کیا قانونِ مُلکی کی بنا دِین پر رکھنا مُضر ہے؟

(از الشیخ مصطفیٰ احمد الزرقاء)

جب قانونِ ملکی کے نظام کو دین اور شریعت کی بنا پر استوار کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس پر عموماً دو بڑے اعتراضات وارد کیے جاتے ہیں۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر شریعت کو قانون کی بنیاد قرار دے دیا جائے تو اس میں عدمِ ارتقاء، جمود اور تعطل کا پیدا ہو جانا لازمی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قانونِ شریعت میں اتنے فقہی اختلافات ہیں کہ اسے قانونِ ملکی کا مأخذ بنانا عملاً دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ایک مختصر بحث میں ان اعتراضات کا جواب دیں اور اس بارے میں اسلامی قوانین کی صحیح حیثیت کو واضح کر دیں۔

پہلا اعتراض کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر قانون کی بنا دینی تعلیمات پر رکھ دی جائے تو اس میں تغیر و تبدل ناممکن ہو جائے گا اور قانون کی ترقی بالکل رک جائے گی۔ اس طرح کے قانون میں یہ صلاحیت ہرگز نہیں ہوگی کہ وہ بدلتے ہوئے زمانی و مکانی حالات کا ساتھ دے سکے۔ یہ اعتراض کوتاہ نظری، کم فہمی اور قانونِ اسلامی سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔ اسلامی قوانین کا ایک حصہ وہ ہے جو براہِ راست آیاتِ قرآنی اور احادیثِ صحیحہ کے نصوص پر مبنی ہے۔ اس حصے کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ خدائے علیم و خبیر کی جانب سے نازل شدہ ایسی وحی و الہام پر مبنی ہے جس میں قیامت تک کے لیے انسانی ضروریات و مقتضیات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں زندگی کے ہر گوشے سے متعلق اصولی اور بنیادی حدود کا تعین کیے گئے ہیں اور ان حدود کے دائرے میں عمومی رہنمائی دے کر انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس لیے اس منصوص اور بنیادی حصۂ قانون میں ارتقاء یا تبدیلی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان قوانین کے علاوہ قوانین کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جو اسلام کی اصولی ہدایات کو مدِنظر رکھ کر قیاس، استحسان، مصالحِ عامہ اور عرفِ عام کے اصول پر وضع کیا گیا ہے اور اب بھی اور آئندہ بھی انہی اصولوں کو مدِنظر رکھ کر ہر زمانے اور ہر ماحول کے لحاظ سے اس میں تبدیلی اور ترقی کی پوری پوری گنجائش موجود ہے۔ فقہاء نے عرفِ تمدنی

حالات کے نشو و نما کی وجہ سے ہی احکام میں تبدیلی نہیں کی ہے بلکہ انہوں نے فساد زمانہ اور اخلاقی و دینی انحطاط کو بھی احکامِ فقہی کے تغیر کی ایک جائز وجہ قرار دیا ہے۔

