(قسط نمبر ۵)

پاکستان میں

اسلامی قانون کا مستقبل

ملک محمد جعفر ایڈوکیٹ لاہور

ایک۔ کس حد تک عدلیہ فقہ کے مستند مآخذ کی آزادانہ تعبیر کے ذریعہ مروجہ اسلامی قانون میں کوئی تبدیلی کر سکتی ہے؟ عملاً یہ ممکن نہیں ہے۔ دوسرے۔ ہم مجبور ہیں کہ پاکستان میں مروجہ اسلامی قانون کی اصلاح اور اس کے دائرہ عمل میں توسیع کے لئے قانون ساز اداروں پر انحصار کریں۔ تیسرے۔ مختلف مذہبی فرقوں کے فقہی قوانین میں بعض امور میں معتد بہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی بعض مثالیں دی گئی ہیں۔ اب ہمارے آئین میں درج ہے کہ شخصی امور کے فیصلے فریقین مقدمہ کے فقہی مذہب کے مطابق ہوں گے۔ اس سے متفق علیہ اسلامی قانون کے ارتقاء میں جو رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اسے کس طرح دور کیا جا سکتا ہے۔ یہاں اس سے بحث کی گئی ہے۔

محولہ بالا مثالوں سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ شخصی قانون کے بارے میں مسلمانوں کے دو بڑے فرقوں کے باہمی اختلافات کسی صورت میں ناقابلِ لحاظ نہیں سمجھے جا سکتے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ قانون کے بعض شعبوں میں اختلافات کی نوعیت نسبتاً زیادہ شدید اور واضح ہے۔ مثلاً وراثت کے متعلق دونوں فرقوں کے قواعد اپنے عام اصول کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تقریباً متضاد ہیں اور ان میں اتفاق محض استثنائی صورتوں میں پایا جاتا ہے ـــــ ہمارے نزدیک اس صورتِ حال سے حسبِ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:۔

۱ ـــــ شخصی قوانین کے ان اختلافی مسائل پر عمل کرنے سے ہمارا معاشرہ کیوں کر متاثر ہو رہا ہے؟

۲ ـــــ کیا ان اختلافات کے بارے میں باہمی مصالحت کی کوئی صورت ممکن ہے اور کیا یہ پالیسی قابلِ عمل ہے کہ ہم شخصی قانون پر مشتمل ایک ایسا ضابطہ مرتب کر لیں جس کے قواعد تمام مسلمانوں پر حاوی ہوں۔ قطعِ نظر اس سے کہ فریقینِ مقدمہ کس فرقے سے تعلق رکھتے ہیں۔؟

۳ ـــــ اور اگر اس مقصد کا حصول ممکن ہے تو اس کے لئے کون کون سے ذرائع اختیار کرنا ہوں گے؟

پہلے سوال کے ضمن میں اوّل یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آزادی یعنی ۱۹۴۷ء سے قبل اور اس کے بعد نافذ

کئے جانے والے شریعت ایکٹ کی قسم کے قوانین ہماری سوسائٹی پر اور خاص طور سے مغربی پاکستان کے علاقوں میں کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں۔

تھوڑا عرصہ پہلے تک پنجاب کے بیشتر دیہی علاقوں میں زرعی اراضی کی وراثت کے بارے میں اسلامی قانون رائج نہیں تھا، بلکہ ان اُمور کا فیصلہ رواج کے قواعد کے مطابق ہوتا تھا۔ پاکستان کے قیام کے فوراً بعد ویسٹ پنجاب مسلم پرسنل لا، (شریعت) ایکٹ مجریہ ۱۹۴۸ء کے نفاذ کے ذریعہ قانون کے بعض شعبوں کے متعلق رواج کا خاتمہ کر دیا گیا اور اس کی جگہ اسلامی قانون نے لے لی۔ ان شعبوں میں زیادہ اہم وراثت کا قانون ہے۔ بعد میں شریعت ایکٹ میں بعض ترامیم کی رو سے اس قانون کے دائرۂ نفاذ کو وسعت دے کر زرعی اراضی کے بارے میں وصیت اور ہبہ وغیرہ کے معاملات کو بھی اس میں شامل کرا یا گیا ہے۔ جہاں تک غیر زرعی جائداد کا سوال ہے، یہ تبدیلی آزادی سے تقریباً دس سال پہلے شریعت ایکٹ مجریہ ۱۹۳۷ء کے ذریعہ عمل میں آچکی تھی۔ یہ قانون ہندوستان کی مرکزی اسمبلی نے پاس کیا تھا اور تمام متحدہ ہندوستان میں نافذ تھا۔ اس سے بھی دو سال پہلے صوبۂ سرحد میں شریعت ایکٹ کے ذریعہ جائداد کی وراثت اور منتقلی کے بارے میں رواج زمیندارہ کی جگہ اسلامی قانون نے لے لی تھی اور وہاں یہ ایکٹ تمام جائداد پر حاوی تھا جس میں کہ زرعی اراضی بھی شامل تھی۔

