اجتماعی اجتہاد

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب	:	اجتماعی اجتہاد
مصنف	:	الدکتور خالد حسین الخالد
مترجم	:	مولانا محمد عبید اللہ اسعدی/مولانا الیاس نعمانی
صفحات	:	۷۳۹
سن طباعت	:	۲۰۱۷
قیمت	:	

ناشر

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

۱۶۱-ایف، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۴۶

جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

فون: 011-26981779

ای میل: fiqhacademy@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

انتساب

ان حضرات کی خدمت میں جو علمی فقہی شوری کے نظام پر مبنی اجتماعی اجتہاد کو اہم مسائل کے شرعی احکام کی دریافت کا مثالی طریقۂ اجتہاد مانتے ہیں، یہ کتاب ان حضرات کو اپنے موقف پر مزید مطمئن کرے گی، اس رائے کے حاملین الحمدللہ بہت ہیں۔

نیز ان حضرات کی خدمت میں جو معاصر اجتماعی اجتہاد کی بابت شکوک وشبہات میں مبتلا ہیں، تا کہ وہ حقیقت حال سے واقف ہوکر اس پر بے جا تنقید نہ کریں، اور یہ جان جائیں کہ یہ طریقۂ اجتہاد امت کے لیے بڑے خیر کا سامان ہے، اس رائے کے حاملین الحمدللہ کم ہی ہیں۔

فہرست

مقدمہ	۱۳
باب اول : اجتماعی اجتہاد کا مفہوم	
فصل اول: اجتہاد کی بابت چند بنیادی باتیں	۳۹
تمہید	۴۱
مبحث اول: اجتہاد کی لغوی وشرعی تعریف	۴۳
مبحث دوم: اجتہاد کی مشروعیت	۴۹
مبحث سوم: مجتہد اور مجتہد فیہ مسائل کے شرائط	۵۴
مبحث چہارم: اجتہاد اور رائے میں فرق	۵۸
مبحث پنجم: اجتہاد کا حکم	۶۲
مبحث ششم: اجتہاد کی تجزی	۷۱
مبحث ہفتم: مجتہدین کے مراتب وطبقات	۷۸
مبحث ہشتم: اجتہاد کی قسمیں	۸۹
فصل دوم: اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی تحدید	۱۰۵
مبحثِ اول: اجتماعی اجتہاد کی مشہور اصطلاحی تعریفات اور ان کا تجزیہ	۱۰۷
مبحثِ دوم: راجح تعریف اور اس کے ضوابط وشرائط کا بیان	۱۳۴
باب اول کا خلاصہ	۱۵۷
باب دوم: اجتماعی اجتہاد کی اہمیت اور اس کی حجیت	
تمہید	۱۶۱

فصل اول: اجتماعی اجتہاد کی تاریخ	۱۶۵
مبحث اول: عہد رسول اللہ علیہ وسلم میں اجتماعی اجتہاد	۱۶۷
مبحث دوم: خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد	۱۸۱
مبحث سوم: عہد تابعین رحمۃ اللہ علیہم میں اجتماعی اجتہاد	۱۸۸
مبحث چہارم: ائمہ مجتہدین رحمۃ اللہ علیہم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد	۱۹۹
مبحث پنجم: اجتہادِ مقید کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد	۲۱۷
مبحث ششم: موجودہ زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کی واپسی کا آغاز	۲۵۶
فصل دوم: اجتماعی اجتہاد کی حجیت اور اس کی اصولی حیثیت	۲۶۹
تمہید	۲۷۱
مبحث اول: اصولیین کے نزدیک اجماع کا مفہوم	۲۷۳
مبحث دوم: اجماع کی قسمیں	۲۸۵
مبحث سوم: اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان موازنہ اور اجتماعی اجتہاد کا تشریع کے سلسلے میں مقام	۳۰۳
مبحث چہارم: اجتماعی اجتہاد اور شوریٰ	۳۱۹
مبحث پنجم: اجتماعی اجتہاد کے اغراض ومقاصد	۳۲۷
مبحث ششم: اجتماعی اجتہاد کا میدان	۳۳۹
باب دوم کا خلاصہ	۳۵۸
باب سوم: اجتماعی اجتہاد کے معاصر ادارے اور ان کا نظام	
فصل اول: اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی قسمیں، اور ان کے نمونے	۳۶۳
تمہید	۳۶۵
مبحث اول: اہم معاصر فقہی اکیڈمیاں (تاریخ، نظام اور طریقہ کار)	۳۶۹
مطلب اول: جامعہ ازہر کی مجمع البحوث الاسلامیہ	۳۷۱

مطلب دوم: رابطہ عالم اسلامی (مکہ مکرمہ) کے تابع المجمع الفقہی الاسلامی	۳۷۷
مطلب سوم: او آئی سی (جدہ) کے تابع بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی	۳۸۵
مطلب چہارم: اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)، نئی دہلی: تاریخ اور بنیادی نظام:	۳۹۳
مطلب پنجم: المجلس الاوربی للافتاء والبحوث (ڈبلن)	۳۹۹
مطلب ششم: مجمع فقہاء الشریعہ امریکہ	۴۰۸
مطلب ہفتم: فقہ اکیڈمیوں کے درمیان عمومی تقابل	۴۱۲
مبحث دوم: خاص و جزوی اجتماعی اجتہاد کے ادارے	۴۲۵
مطلب اول: اجتماعی شرعی کمیٹیوں کے اہم فتاوی	۴۲۶
مطلب دوم: رقابہ شرعیہ (شرعی نگرانی) اور فتوی بورڈوں کے چند نمونے	۴۵۰
مطلب سوم: جزوی اجتماعی اجتہاد کے دو ممتاز نمونے	۴۷۶
فصل دوم: عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کا نظام	۴۹۵
تمہید	۴۹۷
مبحث اول: اجتماعی اجتہاد اور اس کو منظم کرنے کی بابت پیش کی گئیں اہم تجاویز	۵۰۰
مطلب اول: ایسی عام دعوتیں جن میں متعین لائحہ عمل نہیں بتایا گیا ہے	۵۰۱
مطلب دوم: اجتماعی اجتہاد کو منظم کرنے کے متعین لائحۂ عمل کی حامل دعوتیں و تجویزیں	۵۰۸
مبحث دوم: اجتماعی اجتہاد کو منظم کرنے کا مجوزہ خاکہ	۵۳۰
باب چہارم: معاصر اجتماعی اجتہاد کے کچھ نتائج	
تمہید	۵۶۳
فصل اول: فقہی اکیڈمیوں کے فیصلے	۵۶۹
مبحث اول: عقیدہ اور فکر اسلامی سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۵۷۱
مبحث دوم: عبادات سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۵۸۷

مبحث سوم: عائلی مسائل سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۵۹۵
مبحث چہارم: مالیات اور بینکنگ سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۶۰۷
مبحث پنجم: صحت وطب سے متعلق امور کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۶۱۹
مبحث ششم: سیاست شرعیہ کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۶۲۹
مبحث ہفتم: عام سماجی امور کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے	۶۴۱
فصل دوم: اجتماعی فتوی کمیٹیوں اور بورڈس کے کچھ فتاوی	۶۵۳
مبحث اول: عقیدہ وفکر اسلامی سے متعلق مسائل کی بابت چند اجتماعی فتاوی	۶۵۶
مبحث دوم: عبادات سے متعلق چند اجتماعی فتاوی	۶۶۱
مبحث سوم: عائلی مسائل سے متعلق چند اجتماعی فتاوی	۶۶۹
مبحث چہارم: مالیات وبینکنگ سے متعلق چند اجتماعی فتاوی	۶۷۲
مبحث پنجم: صحت وطب سے متعلق امور کی بابت چند اجتماعی فتاوی	۶۹۳
مبحث ششم: سیاست شرعیہ کی بابت چند اجتماعی فتاوی	۷۰۰
مبحث ہفتم: عام سماجی امور کی بابت چند اجتماعی فتاوی	۷۰۶
خاتمہ	
اول: بحث کا خلاصہ اوراس کے اہم نتائج	۷۱۰
دوم: اہم تجاویز	۷۱۸
مصادر و مراجع	۷۲۴

☆☆☆

پیش لفظ

الحمد لله خالق العباد، والهادى إلى طريق الرشاد، والصلاة والسلام على من حث أصحابه للأخذ بأسباب الاجتهاد، ودعاهم للتشاور فى الأمر، والاجتماع على الأمر، فإنه سبيل السداد وعلى آله وصحبه المجتهدين الأنبياء أما بعد:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے لیکر اب تک پوری تاریخِ اسلام میں اجتہاد کا عمل ایک روشن حقیقت کی طرح جاری رہا، مطلق یا مقید کسی نہ کسی صورت میں یہ عمل ایک دن کے لئے بھی تاریخِ تشریع میں بند نہیں ہوا ہے، معاصر اہل قلم کی بعض تحریروں نے جو اس نظریہ کو شہرت دے دی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ چوتھی یا پانچویں صدی میں بند کر دیا گیا تھا، یہ بالکل بے دلیل بات ہے، یہ بعض محققین کے اپنے استنباطات ہیں، جو انہوں نے بعض اصولی اور فقہی مسائل کی تحقیق کرتے ہوئے اخذ کیے ہیں، اور لوگوں میں مشہور کر دیے ہیں، بعض مفکرین و نظریہ ساز اسے اسلامی قانون کے خلاف ایک دلیل سمجھتے ہیں، اور یہ باور کراتے ہیں کہ یہ فقہ زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتی، کیوں کہ ہر ملت و شریعت میں ترقی کی بنیاد اجتہاد ہوتی ہے، اور اسلام میں اس کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے۔

دراصل بیسویں صدی کے نصف اول میں اجتہاد میں ایک نوعیاتی ترقی ہوئی، جب کہ وہ انفرادی عمل سے منظّم و اجتماعی ادارہ جاتی صورت میں منتقل ہو گیا، یہیں سے اجتماعی اجتہاد کی اصطلاح رونما ہوئی، جو اس سے قبل اصول فقہ کی کتابوں میں موجود نہیں تھی، شاید اس سلسلہ میں سب سے پہلا قدم (جیسا کہ زیر نظر کتاب کے مصنف نے بھی اشارہ کیا ہے) ''مجمع

البحوث الإسلامیۃ‘‘ جامعہ ازہر مصر کا ہے، جس کی بنیاد ۱۹۶۱ء میں پڑی، یہ عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی پہلی باقاعدہ اکیڈمی تھی، اسکے بعد بہت سی اکیڈمیاں اور بورڈس بنے، جیسے رابطہ عالم اسلامی کے تحت ’’مجمع الفقہ الإسلامی ۱۹۷۸ء میں، ’’منظمۃ المؤتمر الإسلامی‘‘ کے تحت ’’مجمع الفقہ الإسلامی ۱۹۸۱ء میں، اس کے بعد سے ملکی سطح کی اکیڈمیاں ہندوستان، یورپ اور امریکہ میں وجود میں آئیں۔

اس موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اس کی بابت تحقیق وتالیف کا سلسہ جاری ہے، اس سلسلہ کی سنہری کڑی میں یہ زیر نظر کتاب بھی آتی ہے۔ اپنے موضوع پر یہ ایک اچھی کتاب ہے، اسلوب نگارش، وطرز پیشکش خوبصورت ہے۔

اس کتاب میں ایک مقدمہ چار ابواب اور ایک خاتمہ ہے، پہلے باب میں اجتماعی اجتہاد کا مفہوم بتایا گیا ہے، اور اجتہاد کے عام ضوابط کی وضاحت کی گئی ہے، اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی تعیین کی گئی ہے۔

دوسرے باب میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت، حجیت واصول سازی کی وضاحت کے ساتھ اس کی تاریخ بھی بیان کی گئی ہے۔

تیسرے باب میں اجتماعی اجتہاد کے ادارے اور عصر حاضر میں اس کی تنظیم کے طریقے پر روشنی ڈالی گئی ہے، چوتھے باب میں اجتماعی اجتہاد کے ثمرات ونتائج کو دکھایا گیا ہے۔

خاتمہ میں بحث کے نتائج اور اجتماعی اجتہاد اور اس سے متعلق اداروں کے عمل کی ترقی کے لئے مناسب تجویزیں پیش کی گئی ہیں۔

اس علمی ودستاویزی مطالعہ کی اہمیت کے پیش نظر، اس نئے خزانہ سے عربی لٹریچر میں ایک اچھے اضافہ اور اس میدان کے عرب ومسلمان محققین کے افادہ کے لئے مرکز جمعۃ الماجد نے اس کو منظر عام پر لانا مناسب سمجھا، امید ہے کہ یہ کوشش اسلامی ثقافت کے ایک خلا کو پُر کرے گی۔

بڑی ناسپاسی ہوگی کہ میں اپنے معاونین اور کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں، بطور خاص مرکز کے صدر عالی جناب محترم جمعہ الماجد و مرکز کے تمام ارکان کا۔

امید ہے کہ اس کتاب کی طباعت کی صورت میں ہمیں ایک کار خیر کی توفیق ملی ہے اور ہم نے اصحاب علم کی نئی تحقیقات کی پیاس کو سیرابی سے بدلنے کا کچھ کام کیا ہے۔

ڈاکٹر عزالدین بن زغیبہ
مرکز جمعہ الماجد برائے ثقافت وتراث

مقدمہ

تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے انسان کو قلم کے ذریعہ وہ علم دیا جس سے وہ ناواقف تھا، جس نے انسانوں کی ہدایت کے لئے کتابیں نازل فرمائیں، اور انسانوں ہی میں سے کچھ افراد کو ان کتابوں کی تبلیغ کا مکلّف کیا، جس نے انسان کو وہ عقل دی جس کے ذریعہ وہ حق و باطل اور صحیح و غلط میں فرق کرسکتا ہے، اور جس نے انسان کو وہ قوت ارادی دی جس کی بنیاد پر ہی وہ مکلّف اور اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہے۔

اللہ کی بے شمار رحمتیں ہوں تمام انبیاء اور رسولوں بالخصوص نبی اکرم و افضل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر، جنہوں نے تاریخ انسانیت کے عظیم تر دین کی تبلیغ کی ذمہ داری اٹھائی اور پھر اس ذمہ داری کو کما حقہ ادا کیا، اپنی امت کی خیر خواہی کا عجیب نمونہ پیش کیا، اللہ کے لئے زبردست قربانیاں دیں، جن کی بدولت دین اسلام مستحکم ہو گیا اور اقوام و افراد دین خداوندی میں فوج در فوج داخل ہوئے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت انسانی تہذیب کا ایک ایسا سرچشمہ تھی جس کے احسانات ساری دنیا پر ہیں، دوست و دشمن ہر کوئی اس کی گواہی دیتا ہے۔

آمد برسر مطلب یہ مقدمہ چار امور پر مشتمل ہے۔

اول: اس موضوع کے انتخاب کے اسباب، اور اس کے مطلوبہ مقاصد۔

دوم: اس سے متعلق سابقہ مطالعات۔

سوم: اس مقالہ میں میرا منہج تحقیق

چہارم: خطۃ البحث۔(مقالہ کا خاکہ)

۱-موضوع کے اختیار کے اسباب اور اس کے مطلوبہ مقاصد:

ہر تحقیق کا ایک سبب اور ایک مقصد ہوتا ہے، سبب وہ ہے جو کسی میدان میں مطالعہ یا تحقیق کے لئے ابھارے، اور مقصد وہ ہدف ہے جو مطلوب ہوتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے موضوع کے محرکات کیا تھے، اور وہ کونسے مقاصد ہیں جن کی تکمیل یہ مطالعہ کرسکتا ہے۔

اس موضوع کے انتخاب کے محرکات کو ذیل میں اجمالاً بیان کرتا ہوں:

اولاً: میں یونیورسٹی کے ابتدائی سالوں میں اپنے بعض اساتذہ سے اجتہاد اجتماعی کی تعریف، اور اس کی موجودہ زمانے میں اہمیت پر کچھ باتیں (۱) سنا کرتا تھا، میں (اجتماعی اجتہاد) کے مفہوم کا باریکی سے ادراک نہیں کرسکا، بس ایک تصور ذہن میں تھا، کیوں کہ حقیقت میں اس کے شواہد نظر آئے تھے نہ کسی کتاب میں اس کی وضاحت نظر سے گزری تھی، اور نہ کسی عالم سے، جن کے محاضرات ودروس میں سنا کرتا تھا، میں نے اس کی تشریح سنی تھی۔

جہاں تک میرا خیال ہے میرے تمام رفقاء درس کی بھی یہی صورتِ حال تھی، گریجویشن کے بعد فقہی اکیڈمیوں، ان کے اجتہادات، اور ان پر کئے گئے اعتراضات واشکالات سننے اور پڑھنے لگا، ان کی صدائے بازگشت کبھی کبھی میرے کانوں سے ٹکراتی، اور ذہن سے نکل جاتی۔

ایم-اے کے مقالہ کے لئے میں نے اجتہاد سے متعلق ایک جزئی (۲) موضوع کا

۱- میں نے ''کچھ باتیں'' اس لئے کہا ہے کہ میری اطلاع ودریافت کے مطابق عالم عربی کی اکثر وبیشتر یونیورسٹیوں اور علمی اداروں کے نصاب میں اجتماعی اجتہاد سے متعلق نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ہی کسی شامل نصاب کتاب میں اس کی بابت کوئی باب یا فصل ہے حتی کہ نصاب میں شامل اصول فقہ کی کتابوں میں بھی اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، یہ بڑی کمی ہے، باب سوم کے اواخر میں اس کی طرف اشارہ، اور خاتمہ میں اس کے متعلق تجویز آئے گی)

۲- اس کے علاوہ اصول فقہ کے ایک مخطوطہ رسالہ کی تحقیق ومطالعہ بھی تھا، رسالہ کا نام: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

انتخاب کیا، وہ موضوع تھا: "التخطئة والتصويب فی الآراء الاجتهادية" اس کے بعد چند سال گذر گئے، یہاں تک کہ ڈاکٹریٹ کے مقالہ کے لئے موضوع کے انتخاب کا وقت آ گیا اور مجھے اجتہاد اجتماعی کا موضوع سب سے مناسب معلوم ہوا۔

ثانیاً: فقہی میدان میں نئے مسائل کی کثرت اور انفرادی اجتہاد کی ژولیدگی، جیسا کہ بہت سے مالی معاملات میں ہو رہا ہے، مثال کے طور پر انشورنس اور اس کی مختلف قسموں کے مسائل، شرکتوں اور مضاربہ کی نئی نئی شکلیں، اور بینک کے بقیہ کام، طب وصحت سے متعلق بہت سے مسائل جیسے: کلوننگ، ٹسٹ ٹیوب بے بی، جنیٹک انجینیر نگ اس کے علاوہ دیگر مسائل نے مسلمانوں کو حیران و پریشان کر دیا ہے، اور مزید براں اسلام کے دشمنوں کو اسلامی شریعت کی تطبیق کی صلاحیت پر طعن کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔

ثالثاً: مجھے اپنی یونیورسٹی کی تعلیم، اور اس کے بعد خصوصی مجلسوں، ملاقاتوں، اور گفت وشنید کے درمیان، افراط وتفریط میں مبتلا دو متضاد فریق نظر آئے۔

اہل تفریط نے اجتہاد کو نہایت آسان سمجھ لیا، انہوں نے ہر کس و ناکس کے لئے اجتہاد کا دروازہ کھول دیا، ان کے نزدیک اجتہاد کے لئے اتنا کافی ہے کہ تفسیر کی کچھ شد بد ہو اور حدیث کی مشہور کتابوں میں حدیثیں تلاش کر سکیں، جوں ہی کوئی صحیح حدیث ملی، ان کے ظاہر لفظ پر فیصلہ کر دیا، اور جو حدیث ملی، اس پر اعتماد کرنے لگے، اور مخالفین پر نکیر کرنے لگے خواہ وہ ائمہ مجتہدین ہی کیوں نہ ہوں، بسا اوقات یہ حضرات تکفیر وتفسیق تک اتر آئے۔

بحث وتحقیق سے عاری اور راہ تحقیق وجستجو سے دہشت زدہ اہل افراط نے ہر قدیم کو اس لئے مقدس گردانا کہ وہ قدیم ہے، اور اجتہاد قرونِ اولی کی توہین ہے، اب ایسے لوگ پیدا نہیں ہوں گے، انہوں نے اپنے آپ کو یہ کہہ کر مطمئن کر لیا کہ اجتہاد کا دروازہ چوتھی صدی ہجری سے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) "القول السديد فی مسائل الاجتهاد والتقليد" ہے، مصنف: علامہ محمد عبد العظیم بن ملا فروخ حنفی، مکہ مکرمہ کے مفتی، متوفی ۱۰۶۱ھ مطابق ۱۶۵۱ء۔ طابع وناشر: دار الیمامہ دمشق، پہلا اڈیشن 2005

بند ہو گیا، ہر تحقیق اور تجدید کرنے والے کی نکتہ چینی کی، قدیم پر جمنا خواہ وہ ہمارے زمانے کے مناسب ہو یا نہ ہو اپنا شیوہ بنالیا۔

میری ان دونوں طریقوں کے متعلق یہ رائے ہے (اور یہی اکثر مسلمانوں کی رائے ہے) کہ یہ دونوں دو انتہاؤں پر ہیں، حق ان دونوں کے بیچ ہے، دونوں اپنے ارادہ ونیت میں مخلص ہیں اور اسلام ومسلمانوں کی بھلائی چاہتے ہیں، لیکن انہوں نے غلط راہ کا انتخاب کیا ہے، دونوں کو ضرورت ہے کہ سابق مجتہدین کی کوششوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں، اور ان کے علوم وفقہ سے فائدہ اٹھائیں، ان میں سے مناسب افکار کو اخذ کرلیں، اسی طرح متاخرین علماء کی کوششوں کو بھی درخورِ اعتناء سمجھیں، اور یہ سمجھیں کہ وہ بھی اپنے زمانے کا لحاظ کرتے ہوئے اجتہاد کر سکتے ہیں، جیسا کہ متقدمین نے اپنے زمانے کے لئے اجتہاد کیا، بطور خاص جب کہ ان کی کوششیں اور اجتہادات متحد ہو جائیں، اور یہ ایک مکمل اجتماعی عمل ہو۔

اس مقالہ میں اسی اجتماعی عمل سے متعلق تفصیلی گفتگو ہوگی، اس مقالہ سے حاصل ہونے والے مقاصد بھی بڑے اہم ہیں:

اول: اس موضوع کا گہرا مطالعہ، ڈاکٹریٹ کے لئے پیش کئے گئے مقالوں میں شاید میرا یہ مقالہ پہلا ایسا ہے جو اجتماعی اجتہاد سے متعلق ہے۔

اس مقالہ میں میں اس موضوع سے متعلق دسیوں مقالات اور بعض متعلقہ کتابوں میں منتشر ریزوں کو جمع کرنے اور اسے ایک مکمل سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کروں گا۔

مقصد دوم: اجتہاد اجتماعی کے مفہوم کی دقیق تحدید۔

مقصد سوم: قرآن وسنت اور عہد خلفاء راشدین میں صحابہ کے طرز عمل کی روشنی میں اس اہم ترین طرز اجتہاد کا اثبات اور اسلامی قانون سازی میں اس کی حجیت کے دائرہ کی تحدید۔

مقصد چہارم: عصر حاضر میں مسلمانوں کی زندگی میں اس کی تطبیقات کی نشاندہی، اور

فقہی اکیڈمیوں، اسلامی بینکوں کے شرعی نگراں بورڈس اور اجتماعی اجتہاد کی بہترین تنفیذ کے لئے مختلف ملکوں کی وزارت اوقاف کے تحت قائم فتوی کمیٹی کے عملی تجربوں کا مطالعہ۔

مقصد پنجم: اجتماعی اجتہاد کو خوب سے خوب تر بنانے کے لئے ایک مثالی نمونہ کی تجویز (لائحۂ عمل) خواہ وہ مذکورہ اداروں میں ہو یا اس کے لئے الگ سے کوئی ادارہ قائم کیا جائے۔

(الاجتہاد الاجتماعی) کی عبارت ایک خاص اصطلاح کی حیثیت سے نئے زمانے کی پیداوار ہے، میری تحقیق کے مطابق سب سے پہلے یہ مصر میں بیسویں صدی کے نصف اول میں ظاہر ہوئی، لیکن (الاجتہاد) کی اصطلاح، عہد مدنی کی تشریعی و تنظیمی زندگی سے شروع ہوگئی تھی، جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے ایسے مسائل میں اجتہاد کیا جن سے متعلق کوئی وحی نہیں آئی تھی (۱) اور فقہاء صحابہ کو اجتہاد کی اجازت دی بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی اور اس کی مشق کرائی، جیسا کہ آئندہ سطور میں آئے گا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کا کیا مطلب ہے، اور اجتہاد انفرادی سے یہ کس طرح الگ ہے؟ کیا اس کے مفہوم کی تحدید وتعیین ممکن ہے۔

ان سوالات کا جواب مقالہ کے پہلے باب میں دیا جائے گا۔

معاصر اہل قلم اجتہاد کے بند کرنے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ، اجتہاد کی اہل شخصیت کے عدم وجود کی وجہ سے بند کر دیا گیا۔ ان کے اس فتوی کا مقصد نا اہل مجتہدین کو اجتہاد کرنے سے روکنا ہے، لیکن انہوں نے شرائط اجتہاد کے بیان میں مبالغہ سے کام لیا۔ دراصل اجتہاد کے دروازے بند کرنے کی کوئی شرعی دلیل نہیں، کیوں کہ اس سے شریعت کی لچک اور ہر

۱- اجتہادِ رسول کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، اصول فقہ کی تمام کتابوں میں مذکور ہے، جدید وقدیم جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ان کے حق میں اجتہاد جائز ہے، لیکن خطا پر قائم نہیں رہ سکتے، کیوں کہ یہ عصمتِ نبوت کے خلاف ہے، یہی میرے نزدیک راجح ہے، بعض محققین نے اس موضوع پر بطور خاص کتابیں لکھیں ان میں ہی ڈاکٹر نادیہ شریف العمری ہیں۔

زمان ومکان میں اس کی تطبیق کی صلاحیت کی تکمیل ہوتی ہے، یہ شرعاً واجب علی الکفایہ ہے، مجموعی طور پر امت پر اسے انجام دینا واجب ہے، اگر کوئی اس کو انجام دینے والا نہ ہوتو پوری امت گناہ گار ہوگی، ان تمام باتوں کے باوجود کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس کا دروازہ بند ہے، بلکہ ہر زمانے میں اللہ کی حجت بندوں پر قائم کرنے والوں کا وجود ضروری ہے، جو شریعت کے حلال وحرام کی وضاحت کرے تاکہ لوگ پرہیزگار ہو جائیں (۱)۔

متاخرین کے لئے زیادہ مناسب یہ تھا (اگر ان کا مقصد نا اہل مجتہدین کے لئے اجتہاد کا دروازہ بند کرنا تھا) کہ وہ ایک مجلس بناتے، جہاں وہ امت کو درپیش جدید مسائل پر غور وفکر کرنے کے بعد اجتماعی اجتہاد سے ایک رائے قائم کرتے (۲) جو اجماع سے قریب تر ہوتا، ہمیں نہیں معلوم کہ کسی کے دل میں یہ خیال آیا ہو یا انہوں نے اس کی دعوت دی ہو، اندھی تقلید، مسلکی تعصب، مسلک کے دائرہ میں بند ہونے کے ساتھ ساتھ ہوسکتا ہے کہ مسافت کی دوری، وسائل نقل واتصال کی کمی، اور داخلی انتشار وافتراق نے ان پر اجتماعی اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا ہو، جس کی طرف لوٹنے اور زندہ کرنے کی ہمارے زمانہ کے تمام علماء دعوت دے رہے ہیں۔

نئی تہذیب کی پیدا کردہ مشکلات ومسائل سے دوچار، مسلمانوں کی ضروریات نیز زمانے کی پیچیدہ صورتِ حال اس کا مطالبہ کرتی ہے۔

ذہن میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون سازی کی تاریخ میں اجتماعی اجتہاد

۱- اس مسئلہ کی تشفی بخش وضاحت کے لئے دیکھیں امام سیوطی کی "الرد علی من أخلد إلی الأرض وجهل أن الاجتهاد فی کل عصر فرض" کا باب اول ودوم۔

۲- علامہ مصطفیٰ زرقاء ماضی کے اجتہاد اور اجتہاد کے دروازہ کو چوتھی صدی کے بعد بند کرنے کی بحث پر گفتگو کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ضروری تھا کہ اجتہاد کی بے راہ روی کا علاج تحریم اجتہاد سے نہ کر کے اس کی تنظیم، اور فرد کے بجائے جماعت کے ہاتھ میں دے کر کیا جاتا، دیکھئے مقالہ: اجتہاد الجماعۃ والمجمع الفقہی والموسوعۃ الأبجدیۃ للفقہ الإسلامی. یہ مقالہ ۱۹۸۴ھ کے موسم حج میں رابطہ عالم اسلامی کی کانفرنس میں پیش کیا گیا تھا، بعد میں مجلہ "حضارۃ الإسلام" میں شائع ہوا، شمارہ نمبر ۱۰/جلد نمبر ۵/ 1965۔

کا کب آغاز ہوا؟ اور اجتہاد کی اس قسم کی ہر زمانہ میں کیا اہمیت ہے؟ کیا اصولیوں کے بیان کردہ اجماع کے مفہوم سے اس کا طاقتور تعلق ہے؟

کیا اس کا اسلام کے شورائی نظام سے کوئی ربط ہے؟ اور اسلامی قانون سازی کے دلائل میں اس کا کیا درجہ ہے؟

ان تمام سوالات کا جواب دوسرے باب میں موجود ہے۔

چونکہ جدید مسائل کی بابت اس طرز استنباط نے لوگوں کی توجہ پائی ہے، اور عالی ہمت علما نیز اسلامی بینکوں، اوقاف اور طبی اداروں کے ماتحت قائم شرعی اداروں اور ان کے ذمہ داروں نے اس کو قبول کیا ہے، تو یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے ادارے، جو حال ہی میں قائم ہوئے ہیں، اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے، کیا مطلوبہ مقاصد کے حصول میں کچھ رکاوٹیں اور دشواریاں ہیں اور کیا عالم اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کی تنظیم کے لئے ایک جامع وہمہ گیر نقشۂ عمل وضع کرکے ان رکاوٹوں کو دور کیا جاسکتا ہے؟ ان سوالات کا جواب تیسرے باب میں دیا جائے گا۔

اجتماعی اجتہاد کی پہلی باقاعدہ کمیٹی یعنی مجمع البحوث الإسلامیۃ (مصر) کو قائم ہوئے تقریباً نصف صدی کا عرصہ ہوچکا ہے، کہ یہ ۱۹۶۱ء میں قائم ہوئی تھی، اس کے بعد رابطہ عالم اسلامی کے زیر انتظام ''المجمع الفقہی الإسلامی'' ۱۹۷۸ء میں قائم ہوئی، اس کے کچھ ہی سالوں بعد منظمۃ المؤتمر الإسلامی نے مجمع الفقہ الإسلامی ۱۹۸۱ء میں قائم کی، اس کے بعد بہت سی فقہی اکیڈمیاں ملکی سطح پر ہندوستان، یورپ وامریکہ میں قائم ہوئیں بہت سے عربی واسلامی ملکوں میں وزارت اوقاف نے بہت سی فتوی کمیٹیاں تشکیل دیں، اور اسلامی بینکوں نے مالیات اور بینکنگ سے متعلق اجتماعی اجتہاد فتوی بورڈس اور شرعی نگرانی بورڈ سے قائم کئے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اتنے لمبے عرصے میں ان اداروں نے نئے زمانے کے مسائل

ومشکلات حل کرنے میں کیا کردار ادا کیا، اوران کی کوششوں کا کیا نتیجہ نکلا۔

چوتھے باب میں ان امور پر گفتگو کی جائے گی۔

اس مقدمہ اور چار ابواب میں انشاء اللہ اجتماعی اجتہاد کی خصوصیات، اس کے مفہوم کی تحدید، اس کی اہمیت وحجیت، اس کے مشہور اور اہم اداروں کا تعارف، اس کے عمل کی تنظیم، جدید مسائل میں ان کے بہت سے اجتہادات کو پیش کر کے اجتہادی اجتہاد سے متعلق ممکنہ تمام سوالوں کا جواب دیا جائے گا۔

خاتمہ میں اس بحث کے اہم نتائج اور چند تجاویز پیش کی جائیں گیں، اس مقدمہ کے خاتمہ میں ان تمام نکات کو اس رسالہ کا عام خطہ (خاکہ) واضح کردے گا۔

۲-اجتماعی اجتہاد کے موضوع پر سابقہ مطالعات:

امام شافعی رحمہ اللہ کے زمانے سے سترھویں صدی کے خاتمہ بلکہ چودھویں صدی کے نصف اول تک کی اصولِ فقہ کی تمام کتابوں کا مطالعہ کرنے سے (الاجتہاد الجماعی) کی تعبیر نہیں ملتی ہے، گرچہ اصول فقہ میں اجتہاد کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے، جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے کہ یہ تعبیر عصرِ حاضر-چودھویں صدی ہجری مطابق تقریباً بیسویں صدی عیسوی- کی پیداوار ہے۔

۱۹۹۹ء کے اواخر میں جب میں نے اس موضوع پر لکھنے کا ارادہ کیا، تو میں ایسی کتابوں کے وجود سے لاعلم تھا جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہوں، استاذ محترم ڈاکٹر محمد الزحیلی نے (اس موضوع پر لکھنے کے لئے ابھارنے کے بعد) جامعۃ الإمارات کے کلیۃ الشریعۃ والقانون کے زیر انتظام ''الاجتہاد الجماعی فی العالم الإسلامی'' کے عنوان سے منعقدہ کانفرنس کے مقالات سے استفادہ کا مشورہ دیا(۱)۔

۱- یہ سیمنار متحدہ عرب امارات کے شہر ''العین'' میں ۱۱/ ۱۳/شعبان ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۱/ ۲۳/دسمبر ۱۹۹۶ء میں منعقد کیا گیا، اس میں عالم عربی واسلام کے بڑے بڑے علماء-جن میں ہمارے بڑے اساتذہ بھی ہیں-شریک ہوئے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے میرے لئے ان مقالات کا حصول بڑی جلدی آسان فرمایا، مقالات کی دو ضخیم جلدیں تھیں، پہلی جلد میں افتتاحی نشست کے علاوہ پہلی چھ نشستوں کے مقالات تھے، اس میں تیرہ مقالات تھے، اور دوسرے حصہ میں آخری چار نشستوں کے مقالات تھے، اسمیں دس مقالات تھے، مزید برآں اس حصہ میں اختتامی بیان، اس کی قراردادیں اور تجاویز تھیں، کل اٹھارہ قراردادیں اور ایک اپیل تھی۔ میں نے ان تمام مقالات کا مطالعہ کیا، اور اس کا خلاصہ تیار کیا اکثر و بیشتر مقالات پر مغز تھے، باقی اچھے تھے۔ صرفِ نظر کئے جانے کے قابل تو کوئی بھی مقالہ نہیں تھا۔

جب میں (ابحاث ندوۃ الإمارات) یا (ابحاث الندوۃ) کی عبارت اپنے مقالہ میں مطلق استعمال کروں، تو یہی مقالات مراد ہوں گے جو اجتہادِ اجتماعی سے متعلق ہیں۔

اس کانفرنس کے مقالات کے مطالعہ سے ہی میں نے مقالہ کا پہلا خطہ تیار کیا، اور جامع دمشق کے کلیۃ الشریعہ میں تین مدرسین کے مشورہ کے بعد پیش کر دیا، پھر استاذ محترم ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے خطہ اور نگرانی دونوں کو قبول کر لیا۔

اس زمانے میں جب کہ اجتماعی اجتہاد کی اصطلاح رونما ہو چکی ہے، پچھلی صدیوں میں معروف اجتہاد کو انفرادی کی قید سے بیان کرنا ضروری ہے جو کہ اجتماعی اجتہاد کی اصل ہے، اسی لئے جب اجتہاد کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اکثر و بیشتر انفرادی ہی مقصود ہوتا ہے، بلکہ انفرادی اجتہاد کے بغیر اجتماعی اجتہاد کا تصور ہی ممکن نہیں، کیوں کہ اجتماعی اجتہاد انفرادی اجتہاد کا مجموعہ اس کا امتزاج اور نچوڑ ہے، تاکہ اس سے نیا مشروب تیار کیا جائے، جس میں مؤمنین کے لئے شفا ہو، وہ جماعت کا اجتہاد ہے، جس میں امت یا جمہور امت کی رائے شریک ہوتی ہے(۱)۔

کلیہ اور یونیورسٹی کے دفتر کی رضامندی اور مصادر و معلومات کو جمع کرنے کے بعد مجھے اس موضوع سے متعلق دو نئی بقامت کہتر بقیمت بہتر کتابوں کا علم ہوا۔

۱- یہ اجتماعی اجتہاد کی منتخب تعریف نہیں ہے، بلکہ عمومی تعریف ہے، باب اول فصل دوم میں تعریفات کا تجزیہ اور مناسب تعریف کی تفصیل آئی ہے۔

ایک کا عنوان تھا "**الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**" مصنف ڈاکٹر شعبان محمد إسماعیل، دوسری کتاب کا نام تھا: "**الاجتهاد في التشريع الإسلامي**" مصنف ڈاکٹر عبدالمجید السوسوہ الشرقی۔

دونوں کتابیں ایک ہی سال ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۹۹۸ء (۱) میں شائع ہوئیں، اسی لئے دونوں کے مصنف ایک دوسرے کا تذکرہ نہیں کرتے۔

دونوں کتابوں کی خصوصیات اور عمومی تنقیدی جائزہ:

ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل کی کتاب متوسط خط اور متوسط سائز کے ۲۳۱ رصفحات میں آئی ہے، جب کہ ڈاکٹر عبدالمجید السوسوہ کی کتاب چھوٹے سائز اور چھوٹے خط میں ۱۱۶ رصفحات کی ہے۔

دونوں کتابیں بہترین اسلوب نگارش اور وضاحت عبارت میں ممتاز ہیں، اس کے ساتھ ان دونوں کتابوں میں ترتیب وتقسیم واستدلال علمی، نیز موضوعی منہج کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

دونوں کتابوں میں چند فصول ہیں، اور ہر فصل میں چند مباحث ہیں، ڈاکٹر اسماعیل نے اپنی کتاب کو تین فصول میں تقسیم کیا ہے:

پہلی فصل: اجتہاد کا مفہوم اور اس کے احکام

دوسری فصل: اجتماعی اجتہاد مختلف زمانوں میں۔

تیسری فصل: اجتماعی اجتہاد کی تطبیق میں فقہی اکیڈمیوں کا کردار۔

یہ فصلیں کتاب کے مساوی تین حصوں میں آتی ہیں، ہر فصل میں ضمنی عناوین قائم کئے ہیں جو مباحث کے قائم مقام ہیں گرچہ انہیں اس نام سے موسوم نہیں کیا ہے۔

اسی طرح ڈاکٹر السوسوہ نے اپنی کتاب کو پانچ فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔

۱- ان میں سے پہلی "دار البشائر الإسلامية" بیروت اور دار الصابونی حلب سے، اور دوسری وزارت اوقاف واسلامی معاملات حکومتِ قطر کے سلسلہ اشاعت نمبر ۶۲ رمیں آتی ہے۔

پہلی فصل: اجتماعی اجتہادات کی تعریف، تاریخ، اور شرائط، اس میں تین مباحث ہیں۔
دوسری فصل: اجتماعی اجتہاد کی اہمیت۔
تیسری فصل: اجتماعی اجتہاد کی حجیت۔
چوتھی فصل: اجتماعی اجتہاد کا میدان، اس میں تین مباحث ہیں۔
پانچویں فصل: اجتماعی اجتہاد کا وسیلہ (فقہ اکیڈمی)

ڈاکٹر سوسوہ کی تقسیم پر یہ نقد کیا جا سکتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی حجیت کو ایک فصل میں بیان کیا ہے، جب کہ اس کی حجیت اس کی اہمیت کے بیان کا ایک جزء ہے، اس لئے میرے نزدیک ان دونوں فصلوں کو ایک جامع عنوان کے تحت ضم کیا جا سکتا ہے، یہی میں نے اپنے مقالہ کے باب دوم میں کیا ہے۔

اسی طرح ان پر یہ نقد بھی کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اجتہاد کی بحث کے مقدمات عامہ میں نہایت اختصار سے کام لیا ہے، انہوں نے صرف اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف کر کے بلا واسطہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف کر دی ہے۔

لیکن انہوں نے فصل اول کے مبحثِ ثالث میں اجتماعی اجتہاد کے رکن کے شرائط کی بحث میں نہایت تفصیلی مفید اور بہترین کلام کیا ہے، اسی طرح انہوں نے فصل چہارم میں اجتماعی اجتہاد کے میدان پر بہت اچھا تفصیلی کلام کیا ہے، جب کہ فصل پنجم میں اجتماعی اجتہاد کی تنظیم کے لئے بہت اچھی عملی تجویز پیش کی ہے۔

ڈاکٹر شعبان اسماعیل نے - اگرچہ میں نے ان کی طرح ہی مقالہ کو تقسیم کیا ہے، اور ڈاکٹر یٹ (۱) کے مقالہ کی مناسبت سے ذرا تفصیلی گفتگو کی ہے - اجتہاد کے عام مقدمات میں بھی

۱- اس لئے میں نے موضوعات کو تین ابواب میں تقسیم کیا ہے، آخری باب کے علاوہ جو اجتماعی اجتہاد کے نتائج کے لئے خاص ہے۔ پھر ہر باب کو دو فصلوں میں تقسیم کیا ہے، اور ہر فصل کو مختلف مباحث میں اور ہر مبحث کو مطالب میں تقسیم کیا ہے۔

کچھ زیادہ تفصیلی گفتگو ہی کی ہے، جیسے اجتہاد کی تعریف، اس کی مشروعیت، اقسام، میدان، اور شرائط، مجتہدین کے درجات ودیگر مسائل، یہ توسع کتاب کے حجم کے مناسب نہیں، کیوں کہ کتاب کے اصل موضوع پر اس کا اثر پڑتا ہے، اسی طرح انہوں نے ان مقدمات کے ضمن میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت کو بیان کر دیا ہے۔

اسلامی قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد کے منہج کی تاصیل اس کتاب کی ایک بڑی خصوصیت ہے، اس کی ابتدا عہد نبوی سے ہوتی ہے، جب کہ آپ نے اپنے صحابہ کو اس کی مشق کرائی، اور خود انہوں نے بدر کے قیدیوں کے متعلق اور نماز کے لئے جمع کرنے اور فہم نصوص کے لئے اجتہاد کیا۔

مجھے اس تاصیل سے مکمل اتفاق ہے، جس طرح آپ نے انفرادی اجتہاد کا دروازہ کھولا جیسے کہ حضرت معاذ کی اس حدیث (۱) سے معلوم ہوتا ہے جو انہیں بطور قاضی یمن بھیجے جانے کی بابت ہے، حضرت سعد بن معاذ (۲) کو بنی قریظہ کے متعلق حکم بنایا، اور بعض صحابہ سے بعض مسائل میں اپنی موجودگی میں فیصلہ کرنے کے لئے کہا، اسی طرح آپ نے مذکورہ ودیگر واقعات میں اجتماعی اجتہاد کا دروازہ کھولا۔

میرے مقالہ میں اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت اور اس کی تاصیل کی بحث آئے گی (۳)۔

مقالہ شروع کرنے کے ایک مدت بعد مجھے ڈاکٹر العبد خلیل (۴) کا مقالہ حاصل ہوا، یہ

۱- معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس انصاری، خزرجی، مشہور صحابی بدر اور اس کے بعد کی جنگوں میں شریک ہوئے، احکام اور قرآن کے علم میں آخری سند تھے، شام میں اٹھارہ ہجری میں انتقال ہوا۔

۲- سعد بن معاذ بن نعمان انصاری، اوس کے سردار، بدر میں شریک ہوئے، خندق میں تیر لگنے سے شہید ہو گئے، ان کے فضائل ومناقب بہت ہیں۔ (التقریب رقم: ۲۲۵۵)۔

۳- دیکھئے: باب دوم کی فصل دوم (اجتماعی اجتہاد کی تاصیل اور حجیت)۔

۴- مذکورہ مقالہ میں ان کا نام اسی طرح مختصراً آیا ہے، ان کا پورا نام: العبد خلیل ابو عید ہے، جیسا کہ خود انہوں نے مجھے لکھ کر دیا تھا، جب میں نے اجتماعی اجتہاد کے متعلق علماء کی آراء سے مطلع ہونے کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اپنے موضوع کا میری اطلاع کے مطابق سب سے پہلا مقالہ ہے۔

خلاصۂ مقالہ میں لکھتے ہیں: ’’یہ مقالہ چند مقدمات پر مشتمل ہے، اجتماعی اجتہاد کا مفہوم، فقہ اسلامی میں اس کا حکم، شرائط مجتہدین، اس مقالہ کا بنیادی تصور یہ ہے کہ اکثریتی اجتماعی اجتہاد معتبر شرعی حجت ہے، نئے زمانے کے بہت سے مسائل کے جرأت مندانہ حل کا واحد راستہ ہے، جب کہ انفرادی اجتہاد میں بہت سے خدشات ہیں، اور اجماع صریح کئی اعتبار سے ایک دشوار گذار معاملہ ہوگیا، مقالہ کے آخر میں عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے طریقۂ کار کو پیش کیا ہے‘‘(۱)۔

ان کا مقالہ میں مندرجہ ذیل موضوعات ہیں۔

۱- تقدیم: اس میں دو امور پر کلام کیا ہے، پہلا ہر زمانے میں اجتہاد کی ضرورت، دوسرا: اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے۔

۲- اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرائط اجتہاد، اجتہاد کی عام تعریف سے استفادہ کرکے اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی ہے، قابل نظر ثانی ہے، اپنے مقام پر اس کا تجزیہ آئے گا(۲)۔

۳- پھر انہوں نے اجتماعی اجتہاد کے تصور ارتقاء اور اس کی حجیت پر بہترین ومفید کلام کیا ہے۔

۴- اس کے بعد اس زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے۔

۵- پھر معاصر علماء کی تحریروں سے چند ایسے اقتباسات پیش کئے ہیں، جن میں انہوں نے اجتماعی اجتہاد کی دعوت دی ہے۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) لئے ایک خط لکھا تھا، (شائع شدہ مجلۂ دراسات، ناشر جامع اردنیہ ۱۹۸۷ء، مقالہ چھبیس (۲۶) صفحات میں ہے۔(۲۰۹-۲۳۵)۔

۱- حوالۂ سابق، حاشیہ سابق، ص ۲۰۹

۲- دیکھئے باب اول فصل اول کا مبحث اول

اور اخیر میں انہوں نے موجودہ زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی تکمیل کے لئے ایک خطہ پیش کیا ہے، اس میں بارہ دفعات ہیں، ان میں سے بعض میں کچھ ذیلی دفعات کی تفصیل ہے۔

فی الجملہ یہ ایک وقیع اور قابلِ قدر خطہ ہے، جس سے میں نے فائدہ اٹھایا ہے، باب سوم کی فصل دوم میں اجتماعی اجتہاد کی تنظیم کے لئے ایک ہمہ گیر لائحہ عمل پیش کرنے سے قبل میں نے بعض دفعات کا تجزیہ کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر العبد خلیل کا مقالہ پر مغز ہے، اور اجتماعی اجتہاد کی کسی بھی معاصر تحریر یا مطالعہ میں اس سے استفادہ کیا جانا چاہیے۔

۳- میرا منہج تحقیق:

چوں کہ مقالہ کے موضوع کا تعلق اصولِ فقہ سے ہے، اور علم اصول فقہ کا تعلق نظریاتی علوم سے ہے، اس لیے ضروری ہے کہ ان علوم کے معروف مناہج بحث کے مطابق مقالہ پیش کیا جائے، استنباطی، اور استقرائی منہج (۱) اس سلسلہ کے دو مشہور مناہج ہیں۔

پہلا: استنتاجی (یا استنباطی) منہج، اس میں تحقیق کار، استنباطی عقلی استدلال کے ذریعہ دلیل یا قاعدہ سے نتائج، یا فرعی مسائل کے احکام کی طرف منتقل ہوتا ہے، دوسرے لفظوں میں کلیات ومسلمات سے جزئی احکام تک پہنچتا ہے، یہ منہج فی الجملہ متکلمین یا شوافع کے طریقۂ تدوین اصولِ فقہ کے موافق ہے۔

دوسرا: منہج استقرائی، سابق کے برعکس اس میں تحقیق کار متشابہ یا مماثل جزئیات سے عام قانون تک پہنچتا ہے، دوسرے لفظوں میں کلیات یا قواعد تک پہنچنے کے لئے جزئیات سے ابتدا کرتا ہے۔

یہ منہج فی الجملہ فقہاء یا حنفیہ کے تدوین اصولِ فقہ کے طریقۂ کار کے موافق ہے، اس

۱- دیکھئے: منہج البحث الإسلامی محمد طه بدری ۸-۱۰۔ ناشر: المکتب العربی الحدیث، اسکندریہ، اصول البحث العلمی ومناہجہ: ڈاکٹر احمد بدر، ناشر: وکالۃ المطبوعات کویت چوتھا اڈیشن۔

میں ثابت شدہ فقہی فروع (جزئیات) میں غور وفکر اور ایک جیسے مسائل کو جمع کر کے کلی احکام یا ان تمام احکام کو ایک سلسلہ میں پرو دینے والے عام قواعد تک پہنچا جاتا ہے (۱)۔

ایک تیسرا منہج: جس میں ان دونوں کا امتزاج ہے، اور بعض لوگ اسے تجرباتی علم سے موسوم کرتے ہیں، یہی نیا نقطۂ نظر ہے، کیوں کہ فقہاء کے ان دونوں مناہج میں کچھ نہ کچھ عیوب ضرور ہیں، یہ منہج اجمالاً اصولِ فقہ کی تدوین میں فقہاء و متکلمین کے جامع طریقہ کے موافق ہے (۲)۔

عام طور سے میں نے یہی جامع طریقہ اپنایا ہے، بعض مباحث میں میں نے استقرائی طریقۂ کار کا استعمال کیا ہے، اجتماعی اجتہاد کی اہمیت، اور اس کی حجیت کے اثبات، پھر شریعت کے اصول میں ایک اصل کی حیثیت سے اس کے اثبات کے لئے قانون سازی کے مختلف ادوار میں اجتماعی اجتہاد کے واقعات کا میں نے استقراء کیا ہے۔

نصوص پر مبنی موضوعات یا شرعی قواعد یا معروف لغوی معانی کے بیان میں استنتاجی طریقۂ کار کا استعمال کیا ہے، کیوں کہ یہی مناسب تر ہے، مثلاً میں نے تعریفات کی تحدید، اجتہاد کے شرائط، اس کے احکام، اور اجماع اور دیگر مسائل میں اسی طریقۂ کار کو استعمال کیا ہے۔

تحقیق کار اِس طریقہ کو استعمال کرے، یا اُس نہج کے مطابق چلے، سب سے اہم بات یہ ہے کہ نتائج تک پہنچنے کے لئے موضوعیت کا خیال رکھا جائے، میں نے مقالہ کے تمام ابواب، فصول اور جملہ مباحث میں اس کا لحاظ رکھا ہے (۳)، اسی کا نتیجہ ہے کہ میں سلسلہ وار منطقی طریقۂ

۱- متکلمین وفقہاء کے طریقے کی وضاحت کے لئے دیکھئے: اصول الفقہ - محمد ابوزہرہ ص: ۱۹-۲۳، طبع: دار الفکر العربی، قاہرہ ۱۴۱۸ھ - ۱۹۹۸ء، اس کے علاوہ اصول فقہ کی دیگر نئی کتابیں۔

۲- دیکھئے: منہج البحث العلمی ص ۱۰۔

۳- میں نے اس منہج سے بہت کم تجاوز کیا ہے، وہ بھی ابواب وفصول وغیرہ کی تقدیم میں، جس کا موضوع سے تعلق نہیں ہے، میں نے موضوع سے متعلق عام معاملات میں اپنی رائے اور نقطۂ نظر کے اظہار کے لئے انشائیہ اسلوب کو استعمال کیا ہے، یہ ادبی ظرافت کے قبیل سے ہے، جو خشک علمی جمود کو توڑتا ہے، اور جس سے صرف مقالہ نگار کی شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔

تحقیق کو استعمال کر کے ہی مطلوبہ علمی نتائج وحقائق تک پہنچتا ہے، اور اس سلسلہ میں اپنی ذاتی خواہشات کو فیصلہ کن نہیں بناتا ہوں۔

اس منہج کی تنقید کے لئے میں نے درج ذیل عملی خطوط کو راہنما بنایا ہے۔

اولاً: مصادر ومراجع:

میں نے مقالہ میں اصل اور معتمد مصادر ومراجع پر اعتماد کیا ہے، بطور خاص اصول فقہ کی نئی اور پرانی کتابوں میں علماء کے نزدیک اہم ترین کو مقدم رکھا ہے، کیوں کہ یہ کتابیں ہی تحقیق کی بنیاد ہیں۔

متقدمین کی کتابوں میں اجتماعی اجتہاد سے متعلق کوئی خاص صراحت نہیں ملتی، کتبِ احادیث، قانون سازی کی تاریخ اور اصول کی کتابوں سے بالواسطہ استدلال کے طریقوں سے معلومات اخذ کی جاتی ہیں، کیوں کہ چودھویں صدی ہجری سے قبل میں نے کوئی صریح کلام نہیں پایا۔

نئی کتابوں میں، میں نے مقالات اور اس موضوع سے متعلق مخصوص مطالعات سے فائدہ اٹھایا ہے۔

ثانیاً: حوالہ جات:

آیات کریمہ کے حوالہ میں، میں نے سورہ کا نام، اور آیت نمبر درج کیا ہے، آیات قرآنی کی تمیز اور تعظیم کے لئے انہیں قوسین میں رکھا ہے، احادیث، آثار واخبار کی معاصر علماء کے طریقہ کے مطابق اکثر وبیشتر اصلی مصادر سے حواشی میں تخریج کی ہے۔

علماء اور محققین کے کلام سے حوالہ کی دو نوعیت ہیں:

ایک تو یہ کہ رائے ان کے ہی الفاظ میں پیش کی گئی ہے، اور ایسا بہت سی جگہوں میں کیا ہے، کیوں کہ علماء بطورِ خاص متقدمین کے نصوص کے نقل سے متعلق میرا رجحان یہ ہے کہ جہاں

تک ہوسکے ان کے الفاظ ہی نقل کئے جائیں، کیونکہ وہ میری تعبیر سے زیادہ بلیغ ہیں، اوراس عبارت کوعلامت تنصیص ''   '' سے ممیز کردیا جائے گا۔

دوسری نوعیت یہ ہے کہ ان کے مفہوم سے یا الفاظ میں تصرف کرکے استشہاد کیا گیا ہے، ایسا بہت زیادہ طویل اقتباسات یا مختلف مقامات میں مکرر آنے والی عبارتوں ہوا ہے، کسی موضوع یا متعین تصور کی تفصیلات کے حوالہ کے لئے میں نے ایسا ہی کیا ہے۔

پہلی نوعیت میں مرجع یا ماخذ کا نام حاشیہ میں ذکر کروں گا، پہلے مصنف کا نام- اگر متن میں نہ آیا ہو- پھر جزء اور صفحہ، پھر پہلی مرتبہ مذکور ہونے پر اڈیشن اور ناشر کا تذکرہ کروں گا۔

دوسری حالت میں حوالہ کے ذکر سے پہلے لفظ (ملاحظہ ہو) ہوگا۔

ثالثاً: مقالہ کی تقسیم اورخطہ سازی:

نظریاتی علوم کے یونیورسٹی سطح کے مقالات کی عام مشہور تقسیم پر میں نے اعتماد کیا ہے۔

مطالعہ کو چند ابواب میں تقسیم کیا ہے، ہر باب کا ایک بنیادی مقصد ہوتا ہے جو اس کے عنوان (۱) سے سمجھ میں آجاتا ہے، گرچہ اس کی فصول کے عنوان سے ظاہر نہ ہو۔

ہر باب کو دو فصل میں تقسیم کیا ہے، ہر فصل ایک موضوعی وحدت میں سموئی ہوئی ہے۔

ہر فصل کو چند مباحث میں تقسیم کیا ہے، جو ضرورت کے مطابق کم یا زیادہ ہوسکتے ہیں، ان میں سے ہر ایک مبحث کو فصل میں ایک ممتاز حصہ شمار کیا جاتا ہے، تفریعات (۲) کی کثرت

۱- مثلاً پہلے باب کا عنوان ہے ''اجتماعی اجتہاد کا مفہوم'' اس کا بنیادی مقصد اجتماعی اجتہاد کے ایک متعین ومنضبط مفہوم تک پہنچنا ہے، گرچہ باب کے بہت سے مباحث وموضوعات اس سے دور نظر آتے ہیں، لیکن وہ اس کے مفہوم کی وضاحت کے لئے ہی ہیں، اسی طرح دوسرے باب کا عنوان ہے، اجتماعی اجتہاد کی اہمیت اور حجیت، اس کا مقصد فقہ اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت وحجیت کو متعین طور پر ثابت کرنا ہے، اسی طرح بقیہ ابواب بھی ہیں۔

۲- جیسا کہ مثال کے طور پر ان مسائل میں: اجتہاد کی تجزی، اجتہاد کی تبدیلی، مختلف فیہ اجماع اور اس کے اقسام، اجتماعی اجتہاد کی حجیت۔

ووسعت کی وجہ سے تیسرے باب کے مطالب کو مدارک میں تقسیم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اسی طرح دوسرے باب کے چند مقامات میں بھی مطلب کو مدارک میں تقسیم کیا ہے۔

رابعاً: مختلف فیہ اصولی مسائل کے تجزیہ کے میدان میں:

میں نے حسب استطاعت، وسطیت واعتدال اور مسئلہ کو کما حقہ حق دینے کی کوشش کی ہے، معمولی مسئلہ میں زیادہ تفصیل نہیں کی ہے، اور نہ پیچیدہ مسئلہ کو یوں ہی چھوڑ دیا ہے، بلکہ مذاہب وآراء اور دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے ممکنہ حد تک کو اس کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اور جس رائے کو میں نے راجح سمجھا اسے ترجیح دی ہے(۱)۔

اس کے برخلاف متفق علیہ مسائل یا جن معاملات میں بعض شاذ اور ضعیف اقوال کے باوجود جدید وقدیم علماء کا نقطۂ نظر یکساں ہے ان مسائل کو کسی جانب دارانہ اختلافات کو ابھارے بغیر صرف بیان کر دیا ہے، البتہ مختلف مقامات میں کچھ تبصرہ کر دیا گیا ہے۔

خامساً: اہم شخصیات کا تعارف:

اس مقالہ میں آنے والی اکثر شخصیات کا میں نے مختصر تعارف پیش کیا ہے، البتہ دو طرح کی شخصیات کا تعارف نہیں کرایا ہے:

پہلی قسم میں وہ شخصیات ہیں جن کی شہرت چہار دانگِ عالم میں ہے، جیسے خلفاء اربعہ،

۱- کیوں کہ مقالہ میں ابتداء سے انتہاء تک وسعت پیدا ہوتی گئی ہے، پہلا باب سب سے مختصر ہے، کیوں کہ وہ پوری کتاب کے لئے تمہید کے مثل ہے، اور تیسرا باب سب سے وسیع ہے، چوتھا باب اس کا ملحق ہے، کیوں کہ یہ باب سابقہ اجتماعی اجتہاد کے تمام اداروں کے منتخب نتائج پر مشتمل ہے۔ یہ انتخاب دلچسپی کے اعتبار سے کم بھی ہوسکتے ہیں اور زیادہ بھی، چوتھا باب سب سے وسیع اور سب سے چھوٹا بھی ہوسکتا ہے، یہ اصل مقالہ میں دوسرے باب کی طرح متوسط تھا، لیکن کتابی شکل میں آنے کے بعد پہلے باب کے حجم میں آیا ہے، ممکن ہے اس کے ثمرات ونتائج کے لئے کوئی مستقل کتاب لکھ دوں۔

ائمہ اربعہ، یا اسی طرح دیگر مشاہیر تاریخ اسلام۔

دوسری قسم ان شخصیات کی ہے جن کا ذکر ضمناً آ گیا ہے اور اجتہاد یا اجتماعی اجتہاد سے متعلق ان کا کوئی قول یا رائے نہ ہو۔

۴- میرے مطالعہ کی خصوصیات میری نگاہ میں:

یہ ایک جامع و مکمل مطالعہ ہے، جو اجتماعی اجتہاد کے تمام پہلوؤں کو حاوی ہے۔

مجھے امید ہے کہ اس اصولی موضوع کو ایک تسلسل کے ساتھ پیش کرنے میں میں کامیاب ہوا ہوں، جس کی ہر زمانے میں امت اسلامیہ کو ضرورت ہے، اور اس زمانے میں اس کی شدید ضرورت ہے۔

اس کے ذیل میں بہت سے جزئی مسائل و موضوعات آئے ہیں، جیسے اجتہاد کی تجزی، اجماعِ سکوتی کی حجیت، اجتماعی اجتہاد کی حجیت اسی طرح بہت سے اہم امور کی باریک تعیین و تحدید کی گئی جیسے اجتماعی اجتہاد کا مفہوم، اس کے اغراض و مقاصد، موضوع اور مکان کے اعتبار سے اس کا میدان، تنوع، تعدد، جامعیت، مختلف ادوار میں اس کے ادارے، اجتماعی اجتہاد کی تنظیم و تنقید کی اہم کوششیں، ان میں اختلاف و اتفاق، اور ان کے درمیان موازنہ۔

یہ مطالعہ اجتہاد کے اس اہم عملی اسلوب کے ثمرات و نتائج پر ختم ہوتا ہے، اس طرح یہ مطالعہ قارئین و محققین کے لئے اجتماعی اجتہاد کی ایک واضح اور صاف تصویر ہے۔

ان تمام امتیازات کو درج نکات میں ملخص کیا جا سکتا ہے:

اولاً: میرے علم اور اطلاع کے مطابق اس موضوع پر ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا یہ پہلا مقالہ ہے، بلکہ اس موضوع کی سب سے پہلی جامع کتاب ہے۔

ثانیاً: اس مقالہ میں اس موضوع سے متعلق مختلف کتابوں اور مقالوں کے متفرقات کو جمع کر کے اسے ایک مسلسل کامل سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس کے لیے اس کی

تصویروں کونمایاں کرنے اوراس کی اہمیت کی وضاحت کے لئے، قانون سازی کے تمام زمانوں کو (کمزوروطاقت ور دونوں کو) سامنے رکھا گیا، اورعصر حاضر میں اس کے مشہوراداروں کا مکمل مطالعہ پیش کیا گیاہے۔

ثالثاً: اس اجتہاد کے اصطلاحی مفہوم کی وضاحت کے لئے اہم اورمشہورتعریفات کا تجزیہ کرنے کے بعدایک دقیق منضبط تعریف وضع کی گئی ہے۔

رابعاً: اجتماعی اجتہاداوراصولی اجماع کے درمیان باریک فروق کی وضاحت کی گئی ہے۔

خامساً: اس جاندارفقہی اجتہادکی تاصیل کی کوشش کی گئی ہے تاکہ قانون سازی کے لئے ایک معتمداصل کی حیثیت حاصل ہوجائے جوقوت استدلال میں متفق علیہ اجماع کے بعدکا درجہ رکھتی ہے۔

سادساً: اجتماعی اجتہاد کے مشہور لائحہ عمل کا تجزیہ کرنے کے بعد ایک ہمہ گیراور باہم مربوط جامع خطہ پیش کیا گیاہے، جوایک شہر سے شروع ہوکرسارے عالم اسلام پر منتہی ہوتا ہے۔

سابعاً: اجتماعی اجتہاد کے ثمرات کے معاصر منتخب نمونے اس طور پر پیش کئے گئے ہیں کہ تقریباً فقہ اسلامی کے تمام میدانوں کی نمائندگی ہوجاتی ہے۔

مجھے دعوائے کمال نہیں، کمی اورکوتاہی انبیاء کے علاوہ تمام انسانوں کی خصوصیت ہے، اس موضوع سے واقفیت اور دلچسپی رکھنے والوں سے امید ہے کہ اگر وہ اس میں کوئی کمی یا خلل پائیں تو ہماری رہنمائی کریں، تاکہ بعد میں اس کی تلافی ہوسکے۔

علم اہل علم کے درمیان ''ایک رشتہ'' ہے، اہلِ علم کو چاہیے کہ وہ اس رشتہ کا پاس رکھیں، اللہ تعالی ہی توفیق دینے والا ہے۔

۵-خطۃ البحث:

مقالہ کا خطہ اس طرح ہے:

مقدمہ:

اس میں درج ذیل موضوعات ہیں۔

۱-موضوع کے اختیار کے اسباب اور مقاصد۔

۲-اس موضوع سے متعلق سابقہ کتابیں۔

۳-اس مطالعہ کے امتیازات۔

۴-خطۃ البحث

باب اول : اجتماعی اجتہاد کا مفہوم،اس میں دو فصلیں ہیں:

فصل اول: اجتہاد عمومی مبادیات،اس میں آٹھ مباحث ہیں:

مبحث دوم: اجتہاد کی مشروعیت اور ہر زمانے میں اس کی ضرورت

مبحث سوم: مجتہدین اور احکام اجتہاد کے شرائط

مبحث چہارم: اجتہاد اور رائے

مبحث پنجم: صفت اور اثر کے لحاظ سے اجتہاد کا حکم

مبحث ششم: اجتہاد کی تجری

مبحث ہفتم اقسام اجتہاد

فصل دوم: اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی تحدید اور اس میں دو مبحث ہیں

مبحثِ اول: اجتماعی اجتہاد کی معروف ومشہور تعریفات کا تجزیہ۔

مبحثِ دوم: منتخب تعریف اور اس کے قیود وضوابط۔

باب دوم: اجتماعی اجتہاد کی تاریخ،اس میں دو فصلیں ہیں:

فصل اول: اجتماعی اجتہاد کی تاریخ،اس میں چھ مباحث ہیں:

مبحث اول: عہد رسول میں اجتماعی اجتہاد

مبحث دوم: عہد خلفاء راشدین میں اجتماعی اجتہاد

مبحث سوم: عصرِ تابعین میں اجتماعی اجتہاد

مبحث چہارم: عصر ائمہ مجتہدین میں اجتماعی اجتہاد
مبحث پنجم: پھر اجتہادِ مقید میں اجتماعی اجتہاد کے اہم مظاہر
مبحث ششم: عصرِ حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی طرف لوٹنے کے آثار
فصل دوم: اجتماعی اجتہاد کی حجیت، اصول سازی، اس میں چھ مباحث ہیں۔
مبحث اول: اجماعِ اصولی کا مفہوم اور اس کی حجیت
مبحث دوم: اقسامِ اجماع
مبحث سوم: اجتماعی اجتہاد اور اجماع کا موازنہ، اور اسلامی قانون سازی کی روشنی میں اجتماعی اجتہاد کی تاصیل
مبحث چہارم: اجتماعی اجتہاد اور شوریٰ
مبحث پنجم: اجتماعی اجتہاد کے اغراض ومقاصد
مبحث ششم: اجتماعی اجتہاد کا میدان
باب سوم: اجتماعی اجتہاد کے ادارے اور عصر حاضر میں اس کی تنظیم
فصل اول: اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی قسمیں، اور ان کے نمونے، اس میں دو مبحث ہیں:
مبحث اول: معاصر فقہی اکیڈمیاں (ارتقاء، تنظیمیں اور عملی طریقے)
مبحث دوم: اجتماعی اجتہاد کے خاص اور جزئی ادارے
فصل دوم: عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کی تنظیم، اس میں دو مبحث ہیں:
مبحث اول: اجتماعی اجتہاد کی تحقیق وتنظیم کی اہم آوازیں، ''مجمع البحوث الإسلامیۃ'' ازہر کی تاسیس سے موجودہ وقت تک
مبحث دوم: اجتماعی اجتہاد کی تنظیم کے لئے مجوزہ جامع لائحۂ عمل
باب چہارم: فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے، اس میں دو فصلیں ہیں:
فصل اول: فقہی اکیڈمیوں کے کچھ فیصلے، اس میں سات مباحث ہیں۔

مبحث اول: عقیدہ اور فکر کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث دوم: عبادات کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث سوم: پرسنل لا کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث چہارم مالی معاملات اور بینکنگ کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث پنجم: صحت اور طب کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث ششم: شرعی سیاست کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث ہفتم: اجتماعی معاملات کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے۔

فصل دوم: اجتماعی شرعی فتوی بورڈس وغیرہ کی تجاویز کے نمونے، اس میں سات مباحث ہیں:

مبحث اول: فکر اور عقیدہ کے میدان میں اجتماعی شرعی فتاوی کے نمونے

مبحث دوم: عبادات کے میدان میں اجتماعی شرعی فتاوی کے نمونے

مبحث سوم: شخصی معاملات کے میدان میں اجتماعی شرعی فتاوی کے نمونے

مبحث چہارم بینکنگ کے میدان میں فقہی اکیڈمیوں کی تجاویز کے نمونے

مبحث پنجم: صحت اور طب کے معاملات کے میدان میں اجتماعی شرعی فتاوی کے نمونے

مبحث ششم: شرعی سیاست کے میدان میں اجتماعی شرعی فتاوی کے نمونے

مبحث ہفتم: عام اجتماعی معاملات کے میدان میں اجتماعی شرعی فتاوی کے نمونے

خاتمہ: اس میں دو فقرے ہیں:

۱-خلاصہ بحث ۲-اہم تجاویز

فہرستیں:

اصل میں چھ فہرستیں تھیں، قرآنی آیات کی فہرست، احادیث شریفہ کی فہرست، اقوال صحابہ اور تابعین کی فہرست، اہم شخصیات کی فہرست (اصل میں مقالہ سے متعلق تمام اہم شخصیات کا

تعارف تھا خواہ وہ انتقال کر چکے ہوں یا بقید حیات ہوں، میں نے لجنۃ التحکیم کی خواہش پر صرف مرحومین کا تذکرہ کیا ہے، اس کی وجہ یہ بتائی گئی کہ زندہ شخصیات عام طور سے اہل علم میں معروف ومشہور ہیں)، مراجع ومصادر کی فہرست، موضوعات کی تجزیاتی فہرست۔

حجم کتاب کی تخفیف کی خاطر، پہلی چار فہرستیں حذف کردی گئی ہیں، اور اخیر کی دو فہرستوں کو مختصر کر دیا گیا ہے۔ امید ہے قارئین کو زحمت نہ ہوگی۔

☆☆☆

باب اول

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم

فصل اول: اجتہاد کی بابت چند بنیادی باتیں

فصل دوم: اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی تعین

فصل اول
اجتہاد کی بابت چند بنیادی باتیں

مبحث اول: اجتہاد کی لغوی وشرعی تعریف

مبحث دوم: اجتہاد کی مشروعیت

مبحث سوم: مجتہد اور مجتہد فیہ مسائل کے شرائط

مبحث چھارم: اجتہاد اور رائے میں فرق

مبحث پنجم: اجتہاد کا حکم

مبحث ششم: اجتہاد کی تجزی

مبحث ھفتم: مجتہدین کے مراتب اور ان کے طبقات

مبحث ھشتم: اجتہاد کی قسمیں

تمہید

اجتماعی اجتہاد کو پورے طور پر جاننا اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ہم عام فقہی اجتہاد کے طریقہ کار کو بخوبی جان لیں اور اس کو اس کے مالۂ اور ماعلیہ (یعنی مثبت ومنفی جملہ تفصیلات) کے ساتھ حاصل کرلیں اس لئے کہ کسی چیز کا بھی حصول اور کوئی بھی نتیجہ اسباب کے بغیر وجود پذیر نہیں ہوتا۔

شریعت اسلامی میں اجتہاد کی ابتداء کو بطور اصل کے دیکھیں تو حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے جس میں یہ آیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کیا تو آپ نے ان سے سوال کیا کہ اے معاذ اگر کسی مسئلہ کا حل تمہیں کتاب وسنت میں نہ مل سکا تو کیا کروگے اس سوال کے جواب میں حضرت معاذ ابن جبلؓ نے فرمایا اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس امر میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر دست شفقت رکھتے ہوئے فرمایا: ''تمام تعریف اللہ کیلئے ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی کہ جو اللہ کے رسول کو خوش کرنے والی ہے''(۱)۔

اس واقعہ کے بعد سے گویا مستقل طور پر اجتہاد کی بنیاد پڑگئی، اور تمام مجتہدین نے حضرت معاذؓ کے راستہ کو اختیار کیا کہ جب کسی مسئلہ کا حل کتاب وسنت میں نہ ملا تو انہوں نے اجتہاد کی راہ اپنائی، البتہ چوتھی صدی ہجری کے آخر سے چودہویں صدی ہجری کے شروع تک کار

۱- ابوداؤد وترمذی واحمد، اس کی تفصیلی تخریج آنے والی ہے۔

اجتہاد میں کمی آئی، لیکن اس امر جلیل کا سلسلہ بالکل ختم نہیں ہوا(۱)۔

اجتہاد کے سلسلہ میں چند سوالات ہیں جو بڑی اہمیت کے حامل ہیں مثلاً اجتہاد کی لغوی واصطلاحی تعریف کیا ہے؟ اس کے شرائط واحکام کیا ہیں؟ اور ہر زمانہ میں اس کی کسی قدر ضرورت ہے؟ وغیرہ وغیرہ، ان کا جواب اس پہلی فصل میں تفصیلی طور پر آرہا ہے۔ ان جوابات کی روشنی میں دوسری فصل میں اجتماعی اجتہاد کی حقیقت واضح ہوگی، اس کی شرعی اصولی ماہیت سامنے آئے گی، اور اس کے قواعد وضوابط کا بیان ہوگا۔

☆☆☆

۱- ظن غالب یہ ہے کہ حضرت معاذ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا کچھ دیکھا وسنا کہ جس کی بنا پر ان کو یہ کہنے کی ہمت وجرأت ہوئی۔

مبحث اول:

اجتہاد کی لغوی وشرعی تعریف

مطلب اول: لغوی تعریف:

الاجتهاد: اجتهد کا مصدر ہے اور اس کی اصل جهد آتی ہے، جهد (جیم کے ضمہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ) استطاعت اور طاقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ البتہ بعض اہل لغت نے جیم کے فتحہ اور ضمہ میں فرق کیا ہے، چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جهد (جیم کے ضمہ کے ساتھ) استطاعت اور طاقت کے معنی میں آتا ہے اور جهد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) دشواری کے معنی میں استعمال ہوتا ہے(۱)۔

ازہری فرماتے ہیں کہ جهد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے کسی کام ومعاملہ کو انجام دینے میں آخری درجہ کی کوشش کرے اور اس میں کسی طرح کی کوئی کوتاہی نہ کرے اسی معنی میں یہ لفظ یوں استعمال ہوتا ہے: جهدت جهدی واجتهدت رأی ونفسی حتی بلغت مجهودی (۲)۔ (میں نے اپنی کوشش لگادی اور دل وجان سے پوری کوشش کی حتی کہ اپنی حد کو پہنچ گیا)۔

اور اجتهد افتعل کے وزن پر فعل کے معنی میں مبالغہ پر دلالت کرتا ہے(۳)۔

اور اجتهد فی الأمر مطلوب کے حصول میں اپنی پوری استطاعت اور صلاحیت کو

۱- ملاحظہ ہو نہایہ فی غریب الحدیث (ابن الاثیر) ۱/ ۳۲۰، مادہ: جهد۔

۲- ملاحظہ ہو لسان العرب لابن منظور ۳/ ۱۳۳، طبع دار صادر بیروت، اول۔

۳- ملاحظہ ہو شذا العرف فی فن الصرف (شیخ احمد حملاوی) ص: ۲۴، ط: ۵، دار الکتب المصریہ، قاہرہ۔

بروئے کار لانے کو کہتے ہیں تاکہ آدمی مطلوب کو پالے اور اس کی انتہاء کو پہنچ جائے(۱)۔

راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ اجتہاد دشواری برداشت کرنے کے ساتھ اپنی استطاعت اور طاقت کو استعمال کرنا ہے۔کہا جاتا ہے:

جهدت رأي وأجهدته: سوچ سوچ کر اپنی فکر کو تھکا دینا و عاجز کر دینا(۲)۔

مطلب دوم: شرعی تعریف (اصولیین کے نزدیک)

اجتہاد کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں علمائے اصولین کی تعریفات اور عبارتیں متعدد اور باہم مختلف ہیں جس کی وجہ سے اجتہاد کی بہت سی تعریفیں سامنے آتی ہیں، ان تعریفات پر غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ عبارتیں ایک دوسرے سے قریب اور ملتی جلتی ہیں اور ان میں زیادہ تر اختلاف لفظی ہے، اور بعض میں چند شرائط و قیود کا اضافہ ہے۔اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان بہت سی تعریفات میں سے چند کا تذکرہ کر دیا جائے۔اس کے بعد میں ان سے کسی ایسی تعریف کا (کسی قدر تصرف کے ساتھ) انتخاب کروں گا جو ان میں سب سے زیادہ جامع و مانع ہو۔

اجتہاد کی جو اصطلاحی تعریفیں کی گئی ہیں ان میں زیادہ تر تعریفات لفظ ''بذل'' یا ''استفراغ الوسع'' سے شروع ہوتی ہیں۔

مثلاً امام غزالی(۳)۔اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱- ملاحظہ ہو المصباح (فیومی) ص: ۱۱۲، مکتبہ علمیہ، بیروت۔

۲- مفردات الفاظ القرآن ص: ۲۰۸ طبع دار القلم دمشق (تحقیق صفوان داودی)۔

۳- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد طوسی (۴۵۰-۵۰۵ھ) فقہ شافعی کے اصولی، متکلم، صوفی ان کی تالیفات میں البسیط، الوسیط، الوجیز (یہ سب فقہ میں ہیں) تہافت الفلاسفۃ، احیاء علوم الدین اس کے علاوہ بہت سی کتابیں ہیں (طبقات الشافعیۃ، ابن قاضی شہبہ ۱/ ۲۹۳، طبع اول، عالم الکتب بیروت، والأعلام، زرکلی ۷/ ۲۴، طبع دہم دار العلم للملایین۔

"بذل المجتهد وسعه فی طلب العلم بأحكام الشريعة" (۱)۔

(احکام شرعیہ کے علم کی طلب میں مجتہد کا اپنی پوری استطاعت وصلاحیت کو لگا دینا)۔

اور علامہ آمدی (۲)۔ نے اجتہاد کی تعریف یوں کی ہے:

هو استفراغ الوسع فی طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحِس من النفس العجز عن المزيد فيه (۳)۔

(احکام شرعیہ میں سے کسی چیز کی بابت ظن غالب کی حد میں علم حاصل کرنے کے لیے اپنی وسعت وصلاحیت کو اس حد تک لگانا کہ آدمی مزید سے خود کو عاجز سمجھے)۔

جبکہ ابن الحاجب (۴)۔ اجتہاد کی تعریف میں فرماتے ہیں:

هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعی (۵)۔

(کسی فقیہ کا کسی حکم شرعی کا ظن حاصل کرنے کی غرض سے اپنی وسعت کو پورے طور پر

۱- المستصفی من علم الأصول ۳/ ۳۵۰، طبع دوم، دار الکتب العلمیۃ بیروت۔

۲- آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد بن سالم (۵۵۱-۶۳۱ھ) آمد- جو دیار ابا بکر کے میں ہے- وہاں پیدا ہوئے اور دمشق میں وفات ہوئی، پہلے حنبلی تھے پھر شافعیت کو اختیار کر لیا علم اصول الدین، واصول الفقہ نیز فلسفہ وعقلیات میں ماہر تھے، (طبقات الشافعیۃ الکبری، سبکی ۵ /۱۲۹ و ۱۳۰، طبع عیسی، حلبی قاہرہ والأعلام للزرکلی ۵/ ۱۳۵)۔

۳- الإحکام فی اصول الأحکام ۴/ ۲۱۳، طبع اول، دار احیاء التراث العربی بیروت۔

۴- ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن یونس (۵۹۰-۶۴۶ھ) کرد تھے، اسنا میں پیدا ہوئے، قاہرہ میں نشو ونما ہوئی، دمشق میں تدریس کا کام کیا، وہاں بہت سے مالکیہ نے ان سے استفادہ کیا، اس کے بعد مصر واپس آ گئے اور مصر کو ہی اپنا وطن بنالیا، عربی کے بڑے علماء میں سے تھے اور ممتاز مالکی فقہاء میں سے تھے، اصولی علوم میں بڑے ماہر تھے، ان کی کتابوں میں: مختصر الفقہ، علم اصول فقہ میں منتہی السول والأمل فی علمی الأصول والجدل، اور فقہ مالکی میں جامع الامہات ہیں (الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب، ابن فرحون مالکی ص: ۱۸۹، طبع اول مصر، ومعجم المؤلفین ۶/ ۲۶۵)۔

۵- مختصر ابن الحاجب مع شرحہ رفع الحاجب، ابن السبکی ۴/ ۵۲۸، طبع اول، عالم الکتب بیروت۔

لگا دینا)۔

قاضی بیضاوی(۱)رقم طراز ہیں:

انه استفراغ الجهد فی درک الأحکام الشرعية (۲)۔

(اجتہاد احکام شرعیہ کو جاننے کے لیے کوشش کا پورے طور پر لگا دینا ہے)۔

اور علامہ زرکشی(۳)فرماتے ہیں:

انه بذل الوسع فی نیل حکم شرعی عملی بطریق الاستنباط (۴)۔

(اجتہاد کسی حکم شرعی عملی کو استنباط کے ذریعہ حاصل کرنے وجاننے کی کوشش ہے)۔

اور علامہ ابن الہمام (۵) کے نزدیک اجتہاد نام ہے:

۱- بیضاوی، عبداللہ بن عمرو بن محمد، بیضاء جو شیراز کے جوار میں ہے اس کی طرف ان کی نسبت ہے (م ۶۸۵ھ) فقیہ، مفسر، اصولی، محدث تھے۔ شیراز کے قاضی تھے، ان کی کتابوں میں سے چند یہ ہیں منہاج الوصول الی علم الاصول، انوار التنزیل واسرار التأویل۔ جو تفسیر بیضاوی کے نام سے معروف ہے، نیز بغوی کی مصابیح السنۃ کی شرح ہے، (طبقات الشافعیہ۔ ابن شہبہ ۲/ ۱۷۳، البدایہ والنہایۃ لابن کثیر ۱۳/ ۳۰۹، ومعجم المولفین عمر رضا کحالہ ۶/ ۹۷)۔

۲- منہاج الوصول الی علم الاصول ص: ۱۷۵، طبع اول، دار دانیہ دمشق بتحقیق الزمیل الشیخ سلیم شبعانیہ۔

۳- زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ (۷۴۵-۷۹۴ھ) شافعی فقیہ اور اصولی تھے، اصلاً ترکی تھے، ولادت ووفات مصر میں ہوئی، ان کی مختلف فنون میں بہت سی کتابیں ہیں مثلاً: اصول فقہ میں البحر المحیط، اور البرہان فی علوم القرآن، فقہ میں الدیباج فی توضیح المنہاج، المنثور فی ترتیب القواعد الفقہیہ۔ جو قواعد زرکشی کے نام سے معروف ہے (الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ۔ ابن حجر ۳/ ۳۹۷ والاعلام ۱/ ۲۸۶)۔

۴- البحر المحیط فی اصول الفقہ ۶/ ۱۹۷، طبع دوم، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ الکویت۔

۵- ابن ہمام: کمال الدین محمد بن عبدالواحد (۷۹۰-۸۶۱ھ) فقہاء حنفیہ میں سے اور وقت کے امام تھے، مفسر، حافظ، متکلم تھے۔ اپنی کتاب فتح القدیر کی وجہ سے مشہور ہیں جو مرغینانی کی ہدایہ پر حاشیہ ہے، ان کی کتابوں میں اصول فقہ میں التحریر ہے (الجواہر المضیئۃ فی طبقات الحنفیہ، قرشی ۲/ ۸۶، طبع اول ہند، والفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ، عبدالحی لکھنوی ص: ۱۸۰، طبع اول دار المعرفۃ وطبع کراچی، والاعلام ۷/ ۱۳۵)۔

بذل الطاقة من الفقيه فی تحصیل حکم شرعی عقلیاً کان أو نقلیا، قطعیاً کان أو ظنیا (۱)۔

(کسی حکم شرعی کو حاصل کرنے وجاننے کے لیے کسی فقیہ کا اپنی صلاحیت کو لگانا خواہ وہ حکم شرعی عقلی ہو یا نقلی اور خواہ قطعی ہو یا ظنی)۔

اگر ان تمام تعریفات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان تمام تعریفات میں چند بنیادی جز کی بابت اتفاق ہے، یعنی تمام تعریفات بذل یا استفراغ کے لفظ سے شروع کی گئی ہیں (اور بذل واستفراغ کا مفہوم صرف کرنا ولگانا ہے) اور مراد ہے حکم شرعی کے حاصل کرنے میں انتہائی کوشش کرنا۔ تعریف کا یہ حصہ جنس کا درجہ رکھتا ہے، اوران تعریفات میں چند قیود کی بابت اختلاف ہے مثلاً (فقیہ) کی قید علامہ ابن الہمام کے یہاں غیر فقیہ کو نکالنے کے لیے ہے اسی طرح سے (عملی) کی قید زرکشی کے یہاں حکم شرعی کی وضاحت کے لیے اور لغوی وعقلی اجتہادات کو علاحدہ کرنے کے لیے ہے۔

ایک دوسری چیز میں امام غزالی اور آمدی میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کس درجہ کا ہوتا ہے۔ یعنی اس سے ظن کا حصول ہوتا ہے یا علم کا (یعنی یقین کا)۔

امام غزالی علم (یقین) کے قائل ہیں اور علامہ آمدی ظن کے، اسی لیے قاضی بیضاوی نے اجتہاد کی تعریف میں ایسا لفظ استعمال کیا ہے یعنی درک جو علم اور ظن کو دونوں کو شامل ہے، اور اس لفظ نے اس اختلاف کو ہی ختم کر دیا، علامہ زرکشی نے قاضی بیضاوی کے مقابلہ میں مزید عموم پیدا کرتے ہوئے (نیل) کا لفظ استعمال کیا ہے جو علم اور ظن سے بھی زیادہ عام ہے، البتہ اس زیادتی کی بنیاد پر زرکشی کو (نیل) کے ساتھ بطریق الاستنباط کا اضافہ کرنا پڑا تا کہ استفتاء سے اور ظاہر نصوص کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا علم (جیسے صریح احکام شرع) اجتہاد کی تعریف

۱- التحریر مع شرحہ التقریر والتحبیر، ابن امیر الحاج ۲۹/۳، طبع دوم دار الکتب العلمیۃ۔

سے نکل جائے۔

ان تمام تعریفات وغیرہ کو سامنے رکھتے ہوئے میں نے ایک ایسی تعریف اختیار کی ہے جو ان تمام کو جامع ہے اور وہ ہے۔

هو بذل الفقيه وسعه فی استنباط حكم شرعی، من دليله التفصيلی۔

(کسی تفصیلی دلیل (شرعی) سے کسی حکم شرعی کے استنباط میں فقیہ کا اپنی کوشش وصلاحیت کو لگانا اجتہاد ہے)۔

☆☆☆

مبحث دوم:

اجتہاد کی مشروعیت

اجتہاد کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل سے ثابت شدہ ہے۔

مطلب اول: کتاب اللہ سے اجتہاد کا ثبوت:

قرآن کریم میں مختلف آیات سے اجتہاد کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، جیسے سورہ نساء میں ہے: "**وإذا جاء هم امر من الامن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**" (الایۃ:۸۳)۔

(اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی خواہ امن ہو خواہ خوف تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں، اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے حوالہ کرتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں اس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں)۔

اس آیت کریمہ میں جس چیز کی دعوت دی گئی ہے وہ اجتہاد ہی ہے اور یہی اس کی مشروعیت کی دلیل ہے۔

(۲) قرآن کریم میں ایک اور مقام ہے جہاں سے اجتہاد کا ثبوت ہوتا ہے اور وہ سورۂ حشر کی آیت "**فاعتبروا يا أولى الابصار**" (الحشر:۲) ہے۔

(سوائے دانشمندو عبرت حاصل کرو)۔

اس آیت کریمہ سے اگرچہ صراحتاً اجتہاد کا ثبوت نہیں ہوتا ہے لیکن اس سے قیاس

ثابت ہے اور قیاس ہی اجتہاد کی بنیاد ہے۔

۳-سورۂ آل عمران میں مومنین کو آپس میں مشورہ کا حکم دیا گیا ہے ارشاد باری ہے:

"وشاورھم فی الأمر" (آل عمران:۹) اور سورہ حشر میں مومنین کے عمل شوری پر ان کی تعریف کی گئی"وامرھم شوری بینھم" (الشوری:۳۸)۔

اور چونکہ جب کسی آدمی سے مشورہ طلب کیا جاتا ہے اور وہ اس امر کا اہل ہوتا ہے تو وہ اس بات کی پوری کوشش کرتا ہے کہ جواب میں کوئی ایسی رائے پیش کرے جس سے سامنے والے کو اپنے مسئلہ کا جواب مل جائے، تو گویا کہ مشورہ اجتہاد کا دروازہ ہوا۔

مطلب دوم: سنت نبوی سے اجتہاد کی مشروعیت:

اجتہاد کی مشروعیت کے سلسلہ میں بہت سی احادیث کتب حدیث میں موجود ہیں، موقع کی مناسبت سے چند مشہور احادیث کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(ا) حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث جس وقت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن کا قاضی بنا کر روانہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے سوال کیا کہ اے معاذ اگر تمہارے سامنے کوئی مقدمہ آیا تو فیصلہ کیسے کروگے، آپؓ نے جواب دیا کتاب اللہ کے ذریعہ اس قضیہ کا فیصلہ کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اس مسئلہ کا حل تلاش کے باوجود تم کو کتاب اللہ میں نہ مل سکا تو کیا کروگے؟ آپ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اللہ کے رسول کی احادیث کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر اس مسئلہ کا حل تم کو میری احادیث میں بھی نہ مل سکا تو کیا کروگے؟ آپؓ نے جواب دیا کہ پھر اپنی رائے سے کوشش کر کے فیصلہ کروں گا اور اس کوشش میں کوئی کوتاہی نہیں برتوں گا۔ اس جواب کو سن کر خوشی سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سینہ پر دست شفقت رکھا اور فرمایا کہ تمام تعریف اللہ کے لیے ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی

جس میں اللہ کے رسول کی رضاوخوشی ہے(۱)۔

(۲) دوسری حدیث حضرت عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہ کی ہے۔ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب کوئی حاکم فیصلہ کرتا ہے اور اجتہاد کرتا ہے اور صحیح اجتہاد تک رسائی حاصل کر لیتا ہے تو اس کو دو اجر ملتے ہیں، اور اگر اجتہاد کرتا ہے لیکن صحیح اجتہاد تک نہیں پہنچ پاتا بلکہ اس سے غلطی ہو جاتی ہے تب بھی اس کو ایک اجر ملتا ہے(۲)۔

حضرت عمرو ابن العاصؓ کی اس حدیث میں یہ بات صراحتاً موجود ہے کہ اجتہاد کا عمل ثواب کا ذریعہ ہے، درست ہو تب بھی اور غلط ہو تب بھی۔ اور یہ اس امر پر دال ہے کہ اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے کے لئے اجتہاد مشروع بلکہ مستحب ہے ثبوت (مشروعیت) سنت نبوی سے ہے۔

مطلب سوم: اجماع سے اجتہاد کی مشروعیت:

اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کو کوئی صریح نص نہیں ملتا تھا(۳) تو وہ اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس عمل پر کوئی بھی صحابی دوسرے کی نکیر نہیں کرتا تھا، اور اس پر تمام صحابہ کا اتفاق ہے کہ اجتہاد بالرائی جائز اور درست ہے۔ اس امر کی شہادت صحابہ کے بہت سے واقعات میں موجود ہے کہ انہوں نے کسی مسئلہ میں نص صریح نہ ملنے پر اجتہاد بالرائی کی راہ اپنائی اور کسی دوسرے نے اس پر نکیر نہیں کی ان آثار میں سے چند واقعات بطور دلیل یہاں ذکر کرتا ہوں۔

۱- ابوداؤد (۳۵۹۲)، کتاب الأقضیۃ باب اجتہاد الرایٔ فی القاضی، الفاظ اسی کے ہیں، نیز ترمذی (۱۳۲۷)، ومسند احمد (۲۱۵۹۵) وغیرہ، محققین نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو جامع الاصول جلد ۱۰، ص: ۱۷۷ و ۱۷۸۔ طبع اول دمشق تحقیق شیخ عبدالقادر ارناؤوط رحمہ اللہ انھوں نے اس میں علماء کے اقوال کا خلاصہ پیش کیا ہے، نیز ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ، ابن عبدالبر، ۲/ ۵۵ و ۵۶، طبع دارالکتب العلمیۃ بیروت۔

۲- یہ روایت حضرات عمرو بن عاص وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، بخاری (۶۹۱۹) کتاب الاعتصام، باب اجر الحاکم اذا اجتہد فأصاب أو أخطأ، ومسلم (۱۷۱۶) کتاب الاقضیہ باب بیان اجر الحاکم اذا اجتہد فأصاب أو أخطأ۔ ابوداؤد (۳۵۷۴) ونسائی (۵۳۸۱)، وترمذی (۱۳۲۶) وابن ماجہ (۲۳۱۴) وغیرہ۔

۳- ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۵۵-۵۷ واعلام الموقعین۔ ابن القیم، ۱/ ۶۳۔ تحقیق محی الدین عبدالحمید طبع قاہرہ۔

الف: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بہت سے مواقع میں اجتہاد کیا (اجتہاد بالرأی) اور فرمایا کہ یہ میری رائے ہے اگر درست ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو یہ میری طرف سے ہے اور میں اس پر اللہ سے استغفار کرتا ہوں۔ خصوصاً کلالۃ والے مسئلہ میں ان کا یہ جملہ معروف ہے (کلالہ کا مطلب ہے کسی آدمی کی موت اس حال میں ہو کہ نہ اولاد ہو اور نہ باپ)۔

ب: حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے قاضی شریح (۱) کو کوفہ کا منصب قضاء تفویض کرتے وقت جو نصیحت کی اس میں آپؓ نے فرمایا کہ جب تمہارے پاس کوئی معاملہ آئے جس کا حل کتاب اللہ میں موجود ہو تو وہی فیصلہ کرنا جو اللہ کی کتاب میں ہے۔ اور لوگوں کے کہنے سے اس سے پھر مت جانا۔ اور اگر کوئی ایسا معاملہ آئے جس کا حل کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے تو پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں اس کو تلاش کرنا اور اسی کے مطابق فیصلہ کرنا، اور اگر وہ معاملہ ایسا ہو جس کا حل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں میں نہیں ہے تو لوگوں کے اجماع پر غور کرنا اور اگر اس مسئلہ میں لوگوں کا کسی بات پر اجماع ہو چکا ہو تو اسی کو اختیار کرنا، اور اگر اس مسئلہ کا حل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں میں نہ ہو اور اس سے پہلے اس مسئلہ میں کسی کا کوئی قول بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں چاہنا تو خود اجتہاد رائے کے ذریعہ حل کر لینا، اور چاہو کہ اس کو مؤخر کردو تو مؤخر کردینا اور اجتہاد نہ کرنا (۲)۔

اسی قسم کی بات حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے (۳)۔

۱- شریح بن حارث بن قیس کوفی نخعی، قاضی، ثقہ تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا لیکن زیارت نہیں ہوئی، اور ایک قول ہے کہ صحابیت کا شرف حاصل ہے۔ ۸۰ھ کے آس پاس ۱۰۸ سال یا کچھ زائد عمر میں انتقال کیا، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ستر سال قضا کا کام کیا (تقریب التہذیب ۲۷۷۴)۔

۲- بیہقی ۱۰/ ۱۱۵۔ نیز ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۵۶ و ۵۷۔

۳- سنن نسائی کبری (۵۹۴۵)۔

پھر عہد تابعین و تبع تابعین میں مجتہدین پائے گئے، ان کے بعد معروف فقہا کا زمانہ آیا، لیکن ان میں سے کسی نے بھی دوسرے پر اجتہاد کے حوالہ سے کوئی تنقید نہیں کی، سلف کا یہ طرز عمل اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے شخص کے لئے اجتہاد کی مشروعیت، بلکہ استحباب اور بسا اوقات اس کے وجوب پر امت کے اجماع سے عبارت ہے، جیسا کہ ہم حکم اجتہاد کی بحث میں دیکھیں گے۔

مطلب چہارم: عقل سے اجتہاد کا ثبوت:

یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کوئی شک ہے کہ نصوص شرع (قرآن وحدیث کی) محدود ہیں اور ہر دور میں پیش آنے والے مسائل اور واقعات لامحدود ہیں اور یہ امر بھی قطعی ہے کہ ہر مسئلہ میں نص صریح کا مل جانا ایک امر محال ہے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ محدود نصوص غیر محدود مسائل کو (صراحۃً) محیط ہوں، لہٰذا ضرورت اس امر کی متقاضی ہوئی کہ نصوص کی علت وحکم کو تلاش کیا جائے اور نصوص سے قواعد عامہ کا استخراج کیا جائے، اور اس کے ذریعہ سے حکم منصوص کو ان مسائل میں متعدی کیا جائے جو غیر منصوص ہیں اور یہ قیاس واجتہاد کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے (۱)۔

☆☆☆

۱- ملاحظہ ہو الملل والنحل۔ شہرستانی، محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر (۴۷۹ھ-۵۴۸ھ) ج ۱ ص ۲۳۶۔ طبع ہشتم دار المعرفۃ بیروت، والموافقات۔ شاطبی ابراہیم بن موسی (م ۷۹۰ھ) ۴/ ۱۰، طبع دار المعرفۃ۔

مبحث سوم:

مجتہد اور مجتہد فیہ مسائل کے شرائط

مجتہد (ہ- کے زیر کے ساتھ) اور مجتہد (ہ- کے زبر کے ساتھ) فیہ مسائل یہ دونوں ہی اجتہاد کے دو بہت ہی اہم رکن ہیں حتی کے بعض علماء نے اپنی بحث وگفتگو میں صرف ان ہی دونوں پر اکتفاء کیا ہے(۱) جس سے ان دونوں کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ظاہر ہے ان دونوں کو جب اتنی اہمیت حاصل ہے تو ان کے بہت سے شرائط بھی ہوں گے۔

مطلب اول: مجتہد کے شرائط:(۲)

مجتہد وہ فقیہ ہے جس میں وہ تمام شرائط پائی جائیں جو اصولیین کے نزدیک کسی شخص کے اجتہاد کے منصب پر فائز ہونے کے لئے ضروری ہیں، اجتہاد کی شرائط کے سلسلہ میں اصولیین کے نزدیک کمی وزیادتی میں اختلاف ہے، البتہ ان میں سے اکثر پر ان کا اتفاق ہے، ذیل میں اس سلسلہ کی اہم شرائط کا تذکرہ کیا جارہا ہے:

۱- ملاحظہ ہو منہاج بیضاوی پر علامہ اسنوی کی شرح برحاشیہ تقریر وتحبیر ۳/۸۸ ۳ اور مختصر ابن حاجب پر عضد الدین کی شرح ۲/۲۸۰۔طبع اول دار الکتب العلمیۃ بیروت۔بعض علماء جیسے امام غزالی نے ایک تیسرے رکن (بذل جہد) کا اضافہ کیا ہے، اور بعض نے (الدلالۃ الشرعیۃ) کا اضافہ کرکے ان کو چار کردیا ہے، اور میں نے پہلے دو ارکان کے بیان پر ہی اکتفا کیا ہے کیونکہ ان پر سب متفق ہیں اور اس مسئلہ میں یہی دو رکن سب سے زیادہ اہم ہیں۔

۲- ملاحظہ ہو المستصفی ۲/۳۵۱ و ۳۵۲، والمحصول فی علم اصول الفقہ۔فخر الدین رازی ۶/۲۱-۲۵ طبع دوم مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، والبحر المحیط ۶/۱۹۹-۲۰۴، والمدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل - ابن بدران ص ۱۸۰-۱۸۳، مکتبۃ ابن تیمیہ قاہرہ، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من عالم الاصول۔شوکانی، ص ۸۱۹-۸۲۴، طبع اول دار ابن کثیر دمشق۔

الف: قرآن کریم کی وہ آیات جن سے مسائل مستنبط ہوتے ہیں جن کی تعداد بعض حضرات کے بیان کے مطابق تقریباً پانچ سو ہے ان آیات کے معانی کا جاننا اور ان کا سمجھنا اور ان کی سورتوں کا علم ہر مجتہد کے لیے ضروری ہے البتہ ان کا حفظ یاد کرنا ضروری نہیں ہے۔

ب: احادیث احکام کا ان کے معانی اور ان کے مدلولات کے ساتھ جاننا نیز ایک مجتہد کے لیے حدیث کی سندی حیثیت کا جاننا بھی ضروری ہے کہ وہ حدیث صحیح ہے یا حسن ہے یا ضعیف ہے اور یہ چیز ان کتابوں کی مراجعت سے بھی حاصل ہوسکتی ہے جو معتبر و متداول ہیں جیسے صحاح ستہ یا مجموعۂ تسعہ وغیرہ (جو اس وقت بحمد اللہ بآسانی دستیاب ہیں)۔

ج: نیز مجتہد کا ان مسائل کو بھی جاننا ضروری ہے جن پر سابق زمانہ میں اجماع ہو چکا ہو تاکہ اجتہاد کی صورت میں اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے۔

د: اصول فقہ اور قواعد فقہ سے واقفیت بھی مجتہد کے لیے ضروری ہے اس لیے کہ انہیں کے واسطہ سے نصوص کو سمجھا جاتا ہے اور نصوص سے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے، مثلاً بیان کی قسمیں الفاظ کی دلالتیں عام و خاص مطلق و مقید اور امر و نہی وغیرہ۔

ہ: آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں کون ناسخ ہے اور کون منسوخ ہے اس کا جاننا بھی مجتہد کے لیے ضروری ہے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کسی مسئلہ کا حکم ایسی کسی آیت یا حدیث سے نکال لے جو منسوخ ہو چکی ہو اور اس کی وجہ سے وہ اپنے اجتہاد میں غلطی کرے۔

و: عربی زبان کا بھی اس کو کافی علم حاصل ہونا چاہئے اس طور پر کہ وہ نحو وصرف کے قواعد نیز علم بلاغت (حقیقت، مجاز، تشبیہ، استعارہ جیسے مباحث) میں بھی مہارت رکھتا ہو، یہ سب چیزیں لغت کی کتابوں میں تفصیل سے موجود ہیں۔ البتہ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ ان تمام علوم میں ان علوم کے ائمہ کا پایہ و مرتبہ رکھتا ہو۔

یہاں دو شرطیں اور ہیں جو اہم ہیں، یہ دونوں شرطیں بعض قدیم علمائے اصولیین کے یہاں ملحوظ تھیں اور بعد میں بالخصوص ہمارے آج کے زمانہ میں تو یہ دونوں اکثر علما کے نزدیک

بنیادی شرطیں ہیں۔

الف: مقاصد شریعہ کا علم رکھتا ہو، علامہ شاطبیؒ (۱) نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب ''الموافقات فی أصول الشریعۃ'' کے دوسرے حصہ میں اس کو بڑی اہمیت، اور تحقیق وتفصیل نیز تاکید کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

ب: اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال سے خوب واقف ہو جیسا کہ امام احمد وغیرہ نے ذکر کیا ہے (۲)۔

مطلب دوم: مجتہد فیہ مسائل کے شرائط:

''مجتہد فیہ'' کے لیے محل اجتہاد اور ''مجال اجتہاد'' کے الفاظ بھی ذکر کئے جاتے ہیں اور اس سے مراد ہر وہ مسئلہ و واقعہ ہوتا ہے جس کے حکم شرعی کا جاننا مقصود ومطلوب ہوتا ہے۔

وہ مسئلہ جس میں مجتہد اجتہاد کرنا چاہتا ہے اس کے لیے سب سے ضروری یہ امر ہے کہ وہ دیکھ لے کہ وہ مسئلہ منصوص تو نہیں ہے، یعنی اس مسئلہ کا حکم اجتہاد سے قبل کسی ایسی آیت یا حدیث سے تو ثابت نہیں ہے جو قطعی الدلالۃ اور قطعی الثبوت ہے، اور اگر ہے تو پھر مجتہد کے لیے اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس منصوص مسئلہ میں اجتہاد کرے۔ کیونکہ ایسے مسائل کا علم دین میں عام وبدیہی ہوتا ہے جیسے کہ پانچوں نمازوں کی فرضیت، روزہ، حج، زکاۃ، عہد کو پورا کرنے، والدین اور مساکین کے ساتھ حسن سلوک کرنے کی فرضیت، اسی طریقہ سے ربا، سود، شراب پینے، والدین کی

۱- شاطبی- ابواسحٰق لخمی غرناطی- ابراہیم بن موسیٰ بن محمد (م ۷۹۰ھ) مالکی علماء میں تھے، امام، محقق اصولی، مفسر، فقیہ، محدث، مناظر مختلف علوم میں ماہر وکامل اور مضبوط صلاحیتوں کے مالک تھے، ان کی کتابوں میں اصول فقہ میں الموافقات ہے نیز الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔ اور المجالس کے نام سے صحیح بخاری کتاب البیوع کی شرح ہے الملاحظۃ ہو الفتح المبین فی طبقات الاصولیین مراغی ۲/ ۲۰۴، طبع دوم ومرجع العلوم الاسلامیہ۔ زحیلی ص: ۵۹۸، طبع اول دار المعرفۃ۔

۲- ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۴/ ۱۹۹ وص: ۲۰۴، وتجدید الفقہ الاسلامی ص: ۲۴۹-۲۵۱۔ میری رائے میں یہ کتاب موضوع کی اہم کتابوں میں سے ہے۔

نافرمانی، ظلم، یتیم کا مال کھانے کی حرمت، تو یہ تمام مسائل ایسے ہیں جن کا حکم ایسی نصوص سے ثابت ہے جو قطعی الدلالۃ اور قطعی الثبوت ہیں۔ اگرچہ شریعت میں ایسے مسائل کا حصہ بہت تھوڑا ہے۔

بالفاظ دیگر اجتہادی مسئلہ منصوص نہ ہونا چاہئے، بلکہ اجتہاد غیر منصوص مسائل میں ہوگا جن کی بابت نہ کوئی نص شرعی ہو اور نہ ہی ان کے حکم کی بابت اجماع ہی منقول ہو، اور نہ ہی ایسا نص ہو جو کسی اعتبار سے یعنی ثبوت و مفہوم میں سے کسی ایک پہلو سے ظنی ہو اور نہ ہی دونوں اعتبار سے ظنی ہو(۱)۔

اس قسم کے اجتہادی مسائل شریعت اسلامیہ اور اس کی فقہ کا بہت بڑا حصہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ عہد صحابہ سے ہی اجتہاد کا سلسلہ بہت رہا، اور اس کی وجہ سے متعدد مذاہب سامنے آئے، اور انہیں فروغ ملا، اور اس کے نتیجے میں کتب فقہ اختلافی مسائل و احکام سے بھری ہوتی ہیں۔

بلکہ جو نصوص ثبوت و مفہوم دونوں میں قطعی ہیں ان میں ایک دوسری قسم کا اجتہاد ہوتا ہے وہ ہے پیش آمدہ مسائل میں ان کے مدار و مناط خاص کی تحقیق تاکہ ان کے حکم کی مشروعیت سے شارع کا جو مقصد ہے وہ سامنے آسکے اور پورا ہو سکے (۲) یا جس کو بعض معاصرین الاجتہاد فی حسن تنزیل مراد اللہ فی احکام المسائل (۳) سے موسوم کرتے ہیں (یعنی مسائل کے احکام میں حق تعالیٰ کی مراد کی اچھی تطبیق کی بابت اجتہاد کرنا کہتے ہیں۔

☆☆☆

۱- مسألہ اجتہادیہ" کی تعریف وتحقیق نیز شرائط سے متعلق مزید وتفصیلی معلومات کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کی تحریر التخطئة والتصویب فی الامور الاجتہادیۃ) ص: ۱۵۸-۱۶۰۔ یہ تحریر غیر مطبوع ہے اور یہ ایم اے کے لیے تیار کردہ مصنف کا مقالہ ہے۔ میں نے کافی تحقیق کے بعد "مسألۃ اجتہادیہ کے لیے ایک مختصر اصطلاحی تعریف جو پسند کی ہے وہ ہے: ہی کل مسألۃ شرعیۃ عملیۃ ظنیۃ۔

۲- ملاحظہ ہو الموافقات ۴/ ۱۵۵-۱۶۰۔ (طبع اول دار المعرفۃ بیروت) شاطبی نے اس موقع سے مناط عام وخاص کی تحقیق پر گفتگو کی ہے۔

۳- ملاحظہ ہو تحریر ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو- مجلۃ کلیۃ الدراسات الاسلامیہ والعربیۃ- دبئی، شمارہ ۲۱ و ۲۲ وتحریر ڈاکٹر نور الدین خادمی بنام "الاجتہاد المقاصدی" سلسلہ کتاب الامۃ ۶۵-۶۲) طبع کردہ وزارۃ الاوقاف قطر۔

مبحث چهارم

اجتہاد اور رائے میں فرق

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ رائے اور اجتہاد دونوں مترادف الفاظ ہیں یا ان دونوں میں کچھ فرق ہے؟ اس لئے کہ اکثر یہ تعبیر اختیار کی جاتی ہے **هذا رأى فلان أو هذا اجتهاده** یعنی رائے کو اجتہاد کی جگہ استعمال کرتے ہیں۔ یا ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے؟ اور کیا استعمال کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فنی بنیادی وجوہری فرق ہے؟

مطلب اول: لغوی موازنہ:

رائے اور اجتہاد کے تعلق کو بیان کرنے اور ان دونوں کے درمیان موازنہ کیلئے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان سب سے پہلے لغوی موازنہ کیا جائے۔

اجتہاد کی لغوی وضاحت مع اقوال اہل لغت -مبحث اول میں- گذر چکی ہے یہاں اس کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اجتہاد- مصدر ہے اس سے فعل اجتہد آتا ہے کہا جاتا ہے ''**اجتهد فى الأمر اجتهاداً**''، یعنی کسی آدمی نے اپنے مطلوب کو حاصل کرنے اور اس کی آخری حد تک پہنچنے کے لیے اپنی وسعت وطاقت کو لگا دیا'' (۱)۔

رائے کا لفظ لغت میں چند معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے، مثلاً اعتقاد (۲) ویقین نیز عقل اور تدبیر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اسی طرح غور وفکر اور تأمل کے معنی میں بھی اس کا

۱- ملاحظہ ہو مبحث اول ص:

۲- القاموس المحیط، فصل الراء، باب الواو والباء۔

استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے رجل ذورأی یعنی کسی معاملہ میں بصیرت ومہارت رکھنے والا۔
اس کی جمع آراء اور اُرآء استعمال ہوتی ہے(۱)۔

راغب اصفہانی فرماتے ہیں (۲) کہ رأی دو متضاد امور میں سے کسی ایک کوظن غالب کی بنیاد پر اختیار کرنا ہے۔ اسی معنی میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے "**یرونهم مثليهم رأى العين**" (آل عمران: ۱۳)۔ وہ لوگ- کفار- مسلمانوں کو اپنے دیکھنے میں ان کا دوگنا دیکھ رہے تھے (۳)۔

ابن القیم لغوی اشتقاق کی رو سے رأی کے معنی کے متعلق فرماتے ہیں: رأی اصل میں رأی یری کا مصدر ہے، اس کے بعد مفعول یعنی اپنی دیکھی ہوئی اور سمجھی ہوئی چیز کے مفہوم میں زیادہ تر استعمال ہونے لگا۔

اور یہ مصدر کو مفعول کے معنی میں استعمال کرنے کے قبیل سے ہے جیسے ھوی کہ اصل میں هَوِيَهُ يَهْوَاه هَوىً کا مصدر ہے اور پھر اس کو مفعول یعنی اس چیز کے معنی میں استعمال کرنے لگے جس کی خواہش ورغبت کی جاتی ہے کہا جاتا ہے ہذا ھوی فلان (یہ فلاں کی خواہش ہے)۔ عرب رأي فعل کے مصادر کے استعمال میں موقع ومحل کے اعتبار سے فرق کرتے ہیں کہ رؤیا- نیند میں دیکھنا ہے اور رؤیة بیداری میں دیکھنا ہے، اور رأیٌ دل سے جاننا وسمجھنا ہے۔ لیکن فقہاء نے رأی کے لفظ کو اس چیز کیلئے خاص ومخصوص کرلیا ہے جس کو دل متضاد پہلوؤں کے حامل کسی امر میں تحقیق وجستجو اور غور وفکر کے بعد درست سمجھے (۴)۔

۱- المصباح المنیر مادہ (رأی) نیز ملاحظہ ہو المعجم الوسیط۔

۲- راغب اصفہانی- حسین بن محمد بن مفضل (م ۵۰۲ھ) ادیب، لغوی، حکیم ومفسر، ان کی متعدد کتب ہیں مثلاً تاویل القرآن، الذریعہ الی مکارم الشریعۃ، مفردات الفاظ القرآن (ملاحظہ ہو کشف الظنون ۲/۴۴۷، الأعلام ۲/۲۷۹، مرجع العلوم الإسلامیۃ ص: ۱۷۵۔

۳- مفردات الفاظ القرآن ص: ۳۷۴ و ۳۷۵ طبع اول دار القلم دمشق والدار الشامیۃ، بیروت۔

۴- اعلام الموقعین ۱/۶۶۔

مطلب دوم: استعمال کے اعتبار سے رائے اور اجتہاد میں اہم فرق:

ا- اجتہاد یعنی اپنی وسعت وطاقت کو کسی امر کے مکمل طور پر حاصل کرنے کے لیے بروئے کار لانا، اس کا تعلق مادی اور معنوی دونوں طرح کی چیزوں سے ہے۔ اور رأی یعنی اعتقاد وغور وفکر اور تأمل وغیرہ کا تعلق معنوی چیزوں سے ہے۔ اس کا مادی اشیاء سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اب اگر اس پہلو سے غور کریں کہ اصول فقہ میں صرف معنوی چیزوں سے بحث کی جاتی ہے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ رائے اور اجتہاد دونوں قریب قریب ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ البتہ اجتہاد رائے کے مقابلہ میں زیادہ عام اس لئے ہے کہ وہ بحث وتحقیق میں عقل وقلب کے علاوہ حواس خمسہ ظاہرہ جیسے وسائل سے بھی مدد لیتا ہے۔

ان دونوں دعوؤں پر (یعنی رائے اور اجتہاد دونوں قریب المعنی ہیں اور اجتہاد میں رائے کے مقابلہ میں عموم زیادہ ہے) ایک قوی دلیل یہ ہے کہ صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات کی عبارتوں میں اکثر ان کا استعمال ساتھ ساتھ میں ہوا ہے، جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اجتهد رأي (میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا) آیا ہے اور حضرت عمرؓ کے، ابوموسی اشعری وقاضی شریح کے نام خطوط میں اجتهد رأيک آیا ہے۔ اسی طرح عبداللہ ابن عباس وعبداللہ ابن مسعود اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم اور تابعین اور فقہاء کے اقوال میں بھی ہے(ا)۔

ان عبارات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجتہاد کرنا لفظ رائے کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اسی طرح اجتہاد کا لفظ غیر رائے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہ تم یوں کہو اجتهد فی الزراعة او البناء (میں کاشتکاری یا تعمیر میں بڑی کوشش ومحنت کرتا ہوں)۔

ا- ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۵۶-۵۸ واعلام الموقعین ا/ ۶۲ و ۶۳۔

دوسرا فرق:

لغت کے استعمال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اجتہد کا لفظ یا تو لفظ ''فی'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور یا بغیر صلہ کے متعدی ہوتا ہے جیسے **اجتهد فی الامر و اجتهد رایه** اور فی کے ساتھ اس کا استعمال اصلی ہے۔ البتہ بغیر صلہ کے اس کا تعدیہ و استعمال اجهد یا اتعب (عاجز کرنا اور تھکا دینا) کے معنی کو شامل ہوتا ہے(۱)۔

پانچوی صدی ہجری تک میری تحقیق اور مطالعہ و جستجو میں کوئی ایسا آدمی نہیں معلوم ہوسکا کہ جس نے اجتہد کو باء کے واسطہ سے متعدی کیا ہو(۲)۔

البتہ اس طرح کی عبارتیں ملتی ہیں: **أقول برأيي، قال برأية،** اور **عمل برأيه** (۳)۔

یعنی قال اور عمل یہ دونوں فعل تو باء کے واسطے سے متعدی ہوتے ہیں جبکہ ان دونوں کا استعمال رائ کے ساتھ مربوط ہو، لیکن فعل اجتہد باء کے ساتھ نہیں آتا ہے۔

☆☆☆

۱- ملاحظہ ہو معجم القواعد العربیہ عبد الغنی الاقرص ۴۵۰- طبع سوم دار القلم دمشق بحث فصل لازم کا تعدیہ۔

۲- جیسا کہ آج اس کا استعمال عام ہے اور بظاہر یہ پانچویں صدی ہجری سے ہے اور یہ اس بنیاد پر ہے کہ رائ اجتہاد کا وسیلہ و ذریعہ ہے، لہٰذا یہ باء استعانت کے لیے ہوگی جیسے کہا کرتے ہیں أمسکت بالقلم اور قرون اولی کے عرف و استعمال میں فعل اجتہاد رائ پر واقع مانا جاتا تھا اور رائ خود اجتہاد کا حاصل اور مجھود مانی جاتی تھی۔

۳- وہ رائ جو خواہش نفس کے موافق اور نصوص صریحہ کے خلاف ہو اس کی مذمت میں صحابہ و تابعین کے بہت سے آثار منقول و مروی ہیں، صحابہ و تابعین سے رائ کا اختیار کرنا بھی ثابت ہے بشرطیکہ اجتہاد اپنے محل میں ہو اور اہل کا ہو، ملاحظہ ہو جامع بیان العلم و اعلام الموقعین۔

مبحث پنجم

اجتہاد کا حکم

اس مسئلہ کی دو جہتیں ہیں:

اول: اجتہاد کا حکم وجوب اور عدم وجوب کے اعتبار سے۔

دوم: اجتہاد کا حکم اس پر مرتب ہونے والے نتیجہ کے اعتبار سے، یعنی اجتہاد کے درست یا غلط ہونے کی رو سے۔

مطلب اول: (الف) وجوب اور عدم وجوب کے اعتبار سے اجتہاد کا حکم:

اجتہاد کی مشروعیت سے متعلق سابقہ دلائل (۱) سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اجتہاد کا حکم اصلی یہ ہے کہ اجتہاد امت پر بالجملہ وفی الجملہ فرض کفایہ (۲) ہے، اور مسلمانوں کے ہر شہر وعلاقہ میں ایک ایسی جماعت کا ہونا واجب ہے جو تفقہ فی الدین کی دولت سے آراستہ ہو اور اس کی بنیاد پر وہ نئے مسائل میں احکام شرع کا استنباط کر سکے کہ ارشاد باری ہے:

"وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون" (التوبہ:۱۲۲)۔

(اور مسلمانوں کو یہ بھی نہ چاہئے کہ سب کے سب نکل کھڑے ہوں سو ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جایا کرے تا کہ وہ لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ وہ لوگ اپنی قوم کو ڈرائیں جب وہ ان کے پاس واپس آئیں تا کہ وہ

۱- ملاحظہ ہو اس فصل کا مبحث دوم۔

۲- ملاحظہ ہو البحر المحیط- زرکشی ۶/۲۰۶۔

لوگ برے کاموں سے احتیاط کریں)۔

اسی طریقہ سے یہ آیت:

"واذا جاء هم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه" (النساء:٨٣)۔

(اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو یا خوف تو وہ اس کو مشہور کردیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے حوالہ رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں اس کی تحقیق کرلیا کرتے ہیں)۔

ان دونوں آیتوں میں مومنین کی پوری جماعت کو مخاطب کرکے یہ حکم دیا گیا ہے۔

لیکن تبدیلیٔ احوال کی بنیاد پر اجتہاد کے حکم کا معاملہ بھی یہ ہے کہ حقیقۃً کبھی تو اجتہاد فرض ہوتا ہے اور کبھی واجب نیز کبھی مکروہ، کبھی مباح اور کبھی حرام بھی ہوتا ہے، یہ احکام مختلف حالات میں عملی تنفیذ کے موقع سے مرتب ہوتے ہیں۔

ان اصول واحکام کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: دوحالتوں میں مجتہد کے لئے اجتہاد کرنا فرض عین ہوجاتا ہے(١)۔

١- اگر مجتہد کو اپنے کسی ذاتی مسئلہ میں اجتہاد کی ضرورت پیش آجائے تو اس پر اجتہاد کرنا عینی طور پر فرض ہوجاتا ہے۔

٢- اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا مجتہد نہیں جو سائل کا جواب دے سکے تو بھی اجتہاد کرنا فرض عین ہے جبکہ حکم شرعی کی عدم واقفیت کی وجہ سے عمل کے اپنے موقع سے فوت ہونے کا اندیشہ پایا جاتا ہو۔

١- کشف الاسرار عن اصول البزدوی-عبدالعزیز بخاری ٤/٢٦ طبع اول دارالکتاب العربی بیروت، نیز ملاحظہ ہو ابن صلاح کا قول جس کو زرکشی نے (البحر المحیط ٦/٢٠٧) میں نقل کیا ہے ابن صلاح نے بھی بخاری کی بات ہی کہی ہے۔

دوم: دو حالتوں میں اجتہاد کرنا فرض کفایہ ہے۔ (اور ایسی حالت میں تقلید کی اجازت نہیں ہے الا یہ کہ وقت تنگ ہو اور اندیشہ موقع عمل کے فوت ہونے کا ہو، اس لیے کہ مجتہد کے پاس وہ ذریعہ موجود ہے جس کے واسطہ سے وہ مطلوب تک پہنچ سکتا ہے) (۱)۔

۱- اگر کسی معاملہ کے پیش آنے کے موقع سے چند علماء سے کسی مسئلہ میں جواب طلب کیا گیا اور ان میں سے کسی ایک نے بھی اجتہاد کے ذریعہ اس کا جواب دے دیا تو بقیہ لوگ بری ہو جائیں گے، اور خصوصیت سے وہ عالم اس کا مکلّف ہوگا جس سے خاص طور سے سوال کیا گیا ہو۔

۲- دو مشترک قاضیوں کے یہاں کوئی مقدمہ آیا اور ان میں سے کسی ایک نے بھی اجتہاد کے ذریعہ فیصلہ کر دیا تو کافی ہوگا۔

سوم: استحباب اور مندوب، اس کی بھی دو حالتیں ہیں (۲)۔

۱- اگر کوئی مسئلہ ابھی وقوع پذیر نہیں ہوا ہے، اور کسی نے اس کے سلسلہ میں سوال بھی نہیں کیا تو ایسی صورت میں اس مسئلہ کے حکم شرعی کو جاننے کے لیے اجتہاد کرنا مستحب ہے تاکہ پہلے سے اس مسئلہ کے حکم کا علم حاصل رہے۔

۲- حنفی اصولیین کے نزدیک اگر وقوع سے قبل کسی مسئلہ کا حکم مجتہد سے دریافت کیا جائے تو اس کے لیے اجتہاد کرنا مستحب ہے تاکہ وقوع سے قبل ہی مجتہد اس کی تیاری کر لے۔

مذکورہ دونوں حالتوں کے سلسلہ میں دو مکاتب فکر کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ فقہاء صحابہ اور محدثین کے یہاں اگر کوئی مسئلہ ابھی وقوع پذیر نہیں ہوا ہے تو اس کے متعلق سوال کرنا مکروہ ہے اور یہ حضرات وقوع سے قبل اس کا جواب بھی نہیں دیتے تھے بلکہ کہا کرتے تھے اس

۱- ملاحظہ ہو الفقیہ والمتفقہ - خطیب بغدادی ۲/ ۱۳۵ و ۱۳۶، طبع دوم دار ابن الجوزی، السعودیہ- وروضۃ الناظر وجنۃ المناظر ابن قدامہ مقدسی ص: ۳۳۸ و ۳۳۹ (طبع سوم، دار الکتاب العربی بیروت) تنگی وقت کی حالت میں جواز کی بابت حنابلہ کا اختلاف ہے۔

۲- کشف الاسرار والبحر المحیط- بحوالہ سابقہ۔

کو چھوڑ و جب ہوگا دیکھا جائے گا وغیرہ۔ جبکہ اہل رای اس کو مستحب قرار دیتے ہیں اور اس قسم کے مسائل کا نام ''فقہ تقدیری'' یا ''فقہ افتراضی'' رکھا گیا ہے اور یہ اہل الرای کا ایک امتیاز مانا گیا ہے (١)۔ اس لیے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان دونوں حالتوں کا حکم اصولین کے نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کی بنیاد پر مختلف ہوگا کسی کے نزدیک مستحب، یا مباح تو کسی کے نزدیک مکروہ۔

چہارم: مکروہ، ابھی پیش نہ آنے والے مسائل کی بابت سوال کو مکروہ قرار دینے والے حضرات کے نزدیک اس کی مذکورہ وہی دو صورتیں ہیں جو ابھی ذکر کی گئیں (یعنی وقوع سے قبل سوال کرنا اور حکم کو تلاش و بیان کرنا اور جن مسائل کا وقوع مستبعد ہے ان کے حق میں کراہت کا حکم شدید ہوگا۔

پنجم حرام: اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ (٢)۔

١- اگر کسی مسئلہ میں قطعی الثبوت اور صریح الدلالہ نص موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں اجتہاد کرنا حرام ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر اصولین نے ایک قاعدہ وضع کیا ہے "**لااجتهاد في معرض النص**" (٣)۔ (نص کی موجودگی میں کوئی اجتہاد نہیں ہے)۔

٢- کسی ایسے شخص کا اجتہاد کرنا جس میں اجتہاد کی اہلیت نہ پائی جاتی ہو یعنی بالفاظ دیگر اس میں شرائط اجتہاد پائی جاتی ہوں۔ اور اس پر تمام اصولین کا اجماع ہے۔

مطلب دوم: درستگی اور خطأ کے اعتبار سے اجتہاد کا حکم: (٤)

اس بحث کو اصول فقہ کی کتابوں میں **هل كل مجتهد مصيب**؟ (کیا ہر مجتہد مصیب

١- سابق حوالہ

٢- کشف الأسرار ٤/ ٢٧۔

٣- ملاحظہ ہو: شرح القواعد الفقهیہ۔ شیخ احمد زرقا ص: ١٤٧، طبع رابع دار القلم۔

٤- میرا ایم اے کا جو مقالہ ہے میں نے اس میں اس کی بابت تفصیلی بحث کی ہے جو اس کے باب دوم میں آئی ہے، یہاں موقع کی مناسبت سے مختصراً میں نے اس کو ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو خصوصیت سے اس مقالہ و بحث کی فصل دوم بعنوان (مذاهب الاصوليين في التخطئة والتصويب في المسائل الاجتهادية)۔

وصحت وصواب ودرستگی کو پانے والا ہوتا ہے) **او المصيب من المجتهدين فی المسألة واحد فحسب؟** (مسئلہ میں صحیح رائے پر کون ہے ایک یا یا سب؟) وغیرہ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ کے جواب میں فقہاء و متکلمین اور اصولیین سے بہت سے اقوال نقل کیے گئے ہیں(۱)۔ البتہ وہ سب اقوال دو بنیادی آراء و مذاہب میں مرکوز ہو جاتے ہیں۔

اول: ان حضرات کا مذہب جو یہ کہتے ہیں کہ حق ہر ایسے اجتہادی مسئلہ میں متعدد ہوتا ہے جس میں مجتہدین کے اقوال متعدد ہوتے ہوں۔ اور وجہ یہ ہے کہ اجتہاد سے قبل اس مسئلہ میں اللہ کا کوئی حکم نہیں ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ ان حضرات کو مُصَوِّبون یا مُصَوِّبۃ کہتے ہیں۔

دوم: دوسری رائے کے حضرات فرماتے ہیں کہ حق اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر مسئلہ میں ایک ہی ہوتا ہے اور وہ اجتہاد سے قبل ہی متعین ہوتا ہے، چنانچہ جو اس حق تک پہنچتا ہے وہ مصیب ہوتا ہے اور بقیہ مخطئ ہوتے ہیں اور ان حضرات کو مخطئون یا مخطئۃ کہتے ہیں۔

ان دونوں مذاہب اور ان کے قائلین کی آراء و اقوال کے بیان کی بابت میں اس موقع سے امام فخر الدین رازی (۲)۔ کی ''محصول'' سے ان کی ایک عبارت کے نقل پر اکتفا کرتا ہوں جو بڑی جامع ہے۔

۱- مسئلہ سے متعلق اقوال ودلائل کے لیے ملاحظہ ہو، المعتمد۔ ابوالحسین بصری ۲/ ۲۷ ۳، طبع اول، والإحکام- آمدی ۴/ ۱۹۰، طبع اول، والمستصفی۔ غزالی، ۲/ ۳۶۳، طبع دوم، والمحصول۔ رازی ۶/ ۳۴، طبع دوم شروح تنقیح الفصول۔ قرافی ص: ۴۳۴ طبع اول، والملل والنحل۔ شہرستانی ۱/ ۸ ۲۳-۲۴۱، کشف الأسرار۔ نسفی ۲/ ۳۶، طبع اول، التقریر والتحبیر۔ ابن امیر ۳/ ۳۰۶۔

۲- رازی، فخر الدین محمد بن عمر بن حسین (۵۴۴ھ-۶۰۶ھ) مفسر، متکلم، علوم عقلیہ میں امام زمانہ، علوم شریعت کے ایک امام۔ ان کی زندگی میں ہی ان کی کتابوں کی طرف رجوع عام ہو گیا تھا اور درس وتدریس کا سلسلہ چل پڑا تھا، ان کی کتابوں میں ہیں: تفسیر میں مفاتیح الغیب، نیز لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ والصفات، والمحصول فی علم الاصول (وفیات الاعیان۔ ابن خلکان ۱/ ۴۸۶، وطبقات الشافعیہ۔ شیبہ ۲/ ۶۵-۶۷ و مصبع العلوم الاسلامیہ ص: ۳۴۵)۔

وہ فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں اجتہاد کرنے والوں کی تصویب اوران کے مذاہب کے ضبط و بیان کی بابت علماء کا اختلاف ہے، تفصیل و تقسیم سے ضبط وحصر کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں حکم خداوندی یا تو اجتہاد سے قبل ہی متعین ہوگا اور یا اجتہاد سے قبل متعین نہیں ہوگا، تو اگر حق اللہ کے نزدیک اجتہاد سے قبل متعین نہیں ہے تو **كل مجتهد مصيب** والاقول صادق آئے گا اور یہ رائے جمہور متکلمین مثلاً ابوالحسن اشعری (١) اوران کے متبعین وغیرہ کی ہے۔

پھر یہاں ایک اور احتمال پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ اللہ نے اس معاملہ میں کوئی

١- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (٢٦٠ھ- ٣٢٤ھ) متکلمین کے امام تھے اور دیگر بعض علوم میں بھی اچھا ملکہ رکھتے تھے، انھوں نے ملحدین، ومعتزلہ وشیعہ وجہمیہ وخوارج وغیرہ کا رد کیا، ان کی کتابوں میں التبیین من اصول الدین، وخلق الأعمال، وکتاب الاجتہاد ہیں (طبقات الشافعیہ لابن السبکی ٢/ ٢٤٥ ومعجم المؤلفین کحالہ ٧/ ٣٥) **قاضی ابوبکر** (ابوبکر باقلانی۔ قاضی محمد بن طیب (٣٣٨- ٤٠٣ھ) یہ مشہور متکلم ہیں جنہوں نے روافض اور معتزلہ وجہمیہ وغیرہ کا رد کیا ہے، یہ عقیدہ میں ابوالحسن اشعری کے مذہب پر اور فقہیات میں امام مالک کے متبع تھے، ان کی تصانیف میں اعجاز القرآن۔ نیز الانصاف ہیں اور اصول فقہ میں التقریب والإرشاد ہے (وفیات الاعیان۔ ابن خلکان ١/ ١٠٩، والأعلام۔ زرکلی ٧/ ١٤٦) **اور معتزلہ میں سے ابو ہذیل** (ابوالہذیل علاف۔ محمد بن ہذیل بن عبداللہ (١٣٥-٢٢٦ھ) متکلم، اور معتزلہ کے شیخ ومقتدی، بحث ومباحثہ میں بڑے ماہر وخوش اسلوب، دلائل میں بڑے مضبوط اور حاضر جواب تھے، ان کی ایک کتاب میلاس کے نام سے ہے جس کو انھوں نے اپنے ہاتھ پر اسلام لانے والے ایک مجوسی کے نام سے موسوم کیا تھا (الفرق بین الفرق- بغدادی ص: ١٢١، شذرات الذہب۔ ابن عماد حنبلی ٢/ ٨٥، ہدیۃ العارفین اسماعیل باشا ٢/ ١١)، **ابوعلی** (ابوعلی جبائی۔ محمد بن عبدالوہاب بصری معتزلی (٢٣٢- ٣٠٣ھ) علم کلام میں امام تھے اور انہیں سے ابو ہاشم جبائی اور شیخ ابوالحسن اشعری نے استفادہ کیا، جبائیہ فرقہ انہیں کی طرف منسوب ہے ان کی کتابوں میں تفسیر القرآن ہے (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلہ۔ بلخی ص: ٨٥- الفرق بین الفرق ص: ١٨٣)، **ابو الہاشم** (ابو ہاشم جبائی عبد السلام بن محمد بن عبد الوہاب معتزلی (٢٤٧-٣٢٧ھ) علم کلام کے ماہر اور ممتاز معتزلہ میں تھے، اپنے والد کے بعد معتزلہ کے شیخ قرار پائے۔ ان کے کچھ تفردات بھی ہیں (الفرق بین الفرق ص: ١٨٤ وطبقات المعتزلہ ص: ٩٤- ٩٥)۔

متعین حکم نہیں دیا لیکن اگر اللہ کوئی حکم اس مسئلہ میں دیتا تو یہی حکم دیتا۔ اور یا تو اس کو نہ مانا جائے۔ پہلی رائے اکثر مصوبین کی طرف منسوب ہے اور یہ ایک مناسب قول ہے اور دوسری رائے کچھ چنیدہ مصوبین کی ہے۔

اور اگر یہ مانا جائے کہ حق اللہ کے نزدیک اجتہاد سے قبل ہی متعین ہوتا ہے تو پھر اس کی بھی چند شقیں ہوجاتی ہیں۔

۱-اس حکم پر نہ تو کوئی علامت ہوتی ہے اور نہ ہی کوئی دلالت۔

۲-اس کی علامت تو ہوتی ہے لیکن دلالت نہیں ہوتی۔

۳-یا اس پر دلالت کرنے والی کوئی چیز ہوتی ہے (لیکن علامت کے بغیر ہوتی ہے)۔

اول: پہلی رائے کے مطابق وہ حق جو اجتہاد سے قبل اللہ کے نزدیک متعین ہوتا ہے مجتہد اسے بغیر کسی علامت و دلالت کے حاصل کرتا ہے، اور یہ رائے فقہاء و متکلمین کی ایک جماعت کی ہے۔

ان لوگوں کا خیال ہے کہ ایسا حکم ایک دفینہ وخزانہ کی مانند ہے جس کو کوئی جستجو مند بالاتفاق پالیتا وحاصل کرلیتا ہے۔ تو جو اس حکم سے واقف ہوتا ہے اس کو دو اجر ملتے ہیں اور جو اس سے ناواقف رہتا ہے اس کو ایک ہی اجر ملتا ہے، یہ اجر اس کی ناکامی کا نہیں بلکہ اس کی طلب اور کدوکاوش کا ہوتا ہے۔

دوم: یہ کہ حکم اللہ کے نزدیک اجتہاد سے قبل متعین ہوتا ہے، اور اس کی کوئی علامت بھی ہوتی ہے مثلاً کوئی دلیل ظنی ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ اجتہاد کے ذریعہ حق کو حاصل کرتا ہے۔ اس دوسری رائے میں بھی دو قول ہیں۔

۱ - چونکہ وہ دلیل مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا مجتہد صحیح تک پہنچنے کا مکلّف نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خطأ کی صورت میں اس کو معذور سمجھا جائے گا اور اس کو ثواب بھی ملے گا۔ یہ قول

عام فقہاء کا ہے اور امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اول مرحلہ میں مجتہد کو اس بات کا مکلّف بنایا گیا ہے کہ وہ صحیح کو تلاش کرے۔ البتہ اگر وہ غلطی کرتا ہے اور دوسری رائے کے صحیح ہونے کا اس کو غالب گمان ہے تو اس صورت میں وہ اسی کا مکلّف ہوتا ہے اور وہ اس پر عمل کرے گا اور گناہ اس سے یقینی طور پر ساقط ہو جائے گا۔

سوم: یہ کہ حکم پر کوئی دلیل قطعی موجود ہو۔ ایسی صورت میں تمام حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ مجتہد پر اس حق کا طلب کرنا لازم ہوگا۔ البتہ دو باتوں میں اختلاف ہے۔

۱-خطأ کی صورت میں مجتہد گناہ اور سزا کا مستحق ہوگا یا نہیں۔

۲-خطأ کی صورت میں قاضی کے فیصلہ کو مسترد کیا جائے گا یا نہیں؟

معتزلہ میں سے بشر مریسی (۱) اس بات کے قائل ہیں کہ وہ گناہ کا مستحق ہوگا اور بقیہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ وہ گناہگار نہیں ہوگا۔ دوسری شق میں ابوبکر اصم (۲) اس بات کے قائل ہیں کہ اس کے مسترد کر دیا جائے گا اور بقیہ حضرات مسترد نہ کرنے کے قائل ہیں، یہ مذاہب کا بیان ہے (۳)۔

۱- المریسی: بشر بن غیاث، مرجیہ کا ایک فرقہ مریسیہ انہیں کی طرف منسوب ہے۔ امام ابویوسف سے علم حاصل کیا اس کے بعد فلسفہ وکلام سے اشتغال ہو گیا، خلق قرآن کے قول کی بدعت کا داعی تھا، فقہ وعقائد میں عجیب وغریب آراء کا قائل تھا، یہی وجہ ہے کہ ان پر زندقہ کا الزام لگا، ستر سال سے اوپر عمر پائی اور ۲۱۸ھ میں وفات پائی، الفرق بین الفرق ص: ۲۰۴ و ۲۰۵، وطبقات الفقہاء۔ شیرازی ص: ۱۴۵ ومرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۶۹۸۔

۲- ابوبکر اصم: عبدالرحمٰن بن کیسان (وفات: ۲۰۱ھ) بڑے ہی فصیح اللسان اور فقاہت میں ماہر نیز بڑے درجہ کے عابد بھی تھے، البتہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حق میں بڑی سخت باتیں کہتے تھے، معتزلہ کے اکابر میں سے تھے، ابو الہذیل سے علم حاصل کیا اور ان سے ابن علیہ نے علم حاصل کیا (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلہ ص: ۶۵ وتاریخ بغداد ۲/ ۱۹۲ وسیر اعلام النبلاء ۴۰۲)۔

۳- المحصول فی علم اصول الفقہ۔ رازی، ۶/ ۴۴-۳۶، طبع دوم مؤسسۃ الرسالۃ،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس جامع عبارت میں جو کچھ ملخص طور پر آیا ہے میں نے اس کی تفصیل وتوضیح کرتے ہوئے مسئلہ سے متعلق مختلف اقوال کی تنقیح کی ہے اور ان کے قائلین کی صحیح طور پر تعیین کی ہے بالخصوص ائمہ مجتہدین جیسے ائمہ اربعہ ابوحنیفہ، ومالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے اقوال کی۔

اور میری سمجھ کے مطابق یہ حضرات ائمہ اربعہ سب کے سب مخطئہ کے مذہب پر ہیں اور یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔

ان حضرات کے اقوال کو ذکر کرنے کے ساتھ میں نے فریقین کے نقلی وعقلی دلائل کا بھی تذکرہ کیا ہے اور ان سے متعلق جرح وبحث کے ساتھ ان کا موازنہ بھی کیا ہے اور (اس کے نتیجہ میں) میرے نزدیک مخطئہ کے دلائل قوی وراجح ہیں(۱)۔

☆☆☆

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) مزید اس کے مناسب بحث وتفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الاحکام آمدی ۴/۱۹۰ و ۱۹۰ والتمہید ابو الخطاب ۴/۳۱۰-۳۱۵، طبع اول، والبرہان۔ للجوینی ۱/ ۳۱۹ - ۳۲۰، طبع اول، والإبہاج - ابن السبکی ۳/۲۵۸-۲۵۹، طبع اول، کشف الاسرار- بخاری ۴/ ۳۲ و ۳۳، نہایۃ السول ہامش التقریر والتحبیر ۳/ ۳۱۴ و ۳۱۵ وغیرہ۔

۲- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کا ایم۔اے کا مقالہ بعنوان التخطئۃ والتصویب ص: ۲۰۲-۲۵۸۔ غیر مطبوعہ ہے۔

مبحث ششم:

اجتہاد کی تجزی

امر اول: اجتہاد کی تجزی کا مطلب یہ ہے کہ بعض مسائل میں اجتہاد کرنا اور بعض مسائل میں اجتہاد نہ کرنا بالفاظ دیگر محدود مسائل و ابواب فقہ میں عمل اجتہاد کرنا۔

امر دوم: اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص میں اجتہاد کے معروف شرائط بھی پائے جاتے ہوں اور وہ فقہ کے کسی خاص باب اور مخصوص مسائل تک ہی اپنے عمل اجتہاد کو محدود رکھتا ہو مثلاً وہ صرف طلاق، یا بیوع، یا نکاح کے باب میں اجتہاد کرے تو کیا اس کو مجتہد کہیں گے یا نہیں؟ اور کیا اس کا اجتہاد قبول کیا جائے گا؟ اس کو اجتہاد کی تجزی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں اصولیین میں اختلاف ہے اور اس بابت ان کے دو بڑے مذاہب ہیں(۱)۔

اول: قدیم وجدید جمہور علماء اجتہاد کی تجزی کے قائل ہیں یعنی یہ عمل ان کے نزدیک جائز ہے۔

دوم: ایک دوسرا طبقہ اس کے عدم جواز کا قائل ہے۔

امر سوم: دونوں مذاہب کے (نقطہ ہائے نظر) اور ان کے دلائل کا بیان:

۱- مذہب اول اور اس کی دلیل کا بیان (۲)۔

۱- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو المستصفی ۲/ ۳۵۳ و ۳۵۴، والبحر المحیط ۶/ ۲۰۹ و ۲۱۰ والتقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۲ و ۲۹۳ والمدخل الی مذہب الامام احمد ص: ۱۸۳ اور نئی کتابوں میں سے: اصول الفقہ الاسلامی ہمارے استاذ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی ۲/ ۱۰۷۵ و ۱۰۷۶ طبع اول دار الفکر دمشق، والاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ۔ یوسف القرضاوی ص: ۶۱ و ۶۲ طبع دوم، دار القلم الکویت والاجتہاد والتقلید، دسوقی ص: ۹۱-۹۷ طبع اول دار الثقافۃ قطر۔

۲- سابقہ حاشیہ میں مذکور کتب کے علاوہ ملاحظہ ہو مزید: الاحکام فی اصول الاحکام آمدی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلین جواز کا موقف:

اس امت کے جو ائمہ فقہ ہوئے ان کے اجتہادات تمام ابواب کو محیط ہیں اور انہوں نے بہت سارے مسائل میں اجتہاد کیا البتہ ان کے علاوہ دوسرے بہت سے حضرات مجتہدین ہیں جنہوں نے مخصوص ومحدود ابواب ومسائل میں اجتہاد کیا ہے جیسے ائمہ مذاہب کے مشہور تلامذہ اور یہی جزوی اجتہاد ہے۔

اوراس کے عدم جواز کی کوئی وجہ بھی نظر نہیں آتی اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی عالم کی فقہ کے کسی خاص باب میں مکمل نظر ہواوراس حد تک اس کے اندر اجتہاد کی اہلیت وشرائط موجود ہوں کہ وہ اس باب کی تمام احادیث، آیات، وآثار وغیرہ سے مکمل طور پر واقف ہواور دوسرے باب میں اس کو یہ مقام حاصل نہ ہو، جب صورت حال یہ ہے کہ ائمہ اربعہ سے بہت سے مسائل میں "لا أدری" (مجھ کو معلوم نہیں) منقول ہے اور اس لا ادری کی وجہ دلائل کی کمی ہے یا معاملہ کی مکمل وضاحت وبیان کا فقدان ہے تو یہ معاملہ جب ان بڑے حضرات کے ساتھ ہے تو چھوٹوں (شاگردوں) کے ساتھ تو بدرجۂ اولی ہوسکتا ہے کہ ان کو سارے مسائل وابواب کا علم نہ ہواور وہ اس کے احاطہ سے عاجز وقاصر ہوں۔

اور یہ اجتہاد کے متجزی (وجزوی) ہونے کی دلیل ہے جس کو اکثر علماء اور معاصر محققین (۱) نے راجح قرار دیا ہے۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ۴/ ۳۲۲، طبع اول دار احیاء التراث العربی) والمحصول ۶/ ۲۵، ومسلم الثبوت۔ ابن عبد الشکور بہامش المستصفی ۲/ ۳۶۴، ارشاد الفحول ص: ۱۳۸ طبع اول دار ابن کثیر تحقیق محمد صبحی حلاق۔

۱- معاصر علماء محققین میں سے اس فہرست میں شامل ہیں: شیخ مصطفیٰ مراغی (بحوث فی التشریع الاسلامی ص: ۱۲) ڈاکٹر وہبہ زحیلی (اصول الفقہ الاسلامی ۲/ ۱۰۷۷، ڈاکٹر یوسف القرضاوی (الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ ص: ۶۱) ڈاکٹر نادیہ عمری (الاجتہاد فی الإسلام ص: ۱۷۲) ڈاکٹر شعبان اسماعیل (الاجتہاد الجماعی ص: ۵۲) ڈاکٹر عبد المنعم نمر (الاجتہاد ص: ۱۸۷) ڈاکٹر عبد المجید سوسوہ (الاجتہاد الجماعی ص: ۷۶) مجمع الفقہ الاسلامی - مکہ مکرمہ کے آٹھویں سمینار کی تیسری تجویز۔

ب: دوسرے مذہب یا نقطۂ نظر کا مع دلیل بیان:

مانعین کے دلائل:

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب کوئی عالم رتبہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اور اس میں اجتہاد کے وہ مکمل شرائط بھی پائے جاتے ہیں۔ جن کی تفصیل گذر چکی ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو فقہ کے کسی خاص باب (مثلاً فرائض، میراث اور کرایہ داری وغیرہ) میں ہی محدود کرلے اور دوسرے ابواب مثلاً بیوع وشرکت وغیرہ۔ میں اجتہاد نہ کرے جبکہ وہ ان ابواب میں بھی اجتہاد کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ(۱) اسی رائے ومذہب کے قائلین میں سے ہیں۔

بعض معاصرین نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ان میں سب سے مشہور نام شیخ عبدالوہاب خلاف (۲) رحمہ اللہ کا ہے۔ شیخ عبدالوہاب اہلیت اجتہاد کی بحث کے آخر میں رقم طراز ہیں کہ تین باتوں پر تنبیہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک بات یہ کہ اجتہاد میں تجزی نہیں ہوسکتی۔ وہ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ عالم جس میں اجتہاد کے شرائط اور ملکہ پایا جاتا ہو وہ مثلاً طلاق کے باب میں تو مجتہد ہو اور بیع کے باب میں مجتہد نہ ہو، اسی طرح سزاؤں کے باب میں مجتہد ہو اور عبادات کے باب میں مجتہد نہ ہو۔ ایسا نہ

۱- ملاحظہ ہو مسلم الثبوت ہامش المستفی ۲/ ۳٦۵) طبع داراحیاء بیروت) اور علامہ شوکانی (شوکانی۔محمد بن فقیہ مجتہد تھے، صنعاء یمن کے ممتاز علماء میں سے تھے، ان کی ۱۱۴ تصانیف ہیں۔جس میں سے نیل الاوطار، منتقی الاخبار نیز تفسیر میں فتح القدیر، فقہ میں السیل الجرار، اصول فقہ میں ارشاد الفحول (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع۔شوکانی ۲/ ۲۱۴-۲۲۵ والأعلام زرکلی ٦/ ۲۹۸، ان کے قول کے لیے ملاحظہ ہو ارشاد الفحول ۱/۱ ۸۳، دارابن کثیر، دمشق)۔

۲- تیسرے باب میں ان کا مختصر تعارف درج کیا جائے گا۔

ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہماری ذکر کردہ تفصیلات کے مطابق اجتہاد نام ہے ایسی اہلیت وصلاحیت اور ملکہ ومہارت کا کہ جس کی بنیاد پر مجتہد نصوص کو پورے طور سے سمجھنے پر قادر ہوتا ہے نیز ان سے احکام شرعیہ کے نکالنے واستخراج پر اور جن امور میں کوئی نص موجود نہیں ہو ان کے حکم شرعی کے استنباط پر بھی وہ پوری قدرت رکھتا ہے(۱)۔

تجزیہ:

دوسرے نقطۂ نظر کے حاملین (مانعین) مذہب اول (مجوزین کے نقطۂ نظر) پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر اجتہاد کے متجزی ہونے کو تسلیم کرلیں تو ایسی صورت میں ایک خرابی لازم آتی ہے، وہ یہ کہ بسا اوقات ایک باب کے مسائل کا دوسرے باب کے بعض مسائل سے تعلق ہوتا ہے، قیاس کی بنیاد پر یا نص سے استدلال کی بنیاد پر، اب اگر ہم تجزئ اجتہاد تسلیم کرلیں تو ایسی صورت میں جبکہ مجتہد ایک خاص باب ہی تک اپنے عمل (اجتہاد) کو محدود رکھے گا اور دوسرے باب سے اس کو کوئی تعلق نہ ہوگا، حالانکہ جس باب میں وہ اجتہاد کررہا ہے اس کے بعض مسائل کا دوسرے باب کے بعض مسائل سے تعلق ہوتا ہے اور وہ اس سے ناواقف ہوگا تو ایسی صورت میں مجتہد کا مسائل کے متعلقات سے ناواقف ہونا لازم آئے گا اور اس کے نتیجہ میں اس کو مقتضی کے پائے جانے اور مانع کے فقدان کی وجہ سے ظن غالب حاصل نہیں ہوسکے گا(۲)۔

مجوزین اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ سوال وارد ہی نہیں ہوتا ہے کیونکہ مجتہد اسی وقت اجتہاد کا مجاز ہوا کرتا ہے جب مجتہد فیہ مسئلہ کو اس کے متعلقات کے ساتھ مکمل طور پر جان لیتا ہے۔

علامہ فخر الدین رازی مذہب اول کی تائید اور مذہب ثانی کی تردید میں فرماتے ہیں کہ

۱- علم اصول الفقہ ص:۲۲، طبع ۱۴، دار القلم کویت، نیز ملاحظہ ہو اصول الفقہ الاسلامی، شاکر حنبلی ص:۳۹۔

۲- سابقہ حوالہ جات۔

حق یہ ہے کہ ایک شخص کا ایک فن میں مجتہد ہونا اور دوسرے فن میں اس کو یہ مرتبہ حاصل نہ ہونا بالکل ممکن ہے، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک مسئلہ میں مجتہد ہو دوسرے میں نہ ہو، اور ہمارا کہنا ہے کہ اکثر (مثلاً) فرائض کے نئے پیش آمدہ مسائل کسی اصل فرائض میں ہی ہوتی ہے۔ اور حج اور اجارہ وغیرہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، تو ایک مجتہد باب فرائض سے متعلق آیات، احادیث، اجماع اور قیاس وغیرہ سب سے واقف ہے تو اس باب میں اجتہاد پر وہ قادر ہوتا ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ فن کا کچھ حصہ ایسے آدمی سے بھی فوت ہو تو جواب یہ ہے کہ یہ شاذ کی بات ہوئی اور شاذ کا کوئی اعتبار نہیں۔ جیسے کہ مجتہد مطلق کا معاملہ ایسا ہوسکتا ہے کہ اس نے بہت کچھ حاصل کرلیا ہو پھر بھی کچھ چیزیں اس سے چھوٹ گئی ہوں (۱)۔

امر پنجم: دونوں نقطہ ہائے نظر میں تطبیق:

اجتہاد کی تجزی سے انکار کرنے والوں کا مقصود اگر یہ ہے کہ اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت اور ملکہ جس کو اہل منطق کی اصطلاح میں ''اجتہاد بالقوۃ'' کہا جاتا ہے اس میں تجزی نہیں، تو یہ حق ہے اور شیخ عبدالوہاب خلاف کے گذشتہ کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔

اور مانعین کا اگر اپنی بات سے مقصود یہ ہے کہ وہ شخص جس میں اجتہاد کی اہلیت اور ملکہ پایا جاتا ہو اس کے لیے اجتہاد میں بالفعل اور عملی حیثیت میں تجزی کی گنجائش نہیں تو یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ ائمہ مجتہدین جن کے مجتہد مطلق ہونے پر اتفاق ہے حتی کہ فقہاء صحابہ سے بھی یہ بات منقول ہے کہ انہوں نے بہت سے مسائل میں لا ادری کے ذریعہ جواب دیا جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی ہے، یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں موقفوں میں کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے جیسا کہ ہمارے

۱- المحصول ۶/ ۲۵و۲۶ نیز ملاحظہ ہو ابن القیم کی صراحت (اعلام الموقعین ۴/ ۲۱۶-۲۱۷)۔

استاذ وہبہ زحیلی نے فرمایا(۱)۔

شیخ خلاف کا کلام اس تطبیق گفتگو کے خلاف ومتعارض نہیں ہے، اپنی درج بالا عبارت کے بعد انہوں نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے، تحریر فرماتے ہیں: جس شخص کے اندر اجتہاد کی شرطیں پائی جائیں اور اس کو یہ ملکہ حاصل ہو اس کے حق میں یہ نہیں سوچا جا سکتا کہ وہ کسی خاص باب میں ہی قدرت رکھتا ہے۔ ہاں یہ تو ممکن ہے کہ ایک عالم شہری قانون کا ماہر ہو اور عقوبات کے مسئلہ میں اس کو ایسی مہارت حاصل نہ ہو یا اسکے برعکس، لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ شہری قانون میں اجتہاد کی قدرت رکھتا ہو، اور دیگر ابواب میں نہیں (۲)۔

میری رائے میں مجتہد مطلق اور مجتہد جزئی کی تعریف ان کے غالب حال وعمل کے مطابق ہوتی ہے کہ مجتہد مطلق تو وہ ہے جس نے فقہ وشریعت کے اکثر ابواب ومسائل میں اجتہاد کیا ہو جیسے کہ کثرت سے فتوی دینے والے فقہائے صحابہ اور تابعین اور ائمہ اربعہ وغیرہ مشہور فقہی مذاہب کے ائمہ اور ان کے بعض تلامذہ، اور جس مجتہد کا عملی اجتہاد فقہ کے چند ابواب ہی تک محدود ہو اگر چہ بہت سے مسائل میں ہو لیکن اکثر میں نہ ہو تو اس کو مجتہد جزئی کہتے ہیں، جیسے کہ فقہائے صحابہ اور تابعین میں سے کم فتوی دینے والے حضرات، اسی طرح بہت سے فقہاء مذاہب جنہوں نے اپنے ائمہ کے اقوال پر تخریج کی ہے اور مذاہب کے اقوال میں ترجیح کا کام کیا ہے۔

اور ہر مجتہد مطلق اپنے شروعاتی دور میں مجتہد جزئی ہی ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی مرتبہ میں یا بہت تھوڑے سے وقفہ میں وہ فقہ کے تمام ابواب میں اجتہاد نہیں کر لیتا۔ لہذا تجزئی اجتہاد کا قول ایک متعین امر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امر ششم: تجزئی اجتہاد کی مشروعیت وجواز کے قول کی اہمیت:

اجتہاد کی تجزی کا قول۔ ہمارے استاد وہبہ زحیلی کے ارشاد کے مطابق - ایسا امر ہے کہ

۱- اصول الفقہ الاسلامی ۶/ ۲۵-۲۶۔ ۲- علم اصول الفقہ ص: ۲۲۰

جس کے واسطہ سے علماء نے اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے میں غلو ومبالغہ کے حق میں تخفیف کا راستہ وسامان پیدا کیا ہے۔ اور اس میں ہر زمانہ میں پیدا ہونے والی ضرورت وحاجت کو سامنے رکھا ہے، کہ ہر زمانے کے نئے نئے معاملات میں فتوی اس کے بغیر ممکن نہیں ہے(۱)۔

اور میری رائے یہ ہے کہ اس زمانہ میں جو لوگ اجتماعی طور پر اجتہاد کرتے ہیں ان کے لیے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں اختصاص لازمی ہے، کیونکہ علوم وفنون کی کثرت اور ان کے متعلقات میں پھیلاؤ اب بہت زیادہ ہوگیا ہے اور آج ایک عالم خواہ کتنا ہی بڑا وہ صاحب علم ہو اس کے لیے سابق میں ذکر کردہ شرائط کے مطابق مجتہد مطلق ہونا ممکن نہیں رہ گیا ہے۔

اور یہ ایک اہم سبب ہے جس نے مجھ کو تجزی اجتہاد کے موضوع پر اس تفصیل سے تحقیق وبحث پر آمادہ کیا۔ اور تیسرے باب کے آخر میں میں دوبارہ اس مسئلہ کا ذکر کروں گا جہاں اجتہاد اجتماعی کے اعضاء وارا کین کے لیے مطلوبہ شرائط سے متعلق گفتگو کی جائے گی۔

☆☆☆

۱- اصول الفقہ الاسلامی ۲/ ۱۰۷۷۔

مبحث هفتم:

مجتہدین کے مراتب اوران کے طبقات

تمام مجتہدین ایک ہی طبقہ اور درجہ کے نہیں ہوتے، اس لئے کہ بعض میں اجتہاد کے شرائط کم درجہ میں پائے جاتے ہیں اور بعض میں زیادہ، اسی طرح استنباط کے اصول وقواعد کے علم کی بابت بھی ان کے درجات متفاوت ہوتے ہیں، نیز اصول سے فروع کے استنباط میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعد کے اصولین نے اس بحث کو ''مراتب المجتہدین'' یا ''طبقات المجتہدین'' کا نام دیا ہے۔ البتہ اس کی درجہ بندی میں اصولین کا اختلاف ہے، بعض کے یہاں تین اور بعض حضرات کے نزدیک چار اور بعض حضرات کے نزدیک مجتہدین کے پانچ طبقے ہیں جیسا کہ علامہ شامی (۱) نے ''عقود رسم المفتی'' نام کے رسالہ میں تحریر فرمایا ہے (۲)۔

میں یہاں پانچ والے قول کو اختیار کرتا ہوں البتہ ان پانچ طبقوں کا انداز بیان میں نے دوسروں سے مختلف اختیار کیا ہے۔ اس قول کو اختیار کرنے کی وجہ علماء کے درمیان اس کی شہرت ہے نیز اس کی وضاحت بھی (۳)۔ بھی ہے۔

۱- ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز دمشقی (۱۱۹۸ھ-۱۲۵۲ھ) شام کے فقیہ اور اپنے زمانہ میں حنفیہ کے امام تھے، حاشیہ ابن عابدین کے نام سے مشہور کتاب ہے جس کا نام رد المحتار علی الدر المختار ہے، اس کے مصنف ہیں، ان کی تصانیف میں مزید ہیں: العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور اصول فقہ میں نسمات الأسحار علی شرح المنار، نیز رسائل کا ایک مجموعہ بھی ہے (الأعلام۔ زرکلی ۶/۲۶۷)۔

۲- مجموعہ رسائل ابن عابدین میں یہ دوسرا رسالہ ہے۔ ملاحظہ ہو اس کا ص: ۱۱ و ۱۲، طبع اول دار احیاء التراث العربی، بیروت۔

۳- یہ تقسیم علامہ ابن الصلاح کی تقسیم سے ماخوذ ہے جس کا تذکرہ انھوں نے اپنی کتاب ''ادب المفتی والمستفتی'' کیا ہے اور امام نووی نے شرح المہذب کے اندر ان سے اتفاق کیا ہے، سیوطی نے بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں نے بنیادی طور پر مجتہدین کے دو طبقے کیے ہیں: اول مجتہد مطلق، دوم: مجتہد مقید۔ پھر مجتہد مطلق کے دو طبقے ہیں: اول ایسا مجتہد جو فروع میں مجتہد مطلق ہو مجتہد جزئی نہ ہو اور اصول میں مستقل ہو (یعنی کسی دوسرے امام کے وضع کردہ اصول کا پابند نہ ہو)۔ دوم وہ مجتہد جو فروع میں مطلق ہو البتہ اصول میں کسی امام کا پابند ہو۔ دوسرے طبقہ کے تین طبقات ہیں، آگے ان کا تذکرہ آرہا ہے۔

پہلا درجہ ''مجتہد مطلق'':

مجتہد مطلق ایسا مجتہد ہے جو احکام شرع کا ان کے تفصیلی دلائل سے استنباط کرنے پر قادر ہو۔ اور اسے یہ قدرت فقہ کے تمام ابواب ومسائل میں ہو اور استنباط کے متعین قواعد واصول کی بنیاد واعتماد پر ہو۔

پھر مجتہد مطلق دو طبقوں میں سے کسی ایک میں ہوتا ہے مستقل یا غیر مستقل، کیونکہ وہ کبھی اصول استنباط کے وضع پر قادر ہوتا ہے اور کبھی اس پر اس کو قدرت نہیں ہوتی (۱)۔

پہلا طبقہ: مجتہد مطلق مستقل:

ابن صلاح نے اس طبقہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجتہد مطلق مستقل وہ مجتہد

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اس پر اعتماد کیا ہے جیسا کہ ان کے رسالہ ''الرد علی من خلد الی الارض وجہل ان الاجتہاد فی کل عصر فرض'' میں آیا ہے۔ چنانچہ آگے ان حضرات سے اس تفصیل کو نقل کیا گیا ہے، ابن بدران کہتے ہیں: ''بعض متاخرین نے مجتہدین کو پانچ مراتب میں رکھا ہے، جن لوگوں کا رجحان اس تقسیم کی طرف ہے ان میں عمرو بن الصلاح اور ابن حمدان ہمارے اصحاب میں سے ہیں (کتاب ادب المفتی میں) ابن تیمیہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب ''مسودۃ الاصول'' میں ابن الصلاح کے قول کو بغیر کسی نقد واستدراک کے نقل کیا ہے (المدخل الی مذہب الامام احمد ص: ۱۸۴)۔

۱- عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ شاہ ولی اللہ۔ ص: ۲۳، طبع ۱۹۹۵ء دار الفتح شارقہ تحقیق محمد علی حلبی اثری، یہ اپنے موضوع میں ایک مستقل ومفید رسالہ ہے جس کے بہت سے ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

ہے جو دلائل سے احکام شرع کے استنباط پر قدرت میں مستقل ہو (کسی کا تابع نہ ہو) اور اس میں کسی کا مقلد نہ ہو نہ کسی امام کا اور نہ ہی کسی مذہب کا (۱)۔

اس تعریف کی رو سے مجتہد مطلق مستقل وہ مجتہد ہے جو نظر اور استنباط کے طریقہ کار کو خود طے کرتا ہو، اور یہ طریقہ کار اس کے اپنے مذہب کے اصول ہوتے ہیں اور بعد میں آنے والے ان لوگوں کے لئے بھی جو ان کا التزام کریں۔ اور یہ مجتہد کسی کا مقلد نہیں ہوتا، نہ اصول میں اور نہ ہی فروع میں۔

علامہ نووی رحمہ اللہ ''مقدمہ المجموع'' میں (۲)۔ مجتہد مستقل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل ایسا مجتہد ہے جو کتاب وسنت، اجماع وقیاس سے احکام کے استنباط کی پوری صلاحیت وقدرت رکھتا ہو، تو جس مجتہد میں یہ شرائط پائے جائیں وہ مفتی مطلق مستقل ہوگا اور اس سے فرض کفایہ کی ادائیگی ہوجائے گی (۳)۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ (۴) مجتہد مطلق مستقل کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں

۱- فتاوی رسائل ابن الصلاح ۱/۲۷، طبع اول دار المعرفۃ، بیروت، نیز ملاحظہ ہو ہمارے استاد وہبہ زحیلی کی اصول الفقہ الاسلامی ۲/۱۰۷۹، نیز ڈاکٹر شعبان اسمعیل کی الاجتہاد الجماعی ودور المجامع الفقہیۃ فی تطبیقہ ص: ۱۶، والاجتہاد فی الاسلام ڈاکٹر نادیہ عمری ص: ۱۷۳۔

۱- نووی، محی الدین یحی بن شرف (۶۳۱-۶۷۶ھ) دمشق کے جنوب میں حوران نامی علاقہ ایک بستی نوی سے ان کا تعلق تھا۔ فقہ شافعی نیز حدیث ولغت میں بڑے صاحب علم تھے، ان کی تصانیف میں شیرازی کی المہذب کی شرح المجموع، جو ناقص رہ گئی، نیز روضۃ الطالبین، صحیح مسلم کی شرح۔

۳- المجموع شرح المہذب ۱/۷۶، طبع دار احیاء التراث۔

۴- سیوطی: جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر (۸۴۹-۹۱۱ھ) اسیوط کے رہنے والے تھے، شافعی عالم تھے، نیز مؤرخ وادیب ومحدث نیز حدیث کے علوم وفنون اور فقہ ولغت میں اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے، تالیف میں ان کا قلم سیال تھا، ان کی تالیف پانچ سو تک ہیں جن میں ہیں: الاشباہ والنظائر، فقہ شافعی کے مسائل میں الحاوی للفتاوی والاتقان فی علوم القرآن والدر المنثور فی التفسیر بالماثور (شذرات الذہب ۸/۵۱، والضوء اللامع لأہل القرن التاسع سخاوی ۴/۶۵ والاعلام ۴/۷۱)۔

محقق بات یہ ہے کہ مجتہد مطلق، مجتہد مستقل کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے اور مجتہد مقید سے جداگانہ ہے۔

نیز آگے مستقل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل اپنے قواعد کے سلسلہ میں دوسرے مذاہب کا پابند نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے قواعد اصول شرع کی روشنی میں خود وضع کرتا ہے۔

نیز وہ فرماتے ہیں کہ ان صفات کے حامل افراد اس زمانہ میں مفقود ہیں اور اگر کوئی اس کی کوشش بھی کرتا ہے تو یہ عمل جائز نہ ہوگا اور اس کی صراحت ایک سے زائد افراد نے کی ہے (۱)۔

ان صفات کے حاملین افراد میں جو معروف مطلق و مستقل فقہاء ہوئے ان میں تمام فقہاء صحابہ وتابعین فی الجملہ شامل ہیں، نیز مشہور فقہی مذاہب کے ائمہ حضرات بھی، یہ انہیں حضرات کی خصوصیت تھی کہ انہوں نے براہ راست شریعت وفقہ کے سرچشمہ سے سیرابی حاصل کی، جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے شریعت کے اصلی مصادر و ماخذ کا پورے طور پر اور مکمل جائزہ لیکر استنباط اور اصول سازی کا کام کیا۔ اور بسا اوقات ایسے قواعد فرعیہ یا تبعیہ وضع کئے جو شریعت اسلامی میں اس سے قبل موجود نہیں تھے اور وضع کرنے والے کے ساتھ خاص تھے، مثلاً امام ابوحنیفہ کا استحسان پر عمل کا قاعدہ، امام مالک کے نزدیک مصالح مرسلہ اور اہل مدینہ کے اجماع کا اصول، امام شافعی کے نزدیک استصحاب حال پر عمل اور امام احمد بن حنبل کے یہاں قیاس کے مقابلہ میں حدیث ضعیف پر عمل وغیرہ۔

تنبیہ:

مجتہد مطلق مستقل کے وصف کا اطلاق کسی دوسرے مجتہد کے وضع کردہ اصول وقواعد کے تابع نہ ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ اصول شرع اور عمومی قطعی

۱- الرد علی من اخلد الی الارض ص: ۸۱۳، ۹۸۳ء طبع مکتبۃ الثقافۃ الدینیۃ، قاہرہ۔

مقاصد شرعیہ سے آزاد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ ایسے احکام ومسائل کو اختیار نہیں کرتا جو عقل محض یا خواہش نفس کے ایجاد کردہ و پیدا کردہ ہوں جیسا کہ عام دنیوی قوانین میں ہوتا ہے، حاشا وکلا۔

دوسرا طبقہ: مجتہد مطلق غیر مستقل (مجتہد منتسب):

مجتہد مطلق غیر مستقل اس مجتہد کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے امام کے وضع کردہ استنباط کے اصول وقواعد کا پابند ہو اور اس لحاظ سے وہ اسی امام مستقل کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق غیر مستقل وہ مجتہد ہے جس میں وہ تمام شرائط اجتہاد موجود ہوں جو مجتہد مستقل میں پائے جاتے ہیں، لیکن وہ خود سے اور اپنے لیے قواعد استنباط وضع نہیں کرتا بلکہ وہ ائمہ مذاہب فقہ میں سے کسی امام کے اصول استنباط کے تابع ہوتا ہے۔

اس کو مجتہد مطلق منتسب کہتے ہیں، مستقل اور مقید نہیں کہتے، اگر ہم مستقل اور مطلق غیر مستقل کے درمیان نسبت کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے کہ ہر مجتہد مستقل مطلق ہوتا ہے البتہ ہر مجتہد مطلق مستقل نہیں ہوتا۔

یہی بات ابن صلاحؒ (۱) اور علامہ نووی (۲) نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پوری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ مجتہد مطلق غیر مستقل احکام شرع کو ان کے تفصیلی دلائل سے اجتہاد کے ذریعہ اپنے وضع کردہ اصول وقواعد سے معلوم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے کہ مجتہد مطلق مستقل کا حال ہوتا ہے، لیکن وہ کسی مشہور امام کے وضع کردہ اصول وقواعد پر چلتا

۱- ابن الصلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (۵۷۷-۶۴۳ھ) تفسیر وحدیث نیز فقہ واسماء الرجال کے ممتاز و مایہ ناز فضلا میں سے تھے، ان کی تصانیف میں ہے معرفۃ انواع علم الحدیث جو مقدمہ ابن الصلاح سے معروف ہے۔ نیز فتاوی کا مجموعہ ہے جس کو ان کے بعض تلامذہ نے جمع کیا ہے اور فقہ شافعی میں شرح الوسیط اور ادب المفتی والمستفتی بھی ہے (وفیات الاعیان لابن فلکان۔ ۳۱۲/۱ وطبقات الشافعیۃ۔ سبکی ۱۳۷/۵ وشذرات الذہب ۲۲۱/۵)۔

۲- الرد علی بن آخلد إلی الأرض ص: ۳۹، نیز ملاحظہ ہو فتاوی ومسائل ابن الصلاح ۲۹/۱۔

ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کو غیر مستقل کہتے ہیں۔ابن قیم الجوزی نے مجتہد مطلق غیر مستقل کو مجتہد مقید سے تعبیر کیا ہے(۱)۔

شاہ ولی اللہ دہلوی (۲) نے مجتہد مطلق منتسب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجتہد مطلق منتسب سے مراد وہ مجتہد ہے جو اصول میں اپنے شیخ، استاذ و امام کا متبع ہو، دلائل اور مآخذ کی تلاش میں اپنے امام کے قول سے استفادہ کرتا ہو، اور اسی کے ساتھ احکام پر دلائل کی رو سے پورا یقین رکھتا ہو اور ان کے واسطہ سے مسائل کے استنباط پر قادر ہو چاہے وہ مسائل کم ہوں یا زیادہ(۳)۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے ایک مستقل فصل میں اس کی بابت گفتگو کی ہے اور اس کے عمل کی حقیقت کو بیان و واضح کیا ہے(۴)۔

علامہ نووی مجتہد مطلق منتسب کے سلسلہ میں ''مجموع'' کے مقدمہ میں تحریر کرتے ہیں کہ مجتہد منتسب اپنے امام کا مقلد نہیں ہوتا نہ ہی مذہب (مسائل) میں اور نہ ہی اس کی دلیل میں۔کیونکہ وہ مجتہد مطلق کی صفت سے متصف ہوتا ہے محض اجتہاد کرنے میں اپنے امام کے طریقۂ کار کو اختیار کرنے کی وجہ سے اس کو مجتہد منتسب کہہ دیتے ہیں(۵)۔

علماء نے ایسے کئی مجتہدین کا ذکر کیا ہے جو اس صفت (مجتہد مطلق غیر مستقل) کے حامل

۱- اعلام الموقعین ۴/ ۲۱۲۔

۲- ولی اللہ دہلوی احمد بن عبدالرحیم ہندی جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے نام سے معروف ہیں (۱۱۱۰-۱۱۷۶ھ) حنفی فقیہ تھے اور بعض علوم میں بڑی مہارت رکھتے تھے۔ان کی تصانیف میں عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، وحجۃ اللہ البالغہ، والفوز الکبیر فی اصول التفسیر والانصاف فی اسباب الاختلاف وغیرہ ہیں (الأعلام ۱/ ۱۴۴ والمجد دون فی الاسلام۔ندوی ابوالحسن۔ص: ۴۴۲)۔

۳- عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید ص: ۲۳۔

۴- عقد الجید ص: ۴۸-۵۰

۵- المجموع ۱/ ۷۶، نیز ملاحظہ ہو اس کی تائید میں ابن القیم کا کلام اعلام الموقعین ۴/ ۲۱۲۔

ہوئے ہیں (۱) مثلاً حنفیہ میں امام ابو یوسف، امام محمد ابن حسن الشیبانی، وزفر بن الہذیل، مالکیہ میں عبد الرحمٰن بن القاسم المصری، اشہب بن عبد العزیز العامری، شوافع میں البویطی (یوسف بن یحی المصری) امام مزنی (اسماعیل بن یحی) ربیع بن سلیمان الجیزی، بلکہ امام شافعی کے اکثر تلامذہ واصحاب اسی فہرست میں ہیں۔ اس لیے کہ وہ ان کے مقلد نہیں بلکہ ان کے طریقہ کار کو اپنانے والے تھے جیسا کہ امام نووی نے اکثر کیا ہے (۲)۔ حنابلہ میں خرقی (عمر بن الحسین) خلال (احمد بن ہارون) علامہ ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام اسی مرتبہ کے افراد ہیں۔

یہ تمام حضرات مجتہد منتسب ہونے کے باوجود مجتہد مستقل کے شرائط کے حامل تھے اور ان کے ذریعہ فرض کفایہ کی ادائیگی بھی ہورہی تھی، اور اجماع واختلاف میں ان کے قول پر اعتماد بھی کیا گیا ہے اور ان کے قول پر عمل بھی کیا گیا ہے (۳)۔

مطلب دوم: دوسرا مرتبہ مجتہد مقید:

مقید مطلق کے مقابلہ میں ہے، اور مجتہد مقید کا مطلب یہ ہے کہ فقہ کے تمام ابواب ومسائل میں وہ احکام شرعیہ کو ان کے ادلہ شرعیہ سے براہ راست استنباط پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ اور ایسے مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ امام مستقل کے وضع کردہ اصول وقواعد کا پورے طور پر پابند ہو اور اسی بنیاد پر وہ ترجیح کے عمل کو بروئے کار لائے اور مسائل کی تخریج کا عمل کرے اور اگر ضرورت پڑے تو نئے مسائل کو امام کے اجتہاد کردہ مسائل میں مشابہت ومناسبت تلاش کر کے قیاس کرے۔

مجتہد مقید کے اصولی اور بنیادی طبقات تین ہیں:

۱- ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۴/ ۲۱۲ و ۲۱۳ والموافقات للشاطبی ۴/ ۱۶۴۔

۲- المجموع ۱/ ۶۷، نیز ملاحظہ ہو الرد علی من اخلد الی الارض ص: ۴۰، المسودۃ فی اصول الفقہ - لابن تیمیہ ص: ۵۴۷۔ طبع دار الکتب العربی بیروت، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید۔

۳- ملاحظہ ہو المجموع ۱/ ۶۷ والمسودہ ص: ۵۴۷۔

پہلا طبقہ: مجتہد فی التخریج یا صاحب الوجوہ یا مجتہد فی المذہب:

وہ مسائل جن میں امام کا کوئی قول موجود نہیں ہے (یعنی مسائل جدیدہ) ان میں امام کے مذہب کے مطابق یا امام کے اجتہاد کردہ مسائل میں سے ان کے مناسب ومشابہ مسائل واحکام تلاش کر کے ان مسائل کا حل پیش کرے۔ یا امام نے کسی دو ایسے مسئلوں میں فتوی دیا جو آپس میں ایک جیسے معلوم ہوتے ہیں اور امام نے ان دونوں اقوال کا حکم الگ الگ بیان کیا، دو الگ الگ وقتوں میں تو اگر ان دونوں اقوال کا زمانہ قریب قریب نہیں ہے یا ان دونوں میں اس نے فرق کو واضح نہیں کیا ہے تو ان دونوں حکموں میں سے کسی ایک سے حکم وتخریج کو اخذ کر سکتا ہے۔

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ مجتہد کی یہ قسم اپنے امام کے مذہب کی پابند ہوتی ہے اور دلائل کے مل جانے کی صورت میں ایسا مجتہد اصول کے بیان میں مستقل ہوتا ہے لیکن وہ اپنے دلائل میں اپنے امام کے اصول وقواعد سے عدول نہیں کرتا ہے۔ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ وہ فقہ اور اصول فقہ اور ادلۂ احکام کو تفصیلی طور پر جاننے والا ہو۔ نیز قیاس اور معانی کے طریقہ کار سے خوب واقف ہو۔ تخریج واستنباط میں خوب بصیرت ومناسبت رکھتا ہو، نیز وہ مسائل (جدیدہ) جن کا حکم امام سے منقول نہیں ہے ان کو امام کے اصول پر قیاس کر کے حکم بیان کر سکتا ہو، اور چونکہ اس میں مجتہد مستقل کی بعض صفات نہیں پائی جاتیں اس لئے وہ تقلید کی آمیزش سے بری نہیں ہوتا مثلاً یہ کہ اس کے اندر حدیث سے واقفیت کی کمی ہوتی ہے، عربیت کا علم کم ہوتا ہے۔

آگے علامہ نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے شوافع حضرات میں یہ اصحاب الوجوہ کے اوصاف ہیں، اور جو شخص کسی مسئلہ میں ان حضرات (مجتہد مقید) کے کسی قول پر عمل کرتا ہے تو وہ امام (مجتہد مستقل) کا مقلد کہلائے گا ان حضرات کا مقلد نہیں ہوگا۔ ان حضرات کی باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجتہد مقید سے فرض کفایہ کی ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔

ابن صلاح فرماتے ہیں کہ: فتوی کے باب میں ان حضرات (مجتہد مقید) سے فرض

کفایہ کی ادائیگی بظاہر ہوجائے گی، گوکہ اسی قسم سے ان علوم کا احیانہیں ہوتا ہے جن سے فتوے میں مدد لی جاتی ہے(۱)۔

دوسرا طبقہ مجتہد ترجیح:

یہ ماقبل کے طبقہ سے کم تر ہے اور جیسا کہ علامہ نووی ابن صلاح کی بات کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں (۲) کہ یہ ایسا شخص ہے جوفقیہ النفس ہوتا ہے، اپنے امام کے مذہب کا حافظ ہوتا ہے، اس کے دلائل کو بخوبی جانتا ہے، ان کی توضیح و بیان پر مکمل طور قادر ہوتا ہے اور مسائل کی تہذیب وتخریج اور ترجیح پر قادر ہوتا ہے، البتہ اس میں مجتہد مقید کے مقابلہ میں مذہب کے حفظ یا اصول یا دلائل کی معرفت وواقفیت وغیرہ میں کچھ کمی ہوتی ہے (۳)۔

اور ہمارے استاد ڈاکٹر وہبہ زحیلی اس طبقہ کے کارناموں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس درجہ کے مجتہدین سے کوئی زمانہ خالی نہیں رہا اور ان کے ہی واسطہ سے ائمہ اربعہ سے منقول اکثر احکام فقہیہ کا ضبط کرنا ممکن ہوسکا، نیز ان احکام کی علل کا تلاش کرنا ممکن ہوا تا کہ نئے مسائل میں ان کے منقولہ احکام پر دوسرے مسائل کو قیاس کیا جاسکے۔ نیز کن اقوال پر اعتماد کرنا صحیح ہے اور کن پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہے اس کو جاننا ممکن ہوا اور مختلف زمانوں میں لوگوں کی فقہی ضرورتوں کو پورا کرنا انہیں کے ذریعہ ممکن ہوسکا (۴)۔

تیسرا طبقہ: مجتہد فی الفتاوی:

مجتہد فی الفتوی کے سلسلہ میں علامہ نووی ابن صلاح کی طرح فرماتے ہیں کہ مجتہد فی

۱- حوالۂ بالا، ابن صلاح کے کلام کے لئے دیکھئے فتاوی ومسائل ابن صلاح: ۱/ ۳۲۔

۲- رسالہ ادب المفتی والمستفتی نیز ملاحظہ ہو فتاوی ابن الصلاح ۱/ ۳۲۔

۳- المجموع ۱/ ۷۷۔

۴- اصول الفقہ الاسلامی ۲/ ۱۰۸۱

الفتوی وہ مجتہد ہے جو مشکل اور واضح مسائل میں مذہب کے نقل، حفظ اور فہم کے کام کو انجام دیتا ہو۔ لیکن اس کے دلائل کے بیان کرنے میں کمزور ہو نیز اس کے قیاس کی وضاحت کرنے میں بھی اس میں ضعف پایا جاتا ہو۔ مذہب کے تحریر شدہ مسائل کی بابت اس کی نقل و بیان نیز فتوی پر اعتماد کیا جا سکتا ہے نیز اگر کوئی چیز تحریر شدہ نہیں ہے لیکن وہ چیز معنوی طور پر مذہب کی تصریحات سے سمجھی جارہی ہو تو اس میں بھی اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے (۱)۔

خلاصہ: اخیر کی یہ تینوں قسمیں مجتہد فی التخریج، مجتہد فی الترجیح، اور مجتہد فی الفتاوی کا معاملہ یہ ہے کہ ان سے اجتہاد کے باب میں فرض کفایہ کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ ابن صلاح نے تحریر فرمایا ہے، اور امام نووی نے ان کی موافقت کی ہے، کیونکہ یہ لوگ مجتہد مطلق نہیں کہلاتے، یہ لوگ اپنے اپنے مذہب کے دائرہ میں کام کرتے ہیں اور تمام احکام شرع کے حق میں نہیں، اور ان میں سے ہر ایک کے اندر ایک یا ایک سے زائد پہلو اجتہاد مطلق کے مرتبہ کی نسبت سے کمی و کمزوری کے پائے جاتے ہیں، ان کا کام زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ یہ اپنے مذہب کی آراء واقوال کی تحریر و تنقیح اور تہذیب و وضاحت کریں اور ان کے لیے تسامحاً وتوسعاً اجتہاد کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے (۲)۔

علمائے معاصرین کے اجتہادات کے سلسلہ میں نقطہ نظر:

موجودہ دور کے تمام یا اکثر علماء وفقہاء مجتہد مقید کے مذکورہ بالا تینوں طبقات ومراتب سے ہی تعلق رکھتے ہیں، جیسا کہ ان کے حالات سے واضح ہے اور جیسا کہ ان میں سے بہت سے حضرات اس قسم کی صراحت بھی کیا کرتے ہیں، اور ایسے ہی حضرات ہیں کہ جن سے آج کل فقہی ادارے، مجالس واکیڈمیاں نیز افتاء وشرعی نگرانی کرنے والے اداروں کا وجود ہے، اور یہ لوگ

۱- المجموع ۱/۷۷، نیز ملاحظہ ہو مسائل وفتاوی ابن الصلاح ۱/۲۰۶۔

۲- الاصول العامۃ للفقہ المقارن۔ استاذ محمد تقی حکیم۔ ص: ۵۹۲، طبع دوم۔

جدید مسائل کو ہمارے زمانہ میں حل کیا کرتے ہیں جس کی تفصیلی بحث آگے تیسرے باب میں آنے والی ہے۔ لیکن جیسا کہ گزرا کہ مجتہد مقید سے فرض کفایہ کی ادائیگی نہیں ہوتی ان حضرات سے بھی فرض کفایہ کی ادائیگی نہیں ہوگی لہٰذا ان حضرات کے بیان کردہ احکامات کو کیسے قبول کیا جائے گا؟

اس سوال کا صحیح جواب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایسے مجتہدین کا انفرادی مقید اجتہاد فرض کفایہ کی ادائیگی نہیں کرتا ہے، لیکن کسی فقہ اکیڈمی میں درپیش مسئلہ کی بابت ایسے حضرات کے اجتہادی اجتہاد اور آراء و دلائل کی بابت ان کے باہمی تبادلۂ خیال و استفادہ سے ان کے اجتہادات کو تقویت پہنچ جاتی ہے، جیسے کہ متعدد ضعیف روایتیں مل کر حسن اور متعدد حسن روایتیں مل کر صحیح ہوجاتی ہیں، اسی طرح ان حضرات کی اجتماعی رائے فقہی مطلق اجتہاد کا درجہ لیکر فرض کفایہ کی ادائیگی کردیتی ہے۔

ایک دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ کسی فقہی اکیڈمی و ادارے کے اراکین کی طرف سے جو کام سامنے آتا ہے وہ اجتہاد جزئی کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ فقہی اکیڈمیوں و اداروں کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ وہ مطلوبہ مسئلہ کو شرکاء کے سامنے رکھتے ہیں اور ادارے کے منتظمین مسائل سے متعلق خصوصی تحقیقی بحثیں و تحریریں اراکین و علماء سے تیار کراتے ہیں، اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ ہر رکن سے اس کے تخصص و اختصاص کے دائرہ میں مقالہ لکھوایا جاتا ہے اور اس طرح درپیش مسئلہ سے متعلق اس کا مقالہ شرائط کی نسبت سے بھرپور اور مطلوبہ مقصد کو حاصل کرنے والا ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆

مبحث ہشتم

اجتہاد کی قسمیں

تمہید:

اجتہاد کی حیثیت ایک جنس کی سی ہے جس کے تحت بہت سی قسمیں آتی ہیں۔

مختلف اعتبارات سے اجتہاد کی متعدد قسمیں ہیں، اس تمہید میں ان کا ذکر اختصار کے ساتھ کروں گا، تاکہ اجتہاد سے متعلق بنیادی امور و پہلوؤں کی بابت گفتگو کی تکمیل ہوجائے اور جو انواع ایسی ہیں کہ ان کا اس مقالہ کے موضوع سے براہ راست تعلق ہے ان کی بابت میں ضرورت کے مطابق گفتگو کروں گا۔

بہرحال مجتہد کے حال اور مرتبہ کے لحاظ سے اجتہاد کی دو قسمیں کی گئی ہیں اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید جیسا کہ ماقبل میں گزر اچکا ہے۔

اور اجتہاد کی اپنے موقع اور محل کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں، اجتہاد عام جسے اجتہاد کلی بھی کہتے ہیں، اور اجتہاد خاص جسے اجتہاد جزئی کہتے ہیں۔ یعنی اگر مجتہد کا عمل فقہ کے تمام ابواب اور تمام مسائل میں ہے تو اس کا اجتہاد عام یا کلی ہوگا اور اگر اس کے عمل کا دائرہ فقہ کے کسی خاص باب یا بعض مسائل میں منحصر ہے تو اس کا اجتہاد جزئی یا خاص ہوگا۔

یہ بحث پوری تفصیل سے جزئی اجتہاد کے تعلق سے پہلے گزر چکی ہے۔

راجح مذہب، جو جزئی اجتہاد کے جواز کا قائل ہے اور یہی قدیم وجدید عام علماء کا مذہب رہا ہے اور ہے، اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جزئی اجتہاد شرعاً مقبول ہوتا ہے جبکہ اجتہاد کی تمام شرطوں کا تحقق ہو رہا ہو اور دور حاضر کے اکثر مجتہدین اسی صفت کے حامل ہیں۔

کمال ونقص کے اعتبار سے اجتہاد کی دوقسمیں ہیں: تام وناقص۔

اجتہاد تام: وہ اجتہاد ہے جس میں اجتہاد کے ارکان کے تمام شرائط پائے جائیں اور مجتہد اپنی وسعت علمی کا استعمال اس حد تک کرے کہ مزید سے اس کا نفس عاجزی محسوس کرلے(۱) اور یہی شرعاً معتبر ہے۔

اجتہاد ناقص: وہ اجتہاد ہے کہ جس میں اجتہاد کے بنیادی واتفاقی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ خواہ یہ فقدان مجتہد میں ہو مثلاً قرآن وحدیث کے جن مواقع سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے ان نصوص سے ناواقف ہو یا وہ عربی زبان سے نابلد ہو۔ اور شرائط کی یہ کمی کبھی مجتہد فیہ (درپیش مسئلہ) میں بھی ہوسکتی ہے مثلاً جو مسئلہ اجتہاد کے لیے پیش کیا گیا ہو وہ پہلے سے ہی قطعی طور پر نص سے ثابت شدہ ہو یا پہلے اس پر اجماع ہو چکا ہو۔ اور کبھی کمی استدلال میں بھی ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ مجتہد کسی نص منسوخ سے استدلال کرے یا وہ کسی بھی دلیل کے پیش کرنے سے عاجز ہو(۲)۔

اجتہاد کیلئے مجتہد جس طریقۂ کار کو اختیار کرتا ہے اس کو دیکھا جائے تو اس کی رو سے بھی اجتہاد کی تین قسمیں بنتی ہیں ۱-اجتہاد بیانی، ۲-اجتہاد قیاسی، ۳-اجتہاد استصلاحی۔

۱-اجتہاد کا مطلب ہے: شرعی نصوص سے معلوم ہونے والے حکم کی دریافت کے لئے فقیہ کا کوشش کرنا(۳)۔

اس کا مقصد نصوص کی مراد کا نیز ان سے مستفاد احکام کا بیان ہے(۴)، اسی وجہ سے اس کو بیانی کہتے ہیں۔

۱- روضۃ الناظر۔ ابن قدامہ ص: ۱۹۱ ۳، طبع سوم دار الکتاب العربی، بیروت۔

۲- ملاحظہ ہو الموافقات۔ شاطبی ۴/ ۱۶۷ و ۱۶۸، طبع اول دار المعرفۃ بیروت۔

۳- الاجتہاد الجماعی ودور المجامع الفقہیہ فی تطبیقہ۔ ڈاکٹر شعبان اسماعیل ص: ۱۹۔

۴- ملاحظہ ہو اصول الفقہ الاسلامی۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ۲/ ۱۰۴۱۔

۲- اجتہاد قیاسی وہ اجتہاد ہے جس کی بنیاد ہے اصول فقہ کے معروف اصول قیاس پر ہوتی ہے۔

اجتہاد کی اس قسم میں غیر منصوص واقعہ کو منصوص واقعہ کا حکم مشترکہ علت کی بنا پر دے دیا جاتا ہے(۱)۔

۳- اجتہاد استصلاحی۔ اس اجتہاد کا مدار (استصلاح یعنی مصلحت مرسلہ پر عمل) پر ہوتا ہے۔

اجتہاد استصلاحی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس واقعہ ومسئلہ کی بابت کوئی نص واجماع نہ ہو اس کے حکم کا استنباط واستخراج کسی ایسی مصلحت کی بنیاد پر کیا جائے کہ جس کے اعتبار یا عدم اعتبار کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہ ہو(۲)۔

اجتہاد استصلاحی کو مالکیہ وحنابلہ نیز دوسرے مذاہب کے بہت سے فقہاء نے اختیار کیا ہے(۳)۔

بعض محققین نے اجتہاد استصلاحی کے باب میں وسعت اختیار کی ہے اور شریعت کی روح سے حاصل کردہ سارے احکام کو اس کے تحت داخل کیا ہے، چنانچہ جلب مصالح (مصالح کا حصول وتحصیل) اور درأ لمفاسد (مفاسد کا دفع)، سد ذرائع، مصالح مرسلہ اور عرف جیسے قواعد کو اسی باب سے متعلق قرار دیا ہے(۴)۔

۱- ملاحظہ ہو مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ۔ عبدالوہاب خلاف ص:۱۹، طبع چہارم دارالقلم سویت واصول الفقہ الاسلامی۔ ڈاکٹر محمود طنطاوی ص:۲۲۱ طبع اول، کلیۃ شرعیہ، دبئی۔

۲- مصادر التشریع الاسلامی۔ خلاف ص:۸۸، انھوں نے اس مقام سے کچھ قبل اس اجتہاد کی تعریف اس سے واضح انداز میں کی ہے، نیز ملاحظہ ہو اصول الفقہ الاسلامی۔ زحیلی ۲/۷۵۷ و ۱۰۴۱۔

۳- سابقہ دونوں حوالے۔

۴- الاجتہاد الجماعی۔ ڈاکٹر شعبان اسماعیل ص:۱۹، اور انھوں نے حوالہ میں شیخ محمد علی سایس کی تاریخ الفقہ، نیز ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی اصول الفقہ کا تذکرہ کیا ہے۔

میری رائے میں محققین کی یہ وسعت معقول ومناسب ہے اور کم از کم اس باب میں اس لئے کہ ان تمام قواعد میں عام لوگوں کی مصلحت ہی پیش نظر ہوتی ہے۔

اجتہاد اپنے حکم کے اعتبار سے بھی منقسم ہے (۱) مطلوب جسے مشروع بھی کہتے ہیں (۲) ممنوع جسے غیر مشروع بھی کہا جاتا ہے۔اس کا بیان اجتہاد کے حکم کی بحث میں گزر چکا ہے۔

اور حاصل اور عمل کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں (۱) اجتہاد استنباطی (۲) اجتہاد تطبیقی۔

اور کیفیت یعنی مجتہدین کی تعداد کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اجتہاد انفرادی (۲) اجتہاد اجتماعی۔

اخیر کی دونوں قسمیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہمارے بحث وموضوع میں زیادہ لائق توجہ ہیں، اس لیے میں نے ہر ایک کے لیے مستقل مطلب قائم کیا ہے۔

مطلب اول: اجتہاد کی غایت اور اس کے کردار کے اعتبار سے اس کی قسمیں:

علامہ شاطبیؒ نے اجتہاد کی جو تقسیم کی ہے اس موقع سے میں اسی سے متعلق گفتگو کروں گا، جو مضمون ومفہوم کے اعتبار سے ہوگی، بعینہ ان کے لفظ وعنوان میں نہیں ہوگی اس کا سبب بھی میں آگے ذکر کروں گا۔

شاطبی نے کتاب الاجتہاد کے اندر پہلے مسئلہ میں اجتہاد کی انواع پر بحث کی ہے، اور ایک خاص نقطۂ نظر سے اور وہ اس کا تسلسل وانقطاع ہے، اور اس نسبت سے انھوں نے اجتہاد کی دو قسمیں قرار دی ہیں اول جس کا قیامت تک انقطاع نہیں، دوم وہ اجتہاد جو قیامت سے قبل منقطع وبند ہوسکتا ہے، اور اس کے بعد ہر ایک سے متعلق انھوں نے وضاحت کی ہے اس موقع سے میں ان کے کلام کو مختصراً پیش کر رہا ہوں۔

قسم اول: وہ اجتہاد ہے جس کا تعلق مناط کی تحقیق سے ہے اور جس کی قبولیت میں امت

میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے، اس تحقیق مناط کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا اثبات شرعی طریقہ کار پر ہو۔ البتہ محل کی تعیین میں غور وفکر اور اختلاف کا موقع ہو(۱)۔ اس پہلی قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں اور یہ ہر مفتی، ہر حاکم، اور ہر محقق کیلئے فی نفسہ ضروری ہے بلکہ ہر مکلّف کیلئے ضروری ہے اس لئے کہ تکلیف کا وجود اس کے بغیر نہیں ہے(۲)۔

دوسری قسم (جس کا انقطاع ممکن ہو)

اس کی اولاً تین قسمیں ہیں:

اول: تنقیح المناط۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نص میں موجود وصف معتبر (علت) کے ساتھ غیر معتبر وصف کا بھی تذکرہ ہو اور مجتہد اجتہاد کے ذریعہ تنقیح کرے اور معتبر کو غیر معتبر وصف سے علاحدہ کردے تاکہ معتبر اور غیر معتبر میں فرق ہو سکے(۳)۔

دوم: تخریج مناط۔ حکم پر دال نص میں مناط سے تعرض نہ ہو تو بحث وجستجو کے ذریعہ مناط وعلت کو نکالا جائے اور یہ دراصل اجتہاد قیاسی ہے جس کی حقیقت معلوم ہے(۴)۔

سوم: تحقیق مناط۔ یہ تیسری قسم دراصل تنقیح المناط کی ہی ایک شاخ ہے جس کا تذکرہ پیچھے کیا گیا، اس لئے کہ تنقیح المناط کی دو اقسام ہیں ایک کا تعلق انواع سے ہوتا ہے اشخاص سے نہیں۔ مثلاً حالت احرام میں شکار کر لینے کی صورت میں اس شکار کی جزاء کی تعیین (اس شکار کے بدلہ جانور کی کون سی قسم خرید کر بدلہ میں دی جائے گی) اور کفارات میں غلام آزاد کرنے کی صورت میں غلاموں کی اقسام کی تعیین (وہ مؤمن ہو یا غیر مومن) وغیرہ۔ اس پر گفتگو گذر چکی ہے۔

دوسری قسم کا تعلق ان مواقع میں تحقیق مناط سے ہے جہاں حکم کے مناط کی تحقیق ہو چکی ہو تو اس اعتبار سے تحقیق مناط کی دو قسمیں ہوئی، تحقیق عام اور تحقیق خاص جو عام کی

۱- الموافقات ۸۹/۴و۹۰۔ ۲- الموافقات ۹۳/۴و۹۴۔
۳- الموافقات ۹۵/۴۔ ۴- الموافقات: ۹۶/۴۔

بنسبت محدود ہوتی ہے(۱)۔

اس کے بعد شاطبی نے اسی دوسری نوع یعنی مناط خاص کی تحقیق کو تفصیل سے ذکر کیا ہے(۲)۔

اس عبارت کے تذکرہ سے ہمارا مقصود شاطبیؒ کی تقسیم کے مطابق اجتہاد کا تسلسل وانقطاع نہیں ہے، بلکہ علم اصول فقہ کے ایک عظیم عالم کی اس عبارت کے مشتملات سے ہمیں اس وقت غرض ہے(۳)۔

شاطبی کی تصریح میں یہ بات قابل توجہ وغور ہے کہ انھوں نے پہلی قسم یعنی مناط عام کی تحقیق کو اجتہاد کی ایک قسم قرار دیا ہے، جبکہ عام اصولیین تحقیق مناط کی بابت اجتہاد کے مسائل کے تحت گفتگو نہیں کرتے اور اس کو اجتہاد کی اپنی تعریفات میں داخل وشامل نہیں کرتے اور نہ اس ضمن میں اس کا تذکرہ کرتے ہیں، ان میں سے بہت سی تعریفات پچھلے صفحات میں گزر چکی ہیں(۴)۔ اصولیین تو اس سے متعلق بحث وگفتگو قیاس کے تحت کرتے ہیں جو بلاشک اجتہاد کی ایک اہم قسم ونوع ہے۔

یہ دونوں قسمیں بیک وقت اجتہاد کا مقصود وغایت ہیں اسی لئے میں نے اس مطلب کا عنوان ہی ''اجتہاد کی غاتی اور اس کے کردار کے اعتبار سے اس کی قسمیں'' رکھا اور اس اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہوئیں (جدید مسائل کے احکام کی دریافت کے لئے) اجتہاد استنباطی اور

۱- الموافقات ۴/۹۶و ۹۷۔ ۲- الموافقات ۴/۹۷-۱۰۵

۳- اگرچہ یہ بحث اہم ہے اور اصولیین نے اس سے متعلق گفتگو کی ہے بالخصوص اس کی دوسری قسم سے متعلق۔ اور ان کی یہ گفتگو اس عنوان وموضوع کے تحت آتی ہے کہ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا کیا جائز ہے؟ جمہور تو جواز کے قائل ہیں اور حنابلہ کہتے ہیں زمانہ کا کسی ایسے فرد سے خالی ہونا درست نہیں جو حجت کے ساتھ شریعت پر گتفگو کر سکتا ہو، اور اجتہاد حجت کے قبیل سے ہے، (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو البحر المحیط ۶/۲۰۷ و ۲۰۸ والمدخل الی مذہب الامام احمد ص: ۱۹۱ و ۱۹۲)۔

۴- ملاحظہ ہو مبحث اول۔

(نئے مسائل پر معروف سابق احکام کی تطبیق کے لئے) اجتہاد تطبیقی۔

اس اعتبار سے اجتہاد کی تقسیم کے مطالعہ پر میں نے اس لئے زیادہ توجہ دی کہ ہمارے موضوع اجتماعی اجتہاد کے سلسلے میں یہ اہم ہے، اس لئے کہ نئے مسائل پر معروف شرعی احکام کی تطبیق ہی کا معاملہ ہمارے زمانہ میں زیادہ پیش آتا ہے۔

اس کاوش میں آگے بھی مختلف مواقع میں اس کا تذکرہ آیا ہے۔

مطلب دوم: کیفیت کے اعتبار سے اجتہاد کی قسمیں:

یہ مسئلہ تمام علمائے معاصرین کے یہاں متفق علیہ ہے کہ جن افراد کے ذریعہ اجتہاد کو انجام دیا جاتا ہے یا اجتہاد انجام پاتا ہے ان کو دیکھتے ہوئے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں (۱) انفرادی اجتہاد (۲) اجتماعی اجتہاد۔

اصول فقہ کی قدیم کتابوں میں اجتہاد کی اس طرح کی کوئی تقسیم موجود نہیں ہے، ہم کو کافی بحث وجستجو کے باوجود ان کتابوں میں ایسی کوئی چیز نہیں مل سکی، اس لئے کہ ان حضرات کے یہاں اس قسم کے اجتماعی اجتہاد کا کوئی تصور نہیں تھا کہ چند افراد مل کر ایک وقت میں یہ کام کریں بلکہ حقیقت بھی یہی ہے کہ اصلاً اجتہاد انفرادی ہی ہوتا ہے۔

البتہ ان حضرات کے نزدیک اجتماعی اجتہاد کو اگر کوئی حیثیت حاصل ہے تو وہ اجماع کی شکل سے ہو سکتی ہے جس کو انہوں نے ایک اصل کی حیثیت دی ہے، اور اس کی ایک متعین شرعی حقیقت تجویز کی ہے، گو کہ ایسا حقیقت کے اعتبار سے نہیں ہے، لیکن کم از کم لفظی تعبیر کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ ہم دوسرے باب میں دیکھیں گے(۱)۔

ماقبل کی گفتگو سے یہ حاصل نہ نکالا جائے کہ اجتماعی اجتہاد کی ماضی میں کوئی حقیقت ہی نہیں تھی بلکہ حق یہ ہے کہ دور صحابہ وتابعین میں اجتماعی اجتہاد کسی نہ کسی شکل میں پایا جاتا تھا جیسا کہ

۱- باب دوم کی فصل دوم میں اجماع اور اجتہاد اجتماعی کے درمیان مناسبت وموازنہ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

آ گے آ رہا ہے، البتہ اس وقت اس کا تصور ذہن میں آج کی طرح نہیں تھا، کیونکہ دوسری صدی ہجری سے تیرہویں صدی ہجری تک انفرادی اجتہاد نے ہی فروغ پایا اور اسی دور میں اصول فقہ کی معتبر ومعروف کتب کی تالیف وتصنیف کا اہم کام انجام دیا گیا۔ ان کتابوں میں اجتہاد کی بحث اجتماعی وانفرادی کی تقسیم کے بغیر۔ جو امر واقعہ تھا اور حقیقت تھی عام کی گئی ہے۔

لیکن ان لوگوں نے فقیہ ومجتہد کے جو اوصاف وشرائط ذکر کئے ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اجتہاد سے صرف اجتہاد افرادی وانفرادی ہی مراد لیتے ہیں، بلکہ بعض حضرات نے تو اجتہاد کی تعریف میں انفرادی کی قید بھی لگائی ہے۔

اس موقع پر میں انفرادی واجتماعی اجتہاد کے درمیان فرق پر اس مختصر گفتگو پر اکتفا کرتا ہوں، اور یہ گفتگو اس جگہ صرف اس لئے کی گئی ہے تا کہ اجتہاد کی تقسیمات کا بیان مکمل ہو جائے، لیکن اجتماعی اجتہاد کا تفصیلی بیان، اس کی صحیح اور پسندیدہ ترین تعریف نیز اس کے قیود وضوابط کا بیان اگلی فصل میں آئے گا۔

قسم اول: انفرادی اجتہاد:

اجتہاد کی مختلف تعریفات (۱) جو مبحث اول میں گذر چکی ہیں ان کے جائزہ سے جو ماحصل ومفہوم نکل کر آتا ہے وہ یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد ایک اکیلے فقیہ کا اپنے فکر وعمل اور فہم کی صلاحیت کو منظم طور پر اس لئے استعمال کرنا ہے تا کہ حکم شرعی ظنی کو اس کے تفصیلی دلائل سے معلوم کیا جا سکے، بالفاظ دیگر انفرادی اجتہاد کی یہ تعریف کی جا سکتی ہے کہ اجتہاد کو انجام دینا کسی ایسے شخص کے ذریعہ جس میں شرائط اجتہاد موجود ہوں۔ اور اس عمل میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو(۲)۔

۱- ملاحظہ ہو مبحث اول: اس موقع سے میں راجح تعریف کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں اور وہ ہے: ایک فقیہ کا کسی بھی شرعی مسئلہ وحکم کو اس کی تفصیلی دلیل سے جاننے ونکالنے کے لیے اپنی وسعت وصلاحیت کو لگا دینا۔

۲- الاجتہاد الجماعی واور الجامع الفقہی فی تطبیقہ۔ ڈاکٹر شعبان اسماعیل ص: ۲۰۔

شاید عہد نبوی میں اس قسم کے انفرادی اجتہاد کی واضح ترین دلیل صحابی رسول وفقیہ معروف حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا عمل ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید کے ساتھ تھا۔اور یہ اس وقت ہوا جبکہ ان کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا گیا، ان کا دستور یہ تھا کہ جب ان کے سامنے کوئی قضیہ آتا تو وہ اس کا صریح حکم کتاب اللہ میں تلاش کرتے اور اس کے بعد احادیث میں لیکن اگر اس قضیہ کا حکم ان دونوں میں موجود نہ ہوتا تو وہ بغیر کوتاہی کے اپنی رائے سے اجتہاد کرتے (۱) اور اس کا ایسا حکم نکالتے وتجویز کرتے جو شریعت کے اصول اور عام بنیادی قواعد کے موافق ہوتا اور جو شریعت کے کسی قطعی حکم سے معارض بھی نہیں ہوتا تھا، چنانچہ اس طرز کو اپناتے ہوئے بہت سے فقہاء صحابہ نے اسی بنیاد پر مسائل میں اپنی آرا سے انفرادی اجتہاد کیا۔ باوجود اس کے کہ یہ حضرات اللہ سے بے انتہاء ڈرنے والے تھے اور دین کے باب میں علم کے بغیر کچھ کہنے سے بچنے والے تھے (۲)۔

قسم دوم: اجتماعی اجتہاد:

حکم شرع کو اس کے تفصیلی دلائل سے معلوم کرنے کے لئے فقہاء کی ایک جماعت کا اپنی علمی ومنظّم کوشش کو استعمال کرنا تا کہ کسی مسئلہ کے حکم شرعی کو اس کے تفصیلی دلائل سے باہمی اشتراک کے ساتھ نکالا جائے۔

اجتماعی اجتہاد کی یہ مذکورہ تعریف وہ دقیق اصطلاحی تعریف نہیں ہے جو آگے بحث وتمحیص کے بعد آنے والی ہے، کیونکہ یہ تعریف اپنے افراد کیلئے جامع اور غیر کے دخول سے مانع نہیں ہے۔ بلکہ اس تعریف کے ذکر کا مقصد صرف یہ ہے کہ موضوع سے متعلق اصل گفتگو سے قبل

۱- ''مشروعیت اجتہاد'' کی گفتگو میں اس حدیث کی پوری تفصیل گذر چکی ہے۔ روایات کے لیے ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ۔ ابن عبدالبر ۲/۵۵و۵۶۔

۲- ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۵۷و۵۸ واعلام الموقعین ۱/۶۱و۶۲۔

اجتماعی اور انفرادی اجتہاد کے درمیان اساسی فرق کو فی الجملہ واضح کر دیا جائے اور اجتماعی اجتہاد کی شکل کو ایک درجہ نمایاں کر دیا جائے۔

اس اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت پر کتاب وسنت، عمل صحابہ سے دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں، یہاں میں بعض ہی دلائل کا تذکرہ کر رہا ہوں، کیونکہ دلائل کا بڑا حصہ باب دوم میں آ رہا ہے۔

اول: اجتماعی اجتہاد کا ثبوت قرآن کریم سے:

امت کے معاملات ومشکلات کو حل کرنے کے واسطے ڈاکٹر شعبان اسماعیل نے اجتماعی اجتہاد کے ثبوت کے طور پر ان آیات کریمہ کو ذکر کیا ہے (۱)۔ جن میں مومنین کی جماعت کو خطاب کیا گیا ہے، اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شيء فردوه إلی الله والرسول" (النساء:۵۹)۔

(اے ایمان والو تم اللہ کا کہنا مانو! ور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اولوالامر ہیں ان کا بھی، پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور اس کے رسول کے حوالہ کر دیا کرو)۔

اور اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر ویامرون بالمعروف وینهون عن المنکر وأولئک هم المفلحون" (آل عمران:۱۰۴)۔

(اور تم میں ایک ایسی جماعت کا ہونا ضروری ہے جو خیر کی طرف بلایا کریں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں اور ایسے لوگ پورے کامیاب ہوں گے)۔

۱- الاجتہاد الجماعی ص: ۲۲۔ طبع اول دار البشائر الاسلامیۃ، بیروت و دار الصابونی حلب۔

اللہ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ سے مشورہ کا حکم دینا:

"فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" (آل عمران:۱۵۹)۔

(سو آپ ان کو معاف کر دیجئے اور آپ ان کے لئے استغفار کر دیجئے اور ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیتے رہا کیجئے)۔

اور جیسے اللہ رب العزت کا ایمان والوں کی تعریف میں مشورہ پر عمل کو ذکر فرمانا:

"إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" (الشوری:۳۸)۔

(اور جن لوگوں نے اپنے رب کا حکم مانا اور وہ نماز کے پابند ہیں اور ان کا ہر کام آپس کے مشورہ سے ہوتا ہے اور ہم نے جو کچھ ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں)۔

ان آیات سے نیز ان جیسی آیات سے استدلال کی وجہ:

ان تمام آیات میں مومنین کو امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اختلاف کی صورت میں معاملہ کو اللہ اور اس کے رسول کے حوالہ کر دینے، اور ہر کام میں مشورہ کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور اجتماعی اجتہاد بھی کسی امر میں مشورہ کرنے کا نام ہے جس کی طرف اخیر کی دونوں آیتوں میں ترغیب دی گئی ہے۔

راقم کے خیال میں یہ دونوں آیتیں باوجود اپنے عموم کے اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت وجواز کے قوی ترین دلائل میں سے ہیں۔ چنانچہ پہلی آیت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے صحابہ سے مشورہ کا حکم دیا جارہا ہے حالانکہ آپ صاحب وحی ہیں۔ چنانچہ آپ کو مشورہ کی ضرورت نہ ہونی چاہئے۔ اور معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ سے ان احکام کے بارے میں مشورہ ہرگز نہیں کریں گے جن کے بارے میں وحی نازل ہو چکی ہو، بلکہ مشورہ ان احکام کے سلسلہ میں ہوگا جو ظنی ہیں اور جن میں رائے کی گنجائش ہے۔

جب دلائل ظنیہ میں یہ معاملہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہے (کہ آپ کو مشورہ کا حکم ہے) تو اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ ہر حاکم کیلئے یہ حکم وجوب کا درجہ رکھتا ہے کہ وہ ہر قسم کے اہل علم سے ان کے علم کے مطابق مشورہ کرے، چنانچہ کسی ایسے شرعی مسئلہ میں جس میں رائے کی گنجائش ہو اور وہ منصوص نہ ہو حاکم پر لازم ہے کہ وہ فقہاء سے مشورہ کرے اور کسی ایسے مسئلہ میں جو منصوص نہ ہو مشورہ کرنا ہی عین اجتماعی اجتہاد ہے۔ اور آیت کریمہ نے ایسے معاملہ کی کوئی تحدید نہیں کی ہے تاکہ یہ دروازہ وسعت کے ساتھ کھلا رہے لہٰذا ضرورت کا کوئی بھی معاملہ اس کے تحت داخل ہے۔

دوسری آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے مومنین کی جماعت کی عمل مشورہ پر تعریف فرمائی ہے، اور یہ تعریف ان کی زندگی کے معاملات میں مشورہ کرنے پر ہے، اور زندگی کا سب سے اہم مسئلہ وہ نوزائیدہ مسائل ہیں جو روز بروز پیش آتے ہیں۔ جن کے بارے میں نہ کوئی نص ہوتا ہے اور نہ سابق اجماع۔

نیز حق تعالیٰ کی طرف سے اہل ایمان کی اتنی بڑی تعریف ایک قسم کی دعوت و ترغیب ہے جو اس امر کی ہے کہ نئے مسائل و وقائع میں احکام شرعیہ کے استنباط کی غرض سے آپس میں مشورہ کیا جائے جس کی ضرورت ہر زمانہ میں بہت ہے اور بالخصوص ہمارے زمانہ میں تو اور زیادہ ہے۔ اور یہ اس زمانے کیلئے بہت اہم ہے اور یہی چیز اجتماعی اجتہاد ہے اور اس کی تائید اللہ رب العزت کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے:

"وإذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لافضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا" (النساء: ۸۳)۔

(اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو یا خوف تو ان کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو لوگ ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے حوالہ رکھتے تو

اس کو وہ حضرات پہچان ہی لیتے جو ان میں اس تحقیق کرلیا کرتے ہیں اور اگر تم لوگوں پر خدا کا فضل اور رحمت نہ ہوتی تو تم سب کے سب شیطان کے پیرو ہو جاتے بجز تھوڑے سے آدمیوں کے)۔

نیز میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس قسم کی آیات کریمہ ہم کو یہ دعوت وسبق دیتی ہیں، اس آیت کریمہ سے صرف فقہی مسائل وشرعیات میں ہی اجتماعیت مقصود نہیں ہے بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں اجتماعیت اور اشتراک مقصود ہے۔

احکام شرعیہ کے استنباط وتطبیق کے لیے اس اجتماعی غور وفکر کو اگر ہم کوئی اصطلاحی نام وعنوان دینا چاہیں تو مختلف نام اس کے ہو سکتے ہیں مثلاً: اجتماعی بحث، اجتماعی تحقیق، اجتماعی منصوبہ بندی وغیرہ، یہ طریقہ تمام معاملات میں کارآمد ہے، خواہ وہ صنعتی ہوں یا زراعتی یا صحت وغیرہ کے شعبہ سے ان کا تعلق ہو اور یہ نام تمام مشاورتی، اور تعاونی شکلوں نیز اجتماعی صورتوں کیلئے بھی ہو سکتے ہیں جن کے واسطہ سے درپیش اجتماعی حل نکالے جائیں۔

دوم: احادیث سے اجتماعی اجتہاد کا ثبوت:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول ہم کو ایسے نئے نئے مسائل درپیش ہوتے ہیں جن کے بارے میں قرآن میں کوئی حکم موجود نہیں ہوتا اور آپ سے اس کے بارے میں کوئی حدیث بھی منقول نہیں ہوتی تو اس میں کیا کریں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس مسئلہ میں علماء کو جمع کرلیا کرو یا آپؐ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں عابدین کو جمع کرلیا کرو اور آپس میں مشورہ کرلیا کرو لیکن کسی ایک کی رائے پر فیصلہ مت کرنا(۱)۔

۱- ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۵۹، ابن عبد البر نے اس حدیث کی دو روایات وطرق ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے: یہ حدیث امام مالک کی روایت سے بس اسی سند کے واسطہ سے معروف ومعلوم ہے، ورنہ امام مالک کی یا دوسروں کی روایات میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور ابن عبد البر نے اس کی سند کے دو ایسے راوی بتائے ہیں جو قابل احتجاج نہیں ہیں طبرانی نے بھی اپنی اوسط میں اس روایت کیا ہے، ملاحظہ ہو مجمع الزوائد ۱/۱۷۸۔

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے اسے قوت وطاقت حاصل ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے سامنے کوئی مسئلہ (واقعہ) آئے تو کتاب اللہ میں جو حکم اس مسئلہ کا موجود ہے اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو حدیث میں موجود حکم کے مطابق فیصلہ کرو، اور اگر ان دونوں میں سے کسی میں بھی اس کا حکم موجود نہ ہو تو اس مسئلہ میں صالحین جو رائے دیں اسی کے مطابق فیصلہ کرے''(۱)۔

اس میں عبداللہ ابن مسعود کا یہ فرمانا کہ ''صالحین کی رائے کے مطابق فیصلہ کرو'' ماقبل میں مذکور اجتماعی اجتہاد کی طرف اشارہ ہے جو صلحاء کے باہمی مشورہ کے بعد ہوتا ہے۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت کو عبداللہ ابن مسعود کے ایک دوسرے اثر سے بھی تقویت حاصل ہوتی ہے وہ یہ ہے: ''جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جس چیز کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے''(۲)۔

اس اثر کا مضمون ایسا ہے کہ جو رائے کی بنیاد پر بیان نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور صحابی کے ایسے قول کو حدیث مرفوع کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ اس اثر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ غیر منصوص مسائل میں سے کسی مسئلہ میں جماعتِ اہل ایمان کا اچھا یا برا گمان معتبر ہے اور یہ گمان حلت اور حرمت کا ضامن ہے اور یہ بھی اجتماعی رائے (واجتماعی اجتہاد) کی ایک شکل ہے۔

سوم: عمل صحابہ سے اجماعی اجتہاد کی مشروعیت:

اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت عمل صحابہ سے بھی ثابت ہوتی ہے خصوصاً حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے عمل سے، اس بابت بہت سی روایات وواقعات ہیں، ان میں سے چند مشہور کا تذکرہ ذیل میں کیا جارہا ہے۔

۱- جامع بیان العلم ۲/ ۵۷۔ ۲- جامع بیان العلم ۲/ ۶۰

دارمی نے میمون ابن مہران (۱) کے واسطہ سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ عمل نقل کیا ہے کہ جب حضرت ابوبکر کے پاس کوئی مقدمہ آتا تو اس کا فیصلہ کرنے کے لئے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتے، اگر اس میں اس کا حل (جواب) مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کردیتے، اور اگر اس مقدمہ کا حل کتاب اللہ میں نہ ملتا تو حدیث کی طرف مراجعت فرماتے۔ حدیث میں اس کا حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کردیتے۔ اور اگر حدیث میں اس کا حل نہ ملتا تو آپ لوگوں سے سوال کرتے کہ میرے پاس ایسا ایسا ایک مقدمہ آیا ہے اگر کسی کو کوئی حدیث اس سے متعلق معلوم ہو تو بتادے۔

