ے

برصغیر کے فقہی رجحانات

پاکستان میں فقہ وافتا کے خدوخال: جائزہ اور تجاویز

محمد زاہد ۞

ABSTRACT

The institution of *fatwā*, in the Indian subcontinent, bears distinctive features owing to its geographical location, history and diverse challenges that it has confronted with. The present article tries to focus on the development of this institution in Pakistan and studies its existing important futures with a critical lens. It maintains, that since there exist different spheres of legislation viz. individual level, community level and the state level in the modern modes opting the traditional *fatwā* strategy to deal with the issues of all spheres does not helps to counter the challenges in a better way.

برِّ صغیر میں فقہ و افتا کے رجحانات کا جائزہ ایک اہم اور دلچسپ موضوع ہے، کیوں کہ اس خطے کے مسلمانوں کی سیاسی، تہذیبی، علمی اور فکری تاریخ دنیا کے دیگر کئی خطوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں کافی مختلف قسم کے تجربوں سے گزری ہے۔ مسلمانوں نے یہاں عددی اقلیت ہونے کے باوجود صدیوں تک حکومت کی ہے۔ اس سے قبل اسلامی تاریخ میں اس کی ایک بڑی مثال اندلس کی ملتی ہے، لیکن ایک تو اس فرق کے ساتھ کہ اندلس میں مسلم اقتدار کے دور میں اسلامی ادبیات میں جو اضافہ ہوا اور جو کچھ وہاں کے مسلمانوں نے علمی دنیا کو دِیا، اس کے مقابلے میں برِّ صغیر میں مسلمانوں کے دورِ اقتدار کا علمی اضافہ کافی کم معلوم ہوتا ہے، دوسرے اس فرق کے ساتھ کہ اگرچہ یہاں بھی ایک وقت ایسا آیا کہ مسلمانوں کو اپنے اقتدار سے محروم ہونا پڑا اور یہاں کے باشندوں کو اپنے وقت کی سب سے بڑی نو آبادیاتی طاقت کی براہِ راست غلامی کا تجربہ ہوا؛ لیکن بہ فضل خدا مسلمانوں کے وجود اور ان کے اسلامی تشخص کا وہ حشر نہیں ہوا جو سپین میں ہوا تھا۔

۞ شیخ الحدیث ونائب رئیس، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

۱۹۴۷ء میں حصولِ آزادی اور پاکستان بن جانے کے بعد بھی یہاں کی دینی بالخصوص فقہی فکر کو نئے حالات اور تجربات سے گزرنا پڑا اور یہ سلسلہ تا حال جاری ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد ایک اعتبار سے دیکھیں تو یہاں کی فقہی فکر میں کسی قابلِ ذکر تبدیلی کی توقع نہیں کی جاسکتی تھی؛ اس لیے کہ مسلمانوں کے تقریباً تمام مکاتبِ فکر- بالخصوص اہلِ سنت کے تین بڑے مکاتبِ فکر- کے بڑے علمی مراکز اور فتاویٰ کے مراجع ان مسلم اقلیتی علاقوں میں واقع تھے جو پاکستان کا حصہ نہیں بنے، اور وہیں سے آئے ہوئے فقہی ذخیرے یا ان سے مستفید ہونے والی شخصیات ہی نے قیامِ پاکستان کے بعد یہاں دینی علوم کی نشر واشاعت اور ترویج وفروغ کا فریضہ سنبھالا۔ پورے غیر منقسم ہندوستان کی فقہی فکر کا ایک ہی تسلسل ہونا چاہیے، اور کافی حد تک ایسا ہے بھی؛ اس لیے کہ دونوں ادوار کی فقہی ادبیّات میں اپنی بیشتر خصوصیات میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ مماثلت تقسیم کے بعد کے دور میں سرحد کے دونوں طرف پیدا ہونے والے فقہی بالخصوص افتا کے ذخیرے میں بھی کافی حد تک بہ آسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ تاہم قیامِ پاکستان کے بعد یہاں کے نئے حالات وواقعات نے فقہی لٹریچر اور رجحانات پر اپنے اثرات بھی چھوڑے ہیں جو پچھلے دور میں یا اسی دور میں سرحد کی دوسری جانب شاید اس سطح پر وجود میں نہ آئے ہوں۔ مثال کے طور پر فقہ کی بنیاد پر قانون سازی کے حوالے سے بحث کی برِّصغیر میں شاید صدیوں سے کوئی مضبوط روایت نہیں رہی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ بادشاہی نظام ہونے کے باعث قانون سازی اور ریاستی امور سے عام لوگوں اور اہلِ دانش کی لاتعلقی رہی اور دوسری وجہ انگریزی دور اقتدار میں مسلمانوں کی محکومیت اور قانون سازی میں مؤثر عمل دخل سے محروم ہونا تھا۔ پاکستان بن جانے کے بعد اس نئے ملک کی حد تک یک دم اسلام ایک اقلیتی مذہب سے ملک کے اکثریتی مذہب میں تبدیل ہوگیا۔ اس ملک کے حصول میں نفاذِ اسلام کے نعرے کا ایک اہم اور مؤثر عنصر کردار ادا رہا تھا، نیز قرار دادِ مقاصد کی شکل میں باقاعدہ قانون سازی کے ذریعے پاکستان بنانے والی نسل نے اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اور عوام کی نمائندہ حکومت کے تصور کو اس نئے ملک کی منزل قرار دے دیا تھا؛ اس لیے بہت سے ایسے دستوری مسائل زیرِ بحث آئے جو اس اہمیت کے ساتھ پہلے زیرِ بحث نہیں آئے تھے۔ قانون سازی کے حوالے سے کئی نئی بحثوں کا دروازہ کھلا اور ان بحثوں میں علما کے ان طبقوں کو بھی حصہ لینا پڑا جو اس سے پہلے اس طرح کی بحثوں کے عادی نہیں تھے۔ پھر دین کی تشریح وتعبیر کے حوالے سے اگرچہ آزادی سے پہلے بھی برّصغیر میں مختلف رجحانات موجود تھے، جنہیں عموماً دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: ایک جو قدیم طرز کی دینی درس گاہوں کے فیض یافتہ اور ان سے تعلق رکھنے والے تھے، دوسرا جدید حلقہ جن کا تعلق عموماً عصری جامعات سے تھا اور نئے رجحانات اور آرا رکھتے تھے۔ ان دونوں حلقوں میں بحثوں کا سلسلہ تو پہلے بھی چل رہا تھا لیکن اس کا تعلق فقہی

مسائل سے کم اور فکری امور سے زیادہ تھا۔ مؤخر الذکر حلقہ چند ایک مسائل کو چھوڑ کر عموماً جزوی فقہی معاملات سے بحث نہیں کرتا تھا، لیکن قانون سازی پر بحث میں، جو کہ بنیادی طور پر فقہی بحث ہی تھی، اس حلقے نے بھی بھرپور حصہ لیا۔ اس صورتِ حال نے فقہی ادبیّات میں نیا اضافہ کیا۔ پھر خود قانون سازی کی بحثوں کے علاوہ نفاذِ اسلام کے طریق کار اور اس کے لیے جدّ وجہد کی تفصیلات پر بحث نے جہاں بہت سے فکری اور پالیسی کے مسائل کھڑے کیے، وہیں اس حوالے سے بعض فقہی بحثوں اور فتووں کا سامنے آنا بھی ایک ناگزیر امر تھا۔ اس کے علاوہ پچھلی چند دہائیوں کے دو واقعات ایسے ہیں جنہوں نے پاکستان پر عمومی طور پر بہت گہرے اثرات مرتب کرنے کے ساتھ ساتھ فقہ وافتا میں بھی کئی بحثوں کا باب کھولا ہے۔ ان میں ایک واقعہ افغانستان میں روسی فوج کی مداخلت کا ہے اور دوسرا واقعہ گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد افغان منظر اور اس کے نتیجے میں خطے میں پیدا ہونے والے واقعات کا تسلسل ہے۔ ان دونوں واقعات نے کئی سوالات جنم دیے جو اتنی اہمیت کے ساتھ پہلے سامنے نہیں آئے تھے اور ان پر مختلف لوگوں نے اپنے اپنے منہجِ فکر کے مطابق اظہارِ خیال کیا اور اس کے نتیجے میں قابلِ ذکر فقہی لٹریچر وجود میں آیا۔ بعض مسائل، مثلاً مسلمان ریاست کے اندر، پرتشدد طریقے اختیار کرنے کے بارے میں علما کو بعض فورمز کے ذریعے مشترکہ رائے کا اظہار بھی کرنا پڑا۔

پاکستان بننے کے باوجود اسلامی قوانین کی تدوین پر کافی بحثیں بھی ہوئیں اور خاصا کام بھی ہوا ہے۔ یہ ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہے۔ اگرچہ اسلامی قانون کی تدوین کوئی نئی بات نہیں ہے؛ خلافتِ عثمانیہ کے آخر تک کے دور میں، جسے ہم اسلامی روایت اور عمل کے تسلسل کا دور بھی کہہ سکتے ہیں، اگر کچھ غلطیاں بھی ہوئیں تو وہ اپنی ہی زمین کی پیداوار تھیں، اس دور میں بھی تدوینِ قوانین پر کام ہوئے۔ اس سلسلے میں خلافتِ عثمانیہ کے سول لا پر مشتمل **مجلة الأحكام العدلية**، خلافتِ عثمانیہ کے دستور مجریہ ۱۸۷۷ء اور تونس کی مملکۃ الحسینیین کے دستور مجریہ ۱۸۶۱ء کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اس دور میں جتنے قوانین مدوّن ہوئے ان میں مغربی فکر کی جھلک اور تسوید قانون کے مغربی طریقوں کے اثرات نمایاں ہیں۔ خلافتِ عثمانیہ کے اس دور میں جاری ہونے والے کئی قوانین میں تو باقاعدہ فرانسیسی قوانین سے استفادہ کیا گیا، البتہ اس کے ساتھ شریعتِ اسلامیہ سے مطابقت کا بھی لحاظ رکھا گیا۔[1] عثمانی دستور کے اجرا میں جہاں بہت سی داخلی تحریکات کا اثر تھا وہاں سلطنتِ عثمانیہ کی بیرونی دنیا میں ساکھ کو بہتر بنانا

۱- محمد فرید بک، **تاريخ الدولة العليّة العثمانية**، تحقیق: احسان حقی، بیروت، دارالنفائس، طبع اول ۱۹۸۱ء، ص ۷۰۲

بھی پیشِ نظر تھا[۲] اور یہ داخلی تحریکات بھی مغرب سے متأثر تھیں۔اسی طرح **مجلة الأحكام العدلية** کے مرتبین کی ایک رپورٹ سے واضح ہوتا ہے کہ اس تدوین میں ایک امر یہ بھی پیشِ نظر تھا کہ اس زمانے میں شرعی عدالتوں کے علاوہ جو عام عدالتیں بھی کام کر رہی تھیں ان کے اور شرعی عدالتوں کے فیصلوں میں ٹکراؤ نہ ہو۔ گویا یہاں بھی شرعی اور مغربی قوانین میں ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا۔[۳] تیونس کا دستور ۱۸۶۱ء بھی، جسے بابے محمد صادق نے جاری کیا تھا، مغربی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھا، بلکہ کہا جاتا ہے کہ فرانس نے اپنے سفیر کے ذریعے اس کی تیاری میں کافی مدد دی تھی۔[۴] ان حقائق کو مدّ نظر رکھتے ہوئے محققین کے لیے یہ سوال دل چسپی کا موضوع ہو سکتا ہے کہ اُس دور کی تحریکِ تدوینِ قوانین اور آج کی اسی طرح کی کاوشوں میں کیا فرق ہو سکتا ہے؛ جب کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے ہوئے اور وہاں سے واپس آتے ہوئے راستے میں انہیں منزلوں سے گزرنا ہوتا ہے؟ جس دور کی اوپر بات کی گئی یہ وہ دور تھا جس سے پہلے خالصتاً مسلمانوں کا اپنا حکم نافذ تھا، اور اچھا یا برا جو کچھ تھا، اپنی پیداوار تھی؛ لیکن اسباب و وجوہات سے قطع نظر، دستور سازی اور قوانین کی مذکورہ تدوین کا سفر مکمل سیکولرازم پر جا کر ختم ہوا، جب کہ آج کے پاکستان کے تجربے میں صورتِ حال برعکس ہے۔یہ تجربہ ایک مکمل دورِ غلامی کے بعد کیا جا رہا ہے۔ غلامی کے اس دور میں قوانین اور ریاست کے انتظامی اور ادارہ جاتی ڈھانچے کو مکمل طور پر مغربی انداز میں مرتب اور منظم کیا جا چکا تھا۔ اب اس مغربی نظام کی تہذیب و تنقیح کر کے اسے اسلام کے مطابق بنانے کا عمل تجربے کے مرحلے سے گزر رہا ہے اور خلافت کے سقوط سے پہلے کے تجربوں کے ساتھ اس تجربے کی متعدد مشابہتیں گنوائی جا سکتی ہیں۔ سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سفر اسی طرح کی منزلوں سے گزرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، لیکن کیا اس پہلو کو موجبِ اطمینان کہا جا سکتا ہے کہ سفر سست رفتار ہونے کے باوجود اس کے نتائج پہلے تجربے سے مختلف ہیں؟ پہلے مسلمانوں کے اپنے تاریخی تسلسل پر مبنی نظام کو مغربی معیارات کے مطابق بنانے کی کوشش تھی اور اب نئے تجربے میں مغربی انداز سے بنے ہوئے نظام کو اسلام کے مطابق بنانے کی

---

۲ - نفس مصدر، ص۴۰۷۔ اس دستور میں ''مبعوثان'' کے نام سے ایک پارلیمنٹ بھی تجویز کی گئی تھی جو اگرچہ زیادہ بااختیار نہیں تھی، لیکن یہ دستور زیادہ عرصہ چل نہ سکا۔

۳ - فریڈبک، مرجعِ سابق، ص۵۴۷

۴ - توفیق بن عبد العزیز سدیری، **الإسلام والدستور**، سعودیہ، وزارۃ الشؤن الدینیہ، باب ثالث، ص۱۳۴

بات ہو رہی ہے۔ برّصغیر کے ایک خطے پاکستان کے اس قانونی اور فقہی تجربے کا اس زاویے سے بھی تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔

کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ پاکستان کے فقہی رجحانات اور یہاں کا فقہی لٹریچر کافی حد تک تقسیم سے پہلے کے دور کا تسلسل معلوم ہوتا ہے، اس میں کچھ ایسے منفرد خدّوخال ضرور موجود ہیں جن کی بنیاد پر برِّصغیر کی فقہی ادبیات کے اس حصے کا الگ سے مطالعہ کیا جاسکے۔

زیرِ نظر سطور میں پاکستان میں فقہ وافتا میں پائے جانے والی صورتِ حال کے ان خدّوخال کا جائزہ لینے کی کوشش کرنا مقصود ہے جنھیں نظر انداز کر کے اس شعبے میں مستقبل کے لائحۂ عمل کے بارے میں کچھ طے کرنا اور بہتری لانا راقمِ حروف کے خیال میں مشکل ہو گا، خواہ وہ خدّوخال پاکستان بننے کے بعد کے دور کے ہوں یا ماقبل کا تسلسل ہوں۔ اس لحاظ سے ان سطور کو ایک تحقیقی مقالے سے زیادہ شاید مجموعۂ تجاویز قرار دینا مناسب ہو۔

۱- افتا کے شعبے کا پرائیویٹ اور عوامی ہونا

مسلمانوں کی عمومی روایت یہ رہی ہے کہ افتا سمیت دینی راہ نمائی کے تمام شعبے پرائیویٹ رہے ہیں اور ان کا انحصار عامۃ الناس کے اعتماد پر رہا ہے۔ علما اور فقہا، علمی اور فقہی بحثوں کے ذریعے اپنے اپنے نتائجِ فکر پیش کرتے رہے اور لوگ اپنے اپنے اعتماد، اطمینان، یا کسی فقہی فکر تک رسائی کے اعتبار سے عمل کرتے رہے۔ دینی راہ نمائی کے پرائیویٹ ہونے کی یہ صورتِ حال پاکستان میں آج بھی کئی اسلامی ملکوں کے مقابلے میں زیادہ نمایاں ہے۔ کئی اسلامی ملکوں میں ریاستی سطح پر افتا کے شعبے قائم ہیں، بعض ملکوں میں پرائیویٹ افتا بھی کسی نہ کسی طرح ریاستی نگرانی کے تابع ہے۔ ایسے اسلامی ملک بھی موجود ہیں جہاں ریاستی اجازت کے بغیر کوئی فقیہ، عالم یا دینی راہ نما نہ تو دینی راہ نمائی کا کوئی ادارہ یا تنظیم بنا سکتا ہے اور نہ اس طرح کے کسی مقصد کے لیے اپنا حلقہ وغیرہ ہی قائم کر سکتا ہے؛ جب کہ پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے حوالے سے مشاورت، معاونت یا فیصلے کرنے کے ریاستی ادارے تو قائم ہیں، لیکن عموماً وہ لوگوں کو ان کی ذاتی اور عملی زندگی میں راہ نمائی نہیں دیتے، اور کبھی وہ ایسا کر بھی لیں تو انھیں عامۃ الناس میں خاص پذیرائی نہیں ملتی؛ بلکہ میڈیا کے حالیہ پھیلاؤ سے پہلے ہمارے ملک میں بہت بڑی اکثریت کا رجحان یہ رہا ہے کہ اگر کسی معاملے میں وہ دین پر عمل کرنے کا ارادہ کرتے تو عموماً علما کے اسی حلقے سے رجوع کرتے جسے روایتی حلقے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان روایتی حلقوں میں مختلف ذوق اور مزاج کے اہلِ علم موجود رہے ہیں، جس سے عامۃ الناس کو شریعت میں موجود تنوّع کے پہلو سے مستفید ہونے کا بھی موقع ملتا رہا اور تعدد آرا کی ایک صورت

دست یاب ہوتی رہی ہے۔ الیکٹرانک میڈیا کے ہمارے ملک میں پھیلاؤ کے بعد یہ تبدیلی تو ضرور آئی کہ روایتی اہلِ افتا کے ساتھ دینی علوم سے شغف رکھنے والے غیر روایتی حضرات کا بھی ایک حلقۂ اتباع قائم ہوا اور ان سے دینی راہ نمائی حاصل کرنے کا سلسلہ شروع ہوا ہے، لیکن دینی راہ نمائی کی پرائیویٹ ہونے کی خصوصیت اب بھی برقرار ہے؛ اس لیے کہ موخر الذکر حلقوں کی کاوشیں بھی بنیادی طور پر غیر سرکاری ہی ہیں۔ اس صورتِ حال کا برقرار رہنا ہی اسلام کے فرد کی آزادی اور سادگی والے مزاج سے مطابقت رکھتا ہے۔ اگر یہ چیز مقصود نہ ہوتی تو زیادہ سے زیادہ مسائل کو ابتدا ہی سے نص کے ذریعے متعین کر دیا جاتا، جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عملی مسائل کا بہت بڑا حصہ غیر منصوص مسائل پر مشتمل ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے بڑی تفصیل سے ثابت کیا ہے کہ مسائل میں نصوص کی یہ خاموشی اتفاقی نہیں بلکہ قصداً تھی، اور انھوں نے تفصیل سے اس سکوت کے فوائد پر روشنی ڈالی ہے۔[۵] قرونِ اولیٰ میں کم از کم دو مرتبہ ایسے مواقع پیدا ہوئے جب اعلیٰ سطح پر یہ تجویز سامنے آئی کہ اجتہادی مسائل میں ریاست مداخلت کرتے ہوئے لوگوں کے لیے ایک راہِ عمل متعین کر کے اس پر انہیں مجتمع کر دے؛ لیکن ان دونوں موقعوں پر اس تجویز کو قابلِ قبول نہیں سمجھا گیا۔ ایک موقع وہ تھا جب عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے یہ تجویز رکھی گئی کہ وہ لوگوں کو فروعی مسائل میں ایک ہی بات پر جمع کر کے اختلاف کا خاتمہ کر دیں؛ لیکن خلیفۂ وقت نے اس تجویز سے اتفاق نہیں کیا اور یہ کہا کہ میں کبھی بھی یہ خواہش نہیں کروں گا کہ اہلِ علم کے درمیان اختلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ اگر اختلاف نہ ہوتا تو وسعت کے پہلو نہ نکلتے۔[۶] دوسرا موقع اس وقت پیش آیا جب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے خلیفۂ وقت نے یہ درخواست کی کہ ان کی مؤطا کو خلافت کی عمل داری والے تمام علاقوں میں نافذ کر دیا جائے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس تجویز کو پسند نہیں کیا اور خلیفہ کو ایسا کرنے سے منع کر دیا۔[۷] خیر القرون کی ان دو مثالوں سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کا اصل مزاج یہی ہے کہ دینی راہ نمائی خصوصاً فقہی راہ نمائی بنیادی طور پر پرائیویٹ رہے۔ اور جیسا کہ عرض کیا گیا برصغیر کے تمام ملکوں میں اب تک یہی صورتِ حال برقرار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس شعبے کو پرائیویٹ اور عوامی رکھنا برصغیر کے دینی حلقوں کی بہت بڑی کامیابی ہے،

