عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تبصرہ

از مولانا امین احسن صاحب اصلاحی

(۲)

اجتہاد کی نئی تعریف اور نئے اصول

کمیشن نے اپنی رپورٹ میں اجتہاد کی ضرورت پر پہلے ایک لمبی بحث کی ہے۔ پھر اجتہاد کی نئی تعریف کر کے اپنے کچھ نئے اصول اجتہاد قائم کیے ہیں۔ اجتہاد کی اس نئی تعریف اور ان نئے اصولوں کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ اپنی سفارشات میں کمیشن نے جو انقلابی قدم اٹھایا ہے اس کو اس وقت تک جائز اور معقول ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا جب تک اجتہاد کی نئی تعریف کر کے اس کی روشنی میں اجتہاد کے کچھ نئے اصول اختراع نہ کیے جاتے۔ ہمارا اب تک کا جتنا بھی فقہی ذخیرہ ہے وہ تمام تر اجتہاد کے ان پرانے اصولوں پر تیار ہوا ہے جو ہماری اصول فقہ کی کتابوں میں بیان ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی نئی فقہ بنانی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ پرانے اصول کام نہیں دے سکیں گے، اس کے لیے لازماً نئے اصولِ فقہ ایجاد کرنے پڑیں گے۔

میں کمیشن کی سفارشات پر بحث کرنے سے پہلے ان جدید اصولِ فقہ کا بھی جائزہ لینا چاہتا ہوں، کیونکہ اس کا جائزہ لیے بغیر سفارشات کی اصلی قدر و قیمت واضح نہ ہو سکے گی۔

کمیشن نے جہاں تک اجتہاد کی ضرورت پر بحث کی ہے مجھے اس ضرورت سے انکار نہیں ہے۔ اس وجہ سے میں اس پر کوئی گفتگو نہیں کرنا چاہتا۔ اس سلسلہ میں مجھے اگر ارکان کمیشن سے شکایت ہے تو صرف اس بات کی ہے کہ یہ حضرات "تخلیقی ذہن" رکھنے کے مدعی ہونے کے باوجود اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کوئی تخلیقی نوعیت کا استدلال نہ پیش کر سکے۔ ایک آیت نقل کی ہے تو وہ بالکل بے محل۔ دو حدیثیں نقل کی ہیں تو وہ ضعیف۔ ایک صحیح حدیث نقل بھی کی ہے تو وہ بالکل بے موقع۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کا تمام تر اعتماد صبحی محمصانی کی کتاب "فلسفہ التشریع فی الاسلام" کے اردو ترجمے ہی پر رہا ہے۔ حالانکہ اس باب میں نہ آیات کی کمی تھی، نہ احادیث کی اور نہ نقلی اور عقلی دلائل کی۔ تاہم میں اس بحث کو زیادہ کریدنا نہیں چاہتا۔ میں خود اپنے

دلائل کی بناء پر اس بات کا قائل ہوں کہ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ یہ ضرورت ہمیشہ رہی ہے اور رہتی دنیا تک رہے گی۔ البتہ ان حضرات نے اجتہاد کی جو تعریف کی ہے اور اس کے جو نئے اصول قائم کئے ہیں مجھے ان سے اختلاف ہے اس وجہ سے ان پر تبصرہ کرنا چاہتا ہوں۔

اجتہاد کی تعریف اور اس کے شرائط اجتہاد کی تعریف علامہ اقبال مرحوم کے حوالہ سے کمیشن نے یہ فرمائی ہے۔

"لفظ اجتہاد کے لغوی معنی کوشش کرنے کے ہیں۔ اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنا ہے" (گزٹ آف پاکستان ص ۱۱۹۹)

اس اجتہاد کے لیے ان حضرات کے نزدیک علم دین میں کسی خاص مہارت یا عربی زبان کی کسی خاص قابلیت کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ ہر شخص کو جو کچھ علم رکھتا ہے حق حاصل ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلام میں پاپائیت نہیں ہے۔ اس نے پادریوں اور عوام کو الگ الگ تقسیم کر کے پادریوں کو کچھ خاص امتیازی حقوق نہیں دیئے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ ایک عام عورت بھی بسا اوقات خود ان سے بہتر فیصلے دیتی ہے، اگر وہ علم کے ساتھ بات کرتی ہے تو وہ اپنا ایک ایسا حق استعمال کرتی ہے جو اسلام کی رو سے اسے حاصل ہے" گزٹ آف پاکستان ص ۱۲۰۱)

کمیشن کے نزدیک تمام آئمہ مجتہدین کے متفق علیہ اجتہادات کے خلاف بھی اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ عملاً کمیشن نے ایسا کیا بھی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ان ائمہ میں سے کوئی صاحب بھی معصوم نہیں تھے۔ اور یہ کہ جس طرح سائنس میں کسی دور کے تمام سائنس دانوں کا کسی بات پر اتفاق بھی اس بات کی صحت کی دلیل نہیں بن سکتا، اسی طرح قانون کی تاریخ میں بھی کسی خاص دور کے تمام مجتہدین کا کسی امر پر اجماع اس کی صحت وصداقت کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

"اور بعض معاملات میں کمیشن نے قرآن اور سنت کے اصل احکام کو بعد کے فقہاء کے اجتہادات پر ترجیح دی ہے، قطع نظر اس سے کہ ان کے اتفاق یا اختلاف کا درجہ کیا ہے۔ کیونکہ ان میں سے کسی نے بھی اپنے معصوم ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ جس طرح سائنس میں ہے اسی طرح قانون

کی تاریخ میں بھی یہ بات ہے کہ بعض اوقات کسی خاص دور کے تمام مجتہدین کا کسی بات پر اجماع بھی اس کی صحت و صداقت کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔" (ص ۱۲۳۲)

اجتہاد کی بحث میں کمیشن نے اس طرح کے جواہر ریزے بکھیرے تو بہت ہیں لیکن میں طوالت سے بچنے کے لئے صرف مذکورہ بالا چند نکات ہی پر اپنی بحث کو مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اسلامی اصطلاح میں اگر اجتہاد کے معنی کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ اظہار خیال یا آزادانہ رائے قائم کرنے ہی کے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ عام قانون سازی اور اسلامی اصول فقہ کے اجتہاد میں کوئی خاص فرق نہیں ہے بس الفاظ کا فرق ہے مسلمانوں نے اپنی قانون سازی کا نام اجتہاد رکھ چھوڑا ہے۔ دوسرے اسی مفہوم کو اپنی اپنی زبانوں اور اپنی بولیوں میں کسی اور طرح تعبیر کرتے ہیں حقیقت کے اعتبار سے دیکھئے تو امریکہ کی پارلیمنٹ جب قانون سازی کرتی ہے تو وہ بھی درحقیقت اجتہاد ہی کرتی ہے برطانوی پارلیمنٹ کے ارکان جب کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرتے ہیں تو وہ بھی اجتہاد ہی فرماتے ہیں اور بھارت کی پارلیمنٹ کے ارکان جب کسی قانونی مسئلہ پر اظہار خیال فرماتے ہیں تو وہ بھی اجتہاد ہی ہوتا ہے۔ اور یہ سارے ہی اجتہار گویا اسلامی اجتہاد ہیں کیونکہ سب آزادانہ رائے قائم کرتے ہیں۔

اگر یہ حضرات یہ فرماتے کہ ان کے نزدیک اجتہاد کی تعریف یہ ہے تو ہم کو اس پر زیادہ اعتراض نہ ہوتا لیکن جب ان کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ اسلامی قانون کی ایک اصطلاح ہے اور اس کا مطلب یہ ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اجتہاد کا یہ مطلب کسی آیت یا کسی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے یا کسی مجتہد اور کسی فقیہ نے یہ بیان کیا ہے علامہ اقبال نے اگر کہیں یہ بات لکھی ہے تو یہ کوئی دلیل نہیں ہوئی کیونکہ یہ اصطلاح علامہ اقبال کی نہیں ہے بلکہ فقہا اور اصولیوں کی ہے، انہی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اس اصطلاح کا مطلب بیان کریں اور جو مطلب وہ بیان کریں گے وہی مطلب اس کا ہر ایک کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کسی کو اجتہاد کی اس تعریف سے اختلاف ہو جو فقہاء اس کی کرتے ہیں تو اس کو چاہئے کہ دلائل کے ساتھ پہلے اس کی تردید کرے اور پھر کتاب و سنت کی روشنی میں خود اپنی تعریف پیش کرے۔ لیکن جو اصطلاح ان کی ہے اس کا مطلب خود وضع کرنا اور اس کو ان کے سر چپک دینا، کوئی انصاف نہیں ہے۔

میں ہر دور کے ماہرین فقہ و اصول فقہ کی کتابوں کی مراجعت کے بعد یہ عرض کرتا ہوں کہ اجتہاد کے یہ

معنی کسی نے بھی نہیں لیے ہیں۔ افسوس ہے کہ تمام مستند کتابوں کے حوالے نقل کرنے میں خواہ مخواہ کی طوالت ہو گی ورنہ میں ہر مصدر کی کتابوں کے حوالے یہاں پیش کر دیتا۔ تاہم عام ناظرین کے اطمینان کے لیے چند حوالے پیش کرتا ہوں۔

علامہ آمدی اپنی مشہور کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں اجتہاد کی لغوی تعریف کرنے کے بعد اس کی فنی تعریف ان الفاظ میں فرماتے ہیں:۔

"اصولیوں کی اصطلاح میں لفظ اجتہاد مخصوص ہے۔ اس انتہائی کوشش کے لیے جو کسی امر شرعی کے بارے میں یہ گمان حاصل کرنے کے لیے صرف کی جائے کہ یہ شرع کے موافق ہے"

(ص ۲۱۹ ج ۴)

امام شاطبی کی الموافقات میں اجتہاد کی یہ تعریف ہے:۔

"اجتہاد نام ہے شرعی احکام معلوم کرنے اور ان کو حالات پر تطبیق دینے کے لیے انتہائی کوشش کرنے کا۔ (ص ۸۹ ج ۴)

صبحی محمصانی کی کتاب "فلسفۃ التشریع فی الاسلام" کمیشن کے نزدیک غالباً مستند ترین ماخذوں میں سے ہے اس وجہ سے اجتہاد کی جو تعریف اس نے کی ہے وہ بھی سن لیجئے:۔

"لغت میں اجتہاد کے معنی پوری پوری کوشش صرف کرنے کے ہیں لیکن اصطلاح میں اس سے مراد وہ کوشش صرف کرنا ہے جو احکام کا علم شرعی دلائل سے حاصل کرنے کے لیے کی جائے یعنی دین کے ان سرچشموں سے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے احکام استنباط کرنے کی سعی کرنا" (ص ۱۵۳)

دیکھئے بات کیا تھی، اور ان حضرات نے کیا بنا دی! کجا دین کے اصلی سرچشموں سے احکام مستنبط کرنا اور کجا کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنا؟ کیا ان دونوں میں آسمان و زمین کا فرق نہیں ہے؟ لیکن ارکان کمیشن اگر اجتہاد کی یہ تعریف نہ کریں تو اپنی ان سفارشات کو دین کے اندر کس طرح شامل کر سکتے ہیں جو دین کے ماخذ سے اسی قدر بے نیاز ہیں جس قدر امریکی یا بھارتی مجلس قانون ساز کا آزادانہ اجتہاد۔

ارکان کمیشن نے امام مالکؒ کا ایک قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں ایک انسان ہوں، کبھی

صحیح بات کہتا ہوں اور کبھی غلطی کرجاتا ہوں، میری رایوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول پر جانچ لیا کرو۔ اگر ان کے موافق نہ پاؤ تو ان کو پھینک دو۔ اسی طرح امام احمد بن حنبلؒ کا قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ نہ میری پیروی کرو نہ مالکؒ کی، نہ شافعیؒ کی اور نہ ثوریؒ کی بلکہ انہی سرچشموں سے احکام مستنبط کرنے کی کوشش کرو جن سے انہوں نے مستنبط کیے۔ کمیشن نے یہ اقوال یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیے ہیں کہ یہ آئمہ اپنے آپ کو معصوم نہیں سمجھتے تھے۔ بلاشبہ ان اقوال سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ لیکن کیا انہی اقوال سے یہ حقیقت بھی واضح نہیں ہوئی کہ اجتہاد آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ دین کے اصل سرچشموں سے احکام مستنبط کرنے کا نام ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو امام مالکؒ اپنے اجتہادات کو کتاب وسنت کی کسوٹی پر پرکھنے کا کیوں مشورہ دیتے اور امام احمد بن حنبلؒ یہ کیوں فرماتے کہ براہِ راست دین کے سرچشموں کی طرف توجہ کرو۔ جو رائے آزادانہ قائم کی گئی ہو اس کو کتاب وسنت پر پرکھنے سے کیا حاصل؟

اب اس سلسلہ کی دوسری بات لیجیے۔ اس اجتہاد کے لیے ان حضرات کے نزدیک کسی خاص علم و قابلیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ڈیموکریسی کی صحیح روح کو بروئے کار لانے کے لیے یہ حضرات ضروری سمجھتے ہیں کہ ہر شخص اجتہاد کرے۔ اپنے اس نظریہ کے ثبوت میں یہ حضرت عمرؓ کے زمانہ کی ایک خاتون کا واقعہ پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک معاملہ میں عین منبر پر حضرت عمرؓ کو ٹوک دیا اور حضرت عمرؓ نے ان کے اجتہاد کی تعریف فرمائی۔

اور اگر بدرجہ ادنیٰ اس کے لیے یہ کسی علم کی ضرورت سمجھتے بھی ہیں تو وہ علم بہرحال قرآن، حدیث یا عربی زبان کا علم نہیں ہے بلکہ اس کے لیے یہ اس علم کو بالکل کافی سمجھتے ہیں جس کے یہ خود حامل ہیں۔ اپنے اس استحقاق کو ثابت کرنے کے لیے ایک بات تو انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ اسلام میں پاپائیت نہیں ہے بلکہ یہاں علماء اور عوام ایک ہی سطح پر ہیں۔ اور دوسرا کارنامہ یہ انجام دیا ہے کہ جہاں جہاں کوئی ایسی حدیث نقل کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے جس میں عالم یا علماء کا لفظ آیا ہے تو اس کا ترجمہ مسلم سکالر (MUSLIM SCHOLAR) اور تعلیم یافتہ لوگ (PEOPLE WITH UNOWLEDGE) سے کیا گیا ہے تاکہ حدیث سے یہ بات جو واضح ہوتی ہے کہ اجتہاد علماء ہی کا منصب ہے، ترجمہ کے تصرف سے اس پر پردہ ڈالا

جاسکے اور عربی سے بے خبر لوگوں پر یہ دھونس جم سکے کہ خود حدیث میں بھی اجتہاد کا منصب عام تعلیم یافتہ لوگوں ہی کا بتایا گیا ہے، نہ کہ کتاب و سنت کے عالموں کا۔

اگر اجتہاد کی یہ تعریف صحیح ہے جو ان حضرات نے پیش کی ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ اس کے لیے نہ کسی خاص علم کی ضرورت ہے نہ کسی خاص طرح کے سیرت و کردار کی، جو شخص بھی کچھ عقلی گدے لگا سکتا ہے اس کا یہ جمہوری حق ہے کہ وہ بے تکان اجتہاد کرے۔ لیکن اگر اجتہاد کی تعریف وہ ہے جو اس اصطلاح کے وضع کرنے والوں نے کی ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اجتہاد کرنے والا دین میں گہری بصیرت رکھتا ہو۔ دین کی بنیادی چیزیں جس زبان میں ہیں اس زبان سے اس کو عالمانہ واقفیت ہو، نیز سیرت و کردار کے اعتبار سے وہ اس لائق ہو کہ لوگ اپنے دین کے معاملہ میں اس پر اعتماد کرسکیں۔ انہی صفات کے اشخاص کے لیے قرآن اور حدیث میں علماء کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ یہ درحقیقت ایک صفاتی لقب ہے، کوئی خاندانی یا طبقاتی لقب نہیں ہے۔ بدقسمتی سے آج اس لقب سے ایسے بہت سارے لوگ بھی ملقب ہو گئے ہیں جو فی الحقیقت اس لقب کے اہل نہیں ہیں لیکن اس التباس کے باوجود حقیقت اپنی جگہ پر ہے۔ علم و فضل اور سیرت و کردار ایسی چیزیں نہیں ہیں جو چھپی رہیں۔ ایک صفاتی گروہ کو ایک مستقل طبقہ کی حیثیت میں رکھ کر اس کے خلاف تعصب میں مبتلا ہو جانا اور دوسروں کو بھی اس کے خلاف تعصب کے لیے اکسانا ایک سخت قسم کی تنگ نظری اور تنگ دلی ہے بلکہ اس سے ایک گہرے قسم کا احساس کہتری بھی نمایاں ہوتا ہے۔ ایک منصب جو صفات کی بنا پر حاصل ہوتا ہے اور اکتساب سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ آپ اسے خود حاصل کر لیجیے، کسی کی طاقت نہیں ہے کہ آپ کو اس منصب تک پہنچنے سے روک سکے۔ لیکن یہ عجیب دردناک صورت حال ہے کہ آپ کو آتا تو دین اور شریعت کا ایک حرف نہیں لیکن اس میں اجتہاد ضرور فرمائیں گے کیونکہ دین کسی خاص گروہ کا اجارہ نہیں ہے۔ اگر یہ منطق صحیح مان لی جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہائی کورٹوں میں بیٹھ کر مقدمات کے فیصلے کرنا بھی صرف ماہرین قانون ہی کا حق نہیں ہونا چاہیے بلکہ ہر شخص کو حق ہونا چاہیئے کہ وہ مقدمات کے فیصلے لکھے اور قانونی معاملات میں اپنی رائیں منوائے، علاج کرنے کا حق بھی صرف طبیبوں اور ڈاکٹروں ہی کو نہیں ہونا چاہیئے بلکہ ہر شخص کو اجازت دے

دینی چاہیے کہ وہ لوگوں کی جانوں کے ساتھ بازی کھیل سکے۔ نہروں اور پلوں کی تعمیر بھی صرف انجنیئروں ہی کا اجارہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ جو شخص صحیح طور پر دو اینٹیں بھی جوڑ نہ سکتا ہو اسے بھی حق ہونا چاہیے کہ وہ نہروں اور پلوں کی تعمیر میں اپنی رائے دے سکے۔ اگر یہ ڈیموکریسی ہے تو یہ ڈیموکریسی دنیا کے لیے لعنت ہے اور اسلام اس ڈیموکریسی کا روادار نہیں ہے۔ اگر ایک چیز میں دخل دینے کے لیے کسی علمی و فنی قابلیت کی ضرورت ہے تو اس میں ہر شخص رائے دینے کا اہل کس طرح ہو سکتا ہے؟ اگر یہ بات صحیح ہے کہ اجتہاد کے لیے دین میں بصیرت ضروری چیز ہے تو اس شخص کے مجتہد بن کر بیٹھ جانے کے کیا معنی جسے دین سے سرے سے کوئی مس ہی نہیں؟ اسلام میں پاپائیت تو بے شک نہیں ہے لیکن آخر اسلام خدا کا دین ہے۔ کوئی بازیچہ اطفال تو نہیں ہے؟

ارکان کمیشن نے عہد فاروقی کی جن خاتون کا حوالہ دیا ہے کہ انھوں نے خود حضرت عمرؓ کو ان کے ایک اجتہاد پر ٹوک دیا اور حضرت عمرؓ نے نہ صرف ان کی رائے قبول فرمائی بلکہ اس کی تحسین بھی کی، انھوں نے اس نظریہ کے تحت اپنی رائے نہیں پیش کی تھی کہ دین میں جمہوریت ہے اور یہاں علماء اور عوام میں اجتہاد کے معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عمرؓ نے جو رائے مہر کم باندھنے کے بارے میں ظاہر کی تھی وہ ان خاتون کو قرآن کے لفظ قنطار کے واضح مفہوم کے خلاف نظر آئی۔ اس کو انھوں نے ظاہر کیا اور حضرت عمرؓ نے ان کی رائے معقول اور مبنی بر قرآن ہونے کی وجہ سے فوراً قبول کر لی۔

انہی خاتون کی طرح اسلام میں ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی کسی رائے پر قرآن و حدیث سے استدلال کرے اور اس کی معقولیت کی بنا پر اس رائے کو تسلیم کرالے۔ ضرورت جس چیز کی ہے وہ قرآن و حدیث کا علم اور دین کا فہم و شعور ہے۔ یہ کوئی بھی نہیں کہتا کہ دین کے معاملات میں کلام کرنے کے لیے کسی خاص درسگاہ کا فاضل ہونا یا کسی مخصوص گروہ سے متعلق ہونا شرط ہے۔ ان چیزوں میں سے کوئی چیز بھی شرط نہیں ہے۔ لیکن قرآن کا اتنا علم تو ہونا چاہیے جتنا ان خاتون کو تھا۔ میں نے اس رپورٹ میں ارکان کمیشن کے جو اجتہادات دیکھے ہیں اور جن کو آگے چل کر میں ناظرین کو بھی دکھاؤں گا ان کا موازنہ جب میں ان خاتون کے اجتہادات کے ساتھ کرتا ہوں تو میں واضح طور پر محسوس کرتا ہوں کہ ان خاتون کا تنہا علم قرآن اس پورے کمیشن کے مجموعی علم دین سے بھی بدرجہا زیادہ تھا۔

اگرچہ اجتہاد کی صحیح تعریف سامنے آجانے کے بعد یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ ایک مجتہد میں کیا صفتیں ہونی ضروری ہیں لیکن مزید وضاحت کے لیے ہم یہاں اسلامی اصول قانون کے چند مستند ماخذوں کے حوالے بھی پیش کیے دیتے ہیں۔

علامہ آمدی اپنی کتاب میں مجتہد کے لیے دو شرطیں ضروری قرار دیتے ہیں:۔

"ایک یہ کہ وہ خدا کے وجود، اس کی صفات، اس کے کمالات کو جانتا اور مانتا ہو ــــــــ اور رسول اور اس کی لائی ہوئی شریعت اور اس کے معجزات کو تسلیم کرتا ہو۔

دوسری یہ کہ اسلامی شریعت کے احکام اور ان کے سرچشموں اور ان کے اقسام کا عالم ہو، جانتا ہو کہ ان کے اثبات کے کیا طریقے ہیں، یہ اپنے مدلولات پر کن کن طریقوں سے دلالت کرتے ہیں۔ ان کے درجات میں کیا اختلاف ہیں، ان میں کن شرائط کا لحاظ ضروری ہے، اگر ان میں اختلاف ہو تو ترجیح کے کیا کیا طریقے ہیں، ان سے احکام کس طرح مستنبط کیے جاتے ہیں۔ نیز ان کو لکھنے اور بیان کرنے پر قادر ہو، ان پر جو اعتراضات وارد ہوں ان سے بچ سکتا ہو۔ اس کی مزید تکمیل اس بات سے ہوئی کہ راویوں اور جرح و تعدیل کے طریقوں سے باخبر ہو..... اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ سے واقف ہو..... اور عربی زبان اور نحو کا عالم ہو۔

(الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۲۱۹)

امام شاطبی فرماتے ہیں:۔

"درجہ اجتہاد اس شخص کو حاصل ہو سکتا ہے جس میں دو صفتیں موجود ہوں۔ ایک یہ کہ وہ شریعت کے مقاصد کا پوری طرح فہم رکھتا ہو، دوسری یہ کہ وہ اس فہم کی رہنمائی میں شریعت سے مسائل استنباط کرنے پر قادر ہو" (الموافقات ج ۴ - ۱۰۶)

کمیشن کا سب سے زیادہ مستند ماخذ صبحی محمصانی اپنی کتاب فلسفۃ التشریع میں اجتہاد کے لیے حسب ذیل صفات ضروری سمجھتا ہے۔

اجتہاد کرنا ہر شخص کے لیے جائز نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ایک خاص قابلیت کی

ضرورت ہے جس سے مجتہد استدلال و استنباط کے پیش نظر مقصد کا اہل ہو سکے۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ وہ پختہ فکر اور دانشمند ہو۔ اخلاق حسنہ سے متصف اور دین کے سرچشموں کا عالم ہو یعنی شرعی دلیل اور ان کے تلاش کے طریقوں اور ان کے متعلقات۔ عربی زبان، تفسیر، اسباب نزول احوال رُوات جرح و تعدیل اور ناسخ منسوخ سے پوری طرح باخبر ہو" (فلسفۃ التشریع ص ۱۵۵)

کیا کمیشن کے ارکان یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اجتہاد کے ان شرائط پر پورے اترتے ہیں؟

اب اس سوال کو لیجیے کہ تمام ائمہ کے متفق علیہ مسلک کے خلاف بھی اجتہاد کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا ایک پہلو تو عقلی ہے اور دوسرا واقعاتی۔ جہاں تک اس کے محض عقلی پہلو کا تعلق ہے میں تسلیم کرتا ہوں کہ اس پہلو سے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، یہ ائمہ غلطی سے مبرا نہیں تھے اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ یہ کسی امر اجتہادی پر سب متفق ہوں اور وہ بات صحیح نہ ہو۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو بات عقلاً محال نہ ہو وہ واقعہ کی حیثیت سے موجود بھی ہو۔ علامہ اقبال سے بڑا شاعر ہونا محال نہیں ہے لیکن اگر محض اس دلیل کی بنا پر کہ ان سے بڑا شاعر ہونا محال نہیں ہے، میاں عبدالرشید صاحب یا خلیفہ صاحب یا ان کی شریک کار بیگمات میں سے کوئی صاحبہ یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ ہم ان سے بڑے شاعر ہیں تو یہ سب حضرات مجھے معاف کریں کہ میں ان کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کروں گا کیونکہ ہمارے سامنے ان کا کوئی بھی ایسا شعری یا ادبی کارنامہ نہیں ہے جس کی بنا پر ہم ان کو شعر و ادب پر گفتگو کرنے کا بھی اہل سمجھیں چہ جائیکہ ان کو ائمہ شعر و سخن کا ہمسر مان لیں یا کچھ ان سے بھی اونچا درجہ ان کا تسلیم کر لیں۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ ایک مسئلہ جس پر امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جیسے عالی مقام لوگ متفق ہیں اس کے خلاف دین کے معاملہ میں کوئی شخص خلیفہ عبدالحکیم، میاں عبدالرشید، بیگم شاہنواز اور بیگم شمس النہار کے فتوے پر کوئی مسلمان کس طرح اعتماد کر سکتا ہے؟ ایک محتاط مسلمان کے لیے تو ان حضرات پر یہ اعتماد کرنا بھی مشکل ہے کہ ان میں سے کسی صاحب کو صحیح طور پر طہارت کے اسلامی آداب بھی معلوم ہیں یا نہیں کجا کہ وہ ان کی فقاہت اور ان کے اجتہاد کے پیچھے دین کے مسلمہ ائمہ کے متفقہ اجتہاد یا ان کے اجماع کو نظر انداز کر دے!

یہ نہ خیال کیجیے کہ ان ائمہ پر مسلمانوں کا یہ غیر معمولی اعتماد محض کسی اتفاق کا نتیجہ ہے، یا محض تقلید اور قدامت پرستی کا ایک مظہر ہے۔ اگر کسی شخص کا یہ خیال ہے تو یہ محض ایک واہمہ ہے۔ تقلید اور

قدامت پرستی سے عوام کے ایک طبقہ کے اندر تو اشخاص یا نظریات سے متعلق کچھ غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ساری دنیا اندھی نہیں ہو جاتی۔ اور اگر بالفرض ساری دنیا اندھی ہو جاتی ہے تو میں یہ عرض کروں گا کہ اس طرح کے عالمگیر اندھے پن کو دور کرنے کے لیے وہ روشنی بالکل ناکافی ہے جو اس کمیشن نے دکھائی ہے۔ اس سے بجائے اس کے کہ تاریکی دور ہو اندھیرے میں اور اضافہ ہو گا۔ جو لوگ اس اعتماد کو مسلمانوں کا جمود سمجھتے ہیں ان کو یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ اس جمود کو امام ابن تیمیہؒ جیسا زلزلہ ڈال دینے والا انسان بھی ہلا نہ سکا اور شاہ ولی اللہؒ جیسے صاحب فکر اور نقاد کو بھی اس کے ساتھ سازگاری کرنی پڑی، حالانکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو بے تکلف اور بالکل بجا طور پر علم اولین کا حامل اور وارث قرار دیا جا سکتا ہے۔ پھر بتائیے کہ اس کوچہ میں میاں عبدالرشید اور خلیفہ صاحب کو کون پوچھتا ہے کہ آپ کس کھیت کی مولی ہیں۔ درحقیقت ان آئمہ نے اپنے علم، اپنی سیرت، اپنے تقویٰ، اپنی نکتہ رسی، اپنے تبحر اور دین کے لیے اپنی جانبازیوں اور قربانیوں سے اس امت پر ایک ایسی حجت قائم کر دی ہے کہ کسی مسلمان کے دل میں کبھی یہ وسوسہ بھی نہیں گزرتا کہ ان میں سے کسی نے بھی کبھی ان کے دین کے معاملہ میں کسی سہل انگاری، کسی مداہنت یا کسی کمزوری یا دین بازی کا ارتکاب کیا ہو گا۔ آخر ان آئمہ ہدایت کے مقابل میں مسلمان ان لوگوں پر کس طرح اعتماد کر سکتے ہیں جن کی زندگیاں یا تو دین کے ساتھ استہزا اور تلعب میں گذری ہیں یا کھلم کھلا دین بازی اور فتویٰ فروشی میں۔

ارکانِ کمیشن کا یہ نظریہ بھی نہایت عجیب ہے کہ جس طرح سائنس میں کسی ایک دور کے تمام سائنس دانوں کا کسی ایک نظریہ پر اتفاق اس کی صحت کی دلیل نہیں بن سکتا اسی طرح مذہب میں بھی کسی ایک بات پر سارے آئمہ کا اتفاق اس کی صحت کی دلیل نہیں ہے۔ اول تو مذہب کا سائنس پر قیاس ایک قیاس مع الفارق ہے۔ سائنس کی بنیاد قیاسات و تجربات پر ہے اور مذہب کی اساس وحی کی یقینیات پر۔ اس وجہ سے سائنس میں تو ہر وقت اس بات کا امکان ہے کہ آج آپ ایک چیز کو ثابت مانیں اور کل وہ سیارہ نکلے اور کل جس چیز کو آپ مرکز مانتے رہے ہیں آج وہ کسی دوسرے مرکز کے تابع ہو جائے۔ لیکن مذہب میں یہ غلطی اگر ہو سکتی ہے تو وحی کی یقینیات میں نہیں بلکہ حالات پر اس کے انطباق میں ہو سکتی ہے .... اور وہ بھی اس دائرہ میں نہیں جس دائرہ

میں انطباق کا یہ کام خود صاحبِ وحی یعنی پیغمبرؐ نے انجام دے دیا ہے بلکہ صرف اس دائرہ میں ہو سکتی ہے جہاں یہ کام غیر معصوم انسانوں نے انجام دیا ہے۔ پھر ان غیر معصوم انسانوں کے بھی مختلف درجات ہیں اور انہوں نے دین کو زندگی کے حالات پر منطبق کرنے کی جو کوششیں کی ہیں ان کے بھی مختلف درجے ہیں اور ان درجات کے اختلاف کے لحاظ سے مسلمانوں کا اعتماد بھی ان پر مختلف درجے کا ہے۔ مثلاً ایک انطباق تو وہ ہے جس پر خلفائے راشدین اپنے دور کے اہلِ علم و تقویٰ کے مشورہ کے بعد متفق ہو گئے ہیں۔ یہ اسلام میں اجماع کی بہترین قسم ہے اور یہ بجائے خود ایک شرعی حجت ہے۔ اسی طرح ایک انطباق وہ ہے جس پر آئمہ اربعہ متفق ہو گئے ہیں، یہ اگرچہ درجہ میں پہلی قسم کے اجماع کے برابر نہیں ہے تاہم چونکہ یہ امت من حیث الامت ان آئمہ پر متفق ہو گئی ہے اور ہر دور کے اہلِ علم و تقویٰ ان کی دینی بصیرت، ان کے تبحر، ان کے مرتبۂ اجتہاد اور ان کے تمسک بالکتاب والسنہ کو تسلیم کرتے آئے ہیں اور ان کے دائرہ سے باہر نکلنے کی کوشش شاذ ہی سے کسی نے کی ہے اس وجہ سے ان آئمہ کے کسی اجماع کو محض اس دلیل کی بنا پر رد نہیں کیا جا سکتا کہ یہ معصوم نہیں تھے۔ یہ معصوم تو بے شک نہیں تھے، لیکن ان کے معصوم نہ ہونے کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ کسی امر پر ان کا اتفاق بھی دین میں کوئی حجت نہ بن سکے۔

میں حیران ہوں کہ میاں عبدالرشید صاحب جیسے قانون دان نے بھی سائنس اور قانون کے فرق کو سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی۔ سائنس میں نظائر کی کوئی بھی حیثیت نہیں ہے، لیکن قانون میں، بالخصوص اس قانون میں جس کی سند میاں عبدالرشید صاحب نے حاصل کی ہے، ساری بنیاد ہی نظائر پر ہے۔ اگر اس کے اندر سے نظائر کو نکال دیجیے یا ان کو ناقابلِ اعتماد قرار دے دیجیے تو پھر کچھ باقی ہی نہیں رہتا۔ کیا میاں عبدالرشید صاحب فرما سکتے ہیں کہ انگریزی قانون میں بھی اعلیٰ عدالتوں کے نظائر کی وہی حیثیت ہے جو حیثیت وہ اسلامی قانون کے نظائر کو دینا چاہتے ہیں؟

اس سلسلہ میں کمیشن نے ایک بات قابلِ لحاظ لکھی ہے۔ مسلمانوں کی تقلید اور جمود پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ عباسیوں کے دور کے خاتمہ پر جب تاتاریوں نے تمام علمی مراکز تباہ کر دیے، کتب خانے جلا دیئے اور لوگوں کے اندر آزادانہ فکر و اجتہاد کے حوصلے سرد پڑ گئے تو اسلامی قانون کو دوسرے درجہ کے

مخترعین (INNOVATORS) اور نا اہلوں کی دستبرد سے بچانے کے لیے مصلحت اسی میں سمجھی گئی کہ غلط اجتہاد کے بجائے پچھلے آئمہ کی تقلید کی جائے کیونکہ غلط اور ناقص اجتہاد سے وہ ذہنی انتشار جو پہلے ہی کچھ کم نہ تھا اور زیادہ بڑھ جاتا۔

یہ تاریخی تجزیہ اگرچہ میرے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن اگر کمیشن کے فاضل ارکان اس تجزیہ کو اور تقلید کے جواز کی اس دلیل کو کچھ وزن دیتے ہیں تو میں پوچھتا ہوں کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں وہ کونسا مبارک انقلاب آگیا کہ ارکان کمیشن اجتہاد کا دروازہ چوپٹ کھول دینے کے لیے بالکل بیتاب ہوگئے ہیں۔ یہاں تک کہ بیگمات نے بھی باب اجتہاد پر یلغار کردی ہے۔ عباسیوں کے دور کے خاتمہ پر تاتاریوں کے ہاتھوں مسلمانوں پر جو تباہی آئی میرے نزدیک وہ تباہی اتنی وسیع الاثر نہیں تھی جتنی وہ تباہی وسیع الاثر تھی جو سلطنت مغلیہ کے خاتمہ پر انگریزوں کے ہاتھوں نازل ہوئی۔ تاتاریوں کی لائی ہوئی تباہی سے مدرسے اور کتب خانے جتنے بھی برباد ہوئے ہوں اس سے انکار نہیں لیکن اذہان وقلوب پر انہوں نے وہ اثر نہیں ڈالا جو انگریزوں نے ڈالا۔ انگریز نے ہمارے کتب خانے جلائے تو نہیں لیکن اس نے ہمارے ذہنوں کو اس طرح مسموم کر دیا کہ ہم اپنے کتب خانوں کو ردی کے ڈھیر خیال کرنے لگے۔ اس نے ہمارے مدرسے ڈھائے تو نہیں لیکن دین اور دینی تعلیم سے اس نے ہمیں اس طرح متنفر اور بیزار کر دیا کہ ہم دینی مدرسوں میں داخل ہونے کو عار سمجھنے لگے۔ اس نے ہماری فکر و نظر کی آزادی کو بالکل سلب تو نہیں کیا لیکن ہمیں مرعوب اس طرح کر دیا کہ ہمارے لیے فکر و عمل کے ہر میدان میں وہی معیار حق بن گیا۔ پھر ایسے حالات میں کیا یہ مصلحت نہیں ہے کہ اسلامی قانون کو دوسرے نہیں بلکہ تیسرے درجہ کے مخترعین کے اجتہادات سے محفوظ رکھا جائے اور جو انتشار ذہنوں میں پہلے سے پیدا ہو چکا ہے اس کے بڑھانے کے مزید اسباب فراہم نہ کیے جائیں؟

میں پھر ایک مرتبہ اس امر کو واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ جہاں تک اجتہاد کی ضرورت کا تعلق ہے میں اس بات کا اس سے زیادہ شدت سے قائل ہوں جتنی شدت سے اس کے قائل ارکان کمیشن ہیں لیکن آخر اہلیت وصلاحیت تو اس کے لیے ایک شرط ضروری ہے۔ ہر مدعی منصب اجتہاد کا حقدار تو نہیں بن سکتا۔ اجتہاد کی اس تعریف کے بعد کمیشن نے کچھ نئے اصول اجتہاد ایجاد کیے ہیں۔ اب ہم ان پر بحث کریں گے

معاشرتی انصاف اور حکومت | کمیشن نے اپنے اجتہادات کے سلسلہ میں ایک اصول یہ بیان کیا ہے کہ "حکومت معاشرتی انصاف کی نگہبان (CUSTODIAN) ہے"

اس اصول کا ذکر اگر کسی فلسفۂ سیاست کی کتاب یا کسی حکومت کے دستور میں ایک رہنما اصول کی حیثیت سے آتا تو ہم اس سے تعرض نہ کرتے لیکن اس رپورٹ میں اس کا حوالہ جس پہلو سے آیا ہے وہ قابلِ غور ہے۔ اس رپورٹ میں اس کا ذکر اس حیثیت سے آیا ہے کہ معاشرتی معاملات سے متعلق قانون سازی کرتے وقت حکومتِ پاکستان کو از روئے شرع کیا پالیسی اختیار کرنی چاہیے۔ کمیشن کا مشورہ یہ ہے کہ اس طرح کے معاملات میں حکومت کو تمام قیدوں اور پابندیوں سے آزاد ہو کر قانون سازی کے لیے اقدام کرنا چاہیے۔ چنانچہ اسی نظریہ کے تحت اس رپورٹ میں ایک سے زیادہ مقامات میں حکومت کو اس بات پر ابھارا گیا ہے کہ وہ کسی چیز کی پرواکیے بغیر کمیشن کی پیش کردہ سفارشات قبول کرے اور ان کے مطابق قانون بنا ڈالے۔ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:۔

"بدقسمتی سے اس وقت مسلم معاشرہ زندگی کے ایسے اہم معاملات میں (اشارہ ہے نکاح، طلاق، تعدد ازدواج وغیرہ کے ان معاملات کی طرف جن کے بارے میں کمیشن نے سفارشات پیش کی ہیں) بکل غیر ذمہ دار ہو گیا ہے۔ اس وجہ سے حکومت کے لیے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنانے کے لیے اقدام کرے جو ان پھیلی ہوئی برائیوں کو روک سکیں" (گزٹ آف پاکستان ص ۱۲۲۹)۔

اس اصول کو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ حکومت سوشل جسٹس کی کسٹوڈین ہوتی ہے اور ہماری حکومت بھی سوشل جسٹس کی کسٹوڈین ہے لیکن اس کے کسٹوڈین ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ اس اصول کی آڑ لے کر من مانے قوانین بنانے شروع کر دے اور مذہب اور دستور، کسی چیز کی بھی پروا نہ کرے۔ ہمارے ملک کے دستور میں جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری، اور معاشرتی انصاف کا صرف وہی تصور جائز اور معقول تسلیم کیا گیا ہے جو اسلام نے دیا ہے چنانچہ دستور کے دیباچہ (PREAMBLE) میں یہ الفاظ ثبت ہیں۔

"جس میں جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری اور معاشرتی انصاف کے اصولوں کو جس طرح اسلام

نے ان کی تشریح کی ہے (AS ENUNCIATED BY ISLAM) پوری طرح ملحوظ رکھا جائے گا:"

علاوہ ازیں سوشل جسٹس کا جس حد تک تعلق پرسنل لا سے ہے اس پر ایک مزید قید ہمارا دستور یہ بھی عائد کرتا ہے کہ کسی فرقہ کے پرسنل لا میں حکومت کسی قسم کی مداخلت نہیں کرے گی۔ ایک صحیح قسم کی اسلامی حکومت کا اصلی منصب درحقیقت ہے بھی یہی کہ وہ دنیا میں خدا کے قانون کو جاری کرنے والی ہوتی ہے۔ وہ کسی حالت میں بھی اپنی طرف سے کوئی نیا دین ایجاد کرنے کی جرأت نہیں کرتی۔ اس حقیقت کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خلیفہ ہونے کے بعد اپنے پہلے ہی خطبہ میں اس طرح ظاہر فرمایا کہ "میں خدا کی شریعت کا نافذ کرنے والا ہوں اپنی جانب سے کوئی نئی چیز ایجاد کرنے والا نہیں ہوں"۔

اب سمجھ میں نہیں آتا کہ قانون سازی کا یہ حق مولا کمیشن نے کس کی خاطر ایجاد فرمایا ہے۔ جہاں تک پاکستان کی حکومت کا تعلق ہے وہ تو اس اصول سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتی جو ارکان کمیشن کے پیش نظر ہے اس سے اگر فائدہ اٹھا سکتی ہے تو ایک کلیت پسند ریاست (TOTALIT ARIAN STATE) فائدہ اٹھا سکتی ہے۔ لیکن پاکستان کی ریاست ایک پابند آئین ریاست ہے جس کی قانون سازی کی آزادی پر اس کے دستور نے بہت سی پابندیاں عائد کر رکھی ہیں اور جب تک وہ ایک بالکل مطلق العنان حکومت بن جانے پر آمادہ نہ ہو جائے اس کے لیے ان پابندیوں کو توڑنا ممکن نہیں ہے۔

صرف پاکستان ہی کی حکومت کی کیا تخصیص ہے، اس وقت تو دنیا میں کوئی حکومت بھی ایسی نہیں ہے جو سوشل جسٹس کی نگہبانی کے بہانے معاشرتی زندگی کے لیے من مانے قوانین بنانے کی جسارت کا ارتکاب کرے۔ اس قسم کی جسارت ماضی قریب میں اگر کسی حکومت نے کی ہے تو وہ روس کی اشتراکی حکومت ہے۔ اس نے عین اسی اصول کی رہنمائی میں اپنے قوانین ازدواج ۱۹۱۸ء و ۱۹۲۷ء میں اپنے ملک کے سابق معاشرتی و ازدواجی قوانین بہ یک گردشِ قلم تلپٹ کر کے رکھ دیئے تھے۔ تمام بچے ریاست کی ملکیت اور مذہب کے تحت باندھے ہوئے تمام نکاح کالعدم قرار دے دیئے گئے تھے، خاندان کے نظام کو سرمایہ داری کی آخری کمین گاہ ٹھیرایا گیا، طلاق دینے کے لیے میاں اور بیوی دونوں کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ جب چاہیں ایک کارڈ کے ذریعہ سے اپنے ارادہ طلاق سے ایک دوسرے کو مطلع کر دیں۔ حرامی اور

ناجائز اولاد کے حقوق قانوناً یکساں کر دیئے گئے۔ ان تمام کارناموں کے لیے دلیل یہ تھی کہ حکومت سوشل جسٹس کی کسٹوڈین ہے۔ لیکن جب اس کے نتائج سامنے آئے اور حرامی بچے فوج در فوج سڑکوں پر باؤلے کتوں کی طرح پھرنے لگے اور عورتوں کی عزت کتیوں کے برابر بھی باقی نہیں رہ گئی تب سوشل جسٹس کے ان نگہبانوں کو ہوش آیا اور پھر پچھلے قوانین بحال کیے گئے۔ کیا ارکان کمیشن یہ اصول قانون سازی پیش کرکے اپنی حکومت کو بھی یہی راہ دکھانے کے خواہشمند ہیں؟