ایک وجہ جس کی بنا پر رواج زمیندارہ کی مذمت کی جاتی ہے، یہ ہے کہ اس سے تنازعات کے تصفیہ کے لئے کوئی عمومی قواعد حاصل نہیں ہوتے۔ کیوں کہ اس رواج کو مقامی اور قبائلی دونوں حیثیتیں حاصل تھیں۔ اور اس طرح اس کے قواعد نہ صرف مختلف علاقوں میں مختلف ہوتے، بلکہ اکثر صورتوں میں ایک ہی علاقہ میں ہر قبیلے کا جداگانہ رواج تھا۔ جیسا کہ معلوم ہے، رواج کے مقدمات میں عدالتوں کے لئے فیصلہ طلب نہ صرف یہ امر ہوتا تھا کہ آیا فریقین رواج کے پابند ہیں یا شرع کے۔ بلکہ اوّل الذکر صورت میں یہ بھی معلوم کرنا ہوتا تھا کہ وُہ خاص رواج کون سا ہے جس کے کہ فریقین پابند ہیں۔ بالعموم ان اُمور کے متعلق ہر فریق اپنے اپنے مؤقف کی تائید میں لمبی چوڑی طویل شہادت پیش کرتا تھا۔ چنانچہ اس نوعیت کے مقدمات کی سماعت غیر معمولی طوالت اختیار کر لیتی تھی اور اہلِ مقدمات کو کثیر اخراجات کا زیرِ بار ہونا پڑتا تھا۔

ان حالات میں توقع یہ تھی کہ رواج کی جگہ اسلامی قانون کے نافذ ہو جانے سے اس صورتِ حال میں ایک نمایاں اصلاح ہو جائے گی۔ کیوں کہ اسلامی قانون کے قواعد کو نہ صرف یکسانیت حاصل ہوگی۔ بلکہ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ کسی خاص مسئلہ کے متعلق شریعت کا قاعدہ کیا ہے، کسی بڑی تحقیقات کی ضرورت نہ پڑے گی۔

اس ضمن میں صرف قانون کی مستند کتب سے استفادہ کرلینا کافی ہوگا۔

بدقسمتی سے یہ مقصد صرف جزوی طور پر حاصل ہوسکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گو اسلامی قانون کے قواعد کا معلوم کرنا نسبتاً آسان ہے۔ لیکن اُن کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ یکساں اور متفق علیہ ہیں۔ اگر متعدد ذیلی فرقوں کو نظر انداز بھی کردیا جائے تو بھی دو بڑے فرقوں کے اپنے اپنے علیٰحدہ فقہی قواعد پر عمل کرنا قانوناً لازمی ہے اور اس وجہ سے ہر مقدمہ میں یہ فیصلہ کرنا بھی ضروری ہوجاتا ہے کہ فریقین کس فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کا جھگڑا زیادہ تر وراثت کے معاملات میں پیش آتا ہے۔ لیکن دوسرے مقدمات کے برعکس وراثت کے تنازعہ میں یہ امر غیر متعلق ہوتا ہے کہ مقدمہ کے فریقین کس فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ بلکہ فیصلہ کن یہ بات ہوتی ہے کہ جس متوفی شخص کا ترکہ تقسیم طلب ہے، اُس کا کیا مذہب تھا۔ اب ایسا تنازعہ اگر کسی زندہ شخص کے متعلق ہو تو اُس کے فیصلہ میں کوئی دقت پیش نہیں آسکتی۔ کیوں کہ اس بارے میں مسلّمہ قانونی اصول یہ ہے کہ کسی کے مذہبی عقیدے سے خلوص کو کوئی دوسرا شخص پرکھ نہیں سکتا۔ لہٰذا ہر شخص کے مذہبی عقیدے کے ثبوت میں اُس کے اپنے بیان کو ایسی قطعی اور فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے جس کی تردید نہیں کی جاسکتی۔ لیکن وراثت کے تنازعات میں فیصلہ طلب امر متوفی کے مذہب کے متعلق ہوتا ہے اور اس میں ہر دو فریق کے لئے یہ گنجائش پیدا ہوجاتی ہے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں جس قدر شہادت چاہے، پیش کرے۔

یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ اسلامی قانون کے نفاذ کے نتیجے میں قانونی دوائر میں بجائے یکسانیت اور تیقن پیدا ہونے کے اس کے بالکل برعکس صورت رونما ہوئی ہے۔ جن لوگوں کو عدالتی کارروائیوں سے کچھ تعلق ہے، وہ جانتے ہیں کہ اُن مقدمات کی تعداد میں کس طرح اضافہ ہوا ہے جن میں کسی کے مذہبی فرقہ کا تعین ایک متنازعہ امر ہوتا ہے۔ بالخصوص اُن علاقوں میں اس مقدمہ بازی نے ایک تشویش ناک صورت اختیار کرلی ہے، جہاں فرقہ واری کے اعتبار سے مخلوط آبادی ہے اور مقامی رائے عامّہ کسی کے مذہبی فرقہ کے بارے میں غلط بیانی کے خلاف زیادہ شدید ردّعمل نہیں رکھتی۔

قوانینِ وراثت کے متعلق دونوں فرقوں کے باہمی اختلافات پر غور کرنے سے ایک اصولی بات یہ سامنے آتی ہے کہ سنّی قانون کی نسبت شیعہ فقہ لڑکیوں اور ذوی الارحام کے لئے زیادہ فائدہ مند ہے۔ اس وجہ سے فرقہ واری کا تنازعہ عام طور پر عدالتوں کے سامنے اس شکل میں پایا جاتا ہے کہ متوفی کے مرد یک جدی

دعویٰ کرتے ہیں کہ متوفی سُنّی فرقے سے تعلق رکھتا تھا اور اس کے مقابلہ میں اُس کی لڑکیاں اور دیگر ذوی الارحام کہتے ہیں کہ متوفی شیعہ تھا۔ ہو سکتا ہے کہ بے چارہ متوفی اپنی زندگی میں کسی بھی فرقہ سے زیادہ وابستگی نہ رکھتا ہو۔ لیکن اب معاملہ "مردہ بدست زندہ" کا ہے اور اہلِ تنازعہ جائداد کے لالچ میں متوفی کی طرف ہر طرح کے وہ اعمال منسوب کرتے ہیں، جن سے اُن کے دعوے کی تائید ہوتی ہو۔

اس طرح کی مقدمہ بازی کا کچھ تجربہ رکھنے والے لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ کس طرح دونوں جانب سے اس بارے میں جھوٹی شہادت پیش کی جاتی ہے۔ عام طور پر اس شہادت کا تعلق نماز ادا کرنے کے طریق کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے شیعوں اور سنّیوں کے درمیان نماز ادا کرنے کے طریق میں ایک ظاہری فرق یہ ہے کہ اوّل الذکر ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے ہیں اور مؤخر الذکر ہاتھ باندھ کر۔ اب یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کے بارے میں شہادت پیش کرنے میں کوئی عملی روک نہیں ہے اور دونوں فریق اپنے اپنے مؤقف کی تائید میں جس قدر گواہ چاہیں، لا سکتے ہیں اور عموماً ہوتا یہ ہے کہ مقدمہ کی سماعت کے اختتام پر شہادت کے اعتبار سے دونوں پلڑے تقریباً مساوی ہوتے ہیں اور جج کے لئے بہت مشکل ہوتا ہے کہ کس فریق کو دوسرے پر ترجیح دی جائے۔ اس مشکل کے عملی حل کے طور پر عدالتیں ایک قانونی مفروضے پر عمل کر رہی ہیں جو پہلے پہل کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک فیصلہ میں وضع کیا گیا تھا۔ (۳۰ کلکتہ سال ۱۹۰۳ء صفحہ ۴۸۳)

اس فیصلہ میں یہ قرار دیا گیا کہ چونکہ ہندوستان کی آبادی کی ایک بھاری اکثریت سنّی فرقہ سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے عدالت اوّلاً اس قیاس پر عمل کرے گی کہ فریقین اور متوفی جس کی جائداد کا تنازعہ ہے، سُنّی مذہب کے پیرو ہیں۔ سوائے اس کے کہ کسی شخص کے متعلق اُس کے شیعہ ہونے کا ثبوت مہیا کیا جائے۔

