المورد
لائبریری
17347
داخلہ نمبر

جدید

اسلامی ریاست

میں

قانون سازی اور مسائل

مولانا امین احسن اصلاحی

ترتیب

محمد رفیع مفتی

دار التذکیر

جملہ حقوق محفوظ ہیں

اہتمام: محمد احسن تہامی
مطبع: گنج شکر پرنٹرز
تاریخ اشاعت: ۲۰۰۵
قیمت: 350 روپے

دارالتذکیر
رحمن مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار
لاہور۔54000 فون: 7231119
ویب سائٹ: www.dar-ut-tazkeer.com
ای میل: info@dar-ut-tazkeer.com

ترتیب

○ عرض ناشر 7

حصہ اوّل

اسلامی قانون

○ مقدمہ 9
○ انسانی قانون اور اسلامی قانون کا بنیادی فرق 11
○ اسلامی قانون میں حرکت وارتقا 23
○ اسلامی قانون کے ماخذ 35
کتاب اللہ 41
سنت رسول اللہ 45
اجتہاد 55
معروف 73
مصلحت 79
○ اسلامی قانون کا تغیر پذیر حصہ 81
○ اسلامی قانون کی تدوین 83
○ تدوین قانون کے اصول 93
○ قانون اسلامی کے نفاذ کے لیے ضروری تیاری 99
○ عہد حاضر میں اجتہاد کی اہمیت 105

حصہ دوم

ریاست کا اسلامی تصور

○ شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت 117
○ مجتہدین، اجتہاد اور اجماع 147

شوریٰ کے متعلق ایک اہم سوال 151

و شاورھم فی الامر 159

- اہل ایمان کے سیاسی نظم کی بنیاد شوریٰ پر ہے 163
- ریاست کا اسلامی تصور 167
- اسلامی ریاست کے بنیادی اصول 177

حصہ سوم

عائلی کمیشن کی رپورٹ

- تمہید 193
- پیش نظر مقصد اور کمیشن 197
- کمیشن کی حیثیت دستور کی روشنی میں 205
- ارکان کمیشن کے چند نظریات 209

اجتہاد کی نئی تعریف 229

اجتہاد کے نئے اصول 245

- کمیشن کی سفارشات 265
- چند مشورے 337
- مسودہ قانون، وضاحت قانون شریعت 355

حصہ چہارم

آئین کمیشن

- مسلم فیملی لا آرڈی نینس اور علما کا تبصرہ 389
- آئین کمیشن کا سوالنامہ اور علما کی طرف سے اس کا متفقہ جواب 411
- آئین کمیشن کے سوالنامے کے جوابات 439
- آئین کمیشن کے سوالنامے کے مشترکہ جواب پر دستخط نہ کرنے کی وجوہ 465

عرض ناشر

مولانا امین احسن اصلاحی مرحوم اس امت کے علمی اساطین میں سے ہیں۔ آپ ۱۹۰۴ء میں یوپی بھارت کے ضلع اعظم گڑھ کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اسی گاؤں میں حاصل کی۔ دس سال کی عمر میں دینی اور عصری تعلیم حاصل کرنے کے لیے "مدرسۃ الاصلاح" میں داخلہ لیا۔ ۱۹۲۲ء میں آپ نے مدرسے سے فراغت کی سند حاصل کی۔

آپ پر اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہوا کہ آپ کو اسلام کے اجل جلیل امام حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ سے قرآن فہمی کی خصوصی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملا۔ استاد امام کی اس تعلیم کا یہ نتیجہ نکلا کہ آپ کے ہاتھوں تدبر قرآن جیسی عظیم الشان تفسیر وجود میں آئی۔ یہ تفسیر بلاشبہ امت کے علمی اثاثے میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ آپ نے تفسیر کے علاوہ بعض دوسرے موضوعات پر بھی قلم اٹھایا ہے۔

قارئین کے ہاتھوں میں یہ کتاب "جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی" دراصل مولانا امین احسن اصلاحی مرحوم کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو آپ نے اسلامی قانون کی شرح و وضاحت میں اس کے حوالے سے پیدا ہونے والی گمراہیوں کا محاکمہ کرتے ہوئے مختلف مواقع پر لکھے ہیں۔

ان مضامین کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:

کتاب کی ابتدا میں آپ اسلامی قانون کی تدوین کے حوالے سے مولانا کا وہ تحقیقی مضمون دیکھیں گے، جس میں ابتداً انھوں نے انسانی قانون اور اسلامی قانون کا اصل فرق بیان کیا اور انسانی قانون پر اسلامی قانون کی برتری ثابت کی ہے، اس کے بعد انھوں نے اسلامی قانون کے غیر متبدل ہونے کا پہلو بیان کیا اور اس کے ساتھ ہی اس میں حرکت و ارتقا کے وجود کا اثبات کیا ہے۔ پھر اسلامی قانون کے ماخذوں پر تفصیلی بحث کے ساتھ، تدوین قانون کے اصول بیان کیے ہیں، قانون اسلامی کے نفاذ کے لیے ضروری تیاری کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر بیان کیا ہے اور عصر حاضر میں اجتہاد کی اہمیت پر زور دیا ہے۔

اس کتاب کے دوسرے حصے میں آپ، اسلام میں شوریٰ، قانون سازی، اجتہاد، مجتہدین اور اجماع سے متعلق بہت اہم مباحث کا مطالعہ کریں گے، نیز اس حصے میں ریاست کے اسلامی تصو،

اور اسلامی ریاست کے بنیادی اصول پر مولانا کے رشحات قلم آپ کی نظر سے گزریں گے۔

کتاب کا تیسرا حصہ عائلی کمیشن کی رپورٹ پر مولانا کے مفصل تبصرے پر مبنی ہے۔ مولانا نے یہ تبصرہ اس عائلی کمیشن کی رپورٹ پر کیا تھا جو ۱۹۵۵ء میں پاکستان کی مرکزی حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے عائلی مسائل وقوانین کا جائزہ لینے اور اس کے بارے میں تجاویز وسفارشات پیش کرنے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔ اس کمیشن کی رپورٹ پر علما اور عوام دونوں کی طرف سے بہت احتجاج کیا گیا تھا۔ مولانا نے اس رپورٹ پر مفصل بحث کے ساتھ اس میں موجود غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔ اس رپورٹ کو تیار کرنے والے افراد میں سے بعض مغرب کے عائلی اور ازدواجی قانون سے متاثر و مرعوب تھے، مولانا نے ان افراد کے تصورات کی کجی کو نمایاں کیا، ان کی پیش کردہ تجاویز وسفارشات پر کڑی تنقید کی اور عائلی اور ازدواجی قانون کے حوالے سے اسلام کے صحیح نقطہ نظر کو بیان کیا ہے۔

کتاب کا چوتھا حصہ، دو ذیلی مباحث پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں جنرل ایوب خان کے ۱۹۶۱ء میں نافذ کردہ ''مسلم فیملی لاز آرڈی نینس'' پر پاکستان کے علما کا تبصرہ دیا گیا ہے۔

دوسرے ذیلی حصے میں ۱۹۶۰ء میں آئین سے متعلق آئین کمیشن کے قائم کردہ چالیس سوالات پر مشتمل سوال نامے کے وہ جوابات لائے گئے ہیں جو اس وقت ملک کے ممتاز علما کی طرف سے متفقہ طور پر دیئے گئے تھے۔ اس کے بعد اس سوال نامے سے متعلق مولانا اصلاحی کی طرف سے آئین کمیشن کو دیئے گئے جوابات اور اس جواب پر اپنے دستخط نہ کرنے کی وجوہات بیان کی ہیں۔

مولانا کا یہ سارا کام دور جدید کی اسلامی ریاست کے لیے ہمیں وہ رہنما اصول فراہم کرتا ہے جس سے ہم اس کا تفصیلی نقشہ قائم کر سکتے ہیں۔ نیز آپ کا یہ کام ہمیں بتاتا ہے کہ اسلامی قانون کے نفاذ کے حوالے سے ہمیں کیا کچھ کرنا ہے اور اس سلسلے میں وہ کیا کیا گمراہیاں ہیں جن سے ہمیں بچنا ہوگا۔

اس کے ساتھ ساتھ مولانا کا یہ کام اسلامی قانون کے نفاذ کے پہلو سے ہماری تاریخ کے بعض اہم گوشوں کو بھی بے نقاب کرتا ہے۔

ہم مولانا کے ان سب مضامین کو افادۂ عام کی غرض سے اس مجموعہ میں شائع کر رہے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ یہ کتاب نہ صرف عام قاری کے دینی فہم وادراک میں اضافے کا باعث بنے گی، بلکہ یہ اس دور کے مسلمان مفکرین کو اسلامی قانون کے حوالے سے ماضی کی غلطیاں دہرانے سے بچائے گی۔

محمد احسن تہامی

حصہ اول

اسلامی قانون

مقدمہ

(یہ دیباچہ "اسلامی قانون کی تدوین" نامی کتاب کی
اشاعت کے موقع پر مولانا نے لکھا تھا۔)

اسلامی قانون کے نفاذ کا مطالبہ ہمارے ملک میں اس کے قیام کے آغاز ہی سے موجود ہے، بلکہ یہ کہنا بھی بیجا نہیں ہے کہ اسی چیز نے اس کے قیام کے لیے اصل محرک کا کام دیا اور اسی مقصد کے لیے یہ ملک وجود میں آیا۔ لیکن یہ ہماری انتہائی بدقسمتی ہے کہ اس راہ میں نہ صرف یہ کہ اب تک کوئی قدم اٹھایا نہیں گیا، بلکہ جو قدم بھی اٹھائے گئے ہیں وہ اصل مقصد سے دور کرنے والے ثابت ہوئے ہیں۔

اس صورت حال کے ذمہ دار ظاہر ہے کہ وہی لوگ قرار پائیں گے جن کے ہاتھوں میں ملک کی زمام اقتدار رہی ہے۔ اگر یہ تاخیر انھوں نے قصداً کی ہے اور کر رہے ہیں تو اس کا علاج مجھ جیسے ایک طالب علم کے پاس نہیں ہے۔ لیکن میں نے پاکستان کے قیام کے بعد ہی یہ محسوس کیا تھا کہ اس راہ میں کچھ واقعی مشکلات بھی ہیں جو اسلامی قانون سے متعلق بعض قدیم اور بعض جدید غلط فہمیوں کی پیدا کردہ ہیں۔ میں نے دین وملت کے ایک ناچیز خادم کی حیثیت سے اپنا یہ فرض سمجھا کہ ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی، اپنے علم کے حد تک، کوشش

کروں تاکہ جو لوگ نیک نیتی کے ساتھ یہ کام کرنا چاہتے ہیں ان کی راہ صاف ہو اور اس مقصد کی خدمت کی جو ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے اس کو ادا کرنے کی سعادت حاصل ہو۔ چنانچہ مجھے قیام پاکستان کے بعد جب جب کسی کالج یا یونیورسٹی یا قانون پیشہ حضرات کی کسی مجلس میں خطاب کرنے کا کوئی موقع میسر آیا میں نے اسلامی قانون اور اس کی تدوین ہی کے مسئلے کو موضوع بحث بنایا تاکہ لوگوں کے ذہن صاف ہوں اور یہ کام کرنے کا جو صحیح طریقہ ہے وہ سب کے سامنے آجائے۔ میں بلا شائبہ فخر عرض کرتا ہوں کہ مجھے نہ صرف یہ کہ شبہات صاف کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی بلکہ جدید قانون کے متعدد ماہرین نے میرے نقطۂ نظر اور میرے دلائل پر پورے اطمینان کا اظہار کیا۔

میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ملک کے لیڈروں کو اس عہد کے پورا کرنے کی بھی توفیق دے جو بحیثیت مسلم انھوں نے اپنے رب سے کیا ہے اور اس عہد میں بھی ان کو سچا ثابت کرے جو انھوں نے اس ملک کے عوام سے کیا ہے۔ اسی میں عوام و خواص دونوں کی بھلائی ہے اور اسی پر اس ملک کے بقاو استحکام کا انحصار ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کا یاور و ناصر ہو۔

وما علینا الا البلاغ

والسلام

امین احسن اصلاحی

لاہور

۱۵ مئی ۱۹۷۶

انسانی قانون اور اسلامی قانون میں بنیادی فرق

اسلامی قانون اور انسانی قانون کے درمیان جو بنیادی فرق ہے اس کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے یہ معلوم کیا جائے کہ انسانی قانون کے ارتقا کی تاریخ کیا بیان کی جاتی ہے، یہ کب سے شروع ہوا اور اپنی موجودہ منزل تک کن مراحل سے ہوتا ہوا پہنچا ہے؟ کن چیزوں نے اس کے لیے مواد فراہم کیا ہے اور کن عوامل نے اس کے بالکل ابتدائی جنینی دور سے لے کر اس موجودہ دور تک اس کی تہذیب و تکمیل میں حصہ لیا ہے؟

پھر اسی طرح یہ معلوم کیا جائے کہ قرآن مجید اسلامی قانون کا تدریجی ارتقا کس طرح بیان کرتا ہے؟ کب سے اس کی ابتدا ہوئی، کہاں سے اس نے تعمیر کا مواد حاصل کیا، کن محرکات نے اس کی تکمیل و ترقی میں حصہ لیا اور کب یہ تکمیل کے آخری مرحلہ میں داخل ہوا؟ اس تقابل سے امید ہے کہ اس فرق کے سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی جو ان دونوں کے درمیان ہے۔

انسانی قانون کے ارتقا کی تاریخ

انسانی قانون کے ارتقا کی جو تاریخ فلسفۂ قانون کے ماہرین بیان کرتے ہیں اگر الفاظ کے اختلاف کو نظر انداز کر کے صرف اس کے مدعا پر نظر رکھی جائے تو قدرِ مشترک یہ سامنے آئے گی کہ خاندان اور قبیلے کے وجود کے ساتھ دنیا میں اس کا وجود ہوا۔ افراد اور خاندانوں نے طمع اور خود غرضی کے محرکات کے تحت ایک دوسرے کے حقوق پر دست درازیاں کیں اور حفاظتِ حقوق کے فطری جذبہ نے لوگوں کے اندر قانون کی ضرورت کا احساس ابھارا۔ خاندانوں اور قبیلوں کے رسوم و رواج نے اس قانون کے لیے مواد فراہم کیا اور بزرگ خاندان یا شیخِ قبیلہ نے جس عرف و رواج کو چاہا اپنے حکم (Sanction) کے ذریعے سے قانون کا درجہ دے دیا۔

فلسفۂ قانون کے ان ماہرین کے نزدیک انسانی سوسائٹی کے دورِ طفولیت میں یہ قانون اسی طرح نشوونما پاتا رہا۔ خاندان، خاندان اور قبیلے قبیلے کے قوانین الگ الگ ترقی کرتے رہے۔ پھر بتدریج سوسائٹی کے اندر سیاسی شعور بیدار ہوا اور اس نے ایک ریاست کی شکل اختیار کی۔ یہاں سے اس قانون نے ترقی کا دوسرا قدم اٹھایا۔ وہ یہ کہ اس میں وحدت و یکسانی پیدا ہوئی۔ ریاست چونکہ فطری طور پر استحکام اور سلامتی کی طالب ہوتی ہے، اس وجہ سے جب اس نے اپنے دائرہ اقتدار کے خاندانوں اور قبائل کے قوانین اور رسوم میں اختلاف پایا تو اپنے استحکام اور اپنی سلامتی کے نقطۂ نظر سے اس اختلاف کو دور کرنا ضروری سمجھا۔ چنانچہ اُس نے اس اختلاف کو دور کر کے ان قوانین کو ایک ایسے ضابطے کی شکل دی جو پوری قوم کے لیے یکساں اور عام ہو سکے۔

اس کے ارتقا کا تیسرا قدم یہ بتایا جاتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کے اواخر سے قوموں کے قوانین میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کو دور کرنے کا رجحان بھی پیدا ہو چکا ہے۔ فلسفۂ قانون کے ماہرین دعویٰ کرتے ہیں کہ اب قانون کی بنیاد رسوم و رواج کے بجائے علمی اور

فلسفیانہ نظریات پر رکھی جا رہی ہے اور ان علمی و فلسفیانہ نظریات کی اساس، عدل، مساوات، رحم اور انسانیت کے عالمگیر اصولوں پر ہے۔

اسلامی قانون کے ارتقا کی تاریخ

قرآنِ مجید اسلامی قانون کے ارتقا کی تاریخ اس طرح بیان کرتا ہے کہ انسان نے جب سے دنیا میں قدم رکھا ہے اسی وقت سے اس قانون کا آغاز ہوا ہے۔ دنیا میں سب سے پہلے انسان حضرت آدم علیہ السلام تھے۔ وہ تمام نسلِ انسانی کے باپ بھی تھے اور خدا کے پیغمبر بھی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو قانونِ اسلامی کی وہ تمام باتیں بتائیں جو اس دور کے لیے ضروری تھیں اور حضرت آدم علیہ السلام نے یہ ساری باتیں اپنی اولاد کو بھی سکھائیں۔

قرآنِ مجید نے اس قانون کی حکمت اور ضرورت یہ بیان فرمائی ہے کہ انسان صحیح زندگی بسر کرنے اور دنیا و آخرت کی فلاح حاصل کرنے کے لیے ان قوانین کا محتاج تھا۔ ان کے بغیر اس کی قوتوں اور قابلیتوں کی ترتیب اور اس کی زندگی کی تکمیل نہیں ہو سکتی تھی۔

اگرچہ حضرت آدم علیہ السلام کے دور کے علوم اور احکام کی تفصیلات قرآن میں نہیں بیان ہوئی ہیں، کیونکہ قرآنِ مجید خدا کی آخری کتاب ہے اور یہ اسلامی علوم و قوانین کو ان کی کامل اور آخری شکل میں پیش کرتی ہے، لیکن پھر بھی قرآن نے جگہ جگہ بعض ان باتوں کا حوالہ دیا ہے جو حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی ذرّیت کو سکھائی گئی تھیں۔ یہاں ہم ان میں سے بعض چیزوں کی طرف اشارہ کریں گے، جن سے واضح ہوگا کہ اسلامی علوم اور اسلامی قوانین میں ابتدا سے لے کر انتہا تک یکسانی اور ہم رنگی ہے اور ان کی نوعیت شروع ہی سے ایسی ہے کہ ان پر ایک آخری اور کامل شریعت کی عمارت تعمیر ہو سکے۔

عقائد اور علوم سے متعلق قرآن اس عہد کی جن باتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے ان میں سے چند باتیں ہم سورہ بقرہ کی آیات ۳۰ تا ۳۸ سے اخذ کر کے یہاں پیش کرتے ہیں:

ایک یہ کہ انسان کو خدا نے اس دنیا میں خود مختار اور مطلق العنان بنا کر نہیں چھوڑا ہے،

بلکہ اس کو اپنا نائب اور خلیفہ بنایا ہے۔ اس کو جو اختیار ملا ہے وہ اس کا ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا تفویض کردہ ہے، اس وجہ سے اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے اختیارات اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود و قوانین کے اندر ہی استعمال کرے، ورنہ وہ خونریزی اور فساد میں مبتلا ہو جائے گا۔

دوسری یہ کہ نوعِ انسانی کو اپنے قوانین اور احکام سے آگاہ کرتے رہنے کے لیے اللہ تعالیٰ برابر اپنے نبی اور رسول بھیجتا رہے گا تاکہ منصبِ خلافت کی ذمہ داریاں بحسن وخوبی ادا کرتے رہنے کے لیے اس کو رہنمائی حاصل ہوتی رہے۔

تیسری یہ کہ آدم اور ان کی ذریت کے لیے سب سے بڑا خطرہ ابلیس اور اس کی ذریت سے ہے۔ ابلیس نے آدم کو خدا کے ایک حکم کی نافرمانی کے لیے ورغلایا جس کے سبب سے وہ جنت سے نکالے گئے۔ یہی معاملہ ابلیس کی ذریت کا آدم کی ذریت کے ساتھ ہے تاکہ اولادِ آدم خدا کی جنت سے محروم رہے۔ شیطان کے اس حسد اور اُس کی مستقل عداوت کی وجہ سے اولادِ آدم کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے اس کھلے ہوئے دشمن سے برابر ہوشیار رہے اور اگر کبھی شیطان کی اکساہٹ سے خدا کی کوئی نافرمانی صادر ہو جائے تو فوراً توبہ اور اصلاح کرے۔

چوتھی یہ کہ دنیا بنی نوعِ انسان کے لیے ایک امتحان گاہ ہے۔ یہاں انسان سے اللہ تعالیٰ نے اپنی بندگی اور اپنے قانون کی فرمانبرداری کا مطالبہ کیا ہے اور ساتھ ہی شیطان کو اس بات کی مہلت دی ہے کہ وہ انسان کو اس راہ سے پھیرنے کی کوشش کرے۔ آخرت میں کامیاب اور فائز المرام صرف وہ ہوں گے جو شیطان کی تمام فتنہ آرائیوں کے علی الرغم اللہ تعالیٰ کی بندگی اور اس کی اطاعت پر جمے رہیں گے۔

پانچویں یہ کہ اس دارالامتحان میں اپنے آپ کو شیطان کے حملوں سے محفوظ رکھنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ آدمی ہر قسم کی مشکلات کے باوجود قانون اور شریعت کی پابندی کرے۔

جو لوگ خدا کی شریعت پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہیں گے ان کے لیے اللہ کا یہ وعدہ ہے کہ وہ اس جنت کے وارث ہوں گے جس سے آدم نکالے گئے اور پھر ان کے لیے نہ کوئی اندیشہ ہو گا اور نہ کوئی غم۔

قرآن کے بیان کے مطابق دنیا کے پہلے ہی انسان اور اس کی ذریت کو قانونِ الٰہی کی پیروی اور اطاعت سے متعلق مذکورہ بالا اصولی ہدایات دی گئی تھیں۔ ان اصولی ہدایات کے علاوہ سورہ مائدہ کی آیات ۲۷ تا ۳۱ میں حضرت آدم کے دو بیٹوں کا ایک قصہ بھی بیان ہوا ہے جس سے ضمناً اس شریعت کے بعض قوانین پر روشنی پڑتی ہے جو اُس ابتدائی عہد میں اولادِ آدم کی ہدایت کے لیے اتاری گئی تھی۔ ہم مذکورہ بالا آیات سے اخذ کر کے اس شریعت کے چند احکام بھی یہاں پیش کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے جانوروں کی قربانی کی جاتی تھی اور اس قربانی کے متعلق یہ تصور تھا کہ یہ صرف اُنھی لوگوں کی قبول ہوتی ہے جو خدا سے ڈرنے والے ہوتے ہیں۔

قتلِ نفس ایک بہت بڑا گناہ بھی تھا اور سوسائٹی کا ایک بہت بڑا جرم بھی۔ چنانچہ آدم کے ایک بیٹے نے جب حسد کے جذبہ سے مغلوب ہو کر اپنے ایک بھائی پر بارادہ قتل حملہ کرنا چاہا تو اُس نے اُس سے کہا کہ تم جو چاہو کرو، لیکن میں تمھارے اوپر قتل کی نیت سے حملہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہوں۔ پھر جب اس نے نفس سے مغلوب ہو کر اس کو قتل کر دیا تو قانون کے ڈر سے اس کو چھپانے کی بھی کوشش کی۔

یہ قانون بھی موجود تھا کہ اگر کسی شخص کے ہاتھوں اپنے نفس کی مدافعت میں حملہ آور کا خون ہو جائے تو مدافعت کرنے والے پر اس کے خون کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام کے بعد بھی برابر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی اور رسول بھیجے جو لوگوں کو اس کے قوانین و احکام سے آگاہ کرتے رہے۔ قرآن کا بیان یہ ہے کہ یہ احکام و قوانین

اپنی روح اور حقیقت کے لحاظ سے بالکل ایک ہی طرح کے تھے۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ انسانی سوسائٹی درجہ بدرجہ جس رفتار سے ترقی کرتی گئی ہے اسی رفتار سے ان احکام وقوانین میں بھی وسعت اور ترقی ہوتی گئی ہے۔ اس وسعت وترقی کے لحاظ سے بعض سابق احکام میں یا تو اللہ تعالیٰ نے تبدیلی فرما دی یا ان کو منسوخ کر دیا۔ توسیع وترقی کا یہ سلسلہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک جاری رہا۔ بالآخر آپ پر اسلامی قانون کی تکمیل ہوگئی۔

دونوں کا اصولی موازنہ

یہاں میں اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا کہ انسانی قانون کے ارتقا کی جو تاریخ بیان کی جاتی ہے وہ تنقید کی کسوٹی پر بھی پوری اترتی ہے یا نہیں۔ میں یہ فرض کیے لیتا ہوں کہ یہ بالکل صحیح ہے اور اس کو صحیح فرض کر کے ہی چاہتا ہوں کہ اسلامی قانون اور انسانی قانون کا ایک اصولی موازنہ کروں اور اس موازنے سے جو حقائق برآمد ہوں ان کو آپ کے سامنے پیش کروں۔ میرے نزدیک ان دونوں کے ارتقا پر جو شخص ایک سرسری نظر بھی ڈالے گا وہ مندرجہ ذیل حقیقتوں کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا:

۱۔ انسانی قانون کے قانون ہونے کا تمام تر انحصار اس بات پر ہے کہ اس کو شیخ قبیلہ یا بزرگ خاندان کی منظوری حاصل ہے یا کسی عدالت نے اس پر عمل کیا ہے یا کسی حکومت نے اس کو تسلیم کیا ہے۔ اگر ان باتوں میں سے کوئی چیز بھی اس کو حاصل نہ ہو تو پھر اس کی قانونیت ختم ہو جاتی ہے[1]۔ برعکس اس کے اسلامی قانون کی قانونیت ان چیزوں میں سے کسی چیز کی بھی محتاج نہیں ہے وہ بہر حال قانون ہے، کوئی عدالت اس کو مانے یا نہ مانے اور کوئی حکومت اس کو تسلیم کرے یا نہ کرے۔ وہ اس کائنات کے حقیقی مالک اور حکمران کا قانون ہے، اگر کوئی عدالت یا حکومت اس کو تسلیم نہیں کرتی تو اس کے تسلیم نہ کرنے سے اس کی قانونیت متاثر نہیں ہوتی، بلکہ خود وہ عدالت یا حکومت نافرمانی اور بغاوت کی مجرم ٹھہرتی

[1] ملاحظہ ہو سر جان سالمنڈ کی کتاب Jurisprudance (اصول قانون) ص ۴۱

ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر قرآن مجید میں فرمایا ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ. (المائدہ ۵: ۴۷)

اور جو اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں تو وہی لوگ نافرمان ہیں۔

اس حقیقت کا اظہار ان ناموں سے بھی ہوتا ہے جو اسلام نے اپنے قانون کے لیے اختیار کیے ہیں۔ اسلامی قانون کے لیے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان میں ایک لفظ 'کتاب' ہے جس کے معنی ہیں 'ما کتبہ اللّٰہ لنا' (جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دیا ہے)۔ دوسرا لفظ 'سنت' کا ہے جس کے معنی ہیں 'بما سنّہ' النّبی صلی اللہ علیہ وسلم لنا (جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے مقرر کیا ہے)۔ تیسرا مشہور لفظ 'شریعت' کا ہے جس کے معنی ہیں 'ما شرعہ اللّٰہ لنا' (جو اللہ نے ہمارے لیے ٹھہرا دیا ہے)۔ اسی طرح دوسرے الفاظ سے بھی یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔

۲۔ انسانی قانون اپنے ساتھ احترام یا تقدس کا کوئی پہلو نہیں رکھتا۔ وہ آدمی کے ایمان کا جزو نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق آدمی کا یہ تصور نہیں ہوتا کہ جس نے اس قانون کو دیا ہے وہ اس کی نافرمانی یا فرماں برداری کو دیکھ بھی رہا ہے۔ اس کے بارہ میں یہ عقیدہ بھی نہیں ہوتا کہ اس کی اطاعت سے جنت ملتی ہے اور اس کی خلاف ورزی سے آدمی دوزخ کے عذاب میں گرفتار ہوتا ہے۔

اس کے برعکس اسلامی قانون خدا کا قانون ہونے کے سبب سے نہایت مقدس ومحترم مانا جاتا ہے۔ وہ ہر مسلمان کے ایمان کی بنیاد ہوتا ہے، جس کو مانے بغیر اس کا ایمان ہی درست نہیں ہوتا۔ اس کے دینے والے کے متعلق ہر مسلمان کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ وہ دلوں کے بھیدوں اور خلوت خانوں کے رازوں سے بھی واقف ہے۔ اس کی کھلی ہوئی خلاف ورزی تو درکنار اگر دل کے کسی گوشہ میں اس سے انحراف کا وسوسہ بھی موجود ہو تو وہ اس سے

بھی باخبر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے متعلق ہر مسلمان کا یہ عقیدہ بھی ہوتا ہے کہ خدا کی رضا اس کے ماننے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کے اندر دنیا کی صلاح بھی ہے اور آخرت کی فلاح بھی۔

۳۔ انسانی قانون کا اصلی رول انسانی زندگی کے اندر صرف منفی قسم کا ہے۔ جو چیز اس کو وجود میں لائی ہے خود اس کے اپنے ماہرین کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ لوگوں کو ایک دوسرے پر تعدی اور دست درازی سے روکا جا سکے۔ اگر انسان کے اندر یہ خرابی نہ ہوتی تو اس کی سرے سے کوئی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ برعکس اس کے اسلامی قانون اپنی ضرورت صرف تعدی اور دست درازی کی روک تھام ہی نہیں بتاتا، بلکہ اپنا کام انسان کی ہدایت و رہنمائی بتاتا ہے۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، کی تہذیب وتکمیل کے لیے اس کا محتاج ہے، اس کے بغیر اس کی قوتوں اور صلاحیتوں کی صحیح تربیت ممکن ہی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون صرف ہمارے مروجہ ضابطہ دیوانی یا ضابطہ فوجداری کے قسم کی دفعات پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ طہارت اور عبادت کا ایک ضابطہ بھی ہے، تربیت اخلاق اور تزکیہ نفس کے قواعد اور احکام بھی ہیں اور اجتماعی و معاشرتی تہذیب واصلاح کے اصول و آئین بھی ہیں انسانی قانون کے اندر اگر اس طرح کی کچھ چیزیں داخل ہوئی ہیں تو وہ بعد کی پیداوار اور اس کے اصلی مزاج کے خلاف ہیں، لیکن اسلامی قانون میں یہ ساری چیزیں اس کے اپنے مزاج کے اقتضا سے داخل ہوئی ہیں۔ حالات زندگی کی اصلاح وتہذیب میں اس کا رول منفی سے زیادہ مثبت ہے۔ ایک اسلامی حکومت دوسری حکومتوں کے مقابل میں زیادہ وسیع ذمہ داریاں رکھتی ہے۔ اس کو عوام کی زندگی کے ان گوشوں پر بھی نگاہ رکھنی پڑتی ہے جو اس زمانے میں حکومت کی نگرانی سے بالعموم الگ خیال کیے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ اسلامی قانون کی یہی وسعت اور ہمہ گیری ہے۔

۴۔ انسانی قانون کی اصل بنیاد، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، عرف و عادت اور رسوم و رواج پر ہے۔ خاندانوں اور قبیلوں میں جو باتیں رواج پکڑ گئیں انھی چیزوں نے ضرورت کے وقت قانون کا درجہ حاصل کر لیا۔ ان میں علمی اور فلسفیانہ نظریات کی آمیزش بعد میں زمانے کی ترقی سے ہوئی ہے۔ اس کے ابتدائی مواد میں خاندانی اور قبائلی روایات وتعصبات کی تمام تنگ نظریاں ملی ہوئی ہیں۔ البتہ اب اس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جانے لگا ہے کہ اٹھارویں صدی کے آخر سے اس کو رحم، عدل، مساوات اور انسانیت کی عالم گیر بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ اس کے معنی دوسرے الفاظ میں یہ ہوئے کہ اس کے ماضی اور حاضر میں کوئی ربط نہیں ہے اور اس کے مستقبل کے بارے میں بھی کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ کیا شکل اختیار کرے گا۔

اس کے برعکس اسلامی قانون روز اول سے انسانی فطرت اور خدا کی دی ہوئی ہدایت پر مبنی ہے۔ اس میں خاندانوں اور قبیلوں کے رجحانات وتعصبات کو کوئی دخل نہیں ہے۔ رسوم و رواج اس میں اگر کوئی دخل رکھتے ہیں تو صرف ایک محدود گوشے کے اندر رکھتے ہیں اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ وہ خدا اور رسول کی کسی ہدایت کے خلاف نہ ہوں۔ اس کے ماضی اور حاضر میں گہرا ربط ہے اور مستقبل میں اس کی ترقی کے خطوط بھی بالکل معین ہیں۔ انسانی قانون عدل، مساوات اور رحم و انسانیت کی جس منزل تک اب پہنچنے کی آرزو کر رہا ہے اسلامی قانون کا پہلا ہی قدم وہیں سے اٹھا ہے بلکہ یہ کہنا بھی بے جا نہیں ہے کہ اگر انسانی قانون اپنی اس معراج آرزو کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو جس دن اس کو یہ کامیابی حاصل ہوگی اسی دن وہ اسلامی قانون میں تبدیل ہو جائے گا۔

۵۔ قانون کے اندر وحدت و یکسانی ایک مطلوب شے ہے۔ اس کے بغیر اس کا اصلی مقصد، قیام عدل پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن انسانی قانون کے متعلق اوپر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اس میں وحدت و یکسانی اول تو ہے نہیں اور اگر کسی حد تک ہے تو وہ اس کے مزاج کے

تقاضے سے وجود میں نہیں آئی ہے، بلکہ اس کو مصنوعی طور پر ریاست نے اپنے مصالح کے تحت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اب یہ بین الاقوامی ادارے ہیں جو اس بات کے لیے زور لگا رہے ہیں کہ مختلف قوموں کے قوانین میں جو اختلافات ہیں وہ دور ہوں اور ان کے اندر یک رنگی و ہم آہنگی پیدا ہو۔

اس کے برعکس اسلامی قانون کا سرچشمہ چونکہ خاندانوں اور قبیلوں کی روایات اور ان کے رسوم و عادات نہیں ہیں، بلکہ اللہ وحدہ لاشریک کی شریعت ہے، اس وجہ سے وحدت و یکسانی اس کی اپنی فطرت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے تمام نبیوں کو ایک ہی قانون عطا فرمایا۔ اس میں اگر کوئی فرق تھا تو وہ محض ظاہری فرق تھا۔ قرآن نے اسلامی قانون کی اس یکسانی کی تصریح سورہ شوریٰ میں اس طرح فرمائی ہے:

> شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
> أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَ
> عِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ
>
> (الشوریٰ ۴۲: ۱۳)
>
> اس نے تمھارے لیے وہی دین مقرر کیا ہے جس کی ہدایت اس نے نوح کو فرمائی اور جس کی وحی ہم نے تمھاری طرف کی اور جس کا حکم ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا کہ اس دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقہ نہ پیدا کرو۔

اس میں اگر اختلاف واقع ہوا ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ یہ اختلاف اس کے اپنے مزاج کا تقاضا تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ قوموں نے اپنی ضد اور ہٹ دھرمی تعصب اور تنگ نظری کے سبب سے اپنے اپنے دائروں کے اندر ہی اپنے آپ کو محبوس کر لیا اور اسلامی قانون کی ترقی کے ساتھ ساتھ خود بھی آگے بڑھنے کی ہمت نہیں کی۔ مشرکین عرب اور یہود اور نصاریٰ نے اسلام کی جو مخالفت کی قرآن نے اس کو ان کی بغی، یعنی ضد اور عداوت کا نتیجہ قرار دیا

ہے۔ اگر ان کے اندر ضد اور تعصب کی جگہ حق پسندی موجود ہوتی تو وہ جس طرح حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کو خدا کا رسول مانتے تھے۔ اسی طرح محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی خدا کا رسول مانتے اور تمام نبیوں کی تعلیم پر بغیر کسی امتیاز کے عمل کرتے۔

اسلامی قانون میں حرکت وارتقا

اسلامی قانون کے متعلق ایک عام غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے کہ اس میں کسی حرکت یا تغیر کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس غلط فہمی میں صرف غیر مسلم ہی گرفتار نہیں ہیں، بلکہ وہ مسلمان بھی گرفتار ہیں جو اس کے مزاج اور اس کی خصوصیات سے ناواقف ہیں۔ اس کی خاص وجہ وہ تصور ہے جو عام طور پر لوگوں کے ذہنوں میں اسلامی قانون اور انسانی قانون کے متعلق پایا جاتا ہے۔ انسانی قانون کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ اس کی ترتیب وتدوین میں اصلی دخل سوسائٹی کی ضرورت اور اس کے تقاضوں کو رہا ہے، اس وجہ سے سوسائٹی کے حالات میں جس رفتار سے تغیر ہوتا گیا ہے اسی رفتار سے اس میں بھی تغیر ہوتا گیا ہے، اسی طرح آئندہ بھی سوسائٹی میں جس رفتار سے تغیر ہوتا جائے گا یہ قانون بھی بدلتا جائے گا۔ اس کے برعکس اسلامی قانون سوسائٹی کی تبدیلیوں اور اس کے تغیرات کا تابع نہیں مانا جاتا ہے، بلکہ اس کی بنیاد خدا کی وحی، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حکمت اور عقل وفطرت کے اٹل حقائق پر ہے۔ اس کے بنانے میں انسانی خواہشوں اور وقتی حالات کو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ اس کو اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے، اس کے رسول نے اس کی تشریح وتوضیح کی ہے اور خدا اور

رسول کے سوا کسی کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس میں سرمو کوئی تبدیلی کر سکے۔

جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے یہ بجائے خود صحیح ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلامی قانون سوسائٹی کے تغیرات کے تابع نہیں ہے، بلکہ سوسائٹی خود اسلامی قانون کے تابع ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود یہ خیال کرنا کسی طرح صحیح نہیں کہ اسلامی قانون ایک بالکل جامد شے ہے۔ اس میں کوئی لچک نہیں ہے اور یہ سوسائٹی کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینے کی صلاحیت اپنے اندر نہیں رکھتا۔

چونکہ اس مسئلہ میں ہمارے ہاں بہت کچھ افراط و تفریط پائی جاتی ہے، ایک طبقہ فی الواقع اسلامی قانون کو بالکل بے لچک چیز سمجھتا ہے اور ایک دوسرا طبقہ اس کو ترقی پذیر ثابت کرنے کے شوق میں اس کو انسانی قانون سے بھی کچھ زیادہ بے ثبات و متلون بنائے دے رہا ہے اس وجہ سے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ اسلامی قانون میں جو پہلو ثبات و استحکام کے ہیں وہ بھی نمایاں کیے جائیں اور اس میں جس حد تک تغیر و تبدیلی اور حالات کے ساتھ سازگاری کی صلاحیتیں ہیں وہ بھی نمایاں کی جائیں تا کہ اس کا اصل مزاج سامنے آ سکے۔

اسلامی قانون کی تاریخ

اس مسئلے پر غور کرتے وقت سب سے پہلی بات یہ پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اسلامی قانون کا آغاز، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہوا بلکہ اس کا آغاز حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر میں جو امتیاز حاصل ہے وہ یہ نہیں ہے کہ اس قانون کا آغاز آپ سے ہوا ہے۔ بلکہ اس کی تکمیل آپ پر ہوئی ہے۔ آپ سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت مسیح علیہ السلام تک جتنے انبیا علیہم السلام آئے سب اسی قانون کے داعی اور مبلغ تھے۔ انسانی معاشرہ جس رفتار سے ترقی کرتا گیا ہے اور اس کی ضرورتیں جس تدریج و ترتیب کے ساتھ وسیع ہوتی گئی ہیں اسی رفتار سے اس قانون میں بھی وسعت ہوتی گئی ہے۔ اس توسیع و ترقی کے تقاضوں کے تحت اس کے ظاہر ڈھانچے

میں بعض ترمیمیں بھی ہوئی ہیں۔ اس ترمیم کے لیے اسلامی اصطلاح نسخ کی ہے۔ جہاں تک بنیادی اصولوں اور اساسی اقدار کا تعلق ہے وہ تو ہمیشہ ایک ہی رہے ہیں لیکن سوسائٹی کی وسعت اگر اس کے ظاہری احکام و قوانین میں ترمیم کی متقاضی ہوئی ہے تو اللہ تعالیٰ نے خود ہی ان احکام و قوانین میں ترمیم بھی فرمادی ہے۔ اس ترمیم کی مختلف صورتیں ہوئی ہیں۔ بعض حالات میں ایک قانون اس سے زیادہ جامع اور وسیع قانون سے بدل گیا ہے اور بعض حالات میں کوئی قانون سوسائٹی کی وسعت و ترقی کے سبب سے غیر ضروری ہو جانے کی وجہ سے نظر انداز بھی کر دیا گیا ہے۔ اس ترمیم و اصلاح اور تراش خراش کے مختلف مراحل سے گزارنے کے بعد اسلامی قانون ...... یا بالفاظ دیگر اسلامی شریعت ...... نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بالکل جامع اور مکمل شکل میں ملا۔ اس میں وہ پچھلے قوانین بھی شامل ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے باقی رکھنا چاہا اور وہ قوانین بھی ہیں جو خاص نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے اور جو صرف ایک دین کامل ہی کے لیے موزوں ہو سکتے تھے۔

یہ حقیقت بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو قانون دیا گیا وہ بھی تورات کے احکام عشرہ کی طرح ایک ہی مرتبہ نازل نہیں کر دیا گیا، بلکہ یہ بھی ۲۳ سال کی وسیع مدت میں ایک خاص ترتیب و تدریج کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ بعض معاملات میں ابتدا نرم احکام دیے گئے پھر اسلامی معاشرہ کے مستحکم ہو جانے کے بعد وہ سخت کر دیے گئے، مثلاً شراب کی حرمت کا حکم یا بدکاری کی روک تھام کا قانون۔ بعض امور کو اول اول رواج پر چھوڑا گیا۔ لیکن بعد میں ان کے بارے میں متعین احکام آ گئے۔ مثلاً والدین اور دوسرے وارثوں کے لیے وصیت کی ابتدائی اجازت۔ اسی طرح وہ احکام جن کا تحمل صرف ایک مکمل اسلامی معاشرہ ہی کر سکتا تھا اس وقت تک سرے سے نازل ہی نہیں ہوئے جب تک ایک مکمل اسلامی معاشرہ ایک اسلامی ریاست کے ساتھ وجود میں نہیں آ گیا۔ یہ تدریج و ترتیب اس قانون میں بھی بعض ترمیمات کی متقاضی ہوئی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا۔ چنانچہ

اسی ضرورت کے تحت قرآن اور حدیث میں بھی بعض چیزیں منسوخ ہوئیں۔ ان ترمیمات کے بعد یہ قانون نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے اس شکل میں مرتب ہوگیا جس شکل میں اس کو اب رہتی دنیا تک باقی رہنا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اس موقع پر ممکن ہے بعض لوگوں کے ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہو کہ جب اسلامی قانون حضرت آدم علیہ السلام کے عہد سے لے کر خاتم الانبیا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک برابر ترقی کرتا رہا ہے اور اس کی یہ ترقی برابر انسانی معاشرہ کی حرکت اور ترقی کے متوازی رہی ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پہنچ کر اس کی یہ ترقی رک کیوں گئی۔ معاشرہ کی فطرت کا تقاضا تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ برابر ترقی کرتا رہے پھر اسلامی قانون نے ایک خاص حد سے آگے اپنی حرکت روک کیوں دی؟

اس سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اس قانون کی تکمیل ہوئی، اس کی حرکت معطل نہیں ہوئی۔ تکمیل کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اب یہ اپنی جگہ پر ہمیشہ کے لیے ٹھہر گیا، آگے نہیں بڑھے گا۔ بلکہ صرف یہ ہے کہ اب یہ اپنے مبادی اور اپنے اصولوں میں کسی اضافہ کا محتاج نہیں رہا۔ اب یہ ان تمام صلاحیتوں سے بھرپور ہے جو ایک دین کامل میں ہونی چاہئیں اور اپنی ان صلاحیتوں کی بدولت یہ اس قابل ہے کہ زندگی کے تمام تغیر پذیر حالات میں یہ ہماری راہ نمائی کر سکے۔

اس اجمالی حقیقت کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسلامی قانون کے مزاج کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ بغیر اس کے مزاج کو سمجھے یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کی تکمیل ہو جانے کے باوجود یہ تمام تغیر پذیر حالات کے اندر کس طرح ہماری راہ نمائی کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اسلامی قانون کے فلسفہ پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کا مزاج

ایک وقت اپنے اندر دو متضاد خصوصیات جمع کیے ہوئے ہے۔ ایک پہلو سے تو یہ ایک ثابت اور غیر تغیر پذیر قانون ہے۔ انسانی معاشرہ کی کوئی تبدیلی اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ لیکن دوسرے پہلو سے نگاہ ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کی تنظیم کے لیے یہ اپنے اندر کافی لچک اور کافی وسعت بھی رکھتا ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ یہ لچک مجرد منفعلانہ قسم کی ہے کہ زندگی کا ہر تغیر خود اسلامی قانون کو متغیر کر دے بلکہ اس کے اندر فاعلانہ رجحان بھی پایا جاتا ہے، جس کے سبب سے یہ ہر جگہ اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنانے کے بجائے یہ کوشش بھی کرتا ہے کہ جہاں کہیں ضرورت پیش آئے حالات کو اپنے مطابق بنا لے۔

اسلام کی اس وسعت اور اس لچک کا اندازہ کرنے کے لیے مختصر طور پر یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اسلامی قانون ہماری زندگی کے معاملات میں دخل کس نوعیت سے دیتا ہے۔ اس کی یہ مداخلت صرف اصولی اور کلیاتی ہے یا ساری تفصیلات و جزئیات بھی طے کر کے وہ ہمارے سامنے رکھ دیتا ہے۔

جس شخص کی نظر قرآن و حدیث پر ہوگی وہ اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ قرآن و حدیث جو اسلامی قانون کے اصلی ماخذ ہیں۔ وہ زندگی کی ساری تفصیلات سے نہیں بحث کرتے بلکہ وہ ہماری زندگی کے ہر شعبے میں اس کے چاروں گوشوں کو متعین کر دیتے ہیں۔ ان کو متعین کر دینے کے بعد ہمیں اس بات کے لیے آزاد چھوڑ دیتے ہیں کہ ان چاروں گوشوں کے اندر اسلامی قانون کے مزاج اور اس کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم زندگی گزاریں۔ یہ آزادی اگرچہ ایک بے قید آزادی نہیں ہے، لیکن آگے چل کر ہم یہ بتائیں گے کہ یہ آزادی اسلامی قانون کے لیے حرکت اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ سازگاری کا ایک وسیع میدان کھول دیتی ہے۔

زندگی کے معاملات میں اسلامی قانون کی مداخلت کی نوعیت

اس بات کو چند مثالوں سے سمجھیے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اسلامی قانون کس پہلو سے

زندگی کی حد بندی کرتا ہے اور کس نوعیت سے وہ زندگی کے تقاضوں کو سمجھنے اور ان کو اسلامی قانون سے ہم آہنگ کرنے کا کام ہماری اپنی فہم وفراست اور ہماری اپنی صواب دید پر چھوڑتا ہے تا کہ حالات کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہم ان میں مناسب اور معقول تبدیلیاں پیدا کرسکیں۔ ہم مثال کے لیے صرف انھی چیزوں کو منتخب کریں گے جن کا ہماری زندگی سے نہایت قریبی تعلق ہے۔

ہماری زندگی سے ایک بڑا قریبی تعلق رکھنے والا مسئلہ کھانے پینے کا مسئلہ ہے۔ اس میں اسلام نے دخل تو دیا ہے لیکن اس دخل کی نوعیت یہ نہیں ہے کہ پہلے ساری کھانے پینے کی چیزوں کی تفصیل سنائی ہو، پھر یہ بتایا ہو کہ ان میں سے کیا کیا چیزیں جائز ہیں اور کیا کیا چیزیں ناجائز۔ پھر پیدا کرنے، ان کے سنبھالنے، ان کے تیار کرنے اور ان کے استعمال کرنے کے سارے قاعدے ضابطے بتائے ہوں۔ اسلام کو ان ساری تفصیلات سے کوئی بحث نہیں ہے۔ اس نے صرف یہ کیا ہے کہ چند متعین چیزوں کو جو حرام ہیں بتا دیا کہ یہ حرام ہیں، ان کا کھانا پینا ناجائز ہے۔ اب جو چیزیں ان کے حکم میں آتی ہیں ان کے بارے میں شریعت کا رجحان معلوم ہوتا اسلام نے ہمارے اجتہاد پر چھوڑا ہے۔ اس کے علاوہ اس سلسلے کی ساری چیزوں کو انسان کی طلب، اس کے ذوق اور اس کی قوت اکتساب وایجاد پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنی طبعی ضرورتوں اور اپنے فطری تقاضوں کو پورا کرے اور ان کے لیے جو مناسب سمجھے ضابطے اور قوانین بنائے۔

اسی طرح کا مسئلہ ہمارے لباس کا مسئلہ ہے۔ اس بارے میں اسلام نے صرف یہ کیا ہے کہ چند اخلاقی نوعیت کی حدیں مقرر کر دیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ لباس ساتر ہو، مرد مسرفانہ لباس مثلاً ریشم استعمال نہ کریں، لباس سے شہد پن اور شُہدہ پن کا اظہار نہ ہو، عورتیں مردوں کا سا اور مرد عورتوں کا لباس نہ پہنیں۔ بس اس طرح کی چند شرطیں عائد کر کے ہمیں آزاد

چھوڑ دیا ہے کہ ہم جس طرح کے کپڑے چاہیں ایجاد کریں، جس طرح کے چاہیں سلوائیں اور جس ڈھب سے چاہیں انھیں پہنیں۔ ان ساری باتوں کا انحصار ہمارے ملک کی آب و ہوا، ہماری روایات، ہمارے فطری ذوق آرائش اور ہماری قابلیت اختراع وایجاد پر ہے۔ اسلام ان چیزوں کے بارے میں اپنی طرف سے کوئی ضابطہ بندی نہیں کرتا۔

اسی طرح ہماری ازدواجی زندگی کا معاملہ ہے۔ اس میں بھی اسلام نے چند اصول دے دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس کی بنیاد جائز رشتہ مناکحت پر ہو، اس میں مرد کی قوامیت کے ساتھ میاں بیوی، دونوں کے حقوق اور دونوں پر ذمہ داریاں ہوں، اولاد کی پرورش اور تربیت دونوں کی مشترک ذمہ داری ہو، اگر اس رشتہ کو توڑنے کی نوبت آ جائے تو وہ یونہی ٹوٹ نہ جائے۔ بلکہ طلاق، عدت، مہر اور رضاعت کے چند متعین ضوابط کے تحت ٹوٹے۔ عورتوں اور مردوں کو، جو ایک دوسرے کے لیے غیر محرم ہوں، آزادانہ میل جول کی اجازت نہ ہو بلکہ گھروں کے باہر اور گھروں کے اندر بھی چند معلوم حدود کی پابندی کی جائے۔ ان چند اصولی ہدایات کے تحت ازدواجی زندگی کو خوش اسلوبی کے ساتھ گزارنا اور اس اجمال میں تفصیل کا رنگ بھرنا میاں اور بیوی کا اپنا کام ہے۔ اسلام اندرون خانہ کی روزمرہ کی زندگی میں کوئی مداخلت پسند نہیں کرتا۔

اسی سے ملتا جلتا ہماری سیاسی زندگی کا معاملہ ہے۔ اس کے متعلق بھی اسلام نے چند بنیادی باتیں طے کر دی ہیں۔ مثلاً یہ کہ نظام حکومت خدا کی حاکمیت کے نظریہ پر مبنی ہو۔ قانون کا ماخذ خدا کی شریعت ہو۔ اس کے چلانے والے تقوی اور دیانت کے اوصاف سے متصف ہوں، جہاں شریعت الٰہی کی کوئی واضح ہدایت موجود نہ ہو وہاں سارے معاملات شوریٰ کے ذریعہ سے طے کیے جائیں۔ یہ اور اسی طرح کے چند بنیادی اصولوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک سیاسی نظام کو بنانا اور چلانا اور زمانہ کے حالات اور تقاضوں کے مطابق اس کو ڈھالنا اور ترقی دینا ہمارا اپنا کام ہے۔ اسلام ان تفصیلات میں نہیں پڑتا جو بالکل انتظامی

نوعیت کی ہے اور جن کا شعور ہر معاشرے کی فطرت کے اندر ودیعت ہے۔

یہ چند چیزیں بطور مثال ذکر کی گئی ہیں۔ میرا مقصود یہاں نہ تو تمام شعبہ ہائے زندگی کو بیان کرنا ہے اور نہ ان اصولوں کی تفصیل پیش کرنا ہے جو ان شعبہ ہائے زندگی سے متعلق اسلام نے دیے ہیں۔ میں صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ اسلامی قانون نے اگرچہ ہماری زندگی کے معاملات میں اثباتی حیثیت سے دخیل ہونے کی وجہ سے ہمارے ہر شعبہ زندگی کی حد بندی کرتا ہے، لیکن اس حد بندی کے ساتھ ساتھ ہر شعبہ میں وہ ایک نہایت وسیع دائرہ ایسا بھی چھوڑتا ہے جس میں ہمیں وہ متعین آسمانی قوانین کا پابند بنانے کے بجائے آزادی دیتا ہے کہ ہم شریعت کے اصولوں کی روشنی میں اپنی راہ خود متعین کریں اور زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے لیے خود قواعد و ضوابط بنائیں۔

ایک طرف وہ پابندی اور دوسری طرف یہ آزادی ان دونوں چیزوں نے مل کر اسلامی قانون میں ایک طرف تو استحکام اور پائداری کی صفت پیدا کر دی ہے اور دوسری طرف اس میں حرکت، ترقی اور حالات کے ساتھ سازگاری کی خوبیاں بھی نہایت اعتدال کے ساتھ سمو دی ہیں۔

اسلامی قانون کی اس حرکت اور ترقی کو آگے بڑھانے میں جن عوامل نے کام کیا ہے۔ مختصراً ان کا تعارف بھی یہاں ضروری ہے۔

اجتہاد

ان میں سب سے پہلا درجہ اجتہاد کا ہے۔ اجتہاد اسلامی قانون کی توسیع و ترقی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں جو حالات و معاملات ایسے پیش آئیں جن کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی واضح قانون نہیں بیان ہوا ہے، ان حالات و معاملات کو نظر انداز نہ کر دیا جائے، بلکہ ان کو بھی اسلامی شریعت کے تحت لانے کی کوشش کی جائے اور ان کے بارے میں واضح احکام نہیں ملتے تو شریعت کے عام احکام کے

اشارات و کنایات سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس رہنمائی کے حاصل کرنے کا ایک مخصوص ضابطہ ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔ اشارات و کنایات کے انطباق میں آدمی غلطی بھی کر سکتا ہے اور صحیح نتیجہ تک بھی پہنچ سکتا ہے اس وجہ سے کسی اجتہاد کو کتاب و سنت کے نصوص کا درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ اجتہاد کی تمام قدر و قیمت درحقیقت اس چیز میں ہے کہ کتاب و سنت سے اس کا لگاؤ کس درجہ کا ہے۔ اگر قوی ہے تو اجتہاد قوی ہے اور اگر ضعیف ہے تو اجتہاد ضعیف ہے۔ اسی وجہ سے اہل علم کے لیے کسی اجتہاد کو بے چون و چرا مان لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ ہر صاحب علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ کتاب و سنت کے ساتھ اس کے تعلق کی جانچ کرے اور اس تعلق ہی کو کسی چیز کے رد یا قبول کی کسوٹی بنائے۔

اس اجتہاد نے اسلامی قانون کی توسیع و ترقی میں جو حصہ لیا ہے اس کی سب سے بڑی شہادت فقہ اسلامی کے اس وسیع ذخیرے سے ملتی ہے جو آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ زمانے کے تغیر کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرہ اور اسلامی حکومتوں کو جن نئے نئے معاملات و مسائل سے سابقہ پڑا ہمارے فقہا اور مجتہدین نے اسلامی شریعت کی روشنی میں ان کے حل معلوم کرنے کی کوشش کی اور ان کی اس کوشش کے نتیجہ میں اسلامی قانون نے یہ وسعت حاصل کر لی۔ اگر اسلامی قانون میں حرکت اور ترقی کی صلاحیت نہ ہوتی تو یہ عہد نبوت کے بعد، جب کہ وحی کا سلسلہ ختم ہو چکا تھا، بالکل ٹھٹھر کے رہ جاتا۔ لیکن ہم صاف دیکھ رہے ہیں کہ عہد نبوت میں اس کی صرف بنیادیں استوار ہوئی تھیں، ان بنیادوں پر ایک شاندار قصر کی تعمیر صحابہ اور فقہائے مجتہدین کے دور میں ہوئی ہے۔

مباحات کا دائرہ

دوسری چیز جو اسلامی قانون کے اندر حرکت و ترقی کی صلاحیتوں کی شہادت دیتی ہے، وہ یہ ہے کہ اسلامی قانون نے ہماری زندگی کا ایک وسیع دائرہ یہ کہہ کر کہ 'انتم اعلم بامر

دنیاکم[1] (تم اپنے دنیوی معاملات سے بہتر طور پر واقف ہو)۔ بالکل ہماری صواب دید پر چھوڑ دیا ہے۔ یہ وہ دائرہ ہے جس دائرہ میں اس نے شروع ہی سے کسی قسم کی مداخلت کو پسند نہیں کیا ہے۔ اس دائرہ میں جو کچھ ہماری مصلحت ہو وہی اللہ اور اس کے رسول کو پسند ہے اور اس دائرہ میں اسلام اور مسلمانوں کے مصالح کو سامنے رکھ کر ہم جو قانون بنائیں گے وہ اسلامی قانون ہی کا حصہ ہوگا۔ بشرطیکہ اس میں کوئی چیز شریعت کے کسی امر یا نہی کے خلاف نہ ہو۔

اسلامی قانون اور وضعی قوانین کی حرکت میں فرق

اس تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ جہاں تک اسلامی قانون کے متحرک ہونے کا تعلق ہے وہ پورے معنوں میں متحرک ہے۔ صرف وہی شخص اس امر واقعی کا انکار کر سکتا ہے جو اسلامی قانون کے خلاف کسی تعصب میں مبتلا ہو۔ البتہ یہ بات ضرور کہی جا سکتی ہے کہ اسلامی قانون کی حرکت اور وضعی قوانین کی حرکت میں فرق ہے۔ وضعی قوانین کی حرکت کسی ضابطے اور اصول کی پابند نہیں ہے۔ ان کی حرکت کسی متعین شاہراہ پر نہیں ہے، بلکہ اس کی نوعیت کچھ آوارہ گردی کی سی ہے۔ وہ سوسائٹی کے اقدار کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ برابر اپنا چولا بدلتے رہتے ہیں۔ اس کے سبب سے بسا اوقات وہ اس قدر تبدیل ہو جاتے ہیں کہ ان کے ماضی اور حاضر میں سرے سے کوئی ربط باقی رہ ہی نہیں جاتا۔ کل تک جو باتیں ان کے اندر نہایت مکروہ اور گھناؤنے جرائم میں شمار ہوتی تھیں اور انھی قوانین کے بموجب ان جرائم کے مرتکبین کو سزائیں دی جاتی تھیں آج وہ جرائم انھی قوانین کی رو سے بالکل جائز اور مباح بن گئے ہیں۔ چنانچہ یورپ، امریکہ اور روس میں زنا، لواطت، اسقاط حمل اور حرامی اولاد سے متعلق سوسائٹی کے نظریات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ قانون بھی تیزی کے ساتھ تبدیل ہو رہا ہے۔ قانون کے متعلق نظریہ تو یہ ہے کہ وہ سوسائٹی اور اس کے اقدار کا محافظ ہوتا ہے،

---

[1] صحیح مسلم: کتاب الفضائل، باب ۳۸

لیکن جہاں تک وضعی قوانین کا تعلق ہے ان کی نسبت بے تکلف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ وہ اپنی مادر پدر آزاد حرکت کی وجہ سے سوسائٹی کی باندی بن کر رہ گئے ہیں۔

اس کے برعکس اسلامی قانون کی حرکت ایک خاص نظام اور ایک خاص اصول کی پابند ہے۔ یہ حرکت تو کرتا ہے لیکن اپنے بنیادی اصولوں اور بنیادی اقدار کے ساتھ بندھا ہوا حرکت کرتا ہے۔ اس کی حرکت کی شاہراہ متعین اور اس کے چاروں گوشے معلوم ہیں۔ اس کے لیے ہرزہ گردی اور اپنے ماضی سے بالکل کٹ جانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ زندگی کے تغیرات اور اس کی حرکت کے تقاضے اگر اس کو آگے بڑھنے کے لیے اکساتے اور ابھارتے ہیں اور وہ ان تقاضوں کی تکمیل کے لیے آگے بڑھتا ہے تو ساتھ ہی اس قانون کے اندر ثبات و استحکام کے بھی کچھ تقاضے موجود ہیں جو اس کو ایک خاص حد سے آگے نکل جانے سے روکے رکھتے ہیں۔ اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے وہ ایک ہی وقت میں جامد بھی ہے اور متحرک بھی۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ وہ ثابت اور سیارہ دونوں ہے۔ وہ سوسائٹی کو بھی آگے بڑھنے کا موقع دیتا ہے اور اس کی حفاظت بھی کرتا رہتا ہے کہ کہیں وہ اپنے فطری اور جائز حدود سے آگے نہ نکل جائے۔

انسانی قانون چونکہ سوسائٹی کے تغیر کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اس وجہ سے وہ بگڑتے بگڑتے، ایک وقت آتا ہے کہ اتنا بگڑ جاتا ہے کہ اس کے اندر شر غالب اور خیر بالکل ہی مغلوب ہو جاتا ہے۔ یہ کسی سوسائٹی کے فساد اور بگاڑ کی آخری حد ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں صرف سوسائٹی کے رگ و پے ہی میں فساد کا زہر نہیں سرایت کر جاتا ہے بلکہ قانون اس کو اس بگاڑ سے روکنے میں مددگار ہو سکتا تھا خود بھی بالکل زہریلا ہو جاتا ہے۔ یہی وقت ہوتا ہے جب کسی قوم کے لیے اللہ تعالیٰ کا قانون عذاب حرکت میں آتا ہے۔ کیونکہ جو قوم خود بھی بگڑ چکی ہو اور اپنے بگاڑ کے ساتھ ساتھ وہ اس سانچہ کو بھی بگاڑ چکی ہو جو اس کی کجیوں کو درست کر سکتا تھا، اس کو قدرت جینے کی مزید مہلت نہیں دیتی۔ ایسی قوم کے اصلاح

پذیر ہونے کی کوئی توقع باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر دنیا کی تباہ شدہ قوموں کے حالات کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت بالکل واضح ہو کر سامنے آئے گی کہ جس وقت وہ تباہ ہوئی ہیں اس وقت ان کے اخلاق و عادات بھی بالکل تباہ ہو چکے تھے اور ان کے اخلاق و عادات ہی کی طرح ان کے زمانے کا قانون اور نظام عدل بھی مسخ ہو چکا تھا۔

o......o......o

اسلامی قانون کے ماخذ

ہمارے اصول فقہ کے علما اسلامی قانون کے عموماً چار مآخذ بتاتے ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس

مسئلے کی یہ تعبیر اگرچہ غلط نہیں ہے لیکن اس تعبیر میں بعض ایسے خلا ہیں جن کے سبب سے موجودہ زمانے کے ذہنوں کو اصل حقیقت کے سمجھنے میں بعض الجھنیں پیش آتی ہیں۔ میں پہلے اس تعبیر کے خلا کی طرف اشارہ کروں گا۔ تاکہ وہ الجھنیں دور ہو سکیں جو اس تعبیر کے سبب سے ذہنوں میں پیدا ہوتی ہیں، اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بتاؤں گا کہ اسلامی قانون کے ماخذ فی الواقع کیا کیا ہیں، ان ماخذوں کے حدود کیا ہیں اور ان سے استفادے کے شرائط کیا ہیں؟

مذکورہ تعبیر میں کھٹکنے والی باتیں تین ہیں: ایک تو یہ ہے کہ اس میں اجماع کو تیسرے ماخذ قانون کی حیثیت سے شامل کیا گیا ہے۔ حالانکہ کتاب و سنت کے بعد تیسرا ماخذ اسلام میں اجتہاد ہے۔ اجماع اجتہاد کی ایک قسم، بلکہ سب سے اعلیٰ قسم تو ضرور ہے، لیکن اس کو تیسرے

ماخذ قانون سے تعبیر کرنا اس عہد کے بہت سے لوگوں کو اجنبی سا معلوم ہوتا ہے۔ اجتہاد ایک تو کسی مجتہد کا انفرادی اجتہاد ہوتا ہے، ایک وہ اجتہاد ہوتا ہے جس پر وقت کے مجتہدین متفق ہو گئے ہوں۔ اس موخر الذکر اجتہاد کو اجماع کہتے ہیں۔ یہ سابق الذکر اجتہاد سے اس اعتبار سے بالکل مختلف ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی، بلکہ یہ دین میں بجائے خود ایک حجت کی حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔

اس میں دوسری کھٹکنے والی چیز یہ ہے کہ قیاس کا ایک چوتھے ماخذ قانون کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے حالانکہ قیاس بھی اصل ماخذ قانون نہیں ہے بلکہ اسلام کے تیسرے ماخذ قانون......اجتہاد...... کے مختلف طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے جس کا مقصد اگر فنی اصطلاحات وتعبیرات سے الگ ہو کر سمجھنے کی کوشش کی جائے تو یوں سمجھ سکتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش آئے ہوئے کسی معاملہ میں شریعت کا حکم معلوم کرنے کی کوشش کرنا۔

ہمارے علمائے اصول نے اجتہاد ہی کو اجماع اور قیاس کے دو لفظوں سے تعبیر کر دیا ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہوئی ہو گی کہ اجتہاد کا لفظ جامع تو ضرور ہے، لیکن اپنی وسعت کی وجہ سے پوری طرح واضح نہیں ہے۔ اجماع اور قیاس سے اس کی تعبیر ایک حد تک اس کو گرفت میں لا دیتی ہے۔ اجماع سے اس وجہ سے کہ یہ اجتہاد کی سب سے اعلیٰ قسم ہے اور قیاس سے اس بنا پر کہ اجتہاد کے طریقوں میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والا طریقہ یہی ہے، اگرچہ اس تعبیر کے لیے یہ ایک وجہ جواز موجود ہے، لیکن میرے نزدیک صحیح اور جامع تعبیر اجتہاد ہی کی تعبیر ہے۔ حضرت معاذ بن جبل والی حدیث میں بھی کتاب وسنت کے بعد تیسری چیز جس کا ماخذِ قانون کی حیثیت سے ذکر آیا ہے۔ وہ اجماع یا قیاس نہیں ہے بلکہ اجتہاد ہی ہے۔

مذکورہ بالا تعبیر میں تیسری کھٹکنے والی بات یہ ہے کہ یہ اسلامی قانون کے تمام ماخذوں کا

پورا پورا احاطہ نہیں کرتی۔ اسلامی قانون کے ماخذ میں سے ایک ماخذ عرف (رواج) بھی ہے جو ایک مخصوص دائرہ میں معتبر ہے اور اس کا معتبر ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے اور فقہا نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، لیکن مذکورہ چاروں ماخذوں کے ساتھ اس کا کوئی حوالہ نہیں آتا۔ اسی طرح اسلامی قانون کے ماخذوں میں سے ایک ماخذ مصلحت بھی ہے اور اس کا بھی ایک خاص دائرہ ہے اور ہمارے فقہا نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، لیکن اس کا بھی ان چاروں کے ساتھ کوئی ذکر نہیں آتا۔ میرا خیال ہے کہ ان کے نظر انداز کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ماخذ اصلی ماخذ نہیں، بلکہ ضمنی ماخذ ہیں اور ان کے دائرے کتاب وسنت اور اجتہاد کے دائروں سے الگ ہیں اس وجہ سے علما نے ان کا ذکر تو کیا، لیکن اسلامی قانون کے اصلی ماخذوں سے الگ کر کے کیا۔ اگرچہ ان کے ذکر نہ کرنے کی یہ وجہ موجود ہے اور مجھے اس کی اہمیت سے انکار نہیں ہے، لیکن قانون اسلامی کے اصلی ماخذوں کے ساتھ ان کا ذکر نہ آنے سے اسلامی قانون کے ماخذوں کا پورا تصور ذہن میں نہیں آتا۔

اسلامی قانون کے پانچ ماخِذ

میں پچھلے علما کی اس تعبیر کو اگرچہ حکمت سے خالی نہیں سمجھتا، لیکن بات کو موجودہ زمانہ کے ذہن سے قریب تر لانے کے لیے یوں کہنا میرے نزدیک زیادہ صحیح ہے کہ اسلامی قانون کے پانچ ماخِذ ہیں: کتاب، سنت، اجتہاد، رواج اور مصلحت

ان میں ترتیب الاقدم فالاقدم کی ہے یعنی جو پہلے ہے اس کی طرف پہلے رجوع کیا جائے گا۔ اس کو نظر انداز کر کے دوسرے کا اعتبار اور لحاظ نہیں ہو گا۔ مثلاً اسلامی قانون کا پہلا ماخذ قرآن ہے۔ اس وجہ سے ہر معاملہ میں سب سے پہلے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اگر کسی معاملہ میں قرآن خاموش ہو گا تو پھر سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اسی طرح اجتہاد سے کام اس صورت میں لیا جائے گا جب کتاب وسنت کے نصوص میں کوئی رہنمائی نہ ملے۔ علی ہذا القیاس رواج اور مصلحت کا لحاظ انھی صورتوں میں ہو گا جن میں کتاب

وسنت نے ہمیں رواج اور مصلحت پر عمل کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا ہے۔ یہ نہیں کریں گے کہ کتاب اللہ کو نظر انداز کر کے کسی معاملہ میں حدیث کو اختیار کر لیں یا سنت کو پس پشت ڈال کر رواج یا مصلحت کو ماخذِ قانون بنالیں۔ چنانچہ جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے حضرت معاذ بن جبل والی مشہور حدیث میں بھی ترتیب بیان ہوئی ہے۔ روایت ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد ان یبعث معاذاً الی الیمن قال: کیف تقضی اذا عرض لک قضاء؟ قال: اقضی بکتاب اللہ. قال: فان لم تجد فی کتاب اللہ؟ قال: فبسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: فان لم تجد فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولا فی کتاب اللہ؟ قال: اجتهد رایی ولا الو. فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدره وقال: الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضیٰ رسول اللہ.

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیجنے لگے تو آپ نے ان سے دریافت فرمایا کہ جب تمھارے سامنے کوئی معاملہ فیصلے کے لیے پیش ہوگا تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ انھوں نے عرض کی کہ میں اس کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر اللہ کی کتاب میں اس کے متعلق کوئی بات نہ ملے تو کیا کرو گے؟ انھوں نے کہا کہ پھر اس کا فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق کروں گا۔ پھر حضور نے فرمایا کہ اگر اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت

میں بھی اس کے متعلق کوئی بات نہ ملے اور نہ اللہ کی کتاب میں تو کیا کرو گے؟ انھوں نے عرض کی کہ پھر میں اجتہاد کر کے اپنی رائے متعین کروں گا اور اس کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی یہ بات سنی تو ان کے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا کہ اس اللہ کا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے نمائندے کو اس بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔

(سنن ابی داؤد، کتاب الاقضیہ، باب اجتہاد الرای فی القضا)

اس حدیث سے وہ بات بھی واضح ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کہ اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ دراصل اجتہاد ہے جس کے دو اہم رکن اجماع اور قیاس ہیں اور ان ماخذوں کی وہ ترتیب بھی واضح ہوتی ہے جس کی طرف ہم نے ابھی ابھی اشارہ کیا ہے اس وجہ سے صحیح بات میرے نزدیک یہ ہے کہ نہ قرآن کو حدیث منسوخ کر سکتی ہے اور نہ سنت کو اجتہاد منسوخ کر سکتا ہے۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ حدیث قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے، میرے نزدیک ان کی رائے صحیح نہیں ہے۔ صحیح رائے میرے نزدیک اس بارے میں حدیث کے سب سے بڑے واقفِ حال حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ ان کا ارشاد فضل بن زیاد کے حوالے سے ملاحظہ ہو:

قال: سمعت احمد بن حنبل وسئل عن الحدیث الذی روی: ان السنة قاضیة علی الکتاب. قال: ما اجسر علی ھذا ان اقوله ولکن السنة تفسر الکتاب وتعرف الکتاب و تبینه (۱).

وہ کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا اور ان سے سوال کیا گیا تھا اس قول (حدیث) کے بارے میں جس کی روایت ہوئی کہ 'السنۃ قاضیۃ علی الکتاب' (سنت کتاب اللہ پر

حاکم ہے) تو انھوں نے فرمایا کہ بھی یہ کہنے کی میں جسارت نہیں کر سکتا۔ سنت تو قرآن کی تفسیر کرتی، اس کی تعریف کرتی اور اس کی مجمل باتوں کی وضاحت کرتی ہے۔

(کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ، باب تخصیص السنن لعموم محکم القرآن وذکر الحاجۃ فی المجمل الی التفسیر والبیان)

یہی مذہب امام شافعی اور جمہور اصحاب مالک کا ہے۔ جب سنت قرآن کو نہیں منسوخ کر سکتی تو ظاہر ہے کہ عرف یا مصلحت کے سنت یا اجتہاد پر اثر انداز ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اب میں مختصر طور پر ان پانچوں ماخذوں پر کچھ الگ الگ روشنی ڈالوں گا۔

کتاب اللہ

اس بات پر پوری امت کا اتفاق ہے کہ اسلامی قانون کا پہلا ماخذ کتاب اللہ ہے لیکن بعض لوگوں نے اب اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرنا شروع کر دیا ہے کہ اسلامی قانون کا واحد ماخذ کتاب اللہ ہے۔ یہ بات صریحاً غلط ہے۔ قرآن اسلامی قانون کا واحد ماخذ نہیں ہے، بلکہ سب سے اہم اور سب سے مقدم ماخذ ہے۔ قرآن خود اس بات کا مدعی نہیں ہے کہ وہی تنہا ماخذِ قانون ہے، بلکہ وہ جس طرح اپنی پیروی اور اطاعت پر زور دیتا ہے اسی طرح رسول کی پیروی اور اطاعت پر بھی زور دیتا ہے اور صاف الفاظ میں یہ اعلان کرتا ہے کہ رسول تمھیں جس بات کا حکم دیں اس کو کرو اور جس بات سے روکیں اس سے رک جاؤ۔ اسی طرح اجتہاد اور عرف و مصلحت وغیرہ کا اسلامی قانون میں جس حد تک اعتبار ہے قرآن اس کی طرف بھی رہنمائی کرتا ہے۔

قرآن کے اولین ماخذِ قانونِ اسلامی ہونے کا صحابہ رضی اللہ عنہم کے عہدِ مبارک میں یہ اثر تھا کہ ان کے اندر سب سے زیادہ عزت و احترام کے مستحق وہی لوگ سمجھے جاتے تھے جو

قرآن کے علم وفہم میں سب سے زیادہ ممتاز تھے۔ مجال نہیں تھی کہ کوئی مسئلہ دین وشریعت سے متعلق اٹھے اور یہ سوال سب سے پہلے ہر شخص کے سامنے نہ آئے کہ اس بارے میں کتاب اللہ کیا رہنمائی دیتی ہے۔ جب تک یہ بات طے نہیں ہو جاتی تھی کہ اس امر میں کتاب اللہ خاموش ہے اس وقت تک کسی دوسری چیز کی طرف رجوع کرنے کا سرے سے سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔

قرآن سے قانون اور اصول زندگی اخذ کرنے کے مدعی تو اس زمانہ میں بہت سے پیدا ہو گئے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ قرآن سے قانون اخذ کرنا اتنا سہل نہیں ہے جتنا لوگوں نے سمجھ رکھا ہے۔ اس کام کو صحیح طور پر انجام دینے کے لیے کچھ شرطیں ہیں جو ہر شخص پوری نہیں کر سکتا اور جو شخص یہ شرطیں پوری نہیں کر سکتا وہ اگر قرآن کا مفسر بھی بن بیٹھے گا تو وہ اللہ کے دین کو بازیچۂ اطفال بنانے کی کوشش کے سوا اور کچھ نہیں کر سکے گا۔ میں ان شرطوں کو اختصار کے ساتھ یہاں پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔

۱۔ جو شخص قرآن کا مطالعہ فقہی اور قانونی نقطہ نظر سے کرنا چاہے اسے سب سے پہلے یہ بات نگاہ میں رکھنی چاہیے کہ قرآن مجید قانون اور فقہ کی کتابوں کے طرز پر مرتب نہیں ہے بلکہ اس کی ترتیب ایک دوسرے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے اندر عقائد، ایمانیات، اخلاق، موعظت، قصص اور امثال سب ملے جلے بیان ہوتے ہیں۔ ان مختلف اقسام کی چیزوں کے اندر سے ان چیزوں کو چھانٹنا جو قانونی قدر و قیمت رکھتی ہیں اور ان کا صحیح درجہ متعین کرنا ہر شخص کے بس کا کام نہیں ہے یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جو قرآن کے ان سارے پہلوؤں سے واقف ہو اور دین میں ان میں سے ہر چیز کا جو مقام ہے اس کو جانتا ہو۔ قرآن کا لفظ لفظ دریائے معانی ہے اور قانون میں ایک ایک نقطے اور ایک ایک شوشے کی جو اہمیت ہوتی ہے وہ معلوم ہے، جو شخص قرآن کے ان رنگارنگ جلوؤں میں امتیاز نہ کر سکتا ہو اور اس کے ایک ایک لفظ کا پورا پورا حق ادا نہ کر سکتا ہو اس کے لیے اس سے قانون اخذ کرنا اور اس کے حدود کو

صحیح صحیح متعین کرنا ناممکن ہے۔

۲۔ دوسری چیز یہ ہے کہ اس کام کے لیے قرآن کی زبان کا کماحقہٗ علم ضروری ہے۔ صرف عام مروجہ عربی زبان کا علم نہیں۔ بلکہ اس زبان کا علم جس زبان میں قرآن نازل ہوا ہے۔ جو لوگ قرآن کے زمانہ نزول کے عربی ادب کے ذوق آشنا نہیں ہیں ان کے لیے قرآن کی بہت سی خوبیوں اور باریکیوں کو سمجھنا ناممکن ہے۔ بالخصوص قانون میں چونکہ حروف، الفاظ، اسلوب، ترکیب اور تقدیم وتاخیر، ہر چیز کی جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا ہے، اہمیت ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کے لیے قرآن کا وہ مطالعہ ہرگز کافی نہیں ہوتا جو اس کے ترجموں یا تفسیروں کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ ترجموں اور تفسیروں کی مدد سے جو مطالعہ کیا جاتا ہے وہ صرف حصول برکت یا زیادہ سے زیادہ اس مقصد کے لیے ہو سکتا ہے کہ آدمی قرآن کی عام تعلیم و ہدایت اور عام موعظت ونصیحت سے کچھ فائدہ اٹھا لے۔ یہ مطالعہ تحقیق و تدقیق اور حکمت کے نکات سمجھنے کے لیے ہرگز کارآمد نہیں ہے۔ اس زمانے میں قرآن حکیم پر یہ ظلم عام ہے کہ جو لوگ اس کی زبان کی ابجد تک سے ناآشنا ہیں وہ اس کی تفسیریں لکھ رہے ہیں اور جو لوگ اس کی آیات کی صحیح طور پر تلاوت بھی نہیں کر سکتے وہ اس کے نکتے بیان کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ان نکات تک ان کے سوا نہ سلف میں سے کسی کی رسائی ہوئی اور نہ خلف میں سے کوئی ان کو پا سکا۔

۳۔ تیسری چیز یہ ہے کہ آدمی ملت ابراہیمی کے بقایا، عرب کے معروف ومنکر، ملت موسوی اور ملت عیسوی کے احکام وقوانین سے بھی فی الجملہ واقف ہو۔ ان چیزوں سے ایک حد تک باخبر ہونا اس لیے ضروری ہے کہ قرآن ان میں سے بعض کی تصدیق کرتا ہے بعض کی تردید کرتا ہے بعض کو نظر انداز کرنے کی ہدایت کرتا ہے اور بعض کو ترقی دیتا ہے۔ اگر آدمی ان سے واقف نہ ہو تو نہ قرآن کی ترمیمات واصطلاحات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا ہے اور نہ دین کامل کے احکام وقوانین میں جو حکمتیں ہیں ان کو صحیح طور پر سمجھ سکتا ہے۔ اسی

چیز سے دین میں نسخ کی ضرورت اور اس کی حکمت سمجھ میں آتی ہے کیونکہ اس چیز نے درحقیقت دین کی تدریجی ترقی کے تقاضوں ہی کے تحت دین میں جگہ پائی ہے۔

۴۔ چوتھی چیز یہ ہے کہ آدمی اس حقیقت سے باخبر ہو کر اسلامی معاشرے کی تدریجی ترقی کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون کس طرح درجہ بدرجہ ظہور میں آیا ہے۔ اسلامی شریعت کی اس تدریج سے جو شخص واقف نہ ہو وہ نہ صرف اس کے نظام میں بہت سی حکمتوں سے واقف نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ اس کے نفاذ کے بہت سے عملی تقاضوں کو بھی سمجھ نہیں سکتا۔ جو لوگ کسی بگڑے ہوئے معاشرے میں اس کو از سر نو نافذ کرنے کے لیے جدوجہد کر رہے ہوں وہ اگر اسلامی قانون کی اس ترتیب اور تدریج سے اچھی طرح واقف نہ ہوں تو بہت ممکن ہے کہ وہ اس کے سر کو اس جگہ رکھ دیں جس جگہ ان کا پاؤں ہونا چاہیے اور اس کے پاؤں کو اس جگہ رکھنے کی کوشش کریں جہاں اس کا سر ہونا چاہیے تھا اور اس طرح اپنی اس بے تدبیری کی بدولت اس کے نفاذ ہی کو ناممکن بنا دیں۔

سنت رسول اللہ

اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ جس طرح پوری امت کا ہمیشہ اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ اسلامی قانون کا پہلا ماخذ کتاب اللہ ہے اسی طرح ہمیشہ اس بات پر بھی اتفاق رہا ہے کہ اس کا دوسرا ماخذ سنت رسول اللہ ہے۔

لیکن اس بات کو یاد رکھیے کہ میں نے سنت کا لفظ استعمال کیا ہے، اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو کتاب اللہ کے بعد اپنی جس چیز کے اختیار کرنے اور اس پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنے کا حکم دیا ہے اس کو سنت ہی کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے سنت اور حدیث میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ثابت شدہ طریقہ کو کہتے ہیں اور حدیث ہر وہ قول یا فعل یا تقریر ہے جس کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کے ساتھ کی جائے، عام اس سے کہ وہ ثابت شدہ ہو یا اس کا ثابت شدہ ہونا محل نزاع ہو۔ حدیث، حسن، صحیح، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہو سکتی ہے، لیکن سنت کے متعلق یہ بحثیں نہیں پیدا ہوتیں۔

سنت کے متعلق اس زمانے میں بعض لوگ دو اعتراض اٹھاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے معلوم کرنے کا کوئی معتبر ذریعہ نہیں ہے۔ وہ اپنے اس اعتراض کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ سنت کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ حدیث کی کتابیں ہیں اور حدیث کی کتابوں میں سے کوئی ایک کتاب بھی ایسی نہیں ہے جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ وہ صحت کے معاملہ میں قرآن کی طرح ہر شبہ سے بالاتر ہے پھر وہ اس سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ جب حدیث کی کوئی کتاب بھی شبہ سے بالاتر نہیں ہے تو دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہوئے کہ سنت کے معلوم کرنے کے سارے ذرائع مشتبہ ہیں۔

دوسرا اعتراض معترضین یہ اٹھاتے ہیں کہ سنت کے بارہ میں مسلمانوں میں اختلاف رائے ہے۔ اس کی واضح اور متفق علیہ تعریف موجود نہیں ہے ایک ہی چیز کے بارے میں ایک گروہ کے نزدیک سنت کچھ اور ہے اور دوسرے کے نزدیک کچھ اور۔

ہمارے نزدیک یہ دونوں اعتراضات بے بنیاد ہیں۔

جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے وہ در حقیقت دو مغالطوں پر مبنی ہے۔ ایک مغالطہ تو ان معترضین کو یہ ہے کہ حدیث کی کتابیں اگر قرآن کی طرح شبہ سے بالاتر نہیں ہیں تو لازماً وہ ان کے نزدیک جھوٹی ہیں۔ دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ سنت کے معلوم ہونے کا ذریعہ ان کے خیال میں صرف حدیث کی کتابیں ہی ہیں۔

یہ دونوں مغالطے اگر بارادہ پیدا نہیں کیے گئے ہیں تو ہمارے نزدیک محض علم کی کمی اور صحیح صورت حال سے بے خبری کا نتیجہ ہیں۔

حدیث کی کتابوں میں سے کوئی کتاب قرآن مجید کی طرح غلطی کے امکانات سے تو بلاشبہ بری نہیں ہے، لیکن غلطی کے امکانات سے بری نہ ہونے کے یہ معنی سمجھ لینا کہ حدیث کی کوئی کتاب سرے سے قابل اعتبار ہی نہیں ہے کم عقلی کی آخری حد ہے۔ حدیث کی کتابوں کے متعلق یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ وہ غلطی کے امکانات سے محفوظ نہیں ہیں تو یہ

بات قرآن کو مقابلے میں رکھ کر کہی جاتی ہے، یعنی یہ اس معنی میں غلطی سے محفوظ نہیں ہیں جس معنی میں قرآن غلطی کے ہر امکان سے محفوظ ہے۔ عام کتابوں کے مقابلہ میں یہ بات نہیں کہی جاتی۔ قرآن کی حفاظت کا انتظام ہر پہلو سے خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کام نقص اور خرابی کے ہر شائبہ سے پاک ہوتا ہے۔ برعکس اس کے حدیث کی حفاظت کا انتظام غیر معصوم انسانوں نے کیا ہے۔ اس وجہ سے اس کے متعلق عصمت کا دعویٰ تو نہیں کیا جا سکتا، لیکن کسی چیز کے ہم پایہ قرآن قرار نہ پا سکنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ ساقط الاعتبار ہے۔ اس کمی کے باوجود جو قرآن کے مقابل میں حدیث کی صحت کے اہتمام میں پائی جاتی ہے، یہ ایک حقیقت ہے جس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا کہ حفاظت کا جو اہتمام اس علم کو حاصل ہوا ہے آج تک دنیا میں وہ اہتمام کسی علم کو بھی نہ حاصل ہوا اور نہ آئندہ ہو گا۔ دنیا میں یہی ایک علم ہے جس کے نقل و روایت میں صحت کو اس درجہ اہمیت دی گئی ہے کہ باقاعدہ اس کے لیے روایت، اسناد اور جرح و تعدیل کا ایک عظیم الشان فن وجود میں آ گیا۔ جس کسی نے بھی کسی حدیث کے روایت کرنے کی جرات کی فوراً اس کی ساری زندگی ائمہ فن کے نزدیک موضوع بحث بن گئی۔ اس کا اخلاق کیسا تھا؟ اس کے تعلقات و معاملات کس طرح کے لوگوں سے تھے؟ اس کے عقائد و نظریات کیا تھے؟ اس کے استاذ اور شیخ کون کون تھے اور اخلاق و عادات اور عقائد و نظریات کے لحاظ سے ان کا حال کیا تھا؟ نیز ذہن اور حافظہ کے لحاظ سے اس کا جوانی اور بڑھاپے، دونوں زمانوں میں کیا حال رہا ہے؟ یہ سارے سوالات اس کے متعلق اٹھ کھڑے ہوتے تھے اور اگر کسی پہلو سے بھی اس میں کسی خرابی کی شہادت ملتی تھی تو یہ خرابی اس کی روایت کی حیثیت کو مجروح کر دیتی تھی۔

جو علم اس اہتمام کے ساتھ مرتب ہوا ہے عقل اور فطرت تقاضا کرتی ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے، نہ کہ اس کو مشتبہ اور ساقط الاعتبار قرار دیا جائے۔ ہاں اگر اس کا کوئی جزو تحقیق و تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے سے کھوٹا ثابت ہو جائے تو اتنے حصہ کو بلاشبہ رد کیا جا سکتا ہے، لیکن

اس کی بنا پر پورے مجموعہ کو مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی عقل کسی چیز کے رد و قبول کے معاملہ میں جو روش اختیار کرتی ہے وہ یہی ہے۔ انسان جب فطرت کی اس معروف شاہراہ سے ہٹتا ہے تو اس کا یہ ہٹنا یا تو اس کے ذہنی پن کا نتیجہ ہوتا ہے یا ہٹ دھرمی یا نفس پرستی کا، یا بیک وقت ان تینوں ہی کا۔ اس طرح کے لوگوں کے نزدیک ہر وہ چیز قابل قبول ہوگی جو ان کی خواہشوں کے مطابق ہو اگرچہ اس کے حق میں کوئی کمزور سے کمزور دلیل بھی موجود نہ ہو اور ہر وہ چیز باطل ہوگی جو ان کی خواہشوں کے خلاف ہو اگرچہ اس کا حق ہونا سورج کی طرح روشن اور بدیہی ہو۔

اسی طرح یہ بھی ایک شدید غلط فہمی ہے جس میں بعض لوگ مبتلا ہیں کہ سنت کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ بس حدیث کی کتابیں ہی ہیں۔ ان کے خیال میں اگر حدیث کی کتابوں کے ناقابل اعتبار ہونے کا خیال لوگوں میں پھیلا دیا جائے تو گویا سنت کی بنیاد ہی ڈھے گئی۔ یہ خیال بھی محض ایک بے بنیاد خیال ہے۔

سنت کے معلوم کرنے کے متعدد ذریعے ہیں۔ اس کا سب سے زیادہ معتبر اور قابل یقین و اعتماد ذریعہ امت کا تواتر عملی ہے۔ سنت کا اصل پہلو درحقیقت اس کا عملی پہلو ہی ہے۔ دین کا علمی پہلو تو قرآن میں بیان ہو چکا ہے، البتہ اس کا عملی پہلو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے نمایاں کیا، اپنی انفرادی زندگی میں بھی اور اپنی اجتماعی زندگی میں بھی۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کو اپنایا اور انھوں نے بھی اس کا عملاً مظاہرہ کیا۔ جو باتیں شخصی زندگیوں سے تعلق رکھتی تھیں وہ ان کی روزمرہ کی زندگی میں نمایاں ہوئیں۔ جو باتیں حیات اجتماعی و سیاسی سے تعلق رکھتی تھیں۔ وہ ان کے نظام سیاسی و اجتماعی کا جزو بن گئیں۔ اگر کسی معاملہ میں اختلاف واقع ہوا کہ سنت کیا ہے تو وہ بھی زیر بحث آئی اور اس میں بھی کسی ایک پہلو کو یا تو ترجیح حاصل ہوئی یا اس معاملہ میں اختلاف رائے کے باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا گیا۔ ان ساری چیزوں کو سلف نے خلف کے لیے اپنے عمل سے بھی منتقل کیا اور

اپنے قول سے بھی منتقل کیا۔ پھر تاریخ اور سیرت کی کتابوں نے بھی اس کی شہادت دی اور ہمارے علما اور فقہا نے بھی ان ساری چیزوں کو ہر دور میں تازہ رکھا۔ جس چیز کو اتنے مختلف ذرائع ہماری طرف منتقل کر رہے ہیں اس کو صرف ایک ذریعہ پر منحصر سمجھ لینا محض نادانی اور بے خبری کا نتیجہ ہے۔

بعض لوگ سوال کرتے ہیں کہ سنت کو ضبط تحریر میں لانے کا دور نبوی میں وہ اہتمام کیوں نہیں کیا گیا جو اہتمام قرآن کے لیے کیا گیا؟ ہمارے نزدیک اس کی وجہ، جیسا کہ بعض نادانوں نے سمجھی ہے، سنت یا حدیث سے بے پروائی نہیں ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ سنت کا ایک عملی چیز ہونا ہے۔ قرآن کا غالب پہلو علمی اور ایمانی ہے اس لیے ضروری ہوا کہ اس کا ایک ایک حرف قید تحریر میں آ جائے، لیکن سنت ایک ایسی چیز تھی جس کو ہر مسلمان کے علم میں نمایاں ہونا تھا جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف بتانے کے لیے نہیں تشریف لائے تھے بلکہ اس کو کر دکھانے کے لیے آئے تھے۔ بلکہ اس سے زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کو دوسروں سے بھی کرانے کے لیے تشریف لائے تھے۔ حضور کو اس راستہ پر خود بھی چلنا تھا اور دوسرے ہزاروں، لاکھوں انسانوں کو بھی اس پر چلانا تھا۔ اگر سنت علمی اور فکری حقائق ہی پر مشتمل ہوتی تب تو اس کو محفوظ کرنے کا واحد طریقہ یہی ہو سکتا تھا کہ اس کو بلا کسی تاخیر کے ضبط تحریر میں لایا جائے لیکن جس چیز کی ایک امتی کو مشق کرنی تھی اور جس کو پورے ملک کے لیے ضابطۂ اخلاق اور نظام زندگی بننا تھا اس کی حفاظت کے لیے اولین چیز یہی تھی کہ وہ لوگوں کی عملی زندگی میں منتقل ہو۔ اس کا تحریر میں آنا ایک امر ثانوی تھا۔ چنانچہ جب امت نے اس کی ضرورت محسوس کی یہ کام بھی انجام پا گیا۔ اس سے یہ فائدہ ہوا کہ سنت کو سلف سے خلف کی طرف منتقل کرنے کا ایک اور ذریعہ بھی فراہم ہو گیا۔ یہ بات نہیں ہے کہ اگر اس کو ضبط تحریر میں نہ لایا گیا ہوتا تو سنت معدوم ہو جاتی۔

نمازوں کے اوقات کیا کیا ہیں، نمازیں کتنی بار پڑھی جائیں اور کس طرح پڑھی

جائیں؟ مختلف چیزوں پر زکوٰۃ کی مقدار کیا ہو؟ روزوں کی عملی شکل وصورت کیا ہے؟ حج کے مناسک کیا ہیں اور وہ کس طرح ادا کیے جائیں؟ مسلمانوں کے لیے ظاہری شکل وصورت میں کیا چیزیں امتیازی خصوصیات رکھتی ہیں؟ اسلامی نظام کی عملی شکل کیا ہوتی ہے؟ یہ اور اسی طرح کے جتنے مسائل بھی ہیں ان میں سے کون سی چیز ہے جو امت کے عملی تواتر نے ہم تک منتقل نہیں کی ہے؟ یہ ساری چیزیں ہم نے صرف حدیث کی کتابوں ہی سے نہیں جانی ہیں، بلکہ جیسا کہ میں نے اوپر ذکر کیا ہے، مختلف طریقوں سے اور اتنے مختلف طریقوں سے جانی ہیں کہ ان کا انکار کرنا یا ان کو مشتبہ اور مشکوک ٹھہرانا بالکل بداہت کا انکار اور ایک ثابت اور قطعی حقیقت کو جھٹلانا ہے۔ حدیث کی کتابوں کا احسان یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے یہ چیزیں تحریر میں بھی آگئیں اور اس طرح تحریر میں آگئیں کہ انسانی ہاتھوں سے انجام پائے ہوئے کسی کام میں زیادہ سے زیادہ جو احتیاط ممکن تھی وہ ان کے ضبط و تدوین کے معاملہ میں ملحوظ رکھی گئی۔

اب اگر کچھ لوگ ان چیزوں میں سے بھی کسی چیز کو یا ساری ہی چیزوں کو اس لیے نہیں مانتے کہ ان کا ذکر قرآن میں نہیں آیا ہے تو ان کے لیے قرآن کو بھی ماننے کے لیے کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہتی کیونکہ قرآن بھی اگر ثابت ہے تو تواتر ہی سے ثابت ہے۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ قرآن قولی تواتر سے ثابت ہے اور سنت عملی تواتر سے۔ اگر یہ عملی تواتر کسی کے نزدیک مشتبہ اور مشکوک ہے اور اس کو کسی عربی یا عجمی سازش کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے تو کل کو ایسے شخص کے لیے اس قولی تواتر کے جھٹلا دینے میں کیا چیز آڑے آ سکتی ہے؟

رہا یہ اعتراض کہ سنت کے بارے میں اختلاف ہے تو یہ اختلاف بھی ہرگز سنت کے انکار کے لیے کوئی بہانہ نہیں بن سکتا۔ آخر سنت کے بارے میں کیا اختلاف ہے؟ کیا اس امر میں کسی کو اختلاف ہے کہ سنت اسلامی قانون کا ماخذ ہے؟ اس چیز سے تو سلف سے لے کر خلف تک بعض گمراہ افراد اور ایک آدھ گمراہ فرقوں کے سوا کسی نے بھی انکار نہیں کیا ہے۔

سنت کے ماخذ قانون ہونے پر پوری امت متفق ہے۔ حد یہ ہے کہ اصولی حیثیت سے اس پر شیعہ حضرات بھی متفق ہیں۔ ان کو اگر اختلاف ہے تو سنت کے ماخذ قانون ہونے میں نہیں ہے، بلکہ اس کے ثابت ہونے کے ذرائع میں ہے۔

اس متفق علیہ حقیقت کے بعد اگر سنت کے معاملہ میں کوئی اختلاف ہے تو وہ اختلاف ایسا ہے جو دنیا کی ہر چیز میں ہے اور ہو سکتا ہے اور شاید یہ اس کائنات کی فطرت ہے کہ اس طرح کا اختلاف ہر چیز میں ہو۔ اگر اس طرح کا اختلاف ہر چیز میں ہم گوارا کرتے ہیں تو آخر سنت ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ اس میں اگر اس قسم کا اختلاف پایا جائے تو اس کو وجہ انکار و تکذیب بنا لیا جائے۔

مثلاً سنت کی بعض جزئیات میں اختلاف روایات کے سبب سے تعین اشکال کا اختلاف ہوتا ہے۔ روایتوں کے اختلاف کے سبب سے کسی فقہی مسلک کے لوگ کسی شکل کو ترجیح دیتے ہیں، دوسرے مسلک کے لوگ کسی اور شکل کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس ترجیح کے لیے ہر ایک کے پاس کچھ دلائل ہوتے ہیں ان دلائل کی روشنی میں ایمان داری کے ساتھ جانچ کر کوئی شخص جس مسلک کو بھی اختیار کرتا ہے وہ اس میں حق پر ہے اور ان شاء اللہ وہ اتباع سنت کا اجر پائے گا۔ اگر معاملے کا تعلق اجتماعی و سیاسی زندگی سے ہے تو یہی روش اس طرح کے اختلاف کو حل کرنے کے لیے امت کے ارباب حل وعقد اختیار کر سکتے ہیں۔ اگر ترجیح و اختیار کی بنیاد دلائل پر ہوگی، اس میں اتباع ہوا کو دخل نہ ہوگا، تو جو راہ بھی اختیار کی جائے گی اسی میں اللہ کی رضا ہے اور وہ راہ ان شاء اللہ سنت کی راہ ہے۔ اس طرح کا کوئی جزوی اختلاف ہرگز ایسی چیز نہیں ہے جس کی بنا پر کوئی شخص سنت کے خلاف زبان درازیاں شروع کر دے۔

دوسرا اختلاف تعیین درجات کا ہو سکتا ہے کہ فلاں سنت[1] کا مقام اور درجہ دین میں کیا

1۔ یہ ملحوظ رہے کہ میں نے یہاں سنت کا لفظ فقہی اصطلاح کی حیثیت سے فرض یا واجب کے مقابل میں نہیں استعمال کیا ہے، بلکہ اس کے اصل شرعی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

ہے؟ اس کا اختیار کرنا کس مرتبہ میں مطلوب ہے اور اس کے ترک سے کس درجے کی خرابی واقع ہوتی ہے؟ یہ اختلاف بھی کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو سنت ہی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس طرح کا اختلاف قرآن کے کسی امر و نہی سے متعلق بھی پیدا ہو سکتا ہے اور پیدا ہوا ہے۔ اگر اس قسم کے کسی اختلاف کے سبب سے قرآن سے مایوس ہو جانے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے تو سنت سے بھی مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ان تمام اختلافات کے لیے بھی اختلاف کرنے والوں کے پاس وجوہ اور دلائل ہوتے ہیں۔ ان دلائل کی روشنی میں جانچ کر جو فیصلہ بھی کوئی شخص یا کوئی جماعت کرے، اگر اس فیصلہ میں خواہش نفس کی پیروی یا تعصب کا کوئی دخل نہیں ہے، تو اس پر ان شاء اللہ اس کو اتباع سنت ہی کا اجر ملے گا۔

اسی طرح ایک اختلاف اخبار آحاد کے بارے میں بھی پایا جاتا ہے۔ متواتر اور مشہور احادیث کے معاملہ میں تو سب متفق ہیں کہ یہ سنت کے معلوم کرنے کا قابل اعتماد ذریعہ ہیں۔ لیکن اخبار آحاد کے معاملہ میں فقہِ حنفی اور فقہِ مالکی کے پیرو فقہِ شافعی کے پیرووں سے مختلف نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ فقہِ حنفی کے پیرو ان معاملات میں اخبار آحاد کے قبول کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے ہیں جن کا تعلق عام لوگوں کی زندگی سے ہو۔ اس کی وجہ احادیث پر بے اعتباری نہیں ہے بلکہ سنت کے معاملہ میں ان کی احتیاط ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کسی معاملے کا تعلق عام ضرورت سے ہے تو اس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مختلف طریقوں سے نقل ہونی چاہیے اگر ایسا نہیں ہوا ہے، بلکہ ایک ہی ذریعے سے نقل ہوئی ہے، تو ہو سکتا ہے کہ راوی سے کوئی بھول چوک ہو گئی ہو۔ اپنے اس نظریے کی بنا پر بعض اوقات وہ کسی مضبوط بنیاد پر قیاس کو اس طرح کی حدیث پر ترجیح دے دیتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس امام مالک اگر کسی معاملہ میں خبر واحد کو اہل مدینہ کے عمل کے خلاف پاتے ہیں تو اس کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مدینہ صحابہ کا مرکز تھا۔ ان کا کسی عمل پر اتفاق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بتانے کے لیے کسی راوی کی روایت کے مقابل میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے

مقابل میں شافعیہ خبر آحاد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں قول رسول موجود ہے تو اس کی روایت میں ضعف کے بعض امکانات تسلیم کرنے کے باوجود وہ دوسروں کے قیاس اور عمل پر بہر حال ترجیح پانے کا مستحق ہے۔

ہمارے نزدیک یہ تینوں مسلک سنتِ رسول کے احترام و اہتمام کے نقطۂ نظر سے بالکل مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی سپرٹ یہی ہے کہ سنت رسول اختیار کی جائے اور پوری احتیاط کے ساتھ اختیار کی جائے۔ اس احتیاط ہی نے یہ تین الگ الگ مسلک پیدا کر دیے۔ ہم بجائے اس اختلاف کو سنت یا حدیث کی بے اعتباری کی ایک دلیل بنانے کے ہمیں ان تینوں مسلکوں کی روح دیکھنی چاہیے اور جس دیانت اور جس احترام سنت کو ہم پیش نظر رکھ کر ان میں سے کسی مسلک کو اختیار کریں گے، ان شاء اللہ وہی سنت کا راستہ ہو گا اور اس کے اختیار کرنے میں اللہ تعالیٰ کی رضا ہو گی۔

اس ذیل میں یہ حقیقت بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ جو احادیث احکام و قوانین یا بالفاظ دیگر سنت سے تعلق رکھنے والی ہیں محدثین نے دوسری نوعیت کی احادیث کے مقابل میں ان کی چھان بین زیادہ کی ہے اور فقہا کا تو کہیے کہ موضوع بحث ہمیشہ احکامی احادیث ہی رہی ہیں، اس وجہ سے انھوں نے عقل و نقل اور روایت و درایت کی ہر کسوٹی پر ان کو اچھی طرح جانچا پرکھا ہے۔ اب فرض کیجیے کہ حدیث کی کتابوں میں ایک آدھ ایسی حدیثیں بھی ملتی ہیں جو ایک شخص کی سمجھ میں نہیں آتیں یا اس کو وہ بعید از عقل و قیاس معلوم ہوتی ہیں یا ان کی زد، اس کے خیال میں، اسلام کے کسی اصول میں پڑتی ہے تو اس کو چاہیے کہ ان کی تاویل کرے اگر کوئی تاویل بن سکے۔ اگر تاویل نہ ہو سکے تو ان کے بارہ میں خاموشی کی روش اختیار کرے، ممکن ہے ان کا صحیح پہلو اس کے سامنے نہ آ رہا ہو۔ اگر خاموشی کی روش بھی اختیار نہ کر سکے تو اپنے اعتراض کو اسی حدیث یا انھی احادیث تک محدود رکھے جن کے اندر کسی واضح خرابی کی وہ نشاندہی کر سکتا ہے یہ کہاں کی دانش مندی ہے کہ آدمی خرابی تو دو چار حدیثوں

میں دکھائے، لیکن اس کی آڑ میں مطعون سارے ذخیرہ احادیث کو کرے۔ حدیث کی مستند سے مستند کتابوں کی بعض حدیثوں پر اہل علم نے پہلے بھی تنقیدیں کی ہیں لیکن کسی معقول آدمی نے یہ حرکت کبھی نہیں کی کہ وہ ان قابل تنقید حدیثوں کی بنا پر سارے ذخیرہ احادیث ہی کو سوختنی قرار دے دے۔ یہ حرکت وہی لوگ کر سکتے ہیں جو یا تو علم کے ان بیش بہا خزانوں سے بالکل بے خبر ہیں جو احادیث کی کتابوں کے اندر موجود ہیں، یا ان کو ایمان اور ہدایت کے راستے سے شیطان کی طرح بیر ہے۔

اجتہاد

قانون اسلامی کا تیسرا ماخذ اجتہاد ہے۔ قانون کا ماخذ تو دراصل اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہی ہوتی ہے، لیکن اجتہاد کی صورت میں چونکہ براہ راست کتاب وسنت کے نصوص سے حکم معلوم کرنے کے بجائے کوشش کر کے کتاب وسنت کے اشارات سے ایک حکم معین کرنا پڑتا ہے اس وجہ سے اس کو کتاب یا سنت کے بجائے اجتہاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اجتہاد کے لغوی معنی تو انتہائی کوشش کرنے کے ہیں۔ لیکن شرعی اصطلاح میں اس انتہائی کوشش کو کہتے ہیں جو کتاب وسنت کے اشارات ومضمرات سے کوئی حکم معلوم کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔

اس کوشش کے باب میں پہلی چیز، جس کی طرف خود لفظ اجتہاد اشارہ کر رہا ہے، ملحوظ رکھنے کی یہ ہے کہ یہ کوشش سہل انگارانہ یا نیم دلانہ نہیں ہونی چاہیے بلکہ پورے دل وجان سے ہونی چاہیے اور تحقیق وتلاش کے جتنے وسائل و ذرائع بھی اس کار عظیم کے لیے مطلوب ہیں وہ سب استعمال ہونے چاہئیں جب تک آدمی یہ اطمینان نہ کر لے کہ اس راہ کا کوئی پتھر بھی اب ایسا نہیں رہ گیا ہے جو الٹانہ جا چکا ہو اس وقت تک زبان نہ کھولے۔ حضرت معاذ والی روایت کے یہ الفاظ قابل غور ہیں کہ 'اجتهد رأبي ولا آلو جهداً'[1]، اگر کتاب و سنت کے واضح احکام میں کوئی رہنمائی نہ ملی تو میں کوشش کر کے اپنی رائے متعین کرنے کی

[1] سنن ابی داؤد: کتاب الاقضیۃ، باب اجتہاد الرأی فی القضاء۔

کوشش کروں گا اور اس کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں گا۔ یعنی یہ نہیں کروں گا کہ جو خیال ذہن میں آ جائے اسی کے مطابق معاملات کا فیصلہ کر دوں، بلکہ اپنے امکان کے حد تک جستجوئے حق کروں گا اور ان تمام مسائل کو آزماؤں گا جو اس معاملہ میں کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں مدد دے سکتے ہیں۔ حضرت معاذ کے یہ الفاظ ان لوگوں کے لیے ایک تنبیہ ہیں جو قرآن و حدیث تو در کنار سرے سے عربی زبان ہی سے کوئی مس نہیں رکھتے۔ لیکن اس کے باوجود جو وسوسہ دل میں گزر جاتا ہے اس کو مجتہدانہ شان کے ساتھ پیش کرنے میں ذرا بھی باک نہیں محسوس کرتے۔