کبھی تو ایسا ہوتا کہ متعدد صحابہ اس قضیہ کے تعلق سے کوئی واقعہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کردیتے جس پر حضرت ابوبکر اللہ کی تعریف بیان کرتے اور فرماتے کہ حق تعالیٰ کا شکر واحسان ہے کہ ہمارے درمیان نبی کی باتوں کو محفوظ کرنے والے موجود ہیں اور اگر کسی کے پاس اس مسئلہ کے تعلق سے کوئی حدیث نہ ملتی اور اس کی تلاش سے وہ عاجز ہوجاتے تو اکابرین وصلحاء صحابہ کو جمع کرکے مشورہ فرماتے اور جس پر اتفاق رائے ہوتا اسی کے مطابق فیصلہ فرماتے'' (۲)۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی معمول تھا البتہ حضرت عمر کتاب اللہ اور سنت کے بعد حضرت ابوبکر کا ایسا عمل تلاش کرتے، جس میں اس مسئلہ کے تعلق سے کوئی بات موجود ہو، اگر مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے ورنہ علماء صحابہ کو جمع کرکے مشورہ فرماتے اور جس پر اتفاق رائے ہوتا اسی کے مطابق فیصلہ کرتے (۳)۔

۱- میمون بن مہران جزری۔ ابوایوب، اصلاً کوفہ کے رہنے والے تھے، ثقہ وفقیہ تھے عمر بن عبدالعزیز کی طرف سے جزیرہ کے حاکم تھے، ارسال کیا کرتے تھے ان کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی التقریب التہذیب۔ ۷۰۴۹) یہ روایت بھی مرسل ہے۔

۲- دارمی نے اس کو اپنی سنن کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ حدیث: ۱۶۱، نیز ملاحظہ ہو ابن القیم کی اعلام الموقعین ۱/ ۶۲، انھوں نے اس حدیث کو ابوعبید کی کتاب القضاء سے قریباً مذکورہ الفاظ میں ہی نقل کیا ہے۔

۳- ابوعبید کی روایت کے مطابق یہ سابق حدیث کا آخری حصہ ہے جیسا کہ ابن القیم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرات ابوبکر وعمر کا اس طرح علماء صحابہ کو جمع کر کے مشورہ کرنا اور اس مشورہ کے مطابق فیصلہ کرنا یہی تو اجتماعی اجتہاد ہے اگر چہ ان تمام احادیث وآثار سے عموماً اجماع کے ثبوت کے لیے استدلال کیا جاتا ہے لیکن اس میں کوئی حرج نہیں اور اجتماعی اجتہاد کا تعلق واقعی اجماع سے ہے جس پر تمام مذاہب متفق ہیں۔ برخلاف اجماع اصولی کے کہ جس کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے، فرق عنقریب آیا چاہتا ہے۔

☆☆☆

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) نے مذکورہ موقع سے نقل کیا ہے، بیہقی کی سنن کبری (۲۰۸۳۸) میں بھی یہ روایت آئی ہے لفظ کے کچھ فرق کے ساتھ مگر مضمون یہی ہے (۱۰/ ۱۱۴۔موسوعۃ الأزہر) اور اس کی سند صحیح ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے (فتح الباری ۱۳/ ۳۴۲،طبع دار المعرفۃ، بیروت ۱۳۷۹ھ)۔

فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی تحدید

مبحث اول: اجتماعی اجتہاد کی مشہور اصطلاحی تعریفات اور ان کا تجزیہ

مبحث دوم: راجح تعریف اور اس کے ضوابط و شرائط کا بیان

مبحث اول:

اجتماعی اجتہاد کی مشہور اصطلاحی تعریفات اور ان کا تجزیہ

تمہید:

فصل کے آخری صفحات میں میں اجتہاد کی دونوں شکلوں انفرادی و اجتماعی کا اجمالاً تذکرہ ہو چکا ہے۔ اجتماعی اجتہاد پر گفتگو کرتے ہوئے ہم نے اس کی وہ تعریف ذکر کی تھی، جو عام اہل علم کے یہاں اس قسم اجتہاد کی بابت پائے جانے والے تصور سے ہم آہنگ اور متبادر ہے، اب اجتماعی اجتہاد کی جو اصطلاحی تعریفات معاصر علماء نے وضع کی ہیں ان کا تذکرہ ہوگا۔ دوسرے مبحث میں ہمارے نزدیک بہترین تعریف کا تذکرہ کیا جائے گا۔

تقریباً نصف صدی سے علماء نے اجتماعی اجتہاد کی طرف توجہ دی ہے اور اس عمل کیلئے مختلف مجامع، فقہی اکیڈمیاں اور فقہی ادارے مختلف ناموں سے وجود میں آئے ہیں، اس سلسلہ میں قائم ہونے والی سب سے پہلی فقہ اکیڈمی و ادارہ کا قیام جامع ازہر کے زیرنگرانی ۱۹۶۱ء میں مصر میں ہوا، اس کے بعد رابطہ عالم اسلامی کے تحت المجمع الفقہی ۱۹۷۸ء مطابق ۱۳۸۹ھ میں مکہ مکرمہ کے اندر قائم ہوئی، تیسرے نمبر پر تنظیم اسلامی کانفرنس (جو تمام مسلم ممالک کی ایک نمائندہ تنظیم ہے) مجمع الفقہ الاسلامی لدولی کے تحت ۱۹۸۱ء میں قائم ہوئی پھر ایسے متعدد ادارے قائم ہوئے (۱) اسی طرح بہت سے اسلامی ممالک میں وزارت اوقاف کے تحت اجتماعی فتوی بورڈس

۱- اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا ۱۹۸۸ء، المجلس الأوروبی للافتاء والبحوث، آئرلینڈ ۱۹۹۷ء، یہ ادارہ مسلم اقلیتوں کے مسائل پر توجہ دیتا ہے، مجمع فقہاء الشریعۃ، امریکا ۲۰۰۲ء، واشنگٹن۔

کمیٹیاں قائم ہوئیں (۱) اسی طرح اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں میں شرعی نگرانی کے بورڈس قائم ہوئے (۲)،اسی طرح کویت میں قائم ہونے والی المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیۃ ۔لہٰذا جب اس امر کی طرف علماء کی توجہ میں اضافہ ہوا اور اس تحریک کو یہ طویل عرصہ گزر گیا تو اب ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی پوری وضاحت اور بیان کیلئے کوئی تعریف وضع کی جائے۔

اس مبحث میں میں اجتماعی اجتہاد کی وہ مشہور تعریفات ذکر کروں گا جن کا علم مجھے ہوسکا ہے، پھر میں ان کا تجزیہ کرکے ایک اپنی پسندیدہ جامع ومانع اصطلاحی تعریف کروں گا۔

دسمبر ۱۹۹۶ء مطابق شعبان ۱۴۱۷ھ کو متحدہ عرب امارات کے جامعۃ العین کے کلیۃ الشریعۃ والقانون کے ماتحت ایک کانفرنس منعقد کی گئی جو عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کے موضوع پر پہلی کانفرنس تھی، میں نے اس کانفرنس کو بالخصوص اجتماعی اجتہاد کی تعریف کے سلسلہ میں ایک اہم نقطۂ تبدیلی مانا ہے۔

اسی لئے میں نے ان تعریفات کو دو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) وہ تعریفات جو اس کانفرنس کے انعقاد سے قبل علماء نے کی تھیں اور جن کو اس کانفرنس میں بھی ذکر کیا گیا۔

(۲) دوسرا حصہ اس تعریف پر مشتمل ہے جسے کانفرنس کے اختتام پر شرکاء نے بحث ومباحثہ کے بعد اختیار کیا تھا۔ جو بہت ہی اہم ہے، اس لئے کہ یہ اجتماعی کوشش کا نتیجہ ہے، اسی طرح اس حصہ میں اس کانفرنس کے بعد کی تعریفیں بھی ہیں اس لئے کہ بظاہر ان کے واضعین نے اس کانفرنس کی تعریف سے بھی استفادہ کیا ہوگا۔ میں کانفرنس سے پہلے کی دو تعریفوں، کانفرنس کی

۱- جیسے ہیئۃ کبار العلماء، سعودی عرب، قطاع الافتاء، وزارت اوقاف کویت، تیسرے باب میں ان کی بابت تفصیل سے گفتگو ہوگی۔

۲- مثلاً دبئی اسلامی بینک، ۱۹۷۵ء، یہ پہلا اسلامی بینک ہے، بیت التمویل الکویتی، بینک فیصل الاسلامی، مؤسسۃ الراجحی، مجموعۃ دلۃ البرکۃ الاستثمار وغیرہ، ان اداروں پر بھی تیسرے باب میں تفصیلی گفتگو ہوگی۔

اختیار کردہ تعریف، اوراس کے بعد کی دو تعریفوں کا تجزیہ کروں گا۔

١-ڈاکٹر توفیق الشاوی کی تعریف:

ڈاکٹر توفیق الشاوی اپنی انسائیکلوپیڈیائی تصنیف ''فقہ الشوری والاستشارۃ'' میں اجتماعی اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عرفاً اجتماعی اجتہاد سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ کسی اہم اور خاص مسئلہ کے حکم کو علماء، نیز ماہرین و متخصصین کا اجتماعی طور پر استنباط کرنا اور کسی ایک رائے پر سب کا یا اکثر کا متفق ہوجانا اوراس کے بعد اس حکم کے تعلق سے باہمی مشورہ سے فتوے کی صورت میں تجویز پاس کرنا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر شاوی نے اجتماعی اجتہاد کی جو تعریف کی ہے وہ فقہی اکیڈمیوں میں ہونے والی کارکردگی کو سامنے رکھتے ہوئے کی ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسے عرف شمار کیا ہے۔البتہ تعریف میں سب سے اہم اور اچھی بات یہ ہے کہ انہوں نے اجتماعی اجتہاد کوشوری کے ساتھ مربوط کیا ہے جیسا کہ قرارداد کے سلسلہ میں انہوں نے کہا کہ اکثر یا تمام کا کسی رائے پر متفق ہوجانا، اور یہ صحیح بھی ہے کیونکہ دونوں شکلوں میں (تمام یا اکثر کے متفق ہوجانے کی صورت میں) اجماع کی شکل نہیں پیدا ہوتی بلکہ اجتماعی اجتہاد کی شکل ہی رہتی ہے کیونکہ امت کے تمام علماء اس میں شریک نہیں ہوتے۔

چند استدراکات:

أ-ڈاکٹر شاوی نے تعریف میں ''عرف'' کا لفظ ذکر کیا ہے،لیکن عرف سے کون سا عرف مراد ہے، اگر ان کی مراد فقہا و اصولیین کا عرف ہے، تو قدیم فقہا و اصولیین نے تو اجتماعی اجتہاد کی کوئی تعریف ہی نہیں کی ہے، چودہویں صدی ہجری سے پہلے کے کسی عالم کے ہمیں اس کی تعریف یا اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا ہے، اور جدید اصولیین کے یہاں بھی اس بابت کوئی ایک

عرف نہیں ہے، کہ ان کی تعریفات وآ را میں ابھی تک باہمی یکسانیت پیدانہیں ہوئی ہے۔

اور اگر عرف سے محققین اور باحثین کا عرف مراد ہوتو یہ بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے) تو کسی بھی علم میں کسی اصطلاحی تعریف کے وضع کرنے میں عرف کو کبھی ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

ب: قطب سانو نے اس تعریف کا مختلف جہتوں سے تنقیدی جائزہ لیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ۱- اس تعریف میں اصول تعریف کے دقیق اسلوب و پیمانہ کا خیال نہیں رکھا گیا۔ لہٰذا ڈاکٹر شاوی اجتماعی اجتہاد کی تعریف کرنے میں اس کی ماہیت اور حقیقت کا خیال نہیں رکھ سکے ہیں، نیز انہوں نے اس کے خصائص عامہ وخاصہ کو نظر انداز کردیا ہے اور اجتہاد اجتماعی کے ارکان، اس کی حدود اور اس کے محل کو منضبط کرنے سے بھی بالکلیہ اعتنا نہیں کیا ہے۔ انہوں نے اپنی تعریف میں صرف دو باتوں پر توجہ دی ہے، ایک یہ کہ انہوں نے اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے کی کیفیت کو بیان کیا ہے، دوم اس کے شوری سے تعلق کو بیان کیا ہے۔

۲- ڈاکٹر شاوی نے اس اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والے علماء ومتخصصین کی صفات کو بھی عام رکھا ہے جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ان کے نزدیک اس کا حق ہر عالم کو ہے خواہ وہ اجتہاد کے درجہ کو پہنچا ہو یا نہ پہونچا ہو۔ حالانکہ اجتہاد کو انجام دینے والے ایسے علماء ہونے چاہئیں جو اجتہاد کے درجہ پر قائم ہوں نہ کہ ہر عالم اور انہوں نے ایسی کوئی قید یا صفت تعریف میں ذکر نہیں کی ہے۔

۳- یہ تعریف بہت سے عام لوگوں کے ذہنوں میں موجود اجتماعی اجتہاد کے تصور کی عکاسی کرتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد علماء شریعت اور تجربہ کار اور متخصصین کے درمیان تعاون کا نام ہے۔

ڈاکٹر سانو کا خیال یہ ہے کہ فقہائے شریعہ اور متخصصین کے درمیان اس تعریف میں جس تعامل وتوافق کا ذکر کیا گیا ہے یہ ایک وقتی اور مرحلہ وار چیز ہے اس کو چھوڑ کر حقیقی تعامل کو سوچنا واختیار کرنا چاہئے جو مجتہد کی اپنی شخصیت کی بنیاد پر یوں ہوگا کہ وہ خود نص وواقع کا فقیہ ہو

اوراس طرح اس کی شخصیت میں علم دین اور زندگی کے احوال کی معرفت مکمل، اور یہ اس کے منافی نہیں کہ کام کے لئے مختلف علوم کے متخصصین اور کچھ ماہرین بھی ہوں جن کا متعلقہ مسائل سے اچھا ربط وتعلق ہوتا کہ اجتماعی اجتہاد صحیح طور پر انجام پا سکے۔

میں ڈاکٹر قطب سانو کے استدراکات سے فی الجملہ متفق ہوں، البتہ تیسرے استدراک میں مجھے کچھ اشکال ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے فقہاء واقع اور فقہاء نص کے اشتراک پر جو تنقید کی ہے میں اس کے مخالف ہوں۔ میری رائے میں علماء اور تجربہ کاروں و متخصصین کے درمیان تعاون واشتراک نہ صرف یہ کہ بہتر ہے بلکہ ضروری بھی ہے کیونکہ اس سے علم میں وسعت ہوتی ہے اور جبکہ قرارداد کے سلسلہ میں آخری حق علماء شرع کو ہی ہوتا ہے تو ان کی تحقیقات سے استفادہ کرنے اور ان کے تعاون میں کوئی ضرر نہیں ہے، بلکہ یہ ضروری ہے جیسا کہ معروف فقہی اکیڈمیوں میں رائج العمل ہے۔ لہٰذا ان کی شرکت کے سلسلہ کو جاری رکھنے سے کچھ مانع نہیں ہے، اس لئے کہ جن دقیق مسائل کے فہم میں فقہا کو پریشانی پیش آتی ہے ان مسائل میں فقہا ان سے مدد لیتے ہیں، ہاں فقہا کو اس کی ترغیب دینی چاہئے کہ وہ زندگی کے مسائل اور علوم کے ارتقا سے آگاہ اور واقف رہیں بلکہ اس کو مرتبۂ اجتہاد کے حصول کے لئے ایک شرط ماننا چاہئے۔

ج: ڈاکٹر شاوی کی تعریف پر یہ استدراکات بھی کئے جاسکتے ہیں:

١- ڈاکٹر شاوی نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تخصیص کے لفظ کو بطور جنس کے ذکر کیا ہے حالانکہ اجتہاد انفرادی ہو کہ اجتماعی تحقیق واستنباط کی تخصیص سے عبارت نہیں ہے، بلکہ وہ تو تحقیق واستنباط میں منہجی علمی کاوش کرنے کا نام ہے۔

٢- تعریف میں احکام کا لفظ لایا گیا ہے جس کو شرعی کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے حالانکہ یہاں جن احکام کا استنباط ہوتا ہے وہ خالصاً شرعی ہوتے ہیں لغوی اور عقلی نہیں ہوتے۔

٣- ڈاکٹر شاوی نے تعریف کے آخر میں فرمایا کہ قرارداد کے بعد جو احکام سامنے آتے

ہیں وہ بشکل فتوی ہوتے ہیں گویا کہ اجتماعی غور وخوض کا انجام ایک انفرادی مجتہد کے فتوی کے درجہ میں ہوا جو لازم نہیں ہوتا حالانکہ قرارداد کی شکل (جو اجتماعی غور وفکر کا نتیجہ ہے) انفرادی فتوی کی نہیں (جو لازم نہیں ہوتا) بلکہ اس کو حکومتوں اور افراد پر لازم ہونا چاہئے خصوصاً وہ قرارداد جو اجتماعی اور سب کے اتفاق کے ساتھ صادر ہوں وراس میں کسی شریک کا کوئی اختلاف نہ ہو۔

۲-ڈاکٹر عبد خلیل ابو عبد کی تعریف:

ڈاکٹر عبد خلیل ابو عبد(۱) جن کا تذکرہ مقدمہ میں گذر چکا ہے، ان کا شمار ان لوگوں میں ہے جنہوں نے اجتماعی اجتہاد پر مستقل موضوع کی حیثیت سے سب سے پہلے قلم اٹھایا۔ انہوں نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف سے قبل اجتہاد کی لغوی واصطلاحی تعریف کی ہے چنانچہ وہ اجتہاد کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اجتہاد حکم شرعی عملی کو استنباط کے ذریعہ ادلہ تفصیلیہ سے جاننے کی بھرپور کوشش کرنے کا کام ہے۔ لہٰذا اجتماعی اجتہاد کا مطلب ہوا: ''کسی مسئلہ کے حکم شرعی کی بابت کسی زمانے کے اکثر فقہائے امت کا اتفاق''(۲)۔

اس تعریف کے بعد ڈاکٹر موصوف نے یہ واضح کیا ہے کہ فقہ اکیڈمیوں میں اجتہاد کی یہ قسم کیسے وجود میں آتی ہے۔

اس تعریف کی سب سے اچھی بات اس کا اختصار ہے، اس میں اجتماعی اجتہاد کی تعریف بننے کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ اس کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

۱-اس تعریف کی ابتداء اتفاق کے لفظ سے کی گئی ہے جو اجتہاد کے لئے صحیح نہیں ہے، یہ لفظ تو اجماع کے لئے صحیح ہے، کیونکہ اجتہاد، چاہے اجتماعی ہو یا انفرادی تفصیلی دلیل سے حکم شرعی

۱- عبد خلیل، ابو عبد، رملہ، فلسطین میں ۱۹۴۵ء میں پیدا ہوئے، اصول فقہ میں ڈاکٹریٹ کیا، پھر جامعہ اردنیہ کی کلیۃ الشریعہ کی قسم الفقہ والتشریع میں اسسٹنٹ پروفیسر ہوئے۔

۲- ملاحظہ ہو ان کا مقالہ: الاجتہاد الجماعی وأہمیتہ فی العصر الحدیث، مجلّہ دراسات، جامعہ اردنیہ، ص:۲۱۵، شمارہ:۱۰، جلد ۱۴، ۱۹۸۷ء۔

مستنبط کرنے کی کوشش سے عبارت ہے اور یہ تعریف کا بنیادی حصہ ہے اتفاق کا ہونا اور نہ ہونا کوئی معنی رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ تعریف اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف سے بہت دور ہے اور اجماع کی تعریف سے قریب ہے، اجتہاد اور اجتماعی اجتہاد کی انہوں نے جو تعریفیں کی ہیں ان میں کوئی بھی نقطۂ اشتراک نہیں ہے، انہوں ن ے تو اجماع کی تعریف میں بس معمولی سی تبدیلی کردی ہے، اجماع میں ''تمام مجتہدین'' کا اتفاق ہوتا ہے، انہوں نے ''اکثر مجتہدین'' کا اتفاق لکھ دیا ہے۔

۲- اپنی تعریف میں انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ علما متفق علیہ شرعی حکم تک کیسے پہنچتے ہیں، یعنی موصوف نے باہمی تبادلۂ خیال ومشورہ کا تذکرہ نہیں کیا ہے، ہاں تعریف کی تشریح میں انہوں نے لکھا ہے کہ باہمی مشورہ کے ذریعہ مجتہدین اس حکم شرعی کی دریافت کرتے ہیں (۱)۔

۳- موصوف نے یہ نہیں بتایا کہ اجتماعی اجتہاد صرف ظنی مسائل کی بابت ہوگا، قطعی مسائل کی بابت نہیں، عملی مسائل کی بابت ہوگا عقائد کی بابت نہیں، کیونکہ قطعیات میں اجتہاد نہیں ہوسکتا خصوصاً جبکہ مسئلہ کا تعلق عقیدہ یا ایمان کے باب سے ہو۔

۴- نیز اس میں ایک فنی غلطی بھی ہے وہ یہ کہ اس تعریف میں دور لازم آرہا ہے وہ اس طرح کہ اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے انہوں نے مجتہدین کا لفظ استعمال کیا ہے، اجتہاد سے واقف ہوئے بغیر ہم مجتہدین کو کیونکر جان سکتے ہیں، اسی کو ''دور'' کہتے ہیں اور تعریفات کے سلسلے میں یہ ایک غلطی ہے۔

۳- ڈاکٹر عبدالناصر عطار (۱) کی تعریف، اور امارات کانفرنس کی اختیار کردہ تعریف:

اگرچہ یہ دونوں الگ الگ تعریفیں ہیں، لیکن میں نے انہیں ایک ہی عنوان کے تحت اس لئے ذکر کیا ہے کہ کانفرنس کی اختیار کردہ تعریف پر ڈاکٹر عطار کی تعریف کا رنگ نمایاں ہے، وہ

۱- حوالۂ بالا۔

۲- عبدالناصر توفیق عطار، پروفیسر وصدر شعبۂ بنیادی مطالعات، کلیۃ الشریعۃ والقانون، جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدۃ، وسابق عمید کلیۃ الحقوق، جامعہ، سیوط، ابحاث ندوۃ الامارات: ۱/ ۲۷۔

اس کانفرنس کے روح رواں تھے، میں نے ان کی اس تعریف کا انتخاب اس لئے کیا کہ وہ اس کانفرنس کے مجموعۂ مقالات میں درج اکیلی ایسی تعریف ہے جسے تعریف کہا جا سکے، کانفرنس کے بعض دیگر مقالات میں بھی اجتماعی اجتہاد کی بابت کچھ جملے کہے گئے ہیں لیکن وہ ایسے نہیں ہیں ک انہیں اصطلاحی تعریف کہا جا سکے، لہٰذا ان کو ذکر کر کے ان کے تجزیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے(۱)۔

اول: ڈاکٹر عبد الناصر اجتماعی اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''اجتماعی اجتہاد دلائل سے مسائل کے استنباط کرنے میں انتہائی کوشش کے بعد اکثر مجتہدین کا باہمی مشورہ کے ساتھ کسی حکم شرعی پر متفق ہونا ہے۔

مزید تحریر فرماتے ہیں کہ عصر حاضر میں یہ لفظ ایک سے زائد فقیہ یا متخصص فی الفقہ کے اتفاق کے لئے استعمال ہوتا ہے، خواہ یہ حضرات اجتہاد کے درجہ کو نہ پہنچے ہوں، ان کی طرف سے مسائل کے حکم شرعی کو دلائل سے استنباط کرنے میں انتہائی کوشش صرف کرنے کے ساتھ، خواہ ان حضرات نے ماہرین اور متخصصین سے مدد لی ہو یا نہ لی ہو۔

امارات کانفرنس کے مجموعۂ مقالات میں باعتبار ترتیب یہ پہلی تعریف ہے، کانفرنس کے اختتامی بیان میں وضع کی گئی اس تعریف کے اثرات ہم آگے بیان کریں گے، ان مقالات میں ذکر کی گئی یہ اکیلی تعریف ہے، اس کے علاوہ جو جملے بطور تعریفات درج کئے گئے ہیں وہ اصطلاحی طور پر تعریف کیے جانے کے قابل نہیں ہیں۔

ڈاکٹر عبد الناصر العطار کی تعریف کی خوبیاں:

۱-اختصار، تعریف میں اختصار ہی بہتر ہے۔

۱- میں نے ایک مستقل مقالہ ''التحقیق فی مصطلح الاجتہاد الجماعی'' کے عنوان سے لکھا تھا، جس میں میں نے اس کانفرنس سے پہلے اور بعد میں کی جانے والی تمام تعریفوں کا اپنی استطاعت کے بقدر جائزہ لیا تھا، اور اپنے نزدیک مناسب ترین تعریف وضع کرنے سے پہلے دیگر تعریفوں کے محاسن اور معائب بھی بیان کئے ہیں، یہاں ہم نے صرف اہم تعریفات پر اکتفا کیا ہے، مذکورہ مقالہ المسلم المعاصر کی جلد ۱۵ میں شائع ہوا۔

۲-باہمی مشورہ کی قید جو کہ اجتماعی اجتہاد کا رکن ہے۔

۳-احکام کے استنباط میں انتہائی کوشش کو بروئے کار لانے کی شرط، یہ اجتہاد کی عام تعریف سے ماخوذ ہے۔

استدراکات:

۱-ڈاکٹر موصوف نے اس تعریف کی ابتدا لفظ ''اتفاق'' سے کی ہے اور اس کو تعریف کا بنیادی حصہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ تو اجماع کی خصوصیات میں سے ہے جب کہ اجتماعی اجتہاد میں کبھی تو اتفاق ہوتا ہے اور کبھی اتفاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل کی ڈاکٹر عبد خلیل کی تعریف پر ہمارے تجزیہ میں گذرا، لہٰذا اس کو تعریف کا بنیادی حصہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس سلسلہ میں مزید وضاحت کانفرنس کی اختیار کردہ رائے کے تجزیہ کے وقت کی جائے گی۔

۲-ڈاکٹر موصوف کی تعریف میں ''ایک سے زائد مجتہد'' کا لفظ آیا ہے جس سے اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ کتنے مجتہدین مراد ہیں دو یا اس سے بھی زائد، حالانکہ ان کو جماعت کا لفظ ذکر کرنا چاہئے جس میں کم از کم تین افراد تو یقینی طور پر داخل ہوں گے کیونکہ یہ تعداد جمع کی اقل تعداد ہے۔

دوم: امارات کانفرنس کی تجویز کمیٹی کی اختیار کردہ تعریف:

امارات میں اجتماعی اجتہاد کے موضوع پر منعقد کانفرنس میں بہت سی تجاویز منظور کی گئیں ان میں سب سے پہلی تجویز اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف سے متعلق ہے:

کسی ایسی فقہی سیمینار یا شرعی ادارہ میں جس کی سرپرستی سلطنت اسلامیہ میں بادشاہ کر رہا ہو اکثر مجتہدین کا باہمی بحث ومشورہ میں انتہائی کوشش کو صرف کرنے کے بعد کسی ایسے حکم شرعی

پر اتفاق کرلینا ہے جس پر کوئی نص قطعی وارد نہ ہوئی ہو۔

تعریف میں موجود خوبیاں:

۱-اس تعریف کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ اجتماعی اجتہاد کی ایک اجتماع کے ذریعہ کی گئی تعریف ہے، البتہ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ اس تعریف کو وضع کرنے کے عمل میں مذکورہ بالا سمینار کے تمام شرکا شریک تھے، یا چند، بہر حال ایسے کسی سمینار میں پاس کی جانے والی تجاویز کے بارے میں سمجھا یہی جاتا ہے کہ تمام شرکا کو تجاویز اور قراردادوں کا علم بھی ہوا ہوگا، اور انہوں نے ان سے اتفاق بھی کیا ہوگا۔

۲-اس کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس میں کسی ایسی فقہی اکیڈمی وادارے یا شرعی تنظیم کی قید ملحوظ ہے جس کی سرپرستی کوئی صاحب حل وعقد کررہا ہو۔

یہ بہت اہم بات ہے، تاکہ کہیں جمہور مسلمانوں کے نزدیک معتبر کسی شرعی ادارے کی سرپرستی کے بغیر ہی کچھ علماء مل کر از خود ایسا اجتہاد کرکے انتشار کا سبب نہ بن جائیں۔ البتہ ''اسلامی حکومت میں کسی ولی امر کی سرپرستی'' کی شرط بعض حالات میں انتہائی مشکل ہے، اس لئے کہ بڑی تعداد کی حامل مسلم اقلیت بھی ایک فقہی اکیڈمی اور شرعی ادارہ قائم کرلیتی ہے، جیسے ہندوستان میں قائم ''اسلامک فقہ اکیڈمی''، اور امریکہ میں قائم ''مجمع فقہاء الشریعۃ'' نیز ''المجلس الاروبی للافتاء والبحوث''، وغیرہ۔

یہ شرط اس وقت ممکن ہے جبکہ مسلمان کسی ایک خلیفہ کے تحت زندگی گذار رہے ہوں، البتہ اقلیتی ممالک میں وہاں کے جمہور علماء کی تصدیق کافی ہوگی۔

۳-تیسری خوبی اس تعریف کی یہ ہے کہ اس میں زیر نظر مسئلہ کے لئے قطعی الدلالۃ والثبوت نص کا نہ ہونا شرط ہے، اور یہ ایک اہم شرط ہے جو انفرادی اور اجتماعی اجتہاد کے میدان کی تحدید کرتا ہے۔ کیونکہ اگر نص قطعی الثبوت تو ہو لیکن قطعی الدلالۃ نہ ہو تو اس میں اجتہاد کی

گنجائش ہے جیسا کہ اکثر قرآنی آیات میں ہے، اسی طرح اگر کوئی نص قطعی الدلالۃ ہو اور قطعی الثبوت نہ ہو جیسے بہت سی ان احادیث کا حال ہے جن کی بابت صحت، حسن اور ضعف کے سلسلے میں اختلاف ہے، تو اس میں بھی اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔

اسی طرح اجتہاد کی گنجائش ان نصوص میں بھی ہے جو ظنی الثبوت و ظنی الدلالۃ ہیں جیسا کہ بہت سے آثار و اخبار اور احادیث صحیحہ آحاد میں ہے۔

۴- چوتھی خوبی یہ ہے کہ اس میں بحث اور مشورہ میں کوشش کے صرف کی قید ہے البتہ بہتر یہ تھا کہ اس قید کو تعریف کے ابتدائی حصہ میں رکھا جاتا کیونکہ یہ بنیادی حصہ ہے۔

نیز تحقیق میں کوشش کو بروئے کار لانا عمومی اجتہاد کا حصہ ہے یعنی انفرادی اور اجتماعی دونوں کا، البتہ مشورہ میں کوشش کرنا یہ خالص اجتماعی اجتہاد کا حصہ ہے اور بنیادی جز ہے۔

تعریف میں موجود چند کمیاں:

۱- اس تعریف کی ابتداء لفظ اتفاق سے کی گئی ہے، حالانکہ یہ لفظ تو اجماع تعریف میں جنس کا درجہ رکھتا ہے، اور یہ اجتہاد کی دونوں قسموں کے مناسب نہیں، اس لئے کہ اجتہاد کا مفہوم اپنی وسعت وصلاحیت کو لگانے و صرف کرنے کا ہے، اتفاق اس کے مناسب نہیں ہے، بہتر یہ تھا کہ اس تعریف کو اختیار کرنے والے لوگ اپنی تعریف کی مذکورہ بالا آخری قید کو ’’اکثر مجتہدین کے اتفاق‘‘ کے بجائے ذکر کرتے۔

سمینار کی اس تعریف کو دیکھ کر ایسا لگتا ہے کہ شاید انہوں نے اس تعریف میں ڈاکٹر عبد الناصر العطار کی تعریف کو مد نظر رکھا ہے جو اس سمینار کے منتظم اعلیٰ تھے، البتہ ان کی تعریف میں کچھ ہلکی سی تبدیلی بھی کی گئی ہے، جس کا تجزیہ پیچھے گذر چکا ہے۔

اس قید پر جن لوگوں نے شدت سے اعتراض کیا ہے ان میں قطب سانو بھی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے اجماع اور اجتماعی اجتہاد آپس میں خلط ملط ہوجاتے ہیں۔

کیونکہ اجتہاد چاہے انفرادی ہو یا اجتماعی وہ اپنی حقیقت میں لفظ اتفاق سے کوئی تعلق نہیں رکھتا(۱) اس لئے کہ کبھی تو اجتماعی اجتہاد میں اتفاق ہوتا ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتا ہے جیسا کہ آ چکا ہے(۲)۔

۲- قطب سانو کا ایک مواخذہ یہ بھی ہے کہ سمینار کی اس تعریف میں ان مسائل کی طرف اشارہ نہیں ہے جن کو اکیڈمیوں میں اجتہاد کی غرض سے پیش کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اجتہادی مسائل کبھی تو انفرادی حیثیت کے ہوتے ہیں کہ ان کا تعلق کسی خاص فرد سے ہوتا ہے، اور کبھی اجتماعی ہوتے ہیں کہ ان کا تعلق آبادی کے ایک بڑے حصہ سے جڑا ہوتا ہے۔ تو اگر اجتہادی مسئلہ انفرادی حیثیت کا ہے تو اس کو اجتماعی اجتہاد کے واسطہ سے حل کرنا کسی طرح بھی مناسب نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے مناسب ہوگا کہ اس کو انفرادی اجتہاد کیلئے چھوڑ دیا جائے، کسی مسئلہ کے انفرادی اور اجتماعی ہونے کا پتہ اس پر عمل کے نتیجہ کو مدنظر رکھ کر چلے گا(۳)۔

میں قطب سانو کی اس رائے سے اس حد تک تو متفق ہوں کہ اجتماعی اجتہاد کیلئے انہیں مسائل کو بحث کا حصہ بنایا جائے جو آبادی و معاشرہ کے بڑے حصہ سے تعلق رکھتے ہیں یا مسلمانوں کے سواد اعظم کی زندگی سے ان کا ربط ہو، لیکن اس کو تعریف کا حصہ قرار دیا جائے اس پر قطب سانو سے میں متفق نہیں ہوں، اس لئے کہ کبھی کبھی انفرادی مسئلہ پر بھی اجتماعی اجتہاد ہوتا ہے تو کیا اس سے روک دیا جائے؟(۴)

۱- ملاحظہ ہو ڈاکٹر قطب کا مقالہ (قراۃ تحلیلیۃ فی مصطلح الاجتہاد الجماعی المنشود) شائع شدہ مجلۃ کلیۃ الدراسات الاسلامیۃ والعربیۃ دہلی۔ شمارہ ۲۱، ص: ۲۰۱۔

۲- گذشتہ حوالہ۔ ۳- سابق حوالہ۔

۴- یہ بات عملاً ان اکثر مسائل میں پائی جاتی ہے جو فتوی و افتاء کے اجتماعی اداروں کے سامنے رکھے جاتے ہیں، مثلاً وزارت اوقاف کویت و دبئی کے شعبۂ افتاء کے ماتحت قائم لجنۃ الفتوی، اسی طرح ریاض سعودیہ وغیرہ کے اس قسم کے ادارے، کہ یہ ادارے سامنے آنے والے مسائل و استفتاء پر اجتماعی حیثیت سے غور و تحقیق کرتے ہیں اور اجتماعی فتوی دیا کرتے ہیں ان کے جو فتاوی شائع ہوتے ہیں وہ اس کی بہترین مثالیں ہیں اور یہ بڑے قیمتی ہیں نیز وقیع فقہی و شرعی سرمایہ ہیں، آگے باب سوم میں ان سے متعلق گفتگو آنے والی ہے۔

مقصد یہ ہے کہ تعریف کو متوازن ہونا چاہئے، اس کے اندر غیر ضروری قیدیں زیادہ نہیں ہونی چاہئیں تاکہ ہر اس شکل کو شامل ہو جس کو اجتماعی اجتہاد کہا جا سکے، خواہ وہ اجتہاد خاص ہو یا جزئی ہو جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

ایسی تعریف اختیار کرنا جو بہت تنگ ہو کہ جس کا انطباق مخصوص ماحول مخصوص حالات پر ہی ہو سکے، یہ بھی نہیں ہونا چاہئے جیسا کہ اصولیین نے اجماع کی جو تعریف کی ہے اس میں ہوا ہے، کہ اس کا انطباق محض چند سالوں کے محدود مسائل پر ہی ہوتا ہے۔

۳-سمینار کی تعریف پر ڈاکٹر سانو کا ایک استدراک یہ بھی ہے کہ اجتہاد کا انحصار صرف ان نصوص میں کیا گیا ہے جو ظنی الثبوت والدلالۃ ہیں یا ظنی الثبوت ہیں اور ظنی الدلالۃ نہیں ہیں، یا ظنی الدلالۃ تو ہیں لیکن ظنی الثبوت نہیں ہیں۔ ڈاکٹر سانو کی رائے یہ ہے کہ اجتہاد اجتماعی کے دائرہ میں نصوص قطعیہ بھی آتی ہیں، لیکن دوسری حیثیت سے، اور وہ ہے واقع پر نص کی تطبیق، جس کا نام علامہ شاطبی نے تحقیق المناط رکھا ہے اور انہوں نے اس کو اجتہاد کی ایسی قسم قرار دیا ہے جس کا سلسلہ قیامت تک رہے گا۔ اور یہ بند نہیں ہوگا اور اس کی قبولیت کے حق میں امت کا کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

اس کے بعد ڈاکٹر سانو نے یہ کہا ہے:

اس بناء پر میں کہتا ہوں کہ سمینار کے محترم شرکاء کو اپنے اجتماعی اجتہادی غور وفکر میں فہم کے دائرہ سے نکل کر وسیع دائرہ تک جانا چاہئے تھا، جو قطعی وظنی نصوص کے فہم اور قطعی وظنی نصوص کے معانی کی تطبیق کو حاوی ہو (۲)۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ سمینار کی یہ تعریف کئی وجوہ سے ناقص ہے اس کو راجح نہیں قرار دیا

۱- سابق حوالہ ص: ۲۰۲ و ۲۰۳، نیز شاطبی کے کلام کے لیے ملاحظہ ہو الموافقات ۴/۸۹، و مابعد کچھ حصہ اس کا گذر چکا ہے۔

۲- سابق حوالہ۔

جاسکتا، ہاں البتہ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

مطلب چہارم: ڈاکٹر عبدالمجید السوسوہ الشرقی (۱) کی تعریف:

ڈاکٹر عبد المجید السوسوہ نے ابن الحاجب کی تعریف "**استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی**" (فقیہ کا کسی حکم شرعی سے متعلق ظن کے حصول وتحصیل کے لیے اپنی وسعت وصلاحیت کو لگانا) کو اختیار کر کے اس میں ایک قید "بطریق الاستنباط" کا اضافہ کرنے کی تجویز رکھی ہے، تاکہ نصوص کے ظاہر سے احکام کے حصول نیز مفتی سے مسائل معلوم کرنے، انہیں یاد کرنے اور کتابوں کی مراجعت سے مسائل دریافت کرنے جیسی صورتیں اجتہاد کی تعریف سے نکل جائیں (۲) اس کے بعد اجتہاد اجتماعی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ اجتماعی اجتہاد اکثر فقہاء کا کسی حکم شرعی سے متعلق ظن کے حاصل کرنے کے لیے استنباط کے طریقہ پر اپنی کوشش کو صرف کرنا اور باہمی مشورہ کے بعد حکم پر سب کا یا اکثر کا متفق ہونا ہے (۳)۔

تعریف کی خصوصیات:

ڈاکٹر عبدالمجید کی یہ تعریف ایک حد تک فنی اور اصطلاحی خوبیوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ اس کے اندر اصطلاحی تعریفات وضع کرنے کے ضوابط کی رعایت کی گئی ہے، جبکہ

۱- ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ۔ یمن کے ہیں، جامعہ شارقہ میں استاد ہیں، ان کی جس کتاب سے یہ تعریف لی گئی ہے اس کا تذکرہ اس تحریر کے مقدمے میں گزر چکا ہے۔

۲- ملاحظہ ہو "الاجتہاد الجماعی فی التشریع الاسلامی" (عبدالمجید سوسوہ)، ص: ۴۴ و ۴۵، طبع اول شمارہ ۶۲، کتاب الأمۃ، قطر کی وزارۃ الاوقاف کی طرف سے اس نام سے ہر دو ماہ پر ایک تحقیقی تحریر کی اشاعت ہوتی ہے۔ اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ تعریف کے اندر شروع میں استفراغ الفقیہ الوسع کی قید کی ضرورت نہیں کہ سارے احتمالات اس سے ختم ہو جاتے ہیں۔

۳- حوالہ سابق ص: ۴۶۔

ڈاکٹر سانو کی تعریف میں یہ بات نہیں ہے، اوراس تعریف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے بعد انہوں نے یہ رائے پیش کی ہے کہ کوئی ایسی تعریف وضع کی جانی چاہئے جو اجتہاد اجتماعی پر خصوصیت سے دلالت کرے اور اس کو انفرادی اجتہاد سے ممتاز کردے، جس کی طرف سابق تعریف اشارہ کرتی ہے، چنانچہ انھوں نے خود مایہ ناز اصولی ابن الحاجب کی وہ تعریف، جس کو بعد کے بہت سے اصولیین نے اختیار کیا ہے، اس تعریف کا حصہ بنایا ہے، بلکہ وہ اس کا مدار و استناد ہے اور اس کے ساتھ انھوں نے فقہی اداروں کا جو حال و واقع ہے اس کی رعایت کرتے ہوئے اجتہاد اجتماعی کی خصوصیت کا تذکرہ بھی کیا ہے یہ کہہ کر ''باہمی مشورہ کے بعد تمام یا اکثر فقہاء کا اس پر متفق ہونا'' اور یہ ایک اچھی بات ہے۔

ڈاکٹر عبدالمجید کی ذکر کردہ تعریف کا آخری حصہ ڈاکٹر عبد خلیل ابوعبد اور ڈاکٹر شاوی کی تعریفات کے عین مطابق ہے، ان دونوں تعریفات کا ذکر اور ان کا جائزہ گزر چکا ہے، ہوسکتا ہے کہ ڈاکٹر عبدالمجید نے ان دونوں حضرات کی تعریفات سے استفادہ کیا ہو اور اس کو مناسب اختصار کے ساتھ تعبیر کیا ہو۔

اس تعریف پر اعتماد کیا جاسکتا ہے البتہ میرے نزدیک زیادہ بہتر یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی ایک تعریف ازسرنو اس طرح ترتیب دی جائے کہ وہ اجتہاد کی تعریف پر بڑی حد تک مبنی نہ ہو، کہ یہ تعریف انفرادی اجتہاد کے ساتھ خاص ہے، تاکہ یہ تعریف اس قدر لچک دار ہوجائے کہ امت کی پسندیدہ اجتماعی اجتہاد کی تمام صورتوں کو حاوی ہو۔

مبحث دوم کے اندر میں یہی کروں گا، جہاں میں نے پسندیدہ تعریف ذکر کی ہے اور اس کی تشریح وتوضیح بھی کی ہے۔

ڈاکٹر سوسوہ نے بھی اپنی تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے اس کی قیود وضوابط کا واضح اسلوب میں تذکرہ کیا ہے۔ اگلی آگے ان کی تعریف کا جائزہ آرہا ہے جو ڈاکٹر قطب سانوں کا پیش

کردہ ہے۔

اس تعریف پر مناقشہ قطب سانو کی تعریف کے ضمن میں آرہا ہے۔

مطلب پنجم: قطب سانو (۱) کی تعریف:

قطب سانو کی تعریف کو نقل کرنے اور اس کے جائزہ سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اس کا تذکرہ کروں کہ موصوف نے اپنی ایک تحریر "**قراءة تحليلية فى مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود**" (۲) میں اجتماعی اجتہاد کی تین تعریفات نقل کی ہیں، اور ان کا جائزہ لیتے ہوئے ان پر سخت تنقید کی ہے، ایک ڈاکٹر شاوی کی تعریف، دوسری امارات سمینار کی تعریف، تیسری ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ کی تعریف، ان تینوں تعریفات کا تذکرہ گذر چکا ہے، اور پہلی دو تعریفات پر ان کے بعض استدراکات کا ذکر بھی آچکا ہے، اس موقع سے میں تیسری تعریف کے حق میں ان کی سخت ترین تنقید کا تذکرہ کروں گا، جس میں میری نظر میں انہوں نے مبالغہ کیا ہے۔

ڈاکٹر سانو فرماتے ہیں کہ ڈاکٹر عبدالمجید السوسوہ کی تعریف پر غور وفکر کرنے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس تعریف میں اصولی خامی اور ایسی فنی غلطیاں موجود ہیں جو معتبر تعریفات وحدود کے اصولی ضوابط ومعیار کے خلاف ہیں، ہمارے لیے ان کو نقاط ذیل میں بطور خلاصہ پیش کرنا ممکن ہے (۳)۔

۱- قطب مصطفیٰ سانو گینی کے شہر کنکان میں ۱۹۶۶ء میں پیدا ہوئے، اپنے وطن میں علم حاصل کرنے کے بعد مکہ مکرمہ اور جامعۃ الملک سعود میں تعلیم حاصل کی، فلسفہ وقانون میں ملیشیا سے پی ایچ ڈی کی، کئی زبانوں پر عبور ہے جن میں عربی بھی ہے اور آج کل ملیشیا کی اسلامی یونیورسٹی میں تدریسی مشغلہ ہے، کئی کتابوں کے مصنف ہیں مثلاً الاستثمار احکامہ وضوابطہ فی الفقہ الاسلامی، ومعجم مصطلحات، اصول الفقہ وادوات النظر الاجتہادی ص: ۱۵۳ و ۱۵۴، طبع اول دار الفکر دمشق۔

۲- قریب ہی میں اس کا تذکرہ گزرا ہے۔

۳- حوالہ سابقہ ص: ۲۰۵ نیز ملاحظہ ہو ان کی کتاب "النظر الاجتہادی المنشود فی ضوء الواقع المعاصر" طبع اول، دار الفکر، دمشق، ص: ۱۵۳-۱۵۴۔

میں ان کے ذکر کردہ نقاط کو مختصراً ذکر کر رہا ہوں:

۱-ان کا کہنا ہے کہ ڈاکٹر عبدالمجید السوسوہ کی یہ بات محض اندازہ اور وہم ہے کہ اصول فقہ کی قدیم کتابوں میں موجود اجتہاد کی تعریفات اس کی دونوں قسموں انفرادی اور اجتماعی دونوں کو شامل ہے) ان تعریفات میں ابن حاجب کی تعریف بھی داخل ہے جس کو انھوں نے اختیار کیا ہے)۔ یہ اس لیے کہ اجتہاد کی دونوں قسموں میں کئی بنیادی فرق ہیں، جن کا تعلق محض شرکاء کی تعداد میں فرق سے نہیں ہے(۱)۔

میں قطب سانو کی اس بات سے تو متفق ہوں کے اجتہاد کی دونوں قسموں میں عدد کے علاوہ بھی کئی وجوہ سے بنیادی فرق پایا جاتا ہے، بعض وجوہ کا انھوں نے تذکرہ بھی کیا ہے، لیکن انھوں نے تنقید میں جو شدت اختیار کی ہے میرے نزدیک اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ جبکہ ڈاکٹر سوسوہ نے جزماً (قطعی طور پر) یہ بات نہیں کہی ہے کہ سابقہ حضرات کی تعریفات میں سے اجتماعی اجتہاد بھی مقصود ہے اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے مستقل طور پر اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی ہے جیسا کہ پیچھے آچکا ہے(۲)۔

۲-ڈاکٹر موصوف کا کہنا ہے کہ اس تعریف میں اجتہاد کی رو سے ایک بڑی خامی یہ ہے کہ انھوں نے اجتہاد کو صرف فقہاء کا عمل قرار دیا ہے، اور دیگر حضرات کو اس سے علیحدہ رکھا ہے اور دوسری خامی یہ ہے کہ انھوں نے اجتہاد کو انفرادی و اجتماعی ایسا عمل قرار دیا ہے کہ جس کا مقصد صرف کسی حکم شرعی سے متعلق ظن کا حصول ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس تعریف میں ادنی اشارہ بھی اس بات کا نہیں ہے کہ اس قسم کے اجتہاد کا موضوع و محل کس قسم کے مسائل و موضوعات ہو سکتے ہیں (۳)۔

میرا کہنا یہ ہے کہ اگر اجتہاد شرعی فقہاء کے ساتھ خاص نہ ہوگا تو کس کیلئے شرعی اجتہاد کی

۱- حوالۂ بالا۔

۲- ملاحظہ ہو عبدالمجید سوسوہ کی الاجتہاد الجماعی ص:۴۶۔

۳- ملاحظہ ہو مضمون: قرائۃ تحلیلیہ فی مصطلح الاجتہاد الجماعی، مجلۃ کلیۃ الدراسات الاسلامیہ والعربیۃ دبئ شمارہ ۲۱ ص:۲۰۶۔

گنجائش ہوگی؟

نیز ڈاکٹر سانو کو ڈاکٹر السوسوہ کی اس بات سے جو اختلاف ہے کہ اجتہاد کی دونوں قسموں سے ظن حاصل ہوتا ہے تو اجتماعی اجتہاد کی رو سے وہ اپنی اس بات میں حق بجانب ہیں، اس لئے کہ اجتماعی اجتہاد سے ہماری کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ ہم حتی الامکان اجماع کے قریب ہوجائیں اور ہم اس کے ذریعہ حکم کی قطعیت کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ ظن، اگر چہ اپنی ذات میں ظن راجح کے دائرہ میں ہی رہتا ہے، جیسا کہ اس کی حجیت کے بیان میں تفصیل سے آنے والا ہے، لہٰذا میری رائے میں مناسب یہ تھا کہ ظن والی عبارت کو انفرادی اجتہاد کی تعریف کا جز قرار دیا جائے نہ کہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف کا۔ اس لئے کہ اجتماعی اجتہاد سے اقل درجہ میں اجماع سکوتی ثابت ہوتا ہے اور یہ اجماع صریح نہیں ہوسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض معاصر محققین نے اجتماعی اجتہاد اور اجماع کو یکساں بتایا ہے جیسا کہ عنقریب باب دوم میں آرہا ہے۔

۳- ڈاکٹر سانو کا خیال ہے کہ ڈاکٹر موصوف کی تعریف میں واضح لفظی واسلوبی خامیاں موجود ہیں۔ کیونکہ ''استفراغ اغلب الفقہاء'' کا لفظو ''**اتفاقهم جميعاً او اغلبهم**'' کے ساتھ کوئی جوڑ اور ہم آہنگی نہیں رکھتا(۱)۔

میرا کہنا ہے کہ ان دونوں جملوں کے مابین ہم آہنگی میں واقعی واضح طور پر فقدان ہے جبکہ ان دونوں جملوں میں کسی مسئلہ میں غور و بحث کیلئے جمع ہونے والے فقہاء میں سے اکثر یا تمام کا اتفاق مقصود و مراد ہو ہے اس لئے کہ یہ تعریف اور ایسے ہی ڈاکٹر السوسوہ اور امارات سمینار کی تعریف فقہی اداروں کی کارروائی کو سامنے رکھتے ہوئے وضع کی گئی ہیں کیونکہ انھوں نے دو چیزوں کو سامنے رکھا ہے، ایک تو فقہی اداروں کا طرز عمل اور دوسرے اجماع کی تعریف سے احتراز۔ اور یہ ان کے لیے ایک عذر ہوسکتا ہے۔

اور جہاں تک بات اجتماعی اجتہاد کی ہے تو اس کے لیے فقہاء کی ایک جماعت کا ہونا

۱- سابق حوالہ۔

کافی ہے خواہ وہ جماعت قلت میں ہو یا کثرت میں، تمام فقہاء یا اکثر کی کوئی شرط نہیں ہے کہ اس کے بغیر اجتہاد کو اجتماعی نہ کہا جا سکے، ڈاکٹر سانو کی ڈاکٹر سوسوہ کی تعریف پر اور بھی دوسری تنقیدات ہیں۔ جن میں سے اہم کے ذکر پر میں نے اکتفا کی ہے جو تین نقاط میں آئی ہیں، ساتھ ہی میں نے اپنی موافقت ومخالفت کا بھی تذکرہ کیا ہے، ڈاکٹر سانو نے اپنی گفتگو اس بات پر ختم کی ہے:

اس تعریف کی خامیوں کا یہ ایک خلاصہ ہے ان خامیوں کی وجہ سے ہم اس تعریف کو اجتماعی اجتہاد کی مناسب ترین تعریف نہیں کہہ سکتے ہیں (۱)۔

میرا کہنا ہے کہ ڈاکٹر موصوف کا یہ کلام زیادتی پر مبنی ہے، ان کی تنقیدات بہت سخت ہیں، جیسا کہ گزر چکا۔

باقی ڈاکٹر سوسوہ کی تعریف کے بارے میں خود اپنی رائے تو میں چند صفحات قبل ذکر کر چکا ہوں اور ساتھ ہی میرے ملاحظات وتاثرات بھی آ چکے ہیں۔

اور اب خود ڈاکٹر سانو کی تعریف اور اس کا جائزہ پیش خدمت ہے، اجتہاد اجتماعی کی تعریف کے تینوں نمونوں کا جائزہ لینے کے بعد ڈاکٹر سانو نے اپنی تحریر کے ایک حصہ کو اس بیان کے ساتھ خاص کیا ہے کہ مقصود ومطلوب اجتہاد اجتماعی کا مفہوم وتصور ان کے نزدیک کیا ہے، اور اس کی اساسیات وضروری تفصیلات کیا ہیں، چنانچہ وہ بحث کے شروع میں فرماتے ہیں:

ہم نے سابقہ تینوں تعریفات کے جائزہ میں کافی طول اختیار کیا ہے، اور ان تعریفوں میں جو بنیادی خلل ہے، نیز تعریف کے اندر اصولی معیاروں کی جو کھلی مخالفت ہے، اس کو بھی ہم نے واضح کیا ہے، اور اب ہماری رائے میں مناسب یہ ہے کہ ہم موجودہ ''واقع'' کو سامنے رکھتے ہوئے اس اجتہادی طریقۂ کار کی تعریف کو وضع کریں۔

اس کے بعد انہوں نے اجتماعی اجتہاد کی بابت اپنا تصور یوں پیش کیا ہے:

رتبہ اجتہاد تک پہنچنے والے افراد کی ایک جماعت کا کسی بھی زمانہ میں اپنی منظّم ومنضبط کو

۱- گذشتہ حوالہ۔

کوشش کو اس لیے صرف کرنا کہ کسی عام اور عمومی تعلق ونفع والے معاملہ میں حق تعالیٰ کی مراد تک پہنچا جا سکے۔ خواہ اس کا تعلق کسی ایک علاقہ وملک وخطہ میں لوگوں کی زندگی سے ہو یا ساری امت سے اس کا تعلق ہو، اسی طرح اس قسم کی کوشش کسی ایسے عام قضیہ میں اس لیے کرنا کہ حق تعالیٰ کی مراد کو علاقہ وملک یا امت کے واقعات وحالات پر صحیح طور پر منطبق کیا جا سکے'' (۱)۔

اس کے بعد انھوں نے آج کے زمانہ کے مناسب مطلوب اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی جو اساسیات اور ضروری تفصیلات ومبادیات ہیں ان کو بیان کیا ہے، جو چھ ہیں، میں یہاں صرف ان کے عناوین کا ذکر کر رہا ہوں، اور یہ امور دراصل ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ تعریف کے لیے قیود وضوابط کے درجہ میں ہیں (۲)۔

اول: اجتہاد اجتماعی ایک فکر اور منظّم جد وجہد وتجربہ ہے۔

دوم: اجتہاد اجتماعی تمام اہل اجتہاد سے صادر ہونے والی ایک فکر وکاوش ہے۔

۳- اجتہاد اجتماعی کا مخصوص دائرہ ہے یوں کہ اس کا تعلق خاص مسائل وامور سے ہوتا ہے اور پھر ان مسائل وامور کو تین حصوں میں ذکر کیا گیا ہے:

(الف) ملکی مسائل (ب) خطہ کے مسائل (ج) تمام امت کے عمومی مسائل

۴- اجتماعی اجتہاد کے دو بنیادی مقاصد ہیں۔

(الف) بعض مسائل وقضایا میں اللہ کی مراد تک پہنچنا۔

(ب) اللہ رب العزت کی جس مراد کو ہم سمجھ چکے ہیں بعض مسائل میں ان کی حسن تطبیق تک پہنچتا ہو۔

۵- اجتماعی اجتہاد کے وسائل لچک دار وارتقا پذیر ہیں۔

۱- قراءۃ تحلیلیہ فی مصطلح الاجتہاد الجماعی المنشود ص:۲۰۹، ڈاکٹر صاحب کی کتاب معجم مصطلحات اصول الفقہ ص:۳۰، طبع اول دار الفکر دمشق میں جو تعریف مذکور ہے، اُس میں اور اس کے درمیان کئی فرق ہیں۔ البتہ میں نے مذکورہ بالا تعریف اس لیے اختیار کی ہے کہ یہ بعد کی ہے، اور ان کی یہ تحریر اسی بحث اور موضوع کے ساتھ خاص ہے۔

۲- سابقہ حوالہ ص:۲۰۹-218۔

۶-اجتماعی اجتہاد تمام عمومی مسائل میں مطلوب ہے۔

تعریف کا جائزہ:

ڈاکٹر سانو نے مذکورہ تعریفات پر نقد کرنے اور ان میں فنی وعلمی خامیوں کو تلاش کرنے میں کافی محنت صرف کی ہے، خصوصاً وہ تین تعریفات جن کو انہوں نے بطور نمونہ پیش کیا ہے اور یہ سب انھوں نے خود اپنے تصور ومفہوم کو پیش کرنے کے لیے بطور تمہید کیا ہے، اور اس کے بعد انہوں نے اپنی تعریف بیان کی ہے جو گزر چکی ہے۔

اور اب وقت آ گیا ہے کہ ڈاکٹر سانو کی تعریف کا تجزیہ کیا جائے، تو پہلے ان امور کو لیا جارہا ہے جو میری نظر میں ان کی تعریف میں عیب پیدا کرتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ اس تعریف میں بہت سی خوبیاں بھی موجود ہیں جن کا تذکرہ آگے آئے گا۔

(۱) ڈاکٹر سانو نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں حد درجہ طوالت سے کام لیا ہے اور یہ چار سطروں سے بھی زیادہ عبارت پر مشتمل ہے حالانکہ منضبط اصطلاحی تعریفات اتنی طویل نہیں ہوتیں کہ ان کا یاد کرنا دشوار ہو۔

(۲) موصوف نے اپنی تعریف کی کوئی ایک عبارت متعین نہیں کی ہے بلکہ انہوں نے تین الگ الگ مواقع میں چار تعریفات کی ہیں جو ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں۔

۱-سن ۱۴۲۲ھ مطابق جون ۲۰۰۱ء کلیۃ الدراسات الاسلامیہ العربیۃ دبئی سے شائع ہونے والے مجلّہ کے اکیسویں شمارے میں شائع ہونے والے ان کے ایک تحقیقی مضمون میں مذکور تعریف، جو تاریخ کے اعتبار سے ان کی آخری تعریف ہے، اسی کو میں نے بھی ذکر کیا ہے اور اس پر اعتماد کیا ہے کیونکہ ان کے ذریعہ کی گئی یہ آخری تعریف ہے۔

۲-جو تاریخ ووقت کی رو سے سب سے پہلی تعریف ہے، مصطلحات اصول الفقہ (۱) نامی

۱- کتاب کا پہلا ایڈیشن دار الفکر دمشق سے ۱۴۲۰ھ مطابق ۲۰۰۰ء میں شائع ہوا۔

اپنی کتاب میں اجتماعی اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر سانو فرماتے ہیں ''پوری امت، یا کسی ملک یا خطہ کے مسلمانوں سے متعلق کسی مسئلہ میں اللہ کے حکم کی دریافت یا ایسے ہی کسی مسئلہ پر اللہ کے حکم کی مناسب تطبیق کے لئے اجتہاد کے اہل افراد پر مشتمل ایک جماعت کی مطلق کوشش''(۱)۔

اور موصوف نے اس کتاب کے اسی صفحہ میں اس کو دوبارہ ذکر کیا ہے لیکن پہلی تعریف سے بہت مختلف تعبیر اختیار کی ہے۔

۳-ادوات النظر الاجتهادی المنشود فی ضوء الواقع المعاصر (۲)
نامی کتاب میں ڈاکٹر سانو تحریر فرماتے ہیں کہ اگر اس زمانہ میں مطلوبہ اجتماعی اجتہاد کے نظریہ کے مفہوم کا کوئی تصور پیش کرنے کی اجازت ہمیں ہو تو ہم اس کی تعریف کچھ ان الفاظ میں کریں گے کہ: یہ اجتماعی اجتہادی غور وفکر اس ذہنی، علمی اور منہجی عمل سے عبارت ہے جسے اجتہادی غور وفکر کے معتدل درجہ کے وسائل سے بہرہ ور افراد وجود میں لائیں، تاکہ وہ کسی معاشرہ، خطہ یا پوری امت کی زندگی سے متعلق مسئلہ کی بابت مراد الٰہی کا صحیح فہم حاصل کرسکیں، یا ایسے کسی مسئلہ پر مراد الٰہی کی صحیح تطبیق کرسکیں (۳)۔

انہوں نے ان ہی تعریفات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ایک چوتھی تعریف مزید کی ہے جو تین سطروں سے زیادہ کی ہے۔

یہ کون سی اصطلاحی تعریف ہے جو چار الگ الگ اور ایک دوسرے سے بہت مختلف الفاظ میں لکھی گئی ہے؟ اور ان کے نزدیک اس میں سے کس پر اعتماد کیا جائے گا؟ زمانہ کے اعتبار سے سب سے آخری تعریف ناسخ اور منسوخ کے قاعدہ کی رو سے؟ یا سب کے سب قابل اعتماد اور

۱- حوالۂ بالا۔
۲- اس کتاب کا پہلا ایڈیشن دار الفکر دمشق سے ۱۴۲۱ھ مطابق ۲۰۰۰ء میں شائع ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب سابق کتاب سے بہت تھوڑے عرصہ کے بعد شائع ہوئی ہے۔
۳- ادوات النظر الاجتہادی ص: ۱۵۵۔

مقصود ہیں؟ اور کیا ان کا گمان یہ ہے کہ کہ ان میں بہت کم فرق ہے؟ ایک اچٹتی نگاہ ہی ان میں سے ہر دو تعریفوں کے درمیان بڑے فرق کو سمجھنے کے لئے کافی ہے۔

۳-ایک استدراک یہ بھی ہے کہ ڈاکٹر سانو نے ہر تعریف میں اجتہاد کے لفظ کی جگہ "**النظر الاجتهادی**" کے لفظ پر بڑا زور دیا ہے، اس جگہ اس لفظ نظر کا کیا فائدہ؟ کیا اجتہاد بحث ونظر نہیں ہے؟ یا بحث ونظر کی کوشش اجتہاد نہیں ہے؟ لہٰذا لفظ نظر جس کا انہوں نے باصرار اضافہ کیا ہے ایک ایسا زائد لفظ ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اسی طرح ہر جگہ **النظر الاجتهادی** کی عبارت کے بعد **المنشود** کے لفظ پر ان کا اصرار اور اس کا تکرار ہے تو اس سے کیا مراد ہے؟ کیا ڈاکٹر صاحب موصوف کا خیال ہے کہ کیا وہ اجتہادی غور وفکر کو بس ایسے خواب وخیال تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جس کی حقیقت تک ہم کبھی نہ پہنچ سکیں؟ کیا نظری اجتہاد خواہ فردی ہو یا اجتماعی موجودہ اور قدیم زمانہ میں حقیقی اور واقعی نہیں رہا ہے؟ یہ صحیح ہے کہ اجتماعی اجتہاد کو حالات زمانہ کے مناسب ارتقا وتجدید کی ضرورت ہے، لیکن کیا فقہی اکیڈمیاں جو کام کر رہی ہیں وہ اجتماعی اجتہادی غور وفکر نہیں ہے اور کیا علما نے اسے سند قبول نہیں دے رکھی ہے؟ ہاں یہ صحیح ہے کہ اسے خوب سے خوب تر بنانے کی ضرورت وگنجائش ہے۔

اجتہاد کے ساتھ "نظر" (غور وفکر) یا "**المنشود**" (مطلوبہ) کا استعمال اگر چند مقامات پر ہوتا تو کچھ غلط نہیں ہوتا، لیکن مسلسل اور ہر جگہ بالالتزام اجتہاد کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال (یہاں تک کہ انہوں نے کتاب کا نام بھی "**أدوات النظر الاجتهادی المنشود فی ضوء الواقع المعاصر**" رکھا ہے۔

(۴) "اللہ کی مراد کی دریافت" کا تذکرہ بھی تعریف میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مجتہد کو (خواہ وہ شخص واحد ہو یا کوئی جماعت) اجتہادی مسائل میں اللہ کی مراد حتمی طور پر معلوم نہیں ہوتی ہے، ایسے مسائل میں نقطۂ نظر کا اختلاف ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر اجتہادی مسئلہ

میں اجتہاد، چاہے انفرادی ہو یا اجتماعی۔اس میں مختلف آراء کی گنجائش ہوتی ہے اور مجتہد قطعی طور پر اللہ کی مراد کیا ہے اس کو نہیں جانتا، اور جمہور فقہاء واصولین کے نزدیک مجتہد کے مخطی اور مصیب دونوں ہونے کے امکانات ہوتے ہیں جیسا کہ میں نے اپنے ایم اے کے مقالہ التخطئۃ والتصویب فی الاراء الاجتہادیۃ میں تفصیل وتحقیق سے لکھا ہے (۱)۔جمہور فقہاء واصولین کے یہاں یہ بات ہے کہ حق ہر اجتہادی مسئلہ میں ایک ہی ہوتا ہے اس میں تعدد نہیں اور جو اس حق تک پہنچ جاتا ہے وہ مصیب ہوتا ہے اور دہرے اجر کا مستحق ہوتا ہے اور جو اجتہاد میں انتہائی کوشش کے بعد بھی حق تک نہیں پہنچ پاتا وہ خطا کار ہوتا ہے البتہ وہ بھی اپنے اجتہاد پر ایک اجر حاصل کرتا ہے اور اس خطا پر عمل میں وہ معذور ہوتا ہے، اور یقین کے ساتھ یہ جان لینا کہ مسئلہ اجتہادی میں اللہ کی مراد کیا ہے ناممکن ہے۔ان لوگوں کی دلیل یہ حدیث شریف ہے کہ: جب کوئی حاکم اجتہاد کرتا ہے اور اس کا اجتہاد درست ہوتا ہے تو اس کو دہرا اجر ملتا ہے اور اگر اجتہاد میں خطأ کرتا ہے تب بھی اس کو ایک حصہ اجر کا ضرور ملتا ہے (۲)۔

ان کی ذکر کردہ اس قید (حق تعالی کی مراد تک پہونچنے) کے غلط ہونے کی صریح دلیل ہے کہ یہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جب تم کسی قلعہ کا محاصرہ کرو اور قلعہ والے تم

۱- ایم اے کے اس مقالہ کے نصف حصہ کا یہ موضوع تھا۔اور اس کے نصف میں ایک چھوٹے سے رسالہ کا جائزہ وتحقیق کا کام ہے جس کا نام ہے ''القول السدید فی بعض مسائل الاجتہاد والتقلید۔مصنف شیخ محمد عبد العظیم بن ملا فروخ (متوفی ۱۰۶۱ھ مطابق ۱۶۵۱ء) یہ رسالہ دار الیمامہ، دمشق سے، ۱۴۲۶ھ مطابق ۲۰۰۵ء میں شائع ہوا ہے۔مقالہ ڈاکٹر محمد زحیلی کی نگرانی میں لکھا گیا ہے جس پر میں نے ڈگری امتیازی نمبرات کے ساتھ ایم اے کی ڈگری دمشق یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعۃ سے ۱۹۹۴ء میں حاصل کی، اجتہاد کے باب میں خطأ واصابت پر میں نے کافی تفصیل کی ہے اور ائمہ وعلماء کے اقوال تحقیق کے ساتھ لکھے ہیں اور موازنہ وترجیح کا بھی کام کیا ہے، اور زیر نظر مقالہ کتاب کی فصل اول میں حکم اجتہاد کی بحث کے تحت میں نے اس کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔

۲- حدیث کی تخریج گزر چکی ہے۔

سے یہ مطالبہ کریں کہ تم ان سے مصالحت اللہ کے حکم پر کرو تو اللہ کے حکم پر مصالحت مت کرنا بلکہ اپنے فیصلہ پر ان سے صلح کرو اس لئے کہ تم اس کو نہیں جانتے کہ تم اللہ کے حقیقی حکم کو دریافت کرسکو گے یا نہیں (۱)۔

اور ظنی مسائل جن میں احکام اجتہادیہ بھی ہیں ان میں، قطعی طور پر اللہ کی مراد کو نہیں جانا جاسکتا۔

ڈاکٹر سانو کی تعریف کی خصوصیات:

ڈاکٹر سانو کی تعریف کے اچھے پہلوؤں کے تذکرہ پر قابل تنقید پہلوؤں کو مقدم کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کی تعریف کی قدر و قیمت کم ہے۔ اس لئے کہ اس کے واضع نے اس کی پوری کوشش کی ہے کہ اس کی ایک نئی تعبیر لائیں اور اس کے دائرہ کو وسیع کریں جبکہ وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کی تعریف اس سلسلہ کی گذشتہ و آئندہ کوششوں کا ایک حصہ اور اس مجموعہ کی ایک کڑی ہے، اور یہ ساری جد و جہد اس لیے ہے کہ مقصود و مطلوب اجتہاد اجتماعی کے حقیقی و واقعی مفہوم تک پہنچا جاسکتا۔

اس موقعہ پر ہم ان کی تعریف کی صرف دو امتیازی خصوصیات کے بیان پر اکتفا کر رہے ہیں:

اول: ڈاکٹر سانو کی تعریف کی بظاہر سب سے اہم خوبی یہ ہے کہ انھوں نے (اجتہاد کے لئے اساس کی حیثیت رکھنے والی) حتی الامکان محنت کے کرنے کو علمیت، منہجیت اور انضباط سے مقید کیا ہے، اور یہ بہت اچھی بات ہے کہ آج کی علمی و مہذب زندگی کی فطرت وطبیعت اس کا

۱- یہ ایک طویل حدیث کا ایک حصہ ہے، اس کو مسلم نے روایت کیا ہے (نمبر ۱۷۳۱) باب تأثیر الامام الأمراء۔ نیز ابوداؤد۔ ۲۶۱۲۔ الجہاد باب دعاء المشرکین، و ترمذی ۱۶۱۷۔ السیر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ باب ماجاء فی وصیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال: حدیث حسن صحیح۔ مذکورہ الفاظ مسلم کے ہیں۔

تقاضا کرتی ہے، کیونکہ آج علوم پہلے سے زیادہ امتیاز وانضباط اور منہجیت رکھتے ہیں، یہ اس لیے ہے تا کہ ہر علم اپنے متعینہ ہدف ومقصد کو پورا کر سکے اور پاسکے اور اجتہاد کا علم (۱) اس صفت کا زیادہ حقدار ہے جس کی دو وجہیں ہیں۔

۱-اس کے فوائد بہت زیادہ ہیں، اور یہ اس شرعی وفقہی سرمایہ میں اضافہ کرتا ہے جس کا تعلق عام مسلمانوں کی زندگی سے ہے کہ اس کے ذریعہ سے مسلمان اپنی زندگی میں حلال وحرام اور جائز وناجائز کی تمیز کرتا ہے۔

۲-فقہی ملکہ اور مختلف قسم کے علوم کے احاطہ جیسے امور میں سابقہ ائمۂ مجتہدین جیسے حضرات آج نایابت ہیں، اس لئے دور حاضر کے علماء محققین ومجتہدین کیلئے اجتہاد کرتے وقت ایک منضبط علمی راہ ومنہج پر چلنا ضروری ہے تا کہ ان کا اجتہاد اپنے صحیح رخ سے الگ نہ ہو۔ لہٰذا انھوں نے تعریف میں جس نئی قید کا اضافہ کیا ہے میں سمجھتا ہوں کہ وہ ضروری ہے اور تعریف راجح کے ذکر میں اس کا تذکرہ آئے گا۔

دوم: اس تعریف کی دوسری خصوصیت یہ بھی ہے کہ ڈاکٹر سانو نے اجتہاد کے دو مقصد بیان کئے ہیں (۱) کسی نئے مسئلہ میں حکم کا استنباط۔ جس کو موصوف نے (**الوصول الی مراد الله من القضية**) سے بیان کیا ہے۔ (۲) جس حکم شرعی کا ثبوت کسی معروف نص یا سابقہ اجتہاد سے ہو اس کی کسی واقعہ پر حسن تطبیق، جس کو انہوں نے (**التوصل الی حسن تنزيل مراد الله من تلک القضية**) سے بیان کیا ہے اپنے استدراکات میں ہم یہ وضاحت کر آئے ہیں کہ یہ تعبیر دقیق نہیں ہے۔

۱- اس تعبیر پر ہوسکتا ہے کہ کچھ لوگوں کو حیرت ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد کو بھی دقیق قواعد سے منضبط کر کے ایک مستقل علم بنایا جاسکتا ہے، ہمارے علم کے مطابق اس کو سب سے پہلے امام شاطبیؒ نے بیان کیا تھا، انہوں نے تحریر کیا ہے: احکام شرعیہ کے استنباط کے سلسلے میں اجتہاد ایک مستقل علم ہے، ہر علم کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ اس کے مقدمات مدلل کر کے ثابت کئے جائیں، (الموافقات: ۴/ ۱۱۰، مطبوعہ المکتبۃ التجاریۃ، مصر)۔

اجتہاد کے ان دونوں مقاصد (جنہیں ہم اجتہاد فی الاستنباط والتطبیق سے تعبیر کر سکتے ہیں) کے تذکرہ کی اہمیت اس لئے بھی ہے کہ اس سے تطبیقی اجتہاد کا نفس اجتہاد میں شامل ہونا معلوم ہوتا ہے، تطبیقی اجتہاد استنباط اجتہاد سے کم اہم نہیں ہے، امام شاطبی نے اس پر بڑی توجہ دی ہے(۱)۔

☆☆☆

۱- ملاحظہ ہو الموافقات ۸۹/۴-۹۵۔ شاطبی نے اس کو ایسا اجتہاد قرار دیا ہے کہ جس کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک تکلیف شرع باقی ہے اور وہ قیامت کا وقت ہے، اور اس اجتہاد کا تعلق تحقیق مناط سے ہے جس کی بابت گفتگو فصل سابق سے مبحث ہفتم میں گزر چکی ہے۔

مبحث دوم:

راجح تعریف اوراس کےضوابط وشرائط کا بیان

راجح وپسندیدہ اصطلاحی تعریف کودرج کرنے سےقبل قاری کےحق میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد اجتماعی کی سابقہ تعریفات کی خوبیوں اور خامیوں کا خلاصہ پیش کردیا جائے تاکہ ایک راجح تعریف وضع کرتے وقت سابقہ تعریفات کی خوبیوں کوملحوظ رکھا جاسکے اوران کی خامیوں سے بچا جاسکے، چنانچہ اس بحث کودوحصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔

(۱) پہلا حصہ تمام تعریفات سابقہ کے محاسن اور معائب کے خلاصہ پر مشتمل ہے اور آخرمیں راجح تعریف کوپیش کیا گیا ہے۔

(۲)دوسرا حصہ راجح تعریف کی قیود کی وضاحت اوراس کےضوابط کے بیان پر مشتمل ہے۔

مطلب اول: سابقہ تعریفات کےمحاسن وعیوب کا خلاصہ، نیز راجح ومختار تعریف کا بیان

سابقہ تعریفات کےسلبی وایجابی مواخذات کا خلاصہ:

مبحث اول میں جوتعریفات آئی ہیں ان کی اہم خصوصیات وامتیازات:

۱-اختصار(۱) اور یہ وصف تمام تعریفات میں مطلوب ہوتا ہے بشرطیکہ اس اختصار کی وجہ سےمعنی میں کوئی خلل نہ آئے۔

۲-اس اجتہاد کوانجام دینے والوں کے اوصاف کی تحدید (۲) جس کے لیے فقہاء

۱- عبدخلیل ابوعید، ڈاکٹرعبدالناصر عطار، ڈاکٹرعبدالمجید سوسوہ سب کی ذکرکردہ تعریفات میں یہ بات پائی جاتی ہے۔

۲- سابقہ اکثرتعریفات میں یہ بات موجود ہے۔

ومجتہدین کی قیدلائی گئی ہے۔

۳- اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والوں کے درمیان باہمی مشورہ کی شرط (۱) اور یہ اجتماعیت کو برقرار رکھنے والی شرط ہے۔

۴- اجتہاد کے منضبط علمی منہج کے مطابق ہونے کی قید (۲)۔

۵- باہمی مشورہ کی تکمیل کے لیے خاص حالت وکیفیت کی قید، اور وہ یہ کہ اس کے لیے کوئی خاص مجلس ہو جیسے فقہی منظّم کانفرنسیں اور سمینار (۳)۔

۶- ظنی مسائل ہی میں اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے کی شرط۔

شق دوم: نقائص وعیوب:

۱- طوالت (۴) یہ چیز تمام علوم کی اصطلاحات کی تعریف میں عیب ہے، چونکہ اس کی وجہ سے طلبہ کو اصطلاحات کے حفظ کرنے میں دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اصطلاحات زیادہ تر اس لیے وضع کی جاتی ہیں کہ طلبہ ان کو حفظ کرلیں۔

۲- تعریفات کی لفظ ''اتفاق'' (۵) سے ابتدا، اور یہ چیز اجتہاد کی دونوں قسموں ''انفرادی واجتماعی'' کے مناسب حال نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں قسموں میں کبھی تو یہ شکل (اتفاق) پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں بھی پائی جاتی، یہ لفظ تو اجماع کی تعریف کے لئے زیادہ مناسب ہے نہ کہ اجتہاد کے لئے، کہ جس کا حاصل کوشش کا صرف کرنا (لگانا) ہے۔

اسی طرح لفظ ''تشاور'' (باہمی مشورہ) کے ذریعہ تعریف کی ابتداء اگر چہ اجتماعیت کیلئے

۱- یہ شرط تمام تعریفات میں موجود ہے، اس لیے کہ یہ اجتماعی اجتہاد کی روح ہے۔

۲- ڈاکٹر قطب سانو نے تنہا اس شرط کا تذکرہ کیا ہے۔

۳- جیسا کہ امارات سمینار کی تعریف مختار میں آیا ہے۔

۴- ڈاکٹر توفیق شاوی اور ڈاکٹر قطب سانو کی تعریفات میں ایسا ہی ہے۔

۵- ڈاکٹر عبد خلیل، ڈاکٹر عطار اور امارات کے سمینار کی تعریفات میں ایسا ہی ہوا ہے۔

باہمی مشورہ شرط ہے لیکن اس کو تعریف میں جنس کا درجہ حاصل نہیں ہے۔

۳- اضطراب وغموض (انتشار وعدم وضوح) یہ دونوں چیزیں بعض تعریفات میں موجود ہیں، اس کا تذکرہ بھی اپنے موقع پر گزر چکا ہے۔

امر دوم: تعریف مختار وراجح:

سابقہ تعریفات کی خوبیوں اور خامیوں کا خوب اچھی طرح جائزہ لینے کے بعد (جن کا خلاصہ پیش کیا جا چکا ہے) میں اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف پیش کرتا ہوں جو میرے نزدیک اپنے تمام افراد کیلئے جامع اور اس کے اندر غیر کے دخول سے مانع ہے، اور وہ یہ ہے:

اجتماعی اجتہاد فقہاء ومجتہدین کی ایک جماعت کا کسی ظنی مسئلہ کے حکم شرعی کے استنباط کیلئے تحقیق ومشاورت میں انتھک کوشش کرنا ہے۔

یہ تعریف اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی ادائیگی میں بنیادی قیود پر اکتفا کرتی ہے۔

اگر مذکورہ قیود کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے تو تعریف وسیع تعبیر میں کچھ اس انداز کی ہوگی۔

''اجتماعی اجتہاد عادل مسلمان فقہاء کی ایک جماعت کا کسی شرعی مسئلہ کے استنباط کے لئے اصولی علمی منہج پر تحقیق اور غور وفکر کرنے کے سلسلے میں کاوشیں کرنے اور پھر ایک خاص مجلس میں باہم مشاورت کرنے کو کہتے ہیں۔

اگلی سطروں میں قیود وضوابط کی وضاحت آ رہی ہے۔

مطلب دوم: راجح ومختار تعریف کے قیود وضوابط کا بیان:

ان قیود وضوابط کو مندرجہ ذیل چھ نقاط میں بیان کر کے ان کی تشریح کی جائے گی:

۱- اجتماعی اجتہاد مشترکہ کوشش کا صرف کرنا ہے یا فقہاء کی ایک جماعت کی کوششوں کا

مجموعہ ہے۔

۲-اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والے افراد کا مسلمان و عادل فقہاء ہونا لازمی ہے۔

۳-اجتماعی اجتہاد خالص علمی و اصولی منہج پر تحقیق اور غور و فکر کا نام ہے۔

(۴)اجتماعی اجتہاد کو باہمی مشاورت کے اصول کے ذریعہ انجام دیا جانا ضروری ہے۔

(۵)اجتماعی اجتہاد کا مقصود ایسے حکم شرعی کا استنباط ہے جو محل اجتہاد مسئلہ میں مقاصد شریعت کو یقینی بنائے۔

(۶)انفرادی اجتہاد کی طرح اجتماعی اجتہاد بھی ظنی مسئلہ کی بابت ہی ہوتا ہے۔

تمام شرائط و قیود میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ وضاحت حسب ذیل ہے۔

اول: اجتماعی اجتہاد مشترک کوشش کا صرف کرنا ہے یا فقہاء کی ایک جماعت کی جدوجہد کا مجموعہ ہوتا ہے۔

ماقبل میں یہ بات کئی مواقع میں گذر چکی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی ابتداء لفظ ''اتفاق'' سے کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اجتماعی اجتہاد میں کبھی تو اتفاق کی شکل پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں بھی پائی جاتی۔

اسی طرح اجتماعی اجتہاد کی تعریف کا آغاز لفظ ''تشاور'' یا لفظ ''شوریٰ'' سے کرنا بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ اجتماعی اجتہاد فی نفسہ باہمی مشورہ کا نام نہیں ہے۔ بلکہ مشورہ اجتماعی اجتہاد کے شرائط میں داخل ہے، تاکہ اس کے ذریعہ سے اجتماعی آراء معلوم ہو سکیں، یہی وجہ ہے کہ میں نے مشورہ کو اجتماعی اجتہاد کی تعریف کا حصہ بنایا ہے، اسکو انفرادی اجتہاد یا اجتہاد کی تعریف کا حصہ بنایا جائے۔

اس صراحت کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں ''بذل

الجهد'' یا''استفراغ الطاقة'' کے علاوہ کوئی اور تعبیر بطور جنس مناسب نہیں ہے، اور ''بذل الجهد'' چونکہ لغوی طور پر اجتہاد سے قریب تر تعبیر ہے اس لئے میں نے اسے اپنی تعریف میں جنس کی جگہ رکھا ہے۔ اور تعریفات میں لغوی معنی کی مناسبت کا خیال رکھنا ضروری ہے تا کہ سننے کے وقت ذہن بآسانی اصطلاحی تعریف کی طرف منتقل ہو سکے۔

قید ثانی: اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والوں کا عادل مسلم فقہاء ہونا ضروری ہے۔

یعنی عمل اجتہاد بالخصوص اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والے افراد میں تین اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے ۱- فقہ ۲- اسلام ۳- عدالت۔ ان کے علاوہ بالغ اور ذی فہم ہونا بھی ضروری ہے۔

مذکورہ اوصاف کے لزوم کی مختصر وضاحت ذیل میں ملاحظہ ہو:

پہلی صفت فقیہ ہونا:

میں نے '' مجتہد '' کا لفظ اختیار نہیں کیا تا کہ میں منطق کی اصطلاح میں '' دور '' کا مرتکب نہ ہو جاؤں، یہ تعریفات میں ایک عیب ہے، میں نے عالم لفظ بھی نہیں اختیار کی، اس لئے کہ وہ دنیوی و دینی تمام علوم کے عالم کو عام ہے، پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر عالم اس درجۂ اجتہاد پر فائز ہو جو اسے استنباط احکام کے قابل بنا دے۔

جب کہ فقیہ کا لفظ اپنے شخص پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے جو اجتہاد کے ان معتبر مراتب میں سے کسی بھی مرتبہ پر فائز ہو جن کا تذکرہ پہلی فصل میں گزر چکا ہے(۱)۔

۱- میں اس موقع سے ان شرائط کو دوبارہ یاد دلاتا و ذکر کرتا ہوں، سارے مجتہدین ایک مرتبہ کے نہیں ہوتے، ان کے مختلف مراتب و طبقات ہیں، ان مراتب کی معروف تقسیم و تفصیل وہ ہے جو ابن الصلاح سے منقول ہے اور جس کی نووی و سیوطی نے تائید کی ہے، اکثر علماء نے اس کو اختیار کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مجتہد یا مطلق ہوتا ہے یا مقید، اور مطلق مستقل ہوتا ہے یا غیر مستقل۔ (منتسب) ہوتا ہے۔ مجتہد مطلق کے دونوں طبقات کی نمائندگی ائمہ اربعہ اور ان کے معروف تلامذہ اور ان جیسے لوگ کرتے ہیں جن سے اجتہاد استنباطی کا فرض کفایہ بالاتفاق ادا ہو جاتا ہے۔
رہا مجتہد مقید تو اس کے بھی کئی طبقات ہیں سب سے اعلیٰ طبقہ مجتہد تخریج کا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حالاتِ زمانہ کے پیش نظر (بلکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کی تمام صدیوں کے حالات کے پیش نظر بھی) مقید مجتہدین کے پہلے اور دوسرے مرتبہ کے مجتہدین کے اجتہادات کو قبول کیا جاسکتا ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ باہمی مشاورت کے عمل سے ان کے اجتہادات باہم تقویت کا بھی ذریعہ ہوں گے۔

نیز مجتہدین کے طبقات کی یہ تقسیم اصطلاحی و درسی ہے جو پانچویں، چھٹی ہجری میں وجود میں آئی ہے، اور اس تقسیم کے حق میں کوئی نص (آیت یا حدیث) یا اجماع، یا کسی صحابی کا قول بھی موجود نہیں ہے، اور خود اصولیین کے درمیان اس تقسیم کی بابت زبردست اختلاف بھی ہے، نیز یہ امتیاز صحابہ و تابعین مجتہدین میں واضح نہیں ہے کہ کون کس درجہ کا مجتہد تھا، اور یہ بھی نہیں ہے کہ تمام صحابہ و تابعین ایک ہی درجہ کے ہوں جیسا کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں، اس کے باوجود امت نے ان کے اجتہادات کو قبول کیا ہے، اور تمام ائمہ مجتہدین نے ان کے اجتہادات پر اعتماد کیا ہے، اور یہ اجتہادات ان کے مسالک میں پھیلے ہوئے ہیں۔

اس مذکورہ بحث کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ صفت فقہ کا لفظ ہر اس شخص پر دلالت کرتا ہے جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک کسی معتبر مرتبۂ اجتہاد پر ہو، جبکہ میرا اپنا رجحان تو اس طرف ہے کہ ایک عالم میں اجتہاد کے اعتبار کے لیے ہلکے (۱) شرائط کو قبول کیا جائے اور اکثر علماء عصر حاضر کا رجحان بھی یہی ہے کیونکہ اصولیین نے جو شرائط ذکر کئے ہیں آج ان سب کا پورے طور پر تحقق دشوار ہے۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جس کو صاحب الوجوہ اور مجتہد فی المذہب بھی کہتے ہیں، اس کے بعد مجتہد ترجیح اور سب سے کم مرتبہ مجتہد الفتیا، ان مقید مجتہدین سے اجتہاد کا فرض کفایہ ادا نہیں ہوتا، جیسا کہ پیشرو علما نے ذکر کیا ہے۔ البتہ ابن الصلاح کی رائے ہے کہ مجتہد الفتیا سے فتوی کا فرض کفایہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہاں اجتہاد کا فرض کفایہ ادا نہیں ہوتا)۔

فقیہ کا یہ لفظ ضمنی طور پر یہ بھی بتاتا ہے کہ اس سے منصف شخص نے مجتہد کے لئے مشروط علوم حاصل کر لئے ہیں۔

۱- ہلکے شرائط سے مراد یہ ہے کہ اہلیت سے متعلق سابقہ مذکورہ شرائط کے درمیانی یا ادنیٰ مرتبہ کو کافی سمجھا جائے مثلاً یہ کہ ایک فقہی ذوق رکھنے والا عالم احکام کی آیات و احادیث کی طرف فوری رجوع پر قادر ہو نہ کہ یہ کہ متعلقہ وہ احادیث و آیات اس کو ازبر ہوں۔

صفت دوم اسلام:

فقیہ کے لئے اسلام کی شرط عمومی طور پر معروف ہے، البتہ اس مقام میں یہ شرط لزوم کا درجہ رکھتی ہے تاکہ فقیہ غیر مسلم اس سے خارج ہوسکے، ہوسکتا ہے کہ کوئی غیر مسلم اجتہاد کی اہلیت حاصل کرلے، اگرچہ یہ امکان ضعیف وخفیف ہے۔ اور یہ ممکن بھی کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم شریعت کے مسائل ایک ایسے شخص کی رائے کی بنیاد پر قبول کرلیں جس میں ایمان ہی نہیں۔

البتہ ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ صفت اسلام مومن اور منافق دونوں پر مشتمل ہے یعنی اگر کوئی فقیہ مسلمان ہونے کے ساتھ منافق یا فاسق ہوتو کیا اس صورت میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

اس کا جواب صفت سوم (عدالت) کے بیان میں آرہا ہے۔

صفت سوم: عدالت

عدالت سے مراد نفس میں راسخ ایک ایسی کیفیت ہے جس کی وجہ سے آدمی تقوے اور شرافت کو لازمی طور پر اپنی زندگی کا حصہ بنالے، یہاں تک کہ اس کی سچائی کا پختہ یقین ہوجائے (۱) اور یہ کیفیت منافق میں کبھی پیدا نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ کذب منافق کی سرشت وفطرت میں داخل ہے، جیسا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں بیان فرمایا کہ: چار خصلتیں جس میں ہوں گی وہ خالص منافق ہوگا اور جس میں ان میں سے کوئی ایک عادت پائی جائے گی اس میں منافق کی ایک عادت ہوگی یہاں تک کہ اس کو چھوڑ دے۔

۱- جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے۔

۲- جب بات کرے تو جھوٹ بولے۔

۱- المحصول ۴/ ۳۹۸ و ۳۹۹۔ نیز ملاحظہ ہو زرکشی کا قول (البحر المحیط ۴/ ۲۷۳، طبع اول، اوقاف الکویت)، ان دونوں کتابوں میں اس صفت سے متعلق اچھی تفصیل آئی ہے کہ یہ صفت کیسے حاصل ہوتی ہے اور اس پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

۳- جب وعدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے۔

۴- اور جب کسی سے بحث ومباحثہ کرے تو بدزبانی کرے(۱)۔

زرکشی فرماتے ہیں کہ استاذ محترم ابومنصور (۲)، امام غزالی (۳) اور الکیا الہراسی (۴) وغیرہ نے مجتہد کے قول پر اعتماد کرنے کیلئے اس کے عادل ہونے کو شرط قرار دیا ہے۔ البتہ بحیثیت عالم (ومجتہد) ہونے کے وہ اجتہاد کرسکتا ہے اور اپنے اجتہاد پر عمل کرسکتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک فتوی قبول کرنے کیلئے عدالت شرط ہے، اجتہاد کیلئے نہیں ہے، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک عدالت اجتہاد کا رکن ہے، ماوردی (۵)، رویانی (۶) وغیرہ فرماتے ہیں کہ وہ

۱- بخاری۔ حدیث ۳۴ و ۲۳۲۲۔ کچھ فرق واختلاف کے ساتھ نیز مسلم حدیث ۵۸۔ کچھ اختلاف کے ساتھ، مناوی نے فیض القدیر (۱/ ۴۶۳) میں ذکر کیا ہے کہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: نفاق لغت میں باطن کا ظاہر کے خلاف ومخالف ہونا ہے۔ اب اگر یہ بات ایمان کے باب میں ہو تو یہ کفر کا نفاق ہے، ورنہ یہ عمل کا نفاق ہے، اور اس کے مختلف مراتب ہیں، اور خالص کا مطلب ہے منافق سے مکمل مشابہت، ایسی مشابہت تب ہوتی ہے جب یہ چیزیں اس پر غالب ہو کر اس کی عادت وطینت بن جاتی ہیں۔

۲- عبدالقاہر بن طاہر، تمیمی، بغدادی (وفات ۴۲۹ھ) شافعی فقیہ واصولی نیز متکلم ومفسر تھے، سترہ علوم کا درس دیا کرتے تھے، اہل فضل وکمال کا اتفاق ہے کہ وہ علم اصول کے ائمہ میں سے اور ممتاز علماء اسلام میں سے تھے، ان کی کتابیں ہیں: تفسیر القرآن، فضائل المعتزلہ، التحصیل فی اصول فقہ (طبقات الشافعیۃ۔شہبہ ۱/ ۲۱۱ و ۲۱۲، مرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۳۴۰)۔

۳- حجۃ الاسلام ابوحامد غزالی حالات گزر چکے ہیں۔

۴- علی بن محمد ابوالحسن طبری، جو الکیا ہراسی کے لقب سے معروف ہیں (۴۵۰۔ ۵۰۴ھ) شافعی فقیہ، اصولی، مفسر ومحدث تھے، ان کی کتابیں ہیں، احکام القرآن، شفاء المسترشدین (خلافیات میں) نیز اصول فقہ میں بھی ایک کتاب ہے (طبقات الشافعیہ، شہبہ ۱/ ۲۸۸۔ ومرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۱۷۶)۔

۵- ماوردی۔ علی بن محمد بن حبیب (۳۴۶-۴۵۰ھ) مذہب شافعی کے امام وحافظ، اقضی القضاۃ کا لقب سب سے پہلے ان کو ہی ملا۔ ان کی کتابیں ہیں، الحاوی (فقہ میں)، الاحکام السلطانیہ، ادب الدنیا والدین (طبقات الشافعیہ۔ سبکی ۳/ ۳۰۲۔ ۳۱۴ و شذرات الذہب ۳/ ۲۵۸ والاعلام ۵/ ۱۴۶)۔

۶- رویانی۔ ابوالمحاسن عبدالواحد بن اسماعیل (۴۱۵-۵۰۲ھ) شوافع کے ائمہ میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عالم (مجتہد) جس میں عدالت کی صفت مفقود ہے اگر وہ اجتہاد محض اپنے علم کیلئے کرتا ہے تو اس کا اجتہاد کرنا درست ہے اور اگر اس کے اجتہاد کا مقصود حکم اور فتوی ہے تو حکم کے نافذ ہونے اور اس کے فتوی کے قبول ہونے کیلئے عدالت شرط ہے۔اس لئے کہ حکم و فیصلہ کے شرائط فتوی کے شرائط سے درجہ میں بڑھے ہوئے ہیں۔

ابن سمعانی فرماتے ہیں کہ لیکن اس کا ثقہ و مامون ہونا اور دینی امور میں متساہل نہ ہو۔اور جن لوگوں نے عدالت کو شرط قرار نہیں دیا ہے ان کے یہاں بھی اس کے ماسواء سے نفی مقصود ہے(۱)۔

اجتماعی اجتہاد کے عمل میں شریک مجتہد کے لیے عدالت بدرجہ اولیٰ شرط ہے تاکہ مجتہدین کا باہمی تعاون فساد کا شکار نہ ہوسکے، اس بابت تفصیل تیسرے باب میں آئے گی، جہاں فقہی اکیڈمیوں واداروں کی رکنیت کے شرائط کا تذکرہ وتجزیہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ فقہ، اسلام، عدالت مجتہد کے لئے ان تینوں صفات میں سے ایک تو اس کے لیے قید ہے اور دو ضابطہ کے طور پر ہیں، اس کے ذریعہ مجتہد غیر فقیہ، مجتہد غیر مسلم، مجتہد غیر عادل- جو فاسق، منافق اور بدعتی تینوں کو شامل ہے-نکل جاتے ہیں۔

صفت سوم: اجتماعی اجتہاد علمی واصولی طریقہ پر بحث ونظر کا نام ہے

فقہی وشرعی اجتہاد خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی ہر قسم کی بحث ونظر کا نام نہیں بلکہ اسے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) سے تھے، مذہب کے حفظ میں معروف تھے، طبرستان ورویان وغیرہ کے قاضی تھے، ان کی کتابوں میں ہیں: البحر۔ جو مذہب شافعی کی وسیع ترین کتاب ہے، نیز الفروق اور حقیقۃ القولین (طبقات الشافعیہ۔سبکی ۴/ ۲۶۴ والاعلام ۴/ ۳۲۴) اور ابن سمعانی (ابن السمعانی۔ ابوالمظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار، ابن السمعانی سے مشہور ہیں (۴۲۶ھ-۴۸۹ھ) مرو کے رہنے والے تھے، فقیہ واصولی، مفسر ومحدث نیز متکلم تھے پہلے حنفی المذہب تھے بعد میں شافعی مذہب اختیار کرلیا تھا، ان کی کتابیں ہیں القواطع۔ اصول الفقہ میں، اور البیان۔خلافیات میں۔(طبقات الشافعیہ۔سبکی ۴/ ۲۱ والنجوم الزاہرہ/ ۱۶۰ ومعجم المؤلفین ۱۳/ ۲۰)۔

۱- البحر المحیط ۶/ ۲۰۴، نیز ملاحظہ ہو المستصفی، غزالی۔ ۲/ ۳۵۰، والفقیہ والمتفقہ۔خطیب بغدادی ۲/ ۳۳۰۔طبع دوم دار ابن الجوزی، واللمع، شیرازی ص: ۷۵، مطبعۃ محمد علی صبیح واولادہ، مصر۔

مخصوص اصول وقواعد کے حامل علمی منہج سے منضبط ہونا چاہئے، ان اصول وقواعد میں سے بیشتر اس علم اصول فقہ سے مستفاد ہیں جس کی ابتداء امام شافعیؒ نے کی اور جو تیسری و چوتھی ہجری میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔ میں اس کے حالات اور اس کی تبدیلیوں کے پیش نظر اس کے تحسینی و تکمیلی امور میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ زمانہ کے پیش نظر اس کی البتہ اس کی اصل (وجوہر) میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔

بعض دیگر علوم کے اصول وقواعد کی بھی مجتہد کو ضرورت ہوتی ہے، جیسے تربیت، سماجیات، سیاسیات، معاشیات اور ریاضیات وغیرہ اور کبھی کبھی مجتہد کو علم طب کی بنیادی معلومات کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

کوئی سائل یہ سوال کرسکتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کیلئے یہ شرط (علمی واصولی طریقہ کار پر اجتہاد کرنا) کہاں سے آگئی حالانکہ زمانہ قدیم کی تمام سابقہ تعریفات میں یہ شرط موجود نہیں ہے؟ یا وہ یہ سوال کرسکتا ہے کہ کیا تمام سابقہ مجتہدین اس طریقہ کار پر اجتہاد نہیں کرتے تھے بلکہ غیر منظم طریقہ پر عامل وکاربند تھے۔

ان دونوں سوالوں کا جواب یہ ہے کہ تمام فقہائے صحابہ وتابعین کسی نہ کسی طور پر اپنے اجتہادات میں اصول وضوابط پر کاربند تھے، اگرچہ انہوں نے یہ اصول وقواعد نہ کہیں لکھے اور نہ ذکر کیے، حتی کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا دور آیا تو انہوں نے اصول فقہ میں اپنے مشہور رسالہ ''الرسالہ'' کو تصنیف کرکے اس علم کی اولین بنیاد رکھی۔

پھر امام شافعیؒ کے بعد اس علم کے قواعد واصول کی ترتیب کے کام پر علما نے مسلسل توجہ دی حتی کہ اس کو اتنی اہمیت حاصل ہوئی کہ منصب اجتہاد کے حصول کیلئے بعض حضرات کے نزدیک سب سے اہم ترین فن یہی علم کہلایا وقرار پایا(۱) تو کیا ان علما کے اس کام (تدوین اصول فقہ) نے

۱- فخر رازی فرماتے ہیں کہ ہماری ذکر کردہ تفصیل سے واضح ہے کہ مجتہد کے لیے اہم ترین علم، علم اصول فقہ ہے (المحصول ۶/۲۵)۔ امام غزالی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جبکہ پہلے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امام شافعی سے پہلے کے مجتہدین کے اجتہادات کو اس لئے بنیاد پر غیر معتبر قرار دے دیا کہ ان حضرات نے اجتہاد کی کوئی تعریف وضع نہیں کی اور قواعد لغویہ واصولیہ کو کی تدوین نہیں کی، اور روایات واسانید کی بابت کچھ کلام نہیں کیا؟

پھر امام شافعیؒ نے اجتہاد کو قیاس تک محدود رکھا، اور یہ فرمایا کہ یہ دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں (۱) اور امام شافعیؒ کے بعد کے لوگوں نے اجتہاد کے معنی میں وسعت دی اور اس کی مختلف تعریفیں کیں، تو کیا اس کی وجہ سے امام شافعیؒ کے اجتہادات پر کوئی اثر پڑا؟ یا انہوں نے اس عظیم امام کے اجتہادات کو باطل یا کم قیمت کر دیا؟

یعنی علم اصول فقہ کی ترقی اور اس کے قواعد کے ارتقا کی وجہ سے سابق مجتہدین کے اجتہادات میں کوئی نقص نہیں آتا اور نہ اس سے ان کی قدر و قیمت میں کمی واقع ہوتی، بلکہ اس علم میں موقع وحالات کی رعایت میں کچھ ایسے امور کا بھی اضافہ ہوتا ہے جو اس کو خوب سے خوب تر بناتا ہے، جیسا کہ کسی زمانہ میں مجتہد کیلئے علم کلام کی معرفت ضروری قرار دی گئی (۲)، پھر حالات بدلے اور اس علم کلام کی ضرورت نہیں رہ گئی اور اس کی جگہ دوسرے علوم جدیدہ نے لے لی، اور اسی طرح سلسلہ چلتا رہا، زمانہ بدلتا رہا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اجتہاد کے لئے بہت سے ضروری علم

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) انھوں نے ان آٹھ علوم کا تذکرہ کیا ہے جن سے منصب اجتہاد وجود وترکیب پاتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ان میں سے اکثر کو تین فنون شامل وحاوی ہیں اور وہ ہیں علم حدیث، علم لغت اور علم اصول فقہ (المستصفی ۲/ ۳۵۳) علم اصول الفقہ کی شرط کے بارے میں شوکانی نے جو کہا ہے وہ بھی ملاحظہ ہو کہ فرماتے ہیں: یہ علم خیمۂ اجتہاد کا بنیادی کھونٹا ہے اور اس کی اساس وبنیاد ہے جس پر اس کی عمارت کھڑی ہوتی ہے (ارشاد الفحول ص: ۸۲۳۔ طبع اول، دار ابن کثیر، دمشق)۔

۱- الرسالہ ص: ۴۷۷۔ تحقیق احمد شاکر طبع اول دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۲- ملاحظہ ہو قاضی باقلانی کے کلام کا خلاصہ جس کو امام جوینی نے اپنی کتاب التلخیص کی کتاب الاجتہاد میں ذکر کیا ہے، (ص: ۶۲۷۔ طبع اول، دار القلم دمشق ودار العلوم والثقافۃ بیروت، وادوات النظر الاجتہادی، سانو ص ۴۳، طبع اول دار الفکر، دمشق)۔

بھی ایک دوسرے کی جگہ لیتے رہے، لیکن کچھ امور ایسے بھی ہیں جو اپنی جگہ پر ثابت وقائم ہیں حالات وجگہ کی تبدیلی ان پر کچھ بھی اثر انداز نہیں ہوتی، جیسے قرآن وسنت کا علم، اگر چہ ان کے حصول کے ذرائع تبدیلی کیوں نہ ہو جائے۔

اسی طرح ہمارا یہ موجودہ زمانہ ہے جس میں زندگی کے تمام شعبوں میں بہت سی حیرت انگیز تبدیلیاں رونما ہوئیں، بہت سے نئے مسائل سامنے آئے، تمام علوم میں زبردست وسعت پیدا ہوئی، اسی صورت حال کی وجہ سے اب یہ ضرورت پیش آرہی ہے کہ ہم پیشروؤں کی اصطلاحات اوران کی بیان کردہ قیود وشروط پر نظر ثانی کریں، اور حالات زمانہ سے ہم آہنگ تبدیلیاں کریں، یہی ضرورت اجتہاد بالخصوص اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں پیش آرہی ہے، کہ یہ اجتماعی اجتہاد تو اسی زمانہ کا رجحان ہے۔

موجودہ زمانہ کے حالات کی رعایت کی مناسبت سے جس کا ذکر میں نے کیا ہے میرے نزدیک ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد کیلئے (خواہ وہ انفرادی اجتہاد کر رہا ہو یا اجتماعی) اصولی طریقۂ کار کی شرط لگائی جائے، یہ قید مجھ سے پہلے ڈاکٹر قطب سانو کی تعریف میں گذر چکی ہے اوران کے علاوہ بقیہ دوسرے کسی محقق نے میرے علم میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے۔

قطب سانو نے اپنی تعریف میں مذکورہ قید کو مرکزی وبنیادی امر قرار دیا ہے اور اسی بابت انھوں نے کہا ہے کہ: ہم نے اس مرکزی امر کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ہم نے اس کی صراحت کی ہے کہ مطلوب اجتماعی اجتہاد ایک منہجی ومنضبط علمی کوشش کو صرف کرنا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد اجتماعی دراصل ایک فکری جدوجہد ہے، اور اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ زندگی کی رفتار اور اس کے رخ کو صحیح رکھنے کے لیے نیز حق تعالیٰ کی مراد کے مطابق اس کو چلانے کے لیے اجتماعی اجتہاد ضروری ہے، نیز وہ ایک ایسی منہجی اور بامقصد فکر وجدوجہد ہے جو اجتہاد کے دونوں مقصدوں کو بروئے کار لاتی ہے: ایک مراد الٰہی کا حسن فہم۔ دوسرے مراد الٰہی کی حسن تطبیق۔

اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد ہمارے تصور میں طاقت کا لگا دینا نہیں، اور نہ ہی غیر منہجی اور غیر اصولی انتھک کوشش کرنا ہے۔ بلکہ حقیقت میں وہ ایک طرف عقل سلیم اور وحی الٰہی (قرآن وسنت) کے درمیان ایک منہجی اور منضبط تعامل ہے اور دوسری طرف عقل انسانی اور احوال زمانہ کے مابین ایک منہجی اور منضبط تعامل ہے۔ اور یہ اس لیے تاکہ تین چیزوں نص، عقل، احوال زمانہ کے درمیان ربط وتعلق پیدا کیا جا سکے (۱)۔

چوتھی صفت: اجتماعی اجتہاد کا شوری کی شکل میں انجام پانا ضروری ہے:

شوری (اپنی سادہ وآسان تعریف کے مطابق) کسی معین مسئلہ کے بہتر سے بہتر حل کرنے کے لیے آراء کا تبادلہ ہے۔

اور بعض لوگوں نے اس کی تعریف اس طرح میں کی ہے کہ: وہ کسی ایسے مسئلہ میں جس میں براہ راست کتاب وسنت کا کوئی نص صریح وارد نہ ہو اہل علم کی آراء کا طلب کرنا ہے (۲)۔

اور جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا حکم دیا "**وشاورهم في الأمر**" (آل عمران: ۱۵۹)۔ یعنی آپ صحابہ کی دلجوئی کے لیے جنگ وسلامتی اور دنیاوی مسائل میں صحابہ سے ان کی آراء پوچھئے اور تاکہ آپ سے لوگ اس طریقۂ کار کی تعلیم بھی حاصل کریں، یہی وجہ ہے کہ آپؐ صحابہ سے کثرت سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ حضرت حسن (بصری) فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کو خوب علم ہے آپؐ کو اس کی ضرورت تو نہ تھی لیکن اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ آپ کے بعد آنے والوں کو مسائل ومعاملات کے حل کرنے کا ایک طریقہ دے دیا جائے (۳)۔

۱- مقالہ۔ قرائۃ تحلیلیہ فی مصطلح الاجتہاد الجماعی المنشود، مجلۃ کلیۃ الدراسات الاسلامیہ والعربیۃ۔ دبئ، شمارہ نمبر ۲۱، ص: ۲۰۹ و ۲۱۰۔

۲- معجم مصطلحات اصول الفقہ۔ سانو ص: ۲۵۱۔ طبع اول دار الفکر، دمشق، باب دوم کی فصل ثانی میں ایک مستقل بحث آرہا ہے جس میں تفصیل سے اس کا تذکرہ ہے کہ اجتہاد اجتماعی کا شوری سے کیا تعلق ہے۔

۳- ملاحظہ ہو التفسیر المنیر فی العقیدۃ والشریعۃ والمنہج۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ۴/ ۱۳۹ و ۱۴۰۔ طبع اول، دار الفکر، دمشق۔

حضرت امام زہری فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ میں نے آپؐ سے زیادہ کسی کو اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتے ہوئے نہیں دیکھا(۱) آپؐ کے مشوروں کے واقعات سیرت کی کتابوں میں مشہور ہیں جن میں سے بعض کا میں آپؐ کے دور میں اجتماعی اجتہاد کے موضوع پر اپنی گفتگو میں باب ثانی کے آغاز میں ذکر کروں گا۔

معاملات میں اور خصوصاً اہم معاملات میں مشورہ کرنا تمام علماء کے نزدیک پوری امت کے حق میں مستحب ہے(۲) اس لیے کہ اہل ایمان کی تعریف وتوصیف میں ارشاد ہے:

وامرهم شوری بینهم (الشوری:۳۸)۔(۳)

اور جبکہ شوری اور مشورہ کی تمام معاملات میں اور تمام مسلمانوں کے لیے یہ اہمیت ومطلوبیت ہے تو وہ فقہاء امت اور اہل حل وعقد جو اس لئے احکام کا استنباط اور مشکلات کا حل نکالتے ہیں تاکہ حاکم ورعایا سب کے سب ان کی راہ پر گامزن ہوسکیں وہ اس امر جلیل کے سب سے زیادہ لائق اور حقدار ہیں اس لئے کہ تمام مسائل ومعاملات ومشکلات میں نیز حوادث وواقعات میں یہی لوگ ہی تو اس امت کا سرمایہ وذخیرہ ہیں۔

خلفاء راشدین خصوصاً شیخین یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہم کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی ایسا نیا مسئلہ پیش آتا جس کے تعلق سے نہ تو قرآن میں کوئی صراحت ہوتی اور نہ ہی آپؐ نے اس تعلق سے صحابہ سے کوئی بات کہی ہوتی تو یہ حضرات کبار صحابہ کو جمع فرماتے اور باہمی صلاح ومشورہ کرتے اور جس رائے پر تمام صحابہ یا اکثر صحابہ متفق

۱- بیہقی۔سنن کبری (۷/ ۴۲) ومستدرک شافعی ص: ۱۷۷۔طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، نیز ملاحظہ ہو فتح الباری ۵/ ۳۲۴،اس کی سند میں انقطاع ہے، زہری کا ابو ہریرہ سے سماع نہیں ہے۔

۲- موسوعۃ الاجماع ابو جیب ۲/ ۶۱۴،طبع سوم دار الفکر، دمشق۔

۳- اس آیت میں لفظ شوری مصدر کے معنی میں ہے جیسے لفظ فتیا یعنی: ان کا حال ومعاملہ مشورہ کا ہے کہ وہ آپس میں مشورہ کرتے ہیں اور باہمی مشورہ کے بغیر کسی رائے کو اختیار نہیں کرتے اور یہ اس لیے کہ وہ تمام معاملات ومنصوبوں میں نیز مطلوب کے حاصل کرنے میں انتہائی بیدار مغز ہیں۔

ہوتے اسی کے مطابق فیصلہ کرتے، اور یہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں کرتے، جنھوں نے ان کی باہمی مشورہ کی طرف رہنمائی کی تھی اور انہیں اس کا عادی بنایا تھا(۱)۔

علامہ مصطفیٰ الزرقاء(۲) فرماتے ہیں کہ مشورہ کا یہی وہ طریقہ کار ہے جو صحابہ کرام اس وقت اختیار کرتے جب انہیں کوئی علمی اور سیاسی مشکل درپیش ہوتی، حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ کی دو شورائی جماعتیں تھیں، ایک خصوصی اور ایک عمومی۔

خصوصی شوریٰ کمیٹی میں ممتاز صحابہ تھے جو مہاجرین اولین اور کبار انصار تھے، اور ان حضرات سے حضرت عمر امور سلطنت کے ہر چھوٹے بڑے معاملات میں مشورہ کرتے تھے۔

عمومی شوریٰ کمیٹی میں مدینہ کے تمام اہل رائے شریک ہوتے تھے، جب سلطنت اسلامیہ کے لیے کوئی بہت اہم مسئلہ درپیش ہوتا تو یہ حضرات مسجد نبوی میں جمع کیے جاتے اور جگہ کی تنگی کی صورت میں مدینہ سے باہر کسی جگہ جمع کیے جاتے اور باہم صلاح و مشورہ سے اس مسئلہ کو حل کرتے اور حضرت عمر سب کے سامنے معاملہ اور اپنی رائے کو رکھتے(۳)۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تھی، اس کے باوجود اگر آپ اکثر(۴) سیاسی (جنگ یا صلح) اور دنیوی معاملات میں شوریٰ پر انحصار کرتے تھے تو آپ کے بعد کے حکام اور علماء تو ہر ایسے اہم ضرورت و معاملہ میں جس کے بارے میں کوئی نص کتاب و سنت میں نہ ہو مشورہ کے سخت محتاج ہیں، یہاں تک کہ ان معاملات میں بھی جن کے بارے میں نصوص موجود ہیں لیکن وہ محتمل ہیں، تو ان پر عمل و تطبیق کی نسبت سے زیادہ مناسب کے انتخاب و اختیار کے لیے

۱- باب دوم میں عہد نبوی و عہد خلفاء راشدین میں اجتماعی اجتہاد کا نیز اس بابت روایات کا تفصیلی تذکرہ آ رہا ہے۔

۲- باب سوم میں ان کے حالات کا تذکرہ آ رہا ہے جہاں اجتہاد اجتماعی کے نظم و تنظیم سے متعلق ان کے پیش کردہ طریقہ کار کا تذکرہ آ رہا ہے۔

۳- المدخل الفقہی العام ۱/۲۰۶ و ۲۰۷ طبع اول، دار القلم، دمشق، دار شاریہ بیروت، نیز ملاحظہ ہو سنن دارمی ۱/۱۱۵۔

۴- اکثر کی قید میں نے اس لیے لگائی ہے کہ بعض مرتبہ دینی عبادت کے قبیل کے معاملات میں بھی آپ نے صحابہ سے مشورہ فرمایا ہے، جیسے نماز کے لیے لوگوں کو جمع کرنے کا مسئلہ۔

ان کو مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے، اسی کا نام تحقیق مناط یا کسی معروف حکم شرعی کی کسی صورت ومسئلہ پر حسن تطبیق ہے۔

اور جب مسئلہ کی بہت سی اور الجھی ہوئی شکلیں ہوں اور اس کے نظائر اور اشباہ وامثال (ملتی جلتی شکلیں وصورتیں) بھی زیادہ ہوں تو فقہاء کا اس مسئلہ میں باہمی مشورہ کرنا اور بھی لازم وضروری ہوگا، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ان کا اجتہاد اجتماعی ہو، یہی وجہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد میں ''باہمی مشورہ'' اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی اہم ترین شرائط وقیود میں داخل ہے، اور ہم نے دیکھا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی تمام تعریفات اس امر پر کسی طرح متفق ہیں اور یہی میں نے اپنی تعریف مختار میں بھی کیا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کیلئے مجلس خاص کو اس وجہ سے شرط قرار دیا گیا ہے کہ مجتہدین کا اجتماع کانفرنس، سمینار، کمیٹی یا ادارہ جیسی کسی بھی صورت میں ہو ایک ضروری امر ہے، تاکہ مشورہ کا تحقق صحیح طریقہ پر ہو، بایں طور کہ ہر مجتہد دیگر تمام ارکان کو روبرو مخاطب کرسکے اور دوسرے کی آراء کو براہ راست سن سکے، تمام ارکان ایک دوسرے سے تبادلۂ خیال کرسکیں یا ایک دوسرے سے استفادہ کرسکیں، اور ایک دوسرے یک رائے پر تنقید کرسکیں، اس صورت میں ارکان اپنی رائے سے رجوع کرسکیں اور اس میں کچھ ترمیم کرسکیں، اور اس طرح درپیش وزیر غور مسئلہ میں ہر رکن کی رائے آخری ہوسکے۔

اس مشافہتی (رودررو) طریقہ کار کے علاوہ کسی اور طریقہ مثلاً مراسلت یا ٹیلی فون کے ذریعہ یا کسی اور طریقہ سے مجتہدین کی آراء کو جمع کرنے سے میرے نزدیک مشورہ کی پوری صورت وجود میں نہیں آتی ہے۔

لہٰذا ایک ایسی خاص مجلس کا انعقاد جس میں تمام مجتہدین جمع ہوسکیں ضروری ہے، خواہ اس مجلس کو کوئی نام دیا جائے، نیز وہ شرکاء جو کسی عارضی سبب کی وجہ سے نہ آسکیں ان کی عدم موجودگی سے کچھ نقصان نہیں ہوگا اور ان کی آرا پر استدراک مراسلت جیسے وسائل سے ہوسکتا ہے۔

اس مجلس کی شرط پر اس اثر سے استشہاد کر سکتے ہیں جس کو دارمی (دارمی عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن الفضل بن بہرام سمرقندی، حافظ حدیث، مسند کے مؤلف، ثقہ، فاضل، متقن ۲۵۵ھ میں وفات ہوئی جبکہ ان کی عمر ۷۴ سال تھی (۱) نے حضرت مسیّب ابن رافع (۲) سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں جب کوئی ایسا نیا قضیہ درپیش ہوتا جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت منقول نہ ہوتی تو صحابہ کرام اس کے لئے جمع ہوتے اور کسی ایک رائے پر اجماع کرتے حق ان حضرات کے فیصلے ہی میں ہوتا، حق ان حضرات کے فیصلے ہی میں ہوتا۔

اور یہی وہ طریقۂ کار ہے جو اس زمانہ میں فقہ اکیڈمیوں نیز شرعی فتاوی کے اجتماعی اداروں وغیرہ میں قائم ہے، جس کے تحت ان کے ہفتہ واری، یا ماہانہ وسالانہ اجتماعات کا انعقاد ہوتا ہے۔اوران حضرات کا یہ عمل قابل تحسین ہے۔

مجلس خاص میں باہمی مشورہ کی قید کے ذکر کے بعد میں چاہتا ہوں کہ ایک اور نقطۂ نظر کو واضح کردوں یہ نقطۂ نظر اس قید سے آزادی اور اجتماعی اجتہاد کی اصطلاح کو مناسب حد سے زیادہ وسیع کرنا چاہتا ہے، یہ میری نظر میں مناسب نہیں ہے۔

ڈاکٹر ابن ہادی کا خیال ہے کہ اجتماعی اجتہاد کو کسی ایسی مخصوص منظّم مجلس کے ساتھ خاص نہیں کیا جاسکتا، جس میں علما متفق علیہ حکم کی دریافت کے لئے متعین مسائل پر ہی غور وفکر اور اجتہاد کرتے ہوں۔ بلکہ انفرادی اجتہاد کے علاوہ جو بھی شکل ایک سے زائد مجتہدین کے اجتہاد کی پیدا ہوتی ہے وہ اس اجتماعی اجتہاد میں شامل ہے خواہ اجتہاد میں اشتراک کی نیت ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ زیر غور مسئلہ ایک ہو، خواہ وہ اس کے حکم میں یہ حضرات اتفاق کریں یا اختلاف، یا خواہ یہ حضرات اس مسئلہ کی تفریعات میں اختلاف کریں (۳)۔

۱- ملاحظہ ہو تقریب التہذیب۔ابن حجر نمبر ۳۴۳۴۔

۲- مسیّب بن رافع۔اسدی، کاہلی کوفی، نابینا تھے لیکن ثقہ تھے، ۱۰۵ھ میں وفات ہوئی (التقریب ۶۶۷۵)۔

۳- ملاحظہ ہو مقالہ (الاجتہاد الجماعی فی تونس والمغرب والاندلس، مجموعۂ مقالات، امارات کانفرنس ۱/ ۵۰۵)۔

انہوں نے اجتماعی اجتہاد کی جو وضاحت کی ہے اس پر ایک سرسری نظر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اجتماعی اجتہاد کے عناصر اور اس کی حدود کا صحیح طور پر احاطہ نہیں آ سکا ہے، اور یہ ابھی غیر منضبط ہی ہے، لہٰذا اسے تشریع اسلامی کا ایک اصول نہیں بنایا جا سکتا ہے، جیسی بہت سے علمائی خواہش ہے اور جیسا کہ میں نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے۔

اجتہاد کے اجتماعی ہونے کے لئے بس یہ ضروری ہے کہ وہ انفرادی نہ ہو اور اس میں ایک سے زائد افراد شریک ہوں۔

تو کیا کسی مسئلہ کی بابت تحقیق میں دو فقہا کا اشتراک اسے اجتہاد اجتماعی بنانے کے لئے کافی ہے؟ میرے نزدیک ان کی یہی رائے ہے، اس کی دلیل اس کے بعد ان کے ذکر کردہ اس سلسلہ کے بعض مظاہر و مواقع ہیں، جن کی بابت ان کا خیال ہے کہ اجتماعی اجتہاد ان سب میں ظاہر و نمایاں ہے اس وسیع تر مفہوم میں جس کو انھوں نے اختیار کیا ہے(۱) لیکن لغوی و شرعی اعتبار سے راجح یہ ہے کہ جمع کے اقل افراد تین (۲) ہیں، اگر چہ اس کے بعض مستثنیات بھی ہیں جیسا کہ نماز و میراث کے باب میں ہے۔

اس بنیاد پر اجتماعی اجتہاد کی ادنی مقدار کسی بھی زمانہ میں تین مجتہدین اور اکثری حد تمام امت کے مجتہدین کا اجتماع ہے، اگر یہ حضرات کسی مسئلہ میں کسی ایک رائے پر اتفاق کر لیتے ہیں تو یہ اجماع کی شکل ہوگی۔

ڈاکٹر موصوف نے اجتہاد میں اشتراک کے قصد کو شرط قرار نہیں دیا ہے، جبکہ میرا گمان یہ ہے کہ اجتہاد جیسا کوئی بھی اہم کام جب تک مقصود لذاتہ نہ ہوگا تو وہ نہ تو ثمر آور ہوگا اور نہ ہی نتیجہ خیز۔

نیز ڈاکٹر موصوف نے مسئلہ کے حکم پر اتفاق کو بھی شرط قرار نہیں دیا، جبکہ اس کے بغیر

۱- باب دوم کی فصل اول۔ بعنوان (الاجتہاد الجماعی فی عصور الاجتہاد المقید) میں ان چیزوں کا تذکرہ و جائزہ آ رہا ہے۔

۲- ملاحظہ ہو روضۃ الناظر۔ ابن قدامہ مقدسی ۲۰۳ و ۲۰۴، دار الکتاب العربی وقواطع الادلۃ۔ ابن السمعانی۔ صد ۲۷۸۔ ۲۸۲، مؤسسۃ الرسالہ بیروت، تحقیق ڈاکٹر محمد حسن ہیتو۔

اجتماعی اجتہاد کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہتے کہ اجماع تام شرط نہیں ہے تو یہ ماننے والی بات ہوتی اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں اغلبیت کا اتفاق کافی ہے، اور عمل کے واجب ہونے کیلئے یہ اجتماعی اجتہاد کا ثمرہ ہے، اور سب مل کر اجتہاد کریں اور اجتماع مختلف آراء پر ختم ہو، اور نہ کوئی ترجیح ہو اور نہ جزم وقطعیت تو یہ درست نہیں ہے۔ بلکہ کسی رائے کو ترجیح دینا اور اس کا اعلان کرنا ضروری ہو ہے، اور یہی خاص مجلس کی شرط کا مقصد ہے۔

پانچویں صفت: اجتماعی اجتہاد کا مقصد ایسے حکم شرعی کا استنباط یا استخلاص ہوتا ہے جو محل اجتہاد مسئلہ کے اندر شریعت کے مقاصد کو سامنے لائے اور بروئے کار کرے۔

ہر سنجیدہ عمل کا ایک مقصد یا چند مقاصد ہوتے ہیں جن کے حصول کا اس کے ذریعہ قصد وارادہ کیا جاتا ہے، اور اجتماعی اجتہاد اہمیت اور نتیجہ کے اعتبار سے بہت ہی اہم کام ہے تو اس کی مقررہ ومطلوبہ غایت کیا ہوگی؟

اس کی غایت ومقصد انفرادی واجتماعی دونوں صورتوں میں ایک ہے اور وہ درپیش مسئلہ کے حکم کا استنباط ہے اور اس کی دلیل اللہ رب العزت کا یہ ارشاد ہے:

"وإذا جاءَ هم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعمله الذين يستنبطونه منهم" (النساء:۸۳)۔

استنباط کسی چیز کو خفاء (پوشیدگی) کے بعد سامنے لانا اور دریافت کرنا ہے (۱)۔

استنباط کے اصطلاحی معنی:

بے انتہا ذہانت اور فطری ذکاوت کے ذریعہ نصوص کے ان معانی کا استخراج جو اہم اور دشوار ہوں۔

۱- ملاحظہ ہو المصباح المنیر، فیومی ۲/ ۵۹۰، مختار الصحاح۔ رازی وغیرہ۔

اور چونکہ اصولیین کی اصطلاح میں استنباط پیش آمدہ مسئلہ میں قیاس یا استحسان یا استصلاح وغیرہ کے ذریعہ نئے حکم کے نکالنے کا نام ہے، لہٰذا سابقہ مجتہدین کے اجتہادات میں سے کہا جا سکتا ہے، اور جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے یہ کام مجتہدین تخریج، ترجیح وفتوی بھی کر سکتے ہیں، اسی وجہ سے میں نے تعریف میں استخلاص کے لفظ کو شامل کیا ہے، تا کہ یہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے۔

اگر چہ قرآن کریم کی آیت **لعلمه الذين يستنبطونه منهم** میں لفظ استنباط پر غور کرنے سے مجھے ایسا لگتا ہے کہ استنباط کا لفظ عام ہے، جو اس استنباط کو شامل ہے جو کسی ایسے نئے حکم کے استخراج کے لیے کیا گیا ہو جس کی سابق میں کوئی نظیر نہ ہو، اور اس استنباط کو بھی شامل ہے جو کسی سابق اجتہاد کو نئے مسئلہ پر منطبق کرنے سے عبارت ہے۔ فقہی اداروں میں زیر غور آنے والے اکثر مسائل کی بابت ایسا ہی استنباط ہوتا ہے، شرکاء سابقہ مجتہدین کے اقوال سے ہی کسی قول کو ہی اپنے دلائل کی بنیاد پر مناسب تر ثابت کرتے ہیں۔

بلکہ ائمہ مجتہدین کا بھی یہ معمول رہا ہے کہ وہ اقوال صحابہ کے تعدد کی صورت میں کسی صحابی کے قول کو اختیار کرتے اصولیین اس کو "**العمل بقول الصحابی**" کا نام دیا جاتا ہے، اور امام احمد(۱) ابن حنبل وغیرہ کا یہ حال تھا کہ وہ اپنے قول کے مقابلہ میں قول صحابی کو ترجیح دیتے تھے۔

یہ اختیار وانتخاب جس کو میں نے تعریف میں استخلاص کا نام دیا ہے (اور اسی طرح استنباط بھی) نہ تو خواہشات کی اتباع ہے اور نہ ہی بے بنیاد و دلیل کسی امر پر عمل، بلکہ شریعت کے معروف مقاصد میں سے بعض یا اکثر کو استنباط کا مقصود وہدف ہوتا ہے۔

شریعت کے پانچ مقاصد ہیں (حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ مال) اور ان سے متفرع کچھ امور ہیں، ان کو علماء نے قرآن وسنت کے استقرا سے استنباط کیا ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ اللہ رب العزت کی وضع کردہ ہے جو علیم وخبیر ہے، اور جسے اللہ نے اپنے بندوں کی دنیا وآخرت کی بھلائی کیلئے اتارا ہے اور ہر مکلّف پر لازم ہے کہ وہ اللہ کی مراد کو پورا

۱- ملاحظہ ہو المدخل الی مذہب الامام احمد۔ ابن بدران ص: ۴۲، مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ۔

کرنے کی سعی وکوشش کرے۔

سب سے پہلے علامہ شاطبی رحمہ اللہ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب "**الموافقات في أصول الشريعة**" (۱) میں مقاصد کو کا درجہ دیا ہے اور مجتہد کی اجتہادی اہلیت میں اس کو شرط قرار دیا ہے۔

اور پھر اس کے بعد بہت سے علماء نے اس کو موضوع بنایا ہے اور دور حاضر کے علماء نے اس پر خصوصی توجہ دی ہے، چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مجتہد کیلئے مقاصد شریعت کا کافی علم ہونا ضروری ہے تا کہ استنباط وتطبیق کے وقت ان کو مد نظر رکھا جا سکے (۲)۔

چھٹی صفت: انفرادی اجتہاد کی طرح اجتماعی اجتہاد بھی صرف شرعی ظنی مسئلہ میں ہوتا ہے:

یہ قید اجتماعی اجتہاد کے محل کو واضح ومتعین کر دیتی ہے اور اس کی وجہ سے اجتماعی اجتہاد عام اجتہاد سے صریح بھی نہیں ہے، اس باب کے شروع میں (فصل اول کا مبحث اول) اجتماعی اجتہاد کی متعدد تعریفیں گذری ہیں جن میں سے کسی میں بھی کوئی ایسا ضابطہ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو اجتہاد کے محل کی واضح طور پر تعیین کرے، البتہ بعض نے اشارۃً اس کا تذکرہ کیا ہے مثلاً آمدی کی تعریف "**استفراغ الوسع فی طلب الظن بشئ من الاحکام الشرعية**" (۳) (کسی حکم شرعی کے متعلق ظن کی طلب کے لیے اپنی پوری کوشش کو لگا دینا)۔

اور ابن حاجب کی تعریف "**استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى**" (۴)۔

۱- کتاب کا دوسرا حصہ انھوں نے مقاصد شریعت کی شرح وتوضیح کے لئے خاص کیا ہے، اور مجتہد کے لیے اس کے شرط ہونے کو بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: اجتہاد کا درجہ ومرتبہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے اندر دو وصف پائے جائیں ایک مقاصد شریعت کو پورے طور پر سمجھنا، دوسرے مقاصد کے فہم وادراک کی بنیاد پر احکام کے استنباط کی صلاحیت کا رکھنا (الموافقات ۴/۱۰۵و۱۰۶)۔

۲- معاصر اصول فقہ کی کسی بھی کتاب میں مجتہد کے شروط دیکھ لیے جائیں۔

۳- الاحکام فی اصول الاحکام ۴/۲۱۳، طبع اول دار احیاء التراث العربی بیروت۔

۴- مختصر المنتہی مع شرح العضد وحاشیہ سعد تفتازانی (۲/۲۸۹) طبع اول دار الکتب العلمیۃ۔

ان دونوں تعریفوں میں کلمہ ظن میں اسی کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ جب ان حضرات نے اجتہاد کا مقصد ظنی کا حصول قرار دیا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اجتہاد کا دائرہ کار ظنیات تک ہی ہے قطعیات تک اس کی رسائی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف ''**بذل المجتهد وسعه فى طلب العلم باحكام الشريعة**''(۱) تنقید کا نشانہ بنی ہے۔

اس لئے کہ انہوں نے اجتہاد میں کوشش کے صرف کا مقصد طلب العلم کو قرار دیا ہے اور یہ ظن سے اوپر کے درجہ کی چیز ہے اور اس کا حصول اجتہاد کے ذریعہ بہت کم تر ہے، بلکہ کبھی بھی حاصل نہیں ہوتا، الا یہ کہ اجتہاد خواہ انفرادی اجتہاد ہو یا اجتماعی اجماع صریح کی صورت اختیار کرلے اور ایسا ہو ہی نہیں سکتا۔

ان تمام باتوں کا خیال کرتے ہوئے میں نے اپنی تعریف میں اس قید کے اضافہ کو بہت مناسب سمجھا، یہ قید اجتہاد کے دائرہ کار کو مسائل شرعیہ ظنیہ میں محدود رکھنے سے عبارت ہے، تاکہ وہ مسائل اس تعریف سے خارج ہوجائیں جو شرعی نہیں ہے جیسے لغوی وعقلی مسائل وغیرہ اور حسی مسائل بھی اس سے خارج ہوجائیں، مثلاً علوم تطبیقی جیسے فزکس، کمسٹری، طب وغیرہ میں ہوتا ہے۔

میں نے عملی کی قید کی ضرورت محسوس نہ کرتے ہوئے اپنی تعریف کو اس سے خالی رکھا جیسا کہ اس قید کا اضافہ زرکشی نے اپنی تعریف میں کہا ہے: ''**بذل الوسع فى نيل حكم شرعى عملى**''(۲)۔

اس لئے کہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اجتماعی اجتہاد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عبادات و معاملات جیسے عملی مسائل سے آگے بڑھ کر سے تجاوز کرجائے۔ فکری وعقائدمسائل جیسے ان علمی و نظریاتی مسائل کو بھی اپنا میدان کار بنائے جو اصولِ عقیدہ سے قریب تر یا متفرع ہیں (۳) جیسا

۱- المستصفى ۲/۳۵۰۔ ۲- البحر المحيط ۶/۱۹۷۔

۳- علمی نظری سے مراد۔ منطق کی رو سے عملی کا مقابل ہے کیونکہ علمی نظری کا تعلق باطن اور فکر وعقائد سے ہے اور عملی کا دائرہ کار ظاہر، اور اعضاء ظاہرہ ہے۔

کہ رابطہ عالم اسلامی کے تحت چلنے والی مجمع فقہ اسلامی کی پہلی کانفرنس کی قرارداد نمبر ۱ تا ۴ میں شیعیت، بہائیت، قادیانیت وغیرہ کے تعلق سے تجاویز موجود ہے، اور جیسا کہ تنظیم اسلامی کانفرنس کے تحت قائم اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار کی قرارداد نمبر ۷ میں فکری جنگ کے سلسلہ میں قرارداد موجود ہے۔

اس طرح کے بہت سے فتاوی حکومت کویت کے وزارت اوقاف کے فتاوی میں موجود ہیں جن کی نو جلدیں اب تک شائع ہو چکی ہیں، ان جلدوں میں سے ہر ایک کا پہلا حصہ عقائدی مسائل پر مشتمل ہے، یہ حضرات تطبیقی اجتہاد کو ان مقامات میں نافذ کرتے ہیں، اور یہ شریعت کے ثابت شدہ احکامات کو نئے پیش آمدہ مسائل پر تطبیق دینے کے قبیل سے ہے۔ البتہ یہ حضرات ان مسائل میں استنباطی اجتہاد نہیں کرتے کیونکہ استنباط قطعیات میں نہیں ہوتا جیسا کہ عقائد وایمانیات کا معاملہ ہے۔

اور ''ظنی'' کی قید سے وہ مسائل قطعی نکل گئے جو دین میں یقینی طور پر معلوم شدہ ہیں اور اسی طرح اصول شریعت بھی نکل گئے، کیونکہ اس میں نہ تو استنباط کی گنجائش ہے اور نہ ہی اختلاف رائے کی۔

☆☆☆

باب اول کا خلاصہ

فصل اول:

یہ فصل بنیادی طور پر بالخصوص فصل دوم کی اور بالعموم تمام ابواب کے لیے تمہید کی حیثیت رکھتی ہے، اسی وجہ سے میں نے اس کا نام ''اجتہاد کے عام اصول'' رکھا تا کہ یہ پورے مقالہ کے لیے محور کی حیثیت کی حامل ہو اور پہلے باب کیلئے جس کا مقصد اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کی حدبندی ہے اساس بن جائے۔

یہ فصل آٹھ مباحث پر مشتمل ہے، یہ تمام مباحث باہم دگر مربوط ہیں اور اس طرح یہ سب مقالہ کے اولین حصہ کی دیواریں ہیں۔ مذکورہ مباحث کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱- اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی حقیقت کی وضاحت

۲- اجتہاد کی مشروعیت اور ہر زمانہ میں اس کی ضرورت کا بیان

۳- مجتہد اور مجتہد فیہ کے شرائط کا بیان

۴- رائے اور اجتہاد میں تعلق

۵- اجتہاد کا حکم کیا ہے؟ اس کی ذاتی شرعی حیثیت کی رو سے نیز اس پر مرتب ہونے والے اثرات وثمرات کے اعتبار سے بھی۔

۶- جزئی اجتہاد کے مسئلہ کی وضاحت

۷- مجتہدین کے مراتب اور ان کے طبقات کا بیان

۸- عمومی طور پر اجتہاد کی قسمیں

فصل دوم:

اگر پہلی فصل پہلے باب کے لئے اساس و بنیاد اور دیواروں کی حیثیت رکھتی ہے تو

دوسری فصل کی حیثیت چھت اور عمارت کے لئے تکمیلی حیثیت رکھنے والے تمام امور کی ہے۔ اور یہ دو مباحث پر مشتمل ہے۔

مبحث اول: اس کے اندر میں نے اجتماعی اجتہاد کی مشہور ترین تعریفات کا تذکرہ اور تجزیہ کیا ہے جو پانچ ذیلی عناوین پر مشتمل ہے، اور ہر تعریف کو ایک الگ عنوان کے تحت رکھا ہے، یہ تعریفات ڈاکٹر توفیق شاوی ڈاکٹر عبد خلیل ابوعبد، ڈاکٹر عبد ناصر العطار اور ساتھ ہی امارات کے سمینار، ڈاکٹر عبد المجید السوسوہ الشرقی اور ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو ہیں۔

مبحث دوم: اس مبحث میں اجتماعی اجتہاد کی راجح تعریف اور اس کے شرائط وقیود کا ذکر کیا گیا ہے جو دو ذیلی عناوین پر مشتمل ہے ان میں سے پہلے کے تحت سابقہ تعریفات کی خصوصیات اور نقائص پر گفتگو ہے اور ان کی روشنی میں ایک تعریف مختار وضع کی گئی ہیکیا ہے۔

اور دوسری ذیلی عنوان تعریف مختار کے شرائط وقیود کے ساتھ خاص ہے۔

اس فصل کی تکمیل سے باب اول مکمل ہوجاتا ہےجس نے اپنے مقصد اجتماعی اجتہاد کے اس واضح ومتعین مفہوم کی توضیح کو پورا کر دیا، ہم اس موقع سے اسی کے در پے تحقیق ہیں۔

اور اب میں دوسرے باب کو شروع کرتا ہوں جس کا مقصد ایک دوسرے ہدف کو پورا کرنا ہے اور وہ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت اور اس کی حجیت کا بیان ہے۔ اس کی بھی دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل: قوت وضعف کے اعتبار سے تشریعی زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کی تاریخ کا بیان وتذکرہ، تاکہ اس کی اہمیت کا اظہار ہوسکے اور اس کو ثابت کیا جاسکے۔

دوسری فصل: انتہائی دقیق انداز میں اجتماعی اجتہاد اور اجماع کے مابین تعلق کی وضاحت کے لیے ہے اور اس لیے کہ اجتماعی اجتہاد کو اصول شرع میں سے ایک اصل کی حیثیت سے سامنے لایا جائے اور اسلام میں باہمی مشورہ کی اساس اور اس کے مقصد کو بیان کرنے کے ساتھ اس کے دائرہ کار اور مقصد کو بھی واضح کیا جائے۔

☆☆☆

دوسرا باب

اجتماعی اجتہاد کی اہمیت اور اس کی حجیت

پہلی فصل: اجتماعی اجتہاد کی تاریخ

دوسری فصل: اجتماعی اجتہاد کی حجیت اور اس کی اصولی حیثیت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید:

اجتماعی اجتہاد کا اصطلاحی وشرعی مفہوم جس کو ہم نے باب سابق کے اخیر میں درج کیا ہے، اس مفہوم کا کتاب کے اختتام تک ذہنوں میں برقرار رہنا ضروری ہے، تاکہ ہم تشریع اسلامی کے ہر زمانہ میں اس کے وقوع کی کثرت وقلت اور اس کے مضمون وصورت کا جائزہ لے سکیں، اور مستقبل میں خوب تر صورت میں اس کے وقوع کی حد امکان پر غور وفکر کر سکیں۔

اگرچہ اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً ثابت نہیں ہے، لیکن آپ کے افعال سے اس کی مشروعیت ہے، نیز آپؐ اس کے لئے لوگوں کی حوصلہ افزائی کیا کرتے تھے، اس کی بنیاد آپؐ کے عہد میں ہی مل جاتی ہے، لیکن اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سلسلۂ وحی کے رک جانے کی وجہ سے خلفاء راشدین خصوصاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد مزید طاقت ور ہوتا، اس لئے کہ اب بہت سے علمی، سیاسی، عملی نئے مسائل مسلسل سامنے آتے تھے۔

تابعین کے زمانہ میں جبکہ علماء منتشر ہو گئے، حکومت اسلامیہ کا رقبہ پہلے کے مقابلے میں بہت وسیع ہو گیا اور اسلام کا مرکز مدینہ منورہ سے منتقل ہو گیا تو اجتماعی اجتہاد کے اس سلسلہ میں کمزوری آئی، لیکن پھر بھی اس کی بعض شکلیں باقی رہیں، جیسے مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ کا اجماعی عمل، نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے اصحاب کے ساتھ اجتماعی اجتہاد، اسی طرح اندلس میں مجلس شوریٰ اور جماعت القضاۃ وغیرہ کی چند مثالیں ملتی ہیں، جن کا مفصل تذکرہ ائمہ مجتہدین

کے دور میں آئے گا۔

اس کے بعد ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں امام ابوحنیفہ کے بعد اجتہاد خالص انفرادی ہوگیا، اسی عہد میں اصول فقہ کا علم مرتب ہوا، اور اجتہاد کی تحریک اپنے انفرادی حال ونوعیت میں محدود و منحصر ہوگئی، یہی وجہ ہے کہ علم اصول فقہ میں ہم کو اس سے متعلق کہیں کوئی بحث وتذکرہ، باب وفصل، یہاں تک کہ کوئی جملہ بھی نہیں ملتا۔

اس کے بعد پھر اجتہاد مقید کا دور آیا تو صورت حال اور بھی دگرگوں ہوگئی، اصل اجتہاد کا دروازہ ہی بند ہوگیا، بس کہیں کہیں کچھ سلسلہ رہا کچھ لوگ انفرادی طور پر اپنے اپنے مذہب کے دائرہ میں یہ اجتہاد کرتے تھے اور کبھی یہ حضرات اپنے مخصوص مسلک کے دائرہ سے باہر اجتہاد کرتے یہ اپنے وقت کے ممتاز وچنیدہ فقہاء تھے وہ یہ کام اپنے ہم مسلکوں سے ڈرتے ہوئے اور دوسرے مسالک کے متبعین سے شرم کرتے ہوئے کرتے تھے۔

اور یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا، یہاں تک کہ تقریباً سوا صدی قبل موجودہ زمانہ نے دستک دی اور زندگی کے ہر شعبہ میں تبدیلی کے بازار کو گرم کردیا، جس کے زیر اثر مسلمان بھی خصوصاً تشریع اسلامی کے شعبہ میں خوابِ غفلت سے بیدار ہوئے، اب جو ان کی آنکھ کھلی تو دیکھا کہ ان کی موروثہ فقہ اور اپنے دامن میں نئے مسائل کا انبار رکھنے والی جدید زندگی کے درمیان زبردست خلیج ہے، اب انہوں نے فقہ پر توجہ دی اور اسے ازکاررفتگی سے نجات دلائی، اور زمانہ کی تشریعی ضرورتوں کے حوالہ سے اس کی صلاحیتوں کی بابت پیدا کئے جارہے شکوک وشبہات کو دور کیا، اس سلسلہ میں انہوں نے سب سے پہلے فقہ اسلامی کو جدید اسلوب میں پیش کیا۔

پرانے فقہی ورثہ کو جدید پیرایہ میں لانے کی سب سے پہلی کوشش سلطنت عثمانیہ کے آخری دور میں کی گئی جب فقہ اسلامی کو دفعہ بند انداز میں ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' کے نام سے ۱۹۹۳ء میں تیار کیا گیا، یہ ایک اجتماعی عمل تھا، آپ اس کو اجتہاد اجتماعی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے

کہ اس میں مسلک کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد اور ترجیح کے عمل کو بروئے کار لایا گیا، جو ایک عمدہ اور مقبول کوشش تھی۔

پہلی جنگ عظیم کے نتیجہ میں خلافت عثمانیہ کا سقوط ہوا اور تقریباً تمام عالم اسلام پر سامراجی حکمرانوں کا اقتدار چھا گیا، اس وقفہ میں اکثر ملکوں کے اندر اصلاح وتجدید کی دعوت کا سلسلہ شروع ہوا جس سے نفع بھی ہوا مگر نقصان بھی ہوا، اس عرصہ میں اسلامی بیداری کو بھی فروغ حاصل ہوا۔

حقیقی دینی بیداری کا آغاز دوسری عالمی جنگ کے بعد ہوا، علما اور ان کی سرکردگی میں جمہور امت زندگی پر شریعت اسلامی دوبارہ بالادستی کی دعوت دینے لگے، اب تک حکومتوں پر ان حلقوں کا قبضہ تھا جو شریعت اسلامی کے مقابلہ میں دیگر مغربی ومشرقی قوانین کے علم بردار تھے، ان حلقوں کو ان استعماری حکومتوں کی مدد حاصل تھی جو ابھی مسلم ممالک کو چھوڑ کر گئی تھیں، ان مذہب بیزار نئی حکومتوں نے شریعت اسلامی کے احکام کو یہ کہہ کر کر دیا تھا کہ وہ زندگی کا ساتھ دینے سے قاصر ہے، اور عدالتیں ان سے آسانی کے ساتھ استفادہ نہیں کر سکتی ہیں، اس صورت حال کے پیش نظر اسلام پسندوں اور سیکولرزم کے حامیوں کے درمیان کشمکش شروع ہوئی، جو عام طور پر نظریاتی رہتی، لیکن بسا اوقات خونریز بھی ہو جاتی، لیکن مسلمانوں کی عام بیداری، اور اپنے خلاف ہو رہی سازشوں سے ان کی واقفیت کی وجہ سے امید ہوتی ہے کہ ان شاء اللہ بالآخر جیت اسلام پسندوں کی ہی ہوگی۔

اس کشمکش اور اسلامی بیداری کے ٹکراؤ نے از سر نو فقہی اجتہاد کی روح کو امت کے اندر زندہ کر دیا، اور جب علماء نے اس بات کو بھی محسوس کر لیا کہ انفرادی اجتہاد بہت سی حالتوں میں مختلف اسباب کی بنا پر دشوار اور مشکل ہے، تو انہوں نے مسلم معاشروں کو درپیش مسائل کو بحث ومباحثہ کے ذریعہ اجتماعی طور پر حل کرنے کی کوشش کی تاکہ انفرادی اجتہاد کی شکل میں جو

دشواریاں ہیں ان سے بآسانی نپٹا جاسکے، اور رفتہ رفتہ مجامع فقہیہ اور فقہی اکیڈمیاں وجود میں آنے لگیں، پھر عالم اسلامی اور خصوصاً بلاد عربیہ میں یہ سلسلہ دراز تر ہوگیا اور بیسویں صدی کے نصف آخر میں یہ معتد بہ تعداد کو پہنچ گئیں، اور انہیں اسلامی حکومتوں کی سرپرستی بھی حاصل ہوگئی۔

آنے والی فصل اول تشریع اسلامی کے مختلف عہدوں میں اجتماعی اجتہاد کی تاریخ پر مبنی ہے، تاکہ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت کو اجاگر کیا جاسکے، اور یہ معلوم ہوسکے کہ تاریخ کے کن مراحل میں یہ کمزور اور کن مراحل میں طاقتور رہا۔

فقہ اکیڈمیوں اور تمام معاصر اجتماعی اجتہادی اداروں مفصل تعارف وتذکرہ تیسرے باب میں آئے، تعارف کے طور پر مختصر تذکرہ آگیا ہے تاکہ اجتماعی اجتہاد کا تاریخی اعتبار سے جائزہ لیا جاسکے، اور اس طرح اس کی اہمیت اور اس کے ارتقا کو سمجھا جاسکے۔

چونکہ اجتماعی اجتہاد اس اجماع کی جانب ایک قدم ہے جس کا تذکرہ اصولیین نے اپنی کتابوں میں کیا ہے، اس لئے یہ دونوں کبھی اس قدر قریب نظر آنے لگتے ہیں کہ بالکل یکساں محسوس ہونے لگتے ہیں، اور کبھی ان میں اس قدر دوری ہوجاتی ہے کہ ان میں کسی تعلق کا امکان بھی مفقود نظر آنے لگتا ہے، اس لئے ایک ایسی مستقل فصل کی ضرورت ہے جس میں معروف اجماع اور مطلوب اجتماعی اجتہاد کے مابین مفہوم وحجیت کے اعتبار سے تقابلی مطالعہ کیا جائے، اور پھر اجتماعی اجتہاد کا اسلام کے نظامِ شوریٰ سے تعلق واضح کیا جائے، اور اجتماعی اجتہاد کے اہداف ومقاصد کو بیان کیا جائے۔ زیر نظر باب کی دوسری فصل میں یہی موضوعات ہیں۔

☆☆☆

فصل اول
اجتماعی اجتہاد کی تاریخ

مبحث اول: عہد رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اجتماعی اجتہاد

مبحث دوم: خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

مبحث سوم: عہد تابعین رحمۃ اللہ علیہم میں اجتماعی اجتہاد

مبحث چہارم: ائمہ مجتہدین رحمۃ اللہ علیہم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

مبحث پنجم: اجتہاد مقید کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

مبحث ششم: موجودہ زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کی واپسی کا آغاز

مبحث اول:

عہد رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اجتماعی اجتہاد

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کا پایا جانا خود آپ کے حق میں اور اور آپ کی موجودگی میں صحابہ کے حق میں اجتہاد کی مشروعیت پر مبنی ہے، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد کرنے کی گنجائش تھی؟ اور کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا صدور رہوا؟ اور کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ صحابہ نے اجتہاد کیا اور آپؐ نے ان کی تائید فرمائی؟

میں ان مسائل کی بابت پائے جانے والے اختلافات پر بحث کرنا نہیں چاہتا، تاکہ بلاسبب کلام بے جا طویل نہ ہو جائے، بس یہی کافی ہے کہ میں اس سلسلہ میں جمہور اصولین کی رائے کا تذکرہ کردوں۔ اور وہ یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں عقلاً جائز ہے اور فعلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا صدور بھی ہوا ہے (۱) نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غائبانہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ سے اجتہاد کرنا ثابت ہے، کبھی حکماً، کبھی اقراراً جیسا کہ اس کی مثالیں اور اس کے دلائل آگے آرہے ہیں۔

اس مبحث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی مثالیں ذکر کی جائیں گی، اور اس

۱- مسئلہ میں اقوال کی تفصیل نیز دلائل اور ترجیح کے لئے ملاحظہ ہو المعتمد، ابوالحسین بصری، ۲/۲۱۰-۲۱۳، نیز ۲۴۰-۲۴۳، وکتاب الاجتہاد من کتاب التلخیص، جوینی ص: ۷۷ ومابعد، طبع اول دار القلم دمشق، والاحکام- آمدی ۴/۲۲۳، طبع اول، دار احیاء التراث العربی، المختصر، ابن حاجب، ص ۲۰۹، طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، روضۃ الناظر، ابن قدامہ، ص ۳۲۲، طبع سوم، دار الکتب العلمیۃ، المحصول جلد ششم ص ۷ ومابعد، البحر المحیط ۶/۲۱۵ و۲۱۶، کتب معاصرین میں سے: اجتہاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، ڈاکٹر نادیہ عمری، ص ۴۰-۸۲، طبع چہارم مؤسسۃ الرسالۃ۔

کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غائبانہ میں جن اجتہادات کا وقوع ہوا ہے ان کی کچھ مثالیں درج کی جائیں گی، اخیر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے ان واقعات کا تذکرہ کیا جائے گا جن میں صحابہ کے ذریعہ اجتماعی اجتہاد کی مضبوط دلیل پائی جاتی ہے، یہی مؤخر الذکر مثالیں ہی اس مبحث کا حاصل ہیں، یہ مبحث تین ذیلی عناوین پر مشتمل ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات کی مثالیں:

۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے آپسی نزاعات میں فیصلے فرمایا کرتے تھے، فیصلہ اگر کسی منصوص مسئلہ کی بابت ہوتا تو آپ نص یک تطبیق کرتے، اور کبھی قیاس وغیرہ کی بنیاد پر اجتہاد کرکے فیصلہ فرماتے ایسا تب ہوتا جب اس قضیہ میں کوئی نص موجود نہ ہوتا، یہاں تک کہ کسی نص کا قضیہ پر تطبیق دینا اور اس کو کسی واقعہ پر منطبق کرنا بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کے ذریعہ ہی ہوتا، اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ یا حکم نص ہی قرار پاتا تھا، جبکہ اس کے خلاف من جانب اللہ کوئی وحی نازل نہ ہوتی۔

خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضاحت فرمائی تھی کہ آپؐ کے فیصلے بینات کی بنیاد پر ہوتے ہیں اور آپؐ سے غلطی بھی ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حجرہ کے دروازہ پر کچھ جھگڑے کی آواز سنی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فریقین کے پاس تشریف لے گئے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیکھو میں ایک انسان ہوں اور لوگ میرے پاس اپنے مقدمات لیکر آتے ہیں، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان دو فریقوں میں سے ایک چرب زبان اور فصیح ہوتا ہے، تو اس چرب زبان شخص کے بارے میں میں یہ گمان کرلیتا ہوں کہ وہ سچا ہے، اور میں اسی کے حق میں فیصلہ کردیتا ہوں، تو اگر کبھی میں کسی دوسرے مسلمان کے مال کا فیصلہ کسی دوسرے کے حق میں کردوں تو وہ جہنم کا ایک

ٹکڑا ہے، اب جس کے حق میں میں نے فیصلہ کیا ہے چاہے وہ اس کو لے لے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے(۱)۔

۲-ایک خاتون (حضرت اوس بن صامت کی بیوی حضرت خولہ بنت ثعلبہ) اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے شوہر کے ایک عمل کے سلسلہ میں بحث ومباحثہ کرنے لگی اور اس نے اللہ رب العزت سے شکوہ ونالہ کیا۔ اور واقعہ یہ تھا کہ ان کے شوہر نے ان سے ظہار کرلیا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کے ذریعہ یہ فیصلہ کیا کہ اب تم اپنے شوہر پر حرام ہو(۲) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم اہل عرب میں زمانۂ جاہلیت سے رائج ظہار کے حکم کے مطابق تھا، زمانۂ جاہلیت میں اور عرف یہ تھا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو اپنی محرمات ابدیہ میں سے کسی کے مثل قرار دے دیتا تو وہ اس کو طلاق شمار کرتے اور وہ بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جاتی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کے ذریعہ یہی فیصلہ کیا، بعد میں براہ راست نص قرآنی کا اس تعلق سے نزول ہوا اور اللہ نے ظہار کے حکم کو بیان فرمایا کہ یہ (ظہار) دائمی حرمت نہیں بلکہ وقتی حرمت ہے، جو کفارۂ ظہار کی ادائیگی (جس کا بیان آیات میں موجود ہے) کے بعد ختم ہو جاتی ہے، یہ دائمی حرمت نہیں ہے(۳) جیسا کہ لوگوں کا اعتقاد ہے اور جیسا کہ اہل عرب کا عرف ہے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرب کے رائج عرف کے خلاف فیصلہ کیا ہوتا تو بھی یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد ہی ہوتا۔

۱- بخاری: ۲۳۲۶۔ ومسلم: ۱۷۱۳۔ الفاظ بخاری کے ہیں، حدیث کا آخری جملہ اختیار کے لئے نہیں بلکہ تحذیر وتہدید، دھمکی وخوف دلانے کے لئے آئے ہیں۔

۲- بیہقی۔ سنن کبری۔ کتاب الظہار باب المظاہر الذی تلزمہ الکفارۃ ۷/۲۸۵ طبع دار الفکر، بیروت، حدیث مرسل ہے، البتہ مجادلہ کی حدیث۔ اگرچہ دوسرے لفظوں کے ساتھ ہے مگر صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو مسند احمد ۲۶۷۷۴۔ ونسائی۔ ۳۴۶۰، ابوداؤد۔ ۲۲۱۴، وابن ماجہ: ۲۰۶۳، والحاکم: ۳/۷۹۱، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے وابن حبان، ۴۲۷۹۔

۳- ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی ۱۷/۲۷۰-۲۷۱ والتفسیر المنیر۔ زحیلی۔ ۲۸/۶ و۱۱، طبع اول، دار الفکر دمشق۔

۳- ڈاکٹر محمود ابولیل نے امر تعبدی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی ایک مثال ذکر کی ہے(۱) اور اس کا تعلق حج میں ہدی کے جانور کے لے جانے سے متعلق ہے، ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذی الحجہ کی چار یا پانچ تاریخ کو حج کے موقع سے مکہ میں تشریف لائے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے غصہ میں پایا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آپ کو کس نے غصہ دلایا؟ اللہ اسے جہنم رسید کرے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عائشہ کیا تم نے محسوس نہیں کیا کہ میں نے لوگوں کو کسی ایک بات کا حکم دیا تو وہ اس میں تردد میں پڑے ہوئے ہیں، اگر میں نے پہلے سے وہ بات سوچی ہوتی جو بعد میں سمجھ میں آئی تو میں ہدی کا جانور ساتھ میں نہ لاتا، بلکہ بعد میں خریدتا اور اس وقت سب کی طرح میں بھی حلال ہو جاتا(۲)۔

یہ حدیث اس بات پر صراحتاً دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سفر حج میں ہدی کا جانور ساتھ لے جانا محض ایک اجتہادی فعل تھا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مناسب خیال نہیں کیا اور آئندہ سال اس عمل کو دوبارہ کرنے کی نیت نہیں کی۔

اس کے علاوہ بھی چند احادیث وواقعات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات کی واضح ترین مثالیں ہیں، یہاں استقصا مقصود نہیں ہے، بلکہ بطور دلیل بعض کا ذکر مقصود ہے، اور یہ واقعات نزاعی امور، نیز خالص دینی امور یعنی حلال وحرام کے معاملات میں آپ کے اجتہاد کی واضح ترین مثالیں ہیں، یہ مثالیں اجتہاد کے سلسلے میں بہت اہم ہیں۔

دنیوی، جنگی وسیاسی معاملات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات کی بہت سی

۱- ابحاث ندوۃ الامارات ۲/ ۹۵۰، بحث بعنوان الاجتہاد الجماعی حجۃ ضرورۃ، ڈاکٹر ابولیل فلسطینی ہیں اصول فقہ میں پی ایچ ڈی کی ہے، امارات یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعہ والقانون میں دراسات اسلامیہ کے استاذ ہیں۔

۲- مسلم: ۱۲۱۱، ملاحظہ ہو صحیح مسلم مع شرح النووی: ۴/ ۲۰۴، طبع اول دار ابی حیان، مصر۔

مثالیں ہیں، جن سے یہاں استشہاد مقصود نہیں ہے، البتہ ان میں چند کا تذکرہ کیا جارہا ہے، جیسے جنگ بدر میں مقام بدر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک خاص جگہ پر پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ کرنا اور بعد میں حضرت حباب ابن المنذر کی رائے کے مطابق بدر کے چشمہ کے پاس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیمہ زن ہونا (۱)، جنگ احزاب میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق خندق کھودنا (۲)، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا غزوۂ خندق کے موقع پر اہل مدینہ کے سامنے قبیلہ غطفان کو اس شرط پر کہ وہ جہاں سے آئے ہیں وہاں واپس چلے جائیں مدینہ کی کھجور کی پیداوار کے ثلث دینے کی تجویز رکھنا، اور انصار اور ان کے پسند نہ کرنے پر اس سے رجوع کرنا وغیرہ (۳)۔

خلاصۂ کلام: آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجتہاد بلاشک ثابت ہے، دینی ودنیوی دونوں معاملات میں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مقصدوں سے اجتہاد کیا ۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے اس اعلیٰ وارفع منصب پر فائز تھے جس پر آپ کی امت کے کچھ افراد فائز ہوتے ہیں آپؐ اس کے زیادہ لائق واہل تھے، اس لئے کہ یہ مرتبہ عقل وفہم کی پختگی پر دلالت کرتا ہے۔ ۲- تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات آپ کے بعد آنے والے امت کے فقہاء اور خود صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے لیے اسوہ اور نمونہ ہوں اور اس کا نتیجہ بعد میں سامنے آیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض صحابہ کرامؓ کا اجتہاد:

اس تعلق سے بہت سے واقعات موجود ہیں کہ بعض وہ صحابہ کرام جن کا شمار اہل فقہ اور اہل اجتہاد میں ہوتا تھا انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجتہاد کیا اور جب آپ صلی

۱- تفصیل کے لئے دیکھئے مسند احمد ۱/ ۲۲، ومستدرک حاکم: ۲: ۱۵۷، وبیہقی: ۴/ ۲۱۸۔

۲- السیرۃ النبویہ لابن ہشام، غزوہ احزاب کے واقعات میں اس کو بغیر سند ذکر کیا ہے۔

۳- ابن ہشام، سیرت ۴/ ۱۸۰ و ۱۸۱، سند مرسل ہے اور صحیح ہے۔

اللہ علیہ وسلم کو اجتہاد سے قبل یا بعد میں اس کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلیم کیا اور اس کی اجازت بھی مرحمت فرمائی، بلکہ بعض اوقات آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اجتہاد کا مطالبہ بھی کیا۔

مثالیں:

حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یمن بھیجنا اور ان کے قضاء اور فیصلہ کے طریقہ کار (کسی مسئلہ کو اولاً کتاب اللہ میں تلاش کرنا پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کے حکم کو تلاش کرنا اور ان دونوں میں نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد بالرأی کرنا) توثیق و تائید کرنا حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اجتہاد کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے موافقت کی واضح دلیل ہے۔

حضرت زید ابن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ یمن میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایسے تین لوگوں کو لایا گیا جنہوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر کی حالت میں زنا کیا تھا، اور اس عورت کے حمل ٹھہر کیا تھا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان میں سے دو لوگوں سے یہ سوال کیا کہ کیا تم دونوں اس تیسرے کو بچے کا باپ مانتے ہو، ان دونوں نے انکار کر دیا۔ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہی سوال ہر دو سے کیا، اور جب بھی آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دو سے اس کا سوال کرتے تو وہ انکار کر دیتے، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا اور قرعہ میں جس کا نام نکلا لڑکا اسی کو دے دیا، اور دو ثلث دیت کا فیصلہ بھی اسی کے حق میں کر دیا، حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب واقعہ کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیئے حتی کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ڈاڑھیں تک نظر آ گئیں(۱)۔

یہ مثال آپ سے دور رہتے ہوئے کئے گئے صحابہ کے ان اجتہادات کی ہے جن کے

۱- ابوداؤد: ۲۲۷۰، والحاکم: ۷۰۳۷، سنن کبری بیہقی: ۱۰ معاملات: ۲۶۶-۲۷۷، حدیث صحیح لغیرہ ہے۔

کئے جاتے وقت آپ سے رجوع ممکن نہ تھا، اکثر اصولیین وفقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں(۱)۔

۲- حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اجتہاد کا واقعہ۔ وہ ایک لشکر کے امیر تھے، انہیں احتلام ہوگیا، شدید سردی کا موسم تھا، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غسل کی جگہ تیمّم کر کے نماز پڑھ لی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر مسکرائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کچھ نہیں کہا جس سے آپ کی ناپسندیدگی سمجھ میں آئے(۲)۔

یہ اجتہاد امر تعبدی میں تھا جبکہ اجتہاد کرنے والے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دور تھے اور آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

۳- بلکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خود اپنی موجودگی میں دو فریقوں کے مابین فیصلہ کرنے کا مطالبہ کیا، اور امکان ہے کہ یہ واقعہ واقعۂ تیمّم کے بعد کا ہو کہ آپؐ نے اس واقعہ میں حضرت عمرو بن عاص کی بصیرت کا مشاہدہ کرلیا تھا، حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میں آپؐ کے موجود رہتے فیصلہ کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں، اگر درست فیصلہ کروگے تو دوہرا اجر ملے اور اگر غلطی کروگے تو ایک اجر ملے گا(۳)۔

اور فیصلہ بھی اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

۴-حضرت سعد ابن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بنی قریظہ کے معاملہ میں فیصلہ کیا، اور

۱- التقریر والتحبیر ۳/۳۰۱و۳۰۲۔

۲- ابوداؤد: ۱۳۳۴۱، واحمد ۴/ ۲۰۴، ودارقطنی ۱/ ۱۷۹ وغیرہ۔ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت عمرو کے ساتھیوں نے جب آپ کو بتایا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے جنابت کی حالت میں اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھادی؟ توانھوں نے وجہ ذکر کی کہ ٹھنڈ کی وجہ سے خوف تھا۔

۳- دارقطنی ۴/ ۲۰۳ ومسند احمد ۴/ ۲۰۵، سند میں ضعف ہے ملاحظہ ہو مجمع الزوائد ۴/ ۹۵۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تصویب کرتے ہوئے فرمایا کہ اے معاذ تم نے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا(۱)۔

۵- ان دو صحابی رضی اللہ عنہما کا اجتہاد جو ایک سفر میں نکلے، نماز کا وقت ہو گیا، لیکن ان دونوں حضرات کے پاس پانی نہیں تھا، دونوں نے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، آگے جا کر جب پانی ملا تو ان میں سے ایک صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے صاحب نے اعادہ نہیں کیا، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے عمل کو درست قرار دیا، اور جن صاحبؓ نے اعادہ نہیں کیا تھا ان سے فرمایا کہ تم نے سنت کے مطابق عمل کیا اور تمہاری تیمّم والی نماز کافی ہوگئی، اور ان صاحبؓ سے جنہوں نے وضو کر کے اعادہ کیا تھا فرمایا کہ تمہیں دوہرا اجر ملا(۲)۔

صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین کے آپؐ کی موجودگی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غائبانہ میں اجتہاد کرنے کی اور بھی مثالیں ہیں، جس نے صحیح اجتہاد کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تصویب کی اور جس نے غلطی کی اس کی غلطی کی نکیر ونشاندہی فرمائی(۳)۔

ہم نے دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کے سینہ پر کس طرح محبت سے ہاتھ رکھا اور اللہ کی حمد وثنا کی کہ اللہ نے انہیں حکم کے بیان اور فیصلہ کی بابت ایک صحیح طریقۂ کار کی توفیق دی، اور حضرت علیؓ کے فیصلہ کو سن کر کس طرح پسندیدگی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیئے، اور حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے واقعہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسکرا دینا، اور عمرو بن عاص اور سعد ابن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے فیصلہ کرنے کا مطالبہ کرنا یہ ساری باتیں دراصل ایک طریقہ کار کو وجود میں لانے کے لئے تھیں، اور ان کا مقصود

۱- بخاری: ۸۷۔۲۸۷ و مسلم ۱۷۶۸، نیز ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۸۱-۸۵ وص ۲۰۲ - ۲۰۴، ابن قیمؒ نے اس قسم کی احادیث کو رائے محمود کے جواز نیز فقہاء صحابہ کے اجتہاد کے لئے دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے۔

۲- ابوداؤد ۳۳۸ والحاکم ۶۳۲ حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

۳- ملاحظہ ہو کتاب اجتہاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ ڈاکٹر نادیہ عمری کی فصل دوم، طبع اول مؤسسۃ الرسالہ۔

ہمت افزائی تھا، تا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ ایک سنت قرار پائے اور پوری امت کے لیے ایک واضح منہج بن سکے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

گذشتہ دو عناوین کے تحت ہم نے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ اجمعین کے انفرادی اجتہادات کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں۔ ان سطروں میں صحابہ کے ایسے اجتہادات کا تذکرہ ہے جو اجتماعی طور پر مومنین کے باہمی مشورہ کے اصول پر کئے گئے ان میں سے کچھ میں خود رسول اکرمؐ بنفس نفیس شریک تھے، ذیل میں ہم ایسے ہی اہم تر و مشہور تر واقعات کا تذکرہ کر رہے ہیں۔

۱- جنگ بدر میں جب ستر قیدی مسلمانوں کے ہاتھ آئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں مشورہ کیا، قیدیوں کا ہاتھ آنا سلطنت اسلامیہ میں اپنی نوعیت کا پہلا اور نیا واقعہ تھا جس میں آپؐ تک کوئی بھی وحی نازل نہیں ہوئی تھی، چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہ تھی کہ ان سے فدیہ لیکر ان کو چھوڑ دیا جائے اور اس کی وجہ بھی انہوں نے ذکر کی، اور حضرت عمر ابن الخطاب اور حضرت سعد بن معاذ کی رائے تھی کہ ان کو قتل کر دیا جائے، حضرت عبد اللہ بن رواحہ کی رائے بھی کچھ ایسی ہی تھی، اور اس کی ان حضرات نے دلیل بھی پیش کی، اپنی مشفقانہ اور نرم طبیعت کے باعث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کو پسند فرمایا، اور ان قیدیوں کو فدیہ لیکر چھوڑ دیا، اس کے بعد حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ کی تائید میں قرآن کریم کی آیت نازل ہوئی، اور ساتھ ہی ساتھ اس آیت کریمہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو متنبہ بھی کیا گیا، اور جن لوگوں کی بھی یہ رائے تھی بطور تہدید ان کو عذاب کی دھمکی بھی دی گئی، چنانچہ ارشاد باری ہوا: ''ما کان لنبی أن یکون له أسری حتی یثخن فی الأرض تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الاخرة

والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم"
(انفال،۶۷-۶۸) (نبی کے لئے مناسب نہیں کہ جب تک زمین میں (دشمنوں پر) اچھی طرح قابو حاصل نہ ہوجائے، اس کے پاس قیدی ہوں، خونریزی نہ کرلیں، تم تو دنیا کے مال واسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالی آخرت کو (سنوارنا) چاہتے ہیں اور اللہ بڑے زبردست ہیں اور بڑی حکمت والے ہیں اگر خدا تعالیٰ کا ایک نوشتہ نہ ہوچکتا تو جو امر تم نے اختیار کیا ہے اس کے بارے میں کوئی بڑی سزا واقع ہوتی)(۱)۔

یہ واقعہ ایک ایسے مسئلہ کی واضح وبین مثال ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں (صحابہ) کے ساتھ اجتماعی اجتہاد کیا، اور جس تعلق سے کوئی وحی متلو یا غیر متلو اس وقت تک نازل نہیں ہوئی تھی۔

۲- اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تمام مسلمانوں کو نماز کے لئے ایک وقت میں جمع کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے طریقہ کار کے انتخاب کیلئے یہ مسئلہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ اجمعین کے درمیان رکھا مختلف صحابہ نے مختلف مشورے دیے، چنانچہ عبداللہ ابن عمر فرماتے ہیں کہ جب مسلمان مدینہ میں آئے تو شروع شروع میں جب نماز کا وقت ہوتا تو اذان نہیں دی جاتی تھی، چنانچہ لوگ اس سلسلہ میں ایک دن مشورہ کرنے لگے، بعض لوگوں کی رائے تھی کہ نصاریٰ کے ناقوس کی طرح کوئی ناقوس بنالیا جائے، اور کچھ لوگوں کی رائے تھی کہ یہود کی طرح کوئی بگل وغیرہ بنالیا جائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سب سے پہلے فرمایا کہ کوئی نماز کا اعلان کردیا کرے، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال کھڑے ہو اور نماز کا اعلان کرو(۲)۔

پھر اللہ کی طرف سے حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبدربہ کو اذان کے کلمات خواب میں دکھلائے گئے (۳)۔

۱- ملاحظہ ہو صحیح مسلم، حدیث ۱۷۶۳۔ ۲- بخاری ۵۷۹، ومسلم ۳۷۷۔

۳- عبداللہ بن زید بن عاصم بن کعب انصاری، مازنی مشہور صحابی ہیں، انھوں نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی ایسا ہی خواب دیکھا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دی، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خواب سچا ہے ان شاء اللہ، تم (عبد اللہ بن زید رضی اللہ) حضرت بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اور جو کلمات تم نے خواب میں دیکھے ہیں ان کو سکھلاتے جاؤ اور بلال ان کلمات سے اذان دیں، اس لئے کہ وہ (بلال) تمہارے (عبد اللہ بن زید کے) مقابلہ میں بلند آواز والے ہیں (۱)۔

اس واقعہ میں نے دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شرعی مسئلہ کو صحابہ کرام کے درمیان باہمی مشورہ و اجتہاد رائے کیلئے رکھا جو عبادات کے قبیل سے تھا، تاکہ اس مسئلہ کی

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) وضو کی کیفیت روایت کی ہے اور کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ہی مسیلمہ کذاب کو قتل کیا تھا ۶۳ھ میں حرہ کے واقعہ میں شہید ہوئے (تقریب التہذیب ۳۳۳۱)۔

۱- اس حدیث کو مفصلا ابوداؤد نے روایت کیا ہے، حدیث ۴۹۹، و مسند احمد ۶۰۴۳، و داری ۱۱۸۷، مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے جو ارسالاً بسند صحیح مروی ہے اس پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرات عبد اللہ بن زید و عمر کی طرح خواب دیکھا تھا یا اور آپ پر اس بابت وحی نازل ہوئی تھی، عبد الرزاق نے ابن جریج کے واسطہ سے عطاء سے نقل کیا ہے کہ میں نے عبید بن عمیر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے مشورہ کیا کہ لوگوں کو نماز کے لئے جمع کرنے کی غرض سے کیا کریں، تو ناقوس کا مشورہ ہوا، حضرت عمر اس مشورہ کے مطابق خریداری کا ارادہ کر رہے تھے کہ خواب کسی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ناقوس نہ بناؤ اور اذان دو، اور اس کی جگہ اذان کو دیکھا، حضرت عمر آپ کو خبر دینے کو گئے، تو آپ تک وحی آ چکی تھی اس لئے کہ حضرت عمر نے اچانک بلال کو اذان دیتے پایا اور جب حضرت عمر نے اپنی بات آپ سے ذکر کی تو آپ نے فرمایا کہ تم سے پہلے اس بابت وحی آ گئی (مصنف عبد الرزاق ۱۷۷۵)، امام نووی نے شرح مسلم میں اس بابت اشتباہ کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ابوداؤد و ترمذی وغیرہ میں عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ کی صحیح حدیث آئی ہے کہ انھوں نے خواب میں اذان کو دیکھا تو حاضر خدمت ہوئے اور بتایا، پھر حضرت عمر آ گئے اور قسم کھا کر فرمایا کہ میں نے بھی ایسا ہی دیکھا ہے، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ مصنف عبد الرزاق کا واقعہ اس سے الگ ہے، لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ پہلے بس اعلان ہوتا رہا پھر عبد اللہ بن زید نے خواب میں اذان کو دیکھا اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کو مشروع کیا، خواہ وحی کی بنا پر یا اجتہاد کی بنا پر کہ جمہور کی رائے میں آپ کے لئے اجتہاد درست ہے، یہ فیصلہ آپ نے محض خواب کی بنا پر نہیں کیا تھا، اس میں کوئی شک و اختلاف نہیں ہے۔

دشواری کو حل کیا جاسکے، اور صحابہ نے یہ کیا بھی، اس کے آغاز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر بن الخطاب کی رائے کو پسند فرمایا، جو یہ تھی کہ نماز کا اعلان کیا جائے، اور اسی واقعہ کے تعلق سے دوسری روایات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کراہت کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناقوس والی رائے کی بھی موافقت فرمائی، آپ اور جب عبداللہ ابن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا خواب سامنے آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تمام آراء پر ترجیح دی اور یہ ہمیشہ کے لیے قیامت تک شریعت قرار پائی۔

ان واقعات میں ہم نے دیکھا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتماعی اجتہاد مشورہ کے طرز پر کیا اور اس مسئلہ کے تمام حلوں میں سے بہترین حل اور ایسے حل کو پالیا جو شریعت کی روح اور اس کے مقاصد کے سب سے زیادہ موافق تھا۔

شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ(۱) اس واقعہ سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اذان کا مسئلہ رائے کے طور پر ثابت شدہ ہے نا کہ وحی کے طور پر۔ دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ جب عمر ابن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عبداللہ ابن زید کے بعد اپنا خواب بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ اکبر، اب یہ اور زیادہ محکم ہے''۔ اگر یہ مسئلہ وحی سے حل ہو گیا ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خواب کے بعد اس جملہ کے کوئی معنی نہیں رہتے، اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اذان کا تعلق ان احکامات سے ہے جو حقوق اللہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس میں عمل بالرأی کی اجازت دی گئی، اس سے پتہ چلا کہ یہ عمل جائز ہے، اور جب صحابہ کرام کی رائے سے عمل جائز ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور اس سے یہ معلوم ہوتا

۱- سرخسی محمد بن احمد بن ابی سہل خراسان کے شہر سرخس کے رہنے والے تھے، وفات ۴۸۳ھ میں ہوئی، شمس الائمہ لقب تھا، فقہ حنفی میں امام اور بڑے عالم وحجت تھے، اصول ومتکلم اور مسائل میں مجتہد تھے ان کی تصانیف میں ہے، مبسوط، فقہ میں کتب ظاہر الروایہ کی شرح، اصول فقہ میں الاصول، نیز امام محمد کی سیر کبیر کی شرح (الفوائد البہیہ ص:۱۵۸ والجواہر المضیئہ ۲/۲۸ والزرکلی ۶/۲۰۸)۔

ہے کہ آپ صحابہ کرام سے مشورہ اس لئے فرماتے تھے تا کہ رائے میں مضبوطی پیدا ہو(۱)۔

۳-اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت کے اجتہاد کی قوی ترین دلیلوں اور سب سے واضح مثالوں میں سے ایک غزوہ خندق میں آپ کی بات کے سمجھنے میں صحابہ کی جماعت کا اجتہاد ہے۔

غزوہ خندق کے موقع پر بنی قریظہ کے یہودیوں کی سازش آشکارہ ہوگئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس خیانت کی سزا دینے کے لئے ان کے قبیلہ پر حملہ کا حکم دیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص بھی عصر کی نماز بنی قریظہ سے پہلے نہ پڑھے، سفر کے دوران عصر کی نماز کا وقت ہوگیا تو بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ ہم تو بنی قریظہ میں ہی عصر کی نماز پڑھیں گے، اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ ہم تو ابھی نماز پڑھیں گے آپ کا مقصود یہ نہیں تھا کہ ہم بہرصورت وہاں جا کر ہی نماز پڑھیں خواہ نماز عصر قضا ہی کیوں نہ ہو جائے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس واقعہ کا تذکرہ کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں رایوں کے حاملین کو کچھ سخت سست نہیں کہا(۲)۔

غزوہ خندق کا یہ واقعہ اجتماعی اجتہاد کے دلائل میں سب سے قوی دلائل میں سے ایک ہے، یہ میں نے اس لئے کہا کہ چونکہ اس واقعہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجتماعی اجتہاد نص کے سمجھنے کے بارے میں ہوا، جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود نہ تھے، ایک فریق نے نص کے ظاہری معنی کو مراد لیا، اور ایک جماعت نے نص کے مفہوم اور مقصود کو اپنایا، جبکہ سابقہ دونوں اجتہادات قیدیوں کے دشوار طلب مسئلہ کو حل کرنے اور لوگوں کو نماز میں جمع کرنے کے طریقۂ کار کے بارے میں تھے، براہ راست نص (قرآن وسنت) سے استنباط کرنے سے تعلق

۱- اصول السرخسی ۲/ ۹۴، مطبوعہ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدرآباد، دکن۔

۲- بخاری ومسلم میں یہ واقعہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے مذکور ہے، مسلم میں عصر کی جگہ ظہر کا تذکرہ ہے، اور بھی کچھ ایسے فرق ہیں جن سے اصل معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

نہیں رکھتے تھے، اور یہ واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں پیش آیا۔

صحابہ کرام کی دونوں جماعتوں کا اپنی فہم کا اقرار اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سختی سے منع نہ کرنا ضمناً ان دونوں جماعتوں کے طریقۂ کار کو درست قرار دیتا ہے۔ نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ کہا کہ: تم نے اختلاف کیوں کیا؟ کسی ایک رائے پر اتفاق کیوں نہ کرلیا؟ اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ: تم نے کیوں نہ اپنے میں سے سب سے بڑے عالم سے سوال کر کے اس پر عمل کرلیا؟

اور جس طریقۂ کار کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اختیار کیا وہ اس وقت کی جیسی صورت حال میں بہترین تھا، اگرچہ اس طریقۂ کار کے استعمال کے نتیجے میں دو مختلف رائیں وجود میں آئیں۔

☆☆☆

مبحث دوم:

خلفائے راشدینؓ کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

ربیع الاول ۱۱ھ کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مالک حقیقی سے جا ملے، اور مسلمانوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو متفقہ طور پر خلیفۃ الرسول تسلیم کرلیا، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ ہی وحی کا سلسلہ بند ہوگیا، کچھ اضطرابی صورت حال پیدا ہوگئی، اور ارتداد کے فتنہ نے سر ابھارا، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے فہم وعزم سے اس فتنۂ عظیمہ کی سرکوبی کردی اور ارتداد کے شکار مسلمان دوبارہ دین متین کی طرف لوٹ آئے، اتحاد کی فضاء ہموار ہوگئی، اب تک امت اسلامیہ جزیرۃ العرب کی حدود میں محدود تھی، حضرت ابوبکر کے مختصر عہد خلافت کے آخر میں جزیرۃ العرب سے باہر فتوحات کا سلسلہ شروع ہوگیا، آپؓ کے بعد خلافت کی ذمہ داری حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کاندھوں پر آگئی، حضرت عمر کو بجا طور پر رسول اکرمؐ کے بعد اسلامی مملکت کا دوسرا مؤسس سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ آپ کا دور خلافت نئے نئے حالات سے پُر رہا، یہ نئے حالات ومسائل اپنے شرعی احکام کے استنباط کے لئے مزید غور وفکر کے متقاضی ہوئے۔آپ کے عہد کا امتیازی وصف امن واستحکام تھا، آپ کی مدت خلافت نسبتاً طویل بھی تھی، جو تقریباً ایک دہائی تھی، پھر خلافت کی باگ ڈور حضرت عثمان ابن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ آئی، اور اسلامی فتوحات کا سلسلہ مشرق، مغرب وشمال میں جاری رہا، اور عجمی اقوام جیسے روم اور فارس فوج درفوج اللہ کے دین میں داخل ہوئیں، ان کی اقدار وروایات مسلمانوں سے یکسر مختلف تھیں، اور ان کے کچھ مسائل بھی اب تک مسلم معاشرہ میں نہیں تھے، کوئی وجود نہیں تھا، جیسا کہ حضرت عمر ابن الخطاب

رضی اللہ عنہ نے زمانہ میں اہل شام اور اہل عراق کے اسلام لانے سے ایسے بہت سے صنعتی وزراعتی نیز اجتماعی مسائل سامنے آئے جو ان کے درمیان رائج تھے جن سے جزیرۃ العرب کے باشندگان ناواقف تھے، لہٰذا ضرورت محسوس کی گئی کہ ان جدید مسائل کے ایسے حل پیش کئے جائیں جو شریعت کی روح اور اس کے عام مقاصد سے ہم آہنگ ہوں۔

حضرت عثمان ابن عفان رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت علی ابن ابی طالب خلیفہ بنے اور آپ رضی اللہ کی خلافت کا زمانہ بھی مختصر رہا، اور کوئی نیا مشکل مسئلہ پیدا نہیں ہوا اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اختلاف کے باعث کوئی فتح بھی نہیں ہوئی اور آپ رضی اللہ عنہ کا پورا دور خلافت اسی اختلاف کی نذر ہو گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ ان نئے حالات میں خلفائے راشدین خصوصاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ زندگی کے نئے مسائل کی بابت کا موقف کیا تھا؟ فتوے اور قضا کا ان حضرات کا کیا طریقۂ کار تھا؟ کیا کوئی متعین طریقۂ کار ان حضرات نے ان مسائل وقضایا کے حل کے لیے اپنایا جس پر یہ حضرات رضوان اللہ علیہم اجمعین کار بند رہے؟ کیا اس منہج میں اجتماعی اجتہاد کی روح پائی جاتی تھی؟ یا انفرادیت کا رنگ اس پر غالب تھا؟

ذیل میں درج کی جارہی روایات میں ان تمام اہم سوالات کے جوابات آرہے ہیں یہ روایات خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے طریقۂ کار کو بھی واضح کریں گی۔

حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا مسئلہ آجائے جس کی بابت امر یا نہی موجود نہ ہو تو ہم کیا کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس مسئلہ میں فقہاء وعابدین سے مشورہ کرنا اور کسی خاص شخص کی رائے کو حکم مت بنانا(۱)۔

۱- طبرانی فی الاوسط-۱۶۱۸- نیز ملاحظہ ہو مجمع الزوائد ۱/ ۱۷۸ طبع سوم دار الکتاب العربی۔

امام طبرانی (۱) نے ہی حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا مسئلہ آ جائے جس کے بارے میں کوئی حکم موجود نہ ہو اور نہ ہی کوئی حدیث۔ تو آپ اس کے حل کرنے کے لیے ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ فقہاء و عابدین کی باہمی مشورہ کی ایک مجلس منعقد کرنا اور اس میں اپنی خاص رائے پر ہی فیصلہ مت کرنا (۲)۔

حضرت دارمیؒ (۳) نے مسیّب ابن رافع سے نقل کیا ہے کہ جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے درمیان کوئی نیا قضیہ سامنے آتا جس میں کوئی نص (قرآن وسنت) موجود نہ ہوتا تو تمام صحابہ اکٹھا ہوتے اور کسی ایک رائے پر سب اتفاق کر لیتے، اور حق اسی میں ہوتا جس کو یہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اختیار کرتے اور حق انہیں کی رائے میں ہوتا (۴)۔

مجموعی طور پر یہ تمام روایات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجتماعی اجتہاد کے اس طریقۂ کار پر دلالت کرتی ہیں جس کو ابتداء انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم و راہ نمائی میں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین کے حکم و راہ نمائی میں اختیار کیا اختیار کیا۔

۱- طبرانی سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطر (۲۶۰-۳۶۰) فلسطین کے شہر طبریہ کے رہنے والے تھے، عکّا میں پیدا ہوئے اور حجاز و یمن و مصر وغیرہ کا سفر کیا، اصفہان میں وفات ہوئی ان کی تصانیف میں تین معجم ہیں صغیر، اوسط، کبیر، یہ تینوں حدیث میں ہیں، ان کی ایک تفسیر بھی ہے نیز ایک کتاب دلائل النبوۃ ہے (النجوم الزاہرہ ۴/۵۹، والأعلام زرکلی ۳/۱۳۱۔

۲- طبرانی - الاوسط، نیز ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۷۰ اور یہ مضمون حضرت علی سے بہت سی کتابوں میں منقول ومعروف ہے۔

۳- دارمی کا مختصر تعارف گزر چکا ہے۔

۴- سنن دارمی ۱/۴۸، حدیث ۱۱۵، مقدمہ کتاب، نیز ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۸۴،۵، ابن القیم نے بخاری میں کی سند سے مسیّب بن رافع سے ایسی ہی ایک روایت نقل کی ہے، جو باب اول کے اواخر میں، راجح تعریف کے ذکر میں گزر چکی ہے۔

حضرت میمون بن مہران سے روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ معمول تھا کہ جب کوئی فیصلہ کرتے تو پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرتے، اگر کتاب اللہ میں اس مسئلہ کا حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کرتے، اور اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم نہ ملتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں اس کا حکم تلاش کرتے، اگر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ فرماتے، اور اگر سنت میں بھی اس کا حکم نہ ملتا تو لوگوں سے اس کے متعلق دریافت کرتے کہ کیا تمہیں اس واقعہ کے حکم کے تعلق سے کوئی بات اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہے؟ بسا اوقات کچھ لوگ فرماتے ہاں! اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جیسے قضیہ میں یہ فیصلہ فرمایا تھا، اور اگر آپ رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں قضیہ کا حکم نہ ملتا تو آپ رضی اللہ عنہ کبار صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع فرماتے اور ان سے اس مسئلہ کے تعلق سے رائے طلب فرماتے، باہمی مشورہ کے بعد جس پر سب کا اتفاق ہوتا اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیتے۔ حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی یہی معمول تھا، کہ جب آپ رضی اللہ عنہ کو کسی مسئلہ کا حکم کتاب وسنت میں تلاش وجستجوئے کامل کے باوجود نہ ملتا تو آپ رضی اللہ عنہ لوگوں سے پوچھتے کہ کیا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس بابت کوئی فیصلہ کیا ہے، اگر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا کوئی فیصلہ مل جاتا تو آپ رضی اللہ عنہ وہی فیصلہ فرمادیتے، اور اگر نہ ملتا تو کبار صحابہ کو جمع فرماتے اور رائے طلب کرتے، باہمی مشورہ کے بعد جس رائے پر اتفاق ہوتا اس کے مطابق فیصلہ فرمادیتے (۱)۔

ابن عبدالبرؒ (۲) اپنی سند سے امام شعبیؒ (۳) سے قاضی شریحؒ سے نقل کرتے ہیں کہ

۱– اعلام الموقعین ۱/ ۶۲۔ اس کو ابن القیم نے ابوعبید کی کتاب القضاء سے نقل کیا ہے، تخریج گزر چکی ہے۔

۲– ابن عبدالبر، ابوعمرو یوسف بن عبیداللہ بن محمد بن عبدالبر النمری (۳۶۸–۴۶۳ھ) ممتاز محدثین وفقہاء میں سے ہیں، علماء اندلس کے شیخ تھے، مورخ وادیب نیز کثیر التصانیف تھے، ان کی تصانیف میں: الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الانصار، والتمہید لما فی الموطا من المعانی والأسانید اور فقہ میں الکافی ہے، دوسری کتابیں بھی ہیں (ترتیب المدارک ۴/ ۵۵۷ الدیباج المذہب ص: ۳۵۷ والأعلام زرکلی ۹/ ۳۱۷۔

۳– شعبی، عامر بن شراحیل، معروف ثقہ راوی، ممتاز فقیہ۔ تقریباً اسی سال کی عمر

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے ایک خط میں انہیں یہ لکھ کر بھیجا کہ اگر تمہارے کوئی پاس مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرنا اور اگر کوئی ایسا مقدمہ آئے جس کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق کرنا، اور اگر کوئی ایسا مقدمہ آئے جس کا حل کتاب وسنت میں موجود نہ ہو تو اس کا فیصلہ اس رائے پر کرنا جس پر سب کا اتفاق ہو(۱)۔

یہ دونوں روایتیں حکم، فیصلہ اور دلائل کی ترتیب کی بابت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ کے طریقۂ کار کو مکمل طور پر واضح کرتی ہیں، کہ کتاب اللہ کا درجہ سب سے پہلا ہے، پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، پھر مسلمانوں کے باہمی مشورہ سے حاصل ہونے والی اجتماعی رائے کا۔

دوسری روایت میں "بما اجمع عليه الناس" کے الفاظ اصولیین کی وضع کردہ اجماع کی معروف اصطلاح پر دلالت نہیں کرتے ہیں، کیونکہ راجح یہ ہے کہ ایسی رائے موجود صحابہ کا اجماع یا اکثریت کی رائے ہوتی تھی اس لئے کہ بعض حضرات جہاد وتجارت جیسے مقاصد سے باہر ہوتے تھے۔

اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ فصل ثانی میں آرہی ہے۔

ابوالحسن النباہی المالقی (۲) فرماتے ہیں کہ حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ کی بابت منقول ہے کہ وہ عام طور پر احکام کا نفاذ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی موجودگی اور ان کے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) میں ۱۰۰ھ کے بعد انتقال کیا، تقریب التہذیب، ترجمہ: ۳۰۹۲۔

۱- جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۵۶، باب اول میں اس کی تخریج تفصیلاً گزر چکی ہے۔

۲- نباہی علی بن عبداللہ بن محمد (۷۱۳-۷۹۲ھ کے بعد) قاضی اور ادباء مورخین میں سے تھے، مالقہ میں پیدا ہوئے اور غرناطہ کا سفر کیا، اور اسی علاقہ کے قاضی بنائے گئے، ان کی کئی مفید کتابیں ہیں مثلاً المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، ناشر نے اس کو تاریخ قضاۃ الاندلس کا نام دیدیا ہے، نیز ایک کتاب ہے نزہۃ البصائر والابصار جس میں غرناطہ کی ناصری حکومت کے تاریخ کا بھی تذکرہ مناسبۃً کیا گیا ہے (تاریخ قضاۃ الاندلس مقدمۃ الناشر، واعلام الزرکلی ۴/۳۰۶۔

مشورہ سے عمل میں لاتے تھے، جبکہ وہ خود علم، فضل وکمال، فقہ، نیز مآخذ احکام، قیاس کے طریقوں اور روایات کے علم میں طریقۂ یکتائے روزگار تھے، مالقی مزید فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان ابن عفان رضی اللہ عنہ کی بابت منقول ہے کہ وہ جب کسی قضیہ کا فیصلہ فرماتے تو چار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو طلب فرماتے، اور ان سے اس قضیہ میں مشورہ فرماتے، اور جب ان کی رائے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے موافق ہوتی تب اس کو نافذ فرماتے (۱)۔

ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب کسی کے سامنے کوئی مقدمہ یا مسئلہ آئے تو کتاب اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کرے، اور اگر اس قضیہ کا حل کتاب اللہ میں نہ مل سکے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قضیہ میں جو فیصلہ کیا ہے اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور اگر ایسا قضیہ درپیش ہو جس کا حل کتاب اللہ وقضائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہ ہو تو اس کا فیصلہ صالحین کے فیصلہ کے مطابق کرے، اور اگر اس درپیش مسئلہ کا حل کتاب اللہ، قضائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قضائے صالحین میں نہ مل سکے تو اپنی رائے کے ذریعہ اجتہاد کرے، اور اگر اس میں اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو تو اس کا فیصلہ نہ کرے اور اس میں شرم نہ کرے (۲)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ ارشاد بھی پچھلی روایات کی تائید کرتے ہوئے اس بات کو واضح کرتا ہے کہ یہ طریقۂ کار صرف عہد خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم تک ہی محدود نہیں تھا، بلکہ تمام فقہائے صحابہ کا منہج احکام کے استنباط میں یہی تھا، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا یہ قول "**بما قضى به الصالحون**" اجتماعی اجتہاد کے لیے واضح اشارہ ہے اور "**الصالحون**" کا لفظ اپنے عمومی معنی میں اجماع پر دلالت کرتا ہے، لیکن زیادہ راجح یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس سے مراد جمہور واکثر فقہاء لئے جائیں، اگلی فصل میں اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے مابین فرق کی

۱- تاریخ قضاۃ الاندلس- نباہی ص: ۱۹۲- طبع پنجم دار الآفاق الجدیدہ بیروت ۱۹۸۳۔

۲- جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۵۷۔

بحث میں اس مسئلہ کی مزید وضاحت ہوگی۔

اس طرح یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی جو اصطلاحی تعریف ہم نے گزشتہ صفحات میں کی ہے، اس معنی میں اجتماعی اجتہاد کو ایک اصولی حیثیت خلفاء راشدین کے عہد میں ہی حاصل ہوگئی تھی۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کا مقصد اس کی مشروعیت کو بتانا اور صحابہ کی تربیت تھا، احکام کی وضاحت کے سلسلے میں وہ اصل نہیں تھا، جب کہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں ہونے والے اجتماعی اجتہاد کو قرآن وسنت کے بعد تیسرے اصول کی حیثیت حاصل تھی اور یہ انفرادی اجتہادات پر مقدم تھا، اور فی نفسہ یہ بعض حالات میں اپنے اصولی مفہوم کے اعتبار سے اجماع میں تبدیل ہوجاتا تھا اس کی کچھ مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱-انصار و مہاجر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تحقق ویقین کے بعد خلافت کے مسئلہ میں غور کے لئے سقیفۂ بنی ساعدہ میں ہونے والا اجتماع، اور سب کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہم کے حق میں اتفاق اور بیعت (۱)۔

۲-حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مانعین زکاۃ کے سلسلہ میں باہمی مشورہ، اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کا ان سے جنگ کرنے پر اتفاق، خصوصاً حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے مابین اتفاق (۲)۔

۳-قرآن کریم کو ایک مصحف میں جمع کرنے کے معاملہ میں تمام صحابہ کا اجتہاد اور اس پر سب کا اتفاق (۳)۔

☆☆☆

۱- ملاحظہ ہو بخاری، حدیث: ۳۶۶۷۔

۲- ملاحظہ ہو بخاری: ۱۳۳۵، و مسلم ۲۰۔

۳- ملاحظہ ہو بخاری ۴۴۰۲، و ترمذی ۳۱۰۳۔

مبحث سوم:

عہد تابعینؒ میں اجتماعی اجتہاد

تابعین اور عہد تابعین کی تعریف:

تابعین رحمۃ اللہ علیہم کا دور عہد صحابہ کا امتداد ہے، یہ دونوں عہد باہم دگر مربوط و متداخل ہیں۔ عہد تابعین تقریباً دوسری صدی ہجری کے نصف تک رہا، اور سب سے آخری تابعی حضرت خلف بن خلیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۱۸۰ھ میں ہوا(۱)۔

صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے بحالت ایمان اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان کی حالت میں اس کا انتقال ہوا ہو(۲)۔

تابعی کس کو کہتے ہیں؟ اور تابعین کی یہ اصطلاح کہاں سے آئی؟

۱- مرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۸۰- ڈاکٹر محمد زحیلی، طبع اول دار المعرفۃ، خلف مذکور کے محدثین کے نزدیک صدوق تھے اخیر میں حافظہ کی کمزوری (اختلاط) کا شکار ہو گئے تھے، قول صحیح کے مطابق ان کی وفات ۱۸۱ھ میں ہوئی (تقریب:۱۷۳۱)۔

۲- معجم مصطلحات اصول الفقہ، قطب سانوص: ۲۵۴، حافظ ابن حجر نے اپنی قیمتی کتاب الإصابۃ فی تمییز الصحابہ میں اسی رائے کو اختیار کیا ہے، جبکہ صحابی کی اور بھی تعریفات ہیں بعض میں تنگی اور بعض میں وسعت ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے الکنایۃ فی علم الروایہ، خطیب بغدادی ص: ۶۸-۷۰، خطیب نے ذکر کیا ہے کہ اگرچہ صحبت کا اطلاق قلیل وکثیر حتی کہ ان کی ایک لمحہ کی صحبت پر بھی ہوتا ہے، لیکن امت کے نزدیک عرف یہ قرار پایا ہے کہ یہ لفظ اسی کے لئے بولا جاتا ہے جس کی صحبت میں کثرت اور ملاقات تسلسل ہو (ص: ۷۰، طبع اول دار الکتاب العربی بیروت، اس بابت نووی کا قول بھی ملاحظہ ہو: تقریب مع التدریب: ۱۹۱/۲-۱۹۳، طبع اول، مکتبہ الکوثر ریاض، تحقیق محمد نظر محمد فاریابی۔

تابعی محدثین کی اصطلاح میں اس شخص کو کہتے ہیں جس نے ایک یا زائد صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو(۱)۔

تابعی کے اس لفظ کو اللہ رب العزت کے اس ارشاد ''**والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه**'' (التوبۃ:۱۰۰) سے لیا گیا ہے۔

فقہ اور اصول فقہ میں اصل اعتبار فقہاء مجتہدین کا ہے، خواہ وہ صحابی ہوں، یا تابعی ہوں، فقہائے صحابہ رضی اللہ عنہ کی بابت گفتگو ماقبل میں گذر چکی ہے۔

تابعی فقہا و مجتہدین وہ لوگ ہیں جنہوں نے علمائے صحابہ وفقہائے صحابہ سے علم حاصل کیا تھا، یا بالفاظ دیگر فقہائے صحابہؓ کے مایہ ناز تلامذہ فقہاء تابعین ہیں۔ تابعین کے زمانہ میں مختلف اسباب کی بنا پر خلیفۃ المسلمین کی نگرانی میں اور اس کی طلب پر اجتہاد باقی نہیں رہا تھا۔ جس کے متعدد اسباب تھے، چند اہم اسباب کا بیان ذیل میں کیا جارہا ہے۔

(۱) فتوحات کے نتیجہ میں سلطنت اسلامیہ کا دائرہ وسیع ہوگیا، اور فقہائے صحابہ اور فقہائے تابعین مختلف شہروں وملکوں میں چلے گئے، جس کی وجہ سے ان سب کا ضرورت کے موقع سے بیک وقت ایک جگہ جمع کرنا یا ان سے رابطہ کرنا انتہائی دشوار ہوگیا۔

(۲) نظام حکومت اور علماء کے درمیان ایک زبردست خلیج حائل ہوگئی، جو بعض اوقات تو مکمل بے تعلقی تک پہنچ جاتی، اس کے اسباب یہ ہیں: ان حکمرانوں کی جانب سے نظام حکومت میں کی گئیں کچھ تبدیلیاں، داخلی اختلافات، اور دینی وسیاسی فرقوں جیسے شیعہ (۲) اور کلامی فرقوں

۱- نووی نے تقریب میں لکھا ہے کہ: ایک قول ہے کہ تابعی صحابی کے ساتھ رہنے والا، اور ایک قول ہے (اور وہی راجح ہے) کہ تابعی وہ ہے جس کی کسی صحابی سے ملاقات ہو، شرح میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ تابعی کی اصطلاح اتباع باحسان (اچھی اتباع) کے ساتھ مخصوص ہے (تدریب الراوی ۲/ ۲۱۳ - ۲۱۴) مزید ملاحظہ ہو الوجیز فی علوم الحدیث ص:۳۸۱، ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب، طبع اول، المطبعۃ الجدیدۃ، دمشق)۔

۲- شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دینے والے ان لوگوں کو کہتے تھے جو یہ کہتے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جیسے مرجئہ(۱)، قدریہ(۲) ومعتزلہ وغیرہ(۳)۔

(۳) بہت سی نئی قومیں حلقہ بگوش اسلام ہوئیں اور وہ اپنے متعدد سماجی، اجتماعی، اور ثقافتی رنگ بھی ساتھ لائیں، جس کی وجہ سے اتنے کم وقت میں بہت سے مسائل پیدا ہوگئے کہ خلیفہ کے لیے دشوار ہوگیا کہ وہ دارالخلافہ میں رہ ان تمام نئے مسائل کو جمع کرے اور تنہا یا اپنے پاس موجود علماء کی مدد سے ان کو حل کرے، اورصورتِ حال ایسی ہوگئی جس کو ایک مشہور عربی محاورہ یوں کہا گیاہے، پھر یہ نئے مسائل بالکل نئے قسم کے تھے، چنانچہ ہر ملک اور علاقہ میں علماء نے اپنی ذمہ داری کو محسوس کرتے ہوئے اپنے علاقائی مسائل کو حل کرنا شروع کردیا، ایسا خصوصاً دو بڑے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام علی ہی ہیں، اور جن کا عقیدہ یہ ہے کہ امامت حضرت علی اور ان کی اولاد سے باہر نہیں ہوسکتی (تعریفات الجرجانی ص: ۱۳۳، طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت) پھر ان کے بہت سے فرقے ہیں جو پندرہ تک پہنچتے ہیں، ملاحظہ ہو بغدادی کی معروف کتاب الفرق بین الفرق میں روافض سے متعلق فصل ص: ۲۹-۱۷، مطبوعہ دار المعرفۃ، بیروت، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید۔ نیز ملاحظہ ہو شہرستانی کی الملل والنحل ۱/ ۱۶۹ تا ۲۳۴، طبع ہشتم، دار المعرفۃ، بیروت) وخوارج (خوارج: جنگ صفین کے موقع پر حضرت علی نے جب تحکیم کو قبول کرلیا تو جن لوگوں نے حضرت علی کے خلاف قدم اٹھایا اور بغاوت کی وہ خوارج کہلاتے ہیں، انھوں نے حضرت علی اور ان کے جملہ موافقین کو کافر قرار دیا، جیسے حضرت عثمان، واصحاب جمل کی تکفیر کی اور یہ ہر مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں، ان کے بہت سے فرقے ہیں، بغدادی نے بیس تک ان کا شمار کرکے سب کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو الفرق بین الفرق ص: ۷۲-۱۱۳، والملل والنحل ۱/ ۱۳۱ تا ۱۶۰۔

۲- مرجئہ، یہ وہ لوگ ہیں جن کا کہنا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں جس طرح کفر کے ساتھ کوئی طاعت نفع بخش نہیں (تعریفات الجرجانی ص: ۲۰۷) ان کے بھی بہت سے فرقے ہیں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الفرق بین الفرق، بغدادی ۲۰۲، تا ۲۰۶، والملل والنحل، شہرستانی ۱/ ۱۶۱-۱۶۸، طبع ہشتم دار المعرفۃ، بیروت۔

۳- قدریہ، یہ لوگ بندے کو خود اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں، اور کفر ومعصیت کو مقدر نہیں مانتے، تعریفات ص ۱۷۴، ان کے بھی بہت سے فرقے ہیں جو بیس سے زائد ہوسکتے ہیں، دیکھئے الفرق بین الفرق ص: ۱۱۴-۲۰۱، شہرستانی نے ان کا تذکرہ معتزلہ کے اور کہا ہے کہ ان کو اصحاب العدل والتوحید بھی کہا جاتا ہے اور ان کو قدریہ بھی کہا جاتا ہے (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے الملل والنحل ۱/ ۶۵-۹۶)۔

۳- ملاحظہ ہو: الاجتہاد الفقہی بالشام، ڈاکٹر محمد زحیلی ص: ۱۹-۲۵ وص: ۴۰، طبع اول، دار المکتبی، دمشق۔

اجتہادی فقہی اسکول کے وجود میں آنے کے بعد ہوا، ان میں سے ایک حجاز کے محدثین کا اسکول تھا اور دوسرا اہل رائے کا، جس کا مرکز عراق میں تھا، شام ومصر کے فقہاء اجتہادی طریقۂ کار میں اہل حجاز سے قریب تر تھے۔

عہد تابعین میں عام فقہی اجتہاد:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے تابعین کے اجتہاد کے تعلق سے ایک قیمتی مقالہ لکھا ہے (۱)۔ جس میں انہوں نے اس دور میں اجتہاد کی ضرورت، اس کے اسباب، تابعین رحمۃ اللہ علیہم کے طریقۂ اجتہاد، ان کے اجتہاد کی خصوصیات، اوران کے اجتہادات کے اہم نتائج پر گفتگو کی ہے۔

اجتہاد میں توسع کے اسباب اور تشریع کے میدان میں ایک اساسی وبنیادی مأخذ ومصدر ہونے کی حیثیت سے اجتہاد کی اہمیت کی بابت گفتگو سابق میں گزر چکی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی کا خیال ہے کہ تابعین کے اجتہادات کا منہج اصولی طور پر تین بنیادی اصول پر مبنی ہے۔ (۱) قرآن وسنت کا اتباع (۲) صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اتباع (۳) احوال زمانہ کی رعایت (۲)۔

تابعین رحمہم اللہ کے اجتہادات کی خصوصیات وامتیازات ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے نزدیک آٹھ ہیں۔

(۱) بذات خود عمل اجتہاد کا انجام دینا اور لکیر کی فقیری اجتناب (۲) ظاہر پر جمود نہ کر کے نصوص کو وسیع افق میں سمجھنا (۳) مصالح مرسلہ پر عمل (۴) تجدید وارتقا (۵) مفاسد اور ضرر رساں چیزوں کو دور کرنا اور ان کے ذرائع کی روک تھام (۶) احوال زمانہ کی تبدیلی کے

۱- یہ مقالہ انہوں نے الجزائر میں ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ء میں منعقد ملتقی الفکر الاسلامی کے سترہویں اجلاس میں پیش کیا تھا، یہ اجلاس اجتہاد کے موضوع پر تھا، یہ مقالہ دمشق کے دار المکتبی نے وہبہ زحیلی کے مقالات کے سلسلہ میں شائع کیا ہے۔

۲- ملاحظہ ہو: ''اجتہاد التابعین''، مطبوعہ، دار المکتبی دمشق، ص: ۱۴-۲۱۔

باعث (عرف پر قائم) احکام میں تبدیلی کے اصول کو اختیار کرنا (۷) نص کے نہ ہونے کی صورت میں اباحت کے پہلو کو اختیار کرنا (۸) رائے کے اظہار میں جرأت سے کام لینا۔

ڈاکٹر زحیلی نے تابعین کے اجتہادات کی مذکورہ خصوصیات پر ان کے اجتہادات سے دلائل ومثالیں ذکر کی ہیں (۱)۔

اس کے بعد ڈاکٹر زحیلی نے تابعین کے اجتہادات پر مرتب ہونے والے اہم نتائج وثمرات کا تذکرہ کیا ہے جو چھ ہیں:

(۱) فقہی مکاتب فکر کا ظہور (۲) افتراضی یا احتمالی فقہ کا وجود (۳) رائے کا فقہ کے مصادر کے طور پر اعتراف (۴) اجماع کے بارے میں سنجیدہ بحث اور اس کی حجیت کا اعلان (۵) مذہب صحابی اور اس کی حجیت پر گفتگو (۶) اجتہاد کے طریقہ ہائے کار کا ظہور اور فقہ اسلامی کا ایک خاص انداز ونہج کا اپنانا (۲)۔

تابعین کے اجتہاد کے موضوع کے تعلق سے جو بات ہمارے لئے سب سے اہم اور زیادہ نتیجہ خیز ہوسکتی ہے وہ دو بڑے فقہی مکاتب فکر کا ظہور ہے، حجاز میں محدثین کا مکتب فکر اور عراق میں اہل رائے کا مکتب فکر جو اپنے طریقۂ کار میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، اور مقصد میں دونوں یکساں ہیں، ان دونوں کا مقصد مسائل کے نئے شرعی احکام کی دریافت ہے۔

ان دونوں مکاتب فکر کے ظہور کے اہم ترین اسباب کیا ہیں؟ ان دونوں مکاتب فکر کے درمیان مختلف امور کیا ہیں؟ ان دونوں مکاتب فکر کے مشہور ترین اور ان فقہی مکاتب فکر کے فقہا کن فقہائے صحابہ سے متاثر ہیں؟

ان دونوں کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کی ایک بڑی وجہ دونوں ماحولوں کے درمیان پایا جانے والا بڑا فرق ہے، حجاز مقدس خصوصاً مدینہ منورہ اس عہد نبوی صلی اللہ علیہ

۱- حوالۂ بالا ص: ۲۳-۳۴۔

۲- حوالہ سابق ص: ۳۵-۳۹۔

وسلم کے ماحول سے قریب تر تھا، جس میں سلطنت اسلامیہ کی بنیاد پڑی، اور اس سرزمین میں قرآن کریم کا نزول ہوا، اور جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کے اہم ترین احکامات کی تشریع اپنے قول فعل وتقریر سے فرماتے تھے، پھر خلافت راشدہ کے اکثر عہد میں اس کا دارالخلافت اسی سرزمین پر رہا، ایک بڑی تعداد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی یہاں سکونت پذیر رہی جنہوں نے احکام الٰہیہ کو اپنے سینہ سے چمٹائے رکھا، سچائی ان کا امتیازی نشان اور عدل ان کا رہبر ورہنما رہا، اور ہمیشہ رضائے خداوندی ان کا مقصد اور مطمح نظر رہا عرف وعادات میں ان کا سماجی رنگ یکساں تھا، اس لئے لوگوں کے ظاہر پر اعتماد کرلیا جاتا تھا، معاشرہ میں تقوی کی ایسی فضا قائم تھی کہ دلوں میں موجود اغراض ومقاصد کی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

اس کے برخلاف عراق کا بالخصوص کوفہ میں اسلام دیر سے آیا تھا، وہاں ایک مخلوط معاشرہ تھا، وہاں کی آبادی کچھ عرب مہاجرین کی تھی جن کی آمد کا سلسلہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلافت کے ابتدائی دور میں شروع ہوا تھا اس سے قبل حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کبار صحابہ کو مدینہ چھوڑنے سے منع کردیا تھا تاکہ ضرورت کے وقت ان سے مشورہ کیا جاسکے۔ ان مہاجر عربوں کے علاوہ ایک تعداد وہاں کے اصل عرب باشندوں نیز عجمیوں کی تھی، جیسے ایرانی وغیرہ، یہ نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے اور مکمل طور پر اسلام کے احکامات ومبادی کے وہ عادی نہیں تھے، نیز وہ بہت سی ایسی رسمی اور عرفی چیزوں کو اپنے ساتھ لئے ہوئے تھے جن سے اب تک مسلمان اور مسلم فقہا کو واسطہ نہیں پڑا تھا، اس کے علاوہ ان کے اندر دینی ضعف اور تقوی کی کمی بھی تھی، اور اس کی وجہ سے اقوال وافعال سے پرے نیتوں وجذبات پر تحقیق کی ضرورت تھی، لہٰذا ان دونوں الگ الگ ماحولوں نے دو جداگانہ مکاتب فکر کو جنم دیا، اس اختلاف کے کچھ اور پہلو بھی تھے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی دونوں مکاتب فکر کے تعارف اور ان کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کے پہلوں نیز دونوں مکاتب کے مشہور فقہاء کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اول: محدثین کا مکتب فکر، حجاز مقدس اور خصوصیت سے مدینہ اس کا مقر ومستقر ہے پھر مکہ، حجاز فقہاء وعلماء کا مسکن شریعت کا گہوارہ، اور وحی کا جائے نزول تھا، سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا سرچشمہ، دار حدیث، دور نبوت وخلافت راشدہ کا مرکز رہا ہے، عہد اموی میں علماء وفقہاء نے یہاں کا رخ کثرت سے کیا، اور یوں حجاز نے فقہ اور اجتہاد کے ایک مکتب فکر اور عظیم درسگاہ کی شکل اختیار کر لی اس مکتب فکر (اسکول) کی بنیاد، زید ابن ثابت، عبد اللہ ابن عباس، عبد اللہ ابن عمر، اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نے ڈالی تھی، یہ مکتب فکر مسائل میں قرآن وسنت اور آثار صحابہ پر اعتماد کرتا ہے، حدیث کی روایت ان میں عام تھی، اور جب تک کوئی بڑی ضرورت داعی نہ ہوتی یہ حضرات رائے کو اختیار نہ کرتے، بلکہ نصوص اور آثار پر ہی اعتماد کرتے تھے، اور سلسلہ میں ان کی مددان کے پاس اقوال صحابہ کی فراوانی نیز حدیث کی کثرت نے اور حجاز میں نئے مسائل کی قلت نے کی، یہ لوگ اپنی طرف سے فتوی اور اجتہاد میں حد درجہ ورع واحتیاط سے کام لیتے۔

مکتب محدثین کے مشہور فقہاء میں فقہائے سبعہ یا فقہائے سبعہ تھے یعنی سعید ابن المسیب (۹۴ھ) عروۃ ابن زبیر (۹۴) قاسم ابن محمد ابن ابی بکر (۱۰۷) ابوبکر ابن عبد الرحمٰن ابن الحارث بن ہشام (۹۴۰) عبید اللہ ابن عبد اللہ بن مسعود (۹۸ھ) سلیمان ابن یسار (۱۰۷) خارجہ بن زید بن ثابت (۱۰۰ھ) تھے(۱)۔

دوم: دوسرا مکتب فکر اصحاب رائے کا ہے، اس کا مرکز ومستقر عراق میں بصرہ اور کوفہ تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب کوفہ کو اسلامی سلطنت کا دار الخلافہ بنایا گیا تو بہت سے کبار صحابہ مدینہ سے کوفہ منتقل ہو گئے، اور کوفہ کی فضاء علوم سے معطر ومعمور ہو گئی، اور خصوصیت سے اجتہاد کا علم خوب پروان چڑھا، عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ

۱- الاجتہاد الفقہی ص ۴۸ مطبوعہ دار المکتبی دمشق نیز الاجتہاد الجماعی ڈاکٹر شعبان اسماعیل ص ۱۰۱-۱۰۲ اور ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ کی اجتہاد التابعین ص ۱۱-۱۲، ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء کی المدخل الفقہی العام ج ۱ ص ۱۹۷، ڈاکٹر عبد الرحمٰن الصابونی کی المدخل لدراسۃ التشریع الاسلامی ج ۱ ص ۱۵۳، مطبوعہ جامعۃ دمشق۔

میں ہی کوفہ آ گئے تھے اور آپ رضی اللہ عنہ کا علم اور آپ کی فقہ کوفہ میں خوب پھیلی، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اپنے اجتہادات میں اپنے مخصوص منہج وطریقہ کار پر اعتماد کرتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے کوفہ آجانے کے بعد کوفہ نیز اس کے اطراف کے فقہی واجتہادی ماحول پر آپ کا بھی بہت اثر پڑا۔ اس طرح کوفہ کا ایک خاص اجتہادی طرز وجود میں آیا، یہ طرز اجتہاد بطور خاص رائے، اجتہاد، استنباط اور عقل وفکر کا استعمال کرتا تھا، غور وفکر اور قیاس کی مہارت اس کی نمایاں خصوصیت تھی، اس منہج کے وجود میں آنے کے مختلف عوامل تھے، عراق میں احادیث کی قلت، حدیث نبوی کے سلسلہ میں از حد محتاط رویہ، موضوع روایات، نئے مسائل کی کثرت اور ایسے مسائل میں شرعی احکامات کے جاننے کی ضرورت، عراق کی اس وقت کی موجودہ اقتصادی واجتماعی نیز سیاسی صورت حال، کے مقابلہ کی ضرورت، اس نئی علمی سرگرمی نے عراق کے اندر بہت سے ائمہ علماء، فقہاء ومجتہدین کو جنم دیا ان میں عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مندرجہ ذیل چھ (ممتاز) شاگرد یہ ہیں:

۱-علقمہ بن قیس النخعی (وفات: ۶۲ھ) یہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے طریقہ کار اور سیرت وکردار میں سب سے زیادہ قریب تھے۔

۲- اسود بن یزید النخعی (وفات: ۷۵)۔، انہوں نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے علم حاصل کیا۔

۳-مسروق بن الاجدع الہمدانی (وفات: ۶۳)، یہ قاضی شریح سے زیادہ فتاوی کے عالم وماہر تھے۔

۴-عبیدہ بن عمرو السلمانی (وفات: ۷۲ھ)، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے دو سال قبل اسلام لائے اور زیارت نصیب نہ ہوئی۔

۵-شریح ابن الحارث القاضی (وفات: ۸۲ھ)۔

۶- حارث بن عبداللہ الہمدانی (وفات: ۶۵)، ابو زہیر الکوفی، اعور کے لقب سے معروف تھے، انہوں نے حضرت علی رضی اللہ سے علم حاصل کیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے انہیں

