کلاسیکی اسلامی فکر میں سیاسی اقتدار

تمارا سون*

ترجمہ: نیاز عرفان

عیسائیت میں معیاری فکر کا اظہار الٰہیاتی تحریروں میں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اسلام میں معیاری فکر کا اظہار قانونی روایت میں ہوتا ہے۔ اس روایت کی رُو سے اسلامی معاشرے کا مطمح نظر، رضائے ربانی کے سامنے، جس کا واضح اظہار وحی کے ذریعے ہوتا ہے، سرتسلیم خم کر دینا ہوتا ہے، تاکہ انسان عدل پر مبنی معاشرہ تشکیل دے سکیں۔ چونکہ سماجی عدل کے قیام اور بقا کے لیے سیاسی سرگرمیاں ناگزیر ہیں لہذا اسلام میں سیاسی سرگرمیوں کو دینی سرگرمیوں کا درجہ حاصل ہے۔ یوں اسلامی قانونی تحریروں میں سیاسی سرگرمیوں کے بارے میں بحث نہایت ترقی یافتہ ہے اور اس کا دائرہ بھی وسیع ہے۔ اس مقالے میں مصنف کی توجہ کا مرکز ایک مثالی اسلامی معاشرے میں سیاسی اقتدار کے مآخذ پر ہونے والے مباحث ہیں۔

ہم عصر اسلامی شارحین کی اکثریت کا دعویٰ ہے کہ اسلام میں دین اور سیاست جدا جدا نہیں ہیں۔ اس دعوے کی بنیاد پر، نیز متعدد ہم عصر متحرک مسلمان قائدین کی طرف سے لادینیت (secularism) کے استرداد کی بنا پر، بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ اسلام کسی نہ کسی رنگ میں الٰہیاتی حکومت یا علمائے دین کی حکمرانی (theocracy) کا حامی ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسلام کے نظریہ سیاست کو بیان کرنے کے لیے ''قانون کی حکمرانی'' (nomocracy) کی اصطلاح زیادہ موزوں ہے۔ الٰہیاتی حکومت (theocracy) سے مراد ایسی ریاست ہوتی ہے جس پر خدا/ دیوتاؤں یا ان لوگوں کی حکمرانی قائم ہو جو خدائی اختیار کے تحت کام کرنے کا دعویٰ رکھتے ہوں۔ اس کے برعکس ''قانون کی حکمرانی'' سے مراد ایسی

*اس مقالے کی مصنفہ تمارا سون یونیورسٹی آف ساؤتھ فلوریڈا، ٹمپا، فلوریڈا، میں شعبہ مطالعہ مذہب میں پروفیسر ہیں۔

ریاست ہوتی ہے جو قانونی ضوابط کے مدوّن نظام کے تحت چلائی جارہی ہو۔ ایک مثالی اسلامی ریاست ایسی ریاست ہوتی ہے جس پر ان افراد یا اداروں کی حکمرانی ہو جو اسلامی قوانین کی حدود کے اندر کام کر رہے ہوں۔

کلاسیکی اسلامی نظریہ قانون میں قانون کی تعبیر وتشریح کا اختیار رکھنے والے افراد (مقننہ اور عدلیہ) اور قانون کے نفاذ کا اختیار رکھنے والے افراد (انتظامیہ) کے درمیان مضمراً (implicitly) امتیاز کیا جاتا ہے۔ جابرانہ اختیار سے مسلح انتظامی سیاسی قوت مثالی طور پر اسلامی قانون کے تحفظ کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ اس قوت کے غلط استعمال کا احتمال موجود ہوتا ہے اس لیے اسلام کے کلاسیکی نظریۂ سیاسی اقتدار کی تدوین کرنے والے علماء اس اقتدار کو دینی ذمہ داری کا ناقابل اعتماد مخزن سمجھتے تھے۔ لہذا انہوں نے ملت کی زندگی پر اثر انداز ہونے کی بنیادی ذمہ داری علمائے قانون کے ہاتھوں میں رکھی۔ یہ علمائے قانون گویا اسلامی اقتدار کی مقننہ اور عدلیہ ہوتے ہیں۔

اس مقالے میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ کلاسیکی اسلامی فکر کی رُو سے مثالی اسلامی ریاست ایسی ریاست ہوتی ہے جو وحیٔ الٰہی سے ماخوذ قوانین کی بنیاد پر قائم ہو۔ اس ریاست میں حاکم اعلیٰ خواہ وہ بادشاہ ہو یا خلیفہ، کم از کم نظری طور پر، اسلامی قانون کے تابع ہوتا ہے۔ ایک مثالی اسلامی ریاست میں علمائے قانون کو مقننہ اور عدلیہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے جس میں مقننہ اور عدلیہ منطقی لحاظ سے اہمیت میں انتظامیہ سے مقدم سمجھے جاتے ہیں۔

اسلامی فقہ کا ارتقاء

مسیحیت اور یہودیت کے برعکس، شروع ہی سے اسلام کا ارتقا سیاسی قوت کے ماحول میں ہوا۔ تاہم محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] کوئی تفصیلی سیاسی نظریہ یا ایسے ادارے چھوڑ کر نہیں گئے تھے جنہیں تفصیلی سیاسی نظریے کو ترقی دینے کا اختیار ہو۔ لہٰذا کلاسیکی اسلامی نظریے کا ارتقاء بتدریج اور حقیقی سیاسی نشوونما کے ساتھ ربط وضبط کے ذریعے ہوا۔

اسلامی قیادت کا کلاسیکی ادارہ نظام خلافت ہے۔ ۶۳۲ء میں پیغمبر [صلی اللہ علیہ وسلم] کی وفات

سے ۱۹۲۴ء تک، کم از کم نظری طور پر، عالم اسلام میں خلیفہ موجود رہا ہے (خلیفہ کا لفظی معنی سیاسی جانشین ہوتا ہے)۔ محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] کی نبوت کا منصب آپؐ کے خلفاء کو ورثے میں نہیں ملا تھا۔ آپ نے کوئی مخصوص سیاسی نظام پیچھے نہیں چھوڑا تھا اور (اہل سنت کے عقیدے کی رُو سے) نہ ہی کسی کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ لوگ آپ کو ایک عادل منصف اور وحیٔ الٰہی کا سرچشمہ تسلیم کرتے تھے، تاہم یہ دونوں کردار باہم مدغم نہیں ہوئے تھے۔ قرآن مجید میں آپ کو حکم دیا گیا ہے کہ آپؐ عملی معاملات میں لوگوں سے مشورہ کر کے فیصلہ فرمایا کریں۔ علاوہ ازیں آپ وقتاً فوقتاً بیعت کے ذریعے مسلمانوں سے اپنی قیادت کے لیے حلفِ وفاداری لیا کرتے تھے۔ ان نظائر کے علاوہ باقی معاملات میں رسول [اکرمؐ] نے یہ امت پر چھوڑ دیا کہ وہ خود اپنا طرز حکومت تشکیل دے۔

