مطلق العنان اقتدار کے تحت

محدود مذہبی مناصب

اولین تجربہ ——— عباسی دورِ عروج میں

جناب نعیم صدیقی

(۸)

آئیے اس کارنامہ کی عظمت اور گہرائی کا اندازہ چند پہلوؤں سے لیجیے :

(۱) ایک مکمل نظامِ قانون معاشرہ کو اس دور میں زندگی کے ہر ہر شعبے سے متعلق جو مسائل درپیش تھے اور پھر جو امکانی مسائل سامنے آسکتے تھے ان سب کو سامنے رکھ کر کتاب و سنت کے اصولی احکام کو ان پر منطبق کیا گیا۔ محدثین کے مقابلہ میں امام صاحب کی شانِ تفقہ بڑی نمایاں تھی۔ محدثین یا تو حدیث کے اسناد میں زیادہ کاوش کرتے اور یا کسی معاملے میں جو کچھ حکم اس سے دورِ نبوت و صحابہ میں اخذ کر کے استعمال کیا جا چکا ہوتا اسے پیش نظر رکھتے۔ امام صاحب کا قانونی دماغ کسی حدیث کے اندر کے ان مضمر احکام کو بھی بیک نظر پا لیتا جو پہلے نمایاں نہ ہو چکے ہوں۔ اس کی ایک واقعاتی مثال سامنے ہے۔ عبیداللہ بن عمرو کا بیان ہے کہ اعمش کی مجلس میں جہاں امام ابوحنیفہؒ بھی موجود تھے کسی مستفسر نے کوئی سوال پوچھا۔ اعمش جواب نہ دے سکے۔ اور امام کی طرف متوجہ ہوئے۔ انہوں نے فوراً بتایا کہ اس کا جواب یہ ہے۔ اعمش نے دریافت کیا کہ اس جواب کا ماخذ کیا ہے؟ فرمایا وہی حدیث جو آپ نے ہم سے روایت کی تھی۔ اس پر اعمش نے بے اختیار کہا کہ بھئی! ہم تو بس عطار ہیں طبیب تمہیں لوگ ہو۔[1] امام کی صلاحیتِ استنباط کو وہ واقعہ بھی واضح کرتا ہے کہ امام نے یہ مسئلہ ترک کر دیا تھا کہ باندی کے آزاد ہو جانے سے اس پر طلاق ہو جاتی ہے اس کے متعلق اعمش نے امام ابو یوسف سے پوچھا کہ آپ کے اساتذہ نے اپنی رائے بدل کیوں لی۔

---

[1] جامع بیان العلم - ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱ - ترجمان السنۃ - از مولانا محمد بدر عالم میرٹھی - ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳ -

انہوں نے فرمایا کہ حضرت عائشہ کی اس حدیث کی بنا پر جو آپ نے اپنے استاذ سے بواسطہ ابراہیم و اسود نقل فرمائی تھی کہ بریرہ جب آزاد ہوئیں تو ان کی آزادی طلاق نہیں سمجھی گئی۔ بلکہ ان کو نکاح کے قائم رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار دیا گیا۔[۱]

پھر جن معاملات میں واضح احکام اصل ماخذ (کتاب و سنت) میں نہیں تھے ان میں قیاس سے کام لے کر اجتہادی حکم لگایا۔

یہ کام جس میں ۳۰ برس کی مدت لگی تھی اس کی وسعت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ زندگی کے ہزارہا مسائل کے لئے ایسے واضح فروعی احکام متعین ہو گئے جو اصولوں کے چوکھٹے میں ٹھیک ٹھیک نصب ہو جائیں اور ان میں باہمی تعارض نہ ہو۔ خوارزمی کے بیان کے مطابق ان مسائل کی تعداد ۸۳ ہزار تھی۔ امام مالک کا ایک قول ہے کہ امام ابوحنیفہ نے ۶۰ ہزار مسائل کو لیا۔[۲] ایک روایت یہ ہے کہ طے شدہ مسائل کی تعداد ۵ لاکھ تھی جن میں سے ۳۸ ہزار کا تعلق عبادات سے تھا۔[۳] کردری کی روایت کے بموجب کوفہ کی مجلس تدوین قانون نے ۶ لاکھ مسائل طے کئے اور صاحب کتاب الصیانۃ کا دعویٰ ہے کہ جملہ مسائل ۱۲ لاکھ ۹۰ ہزار تھے۔[۴] تعداد مسائل کی روایات کا یہ اختلاف دو وجوہ سے ہو سکتا ہے: ایک یہ کہ کام کے مختلف مراحل پر حاصل کردہ معلومات کو راوی نے آگے پہنچا دیا اور وہ کتابوں میں درج ہوئیں اور دوسرے یہ کہ کسی نے محض بڑے بڑے اصولی مسائل کو شمار کیا اور کسی نے ان کے اجزا کو بھی گنتی میں لے لیا۔

بہر حال یہ ظاہر ہے کہ ۳۰ برس میں ایک وسیع مجلس امام ابوحنیفہ کی سرکردگی میں کاوش کرتی رہی تو مسائل کی تعداد بڑی ہونی ہی چاہئے۔ مگر کارنامہ کا اصل پہلو یہ ہے کہ نہ صرف تمام مسائل ایسے مستحکم دلائل کے ساتھ طے ہوئے کہ معاشرہ میں اور خصوصاً اہلِ علم میں ان کو قبولیت حاصل ہوئی بلکہ تمام جزئی احکام پوری ہم آہنگی کے ساتھ ایک مربوط نظامِ قانون (Corpus of Laws) میں نصب ہو گئے۔ یہ نظام