یہ امر بھی یہاں ملحوظ رکھنے کا ہے کہ حضرت معاذ یہ نہیں فرماتے کہ جب کتاب و سنت میں کوئی حکم نہیں ملے گا تو میں اپنی رائے پر عمل کروں گا یا اپنے طور پر فیصلہ کروں گا بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ میں انتہائی کوشش کر کے اپنی رائے متعین کروں گا "اجتھد رایی ولا آلو جھدا" کے الفاظ خود ظاہر کر رہے ہیں کہ اس صورت میں اظہار رائے کے لیے ان پر کچھ قیدیں اور پابندیاں ہیں جو ان کو ملحوظ رکھنی ہیں اور بعض نہایت کڑی مشکلات ہیں جن سے ان کو عہدہ برآ ہونا ہے یہ بات نہیں ہے کہ اگر کتاب و سنت سے بالکل بے نیاز ہو کر جو جی میں آئے حکم دے سکتے ہیں اور ان کا یہ حکم اجتہاد بن جائے گا۔ جن لوگوں نے اس حدیث کا یہ مطلب نکالنے کی کوشش کی ہے انھوں نے حضرت معاذ کے الفاظ کا صحیح مفہوم سمجھنے کے بجائے ان کے اندر خود اپنے معنی پہنانے کی کوشش کی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ایک مجتہد کسی اجتہادی معاملہ میں کتاب و سنت کے اشارات کی مدد سے جو رائے بھی قائم کرتا ہے جب تک اس کی رائے پر اجماع نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی حیثیت ایک رائے سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے انھوں نے اس کو "اپنی رائے" کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔ اگر اس حدیث کی بنا پر کسی کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اجتہاد نام ہے آزادانہ رائے قائم کرنے کا تو بہر حال یہ ایک غلط فہمی اور سخت افسوس ناک غلط فہمی ہے خواہ اس میں کوئی چھوٹا مبتلا ہو یا بڑا۔

اجتہاد ایک مشکل کام ہے

اجتہاد ایک نہایت مشکل اور نہایت کٹھن کام ہے۔ اس کے لیے شریعت کا گہرا علم بھی ضروری ہے اور ان حالات کے مالہ و ماعلیہ سے بھی اچھی طرح واقف ہونا ضروری ہے جن کے بارہ میں شریعت کا حکم معلوم کرنا ہے۔ قانون بجائے خود بھی ایک مشکل چیز ہے، اس کے اندر حروف و الفاظ تو درکنار، کاما (comma) اور ڈیش (dash) تک کو بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے جب تک کسی شخص کو شریعت کے براہ راست سمجھنے کا علم حاصل نہ ہو وہ قانون کی عام چیزوں کے سمجھنے کا حق بھی ادا نہیں کر سکتا چہ جائیکہ وہ اجتہاد کر سکے۔ اجتہاد میں معاملہ صرف قانون کی واضح دفعات کے سمجھ لینے ہی کا نہیں ہوتا، بلکہ شریعت کے مضمرات و اشارات اور کتاب و سنت کے لوازم و مقتضیات کی روشنی میں نئے پیش آمدہ حالات کا شرعی حکم متعین کرنا ہوتا ہے۔ اس کام کے لیے ظاہر ہے کہ نہایت اعلیٰ فنی قابلیت ضروری ہے۔ صرف فنی قابلیت ہی نہیں، بلکہ ذوق سلیم بھی ضروری ہے۔ شریعت کے اعلیٰ علم اور اس کے فہم کے اعلیٰ ذوق کے بغیر کوئی شخص اجتہاد کرنے کا اہل نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے یہ بات تو صحیح ہے کہ اسلام میں اجتہاد کسی خاص طبقہ یا گروہ کا اجارہ نہیں ہے، لیکن یہ بات بالکل غلط ہے کہ اسلام میں ہر شخص اجتہاد کا مجاز ہے۔ جس کام کے لیے قابلیت کا ہونا بالکل بدیہی امر ہے اس کا مجاز ہر شخص کیسے ہو سکتا ہے۔

اجتہاد میں اس قابلیت کے ساتھ ایک بہت بڑی اخروی ذمہ داری کا بھی سوال ہے۔ جو شخص اجتہاد کرتا ہے وہ صرف لوگوں کی دنیا ہی کے معاملات میں دخیل بنتا ہے۔ اس وجہ سے اگر وہ نااہلیت کے باوجود اجتہاد کی جسارت کرتا ہے تو صرف اپنی ہی آخرت برباد نہیں کرتا، بلکہ دوسرے بہت سے لوگوں کی آخرت بھی خطرے میں ڈالتا ہے چنانچہ جہاں تک سلف کا تعلق ہے ان حالات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اجتہاد کے معاملہ میں حد درجہ احتیاط کرتے ہیں۔ جن بزرگوں کے صاحب اجتہاد ہونے میں کسی پہلو سے بھی شک نہیں کیا جا سکتا ان کا بھی حال یہ تھا کہ حتی الامکان وہ فتوی دینے اور اجتہاد کرنے سے بچنے کی

کوشش کرتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جو شخص اجتہاد کرتا ہے وہ درحقیقت اللہ اور بندہ کے درمیان دخیل بنتا ہے اور اس چیز کی ذمہ داری بہت بڑی ہے۔

اجتہاد کے شرائط

اجتہاد کی اس علمی و اخلاقی اہمیت کے سبب سے اس کے لیے ہماری اصول فقہ کی کتابوں میں کچھ شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ اگر شرطوں کو اصطلاحی الفاظ سے الگ کر کے سادہ الفاظ میں پیش کیا جائے تو یہ تین شرطیں ہیں

۱۔ ایک یہ کہ اجتہاد کا اہل وہ شخص ہے جس کو کتاب وسنت پر پورا پورا عبور حاصل ہو۔

۲۔ دوسری یہ کہ وہ پیش آمدہ حالات و مسائل کی تہ تک پہنچنے والا ہو اور ان کے ما لہ و ما علیہ کو اچھی طرح سمجھنے والا ہو۔

۳۔ تیسری یہ کہ وہ اپنے اخلاق و سیرت کے لحاظ سے ایک قابل اعتماد آدمی ہو تا کہ لوگ اپنے دین کے معاملہ میں اس پر اعتماد کر سکیں۔

اجتہاد کے کام کی نوعیت اور اس کی ذمہ داریوں کو سامنے رکھ کر غور کیجیے تو آپ اعتراف کریں گے کہ یہ کم سے کم باتیں ہیں جو ایک ایسے شخص کے اندر پائی جانی چاہئیں۔ جو اجتہاد کرنے کی عظیم ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ اگر یہ باتیں کسی شخص کے اندر نہیں ہیں، نہ اسے کتاب وسنت سے ماہرانہ واقفیت ہے، نہ وہ زندگی کے حالات و مسائل کو بخوبی سمجھتا ہے اور نہ وہ دیانت اور تقوی کے لحاظ سے ہی قابل اعتماد ہے تو ایسے شخص کا اجتہاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے ساتھ استہزا اور لوگوں کے دین و ایمان کے ساتھ ایک مذاق ہے۔

اجتہاد کی شرطیں جب بیان کی جاتی ہیں تو ہمارے زمانہ کے بعض مدعیان اجتہاد ان کو سن کر ناک بھوں چڑھاتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے اتنی کڑی شرطیں لگانے کے معنی تو یہ ہوئے کہ اس زمانہ میں اجتہاد کوئی کر ہی نہ سکے۔ ان حضرات کے نزدیک دنیا کے ہر کام کے لیے قابلیت و صلاحیت کی حاجت نہیں ہے۔ ان کے خیال میں ہر شخص کو اجتہاد کرنے کی چھوٹ حاصل ہے، اگرچہ قرآن وحدیث کی زبان کے علم کے لحاظ سے اس کا حال یہ ہو کہ وہ

فاعل اور مفعول میں بھی امتیاز نہ کر سکتا ہو اخلاق و سیرت کے لحاظ سے اس کا درجہ لوگوں میں یہ ہو کہ دین کے معاملہ میں اس پر دو آدمی بھی اعتماد کرنے والے نہ مل سکیں۔ اجتہاد کی ضرورت کتنی شدید ہی سہی لیکن اگر ایسے ہی لوگ اجتہاد کرنے والے ہیں تو ہر شخص جس کو اپنا دین عزیز ہو گا وہ اس طرح کے اجتہاد پر تقلید کو ہزار درجہ ترجیح دے گا۔

ائمہ مجتہدین پر غیر معمولی اعتماد کی وجہ

ہمارے چاروں ائمہ مجتہدین پر مسلمانوں کو جو غیر معمولی اعتماد ہے اس کی وجہ محض قدامت پرستی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں بلکہ اس کی اصل وجہ ان ائمہ عظام کا ان شرائط پر بدرجہ کمال پورا اترنا ہے جو مسلمانوں کے نزدیک مجتہد میں پائی جانی ضروری ہیں۔ یہ ائمہ کتاب وسنت کے علم میں بھی یکتائے روزگار تھے، زندگی کے معاملات و حالات کو سمجھنے میں بھی بے نظیر تھے اور کتاب وسنت پر عمل کرنے اور مشکل سے مشکل حالات اور سخت سے سخت آزمائشوں کے اندر ان پر استوار رہنے میں بھی خیر القرون کے مسلمانوں کی مثال تھے۔ ان کے انھی گوناگوں اوصاف کے سبب سے مسلمانوں کو ان پر اعتماد ہوا اور یہ اعتماد امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ بڑھتا اور مستحکم ہوتا گیا۔ بعد کے زمانوں میں بھی جن لوگوں کے اجتہادات پر مسلمانوں نے اعتماد کیا ہے وہ بھی ہر اعتبار سے انھی ائمہ کے زمرہ میں شامل ہونے کے لائق تھے اب جو لوگ بھی اس کار عظیم کا بیڑا اٹھائیں گے وہ اس بات کو پہلے سے سمجھ لیں کہ اس دیار کی روایات بڑی شاندار ہیں۔ اس دیار میں اگر کسی کو کوئی مقام حاصل کرنا ہے تو وہ علم اور تقوی دونوں کا کافی سرمایہ لے کر آئے۔

اجتہاد کی ضرورت

جہاں تک اجتہاد کی ضرورت کا تعلق ہے اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ضرورت ایک مسلم ضرورت ہے۔ زندگی برابر نت نئے مسائل سے دوچار رہتی ہے۔ ان مسائل کا حل اگر شریعت سے معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو ہماری زندگی کا ربط شریعت سے ٹوٹ جائے گا اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کو کوئی مسلمان اسلام پر قائم رہتے

ہوئے گوارا نہیں کر سکتا۔ ہماری مادی زندگی کے قیام و بقا کے لیے جتنی ضرورت ہوا اور پانی کی ہے ہماری روحانی و ایمانی حیات کے لیے اس سے کہیں زیادہ ضرورت اجتہاد کی ہے۔ ہمارے سامنے جو حالات و مسائل پیش آئیں اگر ہم ان کے بارہ میں شریعت کا حکم معلوم کیے بغیر اپنے آپ کو ان کے حوالہ کر دیں تو اس کا نتیجہ صرف یہی نکلے گا کہ ان حالات کے حد تک ہماری زندگی غیر اسلامی ہو جائے گی۔ بلکہ اس امر کا بھی اندیشہ ہے کہ ان حالات کا دباؤ ہمیں اپنی زندگی کے بقیہ حصہ میں بھی اسلامی روش سے ہٹنے پر مجبور کر دے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ مسلمان کی زندگی آدھی تیتر اور آدھی بٹیر نہیں ہو سکتی۔ اس کی اصل خصوصیت تو اس کی یک رنگی اور ہم آہنگی ہی ہے۔ مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ زندگی میں جو قدم بھی اٹھائے اسلام کے حکم اور اس کے اشارہ کے مطابق اٹھائے۔ زندگی جن حالات و تغیرات سے بھی گزرتی ہے ان میں کوئی مرحلہ بھی ایک مسلم کے لیے ایسا نہیں آتا جس میں وہ اسلام سے استغنا کا محتاج نہ رہتا ہو۔ اپنی اس خصوصیت کے سبب سے مسلمان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اجتہاد کے بغیر اپنی اسلامیت کو برقرار رکھ سکے۔

ایک مسلمان کے لیے صرف یہی ضرورت نہیں ہے کہ وہ نئے پیش آنے والے حالات و واقعات کے بارہ میں اسلام کا حکم معلوم کرنے کی کوشش کرے، بلکہ ایک ذی علم اور ذی شعور مسلمان پر تو شریعت کی طرف سے یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ جن پچھلے اجتہادات پر عمل پیرا ہے ان کا بھی برابر جائزہ لیتا رہے کہ کس حد تک اسلام کے اصل ماخذ قانون...... کتاب وسنت...... سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہ جائزہ بھی درحقیقت ایک اجتہاد ہی ہے دین کو زندہ اور متحرک رکھنے کے لیے یہ جائزہ بہت ضروری ہے۔ جو لوگ اس جائزہ سے بے پروا ہو جاتے ہیں وہ آہستہ آہستہ تقلید و جمود کے شکار ہو جاتے ہیں اور حیات ایمانی کے اصل سرچشموں، یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے ساتھ ان کا تعلق نہایت کمزور ہو جاتا ہے۔

بالفرض تھوڑی دیر کے لیے ہم نے اس بات کی گنجائش تسلیم کر لی کہ آدمی اس جائزہ کے بغیر بھی اپنی حیات ایمانی کو زندہ رکھ سکتا ہے، مگر اس بات کے تسلیم کرنے کی تو کوئی گنجائش

نہیں ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل کے بارہ میں شریعت کا حکم معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اس چیز کی ضرورت اور شرعی اہمیت سے تو کسی کو بھی انکار نہیں ہوا۔ جو لوگ پچھلے اماموں کی تقلید کے قائل ہیں اور اس معاملہ میں غلو کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں وہ بھی نئے مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کے منکر نہیں ہوئے انھوں نے اگر اجتہاد کی مخالفت کی ہے تو ان مسائل میں کی ہے جن میں پچھلے ائمہ کے اجتہادات موجود ہیں اور ان کی اس مخالفت کے بھی کچھ وجوہ ہیں جن کی طرف آگے چل کر اشارہ کروں گا۔

بہر حال جہاں تک ایسے معاملات و مسائل کا تعلق ہے جو نئے تھے اور جن کے بارہ میں ہمارے پچھلے ذخیرہ اجتہاد کے اندر کوئی رہنمائی موجود نہیں تھی اس زوال و انحطاط کے باوجود جو علم دین اور اصحاب علم دین پر طاری رہا ہے، ہر مسلمان ملک کے علما نے اپنی اپنی صلاحیت و استعداد کے مطابق اجتہادات کیے اور اپنے اپنے ملکوں کے عوام کی رہنمائی کی۔ اگر تمام اسلامی ممالک کے علما کے اس طرح کے سارے اجتہادات یکجا کر دیے جائیں تو اس دور آخر کے اجتہادات کا ایک بڑا ذخیرہ تیار ہو جائے گا۔

اجتہاد کی سست رفتاری کے اسباب

یہ کام اگر مناسب رفتار کے ساتھ مناسب مقدار میں نہیں ہو سکا تو اس کی وجہ ہرگز یہ نہیں تھی کہ علما کو اجتہاد کی ضرورت سے انکار تھا، بلکہ اس کے بڑے سبب دو تھے۔

ایک بڑی وجہ اس کی یہ تھی کہ مغرب کے لادینی اثرات کے تحت جو اٹھارویں صدی کے اواخر میں پوری طرح زور پکڑ گئے عموماً مسلمان حکومتوں نے بھی غیر اسلامی قوانین اختیار کرنے شروع کر دیے۔ ایک محدود دائرے کے سوا اجتماعی و سیاسی زندگی کے ہر گوشے میں وضعی قوانین دخیل ہو گئے۔ جن مسلمان ملکوں پر مغربی قوموں کا عملاً تسلط قائم ہو گیا وہاں اسلامی قوانین کا پڑھنا پڑھانا بھی محض عربی مدرسوں میں بطور تبرک ہی رہ گیا۔ میں نے انگریزوں کے دور اقتدار میں ایک دینی درسگاہ میں فقہ کی کتابیں پڑھی ہیں۔ اس زمانہ میں ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ نماز، روزہ اور نکاح و طلاق کے چند ابواب کے سوا فقہ

اسلامی کے بقیہ ابواب کا مصرف کیا ہے؟ جب طبیعتیں اس طرح کند ہو جائیں اور قانون عملی زندگی سے اتنا بے تعلق ہو جائے تو اس طرح سیکھنے سکھانے کا ذوق بھی مردہ ہو جاتا ہے چہ جائیکہ اس کے اندر اجتہاد کا ولولہ پیدا ہو۔ یہ تو ہمارے عربی مدارس اور ہمارے علما کی کرامت ہے کہ ان مخالف حالات کے اندر بھی انھوں نے 'ہدایہ' اور 'شامی' کا نام زندہ رکھا ورنہ شاید لوگ ان کے نام بھی بھول جاتے۔ موجودہ زمانے کے لوگ اس چیز پر تو بہت دانت پیستے ہیں کہ مولویوں نے اجتہاد کا دروازہ بالکل بند کر دیا ہے، لیکن اس بات پر غور کرنے کی زحمت کوئی صاحب بھی گوارا نہیں فرماتے کہ جاہلیت کے غلبہ و تسلط کے اس عالمگیر اندھیرے میں آخر اجتہاد کے لیے محرک کون سا باقی رہ گیا تھا۔

اس کی دوسری بڑی وجہ جو درحقیقت پہلی ہی وجہ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے یہ ہے کہ ہمارا نظام تعلیم دو حصوں میں منقسم ہو گیا۔ غیر ملکی حکمران اپنی ضرورت کے لیے مجبور ہوئے کہ اپنے نظریات کی درس گاہیں قائم کریں اور ان میں وہ علوم سکھائیں جن کو وہ علوم سمجھتے ہیں یا جن کی ان کو ضرورت تھی۔ دوسری طرف جو لوگ اسلامی درد رکھتے تھے ان کو اپنے اسلامی ورثہ کی حفاظت کی فکر ہوئی اور انھوں نے پرانے طرز کی درس گاہیں سنبھالیں یا قائم کیں۔ نئے طرز کی درس گاہوں میں اسلامی علوم کا گزر نہیں تھا اور پرانے طرز کی درس گاہوں میں نئے علوم حرام تھے۔ نئی درس گاہوں میں بڑی چیخ و پکار کے بعد اگر دینی تعلیم کو کچھ بار حاصل ہوا بھی تو اس کی حیثیت اکبر مرحوم کی زبان میں بادہ مغرب میں تھوڑی سی زمزم سے زیادہ نہ تھی۔ اسی طرح اسلامی مدارس کی اصلاح کی تحریک کے تحت اگر بعض عربی مدارس میں نئے علوم کے لیے کچھ جگہ نکالی بھی گئی تو بس اتنی کہ عربی خواں طلبہ کی زبانوں پر کچھ انگریزی الفاظ بھی چڑھ گئے۔ نہ دینی علوم کی ہوا ان کو لگنے پائی اور نہ جدید علوم و افکار سے یہ آشنا ہو سکے۔ میں اس صورت حال پر اس عہد کے ان دونوں تعلیمی نظاموں میں سے کسی کو بھی ملامت کا مستحق نہیں سمجھتا۔ میرے خیال میں دونوں ہی کے چلانے والے اپنی اپنی جگہ پر مجبور و بے قصور تھے۔ انگریزوں نے جو نظام تعلیم قائم کیا، اس کے اندر ہماری دینی تعلیم ایک بالکل بے جوڑ سی چیز تھی۔ اس کے نظریہ

اور اس کے نظریہ میں بنیادی فرق تھا۔ پھر انگریزی درس گاہوں کا ماحول قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کی تعلیم کے لیے اتنا ہی ناموزوں تھا جتنا زعفران کی کاشت کے لیے صحرائے افریقہ کا کوئی تپتا ہوا حصہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہماری عربی درس گاہوں میں انگریزی اور جدید علوم کو گھسانے کی کوشش بھی ایک سعی لا حاصل تھی۔ انگریزوں کے تسلط اور جدید درس گاہوں کے سرکاری اہتمام میں قیام نے ان درس گاہوں کو ایسی کسمپرسی کے عالم میں ڈال دیا تھا کہ انھوں نے جن علوم کے پڑھنے پڑھانے کا بیڑا اٹھایا تھا انھی کی تعلیم کے لیے ان کو سرمایہ حاصل ہونا دشوار تھا کجا کہ وہ نئے علوم کی تعلیم و تدریس کا انتظام کر پاتیں۔ بہر حال یہ جو کچھ ہوا اس انقلاب کا ایک قدرتی نتیجہ تھا جس سے ہماری قوم کو گزرنا پڑا تھا۔ میں اس صورت حال کا الزام کسی پر بھی ڈالے بغیر صرف اس نتیجہ پر بحث کرنا چاہتا ہوں جو نظام تعلیم کے اس انقسام سے ہمارے حصہ میں آیا۔ وہ نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں جو لوگ نئی درس گاہوں سے تعلیم پا کر نکلے وہ دین سے بے بہرہ نکلے اور جنھوں نے پرانی درس گاہوں سے تعلیم پائی وہ اپنے گرد و پیش کی دنیا کے حالات و مسائل سے بالکل بے خبر رہے۔ اس وجہ سے ان سے فارغ ہو کر نکلنے والوں میں سے مشکل ہی سے کوئی ان شرائط پر پورا اتر سکا جو اوپر ہم نے ایک صاحب اجتہاد کے لیے بیان کی ہیں۔ اگر گنتی کے چند افراد اس قابل ہوئے کہ وہ پیش آنے والے مسائل میں شریعت کی روشنی میں مسلمانوں کی کچھ رہنمائی کر سکیں تو وہ ان تعلیمی نظاموں میں سے کسی کا ثمرہ نہیں تھے۔ بلکہ وہ محض اللہ تعالیٰ کی توفیق و رہنمائی اور اس کی بخشی ہوئی ذہانت سے اس قابل ہو گئے کہ دین کی کچھ خدمت کر سکے۔

تقلید کا رجحان

ممکن ہے اس مرحلہ میں کسی صاحب کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب مسلمانوں کے اندر چند مخصوص اماموں کی تقلید کا رجحان پیدا ہو جانا اور پھر اس تقلید کا دین و شریعت بن جانا بھی تو ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے مختلف فقہی گروہوں میں بے جا حمیت و تعصب پیدا ہو جانے

سے بھی اس ذہنی وسعت اور آزادی کو بڑا نقصان پہنچا جو اجتہاد فکر کے نشوونما کے لیے ضروری تھی۔ اس تعصب کے سبب سے ہر گروہ نے حق کو اپنے اپنے مسلک فقہی کے اندر محصور سمجھ لیا اور اپنے آئمہ وعلما کی اجتہادی رایوں پر ان کے دلائل کی روشنی میں غور کرنا اور ان کے صحیح وسقیم میں امتیاز کرنا بالکل چھوڑ دیا حالانکہ اس طرح کی تحقیق وتنقید کی سب سے زیادہ تاکید ہمارے ان آئمہ ہی نے کی تھی۔ یہ چیز روح اجتہاد کو تازہ رکھنے کے لیے بھی ضروری تھی اور ملت کے اندر اتفاق واتحاد قائم رکھنے کے نقطۂ نظر سے بھی اس کی بڑی اہمیت تھی۔ لیکن یہ سوال قابل غور ہے کہ اسلامی شریعت کے مزاج کے تقاضوں اور ہمارے بزرگ ائمہ کی نہایت پر زور تاکیدات کے بالکل علی الرغم، آخر مسلمانوں کے اندر تقلید کے اس رجحان نے کس طرح جگہ بنالی اور پھر اس طرح جڑ پکڑ لی کہ اب اس کو اس کی جگہ سے ہلانا محال ہو رہا ہے۔

میرے نزدیک اس تقلید کے پیدا ہونے اور جڑ پکڑ جانے کے بھی چند اسباب ہیں۔ دنیا کی تمام خرابیوں کی طرح یہ خرابی بھی ہمارے اندر بتدریج پروان چڑھی ہے اور اس کے اسباب مخفی نہیں ہیں۔ میں ان میں بعض کی طرف یہاں اشارہ کروں گا۔ اس کا پہلا سبب یہ ہے کہ اسلامی نظام اور اسلامی علوم کے زوال وانحطاط کے سبب سے ایسے لوگوں کا پیدا ہونا کم ہو گیا جو اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے ہوں۔ ظاہر ہے کہ جب منصب اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والوں کی پیداوار ہی کم ہو جائے تو اس کام کو جاری رکھنے اور مسلمانوں پر اپنی شان اجتہاد کا سکہ بٹھانے والے کہاں سے آتے۔ جہاں تک مسلمانوں کے ذہن کا تعلق ہے حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں بھی وہ اجتہاد کے قبول کرنے کے لیے بند نہیں ہوا۔ جب بھی مسلمانوں میں کوئی شان اجتہاد کا حامل اٹھا مسلمانوں نے اس کو دلوں میں جگہ دی اور آنکھوں پر بٹھایا۔ اجتہاد کے بند ہونے کی تاریخ بغداد کی بربادی کی تاریخ سے ملائی جاتی ہے لیکن امام ابن تیمیہ اس کے بعد مسلمان حکومتوں کی نہایت شدید افراتفری کے دور میں اٹھے اور انھوں نے ایک عالم سے اپنے اجتہاد کا لوہا منوالیا۔ مگر ابن تیمیہ ایک عبقری تھے۔ عبقری روز روز پیدا نہیں ہوتے۔ اصلی چیز یہ تھی کہ وقت کے نظام کے اندر وہ صلاحیت باقی ہوتی جس سے بلند

پایہ اشخاص پیدا ہو سکتے۔ مگر یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ وقت کا نظام اس صلاحیت سے محروم ہو چکا تھا اس وجہ سے صف اول کے اشخاص بہت کم پیدا ہوئے اور درجہ دوم وسوم کے لوگوں کے بس کی یہ بات نہ تھی کہ وہ اجتہاد کر کے مسلمانوں پر اپنے اجتہاد کا اعتماد قائم کر سکتے۔

اس کا دوسرا سبب مسلمانوں کا اخلاقی زوال ہے۔ اس اخلاقی زوال کے سبب سے بہت سے ذہین وفطین لوگ وقت کے حکمرانوں کے درباروں سے وابستہ ہو گئے اور انھوں نے ان کی خوشنودی اور مقصد برآری کے لیے اجتہادات فرمائے اور فتوے لکھے۔ اگر ان کے اندر ذہانت اور علم کے ساتھ ساتھ وہ سیرت اور وہ اخلاقی بلندی بھی موجود ہوتی جو مجتہد کے لیے ایک ضروری شرط ہے تو مسلمان ان کے اجتہادات پر ضرور اعتماد کرتے۔ لیکن لوگوں نے ان کی دین فروشی اور دنیا سازی کے تماشے دیکھ دیکھ کر سلامتی اسی میں پائی کہ ان دنیا پرستوں کے اجتہادات کے بجائے ان اگلوں کی تقلید ہی پر قناعت کریں جن کے علم کی طرح ان کی سیرت بھی ہر کسوٹی پر کھری ثابت ہو چکی تھی۔ اسی پہلو سے شرائط اجتہاد کے سلسلہ میں سیرت کی اہمیت پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا اخلاق قابل اعتماد نہ ہو تو اس پر دنیا کے بھی کسی اہم معاملہ میں بھروسہ نہیں کیا جا سکتا چہ جائیکہ اس پر ایک ایسے معاملہ میں اعتماد کیا جائے جس میں تعلق دنیا اور آخرت دونوں سے ہے۔ آج بھی غور کیجیے تو درحقیقت ہم اسی صورت حال سے دوچار ہیں۔ یہ بات نہیں ہے کہ لوگ اجتہاد کو کوئی کفر اور تقلید کو کوئی جزو ایمان سمجھتے ہیں۔ اگر ایسے لوگ ہیں بھی تو ان کی تعداد بہت تھوڑی ہے۔ اصلی چیز یہی ہے کہ اس زمانہ میں جو لوگ اجتہاد کے مدعی بن کر کھڑے ہوتے ہیں لوگوں کی نگاہوں میں نہ ان کے علم کا کوئی وزن قائم ہوتا ہے نہ ان کے تقویٰ کا۔ لوگ مجتہد کے اندر امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی کی سیرتوں کے پرتو ڈھونڈتے ہیں اور امام ابن تیمیہ کی عزیمت اور شاہ ولی اللہ کا تقدس تلاش کرتے ہیں۔ اس تلاش میں لوگ حق بجانب بھی ہیں۔ آخر وہ ان لوگوں کے اجتہادات پر کس طرح اعتماد کریں جن کو وہ دنیا کی خاطر ہر چیز کو فروخت کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

تقلید کو ختم کرنے کے طریقے

اب اگر تقلید کو ختم کر کے اجتہاد کا دروازہ کھولنا ہے تو یہ کام محض تقلید کی مذمت کرنے اور اجتہاد کی منقبت بیان کرنے سے نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اسباب کا موثر طریقوں سے ازالہ کرنا ہوگا جو اجتہاد کی اس بندش اور تقلید کے اس عالمگیر فروغ کے سبب بنے ہیں۔ میرے نزدیک اس مقصد کے لیے جن باتوں کا اختیار کیا جانا ضروری ہے، ان میں سے چند کا میں ذکر کروں گا۔

اس کے لیے پہلی ضروری چیز یہ ہے کہ ہمارا موجودہ نظام تعلیم بالکل بدلے۔ قدیم و جدید درس گاہوں کی تقسیم کو ختم کر کے ایک ہی جامع نظام تعلیم جاری کیا جائے اور اس نظام کی بنیاد عربی زبان اور قرآن و حدیث کی تعلیم پر ہو۔ موجودہ نظام میں جو اہمیت آج انگریزی تعلیم کو حاصل ہے وہ اہمیت عربی کو دی جائے اور انگریزی کو ایک ثانوی حیثیت دی جائے جدید علوم و فنون کی اہمیت کم نہ کی جائے، لیکن قرآن و حدیث اور فقہ کو وہ اہمیت دی جائے جس کے وہ فی الواقع مستحق ہیں تاکہ طلبہ قرآن و حدیث کو براہ راست سمجھ سکیں اور پورے اعتماد کے ساتھ ان کی قانونی مشکلات میں کوئی رائے قائم کر سکیں۔ ہمارے لا کالجوں اور ہماری یونیورسٹیوں میں پورا اسلامی قانون اس کے فلسفہ کے ساتھ پڑھا جائے اور طلبہ کے ذہنوں میں یہ بات جاگزیں کی جائے کہ موجودہ دور ایک عبوری دور ہے اس کے ختم ہونے کے بعد اسی قانون اور اسی فلسفہ قانون کو اس ملک میں موجودہ قانون اور موجود فلسفہ قانون کی جگہ لینی ہے۔ اسلامیات کا نصاب بہت جامع اور مکمل ہونا چاہیے اور اس کی تعلیم دینے والے بھی وہ لوگ ہونے چاہیں جو اپنے فنون میں کمال رکھنے والے ہوں۔ لا کالجوں میں اسلامی قانون کی تعلیم اس طرح دی جائے کہ طلبہ اسلامی فقہ کی مختلف شاخوں میں بھی موازنہ اور مقابلہ کر سکیں اور ان کی رہنمائی ایسے اساتذہ کریں جو دوسرے قوانین پر اسلامی قانون کی برتری کے قائل ہوں اور اعتماد کے ساتھ ان کی ترجیح دوسرے قوانین پر ثابت کر سکیں۔

یہ طے کرنا تعلیمی ماہروں کا کام ہے کہ موجودہ عبوری دور میں ان مختلف اور متنوع تقاضوں کو کس طرح پورا کیا جائے۔ لیکن اگر ایسے لوگوں کے پیدا کرنے کی فی الواقع

ضرورت ہے جو اسلامی قانون میں اجتہاد کا درجہ حاصل کر سکیں تو اس کے لیے پہلا قدم یہی ہے کہ نظام تعلیم میں مطلوبہ تبدیلی پیدا کی جائے۔ ہمارے لا کالجوں میں اب تک جو تبدیلی پیدا ہوئی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ نصاب میں اسلامی اصول فقہ بھی شامل کر لیا گیا ہے لیکن نہ تو اس مقصد کے لیے موزوں کتابیں دستیاب ہیں، نہ ایسے اساتذہ ان کالجوں میں موجود ہیں جو اپنی قابلیت سے کتابوں کی کمی پوری کر سکیں۔ کام تو مبارک شروع ہوا ہے لیکن یہ جس نیم دلی اور سرد مہری کے ساتھ شروع ہوا ہے اس کو دیکھتے ہوئے جی ڈرتا ہے کہ کہیں یہ مفید ہونے کے بجائے الٹا مضر ثابت نہ ہو۔

دوسری چیز جو اس سلسلہ میں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے کالجوں اور یونیورسٹیوں کا ماحول بدلے۔ ان کے اندر اسلامی قانون کی تعلیم کے ساتھ ساتھ اسلامی ماحول ہونا بھی ضروری ہے۔ اسلامی قانون کوئی منفرد اور تنہا چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ایک وسیع فکری، اعتقادی، نظریاتی اور اخلاقی نظام کا ایک جزو ہے اور اس کے تمام اجزاء باہم دگر مربوط ہو کر ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ اس کو صرف کسی نہ کسی طرح پڑھ لینا ہی کافی نہیں ہے۔ اس کی صرف ڈگری حاصل کر لینا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس ڈگری کے ساتھ ڈگری حاصل کرنے والے میں اس ذمہ داری کا احساس پیدا ہونا بھی ضروری ہے۔ جس کے بغیر اس کا حق ادا ہونا ناممکن ہے۔ رومن یا انگریزی قانون کا ایک ماہر جج اور اسلامی قانون کا ایک ماہر قاضی، دونوں اپنے اپنے دائروں میں کام تو ایک ہی طرح کے کرتے ہیں لیکن دونوں کی ذمہ داریوں کی نوعیت میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ ایک صرف اپنے قانون کے الفاظ کے آگے جواب دہ ہے یا زیادہ سے زیادہ اپنے ضمیر کے سامنے، برعکس اس کے دوسرے کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ خدا کے قانون کی توضیح یا تنفیذ کرتا ہے اور اس کی اصلی جواب دہی کل کو خدا کے آگے ہے۔ ایک جج اگر قانونی موشگافیوں میں مہارت رکھتا ہے تو وہ بہت بڑا جج ہے، لیکن کوئی قاضی ایک معیاری قاضی نہیں ہو سکتا جب تک وہ اسلامی قانون کی اصلی روحانیت کا حامل نہ ہو اور قانون کے لفظوں کے معانی سمجھنے کے ساتھ ساتھ وہ اس احکم

الحاکمین سے ڈرنے والا بھی نہ ہو جس نے یہ قانون نازل فرمایا ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس طرح کے جج اور وکیل پیدا کرنے کے لیے ہماری موجودہ یونیورسٹیوں اور موجودہ کالجوں کا ماحول نہایت ناسازگار ہے۔ ان کے اندر اس سیرت و اخلاق اور اس ذہن و مزاج کی تخلیق اور پرورش ناممکن ہے جو منصب افتا و اجتہاد اور فریضۂ قضا کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے لیے ضروری ہے۔ میں اوپر عرض کر چکا ہوں کہ پچھلوں کے اجتہاد کے مقابل میں اگلوں کی تقلید کو ترجیح دینے کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب لوگوں کے نزدیک یہ بھی رہا ہے کہ لوگ کمزور سیرت کے مدعیان اجتہاد پر اعتماد کرنے میں اپنی آخرت کے لیے خطرہ محسوس کرتے تھے۔

تیسری ایک اور چیز بھی اس سلسلہ میں ضروری ہے جس کا تعلق جدید و قدیم، دونوں ہی طبقات سے ہے۔ وہ یہ کہ اسلامی قانون کا مطالعہ فرقہ وارانہ تعصب کے ساتھ نہ کیا جائے۔ بلکہ ہر قسم کے گروہی تعصبات سے آزاد ہو کر کیا جائے۔ فقہ خواہ امام مالک کی ہو یا امام ابوحنیفہ کی امام شافعی کی ہو یا امام احمد بن حنبل کی یہ سب اسلامی ہی فقہ ہے۔ ان سب کی بنیاد کتاب و سنت پر ہے۔ ان کے اصول استنباط و اجتہاد ایک سے ہیں۔ یہ سب فقہیں ہمارا مشترک سرمایہ ہیں۔ ان میں سے جس فقہ کے کسی اجتہاد کو بھی ہم اس کے دلائل کی روشنی میں جانچ کر اختیار کرلیں گے۔ انشاءاللہ ہم حق پر ہی ہوں گے۔ حق سے انحراف کا اندیشہ کسی میں بھی نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں بعض ضروری باتیں اور بھی ہیں جن کو میں دوسرے موقع پر بیان کروں گا۔

اجتہادی رائے کی شرعی حیثیت

اجتہاد خواہ کسی بڑے مجتہد کا ہو یا کسی چھوٹے مجتہد کا، اس کی حیثیت ایک رائے سے زیادہ نہیں ہے۔ حضرت معاذ والی حدیث کا حوالہ میں اوپر دے چکا ہوں۔ انھوں نے اپنے اجتہاد کو رائے ہی کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، لیکن یہ رائے کتاب و سنت کے اشارات اور نظائر و قیاسات پر مبنی ہوتی ہے اور اس کا قائم کرنے والا کتاب و سنت کا ایک ماہر اور دین کا ایک رمز شناس ہوتا ہے اس وجہ سے اس کا درجہ اس رائے سے بالکل مختلف ہوتا ہے جو کسی معاملہ

میں ایک عام آدمی مجرد عقل و فہم کی مدد سے قائم کرتا ہے۔ اس کے رائے ہونے میں تو کلام نہیں ہے، لیکن یہ اس مفہوم میں رائے نہیں ہے جس مفہوم میں یہ لفظ ہم اپنی عام بول چال میں بولتے ہیں اس کے رائے ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی حیثیت نص کی نہیں ہے۔ اس میں صحت کے ساتھ غلطی کا بھی امکان ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس کا رد و قبول اس کے دلائل پر منحصر ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک اجتہاد کے دلائل سے مطمئن ہے تو اس کے لیے وہ اجتہاد حجت ہے۔ پھر اس کے لیے اس کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اس کی بنا پر دوسروں سے لڑنا جھگڑنا یا ان کی تکفیر و تفسیق کرنا درست نہیں ہے۔ ہمارے بزرگ ائمہ اپنے اجتہاد کے خلاف کبھی کبھی دوسروں کے اجتہاد پر بھی عمل کرتے رہے ہیں۔ بلکہ اجتماعی و سیاسی معاملات میں تو صحیح روش ہی یہی ہے کہ نظام جس اجتہاد پر چلے آدمی عملاً اس کی اطاعت کرے اگرچہ اس کا اپنا اجتہاد اس سے مختلف ہو۔

اجماع

اجتہادی مسائل میں سے صرف وہی مسئلہ رائے کے درجہ سے بالاتر ہو جاتا ہے جس پر مجتہدین امت کا اجماع ہو جائے۔ اجماع اجتہاد کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ کسی اجتہاد پر اجماع ہو جانے کے بعد اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی، بلکہ وہ شریعت کے نصوص کی طرح ایک حجت شرعی بن جاتا ہے جس کی مخالفت کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے۔

ایک یہ کہ اجماع کا تعلق چونکہ اجتہاد سے ہے اس وجہ سے شریعت میں معتبر صرف وہی اجماع ہے جو مجتہدین امت کا اجماع ہو۔ اس میں اصلی اہمیت صرف اتفاق رائے کی نہیں ہے، بلکہ ان لوگوں کے اتفاق رائے کی ہے جو اجتہاد کا منصب رکھتے ہوں۔ عوام کے اس اتفاق رائے کی تو شریعت میں سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں ہے جس سے مجتہدین الگ ہوں یا جس میں ان کی رائے ملحوظ نہ رکھی گئی ہو۔

دوسری یہ کہ اجماع کسی شرعی بنیاد پر ہونا چاہیے، یعنی سوال یہ ہو کہ فلاں معاملہ میں شریعت کا حکم کیا ہے، پھر کوئی حکم شرعی معین ہو اور اس پر اصحاب اجتہاد متفق ہو جائیں۔ مجرد یہ بات کہ

مسلمان قوم کسی چیز پر متفق ہو گئی ہے قطع نظر اس بحث سے کہ اس بارہ میں شریعت کا حکم کیا ہے یا کیا ہونا چاہیے۔ یہ وہ اجماع نہیں ہے جس کو شریعت میں ایک حجت شرعی کی حیثیت حاصل ہے۔

اجماع سے متعلق جو یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ ایک دور کے تمام مجتہدین، ایک وقت میں ایک ہی طرح کے الفاظ میں کسی اجتہاد پر اتفاق کریں تو یہ اجماع ہے، یہ محض تکلف ہے، جب کسی چیز کی فنی تعریف کی جائے گی تو اس طرح کے التزام مالا یلزم محض تعریف کی منطقیت کی وجہ سے بسا اوقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس طرح کی چیزوں کو دین کے اصولوں کا مذاق اڑانے کا بہانہ بنائے تو وہ برائے شگون اپنی ناک کٹوا بیٹھے گا۔ اجماع کی فنی تعریف جو کچھ بھی ہو، لیکن اصل مقصود صرف یہ ہے کہ جس امر اجتہادی پر مجتہدین وقت متفق ہوں اور اس کے خلاف کوئی مؤثر اور قابل ذکر اختلاف معلوم نہ ہو اس کے متعلق یہ تسلیم کیا جائے گا کہ اس پر اجماع ہے۔ محض اس مفروضہ پر کہ ممکن ہے اس دور کے کسی مجتہد کو اس سے اختلاف رہا ہو اور وہ ہمارے علم نہ آیا ہو اس کے اجماع ہونے سے انکار کر دینا کوئی معقول بات معلوم نہیں ہوتی۔ زندگی کے کاروبار اس طرح کے مفروضات پر نہیں چلا کرتے۔ نہ تو کسی دور کے اہل اجتہاد ہی مخفی رہتے ہیں اور نہ وہ مسائل ہی مخفی رہتے ہیں جن کے بارے میں لوگوں کو یہ جستجو ہو کہ ان پر اجماع ہوا ہے یا ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ہمارے جو ائمہ اجماع کو حجت ماننے کے باوجود اس کے وقوع کو نہیں مانتے وہ اجماع کے خلاف نہیں ہیں بلکہ درحقیقت ان فقہا کے خلاف ہیں جو اپنے کسی اختیار کردہ مسلک و مذہب کی حمایت کے جوش میں بات بات پر اجماع کا دعوی کر بیٹھتے تھے۔ عام قاعدہ ہے کہ آدمی جس بات کو خود مان لیتا ہے اس کی خواہش ہوتی ہے کہ ساری دنیا اس کو مانے۔ بسا اوقات وہ اپنی اس خواہش کو واقعہ فرض کر لیتا ہے اور دعوی کر بیٹھتا ہے کہ اس مسلک کے ہم نوا سب ہیں۔ ہماری فقہ کی کتابوں میں اس طرح کے غالیانہ دعاوی کی مثالیں بہت ملتی ہیں۔ اجماع کے یہ دعوے عموماً ایسے مسائل سے متعلق ہیں جن کی دین میں کوئی خاص اہمیت نہیں محسوس ہوتی۔ ظاہر ہے کہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر اجماع کا دعوی تسلیم کرنا کوئی آسان

بات نہیں ہے۔ آخر اس قسم کے اجماعات کی تحقیق کس طرح ہو؟ معاملہ اگر غیر معمولی اہمیت کا حامل نہیں ہے تو اس کا بھی امکان ہے کہ جس چیز کے بارے میں ایک شخص اجماع کا مدعی ہے دوسرے اہل فکر نے اس کو اس نگاہ سے سرے سے دیکھا ہی نہ ہو۔

خلافت راشدہ کے زمانہ میں تو یہ بات تھی کہ جب کوئی اہم اجتہادی مسئلہ پیش آتا تو امیر المومنین وقت کے اکابر علم و اجتہاد کو بلاتا ان سے مشورہ کرتا پھر مشورہ اور غور و بحث کے بعد جو بات طے پا جاتی وہ اجماعی بات سمجھی جاتی۔ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے وقت میں تو تقریباً تمام بڑے بڑے مجتہد صحابہ مرکز خلافت یعنی مدینہ ہی میں موجود بھی رہتے تھے۔ جو لوگ باہر ہوتے تھے مدینہ کے اکابر کے اتفاق رائے کے بعد نہ تو وہ خود اپنی رایوں کو زیادہ اہمیت دیتے تھے اور نہ دوسروں ہی کو کسی کی رائے کا انتظار رہ جاتا تھا۔ اس وجہ سے اس مبارک دور کے متعلق تو واضح طور پر معلوم ہے کہ فلاں بات پر اجماع ہو گیا، لیکن بعد کے زمانوں میں جب کہ انتشار کی وجہ سے یہ صورت حال قائم نہ رہ سکی یا حکمرانوں نے اجتہادی امور میں اصحاب اجتہاد کی رائیں معلوم کرنا اور غور و بحث کے بعد کسی بات کو طے کرنا چھوڑ دیا، تو کسی بات پر اجماع کا معلوم کرنا مشکل ہو گیا۔ اس وجہ سے بعض ائمہ بعد کے زمانوں میں کسی اجماع کے انعقاد کو نہیں مانتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعد کے زمانوں کے متعلق کسی بات پر باضابطہ اجماع منعقد ہونے کا دعوی کرنا فی الواقع مشکل ہے، لیکن اس حقیقت کے اعتراف کے باوجود یہ سوال ایک قابل غور سوال ہے کہ بعد کے زمانوں میں اگر کسی امر پر تمام معروف اہل اجتہاد متفق ہیں اور کسی قابل ذکر صاحب اجتہاد کا اختلاف اس کے بارے میں منقول نہیں ہے تو کیا اس کے اجماع ہونے سے محض اس مفروضہ کی بنا پر انکار کیا جائے گا کہ ممکن ہے کچھ اصحاب اجتہاد کو اس اجماع کی اطلاع نہ ہو سکی ہو اس وجہ سے انھوں نے اپنی رائیں اس کے بارے میں نہ ظاہر کی ہوں یا ظاہر کی ہوں لیکن ان کا اختلاف رائے ہم کو نہ پہنچ سکا ہو۔

اسی طرح ائمہ اربعہ اگر کسی بات پر متفق ہوں تو اس کی حیثیت بھی محض ایک رائے کی

نہیں رہ جاتی اگرچہ ہم اس کو اصطلاحی اجماع کا درجہ دے سکیں اور اس سے اختلاف کرنے کو ناجائز نہ ٹھہرائیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے جس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا کہ ہر دور کے اہل علم بیشتر انھی ائمہ سے وابستہ رہے ہیں، ان سے الگ مسلک اعتماد حاصل نہ کر سکا۔ اس وجہ سے اگر ائمہ اربعہ کسی اجتہاد پر متفق ہیں تو اس کو صرف انھی کی رائے کی حیثیت سے نہیں لینا چاہیے بلکہ ان کو زمانوں کے تمام قابل اعتماد لوگوں کی رائے سمجھنا چاہیے۔

موجودہ زمانے کا اجماع

یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اگر کسی خاص خطے میں کوئی صحیح قسم کی اسلامی حکومت ہو اور اس کے مجتہدین کسی امر اجتہادی پر اجماع کر لیں تو یہ اجماع حجت ہوگا یا نہیں؟ میرے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ اجماع اس حکومت کے مسلمانوں کے لیے تو حجت ہوگا، لیکن دوسروں کے لیے یہ حجت نہ ہوگا، اس لیے کہ اس اجماع کی حیثیت اجماع امت کی نہیں ہے اور اسی بنیاد پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس اجماع کے خلاف بھی اجماع ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

معروف

اسلامی قانون کا چوتھا ماخذ معروف ہے۔ 'معروف' سے مراد رواج اور دستور ہے۔ قرآن مجید نے متعدد معاملات میں سوسائٹی کے دستور اور رواج کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا ہے چند آیتیں بطور مثال ملاحظہ ہوں:

اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ۔

(البقرہ ۲: ۱۸۰)

تم پر فرض کیا گیا ہے والدین اور قرابت مندوں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کرنا۔

یہ حکم میراث کی آیت کے نازل ہونے سے پہلے دیا گیا تھا۔ جب میراث کی آیت نازل ہو گئی اور اس میں والدین اور قرابت مندوں کے حصے خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہو گئے تو خاص اس معاملہ میں رواج پر عمل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا۔

ایک جگہ فرمایا:

وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ۔

(البقرۃ ۲: ۲۳۳)

اور بچے والے کے ذمے بچوں کی ماؤں کا دستور کے مطابق کھانا اور کپڑا ہے۔

جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے چکنے کے بعد اس سے یہ چاہے کہ وہ اس کے بچے کو اس کے زمانہ رضاعت تک دودھ پلائے تو اس صورت میں عورت پر دودھ پلانے کی ذمہ داری ہے اور بچے کے باپ یا اس کے اولیا پر یہ ذمہ داری ہے کہ دستور کے مطابق عورت کے کھانے کپڑے اور اس کی دوسری ضروریات کی ذمہ داری اٹھائیں۔

اسی سلسلہ میں دوسری جگہ فرمایا:

لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ
أَوْتَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ
قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ.
(البقرة. ۲: ۲۳۶)

اور اگر تم عورتوں کو اس صورت میں طلاق دو کہ نہ ان کو ہاتھ لگایا ہو اور نہ ان کے لیے متعین مہر مقرر کیا ہو تو ان کے مہر کے باب میں تم پر کوئی گناہ نہیں۔ البتہ ان کو دستور کے مطابق دے دلا کر رخصت کرو۔ صاحب وسعت اپنی وسعت کے مطابق اور غریب اپنی حالت کے مطابق۔

یہ ہدایت ان عورتوں سے متعلق ہے جن کو ان کے شوہروں نے ملاقات اور مہر کی تعین سے پہلے طلاق دے دی ہو۔ اس صورت میں دستور کے مطابق ان کو کچھ دینے دلانے کی ہدایت ہے۔

ایک اور جگہ ہے:

وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا
فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ. (النساء. ۴: ۶)

اور جو غنی ہو اس کو چاہیے کہ وہ پرہیز کرے اور جو محتاج ہو تو وہ دستور کے مطابق اس سے فائدہ اٹھائے۔

یہ ہدایت کسی یتیم کی جائداد کے متولی اور منتظم سے متعلق ہے۔ اگر وہ کھاتا پیتا آدمی ہے تو اس کو اپنے مصارف کا بار اس جائداد پر نہیں ڈالنا چاہیے اور اگر غریب آدمی ہے تو وہ

دستور کے مطابق اس جائداد سے اپنا حق محنت لے سکتا ہے۔

اس قسم کے معاملات میں متعین اور قطعی احکام دینے کے بجائے شریعت نے ان کو دستور پر جو چھوڑا ہے تو اس میں بڑی حکمت ہے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے بہت سے معاملات ہیں جن کی صحیح نوعیت متعین ہو ہی نہیں سکتی جب تک ان سے متعلق دوسرے بہت سے پہلوؤں کا اچھی طرح جائزہ نہ لیا جائے۔ مثلاً جس مطلقہ سے دودھ پلوانے کی خدمت لیتی ہے اس کے کھانے کپڑے اور اس کی دوسری ضروریات کا اندازہ کرنے میں بچے کے باپ یا اس کے اولیا کی حیثیت بھی دیکھنی ہوگی عورت کے خاندان کا معیار زندگی بھی ملحوظ رکھنا ہوگا اس شہر کے عام مصارف کو بھی نگاہ میں رکھنا ہوگا جس شہر میں بچے کی دیکھ بھال کے لیے عورت کو قیام کرنا ہے اس امر کی بھی تحقیق کرنی ہوگی کہ اس شہر میں بچے کی رضاعت کا اگر کوئی متبادل انتظام اختیار کیا جائے تو اس پر کیا مصارف ہوں گے اور اس میں کن مشکلات کے اندیشے ہیں۔ جہاں اتنے سارے سوال ایک معاملہ کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے طے کرنے ہوں اور جہاں ہر سوال کا جواب وقت زمانہ اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ بدل سکتا ہو وہاں کوئی متعین حکم جو سب کے لیے یکساں ہو نہیں دیا جا سکتا، بلکہ اس معاملہ کا فیصلہ معروف ہی پر چھوڑنا مطابق حکمت ہے تاکہ حالات پر نگاہ رکھ کے جو فیصلہ مناسب ہو وہ کیا جا سکے۔

اسی طرح فرض کیجیے کسی یتیم کی جائداد کے انتظام کا معاملہ ہے اس جائداد کی حیثیت بھی دیکھنی ہوگی اور منتظم کی قابلیت بھی۔ علاوہ ازیں وقت کے معاشی حالات اور اس مقام کے تقاضے بھی ملحوظ رکھنے ہوں گے جہاں جائداد واقع ہے۔ ان ساری باتوں کو سامنے رکھنے کے بعد یہ طے ہوگا کہ اس جائداد کے منتظم کے لیے اپنے مصارف پر کس قدر خرچ کرنا معروف کے مطابق ہے۔

معروف کا صحیح مفہوم

قرآن مجید نے رواج یا اس کے ہم معنی کوئی دوسرا لفظ استعمال کرنے کے بجائے 'معروف' کا لفظ جو استعمال کیا ہے اس سے بعض اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

معروف کے معنی جانی پہچانی ہوئی بات کے ہیں۔ یعنی وہ بات جس کو عقل سلیم قبول کرتی ہو۔ جو عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہو اور جو اچھے لوگوں میں رائج اور مقبول ہو۔ اس لفظ کے استعمال سے کسی سوسائٹی کے وہ دستور و رواج آپ سے آپ خارج از بحث ہو گئے جن کو قبول کرنے سے عقل سلیم انکار کرتی ہو، جو عدل و انصاف کے عام تقاضوں کے خلاف ہوں یا جو صرف انہی طبقات کے اندر پائے جاتے ہوں جو ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے گرے ہوئے ہوں۔

انسانی قانون کے متعلق پہلے باب میں یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ اس کا تو اصل ماخذ ہی دستور و رواج ہے لیکن اس کے برعکس اسلامی قانون کی اصل بنا تو کتاب و سنت اور ان سے اخذ و استنباط پر ہے لیکن ایک محدود دائرہ کے اندر اس نے بھی سوسائٹی کے رواج کی عزت افزائی کی ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کر کے اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے کہ اس رواج کو فطرت سلیم اور عقل سلیم کے لیے قابل قبول ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی بات ایسی نہیں ہونی چاہیے جو انصاف یا اخلاق و شریعت کے مسلمات کے خلاف ہو۔

قرآن میں جہاں جہاں معروف پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے ان کے متعلق ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ ان سے مراد صرف اہل عرب ہی کا معروف ہے یا کسی بھی قوم کا معروف اس سے مراد ہو سکتا ہے؟ ہمارے نزدیک قرآن میں جہاں جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس سے مراد تو درحقیقت عرب ہی کا معروف ہے لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ قرآن کی اول مخاطب عرب ہی کی سوسائٹی تھی۔ یہ وجہ نہیں تھی کہ عرب کے سوا کسی اور قوم کے معروف کا اسلام میں کوئی وزن ہی نہیں ہے۔ چنانچہ ہمارے مفسرین نے معروف کو عام رکھا ہے، اس کو کسی معین قوم کے معروف کے ساتھ خاص نہیں کر دیا ہے۔ اوپر میں نے رضاعت سے متعلق جو آیت نقل کی ہے اس میں معروف کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

> ای بما جرت به عادة امثالهن فی بلدهن من غیر اسراف ولا اقتار بحسب قدرته فی یساره و توسطه. (تفسیر ابن کثیر سورۃ البقرۃ آیت ۲۳۳)

> معروف سے مطلب یہ ہے کہ اس طرح کی عورتوں کے بارہ میں جس معیار کے نان نفقہ کا رواج ان کے ملکوں میں رائج ہو۔ اس معیار کے مطابق ان کے مصارف برداشت کیے جائیں نہ اس میں اسراف ہو نہ تنگی۔ ساتھ ہی مرد کی غربت و امارت یا اس کی متوسط الحالی کو بھی ملحوظ رکھا جائے۔

ہماری فقہِ حنفی میں رواج اور معروف پر بہت سے فتوے ملتے ہیں اور فتوے دینے والوں نے اپنے اپنے ملکوں کے رواج ہی کو اختیار کیا ہے جس سے واضح ہے کہ وہ معروف کو عام مفہوم میں لیتے ہیں اس کو عرب کے معروف کے ساتھ خاص نہیں کرتے۔ عقل کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس کو عام ہی رکھا جائے کیونکہ اول تو اسلامی قانون صرف عربوں ہی کے لیے نہیں نازل ہوا ہے بلکہ ساری دنیا کے لیے نازل ہوا ہے۔ ثانیاً اگر اس معروف کو کسی ایک قوم کے معروف کے ساتھ خاص کر دیا جائے تو وہ حکمت ہی باطل ہو کر رہ جائے گی جو معروف کی اجازت دینے میں مضمر ہے۔

مصلحت

اسلامی قانون کا پانچواں ماخذ مصلحت ہے۔ 'مصلحت' سے مراد اسلام اور مسلمانوں کی مصلحت ہے۔ مصلحت ماخذ قانون اس دائرہ میں ہے جس دائرہ کو ہم مباحات کا دائرہ کہتے ہیں۔ جس دائرہ میں اسلام نے نہ تو نفی کے پہلو سے اس میں کوئی دخل دیا ہے بلکہ اس کے بارہ میں 'انتم اعلم بامر دنیاکم'[1] (اپنے دینوی معاملات سے تم لوگ بہتر طور پر واقف ہو) فرما کر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں آزاد چھوڑ دیا ہے ہے کہ ہم اس میں جس روش کو اپنے مفاد و مصلحت کے موافق پائیں اس کو اختیار کر لیں اور اگر اجتماعی مفاد کے لیے کوئی قانون سازی کرنا چاہیں تو جس چیز میں اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعی مصلحت نظر آئے اس کے مطابق قانون بنالیں۔ اس دائرہ میں اپنے مصالح کو پیش نظر رکھ کر ہم جو قانون بھی بنائیں گے وہی اسلامی قانون ہوگا اور اسی کی اطاعت میں اللہ کی رضا ہوگی۔ اس دائرہ میں قانون سازی کی آزادی پر اگر کوئی پابندی ہے تو صرف یہ پابندی ہے کہ کوئی قانون کتاب وسنت کے کسی اصول کے خلاف نہ بن جائے۔

۱۔ صحیح مسلم: کتاب الفضائل باب ۳۸

شریعت نے مسلمانوں کے لیے چھوڑ دیا ہے ان کو خود متعین نہیں کر دیا ہے بعض فقہاء مالکیہ کے اس اصول سے اختلاف بھی کرتے ہیں لیکن ان کے اس اختلاف کی کوئی اہمیت اس وجہ سے نہیں رہ جاتی کہ ایک طرف وہ اس اصول سے اختلاف کرتے ہیں دوسری طرف وہ اس بات کو ایک دوسرے نام سے مانتے ہیں جو اس اصول میں مضمر ہے۔

میرے نزدیک حنفیہ جس چیز کو 'استحسان' کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں اس سے بھی درحقیقت مراد یہی چیز ہے۔ اگرچہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے کہ بات کچھ الجھ کے رہ جاتی ہے لیکن میرے نزدیک استحسان کا یہ قاعدہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس فارمولے پر مبنی ہے کہ 'ما راٰہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن' (جس بات کو مسلمان بہتر سمجھ لیں وہی اللہ کے نزدیک بہتر ہے) اس اصول کے متعلق ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس کا تعلق اگر ہو سکتا ہے تو مباحات کے دائرہ ہی سے ہو سکتا ہے جس میں مسلمانوں کی صواب دید ہی اصلی رہنما اصول ہے۔ ان دائروں سے اس کا تعلق ہو ہی نہیں سکتا جن میں شریعت نے خود اپنے امر و نہی کے ذریعے سے خیر اور شر کے پہلو معین کر دیے ہیں۔ اس اصول کے استعمال کی بے شمار مثالیں ہماری اجتماعی زندگی میں موجود ہیں۔ مثلاً ٹکسالوں اور جیل خانوں کا قیام اور ان کو قانونی حیثیت دینا، حکومت کی بڑھتی ہوئی ضروریات پوری کرنے کے لیے مالداروں پر بعض ٹیکس عائد کرنا، ملک کے نظم و نسق کی ترقی کے لیے مختلف سکیموں کی تنفیذ وغیرہ۔

اسلامی قانون کا تغیر پذیر حصہ

یہاں میں اختصار کے ساتھ اس مسئلہ پر بھی بحث کرنا چاہتا ہوں کہ اسلام کے اصول قانون میں یہ بات جو تسلیم کی جاتی ہے کہ "زمانہ اور حالات کی تبدیلی سے قوانین بھی بدل جاتے ہیں۔" اس کا صحیح مفہوم کیا ہے۔ اس پر بحث کرنے کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ اس زمانہ میں بہت سے لوگ اس بات کا مطلب یا تو بالکل غلط سمجھتے ہیں یا جان بوجھ کر اس کی تعبیر ایسی غلط کرتے ہیں کہ اس سے پورا دین بالکل بازیچۂ اطفال بن کر رہ جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ زمانے اور حالات کی تبدیلی بعض اسلامی قوانین پر اثر انداز ہوتی ہے، لیکن ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اس اثر اندازی کی نوعیت بھی خاص ہے اور وہ قوانین بھی خاص ہیں جو اس تغیر سے اثر پذیر ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے اس اصول کو اندھے کی لاٹھی کی طرح استعمال کرنے کے بجائے اس کا صحیح دائرہ کار معلوم کر لینا چاہیے۔

یہ تغیر جن قوانین پر جس نوعیت سے اثر انداز ہوتا ہے اس کا ایک مخصوص ضابطہ ہے، جس کو میں اجمال کے ساتھ بیان کرتا ہوں۔

جو قوانین کتاب یا سنت کے واضح نصوص پر مبنی ہیں ان پر زمانے اور حالات کے تغیر کا کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ ہمیشہ اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ قائم و باقی رہتے ہیں۔ البتہ اگر ان کے نفاذ کے لیے خود شریعت میں کچھ شرطیں بیان ہوئی ہیں اور ان میں سے کوئی شرط کسی زمانے میں موجود نہیں رہی ہے تو اس کے سبب سے کسی قانون کے عملاً نفاذ کو عارضی طور پر ملتوی کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً چوری پر ہاتھ کاٹ دینے کی جو سزا شریعت میں مقرر ہے وہ کئی شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔ مثلاً یہ کہ جو مال چرایا گیا ہے وہ مالک کی طرف سے محفوظ کیا

گیا ہو اس کی اتنی مقدار چرائی گئی ہو جس پر چوری کا اطلاق ہو سکتا ہو پھر یہ کہ چرانے والے نے پورے علم و واقفیت کے ساتھ بغیر کسی اضطرار کے چرایا ہو۔ اگر ان شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو تو چوری کرنے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جب ایک مرتبہ سخت قحط پڑا تو حضرت عمر نے چوری کے جرم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا رکوا دی کیونکہ ملک کے معاشی حالات درہم برہم ہو جانے کے سبب سے اس بات کا اندیشہ غالب ہو گیا تھا کہ چوری کرنے والے بھوک سے تنگ آ کر چوری کریں۔

جو قوانین، اجتہاد پر مبنی ہیں اگر وہ اجماع کی نوعیت نہیں رکھتے تو ان کے اندر ان کے دلائل کی بنیاد پر تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ کسی اجتہاد کے متعلق اگر غور و بحث سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کی دلیل کمزور ہے اور دوسرا اجتہاد دلیل کے لحاظ سے اس سے قوی ہے تو اسلام کا مطالبہ ہر مسلمان سے یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد کو اختیار کرے جو دلیل کے لحاظ سے مضبوط ہے۔

جو قوانین دستور و رواج اور مصلحت پر مبنی ہیں وہ رواج اور مصلحت کے تابع ہیں۔ اگر سوسائٹی کا رواج بدل گیا ہے تو وہ قانون بھی لازماً بدل جائے گا جو سابق رواج پر مبنی تھا۔ اسی طرح اگر مصلحت تبدیل ہو گئی ہے تو وہ قانون بھی بدلا جا سکتا ہے جو سابق مصلحت کو سامنے رکھ کر بنا تھا۔

اسلام میں قانون سازی کا یہ دائرہ مختصر اور محدود نہیں ہے بلکہ نہایت وسیع ہے۔ یہی چیز ہے جس کے سبب سے اسلامی قانون کو حالات زمانہ کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے میں کوئی زحمت نہیں پیش آئی۔ اس زحمت کا احساس اگر ہو رہا ہے تو اس زمانہ سے ہو رہا ہے جب سے ہمارے مقلد فقہا نے اجتہادات کو ان دلائل کی روشنی میں جانچنے پرکھنے کا کام بالکل بند کر دیا اور جو فتوے دستور اور مصلحت پر مبنی تھے ان کو بھی انھوں نے کتاب و سنت کے نصوص کی طرح اٹل اور ناقابل تغیر بنا کے رکھ دیا۔ ترکوں نے جو مجلۂ احکام تیار کرایا تھا اس کے لیے جو ابتدائی اصول طے ہوئے تھے ان میں ایک اصول یہ بھی تھا کہ فقہ حنفی کے جو مسائل رواج اور مصلحت پر مبنی ہیں وہ حالات اور مصالح کی تبدیلی کے لحاظ سے بدل دیے جائیں۔

اسلامی قانون کی تدوین

اب ہم اسلامی قانون کی تدوین کی ضرورت، اس کی اہمیت اور اس کے تقاضوں پر کچھ باتیں کہیں گے۔

اسلامی قانون کی موجودہ صورت

آپ اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہوں گے کہ جس صورت میں ہمارے ملک کا ضابطہ دیوانی اور ضابطہ فوجداری مرتب ہے اس شکل میں ہمارا اسلامی قانون مرتب و مدون نہیں ہے۔ اس وجہ سے عدالتوں کے لیے جس طرح ضابطہ دیوانی اور ضابطہ فوجداری سے فائدہ اٹھانا آسان ہے، اس طرح اسلامی قوانین سے فائدہ اٹھانا آسان نہیں ہے۔

اسلامی قانون کا سب سے بڑا اور سب سے مقدم ماخذ، آپ جان چکے ہیں، قرآن ہے۔ لیکن قرآن معروف قانونی ضابطوں کی شکل میں مرتب نہیں ہے بلکہ اس میں قانون کے ساتھ عقائد، اخلاق، موعظت، امثال، قصص اور تاریخ ساری ہی چیزیں ملی جلی ہوئی ہیں۔ پھر قانون کا جو حصہ اس میں بیان ہوا ہے اس میں اہل تاویل کے اختلافات بھی ہیں، اگر کوئی عدالت قرآن کے مطابق فیصلہ کرنا چاہے تو اس کو اختلاف تاویل، اختلاف قراءت اور تعیین ناسخ و منسوخ وغیرہ کے نہایت دشوار گزار اور نہایت دیر طلب مراحل سے گزرنا پڑے گا۔

اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ احادیث ہیں۔ اگرچہ حدیث کی کتابوں میں ایسی کتابیں موجود ہیں جن کی ترتیب فقہی اور قانونی ہے، لیکن ان سے قانون اخذ کرنا قرآن مجید سے قانون اخذ کرنے سے کم مشکل نہیں ہے۔ احادیث کی تحقیق و تنقید کا کام بڑی محنت

اور بڑی قابلیت کا طالب ہے۔ تحقیق وتنقید کے بعد احادیث کے باہمی اختلافات کو رفع کرنا اور ان میں تطبیق دے کر کسی پختہ بات تک پہنچنا ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ عدالتوں کے کرنے کا کام نہیں ہے۔ موجودہ زمانہ کی کسی عدالت کے لیے ان تمام مراحل کا طے کرنا ظاہر ہے کہ نہایت مشکل ہے۔

اسلامی قانون کا تیسرا وسیع تر ماخذ اجتہاد ہے۔ اجتہاد میں سب پہلی مشکل تو یہ ہے کہ پچھلے مجتہدین کے اجتہادات کا جو ذخیرہ موجود ہے وہی اتنا وسیع ہو چکا ہے کہ آدمی اس میں گم ہو کے رہ جاتا ہے۔ اول تو ہمارے ہاں اسلامی فقہ کے چار مستقل سکول بن چکے ہیں جو اپنے اجتہادات اور اپنے اپنے طریق اجتہاد، دونوں میں ایک دوسرے سے بہت کچھ مختلف ہیں، پھر ان میں سے ایک ایک سکول کے اندر بھی اجتہاد کے اختلافات ہیں۔ بہت سے مسائل میں ایک ہی سکول کے متقدمین کچھ کہتے ہیں اور متاخرین کی رائے کچھ ہے۔ پھر ایک ہی اصول اجتہاد پر چلنے والے علماء وائمہ کی رایوں اور فتوؤں میں بھی اختلاف ہے۔ یہاں تک کہ کہا جاتا ہے کہ اگر قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے اختلافی اقوال جمع کر دیے جائیں تو امام ابو حنیفہ کی فقہ کے مقابل میں ان کی ایک مستقل فقہ مرتب ہو جائے گی۔

میں یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ قانون کا مدون ہونا زیادہ بہتر ہے یا اس کا غیر مدون حالت میں رہنا زیادہ بہتر ہے۔ میرے نزدیک دونوں ہی صورتوں کے اندر کچھ نقصانات بھی ہیں۔ میں اس حقیقت سے بھی بے خبر نہیں ہوں کہ حضرت معاذ بن جبل اور قاضی شریح کے سامنے اسلامی قانون مدون شکل میں موجود نہیں تھا، بلکہ انھیں قرآن وحدیث سے خود وقت کے وقت احکام مستنبط کرنے پڑتے تھے، اسی طرح امریکہ اور انگلستان میں آج بھی مدون قانونی ضابطے موجود نہیں ہیں۔ یورپ میں مدون قوانین کا رواج نپولین کے زمانہ سے ہوا ہے۔ ان ساری باتوں کے باوجود ہم اپنے ملک کے لیے یہی بہتر سمجھتے ہیں کہ یہاں اسلامی قانون مدون کر دیا جائے۔ ہم اس کے حق میں نہایت واضح عقلی اور نقلی دلائل بھی دے سکتے ہیں، لیکن چونکہ اس کی ضرورت اور اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہے، اس وجہ سے ہم اس

مسئلہ پر کوئی بحث غیر ضروری خیال کرتے ہیں اور آگے چلتے ہیں۔

قانون اسلامی کی تدوین کی پچھلی کوششیں

یہاں مناسب ہوگا کہ ہم مختصر طور پر قانون اسلامی کی تدوین کی ان کوششوں کا بھی ذکر کر دیں جو ماضی میں ہو چکی ہیں۔ اس سے اس کام کی نوعیت سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی۔

جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے مبارک زمانوں کا تعلق ہے ہر شخص جانتا ہے کہ اس عہد میں کسی مدون ضابطہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا، اس وقت تک نہ تاویل وتوجیہ کے اختلافات رونما ہوئے تھے اور نہ فقہی اقوال ومذاہب کی بحثیں ظہور میں آئی تھیں، جو لوگ مقدمات ونزاعات کے فیصلہ کے لیے قاضی اور جج کی حیثیت سے مقرر کیے جاتے تھے وہ براہ راست قرآن وحدیث سے رہنمائی حاصل کرتے تھے، اگر قرآن وحدیث میں ان کی واضح رہنمائی نہیں ملتی تھی تو چونکہ وہ خود مجتہد ہوتے تھے اس وجہ سے وہ پیش آمدہ مسائل کے فیصلے اپنے اجتہاد سے کرتے تھے۔ حضرت معاذ بن جبل کے واقعہ کا ذکر ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں، بعینہٖ اسی طرح کا واقعہ قاضی شریح کا ہے جن کو حضرت عمر نے مقرر فرمایا تھا۔ یہ دو بزرگوں کے نام ہم نے محض مثال کے طور پر لیے ہیں۔ مقصود یہ بتانا ہے کہ اس زمانہ میں جو لوگ بھی قاضی یا مفتی کی حیثیت سے مقرر ہوتے تھے وہ بلا استثناء مجتہد ہوتے تھے اور تمام نئی صورتوں میں وہ اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلے کرتے تھے۔

ظاہر ہے کہ ان لوگوں کو کسی مدون ضابطے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن کچھ زمانہ گزرنے کے بعد جب بہت سے مجتہدوں کے اجتہادات وجود میں آ گئے، مفتیوں اور قاضیوں کے فتوؤں اور فیصلوں کی کثرت ہو گئی اور اس کثرت کے سبب سے نہ تو عدالتوں کا کام اتنا سہل رہ گیا جتنا سہل پہلے تھا اور نہ اس بات کا امکان باقی رہ گیا کہ ان کے فیصلوں میں ہم آہنگی باقی رہ سکے تو عوام میں بھی قانون کی تدوین کی ضرورت کا احساس پیدا ہونا شروع ہوا اور خود حکومت نے بھی اس کی ضرورت کا احساس کیا۔

جہاں تک معلوم ہو سکا ہے سب سے پہلے عربی زبان کے مشہور ادیب، ابن مقفع

(متوفی ۲۳۴ھ) نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اس نے اپنے عہد کے عباسی خلیفہ، ابوجعفر منصور کے سامنے اسلامی قانون کی تدوین سے متعلق ایک تجویز رکھی۔ ہم اس کے تجویز کا ضروری حصہ خود اس کے الفاظ میں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اس نے ابو جعفر منصور کو توجہ دلائی کہ:

''اور ان اسلامی ممالک سے متعلق امیر المومنین کو جس مسئلہ پر خاص طور پر غور کرنا ہے، وہ یہ فقہی اختلافات کا مسئلہ ہے، جواب اس حد کو پہنچ چکا ہے کہ اس کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں رہا ہے اور مسئلہ کا حل اگر امیر المومنین پسند فرمائیں تو یہ ہوسکتا ہے کہ امیر المومنین ایک حکم جاری فرمائیں کہ تمام احکام اور فیصلے ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر کے امیر المومنین کے سامنے پیش کیے جائیں اور ساتھ ہی ہر گروہ اپنے اپنے نقلی وعقلی دلائل بھی جو وہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں اپنے پاس رکھتا ہے، پیش کردے، پھر امیر المومنین اس پورے ذخیرہ پر نظر ڈال کر ہر معاملہ میں اپنی رائے ظاہر فرمادیں اور عدالتوں کو اس کے خلاف فیصلے کرنے سے روک دیں، اس طرح وہ منتشر احکام اور فیصلے، جو رطب ویابس ہر قسم کی چیزوں پر مشتمل ہیں ایک مدون ضابطہ کی شکل اختیار کرلیں گے اور یہ مجموعہ غلط چیزوں سے پاک ہوگا، اس طرح تمام بلاد اسلامیہ ایک ہی ضابطہ قانون کے تحت آجائیں گے اور توقع ہے کہ اللہ تعالیٰ امیر المومنین کی رائے اور فیصلہ پر تمام امت کو متفق کردے گا۔''

ابن مقفع کی یہ تجویز ابوجعفر منصور نے اس کی پیش کردہ شکل میں تو منظور نہیں کی، لیکن اس کے ذہن میں اس ضرورت کا احساس پیدا ہوگیا، چنانچہ مشہور ہے کہ ۱۴۸ھ میں جب یہ حج کے لیے گیا تو اس نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ خواہش کی کہ اگر وہ اجازت دیں تو تمام ممالک اسلامیہ میں ان کی فقہ پر مجتمع ہونے کے لیے حکم جاری کردے، لیکن امام مالک نے اس کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ ہر گروہ کے لوگ اپنے الگ الگ اماموں اور فقیہوں پر اطمینان رکھتے ہیں اس وجہ سے ان کو ان کے حال ہی پر چھوڑا جائے تو بہتر ہوگا۔

ابوجعفر، امام مالک کے اس جواب سے اس وقت تو خاموش ہوگیا، لیکن اس کے دل میں یہ خیال برابر قائم رہا کہ امام مالک کے ہاتھوں اسلامی قانون مدون ہوجائے، چنانچہ ۱۶۳ھ میں جب وہ پھر حج کے لیے گیا تو اس نے اپنی یہ تجویز پوری تفصیل اور پورے زور و قوت کے ساتھ امام مالک کے سامنے رکھی۔ اس مرتبہ تدوین قانون سے متعلق اس نے اپنا نقطۂ نظر بھی امام مالک کے سامنے رکھ دیا۔ اس نے کہا کہ:

''اے ابوعبداللہ! (یہ امام مالک کی کنیت ہے) آپ علم فقہ کو اپنے ہاتھ میں لیجیے اور اس کو الگ الگ ابواب کی صورت میں مدون کرڈالیے۔ عبداللہ بن عمر کے تشددات، عبداللہ بن عباس کی رخصتوں اور عبداللہ بن مسعود کی انفرادیت سے بچتے ہوئے ایک ایسا ضابطہ مدون کیجیے، جو خیر الامور اوسطھا، کے اصول پر مبنی ہو اور جو ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتوؤں اور مسائل کا مجموعہ ہو، اگر آپ نے یہ خدمت انجام دے دی تو ان شاء اللہ آپ کی فقہ پر ہم مسلمانوں کو مجتمع کردیں گے اور اپنی تمام مملکت میں اس کو جاری کر کے اعلان کردیں گے کہ کسی صورت میں اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے۔''

عام خیال یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ابوجعفر منصور کی اسی خواہش کو سامنے رکھ کر موطا مرتب کی ہے، لیکن وہ اس بات پر کسی طرح راضی نہ ہوئے کہ اس کو تمام مسلمانوں کے لیے حکومت کے زور سے قانون کی حیثیت دے دی جائے۔ تاریخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی خواہش اپنے زمانہ میں ہارون الرشید نے بھی ان سے کی تھی، لیکن اس کی خواہش بھی امام صاحب نے رد کردی۔

اس کے بعد اسلامی قانون کی تدوین کی ایک نمایاں کوشش گیارہویں صدی ہجری میں برصغیر پاک و ہند کے فرمانروا سلطان محمد اورنگ زیب عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کے حکم سے عمل میں آئی۔ سلطان موصوف نے علما کا ایک بورڈ بنایا اور اس کو ایک ایسی کتاب مرتب کرنے کا حکم دیا جو خود ان کے اپنے الفاظ میں ''ایسے فتوؤں پر مشتمل ہو جن پر جید فقہا نے اتفاق کیا ہو، اور جس میں ایسے نوادر جمع کیے جائیں جن کو ماہر علما نے پسند کیا ہو۔'' چنانچہ اسی حکم کے

بموجب فتاوائے عالمگیری کی ترتیب عمل میں آئی، اگرچہ یہ کتاب اس طریقہ پر مرتب نہ ہو سکی جس طریقہ پر اس زمانہ میں قانونی ضابطے مرتب ہوتے تھے تاہم اس سلسلہ کی یہ ایک ایسی اہم کوشش ہے کہ اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے بعد تدوین قانون کی سب سے زیادہ کامیاب کوشش وہ ہے جو دولت عثمانیہ کے زیر اہتمام تیرہویں صدی ہجری میں عمل میں آئی۔ حکومت نے سات جید علما پر مشتمل ایک کمیٹی بٹھائی اور اس کے ذمہ یہ کام سپرد کیا کہ:

> فقہی معاملات پر مشتمل ایک ایسی کتاب کی تالیف کی جائے
> جو ضابطہ کی صورت میں مرتب ہو، جس سے فائدہ اٹھانا
> نہایت آسان ہو، جو اختلافات سے پاک ہو، جو تمام مختار
> اقوال پر حاوی ہو اور جس کی مراجعت ہر شخص کے لیے
> آسان ہو۔

مذکورہ بالا مقصد سامنے رکھ کر اس کمیٹی نے اپنا کام شروع کیا، جو ۱۲۹۳ھ (۱۸۷۶ء) میں تکمیل کو پہنچا اور مجلّہ احکام عدلیہ، کے نام سے سلطان کی جانب سے اس کے نفاذ کا اعلان ہوا۔

جس زمانہ میں مجلّہ کی تدوین ہوئی ہے اس زمانہ میں تقریباً تمام عرب ممالک میں قانون اسلامی کی تدوین کا رجحان نہایت شدت کے ساتھ پایا جاتا تھا اس وجہ سے مجلّہ کو نہ صرف ترکیہ میں اختیار کیا گیا بلکہ ان تمام ممالک میں اس کو قبول کر لیا گیا جو اس زمانہ میں ترکوں کے زیر اقتدار تھے۔ اس وقت سے لے کر پہلی جنگ عظیم کے بعد تک یہ ان تمام ممالک میں نافذ العمل رہا، لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد سب سے پہلے ترکیہ میں اس کو ختم کر کے اس کی جگہ سوئٹزرلینڈ، جرمنی اور اٹلی کے قوانین کو دے دی گئی، پھر بتدریج اس کو لبنان اور البانیہ میں ختم کیا گیا۔

اس کے بعد عراق اور مصر میں قانون اسلامی کی تدوین کے لیے چھوٹی بڑی متعدد کمیٹیاں بٹھائی گئیں، لیکن چونکہ ان کی خدمات کی تفصیل ہمارے سامنے نہیں ہے اس وجہ سے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں۔

ان کوششوں کی ناکامی کے اسباب

اب ہم مختصر طور پر یہ بتائیں گے کہ یہ مختلف کوششیں جو اسلامی قانون کی تدوین کے لیے کی گئیں کوئی پائدار نتیجہ پیدا کرنے میں کیوں ناکام رہیں۔

جہاں تک ابوجعفر منصور اور ہارون الرشید کی کوششوں کا تعلق ہے اس کی ناکامی کی کھلی ہوئی وجہ تو یہ ہے کہ اس کام کو انھوں نے اس طریقہ پر انجام دینا نہیں چاہا جو اس کا صحیح طریقہ تھا۔ اس کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ وہ صاحب اجتہاد اور معتمد علما کی ایک کمیٹی بناتے اور اس کے سپرد یہ کام کرتے اور پھر اس کے مدون کیے ہوئے ضابطہ کو ملک میں نافذ کرنے کی کوشش کرتے، لیکن انھوں نے کیا یہ کہ ساری ذمہ داری تنہا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے کندھوں پر ڈال دینی چاہی۔ امام مالک جیسے متقی عالم تن تنہا مسلمانوں کے دین کی ذمہ داری اپنے سر کیسے لے سکتے تھے اور خاص طور پر اس بات کو کس طرح گوارا کر سکتے تھے کہ ان کی لکھی ہوئی ایک کتاب ابوجعفر منصور یا ہارون الرشید کے حکم سے تمام دوسری فقہوں کو ہٹا کر سرکاری فقہ اور حکومت کے ضابطہ کی حیثیت حاصل کر لے۔

دولت عثمانیہ نے جو ضابطہ تیار کرلیا وہ ابتداءً تو نہ صرف ترکیہ میں، بلکہ بعض دوسرے ملکوں میں بھی نافذ ہوا اور ایک عرصہ تک نافذ رہا، لیکن پھر آہستہ آہستہ وہ ہر جگہ سے ختم ہونا شروع ہوا، یہاں تک کہ اب اس کے کہیں کچھ دھندلے آثار باقی ہوں تو باقی ہوں ورنہ عملاً وہ ہر جگہ سے ختم ہو چکا ہے۔ ہمارے نزدیک اس کے ناکام ہونے کے بڑے سبب تین ہیں۔

نیشنلزم

اس کا پہلا سبب نیشنلزم کا وہ طوفان ہے جو پہلی جنگ عظیم کے دوران میں اور اس کے بعد ان تمام ممالک میں اٹھا جو اس جنگ سے متاثر ہوئے۔ اس نیشنلزم کی تحریک نے دولت عثمانیہ کو زیر و زبر کیا اور ساتھ ہی اس قانون کا بھی خاتمہ کر ڈالا جو دولت عثمانیہ کے زیر اہتمام مدون ہوا تھا اور اسی کے واسطے سے اس کے زیر اقتدار ملکوں میں پہنچا تھا، چنانچہ یہ ایک امر

واقعہ ہے کہ خدیو اسماعیل پاشا نے ترکوں کے بنائے ہوئے مجلّہ احکام کو محض اس بنیاد پر رد کر دیا کہ وہ مصر پر ترکوں کے اثر و اقتدار کی یادگار ہے۔ اس کا قومی تعصب اس بات پر راضی نہ ہو سکا کہ وہ ترکی اقتدار کی کوئی نشانی بھی اپنے ہاں باقی رہنے دے اگرچہ وہ اسلامی قانون ہی کیوں نہ ہو۔ اس تعصب ہی کے جوش میں اس نے شیخ مخلوف منیاوی کو مامور کیا کہ وہ نپولین کے قانون اور امام مالک کی فقہ میں تطبیق دے کر مصر کے لیے ایک نیا ضابطہ مدون کریں۔ اس حکم کی تعمیل میں شیخ منیاوی نے ایک ضابطہ مدون بھی کیا، لیکن مصر کے ہر حلقہ سے اس کی مخالفت ہوئی اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس مخالفت کی بنیاد بھی مخالفت کرنے والوں نے قومی تعصب ہی پر رکھی۔ ان کا اعتراض یہ تھا کہ قانون غیر ملکی ہے یہ اعتراض نہیں تھا کہ یہ غیر اسلامی ہے۔

سیکولرزم

دوسری چیز جس نے اس کو ناکام بنانے میں سب سے زیادہ حصہ لیا تھا وہ سیکولرزم کا نظریہ ہے، یعنی یہ نظریہ کہ اجتماعی اور سیاسی نظام کو مذہب سے آزاد رکھنا چاہیے۔ مغربی قوموں کی دیکھا دیکھی مسلمان ملکوں کے اندر بھی اس نظریہ کو مقبولیت حاصل ہوئی اور سب سے پہلے ترکیہ نے اس نظریہ کو اس کے جملہ لوازم کے ساتھ اختیار کیا۔ اسی کے نتیجہ میں ترکیہ کے مجلّہ احکامِ عدلیہ کو ختم کیا گیا اور اس کی جگہ پر سوئٹزرلینڈ، جرمنی اور اٹلی کے قوانین اپنا لیے گئے۔ جب قومیت کی بنیاد وطن پر ہو تو وہ قومیت لازمی طور پر یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس قومیت کے مختلف اجزا میں سے کسی ایک جزو کے دین کو یہ اہمیت نہیں حاصل ہونی چاہیے کہ وہ دوسروں کے دین پر فوقیت حاصل کر جائے۔ اس خرابی سے بچانے کے لیے یہ کہا جاتا ہے کہ نظام زندگی کو مذہب سے بالکل الگ تھلگ رکھا جائے۔ ان قوموں کے لیے تو اس نظریہ کے اپنا لینے میں کوئی زحمت نہیں ہے، جن کا مذہب ان کی زندگی کے ایک نہایت ہی محدود حصہ سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس صورت میں انھیں کوئی قربانی نہیں دینی پڑتی، لیکن مسلمانوں کے لیے اس نظریہ کو اپنانا بڑا مہنگا پڑتا ہے، کیونکہ اسلام ایک مستقل نظام زندگی ہے، اس وجہ سے

اس نظریہ کو اپنانے کی صورت میں مسلمانوں کو اپنے پورے دین سے دستبردار ہونا پڑتا ہے۔

تقلید اور جمود

ان کوششوں کی ناکامی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ یہ صحیح طریقے پر عمل میں نہیں آئی تھیں۔ ان کے عمل میں آنے کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ تقلید اور جمود کی بندشوں سے بالکل آزاد ہو کر یہ ضابطے کسی ایک متعین فقہ پر مبنی ہونے کے بجائے پوری فقہ اسلامی پر مبنی ہوتے۔ لیکن ہوا یہ کہ ان ملکوں میں چونکہ فقہ حنفی کے پیرووں کی کثرت تھی۔ اس وجہ سے ان مجموعوں کی ترتیب میں فقہ حنفی ہی کو اہمیت دی گئی، دوسری فقہوں کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ فقہ حنفی کی اہمیت اور عظمت سے انکار نہیں ہے، لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ موجودہ زمانہ کی ایک حکومت کے لیے جس قسم کا ضابطہ قوانین پوری فقہ اسلامی کی مدد سے تیار کیا جا سکتا ہے اس قسم کا مجموعہ قوانین کسی ایک فقہ کی مدد سے نہیں تیار کیا جا سکتا، خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ مجلّہ احکام عدلیہ کے تجربہ کے بعد ترکیہ میں بھی اور مصر میں بھی یہ رجحان بہت ترقی کر گیا تھا کہ آئندہ تدوین قانون کے کام میں کسی ایک متعین فقہ کو پیش نظر رکھنے کے بجائے پوری فقہ اسلامی کو پیش نظر رکھا جائے تاکہ صحیح معنوں میں اس جامع اسلامی قانون کی تدوین ہو سکے جو زمانہ کے حالات اور تقاضوں سے زیادہ سے زیادہ مطابقت رکھنے والا ہو، لیکن افسوس ہے کہ بعض دوسرے عوامل کی مزاحمت کے سبب سے اس جدید رجحان کے مطابق عملاً کوئی مفید کام نہ ہو سکا۔

معاشرے کا بگاڑ

معاشرے کے بگاڑ نے بھی اسلامی قانون کو ناکام بنانے میں بڑا اہم حصہ لیا ہے۔ قانون کی تدوین کرنے والے قانون کی تدوین میں تو منہمک رہے لیکن انھوں نے معاشرے کے بناؤ بگاڑ سے بالکل آنکھیں بند رکھیں۔ انھوں نے اس چیز کی طرف بالکل توجہ نہیں کی کہ اگر عوام ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے اتنے منفعل اور کمزور رہے کہ ہر دباؤ اور ہر پروپیگنڈے سے متاثر ہوتے رہے تو ان کے لیے اسلامی قانون کا ہونا اور نہ ہونا، دونوں

یکساں ہیں۔ اسلامی قانون کے لیے سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ عوام کے اندر اس کی اتنی شدید طلب اور اس کے ساتھ ان کو اتنا مضبوط لگاؤ پیدا ہو جائے کہ اس قانون کے بغیر ان کے اندر زندگی کا کوئی تصور ہی باقی نہ رہ جائے۔ وہ اس کو حاصل کرنے کے لیے ہر قربانی دے سکیں اور اس کو باقی رکھنے کے لیے ہر بازی کھیل سکیں۔ بالخصوص موجودہ زمانہ میں جب کہ اسلام اور اسلامی قانون کے خلاف نہایت وسیع پیمانہ پر پروپیگنڈا جاری ہے، سب سے زیادہ جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہی ہے کہ اسلامی قانون پر عوام کے اعتماد کو زیادہ سے زیادہ مضبوط کیا جائے۔

تدوین قانون کے اصول

اس ملک میں اگر قانون اسلامی کی تدوین کے کام کو صحیح طور پر انجام دینا ہے اور یہ چیز بھی پیش نظر ہے کہ یہ قانون نافذ ہو کر کامیاب بھی ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم پچھلے تجربات سے فائدہ اٹھائیں اور ان غلطیوں سے بچنے کی کوشش کریں جن کے مضر نتائج کا تجربہ ہو چکا ہے۔ پاکستان کے حالات کے لحاظ سے ہم یہاں تدوین قانون کے سلسلہ میں جو باتیں ضروری سمجھتے ہیں ان کو بالاجمال عرض کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک تدوین قانون کے کام کو نتیجہ خیز بنانے کے لیے مندرجہ ذیل باتوں کا اہتمام ضروری ہے۔

اہل سنت والجماعت کے تمام فرقوں میں رواداری

پہلی چیز یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے تمام فرقوں میں رواداری کی سپرٹ پیدا ہو۔ لوگ حنفی اور اہل حدیث مالکی اور شافعی کی اصطلاحات میں بات کرنا چھوڑ دیں۔ فقہ خواہ امام ابوحنیفہ کی ہو یا امام مالک کی، امام شافعی کی ہو یا امام احمد بن حنبل کی، سب سے ہماری اپنی ہی فقہیں ہیں۔ ان سب کی بنیاد کتاب وسنت اور اجتہاد کے صحیح اصولوں پر ہے اور یہ سب ہمارا مشترک سرمایہ ہیں۔ چاروں آئمہ بھی ہمارے مشترک امام ہیں۔ ان میں سے کسی کے خلاف یا کسی کے حق میں بے جا تعصب میں ہمیں نہیں مبتلا ہونا چاہیے۔ ہمیں قانون کی تدوین میں ان تمام فقہوں سے بغیر کسی فرق و امتیاز کے مدد لینی چاہیے۔ صحیح اصول یہ ہے کہ مختلف مسائل میں جس کا اجتہاد بھی ہمیں کتاب وسنت کے زیادہ موافق اور حالات اور

مصالح سے زیادہ ہم آہنگ نظر آئے ہمیں وہ اختیار کر لینا چاہیے خواہ وہ کسی امام کی طرف بھی منسوب ہو۔ معقولیت کا تقاضا بھی یہی ہے اور اسلام نے ہمیں تاکید بھی اسی چیز کی کی ہے۔ اجتہادی معاملات میں اسلام نے ہمیں امام ابوحنیفہ یا امام شافعی کی پیروی کی ہدایت نہیں کی ہے، بلکہ اس اجتہادی پیروی کی ہدایت کی ہے جو کتاب وسنت سے زیادہ موافقت رکھنے والا نظر آئے۔ اسی چیز کی تاکید ان بزرگ آئمہ نے بھی فرمائی ہے۔ اگر ہم تدوین قانون کے معاملے میں یہ روش اختیار کریں گے تو اس سے کئی نہایت واضح فائدے ہوں گے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اپنا قانون کسی متعین فقہ پر مبنی ہونے کے بجائے براہ راست اسلامی قانون کے ماخذ پر مبنی ہوگا اور ہم اس کو صحیح معنوں میں اسلام کے قانون سے تعبیر کریں گے۔ اس کا دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ اس قانون پر اس ملک کے تمام مسلمان فرقوں کو اعتماد ہوگا۔ اس کے خلاف کسی فرقہ کے اندر تعصب یا بدگمانی کے لیے کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہے گی، کیونکہ اس کی بنیاد براہ راست ان چیزوں پر ہوگی جو بلا استثنا تمام مسلمانوں کے درمیان مشترک ہیں۔ اس کا تیسرا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم ایک ایسا ضابطہ قانون مدون کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے جو موجودہ زمانے کے تمام تقاضوں کو بہتر سے بہتر طریقہ پر پورا کر سکے گا۔ کیونکہ ہماری اسلامی فقہ بحیثیت مجموعی بہتر سے بہتر قانونی مواد پر مشتمل ہے۔ اس کا چوتھا فائدہ یہ ہوگا کہ اس طرح ہم اپنے معاشرہ اور اپنے نظام زندگی کو فرقہ وارانہ تعصبات کی ان بہت سی خرابیوں سے پاک کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے جو ہمارے اندر چوتھی صدی ہجری کے بعد پھیلی ہیں اس سے پہلے ہمارا معاشرہ ان چیزوں سے بالکل پاک تھا۔

ہماری اس بات سے کسی کو یہ بدگمانی نہ ہو کہ ہم ایک ایسے ملک میں جس میں حنفی فقہ کے پیرووں کی بھاری اکثریت ہے، اکثریت کے قانون کو کوئی اہمیت نہیں دینا چاہتے۔ ہم اس بدگمانی کو دور کرنے کے لیے اس بات کو صاف کر دینا چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اگر ہم حنفی فقہ کو وہ اہمیت نہ دیں گے جس کی وہ فی الواقع مستحق ہے تو یہ ایک دوسری خرابی ہوگی جو

ہم اپنے کام میں پیدا کر لیں گے۔ اکثریت کی فقہ کو کسی حال میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ایسا کیا جائے گا تو اس ملک کا قانون اکثریت کی نگاہوں میں وہ احترام حاصل نہ کر سکے گا جو احترام اس قانون کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔ ہم جو کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ قانون کی تدوین کے وقت دوسری فقہوں کو بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔ بلکہ باہمی موازنہ و مقابلہ کے بعد جو مسلک دلائل کی کسوٹی پر زیادہ اوفق ثابت ہو اس کو اختیار کیا جائے اور اس کام کو گروہی تعصبات سے بالاتر ہو کر کیا جائے۔

کتاب وسنت کی تعبیر میں سلف صالحین کی پیروی

دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ تدوین قانون کے کام کے ہر مرحلہ میں یہ حقیقت پیش نظر رکھی جائے کہ مسلمان کتاب وسنت کی جن تعبیروں پر اعتماد رکھتے ہیں انہی تعبیروں پر مبنی ضابطہ قانون بنایا جائے۔ اگر اپنی طرف سے نئی تعبیریں محض شوق اجتہاد میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی تو ان کو لوگ ہرگز قبول کرنے کو آمادہ نہ ہوں گے اور غلط طریقوں سے ان کو لوگوں پر لادنے کی کوشش کی گئی تو اس کے نتائج مضر، بلکہ مہلک ہوں گے۔ کسی چیز کی نئی تعبیر پیش کرنے میں کوئی برائی نہیں ہے لیکن اس کے لیے اہلیت وصلاحیت شرط ہے۔ جو کام امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما جیسے جلیل القدر لوگوں نے انجام دیا ہے وہ کام اگر نا اہل لوگ سنبھال لیں گے تو مسلمان اس پر کس طرح اعتماد کریں گے؟ بالخصوص اس صورت میں جبکہ ہمارا کام ان بزرگ اماموں کے کام کے بالکل برعکس ہو۔ ائمہ کے کاموں پر ہر شخص کو جو اعتماد و اعتقاد ہے وہ محض قدامت پرستی اور اندھی تقلید کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کتاب وسنت کے مضمرات کی تعبیر و توجیہ کے لیے اور ان کے مقتضی اور اشارات کی روشنی میں اجتہاد کے لیے جو علم ان کے پاس تھا اس کی شہادت ان کے عظیم کارناموں سے ملتی ہے۔ یہ شہادت آج ان لوگوں کے پاس ہرگز موجود نہیں ہے جو لوگ ان اجتہادات کے مقابلے میں اپنے اجتہادات پیش کرنے کے خواہش مند ہیں۔

پھر اس سے زیادہ اہمیت رکھنے والا مسئلہ سیرت و کردار کا ہے۔ ان بزرگ اماموں پر

اپنے دین کے معاملہ میں مسلمانوں کو جو بھروسہ ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان ائمہ نے دین کو امراء و سلاطین کی دستبرد اور دنیا پرست علما کی حیلہ بازیوں سے بچانے کے لیے ایسی شاندار قربانیاں دی ہیں جن کی مثال ملنی مشکل ہے۔ ان کی تعبیرات اور ان کے اجتہادات کے مقابل میں ان لوگوں کی تعبیرات و اجتہادات پر کس طرح اعتماد کیا جا سکتا ہے جن کے بارہ میں ہر شخص کو علم ہے کہ دین سے زیادہ ارزاں اور حقیر شے ان کی نگاہوں میں اس دنیا کی کوئی چیز بھی نہیں ہے۔

اس وجہ سے سلامتی کا راستہ ہمارے نزدیک یہی ہے کہ کتاب و سنت کی تعبیرات میں سلف صالحین کی پیروی کی جائے علیٰ ہذا القیاس جن معاملات میں ائمہ کے اجتہادات موجود ہیں ان میں ان کے اجتہادات سے باہر قدم نکالنے کی کوشش نہ کی جائے بلکہ انھی کی اختیار کردہ صورتوں میں سے جو صورت دلائل کی کسوٹی پر زیادہ بہتر ثابت ہو اختیار کر لی جائے۔

نئے مسائل جن کے بارے میں ائمہ کے اجتہادات موجود نہیں ہیں

البتہ جن معاملات میں پچھلے ائمہ کے اجتہادات موجود نہیں ہیں ان میں بہتر شکل یہ ہوگی کہ مختلف مسلمان ملکوں کے ذی علم اور مستند علما نے جو فتوے دیے ہیں یا جو رائیں ظاہر کی ہیں وہ سب جمع کرا لی جائیں اور ان میں سے جو رائے جس معاملہ میں دلائل کی روشنی میں زیادہ مضبوط نظر آئے وہ اختیار کر لی جائے۔ ایسے بھی بہت سے مسائل ہیں جو پیدا تو ہو چکے ہیں لیکن ان پر شرعی نقطہ نظر سے یا تو ابھی غور ہی نہیں کیا گیا ہے یا غور کیا گیا ہے تو کافی غور نہیں کیا گیا ہے۔ اس طرح کے مسائل پر غور و بحث کے لیے ضروری مواد فراہم کیا جائے اور پھر ذی صلاحیت افراد مقرر کیے جائیں جو پوری تحقیق اور پورے مطالعے کے بعد اپنے نتائج تحقیق پیش کریں تاکہ تدوین قانون کے کام میں اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

عرف اور مصلحت پر مبنی احکام میں مناسب حال تبدیلی

جو احکام رواج یا مصلحت پر مبنی ہیں ان کے بارے میں ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حالات کی تبدیلی کے ساتھ ان میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ اسلامی قانون کا یہی دائرہ ہے جو

تغیر پذیر ہے۔ اور اس کے تغیر پذیر ہونے میں بڑی برکت ہے۔ اس تغیر پذیری ہی سے اسلامی قانون میں وہ لچک پیدا ہوتی ہے جس سے وہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ سازگاری پیدا کرتا ہے۔ اسلامی قانون کے دوسرے دائروں میں تبدیلیاں پیدا کرنے کی کوشش کرنا جس طرح بہت بڑا گناہ ہے اسی طرح اس دائرہ میں جمود پیدا کرنا بہت بڑا گناہ ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ ہماری فقہ میں جو مسائل ایسے ہیں جو عرف و مصلحت پر مبنی ہیں ہم اپنے قانون میں ان کو انھی صورتوں میں اپنانے کی کوشش نہ کریں۔ بلکہ حالات و مصالح کے تغیر کے لحاظ سے چاہیے کہ ان میں مناسب تبدیلیاں کر دی جائیں۔

قانون اسلامی کے نفاذ کے لیے ضروری تیاری

اگر اس ملک میں اسلامی قانون کا نفاذ مد نظر ہو تو یہ کام دفعتہً نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے لیے زمین تیار کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس تیاری کے لیے جو باتیں ضروری ہیں ہم مختصر طور پر ان کی طرف بھی اشارہ کریں گے۔

نظامِ تعلیم کی اصلاح

اس کے لیے سب سے پہلے ہمارے موجودہ نظامِ تعلیم کی اصلاح ضروری ہے۔ اس کی اصلاح کی اس لیے ضرورت ہے کہ اسلامی قانون جس تصورِ حیات اور جن عقائد و نظریات پر مبنی ہے ہمارا موجودہ نظامِ تعلیم اس سے بالکل مختلف تصورِ حیات اور بالکل متضاد عقائد و نظریات پر مبنی ہے۔ اس تصورِ حیات اور ان عقائد و نظریات کے ساتھ اسلامی قانون کا کوئی جوڑ نہیں ہے۔ جن عقائد و نظریات کی تعلیم ہمارے کالجوں اور ہماری یونیورسٹیوں میں دی جارہی ہے۔ اگر انھی کے اوپر ہم اسلامی قانون کا پیوند لگانے کی کوشش کریں گے تو اسلامی قانون کبھی پروان نہ چڑھ سکے گا، بلکہ بہت جلد وہ اس زمین اور اس آب و ہوا کو ناسازگار پا کر خشک ہو جائے گا۔ اسلامی قانون کی کامیابی کے لیے پہلی چیز ذہنوں کی تیاری ہے۔ یہ قانون جب اہل عرب کو دیا گیا تو اس سے پہلے

ایک طویل عرصہ تک ان کے ذہنوں اور دماغوں کو صاف کیا گیا اور زندگی کے متعلق ان کے تصورات ونظریات درست کیے گئے۔ جب ان کے نظریات درست ہو گئے تو ایک مناسب ترتیب کے ساتھ ان کو یہ قانون دیا گیا اور انہوں نے اس کو اس طرح قبول کیا جس طرح ایک بھوکا غذا کو ایک پیاسا پانی کو قبول کرتا ہے۔ اگر اس ذہنی تزکیہ کے بغیر کسی مصنوعی طریقہ سے اس قانون کو ان پر مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی تو طبیعتیں اس کے خلاف بغاوت کرتیں اول تو اس کو اپنے اوپر غالب نہ ہونے دیتیں اور اگر یہ کسی طرح غالب ہو جاتا تو وہ اس سے چھٹکارا پانے کے لیے زور لگاتیں۔

پرانے نظام تعلیم کی اصلاح

جس طرح ہمارا جدید نظام تعلیم اسلام اور اسلامی قانون کے نقطہ نظر سے بالکل غلط چل رہا ہے اسی طرح بدقسمتی سے ہمارا پرانا نظام تعلیم بھی اسلامی قانون کے نفاذ کے مقصد کو کچھ تقویت پہنچانے والا نہیں ہے، بلکہ اس کو کچھ نقصان ہی پہنچانے والا ہے۔ یہ نظام تعلیم بھی حالات کی انتہائی ناموافقت کے باوجود مذہب ہی کی خدمت کے لیے قائم رہا ہے، لیکن ایک عرصہ دراز سے اس کے اندر ایسی خرابیاں پیدا ہو چکی ہیں جن کی موجودگی میں وہ مفید کم اور مضر زیادہ ہے۔ اس کی عام خرابیوں سے ہمیں اس وقت بحث کرنے کا موقع نہیں ہے ہم صرف اس خرابی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو اسلامی قانون کے نفاذ کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ آج بھی ہے اور اگر اس کی اصلاح نہ ہوئی تو آئندہ یہ اپنی موجودہ صورت سے بھی زیادہ پیچیدہ صورت میں رکاوٹ بن سکتی ہے۔

وہ خرابی یہ ہے کہ عام طور پر ہمارے دینی مدرسوں میں فقہ کی تعلیم تقلید کے اصول پر دی جاتی ہے جو مدارس حنفی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں وہ صرف حنفی فقہ کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس کے برعکس جو مدرسے اہل حدیث کے ہیں وہ صرف اہل حدیث کی فقہ پڑھاتے ہیں۔ اگرچہ ہمارے ملک میں اہل سنت کے یہی دو مکتب فکر موجود ہیں لیکن دونوں ہی اپنے اپنے طریقوں میں نہایت متشدد ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی اس بات

کے لیے تیار نہیں ہے کہ صرف اپنے مخصوص مکتب فکر کی فقہ کو لے کر بیٹھ جانے کے بجائے پوری اسلامی فقہ کو اپنی فقہ سمجھے اور فرقہ وارانہ تعصب سے بالاتر ہو کر محض دلیل کی قوت کی بنا پر ایک چیز کو ماننے اور مخصوص دلیل ہی کی کسوٹی پر پرکھ کر ایک چیز کو رد کر دے۔ قطع نظر اس سے کہ موجودہ زمانہ کسی چیز کے رد و قبول کے معاملہ میں تقلید جامد کے نقطہ نظر کو قبول نہیں کر سکتا۔ ایک بڑی بنیادی حقیقت یہ ہے کہ اسلامی قانون کو حکومت کا قانون بنانے کے لیے لوگوں کے اندر رواداری کی روح اور فکر و نظر کی آزادی پیدا ہونا ضروری ہے۔ اگر ہمیں اس ملک میں اسلامی قانون کے نفاذ کا مقصد عزیز ہے تو ہمیں اس خرابی کی اصلاح کرنی ہوگی اور اس کی اصلاح کا واحد طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہمارے علما حنفی اور اہل حدیث کی اصطلاحوں میں بات کرنے کے بجائے صرف قرآن و حدیث کی اصطلاحوں میں بات کریں اور اپنے مدارس میں متعین فقہوں کی تعلیم دینے کے بجائے پوری فقہ اسلامی کی تعلیم دیں تاکہ طلبہ کے ذہنوں میں وسعت اور رواداری پیدا ہو۔ اگر یہ چیز نہ پیدا ہو سکی تو اول اس ملک کے اندر صحیح قسم کا اسلامی قانون نافذ ہی نہ ہو سکے گا اور بالفرض نافذ ہو بھی گیا تو وہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکے گا۔ آج جو لوگ اسلامی قانون کی مخالفت کر رہے ہیں ان کی مخالفت کے لیے سب سے زیادہ مضبوط دلیل ہمارے مذہبی گروہوں کی یہی فرقہ وارانہ ذہنیت فراہم کر رہی ہے۔

