رشید احمدؒ (جالندھری)

# شریعت اسلامی اور اس کی تعبیر و تشریح کا مسئلہ

یہ مقالہ ۱۹۸۰ء میں بلوچستان یونیورسٹی کے زیر اہتمام ہونے والے ایک سیمینار میں پڑھا گیا تھا' جو بعد میں یونیورسٹی ہی سے شائع ہونے والی ایک کتاب "قرآن مجید: اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ" میں شائع ہوا۔ ۱۹۸۰ء سے ۱۹۹۵ء تک ہمارے اجتماعی مسائل کو حل کرنے کے لیے سرکاری سطح پر شریعت کا بار بار ذکر آیا مثلاً ۱۹۸۵ء میں سینٹ میں شریعت بل پیش کیا گیا۔ جس کی مخالفت میں نہ صرف اس وقت کی حکمران جماعت کے ممبروں نے حصہ لیا' بلکہ خواتین کی بعض جماعتوں نے بھی حصہ لیا اور کہا گیا کہ اس بل کے پاس ہو جانے سے پاکستانی ریاست ایک "پاپائی ریاست" (Theocratic State) بن جائے گی اور ۱۹۶۲ء کے عائلی قوانین میں عورتوں کو دیئے گئے حقوق و تحفظات کا خاتمہ ہو جائے گا۔ (ملاحظہ ہو ڈان ۳۱' اکتوبر ۱۹۸۶ء۔ زبیدہ مصطفیٰ: نویں ترمیم اور شریعت بل)

غرضیکہ حدود کے نفاذ' عورت کی گواہی' سینٹ میں شریعت بل کے تعارف کے نام سے جو قدم اٹھائے گئے' ان سے وابستہ امیدیں پوری نہ ہوئیں بلکہ معاشرے میں رشوت' قتل و غارت یا خواتین کی بے حرمتی کے واقعات میں اضافہ ہوا۔ کہا گیا کہ اس

ناکامی کی بنیادی وجہ معاشرے کے ظروف و احوال اور فلسفہ شریعت سے بے اعتنائی کے ساتھ ساتھ انتظامیہ کی نااہلی بھی ہے۔ غرضیکہ اس ناکامی نے ان خدشات اور اندیشوں کو صحیح ثابت کر دیا جن کا اظہار ہم نے اس مقالے میں کیا تھا۔

موجودہ وقت میں معاشرے کے اخلاقی اور سماجی بحران نے ہمیں ایک بار پھر اپنے اجتماعی مسائل پر سوچنے کے لیے مجبور کر دیا ہے، اس لیے ہم اس مقالے کو دوبارہ شائع کر رہے ہیں کیوں کہ ہم اخلاص سے یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جہاں ہمیں اپنے اجتماعی مسائل کے حل کے لیے مشاہدہ، تجربہ اور روح عصر سے بہت کچھ سیکھنا ہے وہاں ہمیں شریعت مقدسہ کی صحیح تعبیر و تشریح اور اپنی اخلاقی، روحانی اور قانونی روایات کی طرف رجوع کئے بغیر چارہ نہیں۔ (رشید احمد)

اجتماعی زندگی کے نظم و نسق کو برقرار رکھنے کے لیے انسان نے آغاز تمدن ہی سے قانون کا سہارا لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانون کسی نہ کسی صورت میں اجتماعی زندگی کا ترجمان رہا ہے اور بسا اوقات ایک طاقت ور سیاسی گروہ کے مفادات کا ضامن بھی، لیکن قانون کے سقم کو دور کرنے اور مفاد پرست گروہ کو ناکام بنانے کے لیے انسان نے برابر جدوجہد کی ہے، اور قانون ہی کی راہ سے انسانی وقار اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کی سعی پیہم کی ہے۔

اسلام نے بھی مسلم معاشرے کی تنظیم کے لیے شریعت کے نام سے ایک مقدس قانون دیا ہے، جس کا تعلق انسان کی اجتماعی زندگی سے بھی ہے۔ قرآن مجید میں لفظ دین کے ساتھ ساتھ "شریعت" کا بھی لفظ آیا ہے، کیا یہ دونوں لفظ (دین اور شریعت) مترادف ہیں یا ان میں کوئی فرق ہے؟ اہل علم کی رائے میں دین کا تعلق زندگی کے بنیادی مسائل سے ہے، مثلاً میں کون ہوں؟

کہاں سے آیا ہو؟ کائنات میں میرا کیا مقام ہے؟ ان مسائل کے جواب میں دین نے کائنات کی سب سے بڑی حقیقت۔ خدا۔ کا پتہ دیا' اسی طرح دین نے اس حقیقت کا بھی اعلان کیا کہ انسانی زندگی موت کی منزل سے گزر کر ایک نئی شکل میں نمودار ہوگی۔ چنانچہ دین نے خدا اور فطرت سے انسان کے رشتوں کو بیان کیا۔ اس لیے کہا گیا کہ خدا' رسالت اور بعدالموت کا تعلق دین سے ہے' یا یوں کہئے کہ دین کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے' اور شریعت کا انسان کی اجتماعی زندگی سے۔ جس طرح زندگی کے بنیادی مسائل کا جواب دین نے وحی کی روشنی میں دیا ہے اسی طرح شریعت کا ایک بنیادی ماخذ بھی وحی ہے۔ چنانچہ ان دونوں لفظوں کو مترادف قرار دینا مشکل ہے' بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ لفظ دین میں عموم ہے اور شریعت خاص ہے۔ دین کے مفہوم میں شریعت اس حیثیت سے داخل ہے کہ شریعت پر عمل کرنے والا دراصل اللہ کی رضا کا طلب گار ہے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ تمام پیغمبروں نے ایک ہی دین کی دعوت دی ہے البتہ شریعتیں اختلاف مکان و زمان سے متعدد رہی ہیں (۱) یہی رائے قتادہ سے منقول ہے' انہوں نے سورہ مائدہ کی آیت ۴۸ "ہم نے تم میں سے ہر ایک (فریق) کے لیے ایک شریعت ٹھہرائی اور طریقہ (خاص)" کی تشریح میں کہا ہے کہ دین ایک ہے' اور شریعتیں مختلف۔ انہوں نے شریعت سے مراد امر' نہی' حدود اور فرائض لیے ہیں۔ وحدت ادیان اور تعدد شرائع پر امام ابو حنیفہ اور دوسرے اہل علم نے جو کچھ کہا ہے' اس کا ماخذ قرآن مجید ہے۔ قرآن نے نہایت ہی وضاحت سے اس بات کا اعلان کیا کہ پیغمبر آخرالزمانؐ کی دعوت وہی دعوت ہے' جو انسان کو حضرت نوحؑ' حضرت ابراہیمؑ' حضرت موسیٰؑ اور حضرت مسیحؑ کی زبانی مل چکی ہے۔ (۲) قرآن نے مزید کہا کہ انسانی فطرت کی اصل آواز حقیقت کبریٰ کا اعتراف ہے' انکار نہیں' اور دین بھی اسی حقیقت کبریٰ کا پتہ دیتا ہے' اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین انسانی ضمیر کی آواز ہے

جس کا انکار مشکل ہی سے کیا جاسکتا ہے' اور جب تک انسان اس زمین پر موجود ہے' اس کی روح زندگی کے معمہ کو حل کرنے کے لیے برابر بے قرار رہے گی' چونکہ دین پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ اس معمہ کا جواب دیتا ہے اس لیے انسان دین سے کبھی بے نیاز نہ ہوسکے گا' اور اگر اس نے کبھی ایسا کیا تو یہ اپنی فطرت کے خلاف جنگ ہوگی۔ وحدت دین پر آخری عہد میں شاہ ولی اللہؒ' شیخ محمد عبدہ' فرید وجدیؒ اور ابوالکلام آزادؒ نے لکھا ہے۔

لفظ شرعہ اور شریعت پانی تک جانے والی راہ کو کہتے ہیں۔ ایسے ہی پانی کی جگہ کو بھی شریعت یا مشرع کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے' وردا لمشرع و الشریعتہ' یعنی وہ گھاٹ پر پہنچ گیا' پس شرع یا شریعت ایسی راہ ہے جو سیدھی بحر حقیقت تک جاتی ہے۔ قرآن مجید میں لفظ "شرعہ اور شریعتہ" دو جگہ آیا ہے' سورہ مائدہ میں لفظ شرعہ کے ساتھ منہاج بھی آیا ہے۔ دونوں کے لغوی معنی صاف اور سیدھی راہ بیان کئے گئے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ "شرعہ" آغاز راہ ہے اور منہاج پوری راہ جو برابر منزل تک جاتی ہے۔ سورہ جاثیہ آیت نمبر۱۸ میں لفظ شریعت آیا ہے: "پھر ہم نے تم کو دین کی ایک شریعت سے لگا دیا ہے۔ تو تم اسی ڈھرے پر چلے جاؤ۔" چنانچہ شریعت ایسا ضابطہ الٰہی ہے' جس پر چل کر آدمی اپنی زندگی کو صحیح معنوں میں کامیاب بنا سکتا ہے۔ یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ مسلمانوں نے اپنے قانونی لٹریچر میں شریعت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مقصد اس امر کا اظہار تھا کہ شریعت کا بنیادی ماخذ وحی ہے' ریاست نہیں۔ لفظ قانون ہرچند اصلاً (Canon) کنیسا کے جاری کردہ مذہبی احکام کے لیے بولا جاتا ہے' لیکن یونانی سے عربی زبان میں منتقل ہونے کے بعد قانون کسی قاعدہ یا بنیادی اصول کے لیے بولا جانے لگا' کہا جاتا ہے' قوانین الطبیعتہ' فطرت کے قوانین یا منطق کے قوانین' لیکن اصطلاحی طور پر قانون کا اطلاق اس ضابطہ پر ہوتا ہے جسے ریاست نے اجتماعی نظم و نسق کے لیے وضع کیا ہے۔ ہرچند فقہاء

نے اس لفظ کی بجائے شریعت یا شرعی احکام کا لفظ استعمال کیا ہے' لیکن عثمانی دور میں قانون کا استعمال عام ہوگیا' اس سے مراد وہ احکامات ہوتے ہیں جنہیں بادشاہ انتظامی معاملات کی اصلاح کے لیے جاری کرتا تھا۔ آجکل جامعہ ازہر' مصر میں شریعت کالج کو "کلیتہ الشریعتہ و القانون" کہا جاتا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ شریعت اور قانون جس کا سرچشمہ ریاست ہے' دونوں سوسائٹی کے لیے ضروری ہیں۔

سورہ مائدہ کی اس آیت نمبر ۴۸ سے پہلے یہود' نصاریٰ اور مسلمانوں کو احکام الٰہی کے مطابق عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جو ایسا نہیں کرتے انہیں قرآن نے ظالم قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کے اس بیان سے کہ جو لوگ آسمانی احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ ظالم' فاسق اور کافر ہیں' مقصد یہ ہے کہ حق اور عدل کی بنیادوں پر اجتماعی زندگی کو استوار کیا جائے۔ قرآن مجید میں حضرت داؤدؑ اور رسول کریم ﷺ سے صاف طور پر کہا گیا ہے کہ وہ سچائی اور انصاف کی بنیادوں پر اپنے فیصلے دیں(۳) ۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود ہی شریعت کا بنیادی مقصد بیان کر دیا ہے اور وہ ہے سچائی (حق) اور انصاف (قسط) کی بنیادوں پر معاشرے کی تشکیل۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام کے عہد اول میں شریعت کا لفظ اس معنی میں بولا نہیں جاتا تھا' جس میں آجکل بولا جا رہا ہے۔ نیز یہ کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہاء نے اس اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔ (۴) واقعہ یہ ہے کہ احادیث کے علاوہ جن میں شرائع (شریعت کی جمع) فرائض اور احکام کے معنی میں بولا گیا ہے۔ (۵) امام ابو حنیفہؒ نے اس لفظ کو فرائض کے معنی میں بولا ہے۔ اس بات کا پہلے ذکر ہوچکا ہے کہ حضرت امام کے ہاں دین ایک ہے لیکن شریعتیں متعدد' یہی وجہ ہے کہ ایک غیر مسلم کو شریعت کی نہیں' اسلام کی دعوت دی جاتی ہے۔ شریعت کا اطلاق انہی لوگوں پر ہوتا ہے جنہوں نے اسلام

کی دعوت کو قبول کرلیا ہے۔

شریعت کا تعلق عبادات اور معاملات دنوں سے ہے۔ ظاہر ہے کہ عبادات کا تعلق وحی سے ہے' اس لیے ان میں عقل دخل نہیں دیتی۔ مثلاً ہم صبح' عصر یا مغرب کی نمازوں کے اوقات بدل نہیں سکتے۔ جہاں تک معاملات اور دنیاوی امور کا تعلق ہے' ان میں شریعت نے چند رہنما اصول عطا کئے ہیں مثلاً دین میں آسانی ہے' تنگی نہیں' یا کسی کو نقصان نہ پہنچاؤ (لا ضرر و لا ضرار) یا پبلک مفاد کے کوئی بھی مناسب قدم اٹھایا جاسکتا ہے' جسے فقہ کی زبان میں "مصلحہ" کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی شریعت نے چند جزئیات بیان کی ہیں۔ جن سے رہنما اصول وضع کئے جاسکتے ہیں' جن کی روشنی میں وقت کے تقاضوں کے مطابق نئے نئے احکام جاری کئے جاسکتے ہیں۔ اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح شریعت کی معرفت کے لیے نصوص (قرآن و سنت) کا جاننا ضروری ہے' اسی طرح ان حالات اور ظروف کا پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے' جن میں یہ احکام نافذ کئے جا رہے ہیں۔ چنانچہ شریعت میں ہر معاشرے کے مزاج اور رسوم و عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے حتیٰ کہ والی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ وقت اور جگہ کی رعایت سے قرآن مجید میں مذکورہ "حدود" تک کو موقوف کرسکتا ہے۔ (٦)

واقعہ یہ ہے کہ شریعت نے معاملات میں ایسا کر کے قانون اور زندگی کے گہرے رشتہ کو واضح کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ زندگی تغیرپذیر واقع ہوئی ہے' اس لیے قانون کو بھی تغیرپذیر ہونا پڑتا ہے' ورنہ دونوں کا رشتہ ٹوٹ جائے گا' اور جب کبھی یہ رشتہ ٹوٹا اس سے مفاسد کا دروازہ کھلا۔ ابن قیمؒ نے اس بات کا قلق کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ علماء نے شریعت کو اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں وہ بندوں کے مفاد کا تحفظ نہیں کرپاتی'... نیز یہ کہ انہوں نے (علماء) ادراک حقیقت کی صحیح راہوں کو خود ہی اپنے اوپر بند کرلیا ہے اور یہ سمجھ رکھا ہے کہ یہ راہیں قواعد شرع کے خلاف ہیں... جب حکام نے یہ

صورت حال دیکھی تو یہ سمجھا کہ علماء کے "شرعی نقطہ نظر" سے ہٹ کر ہی اصلاح امور ہوسکتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے سیاست میں فتنہ و فساد کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے اور حالات اس قدر بگڑ گئے ہیں کہ لوگوں کو فساد اور ظلم سے بچانا ان لوگوں کے لیے مشکل ہوگیا ہے' جو واقعی حقائق شرع پر نظر رکھتے ہیں۔" (۷)

چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ شریعت میں وحی اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ چنانچہ عقل سے اعراض کرنا اور کام نہ لینا ایسا ہی ہے کہ سورج کی روشنی میں آدمی کا اپنا آنکھوں کو بند کر لینا۔ عقل اور وحی کے اجتماع کو غزالیؒ نے "نور علی نور" سے تعبیر کیا ہے۔ خود رسول اکرمؐ وحی سے قبل "شریعتہ العقل" کی پیروی فرماتے تھے۔ چنانچہ یہ عقل ہی ہے جو شرعی احکام کی حکمت و غایت کا ادراک کر کے وقت کے نئے تقاضوں کے مطابق قانون بناتی رہتی ہے اور اس طریق سے زندگی اور قانون کے تعلق کو باقی رکھتی ہے۔ یہ عمل شریعت اور حامل شریعتؐ کے منشاء کے مطابق ہے رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذؓ سے جو یمن میں گورنر بن کر جا رہے تھے' پوچھا کہ تم فیصلے کیونکر کرو گے؟ اللہ کی کتاب سے' معاذؓ نے جواب دیا۔ اگر اللہ کی کتاب میں تمہیں کوئی چیز نہ ملی تو! رسول اکرم ﷺ نے فرمایا تو رسول اللہؐ کی سنت کی روشنی میں فیصلہ کروں گا۔ معاذؓ نے عرض کیا' اگر سنت میں کوئی چیز نہ ملی تو! رسول اکرم ﷺ نے فرمایا تو پھر اپنی رائے اور فکر سے فیصلے کروں گا۔ معاذؓ نے عرض کیا۔ (۸) اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کو اس بات کا علم تھا کہ قرآن یا سنت میں زندگی کے تمام مسائل کا تفصیلی تذکرہ نہیں ہے' کیونکہ نیا وقت اپنے ساتھ نئے مسائل لے کر آتا ہے' جسے اپنے وقت ہی پر حل کیا جانا چاہیے اور یہ تبھی ممکن ہے کہ آزادانہ غور و فکر کا عمل برابر جاری رہے اور جماعت کا مجموعی مفاد پیش نظر۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک حکم جو کل تک معاشرہ

کے مفاد میں تھا، آج کے بدلے ہوئے حالات میں نقصان دہ ہو، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ، نے اپنے عہد میں چند ایسے احکام بھی جاری کئے جو بظاہر قرآن مجید کے صریح حکم سے متصادم نظر آتے ہیں یا آپ نے بعض احکام کو موقوف کر دیا جن پر عہد رسالتؐ میں عمل ہوتا تھا۔ ان احکام کو موقوف کرنے کی وجہ یہ تھی کہ ان احکام کے پیچھے جو علت کام کر رہی تھی وہ اب باقی نہیں رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قیمؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے معاشرہ میں عدل و انصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے اسے دین ہی کا حصہ شمار کیا جائے گا۔ (۹) چنانچہ شرعی احکام سے وابستہ حکمت کا ادراک کرنا اور پھر اس کی روشنی میں کوئی قدم اٹھانا اسلامی شریعت کا منشاء ہے۔ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہؒ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ جا رہے تھے کہ راہ میں چند تاتاریوں کو شراب پیتے دیکھا۔ آپ کے ساتھیوں نے انہیں روکنا چاہا، لیکن ابن تیمیہؒ نے اپنے ساتھیوں کو منع کرتے ہوئے کہا کہ شراب ممنوع ہے اس لیے کہ وہ انسان کو اللہ کے ذکر سے روکتی ہے لیکن یہاں یہی شراب ان وحشی تاتاریوں کو مخلوق خدا کے قتل، لوٹ مار اور زمین میں فساد پھیلانے سے روکے ہوئے ہے اس لیے انہیں ان کے حال پر چھوڑ دو۔

شریعت بول کر ایسا مقدس قانون مراد لیا جاتا ہے جس کا دائرہ عبادات اور معاملات تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن شرعی احکام کی بنیاد ان اخلاقی قدروں پر استوار ہوئی ہے جن کی تلقین دین نے کی ہے۔ ان اخلاقی قدروں کو اپنائے بغیر قانون اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ عہد اول میں شریعت کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ دین نے لوگوں کی معنوی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ لوگ نہ صرف حق پر یقین رکھتے تھے بلکہ اس کے سانچے میں ڈھلے ہوئے بھی تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ بندہ و خدا کے باہمی گہرے تعلق اور آخرت میں جواب دہی کے شدید احساس نے آدمی کو ہمیشہ اپنے بہیمانہ اور

وحشیانہ جذبات پر کنٹرول کرنے میں بڑی مدد دی ہے اور اسی معنوی انقلاب نے شریعت کے نفاذ کی راہ ہموار کی تھی۔ افسوس! مرور وقت کے ساتھ ساتھ دین کی روح نظروں سے اوجھل ہوتی گئی اور شریعت کا دائرہ کار سمٹتا گیا۔ چنانچہ سب سے پہلے حکمران گروہ نے سیاسی میدان میں شریعت کی بالادستی کو عملاً قبول کرنے سے انکار کر دیا' یہ بات محتاج بیان نہیں کہ آغاز اسلام میں یہ روایت قائم کی گئی کہ صدر ریاست انتخاب کی راہ ہی سے کرسی صدارت تک پہنچ سکتا ہے اور ارباب علم و فضل کے صلاح و مشورہ سے امور ریاست میں فیصلہ دے سکتا ہے۔ لیکن خلاف راشدہ کے بعد بیعت (انتخاب)' شوریٰ (مشاورت) کی راہ ترک کر کے تلوار کا سہارا لیا گیا۔ یہ لفظ (بیعت' شوریٰ' خلافت) اب بھی بولے جاتے تھے' مگر اپنی روح اور معنویت کھو چکے تھے۔ علماء جو دانش مند کہلاتے تھے اس صورت حال پر چپ رہے شاید اس لیے کہ حکومت بری ہو یا بھلی' بد نظمی اور اجتماعی انتشار سے بہتر ہے' انہوں نے اپنی توجہ' عبادات اور معاملات خاص طور پر شخصی مسائل (پرسنل لاز) پر مذکور رکھی اور سیاسی استبداد کو اس کے حال پر چھوڑ دیا۔ بیعت' شوریٰ اور خلافت کو صحیح معنی میں ایک موثر ادارے کی شکل کیوں کر دی جائے؟ یہ موضوع ان کے دائرہ فکر سے باہر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ عباسی دور میں یونانی علوم کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا لیکن افلاطون کی جمہوریت اور ارسطو کی سیاست کو عربی لباس پہننا نصیب نہ ہوا۔ چنانچہ علماء نے سیاسیات سے الگ رہ کر عبادات اور معاملات کو اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا اور اپنی عمدہ سیرتوں سے لوگوں کی اخلاقی زندگی کو برابر سنوارتے رہے اور حکام وقت نے جب کبھی مشورہ مانگا' تو انہیں ظلم و ستم سے دور رہنے کی تلقین کرتے رہے' چنانچہ علماء حق کی فکری کاوشوں سے فقہ اسلامی کا ایک قیمتی ذخیرہ وجود میں آگیا۔ فقہ کا یہ مجموعہ اس بات کا کھلا اور ناقابل تردید ثبوت ہے کہ آئمہ کرام نے معاشرے کے نئے مسائل کو سلجھانے کے لیے اجتہاد اور

عقل و بصیرت سے کام لیا ہے۔ لیکن یہ کام قرآن مجید اور شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد کی روشنی میں سرانجام دیا گیا۔ چنانچہ یہ فقہی سرمایہ۔ جسے انسانی اجتہاد نے شریعت کے بنیادی مقاصد کی روشنی میں وضع کیا ہے۔ ایک قانونی تعبیر ہے' جو بذات خود ناقابل تغیر نہیں ہے۔ لیکن جب فقہی ذخیرے کو مدون کیا گیا اور ممتاز اصحاب فقہ کے مذہبی افکار کو مرتب کیا گیا تو ایک وقت کے بعد عہد عباسی میں ایک امام کے ماننے والوں میں نہ صرف جماعتی تعصب پیدا ہوگیا' بلکہ مزید غور و فکر اور علم و تحقیق کی قدیم صحت مند روایت کو چھوڑ دیا گیا' اب ساری سعی و نشاط قدماء کی کتابوں کی ورق گردانی رہ گئی اور وقت کے جدید تقاضوں کا جواب بھی قدماء ہی سے مانگا گیا' نتیجہ ظاہر تھا کہ فکر و نظر پر جمود و تقلید کی گرفت مضبوط ہوتی گئی اور قانون کا رشتہ زندگی سے ٹوٹتا گیا۔ مزید یہ کہ قرآن مجید اور سنت رسول ؐ کی بنیادی تعلیم نہ صرف نظروں سے اوجھل ہوتی گئی بلکہ ان کی بنیادی حیثیت بھی متروک ہوگئی۔ ایک طرف فقہ کا رشتہ زندگی سے قطع ہوگیا' دوسری طرف عبادات میں ظاہری احکام (مثلاً وضو' طہارت) پر اس حد تک زور دیا گیا کہ عبادات کی روح خشیت الٰہی' حضور قلب اور تزکیہ نفس مرکز نگاہ نہ رہی۔ چنانچہ شریعت میں عبادات جیسا بنیادی اور عظیم الشان ادارہ' چند ظاہری حرکات و سکنات کا نام رہ گیا اور دلوں کی دنیا' جن کی آبادی عبادات کا منتہائے نظر تھی' ویران ہو کر رہ گئی' فقہاء متاخرین اور متکلمین کی خشک بحثوں کے خلاف جذبات بھڑک اٹھے اور اصحاب معرفت نے پہلی سی روحانی جذب و مستی کو واپس لانے کے لیے اخلاص و عبودیت کی راہ اختیار کی' جسے انہوں نے طریقت کا نام دیا اور کہا گیا کہ طریقت حقیقت کی نقاب کشائی کرتی ہے۔ یہ دونوں لفظ شریعت اور طریقت اس زور سے استعمال کیے گئے' گویا یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ شریعت اور طریقت کی یہ تقسیم اس حد تک مقبول ہوئی کہ بڑے بڑے علماء نے جو ایک ہی وقت میں مدرسہ اور خانقاہ میں اپنا مقام

رکھتے تھے، اسے اختیار کر لیا۔ چودھویں صدی عیسوی میں ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے اس تقسیم کے خلاف آواز اٹھائی اور کہا کہ عزیمت ہو یا رخصت، حقیقت ہو یا شریعت، ظاہر ہو یا باطن، غرضیکہ یہ سب کچھ شریعت ہی کا حصہ ہیں اور شریعت ان تمام حقائق کی ترجمان ہے۔ شریعت و طریقت یا ظاہر و باطن کی تقسیم ایک بے معنی اصطلاح ہے۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے حکام وقت اور علماء کو مسلمانوں کے اجتماعی اور فکری انحطاط کا ذمہ دار قرار دیا۔ لیکن حالات اس حد تک بدل چکے تھے کہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی زور دار تحریروں کے باوجود یہ تقسیم برابر جاری رہی، شریعت کو رخصت قرار دیا گیا اور طریقت کو عزیمت کا نشان ٹھہرایا گیا۔ مزید یہ کہ تقلید کی بندشوں سے رہائی کا نام الحاد اور زندقہ قرار پایا۔ چنانچہ قرآن و سنت جو شریعت کے بنیادی سرچشمہ تھے، ثانوی حیثیت اختیار کر گئے اور ہر مذہب کی فقہ اور اس کے احکام بنیادی ماخذ قرار پائے۔ ابوالحسن کرخی سے منقول ہے کہ ہر وہ آیت یا حدیث جو ہمارے اصحاب کے مسلک کے خلاف ہے وہ منسوخ ہے یا مئوول (تاویل شدہ)۔ (۱۰) کہا جاتا ہے کہ دہلی کے معروف صوفی شیخ نظام الدین اولیاء نے بادشاہ کی محفل میں سماع کے جواز پر ایک حدیث سے استدلال کیا، تو وقت کے فقیہ نے کوئی توجہ نہ دی، کیوں کہ شیخ نے امام کے قول کے مقابلے میں حدیث پیش کی تھی۔

چنانچہ علماء متاخرین نے قرآن مجید، سنت رسول ﷺ اور فقہی مذہب کی روح اور وقت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھنے کی بجائے چند فقہی کتابوں پر اعتماد کیا اور اس بات کو قطعاً" خارج از امکان قرار دیا کہ فقہ کے کسی بڑے امام سے اجتہادی لغزش بھی ہو سکتی ہے یا یہ کہ کوئی صحیح حدیث یا قرآن مجید کی کسی آیت کا صحیح مفہوم و مقصد امام کے دائرۂ علم سے باہر بھی رہ سکتا ہے، حالانکہ آئمہ کرام نے صاف طور پر کہا تھا کہ اگر ان کی کوئی رائے کسی صحیح حدیث کے خلاف ہو، تو اسے (رائے) یک قلم مسترد کر دیا جائے۔ فقہ کے اس جمود و

تصلب اور تشدد کو نہ صرف عہد حاضر میں شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبدالعزیزؒ اور شیخ محمد عبدہ نے پسند نہیں کیا بلکہ اس عہد میں جب کہ یہ رجحان جنم لے رہا تھا، علماء حق نے اسے اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ سبکی نے طبقات میں امام الحرمین کے والد شیخ ابو محمد جوینی کے تذکرے میں لکھا ہے کہ وہ "المحیط" کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے تھے، جس میں انہوں نے کسی ایک مسلک کی پابندی ضروری نہیں جانی، فقہی تعصب سے ہر ممکن اجتناب کیا اور احادیث کو ماخذ قرار دے کر ان سے تجاوز نہیں کیا۔ اس کتاب کے تین حصے حافظ ابوبکر بیہقی کے ہاتھ لگ گئے تو حافظ موصوف نے اس مسودے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث میں استدلال کرنے والے امام شافعی ہیں۔ شیخ ابو محمد جوینی نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے، امام شافعی نے ان سے اعراض کیا ہے اور جن وجوہ کی بناء پر ایسا کیا ہے، ان سے وہی لوگ آگاہ ہیں جو فن حدیث (صناعۃ المحدثین) پر گہرا عبور رکھتے ہیں۔ جب جوینی نے تنقید کو دیکھا، تو کہا کہ خدا بیہقی کا بھلا کرے ان کی تنقید ان کے علم کا ثمرہ ہے اور اپنی تصنیف موقوف کر دی۔ (۱۱) اس واقعہ سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ شیخ جوینی جو اپنے زہد و تقویٰ اور علم و فضل کی بناء پر یکتائے روزگار تھے، ایک فقہی مذہب کی پابندی کو ضروری خیال نہیں کرتے تھے، وہاں بیہقی یہ رائے رکھتے تھے کہ امام شافعی کا بعض احادیث سے اعراض کرنا عدم علم کی بناء پر نہیں بلکہ کسی دوسری علت کی بناء پر تھا، جس سے صرف وہی آگاہ تھے۔ چنانچہ جب فقہاء متاخرین کے اس طرز عمل سے فقہی احکام کو دوامی حیثیت حاصل ہوگئی اور وہ دین کی طرح زمان و مکان کی قیود سے بالاتر قرار پائے۔ ظاہر ہے یہ تصور تغیر پذیر معاشرہ کا کیوں کر ساتھ دے سکتا تھا؟ چنانچہ بعض علماء کا تشدد اور تعصب وقت کے جدید تقاضوں کا یا قرآن و سنت کی روح عدل کا ساتھ نہ دے سکا تو بعض حضرات نے جو فلسفہ شریعت سے ناآشنا تھے، اسے شریعت کا نقص قرار دیا اور اسے ناقابل عمل تصور کیا۔ اس المیہ کی

زمہ داری شریعت یا ائمہ کرام پر نہیں بلکہ ان چند علماء متاخرین پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے سیاست، معیشت اور معاشرت کے پیدا کردہ پیچیدہ مسائل کو نظر انداز کر کے شریعت اور فقہ اسلامی کے مزاج کو سمجھنے میں کوتاہی کی اور مخلوق خدا کے مصالح و حقوق سے تغافل برتا، جس کے نتیجہ میں جیساکہ ہم نے پہلے کہا ہے طریقت اور سیاست شریعت کے حریف بن کر سامنے آئے۔ گزشتہ صدی میں جب شاہ عبدالعزیز کے ایک عزیز مولوی عبدالحئی نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی، تو وقت کے ایک صوفی شاہ غلام علی نے شاہ عبدالعزیز کو لکھا کہ ان کے ہاں فقراء کی ہم نشینی امراء کی بزم نشینی سے بہتر ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے جواب میں لکھا کہ شرعی طور پر یہ ملازمت جائز ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے موقف کی تائید میں حضرت یوسفؑ کی مثال پیش کی، جنھوں نے لوگوں کی بھلائی کے لیے از خود فرعون مصر سے سلطنت کے کاروبار میں شریک ہونے کے لیے کہا تھا۔ البتہ شاہ عبدالعزیز نے اس ملازمت کو جس کی شرع میں رخصت ہے، عزیمت کے خلاف قرار دیا جو طریقت کا امتیازی نشان ہے۔ (۱۲) ایک دوسرے مقام پر شاہ عبدالعزیز نے شریعت اور طریقت کے باہمی تعلق پر لکھتے ہوئے کہا:

> "شریعت دو معنی میں مستعمل ہے، عام اور خاص، پہلے معنی (عام) کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ دینی امور میں۔ اعتقاد، عمل، اخلاص، نیت، رخصت، عزیمت، امر، نہی۔ رسول اکرم ﷺ سے جو کچھ مروی ہے وہ شریعت ہے، لیکن دوسرے معنی (خاص) میں شریعت کا تعلق صرف ظاہری احکام سے ہے۔ مثلاً مالی و بدنی عبادات اور معاملات، ان امور کا بیان فقہ سے تعلق رکھتا ہے، اسی امر کو جو فقہ میں مذکور ہے، طریقت اور معرفت کے مقابل تصور کر لیا گیا ہے۔ پس جن باتوں کا تعلق از روئے عزیمت

اخلاق' آداب اور نیت سے ہے' وہ طریقت ہے' جن کا تعلق اخلاص' عین الیقین سے ہے' حقیقت ہے اور جن چیزوں کا تعلق اسرار اعتقاد کے مکاشفات سے ہے معرفت ہے' یہ سب درجات (طریقت' حقیقت' معرفت) شریعت کے پہلے مفہوم و معنی میں داخل ہیں۔" (۱۳)

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے شریعت اور طریقت کی جو تشریح کی ہے' وہ کوئی نئی تشریح نہیں ہے' عہد اول کے صوفیاء کے ہاں بھی یہی تشریح ملتی ہے' مثلاً ابو القاسم قشیری نے کہا ہے کہ شریعت عبودیت ہے اور حقیقت مشاہدہ' شریعت طاعت ہے' حقیقت نظارہ' لیکن ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اس تقسیم کے خلاف آواز اٹھائی اور کہا شریعت تمام حقائق کا مجموعہ ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ ان باتوں کا فیصلہ مشائخ' فقراء یا حکام نہیں' بلکہ اللہ کی کتاب اور رسول ﷺ کی سنت کرے گی یہ بات اصولی طور پر تو درست تھی لیکن اس بات کا کیا علاج کہ علماء نے جو بقول ابن قیم ادراک حقیقت کے لیے صحیح راہوں کو بند کر چکے تھے' خود اس تقسیم کو قبول کر لیا۔ اسلامی روایات میں حقیقت اور معرفت جیسی اصطلاحات کی جو پذیرائی ہوئی اس کی ایک بڑی وجہ بلند پایہ صوفیاء کا جذبہ صدق و صفا اور ولولہ ایمان و عزیمت تھا۔ جس کے سامنے علماء متاخرین' بالخصوص علماء دربار کا تصلب اور خشک بحثیں ٹھہر نہ سکیں اور یہ اصطلاحات اسلامی روایات میں اپنا مستقل تشخص قائم کرنے میں کامیاب رہیں۔

مرور وقت سے جہاں شریعت کا وسیع اور صحیح مفہوم نظروں سے اوجھل ہوتا گیا وہاں علماء کی اجتماعی طاقت میں برابر اضافہ ہوتا گیا' جس کے نتیجہ میں شریعت کی ترجمانی کا حق صرف انہی کا حصہ قرار پایا جو حکومت اور دربار سے وابستہ تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب غیر عرب حکمرانوں نے جو عربی زبان'

قرآن مجید' سنت رسولؐ اور عرب روایات سے ناآشنا تھے' اقتدار پر قبضہ کیا تو اس سے علماء کی پوزیشن مزید مضبوط ہو گئی۔ حکمرانوں کی نگاہ انتظامی' سیاسی اور فوجی امور پر رہی اور علماء فقہ شریعت کی تعبیر و تشریح کے تنہا ترجمان و محافظ قرار پائے۔ (۱۴) علماء' حکومت میں قاضی' مفتی اور شیخ الاسلام (مذہبی امور کا سربراہ) کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ان کی حیثیت ریاست کے ملازم ہونے کے باوجود سرکاری ملازمین سے کہیں زیادہ تھی۔ وہ نہ صرف اپنے آپ کو شرعی قوانین کا ماہر اور محافظ تصور کرتے تھے بلکہ مسلم معاشرے میں عقائد کی صحت و سقم کا کام بھی انہوں نے اپنے ذمہ لے لیا تھا جس سے عملی طور پر مفاسد کا دروازہ کھلا' فکر و نظر کی صحت مند علمی روایات کو نقصان پہنچا' البتہ معاشرے میں علماء دربار کی اجتماعی طاقت میں مزید اضافہ ہو گیا۔ چوں کہ وہ مذہب کے نام پر حکمرانوں کو سیاسی قیادت کے لیے کام کرتے تھے جس کا احساس حکمرانوں کو بھی تھا' اس لیے حکمرانوں اور علماء نے اجتماعی زندگی میں اپنی قیادت کو باقی رکھنے کے لیے یہ جو "موقف" اختیار کیا' وہ ایک "مستقل رسم" کی حیثیت اختیار کر گیا۔ چنانچہ جب کبھی ایک فریق نے اپنی "مملکت" سے باہر قدم نکالا' دوسرے فریق نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مثلاً اکبر نے کھل کر علماء پر الزام لگایا کہ وہ اقتدار میں شرکت چاہتے ہیں' اور علماء نے اکبر پر یہ تہمت عائد کی کہ وہ (اکبر) شرعی امور میں مداخلت کرتا ہے۔ (۱۵) اکبر کی مذہبی بے راہ روی کا تذکرہ علماء نے بڑے زور شور سے کیا۔ عبدالقادر بدایونی کا کہنا ہے کہ علماء کی اپنی اخلاقی و فکری پستی اکبر کی مذہبی گمراہی کا موجب بنی۔ حکمرانوں اور علماء کے اس "روایتی طرز عمل" سے۔ حکمران انتظامیہ کے سربراہ ہیں اور علماء شریعت کے ترجمان' شریعت کو کوئی گزند پہنچا ہو یا نہ' عام لوگوں کو اور خاص کر ارباب صفا اور اصحاب حق کو بڑی ہی آزمائشوں سے گزرنا پڑا' اور یہ علماء سوء ہی تھے' جنھوں نے اہل حق کو نیچا دکھانے کے لیے "دار و رسن" کو آزمائش میں ڈالا'

شریعت اور عقیدہ کے نام پر ہر تشدد اور سختی کو روا رکھا۔ حالانکہ صدر اول میں مسلم حکومتوں نے اصلاح عقیدے کے نام پر کبھی لوگوں کا محاسبہ نہیں کیا تھا۔ عہد اول میں مرجئہ' قدریہ' جبریہ' معتزلہ' اہل سنت' اہل تشیع' غرضیکہ ان فرقوں کا وجود فکری آزادی پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ ماموں الرشید نے اپنے عقیدے خلق قرآن کو بزور رائج کرنا چاہا تو اس کے خلاف امام احمد بن حنبلؒ نے آواز اٹھائی' اس راہ میں امام کو بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا' لیکن جس استقامت' ہمت اور بہادری کے ساتھ وہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے' وہ ہماری تاریخ آزادی فکر کی تاب ناک مثال ہے۔ ماموں الرشید سے امام احمد کا اختلاف اس بات پر تھا کہ وہ اپنے عقیدے کو لوگوں پر بزور تھوپنے کا حق نہیں رکھتا۔ البتہ وہ اس کے حسن و قبح پر آزادانہ بحث کر سکتا ہے۔ چنانچہ ماموں اور اس کے جان نشینوں نے جب بھی امام سے خلق قرآن کو قبول کرنے کے لیے کہا تو امام نے کہا کہ مجھ سے قرآن و سنت کے حوالہ سے بات کرو۔ لیکن جب غیر عرب جاہل حکمرانوں کے عہد میں علماء کو دربار میں جگہ ملی' اور عقیدے کی اصلاح کا کام اپنے ذمہ لیا تو اس سے علماء حق کو انہی آزمائشوں سے گزرنا پڑا' جن سے امام ابن حنبل کو واسطہ پڑا تھا۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے شیخ الاسلام ملا عبدالنبی اور مخدوم الملک عبداللہ سلطان لوری کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے کہ انہوں نے علماء حق سے کیا سلوک روا رکھا۔ یہاں پر ہم صرف دو ایک مثالوں کا تذکرہ کریں گے۔ شیخ علائی اپنے عہد میں نہ صرف دینی علوم کے ماہر تصور کیے جاتے تھے بلکہ حق گوئی و حق پرستی کی راہ پر چلتے ہوئے جان سپاری و جان فروشی کی پرانی رسم کو تازہ کر دیا تھا۔ اللہ نے انہیں قرآن فہمی کا خاص ذوق عطا کیا تھا۔ وہ اپنے فکر کی بلندی اور علم کی پاکیزگی کی وجہ سے لوگوں میں بہت مقبول و محبوب تھے' لیکن یہ مقبولیتو ہردلعزیزی مخدوم الملک کو ایک آنکھ نہ بھائی' چنانچہ انہوں نے سلطان سلیم سوری کو یہ کہہ کر شیخ علائی کے قتل پر

اکسایا کہ وہ تحریک مہدویت کا حامی ہے' اور بادشاہی کے لیے خطرہ۔ جب یہ سوختہ جاں دربار شاہی میں داخل ہوا' تو سلطان' امراء اور اہل دربار اس کے وعظ سے جو بے ثباتی دنیا' قیامت اور علماء وقت سے متعلق تھا' اس قدر متاثر ہوئے کہ سلطان اور امراء کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔ سلطان کی طرف سے کھانا پیش ہوا تو علائی نے نہیں کھایا۔ علائی کو دکن کی جانب جلاوطن کر دیا گیا۔ علائی کے بعد مخدوم الملک' شیخ عبداللہ نیازی کے درپے آزار ہوا۔ شیخ نیازی پر بھی وہی الزام تھا کہ وہ مہدوی عقیدہ رکھتا ہے۔ شیخ نیازی' بادشاہ کے سامنے آیا' تو سلام عرض کیا' لیکن ایک فوجی نے شیخ نیازی کی گردن جھکا کر کہا کہ بادشاہوں کو یوں (گردن جھکا کر) سلام کیا کرتے ہیں' نیازی نے کہا ہمیں تو ایک ہی طریقہ آیا ہے' اور وہ ہے یاران رسولؐ کا طریقہ۔ نیازی کو کوڑے لگوائے گئے۔ نیازی کی پشت پر کوڑے برس رہے تھے لیکن زبان پر قرآن مجید کا ورد جاری تھا۔ پروردگار! ہمارے گناہوں کو معاف فرما اور ہمیں استقامت عطا فرما' اور حق کے منکروں پر فتح دے۔ سلطان نے مخدوم الملک سے پوچھا یہ کیا کہہ رہا ہے؟ مجھے اور آپ کو کافر کہہ رہا ہے۔ مخدوم الملک نے جواب میں کہا۔ نیازی کے بعد مخدوم الملک نے علائی کو دوبارہ دربار میں بلایا۔ سلطان نے علائی سے کہا کہ اگر تم میرے کان میں کہہ دو کہ تمہارا مہدویت سے کوئی تعلق نہیں تو میں تمہیں چھوڑ دوں گا' لیکن علائی نے سلطان کے کہنے پر کوئی توجہ نہ کی' تو سلطان نے علائی کو مخدوم الملک کے سپرد کرتے ہوئے کہا کہ تم جانو اور تمہارا کام۔ یعنی شریعت کا کام تمہارے ذمہ ہے۔ کیوں کہ مخدوم الملک عقائد کی صحت و فساد کا بھی محافظ تھا' چنانچہ مخدوم الملک نے علائی کو اس قدر پٹوایا کہ علائی نے جان' جان آفریں کے سپرد کر دی۔ لیکن مخدوم الملک کی آتش حسد پھر بھی سرد نہ ہوئی' علائی کی لاش کو ہاتھیوں کے پاؤں تلے ڈلوا دیا۔ (۱۶) عبدالقدر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جس انداز سے اصحاب عزیمت کی داستان

خون چکاں لکھی ہے‘ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علماء دربار نے شریعت کے نام پر اہل حق کا خون بہانے میں کس بے دردی سے کام لیا ہے۔ علماء حق کے بعد ریاست کے غیر مسلم شہری علماء دربار کی قہرمانیوں کا شکار بنے تو یہ امر محل تعجب نہیں‘ اسلام اور شریعت مقدسہ کی تعلیم کا پاس کرتے ہوئے عرب حکمرانوں نے اپنی ساری کوتاہیوں کے باوجود غیر مسلموں کے ساتھ ہمیشہ انسان دوستی‘ رواداری‘ فراخ دلی اور بلند اخلاق کا مظاہرہ کیا۔ تاریخ نے بغیر کسی تحفظ (Reservation) کے اس فیاضانہ سلوک کا اعتراف کیا ہے لیکن برصغیر میں علماء دربار نے علماء خراساں کی تقلید میں غیر مسلموں کو ذلیل و رسوا کرنا اپنا مذہبی فریضہ قرار دیا۔ ضیاالدین برنی نے لکھا ہے کہ علماء سلطان التمش سے خوش نہیں تھے کیونکہ سلطان غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک روا رکھتا تھا۔ علماء نے سلطان سے کہا کہ ہندو غیر مسلموں کے سامنے دو ہی راہ ہیں‘ اسلام یا زندگی سے دست برداری۔ جب وزیر دربار نے علماء کے سامنے ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی اور اجتماعی صورت حال کو واضح کیا تو علماء نے کہا کہ اگر سلطان غیر مسلموں کو قتل نہیں کر سکتا تو کم از کم انہیں دربار سے تو دور رکھے۔ نور الدین مبارک غزنوی نے بلبن سے کہا تھا کہ حمایت دین کی ایک علامت یہ ہے کہ جب کسی ہندو پر سلطان کی نظر پڑے تو اس کا چہرہ غصے سے سرخ ہو جائے تاکہ کافر کو اپنی ذلت و رسوائی کا احساس ہو۔ ان واقعات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علماء دربار کی اکثریت نے انسانی وقار کو ختم کرنے کے لیے اپنے موقف کو مذہب اور فقہاء متاخرین کے افکار کو شریعت کا نام دیا اور انسانی وقار سے متعلق قرآن مجید کی تعلیمات‘ رسول اکرمؐ کے اسوۂ حسنہ اور ائمہ کرام کے اجتہادات کو متروک تصور کیا‘ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خود حکمرانوں نے بھی اپنی جہالت کی بناء پر شریعت کو چند منفی احکام قرار دیا اور یہ خیال کیا کہ شریعت نام ہے جزیہ کی ادائیگی‘ گاؤ کشی اور قطع ید کا۔ جہانگیر نے اپنے سولھویں سال