۱؎ تاریخ خطیب بغدادی۔ ج ۱۳، ص ۳۴۱۔ ترجمان السنۃ۔ ج ۱۔ ص ۲۳۳۔

۲؎ مناقب موفق۔ ج ۱، ص ۹۶۔ ۳؎ تدوین قانون اسلامی۔ از ڈاکٹر حمید اللہ

۴؎ ائمہ اربعہ۔ از مولانا رئیس احمد جعفری۔ ص ۱۷۴۔

قانون ایک درخت کی طرح اپنی جڑوں پر کھڑا ہوا، اس کا تنا تھا، اس کے ٹہنے تھے، اس کی شاخیں تھیں شاخوں کے ساتھ پتے، کونپلیں اور پھر پھول اور کلیاں اپنی اپنی جگہ پر موجود! اس سے پہلے اتنا جامع اور مکمل نظامِ قانون مرتب شکل میں سامنے نہ تھا۔ قانون نے امام ابو حنیفہ کے ہاتھوں نئی کونپلیں چھوڑیں اور نمایاں وسعت اختیار کر لی اور وہ نئے نئے معاملات پر حاوی ہونے کے قابل ہو گیا۔

معاشرہ میں خلا موجود تھا اور جب اس خلاء کو پُر کرنے کے لئے مکمل تر اور موزوں تر چیز موجود ہو گئی تو امام ابو حنیفہ کی پیٹھ پر کوڑے برسانے اور انہیں خطرناک انقلاب پسند حریف جاننے کے باوجود امام کے مرتب کردہ نظامِ قانون کو اپنانے پر مجبور ہو گئی۔ امام نے بروقت اس ضرورت کو سمجھا، بروقت اس کی طرف توجہ کی اور پھر اسے پورا کیا تو مرتبۂ کمال پر پورا کیا۔ امام کے آزاد ادارے کا کام ان کے خلوص، ان کی علمی برتری، ان کی مہارتِ فن، ان کے زورِ استدلال اور ان کی خدمتِ بے لوث کی وجہ سے قبولیت عام حاصل کر کے اتنی مضبوط قوت بن گیا کہ مطلق العنان اقتدار کے بس میں نہ رہا کہ اس سے صرفِ نظر کر سکے۔ یوں امام نے اقتدار، نظامِ حیات اور معاشرہ پر بالواسطہ طریق سے اثر انداز ہونے کا نیا راستہ نکالا۔

(۲) قانون میں سیاسی و انقلابی تصورات

امام ابو حنیفہ اور ان کی مجلس تدوین قانون نے جو نظامِ قانون مرتب کیا تھا وہ محض بے جان قوانین کا مجموعہ نہ تھا بلکہ اس میں امام کے وہ تمام سیاسی و انقلابی تصورات حل ہو گئے جن کو آپ نے کتاب و سنت سے اخذ کیا تھا۔ اسلامی قانون جس کے دائرے میں نظامِ حکومت کے متعلق تمام دستوری مسائل شروع سے شامل رہے ہیں اپنی خاص سیاسی اہمیت رکھتا ہے۔ محدثین نے اپنے ہاں سیاسی و دستوری معاملات سے تعلق رکھنے والی احادیث کو مجموعوں میں لیا ہے اور سیاسی شعور رکھنے والوں نے تو ایسی روایات کی عنوان بندی بڑے بصیرت آموز طریق سے کی ہے، لیکن ائمۂ فقہا نے اپنے اپنے مدارسِ فقہ کا نظامِ قانون مرتب کرتے ہوئے دستوری و سیاسی بحثوں کو بڑی اہمیت سے پیشِ نظر رکھا ہے۔ اور قانون کی کتابوں میں اپنے سیاسی تصورات حل کر دئیے ہیں۔ اس معاملہ میں امام اعظم کا کارنامہ خاص فوقیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ تو سیاسیات کے مردِ میدان تھے ہی۔ اسلامی سیاست کے متعلق وہی نظریات جو امام کے اقوال میں نمایاں ملتے ہیں،

ان کی مدونہ فقہ میں بھی شامل ہیں اور بعد میں فقہ حنفی کی جتنی کتب لکھی گئی ہیں، امام کے نقطہ نظر کی عکاسی کرتی ہیں۔ آج بہت سے لوگ جب ملتِ اسلامیہ کے سیاسی نظریات کا جائزہ لینے بیٹھتے ہیں تو امام ابوحنیفہ اور پوری صفِ فقہاء کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوتی ہی نہیں کیونکہ براہِ راست سیاست کے موضوع پر لکھی ہوئی ان کی کتابیں موجود نہیں ہیں۔ ہمارے ہاں بہت سے سیاسی نظریات تفسیر، حدیث اور فقہ کی کتابوں میں پھیلے ہوئے ہیں اور ان کو برآمد کرنے کے لئے بڑی پتہ ماری کی ضرورت ہے۔ اس پتہ ماری سے بچنے کے لئے آج کا سہل پسند محقق یا تو سلف کی خالص سیاسی کتابوں کو اٹھا لیتا ہے اور یا پھر یورپ کے مستشرقین کے ہاں سے ان کا حاصلِ کاوش مستعار لے لیتا ہے۔ حالانکہ نہ ان کی نگاہ پاک ہے نہ قلم صداقت رقم! بہرحال آپ اگر امام مالک اور امام ابوحنیفہ جیسی ہستیوں کو دور کنار رکھ کر اسلامی سیاسیات میں کوئی تحقیق کر کے لاتے ہیں تو ایسا ناقص کام پایۂ اعتبار حاصل نہیں کر سکتا۔ ضرورت ہے کہ "امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی" کے بعد کوئی اٹھے اور امام ابوحنیفہ کے سیاسی تصورات پر کارنامہ تحقیق سامنے لائے۔

