پاکستان میں متفرق مکاتب فکر کی موجودگی میں فقہی مسائل کی قانون سازی کا مجوزہ حل

ڈاکٹر عبد الرحمن خان*

In this article, the patterns should be adopted for the Islamic laws in Pakistan have been discussed, taking into view opinions of various scholars. A solution to the legislation of Fiqh-based issues has been highlighted with the help of examples. Some of the issues discussed in this context include Nikah, words for Nikah, Sharia ruling for the wife of a missing man, and Sharia status of the cancellation of Nikah by the judge despite disagreement by the husband. Suggestion legislation of personal issues has also been analyzed in the light of the family laws already existing in Pakistan. Then, punishments for going against the state laws (including definition of Hadd, its types, Shubah nullifying a Hadd, Nullification of Hadd by taking back one's words, rajam (stoning a fornicator to death) Shariah status of Kaffarah in Qatal Amad (murder) have been illustrated with examples and analyzed in the light of various schools of Fiqh. Suggestions for improvement and compliance of the laws of Pakistan with Hudood have also been given. After this, Bai Salam and compulsory promise have been discussed to analyze the rulings propounded by various schools of Fiqh with regards to finance and trade. An outline of the Islamization of commercial and financial laws as required in the modern era has also been presented.

پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ اس کا نظریہ، نظریہ اسلام ہے۔ اسی عظیم الشان مقصد کے لیے اس مملکت کو لازوال قربانیوں کے بعد حاصل کیا گیا۔ نظریہ اسلام کی رو سے اس مملکت میں قانون سازی کی بنیاد قرآن و سنت ہونی چاہیے۔ جیسا کہ ۲۷ / فروری ۱۹۴۸ء کو کراچی میں قائد اعظم نے امریکہ کے عوام سے ریڈیو خطاب میں فرمایا:

> مجلس دستور ساز پاکستان کو ابھی پاکستان کے لیے دستور مرتب کرنا ہے۔ مجھے اس بات کا تو علم نہیں کہ دستور کی حتمی شکل کیا ہو گی۔ لیکن مجھے اس امر کا یقین ہے کہ یہ جمہوری نوعیت کا ہو گا جس میں اسلام کے لازمی اصول شامل ہوں گے۔ آج بھی ان کا اطلاق ایسے ہی ہو سکتا ہے، جیسے تیرہ سو برس قبل ہو سکتا تھا۔ اسلام نے ہر شخص کے ساتھ عدل و انصاف کی تعلیم دی ہے ہم ان شاندار روایات کے وارث ہیں اور پاکستان کے آئندہ دستور کے مرتبین کی حیثیت سے ہم اپنی ذمہ داریوں اور فرائض سے باخبر ہیں۔[1]

*اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ پونچھ راولاکوٹ

متفرق مکاتب فکر کے نامور علماء، جن میں مولانا مظہر الدین مالک ،مولانا شبیر احمد عثمانی ، مولانا شرف علی تھانوی ،مولانا ظفر احمد تھانوی، مفتی محمد شفیع ،مولانا اکرام خان بنگالی ،مولانا احمد رضا خان بریلوی، مولانا نعیم الدین مراد آبادی ،مولانا آزاد سبحانی ،مولانا عبدالحمید بدایونی اور مولانا مودودی وغیرہ کا نام تحریک پاکستان کے اولین دستوں میں ہے۔ [2] قائداعظم کے مذکورہ قول اور مذکورہ نامور علما کا تحریک پاکستان میں میں نمایاں کردار، پاکستان میں قرآن وسنت پر مبنی قانون سازی کی ناگزیریت کو واضح کرتا ہے۔اب پاکستان میں متفرق فقہی مذاہب کی موجودگی میں اسلامی قانون سازی کیسے ہو، اس آرٹیکل میں اس کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔ ملکی قوانین کو تین اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

پہلی قسم ان قوانین کی ہے جو قرآن وسنت نے متعین کردیے ہیں۔ان میں کسی قسم کی ترمیم یا تبدیلی بالکل نہیں ہوسکتی۔ جیسے کائنات کا حاکم حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور انسان اللہ کا نمائندہ بن کر اس کے عطا کردہ اختیارات کو بطور امانت استعمال کرتا ہے۔ آئین پاکستان کی دفعہ ۲(الف) میں قرارداد مقاصد کو شامل کیا گیاہے، جس میں اسی حقیقت کا اظہار ہے۔

دوسری قسم ان قوانین کی کہلاتی ہیں جو انتظامی قوانین کہلاتے ہیں۔

تیسری قسم ان قوانین کی ہے جو اجتہادی کہلاتے ہیں۔یعنی ان قوانین کو قرآن وسنت سے مستنبط کیا جاتا ہے۔اور اسی استنباط کے متفرق طریقوں سے متفرق مذاہب وجود میں آئے۔

اب ان اجتہادی قوانین کی مزید تین قسمیں ہیں:

ایک وہ قوانین جن کا تعلق افراد کے ساتھ ہے یعنی شخصی قوانین جیسے نکاح، طلاق، وصیت وغیرہ کے قوانین۔

دوسرے وہ قانون جن کا تعلق اجتماعیت، یا ریاستی قانون سے ہے۔

تیسرے وہ قوانین جو بین الاقوامی قوانین کہلاتے ہیں۔

اب تینوں اقسام میں پہلی قسم کے قوانین کا تعلق براہ راست قرآن وسنت سے ہے۔ جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ دوسری قسم انتظامی قوانین کی ہے۔ جو پورے ملک کے منتخب نمائندے انتخابات کے ذریعے منتخب ہوتے ہیں۔ وہ انانتظامی قوانین کو تشکیل دیں گے۔ ان قوانین کا چوں کہ براہ راست قرآن وسنت سے تعلق نہیں ہے۔ان قوانین میں بس اس چیز کو دیکھنا ہوگا کہ کہیں کوئی قانون قرآن وسنت کی تعلیمات سے متصادم تو نہیں ہے۔

تیسری قسماجتہادی قوانین کی کہلاتی ہے جنہیں مزید تین اقسام میں تقسیم کیا گیا۔ پاکستان میں فقہی مسائل کی قانون سازی کی اسی نوع میں مشکلات آسکتی ہیں۔ جس کا مجوزہ حل یہ ہو سکتا ہے کہ قسم اول کا تعلق تو شخصی قوانین سے ہے جو ہر مذہب و مسلک کے اپنے افکار و مذہب کے مطابق ہی تشکیل دیے جاسکتے ہیں۔ جبکہ ثانی الذکر جن کا تعلق ملکی یا ریاستی قوانین سے ہے تو اس بارے میں دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ پہلا نقطہ نظر یہ کہ ان قوانین کو براہ راست قرآن مجید و سنتِ رسول ﷺ کے ماخذ سے تشکیل دیا جائے۔ اس نقطہ نظر کے قائلین بھی سلف سے چلتے آرہے ہیں، بہر حال ان کا گروہ قلیل رہا ہے۔ اور دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ مروج فقہی مذاہب کے ذخیرہ سے استفادہ کیا جائے۔ اس لیے کہ براہ راست ان قوانین کو تشکیل دینا جب کہ نصوص میں سے چار سے پانچ سو قرآنی آیات موجود ہیں اور لگ بھگ چار سے پانچ ہزار احادیث کا مجموعہ موجود ہے، جو سلف فقہاء کے مطابق احکامات سے بحث کرتا ہے، تو اتنی قلیل نصوص سے آج کے لاتعداد مسائل حل کرنا یقیناً مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔ اس لیے کہ وہ صلاحیتیں، تقویٰ، دیانت اور علمی استعداد جو اس اہم و نازک کام کے لیے درکار ہے وہ آج نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اس لیے دوسرا نقطہ نظر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اب پاکستان کی سطح پر وہ اجتہادی امور جن کا تعلق ملکی قوانین سے ہے، تو ان کو کس فقہی مذہب کے مطابق تشکیل دیا جائے، جب کہ یہاں پر فقہ حنفی، اہل حدیث اور اہل تشیع امامیہ موجود ہیں۔[3] تو اس بارے میں یہ اصول ذہن میں رہے کہ ملکی قوانین کے وہ امور جن کا تعلق مالیات و تجارت یعنی بیع و شراء کے ساتھ ہے۔ تو ان قوانین کے لیے بھی کسی معین فقہ کے مطابق قانون سازی نہیں کی جاسکتی بلکہ دورِ حاضر کی ضروریات کے پیش نظر نہ صرف ملکی مذاہب کی فقہ سے استفادہ کیا جائے گا، بلکہ دوسرے ممالک کے مذاہب کے فقہی ذخیرے سے بھی استفادہ کر کے مالیاتی قوانین مرتب کیے جائیں گے۔ اس لیے کہ بیرون ملک تجارت تو آج کل عام ہے اور متعلقہ ممالک کے افراد کا باہم ایک مسلک و مذہب ہونا بھی ممکن نہیں ہوتا تو اس کے لیے ایسے معیار بنائے جائیں گے جو کسی بھی فقہی مذہب کے پیروکار کے لیے قابلِ قبول ہوں۔

اب آخر میں ہم ان قوانین کی جانب آتے ہیں جن کا تعلق ملکی قوانین سے ہے اور انہیں ملکی سطح پر نافذ کرنا ہے تو اس بارے میں زیادہ قرینِ قیاس یہی رائے معلوم ہوتی ہے کہ ان قوانین کو ملک کی