بہت محبت تھی۔

ان چھ حضرات کے علاوہ اور بھی دوسرے کبار تابعین وفقہاء نیز ممتاز علماء کی ایک تعداد ہے، جن میں ابراہیم نخعی ہیں جو کوفہ کے امام وفقیہ تھے انہوں نے فقہ جمع کی، اور اس کے علم بردار تھے، بعد میں انہیں کے نہج واسلوب نیز مسائل پر امام ابوحنیفہ کے مذہب کی بنیاد پڑی، نیز عامر بن شراجیل، امام شعبی، قیس ابن ابی حازم، محمد بن سیرین اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات کے بھی نام آتے ہیں (۱)۔

عہد تابعین میں اجتماعی اجتہاد

یہاں ایک سوال یہ قائم ہوتا ہے کہ کیا اجتماعی اجتہاد کا جو مفہوم دور حاضر میں سمجھا ہے، اس کی کوئی ایک یا ایک سے زائد مثال اس عہد میں ملتی ہے؟

گزشتہ مبحث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اجتماعی اجتہاد ایک حکومتی طریقہ تھا، یعنی وقت کا حاکم اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کے پیش نظر اس وقت کے صلحاء وفقہاء کو جمع کرتا، ان کو پیش آمدہ جدید مسئلہ میں غور وفکر کے لئے مدعو کرتا اس کی نگرانی کرتا، اور اس کا نتیجہ طے کرتا، جیسا کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کیا کرتے تھے۔

عہد تابعین سیاسی وتاریخی طور پر عہد اموی اس میں اجتماعی اجتہاد کا دائرہ تنگ ہوگیا، اور بڑی حد تک اجتماعی اجتہاد کا قیام دشوار ہوگیا اور اجتماعی اجتہاد نے مختلف خطوں وعلاقوں کی سطح کے اجتماعی اجتہاد کی شکل اختیار کرلی، چنانچہ اسی زمانہ میں جب مذکورہ مکاتب فقہیہ وجود میں آئے تو ہر فقہی اسکول میں متعدد اصولوں اور فرعی احکام پر اس طرح کا اتفاق وجود میں آیا کہ اس نے ہر فقہی اسکول کو دوسرے اسکول سے ممتاز کردیا (۲)۔

۱- حوالہ سابق ص: ۵۰-۵۲ نیز شعبان اسماعیل کی الاجتہاد الجماعی ص: ۱۰۲-۱۰۴۔

۲- امارات کے سمینار کے مجموعۂ مقالات میں ڈاکٹر محمود ابولیل کا مقالہ الاجتہاد الجماعی ضرورتہ وحجیتہ، ص: ج۲، ص ۹۶۷۔

اگر اجتماعی اجتہاد کے مفہوم میں وسعت اختیار کی جائے تو ہر فقہی اسکول کے فقہاء کی آرا اجتماعی اجتہاد کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ اکثر مسائل فقہیہ میں دو رائیں پائی جاتی ہیں، ایک اہل حجاز (محدثین) کی اور ایک اہل کوفہ (اصحاب الرأی) کی، اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہر اسکول کے فقہاء کے درمیان ایک قسم کا اتفاق پایا گیا ہے، خواہ یہ اتفاق صراحۃً ہو یا ضمناً۔

اگر دونوں فقہی اسکولوں کے اجتہادی عمل کا جائزہ لیکر یہ فیصلہ کرنا ہو کہ ان میں سے کون سا اسکول اجتماعی اجتہاد کے مفہوم سے قریب تر اور اجتہادی شوریٰ کے نظام کے قریب تر ہے (جس کا باب اول میں تفصیلی تذکرہ کیا گیا ہے) تو میرا رجحان مدینہ منورہ کے مکتب فکر کی طرف ہے، کیونکہ اس کے فقہا کے یہاں باہمی مشاورت اور تبادلۂ آرا کا پتہ روایات سے زیادہ واضح طور پر چلتا ہے۔

جب مدینہ منورہ کی حکومت کی ذمہ داری عمر ابن عبدالعزیز رحمہ اللہ (۱) کے سپرد ہوئی تو آپؒ مروان بن حکم (۲) کے گھر میں تشریف لے گئے، اور جب ظہر کی نماز سے فارغ ہو گئے تو آپ نے مدینہ منورہ کے دس فقہاء (۳) کو طلب کیا، ان حضرات کے تشریف لانے اور بیٹھ جانے کے بعد عمر ابن عبدالعزیزؒ نے حمد وثناء کے بعد فرمایا کہ میں نے آپ حضرات کو ایک ایسے کام کیلئے بلایا ہے جس پر آپ کو اجر بھی ملے گا اور آپ راہ حق کی تلاش میں معین و مددگار بھی ہوں گے، اور

۱- عمر بن عبدالعزیز بن مروان بن حکم، امیر المومنین، ان کی والدہ ام عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب تھیں، ۸۷ھ میں ولید بن عبدالملک کے زمانہ میں مدینہ کے گورنر بنے، سلیمان بن عبدالملک کے زمانہ میں آپ کی حیثیت وزیر کی تھی، اور اس کے بعد آپ خلیفہ بنے۔ آپ کا شمار خلفاء راشدین کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ جب ۱۰۱ھ میں آپؒ کا انتقال ہوا تو اس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی آپ نے ڈھائی سال خلافت کی۔ اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے احادیث نقل کی ہیں۔

۲- مروان بن حکم بن ابی العاص بن امیہ ۶۴ھ کے آخر میں خلیفہ ہوئے اور ۶۵ھ میں انتقال ہوا، ۶۱ یا ۶۳ سال کی عمر پائی، آپ کے لئے صحابیت ثابت نہیں ہے (تقریب التہذیب ترجمہ ۶۷۶۵)۔

۳- ان میں سے فقہائے سبعہ کا تذکرہ قریب میں ہی گذر چکا ہے۔

میں صرف اپنی رائے سے کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتا بلکہ آپ حضرات کی متفقہ رائے یا آپ میں سے موجودین کی رائے کے مطابق فیصلہ کروں گا(۱)۔

یہ مشہور واقعہ اس بات پر بین دلیل ہے کہ حضرت عمر ابن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مجلس مشاورت کی بنیاد ڈالی جس کے ارکان مدینہ کے یہ دس فقہاء تھے، اور آپؒ کا یہ معمول تھا کہ جب بھی کوئی اہم مسئلہ یا قضیہ درپیش ہوتا تو ان حضرات سے یا ان میں سے جو موجود ہوتا اسی سے مشورہ کرنے کے بعد ہی فیصلہ کرتے۔

اجتماعی اجتہاد میں ان حضرات کے تجربہ کی حقیقت یہ ہے کہ جب ان فقہاء میں سے کسی کے پاس کوئی استفتا آتا تو وہ اس کی بابت فتوی صرف اپنی رائے سے نہیں دیتا تھا، بلکہ دوسرے فقیہ کے سامنے اس کو پیش کرتا، وہ کسی دوسرے فقیہ کے سامنے یہاں تک کہ وہ مسئلہ غور وخوض کے لیے تمام کے پاس جاتا اور باہمی مشورہ کے بعد اس مسئلہ کا جواب دیا جاتا، اس طرح فتوی ان حضرات کے باہمی مشورہ کے بعد سامنے آتا، یعنی یہ فتوی گو کہ بظاہر ایک عالم کا ہوتا، لیکن اس کی بابت محنت اجتماعی ہوتی۔

☆☆☆

۱- مکمل تفصیل کے لیے طبری کی تاریخ الامم والملوک ج: ۵، ص: ۲۱۶، طبع اول، ۱۹۳۹ء، مطبعۃ الاستقامۃ مصر نیز شیخ محمد الخضری کی تاریخ الامم الاسلامیہ ج ۲ ص ۱۶۹، مطبوعہ ۱/ ۱۹۶۹ء المکتبۃ التجاریۃ مصر۔

مبحث چہارم:

ائمہ مجتہدینؒ کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

ائمہ مجتہدین اور ان کا زمانہ:

شاید شریعت اسلامیہ کی تمام کتابیں اس امر پر متفق ہیں کہ ائمہ مجتہدین کا زمانہ پہلی صدی ہجری کے اخیر سے تقریباً چوتھی صدی ہجری کے نصف پر محیط ہے (۱)۔

ان مجتہدین میں سب سے اہم اور سب سے مشہور تیرہ مجتہدین ہیں، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: حضرت حسن بصریؒ، بصرہ میں (وفات: ۱۱۰ھ)، ابوحنیفہؒ (وفات: ۱۵۰ھ)، سفیان ثوریؒ (وفات: ۱۶۱ھ) کوفہ میں، مالک بن انسؒ (وفات: ۱۷۵ھ) مدینہ میں، امام اوزاعیؒ ملک شام میں (وفات: ۱۵۷ھ)، امام شافعیؒ (وفات ۲۰۴ھ)، لیث بن سعدؒ (وفات: ۱۷۵ھ) مصر میں، سفیان بن عیینہؒ (وفات: ۱۹۸ھ) مکہ میں، ابوثورؒ (وفات: ۲۴۰ھ)، احمد ابن حنبل (وفات: ۲۴۱)، داؤد ظاہریؒ (وفات: ۲۷۰ھ)، ابن جریر طبریؒ (وفات: ۳۱۰ھ) بغداد میں، اسحاق ابن راہویہؒ (وفات: ۲۳۸ھ) نیساپور میں، شیعہ میں زید بن علی (وفات: ۱۲۲) کوفہ میں، جعفر صادق (وفات: ۱۴۸ھ) مدینہ میں (۲)۔

ان حضرات کو ائمہ مجتہدین کہنے کی کیا وجہ ہے، جبکہ صحابہ اور تابعین میں مجتہدین کی تعداد ان سے کہیں زیادہ ہے، اور ان کے زمانہ کو مجتہدین کا زمانہ بھی نہیں کہا جاتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس عہد میں متعدد مجتہدین (جن میں سے مشہور ترین حضرات کا

۱- شیخ مصطفیٰ الزرقاء کی المدخل الفقہی العام ۱/۱۹۹، مطبوعہ دار القلم دمشق، استاذ محمد مکی کی تحقیق شدہ۔

۲- استاذ ڈاکٹر محمد زحیلی کی مرجع العلوم الاسلامیہ۔

تذکرہ اوپر گزر چکا ہے) عوام وخواص میں انتہائی مقبول ہوئے، اور اپنے تلامذہ میں ان کا بڑا اثر رہا ان میں سے بہت سے حضرات کو ائمہ متبوعین کا درجہ حاصل ہوا، یعنی ان کے خاص تلامذہ نے (جو کہ خود بھی مجتہدین میں سے تھے) اصول کے سلسلہ میں ان کا اتباع کیا، اور فروعات میں عوام الناس نے ان کی وپیروی کی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مجتہد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں کی تقلید اس طور پر نہیں کی جاتی تھی کہ کسی ایک ہی مسلک کی پیروی ہو، نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین میں سے ہر مجتہد کے ان ائمہ کی طرح تلامذہ نہیں تھے جو اپنے اساتذہ کے اقوال کو قلم بند کرتے۔

اور رہا تابعین کا زمانہ تو یہ صحابہ اور ائمہ مجتہدین کے درمیان ایک انتقالی مرحلہ تھا جو زیادہ طویل نہیں ہوا، نیز اس میں نئے مصادر شرعیہ سامنے آئے، جیسے اجماع مختلف شکلوں میں (۱) قول صحابی کی حجیت، نیز اس زمانہ میں فکری کشمکش اور فقہی مکاتب فکر کے درمیان اختلاف کا بازار گرم رہا، خصوصاً مکتب اہل حدیث اور مکتب اصحاب الرأی کے مابین جیسا کہ گذرا۔

ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کے مظاہر۔

ائمہ مجتہدین کے زمانہ ایسے دو تجربے ہوئے جن میں سے ہر ایک پر اجتماعی اجتہاد کے مفہوم کو بڑی حد تک منطبق کیا جا سکتا ہے، پہلا طریقہ کار امام ابوحنیفہؒ کا اور دوسرا طریقہ اندلس میں اجتماعی نظام قضاء کا۔

اول: امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کا اجتہاد:

بظاہر اس زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کا واضح ترین مظہر وہ اجتہاد تھا جو امام صاحب اور ان کے تلامذہ کے واسطہ سے سامنے آیا۔

۱- فصل ثانی میں یہ بحث اجتماعی اجتہاد اور اجماع کے مابین تعلق کے تحت آئے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کے پاس جو مسائل استنباط احکام کے لئے آتے ان کے حل کرنے کا آپؒ کا طریقۂ کار سب سے منفرد تھا، آپؒ باوجود اس کے کہ تنہا ان مسائل کے حل کرنے پر قادر تھے لیکن کبھی ان کا جواب تنہا نہیں دیتے، بلکہ اپنے خصوصی تلامذہ جیسے حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام حسن بن زیاد وغیرہ کے سامنے ان مسائل کو غور وخوض کے لیے رکھتے، تاکہ اس کی بابت متعدد نقطہ ہائے نظر سامنے آئیں، اپنی رائے مع دلیل پیش کرتا، اور کبھی کبھی تو ایسا ہوتا کہ ایک ہی مسئلہ پر کئی دنوں اور کبھی مہینوں علم وتحقیق اور مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا، اور پھر تمام تلامذہ کی رائے مع دلیل سامنے آنے کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فیصلہ کن گفتگو فرماتے، جس میں ایک رائے کی تائید اور دوسری سے اختلاف بھی ہوتا، گویا کہ اس کی شکل ایک خاص فقہی اکیڈمی کی قرارداد کی ہوتی تھی۔

ڈاکٹر محمد دسوقی لکھتے ہیں: اپنے حلقۂ درس میں امام ابوحنیفہؒ کا اپنا ایک الگ انداز تھا، یہ طرز ان اساتذہ کی طرح نہیں تھا، جو درس دیتے ہیں تو ان کے طلبہ بس ان کے درس کو سنتے اور لکھ لیتے ہیں، آپ کا طریقہ اس استاذ کا طریقہ تھا جو اپنی رائے پر اصرار نہیں کرتا، اور اسے اپنے شاگرد سے ایسی رائے کے سننے میں کوئی عار نہیں محسوس ہوتی جو زیادہ قرینِ صواب ہو، امام ابو حنیفہ اپنے شاگردوں کو بحث ومناقشہ پر ابھارتے، انہیں اس کی دعوت دیتے، انہیں اجتہاد کرنے کی نصیحت کرتے، اس کی رغبت دلاتے، ان کے لئے اجتہاد کے مواقع فراہم کرتے، آپؒ کی شخصیت ان کے لئے ایک بہترین مرشد اور مربی کی تھی، اسی تربیت کا نتیجہ ہے کہ آپؒ کے شاگردوں میں ایک بڑی جماعت ائمہ فقہ وحدیث کی ہوئی، فقہ عرابی کی تدریس اور اس کی نشر و اشاعت میں ان حضرات نے بڑا کردار ادا کیا۔

اسی لئے مذہب حنفی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے تمام مسائل ایک طویل بحث ومناقشہ کے بعد مدون ہوئے، چنانچہ ان کو کسی ایک فرد کی طرف منسوب کرنا مناسب نہ ہوگا، بلکہ

یہ ایک ایسی جماعت کی کاوش اور کوشش کا نتیجہ ہیں، یہ حضرات اپنے جلیل القدر استاذ کی نگرانی میں ان مسائل پر باہمی مشورہ اور مناقشہ کرتے، اور استاذ کی خواہش اور آرزو ہوتی کہ مسئلہ تبھی مدون ہو جب سب یک رائے ہو جائیں (۱)، نیز ڈاکٹر محمد الدسوقی نے جامع المسانید (۲) کے مقدمہ سے یہ عبارت نقل کی ہے: کوئی مسئلہ پیش آتا تو جب امام اپنے شاگردوں سے اس کے بارے میں مشورہ کرتے، ان سے مباحثہ کرتے، اس سلسلہ میں سوالات کرتے اور شاگرد اس سوال کے جواب میں جو آثار و روایات (ان کے پاس ہوتیں ان کو) پیش کرتے، آپؒ اسے سنتے اور مناقشہ کا یہ سلسلہ کبھی ایک مہینہ یا زیادہ مدت تک دراز ہو جاتا، اور اس کے بعد آپؒ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول طے پا جاتا اور امام ابو یوسفؒ اسے محفوظ کر لیتے یہاں تک کہ اسی طریق پر اصولی مسائل کو مرتب کرایا۔

محمد ابو زہرہ رحمۃ اللہ علیہ (۳) امام ابو حنیفہؒ کے طریقہ اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے درس کا طریقہ طلبہ کو بس پڑھا دینے کا نہیں تھا، بلکہ ان کا درس گویا

۱- ڈاکٹر محمد الدسوقی کی الامام محمد بن حسن الشیبانی وأثرہ فی الفقہ الاسلامی، ص: ۴۳، جنوری ۱۹۸۷ء، دار الثقافۃ قطر- یہ کتاب اصلاً موصوف کا جامعہ قاہرہ کی دار العلوم فیکلٹی میں ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو انہوں نے ۱۹۷۲ء میں شیخ علی الخفیف کے اشراف میں لکھا۔

۲- لابی حنیفہ (۱/ ۳۳، مطبوعہ ہندوستان۔

۳- شیخ ابو زہرہ رحمۃ اللہ علیہ جن کا پورا نام محمد بن احمد ابو زہرہ تھا ۱۳۱۹ - ۱۳۹۴ھ- مطابق ۱۸۹۸ - ۱۹۷۴ء) آپ کا شمار اپنے زمانہ کے علوم شریعت اسلامیہ کے ممتاز علماء میں ہوتا تھا، آپؒ نے اپنی علمی سرگرمی کا آغاز جامعہ ازہر کی کلیۃ اصول الدین سے ۱۹۳۳ھ میں کیا، ۱۹۳۵ء میں جامع ازہر کے دراسات علیا کے استاذ کی حیثیت سے متعین ہوئے، اور بحوث علمی کی مجلس اعلیٰ کی کمیٹی کے رکن رہے، آپؒ جامع ازہر کی کلیۃ الحقوق کے وکیل تھے، نیز معہد الدراسات الاسلامیہ کے بھی وکیل تھے، آپؒ نے چالیس سے زائد کتابیں تصنیف کیں، ان کتابوں میں الخطابۃ، تاریخ الجدل فی الاسلام، اصول فقہ، الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الاسلامیہ، ائمہ اربعہ کی تفصیلی تاریخ اور فقہی دراسات پر مفصل کتابیں تصنیف کیں۔ آپؒ کی وفات قاہرہ میں ہوئی (ملاحظہ ہو: تقویم دار العلوم ۲۶۶، جریدۃ الاہرم شمارہ ۱۱۳/ اپریل ۱۹۷۴ء مجلۃ حضارۃ الاسلام ۱۹۷۴ء ص ۳۹-۵۱، الاعلام ۲۵۶۔

عمل تحقیق ہوا کرتا تھا، جب آپؒ کے پاس کوئی آتا تو آپؒ اس مسئلہ کو اپنے تلامذہ کے سامنے رکھتے، اور اس کے حکم کے بارے میں ان سے بحث ومناقشہ کرتے، اور ہر شاگرد اپنی رائے امام صاحبؒ کے سامنے پیش کرتا، اگر چہ وہ اجتہادی صلاحیت میں امام ابوحنیفہ کی بنسبت بہت کم ہوتے، جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، لیکن یہ تلامذہ امام صاحبؒ سے اجتہاد میں بحث کرتے اور دوران مناقشہ ان کی آوازیں بہت زیادہ بلند ہوجاتیں جیسا کہ مسعر بن کدام (۱) کے حوالہ سے پیچھے گزر چکا ہے۔ اور جب شاگرد مسئلہ کے تمام پہلوؤں اور جزئیات پر نظر ڈال لیتے تو امام صاحب آخر میں اپنی رائے پیش فرماتے جو عمل تحقیق کا نتیجہ ہوتی، تمام تلامذہ اس پر متفق اور راضی ہوجاتے (۲)۔

اس وقت ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس اجتہادی طریقہ کار کو ہم کس حد تک اجتماعی اجتہاد کہہ سکتے ہیں؟

اجتماعی اجتہاد کی تعریف کو ایک بار پھر یاد کرلیجئے: کسی ظنی شرعی مسئلہ کے حکم شرعی کے استنباط کے لئے عادل مسلم فقہا کا علمی اصولی منہج کے مطابق غور وفکر میں اپنی کاوشیں صرف کرنا، اور پھر ایک خاص مجلس میں اس بابت باہمی مشورہ کرنا۔ اس تعریف کی روشنی میں امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے عمل کو دیکھیں تو ان میں بڑی مطابقت نظر آتی ہے، بلکہ ان حضرات کا اجتہاد حقیقی اجتماعی اجتہا ہے، اس لئے کہ اگر اس میں اجتماعی اجتہاد کی تمام نہیں تو اکثر شرطیں تو پائی ہی جاتی ہیں، تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو:

۱- اجتماعیت کی شرط پائی جارہی ہے: روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ

۱- مسعر بن کدام بن ظہیر الہلالی کوفہ کے رہنے والے تھے، ائمہ جرح وتعدیل نے ان کو ثقہ مانا ہے ۱۵۵ھ یا ۱۵۳ھ میں وفات پائی (تقریب التہذیب، ۶۶۰۵)۔

۲- ابوزہرہ کی کتاب امام ابوحنیفہ ص: ۷۰، مطبوعہ دار الفکر العربی، القاہرہ نیز اسی قسم کی بات اس کتاب کے صفحہ ۵۷ میں ہے، اور یہ بات المکی کی کتاب المناقب سے نقل کی گئی ہے۔

مسائل کو اپنے تلامذہ کے سامنے رکھتے، اور مل کر اس پر غور وفکر کیا جاتا، غور وفکر کا یہ سلسلہ کئی دنوں تک جاری رہتا، اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحبؒ کے علاوہ کم از کم دو آدمی تو مزید اس اجتہاد میں شریک رہتے ہوں گے، اور اجتماعیت کم از کم تین میں متحقق ہو جاتی ہے، جیسا کہ شرعاً ولغۃً راجح ہے، اور یہی تعریف مختار میں گذر چکا ہے۔

اس مذکورہ وضاحت کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ فقہ حنفی کے تمام مسائل میں اجتہاد اجتماعی ہوا ہے، بلکہ بہت سے مسائل کا جواب امام صاحبؒ نے خود دیا ہوگا، اور ان میں غور وخوض کے لیے اپنے طلبہ کو شریک نہیں کیا ہوگا، یا جب امام صاحب کا حلقہ درس وجود میں نہیں آیا تھا اس وقت بھی امام صاحبؒ مسائل کا جواب دیا کرتے ہوں گے، اس وقت وہ قضاۃ ومجتہدین حاضر حلقہ نہیں ہوتے ہوں گے جو بعد میں آپ کے پاس جمع ہوئے، جیسے امام ابو یوسف (۱)، عافیہ بن یزید (۲) اور زفر بن ہذیل (۳)، اور یہ پتہ لگانا دشوار ہے کہ کونسا اجتہاد اجتماعی اجتہاد ہے اور کونسا انفرادی اجتہاد ہے، اس لئے کہ فقہ حنفی کی مدون کتابوں میں بغیر امتیاز کے سب کو ایک ساتھ جمع کر دیا گیا

۱- ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم (وفات ۱۸۱ھ) قاضی، امام، علم فقہ امام ابوحنیفہ سے حاصل کیا اور امام ابوحنیفہ کے اولین شاگردوں میں سے ہیں "قاضی القضاۃ" کا سب سے پہلے لقب آپؒ کو ملا، آپ کی مشہور تصانیف کتاب الخراج، ادب القاضی وغیرہ ہیں (ملاحظہ ہو قرشی کی جواہر المضیئۃ میں آپ کا تذکرہ، ص: ۲۲۰-۲۲۲، قاسم ابن قطلو بغا کی تاج التراجم ص: ۳۱۵-۳۱۷)۔

۲- عافیہ بن یزید بن قیس لاودی الکوفی (وفات: ۱۶۰ھ کے بعد) نسائی اور یحی ابن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، نیز ابن معین سے ہی منقول ہے کہ یہ حدیث کے باب میں ضعیف ہیں، مشہور قاضی اور زاہد تھے، علامہ ذہبی آپؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آپ کا شمار پسندیدہ قاضیوں میں ہوتا ہے، مہدی نے بغداد کے ایک حصہ کا قاضی مقرر کیا ہوا تھا، چند دنوں کے بعد ہی آپؒ اس سے مستعفی ہو گئے اور آپ کا استعفاء منظور کرلیا گیا (تفصیل کے ساتھ ان کے تذکرہ وحالات کے لئے ملاحظہ ہو: تاریخ بغداد میں ملاحظہ ہوں ۱۲/ ۳۰۷-۳۰۹، نیز ذہبی کی میزان الاعتدال ۴۰۷۴، نیز تہذیب التہذیب ۵/ ۵۳ مطبوعہ دار الفکر)۔

۳- زفر ابن ہذیل بن قیس العنبری (۱۱۰-۱۵۸ھ، احناف کے متقدمین میں سے ایک، حنفیہ میں سب سے بڑے قیاسی، بصرہ کے قاضی رہے اور وہیں وفات پائی (تاج التراجم ۱۶۹-۱۷۰، زرکلی کی اعلام ۳/ ۷۸)۔

ہے، اور اکثر کتابیں امام صاحب کی وفات کے بعد مدون ہوئیں جیسا کہ صاحبین یعنی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کیا(۱)۔

۲-قید ثانی (اصولی اور علمی منہج کے مطابق غور وفکر کرنے میں کاوشیں صرف کرنا) بھی پائی جارہی ہے۔

ان میں سے ہر ایک مسئلہ کی تمام ممکنہ صورتوں پر غور کرتا، اور یہ ''غور وفکر میں کاوش صرف کرنا'' ہے، ''علمی واصولی منہج'' کی جہاں تک بات ہے تو یہ عام طور پر امام ابوحنیفہ کا وہ منہج ہوتا جو انہوں نے اپنے لئے تجویز کیا ہوا تھا، اور جس کی اصولی تدوین کا کام علامہ کرخی (۲)، دبوسی (۳) وسرخسی (۴) رحمہم اللہ وغیرہ کے ہاتھوں انجام پایا۔

۳-باہمی مشورہ کی قید اکثر مسائل میں ثابت ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی عادت یہ تھی کہ آپ مسئلہ کا حتمی جواب اس وقت تک نہیں دیتے تھے جب تک کہ موجود مجتہدین میں سے ہر ایک کی رائے معلوم نہ کرلیتے، جیسا کہ ماقبل کے واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ آپؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ آپ عافیہ بن یزید کا انتظار

۱- ملاحظہ ہو ابوزہرہ کی الامام ابوحنیفہ ص: ۱۸۴، ۱۷۴۔

۲- الکرخی ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین (۲۶۰-۳۴۰ھ) مشہور حنفی فقیہ، عراق میں اپنے زمانہ کے عظیم تر حنفی فقیہ تھے، آپؒ کی مشہور تصانیف فقہ حنفی کے فروع کے لئے مدار کی حیثیت رکھنے والے اصولوں کی بابت وہ مشہور تصنیف جو اصول کرخی کے نام سے مشہور ہے، نیز جامع صغیر وجامع کبیر یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی میں ہیں (الفوائد البہیہ ص: ۱۰۷ تاج التراجم ۲۰۰-۲۰۱)۔

۳- الدبوسی ابوزید عبداللہ بن عمر بن عیسیٰ (وفات: ۴۳۰ھ) آپؒ نے سب سے پہلے علم الخلاف کو وضع کیا اور اس کو وجود سے روشناس کرایا، آپؒ کا شمار فقہاء ومحققین کی فہرست میں ہوتا ہے آپؒ کی مشہور کتاب تاسیس النظر ہے جس میں ان مسائل کو جمع کیا گیا ہے جس میں امام صاحب اور صاحبین کا اور امام مالک، امام شافعی کا اختلاف ہے، اور تقویم الادلۃ، اصول فقہ میں ہے (وفیات الاعیان ۳/۳۸، اور شذرات الذہب ۳/۲۴۵ اور الجواہر المضیۃ ۱/۳۳۹)۔

۴- آپ کے حالات گزر چکے ہیں۔

کرتے اور کہتے کہ بحث کو اس وقت تک ختم نہ کرنا جب تک کہ عافیہ نہ آجائیں، جب عافیہ آجاتے اور لوگوں کی آراء سے اتفاق کر لیتے تو آپؒ اس کا جواب لکھنے کا حکم فرماتے، اور اگر عافیہ بن یزید کی رائے دوسروں سے الگ ہوتی، آپ بحث کو جاری رکھتے اور کوئی فیصلہ کن بات نہ فرماتے (۱)۔

۴- اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والوں کے عادل مسلمان فقہاء ہونے کی شرط بھی پائی جارہی ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے تمام تلامذہ جن کی تعداد چھتیس تھی سب کے سب فقیہ اور عادل تھے اور وہ خود بھی ان صفات سے متصف تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے اپنے ان شاگردوں کے حق میں جو آپ کے پاس مسلسل رہتے تھے فرمایا کہ یہ چھتیس افراد ہیں ان میں سے اٹھائیس منصب قضاء اور چھ منصب افتاء کی صلاحیت رکھتے ہیں اور دو یعنی امام ابو یوسف اور امام زفر قاضیوں و اصحاب افتا کو تربیت دینے کے اہل ہیں (۲)۔

۵- باہمی مشورہ اور پیش آمدہ مسئلہ کے حکم کو متعین کرنے کے لیے خاص مجلس کے انعقاد کی شرط بھی پائی جارہی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور اس بات سے معلوم ہوتا ہے، کہ امام حنیفہ کے تلامذہ اس مسئلہ پر مناقشہ کرتے اور کبھی کبھی دوران مناقشہ ان حضرات کی آوازیں انتہائی بلند ہوجاتیں، بجز امام ابوحنیفہؒ آخیر میں اپنی رائے پیش فرماتے جس پر تمام حضرات متفق اور راضی ہوجاتے۔

یہاں ہم سابقہ بات کی کی بابت ایک وضاحت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے خاص تلامذہ کے ذریعہ کئے جانے والے اس اجتہاد میں اجتماعی اجتہاد کی شرطیں خواہ پائی جاتی ہوں، لیکن اس کے باوجود یہ اجتہاد اجتماعی اجتہاد کے مطلوبہ و اعلیٰ درجہ کا نہیں ہوتا تھا، کیونکہ وہ ایک مذہب کے دائرہ میں خاص اصول پر کیا جاتا تھا۔

ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو نے اجتماعی اجتہاد کی جو تقسیم کی ہے وہ ایک اچھی تقسیم ہے۔

۱- مکمل روایت کیلئے تاریخ بغداد ملاحظہ ہو ۱۲/ ۳۰۸، نیز ڈاکٹر الدسوقی کی الامام محمد بن حسن ص: ۴۴ ملاحظہ ہو۔

۲- ابن البزازی کی المناقب ۲/ ۱۲۵، میں نے اس کو ابوزہرہ کی کتاب الامام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے ص: ۱۷۔

انہوں نے اجتماعی اجتہاد کو تین قسموں یا معیاروں میں تقسیم کیا ہے:(۱)۔

پہلی قسم علاقائی وملکی اجتماعی اجتہاد، اور یہ اجتہاد ایک ملک اور علاقہ کے باشندگان کو پیش آمدہ نئے مسائل کی بابت ہوتا ہے۔

دوسری قسم: خطہ کی سطح کا اجتماعی اجتہاد، ایسا اجتماعی اجتہاد جس کو انجام دینے والے کسی اسلامی خطہ کے مجتہدین انجام دیں، اور یہ اجتہاد خاص اسی خطہ کے نئے مسائل سے متعلق ہو۔

تیسری قسم: عالمی/ بین الاقوامی اجتماعی اجتہاد، اس سے مراد وہ اجتماعی اجتہاد ہے جس کو امت کے تمام مجتہدین پوری امت مسلمہ کو درپیش مسائل کی بابت اجتہاد کریں۔

اس تقسیم کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے تلامذہ کے ساتھ اجتماعی اجتہاد پہلی قسم (علاقائی) یا دوسری قسم (خطہ کی سطح والے) میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ حضرات انہیں مسائل پر غور وفکر کرتے تھے جو انہیں کے ملک یا علاقہ سے ان کے پاس آتے تھے، اور یہ عراق اور اس کے اطراف کا ہے، اور عراق کے علاوہ جو دوسرے ممالک تھے مثلاً حجاز، شام، مصر، یمن وغیرہ ان خطوں میں دوسرے فقہاء ومجتہدین تھے اور ان کا طریقۂ کار امام صاحبؒ سے مختلف تھا۔

بہرحال اپنے ممتاز طلبہ کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کے اجتہادات اجتماعی اجتہاد کا بڑی حد تک کامیاب تجربہ تھے، گوکہ انہوں نے اپنے اجتہاد کو یہ نام نہیں دیا تھا، بلکہ شاید ان کے وہم وگمان میں بھی کبھی یہ نام نہ آیا ہوگا، اور ناموں میں کیا رکھا ہے؟ اصل اہمیت تو معنی وحقیقت کی ہے۔

جو کچھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے اس میں عموم پیدا کر کے یہ کہنا کہ یہ طریقۂ کار تمام ائمہ مجتہدین کا تھا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جو امام ابوحنیفہؒ نے جو روشِ اجتہاد اپنے طلبہ کے ساتھ اختیار کی تھی اس انداز کا معاملہ دوسرے ائمہ مجتہدین کے بارے میں منقول نہیں ہے، حالانکہ ان تمام ائمہ کے تلامذہ اجتہاد مطلق کے رتبہ پر فائز تھے، لیکن ان تلامذہ کا

۱- ڈاکٹر قطب سانو کی ادوات النظر الاجتہادی المنشود ص: ۱۵۷ طبع اول، ۱۴۲۱/۱ھ مطابق ۲۰۰۰ء دار الفکر دمشق۔

کام اپنے ائمہ کے مذاہب کے مسائل کی تنقیح وترجیح تھا، اس کو ناقص مذہبی اجتماعی اجتہاد کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اجتماعی اجتہاد کی بنیادی شرط ''باہمی مشورہ کیلئے خاص مجلس کا ہونا'' اس میں مفقود ہے۔

دوم: اندلس میں مجلس شوری وجماعۃ القضاۃ کا اجتہاد:

اموی دور اور اس کے بعد اندلس میں جماعۃ الفقہاء اور مجلس شوریٰ کے ارکان جس طرح اجتہاد کرتے تھے ہم اسے بھی ائمہ مجتہدین کے عہد میں ہونے والے اجتماعی اجتہاد میں شمار کر سکتے ہیں، لیکن ان کے بارے میں گفتگو سے قبل منصب قاضی الجماعۃ اس کی ذمہ داریوں، اور مجلس شوری کے ارکان یعنی جماعت فقہا وقضاۃ کا تعارف ضروری ہے۔

قضاء الجماعۃ اور مجالس شوریٰ کا مختصر تعارف:

اندلس کی اسلامی تاریخ کی کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ اندلس میں منصب قضاء خواص وعوام میں ایک بڑا منصب تھا، اور خلیفۃ المسلمین کی طرف سے یہ عہدہ اسی کے سپرد کیا جاتا جس کے بارے میں علم وتقوی اور حسن رائے پر امیر کو اطمینان ہوتا اور وہ ہیبت ووجاہت نیز تواضع، اور کردار کی پختگی وغیرہ سے متصف ہوتا تھا(۱)۔

شروع میں اس منصب پر فائز شخص کو ''قاضئ الجند'' کا لقب دیا جاتا اور پھر جب عبد الرحمٰن الداخل (۲) حکومت کے امیر مقرر ہوئے تو اس منصب قضاء پر فائز ہونے والے کو ''قاضی الجماعت'' کا لقب مل گیا۔

اہل مغرب کے یہاں ''قاضی الجماعت'' اہل مشرق میں رائج قاضی القضاۃ کے معنی

۱- مقری کی نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب ۱/ ۲۱۷-۲۱۸، مطبوعہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

۲- عبد الرحمٰن الداخل ۱۱۳-۱۷۲ھ مطابق ۷۳۱-۷۸۸ء) پورا نام عبد الرحمٰن بن معاویہ بن ہشام بن عبد الملک بن مروان، لقب صقر قریش، الداخل کے نام سے مشہور تھے، اندلس میں خلافت امویہ کے بانی، دنیا کے بڑے حکمرانوں میں آپ کا شمار ہوتا ہے، دمشق میں پیدا ہوئے اور یتیمی کے حال میں پرورش پائی (زرکلی کی الاعلام ۳/ ۳۳۸۔

میں تھا(۱)، اندلس میں بھی پانچویں صدی ہجری کے اوائل میں قاضی الجماعت پر قاضی القضاۃ کا اطلاق ہونے لگا(۲)۔

قرطبہ کا جو قاضی الجماعۃ ہوتا وہ اندلس کے دوسرے شہروں کے قاضیوں سے منصب اور اختیارات میں زیادہ با اختیار ہوتا تھا، اس لئے کہ وہ حکمراں کے مستقر سے قریب ہوتا، حکمراں بہت سے اور میں اس سے مشورہ کرتا، خود قاضی بھی بسا اوقات اپنی رائے حکمراں کو خود دے دیتا تھا(۳)۔

قاضی الجماعت شریعت کے تمام معاملات کا فیصلہ کرتا تھا اور عادل گواہوں کی سند توثیق پر دستخط کرتا، حدود نافذ کرتا، بیت المال کا نگراں و ذمہ دار ہوتا، اس کے رعب اور جلالت کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جمعہ، عید اور استسقاء وغیرہ کی نمازوں کی امامت کے فرائض وہی انجام دیتا تھا(۴)۔

دار القضاء عام طور پر جامع مسجد یا قاضی الجماعۃ کے گھر کے قریب کسی دوسری مسجد میں یا خود قاضی کے گھر میں ہوتا تھا، اور قاضی الجماعۃ کے ارد گرد ایسے فقہا کی ایک جماعت ہوتی جن سے وہ مشورہ کرتا، ان کو امیر یا خلیفہ مقرر کرتا تھا، اور قاضی جس مسئلہ میں ان سے رجوع کرتا وہ اسے اس مسئلہ کی بابت فتوی دیتے، اپنے فتاوی میں یہ تحریری صورت میں قاضی کو دیتے تھے، قاضی بکثرت انہیں ایک خاص مجلس میں مدعو کرتا، جسے مجلس شوری کہتے تھے(۵)۔

۱- نفح الطیب ۵/۳۸۵، نیز ملاحظہ ہو النباہی المالقی الاندلسی کی تاریخ قضاۃ الاندلس ص:۲۱، طبع اول، دار الآفاق الجدیدۃ بیروت، یہ جماعۃ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جماعۃ سے مراد بظاہر جماعۃ القضاۃ ہے، اس لئے کہ آج سے قبل قاضی کو یہ ذمہ داری بادشاہ کی طرف سے سپرد کی جاتی تھی، خواہ وہ کوئی بھی ہو، اور یہ نام ہر حکومت میں باقی رہا، نباہی المالقی کے حالات زندگی اس باب کے آخر میں آئیں گے۔

۲- ڈاکٹر احمد فکری کی قرطبۃ فی العصر الاسلامی، تاریخ وحضارۃ ص:۳۰۳ مؤسسۃ شباب الجماعۃ الاسکندریۃ مطبوعہ ۱۹۸۳ء۔

۳- حوالۂ بالا۔

۴- حوالہ سابق ۳۰۵-۳۰۶ ابن بشکوال کی الصلۃ پر اعتماد کیا گیا ہے، خلف بن عبد الملک (وفات:۵۷۸ھ) ۳۰۰/۱، طبع اول، دار الکتاب المصری، ودار الکتاب اللبنانی۔

۵- حوالہ سابق، خشنی القروی (متوفی:۳۶۱ھ) کی قضاۃ قرطبۃ وولاتہا سے مأخوذ۔

اس منصب پر فائز ہونے والے اور اس لقب کے حامل افراد کی تعداد بہت ہے، علمائے اندلس ومغرب کے تراجم پر تحریر کی جانے والی کتابوں کا جو شخص بھی مطالعہ کرے گا اسے بہت سے علما کے ساتھ یہ لقب لگا ہوا ملے گا(۱) اسی طرح اندلس کے بہت سے علماء وفقہاء کے حالات زندگی پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ''مُشاوِء'' تھے، یعنی آج کی اصطلاح میں ان کا شمار اہل شوریٰ میں ہوتا تھا(۲) ان کی تعداد بسا اوقات سولہ کی ہوجاتی تھی، جیسا کہ قاضی عیاض نے اسحاق بن ابراہیم التجیبی کے حالات میں تحریر فرمایا ہے(۳)۔

عبدالرحمٰن بن حکم بن ہاشم الاموی، جو عبدالرحمٰن الاوسط کے نام سے مشہور تھے، کے زمانہ میں(۴)۔

قاضی الجماعہ کے منصب پر فائز ہونے والے حضرات میں سب سے مشہور نام عظیم

۱- بطور مثال قاضی عیاض کی ترتیب المدارک وتقریب المسالک لمعرفۃ اعلام مذہب مالک کے یہ مقامات ملاحظہ ہوں: ۵/ ۱۶۳-۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۰، ۶/ ۱۴۵، ۷/ ۱۴۲، ۸/ ۱۶، ۱۹۱، مطبوعہ وزارۃ الاوقات والشؤن الاسلامیۃ فی المملکۃ المغربیۃ۔

۲- مثال کے طور پر ملاحظہ ہو ابن الفرضی عبداللہ بن محمد (وفات: ۴۰۳ھ) کی تاریخ علماء الاندلس ۱/ ۳۴-۳۵ میں ابراہیم بن یزید بن قلزم وفات: ۲۶۸ھ کے حالات، کتاب یہ کتاب المکتبۃ الاندلسیہ کی جلد سوم سے جلد پنجم تک ہے، ڈاکٹر ابراہیم آبیاری کی تحقیق شدہ طبع اول دار الکتاب المصری ودار الکتاب اللبنانی۔

۳- ترتیب المدارک ۶/ ۱۲۷۔

۴- عبدالرحمٰن الاوسط کا دور خلافت ۲۰۶ سے ۲۳۸ھ تک رہا، اس دور کی امتیازی بات یہ ہے کہ ان کے دور خلافت میں اندلس میں ایک بڑی تہذیبی انقلاب آیا، انہوں نے علما کو اپنے ملک کی جانب ہجرت کی ترغیب دی، اسی طرح عراق سے عمدہ اور نفیس کتابیں خرید کر اندلس منگوائیں، اس طرح عراق کی تہذیب اندلس منتقل ہوئی، عبد الرحمٰن الاوسط سے پہلے شامی، حجازی اور یمنی تہذیبیں اندلس پہنچ گئی تھیں، جس کی وجہ سے اندلس تہذیبوں کا مرکز بن گیا، اور ان سب تہذیبوں سے مل کر ایک نئی تہذیب پیدا ہوئی جس کا مرکز اندلس تھا (ملاحظہ ہو ڈاکٹر عصام الدین الفقی کی تاریخ المغرب والاندلس ۸۹-۹۰، مطبوعہ مکتبۃ نہضۃ الشرق القاہرۃ ۱۹۹۸ء، نیز ڈاکٹر السید عبد العزیز سالم کی تاریخ المسلمین وآثارہم فی الاندلس ۲۲۸-۲۲۹، مطبوعہ فروری ۱۹۸۶ء مکتبۃ الانجلو المصریۃ۔

فقیہ ومحدث یحیٰی بن یحیٰی لیثی مصمودی کا تھا(۱) امیر عبدالرحمان اوران کے دادا ہشام کے یہاں ان کا بڑا مقام تھا، قاضیوں کی تقرری اورمعزولی میں امیر کے یہاں ان کا بڑا اثر تھا۔

ب-اندلس میں فقہاء وقضاۃ کے اجتماعی اجتہاد کی مثالیں:

اندلس کے فقہاء وقضاۃ کے باہمی مشورہ سے جو مسائل حل کئے گئے ان کی مثالیں تاریخ فقہ اسلامی کے موضوع پر تصنیف کی گئی کتابوں میں مجھے نہ مل سکیں۔

ما قبل میں جو مثالیں ذکر کی گئی ہیں وہ عام تاریخ کی کتابوں اور علماء وقضاۃ اندلس بالخصوص علما وقضاۃِ قرطبہ کے حالات زندگی پر مشتمل کتابوں سے اخذ شدہ ہیں۔

یہ مثالیں اگرچہ فقہاء اور قضاۃ کی ایسی جماعت کے وجود پر صراحتاً دلالت کرتی ہیں جس سے قاضی مشورہ کیا کرتا تھا، لیکن اس کے باوجود ان مثالوں سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ان کی مجلس شوریٰ یا مشورہ کی کیفیت کیا ہوتی تھی، اور کس قسم کے مسائل میں یہ حضرات اجتماعی غور وفکر کیا کرتے تھے۔

بہرحال اندلس میں قاضی الجماعت کے مابین ہونے والا شورائی اجتہاد انتہائی قیمتی طریقۂ کار تھا، اس زمانہ (یعنی ائمہ مجتہدین کے زمانہ) میں اس مجلس شوری کے مثل سوائے امام

۱- یحی بن یحی، اللیثی المصمودی (وفات: ۲۳۴ھ) فقیہ، محدث مؤطا امام مالک کے راویوں میں سے ایک، اپنے وقت کے امام اور ملک اندلس میں اپنے وقت کے یکتائے روزگار، آپؒ کا وطن اصلی برابرۃ مصمودۃ (مراکش) تھا بنی لیث سے موالات ہونے کی وجہ سے اس کی طرف ان کی نسبت ہوگئی، آپ نے مشرق کا سفر کیا، امام مالک بن انس سے حدیث کی سماعت کی اور آپؒ سے مؤطا پڑھی آپؒ اندلس میں مؤطا کے سب سے مشہور راوی تھے۔ آپ کے اساتذہ سفیان ابن عیینۃ، لیث بن سعد، عبدالرحمٰن بن القاسم اور عبداللہ بن وہب تھے۔ ایک مرتبہ امام مالک کی مجلس میں ایک عجیب واقعہ پیش آیا جس کی وجہ سے امام مالک نے آپ کی عقل کو پسند فرمایا اور آپ کا نام عاقل الاندلس رکھ دیا (ابن سعد اندلس کی المغرب فی حلی المغرب ۲۹، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، نفح الطیب ۲/ ۴-۹، ان کے تذکرہ کے لئے قاضی عیاض کی ترتیب المدارک ۳/ ۳۷۹-۳۹۳ دیکھی جائے)۔

ابوحنیفہ اوران کے شاگردوں کے کسی کا طریقۂ کار نہیں ہے۔

لیکن فقہائے اندلس کے عمل کا ایک امتیازی وصف یہ تھا کہ یہ سرکاری تھا۔یعنی امیر اندلس کے حکم سے تھا۔

اجتماعی اجتہاد کے موضوع پر معاصر مقالات میں اندلس کی مجالس شوری اور مجالس قضاۃ کے تعلق سے کوئی بہت واضح بات نہیں ملتی، البتہ تیونس کی المجلس الاسلامی الاعلی کے سابق رکن ڈاکٹر محمد بن الہادی ابوالاجفان نے الاجتہاد الاجتماعی کے عنوان پر اپنے امارات کے سمینار کے مقالہ میں کچھ تحریر فرمایا ہے(۱)۔

انہوں نے ایسی چند مثالیں ذکر کی ہیں، جن میں سے اکثر قاضی عیاض کی ترتیب المدارک سے ماخوذ ہیں، ان میں سے کچھ کا تذکرہ انہوں نے اندلس کی ان مجالس پر اپنی گفتگو کے تحت کیا ہے جو حاکم وقت کی دعوت پر ہوتی تھیں، اور بعض مثالوں کا تذکرہ انہوں نے قضا کی بابت شورائی طریقۂ کار پر اپنی گفتگو میں کیا ہے۔

موصوف کی ذکر کردہ مثالوں میں سے کچھ میں تو اجتماعی اجتہاد واضح طور پر پایا جاتا ہے، جب کہ کچھ مثالیں اجتماعی اجتہاد کی حقیقت سے محروم ہیں، ان کی ذکر کردہ مثالوں کا تفصیلی تجزیہ اگلے مبحث میں آئے گا۔

ذیل میں ہم ایسی چند مثالیں ذکر کررہے ہیں جن میں اجتماعی اجتہاد واضح طور پر نظر

۱- موصوف کا مقالہ الاجتہاد الجماعی فی تونس والمغرب والاندلس کے عنوان پر تھا، جو انتہائی قیمتی تھا، اس کے اقتباسات جا بجا آتے رہیں گے، اور اس پر مناقشہ پانچویں وچھٹی دونوں فصلوں میں آئے گا۔ ان کا ایک اور مقالہ فتوی اندلسیۃ کے نام سے ہے، اس میں انہوں نے تحریر کیا ہے کہ اندلس میں قضا کی بابت عام طریقۂ کار یہی تھا کہ قاضی مشورہ کرتا تھا، بصورت دیگر اسے اپنی رائے تھوپنے والا سمجھا جاتا تھا، ابوالمطرف الشعبی المالقی (وفات: ۴۹۷) نے ایک حاکم اندلس کے بارے میں جس نے مشاورین (مجلس شوری) سے مشورہ کئے بغیر حکم صادر کردیا تھا لکھا ہے، اس حاکم کے لیے مناسب تھا کہ وہ اپنی رائے احکام میں تنہاء نہ دے اور پہلے جو عادل قاضی گذرے ہیں ان کے طریق کی پیروی کرے، منشورات کلیۃ الآداب والعلوم الانسانیۃ بجامعۃ الملک سعود فی تطوان ص: ۱۴۳۔

آ رہا ہے:

۱- امیر حکم بن ہشام الاموی (۱۸۹-۲۰۶ھ) نے اپنے ایک ذاتی مسئلہ میں مشورہ کرنے کے لیے فقہائے اندلس کو جمع فرمایا، وہ مسئلہ یہ تھا کہ امیر نے رمضان میں بحالت روزہ اپنی ایک بیوی سے جماع کرلیا تھا، اسحاق بن ابراہیم کے سوا تمام حضرات نے فتویٰ دیا کہ امیر اس روزہ کے کفارہ کے طور پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے، جبکہ اسحاق بن ابراہیم نے فتویٰ دیا کہ امیر دو مہینوں کا روزہ رکھے، دلیل یہ پیش کی کہ امیر کے پاس اس کا ذاتی کوئی مال نہیں ہوتا، وہ مسلمانوں کے بیت المال سے خرچ کرتا ہے، امیر نے اسحاق بن ابراہیم کی رائے کو پسند فرمایا اور اس پر آپ کا شکریہ ادا کیا(۱)۔

۲- امیر عبدالرحمٰن بن الحکم (۲۰۶-۲۳۸ھ) کو بھی ایک مرتبہ ایسا ہی ایک مسئلہ پیش آیا، واقعہ یہ ہوا کہ امیر نے رمضان میں بحالت صیام اپنی باندی سے جماع کرلیا، پھر اسے اس پر شرمندگی بھی ہوئی، اس نے یہ مسئلہ اندلس کے مشہور فقیہ یحیٰ بن یحیٰ اللیثی اور آپ کے رفقا کے پاس بھیجا، اور جواب پوچھا۔ حضرت یحیٰ نے دو مہینہ لگا تار روزہ رکھنے کا جواب تحریر فرمایا، آپ کے شاگردوں کو اس پر تعجب ہوا کہ حضرت نے امام مالک کے مسلک کے خلاف فتویٰ کیوں دیا، جبکہ امام مالک کے مسلک میں روزہ رکھنے، غلام آزاد کرنے، اور کھانا کھلانے میں اختیار ہے(۲) حضرت یحیٰ بن یحیٰ نے جواب دیا کہ اگر میں ان امراء کے لیے یہ دروازہ کھول دیتا اور مسلک کے فتوے کے مطابق کفارہ میں اختیار کا فتویٰ ان کے لئے جاری کردیتا تو یہ ہر دن وطی کرتے اور ہر دن غلام آزاد کرتے، میں نے ان کو ایک دشوار جواب دیا تاکہ یہ حرکت دوبارہ نہ کریں (۳)،

۱- مجموعۂ مقالات ندوۃ الامارات ۱/ ۵۱۹، یہ واقعہ معناً شاطبیؒ کی کتاب الاعتصام سے لیا گیا ہے ۲/ ۱۱۴۔

۲- امام مالک کے مسلک کے لیے دردیر کی الشرح الصغیر ملاحظہ ہو ۱/ ۱۳۷، مطبوعہ دار المعارف مصر، نیز دوسرے مسالک میں جان بوجھ کر وطی کرنے کی صورت میں ترتیب کے واجب ہونے کے مذہب سے امام مالک کے مذہب کے مقارنہ کے لیے ابن رشد کی بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۵ ملاحظہ ہو، مطبوعہ ۴ دار المعرفۃ، بیروت۔

۳- مجموعۂ مقالات ۱/ ۵۱۹-۵۲۰، یہ واقعہ ترتیب المدارک ۳/ ۳۸۸ سے لیا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مخالفت اجماع سے ان کی مراد غالبًا ایک ایسے تیسرے قول کو اختیار کرنا ہے، جس میں مالداروں کو مالی کفارہ سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔

۳- عبد الرحمٰن ہی کے زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ ایک دہریہ نے بیہودہ گوئی شروع کر دی، امیر نے گواہی قائم ہونے کے بعد اسے قید کرنے کا حکم دے دیا، اس دہریہ کی ایک پھوپھی امیر کے یہاں پہنچ رکھتی تھی، اس نے اپنے بھتیجے کے چھڑوانے کی سفارش کی اس نے فیصلہ کو اس وقت تک کے لئے مؤخر کر دیا جب تک کہ اہل علم اس کی بابت شرعی رائے نہ دے دیں، اس نے فقہا جمع کرنے کا حکم دیا، جن کی تعداد چھ تھی، ان میں سے چار نے اس زندیق کو قتل کرنے کی رائے سے توقف کیا جب کہ عبد الملک بن حبیب (وفات: ۲۳۷ھ) اور اصبغ بن خلیل (وفات: ۲۷۳ھ) نے قتل کی رائے دی، جب ان حضرات کے فتاویٰ امیر کے پاس پہنچا تو اس نے ان دو کے قول کی تحسین کی اور ان دونوں حضرات کی رائے کو نافذ کر دیا گیا(۱)۔

قضائی شوریٰ کے سلسلہ میں ڈاکٹر ابو الاجفان نے ایسے متعین مسائل کا تذکرہ نہیں کیا جن کی بابت قاضی اور فقہائے مشاورین کے درمیان مشورہ ہوا ہو، البتہ انہوں نے ایک ایسی مثال ذکر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے مجالس قضا میں شوریٰ کا باقاعدہ نظام قائم ہونے سے پہلے بھی بعض قضاۃ دوسروں سے مشورہ کرنے کا اہتمام کرتے تھے، بہت سے قضاۃ ایسے

پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) گیا ہے۔ یہ اور سابقہ واقعہ اگرچہ ایک ہی بحث سے تعلق رکھتا ہے لیکن دونوں کی علتوں میں فرق ہے، لیکن یہ موقع تجزیہ کا نہیں ہے، لیکن ان دونوں مثالوں سے جو بات واضح کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ یہ دونوں واقعات فقہی مشورہ کو واضح کرتے ہیں، اور اجتماعی اجتہاد میں یہ سب سے اہم چیز ہے، اور اگرچہ دونوں حاکموں نے اقل کی رائے کو اختیار کیا لیکن انہوں نے ارشد اور احوط رائے کو اختیار کیا، علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن یحییٰ سے جو یہ واقعہ منقول ہے اگر وہ صحیح ہے تو یہ اجماع کے خلاف ہے جبکہ امام شاطبی نے اسحاق بن ابراہیم کے موقف کی تائید کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، (الاعتصام ۲/ ۱۱۴، مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت۔

۱- مجموعہ مقالات ندوۃ ۱/ ۵۲۰، واقعہ ترتیب المدارک ۴/ ۲/ ۱۳۲ میں ہے۔

حضرات کی آرا جاننے کی کوشش کرتے تھے جو ماہرین فتوی ہوتے تھے، تاکہ فریقوں کے حقوق کی رعایت ہو سکے، ان ہی میں سے ایک نام قاضی حماس بن مروان بن سماک ہمدانی (متوفی: ۳۳۰ھ) کا ہے جو افریقیہ کے تھے، اپنی مجلس قضاء میں اپنے ساتھ چار اہل علم بٹھاتے تاکہ دار القضاء میں چل رہے معاملات کا جائزہ لیتے رہیں، یہ قاضی صاحب اس وقت تک فریقین کے مابین فیصلہ نہیں کرتے جب تک کہ اس قضیہ میں ان اہل علم سے تبادلۂ خیال نہ نہ کر لیتے، حالانکہ یہ قاضی صاحب علم وفضل، عدل وورع میں باکمال تھے جیسا کہ ان کے حالات زندگی سے معلوم ہوتا ہے(۱)۔

اس بحث کے بعد ڈاکٹر موصوف نے اپنے مقالہ میں ان قضاۃ کا تذکرہ کیا ہے جو اس مجلس شوریٰ میں متعین ہوئے، ان میں سے چند یہ ہیں:

سعید بن حمید الرعینی القرطبی (وفات: ۳۰۱ھ)(۲)۔

سعد بن معاذ بن عثمان (وفات: ۳۰۸ھ) (۳)۔

یحییٰ بن زکریا بن فطر (وفات: ۳۱۵ھ)(۴)۔

عبدالملک بن العاصی السعدی (وفات: ۳۳۰ھ) (۵)۔

ابو محمد الاصیلی (وفات: ۴۰۲) ان کے بارے میں مشہور ہے کہ قرطبہ میں اہل شوریٰ کے سرخیل تھے، جب یہ ذمہ داری ان کے سپرد کی گئی اور کسی نے اس کی ان کو مبارک باد دی تو جواب میں انہوں نے فرمایا، اللہ کی لعنت ہو شوریٰ پر اگر میں نے اس کے مقام کو بلند نہ کیا اور اللہ

۱- ملاحظہ ہو: ترتیب المدارک میں ان کے حالات زندگی ۵/ ۷۰-۷۱۔

۲- ملاحظہ ترتیب المدارک میں حالات زندگی ۵/ ۱۶۲- ۱۶۳۔

۳- ملاحظہ ہو ترتیب المدارک میں ان کے حالات ۵/ ۱۶۵۔

۴- ملاحظہ ہو ترتیب المدارک ۵/ ۱۷۱۔

۵- ملاحظہ ہو ترتیب المدارک ۶/ ۱۴۴ و ۱۴۵۔

کی لعنت ہو مجھ پر اگر اس کی وجہ سے میرا مقام بلند ہو۔

ڈاکٹر صاحب آخر میں ایک مثال ایسی ذکر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اندلس کے بعض قضاۃ دوسرے ملکوں کے علماء سے مراسلت کے ذریعہ مشورہ کرتے جیسا کہ ابوعبداللہ محمد بن احمد الصباحی (وفات: ۴۳۳ھ) کے متعلق آتا ہے کہ وہ قیروان کے فقیہوں ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور ابوعمران الفاسی سے اکثر مسائل میں ان کی رائے طلب کیا کرتے تھے(۱)۔

☆☆☆

۱- ملاحظہ ہو ابحاث ندوۃ الامارات ۱/ ۵۲۵و۵۲٦۔

مبحث پنجم:

اجتہاد مقید کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد

ان زمانوں کا مختصر تعارف:

پچھلے صفحات میں ہم نے چار عہدوں (عہد نبوی، عہد صحابہ، عہد تابعین اور عہد ائمۂ مجتہدین) میں اجتہاد اور بالخصوص اجتماعی اجتہاد کی کیفیت کا جائزہ لیا، اس سلسلہ میں ہم نے ہر عہد کے تعلق سے مستقل گفتگو کی، اور یہ دیکھا کہ ہر عہد نے اپنی ذمہ داری کما حقہ ادا کر کے بعد والے عہد کو اپنا جانشین بنایا۔

چوتھی صدی ہجری کے نصف میں اجتہاد روبہ زوال ہوا، اور زوال کا یہ سلسلہ اس قدر دراز ہوتا چلا گیا کہ ساڑھے نو سو برس تک جاری رہا، اس عرصہ میں کبھی زوال کی کیفیت میں اضافہ ہو جاتا، اور کبھی اس میں کمی ہو جاتی، لیکن یہ سلسلہ مکمل طور پر اجتہاد کے خاتمہ تک کبھی نہیں پہنچتا۔

اس لمبے زمانہ کو بہت سے نام دیئے گئے جو کچھ اس قسم کے تھے تقلید کا زمانہ، فقہی و شرعی جمود کا زمانہ، اجتہاد متون اور متون کی شرح کا زمانہ، آخری نام وہ ہے جس کو ڈاکٹر عبد الرحمٰن الصابونی(۱) نے اختیار کیا ہے۔

اس زمانہ کو یہ نام دینے کا میں بھی قائل ہوں، کیونکہ یہاں گفتگو و تحقیق اجتہاد سے متعلق ہے، اس کی ضد تقلید کی بابت نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ تقلید کا زمانہ جیسے عنوانات اجتہاد کی نسبت سے مکمل سلبی پہلو کو بتاتے ہیں پھر یہ بات صحیح بھی نہیں ہے، اس لئے کہ صحابۂ کرام کے

۱- المدخل لدراسۃ التشریع الاسلامی ۱/۲۳۱، یہ کتاب جامع دمشق کے کلیۃ الشریعۃ اور کلیۃ الحقوق دونوں کے نصاب میں شامل ہے۔

زمانہ سے لیکر آج تک (یہاں تک کہ ائمہ مجتہدین اور اجتہاد مطلق کے زمانہ میں بھی) تقلید پائی جاتی رہی ہے، اس لئے کہ تقلید ایک فطری وضروری امر ہے کہ ہر شخص میں اجتہاد کی صلاحیت موجود نہیں ہوتی، اور نہ ہر شخص اس کے لئے فارغ ہوسکتا ہے اس لئے ہر شخص اپنے تمام مسائل میں اجتہاد نہیں کرسکتا۔

ایک دوسرے پہلو سے دیکھیں تو اجتہاد اور دوسری قسم کی کاوشوں کے اعتبار سے عام طور پر جمود سے متصف بتائے جانے والے اس زمانہ میں بھی پورے عالم اسلام اور بالخصوص بلاد عرب میں ادھر وادھر کچھ نہ کچھ فقہاء ومجددین نیز نیک سلاطین پائے جاتے رہے، جنہوں نے دین کی عمارت کو محفوظ وباقی رکھا، ایسے لوگوں سے یہ زمانہ بلکہ اس زمانہ کی دس صدیوں میں سے کوئی ایک صدی بھی خالی نہیں رہی۔

اس عہد کے ممتاز مجددعلما وفقہا میں سے چند مشوہر حضرات کے نام یہ ہیں: قاضی ابوبکر الباقلانی (وفات: ۴۰۳ھ) ابن عبد البر (وفات: ۴۶۳ھ) امام الحرمین جوینی (وفات: ۴۷۸ھ) حجۃ الاسلام غزالی (وفات: ۵۰۵ھ) ابن رشد، الحفید (وفات: ۵۹۵ھ) فخر الدین رازی (وفات: ۶۰۶ھ)، سلطان العلماء عز بن عبدالسلام (وفات: ۶۶۰ھ) اوران کے مایہ ناز شاگرد شہاب الدین قرافی (وفات: ۶۸۴ھ) امام نووی (وفات: ۶۷۶ھ) شیخ الاسلام ابن تیمیہ (وفات: ۷۲۸ھ) آپ کے شاگرد ابن القیم (وفات: ۷۵۱ھ) امام شاطبی (وفات: ۷۹۰ھ) ابن الوزیر یمانی (وفات: ۸۴۰ھ) حافظ ابن حجر عسقلانی (وفات: ۸۵۲ھ) کمال ابن الہمام (وفات: ۸۶۱ھ) جلال الدین سیوطی (وفات: ۹۱۱ھ) شاہ ولی اللہ دہلوی (وفات: ۱۱۷۹ھ) علامہ شوکانی (وفات: ۱۲۵۰ھ) ابن عابدین دمشقی (وفات: ۱۲۵۰ھ) ان کے علاوہ اور بھی بہت سے علماء وفقہاء کے اسماء اس فہرست میں شامل ہیں۔

اور یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے تو درحقیقت یہ بھی ایک طرح کا اجتہادی فتوی تھا جو احتیاط کی بنیاد پر دیا گیا تھا، یہی اس امر کی سب

سے بہتر توجیہ ہے۔

وحی الٰہی نے ان لوگوں کے لیے جو اجتہاد واستنباط کی صلاحیت رکھتے ہوں استنباط واجتہاد کرنے کی اجازت دی ہے، اور عملاً صحابہ کا اس پر اجماع ہے، یہ اجازت کسی زمان ومکان کی قید کے ساتھ مقید نہیں، اور استصحاب حال کی بنا پر یہ اجازت مسلسل جاری ہے، اس کا الغا وحی یا اجماع کی بناء پر ہی ہوسکتا ہے، وحی کا سلسلہ بند ہو چکا ہے، اور اس کے الغا پر اب اجماع حقیقی کا امکان نہیں رہا، حاصل کلام آج بھی اجتہاد کا دروازہ پہلے ہی طرح کھلا ہے، جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہو اس کو اجتہاد کرنے کی اجازت ہے۔

ماقبل میں جن علماء کا تذکرہ ہوا جو شخص بھی ان کی کاوشوں اور ان کے اجتہادات باخبر ہے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اجتہاد کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہوا، اور کوئی زمانہ کبھی بھی مجتہد سے خالی نہیں رہا جیسا کہ حنابلہ اور ان کے ہم رائے محققین نے کو ثابت کیا ہے(۱)۔

البتہ اس بات کو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ مجتہد مطلق مستقل جو اپنے اصول وفروع میں کسی کا پابند نہ ہو(جیسا کہ مبحث اول میں ذکر کیا جا چکا ہے) وہ اب مفقود ہے۔

لیکن مجتہد مطلق مستقل کے علاوہ جو دوسرے درجہ کے مجتہدین ہیں جن کا درجہ مجتہد مطلق مستقل سے کم ہے، وہ امت میں فرض کفائی کی ادائیگی کر سکتے ہیں خصوصاً اس وقت جب کہ اجتہاد اجتماعی ہو۔

ایک سوال ہوتا ہے کہ کیا اس طویل زمانہ میں کسی نہ کسی طور پر اجتماعی اجتہاد جاری رہا؟

اس کا مختصر جواب ہے: ہاں!

اور تفصیلی جواب یہ ہے:

مختلف مذاہب کی فقہی کتب اور خصوصاً فتاوی کی کتابوں علماء خوارزم نے یہ فتوی دیا،

۱- ملاحظہ ہو المدخل الی مذہب الامام احمد ۱۹۱-۱۹۲ اور جمہور کی رائے بھی اس کے جواز کی ہے، دلائل اور اقوال کے لیے زرکشی کی البحر المحیط (۲/۲۰۷-۲۰۸) اور ابن امیر الحاج کی التقریر والتحریر (۳/۳۳۹-۳۴۰) ملاحظہ ہو۔

علمائے بخاریٰ یہ فتوی دیا کرتے تھے (فقہ حنفی میں) خراسان کے رہنے والے ہمارے علما کی یہ رائے ہے (فقہ شافعی میں)، ہمارے اصحاب میں بغداد کے رہنے والے اس قول پر عمل کرتے ہیں (مذہب حنبلی میں)، اہل مشرق سے ایسا ایسا منقول ہے، اہل مغرب اس کو راجح قرار دیتے ہیں (مذہب مالکی میں) اور اس جیسی دوسری عبارتیں۔

یہ عبارتیں اور اس جیسی دوسری عبارتیں تمام مسالک کی کتابوں میں بکثرت موجود ہیں لیکن مذہب حنفی اور مذہب مالکی میں دوسروں کی بنسبت یہ زیادہ ہیں، اس لئے کہ عالم اسلام کے مشرقی حصہ کی حکومتوں میں فقہ حنفی پر اور مغربی حصہ کی حکومتوں پر فقہ مالکی پر عمل ہوتا تھا۔

لیکن کیا ان عبارتوں سے کچھ اور اشارہ بھی ملتا ہے؟

ان عبارتوں سے یہ بات واضح طور سے ثابت ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں ایک شہر یا ایک شہر یا خطہ کے علماء نے ایک رائے کو اختیار کیا ہے، اس لئے یہ رائے ان سب کی جانب منسوب ہے، کسی ایک عالم کی جانب نہیں۔ لیکن یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رائے جو ایک معین شہر یا خطہ کی طرف منسوب ہے مناقشہ اور باہمی مشورہ کے بعد سامنے آئی ہے، اس لئے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ابتداء میں کوئی بڑا فقیہ ایک رائے اختیار کرتا ہے اور دوسرے باقی فقہاء اس کی اتباع میں وہی رائے اختیار کر لیتے ہیں، اس کی تقلید میں یا اس کی علمی وجاہت کی بنیاد پر، بہرحال ان عبارات میں اجتماعی اجتہاد کا عنصر موجود ہے اگرچہ یقین سے اس کو اجتماعی اجتہاد نہیں کہہ سکتے۔

اس سے بھی زیادہ واضح مثالیں فتاوی ہندیہ اور مجلۃ الاحکام العدلیۃ ہیں، جو حنفی مسلک سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا تفصیلی تذکرہ ذیل میں ملاحظہ ہو، اس کے علاوہ مالکیہ کے یہاں ہمیں مجالس شوریٰ اور اجتماعی فتاوی کی ہمیں بہت سی مثالیں ملتی ہیں، آگے ان کا بھی تذکرہ آ رہا ہے۔

فتاوی ہندیہ اور مجلۃ الاحکام العدلیہ عالم اسلام کے مشرقی خطہ میں دفعہ بندی سے متعلق اجتہاد کے دونمونے:

ان دونوں کتابوں کے زمان ومکان، مرتبین اور طریقہ ترتیب کے مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں کا جائزہ علیحدہ علیحدہ پیش کیا جائے گا۔

فتاوی ہندیہ:

اس کتاب کا دو ناحیوں سے جائزہ پیش کیا جائے گا، پہلا اس کے تعارف کی بابت دوسرا اس کے مقام مرتبہ کے بیان میں۔

اول- فتاوی ہندیہ کا مختصر تعارف (۱)۔

اس کتاب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بارہویں صدی ہجری میں ہندوستان کے مشہور علماء کی ایک جماعت نے شیخ نظام الدین برہانپوری کی سرکردگی میں اس کو جمع کیا (برہانپوری محمد بن یار محمد بن خواجہ محمد (۲)۔

نیز اس کتاب کا دوسرا نام ''فتاوی عالمگیری'' بھی ہے، یہ نسبت ہندوستان کے مشہور مغل بادشاہ اورنگ زیب عالم گیر (وفات: ۱۱۱۹ھ-۱۷۰۷ء) کی طرف ہے، جنہوں نے اس کتاب کو جمع کرنے کا فرمان جاری کیا، اور جو لوگ اس کام کو انجام دے رہے تھے ان کے لئے وظائف جاری کئے، ان کی تعداد ۲۳ تئیس علماء وفقہاء کی تھی اور کبھی کبھی ان کی تعداد چالیس تک

۱- ملاحظہ ہو فتاوی ہندیہ ۱/ ۲-۳، طبع سوم، الموسوعۃ الفقهيہ الکویتیۃ ۱/ ۵۲، المدخل الفقهی العام ۱/ ۲۳۶، طبع اول (۱۴۱۸ھ-۱۹۹۸ء) دار القلم دمشق ودار الشامی بیروت، مرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۴۹۴-۴۹۵۔

۲- وفات نحو: ۱۱۱۰ھ مطابق ۱۶۹۸ء) مشہور فقیہ وصوفی ومحقق، ہندوستان کے برہان پور کے علاقہ سے تعلق تھا، آپ کی بہت سی تصانیف ہیں ان میں سے خلاصۃ السیر، خلاصۃ الرسائل فی فضائل مکۃ، شرح الارشاد نحو، میں اور اس کے علاوہ دوسری کتابیں (زرکلی کی اعلام ۷/ ۱۳۵، نیز ہدیۃ العارفین ۲/ ۳۰۶، ایضاح المکنون ۱/ ۲۸۲)۔

پہنچ جاتی تھی۔

اس کتاب میں فقہ حنفی کے تمام ابواب کے راجح ومختار احکام کو جمع کیا گیا ہے، یہ چھ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے، آج یہ کتاب مطبوعہ شکل میں موجود اور متداول ہے اور اس کتاب کا شمار فقہ حنفی کی مستند کتابوں میں ہوتا ہے۔

اس کتاب کا مقصد فقہ حنفی کی صحیح روایات کے حصول اور راجح اور معتمد بہ اقوال کی واقفیت، اور مفتی بہ اقوال کی دریافت میں تسہیل تھی، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کے مؤلفین نے اکثر کتابوں کی عبارات کو ہی نقل کر دیا ہے۔

دوم-فتاوی ہندیہ اجتماعی اجتہاد کے پیمانہ پر:

اس مجموعۂ فتاوی پر اجتماعی اجتہاد کا انطباق کس حد تک ہوتا ہے؟

اس سوال کے جواب کے لیے مصطفی الزرقاء کی اس تحریر کا خلاصہ ہم بطور تمہید پیش کرتے ہیں جو انہوں نے اس مجموعۂ فتاوی کی ترتیب وتدوین کی بابت اپنی کتاب ''المدخل'' میں رقم فرمائی ہے۔

اس کتاب کی مختصر تاریخ یہ ہے کہ ہندوستان کے مومن ومتقی بادشاہ شیخ اورنگ زیب عالمگیرؒ ۱۶۵۸ء مطابق ۱۰۶۹ھ میں دہلی کے تخت نشیں ہوئے، انہوں نے اپنی زندگی اسلام اور اس کی عظمت کی نذر کردی تھی، وہ ممتاز عالم وفقیہ تھے، تخت نشینی کے بعد ان کی خواہش ہوئی کہ فقہ کا ایک ایسا مجموعہ ترتیب دے دیا جائے جس کی روشنی میں فتوے کا کام آسان ہوجائے، اور نظام حکومت وقضا سے متعلق معاملات میں دفعہ بندی بھی سہل ہوجائے، اسی ارادے کی تکمیل کے لئے انہوں نے ۱۰۷۳ھ میں ملا نظام الدین برہان پوری کی سربراہی میں ایک مجلس فقہا ترتیب دی، یہ مجلس چالیس عظیم فقہا پر مشتمل تھی، جن میں سے کچھ قاضی تھے، کچھ مفتی تھے اور کچھ دیگر علماء راسخین تھے، اورنگ زیبؒ نے ان کے لئے ایک زبردست کتب خانہ فراہم کیا، جس کے لئے

چہاردانگ عالم سے کتابیں جمع کی گئیں، ان کے لئے وظائف جاری کئے گے تاکہ وہ ہر فکر سے بے فکر ہوکر اس کام میں لگ جائیں، ان کو اس بات کا حکم دیا گیا کہ وہ تمام موضوعات بالخصوص معاملات، قضا، نظام وتوثیق کے ان فقہی احکام کو جمع کریں جو کتابوں میں اس طرح بکھرے ہوے ہیں کہ ان تک ہر شخص کی رسائی ممکن نہیں ہے، پھر ان مسائل کو عربی زبان میں ایک کتاب میں جمع کریں، اس کی ترتیب وتبویب بھی خوب سے خوب تر کریں، تاکہ اس سے استفادہ عام ہو، اور ہر حکم کا ماخذ بھی لکھیں، بادشاہ نے اس کام کے لئے ایک بڑی رقم بھی مختص کی۔

ان علماء کی جماعت کو چار کمیٹیوں میں تقسیم کیا گیا، پہلی کمیٹی کے ذمہ دار شیخ وجیہ الدین تھے، ان کے ذمہ شروع کے چوتھائی حصہ کا کام کیا گیا، دوسری کمیٹی کی ذمہ داری شیخ جلال الدین کی تھی، ان کے ذمہ دوسرے چوتھائی حصہ کا کام کیا گیا، تیسری کمیٹی کے ذمہ دار شیخ قاضی محمد حسین تھے، جن کے ذمہ تیسرے چوتھائی حصہ کا کام کیا گیا، چوتھی کمیٹی کی سرکردگی ملا حمید جونپوری کے سپرد تھی، اس کمیٹی کے ذمہ آخری چوتھائی حصہ کا کام تھا، ان تمام کمیٹیوں کے نگراں شیخ نظام الدین برہانپوری تھے، ان تمام افراد نے آٹھ سالوں میں اس عظیم کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچادیا، جس کو الفتاوی الہندیہ کا نام دیا گیا، اس کتاب میں فقہ حنفی کے التزام کی وجہ یہ تھی کہ امیر تیمور کی تمام مملکت میں فقہ حنفی پر عمل تھا، لہٰذا اس مذہب کو اس کتاب میں لازم قرار دیا گیا، اس کتاب میں دوسرے مسالک کے اختلافات اور اجتہادی آراء کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

قانون اسلامی کا حنفی نقطۂ نظر کے مطابق یہ مجموعہ جب مکمل ہوگیا اور اس کے نسخے بڑی تعداد میں تیار ہوگئے اور اسے عام کردیا گیا تو اورنگ زیبؒ نے یہ فرمان جاری کردیا کہ پوری مملکت میں اس کے احکام نافذ ہیں، اور قضائی اداروں میں اب انہیں پر عمل ہوگا(۱)۔

۱- المدخل الفقہی العام ۱/۲۳۶-۲۳۷، یہ تحریر شیخ مصطفی الزرقاء نے استاذ انور احمد قادری کے فتاوی عالمگیری پر ایک انگریزی مقالہ کی روشنی میں ترتیب دی ہے، استاذ انوار احمد قادری کراچی میں سندھ کے حقوق انسانی کالج میں قانون استاذ ہیں، بعد میں قادری مجلۃ الوعی الاسلامی، کویت کے شمارہ:۷۰-۷۱ میں شائع ہوا۔

اس تحریر کو پڑھ کر مندرجہ ذیل امور سامنے آتے ہیں:

۱- اس بڑے عمل کو اس کے شایان شان ایک باصلاحیت بڑی جماعت نے انجام دیا، یعنی یہ ایک اجتماعی کاوش تھی۔

۲- اس کوشش کو انجام دینے والے سب کے سب علماء وفقہاء راسخین تھے، جن میں اجتہاد کی شرطیں پائی جاتی تھیں، کم از کم مجتہد فی المذہب کی شرطیں ان میں موجود تھیں۔

۳- کام کو چار حصوں میں تقسیم کرنا اور ہر حصہ کے لیے ایک کمیٹی اور ہر کمیٹی کا ایک مشرف اور نگراں بنانا، اور تمام کمیٹیوں کا ایک نگراں اعلیٰ شیخ نظام الدین برہان پوری کو نامزد کرنا، یہ دراصل تقسیم کار تھی جو کام کے خوب سے خوب تر شکل میں ہونے میں معاون تھی۔

۴- اس کے لئے تمام مادی اور معنوی امکانات موجود وجمع تھے۔

۵- اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ بادشاہ وقت اورنگ زیبؒ جو بذات خود ایک عالم اور فقیہ تھے، اس کی کتاب کی تدوین کے وقت اس کام پر نگرانی رکھتے اپنی رائے بھی پیش فرماتے تھے۔

اور جب یہ کام پائے تکمیل کو پہنچا تو اس پر عمل کو لازم قرار دے دیا گیا، لہٰذا ہم اسے قانونی دفعہ بندی کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے ذکر کیا ہے(۱)۔

گذشتہ بحث کے بعد یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ یہ اجتماعی عمل اجتماعی ایسا اجتماعی اجتہاد تھا جس میں فی الجملہ اجتماعی اجتہاد کی تمام شروط پائی جارہی تھیں جو باب اول کے آخر میں تعریف مختار اور اس کی تشریح میں بالخصوص پانچویں شرط کی شرح میں کہی گئی ہے، پانچویں شرط یہ ہے کہ اجتہاد کا مقصد حکم کا ایسا استنباط یا استخلاص ہوتا ہے جو مسئلہ میں شریعت کے مقصد اور اس کی روح کو یقینی بناتا ہو۔

البتہ یہ اجتہاد کوتاہ اور خاص (محدود) ہے، اس میں کمی وکوتاہی یہ ہے کہ اس کتاب میں

۱- حوالہ سابق ۱/۲۳۸۔

موجود احکامات کو فقہاء کی اس جماعت نے بذات خود مستنبط نہیں کیا بلکہ مسلک کے ائمہ سابقین کے اقوال میں سے مختار اقوال کو اس کتاب میں جمع کر دیا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے اجتہاد ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ اقوال کی نسبت کی صحت کی بابت اجتہاد، اقوال کے درمیان ترجیح کی بابت اجتہاد اور اہل زمانہ کے لئے مناسب حال قول انتخاب کے لئے کیا جانے والا اجتہاد بھی کسی نہ کسی طور پر اجتہاد ہے، لیکن اس پر اجتماعی اجتہاد کا پورا مفہوم صادق نہیں آتا، البتہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ بھی اجتماعی اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

اس میں اجتہاد کے خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں صرف فقہ حنفی کا التزام کیا گیا ہے دفعہ بندی کرتے وقت ایک ہی مسلک پر اکتفا اگرچہ اس زمانہ کے مناسب چیز ہو سکتی ہے لیکن یہ ہمارے زمانے میں قانون سازی و دفعہ بندی کے سلسلے میں ایک عیب ہی ہے، اس لئے کہ یہ اس مکمل شریعت اسلامی کی ترجمانی نہیں ہے جو تمام مسائل کے حل کی صلاحیت و لچک سے متصف ہے، کہ کوئی بھی اکیلا مسلک بہت سے پہلوؤں میں مطلوبہ نتیجہ تک نہیں پہنچا سکتا۔

یہی وجہ ہے کہ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں فقہ حنفی کا التزام کیا گیا لیکن اس کے باوجود اس کے مرتبین کو بعض مسائل میں دوسرے مذاہب کا سہارا لینا پڑا یہ حضرات دیگر مسالک سے استفادہ کے قائل تھے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ:

اس نمونہ پر بھی ہم دو الگ ناحیوں سے گفتگو کریں گے، اس کا تعارف، اس کا مقام ووزن۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کا تعارف، اور اس کی تالیف کے اسباب (۱)

یہ فقہ حنفی کے مطابق فقہ اسلامی سے ماخوذ شہری قانون کا مجموعہ ہے، جو معاملات،

۱- سلیم رستم باز لبنانی کی شرح المجلۃ ص: ۷-۱۲، مطبوعہ دار احیاء التراث الاسلامی بیروت اور المدخل الفقہی العام ص: ۲۲۶، ۲۳۸-۲۳۹، اور مرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۴۹۷۔

دعاوی اور بینات کے احکام پر مشتمل ہے، اس مجموعہ کو عثمانی دور حکومت میں شعبۂ عدلیہ کی ایک علمی کمیٹی نے ناظر شعبہ کی سربراہی میں انجام دیا۔

۱۲۸۶ھ میں اس کام کی ابتداء ہوئی اور ۱۲۹۲ھ میں یہ کام مکمل ہوا، اس حساب سے تقریباً سات سے آٹھ سال کام چلا، یہ مجلّہ پہلے ترکی زبان میں تھا۔

اس میں شہری قوانین کو (جو فقہ اسلامی پر مشتمل تھے) دفعہ وار جمع کیا گیا، یہ ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے، اس کو فقہ کے مشہور ابواب پر مرتب کیا گیا ہے جن کی تعداد سولہ ہے، سب سے پہلے کتاب البیوع اور سب سے آخر کتاب القضاء ہے، اور ہر کتاب کو بابوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر باب کو فصلوں پر، اور فصلوں کو موضوعات اور ان پر متفرع ہونے والی شقوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

اس دفعہ بندی کے اسباب اس کی کمیٹی نے (جو عرب وترک فقہا پر مشتمل تھی) اپنی اس رپورٹ میں ذکر کئے ہیں جو اس نے صدرِ اعظم (آج کی اصطلاح میں وزیر اعظم) کو پیش کی تھی۔

ان اسباب میں سے اہم تر یہ تین ہیں:

اول: حکومتی عدالتوں کے قاضی فقہ و احکامِ فقہ سے بہت کم واقف تھے، اور اب تک کے قوانین جیسے قانونِ تجارت و قانون عقوبات وغیرہ فقہ اسلامی سے ماخوذ تھے، اس لئے ان حضرات کے لئے فیصلوں اور مقدموں کی کارروائیوں میں آنے والی مشکلات کے حل کے لئے ان سے استفادہ مشکل تھا۔

دوم: فقہ حنفی میں اقوال روایات کی کثرت نیز مجتہدین کے طبقات کے فرق نے صحیح اور غیر صحیح معتمد اور غیر معتمد کی تمیز کو شرعی قاضیوں کے لئے بھی ایک مشکل کام بنا دیا تھا۔

سوم: زمانہ کا تغیر، عرفوں اور عادات کی تبدیلی، اور حکومتوں کا عام طور پر ایسے دفعہ بند مجموعۂ قوانین کو اختیار کرنے کا رجحان جو ہر مسئلہ میں ایک ہی قول کو اختیار کرتا ہو۔

ان اور ان جیسے دیگر امور کی وجہ سے ان دفعہ بند شرعی قوانین کی ترتیب کی ضرورت

محسوس ہوئی، تاکہ شرعی قاضیوں جلد اور آسانی کے ساتھ مسائل کا حل تلاش کر لیں، اور قضاۃ کے درمیان- جو مرجع الخلائق تھے- اور سرکاری عدالتوں کے قاضیوں کے درمیان- جو مسالک کے تعدد کے اسرار اور قدیم متعدد کتب فتاوی سے ناواقف تھے آپسی کشمکش میں کمی ہو سکے۔

دوم: مجلۃ الاحکام العدلیہ اجتماعی اجتہاد کے پیمانہ میں:

شیخ مصطفیٰ الزرقاءؒ نے فتاوی ہندیہ کو مجلّہ کی تمہید قرار دیا ہے یہی وجہ ہے کہ سولہویں فصل (جو مجلّہ الاحکام العدلیہ کے ساتھ خاص ہے) کے مقدمہ میں انہوں نے فتاوی ہندیہ کے بارے میں گفتگو گئی ہے(۱)۔

لہٰذا مناسب ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے تعلق سے ان دونوں میں موازنہ ومقابلہ کیا جائے۔

فتاوی ہندیہ اور مجلّہ الاحکام العدلیہ کے درمیان بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ دونوں فقہاء وعلماء کی ایک پوری جماعت کی کاوشوں کا نتیجہ ہے کسی ایک کا انفرادی عمل نہیں ہے۔ ان دونوں میں فقہ حنفی سے متعلق مسائل جمع کئے گئے ہیں۔ ان دونوں مجموعوں کو بادشاہ وقت کے حکم، اس کی نگرانی اور اس کے خرچ پر ترتیب دیا گیا ہے، اس طرح یہ دونوں سرکاری اور عوام کے لئے لازمی ہیں۔

البتہ ان دونوں میں چند چیزوں میں اختلاف ہے۔

۱- فتاوی ہندیہ میں فقہ کے تمام ابواب ہیں، بشمول عبادات، عائلی احکام، (نکاح، طلاق، وصیت، میراث، وقف) اور عقوبات کے اور مجلّہ ان تینوں قسموں سے خالی ہے۔

۲- فتاوی ہندیہ میں قدیم فقہاء کی عبارتیں اور انہیں کی ترتیب کا خیال رکھا گیا ہے نیز تمام اقوال کو ان کے قائل اور مصادر کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جبکہ مجلّہ کو قانونی زبان واسلوب اور دفعات کے طرز پر ترتیب دیا گیا ہے، نیز اس میں مسلک کے کسی ایک قول پر اعتماد کر کے اسی کا ذکر کیا

۱- ملاحظہ ہو: المدخل الفقہی العام ۱/ ۲۳۵۔

گیا ہے، اور اس کتاب میں مذکور مسائل کو ان کے قائل و مصادر کی طرف منسوب بھی نہیں کیا گیا۔

۳- فتاوی ہندیہ میں صرف فقہ حنفی پر ہی اعتماد کیا گیا ہے، اور اس سے باہر بالکل نہیں نکلا گیا ہے، جبکہ مجلّہ میں ایسے احکامات مذکور ہیں جو فقہ حنفی سے باہر کے ہیں، جیسے عقوبات میں مالی تاوان کو لازم قرار دینا، یہ حکم قاضی شریح (۱) اور امام احمد ابن حنبل کی عقد سے متصل شروط کے جواز کے سلسلے میں رائے سے قریب تر ہے (۲) ان حضرات نے مذاہب ثلاثہ کے برخلاف شروط میں اصل جواز کو قرار دیا ہے (۳)۔

یہاں پر ایک سوال یہ قائم ہوتا ہے کہ کیا مجلّہ کمیٹی کے اس عمل کو اجتماعی اجتہاد قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب وہی ہے جو فتاوی ہندیہ کے تعلق سے گذرا کہ مجلّہ اجتماعی اجتہاد کا ایک مظہر ہے جو چند قیود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اجتماعی اجتہاد میں شامل ہے، اگرچہ مکمل طور پر نہ ہو۔

وضاحت: اجتماعی اجتہاد کے دو بنیادی اصول ہیں (۱) احکام کے استنباط یا مسئلہ معروضہ میں حکم شرعی کو حاصل کرنے کے لئے عادل فقہاء کے ذریعہ انتھک کوشش۔

(۲) فقہاء مجتہدین کی جماعت کا اپنی آرا کی بابت آپس میں مشورہ کرنا تاکہ ایک قول پر اتفاق ہو سکے۔

فقہ اسلامی سے ماخوذ اس دفعہ بندی (یعنی مجلّہ) اور حقیقی اسلامی دفعہ بندی و قانون سازی کے ہر عمل میں یہ دونوں مذکورہ بالا اور پائے جاتے ہیں، اس لئے کہ جن لوگوں نے مجلّہ الاحکام العدلیہ کو مرتب کیا وہ سب کے سب عرب یا ترک علماء تھے عام لوگ یا ماہرین قانون نہ

۱ حالات زندگی گذر چکے ہیں باب اول کے تحت)، ابن شبرمہ (ابن شبرمۃ عبداللہ بن شبرمۃ بن الطفیل کوفہ کے رہنے والے تھے تابعی ہیں (۷۲-۱۴۴ھ) آپؒ کوفہ کے قاضی رہے اور کوفہ کے شیخ اور فقیہ کہلائے۔ تمام حضرات ان کی توثیق پر متفق ہیں (شیرازی کی طبقات الفقہاء ص: ۸۵ اور زحیلی کی مرجع العلوم الاسلامیہ ص: ۱۲۶)۔

۲- سلیم رستم کی شرح المجلۃ ملاحظہ ہو ص: ۱۳ اور المدخل الفقیر العام ۱/ ۲۴۳-۲۴۴۔

۳- اس مسئلہ کی مکمل وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو المدخل الفقہی ۱/ ۷ ۵۴-۵۷۰۔

تھے، ان حضرات نے پیش آمدہ مسائل شرعی احکام کی دریافت کے لئے انتھک کوشش کی۔

اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی قیود میں سے پانچویں قید کی تشریح میں گزرا ہے کہ حکم کا استخراج صحابہ کے اقوال یا ائمہ مجتہدین کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کر کے ہو، یا ترجیح وتخریج کے ذریعہ تو یہ احکام شرع کے استنباط کے لیے تکملہ وتتمہ کے قبیل کی ایک چیز ہے، آج کے دور میں اسے الاجتہاد الانتقائی کہتے ہیں، تیسرے باب میں اس کی تفصیل آرہی ہے۔

پیچھے یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ مجتہد فی التخریج یا مجتہد فی الترجیح اور مجتہد فی الفتاوی کے انفرادی اجتہادات تمام مسالک میں قبول کئے جاتے ہیں اور قضا وفتاوی کے باب میں ان پر عمل ہوتا ہے، ایک لمبا زمانہ سے ایسے اجتہادات پر اعتماد کیا جاتا رہا ہے۔

تو ان کی ترجیحات وتخریجات کیوں نہ قبول کی جائیں جب کہ ان کا عمل اجتماعی ہے؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اجتہادات قابل قبول ہیں باوجود اس کے کہ یہ اجتہادات مقید ہیں بلکہ اس طرح کے اجتہادات خواہ فتاوی کے طرز پر ترتیب دیئے جائیں (فتاوی ہندیہ یا ان کتابوں کی طرح جن میں معاصر اجتماعی فتاوی جمع کئے جاتے ہیں) یا تجاویز وقراردادوں کے طرز پر ترتیب دیے جائیں (فقہ اکیڈمیوں کی تجاویز وقراردادوں کی طرح) یا اسلامی قانونی دفعات کی صورت میں مرتب کئے جائیں (مجلّہ الأحکام العدلیہ یا بعد کی کسی دفعہ بندی کی طرح جیسے اسلامی ممالک کے پرسنل لاز) بہرصورت ان کی اہمیت وحیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔

مجلّہ الاحکام اور فتاوی ہندیہ کی کوتاہی بس یہی ہے کہ ان دونوں میں ایک ہی مسلک پر اکتفا کیا گیا ہے۔

عالم اسلام کے مغربی ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے مظاہر:

ماقبل میں اجتماعی اجتہاد کے جن دو بڑے اور اہم مظاہر کا ذکر گذرا ان دونوں کا تعلق مشرقی اسلامی علاقے اور خصوصیت سے فقہ حنفی سے تھا اس تیسرے مقصد میں اجتماعی اجتہاد کے

ان مظاہر کا ذکر ہوگا جن کی نشو ونما عالم اسلام کے معرب میں فقہ مالکی کے تعلق سے ہوئی کہ اس خطہ کا رائج مسلک وہی تھا۔

عالم اسلامی کے مغربی ممالک اور فقہ مالکی:

مغربی اسلامی ممالک میں موجودہ دور کے لیبیا، تیونس، الجزائر اور مراکش شامل ہیں جنہیں شمالی افریقہ کہا جاتا ہے، اس کے علاوہ اندلس (موجودہ ہسپانیہ اور پرتگال) بھی اس خطہ میں آتے ہیں، اندلس نویں صدی تک عالم اسلام کے مغربی حصہ میں رہا(۱)۔

اسلام کی نشو ونما اور علوم اسلامی خصوصاً اجتہاد وغیرہ کے تعلق سے جو خدمات اہل مشرق نے کیں جن کا تذکرہ گذرا اہل مغرب نے بھی وہی خدمات انجام دیں (۲)۔

لیکن ائمہ مجتہدین کے بعد اور مسالک کے وجود میں آجانے کے بعد بلاد مغرب واندلس میں اجتہاد مطلق کا سلسلہ رک گیا، اجتہاد کے مواقع کم ہوگئے، اور اس کو محدود کردیا گیا، اب اجتہاد صرف رائج مالکی مسلک کے اقوال کی تنقیح، ترجیح اور حالات زمانہ کے پیش نظر بسا

۱- ۸۹۷ء میں اندلس کا آخری اہم مقام غرناطہ مسلمانوں کے قبضہ سے نکلا، مسلمانوں نے اندلس کو ۹۲ھ میں طارق ابن زیاد کی قیادت میں فتح کیا، جو موسیٰ بن نصیر کا ایک کمانڈر تھا، موسیٰ نے عقبہ بن نافع کے بعد شمالی افریقہ کی فتح مکمل کی، ۸۶ھ میں وہ وہاں کا والی بنا، پہلی صدی کے اواخر میں فتح اندلس مکمل ہوئی اور تقریباً آٹھ سو سال اس ملک میں اسلام کا پرچم لہرایا (ملاحظہ ہو ڈاکٹر حسن محمود کی المسلمون فی الاندلس وعلاقتہم بالفرنجۃ ص: ۸، مطبوعہ دار الفکر العربی قاہرۃ، نیز ڈاکٹر احمد فکری کی قرطبۃ فی العصر الاسلامی ص: ۷، مطبوعہ موسسۃ شباب الجامعۃ الاسکندریۃ ۱۹۸۳)۔

۲- مغرب میں یہ عمل تابعین کے دور کے شروعات سے ہی شروع ہوگیا تھا، عقبہ بن نافع نے جب شمالی افریقہ کو فتح کیا اور وہاں ۶۵ھ میں قیروان نامی شہر آباد کیا تا کہ آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے ایک مرکز کا کام کرے۔ اس لشکر میں بعض صحابہ تھے اور تابعین کی ایک بڑی جماعت تھی جنہوں اس مفتوحہ سرزمین میں علم وفقہ کا چراغ روشن کیا اور اسلام کو پھیلایا حکومت کی طرف سے مسلسل مشرقی خطہ کے علما تعلیم وتعریب (عربائزیشن) کے لئے اس خطہ میں آتے رہے۔ ان میں سب سے مشہور ان دس فقہاء کی جماعت ہے جن کو عمر ابن عبدالعزیزؒ نے بھیجا تھا۔

اوقات اقوالِ ضعیفہ کے احیا تک محدود ہوگیا(۱)۔

مغربی خطہ میں مالکی مسلک کے پھیل جانے کے بعد اس کا امتیازی وصف اس کے علما کے درمیان کثرت سے مشاورت کا عمل ہے، جو امیر یا حاکم وقت کی طرف سے منعقد کردہ مجلس مشاورت میں ہوتا تھا یا قضاۃ وفقہاء کا اپنے طور پر ہونے والا مشورہ جس کو ہمارے زمانہ میں تجربات کا تبادلہ کہتے ہیں۔

اس علمی فقہی مشاورت نے فقہ مالکی کو عملی تطبیق کے لئے بڑا لچک دار بنا دیا اور اس میں اجتماعیت کا رنگ دے دیا(۲)۔

رہا اجتماعی اجتہاد کا معاملہ تو جیسا کہ ڈاکٹر ابو الاجفان اس تعلق سے فرماتے ہیں ''مغرب کے اس خطہ میں ماضی اور حال میں موجودہ دور میں رائج اجتماعی اجتہاد کی اکیڈمیوں کی طرح کوئی منظّم شکل نہیں تھی جو اجتہاد میں ایک بڑا کردار ادا کر رہی ہے اور بہترین نتائج سامنے لا رہی ہے(۳)۔

مغربی خطہ میں اجتماعی اجتہاد کا ظہور مختلف شکلوں میں ہوا کبھی بس اتفاقاً ہوگیا نیز مراکش اور تیونس کے بعض علماء ومفکرین نے اجتماعی اجتہاد کے لئے کچھ اصلاحی تجاویز پیش کیں (۴)۔

اجتہاد مقید کے زمانوں میں عالم اسلام کے مغربی خطہ میں اجتماعی اجتہاد کے اہم مظاہر:

ذیل میں ہم اجتماعی اجتہاد کی ان صورتوں اور مظاہر کا تذکرہ کریں گے جو ڈاکٹر ابو

۱- ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد بن الہادی ابو الاجفان کا مقالہ الاجتہاد الاجتماعی فی تیونس والمغرب والاندلس امارات کے مجلّہ میں ۱/۴۹۷۔

۲- ملاحظہ ہو مصطفیٰ الزرقاء کی المدخل الفقہی العام ۱/۲۰۱، نیز الامارات کے سمینار کے مجموعۂ مقالات میں ڈاکٹر محمد بن ہادی ابو الاجفان کا مقالہ ۱/۴۹۶، ۵۱۳ بعنوان الاجتہاد الجماعی فی تونس والمغرب والاندلس۔

۳- اس سے مراد دور حاضر میں فقہی مجامع اور فتاوی شرعیہ کی اجتماعی اکیڈمیاں ہیں جن کی تفصیل آئندہ باب میں آرہی ہے۔

۴- الامارات کے سمینار کا مجموعۂ مقالات ۱/۴۹۸ مقالہ ڈاکٹر محمد بن الہادی ابو الاجفان۔

الاجفان نے اپنے قیمتی مقالہ میں درج کئے ہیں، ان میں سے سب کی بابت میں ان سے متفق نہیں ہوں، بلکہ میں اپنے استدراکات بھی درج کروں گا، گو کہ میں خود بھی اس رائے کا ہوں کہ اجتماعی اجتہاد کے مفہوم میں وسعت دے کر اس کے دائروں اور اس کی صورتوں کو وسعت دی جاسکے، جیسا کہ میں نے تعریفِ مختار اور اس کی تشریح میں کیا ہے۔ (تعریف مختار: حکم شرعی کے استنباط یا احوال زمانہ کی مناسبت سے شریعت کے مزاج اور نقطۂ نظر کو واضح کرنے کے لیے کسی ظنی مسئلہ کی بابت مسلم عادل فقہاء کی جماعت کا بحث وتحقیق میں علمی واصولی طریقۂ کار پر انتھک کوشش کرنا اور پھر باہم کسی خاص مجلس میں مشورہ کرنا(۱) میرا خیال ہے کہ ان کی ذکر کردہ بعض صورتیں اجتماعی اجتہاد کے مفہوم سے تھوڑی سی یا بہت حد تک مختلف ہیں، میں نے تعریفِ مختار کی تشریح میں ان کے اس نقطۂ نظر کا جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر ابوالاجفان کا خیال ہے کہ اجتماعی اجتہاد مندرجہ ذیل آٹھ مظاہر ہیں:

الف-مباحثہ ومناظرہ

ب-مشورہ

ج-ایک مسئلہ میں مختلف فتاوی

د-کسی خاص شہر یا ملک کے فقہاء کے فتاوی

ھ-کسی دوسرے عالم کے فتوی سے استیناس

و-کسی خاص موضوع پر تالیف

ز-قضا کی مجالس

ح-مجالس سلطانیہ (حکمرانوں کی مجالس)

ان میں سے ہر ایک کی مراد انھوں نے واضح کی ہے، اور عالم اسلام کے مغربی خطہ

۱- یہ اجتماعی اجتہاد کی تفصیلی تعریف ہے، اس کی مختصر تعریف یہ ہے: حکم شرعی کے استنباط کے لیے مسلمان عادل فقہاء کی جماعت کا بحث وتحقیق اور مشورہ کے ذریعہ انتھک کوشش کرنا۔

میں تشریع اسلامی کی تاریخ سے ان میں سے اکثر کی عملی مثالیں دی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کا تذکرہ اور اس کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے، لیکن اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہے تاکہ گفتگو اپنے اصل نکتہ سے بہت دور نہ نکل جائے۔

الف: مباحثہ ومناظرہ:

اختلافی مسائل میں جو مباحثے فقہا کے یہاں بکثرت ہوتے رہے ہیں، اور جن کو صحیح طور پر انجام دینے کے لئے مسلمانوں نے باقاعدہ ایک مستقل علم ''علم مناظرہ'' تشکیل دیا تھا، ان مباحثوں اور مناظروں کی بابت ڈاکٹر صاحب موصوف کا خیال ہے کہ اجتماعی اجتہاد کا یہ بڑا مظہر ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اس موقع پر ابن خلدون (۱) نے علم الجدل کی جو تعریف کی ہے اور علامہ ابوالولید الباجی (۲) نے اس علم کی اہمیت کے بابت اپنی کتاب ''المناہج فی ترتیب الحجاج''

۱- ابن خلدون عبدالرحمٰن بن محمد (۷۳۲-۸۰۸ھ) مشہور فلسفی، مؤرخ، عالم، محقق جو اپنی کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والعجم والبربر کی وجہ سے مشہور ہوئے، یہ کتاب، تاریخ ابن خلدون کے نام سے مشہور ہے، اس کتاب کی ابتداء ایک مقدمہ سے ہے جس میں بہت سے علوم کے اصول سے بحث کی گئی ہے، فی الحال یہ تاریخ ابن خلدون سے الگ کر کے مقدمہ ابن خلدون کے نام سے شائع کیا گیا ہے اور اس کو علم اجتماع کے اہم ماخذ ومصادر میں شمار کیا جاتا ہے (زرکلی کی الاعلام ۳/ ۳۳۰) علم الجدل کی تعریف اس کے فوائد اس کے بانیین کے ذکر کے لئے مقدمہ ابن خلدون ص: ۴۵۷، مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت، ملاحظہ ہو۔

۲- ابوالولید الباجی (۴۰۳-۴۷۴ھ) پورا نام سلیمان بن خلف بن سعد ہے، ''باجی نسبت دراصل اندلس کے ایک مقام باجہ کی طرف ہے، مذہب مالکی کے مشہور علماء میں آپؒ کا شمار ہوتا ہے تیرہ سال کی عمر میں مشرق کا سفر کیا، واپس آ کر اپنے ملک میں علم فقہ وحدیث کو پھیلایا، اندلس کے ایک خطہ کے قاضی مقرر کئے گئے، آپؒ کی مشہور تصانیف: الاستیفاء شرح المؤطا جس کا آپؒ نے المنتقی کے نام سے اختصار کیا، آپ کی ایک کتاب شرح المدونۃ نیز احکام الفصول فی احکام الأصول ہے (ابن فرحون کی الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب ص: ۱۲۲، نیز الاعلام ۳/ ۱۸۶)۔

میں جو کہا ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے (۱) اس کے بعد اس فن کے مشہور علماء کا تذکرہ کیا ہے جو علم مناظرہ میں باکمال ہوئے (۲)۔

لیکن اس مقالہ میں انہوں نے کوئی ایسا فقہی اختلافی مسئلہ ذکر نہیں کیا جس میں فقہاء کا مناظرہ ہوا ہو اور مناظرہ کرنے والے کسی ایک حکم پر متفق ہوگئے ہوں۔

اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مناظرانہ گفتگو کو اجتماعی اجتہاد کے زمرہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلہ میں میرا جواب تو یہ ہے کہ چند وجوہات کی بنا پر اس علم کا اجتماعی اجتہاد میں اعتبار کرنا بالکل ممکن نہیں ہے۔

۱- اگر دو فقیہوں یا دو عالموں کے کسی مسئلہ یا مسائل میں ہونے والے مناظرہ و باہمی مذاکرہ کو اجتماعی اجتہاد کا نام دے دیا جائے تو فقہ اسلامی کا ایک بڑا حصہ یا اکثر حصہ اجتماعی اجتہاد سے متعلق ہو جائے گا، اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ پوری تاریخ اسلامی میں فقہ اسلامی کے تمام ابواب و مسائل میں بہت کم ایسے مسائل ہیں جس میں فقہاء کے مابین مناظرہ اور مباحثہ نہ ہوا ہو۔

لیکن اس مناظرہ کا کیا فائدہ ہوا؟ ہر فقیہ اور ہر عالم مناظرہ کے بعد بھی اپنی رائے اور مذہب پر جما رہا، تو ایسی صورت میں وہ اجتماعی اجتہاد جو اجماع سے قریب ہے کہاں پایا گیا؟

۲- عام طور پر مناظرہ دو لوگوں کے درمیان ہوتا آیا ہے، شاید و باید ہی دو سے زائد لوگ مناظرہ میں شریک ہوتے ہیں، تو اگر مناظرہ کو اجتہاد مان بھی لیا جائے تو اس اجتہاد میں

۱- علامہ باجی کے کلام کے لیے ملاحظہ ہو اس کتاب کا ص: ۸ مطبوعہ دار الغرب الاسلامی بیروت عبد المجید ترکی کی تحقیق کے ساتھ علامہ باجی اس فن کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ فن قدر و منزلت میں انتہائی اعلی وارفع ہے اور اس کی شان بہت بلند ہے اس لئے کہ اس علم کے ذریعہ استدلال کے طریقہ اور حق کو غلط سے ممتاز کرنے کے طریقہ کا علم ہوتا ہے۔ الخ۔

۲- ملاحظہ ہو امارات سمینار کے مجموعۂ مقالات میں شامل ان کا مقالہ: ۱/ ۵۰۲۔

اجتماعیت کا عنصر کہاں باقی رہا؟

۳-عام طور پر مناظرہ کا مقصد فریقین میں سے ہر ایک کا اپنے مذہب اور اپنی رائے کو ثابت کرنا ہوتا ہے اور اس کے لئے وہ ہر ممکن طریقہ و ذریعہ کا استعمال کرتا ہے۔

جبکہ اجتماعی اجتہاد میں حصہ لینے والے ہر شریک کا مقصد کسی ایک رائے پر تمام یا اکثر شرکاء کا اتفاق ہوتا ہے۔

اور یہ چیز مناظرہ میں مفقود ہے۔

یہ اور اس جیسے دوسرے اسباب کی بنا پر بالذات مناظرہ کو اجتماعی اجتہاد میں شمار نہیں کیا جا سکتا، البتہ یہ اجتماعی اجتہاد کا ایک ذریعہ ہو سکتا ہے بس۔

شاید ان دونوں کے اس فرق کو ڈاکٹر ابوالاجفان نے بھی محسوس کر لیا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ آخر میں خود اپنا استدراک کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ مناظرہ میں ایک دوسرے پر غالب آنے کا عنصر غالب ہے، لیکن وہ اجتہاد کی دونوں قسموں کی تربیت کا ایک کامیاب ذریعہ ہو سکتا ہے اور کچھ نہیں (۱)۔

ب-مشورہ:

ڈاکٹر ابوالاجفان نے تشاور (باہمی مشورہ) سے اپنی مراد واضح کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ تشاور سے ہماری مراد ہے: بعض علماء کا ان بعض مسائل میں غور وفکر کرنا جن مسائل کو ان کے ساتھیوں نے ان کی آراء کے معلوم کرنے کے لیے پیش کیا ہے تا کہ ان آرا کا تقابل ہو سکے (۲)۔

اس کے بعد انہوں نے مشورہ کی دو حالتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کبھی یہ مشورہ ایک شہر کے فقہاء تک محدود رہتا ہے اور کبھی دوسرے شہروں کے مشہور فقہاء کو بھی اس میں شریک

۱- حوالہ سابق ۱/ ۵۰۷۔

۲- حوالہ سابق ۱/ ۵۰۷۔

کرلیاجاتاہے۔

ایک فقیہ کا دوسرے فقیہ سے مکاتبت کے ذریعہ کسی مسئلہ میں مشورہ کرنے کی مثال ابو محمد عبداللہ بن ابی زید القیروانی کی ہے کہ وہ شیخ ابوالعباس عبداللہ بن عباس التونسی سے جو ابیانی کے نام سے مشہور تھے (وفات: ۳۵۲ھ) سے مراسلت کیا کرتے تھے (۱)۔

ڈاکٹر موصوف نے مشورہ کے معنی کی وضاحت میں جو بات کہی ہے وہ فی الجملہ مناسب ہے اس لئے کہ میں سمجھتا ہوں کہ ان کا مقصد کسی دقیق ومنضبط اصطلاح کو وضع کرنا نہیں ہے (۲) لیکن انھوں نے کوئی ایک مثال ایسی نہیں ذکر کی جو اس مشورہ کے اجتماعی اجتہاد سے تعلق کو بیان کرتی ہو۔

اس موقع پر صرف قیروانیؒ کے ابیانیؒ کے ساتھ باہمی مشورہ کا تذکرہ انھوں نے کیا ہے، اس کے بعد ابیانی کے علمی و دینی کمالات کو اجاگر کرنے والی ایک عبارت درج کی ہے۔

ہاں البتہ "خطة الشورى فى مجال القضائى" (نظام قضا میں شورائی نظام کا خاکہ) (۳) کے عنوان سے ایک اور مبحث میں انہوں نے قضاء کے تعلق سے مشورہ کی اہمیت کو واضح کیا ہے نیز یہ بھی بتایا ہے کہ قضاء ایک نہایت اہم، حساس اور نازک ذمہ داری ہے جسے خلفاء باکمال اور اہل فقہاء کے سپرد کیا کرتے ہیں۔

لیکن صرف قاضی کی علمی اہلیت ہی تنہا عدل و انصاف، اور مسائل پر مناسب احکام

۱- ابن ابی زید القیروانی (۳۱۰-۳۸۶ھ) پورا نام عبداللہ بن عبدالرحمٰن، مشہور فقیہ ومفسر، قیروان کے مشہور علماء میں آپؒ کا شمار ہوتا ہے، اپنے زمانہ کے فقہ مالکی کے امام، آپ کو قطب المذہب اور مالک صغیر کا لقب دیا گیا تھا، آپؒ کی تصانیف کتاب النوادر والزیادات اور مختصر المدونۃ، اور کتاب الرسالۃ ہیں (شذرات الذہب ۳/۱۳۱، معجم المولفین ۴/۶۶)۔

۲- اگلی فصل کے ایک مستقل مبحث میں ہم اجتماعی اجتہاد کے شوریٰ سے تعلق اس پر اعتماد نیز شوریٰ استشارہ اور تشاور کے معانی کے درمیان پائے جانے والے فرق پر گفتگو کریں گے۔

۳- حوالہ مذکورہ بالا ۱/۵۲۲، ۵۲۶۔

کے انطباق کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ قاضی دوسروں سے مشورہ کرے۔

یہی وجہ ہے کہ مغربی ممالک اور خصوصاً اندلس کے علاقہ میں قاضی کے لئے یہ پسند کیا جاتا تھا کہ وہ مقدمات کی بابت مناسب احکام کے سلسلہ میں دوسروں سے مشورہ کرے، تاکہ پھر وہ اجتماعی اجتہاد کی بنیاد پر فیصلہ کرے، ایسی صورت میں غلطی کا امکان کم ہوجاتا ہے، اور وہ تہمت سے بھی بچ جاتا ہے(۱)۔

ج: ایک ہی مسئلہ کی بابت مختلف فتاوی:

ڈاکٹر ابوالاجفان فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی متعین مسئلہ کو ایک سے زائد مفتیوں کے سامنے غور وخوض کے لیے پیش کیا جائے، جیسا کہ ابوالحسن اللخمی (۲) (وفات: ۴۷۸ھ) اور عبدالحمید الصائغ (۳) اور امام مازری (۴) سے اس تیل کی طہارت سے متعلق سوال

۱- حوالہ سابق ۱/ ۵۲۳۔

۲- ابوالحسن اللخمی پورا نام علی بن محمد الربعی، مشہور مالکی فقیہ، ادب اور حدیث میں مشہور، اصلاً قیروان کے رہنے والے تھے، آپؒ نے متعدد مفید کتابیں لکھی ہیں، آپ کی کتابوں میں ایک کتاب المدونۃ پر تعلیق ہے جس کا نام ''التبصرۃ'' ہے، اس میں انہوں نے بہت سی آرا مسلک کے مخالف درج کی ہیں۔ الدیباج المذہب ص: ۲۰۳، اس کتاب میں ہے کہ آپ کی وفات ۴۹۸ھ میں ہوئی اور زرکلی کی الاعلام ۳/ ۱۴۸۔

۳- ابن الصائغ، عبدالحمید بن محمد الہروی القیروانی، مشہور مالکی فقیہ آپؒ نے علم فقہ ابوحفص العطار، ابن محرز، ابواسحاق التونسی وغیرہ سے حاصل کیا اور علامہ مازری نے، ابوعلی حسان بربری اور ابوالحسن الحوفی وغیرہ نے آپؒ سے علم فقہ حاصل کیا ہے، آپ کی انتہائی قیمتی تعلیق المدونۃ پر ہے (محمد بن محمد مخلوف کی شجرۃ النور الزکیۃ فی طبقات المالکیۃ ص: ۱۱۶ نیز الدیباج المذہب ص: ۱۵۹)۔

۴- المازری، محمد بن علی بن عمر التمیمی (۴۵۳-۵۳۶ھ) مشہور فقیہ اور اصولی، امام کے لقب سے مشہور تھے، صاحب دیباج فرماتے ہیں کہ آپ افریقہ کے آخری مجتہد تھے، آپؒ کے زمانہ میں فقہ مالکی کا آپ سے بڑا کوئی فقیہ نہیں تھا، ان کی تصانیف: ایضاح المحصول فی برہان الأصول، جوینی، شرح التلقین، از عبدالوہاب (مستفاد از الدیباج المذہب: ۲۷۹، وفیات الأعیان: ۴/ ۲۸۵، معجم المؤلفین: ۱۱/ ۳۲)۔

کیا گیا جس میں چوہا گر گیا ہو......تو ان میں سے ہر ایک کے جوابات جداگانہ تھے(۱)۔

میرے خیال میں ڈاکٹر موصوف نے فتاوی متعددہ کی جو مثال اجتماعی اجتہاد کے حق میں پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک سوال کو مختلف مفتیوں کے پاس بھیجا جائے، اور پھر ان میں سے ہر مفتی الگ جواب دے تو یہ انفرادی اجتہاد ہے، یہ اجتماعی اجتہاد بالکل بھی نہیں ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر ابوالاجفان نے اجتماعی فتاوی کی صحیح صورت ذکر کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ کبھی کبھی جواب کسی شہر کے فقہا کی ایک جماعت دیتی ہے، ہماری کتب فتاوی میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں، مشہور مغربی فقیہ مہدی الوزانی (۲) نے ایک ایسے مسئلہ کا تذکرہ کیا ہے جس میں انہوں نے فقہاء ناس کے ساتھ مل کر فتوی دیا تھا، جس کی بابت مراکش کے طلبہ نے ان سے اختلاف کیا تھا، مسئلہ یہ تھا کہ ایک دوسری عورت کو زہر دے کر قتل کر دیا، یہ زہر اس نے اس کے کھانے میں ڈال دیا تھا، بینہ یہ قائم ہوا کہ ملزم خاتون کا وہ لقب تھا ہی نہیں جس کا ذکر مقتولہ نے وفات سے قبل کیا تھا، اور وہ تو وہاں گئی ہی نہیں تھی، وزانی کہتے ہیں کہ میں نے ناس کے مفتیوں کی ایک جماعت کے ساتھ یہ فتوی دیا کہ یہ الزام قتل غلط ہے، اس کے بعد قاضی نے اس کو قید خانہ سے آزاد کر دیا، حکم نامہ فتاوی کی نقل سلطان مراکش کے پاس لے جائی گئی، بادشاہ نے اس مسئلہ کو مراکش کے علماء کے سامنے رکھا تو انہوں نے معاملہ کی صفائی تک اسے قید خانہ میں رکھنے کا فیصلہ کیا، شیخ وزانی کو جب اس کا پتہ چلا

۱- ابحاث ندوۃ الإمارات ۱/ ۵۰۸۔

۲- المہدی، الوزانی، محمد المہدی بن محمد (۱۲۶۶-۱۳۴۲ھ مطابق ۱۸۵۰-۱۹۲۳ء) اپنے زمانہ کے فاس کے مشہور فقیہ ومفتی ہیں، آپؒ کی پیدائش وزان میں اور وفات فاس میں ہوئی، آپ کی بہت سی تصانیف ہیں، ان میں سے ایک "المعیار الجدید" جس کو النوازل الجدیدۃ الکبیرۃ کے نام سے جانا جاتا ہے جو بارہ جلدوں میں ہے، دوسری کتاب المنح السامیۃ من النوازل الفقہیۃ چار جلدوں میں ہے، جو نوازل الوزانی کے نام سے معروف ہے، آپؒ کا ایک رسالہ مسائل توسل پر الرد علی الشیخ محمد عبدہ کے نام سے ہے، اس کے علاوہ بھی اور کتابیں ہیں (الاعلام ۷/ ۱۱۴)۔

توانہوں نے اپنے فتوی میں تفصیلی انداز پر مع دلائل اس کا جواب دیا(۱)۔

یہ اجتماعی اجتہاد کی ایک بہترین مثال ہے، لیکن اس کا تعلق شیخ وزانی اور فاس کے فقہاء سے ہے۔اس کا تعلق مراکش کے طلبہ سے نہیں ہے، اس لئے کہ وہ طلبہ تھے، منصب اجتہاد پر فائز نہیں تھے اس لیے ان سے متعلق نہیں تھا۔الا یہ کہ طلبہ کا لفظ وہاں کی زبان میں علماء وفقہاء کے لیے استعمال ہوتا ہو۔

اس کے بعد ڈاکٹر موصوف نے دو مثالیں اس مناسبت سے دی ہیں لیکن اختصار کے پیش نظر ان میں سے ایک واقعہ ذکر کرتا ہوں جو دونوں میں سے اہم تر ہے۔

''یہ ایک دلچسپ واقعہ ہے جس نے فقہاء فاس وتونس کی بڑی توجہ حاصل کی اور اس میں انھوں نے کافی غور وخوض کیا اور بعض علماء نے اپنے مشائخ سے مشورہ بھی کیا اور اس قضیہ کا عام لوگوں میں بھی خوب چرچا رہا، کیونکہ اس کا تعلق خاندانی شرف وعزت سے تھا اور مسئلہ یہ تھا کہ اگر ایک عورت کو اہل خاندان کی رضا کے بغیر بھگا کر لے جایا جائے تو ایسی صورت میں اس کا نکاح صحیح ہوا یا نہیں، (ایسی عورت کے لئے بلاد عرب میں مختلف تعبیرات استعمال ہوتی ہیں، اور بعض مسلم ملکوں میں اسی انداز کی رسم شادی کے لئے ہے لیکن یہ پہلے سے طے شدہ ایک نظام کے مطابق ہوتا ہے اور اس کے بغیر شادی ان کے یہاں نہیں ہوتی اس کی کوئی شرعی بنیاد نہیں ہے) تو علمی (جو بارہویں صدی کے ممتاز علما میں تھے) میں تھے(۲) نے اس بات پر زور دیا کہ سد ذرائع کا تقاضا ہے کہ مذہب کے ایک قول ضعیف کو ترجیح دی جائے اور فساد کے دفعیہ کے لئے نکاح کو

۱- حوالہ سابق۔

۲- علمی، علی بن عیسی شفتاونی، ان کی ایک کتاب نوازل العلمی ہے، جو رباط کے سرکاری کتب خانہ میں مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے، ہے جیسا کہ ڈاکٹر مسفر قحطانی نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالہ منہج استنباط احکام النوازل الفقہیہ المعاصرہ میں نوازل وفتاوی کے مخطوطات کے ضمن میں ذکر کیا ہے ص ۳۷ ۷ طبع اول دار الاندلس الخضر اء جدۃ، دار ابن ابن حزم، بیروت۔

حرام قرار دیا جائے اور انھوں نے ذکر کیا ہے کہ سب مفتیوں کا یہی کہنا ہے اور مخالفین کا بڑا لمبا جواب دیا ہے جس سے اس منکر کے دفعیہ کے لئے دیئے گئے فتوی میں اجتماعی اجتہاد واضح طور پر ثابت ہوتا ہے(۱)۔

د- کسی خاص شہر کے لوگوں کے فتاوی:

ڈاکٹر ابوالاجفان نے اس سے وہ فتاوی مراد لئے ہیں جو کسی خاص شہر یا کسی خاص ملک کے لوگوں کی طرف منسوب ہیں اور اس قبیل کے فتاوی کتب نوازل میں بکثرت موجود ہیں۔

ڈاکٹر موصوف نے کسی خاص شہر کے فقہاء کے فتاوی کے تعلق سے جو مثال ذکر کی ہے وہ اہل قرطبہ کے شیوخ کا ایک فتوی ہے، جس کو ابوالمطرف عبدالرحمٰن بن قاسم الشعبی المالقی (۲) نے ذکر کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف یہ دعوی کیا کہ اس نے مجھے دھوکہ دیا اور میری بکارت کو زائل کر دیا، اس کے جواب میں قاضی کے پاس یہ بات گواہوں کے ذریعہ ثابت کی گئی کہ مرد پاکباز و نیک سیرت ہے، اس سلسلہ میں عورت کے خلاف یہ فتوی دیا گیا کہ عورت کو بہتان تراشی کے اسی کوڑے اور زنا کے سو کوڑے لگائے جائیں اس لئے کہ اس نے زنا کا خود اقرار کیا ہے۔

ایک ملک کے علماء کا فتوی یہ اندلس کے فقہاء کا یہ فتوی جس قیران کے رہنے والوں کو زبانی تکلیف دینے والے شخص کو مسجد سے نکال دیا جائے، پیاز کھا کر مسجد آنے والے پر قیاس کرتے ہوئے، اسی قبیل سے اہل اندلس اور اہل قیروان کے جوابات طلاق ثلاثہ میں، اور اہل قیروان اور اندلس اور اہل مغرب کے فتاوی دلالوں کے تاوان کے بارے میں (۳)۔

۱- حوالہ سابق ص: ۴۰۹۔

۲- ابوالمطرف الشعبی، عبدالرحمٰن بن قاسم (وفات: ۴۹۹ھ مطابق ۱۲۰۶ء) اندلس کے شہر مالقہ کے قاضی، ساری زندگی آپ کے پاس آپ کے خطہ کے فتاوی آتے رہے اور آپ اجتہاد کے قائل تھے (کتبی کی فوائد الوفیات ۱/ ۲۵۷-۲۶۰ نیز حلی القاہرہ ۳۵۲، الاعلام ۳/ ۳۲۳)۔

۳- حوالہ سابق ص: ۵۱۰۔

یہ مثالیں اہل مشرق کے ان فتاوی یا اقوال کی طرح ہیں جو علمائے بخاری یا ملک خراسان یا فقہائے بغداد کی طرف منسوب ہیں جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذرا۔ یہ اجتماعی اجتہاد کی ایک مقبول قسم ہے اگر چہ میں جزماً یہ نہیں کہہ سکتا کہ کسی شہر یا علاقہ کے علماء کی طرف جو حکم و فتوی منسوب کیا گیا ہے وہ کسی مجلس خاص میں باہمی مشورہ کے بعد ہوا ہے جبکہ مجلس خاص اجتہاد اجتماعی کا ایک رکن ہے یا یہ کہ یہ اجتماعی حکم و فیصلہ آپسی اقوال کے توافق کا نتیجہ ہے یا اپنے بڑے کی موافقت کا اثر ہے۔

ھ- کسی دوسرے عالم کے فتوی سے استیناس واستناد:

ڈاکٹر ابوالاجفان لکھتے ہیں: ''اجتماعی اجتہاد کی اہمیت ان فتاوی سے بھی ثابت ہوتی ہے جس میں دیگر اصحاب افتا کی رائے سے اتفاق کیا جاتا ہے، یہ ایک غیر مقصود اجتماعی اجتہاد ہوتا ہے، اس کی ایک مثال ابوالقاسم البرزلی القیروانی (۱)، (وفات: ۸۴۱ھ) کا ایک نازلہ کی بابت فتوی جس کو بوسعیدی (۲) نے بیان کیا ہے، البوسعیدی فرماتے ہیں: علامہ برزلی فرماتے ہیں کہ میرے ایک ساتھی جو خود مفتی تھے ان کے پاس ایک مسئلہ آیا، جس میں انہوں نے فتوی بھی دیا تھا اس کے

۱- البرزلی القیروانی، القاسم بن احمد بن محمد (۷۴۱-۸۴۱ھ) آپ اپنے زمانہ کے فقہ مالکی کے امام تھے، آپؒ کو شیخ الاسلام کے لقب سے پکارا جاتا تھا، آپ حج کے مقصد سے مشرق آئے اور قاہرہ تشریف لائے، قاہرہ کے بعض لوگوں نے آپؒ سے کسب فیض کیا، آپؒ تاحیات تیونس میں مقیم رہے، اور اہل تیونس مسائل میں آپؒ کی طرف رجوع کرتے تھے، آپؒ کی تصانیف جامع مسائل الاحکام مما نزل من القضایا للمفتین والحکام ہے آپؒ کا فقہ میں ایک بڑا دیوان (شعری مجموعہ) ہے (سخاوی میں سے ایک الضوء اللامع ۱۱/ ۱۳۳، نیز اعلام ۶/۱۶ اور مخلوف کی شجرۃ النور الزکیۃ ص: ۲۴۵)۔

۲- البوسعیدی، احمد بن علی الہشتوکی (۱۰۴۶-۹۷۰ھ) مشہور محدث ومورخ، مغرب کے ایک قبیلہ ہشتوکۃ سے آپؒ کا تعلق تھا، آپ فاس تشریف لائے اور وہیں وفات پائی، آپؒ کی چند تصنیفات: بذل المناصحۃ (مخطوطہ)، الزلفی فی فضائل الشرفاء، مجموع النوازل (فتاوی، مخطوطہ) مستفاد از: الاعلام ۱/۱۸۱)۔

بعد میرے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق میں شریک ہوئے، میرا فتوی اوران کا فتوی، ان کا قیاس اور میرا قیاس ایک دوسرے کے موافق رہا، مسئلہ یہ تھا کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنے سسرالی عزیزوں کے یہاں نہیں رہے گا، اس کی سسرال میں ایک ولیمہ کی تقریب ہوئی حالف اوراس کی بیوی اس دعوت میں شرکت کے مقصد سے وہاں آئے، اوراس دعوت کے انتظار میں ایک مدت تک ساتھ رہے کہ ولیمہ ٹلتا رہا، تو برزلی اوران کے مفتی ساتھی نے فتوی دیا کہ یہ شخص حانث نہیں ہے اور اس پر کوئی کفارہ بھی نہیں ہے۔ ان دونوں حضرات نے اس مسئلہ کواس مسافر کے مسئلہ پر قیاس کیا جس میں مسافر کسی شہر میں ایک زمانہ تک رہتا ہے اور ہر وقت سفر کا ارادہ رکھتا ہے، تو وہ مسافر ہی رہے گا جب تک کہ مدت اقامت کی بقدر یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ کرلے(۱)۔

جیسا کہ ڈاکٹر ابوالاجفان نے کہا ہے یہ واقعہ غیر مقصود اجتماعی اجتہاد میں کی ایک مثال ہے۔ لیکن دوسببوں کی بناء پر اس مثال کو اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد میں شامل نہیں کرسکتے، پہلا سبب: اس جدید مسئلہ کو اجتماعی طور پر حل کرنے والے دو افراد ہیں جو جماعت نہیں ہیں۔ دوسرا سبب: اس جواب میں فتوی سے قبل باہمی مشورہ واتفاق رائے موجود نہیں ہے، اوران دونوں حضرات کی رائے میں اتفاق سائل کو جواب دینے کے بعد ہوا ہے، البتہ اس قسم کی مثالوں میں اچھی بات یہ ہے کہ مسائل وواقعات میں مفتی اپنے جواب کو استئناس استناد کی غرض سے دوسرے مفتیوں کے سامنے رکھنے کی واہش رکھتا ہے تاکہ اپنے فتوی پر مطمئن ہوسکے۔

و- فقہ کے کسی خاص موضوع پر تالیف:

اجتماعی اجتہاد کے اس مظہر کے تعلق سے ڈاکٹر ابوالاجفان فرماتے ہیں کہ بعض مسائل کی بابت اجتہاد میں فقہا کی ایک جماعت شریک ہوتی تھی، اور پھران کی آرا میں اختلاف ہوتا تھا، اس صورت حال میں کچھ حضرات دوسری رائے کی تغلیط اوراپنی رائے کے اثبات کے لئے

۱- مجلّہ الامارات ۱/ ۵۱۰ (ڈاکٹر ابوالاجفان نے اس مثال کو مختصر البرزلی اور یہ کتاب مخطوطہ کی شکل میں ہے صفحہ ۵۲۔

رسالہ یا کتاب لکھتے تھے، مغاربہ کے فقہی لٹریچر میں اس کی مثالیں بہت ہیں، اس طرح کی تحریریں اجتماعی اجتہاد کے فقہی ذخیرہ کو مزید زرخیز بناتی ہیں۔

میں بطور مثال کے ابوعبداللہ عظوم الجد (۱) کی اس تالیف کا ذکر کرتا ہوں جو ’’اعلام الاعلام بمبانی الاحکام‘‘ کے نام سے موسوم ہے جس میں انہوں نے ایک قاضی کے فیصلہ کی تردید کی ہے، اس قاضی نے فیصلہ کیا تھا کہ تقادم کے نتیجہ میں بیوی کو ملنے والا نفقہ ساقط ہوجائے گا۔ ابوعبداللہ عظوم نے دلائل اور نصوص فقہ سے یہ ثابت کیا کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ سے کبھی بھی ساقط نہیں ہوگا (۲)۔

یہ مثال اور اس جیسی دوسری مثالیں اگرچہ اس وضاحت پر منطبق ہوتی ہیں جو ڈاکٹر موصوف نے ذکر کی ہیں لیکن ایک سوال ہے کہ کیا اس عمل یعنی دوسروں کی تردید میں تالیف کو اجتماعی اجتہاد کے زمرہ میں شمار کرنا صحیح ہے؟

اگر (دوسروں کی جانب سے ماقبل میں تحقیق کئے جاچکے موضوع پر) تالیف کی گئی کتابوں اور رسائل کو اجتماعی اجتہاد میں شمار کرلیا جائے تو ساری کی ساری فقہ اسلامی اجتماعی اجتہاد کے دائرہ میں آجائے گی اس لیے کہ تمام حضرات نے دوسروں کی رائے کی تردید کی ہے اور ان پر تنقید کی ہے۔

ڈاکٹر ابوالاجفان کے اجتماعی اجتہاد کے مفہوم سے دور ہونے کا باعث وسبب ان کا وہ نقطۂ نظر ہے جس پر تعریف مختار میں مناقشہ ہوچکا ہے۔ اور وہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد کے سوا سب اجتماعی اجتہاد ہیں خواہ اجتماعی اجتہاد مقصود ہو یا نہ ہو اور خواہ ایک رائے پر سب کا اتفاق ہوجائے یا سب کی الگ الگ رائے رہیں۔

۱- ابن عظوم، محمد بن احمد بن عیسی، ابوعبداللہ القیر وانی (وفات: ۸۸۹ھ کے بعد) تونس کے مشہور فقیہ، آپؒ کی تصانیف مرشد الحکام، مواہب العرفان اور اس کے علاوہ دوسری بھی ہیں (شجرۃ النور الزکیۃ ص: ۲۵۹، الضوء اللامع ۷/۱۶۔

۲- مجموعۂ مقالات ندوۃ الامارات ۱/۵۱۱۔

اجتماعی اجتہاد کے مفہوم میں اتنی وسعت دینا دراصل اس کے حدود کو ضائع کرنا اور اس کے ارکان کو منہدم کرنا ہے، جن میں سب سے اہم شق مسئلہ معروضہ میں بحث اور غور وفکر کے بعد باہمی مشاورت ہے۔

ز-مجلس قضاء:

ڈاکٹر ابوالاجفان فرماتے ہیں کہ: حکام اور امراء اس بات کا خیال رکھتے تھے کہ پیش آمدہ معاملات کے فیصلوں میں قاضی خودرائے نہ ہوجائیں، اسی کے زیر اثر قضا کی مجلس شوریٰ وجود میں آئی، جو ذی علم اصحابِ فتوی پر مشتمل ہوتی تھی، قاضی ان سے مشورہ کرتا اور انہیں اپنی قضائی مجالس میں موجود رکھتا، اس طرح عالم اسلامی کے مغربی خطہ میں یہ قضائی مجالس اجتماعی اجہاد کا ایک مظہر تھیں، جن کا مقصد مقدمات کے مناسب احکام کی تلاش ہوتا تھا، ان کمیٹیوں کے شرکاء کی خصوصاً اندلس میں بڑی قدر ومنزلت ہوتی تھی، ان میں سے بہت سے لوگوں نے احکام پر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں، اس کی ایک مثال بہت سے مصنفین نے اپنے فتاوے اور مجلس فضائی مجالس میں دی ہوئی آراء کو کتابوں میں جمع کیا ہے جیسا کہ ابوالاصبغ عیسی بن سہیل القرطبی (۱) کی نوازل ہے (۲)۔

ایسی مجالس درپیش مقدمات میں قاضی کے ساتھ مشاورت کر کے مناسب ترین احکام کی دریافت کی جو کوششیں کرتی تھیں وہ یقیناً اجتماعی اجتہاد کے اہم مظاہر میں سے ہوتی تھیں، بشرطیکہ اس میں اجتماعی اجتہاد کے تمام شرائط موجود ہوں، اس طور پر کہ اس میں شرکاء سب کے سب اہل اجتہاد میں سے ہوں، انہیں فیصلہ اور رائے کے اظہار کی مکمل آزادی ہو، اور پھر قاضی کو ترجیح اور ان آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو، اس لئے کہ قاضی حاکم کا نائب ہوتا

۱- ابواصبغ عیسی بن سہیل بن عبداللہ، الأسدی القرطبی، الغرناطی (۴۱۳-۴۸۶ھ) غرناطہ کے قاضی ان کی ایک کتاب (الاعلام بنوازل الاحکام (مخطوطہ ایک ضخیم جلد) فتاوی میں ہے یہ رباط کے مکتبہ عامہ میں ہے (شجرۃ النور الزکیہ ص: ۱۲۲ الاعلام للزرکلی ۵/ ۱۰۳)۔

۲- ملاحظہ ہو ابحاث ندوہ ۱/ ۵۱۲۔

ہے، اور جیسا کہ نزاعات کے حل اور سزاؤں کی تنفیذ کے لئے حاکم پر مشکل معاملات میں مشورہ کرنا ضروری ہوتا ہے، نائب یعنی قاضی کے لئے بھی ایسا کرنا واجب ہوگا۔

ڈاکٹر ابوالاجفان نے اس سلسلہ کی کوئی مثال نہیں دی ہے اس کو دوسری بحث ''خطۃ الشوری فی المجال القضائی''- نامی عنوان- کے لئے چھوڑ دیا ہے(۱)۔

ح-شاہی مجالس:

یہ مجالس بھی اجتماعی اجتہاد کا ایک مظہر ہوتیں، ان میں خلیفۂ وقت شرعی غور وفکر کے لئے کوئی مسئلہ پیش کرتا، بعض بادشاہوں ایسی مجالس کی ایک نظم کے تحت یا بوقت ضرورت منعقد ہوتی تھیں جس میں یہ بادشاہ درپیش مسائل کی بابت علماء کی آراء سے استفادہ کرتے (۲)۔

پھر ڈاکٹر ابوالاجفان نے ان مجالس کا تذکرہ مجالس الاجتہاد الجماعی بدعوۃ السلطان کے تحت کیا ہے، اور اس کو الگ الگ تین موضوعات میں تقسیم کیا ہے:

پہلا موضوع تیونس کی مجالس کے لیے، دوسرا حصہ مراکش کی مجالس کے لیے اور تیسرا اور آخری حصہ اندلس کی مجالس کے لئے۔

اندلس کی مجلس قضائیہ کے تعلق سے بات ''ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں اجتماعی اجتہاد'' کے تحت گذر چکی ہے، اس لئے کہ اس کا اکثر زمانہ وہی ہے۔

البتہ تیونس اور مغرب کی مجالس کے تعلق سے باتیں رہ گئی ہیں اس لئے کہ ان مجالس کا تذکرہ زیر نظر مقام کے مناسب ہے۔

تیونس کی مجالس کے سلسلہ میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ: شاید بنوحفص (۳) کے زمانہ

۱- حوالہ سابق ۱/ ۵۲۲-۵۲۶، یہ بات پیچھے گذر چکی ہے۔

۲- حوالہ سابق ۱/ ۵۱۲۔

۳- بنوحفص یا حفصائین، یہ شمالی افریقہ میں بربر کا ایک خاندان ہے، اس نے تقریباً (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی ایسی مجالس سب سے اہم ہیں، روبا برنشفیک (۱) اس دور پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سلطان ہر ہفتہ اس مجلس کا اہتمام کرتا اور اس کے لیے بڑے بڑے علماء مدعو کئے جاتے، جن میں قضاۃ ومفتی دونوں ہوتے، یہ حضرات ان مشکل مسائل پر بحث کرتے جنہیں بادشاہ پیش کرتا تھا۔

جیسا کہ فقیہ امام محمد بن عرفہ (۲) کے حرمین کے لئے وقف کے میں ہوا، اس مسئلہ کو امیر ابوفارس نے علماء کی کمیٹی کے سپرد کیا، ان حضرات نے اس مسئلہ کو مختلف انداز میں حل کیا اور مختلف آراء سامنے آئیں جن میں سے امیر نے اس کو اختیار کیا کہ اس وقف کے دوتہائی حصہ کو فروخت کر کے اس کی رقم حرمین بھیجی جائے (۳)۔

عہد حسینی (۴) میں ایک شرعی مجلس کا وجود ملتا ہے جس کے شرکاء وہ لوگ تھے جو اس عہد

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ساڑھے تین سو سال حکومت کی (۶۲۶-۹۸۱ھ/ ۱۲۲۸-۱۵۷۴ء) اس کے جداعلیٰ شیخ ابوحفص عمر بن یحیٰ الہنتائی ہیں جو موحدین کے خاندان کی شان وشوکت کے اولین بانیان میں ہیں، اس کے بڑے امرا میں سے ایک ابوالعباس تھے جو ترتیب میں سولھویں ہیں (۷۷۲-۷۹۶ھ) جنہوں نے حفص خاندان کی قدر ومنزلت، جلالت وعظمت کو واپس لوٹایا اپنی فراست عقل ودانائی کے سہارے، اور ان کے بعد ان کا بیٹا ابوفارس تخت نشین ہوا (۷۹۶-۸۳۷) جس نے اپنے اجداد کی اس سلطنت کو چار چاند لگادیے، اس کے زمانہ میں سلطنت بام عروج تک پہنچی، خود اس نے بڑی شہرت حاصل کی (اے، جی بریل کی دائرۃ المعارف الہندیۃ، مصر اور عرب کی جامعات کے چنیدہ لوگوں نے اس کا ترجمہ کیا ہے ۱۲/۳۵۹۱، ص: ۳۶۰۶، مطبوعہ مرکز الشارقۃ للإبداع الفکری)۔

۱- روبانشفیک، حفصی عہد کی ایک افریقی تاریخ ۲/۱۴۳، ترجمۃ حماد الساحلی، مطبوعہ دار العرب الاسلامی بیروت ۱۹۸۸ء، ویب سائٹ: www.islamonline.net/arabic/history۔

۲- محمد بن عرفہ الرغمی (۷۱۶-۸۰۳ھ) تیونس کے مشہور عالم فقیہ خطیب اور مفتی تھے، آپؒ کا شمار مالکیہ کے مشہور فقہاء میں ہوتا ہے، آپؒ کو جامع تیونس کے لئے استاذ مقرر کیا گیا اور ایک خلق کثیر نے آپؒ سے استفادہ کیا، آپؒ کی مشہور تصانیف: المبسوط جو فقہ میں سات جلدوں میں ہے، الحدود جو فقہ کی تعریفات میں ہے (الدیباج المذہب فی اعیان علماء المذہب ص: ۳۳۷ اور زرکلی کی الاعلام ۷/۲۷۲)۔

۳- حوالہ موجودہ ص: ۵۱۵-۵۱۶۔

۴- عہد حسینی، ملک تیونس کی حسینی حکومت جس کا زمانہ (۱۷۰۵-۱۹۵۷ء) یعنی تیونس (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امان پر اتفاق کے لئے بلائے گئے تھے، جو لوگوں اور ان کے حقوق کے درمیان مساوات پر مشتمل تھا، جس کے واسطہ سے لوگوں اور ان کے حقوق کے درمیان برابری کرنے ور کھنے کا اعلان ہوا تھا، اور یہ المشیر محمد باشا بائی کے زمانہ میں ہوا، امان کا عہد نامہ مجلس شرعی اور ارباب حکومت کے سامنے پڑھا گیا اور اس پر موافقت ۱۲۷۴ھ مطابق ۱۸۵۷ء میں ہوئی (۱)۔

میں کہتا ہوں کہ پہلی مثال میں ایک بڑے پیمانہ پر اجتماعی اجتہاد کی علامتیں پائی جاتی ہیں، لیکن دوسری مثال پر انطباق اجتماعی اجتہاد کا کبھی بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ مجلس شرعی نے باہمی مباحثہ و مشاورت کے بعد عہد امان ترتیب نہیں دیا تھا، بلکہ ان لوگوں کو صرف بادشاہ کی جانب سننے اور تائید کرنے کے لیے بلایا گیا تھا تو اس میں اجتہاد کہاں؟

پھر ڈاکٹر ابوالاجفان نے ان مجالس کی تین مزید مثالیں پیش کی ہیں، جن میں واضح طور پر اجتماعی اجتہاد ظاہر ہوتا ہے اور یہ مثالیں پہلی مثال سے ملتی جلتی ہیں۔

مغربی مجالس کے بیان میں تحریر فرماتے ہیں: مغرب اقصی کے مرینی عہد (۲) میں امیر

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) میں جمہوریت کے اعلان سے پہلے تک کا ہے، اس حکومت کے بانی حسین بن علی ہیں، اس حکومت کے امراء کا لقب بایات ہوتا تھا، انہوں نے عثمانی بادشاہ کی پابندی اختیار کر رکھی تھی مگر حکومت کے بعض معاملات میں آزاد بھی تھے اور بانی محمد باشا جنہوں نے عہد امان جاری کیا تھا انھوں نے (۱۸۵۵-۱۸۵۹) تک حکومت کی (تفصیل کے لیے دائرۃ المعارف الاسلامیہ ملاحظہ ہو ۱۱/ ۳۴۳۰-۳۴۳۵)۔

۱- حوالہ سابق ص: ۵۱٦۔

۲- عہد مرینی، بنو مرین بربر قوم زناتہ کی ایک شاخ ہے، عرب ہلالیہ نے ان کو مغرب میں وہران کے ٹیلوں اور وادی مولویہ کی طرف ڈھکیل دیا تھا، پھر یہ شروع میں موحدین کی خدمت میں رہے اور بعد میں ان کے خلاف ہوگئے، ان کا قائد ابویحیٰ (٦۴۱-٦۵٦ھ) فاس، مکناس، رباط اور سحلماسہ پر فتح پانے میں کامیاب ہوگیا، یہ لوگ سلطان ابو الحسن کے زمانہ میں ۷۴۸ھ میں تلمسان کو فتح کرنے میں کامیاب ہوئے، ان کے زمانہ میں مغرب کی تہذیب وثقافت میں بہت ترقی ہوئی، اس کے حکمرانوں نے ادباء، شعراء، اور اہل قانون کو اپنے ملک میں جمع کیا، مرینیوں نے فاس کو اپنا دارالسلطنت بنایا اور اس میں محلات، مدارس ومساجد بنوائیں، (ملاحظہ ہو: دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۲۹، ص: ۸۹۲۲، ۸۹۲۴)۔

ابوالحسن (۱۳۱۷-۱۵۷۱) کی مجالس نے خوب شہرت پائی ان مجالس میں مغرب کے بہت سے فقہاء شامل ہوتے تھے، ابوالحسن خود بھی ایک بڑے عالم تھے جو اس کمیٹی کے اراکین سے بکثرت مذاکرہ بھی کرتے اور ان سے خوش اخلاقی کے ساتھ پیش آتے، جب آپ تیونس منتقل ہوئے تو آپ اپنی کمیٹی و مجلس کو بھی تیونس ساتھ لیتے گئے، اس طرح آپ نے تیونس کے علماء کو اس کمیٹی کے ارکان سے استفادہ کا موقع بھی فراہم کیا۔

اور علوی دور (۱) میں مولی اسماعیل کی منظّم کردہ علمی کمیٹیوں و مجالس نے خوب شہرت پائی ان علمی مجالس میں فقہا کی خدمت میں استفتا پیش کئے جاتے، فقہاء اپنی آراء پیش کرتے اور بعض وہ شرعی احکامات جو حکومتی قوانین سے متصادم ہوتے ان کو متعارف کراتے، ان مجالس میں مباحثہ بسا اوقات شدت اختیار کر جاتا۔

ان مجالس میں جن مسائل کی بابت اجتہاد کیا گیا ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱- وہ ستون جو شیخ عبدالقادر جیلانی (۲) کی طرف منسوب تھا، اور قروین میں تھا اور جس سے لوگ برکت حاصل کرنے اور بدعتی رسومات کو انجام دینے کے عادی ہوگئے تھے مجلس نے

۱- عہد علوی، اس سے مغربِ اقصی میں علویین کا عہد مراد ہے، علوی حضرات جو دراصل حضرت حسن بن علی بن ابو طالب کی نسل سے تعلق رکھتے تھے، ساتویں صدی ہجری کے آخر میں عرب سے آئے اور انہوں نے ایک لمبا زمانہ سیاست سے دوری میں گذارا، گیارہویں صدی کے نصف میں حکومت سعدیہ کے سقوط کے بعد زمام حکومت ان کے ہاتھ میں آئی، ان کے سلاطین میں سب سے جری اور مضبوط سلطان مولای اسماعیل (۱۰۸۲-۱۱۳۹ھ) ہوئے (ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۲۳/ ۶۹۱۴-۶۹۱۷) اور ان کی حکومت آج بھی قائم ہے)۔

۲- الجیلانی، پورا نام عبدالقادر بن موسی بن عبداللہ الحسنی (۴۷۱-۵۶۱ھ) سلسلۂ قادریہ کے بانی بڑے درجہ کے زاہد اور صوفی، اسلوب وعظ میں بڑے کمال کو پہنچے ہوئے تھے، اللہ نے آپ کو تفقہ عطا فرمایا، حدیث کی سماعت کی، ادب پڑھا اور بہت شہرت پائی، آپ نے ساری زندگی اپنی محنت کی کمائی کھائی، ۵۲۸ھ میں آپؒ منصب تدریس وافتاء پر فائز ہوئے اور بغداد میں ہی آپ کا انتقال ہوا آپ کی کئی کتابیں بھی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں: الغنیۃ لطالبی طریق الحق، الفتح الربانی، الفیوضات الربانیۃ (ابن تغری بردی کی النجوم الزاہرہ ۵/ ۳۷۱ وفوات الوفیات ۲/ ۲، شذرات الذہب ۴/ ۱۹۸، ابن اثیر کی الکامل ۱۱/ ۱۲۱)۔

بدعات کے ازالہ کے لئے اس کے گرا دینے کا فتویٰ صادر کیا، اور ۱۱۰۴ھ میں اس پر عمل ہوا۔

سلطان حسن اول کے زمانہ میں (۱۳۰۳ھ مطابق ۱۸۸۶ء میں) سلطان نے مجلس علمی سے غیر ملکیوں کو اپنے خطہ میں تجارت کی اجازت دینے کے سلسلہ میں مشورہ کیا، جبکہ اس سے قبل ان کو اس کی اجازت نہیں تھی، اس کے لیے کئی نشستیں ہوئیں، اور آخرکار اس کا جواب باہمی اتفاق کے ساتھ طے کیا گیا۔

۲- سلطان حسن اول کے زمانہ میں ہی اجتماعی اجتہاد کا ایک اور مسئلہ سامنے آیا، اور وہ مسئلہ تھا نشہ آور گھاسوں کی تجارت کا۔ کئی نشستوں کے بعد اجتماعی طور پر ان گھاسوں کی تجارت کو ادلۂ شرعیہ کے ذریعہ ممنوع قرار دینے کا فتویٰ سامنے آیا، چنانچہ سلطان نے اس کی تجارت پر پابندی عائد کردی، اور جن لوگوں کے پاس اس قسم کی گھاس تھی اس کو جلا دینے کا حکم صادر کیا، البتہ غیر ملکیوں کو محدود تعداد میں اپنے استعمال کے لئے لانے کی اجازت دی(۱)۔

یہ تمام مثالیں مکمل طور پر اجتماعی اجتہاد کا مظہر ہیں۔

عالم اسلام کے مغربی خطہ میں اجتماعی اجتہاد کی مشہور دعوتیں:

ڈاکٹر ابوالاجفان کے مذکورہ بالا آٹھ مظاہر اجتماعی اجتہاد کے وہ عملی نمونے ہیں، جو اس کے اصطلاحی مفہوم سے کم وبیش قریب ہیں:

لیکن کیا مغرب اسلامی میں بعض فقہاء یا علماء کے یہاں اجتماعی اجتہاد کی اس طرح کی صریح دعوتیں پائی جاتی تھیں جس طرح کی دعوتیں بعد کے زمانوں میں پائی گئیں، اور پائی جاتی تھیں، جو اجتماعی اجتہاد کو وجود میں لانے اور متعین مراحل میں اسے ایک باقاعدہ ادارہ کی صورت

۱- یہ اور ان جیسی دوسری مثالوں کے لیے ندوۃ الامارات کے مجموعۂ مقالات میں ڈاکٹر ابوالاجفان کا مقالہ ملاحظہ ہو ۱/ ۵۱۷-۵۱۹، ڈاکٹر موصوف نے ان مثالوں کو ان کے اصل مآخذ سے نقل کیا ہے، جیسے تاریخ الدولتین الموحدیۃ والحفصیہ عبد اللہ الزرکشی کی اور آسیۃ البلغیثی کی المجالس العلمیۃ السلطانیۃ مطبوعہ وزارت الاوقاف بالمغرب اور ناصری کی الاستقصاء، مطبوعہ دار الکتاب الدار البیضاء، میں خود ان مراجع کی طرف مراجعت نہ کرسکا)۔

میں منظّم کرنے کی داعی ہوں۔

ڈاکٹر ابوالاجفان نے آخری ہجری زمانہ - گیارہویں تا چودہویں صدی - کی چھ اہم تجاویز ذکر کی ہیں جن میں سے تین علمائے تیونس کی ہیں، اور تین علمائے مغاربہ کی۔

اس وقت ہم ان تجاویز میں سے تین اول الذکر تجاویز کا ذکر کر رہے ہیں، اس لئے کہ یہ تجاویز اس زمانہ (اجتہاد مقید کے زمانہ) سے مناسبت رکھتی ہیں، مؤخر الذکر تین تجاویز کا تذکرہ ہم اگلے مبحث (دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی واپسی کے آثار) میں کریں گے، اس لئے کہ ان تجاویز کے پیش کرنے والے پچھلی صدی ہجری کے ہیں، اور ان میں سے ایک پہلی فقہی اکیڈمی (مجمع البحوث الاسلامیہ) کے قیام کے وقت حیات تھے۔

اول: مغربی عالم وفقیہ عبداللہ بن محمد العیاشی سجلماسی (۱) کی تجویز:

اس تجویز کا خلاصہ مذاہبِ اربعہ کے درمیان تقریب کی دعوت نیز ایک ایسے منہج کی تشکیل ہے جس کے تحت ہر مسلک کے علما وفقہا پر مشتمل ایک جماعت تشکیل دی جائے، یہ حضرات پہلے اپنے اپنے مسلک کی فروغ کی بابت موجود آرا میں سے مشہور رائے کو منتخب کرلیں، پھر تمام مذاہب کی مشہور آرا میں سے وہ رائے اختیار کی جائے جس پر عمل کرنے پر لوگ آسانی سے آمادہ ہوں تاکہ مسلکی تعصب اور اختلاف مذموم سے بچا جاسکے۔

ڈاکٹر ابوالاجفان نے علامہ عیاشی سجلماسی (۲) کی عبارت نقل کی ہے، میں اس عبارت کو مکمل طور پر یہاں ذکر کرتا ہوں اس لئے کہ یہ تحریر اگرچہ تقریباً چار صدیاں قبل اس وقت لکھی گئی

۱- العیاشی، عبداللہ بن محمد بن ابی بکر، (۱۰۳۷-۱۰۹۰ھ مطابق ۱۶۲۷-۱۶۷۹ء) فاس کے مشہور فاضل، ان کی نسبت آل عیاش کی طرف ہے جو بربر کے اس قبیلہ سے متعلق ہے جو سجلماسہ کے پاس کے رہنے والا ہے۔ آپ نے ایک لمبا سفر کیا اور اپنی کتاب الرحلۃ العیاشیۃ اسی سے متعلق تدوین کی جو دو جلدوں میں مطبوع ہے، آپ کی ایک کتاب اظہار المنۃ علی المبشرین بالجنۃ ہے جو مخطوطہ کی شکل میں ہے اور منظومۃ فی البیوع اور اس کی شرح بھی ہے نیز تنبیہ ذوی الہمم العالیۃ علی الزہد فی الدنیا الفانیۃ، اور بھی دوسری کتابیں ہیں (زرکلی کی الاعلام ۴/۱۲۹)۔

۲- حوالہ سابق ۱/ ۵۳۳-۵۳۴۔

تھی جب پورا زمانہ مسلکی تعصب میں ڈوبا ہوا تھا، اور پھر یہ اس طرح کی پہلی تحریر تھی، لیکن بہت واضح اور دقیق ہے۔

''فقیہ سجلماسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: میرا جی چاہتا ہے کہ کوئی شخص ہوتا جو موجودہ مذاہب اربعہ میں سے ہر ایک کے ایک ایک محقق عالم کو جمع کرتا اور ہر مسلک کے لوگوں سے ایسے چند افراد کا انتخاب کرتا جو مذہب کے مطالعہ اور مشکل مسائل میں اس کا تعاون کر سکیں، پھر ان چاروں مذاہب کے علماء کو کسی ایک جگہ میں ایک مخصوص وقت میں خواہ وہ دن ہو یا رات جمع کیا جاتا، تاکہ فقہ اسلامی کے تمام ابواب کے فروعات کو تالیفی شکل میں لایا جائے، اور اس کام کے لیے ماہر انشاء پرداز افراد کو بھی جمع کیا جائے جو تالیفی کام میں ان علماء کی استعانت کریں، اور ان کے لئے وظائف کا انتظام کیا جائے، تاکہ اس کام کے لئے وہ یکسو ہو جائیں، پھر جب ان میں سے ہر ایک اپنے ہم مسلک ساتھیوں کے ساتھ اپنے مسلک کی کتابوں سے مقام تالیف میں رجوع کر لیں، تو یہ سب حضرات باہم جمع کر کے فقہ کے تمام مدون مسائل کا از اول تا آخر حسب استطاعت جائزہ لیں، اور پھر ان میں سے ہر ایک ہر مسئلہ کی بابت اپنے مسلک کا قولِ مشہور ذکر کرے، پھر جب وہ ہر مسلک کے قولِ مشہور کو جان لیں تو تحریر و تالیف کی خدمت پر مامور افراد پہلے متفق علیہ مسائل کو درج کریں، اور ان کی بابت کسی اختلاف کا تذکرہ نہ کریں، پھر مختلف فیہ مسائل کو اس طرح درج کریں کہ اگر تین مسالک کے اقوال یکساں ہوں تو صرف اسی کو درج کریں اور چوتھے قول کو حذف کر دیں، اور اگر چار میں سے دو دو مسالک کے اقوال ایک جیسے ہوں تو ان مسائل کی بابت دو مشہور اقوال ہی ذکر کریں، اور اگر تمام مسالک کی آرا مختلف ہوں (اور ایسا بہت ہی شاذ ہوتا ہے) تو ان سب کا تذکرہ کریں، لیکن اختلاف کی تشہیر نہ کریں، یا پھر ان میں سے اس مسلک کو پہلے لکھیں جو قرآن پر مبنی ہے، پھر اسے جس کی دلیل سنت میں ہو، اور پھر اسے جو کسی صحابی کے قوی اثر کے مطابق ہو، اور پھر اس رائے کو اجتہاد پر مبنی ہو، پھر جب یہ

مجموعۂ فقہ اس طرز پر ترتیب پا جائے اور لوگوں سے اس پر عمل کرایا جائے تو یہ صورت موجودہ انتشار کو ختم کر دے گی، جس نے آج کل مختلف مسالک کے درمیان تعصب کو یہ رنگ دیا ہے کہ آپس میں ایک دوسرے کی تضلیل ہونے لگی ہے، خیال رہے کہ اختلاف تب رحمت تھا جب دل سلیم تھے، اور دنیا محقق عملا سے بھری پڑی تھی، تب وہ اختلاف کو اس کے بہترین محمل پر محمول کرتے تھے، اور ہر مسلک کا عام شخص ہر ملک میں قابل اقتدا علما پاتا تھا، اگر ایسی کتاب ترتیب دے دی گئی اور لوگوں سے اس پر عمل کرالیا گیا تو یہ امت کے لئے بڑا اصلاحی قدم ہوگا۔

یہ تجویز کئی وجہ سے دوسری تجاویز سے بہتر ہے میرے نزدیک ان میں سے اہم یہ ہیں:

۱- بہت دقت نظری سے اجتماعی اجتہاد کے خطوط طے کئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس کے نفاذ کا طریقہ بھی بتایا گیا ہے۔

۲- ایک ہی مذہب کی پابندی نہیں کی گئی ہے۔

۳- ایسی تدوین و دفعہ بندی پر زور دیا گیا ہے جو لوگوں کو انتشار و اضطراب سے نجات دلائے۔

میرا خیال ہے کہ جو تجویز چار سو سال قبل سجلماسی نے پیش کی تھی آج وہ نافذ العمل ہو چکی ہے، البتہ اس کی شکل مختلف ہے۔ بعض کام انفرادی کوشش کے ذریعہ ہوئے ہیں، جیسے شیخ عبدالرحمٰن الجزیری المصری (۱) کی تالیف الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی تالیف الفقہ الاسلامی وادلتہ، اور قاضی استاذ سعدی ابوجیب کی موسوعۃ الاجماع وغیرہ ہیں اسی طریقہ سے

۱- عبدالرحمٰن بن محمد عوص الجزیری (۱۲۹۹-۱۳۶۰ھ مطابق ۱۸۸۲ء-۱۹۴۱ء) ازہر کے علماء میں مشہور فقیہ، مصر میں جزیرہ شندویل (مرکز سوہاج) میں پیدا ہوئے، آپؒ کی کئی کتابیں ہیں ان میں سے ایک الفقہ علی المذاہب الاربعۃ چار جلدوں میں ہے، اس کے جزء اول کی تکمیل میں علما کی ایک کمیٹی شریک رہی ہے، دیگر اجزا خالص ان کی تصنیف ہیں۔ علم توحید میں توضیح العقائد ہے، بعض عیسائی مبلغین کے رد میں ایک کتاب ادلۃ الیقین کے نام سے تالیف کی اس کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں (الاعلام ۱/ ۳۳۴)۔

فقہی موسوعات ہیں ان میں سب سے اہم الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ ہے۔

حاصل کلام یہ احکام شریعت وفقہ اسلامی کی روشنی میں قانون سازی کے وقت یہ تجویز قابل اعتبار ہے۔

دوم: ادیب مؤرخ احمد بن ابی ضیاف العوفی التونسی کی تجویز (۱)۔

شیخ ابن ابی ضیاف نے اپنی عمر کے آخری زمانہ کو تالیف کے لیے فارغ کرلیا تھا آپؒ کی ایک کتاب اتحاف اہل الزمان باخبار تیونس وعہد الامان ہے جس میں آپ نے اپنی یہ تجویز پیش کی ہے۔

ڈاکٹر ابوالاجفان فرماتے ہیں کہ جب تیونس میں مجلس شوریٰ کی بنیاد پڑی جو ''المجلس الاکبر'' کے نام سے موسوم تھی اور جو شیر محمد باشا بای (۲) کے قانون عہد امان کے مطابق وجود میں آئی تھی، تو اس میں کوئی بھی شرعی عالم نہیں تھا، ابن ابی ضیاف اس پر افسوس کا اظہار کیا، آپؒ نے اس کو علماء کے حق میں ذمہ داریوں سے علیحدگی قرار دیا، اور کہتے کہ اس پر علماء سے محاسبہ ہوگا، اور اس بات پر زور دیتے کہ اس مجلس کے تحت علماء کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اجتماعی اجتہاد کو انجام دیں، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ دین اور دنیا دونوں کی مصلحت کے لیے آئی ہے (۳)۔

۱- احمد بن ابی ضیاف التونسی، (۱۲۱۹-۱۲۹۱ مطابق ۱۸۰۴ء-۱۸۷۴ء)، آپ وزیر، مورخ اور ادیب تھے آپؒ کی تصانیف میں سے چند یہ ہیں: اتحاف اہل الزمان باخبار ملوک تونس وعہد الامان جو چار جلدوں میں ہے، البغدادی، اسماعیل باشا ہدیۃ العارفین ۱/ ۱۹۰ زرکلی کی الاعلام ۱/ ۱۳۸)۔

۲- محمد باشا بای، محمد بن حسین بن محمود (۱۲۲۶ء-۱۲۷۶ھ مطابق ۱۸۱۱ء-۱۸۵۹ء تونس کے امیر، آپ تیونس میں پیدا ہوئے، ۱۲۷۱ھ میں آپ کی امارت کی بیعت کی گئی۔ آپ وفات پانے تک لوگوں کی نگاہوں کا تارہ بنے رہے، آپ کا زمانہ تونس کی سربلندی کا زمانہ تھا۔ آپ انتہائی بہادر، حالات پر نگاہ رکھنے والے، دوررس سلطان تھے، تیونس میں چھاپہ خانہ سب سے پہلے آپ ہی لائے، آپ نے سب سے پہلے سونے، چاندی، اور تانبے کا سکہ اپنے نام سے رائج کیا، اس کے ایک طرف آپ نے عثمانی خلیفہ کا نام کندہ کرایا (الاعلام ۶/ ۱۰۴)۔

۳- حوالہ سابق ۱/ ۵۳۵، یہ عبارت اتحاف الزمان نامی مذکورہ کتاب کی عبارت کا خلاصہ ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ ابن ابی ضیاف کی یہ تجویز اجتماعی اجتہاد کا کوئی خاص لائحہ عمل نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک دعوت علی بن سلیمان البوجمعوی(۱) المغربی کی تجویز:

''شیخ ابوالحسن نے اپنے ایک مکتوب میں یہ تجویز پیش کی ہے، جس کو انہوں نے علماء، مشائخ اور امراء کے پاس بھیجا تھا، اس میں انہوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ تمام فقہی مسالک اور تصوف کے حلقوں کو ختم کر کے ایک مسلک وحلقہ میں ضم کر دیا جائے، تا کہ مسالک اور فرقوں کی گونا گونی سے جو افتراق، تعصب اور دوری پیدا ہوئی ہے اسے ختم کیا جا سکے، اس کام کے لئے اہل فقہ اور اہل تصوف پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جائے، جو اجتماعی اجتہاد کرے، اور شاہانِ ممالک اس کمیٹی کے نتائج مطالعہ وتحقیق کو قبول کریں۔ اس سے پہلے یہ سربراہان ممالک ہی مجتہدین کی شرطوں کا خیال رکھتے ہوئے اس کمیٹی کے ارکان متعین کریں، یہ ارکان چاروں مسالک کے ہوں، ہر مسلک کے لوگ اجتہاد کر کے ایک کتاب تحریر کریں، جس میں اپنا مسلک ایک کرلیں، اور یہ حضرات اپنے سلطان سے وظیفہ پائیں''(۲)۔

شیخ ابوالحسن کی یہ تجویز عیاشی سجلماسی کی تجویز سے ملتی جلتی ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے یہ تجویز سجلماسی کے کلام سے استفادہ کر کے پیش کی ہو، البتہ اس میں صوفیاء کو اپنے رجحانات میں یکسانیت پیدا کرنے کی دعوت کا اضافہ ہے۔

اور البوجمعوی نے اپنی اس تجویز پر عمل کرنے کے لیے چار سال کی مدت طے کی تھی، جس کی ابتداء ۱۲۸۳ھ سے ہوتی تھی، اور بادشاہ وقت کو اس کمیٹی کے شرکاء کا وظیفہ جاری کرنے

۱- علی بن سلیمان الدمناتی البوجمعوی آپؒ کا زمانہ (۱۲۳۶ھ سے ۱۳۰۶ مطابق ۱۸۱۹ء سے ۱۸۸۸ء ہے) آپ مغرب کے بڑے درجہ کے فقیہ تھے، آپؒ کی کتابوں میں اجلی مسانید علی الرحمٰن، مطبوع ہے اور تراجم میں ہے جس میں انہوں نے اپنی زندگی کے حالات پہلے لکھے ہیں۔ لغت حدیث میں لسان الحدث) مخطوطہ ہے اور دوسری بھی کتابیں ہیں (الاعلام ۵/ ۱۰۴)۔

۲- حوالہ سابق ۱/ ۵۳۶۔ یہ گفتگو ڈاکٹر احمد التوفیق کی کتاب النہضۃ والتراکم میں شامل مقالات سے لی گئی ہے ص: ۲۵۷ اور اگلے صفحات، مطبوعہ دار توبقال للنشر، الدار البیضاء ۱۹۸۶)۔

کی دعوت دی تھی۔

اپنے اس عمل کا بنیادی مقصد آپ نے یہ بنایا کہ تمام مذاہب وطرق کے لوگ اس امام پر جس میں تمام شرائط پائی جائیں اس کی افضیلت تسلیم کرنے پر متفق ہو جائیں(۱)۔

اور یہ بہت ضروری چیز ہے اس لئے کہ امام کا انتخاب اہل حل وعقد کی ذمہ داری ہے اور اہل حل وعقد خود اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں۔

اور اس عبارت ''اجتماعی اجتہاد'' کا لفظ بظاہر ڈاکٹر ابو الاجفان کا اضافہ ہے عیاشی سجلماسی کے کلام میں یہ لفظ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں یہ لفظ مستعمل نہیں تھا یہ ہمارے زمانہ کی ایجاد ہے۔ واللہ اعلم۔

☆☆☆

۱- حوالہ موجودہ۔

مبحث ششم

موجودہ زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کی واپسی کا آغاز

اس مبحث میں عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی طرف نئے سرے سے لوٹنے کے آثار پر گفتگو کی جائے گی، تاکہ وہ تاریخی جائزہ مکمل ہو سکے جس کا آغاز تحریر سے ذکر چل رہا ہے اور جس کے تحت کمزور اور طاقتور تشریعی عہدوں میں اجتماعی اجتہاد کے حال موضوع گفتگو بنایا گیا ہے۔

تاکہ اس کی اہمیت کو اجاگر کیا جا سکے، اس لئے کہ مجھے تو ایسا لگتا ہے کہ مسلمان جب کبھی متحد ہوئے تو اجتماعی اجتہاد میں تیزی اور قوت آئی ہے اور جب جب مسلمانوں میں آپسی اختلاف زیادہ ہوا تو اجتماعی اجتہاد میں بھی کمی واقع ہوئی۔

اس فصل کے اندر مجمل گفتگو کی جائے گی اس لئے کہ تفصیلی گفتگو تیسرے باب میں آئے گی، عصر حاضر کے اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی کثرت اور گونا گونی کی وجہ سے یہ پورا باب ان اداروں کے لئے خاص ہوگا۔

گذشتہ مبحث میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کا تذکرہ ہوا ہے اور میں نے اس کو ترجیح دی ہے کہ اس کی تدوین کا عمل اجتہاد مقید کے زمانہ کے طرز پر ہوا ہے، موجودہ زمانہ کے طرز پر نہیں، نہیں اس لئے اس کو موجودہ زمانہ کا عمل قرار نہیں دے سکتے، نیز اس میں جو اجتماعی اجتہاد کیا گیا ہے وہ بس دفعہ بندی تک محدود ا اور اس میں فقہ حنفی پر ہی انحصار کیا گیا ہے۔

لیکن اس عمل میں اجتماعیت کی جو روح کارفرما ہے اور فقہ اسلامی کو سول لا ترتیب دینے کے سلسلے میں عصر حاضر کے ارتقا سے بہرہ ور کرنے نیز قاضیوں، وکلا اور عام پڑھے لکھے لوگوں کے لئے اس سے استفادہ آسان کرنے کی غرض سے فقہ اسلامی کو نئے اسلوب میں پیش کرنے کی

جوفکر وجدت پسندی اس میں ہے۔اس نے عصر حاضر کے آغاز میں علماء کی ہمتوں کو جلا بخشی ہے اوران کی فکر کے افق کو وسیع کیا ہے،

یہ وہ زمانہ ہے کہ ان علماء کے ہاتھوں ہم نے فقہ وتشریع کی نئی اٹھان کا مشاہدہ کیا ہے، جس کا سبب وہ حالات ہیں جن سے پوری دنیا میں سب کو (تمام انسانوں کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصا) سابقہ پڑا ہے۔زندگی کا شاید ہی کوئی میدان و پہلو ہو سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تربیتی، عدالتی، جس میں اس کا اثر نہ ہو، انسان سے متعلق تمام امور تبدیل ہو گئے، ماضی کی طرح انسان کی بس وہ اصل خلقت بچی ہے جس پر وہ پیدا ہوتا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "**كل مولود يولد على الفطرة**" ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے (۱) اور انسانی فطرت بھی حالات وحوادث نیز خارجی امور کا اثر قبول کرتی ہے آخر حدیث مذکور میں یہ بھی تو ہے۔**فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**۔ (پھر اس کے والدین اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بنادیتے ہیں)۔

کوئی شخص بھی اس زمانہ کے آغاز کے مہینہ یا سال کی تحدید نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ فکری وتہذیبی نوعیت کا ہے، اور فکر نیز اس کا تہذیبی اثر اچانک وجود میں نہیں آجاتا ہے، اور نہ کوئی شخص تن تنہا اس کو وجود میں لاتا ہے، بلکہ اس سے پہلے اسباب پائے جاتے ہیں اور اس کے بعد اس کے نتائج آتے ہیں، مثال کے طور پر اسلام کو ہی لے لیجئے پہلے اس کا ظہور ہوا پھر رفتہ رفتہ اس کے عقائد، احکامات اور اخلاق پھیلے اور اس کام میں چوتھائی صدی کا عرصہ لگ گیا۔

سابقہ مبحث میں یہ بات آچکی ہے کہ معاصر علماء کا نظریہ فقہ اسلامی کی تاریخ کے زمانوں کی تقسیم اور ان کے ناموں کے سلسلہ میں مختلف رہا ہے، البتہ عام خصائص وبنیادوں کے بیان پر سب کا اتفاق ہے۔

۱- اس کو بخاری نے روایت کیا ہے۔۱۹ ۱۳۱۔کتاب الجنائز باب ما قیل فی اولاد المشرکین نیز احمد وترمذی وابوداؤد نے بھی اس کو روایت کیا ہے اور سب نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

البتہ عصر حاضر کی نسبت سے تاریخ بشریت کی عام تقسیم سے اس موقع سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اس لئے کہ عالم اسلام کی سیاسی وتشریعی تاریخ پر اس کا بڑا اثر پڑا ہے اگر چہ وہ براہ راست نہیں ہے۔

انسانی تاریخ کی عام تقسیم کے اعتبار سے دور جدید کی ابتداء عثمانی خلیفہ محمد الفاتح کے ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ کی فتح سے ہوئی ہے۔

اور مسلمانوں کے ہاتھوں قسطنطنیہ کی فتح اہل مغرب کے لئے ایسا صدمہ تھا کہ جس سے وہ اب تک باہر نہیں آ سکے ہیں، اگر چہ اس کو ایک زمانہ گذر گیا مگر اس کی وجہ سے مغرب میں ایسی بیداری آئی ہے کہ اب تک وہ سوئے نہیں ویسے اس واقعہ سے کچھ قبل ان میں بیداری کے آثار نظر آنے لگے تھے۔

اور یہاں مغرب کی تاریخ مقصود نہیں ہے، بلکہ ان تبدیلیوں کا ذکر مقصود ہے جو یورپ میں رونما ہوئیں، خصوصاً مضبوط علمی بیداری جس کے اثرات عالم اسلام سمیت پوری دنیا پر پڑے، اگر چہ اٹھارہویں صدی کے آخر تک اس کی رفتار انتہائی دھیمی تھی، پھر نپولین بونا برٹ نے جب ۱۷۹۸ء میں مصر پر حملہ کیا تو اس میں تیزی آئی اور مشرق ومغرب میں جنگ وصلح کے حالات میں رابطہ زیادہ ہوگیا،

پھر جب مغرب میں اور اس کے بعد پھر مشرق میں پرنٹنگ پریسوں کی کثرت ہوگئی، نیز رابطہ کے وسائل بھی بڑھ گئے اور یہ ساری ترقی زیادہ تر غیر مسلموں کے ہاتھ لگی اور مسلمان غفلت میں ہی پڑے رہ گئے جو ہر تحقیقی، سائنسی میدان وکام سے غافل ودور رہے اور وہ عزت وشرافت جو ان کے لئے سرمایہ تھی ان کے ہاتھ سے جاتی رہی اس حال میں کچھ ایسے حوصلہ مند افق بعید پر نگاہ رکھنے والے اور اپنے دین وفقاہت نیز امت کے حق میں غیرت مند افراد پیدا ہوئے جو تبدیلی اور اصلاح کے لئے فکر مند تھے، اور تجدید کا تصور مسلمانوں کے یہاں پہلے سے ہی پایا جاتا ہے، جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا مصداق ہے ''ان اللہ یبعث

لهذه الامة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها" (۱)۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہر سو سال میں ایسے لوگ پیدا فرماتا ہے جو اس دین کی تجدید کاری کا کام کرتے ہیں۔

مادیات کی طرح معنوی امور میں تجدید کا مطلب صرف یہی نہیں ہوتا ہے کہ ماضی کی ہر چیز کو منہدم کر کے سب کچھ از سرِ نو تعمیر کیا جائے، بلکہ اس کا مطلب ہوتا ہے پہاڑوں کی طرح ثابت اصولوں کی دریافت، حفاظت اور تقویت، پھر فروع پر غور و فکر کر کے مسلمانوں کی حاجت و مصلحت کے مطابق ان میں سے انتخاب، نیز مقاصد شریعت اور تغیر پذیر ضروریات زمانہ کے پیش نظر ان فروع کی شکل اور ان کے مضمون میں ارتقا۔

اس مبحث کے اندر میں صرف اجتماعی اجتہاد کو وجود میں لانے اور عملی طور پر ان کو وجود میں لانے کی دعوتوں پر اکتفا کروں گا۔ میں انہیں دعوتوں کو ذکر کروں گا جن کا وجود اس دعوت و تحریک سے پہلے ہوا جس کے نتیجہ میں مجمع البحوث الاسلامیہ، مصر کا وجود ہوا، کہ اس مجمع اور اس کے بعد کے اداروں کا تذکرہ میں آگے تیسرے باب میں کروں گا۔

میں نے مجمع البحوث کو حد فاصل اس لئے بنایا ہے کہ وہ ایسی پہلی سرکاری سطح کی فقہی اکیڈمی ہے جس کی کارکردگی کا مدار اجتماعی اجتہاد پر ہے، ہوسکتا ہے کہ دوسری عالمی جنگ کے بارے میں یہ کہنا زیادہ مناسب ہو، اس لئے کہ اس نے انسانی زندگی میں زبردست تبدیلیاں پیدا کی تھیں۔

اجتہادی ارتقا کو اس کی جنس سے جوڑنا کسی سیاسی یا فوجی واقعہ سے جوڑنے سے زیادہ

۱- اخرجہ ابوداؤد ۴۲۹۱ کتاب الملاحم باب مایذکر فی قرن المائۃ والحاکم من المستدرک کتاب الفتن والملاحکم ۴/ ۵۲۲، حضرت ابو ہریرۃ کے واسطہ سے اور یہ حدیث حسن صحیح ہے اس کو محدثین کی ایک جماعت کے صحیح قرار دیا ہے۔ نیز اخرجہ البیہقی فی معرفۃ السنن والآثار والطبرانی فی الاوسط والخطیب فی تاریخ خطیب البغدادی وغیرہ (ملاحظہ ہو روایات اور تخریج کے لیے "التجدید فی الفکر الاسلامی" الدکتور عدنان محمد امامۃ ص: ۵۱-۵۴، مطبوعہ دار ابن حزم للنشر والتوزیع۔

بہتر ہے۔

مبحث سابق میں میں نے اجتہاد اجتماعی کی دعوتوں وتحریکوں کا تذکرہ کیا ہے، اب بقیہ ان تجاویز (۱) کا تذکرہ آرہا ہے جن کو ڈاکٹر ابوالاجفان نے مغربی اسلامی ممالک کے تعلق سے ذکر کیا ہے۔

پہلی تجویز: شیخ محمد بن الحسن الحجوی الثعالبی الفاسی (۲) کی تجویز

آپ کی تجویز کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مسائل جن میں فقہ مالکی میں کئی اقوال وآراء ہیں مغربی ممالک میں ان میں سے کسی ایک رائے پر اتفاق ہوتا کہ شرعی عدالتوں میں حق تک پہنچنا اور غلطی سے بچنا آسان ہو، اور ضروری ہے کہ اس کام کو وزارت العدل کے تحت کیا جائے اور اس کام کو مجتہدین کی ایک بڑی جماعت اجتماعی اجتہاد کے طور پر انجام دے تاکہ یہ فقہ کی قوت کی ضامن اور ضعف سے دور اور فساد سے خالی ہو (۳)۔

اس سلسلہ میں وہ یہ بات کہتے ہیں کہ اگر علمائے مالکیہ اس خلا کو پُر کریں اور ایک ایسی کتاب تالیف کریں جس کے مطابق فتوی دیا جائے، اور اس کے ذریعہ حقوق کی حفاظت کی جائے تو یہ لوگ ایک فرض عین کی ادائیگی کریں گے یہ کام ایک جماعت کے ذریعہ انجام دیا جانا چاہئے، ایک فرد کے ذریعہ نہیں، اس لئے کہ اگر ایک فرد نے یہ کام کیا تو وہ ایک مزید قول کا اضافہ ہی

۱- تین تجاویز اس بحث میں آرہی ہیں اور تین تجاویز سابق فصل میں آچکی ہیں۔

۲- الحجوی (۱۲۹۱-۱۳۷۶ھ) حجوی رحمۃ اللہ علیہ مغرب کے مشہور عالم اور حکمراں طبقہ سے تھے آپ نے جامعہ قرویین میں علم حاصل کیا، پھر وہیں مدرس ہوئے، اور الجزائر کے سفیر مقرر ہوئے، آپؒ کو وزارت العدل کا ذمہ دار بنایا گیا، آپؒ کی مشہور تالیفات میں: ''الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی'' ہے یہ کتاب تشریع اسلامی کی تاریخ میں سب سے اہم اور اولین کتابوں میں سے ایک ہے (مکمل حالات زندگی کے لیے ملاحظہ ہو الاعلام ۹۶/۱، معجم المؤلفین ۱۸۷/۹، نیز شیخ حجوی نے خود اپنے حالات مذکورہ کتاب کے آخر میں چوتھے باب میں تحریر کئے ہیں ۳۷۶/۲-۳۹۰۔

۳- ملاحظہ ہو مجلّہ ندوۃ الامارات ۵۳۸/۱، ڈاکٹر ابوالاجفان کا مقالہ (الاجتہاد الاجتماعی فی تیونس والمغرب والاندلس۔

کرے گا، اور دوسرے حضرات اس سے اختلاف کریں گے، اس کام کی انجام دہی وزارتِ انصاف کا اولین فریضہ ہے، علم فقہ میں جو کمزوری ہمیں نظر آ رہی ہے، اور شرعی عدالتیں جو اپنا اعتماد کھو رہی ہیں تو اس کا سبب یہی کمی ہے، ہماری عدالتیں تجدید و تنظیم کی بہت محتاج ہیں اور ہم ایسے قضاۃ و مفتیوں کے انتہائی ضرورتمند ہیں جو ثقہ، معتبر، پاکباز ہوں نیز دین و دنیا دونوں کے اعتبار سے تہذیب یافتہ ہوں وہ اپنے کام کو انصاف کے ساتھ کریں اور حقوق کی ضمانت ان سے حاصل ہو، نیز ان کے افکار وسیع ہوں جو حالات زمانہ کے تقاضوں کو پورا کرسکیں (۱)۔

حجوی کی تجویز پر چند استدراکات:

۱- اجتماعی عمل کی یہ دعوت فقہ مالکی تک ہی محدود ہے۔

۲- نیز اس کا دائرہ عدالتوں کے لئے قوانین وضع کرنے تک محدود ہے، تاکہ فقہی آرا کی بابت اختلافات کو روکا جاسکے اسی لئے انہوں نے اس کام کو وزارت العدل کی ماتحتی میں انجام دینے کی بات کہی ہے، نیز یہ تمام مذاہب کو شامل نہیں ہے جیسا کہ سجلمانی و بوجمعوی کی تجویزیں تھیں۔

البتہ شیخ محمد بن حسن کی یہ تجویز اس اعتبار سے انوکھی اصلاحی تجویز ہے کہ قضاۃ و علماء کو اپنی ذمہ داریوں کو پوری امانت داری و قوت کے ساتھ سمجھنے، اپنی نظر کو وسیع کرنے اور احوال زمانہ کی رعایت کرنے پر آمادہ کیا جائے، اور یہ دعوت تو ہر زمانہ میں مسلمانوں کی لئے مطلوب ہے۔

ان کی یہ دعوت اس زمانہ میں سامنے آئی جب جامعہ ازہر میں اصلاح کی آواز بلند ہوئی یعنی شیخ محمد عبدہ اور ان کے تلامذہ کے زمانہ میں، اور پھر شیخ مصطفیٰ المرغی کے زمانہ میں۔ ہوسکتا ہے کہ شیخ محمد بن حسن ازہر کی اصلاح کی دعوتوں و آوازوں سے متاثر ہوئے ہوں۔

دوسری تجویز: ممتاز مالکی فقیہ شیخ محمد العزیز ابن الوزیر یوسف جعیط تیونسی (۲) کی تجویز:

۱- الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی ۲/۴۱۱، مطبوعہ المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ۔

۲- محمد العزیز جعیط (۱۳۰۳-۱۳۸۹ھ مطابق ۱۸۸۶-۱۹۷۰ء) تیونس کے مشہور عالم، اپنے شہر کے فقہ مالکی کے شیخ الاسلام، آپؒ کو وزارت العدل کا وزیر اور پھر مفتی عام بنایا گیا آپؒ کو علم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

محمد العزیز کی تجویز کا حاصل یہ ہے کہ فقہی دفعہ بندی اس طور پر کی جائے کہ دو مذاہب مالکی وحنفی کی بنیاد پر اجتماعی اجتہاد کر کے دفعات ترتیب دی جائیں۔ انھوں نے اس مشروع کے پہلے مرحلہ پر کام شروع کر دیا تھا، چنانچہ انھوں نے دونوں مذاہب کی اساس پر ایک خاکہ تیار کیا تھا اور اس کے بعد حکومت کی طرف سے یہ حکم جاری کرایا کہ ایک جماعت اس خاکہ کے جائزہ ومناقشہ کا کام کرے اور دونوں مذہب میں سے مناسب تر رائے وقول کا انتخاب کرے۔

چنانچہ ۱۹۴۹ء میں اس کے لئے کمیٹی تشکیل دی گئی جس کے صدر وہ خود تھے اور کمیٹی کے ارکان میں قضاۃ، عدلیہ کے ذمہ داران، نیز مدرسین وغیرہ تھے، اور اس کمیٹی کی متعدد نشستیں منعقد ہوئیں جن میں تجویز کے مطابق کام ہوا، مسائل کا مذاکرہ وانتخاب ہوا اور دونوں مذاہب سے فقہی مسائل اسی طور پر لئے گئے کہ اگر متفق علیہ قول ملا تو اس کو لیا ورنہ ترجیح سے کام لیکر کسی ایک مذہب کے قول کو لیا گیا۔

اس تجویز نے اس حد تک کامیابی ضرور حاصل کی کہ کمیٹی نے احوال شخصیہ (عائلی مسائل) کے حصہ پر کام کو مکمل کیا اور اس کو تین سو دفعات میں مرتب کیا، لیکن اس کے بعد مسائل پیدا ہوئے، اور اس کام پر پورا اتفاق نہیں ہو سکا اور یہ سارا منصوبہ وزارۃ العدل کی الماریوں کی زینت بن گیا۔

اس تجویز کی بابت چند باتیں:

۱- اس تجویز میں فقہ مالکی کے ساتھ ساتھ فقہ حنفی کا بھی اضافہ ہے اس لئے کہ مغربی مسلم علاقہ میں یہی دونوں مذہب رائج تھے، کہ مالکیت کے غلبہ کے ساتھ ساتھ حنفیت کا بھی

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) حدیث سے خاص شغف تھا، آپ کی تالیفات میں الطریقۃ المرضیۃ من الاجراءات الشرعیۃ علی مذہب المالکیۃ ہے (الاعلام ۲۶۸/۶) محمد بوزغیبۃ نے اپنے ڈاکٹریٹ کا مقالہ شیخ محمد العزیز جعیط کے اوپر ہی لکھا تھا، الشیخ محمد العزیز جعیط حیاتہ وفقہ، یہ مقالہ انہوں نے تیونس کے معہد الاعلی لاصول الدین سے ۱۹۹۶ء میں پی، ایچ، ڈی کی سند حاصل کرنے کے لئے لکھا تھا۔

رواج تھااور یہ ایک اچھی چیز ہے۔

۲- یہ تجویز بھی سابقہ تجاویز ہی کی طرح دفعہ بندی کی بابت اجتماعی اجتہاد کی ایک تجویز ہے، جس میں نئے مسائل میں اجتہاد کی بات نہیں آئی ہے۔

۳- اس تجویز میں اجتماعی اجتہاد کو انجام دینے والوں کے لیے شرائط کا تذکرہ موجود نہیں ہے، بلکہ اس تجویز میں تو یہ بات ہے کہ اس کام کو کمیٹی میں موجود علماء اور محکمۂ عدل وقضا کے روساء اور وکلاء ومدرسین انجام دیں گے۔

اس تجویز کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے پیش کرنے والے شیخ جعیط) نے اس کے لئے خود کاوش کی، اس کے لئے آپ نے ایک سرکاری حکم جاری کرایا، اور اسے خود انجام دیتیہوئے اس کی صدارت کی ذمہ داری اور اس مشروع کے کئی مرحلے طے کئے، اور اس کے ایک حصہ کو پورا بھی کیا۔ جبکہ سابقہ تمام تجاویز نظریہ کی حد تک رہیں ان میں کسی پر عمل نہ ہوسکا۔

تیسری تجویز- علامہ محمد طاہر بن محمد بن عاشور تیونسی کی تجویز(۱)۔

شیخ محمد بن الطاہر بن عاشور کا شمار عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی دعوت ایک متعین لائحہ عمل کے ساتھ دینے والے مشہور حضرات میں ہوتا ہے، اور آپ کی اجتماعی اجتہاد کی یہ دعوت آپ کی متعدد تحریروں (کتابوں ومضامین) میں ملتی ہے، ہم نے آپ کے حالات زندگی میں مصر کی اس اصلاحی تحریک نمایاں کردار واثر پایا ہے جس کا ایک نتیجہ جامع ازہر کے نظام کی اصلاح اور مجمع البحوث اسلامیہ کا قیام تھا۔

۱- ابن عاشور (۱۲۹۶- ۱۳۹۴ھ مطابق ۱۸۷۹- ۱۹۷۳ء) آپؒ ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے جامعہ زیتونہ میں تعلیم پائی اور تیونس میں اپنے زمانہ کے بڑے علماء سے کسب علم کیا، آپ جمال الدین افغانیؒ کی انقلابی کوششوں سے بہت متاثر تھے، آپ کا اہم کردار جامعہ زیتونہ میں تعلیمی اصلاح میں رہا ہے، آپؒ کی بہت سی کتابیں اور رسائل علوم شریعت میں وجود ہیں اور ایک مشہور اہم تفسیر التحریر والتنویر کے نام سے ہے، آپ کی ایک مشہور تصنیف مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ ہے (مکمل سوانح حیات کے لیے ملاحظہ ہو الاعلام ۳/ ۱۷۳ نیز تراجم المولفین التونسیین لابن محفوظ ۳۰۴-۳-۳۰۹)۔

لیکن میرے نزدیک یہ بات زیادہ راجح ہے کہ شیخ عاشور کی یہ دعوت مجمع کے وجود سے پہلے کی ہے، اگرچہ آپ اکیڈمی کے وجود میں آنے کے بعد بھی باحیات رہے، اس کی دلیل چند امور ہیں ان میں سے ایک یہ کہ شیخ نے اپنی رائے جامعہ زیتونیہ کی تعلیمی اصلاح کے تعلق سے اپنی کتاب **الیس الصبح یقرب** میں پیش کی ہے، جس کی ابتداء ۱۹۰۲ء کے موسم گرما میں کی، اور آپؒ اپنی اس تالیف پر لگاتار تین برس تہذیب ومراجعت کا کام کرتے رہے، یہاں تک کہ اس کو مکمل کرلیا اور یہ دورجدید میں اسلامی انقلاب کی اہم ترین کتاب ہے(۱)۔

شیخ ابن عاشور کی جانب سے جامعہ زیتونیہ میں کی جانے والی کوشش کسی خاص موقع، کسی خاص جگہ یا صرف جامعہ زیتونہ یا صرف تیونس کے لیے مخصوص نہیں تھی، بلکہ آپؒ کی یہ اصلاحی کوشش اور دعوت پورے عالم اسلامی کے لیے تھی جس کی ابتداء انیسویں صدی کے نصف سے ہوئی (۲)۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ شیخ ابن عاشور نے اپنی جس کتاب (مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ) میں اجتماعی اجتہاد کے خطوط ذکر کئے ہیں اس کی پہلی طباعت (۱۹۴۶ء) میں ہوئی اور یہ زمانہ مجمع البحوث کے وجود میں آنے سے ۱۵؍سال پہلے کا ہے۔

نیز آپؒ نے اپنی کسی کتاب میں مجمع البحوث کی بابت کسی بھی طرح کا تذکرہ نہیں کیا ہے، نہ اس کی موافقت میں، اور نہ ہی اس کی مخالفت میں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس تعلق سے جو کچھ بھی تحریر کیا ہے وہ مجمع البحوث کے وجود میں آنے سے پہلے کا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

۱ شیخ محمد طاہر المیساوی کی کتاب ''الشیخ محمد الطاہر بن عاشور والمشروع الذی لم یتکمل'' جس کو انھوں نے شیخ کی کتاب المقاصد الشریعۃ الاسلامیہ کے دراسہ ومطالعہ کے سلسلہ میں لکھا ہے، یہ بات جو اس کتاب کے شروع میں موجود و مذکور ہے ص:۲۹-۳۰، مطبوعہ دوم دار النفائس عمان۔

۲- حوالہ سابق مقاصد الشریعۃ میساوی کے دراسہ اور تحقیق والا حصہ ص:۳۱۔

علامہ ابن عاشور اور ان کی اصلاحی کوششوں کے اس مختصر سے تذکرہ کے بعد ان کی ان تجاویز کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جو نئے مسائل کی بابت اجتہاد کی تنظیم کی بابت انہوں نے پیش کی ہیں، اور جن کا مقصد یہ ہے کہ اجتہاد اجتماعی ہو اور اسے اہل علما کی ایک جماعت ادا کرے۔ شیخ ابن عاشور کی یہ تجاویز آپ کی کئی کتابوں اور تصنیفوں میں آئی ہیں ان میں سے دو اہم مقامات کے ذکر پر میں اکتفا کر رہا ہوں، ان میں سے ایک ان کی کتاب "**التنویر والتحریر**" کا ہے اور دوسرا "**مقاصد الشریعة الاسلامیه**" کا ہے۔

پہلی جگہ جہاں شیخ نے اپنی تجویز کا تذکرہ کیا ہے وہ سورہ آل عمران کی آیت تحریم ربا کی تفسیر ہے (**یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربا اضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلکم تفلحون** (الآیۃ:۱۳۰)۔

تحریم ربا کی حکمت بیان کرنے کے بعد شیخ نے ماضی میں مسلمانوں کی اس اقتصادی طاقت کا تذکرہ کیا ہے جس نے ان کو سودی معاملات سے بچائے رکھا تھا، پھر ان کی اس اقتصادی کمزوری کا ذکر کیا کہ جس نے ان کو معیشت اور دیگر میدانوں میں دوسروں کا دست نگر بنا دیا، اور سودی قوانین ہی بالا دست ہو گئے، اب مسلمانوں کے لئے راہ نجات یہی ہے کہ فقہا کی ایک جماعت اجتہاد کر کے اسلامی مال قوانین ترتیب دے۔ انہوں نے لکھا ہے: ایک طویل زمانہ تک مسلمان سودی معاملات کرنے سے بے نیاز رہے اور ان کا سرمایہ عالم کی دوسری امتوں کے سرمایہ سے کم نہیں تھا، یہ وہ زمانہ تھا کہ جب دنیا کی سیادت وقیادت ان کے پاس تھی اور جبکہ ان کے معاملات کی باگ ڈور ان کے قبضہ میں ہی تھی، لیکن جب سیادت وقیادت دوسرے لوگوں کے پاس پہنچ گئی اور تجارت وغیرہ میں مسلمانوں کے معاملات دوسری امتوں کے ساتھ ہوئے اور سرمایہ کی عالمی منڈی کے قوانین سودی ہو گئے اور اس میں مسلمانوں کے معاملات کا کوئی لحاظ وخیال نہیں رکھا گیا تو اس چیز نے مسلمانوں کو پریشان کر دیا اور آج وہ یہ

سوال کرر ہے ہیں کہ ہم کیا کریں۔

دوسری طرف معاملہ یہ ہے کہ ربا کی حرمت نص قطعی (قرآن) سے ثابت شدہ ہے، اور اللہ کی حرام کردہ چیز کو کوئی جائز قرار نہیں دے سکتا، اورسوائے اس کے کہ اسلامی ممالک بینکنگ، بیوع اور عقود معاملات کی بابت خالصۃً اصول شرع پر مبنی قوانین بنائیں کوئی چارہ کار نہیں، اوراس کے لیے علماء شرع کو کام کرنا ہوگا، ساتھ ہی ساتھ آپسی استفادہ کی بھی ضرورت ہوگی،اوراس کے لئے ایک ایسا ادارہ درکار ہوگا جس میں ہر طبقہ سے کچھ لوگ "**من کل فرقة طائفة**" (فقہاء) شامل ہوں جیسا کہ حق تعالی نے حکم دیا ہے(۱)۔

قابل غور ہے کہ ابن عاشور کی یہ تجویز ودعوت صرف مالی معاملات میں اجتہاد تک محدود ہے،اس میں اس اجتہاد کے طریقۂ کار کو واضح نہیں کیا گیا ہے،انہوں نے بس علما کی ایک اکیڈمی کا تذکرہ کیا ہے جس میں علما باہم مذاکرہ کریں۔

البتہ اجتماعی اجتہاد کے طریقۂ کار کے سلسلہ میں واضح لائحہ عمل کا تذکرہ دوسری جگہ اپنی کتاب "**مقاصد الشریعة الاسلامیه**" (۲) میں اجتہاد کے وجوب کے تعلق سے گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے،جس کے چند اقتباسات یہاں ذکر کئے جاتے ہیں۔

شیخ ابن عاشور رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ''اسی وجہ سے امت کو ایسے علما کی ضرورت ہے جو فقہ اسلامی پر گہری نظر رکھتے ہوں، مقاصد شریعت سے آگاہ ہوں، امت کی ضرورتوں سے واقف ہوں اور شرعی طریقوں پر ان کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور امت کو درپیش ہر خلا کو پُر کر سکتے ہوں''۔

آگے فرماتے ہیں کہ: ''ملک وعلاقہ کے حالات اور اس کی ضرورت کے بقدر اجتہاد کرنا علماء پر فرض کفایہ ہے، اور اگر قدرت کے باوجود اور اسباب وآلات کی فراہمی کے باوجود وہ

۱- تفسیر التحریر والتنویر ۸۷/۴۔

۲- مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ ص: ۴۰۷-۴۰۹، مطبوعہ دوم دار النفائس، عمان۔

اس امر سے پہلوتہی کرتے ہیں تو پوری امت گنہگار ہوگی‘‘۔

پھر شیخ فرماتے ہیں: اجتہاد کی بابت اس کوتاہی کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت کے لئے حالات بد سے بدتر ہوتے چلے گئے، مجتہدین کے زمانے میں یہ برے حالات نہیں پائے جاتے تھے، ان نئے حالات میں اب مسلمانوں کی ایک ضرورت یہ بھی ہے کہ وہ یکساں عمل کریں، اب ماضی کی طرح اختلاف مسالک مناسب نہیں ہے، لہٰذا امت کو اب کم از کم ایسے علما کی ضرورت ہے جو مسالک متبوعہ میں سے ایک قول کو ترجیح دیکر مسلمانوں کو ایک قول پر عامل کردیں۔

پھر وہ فرماتے ہیں اور یہی اس گفتگو کی روح ہے کہ: ’’کم درجہ میں یہ بات ہے کہ آج علماء اس علمی غرض ومقصد کو حاصل کرنے کے لئے یہ کوشش کریں کہ کوئی ایسی مجمع (اکیڈمی یا وادارہ) ہو جس میں عالم اسلام کے اکابر علماء جو مختلف مسالک سے تعلق رکھتے ہوں جمع ہوں، اور امت کی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اتفاق رائے سے عمل کرنے کے لیے امت کو کوئی ایک قول دیں، اور ان کی تجاویز پر پورا عالم اسلام عمل کرے، مجھے نہیں لگتا کہ کوئی اس پر عمل کرنے سے اجتناب کرے گا، آج بھی ایسے بہت سے علماء دنیا میں موجود ہیں جو اجتہاد کے منصب پر فائز ہیں یا اس کے قریب قریب ہیں۔

علماء کو چاہئے کہ اپنے درمیان سے اس اہم کام کے لئے اہل اور معتبر ومستند علماء کا انتخاب کریں، اور ان کے حق میں اجتہاد کی اہلیت کا اعتراف واعلان کریں، ان علماء میں علم کے پہلو بہ پہلو، عدالت اور اتباع شریعت بھی غالب وواضح ہو، تاکہ ان کے یہاں امانت علم پوری طرح پائی جائے، اور ان کی طرف سے امت کی خیر خواہی میں کوئی شبہ نہ پایا جائے۔

یہ ساری تجاویز باہم مختلف ہیں، کیونکہ بعض لوگوں کی تجویز ایک یا دو مذہبوں تک اور بعض کی تمام مذاہب یا چاروں مذاہب پر منحصر ہے لیکن اکثر اس پر متفق ہیں کہ دفعہ بندی کے لئے

اجتماعی اجتہاد کیا جائے۔

ان حضرات کی یہ دعوتیں اپنے وقت میں تو ثمر آور نہ ہو سکیں، لیکن چودہویں صدی کے نصف ثانی میں اس کے بار آور نتائج سامنے آئے، اور بہت سی فقہی اکیڈمیاں وادارے وجود میں آئیں، سب سے پہلے مصر میں پھر شام پھر جزیرۃ العرب، سوڈان اور پاکستان اور دوسرے اسلامی ممالک میں، جن کا تفصیلی تذکرہ آگے تیسرے باب میں آرہا ہے۔

☆☆☆

دوسری فصل

اجتماعی اجتہاد کی حجیت اور اس کی اصولی حیثیت

مبحث اول: اصولیین کے نزدیک اجماع کا مفہوم

مبحث دوم: اجماع کی قسمیں

مبحث سوم: اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان موازنہ اور اجتماعی اجتہا کا تشریع کے سلسلے میں مقام

مبحث چہارم: اجتماعی اجتہاد اور شوری

مبحث پنجم: اجتماعی اجتہاد کے اغراض ومقاصد

مبحث ششم: اجتماعی اجتہاد کا میدان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید:

جب بھی کچھ اپنی جماعت اور امت کے کسی معاملہ میں غور وخوض کے لئے اکٹھا ہوتے ہیں تو عقلمندوں، اور دانشوروں کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ کسی ایک بات پر سب لوگ متفق ہو جائیں ان میں کسی طرح کا اختلاف نہ ہو، یہ ایک اچھا احساس، اور بڑی خوشی کا موقع ہوتا ہے جب ان کی جماعت کے ارکان مشورہ کے بعد کسی موقف میں کسی متفقہ فیصلہ تک پہونچ جائیں۔ یہ جماعت چھوٹی ہو یا بڑی، کسی مدرسہ کے کسی جماعت کے طلبہ ہوں، یا کوئی مقابلہ کرنے والی ٹیم ہو، یا خاندان ہو، یا محلّہ، یا شہر، یا علمی ادارہ یا سیاسی پارٹی، یا حکومت، یا تنظیم یا پوری قوم۔

لیکن یہ اتفاق اور کسی مسئلہ میں یا کسی فیصلہ پر اجماع اکثر وبیشتر ایک خواب ہی ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اختلاف اور تنازع انسان کی سرشت میں داخل ہے، اس کی بنیاد خواہ دلیل وحجت ہو یا نفسانی خواہشات، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة، ولا یزالون مختلفین، الا من شاء ربک و لذلک خلقھم** (ھود ۱۱۸-۱۱۹)، (اگر تیرا رب چاہتا تو سب کو ایک امت بنا دیتا، وہ لوگ اختلاف کرتے رہیں گے، مگر جس کو تیرا رب چاہے، اور اسی لئے ان کو پیدا کیا ہے)۔

کسی جماعت کے ارکان میں فکر وعمل کی جتنی ہم آھنگی ہو، اتفاق واتحاد کا امکان اتنا زیادہ ہوگا، اور فکری ونظریاتی اختلاف جتنا زیادہ ہوگا اتفاق واتحاد کا امکان اتنا ہی کم ہوگا۔

قرآنی آیات واحادیث کی ایک بڑی تعداد ہے جو ہمیں عقیدہ، اور عقیدہ کی بابت مخالفین کے ساتھ رویہ نیز عام زندگی کے میدان میں اتحاد واتفاق رائے پر ابھارتی ہے، اس کے بالمقابل اسلامی شریعت نے خاص حالات میں سواد اعظم کے التزام اور اتحاد کی ترغیب کے ساتھ

فروعی مسائل، اور عملی زندگی میں اختلاف رائے کی آزادی دی ہے۔اس وقت میرا موضوع دوسرا میدان ہے، یعنی فقہ اور زندگی کی عملی قانون سازی جس میں اختلاف جائز اور اجماع مستحب ہے۔

اجتہادِ اجتماعی کی عبارت کے پہلے لفظ سے اختلاف کا اشارہ ملتا ہے۔اور دوسرے سے اتفاق و اجماع کا، اس لئے اس فصل میں ہم اجماع اور اجتماعی اجتھاد کے مابین دوریوں اور نزدیکیوں کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

اجماع کی اصولی، اجمالی یا تفصیلی بحث کے بغیر کسی تحقیق کرنے والے کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ اجتماعی جتہاد کے متعلق لکھے، کیوں کہ ان دونوں کے درمیان اتنی قربت ہے کہ بعض حالات میں دونوں ایک ہو جاتے ہیں، یہ بحث اجتماعی اجتہاد کی اصولی حیثیت واضح کرنے کے لئے ایک تمہید کے طور پر آئے گی۔

اس کے بعد دوسری بحث ان مقاصد کی وضاحت کے لئے آئے گی جنہیں اجتماعی اجتہاد پورا کرتا ہے اور فصل کے اختتام میں ایک مبحث اجتماعی اجتہاد کے میدان اور اسکے واجبات کی وضاحت کے لئے ہوگا۔

☆☆☆

مبحث اول:

اصولیین کے نزدیک اجماع کا مفہوم

اس میں دو مطالب ہیں: پہلا: مفہوم کی وضاحت کے لئے، دوسرا: حجیت کے بیان کے لئے۔

اجماع کا اصولی مفہوم:

اولاً: اجماع کی لغوی حیثیت:

جب مطلق ہوگا تو اس میں دو معنوں میں سے کوئی ایک مقصود ہوگا: (۱)

پہلا: عزم یا پختہ ارادہ، جیسے کہتے ہیں: **أجمعت المسير والأمر وأجمعت عليه** (۲) (میں نے چلنے اور اس معاملہ کا پختہ ارادہ کرلیا ہے)، یہ بغیر صلہ اور صلہ کے ساتھ دونوں طرح متعدی استعمال ہوتا ہے، لیکن بغیر صلہ کے زیادہ فصیح ہے، آیات کریمہ اور احادیث شریفہ سے اسی کی تائید ہوتی ہے جیسے: "**فأجمعوا امركم**" (یونس:۷۱) اور "**فاجمعوا كيدكم**" (طٰہٰ:۶۴) اور اس کے علاوہ دیگر آیات، اسی طرح حدیث نبوی ﷺ ہے: "**لاصيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر**" اس حدیث کے مختلف الفاظ مختلف روایتوں میں آئے ہیں (۳)۔

۱- دیکھئے: مفردات، راغب اصفہانی ص ۲۰۱ پہلا ایڈیشن دار القلم-دمشق، 'تعریفات' جرجانی ص ۱۴، پہلا ایڈیشن دار الکتب العلمیہ، المحصول، رازی ج ۴ ص ۱۹-۲۰، الاحکام آمدی ج ۱ ص ۱۵۲-۱۵۳، پہلا ایڈیشن دار احیاء التراث العربی۔ بیروت، اور البحر المحیط، زرکشی ج ۴، پہلا ایڈیشن کویت۔

۲- المصباح المنیر، مادۃ (جمع) ج ۱ ص ۱۰۹۔

۳- نسائی نے اس کی تخریج کی ہے نمبر ۲۳۳۸ اور، دارقطنی نے نمبر ۲۲۴۰، ترمذی نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسرا: اتفاق، اس معنی کے لئے فعل صلہ کے ساتھ ہی متعدی ہوگا جیسا کہ کہتے ہیں: **اجمعوا علی الامر** جب کہ کسی معاملہ پر اتفاق ہو اور کہا جاتا ہے اجمع المسلمون علی کذا (مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے) دوسرا معنی ہی یہاں مطلوب ومقصود ہے، اصطلاحی تعریف میں اس کا بیان آئے گا، اسے پہلے معنی کی ضرورت ہے جب کہ پہلے معنی کو دوسرے معنی کی ضرورت نہیں۔

ثانیا: فقہی اصولی اصطلاح میں اجماع:

اصطلاحاً اجماع کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، میں مشہور تعریفات اور ان پر اعتراضات کے ذکر کے بعد اجماع کی وہ تعریف پیش کروں گا، جو اسی مجموعہ تعریفات سے منتخب ہوگی۔

امام غزالی نے اجماع کی تعریف یوں کی ہے: کسی دینی معاملہ میں امت محمدیہ ﷺ کا اتفاق (۱) اس پر اشکال یہ ہے کہ اس میں تمام امت شامل ہے، یعنی خواص (مجتہدین) اور عوام (غیر مجتہدین) سب، اور عوام غور وفکر اور اجتہاد کے اہل نہیں ہیں، ان کے اتفاق واتحاد کا اعتبار نہیں ہے، تو ان کے اتفاق کا کیا مطلب؟ اسی طرح انہوں نے کسی زمانے کی قید نہیں لگائی، اس کا مطلب یہ ہے کہ امت کے بقیہ علماء کے انتظار میں اجماع قیامت کے دن ہی مکمل ہوگا (۲)، یہ بات بہت بعید ہے کہ امام غزالی یہ رائے اختیار کریں۔

فخر الدین رازی نے اجماع کی اس طرح تعریف کی ہے: یہ کسی معاملہ میں امت محمد ﷺ کے ارباب حل وعقد کے اتفاق سے عبارت ہے (۳) اس جگہ انہوں نے اسے اہل حل وعقد کے اتفاق سے خاص کیا ہے جو شرعی احکام میں اجتہاد کرنے والے ہیں جیسا کہ اس کی شرح میں

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) بھی اس کی تخریج کی ہے نمبر ۳۰۷ ان سب نے حضرت حفصہؓ کی حدیث سے تخریج کی ہے دیکھئے التلخیص الحبیر، لابن حجر ج ۶ ص ۲۰۴۔

۱- المستصفی ج ۱ ص ۱۷۳ ط دار الکتب العلمیہ - بیروت۔

۲- کشف الاسرار عبد العزیز البخاری ج ۳ ص ۴۲۴ ط ۱ دار الکتاب العربی - بیروت۔

۳- المحصول، الرازی، ج ۴ ص ۲۰ ط ۲ مؤسسۃ الرسالۃ - بیروت۔

ہےاور یہ صحیح ہے۔

لیکن انہوں نے اس میں زمانے کی قید نہیں لگائی، بلکہ غزالی کی طرح مطلق چھوڑ دیا ہے جس میں تمام زمانے شامل ہیں، اسی طرح موضوع اتفاق کو مطلق رکھا ہے، امام غزالیؒ کی طرح دینی کی قید نہیں لگائی، اس میں عقلیات ونقلیات سب شامل ہیں (۱)۔

جب کہ شارح بزدوی (۲) نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے کہ: اجماع کسی معاملہ میں، کسی زمانے میں اس امت کے مجتہدین کے اتفاق سے عبارت ہے (۳)، انہوں نے زمانے کی قید لگائی ہے اور یہ ضروری ہے (جیسا کہ آئندہ آئے گا) اور معاملہ کو مطلق رکھا، اس میں دینی یا شرعی کی قید نہیں لگائی، جیسا کہ رازی نے لگائی ہے، یہ غیر مناسب ہے کیوں کہ مقصود احکام شرعیہ ہیں، لغویات و عقلیات پر بحث وتحقیق اور ان کی بابت اجماع ان امور کے ماہرین کا کام ہے، اجماع کی بہتر تعریف یوں ہوگی (یہ تعریف سابقہ تعریفوں کی جامع ہے اور اس پر کوئی اشکال واعتراض نہیں ہوتا):

کسی حکم شرعی پر رسول ﷺ کی وفات کے بعد کسی زمانے میں مسلم مجتہدین کا اتفاق، بعض الفاظ میں معمولی اختلاف کے ساتھ جدید وقدیم علماء کی اکثریت نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے (۴)۔

ثالثا: منتخب تعریف کی تشریح اور اس کے قیود وضوابط کی توضیح:

اس تعریف میں غور کرنے والا یہ محسوس کرے گا کہ اس تعریف کا رکن اساسی حکم پر

۱- المحصول، الرازی، ج ۴ ص ۲۰ ط ۲ مؤسسۃ الرسالۃ - بیروت۔

۲- بزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسین، (۴۰۰-۴۸۲ھ) ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام، اصولی، محدث، مفسر، تصانیف: (المبسوط) ۱۱ جلدوں میں، (کنز الوصول الی معرفہ الاصول) اصول بزدوی کے نام سے مشہور و معروف ہے (الجواھر المصنۃ ۱ / ۲۷۲۳ معجم الوعنین ۷ / ۱۹۲)۔

۳- کشف الاسرار عن اصول البزدوی: للبخاری ج ۳ ص ۴۲۴۔

۴- التحریر: ابن الھمام مع شرح التقریر والتحبیر مصنف ابن الحاج ج ۳ ص ۸۰ دار الکتب العلمیہ، التعریفات: جرجانی ص ۱۴، علم اصول الفقہ: خلاف ص ۴۵، اصول الفقہ الاسلامی: دکتور وھبہ الزحیلی ج ۱ ص ۴۹۰، موسوعۃ الاجماع: ابوحبیب ج ۱ ص ۲۹، ط ۳ دار الفکر - دمشق۔

اتفاق ہے، اس کے علاوہ قیود وضوابط ہیں، ''مجتہدین کے اتفاق'' کی قید غیر مجتہدین کو نکالنے کے لئے، اور مجتہدین مسلمین کی قید سابقہ امتوں کے مجتہدین (اگر وہ ہوں) اور غیر مسلموں کے اتفاق کو نکالنے کے لئے ہے، کسی زمانے کی تحدید تمام زمانوں میں تمام مجتہدین امت کے اتفاق کی شرط کے وہم کو دور کرنے کے لئے لگائی گئی ہے، کہ اگر یہ شرط لگائی گئی تو دنیا کے آخری مجتہد کے اتفاق کے انتظار میں اجماع تو کبھی ہو ہی نہیں سکتا، اور اس وقت ہو سکتا ہے جب لوگوں کو اجماع کی ضرورت نہیں ہوگی، بلکہ وہ حشر ونشر وفیصلہ کے لئے اکھٹا ہوں گے، اسی طرح 'نبی ﷺ کی وفات کے بعد' کی عبارت ان کے زمانے کو اس قید سے نکالنے کے لئے ہے، کیوں کہ اس زمانے میں اجماع کا کوئی مفہوم نہیں ہے جب کہ وحی کا نزول ہو رہا تھا اور بعض احکام نسخ یا تخصیص، تقیید کی وجہ سے کبھی کبھی تبدیل ہو جاتے تھے، حکم شرعی کی قید غیر شرعی عقلیات، لغویات یا دوسرے علوم کو نکالنے کے لئے ہے، سابقہ تشریحات سے واضح ہوتا ہے کہ تعریف کا دارو مدار (اتفاق) ہی اس کا رکن اساسی اور اس کے بنیادی ستون کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے علاوہ جو بھی الفاظ ہیں وہ قیود و ضوابط ہیں اس لئے ضروری ہے کہ اس کے مالہ وماعلیہ کی وضاحت کردی جائے۔

جب اتفاق کا انتساب مجتہدین سے کر دیا جائے تو اس کے چند نتائج ظاہر ہوں گے جن میں سے چند اھم ترین یہ ہیں:

اول: غیر مجتہدین، عوام (مقلدین) یا وہ علماء جو درجہ اجتہاد کو نہ پہونچے ہوں، ان کا اعتبار نہیں جیسا کہ باب اول میں مراتب المجتہدین کے تحت وضاحت کردی گئی ہے۔

دوم: لفظ (المجتہدین) کا الف لام جو استغراق کے لئے ہے یا یہ لفظ جبکہ امت کی طرف مضاف ہو تو عموم کا فائدہ دے گا جیسا کہ اصول کا ہر طالب علم جانتا ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: (۱) اگر کہا جائے کہ کبھی کبھی کل کا اطلاق اکثر پر ہوتا ہے تو ہم

۱- ابن قدامہ المقدسی: موفق الدین عبداللہ بن احمد بن محمد (۶۲۰ھ) جماعیل کے باشندہ، فلسطین کے گاؤں نابلس سے تعلق رکھتے تھے، اپنے چچا کے ساتھ اپنے شہر سے کم عمری میں نکلے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کہیں گے، یہ مجاز ہے، کیوں کہ معرفہ استغراق میں حقیقت ہے، اور زبردستی بے بنیاد تخصیص نہیں ہوتی(۱)۔

اجماع کے لیے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے یا اکثر کی رائے کو قبول کیا جاسکتا ہے؟اس سلسلہ میں اختلاف ہے،جس کا تذکرہ دوسرے مبحث کے شروع میں آئے گا۔

سوم: جب اتفاق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مجتہدین کی ایک تعداد ہو،اس لئے اتفاق کا تقاضہ ہی ہے کہ ایک سے زائد مجتہد ہوں، اکیلے ایک مجتہد کا منفرد قول اتفاق نہیں ہوتا ہے،لیکن کیا دو کافی ہوں گے؟اس کی صراحت نہیں ملتی ،اصولیین نے منفرد مجتہد کے قول کے تعلق سے گفتگو کی ہے،بعض نے اسکی حجیت کا اعتبار کیا ہے ان میں فخرالدین رازی ہیں (۲) جب کہ جمہور نے اس کی حجیت کا اعتبار نہیں کیا ہے کیوں کہ وہ اتفاق نہیں،اسی طرح اجماع کرنے والوں میں تواتر کا عدد پائے جانے کی شرط میں اختلاف ہے بعض نے اس کی شرط لگائی ہے، جب کہ جمہور نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے(۳)۔

جب دو مجتہد ہوں تو ان دونوں کے اتفاق کو اجماع کہا جائے گا یا نہیں،بعض اصولیین کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ دو مجتہدین کا اتفاق کافی ہے(۴)۔

ہمارے استاذ ڈاکٹر زحیلی کی رائے ہے کہ یہ کافی نہیں ہے کیوں کہ لفظ (المجتہدین) جمع

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جب کہ صلیبیوں کا حملہ ہوا تھا، دمشق میں رہے، اور صلاح الدین ایوبی کے ساتھ صلیبیوں کے خلاف جنگ میں شریک رہے، طلب علم کے لئے بغداد کا سفر چار سال کے لئے کیا، پھر دمشق لوٹ آئے،تصنیفات (المغنی فی الفقہ شرح مختصر الخرقی)، دس جلدوں میں، (الکافی) (العمدہ) اصول فقہ میں ایک کتاب ہے (روضۃ الناظر)[ذیل طبقات الحنابلۃ ابن رجب ص ۱۳۳-۱۴۶،الأعلام،زرکلی ۴/۱۹۱)۔

۱- روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص:۱۲۵ طبع سوم، دارالکتاب العربی، بیروت۔

۲- ملاحظہ ہو: المحصول، ۴/۱۹۹۔

۳- ملاحظہ ہو: حوالۂ بالا، نیز المسودۃ فی اصول الفقہ، ۲/۶۴۰ طبع اول، دارالفضیلہ، ریاض۔