۵- مناظر احسن گیلانی، مقدمہ **تدوینِ فقہ**، لاہور، مکتبہ رشیدیہ، ۱۹۷۶ء، ص ۱۰۹

۶- عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی، **السنن**، کتاب العلم، باب اختلاف العلماء

۷- ابن حجر مکی ہیثمی، الخیرات الحسان، کراچی، ایچ ایم سعید کمپنی، ۱۴۰۱ھ، ص ۱۰

جس کا بنیادی کریڈٹ روایتی حلقوں ہی کو جاتا ہے کہ انھوں نے مالیات سے لے کر ہر معاملے میں عوام پر انحصار کیا اور ایسا نظامِ عمل اپنایا جس کی وجہ سے عوام سے رابطہ رکھنا ان کی مجبوری بنا رہا۔ اب بھی دینی راہ نمائی اور اس سے منسلکہ شعبوں کے، جن میں تعلیم سرِفہرست ہے، پرائیویٹ ہونے کی خصوصیت برقرار رکھنے کے لیے عوام ہی کے اعتماد کی ضرورت ہے۔ اس اعتماد کو برقرار رکھنے بلکہ اس میں اضافے کے لیے کن اقدامات کی ضرورت ہے؟ یہ بڑا اہم سوال ہے جس پر ان حلقوں کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ ویسے تو یہ ایک مستقل اور تفصیل طلب موضوع ہے، لیکن یہاں چند امور کی طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

الف- دینی راہ نمائی حاصل کرنے کا دائرہ کار

ایک بڑا اہم سوال یہ ہے کہ عام لوگ زندگی کے کن شعبوں سے متعلق راہ نمائی کے لیے کسی دار الافتا یا کسی مفتی کی طرف رجوع کرتے ہیں؛ اس مقصد کے لیے ایک سروے کی ضرورت ہے۔ عام اندازہ یہ ہے کہ اگر ملک کے مراکزِ افتا میں آنے والے سوالات کا جائزہ لیا جائے تو درج ذیل نوعیت کے سوالات سب سے زیادہ نظر آئیں گے: (الف) عبادات سے متعلق سوالات (ب) بعض عائلی مسائل، بالخصوص طلاق کے مسائل (ج) وراثت اور وصیت کے مسائل (د) دوسرے فرقے یا بعض شخصیات کے بعض اعتقادات، اقوال یا عبارات کے بارے میں سوال کہ ایسا شخص مسلمان ہے، کافر ہے یا فاسق، بالخصوص یہ کہ اس کے پیچھے نماز ہوتی ہے یا نہیں اور یہ کہ ایسے شخص کا نکاح برقرار ہے یا نہیں؟ (ہ) مساجد کے ائمہ کے بعض افعال کے بارے میں سوال کہ کیا اس کے ہوتے ہوئے وہ امامت کا یا موذن بننے کا اہل ہے یا نہیں، بالخصوص چند ''منکرات'' کے حوالے سے سوالات، مثلاً یہ کہ وہ ٹی وی دیکھتا ہے یا اس کے گھر میں ٹی وی ہے، اس کی بیوی ''شرعی پردہ'' نہیں کرتی، اس کی بیٹیاں کالج میں پڑھتی ہیں وغیرہ وغیرہ؛ اس طرح کے امام کا حکم کیا ہے؟۔ اس طرح کے مسائل کے علاوہ جیتی جاگتی زندگی کے باقی شعبوں کے بارے میں سوالات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اس کی وجوہات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے: آیا اس کی وجہ ہمارے عمومی وعظ وخطابت کی خامی ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو اس طرف متوجہ نہیں کیا جاسکا کہ دینی راہ نمائی حاصل کرتے ہوئے اصل پوچھنے کی چیزیں کیا ہیں اور یہ کہ ان چند موضوعات کے علاوہ دین کے اور شعبے بھی ہیں، یا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں فقہ وافتا کا شعبہ زندگی کے عام شعبوں میں لوگوں کو مطمئن نہیں کر پایا یا اس کی وجہ کچھ اور ہے۔ اس طرح کے کسی جائزے ہی سے صحیح اندازہ ہو سکے گا کہ عوام کا ہمارے دینی شعبوں کے ساتھ تعلق کس نوعیت کا ہے اور کن بنیادوں پر قائم ہے، وہ کس حد تک انھیں صدقات وخیرات کا مصرف اور تبرک سمجھتے ہیں اور کس حد تک ان کے ساتھ انہیں اپنی حقیقی ضرورت سمجھ کر جڑے ہوئے ہیں۔

دینی راہ نمائی کے مراکز سے راہ نمائی حاصل کرنے کے لیے رجوع کے موضوعات کے جائزے سے ایک دوسرے اہم سوال کے بارے میں بھی جاننا آسان ہوجائے گا کہ ان مراکز سے رجوع کرنے یا ان سے مستفید ہونے والوں میں معاشرے کے کون سے طبقات کا کتنا تناسب ہے۔ خاص طور پر فکری لحاظ سے معاشرے پر اثر انداز ہونے والے طبقوں اور intelligenstia کا ان میں کتنا حصہ ہے اور ان کا ان مراکز کے ساتھ رابطہ و تعلق کیسا ہے؟

ب- زبان وبیان کا مسئلہ

ایک اہم مسئلہ جس کا عوامی رابطے اور اعتماد کے معاملے کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے، وہ زبان وبیان اور تعبیرات کا مسئلہ ہے۔ صدی، پون صدی پہلے کی اردو زبان میں کتب فقہ بالخصوص فتاویٰ اور آج کے اس طرح کے مواد کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ان میں زبان وبیان اور تعبیرات کے اعتبار سے قابلِ ذکر فرق نہ ہونے کے برابر نظر آئے گا۔ حالاں کہ اتنے عرصے میں نہ صرف یہ کہ زبان وبیان اور محاورے میں کئی تبدیلیاں آگئی ہیں بلکہ فتوے اور دینی مسائل کے مخاطب لوگوں کی ذہنی سطح بھی تعلیم کے نسبتاً فروغ، میڈیا کے پھیلاؤ اور دنیا کے باہمی سمٹ جانے کی وجہ سے بہت تبدیل ہوچکی ہے۔ کسی بھی مخاطب کو مانوس کرنے اور رکھنے کے لیے زبان اور الفاظ و تعبیرات کی اہمیت ناقابلِ انکار ہے، ارشاد باری ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[8] اسی حقیقت کا غماز ہے۔ بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ میں صرف زبان و محاورہ ہی داخل نہیں، یہ بات بھی اس کا حصہ ہے کہ بات اس فکری اور ذہنی سطح پر کی جائے کہ مخاطب کے ساتھ کوئی ابلاغی فاصلہ (communication gap) باقی نہ رہے۔ دین کے دیگر شعبوں کے ساتھ فقہ کی تعلیم وتربیت میں اس پہلو کو کتنی شعوری اہمیت دی جاتی ہے اور کتنی مزید گنجائش ہے؛ یہ سوال دینی تعلیم بالخصوص فقہی تربیت کے حلقوں کی سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے۔

اسی سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ ایک زمانے میں عام لوگوں کے فقہ سے استفادے کی عمومی شکل یہ ہوتی تھی کہ جس شخص کو کسی خاص صورتِ حال کا سامنا ہوتا، وہ اس مخصوص صورت کو ذکر کرکے زبانی یا تحریری طور پر اس کا حکم کسی عالم سے دریافت کرلیتا تھا؛ اسی کو عموماً فتویٰ کہا جاتا ہے۔ جو لوگ دینی علوم سے باقاعدہ وابستہ نہیں ہیں ان کے لیے فقہ سے استفادے کی عمومی صورت یہی تھی، لیکن آج کل مساجد میں رونما ہونے والے نئے ماحول اور اس سے بھی زیادہ میڈیا بالخصوص الیکٹرونک میڈیا کے فروغ کے باعث مسائل کی تفہیم نے فتوے کی

۸- ابراہیم: ۴

جگہ لے لی ہے۔ اب کئی مساجد میں اور اسی طرح میڈیا پر لوگ مسئلہ پوچھنے اور فتویٰ لینے کی بجائے مسئلہ سمجھنا چاہتے ہیں۔ اس میں یہ پہلو بھی بڑا اہم ہے کہ اب نئی بننے والی آبادیوں میں مسجدیں مخصوص فرقوں کے بجائے وہ ان کالونیوں اور محلوں کی مسجدیں ہوتی ہیں۔ بہ ہر حال مسئلہ بتانے اور عمومی خطاب کے ذریعے مسئلہ سمجھانے دونوں کے لیے الگ الگ اندازِ تخاطب کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہمارے ہاں جہاں افتا کی تربیت کا اہتمام ہوتا ہے وہیں تفہیمِ فقہ کی تربیت کی طرف توجہ کی بھی ضرورت ہے۔سنن ابنِ ماجہ میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم قرآن کی ایک آیت کا علم حاصل کرلو تو تمہارے لیے سو اونٹنیوں سے بہتر ہے، اور اگر علم کا ایک باب سیکھ لیا جائے تو تمہارے لیے ہزار اونٹنیوں سے بہتر ہے۔[۹] مثال کے طور پر اگر ہم مسواک کو لیں، تو مسئلہ نمبر ۱، مسئلہ نمبر ۲، کے انداز میں مسواک کے مسائل بیان کرنے والے دینی مدارس کے کئی فضلا مل جائیں گے، لیکن مسواک کے موضوع پر ایک ایسی عمومی گفتگو جسے تعلیم باب من العلم کہا جاسکے اور اس کے ذریعے سمجھ دار تعلیم یافتہ مخاطب کو مسواک کے مقاصد سے لے کر اس کی شکل اور ہیئت تک کے بارے میں عمومی سا ادراک ہوجائے، یہ چیز دینی مدارس کے اکثر فضلا کے لیے مشکل ہوتی ہے۔ بہ ہر حال زبان وبیان، اندازِ تخاطب اور طریقۂ تفہیم کے بارے میں کئی امور توجہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

ج- سماجی مسائل میں عرف وعادت کی رعایت

یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ اس کے معاملات اور طور طریقوں میں کوئی اور مداخلت کرے۔ بعض اوقات تو وہ اس معاملے میں اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اسے بالکل بجا اور معقول راہ نمائی دی جارہی ہو تو وہ اسے بھی مداخلت قرار دے کر مسترد کردیتا ہے۔ حضرت شعیب علیہ السلام پر ان کی قوم کا- نعوذ باللہ- ایک اعتراض یہ بھی تھا﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوۡ أَن نَّفۡعَلَ فِيٓ أَمۡوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْ ﴾[۱۰] (کیا تمہاری نماز تمہیں یہ سکھاتی ہے کہ ہم اپنے آباواجداد کے معبودوں کو چھوڑ دیں یا یہ کہ ہم اپنے مالوں میں جو چاہیں وہ کرنا چھوڑ دیں) یہ بات بھی فقہ کے کسی طالب علم کے لیے حوالہ

---

۹ - سنن ابن ماجه، مقدمہ: باب من فضل من تعلم القرآن وعلّمه، اس حدیث کی سند پر اگرچہ بعض محدثین نے کچھ کلام کیا ہے لیکن منذری نے الترغيب والترهيب (کتاب العلم حدیث نمبر ۱۷) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

۱۰- ہود: ۸۷

پیش کرنے کی محتاج نہیں کہ فقہانے احکامِ شرعیہ میں لوگوں کے عرف اور ان کی عادات یعنی رسم ورواج کو خاص اہمیت دی ہے۔ فقہ کے جن پانچ قواعدِ کلیہ کو پوری فقہ کا محور اور اس کی اساس قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک قاعدہ العادة محکّمة [۱۱] بھی شامل ہے۔ عرف اور رسم ورواج کا اعتبار کرنے کی وجہ فقہا یہ بیان کرتے ہیں: إن في نزع الناس عن العادة حرجًا یعنی لوگ جس چیز کے عادی ہو چکے ہوں اسے چھوڑنا ان کے لیے تنگی کا باعث ہوتا ہے۔ معاملاتِ مالیہ میں آج بھی کافی حد تک اس اصول سے کام لیا جارہا ہے۔ مثال کے طور پر باغات میں پھلوں کی جو بیع ہوتی ہے وہ معدوم کی بیع ہونے کی وجہ سے یا پھل پکنے سے پہلے بیع ہونے کی وجہ سے اصولی طور پر ناجائز ہونی چاہیے، لیکن متأخرینِ فقہا اور آج کے اہلِ افتا نے عام رواج ہو جانے کے باعث اس میں بہت وسعت سے کام لیا ہے، لیکن سماجی مسائل میں عموماً اہلِ افتا اور روایتی علما کا رجحان اس سے خاصا مختلف نظر آتا ہے۔ سماج میں رواج پا جانے والی وہ چیزیں جو نصوص اور بنیادی اخلاقیات کے خلاف ہوں انھیں معاشرتی برائی سمجھ کر ان کی روک تھام کی کوشش سے تو کوئی اختلاف نہیں کر سکتا، لیکن اس کے علاوہ بھی بہت سے رسم و رواج ایسے ہوتے ہیں جو معاشرے میں رواج پا جاتے ہیں، مثلاً شادی بیاہ محض دو شخصوں کے درمیان طے پانے والا ایک عقد ہی نہیں ہے اس کے خاندانی اور سماجی پہلو بھی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ خوشی کا ایک موقع بھی ہے۔ اصولی طور پر اتنی بات پر نصوص بھی پیش کی جاسکتی ہیں، مثلاً ولیمہ، نکاح کا چرچا، اس پر دف بجانے اوراس میں 'لَھْو' کے انتظام کی احادیث۔ [۱۲] تاہم اس موقع پر خوشی کیسے منائی جائے اور اسے ایک خاندانی اور سماجی تقریب میں کیسے تبدیل کیا جائے؟ اس کے لیے اسلام نے کوئی طریقۂ کار متعین نہیں کیا۔ اسلام سے پہلے بھی اس حوالے سے قریش اور انصار کے قبائل کے مزاج اور طور طریقے الگ الگ تھے۔ آنحضرت ﷺ نے ان میں کوئی مداخلت نہیں فرمائی؛ البتہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک دوشیزہ کو انصار کی طرف رخصت کیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ 'لَھْو' کا کوئی

۱۱- اس قاعدے پر ایک تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: یعقوب بن عبدالوہاب الباحسین، **قاعدة العادة محکّمة**، ریاض، مکتبۃ الرشد، طبع دوم، ۱۴۳۳ھ-۲۰۱۲ء

۱۲- مثلاً ملاحظہ ہو: **جامع الترمذي**، کتاب النکاح، باب ماجاء في إعلان النکاح ، **مصنف ابن أبي شيبه**، کتاب النکاح: ماقالوا في اللهو وضرب الدف في النکاح .

انتظام کر لیا ہوتا، اس لیے کہ انصار اس طرح کی چیزوں کو پسند کرتے ہیں۔[۱۳] آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کا مقصد ایسے موقع پر دوسرے فریق اور خاندان کے طور طریقوں اور چاہت کا لحاظ کرنے کی تلقین کرنا تھا۔ ہر علاقے اور تہذیب نے ایسے مواقع پر اپنے اپنے طور طریقے وضع کیے ہوتے ہیں جو وہاں کے سماجی عمل کا حصہ بن جاتے ہیں۔ شادی بیاہ کی تو صرف مثال دی گئی ہے، وگرنہ موسمی تغیرات، فصلوں اور باغات وغیرہ کے کسی مرحلے سے فراغت کے مواقع پر مختلف علاقوں میں مختلف تہذیبی روایات اور رسم ورواج سماج نے اپنائے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہاں ان رسوم ورواج کی اسلامی حیثیت پر بحث بذاتِ خود مقصود نہیں ہے، صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ ویسے تو سماجی تعلقات کی سرگرمیوں کے بارے میں احکام کا تذکرہ کم وبیش تمام فقہی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن شادی بیاہ کے معاملات سے لے کر سالگرہ وغیرہ تک، خاندانی رسم ورواج سے لے کر موسمی اور علاقائی تہواروں تک اور یومِ آزادی اور دیگر قومی دن منانے سے لے کر قومی ترانے کے لیے کھڑے ہونے تک کے بارے میں بحث اور ان پر فتوے کا اطلاق برّصغیر کے فقہی ذخیرے میں غالباً زیادہ ملتا ہے۔ اس حوالے سے برصغیر کے افتا کے شعبے کے بارے میں ایک عام تأثر یہ بھی پایا جاتا ہے کہ اسے اس طرح کی سماجی سرگرمیوں سے خاص قسم کا بیر اور چڑ ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح معاملاتِ مالیہ میں عرف وعادت کے خلاف چلنا مشکل اور تنگی کا باعث ہوتا ہے، اسی طرح بلکہ بعض اوقات سماجی یا خاندانی رسم ورواج کو چھوڑنا زیادہ مشکل اور کئی پیچیدگیوں کا باعث ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شادی بیاہ کے موقع پر معاملہ دو خاندانوں کا ہوتا ہے، کبھی وہ دونوں خاندان پہلے سے ایک دوسرے سے شناسا ہوتے ہیں، کبھی ایسا نہیں ہوتا، ان تقریبات میں دونوں خاندانوں کو ایک دوسرے کی بہت سی باتیں اور فرمائشیں ماننا پڑتی ہیں۔ اوپر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی اس کی ترغیب معلوم ہوتی ہے جس میں آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ رخصتی میں 'لَهْو' کا انتظام کیوں نہیں کیا حالاں کہ انصار اسے پسند کرتے ہیں۔ لیکن کسی ایک خاندان میں اگر کوئی ایک صاحب کٹر متدین قسم کے ہوں تو اس معاملے میں خاصی الجھن پیدا ہو جاتی ہے، اور بعض اوقات ایسے موقع پر کسی فریق کی فرمائش کو نظر انداز کرنے سے تعلقات میں ایسی گتھیاں بھی بن جاتی ہیں جو عرصے تک سلجھنے کا نام نہیں لیتیں۔ یہاں توجہ اس طرف دلانا مقصود ہے کہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ ہمارے ہاں فتوے کا شعبہ ایسے کٹر متدین حضرات کی کس حد تک پشت پناہی کرتا ہے، اور کیا سماجی شعبے کے بارے میں ہماری فقہی فکر میں بھی إن في نزع الناس عن العادة حرجًا والے اصول کی جھلک نظر آتی ہے؟ اور یہ

۱۳- **صحيح البخاري**، كتاب النكاح : باب النسوة اللاتي يهدين المرأة

کہ اس سماجی شعبے کے بارے میں فتوے کا منہج اور طرزِ عمل اس کی مقبولیت پر کس طریقے سے اثر انداز ہو رہا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ معاشرتی مسائل میں فقہ اور افتا کو اس انداز سے استعمال کیا جا رہا ہو کہ لوگ اسے اپنا راہ نما سمجھنے کی بجائے رواں دواں زندگی میں غیر ضروری رکاوٹ سمجھنے لگے ہوں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تذکرہ نگاروں نے امام صاحب کی فقہ کی خصوصیات اور ان کے طرزِ استنباطِ احکام کے بارے میں سہل بن مزاحم کا قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں:

كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان مادام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به۔[۱۴]

امام ابو حنیفہ کی فقہ قابلِ اعتبار بات کو لینا، قباحت سے گریز کرنا اور لوگوں کے معاملات میں اور ان پہلوؤں میں غور کرنا ہے جن پر ان کے امور درست بیٹھتے اور اچھے بنتے ہوں۔ وہ امور کو قیاس کے مطابق چلاتے تھے، جب قیاس کسی قباحت کا باعث بنتا تو جب تک وہ معاملہ استحسان کے مطابق چل سکتا اسے استحسان کے مطابق چلاتے، وگرنہ اس بات کی طرف رجوع کرتے جس پر عام مسلمانوں کا عمل ہوتا۔

آخر میں وہ اپنی بات کا خلاصہ نکالتے ہوئے کہتے ہیں: هذا علم أبي حنيفة علم العامة. یہ امام ابو حنیفہ کا علم (فقہ) ہے جو درحقیقت عوامی علم ہے۔

سماجی اور خاندانی امور میں چلتے ہوئے کام کو روکنا کتنا مشکل ہوتا ہے، اس کا اندازہ شاید اس واقعے سے لگایا جا سکے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان کے صاحبزادے ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی شادی ہوئی جس میں متعدد صحابہ سمیت کئی لوگوں کو دعوت دی گئی۔ ان مدعوین میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے، مقامِ تقریب میں آرائشی پردے لگے ہوئے تھے۔ باقی صحابہ تو آکر بیٹھتے چلے گئے، لیکن ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے ان پردوں پر شدید ناگواری کا اظہار کیا اور تقریب میں شرکت سے انکار کر دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معذرت اور ندامت کے انداز میں کہا کہ (کیا کریں) اس معاملے میں عورتوں کا زور چل گیا۔ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کسی اور پر عورتوں کا زور چلے تو چلے آپ کے بارے میں مجھے یہ خدشہ نہیں تھا کہ آپ پر بھی ان

۱۴- موفق بن احمد مکی، **مناقب الإمام الأعظم**، کوئٹہ، مکتبہ اسلامیہ، ۱۴۰۷ھ، ج ۱، ص ۸۳