اکثریتی فقہ کے مطابق تشکیل دیا جائے۔ پاکستان کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہاں کی اکثریت فقہ حنفی سے تعلق رکھتی ہے تو ان قوانین کو فقہ حنفی کے مطابق تشکیل دیا جائے۔ اور اس معاملے میں بھی اس بات کی گنجائش بہر حال موجود رہتی ہے کہ کسی قانون کو فقہ حنفی کے مطابق تشکیل دینا اس دور کی ضروریات کے پیش نظر ممکن نہ ہو تو کسی دوسرے فقہی کی رائے سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ سارے فقہاء کا کام امتِ مسلمہ کا اجتماعی ورثہ ہے۔ اور جب کبھی اسلامی نظام کو عالمی سطح پر تنفیذ کی ضرورت پیش آئے گی، اور احادیث کے مطابق ایسا ضرور ہو گا، تو اس موقع پر ان تمام فقہا کے علمی ذخیرے سے نئی فقہ اسلامی کی تشکیل ہو گی۔

اس ضمن میں مولانا امین احسن اصلاحی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کہ ملکی قوانین کی تدوین میں کسی خاص فقہ کے بجائے تمام فقہوں سے مدد و استفادہ کرنا چاہیے۔ اور مختلف مسائل میں جس فقہ کا اجتہاد قرآن سنت سے اقرب اور حالات سے ہم آہنگ پائیں اسے اختیار کرلیں۔ تاکہ کسی متعین فقہ کے بجائے تمام فقہا کے علمی کام سے مستفیض ہو سکیں۔ بہر حال وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ کہ پاکستان میں چوں کہ فقہ حنفی کی اکثریت ہے اور ملکی قوانین کی تدوین میں اگر اس کو وہ اہمیت نہ دی گئی جس کی یہ مستحق ہے تو اس سے مزید خرابیاں جنم لیں گی۔[4]

بنیادی طور پر مولانا اصلاحی کا نقطہ نظر بڑا معقول ہے اور خوش کن ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ اپنے اندر کئی طرح کی مشکلات لیے ہوئے ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمارے ملک میں ایسے رجال کار نہ ہونے کے برابر ہیں جو تمام فقہا کے علمی ذخیرے سے اچھی طرح واقفیت رکھتے ہوں۔ نہ صرف اچھی طرح واقفیت رکھتے ہوں بلکہ مختلف مذاہب کے مابین ترجیح قائم کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں۔

لہذا اس کا مجوزہ حل یہ نکل سکتا ہے کہ ان ملکی قوانین کو فقہ حنفی کے مطابق تشکیل دیا جائے۔ اس دوران جن مسائل کی تنفیذ میں دور حاضر میں مشکلات ہوں تو اس مقصد کے لیے متفرق فقہی مذاہب کے معتمد علیہ علما پر مشتمل ایک ادارہ تشکیل دیا جائے جو مندرجہ بالا امور کو حل کر سکے۔ پاکستان کے پیرائے میں، اس ادارہ کا غیر سرکاری ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس مملکت کے سرکاری اداروں پر عوام الناس اور دیگر اہل علم کا وہ اعتماد و بھروسہ نہیں ہے جو کہ اس امر میں مطلوب ہے۔ اب کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جو ملکی قانون سے تعلق رکھتا ہے اور اکثریتی فقہ، جس کے مطابق ملکی قوانین بنائے گئے ہیں، کے مطابق عمل کرنے میں حرج واقع ہو رہا ہو، تو اسے اس ادارے کے اہلِ علم حضرات کے سامنے

پیش کیا جائے۔ اور اس پر غور و فکر و بحث و مباحثہ کیا جائے۔ اور دیگر ممالک کے اس نوعیت کے اداروں سے بھی اس بارے میں رائے لی جائے۔ پھر اس کا حل ڈھونڈا جائے۔ ایسی صورت میں نزاعات اور خلفشار کے امکانات نہ ہونے کے برابر ہوں گے۔ اور وہ متفقہ فیصلہ سارے دینی مکاتبِ فکر کے لیے قابل قبول ہو گا۔

اس نقطہ نظر کے حوالے سے چند اہل علم کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

مولانا مودودی کی رائے

مولانا مودودی کا مؤقف ہے کہ اس وقت پاکستان میں فقہ حنفی، اہل حدیث اور شیعہ تین ہی قابل ذکر مذاہب ہیں۔ فقہ حنفی کے دونوں گروہوں دیوبندی اور بریلوی کے مابین دستور و قانون میں کوئی اختلاف نہیں۔ اسی طرح اہل حدیث اور احناف کے مابین بھی دستوری حوالے سے کوئی اختلاف نہیں۔ صرف کچھ قانونی (فقہی) پہلوؤں میں اختلاف ہے۔ البتہ فقہ حنفی اور اہل تشیعہ کے مابین دستوری اور قانونی پہلوؤں میں اختلاف ہے۔ لیکن اس حوالے سے حوصلہ افزا بات یہ ہے کہ ۱۹۵۱ میں کراچی میں ۳۱ علما نے متفقہ طور پر دستور سازی کے لیے ۲۲ نکات پر اتفاق کیا ہے۔ جس میں فقہ حنفی ، اہل حدیث، اہل تشیعہ کے معتمد علما شامل تھے۔ مولانا مودودی کے مطابق اگر جمہوری طور سے دیکھا جائے تو فقہ حنفی پاکستان میں اکثریت سے ہیں۔ تو ملکی قانون تو اکثریتی فقہ کے مطابق بنے گا۔ اور اقلیتی مکاتب فکر کے چار امور کو پوری طرح تسلیم کیا جائے گا۔ جن میں ان کے شخصی معاملات پر ان کی اپنی فقہ نافذ ہو گی۔ ملکی قانون کے اندر وہ اپنی مذہبی تعلیم حاصل کرنے اور عمل کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ان کے بچوں کو اپنی مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے مواقع فراہم کیے جائیں گے اور ملکی قانون کے تابع وہ اپنے نظریات کی تبلیغ و تشہیر کر سکیں گے۔[5]

مفتی تقی عثمانی کی رائے

مفتی تقی عثمانی پاکستان میں متفرق مکاتب فکر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ چونکہ فقہ حنفی کی پاکستان میں اکثریت ہے تو عام ملکی قانون تو اسی فقہ کے مطابق بنایا جائے گا۔ دیگر فرقوں کے شخصی قوانین ان کی اپنی فقہ کے مطابق بنائے جائیں گے۔ چونکہ فقہ حنفی کے دو بڑے گروہ دیوبندی اور بریلوی مسلک کے لوگوں میں باہم دستور و قانون سے متعلق کوئی اختلاف نہیں۔ اسی طرح فقہ حنفی اور اہل حدیث کے درمیان بھی قانونی مسائل میں سوائے ایک دو جگہوں کے کوئی اختلاف نہیں۔ بقیہ

صرف شیعہ مسلک کے لوگوں کے لیے شخصی قانون ان کی اپنی فقہ کے مطابق بنایا جائے گا۔ جیسا کہ انگریزی دور میں بھی ان کے شخصی قوانین علیحدہ تھے۔ ۱۹۵۱ میں ان تمام مسالک کے معتمد علیہ علما نے دستور سازی کے لیے ۲۲ متفقہ نکات پیش کیے تھے۔ جس سے واضح ہوا کہ پاکستان کے مکاتب فکر کے علما کے مابین اختلافات شریعت کے نفاذ میں مخل نہیں ہیں۔[6]

امین احسن اصلاحی کی رائے

وہ فرقے جو مسلمانوں میں شامل متصور ہوتے ہیں، لیکن وہ بعض عقائد اور شریعت کے بعض بنیادی ماخذ میں مسلمانوں کے سواد اعظم سے اختلاف رکھتے ہیں، ان کی اسلامی ریاست میں کیا حیثیت ہو گی۔ اس بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے دینِ اسلام نے اسلامی ریاست کی شہریت کے لیے جو شرائط رکھیں ہیں اگر تو وہ فرقہ ان شرائط کو قبول کرتا ہے تو اسے اسلامی ریاست کی شہریت دی جائے اور اسے وہ تمام حقوق حاصل ہوں جو کسی بھی دوسرے مسلمان شہریت رکھنے والے کو حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خلافت راشدہ میں بھی خوارج کے فرقہ کو عقائد اور تاویل کی بنیادی گمراہیوں کے باوجود مسلمان فرقوں سے نہیں کاٹا گیا۔[7]

اوپر بیان کیے گئے تینوں نقط ہائے نظر سے بات سامنے آئی کہ اقلیتی فرقوں میں سے جو فرقے اسلامی ریاست کی شہریت کی شرائط پوری کرتے ہیں انہیں اس ملک کا مسلمان شہری قرار دیا جائے۔ مزید یہ کہ اسلامی قانون سازی کے ضمن میں متعلقہ فرقے کے شخصی قوانین اس کے اپنے مذہب کے مطابق بنائے جاسکتے ہیں۔ اور ملکی قوانین میں بہر حال انہیں اکثریتی فرقے کے مطابق بنائے گئے قوانین پر عمل کرنا ہو گا۔ لیکن اگر یہ اقلیتی فرقہ اپنے لیے ملکی قوانین بھی اپنے مذہب کے مطابق بنوانے کا مطالبہ کرے، تو ظاہر ہے یہ بات قابلِ قبول نہ ہو گی۔ اس لیے کہ کسی ایک ملک میں دو یا زیادہ نظام کا تصور ممکن نہیں۔ امین احسن اصلاحی کی مندرجہ بالا رائے میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ کوئی فرقہ اگر اسلامی ریاست کی شہریت کی شرائط پوری کرتا ہے تو اس کے بعد اسے قانون سازی میں بھی مساویانہ حقوق حاصل ہوں گے یا نہیں۔ راقم کا خیال یہی ہے کہ اسے شخصی معاملات کے فیصلوں میں تو اپنی فقہ کے مطابق عمل کرنے کی پوری آزادی دی جائے گی۔ نیز ملکی قوانین کے وہ فیصلے جو اکثریتی فقہ کے مطابق ہوں ان پر عمل کرنے میں حرج ہو تو اسے دوسرے فقہا کی رائے لینے کے حوالے سے مشورہ میں شامل کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر اسرار احمد کی رائے[8]

اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کے حل کے حوالے سے ڈاکٹر اسرار احمد اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> عہد حاضر کی اسلامی ریاست یا نظام خلافت ''نیم سیکولر'' ہو گا، یعنی جس طرح سیکولر نظام میں کم از کم نظری طور پر تمام مذاہب و ادیان کو شہریوں کے شخصی معاملے کی حیثیت سے برابر تسلیم کیا جاتا ہے اور ان کے ضمن میں ہر شخص کو مکمل آزادی دی جاتی ہے، اسی طرح جدید اسلامی ریاست یا نظامِ خلافت میں پورے پرسنل لاء اور احوال شخصی (بشمول عائلی قوانین) میں جملہ فقہی مسالک برابر تسلیم کیے جائیں گے اور تمام شہریوں کو مکمل آزادی حاصل ہو گی کہ عقیدہ و عبادات، پیدائش، شادی بیاہ اور تجہیز و تکفین کی جملہ رسومات و تقریبات حتیٰ کے عائلی قوانین اور احکامِ میراث میں اپنے اپنے مسلک کے مطابق عمل کریں (اور جیسے کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ آزادی غیر مسلموں کو بھی بہ تمام و کمال حاصل ہو گی)۔ اس ضمن میں مشکل صرف عائلی قوانین کے ضمن میں پیش آسکتی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ لڑکا کسی ایک مسلک سے تعلق رکھتا ہو اور لڑکی کسی دوسری فقہ کی پیرو ہو، اس صورت میں سادہ اور آسان حل یہ ہے کہ نکاح کے موقع پر طے کر لیا جائے کہ اس شادی سے متعلق جملہ معاملات کس فقہ کے تحت طے ہوں گے، گویا دونوں میں سے کسی ایک کو، صرف عائلی قوانین کی حد تک دوسرے کے مسلک کو قبول کرنا ہو گا۔[9]

یہاں پر ڈاکٹر اسرار احمد نے نیم سیکولر کی اصطلاح استعمال کی۔ جس سے ان کی مراد یہ ہے جیسا کہ سیکولر نظام حکومت میں شہریوں کے مذہبی رجحانات کو تسلیم کیا جاتا ہے چاہے وہ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں۔ اسی طرح اسلامی ریاست میں مملکت کے شہریوں کو انفرادی زندگی میں اپنے مذاہب کے مطابق عمل کرنے کی پوری آزادی ہو گی حتیٰ کہ غیر مسلم بھی اپنے مذہب کے مطابق مراسم عبودیت ادا کر سکیں گے۔ ایک سیکولر ریاست کے اجتماعی نظام میں ان مذاہب کا عمل در آمد بالکل نہیں ہوتا۔ لیکن اسلامی ریاست میں یہ ممکن نہیں کہ اجتماعی نظام میں مذہب کے عمل دخل کو ختم

کر دیا جائے بلکہ اسلام کا اپنا پورا اجتماعی نظام ہے۔ ان میں انفرادی طور پر مسلمہ اسلامی مذاہب میں سے کس اصول کے مطابق اجتماعی نظام چلایا جائے گا؟

اس حوالے سے ان کا موقف ہے کہ ملکی قوانین کے حوالے سے دو طریقوں میں سے کسی طریقے کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اول یہ کہ ملکی قوانین کی تشکیل میں کسی معین فقہ کے بجائے براہ راست قرآن و سنت سے قوانین لیے جائیں جس میں متفرق فقہی مذاہب کے اجتہادات کو بطور نظیر کے لیا جائے، اور اس طرح یہ تمام فقہی مذاہب مشترکہ عملی میراث کی حیثیت رکھیں گے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قانونِ ملکی کو ملک کی اکثریتی فقہ کے مطابق بنایا جائے۔ انہوں نے بطور مثال ایران کو پیش کیا جہاں پر ملکی قوانین تو شیعہ مذھب کے مطابق بنائے گئے ہیں جب کہ شخصی قوانین میں دیگر مذاہب کو آزادی دی گئی ہے۔[10]

ان میں سے اول طریقہ کے حوالے میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں مشکلات زیادہ ہیں، بہر حال یہ کام مستقبل میں عالمی اسلامی ریاست کے حوالے سے کیا جائے گا جس میں فقہا کے کام کو بنیاد بنا کر اسلامی فقہ بنائی جائے گی۔ دوسرا طریقہ بحالتِ موجودہ قابل عمل معلوم ہوتا ہے۔ پاکستان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو فقہ حنفی ملکی آبادی کی اکثریت پر مشتمل ہے اس لیے ملکی قانون کو فقہ حنفی کے مطابق تشکیل دیا جائے اس کے ساتھ ساتھ فقہ حنفی کے ایسے مسائل جو عصر حاضر کی ضروریات کے مطابق قابل عمل نہ ہوں ان مسائل پر دیگر فقہا کی آراء کو لیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ڈاکٹر اسرار احمد نے اجتماعی خلافت کا تصور بھی پیش کیا جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

> موجودہ زمانے میں اسے بالغ رائے دہی کے اصول کے مطابق ریاست کی جغرافیائی حدود میں رہنے والے تمام بالغ مسلمان مردوں اور عورتوں تک وسیع کرنے میں کوئی نص شرعی مانع نہیں ہے، بلکہ فقہائے اسلام کا بیان کردہ اصول کہ "تمام مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں "روح عصر کے عین مطابق ہے، اور جس طرح ایک مسلمان باپ کی وراثت میں اس کے محسن و متقی اور فاسق و فاجر بیٹے برابر کے شریک ہوتے ہیں، ایسے ہی خلیفہ اور شوریٰ یا مجلس ملی کے ارکان کے

انتخاب کے ضمن میں رائے دہندگی کے حق کے معاملے میں بھی بالکل ایک دوسرے کے مساوی ہوں گے۔[11]

فقہی مسائل کی قانون سازی کا مجوزہ حل چند مثالیں

اس نظری بحث کے بعد مشترکہ فقہی مسائل کی قانون سازی یعنی تینوں طرح کے قوانین شخصی قوانین، ملکی قوانین اور مالیاتی و تجارتی قوانین کی دور حاضر خاص طور پر پاکستان میں تنفیذ کی قابل عمل صورتوں کو چند مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

شخصی قوانین

نکاح

الفاظِ نکاح اور اختلافِ فقہاء کا جائزہ

فقہ حنفی میں لفظ انکاح اور تزویج سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ الفاظ جو نکاح کے معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً تملیک، ہبہ اور صدقہ وغیرہ۔ امام قدوری لکھتے ہیں:

وينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج والتمليك والهبة والصدقة۔[12]

اہل حدیث حضرات کے ہاں تزویج اور انکاح کے الفاظ سے ہی نکاح منعقد ہوتا ہے۔ جیسا کہ بلوغ المرام کی شرح سبل السلام میں ایک حدیث کی شرح کے حوالے سے مرقوم ہے:

> تملیک کے لفظ کے ساتھ نکاح کا انعقاد ہو جاتا ہے۔ حنفیہ اور ہادویہ کا یہی مسلک ہے۔ تاہم یہ بات مخفی نہیں ہے کہ زیر نظر حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ کہیں یہ لفظ تملیک کے ساتھ مروی ہے، کہیں لفظ تزویج کے ساتھ اور کہیں لفظ امکان (قابو میں دینے) کے ساتھ، درست روایت ان راویوں کی ہے جنہوں نے اس لفظکے ساتھ روایت کی ہے کہ "میں نے اس کے ساتھ تمہارا نکاح کرادیا (قدزوجنکها) کیوں کہ اس لفظ کے راویوں کی تعداد بھی زیادہ ہے اور انہیں زیادہ جامع تسلیم کیا جاتا ہے۔ ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ یہ ایک ہی لفظ ہے اور اس کا تعلق ایک ہی واقع کے ساتھ ہے۔ لیکن حدیث کے ایک ہونے کے ساتھ ساتھ اس لفظ میں اختلاف ہے۔ ظاہر بات یہ ہے کہ نبی ﷺ کی زبان مبارک سے ادا ہونے والا لفظ ایک تھا۔ اس لیے اس بارے میں ترجیح کے اصول کی طرف رجوع

