اسلامی احکام اور عرف و عادت

ڈاکٹر محمد امین ☆

"فکر و نظر" کے شمارہ ۲ جلد ۳۲ (اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۴ء) میں ہمارے شائع ہونے والے مضمون "شاہ ولی اللہ اور اسلامی حدود" پر ادارہ تحقیقات اسلامی کے سینئر محقق جناب پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود صاحب نے "فکر و نظر" کے شمارہ ۳ (جنوری ۔ مارچ ۱۹۹۵ء) میں نقد و تبصرہ کیا ہے اور ہمارے نقطۂ نظر کے حوالے سے کئی سوالات اٹھائے ہیں۔ ذیل کی سطور میں ہم ان کے اٹھائے ہوئے نکات کی روشنی میں اپنے موقف کی مزید وضاحت کرنا چاہیں گے۔

۱۔ اسلامی احکام اور عرف و عادت کے حوالے سے ہم نے یہ کہا تھا کہ حجتہ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ صاحب نے یہ کہا ہے کہ عموماً ہر پیغمبر کی شریعت اس کی مخاطب قوم کے اعراف و عادات پر مبنی ہوتی ہے لیکن حضور ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ کے آخری نبی ہیں اور آپ ؐ کی شریعت آخری شریعت ہے جو سابقہ شرائع کی ناسخ اور اب قیامت تک کے لئے ہر زمان و مکان کی شریعت ہے لہٰذا اس کا ایک تو ایسے فطری اصولوں پر مبنی ہونا ضروری ہے جو زمان و مکان کے اختلاف کے علی الرغم ہر زمانے اور ہر معاشرے کے لئے قابل عمل ہوں اور دوسرے اگر یہ احکام مخاطب امت کے اعراف و عادات پر مبنی ہوں تو ضروری ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے ان پر عمل درآمد میں اس طرح سختی نہ کی جائے کہ وہ بعد میں آنے والوں کے لئے تنگی کا باعث ہوں۔

۲۔ اس حوالے سے ہمارا موقف یہ تھا کہ شاہ صاحب کی یہ رائے صحیح ہے کیونکہ اسلامی تشریع کی یہی وہ خوبی ہے جس نے اسے قیامت تک کے لئے قابل عمل بنا دیا ہے کہ یہ بیک وقت جامد بھی ہے اور متحرک بھی۔ وہ ایسے اصول و قواعد کی حامل ہے جو کبھی تبدیل نہیں ہوتے اور نہ

☆ شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

جن کے تبدیل کرنے کی کبھی ضرورت پڑتی ہے اور دوسری طرف اس میں اجتہاد کے ذریعے ہر زمانے کے احوال و اعراف کا ساتھ دینے اور انہیں اپنے اندر سمونے کی لچک پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے یہ شریعت اسلامی کی ایک بنیادی خوبی اور خصوصیت ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں، اپنے اور غیر سب شریعت اسلامی کی اس خوبی کی تعریف کرتے ہیں (۱) ۔ تاہم خرابی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کوئی پہلی نوعیت کے احکام کو دوسری نوعیت کے احکام سمجھ لے یا دوسری طرز کے احکام کو پہلی قسم کے احکام سمجھنے لگے۔ ہم نے کہا تھا کہ شبلی اگرچہ ایک نامور عالم دین ہیں (اور ہمارے لئے انتہائی قابل احترام) لیکن شاہ ولی اللہؒ صاحب کی متعلقہ گفتگو میں جہاں انہوں نے شعائر، حدود اور ارتفاقات کا ذکر کیا تھا کہ ان سب میں جو مسائل پیغمبر کی مخاطب امت کے اعراف و عادات سے متعلق تھے دوسرے زمان و مکان میں ان پر عمل کرتے ہوئے سختی نہ کی جائے، تو وہاں انہوں نے "حدود" کو اسلامی احکام کے معنی میں لینے کی بجائے (جیسا کہ سیاق و سباق کا تقاضا تھا) حدود بمعنی فوجداری قانون لے لیا اور "الکلام" میں یہ سوال اٹھا دیا کہ کیا حدود کی یہ سزائیں بھی عربوں کے مقامی اعراف پر مبنی تھیں؟ اس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ اگر یہ عربوں کے مقامی اعراف پر مبنی تھیں تو زمان و مکان کے بدل جانے سے یعنی بعد کے زمانے میں اور غیر عرب معاشرے میں گویا ان پر عمل درآمد نہیں ہونا چاہیئے؟ ہمارا مضمون درحقیقت اسی نقطۂ نظر کی تردید میں تھا کیونکہ پہلی قسم کے احکام کو کھینچ کر دوسری قسم میں لانا نہ صرف خلط مبحث ہے بلکہ یہ انتہائی خطرناک بھی ہے کیونکہ یہ حدود ان متعین سزاؤں پر مبنی ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں مقرر کی ہیں۔ ان کے بارے میں یہ کہنا کہ زمان و مکان اور اعراف و عادات کے بدل جانے سے یہ اصولاً تو باقی رہیں گی لیکن ان پر عمل درآمد میں سختی نہیں کی جائے گی تاکہ بعد میں آنے والے لوگوں پر تنگی نہ ہو صحیح نہیں ہے کیونکہ اس طرح تو شریعت معطل بلکہ ختم ہو کر رہ جائے گی۔

ہماری اس رائے کے برعکس ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا کہنا ہے کہ علامہ شبلی نے شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور ان کی رائے میں شاہ صاحبؒ واقعی اسلامی سزاؤں میں اصول تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے۔ سزاؤں کے بارے میں اسلامی شریعت میں تخفیف

اور درجہ بندی کے تو ہم بھی قائل ہیں بلکہ سبھی قائل ہیں کہ یہ ایک امر واقعہ ہے۔ قصاص کے ساتھ دیت کی تخفیف کا ذکر قرآن حکیم میں موجود ہے (۲) ۔ محصن کے لئے رجم، غیر محصن کے لئے کوڑے اور غلاموں کے لئے آدھی سزا بھی قرآن و سنت میں مذکور ہے (۳) معمولی قیمت کی چوریوں پر قطع ید کی بجائے دوسری سزائیں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں (۴) ۔ شراب قرآن کی رو سے بتدریج حرام ہوئی (۵) اور حضورؐ نے اس کے لئے ہلکی اور سخت سزائیں دی ہیں (۶) ۔ سزاوں میں حدود اور تعزیرات کی درجہ بندی بھی موجود ہے۔ غرض شریعت اسلامی نے سزاوں میں تخفیف اور درجہ بندی کا اصول اپنایا ہے یہ کوئی قابل مناقشہ بات نہیں۔ اسی طرح تعزیرات میں سزاوں کا حالات و اعراف کے ساتھ کم و بیش ہوتے رہنا بھی ایک واضح امر ہے جس میں کوئی کلام نہیں۔ سوال دراصل تکمیل شریعت کے بعد حدود میں تخفیف کا ہے کہ بعض بڑے جرائم میں جو متعین سزائیں اللہ تعالی نے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کی ہیں کیا زمان و مکان کی تبدیلی اور اعراف و عادات کے بدل جانے سے ان کی تنفیذ میں تخفیف اور درجہ بندی کی گنجائش ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ نہیں ۔ حدود یا تو نافذ ہوں گی یا نہیں ہوں گی۔ یہ تو خلاف شریعت ہے کہ ایک قابل حد معاملہ عدالت کے پاس آئے اور وہ اس پر عمل درآمد نہ کرے (۷) اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ مثلاً قرآن زانی (غیر محصن) کو ۱۰۰ کوڑے کی سزا دے تو یہ کہا جائے کہ تخفیف کرتے ہوئے ۵۰ کوڑے لگائے جائیں۔ چلئے کوڑوں میں تو یہ تخفیف اور نرمی ہو بھی گئی، رجم اور قطع ید میں کیسے تخفیف کی جائے گی؟ جیسا کہ ہم نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات اور شریعت مکمل ہو جانے کے بعد حدود جیسے اسلام کے متعین احکام میں تخفیف اور نرمی کے نام پر تبدیلی کا دروازہ کھولنے سے شریعت ختم ہو جائے گی لہٰذا اس موقف کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ محترم ڈاکٹر خالد مسعود صاحب نے تخفیف اور درجہ بندی، کا ذکر کر کے گول مول بات کر دی ہے اور یہ واضح نہیں کیا کہ یہ تخفیف اور درجہ بندی وہ ہے جو تشریع کی انشاء کے وقت شارع نے اختیار کی تھی یا ان کے نزدیک اب تکمیل شریعت کے بعد زمان و مکان اور اعراف و عادات کی تبدیلی سے حدود میں تخفیف اور درجہ بندی کی جائے گی؟ اسی طرح انہوں نے یہ بھی واضح نہیں کیا کہ زمان و مکان کے بدل جانے سے حدود کے نفاذ میں اگر سختی نہیں کی جائے گی تاکہ بعد میں آنے والوں پر تنگی نہ ہو تو ان کی تطبیق کی عملی صورت کیا ہوگی؟