قانون کی اساس اگر دین اور شریعت پر رکھی جائے تو اس سے قوانین کے اندر ایک اور خوبی اور خصوصیت ایسی پیدا ہو جاتی ہے جو عام لادینی وضعی قوانین کے اندر کبھی بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہ خصوصیت معاملات کی حلت و حرمت اور جواز و عدمِ جواز کا وہ دینی تصور ہے جو ان سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر ایک قاضی اگر ظاہری بیانات و شہادات کو دیکھ کر کسی فریق کو اُس کے جائز حق سے زائد یا اُس سے علاوہ کچھ دلا دیتا ہے تو فی الحقیقت اُس فریق کے لیے یہ ناجائز فائدہ ہرگز جائز اور حلال نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ ایسا ارشاد فرمایا تھا کہ اگر تم میں دو فریقین میرے سامنے کوئی قضیہ پیش کریں تو ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک آدمی زیادہ چرب زبان ہو اور میں اس کی باتوں کی بنا پر اُسے غیر کا حق دلا دوں لیکن یہ چیز اُس شخص کے لیے عذاب کی موجب ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ اسلامی قانون پر مبنی عدالتیں بھی فیصلہ ظاہر حالات ہی پر کریں گی، لیکن جن لوگوں پر قانون کا اطلاق اور نفاذ ہوتا ہے، ان کے حق میں قوانین و احکام کا باطنی، اخلاقی اور دینی پہلو کالعدم نہیں ہو جاتا۔ اس لیے اگر وہ سچے مسلمان ہیں تو قانون کی روح کے بھی خلاف جانے اور اُس سے ناروا استفادہ کرنے سے وہ ہمیشہ سختی سے پرہیز کریں گے۔ عام دنیوی قوانین کے ظاہر کی آڑ میں ان قوانین کے اصل منشا کو ناکام بنانے کی کوششوں سے جو تکلیف دہ صورتِ حال عام معاشروں میں پیدا ہو جاتی ہے، وہ صورتِ حال ایک صحیح اسلامی معاشرے میں اسلامی قانون کے نفاذ کے وقت کبھی رونما نہیں ہو سکتی۔

اسلامی قوانین کے اندر ایک طرف تو حلال و حرام کی تمیز کا تصور بنیادی طور پر کارفرما ہے اور دوسری طرف تفصیلی احکامِ مذہبیہ میں دنیوی و مادی مصلحت اور عُرفِ سلیم کا لحاظ بھی بہر حال رکھا جاتا ہے۔ اس طرح سے قانون کے سارے ڈھانچے پر ایک دینی اور روحانی رنگ غالب آ جاتا ہے اور اُسے ایک ایسا احترام و وقار اور تقدس حاصل ہو جاتا ہے جو انسانی قوانین کے کسی مجموعے کو نصیب ہونا ناممکن ہے۔ اسلامی قانون کی حکمرانی فقط جسم کے اعضاء و جوارح پر نہیں ہوتی، بلکہ اُس کی اصل حکومت دل اور دماغ پر ہوتی ہے

اس صورت میں اس چیز کی ضرورت بہت کم رہ جاتی ہے، کہ قانون کی ظاہری طاقت انسان کو ہر وقت اطاعت و تسلیم پر مجبور کرتی رہے۔ قانون کی خلاف ورزی کا کوئی موقع اگر پیدا ہوتا بھی ہے تو اُسے غنیمت سمجھ کر استعمال نہیں کیا جاتا، بلکہ محض خدا سے ڈر کر نفس کو اتباع ہوی سے روک لیا جاتا ہے۔ احکام منصوصہ کا تو من جانب اللہ ہونا بالکل واضح ہے، لیکن فقہاء کے اجتہادات کو بھی اگر شریعت کی جانب منسوب کر کے انہیں قوانین شرعیہ کے تحت ہی شمار کیا جائے تو یہ نسبت بالکل صحیح اور معتبر ہو گی۔ ان اجتہادات کے اختلاف اور تفاوت کے باوجود ہمیشہ ہم ان میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح، ایک کو افضل اور دوسرے کو مفضول اسی وجہ سے قرار دیتے ہیں کہ ان میں سے ایک اجتہاد دوسرے کی نسبت ہمیں شریعت کے اصل مآخذ —— کتاب و سنت —— سے اقرب اور اوفق نظر آتا ہے۔ یہ اجتہاد دراصل وہ تخریج و استنباط ہے جسے شریعت کے اصول و نصوص کی روشنی میں سرانجام دیا گیا ہے۔ ان اجتہادات کی مثال بالکل لغوی مشتقات کی سی ہے۔ ایک لفظ سے اگر بہت سے الفاظ اور صیغہ جات کو مشتق کیا جائے تو ان تمام کے بارے میں اس حقیقت کو تسلیم کیا جائے گا کہ ان کی اصل ایک ہی مادّہ ہے اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان میں باہمی منافات ہے۔