عمومی طور پر یہ توقع کی جاتی تھی کہ آپ کے جانشین ذاتی طور پر پارسا ہوں گے اور نبی [صلی اللہ علیہ وسلم] کی سنت کے مطابق عمل کریں گے۔ لیکن ملت کی قیادت کے تعین یا اس کے جواز کا فیصلہ کرنے کے بارے میں کوئی رسمی معیار یا پیمانہ مقرر نہ تھا۔ خلیفہ اول [حضرت] ابوبکر [صدیقؓ] کا انتخاب مدینہ منورہ میں مسلمان زعما نے کیا تھا۔ (روایت ہے کہ) آپ [رضی اللہ تعالیٰ عنہ] نے اپنے بعد مسلمان زعماء کی مجلس کو [حضرت] عمر [رضی اللہ تعالیٰ عنہ] کا نام تجویز فرمایا جس کی انہوں نے توثیق کر دی۔ روایتاً اگلے دو خلفا [حضرت] عثمان [غنیؓ] اور [حضرت] علی [رضی اللہ تعالیٰ عنہ] کا انتخاب بھی اسی قسم کی مجلس نے کیا تھا۔ ان نامزدگیوں کی توثیق مسلمان عامۃ الناس بیعت کے ذریعے کرتے تھے۔ تاہم یہ واضح نہیں ہے کہ ان قائدین کو کس خطاب یا لقب سے موسوم کیا جاتا تھا۔ [حضرت] ابوبکر [صدیقؓ] خلیفۃ الرسول اللہ کا خطاب استعمال فرمایا کرتے تھے، جبکہ [حضرت] عمر [فاروقؓ] نے ''امیر المومنین'' کے خطاب کو ترجیح دی۔ تاہم، جیسا کہ ''واٹ'' (Watt) نے نشان دہی کی ہے، ان دونوں القابات کی کسی واضح اور معین معنویت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ قرآن کریم میں تو صرف یہ حکم ملتا ہے کہ ''اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم'' (اللہ اور اس کے رسول اور اپنے میں سے صاحبان امر کی اطاعت کرو) (۴: ۶۲)۔ ہمارے پاس کوئی ایسی تاریخی دستاویز نہیں ہے (جس سے معلوم ہو سکے) کہ اولین مسلم جماعت کا یہی عقیدہ تھا کہ وہ اس حکم کی تعمیل میں افراط و تفریط نہیں کر رہے۔

جیسے جیسے اسلامی غلبہ پھیلتا گیا اور لوگ خلیفہ کے مقام کے حصول کے لیے حریص ہونے لگے، خلافت بتدریج لیکن وقتی طور پر اداراتی شکل اختیار کرنے لگی۔ ۶۶۱ء میں بنو امیہ نے جو ایک معزز مکی گھرانے کے چشم و چراغ تھے، خون ریز مقابلے کے بعد خلافت حاصل کر لی اور دمشق میں اپنا دارالخلافہ قائم کر لیا۔ یہاں ایک طرف انتظامی اور دوسری طرف قانون سازی و مذہبی عدالتی اختیارات میں امتیاز نمایاں ہو گیا۔ دمشق سلطنت کا سیاسی دارالحکومت بن گیا اور مکہ مکرمہ اس کا مذہبی مرکز رہا۔ امویوں کا دورِ حکومت ۷۵۰ء تک جاری رہا، جب عباسیوں نے ان کا تختہ الٹ دیا۔ لیکن اب بھی کوئی ایسا نظریہ وجود میں نہ آیا تھا جس پر کہ خلافت کا ادارہ قائم ہوتا۔

تاہم اس زمانے میں اسلامی قانون کے میدان میں ترقی ہو رہی تھی اور اس میں متعدد ایسے نظریات پیش کیے جا رہے تھے جن کو بعد ازاں اسلامی سیاسی ادارہ جات کی بنیاد بننا تھا۔ مسلمانوں کی جماعت کے دورِ آغاز میں قانون کے یا کلامِ الٰہی کی تفسیر کے کوئی سرکاری اعضاء (organs) یا ادارے موجود نہ تھے جن پر اس قانون کا مبنی ہونا تصور کیا جاتا۔ پیغمبر اسلامؐ اور ان کے پہلے چار خلفاء (یہ نبی [صلی اللہ علیہ وسلم] کے وہ قریب ترین ساتھی تھے جنہیں سنیوں کے نزدیک مثالی سیرت اور بصیرت کے حامل قرار دیا جاتا ہے اور جنہیں ''خلفائے راشدین'' یعنی ہدایت یافتہ خلفاء کے لقب سے پکارا جاتا ہے) کی حیات طیبہ میں طرزِ حکمرانی (بنیادی طور پر) ایک ایسے عزت مآب قبائلی سردار کا سا تھا جن کا عمل و کردار، معیار اور نمونہ ہوتا ہے۔ جیسے پیشتر ذکر ہو چکا ہے محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] کا پیغمبرانہ کردار صریحاً آپؐ کے عملی قائدانہ کردار سے ممتاز تھا۔ حتیٰ کہ کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے اپنے ساتھیوں سے کہہ دیا تھا کہ ایسے عملی معاملات میں جن کے بارے میں قرآن کریم میں کوئی واضح احکام موجود نہ ہوں وہ خود ہی بہترین طور پر فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں۔

مدنی آئین میں، جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسے اس وقت جب آپؐ نے مدینہ میں ملتِ اسلامی کی بنیاد رکھی تھی تحریر کروایا تھا، آپؐ نے اپنے سیاسی کردار کی یہ وضاحت فرمائی تھی کہ آپ کا کام حکم بن کر تنازعات کا تصفیہ فرمانا ہے۔ مسلمانوں کی جماعت کے ارکان کے ایک دوسرے پر حقوق و فرائض کی نشان دہی فرمانے کے بعد آپؐ نے حکم دیا تھا کہ: ''اگر تم میں کسی معاملے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اسے فیصلے کے لیے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو''۔ ایک اور جگہ فرمایا: ''جب بھی اس جماعت

کے افراد میں کوئی فساد یا نزاع پیدا ہو جائے، جس سے ہلاکت کا خطرہ ہو، اسے اللہ اور محمد رسول اللہ کی طرف لوٹا دینا چاہیے"۔ بلاشبہ یہ بات تسلیم کر لی گئی تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال اللہ تعالیٰ کی رہنمائی میں سرانجام پاتے ہیں اور یہ کہ آپ کا ہر فیصلہ درست ہوتا ہے۔

آئین مدینہ میں (مسلمانوں کے علاوہ) جس دوسرے توحید پرست گروہ کا ذکر ملتا ہے وہ یہودی تھے اور اگر چہ ان کو پیغمبر اسلامؐ کی برادری کا حصہ قرار دیا گیا تھا، تاہم معاہدے میں یہ شق رکھی گئی تھی کہ وہ اپنے مذہبی قوانین اور رسم و رواج پر کاربند رہ سکتے ہیں۔ ان میں سے جنہوں نے اسلام قبول کر لیا، انہوں نے ترقی یافتہ نظام قانون کی بجائے، انفرادی مقدمات کی بنیاد پر پیغمبر اسلامؐ کے فیصلوں کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا۔ صریحاً خلفائے راشدینؓ نے اسی نمونے پر عمل کیا۔