کی مرضی چل جائے گی۔[۱۵] ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے تعجب کے باوجود بہ ہر حال یہ حقیقت ہے جس کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی اعتراف کر رہے ہیں کہ عورتوں کا دباؤ چل گیا اور وہ اپنی مرضی چلانے میں کامیاب ہو گئیں۔ اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ خاندانی اور سماجی امور میں لوگوں کی مرضی اور منشا کی طاقت کیا ہوتی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جیسے شخص کو بھی ہتھیار ڈالنے پڑتے ہیں۔

فقہا کے ہاں یہ اصول تو مسلّمہ ہے کہ کسی چیز میں عمومِ ابتلا اس کے حکم میں تخفیف کا باعث بنتا ہے۔ یہ امر یہاں توجہ طلب ہے کہ اس اصول کی قرآنی اصل کا تعلق ایک معاشرتی مسئلے ہی سے ہے جس کی کسی قدر تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے پس خوردہ کو پاک قرار دیتے ہوئے اس کی وجہ ان لفظوں میں بیان فرمائی: ”إنها من الطوافين عليكم والطوافات“،[۱۶] یعنی بلّیوں کا گھروں میں بہ کثرت آنا جانا لگا رہتا ہے اس لیے اس کے پس خوردہ سے بچنا انتہائی مشکل ہے۔ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے در حقیقت قرآن کی سورۃ النور کی آیت نمبر ۵۸ کی طرف توجہ دلائی ہے جس میں غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے گھروں میں آنے کی اجازت دی گئی اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ﴿طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾[۱۷]

بہ ہر حال، جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، سماجی معاملات کے بارے میں احکام کا تذکرہ کم و بیش تمام فقہی کتابوں میں ملتا ہے؛ لیکن ان معاملات کے بارے میں بحث اور ان پر فتوے کا اطلاق برّ صغیر کے فقہی ذخیرے میں غالباً زیادہ ملتا ہے، اس کی کچھ حقیقی اور واقعی وجوہ بھی ہو سکتی ہیں، لیکن پھر بھی یہ پہلو خود قواعدِ شریعت کے نقطۂ نظر سے بھی اور فقہ و افتا پر اعتماد کے حوالے سے بھی سنجیدہ توجہ اور نظرِ ثانی کا محتاج ہے۔ سماجی سرگرمیوں کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل تو عدمِ مداخلت کا رہا ہے کہ نہ تو اس طرح کی کسی چیز کا اہتمام کیا اور نہ ایسا کرنے ہی کا کہا، اور اگر حدود کے اندر کچھ ہوتا ہوا دیکھا تو اس پر سختی بھی نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا

۱۵- احمد بن علی بن حجر عسقلانی، **فتح الباري**، كتاب النكاح، باب هل يرجع إذا رأى منكرا في الدعوة، بیروت، دار الدعوۃ، ۱۳۷۹ھ، ج۹، ص۲۴۹

۱۶- **مؤطا الإمام مالک**، باب الطهور للوضوء

۱۷- النور: ۵۸

مزاج مختلف قسم کا نظر آتا ہے؛ انھیں دیکھتے ہی اس طرح کی سرگرمیاں بند ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف فرما تھے، آپ نے باہر شور سا سنا تو دیکھنے کے لیے اٹھ کر باہر تشریف لے گئے، باہر ایک حبشیہ اچھل کود کر اپنا کوئی کھیل پیش کر رہی تھی اور عورتیں اور بچے وغیرہ اس کے گرد تماشائی کے طور پر جمع تھے (یہ بھی ذہن میں رہے کہ عربوں کے ہاں تفریحی سرگرمیوں کے لیے حبشی کافی مشہور تھے اور ان کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں، متعدد روایات سے پتا چلتا ہے کہ عہدِ رسالت میں مدینہ منورہ میں بھی یہ روایت ایک حد تک موجود رہی ہے)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ آؤ دیکھو، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کھیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دکھایا، ابھی یہ کھیل جاری ہی تھا کہ ادھر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا، انھیں دیکھتے ہی سب لوگ تتر بتر ہو گئے۔ اسی طرح کے ایک موقع کے بارے میں صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان حبشیوں کو ۔ جنہیں بنو ارفدہ کہا جاتا تھا ۔ جھڑکا، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أَمْنًا بَنِيْ أرفدة" (اے بنو ارفدہ مطمئن رہو)۔[۱۸] بہ ہر حال حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو انداز اپنایا یہ بھی ایک مزاج تھا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تھا۔ برصغیر کے علما کے ایک حلقے نے کسی وقت میں فاروقی مزاج کو اپنانا زمانے کے حالات کے لیے زیادہ مناسب سمجھا ہو گا۔ لیکن آج اس پر غور ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں، جب کہ ایک طرف تو لوگ اپنے معاملات میں کسی بھی حوالے سے مداخلت کے بارے میں پہلے کے مقابلے میں بہت زیادہ حساس ہیں، اور دوسری طرف دین کی اساسیات ہی سے لوگوں کے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے ان کی طرف توجہ کی اہمیت بڑھ گئی ہے؛ کیا اب بھی وہی فاروقی طرزِ عمل کی اتباع حالات کے زیادہ مناسب ہے یا خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم والا طرزِ عمل؟

۲- فقہی مباحث کا عملی صورتِ حال سے تعلّق

فقہ میں افتا کا شعبہ ہو یا قانون سازی کا، دونوں میں کوئی درست رائے قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ متعلقہ معاملے کے بارے میں عملی صورتِ حال کا علم ہو اور یہ اندازہ ہو کہ اس فتوے یا اس قانون سازی سے متعلقہ عام آدمی کی زندگی پر کیا اثر مرتب ہو گا؟ اگرچہ اصولی طور پر اس بات کو ہر حلقے میں تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن عملی طور پر اس کے اہتمام میں بہتری لانے کی کافی گنجائش موجود ہے۔ روایتی اہلِ افتا سے تو کئی لوگوں کو یہ شکایت

۱۸- **صحيح البخاري**، كتاب الجمعة : باب اذا فاته العيد يصلي ركعتين

رہتی ہی ہے کہ انہیں صرف ایک لگا بندھا فتویٰ جاری کرنے سے غرض ہوتی ہے، سائل اس پر کیسے عمل کرے گا یا عمل کرتے ہوئے اس پر کیا گزرے گی؟ یہ وہ جانے اور اس کا کام! لیکن حقیقت یہ ہے کہ جدید حلقوں سے بھی یہ شکوہ شاید بے جا نہ ہو کہ ان کے ہاں بھی نظریاتی بحثوں کے ساتھ ساتھ عملی صورتِ حال سے واقفیت اور اپنی بحثوں کو اس سے وابستہ کرنے کا کوئی زیادہ اہتمام نظر نہیں آتا۔ اگر جدید و قدیم طرزہاے فکر کے درمیان ہونے والی بحثوں کو دیکھا جائے تو جدید یا غیر روایتی طرزِ فکر رکھنے والوں کے ہاں زیادہ زور اس بات پر نظر آتا ہے کہ دین کی تعبیر و تشریح کے روایتی اندازِ فکر میں کیا کیا خامیاں پائی جاتی ہیں، اور یہ کہ جدید دور میں دین کی تعبیر کے کام کو کیوں اور کس طرح مکمل طور پر از سرِ نو کرنے کی ضرورت ہے؟ اس میں بعض اوقات اسلوبِ بیان ایسا بھی ہو گیا جسے روایتی طبقے نے اپنے اوپر حملہ تصوّر کیا، اور دوسری طرف سے جدید طبقے کے دین کے بارے میں حقِ راے دہی ہی کو چیلنج کر دیا گیا۔ اس طرح ان بحثوں کی وجہ سے ایک تو علمی صلاحیتوں کا بڑا حصہ غیر ضروری مصرف میں خرچ ہو گیا، دوسرے ایک عام آدمی اور اس کی زندگی کے عملی مسائل و مشکلات دونوں کے ہاں خاص جگہ نہ پاسکیں۔ اس کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ ۱۹۵۵ء میں پاکستان کے عائلی قوانین میں ترامیم کے لیے سفارشات پیش کرنے کی غرض سے جو کمیشن بنا تھا، اس کی رپورٹ (جس نے دونوں حلقہ ہاے فکر میں بڑے گرما گرم مباحثے کا دروازہ کھولا تھا) کے دیباچے کو اگر دیکھیں تو اس میں اجتہاد کی ضرورت، اسلام میں قیصریت کی طرح تھیاکریسی یا کسی طبقۂ علما کی فوقیت کی نفی جیسے نظریاتی موضوعات پر تو کئی صفحات موجود ہیں، لیکن مروّجہ عائلی قوانین یا رسم و رواج، جن میں تبدیلی مقصود ہے، ان کے خاندانی زندگیوں بالخصوص خواتین پر کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں، خواتین کو عملاً کہاں کہاں اور کن مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے؛ اس کے بارے میں مذکورہ رپورٹ کے اس دیباچے میں سرسری سے چند پیراگراف ہی ملتے ہیں اور وہ بھی ٹھوس اعداد و شمار کے بجائے تخمینوں اور مفروضوں پر مبنی چند تاثرات ہیں۔ کمیشن عملی صورتِ حال جاننے کے لیے کوئی سروے وغیرہ کرانے کی ضرورت تو کیا محسوس کرتا، حیرت کی بات یہ ہے کہ کمیشن کے جاری کردہ سوال نامے کے جو جوابات اسے موصول ہوئے ان کا جائزہ اعداد و شمار، گراف یا جدول وغیرہ کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی گئی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں فتوے سے متعلق مسائل ہوں یا قانون سازی کے، ان پر بحث کو امرِ واقعہ کے ساتھ مربوط کرنے کی خاطر خواہ کوشش کسی حلقے کی طرف سے نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ دور میں درپیش بہت سے مسائل کے اسلامی حل پر لائبریری ورک تو کافی حد تک دست یاب ہے، لیکن ایسا فیلڈ ورک جو فقہی تحقیق کے مقاصد کے لیے کرایا گیا ہو، لائبریری ورک کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔ اس خلا کو پر کیے بغیر

افتا یا اسلامی قانون سازی میں سے کسی کے بارے میں بھی عوام میں یہ اعتماد پیدا نہیں کیا جاسکتا کہ یہ واقعی ان کے مسائل کا حل ہے۔ اگر صرف خاندانی معاملات ہی پر ایسے سروے، اعداد و شمار اور دیگر رپورٹ دست یاب ہوں جو معاشرے میں موجود صورتِ حال کا صحیح آئینہ ہوں تو فقہی تحقیق میں، خواہ وہ قانون سازی سے متعلق ہو یا افتا سے متعلق، بڑی مثبت تبدیلیاں آسکتی ہیں۔ فیملی کورٹس میں روزانہ نہ معلوم کتنی تعداد میں مقدمات آتے ہیں، ان میں ہر ایک کے پیچھے ایک پوری خاندانی سرگزشت ہوتی ہے جو بسا اوقات اس مواد سے خاصی مختلف ہوتی ہے جو عدالت کے سامنے پیش کیا جارہا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر بڑے دارالافتا میں شاید ہی کوئی دن ایسا گزرتا ہو جس میں کسی خاندانی تنازع کے متعلق سوالات نہ آتے ہوں۔ اگر صرف ان دو جگہوں کو بنیاد بنا کر بھی فیلڈ ورک شروع کیا جائے اور معاشرے کا آئینہ سامنے لانے کی کوشش کی جائے تو ان موضوعات پر تحقیق کے لیے خاصا مددگار مواد جمع ہو سکتا ہے، اور ان سے مراکزِ افتا، فیملی کورٹس اور قانون سازی کرنے والے یا اس میں تعاون کرنے والے اداروں کو درست اور عملی صورتِ حال سے ہم آہنگ اور مسائل کے صحیح حل میں مفید فیصلے کرنے میں سہولت ہو سکتی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے مراکزِ افتا کا عمومی رجحان یہ ہے کہ اگر کسی خاص مسئولہ صورتِ حال میں دلیل کے اعتبار سے تردد ہو جائے کہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں ہوئی تو طلاق واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے، حالاں کہ فقہی قاعدے کی رو سے نکاح کا قائم رہنا راجح ہے، کیوں کہ الیقین لا یزول إلا بیقین مثله کا یہی تقاضا ہے۔ اگر اہلِ افتا کے سامنے اس حوالے سے امرِ واقعہ کے بارے میں تفصیلات موجود ہوں کہ زوجین کے درمیان فرقت کی صورت میں ان دونوں کو کیا نتائج بھگتنا پڑتے ہیں اور خصوصاً ان کے بچوں پر کیا بیتتی ہے، تو شاید اہلِ افتا کا رجحان موجودہ صورتِ حال سے مختلف ہو۔ موجودہ عمومی رجحان یہ ہے کہ جہاں زوجین باہمی طور پر اکٹھے رہنا چاہ رہے ہوں لیکن خاوند سے کسی طرح سے طلاق کے لفظ صادر ہو جائیں یا طلاق کو کسی واقعہ پر معلق کر بیٹھے اور دلیل کے اعتبار سے طلاق ہونے اور نہ ہونے کے دونوں پہلو موجود ہوں تو عموماً طلاق واقع ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن جہاں زوجین ایک دوسرے سے تنگ ہوں (تو خاوند تو طلاق دے کر دوسرے فریق سے بہ آسانی خلاصی حاصل کر سکتا ہے) اس صورت میں عورت اگر علاحدگی چاہتی ہے تو اہلِ افتا کا عمومی رجحان علاحدگی کے حق کو تسلیم نہ کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے ہاں فیملی کورٹس میں زوجین کے درمیان تفریق کے لیے محض خانہ پری قسم کی کارروائی ہوتی ہے اور عملاً صورتِ حال یہ ہے کہ فریقین کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ عورت اگر تفریق کے حصول کے لیے عدالت چلی گئی تو بہ ہر حال اسے تفریق کی ڈگری مل ہی جائے گی؛ عدالت میں جانا محض رسمی کارروائی ہی ہوتی ہے۔ حالاں کہ خود قانون جج کو یہ کہتا ہے کہ وہ باقاعدہ ٹرائل سے پہلے زوجین کے درمیان

مصالحت کی کوشش کرے یا اس کا موقع فراہم کرے،[۱۹] لیکن اس پر عمل کتنی عدالتوں میں ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ اکثر و بیشتر حالات میں زوجین کے درمیان منافرت کی وجوہ وقتی یا ان دونوں کے تعلقات سے باہر کے عوامل کے تحت ہوتی ہیں، مثلاً اس عدمِ مفاہمت کے پیچھے دونوں میں سے کسی کے والدین یا کسی اور فیملی ممبر کا عمل دخل ہوتا ہے؛ اس لیے بیشتر حالات میں ان کے درمیان مفاہمت کے امکانات ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم نے ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَـٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآ﴾[۲۰] (اگر زوجین کے درمیان مقرر کیے گئے دو ثالث ان کے معاملات درست کرنے کا تہیہ کر لیں تو اللہ تعالی ان دونوں میں موافقت پیدا فرما ہی دیں گے) کے ذریعے اسی حقیقت کو بیان فرمایا ہے۔ لیکن عموماً عدالتی کارروائی میں اس طرح کی عملی حقیقتیں نظر انداز ہو جاتی ہیں، اور یہ بات واضح ہونے کے باوجود کہ عملاً ان عائلی عدالتوں پر جو اخراجات اٹھ رہے ہیں وہ محض پیشیاں بھگتنے اور رسمی کارروائیاں کرنے پر اٹھ رہے ہیں۔ اس سلسلے میں کبھی عملی حقائق کا جائزہ لے کر قانون سازی کی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔ پھر اس بات کو محض اتفاق کہا جائے یا کچھ اور کہ ۱۹۷۹ء میں پاکستان میں جب حدود قوانین نافذ ہوئے تو چند ہی سالوں کے عرصے میں ایسے تجزیوں، سرویز اور اعداد و شمار کا سیلاب امڈ آیا جس سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ ان قوانین نے عورتوں کی مشکلات میں اضافہ کیا ہے، جب کہ ایوب خان کے دور میں نافذ ہونے والے عائلی قوانین پر نصف صدی گزر گئی ہے، لیکن اس کے بارے میں ایسے اعداد و شمار اور میدانی تحقیقات عموماً دست یاب نہیں ہیں جن سے پتا چل سکے کہ جس بنتِ حوّا کے نام پر یہ قوانین لاگو کیے گئے یہ اسے کتنا فائدہ پہنچا سکے ہیں؟

حاصل یہ کہ معاشرے کی عملی حقیقتیں کیا ہیں، مثلاً کن کن علاقوں میں کتنے فی صد کم عمری کے نکاح ہو رہے ہیں، ان کے محرکات اور عوامل کیا ہوتے ہیں، ان میں کتنے نکاحوں میں رخصتی تک نوبت پہنچتی ہے اور کتنوں میں رخصتی سے پہلے ہی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں، رخصتی ہو جانے کے بعد ان میں کتنے فیصد نکاح کامیاب ثابت ہوتے ہیں، یا مثلاً ہمارے ہاں عورتیں خلع یا فسخِ نکاح کا دعوی لے کر عدالتوں میں آتی ہیں، اس کی وجوہات عموماً کیا ہوتی ہیں، وکیل کے تیار کیے ہوئے کیس اور حقیقی وجوہات میں کتنی یکسانیت ہوتی ہے، کتنے فیصد مقدمات میں واقعی بیوی اپنے خاوند سے علاحدگی چاہتی ہوتی ہے اور کتنے فیصد کیسوں میں وہ اپنے خاندان کی انا کی بھینٹ چڑھ کر دباؤ کے

۱۹- دی ویسٹ پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء آرٹیکل ۱۰

۲۰- النساء: ۳۵

تحت عدالت میں بیان دے رہی ہوتی ہے، میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد کیا ہوتا ہے اور کیسے کس طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے ۔۔۔ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن کے بارے میں قابلِ اعتماد اعداد وشمار دست یاب نہیں ہیں۔ حالاں کہ آج شماریات کا دور ہے، دنیا بھر میں ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے میدانی تحقیق (field research) اور مصدقہ سروے اور اعداد وشمار ہوتے ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ روایتی علما تو دنیا سے کٹ کر اپنی محدود دنیا میں بند رہنے کے لیے مطعون تھے ہی، جدت پسندی کا دعویٰ کرنے والوں کو بھی اس طرح کے مسائل میں امرِ واقعہ جاننے اور اس کے لیے سائنٹیفک انداز اپنانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ حکومتی وسائل کے ساتھ اسلام پر کام کرنے والے اداروں نے اس طرح کا کام کروانے کی غالباً کبھی ضرروت محسوس نہیں کی، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جدید دینی موضوعات پر ہماری بحثوں اور تحقیقات کی نوعیت نظری زیادہ اور عملی کم ہے، حالاں کہ سائنسی انداز سے سامنے لائے جانے والے حقائق کا نہ تو انکار ممکن ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی ان سے صرفِ نظر کر سکتا ہے۔

خاندانی مسائل کی تو محض مثال دی گئی ہے، وگرنہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق اسلام کے حوالے سے مکتباتی تحقیق (library research) کی پشت پر میدانی تحقیق (field research) کا ہونا انتہائی ضروری ہے۔ یہ کام بڑے بڑے دینی ادارے بھی کر سکتے ہیں جہاں فتوے کے لیے بڑی تعداد میں لوگ رجوع کرتے ہیں؛ اس لیے کہ عام لوگوں کے ساتھ اس ذریعے سے ان کا براہِ راست رابطہ ہوتا ہے، اور سرکاری سطح کے بڑے اداروں مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل، بڑی سرکاری جامعات، بالخصوص انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی اور اس کے ذیلی تحقیقی اداروں کی بھی اس طرح کے کاموں کی بھی طرف توجہ فائدہ مند ثابت ہو سکتی ہے۔

۳۔ فقہی مسائل اور دلائل کا تعلق

کسی زمانے میں فقہ سے مراد عمومی طور پر دانش مندی اور تفقہ فی الدین سے مراد دین کی سمجھ لی جاتی تھی، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فقہ کا اطلاق دین کے عملی اور فرعی احکام پر ہونے لگا۔ البتہ ہر دور میں تفقہ کے لوازم میں سے یہ بات رہی کہ حکمِ شرعی کو اس کی دلیل سے سمجھا جائے، چنانچہ متأخر ادوار میں فقہ کی جو تعریف کی گئی اس میں بھی من أدلتها التفصيلية کی قید موجود ہے۔ درسِ نظامی میں شامل فقہ کی کتابوں میں بھی فقہ کی یہی تعریف پڑھی پڑھائی جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر دلیل محض حکمِ شرعی جاننا فقہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود دینی مدارس سے وابستہ افتا کے حلقوں میں اس بات کی تو گنجائش کسی حد تک تسلیم کی جاتی ہے کہ اگر ایک فقہ

