بسم اللہ الرحمن الرحیم

اجماع اور باب اجتہاد

مصنفہ

کمال فاروقی

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

اردو ترجمہ

از

مظہر الدین صدیقی

شائع کردہ

مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامیہ

حیدر علی روڈ - کراچی

١٣٨٥ھ ١٩٦٥ء

c/2

Marfat.com

یہ مصنف کی انگریزی کتاب

Ijma and the Gate of Ijtihad

کا مستند اردو ترجمہ ہے جسے ۱۹۵۴ء مطابق

۱۳۷۳ھ میں گیلوے پبلیکیشنز کراچی

نے شائع کیا تھا ۔

مصنف کی دوسری کتابیں

۱ ۔ اسلامی دستور (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۵۲

۲ ۔ اصول فقہ اسلامی (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۶۲

PUNJAB UNIVERSITY LIBRARY

Marfat.com

انتساب

والدۂ مرحومہ کے نام

Marfat.com

سورۃ الاخلاص

کہدیجئے کہ اللہ ایک ہے

اللہ بے نیاز ہے

اس کی اولاد نہیں

اور نہ وہ کسی کی اولاد ہے

اور نہ ہی کوئی اس کے برابر ہے ۔

تمہیدی نوٹ

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جس خوش خلقی اور وضاحت کے ساتھ میرے ان سوالات کا جواب دیا ھے جو میں نے اسلامی فقه کے بعض بنیادی مسائل کے بارے میں راسخ العقیدہ گروہ کے آراء و افکار معلوم کرنے کی غرض سے ان کی خدمت میں پیش کئے تھے اس کے لئے میں مولانائے موصوف کا بیحد ممنون ھوں اور اس تمہیدی نوٹ میں ان کا شکریه ادا کرنا چاھتا ھوں ۔

ساتھ ھی میں اس موقع پر مولانا سید سلیمان ندوی صاحب کو بھی خراج تحسین ادا کرنا چاھتا ھوں کیونکه مولانا ممدوح ان تمام مجالس میں موجود تھے جن میں میں نے یه سوالات پیش کئے اور مفتی محمد شفیع صاحب نے ان کے جوابات دئے ۔ اگرچه اس سلسله میں میری ان سے صرف چند ملاقاتیں ھوئیں لیکن اسلام کی بہترین روایات کے مطابق ان کے تقویٰ، انکسار و فروتنی اور علمی تبحر کا مجھ پر گہرا اثر ھوا ۔

میں مولانا ظفر احمد انصاری کا بھی ممنون ھوں که انہوں نے اس کام میں ترجمانی اور تفصیلی وضاحت کے فرائض انجام دئے۔ نیز اے- کے- نقوی صاحب، خواجه عبدالوحید صاحب اور زیڈ- ڈی- کرمانی صاحب کا بھی شکر گذار ھوں ۔

کمال فاروقی

۱۵ جنوری سنه ۱۹۵۴ع - ۹ جمادی الاول سنه ۱۳۷۳ھ

Marfat.com

فہرست مضامین

۱ - دیباچہ ۱

۲ - سوالات و جوابات ۵

۳ - جوابی مکتوب ۱۱

۴ - نتائج فکر

(الف) راسخ العقیدہ گروہ کی موجودہ فقہ ۲۱

(ب) مجوزہ اصلاحات ۳۲

(ج) اجماع اور شہود ۳۸

محمد کرامت اللہ عثمانی نے ٹیکنیکل پرنٹرز
کوچہ حاجی عثمان، میکلوڈ روڈ، کراچی ۲ میں طبع کیا
فون: ۳۲۲۰۸

Marfat.com

باب اول

دیباچہ

اس کتاب کے مصنف کی یہ مخلصانہ توقع ہے کہ اس کا مطالعہ ختم کرلینے اور اس کے مضامین کو ذہن نشین کرلینے کے بعد قارئین کرام کی توجہ اس بنیادی مسئلہ پر مرکوز ہوجائے گی جو بلا شبہ آج اسلامی فقہ کو درپیش ہے اور پھر کبھی وہ اس مسئلہ سے اپنی توجہ کو نہیں ہٹا سکیں گے۔

اکثر اوقات اپنے گرد و پیش ہم اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ مسلمان موجودہ فقہی جمود اور ساتھ ہی ساتھ معاشرتی ٹھہراؤ کو ختم کرنے کی فکر میں مبتلا ہیں۔ اور اس مقصد کے تحت اس امر کی بے سود اور طفلانہ کوشش میں مصروف ہیں کہ سارے عالم اسلام کی قانون سازی کا کام اپنے ذمہ لے لیں۔ بالفاظ دیگر وہ ایک طرح کی مجلس قانون ساز کے فرائض انجام دیں جو صرف ایک فرد واحد پر مشتمل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف اقطاع و امصار سے یہ صدائیں آتی ہیں کہ اسلامی قانون وراثت (الف) نہیں ہے جیسا کہ غلطی سے سمجھ لیا گیا ہے بلکہ (ب) ہے اور یہ کہ چوری کے لئے اسلام نے جو سزا معین کی ہے وہ (ج) نہیں بلکہ (د) ہے۔

لیکن ان امور کے بارے میں صحیح اسلامی موقف کی تعین کسی ایک فرد کی خود رائی یا اس کے انفرادی افکار و اوہام اور ذاتی دعاوی سے

نہیں کی جاسکتی۔ اس کا تحقق نیز اگر ضرورت ہو تو ازسرنو تحقق صرف ایسے محتاط طریقوں سے کیا جاسکتا ہے جن کا ارتقاء ایک عرصہ کی جدوجہد اور علمی کاوش کے بعد عمل میں آیا ہو۔ نیز ان متفقہ فقہی اصولوں کی بنا پر جنھیں قرآن حکیم اور سنت نبوی سے اخذ کیا گیا ہو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ آج اسلامی فقہ کے تعلق سے سب سے زیادہ اہم مسئلہ یہ ہے کہ ان مروجہ فقہی مآخذ کی تحقیق کی جائے جن کا نشو و نما اب تک عمل میں آیا ہے۔ اس کے بعد خصوصی مسائل پر ان کے اطلاق کی اہمیت محض ثانوی رہ جائے گی۔ قدیم اسلامی فقہی فکر کی زبان میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہم اصول فقہ پر نظر ثانی کریں یعنی مروجہ فقہی مآخذ پر۔ فروع یعنی عملی مسائل پر اصولوں کے اطلاق اور فتاویٰ یعنی خصوصی مسائل سے متعلق فقہی آرا پر بہت بعد میں غور کیا جاسکتا ہے۔

اگر فقہ یا اسلامی قانون کا مطالعہ بغور کیا جائے تو صاف طور پر معلوم ہوجائے گا کہ اس میں کسی جگہ کوئی پیچیدگی نہیں پائی جاتی۔ بلکہ یہ منطقی ربط اور واضح طور پر مدلل تفکر کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ اس میں استنباط نتائج کے جس طریقہ کو مدنظر رکھا گیا ہے اس کی وجہ سے ایک نتیجہ دوسرے نتیجہ سے از خود پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے کسی جذباتی چھلانگ یا مخفی طریق فہم و ادراک کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ عقل اور منطق کے استعمال سے نتائج اخذ کئے جاتے ہیں۔

اس تسکین بخش خیال سے تقویت حاصل کرکے میں نے ۲۱ فروری سنہ ۱۹۵۳ء کو پاکستان کے چار راسخ العقیدہ علماء کی خدمت میں اسلامی فقہ سے متعلق سات سوالات پیش کئے۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی فقہ کے اصول و مبادی کا تعین کیا جاسکے۔ اس لئے میں نے بغرض احتیاط اور غیر ضروری ابہام سے بچتے ہوئے صرف اہل السنت و الجماعت کی فقہ

Marfat.com

اور اس میں بھی حنفی فقہ کے متعلق بالخصوص یہ سوالات اٹھائے۔ دو علماء نے بڑی وضاحت اور خوش خلقی کے ساتھ ان سوالات کے جوابات دئیے۔ ان کے جوابات کی بنا پر میں نے تین مزید سوالات کئے جن کا ایک ہی طرح پر جواب دیا گیا۔

میرا خیال ہے کہ مذکورہ بالا سوالات و جوابات کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ پر اسلامی نظریہ قانون میں اصول اجماع کی فیصلہ کن اہمیت بالکل واضح ہوجائے گی، خواہ یہ اجماع صریحی نوعیت کا ہو یا غیر صریحی نوعیت کا۔ اور یہ کہ اس اصول میں ادنیٰ سی موشگافی بھی اجتہاد کے وسیع دروازہ کو کھول دینے کا موجب بن جائے گی ۔ یہ اجماع کا تصور ہی ہے جس پر راسخ العقیدہ گروہ اور تجدد پسند طبقہ کے مابین اختلاف مبنی ہے، اگرچہ ابھی تک اس اختلاف کو واضح طور پر الفاظ و عبارات کا جامہ نہیں پہنایا گیا ہے ۔

اگر اسلامی نظام بے لچک اور جامد ہوتا تو عالم اسلامی میں بھی اختلافات کی ایسی ہی ناقابل عبور خلیج رونما ہوجاتی جیسے اشتراکی نظام میں اسٹالن اور ٹراٹسکی کے پیرووں کے مابین پیدا ہوگئی ہے۔ خوش قسمتی سے اسلامی نظام کی تعمیر جس سنگ و خشت سے عمل میں آئی ہے وہ بہت پائدار اور مضبوط ہے۔ ''اختلاف امتی رحمۃ'' کی حدیث نے جو بلند پایہ تصور پیدا کیا ہے اس کی حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے کہ دونوں نقاط نظر یکساں طور سے ان خطوط پر کام کرتے رہیں جن کی نشاندہی ہم نے اس کتاب کے آخری باب کے حصہ (ج) میں کی ہے ۔ (۱)

ان سوالات سے ایک اور مسئلہ بھی پیدا ہوا۔ یعنی اجماع عامہ (کل امت مسلمہ کے اجماع) اور اجماع خاصہ (یعنی علمائے امت کے اجماع) کے مابین کیا رشتہ ہے۔ دسویں سوال کا جو جواب دیا گیا ہے اس میں اس

۱- دیکھئے باب پنجم ''اجماع اور شہود'' ۔ ص ۳۸۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

مسئلہ سے متعلق راسخ العقیدہ گروہ کے موقف کی توضیح آگئی ہے۔ اس سے پھر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اجماع کی ان دونوں صورتوں میں جو ٹھیک ٹھیک رشتہ ہونا چاہئے اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

قرآن جو خدا کا ابدی کلام ہے اور جس کے احکام کا اطلاق ہر زمان و مکان پر کیا جاسکتا ہے سارے جن و انس خواہ تنہا یا ایک ساتھ مل کر جس کے ہم مثل ایک آیت بھی نہیں بنا سکتے ہیں ہمیشہ علم و ہدایت کا سرچشمہ بنا رہے گا۔ جتنی زیادہ مدت تک انسانیت اس کتاب سے رہنمائی حاصل کرے گی اور جتنا زیادہ ہم اس کا مطالعہ کریں گے اور اس کے مفاہیم پر غور کریں گے ناگزیر طور پر اس کی آیات، سورتوں اور بحیثیت مجموعی کل کتاب کے بارے میں ہمارے علم کی وسعت و گہرائی اور وضاحت میں اتنا ہی اضافہ ہوگا (۲)۔

یہ محض متکبرانہ دیدہ دلیری ہوگی اگر ہم یہ تصور کریں کہ ہم نے انفرادی طور پر یا اجتماعی حیثیت سے اپنی کوتاہ، رک رک کر چلنے والی اور پر از خطا عقل سے کسی مسئلہ پر گذشتہ زمانوں میں اس ابدی کتاب کے تمام مفاہیم کا احاطہ کرلیا ہے۔

و کذا لک انزلناہ قرآناً عربیاً و صرّفنا فیہ من الوعید لعلھم یتقون او یحدث لھم ذکرا ہ فتعٰلی اللہ الملک الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضیٰ الیک وحیہ، و قل رب زدنی علماً ہ (طہ ۲۰ - ۱۱۲-۱۱۳)

مختلف زمانوں میں مسلسل جدوجہد اور صبر آزما کوششوں سے مسلمان قوم اللہ کے ابدی کلام کو زیادہ سے زیادہ سمجھ سکے گی۔ اگر ہم سچے مسلمان ہیں تو ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں قرآن کی کسی آیت یا آیات کے زیادہ گہرے اور فکر انگیز معنوں سے روشناس کرائے تو ہم اسے تسلیم کرلیں۔

ولا تلبسوا الحق با لباطل و تکتموا الحق و انتم تعلمون ہ (البقرہ ۲-۴۱)

۲۔ دیکھئے باب دوم "سوالات و جوابات" ص ۱۰۹

Marfat.com

باب دوم

سوالات و جوابات

اجماع اور باب اجتہاد

تجدید امت کا ایک طریق کار

سوال (۱) '' کیا ہمارے ملک میں صرف ہدایہ اور فتاویٰ عالمگیری ہی فقہ حنفی کی معیاری کتب ہیں؟ ''

