ڈاکٹر محمد حمیداللہؒ کے فقہی افکار

ڈاکٹر ظفرالاسلام اصلاحی ☆

ڈاکٹر محمد حمیداللہ (۱۹۰۸ء-۲۰۰۲ء) عالم اسلام کی ان نامور شخصیات میں شامل ہیں جنہوں نے اپنی زندگی دین اسلام کی خدمت کے لئے وقف کر دی۔ تعلیم سے فراغت کے بعد انہوں نے تدریسی مصروفیت اختیار کی اور تحقیق و تصنیف کا مشغلہ بھی جاری رکھا لیکن بعد میں کچھ ایسے حالات ہوئے کہ ثانی الذکر ان کی اصل جولان گاہ بن گیا۔ ان کی علمی مصروفیات کا دائرہ کافی وسیع تھا، قرآن، حدیث، فقہ، سیرت نبوی اور تاریخ اسلام ان تمام علوم میں انہوں نے گہری دلچسپی دکھائی اور ان میں سے ہر میدان میں ایسے کارہائے نمایاں انجام دیئے کہ وہ علمی تاریخ کا روشن باب بن گئے۔ انہی کا ایک قیمتی حصہ فقہ و قانون اسلامی سے تعلق رکھتا ہے جو اس مقالہ کا خاص موضوع ہے۔ اس موضوع پر ان کی کچھ مخصوص کتابوں (مثلاً امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، قانون بین الممالک کے اصول و نظیریں The first written-constitution in the world & Muslim conduct of state کے علاوہ ان کی دیگر تصانیف میں فقہ و اسلامی قانون سے متعلق جو مباحث ملتے ہیں وہ بھی بڑے اہم اور لائق استفادہ ہیں۔ ان کے مطالعہ سے نہ صرف فقہ اسلامی سے ڈاکٹر صاحب کا گہرا شغف واضح ہوتا ہے بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ فقہ اسلامی کی نسبت سے حالات حاضرہ اور اس کی پیچیدگیوں سے بخوبی باخبر رہتے تھے۔

زیربحث موضوع پر مطالعہ کے لئے اس وقت خاص طور سے میرے پیش نظر ان کی ایک اہم تالیف ''خطبات بہاولپور'' ہے جس میں فقہ، اصول فقہ اور اسلام کے بین الاقوامی قوانین پر مستقل ابواب کے علاوہ دوسرے ابواب میں بھی بہت سے اہم مسائل پر فقہی نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ ڈاکٹر حمیداللہ صاحب نے مارچ ۱۹۸۰ء میں اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور میں بارہ خطبات دیئے تھے اور ہر خطبہ کے بعد سوال و جواب کا بھی طویل سلسلہ رہا۔ ان تمام کو بعد میں ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے کتابی صورت میں مرتب کیا گیا۔ یہ مجموعہ پہلی بار ۱۹۸۱ء میں اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور سے شائع ہوا

☆ ریڈر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، بھارت

اور پھر بعد میں ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد سے اس کے متعدد ایڈیشن نکلے۔ ہندوستان میں اس کا پہلا ایڈیشن اسلامک بک فاؤنڈیشن (نئی دہلی) کے زیر اہتمام ۱۹۹۷ء میں منظر عام پر آیا اور میرے مطالعہ میں یہی ایڈیشن رہا ہے[۱]۔ مطالعہ کے لئے اس کتاب کو منتخب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راقم کی نظر میں یہ ان کی تحقیقات کا نچوڑ، نتائج فکر کا ماحصل اور مجتہدانہ بصیرت کا آئینہ دار ہے۔

بحث کے آغاز میں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اصطلاحی طور پر فقہ اسلامی اور قانون اسلامی میں کچھ فرق پایا جاتا ہے لیکن اردو میں عام طور پر یہ دونوں الفاظ ہم معنی اور ایک دوسرے کے متبادل استعمال ہونے لگے ہیں۔ ''خطبات بہاولپور'' میں بھی اس کی مثالیں جا بجا ملتی ہیں ذیل کی تحریر میں بھی یہ الفاظ اسی طور پر استعمال ہوئے ہیں:-

اسلامی قانون کی حقیقت و ماہیت سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد حمیداللہ نے اس کا سب سے امتیازی پہلو یہ قرار دیا ہے کہ یہ اللہ کے احکام پر مبنی ہے۔ اس میں استحکام و استقامت ہے۔ یہ کسی انسان کا بنایا ہوا قانون نہیں جو آئے دن تبدیل ہوتا رہے۔ وقت کے گزرنے اور حالات کے بدلنے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دوسرے یہ کہ اسلامی قانون بہت ہی جامع و ہمہ گیر ہے۔ انسانی زندگی کے ہر پہلو کا احاطہ کرتا ہے۔ عبادات سے لے کر بین الاقوامی تعلقات تک کون سا ایسا شعبہ حیات ہے جس سے قانون اسلامی بحث نہ کرتا ہو اور اس کے بارے میں رہنمائی نہ دیتا ہو۔ بعض اوقات اسلامی قانون کا موازنہ رومن لاء سے کیا جاتا ہے اور کبھی کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں بہت سی باتیں اس سے مستعار لی گئی ہیں لیکن رومی قانون کی ''وسعت'' کا یہ عالم ہے کہ رومی حکمراں جسٹینین (Justinian جو نبی آخر الزماں ﷺ کی ولادت با سعادت سے چار پانچ برس پہلے فوت ہوا تھا) نے اس کا جو مجموعہ مرتب کرایا تھا وہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھا جاتا ہے اور یہ مجموعہ بھی عبادات و دینی امور کے ذکر سے خالی ہے[۲]۔ تیسرے ڈاکٹر صاحب کی نظر میں اسلامی قانون کا ایک امتیازی پہلو یہ بھی ہے کہ کوئی مسلم حکومت کے تحت اسلامی قانون کی پیروی کرتا ہے تو یہ صرف حکومت کی تابعداری نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بھی ہوتی ہے جس پر وہ جزائے خیر و اجر کثیر کا مستحق قرار پاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسی اجر کا مستحق وہ مسلم بھی ہوگا جو کسی غیر مسلم حکومت کا شہری ہے لیکن وہ ذاتی طور پر روزمرہ زندگی میں اسلامی قانون پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسلامی قانون کا یہ تعبدی پہلو بلاشبہ اسے دوسرے قوانین سے ممتاز کرتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے بقول:

> ''اسلامی قانون پر اگر عمل کریں تو صرف حکومت کی اطاعت نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ کی اطاعت بھی ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے معنی یہ ہیں کہ ہم کو دوزخ میں نہیں بھیجا

جائے گا۔ اگرچہ غلام کو اپنے آقا کے احکام کی تعمیل پر جزا دینے یا انعام دینے کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا وہ اپنے فریضہ کو انجام دے رہا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے، بے پایاں رحمت نے اپنے غلام کو فرائض منصبی کی انجام دہی پر جنت کا بھی وعدہ کیا ہے۔ یہ وہ پہلو ہے جو دنیوی قانونوں میں آپ کو نظر نہیں آئے گا"(۳)

اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب کا یہ خیال بھی کافی اہمیت رکھتا ہے کہ اسلامی قانون چونکہ اللہ اور اس کے رسول کے احکام پر مبنی ہے اس لئے اس کی پابندی ضروری ہے خواہ اس کی علت و مصلحت سمجھ میں آئے یا نہ۔ بلاشبہ شریعت کے احکام مصالح سے خالی نہیں لیکن نہ تو ہم ان کی تلاش کے مکلف ہیں اور نہ یہ ضروری ہے کہ ان کی تہ تک پہنچ جائیں۔ سیدھی سی بات ہے کہ قرآن و حدیث میں ہمیں ایک کام کرنے کا حکم دیا گیا ہے تو اسے ہمیں کرنا ہے خواہ اس کی حکمت و مصلحت تک ہماری عقل کی رسائی ہو یا نہ ہو(۴)۔ چوتھے یہ کہ اسلامی قانون ساکت و منجمد نہیں۔ اس میں ایسے اصول موجود ہیں جن سے کام لے کر ہر دور کے مسائل کا حل پیش کیا جا سکتا ہے اور ہر نئی صورت حال میں اسلام کا موقف واضح کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی قانون کو جو جامعیت و وسعت حاصل ہوئی ڈاکٹر حمیداللہ صاحب کی نظر میں اس میں اصل فیض اس کی جڑوں یعنی قرآن و حدیث کا ہے۔ انہی کے توسط سے اس کا تناور درخت تیار ہوا اور انہی کے اصولوں کی کارفرمائی سے اس میں شاخ در شاخ اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ یہ قیامت تک کے آنے والے مسلمانوں کی ضرورتیں پوری کرنے کے لائق ہے۔ قرآن کریم کی روشنی میں اس کی مثال اس اچھے درخت کی ہے جس کی جڑیں تو زمین میں پیوست ہیں اور اس کی شاخیں آسمان تک پھیلی ہوئی ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "**الم تر کیف ضرب اللہ مثلا کلمة طیبةً کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء**" (سورۃ ابراہیم) (کیا تم دیکھتے نہیں کہ اللہ نے کلمہ طیبہ کی کیسی مثال بیان کی ہے؟ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک اچھی ذات کا درخت جس کی جڑ زمین میں جمی ہوئی ہے اور شاخیں آسمان تک پہنچی ہوئی ہیں)۔ جہاں تک اسلام میں قانون سازی کا تعلق ہے ڈاکٹر صاحب نے نہایت جامع انداز میں یہ وضاحت فرمائی کہ اس کی ابتدا نبی کریم ﷺ کی بعثت کے بعد قرآن کے نزول سے ہوئی اور حدیث نبویؐ کے ذریعہ یہ عمل آگے بڑھتا رہا۔ اسلامی قانون سازی کا مرحلہ ایک دو دن میں نہیں بلکہ بتدریج تیئیس سال کے عرصہ میں پورا ہوا۔ اس دوران زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اللہ تعالیٰ کے احکام نازل ہوتے رہے اور مہبط وحی ﷺ ان کی قولی و فعلی تشریح فرماتے رہے۔ عرب کے قدیم رسم و رواج کے بارے میں قرآن و حدیث کے امتناعی و اصلاحی احکام سامنے آتے رہے اور شریعت موسوی میں ترمیم و تبدیلی

بھی ہوتی رہی۔ غرض کہ احکام الٰہی و احادیث نبوی ﷺ کی بنیاد پر اسلامی قانون کی عمارت کھڑی ہوئی اور انہی بنیادی مآخذ سے اس کی ترقی کے اصول و ضوابط بھی فراہم ہوئے[۶]۔ ان میں سب سے اہم اصول اجتہاد کا اصول ہے جس کی جانب نبی کریم ﷺ نے رہنمائی فرمائی اور اسے منظوری بھی دی جیسا کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی مشہور حدیث سے واضح ہوتا ہے۔ درحقیقت اجتہاد کو عہد نبویؐ ہی میں فقہ کے ایک ماخذ کی حیثیت حاصل ہوئی[۷]۔ اسی سے اسلامی قانون کو زندگی ملی ورنہ آئندہ بڑی دشواریاں پیش آتیں اور لوگ نئے مسائل کے حل کے لئے حیران رہتے۔ اسی کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام میں ہر دور کے مسائل کا حل موجود ہے[۸]۔

یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ عام طور پر ماہرین فقہ بالخصوص اصولیین (علمائے اصول فقہ) قرآن و حدیث کے بعد اجماع و قیاس کو فقہ کے ثانوی ماخذ میں شامل کرتے ہیں اور انہیں نئے مسائل کے حل کے خاص ذرائع تصور کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اجتہاد کو براہ راست فقہ کا ایک ماخذ قرار دیا ہے اور حدیث معاذ کے حوالہ سے صاف صاف لکھا ہے: ''عہد نبوی میں قرآن و حدیث کے علاوہ اجتہاد کو بھی ایک تیسرے ماخذ قانون کی حیثیت حاصل تھی[۹]۔ اسی سلسلہ میں انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اجتہاد کچھ معمولی فرق کے ساتھ قیاس، استدلال، استحسان و استصلاح کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق ''قانون سازی کی اس کوشش یعنی اجتہاد کو ہمارے فقہاء نے بہت ترقی دی اور اس کے لئے لطیف فرق کی بناء پر بہت سے نام دیئے ہیں۔ چنانچہ اجتہاد کا لفظ بھی ہے قیاس کا لفظ بھی ہے، استدلال کا لفظ بھی ہے اور اسی طرح استصلاح کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ سب بالکل مترادف چیزیں نہیں بلکہ ان میں لطیف سا فرق پایا جاتا ہے''[۱۰]۔ اصل بات جس کی جانب یہاں توجہ دلانا مقصود ہے کہ جن چیزوں کو بالعموم اجتہاد کے روبہ عمل لانے کے ذرائع یا MECHANISM سے تعبیر کیا جاتا ہے انہیں ڈاکٹر صاحب نے اجتہاد کی مختلف صورتوں کا نام دیا ہے[۱۱]۔

درحقیقت ڈاکٹر صاحب کے فقہی افکار میں ان کے تصور اجتہاد کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور انہوں نے مختلف انداز میں اس کی اہمیت اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اجتہاد فقہ اسلامی کا نہایت اہم باب ہے اور علامہ اقبال کے بقول یہ ''اسلام کے ہیئت ترکیبی میں حرکت کا اصول'' The Principle of Movement in the Structure of Islam ہے[۱۲]۔ اگرچہ غلط طور پر یہ تصور قائم ہو گیا ہے کہ چوتھی صدی ہجری یا مذاہب اربعہ کی تشکیل کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا جبکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کا سلسلہ نہ بند ہوا ہے اور نہ بند ہو سکتا ہے۔

برصغیر میں مسلم عہد حکومت بھی جسے تقلید محض کا زمانہ کہا جاتا ہے مجتہدانہ فکر کی جلوہ گری سے خالی نہیں رہا ہے(۱۳)۔ اسی دور کے آخری حصہ میں نامور مفکر اسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۲ء) گزرے ہیں، ان کی مختلف تصانیف میں اس موضوع پر جو قیمتی مباحث اور اجتہادی فکر کی پرزور ترجمانی ملتی ہے ان سے قطع نظر اس باب میں انہوں نے ایک مستقل عربی کتاب (**عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید**) یادگار چھوڑی ہے۔ ان کے بعد کے زمانہ میں برصغیر کے جن علماء و دانشوروں نے اجتہاد کی آواز بلند کی، اس کی باریکیاں واضح کیں اور موجودہ دور میں اس کے اجتماعی طریق کار کی تشریح فرمائی ان میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ مرحوم یقینی طور پر نمایاں مقام رکھتے ہیں۔

یہ بات بڑی اہم ہے کہ ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی اصل اور اسے اختیار کرنے کی ابتدا عہد نبوی ﷺ سے منسوب کرتے ہیں۔ انہوں نے دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے خود اجتہاد کیا اور صحابہ کرام کو بھی ضرورت کے وقت اس کی اجازت دی۔ ڈاکٹر صاحب کی نظر میں کسی مسئلہ میں وحی الٰہی کی غیر موجودگی کی صورت میں صحابہ کے مشورے یا اپنی فہم و فراست سے فیصلہ لینا اجتہاد میں شامل تھا۔ اس کی وضاحت خود ان کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