کے مطابق عمل میں لوگوں کو شدید دشواری پیش آرہی ہو تو چاروں فقہوں میں سے کسی اور کے قول پر عمل کر لیا جائے، لیکن مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو دلیل کے نقطۂ نظر سے ترجیح دی جائے، اسے کئی حلقوں میں عموماً اچھا تصوّر نہیں کیا جاتا۔ اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ فقہی موضوعات پر ان حلقوں میں وہ حضرات بات کرتے ہیں جو افتا کے شعبے سے منسلک ہوتے ہیں اور عام طور پر انھوں نے افتا کی باقاعدہ تربیت حاصل کی ہوتی ہے، اور افتا کی اس تربیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ آج کا مفتی درحقیقت مفتی نہیں ہے بلکہ ناقلِ فتویٰ ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہے کہ اس خاص فقہ، مثلاً فقہ حنفی کے اہل الترجیح جسے ترجیح دے گئے ہیں اسے نقل کر دے اور خاص اور متعین صورتِ حال پر اسے منطبق کر دے۔ ایک حد تک یہ طرزِ عمل معقول بلکہ ضروری ہے، اس لیے کہ ہر ایک کو راجح مرجوح کے کام پر لگا دینا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ ویسے بھی جسے اس طرح کے کام سے عملی واسطہ رہا ہو اس کے لیے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ فقہ کی کتب میں سے مسائل کو سمجھ کر کسی خاص صورتِ حال پر منطبق کر لینا بھی کوئی معمولی کام نہیں۔ اتنا کام بھی تجربہ، مشق، سمجھ بوجھ اور بیک وقت فقہ کے مختلف ابواب پر نظر کا تقاضا کرتا ہے۔ اس بات کو سمجھنے میں آسانی کے لیے یہ مثال پیش کی جاسکتی ہے کہ ہمارے ہاں مختلف سطحوں کے جو ڈاکٹر حضرات لوگوں کے علاج معالجے میں مصروف ہیں وہ کسی شعبے کے سپیشلسٹ ہونے کے باوجود عموماً میڈیکل سائنس کے محقق اور دریافت کنندہ نہیں ہوتے، ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس شعبے کے تحقیق کاروں کے نتائجِ تحقیق کو اچھی طرح سمجھا ہوتا ہے، مزید مطالعے کے ذریعے نئے نتائجِ تحقیق کے بارے میں آگاہی حاصل کرتے رہتے ہیں، اور ان نتائجِ تحقیق کو اپنے مریضوں پر ان کے حالات اور اپنی سمجھ بوجھ اور تجربے کے مطابق منطبق کر کے ان کی راہ نمائی کرتے ہیں۔ اس طرح سے میڈیکل پریکٹیشنرز کی اکثریت کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو مفتی بمعنی ناقل کی ہوتی ہے، اور اس کام کو اتنا سادہ انداز میں نہیں لیا جاتا، بلکہ اس کے لیے بھی انھوں نے باقاعدہ اپنے اساتذہ کی نگرانی میں تدریسی ہسپتالوں میں تربیت حاصل کی ہوتی ہے، اور ایسی تربیت یا تجربے کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اگر ایک ڈاکٹر اپنے شعبے میں نئی تحقیقات نہیں کر رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بے کار ہے، جتنا کام وہ انجام دے رہا ہے وہ بھی اہم ہے اور اس کی بھی معاشرے کو ضرورت ہے۔ جتنا کام ایک میڈیکل پریکٹیشنر کا ہے اسی طرح کے کام کی فقہ میں افتا کے عنوان سے تربیت دی جاتی ہے، اور اسی کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ ان کا کام محض نقلِ فتویٰ ہے۔ دینی راہ نمائی کے حوالے سے اتنا کام انجام دینے والوں کی بھی معاشرے کو اسی طرح ضرورت ہے جس طرح صحت کے حوالے سے اسے عام میڈیکل پریکٹیشنرز کی ضرورت ہے۔

لیکن جس طرح یہ کہنا تو درست ہے کہ عام ڈاکٹر کا کام غیر اہم نہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ یہ کام کافی ہے ، بلکہ اس کے ساتھ ایسے لوگوں کی بھی ضرورت ہے جو میڈیکل سائنس میں نئی سے نئی تحقیقات اور انکشافات دنیا کے سامنے لائیں، اسی طرح ناقلانہ طرز کا افتا کا کام اپنی جگہ اہم اور معاشرے کی ضرورت اور خاص قسم کی تربیت کا محتاج ہے ، لیکن اسے کافی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دنیا میں جو نت نئے سوالات پیدا ہو رہے ہیں ، حالات، مقامی یا بین الاقوامی رسم ورواج اور عرف وغیرہ کی تبدیلی سے غور وفکر کے نئے دریچے جو کھل رہے ہیں ان سے عہدہ بر آ ہونے کے لیے ذرا مختلف نوعیت کے کام کی ضرورت ہوتی ہے ۔ جس کام کی تربیت حاصل کی گئی ہے اگر وہ اسی کام پر استعمال ہو تو کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا، لیکن ایک کام کی تربیت دوسرے کام میں استعمال ہونے لگے تو کئی مسائل جنم لیتے ہیں۔ یہاں بھی اسی طرح کی دو غلطیاں عموماً ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ”دلیل پر بحث کرنا ہمارا کام نہیں ہے“ یہ عام میڈیکل پریکٹیشنر کی نوعیت کے کام یعنی افتا بمعنی نقل فتویٰ کی تربیت کا لازمی حصّہ ہے، اسے دوسری نوعیت کے کام یعنی نئے حالات کے پیدا کردہ سوالات کی تحقیق کے کام پر استعمال کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ اس دوسری نوعیت کے کام کے اپنے کچھ تقاضے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تحقیق کا کام دلیل۔ بالخصوص حکم کی علت۔ پر غور کے بغیر ممکن نہیں ہے ، اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا' اصل فقہ یہی ہے؛ اس لیے مفتی بمعنی ناقلِ فتویٰ کے لیے اگر دلیل پر غور ممنوع ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس پابندی کا اطلاق فقہ سے متعلق تمام کاموں اور کاوشوں پر کرنا درست نہیں ہوگا۔ جب کہ عملاً بعض حلقوں میں بسا اوقات ایسا ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی صاحب دوسری نوعیت کے کام میں پہلے قسم کے کام کے ڈسپلن کو اختیار نہیں کرتے اور دلیل کے نقطۂ نظر سے مسئلے پر بات شروع کر دیتے ہیں تو ان کے بارے میں کوئی زیادہ مثبت رائے قائم نہیں کی جاتی، حالاں کہ اس دوسری نوعیت کے کام میں۔ جیسا کہ آگے چل کر عرض کیا جائے گا۔ دلیل کے اعتبار سے بحث ناگزیر ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یہاں یہ ہو جاتی ہے کہ جس کام کو نقلِ محض سمجھ کر اختیار کیا گیا تھا اس کے بارے میں یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ دینی حوالے سے ہونے والے کسی بھی علمی کام کے بارے میں آخری فیصلہ صادر کرنا اس کا منصب ہے، اس لیے کسی فقہی موضوع پر کسی قسم کا علمی اور تحقیقی کام سامنے آنے کی صورت میں اس کام کا دلیل کے ساتھ جائزہ لینے یا دلیل کے ساتھ اختلاف کرنے کی بجائے سب سے پہلے اسے کسی دار الافتا میں لے جایا جاتا ہے۔ اگر وہاں سے اس کام کے غلط یا ”گمراہی“ ہونے کا فتویٰ صادر ہو جائے تو عربی محاورے کے مطابق سمجھا جاتا ہے ”قطعت جهيزة قول كلّ خطيب“، اب بس حرفِ آخر سامنے آگیا ہے، مزید بولنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی؛ گویا جو خود کو ناقلِ محض کہہ رہا تھا وہ جج اور حَکَم بھی بن گیا۔ یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے ایک عام پریکٹس کرنے والا

ڈاکٹر میڈیکل سائنس پر ریسرچ کے کاموں کے بارے میں فیصلے کرنے لگ جائے کہ کس پروجیکٹ کو جاری رہنا چاہیے اور کس کو نہیں۔ یہ بات یہاں فتوے کے بارے میں محض عوامی رویّے کے حوالے سے نہیں کی جارہی کہ وہ فتوے کو کس طرح کن مواقع پر استعمال کرتے اور کس طرح وہ فتوے کو ہر مسئلے کا حل سمجھ کر ہر کام اسی کے ذریعے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، بلکہ بات اس حوالے سے ہے کہ یہ مسئلہ محض عوام کا نہیں، خود اہلِ افتا کی بیدار مغزی اور معاملہ فہمی کا بھی ہے۔

ہمارے عام دینی مدارس میں افتا بمعنی نقل کے کام میں بھی اگرچہ بہتری کی بہت گنجائش موجود ہے، لیکن بہ ہر حال خاصی حد تک یہ کام ہو ضرور رہا ہے۔ جب کہ دوسری نوعیت کا کام زمانے کی ضرورت، سوالات اور چیلنجز کے پیدا ہونے کی رفتار کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اگر کہیں ہوتا بھی ہے تو کسی نہ کسی طرح یہ دوسرا کام پہلے کام ہی کے فریم میں کسا جاتا ہے۔ ہر کام کے کچھ قدرتی اثرات اور تقاضے ہوتے ہیں، مروّجہ افتا کی نوعیت کا کام ذہنی ساخت کو اصول وکلیات کی بجائے جزئیات کی طرف زیادہ مائل کرتا ہے؛ جب کہ دوسری نوعیت کے کام کے لیے عمومی، کلّی اور اصولی ذہن کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ جب اسے پہلے کام کے فریم میں لانے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس کا دم گھٹنے لگتا ہے، اس طرح سے اس کام کی حوصلہ افزائی نہیں ہو پاتی۔ اگر ہمارے دینی مدارس سے وابستہ حلقے اس پہلو کی طرف توجہ دیں تو ان میں موجود بہت سی اعلیٰ ذہانتوں اور اسلامی علمی ذخیرے تک گہرائی کے ساتھ رسائی رکھنے والی صلاحیتوں کو زنگ آلود ہونے سے بچایا جاسکتا ہے اور اس طرح غیر متحرک جوہرِ قابل کی ایک بڑی تعداد کو فقہی ارتقا میں اہم کردار ادا کرنے کا موقع مل سکتا ہے، اور یہ چیز خود دینی مدارس کے ان حلقوں کی افادیت تسلیم کرانے میں بڑی مددگار ثابت ہوسکتی ہے۔ پہلی قسم کی خدمات کا تعلق جس طرح براہِ راست عامۃ الناس سے ہوتا ہے، اس لیے اس میں جس احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے دوسری نوعیت کے کام کے مخاطب چونکہ اہلِ علم و دانش کا مخصوص حلقہ ہی ہوتا ہے، اس لیے اس میں اس قدر محتاط اور حسّاس ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اس میدان میں کام کرنے والوں کو غلطیاں کرکے سیکھنے کے زیادہ مواقع ملنے چاہییں۔

بنیادی طور پر فقہی مسائل کو ہم تین دائروں میں تقسیم کرسکتے ہیں: پہلا دائرہ ان مسائل کا ہے جس کی ایک مسلمان کو اپنی عام دینی زندگی میں ضرورت پیش آتی ہے، لیکن اس کے کوئی قابلِ ذکر اثرات اس خاص عمل سے باہر زندگی پر مرتب نہیں ہوتے، مثلاً نماز میں کون سی غلطی ہو جائے تو سجدۂ سہو کرنا ہوگا، کون سی غلطی کی صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، کن چیزوں سے روزہ ٹوٹتا ہے اور کن سے نہیں ٹوٹتا۔۔۔ اس دائرے میں افتا کا

روایتی طریقِ کار یہ دستور رہنا چاہیے، اس میں ردّ و بدل کی نہ صرف یہ کہ خاص ضرورت نہیں بلکہ ان مسائل کو دوبارہ زیر بحث لانے سے وقت اور صلاحیتوں کا ضیاع ہو گا۔

دوسرا دائرہ وہ ہے جس میں عمل کے گہرے اثرات عمومی زندگی پر بھی پڑتے ہیں، یا ان پر عمل میں خاصی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس دائرے کی مثالوں میں ہم نکاح و طلاق کے کئی مسائل کو ذکر کر سکتے ہیں، فقہ المعاملات، فقہ الجنایات، فقہ الاقلیات، بین الاقوامی تعلقات کے بہت سے مسائل اور وہ بے شمار مسائل اس دائرے میں آسکتے ہیں جو جدید دور کی مختلف سطح کی تبدیلیوں سے متاثر ہوئے ہیں، عبادات کے بعض مسائل خصوصاً سفر سے متعلق بعض مسائل بھی ان میں شامل ہیں۔ اس طرح کے مسائل کے حل میں عام روایتی طرز بہت حد تک ناکافی ہے، اس دائرے میں **عالمگیریہ** اور **شامی** وغیرہ متأخرین کی کتب سے نقلِ محض کے مقابلے میں غور و فکر اور بحث و تحقیق کی زیادہ ضرورت موجود ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا بحث و تحقیق کا مزاج اور اس کے تقاضے عام افتا کے تقاضوں سے مختلف ہوتے ہیں، بحث و تحقیق کی مثال کسی صنعتی ادارے کے ریسرچ یا مینوفیکچرنگ کے شعبے کی سی ہے، اور ہمارے ہاں جس معنی میں افتا بمعنی نقل پایا جاتا ہے اس کی مثال کسی پروڈکٹ کی تیّاری اور کوالٹی چیکنگ وغیرہ کے مراحل سے گزرنے کے بعد عام صارف تک پہنچانے کے عمل کی سی ہے۔

اس دوسرے دائرے کے کام کی نوعیت میں دو پہلو خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں، اس لیے کہ برصغیر میں غالباً یہ دونوں پہلو زیادہ نظر انداز ہوئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس طرح کے کام میں کسی خاص فقہ پر اس طرح سے انحصار ممکن نہیں ہے جس طرح پہلی قسم کے مسائل میں ہوتا ہے۔ اس میں کسی بھی مسئلے کی تحقیق کے لیے بہ حیثیتِ مجموعی پوری فقہِ اسلامی بالخصوص مرکزی دھارے کی چار بڑی فقہوں سے استفادہ کرنا ہو گا۔ دین کے عمومی مزاج اور مقاصد کو مدّ نظر رکھتے ہوئے ایسے راستے تجویز کرنا ہوں گے جن کے ذریعے عالمگیریت کے اس دور کے سیاسی، سماجی، آبادیاتی (demographical)، معاشی اور بین الاقوامی تعلقات وغیرہ کے زمینی حقائق اور تیزی سے پیدا ہوتی ہوئی عملی تبدیلیوں کا ساتھ دیا جا سکے اور یہ واضح ہو سکے کہ اسلامی تعلیمات ہر دور اور ہر علاقے میں قابلِ عمل ہیں۔ اگرچہ کسی مخصوص فقہ (مثلاً برّصغیر میں فقہ حنفی) سے باہر کے اقوال سے استفادہ پہلی نوعیت کے افتا کے کام میں کوئی نئی بات نہیں، مولانا اشرف علی تھانوی (م:۱۹۴۳ء/۱۳۶۲ھ) کی **الحیلة الناجزة** وغیرہ کی شکل میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، لیکن عموماً ان حلقوں میں کسی دوسرے فقہی مذہب کو اختیار کرنے کے لیے بہت سخت شرائط ذکر کی جاتی ہیں۔ جب کہ دوسرے دائرے کے کام میں شرائط کے اس فریم سے باہر نکلنا ہو گا یا اسے وسیع کرنا ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر تقلیدی حلقوں میں بھی یہ بات تسلیم کی گئی ہے۔ اگرچہ

رویّوں میں اس کا اثر بسا اوقات نظر نہیں آتا۔ کہ کسی علاقے میں کسی متعین فقہ کی تقلید کی وجہ یہ نہیں ہے کہ صرف وہ فقہ ہی برحق ہے؛ بلکہ اس کی وجوہات تدبیری نوعیت کی ہیں، مثلاً ایک بنیادی وجہ یہ تھی کہ عالمِ اسلام کے کئی علاقوں میں ایک سے زائد فقہیں دست یاب نہیں تھیں، اس لیے کسی دوسری فقہ پر عمل کرنے کی سبیل موجود نہیں تھی اور ایسا کرنے کی صورت میں خود اس متبادل فقہ کی رو سے بھی سنگین غلطیوں کا خطرہ رہتا تھا۔ اس سلسلے میں پچھلی صدی کے ایک ایسے جید عالم کے دو حوالے پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو تقلیدی فریم سے نکلنے کے معاملے میں کافی محتاط تھے اور تقلیدی اور افتا کے روایتی حلقوں میں ان پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور وہ عالم ہیں مولانا اشرف علی تھانوی۔ مولانا نے اپنے ایک وعظ "**الهدي والمغفرة**" میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور یہ بتلایا ہے کہ جہاں ایک ہی فقہ کی کتب اور علما دست یاب ہوں وہاں اس متعین فقہ کے دائرے ہی میں رہنا ضروری ہے۔ وہ اپنی اس گفتگو کے دوران میں فرماتے ہیں:

> یہ بھی وجہ ہے ہندوستان میں تقلیدِ مذہبِ حنفی کے وجوب کی کہ یہاں رہ کر کسی دوسرے مذہب پر صحیح عمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہندوستان کے اکثر علما حنفی ہیں، اور یہاں کتابیں بھی فقہِ حنفی کی زیادہ ملتی ہیں، اساتذہ بھی اسی فقہ کے میسر ہو سکتے ہیں، دوسرے فقہ کی نہ زیادہ کتابیں یہاں موجود ہیں، نہ ان کے پڑھانے والے میسر آسکتے ہیں، تو عمل کی کیا صورت ہو؟ (۲۱)

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ بات مولانا تھانوی ہی کے ایک فیض یافتہ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے انھی کی سرپرستی میں لکھی جانے والی کتاب **إعلاء السنن** کے فقہی مقدمے میں لکھی ہے۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے پہلے تو مختلف فقہوں کے مقلدین کے اس دعوے اور دلائل کو ذکر کیا ہے کہ ان کے بقول ان کے امام کی فقہ سب سے افضل ہے۔ یہ باتیں نقل کرنے کے بعد مولانا نے بڑی وضاحت کے ساتھ ان کی تردید کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ بذاتِ خود کسی امام کی فقہ کو دوسرے امام کی فقہ پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے، اسی سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

والحق أن الأئمة المقتدى بهم في الدين كلهم على هدي مستقيم، فأيّ مذهب من مذاهبهم كان شائعا في بلد من البلاد وفي العلماء به كثرة، يجب على العامي اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا في بلده ولا في العلماء به كثرة؛ لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام في جميع

۲۱- مولانا اشرف علی تھانوی، **مواعظِ اشرفیہ**، مکتبہ تھانوی، کراچی، ج۶، ص ۵۰

الأحكام والحال هذه فافهم؛ فإن الحق لايتجاوز عنه إن شاء الله تعالى ، ولو شاعت المذاهب كلها في بلد من البلاد واشتهرت ، وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير، جاز للعامي تقليد أي مذهب من المذاهب شاء، وكلها في حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين، ويستفتي من شاء من علماء المذاهب ، هذا مرة وذلک أخرى ، كما كان عليه السلف الصالح رضي الله عنهم ، بشرط أن لا يلفّق بين مذهبين في عمل واحد ، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلک من التلهي وهو حرام بالنصوص.[۲۲]

صحیح بات یہ ہے کہ جن ائمہ کی بھی اقتدا کی جاتی ہے وہ سارے کے سارے سیدھے راستے پر ہیں، لہٰذا ان کے مذاہب میں سے جس کا مذہب بھی کسی علاقے میں مروّج ہو اور وہاں اس مذہب کے جاننے والوں کی کثرت ہو تو عامی پر اس مذہب کی اتباع واجب ہے، اور اس کے لیے ایسے امام کی تقلید درست نہیں ہے جس کا مذہب وہاں عام نہ ہو اور اس مذہب کے جاننے والے کثرت سے موجود نہ ہوں؛ اس لیے کہ ایسی حالت میں تمام احکام میں اس امام کے مذہب کو جاننا انتہائی دشوار ہو گا۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو، اس لیے کہ ان شاء اللہ حق اس سے متجاوز نہیں ہو گا۔ اور اگر کسی علاقے میں تمام مذاہب رائج اور مشہور ہوں اور ہر مذہب کے جاننے والے علما بھی وہاں کثیر تعداد میں موجود ہوں تو عامی کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ ان مذاہب میں سے جس مذہب کی چاہے تقلید کر لے، اور یہ سارے مذاہب اس کے حق میں برابر ہیں، اور اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ کسی متعین مذہب کو اختیار نہ کرے، بلکہ مختلف مذاہب کے علما میں سے جس سے چاہے مسئلہ دریافت کر لے، کبھی اِس سے، کبھی اُس سے، جیسا کہ سلفِ صالحین کا طریقہ تھا، بہ شرطے کہ ایک ہی عمل میں دو مذہبوں کے درمیان تلفیق نہ کرے اور اپنی خواہشات کی پیروی کی خاطر رخصتوں کا متلاشی نہ بنے، اس لیے کہ یہ دین کو کھلونا بنانا ہے، جو نصوص کی رو سے ناجائز ہے۔