امویوں کے اقتدار سنبھالنے اور وسیع و عریض علاقوں پر فتوحات حاصل کرنے کے نتیجے کے طور پر اس نمونے میں تبدیلی آ گئی۔ امویوں کی عمومی انتظامی حکمت عملی، بالخصوص محصولات کے معاملے میں، یہ تھی کہ (ہر علاقے کے) موجودہ نظام کو نہ چھیڑا جائے۔ اس نظام میں اختلاف کا انحصار اس بات پر تھا کہ آیا یہ علاقہ رومی (بازنطینی) انتظامیہ کے تحت تھا یا فارس کی انتظامیہ کے تحت اور اس کا انحصار اس امر پر بھی ہوتا تھا کہ یہ علاقہ کیسے قبضے میں آیا (فتح کے ذریعے یا معاہدے کے ذریعے)، علی ہذا القیاس۔ یوں (مختلف نظاموں کی حکمت عملی اور قوانین کے کافی بڑے اجزا، اسلامی ذرائع سے کسی حقیقی استفادے کے بغیر، اسلامی انتظامی نظام میں شامل ہو گئے۔

امویوں نے قاضی کے نام سے منصف کا عہدہ جاری کیا۔ یہ ایک سیاسی تقرر ہوتا تھا جس کی متنوع قسم کی انتظامی ذمہ داریاں ہوتی تھیں، جن میں پولیس اور خزانے کا کام شامل تھا۔ عمومی طور پر ان کا کام مقامی رسم و رواج کے مطابق تنازعات کا تصفیہ ہوتا تھا۔ قاضیوں کو اپنے کام میں کافی حد تک آزادی حاصل ہوتی تھی اور اسلامی اصولوں اور انتظامی تقاضوں کے پیش نظر وہ اپنی صوابدید استعمال کر سکتے تھے۔ بہر کیف آٹھویں صدی کے نصف تک ایسے مذہبی علماء کی ایک کافی بڑی تعداد وجود میں آ چکی تھی جن کے بارے میں عوام الناس یہ سمجھتے تھے کہ انہیں اسلامی دستور (اسلامی فقہ) کے سرچشموں کی نشان دہی اور ان کی تعبیر کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

اسلامی فقہ کے عناصر کی یہ تدوین بعد میں سیاسی اقتدار کے ایک جامع نظریے کی بنیاد بنی۔ کولسن، جو ایک قانونی مؤرخ ہے، لکھتا ہے: ''فقہاء کو عوام الناس نے ایسی ریاست اور ایسے معاشرے کے معماروں کی حیثیت سے تسلیم کیا جس کی تعمیر کا عزم عباسیوں نے کر رکھا تھا، جن کی سیاسی پشت پناہی سے اسلامی فقہ نے تیزی سے ترقی کی''۔ لیکن بظاہر گیارہویں صدی کے اوائل تک ایک جامع سیاسی نظریے کی ضرورت [عملاً] محسوس نہیں کی گئی۔ یہ وہ وقت تھا جب عباسی خلفا کو علاقائی قبضہ گیروں سے، بالخصوص مصر میں، حتیٰ کہ خود ان کے دارالحکومت بغداد میں بھی، سخت مخالفت کا سامنا تھا۔ یہ وہ چیلنج تھا جس نے بالآخر شافعی فقیہ الماوردی (م ۱۰۵۸ء) کے پیش کردہ نظریہ حکومت کو جنم دیا۔

اسلامی حکومت کے کلاسیکی نظریات

ماوردی کا نظریہ تھا کہ خلافت اس لیے قائم کی گئی تھی تاکہ رسول اللہ کے اس کام کو جو وہ بحیثیت محافظ اسلام سرانجام دے رہے تھے اور دنیاوی حکومتی نظم و نسق کو جاری و ساری رکھا جا سکے۔ علاوہ ازیں یہ ملت اسلامی کا فریضہ ہے کہ کسی نہ کسی کو خلیفہ مقرر کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اس بارے میں علماء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا یہ فریضہ عقلی استدلال پر مبنی ہے یا وحی پر۔

عقل کی رُو سے، معقول انسانوں کی فطرت میں یہ بات شامل ہے کہ وہ کسی ایسے قائد کے آگے سر تسلیم خم کر دیں جو انہیں ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے روک سکے اور جو ان کے جھگڑوں اور تنازعات میں تصفیہ کروا سکے۔ کیونکہ حکمرانوں کے بغیر اس بات کا خدشہ ہوتا ہے کہ لوگ غیر مہذب وحشیوں کی طرح طوائف الملوکی کی حالت میں رہیں۔ وحی سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہم پر لازم ہے کہ ہم ''اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور اپنے میں سے اولی الامر (حکمرانوں) کی اطاعت کریں'' (القرآن ۴-۶۲)۔ علاوہ ازیں ایک حدیث کے مطابق نبی اکرمؐ نے فرمایا کہ ''میرے بعد تم پر دوسرے حکمران حکمرانی کریں گے۔ ان میں سے جو نیک ہوگا وہ اپنی نیکی کے مطابق اور جو بد ہوگا اپنی بدی کے مطابق۔ ان کی بات سننا اور جو کچھ حق ہو اس کی اطاعت کرنا۔ اگر وہ نیکی کریں گے وہ ان کے اور تمہارے نامۂ اعمال میں لکھی جائے گی، اور اگر وہ برائی کریں گے وہ ان کے اور تمہارے نامۂ اعمال میں لکھی جائے گی''۔

ماوردی کے نظریے کے مطابق ہر دو لحاظ سے، یعنی فہم عامہ کے لحاظ سے بھی اور وحی کے لحاظ سے بھی، خلیفہ کا ہونا ضروری ہے۔ جب کبھی خلیفہ موجود نہ ہو یا یہ منصب خالی ہو تو ملت اسلامیہ کے لیے لازم ہے کہ اس منصب کے اہل امیدواروں کو تلاش کریں اور ان امیدواروں میں سے خلیفہ کا انتخاب کرنے کے لیے انتخاب کرنے والوں (electors) کی جماعت کا انتظام کریں۔ انتخاب کرنے والے لوگ صاحب کردار ہوں، اجتہاد کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں، ان کی قوت سماعت، قوت بصارت اور قوت گویائی صحیح ہو اور وہ (حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیلے) قبیلہ قریش کے مردوں میں سے ہونے چاہییں۔ نیز انتخاب کرنے والے لازماً دیانت دار امیدواروں کی قابلیت جانچنے کے لیے مطلوبہ ذہانت کے حامل اور سمجھ بوجھ سے انتخاب کرنے کی اہلیت کے مالک ہونے چاہییں۔

الماوردی کے الفاظ میں خلیفہ کی ذمہ داریاں درج ذیل ہیں:

۱۔ دین کو مسلمہ اصولوں اور دور اول کے مسلمانوں کے اجماع کے مطابق قائم رکھنا۔ اگر کوئی بدعتی نمودار ہو جائے یا کوئی مشکوک شخص دین سے انحراف کرے تو خلیفہ کا فرض ہے کہ اسے صحیح دینی ثبوت کے ساتھ سمجھائے، اسے صحیح راستہ بتائے، قانون کی گرفت میں لا کر اسے سزا دے تاکہ دین اس کے ہاتھوں نقصان سے بچ جائے اور امت مسلمہ گمراہی سے محفوظ رہے۔

۲۔ مقدمے کے فریقوں پر مقدمے کے فیصلوں کا نفاذ کرے اور تنازعات کا تصفیہ کرے تاکہ انصاف کا بول بالا ہو اور نہ کوئی ظلم کر سکے اور نہ کسی پر ظلم کیا جا سکے۔

۳۔ سرزمین اسلام کا دفاع کرنا اور اسے کسی حملہ آور کی مداخلت سے محفوظ کرنا تاکہ لوگ اپنی مرضی سے، اپنی زندگی اور مال و اسباب کو لاحق کسی خطرے سے مامون ہو کر روزی کما سکیں اور سفر کر سکیں۔

۴۔ احکام الٰہی کے اتباع کو یقینی بنانا اور ان کی روگردانی پر قانونی سزائیں نافذ کرنا اور اپنے خدام کے حقوق کی نگہداشت کرنا اور ان کو ضرر اور تباہی سے بچانا۔

۵۔ سرحدوں پر قائم قلعوں میں ضروریات زندگی کافی مقدار میں مہیا کرنا اور ان کے تحفظ کے لیے موثر افواج متعین کرنا۔ تاکہ کوئی دشمن ان پر اچانک حملہ کر کے قبضہ نہ کر لے، ان کو تاخت و تاراج نہ کر دے یا کسی مسلمان یا غیر مسلم کا خون نہ بہائے۔

۶۔ان لوگوں کے خلاف جہاد کرنا جنہیں قبول اسلام کی دعوت دی گئی ہو اور انہوں نے اس دعوت کو مسلسل مسترد کیا ہو، حتیٰ کہ یا تو وہ مسلمان ہو جائیں یا معاہدے کے تحت ذمی بن جائیں تاکہ ہر دین پر اللہ کا دین غالب ہو جائے۔

۷۔صریح نصوص اور اجتہاد میں صراحت کی روشنی میں شریعت اسلام کے احکام کے مطابق مالِ غنیمت اور زکوٰۃ وصول کرنا۔

۸۔اصراف اور بخل سے اجتناب کرتے ہوئے مشاہروں اور خزانے سے قابلِ وصول دیگر رقوم کا تعین کرنا، اور مناسب وقت پر (نہ قبل از وقت نہ تاخیر سے) ادائیگی کرنا۔

۹۔اہل اور قابل اعتماد افراد کی بھرتی اور تفویض کردہ فرائض کی بجا آوری کے لیے اور سپرد کردہ رقوم کے لیے مخلص لوگوں کی تعیناتی کرنا تاکہ فرائض ٹھیک ٹھیک ادا ہو سکیں اور رقوم کی ایمان داری سے حفاظت ہو سکے۔

۱۰۔معاملات کی براہ راست دیکھ بھال اور حالات کی بلاواسطہ جانچ پڑتال کرتے رہنا تاکہ وہ ذاتی طور پر مملکت کا نظم ونسق چلا سکے، دین کا تحفظ کر سکے اور تعیش یا عبادات کے لیے وقت حاصل کرنے کے لیے فرائض دوسروں کے سپرد نہ کرے، کیونکہ قابل اعتماد شخص بھی دغا اور مخلص شخص بھی دھوکہ دے سکتا ہے۔

آخری شق کے سوا جس میں عمومی طور پر یہ شرط لگائی گئی ہے کہ خلیفہ کو اپنے کام پر توجہ دینی چاہیے اور اپنے فرائض غیر ذمہ دارانہ طور پر دوسروں کے سپرد نہیں کرنے چاہییں، خلیفہ کے باقی ماندہ فرائض میں سے ہر ایک تین زمروں میں سے کسی زمرے کے تحت آتا ہے یعنی دفاع، خزانہ یا انتظامیہ۔ اسے مملکت کو حملے سے بچانا ہوتا ہے (شق ۳)، سرحدات کا تحفظ کرنا ہوتا ہے (شق ۵) اور ان لوگوں کے خلاف جنگ کرنا ہوتی ہے جو یا تو قبول اسلام سے یا ذمی بننے کے معاہدے سے انکار کر دیں (شق ۶)۔

جہاں تک خزانے سے متعلق ذمہ داری کا تعلق ہے، خلیفہ کو زکوٰۃ، جو مسلمانوں پر فرض ہے (جسے مسلم عوام الناس کی ضروریات پوری کرنے کے لیے خرچ کرنا ہوتا ہے) اور جہاد سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت (شق ۷)، مشاہروں کا عادلانہ تعین اور ادائیگی (شق ۸) اور اس بات کو یقینی بنانا کہ جن لوگوں کو ملازم رکھا ہے وہ خزانے کی رقوم کو ایمان داری سے خرچ کرتے ہیں (شق ۹)۔ آخری بات یہ کہ

دین کے مسلمہ اصولوں کا تحفظ ہو رہا ہے (شق ۱۰)۔ اور یہ کہ قانونی فیصلوں اور سزاؤں کا نفاذ ہو رہا ہے (شق ۲ اور ۴)۔ خلیفہ کو قانون سازی کے اور عدالتی اختیارات ہرگز نہیں دیے جاتے۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہ وہ شرائط ہیں جو قانون سازوں نے اس صورت میں مقرر کی ہیں جبکہ عامۃ الناس کو خلیفہ کے تقرر کے لیے امیدوار چننے کا موقع دیا جائے۔ الماوردی رقم طراز ہے کہ یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب سابقہ خلیفہ اپنا جانشین نامزد نہ کر سکے اور تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ کبھی نہیں سنا گیا کہ کسی نے کم از کم یہ دعویٰ نہ کیا ہو کہ اسے سابقہ خلیفہ نے نامزد نہیں کیا۔ یہاں یہ بھی بتا دینا چاہیے کہ اگرچہ الماوردی کے نظریے میں یہ بات مضمر ہے کہ نظری طور پر خودسر حاکم کو قانونی طریقے سے تبدیل کیا جا سکتا ہے لیکن عملاً ایسا کبھی نہیں ہوا۔ بلاشبہ اس کے باوجود کہ عین اس زمانے میں جب قانون ساز علماء اسلامی سیاسی نظریے کی داغ بیل ڈال رہے تھے، باغی گروہ خلیفہ وقت پر حملہ آور ہو رہے تھے، اس وقت الماوردی اور مابعد کے مفکرین بالاصرار کہہ رہے تھے کہ خواہ کوئی حاکم بہترین معیار پر پورا نہ اترتا ہو بہرحال اس کی اطاعت لازم ہے۔ یہ قول ابن حنبلؒ سے منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک جابر سلطان کے تحت ساٹھ سال، طوائف الملوکی کی ایک رات سے بہتر ہیں۔