۴- کشف الاسرار، ۳/۴۲۴، التقریر والتحبیر، ۳/۸۰۔

ہےاور جمع کے لئے کم ازکم تین افراد کا ہونا ضروری ہے(۱)۔

چہارم: اتفاق یعنی ایک مسئلہ میں اکھٹا ہونے والوں کی جانب سے ایک رائے کا صدور ہونا،لیکن ایک مسئلہ میں دورایوں کا صدور ہوتو کیا ان دونوں رایوں پر اجماع کا شمار ہوگا، اوراس میں کسی تیسری رائے کی صحت کا اعتبارنہیں ہوگا،اسی طرح مزید آراء ہوں تو کیا حکم ہوگا؟ اس مسئلہ میں اصولیین کی تین مشہور آراء ہیں (۲) جسے اختصار کے ساتھ بیان کرتا ہوں۔

پہلی رائے: تیسرےقول کا اعتبارنہیں ہوگا یہ جمہور کی رائے ہے، جمہور کی رائے بیان کرتے ہوئے ابن قدامہ لکھتے ہیں،اس سے امت کی طرف حق کے ضیاع اورغفلت کی نسبت کا لزوم ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اگرحق تیسرےقول میں تھاتواس کا مطلب یہ ہے کہ امت نے اس کوضائع کردیا،اورامت اس سے غافل رہی،اورزمانہ ایسےشخص سے خالی ہوگیا جس سے اللہ کی حجت قائم ہواوران میں سےکوئی اس پر باقی نہ رہااور یہ محال ہے(۳)۔

دوسری رائے: مطلقا جائز ہے، اور یہ ظاہر یہ اوربعض حنفیہ کی رائے ہے، اوران کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دورائے یااس سے زیادہ رائیں ہونگی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اجماع نہیں اوراختلاف کا دروازہ کھلا ہے،اوران کی تردید بایں طور کی گئی ہے کہ جب

۱- اصول الفقہ الاسلامی ج۱ ص ۵۲۴،علامہ سمرقندی (ت: ۵۲۲) لکھتے ہیں: وہ الفاظ جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ جمع ہیں کیا حقیقت میں دواس میں شامل ہے یانہیں؟ اکثریت کی رائے یہ ہے کہ دوشامل نہیں جب کہ بعض کہتے ہیں کہ دوشامل ہے، اوراس میں دواور دو سے زائد سب شامل ہیں۔[المیزان فی اصول الفقہ: سمرقندی،ص۱۲۷، ط۱ دارالکتاب العلمیہ بیروت ا۔

۲- المحصول: ج۴ ص ۱۲۸-۱۲۷، البحرالمحیط ج۴ ص ۵۴۰-۵۴۲، التقریروالتحبیر ج۳ ص ۱۰۶-۱۰۸، ابن امیرالحاج نےتفصیل کے ساتھ تینوں آراء کے مابین موازنہ کیا ہے اور مذہب جمہور کی تائید کی ہے، جب کہ ابن قدامہ نے روضۃ الناظر ص ۱۳۱ میں دورایوں کے تذکرہ پر اختصار کیا ہے۔

۳- روضۃ الناظر ص ۱۳۱ المحصول ج۴ ص ۱۲۹، نیز ملاحظہ ہو امام شافعی کا الرسالہ کے آخر میں وہ کلام جو اس رائے کی تائید کرتا ہے،ص ۵۹۵-۵۹۲۔

تیسرا قول حق ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سابقہ دو اقوال باطل ہیں، اس کا مطلب ہے کہ امت خطا پر متفق ہوگئی یا اس مسئلہ میں حق سے غافل رہی اور یہ بات امت کی عصمت (جو بہت دلائل سے ثابت ہے) کے مخالف ہے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ اس سلسلے میں تفصیل ہے، یہی آمدی، ابن حاجب، رازی، زرکشی (۱)، اور ان کے علاوہ دیگر اصولیین اور بہت سے معاصر علما کا مذہب ہے، اور یہی میرے نزدیک راجح ہے۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تیسرا متفق علیہ قول دو قولوں کے قدر مشترک کو ختم کر دے تو صحیح نہیں، کیوں کہ اس سے متفق علیہ کا ابطال لازم ہوتا ہے، اور اگر قدر مشترک کا خاتمہ نہ ہو تو صحیح ہے کیوں کہ اس سے متفق علیہ کا ابطال لازم نہیں آتا ہے، استاذ محترم ڈاکٹر وھبہ الزحیلی تیسری رائے (جو ان کے نزدیک راجح ہے) کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

جمہور اس وہم میں ہیں کہ جب دو اقوال پر اجماع ہوگیا تو اس کا مطلب ہے کہ تیسرے قول کے اضافہ نہ کرنے پر ان کا اجماع ہوگیا، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تیسرے قول کے نہ ہونے سے اس کا عدم وجود لازم ہوتا ہے، پہلی سلبی ہے دوسری ایجابی ہے۔

ظاہریہ کا مذہب بھی ایک وہم پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ جب رائے دو ہوگئیں تو اجماع یقینی طور پر نہیں ہوا اور یہ درست نہیں، کیوں کہ قدر مشترک پر اجماع کا وقوع ممکن ہے جیسا کہ بھائیوں کے ساتھ دادا کو میراث دینے کے مسئلہ میں ہے (۲)۔

میں نے معاصر اجتماعی اجتہاد میں تیسری رائے کے صدور کے مسئلہ کی اہمیت واثرات کے پیش نظر مختلف اقوال کو پیش کر دیا ہے، اس سے جڑے ہوئے بہت سے فروعی مسائل

۱- الاحکام: آمدی ج۱ ص ۲۰۴، المختصر: ابن الحاجب مع شرح رفع الحاجب ج۲ ص ۲۲۹، المحصول ج۴ ص ۵۴۸۔

۲- اصول الفقہ الاسلامی ج۱ ص ۴۹۴، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ابن السبکی ج۴ ص ۲۳۰ و مابعد، ط ام عالم الکتب، بیروت۔

وتفصیلات سے طول بحث کے خدشہ سے صرف نظر کیا ہے۔

دوسرا مطلب: حجیت اجماع

تاریخ اسلامی میں ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم رہی ہے جنہوں نے اجماع کے انعقاد کا انکار کیا ہے، اکثر مراجع سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کرنے والے بعض شیعہ ومعتزلہ تھے، مثلاً نظام (۱)۔

ابن بدرانؒ لکھتے ہیں (۲): نظام اور بعض شیعہ نے مجتہدین امت کے کسی حکم پر اجماع کے امکان کا انکار کیا ہے وہ لوگ عقلا اس کے عدم جواز کے قائل ہیں جب کہ اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اس کا جواز ضرورۃً معلوم ہے، کیوں کہ اس کے وقوع کے ماننے سے فی نفسہ محال لازم نہیں آتا، جواز عقلی کا یہی مفہوم ہے، ہاں ان لوگوں نے مجتہدین کی اکثریت، مما لک کی دوری، انسانی فطرت کے اختلاف کی وجہ سے اجماع کے وقوع کو بعید سمجھا، اور اس بُعد کو محال گمان کر لیا (۳)۔

ان کے انکار کے دلائل کا خلاصہ یہ کہ مجتہدین وفقہاء کے مختلف ملکوں میں منتشر ہو جانے کی وجہ سے عادۃً ان سے منقول احکام تک رسائی کا امکان نہیں جب یہ ممکن نہیں تو اتفاق کا امکان نہیں جو اجماع کا رکن ہے، اور بالفرض ان کا اتفاق پایا جائے تو یا تو دلیل قطعی کی بنیاد پر ہوگا یا دلیل ظنی کی بنیاد پر، اگر وہ دلیل قطعی ہو تو عادتاً عدم نقل محال ہے، اگر نقل کیا گیا ہے تو اسی میں

۱- النظام: ابراہیم بن سیار، ابو اسحاق المعتزلی، اصولی، متکلم، (ت: ۲۳۱): ادیب اور متکلم تھے، ابو الھذیل علاف کی شاگردی اختیار کی، جو کہ جاحظ کے بھی استاذ ہیں، بہت زیادہ ذہین، مضبوط حافظہ کے مالک تھے ان کی تصنیفات میں (الکتاب) ہے جس میں انہوں نے اجماع کی حجیت کا انکار کیا ہے، اور بعض صحابہ کو بھی نشانہ بنایا ہے، علماء نے ان کی آراء کی تردید کی ہے، (مرجع العلوم الاسلامیۃ ص ۳۳۶)۔

۲- ابن بدران دمشق، عبد القادر بن احمد بن مصطفیٰ، (۱۳۴۶ھ) روما کے رہنے والے تھے، پھر دمشق منتقل ہو گئے، فقیہ اصولی، ادیب، مؤرخ، مفتی حنابلہ ہوئے، دمشق کے اثار قدیمہ کی تحقیق میں ایک مدت تک رہے، ان کی تفصیلات (المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل) ونزھۃ الخاطر العاصر، شرح روضۃ الناظر لابن قدامہ) معجم المؤلفین ۵ / ۳۸۳، والاعلام ۴ / ۱۶۲۔

۳- المدخل الی مذہب الامام احمد ص ۱۲۱۔

حجت دلیل ہے اور اگر وہ دلیل ظنی ہو تو انسانی جذبات وخیالات کے پیش نظر اتفاق عادۃ بھی ممکن نہیں، جیسا کہ کسی دن ایک طرح کے کھانے پر تمام لوگوں کا اتفاق عادۃً محال ہے(۱)۔

جمہور نے طاقتور دلائل سے اس کی تردید کی ہے، جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ مختلف ممالک میں منتشر فقہاء کے اقوال تک رسائی ممکن ہے، جیسے مختلف ملکوں کے درمیان جنگوں کی خبریں اور ایک کا دوسرے پر فتح حاصل کرنا اور فلاں شہر کا حاکم فلاں ہے، یا کسی زلزلہ یا آتش فشاں کا دنیا کی کسی جگہ میں پھوٹ پڑنا، اسی طرح کی دوسری خبریں جو بہت مشہور ہوتی ہیں لوگ ایک شہر سے دوسرے شہر تک منتقل کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ سب لوگ جان لیتے ہیں۔

نیز دلیل قطعی کا عدم نقل عادۃ محال اس وقت ہوگا جب کہ اس کے قائم مقام کوئی دوسری دلیل قطعی ہو، مثال کے طور پر اجماع، اسی طرح جذبات وخیالات کا اختلاف اس وقت مانع ہوگا جب کہ مخفی ہو نہ کہ اتنا ظاہر کہ اس میں اختلاف کی گنجایش نہ رہے، بلکہ غور وفکر کرنے کے بعد ایک حکم تک پہونچنا آسان ہو(۲)۔

یہ سب نظریاتی جوابات ہیں جن میں اعتراض واشکال کی گنجایش ہے، عہد صحابہ میں عملاً اجماع کا وقوع اس کی سب سے بڑی دلیل ہے، مثال کے طور پر ایک مصحف میں قرآن کو جمع کرنا، مانعین زکاۃ کے خلاف جنگ، دادی کو سدس دینا، خنزیر کی چربی کی تحریم، اس کے علاوہ بہت سے مسائل جن کی تفصیلات اگلے صفحات میں آتی رہیں گی۔

اجماع کی مشروعیت اور حجیت قرآن وسنت متواترہ سے:

قرآن کی بہت سی آیات ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں جیسے ”من یشاقق الرسول

۱- کشف الاسرار عن اصول البزدوی: بخاری ج ۳ ص ۴۲۴-۴۲۵، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۸۲ و ۸۳ روضۃ الناظر ص ۱۱۶۔

۲- قواطع الادلۃ: ابن السمعانی، بخاری نے ان کا کلام کشف الاسرار میں نقل کیا ہے ج ۴۲۵، التقریر والتحبیر ۳ ص ۸۳۔

من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى" (سورہ النساء ۱۱۵)۔

اس آیت میں اجماع کی حجیت پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ یہ آیت رسول کی نافرمانی اور کافروں کے راستہ کی پیروی کو حرام قرار دیتی ہے اور مخالفین کے لئے دھمکی ہے، نیز اپنے مفہوم کے اعتبار سے اطاعت رسول، مومنین کے راستہ کی پیروی کو واجب قرار دیتی ہے، اوراس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس پر مسلمانوں کا اتفاق ہوجائے وہ ان کا راستہ ہوجائے گا، اسکی مخالفت جائزنہیں ہوگی، اوراس کی پیروی واجب ہوگی اور یہی مطلوب ہے(۱)۔

جمہور پر اس آیت سے استدلال کرنے کے سلسلے میں بہت سے اعتراضات و احتمالات پیش کئے گئے ہیں، جن کے ذکر کا یہاں موقع نہیں لیکن ایک ایک کا جواب دے دیا گیا ہے، یہ اعتراضات واحتمالات اتنے مضبوط نہیں کہ اس آیت سے استدلال نہ کیا جاسکے(۲)۔

اجماع کی حجیت پر دلالت کرنے والی بہت سی آیتوں میں دوسری آیت ہے **وكذلك جعلناكم امة وسطا**، وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے امت اسلام کو وسط بنایا اور ہر چیز کا درمیانی حصہ بہتر ہوتا ہے اگر وہ کسی غلط معاملہ پر اتفاق کرلے تو بہتر ہونے کی اہل نہیں۔اس سے مفہوم نکلتا ہے کہ ان کا اتفاق حق ہے اس وجہ سے ان کا قول حجت ہوگا(۳)۔

۱- بہت سے مراجع جیسے المستفصی، ج ۱ ص ۱۱۱، المسودہ ص ۳۱۵ سے معلوم ہوتا ہے سب سے پہلے امام شافعی سے اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے، میں نے ان کی کتابوں (الرسالہ) و (جماع العلم) میں جہاں جہاں انہوں نے اجماع سے سے متعلق گفتگو کی ہے تلاش کیا، میں نے یہ استدلال نہیں پایا، اس میں انہوں نے صرف حدیث سے استدلال کیا ہے، پھر میں نے یہ استدلال ان کی کتاب احکام القرآن میں پایا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک بزرگ نے ان سے دین میں حجت سے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب دیا: کتاب اللہ، سنت رسول، اتفاق امت، اس بزرگ نے اتفاق امت کے حجیت کی دلیل پوچھی امام شافعی نے ایک لمحہ غور کیا مسائل نے تین دن کی مہلت دی، تین دن کے بعد امام شافعی نکلے اور انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا احکام القرآن، ج ۱ ص ۳۹-۴۰ ط دارالکتاب العلمیہ - بیروت، تحقیق، عبدالغنی الخالق۔

۲- المستصفی، ج ۱ ص ۱۱۱، روضۃ الناظر ص ۱۱۷، المحصول ج ۶ ص ۳۶ و مابعد۔

۳- اعتراضات وجوابات کی تفصیلات کے لئے دیکھئے 'المحصول' ج ۶ ص ۳۶۔

لیکن ان دو آیتوں اور اس طرح کی دیگر آیات میں اجماع کی حجیت کی قطعی دلیل نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں آیات اختلاف کے محل میں نص نہیں ہیں اور کثرت احتمالات کا معاملہ بھی ہے(۱) جب کہ حجیت کی طاقتور قطعی دلیل متواتر احادیث سے ثابت ہے، بہت سی احادیث (جن کی تعداد فخر الدین رازی کے نزدیک اٹھارہ ہے) کے الفاظ گرچہ مختلف ہیں لیکن معنی اس پر متفق ہیں کہ پوری امت خطا پر متفق نہیں ہوسکتی اور معصوم ہے۔اگر پوری امت کسی مسئلہ میں کسی حکم پر متفق ہوجائے تو وہ قطعی حق ہوگا اور یہی مطلوب ہے(۲)۔

یہاں اختصار کے ساتھ کچھ احادیث درج کرتا ہوں:

پہلی حدیث: میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی (۳)،اور دوسری روایت میں ہے کہ میری امت غلطی پر متفق نہیں ہوسکتی، اس حدیث کے بہت سے الفاظ آئے ہیں (۴)۔

دوسری حدیث: جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھا ہے، اور جسے برا سمجھیں اللہ کے نزدیک برا ہے(۵)۔

تیسری حدیث: جو جنت کو حاصل کرنا چاہے تو جماعت کو لازم پکڑے(۶)۔

چوتھی حدیث: میری امت کا ایک گروہ حق پر قائم رہے گا ان کو رسوا کرنے والے ان کو

۱- المحصول ج۶ ص۶۶۔

۲- یہی رازی کی رائے ہے، ملاحظہ ہو: محصول ج۶ ص ۶۴-۹۱۔

۳- المحصول: ۶/ ۷۹-۸۳، لیکن ان احادیث کو بیان کرنے اور استدلال کے طریقے کی وضاحت کے بعد اس کی ظنیت کو ترجیح دی ہے ص۹۱، وروضۃ الناظر ص۱۱۸-۱۱۹۔

۴- کشف الخفا، عجلونی رقم (۱۹۹۹) مجمع الزوائد: ھیثمی (۷/۲۱۱) المقاصد الحسنۃ: سخاوی رقم (۱۲۷۷) یہ حدیث اپنے متعدد طرق کے ساتھ صحیح ہے۔

۵- احمد نے اس کی تخریج کی ہے، رقم ۱/ ۳۷۹ حاکم نے مستدرک میں ۴۴۶۵۔

۶- ترمذی نے تخریج کی ہے رقم (۲۱۶۵) اور کہا: حسن صحیح غریب، ابن حبان رقم ۶۷۲۸، نسائی: االفتن الکبری رقم (۹۲۱۹) اس حدیث سے امام شافعی نے الرسالۃ میں حجیت اجماع پو استدلال کیا ہے۔

نقصان نہیں پہونچا سکیں گے یہاں تک کہ اللہ کا حکم آجائے اور وہ لوگ اسی طرح رہیں گے(۱)۔

پانچویں حدیث: اللہ کی مدد جماعت کے ساتھ ہے سواد اعظم کی پیروی کرو، کیوں کہ جو الگ ہوا جہنم میں جا گرے گا(۲)۔

☆☆☆

۱- یہ حدیث متواتر ہے، یہ مسلم کا لفظ ہے، رقم (۱۹۲۰) امام سیوطی نے سورہ بقرہ کی آیت نمبر (۲۵۰) کی تفسیر میں اس حدیث کی روایات کو الدر المنثور میں بیان کیا ہے۔

۲- حاکم نے مستدرک میں تخریج کی ہے رقم ۳۹۱، ۳۹۷ دیکھئے کشف الخفاء رقم ۲۹۹۹ حدیث صحیح لغیرہ ہے۔

مبحث دوم:

اجماع کی قسمیں

اجماع کی حقیقت اوراس کی مشروعیت کی معرفت وحجیت کو سمجھنے کے بعد اس کی اقسام پر گفتگو ضروری ہے، اس سے اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان موازنہ و مقابلہ اور اجتماعی اجتہاد کی اصول سازی سے متعلق آئندہ آنے والے مبحث میں آسانی ہو جائے گی، جیسا کہ ہم پہلے باب میں مختلف اعتبار سے اجتہاد کی مختلف قسمیں دیکھ چکے ہیں، اسی طرح اجماع کی بھی مختلف اعتبارات سے کئی قسمیں ہیں۔

تکمیل ارکان وشرائط کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: تام اور ناقص، اوراقوال کی صراحت وعدم صراحت کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں: اجماع صریحی یا تصریحی اور اجماع سکوتی (۱)۔

اور حجیت و دلالت کی قوت کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں: اجماع قطعی، اجماع ظنی (۲) ان تین تقسیموں کے اعتبار سے چھ قسمیں ہوئیں، یہی مشہور تقسیمات وانواع ہیں، اس کی دوسری قسمیں بھی ہیں یہاں طوالی بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں (۳)۔

۱- اکثر وبیشتر اصولیین کے یہاں خاص طور سے جدید مراجع میں صرف ان دو قسموں پر بحث ہوتی ہے، ناقص وتام کی وضاحت بہت کم ہوتی ہے، مصنفین تمام مجتہدین کے اتفاق یا اکثریت کے اتفاق کا ذکر کرتے ہوئے گذر جاتے ہیں، (الاجتہاد الجماعی سوسوہ ص: ۹۴ تا ۱۰۶)۔

۲- یہ تقسیم بھی کتب اصول میں ہم کم پاتے ہیں لیکن جب حجیت اجماع اس کے حکم ودلالت پر وہ لوگ کلام کرتے ہیں، تو ہم ان کو قطعی وظنی کے درمیان فرق کرتے ہوئے پاتے ہیں۔

۳- اسی طرح ایک تقسیم اجماع کاشف اور اجماع منشی کی ہے۔ اجماعِ کاشف: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۱)اجماع تام اور اجماع ناقص:

سب سے اہم مسئلہ اجماع کو دو قسموں میں تقسیم کرنا ہے، پہلا اجماع تام کامل، اور یہ مطلق ہے، اور دوسرا اجماع ناقص جس کے ارکان وشرائط مکمل نہ ہوں، وہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں تھوڑی تعداد کی مخالفت کے باوجود تمام مجتہدین یا اکثریت کا اتفاق ہو، یا دونوں برابر ہوں، کیا ان دونوں میں فرق ضروری ہے؟

اجماع کی اصطلاحی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع تمام مجتہدین کے اتفاق سے مربوط ہے، اور یہی جمہور اصولیین کی رائے ہے، جیسا کہ مبحث اول میں گزر چکا ہے، لیکن جب اکثریت کا اتفاق ہو اور ایک یا دو یا نسبتا کم تعداد کا اتفاق نہ ہو تو کیا ان کا اتفاق اجماع شمار ہوگا؟

امام زرکشی نے اس مسئلہ میں دس اقوال ذکر کئے ہیں، میں یہاں ان میں سے اہم اور مشہور اقوال کے بیان کرنے پر اکتفا کروں گا(۱) یہ چار ہیں۔

پہلا قول: یہ جمہور کا قول ہے، اس کے مطابق تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے، ان میں سے بعض اگر چہ ان کی تعداد ایک ہو کا اتفاق نہ ہو تو اکثریت کا اتفاق نہ اجماع ہوگا نہ حجت، ان کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حق مخالف کے ساتھ ہو، اگر چہ وہ کم ہوں، جیسا کہ شروع شروع میں اکثر صحابہ نے مانعین زکوۃ کے سلسلے میں حضرت ابوبکر کی مخالفت کی، جب کہ حضرت ابوبکر حق پر تھے، اسی طرح ان کا اسامہ بن زید کے لشکر کے بھیجنے پر اصرار کرنا، جب کہ اکثر صحابہ نے مخالفت کی، اور سارا خیر اسی میں تھا، انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ نے ابن عباس

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جو قرآن وحدیث میں وارد حکم کو صادر کرے۔ اجماعِ منشی: جو فقہاء کے اجتہاد سے مستنبط نیا حکم جاری کرے۔ (فقہ الشورۃ والاستشارۃ: توفیق الشاوی ص:۱۷۸، دوسرا اڈیشن دار الوفاء المنصورۃ مصر)۔

۱- البحر المحیط ج ۴ ص:۴۷٦-۴۷۸ میں نے عبارت میں مفہوم کا خیال رکھتے ہوئے مناسب تبدیلی کی ہے، علامہ آمدی کی پر مغز تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الإحکام ص:۱۸۰-۱۸۴۔ انہوں نے مسئلہ مذکورہ کے مشہور اقوال کا ذکر کیا ہے، اور دلائل کا رد کیا ہے، اور مذہب جمہور کی تائید کی ہے۔

کے خلاف عول (۱) کے مسئلہ میں جواز کا فتوی دیا لیکن ان سے یہ نہیں کہا کہ ہماری اکثریت تمہارے خلاف ہے تمہیں ہمارے اجماع کی مخالفت کا حق نہیں۔

دوسرا قول: اکثریت کے اتفاق اور اقلیت کی مخالفت کے باوجود اجماع کے انعقاد کا جواز، یہی رائے شوافع کے نزدیک معتمد ہے، اور یہی ابن جریر طبری (۲)، ابوبکر الرازی (۳) اور بعض معتزلہ و چند دیگر اصولیین (۴) کا مذہب ہے۔

۱- العول: لغت میں ظلم وجور اور حد سے آگے بڑھنے کو کہتے ہیں، اور شرعی اعتبار سے اصل مسئلہ کے مجموعۂ سہام میں اضافہ کو کہتے ہیں، اس کے بالمقابل حصوں میں کمی کی جاتی ہے، اور یہ اضافہ تمام ورثاء کے حصوں میں ایک نسبت سے تقسیم کر دیا جاتا ہے، جب اصل مسئلہ سے تمام ورثار کو برابر حصہ نہ مل سکے تو مجموعہ حصوں کے بڑے عدد سے حصہ لگایا جائے گا، پھر نئی تقسیم کے مطابق بانٹ دیا جائے گا، اور تمام ورثاء کے حصوں میں ایک نسبت سے کمی کر دی جائے گی، سب سے پہلے حضرت عمر نے اپنے عہد حکومت میں عول کے ذریعہ فیصلہ کیا، اس طرح کہ شوہر، دو بہنوں، یا شوہر، ماں اور بہن کا مسئلہ تھا، انہوں نے صحابۂ کرام سے مشورہ کیا، حضرت زید بن ثابت نے عول کا مشورہ دیا، حضرت عمر فاروقؓ نے تسلیم کرلیا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا۔ حضرت عمر کی وفات کے بعد ابن عباس کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی۔ (الفقہ الإسلامی وأدلتہ: الزحیلی جلد ۱ ص: ۸۱۹ ۷ و ما بعد دوسرا اڈیشن دار الفکر دمشق مسئلہ کی تفصیل اور اس میں اختلاف کی تفصیل کے لئے المحصول: رازی ج ۴ ص: ۱۰۴ کا حاشیہ دیکھئے)۔

۲- محمد بن جریر طبری (۲۴۴-۳۱۰ء) بڑے علماء میں شمار ہوتا ہے، کتاب اللہ کے حافظ فقیہ، احادیث اور اس کے طرق کے عالم، تاریخی واقعات واحوال زمانہ واقوام کے واقف کار، فقہاء کے اقوال میں ان کے اپنے اختیارات ہیں، بہت سے مسائل میں تفرد اختیار کیا ہے، تصنیفات (اختلاف الفقہاء) اور (کتاب البسیط فی الفقہ) جامع البیان فی تفسیر القرآن) وغیرہ، (تذکرۃ الحفاظ، ذہبی ۲/۲۵۱، ھدیۃ العارفین، اسماعیل پاشا بغدادی، ۲/۲۶، اعلام: زرکلی، ۶/۲۰۴)۔

۳- ابوبکر رازی: احمد بن علی جصاص کے نام سے مشہور، (۳۰۵-۳۷۰ھ) حنفی فقیہ، حنفیہ کی سرداری ان کے زمانے میں ان پر ختم ہوگئی، تصنیفات (احکام القرآن) (شرح مختصر الشیخ ابوالحسن الکرخی (شرح جامع الفقہ) (الجواھر المضیۃ ۱/۸۴، اعلام ۱/۱۵۶، دیکھئے، کتاب (الامام احمد بن علی الرازی، لاجصاص) مصنف: ڈاکٹر عجیل النشمی - الکویتی)۔

۴- دیکھئے موسوعۃ الاجماع: سوری ابوحبیب ج ۱ ص ۱۳۱ تیسرا اڈیشن۔

ابن بدران کہتے ہیں: امام احمد کے حوالہ سے ہم نے جو کچھ اوپر لکھا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ صحابہ کے زمانہ کے علاوہ دیگر زمانوں میں اکثریت کے قول پر اجماع ہوسکتا ہے، کیوں کہ دوسرے زمانے میں تمام مجتہدین کی رائے سے واقفیت دشوار ہے(۱)۔

اس رائے کے مویدین کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابہ نے حضرت ابوبکر کو خلیفہ بنایا، حاضرین کے اجماع سے ان کی خلافت منعقد ہوگئی، یہ تو معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے قبل بعض صحابہ کسی دوسرے ملک میں تھے، اسی طرح بعض صحابہ سقیفہ میں حاضر نہیں تھے، تو یہ اکثریت کا اتفاق تھا نہ کہ تمام صحابہ کا، ان تمام باتوں کے باوجود حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر اجماع شمار کیا جاتا ہے۔

تیسرا قول: اکثریت کا اتفاق اور اقلیت کا اختلاف حجت ہوگا اجماع نہیں، یہ ابن حاجب کی رائے ہے، جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر اتفاق کرنے والوں کی اکثریت ہو، لیکن رائے کے حاملین موجود ہوں مخالف تو اجماع قطعی نہ ہوگا، ظاہراً حجت ہوسکتا ہے کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ مخالف کی رائے ہی راجح ہو۔

چوتھا قول: اگر اقلیت کی تعداد تواتر تک پہونچ جائے تو اجماع نہیں ہوگا، اور نہ پہونچے تو ہوگا، قاضی ابوبکر باقلانی لکھتے ہیں: یہ رائے ابن جریر (طبری) سے ثابت ہے۔

اس رائے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ عدد تواتر کی قوت تاثیر سے استدلال کرتے ہیں، کیوں کہ واقعات واخبار کے نقل میں وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے، جب کہ عدد مخالف اگر تواتر کے عدد سے کم ہو تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، کیوں کہ اس سے صرف ظن کا فائدہ ہوتا ہے۔

ہمارا نقطۂ نظر:

میری رائے کے مطابق آخری تین آراء قریب قریب یکساں ہیں، اور تینوں کو ایک

۱- المدخل الی مذہب الامام احمد ص ۱۳۰، دیکھئے روضۃ الناظر: ابن قدامہ ص ۱۲۴، تیسرا اڈیشن۔

رائے شمار کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ان تینوں آراء میں تمام مجتہدین کے اتفاق کی شرط نہیں ہے، بلکہ اکثریت کی رائے پر اجماع منعقد ہوجاتا ہے، ہاں اس کے درجے الگ الگ ہیں۔

جب کہ پہلی رائے میں تمام مجتہدین کے اتفاق کی شرط ہے، یعنی اس رائے میں اس کامل ومکمل اجماع کی بات کی گئی ہے جس میں کسی مجتہد کا اختلاف نہ ہو، نہ عقلی اعتبار سے انعقاد کے امکان کی بابت اور نہ اس کے حجت قطعی ہونے کی بابت۔

اس طرح کے اجماع کے متعلق ابن حزم اندلسی ظاہری اپنی کتاب (مراتب الإجماع) کے مقدمہ کے اختتام میں لکھتے ہیں، ہم اس کتاب میں اسی اجماع تام کو ذکر کریں گے، جس میں یقینی طور پر کوئی مخالف نہ ہو، اور جس کا علم اسی طرح ہو جس طرح اس کا ہے کہ امن وخوف تمام حالات میں فجر کی نماز کا دو رکعت ہی ہے، اور رمضان شوال اور شعبان کے مابین ہوتا ہے۔ الخ(۱)۔

اس طرح ہمارے سامنے مختصراً دو طرح کے اجماع ہیں، ایک وہ جس میں تمام مجتہدین کا اتفاق ہو اور دوسرا وہ جس میں اکثریت کا اتفاق اور بعض مجتہدین کا اختلاف ہو، ان میں سے پہلا قطعی ومکمل اجماع ہے، اور دوسرا (اقلیت کے تناسب کی تحدید سے صرفِ نظر) غیر قطعی وغیر مکمل اجماع ہے، اور یہ اجماع، اجماعِ سکوتی سے الگ ہے جس میں بعض مجتہدین اپنی آراء کا اظہار کرتے ہیں اور بقیہ مخالفت یا موافقت کا اظہار کئے بغیر سکوت اختیار کرتے ہیں، آگے اس کی تفصیل آئے گی۔

سابقہ دونوں رایوں کو جمع کرنے کے لئے دو طرح کے مسائل میں تفریق ممکن ہے، یعنی وہ جس میں اجماعِ تام کی ضرورت ہو یا جس میں اجماع تام کی ضرورت نہ ہو۔

اگر مسئلہ فقہی تشریعی ہو، تو اجماع کے تحقق کے لئے جمہور کی رائے پر اتفاق کرتے ہوئے اس مسئلہ میں تمام مجتہدین کے اتفاق کی شرط ضروری ہے۔

۱- مراتب الاجماع ص ۱۶، دوسرا اڈیشن، دار الکتاب العربی، بیروت، یہ امام شافعی کی رائے کے موافق ہے، تفصیل دیکھئے الرسالۃ ص ۵۳۴، وجماع العلم ص ۶۰ دونوں کی تحقیق علامہ احمد محمد شاکر نے کی ہے۔

اور اگر مسئلہ سیاست شرعیہ یا ملکی معاملات کی تنظیم سے متعلق ہو تو اس وقت تمام مجتہدین کے اتفاق کی شرط ضروری نہیں ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکر کی خلافت، مانعین زکوۃ سے قتال، جمعِ مصحف، اور حضرت عثمان کا پانچ نسخوں کے علاوہ جو ان کے عہد میں ایک رسم میں لکھے گئے تھے تمام نسخوں کو جلا دینا، جب کہ ابن مسعود راضی نہ تھے، اور ان سے قبل بعض صحابہ کی پیہم مخالفت کے باوجود جب اکثر صحابہ نے اتفاق کرلیا، تو حضرت عمر کا سوادِ عراق کی اراضی کو فاتحین میں تقسیم نہ کرنا۔

کیوں کہ سیاست شرعیہ اور ملکی معاملات کی تنظیم کے مسائل فوری حل کے متقاضی ہوتے ہیں، اور اکثر و بیشتر بدلتے مصالح سے جڑے ہوتے ہیں، اگر تمام کی شرط لگائی جائے تو یقینی طور پر تاخیر ہو جائے گی اور مسلمانوں کی بہت سی مصلحتیں ضائع ہو جائیں گی۔

دونوں رایوں کے درمیان جمع کی تجویز پیش کرنے کا حوصلہ اس بات سے ملا کہ خود صحابہ کرام نے نہیں کہا کہ اس معاملہ پر ہم نے اجماع کرلیا ہے، اور اس پر اجماع نہیں کیا، بلکہ یہ لفظ تو انہوں نے اس طرح کے مسائل میں موجودہ اصطلاحی (۱) مفہوم میں استعمال ہی نہیں کیا ہے، اجماع کے مسئلہ کی بابت عہد تابعین میں شروع ہوئی، اور ائمہ مجتہدین کے عہد میں وسعت پیدا ہوئی، جیسا کہ تاریخ تشریع اور اصول فقہ کی بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے (۲)۔

اسی لئے ہم پیشرووں کے لئے بعد میں آنے والوں کی اصطلاحات کو لازم نہیں قرار دے سکتے، اصطلاحات، سلفِ صالح کے عہد میں انجام پانے والے تشریعی امور اور سیاست شرعیہ سے متعلق امور کو سمجھنے اور مستقبل کے امور کو منظّم کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ میں اجماع کی نفی کرتا ہوں، لیکن ہمیں یہ سمجھنا چاہئے کہ اصولیین

۱- دیکھئے امام شافعی کا کلام۔ (جماع العلم: ۴۷)۔

۲- بطور مثال دیکھئے اصول الفقہ الاسلامی: ڈاکٹر وھبۃ زحیلی ج ۱ ص ۴۸۶-۴۸۸، انہوں نے تصور اجماع کے ارتقاء اور ادوار پر روشن آتی ہے، اور وضاحت کی ہے کہ بحیثیت عمل عہد صحابہ میں سب سے زیادہ مضبوط چیز رہی البتہ، اجماع کو ایک اصل اور شرعی ماخذ کی حیثیت دینا اور اس کا تصور و ذکر تو یہ عہد صحابہ کے بعد شروع ہوا۔

کے ہر گروہ نے قرون اولیٰ بالخصوص عہد صحابہ وکبار تابعین میں انجام پانے والے امور کی بابت اپنے تصور کے مطابق اجماع کی بابت غور وفکر کیا، اسی اپنے تصور کی بابت اسے اصولی حیثیت سے تشکیل دیا اور اس کی تشریع کی۔ اسی لئے حقیقت اجماع اور اس کی حجیت کے متعلق مختلف نقطہائے نظر کو ایک دوسرے سے متناقض نہ خیال کرتے ہوئے ان کے درمیان تطبیق دینے کو میں غیر مناسب نہیں سمجھتا، اور ہر ایک پر اس کے میدان میں اور قوت وضعف کے اعتبار سے عمل کرنا ممکن ہے، علمی شرعی اور عملی نقطۂ نظر سے ہم اجماع کی دو حد مقرر کر سکتے ہیں ایک ادنی دوسری اعلیٰ۔

اس کا اعتبار کرتے ہوئے (اجماع) جب مطلق ہو تو اجماع تام مراد ہوگا جب کہ اس کے تمام شروط وارکان موجود ہوں، اور وہ ہے تمام مجتہدین کا اتفاق، اس اجماع کامل کی بہت سی عملی تطبیقات ہیں، جن میں سے بعض کا حصول عہد اول میں ہو چکا ہے، عہد صحابہ کی سابقہ تین مثالیں، اور اسی کے تحت بطریق اولی دین کی تمام ضروری باتیں آجائیں گی، جیسے پانچ وقتوں کی نماز، رمضان کے روزے، حج اور زکاۃ کی مستطیع پر فرضیت، زنا، سود، شراب نوشی، والدین کی نافرمانی وغیرہ کی حرمت۔

پھر ہم اجماع کی دوسری سطح پر آتے ہیں وہ بھاری اکثریت کا اتفاق اور ایک یا دو کی مخالفت، پھر تیسری سطح بڑی اکثریت کا اتفاق، اور اقلیت کی مخالفت اور اسی طرح....

لیکن اس طرح کے ہر اجماع کو مقید یا مبین ذکر کرنا چاہئے، مثلاً یوں کہا جائے اکثر صحابہ کا اس پر اتفاق ہے، یا جمہور تابعین کی یہ رائے ہے، یا جمہور فقہاء کی یہ رائے ہے، یا فلاں فلاں فقہاء کے علاوہ سب کا اتفاق ہے۔

یا اس کے لئے اجماعِ مطلق سے تمیز کے لئے ''اجتماعی اجتہاد'' کی اصطلاح جیسی نئی اصطلاحات استعمال کی جائیں، اجتماعی اجتہاد کے متعلق گفتگو کی جا رہی ہے اس کی مزید تفصیل اگلے مبحث میں آئے گی۔

(۲) اجماع صریح واجماع سکوتی:

اجماع کی ایک اور تقسیم اس کی نوعیت کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ کیا ہر مجتہد اور اجماع کرنے والے کی جانب سے رائے کی تصریح ضروری ہے، یا اتنا کافی ہے کہ بعض تصریح کریں اور بقیہ خاموشی اختیار کرلیں؟

اس طرح اجماع کی دو قسمیں ہوجاتی ہیں: اجماع صریحی، اجماعِ سکوتی۔ بعض اجماع صریح کو اجماع قولی یا نطقی سے تعبیر کرتے ہیں (۱)۔

حنفی اصول میں دو الگ الگ تعبیریں ملتی ہیں جو اولِ وہلہ میں مختلف لگتی ہیں عزیمت ورخصت، عزیمت صریح کے لئے اور رخصت سکوتی کے لئے (۲) اجماع تصریحی کی حجیت میں اختلاف نہیں، کیوں کہ اصل تو یہی ہے کہ تمام مجتہدین کا قول ظاہر ہو۔

اگر ہر مجتہد پیش کردہ مسائل میں اپنی آراء کا اظہار کردے اور ان کی آراء متفق ہوں تو وہ اجماع صریحی ہوگا، اجماع سکوتی کی حجیت کے سلسلہ میں علامہ زرکشی (۳) نے بارہ مذاہب بیان کئے ہیں، ان میں سے ہر ایک معتبر ہے۔

لیکن ان تمام مذاہب کا تین بنیادی اقوال میں اختصار کیا جاسکتا ہے۔

اول: اجماع سکوتی اجماع اور حجت نہیں، اور امام شافعی کا راجح قول یہی ہے، کیوں کہ وہ کہتے ہیں، ساکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا، رازی نے بالجزم لکھا ہے یہ امام شافعی کا مذہب ہے اور یہی راجح ہے (۴)۔

۱- دیکھئے المسودة: آل تیمیہ ص ۳۱۶۔

۲- دیکھئے، اصول السرخسی ج ۱ ص ۳۳ پہلا اڈیشن، لجنۃ احیاء المعارف العثمانیۃ، حیدرآباد، ھند، اصول البزدوی، مع شرح: کشف الاسرار: بخاری ج ۲ ص ۴۲۴-۴۲۶ پہلا اڈیشن۔

۳- البحر المحیط ج ۴ ص ۴۹۴-۵۰۲، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۰۱-۱۰۴۔

۴- المحصول ج ۴، ص: ۱۵۳۔

دوم: پہلے قول کے برعکس: یعنی اجماع سکوتی اجماع اور حجت ہے، یہ جمہور یعنی حنفیہ، اکثر شوافع اور امام احمد کا راجح قول ہے(۱)۔

سوم: بقیہ مذاہب: بعض قیود کے ساتھ اجماع سکوتی کو اجماع اور حجت مانتے ہیں، مثلاً حال کی قید کہ قول بطور فتوی صادر ہو نہ کہ کسی حاکم کا کوئی حکم ہو، یا اس کے برعکس ہو، یا ایسا معاملہ ہو جس میں تاخیر کا احتمال نہ ہو جیسے خون بہانا، یا زنا، یا ایسا معاملہ جس کا وقوع ہمیشہ اور بار بار ہوتا ہو، یا عدد کی قید کہ ساکتین، قائلین سے کم ہوں، یا زمانے کی قید جیسے زمانے کے ختم ہونے کی شرط، یا عصر صحابہ میں حجیت کی تخصیص۔

ان تینوں اقوال کا دو قول یا دو مذہب میں اختصار کیا جاسکتا ہے:

اول: اجماع سکوتی نہ اجماع ہے اور نہ معتبر حجت ہے، یہ منکرین حجیت کی رائے ہے۔

دوم: اجماع سکوتی معتبر ہے، لیکن اجماع صریح کی طرح قطعی نہیں، جیسا کہ اس کی حجیت کے قائلین کی اکثریت کی رائے ہے، اور یہی میرے نزدیک راجح ہے(۲)۔

میری رائے ہے کہ جس زمانہ میں یہ اجماع واقع ہوا اس زمانہ میں اسے اجماعِ ظنی کے درجہ کا اعتبار رہوگا، اور وہ حجت ہوگا اس کے مقتضی کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا، لیکن جب وہ زمانہ ختم ہوجائے گا اور کوئی مخالف رائے نہیں ظاہر ہوگی تو وہ اجماعِ صریحی کی طرح اجماعِ قطعی ہوجائے گا، اس طرح اجماعِ سکوتی کی حجیت کی قائلین کے درمیان جمع وتطبیق ہوسکتی ہے، جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح مختلف مذاہب کی تعریف کے ساتھ احکام کے اثبات کا مقصد پورا ہوجاتا ہے۔

اس ترجیح وتطبیق سے ہم بطور خاص اجتماعی اجتہاد اور اجماع کے مابین موازنہ ومقابلہ سے

۱- دیکھئے روضۃ الناظر: ابن قدامہ: ص ۱۳۲۔

۲- اس رائے کو بہت سے قدیم وجدید علماء نے راجح قرار دیا ہے، دیکھئے: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۴، البحر المحیط ج ۴ ص ۵۱۲ ندوۃ الامارات کے مقالات ج ۲ ص ۹۸۹، میں ڈاکٹر محمد ابولیل کا مقالہ۔

متعلق آئندہ دومباحث میں اجتماعی اجتہادکی اصول سازی کے دوران کافی فائدہ اٹھاسکتے ہیں۔

اجماعِ سکوتی سے متعلق اس مستقل وخاص مبحث کوزرکشی کی نقل کردہ ایک عبارت پر ختم کروں گا جسے انھوں نے ابن السمعانی(۱) کی (قواطع الأدلۃ) سے نقل کیا ہے۔

انہوں نے ابتدا میں مسئلہ کی پیچیدگی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اجماع سکوتی کے قائلین کے دلائل کو ذکر کیا ہے، جن میں عقل سے استدلال کرتے ہوئے منکرین کے دلائل کا جواب اوراس کی تردید ہے۔

مصنف القواطع لکھتے ہیں: دونوں پہلوؤں سے یہ نہایت مشکل مسئلہ ہے، ابوالطیب (۲) نے اجماع کے اثبات میں ایک بہترین استدلالی ترتیب کا ذکر کیا ہے، میں اسے بیان کررہا ہوں، اسی سے منکرین کا جواب بھی مل جائے گا۔

لکھتے ہیں: اجماع سکوتی کے ثبوت کی دلیل دواصلوں پر مبنی ہے، پہلا: اہل زمانہ کا غلطی پر اجماع ممکن نہیں۔ دوسرا: حق ایک ہے اوراس کے علاوہ باطل ہے۔

جب یہ دواصول ثابت ہوگئے تو ظاہرقول یا توحق ہوگا یا باطل، اگرحق ہوگا تو اس کی پیروی اوراس پرعمل واجب ہوگا اور اگر باطل ہوگا تو تمام علماء کے نزدیک تین میں سے کسی ایک حال سے خالی نہیں ہوگا۔

یا تو انہوں نے اجتہادنہیں کیا، یا انہوں نے اجتہادکیا لیکن اجتہادکرکے کسی ایسی رائے تک نہیں پہونچ سکے جس کو ماننا لازمی ہو، یا ان کا اجتہاد غالب قول کے خلاف ظاہرہوا۔ یہ تو ممکن

۱- ان کا تعارف باب اول ص۹۶ میں آچکا ہے۔

۲- ابوالطیب: طاہربن عبداللہ بن ظاہر، قاضی ابوالطیب، طبری (۳۴۸-۴۵۰) فقیہ، اصولی، مناظر، مشائخ شوافع میں شمارکیا جاتا ہے، تصنیفات (شرح مختصرالمزنی) (طبقات الشافعیۃ) (المجرد) وغیرہ، ان کے متعلق ان کے شاگرد شیرازی کہتے ہیں: میں نے ان سے بڑا مجتہد، محقق، گہری نگاہ والا نہیں دیکھا[طبقات الفقہاء: شیرازی، ص۱۳۵، وتھذیب الاسماء واللغات نووی ۲/ ۲۴۷- دیکھئے الاعلام:......... ۳/ ۳۲۱۔

نہیں کہ انہوں نے اجتہاد نہ کیا ہو، عادۃً ایسا ممکن نہیں، کیوں کہ جب کوئی اہم مسئلہ درپیش ہوتا ہے تو اہلِ نظر اجتہاد اور غور وفکر کرتے ہی ہیں، ایسا نہ کرنے سے اہل زمانہ صراطِ مستقیم سے دور ہوجائیں گے، اور یہ ممکن نہیں، کیوں کہ وہ سب کے سب خطا پر اجماع نہیں کرسکتے: اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے اجتہاد کیا لیکن اجتہاد کرکے کسی یقینی رائے کو اختیار نہیں کرسکے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ساری امت پر حق ظاہر نہیں ہوسکا، اور یہ محال ہے، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے اجتہاد کیا اور یہ غالب قول کے خلاف ظاہر ہوا اور انہوں نے چھپالیا، کیوں کہ اظہارِ حق واجب ہے، اور بطور خاص جب کہ باطل قول کا غلبہ ہوجائے، جب یہ تمام صورتیں باطل ثابت ہوگئیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی رضامندی سے چپ رہے، اس طرح ان کا چپ رہنا بولنے کی مانند ہوگیا(۱)۔

اجماعِ سکوتی کی حجیت کی ترجیح کے باوجود بہت سے علماء کی ذکر کردہ قیود کے بغیر اس کا وجوب معتبر نہیں ہوسکتا، مصنف (البحر المحیط) نے اسے جمع کرکے واضح کردیا ہے، میں ان کا اختصار کے ساتھ ذکر کروں گا(۲)۔

پہلی قید: اس کا تعلق مسائل تکلیف سے ہو، کوئی کہے: عمار حذیفہ سے افضل ہے، اس میں سکوت اختیار کرنا کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ لوگ اس کے مکلّف نہیں۔

دوسری قید: یہ معلوم ہوجائے کہ یہ اجتہاد تمام اہل زمانے تک پہنچ چکا ہے اور انہوں نے اس پر نکیر نہیں کی۔

تیسری قید: مسئلہ پسندیدگی وناپسندیدگی سے خالی ہو۔

چوتھی قید: اس مسئلہ میں اتنا زمانہ گذر گیا ہو کہ عادۃً آدمی کے لئے غور وفکر ممکن ہو۔

پانچویں قید: طولِ زمانہ کے ساتھ اس کا بار بار وقوع نہ ہو۔

۱- البحر المحیط ج ۴ ص ۵۰۲-۵۰۳۔

۲- دیکھئے، البحر المحیط ج ۴ ص ۵۰۳، التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۱۰۵۔

چھٹی قید: مذاہب کے استقرار کے قبل ہو، استقرار کے بعد قطعاً اس کا اثر نہیں ہوگا، جیسے کسی مقلد کے فتوی کے بعد مخالفین سکوت اختیار کریں، مخالفین اپنے مذاہب کا علم رکھتے ہیں اور مقلد اپنے مذہب کا علم رکھتا ہے۔

یہ آخری قید دور تقلید میں بہت اہم ہے، لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں معاصر بڑی فقہی اکیڈمیوں کے فتاوی پر یہ منطبق نہیں ہوتا، کیوں کہ وہ کسی متعین مذہب کا التزام نہیں کرتے۔

گویا کہ یہ ماقبل استقرار مذہب کی طرف رجوع ہے، اور یہ اچھی بات ہے واللہ أعلم۔

(۳) اجماع قطعی اور اجماع ظنی:

ہمیشہ ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ اجماع اور قطعیت لازم وملزوم ہے، جیسا کہ عام پڑھے لکھے اور طلبۂ علوم شرعی کے مابین معروف ومشہور ہے، اجماع کا جب ذکر ہوگا تو اس کے ساتھ حکم کی قطعیت اور اس کے منکرین کی تکفیر وتضلیل وتفسیق کا ذکر ضرور ہوگا۔

اس کے بالمقابل اس طرف نگاہ نہیں جاتی کہ جس اجماع کا دعوی کیا جارہا ہے، آیا وہ اجماع ہے بھی یا نہیں، ایسا لگتا ہے کہ اس کی کوئی ضرورت ہی نہیں سمجھی جاتی، جب کہ کسی مسئلہ کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے اجماع کرلیا یا اس پر ان کا اجماع ہے، اس میں اختلاف نہیں، تو اس کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ یقینی طور پر ثابت ہے۔

اصول فقہ کے ماہرین وفقہاء گرچہ اس کی حجیت پر متفق ہیں لیکن ان کے اختلاف کو دیکھ کر ایسا لگتا ہے کہ اجماع کے مسائل تمام موضوعات سے مشکل اور پیچیدہ تر ہیں۔

توسعاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ اجماع کے حق میں اجماع نہیں ہے، گذشتہ صفحات میں اس کے مفہوم وحجیت اور اعتبار وعدم اعتبار سے متعلق تفصیل گذر چکی ہے، اصول فقہ کی کتابوں میں اجماع کی بحث سے متعلق فروعی مسائل کی ایک بڑی تعداد ہے، اختلافات کا ختم نہ ہونے والا ایک سلسلہ ہے، اس لئے کہ اجماع کی ایک قسم وہ ہے جو قطعی ہے، جس پر کلی اجماع کا انطباق ہوتا ہے، اور

دوسری قسم ظنی ہے، جس میں اس کے شرائط میں سے کوئی ایک شرط نہ ہو، اس کی بڑی تعداد ہے، اجماع کی قطعیت وظنیت میں دو زاویوں سے غور کیا جاتا ہے، اجماع کے ثبوت کی رو سے، دوسرے حکم کی دلالت، ہر ایک پر جداگانہ بحث کی ضرورت ہے، تاکہ قطعی اور ظنی کی تمیز وتفریق ہو سکے، اور ان دونوں کے نتائج کے ساتھ اجتماعی اجتہاد سے ان کے مضبوط تعلق کی وضاحت ہو جائے۔

اولاً: پہلا زاویہ اجماع کا ثبوت:

میں یہاں ابن قدامہ مقدسی کی ایک مختصر عبارت نقل کروں گا جس سے اس گوشہ کی اجمالی اور واضح تصویر ہمارے سامنے آجائے گی، اس میں کچھ وضاحت کی ضرورت ہوگی جس کی تکمیل دیگر مراجع وماخذ سے کر دی جائے گی۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: اجماع کی دو قسمیں ہیں: ظنی اور قطعی۔

قطعی اجماع وہ جس میں تمام شروط کے ساتھ اتفاق پایا جائے اور اہل تواتر نے اسے نقل کیا ہو۔

ظنی وہ ہے جس میں دو قیدوں میں کوئی ایک نہ ہو، اس طرح کہ شروط پائی جائیں مگر اختلاف ہو، جیسا کہ کسی زمانہ میں اتفاق، تابعین کا صحابہ کے دو اقوال میں سے کسی پر اجماع، یا کسی کا قول پایا جائے اور باقی ماندہ کی طرف سے سکوت یا شروط پائی جائیں لیکن نقل کرنے والے اہل تواتر نہ ہوں (۱)۔

ان کے کلام سے مترشح ہوتا ہے کہ اجماع کی قطعیت دو ناحیوں سے ثابت ہوتی ہے۔

پہلا: اجماع کی مکمل شروط کا ثبوت: یعنی تمام مجتہدین کا قولاً یا عملاً اجماع اور تمام شروط کی تکمیل (۲)۔

۱- روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۱۳۵، تیسرا اڈیشن دار الکتاب العربی بیروت۔

۲- مطلب اول میں اجماع قطعی اور ظنی کی وضاحت ہو چکی ہے، ابن قدامہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا: تواتر سے منقول ہو، اس کے بالمقابل اجماع کی ظنیت سابقہ دونوں جہتوں میں سے کسی ایک یا دونوں کی عدم موجودگی سے ثابت ہوتی ہے، ابن قدامہ نے اس کی تین مثالیں دی ہیں:

اول: اجماع کرنے والوں کا اتفاق کسی ایک زمانے میں ہو، اس طرح کہ بعض لوگ ، زمانے کے ختم ہونے سے پہلے اپنے قول سے رجوع کرلیں، یہ بعض اصولیوں کے نزدیک جائز ہے، یہی لوگ زمانے کے ختم ہونے کی شرط لگاتے ہیں(۱)۔

دوم: تابعین کا صحابہ کے سابقہ دو اقوال میں سے کسی ایک پر اتفاق، اسی طرح ہر زمانے میں ماقبل دور کے دو اقوال میں سے کسی ایک قول پر اتفاق، اسے ایسے اجماع سے تعبیر کیا جاتا ہے جس میں پہلے سے اختلاف چلا آرہا ہو(۲)۔

زرکشی اس مسئلہ میں اختلاف کو پیش کرنے کے بعد کہتے ہیں، حق یہ ہے کہ یہ اجماع قطعی کے درجے تک نہیں پہونچتا، یہ اجماع ظنی ہے، کیوں کہ اجماع کے مراتب الگ الگ ہیں، امام الحرمین کے کلام سے یہی اشارہ ملتا ہے، اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اجماع کے مراتب کا یہی مطلب ہے(۳)۔

حنفیہ کی بعض کتابوں میں امام محمد بن حسن رحمہ اللہ سے مراتب اجماع سے متعلق (یہ

۱- دیکھئے البحر المحیط ج ۴ ص ۵۱۰-۵۱۱ واصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۵، والمدخل الی مذہب الامام احمد ص ۱۳۱، جمہور نے تحقیق اجماع کے لئے زمانے کے ختم ہونے کی شرط نہیں لگائی۔

۲- اس میں اختلاف ہے، اور امام شافعی کے دو اقوال ہے، اصح عدم جواز کا ہے، اور دوسرا جواز کا ہے، اور یہی اکثر حنفیہ کی رائے ہے، دیکھئے البحر المحیط ج ۴ ص ۵۳۳-۵۳۵، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۸۸، المحصول ج ۴ ص ۱۳۸، یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے، ابن بدران کہتے ہیں جب صحابہ کا دو قول میں اختلاف ہوجائے اور تابعین ان میں سے کسی ایک قول میں متفق ہوں تو قاضی ابویعلی وشوافع کے برخلاف اجماع ہوجائے گا، (المدخل إلی مذہب الإمام أحمد) ص ۱۳۱۔

۳- البحر المحیط ج ۴ ص ۵۳۵۔

حنفیہ کے نزدیک چار ہیں) منقول صریح عبارت آئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کے چار مراتب ہیں اور یہ کہ سابقہ مختلف فیہ اقوال میں سے کسی ایک پر اتفاق اجماع کا آخری مرتبہ ہے(۱)۔

سوم: بعض کی طرف سے صراحت ہو اور بعض خاموشی اختیار کریں، یہ اجماع سکوتی ہے، گذشتہ صفحات میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

اجماع کی قطعیت وظنیت کی دوسری جہت جیسا کہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے وہ اجماع کے نقل کا طریقہ ہے، اگر متواتر منقول ہو تو اجماع قطعی ہوگا اور اگر متواتر منقول نہ ہو تو اجماعِ ظنی ہوگا۔

اصول بزدوی میں ہے ''اگر ہم تک سلف کا اجماع اس طرح پہونچے کہ ہر زمانہ میں اس کے نقل پر اجماع ہو تو متواتر حدیث کے نقل کی طرح ہوگا، اور اگر متواتر منقول نہ ہو تو احاد کے نقل کی طرح ہوگا، جیسے عبیدہ السلمانی کا قول (۲)۔ کہ اصحاب نبی ظہر سے قبل چار رکعت، اسفارِ فجر، بہن کی عدت میں بہن سے نکاح..... پر جس طرح متفق ہوئے، ایسا کسی مسئلہ پر ان کا اتفاق نہیں ہو پایا، یہ اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے، لیکن متواتر منقول نہ ہونے کی وجہ سے اس پر عمل تو واجب ہوگا لیکن علم یقین حاصل نہیں ہوگا، یہ قیاس پر مقدم ہوگا کچھ فقہاء نے اس باب میں آحاد سے نقل کا انکار کیا ہے، یہ قول درست نہیں (۳)۔

خلاصہ: اجماع کا نقل احادیث وسنت کے نقل کی طرح ہے، اگر متواتر ہو تو قطعی، اور

۱- دیکھئے: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۵-۱۱۶ اصول البزدوی مع شرح کشف الاسرار ج ۳ ص ۴۵۶-۴۵۸ اور ص ۴۷۹۔

۲- عراق کے مشہور فقہاء میں ان کا ذکر گزر چکا ہے۔

۳- اصول البزدوی مع شرح کشف السرار ج ۳ ص ۴۸۴، ۴۸۶۲، دیکھئے البحر المحیط ج ۴ ص ۴۴۴، اس میں ہے کہ جمہور اس اجماع کو قبول نہیں کرتے جو نقلاً احادی ہو برخلاف بزدوی کے کلام کے جس سے قلت کی طرف اشارہ ملتا ہے، مزید دیکھئے التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۵۔

اگر عادل آحاد سے منقول ہو تو صحیح ظنی۔

اجماع کی قطعیت وظنیت کی ایک دوسری جہت باقی رہ جاتی ہے، ابن قدامہ نے سابقہ عبارت میں اس کا ذکر نہیں کیا، وہ اجماع کے استناد کی جہت ہے۔

اگر اس کا استناد قرآن یا احادیث سے ہو تو وہ قطعی ہے، اور اگر قیاس یا اجتہاد سے اخذ کردہ مفہوم سے ہو تو ظنی ہے(۱)۔

ثانیاً: اجماع کی قطعیت وظنیت کا دوسرا زاویہ: قوتِ حکم یا حکم کی دلالت کی حیثیت ہے

اجماع کے ثبوت کے بعد اس زاویہ سے متعلق گفتگو کی جائے گی، کتب اصول میں عام طور سے اجماع کے حکم یا اس کی حجیت کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے، تقسیم کی تکمیل اور موضوع کی مناسبت سے میں نے (اقسامِ اجماع) کی بحث میں اس کو بیان کیا ہے، اصل یہ ہے کہ اجماع ثبوت کے بعد متفق علیہ حکم پر قطعی الدلالہ ہوتا ہے، اس کے اقتضاء کے مطابق عمل ضروری ہوگا، اس کا منکر کافر، گمراہ، فاسق قرار دیا جائے گا، یہی مشہور اور جمہور کا قول ہے، ان میں ہی حنفیہ اور حنابلہ ہیں(۲)۔

زرکشی رقمطراز ہیں: اصولیوں کی ایک جماعت نے مطلقاً اسے حجتِ قطعیہ گردانا ہے، ان میں صیرفی (۳) ہیں، حنفیہ میں سے دبُّوسی، شمس الائمہ سرخسی نے بالجزم یہی کہا ہے، وہ دونوں

۱- اجماع کے استناد اور دلالت وعلامت کی تقسیم کی بحث کے لئے دیکھئے: البحر المحیط ج۴ ص: ۴۳۵۔ اصولی السرخسی ج۱ ص۱۰۳-۱۰۲ روضۃ الناظر ص ۱۳۴ المدخل الی مذہب الامام احمد ص ۱۳۲، التقریر والتحبیر ج ۳ ص۱۰۹-۱۱۲۔

۲- دیکھئے اصول السرخسی ج۱ ص ۲۹۵، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۳، روضۃ ال؛ ناظر ص ۱۱۶، المدخل الی مذہب الامام احمد ص ۱۲۹ اصول الفقہ الاسلامی: زحیلی ج۱ ص ۵۴۹: علم اصول الفقہ : خلاف ص ۵۲۔

۳- ابوبکر العربی، محمد بن عبداللہ البغدادی (ت ۳۳۰ھ) شافعی فقیہ، اصولی، اصول فقہ کے امام شافعی کے بعد سب سے بڑے عالم، ان کی کئی تصنیفات ہیں: [طبقات الفقہاء۔ شیرازی ص ۲۰۲، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لکھتے ہیں: اسے قطعی اس امت کی عظمت کی وجہ سے مانا گیا ہے، اصفہانی(۱) لکھتے ہیں:

یہی مشہور ہے، اور یہ تمام دلائل پر مقدم ہے، اس کے بالمقابل کوئی دلیل نہیں، اور اس رائے کو اکثریت کی طرف منسوب کیا ہے، لکھتے ہیں: اس کے منکر کو گمراہ اور بدعتی قرار دیا جائے گا، رازی اور آمدی اس کی مخالفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس سے صرف ظن کا فائدہ ہوگا۔

صحیح رائے یہ ہے کہ اگر اجماع قطعی ہو تو حجتِ قطعی ہوگا اور اگر اجماعِ ظنی ہوگا (۲) تو حجتِ ظنی ہوگا، زرکشی نے فخر الدین رازی کا جو قول اجماع کی دلالت کی ظنیت سے متعلق ذکر کیا ہے وہ صحیح ہے (۳)۔

اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ جب ثبوت اجماع کے دلائل ظنی ہیں، پھر اجماع کیونکر قطعی ہوگا (۴)۔

اجماع کے دلالتِ حکم کی قطعیت کو ایجابی اور سلبی دو مختلف زاویوں سے دیکھا جاسکتا

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) طبقات الشافعی: ابن قاضی شہید ۱/ ۱۱۶، مرجع العلوم الاسلامیۃ: زحیلی ص ۵۷۹) ابن برہان (ابن برھان: احمد بن علی بن محمد (۴۴۴-۵۱۸ھ) فقہ، اصول، خلافیات کے ماہر تھے، حنبلی تھے، پھر شافعی ہو گئے تصنیفات: [الوصول الی الاصول'' والبسیط'' والاوسط والوسیط'' وغیرہ] [طبقات الشافعیہ الکبری ۶/ ۳۰ ثذرات الذھب، ۶۲۴ مرجع العلوم الاسلامیۃ ص ۵۷۹۔

۱- الأصفھانی، محمود بن محمد، ابوعبداللہ (۶۱۶-۶۸۲ھ) اصولی، متکلم، محصول رازی کے شارح موسم بہ الکاشف عن المحصول بہت بہترین شرح ہے، کئی جلدوں میں ہے، تکمیل سے پہلے انتقال ہو گئے ان کی ایک کتاب ہے ''القواعد'' جو اصلین، منطق، وخلاف پر مشتمل ہے، [طبقات الشافعیہ شھیۃ ۶/ ۱۹۹-۲۰۱، کشف الظنون ۲/ ۱۶۱۵۔

۲- المحیط ج ۴ ص ۴۴۳۔

۳- دیکھئے، المحصول ج ۴ ص ۶۴، اجماع کی قطعی دلالت کے قائلین فقہاء پر ان کے تعجب کے لئے دیکھئے ص ۵۰۔

۴- حوالہ سابق ص ۹۱، مزید دیکھئے ص ۹۶، مذکور تفصیل سے ان وجوہ کی کمزوری ثابت ہوتی ہے، اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحیح تیسرا راستہ ہے، وہ یہ ہے کہ ہم اس کو آحاد میں شمار کریں۔

ہے، ایجابی یہ ہے کہ اجماع کے مدلول کے تقاضہ کے مطابق اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

کیوں کہ اجماعِ قطعی وظنی کی حجیت کے تمام قائلین وجوبِ عمل، قیاس، اور خبر آحاد (جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے) کی تقدیم پر متفق ہیں(۱)۔

سلبی پہلو یہ ہے کہ اس کے منکرین پر کیا حکم لگایا جائے؟ جمہور جو اجماع کے دلالتِ حکم کی قطعیت کے قائل ہیں، (اور ان کے ساتھ اجماع کی ظنیت کے قائلین بدرجۂ اولی شامل ہیں) کی رائے یہ ہے: اس کا منکر متعینہ حالات کے علاوہ کافر نہیں ہوگا(۲)۔

☆☆☆

۱- المدخل الی مذہب الامام احمد ص ۱۳۰۔

۲- مذاہب اور اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے، البحر المحیط ج ۴ ص ۵۲۴-۵۶۸، التقریر والتحبیر ج ۴ ص ۱۱۳-۱۱۰۔

مبحث سوم:

اجماع اور اجتہاد اجتماعی کے درمیان موازنہ اور اجتماعی اجتہاد کا تشریع کے سلسلے میں مقام

اجماع کی اقسام میں ہم نے دیکھا کہ اجماع کی ایک قسم وہ ہے جو قطعی الثبوت والدلالۃ ہے اس پر منتخب تعریف کا انطباق ہوتا ہے، اور اجماع سے مطلقاً وہی مراد ہوتا ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں اس کا رکن (تمام مجتہدین کا اتفاق) مکمل طور پر نہ پایا جائے، اور یا بعض قیود وضوابط میں کمی ہو، تو وہ اجماعِ ناقص ظنی ہوگا، جیسے اکثریت (جمہور) کا اجماع، اجماعِ سکوتی، اور جس میں کسی مخالف کا علم نہ ہو۔

اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے مابین موازنہ ومقابلہ دو پہلوؤں سے ہوگا، ایجابی اور سلبی، ایجابی پہلو سے موازنہ ان دونوں کے مابین دقیق فروق کی وضاحت کے لئے ہوگا، سلبی دونوں کے درمیانی رشتوں کی وضاحت، اور عملی طور پر استفادہ کی کیفیت کے لئے ہوگا، اجتماعی اجتہاد اور اجماعِ مطلق (تام قطعی) کے درمیانی تقابل کیا جائے گا، اور اجتماعی اجتہاد اور اجماع کی (ناقص وظنی) تمام قسموں کے درمیان ایسے نقطہ ہائے اشتراک بیان کئے جائیں گے کہ یہ دونوں اکثر صورتوں میں ہم آہنگ ہو جائیں اور صرف نام کا اختلاف باقی رہ جائے۔

اس موازنہ کی راہ سے ہم اپنے اصل مقصد (اجتماعی اجتہاد کی تاصیل) تک پہونچ سکتے ہیں۔

یہ مبحث تین ذیلی عناوین پر مشتمل ہے۔

(ا)اجتماعی اجتہاداوراجماعِ تام کے درمیان موازنہ:

ایک ساتھ دونوں کی تعریف کرتے ہوئے اس موازنہ کی ابتدا کرتے ہیں تاکہ اختلاف واتفاق کے خطوط کی وضاحت ہوجائے پھر تفصیل وتحدید کی جائے گی۔

اجتماعی اجتہادکی مختصرومختار تعریف:

جیسا کہ پہلے باب میں گذر چکا ہے یہ تعریف ہے:''کسی ظنی مسئلہ میں شرعی حکم کے استنباط کے لئے فقہاء کی ایک جماعت کا باہمی تحقیق ومشورہ میں انتھک کوشش کرنا''۔

اجماع کی مختار تعریف:

جیسا کہ اس فصل کے مبحث اول میں گذر چکا ہے یہ تعریف ہے:''مسلمان مجتہدین کا کسی حکم شرعی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی زمانے میں اتفاق''۔

دونوں کے درمیان موازنہ کے لئے دونوں تعریفوں کی کچھ وضاحت:

ا-اجتماعی اجتہاد کی جنس (انتھک کوشش کرنا) ہے جب کہ اجماع کی جنس مجتہدین کا اتفاق ہے۔

۲-اجماعی اجتہاد کے لئے فقہاء کی ایک جماعت کا وجود کافی ہے، اگرچہ تین ہوں، یہ معلوم ہوتے ہوئے کہ دوسرے فقہاء موجود ہیں جو اجتہاد میں شریک نہیں ہوئے۔

اجماع کے لئے پیش آمدہ مسئلہ میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر تین ہوں تو تین کا اتفاق اور دو ہوں تو دو کا اتفاق، ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو دو کو جمع شمار کرتے ہیں۔

۳-اجماع میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ہر مجتہد متفق علیہ حکم تک کیسے پہنچا، اہم یہ ہے کہ

تمام مجتہدین کا اتفاق ہو، جب کہ اجتماعی اجتہاد میں دو باتیں غور طلب ہیں:

اجتہاد اصولی علمی منہج کے مطابق مکمل ہو۔

حکم کے صدور سے قبل مجتہدین کے درمیان باہمی مشورہ ہو، یہ دونوں شرطیں اجماع میں بھی گرچہ مطلوب ہیں، لیکن قید نہیں۔

۴- اجتماعی اجتہاد میں میں نے باہمی مشورہ کے لئے ایک مخصوص مجلس کی شرط لگائی ہے، یہ اجماع میں شرط نہیں ہے، اہم یہ ہے کہ ایک حکم پر تمام آراء متفق ہوں، ممکن ہو تو ایک مجلس میں اکٹھا ہونا، اگرچہ بہتر ہے، لیکن عام طور سے دشوار ہے۔

۵- اجتہاد یا اجماع دونوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ زیر غور مسئلہ شرعی وظنی ہو، کیوں کہ غیر شرعی مسئلہ کے اپنے متخصصین و ماہرین ہیں، اور شرعی قطعی مسئلہ میں اجتہاد صحیح نہیں، اجماع سے اس میں صرف تاکید کا اضافہ ہوگا۔

اس لئے ظنی مسائل ہی (انفرادی واجتماعی) اجتہاد نیز اجماع کا طبعی (۱) میدان ہیں، لیکن خیال رہے کہ اجماع ہو جانے کے بعد ایسے مسائل قطعی ہو جاتے ہیں، جیسا کہ معلوم ہے۔

ذیل میں اجماع تام اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان موازنہ پیش کیا جاتا ہے:

ڈاکٹر محمد کمال الدین امام (۲) نے ان دونوں کا بہترین تجزیہ (۳) کیا ہے، اس تجزیہ یہاں بیان کرتا ہوں، اس لئے کہ یہ بہت دقیق و واضح ہے۔ میں ان کے اس تجزیہ سے اجمالاً متفق ہوں۔

۱- قاعدہ یہ ہے کہ فعیلہ کا منصوب (فعلی) کے وزن پر آئے جیسے حنیفہ سے حنفی، صحیفہ سے صحفی (شذ العرف فی فن العرب) الحملاوی ص: ۹۲ پانچواں ایڈیشن، اس لئے درست یہ ہے کہ ہم طبیعی کی جگہ طبعی کہیں۔

۲- جامعہ اسکندریہ کے کلیۃ الحقوق میں اسلامی شریعت کے استاذ اور مجلۃ المسلم المعاصر کے ادارتی بورڈ کے رکن۔

۳- اپنے مقالہ (اعداد الممارسین فی الاجتہاد الجماعی، رؤیۃ فقہیۃ وتاریخیۃ) ندوۃ الامارات کے مقالات میں شائع شدہ ج ۲ ص: ۱۰۴۴-۱۰۴۵، اس سے قریب ڈاکٹر جمال الدین محمود نے اپنے مقالہ (الاجتہاد الجماعی فی المملکۃ العربیۃ السعودیۃ) میں تقابل کیا ہے، حوالہ سابق ج ۱ ص: ۳۹۱-۳۹۲۔

اجماع کے امکان اور بالفعل وقوع کے ذکر اور معاصر فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں:

اجتماعی اجتہاد تاریخ اسلام کے ہر عہد کی زندہ حقیقت ہے(۱)، اس کی مشروعیت، امکان وقوع اور اہمیت سے کسی کو اختلاف نہیں، لیکن وہ اجماع سے درج ذیل صورتوں میں مختلف ہے۔

الف: اصولی اجماع کی بنیاد تمام مجتہدین کا ایسا اتفاق ہے، اس کی عصمت ثابت ہوجائے، وہ قطعی ہوتا ہے، اس کی حجیت امت کے لئے لازم ہے، جب کہ اجتماعی اجتہاد کے لئے مجتہدین (۲) کی ایک جماعت کافی ہے، نہ اس میں عصمت ہے نہ قطعیت اور نہ حجت۔

ب- اجماعِ اصولی مسلکی نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کے وقوع کے لئے تمام مسالک کے مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے، جب کہ اجتماعی اجتہاد مسلکی ہوسکتا ہے، اور کبھی کئی مسالک کے مجتہدین اتفاق کرسکتے ہیں۔

ج- اصولی اجماع ایک موضوع کی بابت ایک زمانے میں دوبارہ نہیں ہوسکتا، جب کہ اجتماعی اجتہاد ہوسکتا ہے۔

د- اصولی اجماع بذاتِ خود امت کے لئے لازم العمل ہے، جب کہ اجتماعی اجتہاد میں عنصرِ الزام ارباب حل وعقد کی طاقت سے پیدا ہوتا ہے۔

ہ- اصولی اجماع شریعت کے مجتہدین کا اجماع ہے، دوسرے علوم وفنون کے ماہرین اور دیگر اصحاب رائے اہل اجماع کے معاون ہوں گے، اہل اجماع میں داخل نہیں ہوں گے، اور ان کے ذریعہ اجماع کا انعقاد نہیں ہوگا، جب کہ اجتماعی اجتہاد میں شریعت کے ماہرین ومجتہدین کے ساتھ شرعی نقطۂ نظر (۳) سے مجتہد فیہ مسائل کے متخصصین بھی شامل ہوں گے۔

۱- لیکن وہ کمزور ومضبوط ہوتا رہا ہے، جیسا کہ ہم نے باب اول کے فصل اول میں دیکھا۔

۲- کبھی اس جماعت کا اتفاق تام ہوتا ہے، اس کے باوجود اجماع نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ امت کے تمام مجتہدین نہیں ہوتے، اور کبھی اغلبیت کی رائے پر اتفاق ہوتا ہے، تفصیل آگے آئے گی۔

۳- میرے نزدیک مختلف علوم کے ماہرین کی ذمہ داری اجتماعی اجتہاد میں وہی ہوگی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

و- اصولی اجماع زمان ومکان میں عام ہے، ہاں جب کہ اس کا استناد مصلحت متغیرہ سے ہوتو عام نہیں ہوگا، اور اجتماعی اجتہاد فطری طور پر زمان ومکان (۱) میں عام نہیں ہوتا۔

شرعی نقطۂ نظر سے اصولی اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان یہ اہم فروق ہیں۔

اس کے علاوہ دیگر فروق بھی ہیں جو ان میں سے ہر ایک کے حکم سے متعلق ہیں، خواہ اس کا تعلق حکم تکلیفی سے ہو یا ان دونوں کے حکم کے منکر سے، کیوں کہ فروق سے مقصود دونوں مصطلحات کی تفریق وتمیز ہے نہ کہ اس میں ہونے والے اختلافات کی توضیح۔

میں ان چھ فروق پر اکتفاء کرتا ہوں، پانچ سے مجھے اتفاق ہے، ایک سے اتفاق نہیں، جسے میں نے حاشیہ میں بیان کردیا ہے، اجماع اور اجتماعی اجتہاد کی میری سابقہ وضاحتوں پر یہ اضافہ ہے۔

اصولی اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان موازنہ اور ان کے مابین بڑے فروق کی وضاحت سے ان لوگوں کی تردید ہوجاتی ہے جو دونوں کو یکساں اور مترادف سمجھتے ہیں۔

اگر ہم دونوں کو مترادف سمجھنے والوں کے لئے عذر تلاش کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اجماع سے مراد اجماع ظنی ہے، اگر ان کا یہ مقصود ہے تو ہمارے اور ان کے درمیان صرف لفظی اختلاف رہا اور دونوں تقریبا یکساں ہیں، تفصیل آئندہ سطور میں آئے گی۔

(۲) اجتماعی اجتہاد اور اجماع کی غیر قطعی اقسام کے درمیان قربت:

اجتماعی اجتہاد اور اجماع تام قطعی کے درمیان موازنہ کے بعد اجتماعی اجتہاد نیز اجماع کی جملہ اختلافی اقسام کے مابین قربت سامنے آتی ہے، اس لئے کہ اختلاف اجماع کو ناقص یا

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جو اجماع میں ہوتی ہے، اور وہ ہے مجتہدین کے لئے دقیق معلومات فراہم کرنا، کیوں کہ آخری فیصلہ فقہاء ہی کریں گے، تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

۱- اجتماعی اجتہاد کی منتخب تعریف کی شرح میں گزر چکا ہے کہ اس کا تحقق ایک شہر یا ایک ملک یا ایک علاقہ یا تمام اسلامی ممالک کے فقہاء کی ایک جماعت کے اجتہاد سے ہوتا ہے، ڈاکٹر قطب سانو نے تین دائروں- علاقائی اجتہاد، ملکی اجتہاد، عالمی اجتہاد- میں تقسیم کی تجویز پیش کی ہے۔

ظنی بنادیتا ہے، جس کی کی چند اہم ومشہور مثالیں: تابعین کا صحابہ کے دواقوال میں سے کسی ایک پر اتفاق، جس رائے میں پہلے سے اختلاف رہا ہے اس پر اجماع، اجماع سکوتی، اسی طرح اکثریت کا اتفاق، اوراس کے علاوہ دیگر صورتیں جن کو بعض اجماع مانتے ہیں اور بعض نہیں، ان امور کی تفصیلات اجماع کی انواع واقسام کے بیان میں گذرچکی ہیں۔

اجماع کی یہ اقسام چونکہ مختلف فیہ ہیں اس لئے اسے اجتماعی اجتہاد سے قریب کرنا ممکن ہے، اس کی مطابقت کی ایک سے زائد صورتیں ہیں سب سے اہم وجہ عدم قطعیت ہے، ثبوت یا دلالت یادونوں میں، اسی وجہ سے جب حالات کا تقاضہ ہوا جتہاد یا اجماع کا جواز فراہم ہوتا ہے، اسی طرح اس کے مخالف ومنکر کی تکفیر وتضلیل نہیں کی جاسکتی، بہت سے علماء اور معاصر محققین کی رائے یہ ہیکہ اجتماعی اجتہاد ان ناقص وظنی اجماعات میں سب سے زیادہ جس صورت سے مشابہت رکھتا ہے، وہ اکثریت کا اتفاق ہے، ان میں سے ہمارے استاذ ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی ہیں لکھتے ہیں: اجتماعی اجتہاد وہ ہے جو مجتہدین کی ایک جماعت نہ کہ سب کی جانب سے صادر ہوتا ہے، یہ کسی متعین مسئلہ(۱) میں اکثریت کے اتفاق کے قبیل سے ہے۔

ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ اکثریت کے اتفاق کے مسئلہ میں چوتھا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان کی رائے یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد وہ واقعی اجماع ہے جو اجماع اصولی سے دوطرح مختلف ہے، پہلا فرق یہ کہ اجماع اصولی کسی حکم شرعی پر جملہ مجتہدین کا اتفاق ہے جبکہ واقعی اجماع(۲) مجتہدین کی اکثریت کے اتفاق سے ممکن ہوجاتا ہے اس میں تمام مجتہدین کے اتفاق کی

۱- دیکھئے ان کا مقالہ: الاجتہاد الفقھی الحدیث، مطلقاتہ واتجاھاتہ ص ۰۷ پہلا اڈیشن مطبوعہ دارالمکتبی دمشق۔

۲- تفصیل کے لئے دیکھئے: عبدالوھاب خلاف، علم اصول الفقہ، ص ۱۵۰ الشیخ محمود شلتوت: الاسلام عقیدۃ وشریعۃ ص ۵۵۳-۵۵۵، الشیخ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ص ۱۲۳، الشیخ ڈاکٹر یوسف القرضاوی، الاجتھاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۱۸۳- ۱۸۴۔

شرط نہیں ہے(۱) دوسرا فرق یہ ہے کہ اجماع اصولی معنی میں (یعنی اجماع کامل) حجت ہے جس پر عمل کرنا سب کے لئے ضروری ہے، اس کی مخالفت حرام ہے، اس میں نسخ نہیں ہوسکتا، جب کہ اجماع واقعی (اجماع ناقص) کو بعد میں آنے والے اجماع سے منسوخ کیا جاسکتا ہے جب کہ وہ اس کے مخالف ہو(۲)۔

پھر ڈاکٹر سوسوہ نے تیسرے نقطۂ نظر کو راجح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ اجتماعی اجتہاد کی حجیت ظنی ہے اس پہ عمل کرنا انفرادی اجتہاد سے بہتر ہے ہاں جب کہ اجتماعی اجتہاد کی تنظیم اجتہاد کے لئے ایک اکیڈمی کے قیام) کی بابت فیصلہ مسلم ولی امر کی جانب سے صادر ہو تو اجتماعی اجتہاد کی قراردادیں تمام لوگوں کے لئے لازم قرار دی جائیں گی (۳)۔

لیکن میری رائے میں اجتماعی اجتہاد سب سے زیادہ اجماع سکوتی سے مشابہ ہے، کیوں کہ اکثریت کا اتفاق، جیسا کہ گزر چکا ہے، کا مطلب ہے کہ مخالفین کے ایک تعداد ہے جو اکثریت کے اتفاق کی مخالف ہے، اور اجماع سکوتی میں ایسا نہیں ہوتا، اپنی رائے کا اظہار کرنے والے کبھی اکثریت میں ہوتے ہیں اور کبھی اقلیت میں، اور باقی مجتہدین مخالفت یا موافقت کا اظہار کئے بغیر سکوت اختیار کر لیتے ہیں، خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ، اجتماعی اجتہاد کی بھی یہی صورت حال ہے، اور بطور خاص جو فتاوی موجودہ دور میں فقہی اکیڈمیوں سے شائع ہوتے ہیں، اس طرح کہ ہر اکیڈمی کی قراردادیں اس کے تمام ارکان کے اتفاق سے الگ الگ شائع ہوتی ہیں، اور یہ ارکان امت کے تمام فقہاء نہیں ہوتے، اور نہ ان کی غالب اکثریت ہوتی ہے، یہ فقہی قراردادیں نئے شرعی اجتہادات کی شکل میں پھیل جاتی ہیں خواہ یہ قراردادیں مشہور اور مکرر پیش آمدہ مسائل

۱- الاجتھاد الجماعی فی التشریع الاسلامی ص ۹۹، (الأمة) سلسلة کتب: ۶۲۔

۲- حوالہ سابق ص ۱۰۱۔

۳- حوالہ سابق ص ۱۰۴، لیکن یہ لزوم والزام اس کو اجماع قطعی نہیں بنائے گا بلکہ یہ مسلمانوں کی عام زندگی کو منظم کرنے اور ان کے اتحاد کے اظہار کی ایک تدبیر ہوگی۔

میں سابق فقہاء کی آراء سے انتخاب ہوں، یا نئے مسائل میں نئے سرے سے اجتہاد کیا گیا ہو، کئی کئی سال اور مہینے گزر جانے کے باوجود کوئی اعتراض واختلاف کسی فقیہ یا مفتی کی طرف سے نہیں آتا، کیا یہ وہ اجماع سکوتی نہیں ہے؟ جس کی میں نے پچھلے صفحات میں تشریح کر کے اس کی بابت مسالک وآرا درج کئے ہیں (۱)۔

اس کے بالمقابل میں اکثریت کے اتفاق کے اجتماعی اجتہاد ہونے سے انکار نہیں کرتا، بلکہ اس کی صفت اجماعیت کی نفی کرتا ہوں، یہی اکثریت کی رائے ہے، بطور خاص جب کہ اکثریت کے مقابلے میں مخالفین کی ایک معتبر تعداد ہو جیسا کہ میں اپنے مقام پر وضاحت کر چکا ہوں۔ عہد خلفاء راشدین کے بہت سے اہم مسائل میں مجتہدین کا اتفاق اکثریت کے اتفاق کے قبیل سے نہیں ہے، جیسے خلفاء اربعہ کا خلیفہ بنایا جانا، ایک مصحف میں قرآن کو جمع کرنا، عہد فاروقی میں فاتحین میں سواد عراق کی آراضی تقسیم نہ کرنا، حکومت کے محکموں کا قیام وغیرہ، اسی طرح خالص دینی مسائل میں اتفاق جیسے دادی کو سدس دینا، خنزیر کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے اس کی چربی کی تحریم۔ بعض مسائل شروع شروع میں بحث ومباحثہ کے لئے پیش کئے جاتے تھے، اور بعد میں یہ مسائل صحابہ کا زمانہ ختم ہونے سے قبل یا (ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو اجماع کے لئے عہد کے گزرنے کی شرط لگاتے ہیں) خود ان کا زمانہ ختم ہونے سے بدرجہ اولی وہ مسائل اجماع سکوتی یا اجماعی صریحی میں تبدیل ہو گئے۔

۱ میرے استاذ اور نگراں مقالہ ڈاکٹر وھبہ نے میرے مقالہ کے مسودہ پر نوٹ لکھا ہے کہ فقہ اکیڈمیوں کی قرارداد پر بقیہ علماء کے سکوت کا کوئی حاصل نہیں، میں ان کی رائے کی قدر کرتا ہوں کیوں کہ وہ علماء اور فقہ اکیڈمیوں کے حالات سے باخبر ہیں، لیکن غالب گمان یہ ہے کہ علمی مقام ومرتبہ والے تمام علماء اور مفتیان فقہ اکیڈمیوں کی قرار دادوں اور بطور خاص بڑے مسائل سے ضرور واقف ہوں گے، اور ان کے ساتھ حسن ظن کا تقاضہ ہے کہ اگر وہ حضرات قرارداد میں بعض غلط باتیں دیکھیں تو ضرور اپنی رائے کا اظہار کریں، یا تو کسی دوسری اکیڈمی میں، یا پھر کسی کتاب یا علمی رسالہ وغیرہ میں، بطور خاص جب کہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ پہلی قرارداد پر ایک زمانہ گزر جائے، اور دوسروں کو غور وفکر کے لئے ایک مدت دی جائے، جیسا کہ اجماع سکوتی میں وضاحت کر دی گئی ہے واللہ اعلم۔

ڈاکٹر سوسوہ نے صحابہ کے اجماعوں کو اصولی معنی میں اجماع نہ مان کر اجتماعی اجتہاد ماننے کے نظریہ پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے: (۱) اجماع صحابہ اجتماعی اجتہاد کی شکل میں شروع ہوتا تھا پھر اجماع صریحی یا اجماع سکوتی میں تبدیل ہوجاتا تھا، عہد خلفاء راشدین کے اجتماعی اجتہاد کی خبر تمام صحابہ تک پہنچ جاتی تھی، پھر وہ اس کو صحیح قرار دیتے تھے تو ایسی صورت میں یہ اجماع صریحی ہوتا تھا، یا معلوم ہونے کے بعد سکوت اختیار کرتے تھے اور اس اجتہاد کی کوئی مخالفت نہیں ہوتی تھی تو وہ اجماع سکوتی ہوجاتا تھا، چنانچہ صحابہ یا تو موافقت کرتے یا سکوت اختیار کرتے اور وہ اجتہاد اجماع ہوجاتا تھا(۲)۔

اجمالاً بات یہ درست ہے، کیوں کہ بہت سے مسائل میں جن میں اجماع صریحی ہوسکا نہ اجماع سکوتی، ان میں اکثریت و اقلیت کا اختلاف جاری رہا، مثلاً وہ مسائل جن میں ابن عباس نے جمہور صحابہ کی مخالفت کی ہے، ان اختلافی مسائل میں سب سے اہم عول، نکاح متعہ اور ربا الفضل ہے۔ نکاح متعہ اور ربا الفضل کے جواز سے ان کا رجوع مروی ہے(۳)۔

(۳) اجتماعی اجتہاد بطور ایک اصولِ تشریع:

اصولی اجماع اور اجتہاد کے مابین تقابل کے بعد اجتماعی اجتہاد کی علمی اصول سازی کی

۱- انہوں نے اس نقطۂ نظر کو اختیار کرنے والے چار علماء کے نام کا ذکر کیا ہے وہ ہیں شیخ عبد الوھاب خلاف اپنی کتاب علم اصول الفقہ ص ۵۰ میں، شیخ محمود شلتوت: الاسلام عقیدۃ وشریعۃ ص ۵۵۳-۵۵ میں، اور استاد علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۱۲۹ میں اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی: الاجتھاد فی الشریعۃ الاسلامیہ ۱۸۳-۱۸۴ ہیں یہی رائے ہمارے استاذ وھبۃ زحیلی کی ہے دیکھئے اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۴۸۷، اور شیخ محمد ابوزھرۃ: اصول الفقہ ص ۱۹۳، اور قدیم علماء میں ابو حامد الغزالی جیسا کہ شائع شدہ مجلّہ دراسات اردن شمارہ ۱۰ ص ۲۲۷ میں ہے۔

۲- الاجتھاد الجماعی فی التشریع الاسلامی ص ۱۰۳-۱۰۴۔

۳- دیکھئے شرح النووی علی مسلم ج ۹ ص ۱۸۱، وج ۱۱ ص ۲۳، المغنی: ابن قدامہ ج ۷ ص ۱۳۷، وج ۴ ص ۲۵، احکام القرآن جصاص ج ۳ ص ۳

طرف آتے ہیں تا کہ ہم دیکھ سکیں کہ وہ ہے کیا؟ دلائل شرعیہ میں اس کا کیا مقام ہے، اور کیا ہم اسے ایک مستقل دلیل مان سکتے؟

اجتماعی اجتہاد کی اس اصولی حیثیت پر کلام سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے صفحات میں کی گئی بحث کے نتائج ذکر کردیں تا کہ وہ نتائج اس اصولی حیثیت کے لئے راہ نمائی کرسکیں۔

پہلا نتیجہ: میدان مشترک ہونے کے باوجود اجماع اور اجتماعی اجتہاد کی مراد جدا جدا ہے، کسی طرح یہ کہنا صحیح نہیں کہ اجتماعی اجتہاد اور اجماع دونوں ایک ہیں، اس کے دو اسباب ہیں:

پہلا سبب: اگر ہم دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں تو ہم اس تصور اجماع کو ہی سرے سے ختم کردیں گے، جو عام لوگوں کے دلوں میں خواص سے زیادہ پیوست ہے، یہ اسلامی تشریع کا قرآن وحدیث کے بعد تمام مسالک میں تیسری اصول ہے، جسے ہر شخص جانتا ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، جاہل ہو یا عالم۔

دوسرا سبب: بہت سے ایسے احکام ہیں اگر چہ وہ دیگر احکام شریعت کے مقابلے میں کم ہوں جن پر اس اجماع تام کا مکمل انطباق ہوتا ہے، جس کا تذکرہ پہلے گزر چکا ہے (۱) یا کم از کم ضروریات دین پر ضرور منطبق ہوتا ہے، تفصیلات میں اختلاف کے باوجود یہ مسلمانوں کی وحدت وقوت کا مظہر ہے۔

دوسرا نتیجہ: اصولی اجماع اپنے معروف مفہوم کے مطابق ماضی میں عملا واقع ہو چکا ہے، چاہے علماء اور فقہاء کا صرف اجماعات صحابہ اور ضروریات دین پر ہی اتفاق رہا ہو، اجماع کا

۱- استاذ قاضی سعدی ابوجیب نے اجماع کے مسائل کا اپنی مشہور انسائکلو پیڈیا میں شمار کیا ہے یہ چھ درجوں میں ۱۶۴۱۴ ہیں، ان میں ۵۴۳ پر صحابہ کا اجماع تھا، اور ۸۱۱ پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، قاضی ابوجیب نے اپنی کتاب کے پہلے دو اڈیشنوں میں بھی مسائل اجماع کا شمار کیا تھا، پھر تیسرے اڈیشن میں مختلف مصادر سے اضافہ کیا، میں نے مجموعی طور پر ذکر کردیا ہے۔

یہ مفہوم باقی رہے گا اور ہر زمانے میں نظریاتی طور پر یہ قابل وقوع رہے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ علماء و محققین و طلباء جانتے ہیں کہ کچھ بنیادی و اہم مسائل ایسے ہیں کہ ان پر تمام معاصر فقہاء و علما کا اتفاق ہے اگر چہ ہم نے ان میں سے ہر ایک کی صراحت نہیں سنی، اگر ہم ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک عریضہ ان کی رائے جاننے کے لئے بھیجیں تو سب کی طرف سے ایک ہی جواب آئے گا اگر چہ عبارتیں الگ الگ ہوں، ذیل میں اس کی چند مثالیں پیش کی جارہی ہیں:

الف: اگر موجودہ زمانے کے ہر فقیہ کے پاس ایک ایسا عریضہ بھیجا جائے جس میں یہ سوال لکھا گیا ہو: شریعت و فقہ اسلامی کے نفاذ کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ تو الفاظ کے اختلاف کے ساتھ ایک ہی جواب آئے گا اور وہ یہ کہ:

اسلامی شریعت کی تنفیذ و تطبیق تمام مسلمانوں پر واجب ہے، اس کے کچھ اصول نا قابل تغیر احکام ہیں، ان میں کچھ تبدیلی نہیں کی جاسکتی، اسی طرح اس کے بہت سی فروعی مسائل ہیں، یہ قابل اجتہاد مسائل ہیں اسی لچک کی وجہ سے فقہ اسلامی کو گزرتے زمانے میں بہت سے مسائل کو حل کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی ہے ان فروعی مسائل میں ہم اپنے زمانے کے مطابق اجتہاد کر سکتے ہیں، تاکہ احکامِ شریعت زندگی کے ارتقا کا ساتھ دیکر لوگوں کے دینی و دنیوی مصالح کی تکمیل کر سکیں۔

ب: دوسری مثال: ملاقات یا خط، ٹیلیفون، یا فیکس، یا ای میل یا کسی ممکنہ وسیلہ سے تمام فقہا و علما کی اس سوال کی بابت آرا کا استقرا کیا جائے کہ:

کیا مسلمان کے لئے ایک متعین معروف مسلک کی تقلید ضروری ہے؟ متفقہ جواب آئے گا، یہ تقلید واجب نہیں بلکہ جائز ہے، احکام کے التباس و ضیاع کی وجہ سے عام آدمی کے لئے مستحب ہے، کیوں کہ واجب وہ ہے جسے اللہ اور اس کے رسول نے واجب قرار دیا ہو، اور یہ فقہی مسالک وحی کے انقطاع کے بعد رونما ہوئے ہیں یہ اجتہادات کے مجموعہ سے مرتب ہوئے

ہیں اور اجتہاد میں خطاوصواب کا امکان باقی رہتا ہے۔

ج: تیسری مثال: جسم انسانی کی کلوننگ کا مسئلہ جس کے متعلق ادھر چند سالوں میں کافی گفتگو ہو چکی ہے، بلکہ مغرب کے بعض سائنسی اداروں نے دو بچوں کی پہلی کا اعلان کر دیا ہے، اور تیز گامی کے ساتھ اس میدان میں کام رواں دواں ہے(۱)، اگر ہم کسی مسلمان فقیہ سے مذکورہ بالا ذرائع اتصال میں سے کسی ذریعہ کے ذریعہ رابطہ کریں اور ان سے پوچھیں کیا آپ کے نزدیک کسی حالت میں انسانی کلوننگ کی اجازت ہے؟ کیا اس کے جواز کی کوئی رائے آسکتی ہے؟ میں تو نہیں سمجھتا، کہ کوئی رائے اس کی حرمت کے علاوہ بھی آسکتی ہے، کیا یہ انسانی کلوننگ کی حرمت پر اجماع صریحی یا سکوتی نہیں ہے۔

اسی قبیل کے بہت سے مسائل ہے، جیسے نشیلی اشیاء کے استعمال کی مسلمانوں کے لئے حرمت، ان کو فروغ دینے کی حرمت، نیز ان کو فروغ دینے والوں کو سخت سزا دینے پر اجماع۔

یعنی اجماع کا امکان عقلی وشرعی طور پر موجود ہے، اور وہ عملی طور پر وجود میں بھی آرہا ہے، لہٰذا ہم اجماع کو کالعدم قرار دے کر اجتماعی اجتہاد کو اس کا قائم مقام نہیں قرار دے سکتے، میں نے ان دونوں کے جوہری فروق واضح کردئے ہیں، دوسرا پہلے کے لئے اکثر حالات میں راہ ہموار کرتا ہے۔

تیسرا نتیجہ: اجماع اپنے خاص اصولی مفہوم میں اسلامی قانون سازی کے لئے ایک معتمد اصل کے طور پر باقی رہے گا، اگرچہ یہ اجماع قانون سازی کے محدود مسائل میں واقع ہوئے ہوں یا مستقبل کے چند مسائل میں حاصل ہوں، جیسا کہ سابقہ مثالوں میں گذر چکا ہے۔

سابقہ نتائج کی روشنی میں میرے لئے یہ ممکن ہے کہ میں اجتماعی اجتہاد کو تشریع اسلامی کے اصولوں میں سے ایک اصول کے طور پر پیش کروں، یعنی اجتماعی اجتہاد(۲) احکام کے دلائل

۱- یہ اب تک ثابت نہیں ہوسکا ہے، لیکن وہ حیوانی کلوننگ میں کامیاب ہو چکے ہیں، اور ان کے یہاں انسانی کلوننگ کرنے کی کوئی دینی رکاوٹ نہیں جیسا کہ ذرائع ابلاغ میں ان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

۲- اجتماعی اجتھاد کی اہم تعریفات، مختار تعریف اور اس کی شرح کے لئے باب اول کا آخری حصہ دیکھئے۔

میں سے ایک دلیل مانا جائے، اس کی تفصیل اس طرح ہے:

ہمارے زمانے کے کسی بھی بڑے فقیہ و مجتہد کے لئے ممکن ہے کہ جب اس کے سامنے کوئی نیا مسئلہ پیش کیا جائے تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں غور کرے، اگر اس میں صریح حکم مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت کو دیکھے اور اگر اس میں نہ ملے تو اجماعات سلف میں غور کرے، بطور خاص اجماع صحابہ و تابعین میں، اگر اس مخصوص مسئلہ سے متعلق وضاحت اس کو مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے، بلکہ اس کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے جیسا کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے، اگر اس میں بھی نہ ملے (اور اکثر ایسا ہوتا ہے کیوں کہ پیش آمدہ مسئلہ عام طور سے نیا ہوتا ہے) تو تمام فقہی اداروں کی متفقہ قراردادوں میں دیکھے (جس کو کم از کم اجماع سکوتی تو کہا ہی جا سکتا ہے) اگر اس میں سوال کا جواب مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے، اور اگر تمام فقہی اداروں کا اتفاق نہ پائے تو اکثر فقہی اداروں کے مطابق فیصلہ کرے، اس مسئلہ کی بابت ایک ہی اکیڈمی کی تجویز (یا فتوی) موجود ہو، جو اس نے اپنے ارکان کے اتفاق یا ان کی اکثریت کی رائے سے دیا ہو، اور دیگر اکیڈمیوں کا اس مسئلہ کی بابت کوئی فتوی موجود نہ ہو تو پھر اس اکیلی اکیڈمی کے فیصلہ کے قول کو اختیار کرے۔

اس طریقۂ کار میں یہ فقیہ بتدریج اجتماعی اجتہاد کے ایک طریقے کو چھوڑ کر دوسرے کم تر طریقے کو اختیار کرتا جاتا ہے، لیکن اگر نوبت یہاں تک آ جائے کہ اس مسئلہ کی بابت فقہ اکیڈمیوں (اور اجتماعی اجتہاد کے دیگر اداروں) نے غور ہی نہ کیا ہو، یا غور تو کیا ہو لیکن اس کے متعدد جوابات اسے ملیں یا اکثریت و اقلیت کی مختلف آراملیں تو پھر یہ مجتہد اپنے اجتہاد سے ایک حکم مستنبط کر سکتا ہے)۔

یہ صورت اس وقت کی ہے جب کہ وہ خود فقہ اکیڈمیوں یا کسی فقہ اکیڈمی کا رکن نہ ہو، یا ہو لیکن مسئلہ فوراً حل طلب ہو تاخیر وانتظار کا متحمل نہ ہو۔

اگر مسئلہ تاخیر وانتظار کا متحمل ہوتو بہتر ہے کہ وہ جواب کو مؤخر کردے تا کہ اجتماعی غور و فکر ہو کر اجتماعی اجتہاد ہو سکے، کہ یہ صورت زیادہ قرین صواب اور لائق قبول ہوتی ہے۔

فقہ اکیڈمیوں (میں (۱) کے طریقہ عمل، اس کے ارکان کے شرائط اور اس سے متعلق دیگر مسائل کی تفصیل اگلے باب میں آئے گی ان شاءاللہ۔

اظہار رائے کے لئے فقہاء وعلماء کی خدمت میں ایک تجویز:

جو بھی امام شافعیؒ کی اجماع سے متعلق ان تحریروں کو پڑھتا ہے جو ان کی دو کتابوں (الرسالہ) اور (جماع العلم) اور خاص طور سے جماع العلم میں ہیں (جن میں انہوں نے اجماع کے مطلق اثبات اور آگے بڑھ کر اجماع اکثریت کے قائلین کے خلاف ایک طویل تر مناظرہ کیا ہے) وہ دیکھتا ہے کہ امام شافعیؒ لفظ اجماع اور اس کے مشتقات (۲) کی جگہ اجتماع اور اس کے مشتقات کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔

اجماع سے متعلق انکا موقف ہے کہ وہ چند فرائض میں ہی پایا جاتا ہے (یا جسے دوسری تعبیر میں ضروریات دین کہا جاتا ہے) یا اس جیسے چند مسائل ہیں جو عام وخاص سب کو معلوم ہوں، اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہو۔

اس تمہید، اقسام اجماع کی توضیح، اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان باریک تمیز وتفریق کے بعد اپنے اساتذہ، عالم اسلام کے فقہاء وعلماء کے سامنے انفرادی یا اجتماعی طور پر نظر وبحث نیز قبول ورد یا تصحیح کے لئے ایک تجویز پیش خدمت ہے، اجماع کی اصطلاح ان مسائل

۱- (المجمع الفقهي) کی اصطلاح عام اور غالب ہونے کی وجہ سے استعمال کررہا ہوں، اس کو اجتماعی اجتھاد کے ادارے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، تا کہ اس میں مجمع فقہی، مجلس فقہ اسلامی، بعض وزارت اوقاف کے ماتحت اجتماعی فتوی کمیٹی اور بہت سے اسلامی بینکوں کے شرعی نگرانی بورڈ سب کے سب شامل ہو جائیں۔

۲- بطور مثال دیکھئے الرسالہ، صفحات (۴۷۱-۴۷۲-۴۹۵-۵۹۹،۴۹۵) الرسالہ" تحقیق احمد شاکر، اور جماع العلم، صفحات، [۵۰،۵۱،۵۲،۶۴،۶۵] تحقیق احمد شاکر۔

کے لئے خاص کر دی جائے جن پر سلف وخلف، قدیم وجدید علماء کا اتفاق ہے اور کسی قابل اعتماد مجتہد فقیہ کی مخالفت نہ ہو، اس میں ضروریات دین، اصول دین وشریعت، اصول اخلاق یہاں تک اس میں فقہ کے متفقہ اصول بھی شامل ہیں، اسی طرح اس میں وہ تمام احکام بھی شامل ہوں گے جو عہد صحابہ سے لیکر موجودہ زمانہ اور اس کے مابعد کسی بھی معتبر اجتماعی ادارہ سے صادر ہوئے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اس باب کی پہلی فصل میں گزر چکی ہے (۱)، میں یہاں ایک بات کی وضاحت کر دوں کہ امام شافعی نے ''الاجماع'' اور ''الاجتہاد'' کو جدید اصطلاح کے لئے استعمال نہیں کیا تھا، انہوں نے لغوی اعتبار سے استعمال کیا تھا لیکن میں نے ان کے ان دو الفاظ کو بار بار ایک ساتھ استعمال کرنے سے استیناس کیا ہے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں، اس تخصیص سے کوئی مانع نہ ہونا چاہئے بلکہ کچھ اسباب و فوائد کی بنا پر اسے راجح ہونا چاہئے جن میں سے اہم تین ہیں:

۱- دونوں قسم کے احکام کے درمیان واضح تفریق، اس حیثیت سے کہ اکثر اختلاف اس میں ہے کہ اجماع میں کیا ہے کیا نہیں؟ اس میں اکثر اختلاف لفظی واصطلاحی ہے، اختلاف کرنے والے حقیقت اور صورت پر متفق ہیں، ہر کوئی اجماع پر اعتماد کا مدعی ہے، البتہ ہر ایک کے نزدیک مفہوم مختلف ہے۔

غور و جائزہ کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تمام فقہا و اصولیین عہد صحابہ کے اجماعات پر تو متفق ہیں، لیکن دیگر عہد کے اجماعات کی بابت مختلف آرا کے حامل ہیں، اس اشکال کے حل کے لئے ''الاجماع'' کو امت کے تمام متفق علیہ مسائل کے لئے کر دیا جائے کہ یہ اجماع

۱- گرچہ ابتداء یہ تخصیص اور لفظ (الاجماع) کی اصطلاح کا استعمال انوکھا ہوگا۔ لیکن نئے معنی میں کثرت استعمال کی وجہ سے عام ہو جائے گا، میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ ایسا پہلے بھی ہوا ہے کہ لفظ استحسان، واستصحاب کے موجودہ معنوں میں استعمال ہونے سے قبل یہی ہوا، بہت سے الفاظ ہیں جو موجودہ عرف میں خاص معنوں پر دلالت کرنے کے لئے آئے ہیں اور کوئی اس کو غلط نہیں سمجھتا، جیسے (کاتب) (مفکر) (مخرج) (ندوہ) لقاء وغیرہ، معروف لغوی استعمال سے متعارض نہیں ہوتا کیوں کہ سیاق کلام مفہوم کی تعیین کرتا ہے۔

کی مشہور تعریفات کے مناسب ہے، اور لفظ ''الاجتماع'' کو اس کے علاوہ دیگر اجماعات و اجتهادات کے لئے خاص کر دیا جائے۔

۲-(الاجتماع) کی اصطلاح (الاجتہاد الجماعی) کے بالمقابل مختصر ہے، اور تمام علوم و فنون میں طویل عبارتوں کے بالمقابل مختصرات کو ترجیح دی جاتی ہے۔

۳-(الاجتماع) کی اصطلاح (اپنی لغوی ساخت کے اعتبار سے) اجتہاد اور جماعت کی طرف اشارہ کرتی ہے، اگر لغوی اعتبار سے اس پر کچھ اشکالات ہوں تب بھی یہ اشکالات اس اصطلاح کی تشکیل سے حاصل ہونے والے مقصد کے بالمقابل نہ ہو سکیں گے، کہ اس اصطلاح کی تشکیل کے اسباب لغوی ساخت کے علاوہ دیگر امور و مقاصد ہیں۔ واللہ اعلم۔

☆☆☆

مبحث چہارم

اجتماعی اجتہاد اور شوری

تمہید:

باب اول میں اجتماعی اجتہاد کی تعریف اور اس کی شرح میں گزر چکا ہے کہ جدو جہد اور کوشش کے بعد اس کی اہم تر قید وشرط پیش آمدہ مسئلہ میں اجتماعی فیصلہ تک پہنچنے کے لئے مجتہدین و فقہاء کا باہمی مشورہ ہے (۱)۔

اس خاص مبحث میں شوری اور اجتماعی اجتہاد کے روابط کی توضیح تفصیل کے ساتھ بیان کی جائے گی، لفظ شوری میں دلالت کی وسعت اور تاثیر کی گہرائی ہے ایک مسلمان جسے سن کر جھوم اٹھتا ہے، اور جس کا خواب دیکھتا ہے جیسا کہ سیکولرزم کے علمبردار جمہوریت کا لفظ سنکر جھوم اٹھتے ہیں اور اس کا خواب دیکھتے ہیں۔

شوری اور جمہوریت کے درمیان عام وخاص کا تعلق ہے شوری عام ہے اس میں جمہوریت کے جملہ محاسن کے ساتھ دیگر خوبیاں بھی پائی جاتی ہیں ابھی موازنہ ومقابلہ کا موقع نہیں، صرف توجہ طلب اشارہ ہی مقصود ہے، جمہوریت صرف حکومت وسیاست، عام وخاص تنظیم کے ساتھ خاص ہے جبکہ شوری میں مسلمانوں کی زندگی کے تمام شعبہائے حیات شامل ہیں خواہ انفرادی ہوں یا اجتماعی، خاص ہوں یا عام، حکومت ہو یا سیاست، ولایت عامہ ہو یا خاصہ، علمی ہو یا فقہی، سب سے پہلے یہ وسعت وعمومیت اسے جمہوریت سے ممتاز کرتی ہے (۲)۔

۱- دیکھئے، چوتھی قید: ضروری ہے کہ مبدأ شوری پر قائم ہو، ص ۹۹-۱۰۱، اس میں شوری کے معنی ہیں، قرآن واحدیث میں اس کے دلائل اور قواعد کی مختصر وضاحت ہے۔

۲- شوری کی ہمہ گیری معرفت اور جمہوریت سے آگاہ ہونے کے لئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوری کا دوسرا اہم ترین امتیاز یہ ہے کہ یہ ایک شرعی اساس و بنیاد ہے، جو اپنی طاقت اور وجود قرآن کریم سے حاصل کرتی ہے اور اپنی قوت شریعت کی اس صفت سے حاصل کرتی ہے کہ وہ خداوندی، شریعت ہے، اور ہے جو عقیدہ و شریعت سے جڑا ہوا منہج ہے، اس کی وسعت لامتناہی ہے، اس کی جڑیں افراد کے دلوں میں اور معاشرہ کی بنیاد میں پیوست ہیں، جہاں شریعت و جماعت ہوگی اس کا وجود ہوگا گرچہ حکومت کا وجود نہ ہو

اس مبحث میں دو باتیں مقصودِ مطالعہ ہیں:

پہلی: شوری کی حقیقت کا علم۔

دوسری: اس کا اجتماعی اجتہاد سے تعلق، دونوں کی الگ الگ تفصیل آئے گی۔

(۱) اسلام میں شوری کی حقیقت و مشروعیت واہمیت:

ڈاکٹر شاوی اس بابت لکھتے ہیں:

شوری رائے و فیصلہ کے لئے اشتراک کا ایک منہج ہے اور مضبوط و متحد اجتماعی تعلقات کا ایک سانچہ ہے، بلند اور اعلی مقاصد کی تکمیل کے لئے شریعت کی جانب سے عطا کردہ ایک شاہراہ ہے، صحیح عقیدہ اور صاف ستھری شریعت اس راہ کے مسافر کو تیز گام اور رواں دواں رکھتی ہے، شوری وہ رگ ہے جس کے ذریعہ امت کے افکار اور افراد کی آراء معاشرہ کے جسم میں داخل ہوتی ہیں۔

جب کہ دوسری جگہ شوری کے محدود اور وسیع معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''شوری محدود قانونی معنی ومفہوم میں: یہ ایسا وسیلہ ہے جسے شریعت نے جماعت کی جانب سے کسی ایسے قانون کے صدور کے لئے فرض کیا ہے جو قانون جماعت، اس کے افراد

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) انسائیکلو پیڈیائی کتاب (فقہ الشوری والاستشارۃ) کا مطالعہ کیجئے، مصنف ڈاکٹر توفیق محمد اشاوی ص ۷ ص ۱۰۱-۱۰۲ دوسرا ایڈیشن دار الوفاء-المنصورۃ مصر، اس کی تخریج اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت کے دلائل میں گزر چکی ہے۔

وحکام کے لئے لازم ہو۔اور'' یہ جماعت کا وہ مشورہ ہے جس میں جماعت اوراداروں کے افرادایسی تجاویز بنانے کے لئے شریک ہوتے ہیں جو جماعت کے ارادہ اوراپنے مسائل کی بابت فیصلے لینے نیزاپنے عام امور کی بابت تصرفات کی اس کی صلاحیت سے عبارت ہے، یہ تجاویز اسلامی شریعت وعدالت کا خیال رکھتے ہوئے باہمی گفت وشنید یا بہترین آراء کے انتخاب کے لئے آراء کا تجزیہ کرکے حاصل کی جاتی ہیں۔

لیکن شوری کو جب ہم (لغوی) وسیع تر معنوں میں استعمال کریں گےتواس میں ہروہ مشورہ شامل ہے جس میں مختلف آراء کا تجزیہ ہو،اور اس کے ذریعہ ہمارے لئے اسلامی شریعت اوراس کے مبادی کے قریب ترین کا انتخاب اوراس میں ترجیح دینا ممکن ہو، اسے ہم شوری یا مشاورہ یا تشاور کا نام دے سکتے ہیں(۱)۔

ہم آگے دیکھیں گے کہ اجتماعی اجتہاد میں شوری کے محدوداور وسیع دونوں معنی پائے جاتے ہیں، اگر یہ ذمہ دار (حاکم) کے حکم یا نگرانی میں ہوتا کہ مسلمانوں کواس کے نتائج واحکام کا پابند بنایا جائےتو یہ قانون محدود معنی میں شوری ہے،اوراگر فقہاء کی جماعت کی طرف سے اختیاری طور پر ہوا ہےتو یہ شوری کے عام ووسیع معنی سے زیادہ قریب ہے، اگرچہ شوری کا حکم اوراس کی ترغیب دینے والی آیات کی تعداد کم ہے، (کتاب اللہ کی دو آیات ہیں،:**وشاور هم فی الأمر** (آل عمران:۱۵۹)، **و أمرهم شوری بينهم** (الشوری:۳۸)، بعض احادیث بھی ہیں، جیسے **و اجعلوه شوری بينكم ولا تقضو ا فيه لرأئى واحد**) لیکن آزادی رائے واظہار جوشوری کے تعلق کی بنیاد ہےاس کے دلائل بہت زیادہ ہیں ان مین سے وہ آیات شریفہ جوغوروفکر پرابھارتی ہیں،حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالی کا قول: إن فی خلق السماوات والأرض واختلاف الليل

۱- حوالہ سابق ص ۸۰-۸۱۔

والنهار لآيات لأولی الباب. الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون فی خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً، سبحانک فقنا عذاب النار (آل عمران ١٩٠-١٩١)۔

ترجمہ: آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور رات ودن کے پھیر میں یقیناً عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں، جو اللہ تعالی کا ذکر کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر لیٹے ہوئے کرتے ہیں، اور آسمانوں وزمین کی پیدائش میں غور وفکر کرتے ہیں، اور کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار! تو نے یہ بے فائدہ نہیں بنایا، تو پاک ہے، پس ہمیں آگ کے عذاب سے بچالے۔

٢-اللہ تعالی کا قول: **قل انظروا ماذا فی السماوات والأرض** (یونس:١٠١)۔

(غور کرو، آسمانوں اور زمینوں میں کیا کیا ہے)۔

٣- اللہ تعالی کا قول: **قل سيروا فی الأرض فانظروا، كيف بدأ الخلق** (عنکبوت:٢٠)۔

(آپ کہئے، زمین کی سیر کرو، اور دیکھو، کیسے خدا نے تخلیق کی ابتدا ہے)۔

٤-اللہ تعالی کا قول: **ولا تقف ما ليس لک به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئک كان عنه مسؤلاً** (الإسراء:٣٦)۔

(اس کے پیچھے مت پڑو، جس کا تمہیں علم نہیں، بے شک کان، آنکھ اور دل ہر ایک کی بابت سوال کیا جائے گا)۔

اور بہت سی وہ آیات جو **لعلكم تعقلون**، یا **لقوم يتفكرون** پر ختم ہوتی ہیں، اور اس سے متعلق وہ آیات بھی ہیں جو انسان کو آزادئ رائے دیتی ہے، حتی کہ وہ اسلام کے عقیدہ کے مخالف ہی کیوں نہ ہوں (١) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہی اجتہادی رائے کا اظہار عقیدہ اس

١- لیکن اس آزادی سے انسان کی جوابدہی بطور خاص آخرت میں اس کے جوابدہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔

آزادی سے ہم آہنگ ہے، مثلاً:

۱-اللہ تعالی کا قول: **لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي** (البقرۃ:۲۵۶)۔

(دین میں جبر نہیں، ہدایت، ضلالت سے واضح ہو چکی)۔

۲-اللہ تعالی کا قول: **وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر** (الکہف:۲۹)۔

(آپ کہہ دیجئے: حق تمہارے رب کی جانب سے ہے، جو چاہے ایمان لائے، اور جو چاہے کفر اختیار کرے)۔

۳-اللہ تعالی کا قول: **نحن أعلم بمايقولون، وما أنت عليهم بجبار. فذكر بالقرآن من يخاف وعيد** (ق:۴۵)۔

(وہ لوگ جو کچھ کہتے ہیں ہم بہتر جانتے ہیں، اور تم ان پر جبر نہیں کر سکتے، میری وعید سے ڈرنے والے کو قرآن کے ذریعہ یاد دہانی کراؤ)۔

اور اس سے متعلق وہ آیات بھی ہیں جو غور وفکر، نصیحت اور عبرت کا حکم دیتی ہیں جیسے:

۱-اللہ تعالی کا قول: **كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب** (ص:۲۹)۔

(ہم نے یہ مبارک کتاب نازل کی ہے تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں، اور عقل مند نصیحت حاصل کریں)۔

۲-اللہ تعالی کا قول: **فاعتبروا يا أولي الأبصار** (الحشر:۲)۔

(آنکھ والو! عبرت حاصل کرو)۔

اسی طرح وہ احادیث جو اجتہاد کا دروازہ کھولتی، اور اس کے اہل کو اس پر ابھارتی ہیں، جیسے مشہور صحیح حدیث:

إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد

فأخطأ فله أجر واحد (۱)۔

(جب فیصلہ کرنے والے نے فیصلہ کیا، اوراس میں کوشش کی، اور صحیح بات کہی تو دو اجر ہے، اور غلطی کی تو ایک اجر ہے)۔

اجتہاد غور وفکر کی کوشش نہیں تو کیا ہے؟ اس آزادی سے بڑھ کر غور وفکر اور تدبر کی کونسی آزادی ہوگی، کہ خطا کار مجتہد ماجور ہے۔

مزید برآں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد کے دروازہ کو کھولنا، ضمنی طور پر آزادیٔ واظہار رائے کا اثبات تھا، اسی طرح شوریٰ کا حکم آزادیٔ واظہار رائے کا اثبات ہے، کیوں کہ اس کے بغیر یہ مکمل نہیں ہوتا، اور جس کے بغیر کوئی واجب مکمل نہیں ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے (۲)۔

اس حریت اظہار رائے کے اثبات کے لئے مزید نصوص کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ یہ ہماری شریعت میں تمام مکلفین کا ثابت شدہ حق ہے، جسے ہر چھوٹا بڑا جاہل اور تعلیم یافتہ جانتا ہے۔

اس حدیث سے بڑی کوئی دلیل نہیں جو قریب قریب تمام مسلمانوں کے سینوں میں محفوظ ہے "**الدین النصیحة**" (۳)۔

نصیحت شوریٰ ہی کی قسم نہیں تو کیا ہے؟ یہ نصیحت اپنی عمومیت وجامعیت اور اہمیت کے اعتبار سے بذات خود گویا دین ہے، آزادیٔ رائے واظہار رائے نہ ہو تو کیا کوئی نصیحت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی مسلمان نصیحت کے سننے سے انکار کر سکتا ہے، جب کہ نصیحت تمام شرائط کے ساتھ کی جارہی ہو؟

شوریٰ کے بہت سے فائدے ہیں، اہم ترین یہ ہیں: مشورہ لئے گئے افراد کی قدر شناسی، مختلف نقطہائے نظر کے تجزیے کے بعد مجوزہ رائے کی پختگی، ایک مقصد کے لئے لوگوں کا

۱- اس کی تخریج باب اول میں گذر چکی ہے۔ دیکھئے ص ۳۲۔

۲- یہ ایک مشہور اصولی شرعی قاعدہ ہے۔ دیکھئے المدخل الفقہی العام ج ۲ / ص ۱۸۲، ۱۹۰، ط دار القلم، دمشق والدار الشامیة، بیروت۔

۳- مسلم: رقم (۵۵) عن تمیم بن اوس الداری، اس حدیث کی تخریج احمد، ابوداؤد، نسائی نے بھی کی ہے۔

اتحاد، صحیح ترین رائے کا انتخاب"(۱)۔

(۲) اجتماعی اجتہاد میں شوریٰ پر کس حد تک اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی تشریح کرتے وقت باہمی مشورہ کی قید کی وضاحت میں ہم نے جو کچھ لکھا تھا اس سے بات واضح ہوگئی تھی کہ اجتہاد میں صفتِ اجتماعیت اس وقت رونما ہوگی جب کہ جمع شدہ علماء وفقہاء کے درمیان باہمی مشورہ ہو، یعنی یہ اجتماعی اجتہاد کا اساسی رکن ہے۔

وہ اس فقہی وعلمی باہمی مشورہ سے کبھی مسئلہ معروضہ میں ایک رائے تک پہنچ جاتے ہیں، یہ اجماع تام ہوگا جب کہ اکھٹا ہونے والے امت کے تمام فقہاء ہوں، جیسا عہد صدیقی وعہد فاروقی میں ہوا، اب جب کہ فقہاء مختلف شہروں میں پھیل چکے ہیں اور ان سب کو ایک جگہ ایک زمانے میں جمع کرنا آسان نہیں ہے، لہٰذا یہ مشاورت اب بس حاضر مجتہدین کا اجتماعی اجتہاد ہی ہوتا ہے، کچھ دن گذرنے کے بعد باقی ماندہ لوگوں کے سکوت اختیار کرنے اور ان حضرات کے زمانہ کے گزر جانے سے اجماع ہو جائے گا۔

اسی طرح جب مشورہ کے بعد فقہ اکیڈمی کے ارکان کی دو رائیں ہو جائیں، اکثریت اور اقلیت کی دو رائیں سامنے آئیں، تو جمہور کی رائے ہی اجتماعی اجتہاد ہوگی (۲) اگر چہ بعض علماء اسے اجماع سمجھتے ہیں، جیسا کہ اقسامِ اجماع کی بحث میں گزر چکا ہے۔

لیکن اجتماعی اجتہاد میں علمی مشورہ کا تحقق کیسے ہوگا؟ یہ تو معلوم ہے کہ اسلام نے اپنے اصلی مراجع میں شوریٰ کی تطبیق کے لئے کسی متعین طریقہ یا اسلوب کی تحدید نہیں کی ہے، خواہ وہ شوریٰ علمی ہو یا سیاسی۔

یہ عیب یا نقص نہیں، بلکہ زمانے اور حالات کے مطابق طریقہ اپنانے کے لئے فقہاء

۱- التفسیر المنیر، الزحیلی ج ۴ ص ۱۴۱۔

۲- دیکھئے فقہ الشوریٰ والاستشارہ ص ۱۸۵-۱۸۶-ط ۲۔

عصر و حکام وقت کو اختیار دیا گیا ہے، اہم ترین بات یہ ہے کہ آزادی سے شوری کے معنیٰ کا تحقق ہوتا ہے، اس طور پر کہ ہر ایک کو مکمل آزادی کے ساتھ اظہار رائے کا اختیار ہو، نہ کہ صرف ظاہری شکل کا تحقق ہو، جیسا کہ ہمارے زمانے میں بہت سی شوری کی مجلسوں میں ہو رہا ہے، دراصل ایک یا چند افراد کا ان مجلسوں پر کنٹرول ہوتا ہے۔

گرچہ عہد اموی سے حکام وسلاطین وقت نے شوری کی سیاسی مجلسوں پر اکثر اوقات کنٹرول رکھا، لیکن اللہ تعالی نے انہیں علمی، فقہی شوری میں دخل اندازی سے روکے رکھا، تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں فقہاء اپنی تحقیق واجتہادونظریات میں آزاد تھے، بہت کم لوگ اس راہ استقامت سے ہٹے۔

فقہ وقانون سازی کے میدان میں شوری کی تطبیق وتنظیم کی توسیع میں اجتماعی اجتہاد کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر شاوی لکھتے ہیں: فقہ کے میدان میں شوری کی توسیع میں معاون اہم تر عوامل میں آراء ودلائل کو پیش کرنے اور ان کے تجزیہ کا یہ اجتماعی طریقۂ کار بھی ہے، اسی سے مذاہب کا نشو ونما ہوا ہے (۱)۔

دوسری جگہ کہتے ہیں:

اجتماعی اجتہاد کی اہمیت یہ ہے کہ یہ فقہ کے میدان میں شوری کی تنظیم کی تطبیق ہے، یہ ایسا پہلو ہے جسے نئی زندگی کی ضرورتیں فرض قرار دیتی ہیں، اور آئندہ اس کی اہمیت اور دوچند ہو جائے گی (۲)۔

اس طرح ہم اجتماعی اجتہاد اور شوریٰ کے باہمی ربط اور ایک سے دوسرے کے لئے اثر انگیزی واثر پذیری کو سمجھ سکتے ہیں، اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ علمی فقہی شوری کے بغیر اجتہاد کی کوئی حقیقت نہیں، اور اجتماعی اجتہاد کے بغیر فقہی شوری کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

۱- فقہ الشوری والاستشارہ ص ۲۲۵۔

۲- فقہ الشوری والاستشارہ ص ۲۳۹۔

مبحث پنجم

اجتماعی اجتہاد کے اغراض ومقاصد

فقہی اجتہاد عام معنوں میں ایک انسانی عقلی عمل ہے جو مسائل ومشکلات کے وجود سے بڑھتا اور نشو ونما پاتا ہے، تاکہ مسائل کا حل پیش کرے، اس کا یہی رول فقہ اسلامی میں بھی ہے۔

لیکن اجتہاد اسلامی وحی الٰہی کے نصوص کے دونوں حصوں متلو (قرآن) وغیر متلو (احادیث) سے سند حاصل کرتا ہے، اور ان نصوص کی روح اخذ کر کے اس کی رہنمائی میں قدم بڑھاتا ہے، اور اس کے مقاصد کو بروئے کار لاتا ہے۔

اس فقہی اسلامی اجتہاد کے دو معروف اور بنیادی طریقے ہیں:

انفرادی طریقہ　　　　اجتماعی طریقہ

ان دونوں کے مشترک اغراض ومقاصد ہیں جن کی انسانی زندگی میں بارآوری کے لئے دونوں کوشش کرتے ہیں، ان میں اہم ترین مقاصد درج ذیل ہیں:

۱- ایسے مناسب حل سامنے لانا جن سے بندوں کے مصالح کی تکمیل ہو۔

۲- اسلامی شریعت کی لچک اور ہر زمان ومکان کے لئے اسکی صلاحیت کا اظہار۔

۳- ہر زمانے کے لئے مناسب قانون سازی اور اس قانون کی کے لئے آزادی کا بڑا میدان دیکر انسانی عقل کی تکریم وقدر شناسی۔

لیکن اجتماعی اجتہاد کے کچھ اپنے مخصوص اہداف واغراض ہیں، جنہیں وہ اپنی صفتِ اجتماعیت کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔

بہت سے محققین نے ان مقاصد کی تلخیص وتوضیح کی ہے، سب سے زیادہ جامعیت

ووضاحت عبد المجید السوسوہ الشرفی کے یہاں نظر آتی ہے، انہوں نے ان مقاصد کی تلخیص کے بعد ان کی توضیح وتشریح تفصیل کے ساتھ کی ہے(۱)۔

ڈاکٹر سوسوہ کے ذکر کردہ اہداف کا خلاصہ ذکر کروں گا، پھر ان اہداف میں سے ہر ایک پر مستقل کلام کروں گا، ایک دوسرے سے ملتے جلتے مقاصد کو میں ایک ساتھ ہی ذکر کردوں گا:

ڈاکٹر سوسوہ لکھتے ہیں: ''اسلامی قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد کی بڑی اہمیت ہے، اس کی اہمیت ان امور کے مجموعہ سے ظاہر ہوتی ہے جنہیں وہ وجود میں لاتا ہے، ان میں اہم ترین یہ ہیں:

وہ اجتہاد میں اصول شوری کی تکمیل کرتا ہے، اس طرح وہ انفرادی اجتہاد سے دقیق اور درست ہوتا ہے، اسی کے ساتھ اجماع کے دشوار عمل کا بدل ہے، مجتہد مطلق کی عدم موجودگی کے خلا کو پر کرتا ہے، اجتماعی اجتہاد امت کے لئے اجتہاد کے جاری رہنے کو آسان کرنا ہے، اس کے رکنے یا بند کرنے کے اسباب کو روکتا ہے، اسی طرح انفرادی اجتہاد سے پیدا ہونے والے خطرات وغلطیوں سے بچاتا ہے، امت کی زندگی کے نئے مسائل کے حل کے لئے اجتہاد کی بہترین قسم ہے، اور امت کے شرعی نظاموں کی یکسانیت کا بہترین راستہ ہے، نیز اجتہاد اجتماعی کے ذریعہ مجتہدین کے مابین ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے(۲)۔

پہلے مقصد (یعنی اجتہاد میں اصول شوری کی تکمیل) کی توضیح کی ضرورت نہیں، کیوں کہ گزشتہ فصل میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے، تکرار کا کوئی فائدہ نہیں، دوسرے مقاصد میں اہم تر چار ہیں جن کی تفصیل چار ذیلی عناوین کے تحت آئے گی۔

۱- الاجتہاد الجماعی فی التشریع الإسلامی ص ۷۷-۹۲، ایک الگ فصل میں اہمیۃ الاجتہاد الجماعی کے عنوان کے تحت۔

۲- حوالۂ سابق ص ۷۷، مزید دیکھئے: جو کچھ ڈاکٹر العبد خلیل نے اپنے مقالہ (الاجتہاد الجماعی والھیئۃ فی العصر الحاضر) میں لکھا ہے، شائع شدہ، مجلّہ (دراسات) اردن، شمارہ نمبر ۱۰، اسی طرح ڈاکٹر شعبان اسماعیل کی عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت پر تحریر کے لئے دیکھئے: ان کی کتاب (الاجتہاد الجماعی ودور المجامع الفقہیۃ فی تطبیقہ) ص ۱۱۹-۱۲۲، پہلا اُڈیشن۔

(۱) اجتماعی اجتہاد حق سے قریب تر ہے:

باب اول میں ہم نے جانا تھا کہ صحت وخطا کے حیثیت سے اجتہادی مسئلہ میں اللہ کے نزدیک حق ایک ہوتا ہے، اور اقوال مجتہدین میں سے حق ایک ہی ہوتا ہے، اور حق وہ ہوتا ہے جو عند اللہ حق کے موافق ہو، اگرچہ ہم اسے یقینی طور نہیں جانتے، اسی لئے تمام اہل مجتہدین کے اجتہادات پر ان کے محل میں عمل جائز ہے، یہ تمام اجتہادات عمل کے اعتبار سے صحیح ہیں نہ کہ حقیقت کے اعتبار سے، یہ اللہ کی جانب سے اس کے بندوں کے لئے آسانی اور رحمت ہے، اور یہ جمہور علماء وفقہاء کی رائے ہے۔

ہر مجتہد جس میں اجتہاد کی اہلیت کے معروف شرائط ہوں اسے امید ہوتی ہے کہ وہی عند اللہ حق پر ہے، تاکہ وہ ایک اجر کے بدلہ دوگنا اجر حاصل کرے، جیسا کہ حدیث شریف میں مذکور ہے(۱)۔

اگرچہ اللہ نے ہمارے لئے گنجائش رکھی ہے اور ہمیں بالجزم حق تک پہنچنے کا مکلّف نہیں بنایا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حق تک رسائی اللہ کے نزدیک زیادہ محبوب وپسندیدہ ہے۔

اس میں بھی شک نہیں کہ بعض مجتہدین قطعی طور پر حق پر ہیں، کیوں کہ اللہ تعالی نے اس امت کو گمراہی اور خطا پر متفق ہونے سے محفوظ رکھا ہے(۲)۔

اس لئے کسی مسئلہ میں اگر تمام مجتہدین کی رائے ایک ہے تو وہ قطعی طور پر اللہ کے نزدیک حق ہے، اور یہ اجماع مطلق ہے، اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے موازنہ کے درمیان واضح ہو چکا کہ ان دونوں کے درمیان کچھ فروق ہیں، اور اجتماعی اجتہاد پورے طور پر وہ نظریاتی اجماع

۱- وہ حدیث نبوی ہے: إذا حکم الحاکم فاجتہد فأصاب فلہ أجران وإذا حکم فاجتہد فأخطأ فلہ أجر، اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

۲- جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے "لا تجمع أمتي علی ضلالة" میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی، دوسری روایت میں ہے لا تجتمع أمتي علی خطأ، میری امت خطا پر متفق نہیں ہوسکتی، اس کی تخریج گذر چکی ہے۔ دیکھئے: ۲۰۵۔

نہیں ہے جس کو اصولیوں نے پیش کیا ہے، لیکن وہ خلفاء راشدین کے عہد کے اجماعِ عملی سے کچھ زیادہ دور نہیں، اگرچہ بالکل اس جیسا بھی نہیں بس یہ اس کے لئے زینہ اور راستہ ہے، اور اس کے مقاصد کی تکمیل کرتا ہے۔

لہٰذا ہم اجماع سے جتنا قریب ہوں گے حق سے اتنا ہی قریب ہوں گے، اسی طرح اجتماعی اجتہاد سے جتنا قریب ہوں گے، حق سے اتنا ہی قریب ہوں گے۔

دوسری طرف اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ اصحابِ رائے کی ایک جماعت کا اکھٹا ہوکر کسی ایک متعینہ مسئلہ ومعاملہ میں غور وفکر کرنا، پھر تمام یا اکثریت کے اتفاق سے کسی ایک رائے تک پہنچنا، فرد واحد کے اجتہاد سے خواہ وہ کتنا ہی ذی علم اور ذہین ہو زیادہ بہتر اور حق سے زیاہ قریب ہوگا۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی اس سے متعلق لکھتے ہیں:

جماعت کی رائے فرد کی رائے کے مقابلہ میں حق قریب تر ہوتی ہے، خواہ وہ کتنا ہی ذی علم ہو، ایک شخص کی نگاہ موضوع کے ایک پہلو کی جانب جاتی ہے جب کہ دوسرے کی نگاہ نہیں جاتی، ایک شخص کو ایک بات یاد رہتی ہے دوسرا بھول جاتا ہے، بحث ومباحثہ سے، مسئلہ کے پوشیدہ پہلو ظاہر ہوتے ہیں، یہ شوریٰ کی برکت اور اجتماعی عمل کا نتیجہ ہے(۱)۔

ہمارے استاذ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

اجتماعی اجتہاد موجودہ حالات میں زیادہ قابل قبول اور حق سے قریب تر ہے، فقہ اکیڈمیاں اور علمی کانفرنسیں آج اس کا مظہر ہیں، بشرطیکہ ان کے ارکان حق سے واقف، روشن خیال، وسیع الخیال، اپنے دین اور اپنی امت کی مصلحت پر غیرت مند ہوں (۲)۔

۱- لقاءات ومحاورات ص ۱۸۲، مزید دیکھئے ڈاکٹر عبدالناصر العطار کا مقالہ جو اجتماعی اجتہاد پر امارات میں منعقدہ کانفرنس میں پڑھا گیا تھا، ج ا ص ۳۶۔

۲- دیکھئے ان کا پر مغز مقالہ (الاجتہاد الفقہی الحدیث، منطلقاتہ واتجاہاتہ) ص ۵۴، پہلا اڈیشن، دار المکتبی، دمشق۔

یہ رائے ہے اپنے زمانے کے دو بڑے وممتاز اہل علم کی، جوفقہ، ذہانت، وسعت مطالعہ، کثرتِ تالیف، اورحسنِ تالیف میں اپنی مثال نہیں رکھتے، وہ دونوں اجتماعی اجتہاد کوترجیح دیتے ہیں اور اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ بلکہ وہ دونوں مشہورفقہی اکیڈمیوں کے تاسیسی ارکان ہیں۔یہی رائے ہمارے زمانے کے اکثر علماء کی ہے،اس سے متعلق معاصر علماء کے اقوال کی مزید تفصیل بابِ سوم کی فصلِ سوم میں آئے گی۔

(۲)اجتماعی اجتہاد اجماع کا ایک عملی متبادل اوراس کا زینہ ہے

اس فصل کے ابتدائی دو مباحث میں میں اجماع اور اس کی قسموں کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے ہم نے دیکھا کہ اجماع کے ایک خاص قانونی مفہوم پر اتفاق کے باوجود اس کے وجود کے امکان، نیز بعض قسموں کے داخل ہونے یا نہ ہونے کی بابت بڑا اختلاف ہے۔

اس لئے میں نے تیسرے مبحث میں اجماع کے مطلق اصولی تصور اور اجتماعی اجتہاد کے مابین بنیادی فرق کی وضاحت کی، اس کے بعد عملی طور پر پائے جانے والے، اجماع یا اس کے مختلف فیہ اقسام (مثلاً اکثریت کا اتفاق، اجماع سکوتی، یا وہ قول جس میں کسی مخالف کا علم نہ ہو) اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان تقابل کیا تھا، بلکہ بعض صورتوں میں ان کے مابین پائی جانے والی مطابقت کی توضیح کی تھی، ہم نے دیکھا کہ بعض علماء اجتماعی اجتہاد کو اجماع کہتے ہیں، ان کے نزدیک اجماع اجتماعی اجتہاد ہی ہے، لیکن میں نے اس رائے کو ترجیح نہیں دی ہے، بلکہ دونوں کے جمع کرنے اور بیچ کی راہ نکالنے کی کوشش کی ہے(۱)۔

اس نظریاتی مسئلہ میں جتنا بھی اختلاف ہو، بہرحال معاصر علماء مسائل ظنیہ میں عملی پہلو سے اجتماعی اجتہاد کو اجماع کا قائم مقام سمجھتے ہیں، اکثر مسائل ظنی ہیں، بطور خاص معاملات کے میدان میں، اور معاملات ہی فقہ اسلامی کا بڑا حصہ ہیں۔

۱- دیکھئے صفحات ۲۲۴-۲۲۷۔

تمام فقہاء اور اصولِ فقہ کے ماہرین کے نزدیک یہ ثابت شدہ امر ہے کہ ظن غالب، یا رجحانِ غالب اجتہادی مسائل کے احکام میں عمل کے لئے کافی و موجب ہے۔اسی لئے باہم اختلاف کے باوجود علما ایک دوسرے کے اقوال کو صحیح تسلیم کیا ہے۔

اگر کسی مسئلہ میں اجماع تام ہو جائے تو وہ اس مسئلہ کو قطعی الثبوت کے درجہ تک پہنچا دیتا ہے، اور یہ ایک پسندیدہ صورت ہے، تا کہ ایک مسلمان زیادہ اطمینانِ قلب کے ساتھ حکم شرعی کی پر عمل کر سکے لیکن اجماعِ تام کا حصول واجب نہیں۔

دوسرے زاویے سے اجتماعی اجتہاد، نئے اجتہادی مسائل میں قطعی اجماع تام تک پہنچنے کا آسان تر، تیز تر، واضح تر راستہ ہے، جس سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ یہی عملی طور پر عہدِ صحابہ میں واقع ہوا تھا، کیوں کہ جب کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تھا تو ابتداءً جب تک کہ اس میں غور وخوض ہوتا رہتا تھا، اس میں اختلاف رہتا تھا، پھر مرکز خلافت میں موجود فقہاء صحابہ کا اجتماعی اجتہاد ہو، پھر صحابہ کے اختتام پر مخالف رائے کہ نہ آنے سے یا ان میں سے کسی کے اپنی رائے سے رجوع نہ کرنے پر اجماع میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

جب کہ ضروریاتِ دین پر اجماع کسی کوشش یا کسی کے اجتہاد کے بغیر ہی مکمل ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ احکام اولین مسلمانوں کے دلوں میں پیوست تھے، ان احکام کو انہوں نے وحی کے نصوص، عملی تطبیق، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تائید سے سمجھا تھا، پھر یہ قطعی احکام نسل در نسل مختلف زمان و مکان سے گزرتے ہوئے مسلمان نسلوں کے دلوں میں جاگزیں ہو گئے۔

میں اس مطلب کو ڈاکٹر جمال الدین محمود کی گفتگو پر ختم کرتا ہوں:

''اجتماعی اجتہاد اصطلاحی اجماع کی شرطوں کو پورا نہیں کرتا لیکن عملی طور پر متعین وقت میں کسی شرعی حکم پر تمام مجتہدین یا ان کی اکثریت کے اتفاق کو بیان کرتا ہے۔ امتِ اسلامیہ مختلف ملکوں میں ہیں، اصطلاحی اجماع کے تحقق کا تصور کسی ایک ملک کی سطح پر ہی ممکن ہے، جب کہ

مختلف اسلامی ملکوں کے مجتہدین کو فقہ اکیڈمیوں میں منتخب کر کے اجتماعی اجتہاد کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اسلامی ملکوں کے معاشروں کی صورتِ حال ایک دوسرے سے جداگانہ ہے اور ان میں مختلف فقہی مسالک رائج ہیں، اجتماعی اجتہاد اجماع، اجتہاد اور احکام کے اجتہادی مراجع (جس کا درجہ قرآن واحادیث کے بعد ہے) کو جمع کرنے کا بہترین ذریعہ ہے(۱)۔

(۳) اجتماعی اجتہاد اجتہاد کے بے جا دعوے داروں کا راستہ روکتا ہے اور اجتہاد کو منظّم کرتا ہے:

اسلامی تشریعی زندگی میں اجتہاد کی مشروعیت اور اس کی اہمیت اور ہر زمانے میں اس کی ضرورت کو ظاہر کرنے کے لئے مزید دلائل وبراہین کی ضرورت نہیں، اسلامی شریعت کے موجودہ ماہرین اور شرعی علوم کے طالبان کا تو کہنا کیا ہر جاہل وتعلیم یافتہ اس سے بخوبی واقف ہے۔

اسی طرح ہر کوئی جانتا ہے کہ ان علماء کی رائے غلط اور طریقہ غلط تھا، جنہوں نے چوتھی صدی کے بعد اجتہاد کے دروازہ کو بند کرنے کا فتوی دیا۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی نیت نیک تھی اور ان کا مقصد درست تھا، یعنی یہ کہ نااہل مجتہدوں اور خواہش نفس کے پیروں (خواہ وہ اہل ہی کیوں نہ ہو) کے لئے اجتہاد کا راستہ بند کر دیا جائے۔ اس مسئلہ میں ان کے نقطۂ نظر کو درست نہ سمجھنے والے موجودہ علماء ان کے لئے استغفار اور رحمت کی دعا کرتے ہیں۔

زمانے کے گذرنے کے ساتھ ساتھ اکثر وبیشتر مذہبی تعصب، اور فقہی جمود جیسے اس فتوے کے نقصانات نے اس فتوی کی غلطی کو بالکل عیاں کر دیا ہے(۲)۔

۱- اجتماعی اجتہاد اور اجماع کے درمیان مختصر موازنہ کے بعد انہوں نے یہ کہا ہے، اس کے بعد تفصیل سے اجتماعی اجتہاد کی اجتہاد، انفرادی فتوی، اور اجماع کے بالمقابل امتیازی خصوصیات بیان کی ہیں۔ دیکھئے ان کا مقالہ (الاجتہاد الجماعی فی المملکۃ العربیۃ السعودیۃ) امارات کانفرنس کے مقالات میں ج ا ص ۳۹۱-۳۹۶۔

۲- ان کی رائے کو غلط قرار دینے میں نہ ان کی توہین ہے اور نہ ہماری تکریم، بلکہ حق اس بات کا سزاوار ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، اگر وہ لوگ اس زمانے میں ہوتے تو وہ خود اجتہاد کے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بغیر کسی شرعی دلیل کے اجتہاد کے دروازہ کو بند کرنے سے بہتر تھا کہ اجتماعی اجتہاد کی دعوت دی جاتی، جو کہ عہدِ صحابہ میں رائج تھا، اور صحابۂ کرام بغیر حق کے اجتہاد کا دعوی نہیں کر سکتے تھے، اور نہ خواہشات کے پیرو تھے۔

علامہ شیخ مصطفیٰ زرقاء(۱) رحمہ اللہ نے اپنی کتابوں اور مقالات میں مختلف مقامات پر اجتماعی اجتہاد کی اہمیت و تنظیم کی دعوت دی ہے، اپنی قیمتی کتاب (المدخل الفقھی العام) میں اس کی اہمیت اور انفرادی اجتہاد کے نقصان سے بچانے میں ان کے اثرات کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سابقہ خدشات نے جس طرح اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے پر مجبور کیا، جیسا کہ گزر چکا ہے، اس کا علاج یہ ہے کہ یہ ذمہ داری افراد کے کندھے سے اٹھا کر جماعت کے کندھے پر رکھ دی جائے، اس طرح اجتہاد اجتماعی ہو جائے گا، جس کو معتمد فقہاء اپنے باہمی مشورہ سے انجام دیں گے جیسا کہ پہلے ایک شخص انفرادی طور پہ کام انجام دیتا تھا، یوں اجتہاد کے فوائد حاصل ہو جائیں گے، اور اس کے بغیر فقہ ضروریات زمانہ کی تکمیل نہیں کر سکتا، اور انفرادی اجتہاد کے منفی نقصانات سے بھی بچا جا سکتا ہے''(۲)۔

اجتماعی اجتہاد کا یہ طریقہ - جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، نا اہلوں اور خواہشات کے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) دروازہ کو بند کرنے کے فتوی کو غلط قرار دیتے، جو لوگ درست قرار دیتے ہیں وہ صرف اس لئے کہ ماضی کی ہر چیز ان کے لئے مقدس ہے، یہ ایک غلطی ہے، بلکہ ممکن ہے یہ ایک مخفی خواہش نفس ہو، کیوں کہ ہم نہیں چاہتے کہ مستقبل میں کوئی ہمارے عیوب سے پردہ اٹھائے، اور ہماری غلطیاں واضح کرے، بلکہ آنے والی نسلوں سے ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہماری شان میں قصیدے پڑھیں، یا ہماری عصمت کا عقیدہ رکھیں، یہ ایک خواہش نفس ہے، خدا کی پناہ اس رسوائی سے۔

۱- آئندہ باب کے اواخر میں علامہ زرقاء کا مفصل تعارف آئے گا۔

۲- المدخل الفقھی العام ج ا ص ۲۴۹، پہلا اڈیشن، دار القلم دمشق، اس سلسلے میں ڈاکٹر توفیق الشاوی کی تحریر کے لئے دیکھئے فقہ الشوری والاستشارہ ص: ۲۵۲۔

پیروکاروں کو اس کے دائرہ اور میدان میں داخل ہونے سے روکتا ہے، کیوں کہ اس سے ان کی بدنیتی آسانی سے نظر آجائے گی، یہ اجتہاد کے دروازے کو بند کردینے سے بہتر ہے، خواہ اسے سدّ ذریعہ یا حفاظتی تدبیر کے طور پر بند کردیا گیا رہا ہو۔

ڈاکٹر عبدالناصر العطار موجودہ زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی طرف رجوع کے اسباب کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انفرادی اجتہاد ایسے افراد کرنے لگے جو اس کے اہل نہیں تھے، اور لوگ قدیم فقہی نصوص پر جم گئے، گرچہ ان احکام کی بنیاد ایسے عرف پر تھی جو تبدیل ہو چکا تھا، کچھ نے کاہلی کی، ضوابط کو ضائع کردیا اور اصول سے کھلواڑ کرنے لگے، کچھ نے منصب کے حصول یا اس پر بقا کے لئے یا شہرت وناموری کے لئے دین میں سودابازی کی۔ اس میں شک نہیں کہ اجتماعی اجتہاد کے اداروں کا وجود اسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب کہ اس میں بڑے علماء یا حکم خداوندی کے استنباط کی امانت کی حفاظت وذمہ داری کے ساتھ علمی گہرائی وگیرائی والے علماء کو ہی قبول کیا جائے (۱)۔

اجتماعی طریقہ جس طرح اجتہاد کی تنظیم، اور اسے ایک منصوبہ بند پروگرام کے مطابق چلاتا ہے، ویسے ہی نئے امید کردہ نتائج کی تکمیل کرتا ہے، اور بحکم خداوندی اس کا نتیجہ ہمہ وقت ظاہر ہوتا رہتا ہے، اس کی تفصیل تیسرے باب میں آئے گی جب ہم موجودہ زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی تنظیم پر بحث کریں گے، کیوں کہ اجتماعی اجتہاد کا مطلب اجتہاد کے طریقۂ کار کی تنظیم ہے۔

(۴) اجتماعی اجتہاد نئے اور فوری حل طلب مسائل کا مناسب حل پیش کرتا ہے:

عہد رسول کے اجتہاداتِ صحابہ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کا بنیادی مقصد اس کی مشروعیت

۱- أبحاث ندوة الإمارات ج ۱ ص ۳۵، اس سلسلے میں ڈاکٹر جمال الدین محمود کی تحریر کے لئے دیکھئے أبحاث ندوة الإمارات ج ۱ ص ۳۹۶۔

کا اثبات اور اس کی تربیت تھا، کیوں کہ اس زمانہ میں وحی کا نزول ہو رہا تھا اور وحی کے نزول کے ذریعہ اس اجتہاد سے بے نیاز رہا جا سکتا ہے، جب آپ کی وفات کے بعد وحی کا نزول ختم ہو گیا، اجتہاد ایک ضرورت بن گیا، اور اس کا بنیادی مقصد نئے اور فوری حل طلب مسائل میں قانون اسلامی کا تعاون کرنا تھا۔

ابتدائی صدیوں میں یہاں تک کہ ائمہ مجتہدین کے عہد کے خاتمہ تک نئے مسائل کے مقابلہ اور مناسب حل کے لئے ملک میں فقہاء ومجتہدین کی ایک بڑی جماعت موجود ہوتی تھی، اور دوسری جانب نئے مسائل اپنی کثرت کے باوجود کم اور نسبتاً کم پیچیدہ تھے، بسا اوقات ایک نئے مسئلہ کے سامنے آنے کے لمبے زمانے کے بعد کوئی دوسرا مسئلہ (یعنی بڑا) پیش آتا تھا، جس عرصہ میں ہر فقیہ کو غور وفکر بحث وتحقیق اور فیصلہ صادر کرنے کا ایک بڑا موقع مل جاتا تھا۔ اور فوری حل طلب مسائل کم ہوتے تھے۔ بعد کے دور تقلید میں کیف وکم کے اعتبار سے مسائل کی یہی صورتِ حال تھی، لیکن اس عہد میں اجتہاد کے پہلو میں کمزوری تھی۔

جب کہ اخیر زمانے میں تیرہویں صدی ہجری کے وسط کی ابتداء سے -موجودہ زمانے تک بڑی تیز گامی کے ساتھ زندگی کے تمام شعبوں میں ترقی وتبدیلی کی گاڑی دوڑنے لگی۔ پیچیدہ مسائل ومشکلات اپنی کمیت وکیفیت کے اعتبار سے دو چند ہو گئے، کمیت اتنی کہ کوئی گن نہ سکے اور کیفیت ایسی کہ ایک دوسرے میں پیوست ہو کر نہایت پیچیدہ صورت اختیار کر گئی، ہر مسئلہ کے اتنے متعلقات اور شعبے ہو گئے کہ عقل مند آدمی کے لئے بھی اس کا ادراک آسان نہ رہا، ایک مسئلہ جو بظاہر ایک خالص طبی مسئلہ نظر آ رہا تھا، جب اس کی فروعات اور جڑوں کا پتہ لگایا تو معلوم ہوا کہ وہ معاشیات وسیاسیات کی مٹی میں پل رہا ہے، مثال کے طور پر آلودگی اور ماحولیات کی حفاظت کا مسئلہ، اس طرح ایک مسئلہ جس کا تعلق بظاہر پرسنل لاء سے نظر آ رہا تھا، جب اس کا حل کرنا چاہا تو معلوم ہوا کہ وہ صحت اور اقتصادی مسئلہ کی پیداوار ہے، مثال کے طور پر عورت کے مسائل اور اس

کی فرضی آزادیاں جس کے لئے ایسی عالمی کانفرنسیں منعقد ہوتی ہیں جو ناپسندیدہ رخ وانداز رکھتی ہیں، رحم کا کرایہ، دودھ بینک، حیوانات منویہ، ایڈیس کے مریضوں کے مابین شادی، شادی کی بعض نئ صورتیں، جیسے نکاح مسیار، اور دیگر مسائل۔

یہ مثالیں بطور مثال ہیں نہ کہ بطور حصر، ورنہ ہمارے زمانے کے اکثر مسائل اسی طرح پیچیدہ ہیں، جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس کے دو بنیادی سبب ہیں:

اول: سائنسی انکشافات اور اس کے نتیجے میں ہونے والی ایجادات واختراعات کی حیرت انگیز تیز رفتاری، جس نے انسانی زندگی کی کمالیات کو حاجیات یا ضروریات میں تبدیل کر دیا، سائنسی انکشافات کا پے در پے سامنے آنا، انسان ایک ایجاد کے ساتھ ہم آہنگی اختیار کر بھی نہیں پاتا ہے کہ ریسرچ کرنے والے اور موجدین نئ سائنسی ایجاد کا انکشاف کر دیتے ہیں، جس کے منفی ومثبت اثرات ہوتے ہیں اور جس کو اس سے پہلے انسان نے سوچا بھی نہیں تھا، اس طرح ایجادات وانکشافات کا سلسلہ لامتناہی چلتا رہتا ہے۔

دوم: قوموں اور حکومتوں، مسلم اور کافر وملحد، نیک یا فاسق، کا ہر ایک دوسرے سے تعارف وتعلق میں اضافہ یہاں تک کہ کرۂ ارض ایک شہر یا بستی میں سمٹ گیا ہے، اس تبدیلی کے بہت سے فوائد ہیں، ان میں اہم ترین قوموں اور قبیلوں کا باہمی تعارف ہے جس کی اسلام نے ترغیب دی ہے، لیکن اس کے باوجود اس تبدیلی نے بہت سی دیگر غیر مسلم قوموں کی برائیوں کو ہم تک بہت آسانی سے منتقل کر دیا ہے، ان میں سے اکثر مشکلات خود ان کی ہیں جن کو ان کے حیاسوز معاشرے نے جنم دیا ہے، اور وہ ہم سے چاہتے ہیں کہ ہم ان کے رنگ میں رنگ جائیں، گویا کہ یہ خود ہماری مشکلات ہیں۔

ان دونوں بنیادی اسباب اور سابقہ تفصیل کی وجہ سے اس حیرت انگیز ترقی اور اس کی ایجادات کی ہم رکابی کے لئے فقہ اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں، کیوں کہ فرد

واحد کے بس میں نہیں کہ وہ مسائل اور ان کے اسباب ونتائج کا احاطہ کر سکے جیسا کہ وہ تمام عقدے حل کرنے اور اس کی پیچیدگی ختم کرنے سے عاجز ہے، اِلا یہ کہ وہ محدود زمان ومکان کے شخصی مسائل ہوں اور اس کی نصوص شرعیہ اور اقوالِ فقہاء میں واضح اصل موجود ہو، اس میں شک نہیں کہ مسئلہ جتنا بڑا ہو اور اس کا حل کرنا جتنا دشوار ہو اس میں اتنا ہی زیادہ مشورہ اور فقہاء کے تعاون کی ضرورت ہے، نیز اس کے علاوہ بھی اجتماعی اجتہاد کے اغراض ومقاصد ہیں جن کی تکمیل اس نے ہر زمانے میں کی اور اس زمانے میں بھی کرر ہا ہے، ان اغراض میں سے یہ ہے کہ وہ کم از کم قانونی اور فکری ناحیہ سے امت کے اتحاد کا راستہ ہے، علماء وفقہاء مختلف وپیچیدہ مسائل کے حل کرنے کے لئے ایک ساتھ بیٹھ کر مشورہ کرتے ہیں، اس سے ان کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے، اور ان کے بہت سے اختلافات ختم ہوتے ہیں۔

میں ان تمام مقاصد کو الگ الگ بیان کرنے کا کوئی سبب نہیں سمجھتا، کیوں کہ یہ باتیں متعدد اسالیب میں گزشتہ صفحات میں مختلف مقامات پر آچکی ہیں۔

☆☆☆

مبحث ششم:

اجتماعی اجتہاد کے میدان

تمہید:

میدانوں کی اضافت جب اجتہاد کی طرف کی جائے گی ان میدانوں کی طرف اشارہ مقصود ہوگا، جن کی بابت مجتہد فقہاء گفتگو کرتے ہیں، یہ وہ موضوعات ومسائل ہیں جن کو مناسب شرعی احکام تک پہنچنے کی خاطر غور وفکر اور بحث وتحقیق کے لئے پیش کیا جاتا ہے۔

ان مسائل وموضوعات میں دوزاویوں سے غور کیا جاتا ہے۔ پہلا کیا ان کے بارے میں نصوصِ قطعیہ یا ظنیہ پائی جاتی ہیں؟ اگر وہ اپنے ثبوت ودلائل میں قطعی ہو تو یہ مسئلہ اجتہاد کے میدان سے خارج ہے، اور اس میں کوئی اجتہاد نہیں ہوگا، مشہور قاعدہ **لا اجتهاد فی مورد النص** (نص کی موجودگی میں اجتہاد نہیں) کا یہی مطلب ہے۔

اور اگر ثبوت یا دلالت دونوں کے اعتبار سے ظنی ہو، تو یہ اجتہاد کا کشادہ میدان ہے۔

یہ گوشہ جس میں اجتماعی اور انفرادی اجتہاد دونوں مشترک ہیں اس کا تذکرہ بارہا مختلف جگہوں میں گزر چکا ہے، اور اصول فقہ کی معاصر کتابوں میں یہ بحث ''مجال الاجتہاد'' یا اس جیسے عنوان (۱) سے کی جاتی ہے۔

لیکن فی الوقت بحث اس کے دوسرے گوشے سے متعلق ہوگی جو صرف اجتماعی اجتہاد کے لئے خاص ہے۔

۱- مثال کے طور پر دیکھئے: علم اصول الفقہ: شیخ عبد الوہاب خلاف ص: ۲۱۶-۲۱۷، چودھواں اڈیشن، دار القلم، کویت اصول الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر زحیلی ج ۲ ص ۱۰۵۲-۱۰۵۴، دار الفکر دمشق۔

دوسرا پہلو: اس کی دو شقیں ہیں: موضوعی وجغرافی

پہلا: ان مسائل میں اس حیثیت سے غور کرنا کہ کیا یہ نئے ہیں یا اس جیسے مسائل پہلے واقع ہو چکے ہیں، اور اس سلسلہ میں فقہاء کے بہت سے اقوال ومذاہب ہیں۔

دوسرا: کیا یہ مسائل تمام اسلامی ممالک میں عام ہیں، یا کسی ایک ملک یا علاقہ یا متعین افراد کے لئے خاص ہیں۔

اس کی تفصیل دو مبحث میں آئے گی۔

مطلب اول: موضوعی میدان اور اس میں اجتماعی اجتہاد کا رول:

مطلب دوم: جغرافیائی یا مکانی میدان۔

ان دونوں قسموں میں معاصر تقسیم پیش کرنے کے بعد میں اس کا تجزیہ کروں گا پھر اس کا اثبات یا اس میں تبدیلی کی تجویز رکھوں گا۔

(۱) اجتماعی اجتہاد کے میدان کی موضوعی تقسیم:

اولاً: ڈاکٹر یوسف قرضاوی اور ان کے موافقین کی تقسیم:

قبل اس کے کہ معاصر (۱) اجتہاد کے میدانوں کی موضوعی تقسیم پیش کروں، ربط کے لئے اس وقت مطلوب اجتہاد کے طریقہ کے متعلق ان کی رائے بیان کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔

لکھتے ہیں:

''ہمارے زمانے میں اجتہاد، ایک علمی اکیڈمی کی صورت میں اجتماعی ہونا چاہیے، جس میں بلند فقہی صلاحیت کے علماء شامل ہوں، جو اپنے احکام جرأت اور آزادی سے صادر کرتے ہوں، ہر طرح کے سیاسی واجتماعی اثرات اور دباؤ سے دور ہوں، اس کے ساتھ انفرادی اجتہاد

۱- شیخ قرضاوی نے درج ذیل تقسیم ''مجالات الاجتہاد'' کی تحت نہیں کی ہے، بلکہ انہوں نے (الاجتہاد الذی نریدہ لعصرنا) ہمارے زمانے کا مطلوب اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے پیش کیا ہے۔

سے چارۂ کار نہیں، کیوں کہ یہی اجتماعی اجتہاد کے لئے راستہ روشن وہموار کرتا ہے''(۱)۔

اپنی کتاب ''الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط'' میں انہوں نے پیش کردہ مسئلہ کے موضوع کے مطابق دوطرح کے اجتہاد کی تجویز رکھی ہے۔

ایک انتقائی (ترجیحی) اجتہاد اور دوسرا انشائی (ابداعی)، پیش کردہ مسئلہ میں سابق فقہاء کی آراء ہوں تو ہمارے زمانے میں اس میں اجتہاد انتقائی ترجیحی ہوگا۔

اور اگر مسئلہ نیا ہو، پہلے پیش نہ آیا ہو، یا پیش آیا ہو لیکن اس زمانے میں اس کی اہمیت نہ رہی ہو، اس لئے انہوں نے اس کی تحقیق نہیں کی، اور اس میں ان کے اجتہادات نہ ہوں تو اس صورت میں ہمارا اجتہاد انشائی ابداعی ہوگا یعنی نئے حکم کا مناسب استنباط، اسی طرح بعض حالات میں اجتہاد انتقائی اور انشائی دونوں ہوگا۔

پہلی قسم سے اپنی مراد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اجتہاد انتقائی سے میری مراد ہے ہمارے فتوی اور قضاء کے فقہی ذخیرہ میں منقول کسی رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دیتے ہوئے اختیار کرنا۔

میں اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتا کہ مجتہدین سے صحیح طور پر منقول، ہر رائے پر بغیر کسی دلیل کے عمل کرنا جائز ہے، اور خصوصاً جب کہ وہ متبوعہ مسالک کی طرف منسوب ہو، واقعتہً اس طرح کا عمل تقلید محض ہے، اور اس اجتہاد سے اس کا کوئی تعلق نہیں جس کی ہم دعوت دیتے ہیں، کیوں کہ یہ تو بغیر کسی دلیل کسی غیر معصوم کی پیروی ہے۔

ہم دعوت دیتے ہیں کہ فقہاء کی آراء کا موازنہ کریں، اور ان کے بیان کردہ دلائل کا جائزہ لیں، خواہ نصوص پر مبنی ہوں یا اجتہاد پر، تا کہ بالآخر طاقتور اور راجح قول کو ترجیح کے

۱- دیکھئے ان کا مقالہ (الاجتہاد شروطہ، حکمہ، مجالاتہ، وحاجتنا إلیہ الیوم) ص ۶۳ سترھویں فکرِ اسلامی کانفرنس میں پیش کیا گیا تھا، یہ کانفرنس قسطنطینہ جزائر میں ۱۹۸۳ء ۱۴۰۳ھ میں ہوئی تھی، ناشر: مؤسسۃ اتحاد الغرب العربی الجزائر، البلدہ، بعد میں اپنی کتاب ''الاجتہاد فی الشریعۃ الإسلامیۃ'' میں شامل کرلیا۔

معیاروں کے مطابق اختیار کریں، ان ترجیحی معیاروں میں سے یہ ہے کہ وہ قول ہمارے زمانے سے زیادہ مناسب، شریعت کی آسانی، مقاصد شریعت، اور مصالح انسانی اور ازالہ مفاسد سے قریب تر ہو'' (۱)۔

ترجیح اور انتقاء کے دائرہ کی وسعت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس انتقاء کے دائرے میں مسالک اربعہ کی کسی رائے کو ترجیح دینا جائز ہے، بسا اوقات وہ رائے مفتی بہ قول بھی ہوسکتی ہے، اور غیر مفتی بہ بھی، کیوں کہ کسی متعین زمانے یا متعین ماحول وحالات میں وہ مفتی بہ تھا، اب زمانے کی تبدیلی کی وجہ سے اس کے مطابق فتوی دینا درست نہیں۔

اسی وجہ سے ایک مذہب میں ہی مختلف زمانوں میں تصحیحات وترجیحات کا اختلاف ہوا ہے، کسی مسلک میں کوئی قول متروک تھا، بعد میں وہ معمول بہ ہوگیا، کتنے قول مرجوح تھے لیکن حالات کی تبدیلی کی وجہ سے راجح قرار پائے، یہاں تک کہ وہی معتمد اور مفتی بہ ہوگئے، خود مسالک اربعہ میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

ہم کبھی کبھی کسی مسئلہ میں امام مالک کی رائے، دوسرے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے، تیسرے میں امام شافعی، اور چوتھے میں امام احمد کی رائے پر عمل کرسکتے ہیں'' (۲)۔

اس کے بعد ڈاکٹر قرضاوی نے اپنی کتاب (فقہ الزکاۃ) سے ترجیحات کی بہت سی مثالیں دی ہیں (۳)۔

۱- الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص۲۰، پہلا اڈیشن، (۱۴۱۴ھ-۱۹۹۴ء) دار النشر والتوزیع الإسلامیۃ، قاہرہ۔

۲- حوالۂ سابق ص: ۲۲۔

۳- ان کا جامع ازہر سے ڈاکٹریٹ کا مقالہ تھا ''فقہ الزکاۃ'' یہ دو بڑی جلد میں شائع ہوچکا ہے، ناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت۔

آگے مزید لکھتے ہیں:

انتقاء کے دائرہ میں فقہاء صحابہ، یا تابعین، یا بعد کے ائمہ سلف میں سے کسی کی رائے کو اختیار کرنے کے لئے مذاہب اربعہ سے خروج جائز ہے۔ حضرت عمر، عائشہ، علی، ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر، زید بن ثابت، معاذ اور ان کے علاوہ دیگر علماءِ صحابہ، یا ابن المسیب (۱)، عطاء (۲)، حسن بصری (۳)، ابن سیرین (۴)، زہری (۵)، نخعی (۶)، طبری (۷) و دیگر علماء کے متعلق یہ گمان صریح غلطی ہے کہ ان کی آراء ائمہ متبوعین (۸) سے کم تر درجہ کی ہیں۔

اس کے بعد انہوں نے اپنی اور دیگر معاصر علماء کے ترجیحات کی متعدد مثالیں دی ہیں،

۱- سعید بن المسیب (۱۵-۹۴ھ) بڑے تابعی، ساب فقہاء مدینہ میں سے ایک ہیں)، فقہاء سبعہ (ان کا تذکرہ اس باب کے فصل اول میں آچکا ہے، عصر تابعین میں اجتماعی اجتہاد کے مبحث میں)، ابن جبیر (سعید بن جبیر (۴۶-۹۵ھ) تفسیر، حدیث، فقہ اور عبادت میں بڑے متقدمین تابعی میں شمار کئے جاتے ہیں)، طاؤس (طاؤس بن کیسان (۳۳-۱۰۶ھ) بڑے تابعی، یمن کے فقہاء میں سے ایک۔

۲- عطاء بن أبی رباح (۲۷-۱۱۴ھ) بڑے فقیہ، تابعی، مکہ کے مفتی ومحدث۔

۳- الحسن بن یسار (۲۱-۱۱۰) بصرہ میں تابعین کے سردار۔

۴- محمد بن سیرین (۳۳-۱۱۰) تابعی، حدیث، تفسیر، فقہ اور تعبیر خواب کے امام۔

۵- زہری، ابن شہاب محمد بن مسلم (۵۰-۱۲۴ھ) تابعی محدث فقیہ، عالم حجاز وشام مراد ہیں۔

۶- شاید کہ ان سے مراد علقمہ بن قیس النخعی (۲۸-۶۲ھ) مراد ہیں۔ فقیہ، بڑے تابعی عبداللہ بن سعود سے کسبِ فیض کیا، ان کا تذکرہ عراق کے مدرسہ ''الرائے'' کے مشہور فقہاء میں آچکا ہے، دیکھئے: (مرجع العلوم الإسلامیۃ ص ۱۳۱) لیث بن سعد (اللیث بن سعد ۹۴-۱۷۵ھ) فقہ اور حدیث میں ان کے علوم مرتبت پر علماء کا اتفاق ہے، ان کے اور امام مالک کے درمیان مراسلت ہوا کرتی تھی، اپنے زمانے میں مصر کے فقیہ تھے، (دیکھئے: مرجع العلوم الإسلامیۃ ۱۳۱)، اوزاعی (الأوزاعی: عبدالرحمٰن بن عمرو (۸۸-۱۵۷) تبع تابعین، فقیہ، محدث، ادیب اپنے زمانے میں مسلمانوں کے امام اور خصوصاص اہل شام کے امام۔ (مرجع العلوم الإسلامیۃ ص ۱۲۸۔

۷- محمد بن جریر الطبری، ان کا تعارف اس باب میں گذر چکا ہے۔

۸- حوالۂ سابق، الاجتہاد المعاصر ص ۲۳-۲۴۔

میری رائے میں اس کی سب سے اہم مثال حج کے ایام تشریق میں زوال سے پہلے رمی کے جواز کی ہے، یہ رائے تابعی فقیہ طاؤس اور عطاء کی ہے۔

پھر انہوں نے مختلف آراء میں انتخاب کے عصری عوامل کا ذکر کرکے ان کی وضاحت کی ہے، وہ یہ ہیں:

۱-اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ملکی اور بین الاقوامی اسباب (۱)۔

۲-زمانے کے علوم ومعارف (۲)۔

۳-حاجات اور ضروریات زمانہ (۳)۔

اس کے بعد اجتہاد معاصر کی دوسری قسم اجتہادِ انشائی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اجتہاد انشائی کا مطلب ہے: کسی مسئلہ میں ایسے نئے حکم کا استنباط کرنا، جس کا سابقین میں سے کوئی قائل نہ ہو، خواہ مسئلہ قدیم ہو یا جدید (۴)۔

کوئی قدیم مسئلہ جس میں سابق فقہاء کی دو یا تین یا اس سے زائد آراء ہوں، ڈاکٹر قرضاوی ان میں نئے قول کے جواز کو راجح قرار دیتے ہیں، کیوں کہ کسی مسئلہ میں ایک سے زائد رائے ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اختلاف کا امکان باقی ہے، دو رائے ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ کسی تیسری رائے کے خلاف اجماع ہو چکا ہے (۵)۔

لکھتے ہیں: ''اسی وجہ سے میں نے کرایہ کی زمین کی زکوۃ کے مسئلہ میں اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی اشیاء میں زکوۃ ادا کرے، جب وہ اشیاء نصاب زکوۃ

۱- حوالۂ سابق ص ۲۵۔ ۲- حوالۂ سابق ص ۲۹۔

۳- حوالۂ سابق ص ۳۲۔ ۴- حوالۂ سابق ۳۲-۳۳۔

۵- میں نے اس مسئلہ کو اجماع کی تعریف کے شروع میں بیان کردیا ہے، اس میں تین اقوال تھے، پہلا مذہب جمہور کا تیسرے قول کی ممانعت، دوسرا قول: ظاہریہ اور بعض حنفیہ کا مذہب مطلق جائز ہے، قرضاوی نے یہاں اسے راجح قرار دیا ہے، تیسرا قول: مسئلہ کی تفصیل: آمدی، ابن حاجب، رازی، زرکشی اور ان کے علاوہ دیگر علماء اور اکثر معاصر علماء کا مذہب ہے۔

تک پہنچ جائیں، اور مالک کو دی جانے والی اجرت کو وضع کردے گا، کیوں کہ وہ اس پر دین ہے، جب کہ مالک زمین کی اجرت کی زکوۃ جب وہ نصاب تک پہنچ جائے، ادا کرے، اور زمین پر نافذ شدہ ٹیکس کو وضع کرے گا، اس طرح دونوں، زمین سے حاصل شدہ اپنے مال کی زکوۃ ادا کریں گے، جیسا کہ وہ دونوں اگر مزارعت کے راستہ سے باہم شریک ہوتے تو دونوں اپنے حصہ کی زکوۃ ادا کرتے'' (۱)۔

پھر لکھتے ہیں: اکثر اجتہاد انشائی ایسے نئے مسائل میں ہوتا ہے، جن سے سابقین لاعلم تھے، یا ان کے زمانے میں نہیں تھے، یا علم تو تھا لیکن وہ مسئلہ اتنی چھوٹی شکل میں تھا کہ کسی کو اس کے حل کے لئے نئے اجتہاد کی ضرورت نہیں پڑتی تھی، تو جس طرح ضروریات ایجاد کی ماں ہیں، اسی طرح مسائل سے دوچار ہونا اجتہاد کا سبب بن جاتا ہے۔

اس کی انہوں نے کئی مثالیں دی ہیں (۲)۔

ان میں سے ایک مسلہ تصویر (فوٹو گرافی) کا ہے، اس مسئلہ میں ڈاکٹر قرضاوی نے شیخ محمد بخیت المطیعی (۳) کے اجتہاد کو راجح قرار دیا ہے کہ تصویر حلال ہے، شیخ مطیعی نے اپنے رسالہ (**القول الكافی فی إباحة التصوير الفوتو غرافی**) میں اس رائے کا اظہار کیا ہے، کیوں کہ تحریم کی علت اللہ کی تخلیق سے مشابہت ہے، اور اس تصویر میں تخلیق خداوندی کی

۱- حوالۂ سابق الاجتہاد المعاصر ص ۳۳، مسئلہ کے معروف فقہی مذاہب میں سے صرف دو رائے کا ذکر کیا ہے۔ پہلی رائے، زکاۃ مستاجر پر ہے، یہ جمہور کا مذہب ہے، دوسری رائے زکاۃ مالک زمین پر ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے (مسئلہ کی تفصیل ان کی کتاب ''فقہ الزکاۃ' میں دیکھئے ج ۱ ھ ۳۹۹-۴۰۴ چوبیسواں ایڈیشن، مؤسسة الرسالة۔

۲- حوالۂ سابق ص ۳۴۔

۳- المطیعی، محمد بن بخیت (۱۲۷۱-۱۳۵۴ھ) حنفی فقیہ، اصولی، قاضی، مصر دیارِ بکر کے مفتی، تصانیف: ارشاد الأمة إلی أحکام أہل الذمة) (البدر الساطع جمع الجوامع) اصول فقہ میں (حقیقة الإسلام وأصول الحکم) وغیرہ، (الفتح المبین فی طبقات الأصولیین أزمراغی ۲/۱۸۱، الأعلام ۶/۲۷۴)۔

مشابہت نہیں ہے۔

اسی طرح کا مسئلہ اجارہ پر دئے گئے رہائشی مکانات اور کارخانوں کی زکاۃ کا ہے(۱)۔

ایسا ہی مسئلہ ہوائی جہاز سے ”جدہ“ آنے والے کے لئے جدہ سے احرام کے جواز کا ہے۔

اس کے بعد انتقاء اور انشاء کے جامع اجتہاد کا ذکر کیا ہے، گرچہ نئے سرے سے اس کو ایک الگ قسم میں بیان نہیں کیا ہے۔

اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ”معاصر اجتہاد کی ایک قسم ہے جو انتقاء اور انشاء دونوں کی جامع ہے، اس اجتہاد میں اقوال فقہاء میں موافق اور راجح قول کو منتخب کیا جاتا ہے، اور اس میں نئے اجتہادی عناصر کا اضافہ کیا جاتا ہے(۲)۔

اس اہم اجتہاد کی دو مثالیں دی ہیں:

پہلی مثال: مصری پرسنل لاء میں واجبی وصیت کا قانون۔

اس قانون کی تنظیم کرنے والے نصوص (دفعہ ۷۶، ۷۸) کو بیان کرتے ہوئے ان دفعات سے ماخوذ احکام کی تلخیص اس طرح کی ہے(۳)۔

۱-ہر شخص پر واجب ہے کہ وہ اپنے پوتے کے لئے جس کا باپ اس کی زندگی میں مر گیا ہو اتنے مال کی وصیت کرے، جتنا اس کے باپ کو ملتا اگر وہ زندہ ہوتا۔

۲-اگر والدین میں سے کسی ایک کی زندگی میں وفات پانے والا مذکر ہو تو اس کے اور اس کے بیٹے (اور مزید نیچے کی نسلوں) کے لئے وصیت واجب ہوگی، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اور میت کے درمیان کوئی مونث نہ ہو، مثلاً پوتی کے بیٹے کا بیٹا۔

۳-اگر والدین کی زندگی میں مرنے والا مؤنث ہو، تو وصیت صرف پہلے طبقہ کے لئے واجب ہوگی۔

۱- دیکھئے فقہ الزکاۃ ج۱ ص ۴۵۸ وما بعد۔

۲- حوالۂ سابق ص ۳۶۔ ۳- حوالۂ سابق ص ۳۷-۳۸۔

۴-وصیت واجبہ کا مستحق اپنے سے نیچے والوں کے لئے حاجب ہوگا۔

۵-اگر مرنے والے نے وصیت واجبہ کی وصیت نہیں کی، تو اس کے مال میں قانون کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

۶-اگر وصیت اختیاریہ اور وصیت اجباریہ آپس میں مزاحم ہوں تو وصیت اجباریہ مقدم ہوگی۔

۷-وصیت کا مال مستحقین کے درمیان میراث کی طرح تقسیم کیا جائے گا۔

۸-وصیت واجبہ کے استحقاق کے لئے ضروری ہے کہ:

الف-وہ فرع جس کی اصل اپنے میت کی زندگی میں مرگئی ہو، اس نے میراث کے ذریعہ کچھ بھی ترکہ نہ حاصل کیا ہو۔

ب-میت نے ان کو بغیر عوض میراث کے علاوہ ہدیہ، وقف، یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے وصیت کے بقدر مال دے دیا ہو۔

ج-متوفی کے حصہ کے مطابق وصیت واجبہ کا اندازہ لگایا جائے گا، بشرطیکہ وہ ثلث سے زائد نہ ہو۔

پھر انہوں نے اس قانون کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: (۱) اگر ہم اس قانون میں غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ قانون بعض سلف کے مذہب پر مبنی ہے، جو غیر وارث رشتہ داروں کے لئے وصیت کے وجوب کے قائل ہیں، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول سے رہنمائی ملتی ہے: **كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت، إن ترك خيراً، الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف، حقاً على المتقين** (سورۃ البقرۃ:۱۸۰)۔

ابن حزم نے ''محلی'' (۲) میں اس رائے کو اختیار کر کے اس کی تائید کی ہے۔

۱- حوالۂ سابق ص ۳۸-۳۹۔

۲- حوالۂ سابق (الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط ص ۳۹-۴۰۔

ڈاکٹر قرضاوی لکھتے ہیں: سلف اور اہل ظواہر میں سے جن لوگوں نے وصیت کے وجوب کو ضروری قرار دیا ہے انہوں نے وجوب کو مطلق رکھا ہے اور انہوں نے واجب مقدار کی تحدید نہیں کی، اور نہ غیر وارث رشتہ داروں کی تعیین کی۔

جب کہ قانون میں واجب مقدار کی تحدید کے ساتھ غیر وارث رشتہ داروں کی بھی تحدید کی گئی ہے، اور وہ بیٹوں کی اولاد اور ان کی اگلی نسلیں ہیں، اور بیٹیوں کی اولاد کا پہلا طبقہ ہے، اس قانون نے ان لوگوں کی رائے کو اختیار کیا ہے جو وصیت کے وجوب کے قائل ہیں اور ابن حزم وغیرہ کی اس رائے کو لیا ہے کہ وصیت نہ کرنے والوں کے ترکہ کا ایک حصہ اس کے لئے خاص کیا جائے۔

یہ قانون بنانے والوں کا اجتہاد تھا جو بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد کی مصلحت کی رعایت پر مبنی تھا، جن کے والدین دادا کی زندگی میں مرجاتے ہیں، اور ان کی اولاد یتیمی اور میراث کی محرومی کا شکار ہوجاتی ہے، جب کہ اس زمانے میں حرص اور انانیت کا غلبہ ہے، انہوں نے اس کی تلافی وصیتِ واجبہ سے کی، یہ اجتہاد انتقائی بھی ہے اور انشائی بھی، اس کی استناد مصلحت مرسلہ ہے جو از روئے تحقیق عام فقہاء کے نزدیک معتبر ہے۔

انتقاء اور انشاء کے جامع اجتہاد کی دوسری مثال(۱)۔

اس کی مثال ہم (لجنة الفتوى كويت) کے اسقاطِ حمل سے متعلق فتوی میں پاتے ہیں کہ یہ حرام ہے یا حلال؟ اس کمیٹی نے فقہاء کے اقوال میں سے انتخاب کر کے نئے سائنسی اور طبی ترقی کے تقاضہ کے مطابق بہت سے اضافے کئے ہیں، نئی ٹکنالوجی کے ترقی یافتہ آلات کے ذریعہ ابتدائی مہینوں میں جنین کو ہونے والی ان خرابیوں کا پتہ لگالیا جاتا ہے جن کا اس کے جسم اور عقل پر آئندہ اللہ تعالی کے قانون کے مطابق زبردست اثر پڑنے والا ہوتا ہے، اس کے بعد فتوی

۱- یہ اور اس طرح کے دیگر فتاوی باب چہارم میں آئیں گے۔

کی عبارت نقل کی جو ۲۹/ ۴/ ۱۹۸۴ء میں شائع ہوا تھا(۱)۔

اجتماعی اجتہاد کے میدان کی موضوعی تقسیم سے متعلق میرا نقطۂ نظر:

اجتہاد انشائی اور اجتہاد انتقائی کا معاملہ کوئی نیا نہیں ہے، اصول فقہ میں بہت پہلے سے معروف ہے، لیکن اس میں لفظ (الإنشاء) اور (الانتقاء) کے وہ الفاظ استعمال نہیں کئے گئے ہیں جن کا استعمال ڈاکٹر قرضاوی نے کیا ہے۔

اجتہاد انشائی وہی معروف ومشہور اجتہاد ہے جسے اصولیین جانتے ہیں، اور اجتہاد انتقائی فقہی مذاہب کے استقرار اور تقلید کے بعد پروان چڑھا ہے، بڑے بڑے علماء نے یہ اجتہاد کیا ہے، گرچہ انہوں نے کسی متعین امام کے مذہب کا التزام کیا ہے، اس کو ہم اقوال ائمہ کے درمیان ترجیح بھی کہہ سکتے ہیں، یا انہوں نے ان کے اقوال پر دوسرے اقوال کی تخریج کی، یہ علماء (اصحاب الوجوہ والتخریج) یا (مجتہدوا المذہب) کہلائے، اس کی تفصیل باب اول میں طبقات المجتہدین کے ذیل میں گزر چکی ہے۔

لیکن ڈاکٹر قرضاوی کی تقسیم میں دو باتیں نئی ہیں۔

پہلی یہ کہ انتقاء وترجیح کے مجتہدین اور استنباط وانشاء کے مجتہدین دونوں ایک ہیں، دونوں ایک درجے کے ہیں، تقسیم صرف موضوع مسئلہ کے مطابق ہے۔

دوسری نئی بات یہ ہے کہ سابقین کے اقوال کا انتقاء مذہبی نہیں ہے، بلکہ لا مذہبی ہے، تمام سلف کی آراء سے انتقاء کیا جا سکتا ہے۔

میں ڈاکٹر قرضاوی کی تقسیم سے کلی اتفاق رکھتا ہوں، کیوں کہ یہ ہمارے زمانے کے زیادہ موافق اور سلفِ صالح کے طریقہ سے قریب تر ہے، اس میں متعینہ فقہی مذاہب کی تنقیص نہیں، نہ اس کے کالعدم قرار دینے کی دعوت ہے، بلکہ اس سے رجوع اور استفادہ کرنا ضروری

۱- ان کا تعارف آئندہ باب کے اواخر میں آئے گا۔

ہے، یہی کام فقہی اکیڈمیوں کے ارکان انجام دے رہے ہیں، جو ہمارے زمانے کے بڑے علماء میں شمار ہوتے ہیں، اس کی مزید تفصیل باب سوم میں آئے گی۔

(۲) اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کی جغرافیائی یا مکانی تقسیم:

اس عنوان کے تحت میں سب سے پہلے ڈاکٹر قطب سانو (۱) کی تقسیم پیش کروں گا، جسے انہوں نے اپنی کتاب (**أدوات النظر الاجتهادی المنشود فی ضوء الواقع المعاصر**) میں پیش کیا ہے، پھر اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کی تقسیم کے اس دوسرے طریقہ کا تجزیہ کروں گا۔

اول: ڈاکٹر قطب سانو کی تقسیم:

ڈاکٹر سانو نے اپنی کتاب کا دسواں مبحث اس کے لئے خاص کیا ہے، اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ: فرد اور جماعت کے اعتبار سے اجتہاد کے میدانوں میں تمیز عصر حاضر کا اہم ترین مسئلہ ہے، چیلنجز اور نئے مسائل، اور حوادث، مفکرین امت اور مستقبل کے منصوبہ سازوں کو انفرادی اور اجتماعی سطح پر اجتہادی غور وفکر کے میدانوں کی واضح علمی منہجی تعیین مجبور کرتے ہیں۔

جب معاشرے کے تمام افراد یا تمام امتِ اسلامیہ سے متعلق مسائل میں کوئی ایک اہل شخص اجتہاد کرے گا تو آخر کار اس کی انفرادی غیر معصوم رائے تمام معاشرے پر مسلط ہو جائے گی۔ یہ غور وکفر اور رائے پر تسلط ہے جس کا ضرر حکومت کے تسلط سے کم نہیں (۲) یہ ان کی فکر اور تقسیم کی تمہید تھی۔

اس تمہید کے بعد لکھتے ہیں: ''مسئلہ علاقائی ہو، یا ملکی و بین الاقوامی، انفرادی اور اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کی تعیین ضروری ہے'' (۳)۔

۱- ڈاکٹر سانو نے اپنی تقسیم پر (المجال الجغرافی) ''جغرافیائی میدان'' کا اطلاق نہیں کیا ہے، لیکن تقسیم ایسی ہی ہے۔

۲- ملاحظہ ہو: ادوات النظر الاجتہادی المنوشد ص: ۱۵۱، طبع اول: دار الفکر، دمشق۔

۳- حوالۂ بالا، ص: ۱۵۲۔

مزید لکھتے ہیں:''اس مسئلہ-اجتہاد کے میدانوں کی تعیین-کی بابت اصول سازی ہی عالم اسلام کے پریشان حال و پراگندہ خیال سوادِ اعظم کے درد کا درماں ہے، یہ سب امت کے اہم ترین مسائل میں مجتہدین امت کے متناقص آراء ومتضاد نقطہائے نظر کا نتیجہ ہے،...'' (۱)۔

پھر انہوں نے عصر حاضر میں انفرای اور اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کی تعیین کی بابت لائق اتباع منہج کا اپنا تصور پیش کیا ہے (۲)۔

ڈاکٹر سانو کے نزدیک مسائل اور قضایا کی سطح پر انفرادی اور اجتماعی اجتہاد میں فرق ہے، انفرادی اجتہاد میں صرف انفرادی مسائل آئیں گے، جب کہ اجتماعی اجتہاد میں تین طرح کے مسائل شامل ہوں گے:

(ا) علاقائی مسائل: ان سے وہ مسائل مراد ہیں جو کسی ایک معاشرہ سے متعلق ہوں جیسے کسی ایک ملک کا عرف، اور رسم ورواج، یا وہ مسائل جو صرف کسی ایک ملک میں پیش آتے ہوں۔

(ب) خطہ کی سطح کے مسائل: اس میں وہ مسائل آئیں گے جو ایک ہی خطہ کے بہت سے معاشروں میں پیش آتے ہوں، اور ایک طرح کے ہی عادت ورواج پر مبنی ہوں۔

(ج) عالمی مسائل: اس سے مراد وہ مسائل ہیں جو افراد اور مما لک سے صرفِ نظر پوری امتِ اسلامیہ کو پیش آتے ہوں۔

مسائل کو تین قسموں میں تقسیم کرنے کے بعد اجتماعی اجتہاد کے تین میدانوں کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اجتماعی غور وفکر کی نوعیت، غایت اور اس کے مسائل کی بابت اس منہجی وضاحت کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے نزدیک عصر حاضر میں جس طرح کا اجتہادی غور وفکر ہونا چاہئے اس کی تین قسمیں ہیں:

۱- حوالۂ سابق ص ۱۵۳۔ ۲- حوالۂ سابق ص ۱۵۵-۱۵۶۔

ا- مقامی سطح پر کیا جانے والا اجتماعی اجتہادی غور وفکر اس میں ایک ملک کے ایسے مجتہدین جمع ہوں جن میں اجتہاد کی اوسط صلاحیت ہو، اور وہ کسی ایک معاشرہ میں پیش آنے والے مسئلہ کے حل کے لئے حکمِ الٰہی تک پہنچنے اور افراد معاشرہ پر اس کی حسن تطبیق کو یقینی بنانے کی کوشش کریں۔

ب- خطہ کی سطح پر کیا جانے والا اجتہادی غور وفکر ایک خطہ کے رہنے والے اجتہاد کی اوسط درجے کی صلاحیت والے مجتہدین صرف اسی خطہ میں پیش آنے والے مسئلہ میں حکم الٰہی تک پہنچنے کی کوشش کریں۔

ج- عالمی سطح پر کیا جانے والا اجتماعی اجتہادی غور وفکر: امتِ اسلامیہ میں اجتہاد کی اوسط درجے کی صلاحیت رکھنے والے مجتہدین تمام امت اسلامیہ کو پیش آنے والے مسئلہ میں حکم الٰہی تک پہنچنے اور تمام امتِ اسلامیہ کے افراد پر اس حکم خداوندی کی حسن تطبیق کو یقینی بنانے کی کوشش کریں(۱)۔

پھر انہوں نے اس کی تفصیلی وضاحت کی ہے، اور ہر میدان پر مستقل گفتگو کی ہے، ان کے اس کلام میں نظریاتی بحثیں زیادہ ہیں، عملی مثالیں نسبتاً کم دی ہیں، بلکہ انفرادی اجتہادی غور وفکر کے میدان کی ایک بھی مثال نہیں ہے، اجتماعی اجتہادی غور وفکر کے صرف دو ضابطے بیان کئے ہیں(۲)۔

ملکی سطح کے اس کے میدان کی صرف ایک مثال دی ہے، وہ ہے کسی معاشرہ میں صالح تعلیمی نظام کی نوعیت کی تعیین کا مسئلہ، کیا شریعت کے حدود کی رعایت کرتے ہوئے مخلوط نظام ہوسکتا ہے، یا مرد وزن کے لئے الگ انتظام ضروری ہے؟

اس مسئلہ کے متعلق لکھتے ہیں: ''کسی حکمت کی وجہ سے ہی اس کی تحریم وتحلیل سے متعلق

۱- حوالۂ سابق ص ۱۵۸۔ ۲- حوالۂ سابق ص ۱۵۸۔

کوئی نص نہیں ملتا''(۱) شریعت نے مقامی اجتماعی اجتہاد کے لئے ہی فیصلہ کو چھوڑ دیا ہے''(۲)۔

دوسری مثال لباس کی دی ہے، ان کے نزدیک یہ ہر معاشرہ کے عرف کے تابع ہے، اس پر اجتماعی غور وفکر ملکی سطح پر ہونا چاہیے، نہ کہ خطہ یا عالم کی سطح پر، اور اس میں بطریقِ اولیٰ انفرادی اجتہاد قبول نہیں کیا جائے گا(۳)۔

پھر لکھتے ہیں: ''خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ وہ مسائل جنہیں اجتماعی مسائل کہتے ہیں، یہ وہ مسائل ہیں جو ایک ملک کے انسانی معاشرہ سے جڑے ہوئے ہیں، اس لیے ان مسائل میں اجتماعی اجتہادی غور وفکر ضروری ہے، یہی صورت حال بہت سے مسائل میں ہے، جیسے نظام حکومت اور نظام شوری کے مسائل، ان تمام کو مقامی اجتہادی غور وفکر سے حل کرنا چاہیے، انفرادی سطح کی تو بات ہی نہیں(۴) ان میں عالمی سطح پر اجتہاد کی بھی ضرورت نہیں۔

عالمی سطح پر اجتہاد کی بات کرتے ہوئے انہوں نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو عالمی سطح پر ہی اجتہاد کی بات کرتے ہیں، اور اسے ان کی طرح تین انواع میں تقسیم نہیں کرتے۔

ڈاکٹر سانو لکھتے ہیں: عصر حاضر میں اجتہاد پر کی گئی تمام بحثوں میں مطلقاً اجتہاد کا ذکر ملتا ہے، اس میں مقامی اور خطہ کی سطح پر اجتہاد کی تقسیم کی بحث نہیں ملتی۔

اگر کسی معاصر محقق (۵) نے اپنے مقالات وتصنیفات میں اجتہاد اجتماعی کی طرف

۱- میری رائے یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ (الاختلاط بین الجنسین) کے متعلق بالخصوص صریح نصوص نہیں آئے ہیں، لیکن ان کی گفتگو کی تقیید ہونی چاہیے، کیوں کہ اگر یہ نابالغوں پر صادق نہیں آتا، بہت سے نصوص آنکھیں نیچے کرنے، بار بار دیکھنے کی ممانعت کے سلسلے میں آئے ہیں، مزید برآں سد ذریعہ دوجنسوں کے درمیان فصل کو بہتر اور بعض اوقات واجب قرار دیتا ہے، واللہ اعلم۔

۲- حوالۂ سابق ص ۱۶۱-۱۶۲۔ ۳- حوالۂ سابق ص ۱۶۲۔

۴- حوالۂ سابق ص ۱۶۴۔

۵- اس جگہ ڈاکٹر قطب سانو نے ایک طویل حاشیہ لکھا ہے جس میں ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ شرقی کے اجتماعی اجتہاد کی اجتماعی اجہاد کے میدانوں کی تقسیم پر نقد کیا ہے، انہوں نے اسے ایک عمومی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اشارہ کیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس میں واضح اور پختہ منہجیت کے تعین کا فقدان ہے، اور تینوں قسموں میں خلط مبحث ہے(۱)۔

دوم: ڈاکٹر قطب سانو کی تقسیم کا تجزیہ:

ان کے مذکورہ بالا کلام سے ہی تجزیہ کی ابتدا کرتے ہیں:

ڈاکٹر سانو کو اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کی واضح اور پختہ منہجی تعیین پر اصرار ہے اور وہ ایک میدان کے مسائل کو دوسرے میدان میں داخل کرنے کو غلط سمجھتے ہیں۔

مجھے ان کی تقسیم اور واضح منہجیت کی اہمیت سے اتفاق ہے، کیوں کہ ہر علاقہ کے باشندگان اپنے مشکلات ومسائل کی حقیقت سے زیادہ واقف ہوتے ہیں، ایک عربی محاورہ ہے: اہل مکہ اپنی گلیوں سے زیادہ واقف ہیں، اس لئے وہاں کے علماء مسائل کا حل اور اس کے لئے مناسب شرعی احکام بخوبی مستنبط کر سکتے ہیں۔ لیکن مجھے ملک وخطہ وعالم کی سطح کے تعین میں اس شدت، حدت، اور سختی پر اعتراض ہے، عالم اسلام کے ممالک کی جغرافیائی وسیاسی حدود کی طرح مکمل تعین وتمیز کے وجوب کی شرعی دلیل کیا ہے۔

میرے نزدیک مسائل کی اس جغرافیائی تقسیم پر اس اصررار کی ضرورت نہیں، اس کے درج ذیل اسباب ہیں:

۱- یہ سیاسی حدود کی تائید ہے جن میں اکثریت کی تحدید سامراجوں نے کی ہے، یہ ہماری کمزوری، اختلاف، اور پس ماندگی کا نتیجہ ہے، اس سے نکلنے کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی تائید کی۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) پیشکش سمجھا ہے، جس میں منضبط علمی تحلیل کا فقدان ہے۔ مجھے بھی ڈاکٹر شرقی کی تحریر سے واقفیت ہے، انہوں نے اجتہاد کے میدان کے لئے ایک مستقل فصل قائم کی ہے، یہ بہت اہم فصل ہے) اور ان کی کتاب (الاجتہاد الجماعی فی التشریع الإسلامی) کی بہترین فصل ہے، (ص ۱۰۷-۱۲۴، اس تقسیم میں ڈاکٹر قرضاوی کی تقسیم سے بڑی حد تک مشابہت ہے، جیسا کہ ہم نے مطلبِ سابق میں دیکھا، بلکہ ان کے کلام سے مستعار ہے۔

۱- أدوات النظر الاجتہادی المنشود ص ۱۶۹-۱۷۰۔

خود ڈاکٹر سانو نے عالمی سطح پر اجتہاد کی تمہید اور ملکی سطح پر اجتہاد اجتماعی کے خاتمہ میں اسلامی وحدت کی ضرورت کی طرف اشارہ کیا ہے(۱)۔

۲- انفرادی اور مقامی کے درمیان تمیز کرنا مشکل ہے، بعض معاشروں میں مسئلہ شخصی طور پر شروع ہوتا ہے اور ملکی معاشرے میں پھیل جاتا ہے، بسا اوقات عالمی رخ اختیار کر لیتا ہے، اس صورتِ حال میں مقامی مجتہد کیا کرے گا، جب کہ اس نے شخصی مسئلہ سمجھ کر اجتہاد کیا تھا، کیا وہ اپنے فتوی سے رجوع کرلے گا یا نئے سرے سے مقامی فقہی مجلس میں مسئلہ پیش کیا جائے گا۔

پھر ہر ایک علاقے کے لئے ہمارے پاس مجتہد فقہاء کہاں سے آئیں گے، جب کہ ان کی تعداد عالم اسلام میں ہی کم ہے، بہت سے ملکوں اور مقامی معاشروں میں مجتہد فقہا کا وجود ہی نہیں، خود ڈاکٹر سانو نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ تمیز کرنا مشکل ہے کہ انفرادی مسائل کون سے ہیں، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے تمیز کے دو معیار قائم کئے ہیں، لیکن اس کی مثال نہیں دے سکے۔

۳- اس زمانہ اور اس کے مابعد میں اکثر وبیشتر خطہ کی سطح کے اور عالمی مسائل میں باریک فرق کرنے کا امکان باقی نہیں رہے گا۔

آج جب کہ انسانی دنیا - اپنے چھ براعظموں سمیت - ایک گاؤں یا ایک شہر میں تبدیل ہو چکی ہے، زبردست ذرائع ابلاغ ، دنیا، زمین، خشکی یا سمندر یہاں تک فضا کے مسائل ومشکلات کو اس کی تمام اقسام واشکال کے ساتھ تمام عالم میں منتقل کر رہے ہیں، ایسی صورت حال میں کوئی مسئلہ عالم اسلام کے لئے کیسے خاص ہوسکتا ہے جو دنیا کے وسط میں ہے، اور تقریباً دنیا کی آبادی کا صرف پانچواں حصہ ہے۔

ہر علاقہ یا ملک کی خصوصیت کا بقا ضروری ہے، لیکن آج یہ مشکل نہیں کہ مشرق کے علما، مغرب کے مسائل کی حقیقت کا ادراک کرسکیں، اسی طرح اس کے برعکس بھی، بلکہ یہ مطلوب ہے،

۱- حوالۂ سابق ص ۱۶۸۔

کیوں کہ یہ مسلمانوں کے معاملات کا اہتمام ہے جو شرعی طور پر واجب ہے، اور قبائل کے درمیان تعارف ہے جو شرعاً مندوب ہے، اور امت اسلامیہ کے درمیان تکافل وتکامل کے قبیل سے ہے جو شرعی اور عقلی طور سے مطلوب ہے۔

اور متعین علاقے کے فقہاء کا دوسرے علاقے کے فقہاء کے مسائل ومشکلات حل کرنے میں شریک ہونا باہمی تعارف وتکافل ہے۔

یہ امام شافعی ہیں حجازی نژاد، عراق جاتے ہیں، وہاں کے باشندگان کے لئے اجتہاد کرتے ہیں، پھر مصر جاتے ہیں، اور ایک مختصر مدت میں وہاں کے ممتاز فقیہ شمار کئے جاتے ہیں، اور وہاں کے باشندگان اور فقہاء اس دلیل سے ان کا انکار نہیں کرتے کہ وہ پردیسی ہیں اور ان کے احوال وخصوصیات سے واقف نہیں ہیں۔

اس کے بالمقابل دوسرے فقہاء ہیں جو اپنے علاقوں سے نہیں نکلے، امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہم اللہ تعالی اور ان کے اکثر وبیشتر اجتہادات تمام امت کے لئے تھے، تمام ملکوں کے لوگوں نے ان کے فتاوی نقل کئے، اور ان کی تقلید کی، زندگی کے تمام شعبے میں کمزوری، مذہبی تعصب کے غلبہ اور اجتہاد کی کمی کے بعد ہی معاشرے کے نظام میں کوئی مشکل یا دشواری پیدا ہوئی، یا رخنہ پڑا۔

اسلئے بطور مثال عرض کرتا ہوں کہ اس سے کیا مانع ہے کہ عالم اسلام کے سو عالم کسی ایک مخصوص ملک کے مسئلہ، یا پریشانی کو حل کرنے کے لئے اکٹھا ہوں، جیسے افغانستان یا عراق، یا کشمیر، یا چیچینیا، یا سوڈان، الخ کیا یہ حلول وتجاویز زیادہ طاقتور اور قابل قبول نہیں ہوں گی؟ اور ہمیں لالچ کی نگاہ سے دیکھنے والوں کے لئے بڑی رکاوٹ نہیں ہوں گی؟

ان تمام باتوں کے باوجود ڈاکٹر سانو کے مقرر کردہ اصل نقطہ سے اختلاف نہیں، میں اس کا کوئی مانع نہیں سمجھتا کہ اجتہاد اجتماعی کے کئی دائرے ہوں جو ایک دوسرے سے وسیع ہوں،

ایک دائرہ ہر شہر اور اس کے متعلقات کی سطح پر ہو، اور دوسرا دائرہ ملکی سطح پر ہو(۱) جب تک وحدت قائم نہ ہو۔ اور تیسرا دائرہ کئی ملک یا جغرافیائی حلقے کی سطح پر ہو، اور سب سے بڑے دائرہ میں عالم اسلام کے تمام ممالک شامل ہوں گے۔

بلکہ میرے نزدیک عصر حاضر کے اجتماعی اجتہاد کے ادارے قریب قریب اسی تقسیم کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ جیسے بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں کے شرعی نگرانی بورڈ، اسی طرح عالم اسلام کے وزارتِ اوقاف کے فتوی کے ادارے، اسی طرح بڑی حد تک ملکی، فقہی ادارے جیسے اسلامک فقہ اکیڈمی ہندوستان میں "المجلس الأوربي للافتاء والبحوث" یورپ میں اور "مجمع فقهاء الشريعة" امریکہ میں اور "مجمع البحوث الإسلامية" ازہر میں۔ گرچہ اس کے بحوث ومقالات لکھنے والے متعین نہیں، لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ اس کے ارکان میں علماء مصر کی تعداد زیادہ ہو، پھر رابطہ عالم اسلامی کے تحت مجمع الفقہ الإسلامی ہے، اسی طرح منظمۃ المؤتمر الإسلامی کے ماتحت مجمع الفقہ الإسلامی الدولی ہے جو ان تمام اکیڈمیوں سے جامع اور ہمہ گیر ہے۔

ان اداروں، ان کی خوبیوں وخامیوں کا تذکرہ اور ان کے بہتر کام کرنے کے لئے ایک مجوزہ نقشہ اگلے باب میں آئے گا۔

☆☆☆

۱- مثال کے طور پر: خلیج عربی کا علاقہ، بلادِ شام، مصر وسوڈان کا علاقہ، مغرب عربی، مشرق وسطی کے ممالک، ایران و پاکستان وافغانستان......اسی طرح یورپین وامریکن مسلمان، ہندوستانی، چینی مسلمان، جنوب ایشیاء کے مسلمان۔

تلخیص باب دوم

فصل اول: اجتماعی اجتہاد کی تاریخ:

مشہور تشریعی ادوار کے مطابق یہ فصل چھ مباحث پر مشتمل ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اجتماعی اجتہاد کی ابتدا عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی ہے، خود انہوں نے اس کا تخم رکھا تھا، کیوں کہ اپنے رب کے فرمان (**وشاورهم في الأمر**) کے مطابق اپنے رفقاء سے بہت سے معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، جیسے لوگوں کو نماز کے لئے جمع کرنے کی کیفیت میں مشورہ، اور حملۂ احزاب کے روکنے کی کیفیت کے لئے مشورہ، اور اس سے قبل بدر کے قیدیوں کے متعلق مشورہ، مدینہ سے احد کے دن نکلنے کے لئے مشورہ، اور اس کے علاوہ دیگر معاملات میں، اسی طرح جن حضرات نے آپ کے ارشاد (**لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة**) میں اجتہاد کیا، آپ نے ان کے بارے میں یہ موقف اختیار کیا کہ ان دونوں فریقوں کی سرزنش نہیں کی، یہ اجتماعی اجتہاد تھا، اجتماعی اجتہاد کے اس مبارک تخم کی پرورش خلفاء راشدین نے کی، بطور خاص شیخین حضرت ابوبکرؓ وحضرت عمرؓ، ان دونوں کے عہد میں یہ تخم سدا بہار درخت بن کر برگ وبار لانے لگا، کاشت کار خوش ہوگئے، اور کفار غیظ وغضب میں مبتلا ہوئے۔

پھر عہد عثمان کے اواخر میں فتنوں کا دور شروع ہوا، اسلامی ممالک میں وسعت ہوئی، اور عہد اموی میں حالات بدل گئے، حکومت مسلمانوں میں سے اپنے مخالفوں، فتوحات، حکومت اور بادشاہت کی بنیادوں کی مضبوطی میں مشغول ہوگئی، اور اجتماعی اجتہاد کا برگ نو بہار، حکومت کی پے بہ پے سرد مہریوں سے مرجھانے لگا۔

لیکن فقہاء تابعین، جنہوں نے اصحاب نبی کے خرمن سے خوشہ چینی کی تھی، اس کی موت پر راضی نہیں ہوئے، انہوں نے اپنے علاقے میں حسب استطاعت اس کی ذمہ داری کو ادا کیا، کیوں کہ عام معاملات ان کے ہاتھ میں نہیں تھے، حجاز کے فقہاء نے مدینہ میں، عراق کے فقہاء نے کوفہ پھر بصرہ میں، انہوں نے دمِ واپسیں تک اس کی حفاظت کی، لیکن اس کے لئے مکمل زندگی نہیں لکھی گئی تھی۔

پھر ائمہ مجتہدین، مشہور فقہی مذاہب کے بانیان اور ان کے معاصرین کا زمانہ آیا، ان میں سے ہر ایک نے اپنے مذہب اور تلامذہ کے درمیان رہ کر ہی اجتماعی اجتہاد کے مرجھائے ہوئے درخت کی شادابی لوٹا دی، گرچہ یہ تصویر مذہب ابوحنیفہ میں زیادہ واضح نظر آتی ہے۔

پھر ائمہ مجتہدین کے ایسے لوگ جانشیں ہوئے جنہوں نے اجتماعی اجتہاد یہاں تک کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند کرلیا، اور تقلید محض کے پیرو ہوگئے، زمانہ دراز ہوگیا، ان کے مسالک سخت ہوگئے، اور ان کا تعصب وافتراق اخیر زمانے میں اور تیز وسخت ہوگیا، مختلف گروہوں میں بٹ گئے، ہر فریق اپنے مسلک ومشرب پر نازاں، یہاں تک کہ بیسویں صدی کی مسلمان نسل نے اعلانیہ ندا لگائی، اپنی شریعت اور فقہ کی طرف نئے سرے سے لوٹو، بخدا تمہارے لئے اس کے بغیر نہ عزت ہے نہ حکومت، نہ روشنی ہے، نہ ہدایت۔

دوسری فصل: اجماع، اجتماعی اجتہاد اور شوریٰ:

یہ فصل بھی چھ مباحث پر مشتمل ہے۔

پہلا مبحث: اصولی اجماع کا مفہوم اور اس کی حجیت، یہ دو مطالب میں آیا ہے، پہلا مفہوم کے لئے، دوسرا مشروعیت وحجیت کے لئے۔

دوسرا مبحث: اقسام اجماع کی وضاحت کے لئے یہ تین مطالب میں آیا ہے۔

پہلا: اجماع تام اور ناقص کے لئے۔ دوسرا: اجماعِ صریحی اور اجماعِ سکوتی کے لئے۔ تیسرا: اجماعِ قطعی اور اجماعِ ظنی کے لئے۔

تیسرا مبحث: اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے مابین موازنہ کے لئے ہے، اس میں بھی تین مطالب ہیں: پہلا: اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان موازنہ کے لئے، دوسرا: مقاربہ کے لئے، تیسرا: اسلامی شریعت میں اجتماعی اجتہاد کی اصول سازی کے لئے۔

چوتھا مبحث: اجتماعی اجتہاد اور شوری کے درمیان مضبوط تعلقات کی وضاحت کے لئے ہے۔

یہ دو مطالب میں آیا ہے، پہلا: شوری کی حقیقت، مشروعیت اور اہمیت کی وضاحت کے لئے ہے، دوسرا: اسلام کے اصول شوری پر اجتماعی اجتہاد کے اعتماد کی وضاحت کے لئے ہے۔

پانچواں مبحث: اجتماعی اجتہاد کے اغراض ومقاصد کے لئے ہے، اس میں چار مطالب ہیں: پہلا: اجتماعی اجتہاد حق سے قریب تر ہوتا ہے، دوسرا: اجتماعی اجتہاد اجماع کا متبادل ہے، تیسرا: اجتماعی اجتہاد نااہل مجتہدین کا راستہ روک دیتا ہے، چوتھا: اجتماعی اجتہاد نئے مسائل کا مناسب حل پیش کرتا ہے۔

اور اخیر میں چھٹا مبحث اجتماعی اجتہاد کے میدان کی وضاحت کے لئے ہے یہ دو مطالب میں ہے: پہلا: موضوعی اعتبار سے میدان کی تقسیم۔ دوسرا: جغرافیائی (مکانی) اعتبار سے میدان کی تقسیم۔

یہ فصل، فصل اول (اجتماعی اجتہاد کی تاریخ) کی تکمیل کے لئے ہے۔

تاکہ دونوں مل کر اس باب کے مقصد اجتماعی اجتہاد کی ہر زمانے میں اہمیت اور اس کی حجیت کی تکمیل کرے۔

اب تیسرے باب میں (اجتماعی اجتہاد کے ادارے اور عصر حاضر میں اس کی تنظیم) کے مطالعہ کی طرف رخ کرتا ہوں۔

اللہ ہی راستے کھولنے والا، اور علم والا ہے، وہی توفیق دینے والا ہے، اور صراط مستقیم کی رہنمائی کرنے والا ہے۔

باب سوم

اجتماعی اجتہاد کے معاصر ادارے اور ان کا نظام

پہلی فصل: اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی قسمیں، اور ان کے نمونے

دوسری فصل: عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کا نظام

فصل اول

اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی قسمیں اور ان کے نمونے

پہلا مبحث: اہم معاصر فقہی اکیڈمیاں (تاریخ، نظام اور طریقۂ کار)

دوسرا مبحث: خاص وجزوی اجتماعی اجتہاد کے ادارے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید:

اجتماعی اجتہاد کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم نے دیکھا تھا کہ عہد نبوی میں اس کی مثالیں معدودے چند ہی ملتی ہیں، ان مثالوں میں بھی اجتماعی اجتہاد فی نفسہ مقصود نہیں تھا، انفرادی اجتہاد کا معاملہ بھی عہد نبوی میں یہی تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کی دونوں قسموں سے بے نیاز تھے، کیونکہ آپؐ کے پاس وحی آتی تھی، اور آپؐ اس کی روشنی میں دین جدید اور آخری شریعت کے قواعد تشکیل دیا کرتے تھے، اور آپ نے خود جو اجتہاد کیا اور جو دوسروں کے اجتہادوں کی ''تقریر'' فرمائی تو اس کا سبب اجتہاد کی مشروعیت کا بیان اور مستقبل کے فقہاء کی تربیت تھی، جو سلسلۂ وحی کے منقطع ہو جانے کے بعد اس وقت اجتہاد کر سکیں جب امت کو اجتہاد کی ضرورت ہوئی۔

اس لئے یہ بات بالکل بعید تھی کہ اس عہد میں اجتماعی اجتہاد کے لئے کوئی ایسا ادارہ ہوتا جو کسی بھی طور پر اس کام کو انجام دیتا اور منظّم کرتا۔

خلفاء راشدین بالخصوص شیخین یعنی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں اجتماعی اجتہاد واضح صورت میں سامنے آ گیا تھا، اس لئے کہ اس عہد میں اس کے مواقع بکثرت پیش آئے تھے، اور اس کا مطالبہ خود خلیفۂ وقت کرتا تھا، اتنا ہی نہیں وہ یہ اجتہاد اپنی دعوت وطلب پر نیز اپنی نگرانی میں کراتا تھا، اور بنفس نفیس خود اس میں شریک ہوتا تھا، گرچہ اس وقت یہ اجتہاد بہت ہی سادگی کے ساتھ ہوتا تھا، اس کے شرکا بھی متعین نہیں ہوتے تھے اور نہ اس کے نفاذ و نظام میں کوئی پیچیدگی تھی، اس لئے کہ مجتہدین کا جغرافیائی دائرہ مدینۂ منورہ تک ہی محدود ہوتا تھا، مجتہدین کے

زمرہ میں فقیہ کا داخلہ خلیفہ کی صواب دید پر ہوتا تھا، ایسا وہ یا تو فقیہ سے اپنی پرانی واقفیت (علم وعمل سے متعلق) کی بنیاد پر کرتا تھا، یا پھر مسلمانوں میں اس کے علم، اس کی فقہ اور اس کے حسنِ رائے کی بابت شہرت کی بنیاد پر کرتا تھا۔

اسی طرح اجتماعی اجتہاد کی مجلس کے انعقاد کا کوئی متعین نظام نہیں تھا، بلکہ خلیفہ شوری کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کرتا، یہ مجلس عام طور پر مسجد میں ہوتی، اور ہر اس شخص کو اس میں رائے دینے کا حق حاصل ہوتا جس کے پاس کوئی دلیل ہوتی، خوہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، مشہور ہو یا غیر مشہور۔

لیکن خلفاء راشدین کا معمول یہ رہا کہ وہ اہم اور نئے مسائل میں چیدہ افراد کو جمع کرتے، دیگر افراد ان منتخب فقہاء سے اختلاف وکشاکش نہیں کرتے تھے، کیونکہ وہ اپنی خشیت ربانی اور اپنے خوفِ خدا کی وجہ سے ایسے میدانوں میں دخل اندازی نہیں کرتے تھے جس کے وہ ماہر نہ ہوں، ان میں سے ہر ایک اپنے متعلق میدان میں مشغول رہتا، غیر متعلقہ میدان میں دخل اندازی نہیں کرتا تھا، اس سلسلہ میں ان کا عمل اس حدیث نبوی پر تھا:

"من حسن إسلام المرء تركه ما لايعنيه" (١)۔ (انسان کا دینی حال اچھا ہونے کی ایک دلیل لایعنی باتوں سے احتراز ہے)۔

اجتماعی اجتہاد کا عمل اسی طرح سہولت کے ساتھ ہوتا رہا، اور اس کے لئے کسی ایسے سرکاری ادارے کی ضرورت پیش نہیں آئی جس کو باقاعدہ کچھ افراد چلائیں اور جس کے باضابطہ کچھ ارکان وکارکنان ہوں گوکہ یہ اجتماعی اجتہاد خود ایک سرکاری عمل تھا، اس لئے کہ وہ خلیفۂ وقت

١- ترمذی (حدیث نمبر: ٢٣١٧)، امام ترمذی نے اسے غریب کہا ہے، ابن ماجہ (حدیث نمبر: ٣٩٧٦)، ان دونوں نے یہ حدیث ابوہریرہ سے روایت کی ہے، نووی نے اس کی بابت لکھا ہے: یہ حدیث حسن ہے، ترمذی وغیرہ نے اسے روایت کیا ہے، (ریاض الصالحین، حدیث نمبر: ٦٧، ص: ٤٣، ایڈیشن: ٢٢، مؤسسۃ الرسالۃ)، مؤطا امام مالک (حدیث نمبر: ١٦٧٢) اور مسند احمد (حدیث نمبر: ١٧٣٩) میں اسے حضرت حسین بن علی بن ابی طالب سے روایت کیا گیا ہے۔

کی سربراہی ونگرانی میں ہوتا تھا۔

اس کے بعد ایسا ہوا کہ ایک عرصہ تک اجتماعی اجتہاد کا یہ عمل غیر واضح رہا، کبھی کبھی وقفہ وقفہ سے ایسی صورت حال سامنے آتی جو اجتماعی اجتہاد کی ہوتی جیسے کہ بادلوں میں چھپا ہوا چاند جو کبھی جھلکتا اور کبھی چھپتا ہے، تابعین کے عہد میں بھی ایسا ہوا اور ائمۂ مجتہدین کے عہد میں بھی ایسے واقعات وحالات کبھی کبھی پیش آئے، نیز اجتہاد مقید کے زمانہ میں بھی کبھی کبھی ایسا ہوا لیکن اس عہد میں ایسے واقعات بہت کم پیش آئے، ان تمام عہود سے متعلق اس حوالہ سے گفتگو گزشتہ صفحات میں ہوچکی ہے(۱)۔

پھر اب سے تقریباً ایک صدی قبل اور متعین طور پر کہیں تو ترکی کی اتحاد وترقی کمیٹی (۲) کے حلقہ کمالیین (۳) کے ہاتھوں خلافتِ عثمانیہ کے سقوط (۱۹۲۴ء) کے بعد عصر حاضر کا آغاز ہوا،

۱- ملاحظہ ہو: باب دوم کی پہلی فصل۔

۲- اتحاد وترقی کمیٹی کا آغاز اتحادِ عثمانی کمیٹی کے نام سے ہوا تھا، اس کی بنیاد ۱۸۸۹ء میں ابراہیم تیمورومانی کے ہاتھوں استنبول کے فوجی اسکول میں طلبہ کی ایک تنظیم کے طور پر پڑی تھی، اس کی سرگرمیاں فوج کے اندر تک محدود تھیں، پھر یہ تنظیم ترقی کمیٹی کے ساتھ مل گئی جو سول میدان میں سرگرم تھی، ان دونوں کمیٹیوں کے انضمام سے اتحاد وترقی کمیٹی وجود میں آئی، اس کے اکثر ارکان ماسونی تھے، اس کا ہدف سلطان عبدالحمید کی حکومت ختم کرکے ملک کو مغربی رجحانات کی حامل ایک ایسی سیکولر ریاست بنانا تھا جو دین وریاست میں علیحدگی کی بنیاد پر قائم ہو، ۱۹۰۸ء میں اس کمیٹی نے سلطان کی حکومت ختم کرنے کی پوزیشن حاصل کرلی، فوج کے اندر یہ مسلسل سرگرم رہی، اور پہلی عالمی جنگ کے بعد اسے اقتدار بھی مل گیا (مستفاد از: الدولۃ العثمانیۃ، عوامل النہوض وأسباب السقوط، ڈاکٹر علی محمد محمد صلابی، ص: ۱۱۷-۱۲۷، طبع اول، دار البیارق، بیروت۔