سوال (۲) '' اگر یہ کتابیں فقہ حنفی کی معیاری کتب نہیں تو فقہ حنفی کے پیروؤں کے لئے قرآن و سنت کے فقہی احکام کی فہم حاصل کرنے کے لئے اور کون سی کتابیں ہیں جن کی صحت مسلمہ ہو؟ ''

جواب :۔ '' ہدایہ اور فتاوی عالمگیری حنفی فقہاء کے فتووں کی معیاری کتب ہیں ۔ یہ فتاویٰ ان اصولوں سے ماخوذ ہیں، جو قرآن و سنت میں پائے جاتے ہیں ۔ اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ بعد میں اسی نوعیت کی جو دیگر کتابیں لکھی گئیں، انہیں حنفی فقہ کے معیاری مجموعوں یا تالیفات کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا جاسکتا ۔ مثلاً اس قسم کا ایک مجموعہ تقریباً ایک صدی قبل شامی نے دمشق میں تالیف کیا تھا ' لیکن اب اسے بھی ایک مستند مجموعہ خیال کیا جاتا ہے ۔ بعض مقامات پر اس کی رو سے ایسے فیصلوں میں ترمیم بھی کی گئی ہے جو فتاویٰ عالمگیری میں مندرج اور اجتہاد ، رائے یا عرف پر مبنی ہیں ۔

سوال (۳) :۔ ان کتابوں میں جو فقہی فیصلے درج ہیں کیا یہ جائز ہوگا کہ

(الف) انہیں نظر انداز کردیا جائے؟

(ب) انہیں قانوناً منسوخ کردیا جائے؟

(ج) دیگر فتاویٰ یا قانونی فیصلوں کو ان کی جگہ دی جائے؟

جواب :- " ان تالیفات اور مجموعوں میں جو فیصلے درج ہیں ان میں سے بعض کو نظر انداز یا منسوخ کیا جاسکتا ہے - یا دوسرے فیصلوں کو ان کی جگہ دی جاسکتی ہے - لیکن بعض دوسری نوعیت کے فیصلوں کو نہ تو نظر انداز کیا جاسکتا ہے - نہ انہیں منسوخ کیا جاسکتا ہے - نہ دوسرے فیصلوں کو ان کی جگہ دی جاسکتی ہے -

سوال (۴) :- اگر سوال (۳) کا جواب اثبات میں ہے تو اسلام کے وہ کون سے اصول قانون ہیں جن کے تحت اور جن کے ذریعے ان فیصلوں کو منسوخ یا تبدیل کیا جاسکتا ہے ؟

جواب :- صرف ان فیصلوں میں تبدیلی کی جاسکتی ہے جو قرآن و سنت (دونوں یا ان میں سے کسی ایک) کے واضح اور صریح احکام پر مبنی نہ ہوں - اور جن کے بارے میں قرآن و سنت (دونوں یا ان میں سے کسی ایک) کی بنیاد پر کوئی اجماع واقع نہ ہوا ہو - ایسے فیصلوں میں بھی تبدیلی عمل میں لائی جاسکتی ہے، جن میں وہ شرعی علت باقی نہ رہی ہو جس پر سابقہ فیصلہ مبنی تھا - یا وہ علت قطعاً تبدیل ہوچکی ہو -

مزید وضاحت کے طور پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اگر قرآن وسنت (دونوں یا ان میں سے کسی ایک) کے کسی حکم کے معنی اور مفہوم کے متعلق مسلمانوں میں اس وقت کوئی اختلاف رائے نہ پیدا ہوا ہو، جب پہلے پہل اس سے متعلق کوئی مسئلہ زیر بحث آیا ہو تو اسے نص صریح یا نص قطعی قرار دیا جائے گا - علت کی تبدیلی کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں گھوڑوں پر کوئی زکواۃ نہیں لی جاتی تھی کیونکہ اس وقت صورت حال یہ تھی کہ افزائش نسل یا تجارتی اغراض کے لئے گھوڑے کافی تعداد میں موجود نہ تھے - اور زکواۃ

Marfat.com

صرف ان جانوروں پر وصول کی جاتی ہے جو افزائش نسل یا تجارتی اغراض کے لئے رکھے جائیں اس لئے گھوڑوں کو زکواۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ لیکن جب شام مسلمانوں کے زیر تسلط آ گیا اور وہاں افزائش نسل اور تجارتی اغراض کے لئے گھوڑے کثیر تعداد میں دستیاب ہونے لگے تو گھوڑوں کو زکواۃ سے مستثنیٰ قرار دینے کی علت باقی نہیں رہی اور حضرت عمر رض نے گھوڑوں پر بھی زکواۃ عائد فرمادی۔

سوال (۵) ''اگر ہمارے سوال (۳) کا جواب نفی میں ہے، تو کیا اس کی تہ میں یہ عقیدہ کارفرما ہے کہ جب ایک بار اجماع کے ذریعہ فقیہ کے ذاتی اجتہاد کی غلطیوں کا ازالہ عمل میں آجائے تو اس کے نتیجہ میں جو فقہی مسلک وجود میں آئے گا، وہ اس مذہب فقہ میں ایک مستقل حیثیت اختیار کرلے گا۔ اور اس کے بعد اجتہاد صرف ایسے مسائل سے متعلق ہی کیا جاسکے گا، جن کے بارے میں اس سے قبل کوئی اجماع عمل میں نہ آیا ہو؟''

سوال (۶) ''اگر سوال (۳) کا جواب نفی میں ہے، لیکن سوال (۵) میں جن وجوہات کی صراحت کی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہیں تو سوال (۳) کا جواب نفی میں دئے جانے کی صحیح وجہ کیا ہے؟''

جواب: جہاں تک اس اجماع کا تعلق ہے جس کو ناقابل انفساخ تصور کیا جاتا ہے وہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیت پر مبنی ہے۔

ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ماتولیٰ و نصله جهنم، وساءت مصیراً

(النساء ۴ : ۱۱۵)

(اور جو کوئی ہدایت کے واضح ہو جانے کے بعد رسول سے جھگڑے گا اور ایمان والوں کا راستہ چھوڑ کر اور راستہ اختیار کرے گا تو ہم اسے اسی راستے پر چلائینگے اور اسے جہنم میں داخل کرینگے اور وہ بہت ہی برا ٹھکانا ہے)

نیز اس حدیث پر بھی جس میں کہا گیا ہے

لاتجتمع امتی علی الضلالۃ

میری امت گمراہی پر اکھٹی نہ ہوگی -

جن مسائل سے قرآن و سنت کی تعبیر و تاویل میں اختلاف پایا جاتا ہو ان میں فقہائے کرام کے ذاتی اجتہادات کو قیاس پر مبنی تصور کیا جاتا ہے اور ان کے بارے میں خطا کے احتمال کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ایک بار تمام فقہاء کے اجماع سے کسی اجتہادی فیصلہ کی توثیق عمل میں آگئی ہو تو اس فیصلہ کو قطعی اور خطا و لغزش سے بری تصور کیا جاتا ہے - اس لئے وہ فیصلے جو اجماع کے ذریعے عمل میں آئے ہیں قرآن و سنت پر مبنی ہونے کی وجہ سے تقریباً اتنے ہی مستند اور مسلمہ الثبوت قرار دئے جاتے ہیں جتنے وہ احکام جو وحی الٰہی کے ذریعے ہمیں موصول ہوئے ہیں -

سوال (۷) '' فقہ کے اصول کس طرح روبہ عمل آتے ہیں ؟ اس کی وضاحت کے لئے کیا آپ ہمیں بطور مثال یہ بتاسکتے ہیں کہ قتل مرتد کی نسبت فقہ حنفی کا صحیح موقف کیا ہے یعنی وہ واجب ہے یا نہیں ؟ نیز یہ کہ اس موقف میں تبدیلی واقع ہوسکتی ہے یا نہیں ؟ ''

جواب : '' اسلامی فقہ میں ارتداد کی نسبت صحیح موقف یہ ہے کہ وہ قطعاً اور حتمی طور پر ممنوع ہے ، فقہ حنفی میں اس قانون کی خلاف ورزی کی سزا موت ہے - بشرطیکہ خلاف ورزی کرنے والا مسلمان ہو- لیکن سزائے موت نافذ کرنے سے پہلے مرتد کو تین روز کی مہلت دی جانی چاہئے ، جس کے اندر وہ اپنے شکوک و شبہات کا ازالہ کرسکے اور اپنا ارادہ بدل سکے - یعنی ارتداد کے خیال سے دستبردار ہوجائے- اگر کوئی مسلمان عورت مرتد ہوجائے تو اسے حبس دوام کی سزا دی جائے گی یا اس وقت تک محبوس رکھا جائے گا، جب تک کہ وہ اپنا ارادہ نہ بدل دے -

Marfat.com

سوال (۸) ”مندرجہ بالا جواب کے لحاظ سے اگر قرآن و سنت (یا دونوں میں سے کسی ایک) کے کسی حکم کو بالکل واضح اور صریح متصور کیا جائے کیونکہ صدر اول کے مسلمانوں میں اس کی تعبیر و تاویل کے متعلق کوئی اختلاف نہ تھا تو کیا اس عمل کو اجماع سکوتی تصور کیا جائے گا؟“

جواب: چونکہ اجماع ایک فنی اصطلاح ہے جس کا متعین فقہی مفہوم ہے اس لئے اجماع کے مذکورہ بالا تصور کو فنی حیثیت سے درست قرار دیا جاسکتا ہے۔ جن امور کے بارے میں قرآن و سنت میں صاف اور واضح احکام پائے جاتے ہیں، ان میں امت کی رائے یقیناً متفق علیہ ہوگی۔ مثلاً یہ کہ نماز فرض ہے یا اذان مسنون ہے۔ لیکن فنی حیثیت سے اس کو اجماع نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اجماع کا اطلاق فقہا کے اس متفق علیہ فیصلہ پر کیا جائے گا جو کسی ایسے امر کی نسبت ہو جس کے بارے میں قرآن و سنت (دونوں یا ان میں کسی ایک) میں واضح احکام نہ پائے جائیں۔

سوال (۹) ”کیا اجماع کے عقیدے سے یہ مطلب نہیں نکلتا کہ اجماع خطا و لغزش سے یکسر پاک ہوتا ہے حالانکہ یہ صفت صرف ذات باری تعالیٰ کے لئے مخصوص ہے؟“

جواب: قرآن کی آیات اور ان احادیث کی جو اجماع سے متعلق ہیں اس طرح تاویل نہیں کی جاسکتی کہ ان سے شرک اور تعدد آلہہ کا شائبہ پیدا ہو، بلکہ ان کا مفہوم یہ لیا جاتا ہے کہ امت سے خطائیں اور لغزشیں سرزد ہونے کا قطعی امکان ہے۔ لیکن خدا قادر مطلق ہے، وہ یہ قدرت رکھتا ہے اور اس امر کا یقین بھی دلاتا ہے کہ وہ امت کے اجماع کو خطا و لغزش سے بچائے گا۔“

سوال (۱۰) ’’سوالات (۵) اور (۶) کے سلسلے میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے یعنی محولہ بالا قرآنی آیت (نساء: ۱۱۵) اور حدیث ’’لا تجتمع امتی علی الضلالہ‘‘ کے پیش نظر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ قرآن و حدیث دونوں کی رو سے ساری امت مسلمہ کو بحیثیت مجموعی اجماع کا حق حاصل ہے نہ کہ امت کے کسی خاص طبقہ یا گروہ کو۔ ایسی حالت میں علماء اور فقہاء کے اجماع اور اجماع امت کے مابین کیا علاقہ ہے؟‘‘

جواب: یہ صحیح ہے کہ محولہ بالا آیت قرآنی اور حدیث دونوں بحیثیت مجموعی کسی خاص گروہ یا طبقہ کو نہیں بلکہ ساری امت کو اجماع کا حق عطا کرتی ہیں۔ لیکن ایسے تمام امور میں جن میں کسی خاص علم و فن کی مہارت یا اعلیٰ درجہ کی علمی قابلیت درکار ہو، عام لوگ ہمیشہ ماہرین کی رائے اور مشورہ کے محتاج ہوتے ہیں۔ چنانچہ ریاضی، طب اور دوسرے علوم و فنون میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ اجماعی فیصلہ خواہ کسی نوعیت کا ہو ہمیشہ قرآن و سنت سے ایک خاص قانونی فہم کی بناء پر جس میں حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھی جاتی ہے مستنبط کیا جاتا ہے۔ اور یہ کام صرف ایسے لوگوں کے ذریعے انجام پاسکتا ہے جو اس شعبہ علم کے ماہر ہوں۔

استدلال کے طور پر اس امر کو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ خواہ مسئلہ زیر بحث کوئی بھی ہو، اگر امت کا سواد اعظم فقہاء کے اجماع کا مخالف ہو تو کوئی اجماع اصطلاحی معنوں میں پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن یہ امکان ساری اسلامی تاریخ میں کبھی وقوع پذیر نہیں ہوا۔ بلکہ عملاً اس کا وقوع ناممکن بھی ہے۔ کیونکہ اجماع ایک اسلامی، فنی اور فقہی عمل ہے‘ جس کے لئے امت مسلمہ کو ہمیشہ ان اہل علم پر اعتماد کرنا ہوگا جو اس شعبہ میں ضروری قابلیت اور اختصاصی مہارت رکھتے ہوں۔