اسلامی قوانین کی صحیح معرفت اور اُن کی قدر و قیمت کی آگاہی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُن کی اساس اور اصل ماخذ کو ہمیشہ نگاہ میں رکھا جائے۔ جب تک ہم فروع کو اصول کی روشنی میں، نتائج کو مقدمات کی روشنی میں، احکام و آراء کو مقاصد و غایات کی روشنی میں نہیں دیکھیں گے ہمیں اسلامی قانون کا فہم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے بنیادی عقائد و نظریات کے پس منظر سے الگ کر کے اس کے قوانین کے حُسن و قبح کا تصور کرنا ایسا ہے جیسے کوئی جڑ اور تنے سے نظر ہٹا کر پتوں اور شاخوں کا جائزہ لینا شروع کر دے۔

اسلام نے دین و اخلاق کے ساتھ قانون کا ایک مضبوط اور لاینفک ربط پیدا کیا ہے۔ عام فلاسفہ، حکماء اور مصلحین کے لیے اخلاقیات محض خوش فکری اور ذہنی بلند پروازی کا ایک ذریعہ تھیں، جب انہوں نے نظریات کی دنیا سے نکل کر عملیات و واقعات کی دنیا میں قدم رکھا ہے تو عموماً اُن کے ہوائی قلعے مسمار ہو کر رہ گئے ہیں۔ لیکن اسلام نے اخلاقی بنیادوں پر سیاسی قوانین کی ایک ایسی عظیم الشان اور مستحکم

عمارت تعمیر کی ہے جس کے سائے میں انسانیت کے سارے اعلیٰ اخلاقی اور معاشرتی تقاضے احسن طریق پر پورے ہو سکتے ہیں۔

ہمارے فقہی قوانین کے دینی سرچشموں سے سیراب ہونے کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ یہ راعی اور رعایا سب پر یکساں طور پر غالب اور بالادست ہیں اور ان کے سامنے حاکم اور محکوم وادرسی اور جوابدہی کے لیے ایک ہی صف میں آکر کھڑے ہوتے ہیں۔ رعایا کے ہر فرد کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ حکام کو دوبدو مخاطب کر کے کہے کہ تم بھی احکام شریعت کی پابندی سے بالاتر نہیں ہو۔ واقعہ بھی یہی ہے اور تاریخ اسی بات کی شہادت دیتی ہے کہ جس زمانے میں مسلمانوں کا کوئی لکھا ہوا ملکی دستور یا قانون نہیں تھا اُس وقت بھی حاکم و محکوم دونوں کو احکم الحاکمین کے فرامین کے سامنے سرِاطاعت خم کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ صرف خلفائے راشدین کے دَور ہی میں نہیں بلکہ بعد کے ادوار کی بھی ایسی مثالیں موجود ہیں کہ خلفاء قاضی کی عدالت میں عام شہریوں کی طرح مدعی اور مدعا علیہ کی حیثیت میں حاضر ہوتے رہے ہیں۔ چنانچہ "الذھب المسبوک من سیر الملوک" میں نمیر المدنی کا ایک واقعہ ان کی اپنی زبان سے منقول ہے اور وہ یہ ہے:-

"منصور ایک مرتبہ مدینے آئے۔ محمد بن عمر الطلحی اُس وقت قاضی مدینہ تھے اور میں اُن کا سکرٹری تھا۔ کچھ مزدوروں نے آکر عدالت میں امیر المومنین کے خلاف ایک دعویٰ دائر کیا۔ قاضی محمد نے مجھے حکم دیا کہ میں منصور کو لکھوں کہ وہ فلاں تاریخ کو عدالت میں حاضر ہوں۔ میں نے عرض کیا کہ مجھے معاف رکھا جائے کیونکہ خلیفہ میرا خط پہچانتے ہیں۔ قاضی نے فرمایا کہ تم ہی لکھو۔ چنانچہ میں نے حکمنامہ لکھا اور انہوں نے اپنی مہر اس پر ثبت کی، پھر مجھ سے کہنے لگے "خدا کی قسم، تمہارے سوا اسے کوئی اور نہ لے کر جائے"۔ میں ربیع کے پاس اسے لے کر گیا اور معذرت چاہنے لگا۔ انہوں نے کہا کہ اس کی ضرورت نہیں۔ ربیع خلیفہ کے پاس گئے پھر باہر آکر کہنے لگے۔ "امیر المومنین لوگوں کو سلام کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجھے قاضی کے ہاں طلب کیا گیا ہے۔ کوئی آدمی وہاں جاتے پر تعظیماً میرے لیے کھڑا نہ ہو اور نہ مجھے سلام کرنے میں سبقت کرے (یعنی میں خود سلام میں پیش دستی کروں گا)۔ اس وقت مدینے کے بہت سے معززین موجود تھے۔ چنانچہ