امام ابوحنیفہ کے سیاسی نظریات و تصورات فقہ حنفی کی ہر بڑی کتاب کے پسِ منظر میں جلوہ گر ملیں گے۔ انہوں نے خلافت کے سقوط کے بعد قائم ہونے والے نظام کو سلطنت قرار دے کر سلطان کی جو اصطلاح اختیار کی ہے اور پھر سلطانِ عادل اور سلطانِ ظالم اور سلطانِ فاسق کی مختلف اصطلاحیں متفرع کی ہیں اور ان پر مسائل کی بنا رکھی ہے۔ یہ چیزیں ان کے سیاسی نظریہ کی ترجمان ہیں۔ اسی طرح ادب القاضی کا باب فقہ حنفی کی جس بھی کتاب میں دیکھئے اس میں اسلامی عدلیہ کے نہایت اہم اصول مذکور ملیں گے جن کی بنیاد آزادیٔ عدالت اور مساواتِ عدل کے کلیات پر ہے۔ فی الحقیقت حنفی نظامِ قانون زندگی کے تمام معاملات میں نہ صرف افراد کے درمیان بلکہ حکومت اور معاشرہ کے درمیان حقوق اور فرائض کی حد بندی کرنے والا خطِ عدل کھینچتا ہے اور راقم الحروف کی رائے میں عوام کو سلطان سے قانونی تحفظ دلانے کا اہتمام کیا گیا ہے یعنی حنفی قانون عوام کے پلڑے میں زیادہ وزن ڈال کر اسے حکومت کے پلڑے کے برابر لانے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ بادشاہت کے نیچے جتنا کچھ بھی تحفظ عوام کے حقوق کا ممکن تھا اور ایک نظامِ جبر کو جتنا بھی پابندِ حدود کیا جا سکتا تھا، اس کی پوری کوشش فقہ

حنفی میں کی گئی ہے۔ یہ کتنا بڑا اجتہاد ہے کہ مطلق العنان فرماں رواؤں کے تسلّط میں رہتے ہوئے امام کی مرتب کردہ فقہ سلطان سے کہتی ہے کہ تم عادل بھی ہو سکتے ہو اور تم ظالم اور فاسق بھی ہو سکتے ہو۔ اور ہم تمہارے سامنے قانون کی یہ کسوٹی رکھ رہے ہیں کہ جس پر پرکھ کر تم خود دیکھ سکتے ہو کہ عادل ہو یا ظالم و فاسق۔ اور تم نہ دیکھو گے تو معاشرہ تمہیں اب اس کسوٹی پر پرکھ کے دیکھے گا۔

ذرا فقہ حنفی کی کسی کتاب میں کتاب الاکراہ کو نکال کر ملاحظہ کیجئے۔ یہ ایک ایسا موضوع ہے کہ اس پر امام ابوحنیفہ کا نظامِ قانون ان کے مخصوص نظریۂ سیاسی کو اجاگر کر سکتا ہے۔ اکراہ وہ فعل ہے کہ جس کے ذریعے ایک شخص دوسرے شخص کو کسی امر پر تخویف سے مجبور کر دیتا ہے اور اس کی رضامندی کو معدوم یا اس کے اختیار کو فاسد کر دیتا ہے[1]۔ اکراہ کی تعریف کے ساتھ ذرا یہ الفاظ دیکھئے:

"......ماھدد بہ سلطانا او لصاد نحوہ ......" یعنی جس امر کے لئے کوئی بادشاہ یا چور ڈاکو وغیرہ خوف دلائے[2]

یعنی یہاں بادشاہ (غیر عادل) کو چور اچکوں کے ساتھ کھڑا کر دیا گیا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حنفی نظامِ قانون سے کس طرز کی ذہنیت تیار ہوتی ہے۔ خود امام صاحب سے تو یہ قول مروی ہے کہ اکراہ بجز سلطان کے کسی اور سے متحقق ہوتا ہی نہیں (کیونکہ "ان المنعۃ لہٗ القدرۃ"[3]) مطلب اس کا یہ ہے کہ اور ہر جبر کرنے اور خوف دلانے والے کے مقابلے پر ایک فرد کو سلطان کی حفاظت و حمایت حاصل ہو سکتی ہے اور تلافی کرائی جا سکتی ہے۔ مگر خود سلطان ہی اگر متاعِ رضا و اختیار پر ہاتھ صاف کرنے لگے تو اس سارقِ عظیم کے خلاف سیاسی دائرے میں کہاں فریاد کی جا سکے گی۔ بات اس سے آگے یہاں تک جاتی ہے اور بڑے نکتۂ لطیف تک پہنچاتی ہے کہ امرِ سلطان فی نفسہٖ اکراہ کی تعریف