> ''یہ بھی ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں احکام کی ضرورت ہو۔ قرآن میں وہ احکام نہ ملتے ہوں اور وحی کا انتظار ہو مگر وحی آتی نہیں تو ان حالات میں اگر معاملہ ایسا ہے کہ جس میں انتظار کیا جا سکتا ہے تو رسول اللہ ﷺ انتظار کرتے ہیں لیکن معاملہ فوری ہو تو وہ مجبور ہوتے ہیں کہ اجتہاد و استنباط کر کے، استدلال کر کے، اپنی صوابدید سے کوئی حکم دیں۔ ایسے حکم کی دو صورتیں ہوں گی یا تو خدا اس کی توثیق کر دے گا یا خدا اس کو مناسب سمجھے تو تبدیلی کا حکم دے گا۔ اس بارے میں ایک معقول تصور یہ بھی ہے کہ اگر خدا کو رسول کا استنباط نامناسب نہ معلوم ہو تو توثیق سکوت کے ذریعے سے بھی ہو سکتی ہے اور وحی کے ذریعے صراحت کے ساتھ بھی''(۱۴)۔

اجتہاد نبوی ﷺ کی ایک مثال انہوں نے غزوہ بدر کے قیدیوں کے ساتھ برتاؤ کے معاملہ سے پیش کی ہے جسے قرآن میں صراحت نہ ملنے کی وجہ سے حضور اکرم ﷺ نے صحابہ کے مشورہ سے طے کیا تھا(۱۵)۔ ان کے خیال میں صحابہ کرام کو اجتہاد کی اجازت حدیث معاذؓ سے بخوبی ثابت ہے۔ انہوں نے اجتہاد کے جواز، مواقع اور شرائط واضح کرنے کے لئے بار بار اس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس لئے اس ضمن میں ان کے ایک بیان کو نقل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

> ''جب رسول اکرم ﷺ کی وفات ہوگئی اور قانون کا ایک سرچشمہ بند ہوگیا یعنی وحی کے

ذریعہ سے قانون کو بنانے اور بدلنے کی جو صلاحیت پائی جاتی تھی وہ ختم ہوگئی تو ہم مجبور ہوگئے کہ رسول اکرم ﷺ نے اپنی وفات کے وقت جو چیزیں ہم میں چھوڑی ہیں انہی پر اکتفا کریں۔ عام حالتوں میں ہمارے لئے یہ بات مشکلات کا باعث بن جاتی کہ اگر اس قانون کی ترقی کی صورت خود قانون ساز نے یعنی خدا اور رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نہ بتائی ہوتی۔ یہ چیز رسول اکرم ﷺ کے آخری دنوں سے تعلق رکھتی ہے۔ یمن کو جب ایک گورنر بھیجا گیا یعنی حضرت معاذ بن جبلؓ تو ان سے حضور ﷺ نے دریافت کیا: "فبم تحکم" (کس طرح احکام دیا کرو گے) جواب دیا: "بکتاب الله" (اللہ کی کتاب کے مطابق)۔ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: "فان لم تجد" (اگر تم قرآن میں مطلوبہ چیز نہ پاؤ گے تو کیا کرو گے) تو انہوں نے جواب دیا "بسنة رسول الله" (رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق احکام دیا کروں گا)۔ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مزید سوال کیا: "فان لم تجد" (اگر سنت میں بھی مطلوبہ چیز نہ ملے تو کیا کرو گے) تو ان کے الفاظ تھے: "اجتهد برأی ولا آلو" (میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور کوئی دقیقہ نہ چھوڑوں گا)۔ اس کو رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف پسند فرمایا بلکہ دعا دی اور آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر کہا کہ "اے اللہ تو نے اپنے رسول [ﷺ] کو جس چیز کی توفیق دی ہے اس سے تیرا رسول خوش ہے"۔ اس سے بڑھ کر اور کوئی تعریف نہیں ہوسکتی۔ یہ چیز اسلامی قانون کو زندگی دینے والی، برقرار رکھنے والی اور ہر ضرورت میں کام آنے والی ہے"(۱۶)۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو صحابہ کرامؓ مدینہ سے باہر گورنر یا قاضی کی حیثیت سے مقرر کیے جاتے تھے، انہیں ضرورت کے وقت اجتہاد کی عام اجازت تھی۔ بعض اوقات گورنر یا قاضی نئے مسائل میں اپنی فہم یا قیاس کے مطابق فیصلہ لے لیتے اور پھر رسول اکرم ﷺ کو اس کی اطلاع دیتے یا انہیں دوسرے ذرائع سے اس کی اطلاع ہو جاتی تو اگر وہ فیصلہ نامناسب معلوم ہوتا تو اس کی تصحیح کے احکام صادر فرماتے(۱۷)۔ اس ضمن میں یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ احادیث اور سیرت نبوی ﷺ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عام صحابہ کرامؓ بھی بعض اوقات سفر میں یا نبی کریم ﷺ سے دور رہتے ہوئے نئی صورت حال میں (جس سے متعلق کوئی نص نہ موجود یا معلوم ہوتی) وہ اپنی فہم و فراست کے مطابق فیصلہ کر کے عمل کر لیتے اور پھر بعد میں نبی کریم ﷺ سے ملاقات کے وقت نئی صورت حال اور اپنے فیصلہ سے مطلع کرتے۔ آپ ﷺ ان کے اجتہادی عمل پر نکیر کے بجائے

پسندیدگی ظاہر فرماتے۔ بعض دفعہ ایک ہی معاملہ میں دو صحابی کا مجتہدانہ فیصلہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتا اور آپؐ دونوں سے فرماتے "اصبت" (تم نے ٹھیک کیا)[۱۸]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اجتہاد ہر حالت میں مستحسن ہے خواہ صواب کو متضمن ہو یا خطا کو اور خود حدیث سے واضح طور پر یہ ثابت ہے کہ مجتہد خواہ مصیب ہو یا مخطی ہر صورت میں اجر کا مستحق ہوتا ہے گرچہ ان کے اجر میں فرق ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے بھی عمل اجتہاد کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے اس حدیث کا حوالہ دیا ہے[۱۹]۔

جہاں تک اجتہاد کے حدود و شرائط کا تعلق ہے ڈاکٹر صاحب نے حضرت معاذؓ کی حدیث سے ہی یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس کی گنجائش انہی مسائل و معاملات میں ہے جن سے متعلق قرآن و حدیث سے کوئی صریح حکم نہیں ملتا۔ لہٰذا اجتہاد صرف اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب کسی معاملہ میں یہ دونوں مآخذ ساکت نظر آئیں وہ اپنے ایک خطبہ میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "میرے گزشتہ دنوں کے بیانات سے آپ اندازہ کر چکے ہوں گے کہ اجتہاد کرنے کی اجازت رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو اس شرط پر دی تھی کہ قرآن و حدیث میں ان کو سکوت نظر آئے۔ اگر قرآن میں صراحت ہے تو پھر اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔ قرآن میں سکوت ہے لیکن حدیث میں اس کی صراحت آتی ہے تو بھی اجتہاد کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اجتہاد صرف اس وقت کیا جاتا ہے جب یہ دونوں بنیادی اساس یعنی قرآن و حدیث ہمارے سوال کے متعلق خاموش نظر آئیں"[۲۰]

رہا یہ مسئلہ کہ اجتہاد کا حق کس کو حاصل ہے یا کون اس کے اہل ہیں، اس باب میں ان کا واضح نقطہ نظر یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے متخصصین یا اسلامی قانون کے ماہرین کو ہی یہ حق حاصل ہے وہ اس مسئلہ پر ایک صاحب کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:- "میں نے ابھی آپ سے گزارش کی کہ اجتہاد کا حق فنِ قانون اور اسلامی فقہ کے ماہرین کو ہوگا، ہر عام آدمی کو نہیں ہوگا"[۲۱]۔ انہوں نے ایک اور جگہ اجتہاد کی ضرورت واضح کرتے ہوئے صاف صاف لکھا ہے کہ "یہ کام قانون کے ماہرین ہی کر سکتے ہیں"[۲۲]۔ اس ضمن میں ایک خاص بات جس کی جانب انہوں نے فقہاء مجتہدین کو متوجہ کیا ہے وہ یہ کہ کسی سے مسئلہ میں اجتہاد کرتے وقت یا قانونی رہنمائی فراہم کرتے ہوئے خداترسی کی صفت مطلوب ہے۔ اس سے اس کام میں مزید احتیاط لازم آئے گی۔ دوسرا فقیہ اس بات کی پوری کوشش کرے گا کہ اس کی رائے قریب الی الصواب ہو اور قابل قبول ہو[۲۳]۔