۳- کمالی - ترکی میں خلافت اسلامی کے خاتمہ کے بعد سیکولر جمہوریت کے بانی مصطفی کمال اتاترک (۱۸۸۰-۱۹۳۸ء) کی جانب نسبت، مصطفی کمال ترکی فوج کا ایک افسر تھا، سلطان عبدالحمید کے خلاف سازش کے جرم میں شریک تھا، اس لئے اسے دیگر مجرموں کے ساتھ حکومت کے دور دراز علاقہ میں جلاوطن کردیا گیا، پھر اسے فوج کے خفیہ ادارے میں منتقل کردیا گیا، پہلی عالمی جنگ کے آغاز میں اسے ایک ڈویژن کا سربراہ بنایا گیا، یونانی فوج کے خلاف اسے ڈروڈنیل میں فتوحات ملیں تو ترکی میں اس کے نام (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ خلافت کے سقوط نے تمام شعبہ ہائے زندگی میں طرح طرح کے انقلابات پیدا کر دیئے تھے۔

اس فصل میں ہم اجتماعی اجتہاد کے ان اداروں کے مطالعہ پر اکتفا کریں گے جو عصر حاضر میں وجود میں آئے اور اب تک قائم رہ کر اپنا پورا یا ناقص کردار ادا کر رہے ہیں، نیز اس فصل میں ہم اجتماعی اجتہاد کے چند اور ادارے قائم کرنے کی تجویز بھی دیں گے۔

اسی لئے میں نے اس فصل میں دو مباحث قائم کئے ہیں، پہلے مبحث میں اجتماعی اجتہاد کے ان بڑے اداروں کی بابت گفتگو کی جائے گی جن کے اہداف عام ہیں اور جو تمام موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں، یہ ادارے ہمارے زمانہ کی فقہی اکیڈمیاں ہیں، ہم ان کے آغاز اور ان کی تعداد نیز ان کی موجودہ صورت حال پر گفتگو کریں گے، دوسرے مبحث میں اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی دوسری قسموں پر کلام ہوگا، یہ وہ ادارے ہیں جو کسی دیگر ادارے کے تابع ہوتے ہیں خواہ نظم ونظام میں یا کارکردگی میں، اور ایسے ادارے متعین موضوع یا موضوعات پر ہی کام کرتے ہیں۔

☆☆☆

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) کا شہرہ ہونے لگا، پھر جب ۱۹۲۰ء میں تنفیذی کمیٹی نے سیاسی قیادت قومی تحریک کو سونپی تو تحریک نے اسے اپنا سربراہ منتخب کیا، اور اسی وقت سے وہ ملک کا صدر ہوگیا، اگست ۱۹۲۱ء میں ترکی کی تقسیم کی بابت حلیف ممالک کے درمیان ہونے والے معاہدہ کے بعد اسے استثنائی اختیارات دیئے گئے جس کے بعد اس کی قومیت پرستی میں مزید اضافہ ہوا، مارچ ۱۹۲۴ء میں اس نے پارلیمنٹ میں کہا کہ: ''خلافتِ عثمانیہ کا قیام ظالمانہ طرز پر ہوا تھا، اور وہ حکومت کمزور دینی بنیادوں پر قائم تھی، نئی حکومت کو مضبوط بنیادوں پر قائم ہونا چاہئے، اس کا ایک اپنا مضبوط علمی ڈھانچہ ہونا چاہئے، خلافت اور عثمانیوں سے متعلق ہر چیز کو اب معدوم ہونا ہوگا، مثلاً دینی عدالتوں اور قوانین کی جگہ اب جدید عدالتوں اور قوانین کا وجود میں آنا لازمی ہے (مستفاد از: الموسوعۃ التاریخیۃ الجغرافیۃ، مسعود الخوند، ۶/ ۳۰۳-۳۰۶، طبع سوم، الشرکۃ العالمیۃ للموسوعات)۔

مبحث اول:

اہم معاصر فقہی اکیڈمیاں

(تاریخ،نظام اور طریقۂ کار)

اپنے آخری عہد میں (یعنی بیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی چوتھائی عرصہ میں) خلافت عثمانیہ بہت کمزور ہوگئی تھی، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت وہ بستر مرگ پر تھی، پھر پہلی عالمی جنگ میں مغربی ممالک نے اس کو ختم کر کے بے دینوں کو زمام اقتدار دے دی تھی، ١٩٢٤ء میں خلافت اسلامی کے خاتمہ کا باقاعدہ اعلان کر دیا گیا، اور ایک مملکت کو کاٹ کاٹ کر ایسے اور اخیر میں چھوٹے چھوٹے ممالک میں تقسیم کر دیا گیا جن میں آپس میں بہت اختلافات تھے، پھر عالمی جنگ کی فاتح مغربی طاقتوں (جن میں سرفہرست برطانیہ وفرانس تھے) نے اکثر عرب واسلامی ممالک پر قبضہ کرلیا، اس کے نتیجہ میں اس مسلم خطہ میں شرعی قوانین (جن میں اہم تر ''مجلۃ الأحکام العدلیۃ'' تھا جس پر گفتگو ہم گزشتہ صفحات میں کر چکے ہیں)(١) کی جگہ دیگر قوانین نے لے لی۔

تمام مسلمانوں اور بالخصوص عرب مسلمانوں کے لئے یہ تبدیلی نہایت دردناک سانحہ تھی، اس کے بعد عالم اسلام اور عالم عرب میں متعدد روشن خیال اصلاحی تحریکیں اٹھیں، تحریکوں کے اس سلسلہ کا آغاز مصر، شام اور مراکش سے ہوا، اور پھر پورے عرب میں ان تحریکوں کا غلغلہ بلند ہوگیا، گزشتہ صدی کے نصف آخر میں اسلامی بیداری کا آغاز ہوا، جو مسلسل پورے عالم اسلام میں مضبوط ہوتی چلی جارہی ہے، اس بیداری کے نتائج ومظاہر سے اب انکار نہیں کیا جاسکتا ہے

١- ملاحظہ ہو: باب دوم کی پہلی فصل کا پانچواں مبحث۔

اور نہ ان سے تجاہل برتا جا سکتا ہے(۱)۔

اس بیداری کا ایک اہم مظہر یہ ہے کہ مسلمانوں کو ان کے دین (عقیدہ، شریعت واخلاق اسلامی) کی دعوت دینے والوں نیز کتاب وسنت ہی کی طرف رجوع کی بات کرنے والوں کی آوازیں اب بہت مضبوط اور بلند ہوگئی ہیں، قانون سازی کے میدان میں اب غیر اسلامی قوانین کے بجائے شریعت اسلامی کے مطابق قانون سازی کے مطالبے زور پکڑنے لگے ہیں۔ اس صورت حال کا تقاضہ ہے کہ سائنسی ترقیوں اور تہذیب جدید کے برپا کردہ مسائل کی بابت فقہی اجتہاد کیا جائے، یہ کام بہت محنت طلب و وقت طلب ہے، اور افراد کے بس کا نہیں ہے، اسی لئے اجتہاد کو اجتماعی بنانے کی مضبوط تجاویز وآوازیں سامنے آنے لگیں۔

ایسی پہلی تجویز مصر میں علماء ازہر نے پیش کی تھی، اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کرنے میں ان کا بڑا کردار رہے، یہ تصور کوئی بالکل نیا تصور نہیں تھا، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں، یہ اجتہاد کے اس افضل ترین طریقہ کی جانب واپسی تھی جو خلفاء راشدین کے عہد میں اور بعد کے مختلف عہدوں میں برتا جاتا رہا ہے۔

ان تجاویز کے پہلے عملی نتیجہ کے طور پر جامعہ ازہر میں ۱۹۶۱ء میں مجمع البحوث الاسلامیۃ کا قیام ہوا(۲)۔

۱۹۶۲ء میں رابطۂ عالم اسلامی کا قیام عمل میں آیا، اس کے قیام کے کچھ ہی عرصہ بعد بعض بڑے علماء نے یہ تجویز پیش کی کہ رابطہ کے ذیلی ادارے کے طور پر ایک فقہ اکیڈمی قائم کی جائے، اس تجویز کے سامنے آنے کے کافی عرصہ بعد رابطہ کے ذمہ داروں نے ۱۹۷۸ء میں ''مجمع

۱- ملاحظہ ہو: الصحوۃ الإسلامیۃ وہموم الوطن العربی والإسلامی، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، ص: ۲۵ اور اگلے صفحات، طبع دوم، الإسلام والحیاۃ، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ ص: ۱۷۴-۱۷۵، طبع اول، مکتبہ وہبہ، قاہرہ۔

۲- ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبد الفتاح برکہ کا مقالہ ''الاجتہاد الجماعی فی مصر- مجمع البحوث الإسلامیۃ فی أزہر، أبحاث ندوۃ الإمارات، ۱/ ۱۹۴۔

الفقہ الاسلامی'' کے قیام کا فیصلہ کیا۔

رابطہ کے قیام کو کچھ ہی عرصہ گزرا تھا کہ مسلمانوں اور عربوں کو جاں گداز وجاں گسل سانحات وحادثات کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سب سے زیادہ مشہور ۱۹۶۷ء کی شکست اور ۱۹۶۹ء میں مسجد اقصی کو نذر آتش کئے جانے کی صہیونی قابضوں کی حرکتیں تھیں۔ ان حالات میں ''منظمۃ المؤتمر الإسلامی'' یا آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس (او، آئی، سی) کی تشکیل عمل میں آئی اور اس کا صدر دفتر جدہ میں طے پایا۔ ۱۹۸۱ میں اس تنظیم کے تحت بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی (مجمع الفقہ الإسلامی الدولی) وجود میں آئی، اس کے بعد متعدد فقہی اکیڈمیاں اور کونسلس قائم ہوئیں، جن میں اہم ہیں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا ۱۹۸۸ء میں، المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث (یورپین کونسل فار ریسرچ) ۱۹۹۷ء میں۔ اس کا موجودہ صدر دفتر آئرلینڈ کے دار الحکومت ڈبلن میں ہے، ۲۰۰۲ء میں مجمع فقہاء الشریعۃ بامریکا کا قیام عمل میں آیا، اس کا صدر دفتر واشنگٹن میں ہے۔

اس مبحث میں ہم ان شاء اللہ مذکورہ بالا تمام بڑے وعام اداروں (فقہی اکیڈمیوں) کا زمانی تسلسل کے اعتبار سے تعارف کراتے ہوئے ان کے آغاز، اہداف اور اجتہادی طریقۂ کار پر کلام کریں گے۔

ان اداروں کے منتخب فیصلے اور تجاویز ہم چوتھے باب میں ذکر کریں گے، تاکہ ان فقہی اکیڈمیوں کے یہ فیصلے ایک ساتھ درج کئے جاسکیں، اور ان کے مابین تقابل آسان ہو۔

ان چھ اداروں میں سے ہر ایک کا تذکرہ ہم نے الگ الگ ذیلی عنوان کے تحت کیا ہے، ساتویں عنوان کے تحت ان کا تقابلی تجزیہ کیا گیا ہے۔

(۱) جامعہ ازہر کی مجمع البحوث الإسلامیۃ:

عالمی پیمانہ پر جس طرح مصر کو اہرام مصر سے جانا جاتا ہے اسی طرح جامعہ ازہر عالم

اسلام میں مصر کی شناخت ہے، یہ ناممکن ہے کہ کوئی معاصر مسلمان مصر کا تذکرہ کرے اور جامعہ ازہر کا تذکرہ نہ کرے۔

عہد حاضر میں مجمع البحوث الإسلامیۃ جامعہ ازہر کا ہی ایک فیض وثمرہ ہے، اس لئے ازہر کی تاریخ اور مجمع البحوث الإسلامیۃ کے وجود میں آنے سے پہلے کئے جانے والے بعض اقدامات پر مختصر گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے۔

ازہر کی مختصر تاریخ:

آج سے تقریباً چوتھائی صدی پیشتر (۱۹۸۲ء میں) ازہر نے اپنے قیام کے ہزار برس پورے ہونے کا پہلا جشن منایا، یہ جشن اپنے وقت سے چالیس برس بعد منعقد ہوا، اس لئے کہ ستمبر ۱۹۴۲ء میں ازہر کو ہزار برس پورے ہوگئے تھے(۱)۔

فاطمی جنرل جوہر صیقلی (۲) نے رمضان ۳۶۱ھ میں اس کی تعمیر مکمل کی، اس جنرل نے اس سے پہلے اس وقت کے مصری دار الحکومت فسطاط کے شمال میں شہر قاہرہ بسایا تھا جبکہ فسطاط مصر کی فتح اسلامی کے بعد سے مصر کا دار السلطنت رہا۔

آغاز میں اس کا نام نئے دار السلطنت ''قاہرہ'' کی مناسبت سے جامع قاہرہ (قاہرہ کی

۱- یہ جشن عالمی حالات کی وجہ سے اپنے وقت پر منعقد نہیں ہوسکا، نیز اس کے لئے مخصوص کمیٹیوں اور علمی وسماجی پروگراموں کی تعیین میں بھی بہت وقت لگا، (ملاحظہ ہو کتاب: مجمع البحوث الإسلامیۃ، تاریخہ وتطورہ، ص:۱۱، ازہر کے جشن ہزار سالہ کی نگراں کمیٹی نے یہ کتاب تیار کی تھی، ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ء میں یہ کتاب قاہرہ سے شائع ہوئی)، اگلے صفحات میں اس کتاب سے بہت استفادہ کیا گیا ہے، یہ تعارف اسی کتاب سے مستفاد ہے، بس حسب موقع مناسب تلخیص وتصرف کیا گیا ہے۔

۲- صیقلی، جوہر بن عبد اللہ رومی، (متوفی: ۳۸۱ھ/ ۹۹۲ء): جنرل، شہر قاہرہ وجامعہ ازہر کا بانی، معز عبیدی (والی افریقیہ) کا غلام کافور اخشیدی کی وفات کے بعد معز عبیدی نے اسے قیروان سے مصر روانہ کیا، ۳۵۸ھ میں یہ مصر آیا اور شام کی فتح کے لئے لشکر بھیجے، بہت مہربان وجری تھا، قاہرہ ہی میں انتقال ہوا (الأعلام: ۱۴۸/۲، ملاحظہ ہو: تاریخ جوہر الصقلی، قائد المعز لدین اللہ الفاطمی، از: علی ابراہیم حسن۔

جامع مسجد) رکھا گیا، پھر بعد میں اس کا نام ''ازہر'' (بہت بارونق) کردیا گیا، اس لئے کہ اس کے گرد بہت عظیم الشان وخوبصورت محلوں کا ہالہ تھا، نیز یہ کہ وہ اپنی باعظمت عمارت اور اطراف کے برآمدوں وغیرہ کے اعتبار سے سب سے بڑی مسجد تھی(۱)۔

دیگر مساجد کی طرح جامع ازہر بھی شروع میں صرف دینی شعائر کے لئے مخصوص تھی، لیکن رفتہ رفتہ وہ ایک ایسی یونیورسٹی بن گئی جہاں طلبہ مختلف علوم وفنون حاصل کرتے تھے۔

۳۷۸ھ/ ۹۸۸ء میں وزیر یعقوب بن کلس (۲) نے فاطمی خلیفہ عزیز باللہ کو یہ مشورہ دیا کہ وہ ازہر کو علوم عقلیہ ودینیہ سب کی تدریس کے لئے وقف ایک ادارہ بنادیں (۳)۔

فاطمی خلفاء اپنے پورے عہد حکومت میں (یعنی ۵۶۷ھ تک) ازہر پر بہت توجہ دیتے رہے، اس لئے کہ وہ اس کو شیعیت کے فروغ کا ایک ذریعہ بناتے تھے، پھر جب ایوبیین کی حکومت قائم ہوئی تو انہوں نے فاطمیوں اور ان کے مذہب کا قلع قمع کرکے سنی مذہب کو دوبارہ اس کی حیثیت دی اور اس کو اہمیت اور قوت عطا کی (۴)۔

عہد غلاماں (مملوکی) وعہد عثمانی میں بھی ازہر اپنا عظیم علمی کردار ادا کرتا رہا، اور خلفاء، سلاطین ووالیانِ حکومت کی نگاہوں میں محترم رہا، عوام وخواص پر اس کے علماء کا بہت اثر تھا، عالم اسلام کے گوشہ گوشہ سے طلبۂ علوم اسلامیہ وہاں کا رخ کرتے تھے(۵)۔

عصر حاضر میں دیکھیں تو ازہر کے طلبہ وعلماء نے ۱۷۹۸ء میں اور اس کے بعد بھی مصر

۱- ملاحظہ ہو مجمع البحوث الاسلامیہ، تاریخ وتطورہ ص:۱۷۔

۲- ابن کلس (یعقوب بن یوسف) متوفی ۳۸۰ھ: وزیر، مشہور صاحب قلم ومدبر، بغداد میں پیدا ہوا، والد کے ساتھ شام کا سفر کیا، پھر مغرب اقصی چلا گیا، معز فاطمی عبیدی کی خدمت کی اور ۳۶۳ھ میں اس کا سکریٹری بن گیا، ۳۷۳ھ میں قاہرہ واپس آیا، یہ عزیز بن معز کا زمانہ تھا، اس نے وزارت سے نوازا اور بلند مقام دیا (اعلام:۸/ ۲۰۲۔

۳- مجمع البحوث الاسلامیۃ تاریخہ وتطورہ، ص:۱۸۔

۴- حوالۂ بالا، ص:۲۱۔

۵- حوالۂ بالا، ص:۲۳۔

پر فرانس کے قبضہ کا بہت عزم وحوصلہ کے ساتھ مقابلہ کیا۔

۱۹۱۹ء میں برطانوی قبضہ کے خلاف برپا ہونے والی بغاوت میں بھی ازہر نے ایک نمایاں کردار ادا کیا، اس وقت ازہر کے میدان اور اس کی عمارتیں عظیم قومی مظاہروں کے لئے استعمال ہوتے رہے، ان میں پُر جوش خطابات ہوتے اور عزم وحوصلہ سے بھرپور نظمیں سنائی جاتیں، اس کے بعد بھی مصر میں جتنی قومی تحریکیں برپا ہوئیں ان سب میں ازہر نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، ۱۹۵۲ء کے جولائی میں آنے والے انقلاب میں بھی ازہر کا یہی کردار تھا، اس انقلاب نے ازہر کو از سر نو اہمیت دی، اور اس کی اصلاح نیز اس کو درپیش مسائل کا مناسب طریقہ پر ازالہ کیا(۱)۔

۱۹۶۱ء میں مجمع البحوث الإسلامیۃ کا قیام عمل میں آیا، اس اکیڈمی کو ممتاز علماء کی جماعت کا قائم مقام بنایا گیا، گو کہ یہ اس سے بہت مختلف تھی، یہ ممتاز اکیڈمی مشائخ الازہر کے ماتحت ایک ادارہ کے طور پر تھی جیسا کہ آ رہا ہے۔

اس سے پہلے تقریباً ایک صدی کے عرصہ میں ازہر کے تعلیمی وانتظامی نظام میں اصلاح کی مختلف کوششیں کی جا چکی تھیں (۲)۔

مجمع البحوث الإسلامیۃ اور اس کا بنیادی نظام:

انقلاب (جولائی ۱۹۵۲ء) کے نو برس بعد مصر میں قانون نمبر ۱۰۳، ۱۹۶۱ء بنا، یہ قانون ازہر اور اس کے ماتحت اداروں کی از سر نو تنظیم کی بابت تھا (۳)۔

۱- حوالۂ بالا، ص: ۲۴۔

۲- ایسی کوششوں پر تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ ہو: حوالۂ بالا، خیال رہے ان کوششوں میں سے چار بہت اہم ہیں، ملاحظہ ہو ص: ۳۱ تا ۵۹۔

۳- حوالۂ بالا، ص: ۸۳-۸۴۔

اس قانون کی دفعہ نمبر ۱۵ میں کہا گیا ہے کہ:

''مجمع البحوث الإسلامیۃ'' اسلامی مطالعات کے لئے قائم اعلیٰ سطح کا ادارہ ہے، اسلامی مطالعات سے متعلق تمام موضوعات کا مطالعہ یہ ادارہ کرے گا، نیز ثقافتِ اسلامی کی تجدید، اور خارجی آلودگیوں ومسلکی وسیاسی تعصّبات سے اسے پاک کرکے اسے اس کے اصلی رنگ میں ظاہر کرے گا، ہر طبقہ وماحول کے افراد میں ثقافت اسلامی کے علم کو وسعت دے گا، عقیدہ سے متعلق مسلکی یا سماجی مسائل سے متعلق پیش آنے والی مشکلات کی بابت رائے ظاہر کرے گا، حکمت وموعظۂ حسنہ کے ذریعہ اللہ کی جانب دعوت بھی اس کے کارمفوضہ میں شامل ہے۔

دفعہ نمبر ۱۶ میں ہے: مجمع البحوث الإسلامیۃ پچاس عظیم علماء اسلام پر مشتمل ہوگی، اس ادارہ میں تمام اسلامی مسالک کی نمائندگی ہوگی، ان میں متحدہ عرب جمہوریہ (یعنی مصر) سے باہر کے ارکان کی تعداد بیس سے زائد نہ ہوگی۔

دفعہ نمبر ۱۷ میں اس ادارہ کے رکن کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں بیان کی گئی ہیں:

۱- چالیس برس سے کم کا نہ ہو۔

۲- اپنے ماضی وحال میں تقویٰ وخوف خداوندی کے سلسلہ میں معروف رہا ہو۔

۳- ازہر یا اسلامی مطالعات کے کسی دوسرے علمی ادارے سے کوئی علمی ڈگری وسند حاصل کررکھی ہو۔

۴- اسلامی مطالعات کے سلسلہ میں اس کا کوئی ممتاز علمی کام ہو، یا اسلامی مطالعات کے کسی موضوع سے متعلق کسی اعلیٰ تعلیم کے ادارہ میں استاذ ہو، اور کم ازکم پانچ برس کا تدریسی تجربہ رکھتا ہو، یا قضا وقانون سازی کے سلسلہ سے کسی اسلامی خدمت سے کم ازکم گزشتہ پانچ برس سے وابستہ ہو۔

دفعہ نمبر ۲۰ میں ان تینوں کمیٹیوں کی وضاحت ہے جن پر یہ ادارہ مشتمل ہوگا:

الف: مجلس: یہ صدر، نیز کل وقتی یا جز وقتی مصری ارکان اور مجمع کے جنرل سکریٹری پر

مشتمل ہوگی۔

ب: کانفرنس: تمام ارکان پر مشتمل۔

ج: سکریٹریٹ

دفعہ نمبر ۲۱: ہر مہینہ میں کم از کم ایک بار ضرور ارکان مجلس کی میٹنگ ہوگی۔

دفعہ نمبر ۲۲: ہر سال کم از کم ایک بار ضرور کانفرنس کا اجلاس ہوا کرے گا، یہ اجلاس چار ہفتے جاری رہے گا، اور سال بھر کی کارکردگی پر غور وفکر کرے گا، حالات کے تقاضہ پر اس کا ہنگامی اجلاس بھی طلب کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے لئے شیخ از ہر کی تجویز اور متعلق وزیر کی منظوری ضروری ہوگی، اکثر ارکان کی موجودگی کانفرنس کے دونوں طرح کے اجلاسوں کے لئے ضروری ہے، غیر مصری ارکان میں سے چوتھائی ارکان کی حاضری بھی لازمی ہے۔

دفعہ نمبر ۳۰ میں ان مندرجہ ذیل چار امور کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کی بنیاد پر کوئی رکن رکنیت سے محروم ہوجائے گا:

۱- جب رکن کے خلاف کوئی ایسا عدالتی فیصلہ صادر ہو جو اس کے مقام وامانت کو مجروح کردے۔

۲- جب رکن کسی ایسے عمل کا مرتکب ہو جو رکنیت کی مطلوبہ صفت سے متصادم ہو، جیسے اسلام پر اعتراض، یا اسلام کے قطعی امور کا انکار وغیرہ۔

۳- جب رکن مرض یا دیگر احوال کی بنیاد پر اپنی ذمہ داریاں ادا کرنے سے عاجز ہو۔

۴- جب اس کا استعفی قبول کرلیا جائے، یا جب مجمع کی نشستوں میں غیر حاضری کے سبب اسے مجمع مستعفی مان لے۔

اس موقعہ پر ہم مجمع البحوث الإ سلامیہ کے اسی تعارف پر اکتفا کررہے ہیں، اس کی تمہید میں ہم نے از ہر کی تاریخ پر مختصر کلام بھی کیا ہے، اس لئے کہ مجمع البحوث الإ سلامیہ از ہر کا ہی ایک ذیلی ادارہ اور اس کے نظام کو خوب سے خوب تر بنانے کی کاوشوں کا ایک ثمرہ ہے، یہ عصر حاضر کی

پہلی فقہی اکیڈمی تھی، یہ ادارہ ابھی تک اپنا کام کر رہا ہے، گو کہ مکہ مکرمہ اور جدہ کی مذکورہ بالا اکیڈمیوں کے بعد اس کا کردار محدود ہو گیا ہے۔

مجمع البحوث الإسلامیۃ کے منتخب فیصلے:

مجمع البحوث الإسلامیۃ کے اجتماعی اجتہاد و فتاوی کے چند نمونے ہم چوتھے باب میں ذکر کریں گے، یہاں ہم ان فیصلوں کے عناوین اور چوتھے باب میں ان کے مقام کے تذکرہ پر اکتفا کریں گے(۱)۔

۱-قرآن وسنت کی بابت فیصلہ (ب ۴، ف ۱، ث ۱، مط ۱)۔
۲-عربی مہینوں کی تعیین کی بابت فیصلہ (ب ۴، ف ۱، ث ۲، مط ۱)۔
۳-خاندانی مسائل کی بابت فیصلے (ب ۴، ف ۱، ث ۳، مط ۱)۔
۴-بینکنگ معاملات کی بابت فیصلے (ب ۳، ف ۱، ث ۴، مط ۱)۔
۵-فلسطین ومسجد اقصی کے لئے جہاد کی بابت فیصلے (ب ۴، ف ۱، ث ۶، مط ۱)۔
۶-فیملی پلاننگ اور نوجوانوں کی تربیت کی بابت فیصلے (ب ۴، ف ۱، ث ۷، مط ۱)۔

(۲) رابطۂ عالم اسلامی کے تابع اسلامی فقہی اکیڈمی مکہ مکرمہ:

رابطۂ عالم اسلامی کا تعارف(۲)

''یہ ایک عالمی اسلامی غیر سرکاری تنظیم ہے، اسلام کی دعوت، اس کی تعلیمات وراہ

۱- آگے استعمال کئے جا رہے رموز کی وضاحت: ب: باب، ف: فصل، ث: مبحث، مط: مطلب۔ (معاصر عربی کتابوں میں ابواب کو فصلوں میں، فصلوں کو مباحث میں اور مباحث کو مطالب میں تقسیم کیا جاتا ہے، چونکہ اردو زبان میں مطلب اس معنی میں استعمال نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے کوئی اور مترادف بھی نہیں آتا ہے، اس لئے ہم نے مطلب کا کوئی ترجمہ نہیں کیا ہے، جن ذیلی عناوین پر نمبر پڑے ہیں وہ مطالب ہیں، مترجم۔

۲- ملاحظہ ہو: رابطہ کی ویب سائٹ: www.muslimworldleague.org۔

نمائیوں کی تشریح، اس پر کئے جانے والے اعتراضات کا جواب، اوامر شریعت پر عمل کرنے اور منہیات شریعت سے اجتناب پر لوگوں کو آمادہ کرنے، مسلمانوں کے مسائل کے لئے مدد، نیز ان کے دعوتی، تعلیمی، تربیتی اور ثقافتی پروجیکٹس کی تنفیذ اس تنظیم کے دائرۂ کار میں شامل ہیں''۔

۱۴/ ۱۲/ ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۸/ ۵/ ۱۹۶۲ء کو مکہ مکرمہ میں منعقد ہونے والی اسلامی کانفرنس کی تجویز کے نتیجہ میں یہ تنظیم وجود میں آئی۔

مندرجہ ذیل تنظیموں میں رابطہ کی نمائندگی ہے:

۱- اقوام متحدہ کی معاشی وسماجی کمیٹی میں مشاہد، ایک بین الاقوامی غیر حکومتی تنظیم (N.G.O) کے طور پر۔

۲- او، آئی، سی (آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس) میں بطور مشاہد، چوٹی کانفرنسوں، عرب وزراء خارجہ کی کانفرنسوں اور اس تنظیم کی تمام کانفرنسوں میں رابطہ کی نمائندگی کی جاتی ہے۔

۳- یونسکو (United Nations Educational, Scientificand Cultural Org) میں بطور رکن۔

۴- بچوں کی عالمی تنظیم یونیسیف (United Nations Childrens Fund) میں بطور رکن۔

اسلامی فقہی اکیڈمی، تاریخ اور بنیادی نظام:

۲۹/ جمادی الاولی ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء کو رابطۂ عالم اسلامی کے سیکریٹریٹ نے اپنی تجویز نمبر ۷۹۸ میں ایک ایسی اسلامی فقہی اکیڈمی کے قیام کی تجویز پیش کی جس کا صدر دفتر مکہ مکرمہ میں ہو، وہ رابطۂ عالم اسلامی کے تابع اور ایک معتبر علمی ادارہ ہو، اس میں پورے عالم اسلامی کے منتخب علماء فقہاء و محققین شامل ہو، یہ حضرات امت کو درپیش حالات ومشکلات کا مطالعہ

کر کے کتاب، سنت، اجماع اور فقہ اسلامی کے دیگر معتبر مصادر کی بنیاد پر صحیح حل پیش کریں۔

اس تجویز کی بنیاد پر اس اکیڈمی کے نظام کا ایک خاکہ بنا کر رابطہ کے انیسویں اجلاس کے موقع پر اس کی تاسیسی مجلس کے سامنے پیش کیا گیا۔ جسے جزوی تبدیلیوں کے بعد منظور کرلیا گیا(۱)۔

۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۴ء میں شیخ مصطفیٰ زرقا نے اس اکیڈمی کے قیام کی تجویز پیش کی تھی۔

اس تجویز اور اکیڈمی کے قیام کے درمیان متعدد مراحل پیش آئے، جن کے تذکرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے(۲)۔

اسلامی فقہی اکیڈمی کے نظام کی اہم دفعات:(۳)۔

پہلی دفعہ: رابطۂ عالم اسلامی میں ایک ادارہ ''المجمع الفقہی الإسلامی'' (اسلامی فقہی اکیڈمی) کے نام سے قائم کیا جائے گا۔

دوسری دفعہ{اکیڈمی کے اہداف ووسائل:

الف: اہداف:

۱- فقہی ورثہ کا احیاء اور اس کی اشاعت۔

۲- پوری دنیا کے غیر اسلامی قوانین پر فقہ اسلامی کی برتری ثابت کرنا۔

۱- ملاحظہ ہو: الفقہ الإسلامی فی عہد ابناء الملک عبد العزیز، ص: ۴۰۶، از: ڈاکٹر سلیمان عبد اللہ ابوالخیل، طبع اول، ۱۴۲۰ھ/ ۲۰۰۰ء)، جامعۃ الامام محمد بن سعود، ریاض، نیز ملاحظہ ہو، ڈاکٹر جمال الدین محمود کا مقالہ الاجتہاد الجماعی فی المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، ابحاث ندوۃ الإمارات، ۱/ ۲۰۴، طبع اول، جامعۃ الإمارات، العین (۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶)۔ نیز رابطہ کی ویب سائٹ۔

۲- تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: رابطہ کے شائع کردہ ابتدائی آٹھ سمیناروں کے فیصلوں کے مجموعہ پر جنرل سکریٹری کا مقالہ، (سن طباعت: ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء)۔

۳- الفقہ الإسلامی فی عہد أبناء الملک عبد العزیز، ص: ۴۰۸، ۴۱۱، نیز ملاحظہ ہو: أبحاث ندوۃ الإمارات میں ڈاکٹر جمال الدین کا مقالہ، ۱/ ۴۰۳۔

۳- عالم اسلامی کو درپیش تمام نئے مسائل کا مطالعہ، اور کتاب، سنت، اجماع وقیاس کی بنیاد پر ان کی بابت حکم شرعی کا بیان۔

ب: وسائل:

۱- فقہی اصطلاحات کی لغوی واصطلاحی تشریح کے لئے ایک قاموس کی ترتیب۔

۲- تمام جدید فقہی تحریروں کا علمی مطالعہ

۳- فقہی ورثہ کی اشاعت

۴- فقہی علمی مطالعہ وتحقیق کی حوصلہ افزائی۔

۵- مجلۃ المجمع الفقہی کے نام سے ایک رسالہ کا اجرا۔

۶- اکیڈمی کے اہداف کے حصول کے لئے دیگر وسائل کا استعمال۔

تیسری دفعہ: اکیڈمی کی کمیٹیاں ۱- مجلس، ۲- انتظامیہ

پانچویں دفعہ: اکیڈمی کے رکن میں مندرجہ ذیل صفات لازمی ہیں:

۱- تقویٰ وصلاح میں معروف ہو۔

۲- علوم اسلامیہ اور عالم اسلامی کے حالات سے گہری واقفیت۔

۳- عربی زبان وعلوم پر دست رس۔

چھٹی دفعہ: رابطہ کی مجلس تاسیسی اکیڈمی کے ارکان کے سامنے رکنیت کے لئے نام تجویز کرے گی، مجلس کے دو ارکان کی تصدیق کے بعد ہی تجویز قبول کی جائے گی۔

ساتویں دفعہ: اکیڈمی کی ''مجلس'' کے اراکین صدر یا نائب صدر کی دعوت پر مکہ مکرمہ میں جمع ہوں گے، دعوت کے ساتھ ہی میٹنگ کے وقت، اس کی مدت اور اس میں زیر غور آنے والے مسائل کی تفصیل جاری کی جائے گی۔

آٹھویں دفعہ: اکیڈمی کی میٹنگوں کے قانونی ہونے کے لئے نصف سے زائد ارکان کی

حاضری لازمی ہے، موجود ارکان کی اکثریت کی رائے پر وہ اپنے فیصلے کرے گی، دو آراء کے حق میں یکساں تعداد میں ارکان کے رجحان کی صورت میں صدر کی رائے راجح ہوگی۔

بارہویں دفعہ: (رکنیت کے خاتمہ کی بابت)

الف: مندرجہ ذیل حالات میں اکیڈمی کی رکنیت ختم ہوجائے گی۔

۱- جب رکن کے خلاف کوئی ایسا عدالتی فیصلہ صادر ہو جو اس کے شرف وامانت کو مجروح کرتا ہو۔

۲- جب رکن بغیر کسی مقبول عذر کے لگاتار تین اجلاسوں میں غیر حاضر رہے۔

۳- جب مرض یا کسی اور وجہ سے وہ اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی سے عاجز ہو۔

۴- استعفی قبول کرلیا جائے۔

ب: ارکان کی مطلق اکثریت کے ذریعہ پاس کردہ مجلس تاسیسی کے فیصلے سے رکنیت ساقط ہوجائے گی۔

چودہویں دفعہ کے مطابق اکیڈمی کے کام چھ کمیٹیوں میں تقسیم ہوں گے۔

۱- فقہی اصطلاحات کمیٹی۔

۲- فقہی ورثہ کمیٹی۔

۳- علمی تحقیق کمیٹی

۴- ترتیب کمیٹی

۵- معاصر مطالعات کمیٹی۔

۶- انعام ومعاوضات کمیٹی۔

منتخب فیصلے:

سرِ دست ہم صرف ان فیصلوں کے عنوانات اور چوتھے باب میں ان کے مقام کے

تذکرہ پر اکتفا کر رہے ہیں، چوتھا باب اجتماعی اجتہاد کے نتائج کے ساتھ خاص ہے(۱)۔

۱-بہائیت اور اس کو قبول کرنے کی بابت فیصلہ،(ب:۴،ف:۱،ث:۱،مط:۲)۔

۲-مشینی ذبیحہ کی بابت فیصلہ،(ب:۴، ف:۱، ث:۲،مط:۳)۔

۳-کافر مرد کی مسلم خاتون اور مسلم مرد کی کافر خاتون سے شادی کرنے کی بابت فیصلہ، (ب:۴،ف:۱،ث:۳،مط:۲)۔

۴-انشورنس کی مختلف قسموں کی بابت (ب:۴،ف:۱،ث:۴،مط:۲)۔

۵-اعضا کی پیوندکاری کی بابت (ب:۴،ف:۱،ث:۵،مط:۲)۔

۶-عرب و اسلامی ممالک کے سربراہوں سے نفاذ شریعت کی اپیل،(ب:۴،ف:۱، ث:۶)۔

۷-باکسنگ،فری اسٹائل رسلنگ اور بُل فائٹنگ کی بابت (ب:۴،ف:۱)۔

ذیل کے چارٹ میں اس اکیڈمی کے اب تک کے تمام اجلاسوں، ان کی تاریخ انعقاد اور ان کے اہم موضوعات (یا کم موضوعات ہونے کی صورت میں تمام موضوعات) کی تفصیل درج کی جا رہی ہے۔

اجلاس	تاریخ انعقاد	اہم موضوعات
۱-	۱۰-۱۷/شعبان ۱۳۹۸ھ	ماسونیت، کمیونزم، قادیانیت نیز بہائیت اور ان کو قبول کرنے کا حکم، انشورنس اور شیخ مصطفیٰ الزرقا کے ذریعہ فیصلہ سے اختلاف۔
۲-	۲۶/۴-/۵/۹۹/۱۳۹۹ھ	وجودیہ کا حکم، حکمرانوں سے نفاذ شریعت کی اپیل
۳-	۲۳-۳۰/۴/۱۴۰۰ھ	تحدید نسل (اس اجلاس کا یہی ایک اکیلا موضوع تھا)

۱- رموز کی وضاحت: ب: باب، ف: فصل، ث: مبحث، مط، مطلب۔

۴-	۷-۱۷/۴/۱۴۰۱ھ	قمری مہینوں کے آغاز کے سلسلے میں رویت پر عمل، مسلمانوں کی کافروں سے شادی کا حکم، اتحاد مطالع۔
۵-	۸-۱۶/۴/۱۴۰۲ھ	مصنوعی طریقۂ حمل، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کاغذی کرنسی، غیر عربی زبان میں خطبہ، ایمرجنسی حالات اور حقوق پر ان کے اثرات۔
۶-	۹-۱۶/۴/۱۴۰۳ھ	ہوٹلوں کے کمروں میں قرآن مجید کی تقسیم، غیر اسلامی تہواروں میں حاضری کی ممانعت۔
۷-	۱۱-۱۶/۴/۱۴۰۴ھ	اسٹاک اکسچینج، مصحف عثمانی کے خط میں تبدیلی کا حکم، عربی گنتیوں کا طرز تحریر، ہندوستان میں جہیز کا رواج۔
۸-	۲۸/۴-۷/۵/۱۴۰۵ھ	اعضا کی پیوندکاری، اجتہاد، پاکستان میں زکاۃ کا اجتماعی نظام، مسلمانوں کی لکڑی کے تابوت میں تدفین۔
۹-	۱۲-۱۹/۷/۱۴۰۶ھ	کیسٹ کے ذریعہ دی جانی والی اذان کا حکم، کمپیوٹر میں قرآن کا پروگرام، حقوق تالیف، یورپی ممالک میں اسکولوں اوراسپتالوں کی تعمیر کے لئے مالِ زکاۃ کا استعمال۔
۱۰-	۲۴-۲۸/۲/۱۴۰۸ھ ۱۷-۲۱/اکتوبر ۱۹۸۷ء	پوسٹ مارٹم، لائف سپورٹ سسٹم سے انسان کو الگ کرنا، باکسنگ، کشتی اور بُل فائٹنگ، کرنٹ کے ذریعہ بیہوش کرنے کے بعد جانور کو ذبح کرنا، مسالک کے مابین فقہی اختلاف۔
۱۱-	۱۳-۲۰/رجب ۱۴۰۹ھ ۱۹-۲۶/فروری ۱۹۹۰ء	جائداد کے کرایہ کی زکاۃ، خون چڑھانے کا حکم، کیا خون چڑھانے سے رضاعت کی طرح حرمت ثابت ہوجائے گی، ناپاک پانی کو Purify کرنے کے بعد اس سے طہارت حاصل کرنے کا حکم، مذکر کو مؤنث بنانا، بینکوں سے متعلق کچھ معاملات۔

۱۲-	۱۵-۲۲/رجب ۱۴۱۰ھ ۱۰-۱۷/فروری ۱۹۹۰ء	زوجین کے درمیان مصنوعی طریقۂ حمل، ناموافق اجزا والے جنین کا اسقاط۔
۱۳-	آغاز: ۵/شعبان ۱۴۱۲ھ ۸/۲/۱۹۹۲ء	کرنسیوں کی وعدہ بیع، پلاسینٹا، کعبہ کی شبیہ بنانا۔
۱۴-	آغاز: ۲۰/شعبان ۱۴۱۵ھ ۲۱/۱/۱۹۹۵ء	علاج کے درمیان کشف ستر، لاٹری، مضارب کی ذمہ داری، شرکت مضاربت میں رب المال کے نفع کی تحدید، جن کمپنیوں اور بینکوں کے کچھ معاملات سودی ہوں ان کے شیئرز کی خریداری کا حکم، توسیع کے بعد مسعی کا حکم۔
۱۵-	آغاز: ۱۱/رجب ۱۴۱۹ھ ۱/۳۱/۱۰/۱۹۹۸ء	جینیٹک انجینئرنگ، ڈی این اے، قرض کی بیع، بیع تورق، اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری۔
۱۶-	۲۱-۲۶/شوال ۱۴۲۲ھ	مال کی نقدی میں حکمی تبدیلی، الکحل وڈرگس پر مشتمل دوائیں، ڈی این اے اور جنین کی تشخیص، انتخابات میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کی شرکت، اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری والے اکاؤنٹس۔
۱۷-	۱۹-۲۳/۱۰/۱۴۲۴ھ ۱۳/۱۷/۱۲/۲۰۰۳ء	منحرف فکر کے علاج کے وسائل، بعض بینکوں کا طریقۂ تورق، (تورق: کوئی سامان اس لئے ادھار خریدنا کہ اس کو فروخت کر کے نقدی حاصل کی جائے، مترجم) کسی نجس عین چیز پر مشتمل دوا کے استعمال کا حکم، خون کے جنیٹک امراض، قرآن مجید کی ہائر وگلائفک تفسیر وتشریح، (ہائر وگلائفک طرز تحریر متعین افکار وآوازوں پر دلالت کرنے والے تصویری رموز پر مشتمل ہے، قدیم مصر میں یہ طرز تحریر رائج تھا)۔

(۳) او آئی سی کے تابع بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی

او آئی سی (تنظیم اسلامی کانفرنس) کا تعارف(۱)

''یہ تنظیم ۵۶/ ارکان ممالک پر مشتمل ایک بین الاقوامی تنظیم ہے، یہ تنظیم ان تمام ممالک کے مصالح کے دفاع، ان ممالک کی عوام بلکہ تمام مسلمانانِ عالم کی ترقی و رفاہ کو یقینی بنانے کے لئے بیک آواز بولتی اور متحدہ طور پر جدوجہد کرتی ہے''۔

یہ تنظیم رجب ۱۳۸۹ھ/ ستمبر ۱۹۶۹ء میں عالم اسلام کے قائدین کی اس پہلی کانفرنس میں وجود میں آئی، جو مقبوضہ شہر قدس میں صہیونی عناصر کے ہاتھوں ۲۱/ ۸/ ۱۹۶۹ء کو مسجد اقصی کو نذر آتش کرنے کی مجرمانہ حرکت کے بعد مراکش کی دارالسلطنت رباط میں منعقد ہوئی تھی۔

محرم ۱۳۹۲ھ (فروری مارچ ۱۹۷۲ء) کو اسلامی کانفرنس کے وزراء خارجہ کے تیسرے اجلاس میں او آئی سی کے دستور کو منظوری دی گئی، اس دستور کے مطابق تنظیم کا اہم ترین ہدف سیاسی، معاشی، ثقافتی اور سماجی میدانوں میں اسلامی ممالک کے درمیان باہمی تعاون کو مضبوط بنانا ہے۔

شہر قدس کی (ان شاء اللہ) آزادی تک اس تنظیم کا عارضی دفتر جدہ میں ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی: تاریخ اور بنیادی نظام:

تیسری اسلامی چوٹی کانفرنس (فلسطین وقدس کانفرنس) (۲) میں سعودی عرب کے اس وقت کے فرماں روا شاہ خالد بن عبدالعزیز نے ارکان کانفرنس کو خطاب کرتے ہوئے اسلامی فقہ کی ایک ایسی عالمی اکیڈمی کے قیام کی دعوت دی جو عالم اسلامی کے فقہاء اور علماء و مفکرین پر

۱- ماخذ: تنظیم کی ویب سائٹ www.oic-org۔

۲- منعقدہ مکہ مکرمہ ۱۹-۲۲/ ۳/ ۱۴۰۱ھ مطابق ۲۵-۲۸/ ۱/ ۱۹۸۱ء۔

مشتمل ہو، تا کہ معاصر زندگی کے برپا کردہ ہر سوال کا صحیح اسلامی جواب دیا جاسکے(۱)۔

کچھ تو اس اپیل کی وجہ سے اور کچھ حالات و مسائل زمانہ کے پیش نظر اس چوٹی کانفرنس کی تجویز نمبر(۸/۳)۔ث(ق،الف) میں لکھا گیا ہے:

۱-''مجمع الفقہ الإسلامی، (اسلامک فقہ اکیڈمی) نامی ایک اکیڈمی کا قیام، جس کے ارکان میں پورے عالم اسلامی کے فقہاء اور فقہی، ثقافتی، سائنسی و معاشی میدانوں کے ماہرین و مفکرین شامل ہوں، تا کہ معاصر زندگی کے مسائل کا مطالعہ کر کے ان کی بابت صحیح و کارگر اجتہاد کیا جاسکے، اور اسلامی ورثہ اور ان مسائل کے نتیجہ میں فکر اسلامی میں ہونے والے ارتقاء کی روشنی میں حل پیش کئے جاسکیں۔

۲-تنظیم کے جنرل سکریٹری کو اس بات کا مکلّف کیا جاتا ہے کہ وہ رابطۂ عالم اسلامی کے ساتھ مشورہ کر کے اس اکیڈمی کا بنیادی نظام ترتیب دیں، اور اسے وزراءِ خارجہ کی اگلی مسلم کانفرنس میں پیش کریں، تا کہ اس کا تجزیہ کر کے اس کو روبہ عمل لانے کے لئے ضروری کارروائیاں کی جاسکیں(۲)۔

اس کے بعد وزراء خارجہ کی تیرہویں کانفرنس ہوئی جو نیجر میں ۳ تا ۷/ ذیقعدہ ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۲-۲۶/اگست ۱۹۸۲ء کو منعقد ہوئی۔

اس کانفرنس نے مذکورہ اکیڈمی کے اساسی نظام کے پروجیکٹ پر آخری مہر لگاتے ہوئے اس کے قیام کی توثیق کی اور اس کانفرنس نے سکریٹریٹ کو مکلّف بنایا کہ اکیڈمی کی (پہلی) عام کانفرنس کے انعقاد کے لئے نظم و نسق کرے۔ اور اس غرض سے سعودی عرب جو او آئی سی کا مستقر ہے، اس سے تعاون کرے(۳)۔

۱- ملاحظہ ہو: الفقہ الإسلامی فی عہد أبناء الملک عبد العزیز، ابا الخیل، ص: ۴۱۷-۴۱۸، الاجتہاد الجماعی و دور المجامع الفقہیہ فی تطبیقہ ڈاکٹر شعبان اسماعیل، ص: ۱۸۹-۱۹۰۔

۲- مذکورہ بالا دو مآخذ، مجلۃ المجمع، شمارہ: ۱/۷،۱۴۰ھ، ص: ۱۷-۱۸۔

۳- الفقہ الاسلامی فی عہد ابناء الملک عبد العزیز ص: ۴۱۹ و ۴۲۰۔ حذف و اختصار کے ساتھ۔

ذیل میں ہم اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے بنیادی نظام کی وہ اہم دفعات پیش کر رہے ہیں جو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں(۱)،ان دفعات کو ۱۹۸۳ء میں تاسیسی کانفرنس نے ترتیب دیا تھا۔

باب اول: عام ضوابط:

پہلی دفعہ: ''مجمع الفقہ الإسلامی (اسلامک فقہ اکیڈمی) نامی ایک اکیڈمی تشکیل دی جارہی ہے، اس نظام (یا دستاویز) میں اسے آگے صرف ''مجمع'' (اکیڈمی) کہا جائے گا، تنظیم اسلامی کانفرنس کے دائرۂ کار میں اس کی ایک معنوی شخصیت ہوگی۔

دوسری دفعہ: سعودی عرب کے شہر جدہ میں اس اکیڈمی کا صدر دفتر ہوگا، اس دفتر کو اسلامی ممالک میں اپنی شاخیں قائم کرنے یا کسی دوسرے شہر میں دفتر قائم کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

باب دوم: اہداف:

چوتھی دفعہ: اکیڈمی کا دائرۂ کار یہ ہے:

۱-فرد وسماج کی سطح پر اور بین الاقوامی پیمانہ پر احکام شریعت کے مطابق نظریاتی وعملی اسلامی اتحاد کا قیام۔

۲-امت مسلمہ کو اپنے عقیدہ سے وابستہ کرنا، معاصر زندگی کے مشکل مسائل کا مطالعہ، ان کی بابت مضبوط بنیادوں پر قائم اجتہاد کر کے صحیح شرعی حل پیش کرنا۔

باب سوم-وسائل:

پانچویں دفعہ:

اکیڈمی اپنے اغراض کے حصول کے لئے تمام ممکنہ ذرائع کو استعمال کرے گی مثلاً:

۱- مجلۃ المجمع، شمارہ:۱،ص:۵۹-۶۶۔

۱-فقہی اصطلاحات کے لئے ایک ایسی فرہنگ ترتیب دینا جو مسلمانوں کے لئے ان اصطلاحات کا سمجھنا آسان کردے۔

۲-فقہ اسلامی کی اس طرح تحریر وتدوین کہ ہر خاص وعام کے لئے اس سے استفادہ آسان ہو،اس مقصد کے لئے ایک مکمل فقہی انسائیکلوپیڈیا کی ترتیب۔

۳-عالم اسلام کی فقہی اکیڈمیوں،کمیٹیوں اور اداروں سے تعاون۔

۴-ماہرین پر مشتمل کمیٹیوں کے ذریعہ فقہ اسلامی کی دفعہ بندی۔

۵-یونیورسٹیز اور دیگر علمی اداروں میں عصر حاضر کے چیلنجس اور اس کے جدید مسائل کی بابت فقہی تحقیق کی حوصلہ افزائی۔

۶-دنیا کے بعض حصوں میں اسلامی مطالعات پر تحقیق کے لئے ایسے مراکز کا قیام جو اکیڈمی کے مقاصد کے لئے معاون ہوں۔

۷-اکیڈمی کے علمی وتحقیقی مقالات کی وسیع پیمانہ پر متعدد دستیاب وسائل کے ذریعہ نشر واشاعت۔

۸-اسلامی فقہی ورثہ کا احیاء نیز اصول فقہ اور کتب الخلاف پر خصوصی توجہ۔

باب چہارم-رکنیت:

چھٹی دفعہ: اکیڈمی کے ارکان فقہاء اور اسلامی علوم کے مختلف میدانوں کے ماہرین ومفکرین ہوں گے۔

ساتویں دفعہ:

۱-او آئی سی کے ہر ممبر ملک کا اکیڈمی میں ایک نمائندہ ہوگا،جس کا انتخاب اس ملک کی حکومت کرے گی۔

۲-اکیڈمی کی مجلس (باڈی) کی تجویز سے ہر ایک ملک کے ایک سے زائد نمائندے

ہو سکتے ہیں۔

۳-اکیڈمی اپنے فیصلے کے ذریعہ غیر مسلم ممالک میں آباد مسلم علما وفقہاء یا اکیڈمی کے مقاصد کے حصول میں کوشاں دیگر تنظیموں کے علما وفقہا کو رکن بنا سکتی ہے۔

نویں دفعہ: اکیڈمی کے رکن کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں ہیں:

۱-عقیدہ وعمل میں دین اسلام کا التزام۔

۲-تمام علوم اسلامیہ بالخصوص علم شریعت کا وسیع وعمیق علم، نیز عالم اسلام کے موجودہ حالات ومسائل سے واقفیت۔

۳-اس کے خلاف شرف وامانت کو مجروح کرنے والا کوئی عدالتی فیصلہ صادر نہ ہوا ہو۔

۴-عربی زبان پر دست رس رکھتا ہو۔

دسویں دفعہ: اکیڈمی اپنے ارکان کی دوتہائی اکثریت کے ذریعہ مندرجہ ذیل حالات میں منظور کردہ تجویز کے ذریعہ رکنیت ختم کرسکتی ہے۔

۱-جب رکن میں مذکورہ بالا شرائط رکنیت میں سے کوئی ایک یا ایک سے زائد شرطیں نہ پائی جائیں۔

۲-بغیر کسی عذر کے لگاتار دو اجلاسوں سے غیر حاضری۔

۳-استعفاء۔

۴-کسی رکن کی نااہلی پر چوتھائی ارکان کا تحریری اتفاق۔

باب پنجم: اکیڈمی کا نظام:

گیارہویں دفعہ: اکیڈمی کے ارکان کی تنظیم حسب تفصیل ذیل ہوگی:

۱-مجلس، ۲-اکیڈمی کے مخصوص شعبے، ۳-دفتر، ۴-سکریٹریٹ۔

بارہویں دفعہ: اکیڈمی کا اجلاس ومجلس:

۱-مجلس تمام ارکان پر مشتمل ہوگی۔

۲-سکریٹریٹ کی جانب سے تحریری دعوت نامہ کی بنیاد پر مجلس ہر سال ایک دفعہ اپنا اجلاس کرے گی۔

۳-تہائی ارکان کے مطالبہ یا دفتر کے ارکان کی متفقہ تجویز کی بنیاد پر مجلس اپنے استثنائی اجلاس بھی بلاسکتی ہے۔

تیرہویں دفعہ: دو تہائی ارکان کی حاضری کی صورت میں مجلس کی میٹنگیں قانونی مانی جائیں گی۔

مجلس کے فیصلے وتجاویز موجودہ ارکان کے اتفاق یا ان کی اکثریت کی منظوری سے پاس ہوں گے۔

سولہویں دفعہ: اکیڈمی کے ذیلی ادارے پانچ ہیں:

۱-شعبۂ منصوبہ بندی، ۲-شعبۂ مطالعات وتحقیق، ۳-شعبۂ افتاء، ۴-شعبۂ تقریب بین المذاہب، ۵-شعبۂ ترجمہ واشاعت۔

ان شعبوں میں ارکان کی شرکت اختصاص وذاتی انتخاب کے ذریعہ ہوگی، کوئی بھی رکن زیادہ سے زیادہ تین شعبوں سے متعلق رہ سکتا ہے، دفتر کو اطلاع کرکے وہ ایک شعبہ سے دوسرے شعبہ میں منتقل بھی ہوسکتا ہے۔

منتخب فیصلے:

ذیل میں ہم اکیڈمی کے منتخب فیصلوں کے عناوین ذکر کرکے باب چہارم میں ان کے مقامات کا تذکرہ کررہے ہیں، وہاں دیگر اکیڈمیوں کے فیصلوں کے ساتھ ان کا متن درج ہے۔

۱-قادیانیت کی بابت فیصلہ، (ب: ۴، ف: ۱، ث: ۳، مط: ۳)

۲- ہوائی جہاز و پانی کے جہاز سے حج وعمرہ کے لئے آنے والے افراد کے احرام کی

بابت مسئلہ (ب: ۴،ف: ۱،ث: ۴،مط: ۳)۔

۳-وقف کی سرمایہ کاری کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف: ۱،ث: ۳،مط: ۳)۔

۴-بدل خلو کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف: ۱،ث: ۴،مط: ۳)۔

۵-ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف: ۱،ث: ۵،مط: ۳)۔

۶-حقوق انسانی اور بین الاقوامی شدت پسندی کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف: ۱،ث: ۶،مط: ۳)۔

۷-مسلم معاشرہ کی ترقی میں عورت کے کردار کی بابت اسلامی اعلامیہ کی بابت (ب: ۴،ف: ۱،ث: ۷،مط: ۳)۔

ذیل میں اس اکیڈمی کے اب تک منعقد ہونے والے تمام اجلاسوں کا چارٹ درج کیا جارہا ہے، اس چارٹ میں ان اجلاسوں کے انعقاد کی تاریخ، مقامات انعقاد اور ان میں زیر بحث آنے والے اہم (یا تمام) موضوعات کا تذکرہ ہے۔

اجلاس	تاریخ ومقام	اہم موضوعات
۱-	۲۶-۲۹/صفر ۱۴۰۵ھ	تنظیمی امور
۲-	۱۰-۱۶/۴/۱۴۰۶ھ جدہ	قرضوں اور جائیدادوں کی زکاۃ، انشورنس، بینک کا انٹرسٹ، قادیانیت۔
۳-	۱۱-۱۶/۲/۱۴۰۷ھ عمان	ٹسٹ ٹیوب بے بی، لائف سپورٹ سسٹمس، قمری مہینوں کا آغاز، قرض وترقی کے بونڈس، زکاۃ۔
۴-	۱۸-۲۳/۶/۱۴۰۸ھ جدہ	اعضا کی پیوندکاری، خاتمۂ ملکیت، بدلِ خلو، ٹریڈ مارک کی تجارت، وہ عقد اجارہ جو تملیک پر منتہی ہو، فقہ کی تسہیل، بہائیت۔

۵-	۱-۶/ ۵/ ۱۴۰۹ھ کویت	فیملی پلاننگ، وہ عقد اجارہ جو تملیک پر منتہی ہو، کرنسی کی قدر میں تبدیلی، معنوی حقوق، عرف
۶-	۱۷-۲۳/ ۸/ ۱۴۱۰ھ جدہ	جائیدادی فائننسنگ، بالاقساط بیع، قبضہ، دماغ نیز اعضاء تناسل، وحدیں کاٹے گئے عضو کی پیوندکاری۔
۷-	۷-۱۲/ ۱۱/ ۱۴۱۲ھ جدہ	اسٹاک ایکسچینج، قسطوں پر بیع، عقد استصناع، بیع وفا، طبی علاج، غزوفکری
۸-	۱-۷/ ۱/ ۱۴۱۴ھ برونائی	بیع عربون، نیلامی، کریڈٹ کارڈس، ایکسیڈنٹس، ڈاکٹر کی اخلاقیات، مرد کے ذریعہ عورت کا علاج، ایڈز
۹-	۱-۶/ ۱۱/ ۱۴۱۵ھ ابوظبی	سونے کی تجارت، مناقصات، بینک کے اکاؤنٹس، کرنسی سے متعلق مسائل، سد ذرائع، سلم اور اس کی معاصر تطبیقات۔
۱۰-	۲۳-۲۸/ ۲/ ۱۴۱۸ھ جدہ	طبی نواقض روزہ، طب کے میدان میں مسلم عورت کا کردار۔
۱۱-	۲۵-۳۰/ ۷/ ۱۴۱۹ھ بحرین	سیکولرزم، ہمہ گیر تجدید، قرض کی بیع، قرض کے بونڈس اور اس کے متبادل امور، کرنسیوں کی تجارت، عقد صیانت
۱۲-	۲۵/ ۶-۱/ ۷/ ۱۴۲۱ھ ۲۳-۲۸/ دسمبر ۲۰۰۰ء ریاض	سپلائی اور ٹنڈر کے عقود، غیر محدود کریڈٹ کارڈس، افراط زر و کرنسی کی قدر، جزائی شرط، بچوں و بوڑھوں کے حقوق، معاشرہ کی ترقی میں عورت کا کردار، قرآن کریم کا ترجمہ۔
۱۳-	۷-۱۲/ ۱۰/ ۱۴۲۰ھ ۲۲-۲۷/ ۱۲/ ۲۰۰۱ء کویت	کھیتی کی زکاۃ، شیئرز کی زکاۃ، مشترک مضاربت (سرمایہ کارانہ اکاؤنٹس)، اوقاف کی سرمایہ کاری اور ان کی آمدنی، جدید عقود کی روشنی میں شرکت متناقصہ

۱۴-	۸-۱۳/۱۱/۱۴۲۳ھ ۱۱-۱۶/۱/۲۰۰۳ء قطر	کھیل کے مقابلوں کے ٹکٹس، تعمیراتی ٹھیکے، شرکت قابضہ، اسلامی مالیاتی اداروں کی کمیاں، عقود اذعان۔
۱۵-	۱۵-۲۰/۱/۱۴۲۵ھ ۶-۱۱/۳/۲۰۰۴ء مسقط	ڈاکٹر کی گارنٹی، مصالح مرسلہ، وقف اس کے محصول اور اس کی آمدنی کی سرمایہ کاری، اجارہ کے بونڈس، شرکت متناقصہ اوراس کے ضابطے، نظام تعلیم کا اسلامائزیشن۔

(۴) اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا:

آغاز وتاسیس:

اس اکیڈمی نے ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء میں ''قضایا معاصرۃ فی الندوات الفقہیۃ، قرارات وتوجیہات'' کے عنوان سے ایک کتاب شائع کی تھی (۱)۔ اس کا پیش لفظ اکیڈمی کے بانی وسابق جنرل سکریٹری قاضی مجاہدالاسلام صاحب قاسمی نے تحریر فرمایا تھا، جس میں اس اکیڈمی کے قیام کے دواعی واسباب کا تذکرہ کیا گیا تھا، ذیل میں اس کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

''زندگی کا کارواں ہر دم رواں دواں ہے، ایک لمحہ بھی اسے قرار نہیں، زندگی کی صعوبتوں پر قابو پانے، رازہائے کائنات کا انکشاف کرنے اور سہولیات زندگی کا مقصد اسے ہر لمحہ جدید اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرداں رکھتا ہے، ایسی صورت میں اس کاروان حیات کا ساتھ وہی قانون وفقہ دے سکتے ہیں جو ہر چھوٹے بڑے مسئلے کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور زندگی کے ناقابل تغیر اور قابل تغیر امور پر حاوی ہوں، یہی صفت فقہ اسلامی کا امتیاز ہے، جو اسے دوام کی صفت سے متصف کرتی ہے، کتاب وسنت کے نصوص سے استنباط کر کے فقہا نے جو فقہی قواعد واصول ترتیب دیئے ہیں ان کی روشنی میں شرعی احکام کا استنباط

۱- اس کتاب میں ۱۹۸۹ء سے لیکر ۱۶/۴/۲۰۰۱ء تک منعقد ہونے والے تیرہ فقہی سیمناروں کے فیصلے وتجاویز درج ہیں۔

کر کے ہر زمانہ وعلاقہ کے مسائل وحالات میں ان کو منطبق کیا جاسکتا ہے، ہر عہد کے مسلم علماء کا یہ کارِ منصبی رہا ہے۔

ماضی میں جن مسئلوں کے مختلف پہلوؤں پر فقہی غور وفکر کا عمل ہو چکا ہے، ان میں مقصد شریعت کے حصول کے لیے حالات زمانہ یا دیگر امور کی رعایت کرتے ہوئے حکم شرعی کی تطبیق بہت اہم اور نازک کام ہے، جس کے لئے زبردست صلاحیتوں کی ضرورت ہے، یہ صلاحیتیں یا ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے کی یہ شرطیں ماضی میں انفرادی طور پر شخصیات میں پائی جاتی تھیں، تاریخ ایسے عظیم افراد کے تذکروں سے بھری پڑی ہے جو کتاب وسنت اور فقہاء کی اجماعی آراء کا زبردست استحضار رکھتے تھے، استنباط کے طریقوں اور قیاس کے ضابطوں سے واقف ہوتے تھے، مقاصد شریعت اور شریعت اسلامی کے معتبر مصالح کا انہیں علم ہوتا تھا، اپنے زمانہ کے حالات اور اپنے عہد کے تقاضوں سے وہ آگاہ ہوتے تھے، ایسی عظیم الشان شخصیات نے تن تنہا اپنے زمانہ کے مسائل پر غور وفکر کر کے ان کے حل پیش کئے اور جمہور مسلمانوں نے ان کے ان اجتہادات کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔

لیکن گزشتہ کچھ عرصہ میں سائنس کی ایجادات اور اس کے انکشافات کا جو لامتناہی سلسلہ شروع ہوا تو گویا دنیا ہی بدل گئی، عرف وروایات میں تبدیلی آئی، جدید ٹیکنالوجی نے نئ ایجادات کا انبار لگا دیا، عقود کی نئی نئی شکلیں سامنے آئیں، معاشرت، معاشیات، طب، سیاست وتجارت کے میدانوں میں گوناگوں تبدیلیاں اور ترقیاں ہوئیں، اس صورت حال میں نئے مسائل کے شرعی احکام کی دریافت کی ضرورت شدت اختیار کر گئی، اور دوسری جانب معلومات نے ناپیدا کنار سمندر کی صورت اختیار کی، علوم اور ان کی شاخوں میں زبردست اضافہ ہوا اور یہ بات ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہو گئی کہ کوئی ایک فرد ان تمام علوم کا ماہر ہو جائے جن کا علم عمل اجتہاد کے لئے لازم ہے، اور پھر اس کے انفرادی فتاوی مسلمانوں میں قبول عام حاصل کریں۔

اس لئے ضرورت تھی کہ مسائل پر مباحثہ اور اصول وقواعد شریعت کی روشنی میں ان کے شرعی حکم کی دریافت کے لئے علماء فقہاء اور دیگر میدانوں کے ماہرین کے باہمی تعاون سے اجتماعی غور وفکر کی راہ عمل کی بنا ڈالی جائے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا قیام اسی ضرورت کی تکمیل کی ایک کوشش تھی، ۱۹۸۸ء کے آخر میں اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا، اور ممتاز علما وفقہا کے ساتھ ساتھ جدید طب، سماجیات، قانون، نفسیات اور معاشیات کے ماہرین اس کے رکن منتخب کئے گئے، تاکہ اکیڈمی اپنے اہداف ومقاصد کو حاصل کر سکے، اکیڈمی اپنی راہ عمل پر پوری تندہی کے ساتھ رواں دواں ہے(۱)۔

اکیڈمی کے اہداف (۲)۔

۱- عہد حاضر کی جدید ترقیوں اور معاشی، سیاسی وصنعتی انقلاب کے نتیجہ میں پیش آنے والے مسائل کا کتاب وسنت اور صحابہ وعلماء سلف کے اقوال کی روشنی میں حل پیش کرنا۔

۲- اجتماعی غور وتحقیق کے ذریعہ اصول فقہ کی روشنی میں نئے مسائل اور ان قدیم مسائل کے حل تلاش کرنا جن کی بابت از سر نو مطالعہ وتحقیق حالات کی تبدیلی کا تقاضہ ہے۔

۳- فقہ اسلامی، اس کے قواعد، کلیات اور نظریات کے مصادر کا مطالعہ، ان کی تشریح، اور عصر حاضر پر ان کی تطبیق۔

۴- عصری اسلوب میں فقہ اسلامی کی ترتیب وتشریح۔

۵- زمانہ کے تقاضوں کی روشنی میں فقہی موضوعات کی تحقیق ومطالعہ۔

۶- نئے مسائل کے لئے وقف اداروں اور محقق علماء کے نئے مسائل کی بابت فتاوی حاصل کر کے مسلمانوں میں ان کی نشر واشاعت۔

۱- قضایا معاصرۃ فی الندوات الفقہیۃ، ص: ۹-۱۰، مطبوعہ اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا، ۱۴۲۰ھ/۲۰۰۱ء۔

۲- حوالۂ بالا، ص: ۱۵٦۔

۷- ملک وبیرون ملک کے دیگر تحقیقی وفقہی اداروں سے رابطے بنانا، اور علمی کاموں ومعلومات کا تبادلہ۔

۸-مختلف فقہی موضوعات کی فہرستیں تیار کرنا۔

۹-معتبر اداروں اور علماء کے ان مطبوعہ وغیر مطبوعہ فتاوی کا انتخاب جو ایک علمی وفقہی ورثہ کی حیثیت رکھتے ہیں، نیز عصری اسلوب میں ان کی تہذیب وترتیب، تاکہ یہ ورثہ محفوظ ہوکر اگلی نسلوں کے لئے مفید ہو۔

۱۰- ملک وبیرون ملک میں درپیش معاشی، سماجی، طبی، عرفی وعمرانیاتی مسائل سے لوگوں کو واقف کرانا، نیز ان کی بابت ہونے والے مطالعات کے نتائج سے انہیں آگاہ کرنا۔

۱۱-ملکی وبیرونی عدالتوں سے اسلامی قوانین کی تطبیق وتشکیل کی بابت صادر ہونے والے فیصلوں کا تجزیہ اور ان کے نتائج کی اشاعت۔

۱۲- مستشرقین اور دیگر افراد کی جانب سے اسلامی قوانین پر کئے جانے والے اعتراضات کا تجزیہ اور ان کی بابت حقیقی صورت حال سے واقف کرانا۔

۱۳-اسلام کو درپیش نئے سوالوں اور چیلنجز کی بابت عصر حاضر کے اسلوب میں کتابیں تیار کرانا۔

۱۴- باصلاحیت نوجوان علما کی حوصلہ افزائی، تحقیق ومطالعہ کے لئے ان کی تربیت، علما کو ایک تحقیقی مرکز سے جوڑ کر ان کے درمیان باہم تعاون وربط کا رشتہ استوار کرنا۔

۱۵- دینی مدارس کے فضلا کو عصری علوم کے ضروری مبادیات سے اور عصری جامعات کے فارغین کو فقہی ودینی علوم کی مبادیات سے واقف کرانے کا اہتمام کرنا۔

اکیڈمی کا طریقہ کار:

’’مختلف فقہی مسالک ومکاتب فکر کے علما کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا اکیڈمی نے

اہتمام کیا ہے، اپنے آغاز سے ہی اس سلسلہ میں نہایت مثبت رویہ اختیار کیا ہے، بغیر کسی تفریق وتعصب کے اکیڈمی اپنے سوالنامے تمام مسالک کے علماء کو ارسال کرتی ہے، اس لئے کہ اکیڈمی پوری امت مسلمہ کو ایک اکائی تسلیم کرتی ہے، اسی طرح وہ عصری جامعات کے اساتذہ اور دیگر علوم کے ماہرین سے بھی استفادہ کرتی ہے''۔

اکیڈمی کی اہم سرگرمیاں(۱)

اجتماعی اجتہاد کا جو کام اکیڈمی نے ۱۹۸۸ء کے آخر میں شروع کیا تھا، اس کو ۲۰۰۰ء میں بارہ سال کا عرصہ ہوگیا، اور اس عرصہ میں اس نے متعدد میدانوں میں کارنمایاں انجام دیئے۔

اس کے ذریعہ منعقد کئے جانے والے وہ فقہی سمینار جن میں مسلمانوں بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو درپیش مسائل کی بابت اجتماعی فیصلے کئے جاتے ہیں، اکیڈمی کی اہم ترین سرگرمی ہیں۔

اکیڈمی نے ۲۰۰۱ء تک اپنے تیرہ سمینار منعقد کئے ہیں، یہ سمینار ہندوستان کے مختلف شہروں میں منعقد ہوئے، مختلف مسائل سے متعلق ۳۷ موضوعات پر ان سمیناروں میں مباحثہ ہوا، ان میں سے چار کا تعلق طب سے، چھ کا سماجیات سے ۱۴ کا معاشیات وتجارت سے ہے، دو اصولی مباحث ہیں، آٹھ عبادات سے متعلق ہیں اور ایک فیصلہ اسلامی تکافل کی بابت ہے، اکیڈمی کے سمیناروں کے لئے لکھے گئے مقالات کی تعداد ہزار سے متجاوز ہے۔

ذیل میں ان سمیناروں کا چارٹ ملاحظہ ہو:

سمینار	تاریخ	موضوعات
۱-	۱-۳/اپریل ۱۹۸۹ء	اعضا کی پیوند کاری، خاندانی منصوبہ بندی، ضبط ولادت، بدل خلو
۲-	۸-۱۱/دسمبر ۱۹۸۹ء	بینک انٹرسٹ، تجارتی سود، کاغذی کرنسیاں

۱- حوالۂ بالا: ص ۱۵۶-۱۶۱۔

۳-	۸-۱۱/جون ۱۹۹۰ء	اسلامی بینکاری کا ماڈل، عقد مرابحہ، حقوق کی بیع
۴-	۹-۱۲/اگست ۱۹۹۱ء	کرنسیوں کا تبادلہ، انشورنس، اسلامی بینکاری
۵-	۳۰/۱۰-۲/۱۱/ ۱۹۹۲ء	زکاۃ و مصارف زکاۃ کی بابت چند نئے مسائل
۶-	۳۱/۱۲/۱۹۹۳ء- ۳/۱/۱۹۹۴ء	عشر وخراج کا اسلامی نظام، ہندوستان کی آراضی کا حکم۔
۷-	۳۰/۱۲/۱۹۹۴ء- ۲/۱/۱۹۹۵ء	مشینی ذبیحہ، رؤیت ہلال، ضرورت وحاجت
۸-	۲۲-۲۴/۱۰/۱۹۹۵ء	طبی اخلاقیات، نکاح میں شرط، عرف وعادت
۹-	۱۱-۱۴/۱۰/۱۹۹۶ء	پانی میں مچھلی کی بیع، قبضہ سے پہلے بیع، شیئرز، ریاست راجستھان میں رمضان میں اوقات سحر۔
۱۰-	۲۴-۲۷/۱۰/۱۹۹۷ء	وقف، قسط وار بیع، حج وعمرہ کے چند مسائل، کلوننگ
۱۱-	۱۶/۱۹/۴/۱۹۹۹ء	ولایت نکاح، مسئلہ کفائت، ضعیف احادیث
۱۲-	۱۱-۱۴/۲/۲۰۰۰ء	طلاق سکران، علماء کے اختلافات کی شرعی حیثیت، انٹرنیٹ
۱۳-	۱۳-۱۶/۴/۲۰۰۱ء	انقلاب ماہیت، مال زکاۃ کی سرمایہ کاری، انٹرنیٹ کا استعمال، اجباری شادی، جہیز، مسجد کا حکم۔

اکیڈمی کی ایک اہم سرگرمی الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ کا اردو ترجمہ ہے۔ ۲۰۰۱ء تک اس کی تقریباً ۳۵ جلدوں کا ترجمہ مکمل ہو چکا تھا۔

اکیڈمی کا ایک اور اہم علمی میدان کار فقہی مخطوطات کی تحقیق ہے، تادم تحریر (۲۰۰۱ء) صاحب ہدایہ علامہ برہان الدین مرغینانی کی دو کتابوں ''التجنیس والمزید'' اور ''مختارات النوازل'' کی تحقیق مکمل ہو چکی ہے۔

اکیڈمی کا ایک شعبہ اجتماعی دار الفتوی بھی ہے، اس شعبہ سے چند اصحاب افتاء منسلک

ہیں جو ہندو بیرون ہند سے آنے والے استفتاءات کے جواب دیتے ہیں۔

اکیڈمی کی علمی مطبوعات کی تعداد بھی اچھی خاصی ہے، ۲۰۰۱ء تک اس کی ۴۱ مطبوعات منظر عام پر آ چکی تھیں، جن میں سیمناروں کے مقالات پر مشتمل فقہی مجلّات، عربی سے اردو، اردو سے عربی اور اردو سے انگریزی میں ترجمہ کی گئی کتابیں شامل ہیں، ان کے علاوہ بعض کتب فتاوی بھی اکیڈمی نے شائع کی ہیں۔

اکیڈمی کے منتخب فیصلے:

ان صفحات میں ہم صرف اکیڈمی کے منتخب فیصلوں کے موضوعات اور چوتھے باب میں ان کے مقام کا تذکرہ کرنے پر اکتفا کر رہے ہیں:

۱- انقلابِ ماہیت اور کسی شئ کی حلت وحرمت میں اس کے اثرات کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف:۱،ث: ۲،مط: ۴)۔

۲- جہیز کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف:۱،ث: ۳،مط: ۴)۔

۳- جدید آلات کے ذریعہ عقود کی انجام دہی کی بابت فیصلہ (ب: ۴،ف:۱،ث: ۴، مط: ۴)۔

۴- ایڈز کی بابت (ب: ۴،ف:۱،ث: ۵،مط: ۳)۔

۵- دینی اہداف کے لئے انٹرنیٹ اور جدید آلات کا استعمال (ب: ۴،ف:۱،ث: ۷،مط: ۴)۔

(۵) المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث:

یورپ اور دیگر مغربی ممالک میں مسلمانوں کی عمومی صورت حال:

بیسویں صدی کے نصف اول میں یورپ وامریکا میں آباد مسلمانوں کی تعداد بہت کم

تھی، دوسرے نصف میں یہ تعداد رفتہ رفتہ بڑھتی رہی، اس کے متعدد اسباب ہیں، ان میں سے دو یہ ہیں: ۱- جنگ زدہ اور پُر فتن ممالک کو چھوڑ کر امن کی تلاش، ۲- رزق وخوش حال زندگی کی طلب۔

لیکن مغربی ممالک میں مسلمانوں کی آبادی بالکل غیر منظم تھی، ان میں اشتراک ورابطہ کا کوئی نظام قائم نہیں تھا، اور ان کی کوئی اجتماعی تنظیم بھی نہیں تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایسے بہت سے مسلمان غیروں کے ان معاشروں میں ضم ہوگئے۔

مشرقی ومغربی یورپ میں مسلمانوں کی آبادی میں سال بسال مسلسل اضافہ ہوتا رہا، ان میں عالم اسلام کے مختلف ممالک سے ہجرت کرکے آنے والے مسلمان بھی تھے، اور خود اصلی باشندگان یورپ بھی، جیسے البانیہ، بوسینیا، اور ہرزوگووینا وغیرہ کے باشندگان، یا یورپی ممالک کے نومسلم افراد، اور الحمد للہ ان کی تعداد بھی بہت ہے، اس طرح گزشتہ صدی کے آخر میں صحیح اندازے کے مطابق یورپ میں مسلمانوں کی تعداد تقریباً پچاس ملین تھی۔

اسی طرح شمالی ومغربی امریکا میں بھی ان کی خاصی تعداد آباد ہے، ان دونوں براعظموں میں تقریباً دس ملین مسلمان آباد ہیں۔

خصوصیت سے گزشتہ صدی کی آخری تہائی میں جب اسلامی ممالک میں اسلامی بیداری آئی، اگرچہ اس کے اسباب ودواعی سالہا سال پہلے سے کچھ نہ کچھ پائے جارہے تھے (۱) ضروری تھا کہ اس کے اثرات مسلم اقلیتوں پر بھی پڑیں، اس لئے کہ ان میں ایک بڑی تعداد ایسے تعلیم یافتہ اور ذی عقل وشعور مسلمانوں کی تھی جنہوں نے تعلیم کے لئے عارضی طور پر ہجرت کی تھی، یا امن ورزق کی تلاش میں یورپ بالخصوص مغربی یورپی ممالک اور امریکا وکنیڈا ہجرت کی

۱- اس بیداری کی بابت بہت سے معاصر علما نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں گفتگو کی ہے، جن میں سب سے نمایاں نام علامہ یوسف القرضاوی (صدر المجلس الاوربی للافتاء والبحوث) کا ہے، اس موضوع پر ان کی چند کتابیں یہ ہیں: ۱- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ۲- الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، ۳- من أجل صحوة راشدة، ۴- الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم۔

تھی، وہ اپنے دلوں میں عالم اسلامی کے مسائل اور وہاں کی امیدوں کا احساس لیکر آئے تھے، اس کے ساتھ مغربی ممالک کی کی زندگی نے ان کے سامنے تعلیم، عائلی معاملات، خورد ونوش نیز لباس وغیرہ کی بابت ایسے مسائل لا کھڑے کئے تھے جن سے ان کو اب تک واسطہ نہیں پڑا تھا۔

اس صورت حال کے نتیجہ میں یہ لوگ اپنی مشکلات حل کرنے، اپنے عبادتی شعائر قائم کرنے اور اپنے حقوق کا مطالبہ کرنے کے لئے باہم جمع ہوکر غور وفکر کرنے لگے، اس طرح انہوں نے بہت سی ملی تنظیمیں اور ثقافتی تنظیمیں قائم کیں۔

اس صورت حال کے سلسلے میں شیخ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں (۱): ''مشرقی ومغربی یورپ میں مسلم اصل باشندگان اور مہاجرین کی کل تعداد تقریباً پچاس ملین ہوگئی، اسلامی ممالک میں آنے والی بیداری کے اثرات بدیہی طور پر ان پر بھی پڑے، اس لئے کہ یہ بھی امت قرآن اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین میں سے ہی تھے، یہ بیداری ان کے شعور وعمل پر بھی اثر انداز ہوئی، اور وہ اپنی امت اور اپنے دین کی طرف از سر نو آنے لگے۔

فکر رسا، پاکیزہ دلوں، اور محکم عزائم کے حامل افراد نے باہم غور وفکر اور تعاون کے ذریعہ ایسے ادارے تشکیل دینے شروع کئے جن کی امت مسلمہ کو ضرورت تھی، اور جو امت کے تشخص کو کاروانِ حیات سے بے تعلق ہوئے بغیر محفوظ رکھیں۔

اسی کے نتیجہ میں مساجد ومدارس کی تعمیر ہوئی، انجمنیں قائم ہوئیں، کیمپ لگے، کانفرنسیں اور سمینار منعقد ہوئے، رسالے جاری ہوئے، کتابیں ومقالات شائع ہوئے، وعظ و نصیحت اور خطابات کا سلسلہ چلا، اور کل وقتی داعیوں ومعلموں کا انتظام کیا گیا، اور جز وقتی کام کرنے والوں کا بھی۔

گزشتہ برسوں میں دینی فکر کے حامل برادران نے کچھ ایسے اداروں کے قیام کی فکر کی

۱- المجلس الأوروبی للافتاء والبحوث کے فتاوی کے ابتدائی دو مجموعوں کے مقدمہ سے ماخوذ، طبع اول، دار النشر والتوزیع الاسلامیہ، مصر، قاہرہ-۲۰۰۲ء۔

جن سے اسلامی برادری کہیں بھی بے نیاز نہیں رہ سکتی۔

ایسی ہی کاوشوں میں سے ایک ''اتحاد المنظمات الإسلامية فی أوروبا'' کا قیام تھا، اسی اتحاد نے فرانس میں ''الكلية الأوروبية للدراسات الإسلامية'' قائم کیا، اور برطانیہ میں بھی ایسا کالج جلد قائم ہونے والا ہے۔

ایسی ہی ایک کاوش ''المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث'' (یورپین کونسل فار فتوی اینڈ ریسرچ) کا قیام بھی تھا، اس مجلس میں یورپ کے اہم اسلامی مراکز میں افتا کی ذمہ داری انجام دینے والے علما کے علاوہ مسلم ممالک میں مقیم ان علما کو بھی شامل کیا گیا جو مغربی ممالک آتے جاتے رہتے ہیں، وہاں کے حالات ومسائل سے واقف ہیں اور وہاں آباد مسلمانوں کے مسائل کی بابت متفکر رہتے ہیں۔

اس مجلس کا اصل کام اس علاقہ میں فتووں کا اختلاف ختم کرنا اور ان امور کی بابت فکری کشمکش کو حتی الامکان ختم کرنا ہے، اس کے لئے اس مجلس نے مشاورت، مشترکہ تحقیق اور اجتماعی اجتہاد کا فی زماننا لازمی وضروری طریقہ کار اختیار کیا ہے۔

مجلس کا تعارف اور اس کا نظام عمل: (۱)

(ا) مجلس کا نام، نوعیت اور صدر مقام:

''المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ایک خالص اسلامی علمی اکیڈمی ہے جو علماء کی ایک تعداد پر مشتمل ہے''۔

اس کا موجودہ صدر مقام آئرلینڈ کا دارالحکومت ڈبلن ہے۔

۱- فتاوی المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، ص: ۱۱-۱۵، دار النشر والتوزیع، قاہرہ، تحریر: شیخ حسین محمد حلاوہ (مجلس کے جنرل سکریٹری)۔

(۲) تاسیسی میٹنگ:

اس مجلس کی تاسیسی میٹنگ لندن برطانیہ میں ۲۱-۲۲/ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۹-۳۰/مارچ ۱۹۹۷ء کو ہوئی۔ اس میں پندرہ سے زائد علماء نے شرکت کی، یہ میٹنگ ''اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا'' نے بلائی تھی۔

اس میٹنگ میں اس مجلس کے دستور کو منظوری دی گئی۔

(۳) اہداف ومقاصد:

اس مجلس کے مندرجہ ذیل مقاصد ہیں:

۱- یورپی ممالک کے علماء کو باہم مربوط کرنا، نیز اہم فقہی مسائل کی بابت ان کو یک رائے کرنے کی کوشش۔

۲- ایسے اجتماعی فتاوی جاری کرنا جو شرعی احکام ومقاصد کی روشنی میں سارے مسلمانوں کی ضرورت پوری کریں، ان کے مسائل حل کریں، اور یورپی معاشروں کے ساتھ ان کے تعلق کو منظم کریں۔

۳- ان شرعی مقالات کی اشاعت جو یورپ کے نئے مسائل پر شریعت کے مقاصد اور مخلوق کے مصالح کی تکمیل کرتے ہوئے گفتگو کرتے ہیں۔

۴- یورپ میں آباد تمام مسلمانوں بالخصوص دیندار مسلم نوجوانوں کی راہ نمائی کے لئے صحیح اسلامی تعلیمات اور صحیح شرعی فتاوی کی اشاعت۔

۴- حصول اہداف کے وسائل:

اپنے اہداف کے حصول کے لئے مجلس مندرجہ ذیل وسائل اختیار کرے گی:

الف: ارکان مجلس پر مشتمل عارضی یا مستقل کمیٹیاں تشکیل دینا۔

ب: معتبر علمی مراجع بالخصوص صحیح دلائل پر مبنی مراجع پر اعتماد۔

ج: چنیدہ علمی اداروں وفقہی اکیڈمیوں سے جاری ہونے والے فتاوی اور شائع ہونے والے مقالات سے استفادہ۔

د: اس بات کے لئے بھر پور کوشش کہ یورپی ممالک کے حکومتی ادارے مجلس کا باقاعدہ اعتراف کر کے احکام شریعت کی بابت معلومات کے لئے مجلس سے رجوع کریں۔

ہ: علماء وداعیوں کی تربیت کے لئے ورکشاپس منعقد کرنا۔

و: بعض فقہی موضوعات کے مطالعہ کے لئے کانفرنسیں منعقد کرنا۔

ز: مختلف قسم کے اعلامیے وفتاوی جاری کرنا، یورپی زبانوں میں فتاوی، مقالات وتحقیقی مطالعات کا ترجمہ۔

ح: مجلس کے نام سے ایک مجلّہ کا اجرا جس میں مجلس کے منتخب فتاوی ومقالات شائع ہوں جو اس مجلس میں زیر بحث آتے ہیں اور جن سے مجلس کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔

(۵) فتاوی وتجاویز جاری کرنے کا طریقہ:

معمول کے مطابق منعقد ہونے والے اور ہنگامی طور پر منعقد ہونے والے سمیناروں میں مجلس شرکاء کے اتفاق یا ان کی اکثریت سے فتاوی وتجاویز جاری کرے گی، اس فیصلہ یا تجویز سے اختلاف رکھنے والے ارکان اپنا اختلاف فقہی اکیڈمیوں میں معمول بہ طریقوں کے مطابق درج کرا سکتے ہیں۔

(۶) رکنیت:

مجلس کے دستور کے مطابق رکن میں مندرجہ ذیل شرطیں پائی جانا ضروری ہیں:

الف: یونیورسٹی سطح کی کسی شرعی ڈگری کا حامل ہو، پھر علماء کی طویل صحبتوں میں رہ کر اس نے ان سے باقاعدہ علم شرعی حاصل کیا ہو اور عربی زبان جانتا ہو۔

ب: اچھے کردار کا حامل ہو اور اسلامی احکام وآداب پر کاربند ہو۔

ج: یورپ میں مقیم ہو۔

د: فقہ اسلامی اور احوالِ زمانہ کا علم رکھتا ہو۔

ہ: اعضا کی اکثریت اس کے نام کے لئے منظوری دے۔

۷-مجلس کا سالانہ اجتماع:

مجلس کے دستور میں لکھا گیا ہے کہ مجلس کی جنرل باڈی سال میں ایک دفعہ اپنا اجتماع منعقد کیا کرے گی، اس میں مختلف موضوعات پر لکھے گئے مقالات پر مباحثہ ہوگا، یہ موضوعات یورپ کی مسلم اقلیتوں کو درپیش مسائل کی بابت ہوں گے، اس کے علاوہ یہ سالانہ کانفرنس اجتماعی جواب کے متقاضی استفتاءات وسوالات کا جواب بھی دے گی۔

مجلس کے دستور نے ہر سمینار کے موضوع سے متعلق اصحاب اختصاص (ماہرین) کو اس سمینار میں شرکت کی دعوت دینے کی اجازت دی ہے، لیکن انہیں فیصلے کی بابت رائے دہی کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

تادم تحریر مجلس اپنے تیرہ سمینار منعقد کرچکی ہے، ذیل میں ان سمیناروں کی تاریخ، مقام اور ان کے موضوعات درج کئے جارہے ہیں۔

سمینار	مقام	تاریخ	موضوعات
۱-	سرائیو (بوسینیا)	۲۴-۲۶/۴/ ۱۴۱۸ھ ۲۸ تا ۳۰/۸/ ۱۹۹۷ء	اس سمینار کے فیصلے تنظیمی تھے، مجلس اور اس کے نظام کے ذیل میں ان کا تذکرہ پیچھے گزر چکا ہے۔

۲-	ڈبلن (آئرلینڈ)	۱۹-۲۱/۶/۱۴۱۹ھ ۹-۱۱/۱۰/۱۹۹۸	چند عام تجاویز، متعدد استفسارات کے جواب۔
۳-	کولون (جرمنی)	۴-۷/۲/۱۴۲۰ھ ۱۹ تا ۲۲/۵/۱۹۹۹ء	قمری مہینے اور فلکی حساب، یورپ کے بازاروں اور ہوٹلوں میں مہیا جانوروں اور مرغیوں کے گوشت کا حکم، رفاہی اداروں کے ذریعہ زکاۃ کے جمع وتقسیم کئے جانے کا حکم۔
۴-	ڈبلن (آئرلینڈ)	۱۸-۲۲/۷/ ۱۴۲۰ھ ۲۷-۳۱/۱۰/ ۱۹۹۹ء	بین المذاہب مکالمہ کا حکم، غیر مسلم ممالک میں سودی قرض سے گھروں کی خریداری کا حکم، ولی کی دخل اندازی کے بغیر عورت کی جانب سے ازخود اپنی شادی کا عقد انجام دینے کا حق۔
۵-	ڈبلن (آئرلینڈ)	۳۰/۱-۳/۲/ ۱۴۲۱ھ ۴-۷/۵/۲۰۰۰ء	غیر مسلم رشتہ داروں کا کیا مسلمان وارث ہوسکتا ہے؟، عورت کا خود کو طلاق دینا، غیر مسلم قاضی کے ذریعہ طلاق۔
۶-	مجلس کا صدر دفتر ڈبلن (آئرلینڈ)	۲۸/۵-۳/۶/ ۱۴۲۱ھ ۲۸/۸-۱/۹/ ۲۰۰۰ء	قدس سے دستبرداری اللہ ورسول اور مسلمانوں کے تئیں خیانت ہے، اعضائی پیوندکاری، غیر مسلموں کے تہواروں پر مبارکباد۔
۷-	مجلس کا صدر دفتر ڈبلن (آئرلینڈ)	۲۹/۱۰-۴/۱۱/ ۱۴۲۱ھ ۲۴-۲۸/۱/۲۰۰۱ء	فقہ الاقلیات کی اصول سازی

۸-	بلنسیہ (اسپین)	۲۶ / ربیع و ۲-۱ / ۵ / ۱۴۲۲ھ ۱۸-۲۲ / ۷ / ۲۰۰۱ء	معنوی حقوق (کمپیوٹر کے پروگرام وغیرہ، لائف انشورنس، شوہر کا اپنے پچھلے دین پر رہنے اور بیوی کا اسلام قبول کر لینے کا مسئلہ۔
۹-	پیرس (فرانس)	۳-۷ / ۵ / ۱۴۲۳ھ ۱۳-۱۷ / جولائی ۲۰۰۲ء	مقدمات میں حکم بنانا، ذی الحجہ کے چاند کی تعیین، کلیسا میں نماز کا حکم۔
۱۰-	مجلس کا صدر دفتر ڈبلن (آئرلینڈ)	۱۹-۲۶ / ۱۱ / ۱۴۲۳ھ	کلوننگ، دہشت گردی
۱۱-	اسٹاکھولم (سویڈن)	۱-۷ / ۵ / ۱۴۲۴ھ ۱-۷ / ۷ / ۲۰۰۳ء	جن علاقوں میں نمازوں کے اوقات کی شرعی علامتیں نہیں پائی جاتی ہیں وہاں نمازوں کے اوقات کی تعیین، زوجین سے کلوننگ، قتل بجذبہ رحم۔
۱۲-	مجلس کا صدر دفتر ڈبلن (آئرلینڈ)	۶-۱۰ / ۱۱ / ۱۴۲۴ھ ۳۱ / ۱۲-۴ / ۱ / ۲۰۰۴ء	حجاب اوڑھنے کا مسلم عورت کا حق خاص، عرض البلد والے ممالک میں اوقات نماز، مغربی ممالک میں قائم دودھ، بینکوں کے دودھ کا بچوں کے لئے استعمال۔
۱۳-	لندن (برطانیہ)	۲۰-۲۳ / ۵ / ۱۴۲۵ھ ۷-۱۰ / ۷ / ۲۰۰۴ء	مسجد کے نماز والے حصہ میں وہیل چیر کا لے جانا، مسلمانوں کی لاشوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا، کسی شرط پر معلق طلاق کا حکم۔

مجلس کے منتخب فتاوی:

ذیل میں منتخب موضوعات کے عناوین ملاحظہ فرمائیں، ان کے مکمل متن کے لے اگلا باب ملاحظہ ہو:

۱-غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کا قیام (ب:۴،ف:۱،ث:۱،مط:۴)۔

۲-غیر مسلموں کے قبرستان میں مسلمانوں کی تدفین (ب:۴،۵:۱،ث:۲،مط:۵)۔

۳-شوہر کے سابقہ دین پر قائم رہنے کی حالت میں عورت کا اسلام قبول کر لینا (ب: ۴،ف:۱،ث:۳،مط:۵)۔

۴-افراد و بینکوں کے سودی اکاؤنٹس کے منافع سے رفاہی اداروں کا استفادہ (ب: ۴،ف:۱،ث:۴،مط:۵)۔

۵-شراب سے بنائے گئے سرکے کا حکم (ب:۴،ف:۱،ث:۵،مط:۴)۔

۶-قدس سے دست برداری اللہ ورسول اور مومنین کے ساتھ خیانت ہے (ب:۴، ف:۱،ث:۶،مط:۴)۔

۷-اپنے پاس موجود پبلک وسائل کو ملازم کس حد تک شخصی منفعت میں استعمال کر سکتا ہے (ب:۴،ف:۱،ث:۷،مط:۵)۔

(۶) مجمع فقہاء الشریعۃ بأمریکا (واشنگٹن)

(۱) تعارف: (۱)

مجمع فقہاء الشریعۃ بأمریکا (اسمبلی آف مسلم جیورسٹس ان امریکا) علمی، غیر منافع بخش

۱- اگلی سطروں وصفحات میں اس ادارہ کے بارہ میں جو کچھ تحریر کیا گیا ہے وہ اس کی ویب سائٹ www.amjonline.org سے ماخوذ ومستفاد ہے۔

اور ٹیکس کے بارے آزاد علمی ادارہ ہے، امت مسلمہ کے ممتاز فقہا وعلماء اس ادارہ کے ارکان ہیں، یہ ادارہ امریکا میں مقیم مسلمانوں کو درپیش جدید فقہی مسائل کے شرعی احکام بیان کرتا ہے۔

(۲) اہداف ومقاصد:

۱- ان مسائل کے سلسلے میں فتوی جاری کرنا جن کی بابت حکم شرعی کے بیان کی درخواست اس ادارہ سے کی گئی ہو۔

۲- ایسے شرعی مطالعات ومقالات کا خاکہ تیار کرنا جن کا تعلق امریکی معاشرہ میں مقیم مسلمانوں کی صورت حال نیز اس معاشرہ میں انہیں درپیش معاشی، سماجی، ثقافتی اور تعلیمی مسائل سے نیز ان کے مناسب فقہی حلوں کی تلاش کرنا اور ان کی تنفیذ پر نگاہ رکھنا، نیز ان مقالات و مطالعات کی نگرانی کرنا۔

۳- اسلام اور اسلامی ورثہ کی بابت ذرائع ابلاغ میں شائع ونشر ہونے والے مواد کا مطالعہ وتجزیہ، تاکہ ان میں سے صحیح رائے سے فائدہ اٹھایا جائے اور غلطیوں کی تردید کی جائے۔

۴- اسلامی مالیاتی اداروں کی مدد کے لئے مقالات ومطالعات کی تیاری، فائننس کی نئی نئی صورتیں اور سرمایہ کاری کے نئے نئے عقود تشکیل دینا، نیز ان اداروں کے سوالوں ومشکلات کے جواب دینا، اور ان کے لوگوں کو تربیت دینا۔

۵- عائلی مسائل، مالیاتی مسائل اور شرعی تحکیم سے متعلق مسائل جیسے مختلف فقہی موضوعات کی بابت ائمہ مساجد اور اسلامک سینٹرس کے ذمہ داروں کی تربیت کے لئے کیمپ وورکشاپس منعقد کرنا۔

۶- دیگر فقہی اداروں واکیڈمیوں کے تعاون سے امت کو درپیش مسائل کی بابت اجمالی طور پر اجماعی واجتہادی رائے کے قیام کی کوشش کرنا۔

۷-مغربی ممالک کی شہریت رکھنے والے مسلمانوں کے تناظر میں شہریت اور اس کے

نتیجے میں ملنے والے حقوق نیز عائد ہونے والی ذمہ داریوں کی بابت شرعی احکام کی وضاحت۔

۸- مغربی ممالک میں آباد مسلمانوں نے جو دار القضاء قائم کئے ہیں ان کا تعاون، ان کے فیصلوں اور مشوروں پر نظر ثانی، خاندانی اور مالی معاملات سے متعلق فقہی احکام کی ایسی آسان دفعہ بندی وقانون سازی جو مغربی ممالک میں قائم شرعی دار القضاؤں کے لئے مرجع کی حیثیت رکھے۔

۹- زکاۃ وسماجی تکافل (Joint Liability) کے لئے ادارہ کی جانب سے ملکی قوانین کے دائرہ میں رہتے ہوئے فنڈ قائم کرنا۔

(۳) امتیازی امور:(۱)

۱- اختصاص: اس کے تمام اعضاء شریعت اسلامی میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری رکھتے ہیں۔

۲- غیر جانبداری: یہ ادارہ پوری امت کا ہے، اور ایک ایسا علمی پلیٹ فارم ہے جس پر مشرق ومغرب کے خادمانِ دین اپنے مسلکی اور گروہی وتنظیمی تعصّبات سے اوپر اٹھ کر جمع ہوتے ہیں۔

۳- علم شریعت کے ساتھ ساتھ حالات ومسائل زمانہ سے واقفیت، اس لئے کہ اہل علم کے بقول فتوی درپیش مسئلہ کی بابت شرعی حکم کا بیان ہے۔

دنیا بھر کے فقہی ادارے مثلاً طبی مسائل پر غور وفکر کرتے ہیں، جیسے اعضا کی پیوندکاری، غیر مصنوعی طریقۂ حمل اور انسانی کلوننگ وغیرہ، لیکن کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ ان مسائل میں فتوی دینے کے لئے فقیہ کا طبیب ہونا ضروری ہے، بلکہ ان اداروں میں موجود ماہرین کے

۱- اس ادارہ نے جن امور کو اپنے امتیازات میں شمار کیا ہے وہ درحقیقت دیگر فقہی اداروں میں بھی پائے جاتے ہیں، دیگر اداروں میں اگرچہ ان امور کا صراحۃً تذکرہ نہیں ہے، لیکن ان کی رکنیت کے شرائط، ان کے اہداف اور ان کے طریقۂ کار سے ان امور کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس ادارہ نے جو اپنے امتیازیات گنائے ہیں ان کا بعینہ تذکرہ بہتر ہے۔

ذریعہ ان مسائل کی تفصیلات جان لینا کافی ہے، یہ ماہرین فقہی فیصلہ میں حق رائے دہی نہیں رکھتے ہیں۔

۴- ادارہ میں فتوے دینے کے لئے ایک مستقل کمیٹی کا وجود، یہ کمیٹی شریعت میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری رکھنے والے سات ایسے ارکان پر مشتمل ہے جو ریاست ہائے متحدہ امریکا میں مقیم ہوں، یہ کمیٹی ادارہ کو موصول ہونے والے روزمرہ کے مسائل پر جواب دے گی، اور اس سلسلے میں اکثریت کی بنیاد پر فیصلے کرے گی۔

۵-فتوے کے سلسلہ میں مشیروں پر مشتمل ایک کمیٹی کا وجود، یہ کمیٹی امت کے آٹھ عظیم اصحاب افتاء پر مشتمل ہوتی ہے، اور فتوی کمیٹی ضرورت پڑنے پر اس سے جدید ترین وسائل مواصلات کے ذریعہ رابطہ کرے گی مثلاً ای میل اور اپنی ویب سائٹ وغیرہ۔ یہ وسائل دور وقریب کے تمام لوگوں سے یکساں رفتار سے رابطہ قائم کراتے ہیں مثلاً ٹوکیو میں مقیم شخص سے رابطہ اسی تیز رفتاری سے ہوجاتا ہے جس رفتار سے واشنگٹن والے سے ہوتا ہے۔

۶- اس ادارہ اور دیگر اداروں کے درمیان مضبوط ربط وتعلق، اس ادارہ کا دوسرے اداروں سے تعلق تعاون کا ہے اختلاف کا نہیں ہے، اس لئے اس ادارے کی رکنیت دیگر اداروں اور اکیڈمیوں کے خواہش مند ارکان کے لئے مہیا ہے، بشرطیکہ ان کے اندر اس ادارہ کے دستور میں بیان کی گئی تمام شرائط رکنیت پائی جاتی ہوں، یعنی یہ ادارہ دیگر اداروں اور اکیڈمیوں کے درمیان نیز پوری دنیا کے درمیان روابط قائم کرا کر ان کی قوتوں میں اضافہ کرتا ہے۔

(۴) ادارہ کے فیصلوں کا ایک منتخب نمونہ:

-فرانس وبعض دیگر ممالک میں سرکاری اسکولوں میں اسکارف پر پابندی کی بابت فیصلہ، چوتھے باب (پہلی فصل، پانچویں مبحث اور پانچویں مطلب) میں اس کا متن درج کیا جائے گا۔

(۷) مذکورہ بالا فقہی اداروں کے درمیان تقابل:

اس عنوان کے تحت مذکورہ بالا تمام فقہی اداروں کے متعلق تمام پہلوؤں پر محیط تقابل کیا جائے گا۔

ان فقہی اداروں کے درمیان تفصیلی تقابل کا آغاز میں ایک ایسے پہلو سے کر رہا ہوں جو بظاہر تو صرف شکلی (ظاہری) معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا موضوع سے بہت گہرا ربط ہے، یہ پہلو ہے ناموں کا۔

ا- ناموں کے حوالے سے تقابل:

ان اداروں کے ناموں میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے، ان میں سے پانچ کے نام کا آغاز ''مجمع'' کے لفظ سے اور چھٹے کا ''مجلس'' کے لفظ سے ہوتا ہے، ان میں سے چار کے نام میں یہ صراحت ہے کہ یہ ادارے فقہ اسلامی (یا فقہائے شریعت) سے متعلق ہیں، اس میں اس بات کا قوی اشارہ ہے کہ ان اداروں کا اہم ترین کام اجتماعی فقہی اجتہاد ہے، لیکن ازہر کے ادارے کا نام ہے: ''مجمع البحوث الإسلامية'' اس نام میں اجتہاد کا کوئی قوی اشارہ نہیں ہے، اگرچہ اجتہاد اس ادارہ کا ایک کام ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ ادارہ مقالات، ثقافت اسلامی کی تجدید اور بیجا آمیزشوں وتعصب کے اثرات سے اسے پاک کرنے پر زیادہ توجہ دیتا ہے، جیسا کہ اس کے اہداف میں ہم دیکھ آئے ہیں۔

اسی لیے ہم نے دیکھا کہ المجلس الأوروبی نے بھی اپنے نام میں ذرا احتیاط برتی ہے، اور ''بحوث'' سے قبل ''افتاء'' کا لفظ ذکر کیا ہے (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث)، لیکن کسی مجلس کے ذریعہ جاری کردہ فتوی بھی بلاشبہ اجتماعی فتوی ہی ہے اور یہ بھی اجتماعی اجتہاد کی ہی ایک

صورت ہے، جیسا کہ ہم جلد ہی اگلے مبحث میں واضح کریں گے۔

اور چونکہ یہ تمام اکیڈمیاں صرف اجتماعی اجتہاد پر اکتفا نہیں کرتی ہیں، بلکہ مقالات ومجلّات بھی شائع کرتی ہیں، ان میں سے کچھ ادارے اہم کتابوں کا ترجمہ کرتے ہیں، کچھ دعوتِ اسلامی کا کام کرتے ہیں اور کچھ اسلام کی بابت پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ بھی کرتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک ان اکیڈمیوں کے نام صحیح ہیں، البتہ مجمع البحوث الإسلامیہ کا معاملہ الگ ہے، اس کی بابت ہم اوپر وضاحت کر چکے ہیں۔

اور چونکہ ان اکیڈمیوں کا دائرہ کار اجتماعی اجتہاد سے زیادہ وسیع ہے لہٰذا یہ کہنا تو صحیح نہیں ہوگا کہ ان کا نام ''مجلس الاجتہاد الجماعی'' یا ''مجمع الاجتہاد الجماعی'' رکھا جائے، لیکن میری تجویز یہ ہے کہ ان میں سے ہر ادارے وا کیڈمی میں ایک شعبہ اجتماعی اجتہاد کے نام سے ضرور ہونا چاہئے، تاکہ یہ نام ہونے والے کام پر واضح طور پر دلالت کرے۔

۲-اہداف ومقاصد کے حوالے سے:

ان اداروں کے اہداف میں عددی اعتبار سے بہت تفاوت ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے مقاصد بہت (۱۵) بتائے ہیں، جن میں بہت تکرار ہے، اور ان میں بڑی تعداد ایسے نکات کی ہے جو اہداف نہیں وسائل ہیں۔

ہم نے چارٹ میں ان پندرہ اہداف کو چھ میں سمیٹ کر بیان کر دیا ہے۔

اس کے بعد مجمع البحوث الإسلامیہ ہے، اس کے اہداف دس ہیں، ان میں بھی بہت تکرار ہے، اس لئے کہ کئی اہداف جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں تحقیق وتجدید ثقافت سے متعلق ہیں۔ ہم نے چارٹ میں اختصار کر کے ان کی تعداد پانچ کر دی ہے۔

اس کے بعد ''مجمع فقہاء الشریعۃ بأمریکا'' کا نمبر ہے، اس کے اہداف نو ہیں، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ہم دیکھ چکے ہیں۔

دیگر اداروں نے اہداف کی تعداد کے سلسلے میں میانہ روی سے کام لیا ہے، مثلاً المجلس الأوروبي نے صرف چار اہداف ہی بتائے ہیں، ان میں سے دو یورپ کے مسلمانوں کے ساتھ خاص ہیں، یہ چاروں بہت مناسب اور اعلیٰ درجہ کے اہداف ہیں، لیکن اس ادارہ کے لئے ہم ایک اور ایسے ہدف کے اضافہ کا مشورہ دیتے ہیں جس کے متقاضی یورپ میں آباد مسلمانوں کے حالات ہیں، مثلاً بعض ممالک میں ان پر پابندیاں لگائی جارہی ہیں جیسے فرانس میں مسلم طالبات کے اسکارف اوڑھنے پر پابندی لگادی گئی ہے۔ (مجلس نے اس سلسلہ میں اپنے فرض سے پہلو تہی نہیں کی ہے، اس نے ایک بیان جاری کر کے فرانسیسی حکومت کے فیصلہ کی مذمت کی تھی، اس کے الزامات ودعووں کا جواب دیا تھا، اور عقلی دلائل سے مسلم خواتین کا حق ثابت کیا تھا مجلس کے سربراہ ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے فرانس کے صدر جیک شیراک کو اس مسئلہ میں خط لکھا تھا ''مجمع الفقہاء بأمریکا'' نے بھی اس سلسلے میں ایک فیصلہ کیا تھا، جس کا متن اگلے باب میں پیش کیا جائے گا، پچھلے صفحات میں ہم اس کا تذکرہ کر چکے ہیں اور اس ادارہ سے متعلق گفتگو کے اخیر میں میں نے اہمیت سے اس کا ذکر کیا ہے)۔

جس ہدف وغرض کا اضافہ ہماری تجویز ہے وہ ہے: یورپ میں مسلم اقلیات کے حقوق کا دفاع

امریکا کے اس ادارے کے بعد رابطۃ العالم الاسلامی کی مجمع الفقہ الاسلامی ہے، اس کے تین اہداف ہیں جو بہت بلند واہم ہیں جیسے کہ دوسری اکیڈمیوں کے بھی یہ اہداف ہیں اور یہ مجمع واکیڈمی کے عمل کے مناسب بھی ہیں (اور اہداف کے اعتبار سے سب سے کم او، آئی، سی کی مجمع الفقہ الاسلامی الدولی ہے)۔ اس نے صرف دو بنیادی اہداف پر اکتفا کی ہے لیکن یہ دونوں بہت اہم ہیں اور جس ادارے سے یہ اکیڈمی وابستہ ہے اس کی نوعیت کے بھی مناسب ہیں کہ یہ ادارہ سارے مسلم ممالک کو شامل ہے۔ یہ دونوں اہداف مندرجہ ذیل ہیں:

پہلا ہدف: نظریاتی و عملی طور پر اسلامی اتحاد۔

لیکن اس عظیم ہدف کی اب تک نہ کوئی بازگشت سننے کو ملی ہے اور نہ اس کا کوئی نتیجہ نظر آیا ہے، اسلامی ممالک میں اختلافات بڑھتے چلے جا رہے ہیں جو بسا اوقات جنگ کا کی صورت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔

دوسرا ہدف: مسلمانوں کو درپیش مشکلات و نئے مسائل کا مطالعہ اور ان کی بابت حکم شرعی کی وضاحت۔

یہ مخلص علماء کے ذریعہ انجام دیا جانے والا اجتماعی اجتہاد ہے، یہ ہدف الحمد للہ بہت بڑے پیمانہ پر حاصل ہوا ہے، اس اکیڈمی کے سمینار اور اس کے فیصلے اس امر کی واضح ترین دلیلیں ہیں۔

ان اکیڈمیوں کے مشترکہ اہداف:

ایک ہدف ایسا ہے جس پر یہ چھ اکیڈمیاں متفق ہیں اور وہ ہے: عصر حاضر میں مسلمانوں کو درپیش مسائل کے شرعی احکام کا بیان۔

یہ وہی اجتماعی اجتہاد ہے جو ہمارے مقالہ کا موضوع ہے، اسی ہدف کی وجہ سے ہم نے اکیڈمیوں پر تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

ایک اور نہایت اہم ہدف ایسا ہے جس پر ان چھ میں سے پانچ اکیڈمیاں متفق ہیں، صرف او آئی سی کے تابع اکیڈمی نے اس ہدف کا تذکرہ نہیں کیا ہے، اور وہ ہے اہم موضوعات کی بابت مضبوط مقالات کی تیاری، اور انہیں اپنے مجلّہ میں شائع کرنا۔

او آئی سی کی فقہ اکیڈمی نے اگرچہ صراحۃً اس ہدف کا تذکرہ نہیں کیا ہے، لیکن عملی طور پر وہ اسے انجام دے رہی ہے۔

اس اکیڈمی کا اپنا ایک مجلّہ ہے جس میں اکیڈمی کے سمیناروں کے موضوعات پر لکھے گئے اہم مقالات شائع کئے جاتے ہیں جن کا مقصد اجتماعی اجتہاد کے لئے ان سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے۔

اکیڈمی ایک انسائیکلوپیڈیا بعنوان ''موسوعة المعاملات الاقتصادیة'' تیار کر رہی ہے، اسی طرح ایک اور دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) ''معلمة القواعد الفقهية'' اور اس کی شرح پر بھی کام چل رہا ہے۔

اس لئے میری تجویز ہے کہ جب یہ کام اکیڈمی عملاً انجام دے رہی ہے تو اسے اپنے تیسرے ہدف کے طور پر شامل کرے۔

اس طرح تمام اکیڈمیوں کے درمیان مشترک اہداف کی تعداد دو قرار پاتی ہیں۔

یہ دونوں اہداف باہم مربوط ہیں، ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے بے نیاز نہیں ہے، یہ دونوں مطلوبہ اجتماعی اجتہاد کے حصول کے لئے لازمی و کافی شرطیں ہیں۔

ان اکیڈمیوں کے انفرادی اہداف اور ان کی اہمیت:

ان میں سے ہر اکیڈمی کا ایک یا ایک سے زائد انفرادی ہدف بھی ہے، یہ انفرادی اہداف ان اکیڈمیوں کے سرپرست اداروں، علاقوں، میدان ہائے کار یا ان کے اپنے گردوپیش کے اعتبار سے ہیں۔

اول: مجمع البحوث الإسلامیہ، یہ چونکہ قدیم ترین اکیڈمی ہے، اور اس جامع ازہر کے تابع ہے جو گزشتہ چند صدیوں میں عالم اسلام کا نمایاں ترین علمی مرکز رہا ہے، ازہر علوم شرعیہ کے اکثر طلبہ کا خواب رہا ہے اور علماء وطلبہ کی ایک بڑی تعداد اس سے وابستہ رہی ہے، یہ اکیڈمی مسلمانوں کی زندگی میں پائے جانے والے مشکل حالات (جہالت، پسماندگی اور اختلاف وانتشار) کے پس منظر میں برپا ہونے والی متعدد اصطلاحی وتجدیدی تحریکوں کے بعد ظہور میں آئی تھی، جیسا کہ اکیڈمی کے تعارف میں ازہر کی مختصر تاریخ بیان کرتے ہوئے ہم پیچھے پڑھ آئے ہیں۔

ہمارے نزدیک اپنی اسی خصوصیت کی وجہ سے اس اکیڈمی کے یہ تین اہم انفرادی اہداف ہیں:

۱-ثقافت اسلامی کی تجدید، اور اسے آمیزشوں نیز سیاسی ومسلکی تعصّبات سے پاک کرنا۔
۲-حکمت وموعظۂ حسنہ کے ساتھ دعوت الی اللہ کی ذمہ داری اٹھانا۔
۳-اسلام کی بابت نشر ہونے والے مواد پر نظر، حق مواد کی تائید، اور باطل کی تردید۔
یہ چند عظیم اہداف ہیں جو اس قابل ہیں کہ ہر اسلامی علمی وثقافتی ادارہ اور ہر اسلامی جماعت وتنظیم کے اہداف میں شامل ہوں، اور صرف ان کا نعرہ ہی نہ لگایا جائے، بلکہ ان کو حقیقت میں برتا بھی جائے۔
دوم: رابطۂ عالم اسلامی کی فقہی اکیڈمی بھی ایک ہدف کے سلسلے میں منفرد ہے، اور وہ ہے: دیگر قوانین پر فقہ اسلامی کی برتری کا اظہار۔
یہ ایک بہت بڑا ہدف ہے، جو ضمنی طور پر نہیں خود فی نفسہ مطلوب ہونا چاہئے، اور اس کے لئے قیمتی مقالات کی اشاعت ہونی چاہئے، یہ ہدف اس زمانہ میں اس لئے بھی بہت اہم ہے کہ کچھ دین بے زار لوگ ہمارے علاقوں میں نہ جانے کیا کیا باتیں کرتے ہیں، گلوبلائزیشن نے ہمیں ہر چہار جانب سے اور ہر میدان میں آ گھیرا ہے، ان میں سے ایک میدان قانون سازی کا بھی ہے، اور کچھ نام کے مسلمان اس کے مؤید بھی ہیں۔
اس موقعہ پر یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا ہدف نمبر ۱۲ اس ہدف سے قریب تر ہے۔
سوم: او آئی سی کی اسلامک فقہ اکیڈمی بھی ایک ہدف کے سلسلے میں منفرد ہے، یہ ہدف ہے: احکام شریعت کے مطابق نظریاتی وعملی طور پر اسلامی اتحاد کا قیام۔
اس ہدف کی بابت ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ نہ یہ حاصل ہوا ہے اور نہ اس کے حصول کی کوئی کوشش کی گئی ہے، یہاں ہم مزید یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ یہ عظیم ترین ہدف ہے، لیکن مستقبل قریب میں اس کے حصول کی امید نظر نہیں آتی ہے، اس لئے کہ اگر ایک شخص اس کے لئے کوشاں ہے تو ننانوے اسے ناکام کرنے میں لگے ہیں، ایک شخص اگر تعمیری کام کر رہا ہے تو ہزار تخریب

میں لگے ہیں، واللہ المستعان۔

چہارم: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا دو اہداف کے سلسلے میں ممتاز ہے۔

۱- ہند و بیرون ہند کے دیگر تمام فقہی و تحقیقی اداروں سے رابطے بنانا، اور علمی کاموں و معلومات کا تبادلہ۔

یہ بہت اہم ہدف ہے، اس کے حصول کے لئے سرگرم کوشش ہونی چاہئے، اس لئے کہ یہ فکری وحدت قائم کرنے کی جانب کم از کم ایک قدم ہے، اور اتحاد کے صرف نعرے لگانے سے بہتر اتنا کام کرنا ہی ہے۔

یہ بات بالکل مناسب نہیں ہے کہ ہر اکیڈمی دوسرے اداروں سے بے تعلق ہو کر خود اپنے ہی میں مشغول رہے، اس لئے کہ مطلوب تو ان تمام اداروں کے باہمی استفادہ سے کمال کا حصول ہے۔

ہندوستان کی فقہ اکیڈمی اگرچہ ایک مخصوص ملک کی اکیڈمی ہے، لیکن اس ہدف کے ذریعہ وہ دوسرے اداروں و اکیڈمیوں سے یہ کہنا چاہتی ہے کہ میں باہمی روابط و تعاون کی خواہاں ہوں اگرچہ میں ہندوستان و قرب و جوار کے ممالک کے لئے مخصوص ہوں۔

۲- باصلاحیت نوجوان علما کی حوصلہ افزائی، اور تحقیق و مطالعہ کے ذریعہ ان کی تربیت، علماء سے تعاون اور انہیں ایک تحقیقی مرکز سے مربوط کرنا۔

یہ بھی ایک بہت قیمتی ہدف ہے، جو اکیڈمی کے بانیان کی دور اندیشی کا غماز ہے، حضرت عمرؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو باوجود ان کی کم عمری کے جماعت شوری میں شامل فرماتے تھے، محض اس لئے کہ وہ ایک ذہین اور صاحب الرائے نوجوان تھے، ایسا وہ حضرت ابن عباس کی حوصلہ افزائی اور تربیت کے لئے کرتے تھے۔ حضرت معاذ بن جبل اپنی نوجوانی میں حلال و حرام کے سب سے بڑے عالم تھے، چالیس برس کی عمر سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا تھا، فقہائے صحابہ و تابعین کی ایک بڑی تعداد کا یہی حال تھا۔

پنجم: المجلس الأوربی للإفتاء والبحوث دو اہداف کے سلسلے میں منفرد ہے، یہ دونوں اہداف یورپ میں آباد مسلمانوں سے متعلق ہیں، ایسا اس لئے ہے کہ یہ ادارہ اس خطۂ ارضی سے متعلق ہے، عالمی نہیں ہے۔

پہلا ہدف: یورپ کے مسلم علما کو باہم مربوط کرنا، اور اہم مسائل کی بابت ان کو ایک رائے کرنے کی کوشش کرنا۔

یہ ایک عظیم ہدف ہے، اس لئے کہ یہ علماء اور یہ مجلس ایسی مخالف اکثریت کے درمیان رہنے والی مسلم اقلیت کے نمائندے ہیں جو مسلمانوں کو ایک خاص نظر سے دیکھتے ہیں، وہاں مسلمانوں کی حیثیت ایک سمندر کے بکھرے ہوئے جزیروں کی ہے، اس لئے ان جزیروں کو کم از کم ایک جیسا نظر آنا چاہئے۔

دوسرا ہدف: یورپ کے مسلمانوں بالخصوص اسلامی بیداری سے وابستہ نوجوانوں کی راہ نمائی۔

یہ بھی ایک بہت اہم اور ضروری ہدف ہے، اس لئے کہ یورپ کے مسلمان مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں اور اسلامی علم کے مصادر سے دور ہیں۔

ششم: ''مجمع فقہاء الشریعۃ بأمریکا'' پانچ اہداف میں منفرد ہے، ان میں سے اکثر اہداف امریکا و مغربی ممالک میں آباد مسلمانوں سے متعلق ہیں:

۱- مقالات ومطالعات نیز فائنانس کے نئے طریقوں اور سرمایہ کاری کے نئے معاملات تجویز کر کے اسلامی مالیاتی اداروں کا تعاون۔

۲- اسلامک سنٹرس کے ذمہ داروں وائمہ کے لئے تربیتی کیمپوں کا قیام۔

۳- شہریت اور اس کے نتیجہ میں ملنے والے حقوق نیز عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے متعلق مسائل کا حل۔

۴-مسلم اقلیتوں کے قائم کردہ دار القضاؤں کا تعاون۔

۵-زکاۃ واجتماعی تکافل (Joint Liability) کے لئے ایک فنڈ کا قیام۔

چونکہ یہ ادارہ سب سے آخر میں قائم ہوا ہے اس لئے اس نے گزشتہ تمام اداروں سے استفادہ کیا ہے اور مزید کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔

اہداف کے اعتبار سے ان فقہی اکیڈمیوں کے درمیان اس تقابل کے آخر میں یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہداف کے سلسلہ میں اہم ترین پہلو ان کے حصول کا امکان ہے، نہ کہ ان کی تعداد و حسن تعبیر۔

بسا اوقات مختلف اہداف باہم دیگر داخل ہوتے ہیں، ان میں کوئی چھوٹا ہوتا ہے اور کوئی بڑا، بعض قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید، کچھ آسان ہوتے ہیں اور کوئی مشکل۔

اگلی فصل کے دوسرے مبحث میں جب ہم ایک مرکزی عالمی فقہی اکیڈمی کا ایک مجوزہ خاکہ پیش کریں گے تو وہاں اہداف کی ایک فہرست بھی درج کریں گے، جن میں پچھلی اکیڈمیوں کے منتخب اہداف کے علاوہ مزید کچھ ایسے اہداف کا ذکر کریں گے جو ہمارے نزدیک ایسی مرکزی اکیڈمی کے اہداف میں شامل ہونے چاہئیں۔ واللہ اعلم۔

شرائط رکنیت کے حوالہ سے ان اکیڈمیوں کے درمیان ایک تقابلی مطالعہ:

اس پہلو سے تقابل بہت واضح ہے، یہ تقابل سے زیادہ ان شرائط کا مطالعہ ہے، اس لئے کہ شرائط کی تعداد اور ان کے مضمون کے اعتبار سے تقریباً تمام اکیڈمیاں یکساں ہیں۔

تعداد کے پہلو سے دیکھیں تو ۳ سے لیکر ۵ تک شرائط رکنیت ان اکیڈمیوں نے ذکر کئے ہیں۔

مضمون کے پہلو سے دیکھیں (اور یہی پہلو اہم تر ہے) تو تمام اکیڈمیاں دو شرطوں پر مکمل طور پر متفق ہیں:

پہلی شرط: اکیڈمی کا رکن کردار کا پکا ہو اور اسلامی عقیدہ وشریعت پر عمل پیرا ہو۔

اس شرط کے لئے ان اکیڈمیوں نے تعبیرات گونا گوں اختیار کی ہیں، ازہر اور رابطہ کے زیر نگرانی قائم اداروں میں اس شرط کا مطالبہ اعلیٰ درجہ کا ہے، یعنی ورع وتقوی یا تقوی وصلاح۔

یقیناً یہ بہت بہتر صورت ہے، لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہر رکن کی زندگی کا گہرا جائزہ لیا جائے، اور پھر یہ طے کیا جائے کہ اس کے اندر یہ شرط پائی جاتی ہے یا نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ جائزہ نہایت مشکل کام ہے، خاص طور پر اس لئے کہ ایسی بین الاقوامی اکیڈمیوں کے اراکین مختلف ممالک کے ہوتے ہیں۔

بعض اداروں (او آئی سی کے تحت قائم اکیڈمی اور المجلس الأوروبی) نے اس شرط میں تخفیف کرتے ہوئے بس اس قدر پر اکتفا کیا ہے کہ رکن اسلامی عقیدہ، شریعت وآداب پر بظاہر عمل پیرا ہو۔ میرا رجحان بھی اسی جانب ہے، اس لئے کہ کتب اصول میں مجتہد کے لئے جن شرطوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ان پر غور کریں تو بعض مصنفین نے ''عدالت'' کی شرط لگائی ہے، عدالت نفس کے اندر کی ایسی راسخ صفت ہوتی ہے جو انسان کو تمام امور میں تقوی واخلاق حسنہ پر کاربند رہنے کا پابند کرتی ہے، حتی کہ نفس کو اس کے صدق وصحت کا یقین ہو جائے (۱)۔

بعض اصولیین نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ یہ صفت مرتبۂ اجتہاد کے حصول کے لئے ضروری نہیں ہے، بلکہ اجتہاد کے مقبول ہونے کے لئے ضروری ہے، اسی لئے علماء نے فاسق شخص کے اجتہاد کو خود اس کے لئے صحیح قرار دیا ہے۔

صحیح وحسن حدیث کے راویوں کے لئے بھی یہی صفت (عدالت) بیان کی جاتی ہے (۲)۔

اس شرط کو ابن قیم نے یوں ذکر کیا ہے: نیز وہ خوش اطوار وخوب سیرت ہو، اپنے اقوال

۱- اس شرط پر تفصیلی کلام میں نے پہلے باب کے آخر میں پسندیدہ اجتماعی اجتہاد پر کلام کرتے ہوئے کیا ہے۔

۲- ملاحظہ ہو: الوجیز فی علوم الحدیث، ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب، ص: ۲۰۲، طبع اول، المطبعۃ الجدیدۃ، دمشق، یہ کتاب کلیۃ الشریعۃ دمشق کے نصاب میں شامل ہے۔

واعمال میں عادل ہو، اس کا ظاہر و باطن یکساں ہوں (۱)۔

کتب اصول میں اس شرط کو عدالت کے بجائے دیگر الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہا گیا ہے کہ وہ ثقہ و قابل اطمینان ہو، دینی معاملات میں متساہل نہ ہو (۲)۔

الحاصل عدالت کی شرط مفتی و قاضی میں مطلوب ہے، مرتبۂ اجتہاد پر پہنچنے کے لئے لازمی نہیں ہے (۳)۔

اگرچہ بعض حضرات نے اسے صرف مفتی کی شرط کہا ہے (۴)۔

اس زمانہ میں تدین کی کمی، خواہشات نفس کے غلبہ اور بہت سے اصحاب افتاء پر ذی حیثیت افراد کے دباؤ کا جو حال ہے اس کے پیش نظر دوسرا قول ہی اس زمانہ میں زیادہ بہتر ہے۔ واللہ المستعان۔

دوسری شرط: رکن علوم اسلامیہ کا وسیع علم رکھتا ہو، اکثر اکیڈمیوں میں یہ شرط پائی جاتی ہے، لیکن ان علوم کی تحدید نہیں کی گئی ہے، غالباً ان اداروں نے اس سلسلہ میں عہد ذہنی پر اکتفا کیا ہے، یہ وہ علوم ہیں جن کی شرط اصولیین نے اپنی کتابوں میں لگائی ہے، ان شرائط کا تذکرہ پیچھے پہلے باب میں گزر چکا ہے۔

بعض اداروں (ازہر کی اکیڈمی اور المجلس الأوروبی) نے اس شرط میں مزید تحدید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رکن کو یونیورسٹی کی کسی شرعی ڈگری کا حامل ہونا چاہئے یا پھر اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ علماء سے براہ راست اس نے استفادہ کیا ہو اور علما نے اس کو اجازت دی ہو۔

۱– إعلام الموقعین، ۱/۱۰۔

۲– ملاحظہ ہو: اللمع فی أصول الفقہ، شیرازی، ص:۲۵۵، طبع سوم، دار ابن کثیر، دمشق۔

۳– ملاحظہ ہو: المستصفی، غزالی، ۲/۳۵۰، فواتح الرحموت، (المستصفی کے حاشیہ پر)، ۲/۳۴۶، الفقیہ والمتفقہ، بغدادی: ۲/۳۳۰، البحر المحیط: زرکشی، ۶/۲۰۴۔

۴– ملاحظہ ہو: الفتوی فی الإسلام، شیخ جمال الدین قاسمی، ص:۵۶، طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

''مجمع فقہاء الشریعۃ بأمریکا'' نے اپنے ارکان کے لئے علوم شریعت میں اختصاص کو دیگر اکیڈمیوں کے مقابلہ میں اپنا ایک امتیاز بتایا ہے۔

تیسری شرط جو کہ تقریباً متفق علیہ ہے وہ عربی زبان پر دستگاہ ہے، رابطۂ اور او آئی سی کی اکیڈمیوں نے اس کا مستقل طور پر تذکرہ کیا ہے، بعض اداروں نے اس کو دوسری شرط میں داخل کر کے ذکر کیا ہے، صرف ازہر کی اکیڈمی ایسی ہے کہ اس نے صراحت کے ساتھ (نہ مستقل طور پر اور نہ ضمنی طور پر) اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط ان علوم شرعیہ کے تحت آجاتی ہے جن کی شرط اوپر لگائی گئی ہے۔

لیکن میرے نزدیک اس کی صراحت یا اجتماعی اجتہاد میں شریک شخص کے لئے شرط کی حیثیت رکھنے والے علوم کی تحدید ضروری ہے، جیسے کہ متقدمین اصولیین نے تحدید کی ہے، ہاں البتہ ان علوم میں اوسط درجہ کی مہارت پر اکتفا کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ آج کل ان علوم میں اعلیٰ درجہ کی استعداد رکھنے والے افراد کمیاب ہیں، اور اس کمی کی تلافی ارکان کے باہمی مشورہ وتبادلۂ خیال اور دیگر علوم کے متخصصین سے استفادہ سے ہوجائے گی۔

اس سلسلہ میں ایک اور اہم شرط معاصر زندگی اور احوال زمانہ سے واقفیت ہے، مذکورہ بالا شرطوں کے بعد یہ شرط دوسرے نمبر پر ہے۔

لیکن اس شرط کا مستقل طور پر تذکرہ المجلس الأوروبی نے کیا ہے، جب کہ دیگر اداروں نے اسے دیگر شرطوں کے ساتھ ضمنی طور پر ذکر کیا ہے۔

ازہر کی اکیڈمی نے اس کا کسی بھی طور پر تذکرہ نہیں کیا ہے، نہ ضمنی طور پر اور نہ مستقل طور پر، لیکن جزوی طور پر اس شرط کی تلافی ازہر کی اکیڈمی کے ذریعہ لگائی گئی اس شرط سے ہوجاتی ہے کہ اس نے دینی تدریس، قضا یا افتاء میں کم از کم پانچ برس کام کیا ہو، کہ ان تمام امور میں لوگوں سے اختلاط اور ان کے احوال کا علم حاصل ہوجاتا ہے۔

اس شرط اور اس کی اہمیت پر ہم پہلے باب میں مجتہد کی شرطوں کے سلسلے میں گفتگو

کر چکے ہیں۔

فقہ اکیڈمیوں کے درمیان جن دیگر شرطوں کی بابت اختلاف ہےتو وہ اجتہادی ہیں، ان کے اصلاً مطلوب ہونے کی بابت کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ ہر اکیڈمی کے بانیان نے اپنے گرد وپیش کے حالات اور ادارہ کی خصوصیات کی بنیاد پر ان کی شرط لگائی ہے۔

مثلاً ازہر کی اکیڈمی نے رکن کی کم سے کم عمر کی تعیین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی عمر چالیس برس سے کم نہیں ہونی چاہئے، اسی ادارہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ مجوزہ رکن کا کوئی ممتاز علمی کام ہونا یا کم ازکم پانچ برس کی مدت سے تدریس، قضا یا افتاء سے متعلق ہونا ضروری ہے۔

او آئی سی کی اکیڈمی نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس کے خلاف کوئی ایسا عدالتی فیصلہ نہ ہوا ہو جس سے اس کی عزت ووجاہت اور اس کی امانت پر آنچ آئے۔

یہ شرط اگرچہ بہت اہم ہے، لیکن ہمارے نزدیک پہلی شرط (حسن سیرت اور اسلامی عقیدہ وشریعت کا التزام) کے بعد اس کی ضرورت نہیں ہے۔

ازہر کی اکیڈمی نے اس شرط کو ارکان کی رکنیت ختم کرنے والے امور میں ذکر کیا ہے، حالانکہ اسے شروط میں ذکر کرنا زیادہ بہتر تھا، یعنی عالم وفقیہ کے اکیڈمی کے رکن ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ پہلے اچھے کردار کا حامل (عادل) ہو، اور اس شرط کے مختلف ہونے کی صورت میں اکیڈمی سے اسے ہٹا کر اس کی رکنیت ختم کردی جائے گی۔

المجلس الأوروبی نے رکنیت کے لئے اپنے مناسب حال مزید دو شرطیں لگائی ہیں:

پہلی شرط تو یہ ہے کہ رکن یورپ میں رہتا ہو یا یورپی مسلمانوں کے حالات کا اسے علم ہو۔

اس جیسی علاقائی اکیڈمی کے لئے یہ بہت اچھی اور ضروری شرط ہے، یہ درحقیقت درپیش مسائل کے صحیح فہم کو یقینی بنانے والی شرط ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ارکان کی مطلق اکثریت کا اتفاق ہو۔

☆☆☆

مبحث دوم:

خاص وجزوی اجتماعی اجتہاد کے ادارے

گزشتہ صفحات میں عام اجتماعی اجتہاد کے اہم اداروں (فقہ اکیڈمیوں) پر گفتگو کرنے کے بعد اب دوسری طرح کے اجتماعی اجتہاد کے اداروں پر ہم کلام کریں گے، یہ ادارے یا تو کسی خاص اسلامی ملک تک محدود ہوتے ہیں یا پھر فقہ اسلامی کے کسی خاص حصہ سے متعلق ہی اجتہاد کرتے ہیں۔

ایک اسلامی ملک تک محدود اداروں کی مثال مختلف ممالک میں وزارت اوقاف کے تابع قائم فتوی ادارے ہیں، اگرچہ ان کے موضوعات عام ہوتے ہیں۔

فقہ اسلامی کے ایک موضوع تک محدود اداروں کی مثال مختلف اسلامی بینکوں و مالیاتی اداروں میں قائم شرعی نگرانی بورڈ ہیں، یہ بس مالیاتی ومعاشیاتی پہلو تک ہی محدود رہتے ہیں۔

اس کی ایک اور مثال وہ ادارے ہیں جو زکاۃ جیسے مالی عبادتی پہلو کے ساتھ خاص ہوتے ہیں، ان کی سب سے نمایاں مثال کویت میں قائم الهيئة الشرعية العالمية للزكاة ہے، غالباً یہ عالم اسلام میں اپنی نوعیت کا واحد ادارہ ہے، اسی طرح کچھ ادارے طب وصحت اور ان کے موضوعات کے ساتھ خاص ہیں، جیسے المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والصحية (کویت) یہ ادارہ بھی غالباً عالم اسلام میں اپنی نوعیت کا واحد ادارہ ہی ہے، ان دونوں اداروں کے اپنی نوعیت کے واحد ادارے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اپنے مسائل وموضوعات پر اجتماعی اجتہاد کرنے والے واحد ادارے ہیں، ان دونوں کے اپنے اپنے دستور ہیں، ان کی اپنی کانفرنسیں ہوتی ہیں، اور ان کی اپنی مطبوعات ہیں۔

اسی لئے ہم نے اس مبحث کو تین عناوین (مطالب) میں تقسیم کیا ہے:

۱-اجتماعی شرعی فتاوی کمیٹیوں کے اہم فتاوی کا مطالعہ۔

۲-اسلامی مالیاتی اداروں اور بینکوں کے شرعی بورڈز کے اہم اجتہادات کا مطالعہ۔ اس عنوان کے تحت آخر میں ہم نے ان بینکوں اور اداروں کے لئے شرعی اصول وضوابط تشکیل دینے والے محاسبہ بورڈ پر بھی گفتگو کی ہے۔

۳-الهيئة الشرعية العالمية للزکاة اور المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والصحية کے تجربوں کا مطالعہ۔

(ا) اجتماعی شرعی کمیٹیوں کے اہم فتاوی:

اس کے تحت ہم چار مراحل میں گفتگو کریں گے:

اول: یہ مرحلہ بعد کے مراحل کے لئے بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں فتوے کی تعریف، اہمیت، تاریخ اور اجتہاد سے اس کے تعلق پر گفتگو کی جائے گی۔

دوم: کویت میں فتوے کے اجتماعی حکومتی شرعی ادارہ کا جائزہ۔

سوم: سعودی عرب میں فتوے کے اجتماعی حکومتی شرعی ادارہ (ہیئۃ کبار العلماء) کا جائزہ۔

چہارم: دائرۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ میں افتاء کے لئے اجتماعی فتوے کا ادارہ۔

اسلام میں فتوی:

۱-فتوے کی لغوی وشرعی تعریف:

عربی زبان میں فتوی وفتیا اسم مصدر ہے، اور افتاء کے ہم معنی ہے(۱)۔ ان کی جمع فتاوِی اور فتاوی ہے۔

۱- ملاحظہ ہو: لسان العرب، القاموس المحیط، المفردات (راغب)، النہایۃ (ابن اثیر) مادہ ''فتی''۔

افتاء کے معنی ہیں: کسی مشکل بات کا جواب دینا، اس کا فعل ہے اُفتی، یفتی، قرآن مجید میں یہ لفظ اس آیت میں استعمال ہوا ہے (**يستفتونک قل الله يفتيکم** ......)(نساء:۱۸۶)، (وہ آپ سے دریافت کرتے ہیں، کہئے اللہ تمہیں یہ جواب دیتا ہے)، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے شاہِ مصر کا یہ قول نقل کیا ہے: (**أفتونی فی رؤیای** ......)(یوسف:۴۳)، (ترجمہ: مجھے میرے خواب کے بارے میں بتاؤ)، ایک حدیث نبوی میں ہے: "**والإثم ما حاک فی صدرک وتردد فی الصدر وان افتاک الناس وافتوک**" (۱)۔ (گناہ وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے، خواہ لوگ تمہیں کتنے ہی فتوے کیوں نہ دیں)۔

فتوی (بمعنی افتاء) کے شرعی معنی ہیں: معتبر دلیل شرعی کے ذریعہ وجود میں آنے والے حکم شرعی کی وضاحت (۲)۔

فتوی کی ذمہ داری ادا کرنے والے کو مفتی کہتے ہیں، کسی شخص کے مفتی ہونے کے لئے یہ شروط ہیں: اسلام، بلوغ، عقل، عدالت اور اجتہاد (۳)۔ بعض حضرات نے ذہانت وصلاحیت کو بھی اس کے لئے شرط بتایا ہے (۴)۔

۲-اسلام میں فتوے کی اہمیت اور مفتی کا مقام:

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: "چونکہ اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کی تبلیغ کے لئے اس کا علم ہونا، اور اس کی بابت سچ بولنا ضروری ہے اس لئے نقل فتوی اور فتوی کے ذریعہ لوگوں تک اوامر ربانی پہنچانے کے مرتبہ پر علم وصدق گوئی وحق گوئی سے بہرہ ور شخص ہی فائز ہوسکتا ہے، یعنی وہ جو حکم

۱- مسند احمد (۱۷۵۴۵)، دارمی (۲۵۳۳) بروایت وابصہ بن معبد اسدی رضی اللہ عنہ۔

۲- ملاحظہ ہو: مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ ناشر: وزارت اوقاف کویت کا شعبۂ فتوی ومطالعات، ۱/۴۶، طبع اول۔

۳- ملاحظہ ہو: الفقیہ والمتفقہ، خطیب بغدادی، ۲/۲۳۰، طبع دوم، دار ابن الجوزی، ریاض۔

۴- ملاحظہ ہو: مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، ۱/۵۵-۵۷، الفقیہ والمتفقہ: ۲/۳۳۲۔

پہنچا رہا ہے اس کا اسے علم ہونا چاہئے اور اس کے سلسلے میں اس کو سچا ہونا چاہئے، نیز خوش اطوار وخوش سیرت، اپنے اقوال واعمال کی بابت عادل اور ظاہر وباطن میں یکساں ہونا چاہے، اگر بادشاہوں کی جانب سے دستخط کرنے کا کام بہت اعلیٰ واہم کام ہے تو رب کائنات کی نیابت کرتے ہوئے اس کے احکام پر دستخط کرنا (یعنی اس کے احکام لوگوں کو پہنچانا) کس قدر عظیم اور نازک کام ہوگا؟

لہٰذا جس شخص کو اس منصب پر فائز کیا جائے اسے اس کے لئے تیاری کرنی چاہئے، مطلوبہ صفات حاصل کرنی چاہئیں، اس مقام کی عظمت سے واقف ہونا چاہئے، حق کے اظہار میں اسے کچھ باک نہ ہونا چاہئے، کہ اللہ اس کا مددگار وراہ نما ہے، اس لئے کہ اس منصب پر حقیقی فائز تو اللہ تعالیٰ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**ویستفتونک فی النساء قل اللہ یفتیکم فیھن**" (نساء:۲۷)۔ (وہ تم سے عورتوں کی بابت فتوی معلوم کرتے ہیں، کہہ دو کہ اللہ تمہیں ان کی بابت حکم دے رہا ہے)۔ اسی طرح ایک اور آیت میں ارشاد ہوا ہے "**یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ**" (نساء:۱۷۶)۔ (یہ تم سے حکم معلوم کرتے ہیں، کہئے کہ اللہ تمہیں کلالہ کی بابت حکم بتانا ہے)۔ غور کریے جس منصب پر خود اللہ تعالیٰ فائز ہو وہ کیسا عظیم الشان ہوگا؟ مفتی کو بھی خیال رکھنا چاہئے کہ وہ فتوی دے کر کس کی نیابت کر رہا ہے، اسے اس بات کا استحضار رہنا چاہئے کہ کل روز آخرت اس سے سوال ہوگا، اور وہ اللہ کے حضور کھڑا کیا جائے گا(۱)۔

مسلمانوں میں سب سے پہلے اس منصب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم فائز ہوئے تھے، مفتی امت کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم مقام ہے، امام شاطبیؒ نے یہ بات مع دلائل کہی ہے(۲)۔

آپؐ کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ایک کار مفوضہ تھا، جیسا کہ مذکورہ بالا دو آیتوں

۱- إعلام الموقعین عن رب العالمین: ۱/ ۱۰-۱۱۔

۲- الموافقات فی أصول الشریعۃ، ۴/ ۲۴۴-۲۴۶۔

سے معلوم ہوتا ہے، ان کے علاوہ اور بھی متعدد آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے، ایسی چند آیات یہ ہیں:

"یسئلونک عن الأهلة قل هی مواقیت للناس والحج" (بقرہ:۱۸۹)۔

(لوگ آپ سے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ یہ لوگوں کے وقتوں اور حج کے موسم کے لئے ہے)۔

"یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیهما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمهما أکبر من نفعهما" (بقرہ:۲۱۹)۔

(یہ آپ سے شراب اور جوئے کی بابت پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع ہیں اور ان کا گناہ ان کے نفع سے بڑا ہے)۔

"ویسئلونک عن الیتامی قل إصلاح لهم خیر لهم" (بقرہ:۲۲۰)۔

(اور یہ آپ سے یتیموں کے بابت پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ ان کی خیر خواہی بہتر ہے)۔

"ویسئلونک عن المحیض قل هو أذی فاعتزلوا النساء فی المحیض" (بقرہ:۲۲۲)۔

(اور یہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے وہ ایک تکلیف دہ چیز ہے، اس لئے عورتوں سے حیض کے ایام میں الگ رہو)۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے سوالات کے جوابات دینے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اسی طرح متعدد آیات میں آپ کو اس کا حکم بھی دیا گیا ہے، مثلاً ارشاد ہوا ہے:

"وأنزلنا إلیک الذکر لتبین للناس ما نزل إلیهم ولعلهم یتفکرون" (نحل:۴۴)۔

(اور ہم نے آپ کی جانب یہ ذکر اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں کے لئے اس کی وضاحت کریں جو ان کے اوپر نازل کیا گیا ہے اور تاکہ وہ غور وفکر کریں)۔

"إنا أنزلنا إليک الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراک الله" (نساء:۱۰۵)۔
(ہم نے آپ کی جانب حق کے ساتھ کتاب نازل فرمائی، تاکہ آپ لوگوں کے درمیان اس کی روشنی میں فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ کو دکھایا ہے)۔

اللہ ورسول کی جانب سے افتاء (فتوی دینے) کا کام کیا جانا اسلام میں فتوے کی اہمیت اور اس منصب کی عظمت کی دلیل ہے، ابن قیم نے اپنی کتاب کی بنیاد اسی پر رکھی ہے، جیسا کہ ہم اوپر ان کے الفاظ میں پڑھ آئے ہیں، یعنی تمام اصحاب افتاء رب العالمین کی جانب سے دستخط کرنے والے (یعنی اس کے حکم کو لوگوں تک پہنچانے والے) ہیں۔

اسی لئے مسلمانوں کی تاریخ میں فتوی وافتاء کی بہت اہمیت رہی ہے، اصول فقہ کی کوئی کتاب بھی ایسی نہیں ہے جس میں اجتہاد وتقلید پر کی گئی گفتگو میں یا اس کے بعد مفتی ومستفتی کی صفات نیز فتوے کے احکام وشرائط پر کلام نہ کیا گیا ہو، بلکہ بعض عظیم فقہی کتابوں کے آغاز میں اس پر گفتگو کی گئی ہے، جیسے المجموع شرح المہذب (از امام نوویؒ) کے آغاز میں، بلکہ ماضی بعید وقریب میں اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں۔

مثلاً علامہ ابوعمرو بن صلاح (۱) کا رسالہ "أدب المفتي والمستفتي"، علامہ ابن حمدان حنبلی (۲) کی کتاب "صفة الفتوى وآداب المفتي والمستفتي"، خطیب بغدادی شافعی کی کتاب "الفقيه والمتفقه"، علامہ ابن عابدین حنفی (۳) کی کتاب "رسم المفتي"، اور اس زمانہ میں سے علامہ جمال

۱- ان کا مختصر تعارف اور اس رسالہ کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے۔

۲- ابن حمدان، احمد بن حمدان ...... الحرانی، (۶۰۳-۶۹۵ھ) حنبلی فقیہ وادیب، حران میں پیدائش، پرورش وپرداخت ہوئی، حلب ودمشق کا سفر کیا، قاہرہ کے نائب قاضی ہوئے، پھر وہیں کے ہو رہے، عمر طویل پائی، آخر عمر میں بینائی جاتی رہی تھی، قاہرہ ہی میں وفات پائی، آپ کی چند تصنیفات یہ ہیں: "صفة المفتي والمستفتي"، "مقدمة في أصول الدين"، "جامع الفنون وسلوة المحزون"، (مخطوطہ)، اس کے علاوہ فقہ میں آپ کی دو کتابیں ابھی بھی منتظر طباعت ہیں، الرعاية الكبرى، اور الرعاية الصغرى۔ (الأعلام، زرکلی: ۱۱۹/۱)۔

۳- آپ کا تذکرہ پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے۔

الدین قاسمی(۱) کی کتاب ''الفتوی فی الإ سلام''۔

اب ایک سوال یہ سامنے آ تا ہے کہ افتا و اجتہاد کے درمیان کیا ربط ہے؟ اور افتا کا قضا سے کیا تعلق ہے؟

۳-افتاء و اجتہاد:

گزشتہ صفحات میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اجتہاد مفتی کے شرائط میں سے ہے، اس سلسلہ میں اصل یہی ہے۔

خطیب بغدادی نے اپنی سند سے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ '' دینی مسائل میں فتوی دینا صرف اسی شخص کے لئے جائز ہے جو کتاب اللہ (قرآن)، اس کی ناسخ و منسوخ آیات، اس کی محکم و متشابہ آیات، اس کی تاویل و تنزیل، اس کے مکی و مدنی حصہ، اور اس کے معنی و مراد کا گہرا علم رکھتا ہو، اور حدیث کے سلسلہ میں بھی ان امور کا عالم ہو، عربی زبان و ادب پر دستگاہ رکھتا ہو، اور اس کے علاوہ مختلف علاقوں کے احوال و مسالک سے واقف ہو، اور ذہین بھی ہو۔ جس شخص کے اندر یہ اوصاف ہوں وہ حلال و حرام کے مسائل میں بولنے اور فتوی دینے کا حق رکھتا ہے، اور جو ایسا نہ ہو اسے علمی مسائل میں بولنے اور فتوی دینے کا حق حاصل نہیں ہے (۲)۔

امام شافعیؒ کے اس ارشاد میں جن شرائط کا تذکرہ ہے وہ بعینہ وہی شرائط ہیں جو ایک مجتہد کے لئے ہیں، یعنی مفتی مجتہد و فقیہ کا دوسرا نام ہے، اور یہ تینوں باہم مترادف ہیں (۳)۔

۱- قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد سعید بن قاسمی (۱۸۶۶-۱۹۱۴ء)، آپ کی پیدائش علما و صلحاء کے ایک گھرانے میں ہوئی، متقدمین کے طرز پر علم حاصل کیا، اپنے والد اور دادا کے ذخیرۂ کتب سے بہت استفادہ کیا، سو سے زائد تصنیفات چھوڑیں، جن میں ایک تفسیر کے علاوہ قواعد التحدیث اور الجرح والتعدیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں، (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ان کی کتاب الفتوی فی الاسلام کے محقق کا لکھا ہوا تذکرہ ص: ۱۲-۱۵)۔

۲- الفقیہ والمتفقہ: ۲/۳۳۱-۳۳۲، طبع دوم، دار ابن الجوزی، سعودی عرب۔

۳- ملاحظہ ہو: الفتوی فی الإ سلام، قاسمی، ص: ۵۴، طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، تحقیق: محمد عبد الحکیم قاضی۔

زرکشی نے ابن سمعانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ''مفتی وہ ہے جس میں یہ تین شرطیں بدرجۂ کمال پائی جائیں: اجتہاد، عدالت اور تساہل و رخصت پسندی سے اجتناب۔ اگر مفتی کو فقہ کے کسی خاص باب میں دلائل واصول کا علم ہوجائے، مثلاً صرف میراث یا مناسک میں، تو دوسرے مسائل میں فتوی دینا اس کے لئے جائز نہیں ہے، کیا اس خاص باب میں فتوی وہ دے سکتا ہے؟ اس سوال کا جواب بعض لوگوں نے اثبات میں دیا ہے اس لئے کہ وہ اس کے اصول و دلائل پر حاوی ہوتا ہے، لیکن اکثر علماء کے نزدیک ایسا شخص اس باب میں بھی فتوی نہیں دے سکتا ہے، اس لئے کہ فقہی احکام و دلائل باہم اس قدر مربوط ہیں کہ تمام کے علم کے بغیر کسی ایک حصے پر بھی صحیح رائے قائم نہیں کی جا سکتی ہے(۱)۔

سمعانی نے یہاں جو بات لکھی ہے اسے اصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تجزی کہتے ہیں، پہلے باب کی پہلی فصل میں ہم اس پر بحث کر چکے ہیں، وہاں ہم نے اس سلسلہ میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔

اس موقع پر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا مقلد کسی دوسرے کو کسی ایسے مسئلہ کے بارے میں فتوی دے سکتا ہے جس میں وہ خود دوسرے کا مقلد ہو؟

اس سوال کے جواب میں تین بنیادی اقوال ہیں، ابن قیم نے یہ اقوال ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: (۲)

''پہلا قول: جمہور شوافع وحنابلہ کا قول، جس مسئلہ میں مقلد دوسرے کا مقلد ہو اس میں وہ فتوی نہیں دے سکتا ہے، اس لئے کہ تقلید کا مطلب عدم علم ہے، اور بلا علم فتوی دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے پیچھے خطیب کے نقل کردہ امام شافعیؒ کے قول میں دیکھا ہے۔

دوسرا قول: اپنے لئے جائز ہے لیکن دوسرے کو ایسے مسائل میں فتوی دینا جائز نہیں

۱- البحر المحیط: ۶/۳۰۵۔ زرکشی کے قول کے لئے دیکھیں: البحر المحیط: ۶/۳۰۶۔

۲- اعلام الموقعین، ۱/۴۵-۴۶۔ زرکشی نے اس سلسلہ میں بعض دیگر اقوال بھی ذکر کئے ہیں۔

ہے جس میں وہ کسی دوسرے کا مقلد ہے۔

تیسرا قول: ابن دقیق العید اور ان کے ہم رائے حضرات کا ہے، ابن قیم نے اسی کو ترجیح دی ہے، یہ قول یہ ہے کہ حاجت پائے جانے پر یہ شخص اس وقت فتوی دے سکتا ہے جب مجتہد موجود نہ ہو''۔

ابن دقیق نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ:'' مجتہد کے وجود تک فتوے کو موقوف کر دینے سے بڑا حرج واقع ہوگا اور لوگ اپنی خواہشات کے اسیر رہیں گے''(۱)۔

لیکن افتاء کا دائرہ کار اجتہاد کے دائرہ کار سے وسیع ہوتا ہے، کیونکہ اجتہاد تو وہیں ہوتا ہے جہاں کسی حکم شرعی کو اس کی دلیل سے اخذ واستنباط کے لئے پوری کوشش وصلاحیت لگائی جائے، افتاء کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے اور وہاں بھی جہاں فکر ورائے کا زیادہ استعمال نہیں ہوتا جیسے کتاب وسنت میں پائے جانے والے واضح امور کا جواب دینا۔ خلاصہ یہ کہ ہر اجتہاد تو فتوی ہے لیکن ہر فتوی اجتہاد نہیں ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد اجتماعی افتاء کا ایک مظہر ہے، اس لئے کہ جو مسائل ایسے واضح ہوں کہ ان کی بابت کوئی اشکال ہی نہ ہو ان میں مجتہدین کی جماعت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان کے سلسلہ میں صرف ایک مفتی ہی کافی ہوجاتا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کی مناسب ترین تعریف میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ اس کے دو پہلو ہیں: جدید مسائل کے احکام کا استنباط، اور پہلے سے معلوم شرعی احکام کی نئے مسائل پر تطبیق، اجتہاد کی دائمی قسم (عام یا خاص تحقیق مناط) پر کلام کرتے ہوئے شاطبی نے اس کی تفصیلی تشریح کی ہے(۲)۔

اجتہاد کا یہ دوسرا پہلو ہی انفرادی واجتماعی افتاء میں غالب ہے۔

فقہ اکیڈمیوں میں ہونے والے اجتماعی اجتہاد میں عام طور پر نئے مسائل پر غور کیا جاتا

۱- ملاحظہ ہو: البحر المحیط: ۶/ ۳۰۶۔

۲- الموافقات، ۴/ ۸۹، اور اگلے صفحات۔ مطبوعہ دار المعرفہ، بیروت۔

ہے، یعنی ان فقہی اکیڈمیوں کا کام اجتماعی شرعی فتوی بورڈس جیسا ہی ہے۔

۴-افتا و قضا:

اس موقعہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اتمام فائدہ کے لئے ایک مختصر تقابل افتا و قضا کے مابین بھی کرلیں۔

افتا و قضا اس سلسلہ میں یکساں ہیں کہ ان میں ایک متعین مسئلہ کی بابت حکم شرعی بیان کیا جاتا ہے، لیکن ان دونوں میں دو وجوہ سے بنیادی فرق پایا جاتا ہے(۱)۔

۱-فتوے میں صرف حکم شرعی بیان کیا جاتا ہے، مستفتی کو اس پر عمل کے سلسلہ میں پابند نہیں کیا جاتا ہے، جب کہ قضا کے تحت کئے گئے فیصلہ پر عمل فریقین کے لئے لازمی ہوتا ہے، قاضی انہیں تنفیذ پر مجبور کرتا ہے۔

اسی لئے علما کا کہنا ہے: اللہ تعالیٰ سے مفتی کو وہی نسبت ہے جو مترجم کو قاضی سے۔ اور قاضی کو اللہ تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو ایک نائب کو تنفیذ کے سلسلہ میں ہوتی ہے۔

۲-فتوی قضا سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ جن امور میں قضا صحیح ہے ان تمام امور میں فتوی بھی صحیح ہے، لیکن اس کے برعکس صورت نہیں ہے، قضا کا میدان جنایات، عائلی مسائل اور مالی معاملات وغیرہ میں جھگڑوں تک محدود ہے، جب کہ افتاء ان امور کے علاوہ عبادات، کفارات، نذور، قربانی اور عقیقہ جیسے دیگر امور و موضوعات سے متعلق بھی ہوتا ہے، یعنی فتوی ہر ایسے مسئلہ کی بابت بھی ہوسکتا ہے جس میں حکم شرعی مطلوب ہو، خواہ اسمیں اختلاف ونزاع نہ ہو۔

۱- ملاحظہ ہو: مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ الکویتیۃ، ۱/ ۶۲-۶۳، فتاوی شرعیہ: ۱/ ۱۷-۱۹، ترتیب شعبۂ افتا، ادارۃ الافتاء والبحوث، دبئی، طبع چہارم، ان دونوں کتابوں میں قرافی کی فروق (فرق نمبر: ۲۲۴) اور صفۃ الفتوی وآداب المفتی والمستفتی، احمد بن حمدان، مطبوعہ المکتب الاسلامی، بیروت سے استفادہ کیا گیا ہے۔

قطاع الإفتاء والبحوث الشرعیہ (کویت)۔

اس عنوان کے تحت ہم اجتماعی فتاوی کے ایک اہم ادارہ پر کلام کریں گے، یہ ادارہ ہے کویت میں ’’قطاع الإفتاء والبحوث الشرعیۃ‘‘ کے نام سے قائم فتوی کمیٹی، اس ادارہ پر کلام سے پہلے ان مراحل کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے جن سے حکومتی افتاء کا یہ عمل وادارہ گزرا ہے، اسی طرح اس ادارہ کی آزادی اور طریقہ کار پر گفتگو کرنا بھی ضروری ہے۔

۱-عصر حاضر میں کویت میں حکومتی فتاوی کے ارتقائی مراحل (۱)

کویت میں ۱۹۶۹ء سے پہلے فتوے کا نظام حکومتی سطح پر نہیں تھا، بلکہ یہ نظام عوام وعلماء کے درمیان پائے جانے والے فطری تعلق پر قائم تھا۔فتوے کا حکومتی نظام متعدد مراحل سے گزرا ہے۔

۱۹۶۹ء میں وزارت اوقاف کے فیصلہ (۲۱) کے ذریعہ شہریوں کے سوالات کا جواب دینے کے لئے فتوی کمیٹی کے قیام کے عمل کا آغاز ہوا، اس کے ارکان پانچ تھے، لیکن اس کی میٹنگ کے لئے کوئی متعین دن نہیں تھا، اور نشستوں کی کاروائی بھی مرتب نہیں کی جاتی تھی، یہ کمیٹی زبانی جوابات پر اکتفا کرتی تھی۔

۱۹۸۲ء میں اس کمیٹی کی تشکیل نو ہوئی، اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی تھی کہ اس سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا تھا، نیز لوگوں کو درپیش مسائل کی تعداد بھی بہت بڑھ گئی تھی اور اب اس بورڈ کا کام بہت وسیع ہو گیا تھا۔فتوی کمیٹی کا بوجھ روز بروز بڑھ رہا تھا، اس سے بہت سے مسائل پوچھے جاتے تھے، ان کے علاوہ وہ اور بھی بہت سی ذمہ داریاں ادا کرتا تھا جیسے نومسلموں کا استقبال، ان کے ذاتی حالات کی فکر اور ان کی بازآبادکاری کی فکر۔

۱- ملاحظہ ہو: مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ الصادرۃ عن قطاع الإفتاء والبحوث، ۱/۲۶-۳۳، نیز ابحاث ندوۃ الإمارات جلداول میں ڈاکٹر خالد مذکور کا مقالہ: الاجتہاد الجماعی فی دولۃ الکویت، ص: ۴۳۲-۴۳۶۔

اس کے نتیجے میں ۱۹۸۳ء میں وزارت کے فیصلہ نمبر ۹۶ کے تحت مکتب الإفتاء کے نام سے ایک دفتر وجود میں آیا تاکہ وہ اس کمیٹی کے کام کی نگرانی کرے، اسی برس کئے گئے ایک اور فیصلے میں اس کا نام فتوی کمیٹی (لجنۃ الفتوی) کی جگہ فتوی بورڈ (الھیئۃ العامۃ للإفتاء) کر دیا گیا، اس کی ایک بار پھر تشکیل نو کی گئی، اور اس کے ارکان کی تعداد بارہ کر دی گئی، اسی کے ساتھ ساتھ اس بورڈ کے تحت دو کمیٹیاں قائم کی گئیں:

۱- ایک کمیٹی عائلی مسائل (شادی، طلاق، میراث، وقف و وصیت جیسے مسائل) سے متعلق سوالات کا جواب دیتی تھی۔

۲- دوسری کمیٹی عام مسائل یعنی عائلی احکام کے علاوہ دیگر تمام مسائل و امور (عبادات، معاملات و تمام تصرفات) کی بابت سوالات کا جواب دیتی تھی۔

۱۹۹۲ء میں وزارت کا فیصلہ نمبر ۱۶۸ سامنے آیا، جس میں وزارت اوقاف کی تشکیل نو کا فیصلہ کیا گیا، اس کی تیرہویں دفعہ میں ''ادارۃ الإفتاء'' اور ''إدارۃ الموسوعۃ الفقہیۃ'' کو ملا کر ''إدارۃ الإفتاء والبحوث الشرعیۃ'' بنا دیا گیا۔

اگلے برس اس ادارے کے تحت تین ذیلی ادارے بنا دیئے گئے:

إدارۃ الإفتاء، إدارۃ البحوث والموسوعات الإسلامیۃ، إدارۃ المخطوطات والمکتبات الإسلامیۃ اور إدارۃ الشؤون العامۃ۔

۱۹۹۵ء میں ''الإدارۃ العامۃ للإفتاء والبحوث الشرعیۃ'' کا نام بدل کر ''قطاع الإفتاء والبحوث الشرعیۃ'' کر دیا گیا، اب تک اس ادارہ کا یہی نام چلا آرہا ہے، اس کے ذیلی ادارے بھی کم کر کے صرف تین کر دیئے گئے: إدارۃ الإفتاء، إدارۃ البحوث والموسوعات الإسلامیۃ، اور إدارۃ المکتبات۔

۲- إدارۃ الإفتاء میں فتوے کی آزادی

فتوی کمیٹی کے تعارف میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ ''یہ ادارہ ایک آزاد ادارہ ہوگا:

''ایک ایسی شرعی دینی کمیٹی جو کسی کے اختیارات، ہدایات وخواہشات کی تابع نہیں ہے، بلکہ وہ اپنے علم اور اپنے طریقۂ کار کے مطابق احکام شرعیہ بیان کرتی ہے، اور اس سلسلے میں کسی کا دباؤ قبول نہیں کرتی ہے، اور اجتماعی اجتہاد کا وہ طریقہ اختیار کرتی ہے جو اسے لغزشوں سے محفوظ اور مسلمانوں کی نگاہ میں محترم بنائے''(۱)۔

''اس فتوی کمیٹی کی آزادی وخودمختاری کی سب سے بڑی دلیل وہ اعتماد، مقبولیت اور نیک شہرت ہے جو اسے ملک وبیرون ملک میں عوام وخواص کے درمیان حاصل ہے، اور جس کے گواہ اس کی فائلوں اور اس کے پاس آنے والے سوالات میں درج تحریریں ہیں جن میں اس کی از حد تعریف کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس ادارے کو اس کے ارکان کے حق میں ذخیرۂ آخرت بنائے''(۲)۔

۳-اس ادارہ کا طریقہ کار:

سردست ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم-سوالات کے آنے سے لیکر جوابات دیئے جانے تک کے عمل کی بابت-اس حکومتی ادارہ کا اختیار کردہ منہج وطریقۂ کار ہے، اس طریقۂ کار کے مطالعہ سے ہم کو یہ معلوم ہوجائے گا کہ اس کے عمل میں اجتماعی اجتہاد کس قدر پایا جاتا ہے۔

مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ کے مقدمہ میں جو منہج وطریقہ کار بیان کیا گیا ہے (۳)، ذیل میں اس کی تلخیص چند نقاط میں کی گئی ہے:

۱-اس ادارہ کا طریقۂ کار اجتماعی ہے، اس کا کام اخوت، تحقیق اور تیسیر (سہولت پیدا کرنے واختیار کرنے) کی فضا میں ہوتا ہے۔

۱- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ الکویتیۃ ۱/۳۷۔

۲- حوالۂ بالا، ۱/۳۸۔

۳- حوالۂ بالا، ۱/۳۸-۴۱، نیز ملاحظہ ہو: ابحاث ندوۃ الإمارات میں ڈاکٹر خالد مذکور کا مقالہ ''الاجتہاد الجماعی فی دولۃ الکویت'' ۱/۴۳۸-۴۴۰۔

۲-نظریاتی پہلو کے بجائے عملی پہلو پر ترکیز۔

۳-کسی ایک متعین فقہی مسلک کی پابندی نہیں، لیکن یہ کمیٹی بہت ہی شاذ و نادر مسالک اربعہ سے باہر نکلتی ہے۔

۴-سوالوں کی بابت جواب دینے کے لئے ہونے والی میٹنگ میں ہر رکن اپنے علم و دلائل کی روشنی میں بغیر کسی تذبذب کے اپنی رائے رکھے گا، اور پھر اکثریت کی رائے کے مطابق کمیٹی کا حکم جاری کیا جائے گا، اکثریت کی رائے سے مخالف رائے رکھنے والے رکن یا ارکان کی رائے میٹنگ کی روداد میں لکھی جائے گی۔

۵-اب تک کا معمول یہ رہا ہے کہ کمیٹی عام طور پر آسان تر رائے پر مطمئن ہو کر اسے ہی اختیار کرتی ہے(۱)۔

۶-کمیٹی کا ایک طریقۂ کار یہ بھی ہے کہ وہ اگر مفید سمجھتی ہے تو مستفتی کو بلا لیتی ہے، اور اگر مسئلہ طلاق یا زوجین کے درمیان تعلقات سے متعلق ہوتا ہے تو وہ عام طور پر بیوی کو بلا لیتی ہے۔

۷-ضرورت پڑنے پر کمیٹی جدید علوم و پیشوں کے قابل اعتماد ماہرین سے بھی مدد لیتی ہے۔

۸-کمیٹی ان مسائل پر غور نہیں کرتی جن کی بابت کوئی عدالتی فیصلہ ہو چکا ہو یا وہ عدالت میں زیر غور ہوں، اسی طرح وہ ایسے مسائل میں بھی دخل اندازی نہیں کرتی ہے جو اس کے دائرہ اختصاص میں نہ ہو، مثلاً تنازعات کا فیصلہ یا سیاسی مسائل میں دخل اندازی وغیرہ۔

۱- فتوے میں تیسیر کا یہ منہج اس مزاج شریعت سے ماخوذ ہے جس کا علم متعدد آیات و احادیث سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً آیت قرآنی: ”یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر“ (بقرہ: ۱۸۵)، (اللہ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لئے تنگی نہیں چاہتا)، ”وما جعل علیکم فی الدین من حرج“ (اور اس نے دین کے سلسلہ میں تمہارے لئے کوئی حرج نہیں رکھا ہے)۔ حدیث نبوی: ”آسانیاں پیدا کرو، تنگیاں نہیں“ (متفق علیہ بروایت حضرت انس)، حدیث نبوی: ”رسول اکرمؐ کو جب کبھی دو امور کے درمیان اختیار دیا گیا آپ نے آسان تر کو اختیار کیا، بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو“ (متفق علیہ)۔

۹- کمیٹی مخالفین کی تردید نہیں کرتی، ایسے مسائل میں غوطہ زنی نہیں کرتی جو لوگوں کے درمیان فتنہ بھڑکائیں، اور اس کے بجائے وہ نصح وخیر خواہی پر مبنی دردمندانہ گفتگو کرتی ہے۔

۱۰- کمیٹی (بالخصوص قدیم فتاوی میں) تفصیلی دلائل ذکر نہیں کرتی ہے، اس لئے کہ تفصیلی دلائل اکثر صورتوں میں اس کے لئے مفید نہیں ہوتے ہیں، اور اس کے لئے تشویش ذہنی کا بھی باعث ہو سکتے ہیں۔

۱۱- فتوی کمیٹی کی روداد یں ادارۃ الإفتاء محفوظ رکھتا ہے (رودادوں کی ترتیب کا کام ۱۹۹۷ء سے شروع ہوا تھا)، ادارہ ان رودادوں کو رازداری کے ساتھ رکھتا ہے، ان میں درج سوالات وجوابات سے صرف ادارہ کے لوگ ہی واقف ہو سکتے ہیں، یا وہ دیگر لوگ بھی ان کو دیکھ سکتے ہیں جن کے دیکھنے کی کوئی ضرورت ہو۔

۱۲- بسا اوقات کمیٹی جواب دینے کی ذمہ داری تمام اراکین کو نہ دیکر چند کے سپرد کردیتی ہے، ایسا خاص حالات کے پیش نظر ہوتا ہے، مثلاً اس وقت جب سوال سے متعلق تفصیلات کا علم چند اراکین کو ہو، یا جب ذرائع ابلاغ کے ذریعہ جواب دینے جیسی کسی عام مصلحت کا تقاضہ ہو۔

۴- ابواب فتاوی کی تصنیف:

مجموعۂ فتاوی کی تمام جلدوں میں فتوی کو مختلف بنیادی موضوعات (کتابوں) میں تقسیم کیا گیا ہے، جیسے: عقائد، عبادات، معاملات، عائلی مسائل، جنایات وحدود، جواز وحرمت، سیاست شرعیہ اور طب۔

ہر کتاب متعدد ابواب پر مشتمل ہے اور اس کے لئے حسب ضرورت مرکزی عناوین اختیار کئے جاتے ہیں۔

کتابوں اور ابواب میں یہ تقسیم فقہی ابواب کے اعتبار سے مرتب حدیث کی کتابوں

کے مثل ہے، یعنی یہ تقسیم صحاح ستہ کی تقسیم کے مثل ہے۔

یہ ایک اچھی تقسیم ہے جو مطلوبہ فتوے کی تلاش کو ہر جلد کے آخر میں موجود فہرست سے استفادہ کر کے آسان کر دیتی ہے۔

۵- ان فتاوی کی اہم خصوصیات:

مختصر الفاظ میں ان فتاوی کی بابت یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا اسلوب نہایت واضح اور مثبت ہے، اور یہ اعتدال کے آئینہ دار ہیں، قطاع الافتاء سے شائع ہونے والے مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ کی ۲۰۰۳ء تک نو جلدیں شائع ہو چکی ہیں، نویں جلد ۱۹۹۳ء کے فتاوی پر مشتمل ہے، ذیل میں ہم ان فتاوی کی اہم خصوصیات درج کر رہے ہیں:

۱- مستفتیوں کے سوالات کے دیئے جانے والے فتاوی میں کسی ایک فقہی مسلک کی پابندی نہیں کی جاتی ہے، ہاں سوائے شاذ ونادر صورتوں کے یہ ادارہ مذاہب اربعہ کی آراء سے باہر نہیں نکلتا ہے، مذاہب اربعہ جو شاذ ونادر سے خروج کیا جاتا ہے وہ ان ہی مسائل میں کیا جاتا ہے جن میں رفع حرج ومشقت کا تقاضہ ایسا ہوتا ہے، یہ طریقۂ کار میرے نزدیک ہمارے زمانے کے مناسب حال ہے، اس لئے کہ عام طور پر مستفتی مسالک سے واقف نہیں ہوتے ہیں، اور جمہور اصولیین کے مطابق عامی کا کوئی مسلک بھی نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کوئی بھی فقہی مسلک تنہا طور پر شریعت اسلامی کی نمایاں خصوصیات ہمہ گیری، عموم، اور اعتدال کا مکمل نمائندہ نہیں ہے، بلکہ نمائندگی کا یہ شرف تمام مسالک (بشمول صحابہ وتابعین کے دیگر مسالک) کو حاصل ہے۔

۲- اس مجموعہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ ترتیب، تدوین واشاعت کے اعتبار سے سب سے مقدم ہے، اس کام کے آغاز کو چوتھائی صدی سے بیشتر کا عرصہ گزر چکا ہے۔

۳- اچھی طباعت، مکمل فہرست سازی، کتب، ابواب ومسائل پر بہترین نمبر سازی (نویں جلد میں)۔

۶- منتخب فتاوی:

اس ادارہ کے منتخب فتاوی کا تذکرہ بھی اجتماعی اجتہاد کے نتائج پر مشتمل چوتھے باب میں ہوگا، تاکہ وہاں تمام اجتہادی اداروں کے فتاوی وتجاویز ایک ساتھ درج ہوسکیں۔

ذیل میں ہم صرف ان فتاوی کے عناوین ذکر کرکے چوتھی فصل میں ان کے مقام کا ذکر کریں گے:

۱-سحر سیکھنے کی بابت فتوی (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۱، مط: ۱)۔

۲- جدید آلات وسائل کے ذریعہ ایک اذان (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۲، مط: ۱)۔

۳-کسی مصلحت کی خاطر شادی (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۳، مط: ۱)۔

۴- مجبوری کے حالات میں سودی بینکوں کے ساتھ معاملہ (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۴، مط: ۲)۔

۵-جنین کے نقص کی وجہ سے اسقاط حمل (ب: ۴، ۵: ۲، ث: ۵، مط: ۱)۔

۶-ایک متعین مسلک کی دعوت (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۶، مط: ۲)۔

۷-کھیل کی ٹیموں کے ہدایا کی بابت (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۷، مط: ۲)۔

سعودی عرب کی ''ہیئۃ کبار العلماء'' کے فتاوی:

۱-''ہیئۃ کبار العلماء'' کا تعارف:

اس ادارہ کا یہ نام ہمیں ۱۹۶۱ء میں مجمع البحوث الإسلامیۃ کے قیام سے پہلے کے مصری ادارہ ''ہیئۃ کبار العلماء'' کی یاد دلاتا ہے، غالبًا اس سعودی ادارہ کا یہ نام اسی مصری ادارہ کے نام سے ماخوذ ہے۔

یہ ادارہ شاہ فیصل بن عبد العزیز کے جاری کردہ شاہی فرمان مؤرخہ ۸/ ۷/ ۱۳۹۱ھ

کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا، اس فرمان میں کہا گیا تھا:(۱)

۱- ایک علمی ادارہ ''ہیئۃ کبار العلماء'' کے نام سے قائم کیا جائے۔

۲- یہ ادارہ سعودی عرب کے منتخب عظیم علماء شریعت پر مشتمل ہوگا، جن کا انتخاب شاہی حکم سے کیا جائے گا، ضرورت پڑنے پر شاہی حکم کے ذریعہ ان غیر سعودی سلفی (۲) حضرات کو بھی اس ادارہ کا رکن بنایا جا سکتا ہے جن کے اندر علماء کی صفات پورے طور سے پائی جائیں۔

۳- اس ادارہ کی ذمہ داریاں: اول: جو موضوعات ولی الامر کی جانب سے تحقیق ودلائل شرعیہ پر مبنی رائے دینے کے لئے دیئے جائیں ان کی بابت رائے پیش کرنا۔

دوم: عام احکام سے متعلق دینی مسائل میں تجاویز پیش کرنا تاکہ ان سے ولی الامر راہ نمائی حاصل کر سکے، متعلقہ مسئلہ ومنصوبہ کی بابت مقالات تیار کرا کر یہ تجاویز تیار کی جائیں گی۔

۴- اس ادارہ کے تحت ایک مستقل کمیٹی قائم کی جائے گی، اس کے ارکان اس ادارہ کے ارکان میں سے ہی شاہی حکم کے ذریعہ منتخب کئے جائیں گے، اس کمیٹی کی ذمہ داری اس ادارہ کی جانب سے مباحثہ کے لئے مقالات پیش کرنا اور انفرادی مسائل میں فتاوی جاری کرنا ہے، یہ کمیٹی عقائد، عبادات اور ذاتی معاملات کی بابت مستفتیوں کے سوالات کا جواب دے گی، اس کا نام اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء ہے، متعدد معاون اہل علم اس سے متعلق ہوں گے۔

۱- ملاحظہ ہو: الفقہ الإسلامی فی عہد أبناء الملک عبد العزیز، ڈاکٹر سلیمان بن عبد اللہ ابا الخیل، ص: ۳۹۷-۳۹۹، جامعۃ الامام محمد بن سعود الإسلامیۃ، ریاض۔

۲- اس ادارہ کے ارکان کے سلسلے میں زبردست مسلکی حساسیت کا ثبوت دیا گیا ہے، کہا گیا ہے کہ وہ سعودی سلفی ہوں گے، اسی لئے اس اجتہادی ادارے کو (جغرافیائی تقسیم کے اعتبار سے) ملکی اور صرف ایک مسلک کا پابند مانا جا سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ادارہ صرف ایک مکتب فکر اور صرف ایک مسلک پر اعتماد کرتا ہے، اگلی سطروں سے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ یہ ادارہ اپنی ہر سرگرمی میں ولی الامر کے حکم کا پابند ہے، یہاں تک کہ موضوعات کے انتخاب کے سلسلے میں بھی، میرے نزدیک یہ ایک بہت ہی تنگ ذہنیت کا آئینہ ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ ادارہ فکری طور پر دوسروں کا پابند ہے اور دنیا بھر کے مسلمانوں میں مقبولیت حاصل نہیں کر سکا ہے۔

۲-اس ادارہ کا اجتہادی طریقۂ کار:

پھر ہیئۃ کبار العلماء اور اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والإفتاء کا دستور وضع کیا گیا۔ ذیل میں اس دستور کے چند ایسے نقاط لکھے جا رہے ہیں جو ہمارے موضوع سے تعلق رکھتے ہیں:(۱)

۱-ہیئۃ کبار العلماء کے اجلاس ہر چھ ماہ میں ایک مرتبہ اس کے مستقل دفتر (ریاض) میں منعقد ہوں گے، استثنائی حالات میں یہ اجلاس کہیں اور بھی منعقد کئے جا سکتے ہیں، فوری توجہ کے طالب ضروری امور پر بحث کے لئے یہ ادارہ اپنا ہنگامی اجلاس کسی بھی وقت بلا سکتا ہے۔

۲-ادارہ کے سب سے زیادہ عمر رسیدہ پانچ ارکان باری باری اجلاسوں کی صدارت کریں گے، سب سے پہلے سب سے زیادہ عمر والا رکن صدارت کرے گا، نشستوں کا آغاز، ان کی نظامت، ان میں ہونے والے مباحثات کا نظام صدر کی ذمہ داری ہوں گے۔

۳-اجلاس کے انعقاد کے لئے دو تہائی ارکان کی حاضری لازم ہے، ادارہ اپنے فیصلے اور اپنی تجاویز حاضرین کی مطلق اکثریت کی رائے کے اعتبار سے ترتیب دے گا، اگر یکساں تعداد میں ارکان کی رائے دو موقفوں کی بابت ہوگی تو صدر کا ووٹ فیصلہ کن ہوگا، بہتر اور مفید یہ ہوگا کہ اکثریت کی رائے سے اختلاف رکھنے والے حضرات اپنے اختلاف کی نوعیت اور دلیلیں تحریر کریں اور ایک متبادل رائے بھی پیش کریں (۲)۔

۵-یہ کمیٹی فتوے تبھی جاری کرے گی جب کم از کم اس کے ارکان کی مطلق اکثریت فتوے پر متفق ہو، ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس فتوے پر کم از کم تین افراد غور و خوض ضرور کریں (۳)۔

۱- حوالۂ بالا، ص:۳۹۹-۴۰۲، ہم نے جن نقاط کا انتخاب کیا ہے انہیں بے کم و کاست نقل کیا ہے۔

۲- فیصلے کے لئے مطلق اکثریت پر اکتفا نیز اجلاس کے معتبر ہونے کے لئے دو تہائی ارکان کی شرکت پر اکتفا تمام فقہ اکیڈمیوں کا اختیار کردہ طریقہ کار ہے، یہ ایک صحیح بات ہے، اس لئے کہ اس طرح جو فیصلہ ہوگا وہ اجتماعی اجتہاد تو ہوگا لیکن اصولی اجماع نہ ہوگا، جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے تحریر کر آئے ہیں۔

۳- مسئلہ پر غور کرنے والوں کی تعداد کم از کم تین قرار دینا اچھی بات ہے، تاکہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دومختلف آرا کے حق میں ارکان کی یکساں تعداد ہونے کی صورت میں صدر کا ووٹ فیصلہ کن ہوگا۔

۶- معاشی یا سماجی امور سے متعلق مسائل (جیسے بینکنگ، تجارت کے مسائل) پر بحث کرتے وقت اس ادارہ پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے ساتھ ان علوم کے ایک یا چند ماہرین کو اجلاس میں شریک کرے، لیکن ایسے شریک اجلاس کو حق رائے دہی حاصل نہیں ہوگا(۱)۔

۷- ادارات البحوث العلمیۃ والإفتاء والدعوۃ والارشاد کی انتظامیہ ایک مجلّہ بھی جاری کرے گی، جس میں وہ علمی مقالات شائع کئے جائیں گے جن کی اشاعت کی ہیئۃ کبار العلماء اجازت دے۔

اسی طرح اس مجلّہ میں بعض اصحابِ قلم کی جانب سے برائے اشاعت موصول ہونے والے وہ علمی مقالات بھی شائع ہوسکیں گے جن کی اجازت ہیئۃ کبار العلماء کا جنرل سکریٹری دے گا۔

۸- کوئی بھی رکن اپنے کسی فتوے ومقالہ کو اس ادارہ کے رکن یا عہدہ دار کی حیثیت سے شائع وجاری نہیں کرسکتا ہے۔

۳- ہیئۃ کبار العلماء اور اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والإفتاء کے منتخب فتاوی:

ان منتخب فتاوی کے نصوص چوتھے باب کے مختلف مباحث میں درج کئے جائیں گے، سردست ہم ان کے عناوین اور چوتھے باب میں ان کے مقام کا تذکرہ کررہے ہیں (۲)۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جاری ہونے والا فتوی انفرادی نہ ہو کر اجتماعی ہو، باب اول کے خاتمہ میں بہتر تعریف کی تشریح کرتے وقت ہم نے اس شرط پر واضح کلام کیا ہے۔

۱- اس نقطہ میں بہت اہم بات یہ کہی گئی ہے کہ اگر مسئلہ کی شقوں اور تفصیلات کا علم فقیہ کو نہ ہو تو اس کے سلسلے میں دیگر اصحاب اختصاص کی رائے لی جائے گی۔

۲- اللجنۃ الدائمۃ کی تجاویز کو "فتوی" کہا جاتا ہے، یہ عقائد، عبادات وعائلی احکام سے متعلق ہوتی ہیں، جب کہ ہیئۃ کبار العلماء کی جاری کردہ تجویز "قرار" (فیصلہ) کہلاتی ہے، جیسے فقہ اکیڈمیوں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۱-بدعتوں کی بابت فتوی (ب: ۴،ف: ۲،ث: ۱،مط: ۳)۔

۲-فیصلہ نمبر ۷۷، بابت: ہدی ودم کے طور پر ذبح کئے گئے جانوروں کا گوشت حرم سے باہر بھیجنا (ب: ۴،ف: ۲،ث: ۲،مط: ۳)۔

۳-فتوی بابت: بیوی سے لمبی مدت تک بے تعلق رہنا (ب: ۴،ف: ۲،ث: ۳،مط: ۳)۔

۴-فیصلہ نمبر: ۲۵، بابت: عقود میں شرط جزائی (ب: ۴،ف: ۲،ث: ۴،مط: ۸)۔

۵-فیصلہ نمبر: ۱۷۹، بابت: ہیئۃ کبار العلما کا اعلامیہ (ب: ۴،ف: ۲،ث: ۶،مط: ۱)۔

۶-فیصلہ نمبر: ۱۷۱، بابت قرآن کے بیان کردہ واقعات کی فلم بنانا (ب: ۴،ف: ۲، ث: ۷،مط: ۱)۔

دائرۃ الاوقاف والشئون الإسلامیۃ، دبئ کے تحت قائم إدارۃ الإفتاء والبحوث کے فتاوی:

۱: تعارف:

دائرۃ الاوقاف والشئون الإسلامیۃ دبئ کے تحت قائم إدارۃ الإفتاء والبحوث کے شعبہ افتاء سے شائع ہونے والے فتاوی (جن کے مجموعہ پر مشتمل اب تک یعنی ۱۴۲۴ھ تک سات جلدیں منظر عام پر آ چکی ہیں) مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ الکویتیۃ کے جیسے ہیں، یعنی ان میں بھی فتاوی کو مشہور فقہی ابواب کی ترتیب پر متعدد کتب میں تقسیم کیا گیا ہے، لیکن ہر کتاب کو ابواب میں تقسیم نہیں کیا گیا ہے، اس لئے کہ ان فتاوی میں کتب فقہ کی تقسیم پر اعتماد کیا گیا ہے جب کہ کویت کے مجموعۂ فتاوی میں کتب حدیث کے طریقہ وترتیب کو اختیار کیا گیا ہے، ان دونوں طریقوں میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں کی فہرستیں بہت تفصیلی اور واضح ہیں۔

دونوں میں سب سے پہلے عقائد سے متعلق فتاوی ذکر کئے گئے ہیں، پھر عبادات سے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) کی تجاویز کو فیصلہ کہتے ہیں، حقیقت میں ہیئۃ کبار العلماء کو ایک ملکی فقہ اکیڈمی ماننا بہتر ہے، باب کے آخر میں یہ بات آئے گی۔

متعلق اور پھر معاملات سے متعلق۔

ان دونوں نے بعض معاصر فقہی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں، مثلاً کویت کے فتاوی میں ''الأحوال الشخصیۃ'' اور دبئ کے فتاوی میں ''کتاب التأمین''، مؤخر الذکر میں ایک عنوان کتاب الجامع (متفرق مسائل کا جامع باب) ہے، جب کہ کویت کے فتاوی میں ایسے ہی مسائل پر'' کتاب الحظر والإباحۃ'' کا عنوان باندھا گیا ہے۔

فتاوی کے یہ دونوں مجموعے اپنے عام منہج کے اعتبار سے، کسی بیرونی اثر ودباؤ سے آزادی کے اعتبار سے اور فتوے کے سلسلے میں محکم علمی منہج پر کاربند ہونے کے اعتبار سے اگرچہ یکساں ہیں۔لیکن ان دونوں کی کچھ خاص خصوصیات ہیں، کویت کی وزارت اوقاف کے مجموعۂ فتاوی کے امتیازات پر گفتگو ہو چکی ہے، اور دبئ کی وزارت اوقاف کے فتاوی کی خصوصیات آگے درج کی جائیں گی۔

۲-فتاوی کے سلسلے میں اختیار کردہ منہج:

دائرۃ الاوقاف دبئ میں تحریری طور پر موصول ہونے والے سوالوں کے جوابات کے منہج کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ:(۱)۔

یہاں پر یہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادارہ اپنے جوابات کے سلسلے میں ایک واضح علمی منہج پر گامزن ہے، جس کی وضاحت یہ ہے:

۱-آنے والے سوال کی بابت باہمی مشورہ اور اسے اچھی طرح سمجھنا۔

۲-سوال کا واضح جواب، جواب کے سلسلے میں اہل علم کے صحیح ترین قول پر اعتماد، اور اس سلسلہ میں جہاں تک ہو سکے (اگر سائل کسی حرج میں مبتلا نہ ہو تو) امام مالکؒ کے قول کی ترجیح، اس لئے کہ وہ مملکت (متحدہ عرب امارات) کا سرکاری مسلک ہے۔

۱- فتاوی شرعیہ ۱/۳۸-۴۰، ترتیب: قسم الإفتاء طبع چہارم، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۳ء۔

اگر مالکی مسلک کے مطابق فتوی دینے سے مشقت لازم آئے تو پھر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق فتوی دینا اس لئے کہ وہ دبئ کے باشندگان کی ایک بڑی تعداد کا مسلک ہے، پھر حنفی مسلک کے مطابق اور پھر حنبلی مسلک کے مطابق فتوی دیا جائے گا۔

اگر مسئلہ کی بابت کسی بھی فقہی مسلک کی رائے میں حرج ومشقت نہ ہوتو مسالک اربعہ کی رائے ذکر کی جاتی ہے، لیکن اس سلسلے میں مالکی مسلک کو ترجیح دی جاتی ہے، ہر مسلک کے قول کا اس کے معتبر مصادر سے حوالہ دیا جاتا ہے، کسی بھی قول کے قائلین کے دلائل خوب دیئے جاتے ہیں، جب کہ جو لوگ اس کے قائل نہ ہوں ان کی رائے اور ان کے دلائل کو اختصار کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، نیز آیات واحادیث کے حوالہ کا بھی اہتمام کیا جاتا ہے۔

۳-اقوال کے لئے مختلف مصادر کا بقید صفحہ حوالہ دیا جاتا ہے۔

۴-جواب لکھے جانے کے بعد شعبۂ افتاء کے تمام اراکین کی خدمت میں اسے پیش کیا جاتا ہے، اور وہ اس پر دستخط کرتے ہیں۔

پھر اس پر ایک ایسا عنوان لگا کر جو قارئین کو اس کے موضوع کا پتہ دے کمپیوٹر پر لکھوایا جاتا ہے۔

اور کمپیوٹر پر لکھوائے جانے کے بعد اسے پھر دوبارہ شعبۂ افتاء کے اراکین کے پاس غور وفکر کرنے اور ان سے دستخط لینے کے لئے پیش کیا جاتا ہے، پھر اس فتوے کی کاپی اللجنۃ العلیا کے ارکان میں تقسیم کی جاتی ہے تاکہ وہ ہر جمعرات کو ہونے والے ہفتہ واری اجلاس میں اس پر غور وفکر کریں۔

پھر ان حضرات کے اتفاق یا ان کی اکثریت کی بنیاد پر اس فتوے کو جاری کیا جاتا ہے۔

اللجنۃ العلیا کے صدر اس پر دستخط کرتے ہیں، پھر ان کے دفتر سے اس کی تصدیق کی جاتی ہے، اور پھر یہ فتوی مستفتی کو دے دیا جاتا ہے، یا اگر یہ فتوی ایسا ہوتا ہے کہ رسالوں میں اس کی اشاعت مناسب ہو یا پھر وہ کسی مجلّہ کے ذریعہ ہی موصول ہوتا ہے تو ایسی صورت میں رسالوں

میں یہ جواب شائع کرایا جاتا ہے۔

پھر اس کی ایک ایک کاپی ادارۃ الإفتاء میں، دستاویزوں میں، ڈائرکٹر جنرل کے دفتر میں اور ٹیکنیکل دفتر میں محفوظ کر دی جاتی ہے، تا کہ بوقت ضرورت اس سے استفادہ کیا جا سکے۔

عیسوی سن کے آخر میں (مملکت کے بجٹ کے اعتبار سے) ان تمام فتاوی کو مرتب کر کے فقہی ابواب پر تقسیم کر کے ایک مجموعہ کی صورت میں شائع کیا جاتا ہے، ترتیب کے سلسلے میں فقہ مالکی کی کتابوں کی ترتیب کا اتباع کیا جاتا ہے۔

یہ وہ منہج ہے جس پر ادارۃ الافتاء والبحوث کا شعبۂ فتوی عمل پیرا ہے۔

۳- ان فتاوی کی اہم خصوصیات:

مذکورہ بالا منہج اور مطبوعہ فتاوی (۱) سے واقفیت کے بعد ان فتاوی کی حسب ذیل خصوصیات سامنے آئیں۔

۱-سوال وجواب میں واضح اسلوب۔

۲- کتاب وسنت کے شرعی دلائل کا مختصر حوالہ کے ساتھ تذکرہ، کویت کے فتاوی عام طور پر اس خصوصیت سے عاری ہوتے ہیں، جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں۔

۳-ضرورت کے وقت معتبر کتابوں کی اہم عبارتوں کا تذکرہ۔

۴- جدید مسائل کے سلسلے میں اہم فقہ اکیڈمیوں کے فیصلوں پر اعتماد، اور ان فیصلوں کے مکمل متن کا تذکرہ۔

۵-اس ادارہ کے فتاوی کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ جاری ہونے سے پہلے ہر فتوے پر کئی مرحلوں میں غور وفکر کیا جاتا ہے، بنیادی طور پر اس کے دو مرحلے ہوتے ہیں:

۱- ادارۃ الإفتا کے ڈائریکٹر اور اس کے مفتی اعظم محترم ڈاکٹر احمد عبد العزیز حداد کے ذریعہ مجھے یہ مطبوعہ فتاوی بسہولت مل گئے، خداوند تعالی انہیں اس کی بہترین جزا دے۔

ایک: شعبۂ افتاء کے ارکان کی جانب سے تحریری جواب، اس پر نظر ثانی اور اس پر دستخط۔

دوم: نظر ثانی ومباحثہ کے لئے اللجنۃ العلیا میں فتوے کو پیش کرنا، اور پھر اتفاق یا اکثریت کی بنیاد پر اسے جاری کرنا۔

اس منہج کی وجہ سے یہ فتاوی واقعی اجتماعی افتاء کا نمونہ ہو جاتے ہیں، یہ پہلو ان فتاوی کو زیادہ قرینِ صواب، خواص وعوام اور مستفتیوں کے لئے زیادہ قابل قبول بنا دیتا ہے۔

۴-منتخب فتاوی:

یہ فتاوی چوتھے باب کے سات مباحث میں اپنے اپنے مقامات پر ذکر کئے جائیں گے، یہ باب معاصر اجتماعی اجتہاد کے نتائج کے ساتھ خاص ہے، وہاں یہ فتاوی دیگر اجتہادی اداروں کے فتاوی وفیصلوں کے شانہ بشانہ ذکر جائیں گے۔

سر دست ہم بس ان فتاوی کے عناوین اور چوتھے باب میں ان کے مقام کا تذکرہ کریں گے۔

۱-عقائد کے سلسلہ میں خبر واحد پر عمل کا حکم (ب: ۴، ف، ۲، ث: ۱، مط: ۲)۔

۲-خودکشی کرنے والے کے غسل وکفن کا حکم (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۳، مط: ۲)۔

۳-''زواج مسیار'' کا حکم (ب: ۴، ف، ۲: ث، ۳، مط: ۲)۔

۴-کسی ایسے شخص کو عمارت کرایہ پر دینا جو اسے معاصی میں استعمال کرے (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۴، مط: ۹)۔

۵-مانع حمل ادویہ وتدابیر کا استعمال (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۵، مط: ۳)۔

۶-ملازمت کے اختتام کے بونس کا استحقاق (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۶، مط: ۳)۔

۷-خصوصی دروس (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۷، مط: ۳)۔

(۲) اسلامی بینکوں و مالیاتی اداروں میں قائم شرعی نگرانی وفتوی کمیٹیوں کے نمونے:

پچھلے صفحات میں مطلب اول کے اندر ہم نے خاص اجتماعی اجتہاد کے اداروں پر کلام کیا تھا، یہ ادارے اجتماعی شرعی فتاوی کی وہ کمیٹیاں اور بورڈس ہیں جو عام طور پر وزارت اوقاف یا شعبۂ اوقاف کے تابع ہوتے ہیں۔

ہم نے ایسے تین اہم اداروں پر گفتگو کی تھی، اور ان پر گفتگو سے پہلے ہم نے اسلام میں فتوے کی اہمیت پر بطور تمہید کلام کیا تھا۔

اب ہم جزوی اجتماعی اجتہاد کے اداروں پر گفتگو شروع کر رہے ہیں، یہ وہ ادارے ہیں جو فقہ اسلامی کے کسی ایک موضوع یا پہلو پر توجہ دیتے ہیں، زیر نظر عنوان کے تحت ہم اقتصادی پہلو یا بالفاظ دیگر مالی معاملات پر غور وفکر کرنے والے اداروں کا مطالعہ کریں گے۔

قدیم زمانہ سے انسان بازاروں میں مالی معاملات انجام دیتا آیا ہے، لیکن زندگی کے ارتقا و پیچیدگی کے ساتھ ساتھ ان معاملات میں بھی ارتقا و وسعت کا عمل ہوتا رہا ہے، یہ عمل عصر حاضر میں یہاں تک پہنچ گیا کہ صرف مالی معاملات کی انجام دہی کے لئے خاص و مستقل اداروں کی ضرورت محسوس ہونے لگی، تاکہ یہ ادارے زیادہ مفید و بارآور ہوں۔

ان اداروں کی سب سے واضح مثال بینک اور سرمایہ کارانہ کمپنیاں ہیں، ان کا آغاز یورپی ممالک میں جدید انقلاب کے بعد ہوا، اس لئے ان اداروں پر مغربی معاشروں کے افکار ومقاصد نیز ان کی خصوصیات کا رنگ چڑھ گیا، یہی وجہ ہے کہ یہ ادارے خالص مادی نظریہ پر قائم ہیں، ان کا مقصود صرف منافع کا حصول ہے، خواہ اس کے لئے بیع واجارہ جیسے مشروع وسائل، اختیار کرنے ہوں یا سود، ذخیرہ اندوزی و جوے جیسے غیر مشروع وسائل اختیار کرنے پڑیں۔

ذیل میں پانچ مشہور اسلامی بینکوں و مالیاتی اداروں کے شرعی نگراں بورڈس کی اہم کارگزاریوں کا مطالعہ پیش کیا جارہا ہے، آخر میں محاسبہ ونظر ثانی اکیڈمی پر گفتگو ہوگی، یہ اکیڈمی

اسلامی بینکوں و مالیاتی اداروں کے لئے احکام شریعت سے ہم آہنگ محاسبہ ونظر ثانی کے ضابطے تشکیل دیتی ہے۔

دبئ اسلامی بینک کا فتوی وشرعی نگرانی بورڈ

۱- دنیا کے پہلے اسلامی بینک دبئ اسلامی بینک کا آغاز

الحاج سعید احمد آل لوتاہ ہی اسلامی بینک کے تصور کے تخلیق کار ہیں، وہ اسلامی بینک کے بانی صدر ہیں، وہ اس کے بورڈ آف ڈائریکٹرس کے ایک طویل عرصہ تک سربراہ رہے، انھوں نے اسی بینک سے شائع ہونے والے مجلۃ الاقتصاد الإسلامی کے پہلے اور دوسرے شمارے میں دبئ اسلامی بینک کے آغاز کی تاریخ بیان کی ہے، ذیل میں ہم ان کی اس تحریر کی تلخیص درج کرر ہے ہیں:

ربا (سود) کے لین دین اور معاشیات ومعاشروں پر اس کے خطرناک اثرات کی بابت سن اور پڑھ کر الحاج سعید لوتاہ اور ان کے بعض دوستوں نے مسلمانوں کو سودی بینکوں سے نجات دلانے کی بابت منصوبہ بندی اور غور وفکر کا آغاز کیا، ان کا خیال تھا کہ غیر سودی بینک کا قیام اس کا حل ہے، انھوں نے غیر سودی بینکاری کی بابت متعدد کتابیں پڑھ رکھیں تھیں، لیکن یہ کتابیں نظریاتی تھیں، اور عملی تطبیق کی محتاج تھیں، اور یہ تطبیق ایک پر خطر راہ تھی، اس لئے کہ یہ لوگوں کی عام اختیار کردہ راہ سے مختلف تھی۔

لیکن ایک روز انہوں نے اس وقت کے دبئ کے حکمراں شیخ راشد بن سعید آل مکتوم کو اس خواہش وتمنا کا اظہار کرتے ہوئے سنا کہ کاش وہ ایک غیر سودی مالیاتی ادارہ قائم کرسکیں، تا کہ مسلمان سودی بینکوں و مالیاتی اداروں سے معاملہ کرنے کی وجہ سے جس مشقت وگناہ میں مبتلا ہورہے ہیں اس سے نجات پاسکیں، خود الحاج سعید لوتاہ اس سلسلہ میں برسوں سے فکرمند تھے، یہ

سن کر ان کی ہمت بڑھی اور انہوں نے شیخ راشد کی خدمت میں اپنا منصوبہ رکھ دیا، دونوں کے درمیان طویل غور وفکر کے بعد شیخ نے اس کی منظوری دے دی، ۱۹۷۴ء میں الحاج سعید آل لوتاہ صاحب نے بعض عرب ممالک کا سفر کر کے وہاں کے علما و ماہرین سے ملاقات کی، ان علماء و ماہرین نے الحاج سعید کے اس منصوبہ کی تائید کی، اور بعض حضرات تو اس بینک کا نظام تشکیل دینے کے لئے دبئی آ گئے (۱)۔

ان کے دبئی واپس ہونے کے بعد دبئی کے حکمراں نے اس منصوبہ کو باقاعدہ اجازت دے دی، اس فرمان میں انہوں نے دبئی اسلامی بینک کے ایک ایسی لمٹیڈ شیر ہولڈنگ کمپنی کے طور پر قیام کی اجازت دی جس کا مرکز دبئی ہو، یہ حکم نامہ ۲۱ر صفر ۱۳۹۵ھ/ ۱۲ر مارچ ۱۹۷۵ء کو جاری ہوا۔

غیر سودی بینکاری کے تصور کو عزیز رکھنے والے بعض کویتی غیور مسلمانوں کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے ان سے رابطہ قائم کر کے اس میں شرکت کی اجازت چاہی، اور چند مہینوں بعد بینک کا باقاعدہ افتتاح ۱۰ر رمضان ۱۳۹۵ھ مطابق ۱۵ر ستمبر ۱۹۷۵ء کو ہوا۔

اس بینک کے قیام سے دین پسند حضرات بہت خوش ہوئے، اس بینک کے شیر لینے اور اس کے ساتھ معاملات کرنے کے لئے ایسے بہت سے لوگ آگے آئے، بعض بدطینت لوگوں نے اس کی کامیابی پر شبہ کا اظہار کیا، وہ عزائم کو پست کرنے کی کوششیں کرنے لگے، لیکن اللہ نے ان کی خواہشات اور گمانوں کو خاک میں ملا دیا، یہ بینک مستقل ترقی کرتا گیا، تھوڑے ہی عرصہ بعد متعدد اسلامی بینک اور قائم ہو گئے، جیسے بیت التمویل الکویتی، (اس کے بانیان دبئی اسلامی بینک کے شیئر ہولڈرز تھے)، بحرین اسلامی بینک، اردنی اسلامی بینک، فیصل اسلامی بینک، اور عالمی اسلامی بینک برائے سرمایہ کاری وترقی (۲)۔

۱- مجلۃ الاقتصاد الإسلامی شمارہ: ۱، ص: ۴-۷، جلد: ۱، ۱۴۰۲ھ۔

۲- الاقتصاد الإسلامی، شمارہ: ۲، ص: ۴-۷۔

۲- اسلامی دبئی بینک کے شرعی نگرانی بورڈ کا طریقہ کار(۱)

شرعی نگرانی بورڈ کا لائحۂ عمل تحریری صورت میں موجود ہے، اس کے جو نقاط ہمارے مطالعہ سے متعلق ہیں ہم ذیل میں ان کو درج کررہے ہیں:

الف: طریقۂ کار کی بابت:

۱- بورڈ کی ہر ماہ ایک میٹنگ ہوگی، ضرورت پڑنے پر دیگر میٹنگیں ہوسکتی ہیں۔

۲- اکثر ارکان کی موجودگی سے یعنی چار میں سے تین ارکان کی موجودگی کی صورت میں بورڈ کی میٹنگ صحیح مانی جائے گی۔

۳- بورڈ کے فیصلے حاضرین کی اکثریت کی رائے کے مطابق جاری کئے جائیں گے، مختلف رایوں کے حق میں یکساں تعداد ہونے کی صورت میں اس رائے کو ترجیح دی جائے گی جس جانب صدر کا رجحان ہوگا، بورڈ کے فیصلے ایک مخصوص ریکارڈ میں مدون کئے جائیں گے، اور اس میں یہ نہیں لکھا جائے گا کہ یہ فیصلہ اکثریت سے ہوا ہے یا بالاتفاق۔ (یہ طریقہ کار دیگر فقہ اکیڈمیوں سے مختلف ہے)۔

۴- بورڈ کا سربراہ میٹنگوں میں بینک میں کام کرنے والے لوگوں یا دیگر ماہرین کو ان کے تجربات سے استفادہ کے لئے بلا سکتا ہے، لیکن ایسے لوگوں کو حق رائے دہی حاصل نہ ہوگا۔ (ماہرین کی شرکت اور انہیں حق رائے دہی حاصل نہ ہونے کی یہ بات فقہ اکیڈمیوں کے طریقۂ کار کے موافق ہے)۔

۵- شرعی نگراں اس بورڈ کا سکریٹری ہوگا، اور وہ اس بورڈ و بینک کے درمیان رابطہ کی کڑی ہوگا، اس بورڈ اور بینک کے تنفیذی شعبوں کے درمیان وہی رابطہ کو منظم کرے گا۔ بورڈ کی میٹنگوں کے موضوعات وہی ترتیب دے گا، ارکان کو دعوت نامے وہی ارسال کرے گا، بورڈ کے

۱- مستفاد از: لائحۃ الہیئۃ، ص: ۱-۷، یہ ایک غیر مطبوعہ داخلی دستاویز ہے۔

فیصلوں اور فتاوی پر عمل کی بابت ایک نگراں کی حیثیت سے وہ شرعی ماہرین کے تعاون سے نگرانی رکھے گا، بینک کے معاملات پر وہ نظر رکھے گا، تا کہ یہ یقینی بنایا جا سکے کہ یہ معاملات بورڈ کے فتاوی وفیصلوں کے مطابق ہیں، نیز بورڈ کے فتاوی وفیصلوں کے خلاف ہونے والے معاملات پر اپنی رپورٹ پیش کرے گا، تا کہ ان کا مطالعہ کر کے ان کی بابت مناسب فیصلہ کیا جا سکے۔

ب: اس بورڈ کا دائرہ کار:

یہ بورڈ بینک کے تمام شرعی پہلوؤں پر نگاہ رکھے گا اور اس کی سرگرمیوں کو اسلامی رخ دے گا، اور بینک کے عملہ کو تمام معاملات میں احکام شریعت پر کاربند رہنے کے سلسلے میں تعاون دے گا، اس سلسلے میں بورڈ مندرجہ ذیل کام کرے گا:

۱- بورڈ کو پیش کئے گئے موضوعات کی بابت فتاوی جاری کرنا اور تجاویز پیش کرنا۔

۲- بینک جو عقود کرتا ہے، جو معاہدے کرتا ہے، سرمایہ داری کے جو طریقے اختیار کرتا ہے، جو منصوبے بناتا ہے اور سرمایہ کاری کے جو فنڈ قائم کرتا ہے یا جن میں شرکت کرتا ہے اور جو بونڈس وغیرہ جاری کرتا ہے ان سب پر بورڈ نگاہ رکھتا ہے، اور اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ یہ تمام امور احکام شریعت کے مطابق ہی ہوں۔

بورڈ کا ایک نمائندہ بینک کی جنرل باڈی کی میٹنگ میں شرکت کر کے وہاں بورڈ کی سالانہ رپورٹ پڑھ کر سناتا ہے، اور جنرل باڈی کے ارکان کے سوالات کے جواب دیتا ہے۔

۴- بینک کے طریقۂ کار و معاملات میں ہونے والی ان شرعی مخالفتوں کی ایک رپورٹ یہ بورڈ بینک کی منیجمنٹ باڈی کے سربراہ کو بھیجتا ہے، اس سے شرعی نگراں کو کمیوں وخامیوں کا علم ہوتا ہے، اور پھر یہ سربراہ بینک کے تنفیذی شعبوں کو ان معاملات کو روک دینے یا ان کی تصحیح یا ان کی عدم تکرار کی ہدایت دیتا ہے۔

۵- بورڈ کے اندر قائم شرعی تربیت کا یونٹ بینک کے ملازموں کو اسلامی بینکنگ سے

متعلق شرعی اسلامی اصولوں کے تطبیق کی تربیت دیتا ہے۔

۶-شرعی مطالعات کے لئے قائم یونٹ ان جدید مسائل کی بابت مقالات ومطالعات تیار کرتا ہے جو بورڈ کے پاس اس مقصد سے بھیجے جاتے ہیں کہ بورڈ حل پیش کرے، اور نئے طریقہ ہائے کاروبار وجود میں لائے، تاکہ بینک ارتقا کا ساتھ دے سکے اور اسلامی بینکنگ کو آگے بڑھا سکے۔

۷-بورڈ سرمایہ کاری کے ان طریقوں، ڈپازٹ اور اسلامی فائنانس کے ان عقود پر غور وفکر کرتا ہے جو بینک کے مینجمنٹ اور تنفیذی شعبوں نے تجویز کئے ہوتے ہیں، یا جن نئے مسائل کی بابت بینک کی انتظامیہ بورڈ سے نئے متبادل تجویز کرنے کی درخواست کرتی ہے۔

ج-فتوی اور اس کا اجرا:

۱-بورڈ کے فیصلے اور فتاوی اجتماعی ہوتے ہیں، بورڈ کے کسی رکن کو بینک کے معاملات اور اس کی سرگرمیوں کے بارے میں انفرادی فتوی جاری کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔

۲-بورڈ کے فتوے اور فیصلے واجب العمل ہوتے ہیں، بینک کے تمام شعبوں اور ملازمین پر ان کی پابندی لازمی ہوتی ہے۔

(یہ بہت اہم بات ہے، جو اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ بینک صحیح رخ پر قائم رہے، اس کے برخلاف فقہ اکیڈمیوں کے فیصلے واجب العمل نہیں ہوتے ہیں)۔

۳-بورڈ کے اجتہاد کی بنیاد معتبر شرعی دلائل پر ہوتی ہے، ہاں البتہ بورڈ مجتہد صحابہ وتابعین نیز ائمہ اربعہ کی فقہ سے مدد لیتا ہے، مختلف اجتہادات کی موجودگی میں اس اجتہاد کو بورڈ اختیار کرتا ہے جو دلیل کے اعتبار سے سب سے زیادہ مضبوط ہو، اور مصلحت سے سب سے زیادہ موافق ہو، اور ضرورت کی تکمیل بھی کرتا ہو، بورڈ کسی متعین اجتہادی رائے کا پابند نہیں ہوتا ہے، نئے دلائل یا مصلحت کی بنیاد پر بورڈ اپنے جاری کردہ فتوے یا تجویز میں تبدیلی بھی کر سکتا ہے۔

(یہ بھی ایک بہت اہم بات ہے، اور فقہ اکیڈمیوں کے اختیار کردہ منہج کے مطابق ہے)

د- دیگر اداروں سے بورڈ کا تعلق:

دیگر بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں میں قائم شرعی نگرانی بورڈس، علمی وفقہی اکیڈمیوں اور اسلامی بینکنگ سے متعلق مسائل پر توجہ دینے والے علما وفقہاء سے بورڈ اچھے تعلقات قائم کرنے کے لئے کوشاں رہتا ہے، تاکہ بورڈ میں زیر غور مسائل کی بابت ان سے مدد لی جاسکے۔

سوم- منتخب فتوی:

کریڈٹ کارڈ (ویزا کارڈ) کے ذریعہ کرنسی حاصل کرنا، (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۴، مط: ۱)۔

کویت فائنانس ہاؤس کا بورڈ برائے فتوی وشرعی نگرانی:

ا- کویت فائنانس ہاؤس، ایک تعارف:

کویت فائنانس ہاؤس ۱۹۷۷ء میں ایک ایسے غیر سودی بینک کے طور پر قائم ہوا جو احکام شریعت کے مطابق کام کرے(۱)۔

ماہرین کی رائے میں اس ادارہ کا شمار دنیا کے کامیاب ترین اور بڑے اسلامی بینکوں میں ہوتا ہے۔

گزشتہ چوتھائی صدی سے زائد عرصہ میں اس ادارہ نے تیز رفتار ترقی کی، اور احکام

۱- یہ ادارہ دبئی اسلامی بینک کے آغاز سے دو سال بعد قائم ہوا، اس ادارہ کے کچھ بانیان دبئی اسلامی بینک میں شریک تھے، دبئی اسلامی بینک کے تذکرہ میں یہ بات گزر چکی ہے۔

شریعت کی زبردست پابندی کی وجہ سے اپنے کلائنٹس کے درمیان اعتماد حاصل کیا۔

اس زبردست کامیابی میں اس ادارہ کی مدد اس کے اس دستور نے کی ہے جس کی رو سے یہ مندرجہ ذیل کام کرسکتا ہے۔

۱- بینکنگ کے تمام معروف کاموں کی انجام دہی اور سہولیات کی فراہمی۔

۲- براہ راست سرمایہ کاری یا خریداری یا مختلف پروجیکٹس اور کاموں کا فائنانس۔

۲- بورڈ برائے فتوی وشرعی نگرانی اور معاشی مسائل میں اس کا اجتماعی اجتہاد:

کویت فائنانس ہاؤس میں شروع سے ہی بورڈ برائے فتوی وشرعی نگرانی قائم ہے، لیکن ابتدائی پانچ برسوں میں اس بورڈ کے صرف ایک رکن تھے، جو تمام عقود ومعاملات میں شرعی پہلو کے پہلے شرعی مشیر تھے یہ صاحب تھے: ڈاکٹر بدر المتولی عبد الباسط (۱)۔

پھر اس بورڈ میں دیگر ماہرین شریعت حضرات بطور رکن داخل ہوئے، یہاں تک کہ ارکان کی تعداد پانچ ہوگئی۔

یہ بورڈ کویت فائنانس ہاؤس کی مینجمنٹ کمیٹی کے سربراہ کے دفتر کا براہ راست تابع ہوتا ہے، اور دو ذیلی کمیٹیوں پر مشتمل ہے۔

اول: نگراں مشیر کمیٹی۔

دوم: تنفیذی کمیٹی۔

۱- بدر المتولی عظیم مصری عالم اور حنفی فقیہ تھے، ۱۹۳۵ء میں انہوں نے فقہ حنفی اور اصول فقہ پر ڈاکٹریٹ کی تھی، جامعہ ازہر، جامعہ بغداد اور جامعہ کویت میں تدریسی خدمات انجام دیں، متعدد دینی وعلمی عہدوں پر فائز رہے، ۱۹۷۴ء میں الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ کے ادارہ کی نشأۃ ثانیہ کی ذمہ داری ان کو دی گئی، اور اس کے جنرل سکریٹری بنائے گئے، ایک طویل عرصہ تک کویت کی وزارت اوقاف میں فتوی بورڈ کے سربراہ رہے، (ان کے تعارف کے لئے ملاحظہ ہو: مجموعۃ الفتاوی الکویتیۃ، ۱/۱۰۶-۱۰۷)۔

الف:اس بورڈ کی اہم ذمہ داریاں:(۱)

۱-کویت فائنانس ہاؤس کے کاموں کی فقہی وشرعی نگرانی۔

۲- بینک کی اہم سرگرمیوں اور مسائل کی بابت شرعی فتاوی جاری کرنا اور بینک کی خلاف شریعت سرگرمیوں کی وضاحت۔

۳-اسلامی بینکوں کی سرگرمیوں کا شرعی وفقہی نقطۂ نظر سے مطالعہ۔

۴-کویت فائنانس ہاؤس اور دیگر اسلامی بینکوں کی سرگرمیوں کی بابت فقہی معاملات سے متعلق سوالات کا مطالعہ، ان کا جواب، ان کی بابت صحیح شرعی رائے کا بیان، اور ہر شبہ کی وضاحت۔

۵-کویت فائنانس ہاؤس کے عقود کی بابت پروجیکٹس کے حتمی شکل میں سامنے آنے سے پہلے ان کا جائزہ، تاکہ ان پروجیکٹس کی بابت اس بات کو یقینی بنایا جاسکے کہ ان کی کوئی دفعہ فقہ اسلامی کے خلاف نہ ہو۔

۶-ایسی سالانہ رپورٹ کی تیاری جس میں بورڈ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے اس بات کو بیان کیا جائے کہ پچھلے برس کویت فائنانس ہاؤس کی تمام سرگرمیاں احکام شریعت کے مطابق رہیں۔

۷-فتاوی کی ترتیب کی نگرانی، مطبوعہ فتاوی کو ایک ایسے شرعی مرجع، وسرکاری دستور کی حیثیت میں پیش کرنا جس کی پابندی کویت فائنانس ہاؤس کے لئے لازمی ہو۔ ہاں جس فتوے سے یہ بورڈ رجوع کرلے اس کی یہ حیثیت نہیں ہوگی۔

۱- ملاحظہ ہو: أبحاث ندوۃ الإمارات: ۱/۴۷۵-۴۷۶، مقالہ ڈاکٹر خالد مذکور عبداللہ۔ یہاں ہم نے اس بورڈ کی صرف وہی ذمہ داریاں ذکر کی ہیں جو ہمارے مقالہ کے موضوع سے متعلق ہیں۔

۲- حوالۂ بالا: ۱/۴۷۷-۴۷۸۔

ب: بورڈ کا منہج فتوی:(۲)

بورڈ پہلے زیر غور مسئلہ کو خوب اچھی طرح سمجھتا ہے اور پھر اپنے فتوے میں مندرجہ ذیل طریقہ اختیار کرتا ہے۔

۱- اگر مسئلہ کا حل کتاب وسنت کی کسی نص میں موجود ہو تو پھر اس پر عمل لازمی ہے۔

۲- اگر مسئلہ نیا ہو، اور اس کے جیسے کسی مسئلہ کی بابت فقہاء کا اختلاف ہو، اور ان کے مابین پائی جانے والی رایوں میں سے ہر ایک کے دلائل قابل لحاظ ہوں تو پھر بورڈ اس رائے پر فتوی دیتا ہے جو مصلحت سے سب سے زیادہ ہم آہنگ اور لوگوں کے لئے سب سے زیادہ آسان ہو۔ اس لئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت ہے: ''آسانیاں اختیار کرو مشکلیں نہیں'' (۱)۔

۳- اگر درپیش مسئلہ کی (یا اس کی کسی نظیر کی) بابت فقہائے متقدمین کی کوئی رائے منقول نہ ہو تو بورڈ اس کے سلسلہ میں قواعد شریعت کی روشنی میں فتوی دے گا، مصلحت کو ترجیح دیگا اور حتی الامکان قاعدہ فقہیہ (دفعہ مفسدہ جلب مصلحت پر مقدم ہے) کی رعایت رکھے گا۔

۴- نئے دلائل کی دریافت صورت یا مسئلہ کا نیا فہم حاصل ہونے یا فنی پہلوؤں میں کوئی فرق پیدا ہو جانے کی وجہ سے بورڈ اپنے فتوے سے رجوع کر لیتا ہے۔

۵- بورڈ دیگر اسلامی بینکوں کے شرعی بورڈس کے فتاوی کا پابند نہیں ہے، ہاں استفادہ اور غور وفکر میں وسعت کے لئے ان دیگر اداروں کے فتاوی کا علم حاصل کرے گا، لیکن اس سلسلے میں اس پہلو کا خیال رکھے گا کہ فتوی زمان وعلاقہ کے تبدیل ہونے سے بدل جاتا ہے۔