الگ الگ دور الگ الگ احکام کمیشن کا دوسرا اصولِ اجتہاد یہ ہے کہ "اسلامی احکام میں اس امر کو مدنظر رکھ کر فرق کیا جانا چاہیے کہ کون سے احکام سب کے لیے اور برابر قائم رہنے والے ہیں اور کون سے احکام ایک خاص طرز کی سوسائٹی، ایک مخصوص دور، اور ایک خاص علاقہ سے تعلق رکھنے والے ہیں" (ملاحظہ ہو ص ۱۲۵۶)۔

مطلب اس ارشادِ گرامی کا یہ ہے کہ اسلام کے سارے ہی احکام نہ تو سب کے لیے ہیں اور نہ ہر سوسائٹی، ہر دور اور ہر علاقہ کے لیے عام ہیں۔ اس کے بہت سے احکام عربوں کے لیے خاص ہیں، ان کو ساری دنیا پر لاد دینا بالکل غلط ہے۔ بہت سے قوانین ایک خاص طرز کی سوسائٹی کے لیے وضع ہوئے تھے، ان کو ہر طرح کی سوسائٹی کے سر منڈھ دینا حماقت ہے۔ بہت سے احکام ایک خاص دور سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کو اس دور کے گزر جانے کے بعد بھی گھسیٹتے چلے جانا محض دقیانوسیت اور جہالت ہے۔

اس زرّیں اصولِ اجتہاد کے لیے کسی قرآنی آیت یا کسی حدیث یا کسی ایسے ویسے امام و مجتہد کے قول کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے جس پر آپ کوئی حرف گیری کر سکیں بلکہ فقیہِ اعظم ٹینی سن (TENNYSON) صاحب کا حوالہ دیا گیا ہے جن کا دین میں حجت قاطع ہونا ان لوگوں کی رائے میں گویا سب کے نزدیک مسلّم ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ "ہر پرانا نظام نئے کے لیے جگہ خالی کرکے تبدیل ہو جاتا ہے اور خدا اپنے آپ کو بے شمار شکلوں میں ظاہر کرتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو ایک عمدہ نظام بھی دنیا کو تباہ کرکے رکھ دے"۔

اوّل تو اس ذہنیت کو ملاحظہ فرمائیے کہ جن لوگوں کو پیغمبرؐ کے ارشادات، صحابہؓ کے اقوال اور

آئمہ کے اجتہادات میں مجالِ کلام نظر آتی ہے وہ لوگ کس اطمینان سے ایک انگریز شاعر کے ایک قول کا ایک اصول اجتہاد کے ماخذ کی حیثیت سے حوالہ دیتے ہیں۔ واقعی انسان کی جب عقل ماری جاتی ہے تو لعل و گہر کو پھینکتا اور مینگنیوں سے دامن بھرتا ہے۔

اول تو میں ان حضرات سے یہ پوچھتا ہوں کہ اگر قرآن و حدیث کے احکام اور پیغمبر کے ارشادات ہر سوسائٹی، ہر دور اور ہر علاقہ کے لیے سند اور حجت نہیں ہیں تو ٹینی سن صاحب کی بکواس ہر سوسائٹی ہر زمانہ ہر ملک و ملت کے لیے کس طرح حجت بن گئی ہے کہ آپ اس کو دلیل بنا کر سارے دین پر خطِ نسخ پھیر دینا چاہتے ہیں؟ دوسرے یہ کہ ٹینی سن کا کہنا تو یہ ہے کہ ہر قدیم خواہ وہ کتنا ہی مقدس و محترم ہو اس دنیا کے لیے لعنت ہے اور ہر جدید خواہ وہ کتنی ہی بڑی لعنت ہے اس دنیا کے لیے نہ صرف رحمت اور برکت ہے بلکہ اسی کے ذریعہ سے اس دنیا میں خدا کی مرضی پوری ہوتی ہے، اگر اس کو اختیار نہ کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عہد کے لیے خدا نے جس نظام کو اپنا دین قرار دیا ہے ہم اس سے بغاوت کر رہے ہیں۔ اس بات کو اگر اور زیادہ واضح الفاظ میں کہا جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ جس زمانہ میں قرآن و اسلام کا نظام قائم ہوا تھا اس زمانہ میں خدا کی مرضیات کا مظہر اسلام رہا ہو تو رہا ہو لیکن اب اس عہد میں خدا کی مرضیات کا اگر مظہر ہے تو وہی نظام ہے جو اس وقت تہذیبِ مغربی کے نام سے موجود ہے۔ آج خدا اسی لجیس میں جلوہ گر ہوا ہے اور اگر اس کو اختیار نہ کیا جائے بلکہ اسلام کو اس کی جگہ لانے کی کوشش کی گئی تو یہ دنیا تباہ ہو کر رہ جائے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر آپ حضرات کا ایمان ٹینی سن پر ہے تو وہ تو قدیم میں سے کسی انتخاب کا مشورہ نہیں دیتا بلکہ پورے قدیم کو تیاگ دینے کا مشورہ دیتا ہے پھر آپ اسلام میں سے انتخاب کرنے کہاں چلے ہیں کہ اس کے جو احکام ہمہ گیر ہیں وہ تو لے لیے جائیں اور جو وقت، سوسائٹی اور خاص عرب کے ساتھ مخصوص تھے وہ چھوڑ دیئے جائیں۔ اگر آپ حضرات نے ٹینی سن کو سند بنا کر اس کے مشورہ کے بھی خلاف کیا تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ جس طرح آپ کو اسلام کی کوئی بات تحریف کے بغیر پسند نہیں آتی اسی طرح ٹینی سن پر بھی آپ حضرات کا ایمان ادھورا ہی ہے۔ یکسو ہو کر نہ آپ حضرات امت محمدؐ میں رہنا چاہتے ہیں اور نہ امت ٹینی سن میں۔

اچھا، اب اس بحث کو چھوڑیئے کہ ڈینی سن کیا کہتا ہے۔ اب اس پر غور کیجیے کہ ارکانِ کمیشن جو کچھ فرماتے ہیں اس کی عملی شکل کیا ہو گی اور اگر ان کے زرین مشورہ پر عمل کیا جائے تو اس کے نتائج کس شکل میں ظاہر ہوں گے؟ یہ حضرات اسلام کے ان احکام میں جو سب کے لیے ہیں اور ان احکام میں جو علاقائی اور وقتی ہیں امتیاز کر کے اول الذکر کو باقی رکھنے اور مؤخر الذکر کو منسوخ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ہم جی کڑا کر کے تھوڑی دیر کے لیے یہ مشورہ قبول کیے لیتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کام کریگا کون؟ جہاں تک خدا اور رسول کا تعلق ہے انہوں نے تو عمومی احکام اور علاقائی اور وقتی احکام میں امتیاز کرنے کے لیے کوئی کسوٹی ہمیں دی نہیں ہے بلکہ سارے دین کو ایک ہی حیثیت میں دیا ہے اور سب کے لیے دیا ہے اور قیامت تک کے لیے دیا ہے۔ جو احکام وقتی تھے وہ اپنی مدت پوری کر چکنے کے بعد منسوخ ہو گئے اور یہ کام خود اللہ اور رسول نے کر دیا۔ اب ہمیں کوئی اختیار نہیں ہے کہ ہم شریعت کے احکام میں وقتی اور مستقل کی تفریق کریں اور کچھ کو باقی رکھیں اور کچھ کو منسوخ کر دیں۔ اگر خدا اور رسول کی بتائی ہوئی کوئی کسوٹی جس سے یہ کام انجام پا سکے، ارکانِ کمیشن کے علم میں ہے تو انہیں چاہیے تھا کہ وہ اپنے اس مشورہ بلکہ اس اجتہاد کے ساتھ اس کو پیش کر دیتے تاکہ کام کرنے والوں کو آسانی ہوتی۔ لیکن اگر کسی وجہ سے وہ اس رپورٹ میں اس کو پیش نہیں کر سکے ہیں تو ہماری التجا ہے کہ وہ اب بھی اس کو پیش فرما دیں تاکہ یہ کارِ عظیم بسہولت اور بلا کسی نزاع و اختلاف کے انجام پا سکے۔ ورنہ قدم قدم پر جھگڑا ہو گا۔ ایک شخص ایک حکم کو وقتی اور علاقائی قرار دیگا دوسرا اسی کو ابدی اور سب کے لیے عام بتائے گا اور اس طرح ایک ایک حکم پر علاقائی و غیر علاقائی کی جنگ برپا ہو جائے گی۔ فرض کیجیے ایک شخص حج اور قربانی کے متعلق یہ دعویٰ کر بیٹھتا ہے کہ یہ محض ایک علاقائی نوعیت کا حکم تھا، عربوں کو اپنے اب وجد کے طریقِ عبادت سے دلچسپی تھی اس وجہ سے اسلام نے اس کو اپنا لیا، ساری دنیا کے لیے اور وہ بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کے عام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس کے اس دعوے کا کیا جواب ہو گا؟ اسی طرح ایک دوسرا اٹھتا ہے وہ کہتا ہے کہ تحصیلِ زکوٰۃ کا طریقہ ایک خاص طرز کی سوسائٹی اور ایک مخصوص طرز کے معاشی اور تمدنی ماحول میں تو نبھ سکتا تھا لیکن اب جبکہ تشخیص و تحصیلِ محاصل کے نہایت اعلیٰ طریقے جاری ہو چکے ہیں اسی فرسودہ طریقے پر جمے رہنا بجلی کے قمقموں کے آگے مٹی کا دیا جلانے کے ہم معنی ہے۔ ایک

اور شخص کھڑا ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ اسلام نے شادی بیاہ اور نکاح وطلاق سے متعلق جو قوانین بنائے تھے وہ صرف ایک مخصوص طرز کی سوسائٹی ہی میں چل سکتے تھے اب تہذیب وتمدن کے اس دور میں انہی قوانین پر اصرار کرتے چلے جانا معاشرہ کو جامد بنا دینا ہے۔ کوئی صاحب اسی قسم کا سوال اسلام کے کاروباری احکام، یا زنا اور چوری کی تعزیرات یا اسلام کے اخلاقی احکام وآداب کے متعلق اٹھا دیتے ہیں کہ یہ ساری باتیں عرب کی غیر ترقی یافتہ سوسائٹی کے لیے خاص تھیں، یہ ہمیشہ کے لیے نہیں ہیں تو کوئی شخص ان کا کیا بگاڑ لیگا۔ اس طرح تو خدا کا سارا دین ہی ہوا ہو جائے گا، کچھ ایک خاص قسم کی سوسائٹی کے ساتھ مخصوص ہونے کے سبب سے منسوخ ہو جائے گا، کچھ وقتی قرار دے دیا جائے گا اور کچھ علاقائی۔

ارکانِ کمیشن نے اپنے اس اصول اجتہاد کی تائید میں ٹینی سن کے مذکورہ بالا قول کے علاوہ غلامی سے متعلق اسلامی احکام کا حوالہ بھی دیا ہے کہ دیکھو ایک زمانہ میں یہ احکام کتنے محترم ومتقدس تھے لیکن جب زمانہ کی ترقی سے سوسائٹی تبدیل ہو گئی تو یہ سارے احکام بے معنی ہو کر رہ گئے، اب نہ غلام ہیں نہ غلامی اور نہ غلامی سے متعلق اسلامی احکام۔ کمیشن کا مطلب یہ ہے کہ اسی طرح سوسائٹی تبدیل ہو جانے کے بعد اب اگر شادی، بیاہ، طلاق ونکاح، حدود وتعزیرات اور رشوہ اور سود سے متعلق اسلام کے احکام بھی منسوخ ہو جائیں تو اس پر تعجب کیوں ہو؟

یہ مثال تو کمیشن نے دے دی لیکن اس کے ایک پہلو پر اس نے غور نہیں فرمایا کہ غلامی سے متعلق احکام جو بیکار ہوئے ہیں وہ تو اس وجہ سے ہوئے ہیں کہ غلام جن کے تحفظ کے لیے یہ قوانین ضروری تھے اب موجود نہیں رہے۔ اسی طرح اگر دنیا میں چوری باقی نہ رہے تو اسلام کو اس بات پر ہرگز اصرار نہیں ہوگا کہ چوری کی سزا قطع ید لازماً نافذ ہی کی جائے، یا زنا دنیا میں باقی نہ رہے تو بھی اس کی سزا کسی نہ کسی پر ضرور ہی نافذ کی جاتی رہے، یا تعدد ازدواج کی کوئی شخصی، عائلی، قومی ضرورت نہ بھی باقی رہے تو بھی تعدد ازدواج کی اجازت پر قانوناً عمل کرایا جائے۔ قوانین تو ضرورت کے لیے بنتے ہیں۔ اگر ضرورت باقی نہیں رہی ہے تو اس ضرورت کے لیے اسلام نے جو قانون بنایا ہے اس کے استعمال پر اسلام کو خواہ مخواہ اصرار کیوں ہوگا؟ لیکن اگر ایک ضرورت موجود ہے اور پہلے سے کہیں بڑھ چڑھ کر موجود ہے تو محض اس دلیل

پر کہ حالات تبدیل ہو چکے ہیں وہ قانون کیوں غیر ضروری ہو جائے گا جو اس ضرورت کے لیے اسلام نے بنایا ہے؟ غلامی اگر دنیا سے ناپید ہو چکی ہے تو یہ ایک مبارک بات ہوئی اور اب کسی کو بھی اصرار نہیں ہے کہ اس سے متعلق قوانین استعمال کرنے کے لیے ضرور کچھ غلام مہیا کیے جائیں۔ لیکن یہ عجیب صورتِ حال ہے کہ چوری تو موجود ہے لیکن چوری کی اسلامی سزا پر آپ لوگ ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ زنا گلی گلی میں ہو رہا ہے لیکن زنا کی سزا کے تصور سے آپ حضرات کو وحشت ہو رہی ہے۔ سود کا کاروبار گوناگوں شکلوں میں ہو رہا ہے لیکن اس کے متعلق اسلام نے جو قانون بنایا ہے وہ منسوخ ہو جانا چاہیے۔ تعدد ازدواج کی ضرورت کا ہر پہلو موجود ہے۔ یہاں تک کہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے زنا کے دروازے چوپٹ کھول دیئے گئے ہیں، مردوں اور عورتوں دونوں نے ذواتین و ذواتات کی ذلیل حیثیت اختیار کر رکھی ہے، مغرب اور مغرب زدہ سوسائٹی میں داشتاؤں کا ایک نظام قائم ہوتا چلا جا رہا ہے۔ لیکن تعدد ازدواج پر قدغن لگنی چاہیے کیونکہ زمانہ بدل چکا ہے۔ آخر زمانہ کس اعتبار سے بدل چکا ہے؟ کیا اس اعتبار سے کہ اسلام نے جن برائیوں کے سدِباب کے لیے یہ قوانین بنائے تھے وہ برائیاں اب عرب جاہلیت کے مقابلے میں ہزار گنا بڑھ گئی ہیں؟ یا اس اعتبار سے کہ اب وہ ناپید ہو چکی ہیں، یا اس اعتبار سے بدل گیا ہے کہ یہ ساری برائیاں اب تہذیب کے سانچے میں ڈھل چکی ہیں۔ اگر یہ بات ہے تو اسلام اس تہذیب کی خاطر اپنے قوانین منسوخ کرنے کے بجائے آپ کی اس تہذیب پر لعنت بھیجتا ہے اور اپنے پیروؤں کو حکم دیتا ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تعاون کرنے کے بجائے اس کو جڑ پیڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے اپنا پورا زور استعمال کریں۔

جو قطعی اور غیر مشروط طور پر ممنوع نہیں وہ جائز ہے کمیشن نے اپنا ایک متفق علیہ اصولِ اجتہاد یہ بتایا ہے کہ "جو چیز قطعی اور غیر مشروط طور پر ایک واضح حکم کے ذریعہ سے ممنوع نہیں ہے وہ جائز ہے اگر افراد یا قوم کی بہبود اس کا تقاضا کر رہی ہے۔" (ص ۱۲۰۴)

اس اصول کو اسلامی اصولِ فقہ کا ایک بنیادی اصول بتایا گیا ہے، حالانکہ اسلامی اصول سے اس کو کوئی دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہمارے اصولِ فقہ میں جو بات کہی گئی ہے وہ تو یہ ہے کہ "اشیا میں اصل شے اباحت ہے، حرمت ان پر شریعت کے حکم کے تحت وارد ہوتی ہے۔" اب یہ وارد ہونا ایک واضح

حکم کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے، کسی نص کے اشارہ یا اقتضاء کے تحت بھی ہو سکتا ہے، اور امثال و نظائر پر قیاس کے واسطے سے بھی ہو سکتا ہے کسی چیز کی حرمت یا کراہت بیان کرنے کا طریق قرآن یا حدیث میں صرف یہی نہیں ہے کہ "ہم نے فلاں چیز غیر مشروط اور قطعی طور پر حرام کر دی" بلکہ اس کے بہت سے اسلوب ہیں کبھی ایک شے کا مثبت پہلو بیان کر دیا جاتا ہے جس سے یہ بات آپ سے آپ نکل آتی ہے کہ اس کا ضد اسلام میں حرام ہے کبھی ایک حکم خاص بیان ہوتا ہے اور سیاق کلام دلیل ہوتا ہے کہ اس طرح کی ساری چیزیں حرام ہیں۔ کہیں کسی چیز کی تحریم یا کراہت کے حکم ساتھ اس کی حرمت یا کراہت کی علت واضح کر دی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جن چیزوں کے اندر یہ علت پائی جائے گی وہ ساری چیزیں حرام یا مکروہ ہیں۔

ارکان کمیشن نے جو من گھڑت اصول اجتہاد اصول فقہ کی طرف منسوب کیا ہے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو پھر تو اس اجتہاد کی بحث میں پڑنا لاحاصل ہی ہو گیا جس کی ضرورت ثابت کرنے پر ان حضرات نے اتنی قوت صرف فرمائی ہے۔ پھر تو ان چند چیزوں کے سوا جن کو "قطعی اور غیر مشروط طور پر کسی واضح حکم کے ذریعہ سے" حرام ٹھہرا دیا گیا ہے باقی ساری چیزیں جائز اور حلال وطیب ہو گئیں۔ اس کے بعد کسی اجتہاد و قیاس کی کھکھیڑ میں پڑنے کی ضرورت ہی کب باقی رہی۔ اور یہ "غیر مشروط" کی قید لگا دینے کے بعد تو اکثر پچھلی حرمتیں بھی ہوا ہو گئیں، کیونکہ بہت سی حرمتیں ایسی ہیں جن کے ساتھ کوئی نہ کوئی شرط بھی لگی ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں موجودہ زمانہ کے فتنے فتنے بھی ہیں انہوں نے ایک نیا سانچہ اختیار کر لیا ہے، آپ ان میں سے ہر چیز کی نسبت یہ فرما سکتے ہیں کہ خواہ ان کی حرمت اسلام میں "واضح اور غیر مشروط طور پر" کہاں وارد ہے؟ بلکہ اس سے بڑھ کر اس اصول کے تحت آپ کے یہ سوال بھی معقول ہو جائیں گے کہ یہ کہاں "واضح اور قطعی طور پر" لکھا ہوا ہے کہ عورت قوام نہیں ہو سکتی، یا عورت خود طلاق دینے کی مجاز نہیں ہے، یا عورت مہر ادا کرنے اور نفقہ دینے کی ذمہ داری قبول کر کے مرد پر شوہرانہ اختیارات نہیں حاصل کر سکتی؟ واقعہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حرام ہونا قطعی طور پر قرآن یا حدیث میں کہیں بھی نہیں لکھا ہوا ہے۔ یہ ساری چیزیں اگر اسلام میں ممنوع ہیں تو اس وجہ سے ہیں کہ اس نے جو اصول قائم کر دیئے ہیں یہ باتیں ان کے خلاف ہیں اس وجہ سے تو نہیں ہیں کہ "قطعی اور غیر مشروط طور پر واضح الفاظ میں" ان کی ممانعت وارد ہے۔ اپنے اس نادر اصول کے بعد تو یہ حضرات

اگر کل کو یہ چیلنج کر دیں کہ قطعی اور غیر مشروط طور پر کہاں واضح الفاظ میں اس بات کی ممانعت وارد ہے کہ ایک عورت بیک وقت چار مردوں سے نکاح نہیں کر سکتی تو مجھے اندیشہ ہے کہ غریب مولوی ان لوگوں کو شاید ہی کوئی مسکت جواب دے سکیں۔

جدید اسوۂ حسنہ کی پیروی کی دعوت | کمیشن کا چوتھا اصول اجتہاد یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے معاشرتی اور اقتصادی سانچے یکسر تبدیل ہو چکے ہیں اس وجہ سے اسلام کی ابتدائی صدیوں میں جس نقشے کو سامنے رکھ کر معاشرتی اور اقتصادی مسائل حل کیے گئے تھے وہ نقشہ اب کام نہیں دے سکتا۔ اب اس نئے نقشے کی پیروی کرنی چاہیے جو زمانہ ہمارے سامنے پیش کر رہا ہے۔

ارشاد ہوتا ہے:۔

"موجودہ زمانہ کا معاشرتی اور اقتصادی نقشہ (PATTERN) اسلام کی ابتدائی صدیوں کے مقابل میں قابل لحاظ حد تک تبدیل ہو چکا ہے۔" (ص ۱۲۲۹)

اس حقیقت سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ موجودہ زمانہ کے اقتصادی اور معاشرتی سانچے اسلام کی ابتدائی صدیوں کے مقابل میں تبدیل ہو چکے ہیں اور یہ تبدیلی ہم سے اس بات کا مطالبہ کر رہی ہے کہ ہمیں نئے پیدا شدہ مسائل کا اسلام کی روشنی میں حل ڈھونڈھنا چاہیے۔ اگر اس تبدیلی کی خبر دینے سے کمیشن کا مقصود وقت کے اس مطالبہ کی طرف اشارہ کرنا ہے تو اس کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن اگر کمیشن کا مطلب یہ ہے کہ ان تبدیلیوں میں سے ہر تبدیلی مستحسن ہے اور اس تبدیلی کے مطابق نہ صرف ہمیں بلکہ اسلام کو بھی تبدیل ہو جانا چاہیے تو کمیشن کے اس خیال کے ساتھ کوئی معقول آدمی اتفاق نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ ان میں سے بہت سی تبدیلیاں ایسی ہیں جو زمانۂ جاہلیت کی طرف رجعت کے حکم میں داخل ہیں اور ان کو نہ صرف یہ کہ ہمیں قبول نہیں کرنا ہے بلکہ اگر ہم اسلام کو جاہلیت پر غالب دیکھنے کے خواہشمند ہیں تو ہمیں ان کی اصلاح کرنی ہے۔ کمیشن اگر زمانہ کی ہر تبدیلی کو مبارک سمجھتا ہے اور اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنا سب کچھ بدل لینے کا مشورہ دیتا ہے تو ہمارے نزدیک یہ مشورہ نہایت غلط ہے۔

اس اصولِ اجتہاد کے قائم کر لینے کے بعد سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر بار بار کمیشن نے یہ دعویٰ کرنے کی غلطی کیوں

کی ہے کہ ہم جو کچھ فرما رہے ہیں وہ عین کتاب و سنت کی روشنی میں فرما رہے ہیں۔ پھر تو نہ اسلام ایک دین کامل رہا اور نہ حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ دائمی رہا۔ اگر یہ کہا گیا تھا کہ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (اب میں نے تمہارے دین کو مکمل کر دیا) یا یہ فرمایا گیا تھا کہ لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ ○ (تمہارے لیے رسول کے طریقہ کے اندر نمونہ ہے) تو یہ ساری باتیں وقتی اور زمانی ہوئیں۔ پیروی کے لیے اصلی اسوہ تو زمانہ کا اسوہ ہوا۔ پھر کتاب و سنت کا حوالہ دینے کا تکلف کیوں کیا گیا۔ پھر تو یہی ایک فیصلہ کن بات کہنے کی تھی کہ موجودہ زمانہ کے معاشرتی اور اقتصادی سانچے اور ہیں اس لیے قرآن وحدیث کو اب بالائے طاق رکھو، یہ دقیانوسی چیزیں اب چلنے والی نہیں ہیں۔

ارکانِ کمیشن نے اس اصول کے بیان کرنے میں غایت اجمال سے کام لیا ہے۔ یہ واضح نہیں فرمایا کہ موجودہ زمانہ کی وہ کیا اقتصادی و معاشرتی برکتیں اور رحمتیں ہیں جن کے ظہور میں آجانے کے بعد اب اسلام کی بساط لپیٹ دینی چاہیے؟ اس وقت کے سماجی و اقتصادی نظام کی بہترین نمائندگی تو انگریز اور امریکن یا روسی کر رہے ہیں۔ آخر ان کی وہ کون سی چیز ہے جس کے اتباع اور جس کے لیے اسلام کو چھوڑنے کی ارکانِ کمیشن دعوت دے رہے ہیں۔ ہم تو ان دونوں ہی کے معاشرتی اور اقتصادی نظام پر یکساں لعنت بھیجتے ہیں اور ان کو دنیا کے لیے عذاب سمجھتے ہیں۔ اگر ارکانِ کمیشن ان کے ماسوا کوئی اور معاشرتی اور اقتصادی نظام اپنے ذہن میں رکھتے ہیں تو براہِ کرم ارشاد ہو کہ وہ کیا ہے۔ کیونکہ اس رپورٹ کے اندر تو مغرب کی اندھی اور احمقانہ تقلید کے سوا ہمیں کوئی چیز بھی نظر نہیں آتی۔

نئی سنت اور نئی فقہ کی ضرورت کمیشن کا پانچواں اصولِ اجتہاد یہ ہے کہ:

"انسانی روابط کے بنیادی اصول جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں وہ تو ہمیشہ قائم رہیں گے لیکن ان کے نفاذ اور تطبیق کا طریق حالات کے تغیر کے ساتھ ساتھ بدلتے رہنا چاہیے" (ص ۱۲۲۹)

اول تو ارکانِ کمیشن کو یہ متعین فرما دینا چاہیے کہ انسانی روابط کے "بنیادی اصول" میں کیا ہے۔ اس رپورٹ سے تو جو کچھ واضح ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ کوئی چیز بھی ایسی بنیادی نہیں ہے جو ان حضرات کے نزدیک تبدیل نہ ہو سکتی ہو۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے تو اس کو واضح اور متعین ہو جانا چاہیے۔ دوسری بات یہ کہ اگر کسی اصول

کو خود قرآن نے یا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہؓ کے متفقہ عمل نے زندگی کے حالات پر تطبیق دے کر دکھا دیا ہو تو اس کی بابت کیا ارشاد ہے؟ اس کو باقی رہنا چاہیے یا نہیں؟ ہر شخص جانتا ہے کہ قرآن کریم صرف چند اصولوں ہی کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس نے اصولوں کو زندگی پر منطبق بھی کیا ہے۔ اور سنت تو نام ہی ہے زندگی کے معاملات پر قرآنی اصولوں کی تطبیق کا۔ یہی خدمت اپنے اپنے دور میں ائمہ اسلام نے انجام دی ہے۔ کیا ان سب کے بارے میں ارکان کمیشن کا مشورہ یہ ہے کہ ان کو یکسر نظر انداز کر کے قرآن کے اصولوں کو از سر نو زندگی کے حالات پر تطبیق دی جائے اور نئی سنت اور نئی فقہ مرتب کی جائے؟

اسلام پر نظر ثانی کی ضرورت | ان کا چھٹا اصول اجتہاد یہ ہے کہ:

"شادی، طلاق، ولایت، تولیت اور وراثت سے متعلق قوانین وضوابط، خاندانی تعلقات میں تحفظ، استحکام اور کمزوروں کی مدد کے نقطۂ نظر سے از سر نو ترتیب واصلاح (OVER HAULLING) کے محتاج ہیں"۔ (ص ۱۲۲۹)

یہ احکام و قوانین ظاہر ہے کہ صرف آئمہ اور فقہاء کے اجتہادات ہی سے تعلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ ان کا بہت سا حصہ خود قرآن میں بیان ہوا ہے، پھر ان کی تفصیلات احادیث میں مذکور ہوئی ہیں، اس کے ایک حصہ پر خلفائے راشدین کا اجماع ہے اور کچھ حصہ ہے جو فقہاء کے اجتہادات سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر یہ سب نظر ثانی اور جانچ پڑتال کے محتاج ہیں تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان میں سے جو بدلے ہوئے حالات کے اندر اختیار کیے جانے کے لائق ہیں وہ تو رکھ لیے جائیں اور جو ان حضرات کے خیال میں فرسودہ اور کہنہ ہو چکے ہیں وہ ترک کر کے ان کی جگہ پر نئے قوانین وضع کر لیے جائیں۔

خاندان کے استحکام و تحفظ اور کمزوروں کی ہمدردی کا جو درد ان حضرات کے اندر اٹھا ہے اس کی حقیقت آگے چل کر واضح ہو گی جب آپ کے سامنے وہ تجاویز اور سفارشات آئیں گی جو ان حضرات نے مذکورہ بالا مقصد سامنے رکھ کر مرتب کی ہیں، میں آگے ان پر تبصرہ کر کے دکھاؤں گا کہ اگر یہ سفارشیں اور تجویزیں منظور ہو جائیں تو صبح و شام میں ہمارے معاشرہ کے ایک ایک خاندان کی اینٹ سے اینٹ بج جائے گی اور ہمارے اندر بھی میاں کا بیوی کے ساتھ اور بچوں کا والدین کے ساتھ وہی رسمی اور بے روح

تعلق رہ جائے گا جو آج انگلستان اور امریکہ کے اکثر گھروں میں نظر آتا ہے اور جس پر وہاں کے سنجیدہ لوگ ماتم کر رہے ہیں۔ نیز کمزوروں کی جس ہمدردی کا حوالہ دیا گیا ہے اس کی حقیقت بھی واضح کروں گا کہ ان کی تجویز کردہ اصلاحات سے، اگر وہ عمل میں آجائیں، طبقہ نسواں کی کیا گت بنے گی؟

عہدِ طفولیت کے احکام کی ترمیم و اصلاح | ہمارے ان نئے آئمہ کا ساتواں اصولِ اجتہاد یہ ہے کہ اسلام نے بعض چیزوں کی اجازت شروع شروع میں اس لیے دی تھی کہ اس وقت انسانی سوسائٹی اپنے دورِ طفولیت میں تھی۔ اب اس دورِ کمال و ترقی میں اگر یہ دیکھا جا رہا ہے کہ لوگ ان اجازتوں سے غلط فائدہ اٹھا رہے ہیں تو ضروری ہے کہ ان پر ایسی پابندیاں عائد کر دی جائیں جن سے اس سوءِ استعمال کے نقصانات کو زیادہ سے زیادہ حد تک کم کیا جا سکے۔ ارشاد ہوتا ہے:

> "خاص قسم کی معاشرتی بیماریاں خاص قسم کے علاج کی محتاج ہوتی ہیں۔ اگر اسلام نے ایک چیز کا حکم نہیں بلکہ صرف اس کی اجازت اس لیے دی تھی کہ انسانی سوسائٹی ہنوز اپنے دورِ طفولیت میں تھی اور یہ اجازت غلط طور پر استعمال ہو رہی ہے تو اس اجازت پر مزید پابندیاں اور شرطیں عائد کی جا سکتی ہیں تاکہ موجودہ خرابیوں کو ممکن حد تک کم کیا جا سکے" (ص ۱۲۲۹)

ہمارا عقیدہ تو یہ ہے کہ اسلام کی اجازتیں ہوں یا احکام یہ سب فطرت پر مبنی ہیں، فطرۃ اللّٰه التی فطر الناس علیھا۔ اور انسان کی فطرت ہر دور، ہر زمانہ اور ہر ملک میں ایک ہی رہنی چاہیے۔ اس وجہ سے اسلام کے احکام ہر ملک اور ہر زمانے کے لیے یکساں طور پر انسان کی فطرت کے مطابق ہیں۔ جو چیزیں زمانہ اور آب و ہوا سے متاثر ہوا کرتی ہیں ان کے بارے میں اسلام نے کوئی حکم ہی نہیں دیا ہے تاکہ لوگ اپنے اپنے حالات کے تحت ان میں جو روش پسند کریں اختیار کر سکیں۔ لیکن ہمارے یہ نئے ائمہ ہمیں یہ خبر دیتے ہیں کہ اسلام کے احکام میں ایسے احکام بھی ہیں جو محض انسانی سوسائٹی کے دورِ طفولیت کے تقاضوں کے تحت دیئے گئے تھے۔ اگر یہ بات صحیح ہے اور ان حضرات کا یہ فرمانا بھی صحیح ہے کہ اس طرح کے احکام یا اجازتوں میں اس دورِ ترقی و کمال میں ترمیم و اصلاح ہو جانی چاہیے تو گزارش یہ ہے کہ صرف

ترمیم و اصلاح یا مزید پابندیوں کے اضافہ ہی پر کیوں

اکتفا کیجیے، اس طرح کے احکام اور اجازتوں کو سرے سے ختم ہی کیوں نہ کر دیجیے؛ آخر بچپنے کے اس لنگوٹا کو اس شباب کے زمانہ میں پہننے رہنا کہاں کی دانائی ہے؟ اس میں پیوند لگا لگا کر اور کھینچ تان کر کہاں تک اس لنگوٹی کو اپنے جسم پر راست لانے کی کوشش کریں گے؟ فرض کیجیے کچھ دنوں تک آپ اس سے اپنی ستر ڈھانکنے میں کامیاب بھی ہو گئے تو اس سے کیا بنتا ہے، آخر ایک نہ ایک دن تو یہ آپ کو اتار کر نیا جامہ زیب تن کرنا ہی پڑے گا؟ پھر جو کام بہت سی ذلتوں اور رسوائیوں کے بعد کل آپ کو کرنا ہی ہے تو آج ہی اس سے کیوں نہ فارغ ہو جائیے؟

پھر اس سوال پر بھی غور کرنا چاہیے کہ اگر اسلام کا ظہور ایک ایسے عہد میں ہوا جبکہ انسانی سوسائٹی اپنے دورِ طفولیت میں تھی اور اس سبب سے اس نے بعض "طفلانہ" احکام دے دیئے تو آخر بعض ہی احکام کیوں طفلانہ دیئے؟ عقل و حکمت کا تقاضا تو یہ ہے کہ سارے ہی احکام سوسائٹی کے سن و سال اور اس کے عقلی معیار کے مطابق دیئے گئے ہوں۔ بچوں کو تو کوئی سبق بھی ایسا نہیں پڑھایا جاتا جو بوڑھوں کے لیے موزوں ہو۔ ان کو تو سارے ہی سبق وہی پڑھائے جاتے ہیں جو ان کے ذہن اور ان کی استعداد کے مطابق ہوں۔ اس دلیل کو بنیاد بنا کر اگر ایک شخص یہ کہے کہ پورا اسلام انسانی سوسائٹی کے عہدِ طفولیت کا دین ہے اور اس تہذیب و ترقی کے زمانہ میں اس کی کوئی چیز بھی اختیار کیے جانے کے لائق نہیں ہے تو آپ اس نظریہ کو تسلیم کر لینے کے بعد اس کا کیا جواب دیا جا سکتا ہے؟ پھر تو روزہ اور نماز سے لے کر حدود و تعزیرات اور بیوع و معاملات تک سب اس کی زد میں آ جائیں گے اور ایک ایک چیز کے متعلق بڑی آسانی کے ساتھ یہ کہا جا سکے گا کہ اسلام نے سوسائٹی کے ابتدائی اسٹیج میں یہ حکم دے دیا تھا اب اس میں ترمیم و اصلاح ضروری ہے۔ کیا ارکانِ کمیشن اپنے اس اصولِ اجتہاد سے اسی فتنہ کا دروازہ کھولنا چاہتے ہیں؟

اس اصول کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ العیاذ باللہ خدا نے اپنے آخری نبی کو بالکل قبل از وقت بھیج دیا جب کہ وہ اس دنیا کو کسی ایسے دین کی تعلیم نہیں دے سکتے تھے جو رہتی دنیا تک قائم رہ سکے اس لیے یا تو ایک خاتم الانبیاء اب اس دورِ کمال و ترقی میں آئے یا کم از کم نبوت کا سلسلہ (خواہ وہ ظلی ہو یا بروزی) قائم و دائم رہے۔ کیا ارکانِ کمیشن اپنے قیمتی اجتہاد کے اس قیمتی نتیجہ کو تسلیم کرتے ہیں؟

یہ فقاہت بھی قابلِ داد ہے کہ اگر لوگ کسی حکم یا کسی اجازت کی شرطیں پوری نہیں کر رہے ہیں تو ان پر مزید شرطیں عائد کر دی جائیں۔ ایک طرف تو یہ حضرات پرانے فقہاء پر یہ اعتراض کر رہے ہیں کہ انہوں نے دین کو اصر واغلال کا ایک مجموعہ بنا دیا ہے۔ دوسری طرف خود اپنا رویہ یہ ہے کہ لوگ چونکہ چار شرطیں پوری نہیں کر رہے تھے اس وجہ سے انہوں نے چار کا اور اضافہ کر دیا ہے۔ اگر ان مزید چار کے اضافے کے بعد بھی وہی الجھن باقی رہے تو پھر کیا ہو گا؟ کیا مزید شرطوں کا اضافہ ہو گا یا سرے سے اجازت ہی منسوخ کر دی جائے گی۔ آخر ان دانشوروں نے اس پہلو پر کبھی کیوں نہیں غور فرمایا کہ جب انسانی سوسائٹی اپنے "دورِ طفولیت" میں تھی تو اسلامی حکومت نے کس طرح لوگوں سے یہ شرطیں پوری کرائیں؟ کیا زمانہ کی ترقی اور اس کے کمال کی یہی دلیل ہے کہ عہدِ طفولیت کی حکومت تو لوگوں کو آزادی دے کر بھی حدود کی پابند رکھ سکتی تھی اور کسی کی مجال نہ تھی کہ ان حدود سے آگے پیچھے ہو سکے لیکن دورِ کمال میں جب تک انسان کے جوڑ جوڑ کو باندھ نہ لیا جائے اس وقت تک اس سے دو بیویوں کے درمیان عدل بھی نہیں کرایا جا سکتا؟ اگر اس دورِ کمال کی یہی برکتیں ہیں تو خدا ان لوگوں کی عقلوں پہ رحم فرمائے جو اسلام کے عہد اول کی سوسائٹی کو تو عہدِ طفولیت کی سوسائٹی کہتے ہیں اور اپنی سوسائٹی کو دورِ شباب کی سوسائٹی سمجھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک تو اس شباب سے وہ بچپن ہی اچھا ہے جب انسان میں اتنا ہوش گوش تھا کہ آزاد رہ کر بھی وہ حدود کی پابندی کرتا تھا۔ ہم انسانیت کے گل سرسبد انہی لوگوں کو سمجھتے ہیں جنہوں نے انسان کی اتنی اعلیٰ تربیت کا انتظام کیا نہ کہ ان حضرات کو جو پیدا تو ہوئے ہیں عہدِ کمال و ترقی میں لیکن حرکتیں وہ کرتے ہیں جن پر بچوں کو بھی شرم آئے۔

استحسان آٹھواں اصول اجتہاد جس پر ان حضرات نے اعتماد فرمایا ہے وہ استحسان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ استحسان کے اصول کو فقہائے حنفیہ مانتے ہیں لیکن ان کے نزدیک اس کا مفہوم اس سے بالکل مختلف ہے جو ان حضرات نے اس کا سمجھا ہے۔ یہ حضرات تو اس کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ عوام کے مفاد کو سامنے رکھ کر جو جی میں آئے قانون بنا ڈالے جائیں۔ یہ استحسان ہو گا اور یہی فقہائے حنفیہ کے نزدیک ایک نہایت معتبر اصول اجتہاد ہے جس سے ماضی میں بے شمار قانونی مشکلیں حل کی گئی ہیں۔ لیکن میں واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اس کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے۔ استحسان کے متعلق یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ جس دائرہ میں کتاب و سنت

یا اجماع کی کوئی رہنمائی موجود ہے وہاں اس کا کوئی کام نہیں ہے، وہاں جو کچھ کتاب وسنت یا اجماع سے ثابت ہے وہی اصل ہے۔ اگر حنفیہ اس اصول کو کوئی اہمیت دیتے ہیں تو اس دائرہ میں دیتے ہیں جس دائرہ میں سارا مدار بحث قیاس یا عرف و مصلحت پر ہے۔ اس دائرہ میں بعض مرتبہ ایک خاص صورت حال یہ پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک بات قیاس کی رو سے تو قوی معلوم ہوتی ہے لیکن مصلحت اور ضرورت کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں حنفیہ کا ایک گروہ اس بات کو جائز سمجھتا ہے کہ قیاس کو چھوڑ کر مصلحت کو اختیار کر لیا جائے اور اس کو وہ استحسان کہتے ہیں۔

امام شافعی اس استحسان کے بڑے مخالف ہیں۔ وہ اس کو ایک مستقل تشریع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا حق اللہ اور رسول کے سوا کسی کو بھی حاصل نہیں ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اگر استحسان کا یہ مفہوم سمجھا جائے کہ محض مصلحت اور مفاد کو سامنے رکھ کر جس کے جو جی میں آئے قانون بنا ڈالے، جیسا کہ ارکان کمیشن کہتے ہیں، یا ایک صحیح قیاس پر بھی محض مفاد کو ترجیح دے دی جائے تو یہ ایک مستقل تشریع ہوگی جس کے لیے اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسلام میں مصلحت یا ضرورت کا ایک خاص دائرہ ہے جس میں اسلام نے سرے سے دخل ہی نہیں دیا ہے۔ اس دائرہ میں مصلحت اور ضرورت ہی ہمارے رہنما ہیں اس وجہ سے اس میں ہم انفرادی یا اجتماعی طور پر مصالح اور حالات کی رعایت کے ساتھ جو کچھ کریں گے اگر وہ دین اور اخلاق کے کسی اصول کے منافی نہیں ہے تو وہی حق ہے اور اسی میں خدا کی رضا ہے میں سمجھتا ہوں کہ حنفیہ اسی دائرہ میں استحسان کے قائل ہیں اور اسی کو مالکیہ مصالح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

کمیشن کی سفارشات

کمیشن کی سفارشات جن عقاید و نظریات اور اجتہاد کے جن اصولوں پر مبنی ہیں، پچھلی دو فصلوں میں ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکا ہوں۔ اب میں اصل سفارشات پر تبصرہ کرنا چاہتا ہوں۔

سفارشات پر تبصرہ کرنے میں عموماً دو باتیں میں پیش نظر رکھوں گا۔ ایک یہ کہ کمیشن نے ہر سفارش کی تائید میں جو دلائل دیئے ہیں ان پر تنقید کر کے ان کی حقیقت واضح کروں کہ یہ کچھ وزن رکھتے ہیں یا نہیں؟

دوسری یہ کہ ہمارے معاشرہ کو عموماً اور طبقۂ نسواں کو خصوصاً ان سفارشات سے جو نقصانات پہنچیں گے ان کو واضح کر دوں تاکہ جو حضرات اس رپورٹ کو آسمانی برکت سمجھ رہے ہیں اور جو بیگمات اس کو جلدی سے جلدی قانون کی شکل دے دینے کے لیے مطالبہ کر رہی ہیں وہ اس کے نتائج پر اچھی طرح غور کریں۔

