DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v58i4.1318

معاصر مسلم ریاستی قوانین کی تشکیل میں مقاصد شریعت اور تلفیق کا کردار: ایک تجزیاتی مطالعہ

اشفاق احمد ❁

The Role of *Maqāṣid al-Sharī'ah* and *Talfīq* in the Process of Legislation in the Contemporary Muslim States: An Analysis

Ishfaq Ahmad❁

ABSTRACT

In Islamic polity, the Qur'ān and *sunnah* work as primary sources of guidance for the state and government. It is perhaps due to this reason that in the early period of the Islamic state no need was felt for any kind of legislation or codification to run the affairs of the state. Later on, the prevalent schools of legal thought gradually became the source of law in different areas of the empire. In the eastern parts, Ḥanafī school was recognized as a source of law, while in the western parts Mālikī school held this position. In the sixteenth century, King Saleem I officially declared Ḥanafī *fiqh* as the state law of the Ottoman empire. However, in the nineteenth century, when most of the parts of the Muslim world came under the control of colonial powers, Muslim legal

❁ ریسرچ آفیسر، اسلامی نظریاتی کونسل، حکومت پاکستان۔

❁ Research Officer, Council of Islamic Ideology, Islamabad, Pakistan. (ishfaq_iiui@yahoo.com)

thought many problems. These problems, it was believed, could not be addressed properly while remaining within the boundaries of a particular school of thought. When the process of decolonization started and several Muslim states gained independence, they relied heavily on *maqāṣid al-sharīʿah* and *talfiq* while introducing legislation in their domains. This paper attempts to analyze the impact of these two factors in the processes of legislation in contemporary Muslim states.

Keywords

fiqh, *maqāṣid al-sharīʿah, talfiq,* contemporary Islam, *ijtihād*

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

Summary of the Article

In Islamic polity, the Qur'ān and the *sunnah* work as primary sources of guidance for the state and government. It is perhaps due to this reason that in the early period of the Islamic state, no need was felt for any kind of legislation or codification to run the affairs of the state. It was Abū Jaʿfar al-Manṣūr, the second caliph of the Abbasid dynasty, who for the first time perceived the requirement to formulate a unified code for the whole empire in the second century of the Islamic era. He shared this idea with Imām Mālik and persuaded him to make his *Muwaṭṭa'* the unified code for the Abbasid empire. The idea was, however, rejected by Imām Mālik and therefore he could not proceed further. Later on, the

prevalent schools of legal thought gradually became the source of law in different areas of the Muslim empire. In the eastern parts, Ḥanafī school was recognized as a source of law, while in the western parts Mālikī school held this position. In the sixteenth century, King Saleem I officially declared Ḥanafī *fiqh* as the state law of the Ottoman empire. However, in the nineteenth century, when most of the parts of the Muslim world came under the control of colonial powers, the Muslim legal thought faced many problems. These problems, it was believed, could not be addressed properly while remaining within the boundaries of a particular school of thought. We, therefore, see that *Majallat al-Aḥkām al-ʿAdliyyah,* which was issued by the Ottoman empire and had its origins in Ḥanafī *fiqh*, lost its relevance and the Ottoman empire was compelled to introduce certain amendments in it relying on *maqāṣid al-sharīʿah* (purposes and objectives of Islamic law) and *talfīq*[1]. When the process of decolonization started and many Muslim states gained independence, they relied heavily on *maqāṣid al-sharīʿah* and *talfīq* while introducing legislation in their domains.

In the early nineteenth century, the so-called founder of

1– "In *TALFIQ* (lit. "joining together" or "piecing together") the jurist combines certain parts of the opinion of one school or jurists with parts of one or more views of another school or jurist in order to obtain a certain outcome. None of these segmented positions would individually validate the outcome so obtained, but when pieced together a permissive ruling is arrived at" (Muhammad Hashim Kamali, *Shariah and the Halal Industry* [New York: Oxford University Press, 2021], 197).

modern Egypt Muhammad Ali Pasha commissioned the *'ulamā'* of al-Azhar to draft laws for the state. However, they were unsuccessful in accomplishing this task. In 1915, a committee of jurists representing all four schools of Sunnī legal thought was constituted by the government. They were tasked to formulate laws by benefitting from all four schools of thought and keeping in view the contemporary requirements. However, due to the strong reaction from the general public, the committee could not carry out its plan. Ultimately in 1929, a law known as "Law 25" was promulgated which drew on the four schools of Sunnī legal thought.

In other Arab countries such as Syria, Jordan, Palestine and Qatar, *Majallat al-Aḥkām al-'Adliyyah* and the Ottoman Family Law were initially enforced in civil and family matters respectively. However, with the passage of time, most of these Arab states repealed these laws and replaced them with laws that drew heavily on the laws of Egypt, by amending them according to their peculiar requirements.

When Syria and Egypt formed a union between 1958 and 1971, officially known as the United Arab Republic, the political leadership of both sides charged a committee, headed by an eminent jurist Muṣṭafā al-Zarqā, with the task of formulating family law for the union. To properly comprehend the problems which were

encountered by the courts in family cases, the committee held discussions with the judges and resultantly adopted the method of *talfiq* in their proposed legislation to overcome these problems. Explaining the methodology of the committee, al-Zarqā said that the committee not only utilized the principles of the four schools of thought but also benefited from the opinions of those jurists whose schools of thought had become extinct but their legal opinions were properly preserved in the *fiqh* literature.

In Pakistan, an institution of collective *ijtihād,* Advisory Council of Islamic Ideology, was formed in 1962 which was later renamed as Council of Islamic Ideology under the 1973 Constitution. The Council relies heavily on *maqāṣid al-sharī'ah* and *talfiq* while advising the legislature on contemporary legal issues.

The normative source of legislation in Saudi Arabia and Qatar is the Ḥanbalī school of thought. However, when the opinion of Imām Aḥmad b. Ḥanbal is not available on an issue, then recourse is to be made to other schools of thought. The Qatar Family Law 2006, therefore, clearly states, "Unless provided by this Law, or otherwise decided by the Court, the prevailing view in the Hanbali School shall be followed. If no such prevailing opinion in the Hanbali School is to be found on a situation not specifically provided for in this Law, the judge may apply

as deemed appropriate the views of the other four Sunni Schools. The judge can apply the general rules of jurisprudence in Islamic Sharia if all the above recourses, in the order stated above, are unable to reach a satisfactory outcome."

It is, therefore, concluded that one cannot deny that insisting on following a single classical school of legal thought in matters of the contemporary issues where innovations and diversity are rampant would certainly result in complexities. The utilization of *maqāṣid al-sharīʿah* and doctrine of *talfīq* in state legislations and collective *ijtihād* institutions is a result of an evolutionary process of almost a century, which is rightly a manifestation of the collective wisdom of the *ummah*.

۞ ۞ ۞ ۞ ۞

تمہید

اسلامی ریاست کے نظام حکومت کی بنیاد چوں کہ قرآن وسنت پر ہے اس لیے ابتدا میں جب ریاست کا قیام عمل میں آیا تو نظام ریاست کے لیے کسی قسم کی قانون سازی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ دوسری صدی ہجری میں جب اسلامی سلطنت کی حدود بہت وسیع ہو گئیں تو دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور کو یہ خیال ہوا کہ ریاست کے لیے کوئی کتابِ قانون ہونی چاہیے [۲] جس کی سب قاضی پیروی کریں لیکن امام مالک نے اس خیال کو مسترد کر دیا اور یوں یہ سوچ آگے نہ بڑھ سکی اور مختلف علاقوں میں رائج فقہی مذاہب ہی بہ تدریج قانون کی شکل اختیار کر گئے۔ مشرق میں فقہ حنفی اور مغرب میں فقہ مالکی عدالتوں میں قانون کا ماخذ قرار پائیں۔

فقہی مذاہب کے حوالے سے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بعض فقہا کی طرف سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ تمام معاملات میں مذہب معین کی پابندی ضروری ہے اور مختلف مذاہب کو جمع کرنے اور خروج عن المذہب کی

۲۔ تفصیل آئندہ صفحات میں آئے گی۔

گنجائش نہیں۔ اس حوالے سے مشرق و مغرب کے بعض قاضیوں کی طرف سے خروج عن المذہب کے مرتکبین کے لیے تعزیری سزاؤں کی بھی تجویز دی گئی چناں چہ بعد کی صدیوں میں جب خلافت عثمانیہ کا قیام عمل میں آیا تو قوانین کے لیے فقہ حنفی کو باقاعدہ ریاستی مذہب کی حیثیت دے دی گئی؛ لیکن انیسویں صدی میں جب عالم اسلام کا بیش تر حصہ استعماری قبضے میں چلا گیا اور اسلامی دنیا کو نئے سماج اور تمدن سے واسطہ پڑا تو پھر خلافت عثمانیہ، بعد کی اسلامی ریاستوں اور مجامع فقہیہ کے لیے اجتماعی معاملات میں مذہب معین کی پابندی ممکن نہ رہی اور قوانین کی تشکیل و فتاویٰ میں بہ کثرت مقاصد شریعت اور تلفیق بین المذاہب کو ملحوظ رکھنا پڑا۔

زیرِ نظر مقالے میں اس بات کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی کہ معاصر مسلم ریاستی قوانین کی تشکیل میں کس حد تک مقاصد شریعت اور تلفیق بین المذاہب سے استفادہ کیا گیا ہے۔ نیز یہ منہج دور حاضر کے دستوری اور قانونی مسائل کو مقاصد شریعت کی روشنی میں حل کرنے میں کس قدر معاون ہے۔

اسلامی دنیا میں قانون سازی کا آغاز وارتقا

اسلامی دنیا میں باقاعدہ مدون قانون کے تحت حکومت کا نظام چلانے کا مرحلہ بہت بعد میں آیا۔ ابتداءً رسول اکرم ﷺ کی ذات مبارکہ قانون کا منبع تھی بعد میں قرآن وسنت کے ساتھ خلفاے راشدین اور فقہاے صحابہ کے فتاویٰ قانون کا مصدر تھے۔ دوسری صدی میں جب فقہی مذاہب مدون ہوئے تو مشرق میں فقہ حنفی اور اندلس میں فقہ مالکی ریاست کا قانون قرار پائیں جو کہ کئی صدیوں تک نافذ العمل رہیں۔

ریاست کے لیے باقاعدہ مدون قانون کا خیال سب سے پہلے ابن مقفع [۳] کو آیا جس نے دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کو ایک مفصل خط لکھا جس میں ملک کے حالات پر روشنی ڈالی اور مجتہد قاضیوں کے ایک ہی نوعیت کے مسائل میں متضاد فیصلوں، قضاۃ اور اہل علم کی من مانیوں اور بے قاعدگیوں کی مثالوں سے نشان دہی