کیا جائے گا۔ دار قطنی سے منقول ہے کہ تمہارا نکاح کرا دیا (قدز وجتکھا)
کیوں کہ اس لفظ کے راویوں کی تعداد بھی زیادہ ہے اور انہیں زیادہ حافظ تسلیم کیا
جاتا ہے۔ مصنف کتاب نے فتح الباری کے اندر مذکورہ تین الفاظ کے سلسلے میں
بڑی طویل بحث کی ہے۔ اور اس پر کہا ہے "تزویج اور انکاح کی روایت زیادہ راجح
ہے" رہ گیا ابن التین کا یہ قول کہ "اصحاب حدیث کا اس امر پر اتفاق ہے کہ
(قدز وجتکھا) کی روایت ہی درست ہے نیز یہ کہ (ملکتکھا)" میں نے
اسے تمہاری ملکیت میں دے دیا۔" کی روایت وہم ہے۔"[13]

اسی طرح اہل تشیع حضرات کے ہاں بھی صرف تزویج، اور انکاح کے الفاظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔
جیسا کہ محمد جواد مغنیہ لکھتے ہیں:

وقال الإمامية: يجب أن يكون الإيجاب بلفظ زوجتُ وأنكحتُ، بصيغة
الماضي، ولا ينعقد الزواج بغيرها، ولا بغير مادة الزواج والنكاح؛ لأنّهما
يدلان على المقصود بدلالة الوضع، ولأنّ صيغة الماضي تفيد الجزم[14]

تجزیہ:

مذکورہ تینوں آراء کا تجزیہ کیا جائے تو نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو نکتہ نظر ہیں۔ ایک یہ کہ نکاح کے انعقاد کے لیے صریح الفاظ یعنی انکاح اور تزویج کا پایا جانا ضروری ہیں اس لیے کہ ان الفاظ کا وضع ہی انعقاد نکاح کے لیے ہے۔ جب کہ دوسرا موقف یہ ہے کہ الفاظ صریح کے علاوہ وہ الفاظ جو نکاح کے معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں اس سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ مشہور فقہی قاعدہ ہے:

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني-[15]

اس قاعدہ کے مطابق عقود میں اس کے مقاصد اور معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ صرف اس کے ظاہری الفاظ پر اعتبار کیا جاتا ہے۔ چوں کہ نکاح بھی ایک عقد ہے۔ اور اس میں ایسے الفاظ جو اس کے مقاصد و معانی پر دلالت کرتے ہوں اس کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔ جیسا کہ فقہ حنفی میں کیا جاتا ہے۔

زوجۃ المفقود کے احکام اور اختلافِ فقہاء کا جائزہ

زوجۃ مفقود یعنی وہ عورت جس کا شوہر لاپتہ ہو جائے اور اس کی زندگی و موت کے بارے میں کوئی خبر نہ ہو، کے بارے میں تمام فقہا کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کسی عورت کے شوہر کے مفقود ہونے سے عقد زواج پر کوئی فرق نہیں پڑتا، اور وہ عورت بدستور اسی شوہر کے نکاح میں رہے گی۔ اور نکاح کے متعلقات بھی لاگو ہوں گے۔ اب وہ عورت کتنے عرصے تک انتظار کرکے دوسری جگہ شادی کرسکتی ہے؟ تو اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ دار قطنی کی ایک حدیث میں ہے:

امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها الخبر-[16]

اس حدیث کے مطابق وہ عورت اس کے نکاح میں رہے گی یہاں تک کہ اس کی موت کی یقینی خبر آجائے۔ اور حضرت علیؓ نے اس حدیث کی وضاحت یوں بیان کی کہ وہ عورت اسی شوہر کی عصمت (نکاح) میں رہے گی جب تک اس کی موت کی خبر یا اس کی جانب سے طلاق نہ آجائے۔ اسی وجہ سے، ابن مسعودؓ، النخعی، أبو قلابہ، الشعبی، جابر بن زید، الحکم، حماد، ابن أبی لیلی، ابن شبرمۃ عثمان البتی، سفیان الثوری، الحسن بن حی اور بعض أصحاب الحدیث اسی قول کے قائل ہیں۔ کہ زوجہ مفقود شوہر کے موت کی خبر آنے تک انتظار کرے۔ اور حنفیہ اور اور شافعیہ کا قولِ جدید بھی یہی ہے۔

حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق زوجہ مفقود چار سال انتظار کرے گی اس کے بعد عدت وفات یعنی چار ماہ دس دن کے پورا کرنے کے بعد کسی اور جگہ نکاح کرسکتی ہے۔ اس قول کے قائلین میں عثمان، ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر اور علی رضی اللہ عنھم اور ایک روایت کے مطابق عبد اللہ بن مسعودؓ بھی ہیں۔ اور شافعیہ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے۔

اسی طرح سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ اگر وہ لڑائی میں مفقود ہوا ہے تو عورت ایک سال انتظار کرے۔ اور لڑائی کے علاوہ مفقود ہو تو چار سال انتظار کرے۔

مالکیہ کے ہاں اگر شوہر مسلمانوں کے شہروں میں مفقود ہوا ہو تو عورت چار سال انتظار کرے اس کے بعد عدت وفات پوری کرنے کے بعد کسی اور جگہ نکاح کرسکتی ہے۔ اور اگر دشمن کے علاقوں میں مفقود ہوا ہو تو اس کی موت کی خبر یا اتنی عمر تک انتظار کرے جتنی عمر تک اس جیسے لوگوں کا زندہ رہنا ممکن نہ ہو۔[17]

تجزیہ:

زوجہ مفقود کے حوالے سے فقہاء کے مختلف اقوال سامنے آئے۔ حنفیہ اور مالکیہ (جب کہ زوج بلاد الاعداء میں مفقود ہوا ہو) کے نزدیک زوج موت کی خبر آنے یا اس جیسی عمر کے لوگوں کے زندہ رہنے کے امکانات ختم ہو جانے تک عورت انتظار کرے گی۔ جب کہ شافعیہ اور مالکیہ (اگر زوج بلاد المسلمین میں مفقود ہوا ہو) کے نزدیک عورت چار سال انتظار کرنے کے بعد عدت وفات گزار کر کسی اور مرد سے نکاح کر سکتی ہے۔ قول اول کی صورت میں حرج لازم آتا ہے اور عورت کو گویا پوری زندگی دوسری جگہ نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اور خاوند کے نہ ہونے کی صورت میں اس کے نان نفقہ کے حوالے سے مشکلات کا معاملہ بھی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں قول ثانی پر فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔ اور متاخرین حنفی فقہا نے بھی قول ثانی پر فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ اس مسئلہ کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں:

> اور ہر چند کہ حنفیہ کا مذہب از روئے دلیل نہایت قوی اور غایت احتیاط پر مبنی ہے مگر فقہا حنفیہ رحمہم اللہ میں سے بھی بعض متاخرین نے وقت کی نزاکت اور فتنوں پر نظر فرماتے ہوئے اس مسئلہ میں حضرت امام مالکؒ کے مذہب پر فتویٰ دے دیا ہے جیسا کہ علامہ شامی نے در منتقیٰ سے قہستانی کا (جو چوتھی صدی کے مشائخ حنفیہ میں ہیں) قول نقل کیا ہے لو افتی بہ فی موضع الضرورۃ لا بأس بہ علی ما اظن...اور ایک عرصہ سے ارباب فتویٰ اہل ہند و بیرون ہند تقریباً سب نے اسی قول پر فتویٰ دینا اختیار کر لیا ہے اور یہ مسئلہ اس وقت ایک حیثیت سے فقہ حنفی ہی میں داخل ہو گیا لیکن جب تک عورت صبر کر سکے اس وقت تک اصل مذہب حنفی پر عمل کرنا لازم ہے۔ ہاں بوقت ضرورت شدیدہ کہ خرچ کا انتظام نہ ہو سکے یا بوجہ خوف معصیت کے بیٹھنا مناسب نہ سمجھا جائے اس وقت مذہب مالکیہ پر عمل کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایسے ہی مواقع کے لیے یہ فتویٰ مرتب کیا گیا ہے مگر کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب لینے کے لیے ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اس امام کے نزدیک جو شرطیں ہوں ان سب کی رعایت کی جائے۔[18]

پاکستان کے قانون میں بھی چار سال سے لاپتہ شوہر کی زوجہ کا نکاح فسخ کیا جا سکتا ہے۔[19]

شوہر کی عدم رضا پر اگر قاضی نکاح فسخ کر دے تو کیا وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا یا نہیں؟

آج کل ایسے مسائل کا وقوع بکثرت ہو رہا ہے کہ کوئی بھی شادی شدہ عورت جو کسی وجہ سے اپنے شوہر کے ساتھ نہ رہنا چاہتی ہو، وہ عدالت میں جا کر اپنے شوہر پر خلع کا مقدمہ دائر کرتی ہے، اور کورٹ جلد ہی خلع کا فیصلہ صادر کر دیتی ہے، اور وہ عورت پھر اپنی مرضی سے کسی اور جگہ اپنی پسند کے مطابق شادی کر لیتی ہے۔

حنفیہ کے ہاں قاضی اگر شوہر کی مرضی کے بغیر نکاح فسخ کر دے تو یہ فسخ صرف ان صورتوں میں نافذ ہو گا، ان کے علاوہ نہیں:

1. میاں بیوی پہلے کافر تھے اور بعد میں ایک ایمان لے آئے، اور دوسرا اسلام لانے سے انکار کر دے۔
2. دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے۔
3. دونوں میں سے ایک دارالاسلام میں اور ایک دار الکفر میں جا بسے۔
4. دونوں میں سے ایک یا دونوں بوقت شادی نابالغ تھے، اور اب بالغ ہوئے۔
5. دونوں میں سے کوئی ایک غلام تھا اور اب آزاد ہو گیا۔
6. دونوں میں خاندان، دین داری وغیرہ کی وجہ سے برابری نہ ہو۔
7. میاں میں کوئی ایسا جنسی عیب ہو جس کی بنا پر وہ جماع وغیرہ پر قادر نہ ہو سکے۔