خلیفہ تہمد اور چادر میں ملبوس آگے آگے چلا۔ مسیّب اور ربیع آگے تھے اور میں پیچھے۔ منصور نے لوگوں کو سلام کیا اور کوئی آدمی اُن کے لیے حاضرین میں سے نہ اُٹھا۔ پھر منصور نے ربیع سے کہا "خدا کی قسم اگر محمد بن عمر میرے احترام میں اٹھے تو وہ کبھی قاضی نہیں رہ سکیں گے"۔ قاضی ٹیک لگا کر بیٹھے تھے۔ جب انہوں نے خلیفہ کو دیکھا تو چادر لپیٹ لی۔ پھر فریقین کو بلوایا، بیانات لیے اور خلیفہ کے خلاف فیصلہ صادر کر دیا۔

منصور جب گھر پہنچے تو ربیع سے کہنے لگے کہ جاؤ اور جب مدعی چلے جائیں تو قاضی کو میرے ہاں آنے کی دعوت دو۔ ربیع نے خلیفہ سے کہا کہ قاضی نے آپ کو سب لوگوں سے فارغ ہو کر بلایا تھا۔ جب قاضی منصور کے پاس آئے تو خلیفہ کہنے لگے "اللہ تعالیٰ آپ کے دین و اخلاق کے عوض میں آپ کو جزائے خیر دے"۔

شریعت کو قانون کی بنا قرار دینے پر دوسرا اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کے فقہی اجتہادات میں ایسے اختلافات ہیں جو تناقض اور تضاد کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں۔ ان تناقضات کی موجودگی میں اسلام کے قانون کو ملک میں رائج اور نافذ کیسے کیا جا سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی علم و بصیرت کی کمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اختلاف اگر اصول اور عقائد میں پایا جائے تو بلاشبہ وہ ایک ناپسندیدہ اختلاف ہے جو کہ تضاد کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن خدا کا شکر ہے کہ ہماری امت میں اختلاف اگر ہے تو وہ صرف احکام مدنیہ کی عملی تفصیلات اور جزئیات میں ہے۔ یہ اختلاف ہمارے اندر کوئی تصادم اور خلفشار پیدا نہیں کر سکتا بلکہ یہ ہمارے قانونی سرمائے کے اندر وسعت اور تنوع کا باعث ہے اور اس میں منفعت، لطافت اور جزرسی کے پہلو کا اضافہ کرتا ہے۔ اگر قانون کے اندر اس طرح کا توسّع موجود نہ ہو تو انسان کو بڑی تنگی اور مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ امام شاطبی اپنی کتاب "الاعتصام" میں فرماتے ہیں "ابن وہب نے قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز فرمایا کرتے تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کرام کے اختلاف کو میں ایک پسندیدہ امر خیال کرتا ہوں، کیونکہ اگر ہر معاملے میں ایک ہی قول ہوتا تو لوگوں کو بڑی سخت دشواری پیش آتی۔ اب تو یہ صورت ہے کہ اصحاب سب ائمہ و مقتدا ہیں۔ اُن میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار

کیا جا سکتا ہے یہیں سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ خود صحابہ کرام نے کھولا ہے اور اجتہاد میں اختلاف کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر باب اجتہاد اس طرح وا نہ ہوتا تو بعد کے مجتہدین کو بڑی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے خود چاہا کہ "خلاف فرعی" امت کے لیے جائز اور ممکن ہو جائے۔ اس لحاظ سے یہ چیز ہمارے لیے رحمت کا موجب قرار پائی ؟