۳۔ ابو محمد عبداللہ ابن مقفع، فارسی النسل تھے۔ ابو جعفر کے چچا عیسی بن علی کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ فصاحت وبلاغت کی وجہ سے کاتب دیوان کے عہدہ پر فائز رہے۔ بعد ازاں عبداللہ ابن علی (ابو جعفر کے باغی چچا) کے کاتب بن گئے اور چچا بھتیجا کے درمیان صلح نامے کی عبارت میں خلیفہ کے متعلق یہ الفاظ لکھے: ” ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن علي فنساؤه طوالق، ودوابه حبس وعبيده أحرار، والمسلمون في حل من بيعته. “ یہ الفاظ ہی بعد میں موت کا سبب بنے۔ ابو جعفر نے اس گستاخی پر قید کر دیا اور دوران قید ہی فوت ہو گئے۔ ان کے مذہب کے حوالے سے ان پر زندقہ کی تہمت بھی لگتی رہی۔ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد ذہبی، **سیر اعلام النبلاء** (قاہرہ: دار الحدیث، ۲۰۰۶ء)، ٦: ۳۳۲؛ صفوت، احمد زکی، **جمهرة رسائل العرب** (بیروت: المکتبة العلمیة، س ن)، ۳: ۲٦۔

کرتے ہوئے تجویز پیش کی کہ قاضیوں کے لیے ایک مدون قانون ہوناچاہیے جس کے مطابق وہ فیصلے کریں۔[۴] ابو جعفر منصور کو یہ راے پسند آئی اور اس نے امام مالک کے سامنے یہ بات رکھی کہ کیوں نہ موطاً کو لوگوں کے لیے لازمی قانون کے طور پر اختیار کر لیا جائے؛ لیکن امام مالک نے اس راے کو قبول نہ کیا اور کہا امیر المؤمنین ایسانہ کریں۔وجہ یہ بتائی:"إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان، وكل مصيب."[۵] (فروعی مسائل میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کا اختلاف رہاہے اور وہ مختلف شہروں میں سکونت پذیر ہوگئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک درستی پر ہے)۔

قانون نامہ

۱۵۲۵ء میں سلطان سلیمان القانونی نے مشہور مفسر ابو السُّعود آفندی[۶] سے احکام شریعت کی روشنی میں ایک قانون مرتب کرایا جو کہ قانون نامہ کے نام سے مشہور ہوا اور اس میں دیوانی، فوج داری، اراضی، عسکری اور انتظامی معاملات سے متعلق قوانین موجود تھے۔ مصر میں اس کا اعلان کرنے کے لیے سلطان نے اپنے صدر اعظم ابراہیم پاشا کو بھیجا جس نے مصر میں اس سے پہلے مملوک حکم ران سلطان بے (قايتباي) کا جاری کردہ قانون نافذ تھا۔[۷] سلطان سلیمان کا جاری کردہ یہ قانون انیسویں صدی کے اواخر تک نافذ العمل رہا۔[۸]

۴- ڈاکٹر احمد زکی صفوت نے اس رسالے کو اختیار المنظوم والمنثور کے حوالے سے اپنے مجموعہ رسائل **جمهرة رسائل العرب** میں پورا نقل کیا ہے ملاحظہ ہو: صفوت احمد زکی، **جمهرة**، ۳: ۴۱۔

۵- تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ، **مجموع الفتاوى** (مدینہ منورہ: مجمع الملك فهد، ۱۹۹۵ء)، ۲۰: ۳۱۱۔

۶- محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، سلطنت عثمانیہ میں قسطنطنیہ اور دیگر کئی شہروں کے قاضی رہے۔الموسوعة العربية العالمية http://www.mawsoah.net , accessed March 3, 2017.

۷- مصطفى بن جلال التوقيعي، **قانون نامہ مصر**، http://www.alwaraq.net/Core/waraq/bibliography_indetail?id=145 , accessed March 3, 2017.

ھادی محمود، **الخلفية التاريخية لمفهوم الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي ومخاطر عدم التقنين**، https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=33143&__cf_chl_managed_tk__=pmd_YQXw6aWpxoyanMQEXxmRW1E2NCoTSP9GOWgochmU8iU-0-1630390842-gqNtZGzNAtCjcnBszQgR , accessed March 3, 2017.

۸- نجم الدین مصطفی محمد، **الدساتير والقوانين العثمانية .. الجذور والتوجه الجديد**، http://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=14669 , accessed March 3, 2017.

گمان غالب یہ ہے کہ اس قانون کی بنیاد فقہ حنفی ہی تھی اور اس سے خروج نہیں کیا گیا تھا؛ کیوں کہ سلطان سلیم اول نے فقہ حنفی کو بہ طور قانونِ ریاست اختیار کرنے کا حکم دیا تھا۔[9] نیز سلطان سلیم اور سلطان سلیمان کے زمانے میں شرعی امور سے متعلق اوامر سلطانی مفتی اعظم شیخِ حنفیہ ابو سعود آفندی کی موافقت سے جاری ہوتے تھے۔[10]

فتاویٰ عالم گیری

سترھویں صدی میں سلطان عالم گیر نے ہندوستان میں قاضیوں کی رہ نمائی کے لیے فقہ حنفی کے راجح اقوال پر مشتمل ایک کتاب تیار کرائی جو کہ **فتاویٰ عالم گیری** کے نام سے مشہور ہوئی اور عام دست یاب ہے۔ اس کتاب میں فقہ حنفی سے تخلف نہیں کیا گیا جب کہ دیگر فقہا کے اجتہادات اور اختلافات کا بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ بادشاہ کی خصوصی دل چسپی اور نظر ثانی کے تحت تیار ہونے والا احکام کا یہ مجموعہ ہندوستان میں قضاۃ کے لیے مرجع کی حیثیت رکھتا تھا۔

مجلة الأحكام العدلية

اسلامی دنیا میں اٹھارویں صدی تک قوانین فقہ حنفی کے مطابق چلتے رہے، لیکن اٹھارویں صدی میں برطانوی اور فرانسیسی استعمار نے عالم اسلام پر قبضہ کرنا شروع کیا اور مسلمانوں کو ایک بالکل مختلف تہذیب و تمدن سے سابقہ پڑنا شروع ہوا اور زوال پذیر سلطنت عثمانیہ کے فرانس کے ساتھ سفارتی و تجارتی تعلقات میں وسعت آئی تو اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی گئی کہ فقہی احکام کو اس انداز میں ضابطہ بند کیا جائے جس طرح دنیاے مغرب میں قانون کی ضابطہ بندی کی گئی ہے۔ **مجلة الأحكام العدلية** کی شرح **درر الحكام** کے مقدمے میں اس قانون سازی کا پس منظر یوں بیان کیا گیا ہے:

> خاص طور پر تجارتی معاملات میں بہت سے ایسے امور سامنے آئے جو اس سے قبل اسلامی فقہ میں زیر بحث نہیں آئے تھے۔ چوں کہ سلطنت کا دیوانی قانون جو اسلامی فقہ کی بنیاد پر رائج چلا آرہا تھا، اس سلسلے میں واضح راہ نمائی فراہم نہیں کرتا تھا، اس لیے اس کا یہ حل نکالا گیا کہ ان معاملات پر مغربی قوانین سے استفادہ کیا جائے۔ چناں چہ اس سلسلے میں پہلے ۱۸۳۹ء میں

---

9 – Samy A. Ayoub, *Law, Empire, and the Sultan* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

۱۰– مصطفی احمد زرقا، **المدخل الفقهي العام** (دمشق: دار القلم، ۱۹۹۸ء)، ۱: ۲۱۱۔

سلطان عبد المجید اول (م ۱۸۶۱ء) نے گل خانہ فرمان (Charter of Gülhance) جاری کیا، جس سے سلطنت میں تبدیلیوں کا آغاز ہوا، انتظامی اور عدالتی اداروں کی تنظیم نو کی گئی، اور بعد ازاں ۱۸۵۰ء میں فرانس کا سول کوڈ اختیار کیا گیا۔ مغربی قوانین کے اختیار کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ سلطنت میں دیوانی اور تجارتی معاملات پر دو متوازی نظام قانون وجود میں آگئے۔ ایک طرف دیوانی قانون جو بڑی حد تک احکام شریعت پر مبنی تھا اور دوسری طرف نئے تجارتی معاملات پر مغرب بالخصوص فرانس سے لیا گیا قانون۔ اب مسئلہ یہ تھا کہ سول کوڈ صرف نئے معاملات سے متعلق تھا اور دیگر امور کے لیے عدالتوں کو اسلامی فقہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا۔

یہ صورت حال اس بات کی متقاضی تھی کہ فرانس کے سول کوڈ کی طرز پر دیوانی معاملات سے متعلق فقہی احکام کی ضابطہ بندی کی جائے تاکہ قاضی حضرات کو فقہ کی طرف رجوع کرنے میں کسی دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ چناں چہ ۱۸۶۹ء میں سلطان عبد العزیز ثانی نے احمد جودت پاشا کی قیادت میں ایک کمیٹی تشکیل دی جس کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ حنفی فقہ کے اصولوں پر مبنی دیوانی معاملات پر ایک ایسی جامع دستاویز مرتب کرے جو عام فہم، فقہی اختلاف سے پاک اور راجح اقوال پر مبنی ہو، تاکہ قاضی صاحبان، وکلا حضرات اور قضا بالخصوص محاکم نظامیہ سے منسلک دیگر افراد کے لیے جو اسلامی قانون سے کما حقہ آگاہی نہیں رکھتے، ایک راہ نما کا کام کرے۔ اس کمیٹی نے ایک سال کے بعد مجوزہ قانون کا مقدمہ اور پہلا حصہ مرتب کر کے حکومت کو پیش کیا جسے ضروری ترامیم کے بعد نافذ کر دیا گیا۔ اس کے بعد گاہے بگاہے اس قانون کے ابواب مرتب اور نافذ ہوتے رہے، تا آں کہ ۱۸۸۸ء میں سلطان عبد الحمید ثانی کی طرف سے کمیٹی کو کام مکمل کرنے سے قبل ہی تحلیل کر دیا گیا۔[۱۱]

اس کے بعد ۱۹۱۷ء میں سلطنت عثمانیہ کی طرف سے عائلی مسائل میں قانون سازی کرتے ہوئے قانون حقوق العائلہ کا نفاذ کیا گیا۔ اس قانون میں کسی متعین فقہی مذہب کی پابندی کے بجائے بہ ظاہر مقاصد شریعت کی بنیاد پر مختلف فقہی مذاہب میں تلفیق کا منہج اختیار کیا گیا۔ یہ "ملفق" قانون جزوی تبدیلیوں کے ساتھ بیش تر عرب ممالک میں رائج ہے۔ تلفیق اور مقاصد شریعت کا مختصر مفہوم درج ذیل ہے:

۱۔ تلفیق کا مفہوم

تلفیق لغت میں باب تفعیل کا مصدر اور لفق سے ماخوذ ہے۔ لفق (باب ضرب) کے معنٰی

۱۱۔ ملاحظہ ہو: علی حیدر، **درر الحکام**، تقدیم (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، ۲۰۱۵ء)، ۱-۲؛ ڈاکٹر مصطفی احمد زرقا نے بھی اس سے ملتا جلتا پس منظر بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: زرقا، **المدخل**، ۱: ۲۳۹۔