علاوہ ازیں جیسا کہ خلیفہ کے لیے مقرر کردہ اہلیتوں میں یہ شرط بھی شامل ہے کہ اس میں اجتہاد کی صلاحیت بھی موجود ہونا چاہیے، تاہم یہ بات جلد تسلیم کر لی گئی کہ شاید ہی کبھی ایسا ہوا ہو۔ بظاہر یہی حقیقت اس خیال کا باعث بنی کہ وہ اپنے اختیارات فقہا کو تفویض کر سکتا ہے، اور اس خیال کا باعث بھی بنی، (جس کا اظہار شافعی عالم الجوینی (م ۹۸۵ء) نے کیا تھا، کہ امت میں صرف فقہاء ہی وہ لوگ ہیں جو اصل اختیار کے حامل ہیں۔ لہٰذا تاوقت یہ کہ وہ علمائے دین سے مشاورت کرتا رہے خلیفہ اپنی فکر میں آزاد ہونے کی بجائے مقلد (یعنی نظائر کی تقلید کرنے والا) بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جو بات بعد میں اسلامی سیاسی فکر کا امتیازی تصور قرار پائی وہ یہ ہے کہ: سیاسی اقتدار کا بنیادی ماخذ اسلامی قانون ہے۔

اسلامی حکومت کے کلاسیکی نظریے پر سیر حاصل بحث تیرہویں صدی کے حنبلی فقیہ ابن تیمیہؒ (م ۱۳۲۸ء) کی تحریروں میں کی گئی ہے۔ انہوں نے اپنی مشہور تصنیف ''السیاسہ الشرعیہ'' میں اسلامی حکومت کی شرائط کا بیان کرتے ہوئے اپنے نظریے کی تصریح یوں کی ہے کہ اختیار کا استعمال سب سے بڑے دینی

فرائض میں شامل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اولادِ آدم اپنا (مشترکہ) مفاد صرف باہم مل کر حاصل کر سکتی ہے۔ چونکہ ان میں سے ہر فرد ہر دوسرے فرد کا محتاج ہے۔ اور ان کا مشترکہ مفاد، انصاف میں مضمر ہے: ''انصاف کے مطابق فیصلہ کرنا، حقدار کو حق دینا، عادل حکومت کا لازمی اصول اور عوام کی زندگی کا مقصد اولیٰ ہے''۔ وہ دوسری جگہ یوں رقمطراز ہیں: ''عدل پر دونوں عالم دنیا و آخرت کی بقا کا انحصار ہے۔ اس کے بغیر کہیں بھی فوز و فلاح ممکن نہیں''۔

ابن تیمیہؒ کی نظر میں یہ بات کہ کچھ لوگ قائد ہوں اور اکثریت ان کے پیروکار ہوں، بدیہی بھی ہے اور وحی سے (دین اور عقل کے مطابق) ثابت بھی ہے۔ لیکن وہ حقیقی قیادت کی اہلیت اور ہر شخص میں پائے جانے والے دوسروں پر غلبہ حاصل کرنے کے بشری رجحان میں امتیاز کرتے ہیں: ''دوسرے لوگوں پر برتری حاصل کرنے کی خواہش، جبر (کا ایک عنصر) ہے۔ اس لیے کہ تمام انسانوں کا تعلق ایک ہی نوع سے ہے''۔ معاشرتی حیوان ہونے کی بناء پر ہم پر لازم ہے کہ ہم کسی نہ کسی قسم کی حکومت قائم کریں۔

اس حقیقت کے پیش نظر کہ اکثر لوگ دوسروں کو اپنا تابع فرمان بنانا چاہتے ہیں ہم پر لازم ہو جاتا ہے کہ ہم صالح حکومت قائم کریں۔ قرآن کریم کی اس آیت (۱۱۰-۳) سے استفادہ کرتے ہوئے، جسے انہوں نے ایک دفعہ قرآن کریم کا تیسرا حصہ قرار دیا تھا، انہوں نے لکھا: ''حکمران کا کام ہے کہ وہ بھلائی کا حکم دے اور برائی سے روکے۔ اس کے مرتبے کی بنا پر اس سے اس بات کی توقع کی جاتی ہے''۔ ابن تیمیہؒ کی رائے میں کسی قوم کو قائد صالح نہیں بناتا بلکہ کوئی قوم شرعی قوانین سے ہدایت پا کر صالح ہو سکتی ہے۔ یوں ان کی تصنیف ''السیاسہ الشرعیہ'' کے عنوان کا مطلب ہے شریعت کی حکمرانی۔ شریعت کی اصطلاح سے عموماً مراد پورا اسلامی قانون ہوتا ہے لیکن زیادہ صحیح طور پر اس سے مراد انسانیت کے لیے غیر متبدل رضائے الٰہی ہوتی ہے۔ فقہائے اسلام کے وضع کردہ ملی قانونی ضوابط کو فقہ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ انسانی ذہن کی کاوش ہے اس لیے اس پر نظر ثانی ہو سکتی ہے۔

شریعت سے ہدایت حاصل کرنے والا معاشرہ امتِ وسط ہوتا ہے۔ یعنی ایسی عادل اور انصاف پسند قوم جس کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے۔ اس دلیل کی بنا پر ابن تیمیہؒ نے دینی اور صریحاً جابر سیاسی حکومت کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچا ہے۔ رسول اکرمؐ اور خلفائے راشدین کی مثالوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا جا

سکتا ہے کہ مسلم قوم کی قیادت پر خلیفہ کی اجارہ داری نہیں ہے۔ وہ اس رائے سے متفق ہیں کہ غیر عادل حکمران بھی طوائف الملوکی کے مقابلے میں قابل ترجیح ہوتے ہیں (اگرچہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرنے والے حکمرانوں کی اطاعت نہیں کی جانی چاہیے)۔

حکومتی اقتدار، وِلایہ کہلاتا ہے، جو نیابت یا انتظام وانصرام کا دوسرا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بہترین صورت میں یہ کسی گلہ بان کی ذمہ داری کی مانند ایک امانت (وکالہ) ہوتی ہے"۔ وہ ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہیں جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا: "تم سب گلہ بان ہو اور ہر گلہ بان اپنے گلے کے لیے جواب دہ ہے"۔ پھر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ "خلیفۂ وقت کی حکومت ان معنوں میں ایک امانت ہے کہ حکمران، ایک معاہدۂ شراکت داری کے تحت، مومنین کی جانوں کے امین ہوتے ہیں"۔ بطور ملت کے خزانہ دار کے حکومت کے کام کا ذکر کرتے ہوئے وہ تاکیداً کہتے ہیں کہ "کسی خزانے دار کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا کہ وہ خزانے سے رقوم کو اس طرح تقسیم کرنے لگے جس طرح کسی جائیداد کا مالک اپنی جائیداد کو تقسیم کرتا ہے، بلکہ وہ خزانے کا نگران، نمائندہ اور مہتمم ہوتا ہے، نہ کہ مالک"۔