ان دو عبارتوں سے خصوصاً موٴخر الذکر عبارت میں تقلیدِ شخصی کے حوالے سے تین ایسی باتیں واضح ہو رہی ہیں جن سے عموماً روایتی حلقوں میں سہوِ نظر ہو جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ متعین مذہب کی پابندی کی جو صورت ان عبارتوں سے واضح ہو رہی ہے یہ تقریباً وہی صورتِ حال ہے جو قرونِ اولیٰ میں بھی در پیش تھی کہ ہر علاقے میں کچھ صحابہ نے جا کر خاص فقہی منہج اور طرزِ عمل کی بنیاد رکھی تھی اور وہی طرزِ عمل وہاں رائج ہو گیا تھا۔ جس طرح آج مختلف مذاہب مختلف فقہا کی شخصیتوں کے حوالے سے پہچانے جاتے ہیں اسی طرح اس زمانے میں علاقوں کے اعتبار سے پہچانے جاتے تھے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو جب سب لوگوں کو ایک مذہب پر مجتمع کرنے کی تجویز دی گئی تو انھوں نے اس تجویز کو رد کر دیا اور اسی کے ساتھ انھوں نے تمام علاقوں میں یہ مراسلہ بھجوایا کہ ہر

۲۲- کیرانوی، حبیب احمد، مقدمة إعلاء السنن (قواعد في علوم الفقه)، کراچی، ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، ص ۲۲۴

علاقے میں وہیں کے فقہا کے مذہب پر عمل کیا جائے،[۲۳] درحقیقت اس مراسلے کے ذریعے ایک طرف تو یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ تمام فقہا کے مذاہب برحق ہیں، دوسرے ہر علاقے میں دست یاب مذہب پر عمل کا کہا گیا تھا۔ گویا کسی کے لیے کسی مذہب کی وجہِ ترجیح یہ ہے کہ وہ اسے عمل کے لیے آسانی سے دست یاب ہے اور اس کی تفصیلات اور عمومی مزاج سے آگاہی آسان ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا کو نافذ کرنے کی تجویز کو رد کرنے کی جو وجوہات بیان کی تھیں وہ بھی اس سے ملتی جلتی تھیں۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اس دائرے سے کسی مضبوط دلیل ہی کی بنیاد پر نکلنا پسند کیا ہے، جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی منہج سے واضح ہے کہ انھوں نے بنیادی طور پر اپنے علاقے کے مشائخ کے اقوال کو لیا ہے۔ امام محمد **موطا** اور اپنی دیگر تصانیف میں یہ بتانے کا اہتمام کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے علاقے کے فقہا کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ تاہم جہاں انھیں دوسرے علاقوں کے فقہا کے قول میں وزن نظر آیا تو اسے قبول کرنے میں بھی انھوں نے کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی؛ گویا کسی متعین مذہب کو اختیار کرنے کا تعلق بنیادی طور پر دوسرے مذہب کی عدمِ دست یابی کے ساتھ ہے۔

دوسری بات جو اس عبارت سے واضح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں ایک سے زائد مذہب مروّج اور بہ آسانی دست یاب ہوں اور کسی مذہب پر عمل کرنے میں اس مذہب سے لاعلمی کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، وہاں کسی متعین مذہب کو اختیار کرنا ضروری نہیں ہے۔ صرف یہ ضروری ہے کہ ایک عمل اور مسئلے میں ناجائز تلفیق کا مرتکب نہ ہو، اور خواہشات کی پیروی میں دین کو کھلونا نہ بنالے۔

تیسری اہم بات جو یہاں کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اتباعِ ہویٰ کا مرتکب ہو رہا ہے یا نہیں؛ اس کا فیصلہ بھی وہ خود ہی کر سکتا ہے۔ اصل میں اگلی صدیوں میں جب فقہی مذاہب خاص خاص علاقوں کے دائرے سے باہر نکلے اور ایک ایک علاقے میں کئی کئی فقہی مذاہب تک رسائی پہلے کے مقابلے میں زیادہ آسان ہوئی تو اسی دور میں یا اس سے ذرا بعد کے دور میں یہ سوال اٹھا کہ اگر یہ اجازت دے دی جائے کہ اپنی مرضی سے کسی بھی فقیہ کے قول پر عمل کر لیا جائے تو اتباعِ ہویٰ کا راستہ کھلے گا۔ اس راستے کو بند کرنے کے لیے خاص مذہب کے اختیار کرنے کی دوبارہ تلقین کی گئی۔ ابتدائی دور کی تلقین کی جو وجہ بیان کی گئی تھی، یعنی دیگر مذاہب کی عدمِ دست یابی، وہ کئی علاقوں میں کافی حد تک ختم ہو چکی تھی۔ اب اتباعِ ہویٰ کے خدشے کے پیشِ نظر بعض حضرات کو اسی طرح کی

۲۳- **سنن الدارمي**، المقدمة، باب اختلاف الفقهاء

تلقین کی ضرورت پیش آئی۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ہر دور میں یہ رجحان بھی موجود رہا ہے کہ اتباعِ ہویٰ سے بچنے کا ہر شخص خود اہتمام کر سکتا ہے، یہ اس کے ضمیر کا مسئلہ ہے، متعین مذہب کو اختیار کرنے کی پابندی صرف پہلی وجہ سے ہونی چاہیے، یعنی متبادل مذہب کی عدم دست یابی۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے مذکورہ عبارت میں اسی دوسرے نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہوئے اتباعِ ہویٰ ہونے یا نہ ہونے کو خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دیا ہے۔ یہ بات معروف ہے کہ **إعلاء السنن**، جس کے مقدمے کی یہ عبارت ہے، مولانا اشرف علی تھانوی کی سرپرستی میں لکھی گئی ہے، اور وقتِ تالیف سے اب تک متعدد مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔ بیشتر طباعتیں مولانا تھانویؒ کے حلقے کے علما کی نگرانی میں ہوئی ہیں؛ اس کے باوجود مولانا کیرانوی کی اس بات سے نہ تو اختلاف کیا گیا اور نہ ہی کسی نے توضیحی نوٹ لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔ اس سے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ یہ رائے -جو بذاتِ خود بھی معقول معلوم ہوتی ہے- کوئی شاذ رائے نہیں ہے۔

لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا، عملاً یہ پہلو اہلِ افتا سے نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ دی جا سکتی ہے کہ رمضان المبارک میں برّ صغیر سے بے شمار لوگ حرمین شریفین کی حاضری دیتے ہیں، جن کی اکثریت حنفی ہوتی ہے، وہاں کے ائمہ وتر دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، یعنی دو رکعتوں پر سلام پھیر کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوا جاتا ہے۔ جب کہ فقہِ حنفی کے مطابق اس طرح وتر کی نماز ادا نہیں ہوتی۔ اب یہ سوال اٹھا کہ حنفی حضرات وہاں کے ائمہ کے پیچھے وتر ادا کریں یا نہ کریں، اور کیا اس طرح سے ان کی وتر کی نماز ادا ہو جائے گی؟ اس سوال کے جواب میں پاکستان کے بڑے بڑے حنفی مراکزِ افتا سمیت اکثر و بیشتر کا فتویٰ یہی ہے کہ حنفی حضرات کو ان ائمہ کے پیچھے وتر کی نماز ادا نہیں کرنی چاہیے۔ اس کی بنیاد اس مسئلے کو بنایا گیا ہے کہ اگر امام کی نماز ایسی ہو جو امام کے مذہب کے مطابق تو درست ہو لیکن مقتدی کے مذہب کے مطابق درست نہ ہو تو مقتدی کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ فقہِ حنفی کے علاوہ دیگر فقہی مذاہب میں بھی ملتا ہے۔ لیکن اول تو اس مسئلے میں بعض بڑے حنفی فقہا کی ایک دوسری رائے بھی موجود ہے، وہ یہ کہ اس میں امام کی رائے کا اعتبار ہے، لہٰذا اگر امام کی رائے کے مطابق نماز ہو گئی تو مقتدی کی نماز بھی ہو جائے گی اگرچہ امام کا عمل مقتدی کی رائے کے مطابق مفسدِ صلوۃ ہی کیوں نہ ہو؛ چنانچہ حنفیہ میں سے ابو بکر جصاص، صاحبِ ہدایہ کے شاگرد سراج الدین، علامہ محمد انور شاہ کشمیری اور شیخ الہند مولانا محمود حسن جیسے کئی حضرات کی یہی رائے تھی کہ امام مقتدی کے مذہب کی رعایت نہ بھی کرے اور امام کا عمل مقتدی کے مذہب کے خلاف ہو تب بھی اقتدا درست ہو گی۔ علامہ محمد انور شاہ کشمیری نے **فيض الباري** میں تفصیل

سے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے، اور بعض فقہاے حنفیہ کا یہ نقطۂ نظر بھی نقل کیا ہے کہ ایسی صورت میں اقتدا صحیح نہ ہونے کی بات صرف متاخرین کے ہاں ملتی ہے، متقدمین کے ہاں ایک دوسرے کے پیچھے بہ کثرت نماز پڑھنے کے باوجود یہ سوال زیرِ بحث ہی نہیں آیا۔[۲۴] تاہم یہاں اصل مسئلہ یہ نہیں ہے، اس لیے کہ جو حنفی وہاں وتر پڑھ رہا ہو گا اس کے ذہن میں یہ نہیں ہو گا کہ میں فقہِ حنفی کے مطابق وتر پڑھ رہا ہوں، بلکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتوں پر سلام بھی پھرنا ہے اور قنوت بھی رکوع کے بعد ہو گا؛ اس لیے وہ درحقیقت ان دو مسئلوں میں فقہِ حنفی پر عمل ہی نہیں کر رہا، بلکہ دوسری فقہ پر عمل کر رہا ہے، اور اس موقع پر اس کے حق میں دوسرے فقہی مذہب پر عمل کے عدمِ جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں؛ اس لیے کہ نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ متبادل فقہ کا عالم اسے دست یاب نہیں؛ کیوں کہ یہاں تو اس فقہ کا عالم خود نماز پڑھا رہا ہے، مقتدی نے تو اس کے پیچھے وہی کچھ کرتے چلے جانا ہے، اور نہ اتباعِ ہویٰ والی وجہ موجود ہے؛ اس لیے کہ دو رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھنے سے اس کا کوئی ذاتی مفاد وابستہ نہیں ہے، اس کا منشا ایک تو با جماعت وتر پڑھنا ہے، دوسرے حرم شریف کی اتنی بڑی جماعت میں شرکت کی سعادت حاصل کرنا ہے، اور سب سے بڑھ کر اتنی طویل اور خشوع و خضوع اور لاکھوں آمین والی قنوت کی دعا میں شریک ہونا ہے؛ ان مقاصد میں سے کسی کو بھی اتباعِ ہویٰ نہیں کہا جا سکتا۔ ایسے میں یہ کیوں نہ کہہ دیا جائے کہ وہ یہ نیت کر لے کہ ان مسئلوں میں مَیں امام احمد کے مذہب عمل کر رہا ہوں، اصل مسئلہ جو کہ امام اور مقتدی کی رائے میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا تھا، وہ ان مسئلوں میں ان وتروں کی حد تک باقی ہی نہیں رہا۔

مذکورہ بحث اس سلسلۂ کلام کی مناسبت سے یہاں آ گئی کہ دوسرے دائرے کے اندر جس نوعیت کے کام کی ضرورت ہے اس کا ایک اہم قابلِ توجہ پہلو تو یہ ہے کہ اس میں دوسرے فقہی مذاہب سے استفادے میں توسع کی ضرورت ہے، اس لیے کہ کسی متعین فقہ کی پابندی کی ایک بڑی وجہ دوسرے مذہب کی عدمِ دست یابی تھی، دوسرے دائرے میں تحقیقی کام کرنے والے کے لیے یہ عدمِ دست یابی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے؛ کیوں کہ بطور محقق اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے نقطہ ہاے نظر کو جاننے کے لیے تمام ممکنہ وسائل بروے کار لائے اور مقصد چوں کہ اپنی کسی ذاتی خواہش کو پورا کرنا نہیں ہے بلکہ امت اور معاشرے کے افراد کا بھلا سوچنا ہے، اس لیے اسے اتباعِ ہویٰ نہیں کہا جا سکتا۔ اس طریقے سے اگر سہولتیں بھی سوچی جاتی ہیں تو وہ چونکہ اپنی ذات کے لیے نہیں

۲۴- محمد انور شاہ کشمیری، **فيض الباري شرح صحيح البخاري** ، كتاب الغسل : باب مسح اليد بالتراب، بیروت، دار المعرفة، ج۱، ص۳۵۱

بلکہ امت اور مسلمانوں کے کسی معاشرے کے لیے ہیں، اس لیے امید ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی اس دعا میں داخل ہوں گی "اَللّٰھُمَّ مَن رَّفَقَ بِأُمَّتِي فَارفُق بِهِ، وَمَن شَقَّ عَلَيهِم فَشُقَّ عَلَيه"[۲۵]، یعنی اے اللہ جو میری امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے آپ اس کے ساتھ نرمی کیجیے اور جو ان کے ساتھ سختی کا برتاؤ کرے آپ بھی اس کے ساتھ سختی برتیے۔

اس کام کا دوسرا اہم پہلو مسئلے کو دلیل کے نقطۂ نظر سے دیکھنا ہے۔ برّصغیر کے بعض حلقوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ائمہ مجتہدین سے منقول مسائل بلکہ متأخرین کی تصریحات میں دلیل کے اعتبار سے بحث کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ان مسائل میں دلیل کے اعتبار سے بات کرنا ان میں محاکمہ کرنے کے مترادف ہے، اور اس کے لیے ضروری ہے کہ محاکمہ کرنے والا شخص ان ائمہ سے بڑھ کر ہو، یا کم از کم ان کے برابر کے درجے کا ہو؛ لیکن یہ بات اصول کے درجے میں مان بھی لی جائے تب بھی اس وقت منطبق ہوتی ہے جب دلیل کے حوالے سے بحث کرنے کا مقصد محض محاکمہ اور ان فقہا کے اقوال میں سے خطا اور صواب کی تعیین کرنا ہو؛ جب کہ دلیل پر بحث کا محض یہ مقصد نہیں ہوتا، بلکہ دلیل پر بحث کرنے کا ایک فائدہ تو یہ ہوتا ہے کہ اس سے زیرِ بحث مسئلے میں فقہا کے مدارک اور ان کے مزاج و منشا کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، دوسرے اس طرح سے مسئلے سے متعلق تمام نصوص اور ان پر روایت و درایت کے نقطۂ نظر سے کی گئی بحثیں سامنے آجاتی ہیں، جس سے مسئلے کے تمام پہلو اور اس کی مکمل تصویر سامنے آکر اس معاملے میں شریعت کا مزاج سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ کسی منزل من اللہ نص کی یہ خصوصیت کہ اس میں زمان و مکان کے احاطے کی صلاحیت ہو اور اس میں ہر طرح کے حالات کی رعایت ہو، یہ خصوصیت کسی اور نص میں تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ اگرچہ قرآن وسنت کی نصوص کو بھی فقہا بسا اوقات مخصوص ماحول کے تناظر میں دیکھتے اور اسی کے مطابق ان کا مفہوم اخذ کرتے ہیں؛ کسی امتی کی نص تو لازماً مخصوص ماحول اور حالات کی اسیر ہو گی۔ فقہا جو کچھ لکھتے ہیں اس سے مخصوص سماجی، سیاسی اور معاشی حالات کو الگ نہیں کیا جاسکتا؛ اس لیے اسے اسی تناظر میں دیکھنا ضروری ہوتا ہے، وگرنہ خود ان فقہا کی منشا سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر فقہِ حنفی میں متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں خاوند کی غلطی کی سزا کے طور پر اس کی طرف سے دی گئی طلاقوں کو نافذ قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ اصول کے لحاظ سے

۲۵- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق: شعیب ارنؤوط وغیرہ، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، طبع اول ۱۴۱۲ھ، حدیث نمبر ۲۴۳۳۷

وہ طلاق نہیں بنتی۔ مثلاً نشے کی حالت میں طلاق دی گئی ہو، اور اس نشے میں خاوند کا کوئی عذر نہ ہو تو اکثر حنفیہ کی تصریح کے مطابق طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ نشہ خاوند کی غلطی سے تھا، اس کی اس غلطی بلکہ گناہ کا اسے یہ فائدہ نہیں ملنا چاہیے کہ وہ اپنی زبان سے نکالے ہوئے طلاق کے الفاظ کے اثر سے بچ جائے، بلکہ اسے اس نشے کی سزا اس شکل میں ملنی چاہیے کہ اس کی زبان سے نکلے ہوئے طلاق کے الفاظ کو موثر مانتے ہوئے طلاق کو نافذ قرار دیا جائے۔ مشائخِ حنفیہ کی اس دلیل سے خود معلوم ہو رہا ہے کہ وہ ایک ایسے ماحول میں بات کر رہے ہیں جس میں طلاق نافذ ہونا خاوند کے نقصان میں جاتا ہے، عورت کے لیے نہ صرف یہ کہ اس میں نقصان کی کوئی بات نہیں بلکہ بعض عبارات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ بات عورت کے مفاد میں جاتی ہے۔ عرب معاشرے میں بھی یہ صورتِ حال موجود تھی اور کافی حد تک، غالباً اب بھی ہے کہ ایک طرف تو اس نے پہلے خاوند سے بھاری بھر کم مہر وصول کیا ہوتا تھا، پھر طلاق کے بعد بھی اسے مناسب مہر کے ساتھ بہ آسانی رشتہ مل جاتا تھا، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں قریش کی ایک خاتون فاطمہ بنت قیسؓ کو، جو تیز مزاج بھی تھیں، جب اپنے خاوند کی طرف سے طلاق ہوئی تو عدت ختم ہوتے ہی تین رشتے ان کے لیے موجود تھے۔ دو نے خود ان سے کسی طرح رابطہ کیا تھا اور ایک کی تجویز خود نبی کریم ﷺ کے ذہن میں تھی، جب کہ آج برّصغیر کے سماجی ماحول میں یہ صورتِ حال نہیں ہے؛ یہاں طلاق یا فرقت کے نتائج بد عموماً سب سے زیادہ عورت اور اس کے بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں۔ طلاق ہونا تو بڑی بات ہے، محض منگنی ٹوٹ جانا بعض اوقات اس کے لیے اتنا بڑا دھبّا بن جاتا ہے کہ اس کے لیے دوسرا رشتہ تلاش کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں طلاق نافذ کرنا صرف نشہ کرنے والے مرد ہی کو سزا نہیں ہے بلکہ بے قصور عورت کو بھی اس کی سزا سہنا پڑتی ہے۔ ایسی صورت میں، جب کہ معلوم ہے کہ فقہا کی بات کے پیچھے مخصوص حالات ہیں، بدلے ہوئے حالات میں اس بات کو لاگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس معاملے میں شریعت کے اصل مزاج کو دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے لیے جہاں دیگر فقہا کے اقوال کو مدّ نظر رکھنا ہو گا، وہاں اس مسئلے کے شرعی دلائل کو، خواہ وہ روایت سے تعلق رکھتے ہوں یا درایت سے، نظر انداز کرنا بھی درست نہیں ہو گا۔ مثلاً طلاق کے مذکورہ مسئلے میں یہ دیکھنا ہو گا کہ کیا خاوند کو سزا دینے کے علاوہ بھی اس حالت میں طلاق نافذ کرنے کی کوئی اور وجہ موجود ہے، اور اصل قاعدے کے لحاظ سے کیا اس شخص کی ذہنی حالت کو اس قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی طلاق معتبر اور نافذ ہو؟ اس کا جواب ہمیں نفی میں ملتا ہے؛ اس لیے کہ اسی طرح کی نشے کی کیفیت ہو لیکن اس میں خاوند کا کوئی عذر موجود ہو، مثلاً نشے والی وہ چیز اس نے غلطی سے استعمال

کی ہو تو اس حالت میں اس کی دی گئی طلاق نافذ نہیں سمجھی جاتی، اس سے معلوم ہوا کہ اصولی طور وہ اپنی ذہنی کیفیت کے لحاظ سے اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طلاق کو معتبر سمجھا جائے۔

در اصل ہوتا یہ ہے کہ فقہا ایک بات ذکر فرماتے ہیں، پھر اس پر مختلف تفریعات قائم کرتے ہیں، پھر ان تمام تفریعات کو جمع کرنے کے لیے کوئی ضابطہ ذکر کرتے ہیں، پھر اس ضابطے سے مزید کچھ نتائج اخذ کرتے ہیں۔ ان کاوشوں کی قدر وقیمت اور افادیت کا کلی طور پر انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن بعض اوقات اس تفریع در تفریع میں بات اتنی دور نکل جاتی ہے کہ شریعت کا اصل منشا اور مقصود کہیں بہت پیچھے رہ جاتا ہے، اور یہ عبارات اس طرح سے بذاتِ خود مقصود بن جاتی ہیں کہ ساری ذہانتوں کا مصرف یہی رہ جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات تو ان عبارات کے بارے میں 'ظاہریہ' والا رویّہ سامنے آتا ہے۔ اس طرح سے بعض حضرات، فقہی عبارات کے اہل الظاہر بن جاتے ہیں کہ ان کے ہاں نصوص کے بارے میں ظاہریہ والا طرزِ عمل پسندیدہ نہیں ہے۔ دوسرے دائرے کے جس نوعیت کے کام کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اس کے لیے دوبارہ پیچھے کی طرف لوٹنا ضروری ہوتا ہے؛ اس کے لیے ایک تو اوّلین دور کے فقہا کی طرف رجوع کرنا ہوگا، دوسرے نصوص اور دیگر شرعی دلائل کو بھی مدِ نظر رکھنا ہوگا۔