جوڑنے یا ملانے کے ہیں۔[۱۲] فقہا کے ہاں تلفیق کو اس کے لغوی معنی (ضم) میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔[۱۳] اصطلاح میں تلفیق سے کیا مراد ہے اس حوالے سے معاصر اہل علم کے ہاں متعدد تعریفات ملتی ہیں؛ جس کی وجہ یہ ہے کہ متقدمین فقہا کے ہاں تلفیق کی تعریف نہیں کی گئی بلکہ اس کی صورتوں پر بات کی گئی ہے۔ معاصرین کی تعریفات میں سے نسبتاً ایک جامع تعریف یہ ہے:"أخذ المقلد مسألة بمذهب معين و في مسألة أخرى بمذهب إمام آخر حتى ولو لم يكن بين المسألتين تلازم."[۱۴] (مقلد ایک مسئلے میں ایک امام کی پیروی کرے اور دوسرے مسئلے میں دوسرے امام کی اتباع کرے؛ جب کہ ان دونوں جزئیات میں کوئی تعلق نہ ہو۔)۔

دیگر اہل علم میں علامہ محمد سعید البانی [۱۵] تلفیق کی تعریف ان الفاظ سے کرتے ہیں: "الإتيان بكيفية لا يقول بها مجتهد." [۱۶] (کسی عمل کو اس طریقے سے سرانجام دینا جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو۔) جب کہ **معجم لغة الفقهاء** میں تلفیق کی تعریف ان الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے: "التلفيق القيام بعمل يجمع فيه بين عدة مذاهب، حتى لا يمكن اعتبار هذا العمل صحيحا في أي مذهب من

۱۲– احمد بن محمد فیومی، **المصباح المنير**، تحقیق یوسف محمد (مصر: المكتبة العصرية، س ن)، ۱: ۲۸۶۔

۱۳– محی الدین نووی، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (بیروت: دار الكتب العلمية، س ن)، ۱: ۲۷۳؛ زکریا بن محمد الانصاری سنیکی، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب** (بیروت: دار الكتاب الإسلامي، س ن)، ۲: ۲۱۱؛ کمال الدین محمد بن عبد الواحد ابن الھمام، **فتح القدير** (بیروت: دار الفكر، س ن)، ۱: ۱۴۲۔

۱۴– عیاض بن محمد عوض السلمی، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله** (ریاض: دار التدمرية، ۱۴۲۶ھ)، ۱: ۳۳۳۔

۱۵– محمد سعید بن عبد الرحمان بن محمد البانی دمشقی (۱۲۹۴- ۱۳۵۴ھ)، قضیب البان کی طرف نسبت سے البانی کہلاتے ہیں۔ اپنے زمانے میں حنفیہ کے مشہور علما میں سے تھے۔ سلطنت عثمانیہ کے آخری دور میں ترک قومیت پرستی کی وبا کے خلاف تحریک چلانے والوں میں شامل رہے اور قرآن کریم کے ترک زبان میں ترجمے کی مخالفین میں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس سے عربی زبان سیکھنے کا رجحان ختم ہو گا۔ ترک سالار احمد پاشا کے مظالم کے نشانے پر رہے۔ محمد سعید البانی، **مقدمة عمدة التحقيق** (دمشق: دار القادري، ۱۹۹۷ء)، ۲۲۔

۱۶– البانی، نفس مرجع، ۱۸۴۔

المذاھب۔"[۱۷] (تلفیق ایسے عمل کو کہتے ہیں جس میں کئی مذاہب کو اس طرح جمع کر دیا جائے کہ وہ عمل کسی بھی مذہب کے اعتبار سے درست قرار نہ پائے۔)۔ یہ دونوں تعریفیں بہ ظاہر تلفیق ممنوع کو واضح کرتی ہیں۔

تلفیق کا حکم

تلفیق بین المذاہب گذشتہ کئی دہائیوں سے ہمارے ہاں معرکہ آرا مسائل میں شمار ہوتا ہے۔ برصغیر میں بعض روایتی فقہی حلقوں میں اس حوالے سے غیر معمولی حساسیت پائی جاتی ہے اور بعض اوقات یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ خروج عن المذہب ارتداد عن الدین کے قریب کوئی چیز ہے۔ حالاں کہ تلفیق یا جمع المذاہب کے حوالے سے سب سے زیادہ حنفی فقہا نے کلام کیا ہے۔

متاخرین حنفی فقہا کی ایک بڑی تعداد بہ وقت حاجت تلفیق اور جمع بین المذاہب کے جواز پر متفق ہے۔[۱۸] حنفی فقہا میں اس حوالے سے علامہ قطلوبغا اور علامہ حصکفی صاحب الدر المختار نے تلفیق بین المذاہب کو غیر مجتہد قاضی کے لیے ناجائز بلکہ باطل قرار دیا ہے۔[۱۹] لیکن اس رائے کا خود حنفی فقہا نے ہی رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ حصکفی نے قطلوبغا[۲۰] سے جو یہ قول نقل کیا ہے، قطلوبغا نے اسے شافعی مذہب کی کتاب **توقیف الحکام**[۲۱] سے نقل کیا ہے اور اصل مذہب میں عدم جواز کا کوئی قائل نہیں۔[۲۲]

۱۷۔ محمد رواس قلعہ جی، حامد صادق قنیبی، **معجم لغة الفقهاء** (بیروت: دار النفائس، ۱۹۸۸ء)، ۱: ۱۴۴۔

۱۸۔ ملاحظہ ہو: زین الدین بن ابراہیم بن محمد ابن نجیم، **رسائل ابن نجیم الاقتصادیة**، تحقیق: محمد احمد سراج۔علی جمعہ محمد (قاہرہ: دار السلام، ۱۹۹۹ء)، ۳۴۶-۳۴۷؛ ابن الہمام، **التحریر مع شرح تیسیر التحریر** (بیروت: دار الفکر، س ن)، ۴: ۲۷۱؛ عبد العلی محمد بن نظام الدین الانصاری، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت** (بیروت: دار الکتب العلیمة، ۲۰۰۲ء)، ۲: ۴۳۸؛ البانی، **عمدة التحقیق**، ۱۸۷۔

۱۹۔ علاؤ الدین الحصکفی، **الدر المختار** (مع حاشیہ **رد المحتار**) (بیروت: دار الکتب العلمیة، س ن)، ۶: ۲۹۴۔

۲۰۔ ابو العدل زین الدین قاسم بن قُطلُوبُغا السودونی، حنفی فقیہ، مؤرخ، ادیب اور مناظر۔ تاریخ، اصول فقہ، اور فقہ حنفی پر تصانیف ہیں۔ تاج التراجم حنفی فقہا کے حالات زندگی پر مشہور کتاب ہے۔ خیر الدین زرکلی، **الأعلام** (بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۲ء)، ۵: ۱۸۰۔

۲۱۔ البانی، **عمدة التحقیق**، ۲۰۷۔

۲۲۔ نفس مرجع، ۲۰۷۔

مالکی فقہا کے ہاں اس حوالے سے جواز اور عدم جواز دونوں طرح کی ہی آرا پائی جاتی ہیں لیکن بعض متاخرین مالکیہ نے جواز کو ہی اصل مذہب قرار دیا ہے۔[۲۳] جب کہ بعض نے اجماع کی مخالفت، تتبع رخص اور قضاے قاضی کی مخالفت نہ ہونے کی شرط بھی عائد کی ہے۔[۲۴] شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں بھی دونوں آرا ہیں لیکن بدرالدین زرکشی[۲۵] نے جواز کو ہی اصح قول قرار دیا ہے۔[۲۶] اسی طرح مرداوی[۲۷] حنبلی نے بھی بہ وقت حاجت جواز کو ہی ظاہر مذہب قرار دیا ہے۔[۲۸]

جن فقہانے بہ ظاہر تلفیق کے عدم جواز کا قول نقل کیا ہے ان کے پیش نظر عام طور پر یہ تھا کہ اس سے تتبع رخص اور شریعت کی پابندیوں سے فرار کا راستہ کھلتا ہے جو کہ اتباع ہویٰ پر منتج ہوتا ہے۔[۲۹] اس میں بھی شک نہیں کہ بعض فقہانے اس حوالے سے بے جا سختی کا رویہ بھی اختیار کیے رکھا ہے بالخصوص برصغیر اور اندلس میں خروج عن المذہب کی فقہاے کرام نے شدت سے مخالفت کی۔ بعض اوقات اسے قابل تعزیر جرم بھی سمجھا گیا[۳۰] لیکن بہ ہر حال امت کے اجتماعی ضمیر نے ایسی پابندیوں کو قبول نہیں کیا اور جب دستوری ریاستوں کا رواج

۲۳- محمد بن احمد بن عرفۃ الدسوقی، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (بیروت: دار الفکر، س ن)، ۱: ۲۰۔

۲۴- ابوالعباس شہاب الدین احمد بن ادریس قرافی، **أطيب تنقيح الفصول** (قاہرہ: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ۱۹۷۳ء)، ۱: ۴۳۲۔

۲۵- ابوعبداللہ بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الزرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ھ) فقہ اور اصول فقہ شافعی کے ممتاز عالم تھے۔ ترکی النسل تھے پیدائش اور وفات مصر میں ہوئی۔ آپ کی کئی تصانیف ہیں جن میں سے بعض مطبوع بھی ہیں ۔ زرکلی، **الأعلام**، ۶: ۶۰۔

۲۶- بدرالدین زرکشی، **البحر المحيط في اصول الفقه** (قاہرہ: دار الکتب، ۱۹۹۴ء)، ۸: ۳۷۷۔

۲۷- ابوالحسن علی بن سلیمان المرداوی الدمشقی، نابلس کے قریب مردا کے مقام پر پیدا ہوئے اور اسی نسبت سے مرداوی کہلائے۔ حنبلی فقہا میں سے ہیں۔ زرکلی، مصدر سابق، ۴: ۲۹۲۔

۲۸- مرداوی، ابوالحسن علی بن سلیمان، **الإنصاف في معرفةالراجح من الخلاف** (بیروت: دار إحياء التراث العربي، س ن)، ۸: ۱۷۔

۲۹- بعض اہل علم نے اس خدشے کا اظہار کیا بھی ہے۔ ملاحظہ ہو: محمد بن احمد سالم سفارینی، **التحقيق في بطلان التلفيق** (ریاض: دار الصمیعی، س ن)، ۱۷۱۔

۳۰- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: محمد بن احمد ابن علیش، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك** (بیروت: دار المعرفة، س ن)، ۱: ۷۵۔

پڑا اور قانون سازی کی ضرورت پیش آئی تو عالم اسلام کے طول و عرض میں فقہی مذاہب کو امت کا اجتماعی ورثہ سمجھتے ہوئے تمام فقہی مذاہب سے استفادہ کیا گیا۔

۲۔ مقاصد شریعت

مقاصد شریعت کی اصطلاح کسی نہ کسی تناظر میں اہل علم کے ہاں شروع ہی سے مستعمل رہی ہے۔ مقاصد شریعت پر کام کرنے والے معروف محقق ڈاکٹر احمد ریسونی کی تحقیق کے مطابق مقاصد کی اصطلاح سب سے پہلے حکیم ترمذی نے اپنی کتاب **الصلاة ومقاصدها** میں استعمال کی۔ ان کے بعد معروف کلامی بزرگ ابو منصور ماتریدی،[۳۱] ابو بکر القفال الشاشی[۳۲] اور ابو بکر الابہری[۳۳] کے ہاں بھی اس کا تصور ملتا ہے۔[۳۴] لیکن بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان اہل علم کے پیش نظر اسرار شریعت اور علل احکام کو بیان کرنا تھا۔ اجتہادی پہلو سے اس