جلوس میں قلعہ کانگرہ کی فتح پر لکھا کہ جب وہ قلعہ کی سیر کو گیا' تو قاضی میر عدل اور علماء بھی اس کے ساتھ تھے۔ اس نے شعائر اسلامی اور شرائط محمدی بجا لانے کا حکم دیا' چنانچہ اذان' خطبہ اور گاؤ کشی کا انتظام کیا گیا' جس پر اس نے اللہ کا شکر ادا کیا کیونکہ آج تک ان امور کو (شعائر اسلامی) قلعہ میں انجام نہیں دیا گیا تھا۔ جہانگیر نے شریعت کا یہ تصور: اذان' خطبہ اور گاؤ کشی دراصل علماء دربار سے مستعار لیا ہے یہاں اس امر کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جب جہانگیر کے ایک بلند نظر صاحب عزم امیر شیخ فرید نے جہانگیر کے حکم پر شریعت کے نفاذ کے لیے چار علماء کی کمیٹی بنانا چاہی تو شیخ احمد سرہندی نے اس بات پر اللہ کا شکر ادا کیا اور اسے نوید و بشارت قرار دیا' لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا کہ یہ کام صرف ایک ہی عالم کے سپرد کیا جائے یعنی اگر دو چار ارکان پر مشتمل کمیٹی بنائی گئی تو علماء یہ کام نہیں کر پائیں گے۔ (۱۷) بہر نوع علماء دربار نے جب کبھی ملک میں شریعت کے لیے میدان ہموار کرنا چاہا تو انہوں نے شریعت کے نام سے عدل و انصاف کا قیام' سیاسی امور پر غور و فکر کے لیے مجلس شوریٰ کی موثر تشکیل' جاگیرداروں کی اصلاح' غریب کاشت کاروں کی فلاح و بہبود کے لیے کوئی منصوبہ یا معاشرے میں اخلاقی قدروں کی اشاعت کے لیے انتظامات' غرضیکہ شریعت مقدسہ کی بنیادوں پر اجتماعی زندگی کو سنوارنے کے لیے کوئی مثبت اور جامع پروگرام تیار نہیں کیا جیسا کہ ہم خلافت راشدہ میں دیکھتے ہیں' اس کے برعکس انہوں نے سب سے پہلے جزیہ کا مطالبہ کیا مثلاً جب عالمگیر کے عہد میں شریعت کا غلغلہ بلند ہوا تو علماء کی درخواست پر ایک شاہی فرمان صادر ہوا' جس میں جزیہ کی ادائیگی اور اس کی شرح کے ساتھ ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا کہ جزیہ دینے والا خود پیدل چل کر آئے اور کھڑے ہو کر جزیہ ادا کرے اور کلکٹر یہ کہے: او ذمی! جزیہ دو! (۱۸) یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ عالمگیر نے اپنے ایک دوسرے فرمان کے ذریعہ قطع ید کو موقوف کر کے اسے

جیل سے بدل دیا تھا۔ (۱۹) فقہ کا یہ وہ جامد اور منفی تصور تھا جسے شریعت کی صحیح تعبیر قرار دیا گیا اور وقت نے بتایا کہ یہ تعبیر مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کا حل تلاش کرنے میں ناکام رہی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود عالمگیر جیسے جفاکش، بہادر اور اولوالعزم سلطان کے عہد میں مسلمان معاشرہ بڑی تیزی سے زوال و انحطاط کی طرف بڑھ رہا تھا۔ حتیٰ کہ خود عالمگیر کے اپنے بیٹے مرہٹوں سے ملے ہوئے تھے۔ یہ عالمگیر کی اپنی مضبوط شخصیت تھی، جس نے اجتماعی زندگی کی گرتی ہوئی دیوار کو سنبھالا دے رکھا تھا۔ لیکن جونہی اس کی آنکھیں بند ہوئیں، معاشرے کی تہہ میں بہنے والا اخلاقی و اجتماعی فساد سب پر عیاں ہوگیا۔ اگر شریعت صحیح معنی میں نافذ ہوتی اور صحت مند اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی بنیادوں پر معاشرہ کی تشکیل کی جاتی تو حکومت عالمگیر کے بعد اتنی جلدی سے باغی طاقتوں کے سامنے ہتھیار نہ ڈالتی۔ عالمگیر کے عہد میں شرع و فقہ کا جو چرچا تھا اس کی گونج آج تک مدرسہ و خانقاہ میں سنی جا رہی ہے، لیکن اگر سنجیدگی سے اس عہد کی اجتماعی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ علماء دربار نے شریعت کے نام پر فقہ کے چند احکام کو نافذ کرنے پر زور دیا تھا۔ چنانچہ جزیہ اور گاؤ کشی جو عہد اکبری میں موقوف کر دیئے گئے تھے، دوبارہ وجود میں آگئے۔ ایسے ہی فقہ کا ایک مستند مجموعہ "فتاویٰ عالمگیری" مرتب کیا گیا، جو فقہ حنفی کی کلاسیکی کتابوں کا نچوڑ تھا، لیکن یہ تصور کہ عدالت اور قاضی اس کے مطابق ملکی فیصلے کرتے تھے، یا ان کے عدالتی فیصلوں کا یہ ریکارڈ ہے، تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس کا بنیادی موضوع عبادات اور معاملات میں فقہاء احناف کے اجتہادات کا تذکرہ ہے۔ قاضی قضیہ کی نوعیت، احوال و ظروف کی رعایت سے جس کسی رائے کو اپنی دانست میں بہتر سمجھتا، اسے اختیار کر سکتا تھا چنانچہ وہ مفتی کے فتاویٰ کو مسترد کر سکتا تھا۔ رہی یہ بات کہ دربار کی سازشوں پر قابو پانے کے لیے کون سا سیاسی ضابطہ وضع کیا جائے یا انتظامیہ کو بہتر یا عام لوگوں کی اخلاقی ندگی کو صحت مند

بنانے کے لیے کیا لائحہ عمل ہو یا نظام تعلیم کو جس سے کہ خود عالمگیر بقول برنیئر خوش نہیں تھا' از سرنو اسلام کی اخلاقی اور انقلابی بنیادوں پر کیونکر تیار کیا جائے۔ غرضیکہ ان باتوں کا کہیں سراغ نہیں ملتا کہ شریعت کی بنیادوں پر سوسائٹی میں ایک مکمل انقلاب لانے کے لیے کوئی جامع منصوبہ بنایا گیا ہو۔ چنانچہ عالمگیر کے مرتے ہی سلطنت کے در و دیوار ہل گئے اور عالمگیر کے جانشینوں کی سیاسی بصیرت اور علماء دربار کے فقہی تدبر کا بھرم کھل گیا۔

مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے مکمل خاتمہ پر توقع تھی کہ ارباب علم برطانوی ہندوستان میں نئی صورت حال کا ادراک کر کے کوئی ٹھوس پروگرام مرتب کریں گے' کیونکہ ایک طرف معاشی ابتری' اخلاقی انحطاط اور علمی زوال تھا' دوسری طرف نئے سیاسی اقتدار کی جلو میں نئی تہذیب' نئی معاشرت اور نیا نظام آرہا تھا' جس کے سامنے اجتماعی زندگی سے متعلق ہندوستان کے پرانے تصورات خس و خاشاک کی طرح بہہ رہے تھے اور بڑے بڑے مدعیان علم و فضل سہم سہم گئے تھے۔ سرسید مرحوم اور چند علماء ربانی کے علاوہ شاید ہی کوئی دوسرا صاحب درد بدلے ہوئے حالات کا صحیح اندازہ لگانے میں کامیاب رہا ہو۔ چنانچہ معاشرہ میں شریعت کا محدود تصور برابر کار فرما رہا' علماء کرام نے وقت کے تیور کو دیکھتے ہوئے قدیم نظام تعلیم کو بچانا از بس ضروری خیال کیا اور اسے ایک مذہبی فریضہ تصور کیا۔ چنانچہ جب نئی اجنبی حکومت نے مسلمانوں کے خالص مذہبی امور میں مداخلت نہ کرنے کا اعلان کیا تو اس کا خیر مقدم کیا گیا۔ یہاں یہ امر محتاج بیان نہیں کہ مذہبی معاملات سے مراد عبادات اور نجی زندگی سے متعلق شرعی احکام تھے مثلاً شادی بیاہ' طلاق اور وراثت کے احکام لیکن نجی زندگی سے متعلق شرعی احکام کو بھی صحیح طور پر نافذ نہیں کیا گیا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ مذہبی امور میں قرآن و سنت کو معیار بنانے کی بجائے فقہ کی چند متداول کتابوں کو معیار قرار دیا گیا۔ اس کی تشریح کے لیے ایک مثال سنئے :

اسلامی قانون کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے اور دوسرے درجہ پر سنت رسولؐ لیکن کیا عدالت کو کسی قضیہ میں قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح کا حق حاصل ہے؟ یا وہ قرآنی احکام سے متعلق فقہا کرام کی متعدد آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی مجاز ہے؟ یا اسے صرف اس تعبیر کو اختیار کرنا ہوگا جسے کسی ایک مسلک کے علماء نے اختیار کیا ہے؟ قاضی یا عدالتوں کو دوسرے امر کا پابند بنایا گیا، یعنی عدالتیں شرعی احکام کی وہی تعبیر اختیار کریں گی جسے فقہ کے کسی ایک مسلک نے اختیار کیا ہے خواہ اس تعبیر سے خود قاضی کو اختلاف ہی کیوں نہ ہو، مثلاً ایک بیوہ نے اپنے خاوند کی جائیداد سے ایک سال کے لیے خرچہ کا مطالبہ کیا اور اس مطالبہ کی بنیاد قرآن مجید کی سورہ البقرہ کی آیت نمبر ۲۴۰ پر رکھی، اس آیت کی رو سے بیوہ اپنے مرحوم شوہر کے ترکہ سے ایک سال کا نان و نفقہ لے سکتی ہے لیکن اس درخواست کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا گیا کہ قرآن مجید کی یہ آیت (۲۴۰) قرآن کی دوسری آیت وراثت (۱۲، سورۃ النساء) سے منسوخ ہو چکی ہے۔ برصغیر میں بیوہ عورتوں کو جن مالی مشکلات سے واسطہ پڑتا ہے، اس کے پیش نظر اگر قرآن کریم کی دونوں آیات پر عمل ہو جاتا، جیسا کہ بعض علماء کا خیال ہے، یعنی اسے ایک سال کا خرچہ بھی مل جاتا اور وراثت میں سے حصہ بھی دیا جاتا، تو یہ امر قرآن مجید کی روح اور اس کی پاکیزہ تعلیمات کے عین مطابق ہوتا، لیکن اعلیٰ عدالت نے بیوہ کی اس درخواست کو مسترد کرتے ہوئے کہا: ان مستند کتب (ہدایہ و امامیہ) کی پیروی کرتے ہوئے اس عدالت کے لیے لازم ہے کہ یہ قرار دے کہ بیوہ اپنے خاوند کی متروکہ جائیداد میں سے صرف شرعی حصہ وراثت کی حق دار ہے یا وہ حصہ لے سکتی ہے، جو بروئے وصیت اسے دیا گیا ہو۔ اس سے زائد اسے کوئی حق جائیداد سے خرچہ وصول کرنے کا نہیں ہے۔ یہ فیصلہ کرنا ہمارا فرض نہیں ہے کہ قرآن کی دوسری سورت (النساء) کی آیات ۱۰-۱۲ کی ہدایہ اور امامیہ میں مندرج فتاویٰ کے ساتھ کیوں کر

مطابقت پیدا کی جا سکتی ہے؟ لیکن (اصولی طور پر) عدالت کے لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس نوع کے معاملات میں قرآن کی آیات کی کوئی جدید تعبیر کی جائے، جو قدیم اور عالی مرتبت مفسرین کی رائے کے خلاف ہو۔ (۲۰)

ایسے ہی ایک بار عدالت عالیہ میں طلاق کا سوال پیدا ہوا کہ آیا جبر سے حاصل کردہ طلاق واقع ہو جاتی ہے؟ یا طلاق کی نیت کے بغیر اگر طلاق کے الفاظ ازراہ تفنن بول دیئے جائیں تو کیا اسے طلاق تصور کیا جائے گا؟ فقہ کی مستند کتابوں کی رو سے مذکورہ طلاق، طلاق تصور کی جائے گی۔ البتہ مسلمانوں کے بعض علماء اسے صحیح طلاق تسلیم نہیں کرتے، لیکن عدالت نے اس قضیہ میں روایتی مسلک کو ترک کرنا مناسب نہ جانا اور لکھا: "ہمیں یہ اختیار نہیں ہے کہ بہترین مستند کتب میں مذکور احکام شرع کے خلاف کوئی جدید قانون نافذ کریں، خواہ موخر الذکر قاعدہ ہماری ذاتی رائے میں کتنا ہی موزوں اور منصفانہ ہو۔" (۲۱)

ان مثالوں سے یہ بات عیاں ہے کہ جج بعض اوقات خود اپنے فیصلے کو انصاف کے منافی تصور کرتا ہے، لیکن یہ فیصلہ چونکہ کسی فقہی کتاب کے حوالہ سے دیا گیا ہے، اس لیے وہ بھی خاموش ہے۔

برطانوی ہندوستان میں جہاں شریعت کا محدوم مفہوم مذہبی حلقوں میں گردش کرتا رہا وہاں مسلمانوں میں ایسے صاحب فکر بھی پیدا ہو گئے، جنہوں نے شریعت کو اس کی اصلی حالت میں دیکھا اور کہا کہ شریعت کی بنیادوں پر عدل و انصاف اور اقتصادی مساوات کو قائم کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اور ابو الکلام آزاد نے اس تصور کو عام کرنے میں نمایاں کام کیا، حتیٰ کہ ذہین علماء کی ایک جماعت نے نظری طور پر اسے قبول کر لیا۔ اسلام کا اقتصادی نظام[۲۲]، یا اسلام اور جاگیرداری (۲۳)، جیسی کتابیں لکھی گئیں۔ اقبال نے بانی پاکستان کو قیام پاکستان سے کئی سال قبل صاف طور پر یہ لکھا: روٹی کا مسئلہ روز بروز شدت اختیار کرتا

جا رہا ہے، مسلمانوں کو یہ احساس ہو چلا ہے کہ وہ ادھر دو سو سال سے برابر (معاشی) پستی کی طرف جا رہے ہیں۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو (اسلامی شریعت) صحیح طور پر سمجھ کر عملاً" نافذ کیا جائے۔ تو اس سے کم از کم ہر آدمی کو معاش کا تحفظ مل جائے گا۔ (واقعہ یہ ہے) کہ اجتماعی جمہوریت کو کسی مناسب شکل میں اس طرح قبول کرنا کہ وہ اسلام کے قانونی اصولوں سے ہم آہنگ ہو، انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصلی روح کی طرف لوٹ جانا ہے۔"
اس خط سے یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل کو حل کرنے کے لیے جو بھی اجتماعی قدم اٹھایا جائے گا، وہ نہ صرف جائز ہو گا بلکہ اسلامی شریعت کی روح سے ہم آہنگ ہو گا۔ اقبال نے اس بات کو بھی صاف کر دیا کہ معاشرے میں شرعی قانون کو نافذ کرنے کے لیے کہاں سے ابتداء کی جائے، اقبال کی تحریروں کی روشنی میں یہ کہنا صحیح ہو گا کہ شرعی قانون کی ابتداء معاشی عدل و انصاف سے کی جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تقسیم ہند کے بعد بانی پاکستان نے جولائی ۱۹۴۸ء میں سٹیٹ بنک کی افتتاحی تقریر میں مغرب کے اقتصادی نظام پر کڑی نکتہ چینی کی اور کہا کہ یہ نظام دو خوفناک جنگوں کو جنم دے چکا ہے۔ اس لیے یہ انسانی سوسائٹی کے درد کا درماں نہیں۔ آپ نے مزید کہا کہ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے مخصوص تصورات کے مطابق اپنے اقتصادی نظام کی تشکیل کریں اور دنیا کے سامنے ایک ایسا نمونہ پیش کریں جو انسانی مساوات اور معاشی انصاف کے اسلامی تصورات کا آئینہ دار ہو۔ اس طرح وہ مشن بھی کامیاب ہو جائے گا، جس کے لیے ہم نے بہ حیثیت مسلمان اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے، اس طریق سے ہم دنیا کو امن و آشتی کا راستہ دکھا سکیں گے۔" یہ کہنا درست ہو گا کہ اقبال اور جناح دونوں اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ شریعت ایک روحانی یا اخلاقی نظام ہی نہیں ہے بلکہ اجتماعی عدل کا قیام اس کا منتہائے نظر ہے، اور یہ کہ شریعت میں

مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام کے لیے قطعاً" کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کے بارے میں اقبال اور ان کے ہم عصر اہل علم ایک واضح اور غیر مبہم نقطہ نظر رکھتے تھے۔ وہ شریعت کو ایک جامد قانون نہیں مانتے۔ چوں کہ اقبال کی بنیادی تعلیم و تربیت' قانونی اور فلسفیانہ ہے اس لیے وہ شریعت کے اسرار و مصالح پر زندگی بھر غور و فکر اور اپنے وقت کے معروف اہل علم سے تبادلہ خیال کرتے رہے' زندگی کے آخری سالوں میں انہوں نے مذہبی فکر کی تشکیل نو' پر فکر انگیز لیکچرز دیئے۔ جن میں چھٹا لیکچر "اجتہاد" پر ہے۔ اس لیکچر میں انہوں نے بتایا: احادیث کا مطالعہ اگر اور گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی' جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی' تو اس سے ان قانونی اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں بہت مدد ملے گی جو قرآن پاک نے بیان کیے ہیں۔" چونکہ شرعی احکام کا مقصد تہذیب نفس اور لوگوں کے حقوق کا تحفظ ہے' اس لیے اقبال نے احکام کے بارے میں کہا: چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں' اس لیے ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے واجب ٹھہرایا جائے' شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر مزاج کو خوب سمجھ گئے تھے' ان احادیث کو (اپنے استدلال میں) استعمال نہیں کیا۔ انہوں نے اصول استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم احوال و ظروف کا بھی باحتیاط مطالعہ کریں۔"

شریعت کے مفہوم و منشاء کو جاننے اور اسے عملی شکل دینے کے لیے کیا کیا جائے؟ تو اقبال دوسرے علماء کی طرح اس بات کے قائل تھے: "موجودہ فت میں بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے' فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ گہری نظر سے کیا جائے۔" اقبال نے فقہ کے نصاب کو بدلنے کا مشورہ

اس لیے دیا کہ بعض مسلمان شعوری یا لاشعوری طور پر اسے اجتماعی زندگی میں ناقابل عمل تصور کرتے ہیں' وہ یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت کی بنیادوں پر کسی بھی مسلمان ملک میں اجتماعی اوا قتصادی مسائل کو حل نہیں کیا گیا اور کہیں بھی مثالی معاشرہ جو شریعت کا نصب العین ہے' وجود میں نہیں آیا۔ دوسری طرف وہ علماء کے جمود و تعطل کو دیکھتے کہ وہ دنیاوی مسائل سے الگ رہنے ہی کو دین داری تصور کرتے ہیں۔ یہ تاثر جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں عام تھا' لیکن وہ امر کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ اس طبقہ کی "خوش قسمتی" کہیے یا کچھ اور کہ ترکی میں کمال اتاترک غیر ملکی فوجوں کو شکست دینے کے بعد ترکی کا صدر بن گیا اور اس نے خلافت کی بساط کو لپیٹنے کے ساتھ ساتھ ترکی میں شرعی قوانین کو بھی منسوخ کر دیا اور ان کی جگہ پر سوئزر لینڈ کے قانون کو اختیار کر لیا' جس کی رو سے وراثت میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا گیا' دوسری شادی پر پابندی لگا دی گئی' گویا کہ شریعت کا دائرہ صرف عبادات تک محدود کر دیا گیا اور تنہا ریاست کو قانون کا ماخذ قرار دیا گیا' لیکن ان سب باتوں کے باوجود اسلام کو عقیدے کی حیثیت سے اختیار کیا گیا۔ یہاں اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ سوڈان کے ایک مذہبی سیاسی رہنما شیخ محمود محمد طٰہ بھی آج کل اسی نقطہ نظر کی تبلیغ کر رہے ہیں۔ شیخ طٰہ کا کہنا ہے کہ دین کو دوام حاصل ہے' جس نے انسانی وقار کو بحال کرنے کے لیے رہنما اصول بیان کر دیئے ہیں' اور شریعت نے ساتویں صدی عیسوی میں مدینہ کی سوسائٹی کے حالات و ظروف کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی بہتری کے لیے کام کیا' لیکن موجودہ وقت میں بیسویں صدی کے انسان کو سامنے رکھ کر اجتہاد کرنا ہوگا' ورنہ ساتویں صدی میں معاملات میں نافذ شرعی احکام کو من و عن بیسویں صدی میں منتقل کرنا دین اور شریعت کے فلسفہ و حکمت سے جہالت و بے خبری ہوگی۔ جس کی وجہ سے موجودہ سماج کے مسائل حل نہیں ہونگے۔ اسلام کی نشاۃ ثانیہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی جہالت اور تعصب ہے۔

مسلم دنیا کی جدید تاریخ میں کمال اتاترک کا یہ قدم اپنی نوعیت میں منفرد تھا۔ اتاترک کے اس قدم پر مذہبی حلقوں میں صف ماتم بچھ گئی۔ اسے کھل کر برا بھلا کہا گیا لیکن اقبال اور آزاد نے اس المیہ کا ذمہ دار کمال اتا ترک کی بجائے علماء سوء اور نصاب تعلیم کو ٹھہرایا۔ مولانا آزاد نے اس بارے میں لکھا:

"یہ اس عقیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے انداز کو نظرانداز کیا اور ان علماء کا قصور تھا جو ہنوز افلاطون اور ارسطو کے در کی جاروب کشی میں معروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے، علوم و فنون کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں، فکر و نظر کا معیار کچھ سے کچھ ہو گیا ہے، ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں، لیکن ہمارے علماء ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کیے ہوئے ہیں، وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب بھی انہی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں کہ ہم کسی کو برا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صف ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں، زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں، نئے انداز نظر سے واقفیت حاصل کریں، جدید علوم و فنون کو نصاب میں شامل کریں، مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں۔ تقلید جامد کے شیوہ قدیم کو ترک کریں، کتاب و سنت کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنائیں... اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصر حاضر کی مشکلات کو حل کر سکیں گے اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں گے۔ ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ وقت کے تند و تیز دھارے کو روک سکیں۔" اقبال نے نہ صرف نصاب تعلیم میں تبدیلی کا مطالبہ کیا بلکہ انہوں نے کمال اتاترک کے اس قدم کو سراہا کہ حکومت کی اجازت لیے بغیر کوئی آدمی ایک عالم کے فرائض سرانجام نہیں دے سکتا۔ انہوں نے جواہر لال نہرو کے ایک مضمون "قادیانیت" کے جواب میں لکھا: رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا (ترکی میں) آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ

کر دیتا... قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔"

موجودہ وقت میں شریعت اسلامیہ کو نافذ کرنے کے لیے کون سی راہ اختیار کی جائے؟ اور قوت نافذہ شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح میں کس رائے کو مستند تسلیم کرے؟ اقبال نے ان امور پر سنجیدہ بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں اسلام کا مزاج حرکی ہے جس میں اجتہاد اپنا کردار ادا کرتا ہے' نیز یہ کہ اسلامی قوانین کا ایک ماخذ اجماع بھی ہے' ہرچند اجماع ماضی میں بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ایک ادارہ کی شکل اختیار نہیں کر پایا' جیسا کہ بعض تاریخی عوامل کی بنا پر اجتہاد کا دروازہ بھی بند کرنا پڑا۔ لیکن موجودہ عہد میں اجتہاد اور اجماع موثر کردار ادا کر سکتے ہیں اور وہ یوں کہ "مکاتیب قانون کے انفرادی نمائندوں کی قوت اجتہاد کو قانون ساز اسمبلی کی طرف منتقل کر دینا چاہیے۔ مختلف (مذہبی) گروہوں کی موجودگی میں اسمبلی ہی ایک ایسا ادارہ ہے جس کی شکل میں اجماع ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ اس طریق سے ایک عام آدمی جسے ان امور سے گہری دلچسپی ہے' قانونی بحثوں میں خدمات سرانجام دے سکتا ہے۔"

گویا کہ قانون ساز اسمبلی ملک میں ایک ایسا اعلیٰ ادارہ ہے جس کی تشریح قانونی طور پر سند شمار ہوگی۔ اس رائے کی صحت اور وزن سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن یہاں ایک مشکل یہ ہے اجماع کے لیے کسی امر پر اصحاب علم و فضل کا اتفاق ضروری ہے۔ ایسے ہی اجتہاد کے لیے بھی خداداد بصیرت' اسلامی نصوص سے براہ راست آگاہی' فقہ کے عظیم سرمایہ پر رسوخ و عبور' حالات و ظروف کا گہرا ادراک' غرضیکہ علم سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں' یہ امور ایسے ہیں جن سے ہماری اسمبلی کے ممبروں کی بھاری اکثریت عاری ہوتی ہے۔ کیونکہ اسمبلی میں رکنیت کی شرط علم نہیں' انتخاب میں جیت ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک جاہل لیکن با اثر آدمی انتخاب جیت جائے اور ایک پڑھا لکھا دانش

مند ناکام ہو جائے۔ ایسی صورت میں اسمبلی کو خالص مذہبی معاملات میں آخری سند کیوں کر تسلیم کیا جائے؟ اقبال اس صورتحال سے آگاہ تھے' شاید اسی لیے وہ اسمبلی میں علماء کی نمائندگی کے حق میں تھے' جب کہ وہ قانونی تعلیم پر نظر ثانی کے قائل۔ شاید یہی وجہ ہے کہ پاکستان کے ہر عہد میں "اسلامی مشاورتی یا نظریاتی کونسل" کی تشکیل ضروری خیال کی گئی تاکہ شرعی امور میں ماہرین کی رائے اسمبلی کے سامنے آسکے لیکن کیا اقبال یا ان کے ہم عصر علماء اسمبلی کے ہوتے ہوئے' جسے کہ "اجتماعی اجتہاد" کا حق دیا جا رہا ہے' انفرادی اجتہاد کے قائل تھے؟ یہ کہنا شاید صحیح نہ ہو گا کہ وہ انفرادی اجتہاد کے حق میں نہیں تھے۔ کیونکہ اسلام کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ آج اسلامی فکر کا جو قیمتی سرمایہ ہمارے پاس محفوظ ہے وہ ان علماء کرام کے انفرادی اجتہاد کا نتیجہ ہے جو دنیا پرستی' جاہ طلبی اور دربار داری سے الگ رہے۔ چنانچہ اقبال کی رائے اسی صورت میں بہتر نتائج پر منتج ہو سکتی ہے جب کہ خود ان کے تصور ریاست کے مطابق ایک فلاحی' جمہوری اور روحانی ریاست وجود میں آئے اور اسمبلی کی رکنیت اور انتخاب کا موجودہ طریقہ بدل دیا جائے۔ اقبال نے اجتہاد پر جو زور دیا ہے' اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طریقہ سے آزاد خیالی کی تحریک پر جو ان کے خیال میں تیزی سے مسلم معاشرے میں پھیل رہی ہے' قابو پایا جاسکتا ہے۔

یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال ایسے اجتہاد کے قائل نہیں جس سے اسلامی فکر کا رشتہ اپنی روایت سے کٹ جائے' نہ ہی وہ "مدعیان علم جدید" کو جو عربی زبان' قرآن و سنت اور اسلامی روایات سے آگاہ نہیں' منصب اجتہاد پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال اور ان کے ہم عصر علماء کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کرنا تو دشوار ہو گا کہ وہ کسی جدید فقہی مذہب کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں' البتہ یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ حنفی مسلک سے رشتہ قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ دوسرے فقہی مذاہب سے استفادہ کے حق میں ہیں اور قانون

سازی میں قرآن مجید کو جسے وہ قانون کی کتاب (Legal Cod) تو قرار نہیں دیتے' بنیادی اور اساسی ماخذ مانتے ہیں۔ اقبال دراصل معاشرے کے مجموعی مفاد اور انسانی وقار کے تحفظ کو مقدم رکھتے ہیں۔ اگر معاشرے کے معاشی یا اجتماعی تقاضوں کے پیش نظر کوئی ایسا قدم اٹھانا پڑے جو قرآن مجید کے اصولوں سے متصادم نہیں تو یہ قدم صحیح ہوگا' خواہ یہ قدم کسی رائے یا فقہی مسلک کے خلاف ہی کیوں نہ ہو' کیونکہ "قرآن کے نقطہ نظر سے زندگی ایک ارتقاء پذیر تخلیقی عمل ہے جس کا فطری تقاضا یہ ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل حل کرنے کا حق ہونا چاہیے۔ ہر چند کہ وہ اپنی پیشرو نسل سے رہنمائی ضرور حاصل کرے گی۔"

واقعہ یہ ہے کہ تمام فقہی مدارس سے استفادہ کرنا اور قرآن مجید کو اساسی ماخذ قرار دینا کوئی نیا موقف نہیں ہے جسے اقبال نے اختیار کیا ہو لیکن انہوں نے جس زور سے اجتہاد پر لکھا ہے وہ شاید ردعمل تھا اس قانونی جمود کا' جس سے لوگوں کو بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ وہ شاطبی کے حوالہ سے یہ لکھتے ہیں کہ "شریعت کا منتہائے نظر پانچ چیزوں کا تحفظ ہے اور وہ ہیں: دین' جان' عقل' مال اور نسل۔ لیکن میں (اقبال) یہ پوچھتا ہوں کہ کیا ارتداد سے متعلق "ہدایہ" کے فقہی قاعدے کو اختیار کرنے سے اس ملک میں (برصغیر) دین کے مصالح کی حفاظت ہو سکے گی؟ اقبال نے کسی خاص فقہی جزئی پر اصرار کرنے کے خلاف جو سخت احتجاج کیا ہے اس کی وجہ وہ افسوناک واقعات ہیں جن کا ذکر خود انہوں نے کیا ہے کہ "پنجاب میں بعض مسلمان خواتین نے اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے رہائی کے لیے ارتداد کی راہ اختیار کی۔" ظاہر ہے کہ ان واقعات کو قانونی جمود نے جنم دیا' اگر اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوتا اور کنجی گم نہ ہوگئی ہوتی تو لوگوں کو ان مشکلات سے نجات مل سکتی تھی۔

یہاں پر اس امر کی طرف اشارہ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ جو اقبال

شریعت یا اسلامی تعلیمات کی نئی تعبیر پر زور دے رہے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ ان کے ہاں کلام اللہ کی طرح اس کی تشریح و تعبیر کو دوام حاصل نہیں ہے۔ اسی لیے وہ جدید تعبیر کے حق میں ہیں۔ ابوالکلام اور وہ علماء جو اجتہاد کے حق میں تو ہیں' شریعت کی جدید تعبیر نہیں بلکہ صحیح تعبیر کے قائل ہیں' ان کا کہنا ہے کہ مرور وقت سے اسلامی تعلیمات میں جو تحریف و ترمیم آگئی ہے' اسے دور کیا جائے۔ ان کی اصل اور صحیح تعبیر کو واپس لایا جائے' رہے جدید مسائل' تو ان کو ان کے صحیح تناظر میں حل کیا جائے۔ قرآن' سنت رسولؐ کا یہی تقاضہ ہے' علماء شرعی احکام سے وابستہ علت و حکمت کو مانتے ہیں۔ اس لیے اختلاف مکان و زمان سے یہ حکم بدل بھی سکتا ہے۔ چنانچہ علماء حق پر یہ اعتراض مشکل ہی سے وارد ہو سکے گا کہ وہ قانون میں حرکت نہیں جمود کے قائل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کے اہل علم نے جو علمی و سیاسی خدمات انجام دی ہیں' ان سے ان کی گہری بصیرت' حکمت اور تاریخی شعور کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت کو اس کی اصل روح میں بے نقاب دیکھنے کا شرف انہی لوگوں کے حصہ میں آیا۔ یہ درست ہے کہ مغلوں کے عہد انحطاط میں شاہ ولی اللہ جیسا مذہبی مفکر پیدا ہوا' جس نے دین و شریعت کو بدعات' خرافات اور توہمات کی آلائشوں سے پاک صاف کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اپنے عہد کی مذہبی راہوں سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کی۔ چنانچہ انہوں نے مذہبی زندگی کی فرسودہ روایات پر کڑی تنقید کی' تقلید و جمود کی بندشوں کو توڑا اور اصحاب تقلید کو جاہل' گمراہ اور نادان قرار دیتے ہوئے کہا:

"ہر عہد میں اجتہاد فرض ہے' اس لیے کہ مسائل لامحدود ہیں' ان میں احکام خداوندی کا جاننا ضروری ہے۔ اور جو کچھ ہمارے پاس مطبوع یا مدون صورت میں موجود ہے' وہ نہ صرف ناکافی ہے اس میں اختلاف بھی بہت ہے' دلائل کو