مغربی اثرات کی بیخ کنی

ہمارے ملک میں انگریز اپنے طویل دور اقتدار کے جو اثرات ہمارے ذہنوں کے اندر اور ہماری تہذیب و معاشرت کے اوپر چھوڑ گئے ہیں وہ انگریزوں کے چلے جانے کے بعد بھی بدستور قائم ہیں۔ یہ اثرات اگر اسی طرح باقی رہے تو ان میں اور اسلامی قانون میں قدم قدم پر تصادم ہوگا اور اس تصادم میں اسلامی قانون ایک طرف ہوگا اور وہ قوم جس کو ہم اسلامی قانون کا مطالبہ کرنے والی سمجھتے ہیں دوسری طرف ہوگی۔ انگریزی اقتدار کے زیر اثر شراب، جوا، رقص و سرود، بے حیائی و بے پردگی، ریڈیو، سینما

اور زنا کاری کی جو چاٹ لگ چکی ہے اس کو مجرد قانون سے نہیں روکا جا سکتا بلکہ ان چیزوں کے مقابل میں اگر تنہا قانون آئے گا تو ہم نہایت افسوس کے ساتھ یہ پیشن گوئی کرتے ہیں کہ وہ شکست کھا جائے گا۔ ان چیزوں کے مقابل میں قانون سے پہلے پروپیگنڈے کی طاقت کو آنا چاہیے اور یہ طاقت اتنی زبردست ہونی چاہیے کہ ان چیزوں کے خلاف لوگوں کے دلوں میں اتنی شدید نفرت پیدا ہو جائے کہ لوگ ان کے خلاف قانون بنانے کے لیے قانون سازوں کو مجبور کر دیں اور جب ان کے خلاف قانون بن کر آئے تو اس کا اس طرح خیر مقدم کریں جس طرح مسلمانوں نے کسی زمانہ میں ان برائیوں کے خلاف قوانین کا خیر مقدم کیا تھا۔

یہ کام موثر طریقہ پر ملک کی حکومت اور اصلاحی جماعتوں کے باہمی تعاون ہی سے ہو سکتا ہے اگر یہ دونوں طاقتیں مل کر اس کام کو کریں تو نہایت قلیل عرصہ میں تمام خرابیوں کی اصلاح ہو سکتی ہے اس تعاون کے بغیر ان خرابیوں کا دور ہونا ناممکن ہے۔

اسلامی قانون کے خلاف شبہات کا ازالہ

ان چیزوں کے علاوہ ایک نہایت قابل توجہ چیز یہ بھی ہے کہ ایک مدت دراز سے اسلام اور اسلامی قانون پر تحقیقی کام بہت کم ہوا ہے جو کچھ ہوا ہے وہ بھی زیادہ تر معذرت خواہانہ قسم کا ہے اس کے برعکس اس دوران میں دوسرے قوانین اور دوسرے نظاموں پر اتنا وسیع اور اتنا قیمتی کام ہوا ہے کہ ہمارے لیے اس کا صحیح صحیح اندازہ کرنا بھی مشکل ہے اس صورت حال نے قدرتی طور پر اسلامی قانون کی عزت و وقعت موجودہ زمانہ کے لوگوں کے ذہنوں میں بہت گھٹا دی ہے۔ لوگ اس کو فرسودہ قسم کی ایک چیز سمجھتے ہیں۔ اس کے متعلق جو شبہ یا اعتراض بھی پیدا ہوا ہے اس کو دور کرنے کی بہت کم کوشش ہوئی ہے۔ اس وجہ سے اس نے موجودہ زمانہ کے لوگوں کے ذہنوں میں ایک عقیدہ کی طرح جڑ پکڑ لی ہے۔ ایسی کتابیں بہت کم لکھی گئی ہیں جو ان شبہات و اعتراضات کو دور کر کے لوگوں کو اسلامی قانون کا صحیح تصور دے سکیں۔ اس وجہ سے نہایت شدید ضرورت اس

بات کی ہے کہ اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں پر موجودہ زمانہ کے علمی انداز میں کتابیں لکھی جائیں اور یہ کتابیں جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں اچھی طرح پھیلائی جائیں تاکہ اسلامی قانون کے خلاف لوگوں کی بدگمانیاں دور ہوں اور جو لوگ اسلامی قانون کو سمجھنا چاہتے ہیں ان کے پاس یہ عذر باقی نہ رہے کہ اس مقصد کے لیے ان کو کتابیں نہیں ملتیں۔

عہد حاضر میں اجتہاد کی اہمیت

ہم پہلے مختصر طور پر اجتہاد کی حقیقت واضح کریں گے اس کے بعد عہد حاضر میں اس کی اہمیت کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

اجتہاد کی حقیقت

عربی زبان میں 'اجتہاد' کے معنی انتہائی اور بھرپور کوشش کرنے کے ہیں، لیکن یہ عربی زبان کا صرف ایک لفظ ہی نہیں ہے بلکہ اسلامی اصول قانون کی ایک نہایت اہم اصطلاح بھی ہے۔ اسلامی قانون کے تین اہم اور بنیادی ماخذ ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجتہاد...... اسلام نے قانون اخذ کرنے کی ترتیب یہ مقرر کی ہے کہ جب ہماری زندگی میں کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس کے بارے میں ہمیں خدا کا قانون معلوم کرنا ہو تو سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کرنا چاہیے اگر اس میں کوئی واضح بات نہ ملے تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اگر اس میں بھی کوئی واضح بات نہ ملے تو پھر اجتہاد کرنا چاہیے۔ یعنی پھر کتاب وسنت کے اشارات، ان کے مقتضیات و مضمرات عہد نبوی کے امثال و نظائر، صحابہ اور خلفائے راشدین کے تعامل اور شریعتِ اسلامی کے مزاج کو سامنے رکھ کر اس پیش آمدہ صورت کے لیے حکم متعین کرنا چاہیے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ کتاب وسنت کے واضح نصوص سے کوئی حکم معلوم کرنا ہو تو یہ کام کچھ مشکل نہیں ہے اگر ایک آدمی عربی زبان سے واقف ہو تو وہ یہ کام آسانی سے کرسکتا ہے۔ لیکن جہاں واضح نصوص کے بجائے اشارات، مقتضیات، قیاس، استنباط اور امثال ونظائر وغیرہ سے کام لے کر خود ایک حکم لگانا یا فتوئی دینا ہو تو یہ کام کوئی آسان کام نہیں رہ جاتا بلکہ ایک بڑا مشکل فنی کام بن جاتا ہے۔

اسلامی قانون کی اصل زبان کی مہارت

اس کے لیے سب سے پہلے تو یہ چیز دیکھنی پڑتی ہے کہ آدمی کو اسلامی قانون کی اصل زبان یعنی عربی میں پوری مہارت ہو، کیونکہ پوری مہارت کے بغیر کوئی شخص کسی زبان کے اشارات واسالیب اور اس کے استعمالات کو اس طرح نہیں سمجھ سکتا کہ ان کی رہنمائی میں پیش آمدہ حالات کے لیے حکم یا قانون اخذ کرسکے جو شخص اسلامی قانون کی اصل زبان سے اچھی طرح واقف ہو وہی معلوم کرسکتا ہے کہ ایک قانون جو بیان ہوا ہے تو اس کے الفاظ کا ظاہری مفاد کیا ہے اس کے اشارات سے کیا باتیں نکلتی ہیں، اور اس کے معنوی تقاضے کن حقائق کی طرف رہبری کررہے ہیں۔ اس طرح کی باریکیاں ہر زبان میں ہوتی ہیں اور قانون میں ان باریکیوں کی ہر شخص جانتا ہے کہ بڑی اہمیت ہے۔ اس میں کاما اور ڈیش کی بھی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ چنانچہ اسلامی قانون کے اجتہادات پر جب آپ نظر ڈالیں گے تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ بعض معاملات میں اہل اجتہاد کے اجتہادات صرف اس وجہ سے مختلف ہوگئے کہ بعض اہل اجتہاد قرآن کے کسی لفظ پر وقف یا ٹھہراؤ کے قائل ہیں۔ دوسروں کے نزدیک وہ ٹھہراؤ معتبر نہیں ہے۔ زبان کی انھی مشکلات اور نزاکتوں کی وجہ سے اسلامی اصول قانون (اصول فقہ) میں ایک طویل بحث الفاظ واسالیب کے تقاضوں کی وضاحت کے لیے بھی ہوتی ہے اور آپ اگر اس کا مطالعہ کریں گے تو آپ تسلیم کریں گے کہ اس بحث کا بہت بڑا حصہ اسلامی قانون سے

براہ راست تعلق رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس کو سمجھے بغیر کوئی شخص اسلامی قانون میں اجتہاد کے لوازم نہیں پورے کرسکتا۔ اب غور کیجیے کہ جب صورت حال یہ ہے تو کوئی شخص اسلامی قانون کی اصل زبان میں مہارت کا درجہ نہ رکھتا ہو وہ یہ مشکل کام کس طرح انجام دے سکتا ہے؟

جامع نگاہ

دوسری چیز جو اس کے لیے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اصل قانون کے ماخذ اس کے تدریجی ارتقا، اس کے نظام وترتیب اس کی ترمیمات وتخفیفات اور اس کے اجتہادی ذخائر پر نگاہ رکھتا ہو۔ اسلامی قانون پر عمل اور اجتہاد کی صدیاں گزری ہیں۔ اس کے اصول اجتہاد کے مختلف سکول بن چکے ہیں اور یہ اصول اجتہاد ایک مرتب فلسفہ کی شکل میں موجود ہے۔ جب تک کوئی شخص ان ساری چیزوں پر گہری نظر نہ رکھتا ہو اس کے لیے نہ سابق اجتہادات کی قدر وقیمت کا اندازہ کرنا ممکن ہے اور نہ کسی نئے اجتہاد کے لیے صحیح فکری مواد فراہم کرنا ممکن ہے۔

انھی اسباب سے اجتہاد کے کام کو ایک مشکل کام بتایا گیا ہے اور اسلام میں اس کے لیے وہی شخص اہل قرار دیا گیا ہے جو اسلامی قانون کی اصل زبان اور ساتھ ہی اسلامی قانون میں مہارت رکھتا ہو۔ یہ مہارت جس مسلمان کو حاصل ہو وہ اسلام میں اجتہاد کا مجاز ہے، عام اس سے کہ وہ شخص آزاد ہے یا غلام، مرد ہے یا عورت، عجمی ہے یا عربی۔ اس وجہ سے یہ محض ایک غلط فہمی ہے کہ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مولویوں نے اجتہاد پر اپنا اجارہ قائم کررکھا ہے۔ اجتہاد پر کسی طبقہ یا گروہ کا اجارہ نہیں ہے بلکہ قانون اسلامی کے ماہرین کا اجارہ ہے۔ اگر آپ میں سے کوئی شخص یہ مہارت بہم پہنچالے تو اس کو اس حق اجتہاد سے کوئی شخص محروم نہیں کرسکتا۔ برعکس اس کے اگر ایک شخص علما ہی کے طبقہ سے تعلق رکھنے والا ہو لیکن اسلامی قانون میں اس کو مہارت حاصل نہ ہو تو اسلام کے شرائط

اجتہاد کی رو سے اسے بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔

ایک غلط فہمی

بعض لوگوں کے ذہنوں میں یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ اجتہاد کے معنی کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ اظہار رائے کے ہیں۔ ان لوگوں کا غالباً یہ خیال ہے کہ جس چیز کے بارے میں کتاب و سنت کے اندر کوئی حکم موجود نہ ہو اس میں ہر شخص مجرد اپنی عقل کی رہنمائی میں اظہار رائے کر سکتا ہے اور یہی چیز ہے جس کو اسلام نے اجتہاد کہا ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کے بیانات سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانہ کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ خود اسلامی قانون کو بدل دینے کا نام اجتہاد رکھتے ہیں۔ جو لوگ اجتہاد کے من مانے مفہوم سمجھتے ہیں۔ قدرتی طور پر ان کو یہ بات کچھ گراں سی گزرتی ہے کہ اسلام میں یہ تصرف کرنے کا حق علما کو تو حاصل ہو، لیکن ہم نے آپ کے سامنے اجتہاد کا جو مفہوم واضح کیا ہے اس سے آپ کو یہ اندازہ بخوبی ہو گیا ہوگا کہ اجتہاد کے معنی نہ تو کسی قانونی مسئلہ پر مجرد اظہار رائے کے ہیں اور نہ اسلامی قانون کو بدل دینے کے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جہاں کتاب و سنت کے واضح نصوص کی رہنمائی موجود نہ ہو وہاں ان کے اشارات اور تقاضوں سے رہنمائی حاصل کرنا۔

اجتہاد کی اہمیت

اجتہاد کی حقیقت سمجھ لینے کے بعد اب آیئے اس کی اہمیت کے پہلو پر غور کیجیے۔

ایک آزاد معاشرہ کے اسلام پر قائم رہنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خدا اور اس کے رسول کے دیے ہوئے احکام و قوانین پر عمل کرے۔ اگر کسی معاملہ میں اس کو خدا اور رسول کی تعلیمات میں کوئی واضح حکم نہ ملے تو پھر ان کے اشارات و مقتضیات کی روشنی میں اجتہاد کر کے خدا اور رسول کے احکام سے قریب تر حکم معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ یہ اجتہاد غلط بھی ہو سکتا ہے۔ صحیح بھی ہو سکتا ہے لیکن مسلمان کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے

کہ وہ اس طرح کی صورتوں میں خدا اور رسول کی رہنمائی کی طلب سے بے نیاز ہو جائے تو اس کی پوری زندگی غیر اسلامی ہو جائے گی اگرچہ وہ اپنی زندگی کے بعض گوشوں میں اسلامی احکام و قوانین ہی پر چل رہا ہو۔

اس وجہ سے خدا اور رسول کے ساتھ اپنے رشتہ کو استوار رکھنے کے لیے ہم اس بات کے محتاج ہیں کہ جن معاملات میں ہماری رہنمائی کے لیے خدا اور رسول کے واضح احکام نہیں ہیں ان میں یا تو ہم دوسرے مجتہدین کے اجتہادات کو اختیار کریں یا اجتہاد کے شرعی اصولوں پر اجتہاد کر کے ان کے بارے میں احکام متعین کریں۔ بغیر اس کے اسلام کے ساتھ ہمارا تعلق باقی نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے اگر یہ کہا جائے کہ ہم اپنی مادی زندگی کے بقا کے لیے جتنے محتاج ہوا اور پانی کے ہیں اس سے زیادہ محتاج ہم اپنی روحانی زندگی کے بقا کے لیے اجتہاد کے ہیں تو اس بات میں ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا۔

اجتہاد کی یہ اہمیت کل بھی تھی آج بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گی جو معاشرہ خدا اور رسول کے احکام و قوانین کے تحت زندگی بسر کرنا چاہے گا اس کے لیے اجتہاد سے مفر نہیں ہے لیکن اس دور میں اس کی اہمیت کے بعض نئے پہلو بھی نمایاں ہوئے ہیں۔ ہم ضروری خیال کرتے ہیں کہ ان کی طرف بھی اجمال کے ساتھ اشارہ کر دیں۔

ایک جامع اسلامی ضابطہ قوانین کی تدوین کی خواہش

اس وقت لوگوں کے اندر یہ عام خواہش پائی جاتی ہے کہ اسلامی قانون کو جدید طرز پر ایک ضابطہ قوانین کی شکل میں مرتب کر دیا جائے تاکہ حکومت اور عدالتوں کے لیے اس کی مراجعت آسان ہو جائے۔ یہ خواہش ہمارے معاشرے کی ایک اہم ضرورت کے احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ اس ضرورت ہی کے تحت اسلامی قانون کی تدوین کے لیے ایک کمیشن بھی ایک زمانے میں مقرر رہا تھا۔ ہمارے معاشرہ کی یہ ضرورت اور یہ خواہش جب بھی پوری ہوگی اس کے پورے ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی ایک فقہ کی تقلید

کے بجائے اس مقصد کے لیے پوری اسلامی فقہ کو اچھی طرح کھنگال کر ایک جامع ضابطہ قوانین ضروریات زمانہ کے مطابق بنایا جائے۔ مختلف اسلامی فقہوں کو اس نگاہ سے دیکھنا اور ان کے مختلف اقوال و مذاہب میں سے کسی ایک قول و مسلک کو دلائل کی کسوٹی پر پرکھ کو اختیار کرنا، یہ بھی اجتہاد ہے۔ اس اجتہاد کے بغیر آپ اپنے معاشرے کی یہ ضرورت پوری نہیں کر سکتے۔ اگر کسی ایک فقہ کی تقلید پر اس کام کی بنیاد رکھی گئی تو ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس صورت میں موجودہ زمانے کی ضروریات کے مطابق کوئی ضابطہ قوانین مرتب کرنا مشکل ہے۔

سائنس کی ترقیوں کے پیدا کردہ مسائل

اسی طرح سائنس کی غیر معمولی ترقیوں نے بھی اس دور میں بہت سے نئے معاشرتی، معاشی اور سیاسی مسائل پیدا کر دیے ہیں جو اگلے مجتہدین کے زمانوں میں پیدا نہیں ہوئے تھے۔ ان مسائل پر اسلام کی روشنی میں غور کر کے اگر اس دور کے اصحاب اجتہاد نے کوئی رہنمائی نہ دی تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ ان مسائل میں من مانے طور پر رائیں قائم کریں گے اور اسلام کے متعلق اس بدگمانی میں مبتلا ہوں گے کہ وہ اس سائنٹیفک دور کے حالات و مسائل کے لیے اپنے اندر کوئی رہنمائی نہیں رکھتا۔ ہم اس موقع پر اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس طرح کے مسائل پر انفرادی طور پر جو رائیں ظاہر کی جا رہی ہیں خواہ علمائے دین کی طرف سے یا غیر علمائے دین کی طرف سے ان سے ایک ذہنی انتشار پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس طرح کے مسائل پر صحیح رائے قائم کرنے کے لیے مذہب کے گہرے مطالعہ کی بھی ضرورت ہے اور ان سوالات کو بھی اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے جو فی الواقع سائنس کی ترقیوں نے پیدا کر دیے ہیں۔ اس وجہ سے علما اور غیر علما دونوں ہی گروہوں کے لیے ہمارا ناچیز مشورہ یہ ہے کہ اس طرح کے مسائل پر اپنے اپنے طور پر اظہار رائے کے بجائے اجتماعی طور پر

غور کرنے اور رائے قائم کرنے کی کوئی شکل اختیار کریں۔ تاکہ وہ اپنے معاشرے کو صحیح رہنمائی دے سکیں۔

اجتہاد کے لیے دو باتوں کا اہتمام۔

بہر حال جہاں تک اجتہاد کی اہمیت و ضرورت کا تعلق ہے اس کی اہمیت و ضرورت، جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں نہ پہلے کم تھی نہ اب کم ہے۔ البتہ اس اجتہاد کو عنداللہ مقبول اور عندالناس قابل اعتماد بنانے کے لیے ضروری ہے کہ یہ کام وہ لوگ کریں جو علمی اور اخلاقی دونوں ہی اعتبارات سے اس کے لیے اہل اور موزوں ہوں۔

تقلید کی راہ اختیار کرنے کے اسباب

ہم اس موقع پر ایک ضروری بات آپ کو یاد دلانا چاہتے ہیں۔ وہ یہ کہ مسلمانوں میں اجتہاد کو چھوڑ کر تقلید کی راہ اختیار کرنے کا جو میلان پیدا ہوا تو وہ یونہی اتفاق سے نہیں پیدا ہو گیا بلکہ اس کے دو بڑے سبب ہوئے ہیں۔

ایک سبب اس کا یہ ہوا کہ جب دین سے بے پروا امراو سلاطین نے اقتدار حاصل کیا اور دنیا پرست علما ان کے درباروں سے وابستہ ہوئے تو ان علما نے ان امرا کے دباؤ سے یا ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے خدا کی شریعت میں بے جا تصرفات کیے اور ایسے فتوے اور احکام لوگوں کے سامنے آئے تو لوگ ان امرا اور علما سے بدگمان اور متنفر ہوئے اور انہوں نے اپنے دین اور اپنی آخرت کی سلامتی اس چیز میں دیکھی کہ ان دنیا پرست علما کے اجتہادات پر عمل کرنے کے بجائے اپنے ان اسلاف کے اجتہادات اور فتووں کی تقلید کریں جن کے متعلق وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اپنی جانوں پر تو ان جابر و ظالم امرا و سلاطین کے ہاتھوں سارے مصائب و شدائد جھیل لیے لیکن خدا کے دین میں کسی دراندازی کے لیے انہوں نے کوئی راہ کھلنے نہ دی۔

دوسرا سبب اس کا یہ ہوا کہ جب مسلمانوں میں امراو سلاطین کی سرپرستی سے یونانی

فلسفہ اور عجمی علوم کا زور ہوا اور یہی علوم سرکاری تقرب کا وسیلہ بنے تو شریعت کے علوم سے لوگوں کی دلچسپی بہت کم ہوگئی اور اس میں مہارت حاصل کرنے کا وہ ولولہ لوگوں کے اندر سرد پڑ گیا جو اجتہاد کا مرتبہ حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے۔ یہ چیز بھی منجملہ ان اسباب کے ایک ہے جس سے مسلمانوں میں تقلید کا رجحان ترقی پایا ہے۔ لوگ مجتہد کے اندر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا کمال فن ڈھونڈھتے تھے۔ جب لوگوں نے بعد والوں کو اس سے خالی پایا تو اس چیز نے ان کے تقلید کے رجحان کو اور زیادہ مستحکم کردیا۔

اب اگر تقلید کو ختم کرنا اور اجتہاد کا دروازہ کھولنا ہے تو یہ ایک مبارک کام ہے اس کو شوق سے کیجیے کوئی آپ کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا۔ لیکن اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے سے پہلے ان اسباب کو دور کرنا ضروری ہوگا جو اس کے بند ہونے کے باعث ہوئے تھے۔ اگر یہ اسباب دور نہ ہوئے تو یاد رکھیے کہ اجتہاد کا دروازہ کھول دینے کے باوجود بھی بند ہی رہے گا کیونکہ ان لوگوں کے اجتہادات کو قبول کرنے کے لیے مسلمانوں کے دل ہمیشہ بند ہی رہیں گے جو علمی اور اخلاقی اعتبار سے اس کار عظیم کے لیے موزوں نہیں ہوں گے۔

ہم آپ کو دعوت دیتے ہیں کہ آپ اپنے آپ کو علمی اور اخلاقی دونوں اعتبارات سے اجتہاد کا اہل بنائیے۔ ہماری آرزو ہے کہ ملت اسلامیہ میں قانون کے وہ ماہر پیدا ہوں جو دنیا پر اسلامی قانون کی حجت قائم کرسکیں اور جو اپنی سیرت و کردار کے لحاظ سے اتنے مضبوط اور بے لچک ہوں کہ مسلمان ان پر یہ بھروسہ کرسکیں کہ یہ کسی خوف یا کسی طمع سے مرعوب یا متاثر ہو کر خدا اور اس کے رسول کے ساتھ بے وفائی اور چال بازی نہیں کریں گے۔ قانون کے متعلق آپ حضرات جانتے ہیں کہ تمام عدل و انصاف کا انحصار اسی پر ہوتا ہے اس وجہ سے قانون اور اہل قانون سے متعلق ہر قوم میں ذمہ داری اور احترام کا ایک خاص احساس پایا جاتا ہے۔ اسلام میں یہ چیز دوسروں کی نسبت سے کچھ

زیادہ ہی پائی جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی قانون بادشاہوں، پارلیمنٹوں اور قانون ساز اداروں کا بنایا ہوا نہیں ہے، بلکہ خدائے احکم الحاکمین کا اتارا ہوا ہے۔ اس میں اجتہاد کا جو حق ملا ہے وہ خدا اور رسول کی طرف سے ایک مقدس امانت ہے۔ اس کے استعمال کرنے میں اگر ہم ذرا بھی نفس کی جنبہ داری میں مبتلا ہو جائیں تو اس سے ہم اپنی آخرت بھی تباہ کرلیں گے اور دوسرے بندگان خدا کی آخرت بھی خطرے میں ڈال دیں گے۔

حصہ دوم

ریاست کا اسلامی تصور

اسلام میں
شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت

یہ مضمون پنجاب کی تحقیقاتی عدالت کی طلب پر لکھا گیا تھا اس وجہ سے طرز بیان، طرز استدلال اور مواد استدلال ہر چیز میں عدالت کی ضرورت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

اسلام میں قانون کا ماخذ چونکہ کتاب وسنت کو قرار دیا گیا ہے اس وجہ سے بعض لوگوں کو یہ گمان ہوتا ہے کہ اسلامی نظام میں جمہور مسلمین کو قانون سازی کے کام میں سرے سے کوئی دخل ہے ہی نہیں۔ اول تو ان لوگوں کے خیال میں قرآن وحدیث کے ہوتے ہوئے قانون سازی کی اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اسلام میں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر کچھ ضرورت ہے بھی تو وہ علما کے فتوؤں یا امرا وخلفا کے آمرانہ احکام سے پوری کر لی جاتی ہیں اس مقصد کے لیے ان کے نزدیک اسلام میں اس قسم کا کوئی نظام نہیں پایا جاتا ہے جس قسم

کے نظام مغربی طرز کی جمہوریتوں میں مجالس قانون ساز کے نام سے پایا جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسلام میں قانون کے ماٰخذ کتاب اور سنت ہی ہیں جن چیزوں کے بارے میں کتاب وسنت کے اندر صریح احکام موجود ہیں ان میں مسلمانوں کے ارباب حل و عقد اور ان کے اولوالامر کا منصب صرف ان قوانین کے اجراء و نفاذ تک محدود ہے، وہ ان قوانین واحکام کے اندر نہ کسی ترمیم وتنسیخ کے مجاز ہیں اور نہ ان کی جگہ دوسرے قوانین بنانے کا حق رکھتے ہیں۔ لیکن جن معاملات میں کتاب وسنت میں سکوت اختیار کیا گیا ہے ان میں امت کو قانون سازی کا پورا پورا حق دیا گیا ہے۔ یہ حق کوئی محدود حق نہیں ہے بلکہ یہ نہایت وسیع دائرے کے اندر استعمال ہوتا ہے کیونکہ قرآن وحدیث کے اندر بیشتر صرف بنیادی اور اصولی باتیں ہی بیان کی گئی ہیں جزئیات وتفصیلات سے ان میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے اس خلا کو حالات وضروریات کے تقاضوں کے تحت بھرنا نیز تمام پیش آنے والے اجتماعی و سیاسی معاملات میں اسلام کے منشاء ومزاج کے مطابق قوانین بنانا امت کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے اور اس کے لیے ایک مکمل شورائی نظام خود کتاب وسنت کے اندر تجویز کر دیا گیا ہے جو مغربی جمہوریتوں کے نظام قانون سازی سے بدرجہا بہتر ہے۔

یہاں ہمارے لیے اس نظام کی تمام تفصیلات سے بحث کرنے کی گنجائش تو نہیں ہے لیکن دور رسالت دور صحابہ اور دور فقہاء میں جس شکل میں یہ نظام قائم رہا ہے ہم اجمالی طور پر اس کا خاکہ یہاں پیش کرتے ہیں اور اس کی تائید میں کتاب وسنت کے جو نصوص ابتداء سے اب تک مسلمان اہل فکر کی رہنمائی کرتے رہے ہیں ضمناً ہم ان میں سے بھی چند ایک کی طرف اشارہ کریں گے۔

دور رسالت میں شورائی نظام قانون سازی کی تاسیس

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ براہ راست وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل تھی اور آپ کسی معاملے میں دوسروں سے مشورہ لینے کے محتاج نہ تھے لیکن اسلام میں شورائی نظام قانون

سازی کے استحکام کے لیے چونکہ ضروری تھا کہ حضور خود اپنے طرز عمل سے اس کی بنیاد رکھیں اس وجہ سے آپ کو قرآن میں یہ حکم دیا گیا:

فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر.

(شوریٰ۔۳۸)

پس ان سے درگزر کرو اور ان کے لیے اللہ سے مغفرت چاہو اور اس سے معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔

اس آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے معاملات میں مشورہ لیتے رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ حکم محض صحابہ کی دلداری اور حوصلہ افزائی ہی کے لیے تھا یا اس کی کوئی قانونی اہمیت بھی تھی اور ایسا کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری تھا؟ اس سوال کا جواب فقہ حنفی کے مشہور ماہر حجۃ الاسلام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۷۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب 'احکام القرآن' میں مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے:

وغير جائز ان يكون الامر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع اقدارهم ولتقتدى الامة به في مثله لانه لو كان معلوما عندهم انهم اذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شوور وافيه وصواب الرأى فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذالك معمولا عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه لم يكن في ذالك تطييب نفوسهم ولا رفع اقدارهم بل فيه ايحاشهم واعلامهم بان آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها.

(احکام القرآن، ابوبکر جصاص جلد۲، ص۳۹)

اور یہ بات ناجائز ہے کہ صحابہ سے مشورہ کرنے کا یہ حکم محض صحابہ کی دلداری اور ان کی عزت افزائی کے خیال سے دیا

گیا ہو یا محض اس خیال سے دیا گیا ہو کہ اس طرح کے معاملات میں امت کو آپ کے اس طریقے کی اقتدا کرنے کی تعلیم دی جائے۔ حالانکہ صحابہ کو اگر یہ علم ہوتا کہ جب وہ زیر مشورہ امور میں اپنا سر کھپا کر کوئی رائے قائم کریں گے تو نہ تو اس پر عمل ہی ہوگا اور نہ ہی کسی پہلو سے اس کی قدر ہی کی جائے گی تو دلداری اور عزت افزائی کے بجائے الٹا اس کا اثر ان پر یہ پڑتا کہ وہ اس سے متوحش ہوتے اور سمجھتے کہ ان کی رائیں نہ قبول کیے جانے کے لیے ہیں نہ عمل کیے جانے کے لیے، بلکہ محض پیش کیے جانے کے لیے ہیں۔

حجۃ الاسلام کی اس تصریح سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک صحابہ سے مشورہ لیتے رہنے کا یہ حکم محض رسمی اور ظاہر دارانہ نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ مشورہ لینے کے بعد ان مشوروں پر عمل بھی کیا جائے۔

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس مشورے کے حدود بھی نہایت واضح الفاظ میں متعین کر دیئے ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ مشورے صحابہ سے ان تمام امور میں حاصل کرتے تھے جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، عام اس سے کہ یہ معاملات دینی نوعیت کے ہوں یا دنیوی نوعیت کے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وقال اخرون كان مامورا بمشاورتهم في امور الدين والحوادث التي لا توقيف فيها عن الله تعالىٰ وفي امور الدنيا ايضاً مما طريقه الراى وغالب الظن وقد شاورهم يوم بدر في الاسارىٰ وكان ذالک من امور الدين.

(احکام القرآن، جلد ۲، ص ۳۹)

اور ایک دوسرے گروہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

کو صحابہ سے مشورہ لینے کا یہ حکم دینی معاملات اور اس طرح کے حوادث میں بھی تھا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی متعین ہدایت وارد نہ ہو چکی ہو اور ان دنیوی معاملات میں بھی تھا جن میں فیصلے رائے و مشورے اور گمان غالب کے تحت ہوا کرتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقع پر قیدیوں کے بارے میں صحابہ سے مشورہ لیا حالانکہ یہ معاملہ دینی معاملات کی قسم میں سے تھا۔

صحابہ رضی اللہ عنھم سے مشورہ لیتے رہنے کی مذکورہ بالا قرآنی ہدایت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اہتمام کے ساتھ عمل فرمایا اس کے متعلق ایک ایسے صحابی کی شہادت ملاحظہ ہو جو اپنے وقت کا بیشتر حصہ آپ کی صحبت میں بسر فرماتے تھے۔

عن ابى هريرة قال ما رأيت احداً كان اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(رواہ احمد والشافعی)

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ لیتے رہنے والا کبھی کسی شخص کو نہیں پایا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس قسم کے معاملات میں صحابہ سے مشورے لیے ہیں ان کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ان میں جنگی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی ہر قسم کے معاملات داخل ہیں۔ ان میں سے چند معاملات بطور مثال پیش کرتے ہیں۔

۱۔ بدر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اول اول جس مقام پر پڑاؤ ڈالا جنگی مصلحت کے لحاظ سے وہ کچھ نامناسب تھا۔ بعض صحابہ نے اس پر سوال اٹھایا کہ آپ نے یہ وحی الٰہی کے اشارے سے کیا ہے یا محض ذاتی صوابدید سے۔ جب آپ نے واضح فرمایا کہ آپ نے محض جنگی مصلحت سے ایسا کیا ہے تو ایک صحابی نے اس سے اختلاف کیا اور چشمے پر پڑاؤ

ڈالنے کا مشورہ دیا۔ بالآخر صحابہ سے مشورے کے بعد یہی رائے قرار پائی اور اسی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل فرمایا۔ (الطبقات الکبریٰ لابن سعد جلد ۳، ص ۵۲)

۲۔ غزوہ احزاب کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غطفان کے سامنے یہ پیش کش کرنا چاہی کہ اگر وہ جنگ سے باز آجائیں تو آپ ان کو مدینے کے پھلوں کا ثلث حصہ سالانہ دیتے رہیں گے۔ اس کے لیے ایک معاہدے کا مسودہ بھی قلم بند ہو چکا تھا لیکن جب آپ نے اس معاملے میں صحابہ، خصوصاً انصار کے لیڈروں سے مشورہ کیا تو انھوں نے اس سے شدت کے ساتھ اختلاف کیا اور کہا کہ ہم تو ان سے صرف تلوار سے بات کرنا چاہتے ہیں۔ بالآخر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی رائے قبول فرمائی اور معاہدے کا مسودہ چاک کرا دیا۔ (الطبقات الکبریٰ ابن سعد، جلد ۳، ص ۱۱۱)

۳۔ غزوہ بدر کے قیدیوں کے معاملے کا ذکر اوپر گزر چکا ہے اور طبقات الکبریٰ ابن سعد (جلد ۳ ص ۲۱) میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔

یہ چند واقعات بطور مثال ذکر کیے گئے ہیں۔ ان واقعات سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف یہ کہ تمام اہم معاملات میں صحابہ سے مشورہ لیتے رہتے تھے بلکہ ان پر عمل بھی فرماتے تھے۔

شوریٰ، صحابہ اور خلفائے راشدین کے دور میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب صحابہ کا دور آیا تو ان کے سامنے ایک طرف تو آپ کا مذکورہ بالا اسوہ حسنہ تھا اور دوسری طرف قرآن وحدیث دونوں میں نہایت واضح ہدایات خود صحابہ کو دی گئی تھیں کہ وہ کس اساس پر اپنا سیاسی نظام قائم کریں اور اس میں قانون سازی کا طریقہ کیا ہو۔ ہم پہلے وہ قرآنی ہدایت نقل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا قائم کردہ نظام سیاسی مبنی تھا۔ اس کے بعد احادیث اور خلفائے راشدین کے طرز عمل سے اس کی وضاحت کریں گے۔

اس سلسلے میں قرآن مجید میں اصولی ہدایت یہ دی گئی ہے:

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (سورہ شوریٰ۔ ۳۸)

اور ان کا نظام باہمی مشورے پر مبنی ہے۔

اس اصولی ہدایت کی وضاحت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمائی تھی:

حدثنی ابو سلمة ان النبی صلی اللہ علیه وسلم سئل عن الامر یحدث لیس فی کتاب ولا سنة فقال ینظر فیه العابدون من المومنین.

(سنن دارمی، باب التورع عن الجواب فیما لیس فی کتاب ولا سنہ، ص ۴۹)

مجھ سے ابوسلمہ نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آن پڑے جس کا ذکر نہ تو کہیں قرآن میں ہو اور نہ سنت میں تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ اس معاملے پر مسلمانوں کے صالح لوگ غور کر کے اس کا فیصلہ کر لیں گے۔

اسی مضمون کی مزید وضاحت ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے:

عن علی قال قلت یارسول اللہ ان عرض لی امر لم ینزل قضاء فی امرہ ولا سنة کیف تامرنی؟ قال تجعلونه شوریٰ بین اہل الفقه والعابدین من المومنین ولا تقض فیه برأیک خاصة.

(رواہ الطبرانی فی الاوسط)

حضرت علی سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر میرے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کا ذکر نہ قرآن میں ہو نہ سنت میں تو اس معاملے میں آپ مجھے کیا روش اختیار کرنے کا حکم دیتے

ہیں؟ آپ نے فرمایا اس کو قانون اسلامی میں بصیرت رکھنے والوں اور صالحین کے مشورے سے طے کرو اور اس میں تنہا اپنی رائے سے کوئی فیصلہ نہ کرو۔

چنانچہ اسی اصول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ نے نظام خلافت کی بنیاد رکھی جس میں خلیفہ کے انتخاب میں بھی جمہور مسلمین کے مشورے کی شرط لازمی ٹھہری اور خلافت کے فرائض کی انجام دہی میں بھی شوریٰ کو ضروری قرار دیا گیا۔ چنانچہ حضرت ابوبکر جو اسلام میں پہلے خلیفہ ہیں مسلمانوں کے مشورہ عام سے خلیفہ بنے اور خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے تمام معاملات کا فیصلہ جن کے بارے میں ان کو کتاب وسنت میں کوئی واضح ہدایت نہیں ملی ان لوگوں کے مشورے سے کیا جو جمہور مسلمین کے معتمد لیڈر رہتے اور علم و دیانت کے لحاظ سے لوگوں میں بہتر خیال کیے جاتے تھے۔ ان کے طرز عمل سے متعلق سنن دارمی کی یہ حدیث ملاحظہ ہو:

حدثنا میمون بن مهران فقال كان ابوبكر اذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فاذا وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وان لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذالک الامر سنة قضىٰ به فان اعياه خرج فسأل المسلمين وقال اتاني كذا و كذا فهل علمتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضىٰ في ذالک بقضاء فربما اجتمع اليه النفر كلهم يذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء فيقول ابوبكر الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علم نبينا فان اعياه ان يجد فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع

رؤس الناس وخيارهم فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على امر قضى به.

ہم سے میمون بن مہران نے حدیث بیان کی کہ حضرت ابوبکر کے پاس فریق معاملہ کوئی مقدمہ لاتے تو وہ پہلے اس پر کتاب اللہ کی روشنی میں غور کرتے۔ اگر اس میں ان کو کوئی ایسی چیز مل جاتی جس سے ان کے معاملے کا فیصلہ ہو سکتا تو اس کے مطابق وہ اس کا فیصلہ کر دیتے اور اگر کتاب اللہ میں ان کو اس فیصلے کے لیے کوئی چیز نہ ملتی اور سنت رسول اللہ میں کوئی چیز مل جاتی تو پھر اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ لیکن اگر سنت رسول اللہ میں بھی کوئی چیز نہ پاتے تو مسلمانوں سے دریافت کرتے کہ میرے سامنے اس اس طرح کا معاملہ آیا ہے کیا کسی شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا فیصلہ ہے جو اس قسم کے معاملے سے متعلق ہو؟ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ آپ کے پاس متعدد ایسے اشخاص جمع ہو جاتے جو اس قسم کے معاملے سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ بیان کرتے۔ اگر ایسا ہوتا تو حضرت ابوبکر اس بات پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے کہ امت کے اندر ایسے لوگ موجود ہیں جو رسولؐ کا علم محفوظ کیے ہوئے ہیں لیکن اگر اس تلاش کے بعد بھی ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت نہ ملتی تو پھر قوم کے لیڈروں اور ان کے اچھے لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے اور جب وہ کسی بات پر جم جاتے تو اس کے مطابق وہ معاملے کا فیصلہ کر دیتے۔

حضرت عمرؓ کے دور میں تمام سیاسی واختلافی امور میں شوریٰ کا جو اہتمام رہا اس کا تذکرہ شاہ ولی اللہ نے ان الفاظ میں فرمایا ہے:

> كان من سيرة عمر رضى الله انه كان يشاور الصحابة ويناظرهم حتى تنكشف الغمة وتاتيه الثلج فصار غالب قضاياه وفتاواه متبعة في مشارق الارض ومغاربها.
>
> (حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱۔ ص ۱۳۲)
>
> حضرت عمرؓ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ معاملات میں صحابہ سے مشورہ کرتے اور ان سے بحث کرتے یہاں تک کہ الجھن دور ہو جاتی اور دل پوری طرح مطمئن ہو جاتا۔ یہ اسی کا اثر ہے کہ ان کے فتوے اور فیصلے تمام مشرق ومغرب میں معمول بہ بنے۔

صرف حضرت عمرؓ کے زمانے ہی کے متعلق نہیں بلکہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے تک کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے کہ انتظام ملکی اور قانون سازی سے متعلق سارے معاملات شوریٰ کے ذریعے سے ہی انجام پاتے تھے۔ چنانچہ شاہ صاحب اپنی مشہور تصنیف 'ازالۃ الخفاء' میں فرماتے ہیں:

> تحقیق آنست کہ تا زمان حضرت عثمانؓ اختلاف مسائل فقیہہ واقع نمی شد در محل اختلاف بخلیفہ رجوع مے کردند و خلیفہ بعد مشاورت امرے اختیار مے کرد و ہماں امر مجمع علیہ مے شد۔ (ازالۃ الخفاء حضرت شاہ ولی اللہ صاحب، مقصد اول۔ ص ۱۳۰)
>
> اور اس معاملے میں تحقیق یہ ہے کہ حضرت عثمان کے زمانے تک فقہی اختلافات برپا ہونے نہیں پائے تھے۔ جب کوئی

> اختلافی مسئلہ پیدا ہوتا تو لوگ خلیفہ کی طرف رجوع کرتے اور خلیفہ مشورہ کرنے کے بعد ایک رائے قائم کرتا اور پھر وہی رائے اجماعی فیصلے کی حیثیت اختیار کر لیتی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس شورائی نظام نے جس حد تک ترقی کی اس کی تفصیل مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف 'الفاروق' میں وضاحت کے ساتھ پیش کی ہے۔ چونکہ یہ ساری بحث نہایت مضبوط دلائل پر مبنی ہے اور سارا مواد بحث انھوں نے طبقات ابن سعد، کنز العمال، تاریخ طبری اور قاضی ابو یوسف صاحب کی کتاب الخراج وغیرہ جیسی مشہور اور مستند کتابوں سے لیا ہے اس وجہ سے ہم اس کے بعض ضروری حصوں کا اقتباس یہاں پیش کرتے ہیں۔

فاضل مصنف حضرت عمرؓ کی خلافت میں مجلس شوریٰ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ان سب میں اصل الاصول مجلس شوریٰ کا انعقاد تھا۔ یعنی جب کوئی انتظام پیش آتا تھا تو ہمیشہ ارباب شوریٰ کی مجلس منعقد ہوتی تھی اور کوئی امر بغیر مشورے اور کثرت رائے کے عمل میں نہیں آ سکتا تھا۔ تمام جماعت اسلام میں اس وقت دو گروہ تھے جو کل قوم کے پیشوا تھے اور جن کو تمام عرب نے گویا اپنا قائم مقام تسلیم کر لیا تھا یعنی مہاجرین و انصار مجلس شوریٰ میں ہمیشہ لازمی طور پر ان دونوں گروہوں کے ارکان شریک ہوتے تھے۔ انصار بھی دو قبیلوں میں منقسم تھے اوس و خزرج۔ چنانچہ ان دونوں خاندانوں کا مجلس شوریٰ میں شریک ہونا ضروری تھا۔ مجلس شوریٰ کے تمام ارکان کے نام اگرچہ ہم نہیں بتا سکتے تاہم اس قدر معلوم ہے کہ حضرت عثمان، حضرت علی، عبدالرحمن بن عوف، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، زید بن ثابت رضی

اللہ عنہم اس میں شامل تھے۔ مجلس کے انعقاد کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے ایک منادی اعلان کرتا کہ الصلوۃ جامعۃ، یعنی سب لوگ نماز کے لیے جمع ہو جائیں۔ جب لوگ جمع ہو جاتے تھے تو حضرت عمر مسجد نبوی میں جا کر دو رکعت نماز پڑھتے تھے۔ نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر خطبہ دیتے تھے اور بحث طلب امر پیش کیا جاتا۔

معمولی اور روزمرہ کے کاروبار میں اس مجلس کے فیصلے کافی سمجھے جاتے تھے لیکن جب کوئی امر اہم پیش آتا تھا تو مہاجرین اور انصار کا اجلاس عام ہوتا تھا اور سب کے اتفاق سے وہ امر طے پاتا تھا۔ مثلاً عراق و شام کے فتح ہونے پر جب بعض صحابہ نے اصرار کیا کہ تمام مفتوحہ مقامات فوج کی جاگیر میں دے دیے جائیں تو بہت بڑی مجلس منعقد ہوئی جس میں تمام قدمائے مہاجرین اور انصار میں سے عام لوگوں کے علاوہ دس بڑے بڑے سردار جو تمام قوم میں ممتاز تھے اور جن میں پانچ شخص قبیلہ اوس اور پانچ قبیلہ خزرج کے تھے۔ شریک ہوئے۔ کئی دن تک مجلس کے جلسے ہوتے رہے اور نہایت آزادی و بیباکی سے لوگوں نے تقریریں کیں۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے جو تقریر کی اس کے جستہ جستہ فقرے ہم اس لحاظ سے نقل کرتے ہیں کہ اس سے منصب خلافت کی حقیقت اور خلیفہ وقت کے اختیارات کا اندازہ ہوتا ہے۔

انی لم ازعجکم الا لان تشرکوا فی امانتی فیما حملت من امورکم فانی واحد کاحدکم ولست ارید ان تتبعوا کذالذی ھوای.

میں نے آپ حضرات کو صرف اس لیے زحمت دی ہے کہ آپ کے معاملات کی دیکھ بھال کا جو بار امانت مجھ پر ڈالا گیا ہے آپ اس کے اٹھانے میں میری مدد کریں۔ میں تم ہی جیسا ایک شخص ہوں اور میں نہیں چاہتا کہ آپ اس چیز کا اتباع کریں جو میری خواہش کے مطابق ہو۔[1]

۲۱ھ میں جب نہاوند کا سخت معرکہ پیش آیا اور عجمیوں نے اس سروسامان سے تیاری کی کہ لوگوں کے نزدیک خود خلیفہ وقت کا اس مہم پر جانا ضروری ٹھہرا تو بہت بڑی مجلس شوریٰ منعقد ہوئی۔ حضرت عثمانؓ، طلحہؓ بن عبیداللہ، زبیرؓ بن العوام، عبدالرحمٰنؓ بن عوف وغیرہ نے باری باری کھڑے ہو کر تقریریں کیں اور کہا کہ آپ کا خود موقع جنگ پر جانا مناسب نہیں۔ پھر حضرت علیؓ کھڑے ہوئے اور ان لوگوں کی تائید میں تقریر کی۔ غرض کثرت رائے سے یہی فیصلہ ہوا کہ خود حضرت عمرؓ موقع جنگ پر نہ جائیں۔ اسی طرح فوج کی تنخواہ، دفتر کی ترتیب، عمال کا تقرر، غیر قوموں کو تجارت کی آزادی اور ان پر محصول کی تشخیص، اس قسم کے بہت سے معاملات ہیں جن کی نسبت تاریخوں میں تصریح مذکور ہے کہ مجلس شوریٰ میں پیش ہو کر طے پائے۔

مجلس شوریٰ کا انعقاد اور اہل الرائے کے مشورے استحسان اور تبرع کے طور پر نہ تھے بلکہ حضرت عمر نے مختلف موقعوں پر صاف صاف فرما دیا تھا کہ مشورے کے بغیر خلافت سرے سے جائز ہی نہیں۔ ان کے خاص الفاظ یہ ہیں۔

---

1. یہ ترجمہ "الفاروق" میں نہیں ہے بلکہ ہم نے کیا ہے۔

''لاخلافۃ الاعن مشورۃ'' مجلس شوریٰ کا اجلاس اکثر خاص خاص ضرورت کے پیش آنے کے وقت ہوتا تھا لیکن اس کے علاوہ ایک اور مجلس تھی جہاں روزانہ انتظامات اور ضروریات پر گفتگو ہوتی تھی۔ یہ مجلس ہمیشہ مسجد نبوی میں منعقد ہوتی تھی اور صرف مہاجرین صحابہ اس میں شریک ہوتے تھے۔ صوبجات اور اضلاع کی روزانہ خبریں جو دربار خلافت میں پہنچتی تھیں حضرت عمرؓ ان کو اس مجلس میں بیان کرتے تھے اور کوئی بحث طلب امر ہوتا تھا تو اس میں لوگوں سے استصواب کیا جاتا تھا۔ مجوسیوں پر جزیہ مقرر کرنے کا مسئلہ اول اسی مجلس میں پیش ہوا تھا۔ مورخ بلاذری نے اس مجلس کا حال ایک ضمنی تذکرے میں ان الفاظ میں لکھا ہے:

کان للمهاجرین مجلس فی المسجد فکان عمر یجلس معهم فیه ویحدثهم عما ینتهی الیه من امور الآفاق فقال یوماً ما ادری کیف اصنع بالمجوس.

مہاجرین کی ایک مجلس مسجد نبوی میں اپنی نشست کیا کرتی تھی۔ حضرت عمرؓ اس کے سامنے وہ تمام حالات رکھا کرتے تھے جو مملکت کے مختلف گوشوں سے ان کو پہنچا کرتے تھے۔ اس مجلس میں ایک روز انھوں نے یہ سوال اٹھایا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ مجوس کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔[1]

حضرت عمر کے زمانے میں نہ صرف اہم امور ملکی شوریٰ سے انجام پاتے تھے بلکہ صوبوں اور اضلاع کے حکام بھی اکثر رعایا کی مرضی سے مقرر کیے جاتے تھے۔ چنانچہ یہی علامہ شبلی

[1] عربی عبارت کا ترجمہ ہماری طرف سے ہے۔ بقیہ ساری عبارت ''الفاروق'' صفحہ ۲۱-۲۲ سے منقول ہے۔

نعمانی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الخراج قاضی ابو یوسف کے حوالے سے لکھتے ہیں:

کوفہ، بصرہ اور شام میں جب عمال مقرر کیے جانے لگے تو حضرت عمر نے ان تینوں صوبوں میں احکام بھیجے کہ وہاں کے لوگ اپنی اپنی پسند سے ایک ایک شخص کا انتخاب کر کے بھیجیں جو ان لوگوں کے نزدیک تمام لوگوں سے زیادہ دیانتدار اور قابل ہو۔ چنانچہ کوفے سے عثمان بن فرقد بصرے سے حجاج بن علاط، شام سے معن بن یزید کو لوگوں نے منتخب کر کے بھیجا اور حضرت عمرؓ نے انہی لوگوں کو ان مقامات کا حاکم مقرر کیا۔ قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعے کو جن الفاظ میں بیان کیا ہے یہ ہیں:

کتب عمر بن الخطاب الی اهل الکوفة یبعثون الیه رجلا من اخیرهم واصلحهم والی اهل البصره کذالک والی اهل الشام کذالک. قال فبعث الیه اهل الکوفة عثمان بن فرقد، وبعث الیه اهل الشام معن بن یزید و بعث الیه اهل البصره الحجاج بن علاط کلهم سمیون قال فستعمل کل واحدمنهم علی خراج ارضه.[1]

مجلس شوریٰ کی نوعیت اور اس کے ارکان کی صفات

مجلس شوریٰ کی نوعیت اور اس کے ارکان کی صفات سے متعلق بھی بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ شوریٰ صرف علما اور فقہا پر مشتمل ہوتی تھی۔ دوسرے لوگوں کو اس میں بار حاصل نہ تھا۔ بعض لوگ اس کو ایک بالکل مبہم اور غیر متعین چیز سمجھتے ہیں

[1] ''الفاروق'' مصنفہ شبلی نعمانی بحوالہ کتاب الخراج قاضی ابو یوسف۔

یعنی خلیفہ جن اشخاص سے چاہے مشورہ کرلے، کسی متعین شوریٰ سے مشورہ کرنے کا وہ پابند نہیں ہے۔ ان غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے چند ضروری باتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ قرآن مجید میں اہل شوریٰ کی صفات سے متعلق مندرجہ ذیل ہدایت دی گئی ہے۔

وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِالْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ ۔ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ. (سورہ النساء ۸۳)

اور جب ان کو امن یا خطرے کی کوئی اطلاع ملتی ہے تو اس کو پھیلا دیتے ہیں اور اگر وہ اس کو رسول اور اپنے اہل حل وعقد کے سامنے پیش کرتے تو اس کو وہ لوگ جو اہل بصیرت ہیں ٹھیک طور پر سمجھ سکتے۔

اسلامی نظام میں جن لوگوں کے سامنے معاملات پیش کیے جانے چاہئیں اس آیت میں ان کی دو صفتیں متعین طور پر بیان کی گئی ہیں ایک یہ کہ وہ مسلمانوں کے اولی الامر یعنی سربراہ کار ہوں، دوسرے یہ کہ وہ اہل استنباط یعنی معاملات کی سوجھ بوجھ اور دینی و سیاسی بصیرت رکھنے والے ہوں۔ ہمارے مفسرین نے مذکورہ بالا الفاظ کی یہی تفسیر کی ہے۔

''کشاف'' میں مذکورہ آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

هم كبراء الصحابة البصراء بالامور.

(کشاف جلد ا، ص ۴۲۶)

اس سے مراد اکابر صحابہ اور اہل بصیرت لوگ ہیں۔

اسی کے ہم معنی الفاظ امام نیشاپوری اور امام رازی کی تفسیر میں وارد ہیں۔

روایات سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شوریٰ کے لیے وہ لوگ بلائے جاتے تھے جو عوام کے معتمد لیڈر اور دینی و دنیوی معاملات میں بصیرت رکھنے والے اور مسلمانوں کے سربراہ کار ہوتے تھے۔ اس معاملے میں بوڑھے اور جوان کی بھی تخصیص نہ تھی۔ چنانچہ

بخاری، کتاب التفسیر، سورہ اعراف میں حضرت ابن عباس کا قول مروی ہے کہ:

كان القراء اصحاب مجالس عمر و مشاورته كهولا كانوا او شبانا.

حضرت عمرؓ کی مجالس مشورت میں ذی علم لوگ ہوا کرتے تھے خواہ وہ سن رسیدہ ہوں یا جوان ہوں۔

حضرت ابوبکر کے متعلق اوپر گزر چکا ہے کہ وہ مشورے کے لیے مسلمانوں کے لیڈروں اور ان کے اخیار کو بلاتے تھے۔

جمع رؤس الناس وخيارهم.

بعض روایات میں ایک جامع لفظ صالحین کا بھی استعمال ہوا ہے۔

تاریخ اور سیرت میں متعین طور پر جن اصحاب شوریٰ کے نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں:

حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب، حضرت زید بن ثابت، حضرت سعد بن معاذ، حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہم وغیرہ۔

ان ناموں پر غور کرکے ہر شخص اندازہ کرسکتا ہے کہ یہ لوگ یا تو مختلف اسلامی پارٹیوں کے معتمد علیہ لیڈر تھے یا دینی و مذہبی بصیرت کے اعتبار سے کوئی نمایاں مقام مسلمانوں میں رکھتے تھے۔ مثلاً حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما مہاجرین کے مسلّم لیڈر تھے اور مذہبی بصیرت اور سیاسی سوجھ بوجھ میں اپنی نظیر نہیں رکھتے تھے۔ حضرت سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ انصار کی دونوں پارٹیوں (اوس وخزرج) کے لیڈر تھے۔ حضرت عثمان غنیؓ بنوامیہ کے لیڈر تھے۔ عبدالرحمٰن بن عوف بنوزہرہ کے لیڈر تھے۔ حضرت علیؓ بنی ہاشم کے لیڈر تھے، معاذؓ بن جبل، ابی بن کعبؓ اور زیدؓ بن ثابت قرآنی علوم اور فقہ کے ماہرین میں سے تھے۔

مجلس شوریٰ کی تشکیل

اب دوسرا سوال ان ارباب حل وعقد کے متعلق یہ ہے کہ وہ کیسے چنے جائیں گے اور

کون ان کو چنے گا۔ سرسری مطالعے کی بنا پر لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ خلافت راشدہ میں چونکہ عام انتخابات (General Elections) کے ذریعے سے ارکان شوریٰ منتخب نہیں ہوتے تھے اس لیے اسلام میں سرے سے مشورے کا کوئی قاعدہ ہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات بالکل خلیفہ وقت کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے کہ وہ جس سے چاہے مشورہ لے۔ لیکن یہ گمان دراصل اس زمانے کی باتوں کو اس زمانے کے ماحول میں رکھ کر دیکھنے سے پیدا ہوا ہے، حالانکہ ان کو اسی وقت کے ماحول میں رکھ کر دیکھنا چاہیے اور عملی تفصیلات کے اندر وہ اصول سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے جو ان میں ملحوظ رکھے گئے تھے۔

اسلام مکہ معظمہ میں ایک تحریک کی حیثیت سے اٹھا تھا۔ تحریکوں کے مزاج کا یہ خاصہ ہوتا ہے کہ جو لوگ سب سے پہلے آگے بڑھ کر ان کو لبیک کہتے ہیں وہی لیڈر کے رفیق، دست و بازو اور مشیر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ اسلام میں بھی جو سابقین اولین تھے وہ بالکل ایک فطری طریقے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق اور مشیر قرار پائے جن سے آپ ہر ایسے معاملے میں مشورہ کرتے تھے جس میں خدا کی طرف سے کوئی صریح حکم آیا ہوا نہ ہوتا تھا پھر جب اس تحریک میں نئے نئے آدمیوں کا اضافہ ہونے لگا اور مخالف طاقتوں سے اس کی کشمکش بڑھتی گئی تو ایسے لوگ خود بخود نمایاں ہوتے چلے گئے جو اپنی خدمات، قربانیوں اور بصیرت و فراست کی بنا پر جماعت میں ممتاز تھے۔ ان کا انتخاب ووٹوں سے نہیں بلکہ تجربات اور آزمائشوں سے ہوا تھا جو الیکشن کی بہ نسبت زیادہ صحیح اور فطری طریق انتخاب ہے۔ اس طرح مکہ چھوڑنے سے پہلے ہی دو قسم کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس شوریٰ کے رکن بن چکے تھے۔ ایک سابقین اولین، دوسرے وہ آزمودہ کار اصحاب جو بعد میں جماعت کے اندر نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں گروہ ایسے تھے جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح تمام مسلمانوں کا اعتماد بھی حاصل تھا۔

اس کے بعد ہجرت کا اہم واقعہ پیش آیا اور اس کی ابتدا یوں ہوئی کہ ڈیڑھ دو سال پہلے

مدینے کے چند با اثر لوگ اسلام قبول کر چکے تھے اور ان کے اثر سے اوس اور خزرج کے قبیلوں میں گھر گھر اسلام پہنچ گیا تھا۔ انہی لوگوں کی دعوت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مہاجرین اپنے اپنے گھر بار چھوڑ کر مدینے منتقل ہوئے اور وہاں اسلام کی اس تحریک نے ایک سیاسی نظام اور ایک ریاست کی شکل اختیار کی۔ اب یہ بالکل ایک قدرتی بات تھی کہ مدینے میں جن لوگوں کے اثر سے اسلام پھیلا اور پھیلتا گیا وہی اس جدید معاشرے اور سیاسی نظام میں مقامی لیڈروں کی پوزیشن پر فائز ہوئے اور انہی کا یہ مرتبہ و مقام تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس شوریٰ میں سابقین اولین اور آزمودہ کار مہاجرین کے ساتھ ایک تیسرے عنصر (انصار) کی حیثیت سے شامل ہوں۔ یہ لوگ بھی فطری طریق انتخاب سے منتخب ہوئے تھے اور مسلمان قبیلوں کے ایسے معتمد علیہ تھے کہ اگر موجودہ زمانے کے طریقے پر انتخابات منعقد ہوتے تب بھی یہی لوگ منتخب ہو کر آتے۔

پھر مدنی معاشرے میں دو قسم کے لوگ اور ابھرنے شروع ہوئے۔ ایک وہ جنہوں نے آٹھ دس برس کی سیاسی، فوجی اور تبلیغی مہمات میں کارہائے نمایاں انجام دیے حتیٰ کہ ہر اہم معاملے میں انہی کی طرف لوگوں کی نگاہیں اٹھنے لگیں۔ دوسرے وہ لوگ جنہوں نے قرآن کے علم و فہم اور دین میں فقاہت کے اعتبار سے ناموری حاصل کی حتیٰ کہ عوام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد علم دین میں انہی کو سب سے زیادہ معتبر سمجھنے لگے اور خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہ فرما کر ان کو سند اعتبار عطا کی کہ قرآن فلاں شخص سے سیکھو اور فلاں نوعیت کے مسائل میں فلاں شخص کی طرف رجوع کرو۔ یہ دونوں عناصر بھی مجلس شوریٰ میں بالکل ایک فطری انتخاب سے شامل ہوتے چلے گئے اور ان میں بھی کسی کے لیے ووٹ لینے کی حاجت پیش نہ آئی۔ ووٹ اگر لیے بھی جاتے تو اس معاشرے میں ان کے سوا کوئی ایسا نہ تھا جس پر مسلمانوں کی نگاہِ انتخاب پڑتی۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہ مجلس شوریٰ بن چکی تھی جو بعد کو خلفائے

راشدین کی مشیر قرار پائی اور وہ دستوری روایات بھی مستحکم ہو چکی تھیں جن کے مطابق آگے چل کر ایسے نئے لوگ اس مجلس میں شامل ہوتے گئے جنھوں نے اپنی خدمات اور اعلیٰ درجے کی ذہنی صلاحیتوں کے ذریعے سے قبول عام حاصل کر کے اس مجلس میں اپنی جگہ پیدا کی۔ یہی وہ لوگ تھے جن کو اہل الحل والعقد (باندھنے اور کھولنے والے) کہا جاتا تھا اور جن کے مشورے کے بغیر خلفائے راشدین کسی اہم معاملے کا فیصلہ نہ کرتے تھے ان کی آئینی حیثیت کا صحیح اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد چند اصحاب نے حضرت علیؓ کے پاس حاضر ہو کر خلافت قبول کرنے کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا:

> ليس ذالك اليكم انما هو لاهل الشورى و اهل بدر فمن رضى به اهل الشورى و اهل بدر فهو الخليفة فنجتمع و ننظر فى هذا الامر.
>
> (الامامۃ والسیاسۃ لابن قتیبہ، مطبعہ الفتوح بمصر ص ۴۱)
>
> یہ معاملہ تمہارے فیصلے کرنے کا نہیں ہے۔ یہ تو اہل شوریٰ اور اہل بدر کا کام ہے جس کو اہل شوریٰ اور اہل بدر پسند کریں گے وہی خلیفہ ہوگا۔ پس ہم جمع ہوں گے اور اس معاملے پر غور کریں گے۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہل الحل والعقد اس وقت کچھ متعین لوگ تھے جو پہلے سے اس پوزیشن پر فائز چلے آ رہے تھے اور وہی ملت کے اہم معاملات کا فیصلہ کرنے کے مجاز تھے۔ لہٰذا یہ گمان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خلیفہ وقت من مانے طریقے پر جس وقت جس کو چاہتا تھا مشورے کے لیے بلا لیتا تھا اور کسی کو یہ معلوم نہ تھا کہ مستقل اہل شوریٰ یا اہل حل وعقد کون ہیں۔

خلافت راشدہ کے اس تعامل، بلکہ خود اسوۂ نبی سے جو قاعدہ کلیہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ

ہے کہ امیر کو مشورہ ہر کس و ناکس سے یا اپنی مرضی کے چنے ہوئے لوگوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے کرنا چاہیے جو عامۂ مسلمین کے معتمد ہوں جن کے اخلاص و خیر خواہی اور اہلیت پر لوگ مطمئن ہوں اور حکومت کے فیصلوں میں جن کی شرکت اس امر کی ضامن ہو کہ ان فیصلوں کے نفاذ میں جمہور قوم کا دلی تعاون شریک ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ عوام کے معتمد لوگ کیسے معلوم کیے جائیں تو ظاہر ہے کہ اس چیز کے معلوم ہونے کی جو صورت آغاز اسلام کے مخصوص حالات میں تھی آج وہ صورت نہیں ہے اور اس زمانے کے تمدنی حالات میں جو موانع موجود تھے وہ بھی آج موجود نہیں ہے۔ اس لیے ہم آج کے حالات اور ضروریات کے لحاظ سے وہ تمام ممکن اور مباح طریقے اختیار کر سکتے ہیں جن سے یہ معلوم کیا جا سکے کہ جمہور قوم کا اعتماد کن لوگوں کو حاصل ہے۔ آج کل کے انتخابات بھی اس کے جائز طریقوں میں سے ایک ہیں۔ بشرطیکہ ان میں وہ ذلیل ہتھکنڈے استعمال نہ ہوں جنھوں نے جمہوریت کو ایک مذاق بنا کر رکھ دیا ہے۔[1]

اجماع

حضرات خلفائے راشدین کے زمانے میں وقت کے جو ارباب حل وعقد اس طرح کسی امر دینی پر متفق ہو جاتے تھے تو اس کو اجماع کہتے تھے اور یہ اجماع ایک مستقل شرعی حجت کی حیثیت حاصل کر گیا تھا یہی اجماع درحقیقت اجماع کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے مندرجہ ذیل روایات کافی ہوں گی۔

> عن المسيب بن رافع قال كانوا اذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم اثر اجتمعوا و اجمعوا فالحق فيما راوا.
>
> (سنن دارمی)

---

[1] مجلس شوریٰ کی تشکیل سے متعلق یہ ساری عبارت "اسلامی دستور کی تدوین" از مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی سے نقل کی گئی ہے۔

مسیب بن رافع سے روایت ہے کہ جب صحابہ کے سامنے
کوئی ایسا مسئلہ آتا جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کوئی روایت نہ ہوتی تو اس کے لیے وہ جمع
ہوتے اور ایک بات پر اتفاق کرتے تو جس بات پر وہ متفق
ہو جاتے حق اسی کے اندر ہوتا۔

اس اجماع کے حجت ہونے پر مسلمان بالکل متفق ہیں۔ اسی کے بارے میں حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو لکھا تھا۔

فان جاء ک مالیس فی کتاب اللہ ولم یکن فیہ سنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانظر ما اجتمع علیہ الناس فخذبہ. (سنن دارمی، ص ۳۳)

اور اگر تمہارے سامنے کوئی ایسا معاملہ آجائے جس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو اور نہ اس کے بارے میں سنت رسول اللہ میں کچھ ہو تو مسلمانوں نے جس بات پر اجماع کیا ہو اس کو دیکھو اور اس کو اختیار کرو۔[1]

اجماع کی تعریف میں علما کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک اجماع اس چیز کا نام ہے کہ "ایک مسئلے میں تمام اہل علم متفق ہوں اور کوئی ایک قول بھی اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو۔" ابن جریر طبری اور ابوبکر رازی کی اصطلاح میں اکثریت کا قول بھی "اجماع" ہے۔ امام احمدؒ جب کسی مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم میں اس کے خلاف کوئی قول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ امام موصوف کے

[1] یہ عبارت سید ابوالاعلیٰ مودودی کے ایک مضمون مطبوعہ ترجمان القرآن ماہ مئی ۱۹۵۵ سے لی گئی ہے۔

نزدیک اس مسئلے میں اجماع ہے۔

یہ امر سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ "اجماع" حجت ہے یعنی نص کی جس تعبیر پر یا جس قیاس واجتہاد پر یا جس قانون مصلحت پر اجماع امت ہو گیا ہو اس کی پیروی لازمی ہے۔[2] لیکن اختلاف جس امر میں ہے وہ اجماع کا وقوع وثبوت ہے نہ کہ بجائے خود اجماع کا حجت ہونا۔ جہاں تک خلافت راشدہ کے دور کا تعلق ہے چونکہ اس زمانے میں اسلامی نظام جماعت باقاعدہ قائم تھا اور شوریٰ پر نظام چل رہا تھا اس لیے اس وقت کے اجماعی اور جمہوری فیصلے تو معلوم اور معتبر روایات سے ثابت ہیں۔ لیکن بعد کے دور میں جب نظام جماعت درہم برہم اور شوریٰ کا طریقہ ختم ہو گیا تو یہ معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہا کہ کس چیز پر فی الحقیقت اجماع ہے اور کس چیز پر نہیں ہے۔ اسی بنا پر خلافت راشدہ کے دور کا اجماع تو ناقابل انکار مانا جاتا ہے مگر بعد کے دور میں جب کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہے تو محققین اس کے دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ معلوم کرنے کے لیے کس بات پر اجماع ہے اور کس بات پر نہیں ہے اسلامی نظام کا قیام ضروری ہے۔

عام طور پر جو یہ مشہور ہے کہ امام شافعی امام احمد ابن حنبل سرے سے اجماع کے وجود ہی کے منکر تھے یا کسی دوسرے امام نے اس کا انکار کیا ہے یہ سب کچھ اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ جب کسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس پر اجماع ہے درآنحالیکہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہ ہوتا تو یہ لوگ اس کے اس دعوے کو ماننے سے انکار کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اپنی کتاب جماع العلم میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے یہ بتایا ہے کہ دنیائے اسلام کے پھیل جانے اور جگہ جگہ اہل علم کے منتشر ہو جانے اور نظام جماعت درہم برہم ہو جانے کے بعد اب کسی جزوی مسئلے کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ اس میں تمام علما کے اقوال کیا ہیں۔ اس لیے جزئیات میں اب اجماع کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔ البتہ اسلام کے

اصولوں اور اس کے ارکان اور بڑے بڑے مسائل کے بارے میں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان پر اجماع ہے مثلاً یہ کہ نماز کے اوقات پانچ یا روزے کے حدود یہ ہیں وغیرہ۔ اسی بات کو امام ابن تیمیہ یوں بیان کرتے ہیں۔

> اجماع کے معنی یہ ہیں کہ کسی حکم پر تمام علما مسلمین متفق ہو جائیں اور جب کسی حکم پر تمام امت کا اجماع ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو اس سے نکلنے کا حق نہیں رہتا، کیونکہ پوری امت کبھی ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان میں اجماع ہے حالانکہ دراصل وہ نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات دوسرا قول راجح ہوتا ہے۔ (فتاوی ابن تیمیہ جلد ا ص ۴۰۶)

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر کسی مسئلے میں نص شرع کی کسی تعبیر پر یا کسی قیاس یا استنباط پر یا کسی تدبیر و مصلحت پر اب بھی اہل حل وعقد کا اجماع یا ان کی اکثریت کا فیصلہ فی الواقع ہو جائے تو وہ حجت ہوگا اور قانون قرار پائے گا۔ اس طرح کا فیصلہ اگر تمام دنیائے اسلام کے اہل حل وعقد کریں تو وہ تمام دنیا اسلام کے لیے قانون ہوگا اور اگر کسی ایک اسلامی مملکت کے اہل حل وعقد کریں تو وہ کم از کم اس مملکت کے لیے تو قانون ہونا چاہیے۔

مصالح مرسلہ

علاوہ ازیں فقہا نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ جن معاملات کے بارے میں کتاب وسنت اور اجماع میں کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ شریعت کے اشارات ہی میں کوئی ایسی چیز مل رہی ہو جو اس کے موافق یا مخالف فیصلہ کرنے میں مدد دے سکے تو مسلمان اپنے جماعتی اور اسلامی مصالح کے تحت اس کے متعلق قانون بنانے اور فیصلہ کرنے کا حق رکھتے

ہیں۔ مالکیہ اس اصول کو مصالح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس چیز کو بھی انہوں نے منجملہ ادلہ شرعیہ کے شمار کیا ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف 'الاعتصام' جلد دوم میں ایسی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں جو مصالح مرسلہ کے تحت آتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ کسی وقت اسلامی ریاست اپنی فوجی یا دوسری ضروریات کے لیے روپے کی کمی محسوس کرے اور مالداروں پر کوئی خاص ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت محسوس کرے تو ایسا کر سکتی ہے۔

قرافی نے یہ ثابت کیا ہے کہ مصالح مرسلہ کے اصول کے قائل صرف مالکیہ ہی نہیں بلکہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب نے اس سے کام لیا ہے اور انہوں نے صحابہ کے دور سے اس کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ مثلاً:

۱۔ قرآن کی جمع و ترتیب۔
۲۔ خلیفہ کی نامزدگی حضرت ابوبکر کی طرف سے۔
۳۔ خلیفہ کا انتخاب ایک شورائی کونسل کے ذریعے سے۔
۴۔ دفاتر کا قیام۔
۵۔ سکے کا اجرا۔
۶۔ جیل خانوں کا قیام۔[1]

مصالح مرسلہ کے اصول کے استعمال میں شرط صرف یہ ہے کہ وہ شریعت کے کسی اصول یا اس کی کسی دلیل کے خلاف نہ ہو بلکہ شریعت کے مزاج اور اس کے تقاضوں کے مطابق ہو۔[2] مصالح مرسلہ کے قائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں۔[3]

---

1. الشافعی ص ۲۹۸ بحوالہ شرح تحریر جز ثالث ص ۲۸۱
2. الشافعی ص ۲۵۸
3. الشافعی بحوالہ الاصول الاسنوی والتحریر ابن ہمام۔

صدر ریاست کے انتخابات سے متعلق بعض شبہات کا ازالہ

شوریٰ کی اس پوری بحث کو پڑھنے کے بعد ممکن ہے اسلام میں صدر ریاست کے انتخاب سے متعلق بعض سوالات پیدا ہوں۔ اس وجہ سے ہم آخر میں مختصراً اس کو بھی صاف کر دینا چاہتے ہیں۔

ہمارے موجودہ اسلامی معاشرے کا آغاز مکے میں کفر کے ماحول میں ہوا تھا اور اس ماحول سے لڑکر اسلامی معاشرے کی ابتدا کرنے والے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ یہ اسلامی معاشرہ جب اپنے نظم اور سیاسی خودمختاری میں ترقی کر کے ایک اسٹیٹ بننے کی منزل پر پہنچا تو اس کے اولین رئیس بھی آنحضور ہی تھے اور آپ کسی کے منتخب کردہ نہ تھے بلکہ براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور کیے ہوئے تھے۔

دس سال تک آپؐ اس ریاست کی امارت کا فریضہ انجام دینے کے بعد رفیق اعلیٰ سے جا ملے بغیر اس کے کہ اپنی جانشینی کے متعلق کوئی صریح اور قطعی ہدایت دے کر تشریف لے جاتے۔ آپ کے اس سکوت سے اور قرآن مجید کے اس ارشاد سے کہ وامرھم شوریٰ بینھم۔ (مسلمانوں کے معاملات آپس کے مشورے سے انجام پاتے ہیں) صحابہ کرام نے یہ سمجھا کہ نبیؐ کے بعد رئیس مملکت کا تقرر مسلمانوں کے اپنے انتخاب پر چھوڑا گیا ہے اور یہ انتخاب مسلمانوں کے باہمی مشورے سے ہونا چاہیے۔ چنانچہ خلیفہ اول حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب مجمع عام میں ہوا۔

پھر جب ان کا آخری وقت آیا تو اگرچہ ان کی رائے میں

خلافت کے لیے موزوں ترین شخص حضرت عمرؓ تھے لیکن انہوں نے اپنے جانشین کو نامزد نہ کیا بلکہ اکابر صحابہ کو الگ الگ بلا کر ان کی رائے معلوم کی پھر حضرت عمرؓ کے حق میں اپنی وصیت املا کرائی پھر حالت مرض ہی میں اپنے حجرے کے دروازے سے مسلمانوں کے مجمع عام کو خطاب کر کے فرمایا:

أترضون بمن استخلف عليكم؟ فاني والله ماالوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. واني استخلف عمر بن الخطاب، فاسمعوا له واطيعوا.

کیا تم راضی ہو اس شخص سے جس کو میں تم پر اپنا جانشین بناؤں؟ خدا کی قسم میں نے غور و فکر سے رائے قائم کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے اور اپنے کسی رشتہ دار کو مقرر نہیں کیا ہے میں نے عمر بن الخطاب کو جانشین بنایا ہے۔ پس تم ان کی سنو اور اطاعت کرو۔

مجمع سے آوازیں آئیں۔

سمعنا واطعنا. (طبری جلد ۲، ص ٦١٨۔ مطبعة الاستقامه مصر)

ہم نے سنا اور مانا۔

اس طرح مسلمانوں کے دوسرے خلیفہ کا تقرر بھی نامزدگی سے نہیں ہوا بلکہ خلیفہ وقت نے مشورے سے ایک شخص کو تجویز کیا اور پھر مجمع عام میں اس کو پیش کر کے منظور کرایا۔

اس کے بعد حضرت عمرؓ کے دنیا سے رخصت ہونے کی باری

آئی۔ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد ترین رفیقوں میں سے چھ اصحاب ایسے موجود تھے جن پر خلافت کے لیے مسلمانوں کی نگاہ پڑ سکتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے انہی چھ اصحاب کی ایک مجلس شوریٰ بنادی اور ان کے سپرد یہ کام کیا کہ باہمی مشورے سے ایک شخص کو خلیفہ تجویز کریں اور اعلان کر دیا کہ:

من تامر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه (الفاروق عمر، محمد حسين هيكل جلد ۲، صفحه ۲۱۳)

تم میں سے جو کوئی مسلمانوں کے مشورے کے بغیر زبردستی امیر بنے اس کی گردن ماردو۔

اس مجلس نے بالآخر انتخاب کا کام حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے سپرد کیا اور انہوں نے مدینے میں چل پھر کر عام لوگوں کی رائے معلوم کی۔ گھر گھر جا کر عورتوں تک سے پوچھا۔ مدرسوں میں جا کر طلبہ تک سے دریافت کیا۔ مملکت کے مختلف حصوں کے جو لوگ حج سے اپنے اپنے علاقوں کی طرف واپس جاتے ہوئے مدینے ٹھہرے تھے ان سے استصواب کیا اور اس تحقیقات سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ امت میں سب سے زیادہ معتمد علیہ دو شخص ہیں، عثمانؓ اور علیؓ۔ اور ان دونوں میں سے عثمانؓ کی طرف زیادہ لوگوں کا میلان ہے۔ اسی رائے پر آخر کار حضرت عثمانؓ کے حق میں فیصلہ ہوا اور مجمع عام میں ان کے ہاتھ پر بیعت کی گئی۔

پھر حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا اور امت میں سخت افراتفری برپا ہوگئی۔ اس موقع پر چند صحابہ حضرت علیؓ

کے مکان پر جمع ہوئے اور ان سے عرض کیا کہ آج آپ سے زیادہ امارت کا حق دار کوئی نہیں آپ اس بار کو سنبھالیں۔ حضرت علیؓ نے انکار کیا مگر وہ اصرار کرتے رہے۔ آخر کار حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر آپ لوگ یہی چاہتے ہیں تو مسجد میں چلیے۔

فان بيعتي لا تكون خفيا ولا تكون الا عن رضا المسلمين. (طبری. جلد سوم صفحه ۲۵۰)

کیونکہ میری بیعت خفیہ طور پر نہیں ہو سکتی اور مسلمانوں کو عام رضامندی کے بغیر اس کا انعقاد ممکن نہیں ہے۔

چنانچہ آپ مسجد نبوی میں تشریف لے گئے اور مہاجرین و انصار جمع ہوئے اور سب کی نہیں تو کم از کم یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اکثریت کی مرضی سے آپ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔

پھر جب حضرت علی پر قاتلانہ حملہ ہوا اور ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کے بعد کیا ہم آپ کے صاحبزادے حضرت حسن سے بیعت کر لیں؟

اس پر انہوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا کہ:

ما امركم ولا انهكم، انتم ابصر. (طبری جلد چهارم صفحه ۱۱۲)

میں نہ تم کو اس کا حکم دیتا ہوں نہ اس سے منع کرتا ہوں۔ تم لوگ خود اچھی طرح دیکھ سکتے ہو۔

یہ ہے رئیس مملکت کے تقرر کے معاملے میں خلافت راشدہ کا تعامل اور صحابہ کرام کا

اجماعی طرزِ عمل جس کی بنیاد خلافت کے باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تمام اجتماعی معاملات کے باب میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد و امرھم شوریٰ بینھم پر رکھی گئی۔ اس مستند دستوری رواج سے جو بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں صدر کا انتخاب عام لوگوں کی رضامندی پر منحصر ہے۔ کوئی شخص خود زبردستی امیر بن جانے کا حق نہیں رکھتا۔ کسی خاندان یا طبقے کا اس منصب پر اجارہ نہیں ہے اور انتخاب کسی جبر کے بغیر مسلمانوں کی آزادانہ رضامندی سے ہونا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ مسلمانوں کی پسند کیسے معلوم کی جائے تو اس کے لیے اسلام میں کوئی خاص طریقہ مقرر نہیں کر دیا گیا ہے۔ حالات اور ضروریات کے لحاظ سے مختلف طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ ان سے معقول طور پر یہ معلوم کیا جا سکتا ہو کہ جمہورِ قوم کا اعتماد کس شخص کو حاصل ہے۔[1]

۱ صدرِ ریاست کے انتخاب سے متعلق یہ تمام عبارت "اسلامی دستور کی تدوین" (از ابوالاعلیٰ مودودی) سے نقل کی گئی ہے۔

مجتہدین، اجتہاد اور اجماع

س: کیا مجتہد کا تصور آج بھی کوئی عملی قدر و قیمت رکھتا ہے؟ کیا اجتہاد اور اجماع اب بھی قرآن کے ماہرین اور فقہا ہی کے لیے مخصوص ہیں؟

ج: اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اسلام میں اجتہاد اور اجماع کے معاملات قانونِ اسلام کے ماہرین اور مجتہدین ہی کے لیے خاص ہیں لیکن اس تخصیص کی بنیاد کسی روایت پرستی کسی طبقاتی یا خاندانی تقدیس یا کسی گروہ خاص کی اجارہ داری پر نہیں ہے بلکہ اسلامی قانون کے ایک فطری تقاضے پر ہے۔ وہ تقاضا یہ ہے کہ اسلامی قانون عام دنیاوی قوانین کی طرح بادشاہوں، عدالتوں، پارلمنٹوں اور قانون ساز مجلسوں کا بنایا ہوا نہیں ہے بلکہ اللہ اور اس کے رسول کا دیا ہوا ہے۔ ہم اپنی طرف سے نہ اس میں کوئی ترمیم و تغیر کر سکتے اور نہ کوئی کمی بیشی۔ ہمیں اس قانون میں صرف اتنا اختیار ہے کہ جو حالات و مسائل ہمارے سامنے ایسے آئیں جن کی وضاحت اصل قانون میں نہیں ہے ان کے لیے اصل قانون کو سامنے رکھ کر اس کے اشارات اور تقاضوں کی روشنی میں احکام و ہدایات مستنبط کر لیں۔ اسی استنباط کو اسلام کی اصطلاح میں اجتہاد کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ اجتہاد ہر شخص کے کرنے کا کام نہیں ہے یہ ایک طرف تو اس امر کا متقضی

ہے کہ آدمی کو اصل قانون میں پوری پوری مہارت حاصل ہو تاکہ وہ اس کے اشارات اور مقتضیات کو اچھی طرح سمجھ سکے اور زندگی کے مسائل پر ان کو منطبق کر سکے نیز دوسرے اس کے اخذ واستنباط پر اعتماد کر سکیں۔

دوسری طرف یہ اس امر کا بھی مقتضی ہے کہ آدمی اصل قانون کے منزل من اللہ ہونے پر ایمان واعتقاد رکھتا ہو۔ کیونکہ اس ایمان واعتقاد کے بغیر اس کے اوپر یہ بھروسہ مشکل ہی سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ پوری وفاداری اور دیانت کے ساتھ اس اجتہاد کے فرض کو انجام دے گا۔

اب غور فرمایئے کہ جس کام میں فنی اور قانونی مہارت وقابلیت کی ضرورت ہے اس میں ایک ایسے شخص کے دخل دینے کے کیا معنی جو نہ اصل قانون کی زبان اور اس کے قواعد سے واقف نہ اس کے ماخذوں کے مراتب واندراج سے واقف نہ اس کی ترمیمات اور تبدیلیوں سے واقف؟ اگر اسلام اجتہاد کرنے سے کسی ایسے شخص کو روکے جو ان صفات کا حامل ہے تب تو یہ بات بلاشبہ قابل اعتراض ہے لیکن اس صورت میں یہ بات کیسے قابل اعتراض ہو سکتی ہے کہ وہ کوئی مرد ہے یا عورت آزاد ہے یا غلام عربی ہے یا عجمی۔ صرف ان کو اس چیز سے روکتا ہے جو ان صفات کے حامل نہیں ہیں اگرچہ عام معنی میں وہ علما اور مولویوں ہی کے گروہ سے تعلق رکھنے والے کیوں نہ ہوں۔

اسی طرح جب اس کے لیے ایمان واعتقاد کی شرط ہے تو آخر اس قانون میں ان لوگوں کے اجتہاد کے کیا معنی جو سرے سے اس کو خدائی قانون مانتے ہی نہیں۔ ایسے لوگوں پر یہ اعتماد کس طرح کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس کی حرمت اس طرح ملحوظ رکھ سکتے ہیں جس طرح خدائی قانون کی حرمت ملحوظ رکھنے کا حق ہے۔

اس قسم کی فنی اور قانونی قابلیت صرف اسلامی قانون ہی کی توضیع وتشریح میں ضروری نہیں سمجھی گئی ہے بلکہ یہ کام دنیا کے ہر قانون میں قانون اور اس کی اصل زبان کے ماہرین

ہی کرتے ہیں۔ انگریزی اور امریکی قانون کی توضیح وتشریح اور معاملات زندگی پر ان کی تطبیق آخر انگلستان اور امریکہ کے علمائے قانون ہی کرتے ہیں۔ ان ملکوں کے عام افراد تو اس کام کے اہل نہیں سمجھے جاتے پھر اجتہاد کے لیے اگر اسلام نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کام کو اسلامی قانون کے ماہر علما ہی کریں تو اس پر لوگوں کو تعجب کیوں ہوتا ہے؟

اجتہاد ہی کی طرح اسلام میں اجماع کا معاملہ بھی ہے۔ جس طرح اجتہاد کا مفہوم عام معنی میں قانون سازی نہیں ہے بلکہ اسلام کے اصل قانون کے اشارات ومقتضیات کی روشنی میں مسائل واحکام کا اخذ واستنباط ہے اسی طرح اجماع کا مفہوم بھی مرد مسلمانوں کا کسی امر پر متفق ہو جانا نہیں ہے بلکہ کسی بات پر اس پہلو سے متفق ہو جانا ہے کہ یہی بات اسلامی قانون کے فحوی اور مقتضی اور اس قانون کے امثال ونظائر کے مطابق ہے۔ اس موضوع پر اپنی کتاب اسلامی قانون کی تدوین میں تفصیل کے ساتھ میں نے یہ دکھایا ہے کہ اجماع درحقیقت اجتہاد ہی کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ ایک اجتہاد تو وہ ہوتا ہے جس کی حیثیت کسی مجتہد کی انفرادی رائے کی ہوتی ہے اور ایک اجتہاد وہ ہوتا ہے جس پر وقت کے تمام مجتہدین متفق ہو جاتے ہیں۔ اس ثانی الذکر نوعیت کے اجتہاد کو اسلام کی قانونی اصطلاح میں اجماع کہتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ جب اجماع کی بنیاد اجتہاد پر ہوئی تو اس کا فطری تقاضا یہ ہے کہ اس میں اصلی اعتبار مجتہدین اور ملت کے ارباب حل وعقد کا ہو نہ کہ عوام کا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس میں عوام کی شرکت کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے میرا کہنا صرف یہ ہے کہ وہ اجماع اسلام میں معتبر نہیں ہے جس سے مجتہدین یعنی قانون اسلامی کے ماہرین الگ ہوں اور غور کیجیے تو صاف واضح ہو جائے گا کہ جب اجماع کا مفہوم مجرد کسی امر پر جمہور کا اتفاق رائے نہیں ہے بلکہ ایک اجتہاد پر اتفاق رائے ہے تو اس اتفاق رائے سے مجتہدین، علما اور ماہرین قرآن کے الگ کر لینے کے بعد اسلام کی نظر میں اس کی کیا قدر وقیمت باقی رہ جائے گی۔

اب رہا اس زمانے میں مجتہد کے تصور کی عملی قدر و قیمت کا سوال تو اس کی قدر و قیمت کا انحصار اسلامی قانون کی قدر و قیمت پر ہے۔ دنیا کے جس خطہ کے مسلمان اسلامی قانون کی قدر و قیمت سمجھیں گے اور اس کو اپنی عملی زندگی میں نافذ کریں گے ان کے لیے مجتہدین کی ضرورت ان کی اجتماعی زندگی کی سب سے بڑی ضرورت ہوگی۔ جس طرح دنیا کے ہر نظام سیاسی میں ماہرین قانون، اس نظام سیاسی کی ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے ہیں بعینہ وہی حیثیت اسلام کے نظام سیاسی میں مجتہدین رکھتے ہیں۔ ہاں اگر اسلامی قانون کی محض زبان سے قصیدہ خوانی ہوتی رہی عملی زندگی سے اس کا کوئی تعلق قائم نہ ہو سکا تو خدا اور رسول کے تصور کی بھی اس زمانے میں کوئی عملی قدر و قیمت باقی نہیں رہ جاتی مجتہد کے تصور کی عملی قدر و قیمت کا سوال تو بہت بعد کا سوال ہے۔

شوریٰ سے متعلق ایک اہم سوال

سوال۔ کیا امیر مجلس مشاورت کے ارکان کی اکثریت کے فیصلے کا پابند ہوگا؟

جواب۔ میں اس امر میں بھی بالکل یکسو ہوں کہ امیر کے لیے مجلس شوریٰ کی اکثریت کے فیصلوں کی پابندی ضروری ہے۔ اس کی اول دلیل تو وہی ہے جو صاحب احکام القرآن ابوبکر جصاص نے دی ہے کہ یہ شوریٰ کی فطرت کا اقتضا ہے کہ اہل شوریٰ کی اکثریت کے فیصلے کو تسلیم کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ بات بالکل بے معنی سی معلوم ہوتی ہے کہ اسلام میں شوریٰ کا حکم تو اس شد و مد سے دیا جائے اور مقصود صرف یہ ہو کہ چند لوگوں کو شریک مشورہ کر کے ذرا ان کی دلداری اور عزت افزائی کر دی جائے۔ امیر کے لیے ان کے مشوروں کی پابندی ضروری نہ ہو۔ صاحب احکام القرآن کے نزدیک یہ شکل لوگوں کی دلداری اور عزت افزائی کی نہیں بلکہ الٹے ان کی دل شکنی اور توہین کے مترادف ہے۔

دوسری دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کے مقابل میں ایک جماعت کی رائے بہر حال اپنے اندر صحت و اصابت کے زیادہ امکان رکھتی ہے اس وجہ سے عقل و فطرت کا تقاضا یہی ہے کہ امیر اپنی تنہا رائے کے مقابل میں یا اپنے چند ہم خیالوں کی رائے کے مقابل میں

اکثریت کی رائے کو رد نہ کرے۔ آخر ایک اجتہادی یا مصلحتی معاملے میں اس کو یہ علم کس طرح ہوا کہ اس کی رائے صحیح اور دوسروں کی رائے غلط ہے۔ صحت اور غلطی کا امکان دونوں صرف ہے لیکن صحت کا غالب امکان اس طرف ہے جدھر اکثریت ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر فرد کے مقابل میں جمہور کے مسلک اور انفرادی اجتہاد کے بالمقابل اجماع کو شریعت میں ترجیح دی گئی ہے۔

اس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین کے زمانے کی کوئی ایک مثال بھی ہمارے سامنے ایسی نہیں ہے جس سے یہ ثابت کیا جاسکے کہ انھوں نے کسی قابل مشورہ امر میں لوگوں سے مشورہ کیا ہو اور پھر ان کے متفق علیہ مشورے یا ان کی اکثریت کی رائے کے خلاف قدم اٹھایا ہو۔ خلفائے راشدین تو در کنار خود حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ آپ نے بھی جس معاملے میں لوگوں سے مشورہ لیا اس میں اکثریت کے فیصلے کے مطابق ہی عمل کیا۔ کوئی ایک مثال بھی اس کی خلاف ورزی کی حضور سے منقول نہیں ہے۔ حالانکہ حضور نہ تو کسی معاملے میں لوگوں کے مشورے کے محتاج تھے اور نہ کسی مشورے کی پابندی آپ کے لیے لازمی قرار دی جاسکتی تھی۔

صرف حضرت ابوبکرؓ کی زندگی سے دو واقعے ایسے پیش کیے جاتے ہیں جن سے بعض حضرات یہ استدلال کرتے ہیں کہ امیر اپنی تنہا رائے کے ذریعے سے اہل شوریٰ کے متفقہ فیصلے یا ان کی اکثریت کی رائے کو رد کرسکتا ہے۔ ایک حضرت ابوبکرؓ کا موقف مانعین زکوۃ سے جنگ کے معاملے میں، دوسرا لشکر اسامہ کی روانگی کے معاملے میں، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ ان دونوں مواقع پر حضرت ابوبکرؓ نے جو موقف اختیار فرمایا اس کو عام طور پر غلط سمجھا گیا ہے اس وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ میں یہاں ان کے موقف کی وضاحت کردوں۔

پہلے مانعین زکوۃ کے معاملے کو لیجیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد عرب کے جو قبائل مرتد ہو گئے تھے ان میں ایک گروہ ان لوگوں کا بھی تھا جو کہتے تھے کہ ہم نمازیں تو پڑھیں گے لیکن زکوۃ نہیں ادا کریں گے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو بزور شمشیر ادائگی زکوۃ پر مجبور کرنے کا فیصلہ کیا۔ یہ معاملہ ان کے نزدیک شریعت کے ان واضح اور منصوص مسائل میں سے تھا جن کے بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتی تھی۔ اس وجہ سے اس میں انھوں نے شوریٰ سے مشورہ حاصل کرنے کا اپنے کو پابند نہیں سمجھا بلکہ روزہ، نماز، حدود، تعزیرات اور اس قسم کے دوسرے مسائل کی طرح اس میں بحیثیت خلیفہ کے اپنی ذمہ داری خدا کے قانون کی تنفیذ کبھی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے اسی نقطہ نظر کے مطابق یہ فیصلہ کرلیا کہ اگر یہ اسلامی بیت المال کو زکوۃ ادا نہ کریں تو ان کو طاقت کے زور سے اطاعت پر مجبور کیا جائے۔

جب لوگوں کو ان کے اس فیصلے کا علم ہوا تو کچھ لوگوں نے ان سے کہا کہ ابھی اسلام کا معاملہ نیا نیا ہے، مخالفین کی تعداد زیادہ ہے اور ہم تھوڑے ہیں بیک وقت سارے عرب کا مقابلہ مشکل ہوگا۔ اس وجہ سے بہتر ہوگا کہ اگر یہ لوگ نماز کا اقرار کرتے ہیں تو صرف زکوۃ کے لیے ان سے جنگ نہ کی جائے بلکہ جس حد تک بھی یہ دین کے ساتھ چلنے کے لیے تیار ہیں اسی پر قناعت کرلی جائے۔ ان لوگوں نے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں ایک حدیث بھی پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

> امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لاالہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماء ھم واموالھم الابحقھا و حسابھم علی اللہ.
>
> مجھے یہ حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لاالہ کا اقرار کریں، جب وہ اس کا اقرار کرلیں گے تو ان کی جانیں اور ان کے مال میری طرف سے محفوظ ہو جائیں گے مگر اسی کلمہ کے کسی حق کے تحت اور ان کے باطن

کا محاسبہ اللہ کے ذمے ہے

حضرت ابوبکرؓ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ زکوٰۃ تو اس کلمہ کے حقوق میں شامل ہے اس وجہ ان لوگوں سے جنگ ناگزیر ہے۔

جب لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنے فیصلے پر بالکل عازم پایا تو حضرت عمرؓ نے درخواست کی کہ وہ اس معاملے میں حضرت ابوبکرؓ سے گفتگو کریں۔ جب حضرت عمرؓ نے گفتگو کی تو حضرت ابوبکرؓ نے ان کے سامنے اوپر والی حدیث کی وضاحت ایک دوسری حدیث کی روشنی میں کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ:

امرت ان اقاتل الناس علی ثلاث شهادة ان لا اله
الا الله و اقام الصلوٰة ایتاء الزکوٰة

مجھے حکم ملا ہے کہ میں تین چیزوں پر لوگوں سے جنگ کروں،
کلمہ لا الہ الا اللہ کی شہادت پر، نماز قائم کرنے پر، زکوٰۃ کی
ادائیگی پر۔

پس اس خدا کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں میں اس سے کم پر قناعت نہیں کروں گا۔ اگر یہ لوگ اس زکوٰۃ میں سے ایک جانور بھی روکیں گے جو رسول اللہ کو ادا کرتے رہے ہیں تو میں اس کے لیے بھی ان سے جنگ کروں گا یہاں تک کہ اللہ جو بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔ میرے اور ان کے درمیان فیصلہ کر دے۔ اگر میں ان لوگوں سے جنگ کرنے کے لیے کسی کو بھی نہ پاؤں گا تو ان سے تنہا جنگ کروں گا۔

ان کی اس وضاحت اور اس عزم بالجزم کے اظہار کے بعد لوگ مطمئن ہو گئے۔ بالآخر انھوں نے مانعین زکوٰۃ پر فوج کشی کی اور ان کو بیت المال کو زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور کر دیا۔ لوگوں نے ان کے اس اقدام کو اس قدر پسند کیا کہ ابو رجاء عطاردی بیان کرتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ لوگ جمع ہیں اور حضرت عمرؓ حضرت ابوبکرؓ کا سر بار بار چومتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ میں آپ کے قربان جاؤں۔ اگر آپ نہ ہوتے تو ہم تو تباہ ہو گئے ہوتے۔

میں نے یہ سارا بیان ابن قتیبہ کی الامامة والسیاسة سے لیا ہے اور بغیر کسی تصرف کے اس کا ترجمہ کر دیا ہے۔ اس کو پڑھنے اور اس پر غور کرنے سے چند حقیقتیں بالکل واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ معاملہ شوریٰ اور امیر کے درمیان کا کوئی معاملہ نہیں تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس کو شوریٰ کے سامنے پیش ہی نہیں کیا تھا۔ شوریٰ کے سامنے وہ مسائل پیش ہوتے ہیں جو اجتہاد اور امور مصلحت سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں یہ معاملہ دین کا ایک منصوص مسئلہ ہے۔ اسلامی حکومت میں کسی ایسی جماعت کے بحیثیت مسلم کے حقوق شہریت باقی نہیں رہتے جو بیت المال کو زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کر دے۔ یہ چیز اسلامی قانون میں طے شدہ ہے۔ اس وجہ سے حضرت ابوبکرؓ کی ذمہ داری یہ نہیں تھی کہ وہ اس کو شوریٰ کے سامنے رکھتے بلکہ بحیثیت خلیفہ کے ان کی ذمہ داری صرف یہ تھی کہ وہ اس بارے میں قانون کی تنفیذ کرتے چنانچہ انھوں نے یہی کیا۔ اس کو مثال سے یوں سمجھیے کہ اسلامی حکومت کے حدود میں کوئی جماعت اگر قتل و غارت شروع کر دے تو خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اس جماعت کی سرکوبی کے لیے شوریٰ سے اجازت حاصل کرے بلکہ اس کا فرض ہے کہ قرآن نے محاربین کے لیے جو قانون بتایا ہے اس کی تنفیذ کے لیے اپنے اختیارات بے دھڑک استعمال کرے۔

دوسری یہ کہ جن لوگوں نے امیر کے اس اقدام سے متعلق تردد کا اظہار کیا ان کو ایک حدیث کے سمجھنے میں غلط فہمی ہو رہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس حدیث کے اجمال کو ایک دوسری حدیث سے جو انھوں نے خود حضور سے سنی تھی واضح کر دیا جس سے لوگ مطمئن ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ اس زمانے کے لوگوں کے نزدیک اس حدیث سے زیادہ وقیع حدیث اور کون ہو سکتی تھی جس کے راوی خود حضرت ابوبکر صدیق ہوں۔

تیسری یہ کہ حضرت ابوبکرؓ نے یہ جو فرمایا کہ اگر ان لوگوں سے لڑنے کے لیے میں کسی

کو نہیں پاؤں گا تو میں تنہا ان سے لڑوں گا یہ شوریٰ کے کسی فیصلے کو ویٹو کرنے والی بات نہیں ہے۔ بلکہ یہ اس ذمہ داری کا صحیح صحیح اظہار و اعلان ہے جو دین کے واضح اور قطعی احکام کی تنفیذ اور ان کے اجرا سے متعلق بحیثیت خلیفہ کے ان پر عائد ہوتی تھی۔ اسلام میں خدا اور اس کے رسول کے احکام کی تنفیذ کے لیے خلیفہ کی اصل ذمہ داری یہی ہے کہ وہ ان کی تنفیذ کے لیے اپنی جان لڑا دے اگرچہ ایک شخص بھی اس کا ساتھ نہ دے۔ جمہور کے مشوروں کا پابند وہ جیسا کہ عرض کیا گیا مصلحتی اور اجتہادی امور میں ہے نہ کہ شریعت کی قطعیات میں۔

اسی طرح لشکر اسامہ کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی ساری تیاریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضور کی حیات مبارک ہی میں ہو چکی تھیں۔ اس کے لیے اشخاص بھی حضور کے منتخب کردہ تھے۔ اس کے لیے جھنڈا بھی خود حضور نے باندھا تھا۔ یہاں تک کہ اگر حضور کی علالت نے تشویش انگیز شکل نہ اختیار کر لی ہوتی تو یہ لشکر روانہ ہو چکا ہوتا۔ اسی دوران میں حضور کا وصال ہو گیا اور حضور کے بعد حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے۔ انھوں نے خلیفہ ہونے بعد قدرتی طور پر اپنی سب سے بڑی ذمہ داری یہ سمجھی کہ حضور جس لشکر کے بھیجنے کی ساری تیاریاں اپنے سامنے کر چکے تھے اور جس کے جلد سے جلد بھیجنے کے دل سے آرزومند تھے اس لشکر کو اس کی پیش نظر مہم پر روانہ کریں۔ بحیثیت خلیفہ رسول کے ان کی سب سے بڑی ذمہ داری اور ان کے لیے سب سے بڑی سعادت اس وقت اگر کوئی ہو سکتی تھی تو بلا ریب یہی ہو سکتی تھی کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے منشا کو پورا کریں۔ اس کام کے لیے وہ شوریٰ سے کسی مشورے کے محتاج نہ تھے۔ کیونکہ اس لشکر کے بھیجنے کے فیصلے سے متعلق سارے امور خود حضور کے سامنے بلکہ حضور کے حکم سے طے پا چکے تھے۔ پیغمبر کے خلیفہ کی حیثیت سے ان کا کام پیغمبر کے فیصلے کو نافذ کرنا تھا نہ اس کو بدل دینا۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے جب وقت کے مخصوص حالات کی بنا پر اس لشکر کی روانگی کو خلاف مصلحت قرار دیا تو انھوں نے صاف

صاف کہہ دیا کہ جس جھنڈے کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باندھا ہے میں اس کو کھولنے کے لیے تیار نہیں ہوں۔

بہر حال یہ دونوں واقعے کسی طرح بھی اس بات کی دلیل نہیں بن سکتے کہ خلیفہ کو شوریٰ کے فیصلے رد کر دینے کا حق ہے۔ یہ اگر دلیل ہیں تو اس بات کی دلیل ہیں کہ خدا اور رسول کے قطعی اور واضح احکام کی تنفیذ کے معاملے میں خلیفہ شوریٰ سے مشورہ حاصل کرنے کا پابند نہیں ہے بلکہ اس کی ذمہ داری صرف ان احکام کی تنفیذ ہے۔

اس ساری تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلام میں شوریٰ متعین بھی ہے اور امیر اس کی اکثریت کے فیصلوں کا پابند بھی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں چونکہ تمام اہل الرائے جیسا کہ عرض کیا گیا ہے مرکز میں مجتمع رہتے تھے جماعتوں اور قبیلوں کے لیڈر وقت کے نظام معاشرت کے تقاضے کے تحت معین ہوتے تھے نیز مملکت کا دائرہ بہت زیادہ وسیع نہ تھا اس وجہ سے یہ شورائی نظام بہت سادہ اور بسیط قسم کا تھا۔ اس زمانے میں حالات بہت مختلف ہیں اس وجہ سے شوریٰ کو متعین کرنے کے لیے بعض ضروری اصلاحات کے انتخابات کے جدید طریقوں کو اختیار کیا جا سکتا ہے اور شوریٰ اور امیر کے باہمی تعلقات کی تعیین کے لیے ضروری قوانین بھی بنائے جا سکتے ہیں۔ ایسا کرنا اسلام کے منشا کے خلاف نہ ہوگا۔

وَشَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ.
فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ. اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ
الْمُتَوَكِّلِيْنَ. (العمران ۳. ۱۵۹)

یہاں عفو اور استغفار کی ہدایت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت بھی ہوئی کہ وشاورھم فی الامر یعنی معاملات میں ان سے مشورہ لیتے رہو۔ اس بات کے ذکر کا یہاں ایک خاص موقع ہے جس کو مختصراً سمجھ لینا چاہیے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معاملات دین میں کسی کے مشورے کے محتاج نہیں تھے اس لیے کہ آپ ہر کام وحی الٰہی کی رہنمائی میں کرتے تھے، لیکن سیاسی وانتظامی معاملات میں آپ اپنے صحابہ سے برابر مشورہ کرتے رہتے تھے اور اس طرح گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے طرز عمل سے اس شورائیت کی بنیاد ڈالی جو اسلام کے سیاسی نظام کی ایک بنیادی خصوصیت رہی ہے۔ اسی شورائیت کے پیش نظر آپ نے غزوۂ احد کے موقع پر بھی، جس کے اثرات ونتائج یہاں زیر بحث ہیں، صحابہ سے مشورہ کیا کہ دشمن کا مقابلہ شہر کے اندر سے کیا جائے یا باہر نکل کر۔ مقصود اس مشورے سے، جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یہ تھا کہ جماعت کے اندر جو کمزور لوگ ہیں وہ کھل کر سامنے آ جائیں۔ چنانچہ ایسا ہی

ہوا۔ جو کمزور اور منافق قسم کے لوگ تھے انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ شہر کے اندر محفوظ ہو کر مقابلہ کیا جائے اور اس سے ان کا مقصود یہ تھا کہ اس طرح وہ اپنی کمزوری اور نفاق کو چھپانے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ لیکن مخلصین اور جاں نثاروں کی رائے اس کے خلاف ہوئی اور یہی رائے صائب اور حضور کی رائے کے مطابق تھی، اس وجہ سے حضور نے اسی رائے پر عمل فرمایا [1]۔ منافقین کو جب اپنا مشورہ منوانے میں ناکامی ہوئی تو انھوں نے مختلف طریقوں سے اپنا غصہ نکالا۔ ایک گروہ تو یہ بہانہ بنا کر عین موقع پر فوج سے الگ ہو گیا کہ اس کے مشورے کی قدر نہیں کی گئی۔ دوسرا گروہ جو بادل نخواستہ ساتھ رہا، اس نے شکست کے بعد مسلمانوں میں یہ بددلی پھیلانا شروع کر دی کہ جنگ کا یہ نتیجہ اس وجہ سے نکلا کہ اس کے مشورے کی قدر نہیں کی گئی، اگر ان کی رائے مان لی جاتی تو یہ افتاد پیش نہ آتی۔ ظاہر ہے کہ ان تمام باتوں کا مقصود شرارت اور مسلمانوں میں بددلی پھیلانا تھا لیکن اس مرحلے میں مصلحت، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا ہے، یہی تھی کہ ان منافقین سے درگزر کی روش اختیار کی جائے اور جو مجلسی اور جماعتی حقوق ان کو حاصل ہیں وہ ان کی ان غلطیوں کے باوجود بھی ابھی باقی رہیں۔ چنانچہ جس طرح حضور کو ان کے لیے عفو و استغفار کی ہدایت ہوئی اسی طرح اس بات کی بھی ہدایت ہوئی کہ جو امور مشورے کے تحت آتے رہیں ان میں آپ بدستور ان سے مشورہ لیتے رہیں۔ اگرچہ ان کی کمزوری اور بدخواہی واضح ہو چکی ہے۔