مولانا محمد تقی امینی صاحب سابق ناظم دینیات علی گڑھ یونیورسٹی نے ایک قابل قدر کتاب "احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت" لکھی ہے جس میں قرآن و سنت اور عمل خلفاء راشدین سے حالات و زمانہ کی رعایت سے اسلامی احکام میں وسعت و مرونت کو دکھایا ہے اور جمود و تقلید کی خدمت کی ہے لیکن جہاں شاہ ولی اللہ صاحب اور حدود کی مذکورہ بالابحث آتی ہے تو وہاں لکھتے ہیں "لیکن یہ بات انتہائی غور و فکر کے باوجود بھی سمجھ میں نہ آسکی کہ ان حدود کو عرب کے رسوم و عادات کے مطابق قرار دے کر بطور "یادگار" پیش کیا جائے' جیسا کہ بعض حضرات نے شاہ ولی اللہ" محدث دہلوی کی عبارتوں کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔ اگر حدود جیسے نصوص قطعیہ میں بھی رسوم و عادات کا چکر چلایا گیا تو قرآن حکیم کی کون سی "نص" اس زد سے محفوظ رہ سکے گی؟" (۸)۔

پھر حدود کے نفاذ میں تنگی و حرج کی بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ حدود کا نفاذ نہ صرف ہمارے عقیدے کی رو سے باعث خیر و برکت ہے بلکہ اس کا عملی مظاہرہ آج بھی دنیا کے سامنے موجود ہے کہ حدود اس وقت موثر طریقے سے سعودی عرب میں نافذ ہیں اور امن و امان کے لحاظ سے اس ملک کی حالت قابل رشک ہے اور یہاں دنیا میں سب سے کم جرائم ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس یورپ و امریکہ کے مہذب(؟) ممالک میں جرائم کی جو شدت ہے وہ بھی سب کو معلوم ہے۔

۳۔ ڈاکٹر خالد مسعود صاحب اگرچہ ہمارا یہ موقف تسلیم کرتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارت میں حدود سے مراد اسلامی احکام ہیں نہ کہ فوجداری قانون والی حدود لیکن اس کے باوجود وہ یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ شبلی کی رائے غلط نہیں کیونکہ یہ اصطلاحی حدود بھی تو اسلامی احکام کا ایک حصہ ہی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ موقف تین وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ ایک تو یہ کہ وہاں فوجداری قانون والی حدود زیر بحث ہی نہیں ہیں۔ شاہ صاحب وہاں اسلامی شریعت کے ناسخ اور آخری شریعت ہونے اور اس کے مبنی بر حکمت ہونے پر بحث کر رہے ہیں۔ اس گفتگو میں متعین سزاوں والی حدود کے ذکر کا کوئی محل ہی نہیں بنتا۔ حدود کے بارے میں اگر شاہ صاحب" کا نقطۂ نظر جاننا ہو تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ یہ وہاں دیکھا جائے جہاں انہوں نے تفصیل سے حدود پر بحث کی ہے (حجتہ اللہ البالغہ ہی کے دوسرے حصے میں شاہ صاحب" نے اس پر ایک پورا باب لکھا

ہے) لیکن اس کو چھوڑ کر ایک دوسری جگہ جہاں محض حدود کا لفظ آگیا ہے اسے شاہ صاحب″ کی رائے کی بنیاد کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ دوم یہ کہ کل کہہ کر جزء تو مراد لیا جا سکتا ہے لیکن جزو کہہ کر کل مراد نہیں لیا جا سکتا خصوصاً اس صورت میں کہ کل اور جزو تسمیات میں مشترک ہوں کیونکہ ایسا کرنا جان بوجھ کر خلط مبحث کو دعوت دینا ہے۔ تیسرے یہ کہ خود شاہ صاحب″ کی عبارت کی داخلی شہادت بھی یہی ہے کہ یہاں لفظ حدود کو فوجداری سزاوں کے معنوں میں نہیں لیا جا سکتا اور یہ بات قابل توجہ ہے کیونکہ یہی بات ہمارے اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے مابین اصل وجہ نزاع ہے للذا شاہ صاحب″ کی اصل عبارت کی طرف توجہ ضروری ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"واذا کان کذلک وجب ان یکون مادة شریعة ما هو بمنزلة المذهب الطبیعی لاهل الاقالیم الصالحة عربهم وعجمهم ثم ماعند قومه من العلم والارتفاقات ویراعی فیه حالهم اکثر من غیرهم......

"اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصل بنیاد تو وہ ہو جو عرب و عجم کا فطری مذہب ہو اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں"۔

پھر چند جملے اس امر کی وضاحت میں لکھنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"فلا احسن ولا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر والحدود و الارتفاقات عادة قومه المبعوث فیهم ولا یضیق کل التضییق علی الاخرین الذین یاتون بعد"

"اس بناء پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعائر، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنیوالی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے"۔

عربیت کا ذوق رکھنے والے لوگ سمجھ سکتے ہیں کہ جو عبارت "واذا کان کذلک" کی شرط سے شروع ہوئی تھی وہ "فلا احسن ولا ایسر" کے جواب شرط پر ختم ہو رہی ہے۔ بیچ میں چند وضاحتی جملے آگئے ورنہ عبارت کا آخری حصہ پہلے حصے سے مربوط ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ آخری شریعت دو اصولوں پر مبنی ہے ایک وہ آفاقی اصول جو عرب و عجم میں ہمیشہ اور ہر

جگہ قابل عمل رہیں گے۔ دوسرے وہ احکام جو عرف و عادت پر مبنی ہیں۔ عرف و عادت پر مبنی یہ احکام زمان و مکان کے بدل جانے سے بعد میں بعینہٖ منطبق نہیں کئے جائیں گے تاکہ لوگوں کو تنگی نہ ہو۔