---

[1] ہدایہ بہ شرح حاجی محمد عبدالحلیم مرحوم، شائع کردہ مطبع مصطفائی بہ سال ۱۲۸۶ھ ج ۲۔ کتاب الاکراہ ص ۲۶۴
غایۃ الاوطار اُردو ترجمہ (مترجمہ مولوی خرم علی و محمد احسن صدیقی نانوتوی) شائع کردہ نولکشور بہ سال ۱۹۲۵ء ج ۴۔ ص ۸۰۔ کتاب الاکراہ۔

[2] غایۃ الاوطار مذکورہ بالا ج ۴۔ ص ۸۱۔ [3] ہدایہ مذکورہ بالا۔ ج ۲۔ ص ۲۶۴۔

میں داخل ہے، چاہے اس کے ساتھ بظاہر کوئی وعید شامل نہ ہو۔ کیونکہ وعید تو ایک محذوف امر معروف ہے۔ اس تصوّر پر استوار ہونے والے قانون کی دفعات بڑی گہری توجہ چاہتی ہیں۔ اکراہ سے اگر کسی کو کوئی شے بیع کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہے تو اگرچہ ظاہری صورت معاملہ کے مطابق لاگو ہونے والا قانون اس بیع کو تسلیم کرے گا، لیکن حالتِ اکراہ سے نکلتے ہی مجبور فرد اس کو فسخ کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور اس وقت تک اگر شے دست بدست منتقل ہو چکی ہو تو بھی اصل حقدار کو لوٹائی جائے گی اور اس سے اگر نفع کمایا گیا ہو تو وہ بھی اسے ملے گا۔ اور اس میں نقصان کیا گیا ہو تو اسے پورا کر کے دیا جائے گا۔ فریقین میں سے کسی کی موت بھی اس حق فسخ کو باطل نہیں کرتی۔ خوب ذہن نشین رکھئے کہ قانون کے مرتبین کے سامنے عام ظالم افراد سے کہیں بڑھ کر فرماں رواں کی جبر کیشیاں تھیں[۵]۔

کتاب الاکراہ کا اہم ترین مسئلہ وہ ہے جہاں شریعت کے عقائد، عبادات اور محرمات جبریت کی زد پر آتے ہیں۔ جہاں تک جبر سے لحم خنزیر یا شراب جیسے محرمات کے استعمال کا تعلق ہے حنفی قانون مجبور کو مضطر کے حکم میں رکھتا ہے اور اسے اجازت دیتا ہے۔ لیکن عقاید جیسے امور میں جبر کے دو مدارج کے لئے دو مختلف صورتیں تجویز کرتا ہے۔ یعنی اگر نقصانِ جان و عضو کا خطرہ ہو تو کلمۂ کفر بھی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر محض قید یا ضرب تازیانہ وغیرہ جیسی عقوبتیں سامنے ہوں تو صبر و عزیمت کی راہ اختیار کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حنفی قانون کے پردے میں اہلِ عزیمت کو امورِ اعتقادیہ اور فرائضِ شرعیہ کی حد تک حکومتِ جبر کے بالمقابل جم جانے کی تلقین کی گئی ہے[۶]۔

اسی طرح ایک اور مسئلہ بڑا اہم ہے۔ اگر کسی شخص کو کسی دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اسی طرح جبر کے تحت اگر کوئی شخص زنا کرے تو حد جاری ہو گی۔ (اس میں اختلافی بحث بھی ہے۔ مگر اس سے ہم صرف نظر کرتے ہیں) بظاہر یہ قانون عجیب سا معلوم ہو گا لیکن اس میں بڑی گہری مصلحت ہے جس کے ڈانڈے پھر اس خاص نظریۂ سیاسی سے ملتے ہیں۔

۵؎ ہدایہ و غایۃ الاوطار۔ کتاب الاکراہ۔

۶؎ ایضاً

جس سے امام ابو حنیفہ کا ذہن آراستہ تھا۔ اس قانون کے بموجب کوئی شخص اپنی ذات کی حد تک تو جبر کے تحت کوئی ناپسندیدہ اقدام کر سکتا ہے مگر کوئی ایسا جرم نہیں کر سکتا جو دوسروں کے حقوق کو تباہ کرے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر فرماں روا کسی کو بغیر قانونی جواز کے دوسرے کے قتل کا حکم دے تو حنفی قانون اسے یہ سبق دیتا ہے کہ وہ ایسا حکم ماننے سے انکار کر دے۔ ورنہ اس قانون کی عدالت میں اگر اس کے خلاف دعوے آئے گا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ گویا اس میں یہ اصول مضمر ہے کہ شہریوں اور خصوصاً ملازمین حکومت کو خلافِ قانون امور میں سلطان یا کسی بڑے عہدہ دار یا کسی دوسرے جابر کی اطاعت اس کے شدید دباؤ کے باوجود نہیں کرنی چاہیے۔[۱]