نکاح کی رجسٹری | کمیشن نے سفارش کی ہے کہ ازروئے قانون ہر نکاح کی رجسٹری لازمی قرار دے دی جائے۔ رجسٹری کا طریقہ کمیشن نے اپنے نزدیک آسان سمجھ کر یہ تجویز کیا ہے کہ حکومت کی طرف سے ایک معیاری نکاح نامہ مرتب کرا کے شائع کرا دیا جائے۔ یہ نکاح نامہ ہر ڈاک خانہ سے معمولی قیمت (آٹھ آنے) پر مل سکے۔ یہ سہ ورقی ہو۔ نکاح کے وقت نکاح خواں اور گواہوں کی موجودگی میں اس کی خانہ پری کر کے اس کی ایک کاپی دولہا کے حوالہ کر دی جائے، دوسری کاپی دولہن یا اس کے ولی کو دے دی جائے اور تیسری کاپی نکاح خواں جوابی رجسٹری کے ذریعہ سے حلقہ کے تحصیلدار کے پاس بھیج دے۔ تحصیلدار کے پاس ایک مخصوص رجسٹر ہوگا جس میں ان تمام نکاح ناموں کی نقلیں محفوظ رہیں گی۔ نکاح نامہ کی ایک نقل تحصیلدار کو بھیجنا نکاح خواں کا کام ہوگا۔ اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے گا تو اس کو پانچسو روپے جرمانہ تک کی سزا دی جا سکے گی۔

کمیشن نے نکاح کی رجسٹری لازمی کرنے کے حق میں جو دلیلیں دی ہیں اب ان کا جائزہ لیجیے۔

پہلی دلیل —— جو ایک شرعی دلیل کی حیثیت سے لائی گئی ہے۔ یہ ہے کہ قرآن مجید میں مالی لین دین کے سلسلہ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکۡتُبُوۡہُ "اگر تم کوئی مالی لین دین ایک مدت معینہ تک کے لیے کرو تو اس کو لکھ لیا کرو"۔ کمیشن نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ جب مالی لین دین کے معاملہ میں تحریر کا حکم دیا گیا ہے تو نکاح کا معاملہ تو مالی لین دین کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہمیت رکھتا ہے؛ نیز اس میں "دین مہر" کی شمولیت بھی ہے جس کے بعد تو اس کے ایک واقعی مالی معاملہ ہونے میں بھی کوئی شک نہیں رہ جاتا پھر اس میں تحریر کیوں نہ ضروری قرار دے دی جائے؟

اگرچہ کمیشن کے اس استدلال پر یہ سوال پہلی نظر ہی میں سامنے آجاتا ہے کہ جب مالی لین دین کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے تحریر کا حکم دیا ہے تو کمیشن کے بقول جو معاملہ اس سے زیادہ اہمیت رکھنے والا ہے آخر

اس میں بھی خود اللہ تعالیٰ ہی نے تحریر کا حکم کیوں نہ دے دیا؟ کیا کمیشن کی رائے میں اللہ میاں سے یہ چوک ہو گئی؟ لیکن میں اس سوال کو نہیں چھیڑنا چاہتا۔ اگر کمیشن کا استدلال اس آیت سے صرف اس حد تک ہوتا کہ مالی لین دین کی طرح نکاح سے متعلق ضروری کارروائیوں کا بھی ضبط تحریر میں آ جانا ایک مستحسن فعل ہے، تو خواہ یہ استدلال صحیح ہوتا یا غلط، مجھے تحریر کو مستحسن مان لینے میں تامل نہ ہوتا۔ لیکن وہ اس آیت پر بنا رکھتے ہوئے نکاح کی رجسٹری کو لازم قرار دیتا ہے، رجسٹری نہ کرنے کو جرم مستلزم سزا ٹھہراتا ہے۔ اور اس کا منشا یہ بھی ہے کہ جس نکاح کی رجسٹری نہ ہو اس کے وقوع کی دوسری شہادتیں موجود ہونے کے باوجود عدالتیں اس کو جائز تسلیم نہ کریں۔ حالانکہ اس آیت میں خود مالی لین دین کے لیے بھی، جس سے یہ براہِ راست متعلق ہے، تحریر کو لازم نہیں کیا گیا ہے، نہ عدم تحریر کو مستلزم سزا ٹھیرایا گیا ہے، اور نہ یہی فیصلہ کیا گیا ہے کہ جس قرض کی لکھا پڑھی نہ ہو وہ سرے سے قرض تسلیم ہی نہ کیا جائے گا۔ آیت کا اصل حکم تو زیادہ سے زیادہ بس اسی حد تک جاتا ہے کہ مالی معاملات کا تحریر میں آ جانا اچھا ہے تاکہ شہادت قائم ہونے میں آسانی ہو اور شک کی گنجائش نہ رہے۔ اس پر قیاس کر کے کمیشن بس اتنی ہی سفارش نکاح کے معاملہ میں بھی کر سکتا تھا، اور اگر وہ ایسا کرتا تو مجھے اس پر کوئی اعتراض نہ ہوتا، بلکہ میں خود اس کو مختلف پہلوؤں سے مفید چیز سمجھتا ہوں۔ اعتراض اگر ہے تو نکاح کی رجسٹری لازمی قرار دینے پر ہے۔ اس چیز کا ثبوت مذکورۂ بالا آیت سے مہیا نہیں ہوتا کیونکہ مذکورہ آیت میں جس تحریر کا حکم ہے وہ خود ہی لازمی نہیں ہے تو اس پر قیاس کر کے آپ نے جو حکم نکالا ہے وہ کیسے لازمی ہو جائے گا؟

"دینِ مہر" کے لفظ سے جو نکتہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ نکتہ بھی محض ایک نکتۂ بارد ہے۔ مہر کے لیے "دینِ مہر" کی اصطلاح تو ہماری اور آپ کی ہے، قرآن یا حدیث میں تو یہ اصطلاح کہیں استعمال نہیں ہوئی ہے۔ ان میں یا تو مہر کا لفظ استعمال ہوا ہے یا اسی کے ہم معنی کوئی اور لفظ۔ بلکہ سچ پوچھیے تو قرآن یا حدیث میں مہر کے متعلق دَین ہونے کا تصور سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانہ میں تو مہر کے متعلق عام قاعدہ یہ تھا کہ جو مہر معین ہوتا تھا وہ عموماً نکاح کے وقت ہی یا اس کے معاً بعد ادا کر دیا جاتا تھا۔ اگر اس طریقہ کو آج رواج دیا جائے تو اس سے ہزاروں جھگڑوں سے چھٹی مل سکتی ہے لیکن ہماری

ذہنیت اس معاملہ میں جو کچھ بن چکی ہے اس کا اندازہ اسی سے کیا جا سکتا ہے کہ ہم نے ہر مہر کو نہ صرف قرض بنا کر رکھ دیا ہے بلکہ "دَینِ مہر" کو ایک مستقل اصطلاح شرعی بنا کر لفظ "دین" سے اب اجتہادی نکتے پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

کمیشن کی دوسری دلیل ــــــ جو ایک عقلی دلیل کی حیثیت رکھتی ہے ــــ یہ ہے کہ نکاحوں کی رجسٹری نہ ہونے کے سبب سے آئے دن دیوانی اور فوجداری عدالتوں میں مقدمے دائر ہوتے رہتے ہیں: اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے دو مرد شوہر ہونے کے مدعی بن کے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں بعض اوقات جائداد سے محروم کرنے کے لیے ایک شخص دوسرے وارث کو ناجائز اولاد ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی طرح کفالت کی ذمہ داریوں سے فرار کے لیے بسا اوقات ایک منکوحہ کو داشتہ ثابت کرنے کے لیے مقدمات دائر ہوتے ہیں کمیشن کی رائے یہ ہے کہ اگر ہر نکاح کی رجسٹری لازمی قرار دے دی جائے تو مستند تحریری ریکارڈ اس طرح کے مقدمات کو ایک بہت بڑی حد تک کم کر دے گا۔

جہاں تک اس طرح کے واقعات کے پائے جانے کا تعلق ہے اس سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن کمیشن نے نکاحوں کی رجسٹری کے لیے جو طریقہ تجویز کیا ہے اس سے یہ مقدمات کم ہونے کے بجائے اور زیادہ بڑھ جائیں گے۔ کمیشن کا تجویز کردہ طریقہ رجسٹری فرضی اور جھوٹی رجسٹریوں کی پوری پوری حوصلہ افزائی کرے گا۔ ہر فتنہ پسند آدمی کے لیے یہ ممکن ہو جائے گا کہ دو فرضی گواہ اور ایک فرضی نکاح خواں تیار کر کے اور ڈاک خانہ سے آٹھ آنے کا فارم خرید کر جس کا نکاح جس کے ساتھ چاہے اس پر درج کر دے اور اس کی ایک کاپی بصیغۂ رجسٹری حلقہ کے تحصیلدار کو بھیج دے۔ اس طرح ہر لڑکی اور اس کے اولیاء کو کسی مقدمہ کے چکر میں ڈالا جا سکتا ہے اور تحصیلدار صاحب کا رجسٹر ان کے خلاف اگر ایک قطعی ثبوت نہیں تو کم از کم ایک شرمناک نزاع اور نقصانِ مایہ و شماتتِ ہمسایہ کے لیے ایک بنیاد تو فراہم کر ہی دے گا۔ اس سے غنڈوں اور شریروں کی خوب بن آئے گی اور تحصیلداروں کے لیے رشوتوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ با اثر بدمعاشوں اور بڑے زمینداروں کے علاقوں میں تو اس طریقہ رجسٹری کے جاری ہو جانے کے بعد یہ ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل بن جائے گا کہ تحصیلوں میں بیٹھے بیٹھے جس کی بہن یا بیٹی کا نکاح وہ جس کے ساتھ چاہیں رجسٹرڈ کرا دیں۔

راہ چلتے نوجوان لڑکے اور لڑکیاں ڈاک خانوں سے فارم خریدیں گے اور فرضی اندراجات کر کے تحصیلدار، کو بھیجدیں گے، ان کے اولیاء کو کانوں کان خبر نہ ہو گی۔ اس چیز کو کمیشن کی تجویز کردہ شادی بیاہ کی بے خرچ عدالتیں اور بھی شہ دیں گی اور فرضی نکاحوں، جھوٹی رجسٹریوں اور پھر بے بنیاد مقدمات کی وہ بھرمار ہو گی کہ پبلک چیخ اٹھے گی اور شاید کچھ دنوں کے بعد شادی بیاہ کی مجوزہ عدالتیں بھی چیخ اٹھیں۔

ممکن ہے کوئی صاحب یہ فرمائیں کہ یہ سارے خطرات بالکل فرضی ہیں۔ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی پیش نہیں آئے گی۔ اگر ان باتوں میں سے کوئی بات بھی پیش نہیں آئے گی تو ہماری گذارش یہ ہے کہ پھر رجسٹری کا یہی سیدھا سادا طریقہ بیعناموں، ہبہ ناموں، مختار ناموں اور انتقال مال و جائداد کی دوسری رجسٹریوں کے لیے بھی اختیار کر لیا جائے۔ اتنے آسان طریقہ کے ہوتے ہوئے مذکورہ صورتوں میں یہ کھکھیڑ کیوں رکھی گئی ہے کہ ہر رجسٹری کے وقت شخصاً تمام فریقین معاملہ اور گواہوں کو کسی تحصیلدار یا رجسٹرار کی عدالت میں حاضر ہو کر اپنے ایک ایک دستخط اور ایک ایک نشان انگوٹھا کی تصدیق کرنی پڑتی ہے اور اگر کسی فریق معاملہ کے لیے عدالت میں حاضر ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے تو فیس داخل کر کے تحصیلدار یا رجسٹرار کو اپنے گھر پر بلانا پڑتا ہے اور وہ کاغذات کے ہر اندراج کی تصدیق کرتا ہے؟

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہ املاک و جائداد کے معاملات ہیں، اگر ان میں سہل انگاری برتی جائے اور گھر بیٹھے بٹھلائے دستاویزوں کی رجسٹری ہو جایا کرے تو بے شمار جھوٹے انتقال ہو جائیں گے اور اس کے سبب سے بے شمار مقدمات اٹھ کھڑے ہوں گے میں عرض کرتا ہوں کہ لوگوں کے ناموس کا معاملہ کیا املاک و جائداد سے کم اہمیت رکھتا ہے؟ کمیشن تو خود اپنے استدلال میں نکاح کے معاملہ کو جائداد کے معاملہ سے زیادہ اہمیت دے رہا ہے۔ پھر اس اعتراف کے باوجود لوگوں کے ناموس کے ساتھ شریروں اور بدمعاشوں کو بازی کھیلنے کی یہ کھلی چھٹی کیوں دی جا رہی ہے؟

تحصیلدار کا رجسٹر جس کو ایک مستند ریکارڈ کی حیثیت دی جا رہی ہے، غور کیجیے کہ کمیشن کی تجویز کردہ صورت میں وہ بے شمار جھوٹی سچی رپورٹوں کی ایک کھتونی ہو گا یا کوئی مستند ریکارڈ؟ اس ریکارڈ کی ہر چیز کو بڑی آسانی سے عدالت میں چیلنج کیا جا سکتا ہے اور بجائے اس کے کہ اس سے تصفیہ معاملات میں

کوئی آسانی پیدا ہو ہزار ہا مشکلیں اور ہزار ہا نزاعات خود اس ریکارڈ کے سبب سے ظہور میں آئیں گی۔

کمیشن کی تیسری دلیل ——— جس کی حیثیت نظائر کی ہے ——— یہ ہے کہ پارسی میرج ایکٹ میں یہ چیز موجود ہے۔ الجیریا میں بھی ہر نکاح کی رجسٹری ضروری قرار دی گئی ہے۔ اور ہارون الرشید کو بھی نکاح کی رجسٹری پر اصرار تھا۔

جہاں تک پہلی مثال کا تعلق ہے اس کی بابت تو میں صرف یہی عرض کروں گا کہ بڑے ہی پست ذہن کے ہیں وہ لوگ جو امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے پارسی قوم کی کوئی بات بطور اسوۂ حسنہ کے پیش کرتے ہیں ہر شخص جانتا ہے کہ ایشیا کی قوموں میں مغربی تہذیب کا جتنا گہرا رنگ پارسی قوم نے اختیار کیا ہے اتنا گہرا رنگ کسی بھی دوسری قوم نے نہیں اختیار کیا۔ ان کی تہذیب و معاشرت اور ہماری تہذیب و معاشرت میں آسمان وزمین کا فرق ہے۔ ان کا حال تو یہ ہے کہ شادی کے موقع پر اگر دولہا دلہن اور ان کے تمام مرد اور عورت عزیزوں کو پوری بارات سمیت کسی عدالت میں نکاح کی رجسٹری کے لیے حاضر ہونا پڑے تو وہ شاید اس میں بھی کوئی زحمت اور تکلف محسوس نہ کریں لیکن کیا آپ کا معاشرہ بھی اس چیز کا متحمل ہو سکتا ہے؟

الجیریا اور مراکو وغیرہ ممالک کی نظیر بھی ایک بالکل غلط نظیر ہے۔ ان علاقوں کے مسلمان اپنے مغربی مستعمروں کے پنجۂ استبداد میں گرفتار ہیں۔ ان علاقوں میں سے بعض کا حال تو یہ ہے کہ وہاں مسجدیں بھی غیر مسلموں کی تولیت میں ہیں۔ کیا ان کی مثال کی پیروی میں آپ بھی اپنی مسجدوں کی تولیت غیر مسلموں کے حوالہ کرنے کے لیے تیار ہیں؟

ہارون الرشید کو اگر اس چیز پر محض اصرار ہی تھا، عملاً اس نے اس کے لیے کوئی اقدام نہیں کیا، تو یہ اس کی دانشمندی کی ایک دلیل ہے۔ معلوم ہوتا ہے اس کی رائے کی غلطی اس پر خود واضح ہو گئی۔ ورنہ جو زور و اقتدار اس کو حاصل تھا اس کے ہوتے ہوئے اگر وہ یہ کام کرنا چاہتا تو اس کا ہاتھ کون پکڑ سکتا تھا اب یہ آپ کی کوئی عقلمندی نہیں ہو گی کہ جو کام ارادہ کر کے وہ کرنے سے رک گیا آپ اس کو کر گزریں۔

اپنی سفارش کے حق میں کمیشن کے یہ نقلی اور عقلی دلائل ہیں جو میں نے واضح طور پر آپ کے سامنے رکھ دیئے ہیں اور ان میں جو کمزوریاں ہیں وہ بھی بیان کر دی ہیں۔ اب آپ خود موازنہ کر کے دیکھ سکتے ہیں کہ ان

دلائل میں کس قدر وزن ہے۔

اس تجویز کے اندر معاشرہ کے لیے جو نقصانات پوشیدہ ہیں اب میں بالاجمال ان کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتا ہوں۔

۱۔سب سے پہلا نقصان تو یہ ہے کہ ہر نکاح کی رجسٹری لازمی قرار دے دینے کے معنی یہ ہیں کہ جس نکاح کی رجسٹری نہیں ہوئی ہے وہ قانوناً ناجائز قرار پائے اور اس سے جو بچے پیدا ہوں وہ حرامی اور پدری جائداد سے محروم ٹھہریں۔ظاہر ہے کہ یہ قانون صریحاً شریعت کے قانون کے خلاف ہوگا کیونکہ شریعت میں تو ہر وہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے جو دو گواہوں کی موجودگی میں ہوا ہو۔اس کے معنی یہ ہوئے کہ قانون اور شریعت میں کھلا ہوا تصادم پیدا ہو جائے گا۔شریعت جس چیز کو جائز قرار دے گی عدالت اس کو ناجائز ٹھہرائے گی اور اسلام جن کو جائز وارث قرار دیگا آپ کی عدالتیں ان کو محروم قرار دیں گی۔اس طرح ارکان کمیشن اس ملک میں، جو اپنے دستور کی رُو سے اسلام کے قوانین کے نفاذ کی ذمہ داری اٹھا چکا ہے، شرع اور ملکی قانون میں ایک خوفناک جنگ برپا کرانا چاہتے ہیں اور اسلام نے جن چیزوں کو جائز ٹھہرایا ہے ان کو اس ملک کی تعزیرات میں جرائم کی فہرست میں شامل کرنا چاہتے ہیں۔

۲۔اس طریقہ رجسٹری کے قانونی شکل اختیار کر لینے کے بعد شریروں کے لیے شریف بہنوں اور بیٹیوں کے ناموس کو خطرہ میں ڈال دینے کی نہایت وسیع راہیں کھل جائیں گی۔وہ بڑی آسانی کے ساتھ جس کا نکاح جس کے ساتھ چاہیں گے تحصیلدار کے رجسٹر میں درج کرا دیں گے درآنحالیکہ اس کے یا اس کے اولیاء کے فرشتوں کو بھی خبر نہ ہوگی اور پھر اس چیز کو اس کے خلاف ایک مقدمہ کی بنیاد بنالیں گے۔

۳۔اس سے جھوٹے مقدمات کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوگا اور بااثر غنڈوں کے لیے اغوا اور جبری نکاحوں کے کاروبار میں بڑی سہولتیں پیدا ہو جائیں گی۔وہ آج ایک لڑکی کا فرضی نکاح رجسٹری کرائیں گے اور دوسرے روز اس کو اس کے باپ اور بھائی کے گھر سے غائب کر دیں گے۔

۴۔ان خطرات سے بچنے کے لیے غالباً اگلا قدم جو اٹھایا جائے گا وہ یہ ہوگا کہ نکاح کی رجسٹری کے لیے بھی وہی طریقے اختیار کر لیے جائیں جو بیعنا موں اور ہبہ ناموں وغیرہ کی رجسٹری کے لیے اس وقت رائج

ہیں۔ اس صورت میں ہر نکاح کی رجسٹری کے لیے یا تو دولہا دلہن کو گواہوں اور اولیا سمیت کسی عدالت میں حاضر ہونا پڑے گا یا پھر کافی خرچ کرکے عدالت کو اپنے دروازہ پر بلانا پڑے گا۔ یہ رجسٹری کو لازم قرار دینے کا قدرتی نتیجہ ہے جو کچھ عرصہ کے بعد لازماً ظاہر ہو کر رہے گا۔ کمیشن نے پہلے اس رسم و راہ سے ہمیں آگاہ کرنا چاہا ہے۔ اگر ہم نے اس کو قبول کر لیا تو اس کو توقع ہے کہ آگے چل کر آپ عدالتوں میں حاضر ہو کر نکاح بندھوانا بھی منظور کر لیں گے۔

۵۔ ہماری دیہی آبادی جس میں مروجہ سادہ طریقہ کا نکاح پڑھانے والے بھی مشکل ہی سے ملتے ہیں، اس طریق نکاح کے نافذ ہو جانے کے بعد ایک ناقابل برداشت مصیبت میں مبتلا ہو جائیگی۔ کوئی شخص آسانی کے ساتھ نکاح پڑھانے پر آمادہ نہیں ہوگا۔ اوّل تو ارکان کمیشن کا "معیاری نکاح نامہ" اور معاہدۂ نکاح غالباً اتنا پیچیدہ ہوگا کہ اس کی خانہ پُری کے لیے کسی وکیل کی خدمات مطلوب ہونگی۔ ثانیاً نکاح خواں کو ہر وقت یہ اندیشہ ہوگا کہ معلوم نہیں کس نکاح میں وہ پانچسو روپے جرمانہ کی زد میں آجائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو شخص اپنے لڑکے یا لڑکی کا نکاح کرنا چاہے گا اسے شہروں سے پیشہ ور نکاح خوانوں کی خدمات حاصل کرنی ہوں گی اور اس کے لیے وہ سارے پاپڑ بیلنے پڑیں گے جو آج ایک وکیل حاصل کرنے کے لیے بیلنے پڑتے ہیں۔

شادی کی عمر کمیشن کی سفارش ہے کہ کمسنی کی شادیوں کو روکنے کے لیے اٹھارہ سال سے کم عمر کے لڑکے اور سولہ سال سے کم عمر کی لڑکی کی شادی قانوناً ناجائز قرار دے دی جائے۔

کمیشن نے اپنی اس سفارش کی تائید میں پہلی دلیل یہ دی ہے کہ قرآن میں یتیموں کو ان کا مال سپرد کرنے کے متعلق یہ ہدایت آئی ہے کہ حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ (یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں سوجھ بوجھ پاؤ تو ان کا مال ان کے حوالہ کردو)

کمیشن نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ جب مال سپرد کرنے کے لیے صرف بلوغ کی نہیں بلکہ مزید صلاحیت پیدا ہونے کی قرآن نے قید لگائی ہے تو نکاح کا معاملہ تو مال کے مقابل میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے اگر ہم شادی کے لیے بلوغ سے کچھ زیادہ عمر کی قید لگا دیں تو یہ ایک بالکل معقول

بات ہو گی۔

لیکن مجھے ان لوگوں کی قرآن فہمی پر حیرت ہوتی ہے کہ جب قرآن نے خود بلوغ کو لفظ "نکاح" یعنی شادی کی عمر سے تعبیر کیا ہے تو اب اس بات کے ثابت کرنے کے لیے کس دلیل کی ضرورت باقی رہ گئی کہ شادی کی عمر بلوغ ہے۔ یہ تو بلوغ کے عمر نکاح ہونے پر ایک ایسی نص صریح ہے کہ اس کے بعد کسی بحث و اختلاف کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہ گئی۔

"رشد" کے معنی یہاں معاملات کی سوجھ بوجھ اور انتظامی صلاحیت کے ہیں۔ اسلوب کلام دلیل ہے کہ یہاں اس کا ذکر بلوغ کے بعد ایک مزید شرط کے طور پر آیا ہے۔ اس کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ معاملہ کاروبار کی دیکھ بھال کا تھا۔ کسی یتیم کو اس کے کاروبار کا چارج دیتے وقت صرف یہی دیکھنا کافی نہیں ہے کہ وہ بالغ ہو گیا ہے بلکہ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے کاروبار کو سنبھال بھی سکے گا یا نہیں؟ ہو سکتا ہے کہ وہ بالغ ہو چکنے کے باوجود ابھی ایسا الھڑ اور بے پروا ہو کہ کاروبار کے انتظام و انصرام کی طرف اس کا ذہن متوجہ ہی نہ ہوتا ہو۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کی شادی بھی نہیں ہونی چاہیے۔ شادی نہ کرنے کی صورت میں اس کا بڑا اندیشہ ہے کہ وہ کسی غلط راستہ پر پڑ جائے اور پھر اس کی اصلاح نا ممکن ہو جائے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی شادی کر دی جائے تو بہت ممکن ہے کہ یہ چیز اس کے اندر ذمہ داری کا احساس پیدا کر دے اور وہ نہ صرف اپنی بیوی کے لیے ایک اچھا شوہر ثابت ہو بلکہ اپنی جائداد اور اپنے کاروبار کا ایک عمدہ منتظم بھی بن جائے۔ اس وجہ سے کمیشن نے یہ کوئی اچھا اجتہاد نہیں فرمایا کہ ہر شخص کی شادی انتظامی صلاحیت کے ساتھ باندھ دی جائے۔

پھر کمیشن نے یہ کیسے اندازہ کیا کہ ہر لڑکے کے اندر ۱۸ سال کی عمر میں ہی رشد پیدا ہوا کرتا ہے کتنے ہیں جو اس سے کم عمر میں صاحبِ رشد ہو جاتے ہیں اور کتنے ہیں جو بیس بائیس بلکہ پچیس سال تک بھی الھڑ کے الھڑ ہی رہتے ہیں۔ اگر رشد بھی شادی کے لیے ایک ضروری شرط ہے تو اٹھارہ سال کی عمر اس کے لیے ہرگز کوئی موزون عمر نہیں ہے۔ پھر تو تیس سال کی عمر سب سے زیادہ موزون رہے گی۔

کمیشن کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شادی کی عمر مقرر کر دینا قرآن یا حدیث میں کہیں ممنوع نہیں ہے اس لیے

ہم کو یہ حق حاصل ہے کہ ہم اس کی تعیین کر دیں۔

کمیشن نے یہاں اپنے اس اصولِ اجتہاد کو استعمال کیا ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ یہ اصول خود کمیشن کے الفاظ میں یوں ہے کہ " جو چیز قطعی اور غیر مشروط طور پر کسی واضح حکم کے ذریعہ سے ممنوع نہیں ہے وہ جائز ہے۔ چونکہ قرآن اور حدیث میں کہیں واضح اور قطعی طور پر اس بات کی ممانعت نہیں ہے کہ شادی کی عمر کی تعیین نہ کی جائے اس لیے کمیشن نے تعیین کر دی ہے۔ کمیشن کے اس اصول کی غلطیاں وضاحت کے ساتھ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، یہاں ان کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن ایک سوال میں یہاں ارکان کمیشن سے پوچھتا ہوں کہ کیا سولہ یا اٹھارہ سال سے کم عمر میں شادی کرنے کی قرآن یا حدیث میں کہیں ممانعت ہے ؟ اگر نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو آپ کے اپنے بیان کردہ اصول کے مطابق یہ جائز ہے۔ اس جائز کو آپ حرام کیسے کر سکتے ہیں؟ غیر مقید کو مقید کرنے، غیر مشروط کو مشروط بنانے اور مباح کو ممنوع کرنے کا حق آپ کو کس نے دیا ہے ؟

غالباً کمیشن نے اپنے اس اصولِ اجتہاد کی لغویت خود بھی محسوس کی ہے اس وجہ سے اس کو سہارا دینے کے لیے خود اپنے ہی ایجاد کردہ ایک دوسرے اصول سے کام لیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ اسلام کو کمسنی کی شادیوں کی ممانعت تو نہایت واضح اور قطعی الفاظ میں کرنی تھی لیکن چونکہ سوسائٹی اس وقت اپنے دورِ طفولیت میں تھی اور سوسائٹی کے اس دور میں کمسنی کی شادیاں زیادہ خطرناک نہیں ہوئیں اس وجہ سے اسلام نے اس وقت اس کی ممانعت نہیں کی بلکہ اس کام کو آئندہ پہ اٹھا رکھا کہ جب خلیفہ عبدالحکیم صاحب اور ان کی شریک کار بیگمات کا دورِ سعادت و کمال اس دنیا پر جلوہ فگن ہوگا تو اس باب میں دین کی تکمیل ہو جائے گی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے کہ "کمسنی کی شادیوں کی ممانعت کسی خاص واضح حکم کے ذریعہ سے اس سبب سے نہیں کی گئی کہ معاشرتی ارتقاء کے ایک خاص دور میں یہ چیز کچھ زیادہ خطرناک نہیں ہوتی"

میں تھوڑی دیر کے لیے کمیشن کا یہ نقطۂ نظر تسلیم کیے لیتا ہوں کہ اسلام کے ظہور کے وقت انسانی معاشرہ اپنے دورِ طفولیت میں تھا۔ لیکن یہ بات میں سمجھنا چاہتا ہوں کہ اس کا کیا سبب تھا کہ اس وقت کے معاشرہ میں سولہ اور اٹھارہ سال سے کم عمر کی شادیاں مضر نہیں ہوتی تھیں لیکن اب وہ مضر ہو گئی ہیں

کیا اس کا سبب یہ ہے کہ سوسائٹی کے اس دورِ طفولیت میں لڑکے اور لڑکیاں سولہ اور اٹھارہ سال سے پہلے بالغ ہو جاتے تھے اور اب اس دورِ کمال کے لڑکے اور لڑکیاں سولہ اور اٹھارہ سال سے پہلے بالغ ہی نہیں ہوتے ؟ یا اس کا سبب یہ ہے کہ اس وقت کے لڑکوں اور لڑکیوں میں عفت اور پاکدامنی کا احساس مفقود تھا اور اب یہ احساس اتنا طاقتور ہو گیا ہے کہ مجال نہیں کہ سولہ یا اٹھارہ سال سے پہلے کسی لڑکے یا لڑکی کو جنسی جذبہ کسی بے راہ روی میں مبتلا کرے ؟ یا اس کا سبب یہ ہے کہ معاشرہ کے ابتدائی دور میں حیا، عفت اور پاکدامنی کے کچھ "احمقانہ" تصورات پائے جاتے تھے جس کے سبب سے اس دور کے لوگ بہت جلدی لڑکوں اور لڑکیوں کو نکاح کے بندھن میں باندھ دیتے تھے اور اب چونکہ تعلیم و تہذیب کی ترقی سے ان اوہام کا پوری طرح ازالہ ہو چکا ہے اس وجہ سے کم از کم سولہ اور اٹھارہ سال سے پہلے ان کی آزادی پر کسی قدغن کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے ؟

کمیشن نے چونکہ ان سوالات کو صاف نہیں کیا ہے اس وجہ سے میرے لیے یہ متعین کرنا مشکل ہے کہ وہ کس سبب سے کمسنی کی شادیوں کو اسلام کے ابتدائی معاشرہ میں تو جائز مانتا ہے لیکن اب اس معاشرہ میں اس کو حرام ٹھہرانا چاہتا ہے۔ اگر کمیشن اپنے عہد کے معاشرہ کے متعلق کسی حسنِ ظن میں مبتلا ہے تو اس کے اطمینان کے لیے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ امریکہ کے اٹارنی جنرل، ٹام کلارک نے فیڈرل بیورو آف انویسٹی گیشن اسٹیٹکس کے حوالہ سے یہ بات نقل کی ہے کہ قتل، فریب اور زنا کے جرائم میں سب سے زیادہ اوسط سترہ سال کے نوجوانوں کا ہے۔ خصوصاً زنا کے جرائم میں ان کا انیس فیصد حصہ ہے۔ یہ صرف ان نوجوانوں کا اوسط ہے جو زنا کے جرم میں گرفتار ہوئے ہیں۔ اور اٹھارہ سال سے کم عمر کی لڑکیوں کا اوسط انہی کارناموں میں دوسری جنگ عظیم کے بعد اس نے اس کا نگنا بیان کیا ہے۔ اور اگر صرف جنسی جذبہ کے ہیجانات کا اندازہ کرنا ہو تو میں کمیشن کو KINSAY REPORTS کے پڑھنے کا مشورہ دوں گا۔ اس سے کمیشن کو معلوم ہو گا کہ موجودہ مغربی سوسائٹی میں یہ جذبہ پانچ سال کی عمر ہی سے اپنا فعل شروع کر دیتا ہے اور سولہ سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے تو وہ طوفان بپا ہوتا ہے اور اس کے وہ کارنامے مغربی سوسائٹی میں نمایاں ہو رہے ہیں کہ ہم اور آپ یہاں بیٹھے ہوئے ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر کمیشن کس

اعتبار سے کمسنی کی شادیوں کو موجودہ معاشرے کے شایانِ شان نہیں خیال کرتا۔

ممکن ہے کسی کو یہ گمان ہو کہ موجودہ معاشرہ میں آدمی کو تعلیمی مراحل سے گزرنے میں کافی زمانہ لگتا ہے اور جب تک آدمی ان تمام مراحل سے گزر نہ لے اس کو قیدِ نکاح میں جکڑ دینا معاشرہ کی ترقی کو روک دینے کے ہم معنی ہے۔ میرے نزدیک یہ خیال بھی کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے معاشرہ میں کمسنی کی شادیوں کا رواج بہت کم ہے۔ بلکہ تعلیم یافتہ اور شہری طبقات میں تو ایک عرصہ سے یہ شکایت بڑھ چلی ہے کہ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادیوں میں اتنی دیر ہو جاتی ہے کہ بہت سی لڑکیاں شادی کے خیال ہی سے مستعفی ہو جاتی ہیں۔ ایسے معاشرہ میں اس طرح کا قانون بنانا ظاہر ہے کہ بالکل تحصیلِ حاصل ہے۔ اس سے اگر رکاوٹ عائد ہو گی تو ان طبقات پر عائد ہو گی جو دیہاتوں میں غریبانہ زندگی بسر کرتے ہیں اور لڑکی یا لڑکے کے بلوغ کے بعد اس کی شادی کی فکر میں لگ جاتے ہیں۔ آخر آپ ان کے ایک معقول کام میں کس مقصد کے لیے رکاوٹ پیدا کرنا چاہتے ہیں؟ یہ بھی ملحوظ رہے کہ ہماری دیہاتی آبادی میں بھی کم سنی کی شادیوں کا رواج ان معنوں میں نہیں ہے جن معنوں میں اس کا رواج پہلے ہندوؤں میں تھا۔ بلکہ وہ بھی بلوغ کے بعد ہی شادیاں کرتے ہیں۔ اور اگر ہمارے ملک کے کسی حصہ میں کسی درجہ میں بھی اس کا رواج ہے تو اس کو تعلیم کی ترقی کے ذریعہ سے نہایت آسانی سے روکا جا سکتا ہے۔ یہ کیا ضروری ہے کہ ہر کام کے لیے قانون کا لٹھ ہی گھمایا جائے۔

اب وہ نقصانات ملاحظہ فرمائیے جو نکاح کے لیے ایک خاص عمر از روئے قانون مقرر کر دینے کے بعد افراد اور سوسائٹی کو پہنچیں گے۔

۱۔ اس کا سب سے بڑا نقصان تو یہ ہے کہ جو چیز اسلام میں جائز ہے وہ ہمارے ملکی قانون میں حرام ہو جائے گی۔ ہماری عدالتیں ایسے نکاحوں کو جو قانون کی مقرر کردہ عمر سے پہلے ہو جائیں، جائز تسلیم نہ کریں گی۔ ایسے نکاحوں سے جو اولادیں پیدا ہوں گی ان کو وہ حرامی ٹھہرائیں گی اور پدری میراث میں ان کو حصہ نہ دیں گی۔ یہ ساری باتیں صریحًا اسلام کے خلاف ہیں اور اسلام کے ساتھ ہمارے ملکی قانون کا یہ تصادم ہمارے ملک اور ہماری قوم کے لیے نہایت مہلک ہو گا۔

۲۔ دوسرا نقصان یہ ہے کہ اگر نکاح کے لیے ایک خاص عمر مقرر کی گئی تو یہ بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ پیدائش کی رجسٹری (BIRTH REGISTRATION) بھی از روئے قانون لازمی قرار دی جائے۔ یہ چیز لوگوں پر عموماً اور ہماری دیہاتی آبادی پر خصوصاً ایک ایسا بوجھ بنے گی جس کو ہر شخص محسوس کریگا اور ان لوگوں پر لعنت بھیجے گا جو یہ اصر و اغلال اور یہ قیدیں اور پابندیاں بڑھانے کا باعث بنیں گے۔

۳۔ اس سے ہمارے معاشرہ میں عموماً اور دیہاتی آبادی میں خصوصاً زنا اور اغوا وغیرہ کی وارداتیں بہت بڑھ جائیں گی۔ غرباء اور مزارعین کا طبقہ اپنے مالکوں، ان کے کارندوں اور بااثر شریروں کی طرف سے اپنے ناموس کے معاملہ میں ہمیشہ خطرہ میں رہا ہے۔ یہ ایک بڑا سبب تھا اس بات کا کہ وہ لڑکیوں کے نکاح سے جلدی سے جلدی فارغ ہونے کی کوشش کرتا تھا۔ اس قانون کے بن جانے کے بعد وہ اپنے ناموس کی حفاظت کے معاملہ میں اپنے آپ کو بالکل بے بس پائے گا۔ موجودہ حالات میں تو وہ اپنے ناموس کی حفاظت کی واحد تدبیر اسی کو سمجھتے تھے کہ بالغ ہوتے ہی لڑکی کا نکاح کر دیں۔ اب سولہ برس کی عمر تک لڑکیوں کا نکاح تو نہ ہو سکے گا، البتہ وہ زور آور لوگوں کے ناجائز تصرفات کی تختۂ مشق بنتی رہیں گی۔

۴۔ ہمارے اندر لاکھوں آدمیوں کو جو مشکلیں پیش آئیں گی ان کا ایک ہلکا سا تصور اپنے ذہن کے اندر پیدا کرنے کے لیے چند مثالوں پر غور فرمائیے۔ فرض کیجیے، ایک غریب آدمی ہے اس کے پاس وسائل کی کمی ہے، اس کے متعدد بالغ لڑکے اور لڑکیاں موجود ہیں جن کے نکاح کی ذمہ داریوں سے وہ عہدہ برآ ہونا چاہتا ہے۔ آج اسے کوئی موزوں رشتہ مل رہا ہے لیکن وہ اپنے کسی لڑکے یا لڑکی کا نکاح محض اس وجہ سے نہیں کر سکتا کہ ان کی عمریں اٹھارہ یا سولہ سال سے کم ہیں، بعد میں نہ تو ملا ہوا وہ موزوں رشتہ ہی باقی رہے گا نہ اس کے موجودہ وسائل ہی اس کا ساتھ دے سکیں گے۔ ایک شخص کسی مہلک بیماری میں مبتلا ہے، اسے اپنی زیست کی توقع نہیں ہے، اس کی بالغ لڑکی ہے، اسے اندیشہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ لڑکی کے ساتھ اچھا سلوک نہ کریں گے۔ وہ چاہتا ہے کہ لڑکی کے نکاح سے فارغ ہو جائے تاکہ دنیا سے اطمینان اور سکون سے رخصت ہو۔ لیکن وہ محض اس وجہ سے اپنی یہ خواہش پوری نہیں کر سکتا کہ لڑکی از روئے قانون ابھی سولہ سال کی عمر کو نہیں پہنچی ہے۔ ایک بیوہ ہے

اس کی ایک بالغ لڑکی ہے، اس کا کوئی اور ولی و وارث نہیں ہے جس کے اعتماد پر وہ لڑکی کو گھر میں روک سکے۔ اسے اندیشہ ہے کہ اگر وہ جلدی ہی کسی بھلے مانس کے ہاتھ میں اس کا ہاتھ پکڑا نہ دے تو ممکن ہے لڑکی غنڈوں کے ہتھے چڑھ جائے۔ لیکن وہ محض اس وجہ سے یہ قدم نہیں اٹھا سکتی کہ آپ کا قانون سولہ سال کی عمر سے پہلے اس کو لڑکی کا نکاح کرنے سے روکتا ہے۔ ایک خدا ترس اور با اخلاق مسلمان ہے۔ وہ دیکھ رہا ہے کہ اس کا لڑکا بُری صحبت میں پڑ کر خراب ہو رہا ہے، اسے توقع ہے کہ اگر وہ اس کا کہیں نکاح کر دے تو شاید وہ سنبھل جائے۔ لیکن وہ اس کی جرأت محض اس وجہ سے نہیں کر سکتا کہ لڑکے کی عمر اٹھارہ سال سے کم ہے۔ اس طرح کی بیسیوں شکلیں آپ فرض کر سکتے ہیں اور یہ محض مفروضات نہیں ہیں بلکہ یہ مفروضات کل واقعات بنیں گے اور ہزاروں لاکھوں انسانوں کو ان تلخ تجربات سے سابقہ پیش آئے گا اور ان کے نتیجہ میں جو فتنے ابھریں گے وہ پوری قوم میں پھیلیں گے۔

۵۔ اس سے ہماری قوم کے اخلاقی زوال کی رفتار (جو اب بھی خاصی تیز ہے) تیز سے تیز تر ہو جائیگی۔ اسکولوں، کالجوں اور ہوسٹلوں کی فضا خراب سے خراب تر ہو جائے گی۔ سینماؤں اور قحبہ خانوں کی رونق آج کی نسبت کہیں زیادہ ہو گی۔ جنسی تسکین کے خلافِ فطرت اور مضر صحت طریقے نوجوانوں میں عام ہو جائیں گے۔ بے پردگی اور بے حیائی، عریانی اور فحاشی کے رجحانات میں دن دونی رات چوگنی ترقی ہو گی۔ زنا اور اغوا کی وارداتوں میں اس سے کئی گنا اضافہ ہو جائے گا۔ کمیشن کی سفارشات مقررہ عمر سے پہلے نکاح پر تو قدغن لگاتی ہیں، مگر زنا پر کسی قدغن کا تخیل ان میں نہیں پایا جاتا۔

۶۔ اس کے سبب سے وہ سارے لوگ مبتلائے گناہ ہونگے جن کی بالغ اولادیں اس قانون کے باعث کسی فتنہ میں پڑیں گی اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

من ولد له ولد فلیحسن اسمه وادبه فاذا بلغ فلیزوجه فان بلغ ولم یزوجه فاصاب اثما فانما اثمه علی ابیه۔ (مشکوٰة)	جس کو خدا اولاد دے اسے چاہیے کہ وہ اس کا اچھا نام رکھے اور اس کی اچھی تربیت کرے اور جب بالغ ہو جائے تو اس کی شادی کر دے۔ اگر وہ بالغ ہو جائے اور اس کی شادی نہ کی جائے اور اس کے سبب سے

وہ کسی گناہ میں مبتلا ہو تو اس گناہ کا بوجھ اس کے
باپ پر ہوگا۔

اس سفارش کے قانون کی شکل اختیار کرنے سے پہلے ہر وہ شخص جو کسی لڑکے یا لڑکی کا باپ ہے اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے کہ اگر وہ اس قانون کے بننے پر راضی ہے تو اس کے نتیجے میں اس کی اولاد جن فتنوں میں مبتلا ہوگی اس کے گناہوں سے جس طرح ان سفارشات کے مرتب کرنے والوں اور ان کو قانونی شکل دینے والوں کے اعمالنامے سیاہ ہونگے اسی طرح ان باپوں کے اعمالنامے بھی سیاہ ہونگے جو ان سفارشات پر راضی یا خاموش رہیں گے۔

۷۔ اس طرح کا قانون نعوذ باللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام جلیل القدر صحابہ کے خلاف ہماری طرف سے بے اعتمادی بلکہ ملامت کا ایک اعلان ہے۔ کیونکہ خود حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ صدیقہؓ سے نکاح کیا اور اس وقت ان کی عمر سولہ سال سے کم تھی۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نواسی حضرت ام کلثوم سے نکاح کیا اور ان کی عمر بھی ہرگز سولہ سال کو نہیں پہنچی تھی جب ہماری آئندہ نسلیں ایک طرف یہ قانون پڑھیں گی اور دوسری طرف اسلام کی یہ تاریخ پڑھیں گی تو کیا ان کے ذہنوں میں یہ خیال نہیں پیدا ہوگا کہ ہمارے بہترین اسلاف، یہاں تک کہ ہمارے پیغمبر بھی العیاذ باللہ آج اس ملک میں ہوتے تو ہمارے قانون کے رو سے مجرم ہوتے؟

عورت کے لیے مساوی حق طلاق | کمیشن کی سفارش یہ ہے کہ یہ بات از روئے قانون جائز کردی جائے کہ اگر عورت کو مرد کی طرف سے معاہدۂ نکاح میں حق طلاق تفویض کر دیا گیا ہو تو وہ بھی مرد کی طرح طلاق دے سکتی ہے۔