جدید مسائل کے حل یا اصول اجتہاد کو روبہ عمل لانے کے لئے ڈاکٹر حمیداللہ صاحب انفرادی و اجتماعی دونوں طریقوں (قیاس و اجماع) کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن وہ اجماع کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ انفرادی رائے کے مقابلہ میں اجتماعی رائے زیادہ استناد و قبولیت رکھتی ہے۔ اس کی وضاحت ان کے ان الفاظ میں ملتی ہے:

> ''اجماع کے معنی ہوتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں ہمیں کسی مسئلہ کا حل نہیں ملتا تو ہم اس بارے میں قیاس و اجتہاد سے کام لیتے ہیں اور اس اجتہاد پر اس زمانے کے سارے ہی علماء متفق ہو جاتے ہیں۔ ایسے قانون کو جس پر سب علماء متفق ہو جائیں لازماً زیادہ قابل قبول قرار دینا پڑتا ہے''(۲۴)

ایک دوسری جگہ دونوں کے فرق کو مزید واضح انداز میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

> ''قیاس اور اجماع عملاً ایک ہی چیز ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ اجتہاد ایک آدمی کی رائے ہوتی ہے اور اجماع وہ ہے جس پر سارے فقیہ اور قانون کے ماہرین متفق ہو جائیں''(۲۵)۔

ان بیانات سے اجماع سے متعلق ایک اہم مسئلہ پر ڈاکٹر صاحب کا موقف سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ اجماع کے معنی ہیں کسی زمانہ کے تمام علماء یا ماہرین فقہ کا کسی قانونی نکتہ پر متفق ہو جانا۔ بعض لوگ اس سے پوری اُمت کا اتفاق مراد لیتے ہیں اور عام طور پر علماء کا یہ خیال ہے کہ اگر کسی زمانہ کے علماء کی اکثریت کسی بات پر اتفاق کر لے تو وہ اجماع صحیح اور نافذ العمل مانا جائے گا اگرچہ اسے اجماع قطعی نہیں کہا جا سکتا(۲۶)۔ ڈاکٹر صاحب کا تصور اجماع بہت وسیع ہے لیکن ان کے بعض بیانات سے (جس کا ذکر آگے آ رہا ہے) یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسی مسئلہ پر اجتماعی غور و فکر کے وقت کچھ علماء کے اختلاف کو اجماع کی صحت (Validity) کے منافی نہیں تصور کرتے تھے۔

اجماع اور اس کے طریق کار سے متعلق ڈاکٹر صاحب کے خیالات نہ صرف انقلابیت سے بھرپور ہیں بلکہ وہ جمہوری اسپرٹ اور اظہار خیال کی آزادی کے بھی آئینہ دار ہیں جو اسلام کے امتیازات میں سے ہے۔ ان کے بیان کے مطابق اجماع کے لئے منعقدہ مجلس میں ہر فقیہ یا ماہر قانون اسلامی کو رائے دینے کا حق حاصل ہوگا۔ بلکہ وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ عام لوگوں سے بھی مشورہ کرنا چاہئے جیسا کہ خلافت راشدہ میں معمول رہا ہے۔ لیکن کوئی ضروری نہیں کہ ایک شخص کی رائے سے سبھی اتفاق کریں۔ اس سے دوسرا اختلاف کر سکتا ہے اور قابل رد ٹھہرا سکتا ہے۔ دراصل یہ مجلس کی

رائے عامہ یا اجتماعی عقل (Collective Wisdom) پر منحصر ہے کہ کس کی رائے کو قبولیت ملے۔ انہوں نے اس بات پر خاص زور دیا کہ زیرِ بحث مسئلہ پر ہر شریک مجلس کو اظہارِ رائے کی آزادی ہونی چاہیئے لیکن کسی رائے کو قبول کرنے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ خاص طور سے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اُمت کے اجتماعی مفاد میں کون سی رائے زیادہ مناسب ہے اور کس میں قبولیت ملنے کی صلاحیت ہے[۴۷]۔ اسی طرح وہ اس تصور کے حامی و داعی تھے کہ ہر زمانہ کے فقہاء نئے مسائل میں اجماع کے تحت فیصلہ لینے کے مجاز ہیں اور ہر دور میں اُمت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ پیش آمدہ مسائل میں اربابِ حل و عقد کی اجتماعی رائے معلوم کرے۔ اس صورت میں فقہائے وقت پر یہ واجب ہے کہ وہ انہیں اس کے مواقع فراہم کریں۔ اس کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ اجتہاد کے عمل کو مسلسل برقرار رکھا جائے اور اس کے لئے اجماع کا اصول اختیار کیا جائے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب اس انقلابی تصور کے حامل تھے کہ اجماع اٹل و ناقابل تبدیل نہیں۔ کسی مسئلہ پر ایک قدیم اجماع نئے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ اجماع سے بنا ہوا قانون انسانی قانون ہے یہ خدائے تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ کا بنایا ہوا قانون نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں کسی قدیم اجماع پر عمل کرنے میں دشواری لاحق ہو اور اس پر از سر نو غور و فکر کی ضرورت پیش آ جائے اس لئے لوگوں کو کسی اجماع کا ہمیشہ کے لئے پابند ٹھہرانا مناسب نہ ہوگا۔ وہ اس باب میں حنفی فقہاء کے زبردست مؤید ہیں جو اجماع کو ناقابل تنسیخ نہیں سمجھتے اور اس موقف کو وہ اسلامی قانون کی بڑی خدمت قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے خیالات ان کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

> ''اجماع کو ہم ایک خاص اہمیت ضرور دیتے ہیں لیکن کم از کم حنفی فقہاء کے نزدیک اجماع اٹل اور ناقابل تبدیل نہیں ہے بلکہ ایک جدید تر اجماع کے ذریعہ ایک قدیم تر اجماع کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح ایک نبی کے احکام کو دوسرا نبی منسوخ کر سکتا ہے اسی طرح ایک فقیہ کی رائے کو دوسرا فقیہ رد کر کے اپنی علیحدہ رائے قائم کر سکتا ہے۔ بنابریں اگر قدیم اجماع کے بعد اس کے برعکس بات پر دوسرا جدید اجماع قائم ہو جائے تو وہ پہلے ہی اجماع کی طرح واجب التعمیل ہو جائے گا اور پرانا اجماع باقی نہیں رہے گا۔ یہ رائے ممتاز حنفی امام ابوالیسر البزدوی کی ہے، اصول فقہ پر ان کی مشہور کتاب میں ان کے الفاظ یہی ہیں کہ جدید تر اجماع کے ذریعہ قدیم تر اجماع منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ امام رازی کی بھی یہی رائے ہے۔ یہ اسلامی قانون کی بہت بڑی خدمت تھی۔ چوں کہ اجماع سے بنا ہوا قانون خدا اور رسول کی طرف سے آیا ہوا اٹل قانون نہیں ہے بلکہ

انسانی رائے پر مبنی ہوتا ہے اس لئے اس کے ہمیشہ کے لئے پابند نہ ہو جائیں۔ بدلنے والے حالات کے تحت بدلنے والی ضرورتوں کے تحت ہم ایک انسان کے قانون کو دوسرے انسانوں کے قانون کے ذریعہ بدل سکیں"(۲۸)