وشاورهم في الامر کے بعد **فاذا عزمت فتوكل على الله** سے یہ اشارہ بھی نکلتا ہے کہ انتظامی و سیاسی امور میں مشورے کی یہ ہدایت صاحب امر کی تقویت اور اس کے اطمینان کے پہلو سے ہے۔ مشورہ کرنا تو بہرحال ضروری ہے لیکن مشورے کے بعد جس بات پر اس کا دل ٹھک جائے اللہ کے بھروسے پر وہ کام اسے کر گزرنا چاہیے۔ صاحب امر کے اطمینان کے بعد یہ امر کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کہ جو رائے اس نے اختیار کی وہ اکثریت کی ہے یا اقلیت کی۔ نہ اکثریت فی نفسہ دلیل صحت و صواب ہے نہ اقلیت دلیل خطا۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ اکثریت کی رائے میں فی الجملہ صحت کا گمان غالب ہے۔ اس وجہ سے فصل نزاعات میں اگر اس کو فیصلہ کن مانا جائے تو مصلحت کے پہلو سے یہ راہ مامون ہے۔ بالخصوص اس زمانے میں جب کہ اتباع ہوا کا زور ہے اور اختیار و اقتدار کو حدود کے اندر استعمال کرنے والے لوگ کمتر ہی ہیں۔

مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

ایک یہ کہ عام افراد کی طرح ارباب اقتدار و سیاست کے لیے بھی پسندیدہ روش نرمی و چشم پوشی ہی کی روش ہے۔ اسی سے افراد میں حسن ظن اور اعتماد پیدا ہوتا ہے جس سے اجتماعی نظام میں وحدت، قوت اور استحکام کی برکتیں ظہور میں آتی ہیں۔ سختی اور سخت گیری اس کی

---

[1] تاریخ و سیرت کی کتابوں میں یہ بات جو نقل ہوئی ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے بھی یہی تھی کہ مدینہ کے اندر محصور رہ کر دشمن کا مقابلہ کیا جائے لیکن پرجوش صحابہ نے آپ کو نکلنے پر مجبور کر دیا۔ یہ بالکل بے ثبوت بات ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت لوگوں کے سامنے یہ مسئلہ رکھا اس کے بارے میں خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرمائی تاکہ ہر شخص آزادی کے ساتھ اپنی رائے ظاہر کر سکے اور مقصود اس سے لوگوں کے حوصلے کا جائزہ لینا تھا تاکہ جنگ سے پہلے فوج کی صحیح صحیح حالت کا اندازہ ہو جائے۔ عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں نے شہر کے اندر سے مقابلے پر اصرار کیا اور جاں نثاروں نے باہر نکل کر۔ آپ نے اس تدبیر سے جب کمزوروں اور حوصلہ مندوں کا اندازہ فرما لیا تو گھر کے اندر داخل ہوئے اور اسلحہ پہن کر باہر تشریف لائے۔ یہ اس امر کا اظہار تھا کہ مقابلہ باہر نکل کر کرنا ہے۔ جاں نثاروں کو بعد کو خود یہ گمان ہوا کہ مبادا حضور نے یہ رائے ان کے اصرار کی وجہ سے اختیار فرمائی ہو اس وجہ سے انھوں نے معذرت کے ساتھ اپنی رائے واپس لینی چاہی۔ اس پر حضور نے فرمایا کہ نبی ہتھیار پہن کر اتارا نہیں کرتا۔ یعنی اب جب کہ عزم ہو چکا تو یہ بدل نہیں سکتا۔ جب منافقین نے دیکھا کہ ان کی بات نہیں چلی تو عبداللہ بن ابی اپنے تین سو ساتھیوں کے ساتھ الگ ہو گیا۔ یہ واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی اہم جنگ کے لیے نکلنے سے پہلے فوج کے حوصلے کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی نہ کوئی تدبیر ضرور اختیار فرماتے تھے۔ بدر کے موقع پر بھی آپ نے یہ تدبیر اختیار فرمائی تھی اور اسی موقع پر انصار کے لیڈروں نے وہ تقریر کی تھی جو اسلامی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گی۔

فطرت میں نہیں بلکہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ جس طرح صحت کے لیے اصل شے غذا ہے لیکن کبھی کبھی کسی مرض کے علاج کے لیے دوا کی بھی ضرورت پیش آ جاتی ہے اسی طرح اجتماعی نظام میں اصل چیز نرمی ہے۔ سختی کبھی کبھی ضرورت کے تحت اختیار کرنی پڑتی ہے۔

دوسری یہ کہ اجتماعی نظام میں شورائیت اس حسن ظن واعتماد کا مظہر ہے جو راعی اور رعایا اور امیر و مامور میں ہونا چاہیے۔ اسی سے استبداد اور سخت دلی کی جڑ کٹتی ہے اور راعی اور رعایا دونوں طرف سے وہ تعاون ظہور میں آتا ہے جو استحکام کی بنیاد ہے۔

تیسری یہ کہ توکل، بے عملی اور تعطل کا کوئی بہانہ اور گوشہ نشینی کا کوئی تکیہ نہیں ہے بلکہ انفرادی واجتماعی زندگی کی تمام سرگرمیوں میں عزم وعمل کی بنیاد ہے۔

چوتھی یہ کہ اصل قوت توکل علی اللہ ہے۔ وسائل واسباب کی حیثیت ثانوی ہے۔

پانچویں یہ کہ توکل ایمان کا لازمی تقاضا ہے۔ جو شخص خدا پر ایمان کا مدعی ہے لیکن اس کو خدا پر بھروسہ نہیں ہے اس کا ایمان بے معنی ہے۔

اہل ایمان کے سیاسی نظم کی بنیاد شوریٰ پر ہے

وامرهم شورى بينهم

شوریٰ ـــــ مصدر ہے 'فتیا' کے وزن پر اور اس کے معنی آپس میں مشورہ کرنے کے ہیں۔ لفظ 'امر' عربی میں ہمارے لفظ 'معاملہ' کی طرح بہت وسیع معنوں میں آتا ہے۔ اس کے صحیح مفہوم کا تعین موقع ومحل اور سیاق وسباق سے کرتے ہیں۔ یہاں قرینہ پتہ دے رہا ہے کہ یہ لفظ جماعتی نظم کے مفہوم میں آیا ہے۔ یعنی مسلمانوں کا جماعتی اور سیاسی نظم خودسری، انانیت، خاندانی برتری، نسبی غرور پر مبنی نہیں ہے بلکہ اہل ایمان کے باہمی مشورے پر مبنی ہے۔ اس میں قریش کے نظم سیاسی واجتماعی پر جو تعریض ہے وہ محتاج وضاحت نہیں ہے اس لیے کہ ان کا نظم اجتماعی تمام تر خاندانی اور نسبی امتیاز پر قائم تھا۔ اسلام کی مخالفت کا ایک بڑا سبب ان کے لیے یہ بھی تھا کہ وہ اس دعوت کے فروغ پانے کی صورت میں اپنے اس جاہلی نظام کی موت سمجھتے تھے۔ قرآن نے اس آیت میں ایک طرف تو مسلمانوں کو یہ بشارت دے دی کہ ان کے لیے ایک ہیئت اجتماعی وسیاسی کی شکل میں منظم ہونے کا وقت آ گیا اور یہ نظم اجتماعی نسب اور خاندان کی اساس کے بجائے اہل ایمان کے باہمی مشورے پر مبنی ہوگا، دوسری طرف در پردہ قریش کے لیڈروں کو یہ آگاہی بھی دے دی کہ اب تم خواہ کتنا ہی زور اسلام اور

مسلمانوں کی مخالفت میں صرف کر و لیکن انہی کمزور و مظلوم مسلمانوں کے ہاتھوں وہ نیا نظام آ رہا ہے جو تمہارے اس فاسد نظام کی بساط الٹ کر رکھ دے گا۔

یہاں شورائی نظام کی خصوصیات اور اس کے اصول و مبادی پر بحث کی گنجائش نہیں ہے۔ اس مسئلے پر مفصل بحث ہم اپنی کتاب ...... اسلامی ریاست ...... کی ایک مستقل فصل میں کر چکے ہیں۔ تفصیل کے طالب اس کو پڑھیں۔ البتہ ایک سوال یہاں قابل غور ہے کہ قرآن کا معروف اسلوب بیان تو یہ ہے کہ وہ نماز کے ساتھ بالعموم زکوٰۃ یا انفاق کا ذکر کرتا ہے لیکن یہاں اس معروف طریقے کے خلاف نماز اور انفاق کے بیچ میں 'شوریٰ' کا ذکر آ گیا ہے۔ آخر شوریٰ کی اہمیت کا وہ خاص پہلو کیا ہے جس کی بنا پر اس کو نماز کے پہلو میں جگہ دی گئی؟

ہمارے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اسلام کے نظم اجتماعی کی روح اور اس کے قالب کی اصلی شکل نماز میں محفوظ کی گئی ہے۔ اسی کے اندر مسلمانوں کو دکھایا گیا ہے کہ کس طرح ان کو اللہ کی بندگی کے لیے ایک بنیان مرصوص بن کر کھڑے ہونا ہے، کس طرح اپنے اندر سے سب سے زیادہ علم و تقویٰ والے کو اپنی امامت کے لیے منتخب کرنا ہے، کس طرح لوگوں کو حدود الٰہی کے اندر اس امام کی بے چون و چرا اطاعت کرنی ہے، اور کس طرح امام اس بات کا پابند ہے کہ لوگوں کو کسی ایسی بات کا حکم نہ دے جو اللہ اور رسول کے کسی حکم کے خلاف ہو اور کس طرح اس کے ایک ادنیٰ مقتدی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ کوئی غلطی کرے تو وہ اس کو ٹوک دے یہاں تک کہ عین نماز کے اندر بھی رکوع، سجود، قیام، قعود یا تلاوت میں کوئی ادنیٰ فروگزاشت بھی اس سے صادر ہو جائے تو اس کے پیچھے ہر نماز پڑھنے والا اس کو متنبہ کرنے کا ذمہ دار ہے اور امام کا یہ فرض ہے کہ اگر مقتدی کی تنبیہ مطابق شریعت ہے تو وہ اس کو قبول اور اپنی غلطی کی فوراً اصلاح کرے۔ گویا اس طرح ہمارا پورا نظم اجتماعی نماز کی صورت میں متشکل کر کے ہمیں یہ دکھایا گیا کہ ہم اپنی سیاسی تنظیم میں اسی نمونے کی

پیروی کریں۔ اسی طرح اللہ کے دین کی اقامت کے لیے اپنی تنظیم کریں، اسی طرح اپنے اندر سے سب سے زیادہ اہل اور صاحب علم و تقویٰ کو اپنی قیادت کے لیے منتخب کریں، اسی طرح تمام معروف میں بے چون و چرا اس کی اطاعت کریں اور اگر اس سے کوئی ایسی بات صادر ہو جائے جو شریعت کے معروف کے خلاف ہو تو بے خوف لومۃ لائم اس کو متنبہ کر کے اس کو صحیح راہ پر لانے کی کوشش کریں۔

نماز اور ہمارے سیاسی نظام کا یہ تعلق ہے جس کے سبب سے قرآن نے ٹھیک اس وقت جب مسلمان ایک ہیئت اجتماعی کی شکل اختیار کرنے والے تھے، ان کی رہنمائی شوریٰ کی طرف فرمائی اور اس شوریٰ کا ذکر نماز کے پہلو بہ پہلو کر کے ایک طرف تو اس کی عظمت نمایاں فرمائی کہ دین میں اس کا کیا درجہ و مرتبہ ہے اور دوسری طرف اس کی تشکیل کی نوعیت بھی واضح فرما دی کہ اس میں امیر و مامور کے حقوق و فرائض کی صورت کیا ہوگی، کس طرح کے لوگ اس کی رکنیت کے لیے موزوں ہوں گے، جماعت اور خلق خدا سے متعلق ان پر کیا ذمہ داریاں عائد ہوں گی اور ان کی اصل مسئولیت کس کے آگے ہوگی۔

شوریٰ کی اہمیت اور نماز کے ساتھ اس کے تعلق کا یہی پہلو تھا کہ عہد رسالت اور خلفائے راشدین کے دور میں اس کا انعقاد مسجد ہی میں ہوتا تھا۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق کے متعلق تو سیرت کی کتابوں میں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ وہ شوریٰ کے انعقاد کا اعلان 'الصلوٰۃ جامعۃ' کے الفاظ سے کراتے تھے۔ یعنی اہل شوریٰ نماز کے لیے جمع ہوں۔ جب اہل شوریٰ مسجد میں جمع ہو جاتے تو وہ دو رکعت نماز ادا کرتے۔ ظاہر ہے کہ جب وہ نماز پڑھتے تھے تو دوسرے اہل شوریٰ بھی ان کی اقتدا میں نماز پڑھتے رہے ہوں گے۔ نماز اور دعا کے بعد حضرت عمر مسئلہ زیر بحث پیش کرتے اور اہل شوریٰ اس پر اپنی رایوں کا اظہار کرتے اور خلیفہ کی رہنمائی میں کسی متفق علیہ نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے۔

یہ طریقہ اللہ تعالیٰ کی رہنمائی کے حصول کے پہلو سے بھی نہایت بابرکت ہے اور

اسلام کے نظام سیاسی کی اصل روح کے تحفظ کے نقطہ نظر سے بھی۔ لیکن اس دور میں مسلمانوں نے دوسری قوموں کی تقلید میں شورائی نظام کی جگہ نظام بھی دوسرے اختیار کر لیے اور مسجدوں سے بھی ان کا تعلق بالکل منقطع ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خدا کی رہنمائی سے محروم ہو گئے اور ان کی باگ شیطان اور اس کے ایجنٹوں کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اب پارلیمنٹوں کے ایوانوں میں جو دھینگا مشتی ہوتی ہے اس کی مثال بازاروں میں بھی مشکل ہی سے مل سکتی ہے۔

وممّا رزقنٰهم ينفقون. نماز کے ساتھ انفاق یا زکوۃ کے تعلق پر اس کتاب میں جگہ جگہ مفصل بحث ہو چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بندگی کا ایک ستون تو یہ ہے کہ اس کی نماز پڑھی جائے اور اس کا دوسرا ستون یہ ہے کہ اس کے بخشے ہوئے رزق میں سے اس کی راہ میں خرچ کیا جائے۔ یہی چیز بندے کا تعلق اس کے خالق سے استوار کرتی ہے۔ دوسری چیز خلق سے اس کو جوڑتی ہے اور انہی دونوں اساسات پر تمام شریعت قائم ہے۔

ریاست کا اسلامی تصور

ریاست کا اسلامی تصور اس اصطلاح کے اندر چھپا ہوا ہے جو اسلام نے ریاست کی تعبیر کے لیے اختیار کی ہے۔ اسلامی لٹریچر پر نگاہ رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ اسلام نے اپنے اصولوں پر قائم شدہ سیاسی تنظیم کے لیے ریاست یا سلطنت یا حکومت کی اصطلاحیں نہیں اختیار کی ہیں بلکہ خلافت یا امامت یا امارت کی اصطلاحیں اختیار کی ہیں۔ اس وجہ سے ریاست کا اسلامی تصور واضح کرنے کے لیے سب سے پہلے ان اصطلاحات پر غور کرنا اور ان کے مضمرات کو سمجھنا ضروری ہے۔

خلافت اور امارت میں فرق

خلافت، امامت اور امارت کی اصطلاحیں ہماری فقہ وکلام کی بعض کتابوں میں بالکل مترادف اسلامی اصطلاحات کی حیثیت سے استعمال ہو گئی ہیں جس کے سبب سے بعض اوقات خلط مبحث سا ہو جاتا ہے۔ اگر قرآن و حدیث کی روشنی میں ان کے مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی جائے تو یہ حقیقت بالکل واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ ان اصطلاحات کے مفہوم الگ الگ ہیں۔ خلافت کی اصطلاح اسلامی اصولوں پر ایک قائم شدہ ریاست

کے لیے استعمال ہوئی ہے اور امامت یا امارت سے مراد وہ گورنمنٹ ہوتی ہے جو خلافت کے ارادوں کی تنفیذ کرتی اور اس کے منصوبوں کو عملی جامہ پہناتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کو یوں سمجھیے کہ جو فرق state اور government کے درمیان ہے وہی فرق خلافت اور امامت و امارت کے درمیان ہے۔

اس تمہید سے یہ بات واضح ہوئی کہ ریاست کا اسلامی تصور سمجھنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے یہ حقیقت ملحوظ رکھنی ہے کہ اسلام میں ریاست محض ایک ریاست نہیں ہے بلکہ وہ خلافت ہے۔ پھر ساتھ ہی یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی ہوگی کہ کسی چیز کا صحیح تصور اس کی معیاری شکل ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے، اس وجہ سے خلافت کی بھی یہاں صرف معیاری شکل ہی زیر بحث ہے، اس کی بگڑی ہوئی شکلیں، جن کی مثالیں تاریخ میں موجود ہیں، اس بحث میں ہمارے لیے کارآمد نہیں ہو سکتیں۔

خلافت کی اصل فطرت انسانی کے اندر

اس مسئلے پر غور کرتے وقت ہمیں سب سے پہلے اس خلافت کا سراغ انسانی فطرت اور انسانی معاشرے کے اندر لگانا چاہیے۔ خوش قسمتی سے اس بارے میں اسلام نے ہمیں اندھیرے میں نہیں چھوڑا ہے کہ سیاسی فلسفیوں کی طرح انسان کے ابتدائی سیاسی تصورات سے متعلق ہمیں اٹکل کے تیر تکے چلانے پڑیں۔ بلکہ وحی الٰہی نے ہمارے سامنے ایک واضح علم الانسان بھی رکھ دیا ہے جس سے ہم اس خلافت کی اصل اور ابتدا بھی معلوم کر سکتے ہیں اور اس کی روشنی میں اس کے بنیادی تصورات بھی سمجھ سکتے ہیں۔ میں یہاں اس علم الانسان کو قرآن سے اخذ کر کے اپنے الفاظ میں مختصر طور پر پیش کرتا ہوں۔

قرآن میں اس خلافت کی ابتدا اس طرح بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب انسان کو پیدا کرنا چاہا تو سب سے پہلے فرشتوں کے سامنے اپنے اس ارادے کا اظہار فرمایا کہ میں

زمین میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں۔ فرشتوں کے علم میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی پوری اسکیم نہیں تھی اس وجہ سے اس کے حلقہ میں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر اس نئی مخلوق کے پیدا کرنے سے مقصود اللہ تعالیٰ کا محض یہ ہوتا کہ یہ اس کی تسبیح و تقدیس کرے تو اس کو پیدا کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس کام کے لیے تو پہلے سے ہم موجود ہی ہیں۔ لازماً یہ مخلوق خدا کے نائب کی حیثیت سے اس زمین کا انتظام و انصرام سنبھالے گی اور اس کے خلیفہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو خدا کی طرف سے کچھ اختیارات بھی تفویض ہوں گے۔ پھر یہیں سے ان کو یہ اندیشہ بھی ہوا کہ اگر اس مخلوق کو اختیار بھی ملا تو یہ زمین میں عدل و انصاف کے بجائے خون ریزی اور فساد کرنے والی مخلوق بن جائے گی۔ اپنا یہ اندیشہ فرشتوں نے ایک سوال کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو جواب دیا کہ یہ شبہ تمہیں صرف اس وجہ سے لاحق ہوا ہے کہ تمہاری نظر میری پوری اسکیم پر نہیں ہے۔ چنانچہ ان کو آدم کی ذریت کا مشاہدہ کرایا گیا اور پھر ان سے سوال کیا گیا کہ اگر آدم اور ان کی اولاد کے بارے میں تمہارا یہ گمان صحیح ہے تو بتاؤ یہ کون لوگ ہیں؟ یہ سب کے سب زمین میں فساد ہی برپا کرنے والے ہیں یا ان میں نیکی اور انصاف پھیلانے والے بھی ہیں؟ فرشتوں نے نہایت ادب کے ساتھ یہ اقرار کیا کہ انہیں اس بارے میں کوئی علم نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو (جو پہلے سے اپنی ذریت کے ناموں سے واقف ہو چکے تھے) حکم دیا کہ اپنی ذریت کے نام ان فرشتوں کو بتائیں۔ حضرت آدم علیہ السلام نے فرشتوں کو اپنی ذریت کے ناموں سے آگاہ کیا اور ان کی نسل میں جو انبیاء و رسل اور جو مجددین و مصلحین پیدا ہونے والے تھے ان کا تعارف کرایا۔ اس سے فرشتوں پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ آدم اور اولادِ آدم کو جو خلافت عطا ہو رہی ہے اگرچہ وہ اختیار و ارادہ کی آزادی کے ساتھ عطا ہو رہی ہے، جس سے خرابی کے بھی اندیشے ہیں، لیکن ساتھ ہی اس اختیار و ارادہ کی حد بندی اور انسان کی اصلاح و تربیت کے لیے اللہ تعالیٰ اپنی کتاب و شریعت بھی نازل فرمائے گا اور

اپنے نبی اور رسول بھی بھیجے گا۔ اس انکشاف سے فرشتوں پر اللہ تعالیٰ کی اسکیم واضح ہوگئی اور وہ مطمئن ہو گئے۔

خلافت کے تضمنات

قرآن نے تاریخ انسانی کے اس بالکل ابتدائی ماجرے کو محض ایک کہانی کے طور پر نہیں سنایا ہے بلکہ اس کے سنانے سے اصل مقصود چند اجتماعی و سیاسی حقیقتوں کی ابتدا کا سراغ دینا ہے۔ خلافت کے تصور سے متعلق جو حقیقتیں اس سے ہمارے سامنے آتی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

ایک یہ کہ خلافت کا شعور خود انسانی فطرت کا مقتضا ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو انسان کو خارج سے لاحق ہوگئی ہو بلکہ خدا نے خود اس کو اس منصب کے لیے پیدا کیا ہے اور خود ہی اس کا شعور اس کے اندر ودیعت کیا ہے۔ وہ جب سے اس دنیا میں ہے اس شعور کے ساتھ ہے اور اسی شعور نے اس کو سیاسی زندگی اختیار کرنے پر اکسایا ہے۔ اس نے سیاسی زندگی مصنوعی طور پر نہیں اختیار کی ہے اور نہ بے ضرورت اختیار کی ہے بلکہ یہ اس کی فطرت کا تقاضا ہے جس کے پورا ہوئے بغیر اس کی شخصیت کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

دوسری یہ کہ اس زمین پر انسان کا فطری منصب ایک بالکل خود مختار اور مطلق العنان ہستی کا نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ اور نائب کا ہے۔ اس کو ایک خاص دائرے کے اندر تصرف کا اختیار ضرور حاصل ہے لیکن یہ اختیار اس کا ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کا تفویض کردہ ہے۔ اس وجہ سے اس کا وہی تصرف جائز اور معقول ہے جو خدا کے مقرر کردہ حدود کے اندر ہو۔ ان سے ہٹ کر نہ ہو۔ اس نیابت کے تصور کا ایک لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ اس کو اپنے ہر اس تصرف کے لیے جوابدہی کرنی پڑے گی جو اصل مستخلف یعنی اللہ تعالیٰ کے منشاء کے خلاف ہو۔

تیسری یہ کہ اس زمین میں اصل حاکمیت اللہ تعالیٰ کی ہے نہ کہ انسانوں کی۔ اس میں

اللہ تعالیٰ کے نازل ... قانون سازی اور تصرف کے جو اختیا ... کردہ احکام کے تحت ہیں یا پھر ان دائروں سے ... ان کو آزاد چھوڑا ہے۔

چوتھی یہ کہ منشائے تخلیق کے اعتبار سے تو اس منصب کے اہل سارے ہی، اس کی ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے جو صلاحیتیں درکار ہیں وہ بھی ہر ایک کے اندر ودیعت ہیں لیکن انسان اس منصب پر مجبور نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو آزادی حاصل ہے کہ وہ چاہے تو اس کو اختیار کرے چاہے تو نہ اختیار کرے۔ وہ خدا کے حدود کا پابند رہ کر اس کا خلیفہ بھی بن سکتا ہے اور ان حدود سے آزاد ہو کر اس کا باغی بھی بن سکتا ہے، جس طرح ہر انسان کو اللہ تعالیٰ نے پیدا تو کیا ہے اپنی بندگی ہی کے لیے لیکن کسی کو اس بندگی پر مجبور نہیں کیا ہے بلکہ ہر ایک کو آزاد چھوڑا ہے، وہ بندگی کرے یا نہ کرے، اسی طرح اس خلافت پر بھی اس نے کسی کو مجبور نہیں کیا ہے۔

پانچویں یہ کہ اس منصب کی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں انسان اگر اس اسکیم کی پابندی نہ کرے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے پسند فرمائی ہے تو انسان کا فساد اور خونریزی میں مبتلا ہو جانا بہت اقرب ہے۔

چھٹی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو مبہم نہیں چھوڑا ہے کہ وہ اپنی زمین کے انتظام کے سلسلے میں کس چیز کو پسند کرتا ہے اور کس چیز کو پسند نہیں کرتا۔ یہ منصب عین خلافت کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو اپنی پسند، ناپسند اور اپنے احکام و ہدایات سے باخبر رکھنے کا انتظام کرے۔ چنانچہ فرشتوں کو جو شبہ تھا کہ انسان خلافت پا کر فساد و خونریزی میں مبتلا ہو جائے گا، وہ اسی بات سے دور ہوا کہ اولاد آدم میں نبوت و رسالت کا سلسلہ جاری ہوگا اور ان کی ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ اپنی کتابیں اور اپنی شریعت نازل فرمائے گا۔

ساتویں یہ کہ خلافت کی اساس قوم یا وطن یا نسل اور نسب کے تصورات پر نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مزاج اور اپنی فطرت کے لحاظ سے ایک اصولی اور جہانی ریاست ہے۔

آٹھویں یہ کہ یہ نظام کامل مساوات کے اصول پر قائم ہے۔ اس میں خلافت کا منصب کسی خاص شخص یا گروہ یا طبقے کو حاصل نہیں ہے بلکہ اصلاً ہر شخص کو حاصل ہے۔ اس میں اگر کسی کو کسی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے تو وہ محض اہلیت و صلاحیت کی بنا پر اور یہ بھی لوگوں کے مشورے اور مرضی سے۔

خلافت کے لیے سنت اللہ

اوپر ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ خلافت اختیار پر مبنی ہے نہ کہ جبر پر۔ اس اختیار کا تقاضا یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ مختلف قوموں کو زمین پر اقتدار بخشے اور یہ اقتدار بخش کر ان کا امتحان کرے کہ وہ زمین میں اپنی من مانی چلاتی ہیں یا اس اقتدار کو خدا کے مقرر کردہ حدود کا پابند رکھتی ہیں۔ جو قومیں اس اقتدار کو پا کر خدا سے بغاوت کی روش اختیار کرتی ہیں وہ مجرم قرار پاتی ہیں اور امتحان کی مقررہ مدت گزار چکنے کے بعد وہ فنا کر دی جاتی ہیں۔ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی اس سنت کا ذکر سورہ یونس کی آیات ۱۳-۱۴ میں اس طرح فرمایا ہے:

وَلَقَدْ اَهْلَكْنَا الْقُرُوْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوْا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ وَمَا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْا، كَذٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِيْنَ. ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِي الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ. (۱۳، ۱۴ یونس)

اور ہم نے تم سے پہلے قوموں کو ہلاک کیا جب کہ انھوں نے ظلم کیا اور ان کے پاس ان کے رسول کھلی کھلی نشانیاں لے کر آئے لیکن وہ ایمان لانے والے نہ بنے۔ ایسا ہی بدلا

دیتے ہیں ہم مجرموں کو۔ پھر ہم نے ان کے بعد زمین میں تم کو خلیفہ بنایا تاکہ دیکھیں کہ تم کیسا عمل کرتے ہو۔

خلافت کے حقیقی اہل

یہ خلافت بالقوہ اگرچہ سارے ہی انسانوں کو حاصل ہے، لیکن بالاستحقاق یہ صرف ان کو حاصل ہے جو اس کا حق ادا کریں۔ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے صاف الفاظ میں اپنا خلیفہ قرار دیا ہے، اس لیے کہ ان کی حکومت اللہ تعالیٰ کے احکام کے مطابق تھی۔

یاداود انا جعلنک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق. (ص آیت ۲۶)

اے داؤد، ہم نے تم کو زمین میں اپنا خلیفہ بنایا تم لوگوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

اس خلافت کے حقیقی اہل درحقیقت انبیا علیہم السلام ہیں یا پھر وہ لوگ ہیں جو انبیا علیہم السلام کے طریقے پر اس کی ذمہ داریاں ادا کریں۔ جو لوگ خدا کی بندگی اور اطاعت کے لیے منظم ہو جاتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کو اس خلافت کا خاص خلعت عطا فرماتا ہے۔ چنانچہ سورہ نور آیت ۵۵ میں یہ بات یوں بیان ہوئی ہے

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا. يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْـًٔا. (النور آیت ۵۵)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے بھلے کام کیے اللہ کا ان سے وعدہ ہے کہ وہ ان کو زمین میں اسی طرح

خلافت دے گا جس طرح اس نے ان کے اگلوں کو دی اور ان کے لیے ان کے اس دین کا بول بالا کرے گا جس کو ان کے لیے پسند فرمایا اور ان کی خوف کی حالت کو امن سے بدل دے گا۔ وہ میری ہی بندگی کریں گے اور کسی چیز کو میرا شریک نہیں ٹھہرائیں گے۔

خلافت کا بگاڑ

یہی خلافت کی معیاری شکل ہے جب تک یہ اپنی ان خصوصیات پر باقی رہے۔ یہ زمین کے لیے اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے۔ یہ خصوصیات اگر کم ہونی شروع ہو جائیں تو یہ اس کے بگاڑ کی صورتیں ہوں گی اور اس بگاڑ کے مختلف درجے ہیں۔ ایک خاص درجے تک یہ بگاڑ اس کو خلافت کے دائرے سے خارج نہیں کرتا لیکن اگر یہ بگاڑ اس کی بنیادی خصوصیات کو ختم کر دے تو پھر یہ خلافت باقی نہیں رہ جاتی بلکہ بغاوت اور فساد فی الارض بن جاتی ہے۔

خلافت اور ایک عام ریاست میں فرق

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں رہا کہ ایک عام ریاست اور ایک اسلامی ریاست (بالفاظ دیگر خلافت) میں کچھ اعتبار سے اشتراک اور کن پہلوؤں سے اختلاف ہے۔ ارسطو نے انسان کی یہ جو تعریف کی ہے کہ "یہ حیوان ناطق ہے" یہ تعریف جس طرح ایک غیر مسلم پر صادق آتی ہے اسی طرح ایک مسلم پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ اپنے مادی و جبلی دائروں میں دونوں ایک ہی طرح کی ضروریات اور ایک ہی قسم کے داعیات رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود ہر شخص جانتا ہے کہ ایک مسلم اور ایک غیر مسلم میں بہت بڑا فرق ہے۔ ایک غیر مسلم کے اصول زندگی اور ہیں ایک مسلم کے اصول زندگی اور۔ اسی طرح ایک عام ریاست اور ایک اسلامی ریاست میں بھی جہاں تک ان کے ظاہری ڈھانچے اور مادی اجزائے ترکیبی کا تعلق ہے کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ ایک عام ریاست جس طرح اپنے

وجود پذیر ہونے کے لیے اس امر کی محتاج ہے کہ اس کو ایک انسانی معاشرہ حاصل ہو، اس کے قبضے میں ایک مخصوص علاقہ ہو وہ داخلی طور پر با اقتدار اور بیرونی حیثیت سے خود مختار ہو، اس کے پاس ایک سیاسی ادارہ (گورنمنٹ) ہو، جو اس کے ارادوں کی تنفیذ اور اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔ اسی طرح اسلامی ریاست یا خلافت بھی اپنے وجود پذیر ہونے کے لیے ان ساری چیزوں کی محتاج ہے۔ اس پہلو سے غور کیجیے تو دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے لیکن جہاں تک دونوں کے اصول اور مقاصد کا تعلق ہے، دونوں میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔

اسلامی ریاست کے بنیادی اصول

حاکمیت اللہ کے لیے ہے

اوپر خلافت کے تضمنات بیان کرتے ہوئے ہم یہ بتا چکے ہیں کہ زمین میں اصلی حاکیت اللہ تعالی کے لیے ہے۔ یہی بنیادی حقیقت ہے جس پر ایک اسلامی ریاست قائم ہوتی ہے۔ یہ بات کہ خدا کی تکوینی حاکمیت بحیثیت ایک حقیقت کے ہر جگہ موجود ہے، خواہ اس کا اقرار کیا جائے یا نہ کیا جائے، اگر چہ اپنی جگہ صحیح ہے لیکن اسلام میں حاکمیت کے اقرار کے لیے یہ ضروری شرط ہے کہ اس کی تکوینی حکومت کے ساتھ ساتھ اس کی تشریعی حکومت کا بھی اقرار کیا جائے۔ ایک طرف اس بات کا اقرار کیا جائے کہ وہی تنہا اس کائنات کا خالق و مالک اور حاکم ہے اور دوسری طرف اس بات کا بھی اقرار کیا جائے کہ تنہا اسی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے بندوں کے لیے نظام زندگی تجویز کرے اور ان کے لیے قانون بنائے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے لیے خدا کی توحید کے اقرار کے ساتھ ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار ضروری ٹھہرا۔ اگر کوئی شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار نہ کرے تو اس کا حاکمیت الٰہی کا اقرار بالکل بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ وہ اس اقرار کے

باوجود خدا کی توحید اور اس کی حاکمیت کا منکر قرار پائے گا کیونکہ اس نے خدا کی تشریعی حاکمیت کا اقرار نہیں کیا ہے، جو حاکمیت الٰہی کے اقرار کی ایک لازمی شرط ہے۔ جس پاک کلمہ پر ہمارے دین کی بنیاد ہے اس کے دو جزو ہیں، ایک لاالہ الا اللہ جو خدا کی تکوینی حاکمیت کا اقرار ہے، اور دوسرا محمد رسول اللہ جو خدا کی تشریعی حاکمیت کا اقرار ہے اور یہ دونوں جزو لازم وملزوم ہیں۔ توحید کے ساتھ رسالت پر ایمان درحقیقت توحید ہی کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ خدا کے اس کائنات کے خالق ومالک ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں اگر اس کی دنیا اور اس کی رعایا پر قانون کسی اور کا چلے۔ لیکن اس کی تکوینی حاکمیت کی طرح اس کی تشریعی حاکمیت جبر پر قائم نہیں ہے بلکہ اس کو اس نے انسانوں کے اختیار پر چھوڑا ہے اور اسی کو اس نے ان کی عزت وذلت کا معیار بنایا ہے۔ اگر وہ چاہیں تو اس کو اختیار کر کے خدا کے بندے اور اس کی رعیت بن سکتے ہیں اور اپنے لیے اس کے ہاں بڑا اجر حاصل کر سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو اس سے منحرف ہو کر اس کے باغی اور شیطان کی رعیت بن سکتے ہیں اور اپنے آپ کو دنیا میں خدا کی لعنت اور آخرت میں اس کے عذاب کا مستحق بنا سکتے ہیں۔

خدا کی تشریعی حاکمیت کے مظہر اس کے انبیاء ہوتے ہیں۔ وہی اس کے نمائندے اور سفیر کی حیثیت سے لوگوں کو بتاتے ہیں کہ وہ اپنی رعایا کو کن باتوں کا حکم دیتا اور کن باتوں سے روکتا ہے اور ان کی انفرادی واجتماعی زندگی کے لیے وہ کس ضابطہ حیات کو پسند کرتا ہے۔ یہ انبیاء خدا کے احکام اور اس کی مرضیات کے بتانے کا بالکل محفوظ ومعصوم ذریعہ ہوتے ہیں۔ خدا کے احکام پہنچانے کے معاملے میں ان سے کسی غلطی کا امکان نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ براہ راست ان کی نگرانی فرماتا ہے کہ وہ دنیا کو اس کے احکام وہدایات سے صحیح صحیح مطلع کر سکیں۔ یہ انبیا خدا کی طرف سے واجب الاطاعت ہادی کی حیثیت سے آتے ہیں۔ ان کی اطاعت کیے بغیر کوئی شخص خدا کی وفادار رعیت نہیں قرار پا سکتا۔ خدا کی وفاداری کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان کی اطاعت کی جائے اور ان کا وفادار رہا جائے۔

خدا کی اطاعت کی عملی شکل درحقیقت رسول کی اطاعت ہی ہے اس لیے کہ رسول ہی ہے جو خدا کے نائب کی حیثیت سے خدا کے احکام وقوانین سے باخبر کرتا اور ان کی تنفیذ کرتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں جہاں جہاں بھی اطیعوا اللہ وارد ہے ساتھ ہی اطیعوا الرسول کا بھی حکم ہے اس وجہ سے خدا اور رسول کے درمیان فرق کرنے کے لیے اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن رسول کی اطاعت تسلیم نہیں کرتے ان کی مثال ایسی ہے کہ وہ بادشاہ کی اطاعت تو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کے مقرر کیے ہوئے نائب کی اطاعت تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی خودمختاری نہ تو دنیا کے قوانین میں کہیں تسلیم کی گئی ہے اور نہ خدا ہی نے اپنے قانون میں اس کے جواز کی کوئی گنجائش رکھی ہے۔

اولوالامر کی حیثیت

رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد یہ ذمہ داری امت کے اولوالامر یعنی ارباب حل وعقد کی طرف منتقل ہوئی۔ وہ اس بات کے لیے مسئول قرار پائے کہ وہ خدا کی زمین میں خدا کے احکام وقوانین نافذ کریں۔ خود بھی ان کی اطاعت کریں اور دوسروں سے بھی ان کی اطاعت کرائیں۔ یہ اولوالامر درحقیقت رسول کے خلفا کی حیثیت رکھتے ہیں اس وجہ سے ان کی اطاعت واجب ہے۔ سورہ النساء کی آیت ۵۹

> یاایھا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعو الرسول
> واولی الامر منکم.
> اے ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے
> اولوالامر کی

میں ایسے ہی اولوالامر مراد ہیں۔ ایسے اولوالامر کی اطاعت سے اگر کوئی شخص انحراف کرے تو وہ گویا خدا اور رسول کی اطاعت سے انحراف اختیار کرتا ہے۔ ایک حدیث

ملاحظہ ہو:

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن اطاع الامام فقد اطاعنی ومن عصانی فقد عصی اللہ ومن عصی الامام فقد عصانی.

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے صاحب امر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے صاحب امر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

اسلام نے اپنے نظام اطاعت میں اولوالامر کو یہ بلند منصب جو دیا ہے تو اس وجہ سے دیا ہے کہ یہ خدا کی تشریعی حاکمیت کے زمین میں نفاذ کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اس منصب کا بدیہی تقاضا یہ ہے کہ وہ خود خدا کے قانون کی اطاعت کریں اور اس کے بندوں کے اندر اسی کے قانون کو جاری و نافذ کریں۔ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات دل و جان سے زیادہ عزیز و محبوب تھی کہ لوگ خدا کے قانون کی اطاعت کریں اسی طرح انہیں بھی یہ بات محبوب ہو کہ لوگ خدا اور رسول کے احکام کی اطاعت کریں۔ اور جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یہ چیز مبغوض تھی کہ لوگ اللہ کی اطاعت سے انحراف اختیار کریں اسی طرح ان کے نزدیک بھی یہ چیز مبغوض ہو کہ لوگ خدا اور رسول کی اطاعت سے انحراف اختیار کریں۔

اسی طرح ان کے منصب کا بدیہی تقاضا یہ بھی ہے کہ وہ نہ تو خود خدا کے قانون کی نافرمانی کریں اور نہ دوسروں کو کسی ایسی بات کا حکم دیں جو خدا کے حکم کے خلاف ہو۔ اللہ

تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں سے اطاعت کا یہ مطالبہ اس بنیاد پر ہے کہ اس کائنات کا حقیقی حکمران وہی ہے۔ بندوں کا حقیقی منصب صرف اطاعت کا ہے اور اگر وہ کوئی تصرف کا حق رکھتے ہیں تو صرف اس کے نائب کی حیثیت سے۔ اس وجہ سے ان کے لیے یہ بات کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے کہ وہ اصل حکمران کے حکم کے خلاف حکم دیں اور اگر وہ ایسا کریں تو وہ اپنا وہ درجہ از خود ختم کر دیتے ہیں جو اسلام نے ان کے لیے تسلیم کیا ہے۔

پس اولوالامر کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کچھ خصوصیات کے حامل ہوں۔ مثلاً وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہوں، خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کو آخری دینی و قانونی سند مانتے ہوں۔ اسلام کے احکام و شرائع کے پابند ہوں۔ تہذیب و معاشرت میں اسلامی اصولوں پر عمل پیرا ہوں اور حلال و حرام کے بارے میں اسلام کے مقرر کیے ہوئے حدود کے پابند ہوں۔ اسی لیے ایک خلیفۃ المسلمین از روئے قانون اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ جو کچھ خدا کی طرف سے خدا کے رسول کے ذریعے سے ملا ہے اس کو بے کم و کاست جاری کرے۔ اس میں سرمو کوئی کمی بیشی نہ کرے ورنہ خدا کی حاکمیت میں وہ رخنہ ڈالنے کا مجرم قرار پائے گا۔ زندگی کے جن معاملات سے متعلق اس کو خدا اور اس کے رسول کی طرف سے کوئی واضح ہدایت نہیں ملی ہے ان کے بارے میں بھی اس کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے جس کا اصلی مفہوم اسلام میں یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی رجحانات کی پیروی کرنے کے بجائے خدا اور اس کے رسول کی دی ہوئی ہدایات کے اشارات و مقتضیات پر غور کر کے ان حالات کے لیے خدا اور رسول کے احکام سے لگتی ہوئی بات متعین کرے اور اس کا حکم دے۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کا اعلان خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ:

میں تمہارے اندر صرف خدا کی شریعت کو جاری کرنے والا ہوں، اپنی طرف سے کوئی نئی بات نکالنے والا نہیں ہوں۔

نیز اس کا بھی اظہار کر دیا تھا کہ:

اگر میں کوئی نئی بات نکالوں یا اللہ کے حدود سے انحراف

اختیار کروں تو تم میری راہ سیدھی کر دینا۔

حکمران اور امیر کے معاملے میں تدبر، سیاست اور صلاحیت کار کو بھی دینی نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ امام احمد بن حنبل جیسے امام الاتقیاء کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر امیر کے انتخاب کا سوال درپیش ہو، ایک طرف ایک دیندار شخص ہو لیکن اسے انتظام کا تجربہ نہ ہو، دوسری طرف ایک ایسا مسلمان ہو جو زیادہ دیندار نہ ہو لیکن اسے انتظام ملک کا تجربہ ہو تو ترجیح اس کم دیندار اور زیادہ تجربہ کار کو دی جائے گی۔ یہی رائے اس معاملے میں امام ابن تیمیہ کی ہے۔

اسی طرح جب مسلمانوں کے سامنے امامت و امارت کے لیے انتخاب کا سوال آئے تو وہ مجبوری میں ایک فاسق مسلمان کا انتخاب تو کر سکتے ہیں لیکن ایک عورت کا انتخاب نہیں کر سکتے اگرچہ وہ زاہدہ و عابدہ ہی کیوں نہ ہو۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے وہ قوم کبھی فلاح نہیں پائے گی جو اپنی باگ ایک عورت کے ہاتھ پکڑا دے گی۔ یہ حقیقت یاد رکھنی چاہیے کہ حکومت کا مزاج فاعلانہ ہونا چاہیے نہ کہ منفعلانہ۔ اس کی اصلی سرشت مردانہ ہے نہ کہ زنانہ۔ عورت کا مزاج منفعلانہ ہوتا ہے اور اس کے اصل فطری فرائض کے لحاظ سے اس کا یہی مزاج اس کے لیے موزوں ہے۔ اپنے اس مزاج کے لحاظ سے عورت حکومت کے لیے فطرتاً ناموزوں ہے۔ اگر حکومت عورت کے سپرد کر دی جائے تو حکومت کا مزاج بھی اس کے اثر سے بگڑ کر زنانہ ہو جاتا ہے جس سے اس کی صلاحیت کار بالکل برباد ہو کر رہ جاتی ہے۔ علم السیاست کے مشہور ماہر بلنچلی نے تاریخ اور فلسفیانہ دونوں ہی پہلوؤں سے ثابت کیا ہے کہ حکومت کے معاملات میں عورت کی مداخلت حکومت کے مزاج کو بگاڑ کر رکھ دیتی ہے۔ یہی رمز ہے کہ امریکہ کے لوگوں نے جمہوریت اور مساوات مرد و زن پر ایمان رکھنے کے باوجود آج تک اپنے ہاں کسی عورت کو صدر نہیں بنایا۔ انگریز وراثت اور ولی عہدی کے نظام کی مجبوریوں کی وجہ سے کبھی کبھی کسی عورت کو بادشاہ بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن ان کے ہاں بادشاہ محض ایک مقدس نشان ہے۔

حکومت ان کے ہاں چرچل، اٹیلی، میک ملن اور ولسن جیسے لوگوں کے ہی ہاتھ میں ہوتی ہے۔ اسلام دین فطرت ہے اس وجہ سے اس نے قومیت اور سربراہی کا منصب مرد کے سپرد کیا ہے۔ عورت کو نہ گھر کا قوام بنایا ہے نہ باہر کا۔

جمہور کی حیثیت

ایک لادینی جمہوری ریاست میں حاکمیت و اختیار کے مالک جمہور ہوتے ہیں مگر اسلامی ریاست میں، جیسا کہ واضح ہوا، حاکمیت اللہ کی ہوتی ہے۔ اسلامی ریاست کوئی قومی جمہوری ریاست نہیں ہے جس میں ملک کا ہر باشندہ حاکمیت میں حصہ دار سمجھا جاتا ہے بلکہ وہ ایک اصولی ریاست ہے، جس میں ریاست کی تشکیل اور اس کے چلانے کی تمام ذمہ داریاں ان لوگوں پر عائد ہوتی ہیں جو اسلام پر ایمان رکھتے ہیں اور جو اسلامی ضابطۂ حیات کے پابند ہوتے ہیں۔ ان جمہور مسلمین کو بھی حاکمیت حاصل نہیں ہے بلکہ ان کو خدا کی شریعت کی تنفیذ کرنے اور اس مقصد کے لیے خدا کے مقرر کیے ہوئے حدود اور اس کے ٹھہرائے ہوئے ضابطوں کے اندر ایک سیاسی نظام کی تشکیل کا حق حاصل ہے۔ اس سے زیادہ انہیں کسی بات کا بھی حق حاصل نہیں ہے۔ نہ اپنے جی سے وہ خدا کے قانون سے بے نیاز ہو کر کوئی قانون بنا سکتے اور نہ ان چاروں گوشوں سے الگ ہو کر جو خدا اور اس کے رسول نے مقرر کر دیے ہیں کوئی نظام سیاسی بنا سکتے ہیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو یہ خدا سے بغاوت کے ہم معنی ہے۔ جمہور مسلمین کی اصل حیثیت شرعی و قانونی یہ ہے کہ یہ عباد اللہ یعنی خدا کے غلام ہیں۔ ان کو خدا نے یہ اختیار دیا ہے کہ تم میری غلامی کے فرائض ادا کرنے کے لیے اپنے اندر فلاں قسم کا ایک نظام قائم کر لو اور اس نظام کو چلانے کے لیے اپنے اندر سے ایک ایسے غلام کو اپنا سربراہ کار بنا لو جو میری اطاعت میں تم سب سے زیادہ سرگرم رہنے والا ہو۔ اسلام میں حاکمیت کا مرکز و مرجع بہرحال اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ رہی یہ بات کہ اس نے بندوں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ چاہیں تو اس کی اطاعت کریں اور چاہیں تو اس کی اطاعت نہ کریں تو اس میں

شبہ نہیں کہ خدا نے اپنی تشریعی حکومت اختیار فرمائی ہے، جبر پر نہیں قائم کی ہے۔ لیکن یہ اختیار دینے کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ خدا نے حاکمیت انسانوں کے سپرد کر دی ہے تو خداوند تعالیٰ انسانوں کے ان تصرفات کو ظلم، بغاوت، طغیان اور فساد سے کیوں تعبیر فرماتا جو تصرفات وہ اس کی شریعت سے منحرف ہو کر کرتے ہیں۔ پھر تو انسانوں کا ہر تصرف جائز اور برحق ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ اپنی حاکمیت کے استعمال کے حق دار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کا اختیار دینا اور چیز ہے اور کسی چیز کا حق حاصل ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے کہ اسلامی نظام میں جمہور مسلمین کو قانون سازی کے کام میں سرے سے کوئی دخل ہی نہیں ہے۔ یہ گمان ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسلام میں قانون کے ماخذ کتاب اور سنت ہی ہیں۔ جن چیزوں کے بارے میں کتاب وسنت کے اندر صریح احکام موجود ہیں ان میں مسلمانوں کے ارباب حل وعقد اور ان کے اولوالامر کا منصب صرف ان قوانین کے امر ونفاذ تک محدود ہے۔ وہ ان قوانین و احکام کے اندر نہ کسی ترمیم وتنسیخ کے مجاز ہیں اور نہ ان کی جگہ دوسرے قوانین بنانے کا حق رکھتے ہیں۔ لیکن جن معاملات میں کتاب وسنت میں سکوت اختیار کیا گیا ہے ان میں امت کو قانون سازی کا پورا پورا حق دیا گیا ہے۔ یہ حق کوئی محدود حق نہیں ہے بلکہ یہ نہایت وسیع دائرے کے اندر استعمال ہوتا ہے کیونکہ قرآن وحدیث کے اندر بیشتر صرف بنیادی اصولی باتیں ہی بیان کی گئی ہیں۔ جزئیات وتفصیلات سے نہ ان میں زیادہ تعرض کیا گیا ہے اور نہ جزئیات وتفصیلات کا احاطہ ممکن ہی ہے۔ اس خلا کو حالات وضروریات کے تقاضوں کے تحت بھرنا نیز تمام پیش آنے والے اجتماعی وسیاسی معاملات میں اسلام کے منشا ومزاج کے مطابق قوانین بنانا امت کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے اور اس کے لیے ایک مکمل شورائی نظام خود کتاب وسنت کے اندر تجویز کیا گیا ہے جو مغربی جمہوریتوں کے نظام قانون سازی سے بدرجہا بہتر ہے۔

یہاں ہمارے لیے اس نظام کی تمام تفصیلات سے بحث کرنے کی گنجائش تو نہیں ہے لیکن دور رسالت، دور صحابہ اور دور فقہاء میں جس شکل میں یہ نظام قائم رہا ہے ہم اجمالی طور پر اس کا خاکہ یہاں پیش کرتے ہیں اور ان کی تائید میں کتاب وسنت کے جو نصوص ابتدا سے اب تک مسلمان اہل فکر کی رہنمائی کرتے رہے ہیں ضمناً ہم ان میں سے بھی چند ایک کی طرف اشارہ کریں گے۔

دور رسالت میں شورائی نظام قانون سازی کی تاسیس

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ براہ راست وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل تھی اور آپ کسی معاملے میں دوسروں سے مشورہ لینے کے محتاج نہیں تھے لیکن شورائی نظام قانون سازی اور تدبیر مملکت کے نقطہ نظر سے چونکہ ضروری تھا اس وجہ سے حکمت الٰہی مقتضی ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنے طرز عمل سے اس کی بنیاد رکھیں اس وجہ سے آپ کو قرآن میں یہ حکم دیا گیا:

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.

(ال عمران. ١٥٩)

پس ان سے درگزر کرو اور ان کے لیے اللہ سے مغفرت چاہو اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔

اس آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہؓ سے معاملات میں مشورہ لیتے رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ حکم محض صحابہؓ کی دلداری اور حوصلہ افزائی ہی کے لیے تھا یا اس کی کوئی قانونی اہمیت بھی تھی جس کے سبب سے ایسا کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری تھا؟ اس سوال کا جواب فقہ حنفی کے مشہور ماہر حجۃ الاسلام ابوبکر جصاصؒ (متوفی ٣٧٠ھ) نے اپنی مشہور کتاب احکام القرآن میں مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے:

وغیر جائز ان یکون الامر بالمشاورة علی جهة تطییب نفوسهم ورفع اقدارهم و لتقتدی الامة

به في مثله لانه، لو كان معلوما عندهم انهم اذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ماشوروا فيه وصواب الراى فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذالک معمولا عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه لم يكن في ذالک تطييب نفوسهم ولا رفع اقدارهم بل فيه ايحاشهم واعلامهم بان اراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها.

(احکام القرآن۔ابوبکر جصاص ج۲ص۳۹مطبوعہ مصر۱۳۴۷ھ)

اور یہ بات ناجائز ہے کہ صحابہؓ سے مشورہ کرنے کا یہ حکم محض صحابہ کی دلداری اور ان کی عزت افزائی کے خیال سے دیا گیا ہو یا محض اس خیال سے دیا گیا ہو کہ اس طرح کے معاملات میں امت کو آپ کے اس طریقے کی اقتدا کرنے کی تعلیم دی جائے۔ حالانکہ صحابہ کو اگر یہ علم ہوتا کہ جب وہ زیرِ مشورہ امور میں اپنا سر کھپا کر کوئی رائے قائم کریں گے تو نہ تو اس پر عمل ہی ہوگا اور نہ کسی پہلو سے اس کی قدر ہی کی جائے گی تو دلداری اور عزت افزائی کے بجائے الٹا اس کا اثر ان پر یہ پڑتا کہ وہ اس سے متوحش ہوتے اور سمجھتے کہ ان کی رائیں نہ قبول کیے جانے کے لیے ہیں نہ عمل کیے جانے کے لیے، بلکہ محض پیش کیے جانے کے لیے ہیں۔

حجۃ الاسلام کی اس تصریح سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک صحابہؓ سے مشورہ لیتے رہنے کا یہ حکم محض رسمی اور ظاہرداری نہیں تھا بلکہ اس لیے تھا کہ مشورہ لینے کے بعد ان مشوروں پر عمل بھی کیا جائے۔

حجۃ الاسلام نے اس مشورے کو حدود بھی نہایت واضح الفاظ میں متعین کر دیے ہیں۔

ان کی تحقیق یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ مشورے صحابہؓ سے ان تمام امور میں حاصل کرتے تھے جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ عام اس سے کہ یہ معاملات دینی نوعیت کے ہوں یا دنیوی نوعیت کے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وقال آخرون كان مامورا بمشاورتهم في امور الدين والحوادث التي لاتوقيف فيها عن الله تعالى في امور الدنيا ايضا مما طريقه الراى وغالب الظن وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان ذالک من امور الدين.

(احکام القرآن ج۲ص۳۹)

اور ایک دوسرے گروہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہؓ سے مشورہ لینے کا یہ حکم دینی معاملات اور اس طرح کے حوادث میں بھی تھا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی متعین ہدایت وارد نہ ہو چکی ہو اور ان دنیوی معاملات میں بھی تھا جن میں فیصلے رائے و مشورے اور گمان غالب کے تحت ہوا کرتے ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقع پر قیدیوں کے بارے میں صحابہؓ سے مشورہ لیا حالانکہ یہ معاملہ دینی معاملات کی قسم میں سے تھا۔

صحابہؓ سے مشورہ لیتے رہنے کی مذکورہ بالا قرآنی ہدایت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اہتمام کے ساتھ عمل فرمایا اس کے متعلق ایک ایسے صحابی کی شہادت ملاحظہ ہو جو اپنے وقت کا بیشتر حصہ آپ کی صحبت میں بسر فرماتے تھے۔

عن ابي هريرة قال مارايت احدا قط كان اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله. (رواہ احمد والشافعی)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ

علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ لیتے رہنے والا
کبھی کسی شخص کو نہیں پایا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس قسم کے معاملات میں صحابہ سے مشورے لیے ہیں ان کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ان میں جنگی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی ہر قسم کے معاملات داخل ہیں۔ ہم ان میں سے چند معاملات بطور مثال پیش کرتے ہیں۔

۱۔ بدر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اول اول جس مقام پر پڑاؤ ڈالا، جنگی مصلحت کے لحاظ سے وہ کچھ نامناسب تھا۔ بعض صحابہ نے اس پر سوال اٹھایا کہ آپ نے یہ وحی الٰہی کے اشارے سے کیا ہے یا محض ذاتی صوابدید سے۔ جب آپ نے واضح فرمایا کہ آپ نے محض جنگی مصلحت سے ایسا کیا ہے تو ایک صحابیؓ نے اس سے اختلاف کیا اور چشمے پر پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا۔ بالآخر صحابہ سے مشورے کے بعد یہی رائے قرار پائی اور اسی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل فرمایا۔

۲۔ غزوہ احزاب کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غطفان کے سامنے یہ پیش کش کرنا چاہی کہ اگر وہ جنگ سے باز آجائیں تو آپ ان کو مدینے کے پھلوں کا ثلث حصہ سالانہ دیتے رہیں گے۔ اس کے لیے معاہدے کا ایک مسودہ بھی قلم بند ہو چکا تھا لیکن جب آپؐ نے اس معاملے میں صحابہؓ خصوصاً انصار کے لیڈروں سے مشورہ کیا تو انھوں نے اس سے شدت کے ساتھ اختلاف کیا اور کہا کہ ہم تو ان سے صرف تلوار سے بات کرنا چاہتے ہیں۔ بالآخر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کی رائے قبول فرمائی اور معاہدے کا مسودہ چاک کرادیا۔

۳۔ غزوہ بدر کے قیدیوں کے معاملے کا ذکر اوپر گزر چکا ہے اور الطبقات الکبریٰ جلد ۳ صفحہ ۶۱ میں یہ حدیث موجود ہے۔

یہ چند واقعات بطور مثال ذکر کیے گئے ہیں۔ ان سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف یہ کہ تمام اہم معاملات میں صحابہ سے مشورہ لیتے رہتے تھے بلکہ

ان پر عمل بھی فرماتے تھے۔

شوریٰ صحابہؓ اور خلفائے راشدینؓ کے دور میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب صحابہؓ کا دور آیا تو ان کے سامنے ایک طرف تو آپ کا مذکورہ بالا اسوۂ حسنہ تھا اور دوسری طرف قرآن و حدیث دونوں میں نہایت واضح ہدایت خود صحابہ کو دی گئی تھی کہ وہ کس اساس پر اپنا سیاسی نظام قائم کریں اور اس میں قانون سازی کا طریقہ کیا ہو۔ ہم پہلے وہ قرآنی ہدایت نقل کرتے ہیں جس پر صحابہؓ کا قائم کردہ نظام سیاسی مبنی تھا۔ اس کے بعد احادیث اور خلفائے راشدین کے طرز عمل سے اس کی وضاحت کریں گے۔

اس سلسلے میں قرآن مجید میں اصولی ہدایت یہ دی گئی ہے۔

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (شوریٰ ۳۸)

اور ان کا نظام باہمی مشورے پر مبنی ہے۔

اس اصولی ہدایت کی وضاحت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمائی تھی:

حدثنی ابوسلمة ان النبی صلی الله علیه وسلم سئل عن الامر یحدث لیس فی کتاب و لا سنة فقال ینظر فیه العابدون من المؤمنین

(سنن دارمی، باب التورع عن الجواب فیما لیس فی کتاب و لا سنة)

ابوسلمہ نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آن پڑے جس کا ذکر نہ تو کہیں قرآن میں ہو اور نہ سنت میں تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ اس معاملے میں مسلمانوں کے صالح لوگ غور کر کے اس کا فیصلہ کریں۔

اسی مضمون کی وضاحت ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے۔

عن علی قال قلت یا رسول الله ان عرض لی امر لم ینزل قضاء فی امرہ ولا سنة کیف تامرنی قال تجعلونہ شوری بین اهل الفقه والعابدین من المومنین ولا تقض فیه برایک خاصه
(الطبرانی فی الاوسط)

حضرت علی سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر میرے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آ جائے جس کا ذکر نہ قرآن میں ہو نہ سنت میں تو اس معاملے میں آپ مجھے کیا روش اختیار کرنے کا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اس کو قانون اسلام میں بصیرت رکھنے والوں اور صالحین کے مشورے سے طے کرو اور اس میں تنہا اپنی رائے سے کوئی فیصلہ نہ کرو۔

چنانچہ اسی اصول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ نے نظام خلافت کی بنیاد رکھی جس میں خلیفہ کے انتخاب میں بھی جمہور مسلمین کے مشورہ کی شرط لازم ٹھہرائی اور خلافت کے فرائض کی انجام دہی میں بھی شوریٰ کو ضروری قرار دیا گیا۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ جو اسلام میں پہلے خلیفہ ہیں، مسلمانوں کے مشورہ عام سے خلیفہ بنے اور خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے تمام معاملات کا فیصلہ، جن کے بارے میں ان کو کتاب و سنت میں کوئی ہدایت نہیں ملی، ان لوگوں کے مشورے سے کیا جو جمہور مسلمین کے معتمد لیڈر تھے اور علم و دیانت کے لحاظ سے لوگوں میں بہتر خیال کیے جاتے تھے۔

حصہ سوم

عائلی کمیشن کی رپورٹ

تمہید

اگست ۱۹۵۵ء میں ہماری مرکزی حکومت نے سات افراد پر مشتمل ایک کمیشن بٹھایا تھا جس کے ذمہ یہ کام سپرد کیا گیا تھا کہ وہ نکاح وطلاق اور کفالت وغیرہ سے متعلق موجودہ قوانین کا جائزہ لے کر بتائے کہ کیا عورت کو معاشرہ میں اس کی اصلی جگہ دلانے کے لیے ان قوانین میں کسی ترمیم و اصلاح کی ضرورت ہے؟ نیز وہ نکاح وطلاق کی رجسٹری، طلاق بذریعہ عدالت اور ازدواجی امور سے متعلق خاص عدالتوں کے قیام کے متعلق بھی اپنی رایوں کا اظہار کرے۔

اس کمیشن کے صدر خلیفہ شجاع الدین مرحوم بنائے گئے تھے اور ارکان میں مندرجہ ذیل حضرت تھے:

۱۔ خلیفہ عبدالحکیم صاحب۔
۲۔ مولانا احتشام الحق صاحب۔
۳۔ مسز عنایت الرحمٰن۔
۴۔ بیگم شاہنواز۔

۵۔ بیگم انور جی احمد۔

۶۔ بیگم شمس النہار محمود۔

کمیشن کے قیام کے تھوڑے ہی عرصے بعد خلیفہ شجاع الدین صاحب کا انتقال ہو گیا۔ اس وجہ سے صدارت کے لیے ان کی جگہ پر میاں عبدالرشید صاحب سابق چیف جسٹس پاکستان کا انتخاب عمل میں آیا۔

اس کمیشن نے اپنی رپورٹ مرتب کر کے حکومت کے حوالے کر دی ہے اور حکومت کی طرف سے یہ ۲۰ جون ۱۹۵۶ کے سرکاری گزٹ میں شائع ہو گئی ہے۔ کمیشن کے ارکان میں سے مسٹر عنایت الرحمٰن صاحب نے کمیشن کی کارروائیوں میں اگرچہ عملاً کوئی حصہ نہیں لیا۔ لیکن اس رپورٹ کو ان کی منظوری حاصل ہے۔ مولانا احتشام الحق صاحب نے اس پر ایک اختلافی نوٹ لکھا ہے جس میں ارکان کمیشن کے نظریات اور ان کی سفارشات سے شدت کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔ اس طرح یہ رپورٹ عملاً صاحب صدر کے علاوہ خلیفہ عبدالحکیم صاحب اور مذکورہ تینوں بیگمات کی ذہنی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔

یہ رپورٹ مختلف اعتبارات سے بڑی اہمیت رکھتی ہے جن میں سے بعض کی طرف میں یہاں اشارہ کرنا چاہتا ہوں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اس رپورٹ میں جو سفارشات پیش کی گئی ہیں وہ اگر منظور ہو جائیں تو ہماری معاشرتی زندگی کا موجودہ ڈھانچہ یک قلم تبدیل ہو جائے گا۔ وہ ساری اساسات بھی اس تبدیلی کے نتیجے میں ختم ہو جائیں گی جن پر اسلام نے ہمارے معاشرتی نظام کو قائم کیا ہے اور وہ ساری روایات بھی (عام اس سے کہ وہ غلط یا صحیح) ختم ہو جائیں گی جن کا عام طور پر احترام کیا جاتا رہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس رپورٹ کی منظوری ہمارے معاشرے کے کسی ایک ہی طبقے کو متاثر نہیں کرے گی بلکہ اس کے تلخ و شیریں نتائج میں سے اس ملک کا ہر شہری حصہ پائے

گا، عام اس سے کہ وہ امیر ہو یا غریب شہری ہو یا دیہاتی متمدن ہو یا وحشی عورت ہو یا مرد نیک ہو یا بد بلکہ سچ پوچھیے تو اس کے دوررس نتائج کی زد سے وہ چھوٹے بڑے ادارے بھی نہ بچ سکیں گے جو آپ کے معاشرے کی مختلف ضرورتوں کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ یہاں تک کہ آخری نتیجے کے طور پر اس سے ہماری ریاست بھی ایک بالکل ہی مختلف ہیولی اختیار کرلے گی جو ہمارے نئے دستور نے اس کا پیش کیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس رپورٹ کے مرتبین نے ہمیں کچھ نئے نظریات اور نئے اصول اجتہاد دیے ہیں جن سے ہم بالکل پہلی مرتبہ آشنا ہوئے ہیں۔ سابق ائمہ و مجتہدین سے ہمیں جو کچھ ورثہ میں ملا ہے اس کے پورے ذخیرے میں ہمیں ان نظریات اور ان اصولوں کا کوئی سراغ نہیں ملتا ہے۔ یہ اصول اگر تسلیم کر لیے جائیں (اور اس رپورٹ کے تسلیم کر لینے کے معنی یہی ہیں کہ ہم نے ان کو بے چون و چرا تسلیم کر لیا) تو نہ صرف ہمارا وہ پورا دینی ذخیرہ ایک دفتر بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے جو بارہ تیرہ سو سال میں مرتب ہوا ہے۔ بلکہ سرے سے قرآن و حدیث بھی ایک لایعنی شے بن کر رہ جاتے ہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ دستور کے نفاذ کے بعد یہ بالکل پہلی چیز ہمارے سامنے آئی ہے جس سے اس اسلامی زندگی کا کچھ آئیڈیا ہوتا ہے جو ہمارے ملکی اکابر اور ان کے ہم رنگ و ہم مشرب حضرات کے ذہنوں میں ہے دستور میں یہ ضمانت جو دی گئی ہے کہ اس ملک میں اسلامی قوانین نافذ ہوں گے۔ غیر اسلامی قوانین اسلامی قوانین سے بدلے جائیں گے ایک کمیشن بیٹھے گا جو ان قوانین کو مرتب کرے گا اور ان کے نفاذ و اجرا کے لیے اقدامات و مراحل تجویز کرے گا۔ یہ رپورٹ بتاتی ہے کہ یہ ساری چیزیں کس شکل میں واقع ہوں گی اور یہ وعدے کس صورت میں عملی جامہ پہنیں گے۔

یہ سارے پہلو اس بات کے متقاضی ہیں کہ رپورٹ کو محض سرسری نظر سے دیکھ کر اس کو آگے کے مراحل سے گزر جانے کے لیے چھوڑ نہ دیا جائے بلکہ اس کی ایک ایک چیز کو اچھی

طرح تجزیہ کر کے سمجھا جائے اور اگر یہ فی الواقع انہی نتائج کی حامل ہے جن کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے تو اس فتنہ کے سد باب کی تدبیریں کی جائیں۔ کیونکہ یہ نتائج ہمارے ہی سامنے آنے ہیں کسی اور کے سامنے نہیں جانے ہیں۔

ان گونا گوں اہمیتوں کے پیش نظر میں اس رپورٹ پر مفصل تبصرہ کرنا چاہتا ہوں۔ یہ تبصرہ چار مختلف پہلوؤں سے ہوگا۔

پہلے میں پیش نظر مقصد کے لحاظ سے اس کمیشن کی تشکیل کی نوعیت پر کچھ روشنی ڈالوں گا۔ اس کے بعد بتاؤں گا کہ ہمارے موجودہ دستور کی رو سے اس کمیشن کی حیثیت کیا ہے؟ پھر ان جدید نظریات اور اجتہاد کے ان نئے اصولوں پر تبصرہ کروں گا جو اس رپورٹ کے ذریعے سے بالکل پہلی مرتبہ ہمارے سامنے آئے ہیں۔ اس کے بعد وضاحت کے ساتھ ان سفارشات کو زیر بحث لاؤں گا جو کمیشن نے پیش کی ہیں اور یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ یہ سفارشات کتاب وسنت اور حالات ومصالح سے کس حد تک مطابقت رکھتی ہیں اور اگر یہ منظور ہو جائیں تو ان سے کن نتائج کے پیدا ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے۔

لیکن یہ بحث نامکمل رہے گی اگر اس تبصرے کو تبصرے ہی کی حد تک محدود رکھا جائے۔ اس تبصرے سے یہ تو ممکن ہے کہ رپورٹ کی خامیاں اور غلطیاں سامنے آ جائیں لیکن صرف اتنے سے اصل مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ہمارے موجودہ عائلی نظام میں بہت سی خرابیاں گھس آئی ہیں جو اُن پاکیزہ اصولوں اور ان پاکیزہ تعلیمات کے بالکل خلاف ہیں جن پر اسلام نے اپنے عائلی نظام کو قائم کیا تھا۔ اس وجہ سے اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ سفارشات اسلام کے خلاف ہیں تو ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم وہ صحیح تدابیر بھی بتائیں جن سے موجودہ خرابیوں کی اصلاح ہو سکے۔ چنانچہ میں آخر میں وہ تدابیر بھی بتاؤں گا جو موجودہ خرابیوں کو دور کر سکتی ہیں۔

پیش نظر مقصد اور کمیشن

اس کمیشن کے قیام کا مقصد، جیسا کہ اوپر واضح کیا جا چکا ہے ہمارے موجودہ عائلی قوانین کا جائزہ لے کر یہ بتانا تھا کہ کیا عورتوں کے حقوق کے تحفظ کے نقطۂ نظر سے ان قوانین میں کسی ترمیم واصلاح کی ضرورت ہے؟ اور اگر ضرورت ہے تو کس قسم کی اصلاح کی ضرورت ہے؟

ہر شخص جانتا ہے کہ یہ عائلی قوانین کم وبیش وہی ہیں جو انگریزوں نے محمڈن لا کے نام سے اپنے زمانہ حکومت میں (غالباً ۱۷۷۲ء میں) جاری کیے تھے۔ اس ملک میں چونکہ حنفی المذہب مسلمانوں کی اکثریت تھی اس وجہ سے قدرتی طور پر یہ محمڈن لا فقہ حنفی ہی پر مبنی ہوا اور اس کے لیے وہی کتابیں ماخذ بنیں جو حنفیوں کے نزدیک معتبر خیال کی جاتی تھیں۔ مثلاً ہدایہ، فتاوائے عالمگیری اور سراجی [1] وغیرہ جو انگریزوں ہی نے اپنے اہتمام میں ان کتابوں کے انگریزی ترجمے کرائے پھر عدالتوں میں یہی کتابیں بحث وثبوت اور حوالوں کے لیے

1 شیعوں کے لیے غالباً کتاب شرائع الاسلام

مستند و معتبر تسلیم کی گئیں۔

کمیشن کے فاضل ارکان کے نزدیک یہ انگریزوں کی ایک چال تھی کہ انہوں نے مسلمانوں کو محمڈن لا کے ساتھ باندھ کر رکھ دیا جس کے سبب سے ان کی سوسائٹی بالکل جامد ہو کر رہ گئی اور بدلتے ہوئے حالات کے قدم بقدم اس کو تبدیل ہونے اور ترقی کرنے کا موقع نہ مل سکا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

> رومیوں کی طرح انگریزوں نے بھی مختلف مذہبی گروہوں کے پرسنل لاء میں عدم مداخلت کی پالیسی اختیار کی۔ چنانچہ اسی اصول کے تحت مسلمانوں میں ان قوانین کو جاری کیا گیا جو اینگلو محمڈن لا کے نام سے موسوم ہیں۔ اسلامی قانون جس کا اجرا اس شکل میں شروع ہوا وہ ترقی پذیر حالات اور زمانے کی بدلتی ہوئی ضرورتوں کا ساتھ دینے والا ذی روح وجود نہ رہا تھا۔ مسلمانوں کے لیے پرسنل لاء کے نام سے جو چیز اختیار کی گئی تھی وہ بالکل دقیانوسی جامد اور مختلف اعتبارات سے غیر واضح تھی۔ لیکن سیاسی غلامی کے سبب سے اس کی اصلاح یا تجدید ناممکن تھی۔ گزٹ آف پاکستان ۱۴۰۳

• میں یہ بات سمجھنے سے قاصر ہوں کہ کمیشن کے فاضل ارکان کو انگریزوں پر کس بات کا غصہ ہے؟ کیا اس بات کا کہ جب انھوں نے مسلمانوں کی زندگی کے ہر شعبہ کو اپنے ترقی پسندانہ قوانین ہی کے تحت کر دیا تھا تو یہ ذرا سا تسمہ پرسنل لا کا کیوں لگا چھوڑ دیا۔ اس کی جگہ پر بھی اپنے ترقی پسندانہ قوانین کیوں نہ جاری کر دیے کہ اس دقیانوسی اور جامد قانون کا ہمیشہ کے لیے قصہ ہی پاک ہو جاتا؟ یا اس بات کا کہ انھوں نے ہدایہ اور عالمگیری اور سراجی جیسی دقیانوسی کتابیں کیوں عدالتوں کے ہاتھوں میں پکڑوا دیں کیوں نہ چند ترقی پسند بیگمات پر مشتمل ایک کمیشن بٹھا کر ان کتابوں میں اصلاحات اور ترمیمات کرائیں؟ یا اس بات پر ان

فاضل ارکان کو غصہ ہے کہ انگریزوں نے رومیوں کی اندھا دھند تقلید میں مختلف گروہوں کے پرسنل لاء کی حفاظت کی دقیانوسی پالیسی پر کیوں عمل کیا، کیوں نہ اس فرسودہ پالیسی ہی کا خاتمہ کر دیا کہ سب کے سب ایک ہی ساتھ ڈوبتے اور ایک ہی ساتھ ترتے۔

میرے نزدیک ارکان کمیشن کا یہ غصہ جس سبب سے بھی ہو بالکل بے جا ہے۔ انگریزوں سے زیادہ اس بات کا کوئی شائق نہیں تھا کہ وہ ہماری زندگی کے ہر گوشے اور ہر شعبے کو بالکل مغربی رنگ میں رنگ دیں (اور اگر وہ رنگ دیتے تو اس میں شک نہیں کہ آج ہمارے اس کمیشن کا کام بڑا آسان ہو جاتا بلکہ شاید اس قسم کے کسی مقصد کے لیے کسی کمیشن کے بٹھانے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی جس منزل پر پہنچنے کے آج ہم ارمان رکھتے ہیں اس پر آج سے بہت پہلے ہم پہنچ چکے ہوتے) لیکن انگریز اس ملک پر حکومت کرنا چاہتے تھے اس وجہ سے وہ بہت پھونک پھونک کر قدم رکھتے تھے وہ پرسنل لا کی نزاکتوں کو سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ہم نے جن لوگوں کا ملک چھینا ہے وہ اس صدمہ کو تو شاید کچھ عرصے کے بعد بھول جائیں لیکن اگر ہم نے ان کے پرسنل لا کو بھی قانون کے زور سے بدلنا چاہا تو پھر یہ ہم کو کبھی معاف نہیں کریں گے۔

پرسنل لا کسی قوم کی آخری متاع ہوتی ہے جس کے لٹ جانے کے بعد وہ قوم بالکل ہی بے مایہ ہو جاتی ہے۔ سب کچھ کھو دینے کے بعد بھی اگر کسی قوم کا پرسنل لا باقی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس قوم کا تشخص ابھی باقی ہے اور جب تک تشخص کسی نہ کسی حد تک باقی ہے تو گویا اس کی ہستی بھی قائم ہے لیکن اگر یہ بھی باقی نہ رہا تو گویا اس کی ہستی ہی سرے سے ختم ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہر قوم اپنے پرسنل لا کی حفاظت کے لیے اپنا آخری زور لگا دیتی ہے اور بسا اوقات اس کے لیے سب کچھ قربان کر دیتی ہے۔ اسی حقیقت کو پیش نظر رکھ کر مغرور سے مغرور فاتحوں اور مستبد سے مستبد حکمرانوں نے بھی اپنی رعایا کے پرسنل لا کا احترام کیا ہے۔ رومیوں نے اگر احترام کیا تو اس کی وجہ، جیسا کہ فاضل ارکان نے سمجھی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ وہ

اپنے محکوموں کے معاشرے کو جامد دیکھنا پسند کرتے تھے اور اگر انگریزوں نے ہمارے پرسنل لا کا احترام کیا تو اس کی وجہ بھی یہ نہیں تھی کہ وہ چاہتے تھے کہ ہم ہدایہ اور عالمگیری ہی کے چکر میں رہیں، ان سے باہر نہ نکل سکیں بلکہ اس کی وجہ وہی ہے جو عرض کی گئی ہے۔ انگریز اس رمز سے اچھی طرح آگاہ تھے کہ اپنے پرسنل لا کے ساتھ مسلمانوں کی وابستگی مذہبی بھی ہے اور جذباتی بھی۔ وہ اس کو چھیڑ کر کوئی فائدہ تو اٹھانہ سکیں گے البتہ اپنے اقتدار کے لیے، جس کی جڑیں ابھی مستحکم نہیں ہوئی تھیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لیں گے۔

بھارت میں جہاں مسلمانوں کو جان و مال کا تحفظ بھی حاصل نہیں ہے دستور کی حد تک ہی سہی ان کا پرسنل لا محفوظ ہے۔ خود ہم نے اپنے دستور میں پاکستان کے اندر بسنے والی اقلیتوں کے پرسنل لا کے تحفظ کی ضمانت دی ہے کیا یہ ضمانت ہم نے اس خیال سے دی ہے کہ ان کا معاشرہ جامد رہے اور وہ تجدد کی منزلیں طے نہ کر سکیں یا اس لیے دی ہے کہ آج ہر نظام میں خواہ دینی ہو یا لادینی پرسنل لا کے احترام کو اس وجہ سے ضروری قرار دے دیا گیا ہے کہ لوگوں کے احساسات اس کے بارے میں نہایت نازک ہوتے ہیں اور اس میں کسی مداخلت کو لوگ ٹھنڈے پیٹوں برداشت نہیں کرتے۔

ارکان کمیشن کا یہ خیال بھی بالکل غلط ہے کہ انگریزوں نے پرسنل لا کے نام سے جو چیز اختیار کی وہ دقیانوسی فرسودہ اور جامد تھی۔ اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ محمڈن لا کی بنیاد ہدایہ، عالمگیری اور معاملات میراث میں سراجی پر ہے۔ یہ اسلامی قانون کی وہ کتابیں جو اس حکومت میں قضا اور فتوی کی بنیاد رہ چکی تھیں جس کی جگہ انگریزوں نے لی تھی اس وجہ سے قدرتی طور پر جب انگریزوں نے پرسنل لا کی حد تک اسلامی قوانین کو باقی رکھنا چاہا تو وہ انھی کتابوں پر اعتماد کرنے پر مجبور ہوئے جن پر مسلمانوں کو پہلے سے اعتماد تھا۔

ان کتابوں کو آج آپ جو چاہیں گالیاں دے لیں، کوئی آپ کی زبان نہیں پکڑ سکتا۔ لیکن جس زمانے میں انگریزوں نے ان کتابوں کو محمڈن لا کی اساس کی حیثیت سے اختیار کیا

تھا اس زمانے میں کوئی شخص ان کی نسبت وہ الفاظ کہنے کی جرات نہیں کر سکتا تھا۔ جو آج کہے جا رہے ہیں۔

ہدایہ فقہ حنفی کی امہات میں شمار ہوتی ہے اور اسلامی قانون کا کوئی طالب علم اس سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ کمیشن کے ارکان کی نسبت تو میں نہیں کہہ سکتا کہ وہ اس سے واقف ہیں یا نہیں لیکن کمیشن کے فاضل صدر کی نسبت میں یہ گمان رکھتا ہوں کہ وہ کم از کم ہملٹن کے ترجمہ کے واسطہ ہی سے اس سے واقف ہوں گے اور اس کے بارے میں ہملٹن کی رائے سے بھی بے خبر نہیں ہوں گے۔ ہماری قوم میں جسٹس محمود جس پایہ کے قانون دان گزرے ہیں اس پایہ کا کوئی دوسرا قانون دان نہ گزرا اور نہ آج بد قسمتی سے کوئی موجود ہے۔ انھوں نے اس کتاب کی نسبت جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ بھی پاکستان کے سابق چیف جسٹس سے مخفی نہیں ہو سکتے۔

فتاوائے عالمگیری کا حال یہ ہے کہ وہ کسی ایک شخص کی تصنیف نہیں ہے بلکہ گیارھویں صدی ہجری میں اس کو مرتب کرنے کے لیے سلطان محمد اورنگ زیب عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ نے پورے ملک کے مشہور و مستند علما کا ایک بورڈ قائم کیا تھا اور اس بورڈ نے یہ مقصد پیش نظر رکھ کر اس کو مرتب کیا تھا کہ یہ مغلیہ سلطنت کی عدالتوں کے لیے ایک مدون ضابطہ کی حیثیت سے کام دے۔ اگرچہ پیش نظر مقصد کے لحاظ سے یہ کتاب نئے اسلوب پر تو مدون نہ ہو سکی تاہم یہ برابر فقہ حنفی کے ایک معتبر ترین مجموعے کی حیثیت سے حکام اور مفتیوں دونوں کا مرجع رہی ہے۔

یہی حال سراجی کا ہے۔ کم از کم میراث کے مسائل میں اس سے زیادہ مرتب مختصر اور مستند کتاب آج بھی کوئی موجود نہیں ہے۔ بہر حال انگریزوں نے جو محمڈن لا جاری کیا اس کی بنیاد انھی کتابوں پر تھی اور یہ کتابیں فقہ حنفی کی نہایت معتبر و مستند کتابیں ہیں۔

مجھے اس امر سے انکار نہیں ہے کہ انگریزوں نے جو محمڈن لا جاری کیا وہ بعض اعتبارات

سے ناقص تھا اور جن کتابوں سے اخذ کردہ مواد پر یہ مبنی تھا وہ کتابیں بھی جانچنے پرکھنے کی محتاج تھیں۔ بہت ہی اچھا ہوتا اگر پہلے ہی کتاب اور سنت کی کسوٹی پر محمڈن لا کو پرکھنے اور اس کے صحیح و سقیم میں امتیاز کرنے کی کوشش کی گئی ہوتی اور اگر پہلے یہ کوشش نہیں کی گئی تو اب تو نہایت ضروری ہے کہ اس سارے محمڈن لا کو از سر نو جانچ کر اس کو براہ راست کتاب و سنت کی بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ اس میں تغیر اور اصلاح کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہے۔ اعتراض اگر ہے تو اس بات پر ہے کہ اس کام کے لیے جو کمیشن بٹھایا گیا وہ اس اہم اور نازک کام کے لیے کسی طرح بھی موزوں نہیں تھا۔ یہاں پیش نظر کام یہ نہیں تھا کہ انگریزوں نے محمڈن لا کے نام سے ہمارے عائلی نظام کے لیے کچھ ضابطے جاری کر رکھے تھے جو فرسودہ اور کہنہ ہو چکے تھے جن سے ہماری سوسائٹی کی ترقی رکی ہوئی تھی ان کو موجودہ زمانے کے ترقی یافتہ قوانین سے بدلنا ہے۔ اگر پیش نظر مقصد یہ ہوتا تو اس مقصد کے لیے یہ کمیشن برا نہیں تھا۔ ہم اس کی تشکیل پر کوئی اعتراض نہ کرتے لیکن یہاں تو جیسا کہ عرض کیا گیا۔ درحقیقت فقہ حنفی پر نقد و نظر اور اس میں اصلاحات تجویز کرنے کا کام کمیشن کے سپرد کیا گیا تھا۔ ہدایہ، عالم گیری اور سراجی کی غلطیوں کی اس کو اصلاح کرنی تھی بلکہ صحیح معنوں میں پوری فقہ اسلامی کے بہت سے مسلمات اصلاح و ترمیم کے لیے اس کے حوالے کر دیے گئے تھے۔ یہ کام ہر شخص محسوس کر سکتا ہے، کہ ہر کس و ناکس کے کرنے کا نہیں ہے۔ اس کو اگر کر سکتے ہیں تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جو کتاب و سنت سے براہ راست گہری واقفیت رکھتے ہوں۔ جو احکام اسلامی کی حکمتوں اور مصلحتوں سے باخبر ہوں جو اجتہاد اور قیاس کے اصولوں کا علم رکھتے اور ان کا استعمال جانتے ہوں۔ جو فہم شریعت میں اتنا درک رکھتے ہوں کہ کسی اجتہاد یا قیاس کو، بالخصوص جب کہ وہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل جیسے جلیل القدر ائمہ کا ہو، براہ راست کتاب و سنت کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کا سقم واضح کر سکتے ہوں اور ساتھ ہی خود اپنے اجتہاد کے وزن کو دلائل سے واضح کر سکتے ہوں۔ کیا کوئی شخص یہ

ہو سکتا ہے کہ اس پورے کمیشن میں ایک شخص بھی ایسا ہے جو ان کاموں کا اہل ہے؟ ان کاموں کا اہل ہونا تو دور کی بات ہے، کیا ان میں سے کسی صاحب نے ہدایہ، عالمگیری اور سراجی کا مطالعہ بھی کیا ہے؟ براہ راست مطالعہ نہ سہی کیا ان کتابوں کے وہ انگریزی ترجمے ہی کسی نے پڑھنے کی سعادت حاصل کی ہے جو ہملٹن، سر ولیم جونز اور بائلی نے کیے ہیں؟ کیا ان میں سے کسی صاحب یا صاحبہ نے قرآن پر حدیث پر فقہ اسلامی پر چھوٹا یا بڑا کام کیا ہے؟ کوئی ریسرچ کی ہے؟ کوئی تصنیف فرمائی ہے؟ کوئی قابل ذکر مقالہ لکھا ہے؟ اگر ان میں سے ہر سوال کا جواب نفی میں ہے اور ایماندارانہ جواب ان کا نفی ہی میں ہو سکتا ہے تو سوچنے کی بات ہے کہ آج اسلامی شریعت اور اسلامی فقہ سے بھی زیادہ دنیا میں کوئی سائنس مظلوم ہو سکتی ہے جس میں اصلاح و ترمیم کے لیے وہ حضرات قلم اٹھاتے ہیں جو اس کی ابجد سے بھی ناآشنا ہیں۔

کمیشن کی حیثیت دستور کی روشنی میں

اب اس کمیشن کی حیثیت پر اپنے موجودہ دستور کی روشنی میں غور کیجیے۔

یہ کمیشن حکومت پاکستان کے ایک اعلان مجریہ ۴راگست ۵۵ کی رو سے قائم کیا گیا تھا۔ اس کے بعد ہمارے ملک میں بہت اہم تبدیلی یہ ہوئی ہے کہ ۲۳ مارچ ۵۶ سے ہمارا نیا دستور نافذ العمل ہے۔ اس دستور کے نفاذ کے بعد وہ ساری چیزیں آپ سے آپ کالعدم ہوگئیں جو اس دستور کے منافی ہیں۔ دستور کے مطالعے کے بعد میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ ۲۳ر مارچ ۵۶ کے بعد سے اس کمیشن کی کوئی قانونی اور آئینی حیثیت باقی نہیں رہی ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دستور کی دفعہ ۱۹۸ میں جو ضمانت دی گئی ہے کہ کوئی قانون کتاب وسنت کے خلاف نہیں بنایا جائے گا اور یہ کہ موجودہ قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق کیا جائے گا اس کے متعلق ایک خاص شکل بھی متعین کر دی گئی ہے کہ اس دفعہ کے مقصد کو عملی جامہ صرف اس طریقہ سے پہنایا جائے گا جو دفعہ مذکور کی ذیلی دفعہ ۳ میں تجویز کیا گیا ہے۔ یہ ذیلی دفعہ ۳ یہ ہے:

''یوم دستور سے ایک سال کے اندر اندر صدر ریاست ایک کمیشن مقرر

کرے گا:۔

الف۔ جو سفارشات پیش کرے گا کہ:۔

ا۔ موجودہ قوانین کو اسلام کے احکام کے مطابق بنانے کے لیے کیا اقدامات کیے جائیں اور

۲۔ ان اقدام کو عملی شکل دینے کے لیے کیا مدارج ہوں اور

ب۔ ان احکام اسلام کو جن کو قانونی شکل دی جاسکتی ہے۔ قومی اور صوبائی اسمبلیوں کی رہنمائی کے لیے موزوں شکل میں مرتب کرے گا۔

کمیشن اپنی آخری رپورٹ اپنے تقرر سے پانچ سال کے اندر اندر پیش کردے گا۔ کوئی عارضی رپورٹ وہ اس سے پہلے بھی پیش کرسکتا ہے۔ یہ رپورٹ خواہ عارضی ہو یا آخری وصول سے چھ ماہ کے اندر اندر نیشنل اسمبلی کے سامنے پیش کردی جائے گی اور نیشنل اسمبلی اس پر غور کرنے کے بعد قوانین بنائے گی۔''

اس دفعہ کے آخر میں تشریح کے طور پر یہ بات بھی شامل کردی گئی ہے کہ کسی مسلم فرقہ کے پرسنل لا پر اس دفعہ کو منطبق کرتے وقت کتاب وسنت کے الفاظ سے ان کی وہی تعبیریں مراد ہوں گی جو متعلقہ فرقہ کے لوگ پیش کرتے ہوں۔

اب اس دفعہ کے تمام تضمنات سامنے لائیے تو چند باتیں نہایت واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

ا۔ یہ کہ اسلامی احکام کو قانون کی شکل دینے اور موجودہ قوانین کو احکام اسلام کے مطابق کرنے کی اس دستور کے نفاذ کے بعد صرف ایک ہی شکل ہے جو اختیار کی جاسکتی ہے اور وہ وہی ہے جو دفعہ ۱۹۸ کی ذیلی دفعہ میں بیان کی گئی ہے۔ دستور کے الفاظ (ONLY IN MANNER PROVIDED IN CLAUSE 3) اس معاملے میں نہایت واضح طور پر حصر کرنے والے ہیں۔

۲۔ صدر ریاست کے مقرر کیے ہوئے کمیشن کے سوا کوئی دوسرا کمیشن مذکورہ کام کے لیے بالکل آئین کے خلاف ہے۔

۳۔ صدر ریاست کے مقرر کیے ہوئے کمیشن کا کام موجودہ قوانین کو احکام اسلام کے مطابق کرنے کے سلسلے میں تدابیر بتانا، مدارج تجویز کرنا اور مجالس قانون ساز کی رہنمائی کے لیے قانون سازی کے لائق احکام کو موزوں شکل میں ترتیب دے دینا ہے۔

۴۔ پرسنل لا کے حد تک ہر مسلم فرقہ سے متعلق کتاب وسنت کی وہی تعبیریں معتبر ہوں گی جو اس فرقہ کے لوگ پیش کرتے ہوں کوئی دوسری تعبیر ان کے سر نہیں منڈھی جائے گی۔

اب اس عائلی کمیشن کی حیثیت پر غور فرمائیے۔

ا۔ یہ کمیشن دستور کی دفعہ ۱۹۸ کی ذیلی دفعہ ۳ کے تحت صدر ریاست کا مقرر کردہ نہیں ہے یہ کمیشن دستور کے نفاذ سے پہلے حکومت پاکستان نے مقرر کیا تھا۔

۲۔ اس کمیشن کے حدود کار (TERMS OF REFERENCE) اس کمیشن کے حدود کار (TERMS OF REFERENCE) سے مختلف ہیں جو صدر ریاست کے مقرر کیے ہوئے کمیشن کے بتائے گئے ہیں۔

۳۔ اس کمیشن نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے پرسنل لا پر پوری بیدردی سے ہاتھ صاف کیا ہے۔ درآنحالیکہ دستور نے نہایت واضح الفاظ میں اس بات کی ضمانت دی ہے کہ ان معاملات میں کتاب وسنت کی وہی تعبیریں معتبر ہوں گی جو کسی فرقہ کے لوگ پیش کریں گے۔

اس تفصیل سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہمارے نئے دستور کے بعد اس کمیشن کی کوئی قانونی حیثیت باقی نہیں ہے۔ میں حیران ہوں کہ حکومت نے ایک خلاف آئین کمیشن پر قومی فنڈ کا روپیہ کیوں خرچ کیا؟ اور اگر حکومت اپنی اس غلطی پر متنبہ نہ ہوسکی تھی تو ارکان کمیشن نے آخر ایک بالکل غلط کام پر قوم کا روپیہ کیوں ضائع کرایا؟ کیا کمیشن کے فاضل

ارکان اپنے دستور سے بھی اتنی ہی واقفیت رکھتے ہیں جتنی واقفیت وہ قرآن وحدیث سے رکھتے ہیں۔ یا اسلام میں ترمیمات پیش کرنے کا ان حضرات پر اتنا شوق غالب تھا کہ اس واضح حقیقت کی طرف توجہ دینے کی انھوں نے ضرورت ہی نہیں محسوس کی؟

ارکان کمیشن کے چند نظریات

اس رپورٹ کے شروع میں ایک تمہید اور اس کے آخر میں ایک خاتمہ ہے جن میں ارکان کمیشن نے اپنے کچھ نظریات اور چند اصول اجتہاد بیان کیے ہیں۔ یہ نظریات اور یہ اصول اجتہاد مختلف اعتبارات سے ہمارے نزدیک بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔

اول تو کمیشن نے جو سفارشات پیش کی ہیں وہ تمام تر انھی نظریات اور اجتہاد کے انھی اصولوں پر مبنی ہیں۔ اس وجہ سے سفارشات پر غور کرنے سے پہلے ان کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ ثانیاً انھی سے یہ معلوم ہو سکے گا کہ مذہب پر غور کرنے کے معاملے میں قدیم اور جدید نقطہ ہائے نظر میں کیا فرق ہے؟ ثالثاً انھی سے یہ پتہ چلے گا کہ دراصل معاملہ صرف نکاح وطلاق کے قوانین ہی کی اصلاح کا نہیں ہے بلکہ پورے دین کی اصلاح کا ہے اور یہ اس راہ میں صرف پہلا قدم ہے۔

ان وجوہ سے میں چاہتا ہوں کہ کمیشن کے ان نظریات اور ان اجتہادی اصولوں کا بھی جائزہ لیا جائے۔ لیکن اصل بحث سے پہلے میں اس رپورٹ کی ایک خاص خصوصیت کو ظاہر کر دینا چاہتا ہوں۔ اس میں ارکان کمیشن نے اپنے اصلی نظریات صاف صاف الفاظ میں پیش کرنے کے بجائے ان کو اسلام اور قرآن کی تعریف وتوصیف کے پردوں میں لپیٹ کر

پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ پہلے اسلام کی ابدیت وازلیت پر اس کے مطابق عقل وفطرت ہونے پر اس کے لچکدار اور ہر ماحول کے ساتھ سازگار ہونے پر ایک شاندار تمہید ہوتی ہے اس کے بعد وہ نظریہ یا اصول اجتہاد بیان ہوتا ہے جو ارکان کمیشن پیش کرنا چاہتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ طریقہ انھوں نے محض پردہ داری کے لیے اختیار کیا ہے تاکہ لوگ پہلی ہی نظر میں بھڑک نہ جائیں یا یہ حضرات ذہنی الجھن کے مریض ہیں کہ بیک وقت متضاد قسم کی باتیں کرتے ہیں اور اس تضاد کو محسوس نہیں کرتے۔

مذہب کے متعلق کمیشن کا نظریہ

مذہب ان حضرات کے نزدیک چند ایسے بنیادی حقائق اور اصولوں پر ایمان رکھنے کا نام ہے جو کبھی تبدیل نہیں ہوتے۔ جو امٹ ہیں، جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں، جو لوح محفوظ میں ثبت ہیں۔ جو محکمات ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

> ''مذہب، قرآن کی تعریف کی رو سے، نام ہے فطرت کے ان ناقابل تغیر قوانین اور زندگی کے ان بنیادی اصولوں پر ایمان رکھنے کا جو تبدیل نہیں ہوتے ریاست اور معاشرہ جب تبدیل ہوتے ہیں یا کسی اہم تبدیلی کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو وہ صرف اپنے بالائی ڈھانچے ہی میں تبدیلی کرتے ہیں۔ ان ابدی اور مستحکم اصولوں میں کوئی تصرف نہیں کرتے جو قرآن کے ارشاد کے مطابق تمام مذہب کی اساس ہیں۔ اسلام کا مطالبہ بنی نوع انسان سے انھی چند بنیادی اصولوں کو تھامے رکھنے کے لیے ہے جن کو قرآن کی پرکنایہ زبان میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ وہ اس لوح محفوظ میں امٹ طور پر ثبت ہیں جو ام الکتاب یا تمام زندگی اور موجودات کا سرچشمہ ہے۔ ان بنیادوں کو نہ کسی کو تبدیل

> کرنے کا حق ہے نہ اختیار۔ یہ محکمات ہیں (اس کے بعد ایک حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اظلم الناس قرار دیا ہے جو ایسے امور سے متعلق سوالات کرے جن میں لوگوں کو رائے اور عمل کی آزادی بخشی گئی ہے اور اس کے سوال کے سبب سے لوگوں پر کوئی پابندی عائد ہو جائے) پھر ارشاد ہوتا ہے، وسیع دوائر میں قانون کی آزادی سے متعلق پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ طرز عمل اسلامی اصول فقہ کے اس مسلمہ اصول کی بنیاد ہے کہ جو چیز حتمی طور پر ممنوع نہیں ہے وہ اجتماعی اور شخصی فلاح وبہبود کے لیے اختیار کی جائے تو جائز ہے اور ان معاملات میں قانون سازی کی آزادی کا ایک چارٹر ہے جن کے بارے میں کوئی قطعی حکم موجود نہیں ہے۔''
>
> گزٹ آف پاکستان ص ۱۲۰۵

مذہب کا یہ تصور بظاہر بہت معصومانہ نظر آتا ہے لیکن اس کی تہہ میں اتر یئے تو اندازہ ہوگا کہ یہ تصور قرآن کا دیا ہوا نہیں ہے بلکہ باطنیہ کا دیا ہوا ہے۔ جس طرح انھوں نے چند غیر معلوم عنقا صفت ''حقائق'' کو مذہب کی اساس بنا کر ساری زندگی کو شریعت اور قانون کی پابندیوں سے آزاد کر دیا، اسی طرح یہ حضرات بھی چند لامعلوم الاسم ''ازلی'' اور ''ابدی'' اصولوں کو جو لوح محفوظ میں ثبت ہیں، واجب التسلیم مان کر بقیہ ساری زندگی سے مذہب کو خارج کر دینا چاہتے ہیں کوئی ان حضرات سے پوچھے کہ قرآن نے مذہب کی یہ تعریف اپنے کس پارے اور کس سورہ میں کی ہے؟ فطرت کے وہ ''ناقابل تغیر'' اور زندگی کے وہ ''بنیادی اصول'' کیا ہیں جن کو مان لینے کا نام مذہب ہے؟ ان کا کوئی نام اور خارج میں ان کا کوئی وجود بھی ہے یا محض کمیشن کے ارکان کے ذہنوں ہی میں ان کا وجود ہے؟ میں نے

اس پوری رپورٹ کی سطر سطر پڑھی ہے لیکن مجھے اس میں ان ناقابل تغیر اور امٹ اصولوں کا کوئی سراغ نہیں ملا۔ اس رپورٹ میں تو خود قرآن کو بھی، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا، زمانے کے ساتھ ساتھ بدل جانے والا اور مٹ جانے والا قرار دیا گیا ہے پھر آخر وہ ابدی اصول کہاں ہیں؟ اگر یہ ازلی اور ابدی اصول صرف لوح محفوظ ہی میں ثبت ہیں تو یہ واضح ہونا چاہیے کہ ہماری زندگی کے ساتھ ان اصولوں کا ربط کس چیز کے واسطے سے قائم ہوتا ہے؟ کیونکہ ہمارے سامنے تو صرف قرآن اور سنت ہی ہیں، لوح محفوظ تک رسائی تو صرف ارکان کمیشن ہی کی ہوگی۔ ہم ہیچ میرزوں کی رسائی تو وہاں تک نہیں ہے۔

یہ حضرات مذہب کا ایک گول مول اور ننھا منا سے تصور دے کر یہ تاثر پیدا کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب کو مولویوں نے خواہ مخواہ کو ایک ہوا بنا رکھا ہے، وہ تو ایک نہایت مختصر اور سادہ سی چیز ہے، بس لوح محفوظ میں لکھے ہوئے چند ازلی اور ابدی حقائق ہیں ان کو مان لیجیے۔ اللہ اللہ خیر سلا۔ بقیہ ہماری زندگی تو خود ہمارے حوالے کی گئی ہے کہ ہم اس کو جس طرح چاہیں گزاریں اور اس کے لیے جو چاہیں قوانین و احکام ایجاد کریں۔ مذہب کو اس سے کیا سروکار۔ پیغمبر نے تو ان لوگوں کو سختی سے ڈانٹا تھا جو ان ازلی اور ابدی حقائق کے بتا دینے کے بعد سوالات پوچھ پوچھ کر پابندیوں میں اضافہ کرانا چاہتے تھے، پیغمبر تو ہمیں ساری زندگی سے متعلق قانون سازی کا اختیار مطلق سونپ گئے ہیں۔ لوگ خواہ مخواہ کو بات بات پر مذہب کو بیچ میں لاتے ہیں۔

مذہب بالخصوص اسلام کے متعلق یہ تصور میرے نزدیک کسی مسلمان کا نہیں ہو سکتا یہ تصور جیسا کہ میں نے عرض کیا یا تو باطنیہ کا ہے یا اباحیت پسندوں کا جو مذہب کا نام لیتے ہوئے اپنی خواہشات نفس کی بندگی کرنا چاہتے ہیں۔ مذہب صرف چند بنیادی اصولوں کے مان لینے ہی کا نام نہیں ہے بلکہ ایک پورے نظام زندگی کا نام ہے جتنی وسعت زندگی کے اندر ہے اتنی ہی وسعت مذہب کے اندر ہے۔ جتنے پہلو زندگی رکھتی ہے، اتنے ہی پہلو

مذہب رکھتا ہے۔ زندگی فکر و نظر اور ادراک و تعقل کی نعمت سے بہرہ ور کی گئی ہے اس سے مذہب عقل کی رہنمائی کے لیے رہنما اصول دیتا ہے۔ زندگی چونکہ عمل کے لیے بنی ہے اس وجہ سے وہ اعمال کو ٹھیک کرنے کے لیے بھی ایک جامع پروگرام دیتا ہے۔ زندگی کو چونکہ خاندان، سوسائٹی، معاشرہ، سیاست اور حکومت سب سے سابقہ پیش آتا ہے اس وجہ سے ان سارے شعبوں میں بھی وہ چاروں گوشے (four corners) متعین کرتا ہے جن کے اندر رہ کر انسان فلاح حاصل کر سکے۔ پھر زندگی کو چونکہ مرنے کے بعد بھی باقی رہنا ہے اس وجہ سے مذہب آخرت کی کامیابی کے اصول بھی بتاتا ہے۔ الغرض مذہب نے ہماری زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں چھوڑا ہے جس کی حد بندی نہ کر دی ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان چاروں گوشوں کے اندر ہمیں اس نے قانون بنانے کی آزادی بھی بخشی ہے لیکن یہ آزادی شتر بے مہار قسم کی آزادی نہیں ہے کہ ہم چاروں حدیں توڑ کر جدھر چاہیں نکل جائیں۔ بلکہ اس نے یہ ہدایت کی ہے کہ جو معاملات ہمارے سامنے ایسے آئیں جن میں خدا اور رسول کی طرف سے کوئی واضح ہدایت نہ ہو تو وہاں ہمیں خدا اور رسول کی معلوم احکام کے اشارات، ان کے مقتضی اور ان کی روح کو سامنے رکھ کر کوئی ایسی بات متعین کرنی چاہیے جو ہمارے علم و فہم کے حد تک ان معلوم احکام سے زیادہ سے زیادہ مطابقت رکھنے والی ہو اسی چیز کو اسلام کی اصطلاح میں اجتہاد سے تعبیر کیا گیا ہے جس پر ہم آگے چل کر تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔

یہاں زندگی کے ہر شعبے اور گوشے سے متعلق اسلام کے احکام کا حوالہ دینا تو ممکن نہیں ہے لیکن ہم بطور مثال ازدواجی زندگی سے متعلق جو اس کمیشن کے زیر بحث ہے، اسلام کے ان چند احکام کا حوالہ دیتے ہیں جو ہماری زندگی کے اس حصہ کی حد بندی کرتے ہیں۔ وہ احکام یہ ہیں:۔

عورت اور مرد کے درمیان جائز رشتہ صرف نکاح کا رشتہ ہے جو مہر اور احصان کی شرائط

کے ساتھ مشروط ہے [1]۔ محرمات سے نکاح ناجائز ہے۔ میاں اور بیوی دونوں پر یکساں حقوق اور یکساں ذمہ داریاں ہیں لیکن خاندان کی شیرازہ بندی کے لیے مرد کو عورت پر قوامیت حاصل ہے۔ نان نفقہ کی ذمہ داری مرد پر ہے۔ نکاح کی گرہ کو کھولنا اور باندھنا صرف مرد کے اختیار میں ہے عورت کسی ناانصافی کی صورت میں خلع کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ مرد نشوز کی صورت میں عورت کو مناسب تادیب کر سکتا ہے۔ مرد کسی اجتماعی یا خاندانی یا شخصی مصلحت کے تحت عدل کی شرط کے ساتھ ایک سے لے کر بیک وقت چار تک نکاح کر سکتا ہے لیکن عورت بیک وقت ایک ہی مرد کے نکاح میں رہ سکتی ہے۔

یہ اور اسی طرح کے چند اصولی احکام خود قرآن نے دیے ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان احکام کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت فرمائی ہے۔ ان سب کو ملا دینے سے اس خاندانی نظام کا پورا ڈھانچہ تیار ہوتا ہے جو اسلام میں مطلوب ہے۔ میں ارکان کمیشن سے یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ ازدواجی زندگی سے متعلق یہ اصول ان بنیادی اصولوں میں شامل ہیں یا نہیں۔ جو ارکان کمیشن کی لوح محفوظ میں ثبت ہیں۔ جو امٹ ہیں اور جن کو ماننا ضروری ہے۔

ارکان کمیشن کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مذہب کے معاملات میں سوالات کرنے سے روکا ہے۔ آپ نے لوگوں کے ہزاروں سوالات کے نہ صرف جوابات نہایت خندہ پیشانی سے دیے ہیں بلکہ سوال کرنے والوں کی حوصلہ افزائی بھی فرمائی ہے۔ انھی سوالات کے ذریعے سے قرآن کے بہت سے اجمالات کی وضاحت ہوئی ہے اور بہت سی نئی صورتوں کے لیے شریعت کا حکم معلوم ہوا ہے۔ جن لوگوں نے یہ سوالات کیے انھوں نے پابندیوں میں نہیں اضافہ کیا ہے بلکہ امت کے لیے برکتوں اور رحمتوں کے اضافے کے موجب ہوئے ہیں۔ آپ نے اگر سوالات سے روکا ہے تو اس طرح کے

۱۔ ملک یمین کا ذکر ہم نے اس لیے نہیں کیا کہ اب یہ چیز خارج از بحث ہے۔

سوالات سے روکا ہے جس طرح کے سوالات بنی اسرائیل کیا کرتے تھے۔ مثلاً ان کو گائے کی قربانی کا حکم دیا گیا تو انھوں نے یہ پوچھنا شروع کر دیا کہ اس کا رنگ کیسا ہو؟ اس کے سینگ اور اس کی دم کیسی ہو؟ اس کی عمر کتنی ہو؟ اس طرح کے بے فائدہ اور غیر ضروری سوالات کو حضور نے ناپسند فرمایا ہے۔

بہر حال ارکان کمیشن نے دین کا یہ تصور جو پیش کیا ہے کہ وہ صرف چند اصولوں کے مان لینے کا نام ہے۔ وہ اس دین کا تو ہو سکتا ہے جو ان کے اپنے ذہنوں میں ہے۔ لیکن یہ اسلام کا تصور نہیں ہے۔ اسلام تو جیسا کہ عرض کیا گیا ایک پورا نظام زندگی ہے اور اس پورے کو بلا کسی تقسیم وتفریق کے ماننے کا مطالبہ ہے۔ اس کے کسی ایک جزو کا انکار سب کا انکار ہے۔