اس بات کو جائز ثابت کرنے کے لیے پہلے کمیشن نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ معاہدۂ نکاح میں ایسی شرطیں شامل کی جاسکتی ہیں یا نہیں جو اسلام اور اخلاق کے منافی نہ ہوں اور ان شرطوں کو عدالتوں کے ذریعہ سے نافذ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ پھر اسی کے ساتھ ایک دوسرا سوال یہ جوڑ دیا گیا ہے کہ یہ بات جائز ہے

یا نہیں کہ از روئے قانون یہ صحیح تسلیم کیا جائے کہ معاہدۂ نکاح میں یہ شرط درج ہو سکتی ہے کہ عورت کو بھی اعلان طلاق کا وہی حق حاصل ہوگا جو مرد کو حاصل ہے؛

کمیشن کے نزدیک ان دونوں سوالوں کا جواب قطعی اثبات میں ہے اس وجہ سے اس کا فتویٰ یہ ہے کہ اس کے تجویز کردہ معیاری نکاح نامہ میں یہ شرط شامل کر دی جائے کہ عورت کو بھی طلاق دینے کا اسی طرح حق حاصل ہوگا جس طرح شوہر کو حاصل ہوگا۔ معاہدۂ نکاح میں اس شرط کے درج ہو جانے کے بعد عدالت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شوہر کو اس شرط کے ایفاء پر مجبور کرے۔

اس کے جواز کی تائید میں کمیشن نے شرح وقایہ سے فقہ کا ایک جزئیہ بھی ڈھونڈھ نکالا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی سے یہ کہہ بیٹھے کہ "تو جب چاہیو اپنے اوپر طلاق وارد کر لیجیو" تو عورت کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جب چاہے اپنے اوپر طلاق وارد کر سکتی ہے۔

نکاح کی شرائط کے متعلق چند باتیں اصولی طور پر پیش نظر رکھنی چاہئیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ جو چیزیں رشتۂ ازدواج کے فطری اور اخلاقی تقاضوں میں از خود شامل ہیں ان کے سوا دوسری نئی نئی شرطیں ایجاد کرنا اور ان کو شرائط نکاح کی حیثیت سے میاں بیوی کا ایک دوسرے پر عائد کرنا اور ان کو ایک معاہدۂ نکاح میں درج کر کے عدالتوں کے ذریعہ سے نافذ کرانے کی کوشش کرنا منشائے اسلام کے بالکل خلاف ہے۔ مرد بیوی کے حقوق زوجیت ادا کرے، اس کے نان نفقہ کا بار اٹھائے، جو پہنے وہ پہنائے، جو کھائے وہ کھلائے، اس کے آرام و راحت کا خیال رکھے، اگر اس کے کوئی اور بیوی بھی ہو تو دونوں کے درمیان عدل کرے، یہ سب نکاح کے فطری تقاضے ہیں اور ان کا پورا کرنا اس معاہدہ کے رُو سے ضروری ہے جو بندہ خدا سے کر چکا ہے، خواہ یہ باتیں کسی "معیاری نکاح نامہ" میں درج ہوں یا نہ ہوں۔ اسی طرح بیوی کے لیے ضروری ہے کہ وہ شوہر کے جذبات اور اس کی خواہشوں کو ملحوظ رکھے، اس کے گھر اور اس کے بچوں کی دیکھ بھال اپنے فرائض میں سمجھے، اس کے بستر کو کسی غیر سے پامال نہ کرائے، اس کے رنج و راحت کی شریک بنے، اس کے رازوں کی حفاظت کرے۔ ان ساری باتوں کی پابندی اس معاہدہ کی رو سے عورت پر واجب ہے جو اپنے آپ کو کسی مرد کے حبالۂ عقد میں دیکر اس نے اپنے رب سے کیا ہے، خواہ

یہ باتیں کسی معاہدۂ نکاح میں درج ہوں یا نہ ہوں۔ ان فطری شرائط کے سوا دوسری نئی نئی شرطیں ایجاد کرنا اور میاں بیوی کا ایک دوسرے کو ان شرطوں سے باندھنے کی کوشش کرنا، جیسا کہ عرض کیا گیا، اسلام کے منشا کے بالکل خلاف ہے۔ اس سے باہمی اعتماد و محبت کے بجائے شروع ہی سے میاں اور بیوی کے درمیان بدگمانی و بے اعتمادی کی ایک بنیاد پڑ جاتی ہے اور جب بنیاد ہی غلط پڑ جائے تو آگے چل کر عمارت کا ٹھیک بننا کس طرح ممکن ہے؟ بخاری شریف میں یہ جو حدیث ہے کہ احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (سب سے زیادہ پوری کیے جانے کے لائق وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعے تم نے ایک عورت کو اپنے لیے جائز کیا ہے) اس سے مراد خود ایجاد کردہ نئی نئی شرطیں نہیں ہیں بلکہ وہی شرطیں ہیں جو رشتۂ ازدواج کے مقتضیات میں شامل ہیں اور جن کا ذکر خود قرآن و حدیث میں پوری وضاحت کے ساتھ آ گیا ہے۔ اسی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شرطیں کتاب اللہ میں نہیں ہیں وہ سب باطل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہر ایسی شرط جو رشتۂ ازدواج کے مطالبات کے منافی ہو یا سرے سے اس اسکیم ہی کو تلپٹ کر دینے والی ہو جو اللہ تعالیٰ نے ہمارے عائلی نظام کے لیے پسند فرمائی ہے وہ باطل ہے۔ اس بات میں تو ہمارے فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا ہے کہ صرف یہ شرطیں ہی باطل ہوں گی، نکاح باقی رہے گا، یا ساتھ ہی نکاح بھی باطل ہو جائے گا، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ اس طرح کی تمام شرطیں باطل ہیں۔ اگر کوئی خاص ضرورت داعی ہے تو مرد معاہدہ نکاح میں یہ شرط تو کر سکتا ہے کہ وہ مہر فوراً ادا کر دے گا، یا ایک خاص مدت کے اندر اندر ادا کر دے گا، یا رہن کے طور پر وہ کوئی چیز بیوی کے قبضہ میں دے دیگا، یا کوئی دوسری ضمانت دیگا، یا اس کے نان نفقہ یا اس کی رہائش سے متعلق وہ کوئی انتظام اس کی خواہش کے مطابق کر دے گا۔ لیکن کوئی شرط میاں یا بیوی کی طرف سے معاہدۂ نکاح میں اس قسم کی شامل نہیں کی جا سکتی کہ مرد بیوی سے ملاقات نہیں کریگا، یا اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے دیگا، یا پہلی بیوی کو نان نفقہ نہیں دیگا، یا اس کے لیے باری نہیں مقرر کریگا۔ اس طرح کی تمام شرطیں مقاصد نکاح کے بالکل منافی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس مرد معاہدۂ نکاح میں اپنے ان حقوق اور ان ذمہ داریوں سے بھی

استعفا نہیں دے سکتا جو اس پر بحیثیت قوام کے عائد ہوتی ہیں. مثلاً یہ کہ وہ اپنے گھر کے معاملات میں کوئی دخل نہیں دے گا، بچوں کی تعلیم و تربیت اور ان کی شادی بیاہ کے معاملات سے بے تعلق رہے گا، نشوز پر بیوی کو کبھی تادیب نہیں کرے گا، بیوی کی آمد و خرچ پر کوئی اعتراض نہ کرے گا، اخلاقی اور مذہبی کمزوریوں پر گرفت نہیں کرے گا، کبھی اس کو بستر میں تنہا نہیں چھوڑے گا، یا کسی حالت میں اس کو طلاق نہیں دے گا۔

یہ سارے حقوق و فرائض اللہ تعالیٰ نے درحقیقت مرد اور عورت دونوں کی فطرت کی بنیاد پر قائم کیے ہیں اور بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ[1] کے الفاظ سے اس حقیقت کی طرف اشارہ بھی فرما دیا ہے اب اگر یہ ایک امر واقعہ ہے کہ نہ عورت مرد کی فطرت اختیار کر سکتی ہے اور نہ مرد عورت کی فطرت اختیار کر سکتا ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ یہ حقوق و فرائض بھی قابلِ انتقال نہ ہوں۔ اگر دھاندلی کر کے ان کو تلپٹ کرنے کی کوشش کی گئی، جن حقوق کو مرد ہی کے لیے استعمال کرنا موزوں تھا وہ عورت کے سپرد کر دیے گئے، یا جن ذمہ داریوں کے لیے عورت ہی موزوں ہو سکتی تھی وہ اٹھا کر مرد پر ڈال دی گئیں تو اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں نکل سکتا کہ ہمارا سارا عائلی نظام درہم برہم ہو کے رہ جائے۔

ان دو اصولی باتوں کے بعد اب طلاق کی تفویض کے مسئلہ کو لیجیے اور اس پر مختلف پہلوؤں سے غور کیجیے۔

۱۔ میں تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو صحیح تسلیم کیے لیتا ہوں کہ ایک مرد اگر اپنی بیوی سے یہ کہہ بیٹھے کہ طلقی نفسك متی شئت (نیک بخت، جا تو جب چاہیو اپنے اوپر تین طلاقیں وارد کر لیجیو) تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ زندگی میں جب چاہے اپنے اوپر تین طلاقیں وارد کر کے میاں کے گھر سے رخصت ہو جائے۔ لیکن کیا کتاب و سنت کا وظیفہ پڑھنے والے ارکان کمیشن اور ایک مجلس کی تین طلاقوں کے نفاذ کو بدعت سیئہ قرار دینے والے یہ فقہائے گرامی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے طلاق کا مسنون طریقہ امت کو یہی سکھایا ہے؟ کیا قرآن و حدیث میں نکاح کا یہی طریقہ بتایا گیا ہے کہ

---

[1] بوجہ اس کے کہ اللہ نے مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے

ہر مرد نکاح کے وقت ایک "معیاری نکاح نامہ" میں طلقی نفسک متی شئت" لکھ کر اس پر اپنا انگوٹھا ثبت کر دیا کرے؟ ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ بات اگر کہہ سکتا ہے تو ایک عورت بیزار شخص ہی کہہ سکتا ہے جس کو بیوی کے چھوڑنے یا رکھنے کی کوئی پروا نہ ہو، بلکہ وہ چاہتا ہو کہ جب بھی اس کا جی چاہے وہ دفع ہو جائے۔ اس کے اس قول پر اس پہلو سے تو غور ہو سکتا ہے کہ اس طرح عورت کو اپنے اوپر طلاق وارد کر لینے کا اختیار حاصل ہو گیا یا نہیں۔ لیکن یہ تو کسی عاقل آدمی کے ذہن میں خیال بھی نہیں گذر سکتا کہ اس طرح کے کسی بیزارانہ قول کو ایک اصول دین قرار دے کر اس کو ایک معیاری نکاح نامہ میں ثبت کر دیا جائے اور پھر پوری مسلمان قوم کے ہر نکاح کرنے والے مرد سے اس پر انگوٹھے لگوا لیے جائیں۔ کیا جو نکاح مودت اور سکینت کی سب سے بڑی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے اور جس کے توڑنے کو اسلام نے انتہائی کراہت کے ساتھ گوارا کیا ہے اس کو ارکانِ کمیشن یہ شکل دینا چاہتے ہیں کہ اس کا آغاز ہی میاں اور بیوی کی طرف سے اظہار بیزاری سے ہو؟ اور جو طریقہ طلاق کے لیے بھی ایک نہایت غلط اور بھونڈا طریقہ ہے وہ نہ صرف طلاق کے لیے بلکہ نکاح کے لیے بھی ہمارے ملک میں اختیار کر لیا جائے؟ اور ہر نکاح کا آغاز ہی طلاق کے منحوس انتظام سے ہو؟

۲- دوسری بات یہ کہ اگر شرح وقایہ کے اس جزئیہ کو ایک اساس دین کا درجہ دے بھی دیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عورت کس حیثیت سے اس اختیار کو استعمال کرے گی؟ اگر اس حیثیت سے استعمال کرے گی کہ مرد نے اپنا حق طلاق عورت کو تفویض کر دیا ہے تو پھر مرد کے پاس حق طلاق کہاں باقی رہا؟ اس نے تو اپنا حق عورت کے حوالہ کر دیا۔ اب اگر مرد طلاق دینے کی ضرورت محسوس کرے (اور بعض حالتیں ایسی بھی ہیں جن میں مرد پر بیوی کو طلاق دینا واجب ہو جاتا ہے) تو ایسی صورت میں یہ حضرت کیا کریں گے؟ کیا شادی بیاہ کی عدالت میں خلع کی درخواست لے کر جائیں گے کہ خدا کے لیے میری بیوی سے مجھے چھڑا دیں اس کے بہرے باز آیا؟ یا اسی بیوی کے ساتھ مجبورانہ بندھے رہیں گے اگرچہ وہ کھلم کھلا دوسروں سے آشنائی شروع کر دے اور اگر میاں اس پر معترض ہوں تو تھوڑی سی ان کی مرمت بھی کر دیا کرے؟ اگر کوئی صاحب یہ فرمائیں کہ یہ حق طلاق شوہر کو بھی حاصل رہے گا تو میرے نزدیک یہ تفویض نہیں ہوئی بلکہ ایک مستقل تشریع ہوئی جس کا حق

اللہ اور رسول کے سوا کسی کو بھی حاصل نہیں۔ طلاق کا حق قرآن نے تو صرف مرد ہی کو دیا ہے اور یہ حق جیسا کہ میں اوپر عرض کر چکا ہوں، عورت کی طرف منتقل کیے جانے کے لائق نہیں ہے۔ ممکن ہے کوئی صاحب یہ فرمائیں کہ جس طرح ایک شخص نکاح کے معاملہ میں کسی شخص کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے اسی طرح طلاق کے معاملہ میں بھی وہ کسی کو اپنا وکیل بنانے کا مجاز ہے اس وجہ سے اگر اس نے بیوی ہی کو اپنا وکیل بنا دیا تو یہ توکیل کی صورت ہوگی اور یہ جائز ہے۔ اس توکیل پر مجھے کئی اعتراض ہیں۔

اول تو یہ کہ احناف کے نزدیک کسی شخص کے لیے کسی کو وکیل بنانا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ وہ بیماری یا غیر حاضری یا کسی دوسرے مانع کے سبب سے اپنے معاملہ کی ذمہ داریوں سے خود عہدہ برآ ہونے کی پوزیشن میں نہ ہو۔ اگر ایک شخص خود برسر موقع موجود ہے، تندرست ہے اور اپنی ذمہ داری کو خود بحسن خوبی انجام دے سکتا ہے تو اس کے کسی دوسرے کو وکیل بنانے کے کیا معنی؟ آخر اس نے کس وجہ سے عورت کو طلاق دینے کے لیے اپنا وکیل بنایا ہے؟ کیا اس معاملہ کو سرانجام دینے کے لیے مرد برسر موقع موجود نہیں ہے؟ یا اس کی زبان گنگ ہے؟ یا طلاق دینا کوئی ایسا مشکل فن ہے جس کے لیے مرد کے پاس کافی قابلیت نہیں ہے اور عورت اس میں مہارت رکھتی ہے؟

دوسرا یہ کہ نکاح کے معاملہ میں عورت کو وکیل بنانا مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ناجائز ہے۔ اگر نکاح کے معاملہ میں ناجائز ہے تو میرے نزدیک طلاق کے معاملہ میں اس کی وکالت بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہونی چاہیے بالخصوص جبکہ وہ طلاق اسے اپنے ہی اوپر وارد کرنی ہے۔ اس شخص سے بڑھ کر کون احمق ہو سکتا ہے جو اپنے مدعا علیہ ہی کو اپنے مقدمہ میں اپنا وکیل بنائے۔

تیسرا یہ کہ عورت کو اپنا وکیل بنا دینے کے بعد مرد حق طلاق کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک وہ وکیل کو معزول نہ کر دے یا وکیل اس کو اس کا حق واپس نہ کر دے۔ جو صورت کمیشن نے تجویز کی ہے اس میں وکیل کی معزولی کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور اگر عورت یہ حق مرد کو واپس کر دے تو پھر اس کے پاس حق طلاق باقی نہیں رہتا۔ اور اگر نہ واپس کیے تو مرد اس حق سے محروم ہو جاتا ہے پھر طلاق کے معاملہ میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات کہاں ہوئی؟

تیسری بات یہ کہ معاہدۂ نکاح میں یہ شرط کس نوعیت سے داخل کی جائے گی؟ کیا ہر مرد کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو حق طلاق تفویض کرے؟ یا یہ شرط اختیاری ہوگی کہ جس کا جی چاہے تفویض کرے اور جس کا جی نہ چاہے وہ تفویض نہ کرے؟ اگر دوسری صورت ہے تو ہمارے معاشرے میں ایسے احمق مروہبت کم نکلیں گے جو خود اپنے پاؤں میں یہ کلہاڑی خود اپنے ہی ہاتھوں مارنے پر راضی ہونگے؛ اور اگر یہ شرط جبری ہوگی، ہر مرد کے لیے ضروری ہوگا کہ یہ شرط معاہدۂ نکاح میں تسلیم کرے، تو یہ طلاق تفویض نہیں ہوئی بلکہ یہ طلاق مکرہ ہوگئی کیونکہ مرد کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ وہ طلاق کا اختیار جو از روئے شرع صرف اسی کو حاصل ہے اپنی بیوی کے حوالہ کردے۔

یہ طلاق مکرہ وہی شے ہے جس کے خلاف حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جابر عباسی خلیفہ کے مقابل میں صدائے احتجاج بلند کی اور اس جرم میں ان کی مشکیں کس کے تشہیر و تذلیل کے ارادہ سے ان کو اونٹ پر سوار کرایا گیا۔ لیکن یہ امام جلیل بجائے اس کے کہ اس ابتلا سے پست ہمت اور مرعوب ہوتے اعلانِ حق کے لیے اونٹ پر تن کر کھڑے ہوگئے اور تاریخ میں یادرہ جانے والا یہ فقرہ فرمایا کہ "جو مجھے پہچانتا ہے وہ تو پہچانتا ہے، جو نہ پہچانتا ہو وہ اب پہچان لے میں مالک بن انس ہوں اور یہ اعلان کرتا ہوں کہ طلاق مکرہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے" اس کے بعد ان کی مشکیں اس زور سے ساتھ کسی گئیں کہ ان کے بازو چڑچڑا اٹھے۔

ممکن ہے کسی صاحب کو یہ خیال ہو کہ آخر طلاق مکرہ بھی تو بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے پھر کیا مضائقہ ہے اگر ہم اپنے عائلی نظام کی بنیاد اسی پر قائم کریں۔ ان کے اطمینان کے لیے میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ جو اس کو جائز سمجھتے ہیں وہ بھی ہر شکل میں اس کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ صرف اس صورت میں جائز سمجھتے ہیں جب قانون اور عدالت سے اس اکراہ کا مداوا ممکن نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ کوئی مستبد حکمران کسی کو مجبور کرکے اس کی بیوی کو طلاق دلوا دے۔ ایسی صورت میں اس کو جائز قرار دینے والوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر اس کو جائز نہ قرار دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اس عورت کا کسی بھی دوسرے شخص سے نکاح زنا کے حکم میں ہے اور اس سے جو اولادیں پیدا ہوں وہ سب حرامی ٹھہریں۔ عورت کو اس مفسدہ سے

بچانے کے لیے بعضوں نے اس کو جائز قرار دے دیا ہے۔ حالانکہ یہ نقطۂ نظر صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ جو مرد یا عورت مکرہ کے حکم میں ہے اس کے اوپر جہاں تک آخرت کا تعلق ہے وہاں تو کوئی مواخذہ ہے نہیں۔ رہے دنیا کے معاملات تو ان میں اگر اس کے سبب سے کوئی مفسدہ پیدا ہوتا ہے تو پیدا ہوا کرے۔ چند افراد کو ایک فرضی مفسدہ سے بچانے کے لیے حرام کو حلال نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اگر یہ غلطی کی گئی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چند افراد کو مفسدہ سے بچانے کے لیے پوری قوم کے لیے مفسدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔

تاہم اگر طلاق مکرہ کسی مذہبِ فقہی میں مطلقاً بھی جائز ہو تو اس کا جائز ہونا اور چیز ہے اور اسے ایک مطلوب شے قرار دے کر دنیا کے ہر مرد پر از روئے ضابطہ اسے مسلط کر دینا اور شے۔ کیا کسی مذہب فقہی میں یہ بھی جائز ہے؟

۴۔ اگر طلاق تفویض کا یہ طریقہ چل پڑے تو ہماری گھریلو زندگی کا جو نقشہ بنے گا آج اس کا تصور کرنا بھی مشکل ہے۔ مرد اگر طلاق دینا ہے تو اس کو اس معاملہ کے ہزار پہلو سوچنے پڑتے ہیں۔ سب سے پہلے اس کے سامنے اپنی عزت و شہرت (جیسی کچھ بھی وہ ہے) کا سوال آتا ہے، اگر بچے ہیں تو بچوں کی پرورش و تربیت کا مسئلہ آتا ہے اور یہ مسائل اس کے لیے اتنے اہم ہوتے ہیں کہ جب تک وہ انتہائی حد تک مجبور نہ ہو جائے بیوی کو طلاق دینے کی جرأت نہیں کرتا۔ لیکن اگر یہ حق اس نے بیگم صاحبہ کی طرف منتقل کر رکھا ہے تو کوئی ذرا سی بات بھی بیگم صاحبہ کو اس قدر برہم کر دے سکتی ہے کہ وہ اپنے اوپر تین طلاقیں وارد کر کے چل کھڑی ہوں۔ کیونکہ نہ تو ان کو مہر ادا کرنا ہے، نہ زمانہ عدت کا خرچ برداشت کرنا ہے نہ چھوٹے بچوں کے زمانہ حضانت و رضاعت کی کفالت کا کوئی بار ان کے اوپر ہے۔ وہ تو کچھ کھوئیں گی نہیں بلکہ طلاق کے نتیجہ میں کچھ نہ کچھ مرد سے وصول ہی کریں گی۔ مرد غریب پر تو کمیشن نے یہ پابندی بھی عائد کرنی چاہی ہے کہ وہ اگر طلاق دے تو کسی عدالت میں حاضر ہو کر اس کا کوئی معقول سبب بتائے اور اگر کوئی معقول سبب نہ بتا سکے تو عورت کے نکاح ثانی یا اس کے حینِ حیات تک کے لیے اس کی کفالت کی ذمہ داری اپنے سر لے۔ عورت پر کمیشن نے اس قسم کی بھی کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی ہے اور ڈالے بھی کیوں؟ مردوں کو تو عدالت سے فیصلہ حاصل کرنے کا پابند اس وجہ سے کیا جا رہا ہے کہ طلاق کے معاملہ

میں ان کی بے احتیاطیوں کا پورا پورا تجربہ کمیشن کو ہو چکا ہے۔ عورتوں کے بارہ میں یہ پورا اطمینان ہے کہ نہ انہوں نے کوئی کام کبھی بے احتیاطی سے کیا ہے نہ آئندہ کوئی اندیشہ ہے کہ اگر طلاق کی تلوار ان کے ہاتھ میں پکڑا دی گئی تو وہ کبھی اس کے استعمال میں بے احتیاطی برتیں گی۔

ایک مجلس کی تین طلاقیں | کمیشن کی سفارش یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں جو دے دی جاتی ہیں وہ بائن نہ قرار دے دی جائیں بلکہ ان کو ایک ہی شمار کیا جائے اور یہ قانون بنا دیا جائے کہ از روئے قانون وہی طلاق جائز شمار کی جائے گی جو تین طہروں میں الگ الگ دی گئی ہو۔

کمیشن نے اپنی اس سفارش کی تائید میں حضرت ابن عباسؓ کی وہ مشہور روایت نقل کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دورِ امارت اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دورِ خلافت تک ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں لیکن حضرت عمرؓ کے دور میں جب لوگ طلاق کے معاملہ میں جلد بازی اور بے احتیاطی برتنے لگے تو انہوں نے بطورِ تعزیر اس طرح دی ہوئی طلاقوں کو بائن قرار دے دیا۔

کمیشن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے خواہ کسی مصلحت سے یہ بات کی ہو، یہ دین میں ایک بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ کمیشن کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ بعد میں حضرت عمرؓ اپنے اس فعل پر نادم بھی ہوئے اور خود اس بات کا اقرار کیا کہ ان کو دین میں اس طرح کی کسی ایجاد کا حق نہیں تھا اور یہ کہ اس سے لوگوں کو طلاق کے معاملہ میں بڑی ڈھیل حاصل ہو گئی۔

اس مسئلہ کی بابت میری گزارشات حسبِ ذیل ہیں۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بائن ہونے پر نہ صرف چاروں آئمہ متفق ہیں بلکہ اکثر صحابہ، جمہور تابعین اور جمہور فقہاء سب متفق ہیں یہی مذہب خلفائے راشدین میں سے حضرت عثمان غنیؓ کا ہے۔ یہی مذہب حضرت علیؓ کا تھا اور سب سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ یہی مذہب خود ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بھی ہے جن کی روایت کی بنا پر کمیشن نے اس مذہب کو بدعت ضلالت قرار دیا ہے۔ قابلِ ذکر لوگوں میں سے ایک ابن حزم اس کے مخالف ہیں اور متاخرین میں سے امام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ

انہی دونوں جلیل القدر بزرگوں کی مخالفت نے اس مخالف مذہب میں ایک جان ڈالی۔ ورنہ اس کے خلاف کوئی ایسی آواز سلف یا خلف میں موجود نہیں تھی جس کو کوئی خاص اہمیت حاصل ہو۔ میں امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ سے گہری عقیدت رکھتا ہوں تاہم اس عنوان پر استاد اور شاگرد دونوں کی تحریریں تفصیل کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بعد میں نہایت ادب کے ساتھ یہ عرض کرتا ہوں کہ کتاب و سنت کی روشنی میں جمہور کا مذہب اپنے اندر زیادہ قوت رکھتا ہے۔

اس باب میں جو احادیث وارد ہیں ان کے مطالعہ سے یہ دعویٰ تو بالبداہت غلط معلوم ہوتا ہے کہ "حضورؐ کے عہدِ مبارک میں ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حدیثیں دونوں طرح کی ملتی ہیں۔ زیادہ ایسی ہیں جن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایک مجلس کی تین یا تین سے زائد طلاقوں کو بائن قرار دیا گیا۔ اور بعض ایسی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین طلاقوں کو ایک ہی شمار کیا گیا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس باب کی حدیثوں میں یہ اختلاف کیوں ہے۔ کیا ایک ہی معاملہ میں حضورؐ نے العیاذ باللہ مختلف اوقات میں مختلف فیصلے فرما دیئے یا اس اختلافِ فیصلہ کی کوئی ایسی وجہ موجود ہے جس کے واضح ہو جانے کے بعد دونوں طرح کی حدیثوں کے الگ الگ محمل متعین ہو جاتے ہیں؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں طرح کی حدیثیں دو مختلف نوعیت کی طلاقوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اٹھتا ہے اور عدد کی تصریح کے ساتھ اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یہ کہہ دیتا ہے کہ تجھ پر تین طلاقیں یا تین ہزار طلاقیں یا اتنی طلاقیں جتنے آسمان میں ستارے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص عدد کی تصریح تو نہیں کرتا لیکن تین مرتبہ "تجھے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے" کے الفاظ دہرا دیتا ہے۔ یا اس طرح طلاق دے دیتا ہے جس کو ہمارے فقہاء طلاق البتہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلی صورت کے جتنے معاملات حضورؐ کے سامنے آئے ان میں آپ نے طلاق کو بائن قرار دیا بلکہ جن میں اعداد طلاق کا اسراف موجود تھا ان کے بارہ میں آپ نے طلاق دینے والے کو مخاطب کر کے یہ ارشاد فرمایا کہ تیری بیوی کے جدا ہونے کے لیے تو ان بہت سی طلاقوں میں سے صرف تین ہی کافی ہیں، بقیہ تیرے حساب میں لکھی جائیں گی اور یہ اللہ کے اختیار میں ہے کہ انہیں معاف کرے یا ان کے سبب سے تجھے سزا ملے۔ رہی دوسری صورت تو اس طرح کے جو معاملات آنحضرت صلعم کے سامنے پیش ہوئے

ان میں حضورؐ نے طلاق دینے والے کی نیت دریافت کی کہ فی الحقیقت اس طرح کہنے سے اس کا منشا کیا تھا۔ پیش نظر صرف ایک طلاق دینا تھا، لفظ کا اعادہ محض اظہارِ تاکید کے لیے تھا یا وہ فی الواقع تین طلاقیں دینا چاہتا تھا۔ قائل نے اگر قسم کے ساتھ جواب دیا کہ وہ صرف ایک ہی طلاق دینا چاہتا تھا تو اس کی نیت کی بنا پر حضورؐ نے اس کی طلاق کو رجعی قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا معاملہ نہایت اہم ہے۔ اگر طلاق دینے والے کے قول میں ادنیٰ گنجائش بھی اس بات کی موجود ہے کہ اس کی طلاق کو طلاقِ رجعی پر محمول کیا جاسکے تو اس کا فائدہ اسے حاصل ہونا چاہیے۔ لیکن اگر نیت کی بحث کی کوئی گنجائش ہی اس نے نہیں چھوڑی ہے، بلکہ صاف الفاظ میں عدد کی تصریح کے ساتھ طلاق دی ہے تو شریعت اس بات کی اجازت کسی کو نہیں دیتی کہ طلاق اور نکاح کے الفاظ مذاق بنا کر رکھ دیئے جائیں۔

مسئلہ کی یہ نوعیت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تھی۔ اب آئیے اس سوال پر غور کیجیے کہ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ کیا تبدیلی کی جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ نے اپنی روایت میں فرمایا ہے۔ انہوں نے جو کچھ کیا وہ صرف یہ ہے کہ جب ان کے سامنے بکثرت معاملات طلاق کے ایسے آئے جن میں ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دینے کی بداحتیاطی کی گئی تھی تو انہوں نے مذکورہ دونوں قسم کی طلاقوں کو خواہ عدد کی تصریح کے ساتھ دی گئی ہوں یا محض تکرارِ الفاظ کے ساتھ، نیت اور ارادہ کا سوال چھیڑے بغیر نافذ کر دیں۔ سیاستِ دین کی رو سے اس چیز کا ان کو پورا پورا اختیار حاصل تھا۔ کیونکہ یہ نیت کا سوال محض ایک رعایت ہے جس سے وہ لوگ تو فائدہ اٹھانے کا حق رکھتے تھے جو کم علمی اور بے خبری کے سبب سے ایسا اتفاقیہ کر گزرتے تھے، لیکن جب بار بار کی تاکید و تنبیہ کے بعد بھی لوگ باز نہیں آرہے تھے، بلکہ اس چیز نے ایک فتنہ کی صورت اختیار کر لی تھی، تو حضرت عمرؓ نے سابق طریقے کو بدل دینا ضروری سمجھا۔ اس فتنہ کو بڑھانے میں اس امر کو بڑا دخل تھا کہ ایک مجلس میں دی ہوئی طلاقوں کی بعض صورتیں ایسی بھی تھیں جن میں معاملہ کا سارا انحصار طلاق دینے والے کی نیت پر رہ گیا تھا۔ ایک شخص جن الفاظ اور جس نیت سے بھی طلاق دے وہ اگر نیک نیت اور صادق القول نہ ہو تو بڑی آسانی کے ساتھ اس پردہ میں اپنے آپ کو چھپا سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ اس طریقہ طلاق میں بہت بے باک ہوگئے۔ طلاق کا لفظ ایک مذاق بن کے رہ گیا۔ حضرت

عمر رضی اللہ عنہ نے جب اس فتنہ کی شدت پوری طرح محسوس کر لی تو اس کا دروازہ بند کر دیا اور ہر طرح کی طلاقوں کو نافذ کر دیا۔ چونکہ اس کی مصلحت بالکل واضح تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک ایسا دروازہ بند کیا تھا جس کو بند ہی ہونا چاہیے تھا اس وجہ سے تمام صحابہؓ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور اس پر ایک خلیفۂ راشد کی رہنمائی میں تمام اہل علم کا اجماع ہو گیا۔

آخر بار بار کی تفہیم اور تاکیدی ممانعت اور آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کے باوجود کہ ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظہرکم (کتاب اللہ کے ساتھ یہ مذاق، میری موجودگی میں؟) لوگ اس طریقۂ طلاق میں جو اتنے دلیر ہوتے جا رہے تھے اس کی وجہ یہی تو تھی کہ ہنسوں کے لیے بیوی پر غصہ نکالنے کا یہ ایک ذریعہ ہاتھ آگیا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس وقت تو ہم نے طلاق مغلظ کی دھونس جما دی ہے بعد میں اگر ضرورت محسوس ہوئی تو کہہ دیں گے کہ ہم نے تو صرف تاکید کے لیے طلاق کا لفظ دہرایا تھا، مقصود تین طلاقیں دینا نہ تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تو کسی مسلمان کے لیے اپنے ارادہ کے متعلق غلط بیانی آسان نہ تھی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے عہد میں ہر شخص کے بارہ میں یہ حسن ظن کیسے کر سکتے تھے کہ وہ ضرور سچ ہی کہتا ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے دونوں قسم کی طلاقوں کو، اس کو بھی جو عدد کی تصریح کے ساتھ دی گئی ہو اور اس کو بھی جو محض لفظ طلاق کی تکرار کے ساتھ دی گئی ہو ایک ہی درجہ میں رکھا اور دونوں کو نافذ کر کے ہر شخص پر یہ واضح کر دیا کہ اب ایک مجلس میں تین طلاقیں جس شکل میں بھی دی جائیں گی وہ نافذ ہو جائیں گی، کسی کے لیے یہ کہنے کا اب موقع باقی نہیں رہا کہ میں نے صرف طلاق طلاق کا لفظ دہرایا تھا، نیت طلاق بائن کی نہ تھی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ بدعت ہے اور بدعت بھی بدعت ضلالت؟ اگر یہ بدعت ہے تو تمام صحابہ و تابعین اور تمام آئمہ و فقہا اس پر کس طرح متفق ہو گئے؟ صحابہؓ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ کس طرح موقع دے دیا کہ انہوں نے اتنی بڑی بدعت کر ڈالی اور کسی کے کانوں پر جوں تک نہیں رینگی؟ حضرت عمرؓ کوئی مستبد بادشاہ نہ تھے، کمیشن کو خود اقرار ہے کہ ایک عورت بھی بر سر منبر ان کو ٹوک دیتی تھی اور وہ بڑی فیاضی اور خوش دلی کے ساتھ اس کی بات سنتے اور اس کو قبول کر لیتے تھے۔ ایک ایسے مثالی

عہد میں یہ کس طرح ممکن ہوا کہ حضرت عمرؓ ایک اتنی بھاری بدعت کر گزریں اور لوگ چپ چاپ دیکھتے رہیں، کوئی زبان اس کے خلاف نہ کھلنے پھر لطف یہ کہ صرف ایک ہی خلیفہ راشد نہیں بلکہ بعد کے دونوں خلفاء بھی اس پر متفق اور ان کے زمانوں کے تمام علماء و فقہاء بھی اس پر مطمئن رہے۔ اگر یہ بدعت ہے تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ یہ پوری امت العیاذ باللہ ایک بدعت ضلالت پر متفق ہو گئی درآنحالیکہ حدیث میں آیا ہے کہ یہ امت ضلالت پر کبھی متفق نہیں ہوگی۔ پھر یہ بیان بھی عجیب و غریب ہے کہ حضرت عمر بعد میں اپنے اس فیصلہ پر نادم ہوئے تھے۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو آخر انہوں نے ندامت محسوس کرتے ہی اس فیصلے کو بدل کیوں نہ دیا؟ کیا حضرت عمرؓ ضدی اور ہٹ دھرم تھے کہ دین کے معاملے میں اپنی ایک غلطی محسوس کر کے بھی اس پر جمے رہے؟ اور اگر کسی وجہ سے انہوں نے اس غلطی کی تلافی نہ کی تھی تو حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے کیوں نہ اس کی اصلاح کی؟

جن لوگوں نے اس کو طلاق بدعی کہا ہے انہوں نے ہرگز اس سے وہ بدعت مراد نہیں لی ہے جس کو کمیشن نے بدعت ضلالت (UNDESIRABLE INNOVATION) یا غیر اسلامی بدعت (UN-ISLAMIC) قرار دیا ہے بلکہ اس سے ان کی مراد طلاق کا وہ طریقہ ہے جو اگرچہ جائز تو ہے لیکن معیاری سنت سے ہٹا ہوا ہے۔

دین کے اکثر احکام کے بجا لانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک تو وہ طریقہ ہے جس طریقہ پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کام کو انجام دیا ہے یا انجام دینے کی ہدایت فرمائی ہے۔ یہ معیاری اور مثالی طریقہ ہے۔ اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس طریقہ پر اگر وہ انجام دے دیا جائے تو اگرچہ وہ دین میں حد جواز کے اندر تو آجائیگا لیکن معیاری طریقہ پر انجام نہ پانے کے سبب سے وہ صحیح طریقہ سنت سے ہٹا ہوا سمجھا جائے گا۔ چونکہ دین میں مطلوب معیاری سنت ہے اس وجہ سے اہل علم و تقویٰ اپنے اپنے دائرہ کے اندر اس کی اصلاح کرتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر وضو کو لیجیے۔ اس کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ آدمی نیت اور بسم اللہ کے ساتھ وضو کا ارادہ کرے، پہلے کفین کو دھوئے، پھر کلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے، پھر تین تین مرتبہ اہتمام کے ساتھ ترتیب اور تسلسل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اعضائے وضو کو دھوئے، پھر پورے سر کا مسح کرے، پھر پاؤں دھوئے اور اس بات کا خیال رکھے کہ ایڑیوں کا کوئی حصہ خشک نہ رہنے پائے، پھر وضو کی دعا

پڑھ کر وضو کو تمام کرے۔ یہ وضو کا معیاری طریقہ ہوا۔ اس کی ایک دوسری شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آدمی مذکورہ باتوں میں سے بعض مستحبات کو ترک کر دے، یا ترتیب میں کچھ گڑبڑ کر دے، یا سر کے مسح کے معاملہ میں پورا اہتمام نہ کرے صرف سر کے ایک قلیل حصہ ہی کا مسح کر کے چھوڑ دے۔ وضو ہونے کو تو اس طرح بھی ہو جائے گا لیکن معیاری سنت کے خلاف ہو گا۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع کی تفصیلات پڑھیے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ ایک تو حج کا وہ طریقہ تھا جس طریقہ پر خود حضورؐ نے یا صاحبِ علم صحابہؓ نے حج کیا اور ایک طریقہ وہ تھا جس طریقہ پر ان لوگوں نے حج کیا جن کو مناسکِ حج کی پوری تفصیلات کا اچھی طرح علم نہیں تھا۔ اس طرح کے کتنے لوگ حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے مناسک کی ادائیگی کے معاملہ میں اپنی مختلف کوتاہیوں یا ترتیب کی غلطیوں کا ذکر کیا۔ آپ نے ان کی غلطیوں کی تو اصلاح فرمائی لیکن کسی کو یہ نہیں فرمایا کہ تمہارا حج ہی نہیں ہوا۔

اسی طرح طلاق دینے کا ایک طریقہ تو وہ ہے جو قرآن میں بیان ہوا ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو سکھایا ہے۔ یہ طریقہ معیاری طریقہ ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اگر اسی طریقہ پر طلاق دی جائے گی تب تو طلاق واقع ہو گی اور اگر اس طریقہ پر نہیں دی جائے گی تو سرے سے واقع ہی نہیں ہو گی۔ واقع تو ہو جائے گی البتہ چونکہ معیاری طریقہ پر نہیں ہو گی اس وجہ سے ان برکتوں سے خالی ہو گی جو معیاری طریقہ میں موجود ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض مرتبہ جب آپ کے سامنے طلاق کے ایسے معاملات آئے جن میں حیلہ بازی اور بے احتیاطی کی گئی تھی، تو آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ طلاق واقع ہی نہیں ہوئی بلکہ یہ فرمایا کہ طلاق تو واقع ہو گئی لیکن سنت کی خلاف ورزی ہوئی، اور بعض مرتبہ اس طرح کے واقعات پر تنبیہ بھی فرمائی کہ "یہ اللہ کی کتاب کے ساتھ مذاق ہو رہا ہے درآنحالیکہ میں ابھی تمہارے اندر موجود ہوں"۔ اب گویا طلاق کے دو طریقے ہوئے۔ ایک معیاری طریقہ، سنت کے ٹھیک ٹھیک مطابق اور دوسرا صحیح سنت سے تو ہٹا ہوا لیکن حدِ جواز کے اندر۔ تعبیر کرنے والوں نے جب ان دونوں کو الگ الگ تعبیر کرنا چاہا تو ایک کے لیے تو بنی بنائی اصطلاح طلاقِ سنت کی مل گئی اس وجہ سے اس کو طلاقِ سنت سے تعبیر کر دیا۔ اب رہ گیا دوسرا، تو طلاقِ سنت کی اصطلاح کے مقابل میں دوسری اصطلاح طلاقِ بدعی

ہی کی ہو سکتی تھی، چنانچہ اس کے لیے طلاق بدعی کی اصطلاح چل پڑی۔ لیکن اس کے طلاق بدعی ہونے کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ یہ بدعت ضلالت ہے بلکہ اس سے مراد طلاق کا وہ طریقہ ہے جو معیاری سنت سے ہٹا ہوا ہے اگر بدعت سے مراد یہاں بدعت ضلالت ہوتی تو آخر وہ لوگ اس اصطلاح کو کیوں اختیار کر لیتے جو اس طریقہ طلاق کو بدعت نہیں سمجھتے بلکہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ ان کے اس تعبیر کو قبول کر لینے کی وجہ تو یہی ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اس کو اصطلاحی بدعت سمجھا۔ اگر وہ اس کو حقیقی بدعت سمجھتے تو اس کے جواز کے قائل کس طرح ہوتے؟

یہ مسئلہ کی اصلی صورت ہے جو اس باب کی احادیث کے تدبر سے واضح ہوتی ہے۔ جو شخص بھی غور و فکر کے ساتھ ان احادیث کا مطالعہ کریگا ان شاء اللہ اسی نتیجہ تک پہنچے گا جس نتیجہ تک میں پہنچا ہوں۔

اب میں نیل الاوطار سے دونوں طرح کی حدیثیں یہاں پیش کیے دیتا ہوں۔ ان حدیثوں پر اگرچہ مخالفین اور موافقین کی طرف سے بہت کچھ کہا بھی گیا ہے اور ان میں سے بعض کے اندر ضعف کے اسباب بھی موجود ہیں لیکن ان فنی اور اصطلاحی خامیوں کے سبب سے اس قدر مشترک پر کوئی اثر نہیں پڑتا جو ان حدیثوں کے مطالعہ سے مجموعی طور پر سامنے آتا ہے۔

پہلے وہ حدیثیں لیجیے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایک مجلس کی تین یا تین سے زائد طلاقوں کو بائن قرار دیا ہے۔

حسن سے روایت ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو ایک طلاق حالت حیض میں دے دی۔ پھر ارادہ کیا کہ آئندہ دو طہروں میں دو طلاقیں اور دے دیں گے۔ اس واقعہ کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اے ابن عمرؓ! اللہ تعالیٰ نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، تم نے سنت کے طریقہ کے خلاف کیا ہے، سنت یہ ہے کہ طلاق کے لیے طہر کا انتظار کرو، پھر ہر طہر میں ایک ایک طلاق دو۔ عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق اپنی بیوی سے مراجعت کر لی پھر آپ نے فرمایا کہ جب وہ پاک ہو جائے تو چاہے طلاق دو چاہے رکھو۔ عبداللہ بن عمرؓ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ اگر میں نے اس کو تین طلاقیں دے چھوڑی ہوتیں تو

کیا میرے لیے اس سے مراجعت جائز ہوتی؟ حضور نے فرمایا نہیں، تمہاری بیوی تم سے جدا ہو جاتی اور اس طرح طلاق دینا ایک معصیت ہوتا۔ (دارقطنی)