اصولاً اس عدالتی قاعدہ میں کوئی زیادہ منطقی وزن نہیں ہے۔ کسی خاص شخص کو سنّی قرار دینے کے لئے یہ امر زیادہ قابلِ لحاظ نہیں ہے کہ سارے ملک کی کروڑوں کی آبادی کی اکثریت سنّی فرقہ سے تعلق رکھتی ہے۔

کلکتہ ہائی کورٹ کے متذکرہ فیصلہ پر جناب سید امیر علی صاحب نے حسبِ ذیل تنقید کی ہے:۔

"ہمیں کلکتہ ہائی کورٹ کے اس قول کو قبول کرنے میں تردّد ہے۔ ملک کے ایسے حصے بھی ہیں، جہاں شیعوں کو اکثریت حاصل ہے۔ اس لحاظ سے کم از کم ان علاقوں میں عدالت کے وضع کردہ اس قاعدے پر عمل کرنا کسی طرح جائز نہیں ہوگا۔ حقیقت میں اصول یہ ہونا چاہیئے کہ ہر اُس مقدمہ میں جس میں اسلامی قانون کا معاملہ زیرِ بحث آئے، عدالت کو چاہیئے کہ اوّل فریقین سے دریافت کرے

کہ اُن کا تعلق کس فرقہ سے ہے۔ اگر اُن میں اس امر کے متعلق اختلاف پایا جائے تو دونوں فریق کو اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں شہادت پیش کرنے کا موقعہ دینا چاہیئے۔ اور پھر اس شہادت کی بنیاد پر یہ فیصلہ کرنا چاہیئے کہ تنازعہ کا فیصلہ کس فقہ کے مطابق کیا جائے۔" (محمڈن لا ر۔ مصنفہ سیّد امیر علی، جلد ۲۔ طبع ششم۔ صفحہ ۱۹)۔

جہاں تک اصولی طور پر کلکتہ ہائی کورٹ کے اس عدالتی قیاس کے عدم جواز کا تعلق ہے، ہمیں جناب سیّد امیر علی صاحب کی رائے سے مکمل اتفاق ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ مؤدبانہ گذارش بھی ہے کہ فاضل مصنف کی تجویز سے بھی زیرِ بحث مسئلہ کا کوئی مؤثر اور قابلِ عمل حل نہیں نکلتا۔

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، جھوٹی شہادت کا معاملہ زیادہ تر وراثت کے مقدمات میں پیش آتا ہے۔ لیکن قانون کے دیگر شعبوں میں فرقہ وارانہ اختلافات کی وجہ سے ہمارے معاشرے میں بعض دوسرے ناپسندیدہ رجحانات بھی پیدا ہو رہے ہیں۔ ایسے واقعات ہو چکے ہیں جن میں کہ قرائن اور احوال سے پوری طرح واضح تھا کہ ایک شخص نے محض جائداد کے متعلق اپنے حقوق یا اختیارات کو بہتر بنانے کے لئے یا کسی نابالغ بچے کی سرپرستی حاصل کرنے کے لئے اپنا مذہب تبدیل کر لیا ہے۔ ہم ان رجحانات کو ناپسندیدہ اس لئے نہیں کہہ رہے کہ مذہب تبدیل کرنا اپنی ذات میں کوئی قابلِ مذمت فعل ہے۔ بشرطیکہ یہ تبدیلی ایک دیانت دارانہ تحقیقات اور تبدیلیٔ عقیدہ کے نتیجے میں عمل میں آئے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ چونکہ مسلمانوں کے تمام فرقوں کے اساسی عقائد مشترک ہیں، اس لئے فرقہ تبدیل کرنے کے معاملہ کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہونی چاہیئے۔ لیکن یہاں زیرِ غور جو سوال ہے، وہ ایک مخلصانہ تبدیلیٔ فرقہ کا نہیں بلکہ اُس نمائشی تبدیلی کا ہے جو محض جائداد یا عائلی معاملات کے متعلق ایک قانونی فائدہ حاصل کرنے کے لئے کی گئی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک مذموم صورتِ حال ہے ——— مذہب کے متعلق اس رجحان کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بالآخر خود مذہبی عقائد کے متعلق ہمارے ہاں احترام کا جذبہ کمزور پڑ جائے۔ اور یہ امر کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے کہ مذہب سے وابستگی میں کمزوری آجانا ہمارے ملّی مفاد کے لئے کس قدر مُضر ثابت ہو سکتا ہے۔