جانے بغیر اس اختلاف کو سلجھانا ناممکن ہے۔" (۲۴) شاہ صاحب نے اصحاب جمود پر تنقید کرتے ہوئے مزید کہا کہ جب ان کے پاس کوئی صحیح سند سے حدیث پہنچتی ہے، جس پر کہ قدیم فقہاء کی ایک بڑی جماعت عمل پیرا بھی رہی ہے، تو اس حدیث کو قبول کرنے کی راہ میں ان کی تقلید رکاوٹ بنتی ہے اور تقلید بھی اس (امام) کی جو خود تقلید نہیں کرتے۔ (۲۵)

غرضیکہ شاہ صاحب نے اپنے وقت کی مذہبی پیشوائیت کا جو اپنی نفس پرستی میں سرمست تھی، سخت محاسبہ کیا اور شریعت کی حکمت اور مصلحت کو بیان کرتے ہوئے اسے لوگوں کے حقوق کا محافظ قرار دیا اور اس طریق سے انہوں نے برطانوی ہندوستان کے اہل علم کے لیے تجدید دین و شریعت کی راہ ہموار کی۔ چنانچہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ برطانوی ہندوستان میں تاریخ اور شریعت کا جو گہرا شعور اقبال اور ان کے ہم عصر اہل علم کو تھا، وہ انہی کا حصہ تھا۔ چنانچہ ان کے دماغ میں ایک جمہوری فلاحی اور روحانی ریاست یا حکومت کا صاف اور قابل عمل تصور ابھرا۔ یہ تصور شاہ صاحب اور ان کے براہ راست خدا ترس جان نشینوں کے ذہن میں یقیناً نہیں تھا، بلکہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کی زندگی میں پلاسی کی جنگ لڑی گئی، انگریز ایک نئی سیاسی طاقت کی حیثیت سے ہندوستان کے سٹیج پر نمودار ہوئے، پھر احمد شاہ ابدالی نے جسے شاہ صاحب نے ایک خط لکھ کر بلایا تھا۔ پانی پت میں مرہٹوں کو شکست دے کر انگریزوں کے لیے ہندوستان پر قبضہ کرنے کی راہ ہموار کر دی، دوسری طرف پنجاب میں مغل انتظامیہ کو اس حد تک مفلوج کر دیا کہ رنجیت سنگھ اور سکھوں نے آگے بڑھ کر پنجاب پر قبضہ کر لیا، جس کا اعتراف اب سکھ اہل قلم کر رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہندوستان انگریز کے قبضہ میں جا رہا تھا لیکن شاہ صاحب کی تحریروں میں نئی طاقت کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کا اصل میدان تاریخ یا سیاست نہیں ہے، ان کا موضوع فکر دین اور فلسفہ شریعت

ہے۔ ان کی مجتہدانہ بصیرت کے جوہر شریعت کی تفسیر و تشریح میں کھلتے ہیں۔" حجتہ اللہ البالغہ" میں وہ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ شریعت کی بنیاد عالمی اصول ہیں۔ لیکن عملی طور پر نافذ کرتے وقت پیغمبر قوم کے عادات و رسوم کو بھی نگاہ میں رکھتا ہے۔ تعزیرات اور انتظامی امور میں قوم کی روایات اور احوال و ظروف کا ملحوظ رکھنا مناسب ترین طریق کار ہے لیکن آنے والی نسلوں پر ان احکام سے متعلق چنداں سختی نہیں کرنی چاہیے۔ شاہ صاحب کی حکیمانہ تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ شرعی احکام کا نصب العین بلند قدروں کی اشاعت و ترویج ہے۔ سزا برائے سزا شریعت کا مقصد نہیں ہے' چنانچہ شرعی احکام کو جاری کرتے وقت معاشرے کے احوال و ظروف سے تغافل برتا نہیں جا سکتا۔ (۲۵ الف)

غرضیکہ ہم یہ کہہ رہے تھے کہ برطانوی ہندوستان میں اہل علم کی ایک جماعت وقت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ نہ صرف برطانوی ہندوستان میں مصر میں بھی شیخ محمد عبدہ جیسے لوگ پیدا ہو گئے تھے جو شریعت کے بارے میں ایک واضح تصور رکھتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ نے جامعہ ازہر اور مصر کی شرعی عدالتوں کی اصلاح کے لیے جو کچھ لکھا یا قرآن مجید کی تفسیر و تاویل میں جو انداز اختیار کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قرآن اور تاریخ کے مطالعہ کے بعد انسانی تمدن کی ترقی و تنزل میں کام کرنے والے اسباب و عوامل سے آگاہ تھے۔ وہ اس امر سے بھی آشنا تھے کہ شریعت کو نقصان کس نے پہنچایا اور تقلید و تعطل نے اس المیہ میں کیا رول ادا کیا۔ انہیں اس بات کا احساس تھا' کہ شریعت کو ایک صحت مند تمدن کی تخلیق میں اپنا کردار ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ شیخ عبدہ نے جامعہ ازہر اور شرعی عدالتوں کی اصلاح کے لیے ایک تاریخی رپورٹ لکھی' جس میں انہوں نے ازہر کے نصاب تعلیم اور عدالتوں کے طریق کار کو یک قلم بدلنے پر اصرار کیا اور دلائل و شواہد سے بتایا

کہ شریعت کے بنیادی مقاصد کیا ہیں' اور ان کی روشنی میں مخلوق خدا کی بھلائی کے لیے کیا کچھ کرنا چاہیے اور وقت کے نئے مسائل کو سلجھانے کے لیے آئمہ کرام نے اجتہاد اور غور و فکر کی جو راہ اختیار کی ہے اس راہ پر اب چلنے کی ضرورت ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ گزشتہ صدی میں اسماعیل پاشا والی مصر نے علماء ازہر سے قانون مرتب کرنے کی درخواست کی' تو علماء نے اسے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ شرعی قوانین کی تدوین ایک بدعت ہے اور سلف کے طریق کار کے خلاف۔ جب اسماعیل پاشا' علماء کی طرف سے مایوس ہوگیا تو اس نے طہطاوی سے نپولین کوڈ کا عربی ترجمہ کرایا اور اسے ملک میں نافذ کر دیا۔ (۲۶) علماء ازہر کے اس موقف پر شیخ رشید رضا نے کڑی تنقید کی اور کہا کہ شریعت کو نقصان خود علماء ہی کے ہاتھوں پہنچا ہے۔ مصر میں شرعی عدالتوں کی بدنظمی جس کے خلاف عبدہ نے مشہور رپورٹ لکھی تھی' اور فرانسیسی طرز کی جدید عدالتوں کے طریق کار پر شیخ رشید رضا نے ایک ایسی بات لکھی جو اہل علم کے لیے جہاں عبرت و تذکیر کا سروسامان رکھتی ہے وہاں عدالتوں کے طریق کار کو بدلنے کی بھی دعوت دیتی ہے۔ شیخ لکھتے ہیں :

"لوگوں پر یہ بات عیاں ہوگئی کہ جن عدالتوں میں فرانسیسی قانون کے مطابق فیصلہ ہوتا ہے' وہ ان عدالتوں کے مقابلہ میں حقوق کی زیادہ محافظ اور انصاف سے زیادہ قریب ہیں' جن میں کہ قانون کی بنیاد وحی آسمانی پر ہے حتی کہ جامعہ ازہر کے شیوخ تک ان (فرنچ) عدالتوں میں اپنے مقدمات لے جاتے ہیں۔" (۲۷)

شیخ محمد عبدہ کو عربی ادب' اسلامی روایات اور قرآن مجید پر جو گہرا عبور و رسوخ حاصل تھا' اس کی بناء پر ان کی اصلاحی تحریک کامیاب رہی۔ تنگ نظر علماء کی مخالفت بالآخر ختم ہوگئی' اسی کامیابی کا یہ نتیجہ ہے کہ ہم مذہبی امور

میں ایک اعتدال اور توازن دیکھتے ہیں اور وہاں کسی بھی علمی حلقے میں اس بات سے توحش و انکار کی لہر نہیں اٹھتی کہ سارے مذاہب فقہ سے استفادہ کیا جائے‘ ان میں سے جو رائے قرآن و سنت اور روح عصر سے مطابق ہو اسے اختیار کر لیا جائے۔ مثلاً اب دوسرے عرب ممالک میں ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاق کو موثر تسلیم نہیں کیا جاتا اور اس قانونی اصلاح کے خلاف کسی حلقے سے آواز بلند نہیں ہوئی۔ ایسے ہی یہ بات بھی تسلیم کرلی گئی ہے کہ مغرب کے دنیاوی قانون میں بہت کم باتیں ایسی ہیں جو شریعت مقدسہ سے متصادم ہیں۔ چنانچہ معاشرے میں عدل و انصاف کے قیام اور انسانی وقار کے تحفظ کے لیے جو بھی اجتماعی قانون بنایا جائے وہ شریعت کی نگاہ میں صحیح ہے۔ مصر میں اس بات پر بھی مضمون لکھے گئے کہ سنت میں وارد احکام دو طرح کے ہیں‘ بعض وقتی نوعیت کے ہیں اور بعض عمومی ہیں۔ علماء نے اس فرق کو نظرانداز کرکے غلطی کھائی تھی۔ (۲۸)

چنانچہ انہی علمی بحثوں کا یہ نتیجہ ہے کہ آج جامعہ ازہر میں کلیتہ الشریعہ کو "کلیتہ الشریعہ والقانون" کہا جا رہا ہے اور اس کے کورس میں تقابل قوانین کا مضمون بھی ہے۔ جدید مصر کی مذہبی زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے ہاں کے اہل علم اور مصری علماء کے افکار میں کس قدر مماثلت پائی جاتی ہے۔

قیام پاکستان کے بعد شریعت کی علمی و عملی تعبیر کے لیے سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر کیا کچھ کیا گیا اور لکھا گیا‘ ہرچند اس امر پر سردست بحث ممکن نہیں‘ اس موضوع پر کسی اہل علم کو کام کرنا چاہیے لیکن اس مقالے کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے ہم یہاں چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔

تخلیق پاکستان کے بعد امید تھی کہ یہاں نہ صرف نجی زندگی سے متعلق

اسلامی قوانین کا از سر نو جائزہ لیا جائے گا' بلکہ اجتماعی زندگی کو پورے طور پر اسلام کی اخلاقی اور اجتماعی قدروں کی بنیاد پر استوار کیا جائے گا۔ لیکن بوجوہ ایسا نہ ہو سکا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ ارباب سیاست کی اکثریت نہ صرف اسلامی تعلیمات کے بنیادی ماخذ سے بے بہرہ تھی' بلکہ وہ اس امر سے بھی نا آشنا تھی کہ موجودہ دور میں مادی ترقی نے انسان کی معنوی زندگی کو اس حد تک کھوکھلا کر دیا ہے کہ اس پر خود مغرب کے ارباب بصیرت پریشان ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال نے اپنا کوئی جانشین نہیں چھوڑا۔

اقبال کے ہم عصر اور دوست سید سلیمان ندوی اور مولانا شبیر احمد عثمانی کراچی آئے۔ افسوس! کہ دونوں جلد ہی دنیا سے رخصت ہو گئے۔ حکومت نے اسلامی قوانین کی ترویج کے لیے مختلف عہد میں مشاورتی کونسل بھی بنائی' جس میں دو ایک آدمیوں کو چھوڑ کر کوئی بھی آدمی ایسا نہیں تھا' جسے برطانوی ہندوستان کے دینی و فکری ورثے اور مصر کی مذہبی کاوشوں پر عبور ہوتا۔ قرآن مجید' شریعت اسلامیہ اور مسلم روایات کا گہرا شعور ہوتا' خود اعتمادی کے ساتھ مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھتا اور خالص علمی نقطہ نظر سے سلجھانے کی کوشش کرتا۔ چنانچہ شریعت کی عملی تعبیر میں کوئی مثبت' مربوط اور جامع منصوبہ تیار نہ ہو سکا اور نہ ہی عدل و انصاف کے حصول میں ایسا صحت مند قدم اٹھایا جا سکا' جسے لوگ ایک انقلابی قدم جانتے اور ان کے مقدمات کے فیصلے سالوں کی بجائے مہینوں میں ہوتے' حالانکہ شریعت نام ہی انصاف کا ہے مزید یہ کہ نجی زندگی سے متعلق مسائل بھی پرانی ڈگر پر حل کیے جاتے رہے اور جب کبھی حکومت نے از خود برے بھلے انداز میں ان مسائل کو حل کرنا چاہا' اور قرآن و سنت سے روشنی مانگی تو علماء ہی کی ایک جماعت راہ روک کر کھڑی ہو گئی مثلاً شادی بیاہ سے متعلق جب ۱۹۶۲ء میں عائلی قوانین کا اعلان کیا گیا تو ان میں سے ایک حکم یہ تھا:

"اس آرڈیننس کی جملہ شرائط کے مطابق طلاق کو جب تک تین مرتبہ نافذ و موثر قرار نہ دیا جائے، مطلقہ عورت اور طلاق دہندہ مرد کے مابین دوبارہ نکاح میں کوئی امر مانع نہ ہوگا۔ اور سابق خاوند پر اس عورت کے حلال ہونے کے لیے یہ بھی ضروری نہ ہوگا کہ درمیان میں اس عورت کا نکاح کسی دوسرے مرد سے ہو۔" اس دفعہ کے خلاف ایک مذہبی جماعت نے یہ ترمیم پیش کی مسلمانوں کے جو فرقے اپنی فقہ کی رو سے اس طرح کی تین طلاق کو طلاق مغلظ قرار دیتے ہیں، ان کے حق میں یہ طلاق مغلظ (یعنی غیر رجعی) ہی شمار ہوگی۔ (۲۹) دوسرے لفظوں میں یہ کہنا درست ہوگا کہ اس ترمیم سے اس امر کا اعتراف کیا گیا کہ قرآن و سنت کی صحیح تعبیر وہی ہوگی جسے ایک خاص مسلک نے اختیار کیا ہے۔ خواہ اس تعبیر کو جج یا دوسرے ممتاز اہل علم صحیح تصور نہ کرتے ہوں۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ تین طلاق کی شرعی حیثیت پر کہ وہ سنت کے خلاف ہے، اور اس سے مفاسد پیدا ہوئے ہیں، مولانا مودودی مرحوم بھی لکھ چکے تھے۔ لیکن جب ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے اور ازدواجی زندگی کو مستحکم اور خوش گوار بنانے کے لیے پاکستان میں دوسرے مسلم ممالک کی طرح ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاق کو قانونی طور پر ایک طلاق قرار دیا گیا۔ تو بعض علماء نے سخت مخالفت کی۔ جب قانونی طور پر یہ اصلاحات نافذ ہوگئیں پھر بھی بعض حلقوں سے مخالفت برابر جاری رہی۔ جس سے معاشرے میں ایک انتشار پیدا ہوگیا۔ عام لوگوں کو پتہ نہیں چلتا کہ انہیں کس راہ پر چلنا چاہیے۔ اس صورت حال کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ کراچی کے ایک آدمی نے سندھ ہائی کورٹ کے شریعت بینچ میں اپنی ایک درخواست میں کہا کہ اس کی بھتیجی کے خاوند نے اپنی بیوی کو ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دی تھیں اور وہ عدت کی مدت بھی پوری کر چکی ہے۔ اب صحیح صورت حال کیا ہے؟ کیونکہ حنفی

علماء نے کہا ہے کہ یہ تین طلاقیں موثر اور واقع ہو چکی ہیں، لیکن ایک دوسرے اہل حدیث عالم نے کہا ہے کہ یہ طلاقیں موثر نہیں ہیں۔ اس صورت حال میں عام آدمی کیا کرے؟ درخواست دہندہ نے اپنی درخواست میں یہ سوال اٹھایا ہے۔ (۳۰)