اوپر جس طرح کی صورتِ حال کا ذکر آیا ہے اس کی مثالیں تو بے شمار ہو سکتی ہیں، یہاں ایک مثال ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات تو دینی علوم کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اسلام نے جس طرح بیع کی اجازت دی ہے اسی طرح عقدِ اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، یعنی جس طرح یہ جائز ہے کہ معاوضہ دے کر کوئی چیز کسی سے حاصل کرلی جائے اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ معاوضہ دے کر کسی کی خدمات یا حق استعمال (منافع) کو حاصل کرلیا جائے۔ کونسی چیز کتنا معاوضہ دے کر حاصل کرنی ہے؛ اگر حلت وحرمت کا مسئلہ درپیش نہ ہو تو یہ فیصلہ کرنا بنیادی طور پر عقد کرنے والوں کا کام ہے۔ معاوضہ دینے والا خود بہتر فیصلہ کرسکتا ہے کہ یہ چیز اتنا معاوضہ دے کر مجھے حاصل کرنی چاہیے یا نہیں۔ یہی اصول خدمات اور منافع (اشیا استعمال کرنے کا حق) کے بارے میں ہونا چاہیے، لیکن بعض مشائخِ حنفیہ نے یہ بات کہہ دی اور ممکن ہے انھوں نے محض نکتے کے درجے میں کہی ہو[۲۶] کہ

۲۶- بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں یہ بات اس سیاق میں کہی گئی ہو کہ دین کا مدار محض عقل پر نہیں ہے، نہ حنفیہ ہی محض عقل پر احکام کا مدار رکھتے ہیں، اگر ایسا ہوتا تو اجارہ ناجائز ہوتا؛ اس لیے محض عقلی دلیل کا مقتضا یہ ہے کہ منافع کا چونکہ فی الحال وجود نہیں ہے اس لیے منافع کی بیع ناجائز ہونی چاہیے، لیکن چونکہ حنفیہ نص کو اصل بنیاد بناتے ہیں اس لئے نص کی وجہ سے حنفیہ نے اسے جائز قرار دیا۔ ہو سکتا ہے کہ اجارہ کو خلافِ قیاس اس معنی میں قرار دیا گیا ہو، لیکن بعد میں خلافِ قیاس ہونے کا مطلب یہ سمجھ لیا گیا کہ شریعت کا اصل منشا ہی یہ ہے کہ اجارہ نہیں ہونا چاہیے، جہاں ہو گا وہ ایک بہ درجۂ مجبوری استثنائی شکل ہو گی۔

اجارہ ایسا عقد ہے جو خلافِ قیاس ہے، اس بات کو سرخسی نے "زعم بعض مشايخنا" کہہ کر نقل کیا ہے، اور اس نقطۂ نظر کو وضاحت اور دلیل کے ساتھ نقل کرنے کے بعد کہا ہے " وهذا عندي ليس بقوي "، اس کے بعد مدلل طریقے سے اس بات کو رد بھی کیا ہے[۲۷] (ابن قیم نے بھی **إعلام الموقّعين** میں اس نقطۂ نظر کی تردید میں تفصیل سے لکھا ہے)[۲۸]۔ لیکن اس کے باوجود یہ بات متاخرین میں رواج پا گئی اور اس کے ساتھ یہ اصول ملا لیا گیا کہ جس چیز کو خلافِ قاعدہ نص کی وجہ سے اختیار کیا گیا ہو اس کی محدود دائرے ہی میں اجازت دی جاتی ہے، لہذا بیع کے بارے میں تو یہ اصول ہے کہ اگر کوئی چیز شرعاً اور نصاً ناجائز اور ناقابلِ بیع نہیں ہے تو کس چیز کی بیع جائز ہے کس کی ناجائز؟ ہر ہر چیز کے بارے میں جزوی طور پر بتانا یہ فقہ کا کام نہیں ہے، یہ فیصلہ کرنا خود عاقدین کا کام ہے، لیکن اجارے کے بارے میں مذکورہ دو اصولوں کو ملا کر یہ طے کر لیا گیا کہ ہر ہر اجارے میں یہ طے کرنا کہ یہ درست ہے یا نہیں؟ اس کا فیصلہ فقہ کرے گی؛ کیوں کہ اصل ضابطے کی رو سے تو اجارہ ویسے ہی جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، لہذا اب ہر اجارے میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہاں اس اصل ضابطے سے روگردانی یا اس سے استثنا کی وجہ پیدا ہوئی ہے یا نہیں۔ ایک مرتبہ یہ رخ اختیار کرنے کے بعد متاخرین کے ہاں متعدد اجارات کو محض اس بنیاد پر فاسد یا ناجائز قرار دے دیا گیا کہ وہ اس مذکورہ فریم میں نہیں آتے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے کپڑے دھوئے ہیں، اسے کوئی ایسی موزوں جگہ نہیں مل رہی جہاں انہیں وہ سوکھنے کے لیے ڈالے، وہاں اسے کسی کا مملوکہ درخت نظر آتا ہے جس پر کپڑوں کو ڈال کر وہ سکھا سکتا ہے، لیکن درخت کا مالک بغیر معاوضے کے درخت کی یہ سہولت حاصل کرنے کی اسے اجازت نہیں دیتا۔ اگر یہ کپڑا دھونے والا معاوضہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتا اور معاوضہ دے کر درخت کی یہ سہولت حاصل کر لیتا ہے تو متاخرین کے ہاں اسے ایک فاسد اجارہ شمار کیا گیا ہے۔ یہ وجہ نہیں کہ درخت کا اس مقصد کے لیے استعمال ناجائز ہے، یہ وجہ بھی نہیں کہ درخت کے مالک نے مفت درخت کو استعمال کرنے کی اجازت نہ دے کر بخل کا ارتکاب کیا ہے۔ اگر وجہ یہ ہوتی تو اسے اجاراتِ فاسدہ کی بجائے اجاراتِ مکروہہ میں شمار کیا جاتا۔ وجہ یہ ہے کہ لوگ اس طرح کا اجارہ عموماً کرتے نہیں ہیں اس لیے تعامل اور حاجتِ عامہ کا تحقق نہیں ہوا، اس لیے

۲۷- دیکھیے: شمس الائمہ امام سرخسی، المبسوط، بیروت، دار المعرفہ، ۱۴۱۴ھ، ۱۹۹۳ء، ج ۱۵، ص ۷۴

۲۸- دیکھیے: ابن قیم جوزیہ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام ابراہیم: بیروت، دار الکتب العلمیہ، ط ۱، ۱۴۱۱ھ۔ ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۳ و ما بعد

اس کی اجازت نہیں۔ اسی طرح سے مطالعے کے لیے کتاب کے اجارے کو بھی فاسد قرار دیا گیا ہے؛ اصل وجہ وہی ہے کہ یہ سمجھ لیا گیا کہ اجارہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ممنوعہ عقد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل نئی چیز بنا کر بیچنے کے لیے پیش کر دے تو اسے اس انداز سے ناجائز یا فاسد نہیں کہا جاتا، جب کہ اگر کوئی شخص نئی نوعیت کا اجارہ کر رہا ہے تو متاخرین کے اس طرزِ فکر کے مطابق ناجائز قرار پاتا ہے۔ آج کل مختلف خدمات اور سہولتوں کی معاوضے کے ساتھ فراہمی کی نت نئی شکلیں آئے دن وجود میں آتی رہتی ہیں، اگر اس اصول کو استعمال کیا جائے تو کسی نئی قسم کی سروس کے جواز کے لیے اس کا عام اور متعارف ہونا ضروری قرار پائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کے جواز کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے کچھ عرصہ کچھ لوگ اسے ناجائز ہونے کی حالت میں کریں اس کے بعد وہ حدودِ جواز میں داخل ہوگی، یا یہ کہ نئی قسم کی سہولتیں اور سروسز وہ لوگ ایجاد نہیں کر سکیں گے جو شرعی احکام پر عمل کرنا چاہتے ہوں۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ پیچھے کی طرف جا کر یہ دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں کہ نصوص، آثار اور متقدمینِ فقہا کے ہاں اجارے کے بارے میں اس طرح کا کوئی اصول ملتا بھی ہے یا نہیں، اور یہ کہ دلیل اور شریعت کے اصل منشا کے اعتبار سے اس اصول میں کتنا وزن ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ مسائل کو دلیل کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے تو اس کا مقصد اسی طرح کی صورتِ حال سے نکلنا ہے۔

اسی کی ایک اور مثال یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ قاضی کے سامنے کس کی گواہی معتبر ہے اور کس کی نہیں؟ اس کے بارے میں کئی فقہا کے ہاں یہ نظر آتا ہے کہ انھوں نے شہادت کو 'ولایت' کے نظریے کے ساتھ جوڑ دیا اور یہ اصول طے ہو گیا کہ کسی کی گواہی تب معتبر ہوگی جب کہ گواہ کو مشہود علیہ پر 'ولایت' حاصل ہو، جسے کسی شخص پر ولایت حاصل نہیں وہ اس کے خلاف گواہی دینے کا بھی اہل نہیں۔ اس اصول پر جزئیات کی تفریع میں بات اتنی دور تک نکل گئی کہ نص کے جو لفظ تھے 'بیّنہ' کے (البینة علی المدعي والیمین علی من أنکر) وہ نظروں سے کہیں اوجھل ہو گئے۔ اس صورتِ حال میں مسئلے کے اصل جوہر (core) اور مرکز کی طرف لوٹنے کے لیے دلیل پر غور ضروری ہے۔

جب بات آئے گی دلیل کے اعتبار سے غور کرنے کی تو اس میں مرکزی دھارے کے فقہا سے ہٹ کر شخصیات سے بھی استفادہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہوگی۔ جو بھی دلیل کے ساتھ بات کر رہا ہو اسے دیکھنا اور پرکھنا چاہیے۔ یہ بات اس لیے کہنا پڑ رہی ہے کہ برصغیر کے بعض حلقوں میں بعض شخصیات کے حوالے سے خاص قسم کے تحفظات پائے جاتے ہیں، مثلاً ابنِ تیمیہ اور ابنِ قیم کو ان کے بعض اصلاحی، تجدیدی اور عزیمت پر مبنی کارناموں کی وجہ سے تو اہمیت دی جاتی ہے، فقہی امور میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کے ہاں کوئی قابلِ استفادہ بات

نہیں ہو سکتی، اور اس حوالے سے ان سے استفادے میں بعض حلقوں میں خاص قسم کا ابا پایا جاتا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اگر ان کی کتب کا مطالعہ کیا جائے، بالخصوص ابن قیم کا، تو فقہ پر ان کی دسترس اور ان کی فکر کی اصالت (originality) ناقابلِ انکار نظر آتی ہے۔ بالخصوص ابنِ قیم کے ہاں فقہ المعاملات پر قابلِ استفادہ آرا ملتی ہیں۔ اسی طرح ابنِ حزم اپنی ظاہریت کے حوالے سے مشہور ہیں، بعض جگہوں پر ان کی ظاہریت یا ان کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ان کی عجیب باتیں بھی سامنے آگئی ہیں؛ لیکن ہر مسئلے پر وہ اپنے انداز سے اور کسی سے متأثر ہوئے بغیر دلیل کے ساتھ بات کرتے ہیں اور اس دوران بعض اوقات بڑے پتے کی بات کہہ جاتے ہیں۔

تیسرا دائرہ کسی موضوع پر اسلامی تعلیمات کے مطابق قانون سازی کا ہے، چاہے اس کا تعلق کسی دستوری معاملے سے ہو یا عام قوانین سے۔ اس دائرے میں وسیع تر انداز میں غور کی دوسرے دائرے سے بھی زیادہ ضرورت ہے، جیسا کہ اگلے عنوان کے تحت اس پر گفتگو آرہی ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ تقریباً ہر زمانے کے بعض فقہا کے کچھ ایسے اقوال رہے ہیں جنہیں اقوالِ شاذہ یا ان کا تفرد سمجھا گیا۔ یہ تفردات یا اقوالِ شاذہ دو طرح کے ہوتے ہیں، بعض تفردات تو واقعتاً کسی بڑے آدمی کی کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس لیے کہ کہا جاتا ہے لکل عالم زلة یعنی ہر عالم کہیں نہ کہیں پھسل جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ ہر تفرد اسی نوعیت کا ہو۔ بعض اہلِ علم کی آرا ایسی بھی ہو سکتی ہیں جنہیں کسی خاص زمانے تک علمی حلقوں میں کوئی اہمیت نہ دی گئی ہو، لیکن کسی دوسرے وقت میں وہی رائے توجہ کی مستحق بن جائے۔ اس لیے کسی رائے کا شاذ ہونا زمان ومکان کے اعتبار سے امرِ اضافی بھی ہو سکتا ہے۔ انسان کے جینیاتی نظام (genetic system) میں بسا اوقات متضاد خصوصیات موجود ہوتی ہیں، جنہیں سائنسی زبان میں alleles کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مرد اور عورت کے ملاپ سے جو نیا خلیہ وجود میں آئے گا اس میں ہو سکتا ہے کہ ایک قد لمبا ہونے کا جین موجود ہو اور دوسرا چھوٹے قد کا، اسی طرح ایک طرف گورے رنگ کا جین ہو دوسری طرف سانولے رنگ کا، ان میں ایک جین بہ روے کار اور فعال ہو جاتا ہے لیکن دوسرا ختم نہیں ہوتا، بلکہ غیر فعال حالت میں موجود رہتا اور اگلی نسلوں میں منتقل بھی ہوتا رہتا ہے اور کسی نسل میں جا کر بہ روے کار بھی آجاتا ہے۔ اس طرح سے نسلوں کے بعد ایسی خصوصیات کا حامل بچہ بھی پیدا ہو سکتا ہے جو اس کے والدین میں نظر نہ آتی ہوں۔ اسی حقیقت کی طرف آنحضرت ﷺ نے اس وقت اشارہ فرمایا تھا جب آپ سے ایک اعرابی نے یہ ذکر کیا تھا کہ میں اور میری بیوی دونوں سفید رنگت والے ہیں، لیکن ہمارے ہاں جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ سیاہ رنگت والا ہے۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ وہ اپنی بیوی پر تہمت لگا کر اس بچے کے نسب کی ذمہ داری سے نکل جائے۔ آنحضرت ﷺ نے اس کی توجہ اسی حقیقت کی طرف دلائی کہ ہو سکتا ہے کہ

تمہاری پرانی نسلوں میں سے کسی کا اثر شامل ہوگیا ہو۔ آنحضرت ﷺ نے لفظ ارشاد فرمائے لَعَلَّ عِرْقًا نَزَّعَه۔ [۲۹] اسی طرح فقہ اسلامی بھی ایک جامد نہیں بلکہ زندہ ومتحرک چیز ہے، اس میں بعض اوقات مختلف جین موجود ہوتے ہیں اور وہ بہ روئے کار بھی ہوتے ہیں۔ اسی کے ساتھ کچھ ایسے جین بھی ہوتے ہیں کہ کسی ایک زمانے میں تو غیر فعال ہوتے ہیں لیکن دوسرے وقت میں بہ روئے کار آسکتے ہیں۔ اس لیے اس بات کا بہت امکان ہوتا ہے کہ فقہِ اسلامی میں کئی اقوال، جن کو ایک زمانے تک ناقابلِ توجہ سمجھا جاتا ہو، لیکن وہ کسی زمانے کی ضرورت بن جائیں اور امت کا اجتماعی ضمیر انہیں قبول بھی کرلے، اور اللہ تعالی نے اب تک اسے "داشتہ آید بکار" کا مصداق بنا کر محفوظ رکھا ہو، اس لیے ہمارے بعض حلقوں میں اقوال شاذہ کو جس حقارت سے دیکھا جاتا ہے کم از کم قانون سازی کے مسائل پر غور کرتے ہوئے یہ رویہّ نظر ثانی کا محتاج ضرور ہے۔

۴- افتا اور قانون سازی کے مباحث میں فرق

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات عام افتا میں اور قانون سازی کے لیے ہونے والے فقہی مباحث میں فرق ملحوظ نہیں رہتا، دونوں کے لیے ایک ہی طرح کا منہج استعمال کیا جاتا ہے۔ بلکہ اوّل تو دینی مدارس سے تعلق رکھنے والے حلقوں کے لوگ قانونی اور دستوری نوعیت کی بحثوں سے گریز یا لاتعلقی ہی کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ بسا اوقات تو یہ جاننے کی بھی کوشش نہیں کی جاتی کہ اسلامی قانون کے حوالے سے آج کل کیا کیا سوالات زیر گردش ہیں، لیکن اگر ان موضوعات کی طرف توجہ کر بھی لیں تو یہاں بھی وہی بات دیکھنے کو ملتی ہے؛ یا تو افتا کی تربیت کو ہی بعینہ یہاں استعمال میں لایا جاتا ہے یا مناظرے کے انداز کو، جسے ہم بہتر سے بہتر لفظوں میں المجادلة بالتي هي أحسن سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ دونوں کام اور ان کے لیے درکار تربیت کی اہمیت اپنی جگہ لیکن ہر اچھی چیز کے استعمال کا بھی موقع محل ہوتا ہے۔ قانون سازی کی بحثوں میں جب مجادلہ کا رنگ آتا ہے تو وہ بہتر سے بہتر کی تلاش کی بجائے ایک مخصوص نقطۂ نظر کا دفاع نظر آتا ہے، اس تاثر ہی سے اس ساری محنت کی افادیت بہت کم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اگر قانون سازی کے مسائل میں صرف افتا کے لیے حاصل کردہ تربیت کو استعمال میں لایا جائے تو مسئلے کو دلائلِ شرعیہ، اصول وکلیات اور قواعد کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے جزئیات اور

۲۹- جامع الترمذي : كتاب الولاء والهبة : باب ماجاء في الرجل ينتفي من ولده

عبارات پر زیادہ انحصار رہتا ہے۔ دلیل کا اگر ذکر آئے بھی تو ایسا عموماً "دفاع" یا "جواب دینے" کے لیے ہوتا ہے، خود مسئلے پر غور کے لیے نہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ فتوے کا کام بہت نازک ہے، اس کی نزاکت پر سلف کے بے شمار اقوال پیش کیے جاتے ہیں۔ لیکن اسلامی قانون سازی کا معاملہ اس سے زیادہ نازک ہے؛ اس لیے کہ فتوے کا اثر چند فتویٰ پوچھنے والوں پر مرتب ہوتا ہے، جب کہ قانون کے اثرات لوگوں پر ہوتے ہیں، فتویٰ تو صرف ان لوگوں کے لیے ہوتا ہے جنھوں نے اس پر عمل کا ارادہ کیا ہوتا ہے، جب کہ قانون ہر ایک پر لاگو ہوتا ہے۔ پھر آج کے دور میں اگر کسی قانون میں اسلام کا دور دراز کا بھی حوالہ آجائے تو پوری دنیا کے کان کھڑے ہو جاتے ہیں، اور نہ معلوم کتنی تنظیمیں اس کے اثرات کا جائزہ لینے اور اس کی وجہ سے پیش آنے والی "مشکلات" کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کے لیے خورد بینیں لے کر پہنچ جاتی ہیں۔ حضرت علیؓ کے ارشاد أتحبّون أن يُكذّب الله ورسولُه [۳۰] کے مطابق ان حالات میں اسلامی قانون سازی کا معاملہ اور زیادہ نازک ہو جاتا ہے، پھر پاکستان کے حوالے سے قانون سازی کرتے ہوئے یہ بات بعض اوقات ذہنوں میں نہیں رہتی کہ جو شخص ہم سے فتویٰ معلوم کرنے آیا ہے اس کے بارے میں تو ہم یہ تصوّر کر سکتے ہیں کہ اس کا مقصد ایک متعین فقہ کے مطابق ہی ہم سے حکمِ شرعی پوچھنا ہے؛ اس لیے اسی فقہ کی روشنی میں ہم اس کی راہ نمائی کریں گے، لیکن ریاستِ پاکستان نے اپنے اوپر یہ تو لازم کیا ہوا ہے کہ وہ قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کرے گی، کسی خاص فقہ کی اتباع کو اس نے اپنے اوپر لازم نہیں کیا۔ قرار دادِ مقاصد سے لے کر آٹھویں ترمیم کے ذریعے دستور میں شامل ہونے والی اسلامی دفعات تک ہر ایک میں صرف قرآن وسنت ہی کا حوالہ ہے، اور ان تمام آئینی دفعات پر تمام مکاتبِ فکر کے جید علما کا اتفاق بلکہ ان کی آرا شامل رہی ہیں۔ علما کرام کے متفقہ بائیس دستوری نکات میں بھی قرآن وسنت ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ کسی خاص فقہ کو قرآن وسنت سے ماخوذ قرار دینا تو درست ہے لیکن قرآن وسنت کے تقاضوں کو اس میں منحصر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے جب ریاست ہم سے سوال کرتی ہے کہ میں کیا قانون بناؤں یا ہم از خود ریاست کو اس طرح کا مشورہ دیتے ہیں، تو اس کا مقصد کسی خاص فقہ پر انحصار کے بجائے عمومی طور پر قرآن وسنت کی روشنی میں ہی بات کرنا ہوتا ہے، جس کے لیے ظاہر ہے کہ عہدِ صحابہ سے لے کر بعد کے مختلف ادوار کے فقہا کی کاوشوں سے واقفیت اور استفادہ بھی ناگزیر ہے۔ اس طرح سے قانون سازی کے حوالے سے فقہی بحث کا اسلوب وانداز اور اس کے