"سہل بن سعد سے روایت ہے کہ جب بنی عجلان کے بھائی نے اپنی بیوی سے لعان کیا تو اس نے کہا کہ یا رسول اللہ، میں بڑا ہی ظالم ہونگا اگر اس کے بعد بھی اس کو بیوی بنائے رکھوں۔ سو اب میری طرف سے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے (رواہ احمد)

"عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ میرے دادا نے اپنی ایک بیوی کو بیک وقت ہزار طلاقیں دے دیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اس واقعہ کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تمہارے دادا نے خدا کا خوف نہیں کیا۔ ان میں سے تین کا اسے حق تھا، بقیہ ۹۹۷ سب ظلم و زیادتی ہیں۔ اگر اللہ چاہے گا تو معاف کر دیگا اور اگر چاہے گا تو سزا دیگا"

ایک دوسری روایت میں یہی بات اس طرح بیان ہوئی ہے "تمہارے باپ نے خدا کا خوف نہیں کیا کہ وہ اس کے لیے راہ پیدا کرتا۔ اس کی بیوی تین طلاقوں سے اس سے جدا ہو گئی اور یہ بات سنت کے خلاف ہوئی۔ ۹۹۷ طلاقیں اس کی گردن میں ہونگی" (بحوالہ مصنف عبدالرزاق)

جو لوگ اس مذہب کے مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ اس طرح طلاق دینے سے ایک ہی طلاق پڑتی ہے ان کا اعتماد دو حدیثوں پر ہے۔ ان میں سے ایک رکانہ بن عبداللہ والی حدیث ہے جس کا حوالہ کمیشن نے اپنی رپورٹ میں بھی دیا ہے۔ اس حدیث کا مضمون دو طریقوں سے بیان ہوا ہے۔

ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے تین طلاقیں دی تھیں لیکن ان کی نیت معلوم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیا۔ اسی واقعہ کی روایت ابوداؤد اور دارقطنی میں اس طرح ہے کہ یہ طلاق البتہ[1] کی صورت میں تھی جس میں فیصلہ کا انحصار طلاق دینے والے کے قصد و نیت

---

[1] طلاق البتہ" کا مطلب یوں سمجھیے کہ جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہہ بیٹھے کہ تجھ کو قطعی طلاق ہے۔ اس صورت میں طلاق دینے والے کی نیت دریافت کی جائیگی۔ اگر وہ کہے کہ اس نے قطعی کے لفظ سے تین طلاقیں مراد لی ہیں تو یہ طلاق بائن ہوگی۔ اور اگر وہ کہے کہ قطعی کا لفظ اس نے محض تاکید اور زور پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا ہے، مقصود ایک طلاق سے زیادہ نہیں ہے تو یہ طلاق رجعی ہوگی۔

پر ہوتا ہے۔ چونکہ رکانہ نے قسم کھا کر حضورؐ کے سامنے یہ کہا کہ وہ ایک ہی طلاق کا ارادہ رکھتے تھے اس وجہ سے حضورؐ نے ان کی طلاق کو رجعی قرار دیا۔ ابو داؤد میں یہ روایت اس طرح ہے اور اس کو انہوں نے حسن صحیح کا درجہ دیا ہے:-

"رکانہ بن عبداللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق البتہ دے دی اور جا کر اس واقعہ کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دی اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ خدا کی قسم میری مراد ایک طلاق سے زیادہ نہ تھی۔ حضورؐ نے فرمایا، قسم کھاتے ہو کہ تم نے ایک سے زیادہ کا ارادہ نہیں کیا تھا؟ رکانہ نے جواب دیا کہ خدا کی قسم میں نے ایک سے زیادہ کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی ان کو واپس کرا دی۔"

دوسری روایت حضرت ابن عباس کی وہ مشہور روایت ہے جس کا حوالہ ہم بحث کے آغاز میں دے چکے ہیں۔ اس کا مضمون یہ ہے۔

"طاؤس، ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں نیز حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی سمجھی جاتی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ لوگ ایک ایسے معاملہ میں بڑی جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں جس میں ان کو صبر اور انتظار کی ہدایت کی گئی تھی تو ہم ان کی طلاقیں نافذ کیوں نہ کر دیں (مسلم)"

اگر اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ تین طلاقیں خواہ کسی صورت میں دی گئی ہوں حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانہ تک ایک ہی سمجھی جاتی تھیں تب تو یہ روایت بلا شبہ اوپر والی ان حدیثوں کے خلاف پڑتی ہے جن سے تین طلاقوں کا بائن ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن ابو داؤد میں یہ جن الفاظ میں وارد ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر مدخولہ بیوی سے متعلق ہے اور بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جب طلاق دینے والا عدد کی تصریح کے بغیر محض لفظ طلاق کی تین مرتبہ تکرار کر دے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی صورت پر بھی اس کو محمول کر دیا جائے تو اوپر کی حدیثوں کے ساتھ یہ جمع ہو جاتی ہے۔ یہ امر بھی خاص طور پر نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں خود

ایک مجلس کی تین طلاقوں کو بائن مانتے ہیں۔ غور کرنے کی بات ہے کہ آخر اس کا سبب کیا ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں راوی کی روایت دیکھنی چاہیے نہ کہ اس کا مذہب۔ لیکن یہ بات انصاف کے خلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ جیسے فقیہ صحابی اگر ایک طرف یہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ اور حضرت ابوبکرؓ کے دورِ خلافت میں تین طلاقیں ایک سمجھی جاتی تھیں، اور پھر فتویٰ اس کے خلاف دیتے ہیں تو یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ ان کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو تین طلاقیں ایک سمجھی جاتی تھیں وہ یا تو لفظ طلاق کی تکرار والی ہوتی تھیں یا غیر مدخولہ بیوی سے متعلق تین طلاقوں کی جو عام صورت ہے اس سے متعلق ان کا یہ بیان نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے مذہب کے بارہ میں مندرجہ ذیل روایات ملاحظہ ہوں۔

" مجاہد سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں ابن عباسؓ کے پاس موجود تھا کہ ایک شخص نے ان سے آکر بیان کیا کہ اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ یہ سن کر وہ کچھ دیر خاموش رہے۔ ان کی خاموشی سے میں نے گمان کیا کہ شاید وہ اس طلاق کو رجعی قرار دیں گے۔ لیکن انہوں نے فرمایا کہ لوگ پہلے حماقت کر گزرتے ہیں، اس کے بعد یہاں آکر اے ابن عباس! اے ابن عباس! پکارتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو اس سے ڈرتا ہے وہ اس کے لیے راہ پیدا کرتا ہے۔ تم چونکہ اس سے نہیں ڈرے اس وجہ سے میں تمہارے لیے کوئی راہ بھی نہیں پا رہا ہوں۔ تم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو گئی۔ (ابوداؤد)

" مجاہد سے روایت ہے کہ ابن عباس سے ایک ایسے شخص کے بارہ میں فتویٰ پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی سو طلاقیں دے چھوڑی تھیں۔ انہوں نے طلاق دینے والے سے مخاطب ہو کر کہا کہ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی (یعنی قرآن کے بتائے ہوئے طریقہ کے خلاف طلاق دی) اور اپنی بیوی سے محروم ہوا۔ تم خدا سے ڈرے نہیں ورنہ تمہارے لیے راہ پیدا کرتا۔"

" سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دیں۔ حضرت ابن عباس سے فتویٰ پوچھا گیا تو انہوں نے طلاق دینے والے کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تیری بیوی کے

جُدا ہونے کے لیے تو ان میں سے صرف تین کافی ہیں۔ ۹۹۷ تیرے پاس بچ رہیں گی"۔

انہی سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ حضرت ابن عباس سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو آسمان کے تاروں کی تعداد میں طلاق دے دی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اس نے سنت کے طریقہ کی خلاف ورزی کی ہے اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی (دار قطنی)۔

ان تمام روایات پر اگر ایک شخص تطبیق کے ارادہ سے غور کریگا تب تو وہ حقیقت اس پر اچھی طرح واضح ہو جائے گی جو ہم نے پیش کی ہے، اور اگر صرف ایک ہی قسم کی روایات کو لے کر بقیہ کو نظر انداز کر دینا چاہے گا تو اس کے لیے اس کے سوا چارہ ہی نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ کو اور ان کے ساتھ ساتھ ساری امت کو مبتدع قرار دے۔

اب غور کیجیے کہ کمیشن کی سفارش اگر قانون کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو اس کا نتیجہ کیا نکلے گا؟ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ طلاق کا لفظ گھر گھر میں ایک سخن تکیہ بن کر رہ جائے گا۔ جو لفظ زبان سے نکالتے ہوئے آج ہر شخص ڈرتا ہے اور بہت دُور تک اس کے نتائج پر غور کرتا ہے۔ وہ لفظ بات بات پر زبان سے نکلیگا اور بہت ممکن ہے کہ زیادہ عرصہ نہ گذرنے کہ یہ شوہروں کی طرف سے بیویوں کے لیے ایک پیار کا کلمہ بن کے رہ جائے۔ پیغمبر نے تو فرمایا ہے کہ یہ لفظ اگر مذاق سے بھی زبان سے نکل جائے تو یہ حقیقت ہے۔ لیکن ہمارے ہاں اس کی کوئی حقیقت نہیں رہ جائے گی۔ جو شخص اٹھے گا معمولی بات پر بھی ایک ہی سانس میں دس ہزار طلاقیں دے ڈالے گا اور جب غصہ اُتر جائے گا تو مسکرا کر کہہ دیگا کہ بیگم میں نے تو رجوع کر لیا ہے۔ ایک آدھ ماہ کے ناغہ کے بعد وہ پھر اسی طرح طلاق دیگا اور پھر رجوع کرے گا۔ الغرض ایک شخص اپنی زندگی میں نہ جانے کتنے ہزار مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دیگا اور کتنے ہزار مرتبہ رجوع کریگا۔ یہاں تک کہ کثرت استعمال سے یہ لفظ اتنا بے معنی اور بے اثر ہو کر رہ جائے گا کہ معاشرہ میں مطلقہ اور غیر مطلقہ میں کوئی امتیاز ہی سرے سے باقی نہیں رہ جائے گا۔ ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے ساتھ کھلا ہوا مذاق ہو گا۔ حضرت عمرؓ نے اسی فتنہ کا دروازہ بند کیا تھا۔ اب اگر اس دروازہ کو چوپٹ کھول دینا ہے تو کھول دیجیے۔ لیکن اس بات کو خوب یاد رکھیے

کہ اس سے طلاق کی تعدادوں میں کمی نہیں ہوگی جیسا کہ گمان کیا جا رہا ہے۔ طلاقیں تو بے شمار ہونگی اور بات بات پر ہونگی لیکن لوگ طلاق اور نکاح کے فرق کے احساس سے عاری ہو جائیں گے۔

ہمارے نزدیک اس معاملہ میں صحیح راہ یہی ہے کہ مسلک جمہور کے خلاف کوئی قانون بنانے کی حماقت نہ کی جائے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس طرح طلاق دینے والے کے لیے قانون میں کوئی سزا بھی مقرر کی جائے تاکہ کتاب اللہ کے ساتھ استہزا کا دروازہ بند ہو۔ جس کو طلاق دینا ہو وہ صحیح طریقہ پر طلاق دے تاکہ کتاب اللہ کی توہین سے بھی محفوظ رہے اور جلد بازی کے تلخ سے بھی۔ مصنف عبدالرزاق میں ایک روایت ہے کہ:

"حضرت عمرؓ کے سامنے ایک شخص پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاق دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا کہ تم نے اپنی بیوی کو سچ مچ طلاق دی ہے؟ اس نے کہا نہیں، میں نے تو مذاق کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کی کوڑے سے خبر لی اور فرمایا کہ طلاق کے لیے تو ان میں سے صرف تین ہی کافی ہیں۔"

اس کے علاوہ دوسری شکل یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں کے ہر فرقہ کو اپنے اپنے مسلک پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ بات دستور کے بالکل مطابق ہوگی۔ دستور میں یہ ضمانت دی گئی ہے کہ پرسنل لا کے معاملات میں ہر فرقہ کے لیے کتاب و سنت کی وہی تعبیریں معتبر ہونگی جو اس فرقہ کے لوگ پیش کریں گے۔ جہاں میاں بیوی دونوں ایک ہی فرقہ سے تعلق رکھتے ہونگے وہاں تو کسی زحمت کا سوال نہیں ہے۔ البتہ جہاں اختلاف ہو وہاں شوہر کا مسلک اصل قرار پائے۔

طلاق کی رجسٹری کمیشن نے نکاح کی طرح طلاق کے لیے بھی رجسٹری کی سفارش کی ہے اور اس کے دو طریقے تجویز کیے ہیں۔ ایک تو وہی ہے جو نکاح کی رجسٹری کے لیے تجویز کیا گیا ہے۔ معیاری نکاح نامہ کی طرح ایک معیاری طلاق نامہ ہو۔ اس کے فارم ہر ڈاک خانے سے آٹھ آنے میں مل سکیں۔ اس میں طلاق کی نوعیت کی پوری تفصیل درج ہو کہ کس شکل میں دی گئی ہے: ایک مجلس میں یا تین الگ طہروں میں، اس کی ایک کاپی مطلقہ کے پاس رہے، دوسری طلاق دینے والے کے پاس اور تیسری کاپی کو طلاق دینے والا تحصیلدار کے پاس رجسٹری کر کے بھیج دے۔ اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے تو اس کو پانچسو روپے

تک جرمانہ کی سزا ہو۔

لیکن کمیشن کو اس شکل پر پورا اطمینان نہیں ہے کہ یہ عورت کے حقوق کے تحفظ کے لیے کافی ہے۔ اس کا تاثر یہ ہے کہ مرد بسا اوقات ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے کر بیوی اور اس کے بچوں کو گھر سے باہر نکال پھینکتا ہے اور دوسری بیوی گھر میں لا بساتا ہے۔ ان مظلوموں کے پاس نہ پیٹ پالنے کا کوئی ذریعہ ہوتا نہ آسمان کی چھت کے سوا ان کے سروں پر کوئی چھت ہوتی۔ اس وجہ سے کمیشن نے دوسری قابل اطمینان تجویز یہ پیش کی ہے کہ طلاق کا ہر معاملہ شادی بیاہ کی مجوزہ عدالتوں میں پیش ہو اور عدالت اس وقت تک کسی شخص کو طلاق کی اجازت نہ دے جب تک وہ یہ اطمینان نہ کرے کہ مطلقہ کا پورا مہر ادا کر دیا گیا ہے اور اس کی اور اس کے بچوں کی کفالت کا قابلِ اطمینان انتظام کر دیا گیا ہے۔ اگر مہر کی ادائیگی بالاقساط ہونی ہے تو اس کی اقساط بھی عدالت کی طرف سے معین ہو جانی چاہئیں۔

اس کی پہلی شکل پر مجھے وہی اعتراض ہے جو میں نکاح کی رجسٹری کے سلسلہ میں پیش کر چکا ہوں۔ اگر رجسٹری کی یہ سادہ شکل اختیار کی گئی تو تحصیلدار کا رجسٹر جھوٹی سچی اور فرضی رپورٹوں کی ایک کھتونی سے زیادہ وقعت نہیں رکھے گا اور جن جھگڑوں سے بچنے کے لیے یہ تدبیر اختیار کی جا رہی ہے ان میں کمی ہونے کے بجائے اس کے سبب سے بھی زیادہ اضافہ ہو جائے گا۔ اس کے اثرات کی صحیح تصویر ذہن کے سامنے لانے کے لیے میری مذکورہ بحث پھر پڑھ لیجیے۔

رہی دوسری صورت تو اس پر مجھے مختلف پہلوؤں سے اعتراضات ہیں اور یہاں میں ان کی طرف بعض اشارات کرنا چاہتا ہوں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کمیشن نے طلاق کے معاملات میں مرد کو بہر صورت ایک مجرم مان لیا ہے کہ وہ بس یونہی طلاق دے ڈالتا ہے، بیوی بچوں کو سڑک پر بے سہارا چھوڑ دیتا ہے، نئی بیوی گھر میں لا بساتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ صورتِ حال کا بالکل یک طرفہ جائزہ ہے۔ طلاق کے سو واقعات میں سے دو چار واقعات اس نوعیت کے بھی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ سارے واقعات یا اکثر واقعات اسی نوعیت کے ہوتے ہیں تو یہ ایک نہایت غلط اندازہ ہے جو محض صوفوں پر بیٹھ کر

لگا لیا گیا ہے۔ مرد عموماً طلاق کے معاملہ میں اتنا بے احتیاط اور ظالم نہیں ہوتا جتنا ارکان کمیشن نے اس کو فرض کر لیا ہے، بلکہ بسا اوقات وہ بیوی کی بدزبانی، اس کی بداخلاقی اور اس کی جھگڑالو طبیعت سے تنگ آ کر اور بالکل بے بس و مجبور ہو کر طلاق دیتا ہے۔ کم از کم غربا اور عوام کے طبقہ میں زیادہ تر طلاقیں اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ ان کو نئی بیوی لانے کا شوق اتنا نہیں ہوتا جتنا ارکان کمیشن نے سمجھ رکھا ہے۔ ایسی صورت میں مہر کا معاملہ تو خیر ایک شرعی ذمہ داری ہے، اور بچوں کی کفالت بھی قابل لحاظ ہے، لیکن عدالت کو یہ کس شرع کی رو سے حق ہے کہ وہ مرد سے مطلقہ کی کفالت کی ضمانت طلب کرے؟ مطلقہ کی کفالت تو مرد کے ذمہ زمانہ عدت میں ہے، اور اگر وہ حاملہ ہے تو وضع حمل تک، اور اگر وہ اس کے بچے کو دودھ پلائے تو زمانہ رضاعت میں۔ ان زمانوں کے سوا مرد پر مطلقہ کی کفالت کی ذمہ داری نہ شریعت نے ڈالی ہے اور نہ عقل اس کو جائز رکھتی ہے۔

یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ طلاقیں بالعموم غربا کے طبقہ میں ہوتی ہیں اور عام طور پر ان کے اسباب معاشی ہوتے ہیں۔ بیوی کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں جس کے سبب سے میاں بیوی میں تو تو میں میں ہوتی رہتی ہے اور پھر نوبت طلاق تک پہنچ جاتی ہے۔ اب اگر ایک شخص معاشی افلاس سے مجبور ہے اور اس مجبوری ہی نے طلاق تک نوبت پہنچائی ہے تو یہ کہاں کا انصاف ہے کہ اس سے مہر اور بچوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ مطلقہ کی کفالت کی بھی ضمانت مانگی جائے۔ اگر وہ یہ ضمانت دے سکتا تو بیوی کو طلاق ہی کیوں دیتا؟ اب فرض کیجیے کہ یہ ضمانت نہ دے سکنے کی وجہ سے عدالت اس کو طلاق دینے کی اجازت ہی نہیں دیتی تو اس سے زیادہ نامعقول حرکت اور کیا ہو گی؟ کیا عدالت کی اس مداخلت کی وجہ سے ان کی معاشی مشکل حل ہو جائے گی اور وہ لڑنا جھگڑنا چھوڑ دیں گے اور ان کے تعلقات خوشگوار ہو جائیں گے؟ ہر شخص ان سوالوں کا یہی جواب دیگا کہ نہیں۔ بلکہ ہو گا یہ کہ مرد پہلے سے بھی زیادہ اپنی اس بیوی کو اپنے لیے عذاب جان سمجھے گا اور عورت بھی اپنی قسمت پر ماتم کریگی کہ نہ رہائی ملتی ہے نہ روٹی۔ پھر عدالت کی اس مداخلت سے کیا فائدہ حاصل کرنا پیش نظر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت نے تو طلاق کا حق مرد کو دیا ہے، آپ کس قاعدے سے یہ

حق مرد سے چھین کر عدالت کے حوالہ کر رہے ہیں۔ کیا اس پر کوئی شرعی یا عقلی دلیل ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ حق مرد سے چھین کر عدالت کے حوالہ اس لیے کیا جا رہا ہے کہ عدالت اس حق کو مرد کی نسبت زیادہ احتیاط کے ساتھ استعمال کریگی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ عورت کو بیوی بنا کر رکھنا عدالت کو ہے یا مرد کو؟ اگر مرد ہی کو ہے اور وہ بیوی سے بیزار ہے، اس کو بسانے کے لیے تیار نہیں، تو عدالت اس معاملہ میں مداخلت کر کے کیا بنائے گی؟ وہ زیادہ سے یہی تو کر سکتی ہے کہ مرد کو طلاق دینے کی اجازت نہ دے۔ لیکن اس اجازت نہ دینے سے اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ مرد کی بیزاری عورت سے اور زیادہ بڑھ جائے گی اور عورت کی زندگی اس گھر میں اجیرن ہو کے رہے گی۔ عدالت کا کام کسی جھگڑے کا فیصلہ کر دینا ہے، خوشگوار گھریلو زندگی پیدا کرنا اور بیوی کو محبت کرنے والا شوہر دلوا دینا عدالت کے امکان میں نہیں ہے۔ رہا مہر وغیرہ کی ادائیگی کا معاملہ تو اس کو جھگڑا بننے سے پہلے ایک جھگڑے کی حیثیت دے دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ طلاق کے واقعات میں سے کچھ ہی واقعات ایسے ہوتے ہیں جن میں مہر کا معاملہ نزاعی صورت اختیار کرتا ہے۔ ان کے طے کرنے کے لیے اگر کمیشن کی مجوزہ شادی بیاہ کی عدالتیں موجود ہوں تو عورت کے ساتھ کسی ناانصافی کا اندیشہ نہیں ہے پھر بغیر کسی نزاع کے پیدا ہوتے آخر ہر واقعہ طلاق کو ایک مقدمہ کیوں بنا لیا جائے اور اس کو عدالتوں میں کیوں زیر بحث لایا جائے؟

تیسری بات یہ ہے کہ شوہر کی طرف سے طلاق کی خواہش بہت سے ایسے اسباب کی بنا پر ہوتی ہے جن کو وہ خود ہی محسوس کر سکتا ہے۔ دوسروں کو محسوس نہیں کرا سکتا وہ جب محسوس کرتا ہے کہ بیوی سے کسی طرح اس کا نباہ نہیں ہو سکتا تو بالآخر طلاق دینے پر آمادہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر ایک عدالت یہ فیصلہ کرنے کے لیے بیٹھ جائے کہ ارادہ طلاق کے وجوہ معقول ہیں یا نہیں تو شوہروں کو مجبوراً اپنی بیزاری کے اصل اسباب چھپا کر بیویوں پر ایسے الزامات لگانے پڑیں گے جنہیں کوئی عدالت معقول وجہ طلاق مان سکے، اور یہ الزامات بیشتر اخلاقی نوعیت کے ہونگے، جیسا کہ آج کل یورپ میں مشاہدہ ہو رہا ہے۔ یورپ میں تو ممکن ہے کہ ایک عورت ایسے الزامات لگنے کے باوجود باعزت رہ سکے لیکن ہمارے

ملک میں جس عورت کو ان الزامات کی بنا پر عدالت سے طلاق ملیگی اس کی زندگی ہمیشہ کے لیے تباہ ہو جائے گی اور ان مقدمات کے چرچے جب عدالتوں سے باہر ملک میں پھیلیں گے تو معاشرے کی رہی سہی اخلاقی حالت بھی برباد ہو کر رہے گی۔

مولانا احتشام الحق کی طرف یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ اگر مرد معاہدۂ نکاح میں یہ شرط تسلیم کرے کہ میں اگر منکوحہ کو طلاق دونگا تو شادی بیاہ کی عدالت ہی کے ذریعہ سے دونگا تو مرد کا یہ حق عدالت کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ چونکہ مولانا احتشام الحق صاحب کی اپنی بات ہمارے سامنے نہیں آئی ہے اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے کیا کہا ہوگا اور کمیشن نے اپنے مطالب کے لیے اس کو کس طرح استعمال کیا۔ نکاح کے شرائط اور تفویض و توکیل وغیرہ پر میں پچھلے صفحات میں عورت کے حقِ طلاق کی بحث کے ضمن میں گفتگو کر چکا ہوں۔ ان تمام مباحث کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں میں صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ معاہدۂ نکاح میں اس شرط کو ہر مرد کے لیے از روئے قانون تسلیم کرنا ضروری ہوگا یا اختیاری؟ اگر اختیاری ہوگا تو ہمارے اندر کتنے مرد ایسے نکلیں گے جو یہ شرط تسلیم کرنے پر راضی ہونگے؟ اور اگر لازمی ہوگا تو یہ صریح اکراہ ہے جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نہ شرائطِ نکاح میں کوئی چیز بالجبر ٹھونسی جا سکتی ہے اور نہ وہ تفویض یا تملیک یا توکیل از روئے شرع جائز ہے جس میں جبر و اکراہ کا شائبہ ہو۔

اصل یہ ہے کہ نکاح اور طلاق کے معاملات میں عدالتوں کی مداخلت ان کی فطرت کے بالکل منافی ہے۔ ان کی بنیاد میاں بیوی کے تعلقات کی خوشگواری اور ناخوشگواری پر ہے۔ عدالتیں فصلِ مقدمات کا ایک ذریعہ تو بن سکتی ہیں لیکن میاں بیوی میں باہمی اعتماد اور سنجوگ پیدا کرنا ان کا کام نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اسلام نے میاں اور بیوی کے معاملات میں عدالتوں کی مداخلت زیادہ پسند نہیں کی ہے۔ اگر حقوق کا کوئی جھگڑا پیدا ہو گیا ہے تو عدالت اس کا فیصلہ کر دے۔ اگر مرد کی طرف سے کوئی تعدی ہو رہی ہو تو عدالت اس کو روک دے، اگر عورت مرد سے چھٹکارا چاہتی ہے اور عدالت مطمئن ہو کہ اس مرد سے اس کا نباہ نہیں ہو سکتا تو وہ اس کے نکاح کو فسخ

کر دے۔ یہ کام عدالت کے کرنے کے ہیں۔ لیکن اگر میاں بیوی کے سارے ہی معاملات عدالتوں ہی کے ذریعہ سے طے پانے لگے تو پھر میاں بیوی کا تعلق بس ضابطہ کا ایک سرکاری تعلق بن کے رہ جائے گا۔ اور جب ذہنیتیں تبدیل ہو جائیں گی تو جہاں سے کسی نزاع کے بھی پیدا ہونے کا امکان نہ ہو گا وہاں سے بھی کوئی نہ کوئی نزاع اٹھ کھڑی ہو گی۔

مطلقہ کی کفالت

کمیشن نے سفارش کی ہے کہ شادی بیاہ کی عدالتوں کو اختیار ہونا چاہیے کہ جن عورتوں کو بلا کسی "سبب معقول" کے ادھیڑ پن میں طلاق دے دی جاتی ہے ان کی کفالت کا بار تا عقد ثانی یا مدت العمر کے لیے شوہر پر ڈال دیں۔

اس سفارش کی تائید میں کوئی اس طرح کی لنگڑی لولی دلیل بھی دینے کی کوشش نہیں کی گئی ہے جس طرح کی دلیلیں دینے کا کمیشن عادی ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس نے مرد پر مطلقہ کی کفالت کی ذمہ داری یا تو زمانۂ عدت میں ڈالی ہے یا زمانۂ حمل میں یا زمانۂ رضاعت میں۔ ان صورتوں کے سوا کسی اور صورت میں مطلقہ کی کفالت کی کوئی ذمہ داری مرد پر نہیں ہے اور یہی عقل اور انصاف کا بھی تقاضا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً یہ سفارش ہمدردیٔ نسواں کے جذبہ کے تحت کی گئی ہے۔ اگر یہ بات ہے تو اپنی جگہ یہ ایک اچھی بات ہے لیکن اس ہمدردی کا بوجھ حکومت کو اٹھانا چاہیے نہ کہ غریب طلاق دینے والے کو، جس نے نہ معلوم کن مجبوریوں کے تحت طلاق دی ہے۔

یہ سفارش اگر قانون کی شکل اختیار کرے تو اس سے عورتوں ہی کو مختلف پہلوؤں سے نقصان پہنچیگا ہر عورت کے وجوہِ طلاق عدالتوں میں زیر بحث آئیں گے اور مردوں کو کفالت کے بار سے چھٹکارا پانے کے لیے اپنے وجوہِ طلاق کو نہایت وزنی بنانا پڑے گا۔ یوں تو طلاق کے وجوہ کا زیر بحث آنا مرد یا عورت میں سے کسی کے لیے بھی مفید نہیں ہے۔ لیکن کمزور فریق ہونے کی وجہ سے عورت کے لیے یہ چیز نہایت مضر ہے۔ ہمارے معاشرہ کا حال یہ ہے کہ طلاق بجائے خود ایک ایسی چیز ہے جو عورت کی حیثیت کو خاصی حد تک مجروح کر دیتی ہے۔ اور اگر یہ طلاق عدالت میں زیر بحث

اگر بانا عدہ مستند بھی ہو جائے اور عدالت اس پر اپنی تصدیق بھی ثبت کر دے کہ نہایت معقول وجوہ کی بنا پر طلاق دی گئی ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ عورت نہ گھر کی رہی نہ گھاٹ کی۔ چپ چپاتے طلاق ہوتی تو اس بات کی بڑی گنجائش تھی کہ اگر ایک نے چھوڑا تھا تو کوئی دوسرا مرد اس سے نکاح کر لیتا لیکن عدالت کی ایک سند یافتہ مطلقہ کو آپ کے موجودہ معاشرہ میں اپنے حبالۂ عقد میں لینے کی جرأت کون مرد کر سکے گا؟ بلکہ وہ کہاں عزت کی زندگی بسر کرنے کے قابل بھی رہ جائے گی؟ اور اس کا خاندان تک بے آبروئی سے کب بچا رہ جائیگا؟

معاشرہ پر بحیثیتِ مجموعی اس کا جو اثر پڑیگا وہ بھی کچھ کم مضر نہیں ہے۔ اس سفارش کے قانون کی شکل اختیار کر لینے کے بعد ہمارے ہاں طلاق کا ہر واقعہ اپنے اندر نہ جانے کیا کیا حکایتیں اور افسانے لیکر نمودار ہوگا اور خدا ہی جانے کہ کس کس قسم کے گندے کپڑے ان شادی بیاہ کی عدالتوں کے گھاٹ پر دھلیں گے اور ان عدالتوں کی کارروائیاں جلی عنوانات سے اخبارات میں چھپیں گی اور یہ اصلاحِ معاشرہ کے علمبردار حضرات مزے لے لے کر ان داستانوں کو پڑھیں گے۔

غور کیجیے کہ یہ عورت کے حقوق کی حفاظت ہوئی یا اس کو سرِ بازار رسوا کرنے کی ایک نہایت ہی ظالمانہ تدبیر۔

تعدد ازدواج پر پابندیاں تعدد ازدواج کے متعلق کمیشن کی سفارش یہ ہے کہ یہ قانون بنا دیا جائے کہ ایک بیوی کے ہوتے ہوئے کسی شخص کو شادی بیاہ کی عدالت سے اجازت حاصل کیے بغیر کسی اور عورت سے نکاح کرنے کا حق نہ ہوگا۔

عدالت یہ اجازت کسی شخص کو تین باتوں کا اطمینان کر لینے کے بعد دے گی:۔

ایک یہ کہ دوسری شادی کے لیے کوئی عقلی جواز موجود ہے۔ مثلاً یہ کہ بیوی بانجھ ہے، یا فاتر العقل ہے یا کسی مزمن بیماری میں مبتلا ہے، یا اسی قسم کا کوئی اور معقول سبب موجود ہے۔ مجرد یہ بات کہ دوسری عورت جوان اور خوبصورت ہے یا یہ کہ مرد اپنی پہلی بیوی پر قناعت نہیں کر سکتا کمیشن کے نزدیک کوئی معقول سبب نہیں ہے۔

دوسری یہ کہ مرد کی مالی پوزیشن ایسی ہے کہ وہ بیک وقت دو کنبوں کی کفالت کا بوجھ اٹھا سکتا ہے اور اس دوسری شادی سے اس کی سابق بیوی اور اس کے بچوں کے اُس معیارِ زندگی میں کوئی فرق پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے جس کے وہ عادی ہیں۔

تیسری یہ کہ اگر پہلی بیوی مرد کے دوسری شادی کر لینے کی صورت میں علیحدہ قیام کی طالب ہے تو مرد اس کے لیے کیا ضمانت دیتا ہے۔ اس کے لیے عدالت یہ بھی کر سکتی ہے کہ مرد کی تنخواہ یا اس کی آمدنی کا ایک مناسب حصہ عورت کو براہِ راست ملا کرے۔

کمیشن نے اپنی سفارشات کی تائید میں جو دلیل دی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن نے تعددِ ازدواج کی اجازت صرف ایک جگہ سورۂ نساء میں دی ہے اور یہ اجازت ایک ہنگامی ضرورت کے موقع پر یتیموں اور بیواؤں کا مسئلہ حل کرنے کے لیے عدل کی نہایت کڑی شرط کے ساتھ دی تھی۔ اب تجربہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مسلمانوں نے اس اجازت سے نہایت غلط فائدہ اُٹھایا ہے جس کے سبب سے عورتوں کے حقوق تلف ہو رہے ہیں۔ اس وجہ سے حکومت کا، جو معاشرتی عدل کی ذمہ دار ہے، یہ فرض ہے کہ وہ اس اجازت پر ایسی پابندیاں عائد کر دے جن سے موجودہ خرابیوں کی ممکن حد تک اصلاح ہو سکے۔ کمیشن نے اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں یہ بھی کہا ہے کہ بیماری پیدا ہو جانے کے بعد اس کے علاج کی فکر کرنے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ بیماری کے سبب ہی کا خاتمہ کر دیا جائے۔

سورۂ نساء کی آیت سے متعلق کمیشن کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وہ ایک ہنگامی ضرورت کے موقع پر مسلمانوں کو تعددِ ازدواج کی اجازت دینے کے لیے نازل ہوئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی اجازت تو پہلے ہی سے موجود تھی، چنانچہ اسی اجازت کے تحت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عقد میں ایک سے زیادہ بیویاں تھیں، اور صحابہ میں سے بھی بہت سے لوگوں نے ایک سے زیادہ نکاح کر رکھے تھے۔ اس آیت نے اجازت دی نہیں بلکہ سابق اجازت سے اُس امرِ خاص میں فائدہ اٹھانے کی مسلمانوں کو ہدایت کی جس سے اس وقت مسلمان دوچار تھے۔ اور مزید براں اُس نے سابق اجازت پر چند پابندیاں بھی عائد کر دیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد یہ نہیں ہوا کہ یتیموں اور بیواؤں کی مصلحت

کے تحت مسلمانوں نے ایک سے زیادہ نکاح کرنے شروع کیے ہوں بلکہ ہوا یہ کہ جن کے نکاح میں چار سے زیادہ عورتیں تھیں انہوں نے ان کو طلاق دے دی اور جو لوگ عدل کا اہتمام نہیں کر رہے تھے وہ عدل کا اہتمام کرنے لگے۔

اس وجہ سے یہ کہنا تو بالکل ہی غلط ہے کہ اس آیت نے مسلمانوں کو محض یتیموں اور بیواؤں کی مصلحت کے تحت ایک سے زیادہ نکاح کرنے کی اجازت دی تھی۔ اگر کہی جا سکتی ہے تو یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مسلمانوں کو تعددِ ازدواج کی جو اجازت پہلے سے حاصل تھی، اس آیت نے اُس اجازت کو ایک خدمت اور ایثار کے لیے استعمال کرنے کی تلقین کی، وہ یہ کہ وہ اس کو یتیموں کی مصلحت کے لیے استعمال کریں اور حتی الامکان ان کی ماؤں سے نکاح کریں تاکہ یتیموں کا مسئلہ بھی حل ہو اور بیواؤں کی امداد اور پرورش کی بھی ایک صورت پیدا ہو۔

اسلام نے تعددِ ازدواج کی اجازت صرف یتیموں ہی کی مصلحت کے تحت نہیں دی ہے بلکہ بہت سی مصلحتوں کے تحت دی ہے جن میں سے بعض کی طرف ہم یہاں اشارہ کریں گے:

(۱) بعض اوقات دین کے مصالح کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک سے زیادہ شادیاں کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح کیے اور ان میں سے کسی ایک نکاح میں بھی یتامیٰ کی مصلحت کا کوئی سوال نہیں تھا۔ البتہ بحیثیتِ مجموعی دین کی مصلحت آپ کے تعددِ ازدواج میں نمایاں نظر آتی ہے۔ سورۂ احزاب میں حضورؐ کی ازواج کو جو نصیحتیں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوتِ دین کی جو ذمہ داری آپ پر ڈالی گئی تھی اس میں آپ کی ازواجِ مطہرات بھی شریک تھیں۔ ان کو یہ ہدایت ملی ہوئی تھی کہ تمہارے گھروں میں اللہ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں پڑھی جاتی ہیں ان کا چرچا کرو۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ خواتین کے طبقہ میں شریعت کی باتیں زیادہ تر امہات المومنین ہی کے ذریعہ سے پہنچیں۔ عموماً وہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خواتین کے درمیان واسطہ بنتی تھیں اور آپ سے دین کو سیکھ کر امت کی بہنوں، بیٹیوں کو سکھاتی تھیں۔ اس سلسلہ میں ازواجِ مطہرات کا سب سے بڑا ایثار جس کے بارِ ممنونیت سے کسی شخص کی بھی گردن نہیں اُٹھ سکتی

یہ ہے کہ ان کی زندگی کا کوئی حصہ بھی پرائیویٹ نہیں رہ گیا۔ جو باتیں میاں اور بیوی کے درمیان راز ہوتی ہیں اور کسی کو بھی یہ حق نہیں پہنچتا کہ ان کی ٹوہ لگائے، اور نہ کوئی از خود ان کو ظاہر کرنا پسند کرتا ہے، ازواج مطہرات کی وہ باتیں بھی امت کی تعلیم کے لیے لوگوں کے سامنے آئیں۔ اور یہ انہی چیزوں کی برکت ہے کہ ہماری پرائیویٹ زندگی کے نہاں خانوں میں بھی تزکیہ کی روشنی داخل ہوئی خصوصیت کے ساتھ اس تعلیم و تزکیہ میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ کا جو حصہ ہے اس کی شکر گزاری کے حق سے نہ تو عورتیں کبھی سبکدوش ہو سکتیں اور نہ مرد۔

۲۔ بعض اوقات قومی اور سماجی مصالح کا تقاضا ہوتا ہے کہ مرد ایک سے زیادہ شادیاں کریں۔ اس کی بہترین مثال خود سورۂ نساء کی مذکورہ آیت ہی میں ہے۔ جب جنگ کے سبب سے یتیموں اور بیواؤں کا مسئلہ مسلمانوں کے سامنے آیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا کہ ان کو معاشرہ میں باعزت جگہ دلانے کے لیے تعدد ازدواج کی موجودہ اجازت سے فائدہ اٹھایا جائے۔ آج بعینہٖ یہی مسئلہ انگلستان اور یورپ کے بہت سے ملکوں میں پچھلی دو جنگوں کے سبب سے پیدا ہو گیا ہے اور اس نے ان کے پورے سماجی نظام کو تہ و بالا کر دیا ہے۔ لیکن وہاں کے لال بجھکڑ لوگ ساری ذلتیں جھیل رہے ہیں، گلی گلی عورتیں ماری ماری پھر رہی ہیں، لیکن یک زوجگی کا قانون ان کے پاؤں میں ایک ایسی زنجیر بن کے رہ گیا ہے کہ اس کی اصلاح کے لیے کوئی قدم اٹھانا ان کے لیے ناممکن ہے۔ آج انگلستان وغیرہ میں اس قانون کے سبب سے عورتوں کا جو حال ہے اس کا اندازہ ایک نامہ نگار کے مندرجۂ ذیل بیان سے کیجیے:۔

> "سنہ ۱۹۱۴ء اور سنہ ۱۹۳۹ء کی عالمگیر جنگوں نے انگلستان میں عورتوں کا تناسب مردوں سے زیادہ کر دیا ہے۔ چنانچہ یہاں اکثر عورتیں شادی کا ارمان دل ہی میں لیے ہوئے بوڑھی ہو جاتی ہیں۔ یوں تو وہ زندگی سے پوری طرح لطف اندوز ہوتی رہتی ہیں لیکن زندگی کا حقیقی سکون انہیں میسر نہیں آتا۔ لندن کے ایک پادری صاحب کہتے ہیں کہ آج کل اگر غلطی سے کسی دوشیزہ کو شادی شدہ سمجھ لیا جائے تو وہ چند لمحوں کے لیے باغ باغ ہو جاتی ہے۔"

"اکثر کنواری لڑکیوں نے زندگی کا مقصد ہی شادی سمجھ رکھا ہے۔ وہ شادی کے لیے ماری ماری پھرتی ہیں اور انہیں جو لڑکا بھی مل جاتا ہے اسے اپنا ممکن شوہر سمجھنا شروع کر دیتی ہیں۔"

پادری صاحب مزید فرماتے ہیں :-

"جو دوشیزائیں مسز کہلا سکتی ہیں وہ اپنے آپ کو اعلیٰ وارفع سمجھنا شروع کر دیتی ہیں اور احساسِ برتری کے مرض کا شکار ہو جاتی ہیں۔ وہ اُن سہیلیوں کو ذرا نفرت سے دیکھنا شروع کر دیتی ہیں جن کو شوہر نہیں ملتے۔ عام لڑکیاں جب ایک دوسری سے ملتی ہیں تو سب سے پہلے ان کی نگاہیں دوسری کی انگلی میں "شادی کی انگوٹھی" تلاش کرتی ہیں۔ ان حالات میں لڑکیاں شادی کے خیال ہی سے محبت شروع کر دیتی ہیں۔"

پادری صاحب نے گلہ کیا ہے کہ لڑکی جونہی پندرہ کے سن میں پہنچتی ہے اسے شادی کا خیال ستانا شروع کر دیتا ہے۔ دراصل یہ شکایت فضول ہے۔ انگلستان اور یورپ میں مردوں کی کمی ایک مسئلہ بن چکی ہے اور مغربی تہذیب میں بے راہ روی کے جو گھناؤنے مظاہرے نظر آتے ہیں اس کی وجہ یہی مردوں کی کمی ہے۔ عورت کی شادی کی خواہش ایک فطری خواہش ہے لیکن مغرب کے داناؤں نے اس کا علاج یہ نکالا ہے کہ مرد شادی تو ایک ہی کرے لیکن عیاشی جتنی عورتوں سے چاہے کرے۔ مغربی تہذیب، مذہب اور قانون یہ تو برداشت کر لیتے ہیں کہ شادی شدہ مرد داشتہ رکھ لے لیکن دوسری شادی ان کے نزدیک معیوب اور خلافِ تہذیب ہے۔

لندن میں تمام ملک سے لڑکیوں کے کھنچ کھنچ کر جمع ہونے کے اسباب اور وہاں ان کے مشاغل کی تفصیل نامہ نگار یوں بیان کرتا ہے :

"گھر میں ماں بوائے فرینڈ سے ملنے پر اعتراض کرتی تھی، یہاں ترقی کے مواقع زیادہ ہیں، منگیتر سے جھگڑا ہو گیا تھا۔ ایکٹرس بننے کا شوق بھی صاحبزادیوں کو چراتا ہے اور کچھ دنیا دیکھنے گھر سے نکل کھڑی ہوتی ہیں اور پھر یہاں پر سینکڑوں شاخوں والے "لائنز" اور اے بی سی کے سستے کھانے والے ریسٹوران ہیں جہاں ہزاروں لڑکیاں کام کرتی ہیں۔ "وول ورتھ" اور "اسپنسر

اینڈ مارکس" کے ویسے ہی بعض اسٹوروں میں "شاپ گرل" بن سکتی ہیں۔ ہوٹلوں میں "ویٹرس" بن سکتی ہیں۔ سکرٹری بن سکتی ہیں اور فوٹو گرافروں کے "ماڈل" اور ہندوستانی اور پاکستانی "شہزادوں" کے "حرم" کی زینت۔"