یہاں اس بات کا تذکرہ بے محل نہ ہو گا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں اور ایسے ہی عہد عمرؓ کے ابتدائی سالوں میں ایک ہی طلاق کا رواج تھا۔ کیونکہ قرآن مجید کی آیت "الطلاق مرتان" کا یہی تفسیر ہے۔ ایک دفعہ ایک صحابی نے ایک ہی وقت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، پھر اپنے فعل پر پشیمان ہوئے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، تو آپؐ نے فرمایا یہ ایک ہی طلاق ہے اور وہ رجوع کر سکتے ہیں۔ اس حدیث پر ابن حجر عسقلانی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں یہ ایک ایسی صاف اور واضح نص ہے جو کسی تاویل کی محتاج نہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کو قرآن مجید سے مذاق اور تلعب قرار دیا اور حضرت عمرؓ نے حلالہ کے مکروہ کاروبار کو زنا سے تعبیر کیا۔ یہ پوری بحث احادیث کے مجموعوں، فقہ کی کلاسیکی کتابوں مثلاً فتح القدیر، علماء حق کے مولفات مثلاً ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ اور ابن قیمؒ کی اعلام الموقعین اور زاد المعاد میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں ایک مجلس میں تین طلاق کی وباء کو روکنے کے لیے سزا کے طور پر اسے موثر قرار دیا تھا۔ لیکن ان کا یہ اجتہادی قدام جسے وہ سزا قرار دیتے تھے، مطلوبہ نتائج پر منتج نہ ہوا۔ اس لیے اب عقل و دانش کا تقاضا تھا کہ حضرت عمرؓ ہی کی پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے اسے منسوخ قرار دیا جاتا اور طلاق کے بارے میں قرآن و سنت کا بتایا ہوا بہتر اور احسن طریقہ اختیار کیا جاتا۔ چنانچہ جب اسے پاکستان میں اختیار کیا گیا تو اس کی مخالفت کی گئی۔ اس

تشریح سے مقصد یہ ہے کہ برطانوی ہندوستان کی عدالتوں کی طرح پاکستان کی عدالتیں بھی شخصی قانون کی تعبیر میں چند فقہی آراء کی پابند ہیں۔ خواہ یہ رائے دوسرے فقہی مذاہب کے ہاں صحیح نہ ہو' یا عدالت اپنے طور پر اس رائے پر مبنی اپنے ہی فیصلے کو انصاف یا قرآنی احکام کے خلاف تصور کرتی ہو۔ شریعت' قضاء اور مذہبی امور سے متعلق افکار کی یہ ژولیدگی اور تقلید و جمود کے سامنے قانون اور انصاف کی یہ بے بسی دیدنی ہے۔ اس صورت حال پر اقبال نے کہا تھا: "ہندوستانی مسلمانوں کی شدید قدامت پسندی کے پیش نظر یہاں کی عدالتیں اس پر مجبور ہیں کہ مستند کتب فقہ میں بیان کردہ احکام سے انحراف نہ کریں' اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان تو حرکت میں ہے اور قانون جامد و ساکن ہے۔"

پاکستان میں تو عدالت کو چند فقہی آراء کا پابند بنایا گیا اور اگر کسی قانونی اصلاح سے عدالت کو کوئی اختیار دیا گیا' تو بعض علماء نے اس قانونی قدم کو تسلیم نہیں کیا' جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ سندھ عدالت میں تین طلاق سے متعلق ایک قضیہ دائر ہے۔ عائلی قوانین کچھ کہتے ہیں' حنفی مفتی دوسری رائے رکھتے ہیں اور اہل حدیث عالم اپنی رائے رکھتے ہیں۔ اس صورت حال سے عام آدمی پریشان ہے۔ لیکن بھارت میں ایک دوسری مشکل پیش آئی کہ کیا نجی زندگی سے متعلق ہندوستانی عدالت کا فیصلہ قابل قبول ہے؟ بعض علماء نے اسے قابل قبول نہیں بتایا۔ لیکن اس مشکل سے مسلمان عہدہ برآ کیسے ہوں؟ اس کے لیے کوئی ٹھوس اور قابل عمل حل بھی پیش نہیں کیا۔ مثلاً تقسیم کے بعد ہندوستان کا ایک مسلم شہری مشرقی پاکستان آ گیا اور ایک عرصہ تک اس نے نہ تو اپنی بیوی کو مغربی بنگال سے ڈھاکہ بلایا اور نہ ہی اسے طلاق دی۔ بیوی کے والد نے حالات سے تنگ آکر عدالت کی طرف رجوع کیا' عدالت نے تمام واقعات کی روشنی میں نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ دیدیا۔ اس فیصلہ کو مغربی بنگال کے مقامی علماء نے غیر شرعی قرار دیا کیونکہ ان کے ہاں قاضی کا مسلمان ہونا شرط

ہے۔ اس پر بیوی کے والد نے مولانا ابوالکلام آزاد سے رجوع کیا تو انہوں نے عدالت کے فیصلہ کو شرعی قرار دیا اور کہا ان کی بیٹی عدت کاٹ کر دوسری شادی کر سکتی ہے۔ (۳۱)

ان چند مثالوں سے اس بات کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ موجودہ وقت میں شریعت کی تعبیر و تشریح اور اس کے نفاذ میں کیا کیا مشکلات پیش آ رہی ہیں نیز یہ کہ قرآن مجید کے واضح احکام کے بارے میں فقہ کے کسی جزئی مسئلے پر کس قدر اصرار سے کام لیا جاتا ہے، جس سے معاشرتی مسائل الجھ کر رہ گئے ہیں ایک طرف تو شریعت کے نام پر فقہ کے کسی جزئی حکم پر اصرار کیا جا رہا ہے۔ دوسری طرف بعض لوگوں نے اصلاح عقیدہ کو حکومت کا فرض قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ قانونی طور پر ایک خاص نقطہ نظر کو شریعت کے نام سے اپنایا جائے۔ اس موقف سے آزادی فکر کو جو نقصان پہنچے گا اس کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اصلاح عقیدہ کو حکومت کی سطح پر اختیار کرنے کا ایک واقعہ سنئے:

مصر کی قومی اسمبلی نے فروری ۱۹۷۹ء میں دنیائے اسلام کے معروف صوفی مفکر حضرت شیخ ابن عربی کی فتوحات مکیہ کی طباعت روک دی، کیونکہ شیخ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ جو بعض علماء کی نظر میں شریعت کے خلاف ہے۔ لیکن جب قاہرہ میں علماء حق نے اس فیصلے کے خلاف احتجاج کیا اور مقالات لکھے تو اس فیصلے کو واپس لے لیا گیا۔ اصل واقعہ یہ تھا کہ اسمبلی کی ایک کمیٹی نے جس کے چند ممبر شریعت کے بارے میں اپنے خاص تصورات رکھتے تھے، فتوحات مکیتہ کی طباعت کو روکنے کی سفارش کی جب یہ سفارش اعلیٰ کمیٹی کے پاس پہنچی تو اس نے اس سفارش کا جائزہ لیے بغیر اسمبلی کے پاس بھجوا دیا۔ اعلیٰ کمیٹی کے ممبر غالباً یہ سمجھے کہ ابن عربی نامی کوئی عالم قاہرہ میں رہتے ہیں جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، جس کا مطلب ان کی رائے میں یہ ہے کہ وہ خالق و مخلوق میں فرق نہیں کرتے، اس لیے ایسے عالم کی تصنیفات کو بند کرنا ہی بہتر

ہے۔ بہر نوع مصری اسمبلی نے اپنے فیصلے کو واپس لے کر ایک عمدہ مثال قائم کی۔ (۳۲)

واقعہ یہ ہے کہ شریعت کے نام سے اب تک جو قدم اٹھائے گئے ہیں یا مطالبہ کیا جا رہا ہے اس سے نہ صرف عام لوگوں میں، بلکہ مدعیان علم جدید میں یہ مشہور ہو گیا ہے کہ شریعت چند تعزیراتی قوانین کا مجموعہ ہے۔ جدید سیاست اور معیشت کے بپا کردہ فساد و عدم توازن کے بارے میں شریعت کے پاس کوئی مثبت پروگرام نہیں، یا اگر اسے پبلک لاء کے طور پر اختیار کیا گیا تو اس سے وہ سوسائٹی برباد ہو جائے گی، جس میں مسلمان اور غیر مسلمان دونوں یکجا بستے ہیں۔ گزشتہ دنوں ملایا کے سابق وزیراعظم کے نام سے یہ کہا گیا کہ ملایا، سعودی عرب، پاکستان یا ایران نہیں ہے جہاں مسلمان سو فیصدی یا ۹۸ فیصد بستے ہیں۔ ملایا میں تقریباً پچاس فیصد غیر مسلم بھی بستے ہیں، نجی زندگی کے مسائل مثلاً شادی، بیاہ اور وراثت شرعی طور پر حل کیے جاتے ہیں اور اجتماعی مسائل کے لیے منصفانہ قوانین ہیں۔ اگر شرعی احکام کے دائرے کو وسیع کیا گیا اور غیر مسلم آبادی پر بزور لاگو کیا گیا تو اس سے ملک میں زبردست خونریزی ہوگی۔ (۳۳)

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے دوستوں نے لاشعوری طور پر یہ سمجھ لیا ہے کہ شریعت پوری طرح اسی ملک میں قابل عمل ہے جہاں ساری آبادی مسلمان ہو، نیز یہ کہ مخلوط آبادی میں شریعت پر اصرار کرنا خونی تشدد کو دعوت دینا ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت کا یہ تصور ہمارے عہد انحطاط کا عطیہ ہے جس کا اس شریعت مطہرہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو انسان کے وقار اور اس کی عزت و ناموس کے تحفظ کے نام سے جانی جاتی ہے یا جس کا مقصد انسانیت کی فلاح اور معاشرے میں عدل و انصاف کا قیام ہے۔

اس فکری انتشار کو جسے اقبال اور برطانوی ہندوستان کے نامور علماء نے دور کرنے کے لیے کام کیا تھا، کیونکر دور کیا جائے، تاکہ شریعت کے نفاذ کی

راہ ہموار ہو سکے تو اس کے لیے ان اہل علم کو کام کرنا پڑے گا جو اسلام کے بنیادی ماخذ سے واقف ہیں اور قرآن و سنت پر گہرا عبور رکھتے ہیں۔ ہم یہاں پر اس بات کو بھی صاف کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ وقت میں جدید دانش گاہوں میں اسلامیات کے نام سے جو شعبے کام کر رہے ہیں' وہ قرآن و سنت اور شریعت مقدسہ کی تفہیم کے لیے کافی نہیں ہیں' چنانچہ جو لوگ عربی زبان پر عبور حاصل کیے بغیر چند انگریزی یا اردو کتابیں پڑھ کر ماہرین بننے کی آرزو رکھتے ہیں' افسوس! وہ تمناؤں میں الجھائے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ کام علماء ہی کا ہے اور ہمارا ملک ایسے علماء ربانی سے خالی نہیں ہے جو صحیح معنی میں عالم دین ہیں اور شریعت کے اسرار و رموز سے واقف' لیکن وقت کی ستم ظریفی یہ ہے کہ عالم لوگوں میں وہ لوگ علماء کے نام سے پیش پیش ہیں' جو کسی مسجد کے خطیب اور واعظ تو ہو سکتے ہیں لیکن معارف قرآنیہ اور حقائق شریعت کے شناسا نہیں کہے جا سکتے۔

وقت کی یہ ستم ظریفی بھی دیدنی ہے کہ صحیح تعلیم و تربیت کے فقدان سے آج ہم ذہنی طور پر اس مقام سے کہیں نیچے کھڑے ہیں' جس پر ہم شاہ ولی اللہ اور برطانوی ہندوستان میں کھڑے تھے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ادب القاضی کے باب میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کسی قضیہ میں دوسرے مسلک پر فیصلہ دے دے' تو یہ فیصلہ قانونی طور پر موثر ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مغل دور میں بھی فیصلہ ملزم یا مدعی کے مذہبی عقیدے پر نہیں دیا جاتا تھا' فیصلے کا حق صرف قاضی کو ہوتا تھا جو ایک مسلک سے تعلق رکھنے کے باوجود "جلب المنفعہ اور دفع المضرۃ" کی رو سے مخلوق خدا کو تنگی و مشقت سے بچانے کے لیے دوسرے مسلک پر فیصلہ دے سکتا تھا اور یہ فیصلہ قانونی طور پر نافذ ہو جاتا تھا۔ لیکن آج یہ طریق کار باقی نہیں ہے جس کی وجہ سے لوگوں کو جو پریشانیاں پیش آ رہی ہیں' ان سے ہر کوئی واقف ہے۔

یہ صورت حال کب تک باقی رہے گی؟ اس کا جواب تو اصحاب بصیرت ہی دے سکیں گے۔ البتہ اس امر سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ پاکستان کی فکری، علمی اور مذہبی زندگی میں جو صحت مند اضافہ نہیں ہوا، اس کی ایک بڑی وجہ یہاں کا دوہرا نظام تعلیم ہے۔ ایک طرف کالج کی بے مقصد تعلیم ہے جس کا نصب العین کلرک تیار کرنا اور دنیا طلبی ہے۔ دوسری طرف دینی تعلیم ہے جس کا نقطہ نظر روح فقہ کو سمجھے بغیر قرون وسطی کی چند فقہی کتابوں میں مہارت پیدا کرنا ہے۔ رہا یہ سوال کہ وقت کا کیا تقاضا ہے؟ مذہب کے اصلی سرچشموں (کتاب و سنت) تک کیسے رسائی ہو؟ ہمارے اخلاقی اور روحانی انحطاط کو کیسے روکا جائے؟ ہماری کلاسیکی فقہ کی شاندار روایات کیا ہیں اور آئمہ کرام نے قانون سازی میں کس بصیرت و حکمت کا ثبوت دیا ہے؟ شریعت اور قانون، یا شریعت اور سیکولر لا (دنیاوی قانون) میں باہمی کیا تعلق ہے؟ شریعت اور اخلاق میں کیا تعلق ہے؟ یا موجودہ وقت میں شرعی احکام کے نفاذ کے لیے کونسی ترجیحات ہیں؟ کیا اس کی ابتدا معاشی انصاف، انتظامی و اخلاقی اصلاح سے کی جائے یا تعزیرات و حدود سے؟ عام مسلمان کن مسائل سے دو چار ہیں؟ تو ان امور سے ہمارے دینی مدارس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس دوہرے نظام تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف "سندی مولوی" بقول عبدالباری ندوی قطار اندر قطار بساط علماء پر بیٹھے نظر آرہے ہیں، جن کی اکثریت قرآن، فقہ اور وقت کی روح کو جانے بغیر شریعت کے "واحد ترجمان" ہونے کی دعویٰ دار ہے، دوسری طرف کالج کی تعلیم ہے، جس کی نظریں کرسی اور مادی زندگی پر جمی ہوئی ہیں۔ دونوں گروہوں میں ذہنی طور پر کوئی یگانگت نہیں، دونوں کا طرز فکر، طرز عمل اور طرز معاشرت ایک دوسرے سے یک قلم مختلف ہے، جس کے نتیجہ میں یہاں سوسائٹی دو متحارب گروہوں میں تقسیم ہوئی، جس سے نہ صرف مذہب کی بلند قدروں کو نقصان پہنچا، بلکہ اجتماعی اور روحانی بحران میں اضافہ

ہوا۔ اسلام اور روح تحقیق، اسلام اور آزادی رائے کا نعرہ ادھر تیس سال سے بڑے زور شور سے بلند ہو رہا ہے، لیکن عملی طور پر تحقیق کا نشان نہیں ملتا۔ ہر طرف سناٹا ہے جمود و تقلید کا پہرہ۔ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، مفتی محمد عبدہ، شیخ رشید رضا، شبلی، سید سلیمان ندوی، محمد اقبال اور ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں کے فکری تضادات کو رفع کرنے اور شریعت کے تصور کو صاف اور قابل عمل بنانے کے لیے جو عمدہ اور صحت مند لٹریچر چھوڑا ہے، ہم نے نہ صرف اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا، بلکہ اس بلند مقصد کو بھی فراموش کر دیا ہے، جس کے لیے وہ لکھا گیا تھا۔ ایسا کیوں ہوا؟ یہ بحث بذات خود دلچسپ ہے اور کسی سنجیدہ اہل نظر کی تحقیق کی منتظر۔ اس تحقیق سے ہمیں اپنا محاسبہ کرنے میں مدد ملے گی اور شریعت مقدسہ کی روشنی میں اپنے قانونی مسائل کو حل کرنے کی راہ ہموار ہو سکے گی۔ اگر ہم نے شریعت مقدسہ کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لیے سنجیدہ علمی راہ اختیار نہ کی، تو اندیشہ ہے کہ شریعت کی جذباتی توضیحات اور تعزیراتی تصور فکری انتشار کا موجب بنیں گی جیسا کہ پہلے کہا گیا کہ قرون وسطیٰ میں فقہ و کلام کی خشک اور لفظی بحثوں کے خلاف صوفیاء نے بغاوت کی، اس طرح اگر آج ہم نے اپنے اجتماعی مسائل کو حل کرنے کے لیے کوئی صحت مند انقلابی قدم نہ اٹھایا اور دوہرے نظام تعلیم کو نہ بدلا تو ہماری مذہبی جماعت کو ایک "نئی بغاوت" کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اس نئی بغاوت یا انقلاب کی کیا نوعیت ہوگی۔ اس کے بارے میں سردست کس قسم کی پیش گوئی کرنا مشکل ہے۔