فرقہ وارانہ فقہ کے اختلاف کا ایک اور پہلو بھی قابلِ غور ہے۔ اگر کسی مقدمہ میں فریقین مختلف فرقوں سے تعلق رکھتے ہوں تو یہ فیصلہ کرنا کوئی سہل امر نہیں ہے کہ تنازعہ کا فیصلہ کس فرقہ کے قانون کے مطابق ہونا چاہیئے۔ اس طرح کی صورت سے نمٹنے کے لئے کئی قواعد وضع کئے گئے ہیں۔ لیکن ان کا تجزیہ کرنے پر ظاہر ہوگا کہ ان

میں سے کوئی بھی قاعدہ منطق اور انصاف کے اصول پر پورا نہیں اُترتا۔ مثلاً سب سے زیادہ مقبول یہ قاعدہ ہے کہ فیصلہ اُس فرقے کے قانون کے مطابق کیا جائے جس کا پیرو مدعا علیہ ہے۔ اب نہ صرف یہ کہ یہ قاعدہ کسی اُصول پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اگر اس پر بطور ایک عام کلیہ کے عمل کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا نتیجہ جائداد کے حقوق اور عائلی تعلقات کے بارے میں طاقت کے ناجائز استعمال کے رجحان کی حوصلہ افزائی کی شکل میں ظاہر ہو۔

اس معاملے پر جس زاویئے سے بھی غور کیا جائے، یہ امر بالکل واضح ہے کہ فریقین یا اُن میں سے کسی ایک کے فرقہ کے فقہ کی بنیاد پر اسلامی قانون کا نفاذ ایک ناپسندیدہ صورتِ حال ہے جس میں مقدمہ بازی کے متعلق انتشار اور ابتری کے نہایت خطرناک نتائج مضمر ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ صورتِ حال ابھی زیادہ خراب نہیں ہوئی۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو اسلامی قانون ابھی تک تنازعات کے صرف چند محدود شعبوں میں نافذ کیا جاتا ہے۔ اور دوسرے سنّی اور شیعہ فقہ کے باہمی اختلافی مسائل کا علم معدودے چند لوگوں کو ہے۔ اس بات کا آسانی سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اگر اسلامی قانون کو وسعت دی جائے اور ساتھ ہی فقہ کے تفصیلی احکام کا علم بھی عام ہو جائے (اور یہ دونوں مقاصد اپنی جگہ مستحسن ہیں اور ان کا حصول ہماری قومی پالیسی کا جزو ہے) تو اندازہ لگایئے کہ مقدمہ بازی کتنی بڑھ جائے گی اور اُس کی نوعیت ہمارے معاشرے کے لئے کتنی خطرناک ہو گی۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے کا واحد حل یہ ہے کہ اسلامی قانون کو غیر فرقہ وارانہ بنیادوں پر مدوّن کیا جائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ مقصد کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے؟

اس بارے میں شروع میں ہی یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ کام آسان نہیں ہے۔ اس راہ میں حقیقی اور بھاری مشکلات درپیش ہیں اور اس مقصد کے حصول کے لئے قائدینِ قوم کو بڑی جرأت اور تدبّر سے کام لینا ہو گا۔

اس لائحہِ عمل کی تکمیل میں پہلا قدم یہ ہونا چاہیئے کہ آئین میں مذکورہ اصولی مقاصد کے پیراگراف نمبر ایک کی تشریح کو آئین سے حذف کیا جائے۔ جیسا کہ سابقہ بحث سے واضح ہو گیا ہو گا کہ آئین کی یہ شق اسلامی قانون کی تدوین میں ایک بہت بڑی روک ثابت ہو گی۔