فروع کے اندر صحابہ کرام کا اختلاف قطعی اخلاص اور کامل حسن نیت پر مبنی تھا، اس لیے ان میں باہمی نزاع، تعصب، اور تحزب کا وجود بالکل ناپید تھا۔ وہ ہمیشہ حق اور صواب کے طالب رہا کرتے تھے اور ہر پہلو اور ہر جہت سے اسی نصب العین تک پہنچنے کی سعی کرتے تھے۔ اس اجتہاد و اختلاف کے نتیجے میں اُن کی استخراج اور استنباط کی قوتیں جلا پاتی تھیں، اور اُن کے اندر دقت نظر، باریک بینی اور زود فہمی کا مادہ نشو ونما پاتا تھا۔ درحقیقت یہ اختلاف رائے ایک لازمی، فطری اور مطلوب نتیجہ تھا قرآن وسنت کی اُن تعلیمات کا، جن میں مسلمانوں کو عقل، تدبر اور بصیرت کے استعمال کرنے کی اور باہمی مشاورت، تبادلۂ خیال اور مذاکرے کی دعوت دی گئی ہے۔

اختلاف فی نفسہٖ کوئی بُری یا مذموم شے نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ فرنگی علمائے قانون اپنے اُس قانونی ورثے پر اظہارِ فخر کرتے ہیں جو ان کو اہلِ روما سے ملا ہے۔ قانون کا یہ ذخیرہ درحقیقت رُومانی مقننین اور اُن کے شارحین کے اقوال و آراء ہیں جن میں سے اکثر ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد ہیں، لیکن یورپ کے قانون دان اس اختلاف کے باوجود اس میراث کو قبول کرنے سے انکار نہیں کرتے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اگر اسلامی فقہ اور رومن لاء کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو بآسانی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اتحاد، وسعت اور داخلی ربط و موافقت کے اعتبار سے موخر الذکر کو اول الذکر سے دور کی بھی نسبت نہیں دی جا سکتی۔ جب تک انسانی فہم و شعور اور فکر و نظر میں ایک مشینی قسم کا اتحاد اور یکسانیت نہ پیدا ہو جائے اور جدت اور اُپج انسان کی فطرت سے بالکل معدوم نہ کر دی جائے، اُس وقت تک اختلافات کا باقی رہنا ایک قدرتی اور ناگزیر امر ہے۔ اس لیے اصول میں اتحاد کے باوجود مجتہدین امت کا فروع میں اختلاف قائم رہے گا۔ اسے تناقض کا نام دینا سراسر ظلم اور زیادتی ہے۔ ایک ہی دستوری اور قانونی نظام کے تحت

عدالتیں جو مختلف فیصلے کرتی ہیں یا اہلِ قانون قوانین کی جو مختلف تعبیرات کرتے ہیں کیا انہیں تناقضات میں شمار کرنا صحیح ہے۔ ہرگز نہیں! یہ اختلافات تو فی الحقیقت ایک طرف مادۂ قانون کی لچک اور دوسری طرف ماہرینِ قانون کی تطبیقی اور تشریحی صلاحیتوں پر دلالت کرتے ہیں۔

بعض اوقات نص کے فہم و تعبیر اور قیاس کے وجوہ و طرق میں بھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ اختلاف کی یہ شکل بھی بالکل ناگزیر اور فطری ہے اور اس سے ہمارے قانونی اثاثے میں مفید اضافہ ہوتا ہے۔ ذیل میں تعبیرِ نص اور طرقِ قیاس کے تعدد کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے اس طرح کے اختلاف کی صحیح حقیقت و ماہیت واضح ہو جائے گی۔