ج: بورڈ کا طریقۂ کار:

مسئلہ کے سامنے آنے سے لیکر فتوی جاری کرنے اور پوچھنے والے ادارہ تک اسے پہنچانے

۱- بخاری (۶۹) ومسلم (۱۷۳۴) کا ایک جملہ۔

تک کے عمل میں بورڈ کئی اقدامات کرتا ہے، ذیل میں ایسے اہم مراحل کا ذکر کیا جا رہا ہے(۱)۔

۱- بورڈ کا متعلقہ شخص صرف کویت فائنانس ہاؤس کے شعبوں سے ہی سوالات وصول کرے گا(۲)۔

۲- بورڈ کی میٹنگ ہر ہفتہ ہوا کرے گی، لیکن اس کے ایجنڈے میں موجود مسائل پر غور وفکر کرنے کے لئے ضرورت پڑنے پر اس کے علاوہ میٹنگیں بھی کی جا سکتی ہیں۔

۳- زیر غور مسئلہ پر صرف ایک ہی میٹنگ میں حتمی فیصلہ سنانے کا بورڈ پابند نہیں ہے، بلکہ بعض معلومات حاصل کرنے کے لئے متعدد میٹنگوں میں بھی ایک سوال پر غور کیا جا سکتا ہے، ایسا بالخصوص ان عقود ومعاہدات میں ہوگا جن میں شرعی وقانونی ہر طرح کے پہلو ہوتے ہیں۔

۴- بسا اوقات بورڈ شرعی نگراں سے یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ ایک متعین مسئلہ کی بابت تحقیق کر کے فقہی آراء جمع کرے اور پھر تمام آراء بورڈ کے سامنے رکھے، تاکہ بورڈ ان کے درمیان ترجیح کا کام کرے۔

۵- بورڈ میٹنگ کی رپورٹ جاری کرے گا، جس میں پیش کئے گئے سوالات اور بورڈ کی جانب سے دیئے گئے ان کے جوابات درج کئے جائیں گے، جوابات قطعی تبھی سمجھے جائیں گے جب اگلی میٹنگ میں ارکان ان کی تصدیق کر دیں گے۔

۳: منتخب فتوی:

ضمانت کے بدلے میں نفع میں سے ایک حصہ لینا (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۴، مط: ۲)۔

۱- ابحاث ندوۃ الإمارات، ۱/ ۴۸۷-۴۷۹، مقالہ ڈاکٹر خالد المذکور۔

۲- یہاں اجتماعی اجتہاد کی ایک خاص صورت سامنے آتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ بورڈ صرف اپنے ادارہ یعنی کویت فائنانس ہاؤس کے مسائل پر ہی اجتہاد کا عمل کرے گا، یہ ایک اچھی بات ہے، تاکہ یہ بورڈ غیر متعلقہ مسائل میں نہ الجھ جائے اور اس کی کاوشیں بکھر نہ جائیں، لیکن یہ پہلو بورڈ کو دیگر اسلامی بینکوں کے فتوی بورڈس سے استفادہ سے مانع نہیں ہوگا۔

فیصل سوڈانی اسلامی بینک کا بورڈ برائے شرعی نگرانی:

ا: فیصل سوڈانی اسلامی بینک کا مختصر تعارف:

الف: آغاز و بنیاد:

فروری ۱۹۷۶ء میں شہزادہ محمد الفیصل آل سعود نے اس وقت کے سوڈانی صدر محمد جعفر نمیری سے مقالات کی اوران سے سوڈان میں ایک ایسا اسلامی بینک قائم کرنے کی اجازت چاہی جو احکام شریعت کے مطابق کام کرے، سود کو حرام جانے، اور منصفانہ وحلال نفع، زکاۃ نکالنے نیز ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کی بنیاد پر تمام تجارتی سرگرمیاں وبینکنگ سے متعلق کام انجام دے، تاکہ معاشرہ کو فائدہ پہنچے اوروہ ترقی کی راہ پر چلے، سوڈان کی حکومت نے اس تخیل کا بہت پُر جوش استقبال کیا۔

اوراگست ۱۹۷۷ء میں فیصل اسلامی بینک کا رجسٹریشن ایک سوڈانی لمٹیڈ شیئر ہولڈنگ کمپنی کے طور پر ہوگیا، اوراسے ٹیکس اور کسٹم کے سلسلے میں متعدد رعایتیں دی گئیں۔

ب: تیز رفتار وعظیم ترقی:

اس بینک میں شرکت کے لئے بہت بڑی تعداد میں لوگوں نے خواہش کا اظہار کیا، جس کی وجہ سے ابتدائی سرمایہ کی مقدار چھ ملین سوڈانی جنیہ سے بڑھا کر دس ملین کردی گئی، اور صرف دو ہی برس بعد سرمایہ کی رقم بڑھا کر پچاس ملین کرنی پڑی۔

عوام کی اس زبردست مقبولیت نے بینک کو بے نظیر ترقی دی، اس ترقی کے دو مظاہر ہیں:

اول: کم مدت میں بینک نے بہت نفع کما کر اور شیئر ہولڈرس وڈپازٹرس کے درمیان اسے تقسیم کرکے نیز اپنے اثاثہ میں زبردست اضافہ کرکے یہ ثابت کردیا کہ اسلامی طرز معاملہ مالی

معاملات کے سلسلہ میں بہت کامیاب ہے۔

دوم: بینک نے یہ بھی ثابت کردیا کہ اسلامی بینکنگ کا نظام بینکنگ سے متعلق مختلف سہولیات پیش کرنے کے سلسلے میں دوسرے نظاموں سے بڑھ کر ہے۔

اس کامیابی کا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ چار دوسرے بینک اسی انداز کے وجود میں آئے، اور تین سودی بینک اسلامی بینک کے نظام میں بدل گئے، اسی طرح مزید اس کے آثار ونتائج پائے گئے۔

دوم: بورڈ برائے شرعی نگرانی اوراس کا اجتہادی عمل:

الف: آغاز وذمہ دریاں:

بینک کے دستور میں لکھا گیا ہے(۱)۔

۱- بورڈ برائے شرعی نگرانی کے کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ سات علماء شریعت رکن ہوں گے، ان ارکان کا انتخاب شیئر ہولڈرس کی جنرل باڈی تین برس کے لئے کرے گی، کسی رکن کی مدت رکنیت ختم ہونے کے بعد اسے دوبارہ رکن منتخب کیا جاسکتا ہے۔

۲- بورڈ کی مندرجہ ذیل ذمہ داریاں ہیں:

الف: بینک کے شیئر ہولڈرس، سرمایہ کاروں اور دیگر متعلقہ افراد کے ساتھ مل کر بینک کے عقود ومعاملات کے پیٹرن وطریقۂ کار تیار کرنا، ایسے عقود کو تیار کرنا جنہیں انجام دینے کا بینک ارادہ رکھتا ہو اور پہلے سے ان کا کوئی پیٹرن طے نہ ہو، تاکہ عقود اور دیگر سرگرمیوں کے خلاف شریعت امور سے محفوظ ہونے کو یقینی بنایا جاسکے۔

ب: بینک کے جو معاملات مینیجنگ کمیٹی یا ڈائریکٹر جنرل بورڈ کے پاس بھیجے جائیں

۱- حوالۂ بالا، ص: ۱۴-۱۵، جو جملے ہمارے مقالہ سے متعلق نہیں تھے ہم نے انہیں حذف کردیا ہے۔

ان کی بابت شرعی نقطۂ نظر کا اظہار۔

ج: بینک کے کسی معاملہ کی بابت مینجنگ کمیٹی کو مشورہ دینا جو شرعی پہلو کے تحت آتا ہو۔

د: بینک کی سرگرمیوں کا شرعی پہلو سے جائزہ تا کہ اس کی تنفیذ کی جا سکے۔

۳- بورڈ اپنی رپورٹس اور اپنے خیالات ہر تین مہینے پر یا جب ضرورت محسوس ہو تب ڈائریکٹر جنرل اور مینجنگ کمیٹی کو پیش کرے گا۔

۴- بورڈ ہر سال ایک رپورٹ شیئر ہولڈرز کی جنرل باڈی کو پیش کرے گا اور اس میں یہ بھی واضح کرے گا کہ اس کے نزدیک بینک اپنے معاملات میں کس حد تک احکام شریعت کی رعایت کر رہا ہے۔

۵- بورڈ اپنا کام ان ہدایات کی روشنی میں کرے گا جو شیئر ہولڈرس کی جنرل باڈی اس کے لئے تجویز کرے گی۔ بورڈ کے صدر یا نائب صدر کو جنرل باڈی کی میٹنگوں میں حاضری کا حق حاصل ہوگا، اور بورڈ کو جنرل باڈی کے اجلاس کے ایجنڈہ میں کسی موضوع کو شامل کرانے کا حق حاصل ہے۔

ب: بورڈ کے دستور کی دفعہ (II) کی روشنی میں سوالات کا جواب دینے کے سلسلے میں مذکورہ بورڈ کا طریقہ کار: (۱)۔

مینجنگ کمیٹی یا ڈائریکٹر جنرل کی جانب سے پیش کردہ سوالات کے جوابات دینے کے سلسلے میں بورڈ مندرجہ ذیل طریقۂ کار اختیار کرتا ہے: (۲)۔

۱- جو سوال بورڈ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے بورڈ اس کا خوب اچھی طرح مطالعہ کر کے

۱- حوالۂ بالا، ص: ۱۶-۱۷، یہ طریقۂ کار ہمارے لئے اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ یہ متعین مراحل میں اجتماعی اجتہاد کی عملی تطبیق سے عبارت ہے۔

۲- کویت فائنانس ہاؤس کے بورڈ کی طرح اس بورڈ کے فتاوی بھی بینک کے شعبوں کی جانب سے پیش کردہ مسائل تک ہی محدود ہیں، یہاں یہ محدودیت کویت فائنانس ہاؤس سے بھی زیادہ ہے۔

اس کی حقیقت سے واقف ہوتا ہے، اس سلسلہ میں وہ سوال کرنے والے سے یا دیگر ماہرین سے مدد بھی لیتا ہے (غالبًا ماہرین سے مراد مختلف علوم وپیشوں کے ماہرین ہیں)۔

۲- زیر غور مسئلہ کے حکم شرعی کی تلاش بورڈ علماء کے مرتب کردہ فروعی فقہی احکام، اور ان کے ذکر کردہ قواعد استنباط کی مدد سے کرتا ہے۔ (آگے معلوم ہوگا کہ یہ تحقیق آغاز میں انفرادی ہوتی ہے)۔

۳- زیر غور مسئلہ میں اگر فقہاء بالاتفاق جواز یا عدم جواز کے قائل ہوں تو بورڈ اسی متفقہ رائے کے مطابق فتوی دیتا ہے، فقہاء کی آرا میں اختلاف کی صورت میں بورڈ اپنے نزدیک راجح یا زیادہ قرین مصلحت رائے کو اختیار کرتا ہے، اگر اس مسئلہ کی بابت فقہاء سے کوئی قول منقول نہ ہو تو اس میں بورڈ اپنے اجتہاد سے فتوی دیتا ہے، اس سلسلے میں وہ اس قاعدہ کی رعایت بطور خاص کرتا ہے کہ: معاملات میں اصل جواز ہے، بشرطیکہ جانبین کی رضامندی ہو، الا یہ کہ کسی معاملہ کی ممانعت نص سے ثابت ہو۔

(یہ بعینہ وہی طریقۂ کار ہے جو ہم نے پیچھے دبئی اسلامی بینک، کویت فائنانس ہاؤس، وزارت اوقاف کویت اور وزارت اوقاف دبئی کے سلسلے میں ذکر کیا ہے، بلکہ یہ بعینہ ان فقہی اکیڈمیوں کا طریقۂ کار ہے، جن کا مطالعہ ہم نے پیچھے کیا ہے، تمام اداروں کے درمیان اس طریقۂ کار پر اتفاق اس کی صحت، فقہی اجتہاد کے عام قواعد سے اس کی مطابقت نیز اصول فقہ میں مذکور احکام کے درمیان ترجیح وجمع کے قواعد سے اس کی ہم آہنگی کی دلیل ہے)۔

۴- اس بورڈ کا طریقۂ کار یہ نہیں ہے کہ شریعت اسلامی کے احکام کو معاصر بینکوں کے معمولات کا تابع بنایا جائے، بلکہ اس کا طریقۂ کار یہ ہے کہ بینکنگ کے نظام کو شریعت اسلامی کے تابع بنایا جائے، اس لئے کہ شریعت اسلامی کسی کی پابند نہیں، ہاں تمام امور اس کے پابند ہیں، لہٰذا بینکوں کے جو کام شریعت کے موافق ہوں گے بورڈ ان کو صحیح قرار دے گا، لیکن جو کام شریعت کے

خلاف ہوں گے تو بورڈ ان میں یا تو ترمیم کر دے گا، یا اگر وہ نا قابل اصلاح ہوں گے تو انہیں مسترد کر دے گا، اور اگر کسی حقیقی مصلحت کا تقاضہ ہوگا تو اس کا ایک اسلامی متبادل بھی تجویز کرے گا۔

۵- بورڈ کا ہر رکن مذکورہ بالا بنیادوں کے مطابق زیر غور موضوع پر اپنی ذاتی تحقیق کرے گا، پھر بورڈ کی میٹنگ میں تمام حضرات اپنی آرا پیش کریں گے، اور مباحثہ کریں گے، پھر کسی ایک رائے تک پہنچیں گے۔

(یہ طریقۂ کار وہی ہے جو فقہ اکیڈمیوں نے اختیار کیا ہوا ہے کہ ارکان کو زیر بحث موضوعات کی تحقیق کا انفرادی طور پر مکلّف کیا جائے، وہ اپنی آراء کو علمی مقالات کی صورت میں پیش کریں، پھر یہ مقالات معمول کی کانفرنسوں میں پیش کئے جائیں، اور پھر باہمی مشورہ ومباحثہ سے تجاویز وفیصلے تیار کئے جائیں، یہ ایک فطری طریقہ ہے، اس لئے کہ اجتہاد دراصل ایک انفرادی عمل ہے، وہ اجتماعی اسی طرح بنتا ہے کہ ہر مجتہد کی انفرادی آرا پر غور وفکر کر کے اتفاق یا اکثریت کے ساتھ حکم جاری کیا جائے)۔

۶- اپنی آخری شکل میں جواب شائع کیا جاتا ہے اور اس کے تمام ارکان اس پر دستخط کرتے ہیں، اور پھر سکریٹری اسے متعلق اداروں وشعبوں کو بھیجتا ہے۔

(یہ طریقۂ کار صحت اور اطمینان کا باعث وضامن ہے، کویت فائنانس ہاؤس کے شرعی بورڈ کا بھی یہی طریقۂ کار ہے، جیسا کہ ہم پیچھے پڑھ آئے ہیں)۔

۷- اگر کسی رکن کی کوئی مخالف رائے ہوگی تو اسے حاشیہ میں درج کیا جائے گا۔

(تمام فقہ اکیڈمیاں اور اجتماعی فتاوی کے ادارے اسی طریقۂ کار پر گامزن ہیں)۔

سوم: منتخب فتوی:

قرض کی دستاویز (Letter of Credit) کی بابت فتوی (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۴، مط: ۳)۔

البرکۃ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ کا شرعی بورڈ:

اول: البرکۃ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ، ایک تعارف(۱)

دلہ کمپنی (جو دلہ البرکہ گروپ کا پہلا ادارہ تھا اور بعد میں البرکہ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ کے نام سے ہوگئی) اس کا آغاز ۱۹۶۹ء میں ریاض، سعودی عرب سے ہوا، سعودی عرب میں متعدد ترقیاتی پروجیکٹس انجام دینے والی یہ پہلی کمپنی تھی، پھر اس کا دائرہ کار اتنا وسیع ہوا کہ ہوائی اڈوں کی حفاظت، ان کا انتظام اور زیرزمین ذخائر سے متعلق امور کی انجام دہی بھی یہ کمپنی کرنے لگی، تیس برس کے عرصہ میں یہ کمپنی بہت سے معاشی اداروں اور عظیم پروجیکٹس سے متعلق سرگرمیاں انجام دینے لگی۔ اس کی یہ سرگرمیاں بنیادی طور پر تین شعبوں سے متعلق تھیں: خدمات، میڈیا اور اموال، اپنی ان سرگرمیوں کے ذریعہ اس کمپنی نے پوری دنیا میں چالیس سے زائد ممالک میں اربوں ڈالرس کی سرمایہ کاری کی۔

دلہ البرکہ گروپ دستیاب مادی وانسانی وسائل وامکانات کے بہتر استعمال کی کوشش کرتا ہے، اس سلسلہ میں وہ اسلامی معاشی نظام کا پابند رہتا ہے اور ''استخلاف وکارجہاں بانی'' کی ذمہ داریوں ومعاہدہ کا بھی خیال رکھتا ہے، اور اس لئے سود، استحصال نیز کمائی کے تمام ناجائز طریقوں سے احتراز کرتا ہے بلکہ حلال کمائی اور پاکیزہ مال وآمدنی پر انحصار کرتا ہے۔

دوم: شرعی بورڈ کا دائرہ کار۔

(ملاحظہ ہو فتاوی الہیئۃ الشرعیۃ الموحدۃ، جمع وترتیب وفہرست سازی: ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ وعزالدین خواجہ، ص: ۲۲۹ و ۲۳۰، طبع اول (۱۴۱۸ھ-۱۹۷۷ء)۔

نظام، منصوبے، عقود اور تطبیقات کی بابت شرعی رائے کا اظہار، تاکہ ان تمام امور کے

۱- ملاحظہ ہو: www.dallah.com/about/overview.htm۔

شرعی ممنوعات ومحظورات سے محفوظ ہونے کو یقینی بنایا جاسکے۔

بورڈ کو موصول ہونے والے سوالات کی بابت شرعی رائے کا بیان۔ یہ سوالات بورڈ کو ماتحت اداروں، اس کے شرعی مشیرین نیز اس کے شرعی نگراں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں۔

متعلق شخصیات وشعبوں کو اپنی صواب دید کے مطابق طریقہ ہائے عملی و پیداواری (Products) کی بابت تجاویز دینا۔

شرعی پہلو سے متعلق ترقی وتنظیم اور تقویت کے مقصد سے کمپنی کے مختلف شعبوں کا براہ راست جائزہ۔

مینجنگ کمیٹی کو ایک سالانہ رپورٹ پیش کرنا، جس میں غور کئے گئے تمام مسائل کا تذکرہ ہو۔

سوم:- منتخب فتاوی

ذیل میں ہم البرکہ کانفرنسوں کے دو فتوے اور بورڈ کے ایک فتوے کا عنوان اور باب چہارم میں ان کے مقام کا تذکرہ کررہے ہیں:

۱-حکومتی ٹنڈرس سے متعلق فتوی

۲- سرمایہ کاری والے اکاؤنٹس کے منافع کی تقسیم اور مبادلوں کی قیمتوں کی تعیین کے لئے موجود اشیاء وقرضوں کی قیمتوں کا اندازہ، (ان دونوں فتووں کے متن کے لئے ملاحظہ ہو: ب:۴،ف:۲،ث:۴،مط:۳)۔

۳- بورڈ کا فتوی بعنوان:''وعدہ خریدار کو بینک کی مصلحت کے پیش نظر وکیل بنانا، (ب:۴،ف:۲،ث:۴،مط:۵)۔

الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن:

الف: الراجحی کارپوریشن اور اس کے شرعی گروپ کا تعارف:

الراجحی کارپوریشن:(۱)

الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن سعودی عرب کا ایک بڑا شیئر ہولڈنگ بینکنگ کارپوریشن ہے، ۳/۱۱/۷ ۱۴۰ھ کو شاہی اعلان کے ذریعہ اس کو منظوری دی گئی، ۵/۴/۰۹ ۱۴ھ کو اس کا اعلان کیا گیا، یہ کارپوریشن اپنے بینکنگ اور انوسٹمنٹ (سرمایہ کاری) سے متعلق معاملات میں شریعت اسلامیہ کے احکام وضوابط کا پابند ہے۔

اس کارپوریشن کا انتظامی ڈھانچہ ایک مرکزی دفتر (ریاض) اور دیگر چھ صوبائی دفاتر پر مشتمل ہے۔

ب: شرعی گروپ:(۲)

الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن کا شرعی گروپ ان سات گروپوں میں سے ایک ہے جن پر یہ کارپوریشن قائم ومشتمل ہے۔

شرعی گروپ میں مندرجہ ذیل شعبے ہیں:

۱-سکریٹریٹ شرعی بورڈ

۲-شرعی نگرانی بورڈ (۳)

۳-مرکز تحقیق وترقی

۱- ملاحظہ ہو: www.alrajhibank.com ، نیز رسالہ نشرۃ التعریف بالهیئة الشرعیة والمجموعة الشرعیة فی شرکة الراجحی، ص: ب-ز۔

۲- دونوں مذکورہ بالا حوالے۔

۳- شرعی بورڈ اور شرعی نگرانی کے شعبہ میں یہ فرق ہے کہ شرعی بورڈ فقہاء، فقہ اکیڈمیوں اور دیگر اجتہادی اداروں کے فتاوی کی روشنی میں عقود ومعاملات کی شرعی صورتیں بناتا ہے، اسی لئے اس کے ارکان کے لئے منصب اجتہاد وافتاء کی شرطوں کا وجود لازمی ہے، جب کہ شرعی نگرانی کے شعبہ کے ارکان کے لئے یہ شرطیں لازمی نہیں ہیں، اس لئے کہ اس شعبہ کا کام تنفیذ وتطبیق ہے، اور اس کام کے لئے عدالت اور احکام شریعت کا اجمالی علم کافی ہے، اس لئے ہمارے نزدیک یہ فرق بہتر ہے، ہاں اگر فتوی بورڈ کو ہی نگرانی کی بھی ذمہ داری سونپ دی جائے تو وہ اس سے بھی بہتر صورت ہے۔

۴-شعبۂ تنظیم ومعاملات۔

یہ سارے ادارے مسلسل باہمی اشتراک کے ساتھ اپنا کام کرتے ہیں اور ایک سے دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے اور سب کا بنیادی مقصد شرعی گروپ کے مذکورۂ ذیل ہدف کو پورا کرنا ہوتا ہے:

راجحی کارپوریشن کی فعالیت کو بروئے کار لانے میں شرکت تاکہ یہ ایک رہنما اسلامی بینک ثابت ہو، اس کے لئے وہ ایسے مضبوط وٹھوس اقدامات کرتا ہے کہ جن کی بنیاد پر یہ کارپوریشن مالی وبینکنگ معاملات کو شریعت اسلامیہ کے احکام کے مطابق مکمل توافق کے ساتھ انجام دے سکے۔

شرعی گروپ کی بنیادی ذمہ داریاں یہ ہیں:

۱-کارپوریشن کے معاملات اور اس کی سرگرمیوں کا مطالعہ، نیز شرعی بورڈ کے سامنے رکھنے کے لئے انہیں تیار کرنا۔

۲-کارپوریشن کے تمام اعمال میں شرعی بورڈ اور اس کی تنفیذی کمیٹی کی تجاویز پر عمل در آمد کی نگرانی۔

۳- معاملات کی شکلوں نیز عقود اور پیداواری صورتوں (Products) کو احکام شریعت کی روشنی میں ترقی دینا۔

۴-کارپوریشن کے اندر اور باہر اسلامی معاشیات سے آگہی کو عام کرنا۔

۵-گروپ کی ذمہ داریوں کی تنفیذ کے لئے ضروری معلومات وروابط کو ترقی دینا۔

۲: شرعی بورڈ:(۱)

الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن کے تمام بانیان آغاز سے ہی اس پر متفق تھے

۱- ملاحظہ ہو: نشرۃ التعریف بالہیئۃ الشرعیۃ والمجموعۃ الشرعیۃ، ص: ب۔

کہ اس کے تمام معاملات احکام شریعت کے مطابق ہی انجام پائیں گے۔کارپوریشن کی جنرل باڈی کے ارکان شرعی بورڈ کے قیام، اس کے ارکان کی تعیین اور اس کے طریقۂ کار پر متفق تھے۔

۷/۳/۱۴۰۹ھ کو کارپوریشن کی تاسیسی کمیٹی میں چھ ممتاز علما پر مشتمل اس بورڈ کا قیام عمل میں آیا۔

شرعی بورڈ سے متعلق ایک مخصوص دستور وضع کیا گیا، جس کی تئیس دفعات میں تفصیل کے ساتھ بورڈ کے تمام متعلقہ امور کی وضاحت کی گئی، ذیل میں ہم ان دفعات کا تذکرہ کر رہے ہیں جن کا تعلق اس بورڈ کے ہدف، طریقۂ کار، ارکان کی شرطوں اور تعداد نیز اس بورڈ کی اہم ذمہ داریوں سے ہے:

دوسری دفعہ: شرعی بورڈ کا مقصد کارپوریشن کے تمام معاملات کو احکام شریعت کے مطابق بنانا اور کارپوریشن کو ایسی تجاویز دینا ہے جو شریعت کے مقاصد کو وجود میں لائیں۔

تیسری دفعہ: کارپوریشن کے تمام معاملات شرعی بورڈ کی نگرانی اور اس کی جانب سے تصدیق کئے جانے کے پابند ہوں گے، بورڈ کی تجاویز پر عمل درآمد کارپوریشن کے لئے لازمی ہے۔

چوتھی دفعہ: شرعی بورڈ کے ممبران کا انتخاب مینجنگ جنرل باڈی سے کیا جائے گا جس کی بنیاد مینیجنگ کمیٹی کی تجویز ہوگی، اپنے میدان کار میں یہ بورڈ کارپوریشن کے دیگر تمام شعبوں کی دخل اندازی سے آزاد ہوگا۔

پانچویں دفعہ: اس بورڈ کا رکن ایسا شخص ہوگا جو علم شرعی اور ذاتی دین داری کے حوالہ سے معروف ہو نیز اسے فقہی معاملات پر دسترس ہو، اور بینکاری وسرمایہ داری سے متعلق امور سے بخوبی واقف ہو۔

چھٹی دفعہ: ارکان بورڈ کی تعداد پانچ سے کم اور نو سے زائد نہ ہوگی۔

ساتویں دفعہ: شرعی بورڈ کی میعاد چار برس ہوگی، مدت ختم ہونے پر جنرل باڈی

ارکان کا دوبارہ انتخاب کرسکتی ہے۔

تیرہویں دفعہ: شرعی بورڈ کی متعدد ذمہ داریاں ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف-کارپوریشن کے بینکاری وسرمایہ کاری سے متعلق تمام معاملات، عقود ومعاہدات ومنصوبہ سازی کے خاکوں وغیرہ کے حکم شرعی کی وضاحت، اوران کی بابت شرعی تجاویز صادر کرنا۔

ب-عقود: کی جدید شکلوں، اور نئے پروڈکٹس کے مطالعہ وتحقیق کا کام مکمل ہوگیا ہو ان کے حکم شرعی کا بیان اوران کی بابت شرعی تجاویز دینا۔

ج-کارپوریشن کے ذریعہ بورڈ کی تجاویز پر صحیح طریقہ پر عمل کو یقینی بنانا۔

پانچ اورذمہ داریوں کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے، لیکن وہ پانچوں ان تین کے فروع ہی ہیں۔

پندرہویں دفعہ: بورڈ کی میٹنگ معتبر مانے جانے کے لئے اکثر ارکان کی حاضری ضروری ہے، بورڈ اپنی تجاویز حاضرین کی اکثریت کی رائے کے مطابق جاری کرے گا، دومختلف آرا کے حق میں یکساں تعداد ہونے کی صورت میں صدر کی رائے فیصلہ کن ہوگی۔مخالف رائے کا حامل رکن اپنی رائے اوراپنے دلائل میٹنگ کی روداد میں درج کراسکتا ہے۔

انیسویں دفعہ: بورڈ کے کسی رکن کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کارپوریشن کے شرعی بورڈ کے رکن کی حیثیت سے اپنا کوئی فتوی یا مقالہ شائع کرے۔

۳:منتخب فیصلہ:

-فیصلہ نمبر ۱۱۰، موضوع: غیرملکی کرنسیوں کو کارپوریشن کے کلائنٹس کے ہاتھوں بازار کے نرخ سے کم پر فروخت کرنا (ب:۴، ف:۲، ث:۴، مط:۶) (۱)

۱- ۱/۹/۱۴۲۳ھ تک یہ بورڈ ۵۴۴ فیصلے کرچکا ہے، ان فیصلوں میں بورڈ نے متعدد عقود کو صحیح قرار دیا، بہت سی تجاویز پر غور کیا، کارپوریشن کی انتظامیہ کی جانب سے پیش کئے گئے سوالات کا جواب دیا، اب تک ان فیصلوں کی تین جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں۔

کاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فائننشیل انسٹی ٹیوشن:(۱)

۱: آغاز و بنیاد:

الجزائر میں ۱/۲/۱۴۱۰ھ، مطابق ۲۶/۲/۱۹۹۱ء کو متعدد اسلامی مالیاتی اداروں نے اسلامی مالیاتی اداروں و بینکوں کے مالیاتی محاسبہ (اکاؤنٹنگ) کے لئے ایک ادارہ قائم کرنے پر اتفاق کیا(۲)۔

پھر ۱۹۹۱ء میں بحرین میں ایک غیر منافع بخش عالمی ادارہ کے طور پر یہ ادارہ باقاعدہ وجود میں آیا۔

۱۹۹۵ء میں اس ادارہ کا نام بدل کر کے اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فائننشیل انسٹی ٹیوشن کر دیا گیا۔

اس ادارہ کے قیام سے پہلے بھی اس قسم کی بہت سی کاوشیں کی گئیں، سب سے پہلے البنک الإسلامي للتنمية نے مارچ ۱۹۸۷ء میں استنبول میں بینکوں کے ذمہ داران کی سالانہ میٹنگ میں ایک خاکہ پیش کیا، پھر اس کے بعد اسلامی مالیاتی اداروں کے محاسبہ کے اصول ترتیب دینے کے بہترین طریقے پر غور وفکر کرنے کے لئے متعدد کمیٹیاں بنائی گئیں، ان کمیٹیوں نے متعدد تجاویز وتحقیقات پیش کیں۔

۲: اہداف:

اس ادارہ کے اہداف یہ ہیں: اسلامی مالیاتی اداروں کی اکاؤنٹنگ اور آڈیٹنگ کی فکر کو

۱- ملاحظہ ہو: معاییر المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مطبوعہ مرکز صالح عبداللہ کامل للاقتصاد الإسلامی (ذوالحجہ ۱۴۱۹ھ/ مارچ ۱۹۹۹ء۔

۲- اس کے بانی ارکان یہ ادارے تھے: البنک الإسلامي للتنمية، مجموعة دار المال الإسلامي، الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن دلہ البرکہ گروپ اور کویت فائنانس ہاؤس۔

فروغ دینا، اس فکر واس کی تطبیقات کوٹریننگ، کانفرنسوں، رسالوں ومقالات جیسے وسائل کے ذریعہ عام کرنا،شرعی اصولوں واحکام کے مطابق ان اداروں کی نگرانی اوران کے محاسبہ کے ایسے اصول بنانا جوان اداروں کے گردوپیش کے حالات کے اعتبار سے مناسب ہوں، ان سے متعلق لوگوں کے اعتماد میں اضافہ کریں اورلوگوں کوان اداروں کی خدمات سے استفادہ کرنے، ان میں رقم لگانے وسرمایہ کاری کرنے کی ترغیب دیں۔

۳: تنظیمی ڈھانچہ:

ابتدائی چار برسوں میں اس کا تنظیمی ڈھانچہ مندرجہ ذیل شعبوں سے عبارت تھا، نگراں کمیٹی، مالی محاسبہ کے اصولوں کی بابت کمیٹی، تنفیذی (ایکزیکیٹیو) کمیٹی، چار فقہاء پر مشتمل شرعی کمیٹی۔

بعد میں اس ڈھانچہ میں تبدیلی کرکے اس کو ان کمیٹیوں پر مشتمل کردیا گیا: جنرل باڈی، بورڈ آف ٹرسٹیز، اکاؤنٹنگ اورآڈیٹنگ کے اصولوں کی بابت کمیٹی، ایکزیکیٹیو کمیٹی، شرعی کمیٹی، سکریٹریٹ، اس وقت ہمارے مطالعہ کا موضوع شرعی کمیٹی ہے۔

۴: شرعی کمیٹی اوراس کی ذمہ داریاں:

شرعی کمیٹی چار جز وقتی ارکان پر مشتمل ہوگی (۱) ان ارکان کا انتخاب بورڈ آف ٹرسٹیز چار برسوں کے لئے کرے گا، یہ ارکان اسلامی مالیاتی اداروں کی سرگرمیوں سے تعلق رکھنے والے فقہاء ہوں گے۔

اس کی چند ذمہ داریاں یہ ہیں: اکاؤنٹنگ اورآڈیٹنگ کے اصولوں پر شرعی نقطۂ نظر سے نظر ثانی، کمیٹی کے پاس آنے والے شرعی سوالوں پر غور۔

۱– برسوں سے اس کمیٹی کے صدر علامہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی ہیں۔

۵-ادارہ کے جاری کردہ اصول:

۲۰۰۳ء کے آخر تک یہ ادارہ نگرانی ومحاسبہ کے ایسے اصول بہت بڑی تعداد میں تجویز کر چکا ہے جن کی پابندی رکن مالی اداروں کو بینکاری ومالیات سے متعلق اپنے معاملات میں کرنی چاہیئے، اس کے علاوہ ادارہ نے اکاؤنٹنٹ اور آڈیٹر کی اخلاقیات پر مبنی ایک منشور بھی جاری کیا ہے۔

ذہن میں رہے کہ اس ادارہ کے بنائے ہوئے اصولوں اور اس ادارہ کے تمام فیصلوں کی پابندی رکن اداروں کے لئے لازمی ہے، یہ اس ادارہ کی اہم خصوصیت ہے۔

۶:اکاؤنٹنٹ اور آڈیٹر کی اخلاقیات سے متعلق منشور کا خلاصہ(۱)

کمیٹی نے کسی بھی ادارہ کے اندرونی یا باہر کے اکاؤنٹنٹ اور آڈیٹر کے لئے شریعت اسلامی کے احکام واصولوں کی روشنی میں اخلاقیات پر مبنی ایک منشور ترتیب دیا ہے۔

یہ منشور تین حصوں پر مشتمل ہے:

ایک: اکاؤنٹنٹ کی اخلاقیات کی شرعی بنیادیں، یہ ہیں: امانت داری، انسان کا منصب خلافت ارضی، اخلاص، تقوی، احسان، مہارت، اللہ تعالیٰ کا دھیان اور بندوں سے اللہ کے محاسبہ کا خیال واستحضار۔

دو: اکاؤنٹنٹ کے لئے اخلاقی اصول، اعتماد، مشروعیت، موضوعیت، ایمانی طرز زندگی، پیشہ وارانہ مہارت، فنی اصول وغیرہ سے واقفیت۔

تین: اکاؤنٹنٹ کے اخلاق کی بابت قواعد، یہ قواعد اخلاقی اصولوں سے مستفاد ہیں، اکاؤنٹنٹ کے ذریعہ اپنی پیشہ ورانہ ذمہ داریوں وخدمات کی ادائیگی کے درمیان یہ قواعد اکاؤنٹنٹ

۱- حوالۂ بالا ضمیمہ (میثاق الاخلاقیات للمحاسب والمراجع ......۔

کے لئے راہ نما ہوتے ہیں۔

۷: ادارہ کے بنائے ہوئے اصولوں اور دیگر اصولوں پر عمل کرنے کا طریقہ(۱)

۱- اصل یہ ہے کہ اسلامی مالیاتی ادارے اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فائنشل انسٹی ٹیوشن کے بنائے ہوئے اصولوں پر عمل کریں۔

۲- اس ادارہ کی جانب سے اگر کسی موضوع کی بابت کوئی اصول نہ بیان کیا گیا ہو تو ان اصولوں کے مطابق عمل کیا جا سکتا ہے جو بورڈ کے بنائے ہوئے نہ ہوں، بشرطیکہ وہ شریعت کے احکام واصولوں سے معارض نہ ہوں۔

۳- اگر یہ دوسرے اصول (جن کا تذکرہ نمبر ۲ میں کیا گیا ہے) شریعت اسلامی کے احکام ومبادی سے متصادم ہوں اور کسی مالی ادارہ کے لئے ان اصولوں پر عمل مجبوری ہو تو پھر اس ادارہ کے لئے اس کی وضاحت نیز ضرورت شرعیہ کے ضوابط کا بیان و پابندی بھی ضروری ہے۔

۴- نمبر ۲ اور تین میں مذکور دونوں صورتوں میں اس ادارہ کی جانب سے ایک اصول بنائے جانے کی صورت میں اس نئے اصول کی پابندی لازمی ہے۔

۸: منتخب شرعی ضوابط واصول:

اس ادارہ کے بنائے ہوئے اصولوں کی تین قسمیں ہیں، مالیاتی معاملات وعقود کی بابت شرعی اصول، اکاؤنٹنگ کے اصول، آڈیٹنگ کے اصول (مالی وبنکی معاملات کے عام شرعی اصول کی تعداد سترہ ہے اور اکاؤنٹنگ کے بیس ہیں، جبکہ ایڈیٹنگ کے پانچ ہیں یہ ۲۰۰۳ء کے اخیر تک کا معاملہ ہے)۔

۱- ۲۰۰۳ء تک یہ ادارہ مالیاتی وبینکاری معاملات کی بابت ۱۷، اکاؤنٹنٹ کی بابت ۲۰ اور آڈیٹنگ کی بابت ۵/ اصول بنا چکا تھا۔

ہم صرف ایک عام اصول اور اکاؤنٹنگ سے متعلق ایک اصول کے تذکرہ پر اکتفا کر رہے ہیں:

۱-کرنسیوں کی تجارت (عام شرعی اصول کی مثال)۔

۲-قسط وار بیع (اکاؤنٹنگ سے متعلق ایک اصول)۔

(ان دونوں اصولوں کے لئے ملاحظہ ہو(ب: ۴، ف: ۲، ث: ۴، مط: ۷)۔

(۳) جزوی اجتماعی اجتہاد کے دو ممتاز نمونے:

پچھلے صفحات میں ہم نے جزوی اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے چند اہم فیصلوں پر کلام کیا تھا، یہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے شرعی بورڈس تھے، لیکن ان تمام اداروں کے مطالعات وفتاوی کا ایک ہی میدان (مالیاتی ومعاشی معاملات وعقود) تھا، ان تمام اداروں کے درمیان بہت سے مشترک امور پائے جاتے تھے، جن میں سے چند اہم یہ ہیں: یہ تمام ادارے عملی علمی منہج پر کاربند ہیں، علماو ماہرین کا وجود اور ان کے درمیان باہمی تبادلۂ خیال وتعاون کا ان میں اہتمام کیا جاتا ہے۔ اسی لئے ہم نے ان کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے۔

اس عنوان کے تحت جن دو نمونوں کا تذکرہ کیا جارہا ہے وہ اگرچہ جزوی اجتماعی اجتہاد کے ہی سلسلہ کے ہیں لیکن دو مختلف موضوعات سے متعلق ہیں۔

یہ دو بہت اہم لیکن مختلف طرح کے عملی نمونے ہیں، ان دونوں کے درمیان اشتراک صرف اجتہاد کے جزوی ہونے کی بابت ہے۔

پہلا نمونہ: ایک عظیم مالی عبادت یعنی زکاۃ ہے، اس کے بارے میں اجتہاد اجتماعی کی نسبت سے یہاں گفتگو کروں گا جس کا تعلق الهيئة الشرعية العالمية للزكاة (عالمی شرعی ادارہ برائے زکاۃ) نامی ادارے سے ہے، اس کا دفتر کویت میں ہے۔

دوسرا نمونہ: اس کا تعلق تمام انسانوں کی زندگی کے ایک بہت اہم پہلو طب وصحت سے

ہے، مسلم وکافر سے قطع نظر، اور میں یہاں اس کی نسبت سے اجتماعی اجتہاد کے تعلق سے گفتگو کروں گا، جو کویت کے ادارہ المنظمۃ الاسلامیہ للعلوم الطبیۃ کی کارکردگی سامنے رکھ کر کی گئی ہے، یہ ادارہ ہے: المنظمۃ الإسلامیۃ للعلوم الطبیۃ (تنظیم اسلامی برائے طبی علوم)۔ اس کا دفتر بھی کویت میں ہے۔

الہیئۃ الشرعیۃ العالمیۃ للزکاۃ میں اجتماعی اجتہاد:

اس ادارہ کی کانفرنسوں اوران میں زیر بحث آئے موضوعات پر گفتگو کرنے سے پہلے اس کے آغاز، اہداف اور فیصلوں وتجاویز کے صادر ہونے تک کے اس کے طریقۂ کار پر مختصر گفتگو ضروری ہے۔

۱: آغاز و بنیاد (ملاحظہ ہو: ابحاث ندوۃ الإمارات: ۱/ ۴۸۵، مقالہ ڈاکٹر خالد المذکور، ''الاجتہاد الجماعی فی دولۃ الکویت'' نیز أحکام وفتاوی الزکاۃ والصدقات (۱۴۱۹ھ) ص: ۱۳، مطبوعہ بیت الزکاۃ، کویت)۔

کویت میں ۱۹۸۴ء میں منعقد ہونے والی پہلی زکاۃ کانفرنس کی چوتھی تجویز کی بنیاد پر یہ ادارہ وجود میں آیا تھا، اس تجویز میں زکاۃ سے متعلق جدید مسائل کی بابت فقہاء وماہرین پر مشتمل ایک علمی ادارہ تشکیل دیئے جانے کی بات کہی گئی تھی۔

اس تجویز پر کویت کی وزارت اوقاف کے تابع ادارے ''بیت الزکاۃ'' نے عمل کیا(۱)،

۱- یہ ایک عوامی سرکاری ادارہ ہے جس کا مستقل بجٹ ہوتا ہے اس کو بیت الزکاۃ کے نام سے قائم کیا گیا ہے۔ ۱۹۸۲ء کے ایک خاص قانون دفعہ ۵ کے تحت اس کا قیام ہوا ہے، بیت الزکاۃ کے اہداف واغراض حسب ذیل ہیں:

۱- اموال زکاۃ کو جمع کرکے شرعی مصارف میں تقسیم کرنا۔

۲- اسلام نے جن چھوٹے بڑے نیک کاموں کی دعوت دی ہے، ان کو انجام دینا۔

۳- زکاۃ کی اہمیت، زندگی میں اس کی تاثیر، نیز معاشرہ کے افراد کے درمیان (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ضروری و بنیادی کام کئے، یہاں تک کہ ۳۰/ ۹/ ۱۹۸۷ء میں اس ادارہ کا تاسیسی اجلاس ہوا، جس میں صدر، نائب صدر، جنرل سکریٹری، ارکان اور نگرانوں کے انتخاب کے علاوہ اس ادارہ کا دستور ترتیب دیا گیا۔

اس ادارہ کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ یہ ادارہ زکاۃ سے متعلق نئے مسائل و مشکلات کے حل اور بہترین صورت میں زکاۃ کی ادائیگی کے لئے لازمی مطالعات کی تیاری کے سلسلے میں ایک مرجع ہو، اسی لئے اس ادارہ کو عالمی بنایا گیا ہے، یہ بیت الزکاۃ یا اس کے شرعی بورڈ سے الگ ایک ادارہ ہے، یہ دونوں ادارے صرف کویت کی حد تک محدود ہیں، اگرچہ یہ ادارہ بھی بیت الزکاۃ کا ہی بنایا ہوا ہے، اور ان دونوں کے درمیان تعاون کا اچھا رشتہ بھی ہے۔ اس کے دستور کی پہلی دفعہ میں ''الھیئۃ الشرعیۃ العالمیۃ للزکاۃ'' کے نام سے ایک ادارہ قائم کرنے کی بات کہی گئی ہے۔

۲: اہم اہداف اور ان کے حصول کے ذرائع:

اس ادارہ کے اہداف اور ان کے حصول کے ذرائع پر دستور کی نو دفعات میں کلام کیا گیا ہے، ہم ذیل میں ان نو دفعات میں سے اپنے موضوع کے متعلق چند اہم دفعات ذکر کر رہے ہیں۔

دفعہ (۲): علماء شریعت اور زکاۃ کے مسائل سے متعلق دیگر میدانوں کے ماہرین کے اجتماعی اجتہاد کا نظام بنانا، تاکہ احکام زکاۃ کا ایک ایسا مکمل نظام بنایا جاسکے جس میں احکام شرعیہ کے انتخاب میں علمی امانت کے ساتھ ساتھ حکم شرعی کی دقیق تعیین، آسان تطبیق اور معاشروں کے حالات کی رعایت جیسے امور پر بھی نظر رکھی جاسکے۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) باہم تعاون و ہمدردی و شفقت کی روح پیدا و بیدار کرنا، اور اس کی ہمت افزائی کے لئے مناسب اقدامات کرنا۔

بیت الزکاۃ بہت سے مقامی اور ذرائع ابلاغ کے پروگراموں کو بھی ترتیب دینے و چلانے کا کام کرتا ہے، اور اس کے لئے بھی ایک خاص شرعی نگرانی کا بورڈ ہے (دیکھئے ابحاث و اعمال المؤتمر العالمی الرابع للزکاۃ ص: ۹، طبع: بیت الزکاۃ۔

دفعہ(۳): زکاۃ کے میدان میں اداروں اور افراد کو پیش آنے والی پریشانیوں کی بابت مشورہ دینا اور فتاوی جاری کرنا تاکہ اس کام میں تجربہ کی مضبوطی حاصل ہو اور اس کی انجام دہی کا رخ صحیح رہے۔

دفعہ(۴): زکاۃ کی معاصر تطبیقات کا زمینی مطالعہ (یا سروے)، اس کی کامیابیوں سے واقفیت، نتائج کا جائزہ اور اس سلسلے میں پیش آرہی مشکلات کے مناسب حلوں کی تجویز۔

دفعہ(۹): کسی خاص موضوع یا پریشانی کے مطالعہ، شرعی حلوں کو پیش کرنے اور ان حلوں کی مناسب زمانہ ترتیب و پیش کش کے سلسلے میں مذاکرے اور ورکشاپس منعقد کرنا۔

ان اہداف (جن میں اہداف کے حصول کے وسائل کا بھی تذکرہ ہے) میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ یہ سب اجتماعی کاوش یا اجتماعی اجتہاد پر مشتمل ہے، اور باہم معاون ہیں۔

۳: ادارہ کا تنظیمی ڈھانچہ:

اس دستور کی دفعہ (۱۱) سے لیکر دفعہ (۱۹) تک کی نو دفعات میں اس ادارہ کے تنظیمی ڈھانچہ کی وضاحت ہے، ان میں سے ہم صرف دو دفعات ذکر کر رہے ہیں، جن میں ارکان کی تعداد، رکنیت کی شرطوں اور رکنیت کی مدت کا بیان ہے۔

دفعہ(۱۱): اس ادارہ کے ارکان کویت کا بیت الزکاۃ منتخب کرے گا، ارکان علماء شریعت اور زکاۃ کے مسائل سے متعلق میدانوں کے ماہرین ہوں گے، ارکان کی کم از کم تعداد ۱۶ اور زیادہ سے زیادہ تعداد ۲۴ ہوگی، ایک شرط یہ بھی ہے کہ ارکان میں علماء کا تناسب کم از کم دو تہائی اور زیادہ سے زیادہ تین چوتھائی ہوگا، رکن کے لئے زکاۃ کے جدید مسائل سے شناسا ہونا ضروری ہے۔

دفعہ(۱۲): ادارہ کی رکنیت کی مدت تین برس ہے، اس کی از سر نو تشکیل مذکورہ بالا دفعہ کے مطابق ہوگی، میعاد کے درمیان رکنیت استعفی یا بلا عذر دو لگاتار اجلاسوں سے غائب ہونے کی صورت میں ہی ختم ہوگی۔

۴: ادارہ کا طریقہ کار:

یہ موضوع ہمارے مقالہ سے زیادہ متعلق ہے، اس کی بابت دو دفعات ہیں، جن کا تذکرہ ذیل میں کیا جارہا ہے۔

دفعہ (۲۱): اس ادارہ کا سالانہ ایک اجلاس ہوا کرے گا، ادارہ کا سربراہ یا ایک تہائی ارکان ایک ہنگامی اجلاس بھی بلا سکتے ہیں، عام اجلاس کے انعقاد سے کم از کم تین مہینہ پہلے دعوت نامہ اور ایجنڈا جاری کیا جائے گا، ہنگامی اجلاس کے لئے بھی کم از کم ایک مہینہ پیشتر دعوت نامہ اور ایجنڈا جاری کرنا ہوگا۔

دفعہ (۲۲): اجلاس کے معتبر ہونے کے لئے دوتہائی ارکان کی حاضری ضروری ہے، حاضر ارکان کی اکثریت کی رائے پر فیصلے صادر ہوا کریں گے، ہر رکن جاری ہونے والے فتاوی وفیصلوں کی بابت اپنے تحفظات اجلاس کی روداد میں درج کراسکتا ہے، یہ ادارہ مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو خوب اچھی طرح سمجھنے کے بعد استدلال، تعلیل، موازنہ اور ترجیح کے منہج کو اختیار کرکے ہی فتاوی جاری کرے گا اور مشورے دے گا۔

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس ادارہ کا طریقۂ کار فقہ اکیڈمیوں جیسا ہے، کہ اس کا سالانہ اجلاس ہوتا ہے، کافی مدت پہلے اس کی تیاریاں ہوتی ہیں، اجلاس (یا میٹنگ) کے صحیح ہونے کے لئے ارکان کی ایک مخصوص تعداد (دوتہائی) کا حاضر ہونا ضروری ہے، فیصلے اکثریت کی رائے کے مطابق ہوتے ہیں، بظاہر مطلق اکثریت کافی ہے اس لئے کہ دستور میں اکثریت کی نوعیت واضح نہیں کی گئی ہے، اکثر فقہ اکیڈمیوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

دفعہ (۲۲) میں فیصلوں کی دو قسمیں کی گئی ہیں، پہلی قسم میں وہ فیصلے جو انتظامی امور سے متعلق ہوں اور انہیں احکام شرعیہ یا فتاوی نہ کہا جاسکے، اس قسم میں ادارہ کے تمام ارکان

(بشمول انتظامی امور و دیگر علوم کے ماہرین) حق رائے دہی رکھتے ہیں، جب کہ شرعی فتاوی میں حق رائے دہی صرف علمار کھتے ہیں۔

یہ اچھی تقسیم ہے، اگر اسے ان فقہ اکیڈمیوں میں بھی اختیار کرلیا جائے جو تمام امور میں رائے دہی کا حق صرف علما وفقہاء کو دیتی ہیں تو اور بھی بہت اچھا ہو۔

۵: اس ادارہ کے سمینار:

اب تک یعنی ۱۴۲۵ھ (۲۰۰۴ء) کے اواخر تک یہ ادارہ تیرہ سمینار منعقد کر چکا ہے، جن میں زکاۃ سے متعلق گوناگوں جدید مسائل پر بحث کی گئی ہے، ان سمیناروں کے موضوعات اور ان کے مقام انعقاد بدلتے رہتے ہیں، ان سمیناروں میں بہت اہم فتاوی، تجاویز وفیصلے جاری کئے گئے، اس ادارے کے فیصلوں اور فتاوی کی نمایاں خصوصیت اعتدال، لچک اور حقیقت پسندی ہے، نیز ان میں شریعت اسلامی کے قواعد واصول کا التزام بھی کیا گیا ہے۔

ذیل میں ان سمیناروں کے مقام وتاریخ انعقاد اور ان کے موضوعات کا مختصر تذکرہ کیا جارہا ہے:

پہلا سمینار:(۱)

ادارہ نے اپنا پہلا سمینار مرکز صالح کامل للأبحاث والدراسات التجاریۃ الإسلامیۃ کی دعوت پر قاہرہ میں ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء میں منعقد کیا تھا۔

اس سمینار میں مندرجہ ذیل موضوعات پر علمی مقالات پیش کئے گئے اور مباحثے ہوئے:

۱- زکاۃ کے سماجی ومعاشی نتائج (خیالات وسوالات)

۱- ملاحظہ ہو: أبحاث وأعمال الندوۃ الأولی لقضایا الزکاۃ المعاصرۃ، نیز فتاوی وتوصیات ندوات قضایا الزکاۃ المعاصرۃ، من الندوۃ الأولی إلی الندوۃ الثالثۃ عشرۃ، ص: ۱۵-۱۸، یہ دونوں کتابیں کویت کے ادارہ بیت الزکاۃ کے شائع کردہ ہیں۔

۲-کیا ولی الامر کی جانب سے زکاۃ کے امور کا انتظام واجب ہے؟

۳-اپنے مقروض کے قرض کو معاف کردینے کی صورت میں کیا معاف کی گئی رقم کو زکاۃ میں ادا کی گئی رقم مانا جاسکتا ہے؟

۴-اموال تجارت کی زکاۃ ان ہی کی جنس سے نکالنا۔

۵-زکاۃ کے ایک مصرف ''فی سبیل اللہ'' کے مشمولات۔

۶-زکاۃ اور بنیادی خاص حاجات کی فراہمی۔

۷-سرمایہ کاری والے مؤجل قرضوں اور حکومت کے رہائشی قرضوں کی زکاۃ۔

۸-اشخاص کی کمپنیوں میں زکاۃ کی مد کی تعیین، اور اس میں زکاۃ کا حساب۔

دوسرا سمینار:(۱)

ادارہ نے اپنا سمینار ۱۹۸۹ء میں کویت میں منعقد کیا تھا، اس میں ان موضوعات پر بحث کی گئی تھی: (۱) مقروضین اور مال زکاۃ سے دیت کی ادائیگی، (۲) مالِ حرام کی زکاۃ (اس موضوع کو اگلے سمینار کے لئے مؤخر کردیا گیا)، (۳) مصرف ''فی الرقاب''، (۴) زکاۃ کا دوسرے علاقے میں منتقل کرنا، اور اس کے ضوابط۔

تیسرا سمینار:(۲)

۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۲ء میں یہ سمینار بھی کویت میں منعقد ہوا تھا، اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر غور کیا گیا تھا، (۱) اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری، (۲) مصرف ''مؤلفۃ القلوب''، (۳) زکاۃ میں تملیک، اس کی مصلحت اور اس کے نتائج۔

۱- ملاحظہ ہو: أبحاث وأعمال الندوۃ الثانیۃ، نیز فتاوی وتوصیات......ص: ۳۳-۳۵۔

۲- أبحاث وأعمال الندوۃ الثالثۃ، نیز فتاوی وتوصیات......ص: ۵۱-۵۵۔

چوتھا سمینار:(۱)

یہ سمینار ۱۹۹۴ء میں بحرین میں منعقد ہوا تھا، اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر غور وخوض کیا گیا تھا۔

(۱) مصرف ''العاملین علیہا''، (۲) مال حرام کی زکاۃ، (۳) زکاۃ اور ٹیکس۔

اس سمینار میں اگلے سمیناروں میں زیر بحث آنے والے موضوعات کی بابت علمی مناقشہ کے حلقے ہوئے، یہ ایک اچھی تدبیر ہے۔

پانچواں سمینار:(۲)

یہ سمینار ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۵ء میں بیروت میں منعقد ہوا، اور اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ ہوا۔

(۱) پی ایف فنڈ کی زکاۃ۔ (۲) مصرف ''الغارمین''، (۳) عصر حاضر میں اموال ظاہرہ وباطنہ، (۴) سرمایہ کاری والے غیر منقولہ اثاثوں کی زکاۃ۔

چھٹا سمینار:(۳)

اپریل ۱۹۹۶ء میں شارجہ میں منعقد ہونے والے اس سمینار کے موضوعات یہ تھے:

۱- زکاۃ کی ادائیگی کا پابند بنائے جانے کی عملی صورتیں۔

۲- اموال تجارت کی زکاۃ، (اس موضوع کی بابت فتاوی وتجاویز کو اگلے سمینار کے لئے مؤخر کردیا گیا)۔

۱- أبحاث وأعمال الندوۃ الرابعۃ، نیز فتاوی وتوصیات ......ص، ۶۵-۷۰۔

۲- أبحاث وأعمال الندوۃ، الخامسۃ نیز فتاوی وتوصیات، ص: ۷۳-۷۷۔

۳- أبحاث وأعمال الندوۃ السادسۃ نیز فتاوی وتوصیات، ص: ۹۵۔

۳-صدقۂ فطر

۴-زیور کی زکاۃ۔

ساتواں سمینار(۱)

یہ سمینار ذی الحجہ ۱۴۱۷ھ/ اپریل ۱۹۹۷ء میں کویت میں منعقد ہوا، اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ کے بعد مناسب فتاوی وفیصلے جاری کئے گئے:

(۱) اموال تجارت کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے اکاؤنٹنگ کے جدید اصول، (۲) اموال تجارت کی چند نئی شکلوں کی زکاۃ کے احکام، (۳) معنوی حقوق کی زکاۃ۔

آٹھواں سمینار:(۲)

یہ سمینار ذی الحجہ ۱۴۱۸ھ/ اپریل ۱۹۹۸ء میں قطر میں منعقد ہوا، اور اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ کے بعد فیصلے کئے گئے:

(۱) کھیتوں وپھلوں کی زکاۃ، (۲) مصرف فقرا ومساکین، (۳) مال عام کی زکاۃ۔

نواں سمینار:(۳)

محرم ۱۴۲۰ھ/ اپریل ۱۹۹۸ء میں یہ سمینار اردن کے دارالحکومت عمان میں منعقد ہوا، اور اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ ہوا، نیز فتاوی جاری کئے گئے:

۱-شرعی اوزان وپیمانوں کا معاصر اوزان وپیمانوں سے تناسب۔

۲-مال نامی کیا ہے؟

۱- أبحاث وأعمال الندوۃ السابعۃ، نیز فتاوی وتوصیات، ص:۱۰۵-۱۰۸۔

۲- أبحاث وأعمال الندوۃ الثامنۃ، نیز فتاوی وتوصیات......، ص: ۱۲۳-۱۲۵۔

۳- أبحاث وأعمال الندوۃ التاسعۃ، نیز فتاوی وتوصیات......، ۱۴۳-۱۴۵۔

۳-مصرف ''ابن السبیل'' اور اس کی معاصر تطبیقات۔

دسواں سمینار: (۱)

یہ سمینار محرم ۱۴۲۱ھ/ اپریل ۲۰۰۰ء میں عمان میں منعقد ہوا، اس سمینار میں کتاب ''دلیل الإرشادات لمحاسبۃ زکاۃ الشرکات'' پر مباحثہ ہوا، اور اس کی تصدیق کی گئی۔

گیارہواں سمینار: (۲)

محرم ۱۴۲۲ھ/ اپریل ۲۰۰۲ء میں یہ سمینار کویت میں منعقد ہوا، اور اس میں شیئرز، بونڈس کی زکاۃ کے موضوع پر مباحثہ ہوا۔

بارہواں سمینار: (۳)

یہ سمینار صفر ۱۴۲۳ھ/ اپریل ۲۰۰۲ء میں قاہرہ میں منعقد ہوا، اور اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ کے بعد فتاوی جاری کئے گئے:

(۱) جانوروں کی زکاۃ، (۲) قرضوں کی زکاۃ، (۳) شرط نما کی بابت چند موضوعات۔

تیرہواں سمینار: (۴)

صفر ۱۴۲۵ھ/ اپریل ۲۰۰۴ء میں یہ سمینار خرطوم میں منعقد ہوا، اور اس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ کے بعد فیصلے کئے گئے:

۱- أبحاث وأعمال الندوۃ التاسعۃ، نیز فتاوی وتوصیات......، ۱۴۳-۱۴۵۔

۲- أبحاث وأعمال الندوۃ الحادیۃ عشرۃ، نیز فتاوی وتوصیات......ص:۱۶۱-۱۶۵۔

۳- أبحاث وأعمال الندوۃ الثانیۃ عشرۃ، نیز فتاوی وتوصیات......ص:۱۷۷-۱۷۹۔

۴- أبحاث وأعمال الندوۃ الثالثۃ عشرۃ، نیز فتاوی وتوصیات......، ص:۱۹۹-۲۰۲۔

(۱) گلوبلائزیشن کے نام پر مسلمانوں اور غیر مسلموں پر زکاۃ وٹیکس عائد کرنا، (۲) جانور کی زکاۃ سے متعلق چند موضوعات، یہ موضوعات پچھلے سمینار میں زیر بحث آئے تھے اور پھر انہیں اس سمینار کے لئے مؤخر کردیا گیا تھا، (۳) پبلک سیکٹر کے منافع کمانے والے اداروں کے اموال کی زکاۃ کا حکم، باطنی دولت اور حکومتی بونڈس کی زکاۃ۔

۶: منتخب فتوی:

-اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری کی بابت فتوی (ملاحظہ ہو: ب: ۴، ف: ۲، ث: ۲، مط: ۴)۔

المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية:

۱: تنظیم کا تعارف:

الف: آغاز و بنیاد:

اس تنظیم کے بانی صدر ڈاکٹر عبد الرحمان عوضی (۱) لکھتے ہیں: ''المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية'' (تنظیم اسلامی برائے طبی علوم) کے قیام کی بابت غور وفکر کا عمل اس وقت سے شروع ہوگیا تھا جب عالم اسلام پندرہویں صدی ہجری میں داخل ہونے کی تیاری کر رہا تھا، اسلامی بیداری اس وقت اپنے عروج پر تھی، اور بہت سی تجاویز کے ساتھ ایسے ادارہ کے قیام کی تجاویز بھی پیش کی جارہی تھیں (۲)۔

اس سلسلہ میں متعلقہ افراد کے ساتھ غور وخوض کیا گیا، دوسری جانب اس کام کے اسباب ودواعی بہت تھے، جن میں سے چند یہ ہیں: اسلام صرف چند رسموں اور عبادات کا نام نہیں

۱- سابق وزیر صحت کویت، موصوف ابھی تک تنظیم کے صدر ہیں۔

۲- ملاحظہ ہو تنظیم کی ویب سائٹ www.islamset.com، نیز ملاحظہ ہو، أبحاث ندوة الإمارات میں ڈاکٹر خالد المذکور کا مقالہ، ۱/۱۴۴۔

ہے، بلکہ یہ زندگی کے تمام پہلوؤں کو محیط ہے، مسلمانوں کے پاس عظیم طبی ورثہ ہے دوسری طرف دین بیزار جدید طب ہے جو دین واخلاق کا کچھ لحاظ نہیں کرتی۔ اب ایسے طبیبوں کی ضرورت ہے جو ماہرین فقہ ہوں، اوران فقہاء کی بھی ضرورت ہے جو طب پر دست گاہ رکھتے ہوں، عملی میدان میں دیکھیں تو مسلمانوں کو احتیاطی اور علاجی دونوں طرح کی طب کی ضرورت ہے۔

ان تمام اسباب ودواعی کی وجہ سے ایک ایسی تنظیم کی بہت ضرورت تھی جو ان تمام امور کی انجام دہی کا فرض کفایہ ادا کرے، اس تصور کو کویت کے ذمہ داران نے ہاتھوں ہاتھ لیا، چنانچہ ۱۹۸۴ء کا شاہی فرمان نمبر (۱۸) المنظمۃ الإسلامیۃ للعلوم الطبیۃ کے قیام کی بابت سامنے آیا، اس فرمان میں لکھا گیا ہے کہ اس تنظیم کا ایک معنوی وجود ہوگا اور اس کا صدر مقام کویت میں ہوگا، کویت میں اور کویت کے باہر یہ تنظیم اپنے مراکز قائم کر سکتی ہے(۱)۔

ب: اہم اہداف: (۲)

تنظیم کے دستور میں سات اہداف کی تعیین کی گئی ہے، ذیل میں ہم ان اہم اہداف کا تذکرہ کر رہے ہیں جن کا علم وتحقیق سے تعلق ہے:

۱- مختلف بدنی ونفسیاتی امراض کے علاج اور ان سے تحفظ کے متعلق دین اسلام کی تعلیمات کا احیا، ممتاز مسلم اطباء کے ذریعے لکھی گئی تحریروں کو انسانیت کی خدمت کے پیش نظر نئی ترتیب اور نئے اسلوب میں پیش کرنا۔

۲- اسلامی طبی علوم سے شغف رکھنے والے حضرات کی حوصلہ افزائی، اور طبی وفقہی محنتوں کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش، تاکہ نئے طبی مسائل کے سلسلے میں کسی ایک رائے تک پہنچا جا سکے۔

۳- طبی مطالعات کے پروگراموں کو اسلامی تہذیب کے اقدار سے مربوط کرنا۔

۱- ملاحظہ ہو: حوالۂ بالا۔

۲- ملاحظہ ہو، تنظیم کی ویب سائٹ پر: ''انشاء المنظمۃ الإسلامیۃ للعلوم الطبیۃ''، ص: ۱-۲۔

۴-طبی پیشوں کے لئے اسلامی اخلاقیات اور علمی اصطلاحات کی نشر واشاعت۔

ج: تنظیم کی رکنیت: (۱)

اس تنظیم کے ارکان تین قسم کے ہوتے ہیں: اعزازی ارکان، بامعاوضہ ارکان، عارضی ارکان۔

لیکن دستور میں یہ صراحت نہیں کی گئی ہے کہ فیصلوں کے سلسلے میں کن ارکان کو حق رائے دہی حاصل ہوگا۔

د: تنظیم کا نظام: (۲)

بورڈ آف سکریٹریز، ایکزیکیٹیو کمیٹی، سکریٹریٹ۔

بورڈ آف سکریٹریز چند ارکان پر مشتمل ہوتا ہے، ان ارکان کی تعداد پچیس سے زائد نہیں ہوتی ہے، رکنیت کی مدت چار برس ہوتی ہے، جس کے بعد تجدید ہوسکتی ہے۔

تنظیم کی رکنیت کی شرطیں متعین نہیں ہیں، وہ تمام لوگ اس کے رکن ہوسکتے ہیں، جو طبی علوم میں اسلام کے کردار سے شغف رکھتے ہوں اور تنظیم کے مقاصد کے مؤید ہوں۔

میری نظر میں یہ بات ناکافی ہے، شرطوں کو مزید واضح ہونا چاہئے، اس سلسلہ میں فقہ اکیڈمیوں کی شرائط رکنیت سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، یا ارکان کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں: وہ عادل فقہا جو اسلام کے طبی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہیں، اور وہ عادل اطبا جو فن کے ماہر اور متخصص ہوں، یہ بات زیادہ واضح اور مناسب ہے۔

بورڈ آف سکریٹریز کی متعدد ذمہ داریاں ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱-منصوبے بنانا اور منصوبوں کو روبہ عمل لانے کے لئے طریقۂ کار وضع کرنا، تاکہ تنظیم

۱- حوالۂ بالا۔ ۲- حوالۂ بالا۔

کے مقاصد حاصل کئے جاسکیں۔

۲-طب اسلامی کی بابت علمی کانفرنسوں، سمیناروں اور درسی حلقوں کی دعوت۔

۳-طب اسلامی سے متعلق علمی تحقیق کے موضوعات تجویز کرنا۔

اس بورڈ کی ہر سال کم از کم دو میٹنگیں ہونا لازمی ہیں، ان میٹنگوں میں نصف ارکان کی حاضری (بشمول صدر کی حاضری کے) لازمی ہے۔

فیصلے اکثریت کی رائے پر کئے جائیں گے، کسی مسئلہ میں دو یا دو سے زائد آرا کے حق میں یکساں تعداد میں ووٹ پڑنے کی صورت میں اس رائے کو ترجیح حاصل ہوگی جس کا قائل صدر ہوگا۔

۲: تنظیم کی کانفرنسیں اور سمینار: (۱)

المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية نے بہت سی کانفرسوں اور سمیناروں کا انعقاد کیا ہے، ۱۴۲۴ھ کے اواخر (یا ۲۰۰۴ء کے اوائل) تک وہ پندرہ فقہی طبی سمینار اور طبی ورشہ کے موضوع پر تین سمینار منعقد کر چکی تھی۔

ان کے علاوہ سات عالمی کانفرسیں اس تنظیم نے منعقد کی ہیں، متعدد عالمی تنظیموں کے ساتھ اس کے معاہدے بھی ہیں۔

ان کانفرنسوں اور سمیناروں میں طب وصحت کے تمام شعبوں سے متعلق بہت سے اہم مسائل پر غور وخوض کیا گیا۔ جن میں بہت سے فیصلے کئے گئے، اور بہت بڑی تعداد میں تجاویز جاری کی گئی، جن کے چند نمونے چوتھے باب میں درج کئے جائیں گے۔

ذیل میں اہم کانفرنسوں اور سمیناروں کا ہم مختصر تذکرہ کرکے ان کے مقام وزمانہ انعقاد، مرکزی عناوین اور ان میں زیر بحث آئے موضوعات کا تذکرہ کر رہے ہیں۔

۱- أبحاث ندوة الإمارات میں ڈاکٹر خالد المذکور کا مقالہ: ''مؤسسات الاجتهاد الجماعي في الكويت''، ۱/ ۴۴۲-۴۴۷، لیکن اس مقالہ میں ۱۹۹۶ء تک کے سمیناروں کا تذکرہ ہے۔

الف: فقہی طبی سمینار:(۱)

پہلا سمینار: بعنوان: ''تولید اسلام کی نگاہ میں''۔

اس تنظیم نے اپنا پہلا سمینار کویت میں ۱۱؍شعبان ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۴؍مئی ۱۹۸۳ء کو منعقد کیا، اس سمینار کا مقصد تولید وولادت کے سلسلہ میں ہونے والی طبی ترقیوں کی بابت شرعی رائے کی وضاحت تھا، اس سمینار نے گیارہ قیمتی تجاویز پاس کی تھیں، جو اپنے موضوعات کی بابت فقہی احکام کا درجہ رکھتی تھیں۔

دوسرا سمینار: بعنوان ''انسانی زندگی اور اس کا آغاز واختتام، اسلامی نقطۂ نظر''۔

یہ سمینار ربیع الثانی ۱۴۰۵ھ/ جنوری ۱۹۸۵ء میں کویت میں منعقد ہوا تھا، اس کا ایک فیصلہ منتخب نمونوں میں درج کیا جائے گا۔

تیسرا سمینار: ''بعض طبی اعمال کی بابت اسلامی نقطۂ نظر''، یہ سمینار شعبان ۱۴۰۷ھ/ اپریل ۱۹۸۷ء میں کویت میں منعقد ہوا تھا۔

اس میں درج ذیل موضوعات پر مباحثہ ہوا تھا: پیشہ کا راز ہونا ورکھنا، قانون کا شریعت سے اختلاف، اعضا کی فروخت، پلاسٹک سرجری، Zygote حیض، نفاس وحمل کی کم از کم وزیادہ سے زیادہ مدت۔

چوتھا سمینار: ''صحت پالیسی، انسانی اقدار واخلاقیات اسلامی نقطۂ نظر سے''۔

تنظیم نے یہ سمینار مصر کی وزارت صحت اور عالمی تنظیم صحت (W.H.O) کے تعاون سے ۲۴-۲۵؍نومبر ۱۹۸۸ء کو قاہرہ میں منعقد کیا۔

پانچواں سمینار: ''اسلامی طرز زندگی اور ترقی میں اس کے اثرات۔ یہ سمینار

۱- حوالۂ بالا۔

۲۳-۲۶رجون ۱۹۸۹ءکوعمان میں منعقد ہوا۔

چھٹا سمینار: بعض انسانی اعضا کی پیوند کاری کی بابت اسلامی نقطۂ نظر، یہ سمینار کویت میں ۲۳-۲۶ر اکتوبر ۱۹۸۹ءکو منعقد ہوا، اوراس میں مندرجہ ذیل موضوعات پر مباحثہ ہوا۔

۱-اعصابی نظام اور دماغ کے خلیوں کی پیوند کاری۔

۲-بے دماغ نوزائیدہ

۳-ضرورت سے زیادہ زائگوٹس(Zygotes)

۴-تناسلی اعضا کی پیوندکاری

ساتواں سمینار: ''ایڈز کے سماجی مشکلات کی بابت اسلامی نظریہ''۔ یہ سمینار مرکز الطب الاِ سلامی کویت میں ۶-۸دسمبر ۱۹۹۳ کو منعقد ہوا۔

اس میں مندرجہ ذیل موضوعات زیر بحث آئے۔

۱-ایڈز کے مریض کو الگ تھلگ کرنا۔

۲-جان بوجھ کر مرض منتقل کرنا۔

۳-ایڈز والی خاتون کا اسقاط حمل

۴-ایڈز والی خاتون کے ذریعہ اپنے صحت مند بچے کی پرورش اور رضاعت۔

۵-زوجین میں سے اگر کوئی ایڈز میں مبتلا ہو تو کیا دوسرا علاحدگی کا مطالبہ کرسکتا ہے؟

۶-ازدواجی معاشرت کا حق

۷-ایڈز کو مرض وفات شمار کرنا۔

آٹھواں سمینار: ''صحت سے متعلق بعض مسائل کی بابت اسلامی نقطۂ نظر'' یہ سمینار ۲۲-۲۴رمئی ۱۹۹۵ءکوکویت میں منعقد ہوا، اوراس میں مندرجہ ذیل دو موضوعات پر کلام کیا گیا۔

۱-جلد کی پیوند کاری(Skin Grafting)

۲-غذا اودوا میں حرام وناپاک اجزا۔

نواں سمینار: ''موت کی طبی تعریف''۔ ۱۷-۱۹/دسمبر ۱۹۹۶ء کو کویت میں منعقد ہوا۔

دسواں سمینار: ''بعض جدید طبی مسائل کی بابت اسلامی نقطۂ نظر''۔ یہ سمینار ۱۴-۱۷/جون ۱۹۹۷ء کو مراکش میں منعقد ہوا، اور اس میں مندرجہ ذیل مسائل پر مباحثہ ہوا۔

کلوننگ، روزہ توڑنے والے امور، عذر، غذا اودوا میں اضافی اجزا۔

بارہواں سمینار: ''جینیٹک انجینئرنگ، انسانی جینوم، اور جینیاتی علاج'' کویت میں مؤرخہ ۱۳-۱۵/اکتوبر ۱۹۹۸ء کو منعقد ہوا۔

پندرہواں سمینار: ''جدید طب کی متبادل طب کو شامل کرنا'' قاہرہ ۲۰۰۲ء۔

ب: طب اسلامی کی عالمی کانفرنسیں: (۱)

اس تنظیم نے طبی علوم کے موضوع پر متعدد عالمی کانفرنسیں منعقد کی ہیں، جن میں ماہرین طب وفقہ وانسانی علوم کی ایک خاصی تعداد شریک ہوئی ہے، ان کانفرنسوں میں فقہ طبی کے موضوعات اور جدید طبی مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔

یہ کانفرنسیں طب اسلامی کے عملی پہلوؤں پر غور کرتی ہیں، خواہ ان پہلوؤں کا تعلق تحفظ سے ہو یا علاج سے، ان کا ایک اور موضوع طبی اسلامی ورثہ بھی ہوتا ہے۔

ذیل میں اب تک منعقد ہونے والی سات کانفرنسوں کا مختصر تعارف ملاحظہ ہو:

۱-طب اسلامی کی پہلی عالمی کانفرنس:

یہ کانفرنس ۶-۱۰/ربیع الاول ۱۴۰۱ھ/ ۱۲-۱۶/جنوری ۱۹۸۱ء کو پندرہویں صدی ہجری کی آمد پر ہونے والے پروگراموں کے ضمن میں کویت میں ہوئی۔

۱- حوالۂ بالا کے علاوہ ملاحظہ ہو: الكشاف التحليلي لمؤتمرات الطب الإسلامي ۱۹۸۱ء۔ ۱۹۸۸ء، ص (ج-×د)، ترتيب اللجنة الاستشارية العليا للعمل علي استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في الكويت۔

اس موقعہ پر ''دستاویز کویت'' تیار ہوئی، جس میں ''طبی پیشہ کا اسلامی دستور'' بھی شامل تھا، یہ بارہ ابواب پر مشتمل ہے، اور عربی وانگریزی زبانوں میں شائع ہوا ہے۔

۲-دوسری عالمی کانفرنس:

یہ کانفرنس ۴-۸/جمادی الثانیۃ ۱۴۰۴ھ/ ۲۹/مارچ-۲/اپریل ۱۹۸۲ء کو کویت میں ہی منعقد ہوئی۔

۳-تیسری عالمی کانفرنس:

یہ کانفرنس ۳-۷/محرم ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۸/ستمبر-۲/اکتوبر ۱۹۸۴ء کو استنبول میں منعقد ہوئی۔

۴-چوتھی عالمی کانفرنس:

۷-۱۱/ربیع الاول ۱۴۰۷ھ/ ۹-۱۳/نومبر ۱۹۸۸ء کو یہ کانفرنس قاہرہ میں منعقد ہوئی۔

۶-چھٹی عالمی کانفرنس:

ڈرگس کے موضوع پر یہ کانفرنس ۱۹۹۸ء میں ترکی منعقد ہوئی۔

۷-ساتویں عالمی کانفرنس:

''گلوبلائزیشن اور اسلامی دنیا میں ترقی وصحت سے متعلق خدمات پر اس کے اثرات کے موضوع پر یہ کانفرنس ۲۳-۲۷/مارچ ۲۰۰۳ء کو منعقد ہوئی۔

۳-تنظیم کے منتخب اجتہادی نمونے:

فقہی طبی سمیناروں سے جاری ہونے والی تجاویز میں سے دو موضوع کی تجاویز ہم نے منتخب کی ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں صحت وطب کے میدان میں اجتماعی اجتہاد کے اس تصور کی زیادہ واضح مثالیں ہیں جو اس وقت ہمارے زیر بحث ہے۔

ذیل میں ہم ان دونوں کے موضوعات کا ہی تذکرہ کر رہے ہیں، اگلے باب میں ان

کے متن درج کئے جائیں گے۔

۱- دوسری طبی فقہی کانفرنس کی تجاویز'' انسانی زندگی اور اس کا آغاز واختتام اسلامی نقطۂ نظر سے''۔

۳- تیسری طبی فقہی کانفرنس کی تجاویز'' بعض طبی اعمال کی بابت اسلامی نظریہ'' (ب: ۴، ف: ۲، ث: ۵، مط: ۱)۔

☆☆☆

دوسری فصل

عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کا نظام

پہلا مبحث: اجتماعی اجتہاد اور اس کو منظّم کرنے کی بابت پیش کی گئی اہم تجاویز

دوسرا مبحث: اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کا مجوزہ خاکہ

تمہید

باب اول کے آخر میں اجتماعی اجتہاد کی بہتر تعریف اور اس کی شرح کرتے ہوئے میں نے یہ واضح کیا تھا کہ اس کی ایک حد ادنی ہے اور ایک حد اعلیٰ ہے، اس کی حد ادنی تین مجتہدین کے ذریعہ وجود میں آجاتی ہے، اس لئے کہ علمائے لغت وشریعت کے راجح قول کے مطابق کم ازکم تین کی تعداد کو جماعت کہا جاسکتا ہے۔

لیکن اس کی حد اعلیٰ اس قدر وسیع ہے کہ وہ امت محمدیہ کے تمام مجتہدین پر حاوی ہے، یہ وہ حد ہے جس کے ذریعہ اجماع اصولی منعقد ہوتا ہے۔

حد ادنی اور حد اعلیٰ کے درمیان بہت سے مراتب پائے جاتے ہیں، جن میں سے چند اہم مراتب پر ہم نے اجتماعی اجتہاد کے میدانوں پر کلام کرتے ہوئے گفتگو کی ہے۔

جغرافیائی میدان پر کلام کرتے ہوئے ہم نے واضح کیا تھا کہ اس اعتبار سے ڈاکٹر قطب سانو کی تقسیم کو اختیار کیا جاسکتا ہے، ان کے نزدیک اس کے تین مراتب ہیں، (۱) ملکی پیمانہ پر اجتماعی اجتہاد، (۲) عالم اسلام کے کسی خطہ کے پیمانہ پر اجتماعی اجتہاد، (۳) عالمی پیمانہ پر اجتماعی اجتہاد۔

ہمارے نزدیک یہ تقسیم مناسب ہے، اس لئے کہ اس میں ہر قسم اپنے پیمانہ پر اپنے اہداف حاصل کررہی ہے، ان میں سے ہر قسم اپنے سے بالاتر قسم کا ذریعہ ہے اور اس سے تقویت حاصل کرتی ہے، اسی طرح ان سب میں باہمی تعلق بھی پایا جاتا ہے کہ ان کے بہت سے ارکان تمام قسم کے اجتہادی اداروں سے وابستہ ہوتے ہیں، اسی طرح ترقی کرتے ہوئے اجتماعی اجتہاد

اس عالمی مرکزی سطح تک پہنچ سکتا ہے،جس کی ہم اس فصل کے آخر میں تجویز پیش کریں گے۔

اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کا یہ ایک اہم طریقہ ہے۔

اس باب کی پہلی فصل میں ہم نے اجتماعی اجتہاد کے بعض چھوٹے اور مختصر نمونے بھی دیکھے، یہ وہ ادارے ہیں جو کسی اسلامی ملک کی وزارت اوقاف (یا وزارت برائے اسلامی امور) کے تحت قائم ہوتے ہیں، ہم نے اس کی تین مثالیں پیش کی ہیں،کویت میں قطاع الإفتاء والبحوث کے تحت قائم فتوی کمیٹی، سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء، اور دبئی کی وزارت اوقاف کی فتوی کمیٹی، یہ تینوں ادارے موضوعات کے اعتبار سے عام ہیں، ان چھوٹے اداروں ہی کی مثالیں اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں میں قائم شرعی نگرانی اور فتوے کے بورڈس ہیں، اس کی پانچ مثالیں پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں، دبئی اسلامک بینک،کویت فائنانس ہاؤس، فیصل اسلامی سوڈانی بینک، الراجحی کارپوریشن اور البرکہ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ کے شرعی بورڈس، ان کے علاوہ ہم نے اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فائنانشل انسٹی ٹیوشن کا بھی تذکرہ کیا تھا، یہ ادارہ اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے شرعی اصول وضع کرتا ہے۔

جن فقہ اکیڈمیوں پر کلام کیا گیا ہے ان میں سے کچھ جغرافیائی طور پر کسی ایک ملک یا خطہ کی حد تک محدود ہیں، جیسے اسلامک فقہ اکیڈمی، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في أوروبا اور مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، جب کہ کچھ دیگر بین الاقوامی ہیں جیسے ازہر کی مجمع البحوث الإسلامية (اپنے دستور کے اعتبار سے)، اور رابطۂ عالم اسلامی اور او آئی سی کے تحت قائم فقہ اکیڈمیاں، مؤخر الذکر اکیڈمی سب سے زیادہ وسیع ہے۔

ہم نے پیچھے یہ بھی پڑھا کہ عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کا آغاز کیسے ہوا، گو کہ میں بالکل تعیین کے ساتھ اس رجحان کے نقطۂ آغاز کا تعیین اس لئے نہیں کرسکا کہ اس سلسلہ میں پورے عالم اسلامی کے مختلف خطوں میں متعدد آوازیں اٹھیں، لیکن اہم پہلو یہ ہے کہ چودہویں

صدی ہجری کے نصف اول میں متعدد عظیم فقہائے امت کی زبانوں سے اجتماعی اجتہاد کی صدائیں لگائی گئیں، گزشتہ دو صدیوں میں بھی اس کی آوازیں وقفہ وقفہ سے لگائی جاتی رہی تھیں، اجتماعی اجتہاد کے لئے لگائی جانے والی ان صداؤں کا سبب یہی تھا کہ امت کو فقہی وتشریعی انتشار سے بچانے کا یہی ایک اکیلا طریقہ تھا۔

ازہر کی مجمع البحوث الإسلامیۃ کے قیام کے بعد بھی اجتماعی اجتہاد کی دعوتیں جاری رہیں، غالباً اس کا سبب یہ تھا کہ یہ ادارہ اپنے بین الاقوامی کردار سے پیچھے ہٹ گیا تھا، اور ویسے بھی اس ادارہ کا یہ کردار آغاز سے ہی کوتاہ چل رہا تھا، گرچہ اس کے دستور میں یہ لکھا گیا تھا کہ اس کے پچاس ارکان ہوں گے، جن میں سے تیس مصری ہوں گے اور بقیہ بیس دیگر اسلامی ممالک کے ہوں گے۔

اسی طرح رابطۂ عالم اسلامی اور او آئی سی کی فقہ اکیڈمیوں کے قیام کے بعد بھی اجتماعی اجتہاد کو منظم کرنے کی تجاویز مسلسل سامنے آتی رہیں، اور ابھی بھی مزید تجاویز وخاکوں کی گنجائش موجود ہے، تاکہ پورے عالم اسلامی کے مسلمانوں میں فکری وتشریعی یگانگت پائی جاسکے۔

درج بالا امور کے پیش نظر میں نے اس فصل کو دو مباحث میں تقسیم کیا ہے:

پہلا مبحث: اس میں ہم اجتماعی اجتہاد اور اس کو منظم کرنے کے سلسلے میں دی گئی تجاویز کا تذکرہ کریں گے اور ان میں سے واضح تجاویز پر غور کریں گے۔

دوسرا مبحث: اس میں ہم ایک عالمی مرکزی فقہ اکیڈمی کا مکمل خاکہ پیش کریں گے، اور بتوفیق خداوندی اس کے طریقۂ کار ودستور کی تحدید بھی کریں گے۔

☆☆☆

مبحث اول:

اجتماعی اجتہاد اور اس کو منظّم کرنے کی بابت پیش کی گئیں اہم تجاویز

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے آغاز پر گفتگو کرتے ہوئے ہم پیچھے یہ لکھ آئے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد کی جانب واپسی کی دعوت بہت دی گئی ہے، اور ایسے چھوٹے نمونے بکثرت وجود میں آ چکے ہیں جن میں اجتماعی اجتہاد کا پرتو نظر آتا ہے، ایسے بہت سے نمونوں پر کلام ہم پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں۔

ہم نے یہ وعدہ بھی پیچھے کیا تھا کہ ہم اجتماعی اجتہاد اور علمی فقہی اداروں میں اس کو منظّم کرنے کی روز افزوں تجاویز و دعوتوں پر اس باب میں کلام کریں گے(۱)، اب وفائے عہد کا وقت آ گیا ہے۔

۱- اجتماعی اجتہاد کی بابت معاصر علما کے ذریعہ دی گئی تجاویز و دعوتوں کا شمار ناممکن ہے، اس لئے کہ بعض علما نے یہ تجاویز اور دعوتیں تحریری صورت میں نہ دیکر لکچرس وخطابات میں دی ہیں، مثلاً ۱۹۹۶ء میں جامعۃ الإمارات میں ایک کانفرنس ''عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد'' کے موضوع پر ہوئی تھی، اس میں دسیوں علما نے شرکت کی تھی، اور وہ سب اجتماعی اجتہاد کے مؤید اور اس کے داعی تھے، اس میں پیش کردہ مقالات کی تعداد تئیس تھی، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، لیکن اس موقعہ پر ہمارا مقصود مجمع البحوث الإسلامیۃ کے قیام سے پہلے اور اس کے بعد دی جانے والی تجاویز و دعوتیں ہیں۔

ڈاکٹر عبد المجید سوسوہ نے اپنی کتاب ''الاجتہاد الجماعی فی التشریع الإسلامی ص: ۵۶-۵۷ میں اٹھارہ مشہور علما ومفکرین کے نام اور ان کی کتابوں سے اجتماعی اجتہاد کی دعوتوں کے حوالے دیئے ہیں۔

اسی طرح تمام فقہ اکیڈمیوں اور اجتماعی اجتہاد کے سب اراکین بھی اجتہاد کے داعی ہی شمار ہوں گے، اس لئے کہ وہ اس عمل میں شریک ہیں۔

ان دعوتوں میں سے جو ہمارے علم میں آسکی ہیں ان پر غور وفکر کے بعد ہمارے نزدیک ان کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ ان دعوتوں میں سے کچھ میں تفصیلی کلام کرتے ہوئے ان کو منظم کرنے کی بابت متعین پروگرام طے دیا گیا ہے، اور بعض میں ایسا نہ کر کے صرف عمومی دعوت اور ترغیب دینے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

آگے ان دونوں طرح کی دعوتوں کا تذکرہ دو مختلف عنوانوں کے تحت کیا گیا ہے، خیال رہے کہ ہم نے صرف اہم ومشہور دعوتوں پر ہی اکتفا کیا ہے۔

(۱) ایسی عام دعوتیں جن میں متعین لائحۂ عمل نہیں بتایا گیا ہے:

ہم یہاں ایسی صرف چار دعوتوں کا تذکرہ کر رہے ہیں جو چار ممتاز علما نے دی تھیں لیکن انہوں نے اپنی ان دعوتوں یا تجاویز کے ساتھ ان کے روبہ عمل آنے کے متعین لائحۂ عمل تجویز نہیں کئے تھے، ان میں اجتماعی اجتہاد کی صرف عام صفت کے بیان پر اکتفا کیا گیا تھا، ان حضرات کے یہاں سارا زور مسلمانوں کے عام مسائل کی بابت علما کے ذریعہ جمع ہو کر باہم مشورہ وغور وفکر پر نیز ان عظیم مسائل کی بابت اجتہاد پر تھا جن کی بابت انفرادی فتاوی بے چینی ومشکلات پیدا کرتے ہیں بالخصوص نئے عصری مسائل جو اپنے اندر کافی پیچیدگی رکھتے ہیں۔

ان میں سے ہر دعوت یا تجویز کو ہم ایک ذیلی عنوان کے تحت ذکر کریں گے، اور ان کے مشتملات پر کوئی تفصیلی کلام نہیں کریں گے، ہاں کچھ معمولی کلام کریں گے، اس لئے کہ آگے ہم ایسی تین دعوتوں یا تجاویز پر تفصیلی کلام کریں گے جن میں واضح لائحۂ عمل کا تذکرہ ہے۔

علامہ احمد محمد شاکر(۱) کی دعوت:

علامہ احمد شاکرؒ اپنی کتاب ''الشرع واللغۃ'' (الشرع واللغۃ، ص: ۸۹-۹۰۔ طبع اول،

۱- شیخ احمد شاکر (۱۸۹۲ء-۱۹۵۸ء) بچپن سے ہی ان کی علمی تربیت پر ان کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مطبعۃ المعارف ومکتبہا، قاہرہ) میں مصر کے ماہرین قانون کو خطاب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
''میں آپ کو جب اسلامی شریعت کی دعوت دیتا ہوں تو آپ یہ نہ سمجھیں کہ میں آپ کو (مثلاً) ابن عابدین اور ابن نجیم کی عبارتوں کا یا فقہا کے فروعی استنباطات کی تقلید کا پابند بنا رہا ہوں، ہرگز نہیں، میں اس کی دعوت نہیں دے رہا، میں تو تقلید کو یکسر مسترد کرتا ہوں متقدمین کی تقلید ہو یا متاخرین میں سے کسی کی، پھر خیال رہے کہ قوانین کی تشکیل میں انفرادی اجتہاد بارآور نہیں ہے، بلکہ یہ کام کسی فرد یا چند افراد کے ذریعہ انجام دیا جانا محال ہے۔ صحیح اور نتیجہ خیز طریقۂ کار اجتماعی اجتہاد ہے، افکار وآراء پر تبادلۂ خیال سے صحیح رائے ان شاء اللہ سامنے آئے گی، میرے نزدیک مناسب لائحۂ عمل یہ ہے کہ ممتاز ماہرین قانون وعلمائے شریعت پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جائے، جو کسی خاص مسلک کی پابند نہ ہو کر کتاب وسنت کی روشنی میں جدید قانون سازی کے قواعد وضع کرے، ائمہ کے اقوال، اصول فقہ کے قواعد اور فقہا کی آرا اس کمیٹی کے پیش نظر ہوں اور قانون کے افراد و ماہرین پر بھی ان کی نظر ہو، پھر یہ کمیٹی اپنی صواب دید کے مطابق اپنے نزدیک صحیح فروعی احکام مستنبط کرے جو کتاب وسنت سے مستفاد قواعد کے مطابق ہوں نیز لوگوں کے

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) والد شیخ محمد شاکر (جو امین الفتوی ووکیل مشیخۃ الازہر تھے) نے خصوصی توجہ دی، آپ نے فقہ واصول فقہ کی تعلیم شیخ محمد ابودقیقہ سے حاصل کی، قاہرہ میں مقیم علماء کے حلقوں میں شرکت کرکے آپ نے علم حاصل کیا، چنانچہ آپ نے علامہ عبداللہ بن ادریس سنوسی (محدث مراکش) سے کسب فیض کیا، جنہوں نے آپ کو صحاح ستہ کی اجازت دی، شیخ محمد امین شنقیطی، احمد بن شمس شنقیطی، شاکر عراقی، طاہر الجزائری، محمد رشید رضا اور شیخ سلیم بشری (شیخ الجامع الازہر) کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ نے ان سب سے استفادہ کیا، اور ان سب نے آپ کو اپنی روایات حدیث کی اجازت دی، مصر میں اپنے زمانے میں آپ بلاشرکت غیر امام حدیث تھے۔
آپ کی علمی خدمتوں کے دو محور ہیں: عربی اسلامی ورثہ کا احیاء وتحقیق، علمی مقالات وتحریریں لکھنا۔ آپ کی طبع شدہ تالیفات وتحقیقات کی تعداد ۳۴ ہے، آپ کا علمی کام بہت گونا گوں ہے، حدیث، فقہ، اصول، تفسیر، توحید، لغت وشعر کے موضوع پر آپ نے علمی کام کیا ہے (الھضۃ الإسلامیۃ فی سیر أعلامہا المعاصرین، ۲/ ۸۹، ڈاکٹر محمد رجب البیومی، طبع اول، دار القلم دمشق، والدار الشامیۃ- بیروت)۔

مناسب حال ہوں، نیز کسی نص یا دین کے کسی یقینی حکم سے متصادم نہ ہوں۔

شیخ احمد محمد شاکر کے اس اقتباس کے آغاز میں تقلید کی تنقید کے سلسلے میں مبالغہ کا رویہ اختیار کیا گیا ہے، جمہور علما کا یہ مسلک نہیں ہے، تقلید مطلقاً مذموم ومتروک نہیں بلکہ عوام پر تو واجب ہے، لیکن غالباً ان کے پیش نظر ایسے علما ہیں جو غور وفکر کی ممتاز صلاحیت رکھتے ہوں، واللہ اعلم۔

شیخ عبدالوہاب خلافؒ:(۱)

شیخ اپنی کتاب ''مصادر التشریع الإسلامی فیما لانص فیہ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''رائے کی بنیاد پر اجتہاد کا حق ایسی جماعت کو ہے جس کے ہر فرد میں وہ اجتہادی صلاحیتیں پائی جاتی ہوں جن کا تذکرہ ہمیں شریعت اسلامی کے علماء کے یہاں ملتا ہے، کسی فرد کو کتنی ہی صلاحیتیں کیوں نہ مل جائیں اسے رائے کی بنیاد پر اجتہاد کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ تاریخ یہ بتاتی ہے کہ فقہ اسلامی میں میں تشریعی انتشار کا سب سے بڑا سبب انفرادی اجتہاد ہے، ایک ایسی جماعت کے ذریعہ اجتہاد کرنے سے جس کے افراد میں اجتہاد کی شرطیں پائی جاتی ہوں تشریعی انتشار کا امکان ختم ہوجاتا ہے، رائے کی بنیاد پر اجتہاد کے جو طریقے اور وسائل شریعت اسلامی نے بتائے ہیں ان کے استعمال سے لغزشوں کے امکان کم ہوجاتے ہیں، اور تشریع وقانون سازی کے عمل

۱- شیخ عبدالوہاب خلاف (۱۳۰۵-۱۳۷۵ھ/ ۱۸۸۸ء-۱۹۵۶ء): آپ نے کم عمری میں قرآن مجید حفظ کیا، مدرسۃ القضاء الشرعی سے سند فراغت حاصل کی، ۱۹۱۹ء کی بغاوت میں حصہ لیا، جس میں آپ کی زبان وقلم کے جوہر کھلے، پہلے آپ کو شرعی عدالتوں میں منصب قضا پر فائز کیا گیا، اور پھر شعبۂ مساجد کا ذمہ دار بنایا گیا، ۱۹۳۴ء میں کلیۃ الحقوق، قاہرہ میں استاذ ہوئے، ۱۹۴۸ء میں رٹائر ہونے تک شریعت اسلامی چیئر کے استاذ رہے، مجمع اللغۃ العربیۃ کے رکن منتخب ہوئے، معجم القرآن الکریم کی ترتیب کی نگرانی کی، علوم شریعت کے موضوعات پر مختلف تصنیفات آپ کی یادگار ہیں، ان تصنیفات کی اہم خصوصیت واضح اسلوب وطرز بیان ہے، آپ کی چند اہم تصنیفات یہ ہیں: **علم أصول الفقه، أحكام الأحوال الشخصية، السياسة الشرعية أو السلطات الثلاث فى الإسلام** (مستفاد از: موسوعۃ النہضۃ الإسلامیۃ فی سیر أعلامہا المعاصرین، ۵/ ۲۱۳)۔

میں شارع کی اختیار کردہ راہ کی پیروی یقینی ہوجاتی ہے‘‘(۱)۔

شیخ کے اس کلام میں انفرادی اجتہاد کی بابت تشدد کے ردعمل کی کیفیت نظر آ رہی ہے، اس لئے کہ انفرادی اجتہاد ہمیشہ ویسا نہیں ہوتا ہے جیسا کہ انہوں نے بیان کیا ہے، صحابہ وتابعین ائمہ وفقہاء مذاہب نے انفرادی اجتہاد کیا ہے، اور اس کی بدولت ہمیں وہ زبردست فقہی ذخیرہ ملا ہے جو مسلمانوں کے لئے باعث فخر ہے، صدیوں تک اس فقہی ورثہ نے مسلمانوں کے مسائل حل کئے اور ان کی تشریعی ضرورتیں پوری کیں، شیخ خلاف کا بیان گزشتہ چند صدیوں بالخصوص دسویں صدی ہجری سے لیکر تیرہویں صدی ہجری تک صحیح ہے، ہمارے لئے سردست ان کی طرف سے دی جانے والی اجتماعی اجتہاد کی مشروط دعوت اہم ہے۔

ڈاکٹر محمد یوسف موسی: (۲)

اپنی کتابوں میں متعدد مقامات پر زبان وادب کے لئے قائم اکیڈمیوں کے طرز پر فقہ اکیڈمی قائم کرنے کی تجویز دیکر آپ نے اجتماعی اجتہاد کی دعوت دی ہے، ہم اس موقعہ پر آپ کی صرف ایک عبارت نقل کررہے ہیں، جوکہ اس موضوع پر آپ کی سب سے زیادہ صریح عبارت ہے۔

۱- مصادر التشریع الإسلامی فیما لانص فیہ، ص: ۱۳، طبع چہارم، دارالقلم، کویت۔

۲- محمد یوسف موسی (۱۸۹۹- ۱۹۶۳ء): آپ نے ایک نیک ماحول میں پرورش پائی، کم عمری ہی میں قرآن مجید حفظ کرلیا تھا، ۱۹۲۵ء میں ازہر سے عالمیت کی سند حاصل کی، وکالت کا پیشہ اختیار کیا، ازہر سے متعلق اداروں میں تدریس کے فرائض انجام دیئے، پھر پیرس سے ۱۹۴۸ء میں فلسفہ میں پی ایچ ڈی کی، آپ کے مقالہ کا موضوع ابن رشد کا فلسفہ تھا، پھر ازہر میں دوبارہ استاذ ہوئے، پھر قاہرہ کی جامعہ عین شمس میں کلیۃ الحقوق کے شعبۂ شریعت اسلامیہ کے سربراہ واستاذ منتخب ہوئے، آپ اصلاح وتجدید کی جانب مائل تھے، پوری زندگی صرف علم سے تعلق میں گزاردی، شادی نہیں کی، بہت سی مفید کتابیں تحریر کیں، جن میں سے چند اہم یہ ہیں: القرآن والفلسفۃ، تاریخ الفقہ الإسلامی، الإسلام والحیاۃ، (ملاحظہ ہو: محمد یوسف موسی، الفقیہ الفیلسوف والمصلح المجدد، ڈاکٹر محمد دسوقی، ص: ۱۲- ۲۴ اور ص: ۱۰۵ واگلے صفحات، طبع اول، دارالقلم، کویت۔

تحریر فرماتے ہیں: ''اوپر کی بحث سے ہم اس موضوع کی بابت یہ عملی نتیجہ نکالتے ہیں (۱) کہ مجمع اللغۃ العربیۃ کی طرح فقہ وشریعت اسلامی کے لئے ایک اکیڈمی کی ہمیں ضرورت ہے، مجمع اللغۃ یقیناً عربی زبان کے سلسلے میں زبردست خدمات انجام دے رہی ہے، لیکن مجمع الفقہ کی ہمیں یقیناً زیادہ ضرورت ہے، اس لئے کہ جو مسائل احکام شریعت کے منتظر ہیں وہ بہت گوناگوں اور عربی زبان کے مسائل سے کہیں زیادہ یقینی طور پر محتاج غور وفکر میں کوئی بھی فرد یا افراد اپنی انفرادی کوششوں کے ذریعہ اس سلسلہ میں پوری ذمہ داری نہیں اٹھا سکتے ہیں۔ اس اکیڈمی (جس کے قیام کی دعوت میں نے دو برس سے زائد عرصہ پیشتر دی تھی) کے دفتر کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ ہر برس محتاج تحقیق مسائل کی ایک فہرست بنائے، اور پھر ہر رکن اپنے مستقر پر رہتے ہوئے ان مسائل پر غور وفکر کرے، پھر ہر برس ایک مرتبہ یہ لوگ مباحثہ کے لئے جمع ہوں، یہ حضرات اس مباحثہ میں اپنی آراء پیش کریں اور ان پر غور وفکر کر کے ایک اجتماعی فیصلہ صادر کریں، ایسی صورت میں ان حضرات کے لئے ہوئے فیصلوں کی حیثیت ایسے تشریعی احکام کی ہوگی جن کی پابندی تمام مسلمانوں پر لازم ہوگی، بشرطیکہ یہ فیصلے اجماع کی صورت حاصل کرلیں'' (۲)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی: (۳)

اب ہم ان عام دعوتوں وتجاویز کے آخر میں اجتماعی اجتہاد کی بابت علامہ زحیلی کی چند

۱- بحث سے مراد ''فقہ اسلامی کا حال ومستقبل، اور اس کے لئے ایک اکیڈمی کا قیام'' ہے، جو کہ ایک فصل کا عنوان ہے، موضوع سے مراد نئے مسائل کی بابت اجتہاد ہے، جس کی متعدد مثالیں موصوف نے اس موقع پر ذکر کی ہیں۔

۲- الإسلام والحیاۃ، ص: ۱۸۷، طبع اول، مکتبہ وہبہ۔ قاہرہ (۱۹۶۱ء)، اس اقتباس میں انہوں نے اپنے جس گزشتہ کلام کی جانب اشارہ کیا ہے وہ انہوں نے اپنی کتاب'' تاریخ الفقہ الإسلامی'' ص: ۱۸، طبع اول، دار الکتب الحدیثۃ، قاہرہ میں کیا تھا، خیال رہے کہ اجتماعی اجتہاد کو موصوف نے اجماع کہا ہے، اس رائے پر ہم پہلے کلام کر چکے ہیں۔

۳- وہبہ مصطفیٰ الزحیلی: معروف فقیہ، متعدد ضخیم ومفید کتابوں کے مصنف، عالمی پیمانہ پر ممتاز ماہرین علوم شریعت میں سے ایک۔

تحریریں نقل کر رہے ہیں، آپ تیس برس سے زائد مدت سے اجتہاد کی بابت ہونے والی کانفرنسوں میں شرکت کرتے اور مقالات تحریر فرماتے رہے ہیں (۱)۔اس کے علاوہ آپ نے اپنی کتاب اُصول الفقہ الإِسلامی میں اجتہاد کے موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

اسی طرح آپ متعدد علمی وفقہی اکیڈمیوں (بشمول انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ) کے سرگرم رکن ہیں۔

اپنے ممتاز مقالہ'' الاجتہاد الفقہی الحدیث، منطلقاتہ واتجاہاتہ'' (۲) میں انفرادی اجتہاد پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اجتماعی اجتہاد اس اجتہاد کو کہتے ہیں جو مجتہدین کی ایک جماعت کرے نہ کہ تمام مجتہدین، اس اجتہاد کو ہم کسی مسئلہ کی بابت اکثر علماء کے اتفاق جیسا کہہ سکتے ہیں، شریعت میں اس کا ثبوت طبرانی کی ذکر کردہ حضرت علیؓ کی اس روایت سے ملتا ہے جس میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ میں نے رسول اکرمؐ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! اگر کوئی ایسا مسئلہ میرے سامنے آئے جس کی بابت اللہ کے کلام اور سنت رسول میں کوئی حکم نہ ملتا ہو تو آپ اس کے سلسلے میں مجھے کیا حکم دیں گے؟ آپ نے فرمایا: ''تم اس مسئلہ پر مسلم فقہا وعابدین سے مشورہ کرنا اکیلے وتنہا کوئی فیصلہ نہ کرنا'' (۳)۔ یہ اجتہاد خلفاء راشدین کا بالخصوص حضرات ابوبکر وعمر کا منہج ہے، ہمارے زمانے میں یہی بہتر ہے، اس لئے کہ یہ انفرادی اجتہاد کے مقابلے میں زیادہ قرین حق وقابل قبول ہے...... (۴)۔

۱- ان مقالات میں سب سے پہلا مقالہ وہ تھا جو آپ نے جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ ریاض میں منعقد ہونے والی اجتہاد کانفرنس (۱۹۷۶ء) میں پیش کیا تھا، مجھے یہ مقالہ نہ مل سکا، لیکن متعدد معاصر اصحاب قلم نے اس کا تذکرہ کیا ہے، اور اس کے اقتباسات نقل کئے ہیں۔

۲- یہ مقالہ آپ نے جامعہ محمد الخامس رباط میں منعقد ہونے والی کانفرنس بعنوان: ''الاجتہاد الفقہی أی دور؟ أی جدید؟ میں پیش کیا تھا، یہ کانفرنس جامعہ محمد الخامس کی کلیۃ الآداب والعلوم الانسانیہ نے نومبر ۱۹۹۳ء میں منعقد کی تھی۔

۳- یہ اور اس مفہوم کی بعض روایتیں پہلے باب میں اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت پر کلام کرتے وقت گزر چکی ہیں۔

۴- ملاحظہ ہو مذکورہ مقالہ، ص: ۳۰۰-۳۱، یہ مقالہ دمشق کے دار المکتبی نے موصوف (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مقالہ کے خلاصہ میں تحریر فرماتے ہیں: ''عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد زیادہ قرین حق وصواب اور قابل قبول ہے، اور یہ کام فقہ اکیڈمیوں وعلمی سیمناروں کے ذریعہ انجام پا رہا ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ ان اداروں کا رکن حقیقی عالم، وسیع المعلومات، دین کے سلسلے میں غیرت مند اور امت کی مصلحت کا خواہاں ہو، جب کہ کسی ملک کے ایسے حکومتی نمائندے جن کا انتخاب غیر شرعی ضوابط کی بنیاد پر ہو، اور ان میں اجتہاد کی صلاحیتیں بھی نہ پائی جاتی ہوں تو ایسے نمائندوں کا اکیڈمیوں میں وجود ناروا ہے''(۱)۔

اپنے ایک اور علمی مقالہ ''تجدید الفقہ الإسلامی''(۲) میں عصر حاضر میں تجدید واجتہاد کی بڑھتی ہوئی ضرورت پر کلام کرتے ہوئے انہوں نے ایسی جامع شرعی تصنیفات کی ضرورت کا تذکرہ کیا ہے جن میں نئے مسائل پر معاصر اسلوب میں گفتگو کی گئی ہو، اور نئی آراء پیش کی گئی ہوں، انہوں نے اس موقع پر بعض عظیم علماء جدید فتاوی کے ایسے مجموعوں کا تذکرہ کیا ہے جن میں شان تجدید وتاصیل نظر آتی ہے۔ پھر لکھتے ہیں: ''دوسری طرف اجتماعی اجتہاد کے نتائج سامنے آئے، اس کے فیصلے اور تجاویز محکم، صحیح، معتدل، مصلحت کو یقینی بنانے والے اور تجدید واجتہاد سے ہم آہنگ تھے، ان فیصلوں میں لوگوں کی حاجتوں اور مصالح کی رعایت کی گئی تھی''(۳)۔

استاذ محترم کی تحریروں کے ان اقتباسات کے ذریعہ ان کی رائے اور اجتماعی اجتہاد کے حق میں ان کا موقف واضح ہوجاتا ہے، لیکن انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس اجتہاد میں حصہ لینے والے اجتہادی صلاحیتوں کے حامل ہوں، خواہ ان کے اندر جزوی اجتہاد کی ہی اہلیت پائی

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) کے متعدد مقالات پر مشتمل سلسلہ ''بین الأصالۃ والمعاصرۃ'' کے تحت شائع کیا تھا، طبع اول ۱۹۹۷ء۔

۱- حوالۂ بالا، ص: ۵۴۔

۲- یہ مقالہ دار الفکر دمشق کے سلسلہ ''حوارات لقرن جدید'' کے تحت شائع ہوا ہے، ساتھ میں ایک مقالہ ڈاکٹر جمال الدین عطیہ (مصری) کا بھی ہے، ان دونوں حضرات نے اپنے موضوع اختصاص پر خوب لکھا ہے، ایک دوسرے پر زبردست استدراک کئے ہیں، میرے نزدیک یہ کتاب اپنے موضوع پر عصر حاضر کی اہم کتابوں میں سے ایک ہے۔

۳- تجدید الفقہ الإسلامی، ص: ۲۲۳، طبع الو، ۲۰۰۰ء، دار الفکر، دمشق، دار الفکر المعاصر، بیروت۔

جاتی ہو، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پہلے باب میں لکھ آئے ہیں اجتہاد کی تجزی کا قول ہی راجح ہے۔

(۲) اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے متعین لائحۂ عمل کی حامل دعوتیں وتجویزیں:

اس عنوان کے تحت ہم اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کی متعدد دعوتوں وخاکوں کا تذکرہ کریں گے، ان میں سے کچھ مختصر ہیں اور کچھ وسیع، یہ تمام تجاویز ازہر کی مجمع البحوث الإسلامیہ کے قیام کے بعد سے لیکر بیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک کی ہیں۔

اپنی تلاش وجستجو میں مجھے ایسے چھ اہم خاکے ملے، جو تقریباً چالیس برس کے عرصہ میں پیش کئے گئے، ذیل میں یہ خاکے زمانی ترتیب کے اعتبار سے ذکر کئے جارہے ہیں:

۱- شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کا تجویز کردہ خاکہ (۱۹۶۴ء)۔

۲- ڈاکٹر زکریا البری(۱) کا تجویز کردہ خاکہ (۱۹۷۶ء)(۲)۔

۳- ڈاکٹر یوسف القرضاوی (۳) کا تجویز کردہ خاکہ (۱۹۸۳ء)(۴)۔

۴- ڈاکٹر عبد خلیل ابوعید کا تجویز کردہ خاکہ (۱۹۸۷ء)۔

۵- ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ کا تجویز کردہ خاکہ (۱۹۹۸ء)(۵)۔

۱- زکریا البری: فقیہ، صاحب قلم وزیر، فقہ اسلامی وعائلی احکام کے ماہرین میں آپ کا شمار ہوتا ہے، مصر کے وزیر اوقاف ہونے کے ساتھ ساتھ آپ جامعۃ القاہرہ کی کلیۃ الحقوق میں شعبۂ شریعت کے سربراہ بھی رہے، ستر برس کی عمر میں ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء میں انتقال ہوا، (ان کے تذکرہ کے لئے ملاحظہ ہو: تتمۃ أعلام الزرکلی، محمد خیر رمضان یوسف، ۱/۱۹۰)۔

۲- یہ خاکہ ان کے مقالہ ''الاجتہاد فی الشریعۃ الإسلامیۃ'' میں درج ہے، یہ مقالہ انہوں نے ۱۳۹۶ھ میں جامعۃ الامام محمد سعود الاسلامیہ کی فقہ اسلامی کانفرنس میں پیش کیا، جامعہ نے دیگر مقالات کے ساتھ اسے شائع کیا۔

۳- علامہ وفقیہ اور عظیم داعی، صدر اتحاد علماء المسلمین، بہت سی اہم کتابوں کے مصنف، زبردست خطیب، اللہ ان کا سایہ دراز کرے اور امت کو ان سے نفع پہنچائے۔

۴- ملاحظہ ہو ان کی کتاب: الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص: ۹۷ و ۹۸، مطبوعہ ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۴ء، دار التوزیع والنشر الاسلامیہ، قاہرہ۔

۵- موصوف کی کتاب الاجتہاد الجماعی فی التشریع الإسلامی ص: ۱۲۵ اور اگلے صفحات۔

۶-ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو کا تجویز کردہ خاکہ(۲۰۰۰ء)۔

ہم اختصار اور عدم تکرار کے پیش نظر ان خاکوں میں سے صرف تین -نمبر ایک تین اور چھ- پر کلام کریں گے، اس لئے کہ ان میں سے کچھ دوسرے سے مستفاد ہیں، ہاں ان تین پر کلام کرتے وقت ہم بسا اوقات دیگر تین کے مندرجات کا بھی تذکرہ کریں گے۔

شیخ مصطفیٰ الزرقاء(۱) کا تجویز کردہ خاکہ:

شیخ ان علماء میں سے ایک ہیں جنہوں نے سب سے پہلے شام میں اجتہاد کی دعوت دی، تاکہ فقہ کی مناسب زمانہ تجدید کی جاسکے، اسی مقصد کے حصول کے لئے انہوں نے گزشتہ صدی کی پانچویں دہائی میں اپنی بے نظیر کتاب ''المدخل الفقہی العام'' تحریر فرمائی، اس کتاب میں آپ نے تشریع اسلامی کے تمام ادوار پر روشنی ڈالی، اور ان کی تقسیم کی، عصر حاضر میں تشریع کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے اختصار کے ساتھ اجتماعی اجتہاد اور اس کی اہمیت پر کلام کیا ہے (۲)۔

اجتماعی اجتہاد کی دعوت انہوں نے صرف اسی کتاب میں نہیں دی ہے، بلکہ اس موضوع

۱- مصطفیٰ احمد زرقاء(۱۹۰۴-۱۹۹۹ء): حلب کے علمی حلقوں سے روایتی شرعی علم حاصل کیا، عصری علوم کی تحصیل فریر اسکول سے کی، پھر جامعہ دمشق اور جامعہ فؤاد الاول (قاہرہ) سے کسب فیض کیا، پہلی یونیورسٹی سے قانون ولٹریچر میں سندیں حاصل کیں تو دوسری یونیورسٹی سے اسلامی مطالعات کا ڈپلوما کیا، بیس برس تک وکالت کی، دو مرتبہ ممبر پارلیمنٹ اور وزیر انصاف واوقاف رہے، تقریباً تین چوتھائی صدی کے عرصہ تک تدریس کے فرائض انجام دیئے، تدریس کا آغاز حلب کے مدرسہ خسرویہ سے کیا، بعد میں جامعہ دمشق وجامعہ عمان میں استاذ ہوئے، شام، مصر، کویت واردن میں فقہی وقانونی موسوعات کی تیاری میں شریک رہے، عرب ممالک کی متعدد فقہی ولغوی اکیڈمیوں کے ممبر رہے، زبردست علمی سرمایہ اپنی یادگار چھوڑا، جن میں سب سے اہم الفقہ الإسلامی فی ثوبہ الجدید ہے (ملاحظہ ہو: فی وداع الأعلام، از ڈاکٹر یوسف القرضاوی، نیز فتاوی الشیخ الزرقاء کا مقدمہ بقلم استاذ مجد مکی، یہ دونوں کتابیں دار القلم دمشق کی مطبوعہ ہیں)۔

۲- ملاحظہ ہو: المدخل الفقہی العام، ۱/۲۰۶، طبع اول، دار القلم دمشق اور الدار الشامیہ، بیروت۔

پر آپ نے متعدد مقالات تحریر فرمائے، جو ستر کی دہائی اور اس کے بعد متعدد اسلامی مجلّات میں شائع ہوئے۔

اس سلسلہ میں ان کا سب سے مشہور وہ مقالہ ہے جو انہوں نے ۱۳۸۳ھ کے حج کے بعد مکہ میں منعقد ہونے والی رابطۂ عالم اسلامی کی کانفرنس میں پیش کیا تھا، اور جس میں انہوں نے ایک فقہ اکیڈمی قائم کر کے اجتماعی اجتہاد اور اس کو منظّم کرنے کی دعوت دی تھی (۱)۔

اس مقالہ میں ''دور الاجتہاد فی المستقبل'' کے زیر عنوان انہوں نے لکھا تھا:

''انفرادی اجتہاد ماضی میں لازمی تھا، اور آج زبردست مضرت رساں ہے (۲)۔

وہ امور جن کے وقوع کا چوتھی صدی ہجری میں اندیشہ تھا، اور جن کی وجہ سے فقہائے نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا تھا آج امر واقعی بن گیا ہے، دین کے نام پر تجارت کرنے والوں کی بھیڑ ہے، ان میں سے بہت سوں کے پاس جو معلومات کی کثرت اور طرز خطابت ہے اہل تقوی وصلاح علماء کے پاس نہیں ہے، لہٰذا اگر ہم دائمی واجب کی حیثیت رکھنے والے اجتہاد کے ذریعہ شریعت کی فقہ وروح کی نشأۃ ثانیہ چاہتے ہیں خیال رہے کہ اجتہاد ہی نئے عصری مسائل کے صحیح ومحکم اور شبہات واعتراضات سے محفوظ حل پیش کرنے کا واحد طریقہ ہے تو اس کے لئے ایک ہی راہ عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم انفرادی اجتہاد کی جگہ اجتہاد کے ایک نئے طریقہ یعنی اجتماعی اجتہاد کو وجود میں لائیں، اور اس طرح اجتہاد کو اس طرز پر لے جائیں جس طرز پر وہ حضرات ابوبکر وعمر

۱- اس مقالہ کا عنوان تھا: ''اجتہاد الجماعۃ والمجمع الفقہی والموسوعۃ الابجدیۃ للفقہ الإسلامی، ضرورۃ حتمیۃ للحیاۃ الإسلامیۃ الیوم''۔

۲- یہ جملہ غالباً شیخ نے از راہ مبالغہ وتنبیہ کے تحریر فرمادیا ہے، ورنہ میرے نزدیک وہ ایسے انفرادی اجتہاد کے منکر نہیں ہو سکتے جو اہل لوگ برمحل کریں۔ آگے آنے والے ان کے کلام سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انفرادی اجتہاد ہی اصل ہے اور زیادہ وہی پایا جاتا رہا ہے، خود شیخ نے بھی بہت سے انفرادی اجتہاد کئے تھے، ان کے فتاوی کا مجموعہ ایک ضخیم کتاب کی صورت میں منظر عام پر آیا ہے، اس کا پہلا ایڈیشن دار القلم، دمشق سے ۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء میں شائع ہوا تھا۔

رضی اللہ عنہما کے عہد میں تھا‘‘(۱)۔

شیخ نے فقہ اسلامی کی ایک اکیڈمی قائم کرکے اس اجتماعی اجتہاد کی انجام دہی کی بات کہی ہے، انہوں نے لکھا ہے: ’’اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ علمی اور لغوی (ادبی) اکیڈمیوں کی طرح ایک فقہی اکیڈمی قائم کی جائے، اس اکیڈمی میں ہر ملک کے ایسے مشہور وممتاز فقہاء شامل ہوں جو شرعی علوم کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ زمانہ شناسی اور صلاح وتقوی کے جامع ہوں، ان علماء کے علاوہ اس اکیڈمی کے ارکان میں معاشیات، سماجیات، قانون اور طب جیسے عصری علوم کے قابل اعتماد مسلم ماہرین بھی ہوں، تاکہ فنی اختصاصات کے سلسلے میں علماء شریعت ان کی آراء پر اعتماد کرسکیں، اس فقہی اکیڈمی کے تمام ارکان اس کے لئے یکسو ہوں، ان کے پاس ایک زبردست لائبریری ہو، اور انہیں اچھی تنخواہیں دی جائیں، جو نئے مسائل وموضوعات تحقیق کے متقاضی ہوں یہ حضرات ان کا اجتہادی مطالعہ کریں اور ان کی بابت اسلامی حکم متعین کریں، اسی طرح یہ حضرات اپنے مقالات پر مشتمل ایک مجلّہ نکالیں، اور حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب ایک فقہی انسائیکلوپیڈیا تریب دیں، اسی طرح اہم فقہی کتابوں کی ابجدی ترتیب پر فہرست سازی کریں، جو کہ اجتہاد ہی کی طرح عصر حاضر کا ایک تقاضا ہے‘‘(۲)۔

یہ بات لائق ذکر ہے کہ فقہی اکیڈمی کا جو خاکہ شیخ زرقاء نے ۱۹۶۴ء میں پیش کیا تھا، رابطۂ عالم اسلامی (جسے یہ تجویز دی گئی تھی) نے اپنی فقہ اکیڈمی کے قیام کے وقت (۱۹۷۸ء میں) اس کو اختیار کیا، اور بعد میں قائم ہونے والی تمام اکیڈمیوں نے اس سے استفادہ کیا۔

فقہی انسائیکلوپیڈیا کی جو تجویز شیخ نے پیش کی تھی اس تجویز پر عمل کویت کی وزارت اوقاف نے اپنے عظیم فقہی انسائیکلوپیڈیا (الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ) میں کیا، ایک عرصہ تک خود شیخ اس کے ذمہ دار رہے۔

۱- مجلّہ ’’حضارۃ الإسلام‘‘ دمشق، جلد: ۵، ۱۳۸۴، شمارہ: ۱۰، ص: ۲۰۔

۲- حوالۂ بالا، ص: ۲۰-۲۱۔

بلکہ سچی بات یہ ہے جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے جتنے خاکے مستقبل میں بنائے گئے ان سب میں شیخ کی اولین راہ نما تجاویز سے خوب استفادہ کیا گیا ہے، اللہ انہیں جزائے خیر دے اور اپنی وسیع رحمت کی آغوش میں لے لے۔

ڈاکٹر عبد خلیل ابوعید (۱) کا تجویز کردہ خاکہ:

جامعہ اردنیہ سے شائع ہونے والا رسالے ''دراسات'' (۲) نے موصوف کا ایک نہایت قیمتی مقالہ ''الاجتہاد الجماعی واہمیتہ فی العصر الحدیث'' کے عنوان سے شائع کیا ہے۔

اپنے اس مقالہ کے مقدمہ میں ہم نے اس موضوع پر کئے گئے گزشتہ مطالعات پر گفتگو کرتے ہوئے اس مقالہ پر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

اس مقالہ کا اہم ترین حصہ وہ ہے جو صاحب مقالہ نے آخر میں ''خطۃ عملیۃ للاجتہاد الجماعی فی ہذا العصر'' (اس زمانہ میں اجتماعی اجتہاد کا عملی خاکہ) کے عنوان سے لکھا ہے۔

ڈاکٹر عبد خلیل نے اپنے خاکہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ انہوں نے عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے نظام کی بابت لکھے گئے گزشتہ مضامین ومقالات سے استفادہ کیا ہے، حاشیہ میں ایسی چند تحریروں کا انہوں نے تذکرہ بھی کیا ہے، جیسے مجمع البحوث الإسلامیہ کی پہلی کانفرنس کے مقالات، شیخ مصطفیٰ زرقاء کی اجتہاد کے موضوع پر تحریریں، شیخ احمد شاکر کی کتاب ''الشرع واللغۃ'' ڈاکٹر نادیہ عمری کی کتاب الاجتہاد فی الإسلام، اور ڈاکٹر زکریا البری کا اجتہاد کے موضوع پر مقالہ۔

پھر انہوں نے اپنا خاکہ پیش کیا ہے، ہم اس خاکہ کو یہاں من وعن نقل کر رہے ہیں، اس لئے کہ یہ عملی طور پر بہت اہم ہے اور اس لئے بھی کہ آگے جو ہم نے ایک مکمل خاکہ پیش کیا ہے، اس کی راہ ہمارے لئے اسی نے روشن کی ہے۔

۱- موصوف کا مختصر تعارف پہلے باب میں گزر چکا ہے۔

۲- شمارہ: ۱۰، ص: ۲۰۹-۲۳۵، ۱۹۸۷ء (جلد: ۱۴)۔

ان کا یہ خاکہ بارہ دفعات پر مشتمل ہے، بعض دفعات کی کئی شقیں ہیں:

۱-عربی زبان کے لئے موجود اکیڈمیوں کے طرز پر فقہ اسلامی کی ایک عالمی اکیڈمی کی تشکیل کی جائے، اس اکیڈمی میں ہر مسلم ملک کے مشہور و ممتاز فقہا شامل ہوں اس اکیڈمی کا نام عالمی فقہ اسلامی اکیڈمی ہو (فقہ اکیڈمی کا لغوی اکیڈمی سے مقابلہ ایک معقول بات ہے، اس لئے کہ ان کا وجود بہت پہلے سے ہے مصر و شام و عراق وغیرہ میں ان کا قیام ہوا اور ان کا ایک مؤثر و فعال کردار رہا جو عربی زبان کی خدمت کے میدان میں معروف ہے)۔

۲-اس اکیڈمی کی ذمہ داری مسلمانوں کو درپیش نئے مسائل کے شرعی حل پیش کرنا ہو، اس کے علاوہ تہذیب اسلامی کی تجدید اور فقہ اسلامی کی دفعہ بندی کا کام بھی یہ اکیڈمی کرے۔

۳-یہ فقہ اکیڈمی عالم اسلام کے تمام ممالک میں اپنے مراکز قائم کرے، ان مراکز کی ذمہ داری یہ ہو کہ وہ اجتہاد اور دلائل پر غور و فکر کر کے اہل علماء کا نام اس اکیڈمی کی رکنیت کے لئے پیش کریں۔

۴-اس اکیڈمی کے ارکان کا انتخاب مندرجہ ذیل بنیادوں پر ہو:

الف: رکن اسلامی مطالعات کے کسی ادارہ یا یونیورسٹی سے اعلیٰ علمی ڈگری کا حامل ہو، علوم اسلامیہ کی بابت اس کا اہم علمی کام ہو یا اس نے ایک عرصہ تک قضا و افتاء کی ذمہ داری سنبھالی ہو۔

ب: رکن میں اجتہاد کی صلاحیت پائی جاتی ہو، اس کا اندازہ اکیڈمی کے ذریعہ طے کردہ طریقوں سے لگایا جا سکتا ہے، اکیڈمی اس کے بعد بھی احتیاط و تحری سے کام لے سکتی ہے۔

ج: رکن خوش کردار اور صاحب تقوی و صلاح ہو۔

۵-اکیڈمی کے ارکان کی ایک تعداد نئے مسائل کے حکم شرعی بیان کرنے کے پیش نظر ان کی بابت تحقیق و جستجو کے لئے یکسو ہو، اور ان کے مطالعات کے نتائج بعد میں اکیڈمی کی جنرل باڈی میں مباحثہ و مناسب حکم اختیار کرنے کے لئے پیش کئے جائیں۔

۶-اکیڈمی دیگر علوم کی بابت ایسے ماہرین ومشیروں کی ایک تعداد کو غیر مستقل ارکان کے طور پر منتخب کرے جو معاصر علوم میں مہارت رکھتے ہوں تاکہ ضرورت پڑنے پر ان کے دائرۂ تخصص میں ان سے استفادہ کیا جاسکے۔

۷-اکیڈمی متعدد کمیٹیاں اور علمی وتحقیقی مراکز قائم کرے، جن کا کام تحقیق اور احکام کی دریافت کی راہوں کو آسان بنانا ہو، ان کمیٹیوں اور مراکز میں سے چند اہم یہ ہیں:

الف: فقہ اسلامی کی دفعہ بندی سے متعلق کمیٹی، اس کمیٹی کا کام فقہ اسلامی کو ایسے قانونی مواد کی صورت میں ترتیب دینا ہو کہ اس سے استفادہ آسان ہوجائے۔

ب: فہرست سازی کمیٹی: اس کمیٹی کا کام فقہ اسلامی واس کے احکام کے مصادر کی گوناگوں فہرستیں تیار کرنا ہو۔

ج: کمپیوٹر کے ذریعہ احکام شریعت جمع کرنے کا مرکز۔

د: مرکز برائے فقہی انسائیکلوپیڈیا: اس مرکز کا کام ایک ایسی فقہی انسائیکلوپیڈیا کا ترتیب دینا ہو جس میں تمام معتبر فقہی مسالک میں مدون فقہی احکام جمع کردیئے جائیں، یہ احکام اپنے موضوعات اور حروف کے اعتبار سے حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق جمع کئے جائیں، جیسے دیگر قانونی انسائیکلوپیڈیاز میں ہوتا ہے(۱)۔

۱- ڈاکٹر عبد خلیل نے حاشیہ میں عرب ممالک کے فقہی انسائیکلوپیڈیا سے متعلق مختلف پروجیکٹس کا تذکرہ کیا ہے، یہ پروجیکٹس ہیں: جامعہ دمشق کی کلیۃ الشریعہ کا پروجیکٹ، جو ۱۹۵۶ء میں شروع ہوا تھا اور ابھی تک پورا نہیں ہے، پھر مصر وشام کا اتحاد ختم ہونے کے بعد مصر میں ایسا ایک پروجیکٹ شروع ہوا، جس کا نام تھا موسوعۃ جمال عبد الناصر، اس پر کام جاری ہے، اور ابھی یہ منتظر تکمیل ہے، پھر الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ کا پروجیکٹ ۱۹۶۶ء کے اواخر میں شروع ہوا، اس پروجیکٹ پر ۱۹۷۱ء تک مستقل کام ہوا پھر چند برسوں کے لئے رک گیا، پھر نوے کی دہائی سے دوبارہ یہ کام تیز رفتاری کے ساتھ شروع ہوگیا۔

ہمارے نزدیک الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ (جس کی اب آخری جلدیں تیار ہورہی ہیں) ڈاکٹر صاحب موصوف کے بیان کردہ مقصد کو پورا کررہی ہے، وزارت اوقاف کویت میں انسائیکلوپیڈیا کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۸- زیرغور مسائل کی بابت اختلاف پائے جانے کی صورت میں فیصلہ اکیڈمی کے حاضر اراکین کی اکثریت کی رائے پر ہوگا۔

۹- اس اکیڈمی کے فیصلوں کا نفاذ مسلم ممالک کے لئے لازم ہو، حکمرانوں کے لئے ان کا نفاذ اور لوگوں کو ان کا پابند بنانا ضروری ہو۔

۱۰- اس اکیڈمی کے لئے مالیات کی فراہمی امت مسلمہ کے افراد سے کرائی جائے، مالیات ووسائل کی فراہمی کے سلسلے میں یہ اکیڈمی حکومتوں اور ان کے اداروں سے مدد نہ لے تاکہ اکیڈمی کی پالیسی پر حکومتیں اثر انداز نہ ہوسکیں، اور اپنے فیصلوں وشرعی احکام کی توضیح کے سلسلے میں یہ اکیڈمی آزاد رہے، مسلمانوں میں الحمدللہ ایسے اہل ثروت پائے جاتے ہیں جو اس بار گراں کو اٹھا سکتے ہیں۔

۱۱- ہر برس یہ اکیڈمی اپنے ارکان کا ایک اجتماع منعقد کرے، جس کی مدت ایک مہینہ ہو، اس اجلاس میں ایجنڈہ میں درج مسائل پر مباحثہ کرکے مناسب شرعی احکام بیان کئے جائیں۔

۱۲- اکیڈمی کے فیصلے مختلف ذرائع ابلاغ کے ذریعہ شائع ہوں اور پھر عالم اسلام کے ممالک میں کتابوں کی صورت میں تقسیم کئے جائیں (۱)۔

اس مجوزہ خاکہ کی بابت ہماری رائے:

ڈاکٹر عبدخلیل کا یہ خاکہ فی الجملہ دیگر خاکوں کی بنسبت زیادہ واضح اور مفصل ہے، اس کی دفعات میں انہوں نے جو کچھ بیان کیا ہے میں اس سے متفق ہو، یہ خاکہ فی الجملہ شیخ قرضاوی اور ڈاکٹر بری کے خاکوں سے ہم آہنگ ہے، لیکن اس نے بعض تفصیلات کا مزید اضافہ کیا ہے،

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ترتیب سے متلعق کمیٹیوں نے ایک اور طرح کی انسائیکلوپیڈیا ''جامع الفقہ الاسلامی'' کے نام سے ترتیب دی ہے، جس میں تمام فقہی مسالک کی اہم کتابیں جمع کردی گئی ہیں، یہ پروگرام سی ڈیز کی صورت میں دستیاب ہے، اور www.awkaf.net پر بھی مہیا ہے۔

۱- مجلۃ دراسات، الجامعۃ الادرنیۃ، شمارہ:۱۰، ۱۹۸۷ء، ص:۲: ۲۳۲-۲۳۵۔

اسلامی مطالعات کے اکثر اداروں کے دستور سے بھی یہ خاکہ ہم آہنگ ہے۔

ذیل میں ہم اس کی تشریح کر رہے ہیں۔

پہلی دفعہ میں اس اکیڈمی کا نام ''مجمع الفقہ الإسلامی العالمی'' تجویز کیا گیا ہے، یہی نام شیخ قرضاوی نے بھی تجویز کیا ہے، یہ نام عالمی سطح کی کسی فقہ اکیڈمی کے لئے مناسب ہے۔

دوسری دفعہ میں انہوں نے اس اکیڈمی کے اہداف تین بتائے ہیں:

۱-مسائل کے شرعی حل پیش کرنا

۲-تہذیب اسلامی کی تجدید

۳-فقہ اسلامی کی دفعہ بندی۔

پہلے ہدف پر اجتماعی اجتہاد کے تمام اداروں (جن میں سب سے ممتاز فقہ اکیڈمیاں ہیں) میں اتفاق پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اہم ترین مطلوبہ ہدف ہے(۱)۔

دوسرا ہدف مجمع البحوث الإسلامیۃ کے انفرادی ہدف سے ماخوذ ہے، جو کہ یہ ہے: تہذیب اسلامی کی تجدید، ہر طرح کی آلائش وآلودگی نیز تعصب سے اس کو پاک کرنا۔

تہذیب اسلامی ایک بہت وسیع لفظ ہے، کبھی اس سے مراد قرآن وحدیث نیز تمام مصادر میں ثابت شرعی احکام ہوتے ہیں اور کبھی عقیدہ، عبادت، معاملات واخلاق کی بابت دین اسلام کی بنیادی ہدایات اس سے مراد ہوتی ہیں، یہ آخری معنی زیادہ راجح ورائج ہیں۔

بہرحال تجدید تہذیب اسلامی کا مطلب وہ تجدید دین ہے جس کا تذکرہ ایک مشہور حدیث نبوی میں کیا گیا ہے(۲)۔

تیسرے ہدف (فقہ اسلامی کی دفعہ بندی) کا تذکرہ صراحت کے ساتھ کسی فقہ اکیڈمی

۱- ملاحظہ ہو: مقارنۃ عامۃ بین المجامع الفقہیۃ، ص:۲۶۔

۲- حدیث نبوی: ''إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها'' (اللہ اس امت میں ہر صدی میں مجدد بھیجے گا) اس حدیث کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے۔

کے اہداف میں نہیں کیا گیا ہے۔

لیکن اگر دفعہ بندی کا عمل فقہاء کی ایک جماعت اجتماعی طور پر کرے تو وہ اجتماعی اجتہاد کا ایک مظہر ہی ہوگی، جیسا کہ ہم پیچھے ترجیحی اجتہاد کی تشریح اور فتاوی ہندیہ ومجلّہ الأحکام العدلیہ پر گفتگو کے ذیل میں دیکھ آئے ہیں۔

تیسری دفعہ میں انھوں نے یہ تجویز دی ہے کہ اس عالمی اکیڈمی کا ایک مرکز ہر اسلامی ملک میں ہو، جو اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے علماء کے نام تجویز کرے۔

یہ دفعہ اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے حوالہ سے بہت مفید اور اہم ہے اور اس پر اعتماد و عمل ہونا چاہئے۔

چوتھی دفعہ میں ان بنیادوں کی وضاحت وتعیین کی گئی ہے جن پر ارکان کے انتخاب میں اعتماد کیا جاسکے، اور وہ یہ ہیں، شریعت کی اعلیٰ ڈگری، ممتاز علمی کام یا قضا وافتاء کے کام سے وابستگی کے ساتھ، رکن میں اجتہاد کی صلاحیت پائی جائے (لیکن انہوں نے یہ نہیں بتایا ہے کہ اس صلاحیت کا تحقق کیسے ہوگا؟) حسن کردار، تقوی وصلاح۔

یہ بنیادیں ان شرائط سے مستفاد ہیں جو ازہر کی مجمع البحوث الإسلامیہ نے وضع کی ہیں، اور جن کو دیگر اکیڈمیوں نے بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ اختیار کیا ہے۔

پانچویں دفعہ میں انہوں نے اکیڈمی کے لئے بعض ارکان کے مستقل طور پر یکسو ہونے کی بات کہی ہے، ان مستقل طور پر یکسو ارکان کی ذمہ داری یہ قرار دی ہے کہ وہ نئے مسائل پر غور وفکر کر کے ان کی بابت شرعی حکم متعین کریں اور بعد میں یہ مطالعہ وحاصل مطالعہ جنرل باڈی کو پیش کئے جائیں تا کہ وہ مناسب فیصلہ صادر کرے۔

کچھ ارکان کے اکیڈمی کے لئے مستقل طور پر یکسو ہونے کے سلسلے میں تو ہم ان کے ہم رائے ہیں، لیکن ہمارے نزدیک ان حضرات کی ذمہ داری چھوٹے پیمانے پر اجتماعی اجتہاد نہیں

ہونا چاہئے کہ یہ حضرات پہلے ایک اجتماعی اجتہاد کر کے اسے تمام ارکان کے اجتہاد کے لئے پیش کریں، بلکہ ہمارے نزدیک ان کا کام تنظیم ورابطہ ہونا چاہئے، یعنی وہ ہر اجلاس کے لئے موضوعات ومسائل کا انتخاب کریں، اور جن علماء کے موضوع اختصاص سے ان مسائل کا تعلق ہو انہیں ارسال کریں، اس کے علاوہ وہ ارکان سے رابطہ رکھیں، اجلاسوں کی روداد یں مرتب کریں، تنقیح کے بعد تجاویز مرتب کریں، نیز ان کی نشر واشاعت کا انتظام کریں۔

چھٹی دفعہ میں موصوف نے معاصر علوم وفنون کے ماہرین کی فقہاء کے ساتھ شمولیت کی ضرورت بتائی ہے، یہ بات ڈاکٹر بری نے بھی کہی ہے، اکثر فقہی اکیڈمیوں میں ایسا ہی ہے اور ہمارے نزدیک یہ لازمی امر ہے۔

ساتویں دفعہ میں انہوں نے اکیڈمی کے تحت چند کمیٹیوں اور چند مراکز کی تشکیل کی تجویز دی ہے، تاکہ تحقیق واجتہاد کی راہیں آسان ہوسکیں، یہ کمیٹیاں اور مراکز یہ ہیں: فقہ اسلامی کی دفعہ بندی سے متعلق کمیٹی، فہرست سازی کمیٹی، کمپیوٹر کے ذریعہ احکام شریعت جمع کرنے کا مرکز اور مرکز برائے فقہی انسائیکلوپیڈیا۔

یہ کمیٹیاں اور مراکز معقول ومناسب ہیں، اور اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے سے متعلق ہیں، لیکن (دفعہ بندی والی کمیٹی کا استثناء کر کے) ان کا تعلق نفسِ اجتماعی اجتہاد سے نہیں ہے بلکہ یہ اس کے حصول اور اس کو منظّم کرنے کے وسائل ہیں۔

آٹھویں دفعہ میں انہوں نے یہ اصول ذکر کیا ہے کہ اختلاف آراء کی صورت میں اکثریت کی رائے کا اعتبار کیا جائے، پچھلے دو خاکوں میں بھی یہ بات کہی گئی ہے، تمام فقہی اکیڈمیوں نے اس اصول کو اختیار کیا ہے۔

نویں دفعہ میں انہوں نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اس عالمی اکیڈمی سے صادر ہونے والے احکام پر عمل کو مسلم حکمراں کی جانب سے لازمی قرار دیا جائے، ڈاکٹر بری کے یہاں بھی یہ

تجویز ہمیں ملتی ہے۔

دسویں فعہ میں یہ تجویز ہے کہ اکیڈمی کے لئے مالیات کی فراہمی مسلم افراد کریں حکومتیں یا حکومتی ادارے نہیں، تاکہ یہ اکیڈمی کسی حکومت کے زیر بار احسان نہ ہو، اور تاکہ ارکان دلائل کی روشنی میں اپنی آرا پیش کرنے میں آزاد ہوں۔

یہ بہت اہم پہلو ہے، اور میں اس سے متفق ہوں۔

معاصر علماء کی اکثریت بھی اس کی مؤید ہے۔

گیارہویں دفعہ میں انہوں نے زیر غور مسائل وموضوعات پر مباحثہ کے لئے ہر سالانہ اجلاس کی مدت ایک مہینہ تجویز کی ہے۔

میرے نزدیک یہ مدت بہت لمبی ہے، اتنی طویل مدت کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے اخراجات میں بلاضرورت اضافہ ہوگا اور ان علماء کی مشغولیات میں بھی حرج واقع ہوگا جو مستقل طور پر اکیڈمی کے لئے یکسو نہیں ہیں، پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ سالانہ اجلاس مسائل کی بابت غور وفکر اور اجتہاد کے لئے نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ان کا مقصد تو ارکان کی انفرادی آراء پر مباحثہ ہے، اور اس کام کے لئے اتنی لمبی مدت کی ضرورت نہیں ہے۔

آخری دفعہ میں انہوں نے اس ضرورت کا اظہار کیا ہے کہ اکیڈمی کے فیصلوں کی تشہیر تمام ذرائع ابلاغ کے ذریعہ سے کی جائے۔

یہ بھی بہت اہم بات ہے تاکہ یہ احکام لوگوں تک پہنچ سکیں اور ان مسائل کی بابت وہ دینی احکام جان جائیں اور ان پر عمل کریں۔

میرے نزدیک اس سلسلہ میں تمام فقہ اکیڈمیاں کوتاہ ہیں، بعض علماء کو میں نے یہ شکوہ کرتے ہوئے سنا ہے کہ انہیں یہ فیصلے نہیں ملتے، خود مجھے بھی اکثر فیصلوں کے حصول میں دشواری ہوئی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ڈاکٹر عبد خلیل کا خاکہ نہایت عمدہ ہے، اور عالمی پیمانہ پر اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کی بابت نہایت کامیاب ہے، بشرطیکہ اس پر عمل ہوجائے۔

ڈاکٹر قطب سانو(۱) کا تجویز کردہ خاکہ:

ڈاکٹر قطب سانو نے ایک بہت قیمتی کتاب "**أدوات النظر الاجتهادی المنشود فی ضوء الواقع المعاصر**" (۲) لکھی ہے۔

پہلے باب میں ہم اجتماعی اجتہاد سے متعلق ان کی تعریف پر کلام کر چکے ہیں، دوسرے باب میں اجتماعی اجتہاد کے میدانوں والے مبحث میں ہم جغرافیائی بنیاد پر کی گئی ان کی تقسیم کو پیش کر چکے ہیں، اسی تقسیم وتفصیل پر انہوں نے عصر حاضر کے اندر اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے اپنے پروجیکٹ کی بنیاد رکھی ہے۔

ان کا خاکہ (پروجیکٹ) گزشتہ تمام خاکوں سے مختلف ہے، اس میں ایک جدید اور وسیع نقطۂ نظر ہے، اسی لئے اس کو پیش کرکے اس پر رائے دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ان کے خاکہ کو پیش کرنے سے پہلے ان کی مذکورہ بالا تقسیم کا اجمالی تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے: (۳)۔

ان کے نزدیک اجتہادی عمل کو زیر اجتہاد مسئلہ کی نوعیت، اس کے موضوع اور ان اشخاص کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کیا جاسکتا ہے جن سے وہ متعلق ہو۔

اگر مسئلہ خود مجتہد یا مستفتی کی شخصیت سے متعلق ہو، اور دیگر افراد سے متعلق نہ ہو تو پھر اس کی بابت اجتہادی عمل انفرادی ہوگا۔

۱- قطب مصطفیٰ سانو: ملیشیا سے فلسفہ وقانون میں ڈاکٹریٹ، انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی (جدہ) کے رکن۔

۲- مطبوعہ دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء، طبع اول۔

۳- ملاحظہ ہو: أدوات النظر الاجتہادی، مبحث: ۱۰، ص: ۱۵۰-۱۷۴۔

لیکن اگر مسئلہ کی نوعیت اور اس کا موضوع بہت سے لوگوں سے متعلق ہو اور اس کی بابت بہت سے لوگ سوال کرتے ہوں تو اس کی بابت اجتہادی عمل اجتماعی ہونا چاہئے (یعنی اس پر غور وفکر کا کام حسب ضرورت مجتہدین کی ایک تعداد کرے)۔

سوال و تعلق کے اعتبار سے اس اجتماعی اجتہاد کے تین میدان ہیں: (۱)۔

اگر مسئلہ کسی ایک اسلامی ملک سے متعلق ہو تو اس کی بابت اجتہاد ڈاکٹر سانو کے الفاظ میں ملکی پیمانہ پر ہونا چاہئے۔

اور اگر مسئلہ کا تعلق کسی ایک خطہ (مثلاً مصر، شام، خلیج یا جنوب مشرقی ایشیا) سے متعلق ہو تو اس کی بابت اجتماعی اجتہاد خطہ کی سطح پر ہونا چاہئے۔

اور اگر مسئلہ کا تعلق پوری امت سے ہو (جیسے جنگ وصلح اور بین الاقوامی امور سے متعلق مسائل، جن میں سے ایک مسجد اقصیٰ اور فلسطین کا مسئلہ ہے) تو اس کی بابت اجتہاد عالمی سطح پر ہونا چاہئے، ایسے موضوع کی بابت انفرادی، ملکی یا خطہ کی سطح پر اجتماعی اجتہاد صحیح نہیں ہوگا۔

اجتہادی غور وفکر کے ان چاروں میدانوں میں سے ہر ایک پر ڈاکٹر سانو نے علیحدہ علیحدہ عنوان قائم کر کے بحث کی ہے، اور ہر ایک کی وضاحت کے لئے کچھ مثالیں دی ہیں (۲)۔

چوتھے میدان (یعنی عالمی اجتماعی اجتہاد) پر کلام کرتے ہوئے انہوں نے تمام معاصر علماء کی اس سلسلہ میں تنقید کی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی بابت ان کی گفتگو صرف اسی میدان تک محدود ہے، وہ کہتے ہیں: ''اجتماعی اجتہاد کی بابت عام طور پر کی جانے والی گفتگو کا محور اجتہاد کی یہی قسم رہتی ہے، ملک یا خطہ کی سطح پر کئے جانے والے اجتہادات پر ان کی نظر ہی نہیں جاتی، چند اصحاب قلم نے اپنے مقالات اور اپنی کتابوں میں اجتماعی اجتہاد کے دیگر میدانوں کا تذکرہ کیا بھی ہے تو

۱- ملاحظہ ہو: أدوات النظر الاجتہادي، مبحث: ۱۰، ص: ۱۵۰-۱۷۴۔

۲- دوسرے باب میں ہم نے ان کی یہ تقسیم پوری ذکر کر کے فی الجملہ ان کی تائید کی ہے۔ البتہ ہر میدان کی حدود کی تعیین میں ان سے اختلاف کیا ہے۔

ان کے بارے میں یہ بات بلا کسی شک کے کہی جا سکتی ہے کہ ان میدانوں پر ان کی گفتگو واضح طریقۂ کار کے لئے تحدید کی محتاج ہے(۱)۔

ڈاکٹر سانو کے اس تبصرہ سے میں متفق ہوں، مثلاً ہم نے پچھلے دو خاکوں میں دیکھا اور دیگر جن خاکوں کا ہم نے تذکرہ کیا ہے ان کی بھی یہی صورت حال کہ ہر خاکہ پورے عالم اسلامی اور پوری امت کے لئے اجتماعی اجتہاد کو منظم کرنے کی بات کرتا ہے گویا کہ سارا عالم اسلام ایک مملکت ہے، جس کا خلیفہ یا سربراہ بھی ایک ہی ہے، ان خاکوں کو پڑھ کر ایسا بھی محسوس ہوتا ہے جیسے اس سطح کے اجتماعی اجتہاد کے علاوہ ہر اجتماعی اجتہاد غیر معتبر ہے یا ناقص یا بس از راہ ضرورت وحاجت کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔

اجتہادی غور وفکر کے میدانوں کی بابت اپنے اس نظریہ کی بنیاد پر جس کا تذکرہ پہلے گزر چکا ہے، انہوں نے گیارہواں مبحث اس عنوان کے تحت تحریر کیا ہے: "**نحو مجامع اجتهادية لتفعيل النظر الاجتهادى الجماعى فى هذا العصر**" اس مبحث میں انہوں نے اجتماعی اجتہاد کو منظم کرنے کی بابت اپنا نظریہ (پروجیکٹ) پیش کیا ہے۔

ذیل میں یہ نظریہ ان ہی کے الفاظ میں ذکر کیا جا رہا ہے، ہاں جو الفاظ وجملے ہمارے نزدیک زائد از ضرورت تھے انہیں ہم نے حذف کر دیا ہے۔

تمہید میں لکھتے ہیں: ''سب سے پہلے ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عصر حاضر کی ایک بڑی ضرورت یہ ہے کہ امت کے مفکرین وقائدین تین طرح کی اجتہادی کمیٹیوں کے پروجیکٹ کو وجود میں لائیں تاکہ ملک، خطہ وعالم کی سطح پر جو مسائل درپیش ہیں ان کی بابت مراد الٰہی کو صحیح طور پر منطبق کرنے نیز وحی آسمانی اور مسائل وحالات ارضی کے درمیان تعلق قائم کرنے کے لئے عصر حاضر میں جن تین طرح کے اجتماعی اجتہاد مطلوب ہیں وہ وجود میں آسکیں''(۲)۔

۱- حوالۂ بالا، ص:۱۶۹۔

۲- أدوات النظر الاجتهادی المنشود، ص:۱۷۵-۱۷۶۔

اس کے بعد انہوں نے تینوں قسم کی اکیڈمیوں پر کلام کیا ہے:(۱)۔

''اول: ملکی پیمانہ پر اجتہادی اکیڈمی کی تشکیل، جو کسی ایک ملک یا علاقہ کی سطح پر قائم ہو اور معاشرہ کے افراد سے متعلق ایسے جدید مسائل کی بابت اسلامی نقطۂ نظر ظاہر کرے جو مقامی نوعیت کے ہوں ایک ہی حکومت یا ایک ملک سے متعلق ہوں اور اس اجتہادی اکیڈمی کو معاشرہ کے افراد کی زندگی سے متعلق مسائل کی بابت کسی جدید یا قدیم رائے کو اختیار کرنے کا مکمل حق ہو، اگر اس اکیڈمی کے ارکان اسلاف کی کسی ایسی رائے کے خلاف رائے اختیار کریں جو انہوں نے اپنے زمانہ اور معاشرہ کے حالات کے پیش نظر اختیار کی تھی تو کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی کے ساتھ ساتھ اس مقامی اجتہادی اکیڈمی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ فرد و معاشرہ کی زندگی میں اللہ کی منشا اور اس کے حکم کو منطبق کرنے کے لئے مناسب راہ عمل طے کرے، فرد ومعاشرہ کے لئے یہ اکیڈمی ترجیحات کی تعیین کرسکتی ہے، اگر اکیڈمی کے ارکان کے نزدیک اپنے معاشروں کو اسلامی رنگ میں رنگنے کے لئے ہونے والی کوششوں کو پارلیمنٹ سے سڑکوں کی طرف اور سڑکوں سے پارلیمنٹ کی طرف ہونا چاہئے تو انہیں اپنی صوابدید کے مطابق اس رائے کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا، اسی طرح اگر اکیڈمی سب سے پہلے اسلامی کے جنائی (سزا کے) نظام یا سماجی نظام سے آغاز کرنا مناسب سمجھے تو اسے اپنی صواب دید کے مطابق راہ عمل طے کرنے کی اجازت ہوگی۔ بشرطیکہ ان کا مقصد دین کی سربلندی اور زندگی کو دینی تعلیمات سے ہم آہنگ کرنا ہو۔

دوم: ایک بڑے خطہ (برّ اعظم) کی اجتہادی اکیڈمی کی تشکیل، ایسی اکیڈمی کے ارکان (اس طرح کی اکیڈمیوں میں معتبر علمی بنیادوں کے مطابق) خطہ کی سطح کے مسائل کی بابت اسلامی نقطۂ نظر پیش کرنے کے لئے قدیم وجدید آراء میں سے کسی رائے کا انتخاب کرنے کے لئے جدوجہد کریں گے، بشرطیکہ یہ آراء واحکام اس اکیڈمی سے متعلق خطہ میں شریعت کے عام مقاصد

۱- حوالۂ بالا: ص، ۱۷۶-۱۷۸۔

کی تکمیل کا باعث ہوں......

اس اکیڈمی کا فرض منصبی خطہ کی سطح کی دوسری اکیڈمیوں کی بنیادی ذمہ داری کا نباہنا ہی ہونا چاہئے اور باہمی رواداری وتعاون بھی ایک جیسے مسائل میں اس اکیڈمی کے فیصلوں کو دیگر اکیڈمیوں کے فیصلوں سے متصادم نہیں ہونا چاہئے، تاکہ ایک خطہ میں مقیم مسلمانوں میں اتحاد کا رشتہ قائم رہے۔

سوم: امت مسلمہ کے مجتہدین کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایک ایسی بین الاقوامی اجتہادی اکیڈمی کی تشکیل کے سلسلے میں غور وفکر کا عمل شروع کریں جس کے ارکان وممبران مقامی اکیڈمیوں کے یہاں معتبر علمی بنیادوں کے مطابق منتخب کئے جائیں اور یہ عالمی اکیڈمی ان نئے فکری، سیاسی، سماجی واقتصادی مسائل کی بابت شرعی نقطۂ نظر کی دریافت کے لئے حتی الامکان کوشش کرے جن کا تعلق پوری دنیا کے مسلمانوں سے ہے......''۔

ڈاکٹر سانو مزید لکھتے ہیں: ''اس منصوبہ کو عملی شکل دینے سے متعلق چند امور قابل توجہ ہیں(۱)۔

اول: ان اکیڈمیوں کے مابین تعلق، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان تینوں طرح کی اکیڈمیوں کے درمیان افقی وعمودی تعلق باہم تعاون واحترام کا ہونا چاہئے، ہر اکیڈمی اپنی حدود اور اپنے دائرہ کار کا خیال رکھے جس پر گفتگو اوپر کی جاچکی ہے، ہر اکیڈمی دیگر اکیڈمیوں کی تجاویز کا احترام کرے، اس لئے کہ کوئی اکیڈمی بھی کسی دوسری اکیڈمی سے برتر نہیں ہے، ہر ایک کی اپنی ذمہ داریاں وفرائض ہیں، اس لئے ہر اکیڈمی کو اپنے فیصلوں کو اخلاص وفقہی مہارت کی بلندیوں تک پہنچانے کے لئے کام کرنا چاہئے......۔

دوم: ان اکیڈمیوں کی رکنیت یا ان میں نمائندگی، رکنیت کی بنیاد صلاحیتوں میں تفوق کو ہونا چاہئے، اور افضل فالافضل کا انتخاب کرنا چاہئے نیز ہر ملک کے اعتبار سے تعلیمی معیار اور

۱- حوالۂ بالا، ص: ۱۷۹-۱۸۲۔

خصوصیات کی رعایت کرنی چاہئے، ہمارے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مقامی اکیڈمی کے ارکان کو اجتہادی غور وفکر کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہونا چاہئے، اس سلسلے میں اس ملک کے اعتبار سے حالات وتعلیمی معیار کی رعایت کی جانی چاہئے، تاکہ مقامی سطح پر دستیاب بہتر صلاحیتوں کا انتخاب کیا جاسکے......۔

خطہ کی سطح کی اجتہادی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے مناسب طریقۂ کار یہ ہے کہ ملکی پیمانہ کی اجتہادی اکیڈمیاں اپنے ارکان میں سے نامزدگی کریں ملکی اجتہادی اکیڈمی کے اکثر نمائندہ رکن کا انتخاب اس کی اہلیت اور مقامی وخطہ کی اجتہادی اکیڈمی میں اس کے مقام کی بنیاد پر ہونا چاہئے، مقامی اکیڈمیوں کو بھی اپنے ارکان کے انتخاب کے وقت صرف مطلوبہ اجتہادی غور وفکر کی صلاحیتوں پر نظر رکھنی چاہئے۔

بین الاقوامی اجتہادی اکیڈمی کی رکنیت ملکی پیمانہ کی اکیڈمیوں کی جانب سے اعلیٰ صلاحیتوں کے افراد کے انتخاب پر حاصل ہونی چاہئے، عصر حاضر میں رابطہ کی جدید سہولیات کو دیکھتے ہوئے زیادہ بہتر طریقۂ کار یہ ہے کہ زیر غور مسائل وموضوعات مقامی اکیڈمیوں کو ارسال کردیئے جائیں، وہ اکیڈمیاں اپنے ارکان کے درمیان مباحثہ اور غور وفکر کے بعد اپنی اپنی تجاویز اس بین الاقوامی اکیڈمی کو ارسال کردیں، جو اپنے اجلاس میں مقامی اکیڈمیوں کی جانب سے نامزد ارکان کے مابین ان تجاویز پر مباحثہ منعقد کرے۔

سوم: مجوزہ اجتہادی اکیڈمیوں کا عصر حاضر کی موجودہ اکیڈمیوں سے تعلق۔ ہم اس مطالعہ کے آخر میں یہ واضح کردینا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تین طرح کی اکیڈمیوں کے قیام کی جو دعوت ہم دے رہے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم موجودہ بین الاقوامی فقہی اکیڈمیوں (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ، اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ اور مجمع البحوث الإسلامیہ مصر) کا اعتراف نہیں کررہے ہیں، اس تجویز سے ہمارا مقصود ان اکیڈمیوں کی تشکیل پر نظر ثانی کی مخلصانہ دعوت ہے، ہماری دعوت رکنیت، ارکان کے لئے مطلوبہ صفات اور برّ اعظمی سطح کی اکیڈمیوں سے ان

اکیڈمیوں کے تعلق پر نظر ثانی کی ہے، اس سطح کی اکیڈمیاں ہمارے نزدیک عالم اسلام میں موجود ہی نہیں ہیں (۱)۔ اگرچہ ان کی ضرورت بہت ہے۔ اسی طرح علاقائی وملکی سطح کی اکیڈمیوں کا باہمی تعلق وتعاون اور تجاویز میں باہم توافق پر نظر ثانی کی ہماری دعوت ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر سانو نے یہ بتایا ہے کہ انہوں نے اپنی مجوزہ اکیڈمیوں کو فقہی نہ کہہ کر اجتہادی کیوں کہا ہے، ان کے مطابق انہوں نے ایسا اس لئے کیا ہے کہ ان کے نزدیک اجتہادی غور وفکر کا دائرہ عصر حاضر میں محدود فقہی مسائل سے وسیع تر ہونا چاہئے (۲)۔

آخر میں انہوں نے اپنی طرف سے بڑی امید کا اظہار کیا ہے کہ ان تینوں طرح کی اکیڈمیوں سے متعلق ان کی تجویز کو قبول کرنے کا نتیجہ عصر حاضر میں اجتہادی غور وفکر کے عمل کو تیز رو کرنے کی صورت میں نکلے گا، اور اس عمل کو منظّم ومرتب کرے گا نیز امت کے اتحاد کا مظہر بنے گا جس کے نتیجہ میں یہ نظر آئے گا کہ تمام ممالک، خطوں اور عالم کے مسلمان ایک نظام کے تحت ہیں (۳)۔

۱- اس باب کی پہلی فصل میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا اور المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث برّ اعظمی سطح کی ہی اکیڈمیاں ہیں لیکن ان کا تذکرہ ڈاکٹر سانو نے غالبًا اس لئے نہیں کیا کہ یہ دونوں اسلامی ممالک سے باہر واقع ہیں، مجمع الفقہاء أمریکا میں اسی طرح کی اکیڈمی ہے، یہ اکیڈمی ڈاکٹر سانو کی اس تحریر کے بعد ۲۰۰۲ء میں قائم ہوئی ہے۔

۲- ملاحظہ ہو: أدوات النظر الاجتہادی المنشود، ص: ۱۸۲، لیکن ہمارے نزدیک اکیڈمیوں کو اجتہادی کہنا کوئی بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا ہے، ہمارے نزدیک ان کو فقہی کہنے سے دائرہ میں تنگی بھی پیدا نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ فقہی کہنے سے ان کا دائرہ تنگ نہیں ہوجاتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر سانو نے کہا ہے، اس کی دو دلیلیں ہیں: ۱- فقہ اکیڈمیوں میں زیر بحث آنے والے موضوعات زندگی کے تمام پہلوؤں سے متعلق ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اکیڈمیاں عبادات ومعاملات سے متعلق مسائل کے ساتھ ساتھ فکری، عقائدی، سماجی وسیاسی مسائل پر بھی گفتگو کرتی ہیں، گوکہ زیادہ تر موضوعات معاملات سے متعلق ہوتے ہیں، ۲- ہم فقہ کے دائرہ کو محدود کیوں سمجھ رہے ہیں، اور اس کے اس وسیع مفہوم کا اعتبار کیوں نہیں کر رہے جس مفہوم میں سلف کے یہاں اس کا استعمال تھا۔

۳- حوالۂ بالا، ص: ۱۸۳- اجتماعی اجتہاد کی تعریفات پر کلام کرتے وقت ہم نے ڈاکٹر سانو پر یہ استدراک کیا تھا کہ وہ مسلسل 'اجتہادی غور وفکر'' کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، کتاب کے نام سے لیکر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ڈاکٹر سانو کا مجوزہ خاکہ ہماری نظر میں:

ڈاکٹر سانو کا یہ مجوزہ خاکہ اگرچہ پچھلے دو خاکوں سے کم تفصیلات و جزئیات و مشتمل ہے، لیکن اس میں متعدد نئی تجاویز ہیں، جن میں سے دو بہت اہم ہیں:

اول: اجتماعی اجتہاد کے نظام پر وسیع وحاوی نظر، انہوں نے اجتماعی اجتہاد کی وسیع ترین شکل (عالمی پیمانہ کے اجتماعی اجتہاد) پر اکتفانہ کرکے تین سطحوں و پیمانوں کی اکیڈمیاں تجویز کی ہیں۔

دوم: اپنی مجوزہ تینوں اکیڈمیوں کی ذمہ داریوں اور ان کے باہمی تعلق کی تعیین نیز موجودہ فقہی اکیڈمیوں کے ساتھ ان مجوزہ اکیڈمیوں کے تعلق کی وضاحت۔

خلاصۂ کلام یہ کہ یہ خاکہ عالم اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کی بابت ایک نیا اور قابل قدر واحترام نقطۂ نظر ہے۔

اگلے مبحث میں ہم اس خاکہ سے بالخصوص اس کی امتیازی خصوصیت سے وسیع خاکہ کی تشکیل میں اس سے استفادہ کریں گے۔

مذکورہ بالا خاکوں کی خصوصیات کو اجاگر کرنے والا ایک تقابلی چارٹ:

اس چارٹ میں ہم صرف خصوصیات اور ان کے مجوزین کے ناموں کا اختصار کے ساتھ اس طرح تذکرہ کریں گے، زرقاء، بری، قرضاوی، خلیل، سوسوہ، سانو۔

یہ تقابل دو امور میں مفید ہوگا:

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) آخر تک سیکڑوں مرتبہ انہوں نے یہ تعبیر استعمال کی ہے، حالانکہ اجتہاد میں خود غور وفکر کا مفہوم پایا جاتا ہے، اگر انہوں نے یہ تعبیر چند مقامات پر استعمال کی ہوتی تو ہمارے نزدیک ایسا استعمال قابل تنقید نہیں ہوتا، لیکن ہمیشہ اجتہاد کو اجتہادی غور وفکر سے تعبیر کرنا قابل تنقید ہے۔

اول: مجوزین کی تعداد کے ذریعہ تجویز کی ضرورت واہمیت کا اظہار۔

دوم: یہاں درج اکثر خصوصیات سے استفادہ کر کے اوران پر کچھ اضافہ کر کے اگلے مبحث میں ایک وسیع خاکہ کی تشکیل کے کام میں آسانی۔

تجویز	مجوزین (جن کی کل تعداد ۶ ہے)
مجوزہ اجتہادی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے متعین شرطوں کی تعیین	زرقاء (اختصار کے ساتھ)، بری، قرضاوی، سانو (اختصار کے ساتھ)، خلیل، سوسہ (وضاحت کے ساتھ)
فقہا کے ساتھ علوم کے ماہرین ومشیرین کی شرکت	زرقاء، بری، خلیل، سوسوہ۔
ارکان کی آرا میں اختلاف کے وقت اکثریت کی رائے پر عمل	بری، قرضاوی، خلیل، سوسوہ۔
اکیڈمی کی تجاویز پر عمل لازمی ہو، ولی الامران کے نفاذ کا پابند ہو۔	بری، خلیل، سوسوہ
اکیڈمی کے لئے ایک متعین نام کی تجویز	قرضاوی، خلیل، سوسوہ، سانو۔
ارکان کے لئے آزادی وخودمختاری نیز سیاسی وسماجی دباؤ سے آزادی کو یقینی بنانے کے تمام اسباب اختیار کرنا۔	قرضاوی، خلیل، سوسوہ۔
تمام مسلم علما پر مشتمل ایک جنرل باڈی کی تجویز جو اپنے میں سے علمی واخلاقی طور پر افضل ترین کا انتخاب کریں۔	قرضاوی، سوسوہ
مجوزہ اکیڈمی کے لئے متعین اہداف کی تعیین	خلیل، سوسوہ
ارکان کے انتخاب کے لئے واضح طریقۂ کار کی تعیین	خلیل، سوسوہ

اکیڈمی کے ارکان میں سے ایک قابل لحاظ تعداد کا تحقیق ومطالعہ کے لئے یکسو ہونا۔	خلیل، سوسوہ۔ زرقاء کے نزدیک تمام ارکان کو اس کام کے لئے مستقل طور پر یکسو ہونا چاہئے۔
اکیڈمی کے تحت علمی مطالعہ کے لئے چند کمیٹیوں کی تجویز، (مجوز نے ایسی چار کمیٹیاں تجویز کی ہیں: دفعہ بندی، فہرست سازی، کمپیوٹر کے ذریعہ مواد جمع کرنے اور انسائیکلوپیڈیا سے متعلق)	خلیل
اکیڈمی کے فیصلوں کی بڑے پیمانے پر تشہیر واشاعت کا مطالبہ	خلیل، سوسوہ۔
تمام ممالک میں اکیڈمی کے مراکز کی تجویز	خلیل، سوسہ، سانو
اکیڈمی کے لئے ایک دستور نیز اس کی تسہیل کے لئے ایک تفصیلی لائحۂ عمل طے کرنے کی تجویز	سوسوہ
اجتہاد واستنباط کا ایک منہج ترتیب دینے کی تجویز	سوسوہ
اکیڈمی کی ذمہ داریوں میں چند ''اضافی اعمال'' کی تجویز جو اکیڈمی کے لئے معاون ہوں اور اس کی اصل ذمہ داریوں سے ہم آہنگ ہوں۔	زرقاء، خلیل، سوسوہ۔
اجتماعی اجتہاد کے لئے تین دائروں کی تجویز	سانو
مختلف اکیڈمیوں کے باہمی تعلق کی وضاحت وتعیین۔	سانو
ملکی سطح کی اکیڈمی کے ارکان کے انتخاب کے وقت وہاں کی تعلیمی صورت حال کا خیال، اور بہتر دستیاب حضرات کا انتخاب۔	سانو

☆☆☆

مبحث دوم:

اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کا مجوزہ خاکہ

اس خاکہ کی ترتیب کے اسباب ودواعی:

ہمارا مقصد گزشتہ صفحات میں مذکور خاکوں وتجاویز کی تعداد میں اضافہ نہیں ہے، بلکہ عالم اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے لئے اس خاکہ کی تجویز وتشکیل پر مجھے چند حقیقی وواقعی اسباب ودواعی نے آمادہ کیا ہے۔

ان اسباب ودواعی میں سے کچھ کا تعلق اجتماعی اجتہاد کی موجودہ صورت حال (بالخصوص بڑی فقہ اکیڈمیوں میں موجودہ صورت) سے ہے، جن کی تفصیل اگلے صفحات میں آئے گی۔ اور کچھ کا تعلق اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے لئے اب تک کے پیش کئے گئے ان خاکوں سے ہے جن میں سے اہم ترین کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں۔

جن اسباب ودواعی کا تعلق اجتماعی اجتہاد کے موجودہ اداروں بالخصوص فقہ اکیڈمیوں سے ہے ان کو اجمالی طور پر ان دو اسباب میں ذکر کیا جا سکتا ہے۔

اول: ان اداروں کی گونا گونی، کثرت اور ان کا ایک دوسرے سے دور ہونا۔

ان کی گونا گونی پر غور کریں تو یہ ادارے بنیادی طور پر تین طرح کے ہیں:

اول: اکیڈمی یا کونسل (مجلس)(۱) کی صورت، یہ وسیع تر ہے۔

دوم: اجتماعی فتوی کمیٹیاں۔

۱- میرے نزدیک اکیڈمی ''مجمع'' کا لفظ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مطلوبہ معنی پر اس کی دلالت قوی تر ہے، جب کہ کونسل (مجلس) کا لفظ اپنے متبادر مفہوم میں محدود ہے۔

سوم: اجتماعی شرعی نگرانی وفتوی کے بورڈس۔

آخری دوصورتیں (کمیٹیاں وبورڈس) اپنے ناموں کے اعتبار سے قریب تر ہیں، ان میں سے ایک کا دوسرے کے معنی میں استعمال ہوجاتا ہے، مثلاً فتوی کمیٹی کوفتوی بورڈ کہہ دیا جاتا ہے، لیکن ہم نے کمیٹی کی اصطلاح کو اس ادارۂ فتوی کے لئے خاص کیا ہے جو عام طور پرکسی اسلامی ملک کی وزارت اوقاف یا وزارت برائے اسلامی امور کے تابع ہوتا ہے، اور بورڈ کی اصطلاح کوفتوی واجتماعی اجتہاد کے اس ادارے کے لئے خاص کیا ہے جوکسی مالیاتی یا سرمایہ کاری سے متعلق ادارے یا کسی بھی پرائیویٹ ادارے کے تابع ہوتا ہے، یہ تخصیص صرف مطالعہ میں سہولت کے پیش نظر کی گئی ہے، یہ علماء کے نزدیک کوئی طے شدہ امر نہیں ہے۔

ان اجتماعی اجتہادی اداروں کی کثرت کا حال یہ ہے کہ ان کی تعداد کے علم کے لئے پورے عالم اسلام بلکہ پورے عالم میں اعداد وشمار تیار کئے جانے کی ضرورت ہے، یہ شمار ہمارے اس مقالہ کے موضوع سے خارج ہے اور بڑی جدوجہد کا طالب ہے، ہمارے ذکر کردہ ادارے صرف اہم نمونے ہیں۔ اگر اکیڈمیوں کی تعداد کا شمار ممکن بھی ہو (اس لئے کہ یہ مشہور اور بڑے ادارے کی شکل میں ہوتی ہیں) توشرعی فتوی بورڈ وکمیٹیوں کا شمار تو ناممکن ہے اس لئے کہ یہ بہت ہیں اور ان کے قیام کا سلسلہ رکنے کا نام ہی نہیں لے رہا ہے(۱)۔

ان اجتہادی اداروں کے بارے میں ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ یہ ایک دوسرے سے دور ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا دائرہ پورے عالم اسلامی کے طول وعرض میں ہے، بلکہ اب یہ عالم اسلامی کے باہر بھی ہیں جیسے مجمع الفقہاء بامریکا اور المجلس الأوروبی للإفتاء، اگر چہ ایسے اکثر

۱- اسلامی بینکوں ومالیاتی اداروں کی موجودہ تعداد عام رائج ومشہور قول کے مطابق دوسو سے متجاوز ہے، بلکہ بعض حضرات سے میں نے سنا کہ یہ تعداد ڈھائی سو سے متجاوز ہوگئی ہے، (بلکہ اس وقت ۲۰۰۸ء میں) یہ کہا جارہا ہے کہ ان کی تعداد تین سو تک پہنچ گئی ہے، اب یہ ادارے یورپ وامریکا میں بھی قائم ہورہے ہیں، اور وہاں کے باشندگان بھی اپنے مالیاتی واقتصادی مسائل کا حل ان اداروں میں پارہے ہیں۔

ادارے عرب ممالک بالخصوص جزیرۃ العرب میں ہیں، اوران کے اکثر ارکان اس عالم عرب سے تعلق رکھتے ہیں جو آخری زمانہ میں اسلام کی جائے پناہ ہوگا(۱)۔

یہ تین امور (یعنی اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی کثرت، گونا گونی اور ان کے درمیان باہمی مکانی دوری) اجتہادی عمل کو منظّم کرنے کے لئے ایک وسیع وہمہ گیر خاکہ کی تجویز کا اولین وبنیادی سبب ہیں۔

یہ بات تو نا قابل قبول اور غیر معقول ہے کہ یہ ادارے ایسے گونا گوں، اتنے زیادہ اور اتنے پھیلے ہوئے ہوں اوران کا کوئی نظام یا ہدف نہ ہو، اسلامی بینکوں کا عالمی اتحاد اوران کے لئے اصولوں وضوابط تشکیل دینے کے لئے قائم شرعی کمیٹی (جس کا تذکرہ پیچھے گزر چکا ہے وہ) اس راہ کا ایک قدم ہی ہے۔

یہاں پر ایک اہم سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے ان مختلف اداروں میں ایک ہی موضوع کی بابت متعدد اجتہادات سامنے آنے کا عمل کیا پسندیدہ اورصحت مند رجحان ہے یا نہیں؟

بعض اصحاب علم وقلم کے نزدیک یہ ایک غیر صحت مند رجحان ہے، اور ایک عظیم اجتہادی ادارہ قائم کرکے اس سے اجتناب لازمی ہے، اس لئے کہ پوری دنیا کے طول وعرض میں قائم بہت سے اداروں کے گونا گوں اور مختلف اجتہادات سامنے آنے سے ہمارے سامنے وہی مسئلہ پھر سامنے آرہا ہے جو انفرادی اجتہاد کے تعدد وتعارض میں آتا ہے۔

یہ بات اس وقت تو صحیح ہے جب ہر ادارہ دوسرے اداروں سے بالکل الگ تھلگ ہوکر اجتہاد کرے اور ایک دوسرے سے کوئی ربط وتعلق نہ رکھے۔

لیکن پھر بھی میرے نزدیک اگر یہ تمام اجتہادات اجتماعی اجتہاد ہوں یعنی علمی شوریٰ کے نہج پر ہوں تو یہ صورت صحت مند ومثبت ہے، ان اجتہادوں کی گونا گونی سے وجود میں آنے

۱- صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دین آخر زمانہ میں مکہ ومدینہ بالخصوص مدینہ منورہ میں سمٹ جائے گا اور شام مؤمنین کی چھاؤنی ہوگا۔

والے سلبی امور کا علاج ان کے عمل کو منظّم کرنے کے اس طرح کے وسیع وہمہ گیر خاکہ کے ذریعہ ہوسکتا ہے جیسا خاکہ ہم پیش کررہے ہیں اور جیسا ہم سے پہلے دیگر حضرات پیش کرچکے ہیں۔

ان اداروں کے اجتہادات کی گوناگونی کیا تابعین وائمۂ متبوعین کے زمانوں میں پائی جانے والی گوناگونی کے مثل نہیں ہے، اس وقت حجاز اور عراق کے فقہی حلقوں کی مانند مختلف فقہی حلقے اور عظیم فقہی مسالک پائے جاتے تھے جیسے آٹھ مشہور مسالک وغیرہ، ہم ان میں سے ہر ایک کو ایک فقہ اکیڈمی یا اجتماعی اجتہاد کے ایک مقامی علاقائی یا بڑ اعظمی ادارہ سے تشبیہ نہیں دے سکتے ہیں؟

ڈاکٹر یوسف قاسم (۱) کا خیال ہے کہ: ''ایک ہی موضوع کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے اجتہادات کی گوناگونی بہت باعث تشویش ہے، اور اس کا حل نکالنا لازمی ہے، تاکہ امت میں اختلاف سامنے نہ آئے، انہوں نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے پانچ حل (یا پانچ اقدامات) تجویز کئے ہیں جو ان کے نزدیک بہت اہم ہیں: (۱) اللہ کی کتاب کی جانب رجوع، (۲) حدیث کی جانب رجوع، (۳) بعض بڑی شرعی کمیٹیوں سے استفادہ کی کوشش (جیسے وہ بورڈ جس کو اسلامی بینکوں کے عالمی ادارہ نے قائم کیا ہے)، (۴) مختلف فیہ مسائل پر غور وفکر کے لئے کچھ معاصر قضائی نظاموں سے استفادہ کی کوشش، (۵) دیگر تجاویز، مثلاً یہ کہ اکیڈمیاں آپس میں ارکان کا تبادلہ کریں یعنی ہر اکیڈمی دیگر اکیڈمیوں کے اجلاسوں میں اپنے نمائندے بھیجے تاکہ دیگر اکیڈمیوں کی سرگرمیوں سے واقف ہوا جاسکے'' (۲)۔

استاذ محترم ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی (۳) نے ڈاکٹر قاسم کے اس نقطۂ نظر پر

۱- کلیۃ الحقوق، جامعۃ القاہرہ میں شریعت اسلامی کے استاذ۔

۲- ملاحظہ ہو: ان کا مقالہ: ''حجیۃ الاجتہاد الجماعی، والحلول المقترحۃ عند تعدد الاجتہاد فی موضوع واحد، أبحاث ندوۃ الإمارات: ۲/۹۱۶-۹۲۱۔

۳- محمد سعید رمضان البوطی: جزیرہ بوطان (ابن عمر) کے گاؤں جیلکا میں ۱۹۲۹ء میں پیدا ہوئے، ان کے والد عالم ربانی شیخ ملا رمضان تھے، ۱۹۵۵ء میں جامعہ ازہر کی کلیۃ الشریعہ سے عالمیت کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

استدراک کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ڈاکٹر قاسم اس اختلاف کو ایک مسئلہ سمجھتے ہیں، یہ مسئلہ ان کے نزدیک ایسا ہے کہ امت میں اتحاد قائم کرنے کے لئے اس کا خاتمہ ضروری ہے، لیکن کیا اجتماعی اجتہاد کرنے والے مجتہدین اور ماضی میں مختلف آراء کے حامل ائمہ کے مابین کوئی فرق ہے؟

اگر ہم اس اختلاف کو ختم کر سکیں تو فبہا و نعمت، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلہ کی بابت غور وفکر کے بعد دو آراء سامنے آئی ہیں''(۱)۔

اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کے لئے ایک وسیع و ہمہ گیر خاکہ بنانے کا دوسرا بنیادی سبب موجودہ اجتہادی اداروں میں نظر آنے والی کچھ کمیاں و خامیاں ہیں، مقالہ کے موضوع کی بابت جو سوالنامہ میں نے تیار کیا تھا(۲) اس کے نتائج اور بہت سے علماء کی گفتگوؤں کو سن کر میں اس نتیجہ تک پہنچا تھا کہ عالم اسلامی میں قائم اجتماعی اجتہاد کے اداروں بالخصوص فقہ اکیڈمیوں میں متعدد کمیاں پائی جاتی ہیں، ان میں سے اکثر کی ایسی کمیاں بتائی جاتی ہیں جن سے انہیں محفوظ ہونا چاہئے(۳)۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ڈگری حاصل کی، پھر ۱۹۶۵ء میں اپنا مشہور مقالہ ''ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الإسلامیۃ'' لکھ کر اصول شریعت میں ڈاکٹریٹ کیا، ۱۹۶۵ء میں جامعہ دمشق کی کلیۃ الشریعہ میں مدرس ہوئے، پھر اس کے وکیل ہوئے اور پھر عمید ہوئے، پھر اسی یونیورسٹی کے شعبۂ عقائد و ادیان کے سربراہ مقرر کئے گئے، بہت سی عالمی کانفرنسوں میں شرکت کرتے رہے ہیں، اس وقت وہ عمان کی المجمع الملکی لبحوث الحضارۃ الإسلامیۃ اور آکسفورڈ اکیڈمی کی مجلس اعلیٰ کے رکن ہیں، چالیس سے زائد تصانیف کے مؤلف ہیں، (مزید تعارف کے لئے ملاحظہ ہو ان کی ویب سائٹ: www.bouti.com اور علماء مکرمون، دار الفکر، دمشق) گزشتہ صدی کی نویں دہائی میں میں نے کلیۃ الشریعہ میں دیئے گئے ان کے محاضرت اور مساجد میں ہونے والے ان کے دروس سے بہت استفادہ کیا ہے۔

۱- حوالۂ بالا، ۲/۱۰۰۰۰، مقالہ پر کئے گئے استدراکات کے ضمن میں۔

۲- اس سوال نامہ میں نو حصے تھے، اس میں متعدد سوالات فقہ اکیڈمیوں کی کمیوں اور فقہ اکیڈمیوں کے ذریعہ اپنی ذمہ داریوں کو بحسن وخوبی ادا کر سکنے کے لئے تجاویز کی بابت تھے، اس کے جوابات بہت سے اصحاب علم وقلم نے دیئے تھے، میں نے اس سوالنامہ اور اس کے جوابات کو شائع اس لئے نہیں کیا تھا کہ میرے مشرف کو اس میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔

۳- ہمارا مقصد ان اکیڈمیوں کی توہین نہیں ہے، پچھلے صفحات میں ہم نے ان (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ذیل میں ہم دو اہم مسائل پیش کر کے ان پر کلام کریں گے:

اول: ان میں سے سب تو نہیں لیکن اکثر حکومتی یا غیر حکومتی گونا گوں قسم کے دباؤ میں ہیں۔

پہلا دباؤ ان حکومتوں کے سیاسی رجحانات (اور بسا اوقات ان کی سیاسی ہدایات) کا ہے جنہوں نے یہ اجتہادی ادارے قائم کئے ہوئے ہیں۔

یہ شکوہ مسلسل آزاد علماء اور مخلص داعیوں کی زبانوں پر آتا رہتا ہے، ہمارے تیار کردہ سوالنامہ کے جواب میں بہت سے علماء نے اس کا اظہار کیا ہے، ان میں سے متعدد ایسے کئی اداروں کے ارکان ہیں(۱)۔

ان سیاسی رجحانات یا ہدایات کے نتائج دو بنیادی مظاہر میں نظر آتے ہیں یہ اجتہادی ادارے بعض مسائل پر ضرورت سے زیادہ توجہ دیتے ہیں، ان پر بار بار غور و فکر کرتے ہیں، ہماری دانست میں یہ مظہر تو بہت کم وجود میں آتا ہے۔

۲- یہ رجحانات اور ہدایات اجتہادی ادارے کو معاشرے کے ہر فرد سے تعلق رکھنے والے جوہری مسائل سے صرف نظر کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جیسے افراد کے لئے سیاسی وفکری آزادیوں کے مسائل، حکومتوں کا نفاذ شریعت کا پابند ہونا، زنا، سود اور رشوت جیسے فساد کی ممانعت، شہوانی جذبات بھڑکانے والے ذرائع ابلاغ پر پابندی، حکمراں کی شرعی ذمہ داریوں سے متعلق مسائل۔ جیسا کہ میں محسوس کرتا ہوں۔

دباؤ کی یہ صورت بہت پیش آتی ہے، فقہ اکیڈمیوں اور شرعی اجتماعی فتاوی کے اداروں

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اداروں کی واضح تعریفیں کی ہیں، یہ ادارے یقیناً بہت اہم کام کر رہے ہیں، اور ان کے نتائج بہت مفید سامنے آ رہے ہیں، لیکن چونکہ یہ ادارے انسانوں کے بنائے ہوئے ہیں، اس لئے ان پر تنقید بھی کی جا سکتی ہے۔ مستقبل میں لوگ میرے خاکہ پر بھی تنقید کریں گے، اصل بات تو رضائے خداوندی کی طلب ہے۔

۱- مثلاً ڈاکٹر محمد فوزی فیض اللہ، ڈاکتر ابراہیم سلقینی، ڈاکٹر محمد زحیلی، ڈاکٹر احمد حجی کردی، ڈاکٹر محمد رواسی قلعہ جی، ڈاکٹر خلیفہ بابکر حسن، ڈاکٹر احمد عبد العزیز حداد۔

کی تجاویز اوران کے فیصلوں پر نظر رکھنے والا ہر شخص اس کے مظاہر اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، بلکہ فتوے سے متعلق بعض اداروں کے دستور میں تو واضح طور پر لکھا گیا ہے کہ وہ نظام حکومت سے متعلق مسائل اور اختلافی مسائل میں دخل اندازی نہیں کریں گے اور ایسے امور سے متعلق سوالات کے جواب نہیں دیں گے۔

دوسرا دباؤ ملک وعلاقہ کے رائج فکری، عقائدی ومسلکی رجحان کا ہوتا ہے، ان رجحانات میں سے کچھ تو کسی حد تک قابل قبول ہوتے ہیں، جیسے رائج فقہی مسلک پر فتوی دینے کا رجحان، مثلاً دبئی کی وزارت اوقاف کی فتوی کمیٹی مالکی مسلک پر پھر شافعی مسلک اور پھر حنفی مسلک پر اعتماد کرتی ہے۔ یا مثلاً سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء میں حنبلی مسلک کے راجح قول پر فتوی دینے کا رجحان ہے، یا جیسے کویت کی وزارت اقاف کے فتاوی میں اہل سنت کے چاروں مسالک میں سے ہی کسی رائے پر فتوی دینے کا رجحان ہے۔

لیکن کسی مخصوص فکری رجحان کے حق میں تعصب کا رجحان نا قابل قبول ہے، اللہ کا احسان ہے کہ مشہور اجتہادی اداروں میں یہ رجحان بہت کم ہے۔

عالم اسلام کے اکثر ممالک میں گو کہ تعصب، گروہ بندی اور الزام تراشی بہت عام ہے، لیکن الحمدللہ مخلص علماء کی حکمت سے اکثر اجتماعی اجتہادی ادارے ان برائیوں سے بڑی حد تک محفوظ ہیں۔

دوم: اجتماعی اجتہاد کے اداروں میں پائی جانے والی سب سے نمایاں کمی یہ ہے کہ یہ ادارے اپنے فیصلوں اور اپنی تجاویز کی تشہیر، ان پر عمل کرنے کی دعوت دینے اور حکمرانوں کے ذریعہ ان کو روبہ عمل لانے کی دعوت دینے کے سلسلے میں بہت کوتاہ ہیں۔

اسی کوتاہی کا نتیجہ ہے کہ شرعی تعلیمی اداروں میں ان کی تدریس نہیں ہوتی، یہاں تک کہ ان اداروں کے ارکان بھی درس میں ان فیصلوں کو تدریس میں داخل نہیں کرتے ہیں، گویا کہ خود

انہیں بھی اپنے اداروں کے فیصلوں پر اعتماد نہ ہو، جب خود ان اداروں کے ارکان کا رویہ یہ ہے تو پھر حکمرانوں اور دیگر لوگوں کا رویہ تو یقیناً بے توجہی اور بے اعتمادی کا ہی ہوگا۔

حالانکہ ہمارے نزدیک ان اجتہادی اداروں کے اکثر فتاوی معتبر اجتماعی اجتہاد کے نتائج ہیں، اور ان میں متعلقہ مسائل کے مبنی برحکمت شرعی حل پیش کئے گئے ہیں۔

اس وسیع وہمہ گیر خاکہ کی تشکیل کے اہم اسباب ودواعی یہ مذکورہ امور ہیں۔

میں نے اپنے اس خاکہ کو اس لئے وسیع وہمہ گیر کہا ہے کہ یہ تمام پچھلے خاکوں کے مفید عملی پہلوؤں پر مشتمل ہے اور صرف عالم اسلام کی سطح پر (یا ڈاکٹر سانو کی اصطلاح کے مطابق بین الاقوامی) اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے پر اکتفا نہیں کرتا ہے، بلکہ کسی شہر کے فقہا کے اجتماعی اجتہاد سے لیکر پوری امت کے فقہاء کے اجتماعی اجتہاد تک کے تمام مراحل کو منظّم اور منضبط کرتا ہے۔

(۲) مجوزہ اکیڈمی کا نام اور صدر دفتر:

ہماری تجویز کے مطابق اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے والی اس اکیڈمی کا نام ''المجمع العالمی للفقہ الإسلامی'' (۱) ہوگا، یہ ایک مرکزی اکیڈمی ہوگی، جو پوری دنیا میں قائم اجتماعی اجتہاد کے تمام اداروں کی قیادت کرے گی اور مسلمانوں کے فکری اتحاد کا مظہر ہوگی۔

اس کے مستقل صدر دفتر کی بابت ہماری تجویز یہ ہے کہ وہ مدینہ منورہ میں ہونا چاہئے، اس کے کئی اسباب ہیں:

اول: یہ شہر مکہ کی طرح مسلمانوں کے لئے بہت مقدس ہے، اور مکہ میں رابطۂ عالم اسلامی کی اکیڈمی قائم ہی ہے۔

۱- یہ نام شیخ قرضاوی وڈاکٹر عبد خلیل ابوعید کے مجوزہ ناموں کے مثل ہے، ملاحظہ ہو: الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، قرضاوی، ص: ۹۸، عبد خلیل کا مقالہ الاجتہاد الجماعی وأہمیتہ فی العصر الحدیث، شمارہ: ۱۰/ ۱۹۸۷ء مجلّہ دراسات، جامعہ اردنیہ، ص: ۲۳۲۔

دوم: مدینہ شہر نبوی ہے، اسلامی تشریعات کا اصل عہد وہیں سے شروع ہوا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مکی عہد میں تشریعات نہیں ہوئی تھیں۔

سوم: خلافت راشدہ کے اکثر حصہ میں یہ اس کا صدر مقام رہا، یہیں سب سے پہلے اجتماعی اجتہاد ہوا تھا، وہاں ایک اکیڈمی کے قیام سے وہاں کی یادیں تازہ ہوں گی، یہ عمل انشاء اللہ مستقبل کی اس خلافت راشدہ کا پیش خیمہ ثابت ہوگا، جس کی پیشین گوئی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔

چہارم: مدینہ منورہ مسلمانوں کی دائمی زیارت گاہ ہے، وہاں کی حاضری سے کسی بھی مسلمان کو نہیں روکا جاسکتا ہے، کہ وہاں وہ مسجد نبوی ہے جو ان تین مسجدوں میں سے ایک ہے جن کے لئے سفر کرنے کی اجازت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے۔

(۳) ''المجمع العالمی للفقہ الإسلامی'' کے اہداف:

اجتہادی اداروں کے وضع کردہ جن اہداف کا تذکرہ وتجزیہ اس باب کی پہلی فصل میں کیا گیا ہے، اور جن اہداف کا تذکرہ پچھلے خاکوں میں گزرا ہے نیز اس مقالہ سے جو میرا مقصد ہے ان سب کی روشنی میں میں نے عظیم اہداف کا ایک مجموعہ ترتیب دیا ہے، یہ اہداف میرے نزدیک اس عالمی مرکزی اکیڈمی کے لئے مناسب حال ہیں اور یہ سب کے سب عملی، منطقی اور لائق عمل ہیں۔

یہ اہداف مندرجہ ذیل ہیں:

۱-اجتماعی اجتہاد کا طریقۂ کار اختیار کر کے پوری امت کو درپیش جدید مسائل کے شرعی احکام کا استنباط، نیز موجودہ مسائل کی بابت مناسب حل تجویز کرنا۔

۲-شریعت اسلامی کے مطابق فطری اصولوں، لچک دار احکام اور عظیم اخلاق کو جدید دلکش انداز میں اور عالمی زبانوں میں پیش کرنا، نیز ان اصولوں واحکام میں آ کر شامل ہوجانے والی ان خارجی اشیاء سے ان کی تنقیح۔ جو مرور زمانہ کی وجہ سے شریعت سے جڑ گئیں اور جن کی کوئی

مضبوط شرعی دلیل نہیں ہے۔

۳-ہر مسلکی وسیاسی ناپسندیدہ تعصب کو مسترد کر کے اس کے خلاف جدوجہد کرنا(۱)۔

۴-دیگر قوانین وتشریعات پر اسلامی قانون کی بالاتری کا اظہار واثبات۔

۵-اسلام کے اہداف کو حاصل کرنے کے سلسلے میں مسلم فقہاء وعلماء کے درمیان قربت پیدا کرنا۔

۶-امت مسلمہ کو متحد کرنے، اس کے اندر فکری اتحاد پیدا کرنے اور عظیم مسائل کی بابت اس کی صفوں کو متحد کرنے کے لئے مشروع وسائل اختیار کرنے کی کوشش کرنا۔

۷-عالم اسلام اور دیگر ممالک میں قائم تمام اجتہادی اداروں کے درمیان عملی تعارف ورابطہ قائم کرنا۔

(۴)ان اہداف کو حاصل کرنے کے وسائل وطریقہ ہائے کار:

اس اکیڈمی کے جو اہداف ہم نے اوپر ذکر کئے ہیں ان کے حصول کے لئے چند عملی وسائل اور عملی طریقہ ہائے کار کی ضرورت ہے۔

''الاجتہاد الجماعی فی العالم الإسلامی'' کے عنوان پر امارات میں منعقد ہونے والی کانفرنس کے مجموعۂ مقالات (۲) کی روشنی میں میں نے یہ وسائل وطریقہ ہائے کار متعین کئے ہیں، اس مجموعۂ مقالات میں ان عظیم علماء کے بہت قیمتی اور راہ نما مقالات شامل ہیں جو تحقیق واجتہاد کی راہوں کے راہ رو اور اجتہادی اداروں کے ارکان ہیں۔

ان حضرات کے تجویز کردہ وسائل کے علاوہ خود ہم نے بھی اپنی صوابدید سے چند

۱- اس کا مطلب معتبر فقہی مسالک کا الغایا ان معتدل سیاسی پارٹیوں کو ممنوع قرار دینا نہیں ہے جو دین مخالف ودین بیزار نہیں ہیں۔

۲- ان مقالات کا تعارف مقدمہ میں کرایا جا چکا ہے، اور پچھلے صفحات میں ان میں سے متعدد مقالات کے حوالے بھی دیئے گئے ہیں۔

وسائل واسالیب کا تذکرہ کیا ہے، یہ وسائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱-اس عالمی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے واضح متعین شرطوں اور دقیق نظام کا وضع کرنا لازم ہے(۱)۔

۲-فقہاء و مجتہدین کی تیاری کے لئے ایک اعلیٰ علمی ادارہ کی تشکیل کی جانی چاہئے (۲)۔

۳-شریعت کے تمام ابواب سے متعلق دقیق علمی مقالات، تصنیفات اور انسائیکلوپیڈیاز کی تیاری۔

۴-تمام جدید دستیاب وسائل کا استعمال، جیسے کمپیوٹر، انٹرنٹ، ریڈیو چینلس، ٹیلی ویزن چینلس، اخبارات ومجلّات، ان امور کا حاصل کرنا، جمع کرنا اور تیار کرنا۔

۵-باری باری سے ارکان غیر اجتہادی علمی کانفرنسوں اور سمیناروں نیز غیر جانب دار قسم کے میڈیا پروگراموں میں شرکت کریں، تاکہ وہ اسلام واسلامی قانون کی صحیح تصویر پیش

۱- رکنیت کے نظام اور اس کی شرطوں کا بیان اگلے عنوان کے تحت آ رہا ہے۔

۲- ڈاکٹر کمال امام نے ''مؤسسۃ تکوین المجتہد الجماعی'' کے زیر عنوان بہت قیمتی کلام کیا ہے، جس کے اول وآخر میں انہوں نے علامہ فرج سنہوری کے دو اقتباسات نقل کئے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان ''مؤسسۃ تکوین المجتہد المعاصر'' کی بابت علامہ عبدالرزاق سنہوری کا وہ تصور ذکر کیا ہے جو انہوں نے عرب لیگ کے قیام کے کچھ ہی دنوں بعد اس کی قانونی کمیٹی کو پیش کی گئی اپنی یادداشت میں درج کیا تھا، اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی قیمتی کتاب ''مصادر الحق فی الفقہ الإسلامی'' میں کیا تھا، اس میں انہوں نے اس ادارہ کے قیام کا مقصد اور اس کے ذریعہ اختیار کئے جانے والے وسائل کا تذکرہ کیا تھا۔

ڈاکٹر محمد کمال امام نے لکھا ہے کہ سنہوری کے تجویز کردہ نہج پر اس ادارہ کے قیام کا مطالبہ ہم ابھی بھی کر رہے ہیں، اور پچاس برس کا عرصہ گزر جانے کے بعد بھی اس کے سلسلہ میں ہم نے زیادہ اقدامات نہیں کئے ہیں۔

اس ادارہ پر اپنے کلام کے آخر میں ڈاکٹر امام نے لکھا ہے کہ: یہ ایک مشکل کام ہے، مجتہدین کی تیاری کوئی آسان کام نہیں ہے، نیز ہمارے معاشرہ کو درپیش مسائل کی فہرست لامتناہی ہے، تبدیلی بنیادی ہونی چاہئے، اگر ہم نے خود احتسابی، غلطیوں کی اصلاح اور فکری وابلاغی جہالت کا مقابلہ کرنے کی جرات پیدا نہیں کی تو دوسروں کی جسارتیں ہمیں تاریخ سے باہر کر دیں گی (ملاحظہ ہو موصوف کا مقالہ ''إعداد الممارسین للاجتہاد الجماعی، رؤیۃ فقہیۃ وتاریخیۃ'' أبحاث ندوۃ الإمارات، ۲/ ۱۰۶۳-۱۰۶۹۔

کر کے اس آیت قرآنی پر عمل کر سکیں "**وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا**" (الحجرات: ۱۳) (اور ہم نے تم کو قوموں وقبائل میں بنایا تاکہ ایک دوسرے سے تعارف حاصل کرو) نیز اس آیت پر بھی عمل ہو "**وکذلک جعلناکم أمة وسطا لتکونوا شھداء علی الناس**" (اور اس طرح ہم نے تم کو بہترین امت بنایا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو) (بقرہ: ۱۴۳)۔

۶-مسلمانوں کے درمیان نرمی اور درگزر کا مزاج پیدا کرنا، شدت پسندی اور دہشت گردی کو ہر ممکنہ طریقہ سے مسترد کرنا، مسلمانوں کے درمیان باہمی اختلافات کا سبب بننے والے تمام امور سے ان کو بچانا، اکیڈمی کے ارکان کو اس سلسلے میں مثالی کردار کا حامل ہونا چاہئے۔

۷-مخلص داعیوں کی تیاری، اور انہیں ایک ادارہ کے تحت پوری دنیا میں پھیلانا۔

۸-مسلمانوں کے درمیان مادی ومعنوی اتحاد قائم کرنے والے افکار ورجحانات کو اختیار کرنا اور تمام دستیاب وسائل سے ان افکار ورجحانات کو تقویت پہنچانا۔

۹-تمام اجتہادی اداروں (فقہ اکیڈمیوں اور فتوی کمیٹیوں) کے درمیان رابطہ کا کردار اس اکیڈمی کو ادا کرنا چاہئے تاکہ ارکان وتجربات کا تبادلہ ہو سکے اور فتاوی، فیصلوں نیز مطالعات کے نتائج کو جمع کر کے ایک ساتھ شائع کیا جا سکے(۱)۔

(۵) رکنیت اور اس کے شرائط:

ملک یا خطہ وبرّ اعظم کی سطح پر قائم اجتماعی اجتہاد کے چھوٹے اداروں کے ارکان کے لئے اگرچہ مجتہد کی شروط تحصیلیہ (۲) کی کم تر حدوں (یعنی ہلکی شرطوں) کا پایا جانا کافی ہے(۳)،

۱- اس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

۲- شروط تحصیلیہ سے مراد وہ علوم ہیں جن کا حصول مجتہد کے رتبہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے، ان میں سے چند اہم علوم یہ ہیں: علوم قرآن، علوم حدیث، علوم لغت، علوم اصول فقہ، ان شرائط وعلوم کا تذکرہ پہلے باب کی پہلی فصل میں گزر چکا ہے۔

۳- یہ بات ڈاکٹر سانو کی اس تجویز سے ہم آہنگ ہے کہ مقامی فقہی اکیڈمی کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن اس مرکزی عالمی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے ان ہی حضرات کو قبول کیا جائے جو ان شروط تحصیلیہ میں کم از کم اوسط درجہ کے ہوں، اس لئے کہ یہ اکیڈمی تمام اجتہادی اداروں کے اجتہادات کی نگراں ہوگی، اور اسے ان اداروں کے اجتہادات کو کالعدم کرنے کا حق اس کی شرطوں کے ساتھ حاصل ہوگا (۱)۔ نیز یہ اکیڈمی پیچیدہ وعظیم مسائل کی بابت امت کے موقف کو پوری دنیا کے سامنے رکھے گی، یعنی اس کی حیثیت اعلیٰ دستوری عدالت جیسی ہوگی۔

جہاں تک یہ سوال ہے کہ ان شرائط تحصیلیہ (یا علوم) کی کم تر حد، اوسط درجہ کی حد اور اعلیٰ درجہ کی حد کا تعین کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کام ان عظیم ماہر فقہاء کے لئے کچھ مشکل نہیں ہے جن کے کردار پر جمہور امت مطمئن ہو (۲)۔

لہٰذا یہ فقہاء کسی کانفرنس میں جمع ہوکر شرائط کے مطلوبہ معیار کی تعیین کر سکتے ہیں، ان حضرات کی ایک ایسی کمیٹی بھی تشکیل دی جاسکتی ہے جو از خود رکنیت کا مطالبہ کرنے والے شخص یا ایسے شخص کا انٹرویو لے جس کی تجویز کسی چھوٹے یا بڑے، ملک، خطہ یا عالم کی سطح کے کسی اجتہادی ادارہ نے دی ہو، نیز ان کے علمی کاموں کا جائزہ لے۔

جہاں تک غیر تحصیلی شخصی (ذاتی) شرطوں جیسے اسلام، بلوغ وعقل کی بات ہے تو ان کا

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ارکان کے انتخاب کے وقت وہاں کے تعلیمی حالات کی رعایت لازمی ہے۔

۱- اگر اجتہاد کسی دلیل قطعی (آیت قرآنی، سنت متواترہ یا حقیقی اجماع) کے خلاف ہو تو اس کے کالعدم کئے جانے پر اصولیین کا اجماع ہے، اکثر علماء کے نزدیک کسی اجتہاد کو اس وقت بھی کالعدم کر دیا جائے گا جب وہ کسی قیاس جلی کے مخالف ہو، بعض حضرات نے کلی قواعد کے خلاف ہونے پر بھی اجماع کو کالعدم کئے جانے کی بات کہی ہے، فتوے وقضا کو کالعدم کرنے میں باہمی فرق ہے، (اجتہاد کو کالعدم کئے جانے کے سلسلے میں ملاحظہ ہو، المستصفی: ۲/ ۳۸۲، مسلم الثبوت علی حاشیہ المستصفی: ۲/ ۳۹۵، مختصر ابن الحاجب، ص: ۲۱۶، الإحکام للآمدی، ۴/ ۳۴۸، شرح تنقیح الفصول للقرافی، ۴۴۱۔

۲- میں نے جمہور امت اس لئے کہا کہ یہ بات تقریباً ناممکن ہے کہ سب لوگ کسی کی زندگی میں اس کے قائل اور معترف ہوں، لہٰذا اکثر علماء وجمہور امت کے نزدیک معتبر ہونا کافی ہے۔

جاننا بہت آسان ہے، ایسی ہی شرطوں میں سے ایک شرط عدالت ہے، اس کی ایک حدادنی ہے اور ایک حداعلیٰ ہے، عالمی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے اس کی حدادنی کافی نہیں ہے، اس کی حدادنی یہ ہے کہ انسان کے سلسلے میں دروغ گوئی یا فسق وفجور کی شہرت نہ ہو، یا اس پر کوئی جرم ثابت نہ ہوا ہو، عالمی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ انسان عدالت کے حداعلیٰ پر فائز ہو، حداعلیٰ یہ ہے کہ انسان بلوغ کے بعد اپنی پوری زندگی میں صلاح وتقوی کی شہرت رکھتا ہو، پچھلے صفحات میں جن فقہ اکیڈمیوں کا تعارف کرایا گیا ہے ان میں سے کچھ نے یہ شرط لگائی ہے۔

اس شرط کے پائے جانے کا علم بھی کچھ مشکل نہیں ہے، بشرطیکہ اس اکیڈمی کے ارکان کی تعداد سیکڑوں اور ہزاروں میں نہ ہو کر دسیوں میں ہو۔

میرے نزدیک اس سلسلہ میں راویوں کے کردار سے واقفیت اور ان کی عدالت کو پرکھنے کے محدثین کے طریقۂ کار سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

آخر علم جرح وتعدیل جو کہ راویان حدیث پر حکم لگانے کے سلسلے میں اصل بنیاد ہے ان ممتاز علماء کے اقوال کا مجموعہ ہی ہے جن کے تقوے پر امت مطمئن ہے اور راویوں کی بابت جن کے اقوال پر اسے اعتماد ہے، جیسے امام احمد بن حنبل، یحی بن معین، عبداللہ بن مبارک، علی بن مدینی، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، بخاری، مسلم اور ترمذی وغیرہ۔

اسی طرح اس اکیڈمی کے لئے کسی عالم کے انتخاب یا اس کی تجویز کے سلسلے میں بھی ایسے تین یا پانچ فقہاء کی تصدیق پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جن کی تحریروں اور جن کے اجتہادوں کو امت نے قبولیت کے ہاتھوں سے لیا ہو۔

اس مرکزی اکیڈمی کی پہلی تشکیل کے سلسلے میں علامہ قرضاوی کی پیش کردہ اس تجویز پر عمل کیا جاسکتا ہے کہ ایک عالمی سطح کی کانفرنس بلائی جائے جس میں تمام ممالک کے سب یا ممتاز مسلم علماء(۱) شرکت کریں، اور وہ اپنے میں سے ایسے حضرات کا اس اکیڈمی کے لئے انتخاب کریں

۱- مسلم علماء سے یہاں پر ایسے علماء مقصود ہیں جو انسانوں کے مراتب سے واقف (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جوفقہ میں سب سے زیادہ ممتاز ہوں اوراخلاقی اعتبار سے بھی فائق ہوں(۱)۔

اس سلسلہ میں نامزدگی اورووٹ ڈالنے کے اس طریقہ کار بھی کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو سیاست کے میدان میں معمول بہ ہے، اس لئے کہ یہ نظام خوب سے خوب تر کی دریافت کا علمی طریقۂ کار ہی ہے، اوراس نظام شوریٰ کی ہی ایک صورت ہے جس کا حکم اللہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو دیا ہے۔

موجودہ فقہ اکیڈمیوں نے اپنے دستوروں میں جو رکنیت کی شرطیں ترتیب دی ہیں (ان دستوروں کا تذکرہ پچھلی فصل میں ان اداروں کے تعارف میں گزر چکا ہے) اور جن شرطوں کا تذکرہ امارات میں منعقد ہونے والی کانفرنس کے مقالات میں متعدد مقالہ نگاروں نے کیا ہے، (۲) اور جن کا تذکرہ پیچھے ذکر کئے گئے خاکوں میں کیا گیا ہے، اور مجتہد کی جو شرطیں اصول فقہ کی کتابوں میں درج کی گئی ہیں ان کی روشنی میں میں نے ان شرطوں کی یہ مندرجہ ذیل فہرست ذکر کی ہے، یہ شرطیں میرے نزدیک مجوزہ عالمی اکیڈمی کی رکنیت کے لئے ضروری ہیں، اجتہادی ادارہ جس قدر کم مرتبہ ہوگا اس کی رکنیت کی شرطوں میں اسی قدر تخفیف ہوجائے گی۔

یہ شرطیں یہ ہیں:

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ہوں، جیسے اپنے ملکوں میں علوم شریعت کے اساتذہ، فتوے وشرعی قضا کے ذمہ دار، کسی معروف فقہی اکیڈمی یا اسلامی فکری ادارہ کے ارکان۔ یہ لوگ کسی فقیہ کو اس عالمی فقہی اکیڈمی میں منصب اجتہاد کے لئے تجویز کریں گے۔

۱- ملاحظہ ہو موصوف کی کتاب: ''الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ص:۹۸''۔

۲- اس کانفرنس کی دوسری نشست کا موضوع ''اجتماعی اجتہاد کی شرطیں'' تھا، جس میں دو مقالات پیش کئے گئے تھے، پہلا مقالہ ڈاکٹر محمد فرحات کا تھا، جس میں انہوں نے گیارہ شرطیں ذکر کرکے ان کی تشریح کی تھی۔ (أبحاث ندوۃ الإمارات: ۱/۱۴۶-۱۶۰)۔ دسویں نشست کا عنوان اجتماعی اجتہاد کرنے والوں کی تربیت تھا، اس نشست میں دو اہم مقالے پیش کئے گئے تھے، پہلا مقالہ ڈاکٹر علی یوسف محمدی کا تھا، جب کہ دوسرا مقالہ ڈاکٹر محمد کمال الدین کا وہ مقالہ تھا جس کا تذکرہ چند صفحات پہلے گزرا ہے (ابحاث ندوۃ الإمارات: ۲/۱۰۰۷-۱۰۷۶)۔

۱-اعلیٰ شرعی علمی سند، یا مشائخ وعلما کے ذریعہ دی گئی سندیں۔

۲-اس کے صالح ہونے اور شبہات سے محفوظ ہونے کی گواہی (عدالت تامہ)۔

۳-وہ فقیہ النفس ہو اور واضح طور اجتہادی ملکہ رکھتا ہو۔

۴-عربی زبان (نحو،صرف وبلاغت) پر دست رس۔

۵-اصولِ فقہ وقواعد فقہیہ کا وافر علم۔

۶-ماضی بالخصوص عہد صحابہ کی اجماعی آراء کی واقفیت۔

۷-جدید علوم ومعارف سے اچھی شناسائی۔

۸-لوگوں کے احوال ومسائل کا بخوبی علم۔

۹-شریعت اسلامی کے عام وخاص مقاصد کا علم۔

۱۰- وہ اعتدال اور عدم تعصب کے حوالہ سے معروف ہو۔

(۶)اکیڈمی کی صدارت اور اس کے اجلاسوں کے انعقاد کا نظام:

اس مجوزہ عالمی فقہی اکیڈمی کی صدارت کی بابت میری رائے یہ ہے کہ وہ میعادی ہو، اور ارکان باری باری اس منصب پر فائز ہوں، اور ہر اجلاس، یا دو اجلاسوں یا زیادہ سے زیادہ تین اجلاسوں کے لئے ایک رکن کو صدر بنایا جائے، اگر کوئی رکن چاہے تو وہ اس منصب کو قبول کرنے سے معذرت کرسکتا ہے، ایسی صورت میں وہ رکن صدر ہوجائے گا جس کا نمبر اس دست بردار ہوجانے والے کے بعد تھا۔

اس تجویز کے اسباب ودواعی یہ ہیں: ارکان کے درمیان مساوات کا اظہار، قیادت کے سلسلے میں تمام ارکان کی صلاحیتوں اور تجربات سے استفادہ، جانب داری کے الزام سے حفاظت، اس لئے کہ کسی ایک ہی ملک کے ارکان کو ہمیشہ یا اکثر صدر منتخب کرنے کی صورت میں

یہ بدگمانی جگہ پاسکتی ہے(۱)۔

جہاں تک اجلاسوں کی بات ہے تو ہم پیچھے پڑھ آئے ہیں کہ تمام موجودہ فقہی اکیڈمیاں عام طور پر سال میں ایک مرتبہ اپنا اجلاس منعقد کرتی ہیں، لیکن استثنائی یا ہنگامی اجلاسوں کے انعقاد کی گنجائش بھی ہوتی ہے۔

اس عالمی اکیڈمی کے اجلاس کتنے وقفہ سے ہونے چاہئیں؟

میرے نزدیک اس کے اجلاس دو یا تین سال کے وقفہ سے منعقد ہونے چاہئیں، لیکن ہر اجلاس دو سے تین ہفتوں تک جاری رہنا چاہئے، اس تجویز کی وجہ یہ ہے کہ یہ اکیڈمی عالمی ہوگی اور صرف ان مشکل و پیچیدہ مسائل پر ہی بحث کرے گی جن کی بابت فقہ اکیڈمیوں اور دیگر اجتہادی اداروں میں اختلاف پایا جائے گا، لہٰذا اس اکیڈمی کی مثال اس قاضی کی ہوگی جو اختلاف کے وقت فیصلہ کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس اکیڈمی کے زیر بحث آنے والے مسائل عام طور پر کم تعداد میں ہوں گے، لیکن مباحثہ کے لئے انہیں طویل مدت کی ضرورت ہوگی۔

لیکن ضرورت پڑنے پر کچھ استثنائی اجلاس منعقد کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے جنگ وصلح جیسے ہنگامی مسائل کے لئے ہنگامی اجلاس منعقد کیا جاسکتا ہے، لہٰذا اکیڈمی کو خلافت اسلامی نہ پائے جانے کی صورت میں ایک سربراہ ادارے کی حیثیت حاصل ہوگی، اسے کسی کا تابع نہیں ہونا چاہئے، بلکہ دوسروں کو اس کا تابع ہونا چاہئے۔

چونکہ (جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں) شرعی احکام کے استنباط کے لئے اجتماعی اجتہاد کرنے کے علاوہ اس اکیڈمی کے دوسرے کام اور بھی ہیں اور ان کاموں میں سے کچھ کا تقاضا یہ ہے کہ اس اکیڈمی میں مسلسل کام ہو اس لئے حسب ضرورت کچھ ارکان کی ایک اچھی تعداد کا ان اعمال کی انجام دہی کے لئے یکسو ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ ان کاموں کو انجام دے سکیں، ایسے

۱- مقالہ پر اپنے تبصرہ میں استاذ محترم ڈاکٹر زحیلی نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ اکیڈمی کی سربراہی کوئی سیاسی مسئلہ نہیں ہے کہ اس میں باری کی ضرورت ہو، اس کے نتیجہ میں اضطراب واختلاف پیدا ہوں گے۔

چند کام یہ ہیں: دیگر اجتہادی اداروں سے پیچیدہ مسائل لینا، اور اگلے اجلاس میں مباحثہ کے لئے ان پر کام کر کے انہیں برائے مباحثہ پیش کرنا، اس سلسلے میں موضوعات کی بابت تفصیلات لکھ کر ارکان سے مقالات لکھنے کی درخواست کرنا، اسی طرح اجلاسوں میں کئے گئے فیصلوں کی تشہیر واشاعت، انسائیکلو پیڈیا کی تیاری اور ڈیٹا فیڈنگ کے عمل پر نگرانی بھی ایسے کام ہیں جن کے لئے مستقل طور پر یکسو افراد چاہئیں۔

(۷) آزادی وخودمختاری:

یعنی یہ اکیڈمی اپنی تشکیل اور اپنے مادی وسائل کے سلسلے میں ہر طرح کے منفی دباؤ سے آزاد ہو، اسی طرح مسائل کی تحقیق اور ان کی بابت فیصلہ لینے کے سلسلے میں بھی آزاد وخودمختار ہو۔

یعنی اس آزادی وخودمختاری کے تین پہلو ہیں، اور اجتماعی اجتہاد کو منظّم کرنے کی اکثر دعوتوں اور اس سلسلے میں بنائے گئے اکثر خاکوں میں ایسی خودمختاری کی بات کی گئی ہے(۱)۔

پہلا پہلو: تشکیل کے وقت آزادی وخودمختاری:

اکیڈمی کی خودمختاری کے سلسلے میں جس مجوزہ خاکہ میں سب سے زیادہ گفتگو کی گئی ہے وہ ڈاکٹر عبد المجید سوسوہ کا خاکہ ہے، انہوں نے (تشکیل کے وقت آزادی وخودمختاری کے سلسلے میں) علماء کی دو آراء کا تذکرہ کیا ہے، پہلی رائے کے مطابق اکیڈمی کی تشکیل حکومتی اداروں کے زیرِ نگرانی ہونی چاہئے، دوسری رائے کے مطابق اس عمل سے حکومتوں کو دور رکھنا چاہئے۔

پھر ڈاکٹر سوسوہ نے دونوں رایوں کے درمیان جمع کو بہتر قرار دیا ہے، ان کی رائے کے مطابق اکیڈمی کی تشکیل میں حکومتوں اور مسلم امت وافراد دونوں کا کردار ہونا چاہئے، حکومتوں کا کردار یہ ہے کہ وہ اس ادارہ کا اعتراف کریں، اسے ایک ایسا علمی ادارہ مانیں جو امت وریاست

۱- جیسا کہ ہم پیچھے شیخ قرضاوی، ڈاکٹر عبد خلیل ابوعید اور ڈاکٹر عبد المجید سوسوہ کی تجاویز میں پڑھ چکے ہیں۔

کے لئے مرجع کی حیثیت رکھتا ہو۔ دوسری جانب اس اکیڈمی کی رکنیت کا امکان تمام مجتہدین کے لئے ہونا چاہئے (۱)۔

میرے نزدیک یہ رائے صحیح ہے اور اس کی صحت کے دو اسباب ہیں، (۱) اسلامی حکومتیں کسی ایسی فقہی اکیڈمی کی تشکیل پر متفق نہیں ہوسکتیں جو خالص غیر حکومتی ہو، اور حکومتوں کا اس میں کچھ دخل نہ ہو، ۲- یہ اکیڈمی چونکہ عالمی اور اسلامی ہوگی اس لئے اس کے فیصلے عالم اسلام (بشمول اسلامی حکومتوں) کے موقف سے عبارت ہوں گے۔

لہٰذا اسلامی حکومتوں (بالخصوص جس ملک میں یہ قائم ہو وہاں کی حکومت) سے یہ اعتراف کرانے کی کوشش بہت اہم ہے، اور اگر اس کی کوئی ایسی صورت ہو جس سے اکیڈمی کی آزادی وخودمختاری پر آنچ نہ آتی ہو اور جس سے یہ اکیڈمی غلط طریقۂ کار سے محفوظ رہ سکے تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسرا پہلو: مادی وسائل کے سلسلے میں آزادی وخودمختاری:

یہ مجوزہ عالمی فقہی اکیڈمی اپنی عظمت، اہمیت اور وسعت کی وجہ سے اپنی عمارت، دیگر لوازمات، لائبریری اور گاڑیوں وکمپیوٹروں وغیرہ کے لئے زبردست مالی وسائل کی محتاج ہوگی۔

اس پہلو میں خودمختاری کا مطلب یہ ہے کہ اکیڈمی اپنے بجٹ اور وسائل کے سلسلے میں حکومتوں کے عطایا پر اعتماد نہیں کرے گی، بلکہ وہ مسلم مالداروں کے ہدایا اور افراد امت کے عطایا واوقاف سے یہ کام کرے گی۔

اس پہلو میں خودمختاری کی بابت بھی مذکورہ بالا پہلو کی طرح دو آرا ہیں، پہلی رائے یہ ہے کہ اس کے اخراجات حکومتیں اٹھائیں، بشرطیکہ وہ اس کے کاموں میں داخل اندازی نہ کریں، دوسری رائے یہ ہے کہ اس کے وسائل افراد امت کے ذمہ ہوں، رفاہی تنظیمیں اور مسلم افراد اپنے