اس عبارت کا یہ مفہوم ہم ہی نہیں سمجھ رہے بلکہ شبلی نے بھی یہی سمجھا ہے چنانچہ دیکھئے "الکلام" میں شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارت والا اقتباس دینے سے پہلے شبلی کے چند جملے۔ "(ایسے پیغمبر) کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو قریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بناء پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے"۔ (۹)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شعائر، حدود اور ارتفاقات سے متعلق وہ قواعد جو عربوں کے عرف و عادت پر مبنی تھے انہیں بعد کے زمانے میں بعینہٖ نافذ نہیں کر دیا جائے گا (اور اس کے برعکس بھی صحیح ہے یعنی شعائر، حدود اور ارتفاقات کے وہ قواعد جو ایسے اصولوں پر مبنی ہیں جو آفاقی اور دائمی نوعیت کے ہیں وہ جو ہمیشہ ہی قابل عمل اور قابل نفاذ رہیں گے)۔ حدود بمعنی اسلامی احکام میں مذکورہ بالا مفہوم کی گنجائش موجود ہے۔ لیکن اگر انہیں فوجداری حدود قرار دیا جائے تو خرابی پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ ان کا تعلق احکام کی اس قسم سے نہیں جو محض عرف و عادت پر مبنی ہوتے ہیں اور بعد میں تغیر قبول کرتے ہیں بلکہ ان کا تعلق پہلی قسم کے احکام سے ہے جو تغیر قبول نہیں کرتے۔

۴۔ یہاں ضمناً یہ بات کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ شاہ صاحب" کی مذکورہ بالا عربی عبارت کا ترجمہ ہم نے شبلی کی "الکلام" سے لیا ہے کیونکہ ہمارے ترجمے پر ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کو اعتراض تھا مگر خود ڈاکٹر صاحب کے ترجمہ کو ہم شبلی" کے ترجمہ کے موازنہ کے ساتھ نذر قارئین کرتے ہیں۔

	علامہ شبلی کا ترجمہ	ڈاکٹر خالد مسعود کا ترجمہ
"وجب ان یکون صادق شریعتہ ما ھو بمنزلۃ المذھب الطبیعی لاھل الاقالیم الصالحۃ عربھم وعجمھم"	"اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصل بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو"	"لازم ہے کہ اسکی شریعت کا مادہ تمام علاقوں کے رہنے والوں، عرب و عجم سب کیلئے طبعی مذہب کی طرح ہو"

۵۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس موضوع پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہو گا کہ عرف و عادت کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کیا یہ فقہ اسلامی میں ماخذ تشریع ہیں اور اگر ہیں تو کس درجے کے؟ اور کیا عرف و عادت سے شارع کے منصوص احکام میں تبدیلی کی جا سکتی ہے؟

اس بارے میں فقہاء کا عمومی اتفاق ہے کہ عرف و عادت ادلہ فقہیہ میں سے ہیں اور جہاں یہ کسی منصوص حکم سے متعارض نہ ہوں وہاں ان کا لحاظ رکھا جائے گا' نیز شارع کے مفہوم کے تعین میں ان سے مدد لی جائے گی لیکن اگر یہ منصوص احکام سے متعارض ہوں تو ان کو ترک کر دیا جائے گا۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان کی رائے میں:

"اصول فقہ کے بعض مصنّفین عرف کو ماخذ تشریع اور ادلہ فقہیہ میں شمار کرتے ہیں لیکن ان کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ عرف سے احکام شریعت کا اس طرح اثبات و اظہار ہوتا ہے جس طرح کتاب و سنت سے بلکہ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ احکام شرع کی تعلیل کرتے ہوئے الفاظ کی وہ تعبیر اختیار کی جائے جو عرف و تعامل کے مطابق ہو اور محض الفاظ کے لغوی معانی پر انحصار نہ کیا جائے" (۱۰)۔

عرف و عادت کے بدلنے سے شرعی احکام پر کیا اثر پڑتا ہے؟ اس بارے میں شاطبی کی رائے یہ ہے: "عادتوں اور عرف کی تبدیلی اور ان کے بدلنے کی وجہ سے احکام میں تبدیلی کا مطلب اصل خطاب میں تبدیلی نہیں ہے کیونکہ شرعی احکام دائمی اور ابدی ہیں۔ درحقیقت اس اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ جب عادتوں میں فرق و اختلاف ہو تو ہر عادت کے لئے منفی یا مثبت حکم شریعت سے اخذ کیا جائے اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے"۔ (۱۱) اور ابن عابدین کہتے ہیں: "اگر عرف شرعی دلیل کے بالکل خلاف ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو بلاشبہ اس عرف کو رد کر دیا جائے گا جیسے لوگ اگر شراب اور سود کو اپنا عرف بنا لیں تو بہرحال یہ امور حرام ہی رہیں گے"۔ (۱۲) امام غزالی عرف کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں: "کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیں ہو جائے کہ فطرت سلیمہ اسے قبول کر لے اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہو جائیں بشرطیکہ وہ نص شرع کے خلاف نہ ہو"۔ (۱۳) عرف سے متعلق احادیث کی تشریح کرتے ہوئے محدثین نے بھی یہ وضاحت کی ہے

کہ "عرف اگر مخالف نص نہ ہو تو قابل عمل ہے (۱۴)۔ علامہ ظفر احمد عثمانی کہتے ہیں "جس معاملے میں شرعی تحدید موجود نہ ہو وہ عرف پر مبنی متصور ہوگا' جو کہ عرف پر اعتماد کا ایک اہم اصول ہے۔" (۱۵)

اصول فقہ پر لکھنے والے معاصر مصنفین میں سے ڈاکٹر حسن علی شاذلی نے وضاحت سے لکھا ہے کہ اس عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو ایسے شرعی احکام کے خلاف ہو جو زمان و مکان کے تغیر سے کوئی تغیر قبول نہیں کرتے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> "عرف اگر ادلہ شرعیہ اور ان ثابت شدہ احکام کے خلاف ہو جو ماحول' عادات اور زمانے کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتے تو اس عرف کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اسے مدنظر رکھا جائے گا بلکہ ایسے عرف فاسد کو ختم کر دیا جائے گا"۔ (۱۶)

غرض یہ کہ عرف وہاں معتبر ہوتا ہے جہاں نص موجود نہ ہو ورنہ اگر نص موجود ہو اور اس کے معارض عرف کو قانون کا درجہ دیا جاتا رہے تو بقول استاذ مصطفیٰ الزرقاء "وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ عرف ہی شریعت کی اساس بن جائے گا اور سارا معاملہ منقلب ہو کر شریعت ختم ہو جائے گی اور اس کے آثار ہی باقی رہ جائیں گے"۔ (۱۷)

اس مختصر بحث سے واضح ہو جاتا ہے کہ شریعت عرف و عادت کا لحاظ ضرور رکھتی ہے' ورود نص کے وقت بھی اور بعد میں بھی لیکن یہ بہرحال احکام منصوصہ پر قاضی نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص پر عمل ترک کر دیا جائے بلکہ مخالف نص ہونے کی وجہ سے اسے ترک کیا جائے گا اور نص پر عمل ہوگا جیسا کہ فقہاء اور اصولیین نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے۔