Marfat.com

باب سوم

جوابی مکتوب

کراچی
۱۰- دسمبر ۱۹۵۳
محترم مفتی صاحب

میں نے آپ کی خدمت میں جو سوالات پیش کئے تھے ان کے جوابات کے خلاصہ کی توثیق کے لئے میں آپ کا بے حد ممنون ہوں۔ مسائل زیر بحث کے متعلق حنفی فقہ کا صحیح موقف معلوم کرنے کی غرض سے میں نے یہ سوالات پیش کئے تھے - ان کے جوابات آپ نے جس وضاحت اورخوش خلقی کے ساتھ دئے ہیں اس کے لئے میں پھر ایک بار آپ کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں - میرا خیال ہے کہ ان جوابات سے یہ امر بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ ہماری فقہ کی پوری عمارت بعض اہم عقائد کی بنیاد پر قائم ہے۔ آپ کے جوابات کا جو شخص بھی مطالعہ کرے گا، وہ اس امر سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ گذشتہ صدیوں میں ہمارے مسلمہ عقائد کے علمبردار علماء اور فقہا نے اپنے مقدمات اولیٰ (Premises) سے نہایت منطقی طرز پر استدلال کیا ہے اور یہ مقدمات اولیٰ بجائے خود ان اساسی مقدمات سے منطقی طریقوں سے مستنبط کئے گئے ہیں جو تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کی بنائے اتحاد ہیں - ان اساسی مقدمات میں سب سے پہلا اور سب سے اہم مقدمہ، جس پر تمام مسلمان بلا استثنا متفق ہیں' اس امر پر مبنی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی وحدانیت اور یکتائی کا تصور کسی صورت میں مجروح نہ ہونے پائے -

میں سمجھتا ہوں کہ آپ خود اس امر سے ضرور اتفاق ہوگا کہ توحید کے اس عقیدے پر عمل میں دوام و استمرار ہونا چاہئے - اور امت کو کسی

حالت میں اس تصور کی بقاء اور حفاظت سے غفلت نہیں برتنی چاہئے۔ کسی عقیدہ سے خواہ وہ فقہی ہو یا غیر فقہی، خواہ اسے کسی انسانی ذہن نے قرآن و سنت سے ہی مستنبط کیوں نہ کیا ہو، یہ خطرہ ہرگز نہ پیدا ہونا چاہئے کہ اس سے ہمارا عقیدہ' توحید کسی طور پر بھی متاثر یا مجروح ہوگا- اور اگر ایسا کوئی خطرہ فی الواقع سامنے آجائے تو کوئی بہتر فقہی یا غیر فقہی توجیہ قرآن و حدیث سے مستنبط کی جائے جس سے عقیدہ' توحید کی جانب اخلاص کا قدم زیادہ تیزی کے ساتھ اٹھایا جاسکے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ہم لاشعور شرک کے قابل معافی گناہ سے نکل کر شعوری شرک کے ناقابل معافی گناہ کے مرتکب ہوجائیں گے۔

آپ کے جوابات اور مسلمانوں کے مروجہ عقائد کے حامیوں کے فقہی مسلک پر غور کرنے کے بعد میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ذات الٰہی کی کسی مخصوص اور یکتا صفت کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرنے سے شرک کا جو خطرہ پیدا ہوتا ہے اس کا قرار واقعی دفعیہ اس توجیہہ کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے کہ " اللہ تعالیٰ اپنی قدرت مطلقہ کے ذریعے امت مسلمہ کو اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ وہ اس امت مسلمہ کو خطا و لغزش سے (جس کا ارتکاب ممکن ہے) محفوظ و مامون رکھے گا۔" کیا اسی اصول پر کوئی شخص امت مسلمہ یا کسی فرد کو اس صفت سے متصف قرار دے سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے فنا و ہلاکت سے محفوظ رکھے گا۔ یا یہ کہ غیب کا علم حاصل کرنے کی کوشش میں امت مسلمہ تائید الٰہی کے ذریعے خطا و لغزش سے محفوظ رہے گی۔

میں یہ مثالیں اس نکتہ کو ذہن نشین کرانے کی غرض سے پیش کر رہا ہوں کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کی جانب کوئی ایسا فعل منسوب نہیں کرنا چاہئے جس سے خود اس کی قدرت کی نفی ہوتی ہو- یا جس سے اس کی دیگر یکتا صفات مثلاً اس کے عالم الکل یا منزہ

عن الخطاء، یا اس کے اول و آخر ہونے میں کوئی نقص لازم آتا ہو۔ اللہ تعالیٰ کی کسی یکتا صفت کی مخالف صفت کے آگے الفاظ تحفظ عن الخطا بڑھا دینے سے (یعنی یہ کہہ دینے سے کہ وہ امت کو خطا سے محفوظ رکھے گا) ہمارے عقیدہ توحید کا تحفظ نہیں ہو سکتا۔

ساتھ ہی میں اس امر کی بھی وضاحت کر دینا مناسب خیال کرتا ہوں کہ میں قرآن کریم کی محولہ بالا آیت (نساء : ۱۱۵) اور حدیث لا تجتمع ... الخ کی تعبیر و تاویل کو غلط نہیں ٹھہرا رہا ہوں۔ میں صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اس معاملہ میں شرک کا جو خطرہ موجود ہے اس کا دفعیہ اس طرح نہیں کیا جاسکتا کہ ایک منفی دعویٰ کی نفی کرکے اسے مثبت بنا دیا جائے۔ بلکہ اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ متعین طور پر ان حدود کی صراحت کی جائے جن میں اجماع امت صحیح اور قرین صواب ہو سکتا ہے۔ یہ حدود خود قرآن نے بتادی ہیں، بلکہ اس نے علم کے ان گوشوں کی صراحت کردی ہے جو صرف ذات الٰہی کے لئے مخصوص ہیں۔

قرآن حکیم میں تین مقامات ایسے ہیں جہاں پر زور طریقہ سے ان حدود کی تصریح کی گئی ہے پہلی آیت میں کہا گیا:

وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو ط یعلم ما فی البر والبحر ط
وما تسقط من ورقۃ الا یعلمہا ولا حبۃ فی ظلمت الارض
ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین ہ (الانعام - آیت ۵۹)

"اسی کے پاس ہیں غیب کے خزانے، ان کے سوا ان کو کوئی نہیں جانتا۔ وہ خشکی اور تری کی سب چیزوں کو جانتا ہے اور زمین کے تاریک ترین گوشوں میں کوئی پتہ اور کوئی دانا ایسا نہیں گرتا جسے وہ نہ جانتا ہو۔ کوئی تر اور خشک چیز ایسی نہیں جو اس کی صاف اور واضح کتاب میں موجود نہ ہو۔"

دوسری آیت میں ارشاد ہے:

یعلم ما بین ایدیہم وما خلفہم ولا یحیطون بہ علماً (طٰہٰ - ۲۰ - آیت ۱۱۰)

وہ ان کے گذشتہ اور ان کے آئندہ سے واقف ہے اور وہ اس کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

تیسری آیت میں فرمایا :

ان اللہ عندہٗ علم الساعۃ وینزل الغیث ویعلم ما فی الارحام وما تدری نفس ماذا تکسب غداً وما تدری بای ارض تموت ط ان اللہ علیم خبیر۔ (لقمان ۲۱ - ۳۴)

بیشک اللہ ہی کے پاس قیامت کی گھڑی کا علم ہے۔ وہی مینہ برساتا ہے۔ اور وہی جانتا ہے جو کچھ رحم میں ہے۔ اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کل اسے کیا ملیگا۔ نہ کسی کو یہ معلوم ہے کہ وہ کس زمین میں موت پائے گا۔ بیشک صرف اللہ ہی جاننے والا اور خبر رکھنے والا ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان تینوں آیات میں سے پہلی آیت میں علم کے مکانی حدود کا ذکر ہے۔ تیسری آیت میں علم کے زمانی حدود کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور دوسری آیت علم کے زمانی اور مکانی دونوں قسم کے حدود کا ذکر کرتی ہے۔ خصوصاً تیسری آیت میں علم کے ان حدود کی جانب بھی اشارہ ہے۔ جو اس کی وسعت اور عمق (In extension and Intension) سے تعلق رکھتی ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ سوال اٹھائے کہ اس کی وجہ کیا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی ہستی غیب کی کنجیوں کی مالک نہیں بن سکتی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی انہیں نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مزید یہ سوال اٹھایا جائے کہ اللہ کے سوا دوسری ہستیوں کے لئے یہ کنجیاں غیر مرئی کیوں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اللہ ہر جگہ موجود ہے، اس لئے زمان و مکان میں وسعت و عمق کے اعتبار سے کوئی ایسی ہستی موجود نہیں جس سے وہ براہ راست واقف نہ ہو۔ یا جو اس کی نظروں سے مخفی ہو۔ یہاں بالآخر ایک طرف تو وہ حد آجاتی ہے

Marfat.com

جس سے آگے غیر اللہ کا علم نہیں جا سکتا، خواہ وہ امت کا اجماع ہی کیوں نہ ہو۔ اور دوسری جانب اللہ کا عدم کثیر علم اور اس کی خطا و لغزش سے پاک ہے۔ یہ واقعہ اس حقیقت پر بھی دلالت کرتا ہے کہ خدا ہر جگہ حاضر و موجود ہے۔ اور دوسری ہستیوں یا اشیاء کی موجودگی محدود ہے۔ خواہ اسے زمانی یا مکانی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے یا وسعت و عمق کے لحاظ سے۔ اب اگر امت کو اللہ تعالیٰ کی اس یقین دہانی سے سرفراز رکھنا مقصود ہے کہ اس کے اجماعی فیصلے خطا و لغزش سے پاک رہیں گے تو ایسی صورت میں امت جن زمانی و مکانی حدود میں محدود ہے، اگر ان میں تبدیلی واقع ہو تو اس کے اجماعی فیصلے بھی نظرثانی کے لائق ہو جائیں گے اور ضروری ہو تو اجتہاد کے تازہ عمل سے ان میں تبدیلی کی جائے گی۔

تھوڑی دیر کے لئے اپنے موضوع سے ہٹ کر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ حاضر و ناظر ہونے اور اللہ کے سوا دوسری ہستیوں کے محدود وجود کے تصور سے جبر و اختیار کے عقیدے کے متعلق قرآن حکیم کے بظاہر متعارض ارشادات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ خصوصاً جب ہم ذات الٰہی کی قدرت مطلقہ اور اس کی ہمہ گیر موجودگی کے مابین باہمی ربط و علاقہ پیدا کریں اور قدرت و اختیار کے تصور کو اخلاقی سطح پر سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس سلسلہ میں ہمارا ذہن قرآن حکیم کے ان ارشادات کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جن کی مثال ہمیں حسب ذیل آیت میں ملتی ہے۔

ان ھو الا ذکر للعلمین لمن شآء منکم ان یستقیم ۝ وما
تشآؤن الا ان یشآء اللہ رب العلمین (التکویر ۸۱: ۲۸-۲۹)

(یہ قرآن ان لوگوں کے لئے نصیحت اور اللہ کا پیغام ہے جو تم میں سے سیدھا راستہ اختیار کرنا چاہیں۔ اور تم کسی چیز کی خواہش نہیں کر سکتے، بجز اس کے کہ اللہ کی جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے، مرضی ہو یہ ہو)

بہر حال، اس مکتوب کا پہلا مقصد تو یہ ہے کہ مروجہ عقائد کے حامیوں کے اس فقہی اصل الاصول کا تجزیہ کیا جائے جو اجتہادی خطا اور ایسی خطا سے حفاظت کے متعلق عام طور پر تسلیم کرلیا گیا ہے۔ نیز اس جانچ پڑتال کے ذریعے یہ معلوم کیا جائے کہ آیا اپنی موجودہ شکل میں یہ اصل الاصول شرک کے خطرہ سے کافی طور پر محفوظ ہے یا نہیں؟ اگر محفوظ نہیں ہے تو امت کے بری عن الخطا ہونے کے عقیدہ پر مزید کون سی تحدید عائد کی جائے جس سے یہ یقین حاصل کیا جاسکے کہ خدا کی وحدانیت اور اس کی یکتائی کے بارے میں ہمارے عقیدہ کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوگا۔ یہ مزید تحدید جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے۔ امت کی ''محدود موجودگی'' (Limited Presence) کا تصور ہے