قرآن حکیم کے متعلق ارکان کمیشن کا تصور

اسی طرح اسلام کی ازلیت و ابدیت پر ایک شاندار خطبہ دینے کے بعد قرآن حکیم کے متعلق یہ ارشاد ہوتا ہے:۔

> "اسلام دوسرا نام ہے زندگی کے ان اصولوں کا جو زمانے کے اس مد و جزر سے متاثر نہیں ہوتے جس سے دنیا کی ساری دوسری قوموں کو متاثر ہونا پڑتا ہے۔ یہ اسلام نہیں، بلکہ انسان تعلقات کی وقتی اور زمانی ضابطہ بندیاں ہیں جو برابر تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ قرآن کے عین زمانہ نزول میں حالات کی تبدیلی کے سبب سے اس کے بعض احکام تبدیل ہو گئے۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ اس قسم کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ انسانی زندگی نے بدلنا اور ترقی کرنا بند کر دیا ہے اور ان بہت سے قدیم قوانین کو منسوخ کر کے نہیں رکھ دیا ہے جو کبھی انسانی زندگی کے لیے نہایت ضروری خیال کیے

جاتے تھے۔" گزٹ آف پاکستان ص ۱۲۳۱

پہلے اس عمیق کلام کا مطلب سمجھ لیجیے اس کے بعد اس سے نکلنے والے حقائق پر غور کیجیے گا۔

ان حضرات کا فرمانا یہ ہے کہ اسلام کے ابدی اصول تو بے شک تبدیل نہیں ہوں گے، لیکن اسلام نے انسانی زندگی کے مختلف گوشوں میں جو ضابطہ بندیاں کی ہیں وہ تو برابر تبدیل ہوتی رہی ہیں اور زمانہ اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ برابر تبدیل ہوتی رہیں گی۔ زندگی کے ایک خاص دور میں انسان کے لیے جو لباس تراشا جاتا ہے زندگی کے دوسرے دور میں وہ بیکار ہو کر رہ جاتا ہے۔ انسانی زندگی کے دور طفولیت میں خاندان کے لیے سوسائٹی کے لیے جو ڈھانچے تجویز کیے گئے تھے وہی ڈھانچے ہمیشہ نہیں قائم رکھے جا سکتے۔ اجیر اور متاجر، زمیندار اور مزارع، محنت اور سرمایہ کے درمیان جو نسبتیں کل تک قائم تھیں اب وہ بدل چکی ہیں اس وجہ سے وہ نظام بھی بدل جانا چاہیے جو پچھلی نسبتوں کو پیش نظر رکھ کر بنا تھا۔ ایک خاص طرح کے معاشرتی اور اقتصادی ماحول میں میاں اور بیوی کے درمیان تعلقات کی جو شکل تجویز ہوئی تھی معاشرتی اور اقتصادی ماحول تبدیل ہو جانے سے لازماً وہ شکل بھی بدل جائے گی۔ اگر کل خاندان کا نظم اس نظریہ پر قائم کیا گیا تھا کہ مرد قوام ہے تو ضروری نہیں کہ یہی نظریہ آج بھی قائم رہے۔ ہو سکتا ہے کہ آج یہ نظریہ قائم کر لیا جائے کہ عورت قوام ہے اور پھر خاندان کا پچھلا سارا ڈھانچہ توڑ پھوڑ کر از سر نو بنایا جائے لیکن یہ محض ڈھانچے کی تبدیلی ہو گی اسلام کے "ابدی اصولوں" کی تبدیلی نہیں ہو گی، وہ تو بدستور محفوظ رہیں گے۔ آخر قرآن کے بہت سے احکام حالات کی تبدیلی کے ساتھ عین اس کے زمانہ نزول میں بدل جاتے رہے ہیں تو اب اس کے احکام کیوں تبدیل نہیں ہو سکتے؟ قرآن نے ہماری زندگی کے مختلف شعبوں کے لیے جو ڈھانچہ دیا ہے وہ تو محض ڈھانچہ ہے۔ وہ کوئی اسلام کے ابدی اصول تھوڑے ہی ہیں وہ اگر روز بدلتے رہیں تو اس سے قرآن اور اسلام کا کیا بگڑتا

ہے؟ ابدی اصول تو لوح محفوظ میں محفوظ ہی ہیں۔

یہ ہے ان حضرات کے مذکورہ بالا ارشاد کا مطلب، اگر اس کو پر پیچ الفاظ کے بجائے سادہ الفاظ میں بیان کیا جائے۔ یہ حضرات بار بار جب اسلام کے "ابدی اصولوں" اور "بنیادی اصولوں" کا ذکر فرماتے ہیں اور یہ اطمینان دلاتے ہیں کہ یہ ابدی اصول کبھی تبدیل نہیں ہوتے تو آدمی اس خوش گمانی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ کم از کم قرآن تو سراسر ان ابدی اصولوں ہی کا مجموعہ ہے اس وجہ سے اس میں یہ حضرات کسی تبدیلی کی سفارش کی جسارت نہیں فرمائیں گے۔ لیکن آپ نے سن لیا کہ یہ قرآن بھی ان ابدی اصولوں کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس نے بھی ہماری انفرادی، ہماری عائلی، ہماری معاشرتی، ہماری معاشی اور ہماری اجتماعی و سیاسی زندگی کے جو ڈھانچے کھڑے کیے ہیں وہ سب کے سب وقتی اور زمانی ہیں، وہ ہمیشہ قائم نہیں رکھے جا سکتے۔ بلکہ یہ تو اتنے بودے اور پھس پھسے ہیں کہ عین زمانہ نزول قرآن میں جب کہ ابھی ان پر چند برساتیں بھی نہیں گزری تھیں، حالات کی تبدیلی کے تحت ان میں تبدیلیاں ہوئیں اور اب تو اس کے قائم کیے ہوئے کتنے ڈھانچے ہیں جو بالکل ہی فرسودہ اور بے مقصد ہو کر رہ گئے ہیں۔ اسی طرح آئندہ بھی اگر زندگی کو تغیر و ترقی سے نہیں روکا جا سکتا، تو قرآنی احکام کو تغیر و تبدل اور اصلاح و ترمیم کی زد سے بھی نہیں بچایا جا سکتا؟

ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر ان عنقا صفت اصولوں کا منبع کہاں ہے جن کو یہ حضرات ازلیت و ابدیت کا مقام بلند عطا فرماتے ہیں؟ وہ سارے کے سارے لوح محفوظ ہی میں ہیں یا ان کا کوئی حصہ قرآن میں بھی ہے؟ اگر ان کا کوئی حصہ قرآن میں بھی ہے تو ارکان کمیشن سے التجا ہے کہ وہ اس حصہ پر نشان لگا دیں تا کہ مسلمان اطمینان کا سانس لیں کہ کم از کم اتنا حصہ خواہ وہ کتنا ہی قلیل سہی۔ زمانے کے دستبرد اور ارکان کمیشن کے کلک تنسیخ سے محفوظ رہے گا۔ قرآن کا وہ سارا حصہ جو انسانی تعلقات کی ضابطہ بندی کرتا ہے وہ تو ہم نے

سمجھ لیا کہ وہ سب کا سب معرض خطر میں ہے۔ عبادات میں سے بھی اکثر کا مستقبل تاریک ہی نظر آتا ہے کیونکہ نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور قربانی سبھی کسی نہ کسی نوعیت سے وقت کے معاشی، سماجی اور اقتصادی نظریات سے متصادم ہیں۔ اخلاق اور آداب کی بھی خیر نظر نہیں آتی ہے کیونکہ یہ تو ہیں ہی سرتاسر انسانی تعلقات کے تابع، بھلا آج عفت، حیا، وفاداری اور صداقت کے وہ معیارات کیا کام دے سکتے ہیں جن کا چلن آج سے سینکڑوں سال پہلے رہا ہے؟ رہے عقائد تو ان میں سے ممکن ہے کوئی اتنا سخت جان نکلے کہ اس طوفان حوادث کا مقابلہ کر سکے لیکن اس کا تعین بھی جب ہی ہو سکتا ہے جب ارکان کمیشن اپنے کیمیاوی تجزیہ کے بعد یہ اطمینان دلا دیں کہ فلاں عقیدے کا انسانی زندگی سے دور قریب کا کوئی تعلق بھی نہیں ہے کیونکہ جہاں تک ہمارے ناقص علم کا تعلق ہے ہم تو یہی جانتے ہیں کہ جتنے بھی عقائد ہیں سب ایک طرف انسان کا تعلق خدا کے ساتھ جوڑتے ہیں، دوسری طرف انسان کا تعلق انسان سے جوڑتے ہیں۔ اس وجہ سے ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو انسانی زندگی اور انسانی روابط (human relations) سے بے تعلق ہو۔ اب تک یہ قائم رہے تو شاید اس وجہ سے قائم رہے کہ اصلی عامل یہ عقائد تھے نہ کہ انسانی تعلقات لیکن اب اگر اصلی عامل کی حیثیت تعلقات انسانی کو حاصل ہو گئی ہے تو لازماً ان کو بھی اپنی جگہ چھوڑنی پڑے گی۔

بہر حال ہماری سمجھ میں تو نہیں آتا کہ قرآن کے متعلق اس نظریہ کے بعد اس کی کوئی چیز بھی منسوخ ہونے سے بچ سکے گی۔ لیکن اگر بچ سکے گی تو ارکان کمیشن کا اس امت پر بڑا احسان ہوگا اگر تعین کے ساتھ اس کا نام بتا دیں تاکہ ہمیں اطمینان ہو کہ قرآن کے تیس پاروں میں سے کچھ چیزیں تو ایسی ہیں جو باقی رکھی جائیں گی۔

سنت کے متعلق ارکان کمیشن کا نظریہ

اس رپورٹ میں سنت کا لفظ اگرچہ بار بار دہرایا گیا ہے لیکن جب ان حضرات کے

نزدیک قرآن کی بھی ہر چیز منسوخ ہو سکتی ہے تو پھر غریب حدیث اور سنت کس گنتی میں ہیں؟ اس لفظ کو رپورٹ میں بار بار دہرانے کی مجبوری غالباً یہ پیش آئی ہے کہ ان کی بدقسمتی سے یہ لفظ دستور میں استعمال ہو گیا ہے۔ جب دستور میں استعمال ہو گیا تو مشہور مثل کے مطابق گلے پڑا ہوا ڈھول بجانا ہی پڑتا ہے۔ ورنہ جن حضرات نے قرآن کو نہیں بخشا ہے وہ سنت کو کب بخشنے والے ہیں۔ چنانچہ ایک بھرپور وار سنت پر بھی اس رپورٹ کے آخر میں کیا گیا ہے۔ اس کے آخر میں ان حضرات نے حکومت پاکستان کو یہ نصیحت کی ہے کہ اگر وہ محض قانون اسلامی کی پرانی تعبیرات ہی پر قانع ہو کر رہ گئی تو وہ اس ملک میں کوئی بھی موثر اصلاح نہیں کر سکے گی۔ اگر وہ فی الواقع کوئی اصلاح کرنا چاہتی ہے تو اس کے لیے اس کو انقلابی قدم اٹھانا پڑے گا۔ اس دلپذیر نصیحت کا اختتام علامہ اقبال مرحوم کے ان الفاظ پر ہوتا ہے:

> ''مستقبل قریب میں جو سوال تمام مسلم ممالک کے سامنے آنے والا ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی قانون، ارتقا کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال بڑی ذہنی کاوش کا مطالبہ کرتا ہے اور اس کا جواب قطعاً اثبات میں ہو سکتا ہے بشرطیکہ عالم اسلامی اس سوال کو اس اسپرٹ کے ساتھ حل کرنے کے لیے آمادہ ہو جو حضرت عمر کے اندر تھی جو اسلام میں پہلے نقاد اور آزاد خیال فرد ہیں، جنھوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری وقت میں یہ شاندار الفاظ کہنے کی جرأت دکھائی کہ حسبنا کتاب اللہ (ہمارے لیے اللہ کی کتاب کافی ہے)۔''

میں یہاں علامہ اقبال مرحوم کے ان الفاظ پر جو خود ان کے الفاظ کی حیثیت سے کوئی بحث نہیں کرنا چاہتا وہ اب اس دنیا میں موجود نہیں ہیں اس وجہ سے یہ معلوم کرنا کہ اس مبہم

ارشاد سے ان کا مدعا کیا تھا، ممکن نہیں رہا۔ لیکن پیش کرنے والوں نے اس کو جس سیاق و سباق میں پیش کیا ہے وہ صاف یہی ہے کہ حدیث وسنت کی معروف پابندیوں کے ساتھ اس ملک میں تجدید واصلاح کا کوئی انقلابی قدم نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اگر کوئی انقلابی قدم اٹھانا ہے تو یہ حسبنا کتاب اللہ کے انقلابی نعرے ہی کے ساتھ اٹھایا جاسکتا ہے۔

حسبنا کتاب اللہ کا نعرہ لگانے والے یہ حضرات قرآن کے متعلق جو تصور رکھتے ہیں اس کا بیان تو تفصیل کے ساتھ اوپر ہو چکا ہے۔ اب حدیث اور سنت سے متعلق ان کے نقطۂ نظر کا اندازہ مذکورہ بالا اقتباس سے کر لیجیے۔ آخر علامہ اقبال کے اس قول کا حوالہ دینے کا منشا اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر جیسے جلیل القدر خلیفہ راشد اور ڈاکٹر اقبال جیسے شاعر اور فلسفی دونوں کو بیک وقت حدیث اور سنت کے خلاف کھڑا کر دیا جائے۔ ایک عام آدمی جب یہ دیکھے گا کہ علامہ اقبال نے یہ بات لکھی ہے تو ان کی شہرت کے پیش نظر اس کے دل میں اس بات پر اعتماد پیدا ہوگا کہ یہ سرسری اور سطحی نہیں ہو سکتی۔ پھر جب وہ یہ پڑھے گا کہ حضرت عمر نے عین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ بات کہی کہ ہمیں رسول اللہ کی کسی رہنمائی کی ضرورت نہیں، ہمارے لیے تو کتاب اللہ ہی کافی ہے تو دو ہی اثر اس کے اوپر پڑنے متوقع ہیں۔ اگر وہ خدا ترس اور محتاط آدمی ہوگا تو حیران و سراسیمہ ہو کر رہ جائے گا کہ یہ کیا بات ہوئی؟ اور اگر بالکل سطحی اور سرسری ذہن کا آدمی ہوگا تو عجب نہیں کہ منکرین حدیث کا ہموا بن جائے کہ جب اگلوں میں سے حضرت عمرؓ اور پچھلوں میں سے ڈاکٹر اقبال جیسے لوگ قرآن کے ہوتے حدیث اور سنت کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تو پھر آخر مولوی لوگ اس کو بلا وجہ کیوں اتنی اہمیت دیتے ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری بیماری میں جس واقعہ کے تعلق سے حضرت عمرؓ کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے وہ ایک اختلافی اور نزاعی واقعہ ہے۔ مولانا شبلی تو سرے سے اس واقعے ہی کے منکر ہیں۔ اس کے منکر تو بعض اور دوسرے محققین بھی ہیں لیکن میں نے مولانا

شبلی کا حوالہ دو وجوں سے دیا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ حضرت عمرؓ پر جیسی محققانہ کتاب انھوں نے لکھی ہے کسی اور نے نہیں لکھی ہے۔ دوسری یہ کہ ہمارے اس کیشن نے جن تین چار آدمیوں کو ''نقاد'' اور ''آزاد خیال'' مانا ہے ان میں ایک مولانا شبلی بھی ہیں۔ میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ جس روایت کی بنا پر یہ حضرات، حضرت عمرؓ کو ''اسلام میں پہلا نقاد اور آزاد خیال'' مانتے ہیں۔ کیشن کے ممدوح مولانا شبلی اس روایت کی سرے سے کوئی بنیاد ہی تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن فرض کیجیے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات فرمائی ہے تو یہ ان کے ساتھ کہاں کا انصاف ہے کہ ان کے اس قول کو وہ معنی پہنچائے جائیں جو خوارج یا روافض یا منکرین حدیث وسنت نے اس کو پہنچائے ہیں اگر ایک شخص کہتا ہے کہ ''حسبنا اللہ'' ہمارے لیے اللہ کافی ہے تو اس سے یہ کہاں سے نکل آیا کہ وہ کتاب کی ضرورت کا قائل نہیں ہے یا رسول کی ضرورت کو تسلیم نہیں کرتا ہے، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ حسبنا کتاب اللہ تو اس سے حدیث یا دوسرے ماخذ دین کی نفی کیسے ہوگی؟ جس طرح لفظ اللہ کے اندر کتاب اور رسول سب شامل ہیں اسی طرح کتاب اللہ کے اندر سنت رسول اللہ شامل ہے۔ حضرت عمر کی پوری زندگی اس بات کی شاہد ہے کہ انھوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کبھی کوئی تفریق نہیں کی۔ سنت تو درحقیقت کتاب اللہ ہی کی شرح وتفسیر ہے۔ پھر اس کو کتاب اللہ سے الگ کس طرح کیا جاسکتا ہے؟ جس انسان نے بلا اختلاف اس امت کی سب سے زیادہ خدمت کی، جو رسول اللہ کی زندگی میں بھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی آپ کے ایک ایک نقش قدم کا متلاشی رہا۔ جس نے اپنے شاندار دور حکومت میں ان ساری باتوں کا عملاً مظاہرہ کرادیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرما گئے تھے آخر اس کی خدمت میں ان حضرات کی طرف سے یہ کونسا خراج تحسین ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہونے لگی تو اس نے سنت رسول کے خلاف بغاوت کا اعلان کر دیا؟ میرے نزدیک تو فاروق اعظم کی نسبت اس طرح کی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کے دل کے اندر ان کے

خلاف نہایت گہرا اعتقاد پوشیدہ ہو۔

ان حضرات نے حضرت عمرؓ کو اسلام میں پہلا نقاد اور آزاد خیال جو قرار دیا ہے اس کی وجہ ہمیں تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کی زندگی کے حالات سے یہ لوگ بالکل ہی بے خبر ہیں۔ ان کے متعلق سنی سنائی کوئی بات کانوں میں اگر پڑی ہوئی ہے تو بس یہ ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت "حسبنا کتاب اللہ" کا انقلابی نعرہ بلند کیا تھا، اس کے سوا اور کسی بات کا ان لوگوں کو پتہ نہیں ہے اگر اور باتوں کا بھی پتہ ہوتا تو یہ لوگ ان کو اسلام میں پہلا نقاد اور پہلا آزاد خیال قرار دینے کے بجائے غالبًا ان کو پہلا "رجعت پسند" قرار دیتے کیونکہ جن باتوں کو ان حضرات نے اس رپورٹ میں اسلام کی آزادانہ روح کے منافی قرار دیا ہے یا جن کو بدعت ٹھہرایا ہے یا جن کو فکری جمود کی نشانی بتایا ہے تقریبًا یہ ساری ہی باتیں ایسی ہیں جن کے حضرت عمر قائل اور ان پر عامل رہے ہیں بلکہ بعض تو ان کی اوّلیات میں شمار ہوتی ہیں اور ایسی تو بلا استثناء سب ہی ہیں جو ان کی وسیع سلطنت میں جو عرب، عراق، ایران، شام اور مصر سب پر پھیلی ہوئی تھی، برابر ہوتی رہی ہیں لیکن اصلاحات کے انتہائی دلدادہ ہونے کے باوجود اپنے آٹھ نو سال کے دور حکومت میں کبھی ان کو ان چیزوں کی اصلاح کا کوئی خیال نہیں آیا۔

ایک ہی وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو یہ حضرات بدعت قرار دیتے ہیں اور ان کو انھوں نے کالعدم قرار دینے کی سفارش کی ہے، لیکن اگر یہ بدعت ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ اس "بدعت" کے بانی حضرت عمر ہی ہیں۔ سولہ اور اٹھارہ سال سے کم عمر کی شادیاں کمیشن کی رپورٹ میں جرم قرار دینے کی سفارش کی گئی ہے۔ اگر یہ جرم ہے تو اپنی زندگی کے آخری دور میں حضرت ام کلثوم کے ساتھ نکاح کر کے اس جرم کا بھی ارتکاب حضرت عمرؓ کر چکے ہیں بلکہ حضرت ام کلثوم کے والد ماجد حضرت علی بھی جو تمام امت میں سب سے بڑے فقیہ مانے جاتے ہیں اس جرم میں شریک ہوئے کیونکہ یہ رشتہ انہی کی اجازت سے ہوا۔ پردہ بھی

بہر حال ارکان کمیشن کے نزدیک ایک شدید قسم کا جرم ہی ہوگا۔ اس جرم میں بھی اولیت کا شرف حضرت عمر ہی کو حاصل ہے۔ روایات میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات جب پردہ نہیں کرتی تھیں تو حضرت عمر اس تمنا کا اظہار بار بار کرتے تھے کہ کاش یہ پردہ کریں۔ چنانچہ انہی کی آرزو کے مطابق حجاب کا حکم نازل ہوا۔ طلاقیں بھی انھوں نے دیں اور ان کے مطلقہ بیویوں میں ایک مسلمہ بھی تھیں لیکن ان کو طلاق دینے کا کوئی معقول سبب آج تک کسی کو نہیں معلوم ہو سکا۔ عجب نہیں کہ بیک وقت ان کے نکاح میں ایک سے زیادہ بیویاں بھی رہی ہوں اور اگر خود ان کے نکاح میں ایک سے زیادہ بیویاں نہیں رہی ہیں تو ان کی وسیع سلطنت میں تو بہر حال تعدد ازدواج پر کوئی پابندی عائد نہیں تھی۔ یہ ساری باتیں اگر جرم ہیں اور محض فقہی تصلب و تشدد کے سبب سے دین میں داخل ہو گئی ہیں تو حضرت عمر اسلام میں پہلے نقاد اور پہلے آزاد خیال کیا ہوئے جب کہ انھوں نے حکومت اور اقتدار رکھتے ہوئے نہ صرف یہ کہ ان کی کوئی اصلاح نہیں کی بلکہ الٹے اپنے طرز عمل سے ان کو اور زیادہ اجاگر کر دیا؟ کیا محض اس کارنامے پر ان کو آزاد خیال اور نقاد قرار دیا جا رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آخر وقت میں انھوں نے حسبنا کتاب اللہ کا اعلان کرنے کی جرأت کی؟ اگر یہی وجہ ہے تو اول تو جیسا کہ عرض کیا گیا ہے اس بات کی نسبت ہی ان کی طرف صحیح نہیں ہے اور اگر صحیح ہے تو اس کا مدعا وہ ہرگز نہیں ہو سکتا جو یہ حضرات سمجھے ہیں۔ وہ آزاد اور نقاد تو ضرور تھے لیکن اتنے نقاد نہیں تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی تنقید کر ڈالیں اور نہ اتنے آزاد خیال تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آنکھیں بند کرتے ہی ساری حدیث و سنت کی بساط لپیٹ کر رکھ دیں۔

فقہ اسلامی کے متعلق کمیشن کا نظریہ

اب آئیے فقہ اسلامی کے متعلق کمیشن کا نظریہ سنیے، اسلام کی سادگی اور اس کے ہر قسم کے رسمیات اور ہر قسم کے اصر و اغلال سے پاک و صاف ہونے پر ایک پر شوکت تمہید کے

بعد ارشاد ہوتا ہے:

''زندگی ایک تخلیقی اور حالات کے ساتھ سازگاری پسند عمل ہے اور یہ بے لچک قوانین کے مقابل میں بصیرت کی زیادہ طالب ہے۔ اسلام کی ابتدائی سادہ اور آزاد روح کی تجدید ہونی چاہیے اور اس کام میں رہنمائی کے لیے ہمیں اسلام کے آغاز کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ جب کہ بعد کے اضافوں سے وہ بالکل پاک تھا بعد کے قوانین اور ضوابط کے مجموعوں کا مطالعہ محض تاریخی اہمیت کے واقعات کی حیثیت سے تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کو اسلام کی مجموعیت کے ساتھ ملایا نہیں جا سکتا۔'' گزٹ آف پاکستان ص ۱۲۳۱

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ ارکان کمیشن کے نزدیک فقہ اسلامی کی کوئی دینی اور شرعی اہمیت نہیں ہے۔ اس کی ان کے نزدیک اگر کوئی اہمیت ہے تو وہ محض تاریخی پہلو سے ہے۔ جس طرح آپ طبری، کامل ابن اثیر اور تاریخ الخلفا وغیرہ کی مدد سے ایک خاص دور کے حالات و واقعات معلوم کر لیتے ہیں۔ اسی طرح آپ مبسوط مدونہ اور کتاب الام سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کسی خاص دور میں ہمارے یہاں کیا کیا قانونی رجحانات رہے ہیں۔ اس سے زیادہ ان فقہی امہات کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔

کمیشن نے ایک مقام پر شریعت اور فقہ کی بحث بھی چھیڑی ہے (ملاحظہ ہو ص ۱۲۰۵) اور وہاں یہ فرمایا ہے کہ ہم شریعت میں کوئی تبدیلی نہیں کر رہے ہیں۔ ہم اگر تبدیلی کر رہے ہیں تو فقہ میں تبدیلی کر رہے ہیں جس کی بنیاد تجربات پر ہے۔ جس چیز کی بنیاد تجربات پر ہو وہ صرف علما ہی کا اجارہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں ہر شخص رائے زنی کر سکتا ہے۔

جہاں تک فقہ اور شریعت کے درمیان فرق کا تعلق ہے اور یہ کہ یہ حضرات جو کچھ تصرفات فرما رہے ہیں وہ صرف فقہ ہی تک محدود ہیں۔ شریعت ان کے حملوں اور ان کی

ترکتازیوں سے محفوظ ہے، دونوں قابل بحث ہیں۔

شریعت اور فقہ میں جو فرق ہے وہ فرق ہرگز یہ نہیں ہے کہ شریعت میں اشخاص کو کوئی مداخلت کرنے کا حق نہیں ہے اور فقہ کی بنیاد چونکہ تجربات پر ہے اور اس کی جو کچھ اہمیت ہے محض تاریخ کے پہلو سے ہے۔ اس وجہ سے اس میں ہر شخص اپنا اَقُولُ لگا سکتا ہے شریعت اور فقہ میں جو لوگ یہ فرق بیان فرماتے ہیں۔ وہ یا تو شریعت سے بالکل ناواقف ہیں یا فقہ سے یا دونوں ہی سے بالکل بے خبر ہیں۔ شریعت اور فقہ میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ شریعت ماخذ ہے اور فقہ اس ماخذ سے ماخوذ ہے اور ان دونوں میں وہی نسبت ہے جو ماخذ اور ماخوذ میں ہوتی ہے۔ جس حد تک اس کا اخذ صحیح ہے۔ اس حد تک یہ شریعت کا جزو ہے اس کو شریعت سے الگ نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر اس کے کسی حصے کے متعلق تنقید سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے اخذ کرنے میں کوئی غلطی ہوئی ہے تو بلاشبہ وہ شریعت کا کوئی جزو نہیں ہے۔

اب یہ ایک بالکل قدرتی امر ہے کہ فقہ کے کسی حصے کے متعلق یہ فیصلہ کرنا کہ اس کا اخذ صحیح ہے یا نہیں ہرا یرے غیرے کا کام نہیں ہو سکتا۔ یہ کام وہی کر سکتے ہیں جو ماخوذ اور اصل ماخذ دونوں پر محققانہ نظر رکھتے ہوں، عام اس سے کہ وہ علما میں سے ہوں یا غیر علما میں سے تجربات کو فقہ میں دخل ضرور ہے لیکن وہ دخل اس نوعیت کا نہیں ہے کہ یہ تجربات ہی فقہ اسلامی کی اساس ہوں۔ جن لوگوں نے یہ گمان کیا ہے وہ فقہ اسلامی کی تاریخ اور اس کے مواد سے بالکل ہی بے خبر ہیں۔ زندگی کے تجربات فقہ اسلامی کی تعمیر میں صرف اس نوعیت سے شریک ہیں کہ ان کی تحریک نے ماہرین شریعت کو آمادہ کیا کہ وہ زندگی کے ان مسائل کا حل شریعت کے اشارات میں تلاش کریں جن کا حل شریعت کے واضح نصوص میں موجود نہیں ہے۔ نہ اس نوعیت سے کہ انہی تجربات کے اینٹ اور روڑے سے فقہ اسلامی کی عمارت کھڑی کر دی گئی ہو۔ ایک مسجد جب تعمیر ہوتی ہے تو اس کی تعمیر میں موسمی تغیرات کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ لیکن یہ لحاظ اسی حد تک رکھا جاتا ہے جس حد تک یہ مسجد کی مسجدیت پر اثر

اندازنہ ہو۔ یہ کبھی نہیں ہوتا کہ اگر موسمی تجربات مسجد کے قبلہ رخ بنانے کے خلاف ہیں تو قبلہ ہی بدل دیا جائے اور مسجد کی جگہ کوئی مندر یا کلیسا ہی تعمیر کرلیا جائے۔

اس پہلو سے غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ فقہ کی اصلی اہمیت تو شریعت کے نقطہ نظر سے ہے لیکن اس کا ایک پہلو تاریخی بھی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اس کی جو کچھ اہمیت ہے بس تاریخی ہی ہے اور سیوطی کی تاریخ الخلفا اور سرخسی کی مبسوط میں کوئی فرق ہی نہیں رہا۔ فقہ کا تدریجی ارتقا ہمیں یہ ضرور بتاتا ہے کہ کس کس طرح کے محرکات اور عوامل نے ذہنوں کو شریعت پر تدبر کرنے کے لیے اکسایا ہے اور ماہرین شریعت نے ہر دور میں اٹھنے والے مسائل کا کس خوبی کے ساتھ حل تلاش کیا ہے۔ یہ بات بالکل مختلف ہے اس بات سے جو ارکان کمیشن نے فرمائی ہے کہ فقہی ذخیرہ کی جو کچھ اہمیت ہے بس تاریخ کے نقطہ نظر سے ہے۔ تاریخ کی کوئی کتاب ہمارے لیے حجت نہیں ہے لیکن فقہ کی ایک کتاب ہر اس شخص کے لیے حجت ہے جو اپنے اجتہاد میں اس کو صحیح سمجھتا ہے اور ایک عامی کے لیے تو دین کے ساتھ وابستہ رہنے کی اس کے سوا کوئی شکل ہی نہیں ہے کہ وہ ان کتابوں پر اعتماد کرے اور زندگی کے مسائل میں ان پر کاربند ہو۔ اگر وہ ان کو محض تاریخ کی حیثیت دے کر اپنے تجربات کی روشنی میں فقہ تیار کرنے کی کوشش کرے گا تو خدا ہی جانے یہ تجربہ اس کو کس کھڈ میں گرائے۔ آج کے تجربات تو یہ ہیں کہ مرد اور عورت کے آزادانہ اختلاط میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بغیر قوموں کی ترقی ناممکن ہے زنا بالرضا میں کوئی قباحت نہیں ہے، یہ محض ایک معصومانہ تفریح ہے۔ شراب، جوا، سود، اور سینما سب زندگی کی ناگزیر ضرورتیں ہیں۔ اب ان چیزوں کو زندگی سے خارج کرنے کی کوشش کرنا سوسائٹی کو رجعت کے غار میں دھکیلنا ہے۔ ان تجربات کے پیچھے پیچھے کون کہہ سکتا ہے کہ کہاں تک جانا پڑے۔

ممکن ہے کسی صاحب کو یہ خوش گمانی ہو کہ یہ سب باتیں تو اس شریعت میں شامل ہیں جس کی نسبت ان حضرات کا یہ اقرار ہے کہ اس میں یہ کوئی تغیر و تبدل نہیں کرنا چاہتے ہیں۔

عرض کرتا ہوں کہ کاش ایسا ہوتا اور یہ حضرات متعین طور پر یہ مان لیتے کہ فلاں فلاں چیزیں ان کے نزدیک شریعت ہیں لیکن میں تو یہ دیکھتا ہوں کہ یہ اپنی خواہشات کے سوا کسی چیز کو بھی شریعت نہیں مانتے۔ مذہب، قرآن، حدیث اور فقہ کے متعلق ان حضرات کے جو نظریات و تصورات ہیں وہ آپ نے پچھلے صفحات میں معلوم کرلیے ہیں۔ اب ان کے بعد وہ کونسی چیز باقی رہ گئی ہے، جس کو یہ شریعت مانیں گے اگر کسی کو ان کی نسبت اب بھی حسن ظن ہے تو آگے کے مباحث یہ اچھی طرح واضح کردیں گے کہ اپنی خواہشات کے سوا یہ کسی چیز کو بھی شریعت ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اجتہاد کی نئی تعریف

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 لیے لازماً نئے اصول فقہ ایجاد کرنے پڑیں گے۔

میں کمیشن کی سفارشات پر بحث کرنے سے پہلے اس جدید اصول 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 سلسلے 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 بنا پر اس بات کا قائل ہوں کہ اجتہاد کی ضرورت ہے یہ ہمیشہ رہی ہے اور رہتی دنیا تک رہے گی۔ البتہ ان حضرات نے اجتہاد کی جو نئی تعریف کی ہے اور اس کے جو نئے اصول قائم کیے 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 حوالے 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 مسئلے پر آزادانہ رائے قائم کرنا ہے۔" گزٹ آف پاکستان ص۱۱۹۹

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 کسی قسم کا بھی 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 عمر 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
> ۱۳۰۱

کمیشن کے نزدیک تمام آئمہ و 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 سائنسدانوں 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 و صداقت کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

> "اور بعض معاملات میں کمیشن نے قرآن اور سنت کے اصل احکام کو بعد کے فقہا 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 دعوی 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۔" ص۱۲۳۱

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

اسلامی اصطلاح میں اگر اجتہاد کے معنی کسی قانونی مسئلے 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 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 دیکھیے 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 اجتہاد گویا اسلامی اجتہاد ہیں کیونکہ یہ سب آزادانہ رائے قائم کرتے ہیں۔

اگر یہ حضرات یہ فرماتے کہ خود ان کے اپنے نزدیک اجتہاد کی تعریف یہ ہے تو ہم کو اس پر زیادہ اعتراض نہ ہوتا لیکن جب وہ اس کو ایک اسلامی اصطلاح مانتے ہوئے اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اجتہاد کا یہ مطلب کسی آیت یا کسی حدیث سے اخذ کیا گیا ہو 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، انھی 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 فقہا اس کی کرتے ہیں تو اس کو چاہیے کہ وہ دلائل کے ساتھ پہلے اس کی تردید کرے اور پھر کتاب وسنت کی روشنی میں خود اپنی تعریف پیش کرے لیکن جو اصطلاح دوسروں 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 واصول فقہ کی کتابوں کی مراجعت کے بعد یہ عرض کرتا ہوں کہ اجتہاد کے یہ معنی اب تک کسی نے بھی نہیں لیے ہیں۔ افسوس ہے کہ بہت کتابوں کے حوالے نقل کرنے میں خواہ مخواہ کی طوالت ہوگی ورنہ میں ہر دور کی کتابوں کے حوالے یہاں پیش کر دیتا ہوں۔ 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:۔

> ''اصولوں 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 ۲۱۸ 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 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 لیجیے:۔

> ''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)

دیکھیے اصل حقیقت کیا ہے اور یہ حضرات کیا بیان کرتے ہیں کجا دین کے اصلی سرچشموں سے احکام مستنبط کرنا اور کجا کسی قانونی مسئلے پر آزادانہ رائے قائم کرنا؟ کیا ان دونوں میں

آسمان وزمین 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 دین سے دور ہے۔

ارکان کمیشن نے امام مالک کا ایک قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ میں ایک انسان ہوں کبھی صحیح بات کہتا ہوں اور کبھی غلطی کر جاتا 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 حنبل کا قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ نہ میری پیروی کرو نہ مالک کی نہ شافعی کی اور نہ ثوری کی بلکہ انھی سرچشموں سے احکام مستنبط کرنے کی کوشش کرو جن سے انھوں نے مستنبط کیے۔ کمیشن نے یہ اقوال یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیے ہیں کہ یہ ائمہ اپنے آپ کو معصوم نہیں سمجھتے تھے۔ بلاشبہ ان اقوال سے یہ بات ثابت ہوگئی لیکن کیا انھی اقوال سے یہ حقیقت بھی واضح نہیں ہوئی کہ اجتہاد آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ دین کے اصلی سرچشموں سے احکام مستنبط کرنے کا نام ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو امام مالک اپنے اجتہادات کو کتاب وسنت کی کسوٹی پر پرکھنے کا کیوں مشورہ دیتے اور امام احمد بن حنبل یہ کیوں فرماتے کہ براہ 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 سلسلے کی دوسری بات لیجیے۔ اس اجتہاد کے لیے ان حضرات کے نزدیک کسی خاص علم وقابلیت کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ ڈیموکریسی کی صحیح روح کے بروئے کار لانے کے لیے یہ حضرات ضروری سمجھتے ہیں کہ ہر شخص اجتہاد کرے۔ اپنے اس نظریے کے ثبوت میں یہ حضرت عمر کے زمانے کی ایک خاتون کا واقعہ پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک معاملے میں عین منبر پر حضرت عمر کو ٹوک دیا اور حضرت عمر 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 بہر حال قرآن وحدیث، یا عربی زبان کا علم نہیں ہے۔ بلکہ 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 انھوں نے یہ پیش کی ہے کہ اسلام میں پاپائیت نہیں ہے۔ بلکہ یہاں علما 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 علما کا لفظ آیا ہے تو اس کا ترجمہ مسلم سکالر (MUSLIM SCHOLAR) اور تعلیم یافتہ لوگ (PEOPLE WITH KNOWLEDGE) سے کیا گیا ہے تاکہ حدیث سے یہ بات جو واضح ہوتی ہے کہ اجتہاد علما ہی کا منصب ہے ترجمے کے تصرف سے اس پر پردہ ڈالا جا سکے اور عربی سے بے خبر لوگوں پر یہ دھونس جمائی جا سکے کہ خود حدیث میں بھی اجتہاد کا منصب عام تعلیم یافتہ لوگوں ہی کا بتایا گیا ہے، نہ کہ کتاب وسنت 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 وکردار کی۔ جو شخص بھی کچھ عقل گدے لگا سکتا ہے اس کا جمہوری حق ہے کہ وہ بے تکان اجتہاد کرے۔ لیکن اگر اجتہاد کی تعریف وہ ہے جو اس اصطلاح کے وضع کرنے والوں نے اس کی بیان 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 وکردار کے اعتبار سے وہ اس لائق ہو کہ لوگ اپنے دین کے معاملے میں اس پر اعتماد کر سکیں۔ انھی صفات کے اشخاص کے لیے قرآن وحدیث میں علما کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ حقیقت 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 اور گھپلے کے باوجود حقیقت اپنی جگہ پر ہے۔ علم وفضل اور سیرت وکردار 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 جا سکتا 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 جاتا تو دین و 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 چاہیے کہ وہ مقدمات کے فیصلے لکھے اور قانونی معاملات میں اپنی رائیں منوائے۔ علاج کرنے کا حق بھی طرف طبیبوں اور ڈاکٹروں ہی کو نہیں ہونا چاہیے بلکہ ہر شخص کو اجازت دینی چاہیے کہ وہ لوگوں کی جانوں کے ساتھ بازی کھیل سکے۔ نہروں اور پلوں کی تعمیر میں صرف انجینئروں 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 رائیں دے سکے۔ اگر ڈیموکریسی اسی چیز کا نام ہے تو یہ ڈیموکریسی دنیا کے لیے لعنت اور اسلام اس ڈیموکریسی کا روادار نہیں ہے۔ اگر ایک چیز میں دخل دینے کے لیے کسی علمی وفنی 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 ہے تو اس شخص کے مجتہدین کے 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 بازیچۂ اطفال تو نہیں ہے؟

ارکان کمیشن نے عہد فاروقی کی جن خاتون کا حوالہ دیا ہے کہ انھوں نے خود حضرت عمر کو

ان کے لیے اجتہاد پر ٹوک دیا اور حضرت عمر 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 علما اور عوام میں اجتہاد کے معاملے میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عمر 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 عمر نے ان کی رائے معقول اور مبنی بر قرآن ہونے کی وجہ سے فوراً قبول کر لی۔

انھی 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 درس گاہ 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 علم اتنا 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 اجتہاد سے 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 ہو گئی 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۔ 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 ہوگی کہ راویوں اور جرح 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 ص ۱۰۶)

کمیشن کا سب سے زیادہ مستند ماخذ صبحی محمصانی اپنی کتاب فلسفۃ التشریع میں مجتہد 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

واستنباط 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 دلائل اور ان کے تلاش کے طریقوں اور ان کے متعلقات، عربی زبان، تفسیر، اسباب نزول، احوال رواۃ، 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، دوسرا واقعاتی۔ جہاں تک اس کے عقلی پہلو کا تعلق ہے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ اس پہلو سے اس چیز پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ یہ آئمہ غلطی سے مبرا نہیں تھے اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ یہ کسی امر اجتہادی پر متفق ہوں لیکن وہ بات صحیح نہ ہو، مگر اس کے ساتھ ملحوظ رکھنے کی چیز یہ ہے کہ جو بات عقلاً محال نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ واقعے کی حیثیت سے موجود بھی ہو۔ علامہ اقبال سے بڑا شاعر ہونا محال نہیں ہے، میاں عبدالرشید صاحب یا ان کی شریک کار بیگمات میں سے کوئی صاحب یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ ہم ان سے بڑے شاعر ہیں تو یہ سب حضرات مجھے معاف کریں، میں ان کے دعوے 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 آئمہ شعر و سخن کا ہمسر مان لیں یا کچھ ان سے بھی اونچا درجہ ان کا تسلیم کر لیں۔ سوچنے کی بات ہے کہ ایک مسئلہ جس پر امام ابوحنیفہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل جیسے عالی مقام لوگ متفق ہیں۔ اس کے خلاف دین کے معاملے میں کوئی شخص میاں عبدالرشید بیگم شاہنواز اور بیگم شمس

الشہار کے فتوے پر 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 آئمہ کے متفقہ اجتہاد یا ان کے اجماع کو نظر انداز کر دے۔

یہ نہ خیال کیجیے کہ ان آئمہ 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 خاص طبقے 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 ہوگا۔ جو لوگ اس اعتماد کو مسلمانوں کا جمود سمجھتے ہیں، ان کو یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اس جمود کو امام ابن تیمیہ جیسا زلزلہ ڈال دینے والا انسان بھی ہلا نہیں سکا اور شاہ ولی اللہ 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 بتایئے 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 بصیرت، 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 بھی یہ وسوسہ بھی نہیں گزرتا کہ ان میں سے کسی نے بھی ان کے دین کے معاملے میں کسی سہل انگاری، کسی مداہنت یا کسی کمزوری یا دین بازی کا ارتکاب کیا ہوگا۔ آخر ان آئمہ ہدایت کے مقابلے میں مسلمان ان لوگوں پر کس طرح اعتماد کر سکتے ہیں جن کی زندگیاں یا تو دین کے

ساتھ استہزا اور تلعب میں گزری ہیں۔ یا کھلم کھلا دین بازی اور فتویٰ فروشی میں۔

ارکان کمیشن کا یہ نظریہ بھی نہایت عجیب ہے کہ جس طرح سائنس میں کسی ایک دور کے تمام سائنس دانوں کا کسی ایک نظریے 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 دائرے میں انطباق کا یہ کام خود صاحب وحی یعنی پیغمبر 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 انھوں 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 اہل علم و تقویٰ کے مشورے 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 اہل علم و تقویٰ ان کی دینی بصیرت، ان کے تبحر، ان کے مرتبہ اجتہاد اور ان کے تمسک بالکتاب والسنہ کو تسلیم کرتے آئے ہیں اور ان کے دائرے سے باہر نکلنے کی کوشش

مشکل 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 ناقابل 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 سلسلے میں کمیشن نے ایک بات قابل لحاظ لکھی ہے۔ مسلمانوں کی تقلید اور جمود پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ عباسیوں کے دور کے خاتمے پر جب تاتاریوں نے تمام علمی مراکز تباہ کر دیے۔ کتب خانے جلا دیے اور لوگوں کے اندر آزادانہ فکر و اجتہاد کے حوصلے سرد پڑ گئے تو اسلامی قانون کو دوسرے درجے کے مخترعین (INNOVATORS) اور نااہلوں کی دستبرد سے بچانے کے لیے مصلحت اسی میں سمجھی گئی کہ غلط اجتہاد کے بجائے پچھلے آئمہ ہی 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 آ گیا کہ ارکان کمیشن اجتہاد کا دروازہ چوپٹ کھول دینے کے لیے بے تاب ہو گئے ہیں۔ یہاں تک کہ بیگمات نے بھی باب اجتہاد پر

یلغار کر دی ہے۔ عباسیوں کے دور کے خاتمے 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 خاتمے 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 و قلوب پر انھوں 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 خود 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 درجے کے مخترعین کے اجتہادات سے محفوظ رکھا جائے اور جو انتشار ذہنوں میں پہلے سے پیدا ہو چکا ہے اس کو بڑھانے کے مزید اسباب فراہم نہ کیے جائیں؟

میں ایک مرتبہ پھر اس امر کو واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ جہاں تک اجتہاد کی ضرورت کا تعلق ہے میں اس چیز کا اس سے زیادہ شدت سے قائل ہوں جتنی شدت سے اس کے قائل ارکان کمیشن ہیں۔ لیکن آخر اہلیت و صلاحیت تو اس کے لیے ایک شرط ضروری ہے۔ ہر مدعی منصب اجتہاد کا حقدار تو نہیں بن سکتا؟

اجتہاد کے نئے اصول

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 سلسلے میں ایک اصول یہ بیان کیا ہے کہ ''حکومت معاشرتی انصاف کی نگہبان (custodion) ہے۔

اس اصول کا ذکر اگر کسی فلسفہ 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 قابل غور ہے۔اس رپورٹ میں اس کا ذکر اس حیثیت سے آیا ہے کہ معاشرتی معاملات سے متعلق قانون سازی کرتے وقت حکومت 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 نظریے کے تحت اس رپورٹ میں ایک سے زیادہ مقامات میں حکومت کو اس بات پر ابھارا گیا ہے کہ وہ کسی چیز کی پروا کیے بغیر کمیشن کی پیش کردہ سفارشات قبول کرلے اور ان کے مطابق قانون بنا ڈالے۔ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:۔

''بدقسمتی سے اس وقت 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) بالکل 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 ۱۳۲۹)

اس اصول سے تو 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 فرقے 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 جراُت نہیں کرتی۔ اس حقیقت کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خلیفہ ہونے کے بعد اپنے پہلے ہی خطبے 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 فارمولا 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 (totalitarion 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 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 ۱۹۱۸ و ۱۹۲۷ میں اپنے ملک کے سابق معاشرتی و ازدواجی قوانین بیک گردش قلم تلپٹ کر کے رکھ دیئے تھے۔ تمام بچے ریاست کی ملکیت اور مذہب کے تحت بندھے ہوئے تمام نکاح کالعدم قرار دیئے گئے تھے۔ خاندان کے نظام کو سرمایہ داری کی آخری کمین گاہ ٹھہرایا گیا، طلاق دینے کے لیے میاں اور بیوی دونوں کو یہ اختیار دے دیا گیا

کہ وہ جب چاہیں ایک کارڈ کے ذریعے سے اپنے ارادۂ طلاق سے ایک دوسرے کو مطلع کر دیں۔ حرامی اور جائز 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 کر کے اپنی حکومت کو بھی یہی راہ دکھانے کے خواہشمند ہیں؟

الگ الگ دور الگ الگ احکام

کمیشن کا دوسرا اصول 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 علاقے سے تعلق رکھنے والے ہیں۔'' (ملاحظہ ہو ص ۱۹۵۶)

مطلب اس ارشاد گرامی کا یہ ہے کہ اسلام کے سارے ہی احکام نہ تو سب کے لیے ہیں اور نہ یہ ہر سوسائٹی، ہر دور اور ہر علاقہ کے لیے علاقے 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 گھسیٹے چلے جانا محض دقیانوسیت اور جہالت ہے۔

اس زریں اصول 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 فقیہ 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 مسلم ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ہر پرانا نظام نئے کے لیے جگہ خالی کر کے تبدیل ہو جاتا ہے اور خدا اپنے آپ کو بے شمار شکلوں میں ظاہر کرتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو ایک عمدہ سے عمدہ نظام بھی دنیا کو تباہ کر کے رکھ دے۔''

اول تو اس ذہنیت کو ملاحظہ فرمائیے کہ جن لوگوں کو پیغمبرؐ کے ارشادات صحابہؓ کے اقوال اور آئمہ کے اجتہادات میں مجال 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 وہ 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 علاقے کے لیے سند اور حجت نہیں ہیں تو ٹینی سن صاحب کی بکواس ہر سوسائٹی، ہر دور اور ہر ملک و ملت کے لیے کس طرح حجت بن گئی ہے کہ آپ اس کو دلیل بنا کر سارے دین پر خط تنسیخ 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 ذریعے 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 زمانے میں قرآن اور اسلام کا نظام قائم ہوا تھا اس زمانے 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 تہذیب مغربی کے نام سے موجود ہے۔ آج خدا اسی بھیس 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

ہو جائے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر آپ حضرات کا ایمان نیمی سن ہی 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 احکام وقت، سوسائٹی اور خاص عرب کے ساتھ مخصوص تھے وہ چھوڑ دیئے جائیں۔ اگر آپ حضرات نے نیمی سن کو سند بنا کر خود اس کے مشورے 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 نیمی سن پر بھی آپ حضرات کا ایمان ادھورا ہی ہے۔ یکسو ہو کر نہ آپ حضرات امت محمد میں رہنما چاہتے ہیں اور نہ امت نیمی سن ہیں۔

اچھا، اب اس بحث کو چھوڑ یے کہ نیمی سن کیا کہتا ہے آیئے اس امر پر غور کیجیے کہ ارکان کمیشن جو کچھ فرماتے ہیں اس کی عملی شکل کیا ہوگی اور اگر ان کے زریں مشورے 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 موخر 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 کرے گا کون؟ جہاں تک خدا اور رسول کا تعلق ہے انھوں نے 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 ارکان کمیشن کے علم میں ہے تو انھیں چاہیے تھا کہ وہ اپنے اس مشورے بلکہ اس اجتہاد کے ساتھ اس کو پیش

کر دیتے تا کہ 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 تا کہ یہ کار عظیم بسہولت اور بلا کسی نزاع و اختلاف کے انجام پا سکے۔ ورنہ قدم قدم پر جھگڑا ہوگا۔ ایک شخص ایک حکم کو وقتی اور علاقائی قرار دے گا دوسرا اسی کو ابدی اور سب کے لیے عام بتائے گا۔ 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 آب و جد کے طریق عبادت سے دلچسپی تھی اس وجہ سے اسلام نے اس کو اپنا لیا۔ ساری دنیا کے لیے اور وہ بھی ہمیشہ ہمیش کے لیے اس کے عام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس کے اس دعوے کا کیا جواب ہوگا؟ اسی طرح ایک دوسرا اٹھتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تحصیل زکوٰۃ کا طریقہ ایک خاص طرز کی سوسائٹی اور ایک مخصوص طرز کے معاشی اور تمدنی ماحول میں تو نبھ سکتا تھا لیکن اب جب کہ تشخیص و تحصیل 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 و طلاق سے متعلق جو قوانین بنائے تھے وہ صرف ایک مخصوص طرز کی سوسائٹی ہی میں چل سکتے تھے اب تہذیب و تمدن کے اس دور میں انھی قوانین پر اصرار کرتے چلے جانا معاشرے 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 و آداب 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 لے گا۔ 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۔

ارکان کمیشن نے اپنے اس اصول اجتہاد کی تائید میں ضمنی سن کے مذکورہ بالا قول کے علاوہ غلامی سے متعلق اسلامی احکام کا حوالہ بھی دیا ہے کہ دیکھو ایک زمانے میں یہ احکام کتنے محترم و مقدس تھے لیکن جب زمانے کی ترقی سے سوسائٹی تبدیل ہوگئی 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 اگر شادی بیاہ، طلاق، نکاح حدود تعزیرات اور سٹہ اور سود سے متعلق اسلام کے احکام بھی منسوخ ہو جائیں تو اس پر تعجب کیوں ہو؟

یہ مثال کمیشن نے پیش کرنے کو تو پیش کر دی لیکن اس کے ایک پہلو پر اس نے غور نہیں فرمایا کہ غلامی سے متعلق احکام جو بیکار ہوئے ہیں تو 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 جاری کی جائے یا زنا دنیا میں باقی نہ رہے تو بھی اس کی سزا کسی نہ کسی پر ضروری نافذ کی جاتی رہے یا تعدد ازدواج کی کوئی شخصی، عائلی، قومی ضرورت نہ بھی باقی رہے تو بھی ازدواج کی اجازت پر قانوناً عمل کرایا جائے۔ قوانین تو ضرورت کے لیے بنے 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 کی بنا 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 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 صورت حال ہے کہ چوری تو موجود ہے

لیکن چوری کی اسلامی سزا پر آپ لوگ ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ زنا گلی گلی 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 کھولے دیئے گئے ہیں، مردوں اور عورتوں نے ذواقین و ذواقات کی ذلیل حیثیت اختیار کر رکھی ہے، مغرب اور مغرب زدہ سوسائٹی میں داشتاؤں کا ایک باقاعدہ 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 سدباب 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 اصول اجتہاد یہ بتایا ہے کہ جو چیز قطعی اور غیر مشروط طور پر ایک واضح حکم کے ذریعے سے ممنوع نہیں ہے وہ جائز ہے اگر افراد یا قوم کی بہبود اس کا تقاضا کر رہی ہے"(ص ۱۲۰۲)

اس اصول کو اسلامی اصول فقہ کا ایک بنیادی اصول بتایا گیا ہے حالانکہ اسلامی اصول فقہ سے اس کو کوئی دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہمارے اصول فقہ میں جو بات کہی گئی

ہے وہ تو یہ ہے کہ ''اشیا میں اصل شے اباحت نہیں، حرمت ان پر شریعت کے حکم کے تحت وارد ہوتی ہے۔'' اب یہ وارد ہونا ایک واضح حکم کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے کسی نص کے اشارہ یا اقتضا کے تحت بھی ہوسکتا ہے اور امثال و نظائر پر قیاس کے واسطے سے بھی ہوسکتا 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 کردی بلکہ اس کے بہت سے اسلوب ہیں۔ کبھی ایک شے کا مثبت پہلو بیان کردیا 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 ہی چیزیں حرام ہیں۔ کہیں کسی چیز کی تحریم، یا کراہت کے حکم کے ساتھ اس کی حرمت یا کراہت کی علت واضح کردی 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 ہی لاحاصل ہوگیا جس کی ضرورت ثابت کرنے پر ان حضرات نے اتنی قوت صرف فرمائی ہے کہ پھر تو ان چند چیزوں کے سوا جن کو قطعی اور غیر مشروط طور پر کسی واضح حکم کے ذریعے سے حرام ٹھہرادیا گیا ہے باقی ساری چیزیں جائز اور حلال وطیب ہوگئیں۔ اس کے بعد کسی اجتہاد و قیاس کی کھکھیڑ میں پڑنے کی ضرورت ہی کب باقی رہی؟ اور یہ ''غیر مشروط'' کی قید لگادینے کے بعد تو اکثر پچھلی حرمتیں بھی ہوا ہوگئیں۔ کیونکہ بہت سی حرمتیں ایسی ہیں جن کے ساتھ کوئی نہ کوئی شرط بھی لگی ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں موجودہ زمانے کے جتنے فتنے بھی ہیں انھوں نے ایک نیا سانچہ اختیار کرلیا ہے۔ آپ ان میں سے ہر چیز کی نسبت یہ فرماسکتے ہیں کہ خاص 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 ہوجائیں گے کہ یہ کہاں ''واضح اور قطعی طور'' پر لکھا ہوا ہے کہ عورت قوام نہیں ہوسکتی یا عورت خود طلاق دینے کی مجاز نہیں ہے، یا عورت مہر ادا کرنے اور نفقہ دینے کی ذمہ داری قبول کرنے کے بعد بھی مرد پر شوہرانہ اختیارات نہیں حاصل کرسکتی؟ واقعہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حرام ہونا ''قطعی طور پر'' تو 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 کردیے 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 کردیں 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 کرسکتی 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 موجود زمانے کے معاشرتی اور اقتصادی سانچے یک قلم تبدیل ہوچکے 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 کررہا ہے۔

ارشاد ہوتا ہے:

> ''موجودہ زمانے کا معاشرتی اور اقتصادی نقشہ (Pattern) اسلام کی ابتدائی صدیوں کے مقابلے میں قابل لحاظ حد تک تبدیل ہوچکا ہے۔ ص ۱۲۲۹

اس حقیقت سے تو انکار نہیں ہوسکتا کہ موجودہ زمانے کے اقتصادی اور معاشرتی سانچے

اسلام کی ابتدائی صدیوں کے مقابلے 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 ڈھونڈنا چاہیے۔ اگر اس تبدیلی کی خبر دینے سے کمیشن کا مقصد وقت کے اس مطالبے 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 زمانہ 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 زمانے 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 اصول اجتہاد کے قائم کر لینے کے بعد سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر بار بار کمیشن نے یہ دعوی کرنے کی غلطی کیوں کی ہے کہ ہم جو کچھ فرما رہے ہیں وہ عین کتاب وسنت کی روشنی میں فرما رہے ہیں پھر تو نہ اسلام ایک دین کامل رہا اور نہ حضرت خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ دائمی رہا۔ اگر یہ کہا گیا تھا کہ الیوم اکملت لکم دینکم (اب میں نے تمہارے دین کو مکمل کر دیا) یا یہ فرمایا گیا تھا کہ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ (تمہارے لیے رسول کے طریقے کے اندر نمونہ ہے) تو یہ ساری باتیں وقتی اور زمانی ہوئیں۔ پیروی کے لیے اصلی اسوہ تو زمانے کا اسوہ ہوا۔ پھر کتاب وسنت کا حوالہ دینے کا تکلف کیوں کیا گیا۔ پھر تو یہی ایک فیصلہ کن بات کہنے کی تھی کہ موجود زمانے کے معاشرتی اور اقتصادی سانچے اور ہیں اس لیے قرآن وحدیث کو اب بالائے طاق رکھو۔ یہ دقیانوسی چیزیں اب چلنے والی نہیں ہیں۔

ارکان کمیشن نے اس اصول کے بیان کرنے میں غایت اجمال سے کام لیا ہے۔ یہ واضح نہیں فرمایا کہ موجودہ زمانے کی وہ کیا اقتصادی و معاشرتی برکتیں اور رحمتیں ہیں جن کے ظہور میں آ جانے 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 کونسی چیز ہے جس کے اتباع اور جس کے لیے اسلام کو چھوڑنے کی ارکان 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 ارکان کمیشن ان کے ماسوا کوئی اور معاشرتی اور اقتصادی نظام اپنے ذہن میں رکھتے ہیں تو براہ 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 اصول اجتہاد یہ ہے کہ:

> ''انسانی روابط کے بنیادی اصول جو قران 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 ارکان کمیشن کو یہ متعین فرما دینا چاہیے کہ انسانی روابط کے ''بنیادی اصول'' کیا ہیں 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 ہے کہ اگر کسی اصول کو خود قرآن نے یا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہ 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 آئمہ 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 وتحفظ استحکام اور کمزوروں کی مدد کے نقطۂ نظر سے از سر نو ترتیب واصلاح (over hauling) کے محتاج ہیں۔'' (ص ۱۳۲۹)

یہ احکام وقوانین ظاہر ہے کہ صرف آئمہ اور فقہا 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 حصے پر خلفائے راشدین کا اجماع ہے اور کچھ حصہ ہے، جو فقہا 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 وتحفظ اور کمزوروں کی ہمدردی کا جو دوران حضرات کے اندر اٹھا ہے اس کی حقیقت آگے چل کر واضح ہوگی۔ جب آپ کے سامنے وہ تجاویز اور سفارشات آئیں گے 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 وشام میں ہمارے معاشرے 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 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 آ جائیں تو طبقۂ نسواں کی کیا گت بنے گی۔

عہد طفولیت کے احکام کی ترمیم واصلاح

ہمارے ان نئے آئمہ کا ساتواں اصول اجتہاد یہ ہے کہ اسلام نے بعض چیزوں کی اجازت شروع شروع میں اس لیے دے دی تھی کہ اس وقت انسانی سوسائٹی اپنے دور طفولیت میں تھی۔ اب اس دور کمال وترقی 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 سوء 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 دور 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 ۱۳۲۹)

ہمارا عقیدہ تو یہ ہے کہ اسلام کی اجازتیں ہوں یا احکام یہ سب فطرت پر مبنی ہیں، فطرۃ

اللہ التی فطر الناس علیھا اور انسان کی فطرت ہر دور ہر زمانے اور ہر ملک میں ایک ہی ذہنی 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 زمانے 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 رویہ پسند کریں اختیار کر سکیں۔ لیکن ہمارے یہ نئے آئمہ ہمیں یہ خبر دیتے ہیں کہ اسلام کے احکام میں ایسے احکام بھی ہیں جو محض انسانی سوسائٹی کے دور 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 دور 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 بھگوا کو اس جوانی کے زمانے میں پہنے 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 جائے؟

پھر اس سوال پر بھی غور کرنا چاہیے کہ اگر اسلام کا ظہور ایک ایسے عہد میں ہوا جب کہ انسانی سوسائٹی اپنے دور طفولیت میں تھی اور اس سبب سے اس نے بعض "طفلانہ" احکام دے دیے 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 عہد طفولیت کا دین ہے اور اس تہذیب و ترقی کے زمانے میں اس کی کوئی چیز بھی اختیار کیے جانے کے لائق نہیں ہے تو آپ کا یہ نظریہ 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 ارکان کمیشن اپنے اس اصول 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 الانبیا اب اس دور کمال و ترقی میں آئے یا کم از کم نبوت کا سلسلہ (خواہ وہ ظلی ہو یا بروزی، قائم و دائم رہے) کیا ارکان کمیشن اپنے قیمتی اجتہاد کے اس قیمتی نتیجہ کو تسلیم کرتے ہیں؟

یہ فقاہت بھی قابل 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 فقہا پر یہ اعتراض کر رہے ہیں کہ انھوں نے دین کو اصر و اغلال 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 انھوں نے چار کا اور اضافہ کر دیا ہے۔ اگر ان مزید چار کے اضافے کے بعد بھی وہی الجھن باقی رہے تو پھر کیا ہوگا، کیا مزید شرطوں کا اضافہ ہوگا، یا سرے سے اجازت ہی منسوخ کر دی جائے گی۔ آخر ان دانشوروں نے اس پہلو پر بھی کیوں غور نہیں فرمایا کہ جب انسانی سوسائٹی اپنے "دور طفولیت" میں تھی تو اسلام حکومت نے کس طرح لوگوں سے یہ شرطیں پوری کرائیں؟ کیا زمانے کی ترقی اور اس کے کمال کی یہی دلیل ہے کہ عہد 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 دور 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 دور کمال کی یہی برکتیں ہیں تو خدا ان لوگوں کی عقلوں پر رحم فرمائے جو اسلام کے عہد اول کی سوسائٹی کو تو عہد طفولیت کی سوسائٹی کہتے ہیں اور اپنی سوسائٹی کو دور شباب کی سوسائٹی سمجھتے ہیں ہمارے نزدیک تو اس شباب سے وہ بچپن ہی اچھا تھا۔ جب انسان میں اتنا ہوش گوش تو تھا کہ آزاد رہ کر بھی وہ حدود کی پابندی کرتا تھا۔

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 ہوگا 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 دائرے میں کتاب و سنت یا اجماع کی کوئی رہنمائی موجود ہے وہاں اس کا کوئی کام نہیں ہے، وہاں جو کچھ کتاب و سنت یا اجماع سے ثابت ہے وہی اصل ہے۔ اگر حنفیہ اس اصول کو کوئی اہمیت دیتے ہیں تو اس دائرے میں دیتے ہیں جس دائرے میں سارا مدار بحث قیاس یا عرف و مصلحت پر ہے۔
اس دائرے 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 ہوئی 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 دائرے 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 دائرے میں استحسان کے قائل ہیں اور اسی کو مالکیہ مصالح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

کمیشن کی سفارشات

کمیشن کی سفارشات جن عقائد ونظریات 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 معاشرے کو عموماً اور طبقہ نسواں کو خصوصاً ان سفارشات سے جو نقصانات پہنچیں گے ان کو واضح کردوں 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 کر لیں۔

نکاح کی رجسٹری

کمیشن نے سفارش کی ہے کہ از روئے 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 کر دیا جائے۔ یہ نکاح نامہ ہر ڈاک خانے 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 حوالے کر دی جائے۔ دوسری کاپی دولہن یا اس کے ولی کو دے دی جائے اور تیسری کاپی نکاح خواں جوابی رجسٹری کے ذریعے سے حلقے کے تحصیل دار کے پاس بھیج دے۔ تحصیل دار کے پاس ایک مخصوص رجسٹر ہوگا جس میں ان تمام نکاح ناموں کی نقلیں محفوظ رہیں گی۔ نکاح نامہ کی ایک نقل تحصیل دار کو بھیجنا نکاح خواں کا کام ہوگا اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے گا تو اس کو پانچ سو روپے جرمانے 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 قرآن مجید میں مالی لین دین کے سلسلے میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبو (اگر تم کوئی لین دین ایک مدت متعینہ 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 معاملے میں تحریر کا حکم دیا گیا ہے تو نکاح کا معاملہ تو مالی لین دین کے مقابلے 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 آ جاتا ہے کہ جب مالی لین دین کے معاملات 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 ہوگئی؟ لیکن میں اس سوال کو نہیں چھیڑنا چاہتا۔ اگر کمیشن کا استدلال اس آیت سے صرف اسی حد تک ہوتا ہے کہ مالی لین دین کی طرح نکاح سے متعلق ضروری کارروائیوں کا بھی قید 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 براہ راست متعلق ہے تحریر کو لازم نہیں کیا گیا ہے نہ عدم تحریر کو مستلزم سزا ٹھہرایا 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 معاملے 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 مذکورہ 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؟

''دین مہر'' کے لفظ سے جو نکتہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ نکتہ بھی محض ایک نکتہ بارد ہے۔ مہر کے لیے ''دین 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 و حدیث میں مہر کے متعلق دین ہونے کا تصور

سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانے میں تو مہر کے متعلق عام قاعدہ یہ تھا کہ جو مہر معین ہوتا تھا عموماً نکاح کے وقت ہی یا اس کے معاً بعد ادا کر دیا جاتا تھا۔ اگر اسی طریقے کو آج رواج دیا جائے تو اس سے ہزاروں بکھیڑوں سے چھٹی مل سکتی ہے لیکن ہماری ذہنیت اس معاملے 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 ''دین 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...... جو ایک عقلی دلیل کی حیثیت رکھتی ہے، یہ ہے کہ جو 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 کر 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 دائرہ 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 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 وہ 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 بصیغہ رجسٹری حلقہ تحصیل دار کے پاس بھیج دے۔ اس طرح ہر لڑکی اور اس کے اولیاء کو کسی مقدمہ

کے چکر میں ڈالا جا سکتا ہے اور تحصیل دار صاحب کا رجسٹر ان کے خلاف ایک قطعی ثبوت نہیں تو کم از کم ایک شرمناک نزاع اور نقصان مایہ و شماتت ہمسایہ کے لیے ایک بنیاد تو فراہم کر ہی دے گا۔ اس سے غنڈوں اور شریروں کی خوب بن آئے گی اور تحصیل داروں کے لیے رشوتوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ بااثر بدمعاشوں اور بڑے زمینداروں کے علاقوں میں تو اس طریقہ رجسٹری کے جاری ہونے کے بعد یہ ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل بن جائے گا کہ تحصیلوں میں 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 تحصیل دار کو بھیج دیں گے۔ ان کے اولیا کو کانوں کان خبر نہ ہوگی۔ 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 ہوگی 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 گزارش 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 طریقے 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 تحصیل دار یا رجسٹرار کی عدالت میں حاضر ہو کر اپنے ایک ایک دستخط اور ایک ایک نشان انگوٹھے 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 تحصیل دار 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 بٹھائے 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 معاملے کو جائداد کے معاملے 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؟

تحصیل دار صاحب 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 ہوگا 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 ہزارہا مشکلیں اور ہزارہا 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 اختیار نہیں کیا۔ ان کی تہذیب و معاشرت اور ہماری تہذیب و معاشرت میں آسمان اور زمین کا فرق ہے۔ ان کا حال تو یہ ہے کہ شادی کے موقع پر اگر دلہا 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 تکلیف 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 حوالے 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 دانش مندی 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 کے ہاتھ کون پکڑ سکتا تھا۔ اب یہ آپ کی عقلمندی نہیں ہوگی 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 دیے 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 معاشرے 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 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 دے گا آپ کی عدالتیں ان کو محروم قرار دیں گی۔ اس طرح ارکان کمیشن اس ملک میں جو اپنے دستور کی رو سے اسلام کے قوانین کی 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 کے خطرے میں ڈال دینے کی نہایت وسیع راہیں کھل جائیں گی۔ وہ بڑی آسانی کے ساتھ جس کا نکاح جس کے ساتھ چاہیں گے تحصیل دار کے رجسٹر میں درج کرادیں گے۔ درآنحالیکہ اس کے یا اس کے اولیا کے فرشتوں کو بھی اس چیز کی خبر نہ ہوگی اور پھر اس چیز کو اس کے خلاف ایک مقدمے 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 بیعناموں 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 کر کے 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 وراہ 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 نکاح بندھوانا بھی منظور کر لیں گے۔

۵۔ ہماری دیہی آبادی، جس میں مروجہ سادہ طریقے 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 جائے گی۔ کوئی شخص آسانی کے ساتھ نکاح پڑھانے پر آمادہ نہیں ہوگا۔ اول تو ارکان کمیشن کا "معیاری نکاح نامہ اور المعاہدہ نکاح غالباً اتنا پیچیدہ ہوگا کہ اس کی خانہ پری کے لیے کسی وکیل کی خدمات مطلوب ہوں گی۔" ثانیاً نکاح خواں کو ہر وقت یہ اندیشہ ہوگا کہ معلوم نہیں کس نکاح میں وہ پانچ سو روپے جرمانے 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 کرنا 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 حتی اذا بلغوا النکاح فان انستم منھم رشدا فارفعوا الیھم اموالھم (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 حوالے کر دو) 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 ہوگی۔

لیکن مجھے ان لوگوں کی قرآن فہمی پر حیرت ہوتی ہے کہ جب قرآن نے خود بلوغ کو لفظ ''نکاح'' یعنی نکاح 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 واختلاف 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 کا کاروبار حوالے کرتے 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؟ ہوسکتا ہے کہ وہ بالغ ہو چکنے کے باوجود ابھی ایسا الھڑ اور بے پروا ہو کہ کاروبار کے انتظام وانصرام کی طرف اس کا ذہن متوجہ ہی نہ ہوتا ہو۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ اس کی شادی بھی نہیں ہونی چاہیے۔ شادی نہ کرنے کی صورت میں اس کا بڑا اندیشہ ہے کہ وہ کسی غلط راستے پر پڑ جائے اور پھر اس کی اصلاح ناممکن 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 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 صاحب رشد ہو جاتے ہیں اور کتنے ہی 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 موزوں عمر نہیں ہے۔ پھر تو تیس

سال کی عمر سب سے زیادہ موزوں 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 اصول 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 ذریعے 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 کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن ایک سوال میں یہاں ارکان کمیشن سے پوچھتا ہوں کہ کیا سولہ یا اٹھارہ سال کی عمر 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 اصول اجتہاد کی لغویت بھی خود ہی 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 دور طفولیت میں تھی اور سوسائٹی کے اس دور میں کمسنی کی شادیاں زیادہ خطرناک نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اسلام نے اس وقت اس کی ممانعت نہیں کی چنانچہ ارشاد ہوتا ہے کہ'' کمسنی کی شادیوں کی ممانعت کسی خاص واضح حکم کے ذریعے سے اس سبب سے نہیں کی گئی کہ معاشرتی ارتقا 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 سمجھنی چاہتا ہوں کہ اس کا کیا سبب تھا کہ اس وقت کے معاشرے 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 ہی نہیں ہوتے تھے؟ 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 طاقت ور ہو گیا ہے کہ مجال نہیں کہ سولہ یا اٹھارہ سال سے پہلے کسی لڑکے اور لڑکی کو جنسی جذبہ کسی بے راہ روی میں مبتلا کرے؟ یا اس کا سبب یہ ہے کہ معاشرے 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 وتہذیب 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 معاشرے میں تو جائز مانتا ہے لیکن اب اس معاشرے میں اس کو حرام ٹھہرانا چاہتا ہے۔ اگر کمیشن اپنے عہد کے معاشرے کے متعلق کسی حسن ظن میں مبتلا ہے تو اس کے اطمینان کے لیے یہ بتانا چاہتا ہوں کہ امریکہ کے اٹارنی جنرل ٹام کلارک نے فیڈرل بیورو آف انویسٹی گیشن اسٹیٹکس کے حوالے 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 تیس 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 تگنا 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 معاشرے 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 معاشرے 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 معاشرے میں کمسنی کی شادیوں کا رواج بہت کم ہے۔ بلکہ تعلیم یافتہ اور شہری طبقات میں تو ایک عرصے 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 معاشرے 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 لڑکے یا لڑکی 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 حصے میں کسی درجہ میں بھی اس کا رواج ہے تو اس کو تعلیم کی ترقی کے ذریعے سے بہت 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 ازروئے 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 صریحاً اسلام کے خلاف ہیں اور اسلام کے ساتھ ہمارے ملکی قانون کا یہ تصادم ہمارے ملک اور ہماری قوم کے لیے مہلک ہوگا۔

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 ازروئے 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 کرے گا اور ان لوگوں پر لعنت بھیجے گا جو یہ اصرار اور یہ قیدیں اور پابندیاں بڑھانے کا باعث بنیں گے۔

۳۔ اس سے ہمارے معاشرے میں عموماً اور دیہاتی آبادی میں خصوصاً زنا اور اغوا کی وارداتیں بہت بڑھ جائیں گی۔ غربا اور مزارعین کا طبقہ اپنے مالکوں، ان کے کارندوں اور بااثر شریروں کی طرف سے اپنے ناموس کے معاملے میں ہمیشہ خطرے 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 معاملے میں اپنے آپ کو بالکل بے بس پائے گا۔

موجودہ حالات میں تو وہ اپنے ناموس کی حفاظت کی واحد تدبیر اسی چیز 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 کے 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 ازروئے 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 خداترس اور بااخلاق مسلمان ہے وہ دیکھ رہا ہے کہ اس کا لڑکا بری 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 یہ 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

نتیجے میں جو فتنے ابھریں گے وہ پوری قوم میں پھیلیں گے۔

۵۔اس سے ہماری قوم کے اخلاقی زوال کی رفتار (جواب بھی خاصی تیز ہے) تیز سے تیز تر ہو جائے گی۔ اسکولوں، کالجوں اور ہوسٹلوں کی فضا خراب سے خراب تر ہو جائے گی۔ سینماؤں اور قحبہ خانوں کی رونق آج کی نسبت کہیں زیادہ ہوگی۔ جنسی تسکین کے خلاف فطرت اور مضر صحت طریقے نوجوانوں میں عام ہو جائیں گے۔ بے پردگی اور بے حیائی، عریانی اور فحاشی کے رجحانات میں دن دوگنی رات چوگنی ترقی ہوگی۔ زنا اور اغوا کی وارداتوں میں 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 ہوں گے 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 فليحسن اسمه وادبه فاذا بلغ فليزوجه فان بلغ ولم يزوجه فاصاب اثما فانما اثمه على ابيه. (مشكوة)

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

ہوں گے اسی طرح ان باپوں کے اعمالنامے بھی سیاہ ہوں گے 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 عائشہؓ 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 کر دی جائے کہ اگر عورت کو مرد کی طرف سے معاہدہ 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 معاہدہ نکاح میں ایسی شرطیں شامل کی جا سکتی ہیں یا نہیں جو اسلام اور اخلاق کے منافی نہ ہوں اور ان شرطوں کو عدالتوں کے ذریعے سے نافذ کیا جا سکتا 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 معاہدہ 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۔ معاہدہ نکاح میں اس شرط کے درج ہو جانے کے بعد عدالت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شوہر کو اس شرط کے ایفا پر مجبور کرے۔

اس کے جواز کی تائید میں کمیشن نے شرح وقایہ سے فقہ کا ایک جزئیہ بھی ڈھونڈ 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 چاہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ جو چیزیں رشتہ 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 معاہدہ نکاح میں درج کر کے عدالتوں کے ذریعے 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 وراحت 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 رو 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 وراحت کی شریک بنے اس

کے رازوں کی حفاظت کرے۔ ان ساری باتوں کی پابندی اس معاہدے کی رو سے عورت پر واجب ہے جو اپنے آپ کو کسی مرد کے حبالہ عقد میں دے کر اس نے اپنے رب سے کیا ہے، خواہ یہ باتیں کسی معاہدہ 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 ہے، اسلام کے منشا کے بالکل خلاف ہے۔ اس سے باہمی اعتماد و محبت کے بجائے شروع ہی سے میاں اور بیوی کے درمیان بدگمانی اور 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 سے 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 رشتہ ازدواج کے مقتضیات میں شامل ہیں اور جن کا ذکر خود قرآن وحدیث 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 رشتہ 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 فقہا 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 قبضے میں دے دے گا یا کوئی دوسری ضمانت دے گا 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 معاہدہ نکاح میں اس قسم کی شامل نہیں کی جا سکتی کہ مرد بیوی سے ملاقات نہیں کرے گا۔ یا اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے دے گا، یا پہلی بیوی کو نان نفقہ نہیں دے گا، یا اس کے لیے باری مقرر نہیں کرے گا۔ اس طرح کی تمام شرطیں مقاصد نکاح کے بالکل منافی ہیں، علی ہذا القیاس مرد معاہدہ 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 رفت 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 تعالی نے درحقیقت مرد اور عورت دونوں کی فطرت کی بنیاد پر قائم کیے ہیں اور بما فضل الله بعضهم على بعض (بوجہ اس کے کہ اللہ نے مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے) 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 یہ ہی نکلتا ہے کہ یہ حقوق و فرائض بھی قابل 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 مسئلے 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 نفسک 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 ہر مرد نکاح کے وقت ایک "معیار 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 گزر سکتا کہ اس طرح کے 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 ارکان کمیشن یہ شکل دینا چاہتے ہیں کہ اس کا آغاز ہی میاں اور بیوی کی طرف 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 چھڑاؤ میں اس کے مہر سے باز آیا؟ یا اسی بیوی کے ساتھ مجبورانہ بندھے رہیں گے اگر چہ وہ کھلم کھلا دوسروں سے آشنائی کرتی پھرے۔ 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 کو دیا ہے اور یہ حق جیسا کہ میں اوپر عرض کر چکا ہوں عورت کی طرف سے منتقل کیے جانے کے لائق نہیں ہے۔ ممکن ہے کوئی صاحب یہ فرمائیں کہ جس طرح ایک شخص نکاح کے معاملے میں کسی شخص کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے۔ اسی طرح طلاق کے معاملے 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 ہو گی اور یہ جائز ہے۔ اس توکیل پر مجھے کئی اعتراض ہیں۔

اول تو یہ کہ احناف کے نزدیک کسی شخص کے لیے کسی شخص کو وکیل بنانا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ وہ بیماری یا غیر حاضری یا کسی دوسرے مانع کے سبب سے اپنے معاملے کی ذمہ داریوں سے خود عہدہ برا ہونے کی پوزیشن میں نہ ہو۔ اگر ایک شخص خود برسر موقع موجود ہے تندرست ہے اور اپنی ذمہ داری کو خود بحسن وخوبی 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 معاملے کو انجام 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 معاملے میں عورت کو وکیل بنانا مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ناجائز ہے۔ اگر نکاح کے معاملے میں ناجائز ہے۔ تو میرے نزدیک طلاق کے معاملے میں اس کی وکالت بدرجہ اولی ناجائز ہونی چاہیے۔ بالخصوص جب کہ وہ طلاق اسے اپنے ہی اوپر وارد کرتی ہے۔ اس شخص سے بڑھ کر کون "احمق" ہو سکتا ہے جو اپنے مدعا علیہ ہی کو اپنے مقدمہ میں اپنا وکیل بنا لے۔

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 کرے 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 کرے تو مرد اس حق سے محروم ہو جاتا ہے۔ پھر طلاق کے معاملے میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات کہاں ہوئی؟

تیسری بات یہ کہ معاہدہ نکاح میں یہ شرط کس نوعیت سے داخل کی جائے گی؟ کیا ہر مرد کے لیے ضروری ہو گا کہ وہ اپنی بیوی کو حق طلاق تفویض کرے؟ یا یہ شرط اختیاری ہو گی جس کا جی چاہے تفویض کرے، جس کا جی نہ چاہے وہ تفویض نہ کرے؟ اگر دوسری صورت ہے تو ہمارے معاشرے میں ایسے احمق مرد بہت کم نکلیں گے جو خود اپنے پاؤں میں یہ کلہاڑی خود اپنے ہی ہاتھوں مارنے پر راضی ہوں گے؟ اور اگر یہ شرط جبری ہو گی ہر مرد کے لیے ضروری ہو گا کہ یہ شرط معاہدہ نکاح میں تسلیم کرے، تو یہ طلاق تفویض نہیں ہوئی بلکہ یہ طلاق مکروہ ہو گئی کیونکہ مرد کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ وہ طلاق کا اختیار جواز روئے شرع صرف اسی کو

حاصل ہے، اپنی بیوی کے حوالے کر دے۔

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 ارادے 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 ہو گئے 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 کے ساتھ کسی گئیں کہ ان کے بازو چڑ اتر گئے۔

ممکن ہے کسی صاحب کو یہ خیال ہو کہ آخر طلاق مکرہ بھی تو بعض فقہا کے نزدیک جائز ہے، پھر کیا مضائقہ ہے، اگر ہم اپنے عائلی نظام کی بنیاد اسی پر قائم کر لیں۔ ان کے اطمینان کے لیے میں یہ بتانا 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 کر کے اس کی بیوی کو طلاق دلوادے 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 ہوئے 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 پوری قوم کے لیے مفسدہ کا

دروازہ کھول دیا گیا۔

تاہم اگر طلاق مکرہ کسی مذہب 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 ازروئے ضابطہ مسلط کر دینا اور شے۔ کیا کسی مذہب فقہی میں یہ بھی جائز ہے؟

۳۔ 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 دیتا ہے تو اس کو اس معاملے 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 جرات 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 زمانے حضانت و رضاعت کی کفالت کا کوئی بار ان کے اوپر ہے۔ وہ تو کچھ کھوئیں گی نہیں بلکہ طلاق کے نتیجے 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 اگر نہ بتا سکے تو عورت کے نکاح ثانی یا اس کے حین 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 معاملے میں ان کی بے احتیاطیوں کا پورا پورا تجربہ کمیشن کو ہو چکا ہے۔ عورتوں کے بارے میں یہ پورا اطمینان ہے کہ نہ انھوں نے کوئی کام بھی 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 صدیق رضی اللہ عنہ کے دور امارت اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور خلافت تک ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں جب لوگ طلاق کے معاملے میں جلد بازی اور بے احتیاطی برتنے لگے تو انھوں نے بطور تعزیر اس طرح دی ہوئی طلاقوں کو بائن قرار دے دیا۔

کمیشن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 عمر رضی اللہ عنہ اپنے اس فعل پر نادم بھی ہوئے تھے اور انھوں نے 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 معاملے میں بڑی ڈھیل حاصل ہو گئی۔

اس مسئلے کے بابت میری گزارشات حسب ذیل ہیں:

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بائن ہونے پر نہ صرف چاروں آئمہ متفق ہیں بلکہ اکثر صحابہ، جمہور تابعین اور جمہور فقہا سب متفق ہیں۔ یہی مذہب خلفائے راشدین میں سے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا ہے۔ یہی مذہب حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہے 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۔ قابل ذکر لوگوں میں سے ایک ابن حزم اس کے مخالف ہیں اور متاخرین میں سے امام ابن تیمیہ 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 وسنت کی روشنی میں جمہور کا مذہب اپنے اندر زیادہ قوت رکھتا ہے۔

اس باب میں جو احادیث وارد ہیں ان کے مطالعے سے یہ دعویٰ تو بالبداہت غلط معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد 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 یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس باب کی حدیثوں میں یہ اختلاف کیوں ہے۔ کیا ایک ہی معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے العیاذ باللہ مختلف اوقات میں مختلف فیصلے فرما دیے۔ یا اس اختلاف 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

دہراتا ہے۔ یا اس طرح طلاق دے دیتا ہے جس کو ہمارے فقہا طلاق البتہ سے تعبیر کرتے ہیں ان میں سے پہلی صورت کے جتنے معاملات حضور کے سامنے آئے ان میں آپ نے طلاق کو بائن قرار دیا بلکہ جن میں اعداد طلاق کا اسراف موجود تھا ان کے بارے 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 انھیں معاف کرے یا ان کے سبب تجھے سزا ملے۔ رہی دوسری صورت تو اس طرح کے جو معاملات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوئے ان میں حضور نے طلاق دینے والی 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 اظہار 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 حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 طلاق رجعی پر محمول کیا جا سکے 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 نہیں دیتی کہ طلاق اور نکاح کے الفاظ مذاق بنا کر رکھ دیے جائیں۔

مسئلے کی یہ نوعیت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تھی۔ اب آیئے اس سوال پر غور کیجیے کہ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ کیا تبدیلی کی جس کا ذکر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی روایت میں فرمایا ہے۔ انھوں 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 انھوں نے مذکورہ دونوں قسم کی طلاقیں خواہ عدد کی تصریح کے ساتھ دی گئی ہوں یا محض تکرار الفاظ کے ساتھ نیت اور ارادے کا سوال چھیڑے بغیر نافذ کر دیں۔ سیاست 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 خبر کے سبب سے ایسا اتفاقیہ کر گزرتے تھے، لیکن جب بار بار کی تاکید وتنبیہ کے بعد بھی لوگ باز نہیں آ رہے تھے بلکہ اس چیز نے ایک فتنہ کی صورت اختیار کر لی تھی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سابق طریقے کو بدل دینا ضروری سمجھا۔ اس فتنے کو بڑھانے میں اس امر کو بڑا دخل تھا کہ ایک مجلس میں دی ہوئی طلاقوں کی بعض صورتیں ایسی بھی تھی جن میں معاملے 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 ہو گئے۔ طلاق کا لفظ ایک مذاق بن کے رہ گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب اس فتنے 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 صحابہ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور اس پر ایک خلیفہ راشد کی رہنمائی میں تمام اہل علم کا اجماع ہو گیا۔

آخر بار بار کی تفہیم اور تاکیدی ممانعت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے باوجود کہ ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظھر کم (کتاب اللہ کے ساتھ یہ مذاق، میری موجودگی میں؟) لوگ اس طریقہ طلاق میں جو اتنے دلیر ہوتے جا رہے تھے اس کی وجہ یہی تو تھی کہ بہتوں نے بیوی پر غصہ نکالنے کا اس کو ایک ذریعہ بنا لیا 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 تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تو کسی مسلمان کے لیے اپنے ارادے کے متعلق غلط بیانی آسان نہ تھی۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے عہد میں ہر شخص کے بارے میں یہ حسن ظن کیسے کر سکتے تھے کہ وہ ضرور سچ ہی کہتا ہے۔ اس وجہ سے انھوں 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 وتابعین اور تمام آئمہ وفقہا اس پر کس طرح متفق ہو گئے۔ صحابہ رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ کس طرح موقع دے دیا کہ انھوں نے اتنی بڑی بدعت کر ڈالی اور کسی کے کانوں پر جوں بھی نہیں رینگی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 عمر رضی اللہ عنہ ایک اتنی بھاری بدعت کر گزریں اور لوگ چپ چاپ دیکھتے رہیں، کوئی زبان اس کے خلاف نہ کھلے۔ پھر لطف یہ کہ صرف ایک ہی خلیفہ راشد نہیں بلکہ بعد کے دونوں خلفا بھی اس پر متفق اور ان کے زمانوں کے تمام علما وفقہا 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 امت ضلالت پر کبھی متفق نہ ہو گی۔

پھر یہ بیان بھی عجیب وغریب ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد میں اپنے اس فیصلے پر نادم ہوئے تھے۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو آخر انھوں نے ندامت محسوس کرتے ہی اس فیصلے کو بدل کیوں نہ دیا؟ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 انھوں نے اس غلطی کی تلافی نہ کی تھی تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کیوں نہ اس کی اصلاح کی؟

جن لوگوں نے اس کو طلاق بدعی کہا ہے انھوں نے ہرگز اس سے وہ بدعت مراد نہیں لی ہے جس کو کمیشن نے بدعت ضلالت (Undesir able innovation) غیر اسلامی (un-islamic) قرار دیا ہے بلکہ اس سے ان کی مراد طلاق کا وہ طریقہ ہے جو اگرچہ جائز تو ہے لیکن معیاری نسبت سے ہٹا ہوا ہے۔

دین کے اکثر احکام کے بجا لانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک تو وہ طریقہ ہے جس طریقے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کام کو انجام دیا ہے۔ یا انجام دینے کی ہدایت فرمائی ہے۔ یہ معیار اور مثالی طریقہ ہے اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس طریقے پر اگر وہ انجام دے دیا جائے تو اگرچہ وہ دین میں حد جواز کے اندر تو آجائے گا لیکن معیار طریقے 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 وتقویٰ اپنے اپنے دائرے 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 دونوں ہاتھ 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 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 معیار

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 معاملے میں پورا اہتمام نہ کرے۔ صرف سر کے ایک قلیل حصے ہی کا مسح کر کے چھوڑ دے۔ وضو ہونے کو تو اس طرح بھی ہو جائے گا لیکن معیاری سنت کے خلاف ہوگا۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع کی تفصیلات پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ ایک تو حج کا وہ طریقہ تھا جس طریقہ پر خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا صاحب علم صحابہ رضی اللہ عنہما نے حج کیا اور ایک طریقہ وہ تھا جس طریقے پر ان لوگوں نے حج کیا جن کو مناسک حج کی پوری تفصیلات کا اچھی طرح علم نہیں تھا۔ اس طرح کے کتنے لوگ حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے مناسک کی ادائیگی کے معاملے 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 ہوگی اور اگر اس طریقہ پر نہیں دی جائے گی تو سرے سے واقع ہی نہیں ہوگی۔ واقع تو اس طرح بھی ہو جائے گی، البتہ چونکہ معیاری طریقہ پر نہیں ہوگی اس وجہ سے ان برکتوں سے خالی ہوگی جو معیاری طریقے میں موجود ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض مرتبہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے طلاق کے ایسے مقدمات آئے جن میں جلد 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 ہوگئی 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 حد جواز کے اندر۔ تعبیر کرنے والوں نے جب ان دونوں کو الگ الگ تعبیر کرنا چاہا تو ایک کے لیے تو بنی بنائی اصطلاح طلاق سنت کی مل گئی اس وجہ سے اس کو طلاق سنت سے تعبیر کر دیا۔ اب رہ گیا دوسرا تو طلاق سنت کی اصطلاح کے مقابل میں دوسری اصطلاح طلاق 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 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 انھوں نے اس کو صرف ایک اصطلاحی بدعت سمجھا۔ اگر وہ اس کو حقیقی بدعت سمجھتے تو اس کے جواز کے قائل کس طرح ہوتے؟

یہ مسئلے کی اصل صورت ہے جو اس باب کی احادیث کے تدبر سے واضح ہوتی ہے جو شخص بھی غور کے ساتھ ان احادیث کا مطالعہ کرے گا ان شاء اللہ اسی نتیجے تک پہنچے گا جس نتیجے 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 فی الواقع 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 مطالعے سے مجموعی طور پر سامنے آتی 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 عمر رضی اللہ عنہ نے
اپنی بیوی کو 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 عمر رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح
طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، تم نے سنت کے طریقے 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 عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم 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 یا رسول اللہ، میں
بڑا ہی ظالم ہوں گا 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 انھیں حق تھا، بقیہ ۹۹۷
سب ظلم و زیادتی ہیں، اگر اللہ چاہے گا تو معاف کر دے گا
اور اگر چاہے گا تو سزا دے گا۔''

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 ہوں گی۔'' (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 انھوں 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 واقعے کی روایت ابوداؤد اور دارقطنی میں اس طرح ہے کہ یہ طلاق البتہ کی صورت میں تھی جس میں فیصلے کا انحصار طلاق دینے والے کے قصد و نیت پر ہوتا ہے۔ چونکہ رکانہ نے قسم کھا کر حضور کے سامنے یہ کہا کہ وہ ایک ہی طلاق کا ارادہ رکھتے تھے اس وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طلاق کو رجعی قرار دیا۔ ابوداؤد میں یہ روایت مندرجہ ذیل طریقے پر ہے اور اس کو انھوں نے حسن صحیح کا درجہ دیا ہے:

رکانہ بن عبداللہ سے روایت ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو
طلاق البتہ دے دی اور جا کر اس واقعے 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۔ حضور 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 کرادی۔

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 حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں، نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی گنی جاتی تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگ ایک ایسے معاملے 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 کردیں۔'' (مسلم)

اگر اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ تین طلاقیں خواہ کسی صورت میں دی گئی ہوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی زمانے تک ایک ہی گنی جاتی تھیں تب تو یہ روایت بلاشبہ اوپر والی ان حدیثوں کے خلاف پڑتی ہے جن سے تین طلاقوں کا بائن ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن ابوداؤد 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 کردے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی صورت پر بھی اس کو محمول کردیا جائے تو یہ اوپر کی حدیثوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔

یہ امر بھی خاص طور پر نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ 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 عباس رضی اللہ عنہ جیسے فقیہ صحابی اگر ایک طرف یہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں تین طلاقیں ایک گنی 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 زمانے میں جو تین طلاقیں ایک گنی جاتی تھیں 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 عباس رضی اللہ عنہ کے مذہب کے بارے میں مندرجہ ذیل روایات ملاحظہ ہوں۔

مجاہد سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ 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 انھوں 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 جو اس سے ڈرتا ہے وہ اس کے لیے راہ پیدا کرتا ہے۔ تم چونکہ اس سے نہیں ڈرتے اس وجہ سے میں تمہارے لیے کوئی راہ بھی نہیں پارہا ہوں۔ تم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہوگئی۔ (ابوداؤد)

''مجاہد سے روایت ہے کہ ابن عباس سے ایک ایسے شخص کے بارے میں فتویٰ پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی سو طلاقیں دے چھوڑی تھیں۔ انھوں نے طلاق دینے والے سے مخاطب ہو کر کہا کہ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی (یعنی قرآن کے بتائے ہوئے طریقے کے خلاف طلاق دی اور اپنی بیوی سے محروم ہوا۔ تو خدا سے ڈرتے نہیں ورنہ وہ

تیرے لیے راہ پیدا کرتا۔"

"سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دیں۔ حضرت ابن عباس سے فتویٰ پوچھا گیا تو انھوں نے طلاق دینے والے کو مخاطب کرکے فرمایا کہ تیری بیوی کے جدا 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۔ انھوں نے فرمایا کہ اس نے سنت کے طریقے کی خلاف ورزی کی ہے اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی۔ (دارقطنی)

ان تمام روایات پر اگر ایک شخص تحقیق کے ارادے سے غور کرے گا تب تو یہ 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 کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 تخن تکیہ بن کر رہ جائے گا۔ جو لفظ زبان سے نکالتے ہوئے آج ہر شخص ڈرتا ہے اور بہت دور تک اس کے نتائج پر غور کرتا ہے۔ وہ لفظ بات بات پر زبان سے نکلے گا اور بہت ممکن ہے کہ زیادہ عرصہ نہ گزرے کہ یہ شوہروں کی طرف سے بیویوں کے لیے ایک پیار کا کلمہ بن کے رہ جائے۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرمایا ہے کہ یہ لفظ اگر مذاق سے بھی 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 اتر جائے گا تو مسکرا کر کہہ دے گا کہ بیگم میں نے تو رجوع کر لیا ہے۔ ایک آدھ ماہ کے ناغہ کے بعد وہ پھر اسی طرح طلاق دے گا اور پھر رجوع

کرے گا الغرض ایک شخص اپنی زندگی میں نہ جانے کتنے ہزار مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دے گا اور کتنے ہزار مرتبہ رجوع کرے گا، یہاں تک کہ کثرت استعمال سے یہ لفظ اتنا بے معنی اور بے اثر ہو کر رہ جائے گا کہ معاشرے 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 ہوگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی فتنے کا دروازہ بند کیا تھا۔ اب اگر اس دروازے 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 ہوں گی اور بات بات پر ہوں گی لیکن لوگ طلاق اور نکاح کے فرق کے احساس سے عاری ہو جائیں گے۔

ہمارے نزدیک اس معاملے 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 استہزاء 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 نتائج سے بھی۔ مصنف عبدالرزاق میں ایک روایت ہے کہ:

"حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاق دی تھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 عمر رضی اللہ عنہ 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 فرقے 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 فرقے کے لیے کتاب وسنت کی وہی تعبیریں معتبر ہوں گی جو اس فرقے کے لوگ پیش کریں گے۔ جہاں میاں بیوی دونوں ایک ہی فرقے سے تعلق رکھتے ہوں گے 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 ڈاکخانے 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 الگ طہروں میں، اس کی ایک کاپی مطلقہ کے پاس رہے، دوسری طلاق دینے والے کے پاس اور تیسری کاپی کو طلاق دینے والا تحصیل دار کے پاس رجسٹری کر کے بھیج دے۔ اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے تو اس کو پانچ سو روپے تک جرمانے 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 کے لیے کوئی ذریعہ ہوتا ہے 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 یہ اطمینان نہ کر لے کہ مطلقہ کا پورا مہر ادا کر دیا گیا ہے اور اس کی اور اس کے بچوں کی کفالت کا قابل 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 سلسلے میں پیش کر چکا ہوں۔ اگر رجسٹری کی یہ سادہ شکل اختیار کی گئی تو تحصیل دار 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 اور 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 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 صورت حال کا بالکل یک طرف 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 معاملے 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 طبقے میں زیادہ تر طلاقیں اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ ان کو نئی بیوی لانے کا شوق اتنا نہیں ہوتا جتنا فرض کر لیا گیا ہے۔ ایسی صورت میں مہر کا معاملہ تو خیر ایک شرعی ذمہ داری ہے اور بچوں کی کفالت بھی قابل لحاظ چیز 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 طبقے 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 جا پہنچتی ہے۔ اب اگر ایک شخص معاشی اعتبار 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 ہے 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 ہوگی؟ 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 دے گا کہ نہیں۔ بلکہ ہوگا یہ کہ مرد پہلے سے بھی زیادہ اپنی اس بیوی کو اپنے لیے عذاب جان سمجھے گا اور عورت بھی اپنی قسمت پر ماتم کرے گی 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 طلاق کا حق مرد کو دیا ہے۔ آپ کس قاعدے سے یہ حق مرد سے چھین کر عدالت کے حوالے 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 حوالے اس لیے کیا جا رہا ہے کہ عدالت اس حق کو مرد کی نسبت زیادہ احتیاط کے ساتھ استعمال کرے گی 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 معاملے میں مداخلت کر کے کیا بنائے گی؟ وہ زیادہ سے زیادہ 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 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 واقعات ایسے ہوتے ہیں جن میں مہر کا معاملہ نزاعی صورت اختیار کرتا ہے۔ ان کے طے کرنے کے لیے اگر فیملی کی مجوزہ شادی بیاہ کی عدالتیں موجود ہوں تو عورت کے ساتھ کسی ناانصافی کا اندیشہ نہیں ہے۔ پھر بغیر کسی نزاع کے پیدا ہوئے 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 کرتا ہے۔ دوسروں کو محسوس نہیں کرا سکتا۔ وہ جب محسوس کرتا ہے کہ بیوی سے کس طرح 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 جنھیں کوئی عدالت معقول وجہ طلاق مان سکے اور یہ الزامات بیشتر اخلاقی نوعیت کے ہوں گے 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 ملے گی 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

سی اخلاقی حالت بھی برباد ہو کر رہے گی۔

مولانا احتشام الحق صاحب کی طرف یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ اگر معاہدہ نکاح میں مرد یہ شرط تسلیم کرلے کہ میں اگر منکوحہ کو طلاق دوں گا تو شادی بیاہ کی عدالت ہی کے ذریعے سے دوں گا تو مرد کا یہ حق عدالت کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ چونکہ مولانا احتشام الحق صاحب کی اپنی بات ہمارے سامنے نہیں ہے اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے کیا کہا ہوگا اور کمیشن نے اپنے مطلب کے لیے اس کو کس طرح استعمال کیا۔ نکاح کے شرائط اور تفویض و توکیل وغیرہ پر میں پچھلے صفحات پر عورت کے حق 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 معاہدہ نکاح میں اس شرط کو ہر مرد کے لیے ازروئے 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 ہوں گے؟ اور اگر لازمی ہوگا تو یہ صریح اکراہ ہے جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نہ شرائط نکاح میں کوئی چیز بالجبر ٹھونسی جا سکتی ہے اور نہ وہ تفویض یا تملیک یا توکیل ازروئے 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 فصل 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 کے ذریعے سے طے پانے لگے تو پھر میاں بیوی کا تعلق بس ضابطہ کا ایک سرکاری تعلق بن کے رہ جائے گا اور جب ذھنیتیں تبدیل ہو جائیں گی تو جہاں سے کسی نزاع کے بھی پیدا ہونے کا امکان نہ ہوگا وہاں سے بھی کوئی نہ کوئی نزاع اٹھ کھڑی ہوگی۔

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 زمانہ عدت میں ڈالی ہے یا زمانہ حمل میں یا زمانہ 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 ہمدردی نسواں کے جذبے کے تحت کی گئی ہے۔ اگر یہ بات ہے تو اپنی جگہ پر 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 کرلے تو اس سے عورتوں ہی کو مختلف پہلوؤں سے نقصان پہنچے گا۔ ہر عورت کے وجوہ طلاق عدالتوں میں زیر بحث آئیں گے اور مردوں کو کفالت کے بارے چھٹکارا پانے کے لیے اپنے وجوہ 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 معاشرے 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 آ کر باقاعدہ 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 نہیں 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 معاشرے میں اپنے حبالہ 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 جائے گا؟

معاشرے پر بحیثیت مجموعی اس کا جو اثر پڑے گا 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 لے کر نمودار ہو گا 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 اصلاح 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 بر سر 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 ہو گا۔

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 اس معیار 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 براہ راست ملا کرے۔

کمیشن نے اپنی سفارشات کی تائید میں جو دلیل دی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن نے تعدد ازدواج کی اجازت صرف ایک جگہ سورہ نسا 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 تجربے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مسلمانوں نے اس اجازت سے نہایت غلط فائدہ اٹھایا 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 نقطہ 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۔

سورہ نسا کی آیت سے متعلق کمیشن کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وہ ایک ہنگامی ضرورت کے موقع پر مسلمانوں کو تعدد 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 اس ایمرجنسی میں فائدہ اٹھانے کی مسلمانوں کو ہدایت کی جس سے اس وقت مسلمان دوچار تھے اور مزید برآں اس نے سابق اجازت پر چند پابندیاں بھی عائد کر دیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اس آیت کے نزول کے سبب 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 انھوں 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 تعدد ازدواج کی جو اجازت پہلے سے حاصل تھی، اس آیت نے اس اجازت کو ایک خدمت اور ایثار کے لیے استعمال کرنے کی تلقین کی، وہ یہ کہ وہ ان 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 تعدد 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 جنسی کی مصلحت کا کوئی سوال نہیں تھا۔ البتہ بحیثیت مجموعی دین کی مصلحت آپ کے تعدد

ازدواج میں نمایاں نظر آتی ہے۔ سورہ احزاب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کو جو نصیحتیں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت دین کی جو ذمہ داری آپ پر ڈالی گئی تھی اس میں آپ کی ازواج 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 طبقے میں شریعت کی باتیں زیادہ تر امہات المومنین ہی کے ذریعے 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 سلسلے میں ازواج مطہرات کا سب سے بڑا ایثار جس کے بار ممنونیت سے کسی شخص کی بھی گردن نہیں اٹھ سکتی یہ ہے کہ ان کی زندگی کا کوئی حصہ بھی پرائیویٹ نہیں رہ گیا۔ جو باتیں میاں اور بیوی کے درمیان راز ہوا کرتی 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 ازدواج مطہرات کی وہ باتیں بھی امت کی تعلیم کے لیے لوگوں کے سامنے آئیں، اور یہ انھی 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 رضی اللہ عنہا 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 سورہ نسا 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 معاشرے میں باعزت جگہ دلانے کے لیے تعدد ازدواج کی موجودہ اجازت سے فائدہ اٹھایا جائے۔ آج بعینہ 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 بجھکو 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 مندرجہ ذیل بیان سے کیجیے:

۱۹۱۴ اور ۱۹۳۹ 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 انھیں 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 انھیں 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 و ارفع سمجھنا شروع کر دیتی ہیں اور احساس برتری کے مرض کا شکار ہو جاتی ہیں۔ وہ ان 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 قدرتی 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 خلاف تہذیب ہے۔

لندن میں تمام ملک سے لڑکیوں کی 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 صاحبزادوں 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 ریستوران ہیں جہاں ہزاروں لڑکیاں کام

کرتی ہیں۔ "ول ورتھ" اور "اسپنسر اینڈ مارکس" کے وسیع و عریض اسٹوروں میں "شاپ گرل" بن سکتی ہیں۔ ہوٹلوں میں "ویٹرس" بن سکتی ہیں۔ سکرٹری بن سکتی ہیں اور فوٹو گرافوں 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 جنھیں 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 انھیں پکچر دکھا دے، ریستوران میں ایک وقت کا کھانا کھلا دے یا کسی اچھے کافی ہاؤس میں کافی کی ایک پیالی ہی پلا دے اور انھیں اس "آزادی" اور "دنیا دیکھنے" کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔"

"یہاں عورت آزاد ہے لیکن اس کی حالت قابل 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 کر لے۔ یہاں ہزاروں عورتیں ساری عمر گھر اور اولاد کو ترستے ہوئے زندگی بسر کر دیتی ہیں اور انھیں اپنی مظلوم اور کس مپرسی کا پورا احساس ہوتا ہے۔"

یہ ہے انگلستان اور یورپ کے اکثر ملکوں کے معاشرے 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 میں 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 معاملے میں کبھی ایسا عدم توازن پیدا نہیں ہونے دیتی جس کا علاج خود اس کسر و انکسار سے نہ ہوتا 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 قانون

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 محاذ 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 ہو تو اس کے حل کرنے کی ذمہ داری خود اس پر ہے نہ کہ اسلام پر جو اس صورت 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 تعدد ازدواج کے بغیر وہاں کا معاشرتی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا تو وہاں اس کی اجازت ہونی چاہیے لیکن ہمارے معاشرے میں جہاں عورتوں کی تعداد مردوں کے مقابلے میں کچھ کم ہی ہے یہ اجازت کیوں دی جائے؟ اس کے جواب میں گزارش ہے کہ اگر ہمارے ہاں عورتوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے تو یہاں تعدد ازدواج کا رواج کہاں زیادہ ہے؟ خود کمیشن نے جو اس بیماری کا انسداد کرنے کے لیے آستینیں چڑھائے ہوئے ہے۔ اپنی اسی رپورٹ میں صاف الفاظ میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ہمارے معاشرے میں تعدد ازدواج کا رواج بہت کم ہے۔ اگر کم ہے اور یقیناً کم ہے تو آخر اس شد و مد 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 معاشرے 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 تمام تر ہمارے موجود نظام اور موجودہ معاشرے 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 فتنے 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 آ گیا 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 دینوی 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 جذبے کی رعایت

میں اس کو ایک سے زائد نکاح کی اجازت دی جا سکتی ہے تو یہی جذبہ اگر 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 مطابق 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 اسی 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 کثرت ذوجات سے تو خاندانی زندگی کا نظام درہم برہم نہیں ہوتا مگر کثرت ازدواج سے وہ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اسلام چونکہ کسی ابوالفضول آدمی کے دماغی بحران کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ فاطر کائنات کا مقرر کیا ہوا دین فطرت ہے اس لیے وہ ان فطری حقائق کی بنا پر مرد کے مفرط جنسی جذبے کے لیے تو دو یا دو سے زائد شادیوں کی اجازت دیتا ہے لیکن اگر کسی عورت میں طبعاً 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 کر لے۔

اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے جو عورت حاملہ ہوتی ہے بچے جنتی ہے دودھ پلاتی ہے گھر گرہستی کی ذمہ داریوں میں مشغول رہتی ہے اور اپنا فاضل وقت کسی اچھے کام میں صرف کرتی ہے اس پر شاید ہی کبھی اتنا اضطراب طاری ہوتا ہے کہ وہ حدود توڑنے پر آمادہ ہو جائے اور ایک اسلامی معاشرے 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 اس کے ذمے گھر گرہستی 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 گل چھرے اڑاتی ہے اور اپنا بہت سا وقت جنسی افسانوں اور ناولوں کے پڑھنے اور ریڈیو کے عشقیہ گانے سننے میں گزارتی 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 ہی 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 ہوا 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 نسبتاً 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 اختلاط نسب سے معاشرے کو بچانا ہے۔ اگر اختلاط نسب سے معاشرے کو محفوظ نہ رکھا جائے تو پھر ہمارا 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 طریقے 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 عائد 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 عائدہ کردہ شرطیں پوری کرائی نہیں جاسکتیں 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 کر 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 ہو جائے تو نہ تو وہ اس حرام چیز کو خواہش اور رغبت کے ساتھ کھائے اور نہ سد رمق 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 پرواہ ہو جاتے ہیں۔ اب کیا یہ بات جائز ہوگی کہ ایک قانون بنا دیا جائے کہ کوئی شخص جب تک سرکاری ڈاکٹر یا کسی مجسٹریٹ سے اضطرار کا سرٹیفکیٹ نہ حاصل کر لے 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 نہیں رہتی۔ کیا اس کی وجہ سے یہ بات جائز ہوگی کہ اس معاملے کو بھی اٹھا کر عدالت کے حوالے 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 (بادل ناخواستہ 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 ہیں۔ 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 آیئے غور کیجیے کہ اگر لوگ یہ شرطیں پوری نہیں کر رہے ہیں تو کیوں نہیں کر رہے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کی دو وجہیں 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 ہی ہے۔ 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۔ انھوں نے ملک کے ایک بڑے حصے 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 ہی تھی۔ پاکستان بننے کے بعد خدا 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 درجے کے خاندانوں کی بیگمات کے اندر ہی ہو رہا ہے۔ اس تنظیم کے ذریعے سے اگر عورتوں کو کوئی سبق ملتا ہے تو یہ ملتا ہے کہ انھیں پردہ 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 وجہ سے 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 مظلوم اور غریب کے لیے انصاف حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اگر کبھی اپنا حق محاصل کرنے کے لیے کسی مظلوم عورت اور اس کے اولیا نے ان عدالتوں کا دروازہ کھٹکھٹایا بھی تو مدتوں کی دریوزہ گری اور ذلت و خواری کے بعد نقصان مایہ و شماتت ہمسایہ کے سوا کچھ پلے نہ پڑا۔ ورنہ سوچنے کی بات ہے کہ اسلام کے یہی قوانین اس زمانے میں بھی تھے جب دنیا میں اسلام کا نظام قائم تھا۔ آخر اس زمانے 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 عدالت عالیہ کے دروازے کھلے ہوئے ہیں بلکہ خود ریاست کے باب عالی پر بھی وہ جب چاہے دستک

دے سکتی ہے اور کسی صاحب 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 شخص جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ عورت کوئی کورٹ فیس داخل کیے بغیر کسی درخواست پر کوئی اسٹامپ لگائے بغیر اور کسی وکیل صاحب کی جیبیں گرم کیے بغیر اپنا مقدمہ خود لڑ سکتی تھی اور اگر عدالت اس کے مقدمے کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے 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 سلسلے میں اس پر جو ذمہ داریاں عائد کی ہیں وہ پوری نہ کرے۔

کمیشن نے اپنے نقطہ 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 دانش مندانہ طریقہ یہ ہے کہ سرے سے بیماری کے اسباب ہی کا خاتمہ کر دیا جائے۔ کمیشن کا مطلب یہ ہے کہ تعدد 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 تعدی 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 تعدد ازدواج کی اجازت بھی درحقیقت بہت سی اجتماعی، عائلی اور شخصی بیماریوں کے سد باب کے لیے ہے اگر آپ نے تعدد ازدواج سے پیدا شدہ بیماریوں کے علاج کے لیے سرے سے تعدد ازدواج ہی کو کالعدم قرار دے دیا تو پھر آپ کے معاشرے میں آپ کے خاندانوں میں اور آپ کی قوم میں وہ ساری بیماریاں پھوٹ پڑیں گی جن کو یہ تعدد ازدواج کی اجازت روکے ہوئے ہے لیکن کمیشن کو ان وباؤں کی کوئی

فکر اس وجہ سے نہیں ہے کہ جدید تہذیب میں یہ وبائیں رحمتیں اور برکتیں سمجھی جاتی ہیں کمیشن کی دلی آرزو ہے کہ یہ رحمتیں اور برکتیں زیادہ سے زیادہ مقدار میں پاکستان میں برسیں اور لوگ ان سے فیض یاب 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 کر دے 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 کے لیے 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 انھیں اس مقصد کے لیے پہلی بیوی کو بر سر 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 ہوں گی اور مطلقہ بھی بدنام اور عدالت سے مستند مطلقہ جن سے کوئی دوسرا 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 ارادہ نکاح سے تو باز آ جائے 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 ارادے 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 عرصے میں یہ تجربہ اچھی طرح ہو جائے 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 امکان باقی تھا کہ وہ اس کا پہلے سے بھی زیادہ خیال رکھنے کی کوشش کرتا اور اگر زیادہ خیال نہ کرتا تو کم از کم اس کے ساتھ انصاف ہی کرتا لیکن اس صورت 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 ہوگی کہ کب یہ پتھر اس کے راستے سے ہٹے۔

۳۔ اور اگر وہ شخص شریعت اور اخلاق کی پابندیوں سے بالکل آزاد ہوگا (اور اس زمانے میں زیادہ اشخاص ایسے ہی ہوں گے) تو وہ اپنی خواہشوں کی تکمیل کے دوسرے ناجائز راستے پیدا کر لے گا اور یہ راستے اس زمانے میں ہر طرف کھلے ہوئے ہیں۔ وہ بیوی تو ایک ہی رکھے گا لیکن تعلقات دوسری کسی اور عورت یا کئی عورتوں سے پیدا کرے گا ان کے پیچھے اپنا ایمان و اخلاق برباد کرے گا۔ اپنی عزت و شہرت تباہ کرے گا۔ اپنے بیوی بچوں سے غفلت برتے گا اور اپنا مال دوسری جگہ لٹائے گا۔ بیوی صاحبہ اس پہلو سے تو شائد مطمئن ہوں کہ گھر میں کوئی باضابطہ سوکن وہ نہیں لا سکا لیکن حقیقت یہ ہوگی کہ نہ جانے کتنی ناجائز سوکنیں شوہر کے دل اور اس کے مال میں ان کی شریک بن جائیں گی اور اس وقت کوئی صاحب نہ تو ان سوکنوں سے نجات دلانے کے لیے سامنے آئیں گے اور نہ ان کے مقابلے 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 معاشرے پر پڑے گا وہ تو پڑے گا ہی اس کا سب سے زیادہ خطرناک اثر گھروں پر پڑے گا۔ جن گھروں کے مرد یہ روش اختیار کر لیں گے ان گھروں کی عورتیں 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 دوسرے سامان تلاش کرنے نکلیں گی ممکن ہے شروع شروع میں کچھ حجاب سا ہو، لیکن زیادہ زمانہ نہیں گزرے گا کہ وہ اپنے شوہروں سے بھی زیادہ بے باک ہو جائیں 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 معاشرے کی تمام لعنتیں ہمارے معاشرے پر بھی اس طرح مسلط ہو جائیں گی کہ پھر ان سے چھٹکارا حاصل کرنا ناممکن ہو جائے 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 دے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرے کے غریب طبقوں میں تو تعدد ازدواج کا رواج بہت کم بلکہ مفقود ہے۔ یہ رواج زیادہ تر بلکہ تمام تر خوشحال طبقوں 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 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 معیار 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 زمانے میں کسی صاحب مال کے لیے کیا مشکل ہے۔

یہ نہ خیال کیجیے کہ میں محض صورت حال کو خوفناک دکھانے کے لیے یہ 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 تندرست تھی کار میں لاد کر لاہور میں 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 کو اس کے پاگل ہونے کے ثبوت میں بطور دلیل پیش کر رہے تھے لاہور کے ایک معاصر نے اس واقعے 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 سد باب کی میرے نزدیک کیا تدبیر ہے؟ حالانکہ یہ سوال مجھ سے پوچھنے کا نہیں ہے، بلکہ کمیشن کے ارکان سے پوچھنے کا ہے، جنھوں نے بڑی کاوش سے اپنی مزید بہت سی بہنوں کو پاگل بنوانے کی یہ راہ کھولی 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 درجے سے ترقی کر کے قانون کا مرتبہ حاصل کرے گا۔

مہر

مہر کے متعلق کمیشن کی سفارش یہ ہے کہ معاہدہ ازدواج میں جو مہر بھی درج ہو خواہ اس کی مقدار کتنی ہی زیادہ ہو۔ ازروئے قانون واجب الادا قرار دی 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 سد

باپ کے لیے چاہتا ہے کہ نکاح نامہ کے مقرر کردہ مہر کو واجب الادا قرار 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 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 معاشرے میں جو غلط چیزیں رواج پا گئی ہیں ان کی اصلاح کے عزم کا بھی اظہار فرمایا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقل وانصاف کے تقاضے اور اصلاح کے سارے عزائم ارکان 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 وانصاف کے مطابق بن جاتی ہے اور معاشرے کی اصلاح کے نقطۂ نظر سے بھی وہی چیز ضروری ہو جاتی ہے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ مہر کے معاملے 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 بارے 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 مقابلے کے جذبے 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 بضد ہوتے ہیں کہ چار و ناچار اس کو ان کا یہ مطالبہ ماننا پڑتا ہے۔ اگر وہ نکاح سے انکار کرکے واپس لوٹ آتا 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 کے 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 معاملے میں جو غلطیاں ہو رہی ہوں 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 کرکے 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 خولیا'' 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 شیخی باز مرد ہوگا 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 زر خرید غلام بنالے۔ ہمارے ملک میں بہت سے غلط رواجوں کی 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 عرصے 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 بارے 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 معاملے 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 فقہا نے بس یونہی ہوا میں تیر چلائے ہیں اور ان کے استنباط کے لیے سرے سے کوئی بنیاد ہی نہیں ہے۔ انھوں نے اس مسئلے 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 معاملے میں ایک نہایت اہم قابل لحاظ چیز بچوں کی بہبود اور ان کی تعلیم و تربیت کا مسئلہ بھی ہے۔ اگر ان کی دیکھ بھال اور تربیت بہتر طریقے 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 مخالف اسلام ہے یا کتابیہ ہے یا کافرہ ہے تو ان صورتوں میں بچوں کو اس کے حوالے 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 فقہا 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 بارے 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 معاملے کو چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ پہلو مقدم رکھا جائے گا۔ یہی رائے علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ انھوں نے اپنے اس مسلک کی تائید میں یایھا الذین امنوا قوا انفسکم و اھلیکم نارا (اے ایمان والو، اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ) 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 میلان کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی رائے دی ہے ان کی یہ رائے مذکورہ شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اپنے استاذ علامہ ابن تیمیہ کی زبانی انھوں نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک بچے کے والدین نے اسی طرح کا ایک مقدمہ عدالت میں پیش کیا۔ عدالت نے بچے کو اختیار دیا ہے کہ وہ ماں یا باپ میں سے جس کو منتخب کرے اس کے ساتھ چلا جائے۔ بچے نے باپ کو ترجیح دی۔ اس پر ماں نے عدالت کو توجہ دلائی کہ وہ بچے

سے معلوم کرے کہ وہ باپ کو کیوں ترجیح دے رہا ہے۔
عدالت نے بچے سے پوچھا کہ تم اپنے باپ کے ساتھ کیوں
رہنا پسند کرتے ہو! بچے 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 بچہ ماں کے
حوالے کر دیا۔'' (نیل الاوطار ج ۶ ص ۳۵۱)

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 از روئے 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 جائے گی اور اگر بیوی کا انتقال اس کے بعد ہو تو جائداد واہب کے ورثہ کو منتقل ہو جائے گی۔

اگر چہ مالکیہ کے نزدیک مدۃ العمر کا ہبہ جائز ہے اور بظاہر اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کیونکہ ایک شخص 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 شریعت 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 جائیداد کے لیے جو ضابطہ بنایا ہے اس میں ایک 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 بالآخر ہمارے لیے زیادہ برا ثابت ہو۔ وہ

جائداد پا لینے کے بعد ہمارا دشمن بن جائے یا اس جائداد کو پا کر 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 وہ اس کو غلط استعمال کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ یہ جرم خود ہمارے ہی حوالے کیے ہوئے ہتھیار کے ذریعے سے کرتا ہے۔ اس حقیقت کو قرآن نے یوں سمجھایا ہے:

لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا

''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 سلسلے میں کوئی ایسی بات نہ کی جائے جس سے کسی شرعی وارث کو نقصان پہنچے۔ فرمایا ہے:

من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین غیر مضار

بعد اس وصیت کے جو کی گئی ہو اور بعد ادائے قرض کے بغیر نقصان پہنچائے ہوئے۔ ۱۲۔ النسا

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 جن کا حق 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 قبضے کے نیچے رہتی ہے۔ خراب ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ اپنے مستقل وارثوں کو اس وقت ملتی ہے جب کہ وہ بالکل تباہ ہو چکی ہوتی ہے۔ اسلام نے مال کو قیاماً للناس قرار دیا ہے اور اس کو اس قسم کے تصرفات 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 معاملے میں کمیشن نے فقہا کے متفقہ مسلک کو دور جاہلیت کی یادگار اور ظلم عظیم قرار دیا ہے اور سفارش کی ہے کہ جلد سے جلد قانون کے ذریعے سے اس ظلم کا خاتمہ کیا جائے مگر جس نظریے کے تحت کمیشن نے یتیم پوتے کو وراثت میں حصہ دلانے کی سفارش کی ہے اس سے وہ سارے اصول ہی منہدم ہو جاتے ہیں جو اسلام نے تقسیم ورثے کے لیے قرار دیے 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 قانون 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 چونکہ اس مسئلے پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اس وجہ سے میں یہاں اس پر کچھ لکھنا غیر ضروری سمجھتا ہوں۔

چند مشورے

کمیشن کی جو تجاویز غلط اور مضر ہیں میں نے ان کی غلطیاں اور ان کے نقصانات تفصیل کے ساتھ بیان کر دیے ہیں۔ جن تجاویز سے میں نے بحث نہیں کی ہے ان میں سے بعض تو مفید ہیں اور بعض اگرچہ مفید نہیں ہیں لیکن کچھ ایسی مضر بھی نہیں ہیں۔ کمیشن کی سب سے زیادہ مفید تجویز شادی بیاہ کی عدالتوں کے قیام سے متعلق ہے۔ یہ ایک ہی چیز اگر عمل میں آ جائے تو ہزاروں خرابیوں کا علاج بن سکتی ہے۔ اگرچہ کمیشن نے اس کی جو شکل تجویز کی ہے اس میں بعض خلا محسوس ہوتے ہیں اور میں ان کی طرف اشارہ بھی کرنا چاہتا تھا لیکن میں نے اس خیال سے اغماض کیا کہ اگر اس تجویز نے عملی جامہ پہنا تو عمل میں آتے آتے یہ خلا خود بھر جائیں گے۔

اب میں چند باتیں اس ملک کے علمائے کرام اور ارباب اقتدار اور ملک کی لیڈر خواتین کی خدمت میں الگ الگ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

علما کی خدمت میں

حضرات علما کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ اس ملک میں اب اسلام کے مستقبل کا انحصار بہت بڑی حد تک انہی کی یک جہتی، رواداری اور وسعت نظر پر ہے۔ اگرچہ مخالف اسلام عناصر اب یہاں کافی حد تک منظم ہو چکے ہیں اور اثر ونفوذ کے تمام وسائل وذرائع انہی کے قبضے میں ہیں تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ اس ملک کے عوام اور یہاں کا ذہین طبقہ بحیثیت مجموعی ابھی اسلام ہی کے ساتھ ہے اور اگر اہل دین متحد ہو کر اسلام کے لیے کام کریں تو وہ انہی کا ساتھ دے گا۔ ہمارے ذہین طبقے میں دیوبندیت اور بریلویت یا حنفیت اور اہل حدیثیت کی گروہی قسم کی معرکہ آرائیوں کے خلاف تو ضرور بیزاری پائی جاتی ہے اور اس بات کا نہایت قوی اندیشہ ہے کہ اگر جلد اس کے تدارک کی کوئی شکل نہ پیدا ہوئی تو یہ چیز ان میں سے بہتوں کو خود اسلام سے بھی بدگمان کر دے گی لیکن خدا کے فضل سے ابھی اسلام کے خلاف ان کے اندر کوئی بے زاری نہیں پیدا ہوئی ہے اور اگر پیدا ہوئی بھی ہے تو ابھی وہ ایک نہایت ہی محدود دائرے کے اندر ہے جس کو اگر خود علما کی غلطی سے مزید غذا نہ مل گئی تو امید ہے کہ وہ متعدی نہیں ہونے پائے گی۔ بس ضرورت اس بات کی ہے کہ اہل دین کی تمام توجہ گروہی تعصبات کو بھڑکانے کے بجائے لوگوں کے اندر نفس اسلام کی حمیت کا شعور پیدا کرنے پر صرف ہو۔ جب بدقسمتی سے اس ملک میں خود اسلام ہی کو ایک مابہ النزاع چیز بنا دینے کے لیے سرگرمیاں جاری ہیں تو یہ کس قدر ناعاقبت اندیشی کی بات ہے کہ علما ایسے مسائل پر مناظرے کی مجلسیں گرم کریں جن کی دین میں یا تو کوئی اہمیت ہی نہیں ہے اور اگر اہمیت ہے بھی تو بہر حال اتنی اہمیت نہیں ہے کہ ان کے لیے باہمی جنگ وجدال تک نوبت آ جائے اور معاملات تھانوں اور عدالتوں تک پہنچیں۔ اگر اس طرح کے مسائل کچھ لوگوں کے نزدیک اتنی اہمیت رکھتے ہیں کہ وہ لازماً ان کو زیر بحث لانا ہی چاہتے ہیں تو وہ اس کے لیے علمی اور تنقیدی بحث واستدلال کی راہ اختیار کریں۔ زمانے کا طریق بحث ونظر الگ ہوتا ہے یہ زمانہ علمی بحث واستدلال کا زمانہ ہے اور اسی طریقے سے لوگوں کو کسی خیال یا نظریے کا قائل اور معتقد بنایا جا سکتا ہے۔ مناظرہ ومجادلے کا طریقہ اس زمانے میں ہرگز کوئی مفید نتیجہ نہیں پیدا کر سکتا۔ نئے ذہن کو تو یہ چیز بالکل ہی اپیل نہیں کرتی۔ بلکہ الٹے اس کے اندر اس طرح کی چیزوں کے خلاف ایک بیزاری پیدا ہو چکی ہے، اور اگر ذہین طبقے کے اندر کسی چیز کے خلاف بیزاری پھیل جائے تو پھر وہ انہی تک محدود نہیں رہتی بلکہ وہ بہت جلدی عوام کے اندر بھی اتر جاتی ہے۔

ہمارے علما کو اس امر واقعی سے بھی بے خبر نہیں رہنا چاہیے کہ مخالف اسلام طاقتیں ان کی اس طرح کی غلطیوں کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ اپنے مقصد کو تقویت دینے کے لیے استعمال کر رہی ہیں۔ پریس کے ذریعے یہ چیزیں خوب اچھالی جاتیں ہیں اور ذہین طبقے پر یہ اثر ڈالا جاتا ہے کہ اگر اس ملک میں مذہب کو زیادہ اہمیت دی گئی تو اس کے نتیجے یہی کچھ نکلیں گے۔ تاریخ نے اس سلسلے میں ہمیں جو مفید درس دیئے ہیں ہم بڑے ہی نادان ہوں گے اگر ان کو فراموش کر دیں۔ اگر ہم اس طرح کی غلطیوں پر مصر رہے تو اس ملک میں مذہب کو ختم کر دینے کی ذمہ داری یہاں کے مخالفین اسلام پر نہیں بلکہ یہاں کے علما پر عائد ہو گی۔ مخالفین تو اب تک ہر قسم کا زور واثر رکھنے کے باوجود خدا کے فضل سے ہر محاذ پر شکست ہی کھاتے رہے ہیں اور اس کی بڑی وجہ یہی رہی ہے کہ علما اور ملک کے عوام نے اب تک یک جہتی کا ثبوت دیا ہے لیکن مخالفین کی یہ شکست خدانخواستہ فتح سے بھی بدل سکتی ہے اگر وہ اہل دین کو فروعی مسائل کی جنگ میں الجھا دینے میں کامیاب ہو جائیں۔

ہمارے علما اس وقت بڑے ہی سخت امتحان میں ہیں۔ اسلامی قانون کے اجرا ونفاذ کے لیے ان کی تمام کوششیں بالکل بے اثر ہو کر رہ جائیں گی اگر انھوں نے ہر قسم کے گروہی تعصبات اور تنگ نظریوں سے بالاتر ہو کر اصل دین پر نگاہ نہیں جمائی۔ آپ اپنے انفرادی دائرے کے اندر جس مسلک کے چاہیں پیرو رہیں لیکن ملک کو ایک اعلیٰ معیاری قانون

دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ آپ پوری فقہ اسلامی پر بغیر کسی تعصب کے نگاہ ڈالیں اور اس کو بحیثیت مجموعی اپنا مشترک سرمایہ سمجھیں۔ فقہ حنفی ہو یا فقہ مالکی، فقہ شافعی ہو یا فقہ حنبلی یہ سب ہماری اپنی ہی فقہیں ہیں اور جن بزرگ ہستیوں کی کوششوں اور کاوشوں سے یہ وجود میں آئی ہے وہ سب ہمارے مشترک ائمہ وعلما ہیں۔ ہم ان سب کا یکساں احترام کرتے ہیں اور ان کے اوپر یکساں اعتماد رکھتے ہیں۔ تبحر اور تقویٰ کے لحاظ سے ائمہ ہماری تاریخ کے گل سرسبد ہیں اور ہم بلا کسی تفریق وتعصب کے ان سب پر فخر اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے اپنے فضل خاص سے اس امت میں ایسے ایسے مجتہدین اٹھائے جن کے اجتہادی کارنامے رہتی دنیا تک یادگار رہیں گے۔

ہم ان میں سے کسی کو بھی معصوم اور تنقید سے بالاتر نہیں مانتے۔ خود انھی بزرگ ائمہ نے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ ہمارے لیے ان میں سے کسی کے ساتھ بھی اپنے آپ کو باندھ دینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اصل شے کتاب وسنت کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنا ہے جس کا دین میں مطالبہ کیا گیا ہے۔ ہمیں انھوں نے تنقید سے روکا نہیں بلکہ تنقید کی دعوت دی ہے۔ انھوں نے ہم سے خود یہ مطالبہ کیا ہے کہ ہم ان کے اجتہادات واقوال کو اصل کسوٹی پر جانچیں، پرکھیں اور جس کے اجتہاد کو کتاب وسنت سے قریب تر پائیں اس کو اختیار کریں۔ کتاب و سنت سے قریب تر کی تلاش میں اہل علم کا غلطی کر جانا اس صواب سے بہتر ہے جو محض تقلید جامد کا نتیجہ ہو۔

ہمیں اس ملک میں ایسے لوگوں سے سابقہ ہے جن کے ذہنوں کو نئی تعلیم نے مسموم کر رکھا ہے، یہ لوگ دین کی ہر بات میں مین میخ نکالنے کے عادی ہیں اور ان کی کوشش یہ رہتی ہے کہ وہ وضعی قوانین کے مقابلے میں اسلامی قوانین کو فروتر ثابت کریں اور نئی نسلوں کو اس سے بدگمان کریں۔ ان سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہونا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک دو باتیں پورے اہتمام کے ساتھ پیش نظر نہ رکھی جائیں۔ ایک یہ کہ اختیار کرنے

کی چیز اسلام اور اسلامی فقہ بحیثیت مجموعی ہے نہ کہ کوئی ایک متعین فقہ۔ اسلامی فقہ بحیثیت مجموعی تو بلاشبہ ایک ایسی گراں مایہ چیز ہے جس کی برتری دنیا کے تمام وضعی قوانین کے مقابلے میں ثابت کی جا سکتی ہے اور ہٹ دھرموں کے سوا کوئی اس کی مخالفت کی جرأت نہیں کر سکتا لیکن اگر کسی ایک ہی متعین فقہ پر اسلامی قانون کے اجرا ونفاذ کو منحصر کر دیا گیا اور اس پر ضد کی گئی تو اس کے خلاف مخالفوں کو کہنے کا بہت کچھ مواد ملے گا اور یہ چیز اسلامی قوانین کے نفاذ کی راہ میں بڑی رکاوٹیں پیدا کرے گی۔ دوسری یہ کہ موجودہ زمانے کے ذہن کو مجرد یہ چیز اپیل نہیں کر سکتی کہ فلاں چیز فقہ کی فلاں کتاب میں لکھی ہوئی ہے بلکہ لوگوں کو قائل اور مطمئن کرنے کے لیے ایک طرف تو ہر بات کے وہ دلائل دینے ہوں گے جو اصل کتاب و سنت سے نکلتے ہیں اور دوسری طرف وضعی قوانین کے مقابلے میں اسلامی قانون کی عقلی اور اجتماعی حکمتیں اور مصلحتیں بھی واضح کرنی ہوں گی۔ ان دونوں باتوں کے بغیر اسلامی قانون کی برتری کا لوگوں کو قائل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ حقیقت ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ یہاں قائلوں کو قائل کرنا نہیں ہے بلکہ بدقسمتی سے صورت حال کچھ ایسی بن گئی ہے کہ شکیوں اور منکروں کو از سر نو اسلامی قانون کی خوبیوں کا قائل کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے ظاہر ہے کہ حامیان دین کو مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے اور مختلف مکاتیب فکر کے علم برداروں کی حیثیت سے میدان میں نہیں آنا ہے بلکہ اس طرح آنا ہے جس طرح ایک ٹیم ایک مشترک مقصد لیکن مختلف ذمہ داریوں کو سنبھالے ہوئے میدان میں اترتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ آپ اپنے الگ الگ تخصصات وامتیازات یک قلم بھول جائیں۔ اگر آپ ان کو باقی رکھنا ہی چاہتے ہیں تو باقی رکھیے لیکن ان کو اپنے اپنے دائروں ہی تک محدود رکھیے۔ جس نشان سے ملکی اور اجتماعی قوانین کی حد شروع ہوتی ہے وہاں سے آپ اسلام کے تحت ہر بات کو ماننے اور ہر بات کو چھوڑنے کے لیے تیار رہیے اور اپنے اپنے مخصوص فقہی نقطہ ہائے نظر پر اصرار کرنے کے بجائے ہر اس نقطہ نظر کا خیر مقدم کیجیے جو کتاب وسنت سے موافقت اور مصالح وحالات سے

مطابقت رکھنے والا نظر آئے۔

پچھلی چند صدیوں میں ہماری بعض مسلمان حکومتوں میں اسلامی قانون کو مدون کرنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان کو وہ کامیابی حاصل نہ ہو سکی جو حاصل ہونی چاہیے تھی۔ اس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ عموماً قانون کے مدون کرنے والوں نے پوری اسلامی فقہ کو اپنا ماخذ بنانے کے بجائے کسی ایک ہی فقہ کو اپنا ماخذ بنایا۔ اس پابندی کی وجہ سے وہ کوئی معیاری چیز سامنے نہ لا سکے اور بہت جلد اس کی خامیاں محسوس کی جانے لگیں۔ چنانچہ انھی تجربات کی وجہ سے ادھر ماضی قریب میں کسی ایک ہی متعین فقہ کو اساس بنانے کے بجائے یہ رجحان غالب رہا ہے کہ پوری فقہ اسلامی کو اساس کار بنایا جائے۔ میں نے ان تمام رجحانات کی تفصیل اپنی کتاب ''اسلامی ریاست میں فقہی اختلاف کا حل'' میں پیش کی ہے۔ یہاں میں صرف اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ پاکستان میں ابتدا ہی سے ایک وسیع زاویہ نگاہ کے تحت اس کام کا آغاز کرنا چاہیے نہ قدیم تعصبات کو اس راہ میں رکاوٹ بننے دینا چاہیے اور نہ جدید تعصبات کو ابھرنے کا موقع دینا چاہیے۔

ارباب اقتدار کی خدمت میں

ارباب اقتدار کی خدمت میں مجھے کئی باتیں عرض کرنی ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ پاکستان کے قیام کے بعد ہی سے اس ملک میں نظریات کی جو کشمکش برپا ہے، دستور کے بن جانے کے بعد اسے ختم ہو جانا چاہیے۔ اس کے ختم ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہمارے ارباب کار کے ذہن اب اسلام کے حق میں یکسو ہو جائیں۔ اب تک کچھ صورت حال ایسی رہی ہے کہ جہاں تک عوام اور اس ملک کے دین دار طبقے کا تعلق ہے وہ تو اس دستور کے بن جانے پر مطمئن اور دل سے اس بات کا خواہشمند ہے کہ اس ملک کا سیاسی اور اجتماعی ارتقا انھی خطوط پر ہو جو دستور میں طے کر دیے گئے ہیں۔ لیکن جہاں تک ملک کے کارفرماؤں کا تعلق ہے ان کے رویے سے کچھ ایسا مترشح ہو رہا ہے

کہ وہ اس دستور کو ایک ناشدنی واقعہ سمجھتے ہیں اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر ان پر جو ذمہ داریاں عائد ہو گئی ہیں ان کو وہ ایک بوجھ محسوس کر رہے ہیں۔ شاید اسی چیز کا یہ اثر ہے کہ اب تک انھوں نے دستور کے تقاضوں کی سمت میں ایک قدم بھی ایسا نہیں اٹھایا ہے جس سے پبلک یہ اندازہ کر سکے کہ یہ دستور اس ملک میں فی الواقع نافذ ہو چکا ہے۔ اسلام اور جاہلیت کے درمیان کشمکش کی جو حالت دستور کے نفاذ سے پہلے موجود تھی وہی حالت اب بھی قائم ہے۔ قول اور عمل میں جو تضاد پہلے نظر آتا تھا وہ اب بھی ہر جگہ نظر آ رہا ہے۔ فکر و نظر میں جو الجھنیں پہلے نمایاں تھیں وہ اب بھی نمایاں ہیں کتاب و سنت کا نام لے لے کر جاہلیت کو فروغ دینے کی جو سرگرمیاں پہلے جاری تھیں وہ اب بھی بدستور جاری ہیں، مخالف اسلام عناصر جس طرح دستور کے نفاذ سے پہلے ایک طمع خام میں بند تھے اسی طرح اب بھی وہ اپنی غلط توقعات کے بروئے کار آنے سے مایوس نہیں ہوئے ہیں۔ ان ساری باتوں کی اصلی وجہ ہمارے نزدیک یہی ہے کہ ہمارے کارفرما حضرات ابھی اس بارے میں یکسو نہیں ہیں کہ انھیں کس سمت میں جانا ہے اور اس ملک کو کس راہ پر آگے بڑھانا ہے۔ ان کے اس تذبذب نے ان کو اور ان کے ساتھ ساتھ اس پورے ملک کو اس دستور کے حقیقی فائدے سے اب تک بالکل محروم رکھا ہے۔ سوچنے کی بات ہے کہ ایک دستور کی حقیقی قدر و قیمت کیا ہے؟ یہ نہ تو کوئی کھانے کی چیز ہے نہ پہننے کی۔ اس کا اگر کوئی فائدہ ہے تو یہی ہے کہ اس سے کسی قوم یا ملک کی راہ معین ہو جاتی ہے۔ اگر ہم نے اپنے اس دستور سے یہ فائدہ بھی حاصل نہ کیا تو جس چیز کے لیے لوگ آٹھ نو سال تک چیختے رہے اس سے حاصل کیا ہوا؟ اس کا نتیجہ یہ تو کم از کم ہونا تھا کہ اسلام اور جاہلیت میں سے کسی ایک چیز کو ہم کھلے دل سے انتخاب کر لیتے اور کسی ایک سمت میں یکسو ہو کر چل کھڑے ہوتے۔ لیکن یہاں تو صاف نظر آ رہا ہے کہ دورنگی اور شترگربگی کی جو پالیسی پہلے کام کر رہی تھی وہی اب بھی کام کر رہی ہے۔ اسلام کا حوالہ دیتے ہوئے قدم قدم پر جس جاہلیت کی سرپرستی پہلے ہو رہی تھی کتاب و سنت کا وظیفہ پڑھتے

ہوئے اسی جاہلیت کی سرپرستی اب بھی ہو رہی ہے۔ اور بدقسمتی یہ ہے کہ ہمارے ان کارفرماؤں کو بالکل اندازہ نہیں ہے کہ عام مسلمانوں کے ذہن پر اس روش کا کیا اثر پڑ رہا ہے۔ اس سے تو کہیں بہتر یہ تھا کہ یہ حضرات جو کچھ کرتے صاف صاف جاہلیت کے نام سے کرتے۔ لیکن کتاب وسنت کے نام سے اس طرح کی رپورٹیں مرتب کر ڈالنا، جیسی رپورٹ خلیفہ عبدالحکیم صاحب اور ان کے ساتھیوں نے مرتب کی ہے، کتاب وسنت کے ساتھ ایک ایسا سنگ دلانہ مذاق ہے، جس کو کوئی بھی حساس مسلمان برداشت نہیں کرسکتا۔

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ اس ملک میں اسلامی قانون کی ترتیب وتدوین اور اس کے نفاذ واجرا کا اصلی واسطہ ازروئے دستور وہ کمیشن ہے جو صدر ریاست مقرر کرے گا۔ اب اس ملک کی ساری توقعات اسی کمیشن سے وابستہ ہیں۔ اگر یہ کمیشن صحیح قسم کے اشخاص پر مشتمل ہوا تو لوگوں کو ان ضمانتوں پر اعتماد ہوگا جو دستور میں اسلامی قوانین کے نفاذ سے متعلق دی گئی ہیں اور اگر وہ کمیشن بھی میاں عبدالرشید صاحب اور خلیفہ عبدالحکیم صاحب ہی جیسے افراد سے مرکب ہوا تو لوگ اس دستور سے بالکل ہی مایوس ہو جائیں گے۔ اگر عائلی کمیشن نے فی الواقع ایک فیلر (Feeler) چھوڑا تھا جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو مجھے توقع ہے کہ اس فیلر سے حکومت کو یہ اندازہ اچھی طرح ہوا ہوگا کہ اس ملک میں اس طرح کے اسلام کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے جس قسم کا اسلام یہ حضرات لانا چاہتے ہیں۔ اس اندازے سے حکومت کو فائدہ اٹھانا چاہیے اور آئندہ کمیشن میں اس قسم کے افراد کے لیے گنجائش نہ ہونی چاہیے جو نہ اسلام کو جانتے ہی ہوں اور نہ اس کو مانتے ہی ہوں۔ اس کمیشن میں علما کے طبقے میں سے جو لوگ لیے جائیں وہ بھی ایسے ہونے چاہئیں جن کی فکر وبصیرت پر لوگوں کو اعتماد ہو اور وضعی قوانین کے ماہرین میں سے بھی وہ لوگ منتخب کیے جائیں جو اسلام پر ایمان و اعتقاد رکھتے ہوں۔ جن لوگوں کی ساری زندگی اسلام کی تحریف وتضحیک میں گزری ہے ان کو اس کے اندر گھسا دینے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہوگا کہ لوگوں کے اندر اس کمیشن کے کام

کے خلاف ایک شدید قسم کی نفرت و بے زاری پیدا ہو اور ساتھ ہی لوگ حکومت اور دستور کی طرف سے بھی بدگمان ہوں۔ ہماری دلی آرزو ہے کہ صدر ریاست اس اہم فرض کو صحیح طور پر انجام دینے کی توفیق پائیں اور عائلی کمیشن کی رپورٹ نے لوگوں کے اندر جو نفرت وبیزاری پیدا کردی ہے وہ دور ہو۔

۳۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ جو مقاصد تعلیمی اور دعوتی ذرائع سے حاصل کیے جاسکتے ہیں ان کے لیے خواہ مخواہ قانون کا لٹھ نہ گھمایا جائے۔ قانون سے پابندیوں میں تو اضافے ہو جاتے ہیں لیکن اس کے بل پر لوگوں کو کسی چیز کا قائل اور معتقد نہیں بنایا جاسکتا۔ کسی قوم کی تہذیب وتمدن میں اصلی رنگ انھی چیزوں کا ابھرتا ہے جو تعلیم ودعوت کی راہ سے اس کے دل ودماغ میں سرایت کرتی ہیں۔ ہمارے پاس نشرواشاعت کے جو وسیع ذرائع ہیں وہ رات دن مزخرفات کی اشاعت کر رہے ہیں اگر ہم ان کو ان چیزوں کی نشرواشاعت کا ذریعہ بنائیں جن سے ہمارے ملک کے عوام بے خبر ہیں، تو بہت سی بے ضرورت قانون سازی سے ہم مستغنی ہوسکتے ہیں۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ نکاح وطلاق وغیرہ کے واقعات سے متعلق ضروری تفصیلات کے ریکارڈ لوگ محفوظ رکھیں یا کم سنی کی شادیاں روکی جائیں تو یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے لیے لازماً قوانین ہی بنا کر لوگوں کو باندھنے اور پابند کرنے کی کوشش کی جائے بلکہ پروپیگنڈے اور تعلیم کے ذریعے سے ان چیزوں کے فوائد مختلف طریقوں سے ذہن نشین کرانے چاہئیں۔ یہاں تک کہ ان چیزوں کا اہتمام سوسائٹی کے مزاج میں داخل ہو جائے۔ قانون کی ضرورت تو اس وقت پیش آتی ہے جب ایک برائی کا استیصال تعلیم و دعوت سے ناممکن ہو اور اس سے لوگوں کے حقوق تلف ہو رہے ہوں۔ اگر معیاری نکاح نامے چھپے ہوئے، لوگوں کو بآسانی دستیاب ہونے لگیں اور لوگوں میں ان کی اہمیت اور افادیت کا احساس پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ کچھ عرصے کے بعد ہمارے معاشرے میں اس کا عام رواج نہ ہو جائے۔

ہے۔ کمیشن نے جن امور کے بارے میں سفارشات پیش کی ہیں ان میں تین مسئلے ایسے ہیں جن کے بعض پہلو واقعی قابل توجہ ہیں۔ ایک طلاق ثلاثہ کا مسئلہ ہے دوسرا مروجہ تعدد ازدواج کے سبب سے بعض ناانصافیوں کے ازالے کا مسئلہ اور تیسرا یتامیٰ کے حقوق کا مسئلہ۔ ان تینوں سے متعلق ایک صحیح قسم کی اسلامی حکومت کی جو ذمہ داریاں ہیں میں وہ یہاں بیان کیے دیتا ہوں۔ اگر حکومت پاکستان اس روشنی میں ان مسائل پر غور کرے گی تو وہ ان تینوں مسائل کو نہایت خوبی سے حل کر سکتی ہے۔

طلاق ثلاثہ

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بارے میں اس امر میں تو اختلاف ہوا ہے کہ یہ بائن ہوتی ہیں یا بائن نہیں ہوتیں۔ جمہور کے نزدیک یہ بائن ہو جاتی ہیں اور ایک گروہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ طلاق دینے کا یہ طریقہ مسنون طریقہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک عاجلانہ اور بھونڈا طریقہ ہے جس سے آدمی ان بہت سے فوائد سے محروم ہو جاتا ہے جو مسنون طریقہ طلاق میں موجود ہیں۔ اس چیز پر نہ صرف تمام اہل سنت متفق ہیں بلکہ جہاں تک مجھے علم ہے شیعہ حضرات بھی اس امر پر متفق ہیں لیکن یہ ایک نہایت افسوسناک حقیقت ہے کہ ہمارے عوام و خواص کی اکثریت اس امر واقعی سے بالکل بے خبر ہے کہ یہ طریقہ کتاب اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے خلاف ہے۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ کا اظہار فرمایا ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے بعض لوگوں کو سزا بھی دی ہے اور اس کے سد باب ہی کے لیے انہوں نے ایک مجلس میں دی ہوئی طلاقوں کو نافذ کر دیا خواہ وہ کسی شکل میں دی گئی ہوں۔

اب مسئلہ کا یہ پہلو لوگوں کی نگاہوں سے تقریباً اوجھل ہو چکا ہے اب اگر لوگوں کو معلوم ہے تو بس یہ معلوم ہے کہ طلاق دینے کا عام طریقہ بالخصوص حنفی طریقہ یہی ہے۔ یہ غلطی عام ذہنوں میں اس طرح بیٹھ چکی ہے کہ اگر کسی کو بتائیں کہ طلاق دینے کا یہ طریقہ خود احناف

کے نزدیک بھی کتاب اللہ کے ساتھ استہزا کے حکم میں داخل ہے اور ایک صحیح اسلامی حکومت میں اس طرح طلاق دینے والا سزا کا بھی مستوجب ہو سکتا ہے تو وہ شخص حیرت سے منہ تکنے لگتا ہے۔

لوگوں کی اس عام بے خبری کا سب سے بڑا سبب تو یہ ہے کہ مسلمان ایک مدت سے کسی ایسے نظام کی برکتوں سے محروم ہیں جو ان کو منکر سے روکنے والا اور معروف کا حکم دینے والا ہو اور اس کی دوسری وجہ ہمارے حنفی علما کی اس معاملے میں عام سہل انگاری اور بے پروائی ہے۔ یہ حضرات (بے ادبی معاف فرمائیں) اس امر میں اپنی ذمہ داری صرف یہ سمجھتے ہیں کہ اگر طلاق کا اس طرح کا کوئی مسئلہ ان کے سامنے آ جائے تو "طلاق واقع ہو گئی" کا فتویٰ دے کر اپنے فرض سے سبک دوش ہو جائیں۔ اس میں کتاب اللہ کے ساتھ استہزا اور سنت رسول اللہ کی خلاف ورزی کا جو پہلو ہے اس کی روک تھام یا اس کی اصلاح کی کوئی ذمہ داری یہ اپنے اوپر نہیں سمجھتے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مسلک کی جس کے اوپر احناف کا فتویٰ ہے اصلی روح یہی تھی کہ لوگوں کو کتاب اللہ کے بتائے ہوئے طریقہ طلاق کا پابند بنایا جائے نہ کہ صرف طلاق واقع کر دی جائے۔ اگر ہمارے حنفی علما نے اپنی اصلی ذمہ داری محسوس کی ہوتی اور وہ اپنی کتابوں، اپنی تقریروں، اور اپنے فتووں میں برابر اس حقیقت کو لوگوں کے سامنے واضح کرتے رہتے کہ اس طرح اگرچہ طلاق واقع تو ہو جاتی ہے لیکن یہ طریقہ قرآن و حدیث کے خلاف ہے، اس سے آدمی خدا کی بخشی ہوئی سہولتوں سے بھی محروم ہو جاتا ہے اور گنہگار بھی ہوتا ہے تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ طلاق کے مسنون طریقے کے بجائے ایک عاجلانہ طریقہ لوگوں میں اس طرح رواج پکڑ جاتا کہ لوگ اسی طریقے کو مسنون طریقہ سمجھنے لگ جاتے۔

اب اگر حکومت اس غلط طریقہ طلاق کی اصلاح کرنی چاہتی ہے تو اس کا راستہ یہ نہیں ہے کہ وہ جمہور کے متفقہ مسلک کے خلاف ایک قانون بنا کے رکھ دے بلکہ اس کا طریقہ یہ

ہے کہ لوگوں کو مسئلہ کی صحیح صورت سے اچھی طرح آگاہ کیا جائے۔ اس کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً ملک کے تمام مستند بالخصوص حنفی علما سے ریڈیو پر صحیح طریقہ طلاق پر تقریریں کرائی جائیں، جن میں عاجلانہ طریقہ طلاق کی خرابیاں واضح کی جائیں اور مسنون طریقے کی حکمتیں بیان کی جائیں نیز اس امر کو اچھی طرح واضح کیا جائے کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دینے سے آدمی گنہگار ہوتا ہے۔ اس موضوع پر کتابیں اور پمفلٹ بھی شائع کیے جائیں اور عام پبلک اجتماعات اور جمعہ کی تقریروں میں بھی لوگوں کو اس سے باخبر کرنے کی کوشش کی جائے۔ چونکہ یہ ایک متفق علیہ بات ہے اس وجہ سے توقع ہے کہ بہت جلد لوگوں کے ذہن نشین ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس کے بعد بھی یہ رجحان کم نہ ہو تو پھر قانون میں اس طرح طلاق دینے والے کے لیے کوئی سزا بھی رکھی جا سکتی ہے۔

تعدد ازدواج

تعدد ازدواج کے سلسلے میں جو چیز قابل اصلاح ہے وہ یہ ہے کہ بعض لوگ ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی تو رچا لیتے ہیں کہ اسلام نے اس کی اجازت دی ہے لیکن اس اجازت کے ساتھ عدل کی جو شرط لگی ہوئی ہے وہ ان کو یاد نہیں رہتی اور پہلی بیوی کو یا دونوں میں سے کسی ایک کو بالکل معلقہ بنا کے رکھ چھوڑتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس افسوس ناک صورت حال کے پائے جانے کے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، دو بڑے سبب ہیں۔ ایک یہ کہ عورتوں کے اندر اپنے حقوق کا صحیح احساس موجود نہیں ہے، وہ زندگی بھر ایک معلقہ کی حیثیت سے زندگی گزار دیتی ہیں لیکن اس صورت حال کی اصلاح کے لیے ان کے اندر کوئی ہمت نہیں پیدا ہوتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان کے اندر اپنے حقوق کا کوئی احساس پیدا ہو بھی اور وہ ان کو حاصل کرنا بھی چاہیں تو ان کے حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ ایسا موجود نہیں ہے جس سے وہ استمداد کر سکیں۔ ہمارا موجودہ عدالتی نظام اتنا مہنگا اور اتنا پیچیدہ ہے کہ اس سے انصاف حاصل کرنا کمزوروں اور غریبوں کے لیے تو ناممکن ہے۔

ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے تین طریقے آسانی کے ساتھ اختیار کیے جا سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ ملک کے عام اصلاحی ادارے خصوصاً خواتین کی انجمنیں عورتوں کے اندر ان کے حقوق کا احساس پیدا کریں۔ تقریروں، تحریروں نیز انفرادی و اجتماعی ملاقاتوں کے ذریعے سے دیہاتوں تک کی خواتین کو یہ اچھی طرح بتایا جائے کہ اسلام نے ان کو کیا حقوق بخشے ہیں اور ان کو حاصل کرنے کے لیے کیا تدبیریں اختیار کی جائیں۔ اس معاملے میں حکومت کے محکمہ نشر و اشاعت کو بھی ان پبلک اداروں اور خواتین کی انجمنوں کی مدد کرنی چاہیے۔

دوسرا یہ کہ ہمارے یہاں بھی وسیع پیمانے پر پنچایتی نظام قائم کیا جائے اور اس کو دیہاتی علاقوں میں خصوصیت کے ساتھ پوری وسعت دی جائے۔ اس پنچایتی نظام کو جہاں دوسرے اصلاحی کاموں کا ذریعہ بنایا جائے وہاں اس کو اس طرح کی گھریلو ناانصافیوں کو دور کرنے کا بھی واسطہ بنایا جائے اور اس کے لیے ایک خاص حد تک ان پنچایتوں کو اختیارات بھی دیے جائیں۔

تیسرا یہ کہ اس طرح کی تمام نزاعات کا فیصلہ کرنے کے لیے شادی بیاہ کی اس قسم کی عدالتیں قائم کی جائیں جس طرح کی عدالتیں کمیشن نے تجویز کی ہیں۔

اگر یہ تینوں طریقے اختیار کر لیے جائیں تو ہمیں امید ہے کہ نہ صرف وہ ناانصافیاں دور ہو جائیں گی جو تعدد ازدواج کی اجازت کے سوء استعمال سے ہمارے معاشرے کے اندر پائی جاتی ہیں بلکہ اگر ہمارے معاشرے کے کسی طبقے میں غلط اور غیر ضروری قسم کا تعدد ازدواج پایا جاتا ہے تو وہ بھی بالتدریج ختم ہو جائے گا۔

یتیموں کا مسئلہ

یتیموں کا مسئلہ صرف اسی ایک پہلو سے غور کرنے کا نہیں ہے کہ بعض یتیم اپنے دادا کی جائداد میں سے حصہ نہیں پاتے۔ یہ مشکل تو کہیں ہزاروں یتیموں میں سے دو چار کو پیش آتی ہے اور عموماً اچھے گھرانوں میں آپ سے آپ اس کا حل بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اتنی عمر میں

اب تک میرے سامنے پوتے کی محرومی کے جتنے واقعات پیش آئے ہیں میں نے یہ دیکھا ہے کہ دادا اور چچا کی محبت وشفقت سے یہ مسئلہ نہایت خوبی سے خود حل ہو گیا ہے۔ اگر بالفرض نہیں بھی حل ہوا ہے تو دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ ہمارے ملک کے لاکھوں یتیموں میں سے کتنے یتیموں کا مسئلہ ہے۔ اگر آپ نے اسلام کے سارے ضابطہ وراثت کو توڑ تاڑ کر اس کو اپنے خیال کے مطابق حل بھی کر دیا تو اس سے کتنے فی صد یتیموں کی مشکل حل ہوگی۔ ملک کے یتیموں میں ہزاروں لاکھوں یتیم تو ایسے ہیں جن کا واحد سہارا ان کے باپ کا سایہ ہی تھا۔ اس کے اٹھ جانے کے بعد خدا کے سوا ان کا کوئی سہارا باقی نہیں رہا۔ نہ بالشت بھر زمین ہے نہ زندگی بسر کرنے کا کوئی اور ذریعہ۔ اسی وجہ سے اسلام نے یتیموں کے مسئلے پر انفرادی حیثیت سے نہیں بلکہ اجتماعی حیثیت سے نگاہ ڈالی ہے اور اس کو اس طرح حل کیا ہے جس سے ہر یتیم کا مسئلہ حل ہو نہ کہ صرف ان چند یتیموں کا جو اپنے دادا کی جائداد میں حصہ پانے سے محروم ہو گئے ہوں۔

اسلام نے افراد، معاشرہ اور ریاست تینوں پر یتیموں سے متعلق نہایت اہم ذمہ داریاں ڈالی ہیں اسلام کے نقطہ نظر سے کوئی فرد ایک سچا مسلمان نہیں کوئی معاشرہ ایک اسلامی معاشرہ نہیں اور کوئی ریاست ایک صحیح اسلامی ریاست نہیں جب تک یہ درجہ بدرجہ یتیموں سے متعلق اپنے فرائض ادا نہ کر دیں۔

اسلام نے الگ الگ افراد سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ وہ اپنے اپنے کنبے اور خاندان کے یتیموں کے ذمہ دار ہیں۔ ہر شخص پر اس کے قریبی رشتہ داروں کے بعد دوسرے ہی نمبر پر اس خاندان کے یتیموں کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اگر یتیم کی کوئی جائداد ہے تو اس کی دیکھ بھال اس کے ولی کے ذمے ہے اور یہ ذمہ داری ولی کو حتی الامکان بغیر کسی اجرت اور معاوضے کے اٹھانی چاہیے اور ہرگز اس جائداد میں کوئی ایسا تصرف نہیں کرنا چاہیے جس سے اس کو کسی قسم کا نقصان پہنچے اور اگر یتیم کی کوئی جائداد نہیں ہے تو اولیا و اقربا کے تمام احسانات

وتبرعات کا سب سے اول حق دار یہ یتیم ہے نہ کہ کوئی دوسرا۔

معاشرے پر یہ ذمہ داری ہے کہ اس کے تمام مال دار افراد کے مال میں اسلام نے ایک حصہ مقرر کر دیا ہے جو سب کا سب غریبوں اور یتیموں ہی کا حق ہے اور یہ اہل نصاب کی آمدنیوں میں سے وصول بھی ایک حق ہی کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ اگر دینے والے نہ دیں تو حکومت قانون کے زور سے ان سے وصول کر سکتی ہے۔ حد یہ ہے کہ اگر حکومت ضرورت محسوس کرے تو ان کے خلاف اعلان جنگ بھی کر سکتی ہے۔

ریاست پر یہ ذمہ داری ہے کہ اس کی جو خاص آمدنیاں ہیں ان میں بھی یتیموں کو شریک کر دیا گیا ہے تاکہ ریاست اپنی ترقیاتی اسکیموں میں سے کسی اسکیم میں بھی یتیموں کی فلاح و بہبود کے نصب العین سے بے پروا نہ ہو سکے۔ یتیموں کے اسی حق غالب کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پورے بیت المال کو یتیموں کا مال کہتے تھے اور اس میں سے اپنے کفاف سے زائد لینے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ہماری اس اسلامی ریاست میں جو عہد رسالت میں قائم ہوئی یتیموں کے حق کا یہ اعزاز تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اقربا کے حق کے بعد دوسرے ہی نمبر پر یتامیٰ کا حق بیان ہوا اور صدقات وزکوٰۃ میں نہیں بلکہ مفتوحات اور اموال غنیمت میں۔ ملاحظہ ہو انفال آیت ۴۱۔

بہرحال جہاں تک ایک صحیح اسلامی ریاست کا تعلق ہے اس میں یہ سوال کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ ایک یتیم نے اپنے دادا کی جائداد میں سے حصہ پایا یا نہیں۔ حکومت اس کا بوجھ دادا پر ڈالنے کے بجائے خود اٹھاتی ہے اور اس کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ وہ آئندہ اپنی ذمہ داریاں خود اٹھا سکے۔ جو لوگ محض اس چیز کے سبب سے اسلام کے قانون وراثت پر حرف گیری کرتے ہیں یہاں تک کہ اس کو جاہلیت کی یادگار اور ایک ظلم عظیم قرار دیتے ہیں وہ اسلام کے نظام کی اس حقیقت سے بالکل ہی بے خبر ہیں کہ اس میں سب سے بڑا حق یتیم ہی کا ہے۔ اس ملک میں بھی اگر یتیموں کا مسئلہ صحیح طور پر حل کرنا ہے تو اسی طریقے پر حل کیجیے

جس طریقے پر اسلام نے حل کیا ہے۔ یہ کوئی انصاف کی بات نہیں ہے کہ یتیم کے سارے حقوق تو آپ کے غلط نظام کے پیٹ میں ہوں اور آپ اسلام کو گالیاں دیں کہ اس نے دادا کی جائداد میں سے پوتے کو وراثت کیوں نہ دلوائی۔

خواتین کی خدمت میں

اب میں آخر میں دو ضروری باتیں ان مسلمان بہنوں کی خدمت میں عرض کرنا چاہتا ہوں جو اس ملک کی مسلمان خواتین کی رہنمائی کرنا چاہتی ہیں۔

ان کی خدمت میں پہلی گزارش یہ ہے کہ یہ بھی اس امر میں یکسو ہو جائیں کہ انہیں مغربی عورتوں کی نقالی کرنی ہے یا وہ حقوق لینے ہیں جو اسلام نے ان کو بخشے ہیں۔ اگر مغربی عورتوں کی نقالی کرنی ہے تو وہ للہ اپنے اس شوق کے پیچھے اسلام کو کانوں میں نہ گھسیٹیں۔ اسلام ان کا کوئی خانہ زاد غلام نہیں ہے کہ وہ جو کچھ چاہیں وہ اس کی تائید کے لیے اٹھ کھڑا ہو اور ہاتھ باندھے پیچھے پیچھے پھرتا رہے۔ اس مقصد کے لیے انھیں اسلام کا نام استعمال کرنے کے بجائے انھی نعروں کے ساتھ میدان میں آنا چاہیے جن نعروں کے ساتھ ان کی مغربی بہنیں اس میدان میں آئیں اور صاف صاف کہنا چاہیے کہ ہمیں اسلام نہیں بلکہ انھی معنوں میں آزادی اور مساوات چاہیے جن معنوں میں ہماری مغربی بہنوں کو آزادی اور مساوات حاصل ہے۔ میں نہیں جانتا کہ اس ملک میں یہ لڑائی ان کو سستی پڑے گی یا مہنگی لیکن اس پہلو سے یہ اچھی رہے گی کہ دورنگی کا برقعہ اتار دینے کے سبب سے وہ اس کو آزادی اور جرات کے ساتھ لڑ سکیں گی۔ ایک جنگ کی کامیابی کی غالب توقع اسی شکل میں ہوتی ہے جب وہ آزادی اور جرات کے ساتھ لڑی جائے نہ کہ دو دلی کے ساتھ۔

اور اگر وہ ان حقوق کی طالب ہیں جو اسلام نے ان کو بخشے ہیں تو ان کا یہ مطالبہ سر آنکھوں پر۔ اس ملک کا ہر مسلمان اس مطالبے میں ان کے ساتھ ہے۔ وہ شوق سے اپنا ایک ایک حق وصول کریں اور قانون کے زور سے حاصل کریں۔ یہ حکومت اگر ان کے یہ سارے

حقوق ان کو نہ دلوا سکی تو یہ ایک اسلامی حکومت کہلانے کی مستحق نہیں ہو سکتی اگر اس ملک کا سماجی ارتقاء اسلام کے خطوط پر ہوا تو یہ چیز ان کو یہاں آپ سے آپ حاصل ہوگی۔ اس چیز کے لیے ان شاء اللہ ان کو یہاں کوئی لڑائی نہیں لڑنی پڑے گی۔ بلکہ یہ ان کو آپ سے آپ حاصل ہوگی۔ بشرطیکہ اس ملک کا معاشرتی و سماجی ارتقا انھی خطوط پر ہو جو دستور میں طے کر دیے گئے ہیں۔ اس مقصد کے لیے انہیں کوئی الگ محاذ گرم کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کوششوں کو تقویت پہنچانی چاہیے جو اس ملک میں صحیح اسلامی شریعت کے نفاذ کے لیے جاری ہیں البتہ یہ ضروری ہے کہ ان اسلامی حقوق کے مقابل میں جو ذمہ داریاں اسلام نے ان پر ڈالی ہیں وہ بھی خوشی سے وہ اٹھانے کے لیے تیار ہوں۔ وہ اگر اسلام کے نام پر حقوق مانگیں اور اسلام کی عائد کردہ ذمہ داریوں سے فرار اختیار کریں بلکہ کھلم کھلا ان کا مذاق اڑائیں تو کسی شخص کو بھی ان کے اسلام کا نام لینے سے کوئی ہمدردی نہیں ہو سکتی۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ آپ کے جذبات سب سے زیادہ برانگیختہ تعدد ازدواج کے خلاف ہیں۔ لیکن آپ صرف اسی تعدد ازدواج کے خلاف کیوں ہیں جس کی مثال کہیں اکا دکا آپ کے معاشرے میں ملتی ہے؟ اس تعدد ازدواج کے خلاف آپ کی غیرت نسوانی جوش میں کیوں نہیں آتی جس کی مثالیں نئی تہذیب کی بدولت آپ کو ہر محفل، ہر دعوت، ہر ڈنر، ہر پکنک، ہر مخلوط کالج اور ہر دفتر میں مل سکتی ہیں اور اگر سینماؤں، نائٹ کلبوں اور عیاشی کے دوسرے اڈوں کا بھی اس فہرست میں اضافہ کر لیجیے تب تو پھر کوئی حد ہی اس کی باقی نہیں رہ جاتی۔ آخر جو بہنیں ایک سوکن کے تصور سے بھی چیں بجبیں ہوتی ہیں وہ اس پہلو پر کیوں نہیں غور کرتیں کہ مغربی تہذیب نے عورتوں اور مردوں کے آزادانہ اختلاط کی جو راہ کھولی ہے اس کی بدولت آج مغرب زدہ سوسائٹی کی شاید ہی کوئی ایسی خوش قسمت عورت ہے جس کے شوہر کے دل اور مال دونوں میں ان گنت سوکنیں شریک نہ ہوں۔ اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ مغربی تہذیب نے اگر یہ آزادی مردوں کو دی ہے تو یہی آزادی عورتوں کو بھی بخشی

ہے اور جب دونوں فریق کو مساوات حاصل ہے تو اس امر میں کسی کو کسی سے شکایت کا حق نہیں ہے۔ لیکن میرے لیے یہ جواب اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ اگر فی الواقع سوکن کوئی خلاف فطرت اور خلاف عقل شے ہے تو پھر بہر شکل اس کو رد کیجیے ورنہ یہ تو کوئی معقول بات نہ ہوئی کہ ایک چیز اس وقت تک تو برائی ہے جب تک اس کا مرتکب صرف ایک فریق ہے جب دونوں فریق اس کو مزے لے لے کرنے لگیں تو وہ نیکی بن جائے۔

مسودہ قانون وضاحت قانونِ شریعت

بیگم سلمیٰ تصدق حسین نے پنجاب اسمبلی میں مذکورہ بالا نام سے ایک مسودہ قانون پیش کرنے کا نوٹس دیا ہے۔ یہ مسودہ قانون بعض اخبارات میں شائع ہو چکا ہے اور اس کے بعض پہلوؤں پر مخالف اور موافق بحثیں بھی ہوئیں ہیں۔ لیکن یہ جس اہمیت کا حامل ہے اور شریعت اور معاشرت پر اس کے جو دور رس اثرات پڑ سکتے ہیں اس کے اعتبار سے اہل علم نے اس کی طرف بہت کم توجہ کی ہے۔ ہمارے نزدیک اگر یہ مسودہ قانون اسی صورت میں پاس ہو جائے جس صورت میں یہ مرتب کیا گیا ہے تو اس سے وہ فوائد تو شاید حاصل نہ ہو سکیں جو اس کی فاضل مرتبہ نے پیش نظر رکھے ہیں البتہ بہت سی ایسی خرابیاں ہمارے معاشرے میں پھوٹ پڑیں گی جن کا خیر مقدم کرنے کے لیے دوسرے دیندار مسلمان تو درکنار شاید خود بیگم صاحبہ موصوفہ بھی آسانی کے ساتھ تیار نہ ہوں۔ اس وجہ سے ہم اپنا یہ فرض سمجھتے ہیں کہ اس مسودے کے خام پہلوؤں کی وضاحت کر دیں تا کہ اگر بیگم صاحبہ پسند فرمائیں تو اس کی روشنی میں یا تو خود ہی اس پر نظر ثانی فرما لیں یا دوسرے اصحاب علم سے اس

کے بارے میں مشورہ کرلیں۔ اگر وہ فی الواقع اپنی دینی بہنوں کی بھلائی ہی چاہتی ہیں (اور مجھے یہی حسن ظن ہے کہ وہ بھلائی ہی چاہتی ہیں) تو میرے نزدیک یہ بھلائی اسی شکل میں حاصل ہوسکتی ہے جب یہ مسودہ قانون ٹھیک اس روشنی میں مرتب کیا جائے جس روشنی میں اس مسودے کا شروع میں بل کا منشا بیان کرتے ہوئے حوالہ دیا گیا ہے۔

یہ بات بڑی خوش آئند ہے کہ اس کی فاضل مرتبہ نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ وہ مسلمان قوم کی ایک فرد ہیں جن کے پاس ایک ضابطہ حیات خود اللہ تعالیٰ کا اتارا ہوا موجود ہے جس میں ہماری زندگی کے ہر شعبے سے متعلق تمام اصولی ہدایات مرقوم ہیں۔ چنانچہ اس مسودے کی ابتدا میں اس کا منشا مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

> ہرگاہ یہ امر قرین مصلحت ہے کہ اسلامی قانون کے احکام متعلقہ شادی، انفساخ نکاح، طلاق، مہر اور حضانت کو قرآنی قوانین کی روح کے مطابق بنانے کے پیش نظر مجتمع کیا جائے اور ان کی وضاحت کی جائے۔

ہم اس تمہید پر محترمہ بیگم صاحبہ کو مبارکباد دیتے ہیں کہ انھوں نے مسلمان ہونے کے بنیادی تقاضے کو ملحوظ رکھا اور قرآن کو زندگی کے عملی معاملات میں ایک رہنما کتاب مانا۔ اس کی نسبت اگر ہمیں کوئی شکایت ہے تو بس یہ ہے کہ ایک واضح بات گول مول الفاظ میں کہی گئی ہے۔ اس قسم کا ذہنی تحفظ عموماً ان لوگوں کے اندر پایا جاتا ہے جو شریعت سے فرار کی راہ شریعت کا کلمہ پڑھتے ہوئے اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ ہم یہ بلاوجہ کوئی بدگمانی نہیں کررہے ہیں بلکہ یہ عرض کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرآن کا نام تو لیا گیا ہے لیکن سنت کو ایک قلم نظر انداز کردیا گیا ہے۔ حالانکہ اگر کسی قانون کو اسلام کے مطابق مجتمع کرنا پیش نظر ہے تو اس کے لیے تنہا قرآن ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی لازمی ہے۔ اسلامی قانون کی بنیاد صرف قرآن ہی پر نہیں ہے بلکہ سنت پر بھی ہے۔ جس طرح اللہ اور اس کے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی اسی طرح اسلام میں کتاب

اور سنت کے درمیان بھی تفریق کی گنجائش نہیں ہے۔ سنت سے میری مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت شدہ طریقہ ہے۔ اسلام میں اس سے انحراف کھلا ہوا کفر ہے اور جو قانون سازی سنت سے ہٹ کر کی جائے اس کو اسلام سے کوئی دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اگرچہ اس کی نسبت یہ دعویٰ کتنی ہی بلند آہنگی سے کیا جائے کہ وہ "قرآنی قوانین کی روح" کے مطابق ہے۔ اس وجہ سے اگر یہ لفظ تمہید میں سہواً چھوٹ گیا ہے تو یہ ایک بہت بڑی فروگذاشت ہے اور اس کی اصلاح ہونی چاہیے اور اگر خدانخواستہ یہاں سنت کو نظر انداز کرنے میں وہی فاسد ذہنیت کام کررہی ہے جس کا زہر منکرین حدیث پھیلا رہے ہیں تو میں بیگم صاحبہ کی خدمت میں باادب عرض کروں گا کہ وہ سنت کو نظر انداز کرنے کے بعد قرآن کو بھی ممنون احسان نہ ہی فرمائیں تو زیادہ اچھا ہے۔ اگر یہ بیڑی بھی پاؤں میں رہی تو آخر اسلام سے فرار میں اس سے کچھ نہ کچھ تو رکاوٹ پیدا ہوگی ہی۔ پھر ایسی الجھن میں پڑنے سے کیا فائدہ جس کا نہ دنیا میں کوئی نفع اور نہ آخرت میں۔

پھر یہ بات بھی ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ صاف صاف "قرآنی احکام" کے الفاظ استعمال کرنے کے بجائے "قرآنی قوانین کی روح" کی پرپیچ اور پرتکلف ترکیب کے استعمال کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ قرآنی احکام کی روح سے پہلے تو اس کے الفاظ کا سوال آتا ہے۔ روح کا سوال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب آپ اس کے الفاظ کے تقاضوں سے فارغ ہولیں۔ پہلے جو کچھ قرآن نے اپنے نصوص میں صاف صاف بتادیا ہے اس پر اپنے قانون کی بنیاد رکھیے۔ پھر جس شعبہ زندگی سے متعلق قرآن کے نصوص میں کوئی رہنمائی نہ مل رہی ہو وہاں اس کی روح کے مطابق قانون بنایئے اور اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس پاک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور اس کے اسوہ حسنہ کو اپنے لیے رہنما بنایئے جو قرآنی قوانین کی روح کو سب سے زیادہ سمجھنے والا تھا۔ ہاں اگر اس کی سنت میں بھی کوئی رہنمائی نہیں مل رہی ہے تو پھر بلاشبہ آپ کو حق ہے کہ قرآنی قوانین کی روح سے رہنمائی

حاصل کرنے کی کوشش کیجیے۔ مگر یہ بات تو نہ صرف عجیب بلکہ نہایت ہی احمقانہ ہوگی کہ آپ نہ تو قرآن کے الفاظ اور اس کے نصوص کی پروا کریں نہ نبی کی سنت کی پروا کریں ہر چیز سے بے نیاز ہو کر اپنی ہوائے نفس کی رہنمائی میں قانون بنائیں اور دعویٰ یہ کریں کہ آپ نے یہ قانون ''قرآنی احکام کی روح'' کے مطابق بنایا ہے۔

یہ تنبیہ کرنے کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ آج کل ہمارے ہاں ''قرآنی قوانین کی روح'' کی اصطلاح بہت چلی ہوئی ہے اور جن لوگوں نے یہ اصطلاح چلائی ہے ان کا منشا اس سے یہی ہے کہ ایسے قوانین بنائے جائیں جن کے اندر روح تو اپنی خواہشات نفس کی ہو لیکن ان پر لیبل قرآن کا چپکا دیا جائے۔ چنانچہ افسوس ہے کہ اس مسودہ قانون کے اندر بھی کچھ ایسی ہی صورت حال ہے۔ دعویٰ تو یہ کیا گیا ہے کہ شادی اور نکاح سے متعلق مسائل کو قرآن کی روح کے مطابق منضبط کیا جائے۔ لیکن کیا یہ گیا ہے کہ معاشرتی خرابیوں سے زیادہ اس میں خود قرآن کی اصلاح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اب ہم اصل مسودے پر تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں اور چونکہ مسودے کی مرتبہ نے قرآن ہی کو اس کا اصل ماخذ بتایا ہے اس وجہ سے ہم بھی بحث و استدلال میں اپنے آپ کو قرآن ہی تک محدود رکھیں گے۔

ایک سے زیادہ عورتوں سے نکاح

اس مسودہ قانون کے ذریعے سے پہلی چیز جو چاہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ:

''الف۔ کوئی مسلمان مرد تاوقتیکہ اس نے کسی دیوانی عدالت سے اس امر کے متعلق ڈگری نہ حاصل کر لی ہو کہ وہ اپنی پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کرنے کا اہل ہے، دوسری عورت سے شادی نہیں کر سکتا۔

ب۔ کوئی عدالت کسی مسلمان مرد کو پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کرنے کے لیے ڈگری دینے کی مجاز نہ ہوگی تاوقتیکہ شخص مذکورہ عدالت کو اس امر کے بارے میں مطمئن

نہ کر دے کہ

...... اس کی بیوی کم از کم دس سال کے عرصے سے کسی متعدی مرض میں مبتلا ہے۔

...... یا وہ بانجھ ہے۔

...... یا وہ فاترالعقل ہے۔

...... اور کہ اس کے ذرائع آمدنی دونوں بیویوں اور اس کے اور ان کے بچوں کے کفیل ہو سکتے ہیں یا

...... کہ وہ دونوں بیویوں سے برابر کا انصاف روا رکھ سکتا ہے اور یکساں محبت کا برتاؤ کر سکتا ہے۔''

مختصر الفاظ میں اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ایک بیوی رکھتے ہوئے اس قانون کے بن جانے کے بعد کسی دوسری عورت سے شادی کرنے کا مجاز نہیں ہو سکتا، جب تک وہ ایک دیوانی عدالت سے اس بات کی سند نہ حاصل کر لے کہ وہ دوسری شادی کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور کوئی عدالت اس کو دوسری شادی کی ڈگری دینے کی مجاز نہیں ہو سکتی جب تک وہ عدالت میں اپنی موجودہ بیوی کا بانجھ ہونا، یا فاترالعقل ہونا یا دس سال سے کسی متعدی مرض میں مبتلا ہونا نہ ثابت کر دے نیز یہ نہ ثابت کر دے کہ اس کے ذرائع آمدنی اس کے لیے بھی اور اس کی دونوں بیویوں اور ان کے بچوں کے لیے بھی کافی ہیں اور یہ کہ وہ دونوں بیویوں کے ساتھ برابر کا انصاف بھی کرے گا اور ان کے ساتھ یکساں محبت بھی کرے گا۔

جب ہم مسودے کی اس دفعہ کو اس قرآن کی روشنی میں دیکھتے ہیں جس کے مطابق اس کے مرتب کیے جانے کا دعویٰ کیا گیا ہے تو اس میں سب سے پہلی بات جو صریحاً قرآن کے بالکل خلاف نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں مرد کو اگر وہ ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسرا عقد کرنا چاہے عدالت کی اجازت کا پابند کر دیا گیا ہے۔ درآنحالیکہ قرآن نے جہاں یہ اجازت دی ہے وہاں مرد پر بعض پابندیاں ضرور عائد کی ہیں لیکن عدالت سے اجازت

حاصل کرنے کی کوئی پابندی اس پر عائد نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن کے الفاظ اپنے مفہوم میں بالکل صاف ہیں۔ فرمایا ہے:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ ذٰلِکَ اَدْنٰی اَلَّا تَعُوْلُوْا. النساء ۳

اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو نکاح کر لو اپنی پسند کی عورتوں سے دو دو کر کے۔ تین تین کر کے چار چار کر کے اور اگر اندیشہ ہو کہ تم بیویوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی پر بس کرو۔ یا اپنی لونڈی پر۔ یہ طریقہ زیادہ قریب ہے اس بات سے کہ تم انصاف سے نہ ہٹو۔

اس آیت میں ایک مرد پر جو ایک سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا چاہے مندرجہ ذیل پابندیاں عائد کی گئی ہیں:

۱۔ یہ کہ اس بات کے لئے کوئی معاشرتی، خانگی یا اخلاقی ضرورت داعی ہو، محض تنوع اور تلذذ کے لیے یہ کام نہیں کرنا چاہیے۔ اس کا اشارہ وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی (اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تب) سے نکلتا ہے۔

۲۔ یہ کہ بہر حال یہ تعداد بیک وقت چار سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔

۳۔ یہ کہ ان بیویوں کے ساتھ حتی الامکان مساویانہ برتاؤ کیا جائے۔

اگر ان شرطوں کے ساتھ یہ شرط بھی قرآن مرد پر عائد کرنا چاہتا کہ وہ نکاح کرنے سے پہلے عدالت سے اجازت بھی حاصل کرے تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ اس کا ذکر بھی صاف صاف نہ کر دیتا۔ لیکن اس کی تصریح تو درکنار آیت میں اس کا کوئی اشارہ بھی موجود نہیں ہے۔

اگر محض ان شرطوں کی بنا پر کوئی شخص یہ کہے کہ چونکہ اس زمانے میں مرد عموماً ان شرطوں کا احترام نہیں کرتے جس کے سبب سے بہت سی عورتیں نہایت مظلومیت اور بے کسی کی حالت میں زندگی بسر کر رہی ہیں اس وجہ سے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی اس آزادی کو قدغن کر دیا جائے اور ایسا کرنا قرآنی احکام کی روح کے مطابق ہوگا تو ہم اس چیز کو مختلف پہلوؤں سے غلط سمجھتے ہیں۔

ایک تو یہ کہ یہ اللہ کی کتاب پر ایک اضافہ ہے جس کے کرنے کا حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے۔ آپ کو اگر قرآن کی کوئی بات پسند نہیں ہے تو آپ آزاد ہیں کہ اس کو چھوڑ کر جو طریقہ بھی آپ کو پسند ہے اس کو اختیار کر لیجیے۔ لیکن یہ بڑی زیادتی ہے کہ آپ اپنی ہوائے نفس کی پیروی میں ایک بات ایجاد کریں اور پھر اس کو قرآن پر تھوپیں کہ یہ اس کے "احکام کی روح" کے مطابق ہے۔

دوسرا اعتراض اس پر یہ ہے کہ اس اضافے سے نہ صرف یہ کہ وہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا جس کو پیش نظر رکھ کر قرآن کی یہ تحریف کی جا رہی ہے بلکہ الٹے اس سے اس مقصد کو شدید نقصان پہنچے گا۔ اس سے ہمارا معاشرہ بھی نہایت بری طرح متاثر ہوگا اور خود عورت بھی، جس کے حقوق کے تحفظ ہی کے لیے بیگم صاحبہ نے یہ قوانین تحریر فرمائے ہیں نہایت ہی سخت مصیبتوں میں مبتلا ہو جائے گی۔ ہم مسئلے کے اس پہلو کو یہاں کسی قدر وضاحت کے ساتھ بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہماری جو بہنیں اس کو اپنے حقوق کے نقطہ نظر سے بڑی اہمیت دے رہی ہیں وہ اس کے حقیقی عواقب سے آگاہ ہو جائیں۔

پہلے اس نقصان کو ملاحظہ فرمائیے جو اس سے خود ہماری ان بہنوں کو پہنچ سکتا ہے جن کے تحفظ ہی کے لیے اس قانون کو بنایا جا رہا ہے۔

اگر فی الواقع ایک مرد کو جو ایک نئے نکاح کا شائق ہے اس نکاح کی اجازت عدالت سے اس وقت تک نہیں مل سکتی جب تک وہ اپنی پہلی بیوی کو بانجھ یا فاتر العقل، یا کسی مرض

تعدی میں مبتلا نہ ثابت کر دے اور اپنے مالی وسائل کی کفالت اور اپنے مساویانہ سلوک کے بارے میں بھی عدالت کو مطمئن نہ کر دے تو لازماً اس کا رجحان یہ ہوگا کہ وہ ایسی بیوی سے کسی نہ کسی طرح چھٹکارا حاصل کرے اور اس کے لیے واحد راستہ جو وہ اختیار کر سکتا ہے طلاق ہی کا راستہ ہے اس وجہ سے وہ مجبوراً یہی راستہ اختیار کرے گا اور ان پابندیوں کے علی الرغم جو اس مسودہ قانون میں طلاق پر عائد کی گئی ہیں وہ طلاق کی راہ بہرحال پیدا کر ہی لے گا۔ نہ اس چیز میں اس کے لیے ''طلاق الاحسن'' کی پابندیاں روک بن سکیں گی اور نہ وہ کسی ''سبب معقول'' کے پیدا کرنے ہی سے قاصر رہے گا جیسا کہ ہم آگے چل کر طلاق کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے دکھائیں گے۔

اب غور کیجیے کہ اگر یہ قانون بن کر نافذ ہو جاتا ہے تو ہماری ان ہزاروں بہنوں کا کیا حشر ہوگا جن کے شوہر ان کو کسی عدالت میں بانجھ یا فاترالعقل یا مدقوق تو ثابت نہیں کر سکتے لیکن وہ تنہا ان کے اوپر قناعت کرنے کے لیے بھی تیار نہیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ یا تو وہ ان کو زنجیر پا سمجھتے ہوئے گھر میں ڈالے رکھیں گے یا ان سے کسی نہ کسی طرح پیچھا چھڑانے کی کوشش کریں گے۔ پیچھا چھڑانے کی واحد شکل جو وہ اختیار کر سکتے ہیں طلاق ہے۔ ایسی صورت میں ان ہزاروں بلکہ شاید لاکھوں شریف عورتوں کے انجام پر غور کیجیے جو اپنی جوانیاں کھو چکیں، جو اپنے شوہروں کے لیے بچے جن چکیں، اور جن کے اندر دوسرے مرد کے لیے اب کوئی خاص کشش باقی نہیں رہی۔ کیا وہ اس قانون کے نتیجے میں مطلقہ بن کر نہایت برا بڑھاپا گذارنے پر مجبور نہ ہوں گی؟ کیا یہ کسی طرح بھی مطابق مصلحت ہو سکتا ہے کہ ان بے چاریوں کو سوکن کے جلاپے سے بچانے کے لیے ذلت اور مصیبت کی ایک جہنم میں جھونک دیا جائے؟ اس سوال پر غور کرتے ہوئے اس امر کو بھی ملحوظ رکھیے کہ ہمارا معاشرہ مغربی معاشرے سے بالکل مختلف مزاج رکھتا ہے۔ اس میں ایک عورت مطلقہ بن کر صرف ازدواجی زندگی ہی سے محروم نہیں ہوتی ہے بلکہ خاندان اور برادری کے اندر اپنا بہت کچھ

نسوانی شرف بھی کھو دیتی ہے۔

معاشرے کو اس سے جو نقصان پہنچ سکتا ہے وہ بحیثیت مجموعی اس سے بھی زیادہ ہے۔ اسلام نے تعدد ازدواج کی جو اجازت دی ہے اس میں جہاں اور بہت سی شخصی اور اجتماعی مصلحتیں ہیں جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے وہاں ان کے اندر ایک بہت بڑی مصلحت معاشرے کے اخلاقی تحفظ کی بھی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اسلام نے عفت و عصمت کی حفاظت کو بڑی اہمیت دی ہے اور اس مقصد کے لیے بڑے سخت قوانین بنائے ہیں۔ زنا ایک ایسا جرم ہے جس کا اسلامی معاشرے میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ یہ سختی جائز اور معقول اسی حالت میں ہو سکتی ہے جب کہ قانون جنس غالب کے مفرط جنسی جذبات سے بالکل بے پروا نہ ہو بلکہ اگر کوئی شخص کسی سبب سے تشنگی محسوس کرتا ہے تو اس تشنگی کو دور کرنے کے لیے خود قانون کے اندر ایک مناسب حد تک گنجائش موجود ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو اندیشہ ہے کہ بہت سے لوگ اس کے لیے ناجائز راستے پیدا کرنے کی کوشش کریں گے جس کا نتیجہ پورے معاشرے کے حق میں نہایت مہلک اور خطرناک ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس معاشرے نے یک زوجگی کے اصول کو شدت کے ساتھ اپنایا ہے اس کو زنا کا دروازہ پوری وسعت کے ساتھ لازمی طور پر کھلا رکھنا پڑا ہے۔ امریکہ اور یورپ کے ملکوں میں ایک بیوی کے ہوتے ہوئے کسی شخص کے لیے دوسرا نکاح کرنا بہت بڑا جرم سمجھا جاتا ہے لیکن زنا وہاں شاید نکاح سے بھی زیادہ پاکیزہ سمجھا جاتا ہے۔ اس وجہ سے اگر ان کی تقلید میں یک زوجگی کے قانون کو اپنانے پر اصرار ہے تو پھر دوسرے پہلو میں بھی پوری فراخ دلی کے ساتھ ان کی پیروی کرنی پڑے گی۔

علاوہ ازیں بھی معاشرہ بحیثیت مجموعی اس بات کا محتاج ہو جاتا ہے کہ تعدد ازدواج کا طریقہ اختیار کیا جائے۔ ایسی صورت میں اگر یہ طریقہ نہیں اختیار کیا جاتا تو پورے معاشرے پر صنفی انتشار کا ایسا بحران طاری ہو جاتا ہے کہ وہی لوگ جو ایک بیوی کے ہوتے

ہوئے دوسرے نکاح کے ذکر سے بھی شرماتے ہیں نکاح اور بیاہ کی سرے سے قید ہی اڑا دینے کی تجویز پر غور کرنے لگتے ہیں۔ اور جن بیگمات کی پیشانیاں سوکن کے تصور سے بھی عرق آلود ہوتی ہیں وہ اس بات کی تمنا میں مرنے لگتی ہے کہ کاش کسی مرد کی ''داشتہ'' ہی بن کے زندگی بسر کرنے کا موقع نصیب ہو جائے۔ یہ محض مبالغہ آرائی نہیں ہے بلکہ میں اس کے ثبوت میں ایک ایسے معاشرے کی مثال پیش کرتا ہوں جو یک زوجگی کے نظریے کا سب سے بڑا علم بردار اور بیگم صاحب کے نقطہ نظر سے غالباً ایک مثالی معاشرہ ہے۔

۱۶رفروری ۵۵ کے نوائے وقت میں اس کے لندن کے نامہ نگار کا ایک خط شائع ہوا ہے اس کی مندرجہ ذیل سطریں ملاحظہ ہوں:

> ۱۹۱۴اور ۱۹۳۹ کی عالمگیر جنگوں اور سلطنت برطانیہ کے دفاع 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 لکھتے 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 یہی وجہ ہے کہ وہ لڑکوں کے پیچھے ماری ماری پھرتی ہیں۔ انہیں جو لڑکا مل جاتا ہے وہ اسے اپنا ممکنہ 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 احساس برتری کے مرض کا شکار ہو جاتی ہیں۔ وہ ان 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 مظاہر نظر آتے ہیں اس کی وجہ یہی مردوں کی کمی ہے۔ عورت کی شادی کی خواہش ایک قدرتی 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 تہذیب کے خلاف ہے۔

دیکھ لیجیے انگلستان اور یورپ کا معاشرہ اس وقت جس بحران میں مبتلا ہے اس کا واحد علاج تعدد ازدواج ہے لیکن ان ملکوں کے لال بجھکڑ زنا کو تو ثواب قرار دے لیں گے لیکن ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کے ذکر کو بھی خلاف تہذیب قرار دیں گے۔ اور یہی حال وہاں کی عورتوں کا بھی ہے۔ وہ بیسوا اور داشتہ بن کر زندگی بسر کرنے میں تو کوئی

قباحت نہیں خیال کرتیں بلکہ کتنی اسی ارمان میں بوڑھی ہو جاتی ہیں لیکن اگر ان کے سامنے تعددِ ازدواج کا نام بھی لے لیجیے تو یہ ان کی شان میں ایک ایسی گستاخی ہوگی جو کسی طرح بھی قابلِ معافی نہیں...... ہمارے ملک کی بیگمات بھی یہی چاہتی ہیں کہ اور چاہے جو پاپڑ بھی انھیں بیلنے پڑیں لیکن تعددِ ازدواج کی ''لعنت'' بہر حال اس ملک سے ختم ہونی چاہیے۔ ان بہنوں کی خواہش اور کوشش اگر یہی ہے تو یہ چیز تو ختم ہو جائے گی لیکن اس کو خوب یاد رکھیے کہ اس کے بعد کی منزل وہی ہے جس سے آج انگلستان کی عورتیں گزر رہی ہیں۔

ایک بیگم صاحبہ نے جو اپوا کی بیگمات میں ایک بڑا مقام رکھتی ہیں ابھی پچھلے دنوں یہ دھمکی بھی دی تھی کہ اگر ان کے حقوق مردوں نے سیدھے سیدھے نہ دیئے تو پاکستان کی عورتیں بھی وہی طریقے اختیار کرلیں گی جو ان کی مغربی بہنوں نے اختیار کر لیے ہیں۔ ان کی مغربی بہنوں نے جو طریقے اختیار کیے ہیں اور اس سے انھوں نے جو شاندار نتائج حاصل کیے ہیں اس کا ایک ہلکا سا تصور دینے کے لیے ہم ذیل میں اسی اختیار کے نامہ نگار کی ایک اور چٹھی کا کچھ حصہ نقل کرتے ہیں جس کا ایک اقتباس ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ اس سے انہیں بخوبی اندازہ ہو سکے گا کہ ان کی مغربی بہنوں نے کیا کچھ پایا ہے اور ان کے نقش قدم پر چل کر یہ کیا کچھ پالیں گی۔ نامہ نگار کا بیان ملاحظہ ہو:

> آپ پوچھیں گے کہ لندن میں اتنی لڑکیاں کیوں ہیں؟ اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ گذشتہ دو جنگوں اور سلطنت برطانیہ کو برقرار رکھنے کی کوشش میں بے شمار مرد کام آ چکے ہیں۔ سارے برطانیہ ہی میں یورپ کی طرح عورتوں کی تعداد زیادہ اور مردوں کی کم ہے۔
>
> دوسرے ہر سال ہزاروں لڑکیاں جرمنی، فرانس اور اٹلی سے ''لندن کی شہرت'' کے قصے سن کر...... روزی اور شوہر...... کی تلاش میں لندن آ جاتی ہیں۔
>
> تیسرے ہر سال کوئی پچیس ہزار لڑکیاں برطانیہ کے مختلف صوبوں سے آتی ہیں۔ کیوں؟
>
> 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 ہے اور پھر یہاں پر سینکڑوں شاخوں والے ''لائنز'' اور اے بی سی کے سستے کھانے والے ریستوران ہیں جہاں ہزاروں لڑکیاں کام کرتی ہیں۔ ''ول ورتھ'' اور ''اسپنسر اینڈ مارکس'' کے وسیع و عریض اسٹوروں میں ''شاپ گرل'' بن سکتی ہیں۔ ہوٹلوں میں ''Receptionist'' بن سکتی ہیں۔ سکرٹری بن سکتی ہیں اور فوٹو گرافوں کے ''ماڈل'' اور ہندوستانی اور پاکستانی ''شہزادوں'' کے ''حرم'' کی زینت......
>
> ان میں سے اکثر چار پانچ سے لے کر سات آٹھ پونڈ فی ہفتہ تک کماتی ہیں جس سے بمشکل اپنا ضروری خرچ چلاتی ہیں اور کپڑے وغیرہ بناتی ہیں اور جنھیں 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 انھیں پکچر دکھا دے، ریستوران میں ایک وقت کا کھانا کھلا دے یا کسی اچھے کافی ہاؤس میں کافی کی ایک پیالی ہی پلا دے...... اور انھیں اس ''آزادی'' اور ''دنیا دیکھنے'' کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔

> یہاں عورت آزاد ہے لیکن اس کی حالت قابل 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 کر لے۔ یہاں ہزاروں عورتیں ساری عمر گھر اور اولاد کو ترستے ہوئے زندگی بسر کر دیتی ہیں اور انھیں اپنی مظلومی اور کس مپری کا پورا احساس ہوتا ہے۔ (نوائے وقت مورخہ ۶ رفروری ۵۵)

یہ اقتباسات ہم ان بہنوں کے ملاحظے کے لیے پیش کرتے ہیں جو دھمکی دے رہی ہیں کہ اگر ان کے مطالبہ مساوات اور ان کے حقوق کو سیدھے سیدھے تسلیم نہ کیا گیا تو وہ اپنی مغربی بہنوں کے طور طریقے اختیار کر لیں گی۔ وہ اگر ٹھنڈے دل سے اپنی مغربی بہنوں کی اس درگت کی جائزلیں گی تو ہمیں امید ہے کہ ان کے مقابلے میں اپنی جہالت کو بدرجہا بہتر پائیں گی اور اس پر اللہ کا شکر ادا کریں گی۔ لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ دلوں کے مچلتے ہوئے جذبات اول تو کسی حقیقت پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کا موقع ہی نہیں دیتے، دوسرے ہماری ان بہنوں کو اس کا اتفاق ہی کب ہوتا ہے، کہ وہ یورپ یا امریکہ کی عام عورت کی واقعی زندگی کا اندازہ کر سکیں؟ انہیں تو عموماً انہی عورتوں کو دیکھنے کے مواقع ملتے ہیں جو انہی کی طرح بالکل فارغ البال ہیں اور سیر سپاٹے کے سوا جن کا کوئی اور کام ہی نہیں ہے۔

بات اپنے دائرے سے باہر نکلی جا رہی ہے۔ ہم کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جب معاشرہ اس کا محتاج ہوتا ہے کہ تعدد ازدواج کے طریقے پر عمل کرے لیکن محض جھوٹی صاحبیت کی پاسداری میں اس پر عمل نہیں کیا جاتا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ زنا عام ہو جاتا ہے عورت کی قیمت دو کوڑی کی رہ جاتی ہے یہاں تک کہ نہ تو اسے کسی مشرقی کے بدنام "حرم" میں داخل ہونے سے انکار کی مجال رہ جاتی اور نہ ہی وہ کسی کی "داشتہ" بننے میں کوئی عار محسوس کرتی۔ بلکہ زندگی

بھر اس ارمان میں رہتی ہے کہ کاش کوئی آدم کا بیٹا جھوٹ موٹ ہی اپنی طرف اس کو منسوب ہونے کی عزت سے سرفراز کر دے۔

ممکن ہے اس پر یہ کہا جائے کہ اگر یورپ کے ملکوں میں یہ صورت حال ہے تو وہاں تعدد ازدواج کو جائز ہونا چاہیے۔ لیکن ہمارے ملک میں یہ صورت حال نہیں ہے، یہاں عورتوں کی تعداد مردوں کے مقابلے میں کم ہے۔ اس وجہ سے یہاں اس کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں گذارش ہے کہ اگر آپ کے ہاں صورت حال یہ نہیں ہے تو تعدد ازدواج یہاں کب عام ہے؟ غربا کا طبقہ جو اس ملک کی اصلی آبادی کی حیثیت رکھتا ہے، ایک سے زیادہ بیوی کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ ان کے اندر تو شاید لاکھوں میں کوئی مثال تعدد ازدواج کی مشکل ہی سے مل سکے۔ صرف خاص برادریاں ہیں جن کے کھاتے پیتے گھرانوں میں یہ خرابی موجود ہے کہ ان کے بعض افراد ایک سے زیادہ شادیاں کر لیتے ہیں اور بدقسمتی سے اس کی مثالیں بھی ان کے ہاں پائی جاتی ہیں کہ وہ عموماً بیویوں میں انصاف اور مساوات کے تصور سے بالکل عاری ہوتے ہیں۔ پھر یہ کہاں کی عقلمندی ہے کہ ایک جزوی شر کو مٹانے کے لیے ایک ایسا قانون بنا ڈالا جائے جو معاشرے کو ایک ناروا پابندی میں باندھ کے رکھ تو دے گا لیکن اس سے ان مظلوموں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا جن کی حمایت کی آڑ لے کر یہ قانون بنایا جا رہا ہے۔ اس قانون کا لازمی نتیجہ جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا یہ نکلے گا کہ نکاح جدید کے شائقین اپنی ان بیویوں سے پیچھا چھڑانے کی کوشش کریں گے جو ان کی اس خواہش کے راستے میں رکاوٹ بن سکتی ہیں اور ہمارے موجودہ معاشرے میں شاید ہزار میں سے پانچ عورتیں بھی اس انجام سے دوچار ہونے کے لیے تیار نہ ہوں۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ آپ تو ان کی حفاظت کے لیے قانون بنائیں گی اور ان بے چاریوں کے زندگی کے رہے سہے سہارے بھی چھن جائیں گے۔

یہ خرابی ہمارے معاشرے میں اب تک جس پیمانے پر ہے اس کے علاج کے لیے

بجائے اس کے کہ ایک غلط قسم کے قانون کی بیڑی اپنے پاؤں میں ڈال لی جائے یہ بالکل کافی ہے کہ معاشرے میں اسلامی حقوق اور اسلامی عدل وانصاف کا احساس پیدا کیا جائے مردوں میں بھی اور عورتوں میں بھی۔ خصوصیت کے ساتھ عورتوں میں اس بات کا کما حقہ احساس پیدا کیا جائے کہ وہ اپنے شوہروں سے ان حقوق کے لیے جرأت کے ساتھ لڑ سکیں جو اسلام نے ان کو بخشے ہیں اور ہمارے ہر شہر کے اندر خواتین کی ایسی انجمنیں بھی ہونی چاہیں جو اس قسم کی مظلوم خواتین کی مدد کریں اور اگر وہ اپنے شوہروں کی طرف سے نان نفقہ اور حقوق زوجیت سے محروم کی جا رہی ہوں تو اسلامی قوانین کے مطابق عدالتوں کے ذریعے سے ان کے حقوق دلوائیں یا ان کے لیے خلع اور فسخ نکاح کا مطالبہ کریں۔

تعدد ازدواج اسلام میں کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ شروع سے یہ چیز موجود ہے۔ لیکن صحابہ رضی اللہ عنہا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بلکہ بعد کے زمانوں میں بھی کسی شخص کی مجال نہیں تھی کہ وہ اپنی ایک سے زیادہ بیویوں میں سے کسی کے ساتھ کوئی ادنی ناانصافی بھی کر سکے۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ اول تو معاشرے میں اس بات کا احساس تھا کہ اسلام میں اس قسم کی ناانصافی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ثانیاً خود عورتوں کے اندر بھی اپنے حقوق کا اتنی شدت کے ساتھ احساس تھا کہ جہاں ان میں سے کسی کے ساتھ کسی قسم کی زیادتی ہوئی وہ فوراً اپنا معاملہ عدالت میں لے کر پہنچی۔ ثالثاً اس وقت کی عدالتیں بھی آج کل کی عدالتوں کی طرح نہیں تھیں کہ ان سے کمزور کے لیے انصاف حاصل کرنا جوئے شیر لانے کے ہم معنی ہو۔ پھر آج بھی اگر مقصود مظلوم عورتوں کی حمایت ہی ہے نہ کہ محض مغرب کی اندھی تقلید میں اسلامی اصولوں کی قطع و برید، تو آخر یہ طریقہ عورتوں کے حقوق کے تحفظ کا کیوں نہیں اختیار کیا جا سکتا؟

چند مزید خرابیاں

یہاں تک تو ہم نے صرف اس عام خرابی کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس بل کے قانون

بن جانے کی صورت میں رونما ہوگی۔ لیکن اس نقص کے علاوہ اس میں اسی مسئلے سے متعلق بعض اور بھی ایسی شرطیں عائد کی گئی ہیں جو اپنے محل میں اگرچہ صحیح ہوں لیکن بیگم صاحبہ نے ان کو بالکل بے محل عائد کر کے عجیب قسم کا تضاد پیدا کر دیا ہے۔ مثلاً اس قانون کی رو سے اگر کوئی شخص ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کرنا چاہتا ہے تو اس کو نہ صرف ایک دیوانی عدالت سے اس کے لیے ڈگری حاصل کرنی پڑے گی نہ صرف شادی کے لیے اہلیت کا باقاعدہ عدالتی ثبوت مہیا کرنا پڑے گا نہ صرف اپنی موجودہ بیوی کو مدقوق یا بانجھ یا فاتر العقل ثابت کرنا پڑے گا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کرنا پڑے گا کہ اس کی آمدنی دونوں بیویوں اور ان کے بچوں کے لیے کفایت بھی کر سکتی ہے اور وہ ان دونوں کے ساتھ یکساں انصاف بھی کرے گا اور یکساں محبت بھی کرے گا۔

گزارش یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی موجودہ بیوی کو مبتلائے برص و دق یا بانجھ یا فاتر العقل ثابت کر دیا تو اس کے بارے میں یہ سوال کہاں پیدا ہوتا ہے کہ وہ اپنی اس بیوی کے ساتھ اور اپنی نئی بیوی کے ساتھ یکساں انصاف بھی کرے گا اور یکساں محبت بھی کرے گا۔ اس کے متعلق اگر کوئی جائز سوال پیدا ہوتا ہے تو محض یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر شوہر اس کو اپنے حبالہ عقد میں رکھنا چاہتا ہے تو اس کو روٹی اور کپڑا دیتا رہے۔ یہ تو غریب شوہر کے ساتھ بڑی زیادتی ہوگی کہ اس سے ایک فاتر العقل اور مجنون یا بانجھ یا مبروص عورت کے ساتھ فرائض زوجیت ادا کرنے کا بھی مطالبہ کیا جائے اور برابر کی محبت کا بھی تقاضا کیا جائے اور وہ بھی ایک دیوانی عدالت کے ذریعے سے۔

آخر عدالت کے پاس اس چیز کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا کہ اس شخص کا ذریعہ آمدنی نہ صرف دونوں بیویوں کے لیے کفایت کرے گا بلکہ ان سے پیدا ہونے والے بچوں کے لیے بھی کفایت کرے گا۔ اور یہ کہ وہ دونوں کے ساتھ یکساں انصاف بھی کرے گا اور یکساں محبت بھی کرے گا؟ یہ کون بتا سکتا ہے کہ اس شخص کے دونوں بیویوں سے کتنے بچے

پیدا ہوں گے اور اس کی جو آمدنی آج ہے کل بھی وہ باقی رہے گی یا نہیں رہے گی؟ جو شخص بھی نئی شادی کا ارمان لے کر عدالت میں جائے گا وہ یہ تو کہنے سے رہا کہ میں دونوں بیویوں کے ساتھ انصاف نہیں کروں گا یا دونوں کے ساتھ یکساں محبت نہیں کروں گا۔ وہ تو لازماً یہی کہے گا کہ میں دونوں ہی پر جان نثار کروں گا آخر عدالت یہ کس طرح معلوم کرے گی کہ یہ صحیح کہہ رہا ہے یا غلط۔ آخر اس کی کیا ضمانت ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے اس پر قائم بھی رہے گا؟ اگر کہا جائے کہ اس کے خلاف عدالتی چارہ جوئی کی جا سکتی ہے تو یہ تو ایک ایسی چیز ہے جس کا حق عام اسلامی قانون کے تحت ہر عورت کو حاصل ہے۔ اگر ایک عورت اپنے شوہر سے اس قسم کی کسی زیادتی کی شکایت رکھتی ہے تو اسلامی قانون کی رو سے وہ عدالت میں مرافعہ کر سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ شادی سے پہلے عدالت میں اس معاملے کے لے جانے کا کیا فائدہ ہوا؟

پھر ستم یہ ہے کہ شوہر اتنے پاپڑ بیلنے کے بعد بھی اگر عدالت سے دوسری شادی کی اجازت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو بیگم صاحبہ کے اس بل کی رو سے موجودہ بیوی کو طلاق یا افتراق کے مطالبے کا قانونی حق حاصل ہو گا۔ طلاق کا مفہوم تو واضح ہے افتراق کا مطلب غالباً یہ ہے کہ بیوی صاحبہ قیام تو فرمائیں گی میاں سے بالکل الگ تھلگ لیکن ان کے جملہ مصارف میاں کے سر ہوں گے اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ یہ مصارف کچھ ایسے ویسے نہیں ہوں گے بلکہ میاں کو اپنی کل آمدنی کا چوتھائی حصہ بیوی صاحبہ کی نذر کرنا پڑے گا اور یہ ادائیگی اس طرح ہو گی کہ یہ رقم ہر مہینے کی دسویں تاریخ کو عدالت میں جمع کرانی پڑے گی اور اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر رہا تو یہ رقم بطور بقایا مالیہ اراضی وصول کی جائے گی۔

گزارش یہ ہے کہ اگر آخر انجام یہی ہونا تھا کہ اس تمام ہفتخوان عدل و انصاف کے طے کرنے کے بعد بھی بات اونچی بیوی صاحبہ ہی کی رہے گی۔ انہیں طلاق کے مطالبے کا بھی حق رہے گا اور افتراق کے مطالبے کا بھی اور غریب شوہر کی مجموعی آمدنی کے چوتھائی حصے

کے ہتھیانے کا بھی تو پھر ان بہت ساری دفعات کی کیا ضرورت تھی۔ تب تو بس یہ ایک ہی دفعہ سارے قضیے کو طے کر دینے کے لیے کافی تھی کہ اگر کوئی مرد غلطی سے دوسری شادی کی جرأت کر بیٹھے تو اس کی پہلی بیوی کو طلاق یا افتراق کے مطالبے کا حق ہونا چاہیے اور بصورت افتراق شوہر کی چوتھائی آمدنی پر مالکانہ متصرف ہونے کا۔ بلکہ یہ بھی ایک تکلف ہے پھر تو آسان راستہ وہی ہے جس کی طرف اپوا کی شاخ کراچی کی محترمہ صدر صاحبہ نے اپنی ایک تقریر میں جو انھوں نے کراچی کی اپوا کانفرنس میں فرمائی ہے رہنمائی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مرد دوسری شادی کر لے تو ایسی صورت میں عورت کو قانونی طور پر یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ اپنے شوہر کو طلاق دے دے۔

یہ امر بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ بصورت افتراق کل آمدنی کا چوتھائی حصہ بطور نان نفقہ دینا تجویز کیا گیا ہے درآنحالیکہ بیوی کا کل حصہ شوہر کی میراث میں اکثر حالات میں آٹھواں اور صرف بعض حالات میں چوتھائی ہے اور یہ نفقہ ان بیوی صاحبہ کے لیے تجویز کیا گیا ہے جو یا تو بانجھ ہے یا مدقوق یا فاترالعقل۔ بھلا بتایئے کہ کون فاترالعقل مرد ہے جو ایسی خوبیاں رکھنے والی بیگم صاحبہ کو سفید ہاتھی کی طرح پالے گا۔ پھر تو جس قیمت پر بھی ممکن ہو اس کی کوشش اور آرزو یہی ہو گی کہ وہ ان کو "طلاق احسن" دے کر بطریق احسن ان کے میکے رخصت کرے اگر چہ ان کو وہاں دو وقت کی روٹی بھی نصیب نہ ہو سکے۔

نان نفقہ کے متعلق یہ فقاہت ہمارے سامنے بالکل پہلی مرتبہ آئی ہے کہ وہ مرد کی مجموعی آمدنی کا چوتھائی حصہ ہونا چاہیے۔ قرآن نے اس سلسلے میں جو رہنمائی کی ہے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملے میں معیار مجموعی آمدنی نہیں بلکہ آدمی کا معیار معیشت (Standard of Living) ہے۔ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ مجموعی آمدنی اور معیار معیشت میں بڑا فرق ہے۔ فرض کیجیے ایک مرد کی کل آمدنی سو روپے ماہوار ہے اور اس کے چار پانچ بچے ہیں اگر خدانخواستہ اس کو یہ افتاد پیش آ جائے کہ اس کی بیوی افتراق کا مطالبہ کر

بیٹھے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اکیلی بیوی صاحب کے لیے تو ہر مہینے کی دسویں کو اپنی تنخواہ سے پچیس روپے سرکاری خزانے میں جمع کر دے گا اور خود چار پانچ بچوں اور اگر بوڑھے ماں باپ بھی خیر سے زندہ ہیں تو سات آٹھ افراد کے پورے کنبے کی پرورش پچھتر (۷۵) روپے میں کرے اور اگر اس آزمائش میں خدانخواستہ کوئی ایسے بزرگ مبتلا ہو جائیں جو کارخانے داروں اور مالکان مل کے زمرہ میں شامل ہیں یا صف اول کے تاجروں میں ہیں یا چوٹی کے زمینداروں میں ہیں تو وہ مجبور ہوں گے کہ ہر مہینے حساب کر کے اپنی مجموعی آمدنی کا چوتھائی حصہ ان افتراق پسند کرنے والی بیوی کے حوالے کریں، درآنحالیکہ وہ خود اپنی ذات اور اپنی نئی نویلی بیوی پر اپنے پورے کنبے سمیت مشکل سے اپنی کل آمدنی کا چوتھائی حصہ خرچ کرتے ہوں گے۔

یہ بات کہ قرآن مجید نے نان نفقہ کے معاملے میں معیار آمدنی کو نہیں بلکہ معیشت کو قرار دیا ہے نہایت آسانی سے اس طرح سمجھی جا سکتی ہے کہ اگر اس کو یہی معیار قرار دینا ہوتا تو وہ ایک نہایت مختصر لفظوں میں یوں کہہ سکتا تھا کہ اپنی بیویوں کو اپنی آمدنی کا ایک چوتھائی بطور نان نفقہ دیا کرو۔ لیکن اس نے جہاں کہیں بھی نان نفقہ کا ذکر کیا ہے کہیں بھی یہ الفاظ نہیں استعمال کیے ہیں۔ بلکہ ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ قرآن آدمی کی معیشت کو نان نفقہ کے لیے معیار قرار دیتا ہے۔ چند آیتیں ملاحظہ ہوں:

وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ
لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ
بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ. (بقرہ: ۲۳۳)

اور باپ پر ان کو کھلانا اور پہنانا ہے دستور کے مطابق۔ کسی جان پر اس کی طاقت سے زیادہ نہ بوجھ ڈالا جائے۔ نہ ماں کو اس کے بچے کے سبب سے کوئی نقصان پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اس کے بچے کے سبب سے۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا
تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ
فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَاِنْ اَرْضَعْنَ
لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ وَاْتَمِرُوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوْفٍ.
وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهٗ اُخْرٰى لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ
مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا اٰتٰهُ اللّٰهُ
لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَا اٰتٰهَا. (طلاق: ۶–۷)

اور ان کو رکھو اس حیثیت سے جس حیثیت سے تم اپنی مقدرت کے مطابق رہتے ہو۔ اور ان کو تنگ کرنے کے لیے ان کو نقصان نہ پہنچاؤ۔ اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ وضع حمل سے فارغ ہو جائیں۔ اور اگر وہ تمہارے لیے دودھ پلائیں تو ان کو دودھ پلائی دو۔ اور اس کے لیے رواج کے مطابق آپس میں قرارداد کر لو۔ اور اگر اس میں دشواری محسوس کرو تو کوئی دوسری عورت دودھ پلا دے گی۔ اور اہل گنجائش اپنی گنجائش کے مطابق خرچ کریں اور جس کی روزی تنگ ہو تو جو کچھ اللہ نے اس کو دیا ہے اسی میں سے خرچ کرے۔ اللہ کسی پر بوجھ نہیں ڈالتا مگر اتنا ہی جتنا اس کو دیا ہے۔