۶۔ ہم نے اپنے مضمون میں تشریع کے تین دائروں کا ذکر کیا تھا۔ پہلا دائرہ وہ جس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ نے ایسے متعین اور تفصیلی احکام دیئے ہیں جو ہمیشہ کے لئے اور ہر زمان و مکان میں قابل عمل ہیں کیونکہ ان کا تعلق فرد اور معاشرے کی ایسی بنیادی ضرورتوں سے ہے جو کبھی بھی تبدیل نہیں ہوتیں لہٰذا یہ احکام بھی مستقل نوعیت کے ہیں مثلاً عبادات و اخلاقیات سے متعلق اسلامی احکام یا خالص قانونی دائرے میں حفظ جان و مال اور نسل کے قوانین یا نکاح و طلاق اور وراثت کے قوانین۔ دوسرا وہ دائرہ جس میں شارع نے اصولی قواعد دیئے ہیں اور

تفصیلات کا تعین امت پر چھوڑ دیا ہے مثلاً سیاسی' معاشی اور انتظامی نوعیت کے احکام۔ اور تیسرا وہ محدود دائرہ جس میں اسلامی احکام خالص "مقامی" اعراف و عادات پر مبنی ہیں اور جہاں عرف کے بدلنے سے حکم شرعی بدل جاتا ہے۔ ظاہر ہے ان تینوں دائروں میں اجتہاد کی گنجائش ہے جس کے ذریعے لوگوں کے اعراف و عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے لیکن تینوں دائروں میں اعراف و عادات کا لحاظ رکھنے کی گنجائش ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ پہلے دائرے میں احکام متعین اور ناقابل تغیر ہیں اور کبھی نہیں بدلتے خواہ حالات جتنے چاہیں بدل جائیں۔ لہٰذا یہاں اجتہاد کی گنجائش انشاء' احکام میں نہیں البتہ نصوص کے معانی کی تعیین اور ان کی تطبیق میں ہے۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صوم و صلاۃ اور بیع و شراء کے وہی معانی معتبر ہوں گے جو ورود نص کے وقت عرف میں ان کے سمجھے گئے۔ اسی طرح نصوص پر عمل کرتے ہوئے عرف و عادت اور حالات کا خیال رکھا جاتا ہے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں قطع ید کی سزا پر عمل درآمد نہیں کیا۔ لیکن کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ایسا انہوں نے اپنی رائے سے کیا ہے بلکہ درحقیقت انہوں نے نص کی بنیاد پر ایسا کیا ہے ۔ کھیتوں سے سبزیوں اور پھلوں وغیرہ کی عندالحاجتہ چوری پر بروئے حدیث قطع ید نہیں ہے (۱۸) اور خود قرآن کی رو سے حالت اضطرار میں کلمہ کفر تک کہنے کی اجازت ہے (۱۹) اور مردار اور سور تک کا گوشت کھایا جا سکتا ہے (۲۰) کیونکہ جان بچانا فرض ہے۔ (۲۱) لہٰذا قحط کی وجہ سے حالت اضطرار میں چوری کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی۔ یہاں اجتہادی عمل کی گنجائش یہ ہے کہ حالت اضطرار کا ادراک کیا جائے اور اس موقع کے استثنائی احکام کی تطبیق کی جائے نہ کہ چوری کے عمومی احکام کی تنفیذ۔

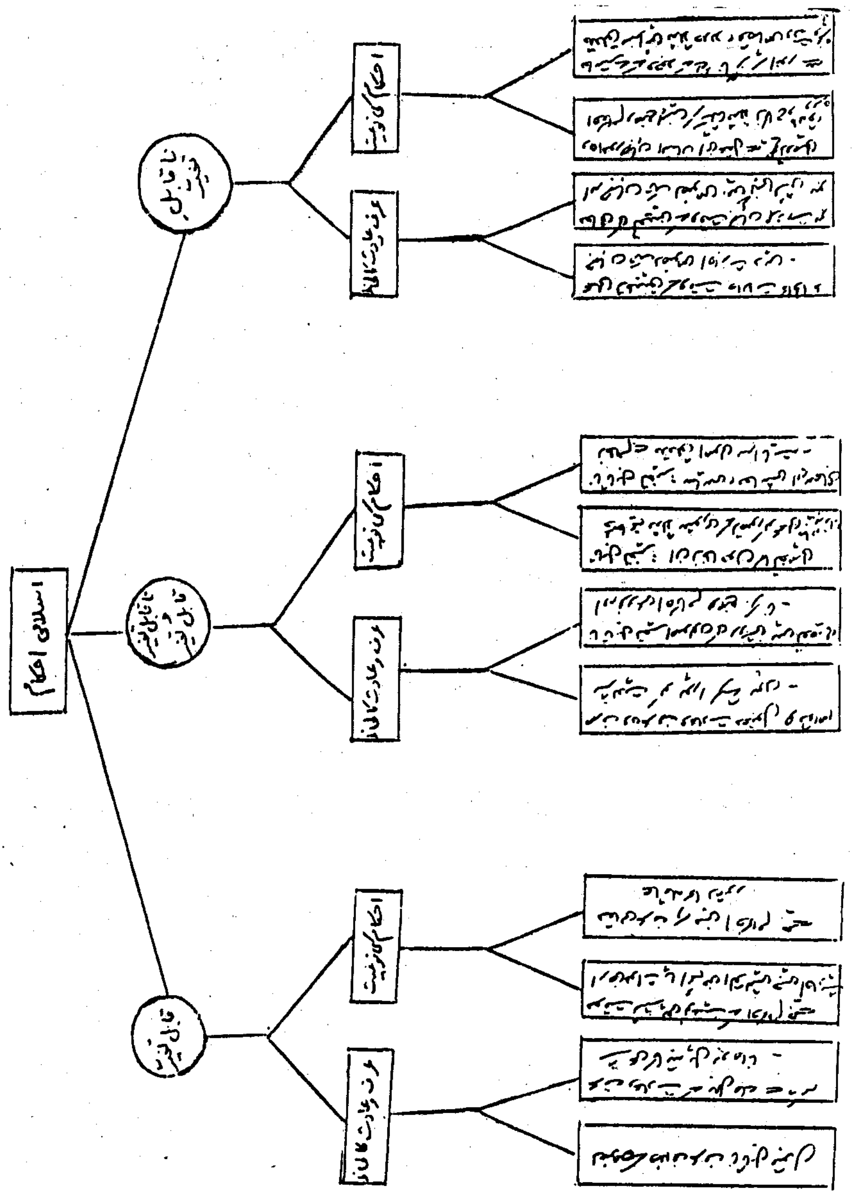
دوسرے دائرے میں لوگوں کے احوال و ظروف کی رعایت کے لئے وسیع میدان موجود ہے کہ شریعت نے یہاں اصولی احکام دینے پر اکتفا کیا ہے اور اسی قصد سے ایسا کیا ہے کہ ہر زمانے کے لوگ اپنے احوال و اعراف کے مطابق تفصیلی قانون سازی خود کر لیں۔ یہاں شرعی اصول تو ہمیشہ ناقابل تغیر رہیں گے لیکن تفصیلی و جزوی قوانین زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ حسب ضرورت بدلتے رہیں گے جس کے لئے اجتہاد ضروری ہوگا تاکہ ایسے صالح اور تعمیری اعراف و عادات کا لحاظ رکھا جا سکے جو مقاصد شریعت کو پورا کرنے میں ممد و معاون ہوں۔ تشریع کے تیسرے دائرے کا ذکر ہم نے خالص مقامی اعراف کے حوالے سے کیا تھا کہ زمان و مکان کے