اس مکتوب کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ اجماع امت یا یوں کہنا چاہئے کہ امت کے غیر فنی اجماع اور فقہاء یا ماہرین فن کے اجماع کے مابین کیا علاقہ ہے؟ میرے آخری سوال (۱۰) کے جواب میں آپ نے یہ تسلیم کرلیا ہے کہ قرآن کی متعلقہ آیت اور وہ حدیث جن پر اجماع کی اصل مبنی ہے دونوں میں امت کی مجموعی کلیت (As a totality) کو اجماع کا مدار قرار دیا گیا ہے نہ کہ امت کے کسی خاص گروہ یا طبقہ کو۔ اس میں یہ بات مضمر ہے کہ صرف امت کا اجماع کلی کسی اجماعی فیصلہ کے مکمل ہونے کا ضامن ہوسکتا ہے۔ اور اسی لئے آپ نے یہ ارشاد فرمایا ہے۔ اگر کبھی امت کا سواد اعظم کلی حیثیت سے فقہاء کے اجماع کی مخالفت کرے تو متنازعہ فیہ فقہی مسئلہ پر اجماع کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔

اب اس سے یہ بات بدیہی طور پر ثابت ہوجاتی ہے کہ اسلامی قانون اور فقہ کی تعبیر و ترجمانی کے کام میں امت کی کلیت کو بحیثیت مجموعی اس کے تمام دوسرے گروہوں یا طبقوں پر جس میں ''ماہرین'' بھی شامل

ہیں ، تفوق اور برتری حاصل ہے ۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس سے یہ مسئلہ پھر بھی حل نہیں ہوتا کہ کن لوگوں کو قانون و فقہ کے بارے میں ماہرانہ قابلیت کا حامل قرار دیا جائے ۔ یا ان کا انتخاب کس طور پر عمل میں لایا جائے ، میں یقین رکھتا ہوں کہ اسی قرآنی آیت اور اسی حدیث میں اس مسئلہ کے حل کے لئے اشارہ موجود ہے ، اس معاملہ کی جانچ پڑتال کا صحیح نقطہ آغاز میرے خیال میں ایک اور قرآنی آیت ہے جس میں ارشاد ہے :-

ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامنت الیٰ اھلھا (النساء ۔ ۵۸)

بیشک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو ۔

کسی شخص کو امین قرار دینے کے لئے بالخصوص ان اخلاقی مسائل کی تعبیر و تاویل کی امانت ادا کرنے کے لئے جن پر شریعت کا دارو مدار ہے ، کن خصوصیات کی موجودگی لازمی ہے ؟ جب ہم اس سوال کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمارا یہ خیال یقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے کہ صحیح معنوں میں عالم ہونے کے لئے انسانوں کو اس سے بہتر صفات کا حامل ہونا چاہئے جتنا محض علم سے پیدا ہونے والی صفات کا اقتضا ہے ۔ کسی شخص کو کوئی امانت سپرد کئے جانے کے لئے جن صفات کا حامل ہونا ضروری ہے ان میں علم کے علاوہ کردار کی راستی بھی شامل ہے ۔ اور جیسا کہ تلخ تجربات کی بنا پر ہمیں معلوم ہے علم اور راست کرداری ہمیشہ ایک جگہ جمع نہیں ہوتیں ، نہ ان میں سے کوئی صفت دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہے ۔ اس لئے علم کے ساتھ ساتھ ہمیں دیانتداری اور راست کرداری کو بھی ابتدائی لوازم کے طور پر ضروری قرار دینا چاہئے ۔ نیز ہمیں ایسے سیاسی حالات بھی پیدا کرنے چاہئیں جن میں افراد کی راست کرداری اور دیانتداری کا صحیح طور پر اندازہ لگایا جا سکے ۔

لیکن اس مسئلہ سے ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ یعنی قرآن و سنت کے فقہی اور قانونی پہلوؤں کو سمجھنے اور ان سے نتائج مستنبط کرنے کے لئے اسلامی معیاروں کی رو سے کس نوع کی انفرادی قابلیت درکار ہے؟

اس مسئلہ کا حل ہمیں قرآن کی ایک اور آیت میں ملتا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ علم کی صحیح تعریف کیا ہے۔

و من آیتہ خلق السموت والارض و اختلاف السنتکم والوانکم ط

ان فی ذالک لآیت للعلمین ہ (الروم ۳۰ - ۲۲)

اور اس کی نشانیوں میں سے ہے آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری زبانوں اور رنگوں کا مختلف ہونا۔ بیشک ان میں علم والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔

میرے خیال میں اس آیت سے بلا شبہ یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ قرآن نے علم کی جو تعریف کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی شخص کے لئے جو اسلامی فقہ و قانون کی ضروری قابلیت رکھنے کا مدعی ہو نہ صرف اسلامی نظام، بلکہ دوسرے نظاموں کا تقابلی علم بھی رکھنا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ دنیوی اور مادی علوم سے بھی تھوڑی بہت واقفیت درکار ہوگی۔ نیز اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ جو لوگ اس قابلیت اور مہارت کے حامل ہوں ان کی اجتماعی تنظیم میں ان تمام امور کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔

میں نے مسئلہ زیر بحث کے ان پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی جرات اس لئے کی ہے کہ اس امر کی وضاحت ہوجائے کہ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ قرآن و سنت کے قانونی اور فقہی احکام کے فہم کے بارے میں کس کو قابل اعتماد سمجھا جائے اور کس کو نہیں' اس کے کئی پہلو ہیں۔ اور یہ کہ اس سوال کے حل کرنے میں مختلف مسلمان ان میں سے کسی ایک پہلو کو زیادہ وزن دیں گے اور بعض کسی دوسرے

Marfat.com

پہلو پر زیادہ زور دیں گے۔ قرآن و سنت کے ان احکام کے فہم کی صلاحیت کا معیار کیا ہے؟ اسے متعین کرنے کے لئے محض بعض مدرسوں کی سندوں کو معیار قرار دینے پر مسلمان نہ اب تک متفق ہوئے ہیں نہ آئندہ ہوں گے۔ اس امر کے لئے کوئی متفق علیہ پیمانہ، کوئی معیار شاید کبھی نہ مل سکے۔ فقہی قابلیت جن عناصر سے وجود پذیر ہوتی ہے ان میں سے ہر ایک عنصر پر یکساں زور دیا جاسکتا ہے اور ان میں سے ہر عنصر یکساں طور پر اسلامی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ اتفاق رائے کی ایک مشترکہ بنیاد کی بھی ضرورت ہے۔ ان دونوں امور کے پیش نظر میری رائے یہ ہے کہ قرآن کی وہ آیت اور حدیث جن پر اجماع کا عقیدہ مبنی ہے، دونوں کا تعلق تمام امت مسلمہ سے من حیث الکل ہے کسی خاص گروہ یا طبقہ سے ہرگز نہیں۔ اور ان کی رو سے نہ صرف اللہ تعالیٰ کے احکام کے فہم کی سند اور اس کا اختیار امت مسلمہ کو من حیث الکل مل جاتا ہے۔ بلکہ ان سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ قرآن و سنت کی تعبیر و تاویل کا اہل کون ہے اور کون نہیں، اس کا فیصلہ کرنے کے لئے ایک انتخابی بنیاد (Elective Basis) مستنبط کی جائے۔ امت مسلمہ گویا اس امر کا انتخاب کے ذریعہ فیصلہ کرے کہ اس فقہی تعبیر کے اہل کون ہیں۔ تبھی اہل الرائے کے اجماع اور عامۃ المسلمین کے مابین اجتماع و ارتباط کا کوئی ٹھوس اور قابل عمل حل نکالے گا۔

میں یہاں انتخابات کے مغربی طریق کی سفارش یا تجویز نہیں کرتا ہوں۔ جس میں افراد کے کردار کی جانچ پڑتال کے لئے مناسب حالات نہیں پیدا کئے جاتے۔ اور جس میں ان شرائط کی گنجائش نہیں جو اسلام اہل اشخاص کے انتخاب کی غرض سے عائد کرتا ہے مثلاً یہ کہ انہیں اسلام کا علم ہو۔ نیز دوسرے ثقافت کے علم اور مادی علوم سے بھی وہ کسی حد تک بہرہ ور ہوں۔ کیوں کہ مغربی نظام پارٹی بندی اور علاقائیت پر مبنی ہے۔

میرے خیال میں اسلامی طریق انتخاب میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اسلامی طریق انتخابات کی بنیاد مسجد پر مبنی ہے جو مسلمانوں کا ابتدائی اور اعلیٰ ترین انتخابی حلقہ ہے۔ جس میں اشخاص کی سیرت و کردار کی جانچ پڑتال ہوتی ہے۔ اور اسلامی علم پر زور دیا جاتا ہے۔ نیز غیر مسلموں کی حد تک اس طریق انتخاب کی بنیاد ان کی اپنی عبادت گاہوں پر رکھی جائے۔ تاکہ ان کے اقدار اور نظامات فکر کے تقابلی مطالعہ کے مواقع فراہم ہوں۔ اس کے ساتھ اس میں کچھ ذیلی پیشہ ورانہ (Functional) حلقہ ہائے انتخاب بھی ہوں۔ تاکہ اسلامی نقطہ نظر کے مادی اور غیر مذہبی پہلوؤں پر زور دیا جاسکے۔ اس طرح اسلامی طریق انتخاب مختلف مذاہب اور نظامات فکر کے ماننے والے اشخاص کو ایک ہی سلسلہ میں منسلک کر دیتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ ان سوالات و جوابات، نیز ان کے سلسلہ میں جو نقطہ ہائے نظر سامنے آئے ہیں، ان سے بعض بنیادی سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن کے جوابات اسلامی معاشرہ کو ضرور تلاش کرنے ہوں گے۔ اگر اسے اپنی حرکت پذیری اور سمت صحیح کو ازسر نو دریافت کرنا ہے تو یہ مسائل بڑے وسیع پیمانہ پر امت کو غور و بحث کی دعوت دیتے ہیں۔

والسلام مع الاکرام

مخلص

کمال فاروقی

۱۔ اس قسم کے دستوری ڈھانچہ کا تفصیلی خاکہ مصنف نے اپنی مندرجہ ذیل کتاب میں پیش کیا ہے۔

Islamic Constitution (Gateway Publications, Karachi), 1952.

Marfat.com

باب چہارم

نتائج فکر

(الف) راسخ العقیدہ گروہ کی موجودہ فقہ

میرے سوالات کے جو جوابات دئیے گئے ہیں ان کی مدد سے موجودہ اسلامی فقہ کے بارے میں (جس کو راسخ العقیدہ گروہ کی تائید حاصل ہے) متعدد حقائق کی تشخیص کی جاسکتی ہے اور ان میں سے بعض حقائق ایسے ہیں جن سے پاکستان میں حکومت کی اسلامی ہیئت کی تعمیر کے مسئلہ کی نسبت علماء کے نقطہ نظر کی توضیح ہوتی ہے۔ جیسا کہ ان سفارشات سے ظاہر ہے جو انہوں نے بنیادی اصولوں کی اس کمیٹی کی رپورٹ پر کی ہیں جو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کو پیش کی گئی تھی۔

راسخ العقیدہ گروہ کے فقہی نظریات کے بارے میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ اہم حقیقت جس کو کبھی اور کسی حالت میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا یہ ہے کہ اس کی بنیاد اس عقیدہ پر استوار ہے کہ امت بحیثیت مجموعی خطا سے بالکل بری ہے۔ یہ آخری مقدمہ تو نہیں لیکن اسے مقدمہ ما قبل آخر قرار دیا جاسکتا ہے اور اسی پر اسلامی فقہ کی ساری عمارت کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ نیز اس سے کلام الٰہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل کے فہم کو سند حاصل ہوتی ہے۔ ایک لمحہ کے لئے اس صورت حال کا تصور کیجئے جبکہ امت کے بے خطا ہونے کا عقیدہ ذہنوں سے محو ہوجائے۔ عملاً ساری اسلامی فقہ اس بنیاد سے محروم ہوجائے گی جو اس کی قبولیت عام اور استناد کا سرچشمہ

ہے۔ اجماع کے ذریعہ جو فیصلے کئے گئے ہیں خواہ وہ کتابوں میں ہوں یا فتاویٰ کے مجموعوں میں ان کے لئے کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہے گی اور وہ قانونی فیصلے جو واضح شمار ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کے بارے میں کبھی امت میں کوئی اختلاف رائے نہیں پیدا ہوا صحت کی یقین آفرینی یا بے خطا ہونے کے نتائج سے محفوظ نہیں رہیں گے۔ اور اس کے نتیجہ میں اس امر کی کوئی وجہ باقی نہیں رہے گی کہ انہیں جائز یا لائق اطاعت قرار دیا جائے۔ قرآن یا سنت کے واضح احکام کو استناد کی جو قوت حاصل ہے اس کی تہ میں یہی حقیقت کارفرما تھی کہ امت ان احکام کو سمجھنے میں کامل طور پر متفق تھی اور امت جب اتفاق کرلیتی ہے تو وہ خطا سے محفوظ ہوجاتی ہے۔