۱- ملاحظہ ہو موصوف کی کتاب: الاجتہاد الجماعی فی التشریع الإسلامی، ص: ۱۳۱-۱۳۴۔

عطایا سے اس ذمہ داری کو اٹھائیں۔

شیخ مصطفیٰ زرقاؒ نے لکھا ہے کہ یہ اکیڈمی زکاۃ کے ایک مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق بھی ہوسکتی ہے، اس لئے کہ فقہاء کی ایک رائے کے مطابق اس کا مدلول عام ہے اور وہ صرف جہاد فی سبیل اللہ میں محدود نہیں ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔

میرے نزدیک تو دوسری رائے کے مطابق بھی یہ اکیڈمی مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق ہے، اس لئے کہ اس اکیڈمی کا کام بالخصوص اس زمانہ میں جہاد فی سبیل اللہ کی ایک قسم ہی ہے، اس لئے کہ یہ اکیڈمی فکر، زبان اور قلم کے ذریعہ امت پر کئے جانے والے اعتراضات کا دفاع کرے گی، اور یہ جہاد کسی بھی طرح تلوار والے جہاد سے کم تر نہیں ہے۔

اگر ممکن ہو تو مالیات کی فراہمی کا صرف مسلم افراد اور اداروں سے ہی ہونا یقیناً بہتر ہے، لیکن بالخصوص ابتدائی مرحلہ میں جزوی وغیر مشروط طور پر حکومتوں سے مدد لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے، بشرطیکہ یہ مدد ہو، اکیڈمی کے وسائل اور اس کی مملوکہ اشیاء کی ملکیت حاصل کرنے کے مقصد سے نہ ہو۔

تیسرا پہلو: مسائل کے انتخاب، ان کے غور وفکر اور ان کی بابت فیصلہ کرنے کے سلسلہ میں آزادی:

اس پہلو کے سلسلے میں بھی اکیڈمی کا کسی حکومت یا کسی سیاسی پارٹی کے دباؤ اور منفی اثر سے محفوظ رہنا ضروری ہے، ارکان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ فاسد سماجی واقتصادی دباؤ سے متاثر نہ ہونے کی بھی تاکید ایک دوسرے کو مسلسل کرتے رہیں۔

یہ آزادی اکیڈمی کو اجتہاد کے تمام مراحل میں حاصل ہونی چاہئے، یعنی اجتہاد کے لئے مسائل کے انتخاب، ان کی بابت مباحثہ، اور پھر فیصلے کرنے جیسے تمام مراحل میں اسے صرف شریعت کے اصولوں اور طریقۂ کار کا ہی پابند ہونا چاہئے، تاکہ کئے جانے والے فیصلے نفسانی

خواہشات اور کسی بھی طرح کے خارجی اثرات سے پاک ہوں، اور اجماعی فیصلہ ہونے کی صورت میں امت کے حکمرانوں اور تمام افراد کے لئے لازمی ہوں۔

ہم پچھلے صفحات میں پڑھ آئے ہیں کہ اکیڈمیوں پر کئے جانے والے اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ ان کے فیصلے واجب العمل نہیں ہوتے ہیں، گویا کہ وہ انفرادی فتاوی ہوتے ہیں، بعض حکومتیں ان اکیڈمیوں کے اراکین کے انتخاب میں دخل اندازی کرتی ہیں، اسی طرح چند موضوعات کے انتخاب اور دیگر موضوعات سے صرف نظر کرنے کی تجاویز دیگر بھی حکومتیں دخل اندازیاں کرتی ہیں۔

(۸) اس عالمی اکیڈمی کا دیگر اجتماعی اجتہادی اداروں سے تعلق:

اب آخر میں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دنیا بھر میں قائم اجتہاد کے چھوٹے بڑے اداروں سے اس عالمی مرکزی اکیڈمی کا تعلق بیان کر دیا جائے۔

مندرجہ ذیل دو مثالوں کے ذریعہ ہم اس عالمی فقہی اکیڈمی اور دیگر فقہ اکیڈمیوں کے درمیان تعلق سمجھ سکتے ہیں:

پہلی مثال: کسی ملک کے اندر قائم تمام بینکوں کا سنٹرل بینک (ریزرو بینک) سے تعلق، تمام بینک اور ان کی تمام شاخیں سنٹرل بینک سے ایک گہرا تعلق رکھتے ہیں: اور نقود و مالیات سے متعلق اپنے تمام مسائل میں اسی سے رجوع کرتے ہیں، اور سنٹرل بینک ان تمام بینکوں کے کاموں کی نگرانی کرتا ہے اور تمام معاملات میں اسی کا قول قول فیصل ہوتا ہے، یہ تمام (پرائیویٹ و غیر پرائیویٹ بینک) سنٹرل بینک سے تقویت حاصل کرتے ہیں، شدید مالی بحرانوں میں وہ ان کی ہر طرح کی مدد کرتا ہے اور انہیں کنگال ہونے سے بچاتا ہے۔

اسی طرز پر اس عالمی اکیڈمی اور دیگر اکیڈمیوں کے درمیان تعلق ہوگا، یہ عالمی اکیڈمی دیگر اجتہادی اداروں کے لئے راہ نما اور ان کی نگراں ہوگی، فقہی و اجتہادی معاملات

میں بالخصوص ایسے عام معاملات میں جو ان کے دائرہ سے باہر ہوں یہ ادارے اس مرکزی اکیڈمی سے رجوع کریں گے اور اس طرح انہیں اس سے تقویت وراہ نمائی ملے گی، دوسری جانب یہ مرکزی اکیڈمی بھی ان اداروں سے اس طرح تقویت حاصل کرے گی کہ یہ ادارے اپنے نمایاں ارکان وممتاز فقہاء کی خدمات سے اس مرکزی اکیڈمی کو تعاون کریں گے، اس طرح یہ تعلق دونوں جانب سے تعاون کا ہوگا، ہاں البتہ نگرانی وآخری فیصلہ کا حق عالمی مرکزی فقہ اکیڈمی کا ہوگا۔

دوسری مثال: اس تعلق کو ہم کسی ملک کے سپریم کورٹ اور اسی ملک کی دیگر عدالتوں کے درمیان پائے جانے والے تعلق سے بھی سمجھ سکتے ہیں۔

جدید غیر اسلامی قوانین کی رو سے سول عدالتوں کے کئی مراتب ہیں، سب سے نچلی عدالت صلح عدالت (Magistrate Court) ہوتی ہے، اس کا دائرۂ کار بہت محدود ہوتا ہے، اسی لئے یہ عدالت شہروں اور گانووں میں بکثرت پائی جاتی ہے۔

اس کے بعد ابتدائی عدالت (First Instance Court) کا نمبر آتا ہے، اس کا دائرۂ کار صلح عدالت سے وسیع ہوتا ہے، عام طور سے مقدمات کا آغاز اسی سے ہوتا ہے، یہ اضلاع اور چھوٹے شہروں میں ہوتی ہے۔

اس کے اوپر عدالت مرافعہ (Appelate Court) ہوتی ہے، اس عدالت میں ابتدائی عدالت سے مقدمہ فیصل نہ ہوسکنے کی صورت میں مقدمہ پیش کیا جاتا ہے، یا فریقین میں سے کسی ایک کی خواہش پر یہ عدالت مقدمہ پر غور کرتی ہے، ایسی عدالتیں نسبتاً کم ہوتی ہیں۔

آخری مرحلہ سپریم کورٹ کا ہوتا ہے، یہ درحقیقت ایک قانونی عدالت ہوتی ہے، جس کا کام دیگر عدالتوں کی کارگزاریوں پر نگاہ رکھنا ہوتا ہے، جب اس کے پاس عدالت مرافعہ کا کوئی فیصلہ پہنچتا ہے تو وہ یہ دیکھتی ہے کہ کیا قانونی کارروائیاں صحیح طریقہ سے انجام دی گئی ہیں، وہ کسی مقدمہ پر موضوعی غور وفکر اسی وقت کرتی ہے جب اسے دوبارہ اس کے پاس

پیش کیا جائے۔

سپریم کورٹ ملک میں ایک ہوتا ہے، اس لئے کہ آخری بات اسی کی ہوتی ہے۔ مجوزہ فقہی عالمی اکیڈمیوں کا تعلق دیگر اکیڈمیوں سے ویسا ہی ہے جیسا سپریم کورٹ کا اپنی ماتحت دیگر عدالتوں سے، ہاں مرجعیت وموضوع کا فرق ان دونوں میں ہے۔ یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مثالیں فقہی عالمی اکیڈمی کی ذمہ داری اور اس کے مقام ومرتبہ کی تفہیم کے لئے تقریبی مثالیں ہیں، ان دونوں میں مکمل یگانگت نہیں ہے، اس لئے کہ موضوع ومرجعیت میں اختلاف ہے، ظاہر ہے فقہی مرکزی اکیڈمی اور مرکزی بینک میں نیز مرکزی اکیڈمی اور سپریم کورٹ میں بہت فرق ہیں۔

مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں میری تجویز یہ ہے کہ عالم اسلام میں درپیش اور افتراضی مسائل کی بابت اجتماعی اجتہاد کا طریقۂ کار حسب ذیل ہو:

جب کسی ملک کے کسی ایک یا ایک سے زائد شہروں میں کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کا جواب کسی عالم سے انفرادی طور پر حاصل کرنا مشکل ہو تو وہاں کے لوگوں کو اس مسئلہ میں مقامی فقہ اکیڈمی سے رجوع کرنا چاہئے، تاکہ وہ اپنے نظام کے مطابق اپنی سطح پر اجتماعی اجتہاد کر کے اس کی بابت فیصلہ صادر کرے۔

اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ کسی ملک کی وزارت اوقاف کو اس ملک کی مقامی فقہ اکیڈمی مانا جاسکتا ہے۔

اور اگر کوئی ایسا مسئلہ ہو جو کسی ایک خطہ میں بہت زیادہ وقوع پذیر ہو جیسے برصغیر کے ممالک میں جہیز کا مسئلہ (۱) یا جیسے یورپ اور تمام مغربی ممالک میں مسلم نوجوانوں کی غیر مسلم

۱- اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا نے تیرہویں سمینار میں اس پر بحث کر کے اس کی بابت یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ قطعاً حرام ہے اور شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، یہ فتوی چوتھے باب میں اکیڈمی کے منتخب فیصلوں کے ضمن میں ذکر کیا جائے گا۔

خواتین سے شادی کا مسئلہ اور اس کے نتیجہ میں وہاں پیدا ہونے والے مسائل جن میں سب سے اہم بعض مسلم خواتین کی غیر مسلم مردوں سے شادی کا مسئلہ ہے، یا جیسے بعض یورپی ممالک میں مسلم طالبات کو حجاب سے روکے جانے کا مسئلہ (۱) یا جیسے نائن الیون کے بعد امریکہ میں پیدا ہونے والے مسائل، اسلام پر دہشت گردی اور شدت پسندی کی تہمت، دین اسلام سے متعلق ہر شئ کے خلاف حاسدانہ نقطۂ نظر کا اظہار، مسلم اقلیتوں پر وہاں کی جانے والی سختیاں (۲) ان معاملات میں برطانیہ بھی امریکا کے مثل ہے۔

ان جیسے مسائل پر خطوں کی سطح پر قائم اکیڈمیوں میں غور وخوض ہونا چاہئے، یہ کام ہو بھی رہا ہے۔

لہٰذا اگر استقراء کے نتیجہ میں یہ بات ثابت ہوجائے کہ کچھ مسائل عالم اسلام کے مغربی خطہ (لیبیا، الجزائر، مراکش اور تیونس وغیرہ) میں بکثرت اور دیگر علاقوں میں شاذ ونادر پیش آتے ہیں، تو چونکہ ان تمام ممالک کے حالات تقریباً یکساں ہیں، اس لئے اس خطہ کی ایک فقہ اکیڈمی ہونی چاہئے جو خطہ کی سطح کے مسائل پر غور وفکر کرے، اور اس اکیڈمی کے ارکان ان ہی علاقوں کے فقہا ہوں، کہ انسان اپنے علاقوں کے مسائل سے سب سے زیادہ

۱- فرانس اور بعض دیگر ممالک کی حکومتوں نے یہ پابندی لگائی ہے، المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث نے شیخ یوسف القرضاوی کی سربراہی میں اپنے گیارہویں سمینار میں اس مسئلہ پر بحث کی، یہ سمینار جولائی ۲۰۰۳ء میں منعقد ہوا تھا، مجلس نے اپنے فیصلہ میں فرانسیسی حکومت کے ان دلائل کا جواب دیا تھا جنہیں اس نے اپنے اس اقدام کی بنیاد بتایا تھا، مجمع فقہاء الشریعۃ (امریکا) نے بھی اس مسئلہ میں ایک اہم اعلانیہ جاری کیا تھا، جو چوتھے باب میں اس کے منتخب فیصلوں کے ضمن میں درج ہوگا۔

۲- ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء کو نیویارک اور واشنگٹن میں ہونے والے واقعات کی یادیں اور باتیں اب تک موجود ہیں، ان واقعات کے بعد پوری دنیا بالخصوص عالم اسلام میں شر وفساد کا ایک سیلاب آ گیا تھا، ان ہی کی بنیاد پر مسلمانوں کے دو ممالک افغانستان وعراق پر قبضہ کیا گیا، اور ان ہی کا بہانہ بنا کر صہیونیوں وان کے مددگاروں نے امریکہ میں مسلمانوں کے لئے عرصۂ حیات تنگ کیا، ان پر نگرانی کی اور انہیں تمام نقائص سے متصف بتایا۔

واقف ہوتا ہے۔

اسی طرح مصر وسوڈان کی ایک اس طرح کی اکیڈمی ہو، ازہر کی مجمع البحوث الإسلامیۃ یہ کردار ادا کرسکتی ہے، اس اکیڈمی کا قیام اگرچہ ایک بین الاقوامی اکیڈمی کے طور پر ہوا تھا، لیکن گزشتہ چند دہائیوں سے یہ اکیڈمی اپنے اس کردار سے محروم ہوگئی ہے۔

اسی طرح خطۂ شام (سیریا، لبنان، اردن وفلسطین، ترکی کو بھی اس میں شامل کیا جاسکتا ہے) کی ایک اکیڈمی ہونی چاہئے، خلیجی ممالک کی عراق ویمن کے ساتھ مل کر ایک خطہ کی سطح کی اکیڈمی ہونی چاہئے۔

تمام اسلامی خطوں (۱) کی اسی طرح اپنی اکیڈمیاں ہونی چاہئیں۔ پھر ان تمام اکیڈمیوں کے ایک یا ایک سے زائد فقیہ کو عالمی اکیڈمی میں اپنی اکیڈمی کی نمائندگی کرنی چاہئے، خطہ کی سطح کی ہر اکیڈمی کو ان عام مسائل کو عالمی اکیڈمی کے پاس محول کردینا چاہئے جو تمام یا اکثر خطوں میں آباد مسلمانوں کو درپیش ہوں یا جن کی بابت وہ کوئی فیصلہ صادر نہ کرسکی ہوں، جیسے کسی مسئلہ کی بابت دو مختلف رایوں کے حق میں یکساں تعداد میں ارکان رائے دہی کریں، تاکہ عالمی اکیڈمی ان کی بابت فیصلہ کرے (۲)۔

اس تجویز سے متعلق چند تکمیلی امور:

اول: ایسے اجتماعی اجتہادی اداروں کی بابت جو اپنے موضوع کے اعتبار سے تو خاص

۱- جیسے ملیشیا وانڈونیشیا وغیرہ پر مشتمل خطہ، ایران، افغانستان اور آذربائیجان نیز کچھ اور شمالی ممالک پر مشتمل خطۂ فارس، مغربی افریقہ اور جنوبی افریقہ وغیرہ۔

۲- ملکی سطح کی اکیڈمی سے لیکر عالمی اکیڈمی تک کی اکیڈمیوں کے درمیان تعلق کو واضح کرنے کے لئے میری تجویز یہ ہے کہ خطہ کی سطح کی فقہ اکیڈمیوں کو "مجلس" (کونسل) اور ملکی سطح کی اکیڈمیوں کو اجتماعی فتوی بورڈ کہا جائے، اور اکیڈمی کا لفظ صرف عالمی اکیڈمی کے لئے استعمال کیا جائے، اس مبحث کے آخر میں ہم ان تقسیمات کو واضح کرنے والا ایک چارٹ درج کریں گے۔

ہیں،لیکن ان سے استفادہ کا حلقہ عام ہے یعنی پوری امت پر محیط ہے، ایسے اداروں کی دو واضح مثالیں یہ ہیں:

عالمی شرعی بورڈ برائے زکاۃ (اس ادارہ کا اجتہاد متجزی ہے اور زکاۃ سے متعلق مسائل کے لئے خاص ہے، لیکن یہ ادارہ پوری امت کے لئے ہے)، اور تنظیم اسلامی برائے طبی علوم (اس کا اجتہاد بھی متجزی ہے، اور صحت وطب کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن یہ ادارہ بھی پوری دنیا کے مسلمانوں کے لئے عام ہے)۔

ان دونوں اداروں کی بنیاد کویت میں پڑی اور ان کا موجودہ صدر دفتر بھی کویت میں ہی ہے، تیسرے باب کی پہلی فصل کے آخر میں ان دو اداروں کی بابت تفصیلی گفتگو گزر چکی ہے۔

ان دونوں اداروں اور ان جیسے دیگر اداروں کی بابت میری تجویز ہے کہ عالمی اکیڈمی سے ان کا تعلق براہ راست ہو، اور یہ دونوں ادارے ایک دوسرے ملک میں اس کی شاخ کی حیثیت رکھیں گے، ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کا دفتر مدینہ منورہ میں عالمی مرکزی اکیڈمی میں منتقل کر دیا جائے، عالمی اکیڈمی کے مدینہ میں ہونے کی تجویز اس مبحث میں پہلے گزر چکی ہے۔

دوم: اجتماعی اجتہاد کے ان اداروں کی بابت جن کے موضوعات جزوی ہیں اور ان کا حلقۂ استفادہ بھی خاص ہے، مثلاً اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے تحت قائم شرعی نگرانی وفتوی بورڈس، ان اداروں کے اجتہادات صرف مالی معاملات اور اقتصادی امور تک محدود رہتے ہیں، ان اداروں اور ان کے جیسے دیگر اداروں کی بابت میری تجویز یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو مقامی یا ملکی سطح کا ادارہ مانا جائے، اور ان کو اسلامی بینکوں کے عالمی اتحاد میں قائم شرعی بورڈ کے ماتحت ذیلی بورڈس مانا جائے، اور پھر اسلامی بینکوں کے عالمی اتحاد میں قائم شرعی بورڈ عالمی فقہی اکیڈمی کا ایک ضمنی ادارہ ہو۔

سوم: اس مجوزہ ہمہ گیر خاکہ کے مطابق عالم اسلام کے باہر قائم خطہ کی سطح کی فقہ اکیڈمیاں جیسے اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، المجلس الأوروبي اور مجمع الفقهاء امریکا وغیرہ عالمی اکیڈمی

کے نظام کے تحت ہوں گی، اور یہ عالمی اکیڈمی ان اکیڈمیوں اور اداروں میں ہونے والے سارے اجتماعی اجتہادوں کے تمام مراحل پر نگرانی کرے گی، اس کام کے لئے ہر اکیڈمی میں عالمی اکیڈمی کے نمائندے ہوں گے، اس عالمی اکیڈمی کو ان اکیڈمیوں کے ان فیصلوں پر اعتراض کا حق ہوگا جن کو عالمی اکیڈمی اپنے اکثر ممبران کی رائے سے غلط سمجھے گی، ظاہر ہے ایسا بہت کم ہوگا۔

پھر اس مرکزی عالمی اکیڈمی کا ڈھانچہ صرف عالم اسلامی سے باہر واقع خطہ کی سطح کی اکیڈمیوں پر ہی محدود نہیں ہوگا، بلکہ ہر چھوٹے بڑے اجتماعی اجتہاد کے ادارے پر اس کو ایسے حقوق حاصل ہوں گے، ان تمام اداروں کو اس میں رجسٹریشن کرایا جائے اور اس سے سرٹیفکٹ لیا جائے، اس طرح اجتماعی اجتہاد کا کام مکمل طور پر منظم ہوگا۔

دیگر اکیڈمیوں اور بورڈس کے اجتہادوں کو کالعدم کرنے کے عالمی اکیڈمی کے حق کی جہاں تک بات ہے تو یہ مسئلہ قابل غور ہے، اور اس سلسلے میں فوری حتمی رائے قائم کرنا ضروری نہیں ہے۔

لیکن میرے نزدیک اس عالمی اکیڈمی کو اصولیین کے ذکر کردہ متفقہ شرائط کے ساتھ کالعدم قرار دینے کا حق حاصل ہوگا، جیسے کہ ہر مجتہد وقاضی کو اپنے یا کسی اور کے اجتہاد کے تئیں یہ حق حاصل ہوتا ہے۔

چہارم: خطہ کی سطح کی اور ملکی فقہ اکیڈمیوں کی حیثیت کیا ہوگی؟

اگر یہ مجوزہ خاکہ مسلم علماء کے یہاں مقبولیت پا سکا، اور وہ اس کو نافذ کرنے لگے تو ایسی صورت میں تمام مسلم معاشروں کے افراد کو یہ ہدایت جاری کی جائے گی کہ وہ مقامی یا خطہ کی سطح کی کسی اکیڈمی سے کیسے استفادہ کریں، مثلاً انہیں یہ ہدایات دی جائیں گی کہ ہر جگہ کے لوگ اپنے فقہی سوالات اپنے علاقہ کے ادارے کے علماء کی خدمت میں پیش کریں، بشرطیکہ یہ سوالات

ایسے پیچیدہ اور اہم ہوں کہ ان کی بابت اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہو، اور علوم شریعت کا ہر طالب علم ان کا جواب فقہی کتابوں سے دیکھ کر نہ دے سکتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی خطہ میں کوئی مسئلہ پیش آئے اور وہ بہت عام ہو تو ایسی صورت میں اس خطہ کے فقہی بورڈ کے فقہاء کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ از خود پہل کر کے ان مسائل کی بابت غور وخوض کریں، اور ان کی بابت مناسب شرعی حل پیش کریں، دیگر بورڈس کے مابین یا عالمی اکیڈمی سے مشورہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تمام مسلم اقلیتوں کو چاہئے کہ وہ ان مقامی اکیڈمیوں اور خطہ کی سطح کی اکیڈمیوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں، ان کے فیصلوں کو واجب العمل شرعی احکام مانتے ہوئے ان پر عمل کریں۔

انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی (جدہ) کی بابت ایک تجویز:

چونکہ یہ عظیم اکیڈمی اس وقت کی عظیم ترین اسلامی تنظیم یعنی او آئی سی کے تحت قائم ہے، جس میں ہر مسلم ملک کا نمائندہ ہے، جو اس ملک کی حکومت کے ذریعہ منتخب کیا جاتا ہے(۱)، نیز اکیڈمی کا سکریٹریٹ بھی امت کے عظیم فقہاء کا انتخاب کرتا ہے۔

اور چونکہ یہ اکیڈمی اب تک منعقد ہونے والے اپنے پندرہ سمیناروں میں مسلم معاشروں کو درپیش بیسیوں بلکہ شاید سیکڑوں مسائل کی بابت اپنے فیصلے جاری کر چکی ہے۔

ان اور ان جیسے بعض دیگر اسباب (۲) کی وجہ سے میرے نزدیک یہ اکیڈمی اس قابل ہے کہ یہ مجوزہ عالمی اکیڈمی بن جائے، بشرطیکہ اس کی از سر نو تشکیل اس خاکہ کے مطابق ہو جائے،

۱- حکومتوں کی جانب سے اکیڈمی کے لئے ارکان انتخاب پر تنقید کا پچھلے صفحات میں تذکرہ کیا جا چکا ہے۔

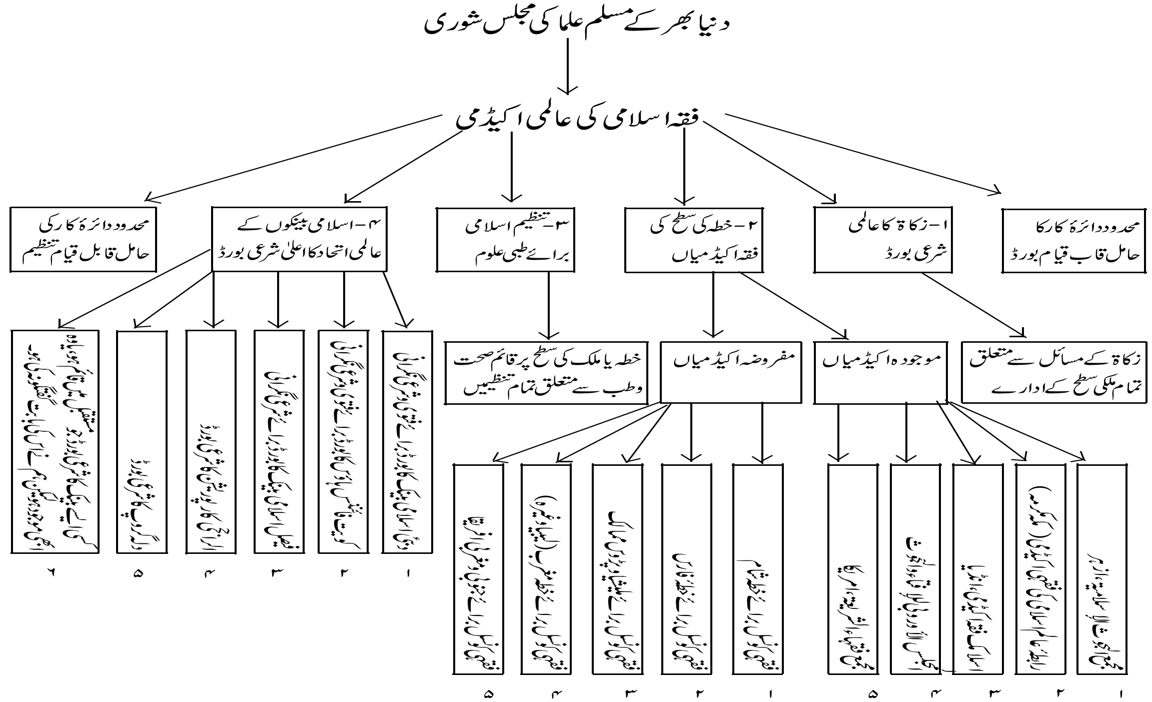
۲- مثلاً یہ کہ یہ اکیڈمی قدس کو اپنا اصل صدر مقام مانتی ہے، اور یہ ارادہ رکھتی ہے کہ غاصبوں کے پنجہ سے جب وہ آزاد ہوگا تو یہ اکیڈمی اپنا دفتر وہاں منتقل کر دے گی۔

اس لئے کہ یہ خاکہ دسیوں علماء کی تجاویز سے مستفاد ہے، اور سب کی خواہش ایسی ہی ہے۔

واللہ الموفق والهادی إلی سواء السبیل۔

اپنے اس خاکہ کی وضاحت کے لئے ہم نے ایک چارٹ تیار کیا ہے، اگلے صفحہ میں اس کو ملاحظہ کریں۔

☆☆☆



نوٹ: خطہ کی سطح پر قائم اکیڈمیوں میں سے ہر ایک کے تحت ملکی سطح کی کئی فقہ اکیڈمیاں ہوگی۔

وضاحت: ہم نے موجودہ اکیڈمیوں کے ضمن میں انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کا تذکرہ اس لئے نہیں کیا ہے کہ اس خاکہ کے مطابق اسی کو عالمی فقہ اکیڈمی بنانے کی

باب چہارم

معاصر اجتماعی اجتہاد کے کچھ نتائج

پہلی فصل: فقہی اکیڈمیوں کے کچھ فیصلے

دوسری فصل: اجتماعی فتویٰ بورڈس کے کچھ فتاوی

تمہید

پچھلے باب میں ہم نے اجتماعی اجتہاد کے مشہور ترین معاصر اداروں کا تذکرہ کیا تھا، اس سلسلہ میں ہم نے چھ سب سے بڑی اور سب سے مشہور فقہ اکیڈمیوں پر گفتگو کی تھی (۱)، ان کے علاوہ اجتماعی فتوی کمیٹیوں میں سے تین اہم اداروں (یہ ہیں: ۱-سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء، ۲-وزارت اوقاف کویت کے شعبۂ افتا میں قائم شرعی فتوی کمیٹی، ۳-دبئی کی وزارت اوقاف کے شعبۂ افتاء میں قائم شرعی فتوی کمیٹی)، اور پانچ اسلامی بینکوں و مالیاتی اداروں میں قائم فتوی وشرعی نگرانی بورڈس (۲) پر گفتگو کی تھی، ان کے علاوہ دو مخصوص موضوعات سے متعلق اداروں پر بھی ہم نے کلام کیا، یہ ہیں: الہیئۃ الشرعیۃ العالمیۃ للزکاۃ، اور المنظمۃ الإسلامیۃ للعلوم الطبیۃ، یہ دونوں ادارے کویت میں قائم ہیں۔

ان تمام اداروں پر اپنی گفتگو کے آخر میں ہم نے ان کے منتخب اجتماعی اجتہادات کے عناوین ذکر کئے تھے، اور یہ وعدہ کیا تھا کہ ہم اس آخری باب میں ان فیصلوں کے مکمل متون ایک ساتھ نقل کریں گے۔

۱- یہ ہیں: ۱-مجمع البحوث الإسلامیۃ، ازہر، ۲-رابطۂ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی، ۳-او آئی سی کی انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی، ۴-اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا، ۵-المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث، ۶-مجمع فقہاء الشریعۃ، امریکا۔

۲- یہ ہیں: دبئی اسلامی بینک کا بورڈ برائے فتوی وشرعی نگرانی، ۲-کویت فائنںس ہاؤس کا شرعی بورڈ، ۳-سوڈان کے فیصل اسلامی بینک کا شرعی بورڈ، ۴-الراجحی کارپوریشن کا فتوی بورڈ، دلہ البرکہ گروپ کا شرعی بورڈ، ۶-اکاؤنٹنگ اینڈ ایڈٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فائننشل انسٹی ٹیوشنس۔

اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے فیصلے اوران کے تحقیقی وعلمی ثمرات کوئی کم نہیں ہیں،جن اداروں کا پیچھے تذکرہ کیا گیا ہےان میں سے ہرایک کے سیمناروں یا کانفرنسوں کی تعداددس سے زائد ہے(۱)،اور ہرایک نے سیکڑوں مسائل کی بابت فیصلے کئے ہیں۔

اسی طرح فتوے سے متعلق بورڈس اور کمیٹیوں کے سیمناروں اور اجلاسوں کی تعداد سیکڑوں میں ہے،ان بورڈس کمیٹیوں نے زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہزاروں فتاوی صادر کئے ہیں۔اس لئے میں ہر کانفرنس وسیمنار نیز علمی وفقہی شورائی مجلس کوایک باغ و چمنستان سمجھتا ہوں کہ جن سے مالکان کوخوشی ہوتی ہےاور دشمنوں کے لئے غیظ وغضب کا سامان ہوتا ہے۔اسی طرح ان کی ہرتجویز وفتوی واعلامیہ جوسب کے اتفاق سے سامنے آتا ہے میں اس کوایک تیار وپختہ پھل مانتا ہوں جو دیکھنے والوں کوخوش کرتا ہےاور کھانے والوں کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے،اس باب میں قارئین اسی کی مثالیں ملاحظہ کریں گے۔

۱- مثلاً انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی نے مارچ ۲۰۰۴ء میں اپنا پندرہواں سیمنار منعقد کیا تھا، اسلامک فقہی اکیڈمی (مکہ) نے ۲۰۰۳ء میں اپنا سترہواں سیمنار منعقد کیا ہے۔المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث نے جون ۲۰۰۴ء میں اپنا تیرہواں سیمنار منعقد کیا ہے۔اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے جون ۲۰۰۴ء میں اپنا چودھواں سیمنار منعقد کیا ہے۔البرکہ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ کے شرعی بورڈ نے ۱۶-۱۷/ ۱۰/ ۲۰۰۴ء کو اپنا پچیسواں سیمنار منعقد کیا ہے۔

الہیئۃ الشرعیۃ العالمیۃ للزکاۃ نے ۱۴۲۶ھ تک اپنے تیرہ سیمنار منعقد کئے ہیں۔تنظیم اسلامی برائے طبی علوم نےطبی علوم پر بہت سی عالمی وغیر عالمی کانفرنسیں منعقد کی ہیں،ان کے علاوہ کئی طبی فقہی سیمنار بھی اس تنظیم نے منعقد کئے ہیں۔

کویت کی وزارت اوقاف میں قائم شعبۂ افتاء وبحوث کی فتوی کمیٹی ابھی تک اپنے فتاوی پر مشتمل نو جلدیں شائع کرچکی ہے،نویں جلد ۱۹۹۳ء کے فتاوی پر مشتمل ہے۔

دبئی کی وزارت اوقاف کے شعبۂ افتا نے ۲۰۰۲ء میں اپنے فتاوی پر مشتمل ساتویں جلد شائع کی ہے، (گزشتہ برس یعنی ۲۰۰۶ء میں اس کی دسویں جلد شائع ہوتی ہے۔

ان اداروں کے فیصلے اوران کے جاری کردہ فتوے گو کہ مختلف حیثیتوں کے ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی صرف نظر کئے جانے کے قابل نہیں ہے، اس لئے کہ ان سب میں درپیش مسائل کے جواب دیئے گئے ہیں، اورانہوں نے مسلمانوں کی زندگی میں بہت سے مسائل حل کئے ہیں، نیز شریعت اسلامی کی لچک اور ہر زمانہ کے لئے اس کی اہلیت کو واضح انداز میں ثابت کیا ہے۔

اس مقالہ یا اس باب کا مقصد ان تمام فتاوی واجتہادات یا ان میں سے اکثر کا اندراج نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مقالہ اجتماعی اجتہادات سے متعلق کوئی انسائیکلوپیڈیا نہیں ہے، اس باب کا مقصد صرف یہ ہے کے اس مقالہ کے آخر میں (جس کے اکثر حصہ یا پچھلے تین ابواب میں نظریاتی گفتگو کی گئی ہے) کچھ عملی مثالیں بھی درج کردی جائیں، تاکہ یہ مقالہ مزید بہتر اور مکمل ہوجائے۔

لہٰذا ان بہت سے اجتہادات میں سے چند نمونوں کے انتخاب کے لئے کچھ اصول ہونے چاہئیں اور کچھ معیار طے کیا جانا چاہئے، ظاہر ہے کہ یہ کوئی آسان کام نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں بہت گونا گونی ہے۔

اس انتخاب کے معیارات کیا ہیں؟

انتخاب کے اس عمل کے چند ایسے معیارات تجویز کئے جاسکتے ہیں جو اس انتخاب کے مطلوبہ ہدف کے حصول کو آسان اور یقینی بنائیں، ان میں سے اہم ترین یہ ہیں:

پہلا معیار: ان اجتماعی اجتہادات کا انتخاب کیا جائے جو عصر حاضر کے ایسے جدید مسائل کی بابت ہوئے ہیں جن سے ماضی کے علماء کو کوئی واسطہ نہیں پڑا ہے، جیسے صحت وطب سے متعلق بہت سے مسائل، مثلاً ''اعضا کی پیوندکاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، ملک (دودھ) بینک، انسانی کلوننگ وغیرہ۔ یا جیسے مالیات وبینکنگ سے متعلق بہت سے مسائل، جیسے

انشیورنس، کریڈٹ کارڈس، تملیک پر منتہی ہونے والا عقد اجارہ، رڈیوزنگ پارٹنرشپ، عقود کو جدید وسائل سے انجام دینا وغیرہ، معاصر نظریات و جماعتوں سے متعلق عقائدی وفکری مسائل (مثلاً ماسونیت، کمیونزم، قادیانیت و بہائیت اور ان میں شامل ہونے کا حکم) غیر مسلم ممالک میں اسلامی اقلیتوں کا حکم۔

اسی طرح بعض عبادات سے متعلق مسائل، جیسے شیئرز اور نئی کمپنیوں کی زکاۃ، اموالِ زکاۃ کی سرمایہ کاری، ہدی اور دم کے مذبوح جانوروں کو کہیں اور منتقل کرنا، ہوائی جہاز سے آنے والے کا احرام وغیرہ۔

اگر مجھے کسی نئے مسئلہ کی بابت اجتماعی اجتہاد نہیں ملا تو میں نے ایسے مسائل کا انتخاب کیا ہے جو نئی صورتوں کے ہیں، گو کہ ان کی اصل فقہی مذاہب میں ملتی ہے، جیسے بینکوں کے انٹرسٹ، ناپاک پانی کو دوبارہ استعمال کرنے کے لئے پیوری فائی کرنا، روزہ دار کا انجکشن لگوانا، یا کسی اور کو خون دینا، اوقاف کی سرمایہ کاری وغیرہ۔

دوسرا معیار: ان مسائل کا انتخاب جن کی بابت اجتماعی اجتہاد ہوا ہو، اور جو بہت عام ہوں، یعنی جو مسلم معاشروں کے بہت افراد سے متعلق ہوں، مثلاً عام صحت سے متعلق مسائل، جیسے ڈرگس کا استعمال، ایڈز سے متعلق مسائل، ڈاکٹر کی اخلاقیات، طبی پیشوں کے اسرار، لائف سپورٹ سسٹم اور زندگی کا خاتمہ وغیرہ۔

بیوع کی بہت سی قسمیں: جیسے قسط وار بیع، خریداری کا حکم دینے والے سے بیع مرابحہ، سلم، استصناع، سودی بینکوں سے معاملہ۔

اور مثلاً نکاح، طلاق، ازدواجی تعلقات، عورتوں اور نوجوانوں کے مسائل نیز تربیت وتعلیم سے متعلق امور۔

تیسرا معیار: پہلے فقہ اکیڈمیوں کے اجتہاد پیش کرنا، پھر ''خاص'' اداروں کے پھر

''عام'' اداروں کے۔

چونکہ اپنے ارکان کی تعداد اور اپنے زیر اجتہاد موضوعات کے اعتبار سے فقہ اکیڈمیاں زیادہ عام و وسیع ہیں، یعنی وہ تمام مسلمانوں سے متعلق ہیں اور ان کا دائرۂ کار فقہ اسلامی کے تمام موضوعات ہیں اس لئے میں نے اس باب کی پہلی فصل صرف ان ہی کے اجتہادات کے لئے خاص کی ہے، یہ باب سات مباحث پر مشتمل ہے، ہر مبحث شریعت کے اہم میدانوں میں سے کسی ایک میدان کی بابت ہے۔

پھر دوسری فصل میں اجتماعی اجتہاد کے دیگر اداروں کے منتخب فتاوی ذکر کئے جائیں گے، یہ بھی سات مباحث پر مشتمل ہوگی، ہر مبحث میں کئی ذیلی عناوین ہوں گے۔

اس آخری فصل میں ہم کسی خاص موضوع سے متعلق ادارہ کے اجتہادات کو عام فتاوی سے پہلے ذکر کریں گے، مثلاً زکاۃ سے متعلق مسائل میں الھیئۃ الشرعیۃ العالمیۃ للزکاۃ کے اور صحت وطب سے متعلق مسائل میں اسلامی تنظیم برائے طبی علوم کے اجتہادات۔

چوتھا معیار: مختصر کو مفصل پر ترجیح۔

یہ معیار گو کہ ظاہر میں معمولی محسوس ہوتا ہے، لیکن وہ اس موقع سے بہت اہم ہے، اور وہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مختصر فتاوی وتجاویز پیش کی جائیں بشرطیکہ وہ اپنے موضوع ونوعیت میں تفصیل سے مستغنی کر دیتے ہوں۔ اس لئے کہ اصل مقصد مثالیں پیش کرنا ہے۔

چند اہم وضاحتیں:

۱- بعض مقامات پر ہم نے ان درج بالا معیارات سے عدول کیا ہے، ایسے مقامات پر ہم نے اس کا سبب بھی ذکر کر دیا ہے۔

۲- فیصلوں، تجاویز اور فتاوی کے متون ہم من وعن نقل کریں گے، ہاں بس ضرورت

پڑنے پر تمہید یا تبصرہ کی نوعیت کا کلام کریں گے، تشریح نہیں کریں گے، اس لئے کہ یہ تمام مثالیں واضح اسلوب میں لکھی گئی ہیں، ان کا اسلوب بھی معاصر ہے۔

۳- تا حد امکان میں تنوع کی کوشش کروں گا۔ اس لئے ہر موضوع سے متعلق مسائل کے بارے میں جزوی تنوع کی رعایت رکھوں گا۔

۴- اکیڈمیوں کے اجتہادات کی منتخب مثالوں کو درج کرتے ہوئے میں ان کے موافق ومخالف دیگر اداروں کے فیصلوں کا تذکرہ حاشیہ میں کروں گا۔

☆☆☆

پہلی فصل
فقہی اکیڈمیوں کے فیصلے

مبحث اول: عقیدہ اور فکر اسلامی سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث دوم: عبادات سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث سوم: عائلی مسائل سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث چہارم: مالیات اور بینکنگ سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث پنجم: صحت وطب سے متعلق امور کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث ششم: سیاست شرعیہ کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث ہفتم: عام سماجی امور کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

مبحث اول:

عقیدہ واور فکر اسلامی سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

تمہید:

عقیدہ وفکر اسلامی سے متعلق مسائل کا مطلب، اوران کی بابت اجتہاد کی کیفیت:

ان مسائل سے مراد اسلامی عقیدہ وفکر سے متعلق مسائل ہیں، اور یہ وہ مسائل ہیں جو ایمان کے چھ ارکان، ان کے لوازم اوران کی تطبیقات سے متعلق ہیں، ان مسائل سے مراد کون سے مسائل ہیں؟ اس کی وضاحت مندرجہ ذیل سوال کے جواب سے ہوجاتی ہے:

ایمانی واعتقادی مسائل کتاب وسنت سے ثابت ہیں، تو کیا ان میں بھی اجتہاد کی گنجائش ہے کہ انفرادی یا اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ ان کی بابت کوئی فتوی صادر کیا جاسکے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے:

پہلے باب کی پہلی فصل میں شرائط اجتہاد اور شرائط محل اجتہاد (مجتہد فیہ مسائل) پر کلام کیا گیا ہے وہاں یہ بات گزر چکی ہے کہ اس کی ایک شرط مسئلہ کا اجتہادی ہونا بھی ہے، اجتہادی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی بابت کوئی قطعی الدلالہ (یعنی صریح) اور قطعی الثبوت دلیل وارد نہ ہوئی ہو۔

اس روشنی میں دیکھیں تو اصول عقیدہ وشریعت (جن کو عادۃً ان لفظوں سے تعبیر کرتے ہیں کہ ان کا دین میں ہونا ضرورۃً وبداہۃً جانا جاتا ہے) نا قابل اجتہاد ہیں اور معروف قاعدہ: جہاں نص ہے وہاں اجتہاد نہیں۔ اس سے یہی مراد ومقصود ہوتا ہے۔

لیکن اسی باب کی دوسری فصل میں اجتہاد کی فصل پر کلام کرتے ہوئے ہم نے اس کی غایت کے اعتبار سے یہ دوقسمیں بیان کی ہیں: اجتہاد استنباطی اور اجتہاد تطبیقی، ان میں سے پہلی قسم متفق علیہ ہے، اصولیین جب اجتہاد کا لفظ مطلق طور پر بولتے ہیں تو ان کی مراد یہی قسم ہوتی ہے، دوسری قسم یعنی اجتہاد تطبیقی وہ ہے جسے امام شاطبیؒ نے تحقیق مناط کا نام دیا ہے، اور اس پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، یہ قسم قطعیات کے دائرہ میں بھی داخل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ قطعی نصوص سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو جزوی مسائل پر منطبق کرنے سے عبارت ہے، اسی لئے یہ وہ اجتہاد ہے جس کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔

فکر وعقیدہ سے متعلق اجتہاد اسی تطبیقی اجتہاد یا تحقیق مناط کے قبیل سے ہے، اسلامی عقائد واضح ومعروف ہیں، ان میں کسی حذف واضافہ یا ترمیم وتبدیلی کے لئے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، لیکن کسی قول وفعل کے ان عقائد کے مطابق یا متصادم ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہوسکتا ہے، یا کم ازکم اس سلسلے میں لوگوں کے لئے وضاحت کی ضرورت تو ہوتی ہی ہے، تاکہ لوگوں کے سامنے حقیقت واضح ہوسکے، یہی وجہ ہے کہ اس دائرہ میں بھی ہمیں اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے فتاوی وفیصلے ملتے ہیں، مثلاً ماسونیت، کمیونزم، بہائیت اور قادیانیت جیسے تمام اسلامی عقائد کے خلاف عقائد ونظریات رکھنے والے فرقوں وتنظیموں سے وابستگی کا حکم، یا جدیدیت وگلوبلائزیشن کے مسائل ان عنوانات کے ساتھ جو آج کل عام ہیں یا جن کو فکری میدانوں میں عام کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، یا غلام احمد قادیانی (۱) اور رشاد خلیفہ (۲) جیسے مدعیان نبوت کا حکم، یا بعض

۱- قادیانی، احمد بن مرتضی بن محمد، معروف بہ مرزا غلام احمد (۱۲۵۵-۱۳۲۶ھ/ ۱۸۳۹ء-۱۹۰۸ء)، مؤسس قادیانیت، ایک ہندوستانی شخص، جس کی کئی عربی تحریریں ہیں، عربی ادب کی تھوڑی بہت تعلیم حاصل کی، علم کلام سے اشتغال رکھا، انگریزوں کی حکومت کا ایک عرصہ تک ملازم رہا، تیرہویں صدی ہجری کے اختتام کے بعد اس نے اگلی صدی کے مجدد ہونے کا دعوی کیا، پھر اس نے مہدی ہونے کا دعوی کیا، اور کچھ دن اور گزرے تو اس نے وحی ونبوت کا دعوی کردیا (الأعلام: ۱/ ۲۵۶)۔

۲- رشاد خلیفہ: مصری، صنعتی کیمیا میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی، یونسکو میں ایک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نام نہاد مسلمانوں کی وہ تحریریں اور اقوال جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کی ازواج مطہرات یا بنات طیبات کے خلاف دریدہ دہنی کی گئی ہو، جیسے سلمان رشدی وغیرہ(۱)۔

اسی طرح بعض مسلمان بالقصد یا بغیر قصد کے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ایسے اعمال انجام دیتے ہیں جو بظاہر اسلامی عقائد کے خلاف نظر آتے ہیں، تو ایسے الفاظ کا حکم کیا ہے، ان الفاظ و اعمال کی بابت افتاء سے متعلق اداروں میں بہت استفتاء آتے ہیں۔

اس قسم کے معاملات میں اجتہاد کا حاصل یہ بیان کرنا ہے کہ یہ کس حد تک اصول اسلام اور مسلمات اسلام کے مخالف و بالمقابل ہیں۔

فکری مسائل میں ان مسائل کا شمار بھی ہوتا ہے جو مسلمانوں کی عام ثقافت سے متعلق ہوتے ہیں، گوکہ ان کا تعلق نفس عقیدہ سے نہ ہو، جیسے اہل بیت، ازواج مطہرات اور صحابہ کا مقام واحترام، خاص طور پر ان صحابہ کا مقام واحترام جن کے مقام و مرتبہ کا تذکرہ قرآن وحدیث میں

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ماہر کی حیثیت سے کام کیا، امریکہ کی ریاست ایریزونا کے شہر ٹوسن میں رہائش پذیر تھا، ٹوسن کی مسجد کا امام بن گیا، پھر ''معجزہ نمبر ۱۹ کے بارے میں باتیں کرنے لگا، یہ گزشتہ صدی کی آٹھویں دہائی کے نصف آخر کی بات ہے۔

جب رشاد خلیفہ کے افکار ونظریات میں انحراف محسوس ہونا شروع ہوا تو مسجد کے مصلیوں کے ساتھ اختلافات بھی پیدا ہوئے، یہ مسائل اتنے بڑھے کہ اسے مسجد سے برخاست کردیا گیا، پھر اس نے خود اپنا ایک مرکز اور اپنی ایک تحریک قائم کی، انکار حدیث سے اس نے آغاز کیا، اور بالآخر دعوائے نبوت کردیا، ایک دن وہ اپنے مرکز میں مقتول ملا، اس کے جسم پر چاقوؤں کے حملے کے نشان تھے، (ماخوذ از: تعریف برشاد خلیفہ باز: بشام جرار، (www.islamnoon.com/motafarkat.orashad) شیکاگو سے نشر ہونے والے ایک اخبار البشیر کو انٹرویو دیتے ہوئے اس نے رسالت کا باقاعدہ دعوی کیا تھا (إعجاز الرقم ۱۹، بسام جرار، ص: ۱۶۹-۱۷۲)۔

۱- سلمان رشدی (۱۹۴۷ء ......) ہندوستانی نژاد برطانوی، اس کے ناول ''شیطانی آیات'' کی عالم اسلام میں زبردست مخالفت ہوئی، اس لئے کہ اس ناول میں اس نے اسلامی عقائد واحکام کے خلاف بدگوئی کی تھی، اس کے ارتداد اور واجب القتل ہونے کے فتوی بھی صادر ہوئے (ملاحظہ ہو: الموسوعة العربية العالمية، ۱۳/ ۶۴، دوسرا ایڈیشن، مؤسسة سلطان بن عبدالعزیز الخیریة)۔

ہے یا قرآن وحدیث میں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہو، ان کے علاوہ اور عام اصول مثلاً واضح نص قطعی نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کی مشروعیت، اصول فقہ کے اکثر وہ مسائل جن پر جمہور علماء کا اتفاق ہے، جیسے اجماع کی حجیت اور صحیح خبر واحد کی حجیت وغیرہ۔

ان مسائل کے ضمن میں کسی آیت، قرآنی لفظ یا کسی حدیث کی تشریح میں صحابہ وتابعین کے اجماعی موقف سے الگ رائے اختیار کرنے کا مسئلہ بھی آتا ہے جو واضح طور پر غلط یا مبنی بر انحراف ہوتی ہے، مثلاً آیات کے ظاہر کے خلاف صحابہ وتابعین کا یہ اجماع کہ وراثت میں وصیت کے نفاذ سے پہلے قرض کی ادائیگی کی جائے گی، اور مثلاً اس بات پر اجماع کہ اہل کتاب کے کھانوں کو جو قرآن مجید نے حلال کیا ہے ''**وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم**'' (مائدہ:۵) وہ ان کے مذبوحہ جانوروں کی بابت ہے۔

مذکورہ بالا مسائل اور ان کے جیسے مسائل فکر وعقیدہ کی صنف کے مسائل ہیں، لہٰذا ان مسائل کی بابت اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے فتاوی وفیصلوں میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، زیر نظر مبحث اور دوسری فصل کے بعض مباحث میں اس کی مثالیں درج کی جائیں گی۔

(ا) مجمع البحوث الإسلامی (ازہر) کے فیصلے:

قرآن وسنت کی بابت ایک فیصلہ:

مجمع البحوث الإسلامیہ کے سمیناروں میں کئے جانے والے فیصلوں میں خاص بات یہ ہے کہ ان میں قرآن وحدیث بالخصوص قرآن مجید پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے، اس ادارہ کے ابتدائی آٹھ سمیناروں میں قرآن مجید سے متعلق ایک نہ ایک فیصلہ ضرور ملتا ہے، ذیل میں ہم بطور مثال چوتھے سمینار کے فیصلوں میں قرآن مجید سے متعلق فیصلے ذکر کر رہے ہیں:(۱)

۱- قرارات وتوصیات المؤتمرات السابقۃ، من الأول إلی التاسع، ص: ۳۶-۶۴، مطبعۃ الأزہر (۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء)۔ چوتھا سمینار ۱۳۸۸ھ/ ۱۹۶۸ء میں ہوا تھا۔

۱- یہ سمینار ایک حتمی فیصلہ یہ کرتا ہے کہ قرآن مجید میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے، جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی ربانی سے بتائی گئی تھی، اور یہ وہی ترتیب ہے جو حضرت عثمانؓ کے ذریعہ تیار کرائے گئے المصحف الإمام میں موجود ہے۔

یہ سمینار یہ اعلان کرتا ہے کہ اس سلسلے میں کسی بھی طرح کی تبدیلی ومخالفت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۲- یہ سمینار یہ فیصلہ کرتا ہے کہ قرآن مجید کی ایک مکمل مصحف کی صورت میں اشاعت کرتے وقت اور پاروں کی صورت میں اس کی اشاعت کرتے وقت مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پابندی لازمی ہے، قرآنی آیات کے لئے تعلیمی رسم الخط کی اجازت تبھی ہوگی جب تعلیمی کتابوں میں کوئی آیت لکھنی ہو، یا بعض آیات کو بطور اقتباس یا برائے استشہاد درج کرنا ہو۔

۳- یہ سمینار یہ تجویز بھی پاس کرتا ہے کہ محفلوں، ریڈیو پروگراموں، ٹیلی ویژن پروگراموں میں یا ریکارڈ ینگ کراتے وقت قرآن مجید کو مختلف قراءتوں کے مطابق ایک ساتھ نہ پڑھا جائے (۱)۔

(۲) رابطۂ عالم اسلامی کی فقہی اکیڈمی کا فیصلہ:

بہائیت اور اس کو قبول کرنے کے حکم کی بابت فیصلہ: (۲)

بہائیت کے اسلام کی اساس کو منہدم کردینے والے عقائد، خصوصا بہائیت کے بشری

۱- آگے اس موضوع سے متعلق تین تجاویز اور تھیں، جن کے تذکرہ کی ہم کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے، اسی انداز کی تجویز وفیصلہ رابطۃ العالم الاسلامی کے ساتویں سمینار کا بھی ہے جو دوسرے نمبر پر ہے اس کا عنوان ہے مصحف عثمانی کے خط کی تبدیلی۔ اور یہ فیصلہ در اصل ہیئۃ کبار العلماء ریاض کے ایک فیصلہ کی تائید ہے جو ۲۱/۱۰/۱۳۹۹ھ کو صادر ہوا ہے (نمبر: ۱۷)۔

۲- پہلے سمینار کا فیصلہ نمبر ۴۔

وثنیت پر مبنی دعوائے الوہیت اور احکام شریعت میں تبدیلی کے اختیار سے متعلق واضح ومستند ثبوت اکیڈمی کے سامنے آئے، ان کے مقتدا بہاء مرزا حسین علی مازندانی نے الوہیت کا دعوی کیا تھا(۱)۔ان کی بنیاد پر اکیڈمی بالاتفاق طے کرتی ہے کہ بہائیت اور بابیت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ اسلام کے خلاف جنگ ہے، اوراس کے متبعین کھلم کھلا کافر ہیں، اس میں ذرا بھی کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔

اکیڈمی دنیا کے تمام خطوں کے مسلمانوں کو اس کافر اور مجرم فرقہ سے چوکنا کرتی ہے اور انہیں آمادہ کرتی ہے کہ وہ اس کا مقابلہ کریں، ان سے پوری طرح ہوشیار رہیں، خصوصاً جب کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ استعماری ممالک اسلام اور مسلمانوں کی تباہی اور انتشار کے لئے اس کا تعاون کرتے ہیں۔ واللہ الموفق (۲)۔

(۳) بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ:

تنظیم اسلامی کانفرنس کے تحت قائم اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلوں میں فکر، عقیدہ اور اصول عامہ کی بابت بہت فیصلے نہیں ہیں۔

۱- بہاء حسین علی نوری بن عباس بن بزرگ، مرزا جو بہاء یا بہاء اللہ کے نام سے معروف ہے (۱۲۳۳ھ-۱۳۰۹ھ، ۱۸۱۷ء-۱۸۹۲ء) یہ بہائیت کا بانی اور سربراہ تھا، ایرانی تھا عرب بن گیا تھا، اصلاً مازندان کے علاقہ نور کا رہنے والا تھا، اس نے علی بن محمد شیرازی ملقب کی دعوت قبول کی اور اس میں لگ گیا، ظاہر میں یہ دعوت دینی ومعاشرتی اصلاح کی تھی اور باطن میں ایک ایسے عقیدہ کی اشاعت تھی جو مختلف ادیان ومذاہب کا مرکب ومجموعہ تھی، یہ ترکی، عراق وفلسطین وغیرہ میں گھومتا رہا مکہ میں موت ہوئی اس کی تالیفات میں ایک کتاب عربی میں ''الکتاب الاقدس'' کے نام سے اور ایک فارسی میں ایقان کے نام سے ہے، جس کا ترجمہ مختلف زبانوں میں ہوا ہے، ایک کتاب الہیکل کے نام سے ہے جس کا زیادہ تر حصہ عربی میں ہے اور الالواح کے نام سے عربی وفارسی رسائل کا مجموعہ ہے (اعلام الزرکلی ۲/۲۴۸)۔

۲- رابطۂ عالم اسلامی کے تحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، ص: ۵۵، ایفا پبلی کیشنز، دہلی، ۲۰۱۲ء۔

اب تک منعقد ہونے والے پندرہ سمیناروں کے استقراء کے بعد مجھے اس سلسلے میں اکیڈمی کے صرف چار فیصلے ملے، ان میں سے میں بس ایک کا انتخاب کر رہا ہوں۔

قادیانیت کی بابت فیصلہ:(۱)

اکیڈمی نے کیپ ٹاؤن، جنوبی افریقہ کی مجلس الفقہ الاسلامی کے پیش کردہ اس سوال پر غور کیا کہ قادیانیت اور اس سے نکلنے والے لاہوری فرقہ کا شمار مسلمانوں میں ہے یا نہیں؟ اور کسی غیر مسلم کو اس مسئلہ میں فیصلہ کا کیا اختیار ہے؟

قادیانی اور لاہوری فرقوں سے متعلق ارکان اکیڈمی کے لکھے گئے مقالات کی روشنی میں اور یہ ثابت ہوجانے کے بعد کہ مرزا غلام احمد نے نبوت کا دعوی کیا ہے، جو کہ اس کی کتابوں سے ثابت ہے، نیز المجمع الفقہی مکہ مکرمہ کے فیصلہ (ملاحظہ ہو مجمع الفقہ الاسلامی کا پہلا سمینار، تجویز ۳، حکم القادیانیۃ والانتماء الیہا) متعلق قادیانیت کو سامنے رکھتے ہوئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ:

اول: مرزا غلام احمد کی جانب سے نبوت ورسالت اور وحی نازل ہونے کا دعوی سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم نبوت ورسالت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر وحی نازل نہ ہونے کے قطعی اور یقینی عقیدۂ دین کا صریح انکار ہے، اس دعوی کی وجہ سے مرزا غلام اور اس دعوے کو تسلیم کرنے والے اس کے سارے متبعین اسلام سے خارج اور مرتد ہیں، لاہوری فرقہ بھی قادیانی فرقہ ہی کی طرح مرتد ہے، باوجودیکہ وہ مرزا غلام احمد کو ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ظل اور بروز قرار دیتا ہے۔

دوم: کسی غیر مسلم عدالت یا جج کو اسلام یا ارتداد کا فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے، خصوصاً جب کہ اس کا فیصلہ علماء اسلام اور مسلم اکیڈمیوں کی جانب سے امت مسلمہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہو، کیونکہ اسلام یا ارتداد کا فیصلہ کسی ایسے مسلمان عالم ہی کا قابل قبول ہوسکتا ہے جو ان

۱- یہ دوسرے سمینار کی قرارداد نمبر: ۴ ہے، یہ دوسرا سمینار جدہ میں ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء میں منعقد ہوا تھا، اس قرارداد کے لئے ملاحظہ ہو: انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے، ص: ۸۲-۸۳، مطبوعہ ایفا پبلی کیشنز، ۲۰۱۲ء۔

تمام چیزوں سے واقف ہو جن کی بنیاد پر کوئی دائرۂ اسلام میں داخل ہوتا ہے، یا ارتداد کی وجہ سے اسلام سے خارج قرار پاتا ہے، نیز اسے اسلام یا کفر کی حقیقت کا ادراک ہو اور قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت احکام پر اس کی نظر ہو، لہٰذا اس سلسلہ میں کسی غیر مسلم عدالت کا فیصلہ باطل ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث کا فیصلہ:

غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے قیام کی بابت فتوی (۱)

یہ مجلس کے دوسرے اجلاس (۲) کا پہلا فتوی ہے:

سوال: علماء کرام سے درخواست ہے کہ وہ غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے قیام کی بابت فتوی دیں، میری خواہش ہے کہ یہ فتوی کتاب وسنت کے دلائل اور علماء کے اقوال سے مبرہن ہو، نیز اس میں تفصیل بھی ہو، اس لئے کہ میں ابھی بروسلس (بلجیم) میں قیام پذیر ہوں، اور اس سلسلہ میں شریعت کا حکم جاننا چاہتا ہوں۔

جواب:

غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے قیام پر بہت لکھا اور بولا گیا ہے، اس سلسلہ میں بعض حضرات کی ایسی غلوآمیز باتیں بھی سننے میں آتی ہیں جن میں ایسے ممالک میں مقیم تمام مسلمانوں کے لئے فوری طور پر ان ممالک کو خیر باد کہہ دینا ضروری قرار دیا گیا ہے، یہ حضرات اس سلسلے میں اس حدیث پر اعتماد کرتے ہیں جس میں مشرکین کے درمیان رہنے والے مسلمانوں سے براءت کا اظہار کیا گیا ہے، آگے اس حدیث کے درجہ اور مطلب کو بیان کیا جائے گا، یہ آراء بہت سے

۱- مجموعۃ الفتاوی الأولی ص ۹-۱۰، مطبوعہ المجلس الأوروبی، یہ فتوی مجلس کی ویب سائٹ www.ecfr.com پر دیکھا جاسکتا ہے۔

۲- منعقدہ ڈبلن، آئرلینڈ، ۱۹/۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء۔

مسلمانوں کے لئے شدید حرج ومشقت کا باعث ہورہی ہیں۔

ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، ہمارا کہنا ہے کہ کسی مسلمان کے لئے بغیر اسلامی تشخص کے ایسے ممالک میں رہنا ناجائز ہے، ہاں اگر کوئی مسلمان مجبور ہو اور اس کے سامنے کوئی راہ نجات نہ ہو تو اس کے لئے جواز ہے، اس کی بنیاد انسان کا اپنے اور اپنے اہل وعیال کے جان ودین کی حفاظت پر قادر ہونے اور نہ ہونے پر ہے، اگر کوئی مسلمان کسی ایسے معاشرے میں رہتا ہے جس میں اسے اپنے دین، اپنی جان اور اپنے اہل وعیال کی جان اور ان کے دین پر خوف ہو تو اس کا فریضہ ہے کہ وہ ایسے معاشرے میں ہجرت کر کے چلا جائے، جہاں وہ ان امور کی حفاظت پر قادر ہو، اور اس کے لئے ایسے معاشرہ میں رہنا جائز نہیں ہے جہاں اسے اپنے دین کے فاسد ہونے یا اپنی جان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إن الذين توفاهم الملائكة ظالمی أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فی الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئک ماواهم جهنم وساء ت مصيراً إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لايستطيعون حملة ولايهتدون سبيلا، فأولئک عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا، ومن يهاجر فی سبيل الله يجد فی الأرض مراغما كثيرا وسعة واسعةً" (نساء: ۹۷-۱۰۰)، (جن لوگوں کی روحیں فرشتوں نے اس حال میں قبضہ کیں کہ وہ اپنے نفس پر ظلم کر رہے تھے، تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہم زمین میں کمزور ومجبور تھے، فرشتوں نے کہا کیا خدا کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کرتے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بڑا ہی برا ٹھکانا ہے، ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے واقعی بے بس ہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں پاتے، بعید نہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے، اللہ بڑا معاف کرنے والا اور درگزر فرمانے والا ہے،

جو کوئی اللہ کی راہ میں ہجرت کرے گا وہ زمین میں پناہ لینے کے لئے بہت جگہ اور بسر اوقات کے لئے بڑی گنجائش پائے گا)۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کسی انسان کے ایسے ماحول میں رہنے کو اس کے اپنے اوپر ظلم کرنے سے تعبیر کیا ہے جہاں وہ بے بسی کے حال میں رہتا ہے جبکہ وہ کسی ایسی جگہ ہجرت کر کے جا سکتا ہے جہاں اسے آزادی وامان میسر ہوں، اور اس وعید سے مستثنیٰ بس انہی لوگوں کو قرار دیا ہے جنہیں ہجرت کی قدرت نہ ہو۔

یعنی ہجرت اس وقت مشروع وصحیح ہوتی ہے جب وہ کسی ایسے ماحول ومعاشرہ کی جانب ہو جس میں شعائر دین پر عمل کرنے کا موقعہ زیادہ ہو، بلکہ ایسی ہجرت مطلوب ومرغوب ہے، وہ ہجرت بھی مشروع ہے جو کسی ایسی جگہ کی جانب ہو جہاں کا قیام دین کے لئے ضرر رساں نہ ہو۔

اس کی مثال مکہ کے کمزور صحابہ کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے حبشہ کی جانب ہجرت ہے، انھوں نے کفر وظلم کے ایک معاشرہ کو چھوڑ کر ایک ایسے غیر مسلم علاقہ کو ہجرت کی تھی جو غیر اسلامی تو تھا لیکن وہاں انصاف قائم تھا، ان حضرات کو وہاں تحفظ ملا، اور یہ وہاں غیر مسلموں (عیسائیوں) کے ساتھ رہے، ان عیسائیوں نے ان مہاجرین کے ساتھ اچھا سلوک کیا، ان کے دین، ان کی جان اور ان کے اہل وعیال کی حفاظت کی، یہ اس وقت تک وہاں رہے جب تک اللہ تعالیٰ نے مدینہ منورہ کی حکومت کو استحکام نہیں بخش دیا، ان حضرات کی واپسی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہیں اپنے اختیار سے ہوئی تھی۔

یعنی اصل اعتبار دین پر قائم رہنے کا ہے، اس کی حفاظت کرنے اور اپنے آپ کو ظلم وزیادتی سے بچانے کا ہے، اگر کسی بھی ملک وعلاقہ میں قیام ان امور میں معاون ہے تو وہ ملک خواہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو اس کے اندر قیام میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں مہاجرین حبشہ اسوہ ہیں، اور کسی علاقہ میں قیام دین کے لئے نقصان دہ ہو تو وہاں سے ایسے علاقہ

میں ہجرت کر کے جانا واجب ہے جہاں مسلمان اپنے دین اپنے، اہل وعیال اور اپنی جان کی حفاظت پر قادر ہوں۔

غلو پسند حضرات نے جس حدیث کو اپنی بنیاد بنایا ہے وہ حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ خثعم کی جانب بھیجا، کچھ لوگ فوراً سجدے میں پڑ گئے، مجاہدین نے ان کو تیزی کے ساتھ قتل کر دیا، حضرت جریر کہتے ہیں: یہ خبر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپؐ نے نصف دیت کی ادائیگی کا حکم دیا، اور فرمایا: میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو، صحابہ نے عرض کیا، کیوں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: مشرکین ومسلمانوں کی آگیں ایک دوسرے کو نہ دکھیں۔ یہ حدیث صحیح نہیں ہے(۱)۔

اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو بھی اس کا سبب ورود اس کے معنی کی وضاحت کر رہا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ اسلام لائے، وہ اپنی کافر قوم کے ساتھ رہے، اور انہوں نے دارالاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی، یہاں تک کہ جب مسلمانوں اور ان کافروں کے درمیان مقابلہ ہوا تو ان مسلمانوں اور ان کے ہم قوم کافروں کے درمیان امتیاز نہ ہوسکا، اور اس وجہ سے مسلمان مجاہدین نے ان کو قتل کر دیا، اس لئے کہ وہ ان کو پہچان نہ پائے تھے، کہ ان کی کوئی امتیازی نشانی نہ تھی، پس اس براءت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں مسلم مجاہدین ان کو قتل کر دیں تو ان پر کچھ ذمہ

۱- ابوداؤد (حدیث نمبر: ۲۶۴۵)، ترمذی (حدیث نمبر: ۱۶۰۴)، بروایت قیس بن ابی حازم عن جریر۔ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کر کے اپنی رائے بھی یہی ذکر کی ہے کہ یہ حدیث درحقیقت مرسل ہے، مرسل ضعیف حدیث کی ایک قسم ہے، ابوحاتم رازی نے بھی اپنی کتاب علل الحدیث (۹۴۲) میں یہی بات کہی ہے، (یہاں تک کا کلام تو فیصلہ کے حاشیہ میں تحریر کیا گیا ہے)۔ لیکن بلوغ المرام میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے، شارح صنعانی کہتے ہیں: یہ حدیث سوائے مکہ کے غیر مسلموں کے تمام علاقوں سے ہجرت کرنے کے وجوب پر دلیل ہے، یہی جمہور کا مسلک ہے، چند علماء کا مسلک یہ ہے کہ ہجرت واجب نہیں ہے اور یہ حدیثیں اگلی حدیث (لاہجرۃ بعد الفتح ولکن جہاد ونیۃ (متفق علیہ) کی وجہ سے منسوخ ہیں، (سبل السلام حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۴/۵۹-۶۰، طبع اول، دارالحدیث، قاہرہ)۔

داری نہ ہوگی، ظاہر ہے یہ بات آج نہیں پائی جاتی ہے، لہٰذا اس حدیث کو عصر حاضر پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، کچھ لوگوں کا اس حدیث کے ایک جملہ کو لیکر اس سے استدلال کرنا، اور پوری حدیث یا اس کے سبب ورود کو نقل نہ کرنا فہم صحیح کو خراب کرنے کا ایک اہم سبب ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں اور ہمارے برادران کو ہدایت وراہ راست کی توفیق دے۔

(۵) مجمع فقہاء الشریعۃ بأمریکا کا اعلانیہ:

فرانس میں حجاب کی ممانعت پر ۱۷/۱/۲۰۰۴ء کو مجمع کا جاری کردہ اعلانیہ: (۱)

فرانس میں حکومتی تعلیم گاہوں اور حکومتی اداروں میں حجاب پر پابندی لگائے جانے کا جو مطالبہ بڑے زوروشور سے جاری ہے اس ادارہ کو اس پر بہت تشویش ہے، ادارہ کے لئے یہ بات بہت افسوس ناک ہے کہ خود فرانس کے صدر بھی اسی رائے کے حامی ہیں، اور انہوں نے پارلیمنٹ سے ایسا قانون بنائے جانے کا مطالبہ کیا ہے۔

یہ ادارہ حکومتوں کو اپنے داخلی امور کی بابت آزاد سمجھتا ہے، لیکن تمام بین الاقوامی رائج روایات ومعاہدوں کے مطابق اس مسلمہ امر پر زور دیتا ہے کہ اس حق کا استعمال حقوق انسانی کے احترام کے دائرہ میں رہتے ہوئے ہونا چاہئے، ان انسانی حقوق میں سب سے زیادہ مؤکد انسان کی شخصی ومذہبی آزادی ہے، جس کا مطلب عقیدہ کی آزادی ودینی احکام پر عمل کرنے کی آزادی ہے۔

ان حقوق اور ان کو ان کا مقام دلانے کی بابت فرانس کا ایک نمایاں کردار ہے، انقلاب فرانس کو عصر حاضر میں ''آزادی، اخوت اور مساوات'' کا رمز سمجھا جاتا ہے، حقوق انسانی کے سلسلے میں اس انقلاب کا ایک مثالی کردار ہے، سیاسی سطح پر ان حقوق کی رعایت کے سلسلے میں

۱- ملاحظہ ہو: www.amjonline.com المجلس الاوروبی نے بھی اس مسئلہ میں ایسا ہی ایک اعلامیہ جاری کیا تھا، مجمع البحوث الإسلامیہ (ازہر) نے بھی اس کی بابت ایک اعلانیہ جاری کیا تھا لیکن یہ اعلانیہ ازہر کے شایان شان نہ تھا۔

فرانس نے سرگرم کردار ادا کیا ہے، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ عالم عرب وعالم اسلام کے اکثر مسائل کے سلسلے میں اس کا رویہ تعاون کا ہے، وہ رویہ نہیں ہے جو بہت سی عالمی طاقتوں نے اختیار کیا کہ انھوں نے ایسے مسائل وحقوق کا یکسر انکار ہی کر دیا اس لئے مسلمانوں کو اس خبر سے سخت صدمہ پہنچا ہے، فرانس ان کی نگاہ میں حقوق انسانی کا پاسبان ہے۔

اس پس منظر میں یہ ادارہ (مجمع فقہاء الشریعۃ امریکا) فرانس کے قانون سازوں کی خدمت میں بالخصوص اور پوری دنیا کے انصاف پسندوں کی خدمت میں بالعموم چند اہم حقائق رکھنا چاہتا ہے۔

☆اسلام میں حجاب تمام بالغ مسلم خواتین کے لئے فریضۂ مذہبی ہے، اس کی فرضیت پر تمام اسلامی مسالک وفرقے متفق ہیں، یہ حجاب عبادت کا اسی طرح کا ایک جزو ہے جس طرح نماز، روزہ، زکاۃ جیسے دیگر شعائر اسلام ہیں، ہر مسلم خاتون کہیں بھی ہو اس کے لئے یہ ایک عبادت ہے، خواہ وہ اسلامی ممالک میں ہو یا غیر اسلامی ممالک میں، اس پر عمل نہ کرنا ایک ایسا عظیم گناہ ہے جو مسلم خاتون کے لئے خداوندی غضب وناراضگی کا سبب ہے۔

اس حجاب کا مطلب پورے جسم کو اس طرح ڈھانکنا ہے کہ اس کے بعد نہ جسم جھلکے نہ اس کے اعضا کا نشیب وفراز واضح ہو۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس حکم سے صرف چہرہ وہاتھ مستثنی ہیں۔

مسلم خاتون کے لباس کے سلسلہ میں یہ حجاب اصل ہے، زمانے بدلتے رہے، تہذیبیں تبدیل ہوتی رہیں، لیکن یہ اسلامی حکم ہر جگہ اور ہر زمانہ میں رہا، یہ مسلم خاتون کا قومی ورثہ نیز اس کی تہذیبی وسماجی خصوصیت ہے، ساتھ ہی یہ ایک دینی فریضہ اور شرعی واجب ہے، کیا سیکولرزم کا مطلب ان قومی خصوصیات اور تہذیبی وعلاقائی رنگارنگی کو ختم کرنا ہے۔

☆مسلم خاتون کا حجاب اس سیکولرزم سے معارض نہیں ہے جو فرانس ویوری یونین کے دیگر تمام ممالک میں رائج ہے، اور جو دین ومذہب کے سلسلہ میں غیر جانب دار ہے، اس کے

علاوہ فرانس کی وزارت خارجہ نے بھی سیکولرزم کی وضاحت یہ کی ہے کہ ''اس سیکولرزم میں ہر فرد کو اپنے مذہب کے اظہار اور آزادی کے ساتھ اس پر عمل کی اجازت ہے، یہ نظریہ مختلف ممالک وخطوں سے آنے والے تمام افراد (مردوں وعورتوں) کو اپنے عقائد پر قائم رہنے کی اجازت دیتا ہے، حکومت کے تمام ادارے اس اجازت کو یقینی بناتے ہیں''، اس بیان میں مزید کہا گیا ہے کہ: ''سیکولرزم کے فرانسیسی طرز کی یہ تشریح غلط ہے کہ وہ دین کے منافی یا دین کے دائرہ کو محدود کرنے کی کوشش ہے''، یعنی فرانس کا نظریۂ سیکولرزم اس الحادی سیکولرزم سے مختلف ہے جو دین دشمن ہے، اور انسان کو بے روح اور دنیا کو بے خدا مانتا ہے، یہ دین دشمن نظریہ کمیونزم کے زوال کے بعد اب ہمیشہ کے لئے رخصت ہو چکا ہے۔

☆ مسلم خاتون کا حجاب وطنی اکائیت کے دائرہ میں مثبت طور پر ضم ہونے کے منافی نہیں ہے، یہ حجاب بس ایک دینی حکم پر کاربند رہنے اور شخصی آزادی کے حصول سے ہی عبارت ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کسی مسلمان اور یہودی کو سور کا گوشت نہ کھانے کی آزادی حاصل ہوتی ہے، یا جس طرح یہودی کو سنیچر کے روز کام نہ کرنے کی آزادی حاصل ہوتی ہے، اس سے نہ کسی پر ظلم ہوتا ہے اور نہ کسی کے جذبات کو ٹھیس پہنچتی ہے، اور نہ ہی پُر امن بقائے باہمی کی فضا کو کوئی نقصان پہنچتا ہے۔

☆ مسلم خاتون کے حجاب کو تمام آسمانی مذاہب میں اہمیت واعتبار حاصل ہے، اس لئے کہ ان تمام مذاہب میں خاتون کے پردہ اور وقار کی رعایت کی گئی ہے، اس لئے یہ حجاب ان دینی علامتوں سے مختلف ہے جن کا حاصل ومقصد صرف تشخص کا اظہار ہوتا ہے، جیسے کسی مسیحی مرد یا خاتون کے سینے پر صلیب، یہودی مرد کے سر پر چھوٹی ٹوپی، پس حجاب کو ان رموز پر قیاس کرنا ایک واضح غلطی اور صاف خلط مبحث ہے، اس لئے کہ یہ ان حتمی واجبات کو جن کا تارک گناہ گار ہوتا ہے، ایسی علامتوں پر قیاس کرنا ہے جن کے ترک پر کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے، اور ان سے دست

برداری میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے۔

☆مسلم خاتون کو اپنا حجاب اتارنے پر مجبور کرنا اپنے دین پر عمل کرنے کی آزادی اور لباس کے سلسلے میں اس کی ذاتی آزادی کے اس کے حق کو چھیننا ہے، یہ وہ بنیادی حقوق ہیں جن کے احترام پر تمام عالم (مسلمان و دیگر لوگ) متفق ہیں۔

☆ مسلم خاتون کو اپنا حجاب اتارنے پر مجبور کرنا اپنے معاشرہ کے ایک ایسے گروپ پر ظلم ہے جس کے افراد کی تعداد پچاس لاکھ ہے، یہ عمل اس گروپ اور معاشرہ کے دیگر گروپوں کے درمیان تفریق کرنے اور اسے الگ تھلگ کرنے سے عبارت ہے، یہ وہ بات ہے جس کا انکار فرانسیسی صدر شیراک نے بھی کیا ہے، انھوں نے کہا ہے: ''معاشرے کے کسی طبقہ کو الگ تھلگ کر کے رکھنا فرانس میں ناممکن ہے، بلکہ یہ ہماری تاریخ، ہماری روایات اور ہماری تہذیب سے متصادم ہے''، اس کے علاوہ یہ اقدام معاشرہ کے ایک حصہ کو اس کے بنیادی حقوق مثلاً تعلیم اور روزگار سے محروم کرتا ہے، یہ چیز مساوات کے خلاف ہے، اور مساوات انقلاب فرانس کی ایک اہم بنیاد اور تمام بین الاقوامی معاہدات میں ایک بنیادی حق ہے۔

ان تمام اسباب کی وجہ سے یہ ادارہ فرانس کے قانون سازوں سے اس موقف پر نظر ثانی کی درخواست کرتا ہے، اس لئے کہ یہ موقف انقلاب فرانس کے اصولوں سے دست برداری اور پوری دنیا میں مشہور اس کی روح سے بے اعتنائی ہے، نیز فرانس کے انقلاب کی بنیادی اصولوں: آزادی، اخوت ومساوات جن پر فرانس کا دستور قائم ہے اور جن پر اس دستور نے اپنے معاشرہ کی تعمیر کی ہے، ان اصولوں کے زیر سایہ پُر امن بقائے باہمی کا امکان اس اقدام کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے۔

ادارہ فرانس کے مسلمانوں سے بھی یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ فرانس کے معاشرہ میں دستیاب قانونی وسائل کے ذریعہ اس کی مخالفت کریں، یہ اقدام انہیں غیر ذمہ دارانہ اور خلاف شریعت وقانون ردعمل تک نہ لے جائے، اور اسلام دشمنوں کو اسلام مخالف پروپیگنڈہ کا موقعہ نہ دیں۔

اسی طرح یہ ادارہ فرانس کے مسلمانوں سے یہ اپیل بھی کرتا ہے کہ وہ اپنے ایسے تعلیمی ادارے قائم کریں جو ان کی نوجوان نسل کو ان برائیوں سے بچاسکیں اور فرانس کے حکمراں اگر نامعقولیت کا رویہ اختیار کرتے ہوئے حجاب کی مخالفت میں آخری حد تک چلے جائیں تو وہ مسلم طالبات کو کشف عورت سے بچاسکیں۔

اسی طرح یہ ادارہ دنیا بھر کے انصاف پسندوں سے یہ درخواست کرتا ہے کہ فرانس کے مسلمانوں کے اس انصاف پسندانہ مطالبہ میں ان کی مدد کریں، اور فرانس کی حکومت سے یہ مطالبہ کریں کہ وہ حکیمانہ طرز عمل اختیار کرے، جس کے اسلامی دنیا میں فرانس کے بارے میں قائم تصورات باقی ہیں، واللہ من وراء القصد وہوالہادی إلی سواء السبیل۔

☆☆☆

مبحث دوم:

عبادات سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

(۱) مجمع البحوث الإسلامیہ (ازہر) کا فیصلہ:

قمری مہینوں کے آغاز کی بابت فیصلہ(۱)

اپنے تیسرے سمینار میں (جو ۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء میں منعقد ہوا تھا) مجمع البحوث الإسلامیۃ نے قمری مہینوں کے آغاز کی تعیین کی بابت یہ فیصلہ کیا تھا۔

۱-الف: کسی بھی قمری مہینہ کے آغاز کے سلسلے میں اصل رؤیت ہلال ہے، جیسا کہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے(۲)۔یعنی رؤیت اصل بنیاد ہے،لیکن اگر رویت کے دعوے کو نا قابل قبول بنانے والے امور پائے جائیں تو پھر رؤیت پر اعتماد نہ کیا جائے گا۔

ب: رؤیت ہلال کا ثبوت تواتر واستفاضہ سے ہوتا ہے، اسی طرح خبر واحد سے بھی ہوتا ہے، وہ خواہ مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ اس کی خبر کسی سبب سے متہم نہ ہو، ان اسباب میں قابل اعتماد افراد کے ذریعہ فراہم کردہ یقینی فلکی حساب بھی ہے۔

ج: خبر واحد پر عمل خود اس شخص کے لئے اور اس پر اعتماد کرنے والوں کے لئے ضروری ہے، لیکن تمام لوگ اس کے پابند تبھی ہوں گے جب اسلامی حکومت کے متعین کردہ متعلق افراد

۱- قرارات وتوصیات المؤتمرات من الأول إلی التاسع، ص: ۴۷-۴۸، مطبوعہ مجمع البحوث، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء، مطبعۃ الازہر۔

۲- رؤیت کی بابت کئی احادیث ہیں، مثلاً ابوہریرہ کی روایت کردہ یہ حدیث کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چاند دیکھ کر روزہ رکھو، چاند دیکھ کر رمضان کو ختم مانو، اگر مطلع ابر آلود ہو تو تیس کی تعداد پوری کرو (بخاری: ۱۸۱۰، مسلم: ۱۰۸۱)۔

اس خبر کو ثابت مان لیں۔

د: مہینہ کے آغاز کے سلسلے میں فلکیاتی حساب پر تب اعتماد کیا جا سکتا ہے جب رویت متحقق نہ ہو، اور پچھلے مہینہ کو تیس روز کا نہ مانا جا سکتا ہو۔

۲- اس سمینار کے نزدیک اختلاف مطالع ان ممالک کے درمیان معتبر نہیں ہے جن کے درمیان رات کے کسی حصہ میں بھی اشتراک ہو، اور جن ممالک کے درمیان یہ اشتراک نہ ہو ان کے درمیان اختلافِ مطالع معتبر ہوگا۔

۳- یہ سمینار تمام اسلامی حکومتوں سے اپیل کرتا ہے کہ ہر اسلامی ملک وخطہ میں رویت ہلال سے متعلق ایک کمیٹی قائم کی جائے، یہ کمیٹیاں آپس میں رابطہ رکھیں، نیز معتبر ماہرین فلکیات ورصدگاہوں سے بھی رابطہ میں رہیں(۱)۔

(۲) رابطۂ عالم اسلامی کی اکیڈمی کا فیصلہ:

بجلی کا شاک لگانے کے بعد ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا(۲)۔

اپنے دسویں سمینار (۳) میں اس اکیڈمی نے اس موضوع کی بابت درج ذیل فیصلے کئے:

اول: اگر ماکول اللحم جانور کو بجلی کا شاک لگایا جائے، پھر اسے زندہ حال میں ذبح یا نحر کیا

۱- رابطۂ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی کے چوتھے سمینار ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء کا پہلا فیصلہ یہاں درج فیصلہ کے مطابق ہی ہے، لیکن اس فیصلہ میں فلکیاتی حساب سے صرف نظر کر کے چشم دید گواہی پر بہت اصرار کیا گیا ہے، اس سمینار کی ساتویں قرارداد میں اختلاف مطالع کے اعتبار اور ہر شہر کی الگ رویت کو راجح قرار دیا گیا ہے، اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ عالم اسلامی میں چاند کے سلسلہ میں اتحاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی (جدہ) کے تیسرے سمینار (منعقدہ ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۶ء) کے فیصلہ میں مجمع البحوث کے درج بالا فیصلہ کی طرح اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور فلکیاتی حساب سے مدد لینے کے ساتھ رویت پر اعتماد کرنے کی بات کہی گئی ہے۔

۲- المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، ص: ۲۷۳-۲۷۴۔

۳- منعقدہ مکہ مکرمہ، صفر ۱۴۰۸ھ/ اکتوبر ۱۹۸۷ء۔

جائے تو یہ شرعی ذبیحہ ہے، اور اس جانور کا کھانا اس آیت قرآنی کے عموم کی وجہ سے حلال ہے:
"حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم" (مائدہ:۲)، (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو جانور کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچائی سے گر کر مرجائے اور جو کسی کی ٹکر سے مرجائے اور جس کو کوئی درندہ کھانے لگے لیکن جس کو زندہ ذبح کر ڈالو (تو وہ تمہارے لئے جائز ہے)۔

دوم: وہ جانور جسے بجلی کا شاک دیا جائے اور ذبح یا نحر کرنے سے پہلے اس کی روح نکل جائے مردار ہے، اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "**حرمت عليكم الميتة**" (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) عام ہے۔

سوم: بجلی کے انتہائی تیز شاک لگانا ذبح سے پہلے جانور کو تکلیف پہنچانا ہے، جو اسلام میں ممنوع ہے، اسلام جانور کے ساتھ شفقت اور نرمی کا حکم دیتا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ نے ہر کام میں اچھائی اور نرمی کا حکم دیا ہے، پس جب تم قتل کرو تو حسن سلوک اور نرمی کے ساتھ قتل کرو اور ذبح کرو تو حسن سلوک اور نرمی کے ساتھ ذبح کرو، اور اپنی چھری کو تیز کر لو اور جانور کو راحت پہنچاؤ" (۱)۔

چہارم: اگر بجلی کے شاک ہلکے اور معمولی ہوں کہ جانور کو اس سے تکلیف نہ پہنچتی ہو اور اس سے مقصود یہ ہو کہ ذبح سے جانور کو کم سے کم تکلیف پہنچے اور اس کی قوت مدافعت میں کمی آجائے تو اس مصلحت کے پیش نظر اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔ واللہ اعلم (اس فیصلہ کے دس برس بعد بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی (جدہ) نے اپنے دسویں سمینار (۲)۔

۱- مسلم: ۱۹۵۵۔

۲- منعقدہ ۱۹۹۷ء) میں تفصیلی فیصلہ کیا، اس کا پانچواں فقرہ درج بالا فیصلہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۳) او آئی سی کے تحت قائم فقہ اکیڈمی کا فیصلہ:

ہوائی جہاز اور پانی جہاز کے ذریعہ حج وعمرہ کا سفر کرنے والوں کے احرام کی بابت فیصلہ: (۱)

اکیڈمی نے اپنے تیسرے اجلاس (۲) میں اس موضوع پر پیش کئے گے مقالات کا جائزہ لینے کے بعد فیصلہ کیا کہ:

سنت نبوی میں جو میقاتیں مقرر کی گئی ہیں، حج یا عمرہ کی نیت سے زمینی، فضائی یا بحری کسی بھی طور پر ان سے یا ان کی محاذات سے گزرنے والوں پر ان ہی مقامات سے احرام باندھنا واجب ہے، کیونکہ احادیث نبویہ میں ان مقامات سے احرام باندھنے کے احکام ہیں (۳)۔

(۴) اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ:

انقلاب ماہیت اور کسی شیٔ کی حلت وحرمت پر اس کا اثر: (۴)۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ہم آہنگ ہے، لیکن مزید تفصیل ہے، ہم اسے یہاں اس لئے درج نہیں کر رہے ہیں کہ یہاں مقصود صرف مثال دینا ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے ساتویں سمینار (منعقدہ دسمبر ۱۹۹۴ء) میں ذبح سے متعلق مختلف مسائل پر غور وفکر کے بعد چار فیصلے کئے تھے، چوتھے فیصلہ میں اکیڈمی نے کرنٹ یا کسی اور ذریعہ سے جانور کو بے ہوش کرنے کے عمل کو اچھا نہیں کہا ہے، لیکن اکیڈمی نے اس فیصلہ میں یہ بھی کہا ہے کہ: اگر کہیں یہ عمل رائج ہو اور اس کا اطمینان ہو کہ بجلی کا کرنٹ یا دوسرے بے ہوشی کے ذرائع کے استعمال کی وجہ سے جانور محض وقتی طور پر بے ہوش ہوتا ہے، مرتا نہیں ہے، تو ایسا ذبیحہ حلال ہوگا۔ نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، ص: ۲۰۰۔

۱- قرارداد نمبر ۱۹، تیسرے سمینار کی قرارداد نمبر: ۷، ملاحظہ ہو: انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے، ص:

۲- منعقدہ عمان، صفر ۱۴۰۷ھ/ اکتوبر ۱۹۸۶ء۔

۳- اس سے پہلے رابطہ کی فقہ اکیڈمی اپنے پانچویں سمینار (۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۶ء) میں اس موضوع کی بابت اس فیصلے کے مطابق ہی فیصلہ کیا تھا، اس فیصلہ میں مزید تفصیل تھی، مکہ اکیڈمی کا فیصلہ ارکان کی اکثریت سے ہوا تھا، شیخ مصطفیٰ زرقاء کی رائے یہ تھی کہ ایسے عازمین کا جدہ سے احرام باندھنا صحیح ہے۔

۴- نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، ص: ۳۷۔

تیرہویں سمینار (منعقدہ ملیح آباد اپریل ۲۰۰۱ء) میں شرکاءِ اجلاس نے یہ فیصلہ کیا:

۱- شریعت میں جن اشیا کو حرام یا ناپاک قرار دیا گیا ہے ان کی حرمت ونجاست اس شئ کی ذات سے متعلق ہے، اگر کسی انسانی فعل، کیمیائی یا غیر کیمیائی تدبیر، یا کسی انسانی فعل کے بغیر طبی اور ماحولیاتی اثر کے تحت اس شئ کی اصل حقیقت اور ماہیت تبدیل ہوگئی تو اس شئ کا سابق حکم باقی نہیں رہے گا، اس میں نجس العین اور غیر نجس العین کا کوئی فرق نہیں۔

۲- تبدیلئ ماہیت سے مراد یہ ہے کہ اس شئ کے وہ خصوصی اوصاف بدل جائیں جس سے اس شئ کی شناخت متعلق ہے، دوسرے غیر مؤثر اوصاف جو اس شئ کی حقیقت میں داخل نہیں ان کا اس شئ میں باقی رہ جانا تبدیلی ماہیت میں مانع نہیں۔

۳- اگر حلال و پاک اشیاء میں حرام و ناپاک شئ کا صرف اختلاط ہو، اصل حقیقت تبدیل نہ ہو تو وہ حرام اور ناپاک ہی باقی رہے گی (۱)۔

۴- یہ سمینار محسوس کرتا ہے کہ الکحل اور جلاٹین وغیرہ میں قلب ماہیت کے محقق ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنے سے پہلے ماہرین کیمیا سے مناسب معلومات حاصل کرنا ضروری ہے، اس لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی کے ذمہ داروں سے خواہش کرتا ہے کہ اس موضوع پر فیصلہ کو کسی قریبی آئندہ سمینار تک ملتوی رکھا جائے (۲)۔

۵- یہ سمینار مسلمان میڈیکل سائنس دانوں اور خاص کر عالم اسلام کے ارباب حل وعقد

۱- رابطہ کی فقہ اکیڈمی نے اپنے گیارہویں سمینار کی پانچویں تجویز میں اسی انداز کی بات کہی ہے، اس تجویز کا تعلق نجس پانی کو فلٹر کرنے اور اس کی ماہیت وحقیقت کے بدل جانے سے ہے، تجویز میں صفائی کے بعد اس کو طاہر و مطہر کہا گیا ہے۔

۲- جون ۲۰۰۴ء میں منعقد ہونے والے چودہویں فقہی سمینار میں جلاٹین کے موضوع پر گفتگو کی گئی، اور اکیڈمی نے اکثریت کے ساتھ اس کے استعمال کے جواز کا فتوی دیا، اس لئے کہ اس کی ماہیت تبدیل ہوجاتی ہے، لیکن ساتھ ہی اکیڈمی نے یہ اپیل بھی کی تھی کہ جلاٹین حلال اور مذبوح جانور سے تیار کی جائے۔

سے خواہش کرتا ہے کہ وہ طبی اغراض کے لئے دواؤں میں استعمال ہونے والے حرام وناپاک اجزا کا متبادل نباتات، جمادات اور حلال مذبوح حیوانات سے تلاش کریں، تاکہ حرام ومشتبہ دواؤں سے اجتناب ممکن ہوسکے، کہ بحیثیت مسلمان یہ ان کا نہایت اہم مذہبی اور دینی فریضہ ہے(۱)۔

(۵) المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث کا فیصلہ:

غیرمسلموں کے قبرستان میں مسلمانوں کی تدفین کی بابت فیصلہ:(۲)

جب مسلمان مرجائے تو اس کے غسل، کفن دفن اور نماز جنازہ جیسے شرعی احکام میں یہ بھی ہے کہ اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، کیونکہ مسلمانوں کا تدفین اور قبر بنانے کا اپنا طریقہ ہے جس میں سادگی ہوتی ہے، قبلہ رخ کرنے ورکھنے کا اہتمام ہوتا ہے نیز مشرکین ودنیاداروں سے تشبہ ومشابہت سے بھی دوری اختیار کی جاتی ہے۔

پھر ہر مذہب کے لوگوں کا اپنا قبرستان ہوتا ہے، یہودیوں کا الگ، عیسائیوں کا الگ اور بت پرستوں کا الگ، اس لئے مسلمانوں کے مخصوص قبرستان ہونے میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، غیر اسلامی ملکوں میں مقیم مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ باہمی تعاون کے ذریعہ وہ تاحدامکان اپنے مخصوص قبرستان بنانے کی کوشش کریں، اس لئے کہ الگ قبرستان مسلمانوں کے تشخص کی حفاظت اور ان کی تقویت کا باعث ہے۔

اگر مسلمان اپنا الگ قبرستان قائم نہ کرسکیں تو اتنا تو کم از کم ہونا ہی چاہئے کہ غیر مسلموں کے قبرستان میں ان کا ایک خاص گوشہ ہو، جہاں وہ اپنے مردے دفن کریں۔

لیکن اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر غیر مسلموں کے قبرستان میں بھی کسی مسلمان کی تدفین

۱- حرام ومشتبہ دواؤں سے ان کی مراد بظاہر الکحل اور ایسے بعض مرہم وغیرہ ہیں جن میں خنزیر کی چربی ہوتی ہے۔

۲- مسلم اقلیتوں کے مسائل اور ان سے متعلق معاصر فقہا کے اجتماعی فیصلے اور فتاوی، ص: ۱۰۵، المجلس الأوروبی کے سیمناروں کے فیصلوں کا یہ ترجمہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی ویب سائٹ www.ifa-india.org پر موجود ہے۔

کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اللہ استطاعت سے زائد کا مکلّف نہیں بناتا ہے، اور اگر اس حالت میں کسی مسلمان کا انتقال ہوجائے تو غیر مسلموں کے قبرستان میں اس کی تدفین میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ آخرت میں مسلمان کے کام اس کی جائے دفن نہیں آئے گی بلکہ اس کے اعمال حسنہ آئیں گے۔ جیسا کہ آیت قرآنی میں ہے: ''وأن ليس للإنسان إلا ما سعى'' (نجم: ۳۹)۔ (اور یہ کہ انسان کے لئے کچھ نہیں ہے مگر وہ جس کی اس نے سعی کی ہے)۔

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ زمین کسی کو تقدس نہیں دیتی، بلکہ آدمی کا عمل اسے محترم بناتا ہے(۱)۔

واضح رہے کہ جس شہر وعلاقہ میں انسان کا انتقال ہو وہیں اس کی تدفین بہتر ہے، ایسا کرنا بعض ان مسلمانوں کے عمل سے کہیں آسان ہے جو اپنے مرحومین کی لاشوں کو مسلم ممالک لاکر دفن کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں بہت مشقت اور بے جا اموال کا ضیاع ہے۔

مسلمانوں کے قبرستان کی دوری مسلم میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کردینے کا جواز نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ زیارت قبور کی مشروعیت کی اصل حکمت قبرستان جانے والوں کا عبرت ونصیحت حاصل کرنا ہی ہے، جیسا کہ اس حدیث نبوی سے ثابت ہوتا ہے: ''میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے روکا تھا، سنو اب قبروں کی زیارت کیا کرو، کیونکہ اس سے دل نرم ہوتے ہیں، آنکھوں سے آنسو جاری ہوتے ہیں، اور آخرت کی یاد آتی ہے(۲)۔

جب کہ میت کے لئے استغفار اور ایصال ثواب قریب ودور ہر جگہ سے کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

۱- موطا مالک (۱۵۰۰) اس کی سند میں انقطاع ہے۔

۲- مسند احمد: ۵/ ۷۵، ۱۳، ۳/ ۷ ۲۳، مستدرک حاکم: ۱/ ۶ ۷ ۳، ۹۳ ۵۱۳، ۹۴ ۱۳۔

مبحث سوم:

عائلی مسائل سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

عائلی مسائل کیا ہیں؟

"الأحوال الشخصية" (عائلی مسائل) ایک نئی اصطلاح ہے، فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمیں یہ اصطلاح نہیں ملتی ہے۔

جن حضرات نے سب سے پہلے اس اصطلاح کا استعمال کیا ہے، ان میں سے ایک مصری فقیہ علامہ محمد قدری پاشا (۱) تھے۔ جنہوں نے انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں اپنی کتاب "الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية" تحریر فرمائی تھی۔ یہ ایک فقہی مجموعہ تھا، جو شادی، طلاق، وصیت، اہلیت، میراث وہبہ سے متعلق احکام پر مشتمل تھا، مصر کی شرعی عدالتوں میں اس کے مطابق فیصلے کئے جاتے تھے، مذکورہ مسائل میں یہ کتاب فقہ حنفی کے راجح اقوال پر مشتمل ہے(۲)۔

پھر اس اصطلاح کو علما نے پسند فرمایا، اور اس کا استعمال ان کے درمیان عام ہوگیا، اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں، اکثر عرب ممالک میں اس عنوان کے تحت قوانین بنائے

۱- محمد قدری پاشا (۱۸۲۱-۱۸۸۸ء)، مصر کے شعبۂ قضا سے وابستہ تھے، متعدد زبانوں کے ماہر تھے، مختلف مناصب پر فائز رہے مختلف عدالتوں کے مشیر، بعض محکموں کے نگراں اور پھر وزیر رہے، مثلاً تعلیم کے وزیر رہے، قاہرہ میں وفات پائی، ان کی چند کتابیں یہ ہیں: "الدر المنتخب من لغات الفرنسيسي والعثمانيين والعرب"، "مرشد الحیران" (شرعی معاملات کے موضوع پر)، "الأحكام الشرعية فی الأحوال الشخصية"، "قانون الجنايات والحدود" (ترجمہ از فرنچ)، وغیرہ، (ملاحظہ ہو الأعلام، زرکلی: ۷/۱۰)۔

۲- ملاحظہ ہو: شرح قانون الأحوال الشخصية السوری، الزواج والطلاق، ڈاکٹر عبد الرحمٰن صابونی، ۱/۱۱، پانچواں ایڈیشن، جامعہ دمشق۔

گئے، ہاں ہبہ ووقف جیسے بعض ابواب کواس کے مشتملات میں شامل کرنے کی بابت اختلاف رہا۔

شام میں ۱۹۵۳ء میں "قانون الأحوال الشخصية" بنا، اوراس نے خلافت عثمانیہ کے (۱۹۱۷ء سے نافذ چلے آرہے) ''قانون حقوق العائلة'' کی جگہ لی، لیکن مرتبین قانون نے اس اصطلاح کی کوئی تعریف نہیں کی (۱)۔

اس موضوع پر معاصر اجتماعی اجتہاد کی کثرت:

اس موضوع پر فقہ اکیڈمیوں کے اجتماعی اجتہادات کی تعداد وتوجہ میں تفاوت پایا جاتا ہے۔

مجمع البحوث الإسلامیہ نے اس موضوع پر بہت ہی کم توجہ دی ہے، اپنے ابتدائی نو سمیناروں میں اس ادارے نے اس موضوع سے متعلق صرف ایک ہی فیصلہ کیا تھا، یہ فیصلہ تعدد ازدواج وطلاق کی بابت تھا، اوردوسرے سمینار میں کیا گیا تھا۔

رابطۂ عالم اسلامی کی اکیڈمی نے سب سے زیادہ اس موضوع سے متعلق مسائل پر توجہ دی ہے، اس نے اس قبیل کے گیارہ موضوعات پر توجہ دی ہے، ان میں سے ہم دو فیصلے ذکر کریں گے، کثرت موضوعات کے اعتبار سے اس کے بعد اسلامک فقہ اکیڈمی کا انڈیا کا نمبر ہے، اس نے اس موضوع سے متعلق نو مسائل کی بابت فیصلہ کیا ہے۔

اس کے بعد او آئی سی کی اکیڈمی کا نمبر آتا ہے، اس نے ایسے صرف چار موضوعات کی بابت اجتہاد کیا ہے، ان میں سے ایک فیصلہ ہم ذکر کریں گے۔

۱- حوالۂ بالا، ص: ۱۲، الموسوعة العربية الميسرة نے الأحوال الشخصية کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ''یہ ان طبعی یا عائلی صفات کا مجموعہ ہے جن کی بنیاد پر انسان دوسروں سے ممتاز ہوتا ہے، ان صفات پر قانون اس کی سماجی زندگی میں قانونی طور پر اثر انداز ہوتا ہے، مثلاً اس کا مرد یا عورت ہونا، شوہر، بیوی یا غیر شادی شدہ یا مطلقہ ہونا، یا قانونی طور پر باپ یا بیٹا ہونا، یا اس کا مکمل اہل ہونا یا ناقص الاہلیہ ہونا (کم عمری، ناسمجھی یا پاگل پن کی وجہ سے)، (الموسوعة العربية الميسرة، ۱/ ۶۳، مطبوعہ دار إحياء التراث العربي، بیروت)۔

المجلس الأوروبی نے اس موضوع سے متعلق مسائل پر بہت توجہ دی ہے، اوراس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس یورپی مسلمانوں کی جانب سے اس موضوع سے متعلق بہت استفتا آتے ہیں کہ ان کے مخصوص حالات ان کے لئے اس طرح کے بہت سے مسائل پیدا کرتے ہیں۔

مختلف ممالک کی وزارت اوقاف سے صادر ہونے والے اجتماعی فتاوی میں اس موضوع کی بابت بہت سے فتاوی ملتے ہیں، ان اداروں سے شائع ہونے والے مجموعہ ہائے فتاوی کا بڑا حصہ ایسے ہی سوالات کے جوابات پر مشتمل ہوتا ہے، اس لئے کہ عصر حاضر میں لوگوں کو اس طرح کے مسائل بہت پیش آتے ہیں اور لوگ ان مسائل کی بابت بکثرت سوال کرتے ہیں، پیغام، شادی، الفاظ طلاق، مسائل ولایت، اہلیت، نسب اور میراث کی بابت مسائل بے شمار ہیں، دوسری فصل میں ان اداروں کے منتخب فتاوی ذکر کئے جائیں گے۔

(۱) مجمع البحوث الإسلامیہ (ازہر) کے فیصلے:

خاندانی اموراور جوانوں سے متعلق فیصلے: (۱)

اول- تعدد ازدواج کی بابت:

اس سمینار کا فیصلہ ہے کہ تعدد ازدواج کی قرآن مجید نے کچھ قیدوں کے ساتھ اجازت دی ہے، اس حق کا استعمال مرد کی صواب دید پر منحصر ہے، اس لئے قاضی سے اجازت لینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

دوم- طلاق کی بابت:

یہ سمینار یہ فیصلہ کرتا ہے کہ طلاق شریعت اسلامی کی حدود میں جائز ہے، شوہر کے ذریعہ

۱- دوسرے سمینار کے فیصلے، منعقدہ محرم ۱۳۸۵ھ/مئی ۱۹۶۵ء، اس موضوع کی بابت چار فیصلے ہوئے تھے، جن میں سے صرف دو کا تذکرہ ہم نے اس لئے کیا ہے کہ یہ دونوں فیصلے عائلی مسائل سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں، دیگر دو فیصلے (بابت تحدید نسل ونوجوانوں کی تربیت) ساتویں مبحث کے موضوع سے متعلق ہیں۔

دی گئی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اوراس کے لئے قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

درحقیقت یہ دونوں فیصلے صرف اپنی ترتیب کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد ہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں بیان کئے گئے احکام پر تمام مسالک کا اتفاق واجماع ہے۔

لیکن ان دونوں فیصلوں کا مصری معاشرہ پر اپنا ایک اثر ہے، اور وہ یہ کہ اس کے ذریعہ ان جیسے احکام میں تبدیلی کی کوششوں کو رد کیا جاسکتا ہے۔

(۲) رابطۂ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: دوسال سے کم عمر کے بچہ کو کسی عورت کا خون چڑھانے سے کیا رضاعت کا حکم ثابت ہوجائے گا اور کیا اس خون کا معاوضہ لینا جائز ہے؟ (۱)

اس موضوع پر غور وخوض اور مناقشہ کے بعد متفقہ رائے کے ساتھ مندرجہ ذیل فیصلہ کیا گیا:

دوسال سے کم عمر کے بچہ میں کسی عورت کا خون منتقل کرنے سے اس عورت کے ساتھ رضاعت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ رضاعت صرف دودھ پینے سے ثابت ہوتی ہے۔

جہاں تک خون کے معاوضہ یا دوسرے الفاظ میں خون کی فروخت کا معاملہ ہے تو اجلاس کی رائے میں یہ درست نہیں ہے، کیونکہ خون ان محرمات میں سے ہے جن کی حرمت کی صراحت قرآن مجید میں مردار اور خنزیر کے گوشت کے ساتھ آئی ہے، لہٰذا اس کو فروخت کرنا اور اس کا معاوضہ وصول کرنا جائز نہیں ہوگا، حدیث نبوی میں واضح حکم ہے: ''اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے اس کی قیمت بھی حرام قرار دی ہے'' (۲) نیز یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے (۳)۔

۱- رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، ص: ۲۱۳۔

۲- الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، علاء الدین علی بن بلبان، (نمبر: ۴۹۳۸)۔

۳- صحیح بخاری (حدیث نمبر ۲۱۲۳، حافظ ابن حجر نے اس حرمت پر اجماع بتایا ہے، (فتح الباری: ۴/۴۲۶-۴۲۷)، ابن عبدالبر نے بھی یہی لکھا ہے (التمہید: ۴/ ۱۴۲-۱۴۴)۔

البتہ طبی مقاصد کے تحت اگر کوئی ضرورت درپیش ہوتو اس کا اس حکم سے استثناء ہے، جبکہ بغیر عوض کوئی خون دینے والا نہ مل سکے، اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے بقدر ضرورت حرام اشیاء کی اجازت ہوجاتی ہے اورضرورت کی صورت میں خریدنے والے کے لئے پیسے دینا جائز ہوگا۔ البتہ پیسے لینے والا گنہگار ہوگا۔ ہاں کوئی شخص بطور معاوضہ نہیں بلکہ بطور تبرع جذبۂ خیر کے تحت خون دیتا ہے تو بطور معاوضہ نہیں بلکہ ہبہ وسلوک کے طور پر ایسے شخص کو کچھ دینا درست ہوگا۔

(۳) بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلے:

وقف کی سرمایہ کاری کی بابت فیصلہ:

قرارداد نمبر: ۱۴۰ (جو کہ پندرہویں سمینار کی چھٹی قرارداد ہے) میں وقف کی سرمایہ کاری پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے۔

گزشتہ چند برسوں میں علماء نے رفاہی تنظیموں اور صالح مسلم مالداروں کے یہاں وقف، اوقاف اور ان کی اہمیت پر بہت گفتگو کی ہے، اب اس گفتگو کا محور وقف کی سرمایہ کاری کی کیفیت اور اس کی حفاظت ہے، تاکہ اس کا نفع خوب ہو اور وہ باقی و مسلسل رہ سکے، اس سلسلے میں بہت سی تحریریں منظر عام پر آئیں اور مختلف سمینار ہوئے۔

اسی لئے ہم نے اکیڈمی کی اس مفصل قرارداد کو من وعن نقل کرنے کا فیصلہ کیا ہے:

وقف: اس کی پیداوار اور اس کی آمدنی کی سرمایہ کاری:

وقف، اس کی پیداوار اور اس کی آمدنی کی سرمایہ کاری کی بابت اکیڈمی کو موصول ہونے والے مقالات، اور اس موضوع پر ارکان کے مباحثوں کو سننے کے بعد اکیڈمی نے یہ فیصلہ کیا ہے:

اول: اموال وقف کی سرمایہ کاری:

۱- اموال وقف کی سرمایہ کاری سے مراد سرمایہ کاری کے شرعاً مباح طریقوں سے

موقوفہ اموال کو بڑھانا ہے، خواہ وہ اصل سرمایہ اموال موقوفہ میں سے ہو یا اس سے حاصل شدہ منافع وآمدنی میں سے ہو۔

۲- مال موقوف کی حفاظت ہر اس طریقہ پر ضروری ہوگی جو اس کے عین کو باقی رکھ کر اس کی منفعت کو دوام بخشنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

۳- وقف کی اصل جائیداد کی سرمایہ کاری ضروری ہے، خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، ہاں اگر براہ راست اس موقوفہ جائیداد ہی سے فائدہ اٹھانے کے لئے وہ اشیاء وقف کی گئی ہوں تو ان کی بابت یہ حکم نہ ہوگا۔

۴- واقف نے اگر یہ شرط لگائی ہو کہ وقف کی اصل جائیداد کو اس کی پیداوار کے ایک حصہ سے قابل نمو بنایا جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، اور اس کو تقاضائے وقف کے خلاف نہیں سمجھا جائے گا، اور اگر اس نے یہ شرط لگائی ہو کہ وقف کی پیداوار اور آمدنی کل کی کل اس کے مصرف میں صرف کی جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، اور سرمایہ کاری کے لئے کچھ حصہ نہ نکالا جائے گا۔

۵- وقف علی الاولاد کی شکل میں اگر واقف نے مطلق وقف کیا ہو، سرمایہ کاری کی شرط نہ لگائی ہو تو آمدنی کے کسی حصہ کی سرمایہ کاری جائز نہیں تا آنکہ تمام مستحقین کا اتفاق نہ ہو جائے، رہی بات خیر کے کسی اور کام کے لئے کئے گئے وقف کی تو اصل موقوفہ جائیداد کی بڑھوتری کے لئے اس کی آمدنی کے ایک حصہ کی سرمایہ کاری عمومی مصلحت کے لئے منصوص علیہ اصولوں کی روشنی میں درست ہے۔

۶- اصل جائیداد وقف یا آمدنی میں اضافہ کے لئے آمدنی کے زائد حصہ کی سرمایہ کاری جائز ہے، اور یہ اس وقت جب کہ آمدنی کے مستحق افراد کو ان کا حق دے دیا گیا ہو، وظائف اور ضروری اخراجات علیحدہ کر لئے گئے ہوں، اسی طرح آمدنی کے اس جمع شدہ مال کی سرمایہ

کاری بھی درست ہے جس کو بعد میں صرف کیا جاتا ہے۔

۷- آمدنی کی جمع شدہ مدوں کی سرمایہ کاری حفاظت، تعمیر نو، اور اس قسم کے دیگر مشروع مقاصد کے تحت کی جاسکتی ہے۔

۸- مختلف اوقاف کے اموال کی سرمایہ کاری کسی ایک جہت کی سرمایہ کاری میں بھی کی جاسکتی ہے، ہاں یہ شرط ہے کہ واقف کی کسی شرط کی مخالفت نہ ہو، اور وقف میں جن لوگوں کا استحقاق ہے ان کی حق تلفی نہ ہو۔

۹- اموال وقف کی سرمایہ کاری کے وقت درج ذیل ضابطوں کی پابندی ضروری ہے:

الف- سرمایہ کاری کے طریقے مشروع ہوں، اور مشروع کام میں سرمایہ کاری کی گئی ہو۔

ب- سرمایہ کاری کی جہتوں میں تنوع کو ملحوظ رکھا جائے تاکہ خطرات کم سے کم ہوں اس پر ضمانت اور کفالت ضرور لی جائے، معاہدات خوب پختہ ہوں، اور سرمایہ کاری منصوبوں کے لئے ضروری اقتصادی منافع کا سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے۔

ج- سرمایہ کاری کے ان وسائل کو اختیار کیا جائے جو زیادہ محفوظ ہوں اور تجارتی عرف کے تقاضہ کے مطابق خطر آمیز سرمایہ کاری سے احتراز کیا جائے۔

د- وقف کے اموال کی سرمایہ کاری ایسے مشروع کاموں میں کی جائے جو موقوفہ جائیداد کی نوعیت کے زیادہ مناسب ہوں، اس میں وقف کی مصلحت بھی ہو، اور اصل موقوفہ مال کی اس میں زیادہ حفاظت ہوتی ہو، جن افراد پر وقف کیا گیا ہے ان کے مصالح بھی محفوظ رہتے ہوں، چنانچہ اگر موقوفہ اموال اشیاء ہوں تو ان کی سرمایہ کاری ایسی چیزوں میں کی جائے جن سے ان کی ملکیت زائل نہ ہوسکے، اور اگر نقد رقم ہو تو تمام مشروع طریقوں پر سرمایہ کاری کی اجازت ہوگی، مثلاً مضاربہ، مرابحہ اور استصناع وغیرہ میں۔

ھ- سرمایہ کاری کے سلسلے میں ایک ماہانہ واضح رپورٹ جاری کی جائے، اور اس سلسلہ میں موجودہ عرف کے مطابق معلومات کی اشاعت وتشہیر کی جائے۔

دوم: نقد رقم کا وقف:

شرعی اعتبار سے نقد رقم کو وقف کرنا جائز ہے، کیونکہ وقف کا مقصد شرعی اصل کو روکتے ہوئے اس کی منفعت کو کار خیر میں صرف کرنا ہے، اور وہ یہاں پایا جارہا ہے، اور اس لئے بھی کہ نقد رقم متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔

قرض حسن کے لئے بھی نقد رقم کو وقف کرنا جائز ہے، اسی طرح سرمایہ کاری کے لئے بھی وقف کرنا جائز ہے، خواہ براہ راست ہو یا وقف کرنے والے چند لوگ ایک ہی جہت میں مشترکہ طور پر سرمایہ کاری کریں، یا وقف پر حوصلہ افزائی کے لئے اور وقف میں اجتماعی شرکت کو بروئے کار لانے کے لئے نقد حصص کے اجرا کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

جب وقف شدہ نقدی مال کو کسی چیز میں لگا دیا جائے، مثلاً متولی ونگراں اس سے کوئی زمین خرید لے یا کوئی چیز بنوالے تو وہ چیز نقد کی جگہ پر بعینہ وقف نہیں بنے گی، بلکہ سرمایہ کاری کے تسلسل کے لئے اس کو بیچنا جائز ہے اور اصل نقد رقم ہی وقف ہوگی۔

اس سلسلہ میں اکیڈمی کی سفارشات:

۱- تنظیم اسلامی کانفرنس کے رکن ممالک اور غیر اسلامی ممالک میں مقیم مسلمانوں کو دعوت دی جاتی ہے کہ وقف کی دیکھ ریکھ، اس پر توجہ، ناجائز قبضہ ودست برد سے اس کی حفاظت اور وقف کی بعض قسموں کے احیاء کا اہتمام کریں، مثلاً وقف علی الاولاد، جس کو بعض عربی واسلامی قانونوں نے منسوخ قرار دیا ہے۔

۲- عالم عرب، عالم اسلام، امور وقف کی نگرانی کرنے والے اداروں اور خصوصی بین الاقوامی تنظیموں سے اپیل کی جاتی ہے کہ وہ بالعموم پورے فلسطین کے اوقاف کی فکر کریں اور بطور خاص قدس شریف کے اوقاف کی بازیافت کے لئے اٹھ کھڑے ہوں، اس کے آثار کی بقا کے لئے ہر ممکن کوشش کریں، اس کے مقاصد کو بروئے کار لانے اور اس کے پیغام کو عام کرنے کے

لئے اس کوفروغ دینے کی دعوت کو عام کریں۔

٣- اسلامی حکومتوں کی توجہ اس جانب مبذول کرائی جاتی ہے کہ وہ وقف کو چلانے کے لئے اس کے بعض اہم مصارف کا تکفل کریں، کہ یہی مصلحت عامہ کا تقاضہ ہے، اوراس لئے بھی کہ یہی حکومتیں ممکن حد تک ملک وقوم کے مفادات ومصالح کے تحفظ کی پابند ہیں۔

٤- وقف کے نگراں ومتولی کے فرائض منصبی میں داخل ہے کہ وہ خاص اہلیت رکھنے والی انجمنوں کو دعوت دے کہ وہ شرعی مالی اور انتظامی راہ نمائی کے لئے شرعی محاسبی کا معیار متعین کرے، یہ نگراں فرد واحد ہو یا کوئی جماعت، ادارہ ہو یا وزارت، اور مناسب ہے کہ وقف انتظامیہ، شرعی نگرانی، انتظامی، مالی اور محاسبی کے قواعد وضوابط کی پابند رہے۔

٥- وقف کے اخراجات کے لئے کچھ معیاری ضابطوں کی ترتیب کی بھی ضرورت ہے، خواہ ان اخراجات کا تعلق مارکیٹ سے ہو یا میڈیا سے، انتظامیہ سے ہو یا اجرتوں اور معاوضوں سے ہوتا کہ انہیں ضابطوں کو نگرانی اور محاسبہ کے وقت مرجع اور اصل کی حیثیت حاصل ہو۔

٦- نظام وقف کا اس کی ان تمام جہات وانواع کے ساتھ احیاء کیا جائے، جس کا اسلامی تہذیب وثقافت کی تعمیری تاریخ میں اور انسانی، علمی، معاشرتی اور اقتصادی فروغ وترقی میں نمایاں کردار رہا ہے۔

٧- بعض اسلامی اور عربی ممالک میں نظام وقف کی ادارت، حفاظت اور اس کے ترقی وفروغ کے سلسلے میں کئے گئے بعض مفید اور کارآمد تجربات سے استفادہ کی کوشش کی جائے۔

٨- اسلامی ممالک کے اوقاف کی سرمایہ کاری کو اولیت دینے کی بھی ضرورت ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ:

فیصلہ بابت جہیز(١)

١- قضایا معاصرۃ فی الندوات الفقہیۃ، ص: ١٥٢-١٥٤۔

۱۳-۱۶/اپریل ۲۰۰۱ء کو منعقد ہونے والے اس تیرہویں سمینار میں ہندوستان وعرب ممالک کے جن علماء نے شرکت کی ان سب کا یہ احساس ہے کہ لڑکا یا لڑکے والے لڑکی والوں سے نکاح کے موقع پر جس جہیز کا مطالبہ کرتے ہیں، نیز نکاح کے سلسلے میں جو فضول خرچی کی جاتی ہے ان دونوں نے نکاح کو (جس کی بابت اسلام نے کہا تھا کہ جو نکاح سب سے کم خرچ والا ہوگا وہ سب سے زیادہ بابرکت ہوگا) بہت مشکل بنادیا ہے، بہت سی بالغ لڑکیاں صرف جہیز کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے بے شادی کے رہ جاتی ہیں، جس سے بے شمار اخلاقی وسماجی مفاسد وجود میں آتے ہیں، اس صورت حال کے پیش نظر یہ سمینار یہ فیصلہ کرتا ہے کہ:

۱- نکاح ایک بنیادی انسانی ضرورت ہے، جسے اسلام نے بہت کم خرچ، آسان اور مرغوب بنایا تھا، لیکن ایک بڑی تعداد نے احکام اسلامیہ کو پس پشت ڈالتے ہوئے نکاح کو بہت مشکل اور بہت مہنگا بنادیا ہے، یہ حکم اسلامی کی واضح مخالفت اور زبردست گناہ کا باعث ہے۔

۲- رائج جہیز قطعی طور پر حرام ہے، شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۳- اسلام نے لڑکی یا لڑکی والوں کے اوپر نکاح کے سلسلے میں کوئی مالی ذمہ داری عائد نہیں کی ہے، بلکہ مہر اور لڑکی کے نفقہ کی ذمہ داری لڑکے پر رکھی ہے، اس لئے لڑکی والوں پر مالی بوجھ ڈالنا جائز نہیں ہے۔

۴- مہر بیوی کا مالی حق ہے، شوہر کو اس کی ادائیگی میں جلدی کرنی چاہئے۔

۵- شادی کے موقع پر بیوی کو اس کے والدین، رشتہ داروں اور اہل تعلق کی جانب سے جو ہدایا ملتے ہیں یا شوہر اور اس کے اہل تعلق جو ہدایا اس کو دیتے ہیں وہ سب اس کی ملکیت ہیں، شوہر یا اس کے اہل خانہ کو ان چیزوں کو حاصل کر کے ان میں کسی بھی طرح کے تصرف کی اجازت بغیر لڑکی کی پوری رضا کے نہیں ہے۔ (لحاظ رہے کہ آخری تین دفعات جہیز کے ساتھ خاص نہیں لیکن ہیں ضروری، تاکہ بیوی سے متعلق ضروری مالی حقوق کا شرعی حکم پورے طور پر سامنے آسکے اور جہیز کا معاملہ ان سے متصادم ومتعارض ہے اور شارع کے مقصود کا برعکس ہے)۔

المجلس الأوروبي للإفتاء کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: ''عورت کا اسلام قبول کر لینا اور شوہر کا اپنے سابق مذہب پر رہنا'': (۱)

کونسل نے مسلسل تین سمیناروں میں اس موضوع سے متعلق مختلف نقطۂ ہائے نظر کی نمائندگی کرنے والی تحریروں اور مقالات پر تفصیلی غور وخوض کیا، فقہی آرا اور دلائل کو اصول فقہ، قواعد فقہ اور مقاصد شرع سے ہم آہنگ کر کے ان کا جائزہ لیا اور مغرب کی نومسلم خواتین کی اس صورت حال کو بھی پیش نظر رکھا جس میں عورتیں اسلام قبول کر لیتی ہیں اور ان کے شوہر اپنے سابق مذہب پر ہی قائم رہتے ہیں، اس سب کے بعد کونسل یہ بات بہت وضاحت کے ساتھ کہتی ہے کہ کسی مسلم خاتون کے لئے غیر مسلم مرد سے شادی کرنا حرام ہے، اس پر امت کے سلف وخلف کا اجماع ہے، اور اگر شادی اسلام سے قبل ہوتی ہو تو اس سلسلے میں کونسل نے مندرجہ ذیل فیصلے کئے:

اول: اگر زوجین ایک ساتھ اسلام قبول کریں، اور بیوی ان عورتوں میں سے نہ ہو جن سے ابتداءً شوہر کے لئے شادی حرام ہو، جیسے نسب یا رضاعت کی بنیاد پر ابدی طور پر حرام ہونے والی عورت، تو ایسی صورت میں زوجین اپنے نکاح پر برقرار رہیں گے۔

دوم: اگر شوہر تنہا اسلام قبول کرے اور زوجین کے درمیان تحریم کا کوئی سبب نہ پایا جائے اور عورت اہل کتاب میں سے ہو تو دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔

سوم: اگر بیوی اسلام قبول کر لے اور شوہر اپنے مذہب ہی پر باقی رہے تو کونسل کا خیال ہے کہ:

الف: اگر عورت دخول (جنسی تعلق) سے پہلے اسلام قبول کرے تو فوراً دونوں کے درمیان علاحدگی واجب ہے۔

۱- آٹھویں سمینار (منعقدہ اسپین مؤرخہ ۲۶ ربیع الآخر-۱ جمادی الاولی ۱۴۲۲ھ/ ۱۸-۲۲ جولائی ۲۰۰۱ء) کا تیسرا فیصلہ۔

ب- اگر عورت دخول (جنسی تعلق) کے بعد اسلام قبول کرے اور اس کی عدت پوری ہونے سے قبل شوہر بھی اسلام قبول کرلے تو دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے(۱)۔

ج- اگر عورت دخول کے بعد اسلام قبول کرے اور اس کی عدت پوری ہوجائے تو اسے یہ اختیار ہے کہ شوہر کے اسلام قبول کرنے کا انتظار کرے، خواہ اس کی مدت طویل ہی کیوں نہ ہو، اگر شوہر اسلام قبول کرلے تو دونوں سابق نکاح پر باقی رہیں گے، تجدید نکاح کی ضرورت نہیں پڑے گی (موسوعۃ الإجماع میں ہے: ''اگر بیوی اسلام لے آئے، شوہر کافر، کتابی یا غیر کتابی ہو، یا شوہر اسلام لے آئے اور بیوی غیر کتابی کافر ہو، تو ان تمام صورتوں میں ان دونوں کا نکاح فسخ ہوجائے گا، خواہ ان دونوں میں سے کوئی بھی پہلے اسلام لائے اور کوئی بھی بعد میں، بیوی شوہر کے پاس دونوں کی رضامندی، مہر، ولی اور گواہی کے بعد ہی واپس ہوگی، اس سلسلے میں عدت کے گزرنے یا اسلام پیش کئے جانے کی رعایت ضروری نہیں ہے، یہ سب اجماعی مسائل ہیں (۲)۔

د- اگر عدت پوری ہونے کے بعد عورت دوسرے مرد سے شادی کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ فسخ نکاح کے لئے قاضی کو درخواست دے۔

وضاحت: زیر نظر مقالہ کے مناقشہ کے کچھ عرصہ بعد مجھے المجلس الاوروبی للإفتاء والبحوث کے رکن شیخ عبداللہ بن یوسف الجدیع کی کتاب ''اسلام أحد الزوجین ومدی تأثیرہ علی عقد النکاح'' دیکھنے کو ملی، اس میں مصنف نے قرآن حدیث وروایات سے اس موضوع کی بابت تمام دلائل جمع کرنے کے بعد ان پر زبردست کلام کیا ہے، ان کے نزدیک اس مسئلہ میں اس پر اجماع نہیں ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے نکاح فسخ ہوجائے گا، بلکہ راجح بات عقد کا بقا ہے، زوجین میں سے ایک کے اسلام لانے کے بعد اگر دوسرا بھی اسلام لے آئے تو

۱- بغیر طلاق یا وفات کے عدت پوری نہ ہونے کی شرط نہ جانے کیوں لگائی گئی ہے۔

۲- موسوعۃ الإجماع، قاضی سعدی ابوحبیب، ۱۲۰۶/۳ طبع سوم، دار الفکر، دمشق)، اس سے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کونسل نے اجماع کی مخالفت کی ہے۔

وہ دونوں اپنی ازدواجی زندگی میں پھر داخل ہوجائیں گے، تجدید عقد کی بھی ضرورت نہ ہوگی، اس سلسلہ میں سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحب زادی حضرت زینب کی ہجرت کے چھ برس بعد ان کے شوہر حضرت ابوالعاص نے اسلام قبول کیا تھا اور ہجرت کی تھی، اور حضرت زینب بغیر نئے عقد و مہر کے واپس ان کے رشتۂ ازدواج میں چلی گئی تھیں (۱)۔

☆☆☆

۱- بطور مثال اس کتاب کے یہ صفحات ملاحظہ ہو: ۳۳-۳۵، ۵۱-۵۵، ۸۸-۸۹، ۹۲-۹۵، ۱۰۵-۱۱۰، (طبع اول، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء، مؤسسۃ الریان، بیروت) غالباً المجلس الأوروبی نے اس جیسے گہرے علمی مطالعات پر اعتماد کیا تھا، جیسا کہ اس فیصلہ کی تمہید میں ذکر کیا گیا ہے، میرے نزدیک ان حضرات کی رائے صحیح ہے، بس فقرہ (ب) میں اس اضافہ کی ضرورت ہے کہ عرصۂ انتظار میں زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات کی اجازت نہ ہوگی، یہ بات حضرت زینب کے واقعہ سے مستفاد ہے۔

مبحث چہارم:

مالیات اور بینکنگ سے متعلق فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

یہ مبحث پانچ مطلبوں پر مشتمل ہے۔

فقہ اکیڈمیوں بالخصوص بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلوں کا جو شخص بھی مطالعہ کرے گا تو وہ دیکھے گا کہ ان فیصلوں اور اجتہادات کا ایک بڑا حصہ مالیات و بینکنگ سے متعلق مسائل ومعاملات یا بالفاظ دیگر معاشی مسائل سے متعلق ہے۔

یہ ایک فطری بات ہے، اس لئے کہ بیع، اجارہ، رہن، قرض، شرکتیں اور تمام عقود فقہ اسلامی میں اجتہاد کا ایک وسیع میدان ہیں، جیسا کہ اصولیین وفقہا کے یہاں معروف ہے، اس لئے کہ ان معاملات میں نئی نئی شکلیں مستقل سامنے آتی رہتی ہیں، اوران امور کی بابت قطعی نصوص بھی کم ہیں، جب کہ پچھلے تین مباحث کے موضوعات: عقائد، عبادات وعائلی احکام میں سے اکثر حصہ نصوص سے ثابت احکام پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ان کا تعلق انسانی فطرت سے ہے جس پر حق تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے **ولا تبديل لخلق الله** (سورۂ روم: ۳۰)، اللہ کی پیدا کردہ شئ کو کوئی بدل نہیں سکتا۔

اسی لئے اس سلسلہ کے اجتماعی اجتہادات میں سے انتخاب میرے لئے بہت پریشانی اورالجھن کا سبب ہے، میں نے اس باب کے آغاز میں جن ضابطوں کا تذکرہ کیا ہے میں ان سے مدد لیکراس الجھن کو دور کروں گا، ان میں اہم ترین ضابطہ نئے مسائل کی بابت اجتہادات، اوران اجتہادات کو ترجیح دینا ہے جو زیادہ عام ہوں۔

(۱) مجمع البحوث الإسلامیہ (ازہر) کا فیصلہ:

بینکنگ سے متعلق معاملات کی بابت فیصلہ: (۱)

مجمع البحوث الإسلامیہ (ازہر) نے اپنی دوسرے سیمینار کی دوسری نشست میں مالیات واقتصادیات سے متعلق کئی مسائل پر غور وخوض کیا، ان مسائل میں اہم تر تجارتی بینکوں کے معاملات تھے۔

اس سیمینار نے بینکوں سے متعلق معاملات کی بابت درج ذیل فیصلہ کیا:

قرض کی تمام قسموں پر حاصل ہونے والا انٹرسٹ حرام اور سود ہے خواہ یہ صرفی قرض (Consumption Loan) ہو یا پیداواری قرض (Productive Loan) اس لئے کہ کتاب وسنت کے نصوص نے ان دونوں طرح کے سودوں کو حرام قرار دیا ہے۔

ربا (سود) زیادہ ہو کہ کم حرام ہے جیسا کہ اس آیت قرآنی کے فہم صحیح سے معلوم ہوتا ہے: "**یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربا اضعافاً مضافعة**" (آل عمران: ۱۳۰)، (اے ایمان والو! یہ بڑھتا اور چڑھتا سود لینا چھوڑ دو)۔

سود پر قرض دینا حرام ہے، حاجت وضرورت کیسی ہی ہو اس کی اجازت نہیں ہے، سود پر قرض لینا بھی حرام ہے، آخری درجہ کی مجبوی کے وقت ہی اس کا لینا گناہ نہیں ہے، اپنی آخری درجہ کی مجبوری کا اندازہ خود انسان لگائے گا۔

کرنٹ اکاؤنٹس، چیکوں وقرض کی دستاویزوں اور ڈومیسٹک بلس کے تبادلہ جیسے بینک کے معاملات جائز ہیں اور ان کاموں کے لئے جو معاوضہ لیا جاتا ہے وہ سود نہیں ہے (۲)۔

۱- قرارات وتوصیات المؤتمرات السابقة، من الأول إلى التاسع ص: ۲۸-۲۹، مطبوعہ مجمع البحوث۔

۲- قرض کی دستاویزوں (Letters of Credit) کے سلسلے میں تفصیل ہے، وہ سب جائز نہیں ہیں، (مثلاً) ملاحظہ ہو: قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي) المصرفية، ۳/ ۱۴۵-۱۴۷، طبع اول (۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۸ء۔

فکسڈ ڈپازٹ اکاؤنٹس، وہ کریڈٹ اکاؤنٹس جن میں انٹرسٹ ملتا ہے اور قرض کی وہ تمام قسمیں جس میں انٹرسٹ ہو سودی اور حرام معاملات ہیں۔

بعد میں جن اجتہادی اداروں نے بھی اس موضوع پر غور وخوض کیا ہے وہی موقف اختیار کیا ہے جو مجمع البحوث الإسلامیہ نے اوپر اختیار کیا ہے، ان سب نے بالخصوص قرضوں پر ملنے والے انٹرسٹس کو حرام کہا ہے(۱)۔

لیکن بہت افسوس کی بات ہے کہ خود مجمع البحوث نے اپنے اس فیصلہ کے تقریباً چالیس برس بعد اس موقف سے رجوع کرتے ہوئے بینکوں کے انٹرسٹ کو یہ کہہ کر حلال قرار دے دیا کہ یہ حرام سود کے ضمن میں نہیں آتے ہیں (۲)۔

گویا کہ سابقہ حکم کی بنیادیں اب باقی نہیں رہیں، یا اب نئے نصوص کی وحی آ گئی جنہوں نے قرآن مجید میں مذکور سود کی حرمت کے قطعی حکم کو منسوخ کر دیا: "**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون**" (بقرہ:۲۷۸-۲۷۹)۔

(اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور جو سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم ایسا نہیں کرتے تو اللہ ورسول سے جنگ کو تیار ہو جاؤ، اور اگر تم توبہ کر تو تمہارا اصلی سرمایہ تمہارا ہی ہے، نہ تم ظلم کرو گے اور نہ تم پر ظلم کیا جائے گا)۔

۱- مثلاً ملاحظہ ہو: المؤتمر الأول العالمی للاقتصاد الاسلامی، مکہ مکرمہ ۱۹۷۶ء کا فیصلہ، اس کانفرنس میں تین سو سے زائد علما، فقہا و ماہرین اقتصادیات نے شرکت کی تھی، نیز ملاحظہ ہو، بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلے بابت: انٹرسٹ کا حکم اور اسلامی بینکوں سے معاملہ کرنے کا حکم، نیز نویں سمینار میں اس کا فیصلہ بابت: بینکوں کے ڈپازٹس، نیز ملاحظہ ہو، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا دوسرے سمینار ۱۹۸۹ء میں فیصلہ بابت: تجارتی سود، مختلف فتوی کمیٹیوں کے بے شمار فتاوی بھی اس موضوع پر ہیں۔

۲- یہ رجوع ۲۰۰۲ء کے آخر میں ہوا، جب اس ادارہ نے بینکوں کے انٹرسٹ کو جائز قرار دیا، علما نے اس فتوی کا زبردست رد کیا، جس میں سب سے اہم وہ رد تھا جو مجمع فقہاء الشریعہ، امریکا نے کیا تھا، ملاحظہ ہو مجمع کا نشریہ نمبر ۲، ۲۰۰۳ء میں۔

مجمع البحوث کا یہ بعد والا فیصلہ ظن کے قبیل سے ہے، اور اصولی وفقہی قواعد کی رو سے واضح طور پر غلط ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

یہ ایک ایسا اجتہاد ہے جس کی مخالفت واجب ہے، اس لئے کہ اگر اجتہاد نص، اجماع، قیاس جلی یا عام قواعد کے خلاف ہو تو اس کی مخالفت لازم ہوتی ہے، اور یہ اجتہاد تو ان تمام امور کے خلاف ہے۔

(۲) رابطۂ عالم اسلامی کی اکیڈمی کا فیصلہ:

انشورنس کی مختلف شکلوں کی بابت فیصلہ:

(تقریباً) گزشتہ نصف صدی کے عرصہ میں انشورنس کی مختلف شکلوں پر معاصر مسلم علما نے بہت لکھا ہے۔ اس موضوع پر دسیوں کتابیں لکھی گئیں، بے شمار مقالات لکھے گئے، اور بہت سے اجتماعی فیصلے وفتاوی جاری کئے گئے۔

شروع میں آرا گوناگوں تھیں، کوئی جائز کہتا تو کوئی حرام، پھر گزشتہ دہائیوں میں اس سلسلہ میں منظر نامہ صاف ہوتا چلا گیا، اور اکثر اجتماعی وانفرادی اجتہادات نے اس تجارتی انشورنس کو حرام قرار دیا، جس میں ایک طے شدہ قسط ادا کی جاتی ہے، اور جس کا نظام نفع وکمائی کا ہدف رکھنے والی کمپنیاں چلاتی ہیں۔

اسی طرح تمام انفرادی واجتماعی اجتہادات میں اس تعاونی انشورنس کو جائز قرار دیا گیا جس میں انشورنس کرانے والے لوگ اپنی قسطیں از راہ تبرع جمع کرتے ہیں، اور اگر اس رقم کی سرمایہ کاری کی جاتی ہے تو اس سے حاصل ہونے والے نفع کے مالک انشورنس کرانے والے لوگ ہی ہوتے ہیں، اور کمپنی کے لوگوں کو ان کا حق خدمت بطور تنخواہ وغیرہ ملتا ہے(۱)۔

۱- ملاحظہ ہو: المعاملات المالیۃ المعاصرۃ، از ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ص: ۲۶۳-۲۶۷ طبع اول، دار الفکر، دمشق المعاملات المالیۃ المعاصرۃ فی الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر محمد عثمان، بشیر، ص: ۱۰۵-۱۱۹ طبع اول، دار النفائس، عمان۔

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تفصیلی اور واضح فیصلہ اسلامی فقہی اکیڈمی (مکہ مکرمہ) کا تھا(۱)۔ اکیڈمی نے یہ فیصلہ اپنے پہلے سمینار (۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء) میں کیا تھا، میں حتی الامکان اس فیصلہ کو مختصر کر کے ذکر کروں گا، لیکن اس میں انتخاب لازمی ہے۔

اسلامی فقہی اکیڈمی (مکہ مکرمہ) نے انشورنس کے موضوع پر متعدد علما کی تحریروں اور سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء کے دسویں اجلاس (۱۳۹۷ھ) میں انشورنس کی تمام قسموں کو حرام قرار دینے کے فیصلے کو پڑھنے کے بعد انشورنس کے موضوع پر غور کیا۔

اس موضوع پر گہرے مطالعہ اور تبادلۂ خیال کے بعد اکیڈمی نے ارکان کی اکثریت کی رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ انشورنس کی تمام قسمیں (زندگی کا انشورنس، تجارتی اشیا یا دیگر اموال کا انشورنس) حرام ہے۔

اکیڈمی نے اتفاق رائے کے ساتھ ہیئۃ کبار العلماء کے اس فیصلہ سے اتفاق کیا کہ تعاونی انشورنس جائز ہے۔

مجلس نے اس فیصلہ کو تحریر کرنے کی ذمہ داری ایک کمیٹی کو دی (۲)۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے چوتھے سمینار میں انشورنس کے مسئلہ پر غور کیا تھا،

۱- قرارات مجلس المجمع الفقہی الإسلامی، لرابطۃ العالم الإسلامی، ص: ۴۳-۵۰۔

۲- اس کمیٹی نے تفصیلی فیصلہ ترتیب دیا، اس نے تجارتی انشورنس کو حرام قرار دینے والے اکثر ارکان کے چھ دلائل کا تذکرہ کیا، پھر چودہ فقروں میں جواز کے قائلین کے دلائل ذکر کئے ان کا رد کیا، پھر چار دلائل تعاونی انشورنس کے جواز کے دیے، اور پھر وہ پانچ اصول ذکر کئے ہیں جن کی رعایت تعاونی انشورنس کا نظام ترتیب دیتے وقت رکھنا چاہئے۔
اس کے بعد ڈاکٹر مصطفیٰ زرقاء کا اختلاف درج کیا گیا ہے، جن کے نزدیک انشورنس کی تمام قسمیں جائز ہیں، بشرطیکہ ان میں سودی معاملہ اور استحصال سے اجتناب برتا جائے، اس سلسلہ میں ان کی رائے ان کے دلائل مشہور ہیں، خود ان کی کتاب التأمین وموقف الشریعۃ الإسلامیۃ منہ میں یہ رائے و دلائل درج ہیں۔
او آئی سی کی فقہ اکیڈمی نے انشورنس کے موضوع پر اپنے دوسرے سمینار ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء میں جو فیصلہ کیا تھا۔ رابطہ عالم اسلامی کی اکیڈمی کے موافق ہی ہے، یہ فیصلہ تین فقروں میں مختصر طور پر مذکور ہے۔

اس مسئلہ میں وہ کسی نتیجہ تک نہ پہنچ سکی تھی، لیکن شرکاء کا رجحان درپیش حالات کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے انشورنس کو جائز قرار دینے کی طرف تھا۔

اکیڈمی کے ارکان کی ایک خاص کمیٹی کو موضوع کے مطالعہ کی ذمہ داری سونپی گئی تھی، پانچویں فقہی سمینار میں اس کمیٹی نے یہ فیصلہ کیا کہ:

انشورنس کا رائج نظام گو کہ شرعی طور پر ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں سود، جوے وغرر جیسے حرام امور پائے جاتے ہیں، لیکن مسلمانوں کی جان ومال اور ان کی صنعت وتجارت کو ملک میں بار بار ہونے والے فسادات کی وجہ سے جو خطرہ درپیش ہے اس کی وجہ سے، قاعدۂ شرعیہ "الضرورات تبیح المحظورات"، رفع ضرر نیز شریعت کی نگاہ میں جان ومال کی اہمیت کے پیش نظر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان واملاک کا انشورنس کرانا جائز ہے۔

المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث نے اپنے چھٹے سمینار کے ساتویں فیصلہ میں یورپ کے مسلمانوں کے مخصوص حالات کے پیش نظر (ان کے لئے) تجارتی انشورنس کو جائز قرار دیا، ساتھ میں اس ادارہ نے رابطہ کی اکیڈمی کے فیصلوں سے اتفاق بھی ظاہر کیا ہے۔

اس طرح ہمیں اقلیمی (براعظمی سطح کی) فقہ اکیڈمیوں (مثلاً انڈیا ویورپ کے ان اداروں) کا اپنے علاقہ وخطہ کے حالات کے فہم اور ان کے مطابق فیصلے جاری کرنے کی بابت کردار نظر آتا ہے۔

(۳) او آئی سی کی اکیڈمی کا فیصلہ:

اقتصادی امور سے متعلق مسائل اور معاصر مالی معاملات وبینکنگ سے متعلق معاملات سے بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی کا اعتنا بہت وسیع وعیاں ہے، اس اکیڈمی کے اب تک کے منعقد ہونے والے پندرہ سمیناروں میں سے کوئی ایک سمینار بھی ایسا نہیں ہے جس کے فیصلوں میں کئی فیصلے ان مسائل کی بابت نہ ہوں، اکیڈمی نے اب تک کل ۱۴۲ فیصلے کئے ہیں، جن میں

سے ۵۳ سے زائد فیصلے ان مسائل کی بابت ہیں۔

ذیل میں ہم ایسے دو فیصلے ذکر کر رہے ہیں، یہ دونوں جدید مسائل میں سے ہیں، اور مسلمانوں کی بڑی تعداد سے متعلق ہیں، ۱- پگڑی، ۲- ٹریڈ مارک رجسٹریشن اور تمام معنوی حقوق کی بیع۔

پگڑی کی بابت فیصلہ: (۱)

بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ جدہ، مؤرخہ ۱۸-۲۳/ ۶/ ۰۸ ۱۴ھ مطابق ۶-۱۱/ ۲/ ۱۹۸۸ء میں اس موضوع پر آنے والے موضوعات کو دیکھنے کے بعد یہ فیصلہ کیا:

اول: پگڑی پر معاہدہ کی درج ذیل چار صورتیں ہیں:

۱- مالک جائیداد اور کرایہ دار کے درمیان ابتدائے عقد کے وقت معاہدہ ہو۔

۲- کرایہ دار اور مالک کے درمیان معاہدہ عقد اجارہ کی مدت کے دوران یا اختتام مدت کے بعد ہو۔

۳- کرایہ دار اور دوسرے نئے کرایہ دار کے درمیان عقد اجارہ کی مدت کے دوران یا اس کے اختتام کے بعد معاہدہ ہو۔

۴- کرایہ دار و مالک نیز نئے کرایہ دار کے درمیان معاملہ ہو جو مدت کے اندر یا اس کے ختم ہونے کے بعد ہو۔

دوم: اگر مالک اور کرایہ دار کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ کرایہ دار مالک کو ماہانہ کرایہ کے علاوہ ایک مخصوص رقم دے گا (جسے بعض ممالک میں پگڑی کہا جاتا ہے) تو اس میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے، یہ مخصوص رقم کرایہ کی مدت کے متعینہ اجرت کا ایک حصہ قرار پائے گا، اور معاملہ فسخ

۱- انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے، ص: ۱۴۳-۱۴۴۔

کرنے کی صورت میں اس رقم پر اجرت کے احکام نافذ ہوں گے۔

سوم: اگر مالک اور کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ کے دوران یہ معاہدہ ہو کہ مالک کرایہ دار کو ایک رقم دے گا اور کرایہ دار اس کے عوض اپنے اس حق سے دستبردار ہوجائے گا جو کرایہ کی بقیہ مدت تک اس جائیداد سے نفع اٹھانے کے سلسلہ میں حاصل تھا تو یہ بھی شرعاً جائز ہے، کیونکہ یہ اس حق منفعت کا بدل ہے جو کرایہ دار اپنی خوشی سے مالک کو فروخت کررہا ہے۔

لیکن اگر کرایہ کی مدت ختم ہوجائے اور عقد کی دوبارہ تجدید صراحتاً یا اس بابت اس کے کسی مقررہ ضابطہ کی وجہ سے از خود ضمناً نہیں ہوجاتی ہے تو پگڑی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ کرایہ دار کا حق ختم ہونے کے بعد مالک ہی اپنی ملکیت کا زیادہ حقدار ہے۔

چہارم: اگر پہلے کرایہ دار اور دوسرے نئے کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ کے دوران یہ معاہدہ ہو کہ پہلا کرایہ دار کرایہ کی بقیہ مدت کے اپنے حق سے دستبردار ہوجائے گا اور نیا کرایہ دار اس کے عوض ماہانہ کرایہ کے علاوہ ایک رقم (پگڑی) اس کرایہ دار کو دے گا تو مالک مکان اور پہلے کرایہ دار کے درمیان ہونے والے عقد اجارہ کے تقاضوں اور احکام شرعیہ سے ہم آہنگ رائج قوانین کی رعایت کرتے ہوئے یہ پگڑی شرعاً جائز ہے۔

طویل مدتی اجارہ میں کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کرایہ دار کو مالک کی اجازت کے بغیر اصل سامان کرایہ پر دے، یا اس پر کوئی پگڑی لے، اس لئے کہ یہ عقد اجارہ کی اس صراحت کے خلاف ہے جس کی اجازت قوانین میں دی گئی ہے۔

اگر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پہلے کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے درمیان معاہدہ ہو تو پگڑی لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اب سامان کی منفعت میں پہلے کرایہ دار کا حق ختم ہو چکا ہے۔

فیصلہ بابت: تجارتی نام وتمام معنوی حقوق کی بیع:

اکیڈمی نے اپنے چوتھے سمینار میں تجارتی نام اور لائسنس کی فروخت کے مسئلہ پر غور کیا، لیکن پھر اس موضوع کو پانچویں سمینار کے لئے مؤخر کردیا، تاکہ تمام پہلوؤں پر نگاہ رکھتے ہوئے موضوع کا مطالعہ کیا جاسکے۔

اپنے پانچویں سمینار (۱) میں اکیڈمی نے اس موضوع پر غور وخوض کیا، اور ''معنوی حقوق'' (۲) کے زیر عنوان اپنا فیصلہ صادر کیا:

اکیڈمی نے اپنے پانچویں اجلاس منعقدہ کویت مؤرخہ ۱-۶/ ۵/ ۰۹ ۱۴ھ مطابق ۱۰-۱۵/ ۱۲/ ۱۹۸۸ء میں مذکورہ موضوع پر ارکان وماہرین کی جانب سے آنے والے مقالات اور مباحثہ کی روشنی میں یہ طے کیا کہ:

اول: تجارتی نام، تجارتی پتہ، ٹریڈ مارک، حق تالیف، حق ایجاد یا حق اختراع (Patent) یہ سب اپنے مالکان کے مخصوص حقوق ہیں، موجودہ عرف میں انہیں معتبر مالی قیمت حاصل ہے، اور وہ حصول سرمایہ کا ذریعہ ہیں، شرعاً یہ حقوق معتبر ہیں، لہٰذا ان پر دست درازی جائز نہیں ہے۔

دوم: تجارتی نام، تجارتی پتہ یا ٹریڈ مارک میں تصرف کرنا یا مالی معاوضہ کے بدلہ اس کو منتقل کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ دھوکہ، فریب اور غرر نہ ہو کیونکہ ان کی حیثیت مالی حق کی ہے۔

سوم: حق تصنیف، حق ایجاد اور حق اختراع ایسے حقوق ہیں جو شرعاً محفوظ ہیں، مالکان ہی ان میں تصرف کرسکتے ہیں، اور ان پر زیادتی جائز نہیں ہوگی۔

۱- منعقدہ کویت، مؤرخہ ۱-۶/ ۵/ ۰۹ ۱۴ھ مطابق ۱۰-۱۵/ ۱۲/ ۱۹۸۸۔

۲- حقوق کی بیع کے سلسلے میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے کے لئے ملاحظہ ہو: نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، ص: ۱۳۰۔ یہ فیصلہ اکیڈمی نے اپنے تیسرے سمینار میں کیا تھا۔ اس فیصلہ میں بعض بہت اہم پہلو آ گئے ہیں۔ المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث کے آٹھویں سمینار میں اس موضوع پر فیصلہ کیا گیا، اس فیصلہ میں بین الاقوامی فقہ اکیڈمی کے مذکورہ بالا فیصلے کو من وعن نقل کیا گیا۔

(۴)اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عقود ومعاملات (۱) انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی (جدہ) نے بھی اپنی چھٹی کانفرنس (منعقدہ ۱۴۱۰ھ-۱۹۹۰ء) میں اس موضوع پر غور کیا تھا اور اس بابت فیصلہ کیا تھا جو مذکورہ بالا فیصلہ کے مطابق ہے، البتہ اس میں جدید وسائل کے ناموں کا بھی تذکرہ ہے۔

اپنے تیرہویں سمینار (منعقدہ ملیح آباد، لکھنؤ، ۱۳-۱۶/اپریل ۲۰۰۱ء) میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے متعدد اہم موضوعات پر غور وفکر کیا، ان میں سے ایک موضوع ''جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عقود ومعاملات'' تھا، اس موضوع کے سلسلے میں اکیڈمی نے مندرجہ ذیل فیصلے کئے:

۱-''مجلس'' سے مراد وہ حالت ہے جس میں عاقدین کسی معاملہ کو طے کرنے میں مشغول ہوں۔ اتحاد مجلس کا مقصد ایک ہی وقت میں ایجاب کا قبول سے مربوط ہونا ہے۔ اور اختلاف مجلس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں ایجاب وقبول میں ارتباط کا تحقق نہ ہوسکے۔

۲-الف۔ فون اور ویڈیو کانفرنسنگ کے ذریعہ بیع میں ایجاب وقبول معتبر ہوگا، انٹرنیٹ پر بھی اگر بیک وقت عاقدین موجود ہوں اور ایجاب کے بعد فوراً دوسرے کی طرف سے قبول ظاہر ہوجائے تو بیع منعقد ہوجائے گی، اور ان صورتوں میں عاقدین کو متحد المجلس تصور کیا جائے گا۔

ب۔ اگر انٹرنیٹ پر ایک شخص نے بیع کی پیشکش کی، اور دوسرا شخص اس وقت انٹرنیٹ پر موجود نہیں تھا، بعد کو اس نے اس پیشکش کرنے والے کا پیغام حاصل کیا، یہ صورت تحریر وکتابت کے ذریعہ بیع کی ہوگی، اور جس وقت وہ دوسرا شخص اس پیشکش کو پڑھے اسی وقت اس کی جانب سے قبولیت کا اظہار ضروری ہوگا۔

۳-اگر خریدار اور بائع نے اپنے معاملہ کو مخفی رکھنا چاہا، اور اس کے لئے سکریٹ کوڈ

۱- نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، ص:۱۲۱۔

استعمال کیا تو کسی شخص کے لئے اس واقعہ سے باخبر ہونے کی کوشش جائز نہیں ہوگی، البتہ کسی اور شخص کا حق شفعہ یا کوئی اور شرعی حق اس عقد یا بیع سے متعلق ہو تو اس کے لئے اس مخفی معاملہ کے بارے میں واقفیت حاصل کرنا درست ہے۔

۴- عقد نکاح، خرید وفروخت کے معاملہ سے زیادہ نزاکت واہمیت رکھتا ہے، اور اس میں تعبد، عبادت کا پہلو بھی ہے نیز اس میں دو گواہوں کی شرط ہے لہٰذا نیٹ و ویڈیو کانفرنسنگ وفون کانفرسنگ کے ذریعہ ایجاب وقبول کا اعتبار نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح کا وکیل بنانے کے لئے ان ذرائع کا استعمال واعتبار ہوگا اور جب وکیل گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول کو انجام دے گا تو نکاح صحیح مانا جائے گا اور اس صورت میں ضروری ہوگا کہ گواہ موکل کو جانتے ہوں یا ایجاب وقبول کے وقت موکل کا نام اس کے باپ کے نام کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

(۵) المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث کا فیصلہ:

المجلس الأوروبي نے اپنے معمول کے ساتویں سمینار (۱) میں بہت سے مسائل پر غور وفکر کیا، اور متعدد فتوے جاری کئے، جن میں سے ایک یہ تھا:

افراد اور بینکوں کے سودی اکاؤنٹس کے منافع سے رفاہی اداروں کے فائدہ اٹھانے، اس کی تشہیر کرنے اور اس قسم کی رقوم حاصل کرنے کے لئے خصوصی اکاؤنٹس کھولنے کا حکم:

مغرب کے مسلمانوں کو سودی اکاؤنٹ کھولنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں۔ یہ معلوم ہے کہ ان اکاؤنٹس میں سود ملتا ہے۔ اب ان کے سامنے دو ہی شکلیں ہیں، یا تو ان بینکوں کے انٹرسٹ کو چھوڑ دیں، اس سے مسلمانوں کی مصلحت متاثر ہوتی ہے، بلکہ امکان ہے کہ اس کے ذریعہ مشنری کے اداروں کی مدد ہو یا یہ کہ ان کو رفاہ عام کے کاموں میں خرچ کریں، اور چونکہ نفس مال سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے بلکہ اس کے حصول اور صرف کے طریقوں سے ہے لہٰذا جو مال

۱- منعقدہ ڈبلن ۲۹؍شوال تا ۳؍ذی قعدہ ۱۴۲۱ھ مطابق ۲۴-۲۷؍جنوری ۲۰۰۱ء۔

حرام ہوگا وہ وہی ہوگا جو غیر مشروع طریقہ سے کمایا جائے، لہٰذا اس صورت میں اس سودی مال سے آدمی خود فائدہ نہ اٹھائے، کہ یہ تو حرام ہے، بلکہ فقراء اور رفاہی اور خیراتی اداروں میں خرچ کرے تو یہ حرام نہ ہوگا۔ اس بنیاد پر کونسل کی رائے میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ رفاہی اور خیراتی ادارے سودی اکاؤنٹ رکھنے والوں سے یہ درخواست کریں کہ ان کو اس سودی رقم سے فائدہ اٹھانے کا موقع دیا جائے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایسے ادارے افراد کے بجائے براہ راست سودی اداروں وبینکوں سے یہ سودی معاملہ کریں۔ البتہ ادارہ کو اس بینک کے نام کے اشتہار اور پروپیگنڈہ سے حتی الامکان بچنا چاہئے، اس لئے کہ اصلاً یہ ایک غیر شرعی عمل ہے، نیز ادارہ کے لئے سودی مال ورقوم کو جمع کرنے کی خاطر اکاؤنٹ کھولنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

☆☆☆

مبحث پنجم:

صحت وطب سے متعلق امور کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

صحت وطب کے موضوع سے کیا مراد ہے؟

اس سے مراد ایسے معاملات ومسائل ہیں جو انسانی زندگی کی حفاظت اور عوارض کے علاج سے تعلق رکھتے ہیں، اور صحت وطب کے الفاظ ہم معنی الفاظ نہیں ہیں، بلکہ یہ الفاظ باہم دیگر مکمل ہیں کہ ایک کی دوسرے سے تکمیل ہوتی ہے، صحت سے مراد امراض سے حفاظت کے امور ہیں، جیسے صحت عامہ، صحت کا خیال، تغذیہ، ماحول کی حفاظت وغیرہ۔

طبی امور میں علاج، دوا کے استعمال، اسے بنانے، طبی پیشے، امراض کی قسمیں اور ان کے پھیلنے سے متعلق امور ہیں۔

اجتماعی اجتہادی اداروں کی ان مسائل پر توجہ:

مالیات وبینکنگ سے متعلق مسائل کی طرح صحت وطب سے متعلق مسائل بھی اجتماعی اجتہاد کا بہت وسیع میدان ہیں، گوکہ مالی معاملات پر ان مسائل کی بنسبت تھوڑی زیادہ توجہ دی گئی ہے۔

فقہ اکیڈمیوں بالخصوص رابطہ اور او آئی سی کی اکیڈمیوں نے ان مسائل پر بہت توجہ دی ہے، مثالیں آگے آرہی ہیں ان کے علاوہ ''تنظیم اسلامی برائے طبی علوم'' (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية) کے نام سے ایک ادارہ اسی موضوع کے لئے مخصوص ہے۔ اس ادارہ اور اس کے عالمی وعلاقائی سمیناروں وکانفرنسوں پر پیچھے گفتگو کی جا چکی ہے، آگے اس کے منتخب اجتہادات کا

تذکرہ بھی کیا جائے گا۔

(۱) رابطہ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: اعضاء کی پیوند کاری: (۱)

اسلامی فقہی اکیڈمی نے اپنے آٹھویں سمینار (ربیع الثانی ۱۴۰۵ھ/ جنوری ۱۹۸۵ء) میں اس موضوع پر غور کیا کہ کیا ایک انسان کے کسی عضو کی پیوند کاری دوسرے کسی ضرورت مند انسان کے اندر اس غرض سے کی جا سکتی ہے کہ وہ پیوند کیا گیا عضو اس ضرورت مند شخص کے کسی ناکارہ عضو کا بدل بن سکے۔ جدید طب نے اس کو ممکن بنا دیا ہے، اور جدید وسائل کے ذریعہ اس میدان میں اہم کارنامے انجام دیئے گئے ہیں۔

اس موضوع پر شیخ عبداللہ بن عبدالرحمان البسام (۲) کی تحقیقی تحریر اکیڈمی کے سامنے آئی، جس میں انہوں نے اعضاء کی منتقلی اور پیوند کاری کے موضوع پر معاصر فقہاء کے اختلافات اور ہر فریق کے دلائل نقل کئے ہیں۔

اس موضوع پر تفصیلی بحث ومناقشہ کے بعد اجلاس کا خیال ہے کہ قائلین جواز کے

۱- رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، ص: ۱۹۹-۲۰۰، طبع ۱۴۰۵ھ-۱۹۸۵ء پہلے سمینار سے لیکر آٹھویں تک اس موضوع پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ (سمینار: ۲) بھی رابطہ کی اکیڈمی کے موافق ہی ہے (قضایا معاصرہ فی الندوات الفقہیۃ، ص: ۲۴-۲۵)، بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اسی موضوع پر اپنے چوتھے سمینار (۱۹۸۸ء) میں تفصیلی فیصلہ صادر کیا تھا، جو رابطہ کی اکیڈمی کے فیصلے سے ہم آہنگ ہی ہے، المجلس الاوروبی نے چھٹے سمینار میں رابطہ اور او آئی سی کی اکیڈمیوں کے فیصلوں کی تائید کرتے ہوئے او آئی سی کی اکیڈمی کے فیصلہ کو من وعن درج کیا۔

۲- عبداللہ بن عبدالرحمان بن صالح البسام، سعودی عرب میں عنیزہ کے مقام پر ۱۳۴۶ھ/ ۱۹۲۷ء میں پیدا ہوئے، ۱۳۷۴ھ میں مکہ مکرمہ کے کلیۃ الشریعہ سے فارغ التحصیل ہوئے، مغربی خطہ کی ہیئۃ التمییز کے صدر اور ہیئۃ کبار العلماء کے رکن، پھر رٹائر ہو گئے، آپ کی چند تصنیفات یہ ہیں: تقنین الشریعۃ، أضرارہ ومفاسدہ، علماء نجد خلال ستۃ قرون، عمدۃ الفقہ لابن قدامہ کی تحقیق وتعلیق۔ آپ کے تذکرہ کے لئے ملاحظہ ہو: www.bab.com/who/personality۔

استدلالات ہی راجح ہیں، اس لئے اجلاس درج ذیل فیصلے کرتا ہے۔

اول: کسی زندہ انسان کے جسم سے کوئی عضو لینا اور اسے اس دوسرے انسان کے جسم میں لگا دینا جو اپنی زندگی بچانے کے لئے یا اپنے بنیادی اعضاء کے عمل میں سے کسی عمل کو بحال کرنے کے لئے اس کا ضرورت مند ہو ایک جائز عمل ہے، جو عضو دینے والے کے حوالہ سے انسانی کرامت کے منافی نہیں ہے، دوسری طرف یہ عضو لینے والے کے حق میں ایک نیک تعاون اور بڑی مصلحت پر مبنی خدمت ہے، جو ایک جائز اور قابل تعریف عمل ہے، بشرطیکہ درج ذیل شرائط موجود ہوں۔

۱-عضو کے لینے سے اس شخص کی طبعی زندگی کو کوئی نقصان نہ پہنچے جو اسے دے رہا ہے، کیونکہ شریعت کا اصول ہے کہ کسی نقصان کے ازالہ کے لئے اسی جیسے یا اس سے بڑے نقصان کو گوارہ نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ ایسی صورت میں عضو کی پیشکش اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مرادف ہوگی جو شرعاً ناجائز ہے۔

۲-عضو دینے کا عمل عضو دینے والے کی طرف سے رضا کارانہ اور بغیر کسی دباؤ کے ہو۔

۳-ضرورت مند مریض کے علاج کے لئے عضو کی پیوندکاری ہی طبی نقطۂ نظر سے تنہا ممکن ذریعہ رہ گیا ہو۔

۴-عضو لینے اور عضو لگانے کے عمل کی کامیابی غالبًا یا عادۃً یقینی ہو۔

دوم: مندرجہ ذیل حالتیں بدرجۂ اولی جائز شمار کی جائیں گی۔

۱-کسی مردہ انسان کا عضو دوسرے ضرورت مند انسان کے تحفظ کے لئے حاصل کیا جائے، بشرطیکہ جس کا عضو لیا جارہا ہو وہ مکلّف ہو اور اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو۔

۲-کسی مطلقاً ماکول اللحم اور ذبح شدہ جانور کا عضو کسی ضرورت مند انسان میں پیوند کاری کے لئے لیا جائے اور ضرورت پر دوسرے جانور کا بھی لیا جاسکتا ہے۔

۳- انسانی جسم سے کوئی حصہ لینا تاکہ اسی انسان کے جسم میں اس کی پیوندکاری کی جائے، مثلاً کھال یا ہڈی کا کوئی ٹکڑا لیکر جسم کے کسی دوسرے مقام پر بوقت ضرورت لگایا جائے۔

۴- معدنی یا کسی اور دھات کے مصنوعی ٹکڑے کو کسی مرض کے علاج کے لئے انسان کے جسم میں لگایا جائے، جیسے جوڑوں اور دل کے والو وغیرہ کے لئے استعمال کیا جائے۔ یہ چاروں حالتیں سابقہ شرائط کے ساتھ اکیڈمی کی رائے میں جائز ہیں۔

(۲) او آئی سی کی اکیڈمی کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: ٹسٹ ٹیوب بے بی(۱)۔

اکیڈمی کے تیسرے اجلاس منعقدہ عمان (اردن) مؤرخہ ۸-۱۳/ ۲/ ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۱-۱۶/ ۱۰/ ۱۹۸۶ء میں اس موضوع پر پیش کردہ مقالات کے جائزہ اور ماہرین واطباء کی تحقیقات سننے کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آج کل مصنوعی بارآوری کے سات طریقے رائج ہیں: (۲)

چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

۱- درج ذیل پانچ طریقے شرعاً حرام اور قطعاً ممنوع ہیں، یا تو اس لئے کہ فی نفسہ وہ غلط ہیں، یا اس لئے کہ ان کی وجہ سے نسب میں اختلاط، نسل کا ضیاع اور ان کے علاوہ دوسرے شرعی ممنوعات کا ارتکاب ہوتا ہے۔

اول: شوہر کے نطفہ اور دوسری عورت جو اس کی بیوی نہیں ہے، کے انڈے کو بارآور کیا جائے، اور پھر اسے شوہر کی بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

۱- انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے، ص: ۱۰۲-۱۰۳۔

۲- ان ساتوں طریقوں کا تذکرہ رابطہ کی اکیڈمی کے فیصلے میں تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے، یہ فیصلہ او آئی سی کی اکیڈمی سے تقریباً ایک برس پہلے کا ہے۔

دوم: شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے نطفہ اور بیوی کے انڈے کو بارآوری کے بعد بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

سوم: شوہر و بیوی کے نطفہ اور انڈے کو بیرون میں بارآور کیا جائے اور کسی تیسری اجنبی عورت کے رحم میں داخل کر دیا جائے جو رضا کارانہ حمل کے لئے تیار ہو۔

چہارم: کسی اجنبی شخص کے نطفہ اور اجنبی عورت کے انڈے کو بارآور کر کے بیوی کے رحم میں ڈالا جائے۔

پنجم: شوہر و بیوی کے نطفہ وانڈے کو بیرون میں بارآور کرنے کے بعد (اسی مرد کی) دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

۲- چھٹا اور ساتواں طریقہ تمام ضروری احتیاط کو بروئے کار لاتے ہوئے ضرورت کے وقت اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ یہ دونوں درج ذیل ہیں:

ششم: شوہر کے نطفہ اور اس کی بیوی کے انڈے کو حاصل کر کے بیرونی طور پر بارآور کیا جائے، پھر اسی بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

ہفتم: شوہر کے نطفہ کو لیکر بیوی ہی کی اندام نہانی یا رحم میں مناسب جگہ پر اندرونی بارآوری کے لئے رکھ دیا جائے۔

(۳) اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: ایڈز (۱)

۱- نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، ص: ۱۷۹---- بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی اپنے دو اجلاسوں میں ایڈز کی بابت فیصلہ صادر کیا ہے۔ ان میں سے پہلا فیصلہ (قرارداد) نمبر ۸۲، ہے، یہ فیصلہ آٹھویں سمینار (منعقدہ جون ۱۹۹۳ء) میں جاری کیا گیا تھا، یہ بہت مختصر تھا، اور اس میں موضوع سے متعلق بعض جوہری مسائل کی بابت حتمی فیصلہ نہیں کیا گیا تھا، بلکہ اس موضوع کو اگلے سمینار کے لئے مؤخر کر دیا گیا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اکیڈمی نے اپنے آٹھویں فقہی سمینار (منعقدہ اکتوبر ۱۹۹۵ء) میں چار نہایت اہم موضوعات پر غور وفکر کیا، جن میں ایک ایڈز تھا، اس کی بابت فیصلہ نو فقروں میں کیا گیا جسے ہم من وعن نقل کر رہے ہیں:

۱-اگر کوئی مرد ایڈز کا مریض ہو مگر اس نے اپنا مرض ظاہر کئے بغیر کسی خاتون سے نکاح کر لیا تو ایسی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر نکاح کے بعد مرد اس بیماری میں مبتلا ہو جائے اور خطرناک حد تک پہنچ جائے تو خاتون کے لئے فسخ نکاح کا حق ہوگا۔

۲-ایڈز کی مریضہ اگر حاملہ ہو جائے اور مستند ڈاکٹروں کی رائے میں غالب گمان یہ ہے کہ بچہ بھی اس مرض سے متاثر ہوگا، تو ایسی صورت میں حمل میں جان آنے سے پہلے جس کی مدت فقہاء نے ۱۲۰ دن لکھی ہے، اسقاط کرانے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

۳-ایڈز کے مریض کو اگر مرض نے پورے طور پر اپنی گرفت میں لے لیا ہو اور وہ زندگی کے معمولات کو ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو تو ایسے شخص کو مرض موت کا مریض سمجھا جائے گا۔

۴-ایڈز کے مریض کی یہ اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے گھر والوں یا متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دے اور خود بھی احتیاطی تدابیر ملحوظ رکھے۔

۵-ایڈز کا مریض اگر اپنے مرض کو چھپانے پر ڈاکٹر سے اصرار کر رہا ہے اور ڈاکٹر کی رائے میں اس کے مرض کو راز میں رکھنے سے اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کو ضرر لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ محکمۂ صحت اور متعلقہ حضرات کو اس کی اطلاع کر دے۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) تھا، تاکہ تمام پہلوؤں کا مطالعہ کر لیا جائے، پھر دوسرا فیصلہ نویں سمینار (منعقدہ اپریل ۱۹۹۵ء) میں کیا گیا۔ یہ چھ فقروں اور دو تجاویز پر مشتمل ایک مفصل وبھرپور فیصلہ تھا، پہلی تجویز یہ تھی کہ ایڈز کے مرض میں مبتلا ہونے کے باوجود ازدواجی معاشرت کے حق کو مزید غور وخوض کے لئے مؤخر کر دیا جائے۔ یہ فیصلہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے سے بنیادی احکام میں ہم آہنگ ہے)۔

۶-ایڈز کے مرض میں مبتلا افراد کے بارے میں ان کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان کو تنہا اور بے سہارا نہ چھوڑیں، طبی احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی پوری نگہداشت کریں، اور انہیں علاج معالجہ اور احتیاطی تدابیر فراہم کرنے میں پورا تعاون کریں۔

۷-ایڈز زدہ بچے وبچیوں کو تعلیم سے محروم کرنا درست نہیں ہے، ضروری احتیاطی طبی تدابیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی تعلیم وتربیت کا نظم کیا جائے۔

۸-ایڈز زدہ علاقہ میں آمد ورفت پر پابندی مستحسن چیز ہے، البتہ ضرورت ومجبوری کے حالات مذکورہ پابندی سے مستثنیٰ ہیں۔

۹-ایڈز کے مرض میں مبتلا شخص کا اپنے مرض کی نوعیت سے واقف ہونے کے باوجود اس مرض کو کسی بھی صحت مند انسان کی طرف عمداً منتقل کرنا حرام ہے اور ایسا کرنا گناہ کبیرہ ہے۔ اس طرح کے عمل کا مرتکب اس عمل کی نوعیت اور اس کی وجہ سے فرد یا معاشرے پر برے اثرات پڑنے کے اعتبار سے سزا کا مستحق ہے۔

(۴) المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث کا فتویٰ:

فیصلہ بابت: شراب سے بنائے گئے سرکہ کا حکم:

کونسل (مجلس) نے یہ فیصلہ کیا کہ اگر شراب خود سرکہ میں بدل جائے تو وہ بالاجماع پاک اور حلال ہوگا۔ لیکن اگر دانستہ وعمداً اسے نمک، روٹی، سرکہ یا کوئی کیمیکل ڈال کر سرکہ بنایا گیا ہوتو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں وہ پاک ہوگا، اور اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، کیونکہ ماہیت بدل گئی اور فساد پیدا کرنے والا سبب یعنی نشہ ختم ہوگیا، بعض کہتے ہیں کہ وہ پاک نہ ہوگا، نہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، کیونکہ اس سے اجتناب کا حکم ہے، حلال سمجھنے میں اس سے قربت ہوگی اس لئے جائز نہیں ہے۔ کونسل نے فریقین کے دلائل کا جائزہ لیکر پہلی رائے کو ترجیح دی، یعنی یہ کہ سرکہ پاک ہوگا اور اس سے

انتفاع جائز ہوگا، کیونکہ خودسرکہ بننے اور عمداً سرکہ بنانے دونوں سے اس وصف مفسد نشہ کا خاتمہ ہوجاتا ہے، اور وصف صلاح ثابت ہوجاتا ہے، نیز یہ اس لئے بھی جائز ہے کہ تحریم ونجاست کی علت نشہ آور ہونا ہے جو زائل ہوگیا، اور حکم اپنے وجود وعدم میں علت کے وجود وعدم پر منحصر ہوتا ہے۔ حدیث میں آیا ہے ''**نعم الإدام الخل**'' (١) (سرکہ بہترین سالن ہے)، اس سے اس قول کی تائید وتاکید ہوتی ہے کیونکہ اس میں سرکے کی مختلف قسموں کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، نہ اس کی اصل کی کھوج کا حکم دیا گیا ہے، جہاں تک اس سلسلے میں منقول ممانعت کا ذکر ہے تو وہ ابتدائی دور کی سختی کے باب سے ہے تاکہ کسی بھی حال میں اس بارے میں سستی نہ برتی جائے۔

موسوعہ فقہیہ کویتیہ (ج: ٥/ ٢٧-٢٩) میں تخلیل الخمر بعلاج کے عنوان سے جو بات شراب سے سرکہ بنانے کے متعلق آئی ہے اس کا یہاں نقل کرنا مناسب ومفید معلوم ہوتا ہے، حنابلہ وشافعیہ کہتے ہیں اور یہی امام مالک کی ایک روایت ہے کہ کسی تدبیر سے شراب کو سرکہ بنانا جائز نہیں ہے، سرکہ ڈال کر ہو یا نمک ڈال کر، اس کے پاس آگ جلا کر ہو، اس سے اس میں پاکی نہیں آئے گی کیونکہ ہم کو یہ حکم ہے کہ ہم اس سے دور رہیں اور سرکہ بنانا، شراب کے قریب جانا ہے اس غرض سے کہ اس کو مال بنایا جائے، اور یہ اس سے دور رہنے کے حکم کے منافی ہے، اور اس لئے بھی کہ جو چیز شراب کے اندر ڈالی جائے گی وہ اس میں جاتے ہی ناپاک ہوجائے گی تو بعد میں بھی ناپاک رہے گی، نیز اس لئے کہ شراب کی حرمت نازل ہونے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کو بہانے کا حکم دیا تھا، حضرت ابوطلحہ نے عرض کیا تھا کہ میرے پاس یتیموں کی شراب ہے جو ان کو وراثت میں ملی ہے، فرمایا اس کو بہادو، میں نے عرض کیا سرکہ بنالوں؟ فرمایا نہیں، ابن عباس کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی

١- مسلم (حدیث نمبر: ٢٠٥١، بروایت حضرت عائشہ۔

اللہ علیہ وسلم کو شراب کی ایک مشک کا ہدیہ کیا، آپ نے فرمایا کہ تم کو معلوم نہیں کہ اللہ نے اس کو حرام کردیا ہے، اس شخص سے ایک دوسرے آدمی نے چپکے سے کچھ کہا آپ نے فرمایا کہ کیا کہا؟ تو کہا کہ میں نے بیچ ڈالنے کو کہا ہے، آپ نے فرمایا کہ جس نے اس کا پینا حرام کیا ہے اس نے بیچنا بھی حرام قرار دیا ہے، اس شخص نے مشک کا منہ کھول کر سب بہا دیا، آپ نے اس پر کچھ نہ کہا، اگر سرکہ بنانا درست ہوتا تو آپ اس کو اس کے لئے فرماتے، اس سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے، اگر شراب سے انتفاع کا کوئی راستہ ہوتا تو آپ اس موقع سے اس کو بتاتے جبکہ ابوطلحہ کے پاس یتیموں کی شراب تھی اور یتیموں کے مال کا حکم بڑا سخت ہے، ان لوگوں کا استدلال حضرات صحابہ کے اجماع سے بھی ہے کہ حضرت عمر نے منبر پر فرمایا جو سرکہ شراب کو خراب کر کے بنایا گیا ہے اس کو مت استعمال کرو، ہاں یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کو خراب کر کے بدل دیں تو سرکہ پاک ہو جائے گا، اہل کتاب سے مسلمان سرکہ خرید سکتا ہے جب تک یہ علم نہ ہو کہ انھوں نے اس کو سرکہ بنایا ہے اس صورت میں اس کا استعمال بھی منع ہوگا۔ یہ چونکہ لوگوں کے درمیان منبر پر ایک اعلان تھا تو لوگوں کے درمیان یہ چیز مشہور تھی اور کسی نے انکار نہیں کیا، زہری بھی یہی کہتے ہیں، حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت اور مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ ایسے سرکہ کا استعمال جائز ہے اور سرکہ بنانا بھی جائز ہے، اس لئے کہ یہ اصلاح ہے اور اصلاح مباح ہے، یہ عمل کھال کی دباغت کی طرح ہے کہ دباغت سے کھال پاک ہو جاتی ہے، ارشاد نبوی ہے، جس کھال کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے، اور مردہ بکری کی کھال کے متعلق فرمایا کہ وہ ایسے ہی حلال ہے جیسے شراب کو سرکہ بنانا، تو آپ نے شراب کو سرکہ بنانے کی اجازت دی ہے جیسے سرکہ کی پاکی آپ کے اس ارشاد سے ثابت ہے **خیر خلکم خل الخراب** نیز **نعم الأدم الخل**۔ ان ارشادات میں سرکہ بنانے و بننے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ سرکہ بنانے کا عمل مفسد وصف کو ختم کر دیتا ہے اور

شراب کے اندر صلاح کا وصف پیدا کر دیتا ہے، اور اصلاح کی تدبیر مباح ہے، یہ شراب کو بہانے کی طرح ہے، امام مالک کی ایک تیسری روایت ہے اور وہی مشہور روایت ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے (حواشی کی تفصیلات چھوڑ دی گئی ہیں یہاں اس کو نقل کرنے کا مقصد مسئلہ سے متعلق مذاہب و دلائل کو سامنے لانا ہے)۔ اور شاید کہ راجح عدم جواز ہے جو پوری کونسل کی تجویز وترجیح کے خلاف ہے لیکن ان کی ترجیح قبول کی جاسکتی ہے۔

☆☆☆

مبحث ششم:

سیاست شرعیہ کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

(ا) مجمع البحوث الاِسلامیہ (ازہر) کے بعض فیصلے:

مصر کی مجمع البحوث الاِسلامیہ کے سیمناروں میں کئے جانے والے فیصلوں پر نظر رکھنے والا ہر شخص یہ محسوس کرتا ہے کہ اس ادارہ نے قضیۂ فلسطین، بالخصوص مسجد اقصی کے مسئلہ اور اسے غاصب صہیونیوں سے آزاد کرانے کے لئے جہاد کے فرض ہونے نیز دشمنوں کے معاون ممالک کی بابت موقف بیان کرنے پر بہت زیادہ توجہ دی ہے، لیکن ایسا صرف چوتھے سیمنار (١٩٦٨ء) سے لیکر آٹھویں سیمنار (١٩٧٧ء) تک رہا، غالبًا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس عرصہ میں ١٩٦٧ء کی شکست کے بعد عرب ومسلمان کچھ دنوں کے لئے بیدار ہوئے تھے، اس سلسلہ کا نقطۂ عروج رمضان ١٣٩٣ھ مطابق اکتوبر ١٩٧٣ء کی جنگ تھی(١)۔

چوتھے سیمنار کے فیصلوں میں سے ہم فلسطین ومسجد اقصی کی خاطر جہاد کے حکم کی بابت چند فقرے نقل کر رہے ہیں۔

یہ سیمنار یہ اعلان کرتا ہے:(٢)

اول: الف- قرآن مجید نے جہاد کے وجوب کے جو اسباب ذکر کئے ہیں وہ سب کے سب اسرائیلی ظلم میں پائے جاتے ہیں، اسرائیلی ظلم میں اسلامی عربی علاقہ پر قبضہ کیا گیا ہے،

١- دیگر فقہی اکیڈمیوں کے فیصلے اس عظیم مسئلہ کی بابت ہمیں نہیں ملتے ہیں، دیگر اداروں نے گزشتہ صدی کے آخری برسوں سے اب تک صرف چند اعلامیے واپیلیں ہی جاری کی ہیں۔

٢- قرارات وتوصیات المؤتمرات من الأول إلى التاسع ص۵٦، اور اگلے صفحات۔

مقدس ترین مقامات کی حرمتوں کو پامال کیا گیا ہے، مسلمانوں اور عربوں کو ان کے علاقوں سے بے دخل کیا گیا ہے، کمزوروں، بوڑھوں، عورتوں اور بچوں کو نہایت بربریت کے ساتھ قتل کیا گیا ہے۔

اس لئے ہر مسلمان پر خواہ وہ دنیا کے کسی خطہ میں آباد ہو، اپنی استطاعت کے بقدر اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنا فرض عین ہے۔

ج- یہ سمینار مسلمانوں سے یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ فلسطینیوں کی ہر وہ مدد کریں جو مدافعت ومقابلہ کے سلسلہ میں ان کی معاون ہو، اور ان کے ہدف کو حاصل کرنے میں مددگار ہو۔

سوم: یہ سمینار تمام اسلامی حکومتوں سے یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ اسرائیل سے اپنے تمام تعلقات ختم کرلیں، سمینار یہ فیصلہ بھی کرتا ہے کہ اسرائیل کے ساتھ کسی طرح کا تعلق تمام مسلمانوں کے خلاف ایک حملہ اور اسلامی تعلیمات کے خلاف عمل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا ابائهم أو أبنائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم" (مجادلہ:٢٢)۔(تم کسی ایسی قوم کو جو اللہ اور آخرت پر یقین رکھتی ہو ایسا نہیں پاؤگے کہ وہ اللہ اور رسول کے مخالفین سے محبت رکھیں، خواہ وہ ان کے آباء ہوں، اولاد ہوں، بھائی ہوں یا خاندان ہوں)۔

چہارم: الف- یہ سمینار ہر ملک اور علاقہ کے مسلمانوں سے یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ بیت المقدس اور پورے مقبوضہ علاقہ کو دشمن سے آزاد کرانے نیز اس کے تقدس اور اس کی عربیت کو یقینی بنائے رکھنے کے اپنے دینی فریضہ سے ایک لمحہ کے لئے غفلت نہ برتیں، کہ بیت المقدس قبلۂ اول، حرمین کے بعد سب سے مقدس مقام، معراج نبوی کی منزل اور نہ جانے کتنے صحابہ کی جائے شہادت ہے۔

ب: یہ سمینار مغربی پٹی کے علماء، قاضیوں اور مفتیوں کے ١٧/٥/١٣٨٧ھ مطابق ٢٢/٨/١٩٦٧ء کو جاری کردہ اس فتوے کی تائید کرتا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ دینی اعتبار سے مسجد اقصی میں آج کی معروف مسجد اقصی، مسجد صخرہ، ان دونوں کے گرد وپیش میں واقع

میدان، اور فصیل کے اندر کا پورا علاقہ شامل ہے۔

ششم: الف – یہ سمینار بعض ممالک کے ذریعہ اسرائیل کی مدد اور تائید پر زبردست تنقید کرتا ہے، اور اس تعاون وتائید کو امت مسلمہ کے خلاف سازش اور مسلمانوں کے احساسات کی توہین مانتا ہے۔

ب – یہ سمینار یہ اعلان کرتا ہے کہ مختلف ممالک کے مسلمان عالم عرب میں صہیونیوں کے نسل پرستانہ عزائم کے مقابلہ میں صرف تماشائی بنے کھڑے نہیں رہیں گے، بلکہ اپنے وطنوں اور مقدس مقامات کی حفاظت اور اپنے مغصوبہ علاقوں کی واپسی کے سلسلے میں جان ومال کی قربانی سے دریغ نہیں کریں گے(۱)۔

۱۳/رجب ۱۳۸۸ھ مطابق ۶/۱۰/۱۹۶۸ء میں قاہرہ کے مقام پر یہ فیصلہ جاری ہوا۔

(۲) رابطہ کی اکیڈمی کے بعض فیصلے:

اس موضوع سے متعلق رابطہ کی اکیڈمی کے دو ہی فیصلے ہیں، جن میں سے ایک کا تذکرہ یہاں کیا جا رہا ہے:

عرب اور اسلامی ممالک کے حکمرانوں سے نفاذ شریعت کی اپیل: (اکیڈمی کے سمیناروں کے فیصلے پہلے سمینار سے لیکر آٹھویں تک)

اپنے دوسرے سمینار میں (جس کا انعقاد مکہ مکرمہ کے اندر ۱۳۹۹ھ-۱۹۷۹ء میں ہوا) اکیڈمی کا دوسرا فیصلہ اسی مسئلہ کی بابت تھا، ذیل میں اس کا متن ملاحظہ ہو:

اکیڈمی کے اجلاس میں عرب اور اسلامی ممالک کی اس افسوسناک صورتحال پر غور کیا گیا کہ وہاں انتشار وتفرقہ ہے، عزت وسربلندی کے اسباب سے وہ دور اور اسلامی شریعت کے

۱- اگلے چار سمیناروں میں اس فیصلے کا مضمون دہرایا جاتا رہا، یہ سلسلہ ۱۹۷۷ء تک جاری رہا، پھر جب مصر واسرائیل کے درمیان امن مذاکرات شروع ہوئے اور ۱۹۷۸ء میں کیمپ ڈیوڈ معاہدہ ہوا تو یہ سلسلہ رک گیا۔

نفاذ سے گریزاں ہیں، اسلامی تعلیمات کو پس پشت ڈال کر درآمد شدہ غیر اسلامی قوانین سے وہ وابستہ ہیں۔

اکیڈمی کے اجلاس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ اکیڈمی کی اہم ترین ذمہ داری یہ ہے کہ عرب اور اسلامی ممالک کے حکمرانوں کو خطوط لکھ کر ان سے اسلامی شریعت کے جلد از جلد نفاذ کی اپیل کی جائے، جو ان کے لئے دنیا میں سربلندی اور آخرت میں کامیابی کی ضمانت ہے، اسلامی شریعت کو تھام کر وہ اپنے دشمنوں پر فتح، اپنی زندگی میں امن وامان اور ان تمام مصائب سے گلوخلاصی حاصل کر سکتے ہیں، جو شریعت پر عمل سے گریز کے نتیجہ میں انہیں درپیش ہیں۔ یہ خطوط آئندہ سطور میں ذکر کردہ مضمون کے مطابق ارسال کئے جائیں گے(۱)۔

(۳) او آئی سی کی اکیڈمی کے فیصلے:

سیاسی امور سے متعلق رابطہ کی اکیڈمی کے فیصلے جہاں بہت کم ہیں، وہیں او آئی سی کے فیصلے بہت ہیں اور گوناگوں ہیں، اسی لئے ان میں سے ایسے دو فیصلوں کا ہم نے انتخاب کیا ہے جو عصر حاضر میں عالمی پیمانے پر لوگوں کی دلچسپی کا محور رہے ہیں۔

فیصلہ بابت: حقوق انسانی اور عالمی تشدد(۲)

اسلامک فقہ اکیڈمی (بین الاقوامی) کے چودہویں سمینار منعقدہ دوحہ، قطر مؤرخہ ۸-۱۳/ ذی قعدہ ۱۴۲۳ھ مطابق ۱۱-۱۶/ جنوری ۲۰۰۲ء میں حقوق انسانی اور عالمی تشدد سے متعلق اکیڈمی کے سامنے پیش کئے جانے والے مقالات اور مباحثوں کے سننے کے بعد

۱- اگلے دو صفحات میں اس موضوع پر حکمرانوں کے نام ارسال کیا گیا خط درج ہے، یہ خط بہت نرم زبان اور ترغیب کے اسلوب میں لکھا گیا ہے جس میں حق تعالیٰ کے اس ارشاد کو سامنے رکھا گیا ہے جو فرعون کے مقابلے میں حضرت موسیٰ وحضرت ہارون کے لئے پیش کیا گیا تھا، فقولا لہ قولا لینا لعلہ یتذکر أو یخشی، طہ: ۴۴۔

۲- قرارداد نمبر: ۱۲۸۔

مندرجہ ذیل فیصلے کئے گئے:

۱-اسلام انسان کے انسان ہونے کی حیثیت سے اسے بڑی عزت دیتا ہے، اس کے حقوق تسلیم کرتا ہے، اور اس کی حرمت کا لحاظ رکھتا ہے، دنیا میں اسلامی فقہ ہی وہ اولین فقہ ہے جو داخلی اور بین الاقوامی طور پر حالت جنگ وامن میں انسانی تعلقات کے قوانین کو پیش کرتی ہے۔

۲- دہشت گردی نام ہے ہر قسم کی زیادتی کرنے، خوفزدہ کرنے یا دھمکی دینے کا اور زمین میں فساد پھیلانے کا، خواہ یہ مادی ہو یا معنوی، اور خواہ حکومتیں، جماعتیں اس کو انجام دیں یا افراد کی طرف سے ہو، اور خواہ اس کی کوئی شکل ہو جبکہ ایک انسان کے مذہب، اس کی جان، اس کی آبرو، اس کی عقل یا اس کے مال پر ناحق ظلم کیا جائے۔

۳-اکیڈمی کا ماننا ہے کہ عقیدہ اسلامی کی اشاعت ودفاع کے لئے جہاد اور اس راہ میں شہید ہوجانا، وطن کی عزت وآبرو کی حفاظت اور اس کا دفاع دہشت گردی نہیں ہے، یہ بنیادی حقوق کا دفاع ہے، اس لئے مجبور ومقہور اور مقبوضہ اقوام کا حق ہے کہ اپنی آزادی کے لئے تمام ممکنہ وسائل کو بروئے کار لائیں۔

۴- جہاد، دہشت گردی اور تشدد جیسی خاص اصطلاحوں کے مفہوم کی تعیین جن کا استعمال آج کے مختلف ذرائع ابلاغ میں ہو رہا ہے ایک علمی ضرورت ہے، ان میں کسی اصطلاح کا غلط استعمال ایسے مفہوم میں کرنا جائز نہیں ہے جو ان کا مصداق ومراد نہیں ہے۔

۵- جہاں تک دشمن کے اندر گھس جانے (خودکش حملوں) کے حکم کی بات ہے تو اکیڈمی کے خیال میں اس پر مستقل طور سے غور کرنے کے لئے اسے آئندہ کسی اجلاس تک ملتوی کیا جائے۔

سفارشات:

اکیڈمی اپیل کرتی ہے کہ دیگر معروف قانونی مجموعوں کے انداز پر بین الاقوامی انسانی قوانین کا ایک اسلامی مجموعہ لازماً مرتب کیا جائے، پھر مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے کرائے

جائیں اور دانش گاہوں کی لائبریریوں اور اقوام متحدہ کے مختلف اداروں میں انہیں رکھوایا جائے، اس طرح ہمیں بار بار یہ وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی کہ اسلام کا دہشت گردی سے کوئی تعلق نہیں ہے، پھر غیر مسلم حضرات بھی اس موضوع پر اسلام کے صحیح موقف کو سمجھ لیں گے۔

اکیڈمی سفارش کرتی ہے کہ غیر مسلموں سے تعلقات کی بابت اسلامی تصور کی توضیح کے لئے ایک اسلامی چارٹ تشکیل دینے کے لئے علماء کی ایک کمیٹی بنائی جائے، اس چارٹ کا ترجمہ مختلف عالمی زبانوں میں کیا جائے اور ساتھ ہی موجودہ مختلف ذرائع ابلاغ کے ذریعہ اس کی اشاعت کی جائے۔ یہ اسلام پر ہونے والے اعتراضات کا جواب اور غیر مسلموں کے سامنے اسلامی حقائق کی وضاحت کے لئے ضروری طریقہ ہے۔

۲-فیصلہ بابت: نیا عالمی نظام، گلوبلائزیشن، علاقائی بلاکس اوران کے اثرات (۱)

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چودہویں سمینار منعقدہ دوحہ، قطر مؤرخہ ۸-۱۳/ ۱۱/ ۱۴۲۳ھ مطابق ۱۱-۱۶/ ۱/ ۲۰۰۲ء میں متعلقہ موضوع کی بابت موصول ہوئے مقالات کو پڑھنے اور اس موضوع پر ہوئی بحثوں کو سننے کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

۱-گلوبلائزیشن اور نئے عالمی نظام کا مطلب:

اپنی شکل اور مظاہر میں گلوبلائزیشن کا مفہوم اشیاء اور افکار وخیالات کے تبادلہ کی آسانی اور اقوام وممالک کے درمیان رکاوٹوں کا خاتمہ ہے، اب دنیا ایک چھوٹے عالمی گاؤں کی مانند ہوگئی ہے، یہ نئی ٹیکنالوجی کی ترقی اور جدید بین الاقوامی طریقہ ہائے معاملات کی وجہ سے ہوا ہے، جیسے علاقائی بلاکس، ورلڈ ٹریڈ آرگنائزیشن اور ملٹی نیشنل کمپنیاں، اسی کے ساتھ ساتھ بڑی طاقتوں اور معاصر مغربی تہذیبی عوامل نے اس کے امکانات کا استحصال اپنے مفاد کے لئے کیا، جس کے

۱- قرارداد نمبر: ۱۳۴/۴۔

نتیجہ میں انسانی زندگی کے بیشتر میدانوں پر انہوں نے اپنی گرفت اور کنٹرول قائم کرلیا ہے، بلکہ ان قوتوں نے جدید ٹیکنالوجی کی مزید ترقی کی سربراہی وقیادت بھی اپنے ہاتھ میں لے لی ہے تاکہ مزید ایسے وسائل وآلات اور ٹیکنالوجی تیار کریں جو ایک جانب ان کی قوتوں اور صلاحیتوں میں مزید اضافہ کریں اور دوسری طرف انسانی زندگی کے تمام آفاق پر اس کے غلبہ اور کنٹرول کو بھی مزید مستحکم کردیں۔

اس کے ساتھ وہ تصور بھی وابستہ کیا گیا جسے نیا عالمی نظام (New World Order) کہا جاتا ہے، جو دراصل عالمی اداروں کے قیام اور عالمی کانفرنسوں کے انعقاد پر قائم ہے، جن میں مختلف تربیتی، اقتصادی، اجتماعی، ماحولیاتی اور آبادی کے مسائل پر اس انداز سے بحث وتحقیق کی جاتی ہے جس سے بڑی طاقتوں کے مفادات پورے ہوں اور معاصر مادی مغربی تہذیب کا تصور عام کیا جائے۔

اپنی اس صورت میں گلوبلائزیشن امت مسلمہ کے لئے ایک کھلا چیلنج ہے، جو ایک الٰہی پیغام رکھتی ہے، اور جس نے ایک ہدایت یافتہ انسانی تہذیب کو وجود بخشا ہے، جس تہذیب نے انسان کو ہر میدان میں فلاح وبہبود سے ہم کنار کیا، یہ صورت حال زندگی کے سیاسی، ثقافتی وتربیتی اور اقتصادی واعلامی تمام میدانوں میں امت کے علماء، حکمرانوں، مفکرین اور قائدین کے سر بڑی بھاری ذمہ داری ڈالتی ہے کہ وہ ایک عام اسلامی بیداری کے لئے کام کریں جو امت کو ترقی کی شاہراہ پر ڈال سکے۔

اور دو میدانوں میں اس کی اہمیت زیادہ ہے:

اول: امت کی نسلوں اور اس کے مختلف افراد کی حفاظت ان چیلنجوں سے کی جائے جو معاصر گلوبلائزیشن کے مظاہر مغربی اثرات کے تحت پیدا کررہے ہیں، اس کا تقاضا ہے کہ ایسی معاصر اسلامی شخصیت کی تشکیل کے لئے زبردست کوششیں کی جائیں جو جدید چیلنجوں کا مقابلہ

شعور وبصیرت کے ساتھ اور اسلام کے عمیق فہم کی بنیاد پر کر سکے، جس میں اعتدال وتوازن ہو، جو ایمان اور عمل کا جامع ہو، جو اسلامی اصولوں اور معاصر تقاضوں کا جامع ہو، اور جو اسلام کی ٹھوس بنیادوں پر ثابت قدم اور زمانہ کی ایجادات کے تئیں کشادہ قلب ہو، اس کے لئے تعلیم وتربیت کے نظام پر خاص توجہ دینی ہوگی، بالخصوص دینی نصاب کو مضبوط بنانا ہوگا، اور اس میں بیرونی قوتوں کی کسی بھی مداخلت کا انکار کرنا ہوگا۔

دوم: گلوبلائزیشن کے میکنزم اور وسائل کے ساتھ معاملہ وتعامل میں اقدامی پہلو اختیار کیا جائے، جو شعوری اور جامع اسکیم کے تحت ہو، اور اس میں تمام معاصر انسانی سماجوں کو مخاطب کیا جائے، اسلوب افہام وتفہیم کا ہو، زبان قابل فہم وادراک اور جلد بازی وسطحیت سے دور ہو، محدود نظریہ سازی نہ ہو، اور فکر، تعلیم وذرائع ابلاغ سب کو شامل ہو اور مقصد یہ ہو کہ ایسی نئی ایجادات اور علمی وترقیاتی معاشی تحقیقات انجام دی جائیں جو سماج کے ہر فرد کے لئے ایک اچھی اور باعزت زندگی کی ضمانت دیں۔

دوم: سفارشات:

اس مذکورہ بالا جامع منصوبہ کے دائرہ میں اور اس اساس پر کہ اسلام ایک عالمی دین ہے جو انسان کی دنیوی واخروی بہبود کے لئے آیا ہے، اور وہ آخری دین ہے جس کے علاوہ کچھ بھی عنداللہ مقبول نہیں، اکیڈمی درج ذیل سفارشات کرتی ہے:

١- اسلام کے عالمی اور آفاقی دین ہونے اور انسانی مشکلات کا حل پیش کرنے کی اس کی صلاحیت کی اشاعت خالص علمی اور معروضی انداز واسلوب میں کی جائے اور اس کے لئے تمام ممکنہ وسائل کا استعمال کیا جائے۔

٢- تنظیم اسلامی کانفرنس، اس کے ذیلی اداروں نیز دوسرے عالمی اداروں کو مضبوط

بنایا جائے اور ایک حقیقی عالمی اسلامی بلاک، خاص طور پر معیشت کے میدان میں، تشکیل دینے کے لئے اس کے کردار کو مستحکم کیا جائے۔

۳- مشترکہ اسلامی منڈیوں کے قیام کی سنجیدہ کوشش کی جائے اور عرب واسلامی حکومتوں کے مابین مشترکہ اقتصادی سرمایہ کاری کے پروجیکٹوں کی ہمت افزائی کی جائے۔

۴- عالم اسلامی اور نئے عالمی نظام کے پیچ رشتہ کی تشکیل کا ازسرنو خاکہ تیار کیا جائے جس میں اسلامی حکومتوں کی سالمیت اوران کی خصوصیات وآزادی کا احترام ہو اوران اقوام کی اسلامی شناخت کی حفاظت ہو۔

(۴) المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث کے فیصلے:

فیصلہ بابت: قدس سے دست برداری اللہ، رسول اور اہل ایمان سے غداری ہے(۱)۔

ارضِ اسلام کے کسی جزء سے دست برداری کسی کے لئے جائز نہیں، کیونکہ ارض اسلام کے سلسلہ میں کسی صدر، کسی حکمراں کسی وزیر یا کسی جماعت کو یہ حق نہیں کہ وہ حالات کے جبر اور دباؤ کے باعث اس سے دست بردار ہو جائے۔ تمام افراد اور جماعتوں پر ممکنہ وسائل کے ساتھ غاصبانہ قبضہ کا مقابلہ اور بیت المقدس کو آزاد کرا کے اسے دارالاسلام میں لوٹانا واجب ہے۔ اگر امت کی ایک نسل اس فرض سے عاجز ہو یا اس سے غفلت برتے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ قیامت تک کی آنے والی نسلوں پر بھی وہ اپنی یہ بے بسی اور غفلت تھوپے، اس لئے کونسل کا فتوی ہے کہ القدس یا فلسطین کی کسی بھی جگہ میں دشمنوں کے ہاتھ زمین بیچنا یا وہاں کے گھر سے بے گھر کئے گئے پناہ گزینوں کی طرف سے معاوضہ قبول کرنا حرام ہے، کیونکہ دارالاسلام سے دست برداری یا اس کا معاوضہ لینا کسی بھی حال میں جائز نہیں، جو ایسا کرے گا وہ اللہ، رسول اور اہل ایمان سے خیانت کرے گا، یہ حکم عام اسلامی آراضی کا ہے، اور جب معاملہ قدس شریف کا ہو

۱- چھٹے سمینار منعقدہ ڈبلن (مؤرخہ ۲۸/۵-۱۴۲۱/۶/۳ھ مطابق ۲۸/۸-۲۰۰۰/۹/۱ء) کا پہلا فیصلہ۔

تو آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ پھر حکم کیا ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قبلۂ اول، مسجد اقصی کا شہر اور مکہ ومدینہ کے بعد تیسرا مقدس اسلامی شہر اور اسراء ومعراج کی سرزمین ہے، جس کی فضیلت کے لئے قرآن کی یہ آیت ہی کافی ہے: ''**سبحان الذی اسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام إلی المسجد الأقصی الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا إنه هو السمیع البصیر**'' (بنی اسرائیل:۱)، (پاک ہے وہ جو لے گیا ایک رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے دور کی اس مسجد تک جس کے ماحول کو اس نے برکت دی ہے تاکہ اسے اپنی کچھ نشانیوں کا مشاہدہ کرائے)۔

اسی وجہ سے مسلمان مشرق کے ہوں یا مغرب کے قدس ان کے دلوں میں ہے، وہ اس سے تعلق ومحبت رکھتے ہیں۔ اس کے محترم مقامات کو مقدس سمجھتے ہیں اور اس کے معاملات سے زبردست دلچسپی لیتے ہیں، اسی وجہ سے مسئلۂ فلسطین مسلمانان عالم کی پہلی ترجیح ہے، اس کے لئے وہ لڑ رہے ہیں اور اس کے راستہ میں ہر قسم کی قربانیاں دے رہے ہیں، القدس صرف فلسطینیوں کا نہیں وہ تمام مسلمانوں کا ہے، خواہ وہ عرب ہوں یا عجم، تمام عربوں کا ہے مسلمان ہوں یا عیسائی۔

فلسطینیوں کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ تنہا القدس کا فیصلہ کرلیں، اور مسلمانانِ عالم کو نظر انداز کردیں، لیکن ساتھ ہی تمام مسلمانان عالم پر بھی یہ واجب ہے کہ وہ بیت المقدس اور مسجد اقصی کے تحفظ کے لئے جو بھی بن پڑتا ہو کریں، یہ سب کا اجتماعی فرض ہے، سب کو اپنے تمام وسائل اس کی حفاظت کے لئے اکٹھے کرنے ضروری ہیں، ورنہ سب گناہ گار ہوں گے، جیسا کہ فرمایا گیا: ''**یا ایها الذین آمنوا مالکم إذا قیل لکم في سبیل الله أثاقلتم إلی الأرض أرضیتم بالحیاة الدنیا من الآخرة فما متاع الحیاة الدنیا في الآخرة إلا قلیل ألا تنفروا یعذبکم عذابا ألیما ویستبدل قوما غیرکم ولا تضروه شیئا والله علی کل شئ قدیر**'' (توبہ:۳۹-۳۸)، (اے ایمان والو! تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا

ہے کہ چلو اللہ کے راستہ میں کوچ کرو تو تم زمین سے لگے جاتے ہو، کیا تم آخرت کے عوض دنیا کی زندگی پر ہی ریجھ گئے ہو، سنو! دنیا کی زندگی تو آخرت کے مقابلہ میں کچھ یونہی سی ہے، اگر تم نے کوچ نہ کیا تو تمہیں اللہ تعالیٰ دودناک سزا دے گا، اور تمہارے سوا اور لوگوں کو بدل لائے گا، تم اللہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے)۔

اس سے پہلے بھی جب صلیبیوں نے بیت المقدس پر قبضہ کیا تھا تو اس کی آزادی کے لئے غیر عرب مسلمانوں نے ہی کام کیا تھا، مثلاً عماد الدین زنگی (۱) اور ان کے شاگرد صلاح الدین ایوبی کردی جن کے ہاتھ پر اللہ نے قدس کو آزاد کیا، اور آج بھی پوری دنیا میں ایک ارب تینتیس کروڑ سے زائد مسلمان قدس کے نام پر قربانیاں دینے کے لئے تیار ہیں۔ یہ جذبہ مشرق میں فلپائن اور انڈونیشیا سے مغرب عربی میں موریٹانیا تک دیکھا جا سکتا ہے، اگر بعض مسلمان حکمرانوں کی طرف سے اس قسم کے جذبہ کا کوئی اظہار نہیں ہوتا تو یہ افسوس ناک بات ہے۔ قدس ارض اسلام، دارالاسلام اور وطن اسلامی کا ایک حصہ ہے، مسلمان یہاں چودہ سو سال سے رہ رہے ہیں، انھوں نے اسے یہودیوں سے چھینا نہیں تھا، کہ ان کی فتح سے سینکڑوں سال پہلے یہاں سے یہودیوں کا وجود ختم ہو چکا تھا، ان کی سلطنت بھی سینکڑوں سال پہلے ختم ہو چکی تھی، ان کی حکومت

۱- عماد الدین زنگی، ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ (۲۲۱/۱۲) کے اندر ۵۴۱ھ کی وفیات میں مذکور ہے، اسی سال عماد الدین زندگی کو قتل کیا گیا جو ترکی تھے اور مول وہلب وغیرہ کے حاکم تھے، انھوں نے جعبر کے قلعہ کا محاصرہ کر رکھا تھا زنگی بہت اچھے حکمرانوں اور اچھی صورت وسیرت کے مالک تھے، بڑے بہادر وہمت ور نیز سمجھدار تھے، علاقہ کے تمام حکمراں ان کے تابع تھے، رعایا کی خواتین کی بابت بڑی غیرت کے حامل تھے، حکمرانوں کے درمیان معاملات میں سب سے اچھے اور عوام پر انتہائی مہربان تھے)۔ ان کے بیٹے نور الدین زنگی شہید (نور الدین محمد ابن زنگی۔ البدایہ والنہایہ (۱۲/ ۳۵۳) کے اندر ۵۶۹ء کی وفیات میں اسی سال میں سلطان ملک عادل نور الدین کی وفات ہوئی جو شام وغیرہ کے حاکم تھے، انگریزوں و یورپ سے جہاد کرنے والے تھے، معروف کا حکم کرنے والے، منکر سے روکنے والے تھے، علماء وفقراء وصالحین سے محبت رکھتے تھے۔

فلسطین میں صرف چند سو سال ہی رہی، جبکہ یبوسی عرب ہزاروں سال یہاں رہے۔ حضرت عمر بن خطاب نے اسے عیسائی بطریق صفرینوس سے لیا تھا، اور عیسائیوں سے حضرت عمر کے درمیان ہونے والے معاہدہ کی ایک شق یہ تھی کہ یہاں یہودی نہیں رہیں گے(۱)۔

☆☆☆

۱- مسلمانوں نے قدس کو حضرت عمر کے عہد خلافت میں ۱۵ھ مطابق ۶۳۶ء میں فتح کیا تھا، بتایا جاتا ہے کہ حضرت ابوعبیدہ بن جراح کی قیادت میں اسلامی لشکر نے اس شہر کا چار مہینے سے زائدہ مدت کے لئے محاصرہ کیا تھا، پھر یہاں کے رومن حکمراں صفرینوس نے امان طلب کی اور شہر کی چابی بغیر کسی لڑائی جھگڑے کے خلیفۃ المسلمین کے ہاتھوں میں سونپی، حضرت عمر کی قیادت میں ہی مسلمانوں کا لشکر قدس میں داخل ہوا، آپ نے وہاں کے باشندوں کو امان دی، قدس کی فتوحات میں یہ فتح ایسی پہلی اور آخری فتح تھی جس میں ایک قطرہ خون بھی نہیں بہا، تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو:www.rulearab.ru/mosque.htm۔

مبحث هفتم:

عام سماجی امور کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے چند فیصلے

عام سماجی امور کا مطلب:

عام سماجی امور سے مراد وہ مسائل ہیں جو اسلامی معاشرہ کو ایک معاشرہ ہونے کی حیثیت سے درپیش ہیں اور وہ پچھلے چھ موضوعات (عبادات، عائلی امور، مالی معاملات، صحت وطب اور سیاست شرعیہ) سے متعلق نہیں ہیں۔

مثلاً: عورت اور ترقی ومعاشرہ کے سلسلے میں اس کا کردار، روزگار اور مزدوروں سے متعلق مسائل، خاندان، تربیت، تعلیم اور نوجوانوں سے متعلق مسائل۔

ان کے علاوہ ثقافت، فنون اور عام سماجی سرگرمیوں کے مسائل کو بھی اس فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہے، جیسے تھیٹر، ایکٹنگ، میڈیا، کھیل، لباس، زینت نیز اشیاء خورد ونوش سے متعلق مسائل۔

اس سلسلہ میں اجتماعی اجتہادات کی کیفیت:

فقہ اکیڈمیوں نے ان مسائل کی بابت نسبتاً کم ہی توجہ دی ہے، گوکہ ان مسائل کی بابت ان اکیڈمیوں کے اجتہادات بہت قیمتی ہیں۔

جب کہ شرعی فتوی کمیٹیوں وبورڈس نے ان مسائل پر بہت توجہ دی ہے، ایسا دووجہوں سے ہے، (١) ان مسائل کی بابت مستفتیوں کی کثرت، (٢) ان اداروں کی نشستیں ہفتہ واری یا ماہانہ ہوتی ہیں، جب کہ فقہ اکیڈمیوں کے اجلاس سالانہ یا شش ماہی ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے

اجتماعی اجتہاد کے مسائل میں اضافہ ہوجاتا ہے، ان اداروں کے ذریعہ کئے گئے ایسے اجتہادات اس چوتھے باب کی دوسری فصل میں مذکور ہوں گے۔

(۱) مجمع البحوث الإسلامیہ (ازہر) کے فیصلے:

تحدید نسل ونوجوانوں کی تربیت کی بابت فیصلے (۱)۔

مجمع البحوث الإسلامیہ نے اپنے دوسرے سمینار (۲) کی دوسری نشست میں بہت سے اہم مسائل پر غور وفکر کیا اوران کی بابت مناسب فیصلے جاری کئے۔

ان مسائل میں خاندان ونوجوانوں سے متعلق بہت سے فیصلے تھے، جن میں سے دو کا ہم ذکر کررہے ہیں:

اول: فیصلہ بابت: تحدید نسل (۳)۔

یہ سمینار یہ فیصلہ کرتا ہے:

۱- اسلام نے کثرت نسل کی ترغیب دی ہے، اس لئے کہ کثرت آبادی امت اسلامیہ کو سماجی، معاشی اور جنگی طور پر تقویت بخشتی ہے، اوراس کے لئے عزت وقوت کا باعث ہے۔

۲- اگر کوئی ذاتی ضرورت تحدید نسل کو لازمی قرار دیتی ہو تو زوجین کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے مطابق راہ اختیار کریں، اس ضرورت کی بابت فیصلہ انسان کے ضمیر ودین پر متروک ہے۔

۳- شرعاً ایسے قوانین بنانا صحیح نہیں ہیں جو لوگوں کو کسی بھی طرح سے تحدید نسل پر

۱- قرارات وتوصیات المؤتمرات السابقۃ من الأول إلی التاسع، ص: ۳۴-۳۵۔

۲- منعقدہ قاہرہ، ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء۔

۳- اسی موضوع کی بابت رابطہ کی اکیڈمی نے اپنے تیسرے اجلاس (منعقدہ ۱۴۰۰ھ) میں فیصلہ کیا اور او آئی سی کی اکیڈمی نے بھی اپنے پانچویں اجلاس (منعقدہ ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء) میں ایسا ہی فیصلہ کیا تھا۔

مجبور کریں۔

۴-تحدید نسل کے مقصد سے اسقاط حمل یا بانجھ پن کا سبب بننے والے وسائل کا استعمال زوجین یا کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے۔

سمینار یہ سفارش کرتا ہے کہ تحدید نسل کی بابت مذکورہ بالا فیصلوں سے شہریوں کو آگاہ کیا جائے۔

دوم: فیصلہ بابت نوجوانوں کی تربیت:

اس سمینار کی رائے ہے کہ:

۱-نوجوان جس طرح کے انحراف ودینی انحطاط کا شکار ہورہے ہیں اس سے حفاظت کا بہترین وسیلہ دینی تربیت اور دلوں میں ایمان وخیر کی آبیاری ہے۔

۲-بعض نوجوانوں کا انحراف اوران کے ذریعہ دینی شعائر کا ترک ایک نفسانی مرض ہے، جس کا علاج نرمی، خیرخواہی اور دلربائی کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے(۱)۔

(۲) رابطۂ عالم اسلامی کی اکیڈمی کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: باکسنگ، فری اسٹائل فائٹنگ اور بیل کے ساتھ کشتی (۲)۔

اسلامی فقہی اکیڈمی نے باکسنگ اور فری اسٹائل فائٹنگ کو ایک جائز جسمانی ورزش سمجھنے نیز بعض غیر مسلم ممالک میں رائج بیلوں کے ساتھ کشتی (Bull Fighting) کے جواز وعدم جواز پر غور کیا۔

اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر غور وخوض اور اس موضوع پر لکھے گئے، ماہر اطباء کے

۱- اس کے بعد پانچ سفارشات مزید ہیں جن کا تعلق نوجوانوں کی تربیت سے ہی ہے، ملاحظہ ہو حوالۂ بالا، ص: ۳۵-۳۶۔

۲- تیسرے سمینار منعقدہ مکہ مکرمہ صفر ۱۴۰۸ھ مطابق اکتوبر ۱۹۸۷ء کا تیسرا فیصلہ۔

مقالات (ان ماہرین سے اکیڈمی نے ہی پچھلے سمینار میں اس موضوع پر لکھنے کی فرمائش کی تھی) کے مطالعہ کے بعد اس اجلاس نے یہ طے کیا کہ:

اول: باکسنگ:

اجلاس کی متفقہ رائے ہے کہ ان دنوں باکسنگ (مکے بازی) کے جو مقابلے منعقد ہوتے ہیں وہ شریعت اسلامی میں بالکل حرام ہیں، کیونکہ ان میں فریق مقابل کو ایسی شدید جسمانی اذیت پہنچانے کو بالکل جائز تصور کیا جاتا ہے جس سے ہوسکتا ہے کہ مقابل اندھے پن، سخت نقصان، دماغی چوٹ یا گہرے ٹوٹ پھوٹ بلکہ موت سے بھی دو چار ہوجائے، اس میں مارنے والے پر اس نقصان کی کوئی ذمہ داری بھی عائد نہیں ہوتی ہے، جیتنے والے کے حامیوں کو اس کی جیت پر خوشی اور مد مقابل کی اذیت پر مسرت ہوتی ہے جو اسلام میں ہر اعتبار سے حرام اور نا قابل قبول ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (بقرہ:١٩٥)، (اور اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو)، نیز ارشاد ہے: "ولا تقتلوا انفسكم إن الله كان بكم رحيما" (نساء:٢٩)، (اور تم اپنے نفسوں کو قتل نہ کرو، بلا شبہ اللہ تعالیٰ تم پر بڑا مہربان ہے)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (نہ نقصان اٹھاؤ اور نہ نقصان پہنچاؤ)(١)۔

فقہاء اسلام نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا خون دوسرے کے لئے مباح کردے اور کہے کہ مجھے قتل کردو تو بھی اس کا قتل جائز نہیں ہے، اگر دوسرا شخص ایسا کرتا ہے تو وہ اس کا ذمہ دار اور سزا کا مستحق ہوگا۔

لہٰذا اکیڈمی طے کرتی ہے کہ باکسنگ نہ تو جائز ہے اور نہ اسے جسمانی ورزش کا نام دینا صحیح ہے، کیونکہ ورزش میں مشقت ہوتی ہے، دوسرے کو ایذا یا ضرر پہنچانا نہیں ہوتا، علاقائی ورزشی

١- رواہ الحاکم: ٥: ٢٣٤٥، صحیح لغیرہ۔

پروگراموں کی فہرست سے اسے خارج کرنا اوراس کے عالمی مقابلوں میں شرکت نہ کرنا واجب ہے، اکیڈمی یہ بھی فیصلہ کرتی ہے کہ ٹی وی پروگراموں پر انہیں نشر کرنا جائز نہیں ہے، تاکہ نئی نسل کے بچے انہیں سیکھنے اور نقل کرنے سے محفوظ رہیں۔

دوم: فری اسٹائل فائٹنگ:

فری اسٹائل فائٹنگ جس میں لڑنے والے ایک دوسرے کی ایذا رسانی کو مباح سمجھتے ہیں، اکیڈمی کے اس اجلاس کے خیال میں یہ پوری طرح باکسنگ کے مشابہ ہے، دونوں کی ظاہری شکلوں میں فرق کے باوجود وہ تمام شرعی ممنوعات جن کا باکسنگ کے تحت ذکر ہوا، فری اسٹائل فائٹنگ میں بھی پائی جاتی ہیں، جس کے مقابلے منعقد ہوتے ہیں، لہٰذا یہ بھی شرعاً حرام ہیں، کشتی کی دوسری شکلیں جو محض جسمانی ورزش کے لئے کھیلی جاتی ہیں اوران میں ایذا رسانی کو مباح نہیں سمجھا جاتا ہے شرعاً جائز ہیں، اوراجلاس کے خیال میں ان میں کوئی شرعاً مانع نہیں ہے۔

سوم: بیلوں کے ساتھ کشتی:

بعض ممالک میں بیلوں کے ساتھ کشتی کا رواج ہے، اس میں تربیت یافتہ مسلح انسان اپنی مہارت سے مدمقابل بیل کو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، اسلام کی نظر میں یہ بھی شرعاً حرام ہے، کیونکہ اس میں جانور کو ایذا پہنچا کر اور جسم میں نیزے سے بھونک کر قتل کیا جاتا ہے، اور بیشتر اوقات خود بیل بھی اپنے مقابل انسان کو ختم کردیتا ہے، یہ لڑائی ایک وحشیانہ عمل ہے، جسے اسلامی شریعت تسلیم نہیں کرتی ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح حدیث میں مروی ہے کہ ''ایک عورت نے ایک بلی کو باندھ رکھا تھا، نہ اسے کھلاتی پلاتی تھی اور نہ اسے چھوڑتی ہی تھی کہ وہ خود گھوم پھر کر زمین سے کھالے، اپنی اس عمل کی وجہ سے وہ عورت جہنم میں ڈالی گئی'' (اس مضمون کی حدیث بخاری: ۳۱۴۰ اور مسلم: ۲۶۱۹ میں ملتے جلتے الفاظ میں آئی ہے قصہ معروف ہے)، لہٰذا جب بلی کو باندھ کر رکھنے سے قیامت کے دن

جہنم میں داخل ہونا پڑے تو بیل کو اسلحہ سے تکلیف پہنچا پہنچا کر مارڈالنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

چہارم: جانوروں کی لڑائی:

اکیڈمی طے کرتی ہے کہ بعض ممالک میں اونٹوں، مینڈھوں، مرغوں وغیرہ کے لڑانے کا جو رواج ہے جن میں ایک جانور دوسرے کو زخمی یا ختم کر دیتا ہے، یہ بھی حرام ہے۔
وصلی اللہ علی سیدنا محمد، وعلی آلہ وصحبہ، وسلم تسلیما کثیراً، والحمد للہ رب العالمین۔

(۳) او آئی سی کی اکیڈمی کے فیصلے:

مسلم معاشرہ کی ترقی میں عورت کے کردار سے متعلق تجویز وفیصلہ:

(یہ اکیڈمی کی تجویز ۱۱۴ ہے جو جمادی الاخری ۱۴۲۱ھ ستمبر ۲۰۰۰ء میں ریاض میں منعقدہ اٹھارہویں سمینار کی آٹھویں تجویز ہے نیز مجلس اور بی کے پانچویں سمینار کی پانچویں تجویز بھی ملاحظہ ہو بعنوان عام کاموں میں عورت کی شرکت)۔

تہران میں ذی قعدہ ۱۴۱۵ھ/ اپریل ۱۹۹۵ء کو ''مسلم معاشرہ کے ارتقاء میں عورت کا کردار'' کے موضوع پر ہونے والے ماہرین کے مذاکرہ کی سفارشات کے مطالعہ کے بعد اسلام کی نگاہ میں عورت کی ان اقدار کی حمایت کے لئے جن کی مخالفت عالمی خواتین کانفرنسوں بالخصوص قاہرہ و بیجنگ اور بعد کی کانفرنسوں میں کی گئی ہے اکیڈمی نے درج ذیل فیصلے کئے ہیں:

اول: اسلام کے مقاصد میں سے یہ ہے کہ ایسا معاشرہ تشکیل دیا جائے جس میں عورت و مرد دونوں کا معاشرہ کی تشکیل وترقی میں ایک بھرپور ومکمل رول ہو، اس ضمن میں اسلام عورت کو اس کے تمام حقوق ایسی بنیاد پر دیتا ہے جو اس کی شخصیت، اس کی صلاحیتوں، امنگوں، آرزوؤں اور زندگی میں اس کے بنیادی رول سے مطابقت رکھتے ہیں، اسلامی نظریہ حیات میں معاشرہ ایک ایسی مکمل یونٹ ہے جس میں عورت و مرد دونوں کے درمیان تقابل ہمہ گیر طریقہ پر انجام پاتا ہے، قرآن کریم

اور سنت نبویہ بھی اسی پر زور دیتے ہیں کہ امت کے اندر اس کے تمام زندہ عناصر میں ایک وحدت ہو، اس لحاظ سے اسلامی معاشرہ میں عورت اور مرد دونوں کی اپنی شخصیت اور اپنا مرتبہ ہے۔

دوم: شرعی نکاح پر مبنی خاندان ایک صالح اجتماعی وجود کے لئے بنیادی پتھر ہے، اسی لئے اسلام خاندان کی ہر دوسری خودساختہ شکل اور شرعی دائرہ سے باہر ہر دوسرے تعلق کو مسترد کرتا ہے، اس خاندانی نظام کی مضبوطی اور بہبود میں اپنی مامتا اور دوسرے خصائص کے تقاضوں کی رو سے عورت کا کردار بنیادی ہے۔

سوم: ماں بننا عورت کے فطری وظائف حیات میں سے ایک ہے، اور اس عظیم ذمہ داری کو بہترین طریقہ پر وہ اسی وقت ادا کرسکتی ہے اورنئی نسلوں کو پروان چڑھا سکتی ہے جب اسے اپنی زندگی سے تعلق رکھنے والے میدانوں میں اپنے بنیادی فریضہ کی ادائیگی کے لئے سارے اسلامی حقوق دیئے جائیں۔

چہارم: انسانی تکریم کے لحاظ سے مرد وعورت دونوں برابر ہیں،عورت کے کچھ حقوق بھی ہیں، اور اس پر کچھ واجبات بھی، جو اس کی فطرت، صلاحیت اور ساخت سے میل کھاتے ہیں،اور جہاں مرد وعورت دونوں الگ الگ فطری خصوصیات رکھتے ہیں وہیں شریعت کی جانب سے ان پر آنے والی ذمہ داریوں میں وہ ایک دوسرے کی تکمیل بھی کرتے ہیں۔

پنجم: سارے میدانوں میں عورت کے احترام کی دعوت دی جائے اور اس تشدد کو مسترد کیا جائے جو اسے آج بھی بعض معاشروں میں جھیلنا پڑ رہا ہے، مثلاً گھریلو سختیاں، جنسی استحصال، فحش واباحیت پر مبنی تصویریں،عورت کے ذریعہ تجارت، اور مختلف انداز سے جنسی طور پر ہراساں کیا جانا وغیرہ جیسی چیزیں، جو ان معاشروں میں عام ہیں جو عورت کو حقیر سمجھتے ہیں، اور اس کے شرعی حقوق کے منکر ہیں، یہ ایسے نازیبا امور ہیں جو باہر سے آئے ہیں، اسلام کا ان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ششم: ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عورت کے مثبت کردار کو تقویت پہنچائی جائے، اور اشتہارات وذرائع ابلاغ میں اس کے استحصال کی تمام شکلوں کو ختم کیا جائے، اور تہذیبی اخلاقیات کو بدنما اور بھونڈا بنا کر پیش کرنے کو مسترد کیا جائے، کیونکہ اس سے عورت کی شخصیت کی تحقیر اور تذلیل ہوتی ہے۔

ہفتم: کمزور طبقوں اور عورتوں بالخصوص ان مسلمان عورتوں کی مشکلات کو کم کرنے کی ہر طرح کوشش کی جائے جو مسلح کش مکش، غیروں کے قبضہ، فقروفاقہ اور بیرونی معاشی دباؤ سے دوچار ہیں۔

ہشتم: مسلسل اور ہمہ جہت ارتقاء دینی واخلاقی بنیادوں کے بغیر ممکن نہیں، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ تمام بیرونی کلچر اور من گھڑت معاشرتی تصورات کو تھوپنے کی کوششوں کو مسترد کیا جائے، اور عورت سے متعلق اسلامی تصورات اور احکام کے خلاف بعض اطراف سے جاری مستقل حملوں کی مذمت کی جائے۔

نہم: بعض حکومتوں کے ان اقدامات کی شدید مذمت کی جائے جو عورت کو دین کی پابندی اور شعائر اسلامی کے قیام سے روکتی ہیں، اور اللہ کی طرف سے اس پر عائد کئے گئے فرائض مثلاً پردہ واحتیاط وغیرہ سے اسے روکتی ہیں۔

دہم: تعلیم نسواں کے تمام اداروں کو تمام مراحل میں مردوں کی تعلیم سے علاحدہ کیا جائے، تاکہ عورت کے شرعی حقوق کی پاسداری اور اقتضائے شریعت پر عمل درآمد ہو۔

یازدہم: اس اعلامیہ کی دفعات میں سے کسی بھی دفعہ کی تشریح وتوضیح کے لئے شریعت اسلامی کے اساسی مصادر ہی واحد مرجع ہیں۔

(۴) اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: انٹرنٹ اور جدید ذرائع ابلاغ کا دینی مقاصد کے لئے استعمال: (۱)۔

۱- نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے، ص: ۱۹۳-۱۹۵۔

فقہ اکیڈمی کے بارہویں سمینار میں اس موضوع پر غور وخوض کے بعد متعدد فیصلے کئے گئے جن میں سے چند اہم یہ ہیں:

۴- بنیادی طور پر انٹرنٹ آج کے زمانے کا سب سے اہم ذریعہ ابلاغ ہے، اس کی حیثیت اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کے لئے ایک ذریعہ اور وسیلہ کی ہے، اور ذرائع کا حکم شرعی متعین کرتے وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ ان ذرائع کا استعمال کن مقاصد کے لئے ہورہا ہے، ذرائع ووسائل کا استعمال جائز مقاصد کے لئے شرعاً جائز اور ناجائز مقاصد کے لئے ناجائز ہے۔ پھر ان کا شرعی حکم اس طرح متعین ہوگا کہ ان مقاصد کا حصول فرض وواجب ہے یا مستحب ہے یا مباح ہے۔ اور ان وسائل کا استعمال مکمل طور پر ان مقاصد کے حصول کے لئے جس حد تک ضروری ہو اسی کے بقدر ان وسائل کا استعمال فرض یا مستحب یا جائز ہوگا۔

ان اصولوں کی روشنی میں شرکاء سمینار کی رائے ہے کہ انٹرنٹ کا استعمال ایک شرعی دینی، دعوتی، اجتماعی فلاح کے ذریعہ اور وسیلہ کی حیثیت سے جائز اور بعض دفعہ ضروری ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ عرض اور پیشکش کے طریقے میں منکرات اور محرمات شرعیہ سے بچا جائے۔

۵- ٹیلی ویژن ایک ایسا ذریعہ ابلاغ ہے جس کے ذریعہ نہ صرف آواز بلکہ بولنے والوں کی صورتیں بھی سامعین وناظرین کے سامنے پیش ہوجاتی ہیں، کبھی نشر مباشر (براہ راست نقل وارسال) کے ذریعہ چلتی پھرتی صورتیں منتقل کی جاتی ہیں، اور کبھی کسی مجلس، کسی عمل، کسی کھیل یا کسی تقریب کو ویڈیو کیسٹ میں محفوظ کرلیا جاتا ہے اور بعد میں اس کو نشر کیا جاتا ہے۔

ٹیلی ویژن کے مسئلہ میں ایک دشواری تو یہ ہے کہ اس میں جو صورتیں ناظرین تک منتقل ہوتی ہیں آیا وہ اس تصویر کشی کا محل ومورد ہیں جن کے ممنوع ہونے کی صراحت حدیث نبوی میں آئی ہے یا نہیں؟ عام طور پر علماء ہند اس طرح کے عکس ریز کیمروں سے لی گئی تصویر کو بھی اس

تصویر کشی کا حصہ مانتے ہیں، ممالک عربیہ کے بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ فوٹو گرافی ممنوع تصویر سازی کا محل نہیں۔ (شاید مراد شیخ محمد بخیت مطیعی کی رائے وترجیح ہے جو انھوں نے اپنے مشہور رسالہ القول الکافی فی اباحۃ التصویر الفوتوغرافی میں ذکر کی ہے)۔

ٹیلی ویژن کے ساتھ دوسری دشواری اس کے استعمال کی ہے، تفریحات (Entertainment) تجارتی اشتہارات کے ذریعہ عورتوں کی عریاں تصویروں کی اشاعت، بے حیائی، فحاشی کو عام کرنا، ایسی فحش فلموں کا نشر کیا جانا، جس کو باپ، بیٹا، ماں، بیٹی ایک ساتھ دیکھ نہیں سکتے، پھر بچوں کو اس طرح اپنے سحر میں گرفتار کر لینا کہ ان کی تعلیمی دلچسپی ختم ہو جائے، یہ وہ برائیاں ہیں جن کی وجہ سے ٹیلی ویژن موجودہ سماج کے لئے ایک بڑا ناسور بن گیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ٹیلی ویژن کے ذریعہ کچھ مفید کام لئے جا سکتے ہیں اور لئے جاتے ہیں، لیکن معاشرہ کو پہنچنے والا ضرر اس سے حاصل ہونے والے نفع سے کہیں زائد ہے۔ "وإثمهما أكبر من نفعهما"۔

ان حالات میں شرکاء سمینار ٹیلی ویژن کے استعمال اور اس کے ذریعہ ان منکرات وفواحش کی اشاعت کو ناجائز اور معاشرے کے لئے تباہی کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے اس سے اجتناب کی تلقین کرتے ہیں۔

٦- ایک اہم سوال ان چینلس کے حکم شرعی کا ہے جو خالص دینی ودعوتی مقاصد کے لئے قائم کئے گئے ہیں اور قائم کئے جا رہے ہیں، اور ہر طرح کی فحاشی، عریانی سے پاک اور خالی ہیں، کیا ایسے چینلس (Channels) کا قائم کرنا اور ان سے استفادہ کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

اکثر شرکاء سمینار اس کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض حضرات ان حالات میں بھی اجازت نہیں دیتے۔

(۵) المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث کا فیصلہ:

فیصلہ بابت: ملازم کا عام سامانوں کو اپنے ذاتی کام میں استعمال کرنا: (۱)۔

عام یا اس نوعیت کے مال جیسے ریاست، حکومتی اداروں اور پرائیوٹ کمپنیوں کے اموال میں اصل ممانعت ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ کتاب وسنت کے نصوص عام مال کو بغیر کسی حق کے استعمال کرنے پر شدید وعید سناتے ہیں، فقہاء نے عام مال کو مالِ یتیم کے درجہ میں رکھا ہے کہ اس کی حفاظت واجب اور اس سے کچھ لینا شدید حرام ہے، ہاں اس سے وہ چیزیں مستثنی ہوں گی جن کو عرف میں درگزر کر دیا جاتا ہے، یعنی وہ اشیاء صرف جن کے استعمال کو ضمناً جائز قرار دیکر معاف سمجھا جاتا ہے، تاہم اس میں وسعت کی کوشش نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اصل ممانعت ہے، اور دین کے پابند وحریص مسلمان کے لئے ورع وتقوی ہی اولی وبہتر ہے (ایک حدیث نبوی میں ارشاد فرمایا گیا ہے): "من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه" (یہ ایک حدیث کا ایک جملہ ہے، جسے امام بخاری (۲) نے نقل کیا ہے)۔ (جو شبہات سے بچا اس نے اپنا دین اور اپنی آبرو بچائی)۔

☆☆☆

۱- مسلم اقلیتوں کے مسائل اوران سے متعلق معاصر فقہاء کے اجتماعی فیصلے اور فتاوی، ص: ۱۱۹۔

۲- حدیث نمبر: ۱۹٦۴) اور امام مسلم (حدیث نمبر: ۱۵۹۹)۔

دوسری فصل

اجتماعی فتوی کمیٹیوں اور بورڈس کے کچھ فتاوی

مبحث اول: عقیدہ وفکر اسلامی سے متعلق مسائل کی بابت چند اجتماعی فتاوی

مبحث دوم: عبادات سے متعلق چند اجتماعی فتاوی

مبحث سوم: عائلی مسائل سے متعلق چند اجتماعی فتاوی

مبحث چہارم: مالیات وبینکنگ سے متعلق چند اجتماعی فتاوی

مبحث پنجم: صحت وطب سے متعلق امور کی بابت چند اجتماعی فتاوی

مبحث ششم: سیاست شرعیہ کی بابت چند اجتماعی فتاوی

مبحث ہفتم: عام سماجی امور کی بابت چند اجتماعی فتاوی

مبحث اول:

عقیدہ وفکر اسلامی سے متعلق مسائل کی بابت چند اجتماعی فتاوی(١)

(ا) وزارت اوقاف-کویت-کی فتوی کمیٹی کا فتوی:

فتوی بابت: سحر سیکھنا(٢)۔

ایک مستفتی عبدالرحمان نے مندرجہ ذیل سوال ارسال کیا:

مسلمان ہونے کے ناطے کیا ہم سحر پر یقین رکھ سکتے ہیں، اگر جواب ہاں میں ہے، تو پھر شریعت کا اس کی بابت کیا موقف ہے؟

-کمیٹی کو یہ سوال موصول ہوا، اس کے نزدیک اس مسئلہ کی بابت حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو کچھ لکھا ہے وہ جواب کے لئے کافی ہے، ان کی تحریر کا خلاصہ ہے:

سحر کی بابت اختلاف ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ایک خیالی اور بے حقیقت چیز ہے، شوافع میں سے استراباذی (استراباذی، احمد بن محمد (متوفی چوتھی صدی ہجری)، عظیم فقیہ ومدرس، غایۃ الإتقان پر ان کی تعلیق مشہور ومعروف ہے، رافعی نے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سحر ایک بے حقیقت اور محض خیالی چیز ہے(٣) طبقات الشافعیۃ، از ابوبکر بن ہدایت اللہ) طبقات الفقہاء از شیرازی، ص: ٢٠٨) احناف میں سے ابوبکر رازی(٤)، ابن حزم ظاہری اور کچھ اور لوگوں کا یہی خیال ہے۔

نووی لکھتے ہیں: ''صحیح قول یہ ہے کہ اس کی ایک حقیقت ہے، جمہور کے نزدیک ایسا

١- اس باب کی فصل اول میں اس موضوع کا مطلب ومفہوم کیا ہے، گزر چکا ہے۔

٢- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ الصادرۃ عن قطاع الإفتاء والبحوث، ١/١٦٠، طبع اول (١٤١٧ھ/١٩٩٦ء)۔

٣- طبقات الشافعیۃ ابن قاضی شہبہ: ١/١٣٤-١٣٥۔

٤- ان کا مختصر تعارف باب دوم میں گزر چکا ہے۔

ہی ہے، عام علماء کا یہی مسلک ہے، کتاب اللہ وسنت صحیحہ اسی پر دال ہیں''۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ سحر کے ذریعہ کیا کسی شیٔ کی حقیقت تبدیل ہوسکتی ہے یا نہیں؟ جن حضرات کے نزدیک سحر صرف خیالی چیز ہے، وہ اس کے انکاری ہیں، اور جو اس کو ایک حقیقت مانتے ہیں ان کا اس بابت اختلاف ہے کہ کیا اس میں صرف ایسی تاثیر ہے کہ یہ مزاج تبدیل کردیتا ہے، ایسی صورت میں یہ مرض کی ایک قسم ہوگا، یا پھر یہ شیٔ کی حقیقت ہی تبدیل کردیتا ہے، مثلاً حیوانات کو جمادات اور جمادات کو حیوانات بنا دیتا ہے؟ جمہور پہلی صورت کے ہی قائل ہیں، جب کہ معدودے چند افراد نے دوسری صورت کو اختیار کیا ہے۔

مازری(۱) نے لکھا ہے جمہور علماء سحر کو ایک حقیقت مانتے ہیں، جب کہ بعض حضرات نے اس کے ایک حقیقت ہونے کا انکار کیا ہے، لیکن یہ قول غلط ہے، اس لئے کہ نص میں اس کے حقیقت ہونے کا واضح ثبوت ہے، عقل بھی اس کی انکاری نہیں ہے کہ ساحر کے ذریعہ اللہ کچھ خارق عادت کام کرسکتا ہے، خواہ یہ اس کی طرف سے مخصوص الفاظ کی ادائیگی کے ذریعہ ہو یا بعض اجزاء واشیاء کو خاص انداز میں مرتب ومرکب کرنے کی صورت میں ہو، جیسے بعض ماہر اطباء مختلف قسم کی بوٹیوں کو آپس میں ملاتے ہیں تو جو چیز اس میں تنہا ہوتو ضرر رساں ہوتی ہے وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مل کر سودمند ونفع بخش ہوجاتی ہے۔ نووی کہتے ہیں: سحر کرنا حرام ہے، اس کی حرمت پر اجماع ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ''السبع الموبقات'' میں شمار کیا ہے، سحر کی کچھ قسمیں کفر ہیں، کچھ کفر تو نہیں ہیں لیکن گناہ کبیرہ ہیں، اگر اس میں ایسا قول وفعل ہو جو کفر کا باعث ہو تو سحر کفر ہے ورنہ نہیں۔

بعض علماء نے ان دو مقاصد میں سے کسی ایک مقصد سے سحر سیکھنے کی اجازت دی ہے:
(۱) یہ جاننے کے لئے کہ اس کی کون سی قسم کفر ہے اور کون سی نہیں، (۲) مبتلائے سحر کو اس سے نجات دلانے کے لئے، اول الذکر صورت میں تو عقائد کے اعتبار سے کوئی حرج نہیں ہے، اگر

۱- ان کا مختصر تعارف باب دوم میں گزر چکا ہے۔

عقیدہ صحیح ہوتو صرف کسی چیز کے علم کو ممنوع قرار نہیں دیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ جادوگروں کے عمل کو جاننا کسی عمل یا قول کو بیان کرنے جیسا ہی ہے، جب کہ دوسری صورت میں اگر (بقول بعض) کفر وفسق لازم آتا ہوتو جائز نہ ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(۲) وزارت اوقاف دبئی کی فتوی کمیٹی کا فتوی:

سوال: فتوی بابت: عقائد میں خبر واحد پر عمل (۱)۔

عقائد کے سلسلے میں خبر واحد پر عمل کا کیا حکم ہے، مدلل جواب عنایت فرمائیں۔

عقائد کا تعلق اللہ تعالیٰ، اس کے اسماء وصفات، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور آخرت جیسے ان غیبی امور سے ہے جن پر ایمان وکفر مرتب ہوتا ہے، ان غیبی امور کا معاملہ بہت سنگین ہے، ان میں غلطی بہت خطرناک ہے، اسی لئے اہل سنت اور دیگر فرقوں کے بھی ہر زمانے کے معتبر علماء کا یہ خیال رہا ہے کہ اعتقادی امور ظنی امور سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، عقائد صرف قطعیات سے ہی ثابت ہوتے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں: ''دین کے اصولی احکام کا ثبوت تواتر کے ساتھ ضروری ہے، جب کہ فروع میں ایسا نہیں ہے''۔

امام نووی کی اس عبارت میں تواتر سے مراد قرآن وحدیث کے ثابت نصوص ہیں، اس کے علاوہ دیگر نصوص آحاد ہیں، جو کہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں، یہ نصوص آحاد علم یقینی کا فائدہ اسی وقت تبھی دیتے ہیں جب اس کے ساتھ ایسے قرائن پائے جائیں جو ان نصوص کو علم یقینی کے درجہ تک پہنچا دیں، عقائد کی بابت خبر واحد پر عمل نہ کرنے کے دلائل بہت سے ہیں، نقلی بھی اور عقلی بھی، دلائل نقلیہ میں سے ایک دلیل سورۂ نجم کی یہ آیت ہے: ''**إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم و اباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاء هم من ربهم الهدى**'' (نجم: ۲۳)، (یہ بس کچھ نام ہیں جو تم نے اور تمہارے آباء

۱- فتاوی شرعیہ، صادرۃ عن دائرۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، دبئی، ۱/ ۴۵-۴۷- طبع چہارم، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۳ء۔

واجداد نے رکھ لئے ہیں، اللہ نے ان کی بابت کوئی دلیل نہیں اتاری ہے، یہ لوگ بس ظن (گمان) اورخواہشات نفس کا اتباع کرتے ہیں، حالانکہ ان کے رب کے پاس سے ان کے پاس ہدایت آچکی ہے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کافروں پر یہ تنقید کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کچھ اور ایسے معبودوں کا عقیدہ رکھتے ہیں جن کی الوہیت کے ثبوت کوئی دلیل (سوائے گمانوں او رخواہشات نفس کے) نہیں ہے، اوران پر عقائد کی بنا نہیں رکھی جاسکتی۔

ایسی ہی ایک دلیل یہ آیت قرآنی بھی ہے: "**إن الذين لايؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لايغني من الحق شيئاً**" (نجم:۲۷-۲۸)، (جولوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے ہیں وہ فرشتوں کے نام عورتوں جیسے رکھتے ہیں، حالانکہ ان کو اس سلسلہ میں کوئی علم نہیں ہے، یہ لوگ بس ظن (گمان) کا اتباع کرتے ہیں، اورظن حق سے کچھ بے نیاز نہیں کرتا)۔ان کے علاوہ اور بھی بہت سی آیتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ غیبی امور بالخصوص اللہ تعالیٰ سے متعلق امور میں ان ظنوں (گمانوں) پر اعتماد نہیں کیا جاتا ہے جن سے علم یقینی حاصل نہ ہو، اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ لائق مذمت اور صحیح طرز عمل سے محروم ہے، نیز حق اس کے نظریہ کے خلاف ہے۔اسی لئے امام کاسانی (۱) نے "بدائع الصنائع: میں لکھا ہے: "اسی لئے جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ثقہ عادل راویوں کی نقل کردہ حدیث آحاد کو قبول کیا جائے، عقائد میں تو اس سے استدلال نہ کیا جائے، لیکن عملی احکام کے سلسلے میں کیا جائے، اس لئے کہ عقائد کا ایسے دلائل پر مبنی ہونا ضروری ہے جن میں کوئی شبہ نہ ہو، جب کہ عمل کے سلسلے میں ظن راجح کافی ہے" (۲۰/۱)۔

۱- کاسانی، ابوبکر بن مسعود بن احمد (متوفی: ۵۸۷ھ) عظیم حنفی فقیہ، ان کو "ملک العلماء" کہا جاتا تھا، علاء الدین سمرقندی سے کسب فیض کیا، ان کی کتاب تحفۃ الفقہاء کی شرح لکھی، ان کی تصنیفات میں سے چند یہ ہیں: بدائع الصنائع، شرح تحفۃ الفقہاء، السلطان المبین فی أصول الدین (تاج التراجم، ص: ۳۲۷-۳۲۸، الفوائد البہیۃ، ص: ۵۳، الأعلام: ۲/ ۶۴)۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعتقادی امور کے سلسلے میں خبر آحاد پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ ان امور کی بابت ایسے یقینی دلائل پر ہی اعتماد کرنا ضروری ہے، جن میں شک ووہم کی کوئی گنجائش نہ ہو، یہ شک ووہم ان ظنی دلائل میں پائے جاتے ہیں جن کا غلط ہونا بھی بسا اوقات ثابت ہوجاتا ہے، اسی لئے حضرت عائشہ نے حدیث نبوی ''**المیت یعذب ببکاء أهله علیه**'' (۱)۔(میت کے اہل خانہ کے ذریعہ اس پر آہ وبکا کرنے پر میت کو عذاب دیا جاتا ہے) کو اس بنیاد پر رد کردیا تھا کہ اس حدیث کی دلالت ظنی ہے، جو کہ نص قطعی ''**ولاتزور وازرة وزر أخری**'' (فاطر:۱۸)، (کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) کے خلاف معنی پر دلیل نہیں بن سکتی، اسی لئے علماء کو حدیث میں تاویل کرتے ہوئے یہ کہنا پڑا کہ ایسا تب ہوگا جب میت نے خود اس کی وصیت کی ہو، ایسی صورت میں اس آہ وبکا کا گناہ اس کے سر ہوگا، اگر یہ تاویل نہ ہو تو یہ حدیث مذکورہ آیت کے معارض ہی ہوگی، اور ایسی صورت میں قطعی کی بنیاد پر ظنی کو مسترد کردیا جاتا، لیکن ثابت نصوص آپس میں متعارض نہیں ہوتے ہیں۔

(۳) سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء کا فتوی:

فتوی بابت ''**محدثات الأمور**'' (۲)۔

الحمدللہ والسلام علی رسول اللہ وآلہ وصحبہ وبعد......

اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والإفتاء کو اسحاق سدبی کے چند سوالات موصول ہوئے، یہ سوالات انہوں نے صدر محترم کی خدمت میں ارسال کئے تھے، جنہیں ہیئۃ کبار العلماء کے ذمہ داروں نے اللجنۃ الدائمۃ کے سپرد کیا تھا، سوال کا جواب اس کے ساتھ درج کیا گیا تھا:

سوال: ''محدثات الأمور'' کیا ہیں اور ان سے کیا مراد ہے؟

۱- بخاری (حدیث نمبر:۱۲۲۶)، مسلم (حدیث نمبر:۹۲۷)۔ ترمذی ونسائی وغیرہ نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔

۲- فتاوی ہیئۃ کبار العلماء، ۱/۶۰-۶۱ مطبوعہ مکتبۃ التراث الإسلامی، مصر۔

جواب: حدیث نبوی "إیاکم و محدثات الأمور" (١) بروایت حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ، ترمذی نے اسے "حسن صحیح" کہا ہے (امام احمد ودارمی نے بھی اسے نقل کیا ہے)۔ میں اس سے مراد عقائد وعبادات سے متعلق وہ تمام بدعتیں ہیں جن کا لوگ دین میں اضافہ کرلیں، اور جن کا ثبوت کتاب وسنت سے نہ ہو، انہیں وہ اپنا عقیدہ وعبادت بنالیں اور انہیں شریعت کا درجہ دے لیں، ایسا شخص مبتدع ہے، جیسے نیک مرحومین سے دعائیں مانگنا، قبروں پر سجدہ کرنا، ان کے گرد طواف کرنا، اہل قبر سے یہ سمجھتے ہوئے مدد مانگنا کہ وہ اللہ کے یہاں ان کے سفارشی اور حاجت روائی ومشکل کشائی میں واسطہ ہیں، انبیاء وصالحین کے ایام ولادت کو عید وتہوار کے طور پر منانا، اس دن مخصوص اعمال کو بطور کارِ ثواب انجام دینا، اور ان جیسی بے شمار وہ بدعتیں جن کا کوئی ثبوت قرآن وحدیث میں نہیں ہے، ان باتوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ بعض "محدثات" شرک ہوتی ہیں جیسے مردوں سے مدد طلب کرنا، ان سے نذر ماننا، ان میں سے کچھ بدعت ہوتی ہیں شرک نہیں، جیسے قبروں پر پختہ عمارتیں بنانا، بشرطیکہ یہ اعمال شرک کی حدوں تک نہ پہنچیں (٢)۔

١- ابوداؤد (حدیث نمبر: ٤٦٠٧) ترمذی (حدیث نمبر: ٢٦٧٦)۔

٢- یہ فتوی ہیئۃ کبار العلماء کے رجحان کا مکمل آئینہ دار ہے، پچھلے باب میں اس ادارہ کے تعارف اور شرائط رکنیت پر کلام کرتے وقت ہم نے دیکھا تھا کہ اس کے ارکان کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ سعودی وسلفی ہوں، اسی لئے اس فتوے میں ان چند امور پر ہی توجہ مرکوز رکھی گئی ہے جن پر اس رجحان کے حاملین بکثرت گفتگو کرتے ہیں، دین میں بدعتوں کے مسئلہ پر تمام دیگر رجحانات کے حاملین بھی اسی نقطۂ نظر کے ہیں، اس اصولی مسئلہ کی تائید بخاری ومسلم کی روایت کردہ حدیث نبوی "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فهو رد" سے ہوتی ہے، اس روایت کی تشریح کے لئے ملاحظہ ہو: "الوافی فی شرح الأربعین النوویۃ"، از ڈاکٹر مصطفیٰ بغا، ومحی الدین مستو، ص: ٢٦-٣٠، طبع چہارم، دار ابن کثیر، دمشق۔

لیکن سلفیوں اور دیگر حلقوں کے درمیان بعض جزوی مسائل کی بابت یہ اختلاف ہے کہ کیا وہ بدعت یا شرک ہیں کہ نہیں۔ یعنی چند جزئیات کی بابت تحقیق مناط کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

بہر حال یہ موقع ان مسائل پر مباحثہ کا نہیں ہے، یہاں تو بس گزشتہ باب میں ذکر کردہ اجتہادی اداروں کے اجتماعی اجتہادات کا تذکرہ ہی مقصود ہے)۔

مبحث دوم:

عبادات سے متعلق چند اجتماعی فتاوی

۱- وزارت اوقاف کویت کی لجنۃ الفتوی الشرعیۃ کا فتوی:

فتوی بابت: آٹومیٹک کنٹرول سسٹم کے ذریعہ اذان (۱)۔

بورڈ کو ایک استفتاء پانچوں نمازوں کی اذانوں کے الیکٹرانک براڈ کاسٹ کی بابت موصول ہوا، جس کی عبارت یہ تھی:

الیکٹرانک آلات بالخصوص کمپیوٹر کے میدان کی جدید ترقیوں کی وجہ سے اب یہ ممکن ہے کہ کمپیوٹر کی ڈیوائس میں مختلف طریقوں سے کچھ آوازوں کو محفوظ کرلیا جائے، اس کے نتیجہ میں اذان کی الیکٹرانک طور پر آڈیو بنا کر خاص الیکٹرانک فائلوں میں بھرا جا سکتا ہے، پھر مطلوبہ اذان کو منتخب کر کے نماز کے اوقات کے مطابق نشر کرنا بھی ممکن ہے۔ یہ پروگرام خود ہی نماز کے اوقات پر اذان نشر کرے گا، اس مجوزہ کمپیوٹرائزڈ پروگرام میں آٹومیٹک گھڑی ہوگی، آواز محفوظ کرنے کا سسٹم ہوگا، اور یہ مسجد کے لاؤڈ اسپیکرس سے مربوط ہوگا، ہم اس کی بابت بورڈ کی رائے جاننا چاہتے ہیں۔

غور وفکر کے بعد بورڈ نے درج ذیل جواب دیا:

مختلف آوازوں اور طرزوں میں اذان کو ریکارڈ کرنا، اور پھر مخصوص سافٹ ویرس میں ان کو لوڈ کر کے نماز کے اوقات پر ان میں سے کسی ایک اذان کو منتخب کر کے ایک ایسے پروگرام کے ذریعہ نشر کرنا جو مساجد کے لاؤڈ اسپیکرس سے مربوط ہو یقیناً ہر قاری کے لئے بہت دلفریب

۱- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، ۳/۴۷-۵۰۔

ہے، اس لئے کہ اس طرح پورے شہر کی اذانوں میں یکسانیت ہوگی، خوش گلو مؤذنین کی اذانیں نشر ہوں گی، اور ایک ایسے سافٹ ویر کے ذریعہ اذان کے اوقات کی تعیین ہوگی جو بہت ہی صحیح طریقہ سے اوقات کا پابند ہوگا۔

لیکن ان خوشنما امور کے علاوہ اس مجوزہ پروگرام کے بہت سے منفی پہلو بھی ہیں، یہ منفی پہلو اتنے اور ایسے ہیں کہ مذکورہ بالا خوش نما امور کی ان کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رہتی:

اول: شریعت میں مطلوب عملی طور پر باقاعدہ اذان دینا ہے، جب کہ یہ الیکٹرانک نشریہ اذان کی بازگشت ہے، شریعت میں مطلوب عملی اذان نہیں ہے۔

اور جس طرح شریعت کا حکم یہ ہے کہ مسلمان عملی طور پر نماز پڑھیں صرف نماز کا وجود کافی نہیں ہے، اسی طرح شریعت کا حکم یہ بھی ہے کہ نمازیوں کی ہر جماعت نماز سے پہلے عملی طور پر اذان کا عمل بھی انجام دے، صرف اذان کا ہوجانا اور اذان کی بازگشت سنائی دینا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ اذان ایک ایسی عبادت ہے جس میں نیت تعبد لازمی ہے، اور یہ بات آلہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتی۔

دوم: اذان سنت نماز اور یکے از شعائر اسلام ہے، اذان خود نمازیوں کو دینی چاہئے بلکہ احناف کے نزدیک تو بہتر یہ ہے کہ امام خود اذان دے، جیسا کہ ابن ہمام (۱) نے بھی مراقی الفلاح پر اپنے حاشیہ میں اسے نقل کیا ہے، ایک ہی اذان کو کسی ایک سسٹم/ پروگرام کے ذریعہ نشر کرنے

۱- کمال الدین، ابن ہمام، باب اول میں ان کا مختصر تذکرہ گزر چکا ہے۔ص: ۳۰) نے (فتح القدیر: ۱/ ۷۸، مطبوعہ بولاق) میں امام ابوحنیفہ کا قول ذکر کیا ہے، اور طحطاوی (طحطاوی، احمد بن محمد بن اسماعیل (متوفی: ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۶ء)۔ مشہور حنفی فقیہ، چار جلدوں میں حاشیہ درمختار آپ کی مشہور کتاب ہے، آپ کی پیدائش طحطا (اسیوط، مصر کے قریب واقع ایک گاؤں) میں ہوئی، ازہر میں تعلیم پائی، شیخ حنفیہ ہوئے، فقہ میں ہی آپ کی ایک اور تصنیف ''حاشیۃ علی شرح مراقی الفلاح'' ہے، تاریخ جبرتی میں ہے کہ ان کے والد رومی (ترکی) تھے، اور وہ طحطا کے قاضی کی حیثیت سے مصر آئے تھے۔ (ملاحظہ ہو: الأعلام، زرکلی: ۱/ ۲۴۵)۔

سے یہ شعاری امر فوت ہوتا ہے، کہ یہ عمل اذان دینا نہیں ہے بلکہ اذان کی محض بازگشت ہے۔

اگر کسی علاقہ کے لوگ اس نظام کو اختیار کریں گے تو وہ اس شعار اسلامی کے ترک کی وجہ سے گناہ گار ہوں گے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا تھا: ''اگر کسی علاقہ کے سب لوگ اذان کے ترک کے مرتکب ہوں تو میرے نزدیک ان سے قتال کیا جائے گا، اور اگر کوئی ایک شخص اس کا تارک (منکر) ہوگا تو میرے نزدیک اس کی پٹائی کی جائے گی اور اسے قید کیا جائے گا۔

سوم: اگر اذان کے اس مجوزہ نظام کو مشروع بھی مان لیا جائے تو ایسی صورت میں اذان کا ثواب ایک مؤذن تک ہی محدود رہے گا، بلکہ اگر اس سسٹم کا طریقۂ کار مکمل طور پر آٹومیٹک ہوگا تو پھر اذان کا ثواب کسی بھی انسان کو نہیں ملے گا، اور مؤذنین کی بڑی تعداد اذان کی اس زبردست فضیلت سے محروم رہے گی، جس کا تذکرہ بہت سی روایات میں ہے، ہم ذیل میں ان میں سے کچھ ذکر کر رہے ہیں۔

۱- حدیث: ''اذان کی آواز جو جن، جو انسان اور جو چیز بھی سنے گی وہ سب اس کے حق میں قیامت کے دن گواہی دیں گے'' (۱)۔

۲- حدیث: ''قیامت کے دن مؤذنین سب سے لمبی گردنوں والے ہوں گے'' (۲)۔

۳- حدیث: ''اگر لوگوں کو اذان وصف اول کا ثواب معلوم ہو جائے، تو اگر انہیں اس کے لئے قرعہ اندازی بھی کرنی پڑی تو لوگ وہ بھی کریں گے''، متفق علیہ (۳)

حضرت عمر مؤذن ہونے کی تمنا کیا کرتے تھے، انہوں نے ایک مرتبہ فرمایا تھا: اگر بار خلافت نہ ہوتا تو میں اذان دیا کرتا (۴)۔

۱- بخاری حدیث نمبر: ۵۸۴)، بخاری کے علاوہ امام مالک، احمد، نسائی وغیرہ نے بھی یہ حدیث حضرت ابوسعید خدری کی روایت سے نقل کی ہے۔

۲- مسلم (حدیث نمبر: ۳۸۷)، بروایت حضرت عائشہ، امام احمد وابن ماجہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

۳- بخاری (حدیث نمبر: ۵۸۰)، مسلم (حدیث نمبر: ۴۳۷)، بروایت حضرت ابوہریرہ۔

۴- المغنی لابن قدامہ: ۱/ ۲۴۲، مطبوعہ دار الفکر، بیروت۔

۴-اذان جمعہ کی بابت سنت یہ ہے کہ وہ امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد ہو، اگر مکمل طور پر یہ مذکورہ نظام اختیار کرلیا جائے تو تمام مساجد میں ٹھیک اسی وقت کی رعایت نہ ہوسکے گی، کہ کوئی امام دیر سے بیٹھے گا اور کوئی کچھ پہلے، نیز اذان جمعہ کے سلسلے میں سنت یہ ہے کہ وہ امام کے سامنے کھڑے ہوکر دی جائے، اس مذکورہ نظام میں یہ بھی نہ ہوسکے گا۔

۵-اس کی وجہ سے ایک اہم سنت یہ بھی ترک ہوگی کہ اقامت اسی شخص کو کہنی چاہئے جو اذان دے، جیسا کہ ایک حدیث میں رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ: ''جو اذان دے وہی اقامت کہے'' (۱)۔ یہ حدیث گو کہ ضعیف ہے لیکن فقہاء نے اس کے مطابق فتوی دیا ہے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں خود اذان دی اور پھر نماز ظہر پڑھی۔

٦-نمازی ایک انسان کو اذان دیتے ہوئے دیکھیں اور ایک آلہ کے ذریعہ اذان سنیں ان دونوں صورتوں میں بہت فرق ہے، جو ایسا ہی ہے جیسے مردہ و زندہ کے درمیان فرق، مشین کی اذان میں کوئی حیات وروح نہیں ہوسکتی اور انسانی اذان اپنے اندر ایک زندگی اور روح رکھتی ہے جس کا سننے والے پر خصوصی اثر پڑتا ہے۔

۷-اس عظیم شعار کو ان آلات سے مربوط کرنے کی صورت میں طرح طرح کی پریشانیاں پیش آسکتی ہیں، اسی لئے بورڈ اس مجوزہ نظام کے استعمال کو غیر مشروع قرار دیتا ہے، اور امت میں ہمیشہ سے رائج طریقہ کو ہی جاری کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) وزارت اوقاف دبئی کا ایک فتوی:

فتوی بابت: خودکشی کرنے والے کو غسل وکفن دینے کا حکم (۲)۔

ہمارے پاس ایک استفتا آیا ہے، جس میں پوچھا گیا ہے کہ:

۱- ابوداود (حدیث نمبر: ۵۱۴)، ترمذی (حدیث نمبر: ۱۹۹)، احمد (حدیث نمبر: ۱۷۰۸۴)، بروایت حضرت زیاد بن حارث۔

۲- فتاوی شرعیہ، ۱/ ۱۰٦، طبع چہارم (۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۳ء)۔

خودکشی کرنے والے کے غسل وتکفین اوراس کی نماز جنازہ کا کیا حکم ہے؟

جواب بتوفیق خداوندی:

اگر کوئی مسلم خودکشی کو حرام سمجھتے ہوئے خودکشی کرے تو وہ ایک گناہ گار مسلمان ہے، اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے، چاہے تو عذاب دے اور چاہے تو اس کو معاف فرمادے، جیسا معاملہ بقیہ مسلم گناہ گاروں (چوروں وغیرہ) کا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "**ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**" (نساء:۴۸)۔(بے شک اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرے گا، اوراس کے علاوہ گناہوں کو جس کے لئے چاہے گا معاف کردے گا)۔

لہٰذا اس پر بھی دیگر مسلم گناہ گاروں کے احکام جاری ہوں گے، مثلاً اسے بھی غسل دیا جائے گا، کفن پہنایا جائے گا، نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس کی وراثت جاری ہوگی، غرض حالت اسلام میں مرنے پر جو احکام وحقوق ہوتے ہیں وہ سب کے سب ہوں گے، ہاں اگر شرعی پیمانوں سے یہ بات درجۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ یہ شخص خودکشی کو جائز سمجھتا تھا، تو پھر ایسی صورت میں اس کو مرتد مانا جائے گا، نہ اسے غسل دیا جائے گا، نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور نہ اسے مسلمانوں کے قبرستانوں میں دفن کیا جائے گا، اور جس شخص کے بارے میں یہ بات ثابت نہ ہوگی تو اسے اسلام پر باقی مانا جائے گا، اور بغیر دلیل کے اس اصول سے عدول نہ کیا جائے گا۔ واللہ اعلم (۱)۔

۱- الموسوعة الفقهية الكويتية (۶؍۲۹۴) میں لکھا گیا ہے: خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ: جمہور فقہاء (احناف، مالکیہ وشافعیہ) کے نزدیک خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ یہ شخص خودکشی کرنے کی وجہ سے اسلام سے خارج نہیں ہوا ہے، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لا الہ الا اللہ کہنے والے ہر شخص کی نماز جنازہ پڑھو"۔ پھر مالکیہ کے یہاں غسل ونماز جنازہ دونوں میں تلازم ہے، لہٰذا جس کسی کو غسل دینا واجب ہوگا اس کی نماز جنازہ پڑھنا بھی واجب ہوگا، عمر بن عبدالعزیز اور اوزاعی کا کہنا ہے (اور احناف میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے اور بعض احناف نے اسے ہی ترجیح دی ہے) کہ خودکشی کرنے والے پر کسی بھی حال میں نماز نہ پڑھی جائے گی، یہ حضرات حضرت جابر بن سمرہ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ: "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک خودکشی کرنے والے کا جنازہ لایا گیا،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۳) فتوی ہیئۃ کبار العلماء سعودی عرب:

فتوی نمبر (۷۷)، تاریخ: ۲۱/۱۰/۱۴۰۰ھ

موضوع: حج کی قربانیوں اور دم میں ذبح کئے گئے جانوروں کے گوشت کی حرم کے باہر منتقلی:

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی عبد اللہ ورسولہ محمد، وعلی آلہ وصحبہ، اما بعد:

گزشتہ یعنی پندرہویں اجلاس میں جو فیصلہ اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والإفتاء کے اس مقالہ کے بعد کیا گیا تھا، جس میں حج کی قربانیوں اور دم کے طور پر ذبح کئے گئے جانوروں کے حرم سے باہر منتقل کرنے کی بابت حکم بیان کیا گیا تھا، کہ کیا ان جانوروں کے گوشت کو حرم کے باہر تقسیم کرنا

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) آپؐ نے اس کی نماز نہ پڑھی''، اسی طرح یہ حضرات ابوداؤد کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، اور اس نے آکر ایک ایسے شخص کی بابت بتایا جس کی موت ہوگئی تھی، آپؐ نے فرمایا اس کی بابت تمہارا کیا خیال ہے؟ اس شخص نے عرض کیا: میرا خیال ہے کہ میں نے اسے خودکشی کرتے دیکھا ہے، آپ نے فرمایا: کیا تم نے واقعی دیکھا ہے؟ اس شخص نے عرض کیا: جی ہاں، آپ نے فرمایا: پھر میں اس کی نماز جنازہ نہ پڑھوں گا، اس قول کے کچھ قائلین نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ چونکہ خودکشی کرنے والے کے لئے توبہ نہیں ہے اس لئے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، حنابلہ کا کہنا ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ حکمراں نہ پڑھے گا، دیگر لوگ پڑھیں گے، کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حکمراں تھے، لہٰذا دیگر حکمراں بھی آپؐ پر قیاس کرتے ہوئے نہ پڑھیں گے، دوسرے لوگ اس لئے پڑھیں گے کہ جن روایات میں یہ مروی ہے کہ آپؐ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی، ان میں کہیں یہ نہیں روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے دوسروں کو اس پر نماز جنازہ پڑھنے سے روکا تھا، اور آپؐ کے نماز نہ پڑھنے سے دوسروں کا بھی نہ پڑھنا لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ آغاز اسلام میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے مقروض کی نماز خود نہیں پڑھتے تھے جس کے قرض کی ادائیگی کا امکان نہ ہو، لیکن لوگوں کو نماز پڑھنے کا حکم دیتے تھے، اس تخصیص کی ایک دلیل یہ روایت بھی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جہاں تک میری بات ہے تو میں تو اس کی نماز نہیں پڑھوں گا''، حنابلہ کی بعض کتابوں میں یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہ پڑھنا حکمراں کے لئے مستحب ہے، لہٰذا اگر وہ پڑھ لے تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے (از راہ اختصار ہم نے حواشی نقل نہیں کئے ہیں، حواشی میں روایت کا حوالہ دیا گیا ہے)۔

مطلقاً جائز ہے، یا حرم کے فقراء کے مستغنی ہونے کی صورت میں ہی جائز ہے؟ کیا حج تمتع وقران کی قربانیوں (ہدایا) کے طور پر ذبح کئے گئے جانوروں اور کسی ممنوع کام کرنے یا کسی واجب کو ترک کرنے کی وجہ سے عائد ہونے والے دم کی وجہ سے ذبح کئے گئے جانوروں کے گوشت میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اس اجلاس کے حاضرین نے اللجنۃ الدائمۃ کا تیار کردہ یہ مقالہ پڑھا اور چوتھے ہنگامی اجلاس میں کئے گئے اپنے فتوی نمبر (٦٧) کو بھی پڑھا، اس میں ایام حج میں منی کے اندر پائے جانے والے گوشت سے استفادہ کی بابت متعدد تجاویز پیش کی گئی ہیں۔

اس موضوع پر غور وخوض اور مباحثہ کے بعد مجلس نے اکثریت سے یہ فیصلہ کیا کہ ایک فتوی حرم کے باہر گوشت منتقل کرنے کی بابت بھی جاری کیا جائے اس لئے کہ پچھلا فتوی حرم کے اندر باقی رہنے والے گوشت کی بابت تھا۔

حاجی کے ذریعہ کی جانے والی قربانی تین طرح کی ہوتی ہے:

۱- حج تمتع وقران کی ہدی، اسے خارج حرم منتقل کیا جاسکتا ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ ''ہم اپنے جانوروں کے گوشت منی کے تین دنوں کے بعد نہیں کھاتے تھے، تو ہمیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیتے ہوئے فرمایا: ''اسے کھاؤ، اسے بطور زادسفر استعمال کرو، تو ہم یہ گوشت کھانے لگے اور اسے زادسفر کے طور پر استعمال کرنے لگے'' (۱)۔

۲- حاجی جو جانور حرم کے اندر شکار کے کفارہ، کسی ممنوع کام کے ارتکاب یا کسی واجب کے ترک کی وجہ سے عائد ہونے والے دم کی وجہ سے ذبح کرتا ہے، ان کے گوشت کو منتقل کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ ان جانوروں کا پورا گوشت حرم کے فقرا کے لئے خاص ہے۔

یہ مجلس تمام حجاج کو یہ تاکید کرتی ہے کہ وہ اچھے جانوروں کو منتخب کریں، اور اس بات کا خیال رکھیں کہ ان جانوروں کے گوشت کی شریعت کے مطابق تقسیم ضروری ہے، ان جانوروں کا

۱- بخاری (حدیث نمبر ۱۶۳۲، امام مسلم وامام احمد نے بھی یہ حدیث ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے۔

ذبح کر کے یونہی چھوڑ دینا جائز نہیں ہے۔ واللہ ولی التوفیق وصلی اللہ وسلم علی نبینا محمد۔

(۴) الهيئة الشرعية العالمية للزكاة (کویت) کا فتوی:

-فتوی بابت: اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری(۱)۔

اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری کے موضوع پر تحریر کئے گئے مقالات پر مباحثہ کرنے کے بعد شرکاء اجلاس نے مندرجہ ذیل فیصلے کئے:

یہ اجلاس انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلے (نمبر (۳) - (۳/ ۷/ ۸۶) بابت اموالِ زکاۃ کی منافع بخش پروجیکٹس میں سرمایہ کاری کی تائید کرتا ہے، اور یہ فیصلہ کرتا ہے کہ چند ضابطوں کی پابندی کے ساتھ یہ عمل جائز ہے، ان ضابطوں میں سے چند کا تذکرہ اکیڈمی کے فیصلے میں کیا گیا ہے۔ اس موضوع کی بابت اجلاس میں پیش کئے گئے مقالات پر غور وفکر اور مباحثہ کے بعد یہ ادارہ مندرجہ ذیل نتائج تک پہنچتا ہے۔

اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری مندرجہ ضوابط کی پابندی کے ساتھ جائز ہے:

-اموالِ زکاۃ کی فوری تقسیم کے متقاضی امور نہ پائے جائیں۔

-یہ سرمایہ کاری مشروع طریقوں سے ہو۔

-ان سرمایوں اور ان سے حاصل ہونے والے منافع کو زکاۃ کی بابت حکم شریعت کے مطابق ہی رکھا جائے۔

-اگر اموال زکاۃ کے مستحقین پر ان اموال کی تقسیم کرنے کی حاجت پائی جائے تو فوراً اس سرمایہ کو نکال کر تقسیم کر دیا جائے۔

☆☆☆

۱- أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، ص: ۳۲۳، طبع اول، یہ اجلاس ۱۹۹۲ء میں منعقد ہوا تھا، نیز ملاحظہ ہو: أحکام وفتاوی الزکاۃ والصدقات، مطبوعہ بیت الزکاۃ فی الکویت، ص: ۱۳۸، ۱۹، ۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۹ء۔

مبحث سوم:

عائلی مسائل سے متعلق چند اجتماعی فتاوی(۱)

(۱) وزارت اوقاف کویت میں قائم شعبۂ افتاوشرعی مطالعات کے بعض فتاوی:

فتوی بابت: کسی مصلحت کی خاطر شادی (۲)۔

اکیڈمی کے پاس مستفتی محترم محمد سراج صاحب کی جانب سے ایک سوال یہ آیا کہ کیا کسی مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی عورت سے کسی مصلحت کی خاطر شادی کرے؟

مثلاًاس کا کوئی سرکاری معاملہ یا کوئی اور مقصد ایسا ہو کہ اس کی تکمیل بغیر شادی شدہ ہوئے نہ ہوسکے، اوراس لئے وہ کسی عورت کے ساتھ اس معاہدہ پر شادی کرے کہ وہ اس مقصد یا معاملہ کی تکمیل کے بعد علاحدگی کرلے گا، اورشادی باقی رہنے کی مدت میں بھی اس کے ساتھ نہ رہے گا؟ جزاکم اللہ!

اکیڈمی نے درج ذیل جواب دیا:

شریعت میں شادی کا مقصد یہ ہے کہ شوہر اور بیوی میں مکمل معاشرت ہو، اور نکاح کرتے وقت ہمیشہ زوجین کی حیثیت سے رہنے کی نیت ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص نکاح میں کوئی ایسی شرط لگاتا ہے جو اس کے خلاف ہو تو پھر یہ شادی غیر صحیح ہوگی، سوال میں مذکور صورت میں نکاح سے معاشرت ودوام مقصود نہیں ہے، اورشادی بس اتنی مدت کے لئے کی گئی ہے جس میں مطلوبہ

۱- اس باب کی پہلی فصل میں عائلی مسائل کی وضاحت کی جاچکی ہے، اور یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ ان مسائل کی بابت کئے گئے معاصر اجتماعی اجتہادات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

۲- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ الصادرۃ عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعیۃ فی وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ فی الکویت، ۵/ ۲۳۶-۲۳۷، طبع اول(۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء)، فتوی نمبر: ۱۵۵۲۔

مصلحت حاصل ہوجائے، واللہ اعلم۔

(۲)وزارت اوقاف ودینی امور دبئ کی فتوی کمیٹی کا فتوی:

فتوی بابت ''زواجِ مسیار'' (۱)۔

ایک استفتا میں ہم سے یہ سوال کیا گیا ہے:

''زواج مسیار'' کے بارے میں سننے میں بہت آتا ہے، آپ سے اس وضاحت کی درخواست ہے کہ یہ کیا ہے؟ اس کا حکم کیا ہے اور طرفین کے درمیان رابطہ کرانے والے شخص کا کیا حکم ہے؟

جواب وباللہ التوفیق۔

زواج مسیار جس کا کچھ عرصہ سے بہت رواج ہوگیا ہے (ہمارے علم کے مطابق) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ایک بیوی کی موجودگی میں ایسی دوسری عورت سے شادی کرے جو کسی دوسرے شہر میں مقیم ہو، یہ شادی وہ ولی کی اجازت سے کرے، مہر ادا کرے، نکاح گواہوں کے سامنے کرے اور شرعی عدالتوں میں اس کا رجسٹریشن بھی کرائے۔

نکاح کی اس صورت میں تمام شرائط وارکان پائے جارہے ہیں، اس لئے کہ نکاح ولی کی اجازت، گواہوں کی موجودگی اور نکاح کے الفاظ کے ساتھ ہوا ہے، پھر اس کا رجسٹریشن بھی کرالیا گیا ہے، یہ وہ مکمل نکاح ہے جس کے صحیح ہونے میں اہل علم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر زواج مسیار ایسے نکاح کو ہی کہتے ہیں تو پھر یہ صحیح ہے، اور اس کے شرعی نتائج مرتب ہوں گے (۲)۔

۱– فتاوی شرعیہ ۳/ ۱۳۷ و ۱۳۸، طبع سوم ۱۴۲۴ھ و ۲۰۰۳ء۔

۲– زواج مسیار کی جو صورت یہاں ذکر کی گئی ہے وہ ناقص ہے، اس لئے کہ اس شادی میں دوسری بیوی اپنے حق نفقہ وشب باشی سے دست بردار ہوتی ہے، غالبًا فتوی کمیٹی کو اس کا علم اگر ہوگا تو وہ اپنی رائے ضرور تبدیل کرے گی، میرا اپنا رجحان اس شادی کے مکروہ ہونے کا ہے، چونکہ اس شادی میں نکاح کے تمام ارکان وشرائط پائے جارہے ہیں لھذا وہ ایک جائز عقد ہے، لیکن چونکہ اس میں شادی کے تمام مقاصد حاصل (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طرفین کے درمیان رابطہ کرانے والا شخص ان شاء اللہ خیر کی راہ دکھانے والوں میں شمار ہوگا، کہ اس نے خیر کی راہ نمائی کی ہے منکر یا باطل کی نہیں۔ واللہ اعلم۔

مطلب سوم: سعودی عرب کی ہیئۃ کبار العلماء کا فتوی:

فتوی بابت: بیوی کو ایک لمبی مدت تک چھوڑے رہنا(١)۔

سوال: کچھ لوگ اپنے بیوی بچوں کو چھوڑ کر اس لئے کسی دوسرے ملک چلے جاتے ہیں تا کہ وہ وہاں جا کر کمائیں اور اپنے اہل خانہ کی ضروریات مکمل کریں، جب کہ کچھ اور لوگ سال دو سال کی مدت کے لئے اہل خانہ کو چھوڑ کر دوسرے ممالک اس لئے چلے جاتے ہیں کہ وہ وہاں سے بہت سا مال کما کر لائیں اور پھر اپنے وطن میں کوٹھیاں تعمیر کریں، عالیشان گاڑیاں خریدیں، اور ان جیسے دیگر اسباب تعیش حاصل کریں۔ حالانکہ اتنی طویل مدت تک زوجین کے ایک دوسرے سے الگ رہنے کی وجہ سے بہت سے مفاسد وجود میں آتے ہیں، مرد و زن میں سے کسی کے زنا میں مبتلا ہونے کی نوبت بھی آ جاتی ہے۔ اللہ سے ہدایت و توفیق کا سوال ہے؟

جواب: اگر زوجین کم یا زیادہ مدت کے لئے فراق پر راضی ہوں اور پاکدامن رہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اگر ان میں سے کسی کو اتنی طویل مدت تک الگ رہنے کی وجہ سے اپنے اوپر اندیشہ ہو تو وہ دوسرے سے اپنا حق طلب کرے گا تا کہ آبرو کی حفاظت ہو سکے، پاکدامنی باقی رہ سکے، اگر وہ اسے یہ حق نہ دے تو پھر وہ اپنا معاملہ قاضی کے حضور میں پیش کر دے گا، تا کہ وہ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے۔ یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ زوجین کے علاحدہ رہنے کی صورت میں زنا یقینی نہیں ہے، وصلی اللہ علی نبینا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) نہیں ہو رہے اس لئے یہ مکروہ ہے۔ واللہ اعلم (اس جیسی شادیوں کے مسئلہ پر مکہ مکرمہ کی فقہ اکیڈمی ان شاء اللہ اپنے اگلے (اٹھارویں) اجلاس میں غور و فکر کرے گی)۔

١- فتاوی ہیئۃ کبار العلماء، ٢/ ٦٢٤-٦٢٥، مکتبۃ التراث الإسلامی مصر۔

مبحث چهارم:

مالیات وبینکنگ سے متعلق چند اجتماعی فتاوی

(۱) دبئ اسلامی بینک کے فتوی وشرعی نگرانی بورڈ کا فتوی:

فتوی بابت: ویزا کارڈ کے ذریعہ رقم حاصل کرنا(۱)۔

بورڈ کے پاس مندرجہ ذیل سوال آیا ہے:

کیا ملک کے اندر ویزا کارڈ سے رقم حاصل کرنا جائز ہے، کوئی بھی شخص ویزا کارڈ سے رقم تبھی حاصل کرتا ہے جب جس بینک سے وہ معاملہ کررہا ہے اس میں اس شخص کے اکاؤنٹ میں کوئی کریڈٹ بیلنس نہ ہو، ایسی صورت میں وہ شخص ویزا کمپنی کا مقروض ہوگا، اور یہ رقم اسے مہینے کے آخر تک جمع کرنی ہوگی۔ اس کے اوپر جو چارج لگائے جاتے ہیں وہ انٹرسٹ ہی مانے جائیں گے، اس لئے کہ نہ رقم منتقل کرنی ہوتی ہے، نہ کچھ کاغذات تیار کرنے پڑتے ہیں اور نہ ہی بینک کو کچھ اور کرنا پڑتا ہے کہ ہم اس چارج کو ان کا عوض مان لیں۔

بورڈ کی رائے یہ ہے کہ:

اول: ویزا کارڈ سے ملک کے اندر یعنی دراہم کی صورت میں ۳۰ درہم یا اس سے کم وزیادہ دراہم کے چارج کے ساتھ رقم حاصل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس چارج کا حاصل کی جانے والی رقم کی مقدار سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ ہی اس سے کوئی تعلق ہو کہ انسان یہ رقم اس بینک کو کتنی

۱- یہ فتوی ۱۳/۱/۸ کو بورڈ سے جاری ہوا تھا، بورڈ کے مطبوعہ فتاوی (۸۳۱/۲) کے پہلے ایڈیشن میں یہ فتوی اختصار کے ساتھ درج کیا گیا ہے، مطبوعہ دار البشائر الاسلامیہ، بیروت، لیکن چند صفحات کے بعد اسی موضوع پر ایک مفصل فتوی درج ہے، ص: ۸۳۶-۸۳۹۔

مدت میں ادا کرے گا جس کی مشین سے اس شخص نے رقم حاصل کی ہے۔

دوم: ویزا کارڈ کے ذریعہ رقم نکالنے سے متعلق ضابطے:

۱- چارج یکساں ہو، یعنی اس کی نکالی گئی رقم کی مقدار اور بینک کو دی جانے والی ادائیگی کی مدت سے کوئی تعلق نہ ہو۔

۲- حاصل کی گئی رقم کی ادائیگی ویزا انٹرنیشنل کمپنی کے نظام کے مطابق ہو، تاکہ متعینہ تاریخ تک ادائیگی نہ کرسکنے کی صورت میں اس سے مزید کوئی چارج نہ لیا جائے۔

سوم: اے ٹی ایم مشین کے ذریعہ رقم حاصل کرنے پر لئے جانے والے چارج کا جواز:

یہ چارج بینک ایک ایسی سہولت کے بدلے میں لیتا ہے جس کی فراہمی میں اسے کچھ حقیقی کام کرنے پڑتے ہیں، لہٰذا یہ عمل کی اجرت ہے، اس کو قرض کے بدلے میں ملنے والا انٹرسٹ نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ انٹرسٹ قرض کی مقدار اور مدت ادائیگی سے متعلق ہوتا ہے، یہ چارج جس سہولت کے بدلے میں لیا جارہا ہے اس کی فراہمی کے لئے بینک کو خاصی رقم خرچ کرنی پڑتی ہے، ان مشینوں کو خریدنا ہوتا ہے، ان کی حفاظت کرنی ہوتی ہے، ان میں رقم بھرنی ہوتی ہے، اس سہولت کو بہ حسن وخوبی فراہم کرنے کے لئے نگرانی کا عمل درکار ہوتا ہے، ان مقامات کو کرایہ پر لینا ہوتا ہے جن میں ان مشینوں کو لگایا جاسکے، ان تمام کاموں میں خاصی رقم خرچ ہوتی ہے۔

لہٰذا یہ چارج انٹرسٹ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی حقیقی سہولت کے مقابل میں ہے جس کو فراہم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا پڑتا ہے، اور ملازمین رکھنے پڑتے ہیں۔

(۲) کویت فائننس ہاؤس کے بورڈ برائے فتوی وشرعی نگرانی کا فتوی:

کویت فائننس ہاؤس کا بورڈ برائے فتوی وشرعی نگرانی مالیات وبینکنگ سے متعلق مسائل پر غور وفکر اور ان کی بابت اجتماعی فتاوی جاری کرنے کے سلسلے میں نہایت سرگرم اداروں میں سے ایک ہے۔

اس ادارہ کے فتاوی ۱۹۹۵ء تک ''الفتاوی الشرعیۃ فی المسائل الاقتصادیۃ'' کے نام سے چار حصوں میں شائع ہو چکے تھے۔

پہلے تین حصے ایک جلد میں شائع ہوئے ہیں، اس میں ۱۹۷۹ء سے لیکر ۱۹۸۹ء تک کے فتاوی موجود ہیں، جن کی تعداد ۵۲۵ ہے، ان فتاوی کی ایک تعداد انفرادی اجتہاد وفتوی کے قبیل سے ہے، یہ فتاوی شیخ بدر المتولی عبدالباسط کے فتاوی ہیں، جو پانچ برس تک کویت فائنس کے تنہا مشیر برائے شرعی امور تھے، پھر بعد میں یہ بورڈ وجود میں آیا، بورڈ کے ذریعہ جاری کردہ فتاوی پر ''ھ'' لکھ دیا گیا ہے، اس طرح یہ اجتماعی فتاوی واضح طور پر ممتاز ہو جاتے ہیں (۱)۔ ہمارا انتخاب کردہ فتوی ایسے ہی فتاوی میں سے ہے۔

چوتھے حصے میں بورڈ کے ذریعہ ۱۹۹۱ء سے ۱۹۹۵ء تک جاری کئے جانے والے فتاوی شامل ہیں، اس میں ۵۳۳ نمبر سے لیکر ۸۰۰ نمبر تک کے فتاوی موجود ہیں۔

ہوسکتا ہے کہ اس مجموعۂ فتاوی کے کچھ اور مجموعے بھی شائع ہوئے ہوں، لیکن ہمارے علم میں نہ ہوں۔

فتوی بابت: گارنٹی (ضمان) کے بدلے میں نفع کا کچھ حصہ لینا (۲)

سوال: المؤسسۃ العربیۃ لضمان الاستثمار عرب ممالک کے درمیان تجارتی سرگرمیوں پر گارنٹی (ضمان) دیتی ہے، یہ ادارہ درآمد کرنے والے اور برآمد کرنے والے کے حق کی ضمانت (گارنٹی) دیتا ہے، یہ ضمانت مختلف خطرات سے ہوتی ہے، جیسے درآمد کرنے والے ملک کے ذریعہ غیرملکی کرنسی کے باہر جانے پر ممانعت، درآمد کردہ مال کا انشورنس اور درآمد کرنے والے ادارہ کا دیوالیہ ہونا وغیرہ۔

۱- ملاحظہ ہو: الفتاوی الشرعیۃ فی المسائل الاقتصادیۃ، الجزء الموحد بالمقدمات۔

۲- الفتاوی الشرعیۃ فی المسائل الإقتصادیۃ، الجزء الموحد، ص: ۲۰۲-۲۰۳، فتوی نمبر: ۲۱۰۔

کیا یہ جائز ہے کہ اس ادارہ سے گارنٹی لیٹر لینے کے بدلے میں اسے (منافع ہونے کی صورت میں) منافع کا ایک حصہ دیا جائے۔

جواب:

اس کا مدار ضمان کے بدلے میں اجرت (جعل) لینے پر ہے، منافع میں سے حصہ کی تعیین نہ ہونے سے موضوع کے جوہر میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔

اور ضمان پر ''جعل'' (اجرت) لینا جمہور فقہا کے نزدیک جائز نہیں ہے(۱)۔

(۳) فیصل سوڈانی اسلامی بینک کا بورڈ برائے شرعی نگرانی:

فتوی بابت گارنٹی لیٹرس (۲)۔

سوال (۱۴) بابت گارنٹی لیٹرس

گارنٹی لیٹر ایک ایسا تحریری معاہدہ ہوتا ہے جس کی رو سے بینک ایک متعین رقم تک تیسرے فریق کے تئیں اپنے کلائنٹ کا کفیل ہوتا ہے، اس کے ذریعہ تیسرے فریق کو ایک متعین مدت کے اندر اس کلائنٹ کے ذریعہ ادائیگی کی ضمانت اس طور پر دی جاتی ہے کہ بینک ضمانت دی

۱- اگر یہ گارنٹی لیٹر ان کورڈ ہو یعنی اس کے مقابلہ میں کچھ رقم نہ ہو تو بینک کے لئے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ عقد کفالت ہے، اور کفالت میں اجرت لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عقد کفالت تبرعات کے قبیل سے ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک ذات الضمان پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، لیکن تجارتی بینک اپنے ذریعہ جاری کئے جانے والے گارنٹی لیٹرس پر چارجس لیتے ہیں۔ یہی حکم شرعی اسلامی بینکوں کی پہلی کانفرنس میں بیان کیا گیا تھا، فیصل سوڈانی اسلامی بینک کے بورڈ برائے شرعی نگرانی نے بھی یہی فتوی جاری کیا ہے، اس مؤخر الذکر ادارہ نے کفالت کی حالت میں بھی اس شرط کے ساتھ اجرت لینے کی اجازت دی ہے کہ وہ اجرت بینک کے ذریعہ اس لیٹر کو جاری کرنے میں کئے جانے والے حقیقی کاموں کے بدلے میں ہو، اس ضمانت (گارنٹی) کے بدلے میں نہ ہو۔ (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ص، ۶۷۳)، نیز ملاحظہ ہو انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی کا فیصلہ (۱۲) جو اس نے اپنے دوسرے سمینار میں گارنٹی لیٹر کی بابت کیا تھا، آگے اس مسئلہ پر مزید گفتگو کی جائے گی۔

۲- فتاوی ہیئۃ الرقابۃ الشرعیۃ لبنک فیصل الإسلامی السودانی، ص: ۶۳ - ۶۴۔

گئی رقم کو گارنٹی لیٹر کی میعاد کے اندر پہلے مطالبہ پر ادا کرے گا، خواہ مقروض شخص اس وقت اس ادائیگی کی موافقت کرے یا مخالفت۔

اس میں بینک اپنے اس کلائنٹ کی ضمانت لیتا ہے جو گارنٹی لیٹر کے حصول کے لئے بینک سے درخواست کرتا ہے، یہ ضمانت بینک اس فریق ثالث کو دیتا ہے جس سے کلائنٹ کسی کام کو کرنے یا سامان واشیاء کو لانے پر ادائیگی کا وعدہ کرتا ہے، یہ ضمانت محدود وقت اور اس عقد کی رقم کے ایک متعین تناسب کی حدود میں ہوتا ہے، یہ بینک اس رقم کے مطالبہ پر فوری ادائیگی کا ایسی صورت میں پابند ہوتا ہے جب کہ کلائنٹ اپنے اوپر عائد ہونے والی مالی ذمہ داریوں کی ادائیگی سے قاصر رہے۔

اس بینک کو کلائنٹ کا وکیل، کفیل یا ضامن مانا جاتا ہے، اس عقد کو وکالت، کفالت یا ضمانت کچھ بھی مانا جائے بینک اپنی خدمات کے بدلے میں اجرت یا چارج لیتا ہے۔

کیا یہ عمل شرعی طور پر حلال ہے، یا دینی طور پر اس میں کوئی غلط بات ہے؟

جواب بابت سوال (۱۴):

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سیدنا محمد خاتم النبیین وعلی سائر الأنبیاء والمرسلین اما بعد: گارنٹی لیٹر کی بابت ایک سوال کا جواب حاضر ہے:

گارنٹی لیٹر کے بارے میں اس سوال میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاملہ عقد کفالت ہے، جس میں بینک کفیل ہے، کلائنٹ مکفول ہے، اور مکفول لہ تیسرا فریق ہے، اس لئے کہ کفالت کسی قرض، عین یا شئ کے مطالبہ کی بابت کسی ذمہ کو دوسرے ذمہ میں ضم کرنے کو کہتے ہیں، گارنٹی لیٹر میں ذمۂ مضمومہ بینک (کفیل) کا ذمہ ہے، کلائنٹ (مکفول) کا ذمہ مضموم الیہا ذمہ ہے، گارنٹی لیٹر میں بینک تیسرے فریق (مکفول لہ) کے تئیں اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ اگر کلائنٹ اپنے اوپر لازم شئ کی ادائیگی سے قاصر رہا تو وہ اس کی ادائیگی کرے گا۔

کفالت کے نتیجہ میں مکفول کو کفیل سے اس چیز کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، جمہور کے نزدیک کفیل سے مطالبہ کرنے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مکفول (اصل) سے مطالبہ ممکن نہ ہو، بلکہ مکفول لہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے، اور چاہے تو ان دونوں سے بیک وقت مطالبہ کرے، امام مالک کا قول راجح یہ ہے کہ کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق تبھی حاصل ہوگا جب وہ مکفول سے ادائیگی نہ کرا سکے(۱)۔ مالکیہ کی یہ رائے گارنٹی لیٹر پر پوری طرح منطبق ہوتی ہے، اس لئے کہ گارنٹی لیٹر کی بابت بینک سے مطالبہ تبھی کیا جاتا ہے جب کلائنٹ ادائیگی سے قاصر رہتا ہے، اور چونکہ عقد کفالت باتفاق فقہاء مشروع ہے، لہٰذا گارنٹی لیٹر بھی مشروع ہوگا، یہ حکم ان کورڈ (UnCovered) گارنٹی لیٹرس کا ہے، لیکن اگر یہ گارنٹی لیٹر جزوی یا کلی طور پر Covered ہو تو ایسی صورت میں یہ بیک وقت وکالت کا عقد بھی ہوگا اور کفالت کا بھی، اس لئے کہ اس صورت میں بینک کلائنٹ کے ذریعہ جمع کردہ رقم کو فریق ثالث کو دینے کے سلسلے میں کلائنٹ کا وکیل ہوگا، اور فریق ثالث کے تئیں بینک کی حیثیت ضامن کی ہے، اس لئے کہ یہ فریق ثالث کلائنٹ سے مطالبہ نہ کر کے بینک سے کرتا ہے، اور ایسا ضمان کی بنیاد پر ہے وکالت کی بنیاد پر نہیں، اس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ بینک اپنے پاس سے ادائیگی کر رہا ہے یا کلائنٹ کے جمع کردہ مال سے۔

اس اعتبار سے گارنٹی لیٹر میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ عقد وکالت بھی باتفاق فقہاء ایک مشروع عقد ہے(۲)۔

۱- ابن رشدؒ کہتے ہیں: علما کا اس بابت اختلاف ہے کہ اگر ضامن ومضمون دونوں مالی وسعت رکھتے ہوں اور دونوں موجود ہوں تو امام شافعی، امام ابوحنیفہ، صاحبین، امام ثوری، امام اوزاعی، امام احمد اور امام اسحاق کا کہنا ہے کہ مطالبہ کرنے والے کو کفیل اور مکفول میں سے ہر ایک سے مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، امام مالکؒ کا ایک قول یہ ہے کہ: مکفول کی موجودگی میں کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق اسے حاصل نہیں ہے، امام مالکؒ کا ایک دوسرا قول جمہور کے قول کے مطابق ہے (بدایۃ المجتہد: ۲/۲۹۶، طبع ششم، دار المعرفہ، بیروت)۔

۲- ملاحظہ ہو: الفقہ علی المذاہب الأربعہ، جزیری، ۳/۱۳۰، طبع اول، دار الحدیث، ۲۰۰۴ء۔

(۴) البرکۃ کانفرنسوں کے بعض فتاوی (۱)

فتوی بابت: حکومتی ٹنڈرس کے عقود (۲)۔

حکومتی وغیر حکومتی ٹنڈرس کے عقود کی بابت شرعی نقطۂ نظر کیا ہے، ان عقود میں کوئی فرد یا ادارہ ٹنڈر رڈالتا ہے، اور جب اس کا ٹنڈر نکل آتا ہے تو وہ عقد کرتا ہے، اور اس کے بعد بازار سے مال خرید کر فراہم کرتا ہے، کیا یہ عقد غیر مملوکہ شئ کی بیع سے ممانعت کے تحت آئے گا۔

فتوی: یہ عقد ان جدید عقود میں سے ایک ہے جو عرف ورواج میں ہیں، ان کی بنیاد باہمی رضامندی، اور ایسی تعیین اوصاف پر ہوتی ہے کہ اس کے بعد جہالت ونزاع کا امکان نہیں رہتا ہے، اس میں غرر یا ضرر بھی نہیں ہے، کوئی دوسرا شرعاً ممنوع امر بھی اس میں نہیں پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ جائز شرعی عقود میں سے ہے۔

فتوی بابت: منافع کی تقسیم یا یونٹس کے مبادلہ کی قیمتوں کی تعیین کے لئے میعادی اندازۂ قیمت کے ذریعہ قیمتوں کا اندازہ کرنا (۳)۔

۱- عقد مضاربت کی مدت کے دوران متعینہ مدت پر قیمتوں کا اندازہ لگا کر قیمتوں کے تعین کا عمل مال مضاربت کو بیچ کر نقود حاصل کرنے جیسا ہے، بشرطیکہ قیمتوں کے تعین واندازہ لگانے کا یہ کام اکاؤنٹنگ کے معاصر اصولوں کے مطابق ہو۔

۱- البرکۃ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ اسلامی اقتصادیات کے موضوع پر کانفرنسیں منعقد کرتا ہے، جن میں مختلف ممالک کے بہت سے فقہا وماہرین شرکت کرتے ہیں، ان کانفرنسوں کو البرکہ کانفرنسیں کہا جاتا ہے، ان کے شرکا کی بڑی تعداد اجتماعی اجتہاد کے اداروں مثلاً فقہ اکیڈمیوں اور فتوی بورڈس کے ارکان پر مشتمل ہوتی ہے، ۲۰۰۰ء کے آخر تک ایسی انیس کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں۔

۲- یہ پہلی البرکہ کانفرنس (منعقدہ مدینہ منورہ ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۱۸ء) کا دسواں فتوی ہے، ملاحظہ ہو: فتاوی ندوات البرکۃ، للأعوام (۱۹۸۱-۱۹۹۷ء)، ص: ۲۵، پانچواں ایڈیشن، جمع وترتیب: ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ وڈاکٹر عزالدین خوجہ۔

۳- آٹھویں البرکہ کانفرنس کا دوسرا فتوی، ص: ۱۳۴۔

۲- قیمتوں کے اس اندازہ سے جو منافع سامنے آئیں اس کی تقسیم شرعاً جائز ہے، جیسے کہ اس اندازکی بنیاد پر یونٹس کے مبادلہ کی قیمتوں کی تعیین کی جاسکتی ہے۔

(۵) البرکہ کے شرعی بورڈ کے بعض فتاوی:

فتوی بابت ''وعدہ خریدار کو بینک کی مصلحت کے پیش نظر وکیل بنانا(۱)۔

عقود مرابحہ میں اصل یہ ہے کہ بینک کے ذریعہ وعدہ خریدار کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مرابحہ کا عمل اپنے مقصد سے محروم ہوجاتا ہے، اور بینک کسی بھی طرح کے خطرہ (رسک) نیز اس ضمان کے تحمل سے آزاد ہوجاتا ہے جس کی بنیاد پر ہی اس کے لئے نفع جائز ہوتا ہے۔

لیکن وعدہ خریدار کو وکیل بنائے جانے کو بعض امور میں استثناء کے طور پر قبول کیا جاسکتا ہے، مثلاً یہ کہ اس سامان کا کوئی باقاعدہ وکیل ہو، اور کوئی اور اس کی مارکیٹنگ نہ کرسکتا ہو، اور وہ حالات جن میں سامان تجارت پر دو مرتبہ ٹیکس لگنے سے بچنے کے لئے توکیل کی اجازت دی جائے، کہ ایسا نہ کرنے کی صورت میں ایک مرتبہ بینک پر ٹیکس لگ جائے اور دوبارہ وعدہ خریدار پر۔ ایسے استثنائی حالات میں وعدہ خریدار کو وکیل بنانا جائز ہے، لیکن ایسا کرنے سے پہلے مشیر برائے شرعی امور کو مطلع کرنا ضروری ہے۔

(٦) الراجحی کارپوریشن کے شرعی بورڈ کا فتوی:

فتوی نمبر(۱۱۰)، بابت: غیر ملکی کرنسیوں کو کارپوریشن کے کلائنٹس کے ہاتھوں بازار کے نرخ سے کم پر فروخت کرنا''(۲)۔

۱- فتاوی الهيئة الشرعية للبركة، جمع وترتيب: ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ ومحترم عزالدین خوجہ، ص:۱۵۹، پہلا ایڈیشن۔

۲- قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي، ۱/۲۰۱-۲۰۲، طبع اول ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، اما بعد!

الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن کے شرعی بورڈ کو کارپوریشن سے ایک سوال اس بابت موصول ہوا کہ کیا کارپوریشن کے ذریعہ غیر ملکی کرنسیوں کو اپنے کلائنٹس کے ہاتھوں بازار کے نرخ سے کم پر فروخت کرنا جائز ہے۔ کارپوریشن کے اس عمل کا مقصد لوگوں کو اپنے سے متعلق کرنے کی ترغیب دینا ہے۔

مذکورہ سوال پر غور وفکر کے بعد کارپوریشن نے یہ جواب دیا:

بورڈ کا خیال ہے کہ بعض سودی بینک اپنے ایسے کلائنٹس کے ساتھ یہ طریقۂ کار اختیار کرتے ہیں جو اپنے اکاؤنٹس پر ملنے والا انٹرسٹ لینا نہیں چاہتے ہیں، یہ بینک اس طرح ان کلائنٹس کو انٹرسٹ کے طور پر ملنے والی اس رقم کا بدلہ دیتے ہیں جو وہ بینک کے پاس چھوڑ دیتے ہیں اور انہیں اپنے قبضہ میں نہیں لیتے ہیں، ان بینکوں کا اس کے ذریعہ ایک مقصد ان کلائنٹس کو اپنے ساتھ جوڑے رکھنے کا ہوتا ہے۔

چونکہ یہ طریقۂ کار سود کھانے کا دروازہ کھولتا ہے یعنی بازار نرخ سے کم پر کرنسیاں بیچنا گویا کہ دوسرے طریقہ سے سودی لین دین کا ذریعہ بنتا ہے، مزید یہ کہ اس کے نتیجہ میں سودی بینکوں سے معاملات کرنے کی ترغیب ہوتی ہے اس لئے بورڈ کا خیال ہے کہ الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن یہ طریقۂ کار نہ اختیار کرے۔

(۷) وزارت اوقاف کویت کی فتوی کمیٹی کے بعض فتاوی:

فتوی بابت: ''ازراہِ ضرورت سودی بینکوں کے ساتھ معاملہ''(۱)۔

محترم فائز صاحب نے کمیٹی کو یہ استفتاء ارسال کیا ہے:

اگر مسلمان کسی غیر مسلم ملک میں مقیم ہو تو کیا اس کے لئے وہاں کے بینکوں میں مال رکھنا

۱- فتوی نمبر (۱۵۰۱)، ملاحظہ ہو: مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، ۵/۱۷۱-۱۷۲۔

اور اس پر انٹرسٹ لینا جائز ہے، اس لئے کہ اس ملک میں کسی اور طرح کے بینک نہیں پائے جاتے ہیں؟

کمیٹی نے یہ جواب دیا:

اگر کوئی اسلامی بینک یا مال کی حفاظت کا کوئی اور شرعی طریقہ دستیاب نہ ہوتو پھر غیر اسلامی بینکوں میں مال رکھنا جائز ہے، ان بینکوں سے حاصل ہونے والے انٹرسٹ کو وہ خود استعمال میں نہیں لاسکتا ہے، بلکہ انہیں تعمیر مساجد وطباعت مصاحف کے علاوہ کسی اور کارِ خیر میں خرچ کرسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۸) ہیئۃ کبار العلماء سعودی عرب کے بعض فتاوی:

فتوی نمبر: ۲۵، تاریخ: ۲۱/ ۸/ ۱۳۹۴ھ

موضوع: عقود میں جزائی شرط:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلىٰ آله وصحبه، اما بعد:

۱۸-۱۴/ ۱/ ۱۳۹۳ کو منعقد ہونے والے ہیئۃ کبار العلماء کے چوتھے اجلاس میں شرطِ جزائی پر غور وفکر کرنے کی خواہش کا اظہار کیا گیا تھا، اس لئے ۵-۲۲/ ۸/ ۱۳۹۴ھ کو طائف میں منعقد ہونے والے پانچویں اجلاس کے ایجنڈے میں اس کو شامل کیا گیا۔

پھر اس اجلاس میں اس موضوع پر غور وخوض کیا گیا، اس سلسلہ میں اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والإفتاء کی جانب سے تیار کردہ مقالہ کا مطالعہ کیا گیا، تبادلۂ خیال ومباحثہ ہوا، ان مسائل کا تذکرہ ہوا جن پر شرط جزائی کو قیاس کیا جاسکتا ہے، پھر ان مسائل پر اس کو قیاس کرنے کے مسئلہ پر غور وفکر ہوا، آیت قرآنی "**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**" (اے ایمان والو! عقود کو پورا کرو)، حدیث نبوی "مسلمان اپنی تمام شرطوں کی پابندی کریں سوائے ان شرطوں کے

جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دیں''(۱)۔اثر عمر: '' شرطیں پائے جانے کے وقت حقوق ختم ہوجاتے ہیں''(۲)۔کو پیش نظر رکھا گیا اور اس قول صحیح (یعنی حنابلہ کا قولِ صحیح) پر اعتماد کیا گیا کہ شروط میں اصل صحت ہے،حرام و باطل شرطیں وہی ہیں جن کے حرام یا باطل ہونے کی دلالت نص وقیاس میں ہو۔

اس کا بھی خیال رکھا گیا کہ علماء کے نزدیک عقود کی شرطیں دو طرح کی ہوتی ہیں،صحیح اور فاسد، پھر علماء نے بھی صحیح شرطوں کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) وہ شرط جس کا تقاضا عقد کرے، جیسے قبضہ کی شرط، (۲) عقد کی مصلحت والی شرط، جیسے ثمن کی بابت کسی وصف کی شرط،مثلاً تاخیر، رہن یا مبیع کی بابت صفت مثلاً باندی کا باکرہ ہونا (۳) وہ شرط جس میں معلوم منفعت ہو،لیکن وہ نہ عقد کا مقتضا ہو، نہ اس کی مصلحت سے عبارت ہو اور نہ ہی اس کے مقتضا کے منافی ہو، جیسے بائع کے ذریعہ گھر میں ایک مہینہ تک رہائش کی شرط لگانا۔ اسی طرح فاسد شرطوں کی بھی تین قسمیں ہیں: (۱) عقد کے ایک فریق کے ذریعہ دوسرے فریق پر بیع واجارہ جیسے کسی اور عقد کی شرط لگانا (۲) عقد کے مقتضا کے خلاف کوئی شرط لگانا، جیسے مبیع کی بابت یہ شرط لگانا کہ اس کو خسارہ نہ ہو، یا یہ کہ مبیع کو نہ بیچا جائے، نہ ہدیہ کیا جائے یا یہ کہ اسے آزاد نہ کیا جائے۔(۳) وہ شرط جس سے عقد متعلق ہو،مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ اگر فلاں شخص آئے تو میں نے یہ چیز تم کو فروخت کی۔

غور وفکر کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ شرط جزائی کا شمار ان شرطوں میں سے ہے جنہیں عقد کی مصلحت مانا جاتا ہے،اس لئے کہ یہ شرط متعین وقت میں عقد کی تکمیل کی ترغیب دیتی ہے،اس روایت سے بھی استیناس کیا گیا جو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اپنی سند سے حضرت ابن سیرین سے نقل کی ہے کہ اگر ایک شخص نے کرایہ پر سواری چلانے والے سے کہا کہ اپنی سواری لاؤ، اگر میں فلاں دن تمہارے ساتھ نہ گیا تو سو درہم تمہیں دوں گا، پھر وہ نہ گیا تو ایسے شخص کے

۱- ۷/ ۲۴۹،بسند صحیح۔ترمذی (۱۳۵۲) حسن لغیرہ۔

۲- سنن کبری للبیہقی: ۷/ ۲۴۹،بسند صحیح۔

بارے میں شریح کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر کوئی شرط بغیر جبر واکراہ اپنی خوشنودی سے لگائی تو وہ اس پر لازم ہوگی۔ ایوب نے ابن سیرین سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے گیہوں بیچا، اور کہا کہ اگر میں تمہارے پاس بدھ تک نہ آیا تو میرے اور تمہارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے، پھر وہ نہ آیا تو شریح نے مشتری سے کہا: تم نے وعدہ خلافی کی ہے، یہ کہہ کر شریح نے اس کے خلاف فیصلہ کر دیا(۱)۔

اس کے علاوہ اس شرط کو ختم کرنا ضرر کا مظنہ اور منافع کے ضیاع کا باعث ہے، شرط جزائی کو صحیح قرار دینے سے حقوق العباد کے ضیاع کا سد باب ہے، اور اس طرح عہود وعقود کی اس پاسداری کی ترغیب ملتی ہے جس کی تاکید آیت قرآنی "**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**" (اے ایمان والو! عقود کی پابندی کرو) (مائدہ:۱) میں کی گئی ہے۔

اسی لئے یہ اجلاس بالاتفاق یہ فیصلہ کرتا ہے کہ جزائی شرط جو آج کل عقود میں بکثرت لگائی جاتی ہے وہ صحیح ومعتبر ہے، اور اس پر عمل لازمی ہے (اس فیصلہ سے مطلقاً جواز کا قول معلوم ہوتا ہے، خواہ یہ شرط جزائی عقود اعمال میں ہو یا عقود مداینات میں، اسی لئے انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلے نے مکمل وضاحت کرتے ہوئے ان دونوں قسموں کے حکم کی بابت فرق کیا ہے، اپنے بارہویں اجلاس کے تیسرے فیصلہ کی چوتھی دفعہ میں اکیڈمی نے لکھا ہے کہ تمام مالی عقود میں جزائی شرط لگانا جائز ہے، لیکن قرض سے متعلق عقود میں یہ شرط واضح طور پر ربا ہے، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: استاذ محترم ڈاکٹر محمد الزحیلی کا مقالہ بعنوان "**الشرط الجزائی فی المعاملات المالية والمصرفية**" (۲)۔ بشرطیکہ اس کی پاسداری میں کوئی شرعاً معتبر عذر نہ ہو، ایسی صورت میں عذر سے اس کا وجوب (بقائے عذر تک) ساقط ہوجائے گا۔

۱- بخاری نے یہ روایت کتاب الشروط، باب ما یجوز من الاشتراط والثنیا فی الإقرار (۲/ ۴۱۵) میں نقل کی ہے۔

۲- مجلة کلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبئ، شمارہ: ۲۵، ص: ۱۰۹-۱۴۴، نیز ملاحظہ ہو: المعاملات المالية المعاصرة، از: ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ص: ۱۷۸-۱۷۹، طبع اول، دار الفکر، دمشق۔

اگر شرط جزائی عرف کے اعتبار سے بہت زیادہ ہو، اوراس سے مقصود مالی ظلم ہو، نیز وہ شرعی قواعد کے تقاضوں سے بھی دور ہوتو ایسی صورت میں فوت شدہ منفعت اور لاحق شدہ ضرر کو مد نظر رکھتے ہوئے عدل وانصاف کے تقاضے پر عمل لازمی ہے، اگر اس کا اندازہ لگانے کے سلسلے میں اختلاف ہوجائے تو پھر اس کام کے لیے حاکم شرعی سے رجوع کیا جائے گا، جو اس میدان کے ماہرین کی مدد سے یہ کام کرے گا۔ ایسا ان نصوص پر عمل کرنے کے خیال سے کیا جائے گا، آیت قرآنی: "**ان الله يأمركم ان تؤدو الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس فاحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيرا**" (نساء:٥٨)۔ (بلاشبہ اللہ تعالیٰ تم کو یہ حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کے سپرد کرو، اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کروتو انصاف کے ساتھ کرو، بلاشبہ اللہ تم کو بہترین ہدایت کرتا ہے، بلاشبہ اللہ بہت سننے اور دیکھنے والا ہے"۔ "**ولايجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا إعدلوا أقرب هو للتقوى**" (مائدہ:٨)۔ (کسی قوم کی ناانصافی تمہیں اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف نہ کرو، انصاف کرو، انصاف تقوے سے قریب تر ہے)، حدیث نبوی: "**لا ضرر ولا ضرار**" (١)۔ (نہ نقصان اٹھایا جائے نہ کسی کو پہنچایا جائے)۔ وصلی اللہ علی نبینا وعلی آلہ وصحبہ وسلم۔

(٩) وزارت اوقاف دبئی کی فتوی کمیٹی کے بعض فتاوی:

فتوی بابت: ایسے شخص کو عمارت کرایہ پر دینا جو اس کا استعمال گناہ کے کاموں میں کرے: (٢)۔

ہمیں مندرجہ ذیل سوال موصول ہوا ہے:

١- مستدرک حاکم، بروایت حضرت ابوسعید خدری، حدیث نمبر ٢٣٤٥، حدیث صحیح لغیرہ۔

٢- فتاوی شرعیہ صادرۃ عن إدارۃ الإفتاء والبحوث فی دائرۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیہ، دبئی، ٣/٢٣٩، طبع سوم، ١٤٢٤ھ/ ٢٠٠٣ء۔

میں نے ایک ذمی کو عمارت کرایہ پر دی، جس کا استعمال اس نے میرے علم کے بغیر شراب کی فروخت میں کیا، کیا میرے لئے اس عمارت کا کرایہ لینا صحیح ہے، کیا اس عقد کو فسخ کرنا میرے اوپر لازم ہے۔

جواب:

اگر آپ کو یہ بات معلوم ہوتی کہ یہ کرایہ دار اس عمارت کو حرام کاموں میں استعمال کرے گا، مثلاً اس میں شراب بیچے گا، تو ایسی صورت میں عقد منعقد ہی نہ ہوتا، اور آپ کے لئے اس کا کرایہ لینا صحیح نہ ہوتا، اس لئے کہ جیسا کہ ابوداؤد میں مذکور حضرت ابن عباس کی روایت کردہ حدیث نبوی (۱) سے پتہ چلتا ہے اللہ تعالی جب کسی قوم پر کوئی چیز حرام کرتا ہے تو اس کا ثمن بھی حرام کرتا ہے۔

اور اگر آپ کو اس کا علم وقت عقد نہ رہا ہو بلکہ آپ نے عمارت کو حلال کاموں میں استعمال کے لئے کرایہ پر دیا ہو، اور کرایہ دار نے حرام کاموں میں عمارت کو استعمال کر لیا ہو تو آپ کو اس کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور ولی الامر اسے اس کام سے رکنے پر یا عمارت خالی کرنے پر مجبور کر سکتا ہے، یا کسی اور کو کرایہ پر دینے کو کہہ سکتا ہے، اور ایسا نہ ہوسکنے کی صورت میں وہ کچھ دن کے لئے اس عمارت کو اپنے تصرف میں رکھ سکتا ہے، جیسا کہ ابن شاش (۲) نے عقد الجواہر الثمینۃ (۲/ ۸۶۲) میں لکھا ہے۔

عقد کی مدت تک آپ اس کرایہ کے حق دار ہوں گے، اس لئے کہ عقد صحیح ہے، اور

۱- سنن ابوداؤد، حدیث نمبر ۳۴۸۸، مسند احمد: ۲۲۲۲، ۲۹۵۶۔

۲- ابن شاش، عبد اللہ بن محمد بن نجم بن شاش (متوفی: ۶۱۶ھ)، اپنے زمانہ میں مصر میں مالکیہ کے عظیم ترین عالم وپیشوا، آب کا شمار عظیم ائمہ میں ہوتا ہے، حافظ منذری نے آپ سے علم حاصل کیا، فرنگیوں کے ذریعہ دمیاط کے محاصرہ کے دوران جہاد کرتے ہوئے شہید ہوئے، آپ کی ایک تصنیف الجواہر الثمینۃ فی مذہب عالم المدینۃ، ہے، یہ فقہ مالکی کے موضوع پر ہے، ابن حاجب نے اس کا اختصار کیا ہے۔ (شذرات الذہب: ۵/ ۵۵۹، شجرۃ النور الذکیۃ ص: ۱۶۵، الأعلام از: زرکلی: ۴/ ۲۶۹)۔

آپ سے کوئی ایسا کام نہیں سرزد ہوا ہے جو کرایہ لینے سے مانع ہو، کہ آپ نے اسے شرعی طور پر جائز طریقہ پر استعمال کرنے کی ہی اجازت دی ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱۰) اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فائننشل انسٹی ٹیوشنس کے ذریعہ بنائے گئے چند منتخب اصول:

اول: کرنسیوں کی تجارت (عام شرعی اصولوں کی ایک مثال، یہ اصول ان میں سے پہلا اصول ہے):(۱)

اس اصول کا ہدف: اس اصول کا ہدف کرنسیوں کی تجارت کے احکام، اس کی شرطوں، اس کے شرعی ضابطوں، اس کی جائز وناجائز صورتوں اور اسلامی مالیاتی اداروں کے ذریعہ انجام دیے جانے والے طریقوں کا بیان ہے۔

اصول کا متن: (ہم یہاں صرف اس اصول کے دائرۂ کار اور اس کی بابت پائے جانے والے اہم شرعی احکام کا تذکرہ کر رہے ہیں)۔

الف: اس اصول کا دائرۂ کار: کرنسیوں کے سلسلے میں حقیقی قبضہ اور حکمی قبضہ، کرنسیوں کے معاملات میں جدید ذرائع اتصال، ذمہ میں واجب کرنسی کا صرف، اسٹاک ایکسچینج میں کرنسیوں کے معاملات، کرنسیوں کی وعدہ بیع، کرنسیوں کے معاملات میں کسی ایک بدل کی ادائیگی کو مؤخر

۱- المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص: ۴-۸، مزید فائدہ کے لئے میں دیگر اصولوں کے موضوعات بھی ذکر کئے دے رہا ہوں۔

(۲) ڈیبٹ کارڈ اور کریڈٹ کارڈ، ۳- قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا مقروض، ۴- کلیرنگ، ۵- ضمانات، ۶- روایتی بینک کا اسلامی بینک بننا، ۷- حوالہ، ۸- خریداری کا آرڈر دینے والے سے مرابحہ، ۹- اجارہ اور تملیک پر منتہی ہونے والا اجارہ، ۱۰- سلم اور سلم موازی، استصناع اور استصناع موازی، ۱۲- شرکت اور جدید کمپنیاں، ۱۳- مضاربت، ۱۴- ڈاکومنٹری کریڈٹ، ۱۵- جعالہ، ۱۶- بل آف ایکسچینج، ۱۷- سرمایہ کاری والے صکوک (بانڈس)۔

کرنے اور مالیاتی اداروں میں برتے جارہے کچھ طریقوں میں اس اصول کو عمل میں لایا جاتا ہے۔

ب: دونوں بدل اگر ایک ہی جنس کے ہوں تو ان دونوں کے درمیان مماثلت ہو، خواہ ان میں سے ایک کاغذ کے نوٹ کی صورت میں ہو اور دوسرا دھات کے بنے ہوئے سکوں کی صورت میں۔

ج: عقد میں خیار شرط یا کسی ایک یا دونوں بدلوں کو بعد میں دینے کی صورت نہ ہو۔

د: کرنسیوں کی تجارت کا یہ عمل ذخیرہ اندوزی کی نیت یا کسی اور ایسے مقصد سے نہ ہو جس سے افراد یا معاشروں کو ضرر پہنچے۔

ھ: کرنسیوں کی تجارت ادھار بازار میں نہ ہو۔

۲/۲: کرنسیوں کے ادھار مبادلہ کے بازار میں معاملہ کرنا حرام ہے، خواہ ایسا ادھار ٹرانسفر کے ذریعہ ہو، یا ایسے ادھار عقود کو انجام دیکر ہوں جن میں دونوں عوضوں پر فوری قبضہ متحقق نہ ہو۔

۲/۳: کرنسیوں کی ادھار بیع بھی حرام ہے، خواہ یہ بیع اس عقد کے نفع میں آنے والی کمی سے بچنے کے ہی لئے کیوں نہ کیا جائے جو ایسی کرنسی کے ذریعہ انجام پائے جس کی قیمت میں کمی متوقع ہو۔

۲/۴: مستقبل میں کرنسی کی قیمت کم ہونے سے بچنے کے لئے مندرجہ ذیل تدبیریں کرسکتا ہے:

-مختلف کرنسیوں میں متبادل قرض کے عقد کرے، انٹرسٹ نہ لے اور نہ دے، بشرطیکہ ان دونوں قرضوں کے درمیان ربط نہ پایا جائے۔

-ایک ہی کرنسی میں مرابحہ کے عقود کرے اور اشیا خریدے۔

۲/۵: ادھار عقود (مثلاً مرابحہ) کی قسطوں کی ادائیگی کے وقت ادارہ اور کلائنٹ باہمی رضامندی سے دوسری کرنسی میں بھی ادائیگی کرسکتے ہیں، ایسا کرتے وقت ادائیگی کے دن کے ریٹ کا اعتبار کیا جائے گا۔

۲ / ۷: کرنسیوں کی تجارت میں توکیل۔

- کرنسیوں کی بیع کے عقد کو انجام دینے کے لئے کسی دوسرے کو وکیل بنایا جاسکتا ہے، قبضہ دینے و لینے کے لئے بھی اس کو وکیل بنانا ہوگا۔

- کرنسیوں کی بیع کے لئے کسی کو اس طرح وکیل بنانا بھی جائز ہے کہ اسے قبضہ کا وکیل نہ بنایا جائے، لیکن ایسی صورت میں عاقدین کے علاحدہ ہونے سے پہلے مؤکل یا کسی اور وکیل کے ذریعہ قبضہ لازمی ہوگا۔

- عقد صرف کی انجام دہی کے بعد کرنسی پر قبضہ کا وکیل بنانا جائز ہوگا، بشرطیکہ وکیلوں کے قبضہ سے پہلے موکل علاحدہ نہ ہو۔

۲ / ۸: کرنسیوں کی تجارت میں جدید ذرائع مواصلات کا استعمال۔

- جدید ذرائع وآلات کے ذریعہ دور بیٹھ کر فریقین کے ذریعہ عقد کرنے سے وہی فقہی نتائج مرتب ہوں گے جو ایک جگہ بیٹھ کر عقد کرنے سے ہوتے ہیں۔

- ان ذرائع میں سے کسی ایک کے ذریعہ اگر کوئی شخص ایک متعین مدت تک کے لئے ایجاب کر رہا ہے تو وہ ایجاب کرنے والا اس مدت کے اندر اپنے ایجاب کا پابند ہوگا، اور عقد کی تکمیل قبول نیز دونوں طرف سے حقیقی یا حکمی قبضہ کے بعد ہی ہوگی۔

۲ / ۱۰: ذمہ میں بطور قرض ثابت کرنسیوں کا مبادلہ:

ذمہ میں بطور قرض ثابت کرنسیوں کا مبادلہ صحیح ہے، جب کہ اس کے ذریعہ دونوں قرضوں کو ساقط کر کے ادائیگی ہوجائے، اور دونوں بریٔ الذمہ ہوجائیں، اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

- دونوں قرضوں کا خاتمہ مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کا کچھ دیناروں کا مقروض ہو، اور اس پر اس شخص کے کچھ دراہم ہوں، تو کچھ یا کل قرض کے خاتمہ کے لئے یہ دونوں مبادلہ کے کسی نرخ پر متفق ہوجائیں، اس عمل کو کلیرنگ بھی کہتے ہیں۔

-قرض خواہ کا اپنے قرض کو کسی اور کرنسی میں حاصل کرنا، بشرطیکہ یہ ادائیگی ادائیگی کے دن کے نرخ کے مطابق فوری ہو۔

۲/۱۱: بیع صرف اور ڈرافٹ کا ایک ساتھ جمع ہونا۔

دی گئی رقم کے علاوہ کسی دوسری رقم میں ڈرافٹ بنانا جائز ہے، رقم دینے والے کی جانب سے ایک کرنسی میں رقم دینے اور اس کے بدلے میں دوسری کرنسی کے ڈرافٹ کے لینے کو حقیقی یا حکمی قبضہ مان لیا جائے گا، ادارہ اپنے کلائنٹ سے اس ڈرافٹ کی اجرت بھی لے سکتا ہے۔

۲/۱۲: مالیاتی اداروں کے ذریعہ کرنسیوں کی تجارت کی ممنوع صورتیں۔

-شرعاً ممنوع صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کلائنٹ اپنی ملکیت میں موجود رقم سے زیادہ کی تجارت کرے۔

-ادارہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کلائنٹ کو کچھ رقم کا قرض اس شرط پر دے کہ وہ کرنسیوں کا مبادلہ صرف اسی کے ساتھ کرے گا کسی اور کے ساتھ نہیں۔

دوم: ادھار بیع کے اصول: (اکاؤنٹنگ سے متعلق اصولوں کی ایک مثال، اصول نمبر: ۲۰)۔

اس اصول کا ہدف: اس اصول کا مقصد اکاؤنٹنگ سے متعلق اصول تشکیل دینا ہے، مثلاً ادھار بیع کے لئے پیش کی گئی اشیا نیز ان کے خساروں ومنافع اور پرانے والے اخراجات کی بابت وضاحت، قیاس واثبات وغیرہ۔

دائرۂ کار: اس کا استعمال ادھار بیع کے لئے دستیاب اشیاء ان کے نقصانات ومنافع، ان کے اخراجات، ادھار بیع کے نتیجے میں وجود میں آنے والے ذموں میں ہوتا ہے (خواہ ادارہ نے یہ اشیاء اپنے ذاتی وسائل سے خریدی ہوں یا دوسروں کے وسائل سے یا سرمایہ کاری کے مطلق یا مقید ڈپازٹس سے، یا ان تمام سے جمع شدہ رقم سے۔ اسی طرح اس کا تعلق قسطوں کی جلد ادائیگی کی صورت میں نفع کا کچھ حصہ کم کردینے سے نیز باقی قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی صورت میں قرض میں اضافہ کرنے سے ہے۔

ضمیمہ (ب) ادھار بیع کی بابت فقہی احکام (۱)۔

ادھار بیع کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس بیع کا مصداق ہے جس کی بابت حکم شرعی بیان کرتے وقت فرمایا گیا ہے: "وأحل الله البيع" (بقرہ:۲۷۵)، (اور اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے)، اس آیت سے اس مسئلہ میں خاص طور پر اس لئے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بارے میں یہ آیا ہے کہ یہ ادھار بیع کے سلسلہ میں ہی نازل ہوئی ہے، تا کہ حرام سود میں اضافہ اور اس میں اضافہ کی بابت تقابل ہو سکے اس حیثیت سے کہ ادھار بیع میں زیادتی سامان کی خرید قیمت میں شامل ہوتی ہے جو بھی قیمت لگائی جائے اور ربا میں نقود و کرنسی پر اسی کے مثل کی زیادتی ہوتی ہے جو جائز نہیں ہے، ادھار بیع کے لئے دستیاب موجودات کے عقد کے اثبات کی دلیل یہ ہے کہ اسی شئ پر مشتری کی ملکیت اس عقد سے ثابت ہو جاتی ہے جو ایجاب و قبول سے حاصل ہو جاتا ہے، ان موجود اشیاء پر قبضہ عقد کا نتیجہ ہے، اس پر ملکیت موقوف نہیں ہے، بلکہ وہ ضمان کے تحمل کا ایک سبب ہے۔

خیار شرط کی دلیل حبان بن منقذ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: ''جب تم کچھ بیچا کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ: '' دھوکہ دہی کے ساتھ بیع نہیں، اور مجھے تین دن کے لئے اختیار حاصل ہے'' (۲)۔

حقوق ملکیت کے مالکان اور سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ ہولڈرس کے درمیان فرق کی بنیاد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس رکھنے والے لوگ اپنی لگائی گئی رقم نکال سکتے ہیں، اگر ان کی چیز الگ نہ کی گئی تو وہ حقوق ملکیت کے مالکوں کے پاس آ جائے گی اگر چہ ان کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔

۱- حوالۂ بالا، ص:۵۸۸۔

۲- اس کا پہلا جملہ (بخاری (۲۰۱۱)، مسلم (۱۵۳۳)، ترمذی (۱۲۵۰)، ابوداؤد (۳۵۰۰)، نسائی (۴۴۸۴)، احمد (۵۲۴۹)، مالک (۱۳۹۳) نے نقل کیا ہے، لیکن دوسرے جملہ کے معنی مستدرک حاکم ۲/۲۲ میں نقل کئے گئے ہیں، ذہبی نے تلخیص میں اسے صحیح قرار دیا ہے)۔

ادھار بیع میں منافع کے اثبات کی بابت استحقاق کے اصول پر عمل کی بنیاد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ ہولڈرس سے ادھار بیع والے عقود کے فائننس کے لئے مال لینا مسلسل چلی آ رہی مضاربت کی بنیاد پر ہوتا ہے، جو (استحقاق کے اصول کی رعایت کے ساتھ) ان کے درمیان انصاف کو یقینی بناتی ہے۔

متعینہ مدت سے قبل ادائیگی کی صورت میں نفع میں کمی کرنے کی دلیل یہ ہے کہ یہ قاعدہ ''وضع وتعجل'' کے قبیل سے ہے، (خواہ یہ کمی ادائیگی کے وقت باہمی اتفاق سے ہوئی ہو یا پوری رقم کی ادائیگی کے بعد کمی کی جائے)، اس کے جواز کا فیصلہ انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی کر چکی ہے(۱)۔

ضمیمہ (د) ان احکام کی بنیادیں(۲)۔

اکاؤنٹنگ کے اصولوں سے متعلق کمیٹی نے اپنے اجلاسوں میں ادھار بیع کے عقود سے متعلق اکاؤنٹنگ کے طریقوں کے مختلف ومجوزہ متبادل پر غور کیا، اور ان متبادل طریقوں کو اختیار کرنے کی سفارش کی جو اسلامی مالیاتی اداروں اور بینکوں کی اکاؤنٹنگ کے اہداف میں سے نمبر ایک اور بینکوں کی اکاؤنٹنگ کی اصطلاح نمبر(۱) کی وضاحت سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

ان بنیادوں میں سے چند یہ ہیں:

۱-ادھار بیع کے منافع کا اثبات:

کمیٹی نے ادھار بیع کے منافع کے اثبات کی بابت مباحثہ کیا، اور دو متبادل امور کی بابت غور کیا، نقود کی بنیاد پر اثبات، اور استحقاق کی بنیاد پر اثبات، کمیٹی نے دوسرے متبادل کو ترجیح دی، اس لئے کہ اصطلاحات کے سلسلے میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

۲-قسطوں کی جلد ادائیگی اور نفع کے کچھ حصہ کی کمی:

اکاؤنٹنگ سے متعلق اصولوں کی کمیٹی نے اکاؤنٹنگ کی ان بنیادوں پر غور وخوض کیا

۱- فیصلہ نمبر: ٦٤۔

۲- حوالۂ بالا، ص: ۵۹۰، ۵۹۲۔

جن پرعمل کلائنٹس کی جانب سے ادھار بیع کی قسطوں کی جلد ادائیگی اور مالیاتی ادارہ کی جانب سے نفع کے ایک حصہ کی کمی کرنے کی صورت میں ضروری ہے۔اس سلسلہ میں اس نے دومتبادلوں پر غور کیا، (۱) کم کی گئی رقم کو ایسا ڈسکاؤنٹ ماننا جس کو اخراجات میں شمار کیا جائے۔(۲) اسے واجبات اور مؤجل منافع میں کمی ماننا، کمیٹی نے دوسرے متبادل کو اس لئے ترجیح دی کہ اصطلاحات کی تشریح میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ ڈسکاؤنٹ اس کا مصداق نہیں قرار پاتا (فقرہ: ۸۴)۔

۳-ادھار بیع کی قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کے سبب سے اضافہ۔

اکاؤنٹنگ سے متعلق اصولوں کی کمیٹی نے مالیاتی اداروں کی جانب سے کلائنٹس کے ذریعہ قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی صورت میں اضافہ لگانے کی اکاؤنٹنگ سے متعلق بنیادوں پر غور کیا، اس سلسلہ میں اس نے دومتبادلوں پر غور کیا ہے، (۱) حاصل شدہ رقم کو ادارہ کی آمدنی ماننا (۲) حاصل ہونے والی رقم کو خیرات کی مد میں شامل کرنا، اور اسے زکاۃ وصدقات وغیرہ کے رجسٹر کھاتہ میں لکھنا۔کمیٹی نے دوسرے متبادل کو ترجیح دی اس لئے کہ یہ متبادل تاخیر کرنے والے مقروض کے سلسلہ میں طے کئے گئے شرعی اصول (۳) سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

☆☆☆

مبحث پنجم:

صحت وطب سے متعلق امور کی بابت چند اجتماعی فتاوی

(اس باب کی فصل اول میں موضوع کی مراد کی وضاحت آ چکی ہے، نیز اس کا بھی ذکر آیا ہے کہ اجتماعی اجتہاد میں اس پر کیا توجہ دی گئی ہے)۔

(ا) تنظیم اسلامی برائے طبی علوم (کویت) کی تجویز:

چونکہ یہ تنظیم صرف اسی موضوع پر ہی اپنی توجہ مرکوز رکھتی ہے، اس لئے یہ اس کی مستحق ہے کہ اس کا فتوی سب سے پہلے ذکر کیا جائے، ہم ذیل میں اس کی چند تجاویز (۱) کے اقتباسات درج کریں گے، تنظیم، اس کی تاریخ نیز اس کی کارکردگیوں پر کلام کرتے ہوئے ہم نے ذکر کیا تھا کہ اس تنظیم نے اب تک اچھی خاصی تعداد میں عالمی ومقامی سطح کی کانفرنسیں منعقد کی ہیں، اسی طرح اس نے بڑی تعداد میں فقہی طبی سمینار بھی منعقد کئے ہیں، ان فقہی طبی سمیناروں میں طب وصحت سے متعلق بہت سے اہم مسائل پر غور وفکر کر کے ان کی بابت تجاویز جاری کی گئی ہیں، یہ تجاویز فقہی فتاوی وفیصلوں جیسی ہیں، گو کہ ان کی تعبیرات میں طبی اصطلاحات کا بکثرت استعمال کیا گیا ہے۔

اسی لئے ہم نے اس تنظیم کی تجاویز میں سے انتخاب کیا ہے، ہمارے منتخب اقتباسات کا حجم تھوڑا زیادہ ہے اس لئے کہ یہ تنظیم اس میدان میں اہمیت کی حامل ہے۔

۱- خیال رہے کہ یہ تنظیم فیصلہ یا فتوی کی جگہ تجویز کا لفظ استعمال کرتی ہے، اس لئے کہ اس کے نزدیک فیصلے اور فتوے فقہ اکیڈمیوں کے دائرۂ کار میں آتے ہیں۔

دوسرے سمینار ''انسانی زندگی، آغاز واختتام اسلامی تناظر میں'' کی چند تجاویز:

اول: زندگی کے آغاز کی بابت:

زندگی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب منوی حیوان اور انڈے (Ovum) کے ملنے سے فرٹلائزڈ انڈا وجود میں آتا ہے، جو کہ پوری نوع انسانی اور اس فرد وجود کی امتیازی جینیاتی خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے۔

عورت کے رحم میں حمل ٹھہر جائے تو پھر وہ متفقہ طور پر محترم ہے اور اس کے چند شرعی احکام ہیں جو سب کو معلوم ہیں۔

پھر جب جنین نفخ روح کے مرحلہ تک پہنچ جاتا ہے (بعض حضرات کے نزدیک یہ مرحلہ ۱۲۰ دنوں پر وجود میں آتا ہے اور بعض کے نزدیک چالیس دنوں میں) تو پھر بالاتفاق یہ مزید محترم ہوجاتا ہے اور اس پر دیگر شرعی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں۔ ان احکام میں سے اہم ترین اسقاطِ حمل کے وہ احکام ہیں جو پہلے سمینار بعنوان ''تولید، اسلام کی روشنی میں'' کی تجاویز میں فقرہ نمبر ۷ میں بیان کئے گئے ہیں (۱)۔

۱- پہلے سمینار کی تجاویز میں فقرہ نمبر ۷ میں جو کچھ لکھا گیا ہے اسے یہاں ہم افادہ کے لئے درج کر رہے ہیں: ۷- اسقاط حمل: سمینار نے اس بابت قدیم فقہاء کی گہری علمی بنیادوں پر قائم آراء کا جائزہ لیا، روح پھونکے جانے کے مرحلے سے قبل اسقاط کرائے جانے کے سلسلے میں ان حضرات کی آراء مختلف ہیں، بعض حضرات اس کو حرام کہتے ہیں تو کچھ مکروہ، جب کہ بعض حضرات چالیس دن کی مدت گزر جانے کے بعد اسقاط کرائے جانے کو حرام اور اس سے پہلے اسقاط کرائے جانے کو جائز کہتے ہیں، ان حضرات میں بھی بعض حضرات عذر پائے جانے کی صورت میں جائز کہتے ہیں تو بعض بہر صورت، اس سمینار نے جدید طبی وسائنسی انکشافات پر بھی غور کیا، اور اس کے بعد اس نتیجہ تک پہنچا کہ حمل کے آغاز سے ہی جنین میں زندگی ہوتی ہے، اس لئے تمام ادوار میں بالخصوص نفخ روح کے بعد اس کی زندگی محترم ہوتی ہے، لہٰذا پوری مدت حمل میں کبھی بھی اسقاط کرانا (بغیر طبی ضرورت کے) جائز نہیں ہے، بعض شرکاء کے نزدیک چالیس روز سے قبل (بالخصوص اعذار پائے جانے کی صورت میں) ایسا کرنا جائز ہے۔

دوم: زندگی کے اختتام کی بابت:

۱-سمینار کے نزدیک موت واقع ہونے پر اکثر حالات میں زندگی ختم ہوجاتی ہے، لہٰذا لوگوں کے درمیان معروف نشانیوں اور ظاہری طبی جانچ وغیرہ کے ذریعہ اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے۔

۲-سمینار کے سامنے یہ حقیقت بھی آئی کہ بعض شاذ و نادر حالات میں ایسا ہوتا ہے کہ لوگوں میں زندگی کی جو علامتیں معروف ہیں ان کے پائے جانے کے باوجود بھی زندگی کا اختتام ہوجاتا ہے۔ ایسا عام طور پر اسپتالوں، خاص طبی مراکز اور آئی سی یو وغیرہ میں ہوتا ہے۔

۳-قدیم فقہی کتابوں میں موت کی جو نشانیاں تحریر کی گئی ہیں ان کو پڑھنے کے بعد سمینار اس نتیجہ تک پہنچا کہ یہ سب کچھ قدیم زمانہ میں دستیاب طبی علم کی بنیاد پر کئے گئے اجتہاد کی روشنی میں لکھا گیا تھا، اس سلسلے میں کوئی شرعی نص دستیاب نہیں تھا۔

۴-ڈاکٹروں کے ذریعہ بیان کئے گئے امور کی روشنی میں سمینار کے سامنے یہ حقیقت آئی کہ انسان کی موت کی تشخیص کے سلسلے میں ڈاکٹروں کے نزدیک اصل بنیاد دماغ کا کام کرنے سے رک جانا ہے، کہ دماغ سے ہی زندگی کے تمام اہم امور انجام پاتے ہیں، اس کو دماغ کی موت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۵-ڈاکٹروں کے اس بیان کی بنیاد پر فقہاء کی رائے یہ ہوئی کہ دماغ کی موت کو انسان کی زندگی کا خاتمہ سمجھا جائے گا، اور اس کے بعد جسم انسانی اس قابل ہوجاتا ہے کہ موت کے بعض احکام اس پر جاری ہوں ......موت کے دیگر احکام کی بابت موجود فقہاء کی رائے تھی کہ ان کے نفاذ کے لئے اتنی تاخیر کی جائے کہ اعضاء رئیسہ کام کرنا بند کردیں، سمینار کی تجویز ہے کہ یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ کون سے احکام دماغ کی موت کے بعد جاری کردیے جائیں اور کن کے نفاذ کے لئے اعضائے رئیسہ کا کام بند ہوجانے کا انتظار ضروری ہے تفصیلی مطالعات کئے جائیں۔

۶-مذکورہ بالا امور کی بنیاد پر شرکاءِ سمینار کی متفقہ رائے یہ ہے کہ ماہر اطبا کے ذریعہ

دماغ کی موت ہونے کی بات کہے جانے کے بعد لائف سپورٹ سسٹم کو روکا جاسکتا ہے۔

تیسرے سمینار ''بعض طبی اعمال کی بابت اسلامی نظریہ'' کی تجاویز:

سمینار نے اس سلسلے کے چند اہم موضوعات پر مباحثہ کیا ان میں سے ایک یہ موضوع تھا:

پلاسٹک سرجری:

پلاسٹک سرجری کے موضوع پر غور وفکر کرنے کے بعد سمینار اس نتیجہ تک پہنچا:

۱-جس پلاسٹک سرجری کا مقصد ولادت کے بعد یا پیدائشی طور پر موجود مرض کا علاج کر کے عضو کی اصل شکل کو وجود میں لانا یا اس کو اس کے کام کے قابل بنانا ہو وہ شرعاً جائز ہے، اکثر شرکاء کے نزدیک ایسی صورت میں پلاسٹک سرجری کا مقصد ایسے عیب یا ایسی کمی کو دور کرنا ہے جو انسان کے لئے عضوی یا نفسیاتی تکلیف کا سبب بن رہا ہو۔

۲- پلاسٹک سرجری کا مقصد اگر کسی عضو کی صحیح خلقت (شکل) میں تبدیلی ہو، یا عدالت سے فرار اختیار کرنے کے لئے یا دھوکہ دینے کے لئے اپنی صورت تبدیل کرنا ہو، یا یہ سرجری محض خواہش نفس کے زیر اثر کی جائے تو جائز نہیں ہے۔

۳-بعض معاشروں میں جو ایسے آپریشن کئے جارہے ہیں جن کے ذریعہ بر خود غلط خواہشات کی تکمیل کے لئے جنس تبدیل کی جارہی ہے وہ بالکل حرام ہیں، ہاں مخنثوں کی جنس کے اظہار کے لئے ایسے آپریشن جائز ہیں۔

(۲) کویت کی وزارت اوقاف کی فتوی کمیٹی کے بعض فتاوی

-جنین کے ناقص ہونے کی صورت میں اسقاط حمل:(۱)۔

۱- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، قطاع الإفتاء والبحوث الشرعیۃ، ۶/ ۷۵-۷۶ ، طبع اول، ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۱ء۔ فتوی نمبر: ۱۹۵۹۔

کمیٹی کومحترم محمود صاحب کی جانب سے مندرجہ ذیل استفتا موصول ہوا:

آپ حضرات سے میں ۲۳ ویں ہفتہ کے جنین کے بارے میں شرعی حکم جاننا چاہتا ہوں جس کی بابت مستشفی الصباح اور مستشفی المواساۃ میں کئے جانے والی طبی جانچوں میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ اس کے تمام اعضاء ناقص ہیں، اس کی ہڈیاں بھی ٹوٹی ہوئی ہیں، ریڑھ کی ہڈی اور سینے کی پسلیاں بھی بہت کمزور ہیں۔

پچھلی مرتبہ بھی ایسا ہی ہوا تھا، اس وقت میرا بچہ آٹھویں مہینہ میں پیدا ہوا تھا، اور اس میں بھی یہی عیوب تھے، ولادت کے دو گھنٹوں بعد اس کی وفات ہوگئی تھی۔

میں آپ سے جواب کا امیدوار ہوں۔

یہ مستفتی از خود کمیٹی کے پاس آیا، اور اس نے یہ بتایا کہ اس کی بیوی کا پہلا بچہ بھی اسی مرض میں مبتلا تھا، اور وہ اپنی ولادت کے دو روز بعد وفات پا گیا تھا، اس پہلے بچے کے بعد اس کی بیوی کے تین بچے بالکل صحیح سالم ہوئے ان میں کوئی بھی نقص نہیں تھا، یہ اب پانچواں بچہ ہے، مختلف اسپتالوں میں اس کی چار مرتبہ تصویریں لی گئی، تمام جانچوں میں یہ بات سامنے آئی کہ یہ ناقص ہی پیدا ہوگا، ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ ہر چوتھی مرتبہ یہی صورت پیش آئے گی، ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ بچہ گوشت کے ایک لوتھڑے کی صورت میں پیدا ہوگا۔

کمیٹی نے دریافت کیا کہ کیا ماں کی زندگی کو کوئی خطرہ ہے؟

اس شخص نے کہا: نہیں۔

کمیٹی نے درج ذیل جواب دیا۔

اس جیسے مسئلہ کی بابت کمیٹی پہلے اپنی رائے ظاہر کر چکی ہے، جو کہ یہ ہے:

اول: جس عورت کا حمل ۱۲۰ دن یا اس سے زائد کا ہو اس کے حمل کا اسقاط جائز نہیں ہے، الا یہ کہ حمل کے باقی رہنے کی صورت میں عورت کی زندگی کو کوئی خطرہ ہو، اور اس کی زندگی کو بچانے کے لئے اسقاط کرانا ہو۔

دوم: اگر حمل کے چالیس دن نہ ہوئے ہوں تو زوجین کی رضامندی سے اسقاط حمل جائز ہے۔

سوم: اگر حمل چالیس دن سے زیادہ کا ہو اور ابھی ایک سو بیس روز کی مدت نہ گزری ہو تو صرف مندرجہ ذیل دو صورتوں میں ہی اسقاط جائز ہے:

الف: جب حمل کو باقی رکھنے سے ماں کے لئے ایسا زبردست ضرر ہو کہ اس کا تحمل ناممکن ہو، یا ایسا ضرر ہو جو ولادت کے بعد ہمیشہ رہے۔

ب: جب یہ بات ثابت ہو کہ جنین جسمانی طور پر ناقص یا عقلی طور پر معذور پیدا ہوگا، اور شفا کی امید نہ ہوگی، (ایمرجنسی حالات کے علاوہ میں) یہ واجب ہوگا کہ اسقاط کا عمل کسی سرکاری اسپتال میں ہو، اور چالیس دن سے پہلے ہو، اس مدت کے بعد اس کی اجازت تبھی ہوگی جب تین ماہر ڈاکٹروں کا ایک پینل اس کی رائے دے، ان میں سے ایک عورتوں اور ولادت سے متعلق امراض میں ماہر ہوں، اور اس رائے کی تائید دو بظاہر عادل مسلمان ڈاکٹر کریں۔

(۳) وزارت اوقاف دبئی کے شعبۂ افتا کے بعض فتاوی:

فتوی بابت: مانع حمل تدابیر: (۱)۔

ہمیں موصول ہونے والے ایک استفتا میں یہ دریافت کیا گیا ہے:

مانع حمل گولیوں کا استعمال عورت کے لئے کب جائز ہے اور کب حرام ہے؟ (۲)۔

۱- فتاوی شرعیہ، ترتیب: شعبۂ افتاء، وزارت اوقاف و اسلامی امور، دبئی ۱/ ۱۹۱۔

۲- اس سوال کا ایک اور حصہ بھی تھا، جسے میں نے اختصار کی نیت سے حذف کر دیا ہے کہ وہ ایک الگ مستقل استفتاء ہے، اسی طرح اس کا جواب بھی الگ مستقل حیثیت رکھتا ہے، یہ سوال یہ تھا کہ کیا تحدید نسل کی بابت کوئی نص صریح ہے، اور کیا عزل جائز ہے؟ مکہ کی فقہ اکیڈمی نے اپنے تیسرے سمینار منعقدہ ۱۴۰۰ھ میں اس کی بابت فیصلہ کیا تھا، یہ اس سمینار کا اکیلا فیصلہ تھا، انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی نے بھی اپنے پانچویں سمینار ۱۴۰۹ھ میں اس موضوع پر فیصلہ کیا تھا، یہ دونوں فیصلے یکساں ہیں۔

جواب: واللہ تعالیٰ ہو الموفق:

عورت کے سلسلے میں اصل حکم یہی ہے کہ وہ حمل وحیض وغیرہ کے سلسلے میں اپنی فطرت وعادت کے خلاف کچھ نہ کرے، لیکن کسی ضرر سے بچنے کے لئے یا بچوں کی بہتر تربیت کے مقصد سے اگر اسے مانع حمل گولیاں استعمال کرنی پڑیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن یہ اجازت دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

اول: منع حمل دائمی طور پر نہ ہو، کہ یہ عمل مشروعیت نکاح کی حکمت کے منافی ہے۔

دوم: منع حمل سے نسبتاً بڑا ضرر نہ پہنچے۔

اگر منع حمل کی کوئی صورت دائمی ہو اور منع حمل کی کوئی سخت مجبوری نہ ہو تو پھر اس صورت کا اختیار کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا تو اسے زندہ درگور کرنے کی مثل ہے جس کی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے، جیسا کہ فقہاء کا بیان ہے۔

لیکن اگر کوئی ضرورت اس کی متقاضی ہو مثلاً ماں کی صحت یا مرض سے اس کی شفا منع حمل پر موقوف ہو، ایسی صورت میں ایسا کرنا جائز ہے کہ دفع مفاسد جلب مصالح سے زیادہ اولیٰ ہے۔

اسی طرح اس کا استعمال اس وقت حرام ہے جب اس کے استعمال سے یقینی یا متوقع ضرر پہنچے، ہاں اگر ضرر نسبتاً ہلکا ہو تو اخف الضررین (ہلکے ضرر) کا ارتکاب جائز ہے۔

اگر دونوں ضرر برابر ہوں تو ایسی صورت میں ضرر کا ازالہ ضرر سے نہ کیا جائے گا، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ کن صورتوں میں مانع حمل گولیوں کا استعمال حرام ہے اور کن صورتوں میں نہیں۔

☆☆☆

مبحث ششم:

سیاست شرعیہ کی بابت چند اجتماعی فتاوی

(ا) ہیئۃ کبار العلماء (سعودی عرب) کے بعض فتاوی:

فیصلہ نمبر: ۱۷۹، تاریخ: ۲۳/ ۳/ ۱۴۱۵ھ:

موضوع - عالمی کانفرنس برائے آبادی وترقی (International Confrence On Population and Development) کی بابت اعلامیہ(۱)۔

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، أما بعد:

ہیئۃ کبار العلماء نے ۲۰-۲۳/ ۳/ ۱۴۱۵ھ کو شہر طائف میں منعقد ہونے والے اپنے آٹھویں استثنائی اجلاس میں عالمی کانفرنس برائے آبادی وترقی کے ایجنڈے پر غور کیا، یہ کانفرنس قاہرہ میں ۲۹/ ۳-۸/ ۴/ ۱۴۱۵ھ مطابق ۵-۱۳/ ستمبر ۱۹۹۴ء کو منعقد ہوگی، اس کے علاوہ ہیئۃ کبار العلماء نے اس ایجنڈے کی بابت مندرجہ ذیل اداروں کی ظاہر کردہ آراء سے بھی استفادہ کیا:

۱- رابطۂ عالم اسلامی سکریٹریٹ۔

۲- او، آئی، سی کا سکریٹریٹ۔

۳- مجمع البحوث الإسلامیہ، قاہرہ۔

۱- ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبد اللہ بن محمد المطلق کا مقالہ ''الاجتہاد الجماعی فی ہیئۃ کبار العلماء ولجنۃ العلماء بالمملکۃ العربیۃ السعودیۃ'' أبحاث ندوۃ الإمارات: ۱/ ۳۴۰-۳۴۴۔

۴- آبادیاتی امور سے متعلق مطالعات کا عالمی اسلامی مرکز، جامعہ ازہر۔

اسی طرح سعودی عرب کی اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والإفتاء کی جانب سے ہیئۃ کبار العلماء کے لئے لکھے گئے مقالہ سے بھی استفادہ کیا گیا۔

اس کانفرنس سے جاری ہونے والی تجاویز کے متن وموضوعات کی بابت ان مستند معلومات (۱) سے اتنا معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ تجاویز مندرجہ ذیل منکرات وبرے اثرات کا سبب بنیں گی:

۱- اباحیت کا فروغ، انسانیت کو بانجھ کرنا، انسانوں کو اخلاقی اقدار، پاکدامنی وپاکیزگی سے محروم جانوروں کی ایک جماعت بنادینا۔

۲- ایسے کچھ امور کا ضیاع جن کی حفاظت کا حکم شریعت نے ازحد ضروری قرار دیا ہے، جیسے: دین، نفس، آبرو اور نسل، اباحیت پسندی میں دین کا ضیاع ہے، دستاویز میں جس طرح اسقاط حمل کا تذکرہ کیا گیا ہے اس میں نفس کا ضیاع نیز معصوموں کا قتل ہے، اور شرعی نکاح کے بغیر جنسی تعلقات قائم کرنا آبرو ونسل کا ضیاع ہے۔

۳- یہ سب کچھ مسلمانوں کے احساسات کے لئے چیلنج اور ان کے اسلامی اقدار کی مخالفت ہے۔

۴- اور یہ ساری تگ ودو وتجاویز درحقیقت اسلامی معاشرہ کے خلاف اعلان جنگ ہیں، یہ لوگ اسلامی معاشرہ میں موجود پاکدامنی وحفاظت آبرو کی اقدار کو ختم کرکے اپنے معاشروں کی طرح ہمارے معاشرہ کو بھی جنسی بے راہ روی کا شکار اور اقدار وروایات سے انحراف میں مبتلا بنانا چاہتے ہیں۔

لہٰذا ہیئۃ کبار العلماء (سعودی عرب) بالاتفاق مندرجہ ذیل فیصلہ کرتی ہے:

۱- فیصلہ میں اس جملہ سے پہلے چھ بنیادی نقاط کی صورت میں یہ معلومات نقل کی گئی ہیں، چونکہ یہاں ہمارا مقصود صرف فیصلے کو ذکر کرنا ہے اس لئے ہم نے ان کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہے۔

اول: یہ دستاویز جن اباحیت پسندانہ نظریات ومقاصد کی داعی ہے وہ تمام نظریات ومقاصد اسلام، تمام آسمانی کتابوں، فطرت سلیمہ اور اخلاق کریمہ کے خلاف ہیں، نیز کفر وگمراہی سے عبارت ہیں۔

دوم: جس کانفرنس کا یہ ایجنڈا ہے اس میں مسلمانوں کے لئے حاضری شرعاً جائز نہیں ہے، مسلمانوں پر ایسی کانفرنس کا بائیکاٹ اور اس میں شرکت نہ کرنا ضروری ہے(۱)۔

سوم: مسلم حکومتوں، اقوام، افراد وجماعتوں پر یہ لازمی ہے کہ وہ اباحیت پسندی، اخلاقی بے راہ روی اور رذائل کے پھیلاؤ کی ہر دعوت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔

چہارم: جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کا کسی حد تک حکمراں بنایا ہے ان پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنے اور اپنی رعایا کے سلسلے میں اللہ کا خوف کریں، شریعت مطہرہ کی روشنی میں ان کی قیادت کریں، ان سے شر، فساد وفتنہ کے امکانات کو دور کریں، ان چیزوں کو ان پر نہ تھوپیں، اپنے تمام معاملات شریعت اسلامی کے مطابق انجام دیں، ہم تمام حضرات کو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد یاد دلاتے ہیں: "**يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً**" (نساء:۲۶-۲۷)، (اللہ چاہتا ہے کہ تم پر ان طریقوں کو واضح کرے اور انہی طریقوں پر تمہیں چلائے جن کی پیروی تم سے پہلے گزرے ہوئے صلحاء کرتے تھے، وہ اپنی رحمت کے ساتھ تمہاری طرف متوجہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہے، اور وہ علیم بھی ہے اور دانا بھی، ہاں اللہ تو تم پر رحمت کے ساتھ توجہ کرنا چاہتا ہے، مگر جو لوگ خود اپنی خواہشات نفس کی پیروی کر رہے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ تم راہِ راست سے ہٹ کر دور نکل جاؤ"۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہم یاد دلانا چاہتے ہیں: "**أ فحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون**" (مائدہ:۵۰)، (تو کیا یہ جاہلیت کا قانون چاہتے ہیں، اور ایمان

۱- افسوس یہ کانفرنس اپنے مقررہ وقت پر ہی قاہرہ میں منعقد ہوئی، اور اسلامی ممالک کے وفود نے اس میں شرکت کی۔

والوں کے نزدیک اللہ سے بہتر قانون کس کا ہوسکتا ہے)۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مسلم حکمرانوں وعوام کو اپنی رضا والے کاموں کی توفیق دے، ان کے حالات درست کرے، انہیں دین کی سمجھ دے، اوران سب کو گمراہ کن فتنوں وشیطانی اثرات سے بچائے رکھے، بلاشبہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے، وصلی اللہ وسلم علی عبدہ ورسولہ فبینا محمد وآلہ وصحبہ واتباعہ باحسان الی یوم الدین۔

(۲) وزارت اوقاف کویت کی فتوی کمیٹی کے بعض فتاوی:

-فتوی بابت: ''لوگوں کوکسی ایک مسلک کی دعوت دینا''(۱)۔

فتوی کمیٹی سے محترم عبدالرحمان صاحب نے مندرجہ ذیل سوال کیا:

افریقہ میں بعض علماء کے ذریعہ دیئے گئے کچھ سوالات کے جوابات نے بہت مباحثہ کی فضا پیدا کردی ہے، آپ کے مؤقرادارہ سے درخواست ہے کہ وہ درج ذیل سوال کا جواب دے:

بعض علماء کے ذریعہ فقہاء کی رائے میں سے کسی ایک ہی رائے پر تمسک اس کے تئیں تعصب وتشدد نیز اس کے علاوہ ہر رائے پر عمل پیرا کو غلط ٹھہرانے کا کیا حکم ہے؟ خیال رہے کہ ان علماء میں سے بہت سے حضرات ایسے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں؟

کمیٹی نے یہ درج ذیل جواب دیا:

کسی مختلف فیہ فقہی مسئلہ میں لوگوں کو کسی ایک ہی رائے پر عمل کرنے کی دعوت دینا اور دوسری آراء پر عمل کرنے والوں پر نکیر کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ منہی عنہ فقہا کے درمیان مختلف فیہ نہ ہو، اس لئے کہ ایسا کرنے سے عموم بلوی والے ایک مسئلہ میں لوگوں پر تنگی کا سبب بننا لازم آئے گا، صحابہ، تابعین وائمۂ مجتہدین احکام کے سلسلے میں اختلاف رکھتے تھے، لیکن ایک دوسرے کو گمراہ قرار نہیں دیتے تھے، اور ایک دوسرے پر نکیر بھی نہیں کرتے تھے، اسی طرح یہ حضرات باہمی اختلاف کو گمراہ قرار نہیں دیتے تھے،

۱- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ ۴۲۸/۳-۴۲۹۔

اور ایک دوسرے پر نکیر بھی نہیں کرتے تھے، اسی طرح یہ حضرات باہمی اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کے پیچھے نماز بھی پڑھتے تھے، اسلام کی فراخی وآسانی سے یہی طریقۂ کار ہم آہنگ ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: یہ دین تو آسان ہے اور جو آدمی دین کے مقابلہ میں شدت اختیار کرے گا دین اس کو مغلوب کرلے گا(۱)۔ اسی طرح فتوے کے منصب پر وہی شخص فائز ہوسکتا ہے جو وسیع مطالعہ رکھتا ہو، اجماع واختلاف کی رعایت رکھتا ہو، اور ایسے عرفوں کی بھی رعایت رکھتا ہو جو کسی نص واجماع کے خلاف نہ ہو، یہ شرطیں اس شخص کے لئے ہیں جو متقدمین کے اقوال میں سے کسی پر فتوی دے، اگر کوئی شخص ذاتی اجتہاد سے فتوی دیتا ہو تو اس کے لئے اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور اجتہاد کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

مطلب سوم: وزارت اوقاف دبئی کی فتوی کمیٹی کے بعض فتاوی:

فتوی بابت: ''ملازمت کے اختتام کے بونس کا استحقاق'' (۲)۔

ہمیں مندرجہ ذیل سوال موصول ہوا ہے:

میرے ایک بیٹے نے اپنے والد کی کمپنی میں لگاتار چار برس کام کیا، اس پوری مدت اس کو ہر ماہ تنخواہ ملتی رہی، اس کی یہ تنخواہ اس وقت بھی نہیں رکی جب وہ اپنے والد کے ساتھ یا تنہا ان کے علاج کے سلسلے میں باہر گیا، پھر والد کا انتقال ہوگیا، ان کے انتقال کے بعد ورثہ میں اس بات پر اتفاق ہوگیا کہ ترکہ کے امور کی انجام دہی کے لئے ایک قانونی اکاؤنٹنٹ متعین کرلیا جائے، اس قانونی اکاؤنٹنٹ کو جو کام کرنے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ کمپنی کے تمام ملازموں کے ملازمت کے اختتام کے بونس کی تحدید بھی کردے، میرا بیٹا بھی ان میں سے ایک ہے، اس لئے کہ وہ اس کمپنی کا ایک باتنخواہ ملازم ہے، خیال رہے کہ اس کے والد نے چوتھے برس

۱- بخاری: ۳۹ ونسائی: ۵۰۳۴۔

۲- فتاوی شرعیہ، إعداد قسم الإفتاء، ۵/ ۲۵۹-۲۶۰، طبع سوم۔

اپنے ایک پروجیکٹ کی نگرانی بھی اس کے سپرد کردی تھی، نیز وہ کمپنی میں کام بھی کرتا تھا، پھر اس پروجیکٹ کے منافع میں سے اس کے لئے اس کے والد نے نفع کا ایک حصہ تحریری طور پر طے بھی کردیا تھا، ورثہ اس بات پر متفق ہیں کہ بیٹے کو اس تناسب کے مطابق نفع کا حق ہے۔

اب یہ سوال ہے کہ کیا از روئے شریعت بیٹے کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ ملازمت کے اختتام کے اس بونس کو قبول کرے جو باقی ملازموں کی طرح اس کے لئے بھی طے کیا گیا ہے، یا یہ ناجائز ہے؟

جواب وباللہ التوفیق:

کیونکہ یہ بیٹا بھی دیگر ملازموں کی طرح اس کمپنی کا تنخواہ دار ملازم ہے اس لئے وہ ان تمام امور کا مستحق ہے جس کے مستحق دوسرے ملازمین ہیں اور جن کی بابت عرف پایا جاتا ہے۔ مثلاً ملازمت کے اختتام کا بونس، خاص طور پر اس لئے بھی کہ حکومت کے بنائے گئے قانون کی رو سے اس بونس کی ادائیگی لازمی بھی ہے، مصلحت امت کے پیش نظر بنائے گئے اس قانون کی وجہ سے تمام ملازمین اس بونس کے حق دار ہیں، اور یہ گویا کہ ان کی اجرت کا ایک حصہ ہے۔ واللہ اعلم۔

☆☆☆

مبحث ہفتم:

عام سماجی امور کی بابت چند اجتماعی فتاوی

(باب کی فصل اول میں موضوع کی مراد کی وضاحت آ چکی ہے)

(ا) ہیئۃ کبار العلماء (سعودی عرب) کے بعض فتاوی:

فیصلہ نمبر ۱۷۱، تاریخ: ۱۸/ ۲/ ۱۴۱۲ھ:

موضوع - قرآنی قصوں کی فلم سازی:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم باحسان، أما بعد:

ہیئۃ کبار العلماء کو طائف میں ۷-۸/ ۲/ ۱۴۱۲ھ کو منعقد ہونے والے اپنے ۳۷ ویں اجلاس میں جامعۃ ام القری کے مدیر ڈاکٹر راشد الراجح کے اس خط سے واقفیت کا موقع ملا جو انہوں نے ادارۃ البحوث العلمیۃ والإفتاء والدعوۃ والإرشاد کے صدر محترم کے نام لکھا تھا، یہ خط (جس کا نمبر ۳۰/ ۴/ ۱۵۲۴۷ تھا) یوسف صدیقی تیونسی نامی ایک شخص کے ذریعہ قرآن مجید کے قصوں وشخصیات کی فلم سازی سے متعلق تھا۔

اجلاس کے شرکا تیونس کی المجلس الإسلامی الأعلی کے ذریعہ ۲۸/ جمادی الثانیۃ ۱۴۱۰ھ کو کئے گئے اس فیصلہ سے بھی واقف ہوئے جس میں اس عمل کو غلط قرار دیا گیا تھا، اسی طرح اس اجلاس میں اس عمل کا ایک نمونہ دیکھا بھی گیا، یہ نمونہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام سے متعلق تھا، اجلاس نے متفقہ طور پر تیونس کی المجلس الاسلامی الأعلی کے اس فیصلہ کی تائید بھی کی جس میں اس کام کو غلط اور حرام کہا گیا تھا، اس تائید وفتوے کی متعدد بنیادیں ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ

یہ عمل تفسیر قرآن کا ایک ابتداعی -بدعت کے قبیل کا- طریقہ ہے، جو کہ امت کے قدیم وجدید علماء کے طریقہ کے خلاف ہے، یہ طریقہ قرآن کی تفسیر کے علماء کے یہاں معروف طریقوں کے خلاف بھی ہے نیز اس میں کتاب اللہ کی عظمت کی توہین اور اس کے عظیم معانی کا استخفاف بھی ہے نیز یہ کہ یہ عمل تفسیر قرآنی کے نام پر غیر مشروع طریقہ سے کھلواڑ کرنے سے بھی عبارت ہے۔

واللہ ولی التوفیق، وصلی اللہ علی نبینا محمد وآلہ وصحبہ -ہیئۃ کبار العلماء-

(۲) وزارت اوقاف کویت کی فتوی کمیٹی کے بعض فتاوی:

فتوی بابت کھیل کی ٹیموں کو ملنے والے انعامات میں شرکت کی بابت (۱)۔

نوجوانوں کے ایک مرکز کی جانب سے کمیٹی کو یہ سوال موصول ہوا:

براہِ کرم مندرجہ ذیل سوال کا جواب دیں:

ہمارا مرکز نوجوانوں کے لئے کھیل کے ٹورنامنٹ منعقد کرانا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ان مقابلوں میں حصہ لینے والی ہر ٹیم سے انٹری فیس کے طور پر کچھ رقم حاصل کرنا کیسا ہے، خیال رہے کہ یہ رقم کامیاب ہونے والی ٹیم کو دیئے جانے والے انعامات کی خریداری میں بھی خرچ ہوتی ہے۔

کمیٹی نے مندرجہ ذیل جواب دیا:

اگر حصہ لینے والی ٹیموں سے انٹری فیس کے طور پر رقم مرکز کے فنڈ کی آمدنی یا اس کی سرگرمیوں کے مصارف میں خرچ کے مقصد سے لی جائے، انعامات کی خریداری کے لئے اسے خاص نہ کیا جائے تو انٹری فیس لینا جائز ہے، اس لئے کہ پھر اس فیس اور ملنے والے انعامات میں کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا یہ جوا نہ ہوگا، لیکن اگر یہ رقم اس لئے جمع کرائی جائے کہ اس سے جیتنے والوں کو انعام دیا جائے گا تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں جوا ہے، اسی طرح اگر کچھ شرکت

۱- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ ۳/ ۳۹۰، فتوی نمبر (۱۰۱۳)۔

کرنے والے ایسے ہوں کہ وہ انٹری فیس نہ دیں تو بھی یہ جوا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان حضرات کی شرکت سے یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ انٹری فیس جمع کرنے والوں میں سے کسی کو بھی انعامات نہ ملیں، لہٰذا ایسی صورت میں بھی یہ جوا نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(۳) وزارت اوقاف دبئی کے شعبۂ افتاء کے بعض فتاوی:

-فتوی بابت: ''ٹیوشن کا حکم''(۱)۔

ہمیں ایک سوال یہ موصول ہوا ہے: ٹیوشن پڑھانا حلال ہے یا حرام؟

جواب وباللہ التوفیق۔

ٹیوشن پڑھانے میں کوئی شرعی حرج وقباحت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں محنت کے بدلے اجرت (فیس) لی جاتی ہے، اور ایسا علم سکھانے کی اجرت لینا جائز ہے جس کا سکھانا سکھانے والے پر لازم وواجب نہ ہو، اس کے علاوہ اس میں علم کا فروغ اور طالب علم کا فائدہ بھی ہے، کوئی بھی اسے شرعی نقطۂ نظر سے غلط نہیں کہتا ہے، لیکن اگر ولی الامر انتظامی طور پر اس کی ممانعت کرنا چاہے، مثلاً اسے لگے کہ ٹیوشن کی اجازت دینے سے بعض اساتذہ درجوں میں اپنی تدریسی ذمہ داریاں صحیح طریقہ سے ادا نہیں کریں گے تاکہ طالب علم ان سے باہر ٹیوشن پڑھنے پر مجبور ہوں، تو پھر ولی الامر کے ذریعہ لگائی گئی اس ممانعت کو ماننا لازمی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے: ”یا أیھا الذین آمنوا أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم“ (نساء:۵۹)، (اے ایمان والو! اللہ اور رسول اور اولوالامر کی اطاعت کرو)۔ اس سلسلے میں ولی الامر کی مخالفت جائز نہیں ہے اور ایسی صورت میں قانون کی مخالفت کرنے والا ایسی چیزوں کا ارتکاب کرتا ہے جو عرفاً وقانوناً قابل تعریف نہیں ہوتیں، کیونکہ اپنے فرض کی ادائیگی میں اور اللہ کی طرف سے تفویض کردہ امانت میں کوتاہی وکمی کرتا ہے''۔ واللہ اعلم۔

۱- فتاوی شرعیۃ ۵/ ۲۷۶-۲۷۷، طبع سوم، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۳ء۔

خاتمہ

چار برس سے زائد کی مدت تک چار ابواب میں ''اجتماعی اجتہاد'' کی بابت تاریخی واصولی اعتبار سے ہر پہلو پر گفتگو کرنے کے بعد اب اختصار کے ساتھ حاصل مطالعہ تحریر کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے، تاکہ قارئین کو مطالعہ کے نتائج سے آگاہ کیا جائے، پھر ان نتائج کی روشنی میں کچھ تجاویز بھی پیش کرنا ضروری ہے۔

اسی وجہ سے یہ خاتمہ دوحصوں پر مشتمل ہوگا، (۱) مناسب طور پر مقالہ کا خلاصہ اوراس کے نتائج، اوراس میں پیش کردہ خصائص وامتیازات کا ذکر، (۲) کچھ مناسب تجاویز جواس کام کو بروئے کارلانے میں دوسروں کی مدد کریں، اس حصہ میں اس مقالہ کی بابت یہ امید رکھنا غلط ہے کہ اس نے اس موضوع کے ہر چھوٹے بڑے پہلو پر کلام کرکے اس کا حق ادا کردیا ہوگا۔ کیونکہ موضوع کا یہ پہلا قدم ونمونہ ہے جوڈاکٹریٹ کے مقالہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے، لیکن ہاں الحمد للہ اس مقالہ نے بہت سے مقالات اور چند کتابوں میں اس موضوع کی بابت موجود متفرق اشیاء کو جمع کرکے باقاعدہ ایک ترتیب کے ساتھ پیش کردیا ہے، مقالہ نے اجتہاد کی اس قسم کے اصطلاحی مفہوم پر تحقیق کی، نیز اس اصطلاح اور اجماع کی اصولی اصطلاح کے درمیان پائے جانے والے نمایاں فرقوں کو واضح کیا ہے، یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ فقہی اجتہاد کی زندہ شکل کو تشریع کی مستند بنیاد کا درجہ ملے، اجتماعی اجتہاد کی صورتوں کو سامنے لانے اور اس کی حقیقت کو واضح کرنے کے لئے مقالہ میں اس کی تاریخ بھی پیش کی گئی ہے، نیز عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے اہم اداروں کا مطالعہ کرکے اس کو منظم کرنے کے لئے پیش کئے گئے مشہور خاکوں کا جائزہ بھی لیا گیا، اور پھر اس کا ایک ہمہ گیر وتمام مرحلوں اور سطحوں پر محیط خاکہ بھی پیش کیا گیا، جس کا آغاز

ایک شہر سے ہوتا ہے اور پھر یہ پورے عالم کی سطح تک پہنچتا ہے، پھر اس اجتہاد کے منتخب معاصر نمونے بھی پیش کئے گئے۔

اول- مقالہ کا خلاصہ اور اس کے اہم نتائج:

خلاصہ کا لفظ اگر چہ نتیجہ سے زیادہ عام ہے، لیکن مقالات کے آخر میں تحریر کئے جانے والے خلاصے عام طور پر نتائج پر ہی مشتمل ہوتے ہیں۔

ذیل میں میں چند ایسے نقاط درج کر رہا ہوں جو بیک وقت بحث کا خلاصہ بھی ہیں اور نتیجہ بھی۔ یہ نقاط مقالہ کے آغاز سے لیکر انتہا تک کے مباحث سے متعلق ہیں، اکثر نقاط میں ہم نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ نقطہ کس باب، فصل یا مبحث سے متعلق ہے، تا کہ اس مقالہ کی ایک ایسی مکمل تصویر سامنے آ سکے جیسے کوئی شخص اپنے ہاتھ میں شہر کا مختصر سا نقشہ لیکر پورے شہر کی ایک تصویر اپنے ذہن میں بنا تا ہے۔

الف: فقہی شرعی اجتہاد ایک معتبر تشریعی اصول ہے، جس کی جانب قرآن مجید نے متعدد مقامات پر اشارہ کیا ہے، سنت نبوی کی تمام تشریعی قسموں (قولی، فعلی وتقریری) میں اس کو صحیح قرار دیا گیا ہے، امام شافعیؒ کی کتاب الرسالۃ سے لیکر عصر حاضر تک تحریر کی گئی اصول فقہ کی تمام کتابوں میں اس موضوع پر باقاعدہ تفصیلی مباحث سپرد قلم کئے گئے ہیں۔

عام فقہی اجتہاد ہمارے مقالہ کے موضوع ''اجتماعی اجتہاد'' کی بنیاد ہے، اسی لئے اجتہاد کے عام اصولوں کا بیان کرنا ضروری ہے تا کہ وہ مکمل مقالہ کی بنیادیں بن سکیں۔

یہ گفتگو پہلے باب کی پہلی فصل میں کی گئی ہے، ان عام اصولوں میں سے کچھ پر مختصر اور کچھ پر حسب ضرورت تفصیلی کلام کیا گیا ہے۔

ب: اصطلاح ''اجتماعی اجتہاد'' کے متعین مفہوم کی تحدید ایک ممکن کام ہے، یہ اصطلاح ''اصولی اجماع'' کی اس اصطلاح سے کسی حد تک یا بڑی حد تک مختلف ہے جو عہد تابعین سے

اب تک ذہنوں میں راسخ ہے۔

متعدد علماء معاصرین نے اس کی اصطلاحی تعریفیں کی ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک ''اجتہاد'' کے معروف لفظ کے ساتھ ''اجتماعی'' کا وصف لگانا کافی ہے، ان حضرات نے اس کی تعریف کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے۔

لیکن میں نے اس کی اہم مشہور ترین تعریفوں کا جائزہ لینے کے بعد ایک اصولی اصطلاحی تعریف کی ہے، ہماری بیان کردہ تعریف یہ ہے: اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہا کی ایک جماعت کے ذریعہ کسی ظنی شرعی مسئلہ کے حکم شرعی کے استنباط کے لئے پوری محنت وکاوش کے ساتھ تحقیق ومشاورت کرنا ہے''۔ اس کے علاوہ ہم نے ایک نسبتاً تفصیلی تعریف یہ وضع کی ہے:

''کسی ظنی مسالہ کی بابت حکم شرعی کی دریافت کے لئے مسلم عادل فقہا کی ایک جماعت ذریعہ علمی اصول منہج کے مطابق اپنی وسعت بھر تحقیق کرنا اور پھر ایک خاص مجلس میں اس کی بابت باہمی مشاورت کرنا''۔ اس وسیع تر تعریف کے قیود وضوابط بیان کرکے ہم نے اس تفصیلی تعریف کی تشریح کی ہے۔

یہ تمام گفتگو پہلے باب کی دوسری فصل میں کی گئی ہے۔

اس گفتگو سے باب کا ہدف حاصل ہوجاتا ہے، اس کا ہدف یا مقصد ''اجتماعی اجتہاد کے معنی کی تعیین'' ہی ہے۔

ج- ''اجتماعی اجتہاد'' ایک قدیم عمل کی جدید اصطلاح ہے، اس اصطلاح کے استعمال کو اگرچہ ایک صدی بھی نہیں ہوئی ہے، لیکن اس کا نظریاتی تصور اور اس پر عمل پہلی صدی ہجری ہی سے موجود ہے، خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض موقعوں پر صحابہ کی تربیت کے لئے یہ اجتہاد کیا تھا، اور پھر خلفاء راشدین نے بہت سے عظیم مسائل وامت کو درپیش عام امور کی بابت فرض کفایہ سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ اجتہاد کیا تھا۔

اسی طرح عہد تابعین سے لیکر اب سے کچھ عرصہ قبل تک اس کی مختلف شکلیں سامنے آتی رہیں، ان صورتوں کے اجتماعی اجتہاد ہونے پر شبہ کیا جاتا ہے، لیکن میں نے اپنے افراط سے پاک منہج کے مطابق ان صورتوں کو اجتماعی اجتہاد میں داخل کیا ہے۔

تشریع اسلامی کے تمام زمانوں میں پائی جانے والی اس کی عملی مثالیں اس کی مشروعیت واہمیت کی مضبوط دلیل ہے۔

یہ گفتگو دوسرے باب کی پہلی فصل میں کہی گئی ہے۔

د: اجتماعی اجتہاد اجماع نہیں ہے، یہ دونوں الگ چیزیں ہیں، جیسا کہ جمہور علمائے معاصرین کی رائے ہے، یہ مطالعہ اس نتیجہ تک ایسے تقابل وتجزیہ کے بعد پہنچا ہے کہ جس کے بعد ان دونوں کو خلط کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے، گوکہ ان دونوں میں بعض ایسے مشترک امور بھی پائے جاتے ہیں جن کی وجہ سے سرسری طور پر دیکھنے والوں کو یہ ایک جیسے محسوس ہوتے ہیں، بالکل ویسے ہی جیسے ہم شکل جڑواں بھائیوں میں اشتباہ ہوتا ہے، لیکن غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ یہ دونوں الگ الگ اشخاص ہیں ایک نہیں۔

ہ- سابقہ نتیجہ کی بنیاد پر یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد چوتھا تشریعی اصول ہے، جس کا نمبر حقیقی ومکمل اجماع کے بعد آتا ہے، یہ اجتماعی اجتہاد اجماع کا الغا نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ عام طور پر اس کی تمہید ہی ثابت ہوتا ہے۔

یہ قیاس اور ہر انفرادی اجتہاد سے بڑا اصول ہے، اس سے استدلال اجتہادی ظنی مسائل میں حکم شرعی کی دریافت کے سلسلے میں زیادہ بہتر وزیادہ کارگر ہے۔

و: ہر اصول کی ایک روح ہوتی ہے جو اس کی زندگی وترقی کا سبب ہوتی ہے، اجتہاد کی روح حقیقی فقہی علمی مشورہ ہے، جو کہ اسلامی طرزِ زندگی میں شوری کی عام فرعون کی اصل نوع ہے۔ اس روح میں اس کی زندگی وترقی کا راز ہے، اوراس کے بغیر وہ بے روح جسم ہی ہے۔

دوسرے باب کی دوسری فصل اجتماعی اجتہاد کے ''شوریٰ'' سے تعلق کی بابت پائے جانے والے ایک خاص مبحث میں یہ بیان کیا گیا ہے۔اس کے علاوہ ہماری وضع کردہ تعریف کی تشریح کرتے ہوئے ''ایک خاص مجلس میں مشاورت'' کی قید پر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے۔

ز-اجتماعی اجتہاد ایک خالص اصولی ونظریاتی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بہت سے علمی مقاصد ہیں جو اس کے وجود سے ہی وجود میں آتے ہیں، ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ یہ اجماع کے نہ ہوسکنے کی صورت میں اس کا عملی متبادل ہے، فقہا کی قلت کی شکل میں نا اہل مدعیان اجتہاد کے شر سے محفوظ رکھتا ہے، عظیم عام مسائل میں انفرادی اجتہادات وفتاوی کی وجہ سے جو فقہی انتشار پیدا ہوتا ہے یہ اجتماعی اجتہاد اس کو بھی روکتا ہے، اس کے علاوہ اس کا ایک عملی نتیجہ یہ بھی ہے کہ سیاسی اتحاد کی عدم موجودگی میں یہ امت کے فکری وتشریعی اتحاد کی ایک صورت بھی ہے۔

ان مقاصد کے علاوہ یہ طریقۂ کار ان تیز رفتار ترقیوں کا ساتھ دینے کا تیز ترین وکامیاب ترین وسیلہ ہے جو ہر سال بہت سے مسائل ومشکلات کی ایک بڑی مقدار کا سبب بنتی ہیں۔

ح-اجتماعی اجتہاد کے اپنے دائرہ ہائے کار اور میدان ہیں، موضوعی اعتبار سے بھی اور جغرافیائی اعتبار سے بھی، موضوعی اعتبار سے یہ نئے اور تبدیل ہونے والے مسائل ہیں، ان کی بابت کئے جانے والے اجتماعی اجتہاد میں یا تو احکام دریافت کئے جاتے ہیں، یا پھر سابق فقہا کے اقوال میں سے انتخاب کیا جاتا ہے، یا پھر یہ دونوں کام کئے جاتے ہیں، ایسا مسئلہ کی نوعیت اور اس کے مضمون کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

جغرافیائی اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کی تین قسمیں بیان کی جاسکتی ہیں، مقامی سطح پر، خطہ کی سطح پر، اور عالمی سطح پر۔

دوسرے باب کی دوسری فصل کے آخری مبحث میں یہ بات بیان کی گئی ہے۔

ط-عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے بہت سے ادارے ہیں، جو سب الگ الگ کام کرتے ہیں، (بسا اوقات ان کے مابین اشتراک کی صورتیں بھی سامنے آتی ہیں، ان سب کے الگ الگ کام کرنے کی وجہ خلافت اسلامیہ یا ایک ایسی ریاست کا نہ پایا جانا ہے جو سب کو ایک لڑی میں پرو دے)۔

اس کے باوجود یہ ادارے مختلف میدانوں میں بہت اہم کردار ادا کر رہے ہیں اور کار نمایاں انجام دے رہے ہیں، جیسے علمی تشریعی تحقیقات، فقہی انسائیکلوپیڈیا وغیرہ کی تیاری فقہ اسلامی کو جن مسائل میں جن شرعی احکام کی ضرورت ہے خواہ وہ نئے ہوں یا پرانے و پیچیدہ، سب میں ان کو بہم پہنچانا، اس طرح ہر اس شخص کے لئے اسلامی تشریع کی لچک ظاہر ہو جاتی ہے جو بھی اس کا اعتراف اور اقرار کرنا چاہے۔

ی- عالم اسلامی میں پائے جانے والے اجتماعی اجتہاد کے اداروں نے کسی ایک ہی متعین طریقۂ کار کی پیروی نہیں کی ہے، بلکہ یہ عموم وخصوص کے اعتبار سے دو طریقوں کے ہیں، اسی طرح اپنے میدان کار کے حوالہ سے بھی ان کی دو قسمیں ہیں۔

ان میں سے کچھ تمام مسلمانوں کو درپیش مسائل پر توجہ دیتے ہیں، اور کچھ صرف ان مسائل پر ہی غور کرتے ہیں جن کی بابت ان اداروں کی جانب سے حکم شرعی دریافت کیا جاتا ہے جن کے تابع یہ اجتہادی ادارے ہوتے ہیں۔

پہلی قسم کے ادارے عالمی یا خطہ کی سطح کی چھوٹی بڑی فقہ اکیڈمیاں ہیں، یہ اکیڈمیاں مسلمانوں کے تمام مسائل پر غور کرتی ہیں، یہ مسائل کسی کے ذریعہ بھی دریافت کردہ ہو سکتے ہیں، اسی لئے میں نے ان اکیڈمیوں کو ایک الگ مبحث میں ذکر کیا ہے، میں نے چھ اہم ومشہور اکیڈمیوں کا مطالعہ کیا ہے جس کو پیش بھی کیا ہے۔

دوسری قسم کے ادارے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے تابع قائم بورڈز برائے

فتوی وشرعی نگرانی ہیں، یہ دو اعتبار سے خاص ہوتے ہیں، ایک تو یہ کہ یہ اس بینک کے ہی تابع ہوتے ہیں، دوسرا یہ کہ یہ صرف ان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے ذریعہ کئے جانے والے سوالات پر ہی غور کرتے ہیں، ان میں سے چھ اداروں کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

کچھ اجتماعی ادارے موضوعات کے اعتبار سے عام ہوتے ہیں، لیکن کسی ادارے کے تابع ہونے کے اعتبار سے خاص ہوتے ہیں، ان کی مثال بعض عرب واسلامی ملکوں میں وزارت برائے اوقاف واسلامی امور کے تحت قائم اجتماعی فتوی کمیٹیاں ہیں، ہم نے ایسے تین اداروں پر کلام کیا ہے، لیکن ہم نے ان کو ایک الگ مبحث میں ذکر نہ کر کے فتوی وشرعی نگرانی کے بورڈز کے ساتھ ایک ہی مبحث میں ذکر کر دیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں طرح کے اداروں میں متعدد مشترک امور پائے جاتے ہیں۔

زیر غور مسائل کے تمام ابواب فقہ سے متعلق ہونے یا چند ابواب تک محدود ہونے کی نسبت وحیثیت سے ان اداروں کے تنوع کی جہاں تک بات ہے تو فقہ اکیڈمیاں اور اجتماعی فتوی کمیٹیاں جہاں اس حوالے سے مطلق وہمہ گیر ہیں تو بینکوں اور مالیاتی اداروں میں قائم شرعی نگرانی وفتوی کے بورڈز معالی معاملات تک محدود ہیں۔

ایک مخصوص شعبہ تک ہی اجتہاد کرنے والے اہم اداروں میں یہ دو ادارے بھی ہیں: الهیئة الشرعية العالمية للزكاة اور المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ان دونوں اداروں پر ایک خاص مضمون کے تحت ہم نے گفتگو کی ہے۔

تمام مذکورہ بالا اجتماعی اجتہاد کے اداروں پر تیسرے باب کی پہلی فصل میں کلام کیا گیا ہے۔

ک-عصر حاضر میں مختلف اسلامی ممالک بالخصوص مصر میں اجتماعی اجتہاد کی بابت آرا وتجاویز پیش کی گئیں، اور اس کو اختیار کرنے کی متعدد دعوتیں دی گئی، جن کے نتیجہ میں پہلی فقہ اکیڈمی یعنی مجمع البحوث الإسلامیہ ازہر ۱۹۶۱ء میں قائم ہوئی، پھر ۱۹۷۸ء میں رابطہ عالم اسلامی کی

فقہی اکیڈمی، پھر او آئی سی کی بین الاقوامی اسلامک فقہ اکیڈمی ۱۹۸۳ء میں قائم ہوئی، پھر ۱۹۸۸ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا، المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث ۱۹۹۷ء میں اور مجمع فقہاء الشریعۃ فی أمریکا ۲۰۰۲ء میں قائم ہوئیں۔

اسی طرح فتوی کمیٹیاں بھی اجتماعی اجتہاد کی ہی چھوٹی صورتیں ہیں، جیسا کہ ہم نے پچھلے نتیجہ میں دیکھا۔

ل- فقہ اکیڈمیوں اور ان جیسے متعدد اداروں کے وجود میں آنے کے باوجود گزشتہ نصف صدی سے زائد کے عرصہ میں اجتماعی اجتہاد کی تنظیم کی دعوتیں مسلسل دی جاتی رہی ہیں۔

ان میں سے کچھ دعوتیں مختصر اور اجمالی تھیں، ان میں یہ تجویز پیش کی گئی تھی کہ عربی زبان وادب کے لئے قائم اکیڈمیوں کی طرح فقہ اکیڈمی قائم کی جائے، لیکن ان دعوتوں میں اس کا کوئی خاکہ تجویز نہیں کیا گیا ہے، کچھ دعوتوں میں متوسط درجہ کی وضاحت کی گئی تھی۔

گزشتہ صدی کی آخری چار دہائیوں میں کچھ ایسی تفصیلی دعوتیں بھی دی گئیں جن میں واضح اور متعین خاکہ بھی پیش کیا گیا تھا، گوکہ ان خاکوں میں ایک دوسرے سے استفادہ بھی کیا گیا ہے۔

زیر نظر کتاب وکاوش میں ہم نے ایسے تین نمایاں ومشہور خاکے پیش کر کے ان کی خصوصیات پر کلام کیا ہے، تیسرے باب کی دوسری فصل کے پہلے مبحث میں ہمارا یہ کلام ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

م- گزشتہ نصف صدی کے عرصہ میں عالم اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کو منظم کرنے کے لئے دی گئی دعوتوں کی بنیاد پر ہم نے پورے عالم کی سطح پر اس کام کو منظم کرنے کا ایک مکمل خاکہ تجویز کیا ہے، جس پر ہم نے متعدد واضح عناوین کے تحت کلام کیا ہے، جو کہ یہ ہیں: اس خاکہ کی ترتیب کے اسباب ودواعی- مجوزہ اکیڈمی کا نام اور صدر دفتر- اس کے اہداف- ان اہداف کو حاصل کرنے کے وسائل وطریقۂ کار- رکنیت اور اس کے شرائط- مرکزی اکیڈمی کی صدارت اور

اس کے اجلاسوں کے انعقاد کا نظام- آزادی وخودمختاری- دیگر اجتماعی اداروں سے تعلق۔

پھر ہم نے ایک ایسا واضح چارٹ پیش کیا ہے جو ہر سطح کے تمام اجتہادی اداروں کے درمیان ربط کو واضح کرتا ہے۔

ن- متعدد طرح کے اجتماعی اجتہاد کے اداروں نے گزشتہ نصف صدی کے عرصہ میں زندگی کے تمام شعبوں کی بابت معاصر فقہی اجتہادات کا ایک بڑا ذخیرہ پیش کیا ہے، میرا دعوی ہے کہ اگر فقہ اکیڈمیوں کے فیصلوں (جن کی تعداد سیکڑوں میں ہے) کے ساتھ اجتماعی فتاوی (جن کی تعداد ہزاروں میں ہے) اور جو دسیوں جلدوں پر مشتمل ہیں) کو بھی شامل کرلیا جائے تو یہ ایک مکمل معاصر اسلامی فقہ ہوسکتی ہے۔

اسی لئے میں نے چوتھے باب میں ان سب کے اجتہادات سے معدودے چند نمونے ذکر کئے، تاکہ ان کے مطالعہ سے ایک خوش کن منظر سامنے آئے اور یہ نظریاتی مطالعہ عملی نتائج سے بھی آراستہ ہوجائے اور تاکہ ان کو دیکھ کر ممتاز علماء وحکمراں ان اجتہادات پر توجہ کرکے ان کو جمع ومرتب کرانے اور ان کی تدریس کا انتظام کریں اور قانون سازی میں ان سے مدد لیں۔ واللہ الموفق۔

☆☆☆

دوم- اہم تجاویز

پانچ سال کے عرصہ میں کئے گئے اس مطالعہ (۱) اور مذکورہ بالا نتائجِ مطالعہ کی روشنی میں ایسی چند تجاویز پیش کرنا ضروری ہیں جو اجتماعی اجتہاد اور اس کو منظم کرنے کے سلسلے میں معاون ہوں۔

پہلی تجویز:

اس اہم موضوع کی بابت کئے گئے اس مطالعہ کے ذریعہ یہ حقیقت سامنے آئی کہ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت صرف فقہی وتشریعی پہلو تک محدود نہیں ہے، بلکہ تمام شعبہ ہائے حیات میں مسلمانوں کا منہج اجتماعی جدو جہد اور عمل کو ہی ہونا چاہئے، ایسے منہج کو علمی مطالعات وتحقیق کے تمام مراکز اور تمام سیاسی، ابلاغی، تربیتی، طبی واقتصادی تنظیموں نیز ہر اس اجتماعی ادارہ وبورڈ میں برتا جانا چاہئے جو عام مصلحت کے لئے عمل کرتا ہو، یعنی ان میں سے ہر ایک میں اچھے ماہرین پر مشتمل ایک مجلس ہونی چاہئے، جو ان سے متعلق مسائل پر اجتماعی غور وفکر کرے، اور ان کی بابت اجتماعی فیصلے صادر کرے، تاکہ ان عظیم غلطیوں سے بچا جاسکے جو اکیلے کام کرنے کی وجہ سے سامنے آتی ہیں، اس طرح اکیلے کام کرنے سے اوقات وکاوشوں کا ضیاع بھی ہوتا ہے، امت کا حال ہم دیکھ رہے ہیں، وہ ایک قدم آگے بڑھتی ہے تو دو قدم پیچھے ہٹ جاتی ہے، جب کہ دیگر ترقی یافتہ قومیں ترقی کی راہوں پر تیز گامی کے ساتھ آگے بڑھتی چلی جارہی ہیں، اس لئے کہ ان

۱- اس مطالعہ کے لئے اس سے کم مدت بھی کافی تھی، لیکن تدریسی ذمہ داریوں کے علاوہ بعض دیگر مصروفیات کی وجہ سے اس کام میں اتنا عرصہ لگا۔

کے یہاں آزادئ رائے، مشاورت، کام کرنے والوں کی ہمت افزائی اوران کا صحیح استعمال جیسی اقدار ہیں۔

دوسری تجویز:

اس تجویز کے مخاطب مسلم اولو الامر یعنی حکمران وعلماء ہیں کہ وہ اجتماعی اجتہادات وفتاوی پر مشتمل اس عظیم فقہی ذخیرہ کو اجمالی طور پر قبولیت کی نگاہ سے دیکھیں، اوران سے صرفِ نظر نہ کریں۔

ان اجتماعی اجتہادات وفتاوی کی بابت مسلم حکمرانوں اور علماء کی ذمہ داری درج ذیل ہے:

مسلم حکمرانوں کے لئے ہماری تجویز ہے کہ وہ فقہ اکیڈمیوں سے صادر ہونے والے ان احکام سے استفادہ کرکے انہیں قوانین میں داخل کریں، حکومتوں کے تمام قوانین اس شریعت اسلامیہ سے ماخوذ ہونے چاہئیں جو ان کے لئے فلاح دارین اورعزت وسرخروئی کی ضامن ہے۔

بیسویں صدی کے نصف اول میں بعض مسلم حکمرانوں نے اپنے ممالک میں کلی یا جزوی طور پر شرعی احکام کے نفاذ سے یہ کہتے ہوئے معذرت کی کہ فقہ اسلامی جدید تغیرات کا ساتھ نہیں دیتی، وہ جدید طرز پر اس طرح مرتب نہیں ہے کہ اس سے بآسانی استفادہ کیا جاسکے، بعد والے ان ہی کے طریقہ پر گامزن رہے۔

یہ عذر اگر حقیقی عذر مانا بھی جائے تو مدت ہوئی کہ ختم ہوچکا، اس لئے کہ اب فقہی موسوعات اور جدید فقہی کتابیں بہت واضح اور سہل انداز میں سامنے آچکی ہیں، نیز شریعت اسلامی کے احکام کو قوانین کی طرح دفعہ بند انداز میں مرتب کیا جاچکا ہے، اوران سب سے زیادہ اجتماعی اجتہادات نے جدید مسائل کے خلا کو پُر کردیا ہے، جب بھی کبھی کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے فقہی اکیڈمیاں اور فتوے کے اجتماعی ادارے غور وفکر کرکے استنباط کی خدمت انجام دیتے ہیں۔

علما اور بالخصوص شرعی تعلیمی اداروں کے ذمہ داران کے لئے ہماری تجویز ہے کہ وہ

اجتماعی اجتہاد اور اس کے نتائج پر اصولی وفقہی دونوں پہلوؤں سے بہت توجہ دیں۔

مثلاً اصول فقہ کے نصاب میں ایک فصل یا مبحث کو کم از کم اجتماعی اجتہاد کی حقیقت، مشروعیت، محبت اور اس کی تحقیق وتنظیم کے وسائل بیان کرنے کے لئے خاص کریں۔

تشریع اسلامی کے مصادر کی تدریس میں اسے اجماع کے بعد یا اجتہاد کے ضمن میں پڑھایا جائے۔

فقہی نصاب میں معاصر اجتماعی اجتہادات کی بہت سی مثالیں نصاب میں شامل کرنی چاہئیں، فقہ کے تمام ابواب میں فقہ اکیڈمیوں اور فتوی کمیٹیوں کے اجتہادات کو اس طرح ذکر کرنا چاہئے جس طرح ہم نے چوتھے باب میں ذکر کیا ہے۔

اس کے دو طریقے ہو سکتے ہیں:

(۱) معاصر فقہ کو باقاعدہ ایک موضوع کی حیثیت سے نصاب میں شامل کیا جائے (۲)۔

(۲) مختلف فقہی نصابی کتابوں میں معاصر مثالوں کو شامل کیا جائے، مثلاً عبادات سے متعلق اجتماعی اجتہادات کو فقہ العبادات میں جگہ دی جائے، عائلی مسائل سے متعلق اجتماعی اجتہادات کو ان مسائل کی بابت موجود نصاب میں شامل کیا جائے۔

تیسری تجویز:

میری ایک تجویز یہ ہے کہ کوئی ادارہ (خواہ وہ کوئی مستقل ادارہ ہو یا اجتماعی اجتہاد کے موجودہ اداروں میں سے کسی کے تابع ہو) نئے ترقی یافتہ کمپیوٹر سافٹ ویئرس کی مدد سے جدید علمی طریقوں سے اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں اب تک سامنے آنے والے فیصلوں اور فتاوی کو جمع

۱- جیسا کہ بعض عرب ممالک کے شرعی کالجوں نے کیا ہے، مثلاً جامعہ اردن کے کلیۃ الشریعۃ نے ۱۹۹۵ء سے اپنے نصاب تعلیم میں ایک موضوع معاصر مالی معاملات کا شامل کیا ہے، اسی وجہ سے ڈاکٹر عثمان شبیر نے اپنی قیمتی کتاب اس موضوع پر تحریر کی ہے۔

کرے، انہیں سی ڈی کی صورت میں عام کرے، انٹرنٹ پر اپ لوڈ کرے اور مشہور زبانوں میں ان کا ترجمہ کرے۔

اگر یہ کام اچھی طرح کیا جائے تو یہ ایک بڑا کام ہے، اگر نیتیں صادق ہوں اور ارادے پختہ ہوں تو پھر اس کا کرنا کچھ مشکل نہیں ہے، اس لئے کہ اس کام کے ابتدائی مراحل تو مکمل ہیں، کہ ہر اجتہادی ادارہ اپنے فیصلوں، فتاوی وتجاویز بلکہ مقالات کو بھی کتابچوں، مجلّات اور پمفلٹس کی صورت میں شائع کر رہا ہے، یعنی یہ فیصلے اور فتاوی مدون ومطبوع ہیں، ان میں سے اکثر کی فہرست سازی بھی ہو چکی ہے، اور غالب گمان یہ ہے کہ اداروں کے پاس ان کی سافٹ کاپیز ہوں گی (۱)۔

لیکن ہماری تجویز ہمہ گیر ہے، تاکہ اس مجوزہ کام میں تمام اجتہادی اداروں کے فیصلے وفتاوی شامل ہوں، ان کی تلاش وجستجو کے متعدد طریقے بھی ہوں، تاکہ کسی بھی مطلوبہ مسئلہ کی بابت اجتماعی فیصلہ وفتوی بلکہ اگر ایک مسئلہ کی بابت چند فیصلے اور فتاوی ہوں تو سب تک رسائی ممکن ہو۔

اس عظیم کام سے وہ شرعی احکام سامنے آئیں گے جن کی بابت متعدد اداروں میں مشترکہ مسائل پر غور وفکر کرتے وقت فقہاء زمانہ کا اتفاق رہا ہے، یہ بہت سے احکام پر اجماع

۱- اس مقالہ کے مناقشہ کے ایک سال بعد ہمیں ڈاکٹر محمد بن حسین جیزانی کی کتاب (فقہ النوازل) دیکھنے کا موقع ملا، یہ کتاب چار جلدوں میں ہے، پہلی دو جلدیں فقہ النوازل کی بابت نظریاتی گفتگو پر مشتمل ہیں، جب کہ تیسری وچوتھی جلد میں انہوں نے معاصر نوازل کو جمع کر کے موضوعی ترتیب کے مطابق جمع کیا ہے، یہ جلدیں مشہور فقہ اکیڈمیوں کے فیصلوں متعدد علمی سمیناروں وکانفرنسوں کی تجاویز اور معاصر نوازل کی بابت یونیورسٹیوں میں لکھے گئے کچھ مقالات کی تلخیصات پر مشتمل ہیں، کتاب کے ساتھ ایک سی ڈی بھی ہے جس میں یہ سب کچھ جمع ہے، ہمارے نزدیک یہ ایک بہت اچھی اور قابل قدر کاوش ہے، اس لئے کہ یہ ایک اکیڈمی کے کرنے کا کام تھا جو اس فرد واحد نے انجام دیا ہے، یہ یقیناً ہماری اس تجویز کے مطابق ہے، لیکن انہوں نے صرف چند مشہور اکیڈمیوں کے فتاوی پر ہی اکتفا کیا ہے، جب کہ ہماری تجویز یہ ہے کہ جمع وترتیب کا یہ کام تمام معروف اداروں کے فتاوی وفیصلوں پر مشتمل ہو، تاکہ یہ ایک مکمل کام ہو۔

کا ایک مظہر ہے، چوتھے باب میں منتخب مثالوں کو ذکر کرنے کے لئے جب میں نے فیصلوں اور فتاوی کے مجموعوں کا مطالعہ کیا تو یہ پہلو سامنے آیا، میں نے اکثر مسائل کی بابت تقریباً مکمل اتفاق پایا۔

منتخب فتاوی وفیصلوں کو ذکر کرتے وقت میں نے حواشی میں اتفاق واختلاف کا تذکرہ کیا ہے، فتاوی کے سلسلے میں تو یہ بہت مشکل ہے، اس لئے کہ فتاوی بہت ہیں، بے شمار جلدوں میں ہیں، اور ایک ہی فتوی کا موضوع فہرستوں میں جدا جدا ذکر کیا گیا ہے۔

چوتھی تجویز:

میری تجویز ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی جگہ پر''اجتماع'' کی اصطلاح اختیار کی جائے، لغوی اعتبار سے یہ ایک صحیح استعمال ہے، پھر یہ''اجماع'' سے قریب تر بھی ہے، لہٰذا اس میں ان دونوں کے مابین پائی جانے والی قربت کی جانب بھی اشارہ ہے۔

بلکہ''اجتماع'' کا لفظ (امام شافعی جیسے قدیم فقہاء کے یہاں) اجماع کی تعبیر رہا ہے۔

لہٰذا''اجتماع'' کہنے سے ایک طرح کا امتیاز بھی ہوجائے گا کہ کون سا اجماع حقیقی اور اصولی اصطلاح کے مطابق ہے اور کون سا اس سے کم وبیش وقریب، یعنی اجتماعی اجتہاد(۱)۔

اجماع اور اجتماعی اجتہاد کے درمیان تقابل کرتے ہوئے ہم نے یہ تجویز مقالہ میں پیش کی تھی، اور وہیں اس کے اسباب ودواعی وفوائد بھی ذکر کئے تھے۔

۱- اس مقالہ کے مشرف استاذ محترم ڈاکٹر وہبہ زحیلی اس تجویز سے متفق نہیں ہیں، اس لئے کہ عرف میں ان دونوں کے درمیان فرق ہے، میں ان کی رائے کو بہت قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں، لیکن میں نے اپنی یہ تجویز صرف اس لئے ذکر کردی ہے تاکہ میں اس کی بابت علما ومحققین کی آراء جان سکوں، ہوسکتا ہے کہ اس تجویز کے بہت سے مؤیدین ہوں، اگر ہم بہت سی اصولی وفقہی اصطلاحات پر غور کریں (بلکہ تمام علوم وفنون کی اصطلاحات کا یہی حال ہے) تو ہم دیکھیں گے کہ یہ اصطلاحات شروع میں غیر مانوس اور اجنبی تھیں، پھر کثرت استعمال سے مانوس ہوگئیں، جیسے''شاعر''،''کاتب''،''مفکر''،''مؤسسة''،''دائرة''،''ہیئة''،''مجمع''، وغیرہ۔

پانچویں تجویز:

اپنے مجوزہ خاکہ میں ہم نے جس مستقل اکیڈمی کا تذکرہ کیا ہے وہ پوری فقہ اسلامی کے تمام مسائل کی بابت تمام مسالک کی آرا کا جائزہ لیکرایک ترجیحی اجتماعی اجتہاد کرے، اور فقہ کے ہر باب میں اہم ترین مسائل کو پیش کرے۔

اس عظیم کام کی تمہید کے طور پر ہر فقہی مسلک کی سطح پر اس کے ماہرین کے ذریعہ مسلکی اجتماعی اجتہاد سے آغاز کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ مجمع البحوث الإسلامیہ کے اہداف میں یہ پہلو شامل ہے۔

اس عظیم عمل کی تکمیل کے لئے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ تمام اصولی مسالک سے استفادہ کر کے فقہ کے نئے اصول ترتیب دینے ہوں گے۔

یہ اصول اس عالمی مرکزی فقہ اکیڈمی کے لئے معتبر اصولوں کی حیثیت رکھیں گے، جس کا صدر دفتر مدینہ منورہ میں ہوگا، اور جس کا تذکرہ مجوزہ خاکہ میں ہے۔

پھر ان اصولوں کی بنیاد پر فقہ جدید وجود میں آئے گی۔

یہ کوئی نیا کام نہیں ہے، فقہی موسوعات بالخصوص الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ اس تصور سے بہت قریب تر ہے، بلکہ اس مجوزہ کام کے لئے کویت کو اس موسوعہ کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔

یہ تمام تجاویز غور وفکر کے لئے پیش کی گئی ہیں، علماء کی اکثریت کی رائے کے مطابق ان میں تبدیلی بھی کی جائے گی۔

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ قول وعمل میں درستگی کے پہلو کی طرف میری راہ نمائی فرمائے اور اپنی مرضیات پر چلنے کی توفیق دے، وہ بہترین داتا ہے، وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العالمین۔

☆☆☆

فہرست مصادر

همزه

۱- أبحاث ندوة الإمارات حول الاجتہاد الجماعی فی العالم الإسلامی، کلیۃ الشریعۃ والقانون۔جامعہ امارات،العین، ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء۔

۲- أبحاث وأعمال ندوات قضایا الزکاۃ المعاصرۃ (من الأولی حتی الثالثۃ عشرۃ) مطبوعہ الہیئۃ الشرعیۃ العالمیۃ للزکاۃ،کویت،طبع اول۔

۳- الإبہاج شرح المنہاج (للبیضاوی)، ابن السبکی، عبد الوہاب بن علی (متوفی ۷۷۱ھ)،طبع اول، دارالکتب العلمیۃ، بیروت۔

۴- الإمام أبوحنیفۃ، ابوزہرۃ،محمد بن احمد (متوفی ۱۹۷۴ء)،دارالفکرالعربی قاہرہ۔

۵- الإمام جعفرالصادق، ابوزہرۃ،محمد بن أحمد، دارالفکرالعربی، قاہرہ۔

۶- الإمام محمد بن الحسن الشیبانی، ڈاکٹرمحمد الدسوقی،طبع اول، ۱۹۸۷ء، دارالثقافۃ،قطر۔

۷- اجتہادالتابعین ڈاکٹر وہبہ زحیلی،طبع اول، دارالمکتبی، دمشق۔

۸- اجتہادالجماعۃ والمجمع الفقہی والموسوعۃ الأبجدیۃ للفقہ الإسلامی،مصطفیٰ احمد زرقاء(متوفی ۱۹۹۹ء)، یہ ایک مقالہ ہے جو ۱۳۸۴ھ کے حج کے بعد مکہ مکرمہ میں منعقد ہونے والی کانفرنس میں پیش کیا گیا، اور مجلّہ حضارۃ الإسلام نے اسے اپنی پانچویں جلد ۱۹۶۵ء کے دسویں شمارہ میں شائع کیا۔

۹- اجتہادالرسول، ڈاکٹر نادیہ شریف عمری،طبع چہارم، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت۔

۱۰- الاجتہاد الجماعی فی التشریع الإسلامی، ڈاکٹر عبدالمجید سوسوہ شرفی، وزارت اوقاف قطر سے شائع ہونے والے سلسلہ کتاب الأمۃ میں نمبر: ۶۲۔

۱۱- الاجتہاد الجماعی فی المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، ڈاکٹر جمال الدین محمود، أبحاث ندوۃ الإمارات (جامعۃ الإمارات، العین ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء) میں شامل مقالہ۔

۱۲- الاجتہاد الجماعی فی تونس والمغرب والأندلس، ڈاکٹر محمد بن ہادی ابوالاجفان، أبحاث ندوۃ الإمارات، جامعۃ الإمارات، العین، ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء۔

۱۳- الاجتہاد الجماعی وأہمیۃ فی العصر الحدیث، ڈاکٹر العبد خلیل، مطبوعہ مجلّہ دراسات (جامعہ اردنیہ ۱۹۸۷) شمارہ: ۱۰۔

۱۴- الاجتہاد الجماعی ودور المجامع الفقہیۃ فی تطبیقہ، ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل، طبع اول، دار البشائر الاسلامیہ، بیروت، دار الصابونی، حلب۔

۱۵- الاجتہاد شروطہ، حکمہ، مجالاتہ، وحاجتنا إلیہ، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، قسطنطنیہ الجزائر میں ۱۹۸۳ء/ ۱۴۰۳ھ میں منعقد ہونے والی سترہویں فکر اسلامی کانفرنس میں پیش کیا گیا مقالہ۔

۱۶- الاجتہاد الفقہی بالشام، ڈاکٹر محمد الزحیلی، طبع اول، دار المکتبی، دمشق۔

۱۷- الاجتہاد الفقہی الحدیث، منطلقاتہ واتجاہاتہ، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، طبع اول، دار المکتبی، دمشق۔

۱۸- الاجتہاد فی الإسلام، ڈاکٹر نادیہ شریف العمری، طبع اول، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت۔

۱۹- الاجتہاد فی الشریعۃ الإسلامیۃ، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، طبع دوم، مکتبہ وہبہ، قاہرہ۔

۲۰- الاجتہاد والتقلید فی الشریعۃ الإسلامیۃ، ڈاکٹر محمد الدسوقی، طبع اول، دار الثقافۃ، قطر۔

۲۱- الاجتہاد المعاصر بین الانضباط والانفراط، ڈاکٹر قرضاوی، طبع اول، ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۴ء۔

۲۲- الاجتہاد المقاصدی، ڈاکٹر نور الدین بن مختار خادمی، وزارت اوقاف، کویت کے

سلسلہ کتاب الأمہ کے نمبر: ۶۵، ۶۶۔

۲۳- احمد بن حنبل، ابوزہرہ محمد بن احمد، دارالفکر العربی، قاہرہ۔

۲۴- الإحکام فی أصول الأحکام، آمدی، علی بن محمد، (متوفی ۶۳۱ھ)، تحقیق محمد احمد، طبع اول، ۱۴۲۳ھ/ ۲۰۰۲ء، داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

۲۵- الإحکام فی أصول الأحکام، ابن حزم اندلسی علی بن احمد (متوفی ۴۵۶ھ)، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۲۶- أدوات النظر الاجتہادی المنشود فی ضوء الواقع المعاصر، ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو، طبع اول ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء، دارالفکر، دمشق۔

۲۷- إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، محمد بن علی شوکانی، تحقیق محمد بن صبحی بن حسن حلاق، طبع اول، ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء، دار ابن کثیر، دمشق۔

۲۸- الإسلام عقیدۃ وشریعۃ، شیخ محمود شلتوت، ۱۷واں ایڈیشن، دارالشروق، بیروت۔

۲۹- أصول البزدوی، علی بن محمد بن الحسین، متوفی ۴۸۲ھ، مع شرح کشف الأسرار، للبخاری، طبع اول، ۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۱ء، دارالکتاب العربی، بیروت۔

۳۰- أصول السرخسی، السرخسی، محمد بن احمد متوفی ۴۹۰ھ، لجنۃ إحیاء المعارف النعمانیۃ حیدرآباد، دکن، ہندوستان، مطبوعہ دارالمعرفۃ، مارکیٹنگ: مکتبۃ المعارف، ریاض۔

۳۱- أصول الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر محمود طنطاوی، طبع اول، کلیۃ شرطۃ دبئی۔

۳۲- أصول الفقہ الإسلامی ڈاکٹر وہبہ زحیلی، طبع اول، دارالفکر، دمشق۔

۳۳- إعداد الممارسین للاجتہاد الجماعی، رؤیۃ فقہیۃ وتاریخیۃ، ڈاکٹر محمد کمال الدین امام، أبحاث ندوۃ الإمارات حول الاجتہاد الجماعی فی العالم الإسلامی میں شامل ایک مقالہ۔

۳۴- إعلام الموقعین عن رب العالمین، ابن قیم الجوزیہ، محمد بن ابی بکر، متوفی ۷۵۱ھ، تحقیق

محمد محی الدین عبد الحمید، مطبوعہ قاہرہ۔

۳۵- الأعلام، خیر الدین الزرکلی (متوفی ۱۹۷۵ء)، دسواں ایڈیشن، ۱۹۹۲ء، دار العلم للملایین۔ بیروت۔

۳۶- الأم، امام شافعی، محمد بن ادریس (متوفی ۲۰۴ھ)، دار المعرفہ، بیروت۔

۳۷- إیضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، اسماعیل پاشا بغدادی، متوفی ۱۳۳۹ھ، مطبوعہ دار الفکر، ۱۴۱۲ھ/ ۱۹۸۲ء۔

ب

۳۸- البحر المحیط فی أصول الفقہ، بدر الدین زرکشی، محمد بن بہادر (متوفی ۷۹۴ھ)، طبع دوم، ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۲ء، وزارت اوقاف، کویت۔

۳۹- البدایۃ والنہایۃ فی التاریخ، حافظ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، مطبوعہ: السعادۃ، مصر۔

۴۰- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، شوکانی، محمد بن علی، متوفی ۱۲۵۰ھ، دار المعرفۃ، بیروت۔

۴۱- البرہان فی أصول الفقہ، امام الحرمین جوینی، عبد الملک بن عبد اللہ، متوفی ۴۸۹ھ، تحقیق: عبد العظیم الدیب، طبع اول، کلیۃ الشریعۃ، جامعہ قطر۔

ت

۴۲- تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ، قاسم بن قطلو بغا، (متوفی: ۸۷۹ھ) تحقیق محمد خیر یوسف، طبع اول، دار القلم- دمشق۔

۴۳- تاریخ قضاۃ الأندلس نباہی مالقی، علی بن عبد اللہ (متوفی مابعد ۷۹۲ھ)، طبع دوم، دار الآفاق الجدیدۃ، بیروت۔

۴۴- تأسیس النظر، ابوزید دبوسی، عبید اللہ بن عمر (متوفی: ۴۳۰ھ)، طبع دوم، دار الفکر، بیروت۔

۴۵- تجدید الفقہ الإسلامی، ڈاکٹر جمال عطیہ وڈاکٹر وہبہ زحیلی، طبع اول، دار الفکر، دمشق۔ یہ کتاب سلسلہ: ''حوارات لقرن جدید'' کے تحت ہے۔

۴۶- التجدید فی الفکر الإسلامی، ڈاکٹر عدنان محمد امامہ، طبع اول، دار ابن حزم للنشر والتوزیع۔

۴۷- التحریر فی أصول الفقہ، کمال ابن ہمام، محمد بن عبد الواحد، (متوفی ۶۸۱ھ)۔

۴۸- التخطئۃ والتصویب فی الآراء الاجتہادیۃ (ایم اے کا مقالہ)، از مؤلف کتاب ہذا، کلیۃ الشریعۃ، جامعہ دمشق، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۹۴ء (یہ مقالہ www.nashirri.net پر شائع ہوا ہے)۔

۴۹- ترتیب المدارک وتقریب المسالک لمعرفۃ أعلام مذہب مالک، قاضی عیاض بن موسی بن عیاض سبتی (متوفی: ۵۴۴ھ)، طبع اول: وزارت اوقاف، مراکش۔

۵۰- التعریفات، جرجانی حنفی، علی بن محمد بن علی حسینی، (متفوی: ۸۱۶ھ)، طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۵۱- تغیر الاجتہاد، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مجلّہ کلیۃ الدراسات الإسلامیہ والعربیۃ، دبئی، شمارہ: ۵، ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۲ء)۔

۵۲- تفسیر التحریر والتنویر، طاہر بن عاشور، الدار التونسیۃ، تونس۔

۵۳- تفسیر القرآن العظیم، حافظ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (متوفی: ۷۷۴ھ)، مطبوعہ دار المعرفہ، بیروت۔

۵۴- التفسیر المنیر فی العقیدۃ والشریعۃ والمنہج، ڈاکٹر زحیلی، طبع اول، دار الفکر، دمشق۔

۵۵- تقریب التہذیب، حافظ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (متوفی: ۸۵۲ھ)، طبع اول، ۱۹۸۰ء، دار المعرفہ، بیروت، تحقیق: عبد الوہاب عبد اللطیف۔

۵۶- تہذیب التہذیب شرح التقریب، ابن حجر، طبع اول، ۱۹۰۷ھ، حیدر آباد، ہندوستان۔

۵۷- التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث شرح الرافعی الکبیر، ابن حجر، مطبوعہ ۱۹۹۵ء، مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ، قاہرہ، تحقیق: عبداللہ ہاشم یمانی مدنی۔

۵۸- التمہید فی أصول الفقہ، ابوخطاب کلوذانی، محفوظ بن احمد (متفوی: ۵۱۰ھ)، تحقیق مفید ابوعمشہ ومحمد بن علی بن ابراہیم، طبع اول، مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الإسلامی، کلیۃ الشریعۃ، جامعۃ ام القری۔

ج

۵۹- جامع بیان العلم وفضلہ، یوسف بن عبد البر (متفوی: ۴۶۳ھ)، پہلا ایڈیشن، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۶۰- الجامع لأحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، محمد بن احمد (متوفی: ۶۷۱ھ)، پہلا ایڈیشن، دارالکتب المصریۃ، قاہرہ۔

۶۱- جماع العلم، امام شافعی، تحقیق احمد محمد شاکر، دوسرا ایڈیشن۔مکتبۃ۔

۶۲- الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، قرشی، عبدالقادر بن محمد، (متوفی: ۷۷۵ھ) تحقیق ڈاکٹر عبدالفتاح محمد حلو، دارالعلوم- ریاض۔

د

۶۳- دائرۃ المعارف الإسلامیۃ، اے- جی بریل، ترجمہ: مصری وعربی یونیورسٹیوں کے متعدد اساتذہ، طبع اول، مرکز الشارقۃ للإبداع الفکری۔

۶۴- الدررالکامنۃ فی أعیان المئۃ الثامنۃ، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، مطبوعہ دارالجیل، بیروت۔

۶۵- الدیباج المذہب فی معرفۃ أعیان علماء المذہب، ابن فرحون، ابراہیم بن علی (متوفی: ۷۹۹ھ)، طبع اول، مصر (۱۳۵۱ھ)۔

ر

۶۶- الرد علی من أخلد إلی الأرض وجہل أن الاجتہاد فی کل عصر فرض، جلال الدین سیوطی،

عبدالرحمان بن ابی بکر (متوفی:۹۱۱ھ)، مطبوعہ مکتبۃ الثقافۃ الدینیۃ، قاہرہ۔

۶۷- الرسالۃ، امام شافعی، محمد بن ادریس (متوفی:۲۰۴ھ)، تحقیق احمد شاکر، طبع اول، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۶۸- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ابن سبکی، عبدالوہاب بن علی (متوفی:۷۷۱ھ)، پہلا ایڈیشن، عالم الکتب، بیروت۔

۶۹- روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ابن قدامہ مقدسی، عبداللہ بن احمد (متوفی: ۶۲ھ)، مراجعہ سیف الدین کاتب، تیسرا ایڈیشن، دارالکتاب العربی، بیروت۔

س

۷۰- سنن ابی داؤد، سلیمان بن اشعث سجستانی (متوفی:۲۷۵ھ)، تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، مطبوعہ المکتبۃ العصریۃ، بیروت۔

۷۱- سنن الترمذی، محمد بن عیسی بن سورہ ترمذی (متوفی:۲۷۹ھ)، تحقیق وترقیم: احمد محمد شاکر، مطبوعہ: دارالکتب العلمیۃ، بیروت۔

۷۲- سنن الدارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی (متوفی:۳۸۵ھ)، تحقیق وترقیم: عبداللہ ہاشم یمانی مدنی، مطبوعہ دارالمعرفہ، بیروت۔

۷۳- سنن دارمی، ابوسعید دارمی، عثمان بن سعید (متوفی:۲۸۰ھ)، ترقیم: خالدالعلمی وفواز زمری، مطبوعہ دارالریان- قاہرہ و دارالکتاب العربی، بیروت۔

۷۴- سنن ابن ماجہ، محمد بن یزید بن عبداللہ بن ماجہ قزوینی (متوفی: ۲۷۳ھ)، تحقیق وترقیم: محمد فؤاد عبدالباقی، مطبوعہ داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

۷۵- السنن الکبری، بیہقی، احمد بن حسین (متوفی:۴۵۸ھ)، مطبوعہ دارالفکر، بیروت۔

۷۶- سنن نسائی، احمد بن شعیب نسائی خراسانی (متوفی: ۳۰۳ھ)، تحقیق وترقیم: عبد

الفتاح ابوغدہ، دوسرا ایڈیشن، دارالبشائر الإسلامیہ، بیروت۔

۷۷- سنن نسائی (الکبری)، تحقیق: ڈاکٹر عبد الغفار سلیمان بنداری، سید کسروی حسن، پہلا ایڈیشن، دارالکتب العلمیۃ، بیروت۔

۷۸- سیر أعلام النبلاء، حافظ ذہبی، محمد بن احمد (متوفی: ۷۴۸ھ) پہلا ایڈیشن، مؤسسۃ الرسالۃ۔

ش

۷۹- شافعی، ابوزہرہ، محمد بن احمد (متوفی: ۱۹۷۴ھ)، دارالفکر العربی، قاہرہ۔

۸۰- شجرۃ النور الذکیۃ، محمد بن محمد مخلوف (متوفی: چودہویں صدی ہجری)، مطبوعہ دار الکتاب العربی، بیروت۔

۸۱- شذا العرف فی فن الصرف، شیخ احمد حملاوی (متوفی: چودہویں صدی ہجری)، پانچواں ایڈیشن، دارالکتب المصریۃ قاہرہ۔

۸۲- شذرات الذہب فی أخبار من ذہب، عبد الحی بن عماد حنبلی اصفہانی (متوفی: ۱۰۸۹ھ)، مطبوعہ دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

۸۳- شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الأصول، قرافی، احمد بن ادریس (متوفی: ۶۸۴ھ)، تحقیق طہ عبد الرؤف سعد، پہلا ایڈیشن، دارالفکر، قاہرہ۔

۸۴- شرح المجلۃ (مجلۃ الأحکام العدلیۃ العثمانیۃ)، سلیم رستم باز لبنانی، مطبوعہ دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

ص

۸۵- الصحوۃ الإسلامیۃ وہموم الوطن العربی والإسلامی، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، دوسرا ایڈیشن، مکتبہ وہبہ، قاہرہ۔

۸۶- صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری (متوفی:۲۵۶ھ)، ترقیم: ڈاکٹر مصطفیٰ بغا۔

۸۷- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشاپوری (متوفی:۲۶۱ھ)، ترقیم محمد فؤاد عبدالباقی۔

ط

۸۸- طبقات الشافعیۃ، ابن قاضی شہبہ، احمد بن محمد بن عمر (متوفی:۸۵۱ھ)، پہلا ایڈیشن، عالم الکتب، بیروت۔

۸۹- طبقات الشافعیۃ الکبری، ابن سبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی (متوفی:۷۷۱ھ) مطبعہ عیسی البابی الحلبی، قاہرہ۔

۹۰- طبقات الفقہاء، ابواسحاق شیرازی (متوفی:۴۷۶ھ)۔

ع

۹۱- عقد الجید فی أحکام الاجتہاد والتقلید، شاہ ولی اللہ دہلوی، متوفی:۱۱۷۶ھ، پہلا ایڈیشن:۱۹۹۵ء، دارالفتح، شارجہ۔

۹۲- علم أصول الفقہ، شیخ عبدالوہاب خلاف (متوفی:۱۹۵۶ھ) چودہواں ایڈیشن، دار القلم، کویت۔

ف

۹۳- فتاوی شرعیۃ (۱-۷)، دائرۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیۃ، دبئ۔

۹۴- فتاوی المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث، دارالنشر والتوزیع الإسلامیہ، قاہرہ۔

۹۵- فتاوی ہیئۃ الرقابۃ الشرعیۃ لبنک فیصل الإسلامی السودانی، اسی بینک کی شائع کردہ، پہلا ایڈیشن۔

۹۶- فتاوی ہیئۃ الفتوی والرقابۃ الشرعیۃ، لبنک دبئ الإسلامی، پہلا ایڈیشن، دار البشائر الإسلامیۃ، بیروت۔

۹۷- فتاویٰ وتوصیات ندوات قضایاالزکاۃ المعاصر(۱-۹)، پہلا ایڈیشن، بیت الزکاۃ،کویت۔

۹۸- فتاوی ومسائل ابن الصلاح، عثمان عبد الرحمان بن عثمان (متوفی ۶۴۳ھ)، پہلا ایڈیشن،۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء- دار المعرفہ، بیروت، ڈاکٹر عبدالمعطی امین ''ملعجی۔

۹۹- الفتاوی الہندیۃ، متعدد علماء ہند، طبع سوم، حیدرآباد، ہندوستان۔

۱۰۰- فتح الباری شرح صحیح البخاری، حافظ ابن حجر عسقلانی، مطبوعہ مکتبہ سلفیہ۔

۱۰۱- فتح الباری شرح صحیح البخاری، حافظ ابن حجر عسقلانی، مطبوعہ حلبی۔

۱۰۲- الفتح المبین فی طبقات الأصولیین، عبداللہ مصطفیٰ مراغی، دوسرا ایڈیشن، بیروت۔

۱۰۳- الفتوی فی الإسلام، جمال الدین قاسمی، حاشیہ: محمد عبدالحکیم قاضی، پہلا ایڈیشن، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۱۰۴- الفرق بین الفرق، بغدادی، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، دار المعرفۃ بیروت۔

۱۰۵- الفروق، قرافی، پہلا ایڈیشن، عالم الکتب، بیروت۔

۱۰۶- الفقہ الإسلامی فی عہد أبناء الملک عبدالعزیز، ڈاکٹر سلیمان عبداللہ ابا الخیل، مطبوعہ جامعۃ الإمام محمد بن سعود الإسلامیۃ، ریاض، ۱۴۲۰ھ/ ۲۰۰۰ء)۔

۱۰۷- الفقہ الإسلامی وأدلتہ، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، جدید ایڈیشن، دار الفکر، دمشق۔

۱۰۸- فقہ الزکاۃ، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، ۲۴واں ایڈیشن، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت۔

۱۰۹- فقہ الشوری والاستشارہ، ڈاکٹر توفیق محمد شاوی، دوسرا ایڈیشن، دار الوفاء، منصورہ، مصر۔

۱۱۰- الفقیہ والمتفقہ، خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت (متوفی: ۴۶۳ھ)، تحقیق: عادل بن یوسف عزازی، دوسرا ایڈیشن، دار ابن الجوزی ۱۴۲۱ھ۔

۱۱۱- الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الإسلامی، محمد بن حسن حجوی (متوفی: ۱۳۷۶ھ) پہلا ایڈیشن (۱۳۹۶ھ)، المکتبۃ العلمیۃ۔ مدینہ منورہ۔

۱۱۲- الفوائد البهية فی تراجم الحنفية، لکھنوی (فرنگی محلی)، محمد عبدالحی (متوفی: ۱۳۰۴ھ)، مطبوعہ ہندوستان

۱۱۳- فواتح الرحموت (شرح مسلم الثبوت) از ملا محبّ اللہ بن عبدالشکور: ۱۱۱۹ھ)، والانصاری محمد بن نظام الدین (م: ۱۱۶۱ھ)، دوسرا ایڈیشن، دار الکتب العلمية، بیروت۔ مطبوعہ برحاشیہ المستصفی للغزالی۔

ق

۱۱۴- القاموس المحیط، فیروز آبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب (م: ۸۱۷ھ)، پانچواں ایڈیشن، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت۔

۱۱۵- قرائۃ تحلیلیة فی مصطلح الاجتہاد الجماعی المنشو دہ، ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو کا مضمون، مطبوعہ مجلّہ کلیۃ الدراسات الإسلامیۃ والعربیۃ، دبئی، شمارہ: ۲۱۔

۱۱۶- قرارات المجمع الفقہی الإسلامی، من الدورۃ الأولی إلی الدورۃ السابعۃ عشرۃ، رابطۃ العالم الإسلامی، المجمع الفقہی الإسلامی۔

۱۱۷- قرارات وتوصیات مجمع الفقہ الإسلامی، المنبثق عن منظمۃ المؤتمر الإسلامی، الدورات (۱-۱۰)، ترتیب وحواشی: ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ، دوسرا ایڈیشن، دار القلم، دمشق۔

۱۱۸- قرارات وتوصیات مجمع الفقہ الإسلامی المنبثق عن منظمۃ المؤتمر الإسلامی، الدورات (۱۱-۱۳)۔

۱۱۹- قرارات وتوصیات مجمع الفقہ الإسلامی المنبثق عن منظمۃ المؤتمر الإسلامی، الدورۃ: ۱۴، والدورۃ: ۱۵، والدورۃ: ۱۷۔

۱۲۰- قضایا معاصرۃ فی الندوات الفقہیۃ، قرارات وتوجیہات، مطبوعہ مجمع الفقہ الإسلامی، ہندوستان، ۱۴۲۰ھ/۲۰۰۱ء۔

۱۲۱- قواطع الأدلة فی الأصول، ابن السمعانی، منصور بن محمد (م: ۴۸۹ھ)، پہلا ایڈیشن ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، تحقیق: ڈاکٹر محمد حسن ہیتو۔
۱۲۲- القول السدید فی بعض مسائل الاجتہاد والتقلید، شیخ محمد عبد العظیم بن ملا فروخ، حنفی، مفتی مکہ مکرمہ، تحقیق: ڈاکٹر خالد حسین خالد، پہلا ایڈیشن، دار الیمامۃ دمشق۔

ک

۱۲۳- کشف الأسرار عن أصول البزدوی، بخاری، عبد العزیز بن احمد (م: ۷۳۰ھ)، پہلا ایڈیشن، دار الکتاب العربی، بیروت، تحقیق محمد معتصم باللہ بغدادی۔
۱۲۴- کشف الظنون عن أسامی الکتب والفنون، حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبد اللہ قسطنطینی (م: ۱۰۶۷ھ)، دوسرا ایڈیشن: ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء۔ دار الفکر، بیروت)۔
۱۲۵- کتاب الاجتہاد من کتاب التلخیص، امام الحرمین جوینی، عبد الملک بن عبد اللہ (م: ۴۷۸ھ)، تحقیق ڈاکٹر عبد الحمید ابو زنید، پہلا ایڈیشن، دمشق۔

ل

۱۲۶- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مکرم بن منظور (م: ۷۱۱ھ)، پہلا ایڈیشن، دار صادر، بیروت۔
۱۲۷- اللمع فی أصول الفقہ، ابو اسحاق شیرازی، ابراہیم بن علی (م: ۴۷۶)، مطبع محمد علی صبیح اینڈ سنس، مصر۔

م

۱۲۸- مالک، ابو زہرہ محمد احمد، تیسرا ایڈیشن، دار الفکر العربی، قاہرہ۔
۱۲۹- مجمع البحوث الإسلامیۃ، تاریخہ وتطورہ، ترتیب: اللجنۃ العلیا للاحتفال بالعید الألفی للأزہر التابعۃ لأمانۃ العامہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء۔

۱۳۰- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ہیثمی، علی بن ابی بکر بن سلیمان (م: ۸۰۷ھ)، تیسرا ایڈیشن، دارالکتاب العربی، بیروت۔

۱۳۱- مجلۃ مجمع الفقہ الإسلامی، جدہ، شمارہ:۱، ۱۴۰۷ھ۔

۱۳۲- مجلۃ کلیۃ الدراسات الإسلامیۃ والعربیۃ، دبئ، شمارے (۲۱۰۵، ۲۲)۔

۱۳۳- المجموع شرح المہذب، نووی، یحی بن شرف (م:۶۷۶ھ)، مطبوعہ دار إحیاء التراث ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۵ء۔

۱۳۴- مجموعۃ الفتاوی الشرعیۃ، ترتیب وپیشکش: قطاع الإفتاء والبحوث فی وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیۃ، کویت (جلدیں ۱-۹)۔

۱۳۵- المحصول فی علم أصول الفقہ، فخر الرازی، محمد بن عمر (م: ۶۰۶)، تحقیق: ڈاکٹر طہ جابر فیاض علوانی، دوسرا ایڈیشن، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت۔

۱۳۶- مختار الصحاح، رازی، محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ۔

۱۳۷- المدخل إلی مذہب الإمام أحمد، عبدالقادر بن بدران دمشقی (م:۱۳۴۶ھ)، مکتبۃ ابن تیمیۃ، قاہرہ۔

۱۳۸- المدخل لدراسۃ التشریع الإسلامی، ڈاکٹر عبد الرحمان صابونی، ۱۹۷۹ء/ ۱۹۸۰ء، جامعہ دمشق۔

۱۳۹- المدخل لدراسۃ الشریعۃ الإسلامیۃ، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت۔

۱۴۰- المدخل الفقہی العام، شیخ مصطفیٰ احمد زرقا (م: ۱۹۹۹ء)، باہتمام استاذ محمد مکی، پہلا ایڈیشن، دارالقلم، دمشق، الدار الشامیۃ، بیروت۔

۱۴۱- مراتب الإجماع، ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م: ۴۵۶ھ)، دوسرا ایڈیشن، دار الکتاب العربی، بیروت۔

۱۴۲- مرجع العلوم الإسلامية، ڈاکٹر محمد زحیلی، پہلا ایڈیشن، دار المعرفہ۔

۱۴۳- المستدرک علی الصحیحین، حاکم نیشاپوری، محمد بن عبد اللہ، (م: ۴۰۵ھ)، دار المعرفۃ، بیروت، اس کے حاشیہ پر امام ذہبی کی التلخیص ہے، زیر نگرانی: ڈاکٹر یوسف مرعشلی۔

۱۴۴- المستصفی من علم الأصول، ابو حامد غزالی، محمد بن محمد (م: ۵۰۵ھ)، دوسرا ایڈیشن، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

۱۴۵- مسلم الثبوت بشرحہ فواتح الرحموت، لابن عبد الشکور، برحاشیہ المستصفی۔

۱۴۶- مسند احمد، امام احمد بن محمد بن حنبل، پہلا ایڈیشن (۱۴۱۱ھ/ ۱۹۹۱ء)، دار الفکر، بیروت۔ تحقیق وترقیم: عبد اللہ محمد درویش۔

۱۴۷- المسودۃ فی أصول الفقہ، آل تیمیۃ (الجد والابن والحفید) تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، مطبوعہ دار الکتاب العربی، بیروت۔

۱۴۸- مصادر التشریع الإسلامی فیما لا نص فیہ، عبد الوہاب خلاف، چوتھا ایڈیشن، دار القلم، کویت۔

۱۴۹- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، فیومی، احمد بن محمد (م: ۷۷۰ھ)، مطبوعہ المکتبۃ العلمیۃ، بیروت۔

۱۵۰- معاییر المحاسبۃ والمراجعۃ والضوابط، ہیئۃ المحاسبۃ للمؤسسات المالیۃ الإسلامیۃ، بحرین، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۴ء۔

۱۵۱- معجم المؤلفین (بتراجم مصنفی الکتب العربیۃ) (عربی کتابوں کے مصنفین کا تعارف)، کحالہ، عمر رضا، مکتبۃ المثنی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

۱۵۲- معجم مصطلحات أصول الفقہ، ڈاکٹر قطب مصطفیٰ سانو، پہلا ایڈیشن، دار الفکر، دمشق۔

۱۵۳- المعجم الوجیز، مجمع اللغۃ العربیۃ، قاہرہ۔

۱۵۴- مفردات ألفاظ القرآن، راغب اصفہانی، حسین بن محمد (م: ۵۰۲ھ)، تحقیق: صفوان

عدنان داودی، پہلا ایڈیشن، دارالقلم، دمشق، الدار الشامیۃ، بیروت۔

۱۵۵- مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، شیخ محمد طاہر بن عاشور، تحقیق: محمد طاہر میساوی، دوسرا ایڈیشن، دارالنفائس، عمان۔

۱۵۶- الملل والنحل، شہرستانی، محمد بن عبد الکریم (م: ۵۴۸ھ)، تحقیق امیر مہنا وعلی فاعور، آٹھواں ایڈیشن، دارالمعرفہ، بیروت۔

۱۵۷- المنہاج فی شرح صحیح مسلم بن حجاج، نووی، مطبوعہ دارالکتاب العلمیۃ۔

۱۵۸- منتہی الوصول والأمل فی علمی الأصول والجدل، (المختصر)، ابن حاجب، عثمان بن عمر (م: ۶۴۶ھ)، مع شرح از: عضدایجی، پہلا ایڈیشن، دارالکتب العلمیۃ۔

۱۵۹- الموافقات فی أصول الشریعۃ، شاطبی، ابراہیم بن موسیٰ (م: ۷۹۰ھ)، مع شرح از: شیخ عبداللہ دراز، مطبوعہ دارالمعرفہ، بیروت۔

۱۶۰- موسوعۃ الإجماع، قاضی سعدی ابوجیب، تیسرا ایڈیشن، دارالفکر، دمشق۔

۱۶۱- الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ، وزارت اوقاف، کویت۔

۱۶۲- مؤطا امام مالکؒ بن انس (م: ۱۷۹ھ)، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، مطبوعہ دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

ن

۱۶۳- النجوم الزاہرۃ فی أخیار ملوک مصر والقاہرۃ، اتابکی، یوسف بن تغری بردی، (م: ۸۷۴ھ)، پہلا ایڈیشن ۱۹۹۲ء، دارالکتب العلمیۃ، بیروت۔

۱۶۴- النہضۃ الإسلامیۃ فی سیر أعلامہا المعاصرین ڈاکٹر محمد رجب بیومی، پہلا ایڈیشن، دار القلم، دمشق۔

۱۶۵- نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار، شوکانی، محمد بن علی، پہلا ایڈیشن، دارالجیل، بیروت۔

و

۱۶۶- الوصول إلی الأصول، ابن برہان بغدادی، احمد بن علی (م:۵۱۸ھ)، تحقیق: ڈاکٹر عبد الحمید ابوزنید طپہلا ایڈیشن، مکتبۃ المعارف، ریاض۔

۱۶۷- وفیات الأعیان وأبناء الزمان، ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر (م:۶۸۱ھ)، تحقیق ڈاکٹر احسان عباس، پہلا ایڈیشن، دار الثقافۃ بیروت۔

۱۶۸- ویب سائٹ: رابطہ عالم اسلامی www.muslimworldleague.com

۱۶۹- ویب سائٹ: البرکہ انوسٹمنٹس اینڈ ڈیولپمنٹ www.albaraka.com

۱۷۰- ویب سائٹ: الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن www.alrajhibank.com

۱۷۱- ویب سائٹ: المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث www.ecfr.org

۱۷۲- ویب سائٹ: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا www.ifa-india.org

۱۷۳- ویب سائٹ: مجمع فقہاء الشریعۃ، امریکا www.amjonline.org

۱۷۴- ویب سائٹ: او آئی سی www.oic=oci.org

۱۷۵- ویب سائٹ: تنظیم اسلامی برائے طبی علوم www.islamset.com

ترجمہ کے اضافی مراجع:

☆☆☆