تغیر سے جب اعراف و عادات میں تبدیلی آئے گی تو حکم شرعی بھی خود بخود بدل جائے گا کیونکہ یہاں حکم شرعی کی اساس ہیں ہی مقامی اعراف و عادات ۔ ہم نے ' خالص مقامی عرف' اور یونیورسل نوعیت کے عرف' میں فرق کیا تھا کیونکہ تشریع کے پہلے دائرے میں ایسے احکام بھی ہیں جو پیغمبر کی مخاطب قوم کے احوال و اعراف کو سامنے رکھ کر مقرر کئے گئے ہیں لیکن چونکہ وہ یونیورسل نوعیت کے تھے یعنی زمان و مکان کے تغیر سے قطع نظر وہ ہمیشہ کے لئے اور ہر معاشرے کے لئے قابل عمل ہو سکتے تھے لہٰذا شریعت نے انہیں (ویسے ہی جیسے وہ رائج تھے یا کچھ اصلاح کے بعد) مستقل تشریع قرار دے دیا اب ان میں کبھی تغیر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی مثلاً قصاص کے ساتھ دیت کا تصور یا نکاح و طلاق کا مسنون طریقہ۔ اس کے برعکس تشریع کے جس تیسرے دائرے کا ذکر ہم نے کیا تھا وہ ایسے احکام پر مشتمل تھا جو "خالص مقامی" نوعیت کے اعراف و احوال پر مبنی تھے اور اپنی نوعیت کے لحاظ سے یونیورسل نہ ہو سکتے تھے مثلاً عاقلہ کے لئے قبائلی نظام کو بنیاد بنانا۔ یہ احکام جب دوسرے معاشروں میں نافذ کئے جائیں گے تو احوال و اعراف کے بدل جانے سے احکام خود بخود بدل جائیں گے اور ایسا نہیں ہوگا کہ تشریع کے پہلے دائرے کی طرح انہیں بدلا نہ جا سکے تشریع کے ان تین دائروں اور ان میں عرف و عادت کا لحاظ رکھنے سے متعلق دیکھئے صفحہ مقابل کا جدول۔

تشریع کے ان تین دائروں میں اعراف و اعادات اور بدلتے ہوئے حالات کا لحاظ رکھنے کی جو گنجائش موجود ہے ہم نے کچھ تفصیل سے اس کا ذکر کر دیا ہے جس سے شریعت اسلامی کی اس خوبی کا پتہ چلتا ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی کے باوجود وہ کسی طرح ہمیشہ کے لئے قابل عمل رہتی ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ تشریع کے ان تین دائروں سے ہمارے موقف کی وضاحت ہوتی ہے نہ کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے موقف کی ڈاکٹر صاحب توجہ فرمائیں کہ شاہ صاحب کی متعلقہ عبارت میں تشریع کے دو دائروں کا ذکر بالواسطہ طور پر موجود ہے پہلا وہ جس کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ ما ھو بمنزلة الطبیعی لاھل الاقالیم الصالحة عربھم وعجمھم" اور دوسرا "ثم ماعند قومہ من العلم والارتفاقات" ۔ تشریع کے ان دو دائروں کا ذکر بعض دوسرے فقہاء نے بھی کیا ہے مثلاً عبدالرحمن الجزیری کی "الفقہ علی مذاھب الاربعة" کے مقدمے میں ہے:

"اللہ نے بعض وہ احکام نازل فرمائے ہیں جن میں ہر زمان و مکان کی صلاحیت موجود ہے اور بعض وہ قواعد نازل کئے جن کے ذریعے لوگوں کے ظروف' ان کے احوال اور ماحول کی مطابقت ممکن ہے"۔ (۴۲)

اسلامی احکام میں عرف و عادت کا لحاظ



فقہاء جہاں حدیث کے موضوعات کی وسعت اور تنوع کا ذکر کرتے ہیں وہاں بھی وہ بالواسطہ طور پر انہی تین دائروں کا ذکر کرتے ہیں۔ (۲۳) ہم نے صرف یہ کیا ہے کہ تفہیم کی خاطر احوال و اعراف کو "یونیورسل" اور "مقامی" میں تقسیم کر دیا ہے یعنی وہ اعراف جو مقامی ہونے کے باوجود آفاقی طور پر قابل عمل ہیں اور دوسرے وہ اعراف جو یہ صلاحیت نہیں رکھتے اور موخر الذکر کو تیسرا دائرہ کہہ دیا ہے۔ بنیادی طور پر تقسیم وہی ہے جس کا ذکر شاہ صاحب نے کیا ہے لہٰذا ان سے شاہ صاحب ہی کے موقف کی تصدیق ہوتی ہے۔

۷۔ ہمارے ذکر کردہ تشریع کے تیسرے دائرے اور خطبات میں اقبال کے احکامی اور غیراحکامی احادیث میں فرق کرنے کے حوالے سے ہم نے تشریعی اور غیر تشریعی احادیث کا ذکر کیا تھا۔ ڈاکٹر خالد مسعود صاحب نے اس حوالے سے بھی کئی سوالات اٹھائے ہیں۔ جہاں تک غیر تشریعی احادیث یا موقت اور محدود تشریعی دائرہ اختیار رکھنے والی احادیث کا معاملہ ہے تو اصول فقہ کی کتابوں میں افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرعی حیثیت کے حوالے سے عموماً اس موضوع پر اصولیین نے بحث کی ہے۔ (۲۴) خود حجۃ اللہ البالغۃ میں یہ بحث جلد اول کے باب 'بیان اقسام علوم النبی ؐ' میں موجود ہے (۲۵)۔ ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور آپ ؐ کے افعال یا تو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں جو دائمی تشریعی نوعیت کے ہیں مثلاً عقائد، عبادات، معاملات اور اخلاقیات وغیرہ سے متعلق احکام یا وہ افعال ہیں جو تبلیغ رسالت سے متعلق اور دائمی نوعیت کے نہیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ بحیثیت حکمران آپ ؐ کے اقدامات: انتظامی، سیاسی اور فوجی معاملات میں آپ کے اقدامات مثلاً انتظامی و مالی افسران کا تقرر، فوجوں کی ترسیل، زمینوں کی الاٹمنٹ، احیاء موات (بنجر سرکاری زمین کو آباد کرنے کے بارے میں پالیسی)، سلب قتیل (جو مجاہد کسی کافر کو میدان جنگ میں قتل کرے وہ اس کے ذاتی سامان حرب کا مالک ہوگا)، اپنے جانشین کا عدم تقرر۔ ہمارے نزدیک حدیث " الائمۃ من القریش " بھی ایک وقتی سیاسی فیصلہ تھا (تفصیل آگے آ رہی ہے)۔

۲۔ بحیثیت جج آپ ؐ کے فیصلے: فوجداری، سول، مالی، عائلی غرض ہر طرح کے معاملات میں آپ کے سینکڑوں فیصلے جن کا اثر فریقین تک محدود تھا (عدالتی فیصلے اگرچہ فریقین مقدمہ ہی پر لاگو ہوتے ہیں لیکن ان میں اصولی بحثیں مستقل اہمیت کی حامل ہوتی ہیں)۔