۳۱۔ ابو منصور، محمد بن محمد بن محمود ماتریدی(۳۳۳ھ) حنفی ائمہ علم کلام میں سے ہیں۔ سمرقند کے ایک محلے ماترید کی طرف نسبت سے ماتریدی کہلاتے ہیں۔ علم کلام پر انھوں نے کئی کتب تصنیف کیں جن میں سے **التوحید، أوهام المعتزلة** مشہور ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی کتاب **الفقه الأكبر** کی ایک شرح بھی لکھی۔ صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی، **الوافي بالوفيات**(بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۲۰۰۰ء)، ۱: ۱۳۰۔

۳۲۔ ابو بکر محمد بن احمد الحسن، القفال الشاشی، الفارقی (۴۲۹ھ - ۵۰۷ھ) ان کا لقب فخر الاسلام تھا۔ میافارقین میں پیدا ہوئے تھے۔ بعد میں عراق منتقل ہوئے اور رئیس الشافعیۃ کے منصب پر فائز ہوئے۔ جامعہ نظامیہ بغداد میں تدریس بھی شروع کی جو آخر وقت تک جاری رکھی۔ ان کو مستظہری بھی کہا جاتا تھا کیونکہ انھوں نے عباس خلیفہ المستظہر باللہ کے لیے اس نام سے کتاب لکھی تھی۔ **مختصر المزني** کی ایک شرح بھی لکھی۔ تفصیل کے لے ملاحظہ ہو: تاج الدین عبد الوہاب ابن تقی الدین سبکی، **طبقات الشافعية الكبرى**(مصر: دار هجر للطباعة، ۱۴۱۳ھ)، ۶: ۴۵۔

۳۳۔ ابو بکر، محمد بن عبداللہ بن محمد بن صالح التمیمی الازہری(۲۸۹ھ - ۳۷۵ھ)۔ عراق میں شیخ المالکیۃ کے منصب پر فائز تھے۔ عہدہ قضا کی بھی پیش کش ہوئی؛ لیکن انھوں نے انکار کر دیا۔ ساری زندگی امام مالک کے مذہب کی ترویج اور مخالفین کے رد میں تصنیف و تالیف میں گزاری۔ امام مزنی کی مختصر پر بھی **الرد على المزني** کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ صفدی، مصدر سابق، ۳: ۲۵۰۔

۳۴۔ ملاحظہ ہو: احمد ریسونی، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (جده: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ۱۹۶۲ء)، ۱: ۲۷-۲۹۔

اصطلاح کا کماحقہ استعمال اور تعارف امام الحرمین جوینی اور امام غزالی کے قلم سے ہی سامنے آیا۔[۳۵] امام غزالی کے نزدیک مخلوق سے شریعت کے یہ پانچ مقاصد ہیں: ان کے دین، جان، عقل، مال اور نسل کی حفاظت کی جائے۔ جو امر ان پانچ اصولوں کی حفاظت کو مستلزم ہو وہ مصلحت ہے اور جو امر ان اصولوں کے ضیاع کا موجب ہو وہ مفسدہ کہلائے گا جس کا دفعیہ مصلحت ہے۔[۳٦]

یوں چھٹی صدی ہجری سے کتب فقہ میں مقاصد شریعت کو نئے پیش آمدہ مسائل میں بہ طور ایک منہج اجتہاد کے اختیار کیا جانے لگا اور بیسویں صدی میں ہمیں قانون سازی میں بھی مقاصد شریعت کا واضح انعکاس نظر آتا ہے جسے درج ذیل مثالوں سے واضح کیا جاتا ہے۔

قانون سازی میں مقاصد شریعت اور تلفیق سے استفادے کی روایت کا آغاز

مجلة الأحكام العدلية میں تلفیق سے استفادہ

جیسا کہ گذشتہ سطور میں گزرا کہ سلطنت عثمانیہ نے فقہ حنفی کو بہ طور ریاستی فقہی مذہب اختیار کرنے کا اعلان کیا تھا؛ تاہم انیسویں صدی میں بدلتے حالات کے تقاضوں کے پیش نظر خلافت کی طرف سے **مجلة الأحكام العدلية** کی تدوین کے لیے جو کمیٹی تشکیل دی گئی تھی گو کہ اس میں سب حنفی فقہا ہی تھے؛ لیکن قوانین کی تشکیل کے دوران بعض مسائل میں انھیں فقہ حنفی کی رائے کو ترک کر کے دوسرے مذاہب کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ اگرچہ **مجلہ** میں اس کی زیادہ مثالیں نہیں ملتیں لیکن جو تین چار مثالیں ہیں وہ اس بات کی کافی دلیل ہیں کہ اس دور کے متصلب حنفی فقہا بھی تلفیق بین المذاہب پر مجبور ہوئے۔ درج ذیل مثال سے اس صورت حال کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حنفی فقہا نے حتی الامکان اس بات کی کوشش کی کہ مذہب کے دائرے سے باہر نہ جایا جائے لیکن ایک ہی نوع کے قضیے کی بعض صورتوں میں تلفیق کے بغیر کوئی چارہ کار نہ رہا۔

۳۵- ملاحظہ ہو: جوینی، **البرهان فی أصول الفقه** (قاہرہ: توزیع دار الأنصار، ۱۴۰۰ھ)، ۲: ۹۲۳؛ امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، **غياث الامم والتياث الظلم** (اسکندریہ: دار الدعوة، ۱۹۷۹ء)، ۳۲۴؛ ابوحامد محمد بن محمد غزالی، **المستصفى في علم الأصول** (مصر: مكتبة الجندي، ۱۹۷۱ء)، ۲۵۱؛ ابوحامد محمد بن محمد غزالی، **شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل ومسالك التعليل** (بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۳۹۰ھ)، ۱۵۹۔

۳٦- غزالی، **المستصفى**، ۲۵۱۔

قضا علی الغائب

مجلة الأحكام العدلية کی دفعہ ۱۸۱۸ اور ۱۸۳۰ کی رو سے قضا علی الغائب کی اجازت نہیں لیکن دفعہ ۱۸۳۴ میں اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ اسی شہر میں موجود ہو لیکن عدالت کے کسی بلاوے کا جواب نہیں دے رہا تو قاضی تین بار اس کو بہ ذریعہ عدالتی سمن طلب کرے گا اگر وہ حاضر نہ ہو اور نہ ہی کوئی وکیل کرے تو قاضی اس کی طرف سے ایک وکیل مقرر کرے گا اور مقدمے کی کارروائی شروع کرے گا اور مدعی کے پاس اگر اپنے دعوے پر قابل ثبوت گواہ ہوں تو اس کے حق میں فیصلہ کر دے گا۔

اس صورت میں تلفیق کیسے ہے؟ اس کے بارے میں علی حیدر وضاحت کرتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قضا علی الغائب جائز نہیں خواہ وہ شخص عدالت سے غائب ہو یا اس شہر سے جہاں اس کے خلاف مقدمہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا: "لَا تَحْكُمْ لِأَحَدِ الْأَخْصَامِ مَا لَمْ تَسْمَعْ كَلَامَ الْخَصْمِ الْآخَرِ لِأَنَّكَ عِنْدَ سَمَاعِكَ كَلَامَ الْآخَرِ تَعْرِفُ مَاذَا يَجِبُ أَنْ تَحْكُمَ بِهِ"[۳۷] (تم جھگڑے کے کسی فریق کے حق میں اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے فریق کی بات نہ سن لو؛ کیوں کہ دوسرے فریق کی بات سن کر ہی تم جانو گے کہ تم نے کیا فیصلہ کرنا ہے)۔ شافعیہ کے نزدیک قضا علی الغائب جائز ہے؛ لیکن اس کے لیے دو شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: ایک تو یہ کہ وہ اپنے دعوے کو گواہوں کے ذریعے ثابت کرے۔ دوم یہ کہ وہ ان الفاظ میں قسم بھی کھائے کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جا رہا ہے وہ اس کا حق ہے جو کہ مدعیٰ علیہ کے ذمے ادا کرنا لازم ہے۔ ہمارے ہاں عدالتیں یہ کرتی ہیں کہ قضا علی الغائب میں تو شافعی مذہب کو اختیار کر لیتی ہیں؛ لیکن یمین کے سلسلے میں حنفی مذہب پر عمل کرتی ہیں کہ مدعی سے حلف نہیں لیا جاتا اور گواہی کی بنیاد پر فیصلہ صادر کر دیا جاتا ہے۔[۳۸] گویا عدالتوں میں کچھ شافعیہ سے لیا جاتا ہے اور کچھ حنفیہ سے اور دونوں میں سے کسی کی بھی مکمل پیروی نہیں کی جاتی۔

تلفیق بہ حیثیت منہج قانون سازی

حنفی فقہا کی طرف سے مجلہ میں مذہب حنفی پر غیر معمولی انحصار کا نتیجہ یہ نکلا کہ مجلة الأحكام کے نفاذ

۳۷- یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ کسی حدیثی ماخذ میں نہیں ملی۔

۳۸- علی حیدر، درر الحکام، ۴: ۶۲۱- ۶۲۲۔

کے کچھ ہی عرصے بعد حکومت کو اس میں ترامیم پر مجبور ہونا پڑا۔ ان نئی ترامیم کا اگر جائزہ لیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ مختلف معاملات میں مقاصد شریعت کو سامنے رکھ کر قانون سازی کی گئی جس کی عملی صورت دست یاب فقہی مذاہب میں انتقا اور تلفیق کی شکل میں متشکل ہوئی۔ مثلاً عقد کے بطلان، فساد اور اس کی شرائط کے متعلق مجلہ میں ابتداءً فقہ حنفی کی روشنی میں جو قوانین تیار کیے گئے تھے ان کو تبدیل کیا گیا؛ کیوں کہ اس حوالے سے فقہ حنفی میں کئی حوالوں سے موجود تنگی اس وقت کے اقتصادی حالات کی روشنی میں قابل عمل نہیں تھی۔ اس سلسلے میں مذہب حنفی پر اکتفا کرنے کے بجائے حنبلی مذہب کو اگر اختیار کیا جاتا تو صورت حال کافی مختلف ہوتی، کیوں کہ حنبلی مذہب میں شرائطِ عقد اور فسخ عقد کے حوالے سے کافی وسعت ہے۔[۳۹]