اب ذرا کتاب الغصب نکال کر دیکھیے۔ اس میں قانون بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی مسلم کسی فردِ ذمی کے خنزیر یا اس کی شراب کو تلف کر دے تو تاوان دے۔ لیکن اگر وہ خنزیر یا شراب کسی مسلمان کی ملکیت میں ہو تو اس کے ضائع کرنے پر تاوان نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں ذمی کے حقوق کا تحفظ مقدم ہے۔ مگر دوسری صورت میں چونکہ مسلم کو ان چیزوں کی تملیک ہی کا حق نہیں ہے اس لئے نہی عن المنکر کا وہ اصول کام کرے گا جس کے تحت ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو امرِ حرام سے روک سکتا ہے۔ گویا اسلامی قانون خود اپنے خلاف کسی کو کوئی تحفظ نہیں دیتا۔ بلکہ خلاف ورزی کا انسداد کرنے میں ہر مسلم شہری کی تائید چاہتا ہے۔ اس قانون کا تاریخی پسِ منظر ملحوظ رہے کہ منکرات و فواحش خود دربار کی سرپرستی میں پھیلائے جا رہے تھے اور زچ ہو کر حسّاس عناصر بسا اوقات عشرت پسندوں کے اسباب و آلات وغیرہ کو توڑ دیتے تھے۔ امام احمد بن حنبل کے پیروکاروں نے تو ایک بار خاصی مہم اُٹھائی تھی۔ سو حنفی قانون انسدادِ فواحش کی تحریک کا مؤید تھا۔[۲]

اسی طرح جہاد کے موضوع پر حنفی فقہ کی اساسی کتب دیکھیے تو ان کی بحثوں میں نہایت اہم نکات مضمر ہیں۔ بیشتر حنفی علمائے قانون نے کتاب الحدود اور کتاب الجہاد کو مربوط و متصل رکھا ہے، کیونکہ

---

۱ ہدایہ وعنایۃ الاوطار، کتاب الاکراہ ۲ ملاحظہ ہو ہدایہ، ج ۲، کتاب الغصب، ص ۲۹۷-۲۹۸

دونوں کا مقصود ان کی نگاہ میں ایک ہے۔ یعنی دنیا کو فساد اور بگاڑ سے پاک کرنا۔ غایۃ الاوطار میں یہاں تک مذکور ہے کہ "حدود میں اکثر معاملہ اہلِ اسلام سے ہے اور جہاد میں کفار سے۔ تو معاملہ اہلِ اسلام کا اولیٰ بالتقدیم ہُوا"[1] اس موقع پر یاد رکھیئے امام ابوحنیفہ کا وہ فتویٰ کہ کفار کے خلاف جنگ کرنے سے زیادہ افضل اسلامی معاشرہ کی داخلی اصلاح ہے۔ پھر حدود میں ازالہ فسق ہے اور جہاد میں ازالہ کفر۔ ان دونوں چیزوں کو جہاد کی یہ تعریف اپنے اندر جمع کر لیتی ہے کہ "بذل، وسعت اور کوشش کرنا خدا کی راہ میں اور یہ شامل ہے ہر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی کوشش کو"[2] پھر ذمّہ یہ بھی پیش نظر رہے کہ جہاد کا ہدف تین قسم کے عناصر ہیں: اہلِ حرب، اہلِ ارتداد اور اہلِ بغاوت۔ پہلے دو عناصر یعنی دارالاسلام کے خلاف جارحانہ جنگ کرنے والوں اور مرتد ہونے والوں کا معاملہ تو واضح ہے۔ تیسرے عنصر کے متعلق حنفی قانون کے احکام بڑی بھاری سیاسی اہمیت رکھتے ہیں۔ باب البغاۃ کا موضوع ہے "حکم قتالِ مسلمین بغاوت شعار"[3] فتح القدیر میں ہے کہ "شرعاً یہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جو امامِ حق کی طاعت سے بغیر حق کے نکل جائیں" لیکن اگر وہ برسرِ حق ہوں تو وہ باغیوں کی تعریف میں نہیں آتے۔ (فلوبحق فلیسوا ببغاۃ) جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے۔ اسی بات کو یوں بھی بیان کیا گیا ہے کہ "اگر یہ خروج امام کے ظلم کے سبب سے ہُوا تو یہ لوگ باغی نہیں"[4] کتنا اہم قانونی نکتہ ہے کہ اگر کچھ لوگ حکومت کے ظلم کے خلاف اصولِ حق پر اُٹھ کھڑے ہوں تو وہ باغی نہیں ہیں۔ یہاں امام اعظم کا سیاسی نظریہ نمایاں ہے۔

اور پھر بحث چھڑ جاتی ہے نفس فرماں روا (امام) کی اور اس میں بھی سیاسی تصورات حل شدہ ہیں۔ حنفی قانون کے لحاظ سے ایک شخص کو دو چیزیں عملاً (Defacto) فرماں روا بنا دیتی ہیں: ایک ہے اشراف و اعیان کی بیعت، دوسری اس کے قہر و جبروت کے خوف کی وجہ سے عملاً اس کے حکم کا جاری ہو جانا۔ اگر بیعت ہو مگر سکہ جاری نہ ہو سکے تو بے نتیجہ ہے۔ اگر اس کا سکہ جبر و قہر کے ذریعے چل جائے تو اس کے ظلم کرنے کے باوجود کسی بے اختیار عنصر کا اس کی معزولی کا فیصلہ دینا غیر مؤثر رہے گا اور عالمِ واقعہ میں اسی کی

---

[1] غایۃ الاوطار۔ ج ۲، کتاب الجہاد۔ (تمہید) ص ۴۶۶۔ [2] ایضاً
[3] ایضاً۔ ج ۲، ص ۵۲۹۔ [4] ایضاً