اس کے علاوہ کسی بھی وجہ سے قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ شوہر کی رضا کے بغیر نکاح کو فسخ کر سکے۔[20]

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہے کہ شوہر بیوی کے نان و نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے۔

یہی مذہب حضرت ابو ہریرہ، حضرت علی حضرت عمر، سعید بن المسیب، حسن بصری، امام مالک، اور امام احمد بن حنبل کا بھی ہے۔

اس صورت میں اگر قاضی ان کا نکاح جبراً فسخ کر دے تو ان کے نزدیک وہ بھی نافذ ہو جائے گا:

وإن أعسر بنفقة المعسر كانت بالخيار بين أن تصبر، وبين أن تفسخ النكاح، وبه قال عمر، وعلي، وأبو هريرة، وابن المسيب، والحسن

.وقال البصري، وحماد بن أبي سليمان، وربيعة، ومالك، وأحمد
عطاء، والزهري، والثوري، وأبو حنيفة وأصحابه: ﴿لا يثبت لها الفسخ، بل يرفع يده عنها لتكتسب﴾.[21]

پس ان صورتوں میں اگر آج کل کوئی جج بیوی کے خرچے وغیرہ کی وجہ سے میاں اور بیوی کا نکاح فسخ کرتا ہے تو امام شافعیؒ کے قول کے مطابق اس پر بھی عمل کرنے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

پاکستان کے قانون کے مطابق بھی مندرجہ ذیل صورت کے مطابق عورت عدالت سے خلع کی ڈگری لے سکتی ہے جن کا تعلق نان نفقہ سے ہے مثلاً:

1. خاوند نے دو سال سے چھوڑا ہے یا دو سال سے نان نفقہ فراہم نہیں کیا۔[22]

البتہ پاکستانی قانون میں کچھ دیگر صورتوں میں بھی عورت خلع کی ڈگری لے سکتی ہے جو دینِ اسلام کی تعلیمات کے برخلاف ہیں مثلاً:

1. خاوند نے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس 1961ء کے احکام کی خلاف ورزی کرتے ہوئے نکاح ثانی کر لیا۔

2. اس کی ایک سے زائد بیویاں ہیں اور قرآن کے مطابق منصفانہ برتاؤ نہیں کرتا۔[23]

مندرجہ بالا تینوں مثالیں شخصی قوانین سے متعلق ہیں۔ پہلی مثال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان متفرق فقہی مذاہب کے افراد اپنے اپنے مذہب کے مطابق ان معاملات پر عمل کریں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور ایک اسلامی حکومت نہ صرف مسلمہ فقہی مذاہب کو شخصی معاملات میں آزادی دے گی بلکہ غیر مسلموں کو بھی ان معاملات میں آزادی دی جائے گی۔ دوسری مثال سے واضح ہوا کہ کسی مذہب میں کسی مسئلے میں عمل میں حرج ہو تو فقہائے کرام باہم مشاورت سے کسی دوسرے مذہب کے مطابق بھی فتویٰ دے سکتے ہیں۔ تیسری مثال آج کل کے معرکۃ الآراء مسئلہ سے متعلق ہے۔ جس میں امام شافعی کے قول کے مطابق قاضی کا اس خاص صورت میں نکاح کو فسخ کرنا قابل قبول ہو سکتا ہے۔ مزید یہ کہ مسلمہ فقہی مذاہب میں سے ہر ایک کے لیے قانون سازی علیحدہ کی جا سکتی ہے۔ اور عدالتوں میں تمام فقہی مذاہب کے قاضیوں کی نامزدگی عمل میں لائی جا سکتی ہے۔

ملکی قوانین (حدود)

اب حدود کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام حدود کو زیر بحث لایا جائے گا۔ نیز ان حدود کی اقسام کا حدود آرڈیننس ۱۹۷۹ء کے ساتھ موازنہ پیش کیا جائے گا، اور تجزیاتی مطالعے کے ساتھ اصلاحِ احوال کے لیے تجاویز پیش کی جائیں گی۔

حدود کی تعریف

حدود، حد کی جمع ہے۔ لغوی اعتبار سے حد کے معنیٰ رکاوٹ یا منع کے ہیں۔ اسی لیے دربان کو بھی حداد کہا جاتا ہے کہ وہ (غیر متعلقہ) لوگوں کو داخلے سے روکتا ہے۔

شرعی اعتبار سے حد ایسی متعین سزا کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر لازم ہوتی ہے۔[24]

بعض لوگوں نے حد کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ حد وہ متعین سزا ہے کو شارع (اللہ تعالیٰ) نے مقرر کی ہو۔ اور اس میں قصاص بھی شامل ہے۔[25]

لیکن جمہور علما نے قصاص کو حد میں شمار نہیں کیا۔ البتہ قصاص کی سزا تمام فقہاء نے نزدیک ثابت ہے۔

اقسامِ حدود

پانچ حدود تمام فقہاء کے نزدیک متفقہ ہیں، یعنی حد زنا، حدِ قذف، حد سرقہ، حد قطع الطریق (ڈاکہ زنی)، حد شرب خمر۔ باقی حدود میں اختلاف ہے۔ حنفیہ حد سکر کو شامل کرتے ہیں جب کہ حد قطع الطریق کو حد سرقہ میں مدغم کرتے ہیں۔[26]

مالکیہ کے ہاں حدود کی سات اقسام ہیں اور وہ ارتداد و بغاوت کو بھی شامل کرتے ہیں۔ اسی طرح شافعیہ قصاص کو شامل کر کے حدود کی آٹھ اقسام بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ جان بوجھ کر نماز کے تارک کا قتل، بھی حدود میں شمار کرتے ہیں۔[27]

تجزیہ:

مندرجہ بالا اقسام حدود کا تجزیہ کیا جائے تو بنیادی پانچ حدود تمام فقہاء کے نزدیک متفقہ ہیں۔ بقیہ جرائم کی سزا کے بارے میں بھی تمام فقہا متفق ہیں، لیکن وہ ان میں سے بعض کو حدود میں شامل نہیں کرتے، اور بعض کو شامل کرتے ہیں، سوائے تارک صلوٰۃ عمداً کے، کہ حنفیہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح پاکستان کے قوانین الحدود میں بھی حدود کی پانچ اقسام سے متعلق ہی قوانین بنائے گئے ہیں۔

حدود شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں:

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے مطابق اقرار کے بعد اقرار سے رجوع کی صورت میں حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ حدیث کے مطابق حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔[28]

تجزیہ:

چوں کہ حدود اللہ تعالیٰ کے حق کے تحت لازم ہوتی ہیں۔ اسی لیے اس کی جملہ شرائط پوری کیے بغیر ان کا اجرا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ماعز کو اقرار سے رجوع کا پورا موقع فراہم کیا۔

حدیث:

عنابنعباسرضياللهعنهما : أنماعزاجاءإليرجلمنالمسلمينفقال : إنيأصبتفاحشةفماتأمرني؟فقاللهالرجل :

اذهبإليرسولاللهصلياللهعليهوسلميستغفرلكفأتيماعزرسولاللهصلياللهعليهوسلمفأخبرهفكررسولاللهصلياللهعليهوسلمكلامهاأوقالقولهثمقالرس

ولاللهصلياللهعليهوسلملمنكانمعه : أبصاحبكممس؟قالابنعباس : فنظرتإليالقوملأشيرعليهمفلميلتفتإليمنهمأحدفقاللهرسولاللهصلياللهعليهوسلم

:لعلكقبلتهاقال : لاقالالنبيصلياللهعليهوسلم : فمسستهاقال : لاقال : ففعلتبهاولمتكنقال : نعمقال : فارجموهقال :

فبيناهويرجمإذرماهالرجلالذيجاءهماعزيستشيرهرماهبعظمفخرماعزفالتفتإليهفقاللهماعز : قاتلكاللهإذارأيتنيثمأنتالآنترجمني-29

ماعز کا اللہ کے رسول ﷺ نے رجوع کی تلقین کی۔ کیوں کہ انہوں نے اقرار سے اپنے اوپر حد لازم کی تھی۔ اگر اقرار سے رجوع کا فائدہ نہ ہوتا تو نبی کریم ﷺ رجوع کی تلقین نہ کرتے۔

سنن ترمذی میں مذکور حدیث ہے:

عنعائشةقالت

قالرسولاللهصلياللهعليهوسلمادرءواالحدودعنالمسلمينمااستطعتمفإنكانلهمخرجفخلواسبيلهفإنالإمامأنيخ

طئفيالعفوخيرمنأنيخطئفيالعقوبة.30

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے حدود کو دور کرو۔ اگر اس کے لیے کوئی راستہ ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو امام کا غلطی سے معاف کر دینا غلطی سے سزا دینے سے بہتر ہے۔

البتہ ناکافی شواہد کی بنا پر اگر حد کو ساقط کیا جائے تو اس شخص پر قاضی تعزیری سزا جاری کرے گا۔

پاکستان کے قوانین الحدود کے مطابق بھی مندرجہ ذیل صورت میں حد جاری نہیں کی جائے گی:

> ایسی صورت میں جب کہ زنا یا زنا بالجبر کا جرم صرف شہادتوں سے ثابت ہو، تو حد یا اس کے لیے ایسا حصہ، جس کا نفاذ باقی ہو، کا نفاذ نہیں کیا جائے گا، اگر حد یا ایسے حصہ کے نفاذ سے قبل کوئی گواہ اپنی شہادت سے منحرف ہو جائے جس سے کہ عینی شاہدوں کی تعداد گھٹ کر چار سے کم ہو جائے۔[31]

چونکہ یہاں پر گواہوں کی تعداد پوری نہ ہونے کی وجہ سے شبہ پیدا ہوا لہذا حد کا نفاذ نہیں ہو گا۔

تجزیہ:

مندرجہ بالا مسئلہ میں یہ بات بیان کی گئی کہ اقرار کی صورت میں اگر حد لازم ہو تو اقرار سے رجوع کی صورت میں حد ساقط ہو جائے گی۔ البتہ اگر حد کا تعلق حق العبد سے ہو تو یہ رجوع کرنا معتبر نہیں۔ آج اگر پاکستان کے عدالتی نظام کا تجزیہ کیا جائے اور تفتیش کے عمل کو دیکھا جائے تو پولیس و دیگر تفتیشی ادارے جس طرح مجرم کو بدترین سزائیں دے کر بہت کچھ اس کے اقرار میں ڈال دیتے ہیں جس کا اس سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ آئے روز ایک ہی جرم (قتل) کا اقرار سالہا سال سے کئی مجرم کرتے آرہے ہیں۔ لیکن ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا کہ اصل مجرم (قاتل) کون ہے۔ لیکن ظاہر ہے اس میں عدالتی نظام کے انتظامی پہلو میں خرابی ہے۔ جس کا حل اس نظام کو کرنا ہے۔ اور شفاف تحقیقات کو یقینی بنانا ہے، نہ یہ کہ حدود کے قوانین کو رد و بدل کرنا۔ ہاں حدود کے اجراء میں کسی انتظامی پہلو پر بہر حال نظر ثانی اور حالات کے تحت تبدیلی لانا ناگزیر ہوتا ہے۔ پاکستان کے قوانین حدود میں بھی اقرار کے بعد منحرف ہونے کی صورت میں حد کا نفاذ نہیں ہو گا:

> ایسی صورت میں جب کہ زنا یا زنا بالجبر کا جرم صرف مجرم کے اقرار سے ثابت ہو، حد یا اس کے ایسے حصے، جن کا نفاذ ہونا باقی ہو، کا نفاذ نہیں کیا جائے گا اگر مجرم حد یا اس کے ایسے حصہ کے نفاذ سے قبل اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے۔[32]

رجم کی سزا:

دورِ حاضر میں بعض لوگ رجم کی سزا پر اعتراض کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ چوں کہ یہ سزا قرآن سے ثابت نہیں لہذا اس کو حد نہیں مانا جا سکتا۔ اس اشکال کا ایک جواب تو یہ دیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی چیز کتاب اللہ سے ثابت نہ ہو تو اسے حد سے خارج قرار دینا صحیح نہیں کیوں کہ فقہاء کے نزدیک

سنتِ متواترہ مشہورہ کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اس مسئلے کی صراحت سنن ترمذی میں حضرت عمر بن خطابؓ اسی طرح فرماتے ہیں:

> رجمرسولاللهصلياللهعليهوسلمورجمأبوبكرورجمتولولاأنيأكرهأنأزي
> دفيكتاباللهلكتبتهفيالمصحففإنيقدخشيتأنتجيءأقوامفلايجدونهفيكتابالل
> هفيكفرونبه.[33]
>
> ترجمہ: عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے رجم کیا اور حضرت ابو بکرؓ نے رجم کیا اور میں نے بھی رجم کیا۔ اگر اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ میں نے کتاب اللہ میں اضافہ کیا، تو میں اسے مصحف میں لکھ دیتا۔ اور مجھے ڈر ہے کہ ایسے لوگ آئیں گے اور وہ اس حکم کو کتاب اللہ میں نہیں پائیں گے تو اس کا انکار کر دیں گے۔

اس حدیث کو امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح مفتی محمد تقی عثمانی نے تکملهفتحالملهم میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ رجم کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ منسوخ التلاوت دون الحکم ہے، یہ درست نہیں بلکہ یہ شروع سے آیت قرآنی نہیں تھی۔ بلکہ جب یہود نے نبی ﷺ کے سامنے تورات سے تلاوت کی تو آپ ﷺ نے اس کی توثیق کی اس کو بعض نے قرآن سے تعبیر کیا۔ رجم کا حکم سورہ مائدہ کی آیات ۴۳۔۴۴ سے اشارۃً ثابت ہے۔ مسند حمیدی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔[34]

مفتی تقی عثمانی صاحب نے رجم کے حوالے سے ۵۲ احادیث جمع کی جو حد تواتر کو پہنچ رہی ہیں۔ ان میں الولد للفراش وللعاهر الحجر، لفظاً بھی متواتر ہے محدثین کی تصریح کے مطابق یہ تیس سے زیادہ صحابہ سے مروی ہے۔ اور باقی احادیث معنیً متواتر ہیں۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ کے دور میں رجم کے واقعات بھی سورہ نور کے نزول کے بعد کے ہیں جیسے واقعہ غامدیہؓ، واقعہ عسیف وغیرہ۔ اسی طرح پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ شادی شدہ زانی، زانیہ کے لیے رجم کی سزا ہے۔[35]

قتل عمد میں کفارہ ہے یا نہیں؟

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ صرف قتل خطا میں ہے:

> واختلفوا في قتل العمد هل فيه كفارة؟ وفي قتل العبد خطأ، فأوجبها مالك في قتل الحر فقط في الخطأ دون

العمد، وأوجبها الشافعي في العمد من طريق الأولى والأحرى، وعند مالك إن العمد في هذا حكمه حكم الخطأ.[36]

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد میں بھی کفارہ واجب ہے:

قال الشافعي رحمه الله : قال الله تعالى : ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله [النساء : 92] . قال الماوردي : هذه الآية هي الأصل في وجوب الدية في قتل الخطأ للمقتول، ووجوب الكفارة فيه على القاتل.[37]

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے:

أماالعمدفلاتجبفيهالكفارةعلىالصحيحمنالمذهبوعليهجماهير الأصحاب.[38]

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قتل عمد میں کوئی کفارہ واجب نہیں ہے۔

ولعظم الجناية في قتل العمد لم ير علماؤنا الكفارة على قاتل العمد ، لأن الوعيد المنصوص عليه لا يرتفع بالكفارة.[39]

تجزیہ:

امام شافعیؒ کے علاوہ تینوں ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ کفارہ قتل صرف قتل خطا اور قتل شبہ عمد پر ہو گا، قتل عمد پر نیں ہو گا، لہذا قانون سازی میں تینوں ائمہ کے اقوال کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ قتل عمد میں محض قصاص ہو، اور کفارہ قتل نہ ہو۔ لیکن بڑھتے وئی ایسی قتل و غارت گری جس کے پیچھے مضبوط ہاتھ یا قبائل ہوں ان معاملات میں اگر امام شافعی ؒ کے مسلک کے مطابق فیصلہ کیا جائے تا کہ اسے روکا جاسکے اور اس کا پائے دار سد باب کیا جائے تو اس کی بھی گنجائش ہو سکتی ہے۔

مالیاتی و تجارتی قوانین (بیع سلم)

بیع سلم کی تعریف اور اختلاف فقہا

لغوی اعتبار سے سلم کے معنیٰ الاعطاء یعنی کسی کو کچھ دینے کے ہیں۔

اصطلاحی اعتبار سے سلم سے مراد ایسی بیع ہے جو فوری (نقد) بدل کی وجہ سے ذمہ پر لازم ہو۔

بیع کی تعریف میں بعض فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سلم کی صحت کے لیے رأس المال پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا اور مسلم فیہ کا ادھار ہونا ضروری ہے۔ جبکہ شافعیہ نے نزدیک سلم حال کی بھی اجازت دی ہے۔ یعنی مسلم فیہ کو نقد (فوراً) بھی دیا جا سکتا ہے۔[40]

تجزیہ:

چوں کہ بیع سلم کو ضرورت کی وجہ سے خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کی اصطلاحات عام بیع سے مختلف رکھی گئی ہیں۔ اگر مسلم فیہ (مبیع) کو فوراً دے دیا جائے تو یہ عام بیع کی طرح ہو جائے گی۔ جس کے جواز میں کوئی شک نہیں، لیکن اسے بیع سلم نہیں کہا جا سکتا۔ اس بارے میں حنفیہ اور حنابلہ کا قول زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ اور آج کے جدید تجارتی امور میں اس قول کے مطابق قانون سازی کی جا سکتی ہے۔ بہر حال شافعیہ بیع سلم عموم میں رکھتے ہیں۔ نتائج کے اعتبار سے دونوں اقوال کے مابین کوئی فرق نہیں۔

رأس المال پر مجلس میں قبضہ اور اختلاف فقہاء

مالکیہ کے نزدیک رأس المال پر قبضہ کرنا اسی مجلس میں ضروری نہیں، بلکہ دو تین دن تک ادھار بھی کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع سلم کے لیے رأس المال پر اسی مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ جب کہ مالکیہ بیع سلم کی یوں تعریف کرتے ہیں:

بيع معلوم في الذمة محصور بالصفة بعين حاضرة أو ما هو في حكمها إلى أجل معلوم.