مجلة الأحكام العدلية کے نفاذ کے بعد ہی حکومتی حلقوں میں یہ تاثر پیدا ہونا شروع ہوا کہ مجلہ وقت کی قانونی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ایک طرف خود سلطنت عثمانیہ نے اس میں تبدیلیاں کیں اور دوسری طرف سلطنت عثمانیہ سے الگ ہونے والے ممالک نے بھی یکے بعد دیگرے مجلہ کو منسوخ کرنا شروع کر دیا اور اس کے متبادل قوانین لائے گئے جو چاروں فقہوں سے اخذ کیے گئے تھے۔[۴۰] یوں خود سلطنت عثمانیہ نے بھی مذہب معین کی پابندی کا جوا اتار پھینکا اور سقوط خلافت سے پہلے مختلف ابواب میں جو قوانین جاری ہوئے وہ مختلف مذاہب کا مرکب تھے۔ یہ گویا خلافت کی طرف سے پانچ صدیاں پہلے حنفی مذاہب کو ریاستی قانون بنانے کی پالیسی سے رجوع کا باقاعدہ اعلان تھا اور یہی اعلان تقریباً تمام اسلامی ممالک کی طرف سے عملاً کیا گیا۔ یوں قوانین کی تشکیل میں کسی ایک مذہب پر انحصار کے بجائے قرآن وسنت مصدر تقنین قرار پائے اور بلا تخصیص تمام فقہی مذاہب سے استفادہ کیا جانے لگا۔ ذیل میں اس حوالے سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

خلافت عثمانیہ کا قانون حقوق العائلة مجریہ ۱۹۱۷ء

۱۹۱۷ء میں خلافت عثمانیہ کی طرف سے جاری ہونے والے اس قانون میں کسی ایک مذہب کے بجائے مقاصد شریعت کی روشنی میں حسب ضرورت تمام فقہی مذاہب سے استفادہ کیا گیا۔ مثلاً:

حالت نشہ میں طلاق کا حکم

حالت نشہ میں طلاق کے متعلق حنفی، مالکی اور شافعی مذہب میں صراحت ہے کہ نشہ کی حالت میں دی گئی

---

۳۹ – مصطفی زرقا، المدخل، ۱: ۲۴۴۔

۴۰ – نفس مرجع، ۱: ۲۴۵۔

طلاق معتبر اور نافذ ہے؛ جب کہ امام احمد کے قول جدید کے مطابق حالت نشہ میں دی گئی طلاق معتبر نہیں ہو گی۔[۴۱] قانون حقوق عائلہ کی دفعہ نمبر ۱۰۴ میں حنبلی مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کہا گیا ہے: "طلاق السکران غیر معتبر."[۴۲] (نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کا اعتبار نہیں ہو گا)۔

شقاق کی صورت میں عدالتی تفریق

اگر میاں بیوی کے درمیان نباہ کی کوئی صورت نہ ہو تو اس حوالے سے حنفی مذہب یہ ہے کہ بیوی کے لیے خلاصی کی کوئی صورت نہیں جب تک کہ خاوند کی طرف سے طلاق نہ دی جائے یا خلع کا انعقاد ہو۔[۴۳] یہی مذہب امام شافعی اور امام احمد کا بھی ہے؛ جب کہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت ایک خاص طریقہ ہے وہ یہ کہ قاضی میاں اور بیوی کے خاندان سے دو حکم مقرر کرے گا جو دونوں کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد اگر یہ دیکھیں کہ ان میاں بیوی میں نباہ نہیں ہو سکتا تو وہ ان کے درمیان علاحدگی کروا دیں۔[۴۴]

قانون حقوق العائلۃ میں شقاق کی صورت میں مالکی مذہب کو اختیار کیا گیا ہے؛ چناں چہ قانون کی دفعہ نمبر ۱۳۰ اور ۱۳۱ میں یہی کہا گیا ہے کہ قاضی ان کے خاندان سے دو حکم مقرر کرے۔ اگر خاندان کے لوگ نہ ملیں تو جو دو لوگ مناسب لگیں ان کو مقرر کیا جائے۔ حکمین کا فیصلہ قطعی ہو گا اور حکمین کی تفریق کے نتیجے میں طلاق بائن واقع ہو گی۔[۴۵]

معاصر مسلم ریاستی قوانین میں مقاصد شریعت اور تلفیق سے استفادہ

بیسویں صدی میں خلافت عثمانیہ کے سقوط کے بعد بننے والی دستوری ریاستوں میں جب قوانین مرتب کیے گئے تو عائلی قوانین میں سب سے زیادہ منہج تلفیق سے استفادہ کیا گیا۔ اس سلسلے میں مصر، سوریا، اردن، فلسطین اور قطر وغیرہ میں ابتدا میں دیوانی قانون کے طور پر **مجلة الأحكام العدلية** رائج تھا اور عائلی قوانین میں سلطنت

۴۱۔ وزارت اوقاف، **الموسوعة الفقهية الكويتية**(مصر: دار الصفوة، ۱۴۲۷ھ)، ۲۲: ۱۳۴۔

۴۲۔ **قانون حقوق العائلۃ**، دفعہ: ۱۰۴،
https://scharee.com/?p=3017 , accessed March 3, 2017.

۴۳۔ ابو بکر احمد علی الرازی جصاص، **أحكام القرآن**(لاہور، سہیل اکیڈمی، س ن) ۱: ۳۹۵۔

۴۴۔ قاضی عبد الوہاب البغدادی، **المعونة على مذهب عالم المدينة**(مکہ: المكتبة التجارية، س ن)، ۲: ۸۷۵۔

۴۵۔ **قانون حقوق العائلة**، ۳۸۱۔

عثمانیہ کا قانون حقوق عائلہ نافذ العمل تھا؛ لیکن تدریجاً عرب ریاستوں نے مجلہ کو منسوخ کر دیا[۴۶] اور عائلی معاملات کے لیے مصری قانون کو عام طور پر بنیاد بنایا گیا اگرچہ بیش تر ممالک نے اس میں اپنے حالات کے لحاظ سے تبدیلیاں بھی کی ہیں۔

انیسویں صدی کے اوائل ہی میں مصر کے خلافت عثمانیہ سے الگ ہونے کے بعد شاہ مصر محمد علی پاشا نے علماے ازہر کو جمع کر کے کہا مجھے ریاست کے لیے قانون بنا کر دیں؛ لیکن ایسا ممکن نہ ہو سکا۔ پھر ۱۹۱۵ء میں بھی حکومتی سطح پر چاروں مذاہب کے فقہا پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس کے ذمے یہ کام لگایا گیا تھا کہ عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق چاروں مذاہب کی روشنی میں قانون وضع کریں لیکن لوگوں کے شدید رد عمل کی وجہ سے یہ کمیٹی اس منصوبے کو روبہ عمل لانے میں کام یاب نہ ہو سکی۔[۴۷] ۱۹۲۹ء میں بالآخر قانون نمبر ۲۵ جاری ہوا جسے شیخ محمد عبدہ کے تلامذہ پر مشتمل کمیٹی کی سفارشات کو سامنے رکھتے ہوئے ان تجاویز کو اختیار کیا گیا جو مذاہب اربعہ کے دائرہ کار سے باہر نہ تھیں۔[۴۸]

۱۹۵۸ء میں شام اور مصر جب ایک اکائی کی صورت متحد ہوئے تو اس وقت دونوں طرف کی قیادت نے عائلی معاملات میں قانون سازی کے لیے دونوں ممالک کے فقہا پر مشتمل ڈاکٹر مصطفی احمد زرقا کی سربراہی میں ایک کمیٹی تشکیل دی جس کی ذمے داری یہ تھی کہ عائلی معاملات کے تمام ابواب میں قانون سازی کرے۔

اس کمیٹی نے ججوں کے پاس جا کر عائلی مقدمات میں درپیش مشکلات کا جائزہ لیا اور ہر طرح کی مشکلات کا حل نکالنے کے لیے قانون سازی کے لیے تلفیق بین المذاہب کا راستہ اختیار کیا۔ بہ قول ڈاکٹر زرقا اس معاملے میں صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب کو بنیاد نہیں بنایا گیا بلکہ ان فقہا کے اجتہادات سے بھی استفادہ کیا گیا جن کے مذاہب ختم ہو گئے تھے لیکن ان کی اجتہادی آرا فقہی ذخیرے میں نقل صحیح کے ساتھ موجود تھیں۔ یہ مجموعۂ قانون مرتب کر کے رئیس جمہوری اتحاد کو نافذ کرنے کے لیے پیش کیا گیا؛ لیکن ابھی جاری ہونے کی نوبت نہ آئی تھی کہ شام میں فوجی انقلاب رونما ہو گیا اور دونوں ممالک الگ ہو گئے۔ یوں مصر میں وہی ۱۹۲۹ء کا قانون اب تک نافذ ہے گو کہ اس میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ شام میں ۱۹۵۳ء میں خلافت عثمانیہ کے قانون حقوق عائلہ میں کچھ تبدیلیاں کر کے اسی کو نافذ کر دیا گیا جس میں بعد میں کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں۔ عراق میں ۱۹۵۹ء میں جو عائلی قانون نفاذ کیا گیا

۴۶- مصطفی زرقا، **المدخل**،۱: ۲۲۳۔

۴۷- ابوزہرہ، **الأحوال الشخصية** (بيروت: دار الفكر العربي،۱۹۵۷)،۱۲۔

۴۸- ابوزہرہ، نفس مرجع۔

وہ بھی مقاصد شریعت کی بنیاد پر ملفق احکام کا مجموعہ ہے جس کی مثالیں آگے آئیں گی۔

پاکستان میں بھی اسی زمانے میں اجتماعی اجتہاد کے ادارے کے طور پر ۱۹۶۲ء میں اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل اور ۱۹۷۳ء میں اسلامی نظریاتی کونسل بنائی گئی۔ اس کونسل نے بھی نئے پیش آمدہ مسائل کے لیے جو منہج اختیار کیا وہ مقاصد شریعت اور تلفیق بین المذاہب پر مبنی ہے۔ جیسا کہ کونسل کے اجلاس ۲۱۴ منعقدہ مؤرخہ ۲۹- ۳۰ر جنوری ۲۰۱۹ء میں بعض اہلِ علم کے سوالات کی روشنی میں اس کی تصریح بھی کی گئی ہے؛ چناں چہ کونسل نے کہا ہے:

- آئینِ پاکستان کی دفعہ ۲۲۷ کی روشنی میں کونسل کا تعامل رہا ہے کہ قرآن و سنت کے منضبط اسلامی احکام کے مطابق سفارشات مرتب کرتی رہی ہے۔ اسلامی احکام کی تین اقسام ہیں: (۱) احکام منصوصہ اتفاقیہ (۲) احکام اجتہادیہ اتفاقیہ اور (۳) احکام اجتہادیہ خلافیہ۔ تیسری قسم کے احکام سے متعلق گنجائش ہے کہ اگر کسی ایک مؤقف میں دشواری ہو اور امت محمدیہ واقعتاً تیسیر و تسہیل کی محتاج ہو، تو کسی دوسرے مؤقف، جس میں مذکورہ مقصد حاصل ہوتا ہو، کو اختیار کیا جائے۔
- جدید مسائل و واقعات میں اس موقف کو اختیار کیا جائے گا جو مضبوط شرعی دلیل پر مبنی ہو۔
- معتبر مقاصد شریعت کو ملحوظ رکھنے کا اہتمام کیا جائے گا۔
- قواعد شرعیہ اور عمومی ضوابط کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تیسیر اور رفع حرج کو ہدف رکھا جائے گا۔ ان مضبوط تحقیقی مقالات و مضامین سے استفادہ کیا جائے گا جن میں فقہی مذاہب کی رعایت کی گئی ہو اور فقہی مذاہب کی آرا کو ان کے ماخذ اصلیہ سے اخذ کیا گیا ہو۔

سعودی عرب اور قطر میں قانون سازی کی بنیاد امام احمد کا مذہب ہے؛ لیکن اگر کسی مسئلے میں امام احمد کا قول موجود نہ ہو تو وہاں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ چناں چہ قطر کے عائلی قانون مجریہ ۲۰۰۶ء میں کہا گیا ہے: "وإذا لم يوجد رأي راجح في المذهب الحنبلي لواقعة لم يرد بشأنها نص خاص في هذا القانون، طبق القاضي ما يراه ملائماً من آراء المذاهب الأربعة، وإذا تعذر ذلك، طبق القواعد الفقهية العامة في الشريعة الإسلامية."[۴۹] (جب مذہب حنبلی میں کسی قضیے میں

۴۹- ملاحظہ ہو: **قانون الأسرة**، (۱- ۴)، ۲۰۰۶ء، ترمیم شدہ
https://www.almeezan.qa/RulingPage.aspx?id=1594&language=ar&selection, accessed March 3, 2017.