حکومت چلے گی۔ ہاں معزولی کا اقدام اس صورت میں مفید ہے جبکہ وہ قابو یافتہ نہ ہو۔ یا کمزور ہو۔ صورت اوّل میں اس کے ظالم حکمران ہونے کے باوجود اسے گوارا کرنا پڑے گا۔ اور اس کی حکومت کو برقرار رکھنے کے لئے اس کے ساتھ تعاون بھی کرنا ہوگا۔ تاکہ نظم و امن (Law & Order) قائم رہے خواہ کسی ادنیٰ شکل میں ہو[۵۱]۔ اس قانون میں اگرچہ حفاظتِ نظم کی خاطر عملاً De facto مسلط ہو جانے والے ظالم حکمران کو اضطراراً گوارا کرنے کا راستہ اختیار کیا گیا ہے۔ مگر اس کے پسِ منظر میں یہ تلقین موجود ہے کہ اگر اسے معزول کرنے کی قدرت ہو یا ایسی مؤثر قدرت پیدا کی جا سکے تو ہے وہ اسی قابل کہ اسے معزول کر دیا جائے۔ اسی بنا پر جہاد کا اقدام کرنے کے لئے ایک شرطِ لازم حنفی مدرسۂ فکر نے کتاب و سنت سے یہ اخذ کی ہے کہ اس سے غلبۂ اسلام متوقع ہو۔ اگر ایسا متوقع نہ ہو تو ناکافی اور غیر مؤثر قوت کے ساتھ اُٹھ کھڑے ہونا جائز نہیں۔

جہاد کی بحث میں ایک دلچسپ نکتہ اور ہے۔ سراجیہ کے قول کے مطابق جہاد میں شرکت سے وہ عالم مستثنیٰ ہے جس سے افضل فقیہ آبادی میں موجود نہ ہو۔ کیونکہ وہ اگر آبادی سے چلا جائے گا۔ تو لوگوں کو ضائع کر دے گا[۵۲]۔ یعنی تعلیم و تعلّم اور فکری قیادت کو برقرار رہنا چاہئے۔ اس نکتہ کی روشنی میں شاید یہ سمجھنا آسان ہوگا کہ امام ابو حنیفہ و مسلح انقلابی تحریکوں کے رونما ہونے اور ان کے لئے جذبۂ حمایت رکھنے کے باوجود کوفہ میں جم کر کیوں بیٹھے رہے۔

ایک اور قیمتی بات سامنے آئی۔ حنفی قانون کے رُو سے مسلم اسیر (بدست کفار) کا چھڑانا مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہے۔ بزازیہ میں ہے کہ اگر ایک مسلمان عورت بھی گرفتار ہو گئی ہو تو اہلِ مشرق و مغرب پر اسے رہا کرانا واجب ہے۔ اور طحاوی کا قول ہے کہ پورا دارالاسلام مکانِ واحد کے حکم میں ہے۔ یہاں گویا وحدتِ ملّتِ اسلامیہ اور وحدتِ عالمِ اسلامی کا نظریہ قانون کے پیرائے میں جلوہ گر ہے[۵۳]۔

جہاد کے متعلقہ مسائل میں خود دارالاسلام اور دارالحرب کی بحث بڑی اہم ہے۔ خصوصاً یہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے۔ اور دارالاسلام کیسے دارالحرب قرار پاتا ہے۔ استروشنی نے فصول میں ابو الیسر

---

۵۱ ایضاً ص ۵۳۰

۵۲ ایضاً۔ کتاب الجہاد۔ ص ۴۶۹

۵۳ ایضاً۔ ص ۴۷۰۔

کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام دارالحرب نہیں ہوتا جب تک وہ سب امور باطل نہ ہو جائیں جن کے باعث وہ دارالاسلام بنا ہے۔ یہی بات مبسوط میں بھی آئی ہے۔ اور دارالاسلام بنانے والی چیز کیا ہے؟ اس کا جواب منشور میں امام ناظرالدین نے یہ دیا ہے کہ "دارالاسلام بہ سبب جاری ہونے احکام اسلام کے دارالاسلام ہوا ہے" یہی بات ہم اپنی زبان میں کہیں تو یوں کہیں گے کہ اسلامی ریاست یا مملکت وہ ہے جس میں نظامِ اسلامی کارفرما ہو۔ گویا حنفی قانون میں یہاں ایک بنیادی نظریۂ سیاسی شامل ہے جو مسلمانوں کو یہ درس دیتا ہے کہ وہ جہاں ہوں (خصوصاً جبکہ آبادی بھی ان کی زیادہ ہو اور فرماں روا بھی مسلمان ہوں) نظامِ اسلام کو قائم کرنے اور احکامِ اسلامی کو جاری کرانے کی سعی کریں۔ تاکہ ان کی مملکت صحیح معنوں میں دارالاسلام قرار پائے۔ عملاً پیش آنے والے حالات کو ملحوظ رکھ کر حنفی فقہاء نے کسی اسلامی حکومت اور اسلامی معاشرہ کے لئے آخری حدِ معیار یہ رکھی ہے کہ اقامتِ عبادات (جمعہ و عیدین) اخذِ خراج اور تقلید قضاۃ کا سلسلہ جاری رہے[۵۱]۔