یہاں یہ واضح رہے کہ اجماع کی تنسیخ کے بارے میں علماء مختلف الرائے ہیں۔ وہ عام طور پر صحابہ کرامؓ کے اجماع کو ناقابل نسخ قرار دیتے ہیں۔ کچھ علماء بعد کے زمانہ کے اجماع قطعی (جو متفقہ رائے پر مبنی ہو) کے خلاف فیصلہ کو بھی جائز نہیں سمجھتے، جبکہ بہت سے فقہاء بلا کسی تفریق قدیم اجماع پر نظرثانی اور ضرورت کے تحت اجماع ہی کے ذریعہ اس میں تبدیلی کو صحیح تصور کرتے ہیں(۲۹)۔ ڈاکٹر صاحب اس تیسرے موقف کے حامی نظر آتے ہیں جیسا کہ ان کے یہ الفاظ بھی اسی پر دال ہیں:

"فرض کیجئے ایک چیز پر اجماع پایا جاتا ہے۔ اجماع کے سامنے ہم سرتسلیم خم کرتے ہیں مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قیامت تک کوئی شخص اس کے خلاف زبان نہ کھولے۔ اگر کوئی شخص جرأت کر کے ادب کے ساتھ دلیلوں کے ساتھ اس کے خلاف اپنی رائے پیش کرے اور پھر اس نئی رائے کو دوسرے فقہاء بھی قبول کریں تو ایک نیا اجماع ہو جاتا ہے۔ یہ نیا اجماع پرانے اجماع کو منسوخ کر دیتا ہے"(۳۰)

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب (جیسا کہ اُوپر ذکر کیا گیا) انفرادی اجتہاد کی بہ نسبت اجتماعی اجتہاد (یعنی اجماع) کو زیادہ اہمیت دیتے تھے اور اسی لئے اسے عالمی پیمانہ پر ایک ایسے ادارہ کی شکل میں منظم کرنے کے خواہشمند تھے جس سے دنیا کے تمام معروف فقہاء منسلک ہو جائیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طریقہ سے کسی نئے مسئلہ پر پوری دنیا کے فقہاء کی اجتماعی رائے معلوم کر کے اسے عام مسلمانوں کے لئے قابل عمل بنایا جا سکتا ہے۔ وہ اس پر افسوس ظاہر کرتے تھے کہ مسائل کے حل کے لئے اصول اجماع کے اپنانے کا سلسلہ قرن اوّل سے جاری ہے لیکن اسے عالمی پیمانہ پر منظم کرنے اور اس کے توسط سے دنیا کے تمام فقہاء کی رائے معلوم کرنے کی کوشش نہ کی گئی۔ بلاشبہ اسلامی تاریخ کے اوّلین ادوار (جب کہ مسلمان ایشیا، افریقہ و یورپ میں پھیل چکے تھے) میں کسی مسئلہ پر تمام فقہاء کی رائے معلوم کرنا اور پھر اسے مشتہر کرنا بہت مشکل تھا لیکن اب ذرائع ابلاغ کی ترقی اور رابطہ کی بڑھتی ہوئی سہولیات کے پیش نظر یہ کام بہت آسان ہو گیا ہے(۳۱)۔ موجودہ دور میں فقہاء کی اجتہادی کوششوں کو منظم کرنے اور جدید دور کے مشہور مسائل پر ان کے اختلافات کو کم کرنے کے لئے ڈاکٹر محمد حمیداللہ صاحب کی تجویز بڑی اہمیت رکھتی ہے جسے انہوں نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔ یہاں ان کے الفاظ نقل کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے:

''ہر ملک میں انجمن فقہاء قائم کی جائے۔ کسی مقام پر اس کا صدر مرکز ہو۔ یہ مرکز پاکستان میں بھی ہو سکتا ہے اور پاکستان سے باہر بھی حتی کہ ماسکو اور واشنگٹن میں بھی ہو سکتا ہے اس میں کوئی امر مانع نہیں کیونکہ یہ صرف مسلمانوں کا ایک مخصوص ادارہ ہوگا جہاں بھی مرکز ہو اس کو ایک سوال پیش کیا جائے گا اگر سیکرٹریٹ کی رائے میں وہ سوال واقعی اس کا متقاضی ہو کہ مسلمان فقہاء عالم اپنی رائے دیں تو وہ اس سوال کو اپنی ساری شاخوں کے پاس روانہ کر دے گا۔ اسلامی ممالک کی شاخوں کو بھی اور غیر اسلامی ممالک کی شاخوں کو بھی۔ ہر شاخ کا سیکرٹری اپنے ملک کے سارے مسلمان قانون دانوں کے پاس اس سوال کی نقل روانہ کر کے درخواست کرے گا تم اپنا مدلل جواب اس کے متعلق روانہ کرو جب اس کے پاس یہ جوابات جمع ہو جائیں گے تو وہ مرکز کو روانہ کرے گا کہ یہ متفقہ جواب ہے۔ اگر اختلافی جواب ہو تو اختلافات کے ساتھ----- غرض جب ساری شاخوں کے پاس سے جواب آ جائے اور دیکھا جائے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے تو اس امر کا اعلان کیا جا سکتا ہے کہ اس جواب پر سب لوگ متفق ہیں لیکن اگر اختلاف ہو تو اختلافی دلیلوں کا ایک خلاصہ تیار کیا جائے اور دوبارہ اس کو گشت کرایا جائے تاکہ جن لوگوں کی پہلے ایک رائے تھی ان کے سامنے مخالف دلیلیں بھی آئیں اور انہیں غور کرنے کا موقع ملے۔ ممکن ہے وہ اپنی رائے بدل کر اس دوسری رائے پر متفق ہو جائیں جو ان کے مخالفین کی تھی۔ جب اس طرح کافی غور و خوض کے بعد دوبارہ تمام شاخوں سے مرکز کے پاس جواب موصول ہو جائیں تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کس چیز پر اجماع ہوا ہے اور کس چیز پر اختلاف رائے ہے۔ نیز یہ کہ اختلافی پہلو پر اکثریت کی رائے کیا ہے؟ ان سب نتائج کو ایک رسالہ کی صورت میں شائع کیا جائے جس میں جوابات مع دلائل درج ہوں۔ یہ میرا تصور ہے کہ ہمارے زمانے میں اجماع کو اگر ہم ایک ادارہ بنانا چاہیں تو کس طرح بنائیں اور کس طرح اس سے استفادہ کریں۔ یہ قطعاً ممکن نہیں ہے کہ دنیا بھر کے ماہرین فقہائے اسلام کو مستقل طور پر ایک جگہ جمع کر دیا جائے۔ وہ کسی چند روزہ اجتماع میں شرکت کے لئے تو آ سکتے ہیں لیکن ساری عمر ایک مقام پر گزارنا ان کے لئے ممکن نہیں ہے اور نہ ہی ان ملکوں کے لئے جہاں کے باشندے ہیں فائدہ مند چیز ہوگی۔ کیونکہ ان کی خدمات سے ان کے ہم وطن محروم ہو جائیں گے۔ اس کے برخلاف اگر اس طرح انجمن بنائی جائے تو وہ اپنی رائے آسانی کے ساتھ دے سکتے ہیں اور اس سے ساری دنیا

کے لوگ استفادہ کر سکتے ہیں"۔(۳۲)

یہ واضح ہے کہ اس اجماع کو بروئے کار لانے میں بہت سے مراحل ہیں۔ ان کی جلد تکمیل اس بات پر منحصر ہوگی کہ فقہاء دقت دریافت طلب مسئلہ سے متعلق اپنی رائے دینے پر خصوصی توجہ دیں اور مراسلت کا جواب دینے میں تاخیر سے کام نہ لیں۔ موجودہ زمانہ میں خطوط کا جواب دینے میں جو عام روش پائی جاتی ہے غالباً ڈاکٹر صاحب کو اس کا پورا احساس تھا اسی لئے اپنی تجویز کے آخر میں اس جانب خصوصی توجہ مبذول کراتے ہوئے انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے قول کے حوالہ سے یہ فقہی نکتہ بھی واضح کیا ہے کہ خط کا جواب دینا اسی طرح واجب ہے جس طرح سلام کا جواب دینا(۳۳)۔