درحقیقت مجموعی طور پر ابن تیمیہؒ خلیفہ کی حکومت کی صراحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عملی طور پر یہ ایک امر واقعہ ہوتی ہے، کوئی تقدس یا عقیدے کا معاملہ نہیں ہوتی۔ وہ اہل تشیع کے اس خیال کہ اسلامی تشخص کے لیے امت میں امام کا ہونا نہ صرف لازمی ہے بلکہ امام معصوم بھی ہوتا ہے، کے برخلاف استدلال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف رسول اکرمؐ کی قیادت من جانب اللہ تھی۔ اور یہ کہ خلفائے راشدین کی قیادت بھی محض نسبتاً کامل تھی۔ ان کو رسول اکرمؐ کا کافی قرب حاصل تھا، جس کی بناء پر وہ پارسائی کے ساتھ امت کی قیادت کر سکتے تھے۔ لیکن اس دور کے بعد سیاسی قیادت بادشاہت بن کر رہ گئی تھی جو دنیاوی اور عملی نوعیت کی ہوتی تھی۔

علاوہ ازیں وہ اس بات میں الماوردی سے اتفاق کرتے ہیں کہ انتظامی قیادت کا فیصلہ اجماع اور اتفاق رائے سے ہونا چاہیے یا کم از کم مجلس انتخاب کے ارکان کی کثرت رائے سے ہونا چاہیے، اور یہ کہ بعد ازاں اس رائے کو توثیق کے لیے عوام الناس کے سامنے پیش کرنا چاہیے۔ کسی بھی معاہدے کی طرح اسے آزادانہ طور پر فریقین کو قبول کرنا چاہیے۔ دونوں فریقوں کو اس سے فائدہ حاصل ہونے کی معقول

توقع کا حق حاصل ہوتا ہے۔قوم کو امن و آشتی اور معاشرتی نظم وضبط کی توقع رکھنے کا حق ہوتا ہے۔اور انتظامیہ کو حق ہوتا ہے کہ جس وقت تک وہ شریعت کے مطابق قیادت فراہم کرتی رہے اس کی اطاعت کی جائے۔اور پھر شرعی قانون کو یا دوسرے الفاظ میں حکومت کے شعبہ مقننہ اور عدلیہ کو نہ کہ انتظامیہ کو اعلیٰ ترین بالادستی حاصل ہوتی ہے۔

ابن تیمیہؒ اس نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلامی معاشرے کی شناختی صفت اس کے قائد کا کردار نہیں بلکہ لوگوں کا شریعت کے بارے میں ردعمل ہے۔اسی وجہ سے انہوں نے اسلامی حکومت کے موضوع پر اپنی کتاب کا پورا نصف حصہ رعایا کے فرائض کے لیے وقف کیا ہے اور انہوں نے اپنی دیگر تحریروں کا کافی بڑا حصہ ان انحرافات اور گمراہیوں کی اصلاح کے بارے میں وقف کیا ہے جو ان کے عقیدے کے مطابق مسلمانوں کے عمل میں در آئے ہیں۔لہذا وہ کہتے ہیں کہ رسول اکرمؐ اور خلفائے راشدین کی دینی قیادت کے وارث سلاطین یا انتظامی عہدیدار نہیں ہوتے بلکہ علمائے دین ہوتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ نے سنی فقہ کے چاروں مسالک کے بانیوں کی سند کے بارے میں اپنے رسالے میں قارئین کو اطاعت الٰہی، اطاعت رسول اکرم اور اولی الامر کے بارے میں قرآنی حکم کی یاددہانی کروائی ہے۔لیکن انہوں نے **اولی الامر منکم** (تم میں سے صاحبان اقتدار) کا مصداق علمائے دین کو قرار دیا ہے جن کو انہوں نے ''وارثانِ نبی اور (وہ جنہیں) اللہ تعالیٰ نے بحر و بر کے اندھیرے میں راہنمائی کرنے والے ستاروں سے تشبیہ دی ہے''۔

اس ضمن میں ابن تیمیہؒ کو شریعہ (انسانوں کے لیے اللہ کی رضا) اور فقہ (وہ قوانین جو انسانوں کے وضع کردہ ہوتے ہیں) کے مابین لازمی فرق نظر آتا ہے۔وہ ان لوگوں کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں جو ان دونوں کو گڈمڈ کر دیتے ہیں۔وہ لوگ (جو شریعہ اور فقہ کو خلط ملط کر دیتے ہیں) لفظ شریعہ کے معانی، جیسے کہ اس لفظ کو ایک طرف اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں استعمال کیا گیا ہے اور دوسری طرف جیسے کہ اسے عام لوگ استعمال کرتے ہیں، کے مابین امتیاز کو، واضح طور پر سمجھ نہیں پاتے --- بلاشبہ ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ شریعہ قاضی کے فیصلوں کا نام ہے، ان میں سے اکثر تو عالم و فاضل قاضی، ایک جاہل قاضی اور غیر عادل قاضی کے درمیان امتیاز نہیں کرتے۔اس سے بھی بدتر صورت یہ ہے کہ لوگوں میں یہ رجحان

بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ وہ حاکم وقت کے فیصلوں کو ہی شریعہ سمجھ لیتے ہیں۔ جبکہ بلاشبہ امر واقعی یہ ہے کہ بعض اوقات حقیقت حاکم وقت کے فیصلے کے برخلاف ہوتی ہے۔

نبی کریمؐ نے خود فرمایا تھا: ''تم لوگ اپنے تنازعات میرے پاس لاتے ہو، لیکن ممکن ہے تم میں سے بعض لوگ اپنا مقدمہ دوسروں کی نسبت بہتر طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن مجھے تو فیصلے اس شہادت کی بنا پر کرنا ہوتے ہیں جو میرے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ اگر میں کسی ایک کا حق غلط طور پر اس کے بھائی کو دے دوں، تو ثانی الذکر کو وہ حق نہیں لینا چاہیے کیونکہ اس صورت میں گویا میں نے اسے جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا دے دیا ہوتا ہے''۔ یوں قاضی نے پیش کیے گئے بیانات اور شہادت کی قوت کی بنا پر فیصلہ دیا ہوتا ہے، جبکہ جس فریق کے خلاف فیصلہ دیا گیا ہوتا ہے ممکن ہے اس کے پاس ایسا ثبوت ہو جسے پیش نہ کیا جا سکا ہو۔ اس قسم کے مقدمات میں حقیقتاً شریعت خارجی قانون کے بالکل برعکس ہوتی ہے، اس کے باوجود قاضی کے فیصلے کو نافذ کیا جانا ہوتا ہے۔

اسلامی حکمرانی کا بار ذمہ داری فقہاء پر ڈالنے کے ساتھ ساتھ ابن تیمیہؒ نے احتیاط برتتے ہوئے ان کے مبرّا عن الخطا ہونے کے دعوے کے خلاف پیش بندی بھی کر دی تھی۔ مزید برآں ان کے خیال میں چونکہ بعد ازاں کسی نئی شہادت کی روشنی میں ایک صحیح فیصلہ بھی قابل ترمیم ہوتا ہے اس لیے اسلامی قانون سازی میں بھی لچک موجود رہنی چاہیے۔ اسی وجہ سے ابن تیمیہؒ تقلید (یعنی قانونی نظائر کی نقالی) کے خلاف ہیں۔