اب ہم اس گفتگو کو ختم کرنے سے پہلے صرف ایک بحث اور لیں گے جو "ادب القاضی" کے عنوان سے قانون کی کتابوں میں آئی ہے۔ اس باب میں پورا ضابطۂ کارروائی (Procedure Code) بیان ہونے کے ساتھ عدلیہ اور منصب قضا کے متعلق بعض اصولیات مذکور ہیں۔ ان چیزوں کے مطالعہ سے اسلام کے دو بڑے تقاضے "آزادئ عدلیہ" اور "مساواتِ عدل" نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ چیزیں دستوریات کے دائرے میں آتی ہیں۔ چند اشارات عرض ہیں۔

منصب قضا قبول کرنا کسی ایسے شخص کے لئے جائز نہیں ہے جو قبول کرنے کے بعد صحیح فیصلے دینے میں اپنے آپ کو بے بس محسوس کرے اور اپنے نفس کو دباؤ کے مقابلے میں قائم نہ رکھ سکے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ حدیث کے مطابق قضا کے عہدہ کے لئے خود کبھی درخواست نہ کرے۔ ورنہ اس کی کور دبی رہے گی[۵۲]۔ سلطان جائر کی طرف سے قضاء کی ذمہ داری قبول کرنا اسی طرح جائز ہے جیسے سلطان عادل سے (کیونکہ

---

۵۱ غایۃ الاوطار۔ ج ۲۔ ص ۴۹۳

۵۲ ہدایہ (مذکورہ ایڈیشن)، ج ۲۔ کتاب ادب القاضی۔ ص ۸۵۔

بعض صحابہ ـــــ ابو الدرداء و فضالہ بن عبید انصاری ـــــ نے دورِ معاویہ میں قضا قبول کی، مگر یہ اس صورت میں جائز نہیں ہے جبکہ حکومت قاضی کو حق کے مطابق فیصلہ کرنے کے اختیار سے آراستہ نہ کردے۔ اس شرط نے بات واضح کر دی۔ آزادیٔ قضا اور آزادیٔ عدلیہ اصل مطلوب ہے۔

اس آزادیٔ عدلیہ کے تحفظ کے لئے اسلامی قانون کا تقاضا یہ ہے کہ "ویجلس للحکم جلوساً ظاھراً" قاضی فیصلہ کرنے کیلئے کھلے اجلاس میں بیٹھے۔ ہدایہ نے "جلوساً ظاھراً فی المسجد" کے الفاظ لکھے ہیں۔ بلکہ ہو سکے تو جامع مسجد ہو۔ کیونکہ وہ زیادہ مشہور مقام ہے۔ لوگوں کو آسانی ہو گی۔ اس سے بھی بڑھ کر ایک بڑی قیمتی بات مسجد میں اجلاس کرنے کی دلیل کے طور پر کہی گئی ہے کہ قضاء عبادت ہے۔ اور اس کو قائم کرنا نماز کی طرح مسجد میں جائز ہے۔ گھر یا کسی دوسرے مکان میں بھی اجلاس کیا جا سکتا ہے۔ مگر لازم ہے کہ وہ لوگوں کو وہاں آنے کی عام اجازت دے۔ اس طرح قاضی تہمت سے بچ سکتا ہے[۱]

مساواتِ عدل کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ قاضی ہدیہ، رشوت اور دعوت قبول کرنے سے اجتناب کرے۔ (بجز بعض استثنائی صورتوں کے)، ورنہ لوگ اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ اگر کوئی رشوت دیکر منصبِ قضا حاصل کرے، یا کسی فریق مقدمہ یا اس کے کسی آدمی سے وہ رشوت قبول کرے یا اس کے عملہ کے افراد اس کے علم کے ساتھ قبول کریں تو اس رشوت کے اثر کے تحت اسکے دیئے ہوئے فیصلے باطل ہوں گے۔ یعنی اگر اس کے خلاف استغاثہ بالائی عدالت میں لے جایا جائے اور رشوت کا الزام ثابت ہو جائے تو بالائی قاضی اس کے فیصلے کو مسترد کر دیگا[۲]۔ قاضی کے لئے یہ بھی لازم ہے کہ جب فریقین اس کے سامنے آئیں تو ان کو بٹھلانے اور ان کی طرف توجہ کرنے میں برابری قائم رکھے۔ ان میں سے کسی ایک سے سرگوشی نہ کرے۔ سر یا آنکھ سے اشارہ نہ کرے۔ اور حجت و استدلال کے لئے کوئی رہنمائی نہ دے۔ نہ کسی ایک کی طرف دیکھ کر بطور خاص ہنسے۔ ان دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو ڈانٹے ڈپٹے نہیں۔ اور نہ کسی گواہ کو تلقین کرے[۳]۔ تسویت بین الخصمین فی الجلوس، کا یہ فیصلہ عام ہے، کبیر اور صغیر کے لئے، بادشاہ اور رعیت کے لئے، رذیل

---

[۱] ایضاً ص ۸۶۔
[۲] نہایۃ الاوطار۔ ج ۳۔ ص ۲۱۲۔
[۳] ہدایہ (مذکورہ ایڈیشن) جلد ۲، ص ۸۶، ۸۷۔

اور شریف کے لئے، باپ اور بیٹے کے لئے اور مُسلم اور ذمی کے لئے۔[۵۱]

