ذریعے عمل میں آئے جو جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہوں، تو یہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اور شریعتِ اسلامی کے ارتقا میں اس کا بہت بڑا کردار ہے۔ پاکستان کے آئین میں بھی نفاذِ شریعت ایکٹ میں قانون سازی کے لیے مسلمہ اصولوں کا حوالہ دیا گیا ہے، جن میں استحسان کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ با آسانی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اسلام کے اصولِ اجتہاد کے مطابق اسلامی قانون سازی میں ریاست کا دائرہ اختیار لا محدود نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ تصرفِ امام کے نفاذ کے لیے مختلف شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ جن میں سے یہ ہے کہ اس کا تصرف احکامِ شریعت کے صریح خلاف نہ ہو۔ اور اس کے تصرف میں مصلحت ہو۔ بعینہ یہ حکم قانون سازی کے دوران اسلامی ریاست پر بھی لاگو ہو گا۔ لیکن ریاست کو اسلامی قوانین کے حوالے سے قانون سازی کا اختیار تب ہی حاصل ہو گا، جب اس میں اجتہاد کی شرائط پائی جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد کے حکمرانوں کے فیصلوں کو کوئی خاص پذیرائی حاصل نہ ہو سکی۔ جدید زمانے میں اسلامی ریاست کے اجتہاد کا اختیار بہت سارے حلقوں میں زیرِ بحث رہا ہے۔ اس حوالے سے ہم علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمود احمد غازی کی آرا کا جائزہ لے چکے ہیں۔ پاکستان کے آئین کے مطابق بھی اسلامی قانون سازی کے دوران اسلامی نظریاتی کونسل سے راہنمائی حاصل کی جائے گی۔ جس کی حیثیت مشاورتی ہو گی۔ اس کا ایک مثبت

^{۴۸} احتشام الحق تھانوی، اختلافی نوٹ، ۷۷۔

پہلو یہ ہے کہ اسلامی نظریاتی کونسل سے مشاورت کے نتیجے میں پارلیمنٹ کے سامنے قرآن و سنت کی حدود سامنے آجائیں گی۔ ان حدود کو سامنے رکھتے ہوئے قانون سازی کی جائے تو یہ اسلام کے تصور اجتہاد کے بالکل منافی نہ ہوگی۔ اگر اسلامی نظریاتی کونسل سے مشاورت کے نتیجے میں اہل علم کی آرا میں اختلاف پیدا ہو جائے تو پارلیمنٹ ملکی اور بین الاقوامی صورت حال اور نزاکتوں کو سامنے رکھتے ہوئے کسی ایک رائے کو اختیار کر لے۔ پاکستان میں اسلامی قانون سازی کی ایک مثال عائلی قوانین کی ہے۔ جس پر مذہبی طبقے کی طرف سے ماضی میں تحفظات کا اظہار بھی کیا گیا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ سمجھ آتی ہے کہ ان قوانین کی تسوید اور عائلی قوانین کمیشن کی رپورٹ میں اسلام کے تصور اجتہاد کو صحیح طور پر عمل میں نہیں لایا گیا۔ اس حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت کی راہنمائی بھی موجود ہے۔ جسے پارلیمنٹ کے ذریعے اختیار کر کے عائلی قوانین میں موجود سقم کو ختم کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ اقدام پاکستان میں قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے حوالے سے انتہائی اہمیت کا حامل ہوگا۔