## ماخذ

۱۔ کتاب العالم و المتعلم، ص ۵، ۶ (ط۔ دکن، ۱۳۴۹ھ)

امام صاحب فرماتے ہیں:

ان الرسل صلوات اللّٰہ علیہم لم یکونوا علی ادیان مختلفۃ ولم یکن کل رسول منھم یامر قومہ بترک دین الرسول الذی کان قبلہ لان دینھم کان واحداً ... (و) شرائعھم کانت کثیرۃ مختلفہ۔

نیز دیکھیے' احمد المراغی کی تفسیر' قاہرہ' ج ٦' ص ١٣٠

٢۔ سورۃ الشوریٰ' آیت ١٣

٣۔ سورۃ المائدہ' آیت ٤٢' سورۃ ص' آیت نمبر ٢٦

٤۔ "شریعت کا تصور اور متکلمین"' یہ مقالہ پروفیسر سمتھ نے ایچ' آر۔ گب (Gibb) کے اعزاز میں لکھی گئی ایک کتاب' عربی اور اسلامی مطالعات (Arbic and Islaic Studies) کے لیے لکھا ہے' لیڈن' ١٩٦٥ء

٥۔ بخاری' کتاب الصوم میں شرائع الاسلام' نسائی: کتاب الایمان میں شرائع الایمان' کے لفظ آئے ہیں۔ نجم الدین نے فقہ جعفریہ میں شرائع الاسلام کے نام سے کتاب لکھی۔

٦۔ اسلام کے دور اول میں حضرت عمرؓ نے چوری کی قرآنی سزا کو قحط سالی میں معطل کر دیا تھا یا حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدایا کو جسے رسول اکرم ﷺ' حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ قبول فرما لیتے تھے۔ حالات کے تغیر و تبدل کی بناء پر رشوت قرار دیا۔ عہد حاضر میں الاخوان المسلمون کے رہنما مرحوم حسن الھضیبی نے مصر کی عدالت میں یہ بیان دیا کہ صدر ریاست حدود کو موقوف کر سکتا ہے' ملاحظہ ہو' اسحاق موسیٰ حسینی کی کتاب: "الاخوان المسلمون" بیروت' ١٩٥٥ء' ص ٢٤٦۔ ٢٦٧۔

٧۔ الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ' قاہرہ' ١٩٥٣ء' ص ١٣' ١٤' (حامد فقی ایڈیشن) ابن قیم کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

جعلوا الشریعۃ قاصرۃ لاتقوم بمصالح العباد' محتاجۃ الی غیرھا' وسدو اعلی انفسھم طرقا صحیحۃ من طرق معرفۃ

الحق و التنفیذلہ.. ظنامنھم منافتھا لقواعد الشرع‘... فلما رای ولاۃ الامور ذلک و ان الناس لا یستقیم لھم امراً الا بامر و راء مافھمہ ھولا ء من الشریعۃ احد ثوامن اوضاع سیاستھم شراً طویلاً و فسادا عریضاً فتفاقم الامر و تعذر استدراکہ و عز علی العالمین بحقائق الشرع تخلیص القوم من ذلک‘ و استنقاذھامن تللک المھالک‘ ص ۱۴۔

۸۔ ابن قیم: اعلام الموقعین‘ قاہرہ‘ باب الاجتہاد۔

۹۔ الطریق الحکمیہ‘ ص ۱۴‘ فای طریق استخرج بھا العدل و القسط فھی من الدین‘ لیست مخالفۃ لہ“

۱۰۔ محمد الخضری : تاریخ التشریع الاسلامی‘ قاہرۃ‘ ۱۹۲۰ء‘ ص ۳۳۴‘ (کرخی کے الفاظ یہ ہیں: کل آیۃ تخالف ماعلیہ اصحابنا فھی مؤولۃ او منسوخۃ‘ و کل حدیث کذلک‘ فھو مؤول او منسوخ۔“

۱۱۔ سبکی: طبقات الشافعیہ الکبری‘ ج ۳‘ ص ۲۰۸ (عبداللہ بن یوسف یعنی الشیخ ابو محمد الجوینی)‘ سبکی نے لکھا ہے کہ:

عزم فیہ (الکتاب) علی عدم التفسیر بالمذاھب وانہ یقف علی مورد الاحادیث لایتعداھا و یتبجنب جانب العصبیۃ المذاھب“

سبکی نے شیخ جوینی کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر رسول اکرم ﷺ پر نبوت ختم نہ ہوگئی ہوتی‘ تو جوینی پیغمبر ہوتے۔ واقعہ یہ ہے کہ جوینی جیسے اصحاب علم کے اجتہاد پر شاید ہی کسی کو کلام ہو۔

۱۲۔ فتاویٰ شاہ عبدالعزیز‘ دہلی‘ ۱۳۱۱ھ‘ ج ۱‘ ص ۹۱‘ ۹۲

شاہ صاحب نے انگریزی ملازمت کی شرعی اجازت بیان کرنے کے بعد کہا:

ایں است آنچہ تعلق بشریعت دارد‘ اما آنچہ تعلق بطریقت دارد‘ پس ترک و تجرید و اختیار فقر و ترکِ مکاسب در طریقت بر کسے می شود کہ باختیار خود التزام

ایں ترک کردہ باشد... بالجملہ کسب و تعلق رخصت است از محرمات طریقت نیست... آرے ترک و تجرید دریں طریقت عزیمت است۔"

۱۳۔ ایضاً' ج ۱' ص ۱۶۴

۱۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا کہنا ہے: علماء فقہا کا وہ مخصوص و متعارف گروہ جو اسلام کے نظام جماعت کے انقراض کے بعد پیدا ہوا۔ قرآن کی آیت "واولوالامر" کا مصداق نہیں ہے۔ خطبات آزاد' دہلی ۱۹۵۹ء' ص ۸۴ (بنگال خلافت کانفرنس ۱۹۲۰ء میں ایک تقریر)' غزالی نے بھی "احیاء" "کتاب العلم" میں یہی لکھا ہے۔

۱۵۔ اکبر اور علماء کی باہمی مخالفت کو شیخ محمد اکرام نے کلیسا (Church) اور ریاست (State) کی تاریخی کش مکش کا ایک حصہ قرار دیا ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ (دونوں ہی اکبر اور علماء دربار) دنیا طلبی کے نمائندے تھے' ملاحظہ ہو: رود کوثر' لاہور' ص ۹۹۔ (اکبری عہد)

۱۶۔ منتخب التواریخ' کلکتہ' ۱۸۶۸' ج ۱' ص ۳۹۳' ۴۰۸

اصل بات یہ ہے کہ علائی نے بھرے دربار میں بے ثباتی دنیا پر تقریر کرتے ہوئے علماء دربار کے لیے یہاں تک کہہ دیا کہ غلاظت پر بیٹھنے والی مکھی پادشاہوں کا طواف کرنے والے علماء سے کہیں بہتر ہے۔ "مگس کہ بر قاذورات نشیند بمراتب بہتر از علماء در ملوک و سلاطین را قبلہ ہمت خود ساختہ اند" علائی کے اس تبصرہ کو مخدوم الملک نے معاف نہیں کیا۔

۱۷۔ مکتوبات امام ربانی' دفتر اول' مکتوب نمبر ۵۳ (ط۔ نولکشور)

۱۸۔ مرزا محمد حسن' معروف علی محمد خان: مرات احمدی' کلکتہ' ۱۹۲۸ء' ص ۲۹۶' ۲۹۷۔ (مرتبہ سید نواب علی)

۱۹۔ ایضاً' ص ۲۷۸۔

۲۰۔ ملک محمد جعفر: پاکستان میں اسلامی قانون کا مستقبل' پنڈی' ۱۹۷۱ء' ص

۲۴، ۲۵

پاکستان میں شرعی احکام کو اختیار کرنے میں قانونی طور پر کیا مشکلات حائل ہیں؟ فاضل مولف نے گہری نظر سے ان مشکلات کا جائزہ لیا ہے۔ فقہ اسلامی کے سنجیدہ طالب علموں کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۳۳

۲۲۔ اردو میں شاید یہ پہلی کتاب تھی، جس میں مولانا حفظ الرحمان سوہاروی نے سنجیدگی سے اقتصادی مسائل پر لکھا اور صدر اول میں مسلمانوں کے اقتصادی نظام پر بحث کی۔

۲۳۔ یہ کتابچہ مولانا مناظر احسن گیلانی کے قلم سے ہے۔ مولانا مرحوم نے جاگیرداری نظام پر تنقید کرتے ہوئے علماء متقدمین کے افکار کو پیش کیا۔ ان دونوں علماء کے علمی مقام سے اہل نظر آگاہ ہیں۔

۲۴۔ مصفی شرح موطا، دہلی ۱۲۹۳ھ، ص ۱۲۔ (اجتہاد در ہر عصر فرض است، بجہت آن ست کہ مسائل کثیرۃ الوقوع، غیر محصورند، و معرفت احکام الٰہی در آنہا واجب، و آنچہ مسطور و مدون شدہ است، غیر کافی در آنہا اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بادلہ حل اختلاف آں نتواں کرد)۔"

۲۵۔ التفہیمات الالٰہیۃ، ۱۹۳۶ء، ج ۱، ص ۲۰۹، (شائع کردہ مجلس علمی ڈابھیل)

۲۵۔ (الف) شبلی نے الکلام میں حجۃ اللہ کی اس عبارت کا مکمل ترجمہ دیا ہے۔

۲۶۔ تاریخ الاستاذ الامام عبدہ، قاہرہ، ۱۹۳۱ء، ج ۱، ص ۶۲۰

۲۷۔ ایضاً، ص ۶۲۱، شیخ رشید رضا، شرعی عدالتوں کی بد نظمی پر لکھتے ہیں:

"ظہر للناس بالاختیار ان المحاکم التی یحکم فیھا بقانون فرنسا اضمن للحقوق و اقرب للانصاف من المحاکم التی تسند شریعتھا الی الوحی السماوی حتی کان شیوخ الازھر

یتحاکمون الیھا۔"
واقعہ یہ ہے کہ عہد حاضر میں مصر کی مذہبی زندگی، جامعہ ازہر کی تعلیمی رفتار، شرعی عدالتوں کی کارگزاری اور شیخ محمد عبدہ کی مذہبی و تعلیمی خدمات پر یہ کتاب (تاریخ الاستاذ الامام) ایک مستند اور قیمتی ماخذ ہے)

۲۸۔ عبدالحمید متولی، ڈاکٹر: مبادی نظام الحکم فی الاسلام، اسکندریہ، ۱۹۷۴ء، ص ۴۶۔

۲۹۔ ترجمان القرآن، لاہور، جولائی ۱۹۶۶ء، ص ۴۱، ۴۲

۳۰۔ روزنامہ مشرق لاہور، ۲۴۔ اکتوبر ۱۹۷۹ء۔

۳۱۔ ملفوظات آزاد، دہلی، ۱۹۵۹ء، ج ۱، ص ۱۲۱ (مرتبہ محمد اجمل)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ تقسیم سے پہلے فسخ نکاح کی راہ میں حائل قانونی دشواریوں سے جو سنگین صورت پیدا ہوگئی تھی اس کے حل کے لیے دیوبند اور تھانہ بھون کے علما نے ایک کتابچہ لکھا، جو مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نظرثانی کے بعد الحیلہ الناجزہ للحلیلہ العاجزہ کے نام سے دیوبند ہی سے شائع ہوا، اس میں یہ موقف اختیار کیا گیا کہ نہ صرف قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے، بلکہ مقدمہ کی کارروائی بھی مسلمان ہی لکھے، ورنہ مسلم قاضی کا فیصلہ صحیح نہ ہوگا نیز یہ کہ جہاں مسلمان قاضی نہیں ہیں وہاں گاؤں یا شہر کے معزز مسلمان اپنی پنچایت بنائیں۔ یہ پنچائیت قاضی کے قائم مقام تصور کی جائے گی۔ ایسا کرنا علماء مالکیہ کے ہاں جائز ہے۔

اس کے علاوہ ۱۹۲۷ء میں سرشاہ سلیمان کی صدارت میں ایک کمیٹی بنی، جس میں سید سلیمان ندوی، مفتی کفایت اللہ، مولانا نعیم الدین مراد آبادی اور ڈاکٹر شفاعت احمد خان ممبر تھے۔ لیکن کمیٹی کے ممبر کسی ایک رائے پر متفق نہ ہوسکے۔ اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں تقریباً وہی موقف اختیار کیا، جو الحیلہ الناجزہ میں اختیار کیا گیا۔ سید سلیمان ندوی نے بڑے درد سے مسلمان خواتین

کی بے پناہ مشکلات کا ذکر کیا' لیکن ان سے عہدہ برآء کیسے ہوں؟ اس کے لیے کوئی متفقہ ٹھوس حل تلاش نہ کیا جاسکا۔ کیونکہ نکاح' طلاق' فسخ کے معاملات میں جج کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اگر حالات کی سنگینی جس کا ذکر مرحوم سید صاحب نے فرمایا ہے' کے پیش نظر یہ شرط حذف کر دی جاتی تو مسلمان خواتین ان مشکلات سے بچ سکتی تھیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ سید صاحب جیسا فاضل اور صاف دماغ انسان بھی ایک فقہی روایت کے جبر کے سامنے اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "نئی صورت حال کی ایک پرانی دستاویز۔"' معارف اعظم گڑھ' مئی ۱۹۴۷ء۔ جمعیت علماء ہند نے بھی یہی موقف اختیار کیا۔ "جمعیت علماء کیا ہے"' دہلی' ج ۲' ص ۲۴۲۔ یہ امر باعث تعجب ہے کہ دیوانی مقدمات میں تو کسی بھی جج کا فیصلہ قابل قبول ہے لیکن فسخ نکاح میں غیر مسلم جج کا فیصلہ قابل قبول نہیں۔ ایک ہی عدالت کے بارے میں جس کا تقرر غیر مسلم سیاسی طاقت نے کیا' یہ موقف مشکلات کو کیوں کر ختم کر سکتا ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ۱۹۱۶ء میں مولانا ابوالکلام نے بھی یہی موقف اختیار کیا تھا۔ لیکن بعد میں انہوں نے مسلم خواتین کی اجتماعی مشکلات کو دیکھ کر اپنی رائے کو بدل دیا' یعنی غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعی طور پر درست ہے۔ مولانا کی پہلی رائے کے لیے' جس سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا' دیکھیے: کفایت المفتی' ج ۲' ص ۲۱۱۔

۳۲۔ روزنامہ الاہرام' قاہرہ' ۲۷ فروری' ۶ مارچ ۱۹۷۹ء' اسمبلی میں یہ بحث اس لیے ہوئی کہ قاہرہ میں آج کل مصر کی وزارت ثقافت' معروف اہل علم عثمان یحییٰ کی نگرانی میں فتوحات مکیتہ کا جدید خوبصورت ایڈیشن شائع کر رہی ہے۔ اس کتاب کی ۱۳ جلدیں چھپ چکی ہیں اور اہل علم سے خراج وصول کر چکی ہیں۔

۳۳۔ ملاحظہ ہو مشرق بعید اقتصادی ریویو' (Far East Economic Review) ۲۳۔ نومبر ۱۹۷۴ء' ص ۲۳۔