حنفی فقہ کے چار فقہی ماخذ یا اصولوں (یعنی قرآن، سنت، قیاس اور اجماع) میں قرآن کو چھوڑ کر صرف اجماع ایک ایسی اصل ہے جو (کلمہ کے اقرار کے بعد) زمانی حیثیت سے کسی دوسرے اصول کی امداد کی محتاج نہیں۔ اجماع اور امت کے خطا سے محفوظ ہونے کا عقیدہ قرآن سے ماخوذ ہے۔ لیکن قرآن کا مستند ہونا اور یہ یقین کہ وہ خدا کا کلام اور وحی الہی ہے جو اپنی اصلی صورت میں محفوظ ہے خود اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ امت خطا و لغزش سے محفوظ ہے۔ کیونکہ قرآن کا مستند نسخہ جو اس وقت امت کے ہاتھوں میں ہے وہ وہی ہے جسے حضرت عثمان نے مرتب کروایا تھا اور جسے رسول اللہ کے اصحاب۔ حفاظ بلکہ اس ابتدائی دور کی ساری امت مسلمہ نے تسلیم کیا تھا۔

اس کے برعکس سنت کی اصل لازمی طور پر قرآن اور اجماع سے ماخوذ ہے کیونکہ ہم سنت کے قوانین اور رسوم و عادات کی تعمیل اس بنا پر کرتے ہیں کہ قرآن نے ہمیں ایسا حکم دیا ہے۔ اور ہم اس امر کا یقین رکھتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارا فہم قرآن ایک اجماعی فیصلہ

27995

Marfat.com

کے ذریعہ جو خطا سے محفوظ ہے بالکل درست ہے۔ خطا سے محفوظ ہونے کا بھی عقیدہ ہم میں یہ یقین پیدا کرتا ہے کہ کوئی زیر بحث حدیث مستند اور صحیح ہے۔ چوتھی اصل یعنی قیاس اور زیادہ فرعی ہے کیونکہ وہ قرآن و سنت پر مبنی ہے اور اجماع سے قوت استناد حاصل کرتا ہے (یہاں قیاس سے مراد وہ اصل ہے جو ہماری فقہ کا ایک ماخذ ہے نہ کہ کوئی فیصلہ جو قیاس کی بنا پر عمل میں آئے)۔

علاوہ ازیں راسخ العقیدہ گروہ کے نظریہ کی رو سے اس عقیدہ پر کسی قسم کی پابندی یا حد عائد نہیں کی گئی ہے (۱) کہ امت بحیثیت مجموعی اپنے فیصلوں میں خطا و لغزش سے محفوظ ہے۔ یہ بات کس قدر تعجب انگیز ہے اگر اس کا لحاظ رکھا جائے کہ اس امر کا یقین حاصل کرنے میں کتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ دنیا میں جتنی حسن و خوبی اور خیر ہے اس کی نسبت صرف ذات الٰہی سے کی جانی چاہئے اور وہ بھی بغیر حد و حساب کے۔ امت کے خطا و لغزش سے محفوظ ہونے کے عقیدہ کو اسی راسخ العقیدہ گروہ سے مخصوص ہے۔ اس لامحدود کیفیت [illegible] فقہ کی ایک دوسری خصوصیت وجود میں آئی ہے اور وہ یہ کہ اس کے فیصلے ناقابل تنسیخ ہیں۔ تجدد پسندوں میں بہت سے ایسے لوگ ہیں جن کا خیال ہے کہ یہ فیصلے ناقابل تنسیخ نہیں [illegible] امور میں ان فیصلوں کے ناقابل تنسیخ ہونے کا [illegible] ہوجاتی ہے کہ یہ لوگ اس حقیقت سے بالکل [illegible] فقہ اسلامی کی تعمیر کس طور پر عمل میں آئی۔ اگر کوئی اجماعی فیصلہ خطا و لغزش سے محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اس پر نظر ثانی کرنے کی کوئی ضرورت پیش نہیں آسکتی۔ دوسری طرف اگر کوئی [illegible]

۱۔ یہ دلیل کہ اجماع قرآن و سنت کے فیصلوں پر [illegible] قابل اعتبار نہیں اس سے لازماً یہ مفہوم پیدا [illegible]

ایسے فیصلے کی صحت پر شبہہ کرتا ہے جس پر قبل ازیں اجماع ہو چکا ہو تو در حقیقت وہ اجماع کے سارے اصول و عقیدہ پر اعتراض کرتا ہے۔ حالانکہ اس عقیدہ کی سند ہی سے فقہی فیصلوں کو جواز حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کا کوئی مکمل بدل پیش کرنا دشوار ہے۔ اور بہر حال اس کو اس کے مقام سے اس وقت تک ہٹایا نہیں جاسکتا جب تک کسی دوسرے اصول و عقیدہ کو اس کا مقام نہ دیا جائے۔ اسلامی نظریہ قانون میں ایسا خلا پیدا کردینے سے فقہ کی ساری عمارت منہدم ہوجائے گی جس میں وہ تمام قوانین شامل ہیں جو اسلام نے نکاح، طلاق، جائداد اور وراثت کے بارے میں وضع کئے ہیں۔ اجماع کو باطل قرار دینے کے بعد کوئی قانونی ماخذ باقی نہیں رہتا جس سے ان قوانین کو سند جواز حاصل ہوسکے جو اسلامی معاشرہ پر حکمران ہیں۔

راسخ العقیدہ اسلامی فقہ کے مسائل کا بہت بڑا حصہ جیسا کہ وہ موجود ہے نہ صرف ناقابل تنسیخ ہے بلکہ اس حصہ کا تناسب عمل اور رد عمل کے قانون کے دباؤ کے تحت بڑھتا جارہا ہے۔ جو چیز کسی مرحلہ پر ظن یا قابل خطا و لغزش رائے یعنی اجتہاد کی حیثیت رکھتی ہے اور اس لئے منسوخ کی جاسکتی ہے' وہ اجماع کے ذریعہ ناقابل تنسیخ قرار دی جاسکتی ہے۔ کسی اہلیت رکھنے والے فرد کے اجتہاد (یعنی شخصی تعبیر و توجیہ) کو اگر اجماع کے ذریعہ ناقابل تنسیخ قرار دے دیا جائے تو پھر اس اصول (یعنی اجماع) کے ذریعہ اسے قابل تنسیخ قرار نہیں دیا جاسکتا ہے اور اس کے بارے میں مکرر اجتہاد کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اسی بنا پر یہ منطقی نتیجہ نکلتا ہے جس نے اجتہاد کے سدباب کے عقیدہ کی صورت اختیار کرلی ہے یعنی یہ کہ اجتہاد کا دروازہ مطلقاً بند ہوچکا ہے اور اسے کھولا نہیں جاسکتا۔

Marfat.com

راسخ العقیدہ فقہی نظریہ کی رو سے اجتہاد اگر ہوسکتا ہے تو وہ صرف ان نئے مسائل کی بابت جو آئندہ پیش آئیں (مثلاً فضائی سفر میں نماز ادا کرنے کا سوال)۔ یا سابقہ مسائل میں سے ان چند مسئلوں کے بارے میں جن کی کوئی صریح علت باقی نہیں رہی یا اس علت میں تبدیلی واقع ہوچکی ہے یا جو اجتہاد کے تحت آئے ہیں (یعنی انفرادی توجیہ و تعبیر کے تحت) یا جو رائے کے تحت آتے ہوں جس کا قرآن و سنت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ یا جو عرف و عادت سے متعلق ہوں۔

تیسری حقیقت جو ہمارے سامنے واضح طور پر ہویدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ راسخ العقیدہ اسلامی فقہ اصلاً ججوں کا وضع کیا ہوا قانون ہے (یہ فرض کرتے ہوئے کہ قاضیوں اور مفتیوں کے مابین عمل اور رد عمل کا سلسلہ جاری رہا) اور اسے قانون سازی کے مسلمہ (۱) طریقوں یا عرف (۲) و عادات کی بنا پر وضع نہیں کیا گیا ہے۔ عدالتی نظائر

۱ - امام شافعی (متوفی سنہ ۲۰۴ھ) کی تصانیف اس عبوری دور کی تکمیل کی نشاندہی کرتی ہیں جب کہ عرف و عادات کی بنا پر وضع کردہ قوانین کی جگہ ان قوانین نے حاصل کرلی جن کو ججوں یا قضاۃ نے وضع کیا تھا۔ اس سلسلے میں امام شافعی نے مدونہ کی زندہ سنت کے بالمقابل سنت نبوی کے تفوق کا جو اثبات کیا وہ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

۲ - اس کے علاوہ ایک چوتھا طریقہ بھی ہے۔ یعنی وہ قانون جو صرف علمی یا نظری مباحث کی بنا پر وضع کیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک معنی کرکے دنیا کے کسی مذہبی قانون کا بڑا حصہ اسی طریق قانون سازی کے نتیجہ میں وجود پذیر ہوا ہے۔ اسلامی قانون میں جہاں ایک جمہوری مذہب پر مطلق العنان یا نیم مطلق العنان طرز حکمرانی کے غالب آجانے کے باعث فقہ (صحیح اسلامی قانون) اور قانون یعنی [illegible] قانون کا غیر اسلامی فرق پیدا ہوگیا تھا نظری اور علمی مباحث کی بنا پر واضع قانون زیادہ لائق اعتناء ہے کیونکہ یہ قانون مطلق العنان شہنشاہی [illegible] سے پاک و صاف ہے۔

اس کے باوجود نظری مباحث کے پیدا کردہ قانون کی [illegible] اس وقت تک [illegible] عملی اور فطری نوعیت کی رہی کہ جب تک کہ جج، قضاۃ اس کو حقیقی واقعات کی کسوٹی پر نہ پرکھ لیں۔ اس طرح مفتی علماء نے قانون کے نظریاتی [illegible] کی حیثیت سے اور قضاۃ شہنشاہی اقتدار کے نمائندوں کی حیثیت سے باہمی عمل اور عمل کے ذریعہ قوانین کا ایک ایسا مجموعہ مرتب کرنے میں کامیاب ہوگئے جن کی تشکیل ابتداءً استفتاء کے ذریعہ عمل میں آئی لیکن جنہیں ججوں یا قضاۃ کے وضع کردہ قوانین بھی کہا جا سکتا ہے جہاں تک کہ یہ قوانین واقعی حالات میں مؤثر ہوسکے ہیں۔ لیکن چونکہ شہنشاہی اقتدار نے متعدد امور (مثلاً دستوری مسائل) میں اپنے لئے قانون سازی کا حق محفوظ رکھا فقہ کے نظام میں جو نظری حیثیت سے جامع ہے [illegible] خلا باقی رہ گئے ہیں جن کو اس زمانہ میں پر کرنا ہوگا۔ اور فقہ کا جو حصہ اس وقت موجود ہے اس میں اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے نظر ثانی کی کافی گنجائش رہ گئی [illegible] گذشتہ میں شہنشاہی اقتدار کے مضر اثرات [illegible] میں در آگئے۔

کے طریق کار کے مطابق کوئی اجماعی فیصلہ کیا جاتا ہے جو کسی نہ کسی نوبت پر فرد یا مختلف الرائے فقیہوں کے اجتہاد کی حیثیت کھودیتا ہے۔ کیونکہ اس اجتہاد کو ظن یعنی ایک قابل خطا و لغزش رائے سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے اس میں تبدیلی، ابطال یا انکار کی گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔ بعد میں یہی فیصلہ اس بنا پر فقہاء کا مسلمہ اجماع بن جاتا ہے کہ تمام یا اکثر قضاۃ کسی خاص قانونی نظیر پر عمل کرنے لگتے ہیں۔

اس موقعہ پر اس بات کو ذہن نشین رکھنا انتہائی طور پر ضروری ہے کہ اس امر کا تصفیہ کرنا کہ آیا وہ قوانین جو عملاً انسانی زندگی پر موثر ہوتے ہیں قانون سازی کے ذریعہ وضع کئے جائیں یا محض عدالتی نظائر کی بنا پر (حالانکہ دونوں صورتوں میں علمی اور نظری مباحث ان پر اثر انداز ہوتے ہیں) صرف طریق کار کی آسانی پر موقوف ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی طریق کار نہ تو اسلامی ہے اور نہ غیر اسلامی۔ کس خاص طریق کار کا اسلامی ہونا ان اثرات سے معلوم ہوگا جو اس طریق کار کے باعث مرتب ہوں گے۔ اور اس کا تصفیہ کہ وہ طریق کار اسلامی ہے یا غیر اسلامی لازماً اس امر پر موقوف ہوگا کہ اس طریق کار میں ہمارے فقہی ماخذ کے استعمال کی گنجائش اور ان کے اظہار کے مواقع کس حد تک موجود ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اگر قانون سازی کے مسلمہ طریقوں میں بمقابلہ عدالتی نظائر کے اصول اجماع بہتر طور پر کام کرسکتا ہے تو اس قسم کی قانون سازی بہ نسبت عدالتی نظائر کے تعبیر قانون کا ایک بہتر طریقہ قرار پائے گی۔ یہی بات دوسرے مستند فقہی ماخذ مثلاً قرآن و سنت اور قیاس پر بھی صادق آتی ہے۔

لیکن یہی وہ مقام تھا جس پر پاکستان کے راسخ العقیدہ علماء نے بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی سفارشات سے اختلاف کرتے ہوئے یہ تجویز پیش