یعنی وہ بیع جو لازم فی الذمہ ہو اور اس کی صفات معلوم ہوں عین حاضر کے بدلے یا جو اس کے حکم میں ہو۔ اس تعریف کی رو سے مالکیہ او ما هو فيحكمه کی تعبیر سے رأس المال کی دو تین دن کی تاخیر کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ما قارب الشئی یعطی حکمه کے قاعدے کے تحت اتنی تاخیر کو جائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح الیاجل معلوم سے مالکیہ کے نزدیک سلم حال کے عدم جواز کا پتا چلتا ہے۔ اور مسلم فیہ کا ادھار ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔[41]

تجزیہ:

مذکورہ مسئلے میں دو نکتہ نظر سامنے آئے جس کے مطابق حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع سلم میں رأس المال پر اسی مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ جب کہ مالکیہ کے نزدیک دو تین دن کی تاخیر بھی جائز ہے۔ دور حاضر کی ضرورت کے اعتبار سے مالکیہ کا قول زیادہ قابل عمل معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ آج کے دور میں رقوم وغیرہ کی منتقلی کا انحصار بنکنگ کے نظام پر ہوتا ہے اور چیک وغیرہ کو کیش کرانے یا رقم منتقل کرنے کے لیے دو تین دن کی میعاد بہر حال درکار ہوتی ہے۔ اسی طرح بعض اوقات معاہدہ بیع ایسے دن طے پاتا ہے جب کی بنک میں چھٹیاں ہوتی ہیں۔ اس طرح کی صورتِ حال کی مناسبت سے مالکیہ کے قول کے مطابق قانون بنایا جاسکتا ہے۔

مسلم فیہ کا بوقت عقد موجود ہونا اور اختلاف فقہاء

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلم فیہ کے بوقت مدت متعینہ مقدور التسلیم ہو۔ یعنی ادائیگی کے وقت مسلم فیہ حوالہ کرنا آدمی کے بس میں ہو۔ یعنی وہ اس وقت معدوم نہ ہو۔ مثلاً آم کی بیع سلم میں آم کی بوقت مدت متعینہ مارکیٹ میں موجودگی لازم ہے۔ البتہ اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ کہ بوقت عقد سے حلول وقت عقد تک مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں جمہور فقہا مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کے نزدیک مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے۔ جمہور کا موقف وہ حدیث ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے:

> عن ابن عباس رضي الله عنهما قالقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة والناس يسلفون في التمر[الثمر] العام والعامين أو قال عامين أو ثلاثة شك إسماعيل.فقال من سلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم.[42]

اس حدیث میں مسلم فیہ کا بوقت عقد موجود ہونے کی شرط مذکور نہیں۔ اگر یہ شرط لازم ہوتی جو آپ ﷺ ذکر فرمادیتے۔ اور انہیں دو اور تین سال تک عقد کرنے سے روک دیتے اس لیے کہ پھل (کھجور) اتنی مدت تک باقی نہیں رہتی۔

جب کہ اس حوالے سے حنفیہ، امام ثوری اور امام اوزاعی کا موقف بر عکس ہے۔ ان کے نزدیک مسلم فیہ کا بوقت عقد موجود ہونا لازم ہے۔ وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ بیع سلم تو مسلم الیہ کی موت سے باطل ہو جاتی ہے اور مسلم فیہ کا لینا اس کے ترکہ سے لازم ہوتا ہے۔ اس لیے مسلم فیہ کا بوقت عقد موجود ہونا لازم ہے۔ تاکہ ایسی صورت حال میں حوالگی پر قدرت حاصل رہے۔ اگر یہ شرط نہ ہو تو مسلم الیہ کے مرنے کی صورت میں مسلم فیہ کی حوالگی ممکن نہیں ہوگی تو یہ بھی ایک طرح کا دھوکہ ہے۔[43]

تجزیہ:

مذکورہ مسئلے کے حوالے سے جمہور فقہا اور حنفیہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی صحیح بخاری کی حدیث ہے۔ جس میں مسلم فیہ کا بوقت عقد موجود ہونے کا ذکر نہیں۔ جبکہ حنفیہ کی دلیل مسلم الیہ کی موت کے وقت مسلم فیہ کی حوالگی متعذر ہونے کی وجہ سے وقت عقد سے حلول عقد تک مسلم فیہ کی موجودگی لازم قرار دیتے ہیں۔ اگر تجزیہ کیا جائے تو حنفیہ کا قول عام حالات کے بجائے اضطراری حالات کے حوالے سے ہے۔ اور اضطراری حالات میں احکامات میں تبدیلی آجاتی ہے۔ اور بظاہر ضرورت کے تحت موجودہ زمانے میں اور بیع سلم کے خلاف قیاس ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیئے جانے کے حوالے سے جمہور کا قول زیادہ موافق ہے۔ جس میں بہر حال آسانی کا معاملہ ہے۔ حنفیہ کا قول غایت احتیاط پر مبنی ہے۔ اور معاملات میں احکامِ شریعت کے تابع ہر ممکن آسانی پیدا کرنے کے اصول مسلّم ہے۔

اس مسئلے کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانوی امداد الفتاویٰ میں لکھتے ہیں:

> عقد سلم میں مبیع کا وقت میعاد تک برابر پایا جانا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، اگر شرط نہ پائی گئی تو عقد سلم جائز نہ ہوگا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک صرف وقت میعاد پر پایا جانا کافی ہے، کذا فی الهدایہ، تو اگر ضرورت میں اس قول پر عمل کر لیا جاوے تو کچھ ملامت نہیں رخصت ہے۔[44]

اسی طرح مفتی تقی عثمانی صحیح مسلم کی شرح تکملة فتح الملهم میں لکھتے کہ ظاہر یہی ہے کہ حدیث (حدیث ابن عباس) امام ابو حنفیہ کے مذہب سے زیادہ امام مالک (جمہور فقہا) کے مذہب پر دلالت کرتی ہے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ جمہور کا مذہب اس آسانی سے زیادہ موافق ہے جس کے لیے سلم کو مشروع کیا گیا۔ خاص طور پر ہمارے زمانے کے لحاظ سے۔[45]

وعد ملزم

وعدہ کی تعریف

الوعد: لغت عرب میں خیر اور شر دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ فیقالو عدتہ خیرا او عدتہ شرا۔[46] علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں اصطلاحی اعتبار سے الوعد کی تعریف یوں بیان کی ہے: الإخبار بإيصال الخير في المستقبل۔[47]

احکام وعد

جس چیز کا وعدہ کیا گیا ہے اگر وہ گناہ والی چیز ہے جیسے زنا تو اس کا پورا نہ کرنا لازم ہے۔ اور پورا کرنا گناہ ہے۔ اگر شے موعود واجب ہو تو اس کا پورا کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر وہ شے مباح یا مندوب ہے۔ تو اس کا پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔[48]

کیا وعدہ دیانۃً و قضاءً لازم ہے

اس بارے میں فقہا کے مختلف اقول ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر وعدہ کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو پھر اس کا پورا کرنا واجب ہو گا۔[49]

جمہور فقہا کے ہاں وعدہ دیانۃً و قضاءً دونوں طرح سے لازم ہے۔[50]

جیسا کہ منظمة المؤتمر الاسلامي میں بہت سے فقہا کی آراء کو جمع کیا گیا ہے۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ ہر ایک مذہب میں وعدہ کو دیانۃً اور قضاءً پورا کرنے کا حکم ملتا ہے سوائے یہ کہ وعدہ کا پورا کرنا متعذر ہو جائے۔ ایک عام وعدہ جس کے پورا نہ کرنے سے شخص ثانی کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو بلا شبہ اس وعدہ کا پورا کرنا دیانۃً ہی ہو گا۔ جیسا کہ بعض فقہا کا قول ہے۔ لیکن اگر شخص ثانی کو وعدہ خلافی سے نقصان ہو تو ایسی صورت میں وعدہ کا قضاءً پورا کرنا بھی لازم قرار دیا جانا چاہیے۔[51]

تجزیہ:

آج کے دور میں جب کوئی شخص کسی کمپنی کو کوئی اشیاء بنانے کا آرڈر دیتا ہے۔ اب کمپنی نے اس کے آرڈر کے مطابق سرمایہ لگا کر وہ مال تیار کر دیا۔ اور وہ شخص اپنے وعدہ کے خلاف کر کے کمپنی سے وہ مال خریدنے سے انکار کر دے تو بلا شبہ کمپنی کو بہت بھاری نقصان اٹھانا ہو گا۔ ایسی صورت میں جب وعدہ کو قضاءً پورا کرنے کے قول کو اختیار کیا جائے تو قانونی چارہ جوئی اور نقصان کے ازالہ اس شخص

سے پورا کیا جاسکے گا۔ لہٰذا ان بڑے معاملات کے حوالے سے قانونی طور پر وعدہ کو قضاءً پورا کرنے کے قول پر فتویٰ دیا جانا چاہیے۔

مندرجہ بالا دو مثالیں مالیاتی و تجارتی امور سے متعلق ہیں۔ جن میں زمانے کی ضرورت کے پیش نظر دوسرے مذاہب کے مطابق فتاویٰ دیے گئے ہیں۔ دورِ حاضر کی ضرورت کے پیش نظر جب کہ تجارتی امور صرف ملکی سطح تک محدود نہیں بلکہ بین الاقوامی سطح تک پھیل چکے ہیں۔ تجارت کی نت نئی صورتیں سامنے آرہی ہیں ایسے حالات میں متفرق فقہی مذاہب کے معتبر علما باہم مشاورت سے زمانے کی ضرورت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کوئی مشترکہ لائحہ عمل پیش کریں جن پر تمام مذاہب کے پیروکار عمل کر سکیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور فرمائے۔ امین!