بلاشبہ اجماع کو ایک ادارہ کی حیثیت سے منظم کرنے اور اسے موثر بنانے کے لئے ڈاکٹر صاحب نے جو تجویز پیش کی ہے وہ نہایت معقول اور وقت کے تقاضے کے عین مطابق ہے لیکن یہاں یہ عرض کرنے کی اجازت چاہوں گا کہ اس مثالی اجماع کی تنظیم کے ساتھ ساتھ ملکی سطح پر نئے مسائل کے باب میں علماء کی اجتماعی رائے معلوم کرنے اور پھر اسے مشتہر کرنے کا انتظام کرنا بھی بہت ضروری ہے۔ یہ بات اس وجہ سے اور زیادہ توجہ طلب ہے کہ ہر ملک میں سماجی و معاشی زندگی سے متعلق نئے نئے مسائل ابھرتے رہتے ہیں اور بعض اوقات ایک ملک میں یہ مسائل مقامی مخصوص صورت حال کی پیداوار ہوتے ہیں جو دوسرے ملک میں نہیں پائے جاتے یا وہاں کے مسائل سے مختلف ہوتے ہیں۔ عام مسلمان ان کے بارے میں شریعت کا نقطہ نظر جاننے کے لئے سرگرداں رہتے ہیں۔ وہ انفرادی طور پر فقہاء یا مفتیان کرام سے رجوع کرتے ہیں اور بعض دفعہ ایک مسئلہ میں دو فقیہوں کے فتوے بالکل مختلف ہوتے ہیں اور لوگ حیص بیص میں مبتلا رہتے ہیں کہ کس پر عمل کریں۔ اس صورت حال میں بہتر ہوگا کہ ہر ملک کی راجدھانی یا وہاں کے کسی بڑے شہر میں اجماع کی ادارتی تنظیم قائم کی جائے اور فقہاء کا ایک مرکزی بورڈ تشکیل دیا جائے اور تمام صوبوں یا علاقوں کے معروف فقہاء کو اس مرکزی بورڈ سے منسلک کیا جائے۔ درپیش مسائل کے بارے میں ان کی اجتماعی رائے معلوم کرنے کا اہتمام کیا جائے خواہ ان کی میٹنگ بلا کر اور باہمی تبادلہ خیال کے ذریعہ یا تحریری صورت میں علیحدہ علیحدہ ان کی رائے حاصل کر کے اور ان میں اختلاف کی صورت میں دوبارہ غور و فکر کے لئے وہی طریقہ اپنایا جائے جس کا ڈاکٹر صاحب کی مذکورہ بالا تجویز میں ذکر ملتا ہے اور پھر اس مسئلہ میں فقہاء کے متفقہ فیصلہ یا ان کی اکثریت کی رائے کو نافذ العمل قرار دے کر عام مسلمانوں کو اس سے باخبر کرنے کا اہتمام کیا جائے۔ اس سے فقہی اختلافات بھی کم ہو جائیں گے اور ہر دور میں ابھرنے

والے نئے مسائل سے متعلق شریعت کا موقف واضح ہوتا رہے گا اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس طور پر اجتماعی غور و فکر کے نتیجہ میں جو فتوے یا فیصلے سامنے آئیں گے وہ عوام میں زیادہ قابل قبول ہوں گے، اس لئے کہ (جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا) اجتماعی رائے بہرحال انفرادی رائے کے مقابلہ میں زیادہ وزن رکھتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان تمام کوششوں کی بارآوری اس پر منحصر ہے کہ کسی مسئلہ پر غور کرتے وقت علماء مسلکی اختلافات، جماعتی تعصّبات اور ذاتی رجحانات سے بلند ہو کر اس رائے پر اتفاق ظاہر کریں جو قرآن و سنت سے زیادہ قریب نظر آئے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے نہ صرف یہ کہ موجودہ دور میں اجتہاد کی اہمیت اور معنویت کی جانب لوگوں کو متوجہ کیا، اسے بروئے کار لانے کے طریقے واضح کیے اور اس کی ادارتی تنظیم سے متعلق مفید تجاویز پیش کیں بلکہ مختلف مسائل پر ذاتی طور سے غور و فکر کر کے اپنی رائے بھی ظاہر کی جس سے ان کی مجتہدانہ بصیرت کا ثبوت ملتا ہے۔ ان کی فقہی آراء (بالخصوص جدید مسائل پر) ان سوالات کے جواب میں سامنے آئیں جو ان کے خطبات کے بعد سامعین کی جانب سے پوچھے جاتے تھے۔ وہ فقہی مسائل پر اپنا موقف واضح کرتے ہوئے نقلی و عقلی دونوں دلائل پیش کرتے اور بعض اوقات مخاطب سے یہ بھی کہتے کہ ''یہ میری انفرادی رائے ہے کوئی ضروری نہیں کہ آپ اسے قبول کریں یا اس سے اتفاق ظاہر کریں''۔ خطبات بہاولپور میں متعدد مسائل پر ان کی فقہی رائیں ملتی ہیں۔ ان سب کا احاطہ یہاں دشوار ہے تاہم چند کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے:-

☆ عہد وسطیٰ سے یہ مسئلہ فقہاء میں زیر بحث رہا ہے کہ کیا اسلامی حکومت کو شریعت کے مقررہ محاصل کے علاوہ اپنے شہریوں پر کوئی نیا محصول عائد کرنے کا حق حاصل ہے[۳۴]۔ ایک صاحب کے اس سوال کے جواب میں کہ کیا حکومت پراپرٹی ٹیکس وصول کر سکتی ہے انہوں نے اصولی طور پر یہ واضح کیا کہ اگر زکوٰۃ و عشر وغیرہ کی آمدنی حکومت کی ضروریات کے لئے ناکافی ہو تو حکومت نیا ٹیکس لگا سکتی ہے۔ قدیم فقہاء نے اس طرح کے محاصل کو ''نوائب'' کا نام دیا ہے جس کے معنی ہوتے ہیں فوری ضرورتوں کے لئے عارضی ٹیکس۔ انہوں نے یہ بھی وضاحت فرمائی کہ موجودہ زمانہ میں حکومت کی بڑھی ہوئی ضروریات اور ترقیاتی منصوبوں کے پیش نظر اس کا جواز اور بڑھ گیا۔ لیکن انہوں نے یہ رائے بھی پیش کی کہ ان زائد محاصل کی نوعیت عارضی ہوگی۔ انہیں بس اسی وقت تک وصول کیا جائے گا جب تک متعلقہ ضرورت باقی ہے[۳۵]۔

☆ کمرشل انٹرسٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ اس پر ''ربا'' کا اطلاق ہوگا کہ نہیں۔ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی توضیح کے مطابق ہر وہ تجارتی سود حرام ہے جس میں قرض دینے والا