۳۔ آپ ؐ کی شخصی عادات: مثلاً کھانے پینے ' پہننے ' سونے جاگنے کے بارے میں آپ ؐ کی عادات مبارکہ جن کے بارے میں اصولیین کا یہ کہنا ہے کہ یہ اباحت پر دلالت کرتی ہیں مثلاً آپ کو سبزیوں میں کدو پسند تھا یا گوشت میں دستی کا گوشت پسند فرماتے تھے۔ کپڑوں میں سفید رنگ اچھا لگتا تھا۔ دوپہر کے وقت قیلولہ کرنا پسند فرماتے تھے۔ ظاہر ہے خالص قانونی زبان میں ان امور میں پیروی امت پر فرض نہیں (اگرچہ بعض اہل علم نے انہیں مندوب قرار دیا ہے کیونکہ حب نبی ؐ دین میں مطلوب ہے اور قرآن حکیم میں اللہ تعالی نے اطلاقاً حضور ؐ کی اطاعت کا حکم دیا ہے)۔

۴۔ آپ ؐ کے ذاتی تجربات اور آراء: مثلاً تجارت' طب اور زراعت وغیرہ سے متعلق آپ ؐ کے ذاتی تجربات اور آراء۔ ان میں تابیر نخل کا واقعہ بہت مشہور ہے کہ آپ ؐ جب مدینہ تشریف لائے تو انصار کو کھجوروں میں پیوند لگاتے دیکھا تو تعجب کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اگر تم ایسا نہ کرو تو کیا ہو؟ کسانوں نے اس سال پیوند نہ لگائے تو فصل کمزور ہوئی اور انہوں نے آکر عرض کیا تو آپ ؐ نے فرمایا "میں بھی ایک انسان ہوں ۔ جب تمہارے دین کے متعلق (اللہ تعالی کی طرف سے) کوئی حکم دوں تو اس پر عمل کرو اور جب اپنی ذاتی رائے سے کوئی بات کہوں تو میں بھی انسان ہی ہوں" (۲۶) اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا "کہ تم اپنے یہ دنیوی معاملات خود بہتر سمجھتے ہو۔ (۲۷) ۔ اس سلسلے کے اور بہت سے واقعات ہیں مثلاً حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کی خادمہ حضرت بریرہ ؓ کا واقعہ جنہیں آپ ؐ نے خاوند سے رجوع کرنے کو کہا تو انہوں نے کہا "آپ ؐ حکم دیتے ہیں؟"۔ فرمایا "حکم نہیں دیتا سفارش کرتا ہوں" تو حضرت بریرہ ؓ نے معذرت کر لی کہ وہ یہ سفارش نہیں مان سکتیں"۔ (۲۸) اسی طرح کا حضرت حباب بن منذر ؓ کا واقعہ ہے جنہوں نے جنگ بدر میں آپ ؐ سے فوجوں کے کیمپ کی جگہ تبدیل کروالی۔ (۲۹) یا جنگ خندق کا واقعہ ہے جس میں انصاری سرداروں نے آپ ؐ کے یہودیوں کے ساتھ مدینے کی جزوی پیدوار کے عوض صلح کرنے کے فیصلے سے بصد ادب اختلاف کیا' یہ جاننے کے بعد کہ یہ آپ ؐ کی ذاتی رائے تھی مبنی بر وحی فیصلہ نہ تھا۔ (۳۰)

مندرجہ بالا وضاحت کے بعد اگرچہ کسی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں رہتی لیکن چونکہ

ڈاکٹر خالد مسعود صاحب نے حدیث آئمۃ من القریش' کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے اور اس کے بارے میں سوالات اٹھائے ہیں لہٰذا اس سلسلے میں کچھ عرض کرنا ضروری ہے۔ ابھی حضرت بریرہ‎ؓ' حضرت حباب بن منذر‎ؓ' حضرت سعد بن معاذ‎ؓ اور حضرت سعد بن عبادہ‎ؓ کے جن واقعات میں آپ‎ؐ کی ذاتی رائے سے اختلاف کا ہم نے ذکر کیا ہے وہاں انہوں نے اختلاف کرنے سے پہلے پوچھا کہ آپ‎ؐ کی رائے مبنی بر وحی ہے یا آپ‎ؐ کی ذاتی رائے ہے اور اس سے اختلاف کی گنجائش ہے؟ جب آپ‎ؐ نے فرمایا کہ یہ میری ذاتی رائے ہے اور متعلقہ صحابہ کی رائے جاننے کے لئے ان کی حوصلہ افزائی فرمائی تو انہوں نے اپنی رائے بتائی اور اکثر آپ‎ؐ نے وہ قبول فرمالی۔ اب آپ‎ؐ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد اگر وہی سوال سامنے آئے کہ کوئی حدیث تشریعی حیثیت رکھتی ہے یا نہیں یا دائمی تشریعی اہمیت کی حامل ہے یا عارضی نوعیت کی تو اب ہمارے لئے صرف یہی چارہ کار رہ جاتا ہے کہ حدیث کی نوعیت' اس کے سیاق و سباق اور اس کی داخلی شہادت سے سمجھنے کی کوشش کریں کہ یہ حدیث دائمی تشریعی نوعیت کی ہے یا نہیں ۔ حدیث الائمہ من القریش' کو لیجئے۔ اس کی مختلف روایات کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خبریہ ہے انشائیہ نہیں اور اس میں اس امر واقعی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جزیرہ نما عرب میں قریش کو چونکہ ایک عرصہ سے سیاسی' دینی معاشی اور سماجی قیادت حاصل ہے لہٰذا حکمران انہی میں سے ہوں گے اگرچہ کئی روایات کے الفاظ سے یہ داخلی شہادت بھی مل جاتی ہے کہ قریش کے بارے میں یہ پیشن گوئی غیر مشروط یا غیر محدود نہیں ہے بلکہ یہ ان کی صلاحیت واہلیت سے مشروط ہے چنانچہ دیکھئے مندرجہ ذیل روایات:

۱۔ عن علی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس ذات یوم 'الا' ان الامراء من قریش ما اقاموا بثلاث: ماحکموا فعدلوا وما عاهدوا فوفوا وما استرحموا فرحموا .... (۳۱)

حضرت علی‎ؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن دوران تقریر فرمایا "حکمران قریش میں سے ہوں گے جب تک کہ ان میں تین (خوبیاں) ہوں یہ کہ فیصلہ کریں تو عدل کے ساتھ' وعدہ کریں تو اسے پورا کریں اور رحم طلبی کے موقع پر رحم کریں"۔

وفی روایة انه قال لقریش "فانکم اهل هذا الامر مالم تعصوا الله فاذا عصیتموه بعث الیکم من یلحاکم کما یلحی هذا القضیب ...۔ (۳۲)

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ؐ نے قریش سے فرمایا "یہ (حکمرانی) تمہی میں رہے گی جب تک کہ تم اللہ تعالی کی نافرمانی نہ کرو۔ اگر تم نے نافرمانی کی تو اللہ تم پر ایسے لوگ بھیج دے گا جو تمہیں اس طرح (کچل اور) چھیل کر رکھ دیں گے جس طرح کہ لکڑی چھیلی جاتی ہے"۔

۲۔ "ان هذا الامر فی قریش لایعادیهم احد الا کبه الله فی النار علی وجهه ما اقاموا الدین۔ (۳۳)

آپ ؐ نے فرمایا "حکمران قریش میں سے ہوں گے اور جو ان کی مخالفت کرے گا وہ جہنم میں جائے گا' جب تک کہ وہ دین پر قائم رہیں اور اسے قائم رکھیں"۔