حوالہ جات وحواشی

[1]۔ صدیقی، اقبال احمد (مترجم)، قائد اعظم: تقاریر و بیانات، جلد چہارم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۴۲۱

[2]۔ قریشی، اشتیاق حسین، ڈاکٹر، علماء میدان سیاست میں، مترجم: ہلال احمد زبیری، شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، جولائی ۱۹۹۴ء، ص ۴۳۲-۴۴۳-

[3]۔ یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ پاکستان میں متفرق مکاتب فکر موجود ہیں لیکن ان سب کی اساس و بنیاد یہی تین مذاہب فقہ حنفی، اہل حدیث اور اہل تشیع امامیہ ہیں۔

[4]۔ اصلاحی، امین احسن، مولانا، اسلامی قانون کی تدوین، مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور، جون ۱۹۷۶ء، ص ۸۰۔۸۱

[5]۔ ماہنامہ چراغ راہ۔ کراچی، مارچ ۱۹۵۱ء، ص ۸۶۔۸۷

[6]۔ عثمانی، محمد تقی، نِفاذِ شریعت اور اُس کے مسائل،، مکتبہ دارالعلوم کراچی، ۱۴۳۰ھ، ص ۱۱۷

[7]۔ اصلاحی، امین احسن، اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۸۲۔۸۴

[8]۔ڈاکٹر اسرار احمد زمانہ قریب کے معروف مدرس قرآن تھے۔ اگرچہ فقہ کی فیلڈ سے ان کا تعلق نہیں تھا لیکن وہ پاکستان میں نظام خلافت کے قیام کے داعی تھے اسی مقصد کے لیے انہوں نے تنظیم اسلامی کی بنیاد رکھی۔ نظام خلافت کے قیام کے عملی نفاذ کی صورت میں ان کی ذہن میں فقہی مسائل کے حل کی کیا تجویز تھی، اسی لیے ان کی رائے کو یہاں شامل کیا گیا ہے۔(راقم)

[9]۔ احمد، اسرار، ڈاکٹر، پاکستان میں نظام خلافت کیا، کیوں اور کیسے ؟، مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور ، دسمبر ۲۰۰۵ء، ص۲۶۔۲۷

[10]۔ احمد، ص۲۷

11۔ احمد، ص۲۱

[12]-القدوری، الامام ابوالحسین احمد بن محمد بن احمد البغدادی، مختصر القدوری، مکتبۃ البشریٰ کراتشی باکستان، 2008م، ص484.

13۔ الصنعانی، سید محمد بن اسماعیل، علامہ، سبل السلام (شرح بلوغ المرام)، مترجم: مولانا عبدالقیوم، شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، 2004ء، ص308-309

[14]۔مغنیۃ، محمد جواد، الفقہ علی المذاھب الخمسۃ الطبعۃ الأُولی، مؤسسۃ الصادق للطباعۃ والنشر طھران، ص۔ 294.

[15]۔ زیدان، عبدالکریم، الدکتور، الوجیز فی شرح الواعد الفقھیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، مؤسسۃ الرسالۃ ناشرون، بیروت۔ لبنان، ۲۰۰۳م، ص۱۴.

.16 الدارقطني، علي بن عمر أبوالحسن، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 ه- - 2004م، الجزء الرابع، ص ۴۸۳، کتابالنکاح، بابالمھر.

17۔ الموسوعۃ الفقہیۃ، الجزء الثامنوالثلاثون، الطبعۃ الثالثہ، ۱۴۳۳ھ / ۲۰۱۲م، وزارۃ الأوقافوالشئونالإسلامیۃ، الکویت، ص۲۶۸۔۲۶۹.

18۔ تھانوی، حکیم الامت، مولانا، اشرف علی، حیلۂ ناجزہ یعنی عورتوں کا حقِ تنسیخِ نکاح، دارلاشاعت کراچی ، ۱۹۸۷ء، ص۶۰

[19]۔ بھٹہ، ذوالفقار علی اظہر (ایڈووکیٹ ہائیکورٹ،)، مسلم عائلی قوانین بمعہ تشریح شرح اور حوالہ جات وتحریر مقدمات، پاپولر لاء بک ہاؤس، 2013ء، 2014ء ص65

[20]۔ الزحیلی، الأستاذ، الدکتور، وھبۃ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، مکتبہ رشیدی حسر کیروڈ۔ کوئٹہ، بلوچستان، الجزء التاسع، ص 6865۔6866.

[21]۔ الشافعي، أبو الحسین یحیی بن أبي الخیر بن سالم العمراني الیمني، البیان في مذھب الإمام الشافعي، دار المنھاج۔ جدۃ، الطبعۃ: الأولی، 1421ھ -- 2000م، کتاب النفقات، باب الإعسار بالنفقۃ واختلاف الزوجین فیھا، جلد ۱۱، ص ۲۲۰۔۲۲۱.

[22]۔ بھٹہ، ص 65

[23]۔ بھٹہ، ص 65۔66

24۔ الجزیری، عبد الرحمن، الفقہ علی مذاھب الاربعہ، الجزء الخامس، المکتبۃ العصریۃ، بیروت، ۲۰۱۰م، ص ۹.

25۔ الموسوعۃ الفقھیۃ، الجزء السابع عشر، ص ۱۲۹

26۔ الزحیلی، وھبۃ، دکتور، الفقہ الاسلامی وادلتہ، الجزء السابع، الحدود انواع، ص: 217

27۔ الموسوعۃ الفقھیۃ، الجزء السابع عشر، ص ۱۳۱۔۱۳۲.

[28]-الزحیلی، الجزء السابع، باب الرجوع عن الاقرار، ص 324

[29]۔ النیسابوری، محمد بن عبد اللہ، المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیۃ- بیروت الطبعۃ الأولی، 1411 – 1990، الجزء الرابع، ص: 402

30۔ الترمذي، أبو عیسی، محمد بن عیسی بن سَورۃ بن موسی بن الضحاک، سنن ترمذی، الطاف اینڈ سنز، کراتشی باکستان، 2009ء، الجرء الاول، الحدود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بابما جاء فیدرء الحدود، حدیث 1424.

[31]-بھٹہ، ایڈووکیٹ۔ میاں مسعود احمد، قوانین الحدود و تعزیرات، آہن ادارہ اشاعت و تحقیق (پاکستان) لاہور، 2005، ص 332

[32]-بھٹہ، 2005ء، ص 332

[33]۔ سنن ترمذی، محولا بالا، الجزء الاول کِتَاب الْحُدُودِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَاب مَا جَاءَ فِي تَحْقِيقِ الرَّجْمِ، حدیث 1431.

[34]۔ العثماني، محمد تقی، تکملۃ فتح الملھم، مکتبہ دار العلوم کراتشی، مطبعۃ: ھریان الف ہ ئۃ برتنگ بریس جمشید روڈ نمبر ۱ کراتشی بالستان جلد ۲، ص ۲۴۶۔۲۴۸.

[35]۔ ایضاً، ص ۲۵۲۔۲۵۵.

36۔ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد دار الحديث، القاهرة، 1425ھ- - 2004م، الجزء الرابع، كتاب الديات في النفوس، ص 200۔201.

37. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي في فقه الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1414ه- - 1994، كتاب القسامة، باب كفارة القتل جلد ۱۳، ص ۶۲.

38. الصالحي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي بيروت -لبنان، الطبعة الأولى 1419ه-، كتاب الديات، باب كفارة القتل، جلد ۱۰، ص ۱۰۳.

39. السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط للسرخسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421ه- 2000م، الجزء السابع والعشرون، ص 153

40۔ الموسوعة الفقهية، الجزء الخامس والعشرون،، ص ۱۹۱.

41۔ الموسوعة الفقهية، الجزء الخامس والعشرون، ص 191۔192.

42۔ صحیح بخاری، محولا بالا، الجزء الثانی، کتاب السلم، باب السلم فی کیل معلوم، حدیث 2239.

43۔ الموسوعة الفقية، الجزء الخامس والعشرون، ص 215-216.

44۔ تھانوی، اشرف علی، امداد الفتاویٰ، جلد ۳، مکتبہ دار لعلوم کراچی، اگست ۲۰۱۵ء، ص ۱۰۶

45۔ العثمانی، محولا بالا، جلد ا، ص ۴۰۹.

46-الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (محقق: أحمد عبد الغفور عطار)، الناشر: دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة: الرابعة 1407ھ- 1987م، الجز الثانی، ص:551

47-العینی، بدر الدین، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ربیع الأول 1427ه-، الجز الثانی، ص:89

48۔ الموسوعة الفقهية، الجزء الرابعو لأربعون، ص ۷۳-74.

49-لاشباہ والنظائر، کتاب الحظر والاباحة، ص: 320

50-الزحیلی، الجز الرابع، ص:443

51۔ مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، الجزء5، ص659، المكتبة الشاملة.