ہر حال میں نفع کا مستحق ہو اور قرض لینے والے کو خسارہ بھی اٹھانا پڑے۔ وہ اپنی وضاحت کے آخر میں صاف طور پر فرماتے ہیں کہ ''اس کے برخلاف اگر ایسے بینک کا سود ہو جس میں قرض دہندہ اور قرض حاصل کنندہ دونوں منفعت اور خسارے میں برابر کے تناسب سے شریک رہنے پر آمادہ ہیں تو وہ ربا نہیں رہتا۔ اسے اسلام جائز قرار دیتا ہے''(۳۶)۔ جہاں تک جدید دور میں بین الاقوامی قوانین کے تحت سود پر تجارتی معاملات، قرض یا مالی امداد کے لین دین کا تعلق ہے ان کے خیال میں یہ بھی جائز نہیں۔ انہوں نے بہت صاف صاف لکھا ہے کہ ''انٹرنیشنل اور غیر انٹرنیشنل لاء کے باعث سود کے متعلق اسلامی احکامات بدل نہیں سکتے'' اور مسلم ملکوں کو یہ خیر خواہانہ مشورہ بھی دیا ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کو مالی مدد دینے میں فراخدلانہ رویہ اپنائیں اور مضاربت کے اصول پر عمل کریں تاکہ سود سے بچ سکیں اور اس برائی سے نجات ملے جسے غیروں نے ان پر مسلط کر رکھا ہے۔ ہم اب آزاد ہیں ہمارے پاس وسائل ہیں، صلاحیتوں کی کمی نہیں۔ ان سے کام لے کر اس لعنت سے چھٹکارا پا سکتے ہیں۔ مزید براں انہوں نے یہ بھی واضح کیا کہ اگر حکومت سودی قرض لینے پر مجبور ہے، کوئی چارہ کار نہیں ہے تو ممکن ہے حکمران کی معافی ہو جائے لیکن اگر اس کا مقصد (سودی قرض سے) شاندار محل بنانا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے سزا بھی دے سکتا ہے(۳۷)۔

☆ قرآن کریم کی تصریح کے مطابق صدقات (یعنی زکوٰۃ کے مصارف میں ''الغارمین'' بھی شامل ہیں۔ مفسرین و فقہاء نے اس سے عام طور پر مقروض اور ایسے اصحابِ مال مراد لیے ہیں جو کسی ناگہانی حادثہ کی وجہ سے اپنا سب کچھ کھو بیٹھیں اور فقیر ہو جائیں۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے میں ''غارمین'' میں وہ لوگ بھی شامل کئے جا سکتے ہیں جنہیں ذاتی طور پر تو احتیاج نہیں لیکن تجارت یا کسی اور کام کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہے۔ ان کے خیال میں حکومت ان کاموں کے لئے ''غارمین'' کی مد سے عوام کو قرض دے سکتی ہے۔ مزید براں انہوں نے عہد فاروقی سے استشہاد کیا ہے کہ حضرت عمرؓ وقتاً فوقتاً لوگوں کو سرکاری خزانہ سے قرض دیتے تھے(۳۸)۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روایتوں میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ حضرت عمرؓ خاص ''غارمین'' کی مد سے تجارت وغیرہا کے لئے قرض یا مالی امداد فراہم کرتے تھے۔

☆ ''والعاملین علیہا'' جیسا کہ بخوبی معروف ہے زکوٰۃ کے مصارف کی مد میں شامل ہیں۔ عام طور پر اس سے زکوٰۃ وصول کرنے والے یا محصلین مراد لیے جاتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب کی نظر میں اس کا مفہوم اور وسیع ہے۔ ان کے بہ قول ''اگر میں یہ توجیہ کروں کہ اس سے مراد پوری سول

ایڈمنسٹریشن ہے تو حیرت کی بات نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ کو جمع کرنے والے، زکوٰۃ کا حساب رکھنے والے، زکوٰۃ کے حساب کی جانچ پڑتال یا آڈیٹنگ (Auditing) کرنے والے، زکوٰۃ کو تقسیم کرنے والے، تقسیم کی نگرانی کرنے والے یہ سب لوگ ''عاملین'' میں آ جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ پوری سول ایڈمنسٹریشن یعنی سرکاری ملازمین کو تنخواہ زکوٰۃ کی آمدنی سے دی جائے گی''[۳۹]۔ کسی بھی مسلم ملک میں زکوٰۃ کی وصولی، جمع و خرچ اور حساب و کتاب کے باقاعدہ نظام کو دیکھتے ہوئے ڈاکٹر صاحب کی یہ رائے بہت مناسب معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح ''فی سبیل اللہ'' میں انہوں نے پورا ملٹری ایڈمنسٹریشن شامل کیا ہے اور ان کی رائے میں اس مد سے سپاہیوں کی تنخواہ کی ادائیگی اسلحہ کی فراہمی اور دیگر فوجی ضروریات پوری کی جا سکتی ہیں اور مساجد، مدارس اور کارواں سرائے کی تعمیر بھی ہو سکتی ہے[۴۰]۔ ڈاکٹر صاحب نے ''فی سبیل اللہ'' کا دائرہ مزید وسیع کرتے ہوئے یہ جو خیال ظاہر کیا ہے کہ اس مد سے مسجد بھی تعمیر کی جا سکتی ہے وہ محل نظر ہے[۴۱]۔

☆ زکوٰۃ کتنے مال پر واجب ہوگی؟ اس سوال کے جواب میں ڈاکٹر صاحب نے فقہاء کا یہ موقف واضح کیا کہ عہد نبویؐ میں اس کی کم سے کم تعداد دو سو درہم تھی اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اسی کے ساتھ انہوں نے یہ بھی فرمایا یہ مسئلہ دو پہلو سے قابل غور ہے۔ اوّل یہ کہ قدیم درہم اس وقت کتنے روپے کے برابر ہے۔ دوسرے اس زمانہ میں درہم کی قوت خرید کیا تھی جس وقت یہ مقرر کیا گیا تھا؟ ایک درہم سے کتنا کام ہو جاتا تھا اور پھر دیکھا جائے کہ آج وہی کام کتنے روپے میں پورا ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر عہد نبویؐ میں مکہ کے گورنر کی تنخواہ تیس درہم تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس رقم میں گورنر، اس کی بیوی بچے اور گھر کے ملازم وغیرہ سب کا گزارہ ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے میں اس صورت حال میں یہ غور کیا جا سکتا ہے کہ موجودہ دور میں گرانی کے باعث (اور اس کے نتیجہ میں روپیہ کی قوت خرید کم ہو جانے کی وجہ سے) کیا۔ زکوٰۃ کے نصاب کے لئے ایسی مقدار مقرر کی جائے جو مناسب معلوم ہو[۴۲]۔ بہرحال زکوٰۃ کے نصاب کا مسئلہ بہت اہم اور نازک ہے اس پر از سر نو غور کی کہاں تک گنجائش ہے۔ یہ فقہاء کرام ہی فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اسی لئے ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ یہ ان کی ذاتی رائے ہے۔

☆ خون، آنکھ یا جسم کے کسی حصہ کو دوسروں کو بطور عطیہ دینا اور اعضاء کی پیوندکاری آجکل کے جدید مسائل میں بڑے اہم ہیں۔ ایک صاحب کے سوال کے جواب میں ڈاکٹر حمیداللہ صاحب

نے اس کی فقہی وضاحت فرمائی جسے انہی کے الفاظ میں پیش کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے:-
"یہ چیز علم طب کی جدید ترین ترقی ہے جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہوئی ہے اس بارے میں ابھی تک کوئی اجماع نہیں ہو سکا۔ ہمیں معلوم نہیں اور فقہاء کی کیا رائے ہے۔ میں اپنی ذاتی رائے عرض کر سکتا ہوں۔ ممکن ہے اس سے اوروں کو اتفاق ہو، ممکن ہے وہ اسے رد کر دیں۔ ایک زندہ کی جان بچانے کے لئے ایک مردہ کی ذات سے استفادہ کیا جائے تو اس میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ اسی طرح ایک انسان کی فالتو چیز سے دوسرے انسان کو فائدہ ہوتا ہو تو اس کی اجازت سے ہم استعمال کر سکتے ہیں۔ ان حالات میں فرض کیجئے کہ ایک آدمی مر جاتا ہے اور فوراً ہی اس کی آنکھوں کو لے کر آج کل طبی طریقہ سے اسے محفوظ کر لیتے ہیں اور ان کو کسی اندھے کے لئے استعمال کر کے اسے بینائی بخشتے ہیں۔ میرے خیال میں ایک زندہ کی جان بچانے کے لئے ایک مردہ کے جسم سے استفادہ کیا جائے تو اس میں کوئی امر مانع نہ ہوگا۔ اسی طرح میں اگر اپنا خون کسی کو دوں تو ایک طرح کی خیرات ہے اور میں خوشی سے دیتا ہوں تو کوئی امر مانع نہیں۔ اگر مجھ سے جبراً لیا جائے تو ممکن ہے حقوق انسانی کی خلاف ورزی کے تحت آ جائے۔ حدیث شریف میں مثلہ کرنے (Mutilation) کی بے شک ممانعت آئی ہے لیکن اس کا مقصد مرے ہوئے شخص کی توہین ہوتی تھی۔ اعضاء کی علاج کے لئے منتقلی میں یہ بات بالکل نہیں پائی جاتی[۴۳]۔ زیر بحث مسئلہ پر جو کچھ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا اس سے یقیناً جدید مسائل پر ان کی گہری نظر اور مجتہدانہ بصیرت واضح ہوتی ہے۔