یہ دونوں آیتیں ایسی ہی عورتوں کے نان نفقہ سے متعلق ہیں جن کے لیے بیگم سلمیٰ تصدق حسین صاحب کا یہ بل ہے۔ لیکن ان میں کہیں آمدنی کا کوئی متعین حصہ نان نفقہ کے لیے تجویز نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو دستور اور معروف پر چھوڑا گیا ہے کہ ایک شخص اپنے معیار زندگی کے لحاظ سے نان نفقہ دے۔ خواہ وہ اس کو خود باہم طے کر لیں یا دو پنچ مل کر طے کر دیں یا کوئی عدالت ان کے حالات اور معیار زندگی کو سامنے رکھ کر طے کر دے۔

مسئلہ طلاق

طلاق سے متعلق بیگم صاحبہ جو قانون بنوانا چاہتی ہیں اس کی پہلی دفعہ یہ ہے:

> طلاق کی تمام صورتیں ماسوا طلاق الاحسن کے ناجائز تصور کی جائیں گی۔

اس کی دوسری دفعہ یہ ہے:

> طلاق صرف اس صورت میں جائز تصور کی جائے گی جب کہ کسی قانونی عدالت نے شوہر کو یہ ڈگری دے دی ہو کہ طلاق بطریق احسن دی گئی ہے۔ اور اس کے لیے معقول وجوہ کارفرما تھیں۔

بیگم صاحبہ نے جس طرح ایک بیوی کی موجودگی کی حالت میں دوسری شادی کے معاملے کو عدالت کے ساتھ باندھ کر رکھ دیا ہے اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی شوہر کی آزادی کو بالکل سلب کر کے اس کو عدالت کی اجازت کا پابند بنا دیا ہے اور ساتھ ہی عدالتوں پر یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ اول تو وہ طلاق الاحسن کے سوا کسی اور طریقے پر دی ہوئی طلاق کو طلاق ہی نہ تسلیم کریں۔ وہ لازماً اس بات کی تحقیق کریں کہ طلاق بطریق احسن دی گئی ہے یا نہیں۔ ثانیاً وہ طلاق کے ہر معاملے اس بات کو بھی دیکھیں کہ طلاق کے لیے معقول وجوہ موجود ہیں یا نہیں۔ اگر معقول وجوہ موجود نہ پائیں تو وہ طلاق کو سرے سے جائز ہی نہ قرار دیں۔

اب آیئے دیکھیے کہ اگر یہ قانون بن جاتا ہے تو اس سے کیا کیا مفاسد پیدا ہو سکتے ہیں۔

اس میں سب سے پہلی دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ نکاح اور طلاق کے معاملے کو قرآن مجید نے تو سرتاسر شوہر کی صوابدید پر چھوڑا ہے۔ ان معاملات میں اس کی آزادی کو ہرگز کسی قاضی یا کسی عدالت کے فیصلوں کا پابند نہیں کیا ہے۔ قرآن کا صاف ارشاد ہے کہ:

بیدہ عقدة النکاح۔ (البقرہ، ۲۳۷)

جس کے اختیار میں رشتہ نکاح کی گرہ ہے۔

جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ وہ اس گرہ کے باندھنے اور کھولنے کا پورا اختیار رکھتا ہے۔ تاریخ اسلامی کے ہر دور میں اور ہر مسلمان حکومت میں پوری امت کا اسی پر عمل رہا ہے اور اسی پر عمل ہے۔ لیکن بیگم صاحبہ مرد کی اس آزادی کو سلب کر کے اس کو عدالت کے فیصلے کا تابع بنا رہی ہیں۔

دوسری چیز اس میں قابل غور یہ ہے کہ شریعت نے اگر طلاق کے معاملے کو مرد کی صوابدید اور اس کے فیصلے پر چھوڑا تھا تو خدانخواستہ کوئی بے وقوفی نہیں کی تھی کہ آج بیگم صاحبہ کو اس کی اصلاح کی ضرورت پیش آئے۔ اصل یہ ہے کہ طلاق کوئی لذت یا تفریح کی چیز کسی کے لیے بھی نہیں ہے۔ جو شخص بھی طلاق دیتا ہے (الا ماشاءاللہ) وہ مجبور ہو کر ہی اور بادل نخواستہ ہی طلاق دیتا ہے اور اکثر حالات میں اس کا کوئی نہ کوئی سبب بھی موجود رہتا ہے جو میاں اور بیوی اور ان کے رازداروں کے علم میں تو ہوتا ہے لیکن نہ تو میاں کی یہ مصلحت ہوتی ہے کہ اس کا عام طور پر اظہار ہو اور نہ عورت ہی کے لیے یہ کچھ بہتر ہوتا ہے کہ یہ چیز ہر جگہ زیر بحث آئے۔ بلکہ عموماً اس کا زیر بحث آنا کمزور فریق ہونے کے سبب سے عورت کے لیے زیادہ مضر ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اغلباً دونوں فریق کی مصلحت یہی ہوتی ہے کہ چپ چپاتے طلاق ہو جائے اور خواہ مخواہ کو اس کے اسباب کی زیادہ کھوج کرید نہ ہو۔ ایک خاص حد تک اگر اس معاملے میں دونوں فریق کے اولیا یا بزرگان خاندان دخل دیں اور اپنے اثرات سے کام لے کر فریقین میں صلح کرا دیں تو قرآن نے اس کو نہ صرف پسند کیا ہے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی ہے۔ مگر بیگم صاحبہ ہر طلاق کو جو ایک عدالتی معاملہ بنا رہی ہیں تو یہ ایک بہت بڑے فتنے کی ذمہ داری وہ اپنے سر لے رہی ہیں اور میں یہ پیشین گوئی کرتا ہوں کہ زیادہ زمانہ نہیں گزرے گا کہ خود انہی کی بہنیں اس قانون کو بنوانے پر ان کو گالیاں دیں گی اور ان پر لعنت بھیجیں گی۔

تیسری بات اس سلسلے میں یہ قابل غور ہے کہ طلاق کے معاملے کو عدالتوں کے ساتھ باندھ دینا تجربے سے کچھ مفید نہیں ثابت ہوا ہے۔ بلکہ بعض حالتوں میں تو اس سے ایسی ناقابل برداشت مصیبت پیدا ہو گئی ہے کہ لوگ چیخ چیخ اٹھے ہیں۔ رائٹر کی ایک تازہ خبر ملاحظہ ہو:

> ایتھنز ۱۰ مارچ۔ پانچ ہزار سے زیادہ کشتگان "قانون ازدواج" نے یونانی وزیراعظم فیلڈ مارشل پاپاگوس سے ایک یادداشت میں اپیل کی ہے کہ طلاق کے یونانی قواعد کو سہل بنانے کے لیے اقدام کریں۔ ان کشتگان قانون ازدواج نے یادداشت میں دعویٰ کیا ہے کہ انہیں اپنی بیویوں سے جدا ہوئے پانچ سال سے لے کر بیس برس تک ہو چکے ہیں لیکن موجودہ قوانین نے انہیں ابھی تک طلاق دینے کی اجازت نہیں دی۔
>
> طلاق کے یونانی قوانین زیادہ پرانے تو نہیں ہیں لیکن ان کے تحت بیوی کو دماغی، اخلاقی، یا جسمانی کمزوری کی بنا پر ہی طلاق دی جا سکتی ہے۔ (نوائے وقت۔ ۱۱/مارچ)

بیگم سلمیٰ تصدق حسین صاحبہ نے بھی کم و بیش انہی لائنوں پر اپنا مسودہ مرتب فرمایا ہے اس وجہ سے انہیں یاد رکھنا چاہیے کہ اس کے نتائج بعض حالات میں مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے اتنے خطرناک نکل سکتے ہیں کہ آج ان کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔

یہ بات بھی اپنے اندر متعدد قباحتیں رکھتی ہے کہ ایک طلاق احسن کے سوا طلاق کے دوسرے تمام طریقے ناجائز تصور کیے جائیں گے۔

طلاق احسن کا طریقہ جو قرآن نے بتایا ہے وہ یہ ہے کہ شوہر علی الترتیب دو طہروں میں اپنی بیوی کو الگ الگ دو طلاقیں دے۔ پھر تیسرے مہینے میں یا تو اس سے رجعت کر لے اگر

رجعت کرنا چاہتا ہے ورنہ خوبصورتی کے ساتھ اس کو رخصت کر دے اس دوران میں بہتر یہ ہے کہ دونوں میاں بیوی ایک ہی مکان میں رہیں تا کہ اگر ان کے اندر سازگاری پیدا ہونے کا کوئی ادنیٰ امکان بھی ہو تو یہ یک جائی اس کے لیے محرک کا کام دے سکے۔

اگر اس طلاق کے سوا طلاق کی دوسری تمام شکلیں ناجائز قرار دے دی جائیں جیسا کہ بیگم صاحبہ کی تجویز ہے تو ان حالات میں کیا کیا جائے گا جن میں میاں بیوی کی یکجائی یا تو سرے سے متعذر رہے یا تین مہینے انتظار کرنے کے لیے نہ تو نقلی کوئی وجہ موجود ہے نہ عقلی؟ نابالغ، غیر مدخولہ اور کسی دوسرے ملک میں رہ جانے والی بیویوں کے طلاق کے معاملات آخر اس ایک ہی ضابطہ پر کس طرح پورے اتریں گے؟

طلاق احسن کے سوا طلاق کے کسی دوسرے طریقے کا عدالتوں کا درخور اعتنا نہ سمجھنا اس حالت میں تو بیشک اچھا خیال کیا جائے جب کہ میاں بھی اس بات پر پچھتا رہا ہو کہ وہ کیوں ایک ہی مرتبہ میں اپنی بیوی کو طلاقیں دے بیٹھا اور بیوی بھی اس غم میں نڈھال ہو رہی ہو کہ وہ اپنے محبوب شوہر سے محروم ہو گئی۔ لیکن اگر یہ صورت نہ ہو بلکہ شوہر نے انتہائی نفرت کے ساتھ بیوی کو طلاق دی ہو اور وہ بدستور اس نفرت پر قائم بھی ہو تو ایسی صورت میں اگر عدالت اس کی طلاق اس بنا پر ناجائز ٹھہراتی ہے کہ یہ طلاق احسن نہیں ہے تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ وہ ایک ایسی بیوی کو اس کے سر زبردستی منڈھ رہی ہے جس سے اس کا دل کا ریشہ ریشہ بیزار ہے۔ کیا یہ عورت کے ساتھ احسان ہوگا؟ ممکن ہے اس کا جواب یہ کہا جائے کہ اگر شوہر کو اس کی بیوی واقعی ناپسند ہو گی تو اس کے لیے اس سے از سر نو چھٹکارا حاصل کرنا ناممکن نہیں ہے۔ وہ اس کے لیے طلاق احسن کا راستہ اختیار کر سکتا ہے۔ لیکن فرض کیجیے وہ عورت اپنے شوہر سے دل و جان سے بیزار تھی اور ان تین طلاقوں سے وہ خوش ہوئی تھی کہ چلو ایک عذاب سے رہائی ہوئی۔ لیکن بیگم صاحبہ کے اس قانون کے بعد وہ مظلوم عورت مجبور ہو گی کہ بدستور اپنے ظالم شوہر کے ساتھ بندھی ہی رہے کیونکہ اس کی طلاق بیگم صاحبہ کے تجویز کردہ طریقے

کے مطابق نہیں ہے۔ کیا یہ اس عورت کے ساتھ کوئی احسان ہوگا؟

ایک ہی نشست میں تین طلاقوں کے معاملے کو اس معنی میں بدعت سمجھنا بھی صحیح نہیں ہے جس معنی میں بیگم صاحبہ نے اس کو بدعت سمجھا ہے۔ یہ چیز حضرت عمر جیسے خلیفہ راشد کے اجتہادات میں سے ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ طلاق کو جو تین مہینوں کے اندر دینے کی پابندی عائد کی گئی ہے تو شوہر کے فائدے کے لیے عائد کی گئی ہے تاکہ اس دوران میں اگر وہ چاہے تو اپنی بیوی سے رجوع کر سکے۔ لیکن اگر ایک شوہر اپنے اس حق سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہتا تو اسے بہرحال یہ حق حاصل ہے کہ وہ از خود اپنے کسی حق سے دست بردار ہو جائے۔ اس سبب سے ایک نشست کی تین طلاقوں کو نافذ تو کر دیتے تھے لیکن ساتھ ہی اس طرح طلاق دینے والے کو اس جرم کی سزا بھی دیتے تھے کہ اس نے کتاب اللہ کے مقرر کیے ہوئے قاعدے کی خلاف ورزی کی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سزا کی موجودگی میں اس طریقہ طلاق کو وہی شخص اختیار کر سکتا تھا جو اپنے ارادہ طلاق میں اتنا پختہ اور اتنا سنجیدہ ہو کہ سزا کا اندیشہ بھی اس کو اس سے نہ روک سکے۔ اب غور کیجیے کہ اگر ایک شخص اپنے ارادہ طلاق میں اتنا مضبوط ہے کہ یہ جانتے ہوئے بھی کہ اس طرح طلاق دینا اسلامی تعزیرات کا ایک جرم ہے اور اس کی اس کو لازماً سزا بھگتنی پڑے گی وہ اپنی بیوی کو طلاق دے ڈالتا ہے تو آخر ایسے شخص کو اس کی بیوی کے ساتھ باندھے رکھنے کا کیا فائدہ؟ کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ بیگم صاحبہ بجائے اس کے کہ اس طریقے ہی کو کالعدم قرار دینے کے لیے قانون بنوائیں، اس بات کی کوشش کریں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طریقہ ہی صحیح طریقے پر جاری ہو جائے۔ اس سے لوگوں کو احسن طریقے پر طلاق دینے کی تعلیم بھی ہوگی اور وہ مشکل بھی نہ پیدا ہوگی جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے اور اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ اس ملک کی عظیم اکثریت کو اس کے قبول کرنے میں کوئی تامل بھی نہیں ہوگا۔

طلاق کے ہر مقدمے میں اس کے جائز قرار دینے سے پہلے بیگم صاحبہ نے عدالتوں

کے لیے یہ تحقیق کرنا بھی ضروری قرار دیا ہے کہ اس کے لیے معقول وجوہ موجود ہیں یا نہیں۔ یہ شرط ہمارے نزدیک بس کی گانٹھ ہے اور اس سے ہزاروں مفاسد پیدا ہوں گے۔ میاں بیوی کے تعلق میں اصلی چیز باہمی الفت و محبت ہے۔ اگر کسی جوڑے کے اندر یہ چیز باقی نہیں رہی ہے تو یہ تو ایک معقول بات ہے کہ اس کے پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ لیکن اگر ان کے دل پھٹ چکے ہیں تو پھر یہ بات نہایت احمقانہ ہے کہ ان کو محض اس لیے ایک ساتھ باندھے رکھا جائے کہ طلاق دینے کے لیے شوہر کے پاس کوئی معقول سبب موجود نہیں ہے۔ آخر اس سے زیادہ معقول وجہ اور کیا چاہیے کہ ایک شوہر کا دل اپنی بیوی کے اندر نہیں بس رہا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے بیزار ہو کر اسے طلاق دے ڈالی ہے۔ اگر یہ وجہ ایک معقول وجہ ہے تو کسی مزید سبب معقول کی تلاش فضول ہے۔ اس لیے کہ یہ وجہ موجود ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس نے طلاق دے رکھی ہے اور اگر یہ وجہ ان وجوہ میں شامل نہیں ہے جن کو ایک عدالت معقول باور کر سکے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہر اس شخص کو جو اپنی ناپسندیدہ بیوی سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے اس بات پر مجبور ہونا پڑے گا کہ وہ اپنی بیوی پر کوئی سنگین الزام اور کوئی گھناؤنی تہمت لگائے کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے اقدام کو کسی عدالت میں مشکل ہی سے معقول ثابت کر سکے گا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہمارے یہاں بھی انگلستان اور امریکہ کی عدالتوں کی طرح جب کوئی شخص طلاق کا مقدمہ دائر کرے گا تو ساتھ ہی اپنی بیوی کے زانیہ ہونے یا کم از کم اس کے کسی سے ناجائز راہ و رسم رکھنے کا کوئی ثبوت بھی فراہم کرے گا اگرچہ وہ کتنا ہی بعید از حقیقت ہو۔ شروع شروع میں یہ چیز ضرورت سے ایجاد ہوگی اس کے بعد آہستہ آہستہ اس کو سوسائٹی کا مزاج اس طرح اپنا لے گا کہ لوگوں میں اس کا احساس ہی مردہ ہو جائے گا۔

اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے بیگم صاحبہ ارشاد فرمائیں کہ وہ یہ قانون بنوا کر اس مسلمان سوسائٹی پر اور اپنی بہنوں پر کوئی احسان فرما رہی ہیں یا ان سب کے حق میں کانٹے بو

رہی ہیں؟

بیگم صاحبہ نے غریب شوہروں پر ایک چپت یہ لگائی ہے کہ:

> شوہر اپنی بیوی کو ایسے تمام اخراجات ادا کرے گا جو بیوی نے طلاق کے لیے دائر کردہ مقدمے اور شوہر کی دوسری شادی کے مقدمے کی مدافعت کے سلسلے میں برداشت کیے ہوں۔ یہ رقم عدالت معین کرے گی جو بیوی کے عدالت میں حاضر ہونے کے وقت ادا کی جائے گی۔ نیز شوہر اس عرصے کے لیے بھی نان نفقہ ادا کرے گا جب تک کہ مقدمہ زیر سماعت رہے۔

اس نان نفقہ سے متعلق بیگم صاحبہ کا تصور اس تصور سے بالکل مختلف ہے جو شریعت سے واضح ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس کو بیگم صاحبہ کے خود اپنے ہی الفاظ میں سمجھ لینا چاہیے۔ اس کی وضاحت انھوں نے ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

> نان نفقہ کی رقم شوہر کی جملہ ذرائع آمدنی جس میں سے شوہر پر واجب الادا محصولات وضع کر لیے گئے ہوں، کے 1/5 حصے سے کم نہ ہوگی۔

مقدمہ کے اخراجات کے معاملے میں انصاف کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر بیوی مقدمہ دائر کرنے کے معاملے میں حق بجانب ثابت ہو تو اس کے مصارف شوہر سے دلوائے جائیں ورنہ یہ تو شوہر پر بڑی زیادتی ہوگی کہ ایک طرف تو اس غریب کو بلا وجہ ایک مقدمے میں پھنسایا جائے اور پھر اسی سے اس مقدمے کے مصارف وصول کیے جائیں اور وہ بھی پیشگی اور پھر مزید ستم یہ کیا جائے کہ نان نفقہ کے نام سے اس کی کل آمدنی پر بیوی صاحبہ کو خمس وصول کرنے کا بھی اور وہ بھی پیشگی حق دلایا جائے۔ ہمیں اندیشہ ہے کہ اگر بیگم صاحبہ نے اس قسم کی قانون سازی کر کے عورت کو اتنی خطرناک چیز بنا دیا تو مرد شادی کرنے کی ہمت

ہی چھوڑ بیٹھیں گے۔

چند معروضات

یہاں تک ہم نے بیگم صاحبہ کے مسودے پر ایک عام تبصرہ کیا ہے اور مقصود اس سے جیسا کہ ہم نے شروع میں عرض کیا ہے یہ ہے کہ اگر بیگم صاحبہ اس سلسلے میں کسی قانون سازی کی ضرورت پر مصر ہی ہیں تو اس مسودے کو فی الواقع اس قرآن کے مطابق کر لیں جس کی روشنی میں اس کے مرتب کیے جانے کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے۔ اب آخر میں ہم ان کی خدمت میں صرف دو باتیں اور عرض کرنے کی اجازت چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ مغرب کی کورانہ تقلید میں یہ سمجھ بیٹھنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ تعدد ازدواج محض ایک جاہلیت کی یادگار ہے یا شوہر کو طلاق کی آزادی دینا ایک بالکل خلاف عقل و تہذیب قانون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں چیزوں کو ہمارے اخلاقی، عائلی اور اجتماعی نظام کے تحفظ میں بڑا دخل ہے اور ہماری انتہائی نادانی ہوگی اگر ہم اس سے سوءاستعمال کی کچھ مثالوں سے متاثر ہو کر سرے سے ان کے ختم کر دینے ہی کی تدبیریں سوچنے لگ جائیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اسلام نے ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی اجازت اسی صورت میں دی ہے جب کوئی واقعی اخلاقی، تمدنی اور اجتماعی ضرورت داعی ہو۔ مرد کو عورتوں کا باڑہ بنانے کی اجازت ہرگز نہیں دی گئی ہے اور یہ اجازت بھی نہایت کڑی شرطوں کے ساتھ مشروط ہے جن کا توڑنا کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس امر کا فیصلہ کرنا کہ کسی نئی شادی کی کوئی واقعی ضرورت موجود ہے یا نہیں اسلام نے مرد کی صوابدید پر چھوڑا ہے۔ اس امر کو کسی عدالت کے فیصلے پر منحصر نہیں کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ضرورت کے اتنے پہلو ہو سکتے ہیں کہ کسی معین ضابطے کے تحت ان کو منضبط کرنا کوئی سہل کام نہیں ہے۔ اس وجہ سے اسلامی قانون اس صورت میں تو مداخلت کرتا ہے جب ایک مرد ایک سے زیادہ شادیاں کر کے کوئی ناانصافی یا حق تلفی کرتا ہے لیکن اس

سے پہلے وہ اس معاملے میں کوئی مداخلت پسند نہیں کرتا اور اس کی وجہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا یہی ہے کہ یہ چیز ضابطہ بندی کی ہے ہی نہیں۔

بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنے خاندان کے نظم کو سنبھالے رکھنے کے لیے مجبور ہوتا ہے کہ ایک سے زیادہ شادیاں کرے۔ مثلاً ایسے بچوں کا باپ مر جاتا ہے جن کی ولایت کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں بعض اوقات ناگزیر ہو جاتا ہے کہ مرد بچوں کی ماں کو اپنے حبالۂ عقد میں لے لے۔ کیونکہ بیوہ کے نکاح نہ کرنے میں بھی اندیشہ ہے اور کسی غیر جگہ نکاح کرنے میں بھی بچوں کے حقوق تلف ہونے اور ماں کی محبت سے محروم ہو جانے کا ڈر ہے۔

اسی طرح بے شمار صورتیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ ایک شخص کا مقصد ازدواج ایک عورت سے پورا نہیں ہو رہا ہے لیکن نہ تو وہ خود اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے تیار ہے اور نہ اس کی بیوی ہی طلاق لینے کے لیے تیار ہے۔

علی ہذا القیاس اس کا بھی امکان ہے کہ ایک شخص ایک عورت سے پوری جنسی تسکین نہ حاصل کر پاتا ہو اور وہ کسی مزید نکاح کی ضرورت محسوس کرے۔

اجتماعی اور معاشرتی ضرورت کی مثالیں ہم اوپر انگلستان اور یورپ کے حالات سے پیش کر چکے ہیں ان کے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض اس کی اتنی شکلیں ممکن ہیں اور اس کے اتنے واضح اور غیر واضح اسباب ہو سکتے ہیں کہ قانون کے لیے ان سب کا احاطہ کرنا ناممکن ہے۔ قانون اس معاملے میں اگر کوئی موثر مداخلت کر سکتا ہے تو صرف اس شکل میں کر سکتا ہے جب کہ نکاح کرنے والے شخص کی طرف سے کوئی تعدی صدور میں آئے۔

اسی طرح طلاق کے معاملے میں یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ ابغض المباحات ہے اور اسلام نے اس کو پسند نہیں کیا ہے لیکن اسلام اس پر ہرگز ایسی پابندیاں عائد نہیں کرنا چاہتا جن

کے سبب سے اس شخص کے لیے بھی طلاق دینا ناممکن ہو جائے جو کسی وجہ سے اپنی بیوی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ازدواجی زندگی کی راحت صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اس کی بنیاد الفت و محبت پر قائم ہو۔ اگر یہ بنیاد اکھڑ چکی ہو تو مصنوعی طریقوں سے اس کو جمائے رکھنے کی کوشش بسا اوقات مزید خرابیوں کا سبب بنتی ہے۔ اسی وجہ سے اسلام نے ایسے حالات میں میاں اور بیوی دونوں کو الگ الگ شرائط کے تحت یہ حق دیا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں۔

بیگم صاحبہ سے دوسری گزارش یہ ہے کہ اس ملک میں معاشرتی خرابیوں کی اصلاح اگر پیش نظر ہے تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ مردوں اور عورتوں دونوں کے اندر مذہب کے تحت اپنے حدود اور اپنے حقوق کی نگہداشت کے لیے بیداری پیدا کی جائے اور اس سلسلے میں اگر قانون سازی کی ضرورت پیش آئے تو یہ کام سو فیصدی اسلام کے مطابق ہونا چاہیے۔ اسی طرح ہماری قوم اپنے فطری داعیات اور اپنی ملی روایات کے مطابق ترقی کر سکتی ہے۔ اگر یہ راستہ چھوڑ کر یہاں مغرب کی کورانہ تقلید کی تلقین کی گئی اور آدھی تیتر آدھی بیٹر قسم کی قانون سازی کی گئی تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہماری قوم بالکل شتر مرغ بن کر رہ جائے گی۔

حصہ چہارم

آئین کمیشن

مسلم فیملی لاز آرڈی نینس

اور

پاکستان کے علما کا تبصرہ

۲ مارچ کو مرکزی حکومت کے ''مسلم فیملی لاز آرڈی نینس ۱۹۶۱'' کے نام سے جاری کردہ'' قانونی حکم اور اس کے متعلق وزیر قانون جناب محمد ابراہیم صاحب کے توضیحی بیان کو ہم نے بغور دیکھا۔ ہم اس بات پر افسوس کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ عائلی کمیشن کی رپورٹ پر اہل علم (یعنی علم دین کے جاننے والوں) کی طرف سے جو مدلل تبصرے کیے گئے تھے اور اس کی کمزوریوں کی جو صاف صاف نشاندہی خود کمیشن کے ایک عالم دین رکن اور دوسرے لوگوں کی طرف سے کی گئی تھی، ان سب کو مرکزی حکومت نے بے تکلف نظر انداز کر دیا اور اس کمیشن کی بیشتر سفارشات کو قانون کا جامہ پہنا دیا مزید افسوس اس بات کا ہے کہ وزیر قانون نے اس نئی قانون سازی کو عین مطابق قرآن قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ ہم اس بیان کے ذریعے سے پورے دلائل کے ساتھ اس آرڈینینس کی کمزوریوں اور اس کے نقصانات کو واضح کر دینا چاہتے ہیں، تاکہ حکومت پھر ایک مرتبہ غور کرلے اور اس غلطی کی تلافی کرے۔ اب تک موجودہ حکومت کی یہ ایک قابل قدر روایت رہی ہے کہ اس کے کسی فیصلے کی غلطی اگر اس پر واضح کر دی گئی ہے تو اس نے اس فیصلے پر نظر ثانی کرنے میں تامل نہیں کیا ہے۔ ہم توقع رکھتے

ہیں کہ اس آرڈی ننس کے معاملے میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا۔

ذیل میں آرڈیننس کی قابل اعتراض دفعات پر سلسلہ وار تبصرہ اسی تعمیری غرض کے لیے پیش کیا جارہا ہے۔

دفعہ ۴۔ یتیم پوتے کی وراثت کے بارے میں

قرآن مجید کے چار صریح قاعدوں کی خلاف ورزی

اس دفعہ کی رو سے دادا اور نانا کے ان پوتوں اور پوتیوں، نواسوں اور نواسیوں کو دادا اور نانا کا وارث قرار دیا گیا ہے جن کے باپ یا ماں مورث کی زندگی ہی میں وفات پا گئے ہوں۔ محترم وزیر قانون کے خیال میں یہ قرآنی قانون کی پیروی ہے، لیکن اس کے اندر قرآن کے چار صریح قاعدوں کی خلاف ورزی کی گئی ہے:

۱۔ قرآن ایک مورث کے ترکے میں صرف ان رشتہ داروں کے حصے مقرر کرتا ہے جو مورث کی وفات کے وقت زندہ موجود ہوں۔ لیکن آرڈیننس کی یہ دفعہ بعض ان رشتہ داروں کو حصہ دلواتی ہے جو مورث کی زندگی میں وفات پا چکے ہیں۔ گویا اس دفعہ کی رو سے پہلے یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ وفات یافتہ رشتہ دار مورث کی وفات کے وقت زندہ ہیں اور اس مفروضے کی بنا پر واقعی زندہ رشتہ داروں کے ساتھ ان کا حصہ نکالا جائے گا۔ پھر ان کا حصہ نکالتے ہی انہیں مردہ تسلیم کرلیا جائے گا اور آگے ان کے وارثوں میں وہ حصہ تقسیم کیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ قرآن کی کس آیت سے یہ قانونی مفروضات اور قانونی حیلے اخذ کیے گئے ہیں؟

۲۔ قرآن کریم میں جن رشتہ داروں کے حصے مقرر کیے گئے ہیں ان میں بیٹوں اور بیٹیوں کے علاوہ ماں، باپ، بیوی، شوہر اور مورث کے کلالہ ہونے کی صورت میں بھائی اور بہن بھی شامل ہیں۔ لیکن آرڈیننس کی یہ دفعہ ان میں سے صرف بیٹوں اور بیٹیوں کو اس

امتیاز کے لیے منتخب کرتی ہے کہ مورث کی زندگی میں مرجانے کے باوجود وہ حصہ وصول کرنے کے لیے مورث کی موت کے وقت زندہ فرض کیے جائیں اور پھر آگے حصہ تقسیم کرنے کے لیے مردہ تسلیم کرلیے جائیں۔ یہ امتیاز قرآن کی کس نص یا اس کے کس اقتضا یا دلالت یا اشارے سے ماخوذ ہے؟

۳۔ قرآن کی رو سے ایک مورث کے ترکے میں اس کے تمام بیٹوں اور بیٹیوں کا حق ہے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ صاحب اولاد ہوں یا نہ ہوں، شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں، بالغ ہوں یا نہ ہوں۔ لیکن اس آرڈیننس میں مزید امتیاز یہ برتا گیا ہے کہ جو بیٹے اور بیٹیاں مورث کی زندگی میں لاولد مرگئے ہوں ان کو تو حصہ وصول کرنے کے لیے زندہ فرض نہیں کیا جائے گا، البتہ جو اولاد چھوڑ گئے ہوں ان کا حصہ وصول کیا جائے گا۔ اس امتیاز کے لیے قرآن میں کیا دلیل ہے؟

۴۔ یہ آرڈیننس مزید امتیاز یہ برتتا ہے کہ فوت شدہ صاحب اولاد بیٹوں اور بیٹیوں کی بھی صرف اولاد کو حصہ پہنچاتا ہے، درآں حالیکہ قرآن کی رو سے اگر مورث کے مال میں ان کا کوئی حق ہے تو پھر وہ ان کی ماں یا ان کے باپ اور ان کی بیوی یا شوہر کو بھی پہنچنا چاہیے۔ مثلاً ایک متوفیہ بیٹی کا حصہ نکالا جائے تو اس کا شوہر بھی حقدار ہے اور اگر وہ زندہ ہو، اور اس کی ماں بھی حقدار ہے اگر وہ متوفی باپ سے حصہ پارہی ہو، اور اس کا باپ بھی حقدار ہے اگر متوفیہ ماں سے حصہ پارہی ہو۔ نانا سے صرف نواسوں اور نواسیوں کا حصہ دلوانا اور دوسرے وارثوں کو چھوڑ دینا قرآن کے کس حکم پر مبنی ہے؟

جواز کی واحد دلیل اور اس کی غلطی

ان سوالات کے جواب میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ تمام نئے مفروضات اور قاعدے صرف قرآن کے اس منشا کو پورا کرنے کے لیے وضع کیے گئے ہیں کہ یتامیٰ کی مدد کی جائے اگرچہ بجائے خود یہ قاعدے اور مفروضے قرآن سے ماخوذ نہیں

ہیں۔ لیکن یہ عذر دو وجوہ سے بالکل غلط ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا قانون میراث سرے سے اس اصول پر مبنی ہی نہیں ہے کہ کسی پر رحم کھا کر اس کی مدد کی جائے، ورنہ کوئی وجہ نہیں تھی کہ قرآن ایک مالدار رشتہ دار کو میراث کا حق پہنچاتا۔ محض اس بنا پر کہ وہ قاعدے کے مطابق حقدار رشتوں کے دائرے میں آتا ہے اور ایک انتہائی مفلس اور قابل رحم رشتہ دار کو محروم رکھتا محض اس بنا پر کہ وہ قاعدے کے مطابق حقدار رشتوں کے دائرے میں شامل نہیں ہے۔ ایک اپاہج مفلس بھائی کو محروم کرنا اور ایک دولت مند باپ کی جائداد کا وارث بنانا بالکل غلط ہو جاتا اگر قانون میراث بنانے سے قرآن کا منشا یہ ہوتا کہ حاجت مندوں کی مدد کی جائے۔ دوسری وجہ جس کی بنا پر یہ عذر قطعاً غلط ہوگا۔ یہ ہے کہ اگر فی الواقع قرآن کا ایسا کوئی منشا ہوتا کہ یتیم پوتوں اور نواسوں کی مدد دادا اور نانا کی میراث میں ان کو حصہ دار بنا کر کی جانی چاہیے تو آخر کیا امر اس میں مانع تھا کہ قرآن اپنے اس غامض منشا کو ایک صاف حکم کے ذریعے سے کھول دیتا اور اگر قرآن نہ کھولا تھا تو یہ منشا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تو مخفی نہیں رہنا چاہیے تھا، انھوں نے ایسا حکم کیوں نہیں دیا؟ اگر حضور نے اس کو نہیں کھولا تھا آخر کیا معقول وجہ ہے کہ قرآن کا یہ منشا تمام خلفا سے، تمام صحابہ سے، تمام ائمہ اہل بیت سے تمام مجتہدین سے اور پچھلی تیرہ صدیوں میں اسلام کے سارے فقہا سے مخفی رہ گیا اور اس کو پایا تو اس زمانے میں چند ان لوگوں نے جنھوں نے چاہے جس علم کی بھی تعلیم و تربیت پائی ہو قرآن وسنت کے علم کی تعلیم و تربیت نہیں پائی۔

مسئلے کا صحیح حل

باپ کی زندگی میں فوت ہو جانے والے بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد کو جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کو رفع کرنے کا صحیح طریقہ بارہا علما کی طرف سے پیش کیا جا چکا ہے، مگر افسوس ہے کہ اس کی طرف توجہ نہیں دی جاتی۔ البتہ اس معاملے میں شریعت کے خلاف طریقوں کو درخور اعتنا سمجھا جاتا ہے اور انھیں رواج دینے کی کوشش کی جاتی ہے [1]۔

دفعہ ۵۔ نکاحوں کی رجسٹری کے بارے میں

دفعہ کا خلاصہ

اس دفعہ کی رو سے یہ لازم کیا گیا ہے کہ تمام نکاح جو کسی علاقے میں ہوں وہ اس علاقے کی یونین کونسل کے مقرر کردہ نکاح رجسٹرار کے پاس درج کیے جائیں اور اگر نکاح رجسٹرار کے سوا کسی اور نکاح خواں نے نکاح پڑھایا ہو تو اس کی اطلاع نکاح رجسٹرار کو کی جائے۔ اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو تین مہینے قید یا ایک ہزار روپے جرمانہ تک کی سزا دی جائے گی یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔

رجسٹری نکاح کے لزوم کے قابل اعتراض پہلو

جہاں تک کہ نکاح کی رجسٹری کا تعلق ہے، اس کی ضرورت اور اس کے فائدے سے انکار نہیں۔ اگر اس رجسٹری کے لیے ملک میں جگہ جگہ مناسب انتظامات موجود ہوں اور لوگوں کے علم میں اس کے فائدے لائے جائیں تو امید ہے کہ لوگ خود اپنے مفاد کی حفاظت کے لیے رجسٹریشن کی ان سہولتوں سے فائدہ اٹھائیں گے لیکن اس کو قانوناً لازم کرنا اور اس کی خلاف ورزی کو ایک جرم مستلزم سزا قرار دینا متعدد وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں نکاح خواں کا سرے سے کوئی باقاعدہ منصب ہی نہیں ہے۔ ایک نکاح شرعاً بالکل صحیح طور پر منعقد ہو جاتا ہے اگر عورت اور مرد نے دو

---

[1] ہم ان لوگوں کے نقطۂ نظر کو صحیح نہیں سمجھتے جو آج ہماری قوم کو یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اس ملک میں اقتدار کبھی قوم کی طرف منتقل ہی نہیں ہوا بلکہ اس کو بالا بالا کچھ غاصبین اچک لیتے رہے ہیں اور اب بھی اسی طرح کے غاصبین ہی ہیں جو اقتدار کو غصب کیے ہوئے ہیں۔ یہ تاثر رکھنے والوں اور یہ تاثر دینے والوں کے نزدیک غالباً قوم سے مراد ان کی اپنی ذات اور ان کے اپنے چند گنتی کے اتباع ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ جب ان کا تصور قوم یہ ہوگا تو ان کو اقتدار ملنے کے معنی یہی ہوں گے کہ یہ پوری قوم ہی اقتدار سے محروم رہی۔ مثل مشہور ہے نہ کہ ہم بھوکے تو جگ بھوکا۔

گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول کرلیا ہو۔ نکاح کا خطبہ پڑھا جانا کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ کسی قاضی یا عالم کا موجود ہونا اور اس کا خطبہ پڑھنے کے بعد ایجاب وقبول کرانا زائد از ضرورت مستحبات میں سے ہے۔ نکاح اس کے بغیر منعقد ہو جاتا ہے لیکن یہ رجسٹریشن کا حکم نکاح خواں کا ایک باقاعدہ منصب قائم کرتا ہے۔

دوسری بات وضاحت طلب یہ ہے کہ جس نکاح کی رجسٹری نہ ہوئی ہو اور شریعت کے مطابق دو شہادتیں اس پر قائم ہو جائیں آیا اس کو آپ کی عدالت تسلیم کرے گی یا نہیں؟ اس نکاح کی بنا پر عورت اور مرد کو ایک دوسرے کا جائز وارث تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟ ان سے پیدا شدہ اولاد کو جائز اولاد مانا جائے گا یا نہیں؟ وہ اولاد اپنے باپ سے میراث پائے گی یا نہیں؟ اگر ان سوالات کا جواب نفی میں ہے تو یہ شریعت اسلامیہ سے کھلا تصادم ہے کیونکہ شریعت کی رو سے ایک نکاح جائز ہوگا اور آپ کے قانون کی رو سے ناجائز ہوگا۔ شریعت کی رو سے کچھ حقوق ثابت ہوں گے اور آپ کے قانون کی رو سے وہ باطل ہو جائیں گے اور اگر ان سوالات کا جواب اثبات میں ہے تو پھر آپ کا از روئے قانون رجسٹریشن کو لازم کرنا اور رجسٹری نہ کرانے والوں کو سزائیں دینا عملاً بے معنی ہو جاتا ہے۔

تیسری بات قابل غور یہ ہے کہ آیا واقعی یہ رجسٹریشن جائز نکاحوں کے ثبوت کا کوئی یقینی ذریعہ ہے؟ اور آج تک مسلمانوں میں جو نکاح رجسٹری کے بغیر ہوتے رہے ہیں ان پر اس طریقے کو کوئی واضح فوقیت حاصل ہے؟ ہمارے خیال میں تو رجسٹریشن کو اس حد تک اہمیت

---

1 بعض خوش فہم لوگوں نے یہ دھونس جمانے کی کوشش کی ہے کہ یہ اس قوم کا احساس ہونا ہے کہ اس نے اپنے حقوق کے غصب کرنے والوں کے خلاف بغاوت نہیں کی بلکہ شرافت کی راہ اختیار کی۔ ہم اس بحث میں پڑے بغیر کہ یہ قوم بغاوت کرسکتی تھی یا نہیں اپنی قوم کی اس شرافت کی تحسین کرتے ہیں کہ اس نے مفسدین کی خواہشات کے علی الرغم کوئی غلط راہ نہیں اختیار کی۔ لیکن دھونس جمانے والوں کی اس دھونس کو سن کر ہمیں ان بھولے بھالے لوگوں کی اس ترنگ پر ہنسی ضرور آتی ہے۔

دینا صحیح نہیں ہے۔ ملک کی موجودہ بگڑی ہوئی حالت میں اس بات کا بہت کافی امکان ہے کہ ایک بااثر غنڈہ رشوت اور سازش کے ذریعے سے کسی شریف عورت کے ساتھ اپنے نکاح کا بالکل فرضی اندراج کرا دے اور اس پر اپنے ساتھی غنڈوں کی گواہیاں ثبت کرا دے۔ اس طرح کے اندراجات سے وہ ساری قباحتیں پیدا ہو سکتی ہیں جو مروج طریق نکاح کی صورت میں فرض کی جا سکتی ہیں۔

صحیح صورت

ان وجوہ سے ہم پھر اپنی اس رائے پر اصرار کریں گے کہ رجسٹریشن کی سہولتوں کو صرف مہیا کر دینے پر اکتفا کیا جائے اور بتدریج لوگوں کو اس بات کا عادی کیا جائے کہ وہ رضا کارانہ طریقے پر ان سے فائدہ اٹھائیں۔ معاشرے کے ہر مسئلہ کو جبر وتعزیر کے زور سے حل کرنے کی کوشش نہ صحیح ہے اور نہ اس کے اچھے نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

دفعہ ۶۔ تعدد ازواج پر پابندی کے بارے میں

اصولی غلطی

یہ دفعہ تعدد ازواج پر پابندیاں عائد کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے۔ قبل اس کے ہم اس دفعہ کا تجزیہ کر کے اس پر بحث کریں۔ ہم یہ واضح کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ تعدد ازواج کو اصلاً ایک برائی سمجھنا اور صرف ناگزیر ضرورت کی حالت میں اس کو جائز قرار دینا ایک غیر اسلامی تخیل ہے۔ اسلام اس تخیل سے قطعاً ناآشنا ہے۔ یہ مغرب سے درآمد ہوا ہے اور اس کے جواز کو ناگزیر ضرورت کے ساتھ مقید کرنے کی کوشش مغرب کے سامنے ایک معذرت کے سوا اور کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ قرآن جن انبیا کو خدا کے مقرر کردہ امام اور پیشوا اور مقتدا قرار دیتا ہے، ان میں سے بیشتر تعدد ازواج پر عامل تھے۔ خود سرور انبیا سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد بیویاں تھیں۔ کوئی منکر حدیث بھی اس امر واقعہ سے انکار نہیں کرسکتا۔ کیونکہ قرآن میں

خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کا ذکر ہے۔(وازواجہ امھاتھم ا۔۶:۳۳۔نیز قل لازواجک وبنتک ونساء المومنین ۲۔۵۹:۳۳)۔پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چاروں خلفا بیشتر صحابہؓ اکثر ائمہ اہل بیت اور اسلامی تاریخ کے بیشتر اکابر جن پر مسلمانوں کو فخر ہے بیک وقت متعدد بیویاں رکھنے والے تھے۔ان میں سے کس کس کے متعلق آخر آپ ثابت کریں گے کہ ان کو ایک سے زائد بیویاں رکھنے کی سخت ضرورت تھی؟ اس چیز کو اصلاً ایک برائی تسلیم کر لینے کے بعد تو لازماً یک زوجی کے قائل اہل مغرب بہت سی ناجائز داشتائیں اور آشنائیں رکھنے کے باوجود صالح قرار پاتے ہیں۔اس لیے کہ ان میں سے کسی نے کسی ضرورت کی بنا پر بھی ایک سے زائد قانونی بیویاں نہیں رکھیں اور مسلمانوں کے بیشتر اکابر کم از کم نیم صالح تو قرار پاتے ہی ہیں کیونکہ وہ ضرورۃً اس "برائی" پر عمل کرتے رہے۔

کیا اصل مقصود فی الواقع برائیوں کا انسداد ہے؟

مزید برآں یہ بات قابل غور ہے کہ تعدد ازواج کے معاملے میں تو ہمارے وزیر قانون صاحب اور ہمارے دوسرے لیڈروں اور حکمرانوں کو قرآن کا کوئی مخفی منشا تلاش کر کے اس پر پابندیاں عائد کرنے کی اس قدر سخت ضرورت محسوس ہوئی، لیکن قرآن نے جن برائیوں سے صریح الفاظ میں منع کیا ہے ان میں سے کسی کو قانون کے ذریعے سے روکنے کی انھوں نے کوئی ضرورت محسوس نہیں کی۔اگر ایک شخص ایک بیوی کے موجود ہوتے ہوئے طوائفوں کے ہاں جائے یا کوئی داشتہ رکھے یا آزادانہ شہوت زانی کرتا پھرے تو فرمائیے کہ آپ کے قانون میں اس کے لیے کیا رکاوٹ ہے؟ کیا سزا اس کے لیے تجویز کی گئی ہے؟ کن بیگمات نے اس کے خلاف کبھی احتجاج کیا اور اس کو از روئے قانون روکنے کا کبھی مطالبہ کیا؟ کب آپ نے کوئی کمیشن بٹھایا کہ اس کے سد باب کے لیے بھی کوئی تدبیر تجویز کی جائے؟ اس صریح برائی کو تو آپ رواداری کا مستحق سمجھتے ہیں حالانکہ قرآن اسے انتہائی سخت جرم قرار دیتا ہے اور اس کے لیے سخت سزا تجویز کرتا ہے۔مگر تعدد ازواج پر آپ پابندیاں عائد کرنے کی

فکر کرتے ہیں اور دعویٰ یہ کرتے ہیں کہ ہم قرآن کے منشا کو پورا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔یہ طرز عمل کسی صحیح ذہنیت کی غمازی نہیں کرتا۔کیوں صاف صاف اعتراف نہیں کیا جاتا کہ قرآن کا منشا پورا کرنا پیش نظر نہیں ہے بلکہ ان اہل مغرب کے سامنے معذرت پیش کرنا مقصود ہے جو مسلمانوں سے سابقہ پیش آتے ہی سب سے پہلے تعدد ازواج پر برسنا شروع کر دیتے ہیں اور اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ غیر قانونی تعدد ازواج ان کے ہاں جس بڑے پیمانے پر رائج ہے اتنا مشکل ہی سے دنیا کی کسی سوسائٹی میں آج تک رائج رہا ہوگا۔حتیٰ کہ ان کے بعض ملکوں میں آج خود یو۔این۔او کی ایک رپورٹ کے مطابق ناجائز ولادتوں کا اوسط ساٹھ (۶۰) فیصد تک پہنچ چکا ہے۔

دفعہ کا خلاصہ

اب ہم اس دفعہ کے مشتملات پر ایک نگاہ ڈالتے ہیں۔اس میں ایک شخص کو جو ایک بیوی یا زائد بیویوں کی موجودگی میں مزید نکاح کرنا چاہتا ہو اس بات کا پابند کیا گیا ہے کہ:

> اولاً اپنی موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی حاصل کرے۔
>
> ثانیاً وہ اپنے علاقے کی یونین کونسل کے چیئرمین سے اجازت حاصل کرنے کی درخواست کرے۔
>
> ثالثاً، ایک پنچایت کو جو اس شخص کے نمائندے اور اس کی بیوی یا بیویوں کے نمائندے اور یونین کونسل کے چیئرمین پر مشتمل ہو گی اس بات پر مطمئن کرے کہ اس کا مزید ایک بیوی کرنا ضروری اور حق بجانب ہے۔ان شرائط کی تکمیل کے بعد پنچایت سے اجازت نامہ حاصل کرنے پر وہ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔لیکن پنچایت کے اس فیصلے کے خلاف مغربی پاکستان میں کلکٹر کے پاس اور مشرقی پاکستان میں

سب ڈویژنل آفیسر کے پاس اپیل کی جا سکے گی اور اس کا فیصلہ آخری فیصلہ ہوگا جس کے خلاف کہیں کوئی اپیل نہ ہو سکے گی، قطع نظر اس کے کہ وہ نکاح کی اجازت دینے کے حق میں ہو یا اجازت منسوخ کرنے کے حق میں۔ مزید برآں اس دفعہ میں یہ بھی طے کیا گیا ہے کہ جو شخص مذکورہ بالا قاعدے کے خلاف نکاح کرلے:

۱۔ اس کی بیوی یا بیویوں کو فوراً مہر دلوایا جائے گا خواہ وہ اصلاً مہر معجّل ہو یا موجل۔

۲۔ اس کو ایک سال قید یا پانچ ہزار روپے جرمانے تک کی سزا دی جائے گی یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔

۳۔ اس کا نکاح علاقے کے رجسٹرار کے پاس درج نہیں کیا جائے گا۔ جس کے معنی غالباً یہ ہیں کہ وہ سرے سے قانوناً مسلّم ہی نہیں ہوگا۔

۴۔ اس کی بیوی یا بیویوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اس شکایت کی بنیاد پر عدالت میں خلع کا مطالبہ کرے یا کریں۔

کیا قرآن کا منشا یہی ہے؟

وزیر قانون صاحب ہم کو یہ یقین دلانے کی کوشش فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ انھوں نے قرآن کے منشا کو پورا کرنے کے لیے کیا ہے۔ لیکن قرآن کے جس منشا کی وہ نشان دہی فرماتے ہیں۔ وہ خود ان کے الفاظ میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ ایک سے زائد بیویوں کے ساتھ نکاح اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ شوہر سب بیویوں کے درمیان عدل کرے۔ وزیر قانون صاحب کا ارشاد ہے کہ وہ تعدد ازواج پر پابندیاں اس لیے عائد فرما رہے ہیں کہ لوگ اس اجازت سے غلط فائدہ اٹھا کر ایک سے زائد بیویاں کر لیتے ہیں اور عدل کی شرط

پوری نہیں کرتے۔ اس سلسلے میں ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ عدل کا سوال آیا نکاح سے پہلے پیدا ہوتا ہے یا نکاح کے بعد؟ ظاہر بات ہے کہ یہ سوال ایک سے زائد نکاح کر لینے کے بعد پیدا ہوتا ہے کہ آیا شوہر نے عدل کیا ہے یا نہیں۔ وجہ شکایت قرآن کی رو سے جائز طور پر صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ شوہر نے عدل نہ کیا ہو اور اسی وقت ایک بیوی کو جس کے ساتھ عدل نہ ہو رہا ہو یہ مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے کہ یا تو اس کے ساتھ عدل کیا جائے یا شوہر صرف ایک بیوی رکھے۔ قرآن کا نام لے کر اس کے اس منشا کو پورا کرنے کی یہ شکل قرآن کے کس لفظ یا اشارے یا فحویٰ سے اخذ کی گئی ہے کہ نکاح سے پہلے شوہر اپنی موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی حاصل کرے اور ایک پنچایت کو اپنی ضرورت کا اطمینان دلائے؟ پھر قرآن کے کس لفظ یا اشارے سے یہ حکم اخذ کیا گیا ہے کہ جو نکاح موجود بیوی یا بیویوں سے اجازت لیے بغیر اور ایک پنچایت سے لائسنس حاصل کیے بغیر کیا گیا ہو وہ قانوناً تسلیم ہی نہ کیا جائے اور اس شخص کو جیل بھی بھیجا جائے، اور قبل اس کے کہ اس کی بیوی یا بیویوں کو عدل نہ کیے جانے کی شکایت پیدا ہو مجرد نکاح کر لینا ہی وہ جائز وجہ شکایت ہو جس کی بنا پر وہ خلع کا مطالبہ کر سکتی ہے یا کر سکتی ہیں؟ براہ کرم ہمیں یہ بتایا جائے کہ یہ سب کچھ قرآن کے کس مقام سے اخذ کیا گیا ہے؟ اور اگر قرآن میں یہ نہیں ہے تو کیا کہیں کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیوی کے بعد جتنی شادیاں کیں ان سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو جمع کر کے انہیں اس بات پر مطمئن کیا ہو کہ مجھے مزید بیویوں کی ضرورت ہے یا صحابہ کرام میں سے کسی کو دوسری شادی کرنے سے پہلے اس بات پر مجبور کیا گیا ہو کہ وہ کسی پنچایت کے سامنے اپنی ضرورت ثابت کریں؟ یا تاریخ اسلام میں کبھی کسی بیوی کو صرف اس بنا پر خلع کے مطالبے کا حق دیا گیا ہو کہ اس کے شوہر نے دوسری شادی کر لی ہے؟ یا کسی شخص کو اس جرم میں پکڑا گیا ہو کہ اس نے پچھلی بیویوں سے اجازت لیے بغیر اور پنچایت سے لائسنس لیے بغیر مزید ایک نکاح کر ڈالا ہے؟

مسئلے کا صحیح حل

اگر پیش نظر قرآن کا نام لے کر مغربی تخیلات کو اسلامی قانون میں داخل کرنا ہو تب تو بات دوسری ہے، ورنہ قرآن کے منشا ہی کو پورا کرنا فی الواقع پیش نظر ہو تو یہ پوری دفعہ منسوخ کر دینے کے قابل ہے کیونکہ قرآن اور سنت اور فقہ اسلامی اس کے بنیادی تخیلات اور اس کے اصول و قواعد سے بالکل نا آشنا ہیں۔ اس کے بجائے صرف ایک چیز اس دفعہ میں ہونی چاہیے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ایک سے زائد بیویاں رکھنے کی صورت میں ان کے درمیان عدل نہ کرے اس کے خلاف اس بیوی کو عدالت میں شکایت لے جانے کا حق ہوگا جس کے ساتھ عدل نہ کیا جا رہا ہو اور عدالت شوہر کو اس کے ساتھ انصاف کرنے پر مجبور کرے گی۔

دفعہ ۷۔ طلاق کے بارے میں

اس دفعہ میں طلاق کے جو احکام وضع کیے گئے ہیں وہ تقریباً پورے کے پورے قرآن کے احکام کے خلاف ہیں اور ان احکام کو نافذ کرنے کے نتائج مسلم معاشرے کے حق میں اس قدر فتنہ انگیز ہوں گے کہ شاید ابھی ان کا پورا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

دفعہ کا خلاصہ

اس کی پہلی شق میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو کسی صورت میں طلاق دے (غالباً ''کسی صورت سے'' مراد یہ ہے کہ خواہ وہ طلاق رجعی ہو یا بائن یا مغلظ) وہ یونین کونسل کے چیئر مین کو اپنے اس فعل کی اطلاع دے گا۔ دوسری شق میں یہ طے کیا گیا ہے کہ جو شخص اطلاع نہ دے اس کو ایک سال قید یا پانچ ہزار روپے جرمانہ تک کی سزا یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔ تیسری اور پانچویں شق میں طے کیا گیا ہے کہ:

۱۔ طلاق کی عدت طلاق دینے کے وقت سے نہیں شروع ہو

گی بلکہ یونین کونسل کے چیئر مین کو نوٹس ملنے کے بعد سے شروع ہوگی۔

۲۔ اور یہ عدت عورت کے غیر حاملہ ہونے کی صورت میں نوے (۹۰) دن کی ہوگی جو حاملہ ہونے کی صورت میں وضع حمل تک یا ۹۰ دن تک (ان میں سے جو مدت بھی طویل تر ہو) ممتد ہوگی۔ یعنی اس مدت کے اندر رجوع کا حق ہوگا۔

۳۔ یونین کونسل کا چیئرمین نوٹس ملنے کے بعد تیس دن کے اندر ایک پنچایت مقرر کرے گا جو زوجین کے درمیان صلح کرانے کی کوشش کرے گی اور اس کے ناکام ہونے کی صورت میں طلاق نافذ ہوگی۔

خلط مبحث اور غلط استدلال

یہ تمام شقیں قرآن کے صریح احکام سے ٹکراتی ہیں، وزیر قانون صاحب اپنے بیان میں فرماتے ہیں کہ:

''اسلامی قانون طلاق کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کبھی میاں اور بیوی میں اختلافات رونما ہوں تو قریبی رشتہ دار اور دوسرے لوگ ان کے درمیان صلح کرانے کی کوشش کریں تاکہ فوری تفریق نہ ہونے پائے۔''

لیکن دراصل انھوں نے قرآن کے دو احکام کو بالکل غلط طریقے سے ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے، اور قرآن کے دیے ہوئے حق طلاق کو ایک پنچایت کے ساتھ معلق کر کے رکھ دیا ہے۔ قرآن مجید میں طلاق کے احکام بالکل الگ بیان کیے گئے ہیں اور میاں اور بیوی کے اختلافات کو رفع کرنے کی صورت الگ بیان کی گئی ہے۔ سورہ بقرہ میں آیت ۲۲۷ سے لے کر ۲۴۲ تک اور سورہ احزاب کی آیت ۴۹ میں اور سورہ طلاق کی پہلی

سات آیتوں میں طلاق کے احکام بیان ہوئے ہیں۔ کوئی قانونی فہم رکھنے والا شخص ان احکام کو پڑھتے ہوئے قطعاً یہ محسوس نہیں کرسکتا کہ یہاں شوہر کے حق طلاق کو کسی پنچایت یا عدالت کے سامنے پیش کرنے اور اس کا فیصلہ حاصل کرنے سے مقید کیا گیا ہے۔ ان تمام احکام سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ شوہر جب چاہے طلاق دینے کا مختار ہے۔ ایک آیت کے اندر صاف الفاظ میں "بیدہ عقدۃ النکاح" (۲:۲۳۷) کا فقرہ ارشاد فرمایا گیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ عقد نکاح کو برقرار رکھنا یا توڑ دینا شوہر کے اختیار میں ہے اور اپنے اس اختیار کو استعمال کرنے کے لیے وہ قطعاً کسی دوسرے کی طرف رجوع کرنے کا پابند نہیں ہے۔ دوسری طرف سورہ نساء کی آیت ۳۴، ۳۵ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرد عورتوں پر قوام ہیں نیک بیویاں شوہروں کی اطاعت گزار ہوتی ہیں۔ اگر بیوی نشوز کا رویہ اختیار کرے تو شوہر کو اسے مطیع بنانے کے لیے مختلف تدابیر اختیار کرنے کا حق ہے اور اگر زوجین کے درمیان کو جھگڑا ہو تو ایک حکم شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم بیوی کے خاندان سے مقرر کیا جائے تاکہ وہ دونوں مل کر ان کے جھگڑے کو رفع کرانے کی کوشش کریں۔ اس آیت میں سرے سے طلاق کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے اور کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ اس کمیٹی کی مصالحت کے بغیر شوہر طلاق کا اختیار استعمال کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ ان دو الگ قوانین کو ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر کے ایک قانون کا منشا دوسرے قانون کے ذریعے سے فوت کرنے کی کوشش کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

اس دفعہ کا بنیادی تخیل ہی غلط ہے

دراصل اس دفعہ کا پورا تخیل مغرب کے انتہائی ناقص قوانین نکاح وطلاق سے اخذ کیا گیا ہے اور نام یہ لیا جا رہا ہے کہ یہ قرآنی طلاق کے اصولوں پر مبنی ہے۔ مغرب ایک مدت دراز تک طلاق کو ایک برائی اور ایک ناجائز کارروائی سمجھتا رہا اور اسلام پر اعتراض کرتا رہا کہ اس میں یہ چیز جائز ہے۔ پھر اپنے اس غلط تخیل کے بدترین نتائج دیکھ لینے کے بعد جب اس نے

طلاق کے جواز کی ضرورت محسوس کر لی تو اپنے سابق طرز فکر کو برقرار رکھتے ہوئے اس نے طلاق کی ضرورت پوری کرنے کے لیے یہ شکل اختیار کی کہ عورت اور مرد دونوں کے علیحدگی چاہنے کی صورت میں انھیں عدالتی فیصلے کا پابند کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خاندانوں کے گندے کپڑے کھلم کھلا عدالتوں میں دھوئے جانے لگے۔ طلاق چاہنے والے چونکہ مجبور تھے کہ ایک عدالت کو اس بات پر مطمئن کریں کہ ان کے لیے جدائی ناگزیر ہو چکی ہے، اس لیے انھوں نے ایک دوسرے کے خلاف جھوٹے الزامات اور زیادہ تر بداخلاقی کے اتہامات مجبوراً لگائے کیونکہ اصل وجوہ طلاق لازماً وہی نہیں ہو سکتے جو کسی عدالت کو مطمئن کر دیں۔ اس طرح ان غلط قوانین طلاق کی بدولت مغربی معاشرہ طلاق کے انتہائی فتنہ انگیز مقدمات سے لبریز ہو گیا۔ اب ہمارے نئے قانون ساز ان اہل مغرب کی اندھی تقلید میں ہمارے معاشرے کو اس فتنہ سے دوچار کرنے کے درپے ہیں۔

قرآن مجید کے احکام جن کی اس دفعہ میں صریح خلاف ورزی کی گئی ہے

آرڈیننس کی اس دفعہ کی مذکورہ بالا شقوں میں حسب ذیل امور صریح طور پر قرآن کے خلاف ہیں:

۱۔ اس میں عورت کی عدت یونین کونسل کے چیئرمین کو نوٹس دینے کے بعد سے شروع ہوتی ہے خواہ طلاق دینے کے مہینہ دو مہینے بعد ہی یہ نوٹس دیا گیا ہو۔ حالانکہ قرآن کی رو سے طلاق زبان سے نکالتے ہی عدت کی مدت شروع ہو جاتی ہے۔

۲۔ اس میں عدت کی مدت غیر حاملہ عورت کے لیے نوے دن قرار دی گئی ہے حالانکہ قرآن کی رو سے تین حیض اس کی مدت ہے۔

۳۔ اس میں حاملہ عورت کے لیے عدت کی مدت وضع حمل یا

نوے دن، (ان میں سے جو مدت بھی طویل تر ہو) قرار دی گئی ہے۔ حالانکہ قرآن کی رو سے حاملہ کی عدت وضع حمل پر ختم ہو جاتی ہے اور غیر حائضہ عورت کی مدت عدت بھی نوے دن نہیں بلکہ تین مہینے رکھی گئی ہے۔

۴۔ اس میں طلاق کے نفاذ کو یونین کونسل کے چیئرمین تک اطلاع پہنچنے اور اس کی سعی مصالحت کرنے پر موقوف کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ قرآن کے بالکل خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔

۵۔ اس میں شوہر کے خاندان اور بیوی کے خاندان کے ایک ایک حکم کے ساتھ یونین کونسل کے چیئرمین کا مزید اضافہ کر دیا گیا ہے حالانکہ قرآن صرف دونوں خاندانوں کے ایک ایک حکم کے سامنے اختلافات پیش کرنے کا حکم دیتا ہے۔ یونین کونسل کا چیئرمین لازماً اپنے علاقے کے تمام خاندانوں کا کوئی معتمد علیہ سرپرست نہیں ہوسکتا۔ بلکہ آپ کے کسی قانون کی رو سے اس کا مسلمان ہونا تک ضروری نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ دونوں خاندان یا ان میں سے کوئی ایک اس بیرونی آدمی کے سامنے اپنے گھریلو جھگڑے رکھنے پسند نہ کریں۔ کسی بیرونی شخص کے سامنے میاں اور بیوی کے بعض ایسے معاملات بھی آسکتے ہیں کہ اگر ازروئے قانون ان کا لانا لازم کر دیا جائے تو شاید وہی خواتین جو آج اس طرح کے قانون کا بڑے جوش وخروش سے خیر مقدم فرما رہی ہیں، اس وقت چیخ اٹھیں گی جب یہ جھگڑے پنچایتوں میں آنے شروع ہوں گے اور بعید نہیں کہ جب طلاق کا نفاذ ایک پنچایت کے اطمینان پر موقوف

ہو جائے تو ہمارے ہاں بھی شوہر اپنی بیویوں پر جھوٹے اخلاقی الزامات لگانا شروع کر دیں تا کہ پنچایت کو طلاق کے ناگزیر ہونے کا قائل کر سکیں۔

ایک فتنہ انگیز صورت

اس دفعہ کی شق ۶ ایک اور فتنہ انگیز صورت پیدا کرتی ہے۔ اس میں یہ طے کیا گیا ہے کہ ہر وہ نکاح جو کسی موثر طلاق کے ذریعے سے ختم ہو چکا ہو اس کے فریقین دوبارہ باہم نکاح کر سکیں گے بغیر اس کے کہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنے کے بعد طلاق پا چکی ہو۔ اس شق کا منشا یہ ہے کہ بیک وقت دی ہوئی طلاقیں خواہ تین ہی کیوں نہ ہوں مغلظ نہیں ہوں گی اور عملاً ان کی تاثیر ایک ہی طلاق کی ہوگی۔ بلاشبہ یہ چیز بعض فقہی مذاہب کے نزدیک درست ہے لیکن حنفی مذہب کے خلاف ہے۔ حنفی مذہب میں اگر تین طلاق بیک وقت دی گئی ہوں تو اس سے طلاق مغلظ واقع ہو جاتی ہے اور مطلقہ عورت سے اس کا سابق شوہر نہ تو مدت عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے اور نہ عدت گزر جانے کے بعد اس کے ساتھ پھر نکاح کر سکتا ہے جب تک کہ اس کی تحلیل نہ ہو جائے۔ اس ملک کے باشندوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے۔ ان حنفی باشندوں کو جو اعتماد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور مذہب حنفی کے ائمہ وفقہا کے علم وتقویٰ پر ہے وہ اعتماد آج کل کے قانون سازوں پر نہیں ہے اور نہیں ہوسکتا۔ اس قانون سازی کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے عقیدے اور قانون رائج الوقت کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے گا اور اس سے ان کی معاشرتی زندگی میں بڑی پیچیدگیاں رونما ہوں گی۔ مثال کے طور پر ایک شوہر اگر اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاق دینے کے بعد اس سے رجوع کر لے تو اس کی حنفی بیوی اور اس کا خاندان اس رجوع کو جائز تسلیم نہیں کریں گے۔ بیوی نہ شوہر سے آزاد ہو کر دوسرا نکاح کر سکے گی کیونکہ قانون اس میں مانع ہوگا اور نہ اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کر سکے گی کیونکہ اس کے عقیدے کی رو سے یہ زنا کا ارتکاب ہوگا کیا اس

پیچیدگی کو آپ کا کوئی قانون رفع کر سکتا ہے؟ کیا آپ کے قوانین یہ طاقت رکھتے ہیں کہ لوگوں کے عقائد تبدیل کر سکیں۔

دفعہ ۱۲۔ شادی کی عمر پر پابندی کے بارے میں

صریح حکم قرآن کی خلاف ورزی

اس دفعہ میں لڑکیوں کے لیے عمر نکاح کی مدت ۱۴ سال سے بڑھا کر ۱۶ سال کر دی گئی ہے، یعنی ۱۶ برس سے کم عمر کی لڑکی کا نکاح اب از روئے قانون نہ ہو سکے گا۔ عمر نکاح مقرر کرنے کا قانون پہلی مرتبہ جب انگریزی دور میں بنایا گیا تھا اس وقت بھی علما نے اس پر احتجاج کیا تھا اور اب اس موقع پر ہم پھر اس پر اعتراض کرنے کے لیے مجبور ہیں، کیونکہ یہ قرآن مجید کے صریح حکم کے خلاف اور ان مصالح سے متصادم ہے جنھیں اسلامی شریعت نے اہمیت دی ہے۔ قرآن مجید میں بالفاظ صریح ایسی لڑکی کے ساتھ نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے جس کو ابھی حیض نہ آیا ہو۔ سورہ طلاق کی آیت نمبر ۴ میں بتایا گیا ہے کہ جن عورتوں کا حیض آنا بند ہو چکا ہو یا جن عورتوں کو ابھی حیض آنا نہ شروع ہوا ہو ان کے معاملے میں عدت طلاق تین مہینے ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ عدت طلاق کا سوال پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کہ پہلے نکاح ہو چکا ہو۔ اس طرح قرآن مجید صریح طور پر اس لڑکی کے ساتھ نکاح کو جائز قرار دیتا ہے، جس کو حیض آنا نہ شروع ہوا ہو۔ ہمارے ملک میں بالعموم لڑکیوں کو ۱۳ برس کے لگ بھگ عمر میں حیض آنا شروع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا قرآن کی رو سے اس سے کم عمر کی لڑکی کے ساتھ نکاح جائز ہے، لیکن اس آرڈیننس کی رو سے ۱۶ برس سے کم عمر کی لڑکی سے نکاح ناجائز ہے۔

زنا کے بجائے نکاح پر پابندی

قرآن کے ساتھ اس تصادم کے علاوہ یہ سوال قابل غور ہے کہ اس ملک میں کیا کوئی ایسا قانون ہے، جس کی رو سے ۱۶ برس سے کم عمر کی لڑکی نابالغہ ہو اور اس کے ساتھ مباشرت زنا

بالجبر قرار پائے، اس خرابی کی روک تھام کے لیے کوئی موثر ذریعہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسی لڑکی اگر اپنی مرضی سے زنا کرائے تو اس جرم کا قانون کے علم میں آنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن اس کا نکاح جب بھی کیا جائے وہ لازماً قانون کے علم میں آئے گا اور اس کے مرتکبین سزا پائیں گے۔ اب یہ کیسی ستم ظریفی ہے کہ ایک لڑکی کے زانیہ ہو جانے کا سد باب نہ ہو مگر اس کے نکاح کا سد باب کر دیا جائے۔ اور اگر ایک باپ اپنی ۱۴-۱۵ برس کی عمر کی لڑکی کو بگڑتے ہوئے دیکھ کر اس کا نکاح کر دینا چاہے تو نہ کر سکے اور اس کے بگڑنے کے خطرے کو مجبوراً برداشت کرتا رہے۔

صحیح صورت

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ صغر سنی کی شادی بالعموم ہمت افزائی کی مستحق نہیں ہے اور جن علاقوں میں اس کا رواج قباحتیں پیدا کر رہا ہے وہاں اس کی اصلاح کی ضرورت ہے لیکن معاشرے کی ہر خرابی کا علاج لازماً جبر ہی نہیں ہے۔ عوام میں تعلیم و تلقین کے ذریعے سے اس رجحان کو روکا جا سکتا ہے بغیر اس کے کہ قانوناً نکاح کی عمر مقرر کر کے اس سے کم عمر کے نکاح کو سرے ہی سے حرام کر دیا جائے۔

یہ ایک حق نصیحت ہے جو اس ملک کی بھلائی کے لیے اس آرڈیننس کی غلطیوں کی نشان دہی کر کے ہم ادا کر رہے ہیں۔ اس کو ادا کر دینے کے بعد ہمارا فرض ختم ہو جاتا ہے۔ اب یہ حکومت کا کام ہے کہ جن غلطیوں کی نشان دہی دلائل کے ساتھ کر دی گئی ہے، ان کی اصلاح کرے۔"

مرتبین تبصرہ............

۱۔ (مولانا مفتی) محمد حسن (مرحوم) مہتمم جامعہ اشرفیہ، لاہور۔ ۲۔ (مولانا) ابوالبرکات سید احمد قادری ناظم مرکزی انجمن حزب الاحناف پاکستان، لاہور۔ ۳۔ (مولانا) سید ابوالاعلیٰ مودودی، لاہور۔ ۴۔ (مولانا) محمد ادریس کاندھلوی شیخ الحدیث، جامعہ اشرفیہ،

لاہور۔ ۵۔ (مولانا مفتی) جعفر حسین مجتہد، سابق ممبر بورڈ آف تعلیمات اسلامیہ، دستور ساز اسمبلی پاکستان۔ ۶۔ (مولانا) محمد عطاء اللہ حنیف صدر جمعیت اہل حدیث، لاہور۔ ۷۔ (مولانا) سید محمود احمد رضوی نائب ناظم، مرکزی انجمن حزب الاحناف پاکستان، لاہور۔ ۸۔ (مولانا) ابن الحسنات سید خلیل احمد قادری خطیب مسجد وزیر خان، لاہور۔ ۹۔ (مولانا حافظ) عبدالقادر روپڑی خطیب جامع قدس اہل حدیث لاہور ۱۰۔ (مولانا حافظ) محمود احمد روپڑی ناظم جامع قدس اہلحدیث لاہور۔ ۱۱۔ (مولانا) ابویحییٰ امام خاں نوشہروی، لاہور۔ ۱۲۔ (مولانا) عبدالستار خاں نیازی لاہور۔

مجھے اصل دفعات سے وہی اختلاف ہے جو اس مضمون میں ظاہر کیا گیا ہے، لیکن ان دفعات کی وضاحت میں جو امور تحریر فرمائے گئے ہیں ان کے بعض اجزا سے اتفاق نہیں ہے۔ ۱۳۔ (مولانا) حافظ کفایت حسین مجتہد، ادارۂ عالیہ تحفظ حقوق شیعہ پاکستان، لاہور

مضمون بالا کی بعض جزئیات اگرچہ تفصیل طلب یا غور طلب ہیں مگر اصل مقصد کے لحاظ سے میں اس پورے مضمون سے متفق ہوں۔ ۱۴۔ (مولانا) حافظ محمد عبداللہ روپڑی متولی جامع قدس اہلحدیث، لاہور۔

مشرقی پاکستان میں اس بیان کے شائع ہونے سے پہلے وہاں کے مختلف علاقوں کے حسب ذیل ۳۶ نامور علمانے بھی اس پر دستخط کر دیے۔

۱۵۔ مولانا اطہر علی شیخ المدرس، امداد العلوم کشور گنج۔ ۱۶۔ مولانا شمس الحق فرید پوری مہتمم جامع قرآنیہ ڈھاکہ۔ ۱۷۔ مولانا اکرم خاں۔ آزاد پبلی کیشنز لمیٹڈ ڈھاکہ۔ ۱۸۔ مولانا ابوجعفر محمد صالح پیر صاحب سرسینہ شریف۔ ۱۹۔ مولانا نور محمد اعظمی نواکھالی۔ ۲۰۔ مولانا محمد عبدالحق ناظم جمعیۃ المدرسین مشرقی پاکستان۔ ۲۱۔ مولانا نظیر احمد مدرسۃ اسلامیہ

جیری، نواکھالی۔ ۲۲۔ مولانا محمد اسماعیل مہتمم مدرسہ مظاہر العلوم، چاٹگام۔ ۲۳۔ مولانا صدیق احمد چکرالوی۔ دار التصنیف مدرسہ ظہیر یا۔ پاٹیہ چاٹگام۔ ۲۴۔ مولانا احمد حسین مہتمم مدرسہ جیری چاٹگام۔ ۲۵۔ مولانا محمد احمد ہیڈ مولانا مدرسہ جیریا قاسم العلوم چاٹگام۔ ۲۶۔ مولانا عبیدالرحمٰن مہتمم مدرسہ کھارانہ۔ پاٹیہ، چاٹگام۔ ۲۷۔ مولانا عبدالوہاب مدرس ہاٹ ہزاری مدرسہ، چاٹگام۔ ۲۸۔ مولانا جلیل الرحمٰن مدرسہ سرندیپ نواکھالی۔ ۲۹۔ مولانا فیض اللہ مفتی اعظم ہاٹ ہزاری مدرسہ چاٹگام۔ ۳۰۔ مولانا محمد اسماعیل مہتمم مدرسہ ناصر العلوم الاسلام فتح پور۔ ۳۱۔ مولانا احمد الحق دار الفقہ مدرسہ ہاٹ ہزاری، چاٹگام۔ ۳۲۔ مولانا تاج الاسلام صدر مدرس مدرسہ یونفیہ۔ ۳۳۔ مولانا محمد یسین امام جامع مسجد عباد اللہ باریسال۔ ۳۴۔ مولانا محمد عبداللطیف سیکرٹری آم تلی اسلامیہ سینیر مدرسۃ کھلنا۔ ۳۵۔ مولانا احق مفتی مدرسہ عالیہ کھلنا۔ ۳۶۔ مولانا امجد حسین مدرس اسلامیہ مدرسہ اسٹیشن روڈ جیسور۔ ۳۷۔ مولانا حکیم عبدالعلی مفسر قرآن فرید پور۔ ۳۸۔ مولانا محمد منظور الحق مہتمم مدرسہ مفتاح العلوم نتراکونا۔ ۳۹۔ مولانا دین محمد خاں مفتی مفسر القرآن ڈھاکہ۔ ۴۰۔ مولانا محمد عبدالرحیم مصنف کتب اسلامیہ ڈھاکہ۔ ۴۱۔ مولانا عبدالوہاب مہتمم مدرسہ اشرف العلوم چوک بازار ڈھاکہ۔ ۴۲۔ مولانا ممتاز الدین شیخ الحدیث مدرسہ اسلامیہ عربیہ ڈھاکہ۔ ۴۳۔ پروفیسر غلام اعظم گگ بازار ڈھاکہ۔ ۴۴۔ حافظ محمد سلیمان امام و خطیب جامع مسجد چوک بازار ڈھاکہ۔ ۴۵۔ مولانا محمد صدیق احمد مفتی دار الافتاء مدرسہ اسلامیہ عربیہ ڈھاکہ۔ ۴۶۔ مولانا عزیز الرحمٰن حنفی مجددی۔ امام و خطیب مسجد چوانولی ڈھاکہ۔

اس بیان کی تائید میں بعد میں مشرقی پاکستان کے سیاسی اور پشاور ریجن کے ایک سو ستائیس مشہور علماکرام نے الگ الگ بیانات بھی دیے۔

آئین کمیشن کا سوالنامہ

اور

علما کی طرف سے اس کا متفقہ جواب

حال میں صدر مملکت کے مقرر کردہ آئین کمیشن کی طرف سے ۴۰ سوالات پر مشتمل جو سوالنامہ شائع ہوا ہے اس پر غور کرنے کے لیے ۵۔۶ مئی ۱۹۶۰ کو جامعہ اشرفیہ لاہور میں مختلف مکاتب فکر کے نمائندہ علما کا ایک اجتماع منعقد ہوا اور بالاتفاق ایک جواب تیار کر کے آئین کمیشن کو بھیج دیا گیا۔ اس جواب پر حسب ذیل اصحاب کی دستخط ثبت ہیں:

۱۔ مولانا مفتی محمد حسن صاحب، مہتمم جامعۂ اشرفیہ، لاہور

۲۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، صدر دارالعلوم، کراچی۔

۳۔ مولانا شمس الحق صاحب، صدر وفاق المدارس العربیہ، پاکستان پشاور۔

۴۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، شیخ التفسیر والحدیث، جامعہ اشرفیہ، لاہور۔

۵۔ مولانا ابوالحسنات قادری، امیر حزب الاحناف پاکستان، لاہور۔

۶۔ مولانا محمد داؤد غزنوی، صدر جمعیت اہلحدیث، لاہور۔

۷۔ ابوالاعلیٰ مودودی۔

۸۔ مولانا محمد اسماعیل خطیب جامع اہلحدیث گوجرانوالہ

۹۔ مولانا مفتی محمد حسین نعیمی، مہتمم دارالعلوم جامعہ نعیمیہ، لاہور۔

۱۰۔ مولانا سید محمود احمد رضوی، نائب ناظم مرکزی انجمن حزب الاحناف پاکستان، لاہور

۱۱۔ مولانا عطاء اللہ حنیف، خطیب جامع مبارک اہل حدیث، لاہور۔

۱۲۔ مولانا خلیل احمد صاحب قادری، خطیب مسجد وزیر خاں، لاہور۔

۱۳۔ مولانا مفتی سیاح الدین صاحب کاکاخیل، صدر مدرس مدرسہ اشاعت العلوم، لائل پور۔

۱۴۔ مولانا عبدالحنان صاحب، مہتمم دارالعلوم حنفیہ عثمانیہ، راولپنڈی۔

۱۵۔ مولانا محمد حنیف ندوی، لاہور۔

۱۶۔ مولانا محمد اسحاق، ایڈیٹر الاعتصام، لاہور۔

۱۷۔ مولانا نصر اللہ خاں صاحب عزیز، ایڈیٹر تسنیم، لاہور۔

۱۸۔ میاں طفیل محمد صاحب منیجنگ ڈائریکٹر اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور۔

۱۹۔ جناب کوثر نیازی صاحب، ایڈیٹر شہاب، لاہور۔

سوال: آپ کے نزدیک پاکستان میں جمہوری حکومت کے پارلیمانی طریقے کی بتدریج ناکامی کی نوعیت اور اس کے اسباب کیا ہیں جن کی بدولت آخر کار ۱۹۵۶ کے دستور کی تنسیخ عمل میں آئی؟

(آئندہ اس دستور کا ذکر سابق دستور کے نام سے کیا جائے گا)

جواب: اس سوال کا صحیح جواب دینے کے لیے ناگزیر ہے کہ متعلقہ واقعات کو ان کی تاریخی ترتیب کے ساتھ دیکھا جائے۔ کیونکہ اس کے بغیر یہ تحقیق ممکن نہیں ہے کہ یہاں دراصل کیا چیز ناکام ہوئی ہے اور اس ناکامی کی نوعیت کیا ہے اور اس کے اسباب کیا ہیں۔

اس سلسلے میں متعلقہ واقعات کی ترتیب یہ ہے:

۱۔ تقسیم سے پہلے برطانوی ہند میں ۱۹۳۵ کے دستور پر نظام حکومت قائم تھا، جس کی رو سے حاکمیت کے اصل اختیارات برطانیہ کی پارلیمنٹ کو حاصل تھے اور برطانوی ہند کے صوبوں کا پارلیمنٹری نظام حکومت اس حاکمیت کے تحت محدود اختیارات پر کام کر رہا تھا۔

۲۔ تقسیم کے موقع پر بھارت اور پاکستان کی دو الگ خود مختار مملکتیں وجود میں آئیں۔ مگر

حاکمیت براہ راست ان مملکتوں کے باشندوں کی طرف منتقل نہیں کی گئی بلکہ انڈین انڈی پنڈنس ایکٹ ۱۹۴۷ کے تحت اس حاکمیت کو دونوں مملکتوں کی دستور ساز اسمبلیوں کی طرف منتقل کر دیا گیا تاکہ جب تک نیا دستور نہ بنے اس وقت تک وہ تاج برطانیہ کے جانشین کی حیثیت سے یہاں حاکمیت کے اختیارات استعمال کریں، اور پھر نیا دستور بنا کر ان اختیارات کو باشندوں کی طرف منتقل کر دیں۔ دوسرے الفاظ میں اصل مقصود تو حاکمیت کے اختیارات باشندوں کے حوالے کرنا تھا، مگر ایک عارضی انتظام کے طور پر یہ اختیارات دستور ساز اسمبلیوں کے پاس بطور امانت رکھے گئے تھے۔

۳۔ اس انتظام کے مطابق دونوں ملکوں میں باشندوں کی طرف اختیارات کا منتقل ہونا نئے دستور کے بننے اور اس کے مطابق عام انتخابات منعقد ہونے پر موقوف تھا۔ بھارت کی دستور ساز اسمبلی نے دستور بنانے کا کام نومبر ۱۹۴۹ میں مکمل کر دیا۔ اس کے بعد جلدی ہی انتخابات عام منعقد کیے گئے اور اختیارات عملاً باشندوں کی طرف منتقل کر دیے گئے۔ دس سال سے وہاں پارلیمنٹری طرز حکومت کے مطابق ہی جمہوریت کا نظام چل رہا ہے۔ اس کی "بتدریج ناکامی" اور "دستور کی تنسیخ" کا وہاں قطعاً کوئی سوال پیدا نہیں ہوا۔ لیکن پاکستان کی داستان اس سے بالکل مختلف ہے۔

۴۔ پاکستان میں شاہی اختیارات کی حامل دستور ساز اسمبلی جن لوگوں کے ہاتھوں میں تھی انھوں نے دستور بنانے اور اختیارات کی امانت قوم کے حوالے کرنے میں پیہم تاخیر کی۔ اس اسمبلی کے لیے نہ کوئی مدت تھی کہ اس کے ختم ہونے کے بعد وہ آپ سے آپ ختم ہو جاتی اور نئے سرے سے انتخابات ہوتے۔ نہ اس کو برخاست کرنے کی کوئی آئینی صورت تھی کہ اسے رخصت کر کے لوگوں کو دوسرے آدمی منتخب کرنے کا کوئی موقع ملتا۔ جب تک وہ دستور نہ بناتی شاہی اختیارات اسے حاصل رہنے تھے۔ اس پوزیشن سے فائدہ اٹھا کر وہ ناقابل تغیر و تبدل اسمبلی کئی سال تک دستور بنانے میں تاخیر کرتی رہی۔ اس دوران میں یہ

لوگ سرکاری ملازمین (Services) کے بل بوتے پر اپنا اقتدار مضبوط کرنے اور صوبائی انتخابات جیتنے اور عوامی مطالبات کو ملازمین (جن سے مراد صرف سول ملازمین ہی نہیں ہیں) کی مدد سے دبانے کی کوشش کرتے رہے، حتی کہ ۱۹۵۳ تک پہنچتے پہنچتے چھ سال کے اس مسلسل عمل سے ملازمین کے اندر یہ احساس پیدا ہوتا اور بڑھتا چلا گیا کہ طاقت کے اصل مالک وہ ہیں اور یہ سیاسی لیڈران کے بل پر حکمرانی کر رہے ہیں۔ اس احساس کو نتیجہ خیز بنانے میں جس چیز نے سب سے بڑھ کر کارگر حصہ لیا وہ یہ تھی کہ مسٹر لیاقت علی خاں مرحوم کی وفات کے بعد رئیس مملکت کا منصب ملازمین ہی کے طبقے کے ایک فرد (مسٹر غلام محمد مرحوم) کو حاصل ہو گیا تھا اور پھر اسی طبقے کے افراد اسی منصب پر فائز ہوتے رہے۔

۵۔ اپریل ۱۹۵۳ میں لاہور کے مارشل لا کے دوران، سیاسی لیڈروں سے ملازمین ریاست کی طرف انتقال حاکمیت کا پہلا قدم اٹھا، اور وہ گورنر جنرل کی طرف سے دستور ساز اسمبلی کے لیڈر خواجہ ناظم الدین کی برطرفی تھی۔ اس کے معنی یہ تھے کہ عوام کے نمائندہ وزیر اعظم سے تاج برطانیہ کے مقرر کردہ گورنر جنرل نے حکومت کے اختیارات سلب کر لیے۔ اگر برطانیہ میں پاکستان کی حکومت پر دوبارہ قبضہ کر لینے کے لیے کوئی ارادہ موجود ہوتا تو گورنر جنرل کی یہ کارروائی آخر کار تاج برطانیہ کی طرف انتقال حاکمیت پر منتج ہوتی۔ لیکن چونکہ وہاں ایسا کوئی ارادہ باقی نہ تھا اس لیے یہ عمل ملازمین حکومت کی طرف انتقال حاکمیت کا پہلا قدم بن گیا۔ لاہور کے مارشل لا نے اس وقت جو حالات پیدا کر رکھے تھے ان کی وجہ سے باشندگان ملک اس پر کوئی احتجاج نہ کر سکے۔ اخبارات نے اپنی خیر منائی اور یہ احساس کیے بغیر اسے سراہا کہ ان کی قوم آزادی سے پھر غلامی کی طرف جا رہی ہے۔ ملازمین نے اس کا خیر مقدم کیا اور ان کے ضمیر نے انھیں یہ احساس نہ دلایا کہ وہ قوم سے تنخواہیں پا رہے ہیں اور قوم ہی کے فراہم کردہ ذرائع و وسائل اور اسلحہ استعمال کر رہے ہیں۔

۶۔ اس پہلی ٹھوکر سے دستور ساز اسمبلی کے سیاسی لیڈروں کو یہ خطرہ نظر آ گیا کہ وہ اب تک جن شاہانہ اختیارات کو قوم کی طرف منتقل ہونے سے روکتے رہے ہیں وہ ان کے ہاتھ میں رہنے کے بجائے ان ملازمین ریاست کی طرف منتقل ہونے لگے ہیں جن کے بل بوتے پر وہ خود حاکمیت کے مالک بن کر رہنا چاہتے تھے۔ اس کے بعد انھوں نے جلدی جلدی دستور بنانا شروع کیا۔ ۱۹۵۴ کے آخر تک یہ دستور تیار کر دیا گیا اور اس کو آئینی شکل دینے کے لیے ۲۵ دسمبر ۱۹۵۴ کی تاریخ کا اعلان بھی کر دیا گیا۔ لیکن قبل اس کے کہ اس طرح باشندوں کی طرف انتقال اختیارات کی نوبت آتی ۲۴، اکتوبر ۱۹۵۴ کو تاج برطانیہ کے مقرر کردہ گورنر جنرل نے وہ دستور ساز اسمبلی ہی توڑ دی جس کو تاج برطانیہ نے ۱۹۴۷ میں دراصل اختیارات شاہی بطور امانت سپرد کیے تھے۔ اس وقت بھی برطانوی سلطنت میں پاکستان پر دوبارہ قبضہ کرنے کا کوئی ارادہ موجود نہ تھا۔ اس لیے دستور ساز اسمبلی سے چھینی ہوئی یہ حاکمیت ملک غلام محمد صاحب کو کسی ایسی غیر مشخص حیثیت میں حاصل ہو گئی جو نہ تاج برطانیہ کے نمائندے کی حیثیت تھی اور نہ باشندگان ملک کے نمائندے کی۔ زیادہ سے زیادہ ان کو بس ملازمین ریاست کی خواہشات کا نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ کارروائی وہ اس کے بغیر نہ کر سکتے تھے کہ یہ ملازمین اپنی قوم اور ملک کا حق غصب کرنے میں پوری طرح ان کا ساتھ دیں۔

۷۔ اس غصب کو روکنے کے لیے بغاوت کے بجائے عدالت کا راستہ اختیار کیا گیا مگر اس وقت کے فیڈرل کورٹ نے گورنر جنرل کو اس شاہی اختیار (Prerogative) کا حامل قرار دے کر اسے جائز ٹھہرا دیا جسے انڈین انڈی پنڈنس ایکٹ کے بعد خود اس گورنر جنرل کا تقرر کرنے والا بادشاہ بھی استعمال کرنے کا مجاز نہ رہا تھا، اور نہ اب وہ دوبارہ اسے واپس لے کر استعمال کرنے کے لیے تیار ہی تھا۔ حال ہی میں اس عدالت کے فاضل چیف جسٹس نے خود یہ پوزیشن واضح کر دی ہے کہ فیڈرل کورٹ کا یہ فیصلہ دراصل قانونی نہیں بلکہ سیاسی بنیاد پر تھا۔ اور اس مجبوری کی بنا پر دیا گیا تھا کہ ملک کی بلند ترین عدالت ان

ہاتھوں پر قانون کا فیصلہ نافذ کرنے سے معذور تھی جو اس وقت اختیارات پر قابض ہو چکے تھے (ملاحظہ ہو پاکستان ٹائمز مورخہ ۲۳ اپریل ۱۹۶۰ میں جسٹس محمد منیر کی تقریر)۔

۸۔ اس کے بعد ملک غلام محمد مرحوم نے ایک دستوری کونشن کے ذریعے سے ملک کا نیا دستور بنوانے کی کوشش کی۔ اگرچہ اس وقت تک خوش قسمتی سے ملک میں اتنی آزادی باقی تھی کہ عدالتیں دستوری مسائل میں کوئی فیصلہ دے سکتیں، اس لیے فیڈرل کورٹ نے گورنر جنرل کو احساس دلایا کہ وہ شاہی اختیار کے حامل ہونے کے باوجود مالک الملک نہیں ہیں کہ جس طرح چاہیں ملک کا دستور بنوالیں، بلکہ انہیں انڈین انڈی پنڈنس ایکٹ کے حدود میں رہتے ہوئے ایک دستور ساز اسمبلی ہی کے ذریعے سے جس کو نمائندہ حیثیت حاصل ہو ملک کا دستور بنوانا ہوگا۔

۹۔ ۱۹۵۵ کے وسط میں فیڈرل کورٹ کے اس فیصلے کے مطابق ایک نئی دستور ساز اسمبلی وجود میں آئی جسے کم از کم آئینی طور پر پھر وہی حاکمیت کے اختیارات حاصل ہو گئے جو سابق اسمبلی سے چھینے گئے تھے۔ اس نے مارچ ۱۹۵۶ میں وہ دستور بنا کر نافذ کر دیا جو اب "سابق دستور" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس دستور کے تحت صدارت جمہوریہ کا حلف لینے کے بعد سابق گورنر جنرل اس شاہی اختیار کا حامل نہ رہا جو اسے کسی نہ کسی طرح مل گیا تھا۔ اب وہ پارلیمنٹ کا منتخب کیا ہوا صدر تھا جو اپنے اختیارات دستور اور صرف دستور سے حاصل کر رہا تھا اور آئین، عقل، انصاف، اخلاق، یا باشندگان ملک کی مرضی، غرض کسی ممکن التصور ماخذ سے بھی اس کو یہ حیثیت حاصل نہیں تھی کہ ملک کے آٹھ کروڑ باشندوں میں سے تنہا وہ ملک کی بھلائی کا اجارہ دار بن کر کوئی ایسا فیصلہ کر دے جس کا اختیار اسے دستور نہ دیتا ہو۔ اس طرح کم از کم کاغذی آئین کی حد تک اختیارات کے انتقال کا رخ ملازمین ریاست سے باشندوں کی طرف مڑ گیا اور عملاً ان کے منتقل ہونے میں صرف یہ کسر باقی رہ گئی کہ انتخابات عام منعقد ہوں اور باشندگان ملک کے نمائندے آ کر ان کی طرف

سے اختیارات کی امانت وصول کر لیں۔ ان انتخابات کے لیے کافی لیت و لعل کے بعد فروری ۱۹۵۹ کی تاریخیں بھی مقرر ہو چکی تھیں۔

۱۰۔ اس آخری مرحلے پر ان سیاسی لیڈروں اور پارٹیوں نے جن کے ہاتھ میں مرکز اور صوبوں کی حکومتیں تھیں، اس غرض کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے شروع کر دیے کہ آئندہ انتخابات میں وہی کسی نہ کسی طرح گھوڑے کی پیٹھ پر سوار ہو جائیں اور اس کام میں انھوں نے پھر ملازمین ریاست ہی کو آلہ کار بنانا چاہا، لیکن اب ۱۹۵۳ سے پہلے کی پوزیشن باقی نہ رہی تھی کہ ملازمین دوسروں کو گھوڑے پر سوار کرنے کا ذریعہ بنتے۔ سیاسی لیڈروں اور پارٹیوں کی کشمکش بالآخر جس چیز پر ختم ہوئی وہ ۷/اکتوبر ۱۹۵۸ کو مسٹر سکندر مرزا کے ہاتھوں دستور کی تنسیخ تھی جو انتخابات عام کی تاریخوں کا اعلان ہو چکنے کے تین مہینے بعد عمل میں آئی۔

تاریخی واقعات کے یہ دس مراحل جو ترتیب وار بیان کیے گئے ہیں ان پر غور کرنے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ قیام پاکستان کے بعد یہاں درحقیقت پارلیمنٹری طرز کی جمہوریت سرے سے قائم ہی نہیں ہوتی کہ اس کے ناکام ہونے یا نہ ہونے کا کوئی سوال پیدا ہو۔ پارلیمنٹری جمہوریت صرف وزارتوں کے ذریعے سے حکومت کرنے کا نام نہیں ہے۔ اس کا اصل جوہر یہ ہے کہ اختیارات کے اصل حامل باشندے ہوں، وہ اپنے نمائندوں کو منتخب کرنے اور بدلنے پر قادر ہوں، اور پھر اس طرح کے نمائندے حکومت کا انتظام چلائیں، مگر یہاں برطانوی پارلیمنٹ کے ہاتھ سے نکلے ہوئے اختیارات کی امانت نہ آج تک باشندوں کو منتقل ہوئی نہ ان اختیارات کو استعمال کرنے کے لیے انھوں نے کبھی اپنے نمائندے منتخب کیے اور نہ بھارت کے باشندوں کی طرح انہیں اپنی مرضی کی حکومت بنانے اور بدلنے کا کوئی موقع ایک دن کے لیے بھی نصیب ہوا۔ اس کے بجائے یہاں ۱۳ سال سے چند سیاسی لیڈروں اور ملازمین ریاست کے درمیان اقتدار کے لیے رسہ کشی ہوتی رہی ہے جس میں آئین و قانون ہی کا نہیں، اخلاق اور دیانت کے بالکل ابتدائی تصورات تک کا

ذرہ برابر بھی لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ ملک کے باشندے اسے فری اسٹائل کشتی کے دوران میں کبھی اپنے حق کے لیے شور مچاتے اور کبھی بے بسی کے ساتھ اس کا تماشا دیکھتے رہے ہیں۔ اسے خواہ ان باشندوں کی شرافت اور امن پسندی سے تعبیر کیا جائے یا کمزوری اور بے شعوری کا نام دیا جائے کہ انھوں نے کبھی اپنا حق وصول کرنے کے لیے بغاوت نہیں کی، نہ خفیہ تحریکوں کا گھناؤنا راستہ اختیار کیا۔ لیکن بہرحال اسے ان کی نااہلی کا نام نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ برطانیہ کے ہاتھ سے نکلی ہوئی امانت اختیار چند طاقت ور کھلاڑیوں کی فٹ بال بنی رہی ہے، وہ کبھی ان باشندوں کے ہاتھ آئی ہی نہیں کہ وہ اس کا استعمال کرتے اور ان کی اہلیت یا نااہلی کا کوئی اظہار ہو سکتا۔

سوال ۲: ان اسباب یا ایسے ہی دوسرے اسباب کے پھر رونما ہونے کا سدباب کرانے کے لیے آپ کیا تدابیر تجویز کرتے ہیں؟

جواب: پارلیمنٹری طرز حکومت کی نہیں بلکہ خود جمہوریت کی ناکامی کے جو اسباب سوال نمبر ۱ کے جواب میں بیان کیے گئے ہیں ان کو دیکھتے ہوئے ان کے علاج کی جو صورتیں ہماری سمجھ میں آتی ہیں وہ یہ ہیں:

اولاً سیاسی لیڈر اور سرکاری ملازمین، دونوں طبقے خدا کا خوف کریں اور طاقت رکھنے کے باوجود حق شناسی سے کام لیں۔ یہ آزادی جو اگست ۱۹۴۷ میں ہم کو ملی تھی، یہ دراصل کروڑوں مسلمانوں کی جد و جہد محنت اور قربانی کا نتیجہ تھی۔ وہ اگر متحدہ جانفشانی نہ دکھاتے اور جان، مال اور آبرو کے ہولناک نقصانات نہ برداشت کرتے تو برطانوی پارلیمنٹ سے حاکمیت کے اختیارات کبھی پاکستان کی طرف منتقل نہ ہوتے۔ اس نتیجے کے حصول میں سرکاری ملازمین اور سیاسی لیڈروں کا حصہ خواہ کتنے ہی مبالغہ کے ساتھ بیان کیا جائے، بہرحال ان کروڑوں مسلمانوں کی جانفشانی کے مقابلے میں وہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ پھر حقیقت کے اعتبار سے بھی برطانوی پارلیمنٹ دراصل باشندگان پاکستان کے حق میں

حاکمیت سے دست بردار ہوئی تھی نہ کہ چند سیاسی لیڈروں، یا ملازمین ریاست کے حق میں۔ اس امانت کی پوزیشن کو جب تک ٹھیک ٹھیک جان اور مان نہ لیا جائے اور ایمانداری کے ساتھ اسے ادا کرنے کا مخلصانہ ارادہ پیدا نہ ہو جائے (خواہ اس کی ادائیگی پر مجبور کرنے والی کوئی طاقت خارج میں موجود ہو یا نہ ہو) اس وقت تک آئندہ کے لیے پاکستان کے دستوری مسئلے کا کوئی اطمینان بخش اور پائیدار حل ممکن نہیں ہے جو اکتوبر ۱۹۵۴ اور اکتوبر ۱۹۵۸ کے جھٹکوں کا بار بار اعادہ ہونے سے اس ملک کو بچا سکے۔

ثانیاً، اوپر کی ناگزیر اور مقدم شرط کے متحقق ہو جانے کے بعد عملاً جو اقدام ہونا چاہیے وہ یہ نہیں ہے کہ ملک کا دستور ایک کمیشن بنائے اور پھر ایک مجلس وزرا اس کو بہ ترمیم یا بلا ترمیم منظور کر کے نافذ کر دے۔ بلکہ صحیح تدبیر یہ ہے کہ ملک میں آزادانہ اور غیر جانبدارانہ طریقے سے وہی انتخابات عام منعقد کیے جائیں جو فروری ۱۹۵۹ میں ہونے والے تھے پھر ملک کے جو نمائندے منتخب ہو کر آئیں انھیں ۱۹۵۶ کے دستور کے مطابق ہی اختیارات کی وہ امانت سونپ دی جائے جو اگست ۱۹۴۷ سے اب تک گوئے چوگان بنی رہی ہے اور انھی پر یہ بات چھوڑ دی جائے کہ دستور میں جس ترمیم کی ضرورت ہو وہ باشندوں کی مرضی کے مطابق کر دیں۔ اگر ایسا نہ ہوا تو اندیشہ ہے کہ جو دستور مارشل لا کی حالت میں ایک کمیشن بنائے گا اور ایک مجلس وزرا اس کی منظوری دے گی وہ اتنا احترام بھی حاصل نہ کر سکے گا جتنا احترام یہاں اس دستور کا ہوا ہے جو کھلے اور آزادانہ بحث مباحثہ کے ماحول میں ایک نمائندہ اسمبلی نے بنایا تھا بار بار دستوروں کا بننا اور اٹھا کر پھینک دیا جانا ملک کے اندر بھی قانون کی حرمت ختم کر دے گا اور ملک کے باہر بھی ہماری عزت اور وقار کا جنازہ نکال دے گا۔

ثالثاً دستور کی تجدید کے بعد تمام ملازمین ریاست سے فرداً فرداً اس امر کا حلف لیا جائے کہ وہ دستور کا احترام کریں گے اور اپنے آپ کو اس کے ماتحت باشندگان ملک کا ملازم سمجھیں گے۔ اور اس کے خلاف نہ خود کوئی اقدام کریں گے نہ کسی اقدام کرنے والے کا

ساتھ دیں گے۔ نیز ان سے یہ بھی حلف لیا جائے کہ ملک میں جو انتخابات بھی ہوں، ان میں وہ قطعاً غیر جانبدار رہیں گے اور کسی پارٹی کے حق میں یا اس کے خلاف کوئی ایسا کام نہ کریں گے جو دستور قانون کے منافی ہو۔ دنیا میں کسی جگہ حتی کہ امریکہ اور انگلستان میں بھی کوئی جمہوری حکومت اس طرح نہیں چل سکتی کہ سرکاری ملازمین ایک سیاسی جتھے کی حیثیت اختیار کرلیں اور قوم کے نمائندوں کے ماتحت نوکری کرنے کے بجائے ریاست کا نظام چلانے کی اصل ذمہ داری اپنے ہاتھ میں لے لیں۔

سوال: مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں آپ جن نتائج پر پہنچے ہیں ان کی روشنی میں:

۱۔ کیا آپ پارلیمانی نظام حکومت کو ترجیح دیتے ہیں یا صدارتی طرز حکومت کو؟

۲۔ کیا آپ وحدانی طرز حکومت کے حق میں ہیں یا وفاقی طرز حکومت کے حق میں؟

جواب: ۱۔ اسلام میں صدارتی طرز حکومت اور پارلیمنٹری طرز حکومت دونوں مباح ہیں اور دونوں کی یکساں گنجائش ہے۔ اب یہ بات کہ ہم کونسا طریقہ اختیار کریں اس امر پر موقوف ہے کہ ہمارے حالات کے لحاظ سے موزوں تر نظام کون سا ہے۔ اس کا فیصلہ کرنے کے لیے حسب ذیل چند امور قابل توجہ ہیں:

اول: اس ملک میں اب تک جمہوریت کا جو نشو ونما بھی ہوا ہے، برطانوی طرز پر ہوا ہے اور ہمارے ہاں کے لوگوں کی سیاسی تربیت بھی پارلیمنٹری طرز حکومت سے اشبہ طریقوں پر ہوتی ہے۔ اس کے برعکس صدارتی طرز حکومت یہاں کے لیے بالکل نیا ہے۔ اگر یہاں کے باشندوں کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ پارلیمنٹری طرز کو جس کا انہیں کچھ نہ کچھ تجربہ ہے نہیں سمجھتے، تو صدارتی طرز ان کے لیے اس سے زیادہ ناقابل فہم ہونا چاہیے جس کا انہیں کوئی تجربہ ہی نہیں ہے۔

دوم: پاکستان کے باشندے اپنے سیاسی ماضی، اپنی تعلیم و تربیت اور اپنی ذہانت و صلاحیت میں بھارت کے باشندوں سے کسی طرح بھی کم تر یا مختلف نہیں ہیں۔ تیرہ سال

پہلے تک دونوں ایک ہی نظام حکومت میں رہے ہیں۔ آخر ہم پاکستانیوں کو بھارتیوں کے مقابلے میں کس لحاظ سے فروتر مان لیں کہ بھارتی لوگ تو ایک پارلیمنٹری طرز کی جمہوری نظام کو سمجھ سکتے ہوں اور دس سال سے اس کو چلا بھی رہے ہوں، مگر پاکستانی لوگ اسے سمجھنے اور چلانے کے اہل نہ ہوں، حالانکہ دونوں کا سیاسی تجربہ یکساں اور ایک ہی طرز کا رہا ہے۔

سوم: جیسا کہ ہم سوال ۱ کے جواب میں بتا چکے ہیں، پارلیمنٹری طرز کی جمہوریت کو یہاں بالائی طبقوں کی سازشوں اور کشمکشوں نے ایک دن کے لیے بھی قائم ہونے اور کام کرنے کا موقع نہیں دیا ہے پھر کس بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہاں پارلیمنٹری نظام ناکام ہو گیا ہے۔

چہارم: صدارتی طرز حکومت سے مراد اگر امریکی طرز کی جمہوریت ہو تو اس حقیقت سے غافل نہ رہنا چاہیے کہ وہ برطانوی طرز کی پارلیمنٹری جمہوریت سے بہت زیادہ پیچیدہ ہے اس کو چلانے کے لیے بہت زیادہ سیاسی شعور اور سیاسی تربیت کی ضرورت ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسے واقعی جمہوریت کے راستے پر قائم رکھنے کے لیے باشندوں میں بھی اور سرکاری ملازمین میں بھی اتنا شعوری اتنا عزم اور اتنی اخلاقی حس درکار ہے کہ اگر صدارت کسی وقت بھی جمہوری راستہ سے ہٹ کر بادشاہی کا راستہ اختیار کرنے لگے تو پبلک اور کانگریس اور عدلیہ اور سول سروس اور فوج اور بحریہ اور فضائیہ سب مل کر اس کو چند گھنٹوں کے اندر راہ راست پر لے آئیں۔ جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صدارتی طرز حکومت کے معنی یہ ہیں کہ جب کبھی ایوان نمائندگان کوئی ایسا قانون بنائے جو صدارتی حکومت کو پسند نہ ہو اور صدر کے زور دینے پر بھی وہ اسے تبدیل نہ کرے یا جب کبھی یہ ایوان صدر کی حکومت کا مطالبہ زر اس کی مرضی کے مطابق منظور نہ کرے تو پولیس اور فوج اس ایوان پر چڑھ دوڑے اور یا تو بزور اسے حکم حضور کی تعمیل کرنی ہو، یا پھر سرے سے ایوان ہی توڑ دیا جائے۔ دو مرتبہ یہ ڈرامہ ہمارے ہاں ہو چکا ہے۔ اب اس ملک کو ایسے ڈراموں کی مستقل تماشا گاہ تو نہ بنا

دینا چاہیے۔

۲۔ اس شق کے سوال کا جواب یہ ہے کہ ۱۹۵۶ کے دستور میں آزادانہ مباحثہ کے بعد ملک کے مختلف حصوں کے نمائندوں اور باشندوں کی مرضی سے وفاقی طرز اختیار کیا گیا تھا، اس لیے سردست اسی پر عمل ہونا چاہیے۔ اس میں اگر کسی تبدیلی کی ضرورت بھی ہو تو اس کا فیصلہ ملک کے نمائندوں ہی پر چھوڑ دیا جانا چاہیے۔

سوال: اگر آپ پارلیمانی طرز حکومت کی سفارش کرتے ہیں تو پھر ان تدابیر کی نشاندہی کریں۔ جن کو کام میں لانے سے ایک طرف تو حکومت کو پائیداری اور قرار نصیب ہو اور دوسری طرف پارٹیوں کی خاطر حکومت کے نظم و نسق میں جو روزمرہ بے جا دخل اندازی ہوتی ہے اس کی موثر طریق سے روک تھام کی جا سکے۔