ابن حنبلؒ کے پرجوش پیروکار ہونے کی بنا پر ابن تیمیہؒ سنی فقہ کے چاروں مسالک کے بانیوں کے اتفاق رائے کی بنیاد پر کیے گئے مستند فیصلوں کا انکار نہیں کرتے۔ لیکن الشافعیؒ کی مانند ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ کی حدود میں وسعت پیدا ہونے کے بعد، فقہا میں اتفاق رائے پیدا ہونا ناممکن ہو گیا ہے۔ اگر ایسا ہو بھی جائے تو بھی مستند فقہا، مقدمے میں جملہ شہادت اور ان کے مسلک اور دیگر مسالک میں موجود متعلقہ دلائل کا بغور جائزہ لینے اور پھر قرآن وسنت کی بنیاد پر موزوں ترین فیصلہ کرنے کی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتے۔

اگر کوئی فقیہ یہ قرار دے کہ کوئی ایسی نظیر موجود ہے جس میں من جانب اللہ نازل شدہ صداقت کی

روح کی گونج پائی جاتی ہے تو اس کا اطلاق کیا جانا چاہیے اس بات سے قطع نظر کہ یہ نظیر فقہ کے کس مسلک میں پائی جاتی ہے اور اگر اسے موزوں نظیر نہیں ملتی تو اسے آزادانہ طور پر فیصلہ کرنے سے ہچکچانا نہیں چاہیے۔ اسے ان اصولوں کے مطابق جنہیں اس نے عدل کرنے کے لیے سب سے زیادہ مدد و معاون سمجھا ہے اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔

یہاں جس بلاواسطہ تعلق کا تصور کیا جارہا ہے وہ فقیہ اور وحی کے درمیان پایا جانے والا تعلق ہے۔ کوئی ثقہ انسان کسی مستند اور قابل فقیہ کے لیے فیصلوں اور آراء کا ماخذ نہیں ہونا چاہیے۔ صرف ایسے لوگوں کو جو اسلامی قوانین میں تربیت یافتہ نہ ہوں اجازت دی جاتی ہے (بلکہ بلاشبہ ان کے لیے لازم ہے) کہ وہ کسی ثقہ انسان (عالم) کی تعلیمات کی پیروی کریں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہؒ کی نظر میں اسلامی قانون کی مجموعی روایات کی محتاط طریقے سے چھان پھٹک اسلامی امہ کی زندگی کے لیے ضروری ہے۔ لیکن یہ حقیقت کہ کوئی رائے جو کسی ایک وقت اور مقام کے لیے موزوں ہو اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ یہ کسی دوسرے وقت اور مقام کے لیے بھی موزوں ہو گی۔ اسی بنا پر انہوں نے تقلید کو مسترد کیا۔

دوسرے لوگوں کو اپنی رائے کے بارے میں قائل کرنے کے لیے انہوں نے انہی علمائے دین کی تحریروں کو بطور شہادت پیش کیا جن کی وہ تقلید کا دم بھرتے ہیں: ''فقہ کے اماموں نے خود سختی سے اپنی تقلید کے معاملے میں لوگوں کی سرزنش کی اور انہیں ہدایت کی کہ اگر انہیں قرآن یا سنت میں ان ائمہ کی آراء کی نسبت زیادہ مضبوط شہادت مل جائے تو وہ اسی کو ترجیح دیں نہ کہ ان کی آراء کو''۔ بہرصورت کسی فیصلے کا تعین لازمی طور پر قرآن کریم ہی کی روشنی میں کیا جانا چاہیے۔ بالخصوص وہ امام مالکؒ اور امام الشافعیؒ نیز خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق کے اقوال کا حوالہ دیتے ہیں: ''اگر میں اللہ تعالیٰ کے احکام کی پابندی کروں تو تم میری پیروی کرو۔ اور اگر میں احکام الٰہی سے روگردانی کروں تو تم میری پیروی مت کرو۔'' ان کے مسلک کے بانی ابن حنبلؒ لکھتے ہیں: ''میری یا امام مالکؒ یا امام الشافعیؒ یا الثوریؒ کی نقل نہ کرو بلکہ جیسے ہم نے تحقیق کی ہے تم بھی ایسے ہی تحقیق کرو''۔

یوں ابن تیمیہ کی نظر میں اجتہاد نہ صرف ہر زمانے میں ممکن ہے بلکہ اسلام پر عمل کرنے کے لیے

ضروری ہےاور فقہا کے درمیان اختلاف رائے دین میں کسی ضعف کی علامت نہیں ہے۔اس سے فقہا کے بشر ہونے اور اسلامی قانون میں لچک کی ضرورت کی عکاسی ہوتی ہے۔اس مقام پر ابن تیمیہؒ امام حنبل کے تصور ''استصلاح'' میں مزید وسعت پیدا کرتے ہیں۔(اس سلسلے میں وہ فیصلہ کرتے وقت معاشرتی بہبود اور مفاد عامہ کو پیش نظر رکھتے ہیں)۔مالکی اور شافعی مسالک بھی اس اصول کو استعمال کرتے ہیں جبکہ حنفی اس سے ملتا جلتا اصول استعمال کرتے ہیں جسے ''استحسان'' کا نام دیا گیا ہے(جس سے مراد ہے ''پسندیدگی یا فقہی استحقاق'')۔دونوں صورتوں میں یہ ایک ایسا طریقہ کار ہے کہ اگر بعض مخصوص حالات میں کسی قسم کے فیصلے سے مفاد عامہ کو گزند پہنچنے کا احتمال ہو تو پہلے سے قائم مسلمہ نظیر کی سختی کے ساتھ پابندی سے یا متشددانہ قانونی استدلال سے انحراف کیا جا سکتا ہے۔

جیسے کہ ابن تیمیہؒ نے اوپر ذکر کیا ہے امہ کی بہبود اور مفاد عامہ کا حصول ''عدل'' کے ذریعے ممکن ہے، جو کہ اسلامی قانون کا، لوگوں کی زندگی کا اور اسلامی امہ کا مقصد عین ہے۔ابن تیمیہؒ کی نظر میں معاشرتی یکجہتی (تعاون) قانونی فیصلوں کی یکسانیت میں نہیں بلکہ عدل سے وابستگی میں پنہاں ہے۔یہی وہ چیز ہے جو پوری تاریخ انسانی میں، انبیاء کی آمد کے آغاز سے لے کر تا قیامت مسلم امہ کو ایک شیرازے میں پرونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