کی کہ اسلامی فقہ سے واقفیت رکھنے والے پانچ اشخاص کے مجوزہ بورڈ کو مجلس قانون ساز اور انتظامیہ کی نگرانی سے آزاد کرکے عدلیہ کا ایک جزو بنا دیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے علماء کی خواہش یہ تھی کہ اسلامی قانون کو جس حد تک کہ اس میں مزید نشو و ارتقاء کی ضرورت محسوس کی جائے قانون سازی کے مسلمہ طریقوں کے دائرہ سے نکال کر عدالتی نظائر کے طریق کا پابند کردیا جائے۔ لیکن پانچ اشخاص کے بورڈ کو عدلیہ کا جزو بنادینے کی اس خواہش میں ایک اور بات مضمر تھی اور وہ یہ کہ ہمارے علماء اسلامی فقہ اور قانون کے متعلق یہ تصور رکھتے ہیں کہ وہ ایک آخری طور پر طے شدہ قانون ہے جس میں عملاً تنسیخ کی کوئی گنجائش نہیں (۱) کیونکہ وہ اپنی جگہ مکمل ہے۔ اس سلسلہ میں جو نظریہ قائم کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جب کسی قانونی تعبیر کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ وہ تبدیلی اور تغیر سے ماوراء ہے تو زیر بحث مسئلہ کی حد تک وہ موجود الوقت فروعی قوانین کی عدالتی تعبیر کا معاملہ بن جاتا ہے اور اس کے بارے میں کوئی نیا قانون وضع نہیں کیا جاسکتا۔ راسخ العقیدہ علماء کے لئے یہ مسئلہ زیادہ سے زیادہ قرآن و سنت کی تعبیرات کی از سرِ نو تعبیر کا مسئلہ ہے نہ کہ خود قرآن و سنت کی از سرِ نو تعبیر کا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے علماء نصوص قرآنی اور سنت و اجماع کی بنا پر طے شدہ امور کو ناقابل تنسیخ قرار دیتے ہیں۔ ہمارے راسخ العقیدہ علماء نے آئندہ پیش آنے والے حالات کے بارے میں جو ذہنی خاکہ قائم کیا ہے اس کو عملی جامہ پہنایا جائے تو صرف اتنا کام کرنا ہوگا کہ قرآن و سنت کے نصوص، نیز ہدایہ اور فتاویٰ عالمگیری (اور اس کے علاوہ بعض دیگر مجموعوں کے فتاویٰ) کو جمع کرلیا جائے اور یہ تصور کرلیا جائے کہ دیگر امور کو ملحوظ

۱۔ شریعت اور فقہ میں جو امتیاز پایا جاتا ہے یہاں اسے بطور خاص مدنظر رکھنا ہوگا۔

رکھے بغیر ان کا نفاذ عمل میں لایا جاچکا ہے کیونکہ یہ سب خطا و لغزش سے محفوظ ہیں، الا یہ کہ کوئی علت صریح طور پر مذکور ہو، لیکن اس علت کا کوئی وجود باقی نہ ہو۔

اب اگرچہ ہدایہ اور فتاویٰ عالمگیری ایک معنی کر کے فقہی مسائل کا مجموعہ ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ آئندہ ایک ہزار سال یا زیادہ عرصہ میں جتنے فقہی مسائل پیدا ہوں گے ان کے مجموعوں کو کسی ایسی شکل میں تالیف دینا جس سے عام لوگ فائدہ اٹھاسکیں تقریباً ناممکن العمل ہوگا۔ اور یہ دونوں کتابیں اپنی نوعیت کے لحاظ سے ان مختصرات کے مماثل ہیں جنھیں ممالک متحدہ امریکہ میں "قوانین کی مکرر توضیع" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ ان دونوں کتابوں میں واقعی اسناد بھی درج کی گئی ہیں۔

جب جنوبی ایشیا میں دو صدیاں گزر جانے کے بعد پاکستان میں یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ (خواہ راسخ العقیدہ گروہ کے نظریہ یا کسی دیگر نظریہ کی رو سے) صحیح اسلامی قانون کو اس کا اصلی مقام عطا کیا جائے اور اس کو ان تمام کثافتوں سے پاک کردیا جائے جو اینگلو محمڈن لا، کی شکل میں اس کے ساتھ آمیز ہوگئی ہیں تو یہ صاف ظاہر ہے (یہ فرض کرتے ہوئے کہ راسخ العقیدہ گروہ کے فقہی نظریہ سے یکسر اعراض کرلیا گیا ہے) کہ فقہی اور قانونی مسائل کی جدید تالیفات یا مختصرات کی حاجت ضرور ہوگی جن میں فروعی مسائل کی مکرر توضیح ہو، اور ان مسائل و احکام کی قدر مشترک کو محقق کیا گیا ہو، اور اس عمل میں علت کی تبدیلی کے اصول کو پورے طور پر کام میں لایا گیا ہو۔ ایسا عمل جو اثباتی ہوگا نہ کہ منفی ان لوگوں کے لئے بھی جو راسخ العقیدہ فقہی نظریہ کے علمبردار ہیں قانون سازی کے طریق کار کے ذریعہ نہ کہ قانونی نظائر کے ذریعہ زیادہ آسان اور قابل نفاذ ہوگا۔ اس کے باوجود یہ امر

انتہائی مشکوک ہے کہ آیا راسخ العقیدہ گروہ کے فقہی نظریہ میں اتنی لچک موجود ہے کہ وہ قانون سازی کے مروجہ طریقوں کی امداد کے بعد بھی اسلامی طرز و انداز سے ان تقاضوں کی تکمیل کرسکے جو فی زمانہ اس پر عائد ہوں گے بغیر اس کے کہ وہ راسخ العقیدہ فقہی نظریات و عقاید اور ان مسائل کے مفہوم و استعمال میں جو ان سے پیدا ہوں کافی وسعت پیدا کرے۔ لیکن ایسی صورت میں یہ نظریات و عقائد اور ان سے پیدا شدہ مسائل کے مفہومات بالکل ناقابل شناخت ہوجائیں گے اور انہیں ناقابل تلافی نقصان اٹھانا پڑے گا۔

مگر ان لوگوں کے لئے بھی جو خطا و لغزش سے لا محدود طور پر امت کے محفوظ ہونے کے عقیدے اور راسخ العقیدہ اسلامی فقہ سے جیسی کہ وہ اس وقت موجود ہے پورے طور پر مطمئن ہیں مذکورہ بالا سوالات و جوابات میں ایک پانچویں حقیقت ظاہر ہوتی ہے' یعنی ایک کلیت کی حیثیت سے امت مسلمہ کی اہمیت۔ اس نوبت پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ سبیل المؤمنین کیا ہے؟ اور ریاضی کے اعداد و شمار کی بنا پر اس کا حصول کب ہوسکتا ہے؟ اس کے زمانی اور مکانی تقاضے کیا ہیں؟ ایک کلیت کے طور پر سبیل المؤمنین کے تحقق کا کیا ذریعہ ہے؟ دستوری حیثیت سے اہل اشخاص سے (یعنی ان اشخاص سے جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہوں) سبیل المؤمنین کا تعلق کس طرح قائم کیا جاسکتا ہے؟ نیز اہل اشخاص کے اجماع کا اظہار کرنے کے لئے کس قسم کا دستوری ڈھانچہ وضع کرنا ہوگا؟ اور اسلامی معیارات کی رو سے کس طرح اس امر کا فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اہل ہونے کے دعویدار ہیں ان میں سے واقعتاً اہلیت کی ضروری صفات سے کون لوگ متصف ہیں؟

چونکہ امت کو بحیثیت ایک کلیت کے نہ کہ امت کے کسی مخصوص طبقہ یا گروہ کو خطا و لغزش سے محفوظ قرار دیا گیا ہے اس لئے یہ

ضروری ہے کہ وقتاً فوقتاً امت کی رائے (بحیثیت ایک کلیت کے) معلوم کی جائے۔ یا دستوری طور پر اس امر کا یقین حاصل کیا جائے کہ جو لوگ اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں انہیں امت واقعتاً اس منصب کا اہل سمجھتی ہے اور یہ کہ ان لوگوں کا امت سے بحیثیت ایک کلیت کے مخصوص تعلق ہے۔ مگر ان سوالات کا جواب عدلیہ کی بہ نسبت ایک مجلس قانون ساز بہتر طور پر دے سکتی ہے۔

لہذا راسخ العقیدہ فقہی عقیدہ کے لئے بھی یہ ضروری ہے (بالخصوص جب کہ امت میں اس مسئلہ کے بارے میں اختلافات موجود ہیں) کہ کوئی ایسا طریقہ دریافت کیا جائے جس کے ذریعہ امت کا تعلق بحیثیت ایک کلیت کے اجتہاد رکھنے والے افراد سے قائم کیا جاسکے۔ اصل کام یہ ہے کہ سبیل المومنین کا تحقق کیا جائے اور یہ اسی صورت میں پورے طور پر ہوسکتا ہے جب اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے افراد کا امت سے کوئی مخصوص تعلق قائم ہوجائے جس کے لئے انتخابی نظام کا وجود میں لانا ضروری ہے۔ مزید براں انتخابی نظام کی نوعیت ایسی ہونی چاہئے کہ اس کے ذریعہ ان تمام صفات کا پتہ لگایا جاسکے جو اہلیت کے اسلامی مفہوم میں داخل ہیں' یعنی دیانت' علوم اسلامی' اور دیگر ادیان سے واقفیت' نیز علوم مادی کا درک۔ ان عوامل بالخصوص دیانت و امانت کو اب تک عملی طور پر اس موثر دستوری نظام کے سلسلہ میں ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے جس کے قیام کی ضرورت کو اس غرض و مقصد کے لئے محسوس کیا جارہا ہے۔

مختصر طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ راسخ العقیدہ گروہ کے فقہی عقیدہ کی بنیاد اس تصور پر قائم ہے کہ امت بحیثیت مجموعی خطا و لغزش سے محفوظ ہے اور اس وجہ سے اس کے فقہی فیصلوں کی بڑھتی ہوئی اور غالب تعداد ناقابل تنسیخ ہے۔ مزید یہ کہ اسلامی قانون ججوں کا وضع کردہ

قانون ہے۔ اسلام کے فروعی فقہی مسائل مذکورہ بالا مدون اصولوں کا نتیجہ ہیں اور اس وجہ سے ان مسائل کے بارے میں [illegible] کا خیال ہے کہ یہ عدالتی تعبیر و تاویل کا موضوع ہیں اور مجلس [illegible] ساز کے ذریعہ ان کا ارتقاء عمل میں [illegible] آسکتا [illegible] کے فقہی نظام میں اس امر پر کوئی واضح اتفاق رائے موجود نہیں کہ زمانی یا مکانی حالات سے [illegible] بحیثیت ایک کلیت کے امت کے اساسی [illegible] منصب اجتہاد کی ادائیگی [illegible] اس کا ایک مخصوص معین [illegible] اور نہ کوئی ایسا واضح نظام [illegible] کی تکمیل کی جاسکے [illegible] ممد و معاون ہوں۔

باب چہارم

نتائج فکر

(ب) - مجوزہ اصلاحات

اپنے جوابی مکتوب میں اس کتاب کے مصنف نے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے موجودہ فقہی نظریہ میں بعض تلخیصات کی تجویز کی ھے تاکہ امت مسلمہ احکام الہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل کو بہتر طور پر سمجھ سکے اور ان پر عمل پیرا ھوسکے۔

ایک مسلمان قوم کے لئے جو شریعت اسلامی کے مطابق جس طرح کہ فقہ میں اسے سمجھا گیا ھے اپنی زندگی منضبط کرنے کی خواھشمند ھو یہ امر بیحد ضروری ھے کہ وہ معلوم کرے کہ اس غرض کے لئے بہترین ریاستی نظام کون سا ھوگا اور پھر اس نظام کو عملاً قائم کر دکھائے۔ موجودہ فقہی نظریہ میں مصنف نے جو تلخیصات تجویز کی ھیں ان کے مضمرات جہاں تک کہ اس کام کا تعلق ھے بیحد وسیع ھیں۔

خطا و لغزش سے امت کے محفوظ و مامون ھونے کے تصور کی نسبت جو تبدیلی تجویز کی گئی ھے وہ یہ ھے کہ امت کے بے خطا ھونے پر کچھ پابندیاں عائد کی جائیں تاکہ اس امر کا بہتر طور پر یقین حاصل کیا جاسکے کہ ذات الہی کی وحدانیت اور یکتائی کو تمام آلائشوں سے پاک کردیا گیا ھے۔ اور یہ دونوں صفات صرف اسی کے لئے مخصوص ھیں۔ ان حدود کا تعین اس طور پر کیا گیا ھے کہ اللہ تعالیٰ کے ھر مکان و زمان میں موجود اور حاضر ھونے کے عقیدہ کے بالمقابل امت کی محدود موجودگی اور حضور پر زور دیا گیا ھے۔