☆ اسلامی نظام میں اقتدار کی منتقلی یا حکمراں کی تبدیلی کا طریقہ اکثر موضوع بحث بنتا رہتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں حکمران کی حیثیت وکیل کی ہوتی ہے اور جو لوگ کسی کو حکمراں منتخب کرتے ہیں وہ موکل کے درجہ میں ہوتے ہیں اور جو شخص کسی کو اپنا وکیل بناتا ہے وہ اس بات کا ہمیشہ حق رکھتا ہے کہ وہ اپنے وکیل کو معزول کرے یا بدل ے۔ اسی طرح جو لوگ کسی کو حکمراں بنائیں وہ بھی اسے اس کی خدمت سے الگ کرنے کا حق رکھتے ہیں[۴۴]۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ موقف بلاشبہ اصولی ہے اور اسلام کے جمہوری اقتدار کا آئینہ دار ہے۔

اُوپر کے مباحث سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ مرحوم فقہ و اصول فقہ پر بہت گہری نظر رکھتے اور مجتہدانہ فکر کے حامل تھے۔ انہوں نے فقہ سے متعلق مختلف النوع مسائل پر اظہار خیال کیا اور جو کچھ کہا یا لکھا اسے دلائل و شواہد سے مستحکم کیا۔ سطور بالا سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ قرآن و حدیث کے علاوہ سیرت نبویؐ، تاریخ اسلام اور فقہ و فتاویٰ کے باب میں ان کا

مطالعہ بہت وسیع تھا۔ حالات حاضرہ اور جدید دور کے مسائل سے بھی وہ پوری طرح باخبر رہتے تھے۔ ان سب کے علاوہ ایک عظیم محقق، بلند پایہ مصنف اور ممتاز عالم و دانشور ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے یہاں جو انکساری نظر آتی ہے اور اپنی تحقیق یا رائے کی صحت پر عدم اصرار ملتا ہے وہ بھی قابل قدر و لائق اتباع ہے۔ ان کی بعض آراء سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن ان کا تحقیقی معیار، علمی مرتبہ اور خدمتِ دین کا جذبہ اپنی جگہ مسلم ہے[۴۵]۔ انہوں نے جس موثر انداز میں اسلامی قانون کی اہمیت و فضیلت واضح کی، جن پرزور الفاظ میں اجتہاد کی دعوت دی اور علماء و فقہاء کی اجتماعی رائے سے استفادہ کی جو مفید تجاویز پیش کیں وہ بڑی قدر و قیمت رکھتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمائے، انہیں جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام سے نوازے اور ان کی دین داری و قرآن و سنت سے گہری وابستگی، سادگی و صاف گوئی اور علم و تحقیق کی راہ میں انہماک و دیانت داری سے سبق حاصل کرنے کی ہمیں توفیق عنایت کرے (آمین)۔

حواشی و مراجع

۱۔ خطبات بہاولپور کا انگریزی ترجمہ The Emergence of Islam کے نام (مترجم: ڈاکٹر افضل اقبال) سے شائع ہو چکا ہے۔

۲۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، خطبات بہاولپور، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۹۷ء۔

۳۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۸۷

۴۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۲۳، ۱۲۴

۵۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۹۶-۹۷

۶۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۹۸، ۱۰۳، ۱۳۲، ۱۳۴

۷۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۰۰، ۱۳۳

۸۔ ۹۶، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۳۴

۹۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۰۰

۱۰۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۴

۱۱۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۴۵

۱۲۔ Allama Muhammad Iqbal, Reconstruction of religious thought in Islam, Iqbal Academy, Lahore, 1986, p. 116.

۱۳۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: ظفر الاسلام اصلاحی، عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی و اجتہادی خدمات،

تحقیقات اسلامی (علی گڑھ)، ۶/۴، اکتوبر-دسمبر ۱۹۸۷ء، صفحہ ۴۶-۶۱

۱۴۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۳۹

۱۵۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۸۵-۸۶

۱۶۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۳۲-۱۳۳

۱۷۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۰۶-۱۰۷، ۳۴۵-۳۴۶

۱۸۔ اس نوع کی روایات کے لئے ملاحظہ فرمائیں: حبیب الرحمٰن صدیقی کاندھلوی، اصول فقہ، قرآن محل، کراچی (بدون تاریخ)۔ صفحہ ۲۴۷-۲۵۲، قاضی ظہورالحسن ناظم، تاریخ الفقہ، شمس الاسلام پریس، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۲ھ، صفحہ ۸-۱۱

۱۹۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۵۸

۲۰۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۴، ۳۴۵

۲۱۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۵۱

۲۲۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۰۳

۲۳۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۵۲-۱۵۳

۲۴۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۴۶

۲۵۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۶

۲۶۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ٹوئینٹیتھ سنچری اسلامک اسٹڈی سنٹر، لاہور، (بدون تاریخ)، صفحہ ۱۵۴-۱۵۵، عبدالرحیم اصول فقہ اسلام (اردو ترجمہ: مسعود علی) کریم سنز، کراچی۔ ۱۹۶۷ء، صفحہ ۳۶-۳۷، ۱۴۲-۱۴۵

۲۷۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۰۷-۱۰۸، ۱۵۶-۱۵۷

۲۸۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۴۶-۳۴۷، ۳۵۷

۲۹۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: حسن احمد الخطیب، فقہ الاسلام (اردو ترجمہ: سید رشید احمد ارشد، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۱، صفحہ ۳۲۳-۳۲۴، عبدالرحیم، محولہ بالا۔ صفحہ ۱۴۶-۱۴۷۔ محمد تقی امینی، محولہ بالا، صفحہ ۱۵۷-۱۵۸

۳۰۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۵، نیز دیکھئے صفحات ۱۴۹-۱۵۰

۳۱۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۶

۳۲۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۷-۱۴۸

۳۳۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۴۸

۳۴۔ اس مسئلہ پر فقہاء کی آراء کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیں: ظفر الاسلام اصلاحی، اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ، تحقیقات اسلامی (علی گڑھ) ۳/۳، جولائی-ستمبر ۱۹۸۴ء، صفحہ ۶۵-۸۹

۳۵۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۵۴، ۳۷۵، ۳۸۸-۳۸۹

۳۶۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۲۱-۱۲۲

۳۷۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۱۲۲، ۱۸۷-۱۸۸

۳۸۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۷۸-۳۷۹

۳۹۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۷۷

۴۰۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۷۶-۳۷۹

۴۱۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۷۹-۳۹۴

۴۲۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۹۵-۳۹۶

۴۳۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۳۹۱-۳۹۲

۴۴۔ خطبات بہاولپور، صفحہ ۴۲۱-۴۲۲

۴۵۔ مرحوم کی ذاتی و علمی زندگی کے بارے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیں: پروفیسر خورشید احمد، ڈاکٹر محمد حمید اللہ مرحوم، ترجمان القرآن، ۱۳۰/ ۱، جنوری ۲۰۰۳، صفحہ ۸۳-۹۰۔