راجح راے دست یاب نہ ہو تو جس کے متعلق اس قانون میں کوئی نص نہ ہو تو قاضی مذاہب اربعہ میں جس راے کو مناسب سمجھے اسے نافذ کر دے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو وہ شریعت اسلامیہ کے قواعد عامہ کے موافق فیصلہ کرے۔)

اس وقت بہ حیثیت مجموعی تمام اسلامی ممالک میں بہ ظاہر صورت حال یہ ہے کہ قوانین کی اسلامی تعلیمات کے مطابق تشکیل میں کسی متعین فقہی مذاہب کے بجاے قرآن وسنت کو بنیاد بنانے کی بات کی جاتی ہے اور مقاصد شریعت کی بنیاد پر فقہا کے اجتہادات کو بہ وقت ضرورت اختیار کیا گیا ہے۔ گویا مقاصد شریعت کو بنیاد مان کر فقہی مذاہب میں تلفیق کا طریقہ کار اختیار کیا گیا ہے۔ یہاں چند اسلامی ممالک کے قوانین سے کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

شام کا دیوانی قانون

شام میں اس وقت رائج العمل دیوانی قانون **مجلة الأحكام العدلية** کے کچھ حصوں میں ترمیم کے ساتھ اختیار کیا گیا ہے۔ فقہ حنفی سے ماخوذ مجلہ کی وہ دفعات جن پر دور حاضر میں عمل پیرا ہونا مشکل تھا ان دفعات میں ترمیم کرتے ہوئے باقی فقہا کے مذاہب کو اختیار کیا گیا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

مشروط عقد

مجلة الأحكام العدلية میں بیع بالشرط کو ناجائز کہا گیا ہے؛ کیوں کہ جمہور فقہا کے نزدیک صلب عقد میں کوئی ایسی شرط لگانا جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہو یا جس میں بائع کا فائدہ ہو ایسی شرط ناجائز ہے اور اکثر فقہا کے نزدیک ایسی بیع باطل ہے؛ لیکن اس کے برعکس ابن شبرمہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع بالشرط جائز ہے اور اگر متعاقدین متفق ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔[٥٠]

شام کے ١٩٥٣ء کے قانون میں مجلہ کی اس دفعہ (٦٤) کو تبدیل کر دیا گیا اور اس کی جگہ ابن شبرمہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے قانون کی دفعہ نمبر ١٤٨ میں کہا گیا ہے: "العقد شريعة المتعاقدين"[٥١] (عقد متعاقدین کا قانون ہے)۔ گویا متعاقدین جن شرائط کے تحت عقد کریں گے وہ شرائط معتبر تسلیم کی جائیں گی جیسا کہ آج کل مشروط عقود کا چلن عام ہے۔

٥٠- ابو جعفر طحاوی، **شرح مشكل الآثار** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤ء)، ١١: ٦١٨۔

٥١- مصطفیٰ زرقا، **المدخل**، ١: ٣٠١۔

مغصوبہ چیز کے منافع کا ضمان

مجلہ میں حنفی مذہب کے مطابق دفعات ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸ میں بالترتیب یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی چیز بغیر اجازت استعمال کرے تو وہ غصب شمار ہو گا لیکن اس کے منافع کا ضمان لازم نہیں ہو گا۔ اور اگر اپنی ملک سمجھ کر استعمال کرے تو بھی منافع کا ضامن نہیں ہو گا۔ اسی طرح عقد میں داخل سمجھ کر استعمال کرے تو بھی منافع کا ضمان نہیں ہو گا۔[۵۲]

شام کے قانون میں بغیر اجازت یا بغیر عقد کے کسی کی چیز استعمال کرنے پر منفعت کا ضمان بھی لازم کیا گیا ہے۔[۵۳] یہ تبدیلی شافعی اور حنبلی مذہب کے مطابق ہے؛ کیوں کہ شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں مغصوبہ چیز کے منافع کا ضمان بھی غاصب پر واجب ہوتا ہے۔[۵۴]

شفعہ جوار / پڑوس

حنفی مذہب کے مطابق شفعہ کا حق پڑوسی کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ اسی بنیاد پر مجلہ کی دفعہ ۱۰۰۹ میں قرار دیا گیا ہے کہ زمین کے ساتھ جڑے پڑوسی کے لیے بھی حق شفعہ ثابت ہے۔[۵۵] شام کے قانون میں اس دفعہ کو تبدیل کرتے ہوئے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کو ختم کر دیا گیا ہے۔ یہ تبدیلی شافعی مذہب کے مطابق ہے؛ کیوں کہ شافعیہ کے ہاں جار کے لیے حق شفعہ ثابت نہیں۔[۵۶]

الجزائر کا دیوانی قانون

الجزائر کے دیوانی قانون میں بھی تلفیق بین المذاہب کا منہج اختیار کیا گیا ہے۔ شفعہ اور مشروط عقد کے بارے میں اوپر شامی قانون کا ذکر کیا گیا ہے۔ الجزائر کے دیوانی قانون میں شامی قانون کے برعکس الجزائر کے دیوانی قانون کی دفعہ ۷۹۴ کی رو سے پڑوسی کے لیے حق شفعہ ثابت ہے۔[۵۷] دوسری طرف عقد میں شرائط کی بابت ابن

۵۲۔ علی حیدر، **درر الحکام شرح مجلة الأحکام العدلية** (کراچی: نور محمد کتب خانہ، س ن)، ۱: ۱۱۱۔

۵۳۔ مصطفیٰ زرقا، مرجع سابق، ۱: ۳۰۱۔

۵۴۔ وزارت اوقاف، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ۳۲: ۲۱۸۔

۵۵۔ علی حیدر، **درر الحکام**، ۱: ۱۹۵۔

۵۶۔ مصطفیٰ زرقا، **المدخل**، ۱: ۳۰۲۔

۵۷۔ ملاحظہ ہو: الجزائر، **قانون الأحوال الشخصية**، دفعہ ۷۹۴۔

شبرمہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے عقد میں شرائط کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔(۵۸)

عراق کا قانون نکاح

عراق کے ترمیم شدہ عائلی قانون میں جن امور میں تلفیق سے کام لیا گیا ہے ان میں سے ایک اہم امر لڑکی اور لڑکے کے نکاح کی عمر بھی ہے۔ اس میں نکاح کی عمر کے حوالے سے مختلف حالات میں شافعی، حنفی اور حنبلی مذاہب کو جمع کیا گیا ہے۔

مثلاً عراق کے عائلی قوانین کی دفعہ ۷ کی رو سے نکاح کے لیے لڑکے اور لڑکی کی عمر ۱۸ سال ہے جو کہ فقہ حنفی کے مطابق ہے۔(۵۹) دفعہ ۸ میں اس شرط کے اندر ایک استثنا رکھا گیا ہے کہ اگر ۱۵ سالہ لڑکا یا لڑکی شادی کی اجازت چاہے تو قاضی اس کی جسمانی صحت اور اہلیت دیکھ کر سرپرست کی رضامندی سے ان کو اجازت دے سکتا ہے۔ اگر سرپرست بغیر کسی معقول وجہ کے انکار کرے تو اس کی موافقت کے بغیر ہی اجازت دے دی جائے گی۔ قانون میں ۱۵ سال والے کی عمر کو یہ استثنا شافعی اور حنبلی مذہب کے مطابق ہے؛ کیوں کہ شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں بلوغت کی عمر ۱۵ سال ہے۔(۶۰) گویا ایک ہی قضیے میں حسب حاجت دو فقہی مذاہب سے استفادہ کیا جا رہا ہے جس کا مقصود بہ ظاہر نوجوان نسل کو دونوں صورتوں میں ضرر سے بچانا ہے۔

قانون خلع

(شام، عراق، کویت، قطر، تیونس، لیبیا، پاکستان)

اس وقت مختلف اسلام ممالک شام، عراق، کویت، قطر اور تیونس میں جو خلع کا قانون رائج ہے اس کی رو سے میاں بیوی میں خاوند کی رضامندی کے بغیر خلع کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ قانون کی یہ شق فقہ حنفی کے مطابق ہے؛ کیوں کہ حنفیہ کے ہاں خاوند کی رضامندی کے بغیر خلع یا طلاق کا کوئی تصور نہیں۔(۶۱)

لیکن اگر بیوی خاوند سے تنگ ہو تو اس کے لیے خلاصی کی کوئی صورت ہے یا عذاب ہی جھیلتی رہے۔ اس

۵۸۔ نفس مرجع، دفعات: ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸۔

۵۹۔ شامی، **ردالمحتار**، ۶: ۱۵۳۔

۶۰۔ شافعی، **كتاب الأم**، (بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۰ء)، ۳: ۲۳۹؛ ابن قدامہ، **المغني** (قاہرہ، مكتبة القاهرة، ۱۹۶۸ء)، ۴: ۳۴۶۔

۶۱۔ جصاص، **أحكام القرآن**، ۱: ۳۹۵۔

کے لیے درج بالا تمام ممالک کے قوانین میں جو گنجائش رکھی گئی ہے وہ مالکی مذہب[۶۲] کے مطابق ہے۔ قانون کی رو سے میاں بیوی میں اگر نااتفاقی ہو جائے اور آپس میں پیار و محبت کے ساتھ رہنے کی کوئی صورت نہ ہو تو قاضی صلح کرانے کے لیے دو حکم مقرر کرے گا جو تعلقات بحال کرانے کی کوشش کریں گے۔ اگر بحال نہ ہوں تو وہ میاں بیوی کے درمیان طلاق کے ساتھ تفریق کر دے گا اور خاوند کے لیے بھی اس فیصلے کو تسلیم کرنا ہو گا۔[۶۳] پاکستان میں بھی ۱۹۶۷ء سے سپریم کورٹ نے اجتہاد کرتے ہوئے خلع کے حوالے جو نقطۂ نظر اختیار کیا اور قانون میں جس کو