مثلاً کوئی اجماعی فیصلہ جو بغداد میں ایک ہزار برس پہلے کیا گیا ہو اور اس زمانہ میں اہل بغداد کی حد تک خطا و لغزش سے محفوظ ہو، ضروری نہیں کہ آج اہل کراچی کے لئے بھی وہ فیصلہ اسی طرح خطا سے محفوظ ہو اس امر کے پیش نظر کہ امت کی موجودگی میں زمان و مکان کے اعتبار سے بہت بڑا فرق پیدا ہو گیا ہے' علاوہ اس امر کے کہ گذشتہ دس صدیوں کے دوران میں انسانی علم عمق اور وسعت کے اعتبار سے زبردست ترقی بھی کر گیا ہے۔

ساتھ ہی کسی خاص زمان و مکان سے تعلق رکھنے والے واقعات و حقائق کے سوال پر دیکھا جائے تو اس زمان و مکن میں جو امت موجود تھی اس کی موجودگی زیادہ حقیقت و اہمیت رکھتی ہے بہ نسبت اس امت کے جو فی زمانتا موجود و حاضر ہے۔ اس قسم کے مسائل میں جیسے کہ قرآن کے متن کا مستند ہونے یا روایت حدیث اور تاریخی واقعات وغیرہ کے بارے میں ہمیں اس زمانہ کی امت کی رائے پر اعتراض کرنے کا حق نہیں پہنچتا جس زمانہ سے یہ واقعات متعلق ہیں۔ کیونکہ (جہاں تک ان مسائل کا تعلق ہے) ہماری موجودگی زیادہ محدود ہے۔ (۱)

لیکن چونکہ مرور زمانہ اور انتقال مکانی کے باعث امت کی موجودگی میں عمق اور بلندی پیدا ہوجاتی ہے۔ اس لئے بنیادی اشکال میں بھی جدید اور مسلسل اجتہاد اور بطور نتیجہ نئے اجماعی فیصلوں کی ضرورت پیش آتی ہے، اگر امت کے بے خطا ہونے کے عمل کو جاری رکھنا ہے۔ مختصراً امت کی موجودگی میں خواہ زمانی یا مکانی اعتبار سے اور خواہ وسعت یا عمق میں کوئی بھی تبدیلی ہو اور خواہ یہ تبدیلی بہتر ہو یا

۱۔ لیکن اس کو میکانکی طور پر تسلم نہیں کیا جا سکتا' کیونکہ اس امر کا امکان قابل تصور ہے کہ ان امور میں بھی تاریخی تحقیق یا تنقید عالیہ زمانہ مابعد کی امت کی موجودگی اور حضور کو زیادہ اہم اور حقیقی بنادے۔

بدتر جدید اجتہاد اور ضرورت پڑنے پر اجماعی فیصلوں میں تبدیلی نہ صرف جائز بلکہ نہایت ضرروری ہوجاتی ہے (۱)۔

یہاں یہ امر محتاج توجہ ہے کہ فقہی نظریہ میں مجوزہ تلخیصات کا اسلامی فقہ کے بنیادی اصولوں اور ماخذ پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ ان میں کوئی تبدیلی آتی ہے۔ اور قرآن و اجماع کی باہمی تائید بھی جس کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے غیر متاثر رہتی ہے (۲)۔ اس طرح امت کے خطا و لغزش سے محفوظ ہونے کی اساسی اہمیت کے بارے میں جو رائے ظاہر کی گئی ہے اس کا اطلاق ان حالات میں بھی کیا جاسکتا ہے جبکہ خطا و لغزش سے امت کا محفوظ ہونا اس طریقہ کے مطابق محدود کردیا جائے جس کی تجویز اوپر کی جاچکی ہے۔

اگر مذکورہ بالا مجوزہ تلخیص کو تسلیم کرلیا جائے تب بھی اس امر کی فوری اور شدید ضرورت باقی رہتی ہے کہ اجماع کو محقق کرنے کی کوئی محسوس شکل پیدا کی جائے۔ یہ آج کی اسلامی دستور سازی کا بنیادی مسئلہ ہے (۳)۔ لیکن اجماع کے لئے کسی مناسب نظام کو وجود میں لانے کی کوشش میں ان دو باریکیوں میں سے جو موجودہ فقہی نظریہ میں تجویز کی گئی ہیں دوسری باریکی کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ یعنی یہ کہ بحیثیت ایک کلیت امت کے اجماع اور مجتہدین (یا اہلیت رکھنے والے افراد) کے اجماع کے مابین انتخابات کے ذریعہ کوئی رشتہ قائم کیا جائے۔

---

۱ - دیکھئے باب چہارم ”نتائج فکر (ج) اجماع اور شہود“ ص ۳۸...

۲ - دیکھئے باب چہارم ”نتائج فکر (الف) راسخ العقیدہ گروہ کی موجودہ فقہ“ ص ۲۱...

۳ - اس مسئلہ کے ممکنہ حال کے لئے دیکھئے (مصنف کی کتاب *Islamic Constitution* (Gateway Publications, Karachi, 1952)

سوالات اور جوابات کے دوران میں یہ صاف طور پر ثابت ہوچکا ہے کہ آیت قرآنی (۴ : ۱۱۵) اور حدیث ''لا تجتمع امتی علی الضلالہ'' میں جس پر عقیدہ اجماع مبنی ہے امت کی طرف بحیثیت ایک کلیت کے اشارہ کیا گیا ہے (۱)۔ یہ تصور کرنا دشوار نہیں کہ اگر آیت قرآنی میں ''مومنین'' اور حدیث مذکورہ میں ''امت'' کے مفہوم کو کسی خاص فرقہ یا جماعت تک محدود کردیا جائے، خواہ وہ فرقہ یا جماعت امت میں داخل ہو، تو اس سے فرقہ سازی بلکہ ذات پات کی تفریق کا تباہ کن میلان پیدا ہوجائے گا۔

ایسی صورت میں یہ امر واضح ہے کہ صرف امت کو بحیثیت ایک برادرانہ اور مساویانہ کلیت کے یہ فیصلہ کرنے کا حق ہے کہ آیا وہ قرآنی آیات کی تفسیر و تشریح کا حق ایک امانت کے طور پر کسی خاص گروہ کو تفویض کرے، اور اگر ایسا کیا جائے تو بھی امت کو ایک کلیت کی حیثیت سے یہ فیصلہ کرنے کا حق ہوگا کہ امت کے اس گروہ کو یعنی ان اہل اور امین اشخاص کو قرآن و سنت کے ذریعہ متعین کئے ہوئے کن معیارات کے مطابق چنا جائے جو شریعت کی تعبیر کرنے کا کام سرانجام دیں گے۔ یہاں پر اس امر کا مزید اضافہ ضروری ہے کہ جتنی زیادہ وسعت اور وضاحت اور جتنے ٹھوس اور محسوس طریقہ پر ''امین'' اشخاص کو امت کی اجماعی حیثیت سے یہ حق عطا کیا جائے گا اسی نسبت سے سبیل المؤمنین کا ٹھیک طور پر تعین عمل میں آئے گا اور اتنا ہی زیادہ اس امر کا احتمال قوی ہوجائے گا کہ خطا و لغزش سے بری ہونے کا جو یقین اللہ تعالیٰ نے امت کو دلایا ہے اس کی تکمیل عملاً کی جارہی ہے۔

---

۱ - دیکھئے سوالات و جوابات نمبر ۱۰ ۔

کسی دستوری نظام کی صحیح اسلامی شکل کی انتخابی نوعیت کے لئے یہی اسلامی سند ہے جس کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے - یہ کام امت کا ہے کہ وہ ان لوگوں کا انتخاب کرے جنہیں وہ اہلیت اور امانت کی صفات سے متصف سمجھتی ہے اور منتخب اشخاص کو بار بار کے انتخابات کے ذریعہ یا دوبارہ منتخب کرکے ان کی اہلیت و امانت کی تصدیق و توثیق کرے، یا انکی جگہ دوسرے اشخاص کا انتخاب کرے، انہیں ان صفات سے عاری قرار دے اور اس کام میں ان کی تبدل پذیر موجودگی کالحاظ رکھے۔ منتخب کردہ اور انتخابات میں ناکام اشخاص اپنے عہدہ کے فرائض کے دوران میں یا بے عہدہ ہونے کی صورت میں جو طرز عمل اختیار کریں گے اس لحاظ سے ان کی موجودگی تبدیل ہوجائے گی۔

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک اس عالم کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کو اسلام کی تعبیر و تاویل کا جو کام تفویض کیا ہے اس کی انجام دہی کے لئے ایک قانون ساز جماعت کا وجود ضروری ہے جس کی حیثیت جہاں تک اسلام کی تعبیر و تاویل کا تعلق ہے ایک مقتدر جماعت کی ہوگی - مزید برآں امت کی محدود موجودگی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کے خطا و لغزش سے بری ہونے کے جس نظریہ کا ذکر کیا جاچکا ہے اس کا اظہار ججوں کے وضع کردہ قوانین کے ذریعہ نہیں بلکہ قانون ساز جماعت کے وضع کردہ قوانین کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے -

جو قانون صرف عدالتی نظائر کی بنا پر وضع کیا جائے وہ اپنے عمل اور ارتقاء میں سست رفتار ہونے کے علاوہ ناقابل تنسیخ بھی ہے اگر اس کی تشکیل میں کسی قانون ساز جماعت کی امداد شامل نہ ہو۔ علاوہ ازیں ایسا قانون اس لچک سے عاری ہوگا جس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کہ امت کی بدلتی ہوئی موجودگی کے مطابق فروعی قوانین کو منسوخ کرنے، ان میں ترمیم یا ان کی جگہ دوسرے قوانین وضع

کرنے کی حاجت داعی ہو۔ اور ججوں کے وضع کردہ قوانین کی یہ عدم تغیر پذیری ہی اس ذہنی ایقان میں حارج ہوگی جو حقیقی عدل و انصاف کے لئے ضروری ہے، بالخصوص جہاں فقہی مذاہب کی کثرت ہو اوران کے مابین اختلافات پائے جائیں، جیسا کہ ایک حقیقی اسلامی معاشرہ میں ہونا ضروری ہے۔ اور غیر مسلموں کے قانونی نظامات میں جن کی حفاظت کرنا اور جن کے لئے تمام ضروری سہولتیں فراہم کرنا مسلمانوں کا ضروری فرض ہے اس صورت کے پیش آنے کا اور زیادہ احتمال ہے۔

ایک جج کے لئے یہ کافی دشوار کام ہے کہ وہ مختلف قانونی نظامات کے تحت وضع کردہ قوانین کا نفاذ عمل میں لائے، کیونکہ یہ قانونی نظامات دوسروں کے ہاتھوں مرتب ہوئے ہیں۔ اگر وہ ایسے قوانین کا عملی اطلاق یا نفاذ کرے گا تو اسے ان مختلف قانونی نظامات کے ماخذ اور اصولوں کی تعبیر و تاویل کی غیر فطری اور تقریباً ناقابل برداشت ذمہ داری کا بوجھ اٹھانا پڑے گا۔ نیز اسے مختلف قانونی نظامات کو خواہ وہ اسلامی ہوں یا غیر اسلامی ترقی اور نشو و نما دینا ہوگا۔ ہمارے روایتی اسلامی معاشرہ میں اکثر اوقات ججوں اور قاضیوں کو اس قسم کا نقطہ نظر پیدا کرنا پڑتا تھا، مفتیوں کی اس امداد کے باوجود جو انہیں حاصل ہوتی، کیونکہ اس معاشرہ کی عدالتوں میں نظری اور علمی سطح پر قانونی مشورہ کا کام انہیں مفتیوں کے سپرد تھا۔

شریعت کے اوامر کا تعین کرنا اور مختلف فقہی مذاہب کے تحت انفرادی یا اجتماعی حیثیت سے شرعی قوانین کو ترقی دینے کا کام یہ فقہی مذاہب خود بہتر طور پر سر انجام دے سکتے ہیں۔ مگر اس کے لئے موزوں ترین شکل یہ ہوگی کہ ایک قانون ساز جماعت بنائی جائے جو ایسے امانت دار اشخاص پر مشتمل ہو جنہیں باضابطہ طور پر اور مخصوص طریقہ سے امت مسلمہ کے افراد نے منتخب کیا ہو جو اس زمین پر اللہ تعالیٰ کے خلفاء کی حیثیت رکھتے ہوں۔

باب چہارم (تتمہ)

نتائج فکر

ج - اجماع اور شہود (Presence) (۱)

اس کتاب میں امت کے خطا و لغزش سے بری ہونے کے عقیدے کے بارے میں جس تجدید کی تجویز کی گئی ہے یعنی یہ کہ یہ عقیدہ امت کی موجودگی کی شرط سے مشروط ہے اس کی بنا پر (بشرطیکہ اجماع کو قانون سازی کا مسئلہ قرار دیا جائے) امت اس قابل ہوجائے گی کہ وہ اس فقہی نظریہ کا اطلاق کئی ایک معنوں میں کرسکے جن کی تقسیم ٹھیک ٹھیک طریقہ سے کی جاسکے گی۔