سورۂ بقرہ رکوع ۳۹ میں معاہدات اور لین دین کی توثیق کے لیے کتابت و شہادت کا حکم دینے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ۔ یہاں لفظ مقبوضۃ کی تاویل و تشریح میں فقہاء کے مابین اختلاف واقع ہوا ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کا اجتہاد یہ ہے کہ یہ لفظ شرط کا فائدہ دیتا ہے اور شرعاً عقدِ رہن کے متحقق اور منعقد ہونے کے لیے ضروری ہے کہ شئے مرہونہ کا قبضہ مرتہن کو فوراً دلا دیا جائے۔ گویا اُن کے نزدیک "رہن بالقبض" کے علاوہ رہن کی کوئی دوسری شکل شرعاً صحیح اور معتبر ہی نہیں ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ قرض کے اس طرح کے معاملے میں چونکہ تحصیلِ قرض "رہن بالقبض" کے ساتھ مشروط ہے، اس لیے اگر معاہدے کے دوران میں ہی مالِ مرہون پر قبضہ نہ ہو جائے تو رہن کا معاملہ کالعدم ہو جائے گا اور صرف قرض کے معاملے کا وجود برقرار رہے گا۔ بیع کا معاملہ البتہ رہن کے معاملے سے مختلف ہے۔ بیع کی صورت میں مجلسِ انعقاد کے اندر فروخت کردہ شئے کا قبضہ دلانا ضروری نہیں ہے۔ مالکیہ کا مسلک اس بارے میں مختلف ہے۔ اُن کے نزدیک "مقبوضۃ" کا لفظ صفت کے معنی میں آیا ہے، اس لیے عقدِ رہن کی صحت کے لیے قبضہ شرطِ لازم نہیں ہے۔ اس کے بغیر بھی رہن کا معاملہ منعقد ہو جاتا ہے، البتہ اس کے اتمام اور تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ بعد میں قبضہ دلا دیا جائے۔ گویا اس مسلک کی رو سے رہن بالقبض دورانِ معاملہ میں بطورِ شرط کے ضروری نہیں، بلکہ معاملہ طے پا جانے کے بعد راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مالِ مرہون کو مرتہن کے سپرد کر دے۔

پھر رہن کے بارے میں مذاہبِ فقہیہ کے درمیان ایک اور جہت سے بھی اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا مالِ مرہون دستاویز کی طرح محض توثیق کا کام دیتا ہے یا وہ ایک امانت بھی ہے جس کے ضائع ہو جانے پر اس کی تلافی بھی ضروری ہے۔ شوافع کا استنباط یہ ہے کہ مالِ مرہون صرف قرض کے تحریری وثیقے کا بدل ہے۔ آیتِ قرآنی میں کاتب کے نہ ملنے پر اسے ثبوت اور شہادت کے طور پر تجویز کیا گیا ہے۔ اگر اسے امانت بھی قرار دیا جائے تو یہ ایک "امانتِ غیر مضمونہ" ہے یعنی اگر یہ کسی ناگزیر وجہ سے تلف ہو جائے تو اس کی ادائیگی مرتہن پر واجب نہیں ہے اور نہ ہی زرِ رہن میں سے اس کی قیمت کو وضع کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح سے قرض کی دستاویز ضائع ہو جانے کی وجہ سے قرض ساقط نہیں ہو جاتا، اسی طرح سے مالِ مرہون کے ضائع ہو جانے کا کوئی اثر زرِ رہن پر نہیں پڑ سکتا۔ اس کے برخلاف احناف کا اجتہاد یہ ہے کہ رہن بالقبض میں "استیثاق" کے ساتھ "استیفاء" کا پہلو بھی موجود ہے یعنی ایک طرف تو مالِ مرہون کا وجود معاملے کی توثیق و تصدیق کا کام دیتا ہے لیکن دوسری طرف اس کی حفاظت اور صحیح و سالم واپسی کی ذمہ داری بھی قابض پر عائد ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن کے قرض کی وصولی اور بازیابی اس صورت میں بالکل یقینی ہوتی ہے، حتیٰ کہ اگر راہن پر کئی طرح کے قرضے ہوں اور وہ سارے نہ ادا کر سکتا ہو جب بھی مرتہن کو یہ تقدم اور ترجیح حاصل ہوتی ہے کہ وہ اپنا قرض ہر حال میں وصول کر سکتا ہے۔ البتہ حنفیہ نے یہاں ایک مزید نازک اور عمدہ جزئیہ پیدا کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مالِ مرہون کے ضیاع کی صورت میں اس کی قیمت کی مقدار تو زرِ رہن میں سے وضع کی جا سکتی ہے لیکن اگر مالِ مرہون کی قیمت زرِ رہن سے بڑھ جائے، تو زائد قیمت "غیر مضمون" ہوگی اور اس کی ادائیگی کی ذمہ داری مرتہن پر نہ ہوگی۔