۳۔ عن عبدالله بن عمر قال رسول الله صلی الله علیه وسلم 'لایزال هذا الامر فی قریش ما بقی منهم اثنان۔ (۳۴)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا ' حکمران قریش میں سے ہوں گے جب تک کہ ان میں دو رجال کار ہی باقی رہیں"۔

ان روایات سے واضح ہے کہ حضور ؐ کا منشا یہ ہے کہ حکمران قریش میں سے ہی ہوں گے جب تک کہ انہیں سیاسی عصبیت حاصل رہے' ان میں مردان کار موجود ہوں اور وہ دینی احکام و اقدار پر عامل اور ان کے نافذ کرنے والے ہوں۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت وہی ہو جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے تو اہل علم بعد کی صدیوں میں بھی قرشیت کی شرط کا ذکر کیوں کرتے رہے ہیں خصوصاً ماوردی اور متاخرین فقہاء میں سے حضرت شاہ ولی اللہؒ جیسے لوگ۔ ہماری رائے میں اس کے دو سبب ہو سکتے ہیں ایک تو ممکن ہے کہ انہوں نے حدیث کو خبر یہ کی بجائے انشائیہ سمجھا ہو اور اہلیت کے مشروط ہونے کی طرف ان کی نظر نہ گئی ہو اور انہوں نے اسے تشریع موقت کی بجائے تشریع دائمی سمجھا ہو۔ اور اختلاف کا دوسرا بڑا سبب یہ ہے کہ مختلف اشخاص یا گروہوں کی رائے میں قریش میں صلاحیت حکمرانی ختم ہونے کا وقت ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتا ہے۔ سقیفہ بنی ساعدہ میں انصار کے سامنے جب یہ حدیث پیش کی گئی

تو انہوں نے اسے تسلیم کر لیا لیکن ربع صدی بعد مسلمانوں کے ایک گروہ (خوارج) نے سمجھا کہ اب قریش کو سیاسی عصبیت حاصل نہیں رہی تو انہوں نے سوچا کہ حکومت کی سربراہی اوپن میرٹ پر طے ہونی چاہئیے لیکن جمہور امت نے ان کا موقف نہیں مانا اور بعد کے سیاسی حالات سے واضح ہو گیا کہ خوارج کی رائے' اصولاً صحیح ہونے کی گنجائش رکھنے کے باوجود' عملاً صحیح نہ تھی کیونکہ اس کے بعد بھی بنو امیہ اور بنو عباس کی خلافت کی صورت میں صدیوں قریش کی حکومت باقی رہی۔ تاہم جزیرہ نما عرب سے باہر دور تک پھیلی ہوئی مسلم مملکت میں جب قریش کو سیاسی عصبیت اور دینی قیادت حاصل نہ رہی تو ان کی سیاسی قیادت بھی ختم ہو گئی اور دوسری سیاسی قوتوں نے میدان مار لیا۔ یا دوسرے لفظوں میں اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ دوسری سیاسی قوتوں کا ابھرنا اور غالب آ جانا خود اس بات کا مظہر ہے کہ اب قریش کے مقابلے میں زیادہ اصلح اور قوی عناصر وجود میں آ چکے ہیں اور قریش اپنا استحقاق کھو چکے ہیں۔ للذا ہم نہیں سمجھتے کہ امت نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے یا امت جب چاہے اور جس حدیث کو چاہے رد کر سکتی ہے۔ ہماری پیش کردہ وضاحت سے نہ حدیث کی تغلیط ہوتی ہے اور نہ امت کی طرف سے اس کی خلاف ورزی کی۔ اصول کی بات یہ ہے کہ جب کوئی حکم قرآن و سنت کی کسی صریح نص سے ثابت ہو جائے تو ساری امت مل کر بھی اسے نہیں بدل سکتی اور اگر امت کا کوئی حصہ یا بالفرض پوری امت بھی اگر کسی ثابت شدہ حکم شرعی پر عمل نہیں کرتی تو وہ گنہگار ہے۔ اس کے نہ چاہنے یا عمل نہ کرنے سے حکم شرعی نہیں بدل جائے گا جیسا کہ ہمارے زمانے میں سود کا معاملہ ہے کہ امت اس حکم پر عمل نہیں کر رہی لیکن حکم اپنی جگہ قائم ہے اور قائم رہے گا امت کو چاہئیے کہ وہ اپنے آپ کو اور حالات کو بدلے نہ کہ حکم کو منسوخ قرار دے دے کہ حالات اس پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

۸۔ محترم ڈاکٹر صاحب نے ہمارے رد میں بعض ایسی تشریحات پیش کی ہیں جن سے اتفاق ممکن نہیں مثلاً ص ۶۹ کی یہ عبارت:

> "یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ شاہ صاحب اس رہنما کے لئے امام اور خلیفہ راشد کی دو اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ پیغمبر کیا ہے جو شاہ صاحب کے عمومی مفہوم کے لئے درست معلوم نہیں ہوتا"۔

وہ "امام" اور "خلیفہ راشد" کون ہے جس کی شریعت سب سابقہ شرائع کی ناسخ ہے اور جس کی شریعت کو آئندہ قیامت تک کے لئے باقی رہنا ہے۔ ظاہر ہے یہ امام اور خلیفہ راشد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ یہ بات سیاق و سباق میں ادنی تامل کرنے سے ظاہر ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ شبلی نے بھی اس جگہ پیغمبر ہی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (۳۵)

۹۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے مقالے میں بعض عبارات کے ترجمہ میں تسامح کی نشاندہی کی اس سلسلے میں دو باتوں کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں ۔ ایک تو یہ کہ ترجمہ لفظی بھی ہو سکتا ہے' بامحاورہ بھی اور تفسیری بھی۔ ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کی عربی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے تفسیری اسلوب اختیار کیا یعنی ان کی عربی عبارت سے جو کچھ ہم نے سمجھا اسے ہم نے اپنے الفاظ میں وضاحت سے پیش کرنے کی کوشش کی اور اس کے لئے قوسین کا استعمال بھی کیا۔ کسی کو ہمارے اس طریق ترجمہ سے اختلاف ہو سکتا ہے لیکن ہماری نیت یہ نہیں تھی کہ ترجمے میں وہ کچھ لکھا جائے جو متن میں موجود نہیں ۔ دوسرے یہ کہ ہم نے اپنے مقالے کے آخر میں دینی علوم سے بے بہرہ' اور مغربی فکر و تہذیب سے مرعوب' کچھ لوگوں کا ذکر کیا تھا جو شاہ ولی اللہ صاحب اور علامہ اقبال کا مذکورہ عبارتوں سے یہ غلط مطلب اخذ کرتے ہیں کہ اسلام کی فوجداری حدود آج سے چودہ سو سال قبل کے عرب بدوں کے لئے تھیں اور آج کے "مہذب"(؟) معاشرے میں انہیں نافذ نہیں ہونا چاہئے۔ ان سطور میں اشارہ ان سیاسی رہنماوں اور قانون دانوں کی طرف تھا جو اپنے اخباری بیانات اور تقاریر میں کئی دفعہ اسلامی حدود کی مذمت کر چکے ہیں اور نجی مجلسوں میں آئے روز کرتے رہتے ہیں۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ سید قطب' خصائص التصور الاسلامی و مقوماۃ ص ۱۲۰ وما بعد طبع الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابۃ' ۱۳۹۸ھ