ایک اصولی بات اور سنئے! "جب حاکم کا حکم قاضی تک لایا جائے تو وہ اسے نافذ کردے۔ سوائے اس صورت کے کہ وہ حکم کتاب، سنت اور اجماع کے خلاف ہو اور ایسا قول ہو جس پہ کوئی دلیل نہ ہو"[۵۲] گویا فقہ حنفی کی رو سے حاکم کا فرمان شریعت کے تحت ہے۔ اور بادشاہ یا کوئی عہدہ دار قانون سے بالاتر نہیں۔

پس حنفی نقطہ نظر کے مطابق (جس سے کوئی بڑا اصولی اختلاف دوسرے مدارس فقہ میں نہیں پایا جاتا)۔ اسلام قانون کی عملداری (Rule of law) کا نظام رکھتا ہے جو آزادیٔ عدلیہ اور مساواتِ عدل کے اصولوں پر قائم ہے۔

قانون کی کتابیں بڑے بڑے مجلدات پر مشتمل ہیں اور ان میں زندگی کے بے شمار اور قسم قسم کے مسائل پر بڑی مفصل بحثیں ہیں۔ اور ہر بحث میں بیش قیمت نکات پھیلے ہوئے ہیں۔ اس مقالہ میں ایک ضمنی موضوع پر ہم زیادہ آگے نہیں جا سکتے۔ اوپر کی مثالوں سے ہم نے صرف یہ واضح کرنا چاہا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ نے ہمیں ایک مدون قانون ہی نہیں دیا بلکہ اس قانون میں حل کر کے اپنے سیاسی نظریات و تصورات بھی دئے ہیں۔ ان تصورات کو اپنے دَور کے لوگوں تک اور بعد کی نسلوں تک منتقل کرنے کے لئے اُنھوں نے قانون کو واسطہ بنا کر بڑی بالغ نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔ قانون ـــ خصوصاً مدون قانون ـــ کی ضرورت اس وقت بھی تھی اور بعد میں بھی برقرار رہنی تھی۔ اور اس دائرے میں کئے ہوئے کام سے چار و ناچار ہر کسی کو استفادہ کرنا تھا اس لئے امام نے اگر اپنی سیاسی حکمت اور اپنے انقلابی پیغام کو کتابِ قانون کے بین السطور میں رکھ دیا تو یہ بہترین صورت تھی اسے زندہ رکھنے کی۔ آئیڈیالوجی کے تحفظ اور فروغ کا اس سے بہتر کیا ذریعہ ہو سکتا ہے کہ اسے زندگی سے تعلق رکھنے والے اہم ترین علوم میں سمو دیا جائے۔ اس مقصد کے لئے امام نے علمِ قانون کو پسند کیا۔ اور یہ انتخاب بہترین تھا۔ ان کے بالمقابل ابن المقفع نے ادبی نگارشات کے پسِ پردہ اپنے سیاسی احساسات کو پیش کرنے کا تجربہ کیا اور اخوان الصفا نے ادبی کہانیوں کے علاوہ

---

[۵۱] غایۃ الاوطار۔ ج ۳، ص ۲۲۱۔

اس مقصد کے لئے بعض دوسرے علوم ـــ جن کا تعلق جنرل نالج سے تھا ـــ سے کام لیا۔ مگر وہ دونوں طرح کے تجربات دور رس اثرات کے حامل نہ ہو سکے۔ ان کا نسبتہً کمزور سا اثر قریبی دور تک ہی رہ سکا۔ بخلاف ان کے امام کا کیا ہوا کام نہ صرف عباسی دور کے معاشرے میں اوپر سے لے کر نیچے تک چھا گیا۔ بلکہ بعد کی نسلوں میں صدیوں دور تک نفوذ کرتا ہوا آج بھی ایک زندہ طاقت ہے۔ البتہ بعد کے ادوار میں یہ ضرور ہوا کہ سلطنت اور معاشرہ کے حالات کو ملحوظ رکھ کر فقہاء نے امام کے اصول و فتاویٰ پر شروح اور حواشی لکھ لکھ کر فقہ حنفی کو زوال یافتہ ماحول کے لئے گوارا بنانے کی جو مخلصانہ سعی کی اس نے امام کے سیاسی نظریات کو دھندلا کر دیا اور ان کی انقلابیت کی کاٹ کو گھٹا دیا پھر بھی امام کے سیاسی نظریات کے تہ نشین موتیوں کو فقہ کے سمندر کی تہ سے برآمد کیا جا سکتا ہے۔ آج یہ موضوعِ کاوش مردانِ دیدہ ور کو پکار رہا ہے۔ (باقی)

اسلامی ریاست

از سید ابوالاعلیٰ مودودی

مرتبہ:۔ پروفیسر خورشید احمد ایم۔اے

- ۔۔۔۔۔۔ اسلام کے نظریۂ سیاسی کی مستند تشریح
- ۔۔۔۔۔۔ اسلام کے نظامِ ریاست کی مکمل تصویر
- ۔۔۔۔۔۔ علماء و طلباءِ قانون و سیاست کے لئے ایک خزینۂ علم

عمدہ کتابت، مضبوط جلد

قیمت قسم اعلیٰ بارہ روپے۔ سستا ایڈیشن آٹھ روپے

شعبۂ کتب "ترجمان القرآن" لاہور