یہ مثالیں تو تعبیرِ نص کے اختلاف سے متعلق تھیں۔ اب مسائلِ قیاسیہ میں سے ایک مثال کو لیجیے۔ دو آدمی باہمی سرمائے کا اشتراک کرتے ہیں۔ ایک کے پاس دو دینار ہیں اور دوسرے کے پاس ایک دینار ہے۔ تینوں دیناروں کو اس طرح ملا دیا جاتا ہے کہ ان میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ اس کے بعد دو دینار ضائع ہو جاتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ باقی کے ایک دینار میں دونوں کا حصہ کتنا کتنا ہے۔ اس سوال کا جواب امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس دینار کا دو تہائی دو دینار والے کو

ملے گا اور ایک تہائی ایک دینار والے کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے شراکت کے ظاہری اور مسلّم قاعدے کے مطابق جواب دیا۔ اُن کا استدلال یہ تھا کہ سرمایہ جب باہم مشترک ہو گیا اور اُس کے اجزا میں امتیاز ختم ہو گیا تو اب اُس کے ہر جُز کا ⅔ دو دینار والے کا ہے اور ہر جُز کا ⅓ ایک دینار والے کا ہے۔ اب کل سرمائے میں سے اگر کچھ ضائع ہو گا تو اس کا نقصان تمام حصہ داروں پر بحیثیت مجموعی ان کے حصص کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گا اور جو کچھ باقی رہے گا وہ بھی اسی طرح بحصہ رسدی سارے شرکاء پر منقسم ہو گا۔ یہی سوال جب ابن شبرمہؒ سے کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ جو دینار باقی ہے وہ نصفا نصف دونوں شرکاء پر تقسیم ہو گا۔ اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ کھوئے جانے والے دو دیناروں میں سے ایک دینار یقیناً اُس آدمی کا تھا جس کے پاس دو دینار تھے، اس لیے ضائع ہونے والے دو دیناروں میں سے ایک بہر حال اسی شخص کے حساب میں سے کم کیا جائے گا۔ دوسرے ضائع ہو جانے والے دینار کا معاملہ مشتبہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ دوسرے کا ہو۔ اس لیے اس دوسرے دینار کا نقصان دونوں کو بحصہ برابر برداشت کرنا چاہیے۔ آخر میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ فقہائے کرام کا یہ اختلاف اُسی صورت میں ہے جبکہ تین دیناروں میں سے دو دینار ضائع ہو جائیں، ورنہ اگر تین میں سے صرف ایک دینار ضائع ہو تو اُس صورت میں بالاتفاق اس کا نقصان شرکاء کے سرمائے کی نسبت سے تقسیم ہو گا۔

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اجتہادی و قیاسی اختلافات کے بارے میں یہ سمجھ لینا بالکل غلط ہے کہ اُن میں تضاد پایا جاتا ہے۔ حقیقت میں یہ تو ائمہ مجتہدین کی وسعتِ فکر و نظر کا ثبوت ہیں اور مختلف قانونی نکات اور احکام کے متنوع پہلوؤں اور گوشوں کو بے نقاب کرتے ہیں۔ ان تفریعات کی کثرت نے امتِ مسلمہ کے لیے ایسا قانونی سرمایہ فراہم کر دیا ہے جس کی نظیر اقوامِ عالم کی تاریخ میں نہیں ملتی۔