"ان میں سے اکثر چار پانچ پونڈ سے لے کر سات آٹھ پونڈ فی ہفتہ تک کماتی ہیں جس سے بمشکل اپنا ضروری خرچ چلاتی ہیں اور جنہیں کچھ بچا کر اپنے بوڑھے ماں باپ کو بھی بھیجنا ہوتا ہے وہ زندہ رہنے کے لیے پوری غذا بھی نہیں کھا سکتیں . . . . اور تقریباً تمام ہی شام کو تفریح کے لیے "شکار" کی تلاش میں رہتی ہیں، جو انہیں پکچر دکھا دے، ریستوران میں ایک وقت کا کھانا کھلا دے، یا کسی اپنے کافی ہاؤس میں کافی کی ایک پیالی ہی پلا دے اور انہیں اس "آزادی" اور "دنیا دیکھنے" کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔"

"یہاں عورت آزاد ہے لیکن اس کی حالت قابلِ رحم ہے۔ یہاں عام عورت کی کوئی عزت نہیں۔ کوئی مقام نہیں۔ اگر وہ مشرق کی "مظلوم عورت" کی "جیل کی زندگی" کی ایک جھلک دیکھ لے تو آزادی اور مساوات سے فوراً توبہ کرے۔ یہاں ہزاروں عورتیں ساری عمر گھر اور اولاد کو ترستے ہوئے زندگی بسر کر دیتی ہیں۔ اور انہیں اپنی مظلومی اور کس مپرسی کا پورا احساس ہوتا ہے۔"

یہ ہے انگلستان اور یورپ کے اکثر ملکوں کے معاشرہ کا حال۔ قوم کی قوم آبرو باختہ بن کر رہ گئی ہے۔ عفت اور پاکدامنی کا تصور بھی ذہنوں سے غائب ہو چکا ہے۔ مرد عورت کے تعاقب سے چیخ اٹھے ہیں اور عورت نے مرد کی جستجو میں شرم و حیا کے سارے پردے اٹھا دیئے ہیں۔ یہ سب کچھ صاحب لوگوں کو گوارا ہے لیکن اگر نہیں گوارا ہے تو تعدد ازدواج جو اس مشکل کا واحد حل ہے۔

بعض لوگ اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر کسی آفت کے سبب سے عورتوں کی تعداد زیادہ ہو جانے کی صورت میں تم مردوں کو یہ اجازت دیتے ہو کہ وہ ایک سے زیادہ شادیاں کریں

تو یہی اجازت تمہیں عورتوں کو اس صورت میں دینی چاہیے جب کسی آفت ارضی و سماوی کے سبب سے کسی ملک میں عورتوں کی تعداد کم رہ جائے اور مرد زیادہ ہو جائیں۔ یہ اعتراض ہمارے نزدیک بالکل بے حقیقت ہے۔ جہاں تک قدرت کا تعلق ہے وہ اس معاملہ میں کبھی ایسا عدم توازن پیدا نہیں ہونے دیتی جس کا علاج خود اس کے رو انحصار سے نہ ہونا رہے جو اس کے اپنے نظام میں واقع ہوتا رہتا ہے۔ وہ عورتوں اور مردوں کو پیدا بھی ایک خاص تناسب کے ساتھ کرتی ہے اور اس کی طرف سے جو بیماریاں اور آفتیں آتی ہیں وہ مارتی بھی عورتوں اور مردوں کو ایک خاص تناسب ہی کے ساتھ ہیں۔ وہ نہ تو پیدا کرنے میں کبھی یہ شکل اختیار کرتی ہے کہ کسی قوم میں عورتیں ہی عورتیں پیدا ہو جائیں، مرد پیدا ہی نہ ہوں، یا اتنی کم تعداد میں پیدا ہوں کہ قوم کے لیے ان کی کمی ایک مسئلہ بن جائے، اور نہ اس نے مارنے میں کبھی یہ صورت اختیار کی ہے کہ چن چن کے مردوں کو مار دے اور عورتیں بچی رہ جائیں۔ یہ صورت تو تاریخ میں جب بھی پیدا ہوئی ہے کسی جنگ ہی کے سبب سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جنگ کے لیے فطری طور پر مرد ہی موزوں بھی ہے اور اسی کو یہ کام کرنا بھی پڑتا ہے۔ عورت کے لیے یہ کام نہ تو موزوں ہی ہے اور نہ کبھی مردوں کی غیرت نے یہ گوارا ہی کیا ہے کہ وہ جنگ اور دفاع کی ذمہ داریاں عورت پر ڈال دیں۔ اسلام ایک دین فطرت ہے اس وجہ سے اس نے نہ تو یہ پسند کیا ہے کہ عورتیں جنگ کے لیے نکلیں اور نہ یہ اجازت دی ہے کہ دشمن قوم کے بچوں اور ان کی عورتوں کو قتل کیا جائے۔ اسلام کے قانونِ جنگ میں عورت غیر مصافی آبادی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس وجہ سے ایک اسلامی حکومت میں جنگ کے سبب سے عورتوں کی تعداد کے کم ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ البتہ جن قوموں نے آج عورت کو بھی محاذِ جنگ پر لا کھڑا کیا ہے ان کے ہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ بھی اس صورت میں جب مرد گھروں میں گھس کر بیٹھ رہیں اور جنگ کا کام صرف عورتیں ہی سنبھالنے پر مجبور کر دی جائیں۔ اگر اس چیز کی وجہ سے یہ سوال کسی قوم کے اندر پیدا ہوا تو اس کے حل کرنے کی ذمہ داری خود اس پر ہے نہ کہ اسلام پر جو اس صورتِ حال ہی کو سرے سے خلاف فطرت قرار دیتا ہے۔

بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر انگلستان اور یورپ کے ممالک میں مردوں کی کمی اور عورتوں کی زیادتی کے سبب سے ایسی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ تعددِ ازدواج کے بغیر وہاں کا معاشرتی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا تو وہاں اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ لیکن ہمارے معاشرہ میں جہاں عورتوں کی تعداد مردوں کے مقابل میں کچھ کم ہی ہے یہ اجازت کیوں دی جائے؟ اس کے جواب میں گذارش ہے کہ اگر ہمارے ہاں عورتوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے تو یہاں تعددِ ازدواج کا رواج کہاں زیادہ ہے؟ خود کمیشن نے جو اس بیماری کا انسداد کرنے کے لیے آرڈیننس چڑھائے ہوئے ہے، اپنی اسی رپورٹ میں صاف الفاظ میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ہمارے معاشرہ میں تعددِ ازدواج کا رواج بہت کم ہے۔ اگر کم ہے اور یقیناً کم ہے تو آخر اس شدومد سے اس کے خلاف محاذ قائم کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ اس کا رواج کم سہی لیکن اس کے سبب سے معاشرہ میں بعض ناانصافیاں پائی جاتی ہیں، تو کوشش ان ناانصافیوں کو دور کرنے کی کیجیے نہ کہ چند بے انصافیوں کو دور کرنے کے لیے ہزاروں فتنوں کے دروازے کھول دیجیے۔ یہ ناانصافیاں تو جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے اس اجازت کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ اکثر ہمارے موجودہ نظام اور موجودہ معاشرہ کی غفلتوں کا نتیجہ ہیں۔ پھر اپنی حماقتوں کی اصلاح کرنے کے بجائے یہ اسلام کی "اصلاح" کی کوشش کیوں کی جا رہی ہے؟

۳۔ بعض اوقات ایک شخص محض اپنے گھر کے نظم کو ٹھیک رکھنے اور اپنے آپ کو یا کسی عفیفہ کو تہمتوں اور بدگمانیوں سے بچانے کے لیے مجبور ہوتا ہے کہ ایک سے زیادہ شادیاں کرے۔ فرض کیجیے ایک شخص کے گھر میں ایک بیوہ ہے، اس کے بچے ہیں جن کا ولی یہی شخص ہے۔ عورت اپنے بچوں کے خیال سے یا کسی دوسرے سبب سے یہ پسند نہیں کرتی کہ کسی اور خاندان میں نکاح کرے۔ اور یہاں نکاح کے بغیر رہنے میں اندیشہ ہے کہ وہ کہیں کسی فتنہ میں نہ پڑ جائے یا بیجا بدگمانیوں کا ہدف بنے۔ ان مختلف اسباب سے یہ شخص اس عورت سے نکاح کر لیتا ہے۔ اسلام میں یہ بات نہایت پسندیدہ اور اخلاق اور مروت دونوں اعتبار سے نہایت اعلیٰ ہے۔ لیکن کمیشن کے

نزدیک یہ ایک جرم ہے۔

۴۔ بعض اوقات ایک شخص اپنے اخلاقی تحفظ کے لیے مجبور ہوتا ہے کہ ایک سے زیادہ شادیاں کرے۔ فرض کیجیے ایک شخص ہے، اس کی بیوی کمزور صحت کی ہے، وہ زیادہ اولاد کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی۔ میاں بیوی برتھ کنٹرول کو بھی ناجائز سمجھتے ہیں۔ شوہر آوارگی اور بدچلنی پر بھی راضی نہیں ہے۔ یا فرض کیجیے ایک شخص ہے اس کا دل کسی عورت پر آگیا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ اگر اس کے ساتھ اس نے نکاح نہ کر لیا تو وہ کسی فتنے میں مبتلا ہو جائے گا۔ یا وہ اپنے اندر مفرط جنسی جذبہ رکھتا ہے۔ لیکن اسلام کے اخلاقی حدود کا سختی کے ساتھ پابند ہے۔ ایسی صورتوں میں مغربی سوسائٹی تو مرد کو قحبہ خانوں، نائٹ کلبوں اور عیاشی کے دوسرے اڈوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور جو عورت بھی اس سے اختلاط پر راضی ہو جائے اس سے آزادانہ تمتع کی اجازت دیتی ہے، لیکن اسلام اس کو ان ساری حرکتوں پر سخت سے سخت دنیوی سزا کی دھمکی اور اخروی عذاب کی وعید سناتا ہے۔ البتہ اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ عدل کی شرط پوری کر سکتا ہو تو ایک سے زیادہ شادیاں کرے۔

اس پر بعض لوگ اعتراض اٹھاتے ہیں کہ اگر کسی مرد کے مفرط جنسی جذبہ کی رعایت میں اس کو ایک سے زائد نکاح کی اجازت دی جا سکتی ہے تو یہی جذبہ اگر کسی عورت کے اندر مفرط حد تک ہو تو اسے بھی ایک سے زیادہ نکاح کی اجازت ہونی چاہیے۔ یہ اعتراض جن لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتا ہے وہ علم الحیات کے مبادی تک سے ناواقف ہیں۔ ایک مرد اگر ہزار عورتوں کے پاس بھی جائے تو وہ ان سب کو حاملہ کر سکتا ہے۔ لیکن ایک عورت خواہ کتنے ہی مردوں کے پاس چلی جائے، بہر حال وہ حاملہ ایک ہی مرد سے ہوگی۔ یہ اس بات کا کھلا ثبوت ہے کہ ایک مرد کی کئی بیویاں ہونا تو فطرت کے مطابق ہے مگر ایک عورت کے کئی شوہر ہونا مطابقِ فطرت نہیں ہے۔ علاوہ بریں ایک مرد کے کئی عورتوں کے پاس جانے کی صورت میں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اولاد کس کی ہے۔ لیکن ایک عورت اگر کئی مردوں کے پاس جائے تو یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ اولاد ان میں سے کس کی ہے۔ اس طرح

کثرتِ زوجات سے تو خاندانی زندگی کا نظام درہم برہم نہیں ہوتا مگر کثرتِ ازواج سے وہ درہم برہم ہو جاتا ہے اسلام چونکہ کسی بوالفضول آدمی کے دماغی بحران کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ فاطرِ کائنات کا مقرر کیا ہُوا دینِ فطرت ہے اس لیے وہ ان فطری حقائق کی بنا پر مرد کے مفرط جنسی جذبہ کے لیے تو دو یا زائد شادیوں کی اجازت دیتا ہے، لیکن اگر کسی عورت میں طبعًا یہ خواہش اعتدال سے زیادہ ہو تو اسے صبر کی تلقین کرتا ہے، یا حد سے حد یہ کہ وہ ایک سے خلع لے کر دوسرے سے نکاح کرلے۔ واقعہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ ہوتی ہے بچے جنتی ہے، دودھ پلاتی ہے، گھر گرستی کی ذمہ داریوں میں مشغول رہتی ہے اور اپنا فاضل وقت کسی اچھے کام میں صرف کرتی ہے اُس پر شاید ہی کبھی اتنا اضطراب طاری ہوتا ہو کہ وہ حدود توڑنے پر آمادہ ہو جائے اور ایک اسلامی معاشرہ میں ایک پسندیدہ عورت کے یہی اوصاف ہیں۔ رہی وہ عورت جو نہ حاملہ ہوتی ہے، نہ بچے جنتی ہے، نہ دودھ پلاتی ہے اور نہ اُس کے ذمہ گھر گرستی کی کوئی ذمہ داری ہے، بلکہ بناؤ سنگار کر کے وہ صرف سیر سپاٹے میں مشغول رہتی ہے، مردوں سے آزادانہ اختلاط رکھتی ہے، رقص خانوں، کلبوں، سینماؤں، اور مخلوط مجالس اور تقریبات میں گلچھرے اڑاتی ہے اور اپنا بہت سا وقت جنسی افسانوں اور ناولوں کے پڑھنے اور ریڈیو کے عشقیہ گانے سننے میں گذارتی ہے اس میں بلاشبہ مفرط جنسی جذبہ بھڑک اٹھتا ہے۔ مگر اس کی تسکین کی ذمہ داری نہ اسلام نے لی ہے اور نہ کوئی اور لے سکتا ہے۔

بعض لوگ یہ بھی پوچھتے ہیں کہ اگر اسلام میں عورت کو ایک سے زیادہ نکاح کی اجازت نہ دینے کی وجہ مرد کی غیرت ہے تو یہ غیرت تو عورت میں بھی موجود ہے بلکہ مرد سے کچھ زیادہ ہی ہے، پھر مرد کو ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت کیوں دے دی گئی؟ آخر اس چیز کو عورت کی غیرت کس طرح برداشت کر سکتی ہے؟ یہ اعتراض محض اس وجہ سے پیدا ہُوا ہے کہ لوگ عورت کے لیے اس ممانعت کا سبب صرف مرد کی غیرت ہی کو سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس کا سبب مرد کی غیرت بھی ہے اور عورت کی غیرت کے مقابل میں مرد کی غیرت چونکہ سخت جارحانہ مزاج رکھتی ہے اس وجہ سے وہ نسبتًا زیادہ قابل لحاظ بھی ہے۔ لیکن اس ممانعت کے اصل اسباب وہ ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں خصوصیت کے ساتھ اس سے مقصود اختلاطِ نسب سے معاشرہ کو بچانا ہے۔ اگر اختلاطِ نسب سے معاشرہ کو محفوظ نہ رکھا جائے

تو پھر سارا معاشرہ انسانی معاشرہ نہیں رہے گا بلکہ حیوانی گلوں سے بھی بدتر ہو جائے گا۔

الغرض تعدد ازدواج کی اجازت کا کوئی ایک ہی سبب نہیں ہے بلکہ اس کے بہت سے اسباب ہیں جن کا صحیح صحیح اندازہ کوئی عدالت نہیں کر سکتی۔ ہر شخص اپنے متعلق زیادہ بہتر طریقہ پر خود ہی فیصلہ کر سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ چونکہ عام طور پر لوگ ان شرائط کی پابندی نہیں کر رہے ہیں جو تعدد ازدواج پر اسلام نے عاید کی ہیں اس وجہ سے حکومت کو حق ہے کہ وہ اس اجازت پر مزید پابندیاں عائد کر دے یا اس اجازت کو سرے سے منسوخ ہی کر دے تو یہ بات کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے۔

اولاً تو ایک چیز پر اسلام نے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کے علاوہ اس پر مزید شرطیں عائد کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔ اہتمام اس کا ہونا چاہیے کہ جو شرطیں اسلام نے عائد کی ہیں وہ پوری کی جائیں نہ کہ ان پر کچھ اور قیدوں اور شرطوں کا اضافہ کیا جائے۔ اگر خیال یہ ہے کہ ان اضافوں کے بغیر اسلام کی عائد کردہ شرطیں پوری کرائی ہی نہیں جا سکتیں تو یہ اسلام کا نقص ہوا۔ اور اس بات کو صرف وہی لوگ صحیح مان سکتے ہیں جو اسلام کو ایک دین کامل نہ مانتے ہوں۔ اسی طرح کے اضافوں سے تو یہودیوں نے اپنی شریعت کو اصر و اغلال کا ایک مجموعہ بنا کے رکھ دیا اور حضرت نبی خاتم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد بعثت میں سے ایک اہم مقصد ان اصر و اغلال سے دنیا کو نجات دینا بھی تھا۔ کمیشن ایک طرف تو یہودیوں کی اس روش پر ماتم کرتا ہے اور دوسری طرف اسی یہودیت کی پیروی خود کر رہا ہے۔

اسلام نے اضطرار کی حالت میں کوئی حرام چیز کھا لینے کی اجازت دی ہے، لیکن اس اجازت کے ساتھ غیر باغ ولا عاد کی قید بھی لگائی ہے یعنی کوئی شخص اگر حرام کھانے پر مجبور ہی ہو جائے تو نہ تو وہ اس حرام چیز کو خواہش اور رغبت کے ساتھ کھائے اور نہ حد ضرورت سے زیادہ کھائے۔ معلوم ہے کہ بہت سے لوگ اس شرط کا اہتمام نہیں کرتے بلکہ کسی معمولی سے عذر کو بھی بہانہ بنا کر خدا کی اس قائم کردہ حد سے بالکل بے پروا ہو جاتے ہیں۔ اب کیا یہ بات جائز ہو گی کہ ایک قانون بنا دیا جائے کہ کوئی شخص جب تک سرکاری ڈاکٹر یا کسی مجسٹریٹ سے اضطرار کا سرٹیفکیٹ نہ حاصل کرے اس وقت تک وہ اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھائے؟ اسلام نے بعض حالتوں میں وضو کی جگہ تیمم کی اجازت دی ہے۔ معلوم ہے کہ

بہت سے لوگ اس اجازت سے بھی غلط فائدہ اٹھاتے ہیں۔ کیا اس کے سد باب کے لیے ایک مزید قید کا اضافہ کر دیا جائے کہ جب تک قاضی شہر کسی شخص کو تیمم کی اجازت نہ دے اس وقت تک کوئی شخص تیمم کی اجازت سے فائدہ نہ اٹھائے۔ اسلام نے میاں بیوی کو اجازت دی ہے کہ ایک مہر مقرر ہو جانے کے بعد اپنی باہمی رضامندی سے اس میں کمی بیشی کر سکتے ہیں۔ معلوم ہے کہ اس باہمی رضامندی پر بسا اوقات کچھ رسم و رواج وغیرہ اور بعض دوسرے عوامل بھی اثر انداز ہو جاتے ہیں جس سے رضامندی حقیقی رضامندی باقی نہیں رہتی۔ کیا اس کی وجہ سے یہ بات جائز ہو گی کہ اس معاملہ کو بھی اٹھا کر عدالت کے حوالہ کر دیا جائے کہ جب تک وہ اس رضامندی کو رضامندی تسلیم نہ کرے اس وقت تک فریقین کو باہم کوئی تصفیہ کرنے کا حق نہ ہو۔

ثانیاً غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ اگر لوگ اسلام کی اس اجازت سے غلط فائدہ اٹھا رہے ہیں تو کیوں اٹھا رہے ہیں؟ کیا اسلام کی یہ اجازت ہی غلط ہے؟ یا اس نے جن شرائط سے اس کو مشروط کیا ہے وہ شرطیں ہی ناکافی اور ناقص ہیں؟ یا اس کے اسباب کچھ اور ہیں؟ جہاں تک اجازت اور اس کے شرائط کا تعلق ہے کمیشن نے (دبی زبان سے سہی) اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ یہ اجازت مصلحت پر مبنی ہے اور اس کی شرطیں بھی عورت کے حقوق کے لیے ناکافی نہیں تھیں۔ البتہ اس کو یہ شکایت ہے کہ لوگ اس اجازت سے غلط فائدہ اٹھا رہے ہیں اور اس کی شرطیں پوری نہیں کر رہے ہیں۔ اب آپ غور کیجیے کہ اگر لوگ یہ شرطیں پوری نہیں کر رہے ہیں تو کیوں نہیں کر رہے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کی وجوہ حسب ذیل ہیں:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ عام جہالت کے سبب سے نہ عورتوں کو اپنے حقوق کا علم ہی ہے اور نہ ان کے تحفظ کا احساس۔ انگریزوں کے دور حکومت میں تو اس علم و احساس کے پیدا ہونے یا پیدا کیے جانے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔ انہوں نے تو ملک کے ایک بڑے حصہ میں عورتوں کو بالکل برادریوں کے رسم و رواج پر چھوڑ رکھا تھا جس کے سبب سے وہ ہندو عورتوں کی طرح بالکل اپنے خاندانوں کے رحم و کرم پر تھیں۔ نہ ان کے کوئی حقوق تھے اور نہ ان کے اندر حقوق کا احساس پیدا کرنے کی کسی کو فکر تھی۔

پاکستان بننے کے بعد خدا کر کے اتنا ہوا کہ ملک کے اکثر حصوں میں میراث سے متعلق اسلامی قانون نافذ ہو گیا۔ لیکن ان کے اندر حقوق کا احساس پیدا کرنے کے لیے حکومت کی سرپرستی میں اگر کوئی کام ہوا ہے تو وہ اپوا کی تنظیم ہے جس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عورتوں میں بے پردگی اور بے حیائی پھیلائی جائے اور ان کو مغربی عورتوں کی ریس کرنے کی تربیت دی جائے، اور یہ کام بھی زیادہ تر اونچے درجہ کے خاندانوں کی بیگمات ہی کے اندر ہو رہا ہے۔ اس تنظیم کے ذریعہ سے اگر عورتوں کو کوئی سبق ملتا ہے تو یہ ملتا ہے کہ انہیں پریڈ کس طرح کرنی چاہیے اور سلامی کس طرح دینی چاہیے۔ رہی یہ بات کہ اسلام میں ان کے حقوق و فرائض کیا ہیں تو اس پر وہ غور کرنا اس لیے غیر ضروری خیال کرتی ہیں کہ اسلام ان کے نزدیک خود ایک بیماری ہے جس کو جلدی سے جلدی دور کرنے کی وہ کوشش کر رہی ہیں۔

اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر کسی میں اپنے حقوق کا احساس بھی ہو تو اس ملک میں اس کے حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ ہمارے ملک میں انگریزوں نے جو عدالتی نظام قائم کیا تھا (اور وہی اب تک جاری ہے) اس کے متعلق کمیشن نے خود نہایت پر سوز الفاظ میں اعتراف کیا ہے کہ اس سے کسی کمزور اور غریب کے لیے انصاف حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اگر کبھی اپنا حق حاصل کرنے کے لیے کسی مظلوم عورت اور اس کے اولیائے ان عدالتوں کا دروازہ کھٹکھٹایا بھی تو مدتوں کی دریوزہ گری اور ذلت و خواری کے بعد نقصان مایہ و شماتتِ ہمسایہ کے سوا کچھ پلے نہ پڑا۔ ورنہ سوچنے کی بات ہے کہ اسلام کے یہی قوانین اس زمانہ میں بھی تھے جب دنیا میں اسلام کا نظام قائم تھا۔ آخر اس زمانہ میں تعدد ازدواج کی عام اجازت کے باوجود کسی مرد کی یہ جرأت کیوں نہ ہو سکی کہ وہ کسی عورت کا کوئی معمولی سے معمولی حق بھی تلف کر سکے۔ ہر شخص کو پتہ تھا کہ اگر اس نے کوئی زیادتی کی تو اس حکومت میں اس کی یہ زیادتی اس کے لیے مہنگی پڑے گی۔ اس نظام حکومت کا مزاج یہ ہے کہ اس میں ایک بے اثر سے زیادہ با اثر کوئی نہیں ہے اگر وہ مظلوم ہے، اور ایک با اثر سے زیادہ بے اثر کوئی نہیں ہے اگر وہ ظالم ہے۔ اس میں ایک کمزور سے کمزور عورت کے لیے بھی نہ صرف

قاضی القضاۃ کی عدالتِ عالیہ کے دروازے کھلے ہوئے ہیں بلکہ خود صدر ریاست کے باب عالی پر بھی وہ جب چاہے دستک دے سکتی ہے، اور کسی حاجب و دربان کی مجال نہیں ہے کہ اسے روک سکے۔ پھر ہر شخص کو یہ بھی پتہ تھا کہ ہر عورت یہ جانتی ہے کہ اسلام نے اس کو کیا حقوق دیئے ہیں اور اس پر کیا ذمہ داریاں ڈالی ہیں۔ اس وجہ سے آسانی کے ساتھ اس کے حقوق غصب کرنے کی کوئی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ عورت بغیر کوئی کورٹ فیس داخل کیے، بغیر کسی درخواست پر کوئی اسٹامپ لگائے اور بغیر کسی وکیل صاحب کی جیبیں گرم کیے اپنا مقدمہ خود لڑ سکتی تھی اور اگر عدالت اس کے مقدمہ کو اچھی طرح سمجھنے کے سبب کسی مدد کی محتاج ہوتی تھی تو اس کا بوجھ اس پر ڈالے بغیر خود اس کا انتظام کر لیتی تھی۔ اگر عورتوں کے اندر ان کے حقوق کا علم و احساس آج بھی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے اور حقوق حاصل کرنے کا انتظام بھی سستا اور سہل مہیا کر دیا جائے تو کس کی مجال ہے کہ وہ اسلام کی ایک اجازت سے فائدہ تو اٹھائے لیکن اسلام نے اس سلسلہ میں جو ذمہ داریاں عائد کی ہیں وہ پوری نہ کرے۔

کمیشن نے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں ایک نکتہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ بیماری کا راستہ کھول دینے کے بعد علاج کا مشورہ دینے سے زیادہ دانشمندانہ طریقہ یہ ہے کہ سرے سے بیماری کے اسباب ہی کو ختم کر دیا جائے۔ کمیشن کا مطلب یہ ہے کہ تعددِ ازدواج کی اجازت دے دینے کے بعد اس کے سبب سے پیدا شدہ ناانصافیوں کے ازالہ کی تدابیر سوچنے کے بجائے صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس اجازت ہی پر ایسی پابندیاں عائد کر دی جائیں کہ کسی تعدّی یا ناانصافی کا کوئی سوال ہی پیدا نہ ہو۔ یہ نکتہ ہے تو لطیف لیکن کمیشن نے اس حقیقت پر غور نہیں کیا کہ خود تعددِ ازدواج کی اجازت بھی درحقیقت بہت سی اجتماعی، عائلی اور شخصی بیماریوں کے سدباب کے لیے ہے۔ اگر آپ نے تعددِ ازدواج سے پیدا شدہ بیماریوں کے علاج کے لیے سرے سے تعددِ ازدواج ہی کو کالعدم قرار دے دیا تو پھر آپ کے معاشرہ میں، آپ کے خاندانوں میں اور آپ کی قوم میں وہ ساری بیماریاں پھوٹ پڑیں گی جن کو یہ تعددِ ازدواج کی اجازت روکے ہوئے ہے۔ لیکن ان وباؤں کی کمیشن

کو تو اس وجہ سے کوئی فکر نہیں ہے کہ یہ ساری چیزیں تہذیب جدید کی رحمتیں اور برکتیں ہیں اور کمیشن کی دلی آرزو ہے کہ یہ رحمتیں اور برکتیں زیادہ سے زیادہ مقدار میں پاکستان میں برسیں اور لوگ ان سے فیضیاب ہوں۔

یہاں تک ہم نے ان دلائل کا جائزہ لیا ہے جو کمیشن نے اپنی سفارش کی تائید میں پیش کیے ہیں۔ اب ہم وہ نتائج پیش کرنا چاہتے ہیں جو کمیشن کی اس سفارش کے قانون کی صورت اختیار کر لینے کے بعد سامنے آئیں گے۔

۱۔ جب کسی شخص کے لیے اس بات کا امکان باقی نہیں رہے گا کہ وہ جب تک اپنی پہلی بیوی کو بانجھ یا مدقوق یا فاتر العقل نہ ثابت کرے اس وقت تک دوسری شادی کر سکے تو لازماً دوسری شادی کے خواہشمندوں کا رجحان یہ ہوگا کہ وہ کسی طرح اپنی پہلی بیویوں سے جان چھڑائیں اور اس کا ممکن راستہ جو وہ سوچ سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ وہ ان کو طلاق دے دیں۔ اس طلاق کی راہ میں اگرچہ کمیشن نے بہت سی رکاوٹیں ڈال دی ہیں، مثلاً یہ کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی سبب معقول کے طلاق دے تو اس پر عورت کے عقد ثانی یا مدت حیات تک کیلیے اس کی کفالت کا بار ڈالا جا سکتا ہے۔ لیکن ان رکاوٹوں کے باوجود نکاح جدید کے شوقین یا ضرورت مند راہ نکال ہی لیں گے۔ اگرچہ انہیں پہلی بیوی کو برسر عدالت رسوا ہی کرنا پڑے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ بہت سی عورتیں جو آج اپنے گھروں میں رہ بس رہی ہیں وہ مطلقہ ہو کر اپنے گھروں سے نکلنے پر مجبور ہونگی اور مطلقہ بھی، بدنام اور عدالت سے مستند مطلقہ جن سے کوئی دوسرا مرد نکاح کرنے کی جرأت مشکل ہی سے کر سکے گا۔

۲۔ اگر کوئی شخص اپنی پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرنا چاہے گا اور عدالت اس کے بیان کردہ وجوہ کو ناکافی سمجھ کر اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ دے گی تو قانون کی اس مزاحمت سے مجبور ہو کر وہ اپنے ارادۂ نکاح سے تو باز آجائے گا لیکن اپنی بیوی کو اپنے لیے ایک لعنت کا طوق سمجھنے لگے گا۔ یہ عورت اس کی آنکھوں میں کانٹے کی طرح کھٹکے گی اور جب بھی اس کے چہرے پر اس کی نظر پڑے گی وہ یہ خیال کرے گا کہ یہی بلائے جان ہے جس کے سبب سے وہ اپنے ایک

جائز ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکا۔ ممکن ہے بعض قانونی رکاوٹوں یا کسی ذاتی اور خاندانی مصلحت کی وجہ سے وہ اس کو طلاق نہ دے، لیکن بیوی صاحبہ کو تھوڑے ہی عرصہ میں یہ تجربہ اچھی طرح ہو جائے گا کہ شوہر کی محبت عدالت اور قانون کے زور سے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ شوہر کے دوسرا نکاح کر لینے کے بعد تو اس کا بہت امکان تھا کہ وہ اس کا پہلے سے بھی زیادہ خیال رکھنے لگتا، اور اگر زیادہ محبت نہ کرتا تو کم از کم اس کے ساتھ انصاف ہی کرتا، لیکن اس صورتِ حال کے پیدا ہو جانے کے بعد تو وہ اس کو اپنی راہ کا صرف ایک پتھر ہی سمجھے گا اور ہر وقت اس کی دلی آرزو یہی ہو گی کہ کب یہ پتھر اس کے راستہ سے ہٹے۔

۳- اور اگر وہ شخص شریعت اور اخلاق کی پابندیوں سے بالکل آزاد ہو گا (اور اس زمانہ میں زیادہ اشخاص ایسے ہی ہونگے) تو وہ اپنی خواہشوں کی تکمیل کے دوسرے ناجائز راستے پیدا کر لیگا۔ اور یہ راستے اس زمانہ میں ہر طرف کھلے ہوئے ہیں۔ وہ بیوی تو ایک ہی رکھے گا لیکن تعلقات دوسری کسی عورت یا عورتوں سے پیدا کرے گا، ان کے پیچھے اپنا ایمان و اخلاق برباد کرے گا، اپنی عزت و شہرت تباہ کریگا، اپنے بیوی بچوں سے غفلت برتنے گا اور اپنا مال دوسری جگہ لٹائے گا۔ بیوی صاحبہ اس پہلو سے تو شاید مطمئن ہوں کہ گھر میں کوئی باضابطہ سوکن وہ نہیں لا سکا، لیکن حقیقت یہ ہو گی کہ نہ جانے کتنی ناجائز سوکنیں شوہر کے دل اور اس کے مال میں ان کی شریک بن جائیں گی اور اس وقت کوئی جسٹس عبدالرشید اور کوئی خلیفہ عبدالحکیم ان سوکنوں سے نجات دلانے کے لیے سامنے نہیں آئیں گے اور نہ ان کے مقابل میں میاں کی تنخواہ کا کوئی حصہ ان بیوی اور ان کے بچوں کے لیے مخصوص کرا سکیں گے۔

۴- مردوں کی اس آزادی کا جو اثر عام معاشرہ پر پڑیگا وہ تو پڑے ہی گا، اس کا سب سے زیادہ خطرناک اثر گھروں پر پڑے گا۔ جن گھروں کے مرد یہ روش اختیار کریں گے ان گھروں کی عورتیں بھی آہستہ آہستہ اسی راہ پر چل پڑیں گی۔ جب وہ دیکھیں گی کہ میاں نے اپنی دل بستگی کے سامان اور پیدا کر لیے ہیں تو وہ بھی اپنی دل بستگی کے سامان تلاش کرنے نکلیں گی۔ ممکن ہے شروع میں کچھ حجاب سا

ہو، لیکن زیادہ زمانہ نہیں گزرے گا کہ وہ اپنے شوہروں سے بھی زیادہ بیباک ہوجائیں گی اور پھر ان کی اولاد کے لیے تو سب سے زیادہ جانی پہچانی ہوئی راہ یہی ہوگی۔ الغرض زیادہ عرصہ نہیں گزرے گا کہ مغربی معاشرہ کی تمام لعنتیں ہمارے معاشرہ پر بھی مسلط ہوجائیں گی اور اس طرح مسلط ہوجائیں گی کہ پھر ان سے چھٹکارا حاصل کرنا ناممکن ہوجائے گا۔

۵۔ یہ قانون، تعدد ازدواج کی برائی کو (اگر وہ برائی ہے) تو روکنے میں ذرا بھی کامیاب نہیں ہوگا، البتہ بہت سی عورتوں کو عدالتوں سے پاگل اور مدقوق ہونے کا سرٹیفکیٹ دلوا دیگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرہ کے غریب طبقوں میں تو تعدد ازدواج کا رواج بہت کم، بلکہ مفقود ہے۔ زیادہ تر، بلکہ تمام تر وہ خوشحال طبقہ میں پایا جاتا ہے۔ یہ قانون اس طبقے کو اس اجازت سے فائدہ اٹھانے میں مانع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کمیشن نے اس کے لیے دو شرطیں رکھی ہیں اور ان دونوں شرطوں کو پورا کرنا غربا اور عوام کے لیے تو بے شک ناممکن ہے، لیکن خوشحال لوگ بڑی آسانی کے ساتھ یہ دونوں شرطیں پوری کر سکتے ہیں۔ ایک شرط تو یہ ہے کہ دوسری شادی کا خواہشمند عدالت کے سامنے یہ ثابت کر سکے کہ وہ دونوں کنبوں کی کفالت کا بندوبست ان کے معیارِ زندگی کے مطابق کر سکتا ہے۔ دوسری یہ کہ وہ اپنی موجودہ بیوی کو بانجھ یا مدقوق یا پاگل ثابت کر دے۔ جہاں تک پہلی چیز کا تعلق ہے، اس کی ضمانت دے دینا تو کسی خوشحال آدمی کے لیے کوئی مشکل ہے ہی نہیں۔ رہی دوسری چیز تو کسی دماغی امراض کے ہسپتال یا کسی ڈاکٹر سے بیوی کے لیے مدقوق یا پاگل ہونے کا سرٹیفکیٹ حاصل کر لینا اس زمانہ میں کسی صاحبِ مال کے لیے کیا مشکل ہے؟ یہ نہ خیال کیجیے کہ میں محض صورتِ حال کو خوفناک دکھانے کے لیے قیاس کے گھوڑے دوڑا رہا ہوں بلکہ اس طرح کے واقعات ہمارے ہاں ہوتے رہتے ہیں۔ آج اگر کم ہو رہے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ضرورت کم پیش آتی ہے۔ لیکن ضرورت ایجاد کی ماں ہے، جب اس کی ضرورت پیش آئے گی تو آپ یقین کریں کہ اس کی بہت سی راہیں کھل جائیں گی۔ ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے کہ اخبارات میں یہ خبر چھپی تھی کہ ایک صاحب اپنی بیوی کو جو بیچاری اچھی خاصی تھی کار میں لاد کر لاہور کے مینٹل ہاسپٹل میں اس کے پاگل ہونے کا سرٹیفکیٹ حاصل کرنے کے لیے لے جا رہے تھے اور وہ غریب چیخ چیخ کر فریاد کر رہی تھی کہ یہ ظالم مجھے دیوانی

ثابت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ میں بالکل تندرست اور ہوش و حواس سے ہوں۔ لیکن شوہر صاحب اور ان کے مددگار اعزا اس کی چیخ و پکار ہی کو اس کے پاگل ہونے کے ثبوت میں بطور دلیل پیش کر رہے تھے۔ لاہور کے ایک معاصر نے اس واقعہ کا حوالہ دے کر مجھ سے یہ سوال کیا ہے کہ اگر میں کمیشن کی ان سفارشات کا مذہب کے خلاف ہونے کے سبب سے مخالف ہوں تو مردوں کے اس طرح کے مظالم کے سدباب کی میرے نزدیک کیا تدبیر ہے؟ حالانکہ یہ سوال مجھ سے پوچھنے کا نہیں ہے بلکہ میاں عبدالرشید اور خلیفہ عبدالحکیم صاحب سے پوچھنے کا ہے جنہوں نے بڑی کاوش سے اپنی مزید بہت سی بہنوں کو پاگل بنوانے کی راہ کھول لی ہے، یا پھر اپوا کی ان بیگمات سے پوچھنے کا ہے جو کمیشن کی اس رپورٹ پر سر دھن رہی ہیں اور بے قرار ہیں کہ ان کی آزادی کا یہ چارٹر کب سفارش کے درجہ سے ترقی کر کے قانون کا مرتبہ حاصل کریگا۔

مہر | مہر کے متعلق کمیشن کی سفارش یہ ہے کہ معاہدۂ ازدواج میں جو مہر بھی درج ہو، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی زیادہ ہو، از روئے قانون واجب الادا قرار دیا جائے۔

اس سفارش کی دلیل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ بعض اوقات مہر کے مقدمات میں مرد کی طرف سے یہ جواب دہی کی جاتی ہے کہ نکاح نامہ میں مندرج مہر محض فرضی ہے، فریقین میں یہ بات طے تھی کہ اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کمیشن مرد کی اس قسم کی جواب دہی کے سدباب کے لیے چاہتا ہے کہ نکاح نامہ کے مقرر کردہ مہر کو واجب الادا قرار دے دیا جائے تاکہ اس نوعیت کی کسی مقدمہ بازی کے لیے کوئی بنیاد ہی باقی نہ رہ جائے۔

جہاں تک قانون کا تعلق ہے اس کا تقاضا تو بلاشبہ یہی ہے کہ جو مہر طے پایا ہے وہ شوہر پر واجب الادا ہو۔ لیکن کمیشن نے اپنی اس رپورٹ میں بار بار عقل اور انصاف کا بھی حوالہ دیا ہے اور معاشرہ میں جو غلط چیزیں رواج پاگئی ہیں ان کی اصلاح کے عزم کا بھی اظہار فرمایا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقل و انصاف کے تقاضے اور اصلاح کے سارے عزائم ارکانِ کمیشن کو صرف اسی وقت تک یاد رہتے ہیں جب تک بات عورت کے حق میں جارہی ہو۔ اگر عورت کے حق میں نہ جارہی ہو تو پھر بڑی سے بڑی غلطی بھی کمیشن کی نظر میں عقل و انصاف کے مطابق بن جاتی ہے اور معاشرہ کی اصلاح کے نقطۂ نظر سے بھی وہی چیز ضروری ہو جاتی ہے

ہر شخص جانتا ہے کہ مہر کے معاملہ میں اسلام کا اصلی رجحان یہ ہے کہ مہر فریقین کی حیثیت کے مطابق ہو اور اس کو بلاوجہ مشیخت اور تفاخر کے اظہار کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔ لیکن ہمارا معاشرہ اس بارہ میں ایک بالکل غلط راہ پر چل پڑا ہے۔ اور یہ غلطی کسی ایک ہی فریق کی طرف سے نہیں ہوتی ہے بلکہ لڑکی والوں اور لڑکے والوں دونوں ہی کی طرف سے ہوتی ہے کبھی تو لڑکی والے اپنی امارت کی دھونس جمانے کے لیے یا کسی مقابلہ کے جذبہ کے تحت زیادہ مہر باندھنے کی خود پیش کش کرتے ہیں اور کبھی لڑکے کو باندھنے کی نیت سے لڑکی والے بھاری مہر باندھنے کا مطالبہ کرتے ہیں اور اس پر اس قدر مصر ہوتے ہیں کہ چاروناچار اس کو ان کا یہ مطالبہ ماننا پڑتا ہے۔ اگر وہ نکاح سے انکار کر کے واپس لوٹ آتا ہے تو شدید مالی نقصان کے علاوہ برادری میں اس کی ناک کٹتی ہے اور اگر مطلوبہ مہر پر راضی ہوتا ہے تو اپنے پاؤں میں از خود ایک بھاری زنجیر پہنتا ہے۔ ایسی صورتوں میں عموماً لڑکے والوں کا رجحان یہی ہوتا ہے کہ بارات کو نکاح کیے بغیر لوٹنا نہ پڑے اگرچہ مہر کتنا ہی بھاری ہو۔ وہ اس شکل پر بروقت اس امید پر راضی ہو جاتے ہیں کہ آئندہ شاید مہر دینے کی کبھی نوبت ہی نہ آئے۔

اب عقل وانصاف اور اصلاح معاشرہ کے نصب العین کا تقاضا تو یہ ہے کہ کوئی ایسی شکل نکالی جائے جس سے عورت کی حق تلفی بھی نہ ہو، اور اس معاملہ میں جو غلطیاں ہو رہی ہیں ان کی بھی اصلاح ہو سکے۔ میاں بیوی کے تعلقات کی خوشگواری کی صورت میں تو وہ خود ہی ان ناہمواریوں کو ہموار کر سکتے ہیں۔ لیکن جب معاملہ بگڑ کر عدالت میں جا پہنچے تو پھر تو واحد صورت اصلاح کی یہی باقی رہ جاتی ہے کہ اگر مہر اتنا باندھا یا بندھوایا گیا ہے جس کی ادائیگی مرد کے امکان سے باہر ہے، یا اس کی ادائیگی کے بعد وہ مالی اعتبار سے بالکل تباہ ہو کر رہ جاتا ہے تو عدالت اس میں مداخلت کر کے کوئی منصفانہ شکل پیدا کرے۔ لیکن کمیشن نے یہاں عدالت کے ہاتھ باندھ دیئے ہیں اور از روئے قانون اس کو پابند کر دیا ہے کہ جو مہر نکاح نامہ میں درج ہے وہ اس کی ڈگری دے۔ اگرچہ شوہر کی سات پشتیں بھی اس کے ادا کرنے پر قادر نہ ہو سکیں۔ یہ ہمارے نزدیک عورت کے حقوق کی حفاظت نہیں بلکہ "عورت نوازی" کی بیماری ہے جس نے دماغوں کو اس قدر ماؤف کر دیا ہے کہ ان لوگوں کو عورت