۳۰- **صحیح البخاري**، كتاب العلم : باب من خص بالعلم قومًا دون قوم الخ

مراجع، عام افتا سے بالکل مختلف ہوں گے، اس لیے ان میں ایک کے لیے دی گئی تربیت اور اس میں حاصل شدہ تجربے کو بعینہ اسی انداز سے دوسرے میں استعمال کرنا علماکرام کی اصطلاح میں شاید وضع الشيء في غير محلّه ہو۔

دینی مدارس ہی کی بات یہاں اس لیے کی جارہی ہے کہ ان میں ایسے حضرات زیادہ موجود ہوتے ہیں جن میں اسلامی علوم کے اصل مصادر و مراجع تک رسائی کی بنیادی صلاحیت موجود ہوتی ہے، جب کہ تراث فہمی کی اس طرح کی صلاحیت عصری تعلیمی اداروں میں بسا اوقات نظر نہیں آتی۔ اگر دو کام کر لیے جائیں تو دینی مدارس کے اس جوہرِ قابل کو بہت زیادہ فائدہ مند بنایا اور اسے ایک وسیع تر دائرے میں استعمال کیا جاسکتا ہے: ایک یہ کہ فقہی تحقیق کے افتا سے الگ مزاج اور تقاضوں کو سمجھ کر اس کی حوصلہ افزائی کا ماحول پیدا کیا جائے یا کم از کم اس کی حوصلہ شکنی سے گریز کیا جائے۔ دوسرے ان مدارس کے فضلا کو جدید حالات اور انھیں جاننے کے ذرائع اور جدید اسالیبِ تحقیق سے واقف کرایا جائے۔ پہلا کام تو صرف اہلِ مدارس ہی کر سکتے ہیں، جب کہ دوسرے کام میں سرکاری اداروں یا مالی وسائل اور متعلقہ مہارتیں رکھنے والے پرائیویٹ اداروں کو بھی آگے بڑھنا چاہیے۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کا اس سلسلے میں پہلے بھی بہت بڑا کردار رہا ہے، اسے مزید بڑھایا جاسکتا ہے؛ اس لیے اسے دینی مدارس کے فارغ التحصیل جوہرِ قابل کو نکھارنے کے لیے ان پر اپنے دروازے کھلے ہی رکھنے چاہییں۔ باقاعدہ ڈگری کورسز کے علاوہ ان مدارس کے باصلاحیت فضلا، مدرسین اور اہلِ افتا کے لیے مختصر دورانیے کے پروگرام بھی کافی مفید ثابت ہوتے ہیں۔ شریعہ اکیڈمی اور آئی پی ایس جیسے اداروں کو اس طرح کے کچھ تجربات بھی حاصل ہیں۔ اس طرح کے پروگرام اگرچہ بڑے دینی جامعات کے اندر بھی ہوسکتے ہیں، لیکن مذکورہ نوعیت کے اداروں میں ہونے سے ان فضلا کو ذرا مختلف قسم کے ماحول میں وقت گزارنے کا موقع بھی ملتا ہے، جس کے اپنے فوائد ہوتے ہیں۔

۵-اسلامی قانون سازی میں ماہرینِ شریعت اور ریاستی اداروں کے کردار کی نوعیت

اوپر جو یہ ذکر کیا گیا کہ پاکستان نے بہ حیثیت ریاست کسی خاص فقہی مسلک کو اختیار نہیں کیا، بلکہ خود کو صرف قرآن وسنت کا پابند بنایا ہے، یہ بات دستور میں صراحتاً اگرچہ اب کہی گئی ہے، لیکن عملاً مسلمان ریاست کے لیے تقریباً یہی صورتِ حال فقہا کے ہاں ہمیشہ سے مسلّم رہی ہے۔ اس لیے کہ فقہا کے ہاں ولاۃ الامر کا یہ اختیار مسلّمہ رہا ہے کہ وہ اجتہادی مسائل میں فقہا کے مختلف اقوال میں سے جسے چاہیں اختیار کر لیں، وہ جس قول کے

مطابق بھی حکم جاری کر دیں یا فیصلہ کر دیں، اسے نافذ اور درست سمجھا جائے گا۔ اسے فقہا کے ہاں یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ حکم حاکم یا قضاے قاضی رافع نزاع ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی بھی دینی مسئلے میں اجتہاد کرنے کا حق اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے ماہرین کو اور مختلف اجتہادات میں سے کسی کے انتخاب اور اسے نافذ کرنے کا اختیار ولاۃ الامر یا ریاستی اداروں کو حاصل رہا ہے۔ ہمارے دستور میں قانون سازی کا اختیار بنیادی طور پر پارلیمنٹ کو دیا گیا ہے، تاہم اسلامی قانون سازی کے حوالے سے اس دستور میں دو مزید ادارے متعارف کرائے گئے ہیں: ایک کا کام منفی پہلو سے متعلق ہے، یعنی اس بات کا جائزہ لینا کہ کہیں کوئی قانون قرآن وسنت کے خلاف تو نہیں ہے، دوسرے کا کام مثبت پہلو سے بھی متعلق ہے، یعنی اسلام کے مطابق قانون سازی کرنے یا مروّجہ قوانین کو اسلام کے مطابق بنانے کے لیے ریاستی اداروں کی راہ نمائی کرنا۔ پہلا ادارہ وفاقی شرعی عدالت ہے، جس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے از خود اختیارِ سماعت، کسی شہری، یا کسی حکومت کی درخواست پر کسی قانون کے بارے میں جائزہ لے کہ وہ کہیں قرآن وسنت کے خلاف تو نہیں ہے، اگر وہ کسی قانون کو قرآن وسنت میں دی گئی اسلامی تعلیمات کے خلاف سمجھتی ہے تو حکومت کو مقررہ مدت کے اندر اسے تبدیل کرنے کا حکم دے سکتی ہے اور ایسا نہ ہونے کی صورت میں اس قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے۔ دوسرا ادارہ اسلامی نظریاتی کونسل ہے، جس کا کام کسی زیرِ غور قانون سازی کے معاملات میں پارلیمنٹ، صوبائی اسمبلیوں، صدر اور گورنرز کو اس نقطۂ نظر سے سفارشات پیش کرنا ہے کہ وہ قانون اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے یا نہیں، نیز یہ کہ کس موضوع پر اسلام کے مطابق قانون سازی کیسے کی جا سکتی ہے؟ پہلے ادارے کے احکام جبری اور واجب العمل ہیں، جب کہ دوسرے ادارے کا کام صرف سفارشات پیش کرنا ہے۔ دوسرا فرق ان دونوں اداروں میں یہ ہے کہ اول الذکر کا کام سلبی نوعیت کا ہے، یعنی موجودہ قوانین میں سے کوئی قانون اگر شریعت کے مطابق نہیں ہے تو وہ اسے کالعدم قرار دے سکتی ہے، لیکن جہاں اسلامی تقاضوں کے مطابق نئی قانون سازی کی ضرورت ہو وہاں اس عدالت کا کوئی کردار نہیں ہے، جب کہ موخر الذکر ادارے کو جہاں یہ کام سونپا گیا ہے کہ وہ کسی قانون کے بارے میں بتائے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے یا نہیں، وہیں دستور کے آرٹیکل ۲۳۰ میں اسے کچھ مثبت کردار بھی سونپے گئے ہیں۔ یہ دونوں ادارے بالخصوص وفاقی شرعی عدالت برّصغیر میں اسلامی قانونی فکر کا اہم حصہ ہیں، اور انہیں برّصغیر کا اپنی نوعیت کا منفرد فقہی اور قانونی تجربہ قرار دینا غلط نہیں ہو گا، اس لیے ان کے بارے میں بعض نکات پر کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

یہاں قابلِ غور سوال یہ ہے کہ کیا اسلامائزیشن کے حوالے سے ماہرین پر مشتمل کسی ایسے با اختیار ادارے کی ضرورت ہے جس کا کام مثبت پہلو سے وابستہ ہو، یعنی اس کا کام صرف یہ طے کرنا نہ ہو کہ فلاں قانون

اسلام کے منافی ہے یا نہیں؛ بلکہ اسلامائزیشن کی طرف قدم اٹھانے کے لیے واجب العمل احکامات دینا بھی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کئی اہلِ فکر کی رائے ایسے ادارے کی ضرورت کے حق میں ہو، اور ان کے خیال میں وفاقی شرعی عدالت کا محض سلبی پہلو سے وابستہ کردار ناکافی ہو، اور ان کی اس سوچ کی بنیاد ایک تو یہ ہو کہ نظریۂ پاکستان، قراردادِ مقاصد اور دستورِ پاکستان کی رو سے ریاست کی ذمہ داری صرف خلافِ اسلام قوانین کو ختم یا تبدیل کرنا نہیں ہے بلکہ انھیں اسلام کے مطابق بنانا بھی ہے، دوسرے یہ کہ کیا اسلام کے مطابق ہے کیا نہیں؛ یہ فیصلہ کرنا اسلامی علوم کے ماہرین ہی کا کام ہے۔

لیکن اس مسئلے کو دو اور پہلوؤں سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ریاستِ پاکستان کے اصل ولاۃ الامر کون ہیں؟ تو اس سلسلے میں قراردادِ مقاصد میں جہاں اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے وہیں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس امانت یعنی ریاستی اختیارات کو عوام کے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ریاستِ پاکستان کے اصل ولاۃ الامر یہاں کے عوام کے نمائندے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسلامی احکامات کا بڑا حصہ ہے جس میں قطعی طور پر کسی جانب کو متعین نہیں کیا گیا، بلکہ یا تو اس میں خاموشی اختیار کی گئی ہے یا پھر نص کا انداز ایسا ہے کہ اس کی تعبیر و تشریح میں کئی پہلو نکل سکتے ہیں۔ اسلامی احکامات کا یہی وہ وسیع دائرہ ہے جسے فقہا اجتہادی احکام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اجتہادی احکام کی یہ حکمت یہاں دلائل سے ثابت کرنے کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ذریعے سے امت کے لیے سہولت اور آسانی کا پہلو نکلتا ہے، اور اس بات کی گنجائش پیدا ہوتی ہے کہ مختلف قسم کے حالات میں کسی مناسب حکم پر عمل کر لیا جائے۔ اس چیز کی ضرورت جتنی فرد کو ہو سکتی ہے اس سے کہیں زیادہ ریاستوں کو ہوتی ہے۔ بالخصوص آج کے دور میں جب کہ زندگی تیزی سے اپنے رنگ بدلتی رہتی ہے، اور قانون سازی میں محض معاشروں کے اندرونی مسائل وحالات کو مدّ نظر نہیں رکھنا ہوتا بلکہ بسا اوقات بین الاقوامی تقاضوں کو بھی مدّ نظر رکھنا ہوتا ہے۔ ایسی صورتِ حال میں زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ریاست کے ولاۃ الامر کے سامنے مختلف اختیارات کا ایک دائرہ ہو، تا کہ حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیشِ نظر وہ جسے ملک اور عوام کے مفاد میں سمجھیں، اسے اختیار کر لیں۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا اجتہادی مسائل میں سے کسی ایک رائے کو منتخب کرنے کا اختیار اور اس سلسلے میں وُلاۃ الامر کے فیصلے کے شرعاً نافذ ہونے کا تصور کم از کم مرکزی دھارے کی چار فقہوں میں مسلم رہا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ کسی بھی موضوع پر رائے قائم کرنے کا اختیار اس شعبے کے ماہرین ہی کا ہو سکتا ہے، اور آج جدید جمہوری دنیا میں بھی اس اصول پر عمل ہوتا ہے، لیکن کسی بھی شعبے میں ماہرین کی مہارت سے

استفادے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم وفن کی روشنی میں وُلاۃ الامر کے سامنے مختلف اختیارات اور آپشنز رکھتے اور یہ بتاتے ہیں کہ فلاں فلاں آپشن اختیار کرنے کے ہمارے علم وفن کی روشنی میں فلاں فلاں نتائج نکل سکتے ہیں، مثلاً جدید جمہوری ریاستوں میں دفاعی امور سے متعلق فیصلہ کرنے کا اختیار بنیادی طور پر سیاسی قیادت کے پاس ہی ہوتا ہے جو بسا اوقات دفاعی امور کی ماہر نہیں ہوتی، لیکن عملاً دفاعی ماہرین اور دفاع سے متعلقہ اداروں کی مہارتوں سے استفادہ ضرور کیا جاتا ہے، جس کا طریقِ کار یہ ہوتا ہے کہ یہ پروفیشنلز حکومت کے سامنے مختلف آپشنز رکھتے ہیں کہ ان حالات میں فلاں پالیسی اختیار کی جاسکتی یا فلاں قدم اٹھایا جاسکتا ہے اور ممکنہ طور پر ان کے یہ نتائج ہوسکتے ہیں۔ پروفیشنلز کی اس راہ نمائی کی روشنی میں آخری فیصلہ سیاسی قیادت کرتی ہے۔ اگرچہ متعدد ترقی پذیر ملکوں میں وقتاً فوقتاً یہ سوچ ابھرتی رہی ہے کہ سیاسی قیادت چوں کہ زیادہ پڑھے لکھے لوگوں پر مشتمل نہیں ہوتی، اس لیے فیصلہ کرنے کے اصل اختیارات براہِ راست یا بالواسطہ طور پر ماہرین، ٹیکنوکریٹس اور پروفیشنلز کے ہاتھ میں ہونے چاہییں۔ پاکستان سمیت متعدد ملکوں میں اس طرح کے تجربات کیے بھی گئے ہیں، لیکن ایسے تجربات کامیاب ثابت نہیں ہوئے؛ اس لیے کہ اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ فنی ماہرین کی نظروں سے پیش آمدہ مسئلے کے کئی ایسے گوشے اوجھل ہوجائیں جن کا ادراک سیاسی قیادت بہ آسانی کرسکتی ہو۔

فقہا نے ولاۃ الامر کا جو یہ اختیار تسلیم کیا ہے کہ اجتہادی امور میں جسے وہ اختیار کرلیں ان کا فیصلہ نافذ تصور ہوگا، اس کے پیچھے بھی بہ ظاہر یہی تصور نظر آتا ہے کہ بجائے اس کے کہ شرعی ماہرین تمام معاملات کو اپنے ہاتھ میں لے لیں، ان کا کام مسائل پر غور کرکے اپنے نتائجِ فکر کو سامنے رکھنا ہونا چاہیے۔ اس لیے یہ بات غور طلب ہے کہ شرعی ماہرین کا کسی ادارے کو اسلامائزیشن کے حوالے سے مثبت اور منفی پہلو سے فیصلے کرنے کے مکمل اختیارات دے دینا، فقہا کے اس تصور، عہدِ حاضر کے جمہوری تعامل اور قراردادِ مقاصد کی روح کے زیادہ قریب ہے؟ یا انھیں یہ ذمہ داری سونپنا کہ وہ مقننہ وغیرہ کے سامنے مختلف آپشنز رکھ دیں، اور یہ واضح کردیں کہ شرعی دلائل اور مختلف آرا کی روشنی میں یہ وہ حد ہے جس سے آگے نہیں جایا جاسکتا ہے اور یہ وہ نچلی حد ہے جس سے پیچھے کسی صورت نہیں ہٹا جاسکتا؛ ان حدود کے اندر رہتے ہوئے ولاۃ الامر ان آپشنز کے مطابق جو مناسب سمجھیں، فیصلہ کرسکتے ہیں۔ اگر دوسری صورت کو اختیار کیا جاتا ہے تو اس سکیم میں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی اس تجویز میں، کہ اجتہاد پارلیمنٹ کے ذریعے اور ان کے ناقدین کی اس بات، کہ اجتہاد کرنا علوم اسلامیہ کے ماہرین کا کام ہے، مطابقت کی ایک صورت بن رہی ہے کہ مسئلے پر دینی پہلو سے غور کرکے مختلف آپشنز سامنے لانے کا کام تو ماہرین کررہے ہیں، البتہ حالات کے مطابق ان میں سے کسی کا انتخاب ولاۃ الامر کررہے ہیں۔ مطابقت کی یہ شکل علامہ کے منشا کے بھی

بہ ظاہر خلاف نہیں ہے۔ اس سکیم میں ایک اضافی فائدہ یہ بھی ہو گا کہ جو بھی فیصلہ ہو گا یا قانون سازی ہو گی اس کے نتائج کی ذمہ داری ولاۃ الامر پر عائد ہو گی، جب کہ پہلی صورت میں یہ ذمہ داری خود شریعت پر عائد ہو گی، اور یہ کہا جائے گا کہ شریعت پر عمل کرنے سے یہ نتیجہ مرتب ہوا ہے۔

در اصل اجتہاد کے دو درجے ہیں: ایک ہے حکم شرعی میں اجتہاد، دوسرا ہے امر واقعہ میں اجتہاد۔ پہلے اجتہاد کے ذریعے یہ پتا چلتا ہے کہ زیرِ بحث معاملے میں شریعت کا تقاضا کیا ہے، اور یہ کہ دینی تقاضا ایک ہی پہلو میں منحصر ہے یا ایک سے زیادہ پہلو موجود ہیں، اگر ایک ہی پہلو میں حکمِ شریعت منحصر ہے تو آیا اس میں محض عزیمت ہی عزیمت ہے یا بعض حالات میں رخصت بھی ہے اور مخصوص صورتِ حال میں اس متعین حکم سے عارضی عدول کی گنجائش موجود ہے، اگر ایسا ہے تو کس قسم کے حالات میں اور کن شرائط کے ساتھ۔ یہ سب باتیں حکم میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہیں۔ حکم میں اجتہاد یا متعدد اجتہادات سامنے آجانے کے بعد مرحلہ آتا ہے امرِ واقعہ میں اجتہاد کا کہ اگر اس معاملے میں مختلف اجتہادات کی وجہ سے ایک سے زیادہ پہلو نکلتے ہیں تو موجودہ صورتِ حال میں کس کو اختیار کرنا زیادہ مفید ہو گا، یا اگر اس میں رخصت اور عزیمت کے پہلو موجود ہیں تو حالات کسے اختیار کرنے کا تقاضا کر رہے ہیں؟ پہلی قسم کا اجتہاد کرنا علومِ اسلامیہ کے ماہرین ہی کا کام ہے، جب کہ دوسری نوعیت کا غور و فکر بنیادی طور پر ولاۃ الامر کی ذمہ داری ہے۔ دونوں قسم کے غور کے لیے الگ الگ صلاحیتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری نوعیت کے غور و فکر کے لیے زیادہ علم و فضل یا زیادہ پڑھا لکھا ہونے کے بجائے معاملہ فہمی کی ضرورت ہوتی ہے جو بعض اوقات کم تعلیم یافتہ یا کم دینی فوقیت رکھنے والے لوگوں میں اہلِ علم و فضل سے زیادہ ہوتی ہے۔ عہدِ صحابہ میں اس کی ایک مثال ملتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں جب شام کے علاقے میں طاعون کی وبا پھیلی، جسے طاعونِ عمواس کہا جاتا ہے، تو حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ نے خطبہ ارشاد فرمایا جس میں طاعون کی فضیلت کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ذکر کیے، مثلاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ طاعون تمہارے رب کی رحمت ہے اور نیک لوگوں کی موت کی شکل ہے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے لیے بھی ان فضیلتوں کے حصول کی دعا کی، چنانچہ کچھ ہی عرصے بعد ان کا طاعون میں انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ حضرت معاذ بن جبلؓ نے سنبھالی تو انھوں نے اسی طرح کا خطبہ ارشاد فرمایا اور اسی طرح کی دعا فرمائی، چنانچہ ان کا بھی اسی بیماری میں انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ جب حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ آئے تو انھوں نے ان دونوں صحابہ سے مختلف طرزِ عمل اختیار کیا۔ انھوں نے اپنے خطبے میں طاعون کی فضیلتیں بیان کرنے کے بجائے اس کے نقصانات بیان فرمانا شروع کر دیے اور فرمایا کہ یہ بیماری جب کسی کو لگتی ہے تو آگ کی طرح تپتی ہے، لہٰذا اس سے بچنے کی تدبیر کرو، اور پہاڑوں پر چلے