۶۲۔ اس سلسلے میں مالکی مذہب یہ ہے کہ اگر زوجین میں اختلاف ہو جائے اور یہ پتا چلانا مشکل ہو کہ قصوروار کون ہے، یا عورت خاوند کی طرف سے ظلم و زیادتی اور ضرر کا بار بار دعوی اور شکایت کرے لیکن اس پر گواہ اس کے پاس موجود نہ ہوں، تو قاضی انھیں قابلِ اعتماد نیک لوگوں کے درمیان ٹھہرائے گا، تاکہ وہ ان کے حالات کا جائزہ لے کر عدالت کو حقیقتِ حال سے آگاہ کریں اور عدالت اس کے مطابق اصلاحِ احوال کے لیے مناسب کارروائی کرے۔ اس سے بھی اگر نزاع ختم نہ ہو تو قاضی فریقین کی طرف سے ایک ایک حکم (ثالث) مقرر کرے گا، یعنی ایک ثالث خاوند کی طرف سے اور ایک بیوی کی طرف سے۔ یہ دونوں ثالث بھی اپنی طرف سے اصلاحِ احوال اور نباہ کی صورت پیدا کرنے کی پوری کوشش کریں گے۔ لیکن اگر وہ اس نتیجے پر پہنچیں کہ دونوں میں نباہ مشکل ہے اور دونوں کے درمیان علاحدگی ہی میں مصلحت ہے تو وہ دونوں ثالث زوجین اور قاضی کی مرضی کے بغیر تفریق بھی کر سکتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مالک بن انس، **المدونة** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۴ء)، ۲: ۲۶۷؛ ابن عبد البر قرطبی، **الكافي في فقه أهل المدينة** (ریاض: مكتبة الرياض الحديثة، س ن)، ۲: ۵۹۶؛ حطاب رعینی، **مواهب الجليل** (بیروت: دار عالم الكتب، ۱۹۹۲ء)، ۵: ۲۶۵؛ ، تقی الدین الہلالی، **أحكام الخلع في الإسلام** (بیروت: المكتب الإسلامي، ۱۳۹۵ھ)، ۱۲۔

۶۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: **التعديل الثاني لقانون الأحوال الشخصية**، دفعہ ۴۶ (عراق: مجموعة القوانين والأنظمة، ۱۹۷۸ء)، ۱ : ۳۱۴؛ شام کے قانون احوال شخصیہ کے پیش نظر ایڈیشن ۲۰۱۸ء کے مطابق قاضی کو خلع کے بجائے طلاق کا فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس تفصیل کے ساتھ کہ اگر شقاق کا سبب عورت کی طرف سے ہو تو عورت کا پورا مہر واپس کرے گی یا جس قدر اس کی طرف سے ایذا اس کے مطابق مہر واپس کر دیا جائے گا۔ یہ بہ ظاہر خلع کی ہی صورت ہے لیکن قانون احوال شخصیہ کی متعلقہ دفعات ۱۱۲– ۱۱۳ میں خلع کے الفاظ استعمال نہیں کیے گئے۔ (ڈاکٹر حسن البغا، **قانون الأحوال الشخصية** (سوریا: الجامعة الافتراضية السورية، ۲۰۱۸ء)، ۲۱۶)؛ **قانون الأحوال الشخصية**، دفعہ ۱۳۰– ۱۳۱ (کویت: وزارة العدل، ۲۰۱۱ء)، ۸: ۴۰؛ **مدونة قانون الأسرة**، ۹۴– ۹۷ (مراکش: وزارة العدل، ۲۰۱۶ء)، ۳۱۔

تحفظ بھی دیا گیا وہ مالکی مذہب کے مطابق ہے۔ سنہ ۱۹۶۷ء سے پہلے پاکستانی عدالتیں حنفی مذہب کے مطابق خاوند کی رضامندی کے بغیر خلع کا فیصلہ نہیں جاری کرتی تھیں لیکن ۱۹۵۹ء میں پہلی بار پاکستان میں لاہور ہائی کورٹ کے تین جج صاحبان نے بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام کے مقدمے میں یہ فیصلہ دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعے اس نتیجے تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بنا ہی خلع کا فیصلہ کر سکتی ہے۔[۶۴] بعد ازاں ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ کے جج صاحبان جسٹس ایس اے رحمان، جسٹس فضل اکبر، جسٹس حمود الرحمن، جسٹس محمد یعقوب علی اور جسٹس ایس اے محمود نے بھی خورشید بیگم بنام محمد امین کے مقدمے میں اسی نقطۂ نظر کو اختیار کیا۔[۶۵]

یتیم پوتے کی وراثت کے لیے وصیت کا وجوب

ایسا پوتا جو اپنے باپ کی وفات کے بعد پیدا ہو اس کو میراث میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؛ قرآن اس حوالے سے واضح ہے کہ میراث صرف انھی رشتہ داروں کو ملے گی جو میت کی وفات کے وقت زندہ موجود ہوں لہٰذا فقہا کے ہاں یتیم پیدا ہونے والے پوتے کے لیے باپ کی میراث میں سے کوئی حصہ نہیں ہو گا۔

وصیت کے بارے میں ائمہ اربعہ کی رائے یہ ہے کہ انسان پر صرف ان چیزوں کی وصیت کرنا لازم ہے جن میں اس کے ذمے دوسروں کا حق ہو۔ البتہ از راہِ احسان انسان وصیت کر سکتا ہے۔ بعض فقہا مثلاً زہری، مسروق، ابن حزم وغیرہ کے نزدیک انسان پر ہر صورت وصیت واجب ہے۔ ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ جو انسان وصیت کیے بنا مر جائے اس کی طرف سے آسانی سے جتنی مقدار ممکن ہو بہ طور وصیت دیا جانا ضروری ہے۔[۶۶]

بعض اسلامی ممالک مثلاً مصر، تیونس۔ شام اور عراق وغیرہ میں ابن حزم کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے یتیم پوتے کے لیے وصیت کو لازمی قرار دیا گیا ہے اور اگر وصیت نہ کی ہو تو یتیم پوتے کو اتنا حصہ ملے گا جس کا وہ اگر مورث کی موت سے پہلے موجود ہوتا تو حق دار قرار پاتا۔[۶۷]

پاکستان میں قانون انفساخ نکاح مسلماناں

پاکستان کا قانون انفساخ نکاح مسلماناں بھی مذہب مالکی اور حنفی کا مجموعہ ہے۔ اس میں اس حد تک تو حنفی

۶۴۔ ملاحظہ ہو: بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام کیس، **پی ایل ڈی ۱۹۵۹ء لاہور**، ۵۶۶۔

۶۵۔ خورشید بیگم بنام محمد امین کیس، **پی ایل ڈی ۱۹۶۷ء سپریم کورٹ**، ۹۷۔

۶۶۔ ابو محمد علی بن احمد ابن حزم، **المحلى بالآثار**، (بیروت: دار الفکر، س ن) ۸: ۶۵۲۔

۶۷۔ عبد الحی ابڑو، **میراث وصیت کے شرعی ضوابط** (اسلام آباد، شریعہ اکیڈمی: ۲۰۱۵ء)، ۱۶۰ - ۱۶۷۔

مذہب کی پیروی کی گئی ہے کہ عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا صرف عورت کو اختیار دیا گیا ہے مرد کو نہیں لیکن کن عیوب کی بنا پر نکاح فسخ ہو گا اس میں عیوب کی فہرست میں قرار دیا گیا ہے کہ شوہر گذشتہ دو سال سے مجنون (پاگل) ہو، جذام کا مریض ہو یا کسی متعدی تناسلی بیماری میں مبتلا ہو تو عورت کو حق فسخ حاصل ہوتا ہے۔[۶۸] اس حوالے سے حنفی مذہب یہ ہے کہ عورت کو فسخ نکاح کا خیار صرف جنسی عیوب کی صورت میں ملے گا دیگر عیوب کی بنا پر نہیں؛ جب کہ مالکیہ کے ہاں اس حوالے سے غیر معمولی وسعت ہے اور اس میں جنسی کے ساتھ ساتھ جلدی اور ذہنی امراض کو بھی شامل کیا گیا ہے۔[۶۹]

جج کے لیے اسلام کی شرط؟

جمہور فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جج کے لیے مسلمان ہونا ضروری ہے[۷۰] تاہم فقہا کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ غیر مسلم قاضی کو اسلامی قانون کا علم نہیں ہوتا۔ تاہم اگر کسی وقت یہ دونوں وجوہات منعدم ہو جائیں، مثلاً منصب قضا وغیرہ کا حصول عرف میں ولایت کے قبیل سے نہ سمجھا جاتا ہو اور جس قانون پر قاضی نے فیصلہ کرنا ہو وہ قانون بھی مدون صورت میں موجود ہو تو کیا غیر مسلم کو مسلمانوں کے لیے قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے؟ اس سلسلے میں فقہا کے ہاں کوئی تصریح نہیں البتہ بعض شافعی فقہا کے ہاں خاتون، فاسق اور بچے کو منصب قضا سپرد کرنے کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مشکل قانون اسلامی سے ناواقفیت ہے اگر کسی جابر سلطان کی طرف سے ان لوگوں کا (فاسق مرد، مسلمان خاتون، بچے) بہ طور قاضی کا تقرر کیا جائے تو ان کی قضا نافذ ہے۔ [۷۱] بعض فقہا نے کافر کو منصب قضا سپرد نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ دوسرا جہاں تک کافر کو مسلمان پر ولایت نہ ہونے کی بات ہے تو اس بارے میں جمہور کا موقف یہ ہے۔

معاصر مسلم ریاستوں کا وجود معاہدات عمرانیہ یا دساتیر کا مرہون منت ہے جن کی بنیاد پر بیسویں صدی میں مسلم ممالک کا جغرافیہ تشکیل پایا ہے۔ ان دساتیر میں شخصی آزادیوں اور شہریوں میں (بعض ممالک میں ریاست

68- The West Pakistan Family Courts Act, 1964

۶۹- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، **المغني**، ۷: ۱۸۹؛ محمد عرفہ، **حاشية الدسوقي**، ۲: ۲۷۸؛ ابن ہمام، **فتح القدير**، ۴: ۳۰۴-۳۰۵۔

۷۰- حطاب رعینی، **مواهب الجليل**، ۸: ۶۵؛ ابن قدامہ، **المغنى**، ۱۱: ۳۸۱۔

۷۱- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: نووی، **أسنى المطالب**، ۴: ۸۰-۲۷۹۔

وسیادت کے استثنا کے ساتھ) مساوات کے التزام کی یقین دہانی یا وعدہ کیا گیا ہے۔[۷۲] اس مساوات کا تقاضا ہے کہ حکومتی مناصب کے حصول کے مواقع سب شہریوں کو یکساں طور پر حاصل ہوں گے؛ چناں چہ غیر مسلموں کو بھی قانون کی ڈگری حاصل کر لینے کے بعد منصب قضا کے حصول کا اہل سمجھا گیا۔ جس کی بنیاد بہ ظاہر اس مقصد شریعت پر ہے کہ عدل ہو۔ چناں چہ اسلامی نظریاتی کونسل نے موجودہ دور میں قوانین کے وضع ہونے کے بعد اس شرط کو غیر ضروری قرار دیتے ہوئے سنہ ۶-۲۰۰۵ کی سفارشات میں جج کے لیے مسلمان ہونے کی شرط کو غیر ضروری قرار دیا تھا۔ کونسل کی سفارش کے مطابق: ”قانون کی باقاعدہ تدوین کے بعد جج کے لیے مسلمان ہونے کی شرط غیر ضروری ہے۔ غیر مسلم جج بھی قانون کو پوری طرح سمجھ لینے کے بعد ہر نوعیت کے مقدمات کا فیصلہ کر سکتا ہے۔“[۷۳]