اس طرح سے ایک "(سادہ) اجماع" وہ ہوگا جو کسی خاص فقہی مذہب کا اجماع ہو اور جس میں وہ (اجماع کی اصل کے علاوہ) اپنے مخصوص اصول یعنی باضابطہ فقہی ماخذ کو استعمال میں لائے۔ کلی اجماع وہ ہوگا جو تمام مذاہب فقہ مل کر حاصل کریں اور جس کے لئے وہ اجماع کی اصل سے کام لیں بلا لحاظ اس امر کے کہ دیگر فقہی ماخذ یا اصول مثلاً قیاس اور سنت کے بارے میں ان کے کیا اختلافات

(۱) اس کتاب میں جہاں جہاں "شہود" یا "موجودگی" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کے ایک مخصوص فنی معنی ہیں۔ مثلاً جب ہم امت کی کسی دور میں موجودگی کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ تاریخ کے کسی مخصوص دور میں جو امت مسلمہ موجود تھی وہ اس وقت موجود نہیں۔ یعنی وہ افراد جن پر اس دور کی امت مسلمہ مشتمل تھی اب باقی نہیں۔ اس لحاظ سے امت تو موجود ہے مگر اس کی موجودگی بدل چکی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مجلس قانون ساز چند خاص افراد پر مشتمل ہو لیکن کچھ عرصہ کے بعد وہ افراد دوبارہ مجلس مذکور کے لئے منتخب نہ ہوسکیں تو مجلس قانون ساز موجود رہے گی مگر اس کی موجودگی بدل جائے گی۔

Marfat.com

ہیں۔ آئندہ کے لئے '' نص صریح '' اس حکم کو تصور کیا جائے گا جس پر تمام فقہی مذاہب (خواہ وہ اجماع کو ایک فقہی اصل کے طور پر استعمال کریں یا نہ کریں) متفق ہوں۔ اس طرح امت کی موجودگی کو محدود قرار دینے کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کو تسلیم کرلینے کی صورت میں نص یا حکم صریح کا تصور آج بھی اہمیت رکھتا ہے۔

غالباً یہ سمجھ لینا آسان ہے کہ ''سادہ اجماع'' اور ''کلی اجماع'' کی تعریفات کیوں پیش کی گئیں ہیں۔ لیکن تیسری قسم کے لئے ''صریح'' کی اصطلاح کیوں استعمال کی گئی اس کی وجہ اتنی واضح نہیں۔ اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ خطا و لغزش سے بری ہونے کے عقیدہ کو زمان و مکان اور شدت و وسعت کے اعتبار سے محدود قرار دینے کے باوجود قرآن اور سنت کے ایسے مفہومات ہوسکتے ہیں جنھیں ''حکم صریح'' کے روایتی استعمال کا مثنیٰ یا وارث قرار دیا جائے۔ اگر ہم اس بات پر غور کریں کہ ماضی کے کن حالات کے تحت کس حکم کو '' نص صریح '' قرار دیا گیا تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اوائل اسلام میں کسی مخصوص قرآنی عبارت یا حدیث کے بارے میں کوئی اختلاف رائے ظاہر نہیں کیا گیا بلا لحاظ اس امر کے کہ صدر اول میں جب کہ ابھی فقہی مذاہب نے شعوری طور پر باضابطہ طریقے اور قولی حیثیت سے اپنے اصول وضع نہیں کئے تھے امت کے اہل علم اشخاص نے کس غیر شعوری اور مکتبی اصل یا کن اصول کا استعمال کیا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہوگا کہ ''حکم صریح'' کی تقسیم کے تحت ان امور کو لانا جن پر تمام مذاہب فقہ کا اتفاق ہے بلا لحاظ اس امر کے کہ ان کے اصول کیا ہیں اور ان امور پر ان کا اجماع ہے یا غیر اجماع '' حکم صریح '' کے روایتی استعمال سے بالکل مطابقت رکھتا ہے اور اس کے بالکل مناسب حال ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں

اس مخصوص قرآنی عبارت یا حدیث کے صرف ایک ہی معنے ہوسکتے ہیں ("موجودگی" کی تحدیدات کے اندر) بلا لحاظ اس کے کہ اس کو سمجھنے کے لئے کون سا مخصوص طریق کار استعمال کیا جائے۔

اب سادہ اجماع - کلی اجماع اور "حکم صریح" کے فقہی فیصلوں کی تقسیم کا ایک نظام صورت پذیر ہوگیا ہے جس کا انحصار اس امر پر ہے کہ آیا ایک فقہی مذہب یا وہ تمام مذاہب فقہ جو اجماع کو تسلیم کرتے ہیں یا سارے کے سارے اسلامی فقہی مذاہب نے ان فیصلوں کو تسلیم کیا ہے۔

اس کے علاوہ تقسیم کا ایک مزید طریقہ بھی ہوسکتا ہے جس کا انحصار اس بات پر ہوگا کہ زمان و مکان میں اس امت کی موجودگی کی وسعت کیا ہے جس نے کسی فقہی فیصلہ کی تائید کی ہے۔ اگر کسی مخصوص فقہی مذہب کے لئے یہ موجودگی کسی ایک خطۂ ارضی (مثلاً پاکستان) تک محدود ہے تو اسے (پاکستان کے لئے) (۱) "مقامی اجماع" کہا جائے گا - اگر کوئی فقہی فیصلہ ایسا ہے جس کو اس مخصوص فقہی مذہب نے سارے عالم اسلامی میں تسلیم کیا ہے تو یہ "مکانی اجماع" کہلائے گا۔

اگر کسی خاص مقام پر ہر زمانہ میں اس اجماع کو تسلیم کیا گیا ہے (لیکن یہ رائے چونکہ بعد میں قائم کی گئی ہے اس لئے اس میں ترمیم بھی کی جاسکتی ہے) تو اسے مخصوص مقام سے متعلق "زمانی اجماع" قرار دیا جائے گا۔ اگر اسے ہر زمانہ اور ہر مقام پر (یعنی سارے عالم

(۱) - راسخ العقیدہ گروہ کے فقہی نظریہ میں اس وقت بھی کوئی ایسا طریقہ نہیں جس کی رو سے اس امر کا جواز پیش کیا جا سکے کہ کسی اسلامی مملکت کے اہلیت رکھنے والے افراد اپنے اجماعی فیصلوں کو خطا و لغزش سے پاک رکھ سکتے ہیں - اگر وہ کسی خاص خطہ میں کسی امر پر متفق ہوجائیں تب بھی ان کی رائے کو ظن یا قابل خطا اجتہاد قرار دیا جائے گا -

اسلام میں یا زیادہ صحیح طور پر ہر اس خطہ میں جہاں اس مخصوص فقہی مذہب کے پیرو موجود ہیں) تسلیم کیا جاتا رہا ہے تو وہ ''حقیقی (یا زمان و مکان کا) اجماع کہلائے گا ۔

اس بنا پر ذیل کے دیئے ہوئے نقشہ میں ان مختلف اقسام کے فقہی فیصلوں کا ذکر کیا گیا ہے جو اس نظام سے وجود میں آتے ہیں :-

		الف ـ مقامی (جو صرف ایک مقام سے متعلق ہو)	ب ـ مکانی (جو تمام مقامات سے متعلق ہو)	ج ـ زمانی (جس کو ہر زمانہ میں کسی مخصوص خطہ میں تسلیم کیا گیا ہو)	د ـ حقیقی (جس کو ہر زمانہ میں تمام خطوں میں تسلیم کیا گیا ہو (۱))
۱ ـ سادہ اجماع (صرف ایک فقہی مذہب کا)	...	''مقامی اجماع''	''مکانی اجماع''	''زمانی اجماع''	''حقیقی اجماع''
۲ ـ کلی اجماع (تمام فقہی مذاہب کا، جو اجماع کو اصل کے طور پر تسلیم کریں)	...	''مقامی کلی اجماع''	''مکانی کلی اجماع''	''زمانی کلی اجماع''	''حقیقی کلی اجماع''
۳ ـ صریح (فقہ اسلامی کے تمام مذاہب)	...	''مقامی صریح''	''مکانی صریح''	''زمانی صریح''	''حقیقی صریح''

ع -

اس تقسیم کی مزید ذیلی تقسیم کی جاسکتی ہے ۔ مثلاً ایک مقام یا خطہ میں ایک ہی زمانہ کا اجماع مگر مختلف زمانوں میں ۔ ایک مقام یا خطہ کا اجماع تمام زمانوں میں ۔ ایک ہی زمانہ کا اجماع مختلف خطوں

---

(۱) اس کو صرف زمانہ ما بعد میں حقیقی قرار دیا جاسکتا ہے ۔

میں - ایک ہی زمانہ کا اجماع مگر تمام خطوں میں - مختلف خطوں کا اجماع مختلف زمانوں میں - مختلف خطوں کا اجماع تمام زمانوں میں - مختلف زمانوں کا اجماع تمام خطوں میں - تمام خطوں کا اجماع تمام زمانوں میں -

لیکن موجودہ حالات میں یہ ذیلی تقسیمات غیر ضروری ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اوپر کی درج کی ہوئی سادہ تر تقسیم بھی آج (سنہ ۱۳۷۳ھ) کے حالات میں متیقن نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ (ج) اور (د) کی تقسیمات کو صرف از منہ مابعد میں متیقن کیا جا سکتا ہے جب کہ ''امت'' کی موجودگی کے محدود ہونے کا تصور ایک عرصہ تک کارفرما رہ چکا ہو۔ لیکن اس کے بعد بھی اس امر میں وسیع اختلاف کی گنجائش رہے گی کہ کسی اجماع کے زمانے میں قائم رہنے سے کیا مراد ہے۔

''ب'' کی تقسیم اسی صورت میں متیقن ہوسکے گی جب کہ اسلامی قانون ساری دنیا میں نافذ ہو۔ بدقسمتی سے اس وقت یہ صورت نہیں ہے - (۱)

یہ صحیح ہے کہ بعض خطوں میں اسلامی قوانین پر عمل کیا جارہا ہے اور فی الوقت ہم اس کا لحاظ کرسکتے ہیں - لیکن یہ بالکل دوسری صورت ہوگی -

تقسیمات الف (۱ تا ۳) موجودہ حالات میں اس قسم کی ہیں جن سے پاکستان یا کسی دوسری اسلامی مملکت کو سروکار ہوسکتا ہے۔ جہاں تک تقسیمات (ج) اور (د) کا تعلق ہے اگر اس امر پر اتفاق ہو بھی جائے کہ زمانہ میں قائم رہنے کا مفہوم کیا ہے تب بھی نظری اور واقعی طور پر اس امر کا امکان نہیں بدل سکتا کہ ان فیصلوں کو منسوخ کیا جاسکتا

۱ - بجز ان چند امور کے جو عبادات مثلاً نماز' روزہ' اور حج سے متعلق ہیں اور سارے عالم اسلامی میں نافذ العمل ہیں - لیکن اسلام کا شخصی۔ تعزیری - تجارتی - معاشی اور سیاسی قانون زیادہ‌تر پس پشت ڈال دیا گیا ہے -

ہے، ان پر نظرثانی کی جاسکتی ہے، یا ان کی جگہ دوسرے فیصلے کئے جاسکتے ہیں - اگرچہ قدرتی طور پر ایسے فیصلوں کی قدر و قیمت پھر بھی قائم رہتی ہے (بالخصوص موجودگی کے محدود ہونے کے تصور کو اختیار کرنے کے بعد) جس کے باعث ان کی وقعت اور زیادہ ہوجاتی ہے - در حقیقت یہ قانونی فیصلے اس طرز کے بھی ہوسکتے ہیں جن سے ہمیں قرآن کے مطلق یا غیر اضافی مفہوم کے متیقن کرنے میں مدد ملتی ہے باوجود اس امر کے کہ ہمارا انسانی فہم اضافیت سے معمور ہے -

* * *

"جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ صرف نام ہی نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے ہیں۔ خدا نے ان کی کوئی سند نازل نہیں کی۔ (سن رکھو کہ) خدا کے سوا کسی کی حکومت نہیں ہے۔ اس نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔ یہی سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔"

[القرآن۔ سورہ یوسف ۱۲ - ۴۰]

فہرست اغلاط

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۰	۱۸	اجماء	اجماع
۱۳	۱۲	بلکد	بلکہ
۱۳	۱۹	ان کے	اس کے
۱۷	۱۳	کرۃ	کرتے
۲۳	۱۷	فیصا	فیصلے
۲۵	۱۸	واضع	وضع
۲۵	۲۲	واضع	وضع
۲۵	۳۲	شہنشاہی	شہنشاہی
۳۲	۳	مصنت	مصنف
۳۰	۳	اجماع	اجماع"
۳۱	۱۰	مکالی	مکانی

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اجماع اور باب اجتہاد

مصنفہ

۔ کمال فاروقی

لاالہ الااللہ محمد رسول اللہ

اردو ترجمہ

از

مظہر الدین صدیقی

شائع کردہ

مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامیہ

حیدر علی روڈ، کراچی

۱۳۸۵ھ ۱۹۶۵ء