جواب: اس سوال کے جواب میں ہم سوال ۱، ۲ کے جوابات کی طرف بالعموم اور سوال ۲ کے جواب کی تیسری شق کی طرف بالخصوص کمیشن کی توجہ مبذول کراتے ہیں۔ اگر انتخابات میں سرکاری ملازمین کی مداخلت کو روک دیا جائے اور منصفانہ انتخابی قوانین کو ایمانداری اور غیر جانبداری کے ساتھ ٹھیک ٹھیک نافذ کیا جائے تو ان بددیانت سیاسی کھلاڑیوں کے برسر اقتدار آنے کا بہت کم موقع باقی رہ جاتا ہے۔ جو ناجائز اغراض کے لیے نظم و نسق میں مداخلت بے جا کرتے ہیں۔ اور اپنی سیاسی اکھیڑ پچھاڑ سے ملک میں بحران پیدا کرتے رہتے ہیں۔ تاہم ایک دو مرتبہ کے انتخابات عام میں عوام کچھ نہ کچھ غلطیاں ضرور کریں گے جن سے نامناسب آدمیوں کو بھی اوپر آنے کے راستے مل جائیں گے لیکن اگر صبر کے ساتھ عوام ہی کو تجربات سے سبق سیکھ سیکھ کر جمہوری نظام چلانے کا موقع نصیب ہو تو پاکستان بھی چند سال کے اندر کم از کم اتنی ہی کامیابی سے یہ نظام چلا سکے گا جس کا مشاہدہ ہم اپنے ساتھ کے آزاد ہونے والے ملکوں (بھارت، برما اور سیلون) میں کر رہے ہیں۔ ایک نوجوان اپنی جائیداد کا انتظام سنبھالتے ہی تجربہ کار نہیں ہو جاتا۔ ٹھوکریں کھا کھا کر ہی وہ انتظامی تجربہ

حاصل کرتا ہے لیکن اگر وہ دائما کسی سرپرست کے زیر سایہ رہے اور کبھی بااختیار خود کام کرنے کا موقع نہ پائے تو عمر بھر وہ اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ اس ملک میں جمہوری حکومت کی پائیداری (Stability) کے لیے دراصل تین چیزوں کی ضرورت ہے: ایک آزادانہ و غیر جانبدارانہ انتخابات، دوسرے، جمہوریت کو تجربات کی مدد سے نشو و نما کا آزادانہ موقع حاصل ہونا، تیسرے ملازمین ریاست کا اس بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لینا کہ نہ تو ان کی قوم نابالغ یتیم کی حیثیت رکھتی ہے اور نہ وہ اس کے ولی مقرر کیے گئے ہیں۔

سوال: چونکہ صدارتی طرز حکومت میں اختیارات منقسم ہوتے ہیں اور اس تقسیم اختیارات کی وجہ سے انتظامیہ اور مقننہ ایک دوسرے سے آزاد رہ کر کام کرتی ہیں، اس لیے ایک ایسا طریق کار اختیار کرنا ضروری ہے جس سے حکومت کے مختلف شعبوں کے درمیان موافقت پیدا ہو اور تعطل رونما نہ ہونے پائے۔ اگر آپ صدارتی طرز حکومت پسند کرتے ہیں تو پھر کیا آپ کے نزدیک روک تھام اور توازن کا وہی نظام جو امریکی دستور میں قائم کیا گیا ہے ہماری ضروریات کو بھی پورا کرنے کے لیے کافی ہے خصوصاً مطالبات زر، خارجی تعلقات اور وزرا و سفراء اور انتظامیہ اور فوج کے اونچے عہدیداروں کے تقرر کے معاملے میں؟ یا آپ اس میں کسی قسم کی ترمیم کے خواہاں ہیں؟

جواب: اس کا جواب سوال ۳ کے جواب میں آ گیا ہے۔

سوال: اگر آپ وحدانی طرز حکومت کے حق میں ہیں تو براہ کرم ان تبدیلیوں کی نشاندہی کریں جو آپ کے نزدیک موجودہ انتظامی ڈھانچے میں کرنی ہوں گی۔

جواب: اس کا جواب سوال ۳ کی شق ۲ میں دیا جا چکا ہے۔

سوال: اگر آپ وفاقی طرز حکومت کو ترجیح دیتے ہیں تو بتائیے کہ

۱۔ وفاق بنانے والی وحدتیں کون کون سی ہونی چاہیں؟

۲۔ ان وحدتوں (یعنی صوبوں) میں سے ہر ایک کے لیے آپ کس طرز کی حکومت

تجویز کرتے ہیں؟

۳۔ آپ مرکز اور وحدتوں کے درمیان قانون سازی کے اختیارات کس طرح تقسیم کریں گے؟

۴۔ آپ وفاقی دارالحکومت کے انتظام کی کیا صورت تجویز کرتے ہیں؟

جواب: اس کی شق ۱، ۲ اور ۳ کا جواب یہ ہے کہ ۱۹۵۶ کے دستور کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔

شق ۴ کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو ایک نمائندہ ایوان ہی اطمینان بخش طریقے پر طے کر سکتا ہے۔

سوال ۸، ۹، ۱۰، ۱۱:

۸: کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ صدر کو قانون سازی کے اختیارات بھی حاصل ہوں؟ اگر اتفاق ہے تو آپ کے نزدیک ان اختیارات کو وہ کن حالات میں استعمال کرے؟

۹: صدر کا انتخاب کس طریقے سے ہونا چاہیے؟ کیا آپ یہ سفارش کرتے ہیں کہ انتخاب:

الف۔ بالغ رائے دہندگی کے اصول پر ہو؟

ب۔ یا محدود بالغ رائے دہندگی کے اصول پر، مثلاً اس شرط کے ساتھ کہ ووٹر خواندہ ہو، یا ایک خاص حد تک جائیداد کا مالک ہو؟

ج۔ یا ایک انتخابی ادارے کے ذریعے سے؟

د۔ اگر آپ ب کے حق میں ہیں تو پھر رائے دہندگی کو آپ کن حدود سے محدود کریں گے؟

ر۔ اگر آپ ج کو ترجیح دیتے ہیں تو کیا پھر آپ اسی انتخابی ادارے کے قیام کی سفارش کرتے ہیں جس کے ذریعے سے حال ہی میں صدر کا انتخاب ہوا ہے (یعنی بنیادی

جمہوریتوں کے حکم مجریہ ۱۹۵۹ کے تحت لوکل کونسلوں کے منتخب ارکان)؟ اگر آپ اس امر کے حق میں نہیں ہیں تو پھر آپ کون سا انتخابی ادارہ تجویز فرماتے ہیں؟

۱۰۔ ضمیمہ د میں وہ ساری دفعات درج ہیں جو سابق دستور میں صدر کے اوصاف عہدے کی میعاد اور علیحدگی کے متعلق رکھی گئی تھیں۔ کیا آپ اس بات کے حق میں ہیں کہ انھی کو من وعن اختیار کر لیا جائے یا آپ ان میں کسی ترمیم کے خواہاں ہیں۔ اگر آپ صدارتی طرز حکومت کے حق میں ہیں تو کیا آپ اس بات کی سفارش کرتے ہیں کہ ایک نائب صدر بھی ہو؟ اسے کس طرح منتخب کیا جائے اور اس کے فرائض اور اختیارات کیا ہونے چاہیں؟

۱۱۔ کیا آپ ایک ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں یا دو ایوانی کے حق میں؟ ارکان کی تعداد کیا ہونی چاہیے اور آپ اسے کس طرح متعین کریں گے؟

جواب: ان چاروں سوالات کا جواب یہ ہے کہ ۱۹۵۶ کے دستور کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔

سوال: مجلس قانون ساز کے ارکان کا انتخاب کس طرح کیا جائے؟

۱۔ کیا آپ اس امر کی سفارش کرتے ہیں کہ انتخاب:

الف۔ بالغ رائے دہندگی کے اصول پر۔

ب۔ یا محدود بالغ رائے دہندگی کے اصول پر، مثلاً یہ کہ ووٹر خواندہ ہو، یا کسی خاص حد تک جائیداد رکھتا ہو؟

ج۔ یا ایک انتخابی ادارے کے ذریعے سے؟

۲۔ اگر آپ (ب) کے حق میں ہیں تو پھر رائے دہندگی کو کن حدود سے محدود کیا جائے؟

۳۔ اگر آپ (ج) کو ترجیح دیتے ہیں تو کیا پھر آپ اس انتخابی ادارے کے قیام کی سفارش کریں گے جس کے ذریعے حال ہی میں صدر کا انتخاب ہوا ہے؟

اگر آپ اس کے حق میں نہیں ہیں تو پھر آپ کونسا انتخابی ادارہ تجویز کرتے ہیں۔

جواب: ہمارے نزدیک انتخاب کی تمام ممکن صورتوں میں نسبتہً بہتر اور قباحتوں کے لحاظ سے کم تر صورت یہ ہے کہ:

...... ہر بالغ کو حق رائے دہی دیا جائے، کیونکہ اولاً محدود حق رائے دہی کی جتنی صورتیں بھی ہیں ان میں ناجائز تدابیر کی کامیابی کے مواقع حق رائے دہندگی بالغان کی بہ نسبت زیادہ ہوتے ہیں۔ ثانیاً ہم اپنے عوام کو سیاسی تربیت دے کر ملک کی آزادی کی جڑیں اسی طرح مستحکم کر سکتے ہیں کہ عوام پر سیاسی نظام چلانے کی ذمہ داری کا بار ڈالا جائے اور وہ انتخابات میں مختلف جماعتوں کے منشور اور اشخاص کو جانچنے اور ان میں سے بہتر کو چھانٹنے کے لائق بنیں۔ ثالثاً محدود حق رائے دہی کی صورت میں ووٹروں کے اندر خود غرض عناصر کا تناسب بہت زیادہ ہو جاتا ہے، اس کے برعکس عام حق رائے دہی میں ان کی نسبت گھٹ جاتی ہے۔ عام باشندے خود اپنے دشمن نہیں ہوتے کہ جان بوجھ کر برے لوگوں کو اپنے اوپر مسلط کر لیں۔

...... بالواسطہ انتخابات یا الکٹورل کالج کا طریقہ ہمارے ملک کے حالات میں بدترین ممکن طریق انتخاب ہے، کیونکہ ووٹروں کی محدود تعداد کو مختلف قسم کی رشوتوں سے خریدنا، تعلقات سے متاثر کرنا اور دباؤ ڈال کر مغلوب کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ کوئی امیدوار ایک بڑے حلقۂ انتخاب کے ہزارہا عام ووٹروں کو خرید سکے یا دبا سکے یا ان پر تعلقات کا اثر ڈال سکے۔

سوال: ۱۳۔ یہ سوال کہ انتخابات مخلوط رائے دہندگی کے اصول پر ہوں یا جداگانہ رائے دہندگی کے اصول پر سابق آئین میں پارلیمان کے فیصلے پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ آخر کار اس امر کا فیصلہ مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کی قراردادوں سے ہوا اور مخلوط رائے دہندگی کو اپنا لیا گیا۔ کیا آپ اسی فیصلے کے حق میں ہیں یا اس سلسلے میں کوئی اور تجویز پیش کرنا چاہتے ہیں؟

جواب: ہمیں تعجب ہے کہ سابق پارلیمنٹ کے فیصلوں میں سے صرف طریق انتخاب ہی کا فیصلہ محترم کمیشن کو قابل لحاظ محسوس ہوا، حالانکہ یہی سب سے زیادہ قابل اعتراض تھا اور اس پارلیمنٹ نے اسے سیاسی پارٹیوں کی سازشوں اور سودے بازیوں کے بدترین دور میں سخت شرمناک ہتھکنڈوں سے پاس کیا تھا۔ درحقیقت یہ طریق انتخاب پاکستان کے بنیادی نظریہ سے ٹکراتا ہے اور اس ملک کے لیے مہلک زہر کا حکم رکھتا ہے۔ اگر کمیشن ضرورت محسوس کرے تو ہم اس کے نقصانات کے متعلق پورا مواد فراہم کرنے کے لیے تیار ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اس قانون کے بجائے سابق طریق کار کے مطابق ملک کے پہلے انتخابات عام منعقد کیے جائیں، پھر طریق انتخاب کا آخری فیصلہ عوام کے نمائندے خود کریں۔

سوال: ۱۴ تا ۲۱

۱۴۔ مجلس قانون ساز کی رکنیت کے لیے کیا شرائط ہونی چاہییں؟ اگر آپ دو ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں تو پھر آپ کے نزدیک ایوان بالا کی ہیئت ترکیبی کیا ہونی چاہیے؟

الف۔ کیا یا انتخاب پیشہ وارانہ نمائندگی کے اصول پر کیا جائے جس میں اس بات کا بھی انتظام ہو کہ علم و تجربہ رکھنے والے ممتاز افراد نامزد کیے جا سکیں؟

ب۔ یا یہ ایوان بھی زیریں کی طرح پورے کا پورا منتخب ہو اور اس کے امیدواروں کے اوصاف ایوان زیریں کے ارکان کے اوصاف سے بلند تر رکھے جائیں۔

۱۵۔ آپ کی رائے میں دونوں ایوانوں کے (الف) متعلقہ اختیارات اور ان کی مدت، (ب) ان کے باہمی تعلقات (ج) صدر کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟

۱۶۔ اگر آپ وفاقی طرز حکومت کے حق میں ہیں تو پھر کیا آپ وفاقی وحدتوں یعنی

صوبوں کے لیے یک ایوانی مجلس قانون ساز تجویز کرتے ہیں یا دو ایوانی؟

۱۷۔ اگر آپ صوبوں کے لیے دو ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں تو پھر

الف۔ دونوں ایوانوں کے جدا جدا اختیارات اور ان کی مدت قیام

ب۔ ان کے باہمی تعلقات، ج۔ اور صوبوں کے سربراہ یعنی گورنر کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟

۱۸۔ اگر آپ یک ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں تو پھر بتائیں کہ صوبائی مجلس قانون ساز کے گورنر کے ساتھ کیا تعلقات ہونے چاہئیں؟

۱۹۔ کیا آپ اس امر کے حق میں ہیں کہ گورنر کو قانون سازی کے اختیارات حاصل ہوں، اگر ایسا ہے تو پھر بتائیں کہ وہ انھیں کن حالات کے تحت استعمال کرے؟

۲۰۔ سابق آئین کی دفعہ ۷۰ میں گورنر کے اوصاف، استعفے کے طریق کار اور عہدے کی معیاد وغیرہ امور کے بارے میں جو صورتیں رکھی گئی تھیں کیا آپ انھی کو اختیار کریں گے یا ان میں تبدیلی ضروری سمجھتے ہیں؟

۲۱۔ سابق آئین کی دفعہ ۲۱۳ میں گورنر کو جو تحفظ دیا گیا تھا آپ اسی کے حق میں ہیں؟ اگر حکومت وحدانی ہو تو کیا آپ پھر بھی اسے اسی قسم کا تحفظ دینے کی سفارش کرتے ہیں؟

جواب: ان سب معاملات میں سابق دستور کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔

۲۲: کیا آپ یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ نئے دستور میں بنیادی انسانی حقوق اسی طرح صراحت کے ساتھ مقرر کیے جائیں جس طرح سابق آئین میں کیے گئے تھے؟ یا آپ کا یہ خیال ہے کہ برطانیہ کی طرح اطمینان کے ساتھ ان حقوق کے تحفظ کا کام مجلس قانون سازی کی نیک نیتی اور عدلیہ کی دانشمندی و تجربہ کاری پر چھوڑ دیا جائے اور یہ یقین کر لیا جائے کہ عدالتیں معروف و مسلم اصولوں پر خود عمل کروائیں گی؟

جواب: سابق دستور میں باشندوں کو جو بنیادی حقوق عطا کیے گئے تھے ان کو جوں کا

توں باقی رہنا چاہیے۔ سر دست ان میں کوئی رد و بدل برداشت نہیں کیا جا سکتا۔

۲۳: کیا آپ نئے آئین میں مستقبل کی مجالس قانون ساز اور حکومت کی رہنمائی کے لیے وہی دیباچہ اور رہنما اصول برقرار رکھنا ضروری سمجھتے ہیں جو سابق آئین میں موجود تھے؟

جواب: سابق دستور کا دیباچہ اور رہنما اصول نہایت ضروری ہے، اس میں بھی کوئی تبدیلی قابل قبول نہیں ہے۔

سوال ۲۴، ۲۵، ۲۶

۲۴۔ سابق آئین میں سپریم کورٹ اور عدالت ہائے عالیہ کے دائرہ اختیار اور ان عدالتوں کے ججوں کے اوصاف، مدت، تقرر اور برطرفی سے متعلق خود جو دفعات تھیں، کیا آپ انھی کو اختیار کر لینے کے حق میں ہیں یا ان میں کوئی ترمیم ضروری سمجھتے ہیں۔

۲۵۔ کیا آپ اٹارنی جنرل اور ایڈووکیٹ جنرل سے متعلق سابق آئین کی دفعات کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں یا اس بارے میں کچھ اور تجاویز پیش کرتے ہیں؟

۲۶۔ سابق دستور کی دفعات ۱۷۹ تا ۱۸۳ سرکاری ملازمین کی شرائط ملازمت، میعاد، عہدہ، بھرتی اور نظم وضبط وغیرہ امور سے بحث کرتی ہیں۔ کیا آپ انھی کو مناسب سمجھتے ہیں یا ان میں کسی ترمیم اور تبدیلی کے خواہاں ہیں۔ اگر آپ تبدیلی کے حق میں ہیں تو براہ کرم مطلوبہ تبدیلیوں کی نشاندہی کریں۔

جواب: ان امور میں بھی سابق دستور ہی کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔

سوال ۲۷: فرانس میں ایک جامع نظام موجود ہے جسے انتظامی قانون کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ قانون (الف) خود اپنے ملازمین کے ساتھ حکومت کے تعلق (اور باب نظم وضبط وغیرہ) کو، اور (ب) سرکاری فرائض کی انجام دہی کے دوران میں پبلک کے ساتھ سرکاری ملازمین کے برتاؤ کو ضابطے اور قاعدے میں لاتا ہے۔ اس کے لیے وہاں

انتظامی عدالتیں قائم ہیں جن کے اوپر سب سے بڑی انتظامی عدالت ہے جو کونسل آف سٹیٹ کہلاتی ہے۔ یہ کونسل زندگی کے تمام شعبوں سے تعلق رکھنے والے ممتاز افراد پر مشتمل ہوتی ہے اور مذکورہ بالا امور میں فیصلے کی آخری عدالت کے فرائض انجام دینے کے علاوہ بہت سے اہم معاملات میں حکومت کے مشیر کی حیثیت سے بھی کام کرتی ہے۔ فرانس میں یہ نظام نہایت تسلی بخش سمجھا جاتا ہے۔ کیا آپ کے نزدیک اس نظام کو کچھ ردو بدل کے ساتھ اس ملک میں رائج کر دینا فائدہ مند ثابت ہوگا؟

جواب: فرانسیسی قانون کے اس طریقے کو پاکستان میں اختیار کرنے سے ہمیں اختلاف ہے۔ اسلامی تصور انصاف ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ ایک ہی قانون اور ایک ہی عدالت حکام کے لیے بھی اور رعیت کے لیے بھی اتفاق کی بات ہے کہ اسی اسلامی تصور کو اس اینگلو سیکسن نظام قانون میں بھی اختیار کیا گیا تھا جس کے تحت ہم انگریزوں کی غلامی کے دور میں زندگی بسر کرتے رہے۔ اب یہ نیا تصور، جس سے ہمارے ہاں کے لوگ بالکل نا آشنا ہیں فرانس سے درآمد کرنے کی کیا حاجت ہے؟ خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ہم سات سال سے مسلسل ملازمین ریاست کی آقائی کے خطرے میں مبتلا ہیں، فرانس کا یہ نیا نظام قانون اختیار کرنے کا یہ نتیجہ ہوگا کہ سرکاری ملازمین کا ایک ''فرمانروا طبقہ'' (Ruling Class) اس قانون کے زیر سایہ پروان چڑھے گا جس کا قانونی مرتبہ عوام سے بلند قرار پائے گا۔

سوال ۲۸ تا ۳۲

۲۸۔ سابق آئین میں پبلک سروس کمیشن سے متعلق جو دفعات تھیں، کیا آپ انھی کو اختیار کرنے کی سفارش کرتے ہیں یا کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس کرتے ہیں؟

۲۹۔ کیا تمام مدارج کے انتخابات کا انتظام پاکستان انتخابی کمیشن کے سپرد کیا جائے؟ اور کیا اسی کو ان تمام تدابیر پر عملدرامد کرنے کا ذمہ دار قرار دیا جائے جو عام اور ضمنی انتخابات

کے لیے تیاری کرنے اور ان کا انتظام کرنے کے لیے ضروری ہیں؟

۳۰۔ کیا انتخابی فہرستوں کی تیاری اور ان پر نظر ثانی کرنے کا کام انتخابی کمیشن انجام دے؟ کیا یہ ضروری ہے کہ بنیادی جمہوریتوں کے انتخاب کے لیے فہرستیں تیار کرنا اور پھر انتخابات کرانا انتخابی کمیشن کی نگرانی میں ہو یا یہ فرائض انتظامیہ کو سونپے جائیں؟

۳۱۔ کیا چیف الیکشن کمشنر اور انتخابی کمشنروں کا تقرر صدر ریاست اپنی جوابدید سے کرے یا اس تقرر کے لیے مقننہ کی منظوری بھی لازمی سمجھی جائے؟ یا آپ انتخابی کمیشن کی آزادی برقرار رکھنے کے لیے اس کے تقرر کا کوئی اور طریقہ تجویز کرتے ہیں، یا آئین میں اس کے لیے کچھ اور دفعات رکھوانا چاہتے ہیں؟

۳۲۔ سابق آئین کی دفعہ ۱۴۲ حد بندی کمیشن سے بحث کرتی ہے۔ اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے کیا آپ اسی کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں یا کسی تبدیلی کی سفارش کرتے ہیں؟

جواب۔ ان تمام امور میں سابق دستور کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔

سوال ۳۳۔ سابق دستور کی جو دفعات ان اقدامات سے بحث کرتی ہیں جو دوران جنگ یا داخلی اضطرابات کی حالت میں کیے جاتے ہیں، کیا آپ انھی کو کافی سمجھتے ہیں یا ان میں کوئی تبدیلی کرنا چاہتے ہیں؟

جواب۔ اگرچہ ہم سابق دستور کی دفعات ۱۹۲ اور ۱۹۶ کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں اور ان کی اصلاح ہمارے نزدیک ضروری ہے۔ مگر سر دست ہماری رائے یہی ہے کہ سابق دستور جوں کا توں بحال کیا جائے اور اس کی ترمیم و اصلاح کے کام کو عوام کی نمائندہ اسمبلی پر چھوڑا جائے۔

سوال ۳۴: کیا آپ نئے دستور میں ایسی کچھ دفعات رکھنا ضروری خیال کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو اسلام کی بنیادی اقدار اور زندگی کے تغیر پذیر حالات پر ان کے انطباق کا مطالعہ کرنے میں مدد دی جائے؟ اگر ایسا ہے تو آپ اس کے لیے کیا خاص تدابیر تجویز کرتے

ہیں؟

جواب: ہمیں سخت افسوس ہے کہ یہ سوال ہمارے سامنے اس شکل میں رکھا گیا ہے کہ ''کیا تم مسلمانوں کو اسلام کی بنیادی قدروں کے مطالعے میں مدد دینے کے لیے نئے دستور کے اندر کسی دفعہ کا شامل کیا جانا ضروری سمجھتے ہو؟'' اس صورت سوال سے اس طرز فکر کی کوئی اچھی تصویر آدمی کے سامنے نہیں آتی جس کے ساتھ یہ مسئلہ کمیشن کی توجہ کا مستحق بنا ہے۔ ہم اپنا فرض ادا کرنے میں سخت کوتاہی برتیں گے اگر اس کام کا مرحلہ آغاز ہی میں کمیشن کو اور آگے ان ارباب اقتدار کو جن کے ہاتھ میں کمیشن کی رپورٹ پر فیصلہ صادر کرنے کا اختیار ہے دو باتوں سے صاف صاف آگاہ نہ کر دیں۔

اول، یہ کہ پاکستان عام مسلمانوں کی قربانیوں سے بنا ہے اور خدا کے فضل و کرم کے بعد دوسری کوئی چیز اگر اس کے بقا و استحکام کی ضامن ہے تو وہ عام مسلمانوں کا یہ عزم ہے کہ اس مملکت کو باقی رکھا جائے۔ کوئی غیر مسلم اس مملکت کو وجود میں نہیں لایا ہے۔ مسلمانوں کی قربانیوں کے بغیر یہ بن سکتا تھا اور نہ یہ باقی رہ سکتا ہے اگر خدانخواستہ عام مسلمان اس سے مایوس ہو جائیں اور ان کے اندر اس کو زندہ رکھنے کے لیے کٹنے اور مرنے کا جذبہ باقی نہ رہے۔

دوم، یہ کہ چند اونچے درجے کے سرکاری ملازمین اور چند خوشحال طبقات کے سوا عام مسلمان اس ملک کو ایک اسلامی ریاست دیکھنا چاہتے ہیں جس کا قانون اسلامی ہو، جس کا نظام اسلامی ہو، جس کی تعلیم اسلامی ہو، اور جس کی تہذیب اسلامی ہو۔ اسی مقصد کے لیے مسلمانوں نے قیام پاکستان کے لیے جان و مال اور آبرو کی قربانیاں دیں۔ اسی کے لیے ان کو قیام پاکستان سے دلچسپی تھی، اسی کے لیے وہ بقائے پاکستان سے دلچسپی رکھتے ہیں اس دلچسپی کو ختم کر دینے سے بڑھ کر پاکستان کے ساتھ کوئی دشمنی نہیں ہو سکتی۔ عام مسلمانوں کو مایوس اور بددل کر دینے کے بعد وہ مٹھی بھر لوگ اس مملکت کو کیا سہارا دے سکتے ہیں جو اسلام

کے نام سے گھبراتے ہیں۔

ان دو حقیقتوں کو خوب سمجھ لینے کے بعد یہ فیصلہ کیجیے کہ آپ جو دستور بنانا چاہتے ہیں اس میں کس کو مطمئن کرنا آپ کے نزدیک زیادہ اہمیت رکھتا ہے؟ اگر آپ اس ملک کی ۸۵ فیصدی مسلم آبادی کے اطمینان کو کوئی اہمیت دیتے ہیں تو پھر آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مسلمان اس مملکت سے صرف اتنی سی بات نہیں چاہتے کہ انھیں اس سے بس اپنے دین کی قدروں کے مطالعہ میں مدد مل جائے۔ ان قدروں کا تو وہ قیام پاکستان سے پہلے بھی مطالعہ کرتے رہے ہیں اور اب بھی انشاءاللہ کرتے رہیں گے۔ صرف اتنے سے کام کے لیے انھیں لڑ بھڑ کر ایک نئی مملکت بنوانے کی کوئی حاجت نہ تھی۔ وہ جس چیز کے خواہاں ہیں وہ اس پوری مملکت کو ایک اسلامی ریاست بنانا ہے۔ اور اس غرض کے لیے ان کو کم سے کم جو چیز مطمئن کر سکتی ہے جس سے کم پر وہ ہرگز راضی نہیں ہیں، وہ یہ ہے کہ سابق دستور کی دفعات ۲۳ تا ۲۶، ۲۸ تا ۳۰، ۳۲ (۲)، ۱۹۷ اور ۱۹۸ کو علیٰ حالہا باقی رکھا جائے۔ اگرچہ اسلامی نقطہ نظر سے یہ دفعات بھی ناقص اور ناکافی ہیں اور ان سے زائد بہت کچھ ضروری ہے۔ لیکن جو کچھ پہلے مانا جا چکا ہے اس سے پیچھے جانے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

سوال ۳۵ تا ۳۷

۳۵: سابق آئین میں یوم آئین کے بعد سے دس سال تک قومی اسمبلی اور صوبائی اسمبلی میں خواتین کے لیے نشستیں مخصوص کی گئی تھیں۔ کیا آپ اس قسم کی تخصیص کو ضروری سمجھتے ہیں؟

۳۶۔ آپ اچھوتوں اور پس ماندہ طبقات کے لیے کون سی خصوصی دفعات تجویز کرتے ہیں؟

۳۷۔ سابق دستور میں مستثنیٰ اور مخصوص علاقوں کے لیے جو دفعات رکھی گئی تھیں کیا آپ ان میں کسی تبدیلی کی سفارش کرتے ہیں؟

جواب: ان کا جواب یہ ہے کہ سابق دستور ہی کے مطابق عمل کیا جائے۔

سوال ۳۸: دستور میں ترمیم کے لیے آپ کیا صورتیں تجویز کرتے ہیں؟ کیا آپ سادہ اکثریتی ووٹ کے ذریعے یا اس سے بڑے مثلاً دوتہائی یا تین چوتھائی اکثریت کے ذریعے ترمیم پسند کریں گے؟

جواب: اگر سابق دستور بحال ہو تو اس کی دفعہ ۲۱۶ درباب ترمیم دستور برقرار رہنی چاہیے۔ لیکن اگر اب کوئی نیا دستور بنایا جائے تو ہم اس کی ترمیم کے لیے مجموعی حاضر ارکان کی اکثریت کے ووٹ کا طریقہ اختیار کرنے کو ترجیح دیں گے۔

سوال ۳۹: ایک ایسی جمہوریت کے قیام کے لیے جو تغیر پذیر حالات کے ساتھ مطابقت پیدا کرتی جائے اور جو انصاف، مساوات اور رواداری کے اسلامی اصولوں پر مبنی ہو آپ دوسری کیا تجویز پیش کریں گے؟

جواب: اس سوال کے جواب میں ہم کمیشن کو اسلامی مملکت کے ان ۲۲ بنیادی اصولوں کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو جنوری ۵۱ء میں ہر مکتب خیال کے علما نے بالاتفاق مرتب کیے تھے۔ ان کی ایک کاپی ہمارے اس جواب کے ساتھ منسلک کی جارہی ہے۔ اس سے کمیشن کو معلوم ہو جائے گا کہ انصاف، مساوات اور رواداری کے اسلامی اصول فی الحقیقت کیا ہیں اور ان پر ایک جمہوریت کیسے قائم ہو سکتی ہے جو ہر دور میں چل سکتی ہو۔

سوال ۴۰۔ کیا آپ ہمارے دائرہ کار کو ملحوظ رکھتے ہوئے کوئی اور تجویز پیش کرنا چاہتے ہیں؟

جواب: ہم حسب ذیل تجاویز پیش کرتے ہیں:

۱۔ گذشتہ سال جسٹس ایس اے رحمٰن کی صدارت میں جو لاکمیشن مقرر کیا گیا تھا اس کی رپورٹ کا صفحہ ۵ خاص طور پر لائق توجہ ہے۔ اس مملکت کے باشندوں کی عظیم اکثریت اسلامی قانون چاہتی ہے اس لیے دستور میں صرف یہ امر کافی نہیں ہے کہ قرآن اور سنت

کے خلاف کوئی قانون نہ بنایا جائے گا۔ بلکہ ایجابی طور پر طے ہونا چاہیے کہ مملکت کے قانون کا اولین ماخذ قرآن اور سنت ہوں گے۔

۲۔ صدر مملکت کا انتخاب دستور نافذ ہونے کے بعد از سر نو ہونا چاہیے۔

۳۔ ملک کے دستور میں لازماً ان امور کی صراحت ہونی چاہیے کہ:

الف۔ ملک میں مارشل لا صدر مملکت کے باقاعدہ اعلان کے ذریعے سے صرف ان حالات میں لگایا جا سکے گا جبکہ ملک میں کھلی بغاوت رونما ہو اور سول گورنمنٹ اسے رفع کرنے میں ناکام ہو جائے۔ یا جبکہ حالت جنگ میں وفاقی اغراض کے لیے اس کی ضرورت ہو۔

ب۔ مارشل لا صرف اس وقت تک نافذ رہ سکے گا جب تک دیوانی حکومت انتظام سنبھالنے کا قابل نہ ہو جائے۔

ج۔ مارشل لا کے حکام کا فرض قیام امن سے زائد کچھ نہ ہوگا۔

د۔ مارشل لا کے حکام کسی غیر فوجی آدمی پر فوجی عدالت میں مقدمہ چلانے کے مجاز نہ ہوں گے (یا کم از کم یہ کہ صرف ایسے لوگوں پر فوجی عدالتوں میں مقدمہ چلایا جا سکے گا جو بالفعل مسلح مزاحمت کرتے ہوئے یا حملہ آور دشمن سے عملاً تعاون کرتے ہوئے گرفتار ہوں)

ہ۔ مارشل لا کے احکام کا اطلاق کسی حالت میں مارشل لا سے پہلے کے افعال پر نہ ہو سکے گا۔

و۔ کسی انڈمنٹی ایکٹ میں مارشل لا کے حکام کو صرف ان افعال سے بری الذمہ کرنے کی گنجائش رکھی جائے گی جو نیک نیتی کے ساتھ کیے گئے ہوں اور ان کا ارتکاب قیام امن کی ضرورت کے لیے ناگزیر ہو۔

ز۔ مارشل لا کے بعد سزاؤں اور ضبطیوں وغیرہ کے احکام کے خلاف لوگوں کو سپریم کورٹ میں اپیل کرنے کا حق ہوگا۔

ہماری یہ تجاویز نہ صرف انصاف کے معروف اصولوں پر مبنی ہیں، بلکہ ہم معزز ارکان کمیشن کو توجہ دلائیں گے کہ وہ براہ کرم ۱۸۰۴ کا ریگولیشن ۱۰ اور وہ ہدایات جو مارشل لا کے سلسلے میں لارڈ ولزلی نے دی تھیں اور وہ قوانین براءت (Indemnity Acts) جو انگریزی دور حکومت میں وقتاً فوقتاً پاس کیے گئے تھے بغور ملاحظہ فرمائیں۔ اس تقابل سے انھیں معلوم ہو جائے گا کہ ہماری یہ تجاویز اس انصاف کے حدود سے ذرہ برابر متجاوز نہیں ہیں جسے ایک غیر قوم اس ملک پر حکومت کرنے میں ملحوظ رکھتی تھی۔

آئین کمیشن کے سوالنامے کے جوابات

آئین کمیشن کے سوال نامہ کے جواب میں چند باتیں ہم بھی کمیشن کے محترم ارکان کی خدمت میں عرض کرنی چاہتے ہیں لیکن ان باتوں کی نوعیت کمیشن کے شائع کردہ سوالوں کے ہی جواب کی نہیں ہو گی بلکہ ایک ایسے شخص کے دل کی آواز کی ہو گی جو اس ملک کے حالات کو سیاسی طالع آزمائی کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور جس کی دلی آرزو صرف یہ ہے کہ یہ ملک ہر پہلو سے ترقی کرے اس کی حکومت زیادہ سے زیادہ مستحکم ہو اور یہاں ہر شعبہ زندگی میں صرف اللہ تعالیٰ ہی کا قانون جلدی نافذ ہو۔ اس آرزو کی کشاکش سے ممکن ہے ہماری بعض باتیں سوالنامہ کے متعین کردہ حدود سے تجاوز ہو جائیں لیکن ہمیں امید ہے کہ کمیشن کے محترم ارکان ہماری یہ بے ضابطگی یہ خیال کر کے معاف فرمائیں گے کہ ہم جو کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں یہ کوئی نقد نہیں ہے بلکہ ایک فریاد ہے اور فریاد کسی شے کی پابند نہیں ہوا کرتی۔

ہم سب سے پہلے کمیشن کے محترم ارکان کو اس عظیم ذمہ داری کی طرف توجہ دلائیں گے جو صدر ریاست کی طرف سے ان کے کندھوں پر ڈالی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ ایک عظیم ذمہ داری ہے جس کے وہ حامل قرار پائے ہیں۔ فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں نے اس ملک کو ایک خطرناک انتشار سے بچا کر اس کی جو خدمت انجام دی ہے ہمارے نزدیک تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت ہے لیکن اس اہمیت کا تمام تر انحصار اس کمیشن کے کام پر ہے۔ اگر کمیشن نے صحیح کام کرنے کی توفیق پائی۔ اس نے ایک ایسا دستور بنا دیا جو اس ملک کے باشندوں کے جذبات و احساسات کا آئینہ دار ہو اور یہ ملک مضبوط بنیادوں پر کھڑا ہو گیا تو آج اس کمیشن کے ارکان کو اس ملک کے عام باشندے جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں لیکن ہماری قوم کی آئندہ نسلیں ان میں سے ایک ایک کے نام کو ہمیشہ فخر و احترام کے جذبات کے ساتھ یاد رکھیں گی۔ لیکن اگر خدانخواستہ یہ کمیشن ایک صحیح قسم کا دستور بنانے میں ناکام ہو گیا تو پھر نہ تو تاریخ ہی میں اس انقلاب کی کوئی اہمیت باقی رہ جائے گی جو فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں کے ہاتھوں برپا ہوا اور نہ اس کمیشن کا نام کوئی عزت سے لے گا۔ بلکہ ہم نہایت صدمہ اور غم کے ساتھ یہ دور انگیز حقیقت بھی ظاہر کر دینا چاہتے ہیں کہ ایسی صورت حال میں اس ملک اور اس قوم کے مستقبل کے متعلق بھی کوئی اچھی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔ جو قوم پورے تیرہ سال سے ٹھوکریں کھانے کے بعد بھی اپنی منزل مقصود اور اپنے لیے راہ عمل متعین نہ کر سکے گی آخر اس کو ایک آزاد قوم کی حیثیت سے دنیا کے نقشے پر جگہ گھیرے رکھنے کا کیا حق حاصل ہے؟ اللہ تعالیٰ غفلتوں کی تلافی کے لیے بمطابقت ضرورت دیا کرتا ہے لیکن قوموں کی زندگی اور موت سے متعلق اس کے جو متعین ضابطے ہیں وہ تو ہر صورت اٹل ہیں ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔

دوسری گزارش جو ہم کمیشن کے فاضل ارکان سے کریں گے وہ یہ ہے کہ انھوں نے جو سوال نامہ شائع کیا ہے اگرچہ اس کے اکثر سوالات بجائے خود مفید اور ضروری نظر آتے ہیں

لیکن اصلی سوال جو اس قوم سے پوچھنے کا تھا کمیشن نے وہ نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ یہ کہ پاکستان میں قائم ہونے والی ریاست سے متعلق اس قوم کا تصور کیا رہا ہے؟ اس نے جان اور مال کی عظیم قربانیاں کس قسم کی ریاست قائم کرنے کے لیے دی تھیں؟ کن نظریات و عقائد اور کن خصوصیات و ممیزات پر اس ملک کی حکومت کھڑی کی جائے تو اس کے وہ خواب پورے ہو سکیں گے جو پاکستان کے مطالبہ کے روز اول سے وہ دیکھتی رہی ہے؟ ہمیں افسوس ہے کہ کمیشن نے انتظامی نوعیت کے تو بہت سے سوال پوچھ ڈالے ہیں لیکن یہ اصلی سوال جو پوچھنے کا تھا وہ اس نے نہیں پوچھا۔ اگر اس سوال کے نہ چھیڑنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا جو جواب دیں قوم کے ایک ایک فرد کے دل میں اور بچے بچے کی زبان پر ہے کمیشن اس سے اچھی طرح باخبر ہے تو ہمیں اس کے نظر انداز کیے جانے پر کوئی اعتراض نہیں ہے لیکن اگر یہ تغافل دیدہ و دانستہ ہے اور مقصود اس سے اس سوال کی ذمہ داریوں سے دامن بچانا ہے تو ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس سوال کی ذمہ داریوں سے دامن بچا کر اگر کوئی دستور بنانے کی کوشش کی گئی تو وہ دستور اس ملک میں کبھی بھی ایک مضبوط حکومت کی بنیاد نہیں بن سکے گا۔

اس اصولی گزارشات کے بعد اب ہم چند باتیں کمیشن کے سوالنامے کو سامنے رکھ کر عرض کریں گے۔ لیکن یہ امر واضح رہے کہ کمیشن کے سوالوں میں سے ہم صرف انھی سوالوں سے دلچسپی رکھتے ہیں جو کوئی اصولی اور مقصدی اہمیت رکھنے والے ہیں۔ ان سوالوں سے ہمیں زیادہ دلچسپی نہیں ہے جو محض انتظامی نوعیت کے ہیں اور جن کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی پہلو کو بھی اختیار کر لیا جائے تو اس سے ہمارے نزدیک کوئی خاص خرابی انشاء اللہ واقع نہیں ہوگی۔

سوال نمبر ۱۔

آپ کے نزدیک پاکستان میں جمہوری حکومت کے پارلیمانی طریقے کی بتدریج ناکامی کی نوعیت اور اس کے اسباب کیا ہیں جن کی بدولت آخر کار ۱۹۵۶ کے دستوری تنسیخ

عمل میں آئی؟

جواب:

اس کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ کسی ملک میں جمہوری حکومت (طریقہ اس کا پارلیمانی ہو یا کوئی اور) کی کامیابی کے لیے دو منزلیں مسلمہ طور پر لازمی سمجھی گئی ہیں ایک یہ کہ ملک کے عوام میں سیاسی بیداری ہو ان کو اپنے حقوق کا اچھی طرح احساس ہو وہ اپنے لیڈروں اور حکمرانوں کا احتساب کر سکتے ہوں اور اپنے حقوق کو حاصل کرنے اور ان کو قائم رکھنے کے لیے جان اور مال کی قربانیاں دے سکتے ہوں۔

دوسری یہ کہ ملک میں ایک سے زیادہ ایسی منظم سیاسی پارٹیاں موجود ہوں جن کو اہل ملک کا اعتماد حاصل ہو جن کے لیڈر مضبوط قومی کردار کے حامل ہوں اور ملک کے ساتھ جن کی وفاداری ہر شبہ سے بالاتر ہو۔

جن ملکوں میں یہ دونوں شرطیں موجود پائی گئی ہیں وہاں جمہوریت نہایت کامیابی کے ساتھ چلی ہے لیکن جہاں یہ چیزیں موجود نہیں پائی گئی ہیں یا پائے جانے کے بعد کسی اسٹیج میں آ کر ختم ہو گئی ہیں وہاں جمہوریت بھی یا تو پائی ہی نہیں گئی ہے یا پائی گئی ہے تو بعد کے مراحل میں آ کر ختم ہو گئی ہے۔

یہ تو اس سوال کا اصولی جواب تھا اب پاکستان کے حالات پر غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ جب انگریز اس ملک کو چھوڑ کر رخصت ہوئے ہیں تو ان کے سپرد کردہ اقتدار کی وارث اس ملک میں مسلم لیگ ہوئی ہے۔ مسلم لیگ کو یہ وراثت بالکل جائز طور پر حاصل ہوئی۔ جس طرح بھارت میں کانگرس ہندو جنتا کی واحد نمائندہ تھی اسی طرح یہاں مسلم لیگ مسلمان قوم کی واحد نمائندہ تھی۔ اس کے اس بلاشرکت غیرے نمائندگی کے دعوے کو اس ملک میں کوئی پارٹی چیلنج کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تھی۔ مسلم لیگ کے مسلمہ لیڈر قائداعظم محمد علی جناح تھے۔ مسلمان قوم پر ان کا ایسا ہمہ گیر اثر تھا کہ ان کے مخالف خلوتوں میں تو ممکن ہے ان کے

اوپر تنقید کر لیتے رہے ہوں لیکن پبلک میں ایک سخت خطرہ مول لیے بغیر ان پر تنقید کرنے کی جرات کوئی نہیں کر سکتا تھا۔ مسلم لیگ اور قائداعظم کو جو اثر و اعتماد قوم میں حاصل تھا اس کی بنا پر وہی جائز حقدار تھے کہ انگریزوں سے اس قوم کی طرف سے اختیارات وصول کریں اور جب انھوں نے وصول کیا تو گویا بالواسطہ اختیارات کو پاکستان میں بسنے والی قوم نے وصول کیا۔۱؎

اس انتقال اقتدار کی حقیقت پر اس بات سے کوئی اثر نہیں پڑتا کہ قائداعظم بحیثیت گورنر جنرل کے تاج برطانیہ کے نمائندہ تھے۔ یہ ایک رسمی چیز تھی جس سے آزادی و اقتدار کے انتقال کا وہ واقعہ جھوٹا نہیں ہو سکتا جو اگست ۱۹۴۷ء میں پیش آیا تھا۔

اس اقتدار کے حاصل کرنے کے بعد اس ملک میں جمہوریت کے چلانے کی ساری ذمہ داری مسلم لیگ پر عائد ہوتی تھی۔ مسلم لیگ کی بنیادی کمزوری یہ تھی کہ اس کی قیادت میں قومی کردار رکھنے والے لیڈر صرف دو تھے۔ ایک قائداعظم محمد علی جناح اور دوسرے لیاقت علی خاں مرحوم۔ ان دو کے سوا لیگ کی پوری قیادت میں (ایک آدھ مرغانِ مرغقسم کے آدمیوں کو چھوڑ کر) ایک شخص بھی ایسا نہیں تھا جس کی سیرت اور اخلاق پر اعتماد کیا جا سکے۔ یہ قیادت زیادہ تر ایسے افراد پر مشتمل تھی جو بالکل خود غرض اور غیر ذمہ دار قسم کے لوگ تھے۔ یہ تو محض قائداعظم کا زور اور اقتدار تھا کہ انھوں نے ان بے کردار اور بگ ٹٹ قسم کے لوگوں کو قابو میں رکھ چھوڑا تھا۔ پاکستان کے قیام کے تھوڑے عرصے بعد جب قائداعظم وفات پا گئے اور پھر کچھ مدت بعد خاں لیاقت علی خاں مرحوم شہید کر دیے گئے تو مسلم لیگ کی قیادت

۱؎ ہم ان لوگوں کے نقطۂ نظر کو صحیح نہیں سمجھتے جو آج ہماری قوم کو یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اس ملک میں اقتدار کبھی قوم کی طرف منتقل ہی نہیں ہوا بلکہ اس کو بالا بالا کچھ غاصبین اچک لیتے رہے ہیں اور اب بھی اسی طرح کے غاصبین ہی ہیں جو اقتدار کو غصب کیے ہوئے ہیں۔ یہ تاثر رکھنے والوں اور یہ تاثر دینے والوں کے نزدیک غالباً قوم سے مراد ان کی اپنی ذات اور ان کے اپنے چند گنتی کے اتباع ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ جب ان کا تصورِ قوم یہ ہو گا تو ان کو اقتدار ملنے کے معنی یہی ہوں گے کہ یہ پوری قوم ہی اقتدار سے محروم رہی۔ مثل مشہور ہے نہ کہ ہم بھوکے تو جگ بھوکا۔

بالکل کھوکھلی ہوکر رہ گئی۔

رہا قوم کا حال تو پاکستان اور اسلام کے نعرے کے ذریعے سے مسلم لیگ نے اپنے پیچھے پوری قوم کو لگا تو ضرور لیا تھا لیکن اس قوم کی اس نے کبھی کوئی تربیت نہیں کی۔ اس کو یہ بتانے کی کوئی کوشش کبھی نہیں کی گئی کہ ایک آزاد قوم کی حیثیت سے اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ اور یہ ذمہ داریاں اس کو کس طرح ادا کرنی ہیں؟ اس قوم سے نعرے تو بہت لگوائے گئے لیکن اس بات کی اس کو کانوں کان خبر نہیں ہونے دی گئی کہ اس کے اپنے حقوق کیا ہیں؟ اور ان حقوق کو حاصل کرنے اور ان کے محفوظ رکھنے کے لیے اسے اپنے لیڈروں اور اپنے حکمرانوں کو کس طرح درست رکھنا چاہیے؟ اس سیاسی تربیت سے محروم رہ جانے کے سبب سے یہ قوم سیاسی شعور سے پہلے بھی محروم رہی ہے اور اب بھی محروم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اپنے جذبات کے لحاظ سے ایک نہایت قابل تعریف قوم ہے۔[1]

نتیجہ اس صورت حال کا یہ نکلا کہ مسلم لیگ کے لیڈر بالکل ہی بے قابو ہو گئے۔ نہ آگے سے ان کو کوئی روکنے والا رہ گیا اور نہ پیچھے سے کوئی ان کے احتساب کی جرات کر سکا۔ یہ لوگ خدا اور آخرت سے تو پہلے ہی سے بے سوچا تھے جب حالات نے انھیں اپنے دنیوی سربراہ اور اپنی قوم کے خوف سے بھی بالکل نچنت کر دیا تو پھر تو یہ بالکل ہی مطلق العنان ہو گئے۔ اس کے بعد انھوں نے پاکستان کو ایک خوان یغما سمجھ لیا اور ان کا مقصد زندگی صرف یہ رہ گیا کہ جائز اور ناجائز جن طریقوں سے بھی ممکن ہو سکے اقتدار پر قائم رہیں اور ملک کو تباہ کریں۔

---

[1] بعض خوش فہم لوگوں نے یہ دھونس جمانے کی کوشش کی ہے کہ یہ اس قوم کا احساس ہوتا ہے کہ اس نے اپنے حقوق کے غصب کرنے والوں کے خلاف بغاوت نہیں کی بلکہ شرافت کی راہ اختیار کی۔ ہم اس بحث میں پڑے بغیر کہ یہ قوم بغاوت کر سکتی تھی یا نہیں اپنی قوم کی اس شرافت کی تحسین کرتے ہیں کہ اس نے مفسدین کی خواہشات کے علی الرغم کوئی غلط راہ نہیں اختیار کی۔ لیکن دھونس جمانے والوں کی اس دھونس کو سن کر ہمیں ان بھولے بھالے لوگوں کی اس ترنگ پر ہنسی ضرور آتی ہے۔

لیگ کی قیادت کی ناکامی کے بعد قوم تندرست ہوتی تو دوسری قیادت ابھر سکتی تھی لیکن قوم ہیں۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا ہے: سیاسی بیداری بالکل مفقود تھی۔ اس وجہ سے دوسری جماعتیں جو وجود میں آئیں کسی قومی خدمت کے پروگرام کے ساتھ وجود میں نہیں آئیں بلکہ ان کے وجود میں آنے کا واحد محرک صرف یہ چیز تھی کہ لیگ کے ساتھ ان کو ہاتھ رنگنے کے وہ مواقع حاصل نہیں تھے جن کی وہ متمنی تھیں۔

اس دوران میں جو لوگ حکومت کے سربراہ کار بنے بدقسمتی سے وہ بھی اپنے عہدے کی حرمت برقرار رکھنے میں کامیاب نہ ہو سکے ان کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ اس گندے کھیل سے بالاتر رہ کر ملک کے آئین اور اس کے دستوری حفاظت کرتے لیکن وہ خود بھی اس کیچڑ میں لت پت ہو گئے۔ بالخصوص غلام محمد صاحب مرحوم کی روش بڑی ہی مایوس کن رہی۔ ان کے غیر آئینی اقدامات سے ملک کے وقار اور اس کی آئینی ترقی کو ناقابل تلافی نقصانات پہنچے۔ اگرچہ ہمارا یہ خیال نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ ان کا سروسز کے ساتھ کوئی ساز باز تھا وہ نہ تو عام معنوں میں سروسز کے آدمی تھے اور نہ ہمارے پاس اس بات کا کوئی ثبوت موجود ہے کہ ہم ان کے اقوال کی ذمہ داری پاکستان کے سروسز کے لوگوں پر ڈالیں تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے طرز عمل نے اس ملک کے جمہوری اقدار کو بڑا شدید صدمہ پہنچایا۔

خربوزہ خربوزے سے رنگ پکڑتا ہے اور ایک فتنے سے دوسرے فتنے کو راہ ملتی ہے۔ لیگ کا انتشار اور اس کی قیادت کی ناکامی نے بہت سے فتنوں کے دروازے کھول دیے۔ سرحد، بلوچستان اور مشرقی پاکستان میں کھلم کھلا ایسے نعرے بلند ہونے لگے تھے جو ملک کی وحدت کو پارہ پارہ کر دینے والے تھے۔ ملک کے اندر نہ تو کوئی ایسا معتمد علیہ لیڈر رہ گیا تھا جو لوگوں کو صحیح راہنمائی دے سکے اور نہ کوئی ایسی سیاسی پارٹی موجود تھی جو صحیح قومی نصب العین پر عوام کو جمع کر سکے۔ اس وجہ سے صاف نظر آ رہا تھا کہ علاقائی تعصبات بھڑکا کر انتشار پسند

لیڈر جگہ جگہ ایسے فتنے کھڑے کر دیں گے جو خدانخواستہ پاکستان ہی کو تباہ کر کے رکھ دیں گے ہونے والے انتخابات میں جو پارٹیاں میدان میں اتر رہی تھی ان کا کردار ان کا قول اور ان کا عمل سب کچھ آزمایا ہوا تھا۔ ان کے نعرے تمام تر جذباتی اور انتشار انگیز تھے لیکن عوام اپنی بے شعوری کے سبب سے انھی کے گرد جمع ہو رہے تھے جو پارٹیاں مذہبی نعروں کے ساتھ اٹھی تھیں ان کی حیثیت اس سے زیادہ کچھ نہیں بن سکی تھی کہ یہ میدان کی غالب اور حاوی پارٹیوں کی طرف ملتجیانہ نگاہوں سے دیکھ رہی تھیں۔ کہ شاید ان کی نظر کرم کے فیض سے ان کے خوان کرم کا کوئی ٹکڑا ان کی جھولی میں بھی پڑ جائے۔

یہ حالات تھے کہ ۷/اکتوبر ۱۹۵۸ کا وہ انقلاب ظہور میں آیا جس نے دستور کو منسوخ کر دیا اور اس ملک میں فوجی حکومت قائم ہوئی ہے[1]

اس انقلاب کے پہلے مرحلے میں سکندر مرزا صاحب ایسی نوعیت سے سامنے آئے کہ بظاہر یہ انقلاب ان کا کارنامہ نظر آیا لیکن معاً ان کا جو حشر ہوا اس نے واضح کر دیا کہ انقلاب کی بانی درحقیقت فوج تھی نہ کہ مرزا صاحب۔ ہمارے نزدیک فوج نے یہ اقدام محض ملک کو

[1] بعض حضرات سمجھتے ہیں کہ جب بھارت میں جمہوریت پوری کامیابی کے ساتھ چل رہی ہے تو آخر ہم ان سے کس اعتبار سے پیچھے تھے کہ اگر ہمارے اقتدار کے غاصبین ہمیں اقتدار ہی پر رہنے دیتے تو ہم جمہوریت کو کامیابی کے ساتھ نہ چلا سکتے۔ ہمارے نزدیک یہ خیال محض خوش فہمی اور خود فریبی پر مبنی ہے۔ بھارت میں گاندھی جی اور متعدد چوٹی کے لیڈروں کے مر جانے کے باوجود آج بھی نصف درجن سے زیادہ ایسے لیڈروں کے نام لیے جا سکتے ہیں جو ہمارے اپنے نقطہ نظر سے اچھے ہوں یا برے لیکن اپنی قوم اور اپنے ملک کے وہ نہایت قابل اعتماد لیڈر ہیں اور نہایت کامیابی کے ساتھ وہ حکومت کو چلا سکتے ہیں۔ برعکس اس کے ہمارا حال یہ ہے کہ لیاقت علی خاں مرحوم کے بعد کوئی شخص ان صلاحیتوں کا حامل بھی نہ اٹھا جو لیاقت علی خاں کے اندر تھیں فخر کرنے کو تو جس کا جی چاہے فخر کرے کہ وہ جواہر لال، راجگوپال اچاریہ، راجندر پرشاد، پنت، جے پرکاش اور ماسٹر تارا سنگھ وغیرہ سب سے بڑا لیڈر ہے لیکن اس قسم کی خود فریبیوں سے قوموں کی مشکلیں نہیں حل ہوا کرتیں۔ پھر انگریزوں سے حقوق حاصل کرنے کی جنگ میں ان کے لاکھوں آدمیوں کو یہ تربیت بھی اچھی طرح ملی ہوئی ہے کہ قومی حقوق کا تحفظ کس طرح کیا جاتا ہے؟

انتشار اور بدنظمی سے بچانے کے لیے کیا۔ اس کے اندر نہ تو قوم کے ہاتھوں سے اقتدار کو غصب کرنے کی کسی خواہش کو دخل تھا اور نہ سرو مز کے لوگوں کے ساتھ اس مقصد کے لیے کوئی سازش یا جتھہ بندی کی گئی تھی۔ جو لوگ اس قسم کا گمان رکھتے ہیں ہمارے نزدیک ان کا یہ گمان بالکل بے بنیاد ہے۔ جمہوریت بلاشبہ ایک مطلوب و محبوب چیز ہے لیکن خود ملک کی سلامتی جمہوریت سے کہیں زیادہ عزیز ہے۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک فوج نے خطرے کے آخر وقت میں ملک کو بچانے کا وہ فرض انجام دیا جو اس پر عائد ہوتا تھا۔ اگر اس وقت فوج یہ اقدام نہ کر گزرتی تو وہ ایک ایسی کوتاہی کی مرتکب ہوتی جس کی تلافی شاید پھر کبھی نہ ہو سکتی ہے[1]

سوال نمبر ۲۔

ان اسباب یا ایسے ہی دوسرے اسباب کے پھر رونما ہونے کا سد باب کرنے کے لیے آپ کیا تدابیر تجویز کرتے ہیں؟

جواب:

اس سوال کا ایک جواب تو یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ جب اس ملک کے عوام میں نہ صحیح قسم کی سیاسی بیداری ہی موجود ہے اور نہ یہاں قوم پرور سیاسی پارٹیاں ہی موجود ہیں تو بہتر تو یہی ہے کہ جس طرح آئین اور جمہوریت کی بساط لپیٹ کر رکھی جا سکتی ہے اسی طرح یہ بساط لپٹی ہوئی پڑی ہی رہے۔ اور اگر جمہوریت کی نمائش کسی حد تک ضروری ہی سمجھی جائے تو اس

[1] ہمیں ان حضرات کی رائے سے بالکل اتفاق نہیں ہے جو ملازمین سرکار کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ انھیں قوم کے نمائندوں کے ماتحت صرف نوکری کرتے رہنا چاہیے۔ اگرچہ یہ نمائندے حضرات سارے ملک کا تیا پانچہ کر کے رکھ دیں۔ اگر ملک میں جمہوریت وقار اور ایمانداری کے ساتھ چل رہی ہو تب تو سرکاری ملازمین کے لیے یہی زیبا ہے کہ وہ ملک کی سیاست سے بالاتر رہیں۔ لیکن اگر وہ ملک کو تباہ ہوتے دیکھیں اور صرف قوم کے نمائندوں کے ماتحت نوکری کرتے رہنے پر قانع رہیں تو ہماری نظروں میں ایسے سرکاری ملازمین کی لکڑی کے کندوں سے زیادہ وقعت نہیں ہے۔

کی کوئی ایسی معصوم سی شکل یہاں کے لیے تراشی جائے جس سے یہاں کے کم علم اور کم فہم عوام مانوس ہوسکیں۔

لیکن ہمارے نزدیک اس سوال کا یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ جن لوگوں نے دستور کو معطل کیا ہے ان کے پیش نظر انتشار کو ختم کرنا تھا نہ کہ جمہوریت کو اسی وجہ سے ان کا فرض ہے کہ اس ملک میں جمہوریت کو بحال کریں اور بالکل صحیح معنوں میں بحال کریں۔ آزادی اور جمہوریت ہمارے نزدیک دو ہم معنی حقیقتیں ہیں اگر کسی ملک کے عوام آئین اور جمہوریت سے محروم کر دیے گئے ہیں تو بالفاظ دیگر وہ آزادی سے محروم کر دیے گئے ہیں اور آزادی سے محرومی کسی حال میں بھی برداشت کیے جانے کے لائق چیز نہیں ہے۔

اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ یہاں عوام میں نہ صحیح سیاسی شعور موجود ہے اور نہ کوئی صحیح قسم کی قیادت موجود ہے لیکن یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں ہیں جن کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ ایک ایسی قوم کے اندر جو آزاد ہوچکی ہو اور جو اپنی آزادی کو باقی بھی رکھنا چاہتی ہو ان دونوں چیزوں کا پایا جانا اس کے سیاسی بقا کے لیے ناگزیر ہے۔ گندم، لوہا، پانی اور بجلی ہر چیز کے بغیر ایک قوم اپنی آزادی کا تحفظ کر سکتی ہے لیکن صحیح سیاسی شعور اور بے غرض قیادت کے بغیر کوئی قوم دنیا میں اپنی ہستی قائم نہیں رکھ سکتی۔ اس وجہ سے آئین کمیشن کو بہر حال ایک ایسے آئین کا نقشہ تیار کرنا ہے جو نہ صرف اسی قوم کو صحیح جمہوری زندگی کی آزادیاں بخشے بلکہ ساتھ ہی ان چیزوں کا بھی اہتمام کرے جو اس جمہوری زندگی کو صحیح نہج پر چلانے اور اس کو ترقی دینے کے لیے اساس کار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ مقصد مندرجہ ذیل تدابیر اختیار کرنے سے حاصل ہوسکتا ہے:۔

۱۔ یہاں انگریزی نظام یا امریکی دستور کی نقالی کرنے یا سابقہ دستور کی طرح کفر اور اسلام دونوں کا ایک مرکب دستور بنانے کی بجائے سو فیصدی ایک اسلامی دستور بنایا جائے۔ ایک خاص اسلامی دستور اپنی فطری سادگی کے سبب سے یہاں کے عوام کے لیے

قابل فہم بھی ہوگا اور قابل عمل بھی اور ان کے دل کی تمناؤں کے مطابق ہونے کے سبب سے ان کی عقیدت اور ان کے احترام کا مرجع بھی بن سکے گا۔ اس کے لیے ملک کے عوام کے اندر یہ جذبہ پیدا کرنا ہوگا کہ وہ خود بھی اس کے ہر اصول کا احترام کریں اور اپنے لیڈروں اور حکمرانوں سے بھی اس کا احترام کرائیں۔ یہ چیز قوم کے ایک بہت بڑے طبقے کے اندر وہ مذہبی و سیاسی بیداری پیدا کر دے گی جو صحیح جمہوریت کے قیام و بقا کی پہلی شرط ہے۔

۲۔ اگر کمیشن یہ معلوم کرنا چاہے کہ ایک صحیح اسلامی دستور کے بنیادی اصول کیا ہیں تو اس کا آسان راستہ یہ ہوسکتا ہے کہ جنوری ۵۱ میں اس ملک کے مختلف مکتب خیال کے علمانے متفقہ طور پر جو اصول کر دیے تھے وہ ان کو اپنے سامنے رکھ لے اگر اس کے بعد بھی کچھ مسائل باقی رہ جائیں تو وہ ملک کے جید اور صاحب فکر علما سے تبادلہ خیال کر کے یا ایک سوال نامے کے ذریعے سے اہل علم کی رائیں معلوم کر کے طے کیے جا سکتے ہیں۔

۳۔ اس دستور میں نہایت وضاحت کے ساتھ وہ تدابیر معین کر دی جائیں جو اس ملک میں صحیح قسم کی اسلامی قیادت کی تربیت کے لیے اس ملک کی ریاست کو اختیار کرنی ہوں گی۔ یہ واضح رہے کہ ایک اسلامی ریاست کے فرائض انجام دینے یا اس کے اندر قیادت کی ذمہ داریاں ادا کرنے کے لیے اس سے مختلف صفات مطلوب ہوا کرتی ہیں جو ایک عام ریاست کی خدمت کے لیے مطلوب ہوتی ہیں۔ اسلامی ریاست چلانے والوں کے لیے نمونہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ کی زندگی ہے۔ اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ ریاست اس نمونے کے اشخاص پیدا کرنے کا خود اہتمام کرے تا کہ اس کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے لیے اہل اشخاص اس کے اداروں سے برابر پیدا ہوتے رہیں۔

۴۔ اس دستور کی عوام سے منظوری حاصل کی جائے۔[1]

[1] یہ امر واضح کر دینا ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ دستور کے معاملے میں ہم صرف بیسک ڈیموکریسی میں منتخب ہونے والے نمائندوں ہی کی منظوری کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس مسئلے پر ہر بالغ کو اپنی رائے کے اظہار کا موقع ملنا چاہیے۔

تاکہ ان کے اندر یہ احساس پیدا ہو کہ یہ دستور ان کے اوپر حکمرانوں کی طرف سے لادا نہیں گیا ہے بلکہ اس کو انھوں نے خود منظور کیا ہے۔ یہ منظوری استصواب عام کے ذریعے حاصل کی جا سکتی ہے جس میں انھیں اس بات کی پوری آزادی دی جائے کہ اگر انھیں یہ دستور بحیثیت مجموعی پسند ہو تو اس کو قبول کریں اور اگر بحیثیت مجموعی ناپسند ہو تو اس کو رد کر دیں۔

۵۔ اس دستور کو پیش کرنے اس کو پبلک سے منظور کرانے اور اس کو اس ملک میں نافذ کرنے کے لیے ہر مرحلے میں موجودہ حکمران اس دیانت داری اور بے لوثی کی عملی مثال پیش کریں جو ایک اسلامی مملکت کی قیادت کے شایان شان ہے۔ تاکہ یہ عملی نمونہ دوسروں کے لیے مثال بن سکے۔ اور آئندہ کام کرنے والوں کو ماضی کی غلط روش کے بجائے ایک نیا نقطۂ آغاز پیروی کے لیے مل سکے۔ یہ چیزیں ان سب خرابیوں کا سد باب کر دیں گی جو ماضی میں اس ملک میں پیدا ہوتی رہی ہیں اور جن کے سبب سے اس کی سیاسی زندگی تباہ ہوئی ہے۔

سوال نمبر ۳۔

مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں آپ جن نتائج تک پہنچے ہیں ان کی روشنی میں:

۱۔ کیا آپ پارلیمانی نظام حکومت کو ترجیح دیتے ہیں یا صدارتی طرز حکومت کو؟

۲۔ کیا آپ وحدانی طرز حکومت کے حق میں ہیں یا وفاقی طرز حکومت کے حق میں؟

جواب:

اسلامی نظام حکومت کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر جب ہم اس سوال پر غور کرتے ہیں تو پالیمانی نظام حکومت ہو یا صدارتی طرز حکومت ان میں سے کوئی نظام حکومت بھی ایسا نہیں ہے جس کو ہم بعینہٖ اپنے لیے اختیار کر سکیں۔ ان دونوں کے اندر خوبیاں بھی ہیں اور نقائص بھی لیکن ہمارے دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اسلامی نظام حکومت کے ساتھ ان کا میل ہے یا

نہیں۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ اسلامی نظام حکومت کے ساتھ ان میں سے کسی کا بھی میل نہیں ہے۔ اسلامی نظام حکومت کی روشنی میں ان پر مفصل تنقید کے لیے تو اس مختصر جواب نامہ میں گنجائش نہیں ہے لیکن ان دونوں کے اندر اسلامی پہلو سے جو بڑے بڑے نقص ہیں ہم بالاجمال ان کی طرف اشارہ کیے دیتے ہیں۔

پہلے پارلیمانی نظام حکومت کو لیجیے:

اس نظام میں عملاً تو تمام اختیارات وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کو حاصل ہوتے ہیں لیکن ساتھ ہی لازماً اس میں ایک نمائشی صدر حکومت یا بادشاہ بھی ہوتا ہے جو وزرا کا تقرر اور ریاست کے بعض دوسرے رسوم ادا کرتا اور ادا کرواتا ہے۔ اسلامی نظام میں اس قسم کے کسی نمائشی گڈے کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے جو صدر ریاست یا خلیفہ ہوتا ہے اس کو وہ تمام حقیقی اختیارات حاصل ہوتے ہیں جو حکومت کو چلانے کے لیے ضروری ہیں۔ اسلامی نظام پارلیمانی نظام کی اس غیر فطری ثنویت سے بالکل پاک ہے اور اس کا مزاج کسی شکل میں بھی اس چیز کو قبول نہیں کر سکتا۔

اس میں دوسری خرابی اسلامی نقطہ نظر سے یہ ہے کہ نظام درحقیقت پارٹی گورنمنٹ سسٹم ہے۔ جو پارٹی لیجسلیچر کے اندر اکثریت حاصل کر لیتی ہے۔ ریاست کا نمائشی صدر یا بادشاہ اس کے لیڈر کو حکومت بنانے اور چلانے پر مقرر کرتا ہے۔ اکثریت کی پارٹی کا لیڈر وزیر اعظم بنتا ہے۔ وہ اس وقت تک حکومت کرتا ہے جب تک اس کو ایوان کی اکثریت کا اعتماد حاصل رہے۔ یہ پارٹی سسٹم نہ ہو تو یہ نظام حکومت نہیں چل سکتا۔ لیکن اسلامی نظام اس پارٹی سسٹم کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ سچی بات یہ ہے کہ:

یہ پارٹی سسٹم اصولاً اسلامی نظام حکومت کے مزاج کے بالکل خلاف ہے۔ اسلام اس کی حوصلہ افزائی کرنے اور اس کو اپنے نظام حکومت کی بنیاد بنانے کے بجائے اس کی اصلاح کرنا چاہتا ہے۔

اسی طرح وہ صدارتی طرز حکومت بھی جو امریکہ میں رائج ہے اسلام کے طرز حکومت کے بالکل خلاف ہے۔

اول تو عاملہ اور مقننہ کے درمیان اس قسم کی حد بندی جس قسم کی حد بندی صدارتی نظام میں ضروری سمجھی گئی ہے اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے۔ اسلام میں خلیفہ قانون سازی (جس حد تک قانون سازی میں انسانوں کا دخل جائز ہے) کے معاملات میں براہ راست حصہ لے سکتا ہے۔ وہ جو قانون مفید سمجھے۔ شرعی حدود کے اندر اس کو اپنی شوریٰ کے سامنے پیش کر سکتا ہے اور اگر ضرورت محسوس کرے تو وہ مجلس قانون ساز کے سامنے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں لمبی تقریر بھی کر سکتا ہے۔

ثانیاً صدارتی نظام میں ایک مرتبہ صدر کے منتخب ہو جانے کے بعد اس کی مقررہ مدت صدارت تک کے لیے جو آزادی و بے قیدی اور جو غیر مسئولیت اس کے لیے تسلیم کر لی گئی ہے اسلام اس کو ایک لمحہ کے لیے بھی تسلیم نہیں کرتا صدارتی نظام میں جب ایک مرتبہ صدر بن گیا تو اس کے زمانہ صدارت کے اندر کوئی اس کو اس کی جگہ سے ہلا نہیں سکتا اگرچہ ملک کا ایک ایک ووٹر مطالبہ کر رہا ہو۔ کہ اس کو ہٹایا جائے۔ مجلس قانون ساز اس کے غلط سے غلط اقدام پر بھی گرفت کرنے کی مجاز نہیں ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ اگر کچھ کر سکتی ہے تو بس یہ کہ اس کے راستے میں کچھ رکاوٹیں پیدا کرے اور اڑنگے ڈالے، لیکن ان رکاوٹوں اور اڑنگوں سے صدر کی مطلق العنانی میں تو مشکل ہی سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے البتہ ملک کی سیاسی زندگی میں بہت سی ناہمواریاں اور الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

اسلام خلیفہ کے لیے اس قسم کی غیر مسئولیت ایک لمحہ کے لیے بھی جائز تسلیم نہیں کرتا۔ اگر آج خلیفہ کا انتخاب ہوا اور کل اس کے منتخب کرنے والے یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ شخص اس منصب کے لیے نااہل ہے تو وہ اس کو معزول کر سکتے ہیں کم از کم قانون میں اس معزولی کو روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

یہ چند باتیں ہم نے محض بطور اشارہ عرض کی ہیں ورنہ یہ دونوں نظام مختلف پہلوؤں سے اسلامی نظام سے اس قدر بے جوڑ ہیں کہ اگر پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کا کوئی ارادہ ہو تو ان میں سے کسی کے اختیار کرنے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲۔ وفاقی یا وحدانی نظام حکومت کے جہاں تک جواز کا تعلق ہے دونوں ہی اسلام میں جائز نہیں سوال جو کچھ ہے وہ صرف ہمارے مصالح کا ہے۔ ہمارے مصالح ان میں سے جس نظام کے لیے متقاضی ہوں وہ بر بنائے مصالح اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ہمارا رجحان وحدانی طرز حکومت کی طرف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وفاقی طرز حکومت کے جو فوائد گنائے جاتے ہیں وہ تو یہاں مطلوب نہیں ہیں اور اس کے جو نقصانات ہیں ان کے نہایت تلخ تجربات ہم کر چکے ہیں۔ مقامی مفادات و رجحانات میں سے کوئی چیز بھی ایسی ہمارے علم میں نہیں ہے۔ جس کی کوئی حقیقی اہمیت ہو۔ اس وجہ سے ملک کے استحکام کو خاص میلانات و رجحانات پر ترجیح دینی چاہیے۔ اگر کچھ مقامی مفادات (Interests) ایسے نظر آئیں جو واقعی ہوں اور جن کو وحدانی طرز حکومت میں نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ان کے لیے وہ تدبیریں اختیار کی جائیں جو ایک وحدانی نظام حکومت میں بھی اختیار کی جا سکتی ہیں۔

سوال نمبر ۴۔

اگر آپ پارلیمانی طرز حکومت کی سفارش کرتے ہیں تو آپ حکومت کے استحکام کے لیے اور اس کے ساتھ پارٹی پالٹکس کی بنا پر روزمرہ کے انتظامی امور میں بے جا مداخلت کی موثر روک تھام کے لیے کیا تدابیر تجویز کرتے ہیں۔

جواب:

اس سوال کے جواب کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ہم نے اس طرز

---

[1] ہماری مراد یہاں (Head of the state) کے انتخاب سے ہے اس سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم صدارتی طرز حکومت کے حق میں ہیں۔ صدارتی طرز حکومت سے متعلق ہم اپنی رائے متعلقہ سوال کے جواب میں عرض کر چکے ہیں۔

حکومت کی سفارش نہیں کی ہے ہمارے نزدیک اس طرز حکومت کو سلامتی کے ساتھ چلانے کی کوئی تدبیر بھی ممکن نہیں ہے۔ صرف انگریزوں کے لیے اس کو کامیابی سے چلانا ممکن ہوا ہے اور اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ سیاست میں بڑے ٹھنڈے مزاج کے اور بڑے ہی روایت پرست واقع ہوئے ہیں۔

سوال نمبر ۵۔

چونکہ صدارتی طرز حکومت میں اختیارات منقسم ہوتے ہیں اور اس تقسیم اختیارات کی وجہ سے انتظامیہ اور مقننہ ایک دوسرے سے آزاد رہ کر کام کرتی ہیں۔ اس لیے ایک ایسا طریق کار اختیار کرنا ضروری ہے جس سے حکومت کے مختلف شعبوں کے درمیان موافقت پیدا ہو اور تعطل رونما نہ ہونے پائے۔

اگر آپ صدارتی طرز حکومت پسند کرتے ہیں تو پھر کیا آپ کے نزدیک روک تھام اور توازن کا وہی نظام جو امریکی دستور میں قائم کیا گیا ہے ہماری ضروریات کو بھی پورا کرنے کے لیے کافی ہے۔ خصوصاً مطالبات زر، خارجی تعلقات، وزراء و سفراء اور انتظامیہ اور فوج کے اونچے عہدے داروں کے تقرر کے معاملے میں۔ یا آپ اس میں کس قسم کی ترمیم کے خواہاں ہیں۔

جواب:

اوپر سوال نمبر ۳ کے جواب میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ ہم اس نظام کو اسلام سے بے جوڑ سمجھتے ہیں اس وجہ سے ہم اس کے حق میں نہیں ہیں۔

سوال نمبر ۶۔ اگر آپ وحدانی طرز حکومت کے حق میں ہیں تو براہ کرم ان تبدیلیوں کی نشان دہی کیجیے جو آپ کے نزدیک موجودہ انتظامی ڈھانچے میں کرنی ہوں گی۔

جواب:

اس سلسلے میں خاص چیز جس کی ہم ضرورت محسوس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ پاکستان کے

دونوں بازوؤں میں اس امر کا اہتمام کیا جائے کہ جو معاملات بالکل علاقائی نوعیت کے ہیں اور اندیشہ ہے کہ وحدانی طرز حکومت کے قیام کی صورت میں مرکزی حکومت ان کو کما حقہ اہمیت نہ دے سکے گی ان کو علاقائی مجالس کے سپرد کر دیا جائے۔ یہ مجالس عوام کی منتخب کردہ ہوں اور ان کو ایک خاص حد تک قانون سازی کے اختیارات بھی ہوں اس طرح مرکزی حکومت کا بوجھ بھی کچھ ہلکا رہے گا اور مقامی مفادات بھی نقصان سے محفوظ رہیں گے۔ ہمارے پیش نظر وہ طریقہ ہے جو فرانس کے نظام حکومت میں اختیار کیا گیا ہے۔ اس چیز کو تقسیم اختیارات کی وہ شکل ہرگز نہ دی جائے جو ایک وفاقی طرز حکومت میں ہوا کرتی ہے۔

سوال نمبر ۷۔

اگر آپ وفاقی طرز حکومت کو ترجیح دیتے ہیں تو بتائیے کہ:

۱۔ وفاق بنانے والی وحدتیں کون کون سی ہونی چاہئیں۔

۲۔ ان وحدتوں میں سے ہر ایک کے لیے آپ کس طرز کی حکومت تجویز کرتے ہیں؟

۳۔ آپ مرکز اور وحدتوں کے درمیان قانون سازی کے اختیارات کس طرح تقسیم کریں گے؟

۴۔ آپ وفاقی دار الحکومت کے انتظام کی کیا صورت تجویز کرتے ہیں؟

جواب:

ہم چونکہ وفاقی طرز حکومت کے حق میں نہیں ہیں اس وجہ سے مذکورہ بالا سوالوں کے جواب کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی۔

سوال نمبر ۸۔

کیا آپ اس بات کے حق میں ہیں کہ صدر کو قانون سازی کے اختیارات ہوں۔ اگر آپ اس بات کے حق میں ہیں تو انھیں کن حالات کے تحت استعمال میں لایا جا سکتا ہے؟

جواب:

اسلام میں مملکت کے لیے قانون سازی کا حق کسی شخص واحد کو کسی حال میں بھی حاصل نہیں ہے۔ اگرچہ وہ اپنے عہدے اور مرتبے کے لحاظ سے وقت کا امیر المومنین ہی کیوں نہ ہو۔ خلیفہ کو قانون سازی کا جو حق حاصل ہے وہ صرف ایک خاص دائرے کے اندر ہے اور وہ بھی شوریٰ کے مشورے کے ساتھ مشروط ہے۔ البتہ جنگ کے حالات اور ایمرجنسی صورتوں میں جبکہ شوریٰ کا اجلاس ممکن نہ ہو خلیفہ یا صدر کو وقتی احکام دینے کا حق حاصل ہے لیکن وقتی احکام نہ تو مستقل قوانین کا درجہ حاصل کر سکتے ہیں اور نہ وہ شریعت کے قطعی نصوص کے خلاف ہو سکتے ہیں۔

سوال نمبر۹۔

صدر کا انتخاب کیسے ہو؟ کیا آپ سفارش کرتے ہیں کہ انتخاب:

۱۔ بالغ رائے دہندگی کے اصول پر ہو؟

۲۔ یا محدود بالغ رائے دہندگی کے اصول پر۔ مثلاً اس شرط کے ساتھ کہ ووٹر خواندہ ہو۔ یا ایک خاص حد تک جائیداد کا مالک ہو۔

۳۔ یا ایک انتخابی ادارے کے ذریعے سے؟

۴۔ اگر آپ '۲' کے حق میں ہیں تو پھر بالغ رائے دہندگی کو آپ کن حدود سے محدود کریں گے؟

۵۔ اگر آپ '۳' کو ترجیح دیتے ہیں تو کیا آپ اس انتخابی ادارے کے قیام کی سفارش کرتے ہیں جس کے ذریعے حال ہی میں صدر کا انتخاب ہوا ہے۔ (یعنی بنیادی جمہوریتوں کے حکم مجریہ ۱۹۵۹ کے تحت لوکل کونسلوں کے منتخب ارکان) اگر آپ اس امر کے حق میں نہیں ہیں تو پھر آپ کون سا انتخابی ادارہ تجویز کرتے ہیں؟

جواب:

۱۔ صدر کا انتخاب بالغ رائے دہندگی کے اصول پر براہ راست ہونا چاہیے۔

خلیفہ کے انتخاب میں اسلام نے اسی طریقے کو پسند فرمایا ہے۔

سوال نمبر۱۰۔

ضمیمہ 'ز' میں وہ ساری دفعات درج ہیں جو سابق دستور میں صدر کے اوصاف، عہدے کی میعاد اور علیحدگی کے متعلق رکھی گئی تھیں۔ کیا آپ اس بات کے حق میں ہیں کہ انھی کو من و عن اختیار کر لیا جائے۔ یا آپ ان میں کسی ترمیم کے خواہاں ہیں۔ اگر آپ صدارتی طرز حکومت کے حق میں ہیں تو کیا آپ اس بات کی سفارش کرتے ہیں کہ ایک نائب صدر بھی ہو۔ اسے کس طرح منتخب کیا جائے اور اس کے فرائض و اختیارات کیا ہونے چاہئیں؟

جواب:

اس میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ہونی چاہئیں۔

......انتخاب صدر بالغ رائے دہندگی کے اصول پر براہ راست ہوگا جیسا کہ جواب نمبر۹ میں گزرا۔

......صدر کے لیے مسلمان کے ساتھ ساتھ متقی اور تعلیم یافتہ کی شرط کا اضافہ ہونا چاہیے۔

......صدر کی علیحدگی کے اسباب میں اس کی ایسی بیماری یا کمزوری کو بھی شامل کیا جانا چاہیے جس کے بعد وہ ریاست کے فرائض بحسن و خوبی انجام نہ دے سکتا ہو۔

......نائب صدر کا ایک مستقل عہدہ ہمارے نزدیک ایک بالکل غیر ضروری چیز ہے۔

سوال نمبر۱۱۔

کیا آپ ایک ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں یا دو ایوانی کے حق میں؟ ارکان کی تعداد کیا ہونی چاہیے؟ اور آپ اسے کس طرح معین کریں گے؟

جواب:

مجلس قانون ساز ایک ایوانی ہونی چاہیے۔ دو ایوانی مجلس قانون ساز ایک بالکل غیر

عقلی اور غیر فطری چیز ہے۔ ارکان کی تعداد سے ہمیں زیادہ بحث نہیں ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اس میں پاکستان کے دونوں بازوؤں کی نمائندگی کی برابر برابر ہونی چاہیے۔

سوال نمبر ۱۲۔

مجلس قانون ساز کے ارکین کا انتخاب کس طرح ہونا چاہیے؟ کیا آپ تجویز کرتے ہیں کہ:

الف۔ انتخاب بالغ رائے دہندگی کے اصول پر ہو۔ یا

ب۔ محدود بالغ رائے دہندگی کے اصول کے مطابق جس میں خواندگی یا جائیداد وغیرہ کی شرائط ہوں۔ یا

ج۔ انتخابی ادارے کے ذریعے سے۔

۲۔ اگر آپ 'ب' کے حق میں ہیں تو پھر رائے دہندگی کو کن حدود سے محدود کیا جائے؟

۳۔ اگر آپ 'ج' کو ترجیح دیتے ہیں تو کیا پھر آپ اس انتخابی ادارے کو ترجیح دیتے ہیں جس کے ذریعے سے حال ہی میں صدر کا انتخاب ہوا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر کس دوسرے انتخابی ادارے کی تجویز کرتے ہیں؟

جواب:

بالغ رائے دہندگی کے اصول پر براہ راست انتخاب کا طریقہ زیادہ مامون ہے۔

سوال نمبر ۱۳۔

سابق آئین میں اس کا فیصلہ نہیں کیا گیا تھا کہ انتخابات مخلوط اصول رائے دہندگی کے مطابق ہوں یا جداگانہ اصول کے مطابق۔ آئین نے اسی کا فیصلہ پارلیمان پر چھوڑ دیا تھا۔ آخر الامر اس کا فیصلہ مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کی قراردادوں کی رو سے ہوا۔ اس فیصلے کی رو سے مخلوط انتخاب کا اصول اختیار کیا گیا تھا۔ کیا آپ اس فیصلے کے حق میں ہیں یا اس میں کوئی تبدیلی چاہتے ہیں؟

جواب:

پاکستان میں مخلوط طریقہ اختیار کرنا پاکستان کے بنیادی نظریے کی نفی ہے۔

یہ غلطی اگر پہلے کی گئی ہے تو اب اس کا اعادہ نہ کیا جائے۔ مخلوط طریق انتخاب مذہبی نقطۂ نظر سے بھی پاکستان کے لیے سخت مضر ہے۔ ہم ایک سلسلہ مضامین اس مسئلے پر عنقریب شروع کر رہے ہیں ہم اس کو کمیشن کے فاضل ارکان کی خدمت میں انشاء اللہ پہنچانے کی کوشش کریں گے۔ پاکستان کے غیر مسلموں کو اس چیز کے سبب سے آزردہ یا مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اسلام نے غیر مسلموں کو جو حقوق دیے ہیں وہ کسی سیاسی نظام نے بھی اپنے اندر بسنے والی اقلیتوں کو نہیں دیئے ہیں۔ ہم نے اس موضوع پر اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے حقوق کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے۔ جس میں بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ پاکستان کے غیر مسلم باشندے مفتوح اہل ذمہ کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ معاہدہ اہل ذمہ کی حیثیت سے رکھتے ہیں۔ ان کے حقوق عام اہل ذمہ سے مختلف ہیں۔ چونکہ اس مسئلے سے عام طور پر لوگ واقف نہیں ہیں اس وجہ سے کمیشن کے فاضل ارکان سے ہم درخواست کریں گے کہ وہ ہماری مذکورہ کتاب ضرور پڑھ لیں اس باب میں ہمارا ناچیز مشورہ یہی ہے کہ پاکستان کے دستور میں غیر مسلموں کے حقوق پوری وضاحت کے ساتھ ضرور بیان کر دیے جائیں لیکن کفر اور اسلام دونوں کو ایک صف میں جمع کرنے کی غلطی نہ کی جائے۔

سوال نمبر ۱۴۔

مجلس قانون ساز کی رکنیت کے لیے کیا شرائط ہونی چاہئیں؟ اگر آپ دو ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں تو پھر آپ کے نزدیک ایوان بالا کی ہیئت ترکیبی کیا ہونی چاہیے؟

الف۔ کیا آپ اس کے لیے یہ تجویز کریں گے کہ ارکین کا انتخاب قومی زندگی کے مختلف شعبوں سے خصوصی استعداد کی بنا پر ہو اور اس کے ساتھ علم و تجربہ رکھنے والے ممتاز

افراد کے لیے جگہ پیدا کرنے کے لیے نامزدگی بھی ہو۔

ب۔ یا یہ ایوان بھی ایوان زیریں کی طرح تمام کا تمام انتخاب کے ذریعے مرتب ہو اور اس کے اراکین کی شرائط استعداد ایوان زیریں کی طرح تمام کا تمام انتخاب کے ذریعے سے مرتب ہو اور اس کے اراکین کی شرائط استعداد ایوان زیریں کی شرائط استعداد سے زیادہ ہوں۔

جواب:

مجلس قانون ساز کی رکنیت کے لیے تعلیم یافتہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایسی شرطیں رکھی جائیں جس سے ان لوگوں کے لیے مجلس قانون ساز تک پہنچنے کی راہیں بند ہو جائیں جو فسق و فجور کے لحاظ سے بدنام رہے ہوں یا جو امانت و دیانت کے پہلو سے کھوٹے ثابت ہو چکے ہوں۔ البتہ اس امر کا لحاظ رہے کہ تعلیم کے باب میں کوئی ایسی قید نہ لگا دی جائے جس سے سرکاری سکولوں اور کالجوں سے باہر کے پڑھے لکھے لوگ تعلیم یافتہ ہی کی تعریف سے خارج ہو جائیں۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ابھی اس ملک میں نہایت اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کی ایسی بڑی جماعت موجود ہے جس کی تعلیم انگریزی طرز کے مدرسوں اور کالجوں سے الگ ہوئی ہے۔

رہا سوال کا دوسرا حصہ جو ایوان بالا کی ہیئت ترکیبی سے متعلق ہے تو ہم چونکہ دوسرے ایوان کے حق میں نہیں ہے اس وجہ سے یہ حصہ ہم سے متعلق نہیں ہے ویسے اگر ہم اس کے حق میں ہوتے تو اس کے لیے ہم یہ عرض کرتے کہ یہ صرف اسلامی قانون کے اعلیٰ ماہرین ہی پر مشتمل ہو۔ لیکن ہم ملک کے سیاسی نظام کی پیشانی پر اس گومڑ کو پسند نہیں کرتے۔

سوال نمبر ۱۵۔

آپ کی رائے میں

الف۔ دونوں ایوانوں کے متعلقہ اختیارات اور ان کی مدت

ب۔ ان کے باہمی تعلقات اور

ج۔ صدر کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت

کیا ہونی چاہیے؟

جواب:

ہم اس ھوبت کے چونکہ قائل نہیں ہیں اس وجہ سے اس سوال کے جواب کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی۔

سوال نمبر ۱۶۔

اگر آپ وفاقی طرز حکومت کے حق میں ہیں تو پھر کیا آپ وفاقی وحدتوں یعنی صوبوں کے لیے ایک ایوانی مجلس قانون ساز تجویز کرتے ہیں یا دو ایوانی؟

سوال نمبر ۱۷۔

اگر آپ صوبوں کے لیے دو ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں تو پھر

الف۔ دونوں ایوانوں کے جدا جدا اختیارات اور ان کی مدت قیام۔

ب۔ ان کے باہمی تعلقات

ج۔ اور صوبے کے سربراہ یعنی گورنر کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟

سوال نمبر ۱۸۔

اگر آپ یک ایوانی مجلس قانون ساز کے حق میں ہیں تو پھر بتائیں کہ صوبائی مجلس قانون ساز کے گورنر کے ساتھ کیا تعلقات ہونے چاہئیں؟

سوال نمبر ۱۹۔

کیا آپ اس امر کے حق میں ہیں کہ گورنر کو قانون سازی کے اختیارات حاصل ہوں اگر ایسا ہے تو پھر بتائیں کہ وہ انھیں کن حالات کے تحت استعمال کرے۔

جواب:

مذکورہ بالا چاروں سوالات وفاقی طرز حکومت سے متعلق ہیں ہم وفاقی طرز حکومت کے حق میں نہیں ہیں۔ اس وجہ سے ان کے جواب کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی۔

سوال نمبر ۲۰۔

سابق آئین کی دفعہ ۷۰ میں گورنر کے اوصاف استعفیٰ کے طریق کار اور عہدے کی میعاد وغیرہ امور کے بارے میں جو صورتیں رکھی گئی تھیں کیا آپ انھی کو اختیار کریں گے یا ان میں تبدیلی ضروری سمجھتے ہیں؟

جواب:

ایک اسلامی ریاست کے نکتہ نظر سے گورنر کے لیے صرف پاکستانی ہونا یا چالیس سال سے زیادہ عمر کا ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ان صفات کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے لیے تقویٰ، دیانت، امانت اور قابلیت کی وہ صفتیں بھی ضروری قرار دی جائیں جو ایک اسلامی ریاست کے اندر ایک گورنر کے اندر ہونی ضروری ہیں۔

سوال نمبر ۲۱۔

سابق آئین کی دفعہ ۲۱۳ میں گورنر کو جو تحفظ دیا گیا تھا، آپ اس کے حق میں ہیں اگر حکومت وحدانی ہو تو کیا آپ پھر بھی اسے اسی قسم کا تحفظ دینے کی سفارش کرتے ہیں۔

سوال نمبر ۲۲۔

کیا آپ یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ نئے دستور میں بنیادی انسانی حقوق اسی طرح صراحت کے ساتھ مقرر کیے جائیں جس طرح سابق آئین میں کیے گئے تھے؟ یا آپ کا یہ خیال ہے کہ برطانیہ کی طرح ان حقوق کے تحفظ کا کام ہمیں قانون سازی کی نیک نیتی اور عدلیہ کی دانش مندی اور تجربہ کاری پر چھوڑ دیا جائے اور یہ یقین کر لیا جائے کہ عدالتیں معروف مسلّم اصولوں پر خود عمل کروائیں گی؟

جواب:

یہ بنیادی حقوق جو ہمارے سابق دستور میں ثبت ہوئے ہیں ایک لادینی ریاست کے دستور کے لیے تو بالکل موزوں ہیں لیکن ایک اسلامی ریاست کے دستور میں ان سے الجھنیں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے ان کی موجودگی میں شریعت کی بعض باتوں کا اجرا و نفاذ دستور کے خلاف ہو جائے گا۔ اس وجہ سے ہماری رائے یہ ہے کہ ان کے ساتھ یہ قید لگا دی جائے کہ یہ تمام حقوق اسلامی شریعت کے تحت ہوں گے۔

سوال نمبر ۲۳۔

کیا آپ مستقبل کی مجالس قانون ساز اور حکومت کے لیے تمہید اور اصولی ہدایات جو سابق آئین میں موجود تھے، نئے آئین میں بدستور رکھنا چاہتے ہیں؟

جواب:

اسی مقدس طغرائے تو سابق دستور کو ایک اسلامی ریاست ہونے کا شرف بخشا تھا ورنہ اور اس میں کیا دھرا تھا۔ اب اگر فی الواقع ایک اسلامی دستور بنانا ہے تو یہ تمہید بھی ایک ضروری چیز ہے اور وہ راہنما اصول بھی ضروری ہیں جو سابق دستور میں ثبت ہوئے تھے بلکہ ہم تو نہایت ادب کے ساتھ یہ عرض کریں گے کہ رہنما اصولوں کی بہت سی چیزوں کو عملی دفعات کی حیثیت دی جائے اس لیے کہ ایک اسلامی ریاست میں یہ اصول صرف اشارہ دینے کے لیے نہیں ہوتے بلکہ ریاست ہوتی ہی انھی مقاصد کے لیے ہے۔

سوال نمبر ۲۴۔

سابق آئین میں سپریم کورٹ اور عدالت ہائے عالیہ کے دائرہ اختیار اور ان عدالتوں کے ججوں کے اوصاف، مدت، تقرر اور برطرفی سے متعلق جو دفعات تھیں کیا آپ انھی کو اختیار کر لینے کے حق میں ہیں یا ان میں کوئی ترمیم ضروری سمجھتے ہیں؟

جواب:

جہاں تک اوصاف کا تعلق ہے سابق آئین میں بڑی ترمیم کی ضرورت ہے۔ اسلام نے قاضیوں اور ججوں کے لیے علم وفضل کی شرط کے ساتھ بڑی سخت قیدیں اور شرطیں اخلاق عائد کی ہیں۔ ایک اسلامی ریاست کے سپریم کورٹ اور ہائی کورٹ کے ججوں کو لازماً اسلامی شریعت کا ماہر صاحب اجتہاد، متقی اور صاحب ثقافت وعدالت ہونا چاہیے۔ اس قسم کا کوئی اشارہ سابق دستور میں نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تو ان ججوں کے لیے مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ اگر ایک اسلامی ریاست کے سپریم کورٹ کا چیف جسٹس کوئی غیر مسلم ہو تو یہ اسلام کے ساتھ ایک سنگدلانہ مذاق ہے۔

آئین کمیشن کے سوالنامے کے مشترکہ جواب پر دستخط نہ کرنے کی وجوہ

ایک عزیز دوست نے اپنے گرامی نامہ میں یہ شکوہ کیا ہے کہ لاہور سے علما کی ایک جماعت کی طرف سے آئین کمیشن کے سوالنامے کا جو جواب شائع ہوا ہے اس پر میں نے صرف ضد اور انانیت کے سبب سے دستخط نہیں کیے۔ اگر ضد اور انانیت کا سوال نہ ہوتا تو میں اس جواب پر ضرور دستخط کر دیتا۔ میں اپنے نفس کو برائیوں اور کمزوریوں سے پاک قرار نہیں دیتا۔ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ۔ لیکن اس معاملے میں میں اپنے نفس کو پوری احتیاط کے ساتھ جائزہ لینے کے بعد اللہ کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ اس میں ضد اور انانیت کو کوئی دخل نہیں بلکہ صرف دیانت دارانہ اختلاف رائے کو دخل ہے۔ میں ایمانداری کے ساتھ غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ اس جواب کے اکثر حصے سے چونکہ میں اتفاق نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے مجھے اپنا جواب الگ بھیجنا چاہیے۔ اول تو یہی بات بڑی معیوب ہے کہ اگر کسی شخص سے کسی ایک معاملے میں مجھے اختلاف ہو تو میں اس کی ہر بات سے خواہ وہ صحیح ہو یا غلط اختلاف کرنے کی بیماری میں مبتلا ہو جاؤں، اس بیماری میں کوئی شامت زدہ آدمی

ہی مبتلا ہوسکتا ہے۔جس شخص میں معقولیت کا ذرا بھی شائبہ ہوگا وہ خدا سے اتنا بے خوف کبھی نہیں ہوسکتا۔لیکن کوئی صاحب اگر مجھے ایمان اور دیانت سے اتنا ہی خالی سمجھتے ہیں تو وہ للہ اس بات پر غور فرمائیں کہ یہ معاملہ کسی ایک شخص کا معاملہ نہیں تھا بلکہ اس اجتماع کی دعوت دینے والوں اور اس کے شرکاء میں ایسے لوگ بھی شامل تھے جو میری نگاہوں میں بڑی قدر و عزت کا مقام رکھتے ہیں۔اس کے شرکا اور داعیوں میں حضرت مولانا مفتی محمد حسن صاحب مدظلہ تھے جن کی میں صرف عزت ہی نہیں کرتا بلکہ ان سے نہایت گہری عقیدت رکھتا ہوں اور وہ میرے حال پر بزرگانہ شفقت فرماتے ہیں۔پھر اس کے شرکا اور داعیوں میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب تھے جن کی میں نہایت کرتا عزت ہوں اور انھوں نے مجھ پر ہمیشہ کرم فرمایا ہے۔علاوہ ازیں اس کے شرکا اور داعیوں میں مولانا سید داؤد غزنوی صاحب تھے جن سے میرے دیرینہ نیاز مندانہ روابط ہیں۔ان محترم بزرگوں کی کسی رائے سے اختلاف کرنا تو میرے لیے ممکن ہے اس لیے کہ دینی اور سیاسی معاملات میں ایک آدمی اپنے بزرگوں اور مخدوموں سے بھی اختلاف کرسکتا ہے لیکن اگر ان کے خلاف میرے اندر ضد اور عناد کا کوئی جذبہ پیدا ہو جو مجھے ان کی صحیح باتوں سے بھی اختلاف پر آمادہ کردے تو میں اس چیز کو اپنی انتہائی بدقسمتی سمجھتا ہوں۔میں ان حضرات کو مذہب اور قوم سے محبت کرنے والا سمجھتا ہوں۔ان کے خلوص نیت پر اعتماد رکھتا ہوں لیکن اس کے باوجود اپنا یہ فرض سمجھتا ہوں کہ اگر ان کی کوئی بات میری سمجھ میں نہ آئے تو میں اس کو تسلیم کرنے سے انکار کردوں،اگرچہ دوسروں کی نظر میں ان کی رائے کے بالمقابل میری رائے کتنی ہی غلط اور کمزور ہو۔میں ایک لمحہ کے لیے بھی یہ خیال نہیں رکھتا کہ ان سوالوں کے جواب میں جو رائیں میں نے ظاہر کی ہیں وہ غلط نہیں ہوسکتیں۔میں ان کو صرف اپنے علم اور اپنی عقل کی حد تک صحیح سمجھتا ہوں اور عنداللہ میری ذمہ داری یہی ہے کہ میں ہر حال میں صرف وہی بات کہوں جو میرے علم اور میری عقل کی کسوٹی پر پوری اترتی ہو۔دوستوں کو چاہیے کہ وہ جس طرح اپنی کسی رائے کو نیک نیتی اور

دیانت پر مبنی سمجھتے ہیں اسی طرح میری رائے کو بھی نیک نیتی اور دیانت پر محمول کریں اور اگر وہ کسی بات کو قبول کرسکیں تو اس کو قبول کرلیں اگر نہ قبول کرسکیں تو اس کو رد کردیں۔بلاوجہ اپنے آپ کو بدگمانی کے فتنے میں مبتلا نہ کریں۔کیا معلوم کہ میرے جیسا کمزور اور گناہگار انسان بھی کل کو خدا کے سامنے کسی معاملے میں نیک نیت ثابت ہوجائے۔

اس سلسلے میں بعض دوستوں نے اتفاق و اتحاد کی اہمیت اور ضرورت پر بھی بہت زور دیا ہے مجھے اتفاق و اتحاد کی اہمیت اور ضرورت سے انکار نہیں ہے لیکن میں نہایت ہی ادب کے ساتھ یہ کہوں گا کہ اگر اتفاق و اتحاد کی ضرورت و اہمیت ان بزرگوں کے سامنے بھی اتنی ہی ہوتی جتنی فی الواقع ہونی چاہیے تھی تو میں توقع کرتا ہوں کہ ان سوالوں کا ایک ایسا جواب نہایت آسانی سے تیار ہوسکتا تھا جس کو اس ملک کے تمام علما کی اگر نہیں تو ان کی اکثریت کی تصدیق و تصویب تو ضرور حاصل ہو جاتی اور یہ چیز فی الواقع ایک موثر اور مفید چیز ہوتی۔ لیکن جب اس کی ضرورت نہیں سمجھی گئی بلکہ اکثریت ایسے ہی لوگوں پر مشتمل رہی جنھوں نے اپنے اپنے جوابات اپنے ہی طور پر بھیجے اور گمان غالب ہے کہ ان کے جوابات اس جواب سے مختلف بھی ہوں گے تو آخر اس سے میرا ہی الگ ہوکر کوئی جواب لکھنا کیوں قابل اعتراض ٹھہرے۔بالخصوص جب کہ میرے جوابات کسی پہلو سے دین کے محاذ کو کمزور کرنے والے نہیں ہیں بلکہ میں نے بلالحاظ اس کے کہ آئین کمیشن کے ارکان کیا قبول کریں گے اور کیا نہیں قبول کریں گے۔ہر سوال کے جواب میں بے کم و کاست وہ کچھ بیان کردیا ہے جو میرے نزدیک دین کا تقاضا ہے۔

ایک اور حقیقت بھی ظاہر کردینا ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ جس کے اظہار کا وقت شاید آ گیا ہے وہ یہ کہ ہمارا یہ خیال نہیں ہے کہ اسلام کے بارے میں ہمارے اور ہمارے موجودہ حکمرانوں کے درمیان ایمان اور عقیدے کا کوئی اختلاف ہے وہ بھی بار بار اسلام کا نام لیتے ہیں اور ہم بھی اسلام چاہتے ہیں۔بالخصوص صدر ریاست فیلڈ مارشل محمد ایوب خان صاحب

نے تو نہ صرف اصولاً بلکہ زندگی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق تفصیلاً مختلف مواقع پر جو کچھ کہا ہے اس سے ہم نے یہی سمجھا ہے کہ وہ اپنے ملک اور اپنی قوم کی ترقی کے لیے جو کچھ کرنا چاہتے ہیں اسلام ہی کی رہنمائی میں کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے نوجوانوں کو الحاد و بے دینی سے روکنے، عورتوں کو بے پردگی اور بے حیائی سے احتراز کرنے اور اپنے ملک کے عوام و خواص کو احکام اسلام کی پابندی کی جو نصیحتیں کی ہیں وہ سب ہمارے سامنے ہیں۔ اس ملک کے دستور سے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے ابھی کل کی بات ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ کی زندگی اور ان کی حکومت کا حوالہ دیا ہے۔ ان باتوں سے ہم اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس ملک کی اجتماعی زندگی کی تشکیل میں اسلام کو وہی اہمیت وہ بھی دینا چاہتے ہیں جو اس کو ہم دینا چاہتے ہیں۔ اس وجہ سے اسلام سے متعلق ہمارے اور ان کے عقیدے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف جو کچھ ہے وہ عملی مسائل میں اسلام کی تطبیق کے بارے میں ہے اور اس میں شبہ نہیں ہے کہ یہ اختلاف بہت نمایاں اور بین ہے۔ یہ اتنا نمایاں اور بین ہے کہ بعض اوقات یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ شاید ہمارے اور ان کے مابین نظریے کا اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف بڑے دور رس نتائج رکھتا ہے۔ اس کے سبب سے ذہنوں اور دماغوں کے اندر ایک کشمکش پائی جاتی ہے جس کا دور ہونا حکومت، عوام اور ملک کے دینی طبقات کی یک جہتی کے لیے ضروری ہے جو لوگ اس کشمکش کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ہم ان کے خیال سے اتفاق نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک اس کی بڑی اہمیت ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ جتنی توجہ حکومت نے اس ملک کے دوسرے اہم مسائل کی طرف کی ہے اس سے کہیں زیادہ توجہ کا مستحق یہ مسئلہ ہے۔ اسی کے حل سے اس ملک کو حقیقی استحکام حاصل ہوگا اسی سے یہ ملک صحیح معنوں میں ایک اسلامی ملک بنے گا اور ہمارے کمیونزم کے سیلاب کو بھی اگر کوئی چیز روک سکے گی تو یہی چیز روک سکے گی۔ کمیونزم نے اپنی جو شکل اب جاپان

میں دکھائی ہے اس سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی ہے کہ مضبوط ایمان کے بغیر کوئی چیز ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

لیکن اس کشمکش کو دور کرنے کی شکل کیا ہے؟ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانے کی ترقی اور حالات کی تبدیلی سے یہ کشمکش آپ سے آپ دور ہو جائے گی۔ لیکن ہم اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے۔ اسلام کوئی وہم نہیں ہے کہ مزعومہ ترقیوں کی روشنی اس وہم کو دور کر دے گی۔ اسی طرح ہم ان لوگوں کے خیال سے بھی اتفاق نہیں کرتے جو ثقافت اسلامیہ وغیرہ جیسے اداروں کے تو تصنیف مذہب سے لگائے بیٹھے ہیں کہ قدیم و جدید کے درمیان کی اس خلیج اختلاف کو وہ پاٹ سکے گا۔ اس قسم کے اداروں کی کوششیں کچھ خام قسم کے نئے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو شکوک میں ضرور مبتلا کر دیں گی لیکن اصل مسئلہ جوں کا توں رہے گا۔ طاقت کے استعمال کا ظاہر ہے کہ اس طرح کے معاملات میں کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ دنیا کے تجربات گواہ ہیں کہ طاقت ذہنوں اور دلوں کی تبدیلی کے لیے سب سے زیادہ کمزور ہتھیار ہے۔

ہمارے نزدیک اس مسئلے کا اگر کوئی صحیح حل ہے تو یہ ہے کہ ہماری حکومت کے ذمہ دار حضرات کوئی ایسی مناسب شکل اختیار کریں جس سے ایک مرتبہ اس ملک کے قابل اعتماد علما سے انہیں براہ راست تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ان مسائل پر تبادلہ خیالات کا موقع ملے جن کے بارے میں ان کا اور دینی طبقات کا نقطۂ نظر ایک دوسرے سے الگ الگ ہے۔ یہ مسائل تعداد میں زیادہ نہیں ہیں لیکن ایک ذہنی کشمکش کا باعث ہیں اور کشمکش ہی کو ان کے حل کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے یہ بہتر ہوگا کہ تفہیم و تفاہم کو ان کے حل کا ذریعہ بنایا جائے۔"

یہ بات ہم اس حسن ظن کی بنا پر کہہ رہے ہیں کہ ہمارے نزدیک اسلام کے بارے میں حکومت اور مذہبی طبقات کے درمیان جو فرق ہے وہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا عقیدہ کا نہیں ہے بلکہ عملی زندگی کا اس کے انطباق کا ہے۔ اسی طرح ہم اس معاملے میں نیت اور

ارادے کا بھی کوئی فساد نہیں محسوس کرتے۔ بلکہ ہمارا خیال یہ ہے کہ چونکہ دونوں طبقات کی تعلیم وتربیت الگ الگ طریقوں پر ہوئی ہے اس وجہ سے دونوں کا زاویہ نگاہ مختلف مسائل میں الگ الگ ہو گیا ہے۔ ہمیں اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ یہ اختلاف کوئی معمولی اختلاف نہیں ہے جس کو آسانی سے دور کیا جا سکے لیکن جہاں مذہب کے بارے میں اصولی طور پر اتفاق رائے موجود اور نیتوں میں کوئی فساد موجود نہ ہو وہاں تفہیم وتفاہم کی کامیابی کے بڑے امکانات ہیں۔ بشرطیکہ یہ حقیقت ہر ایک پر واضح ہو کہ کشمکش کی راہ نہ ملک کے لیے مفید ہے نہ مذہب کے لیے نہ حکومت کے لیے نہ جمہور کے لیے۔ علاوہ ازیں مذہب کے ترجمانوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن مسائل کا تعلق براہ راست اسلام سے نہیں ہے ان کو وہ اپنی فہرست میں شامل کرنے کی کوشش نہ کریں ورنہ اس سے بلاوجہ بدگمانیاں پیدا ہوں گی۔