خلاصۂ کلام

دور حاضر میں مقاصد شریعت تلفیق کو قانون سازی میں بہ طور منہج اختیار کرنے کے حوالے سے درج بالا مثالیں بہ طور نمونہ ہیں۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ سلسلہ فقہ کے کسی ایک باب تک محدود نہیں بلکہ تمام ابواب فقہ میں مقاصد شریعت اور تلفیق سے استفادہ کیا جا رہا ہے۔ اس حوالے سے بعض قوانین پر فقہی حوالے سے تنقید کی گنجائش سے انکار ممکن نہیں لیکن اس حقیقت کو نظر انداز کرنا بہ ظاہر درست نہیں کہ عصر حاضر کے مسائل میں جدت و تنوع اس قدر روز افزوں ہے کہ ایک ہی مذہب پر اصرار کئی طرح کی پیچیدگیوں کا سبب ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ذکر کیا گیا کہ حکومتی قوانین اور ریاستی اجتہادی اداروں میں مقاصد شریعت اور تلفیق کا بہ طور منہج استنباط احکام اختیار کیا جانا کوئی امر اتفاقی نہیں بلکہ یہ لگ بھگ ایک صدی پر مشتمل ایک ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ بجا طور پر امت کی اجتماعی دانش کا مظہر ہے۔

۷۲- ملاحظہ ہو: **دستور جمهورية مصر العربية المعدل، ۱۹۷۱**(مصر: مجلس الشوریٰ، الامانة العامة،۲۰۰۷ء)، رقم المادة: ۴۰؛ **دستور المملكة الأردنية الهاشمية**،۱۹۵۲م (عمان:المطبعة الوطنية،۲۰۱۸ء)، رقم المادة: ۶،الفقرة:۱-

۷۳- اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ برائے ۲۰۰۶ء-۲۰۰۷ء** (اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۰۷ء)، ۲۵۶۔ بعد ازاں مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں اسلامی نظریاتی کونسل نے اس سفارش کو واپس لے لیا تھا۔ ملاحظہ ہو: **سالانہ رپورٹ برائے ۲۰۱۳ء- ۲۰۱۴ء** (اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۱۵ء)۔

List of Sources in Roman Script

- Al-Qur'an.
- "Qanun al-Usrah." Accessed March 3, 2017. https://www.almeezan.qa/RulingPage.aspx?id=1594&language=ar&selection=
- "Qanun Huquq al-'A'ilah." Accessed March 3, 2017. https://scharee.com/?p=3017
- Abro, 'Abd al-Hayy. *Mirath, Wasiyyat ke Shar'i Dawabit*. Islamabad: Shari'ah Academy, 2015.
- Abu Zahrah. *Al-Ahwal al-Shakhsiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1957.
- Al-Ansari, 'Abd al-'Ali Muhammad b. Nizam al-Din. *Fawatih al-Rahamut bi Sharh Musallam al-Thubut*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Al-Bagha, Hasan. *Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*. Syria: Al-Jami'ah al-Ikhtirasiyyah al-Suriyyah, 2018.
- Al-Baghdadi, Qadi 'Abd al-Wahhab. *Al-Ma'unah 'ala Madhhab 'Alim al-Madinah*. Mecca: Al-Maktabah al-Tijariyah, n.d.
- Albani, Muhammad Sa'id. *Muqaddimat 'Umdat al-Tahqiq*. Damascus: Dar al-Qadiri, 1997.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad b. Ahmad. *Siyar A'lam al-Nubala'*. Cairo: Dar al-Hadith, 2006.
- Al-Dusuqi, Muhammad b. Ahmad b. 'Arfah. *Hashiyat al-Dusuqi 'ala 'l-Sharh al-Kabir*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al-Fayyumi, Ahmad b. Muhammad. *Al-Misbah al-Munir,* edited by Yusuf Muhammad. Egypt: Al-Maktabah al-'Asriyyah, n.d.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Egypt: Maktabat al-Jundi, 1971.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Shifa' al-Ghalil fi Bayan al-Shubh wa 'l-Mukhayyal wa Masalik al-Ta'lil*. Baghdad: Matba'at al-Irshad, 1390 AH.
- Al-Haskafi, 'Ala' al-Din Muhammad b. 'Ali. *Al-Durr al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

- Al-Hattab al-Ra'ini, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Muhammad. *Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil.* Beirut: Dar 'Alam al-Kitab, 1992.
- Al-Hilali, Taqi 'l-Din. *Ahkam al-Khul' fi 'l-Islam.* Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1385 AH.
- Al-Jassas, Abu Bakr Ahmad 'Ali al-Razi. *Ahkam al-Qur'an.* Lahore: Suhail Academy, n.d.
- Al-Juwayni, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh.* Cairo: Tawzi' Dar al-Ansar, 1400 AH.
- Al-Juwayni, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah. *Ghiyath al-Umam wa 'l-Tiyath al-Zulm.* Alexandria: Dar al-Da'wah, 1979.
- Al-Mardawi, 'Ali b. Sulayman. *Al-Insaf fi Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf.* Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n.d.
- *Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah.* Egypt: Dar al-Safwah, 1427 AH.
- Al-Nawawi, Yahya b. Sharaf. *Rawdat al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmad b. Idris. *Atyab Tanqih al-Fusul.* Cairo: Sharikat al-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahadah, 1973.
- Al-Raysuni, Ahmad. *Nazariyyat al-Maqasid 'ind al-Imam al-Shatibi.* Jeddah: Al-Dar al-'Ilmiyyah li 'l-Kitab al-Islami, 1962.
- Al-Safadi, Salah al-Din Khalil b. Aybak. *Al-Wafi bi 'l-Wafayat.* Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000.
- Al-Safarini, Muhammad b. Ahmad b. Salim. *Al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq.* Riyad: Dar al-Sami'i, n.d.
- Al-Shafi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Umm.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990.
- Al-Subki, Taj al-Din 'Abd al-Wahhab. *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra.* Egypt: Dar Hijr li 'l-Tiba'ah, 1413 AH.
- Al-Sulami, 'Iyad b. Muhammad 'Iwad. *Usul al-Fiqh alladhi la Yasa'u al-Faqih Jahluhu.* Riyad: Dar al-Tadmiriyyah, 1426 AH.
- Al-Sunayki, Zakariya b. Muhammad al-Ansari. *Asna 'l-Matalib fi Sharh Rawd al-Talib.* Beirut: Dar al-Kitab al-Islami, n.d.

❖ *Al-Ta'dil al-Thani li Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*. Iraq: Majmu'at al-Qawanin wa 'l-Anzimah, 1978.

❖ Al-Tahawi, Abu Ja'far. *Sharh Mushkil al-Athar*. Beirut: Mu'assat al-Risalah, 1994.

❖ Al-Tawqi'i, Mustafa b. Jalal. "Qanun Namah Misr." Accessed March 3, 2017. http://www.alwaraq.net/Core/waraq/bibliography_indetail?id=145

❖ Al-Zarkashi, Badr al-Din. *Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Kutub, 1994.

❖ Al-Zarqa, Mustafa Ahmad. *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*. Damascus: Dar al-Qalam, 1998.

❖ Al-Zirikli, Khayr al-Din. *Al-A'lam*. Beirut: Dar al-'Ilm li 'l-Malayin, 2002.

❖ Anas, Malik b. *Al-Mudawwanah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

❖ Ayoub, Samy A. *Law, Empire, and the Sultan*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

❖ Council of Islamic Ideology. *Annual Report 2006-2007*. Islamabad: Council of Islamic Ideology, 2007.

❖ Council of Islamic Ideology. *Annual Report 2013-2014*. Islamabad: Council of Islamic Ideology, 2015.

❖ *Dustur al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hashimiyyah*. Amman: Al-Matba'ah al-Wataniyyah, 2018.

❖ *Dustur Jamhuriyat Misr al-'Arabiyyah al-Mu'addal*. Egypt: Majlis al-Shura, Al-Amanah al-'Ammah, 2007.

❖ Hadi, Mahmud. "Al-Khalfiyyah al-Tarikhiyyah li Mafhum al-Ahwal al-Shakhsiyyah fi 'l-Fiqh al-Islami wa Makhatir 'Adam al-Taqnin." Accessed March 3, 2017. https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=33143&__cf_chl_managed_tk__=pmd_YQXw6aWpxoyanMQEXxmRW1E2NCoTSP9GOWgochmU8iU-0-1630390842-gqNtZGzNAtCjcnBszQgR

- Hayder, ‘Ali. *Durar al-Hukkam Sharh Majallat al-Ahkam al-‘Adliyyah*. Karachi: Nur Muhammad Kutub Khana, n.d.
- Hayder, ‘Ali. *Durar al-Hukkam*. Islamabad: Shari‘ah Academy, 2015.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yusuf b. ‘Abd Allah. *Al-Kafi fi Fiqh Ahl al-Madinah*. Riyad: Maktabat al-Riyad al-Hadithah, n.d.
- Ibn ‘Ilish, Muhammad b. Ahmad. *Fath al-‘Ali al-Malik fi ’l-Fatwa ‘ala Madhhab al-Imam Malik*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, n.d.
- Ibn al-Hammam. *Al-Tahrir ma‘ Sharh Taysir al-Tahrir*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Ibn al-Hammam. Muhammad b. ‘Abd al-Wahid. *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Ibn Hazm, ‘Ali b. Ahmad. *Al-Muhalla*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Ibn Nujaym, Zain al-Din. *Rasa’il Ibn Nujaym al-Iqtisadiyyah*, edited by Muhammad Ahmad Siraj and ‘Ali Jumu‘ah Muhammad. Cairo: Dar al-Salam, 1999.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din. *Al-Mughni*. Cairo: Maktabat al-Qahirah, 1968.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad b. ‘Abd al-Halim. *Majmu‘ al-Fatawa*. Madina: Majma‘ al-Malik Fahad, 1995.
- *Mudawwanat al-Qanun al-Usrah*. Morocco: Wizarat al-‘Adl, 2016.
- Muhammad, Najm al-Din Mustafa. “Al-Dasatir wa ’l-Qawanin al-‘Uthmaniyyah .. Al-Judhur wa ’l-Tajjuh al-Jadid.” Accessed March 3, 2017. http://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=14669
- Qal‘ahji, Muhammad Rawwas. *Mu‘jam Lughat al-Fuqaha’*. Beirut: Dar al-Nafa’is, 1988.
- *Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*. Kuwait: Wizarat al-‘Adl, 2011.
- Safwat, Ahmad Zaki. *Jamharat Rasa’il al-‘Arab*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, n.d.
- The West Pakistan Family Courts Act, 1964