Justice Robert H. Jachson (Judge Supreme court of USA) in Majid Khadduri and Herbert J. Licbesany, The Law in the Middle East , Page VII, The Middle East Institute Washington, 1955,

۲۔ البقرہ ۲: ۱۷۸۔

۳۔ النساء ۴: ۲۵ و النور ۲۴ ۔ ۲۔

۴۔ سنن ابی داود، کتاب الحدود باب (۱۲) مالا قطع فیہ (ص ۸۳۰ روایت عبداللہ بن عمرو بن عاص طبع مکتب التربیۃ العربی لدول الخلیج، الریاض ۱۴۰۹ھ)۔

۵۔ البقرہ ۲: ۱۹۱، النساء ۴: ۳۴ و المائدہ ۵: ۹۰۔

۶۔ بخاری کتاب الحدود باب (۴) الضرب بالجرید و النعال (ج ۶ ص ۲۴۸۹، طبع دار ابن کثیر بیروت و دمشق ۱۴۰۷ھ)۔

۷۔ مسند احمد بن حنبل عن صفوان ابن امیہ و اخرجہ ایضا ابو داود فی سنۃ فی کتاب الحدود، باب (۵) العفو عن الحدود مالم تبلغ السطان (ج ۳ ص ۸۲۷) المرجع السابق۔

۸۔ مولانا محمد تقی امینی، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، صفحہ ۸۶ طبع سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۶۹ء۔

۹۔ شبلی نعمانی، الکلام و علم الکلام صفحہ ۲۳۸، نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۷۹ء۔

۱۰۔ ڈاکٹر حسین حامد حسان، المدخل لدراسۃ الفقۃ الاسلامی صفحہ ۲۱۳، مکتبۃ المتنبی القاہرۃ، ۱۹۷۹ء۔

۱۱۔ شاطبی، الموافقات ج ۲ صفحہ ۱۹۹، دارالفکر للطباعہ والنشر۔

۱۲۔ ابن عابدین، مجموعہ رسائل ج ۲ صفحہ ۱۱۴، سہیل اکیڈمی لاہور ۱۴۰۰ھ۔

۱۳۔ غزالی، المستصفی من علم الاصول، طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری بمصر، ۱۳۵۶ھ۔

۱۴۔ ابن حجر، فتح الباری ج ۴ صفحہ ۴۰۵، طبع دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور ۱۹۸۱ء۔

۱۵۔ علامہ ظفر احمد عثمانی، اعلاء السنن ج ۱۶ صفحہ ۲۱۳، ادارہ القرآن و العلوم الاسلامیہ، کراچی۔

۱۶۔ ڈاکٹر حسن علی شاذلی، المدخل للفقہ الاسلامی صفحہ ۲۲۰ طبع کویت۔

۱۷۔ مصطفی احمد الزرقاء، الفقۃ الاسلامی فی ثوبہ الجدید صفحہ ۸۸۳ مطبع الحیاۃ بدمشق ۱۳۸۳ھ۔

۱۸۔ سنن ابی داود، کتاب الحدود باب (۱۲) باب مالا قطع فیہ (ج ۳ ص ۸۲۶) المرجع السابق۔

۱۹۔ النحل ۱۶: ۱۰۶۔

۲۰۔ البقرۃ ۲: ۱۷۳۔

۲۱۔ النساء ۴: ۲۹۔

۲۲۔ عبدالرحمن الجزیری، الفقۃ علی المذاھب الاربعۃ، المقدمۃ الثانیۃ ص ۱۷۔

۲۳۔ الشافعی، الرسالہ (باب ما ابان اللہ لخلقہ) صفحہ ۱۷ طبع بولاق ۱۳۲۱ھ ۔ شاہ ولی اللہ الدھلوی ، حجۃ

الله البالغة ج ۱ (باب بیان اقسام علوم النبی ؐ) ج۱ ص ۳۱۴ ومابعد طبع شیخ غلام علی اینڈ سنز' لاہور۔

۲۴۔ ملاحظہ ہوں چند اہم مراجع :
ابوالحسین البصری' المعتمد فی اصول الفقۃ ج ۱ ص ۲۷۷ 'منشورات المعہد العلمی الفرنسی بدمشق۔
الامدی' الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۸۹ مطبعۃ صبیح ۱۳۴۷ھ۔
السبکی' الابھاج فی شرح المنھاج للبیضاوی ج ۲ ص ۱۷۲ مطبع التوفیق الادبیۃ۔
زکریا الانصاری' غایۃ الوصول شرح لب الاصول ص ۹۲ مطبعۃ البابی الحلبی' ۱۳۵۴ھ۔
ابن امیرالحاج' التقریر و التحبیر علی تحریر ابن ھمام ج ۲ ص ۳۰۲' طبع بولاق ۱۳۱۶ھ۔
الانصاری' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ۲ صفحہ ۱۸۰ طبع بولاق' ۱۳۲۲ھ۔
الشوکانی' ارشاد الفحول ص ۳۱ مطبع صبیح ۱۳۴۹ھ

۲۵۔ شاہ ولی اللہ ' حجۃ اللہ البالغۃ' ص ۳۱۴ ومابعد' شیخ غلام علی اینڈ سنز' لاہور۔

۲۶۔ صحیح مسلم' کتاب الفضائل باب (۳۸) وجوب امتثال ماقالہ شرعا (ج ۴ ص ۱۸۳۵' طبع دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹۷۲ء تحقیق محمد فواد عبدالباقی حدیث رقم ۲۳۶۲)۔

۲۷۔ المرجع السابق حدیث رقم ۲۳۶۳۔

۲۸۔ سنن ابو داود ' تفریع ابواب الطلاق' باب (۱۹) فی المملوکۃ تعتق وھی تحت حراو عبد ج ۲ ص ۳۲۱) المرجع السابق و اخرجہ ایضا بخاری و ابن ماجہ فی کتاب الطلاق۔

۲۹۔ الجزری' اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ ج ۱ ص ۳۶۳ طبع جمعیۃ المعارف بمصر' ۱۲۸۰ھ۔

۳۰۔ ابن ھشام ' سیرۃ النبی ؐ ' ج ۲ صفحہ ۲۵۷ (ترجمہ مولانا غلام رسول مہر و عبدالجلیل صدیقی) طبع شیخ غلام علی اینڈ سنز' لاہور۔

۳۱۔ کنز العمال' ج ۱۴' صفحہ ۷۶' حدیث رقم ۳۷۹۸۰ طبع موسسہ الرسالہ ۱۴۰۵ھ۔

۳۲۔ مسند احمد بن حنبل (تحقیق احمد شاکر) ج ۵ ص ۱۷۶ حدیث نمبر ۳۳۸۰' دار المعارف' مصر' ۱۳۷۰ھ)۔

۳۳۔ صحیح بخاری' کتاب الاحکام' باب الامراء من قریش (ج ۶ ص ۲۶۱۱ ' حدیث نمبر ۶۷۲۰' طبع دار ابن کثیر دمشق و بیروت' ۱۴۰۷ھ)۔

۳۴۔ صحیح بخاری ' المرجع السابق ' (ص ۲۶۱۲' حدیث نمبر ۶۷۲۱)۔

۳۵۔ شبلی' الکلام وعلم الکلام' صفحہ ۲۳۷ طبع نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۷۹ء۔