کے سوا دنیا میں اور کسی کا حق نظر ہی نہیں آتا۔

مہر کے متعلق ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ چونکہ یہ مرد کو ادا کرنا ہوتا ہے اس وجہ سے اس کی خواہش ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ یہ زیادہ نہ ہو۔ ایسا ہی کوئی تعلق بانہ مرد ہو گا جو اس کی زیادتی پر راضی ہو۔ اس کی زیادتی کے لیے اصرار اکثر عورت کے خاندان والوں کی طرف سے ہوتا ہے اور اس کا سبب بیشتر مرد کو اچھی طرح باندھنا ہوتا ہے۔ ضرورت تھی کہ اس غلط رجحان کی روک تھام کی جاتی۔ لیکن کمیشن کی کوشش یہ ہے کہ یہی غلط رجحان اس ملک کا معروف بن جائے اور ہر لڑکی والے کی کوشش یہی ہونے لگے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مہر بندھوا کر داماد کو اپنا زرخرید غلام بنا لے۔ ہمارے ملک میں بہت سے غلط رواجوں کے جڑ پکڑ جانے سے نکاح کا معاملہ یوں بھی خاصا مشکل بن چکا ہے، لیکن کمیشن کی یہ سفارش تو اس کو اتنا مشکل بنا دے گی کہ عام آدمی کچھ عرصہ کے بعد شاید نکاح کی ہمت ہی نہ کر سکے گا۔

حضانت | موجودہ قانون کی رو سے چھوٹے بچوں کی حضانت کا حق خاص عمروں تک ماں کو حاصل ہے۔ لڑکا ہو تو سات سال اور لڑکی ہو تو بلوغ تک۔ اس بارہ میں کمیشن کا رجحان یہ ہے کہ چونکہ عمروں کا یہ تعین نہ قرآن میں ہے اور نہ حدیث میں بلکہ یہ محض فقہا کے اجتہاد و استنباط پر مبنی ہے اس وجہ سے اس میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ اس معاملہ پر بھی غور کرتے وقت کمیشن نے نہ تو شریعت کو پیش نظر رکھا ہے اور نہ عقل و انصاف کو بلکہ وہ اسی عورت خولیا کے مرض کا شکار ہو گیا ہے جو دوسرے مسائل پر غور کرتے وقت اس پر طاری رہا ہے۔

اس میں تو شبہ نہیں کہ عمروں کا یہ تعین کسی آیت یا کسی حدیث میں صاف الفاظ میں مذکور نہیں ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فقہاء نے بس یونہی ہوا میں تیر چلائے ہیں اور ان کے استنباط کے لیے سرے سے کوئی بنیاد ہی نہیں ہے۔ انہوں نے اس مسئلہ پر جو رائیں قائم کی ہیں وہ ان مقدمات پر مبنی ہیں جو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوئے ہیں اور جن کے آپ نے فیصلے فرمائے ہیں۔

ان تمام فیصلوں پر نگاہ ڈالنے کے بعد جہاں عمروں کے تعین کے لیے مواد ملتا ہے وہیں یہ حقیقت بھی بالکل واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ اس معاملہ میں ایک نہایت اہم قابلِ لحاظ چیز بچوں کی بہبود اور ان کی تعلیم و تربیت کا مسئلہ بھی ہے۔ اگر ان کی دیکھ بھال اور تربیت بہتر طریق پر ماں کی نگرانی میں ہونے کی توقع ہے تو بچوں کو ماں کی نگرانی ہی میں رہنا چاہیے، یہ بات جذبات کے پہلو سے بھی بہتر ہے اور شریعت کے نقطۂ نظر سے بھی۔ لیکن اگر ماں بدسلیقہ ہے، یا بدچلن ہے۔ یا مخالفِ اسلام ہے، یا کتابیہ ہے یا کافرہ ہے تو ان صورتوں میں بچوں کو اس کے حوالہ کر دینا شریعت کے بھی خلاف ہے اور عقل و انصاف کے بھی خلاف۔ ان صورتوں میں اگر مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو زیادہ سے زیادہ اس بات کا کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بچوں سے ملنے پر کوئی رکاوٹ نہ عائد کی جائے۔ لیکن بچے اگر اس کی تحویل میں دے دینے پر مرد مجبور کر دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ اپنے بچوں کو خود اپنے خرچ پر بداخلاق و بے دین بنائے۔ صاحب نیل الاوطار اس باب کی تمام احادیث پر بحث کرنے اور فقہاء کے مختلف مذاہب بیان کرنے کے بعد آخر میں نہایت عمدہ بات لکھتے ہیں۔ وہ ملاحظہ ہو:

> "بچوں کو ماں یا باپ میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار دینے یا قرعہ سے فیصلہ کرنے سے پہلے ان کے مفاد پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ اگر ماں اور باپ میں سے کسی ایک کے بارہ میں یہ بات معلوم ہو جائے کہ تربیت و اصلاح کے نقطۂ نظر سے اس کی نگرانی بچوں کے لیے زیادہ نافع ہے تو پھر قرعہ یا بچے کے انتخاب پر معاملہ کو چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ پہلو مقدم رکھا جائے گا۔ یہی رائے علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ انہوں نے اپنے اس مسلک کی تائید میں يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا [1] اور اس مضمون کی دوسری آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جن لوگوں نے قرعہ یا بچہ کے انتخاب کے ذریعہ سے فیصلہ کرنے کی رائے دی ہے ان کی یہ رائے

---

[1] اے ایمان والو، اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ۔

مذکورہ شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اپنے استاذ علامہ ابن تیمیہ کی زبانی انہوں نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک بچہ کے والدین نے اسی طرح کا ایک مقدمہ عدالت میں پیش کیا۔ عدالت نے بچّہ کو اختیار دیا کہ وہ ماں یا باپ میں سے جس کو منتخب کرے اس کے ساتھ چلا جائے۔ بچہ نے باپ کو ترجیح دی۔ اس پر ماں نے عدالت کو توجہ دلائی کہ وہ بچہ سے معلوم کرے کہ وہ باپ کو کیوں ترجیح دے رہا ہے۔ عدالت نے بچہ سے پوچھا کہ تم اپنے باپ کے ساتھ کیوں رہنا پسند کرتے ہو؟ بچہ نے جواب دیا کہ ماں مجھے ہر روز مکتب جانے پر مجبور کرتی ہے اور مکتب کا ملا مجھے ہر روز سزا دیتا ہے، برعکس اس کے ابا جان مجھے بچوں کے ساتھ کھیلنے کے لیے چھوڑ دیتے ہیں۔ عدالت نے یہ سن کر بچّہ ماں کے حوالہ کر دیا۔"

(نیل الاوطار ج ۶، ص ۳۵۱-۳۵۲)

کمیشن نے آخر اس نہایت معقول بات کو کیوں نظر انداز کر دیا؟

بیوی کے لیے مشروط ہبہ کمیشن نے سفارش کی ہے کہ یہ بات ازروئے قانون جائز کر دی جائے کہ کوئی بے اولاد شخص اپنی جائداد بیوی کے نام اس شرط کے ساتھ ہبہ کر سکتا ہے یا مرتے وقت اس کی وصیت کر سکتا ہے کہ اگر بیوی کا انتقال اس سے پہلے ہو جائے تو وہ جائداد اس کو واپس ہو جائیگی اور اگر بیوی کا انتقال اس کے بعد ہو تو جائداد واہب کے ورثہ کو منتقل ہو جائے گی۔

اگرچہ مالکیہ کے نزدیک مدة العمر کا ہبہ جائز ہے، اور بظاہر اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کیونکہ ایک شخص اپنی زندگی میں اپنی جائداد کے اندر بیع، ہبہ اور رہن کے سارے حقوق و اختیارات رکھتا ہے لیکن جہاں تک ایک شخص کے شرعی وارثوں کا تعلق ہے ان کے درمیان شریعتِ الٰہی کے خلاف کسی تفریق و ترجیح کو میں مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں سمجھتا۔

۱۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قرآن حکیم نے تقسیم جائداد کے لیے جو ضابطہ بنایا ہے اس میں ایک اہم اصول یہ رکھا ہے کہ شرعی وارثوں میں کسی کو محض اپنے ذاتی رجحانات کی بنا پر کسی دوسرے پر ترجیح نہ دی جائے۔ یہ کوئی شخص نہیں جانتا کہ کون فی الحقیقت اس کے لیے زیادہ نافع ہے اور کون کم نافع ہے

اس چیز کو صرف اللہ ہی جانتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہم کسی کو اپنے ذاتی میلانات کی بنا پر کسی پر ترجیح دے دیں لیکن وہ آخر کار ہمارے لیے زیادہ برا ثابت ہو۔ وہ جائداد پالینے کے بعد ہمارا دشمن بن جائے یا اس جائداد کو پاکر اس کو ایسے کاموں میں استعمال کرے جو ہمارے لیے آخرت میں رسوائی کا سبب ہوں۔ اگر ایک شخص خدا کی تقسیم کی رو سے ایک چیز پاتا ہے تو اس کی ذمہ داری ہمارے اوپر نہیں ہے، لیکن اگر وہی چیز ہم خود اس کو پکڑاتے ہیں اور خدا کی ہدایت کے خلاف اور وہ اس کو غلط استعمال کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ یہ جرم خود ہمارے ہی حوالہ کیے ہوئے ہتھیار کے ذریعہ سے کرتا ہے۔ اس حقیقت کو قرآن نے یوں سمجھایا ہے کہ لَا تَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا (تم اس بات کو نہیں جانتے کہ ان میں سے کون تمہارے لیے زیادہ نفع بخش ثابت ہوگا)۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تقسیم وراثت کے متعلق ایک اصول قرآن نے یہ بیان فرمایا ہے کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں کوئی ایسی بات نہ کی جائے جس سے کسی شرعی وارث کو نقصان پہنچے۔ فرمایا ہے مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصٰى بِهَا اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ (بعد اس وصیت کے جو کی گئی ہو اور بعد ادائے قرض کے بغیر نقصان پہنچائے ہوئے) (۱۲۔ نسأ)۔ مذکورہ ہبہ یا وصیت میں صریحاً دوسرے جائز وارثوں کے لیے نقصان متصور ہے اس وجہ سے از روئے قرآن اس کو جائز نہ ہونا چاہیے۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے ترجیحی سلوک سے ان حقداروں کے دلوں میں نفرت اور انتقام کا جذبہ ابھرتا ہے جو، کاٹی تلف ہوتا ہے۔ اس کے سبب سے خاندانوں میں لڑائیاں شروع ہو جاتی ہیں اور بسا اوقات مقدمہ بازی سے لے کر زہر خورانی اور قتل تک نوبتیں پہنچتی ہیں۔ پھر اسلام کسی ایسے اقدام کو کس طرح روا رکھ سکتا ہے جو بالآخر ان نتائج پر منتہی ہو؟

۴۔ معاشی اعتبار سے بھی یہ چیز غلط اور مضر ہے۔ کسی چیز پر اگر ایک شخص کا قبضہ محض عارضی ہو تو اس کے ساتھ اس کی دلچسپیاں بھی محض سرسری ہوتی ہیں۔ اس غفلت اور عدم اہتمام کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جتنے دن وہ شے اس عارضی قبضہ کے نیچے رہتی ہے خراب ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ بسا اوقات وہ اپنے مستقل وارثوں کو اس وقت ملتی ہے جبکہ وہ بالکل تباہ ہو چکی ہوتی ہے

اسلام نے مال کو قیاماً للناس قرار دیا ہے اور اس کو ان تمام اقدامات سے بچانے کی تاکید کی ہے جو اس کو نقصان پہنچانے والے ہیں۔

چونکہ مذکورہ ہبہ یا وصیت میں یہ تمام مفاسد موجود ہیں اس وجہ سے میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا۔

یتیم پوتے کی وراثت یتیم پوتے کی وراثت کے معاملہ میں کمیشن نے فقہا کے متفقہ مسلک کو دورِ جاہلیت کی یادگار اور ظلمِ عظیم قرار دیا ہے اور سفارش کی ہے کہ جلد سے جلد قانون کے ذریعہ سے اس ظلم کا خاتمہ کیا جائے۔ مگر جس نظریہ کے تحت کمیشن نے یتیم پوتے کو وراثت میں حصہ دلانے کی سفارش کی ہے اس سے وہ سارے اصول منہدم ہو جاتے ہیں جو اسلام نے تقسیمِ ورثہ کے لیے قرار دیئے ہیں۔ یتیم پوتوں کے ساتھ کمیشن کو جو ہمدردی ہے وہ بجائے خود نہایت اچھی چیز ہے لیکن اس ہمدردی کی یہی ایک شکل نہیں ہے کہ ان کے لیے اسلام کے سارے قانونِ وراثت کو درہم برہم کر دیا جائے۔ ایک عمدہ نظام میں یتیموں کی امداد اور بہبود کی صدہا دوسری باعزت شکلیں ممکن ہیں بشرطیکہ حکومت کرنا چاہے۔ لیکن کمیشن کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یتیموں کی ساری مشکل کا واحد حل اگر کوئی ہے تو یہ ہے کہ ان کو دادا کی جائداد میں سے حصہ دلوایا جائے۔

اس مسئلہ پر جماعت اسلامی کی طرف سے ایک پمفلٹ موسومہ "یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ" چھپ کر شائع ہو چکا ہے۔ میرے نزدیک اس کے دلائل مذہب جمہور کی حمایت میں اتنے واضح ہیں کہ ان کو صرف ضدی اور ہٹ دھرم لوگ ہی نظر انداز کر سکتے ہیں۔[1] اس پمفلٹ کی موجودگی میں اس مسئلہ پر کچھ مزید لکھنا میں تحصیلِ حاصل سمجھتا ہوں۔

سفارشات پر تبصرہ ان سطور پر ختم ہوتا ہے۔ جو سفارشات مفید ہیں یا اگر مفید نہیں ہیں تو کچھ ایسی مضر بھی نہیں ہیں میں نے ان پر کچھ لکھنا غیر ضروری سمجھا۔ اب آئندہ میں انشاء اللہ اصلاح کی متبادل تجاویز پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔

---

[1] اس پمفلٹ کے ضروری حصے اسی اشاعت میں درج کیے جا رہے ہیں تاکہ کمیشن کی اس سفارش پر بھی تنقید کا حق ادا ہو جائے۔

یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ

[اس ملک میں ایک مدت سے منکرین حدیث نے یہ پروپیگنڈا شروع کر رکھا تھا کہ یتیم پوتے کا اپنے دادا کی میراث سے محروم ہونا قرآن کے خلاف ہے۔ اس پروپیگنڈے کا اصل مدعا یتیم پوتے کو میراث دلوانا نہ تھا بلکہ فقہ اسلامی کے اُس پورے ذخیرے کو ساقط الاعتبار کر دینا تھا جو پچھلے ساڑھے تیرہ سو برس میں فراہم ہُوا ہے۔ اس لیے کہ وراثت سے یتیم پوتے کی محرومی ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر صحابۂ کرام کے دَور سے لے کر آج تک تمام امت کے فقہاء متفق رہے ہیں اور اس میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ظاہری، اہلِ حدیث، شیعہ وغیرہ گروہوں کے علماء میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اب اگر ایک دفعہ یہ مان لیا جائے کہ یہ مسئلہ قرآن کے خلاف ہے، اور دوسری طرف یہ دیکھا جائے کہ اس میں فقہائے امت کے درمیان ایسا مکمل اتفاق ہے، تو پھر کوئی شخص بھی اس نتیجے تک پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ فقہ اسلامی کا یہ پورا ذخیرہ کسی اعتماد کے لائق نہیں ہے۔

اس پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر سب سے پہلے چودھری محمد اقبال صاحب چیمہ نے سابق پنجاب اسمبلی میں ایک مسودۂ قانون پیش کیا جس کا منشا اسلامی قانونِ وراثت میں ترمیم کرنا تھا، اور اس کی تائید کے لیے لاہور ہائی کورٹ کے ججوں، اضلاع کے ڈپٹی کمشنروں، ڈسٹرکٹ ججوں، سول ججوں، سرکاری محکموں کے اعلیٰ و ادنیٰ عہدہ داروں، وکیلوں اور میونسپل کمشنروں کی ایک فوج کھڑی ہو گئی جس نے پکارنا شروع کر دیا کہ ملّا کے اس قانون کو بدل ڈالا جائے۔ اس کے بعد اب سابق چیف جسٹس آف پاکستان میاں عبدالرشید صاحب کی صدارت میں عائلی کمیشن نے جو رپورٹ پیش کی ہے اس نے پھر اس مسئلے کو تازہ کر دیا ہے۔ اس لیے ہم یہاں اس مسئلے کی پوری وضاحت کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ذیل میں سب سے پہلے عائلی کمیشن کی رپورٹ کے اس حصے کا ترجمہ درج کیا جا رہا ہے جو یتیم پوتے کی وراثت سے متعلق ہے۔ اس کے بعد چودھری محمد اقبال چیمہ صاحب کے مسودۂ قانون کی وہ

عبارت درج کی جائے گی جس میں انہوں نے اسلامی قانونِ وراثت پر اپنی مجوزہ ترمیم پیش کی تھی؛ اور آخر میں وہ تبصرہ نقل کیا جائیگا جو چیمہ صاحب کے مسودۂ قانون پر جماعت اسلامی کی طرف سے ۱۹۵۲ء میں شائع کیا گیا تھا۔ چونکہ اس میں عائلی کمیشن کے تازہ دلائل کا پورا جواب آگیا ہے اس لیے اس پر کسی الگ بحث کی حاجت نہیں ہے، بلکہ سابق تبصرے کا اعادہ ہی کافی ہے۔ اگرچہ عائلی کمیشن کو پہلے ہی اس تبصرے کی طرف توجہ دلادی گئی تھی اور اس کی ایک کاپی بھی بھیج دی گئی تھی، لیکن جو لوگ ہٹ دھرمی اور ضد کے مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ دوسری طرف کے دلائل کی طرف توجہ نہیں کیا کرتے۔ اب یہ ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں کا کام ہے کہ دونوں طرف کے دلائل کا موازنہ کرکے خود رائے قائم کریں۔]

عائلی کمیشن کی رپورٹ کا متعلقہ حصہ

"یہ بات کمیشن کے تمام ارکان نے تسلیم کی ہے کہ قرآنِ پاک یا کسی مستند حدیث میں ایسا کوئی حکم موجود نہیں جس کی رو سے ایک شخص کی زندگی میں مرجانے والے بیٹے یا بیٹی کی اولاد اپنے دادا کی میراث کا حصہ پانے سے محروم کی جاسکتی ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ رواج اہلِ عرب میں جاری تھا اور وہی رواج وفات یافتہ بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد کو دادا کی میراث سے محروم کرنے کے لیے بنیاد بنا لیا گیا ہے۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اگر ایک شخص کی موت کے وقت اس کا دادا زندہ ہو اور اس کا باپ پہلے مرچکا ہو تو اس کے ترکہ میں سے دادا وہی حصہ پاتا ہے جو متوفی کا باپ زندہ ہونے کی صورت میں پاتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصول (ASCENDANTS) میں اسلامی قانون قائم مقامی (Representation) کا حق تسلیم کرتا ہے۔ لہٰذا یہ بات نہ منطق کی رو سے درست معلوم ہوتی ہے نہ انصاف کی رو سے کہ وہی قائم مقامی کا حق فروع (DESCENDANTS) میں تسلیم نہ کیا جائے۔ اگر ایک شخص کے پانچ لڑکے ہوں اور ان میں سے چار اس کی زندگی میں کچھ اولاد چھوڑ کر مرگئے ہوں تو کیا منطق یا انصاف کی رو سے کوئی معقول وجہ اس امر کی ہے کہ اس شخص کی تمام جائداد

اس کا صرف ایک لڑکا ہے اور دوسرے لڑکوں کے بہت سے یتیم بچے میراث کے حق سے بالکل محروم ہو جائیں؟ اسلامی قانونِ وراثت غیر معقول اور غیر منصفانہ تو نہیں ہو سکتا۔ مزید براں جبکہ قائم مقامی کا حق ایک دادا کو اپنے اُس پوتے کی میراث سے حصہ پانے کا مستحق بناتا ہے جس کا باپ مر چکا ہو تو کیوں نہ وہی قاعدہ فروع میں بھی جاری ہو اور مرے ہوئے بیٹے یا بیٹی کی اولاد دادا کی میراث میں سے حصہ پائے؟ قرآن میں بکثرت احکام ایسے ہیں جن سے یتامیٰ اور ان کی جائداد کی حفاظت اور فلاح و بہبود کے لیے بڑی فکر مندی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے ہر ایسا قانون جو یتیم بچوں کو ان کے دادا کی میراث سے محروم کرتا ہو بالکل قرآن کی روح کے خلاف ہو گا"

"مولانا احتشام الحق صاحب کا بیان ہے کہ ائمۂ اربعہ متوفی بیٹے یا بیٹی کی اولاد کو محجوب الارث قرار دینے پر متفق ہیں اور مولانا صاحب تمام ائمہ کی اس متفقہ رائے کے ہوتے اس مسئلے کو نئے سرے سے زیر بحث لانے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مولانا صاحب اس بارے میں اپنے خیالات اپنے اختلافی نوٹ میں واضح کریں گے"

"بعض جوابات میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ دادا وصیت کے ذریعہ سے اپنے پوتوں کے لیے ایک ثلث تک جائداد چھوڑ سکتا ہے۔ مگر یہ تجویز یتیموں کے ساتھ پورا انصاف نہیں کرتی جیسا کہ ہماری اوپر بیان کی ہوئی مثال سے ظاہر ہے۔ لہٰذا ہم سفارش کرتے ہیں کہ ایسا قانون بنایا جائے جس سے دادا کی میراث کے معاملہ میں یتیم پوتے پوتیوں کے ساتھ انصاف کیا جا سکے"

چودھری محمد اقبال چیمہ صاحب کا مسودۂ قانون

"چونکہ یہ محسوس کیا گیا ہے کہ ایک مورث سے پہلے فوت ہو جانے والے بیٹے یا بیٹی کے لڑکوں اور لڑکیوں، پوتوں اور پوتیوں، نواسوں اور نواسیوں، یا اس سے پہلے فوت ہو جانے والے بھائی کے لڑکوں اور لڑکیوں کا وراثت سے محروم ہو جانا اسلام کی روح کے مطابق نہیں ہے، اور انہیں اُس حق وراثت سے محروم نہ ہونا چاہیے جس کے وہ مستحق ہوتے اگر ان کا باپ آخری مالک کے بعد تک

رہ جاتا، لہٰذا تجویز کیا جاتا ہے کہ مغربی پنجاب کے مسلم شخصی قانون (شریعت)، کا اطلاق کرنے والے ایکٹ نمبر ۹ ۱۹۴۸ء میں ترمیم کر دی جائے، اور حسبِ ذیل قانون بنایا جائے:

"ایسی صورت میں جبکہ ایک بیٹا یا بیٹی، بھائی یا بہن وفات پا جائے قبل اس کے کہ آخری مالک کی میراث تقسیم ہونے کا آغاز ہو، وراثت کا حق اُس کے اُن جانشینوں اور وارثوں کی طرف راجع ہو جائے گا جو تقسیمِ میراث کی ابتدا ہونے کے وقت زندہ موجود ہوں، گویا کہ مذکورۂ بالا اشخاص آخری مالک کی وفات کے بعد منفصلاً مرے ہیں۔"

اس تجویز کے حق میں جو دلائل چودھری صاحب نے اپنے مسودۂ قانون کے خاتمہ پر درج کیے تھے وہ یہ ہیں:

"عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ قائم مقامی کا اصول مسلمانوں کی وراثت کے شخصی قانون میں نہیں ہے اس بنا پر بحالتِ موجودہ آخری مالک کی وفات سے پہلے فوت ہو جانے والے بیٹے یا بیٹی اور بھائی یا بہن کے بچے اس کی میراث میں سے کوئی حصہ نہیں پاتے۔ مگر شریعت میں کوئی ایسی صریح ممانعت موجود نہیں ہے جو یہ قاعدہ مقرر کرتی ہو کہ یہ لوگ آخری مالک کے بچوں کے ساتھ حصہ پانے سے کلیتہً محروم رہیں۔ قانون کا یہ رائج الوقت تصور اُن لڑکوں اور لڑکیوں اور بھائیوں اور بہنوں کی اولاد کو مصیبت میں مبتلا کر دیتا ہے جو آخری مالک کی زندگی میں فوت ہو گئے ہوں۔ اس لیے قانون کو اسلام کی روح کے مطابق بنانے کی خاطر مندرجہ بالا ترمیم تجویز کی گئی ہے۔"

چیمہ صاحب کے اس مسودۂ قانون اور عائلی کمیشن کی تجویز میں فرق صرف اس قدر ہے کہ عائلی کمیشن تو صرف یتیم پوتوں پوتیوں اور نواسوں نواسیوں کو حصہ دلوانا چاہتا ہے، مگر چیمہ صاحب ان کے علاوہ یتیم بھتیجوں بھتیجیوں اور بھانجوں بھانجیوں کو بھی وارث بنانا چاہتے تھے۔ اس فرق کے ساتھ دونوں کے دلائل اور مقاصد بالکل یکساں ہیں۔ اس کے بعد وہ تبصرہ ملاحظہ ہو جو جماعت اسلامی کی طرف سے چیمہ صاحب کے مسودۂ قانون پر شائع کیا گیا تھا۔

تقسیم میراث کے متعلق قرآن و سنت کے اصولی احکام

(۱) قرآن اور سنت کی رُو سے ایک آدمی اپنی زندگی میں اپنے پورے مال کا (خواہ وہ اس کا اپنا کمایا ہُوا ہو یا اسے میراث میں ملا ہو) مالک ہے اور اس امر کا اختیار رکھتا ہے کہ جس کو جتنا چاہے دے دے۔ وہ اگر اپنا پورا مال بھی کسی کو ہبہ کر دینا چاہے تو اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ اس کے خاندان میں اگر کوئی فرد مدد کا محتاج ہے اور وہ اس سے ہمدردی و محبت رکھتا ہے تو اسے پورا اختیار حاصل ہے کہ اپنے مال کا جس قدر حصہ مناسب سمجھے اس کو عطا کر دے۔ اس آزادانہ حق پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو پابندیاں عائد فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ اولاد کو ہبہ دینے میں مساوات کا خیال رکھا جائے، کیونکہ اولاد میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے سے نہ صرف بھائی بہنوں کے درمیان رشک و رقابت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، بلکہ خود والدین اور اولاد کے تعلقات بھی بگڑ جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ جس ہبہ کا منشا حق داروں کو ان کے حقوق سے محروم کرنا ہو وہ جائز نہیں ہے۔

(۲) آدمی کو اپنی زندگی میں یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ اپنے خاندان کے جن افراد کو وہ مدد کا مستحق پاتا ہو ان کے حق میں اپنی موت سے پہلے وصیت کر جائے۔ اس حقِ وصیت پر قرآن مجید نے صرف یہ پابندی عائد کی ہے کہ اس میں "جنف" اور "اثم" نہ ہو یعنی ایسی وصیت نہ کی جائے جو ظلم و زیادتی اور حق داروں کی حق تلفی پر مبنی ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے اس مجمل حکم کی تشریح کر کے اور پر وصیت کے بارے میں تین پابندیاں عائد فرما دیں۔ اوّل یہ کہ وارثوں کے جو حصے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں مقرر کر دیئے ہیں ان میں کمی بیشی کرنے کی وصیت نہیں کی جاسکتی (لا وصیۃ لوارث)۔ دوم یہ کہ جن لوگوں کے حصے قرآن میں مقرر نہیں کیے گئے ہیں ان کو زیادہ سے زیادہ ⅓ حصہ مال دینے کی وصیت کی جاسکتی ہے۔ ⅔ لازماً وارثوں کے لیے چھوڑنا ہوگا۔ سوم یہ کہ کوئی شخص کسی وارث کو محروم الارث کر دینے کی وصیت نہیں کر سکتا۔[1]

---

[1] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تینوں ہدایات کے متعلق یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ یہ خود قرآن مجید کے ایک ارشاد؟

(۴) میراث کا سوال آدمی کی زندگی میں نہیں بلکہ اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ وہ کچھ مال چھوڑ کر مر گیا ہو۔ قرآن میں اس بنیادی قاعدے کو متعدد مقامات پر وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ فرمایا:۔

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ط (النساء - ۷)

مردوں کے لیے اُس مال میں سے حصہ ہے جو والدین اور قریب تر رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے اس مال میں سے حصہ ہے جو والدین اور قریب تر رشتہ داروں نے چھوڑا ہو۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ

اگر کوئی شخص ہلاک ہو جائے اور اس کے کوئی اولاد

۴۔ کی توضیح و تشریح ہیں، اور یہ بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ اگر یہ تشریح آپؐ کی طرف سے نہ کر دی جاتی تو لوگ وصیت کرنے میں سخت بے انصافیاں کر جاتے لیکن منکرین حدیث کو یہ ضد ہے کہ وہ ہر اُس چیز میں کیڑے نکالنے لگتے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو، گویا کہ انہیں اب حضورؐ کے نام مبارک ہی سے چڑ ہو گئی ہے۔ چنانچہ ادارۂ طلوعِ اسلام کے شائع کردہ پمفلٹ "یتیم پوتے کی وراثت" میں ارشاد ہوتا ہے:

"مودودی صاحب نے ضمناً وصیت کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ⅓ حصہ مال کی حد تک وہ وصیت کر سکتا ہے۔ یہ چیز بھی قرآن کریم کی کھلی ہوئی مخالفت ہے۔ قرآن نے وصیت کا پورا پورا حق دیا ہے اور کہیں یہ نہیں لکھا کہ وصیت صرف ⅓ حصہ مال میں ہو سکتی ہے۔ اللہ نے وصیت کے عام میں کہیں یہ نہیں کہا کہ وصیت صرف ⅓ حصے میں ہو سکتی ہے لیکن ملّا کہتا ہے کہ نہیں تم وصیت صرف ⅓ حصے میں کر سکتے ہو یعنی معاذ اللہ خدا کو اتنی بات بھی کبھی نہیں آتی تھی کہ وصیت ⅓ حصے ہی کی جا سکتی ہے۔ وہ اس کے لیے بھی روایات کا محتاج ہو گیا۔ یہ ہے ملّا کا رہا سہا مذہب۔"

گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سند نہیں ان لوگوں کو اصرار ہے کہ ایک شخص قرآن کے مقرر کردہ حصوں میں ردوبدل کر دینے کی وصیت بھی کر سکتا ہے، اور کسی ایک وارث کو سب کچھ دے کر باقی سب وارثوں کو محروم بھی کر سکتا ہے۔

أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۔ نہ ہو اور اس کی ایک بہن ہو تو جو کچھ اس نے چھوڑا اس
(النساء ۔ ۱۷۶) کا نصف بہن کے لیے ہے ۔

اسی طرح سورۂ نساء کی آیات ۱۱، ۱۲ میں میراث کا قانون بیان کرتے ہوئے بار بار تَرَكَ اور تَرَكْتُم اور تَرَكْنَ کے الفاظ کا اعادہ کیا گیا ہے ۔

(۴) مذکورۂ بالا بنیادی قاعدے سے جو اصول نکلتے ہیں وہ یہ ہیں :۔

الف ۔ میراث کا کوئی حق مورث کی موت سے پہلے پیدا نہیں ہوتا ۔

ب ۔ میراث کے حقوق صرف ان لوگوں کو پہنچتے ہیں جو مورث کی موت کے بعد فی الواقع زندہ موجود ہوں ، نہ کہ زندہ فرض کر لیے گئے ہوں ۔

ج ۔ مورث کی زندگی ہی میں جو لوگ وفات پا چکے ہوں ان کا کوئی حق اس کی میراث میں نہیں ہے کیونکہ وہ اس وقت مر چکے تھے جب کہ سرے سے کوئی حقِ وراثت پیدا ہی نہیں ہوا تھا ۔ لہٰذا کوئی شخص ان پہلے کے فوت شدہ لوگوں کا وارث یا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے مورث کے ترکے میں اپنے کسی حق کا دعویٰ نہیں کر سکتا ۔ البتہ اگر وہ بجائے خود اپنا کوئی شرعی حق اس کی میراث میں رکھتا ہو تو وہ اسے پا سکتا ہے ۔

(۵) مورث کے وفات پا جانے پر جو لوگ زندہ ہوں ان کے درمیان میراث تقسیم کرنے کے لیے قرآن جو قاعدہ مقرر کرتا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ جو حاجت مند یا قابلِ رحم ہو اس کو دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ جو رشتے میں مورث سے قریب تر ہو ، یا بالفاظ دیگر مورث جس سے رشتے میں قریب تر ہو ، وہ حصہ پائے اور قریب تر رشتہ دار کی موجودگی میں بعید تر حصہ نہ پائے ۔

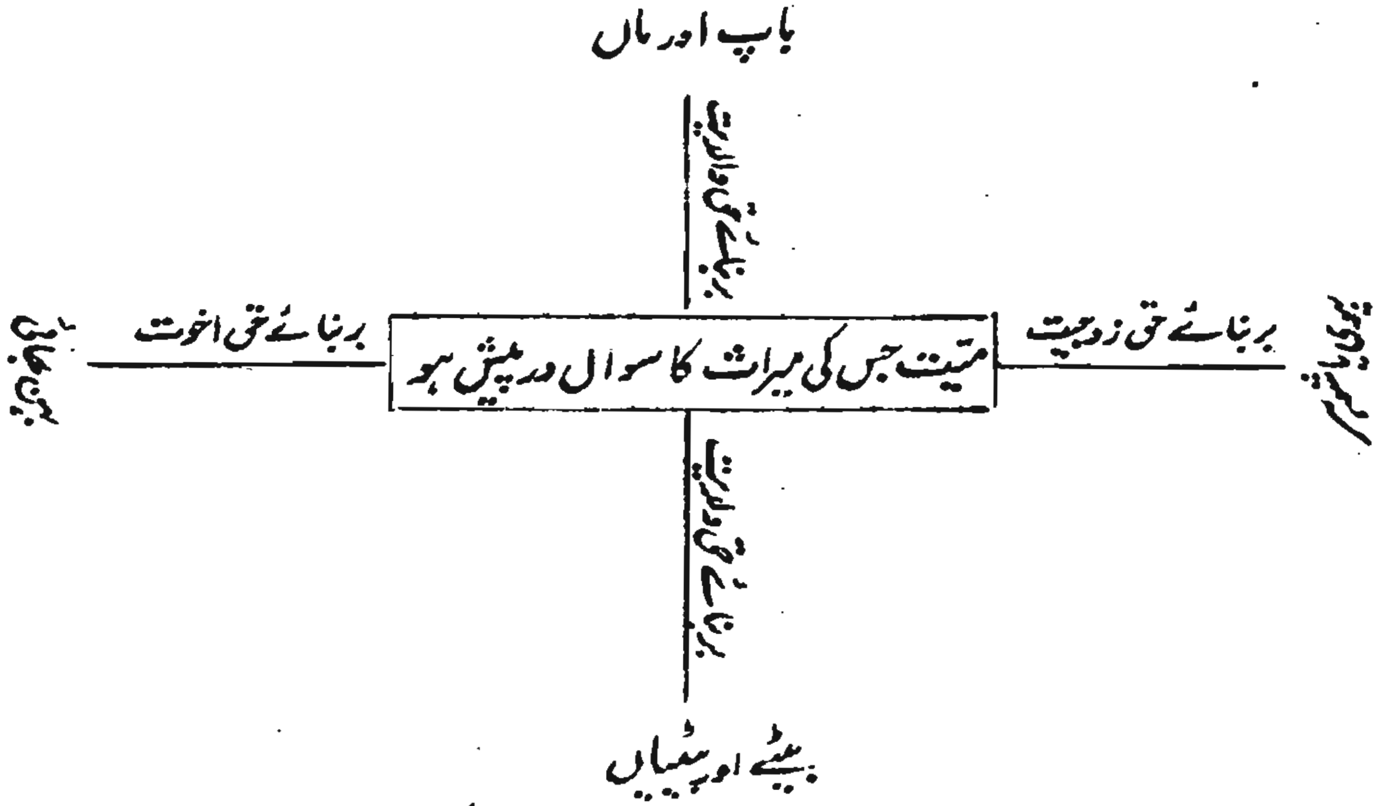
یہ قاعدہ سورۂ نساء کی آیت ۷ کے ان الفاظ میں بیان ہوا ہے :

---

۶ ۔ ہے اور کسی وارث کو محروم الارث قرار دینے کی وصیت بھی کر سکتا ہے ۔ صاف اور سیدھے الفاظ میں ان لوگوں کا مطلب یہ ہے کہ نبی کو ہم زبان کھولنے کی اجازت نہ دیں گے ۔ قرآن کا جو مطلب نبی بیان کرے وہ غلط اور جو کچھ ہم بیان کریں وہی صحیح ہے ۔

مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۔ اس مال میں سے جو چھوڑا ہو والدین اور قریب تر رشتہ داروں نے ۔

(۶) ایک آدمی کے قریب ترین رشتہ دار کون ہیں، اس کو قرآن خود بیان کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا کتنا حصہ ہے۔ اُس کے بیان کی رُو سے وہ رشتہ دار یہ ہیں :-



ان رشتہ داروں کو شریعت کی اصطلاح میں " ذوی الفروض " کہتے ہیں یعنی وہ رشتہ دار جن کے حصے خدا نے خود مقرر کر دیئے ہیں۔ اس قرآنی انتظام پر ایک نگاہ ڈالتے ہی یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں حقوق کی تقسیم چار سمتوں میں چار مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے :

الف ۔ اوپر باپ اور ماں ہیں جن کو حقِ والدیت پہنچتا ہے ۔ یہ حق باپ اور ماں کی موجودگی میں کسی دوسرے کو نہیں پہنچ سکتا ۔ البتہ اگر باپ نہ ہو تو حق پدری دادا کو اور دادا بھی نہ ہو تو پردادا کو پہنچے گا ۔ اسی طرح اگر ماں نہ ہو تو حق مادری دادی اور نانی کو، اور دادی اور نانی بھی نہ ہوں تو پردادی اور پرنانی کو پہنچ جائے گا ۔ اب چونکہ آدمی کا باپ ایک ہی ہوتا ہے اس لیے اس کے نہ ہونے

کی صورت میں حق پدری دادا کو پہنچ جاتا ہے، ورنہ اگر ایک آدمی کے دو یا زیادہ باپ ہوتے تو جب تک ان میں سے ایک بھی زندہ موجود رہتا دادا کو حق پدری نہیں پہنچ سکتا تھا۔ یہ ممکن نہ تھا کہ تین باپوں میں سے ایک کے مرتے ہی دادا اس کی جگہ آکھڑا ہوتا اور پوتے سے کہتا کہ بیچ کی رکاوٹ ہٹ جانے کے بعد اب تو براہِ راست میرا نطفہ ہو گیا ہے۔

ب۔ نیچے کی طرف حق ولدیت ہے جو انہی بیٹوں اور بیٹیوں کو پہنچتا ہے جو میت کے نطفے یا اُس کے بطن سے پیدا ہوئے ہوں۔ ان کی موجودگی میں یہ حق کسی طرح بھی اولاد کی اولاد کو نہیں پہنچ سکتا۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو حق ولدیت اولاد کی اولاد کو پہنچ سکتا ہے۔ باپ اور ماں کے برعکس ایک آدمی کے بچے چونکہ بہت سے ہو سکتے ہیں، اس لیے یہ بات اکثر پیش آتی ہے کہ ایک یا چند بچے آدمی کی زندگی میں مر جائیں اور ایک یا چند بچے اس کے مرنے کے بعد زندہ رہیں۔ اسی وجہ سے حق والدیت کے برعکس حق ولدیت کے معاملے میں یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ اولاد کی موجودگی میں اولاد کی اولاد کو میراث نہیں پہنچتی۔ اس معاملے کی اصولی نوعیت کو جو لوگ نہیں سمجھتے وہ اس صورت حال کو دیکھ کر یہ اعتراض جڑ دیتے ہیں کہ جب باپ کے مرنے پر حق والدیت دادا کو پہنچ جاتا ہے تو بیٹے کے مر جانے کی صورت میں حق ولدیت پوتے کو کیوں نہیں پہنچتا؟ حالانکہ یہ اعتراض اگر صحیح ہو سکتا تھا تو صرف اُس صورت میں جب کہ ایک آدمی بیک وقت تین چار آدمیوں کا بیٹا ہوتا اور پھر ان میں سے کسی ایک کے مر جانے پر دادا کو حصہ پہنچ جاتا، یا پھر ایک آدمی کی زندگی میں اُس کی ساری اولاد کے مر جانے کے باوجود اُس آدمی کے پوتوں پوتیوں کو حصہ نہ دیا جاتا۔ پھر یہ لوگ اس پر مزید ایک غلطی یہ کرتے ہیں کہ باپ کی غیر موجودگی میں دادا کے حق پدری پانے کو "قائم مقامی" (REPRESENTATION) کے قاعدے پر مبنی سمجھ لیتے ہیں اور اصرار کرتے ہیں کہ جس طرح باپ کے سر کٹتے ہی دادا اس کی جگہ آکھڑا ہوتا ہے اسی طرح بیٹے کے سر کٹتے ہی پوتے کو اس کی جگہ آکھڑا ہونے کی اجازت دی جائے۔ حالانکہ یہ معاملہ راشن ڈپو کے خریداروں کی قطار کا نہیں ہے بلکہ اصول قرب و بعد کا ہے۔ جب تک وہ شخص موجود ہے جس کا ایک آدمی براہِ راست نطفہ ہے اُس وقت تک حق پدری کسی ایسے شخص کو نہیں پہنچ سکتا جس کا وہ بالواسطہ نطفہ ہو۔ اسی طرح جب تک وہ اولاد موجود ہے

جو آدمی کی صلب سے براہِ راست پیدا ہوئی ہے اس وقت تک بالواسطہ اولاد کبھی "اولاد" کا حق لینے کی مستحق نہیں ہوسکتی۔ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں دادا اس بنا پر حق پدری نہیں پاتا کہ وہ باپ کی جگہ آکھڑا ہوا ہے بلکہ اس بنا پر پاتا ہے کہ بلاواسطہ پدر کی غیر موجودگی میں بالواسطہ پدر کو آپ سے آپ یہ حق پہنچ جاتا ہے۔

ج۔ دائیں جانب حق زوجیت ہے جو صرف اس شخص کو پہنچ سکتا ہے جو فی الواقع میت کا زوج ہو۔ قائم مقامی کا اصول یہاں بھی نہیں پایا جاتا کہ شوہر کے حین حیات اگر بیوی مرچکی ہو تو اس کے وارثوں میں سے کوئی اس کا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے شوہر کے ترکے میں سے حق زوجیت مانگ سکے، یا شوہر بیوی کی زندگی میں مرچکا ہو تو اس کے وارثوں میں سے کوئی عورت کے مال میں سے حق زوجیت کا طلب گار ہوسکے۔

د۔ بائیں جانب حق اخوت ہے جو اولاد اور باپ کے نہ ہونے کی صورت میں صرف بھائی بہنوں ہی کو پہنچتا ہے خواہ وہ حقیقی ہوں یا علاتی (یعنی باپ کی طرف سے) یا اخیافی (یعنی ماں کی طرف سے)، قائم مقامی کا اصول یہاں بھی نہیں ہے کہ بھائی کی غیر موجودگی میں اس کی اولاد قائم مقام ہونے کی حیثیت سے اس کا حصہ پائے۔ بھتیجوں کو اگر حصہ پہنچے گا تو ذوی الفروض کے نہ ہونے کی صورت میں، یا ذوی الفروض کے حصے ادا ہوجانے کے بعد عصبات ہونے کی حیثیت سے اپنے ذاتی حق کی بنا پر پہنچے گا نہ کہ کسی کا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے۔

(۷) قرآن مجید نے صرف ان رشتہ داروں کے حقوق بیان کیے ہیں جو مذکورہ بالا چار حقوق میں سے کوئی حق رکھتے ہوں اور ان کے حصے اس نے خود مقرر کردیئے ہیں۔ اس کے بعد دو سوالات پیدا ہوتے ہیں:

اوّل۔ یہ کہ قرآن نے جو حصے مقرر کردیئے ہیں ان کو ادا کردینے کے بعد جو کچھ بچے وہ کہاں جائے گا؟

دوم۔ یہ کہ قرآن نے جن رشتہ داروں کے حقوق مقرر کیے ہیں وہ اگر نہ ہوں تو کن کو وراثت پہنچے گی؟

ان دونوں سوالات کا جواب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مستند شارح قرآن ہونے کی حیثیت سے خود قرآن ہی کے اشارات کی بنا پر یہ دیا ہے کہ قریب ترین رشتہ داروں کے حق ادا ہوچکنے کے بعد، یا ان کی