یہ درست ہے کہ محولہ بالا تشریح کو قانونی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ کیوں کہ آئین ساز اداروں کی طرف سے نافذ کردہ کوئی ایکٹ اس بنا پہ ناجائز قرار نہیں دیا جا سکتا کہ یہ ایکٹ اسلامی قانون سے متعلق تشریحی شق کی منشاء کے خلاف ہے۔ بلکہ حقیقت میں آئین میں بیان کئے ہوئے تمام اصولی مقاصد کی یہی پوزیشن ہے۔ لیکن اس کے باوجود آئین کی اس شق کی اخلاقی اور سیاسی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اخلاقی لحاظ سے ملک کے تمام قانون ساز اداروں کے اراکین اپنے عہدوں کے حلف کے تحت اس امر کے پابند ہیں کہ ظاہری اور معنوی ہر لحاظ سے آئین پر عمل پیرا رہیں۔ اصولی مقاصد چونکہ آئین ہی کا حصہ ہیں، اس لئے اُن کی تکمیل کے لئے کوشش کرنا ان اراکین کا اخلاقی فرض ہے۔ اب اس فرض کی بجا آوری کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ جب بھی اسمبلی کے سامنے کسی ایسے ایکٹ کا مسودہ پیش ہو، جس کا تعلق مسلمانوں کے شخصی قانون سے ہے تو یہ دیکھا جائے کہ اس بارے میں مختلف فرقوں کے فقہ میں کیا قواعد بیان کئے گئے ہیں۔ آئین کی زیرِ بحث شق کے تحت ان فرقہ وارانہ فقہی مسائل سے انحراف کرنا اخلاقاً جائز نہیں ہوگا اور اس طرح اِس قانون کو کسی فرقے کے تنازعات پہ حاوی کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ قرآن اور سنّت کی صرف وہ تعبیر قبول کی جائے جو اُس خاص فرقے کے ہاں مستند سمجھی جاتی ہے۔ اب اگر ہمارے قانون ساز ادارے جان بوجھ کر اس آئینی پابندی کی خلاف ورزی کرنا شروع کر دیں تو آئین کے متعلق احترام کا وہ جذبہ باقی نہ رہے گا، جس کا کہ آئین مستحق ہے۔

اس معاملے کا سیاسی پہلو یہ ہے کہ اگر کوئی سیاسی لیڈر یا جماعت کسی ایسی قانونی اصلاح کی سعی کرے جس سے کہ فرقہ وارانہ فقہ کے کسی مسئلے سے انحراف واقع ہوتا ہو تو مخالف سیاسی گروہوں کی طرف سے آئین کی یہ شق پروپیگنڈے کے ایک نہایت مؤثر حربے کے طور پہ استعمال ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ ایسے پروپیگنڈے کا کوئی معقول جواب نہ دیا جا سکے گا، اس لئے اس کے خوف سے ہمارے قانون ساز عام طور پہ عافیت اسی میں سمجھیں گے کہ اسلامی قانون کی اصلاح کی کوئی ذمہ داری قبول نہ کی جائے۔

آئین کی اس ترمیم کے بعد دوسرا اقدام یہ ہونا چاہیئے کہ اسلامی قانون کو غیر فرقہ وارانہ بنیادوں پہ مدوّن کرنے کے حق میں ایک مضبوط رائے عامہ پیدا کی جائے۔ کیوں کہ قانون میں کوئی تبدیلی اُس وقت تک فائدہ مند ثابت نہ ہوگی جب تک کہ اس کو عوام کی تائید حاصل نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ قوانین کو اسلام کے مطابق بنانے کے مقصد کو زیادہ اہمیت ہی اس وجہ سے ہے کہ اس طرح لوگوں میں قانون کے احترام کے جذبے کو تقویت

ملے گی اور عوام کی طرف سے قانون کی پیروی بہت حد بلا کسی جبر و اکراہ کے عمل میں آنے لگے گی۔ ظاہر ہے کہ اگر لوگوں میں یہ خیال پیدا ہو جائے کہ ملک کے قانون ساز ادارے اپنے عمل سے اُن کے مذہبی احکام میں مداخلت کر رہے ہیں تو قانون کے احترام کا مقصد بہت حد تک فوت ہو جائے گا۔

اصلاح کی کسی تحریک کے لئے لازم ہے کہ عامۃ المسلمین کے مذہبی عقائد کو ملحوظ رکھا جائے۔ اب یہ ایک واقعہ ہے کہ فقہ کے بارے میں مسلمان عام طور پہ قدامت پسندی اور مقلدانہ روش کے پابند ہیں۔ اور فقہی مسائل میں آئمہ کے مسلک سے انحراف کرنا جائز نہیں سمجھتے۔ اسلامی قانون کے متعلق یہ جامد نظریہ فی الواقع غلط ہے اور علامہ اقبال کے الفاظ میں "حیرت ہے کہ کیوں کر اسلامی قانون کے متعلق اس نظریئے کو قبول کر لیا گیا۔ حالاں کہ اس قانون کا بنیادی مآخذ قرآن ہے، جس کی تعلیم اصولی طور پہ زندگی کا ایک متحرک اور ارتقائی تصور پیش کرتی ہے"۔ یاد رہے کہ ہمارے ہاں یہ جو قدامت پسندی پائی جاتی ہے تو یہ کسی خارجی اثر کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ اسلامی معاشرے کے تمدنی ورثے کا ایک حصہ ہے۔ اس معاملے میں ایک قومی مصلح کا مسلک بنیادی طور پر ہمدردانہ ہونا چاہیئے نہ کہ معاندانہ۔ اس کے علاوہ اگر ہم اُن تاریخی عوامل کا مطالعہ کریں جن کے اثر کے تحت دنیا کے تمام ممالک میں مسلمانوں نے اپنے قوانین کے متعلق اس طرح کی غیر لچک دار قدامت پسندی کو اپنے عقائد میں جگہ دی تو ظاہر ہوگا کہ مسلکِ تقلید میں کئی فوائد بھی مضمر تھے۔