یہ مقصد عین سیاسی اتحاد یا عمل میں مطلق یکسانیت ہونے کی بجائے بنیادی طور پر اخلاقی وحدت ہے۔فقہا، قانون دانوں یا علمائے قانون کی مانند کسی حد تک مختلف معاشروں کے عمل میں تفاوت ہو سکتا ہے بشرطیکہ اخلاقی وحدت کی روح قائم رہے۔مثالی مسلم معاشرے کی تشریح کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسا معاشرہ ہوتا ہے جس کے ارکان خیر کے فروغ اور شر کی مخالفت اور قانون خداوندی کی پیروی کی دعوت دینے کے معاملے میں آپس میں تعاون کرتے ہیں۔کام اور عمل دونوں میں اس دعوت کے پھیلانے میں شرکت، روئے زمین پر اللہ (کے وجود اور وحدانیت) کی شہادت دینے والوں کی جماعت میں شمولیت بہ الفاظ دیگر اسلامی قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا، اسلامی اتحاد یا یک جہتی کی روح ہے۔اگر اس قسم کا اتحاد موجود ہو تو عمل میں بھی اور فیصلوں میں بھی اختلاف نہ صرف قابل قبول ہے بلکہ ناگزیر بھی ہے۔

حاصل بحث

مغرب میں حکومت کے تین اعضا یا شاخوں کا ذکر کیا جاتا ہے جبکہ کلاسیکی اسلامی نظریے کی رُو سے حکومت کو دو اعضا یا شعبوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اول وہ شعبہ جس کے ہاتھ میں جابرانہ قوت ہوتی ہے (شعبہ انتظامیہ) اور دوم شعبہ مُقنّنہ و عدلیہ۔ اول الذکر شعبہ دفاعی معاملات میں اختیارات کا حامل ہوتا ہے اور یہی شعبہ قانون کے مطابق خزانے کے انتظام نیز قوانین اور فقہا کے فیصلوں کے نفاذ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ لیکن سب سے زیادہ اہمیت دوسرے شعبے بالخصوص اس کی قانون سازی کی حیثیت کو حاصل ہے۔ کیونکہ کسی معاشرے کے اسلامی تشخص کا انحصار قائد کے کردار پر نہیں بلکہ اس بات پر ہوتا ہے کہ آیا اس معاشرے میں اسلامی قانون جاری و ساری ہے یا نہیں۔

اس سمت بندی کی عکاسی عالم اسلام کے لیے زمانہ قدیم سے رائج اصطلاح ''دارالاسلام'' (اسلام کا مسکن) سے ہوتی ہے جو ''دارالعہد''، ''دارالصلح'' (معاہدہ صلح کا مسکن)، یا ''دارالحرب'' (جنگ کا مسکن) کی اصطلاح کے مقابل مستعمل رہی ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاحات قرآن کریم میں موجود نہیں ہیں، دارالاسلام کی اصطلاح مسلم امہ کے لیے کلاسیکی اسلامی علمائے دین کے درمیان سب سے زیادہ مستعمل رہی ہے۔ یہ اصطلاح بالخصوص ان علاقوں کو ظاہر کرتی ہے جن کے حکمران مسلم ہوں۔ دارالعہد اور دارالصلح سے مراد وہ علاقے ہیں جن کے حکمرانوں نے مسلمانوں اور/ یا ان کے حلیفوں کے تحفظ کا معاہدہ کر لیا ہو لیکن ان کی خودمختاری بشمول ان کا اپنا نظام قانون برقرار ہو۔ دارالحرب اس علاقے کا نام ہے جس کے حکمرانوں نے اس قسم کا کوئی معاہدہ نہ کیا ہو۔ اور جہاں مسلمانوں اور مسلمانوں کے حلیفوں کو اس قسم کا قانونی تحفظ حاصل نہ ہو اور جہاں وہ خطرے کی حالت میں رہتے ہوں۔

اکثر مسلمان عملاً اس مسلک کے قانون کا اتباع کرتے ہیں جو ان کے علاقے میں رائج ہو۔ مثلاً انڈونیشیا میں مسلمانوں کی اکثریت شافعی مسلک کے قانون کی پیروکار ہے جبکہ سعودی عرب میں حنبلی مسلک کا قانون رائج ہے۔ لیکن جیسے کہ ابن تیمیہؒ نے زور دے کر کہا ہے کہ کسی شخص کو کسی خاص مسلک کی پیروی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ ہر مسلم ماہر قانون یا فقیہ کو نہ صرف یہ حق حاصل ہے بلکہ یہ اس کی ذمہ داری بھی ہے کہ وہ اسلامی قانون کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے پیشتر ہر ممکن حد تک تمام قانونی مسالک فکر کا وسیع

مطالعہ کرے۔ اسی طرح افراد کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ اس فقیہ کے فیصلوں کی پیروی کریں جسے وہ قابل ترین اور سب سے زیادہ عادل گردانتے ہوں۔

درحقیقت اسلامی قانون کے دائرے میں یہ آزادیٔ عمل اسلام میں جمہوریت کے عصری مباحث کا نقطۂ ماسکہ ہے۔ چونکہ ہر شخص فقہا کی صفوں میں شامل ہوسکتا ہے اور یوں اسلامی حکومت کے غالب شعبے میں شرکت کرسکتا ہے اس لیے اسلامی سیاسی نظریے میں عوامیت پسندی کی موجودگی کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔

بلاشبہ جیسے حلاق نے دلیل دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اسلامی فقہ کے علم کو ارتقاء محض اس لیے حاصل ہوا کہ ہر شخص مناسب تربیت کے بعد اس شعبۂ حکومت میں حصہ لے سکتا ہے۔ نظریۂ قانون کا مقصد اساسی — اصولوں کے ایک ایسے مربوط نظام کا وضع کرنا ہے جس کے ذریعے سے ایک سندیافتہ ماہر قانون نادر اور انوکھے معاملات میں فیصلے اخذ کرسکے۔ تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے بعد ماہرین قانون اسلامی نے اس بات کو بالاتفاق اصول الفقہ کا مقدس مقصد تسلیم کرلیا۔

خواہ اسے عوامیت پسندی کہا جائے یا نہ کہا جائے اسلام میں مقدس قانون سازی کو گروہی فرض سمجھا جاتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اگرچہ ہر شخص کو یہ فریضہ اپنے ذمے لینے کی ضرورت نہیں ہے تاہم کم ازکم کافی تعداد میں لوگوں کو یہ فریضہ اپنے ذمہ لینا پڑتا ہے تاکہ قانون سازی کا کام ہوتا رہے۔ ابن تیمیہؒ کے الفاظ میں مسلم امہ میں یہ فریضہ عادلانہ معاشرے کا قیام ہے۔ لہٰذا کم ازکم کلاسیکی اسلامی نظریے کے مطابق حکومت کے غالب شعبہ مُقنّنہ وعدلیہ میں شرکت — وہ شعبہ جس کا مطمح نظر یہ بات یقینی بنانا ہوتا ہے کہ جملہ کاروبار حکومت قانون الٰہی کے مطابق چل رہا ہے — ایک دینی سرگرمی ہے۔ اور یہی دینی سرگرمی کلاسیکی فکر میں سیاسی اقتدار کا ماخذ ہے۔

[مآخذ: ویب سائٹ www.islam-online.net]