غیر موجودگی میں، حقِ میراث اُن قریب تر جدی رشتہ داروں کو پہنچے گا جو ایک آدمی کے فطرتاً پشتیبان اور حامی و ناصر ہوتے ہیں۔ یہی معنی ہیں "عصبات" کے، یعنی آدمی کے وہ اہلِ خاندان جو اس کے لیے تعصب کرنے والے ہوں۔ اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو پھر یہ حق "ذوی الارحام" (رحمی رشتہ داروں مثلاً ماموں، نانا، بھانجے اور بیٹی یا پوتی کی اولاد) کو دیا جائے گا۔ یہاں بھی نہ تو قائم مقامی کا اصول کام کرتا ہے اور نہ یہ اصول کہ جو محتاج اور قابلِ رحم ہو اس کو میراث دی جائے۔ بلکہ قرآن کے بتائے ہوئے چار اصول اس معاملے میں کارفرما ہیں۔

ایک یہ کہ قریب ترین کے بعد حصہ قریب تر کو پہنچے گا اور قریب تر کی موجودگی میں بعید تر حصہ نہ پائیگا۔ (مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ)

دوسرے یہ کہ غیر ذوی الفروض کو وارث قرار دینے میں یہ دیکھا جائے گا کہ میت کے لیے نفع کے لحاظ سے قریب تر، یعنی اس کی حمایت و نصرت میں فطرتاً زیادہ سرگرم کون ہو سکتے ہیں۔ (أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا)۔

تیسرے یہ کہ عورتوں کی بہ نسبت مرد فطرتاً عصبہ ہونے کے زیادہ اہل ہوتے ہیں۔ اسی لیے قرآن ماں اور باپ میں سے عصبہ باپ کو قرار دیتا ہے اور اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فرض حصے ادا کرنے کے بعد مابقی ترکہ قریب ترین مرد کو دو۔ لیکن بعض حالات میں عورت بھی عصبہ ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہ میت کی وارث بیٹیاں ہی ہوں اور کوئی مرد عصبہ موجود نہ ہو تو بیٹیوں کا حصہ فرض ادا کرنے کے بعد مابقی میت کی بہن کو دیا جائے گا کیونکہ وہ اس کی پشتیبان ہوتی ہے۔

چوتھا اصول قرآن نے اس طرح بیان کیا ہے کہ أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (رحمی رشتہ دار اجنبیوں کی بہ نسبت ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں)۔ اسی بنا پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الخال وارث من لا وارث لہ (جس کا کوئی اور وارث نہ ہو اس کا وارث اُس کا ماموں ہے)۔

یہ ہیں تقسیم میراث کے اسلامی اصول جن کو سمجھنے میں کوئی ایسا شخص غلطی نہیں کر سکتا جس نے کبھی قرآن کو سمجھ کر پڑھا ہو اور اس کے مضمرات پر غور کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ عصبات کی تعیین اور ذوی الارحام

کی میراث کے مسائل کو چھوڑ کر قانونِ وراثت کے بنیادی اصولوں میں تمام امت کے علماء شروع سے آج تک متفق رہے ہیں اور موجودہ زمانے کے بے علم مجتہدین کے سوا کبھی اسلامی تاریخ کے دوران میں یہ آواز نہیں سنی گئی کہ قرآن کے اس قانون کو سمجھنے میں ساری امت کے علماء بالاتفاق غلطی کر گئے ہیں۔

مجوّزہ ترمیمات

اب دیکھیے کہ تقسیم میراث کے ان اصولوں میں کمیشن صاحب کیا ترمیمات تجویز کرتے ہیں:-

اوّل یہ کہ اسلامی قانونِ میراث میں "قائم مقامی" کا اصول تسلیم کیا جائے اور جو بیٹے یا بیٹیاں اور بھائی یا بہن کسی شخص کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے ہوں، ان کے وارثوں کو ان کا قائم مقام مان کر یہ حق دیا جائے کہ وہ اس شخص کی میراث میں سے حصہ پائیں۔

دوم یہ کہ اس نئے اصول کو اسلامی قانون میں کھپانے کی خاطر یہ بالکل خلافِ واقعہ بات فرض کر لی جائے کہ جو لوگ مورث کی زندگی میں مر گئے تھے وہ مرے نہیں بلکہ مورث کی وفات کے بعد تک زندہ رہے۔ اس جھوٹ پر قانون کی بنیاد رکھنا اس لیے ناگزیر ہے کہ جب تک انہیں زندہ فرض نہ کیا جائے، قرآن کی رُو سے مورث کے ترکے میں ان کا اپنا ہی حقِ میراث پیدا نہیں ہوتا کجا کہ ان کے کسی قائم مقام کے حقِ وراثت کا سوال پیدا ہو سکے۔

سوم یہ کہ اس اصول کو عمل میں لانے کی خاطر مزید ایک جھوٹ یہ بھی فرض کیا جائے کہ وہ مرے ہوئے لوگ (جن کو زندہ فرض کیا گیا تھا) مورث کی وفات کے بعد بس اتنی دیر تک زندہ رہے کہ مورث کے مال میں ان کا حقِ وراثت قائم ہو گیا۔ اور یہ خدمت انجام دیتے ہی بے چارے سب کے سب بیک وقت وفات پا گئے۔ یہ دوسرا جھوٹ اس لیے قانون میں داخل کرنا ضروری ہے کہ اگر وہ فوراً ہی نہ مر جائیں تو وراثت اُن "قائم مقاموں" کی طرف منتقل کیسے ہو جنہیں کمیشن صاحب حصہ دلوانا چاہتے ہیں۔

چہارم یہ کہ اس نرالے اصول کی پیچیدگیوں سے بچنے کی خاطر ایک تیسرا جھوٹ یہ بھی فرض کر لیا

جائے کہ جو لوگ مورث کی زندگی میں یکے بعد دیگرے مختلف اوقات میں مرے تھے، انہوں نے مورث کی وفات کے بعد زندگی کے چند قانونی سانس لے کر یک وقت وفات پائی، کیونکہ اگر ان کی قانونی وفاتوں کے درمیان وہی فاصلہ مان لیا جائے جو ان کی واقعی وفاتوں کے درمیان تھا، اور وہی ان کے مرنے کی ترتیب بھی مان لی جائے تو اندیشہ ہے کہ اس دوران میں ہر ایک کے بہت سے "قائم مقام" پیدا ہو جائیں گے۔

یہ ہے وہ قانون جو اس دعوے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ پچھلے ۱۲۷۳ سال کے دوران میں جس قانونِ وراثت کو تمام امت کے علماء اسلامی قانونِ وراثت کہتے رہے ہیں وہ "اسلام کی روح" کے خلاف تھا، اور اب یہ قانون جس کی بنا پورے تین جھوٹوں پر رکھی گئی ہے، عین اسلام کی روح کے مطابق ہے۔

دلائل کا جائزہ

لطف یہ ہے کہ امت کے متفق علیہ قانونِ وراثت پر خطِ نسخ پھیرنے کے لیے توجیہ صاحب یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں کہیں صاف الفاظ میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ "بیٹوں اور بیٹیوں کی موجودگی میں پوتے اور نواسے میراث نہیں پا سکتے" لیکن اپنے تجویز کردہ قانون کے حق میں انہوں نے قرآن کی کوئی آیت اور حدیث کی کوئی عبارت ایسی پیش نہیں فرمائی جس میں بالفاظ صریح یہ لکھا ہو کہ مورث کی زندگی میں مرجانے والے بیٹوں، بیٹیوں اور بھائی بہنوں کے وارث ان کے قائم مقام بن کر مورث کی وفات کے بعد اس کی وراثت میں سے حصہ لیں گے۔ اس طرح کی صراحت اگر رائج الوقت شرعی قانون کے حق میں نہیں ہے تو جیہ صاحب کے تجویز کردہ قانون کے حق میں بھی نہیں ہے۔ مگر منطق کے اصول جیہ صاحب کے لیے خانہ زاد واقع ہوئے ہیں کہ ایک طرف تو نص صریح کی غیر موجودگی، اجماع امت پر بنے ہوئے قانون کے خلاف دلیل بنتی ہے اور دوسری طرف وہی نص صریح کی غیر موجودگی، جیہ صاحب کے اپنے تجویز کردہ قانون کے حق میں دلیل بن جاتی ہے۔

اس منفی استدلال کے ساتھ جو مثبت استدلال چیمہ صاحب نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ جو قانون وہ تجویز فرما رہے ہیں وہ روحِ اسلام کے مطابق ہے، اور جس قانون کو ساری امت کے علماء پچھلی تیرہ صدیوں سے قانونِ شرعی کہتے رہے ہیں وہ اس کے خلاف ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ وہ کیا روحِ اسلام ہے جو اس قانون میں چیمہ صاحب کے پیشِ نظر ہے، اور وہ کہاں سے انہوں نے اخذ کی ہے؟ اگر وہ روحِ اسلام صرف یہ ہے کہ اسلام یتیموں اور بے کسوں کا حامی ہے اور اسی روح کو چیمہ صاحب قانون سازی کی بنیاد بنا دینے کے لیے کافی سمجھتے ہیں تو انہیں چاہیے تھا کہ قانونِ میراث میں ترمیم پیش کرنے سے پہلے قانونِ فوجداری میں یہ ترمیم پیش فرماتے کہ کسی ایسے قاتل کو موت کی سزا نہ دی جائے جو اپنے پیچھے نابالغ بچے رکھتا ہو۔ کیونکہ یتیم کو وراثت سے محروم کرنے کی بہ نسبت خود یتیم بنا دینا اور بھی زیادہ ظالمانہ فعل ہے جسے رُوحِ اسلام سے کوئی مناسبت نہ ہونی چاہیے لیکن اگر وہ روحِ اسلام چیمہ صاحب نے قرآن کے قانونِ میراث سے اخذ کی ہے تو براہِ کرم وہ ہمیں بتائیں کہ قرآن کی کس آیت سے انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ تقسیمِ میراث کی بنیاد رشتے کے قرب و بُعد کے بجائے آدمی کا حاجت مند یا قابلِ رحم ہونا ہے؟ اور گلستانِ قرآنی کے وہ کون سے پھول ہیں جن سے یہ عطر انہوں نے کشید فرمایا ہے کہ قانون کی بنیاد حقائق کے بجائے جھوٹے مفروضات پر رکھی جائے؟

اعتراضات

اب ہم تفصیل کے ساتھ یہ بتائیں گے کہ اس قانونی تجویز پر اصولاً کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اس سے کیا قباحتیں رونما ہوں گی اور یہ سراسر ایک معقول اور منظم قانونِ میراث کو کس طرح غیر معقول اور پراگندہ کر کے رکھ دے گا۔

اس پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ اسلامی قانونِ میراث میں "قائم مقامی" کا ایک بالکل غلط نظریہ داخل کرتی ہے جس کا کوئی ثبوت قرآن میں ہم کو نہیں ملتا۔ قرآن کی رُو سے جو شخص بھی میراث کا کوئی حصہ پاتا ہے خود میت کا اقرب ہونے کی حیثیت سے پاتا ہے، نہ کہ کسی دوسرے اقرب

کے قائم مقام کی حیثیت سے۔ اولاد کی غیر موجودگی میں اولاد کی اولاد، اور والدین کی غیر موجودگی میں والدین کے والدین اس لیے میراث نہیں پاتے کہ وہ کسی کے قائم مقام ہیں، بلکہ اس لیے پاتے ہیں کہ بلا واسطہ اولاد اور بلا واسطہ والدین کی غیر موجودگی میں بالواسطہ اولاد اور بالواسطہ والدین کو آپ سے آپ حق ولدیت اور حق والدیت پہنچ جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی اور شوہر کے وارث چونکہ کوئی بالواسطہ یا بلا واسطہ حق زوجیت نہیں رکھتے اس لیے ایک مرد یا عورت کے مرنے پر اس کی بیوی یا اس کے شوہر کے وارثوں کو میراث میں سے کوئی حصہ نہیں ملتا۔ ورنہ اگر قائم مقامی کا اصول واقعی اسلامی قانون میں موجود ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ ساس اور خسر اور سالے اور سوتیلے بچے میراث کا کوئی حصہ نہ پاتے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قائم مقامی کا اصول تسلیم کر لینے کے بعد یہ تجویز اس کو صرف بیٹے بیٹیوں اور بھائی بہنوں تک محدود رکھتی ہے، حالانکہ اس کے لیے کوئی معقول دلیل موجود نہیں ہے۔ اگر قائم مقامی کا اصول واقعی کوئی صحیح اصول ہے، تو پھر قانون یہ ہونا چاہیے کہ:

"ہر ایسا شخص جو مورث کی وفات کے بعد زندہ موجود ہونے کی صورت میں شرعاً اس کا وارث ہو وہ اگر مورث کی زندگی ہی میں مر گیا ہو تو اس کے تمام شرعی وارثوں کو اس شخص کا قائم مقام مانا جائے گا اور وہ مورث کی وفات کے بعد اس کی میراث میں سے حصہ پائیں گے۔"

مثلاً ایک شخص کی بیوی اس کی زندگی میں مر جاتی ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ اس بیوی کے وارث اس کے قائم مقام نہ مانے جائیں؟ ایک شخص کا باپ اس کی زندگی میں مرتا ہے۔ قائم مقامی کا اصول تسلیم کر لینے کے بعد کونسی معقول دلیل ایسی ہے جس کی بنا پر اس متوفی باپ کے تمام وارثوں کو اس کا قائم مقام مان کر سب کو اس شخص کے ترکے میں حصہ دار نہ بنایا جائے۔ صرف اولاد اور بھائی بہنوں کے ورثا تک اس اصول کو محدود رکھنا اور زوجین اور والدین کے ورثا کو قائم مقامی کے حق سے مستثنیٰ کر دینا اگر کسی قرآنی دلیل پر مبنی ہے تو وہ ارشاد ہو، اور اگر کسی عقلی دلیل پر مبنی ہے تو اسے بھی چھپا کر

نہ رکھا جائے، ورنہ پھر سیدھی طرح یہ کہہ دیا جائے کہ جس طرح قائم مقامی کا اصول ہمارا خود ساختہ ہے اسی طرح اس کا انطباق بھی ہم جس طرح چاہیں گے اپنی مرضی سے کریں گے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تجویز ان اصولوں کے بالکل خلاف ہے جو قانونی سمجھ بوجھ رکھنے والا کوئی آدمی قرآن مجید کے احکام میراث سے سمجھ سکتا ہے۔ قرآن کی رُو سے کوئی حق وراثت مورث کی زندگی میں پیدا نہیں ہوتا مگر یہ تجویز اس مفروضے پر قائم ہے کہ یہ حق مورث کی زندگی ہی میں قائم ہو جاتا ہے اور صرف اس کا نفاذ مورث کے مرنے تک ملتوی رہتا ہے۔ قرآن کی رُو سے میراث میں صرف ان لوگوں کا حصہ ہے جو مورث کی وفات کے وقت زندہ موجود ہوں۔ مگر یہ تجویز ان لوگوں کا حق بھی ثابت کرتی ہے جو اس کی زندگی میں مر چکے ہوں۔ قرآن کسی مردے کو محض میراث دلوانے کی خاطر زندہ فرض نہیں کرتا، مگر یہ تجویز مردوں کو زندہ فرض کر کے ان کے حصے وصول کرتی ہے اور پھر فوراً انہیں مردہ فرض کر لیتی ہے۔ قرآن بعض رشتہ داروں کے حصے قطعی طور پر مقرر کر دیتا ہے جن میں کمی بیشی کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے، مگر یہ تجویز خود قرآن کے مقرر کیے ہوئے بعض حصوں میں کمی اور بعض میں بیشی کر دیتی ہے جیسا کہ ہم ابھی عملی تقسیم کی مثالوں سے بتائیں گے۔

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر اس قانون کو نافذ کر دیا جائے تو اسلامی قانونِ وراثت کا پورا نظام درہم برہم ہو جائے گا، تقسیم میراث کی نہایت غیر معقول اور مضحکہ انگیز اور پیچیدہ صورتیں پیدا ہوں گی، اور اکثر حالات میں تقسیم قرآنی اصولوں ہی کے نہیں بلکہ صریح قرآنی احکام کے بھی خلاف واقع ہوگی۔ اس اعتراض کو واضح کرنے کے لیے ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے اس تجویز کی عملی قباحتیں نمایاں ہو کر سامنے آجائیں گی۔

(۱) فرض کیجیے ایک شخص کی زندگی میں اس کے ایک بیٹے اور ایک بیٹی کا انتقال ہو جاتا ہے جو دونوں شادی شدہ تھے، بہو بھی نکاحِ ثانی کر لیتی ہے اور داماد بھی دوسری شادی کر لیتا ہے۔ اس کے بعد یہ شخص دو زندہ بیٹے چھوڑ کر مر جاتا ہے۔ قرآن کی رو سے اس کے یہی دو بیٹے اس کی ساری جائداد کے مالک ہوں گے، مگر سیمیہ صاحب کے مسودۂ قانون کی رُو سے مردہ بیٹے کے حصے

کا چوتھائی اس کی بیوی کو اور مُردہ بیٹی کے حصّے کا نصف اس کے شوہر کو دیا جائے گا۔ کیونکہ مردہ (مگر بحیثیت مفروضہ زندہ) زوجین کی وراثت کا حق زندہ بیوی اور شوہر کی طرف بحیثیتِ جانشین اور وارث کے راجع ہو جائے گا۔

(۲) فرض کیجیے کہ ایک شخص کے چار بچے اس کی زندگی میں مر جاتے ہیں۔ بعد میں یہ شخص چار بچے اور ایک بیوی (جو ان سب بچوں کی ماں ہے) چھوڑ کر مر جاتا ہے۔ قرآن کی رُو سے اس کی بیوی کو کُل جائداد کا ⅛ ملنا چاہیے اور باقی ⅞ چاروں زندہ بچوں کا حصّہ ہے، مگر حبیبہ صاحب کے مسوّدہ قانون کی رُو سے ان بچوں کی ماں اپنے چاروں مرے ہوئے بچوں کے حصّوں میں سے بھی ⅙ فی بچہ کے حساب سے وصول کرے گی۔ اس طرح ایک عورت کے جتنے زیادہ بچے شوہر کی زندگی میں مر چکے ہوں اتنا ہی زیادہ اس کا حق بڑھتا اور زندہ بچوں کا حق کم ہوتا چلا جائے گا۔

(۳) فرض کیجیے کہ ایک شخص کے دو ہی لڑکے تھے اور دونوں اس کی زندگی میں وفات پا گئے۔ ایک لڑکا اپنے پیچھے چار بچے چھوڑ کر مرا۔ دوسرا لڑکا صرف ایک بچہ چھوڑ کر مرا۔ قرآن کی رُو سے یہ پانچوں پوتے حق ولدیت میں بالکل برابر ہیں، اس لیے دادا کی جائداد میں سے ان سب کو برابر حصّہ ملنا چاہیے، مگر حبیبہ صاحب کے مسوّدۂ قانون کی رُو سے اس شخص کی جائداد میں سے آٹھ آنے ایک پوتے کو ملیں گے اور باقی چار پوتوں کے حصے میں صرف دو دو آنے آئیں گے۔

(۴) فرض کیجیے ۱۹۵۴ء میں ایک شخص لاولد مرتا ہے۔ اس کے والدین پندرہ بیس برس پہلے مر چکے تھے، اب اس کا صرف ایک بھتیجا زندہ ہے۔ اس سے پہلے ۱۹۴۰ء میں اس کا ایک بھائی مر گیا تھا اور اس کی جائداد اسی وقت اُس کے وارثوں میں تقسیم ہو گئی تھی مگر اب صرف اس کی بیوی زندہ ہے۔ ۱۹۴۵ء میں اس کی بہن مر گئی تھی اور اس کی جائداد بھی اُسی وقت اس کے وارثوں میں تقسیم ہو چکی تھی، مگر اب صرف اس کا شوہر زندہ ہے۔ لاولد مرنے والے شخص کا وہ بھائی بھی ۱۹۵۰ء میں مر گیا تھا جس کا ایک بیٹا اب تک زندہ ہے۔ اب ۱۹۵۴ء میں اس شخص کے مرنے پر رائج الوقت شرعی قانون کی رُو سے اس کی ساری جائداد اس کا بھتیجا لے گا لیکن حبیبہ صاحب کے مجوزہ قانون کی رُو سے اس کی وہ بھاوج بھی آتی ہے جس کا شوہر

۱۹۴۰ء میں مرا تھا، اور اس کا وہ بہنوئی بھی آجاتا ہے جس کی بیوی ۱۹۴۵ء میں مری تھی اور یہ دونوں اپنے اپنے حصے وصول کر لیتے ہیں کیونکہ چیمہ صاحب کا یہ قانون ان دونوں، بھائی بہنوں کو زندہ فرض کرتا ہے جنہوں نے مورث کی وفات سے برسوں پہلے وفات پائی تھی اور پھر انہیں مورث کی وفات کے بعد فوراً ہلاک بھی کر دیتا ہے۔

(۵) فرض کیجیے کہ ایک شخص کی وفات کے وقت اس کی تین بیٹیاں اور ماں باپ زندہ ہیں۔ اس سے پہلے اس کی زندگی میں اس کی دو بیٹیاں مر چکی تھیں جن کی اولاد بھی موجود ہے اور شوہر بھی زندہ ہیں۔ قرآن کی رُو سے اس کی جائداد کا ⅔ حصہ زندہ بیٹیوں کو اور ⅓ والدین کو ملنا چاہیے، مگر چیمہ صاحب کا مسودۂ قانون دونوں مری ہوئی بیٹیوں کو زندہ فرض کر کے نہ صرف ان کی اولاد کو بلکہ ان کے شوہروں کو بھی حصہ دلواتا ہے۔ اس موقع پر یہ دیکھ لیجیے کہ قرآن صاف الفاظ میں یہ کہہ رہا ہے کہ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ (اگر ہوں دو سے زیادہ لڑکیاں تو ان کے لیے اُس مال کا ⅔ حصہ ہے جو مرنے والے نے چھوڑا) اور وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ (اور میت کے والدین میں سے ہر ایک کے لیے اس کے ترکے میں سے ⅙ ہے اگر میت کی اولاد موجود ہو)۔ لیکن یہاں قرآن کے مقرر کیے ہوئے دونوں حصے کم کیے جا رہے ہیں اور غیر موجود لوگوں کو موجود فرض کر کے ان کے وارثوں کو حصہ دلوایا جا رہا ہے۔

(۶) مختلف اوقات میں مرے ہوئے لوگوں کو زندہ فرض کرنے اور ان کے وارثوں کا حق یکے بعد دیگرے مرنے والے شخص کی میراث میں ثابت کرنے سے جو حسابی پیچیدگیاں واقع ہوتی ہیں ان کا اندازہ ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کو کبھی تقسیم میراث کے مسائل سے سابقہ پیش آیا ہو۔ چیمہ صاحب اور ان کے مسودے کی تائید کرنے والے اصحاب ذرا سا غور فرمائیں تو یہ بات ان کی سمجھ میں آسکتی ہے کہ قانونِ میراث کی رُو سے ہر مرنے والے شخص کے ترکے میں چند آدمی وارث ہوتے ہیں۔ اب اگر ایک شخص کے اُن تمام اقربا کو زندہ فرض کر لیا جائے جو مثلاً اس کی پچاس سال کی زندگی میں مرے ہوں، اور ان میں سے ہر ایک کے وارثوں اور وارثوں کے وارثوں کا حصہ اس شخص کے ترکے میں ثابت کیا جائے تو میراث کا حساب لگانا اور اس کو عملاً تقسیم کرنا قریب قریب ناممکن ہو جائے گا۔ اس کی توضیح میں بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں، مگر ان کے پیش کرنے سے یہ مضمون عام فہم نہ رہے گا، اس لیے ہم مثالوں کو چھوڑ کر صرف ذی فہم اصحاب کے تصور سے

اپیل کرتے ہیں۔ وہ خود تصور کر کے دیکھیں کہ ایک شخص کی پنجاہ سالہ زندگی میں مرنے والے اقرباء کے ممکن وارثوں کا حساب کہاں جا کر ٹھیرے گا اور کون اس کا حساب لگا کر ترکہ تقسیم کر سکے گا۔ قرآن کے سمجھنے والے اہل علم نے میراث کا حساب اس وقت سے شروع کیا تھا جب کہ ایک شخص مر جائے اور پیچھے زندہ وارث چھوڑے۔ مگر وہ سب جاہل مُلّا قرار دیئے گئے۔ اب نئے مجتہدین ہر انسان کی موت سے پہلے اس کی میراث کھول کر حساب اُس وقت سے شروع کرتے ہیں جب وہ پیدا ہوا تھا اور زندگی بھر اس کے جتنے وارث ممکن ہو سکتے تھے ان سب کو اس کی موت کے وقت حصہ وصول کرنے کے لیے قبروں سے اٹھا کر لے آتے ہیں۔ اس کے عملی نتائج جب سامنے آئیں گے تو پتہ چلے گا کہ دراصل "جاہل مُلّا" کون ہیں۔

منکرینِ حدیث کی تازہ ترمیم

ان پیچیدگیوں سے بچنے کے لیے چیمہ صاحب کے مسودۂ قانون میں تازہ ترمیم جو منکرین حدیث کی طرف سے پیش کی گئی ہے یہ ہے:

"مورث کا کوئی ایسا نسبی رشتہ دار جو اس کے ترکے میں سے اس کی وفات کے بعد حصہ پاتا، لیکن جو مورث کی وفات سے پہلے ہی فوت ہو گیا ہو، اس کی جگہ اس کا قریب ترین نسبی رشتہ دار لے لیگا اور مورث کی وفات کے وقت وہی حصہ پائے گا جو اس فوت شدہ کو ملتا۔ اگر وہ متعدد ہیں تو وہ حصہ ان میں قرآنی قانونِ وراثت کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔"

چونکہ چیمہ صاحب اور ان کے ہم خیال اصحاب اس معاملے میں منکرین حدیث ہی سے الہام حاصل کر رہے ہیں، اس لیے بعید نہیں کہ وہ نعمتِ غیر مترقبہ سمجھ کر اس سہارے کو تھام لیں جو عین وقت پر انہیں دیا گیا ہے۔ مگر قبل اس کے کہ وہ اس کی طرف لپکیں ہم ان سے عرض کریں گے کہ ذرا اچھی طرح اس ترمیم اور اس کے نتائج کو سمجھ لیں۔

اس ترمیم میں دو مرحلوں پر "نسبی رشتہ دار" کی قید لگائی گئی ہے۔ پہلے مرحلے میں مورث کے وفات یافتہ ممکن وارثوں میں سے صرف نسبی رشتہ داروں کو قبروں سے اٹھا کر لایا جاتا ہے اور دوسرے

کو وہیں پڑا رہنے دیا جاتا ہے۔ دوسرے مرحلے میں قبروں سے نکل کر حصّہ وصول کرنے والے نسبی رشتہ دار جب ازروئے قانون یکایک مر جاتے ہیں تو ان کے صرف نسبی رشتہ داروں کو میراث دلوائی جاتی ہے اور باقیوں کو دھتکار دیا جاتا ہے

سوال یہ ہے کہ یہ دو دو مرحلوں پر "نسبی رشتہ دار" کی قید "قرآنی قانون وراثت" کی کس دفعہ سے اخذ کی گئی ہے؟ اگر قرآن واقعی یہ اجازت دیتا ہے کہ ایک شخص کے جو ممکن وارث اس کی زندگی میں مر چکے ہوں انہیں اس کی وفات کے بعد میراث وصول کرنے کی خاطر قانونی زندگی عطا کی جائے تو پھر یہ انعام سارے ممکن وارثوں پر عام ہونا چاہیے۔ یہ بے انصافی قرآن میں کہاں پائی جاتی ہے کہ قبرستان سے صرف نسبی رشتہ داروں کو چھانٹ چھانٹ کر اٹھالایا جائے اور بیوی یا شوہر کو جو عمر بھر مورث کے رفیق رہے، انہیں وہیں چھوڑ دیا جائے؟ پھر اس کو بھی جانے دیا جائے تو یہ کیا غضب ہے کہ جن نسبی رشتہ داروں کو آپ قبروں سے اٹھا کر لائے تھے ان کا حصہ مورث کی جائداد سے وصول کر لینے کے بعد آپ نے ان کے صرف نسبی رشتہ داروں کو وراثت عطا فرمائی اور دوسرے حق داروں کو محروم الارث کر دیا۔ کیا آپ قرآن سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ایک شخص اگر مورث کی وفات کے وقت قانونی مفروضے کے طور پر نہیں بلکہ واقعی زندہ ہوتا اور مورث کی وراثت میں سے حصہ پانے کے بعد مرتا تو اس کے صرف نسبی رشتہ دار ہی اس کی میراث پاتے؟

شاید آپ یہ کہیں کہ یہ قیود ہم نے قرآن کی نصّ صریح سے نہیں بلکہ "اسلام کی روح" سے اخذ کی ہیں۔ مگر ہم عرض کریں گے کہ یتیم بچّوں پر رحم تو بلاشبہ "اسلام کی روح" ہے، مگر بیوہ عورتوں کے ساتھ ظلم کون سے "اسلام" میں ہے جس کی روح آپ نکال کر لائے ہیں؟ آپ کی ترمیم کا صاف منشا یہ ہے کہ جائداد بس اپنے نسب والوں میں رہے، متوفی کی بیوی یا شوہر کو دے کر دوسرے خاندانوں میں نہ پہنچائی جائے۔ یہ اسلام کی روح ہے یا پرانے ہندوانہ رواجی قانون کی روح؟

اچھا تھوڑی دیر کے لیے ان اصولی اعتراضات کو بھی جانے دیجیے۔ چیمہ صاحب کی تجویز کردہ ترمیم کے بجائے آپ کی یہ ترمیم ہی سہی۔ اس میں "نسبی رشتہ دار" سے ماں باپ تو خارج نہ ہوں گے

فرض کیجیے ایک شخص کی زندگی میں اس کے باپ کا انتقال ہو جاتا ہے۔ باپ کی ایک دوسری بیوی بھی تھی جس سے اولاد موجود ہے اور باپ کی اس بیوی سے بھی اولاد ہے جس کے بطن سے یہ شخص پیدا ہوا ہے۔ اس شخص کے اپنے بیٹے بیٹیاں بھی موجود ہیں۔ اب اس شخص کا انتقال ہوتا ہے۔ آپ اپنے قاعدے کے مطابق اس کے مرتے ہی میراث وصول کرنے کے لیے اس کے برسوں پہلے مرے ہوئے باپ کو قبرستان سے اٹھا لاتے ہیں اور "نسبی رشتہ دار" ہونے کی حیثیت سے وہ کل میراث کا ۱/۶ (خالص قرآنی حصہ) وصول کر لیتا ہے۔ اس حصے کو وصول کرنے کے بعد آپ کے قانونی مفروضے کے مطابق وہ فوراً ہی مر جاتا ہے۔ اب لامحالہ اس کے نسبی رشتہ دار اس کے وہ سب بیٹے بیٹیاں ہیں جو اس کی دونوں بیویوں کے بطن سے پیدا ہوئے تھے۔ ان کے علاوہ آپ کے "قرآنی قانونِ وراثت" کی رُو سے اس کے وہ پوتے اور پوتیاں اور نواسے اور نواسیاں بھی اس کے وارث ہیں جن کے ماں باپ اُس کی زندگی میں مر چکے تھے۔ کیا آپ اس سے انکار کریں گے کہ یہ ۱/۶ ان سب میں تقسیم ہونا چاہیے؟ آپ کی تجویز کردہ ترمیم کی رُو سے یہ ضرور ہونا چاہیے، حالانکہ یہ صریح احکامِ قرآنی کے خلاف ہے۔ قرآن کی رُو سے جس شخص کی اولاد موجود ہو اس کے سگے اور سوتیلے بھائیوں کو میراث کا کوئی حصہ نہیں پہنچتا اور نہ اس کے مرے ہوئے بھائی بہنوں کی اولاد کوئی حصہ پانے کی حق دار ہے۔ مگر آپ اس کے مرے ہوئے باپ کو قبر سے اٹھا لائے اور اس کا حصہ وصول کرکے آپ نے زندہ اولاد کی حق تلفی کر دی۔

یہ صرف ایک مثال ہے۔ ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ مرے ہوئے باپ، ماں، دادا، دادی، نانی وغیرہ کو جو سب "نسبی رشتہ دار" کی تعریف میں آتے ہیں، قانونی طور پر زندہ فرض کر لینے سے کیا پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔

اس کے بعد آپ شاید اس میں پھر ترمیم کریں گے اور "نسبی رشتہ دار" کی قید ہٹا کر "اولاد" کی قید بڑھائیں گے۔ کیونکہ "قرآنی قانونِ وراثت" آپ کی ذاتی ملکیت ہے۔ اس میں ہر طرح کے تصرفات کرنے کا آپ کو بے قید لائسنس ملا ہوا ہے۔ لیکن "اولاد" کی قید لگا کر بھی آپ پیچیدگیوں سے نہیں بچ سکتے۔ ایک شخص کی زندگی میں جو بچے مر چکے ہوں، ان کو جب میراث وصول کرنے کے لیے آپ اس کی

وفات کے بعد قبروں سے اٹھا کرے آئیں گے تو بے شمار مختلف طریقوں سے زندہ اولاد کی حق تلفیاں الگ ہوں گی اور حساب کی پیچیدگیاں الگ واقع ہوں گی۔

مسئلے کی اصل حقیقت اور اس کا صحیح حل

اوپر جو بحث ہم نے کی ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امت کے تمام اگلے پچھلے علماء کو جاہل ملا قرار دے کر قرآن فہمی اور روح اسلام کی واقفیت کے بلند بانگ ادعا کے ساتھ اجتہاد کا جو شاندار نمونہ ہمارے سامنے پیش کیا گیا ہے اس کی علمی و عقلی حیثیت کیا ہے اور اس سے یہ بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح کے اجتہاد سے اگر اسلامی قوانین کی مرمت شروع کر دی گئی تو اس کے نتائج کیا ہونگے۔

اب ہم مختصراً یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ان لوگوں میں اپنے پورے ماضی کے خلاف یہ بغض نہ ہوتا، اور حدیث، فقہ اور تفسیر کے پورے ذخیرے کو غرقِ مئے ناب کر کے یہ حضرات قرآن کی من مانی تاویلیں کرنے پر نہ اتر آتے، تو اس مسئلے کا حل اسلامی قانونِ وراثت کے "رائج الوقت" نظام ہی کے اندر بآسانی نکل سکتا تھا۔

پہلے اچھی طرح سمجھ لیجیے کہ اصل مسئلہ فی الواقع کیا ہے اور کس طرح پیدا ہوا ہے۔

ہر خاندان کے کچھ اپنے مخصوص حالات ہوتے ہیں۔ کسی خاندان میں بیٹوں اور بیٹیوں کی یتیم اولاد ہوتی ہے۔ کسی میں نادار و محتاج بھائی بہن ہوتے ہیں۔ کسی میں کوئی بیوہ بھاوج ہوتی ہے۔ کسی میں کوئی بے سہارا بھتیجا ہوتا ہے۔ کسی میں چند غریب چچازاد، ماموں زاد، خالہ زاد بھائی بہن ہوتے ہیں۔ اس طرح کے مختلف انفرادی حالات میں ایک صاحب خاندان خود ہی یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس کے گردوپیش کون کس مدد کا محتاج ہے اور وہ اس کی کیا مدد کرے۔ کوئی جامع اور ہموار قانون ان بے شمار مختلف حالات کے لیے نہیں بنایا جا سکتا۔ قانون جب بھی بنایا جائیگا، الگ الگ انفرادی حالات کو سامنے رکھ کر نہیں بلکہ کسی خاص اصول پر بنایا جائے گا جو مجموعی طور پر

سب حالتوں میں یکساں چل سکتا ہو۔

قرآن مجید نے اس صورتِ حال کے لیے جو ضابطہ مقرر کیا تھا اس کے تین اجزا تھے :۔

(۱) صاحبِ خاندان اپنی زندگی میں مختار ہے کہ جس کو جو کچھ چاہے دے۔ اس قانونی اختیار کے ساتھ قرآن نے اپنے پیروؤں کو یہ اخلاقی ہدایت بھی دی کہ تمہارے رشتہ دار مدد کے اولین مستحق ہیں اور ان کے ساتھ صلہ رحمی کرنا تمہارا اخلاقی فرض ہے۔

(۲) مرنے سے پہلے ہر شخص کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنے پیچھے جن لوگوں کو چھوڑ رہا ہے ان کے حالات اور ضروریات کو ملحوظ رکھ کر جس کے لیے جو کچھ چاہے وصیت کر دے تاکہ وہ اس کی موت کے بعد پوری کر دی جائے۔ قرآن نے صرف یہ اختیار ہی نہیں دیا بلکہ یہ فرما کر اس کی تاکید بھی کر دی کہ اس طرح کی وصیت کر دینا متقی لوگوں پر ایک حق ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر اس کو اور زیادہ مؤکد کر دیا کہ آدمی پر ایک رات بھی ایسی نہ گزرنی چاہیے جس میں اس کی وصیت لکھی ہوئی نہ رکھی ہو۔ فرمانِ نبوی کے مطابق ایک شخص اپنی کل املاک کا ⅓ حصہ تک ان لوگوں کے لیے وصیت کر سکتا ہے جو قانونِ میراث کے مطابق اس کے ترکے میں سے حصہ نہ پا سکتے ہوں۔

(۳) مرنے کے بعد جو ترکہ آدمی چھوڑ گیا ہو وہ اس اصول پر تقسیم کیا جائے گا کہ جو لوگ رشتے میں مورث سے قریب تر ہوں وہ حصہ پائیں گے خواہ وہ محتاج نہ ہوں، اور جو بعید تر ہیں وہ حصہ نہ پائیں گے، خواہ وہ محتاج ہی ہوں۔ اس قاعدے میں مختلف خاندانوں کے انفرادی حالات کا لحاظ کر کے کوئی ردّ و بدل نہیں کیا جا سکتا، ورنہ پھر کوئی مستقل قانونِ میراث وضع کرنے کے بجائے ہر شخص کے قریب و دور کے رشتہ داروں کی احتیاج کو مدِ نظر رکھ کر ہر بار ایک نیا قانونِ وراثت بنانا لازم ہو گا۔

اس انتظام پر غور کیجیے۔ اس میں مال کا ایک حصہ خود صاحبِ مال کے اختیارِ تمیزی پر چھوڑا گیا ہے تاکہ وہ انفرادی حالات کے لحاظ سے جس طرح مناسب سمجھے اپنے اہلِ خاندان کی ضروریات

پوری کرے۔ اور ایک حصّے پر قانونِ میراث جاری کیا گیا ہے جو بہرحال ایک جامع اصول ہی کے مطابق تقسیم ہو سکتا ہے۔ الگ الگ خاندانوں کے انفرادی حالات کے مطابق توڑا موڑا نہیں جا سکتا۔ اگر اس انتظام پر ٹھیک ٹھیک عمل ہوتا رہتا تو کیا یہ ممکن تھا کہ وہ مسائل پیدا ہو جاتے جن کو حل کرنے کے لیے چیمہ صاحب کے مسودۂ قانون کی ضرورت پیش آئی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب ہر معقول آدمی نفی ہی میں دے گا۔

پھر اب یہ مسائل کیسے پیدا ہو گئے؟ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ قرآن کے تجویز کردہ انتظام کی پہلی شق یعنی ہبہ پر حکومت کے موجودہ قوانین نے طرح طرح کی پابندیاں عائد کر دی ہیں، یہاں تک کہ ایک صاحبِ خاندان کے لیے اس پر عمل کرنا قریب قریب محال ہو گیا ہے اور اس کی دوسری شق لوگ خود بھول گئے حتیٰ کہ اب شاذ و نادر ہی کوئی شخص اس طرح کی وصیّت کرتا ہے جو قرآن و حدیث میں تجویز کی گئی ہے۔ اس کے بعد لامحالہ ہر مورث کی پوری جائداد پر قانونِ وراثت جاری ہو جاتا ہے جس میں کسی خاندان کی انفرادی ضروریات کا لحاظ نہ تو کیا گیا ہے اور نہ کیا جا سکتا ہے۔ یہی اس مسئلے کے پیدا ہونے کا اصل سبب ہے کہ ایک مورث کی پوری میراث ان لوگوں کے حصے میں چلی جاتی ہے جو شرعاً وارث ہوتے ہیں، اور خاندان میں بہت سے وہ غیر وارث لوگ محروم رہ جاتے ہیں جن کی محرومی پر ہر ایک کو افسوس ہوتا ہے۔

جب یہ ہے اس مسئلے کی پیدائش کا اصل سبب تو بجائے اس کے کہ شرعی قانونِ میراث کو خواہ مخواہ ادھیڑ کر "قرآنی قانونِ وراثت" کے پُرفریب نام سے ایک سراسر غیر معقول قانون تصنیف کر ڈالا جائے آخر کیوں نہ ان اصل اسباب کا تدارک کر دیا جائے جن کی وجہ سے یہ خرابی پیدا ہوئی ہے؟

دیکھیے، اگر حسبِ ذیل دو اصلاحیں کر دی جائیں تو تمام خرابیاں رفع ہو جاتی ہیں یا نہیں:

اوّل یہ کہ ہبہ پر سے وہ بے جا پابندیاں ہٹا دی جائیں جن کی وجہ سے ایک صاحبِ خاندان کے لیے اپنے اس اختیار کا استعمال مشکل ہو جاتا ہے، اور سوچ سمجھ کر صرف ایسی پابندیاں لگائی جائیں جو اس کے بیجا استعمال کو روکتی ہوں۔

دوم یہ کہ وصیّت کے لیے ایک قانون بنا دیا جائے جس کا ماحصل یہ ہو کہ جو شخص ہبہ اور وصیّت کے بغیر مر گیا ہو اور اس کے خاندان میں ایسے غیر وارث اقربا موجود ہوں جو اس کی مدد پر منحصر تھے، اس کے

معاملے میں عدالتِ مجاز کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ اس کے ترکے میں سے ⅓ حصے کی حد تک جتنا مال مناسب سمجھے ایسے اقربا میں تقسیم کر دے

غالباً کسی ایسے شخص کو جو محض موجودہ صورتِ حال کی خرابی رفع کرنے کی خاطر چیمبہ صاحب کے مسودے کی تائید کر رہا ہے، یہ ماننے میں تامل نہ ہوگا کہ یہ دونوں اصلاحات ساری خرابیوں کو رفع بھی کر دیتی ہیں اور قانونِ میراث کے نظام کو بھی درہم برہم نہیں کرتیں۔ البتہ وہ لوگ کسی تجویز سے بھی مطمئن نہیں ہو سکتے جن کا اصل مقصد یتیم پوتے کی مدد نہیں ہے بلکہ اس کی بے کسی کا ماتم کرکے رائے عام کو اس غرض کے لیے ہموار کرنا ہے کہ تمام ائمۂ اسلام سے، بلکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی قرآن کی تفسیر و تشریح کا حق چھین لیا جائے اور صرف ان لوگوں کے لیے یہ حق باقی رکھا جائے جو اسلام کی تمام روایات کو بالائے طاق رکھ کر اپنے منشاء کے مطابق قرآن کی آیات کو نئے نئے معنی پہنانا چاہتے ہیں۔ اس فتنے میں اگر کوئی پڑنا چاہے تو شوق سے پڑتا پھرے۔

(بقیہ اشارات)

اس کے بعد ان دونوں طاقتوں کے نفوذ کا خطرہ بڑھ گیا ہے۔ اور اسلامی رجحان کی مخالفت میں یہ اور زیادہ تند و تیز ہیں۔ گویا بین الاقوامی میدان میں ہم دونوں طرف سے گھرے ہوئے ہیں۔

ان حقیقتوں کو سامنے رکھ کر اسلام پسند طاقت کے ہر مدرسۂ فکر کو سوچنا چاہیے کہ کس درجے کا سنگین چیلنج سامنے ہے اور اس کا جواب دینے کے لیے کس کس پہلو سے کیا کیا اور کتنا کتنا کام کس رفتار سے کرنا چاہیے۔ اس چیلنج کا اگر صحیح اور بروقت جواب نہ دیا جا سکا تو پچھلا کیا کرایا سب غارت ہو جائیگا۔