"اسلامی فکر کی تشکیلِ نو" کے چھٹے باب میں علامہ اقبال نے اس موضوع پہ بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے پہلے ضروری ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس ذہنی روش کے اسباب کیا تھے، جس نے قانونِ اسلام کو عملاً جامد اور غیر متحرک بنا دیا۔ بعض مغربی مصنفین نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اسلامی قانون کے جمود کے ذمہ دار ترکی اثرات ہیں۔ علامہ اقبال نے اس رائے کو بے بنیاد اور سطحی قرار دیا ہے۔ اس کے لئے اُنہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جب ترک قوم کے اثرات اسلامی تاریخ میں ظاہر ہوئے، اُس وقت مذاہبِ فقہ کو قائم ہوئے صدیاں گزر چکی تھیں۔ اس کے بعد ڈاکٹر اقبال نے اُن عوامل کا ذکر کیا ہے جو اُن کی رائے میں اسلامی قانون کے جمود کا اصل باعث تھے اور جن کے زیرِ اثر مسلمانوں نے فقہ کے متعلق ایک انتہائی قدامت پسندانہ روش اختیار کر لی۔ اقبال کے نزدیک قدامت پسندی کے فروغ پانے کے تین بڑے اسباب تھے، جن کی وضاحت اُنہوں نے حسبِ ذیل الفاظ میں کی ہے:۔

"ہم سب اُس تحریکِ عقلیت سے واقف ہیں جو خلافتِ عباسیہ کے اوائل میں مذہبِ اسلام میں

رونما ہوئی اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ کس طرح اس تحریک کے ساتھ بحث ونزاع کا ایک تلخ سلسلہ شروع ہو گیا۔ اسی طرح کی ایک بحث خلقِ قرآن کے متعلق تھی، جس سے مسلمان علماء دو گروہوں میں بٹ گئے۔ راسخ العقیدہ علماء قِدَم قرآن کے قائل تھے لیکن عقلیت پسند علماء کو اس سے انکار تھا .... راسخ العقیدہ علماء کا خیال تھا کہ عقلیت پسند مفکّرین کا نظریہ خلقِ قرآن بالآخر ملّت کی بنیادوں کو متزلزل کرنے کا باعث بن جائے گا۔ آگے چل کر عباسیوں نے بھی تحریکِ عقلیت کے سیاسی نتائج سے خائف ہو کر قدیم الخیال علماء کی تائید کی۔ چنانچہ نظام ہی کی مثال ہمارے سامنے ہے جو عملاً احادیث کو ردّ کر چکا تھا اور برملا کہتا تھا کہ ابوہریرہؓ بڑا ضعیف راوی ہے۔ لہٰذا کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی کی بنا پر اور کچھ بعض خاص عقلیت پسند مفکّرین کے بے روک طرزِ فکر سے متاثر ہو کر قدیم خیال کے علماء نے یہ سمجھا کہ تحریکِ عقلیت ایک انتشار انگیز قوت ہے، جس سے بطور ایک نظام مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ اُن کا بڑا مقصد یہ تھا کہ اسلام کا وجودِ اجتماعی برقرار رہے۔ اس مقصد کے حصول کا واحد ذریعہ اُن کے پاس یہ تھا کہ شریعت کی قوتِ جامعہ کو کام میں لائیں۔ اور جہاں تک ہو سکے، اپنے قانونی نظام میں سختی پیدا کریں۔