جاؤ۔ اس پر ابو واثلہؓ ایک صحابی اٹھ کر کھڑے ہوئے اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پر سخت لفظوں میں تنقید کرتے ہوئے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اس زمانے میں اٹھائی ہے جب تم اپنے گدھے سے بھی حقیر یعنی مشرک تھے۔ حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آپ کی بات کی تردید تو نہیں کروں گا، البتہ یہاں ہم بستی میں رکیں گے بھی نہیں۔ چنانچہ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ لوگوں کو لے کر کھلی جگہ میں چلے گئے اور اللہ تعالی نے سب کو طاعون سے بچالیا۔ اس واقعے کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ جب حضرت عمرو کا یہ طرزِ عمل حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا تو انھوں نے بھی اس پر ناپسندیدگی کا اظہار نہیں کیا۔[۳۱] علم وفضل اور دینی فضیلت میں حضرت ابو عبیدۃ بن جراح رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا مقام حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں بہت بلند ہے۔ اسی طرح ابو واثلہ رضی اللہ عنہ نے اسلام میں قدیم ہونے کے حوالے سے اپنی فوقیت کو خود بیان کر دیا۔ لیکن ان کے مقابلے میں حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ حسنِ تدبیر، سمجھ بوجھ اور موقع محل کے ادراک کی صلاحیت کے لیے معروف تھے۔ یہاں بہ ظاہر انھوں نے اپنی اسی صلاحیت کو استعمال کیا۔ حضرت ابو عبیدۃ رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جو کچھ ارشاد فرمایا وہ ظاہر ہے کہ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے مخفی نہیں تھا، لیکن بہ ظاہر یہ لگتا ہے کہ انھوں نے اپنی معاملہ فہمی سے یہ محسوس کیا کہ پہلے بزرگوں کا علم وفضل اپنی جگہ، اب ان کی عزیمت پر قائم رہنے کا وقت نہیں رہا اور عزیمت کا یہ انداز سب کے لیے مناسب ہو سکتا ہے؟ اب عوامی نوعیت کے فیصلے کی ضرورت ہے جو عزیمت کی بجائے رخصت پر مبنی ہوں، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔ اس مثال سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ حالات کے تقاضوں کو سمجھنے کے لیے دینی فضیلت اور علمی قابلیت کے علاوہ بھی بعض صلاحیتیں درکار ہوتی ہیں۔ بہ ہر حال جہاں دینی اعتبار سے ایک سے زیادہ اجتہاد کی گنجائش موجود ہو وہاں چند ماہرین کو یہ کلی اختیار سونپ دیا جانا کہ وہ اپنے اجتہاد کو پورے ملک پر نافذ کریں، دستور کے بنیادی تصورات کے کتنا مطابق ہو گا؟ یہ سوال توجہ طلب ہے، تاہم اس کے ساتھ یہ امر بھی اہم ہے کہ دستور میں کوئی ایسا میکانزم بھی موجود ہو جس کی رو سے یہ بات یقینی بنائی جائے کہ ولاۃ الامر اپنے اختیارات کو اس سمت میں استعمال کریں اور جمود باقی نہ رہے۔

۶- سدِّ ذریعہ کے اصول کا استعمال

سدّ ذریعہ شریعت کا ایک اہم اصول ہے، جس کے ذریعے احتیاطی تدبیر کے طور پر بعض متوقع مفاسد کی روک تھام کی جاتی ہے۔ یہ اصول قرآن وسنت سے بھی ثابت ہے، اور فقہانے بھی اسے متعدد مواقع پر استعمال

۳۱- ابن کثیر، البدایۃ و النھایۃ، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ھ-۱۹۸۶ء، ج۷، ص۷۹

کیا اور اس کی بعض تفصیلات بیان کی ہیں۔ برّصغیر کے آزادی سے پہلے اور بعد کے دور کے ذخیرۂ افتا کے مطالعے سے عمومی رجحانات کا جو نقشہ سامنے آتا ہے اس میں اس اصول کا استعمال کافی کثرت سے نظر آتا ہے۔ ایسے امور کی ایک طویل فہرست تیار کی جاسکتی ہے جن سے برصغیر کے علما نے بطور سدّ ذریعہ کے منع فرمایا، جب کہ دوسرے خطوں کے اہلِ افتا کے ہاں بسا اوقات یہ چیز اتنی زیادہ نظر نہیں آتی۔ چنانچہ برّصغیر کے اہلِ افتا کے ہاں کسی کام کے مفاسد شمار کرنے کا ایک خاص رجحان نظر آتا ہے کہ فلاں کام میں یہ یہ مفاسد ہیں اس لیے یہ ناجائز ہے۔ یہاں کے فقہا کے اس احتیاط پسند طرزِ عمل کی وجوہات جاننا ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہوسکتا ہے، مثال کے طور پر تشبہ کے حوالے سے جتنی احتیاط ہمیں برصغیر کے علما میں نظر آتی ہے وہ کسی دوسرے خطے کے علما کے ہاں نہیں ملتی۔ اس طرح کی احتیاطی تدابیر پر مبنی فتوے صرف تنگ نظر "مولویوں" ہی کے ہاں نہیں ملتے بلکہ ان شخصیات کے ہاں بھی ملتے ہیں جن کی بالغ نظری مسلّم ہے۔ مثلاً مجدد الفِ ثانیؒ نے ہندوستان میں ذبحِ گاؤ کو اعظمِ شعائرِ اسلام میں سے قرار دیا ہے، حالاں کہ کسی نص سے خاص گائے کے ذبح کا اعظمِ شعائر ہونا تو دور کی بات ہے محض شعائر میں سے ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی کسی اور خطے میں اس طرح کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ مجدد صاحب کی یہ بات ظاہر ہے کہ برّصغیر کی خاص صورتِ حال کے تناظر میں ہے۔ اس کے ساتھ اگر ہم اس خطے کی تاریخ کو دیکھیں کہ یہاں آنے والے کسی بھی مذہب یا تہذیب کے لیے اپنی شناخت کو برقرار رکھنا ممکن نہیں رہا، جب کہ اسلام اس تاریخی کلیے سے بہت بڑا استثنا ہے، اس کے پیچھے یقیناً اس طرح کے فتووں کا کردار بھی ماننا پڑے گا۔

اس کے علاوہ سدّ ذریعہ کے اصول کے زیادہ استعمال کی وجہ شاید یہ بھی ہو کہ ایک وقت تھا جب کسی علاقے کا عالمِ دین اور مفتی وہاں کے لوگوں کا بزرگ اور مربی بھی سمجھا جاتا تھا۔ خاص طور پر ہمارے دینی مدارس کا ایک بڑا حلقہ جن بزرگوں سے متاثر اور ان کا خوشہ چین ہے، ان کی اکثریت کا تعلق قصبات سے رہا ہے، اور ایسے ماحول میں ایک خاص قسم کا ڈسپلن اور بڑوں کی بات کی ایک اہمیت ہوتی ہے۔ اس سوال پر غور کی گنجائش ہونی چاہیے کہ ہمارے فتاویٰ میں سدّ ذریعہ کا اصول جو زیادہ استعمال ہوا ہے، کیا اس کا تعلق محض فقہی فکر سے ہے یا اس میں اس مربّیانہ اور بڑے پن کے پہلو کا بھی دخل ہے؟ اس لیے کہ مربّیانہ پہلو کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مربی اصول کے درجے میں یہ بتانے کو کافی نہیں سمجھتا کہ فلاں چیز یا فلاں کام سے بچنا ہے، بلکہ وہ اس سے بچنے کا طریقہ بھی طے کرتا ہے، مثلاً کھانے پینے کے معاملے میں ایک طبیب کی اگر ماہرانہ رائے لی جائے تو وہ یہ بتانا کافی سمجھے گا کہ گلی سڑی اور کھٹی چیزیں نہ کھائی جائیں، لیکن اگر وہی طبیب ایک بچے کا باپ بھی ہے تو وہ اسے اتنا بتانے پر اکتفا نہیں کرے گا، بلکہ اس بچے کو پیسے لے کر اس دکان پر جانے سے بھی منع کردے گا جس میں زیادہ تر گلی سڑی چیزیں بکتی

ہیں۔ لیکن اسی طبیب سے بطور ماہرِ فن اگر کوئی دوسرا شخص اس دکان پر خریداری کے لیے جانے کے بارے میں پوچھے گا تو اسے عمومی اصول بتادے گا کہ اس طرح کی چیزیں خرید کر کھاسکتے ہو اور اس طرح کی نہیں۔ یہاں غور کے لیے سوال یہ پیش کرنا مقصود ہے کہ سدّ ذرائع یا احتیاطی تدابیر پر مبنی فتاویٰ کا ہمارے فتوے کے ذخیرے میں جو رجحان زیادہ نظر آتا ہے، آیا ان فتاویٰ کا مقصد خالصتاً حکمِ شرعی ہی بیان کرنا ہے یا اس میں اس کردار کا بھی دخل ہے جو مذکورہ مثال میں ایک طبیب کا اپنے بچے کے ساتھ ہے اور جو ایک خاص قسم کے ماحول اور معاشرے نے خاندان یا علاقے کے بزرگ کے طور پر عالمِ دین کو دیا تھا؟ اگر دوسری بات ہے تو کیا ہر جگہ ہر مفتی کے لیے یہی کردار ادا کرنا لازمی ہے یا ماہرانہ رائے کے اظہار کے طور پر اس کے لیے خالص حکمِ شرعی بیان کرنا بھی کافی ہوسکتا ہے کہ فلاں فلاں غلط نتائج سے بچنے کی ضرورت ہے، اس کے اطلاق کا معاملہ خود مستفتی پر چھوڑ دیا جائے اور وہ خود اپنے حالات کے پیشِ نظر یہ فیصلہ کرلے کہ کہاں ان غلط نتائج سے بچا جاسکتا ہے اور کہاں نہیں؟ خاص طور پر جب کہ آج کے مفتی کا مخاطب اُس دور کے مخاطب سے بہت مختلف ہے اور وہ جزوی امور میں مداخلت کو زیادہ پسند نہیں کرتا۔ اب اگر ایک نئی ایجاد سامنے آتی ہے جس سے اچھے کام بھی لیے جاسکتے ہیں اور غلط بھی، یا کوئی نیا رواج سامنے آتا ہے جس میں بعض مفاسد بھی ہوسکتے ہیں، لیکن ان خرابیوں سے بچ کر بھی وہ کام ہوسکتا ہے تو کیا یہ طے کرنا عالمِ دین کا کام ہے کہ کون اور کس حالت میں اس کا صحیح استعمال کرے گا اور کون کب غلط؟ یا اس کا کام اصول بتانا ہے کہ فلاں فلاں خرابیاں نہیں ہونی چاہییں، اس سے آگے اس اصول کے اطلاق کو خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دے؟ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آیا مسئلہ کی تعبیر یہ ہونی چاہیے کہ چوں کہ فلاں مباح کام ان ان خرابیوں پر مشتمل ہے اس لیے ناجائز ہے یا یہ تعبیر کہ اگر یہ مباح کام فلاں خرابی پر مشتمل ہو تو اس خرابی سے بچنا چاہیے اور اگر بچے بغیر وہ کام نہ ہوسکتا ہو تو وہ مباح کام ہی نہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر خواتین کی ملازمت اور بچیوں کی تعلیم کے بارے میں کئی حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان میں چونکہ فلاں فلاں مفاسد ہوتے ہیں اس لیے یہ ناجائز ہے، جب کہ حصولِ علم اور کسبِ معاش کے بارے میں مرد اور عورت کے درمیان فرق کرنے والی براہِ راست کوئی نص موجود نہیں ہے، سوائے اس کے کہ مرد پر کئی نفقات واجب ہیں اور عورت پر اس طرح کی ذمہ داری عائد نہیں ہے اور اسے مرد کی طرح عام حالات میں کسبِ معاش کا پابند نہیں کیا گیا، لیکن پابند نہ ہونے اور ناجائز ہونے میں فرق ظاہر ہے۔ ایسے میں کیا کم از کم ایسا نہیں ہوسکتا کہ مسئلے کی تعبیر کو بدل دیا جائے اور یوں کہہ دیا جائے کہ اگر فلاں فلاں مفاسد سے بچا جائے تو یہ جائز ہے وگرنہ نہیں، کہاں مفاسد مرتب ہورہے ہیں کہاں نہیں؟ یہ فیصلہ خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ فقہانے بے شمار مسائل میں کسی اصول کے اطلاق

میں صاحبِ معاملہ کی رائے پر اعتماد کیا ہے، جسے فقہی اصطلاح میں "ظنِ مبتلا بہ" کہا جاتا ہے۔ ایسے مسائل میں اگر متأخرین نے ایسے اصول کے اطلاق کے بارے میں کوئی صورت متعین کی بھی ہے تو عمل کرنے والے کی سہولت کے لیے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کوئی فیصلہ ہی نہ کر پائے، نہ کہ معاملہ اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے۔ اس کی ایک واضح مثال فقہاے حنفیہ کے ہاں طہارت کے مسائل میں پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کے معیار کی ہے۔ فقہ حنفی کا اصل رجحان اس طرف ہے کہ کسی پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کا فیصلہ ہر استعمال کرنے والا اپنی رائے سے کر سکتا ہے، لیکن متأخرین نے ایسے اقوال کو بھی اختیار کیا جن کے ذریعے خود طے کر دیا گیا کہ اتنے سائز کا تالاب وغیرہ ہو تو وہ کثیر ہے، اس سے کم ہو تو وہ قلیل ہے۔ متأخرین نے ایسے معیار عمل کرنے والے کی سہولت کے لیے بنائے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کھڑا یہی سوچتا رہے کہ یہ پانی قلیل ہے یا کثیر، معاملہ اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے نہیں۔ اب سدّ ذریعہ والے معاملات میں آیا مفتی خود یہ طے کرے کہ فلاں کام جو اصل میں مباح ہے اس کے کرنے سے فلاں ناجائز کام کا ارتکاب ہو جائے گا، اس لیے مباح کام بھی ممنوع ہے، یا یہ بتا کر کہ یہ چیز بذاتِ خود تو مباح ہے البتہ اس کے نتیجے میں فلاں کام نہیں ہونا چاہیے، اگلی بات خود مستفتی اور صاحبِ معاملہ پر چھوڑ دے۔ اوپر ایسے معاملات کے بارے میں نبی کریم ﷺ کے مزاج اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے انداز میں جو فرق ذکر کیا گیا ہے وہ یہاں بھی ملحوظ رہنا چاہیے، اور یہ بات بھی کہ فتوے کا شعبہ اس انداز کا نہیں ہونا چاہیے کہ لوگ اسے رواں دواں زندگی میں غیر ضروری سپیڈ بریکر محسوس کریں۔

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ ہمارے ہاں جہاں کہیں بھی پر تشدد طریقے سے "نفاذِ شریعت" کی ایسی کوشش کی گئی جو خود دینی حلقوں کے لیے دردِ سر بن گئی۔ ایسی تحریکات کا بھی سارا زور ان "منکرات" پر تھا جنھیں زیادہ سے زیادہ سدِ ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے، بذاتِ خود ان کی حرمت پر کوئی نص پیش کرنا مشکل ہے۔ ایسی اطلاعات بھی اخبارات کے ذریعے آتی رہیں کہ کسی تحریک کے سربراہ نے یہ اعلان کیا کہ صرف فلاں کلاس تک کی بچیاں تعلیم حاصل کرنے کے لیے جائیں اس سے اوپر کی طالبات کے لیے جانا ممنوع ہے۔ اگرچہ راقم کو کسی ذریعے سے اس طرح کی خبروں کی تصدیق نہیں ہے، لیکن ان حضرات کی طرف سے ایسی خبروں کی تردید بھی سامنے نہیں ہے۔ اس طرزِ عمل میں خود ان حضرات کے اپنے فہم کی غلطی کا دخل بھی لازماً ہو گا جس کا ذمہ دار علما کے عمومی دھارے کو قرار نہیں دیا جا سکتا، لیکن یہ چیز بھی دیکھنے کی ہے کہیں اس میں سدّ ذریعہ والے اصول کے غیر ضروری استعمال یا اوپر ذکر کردہ تعبیر کے فرق کا حصہ تو نہیں ہے۔ جب امر واقعہ کے بیان کو اپنے ذمے لے لیا جائے اور بڑے شد و مد سے یہ دعویٰ کیا جائے کہ فلاں کام میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، اس لیے ہم اس

سے منع کرتے ہیں اور امر واقعہ کے بیان کو ہی فتویٰ باور کرایا جائے۔ حالاں کہ فتویٰ بیانِ حکمِ شرعی کا نام ہے، بیانِ واقعہ کا نہیں، تو دینی حمیت رکھنے والے عام سیدھے سادے شخص پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا؟ مثلاً اگر یہ کہا جائے گا کہ فلاں فلاں ناگزیر دائرے سے باہر عصری تعلیم بچیوں کے لیے اس لیے ممنوع ہے کہ اس میں یہ یہ مفاسد پیش آتے ہیں، اور اس میں بچیوں کی عفت وعصمت کا حوالہ بھی شد ومد کے ساتھ دیا جائے، تو عام سیدھا سادھا شخص تو یہ باور کر سکتا ہے کہ جو بچی کسی عصری ادارے میں تعلیم حاصل کر رہی ہے اس کی عفت وعصمت مشکوک ہے اور اس سوچ کی بنا پر اس ”بے حیائی“ کے خلاف ”غیرت مندانہ“ کارروائیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ یہ محض مفروضہ نہیں ہے، کئی مواقع پر اس ذہنیت کے مظاہر نظر آتے ہیں کہ جن کاموں سے بطور احتیاط (سدِّ ذریعہ) منع کیا گیا تھا کہ کہیں ممکنہ طور پر فلاں مفسدہ پیدا نہ ہو، وہاں غیر محتاط تعبیر کی وجہ سے یہ فرض بلکہ یقین کر لیا گیا کہ یہ مفسدہ مرتب ہو گیا ہے۔ مثلاً بچیوں کی تعلیم کی مذکورہ مثال میں جس بچی کو کسی عصری ادارے میں تعلیم حاصل کرتے ہوئے دیکھ لیا تو اس کے بارے میں یہ طے کر لیا گیا کہ وہ ”بے حیا“ ہو گئی ہے اور وہ عفت وعصمت سے - نعوذ باللہ - ہاتھ دھو چکی ہے۔ اس مفروضے پر جو نتائج مرتب ہو سکتے ہیں وہ محتاجِ وضاحت نہیں۔ حالاں کہ کم از کم راقم الحروف کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ کسی بچی کی حیا اور عصمت کے بارے میں اس کے والدین اور بھائیوں سے زیادہ کسی کو فکر مند ہونے کی ضرورت کیا ہے؟ خاص طور پر ایسے معاشرے میں جس کا خمیر ہی غیرت مندی میں گُندھا ہوا ہو۔ ایسے میں کیا مذکورہ مفروضہ کسی پر رکیک اخلاقی حملے کے مترادف نہیں ہے؟ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ سدِّ ذریعہ والے مسائل میں تعبیر کے جس فرق اور امر واقعہ کو فتوے کا حصہ بنانے اور اسے عمل کرنے والے پر چھوڑنے میں جس فرق کی اوپر نشان دہی کی گئی ہے اسے اثرات ونتائج کے پیمانے سے دیکھا جائے تو یہ فرق اس سے بڑا نظر آئے گا جتنا بادی النظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ اس طرح کے کئی مسائل میں وقت گزرنے کے ساتھ ان کے رویوں میں بھی فرق آجاتا ہے۔ ایک زمانے میں علما کا ایک طبقہ بعض نئے آلات کے گھر میں رکھنے، ان کی خرید وفروخت اور مرمت سے منع کرتا تھا کہ ان میں کئی مفاسد پائے جاتے ہیں، جس گھرانے میں ریڈیو بھی ہوتا تھا اسے اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا؛ لیکن اب اس طرح کے بلکہ اس سے اگلے درجے کے کئی آلات کے بارے میں علما ومفتیانِ کرام کے تلامذہ عموماً اس طرح کی بات نہیں کہتے اور ان سے بالکلیہ منع کرنے کے بجائے یہی کہتے ہیں کہ اگر فلاں فلاں قسم کا استعمال ہو تو جائز ہے اور فلاں فلاں ہو تو ناجائز۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مفاسد کے مرتب ہونے کا تعیّن پہلے مسئلہ بتانے والے نے اپنے ذمے لیا ہوا تھا اب یہ ذمہ داری استعمال کنندہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ اس موقع پر

یہ سوال زیرِ غور آنا چاہیے کہ بعض آلات کے بارے میں جو موقف بعد میں اختیار کیا گیا وہ شروع ہی میں اختیار کر لیا جاتا تو کیسا تھا؟

بہ ہر حال سدّ ذریعہ یا انتظامی مصالح پر مبنی فتاویٰ برّ صغیر کے فقہی ذخیرے کا ایک اہم عنصر ہیں، جن پر کئی پہلوؤں سے غور کی گنجائش ہے، ان سطور کا مقصد اپنی گزارشات تفصیل سے پیش کرنا نہیں ہے، بلکہ پاکستان میں پائے جانے والے فقہ وافتا کے ذخیرے کے چند خدّ وخال اور ان کے بارے میں چند قابلِ غور پہلوؤں کی طرف محض اشارے کرنا ہے۔

❁❁❁❁❁❁