۲۔ اس روش کا ایک سبب وہ الہیاتی تصوف تھا جس نے بعض غیر اسلامی اثرات کے تحت اپنے دائرۂ عمل کو محض نظریاتی فکر تک محدود کر لیا تھا .... اپنے ظنّی پہلو کے لحاظ سے تصوف آزاد خیالی کی ہی ایک قسم ہے۔ اور اس وجہ سے تصوف کو تحریکِ عقلیت کا حلیف سمجھا جا سکتا ہے۔ اب تصوف نے ظاہر و باطن کی تمیز پر کچھ زیادہ ہی زور دیا اور اس طرح صوفیاء میں ہر اُس شئے سے اعراض کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا جس کا تعلق اُن کے نزدیک حقیقت کی بجائے محض ظواہر سے تھا۔ اور جُوں جُوں تصوف کے ذریعہ اُخروی زندگی پر زیادہ زور دیا جانے لگا، لوگوں کے ذہن سے یہ عظیم حقیقت اوجھل ہوتی چلی گئی کہ اسلام ایک مکمل نظام مدنیت بھی پیش کرتا ہے۔ تصوف میں ظن و قیاس کے ایسے بے کراں امکانات موجود تھے کہ مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ اُس طرف مائل ہو گئے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اس وجہ سے بالعموم اسلامی ریاست کی قیادت اُن لوگوں کے ہاتھ میں آ گئی جن کی علمی اور ذہنی استعداد نہایت معمولی درجے کی تھی۔ اب عوام کی رہنمائی کے لئے چونکہ کوئی قابلِ قدر شخصیت موجود نہ تھی۔ اس لئے اُن کو عافیت کی راہ اسی میں نظر آئی کہ پُرانے مذاہبِ فقہ کی تقلید کو ہی اپنا مسلک بنائے رکھیں۔

۳۔ ان سب اسباب کے ساتھ تیرھویں صدی کے وسط میں اسلامی دنیا کے علمی مرکز بغداد کی تباہی کا سانحہ

پیش آگیا۔ یہ اتنی بڑی ضرب تھی کہ اُس دَور کے جن مورخین نے تاتاریوں کے حملے کے واقعات لکھے ہیں، وہ سب بغداد کی تباہی کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ گویا وہ اسلام کے مستقبل سے ہی مایوس ہو گئے تھے۔ اس طرح کے سیاسی انحطاط کے دَور میں یہ ایک طبعی امر تھا کہ قدامت پسند مسلمان مفکرین قوم کو مزید انتشار سے بچانے کے لئے اپنی تمام کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیں کہ کسی طرح مسلمانوں کی معاشرتی زندگی میں اتحاد اور ہم آہنگی قائم رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ان مفکرین نے آئمہ کے پیش کردہ قواعدِ فقہ پر سختی سے کاربند رہنے کی روش اختیار کر لی اور قوانینِ شریعت میں ہر طرح کی بدعت کو ناجائز قرار دے دیا۔ اُن کی اصل غرض معاشرتی استحکام تھی۔ اور یہ ماننا پڑے گا کہ اس روش میں وہ کچھ حق بجانب بھی تھے۔ کیونکہ ضبط و نظم ایک حد تک انحطاط کی قوتوں کے خلاف سدِ باب کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔"

خطبات کے متذکرہ حوالہ میں قدامت پسندی کی توجیہہ کے بارے میں پہلا نکتہ خاص طور پہ توجہ طلب ہے۔ کیونکہ زیرِ بحث موضوع کے ساتھ اس کا دیگر اُمور کی نسبت کہیں زیادہ تعلق ہے۔ موجودہ دَور میں برِ عظیم ہندوپاکستان میں کئی ایسی تحریکیں رونما ہو چکی ہیں جن کا بظاہر مقصد یہ ہے کہ دینِ اسلام کا احیاء اُس کی ابتدائی اور خالص صورت میں کیا جائے۔ عام طور پہ یہ تحریکیں اس اصول کی مؤید ہیں کہ اسلامی قانون کی اصلاح کے لئے ہمیں چاہیئے کہ صرف قرآن پر انحصار کریں اور حدیث سمیت دیگر تمام مآخذ کو رد کر دیں۔ ہم اس اصول کے حامیوں کی نیت پر شبہ نہیں کرتے لیکن ہم اُن سے گزارش کرتے ہیں کہ ہمیں تاریخ کے اُس سبق کو نہ بھولنا چاہیئے، جو عباسیہ دَور میں رونما ہونے والی تحریکِ عقلیت سے ہمیں ملتا ہے۔ اور جس کی طرف ڈاکٹر اقبال نے اشارہ کیا ہے۔ کوئی بھی اصلاحی تحریک ہو اگر اس کی تبلیغ میں شدید اور غیر مصالحانہ رویہ اختیار کیا جائے تو عموماً اس کے ردِ عمل کے طور پہ قدامت پسندی بھی اپنے مؤقف میں سختی اختیار کر لیتی ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی معمولی سا اصلاحی قدم بھی نہ اُٹھایا جا سکے۔

——— (مسلسل) ———