

# اسلامی قانون کا سبق

ملاٹ محمد جعفر ایڈ و کیٹ لاہور

ایک۔ کس حد تک عدالتیہ نقہ کے مستند مانند کی آزادانہ تعبیر کے ذریعہ موجودہ اسلامی قانون میں کوئی تبدیلی کر سکتی ہے؟ عملًا یہ ممکن نہیں ہے۔ دوسرے۔ ہم مجبور ہیں کہ پاکستان میں موجودہ اسلامی قانون کے اصلاح اور اس کے دائروہ عمل میں تو سچ کے لئے قانون ساز اداروں پر اختصار کیں۔ تیسرا۔ مختلف مذہبی فرقوں کے نصیحتی قوانین میں بعض امور میں متعارفہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی بعض مشاہدہ ہی گئی ہیں۔ اب ہمارے آئین میں درج ہے کہ شخصی امور کے فیصلے فریقین مقدمہ کے نصیحتی مذہب بے مطابق ہوں گے۔ اس سے متفق علیہ اسلامی قانون کے ارتقاء میں جو رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اُسے کس طرح دُور کیا جا سکتا ہے۔ یہاں اس سے بحث کی گئی ہے۔

محول بالامثالوں سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ شخصی قانون کے بارے میں مسلمانوں کے دو بڑے فرقوں کے باہمی اختلافات کسی صورت میں ناقابلِ لحاظ نہیں سمجھے جا سکتے۔ البته یہ ضرور ہے کہ قانون کے بعض شعبوں میں اختلافات کی نوعیت نسبتاً زیادہ شدید اور واضح ہے۔ مثلاً دراثت کے متعلق دونوں فرقوں کے قواعد اپنے عام اصول کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تقریباً متفاہی ہیں اور ان میں التفاق محض استثنائی صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک اس صورتِ حال سے حسبِ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ۱۔ شخصی قوانین کے ان اختلافی مسائل پر عمل کرنے سے ہمارا معاشرہ کیوں کر متاثر ہو رہا ہے؟ ۲۔ کیا ان اختلافات کے بارے میں باہمی مصالحت کی کوئی صورت ممکن ہے اور کیا یہ پالیسی قانون پر شامل ہے کہم شخصی قانون پر شامل ایسا ناباط مرتب کر لیں جس کے قواعد تمام مسلمانوں پر حاوی ہوں۔ قطعی نظر اس سے کہ فریقین مقدمہ کس فرقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ۳۔ اور اگر اس مقصد کا حصول ممکن ہے تو اس کے لئے کون کون سے ذرا لئے اختیار کرنا ہوں گے؟ پہلے سوال کے ضمن میں اول یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آزادی (عینی) ۱۹۴۷ء سے قبل اور اس کے بعد نافذ

کئے جانے والے شریعت ایکٹ کی قسم کے قانونی ہماری سوسائٹی پر اور خاص طور سے مغربی پاکستان کے علاقوں میں کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں۔

مکروہ اعصہ پہلے تک پنجاب کے بیشتر دیہی علاقوں میں زرعی اراضی کی دراثت کے باسے میں اسلامی قانون رائج نہیں تھا، بلکہ ان اُمور کا فیصلہ رواج کے قواعد کے مطابق ہوتا تھا۔ پاکستان کے قیام کے فوراً بعد دیکٹ پنجاب مسلم پرنسپل لا، (دش瑞عت) ایکٹ مجریہ ۱۹۷۸ء کے نفاذ کے ذریعہ قانون کے بعض شعبوں کے متعلق رواج کا خاتمہ کر دیا گیا اور اس کی جگہ اسلامی قانون نے لے لی۔ ان شعبوں میں زیادہ اہم دراثت کا قانون ہے۔ بعد میں شریعت ایکٹ میں بعض ترمیم کی رو سے اس قانون کے دائرہ نفاذ کو وسعت دے کر زرعی اراضی کے باسے میں وصیت اور مہیر وغیرہ کے معاملات کو بھی اس میں شامل کرایا گیا ہے۔ جہاں تک غیر زرعی جائزہ لا کا سوال ہے، یہ تبدیلی آزادی سے تقریباً دس سال پہلے شریعت ایکٹ مجریہ ۱۹۷۲ء کے ذریعہ عمل میں آچکی تھی۔ یہ قانون ہندوستان کی مرکزی اسمبلی نے پاس کیا تھا اور تمام متحده ہندوستان میں ناقہ تھا۔ اس سے بھی دو سال پہلے صوبہ سرحد میں شریعت ایکٹ کے ذریعہ جائزہ کی دراثت اور منتقلی کے باسے میں رواج زمینداروں کی جگہ اسلامی قانون نے لے لی تھی اور وہاں یہ ایکٹ تمام جائزہ پر حاوی تھا جس میں کمزوعی اراضی بھی شامل تھی۔

ایک وجہ جس کی پناہ پر رواج زمینداروں کی مددت کی جاتی ہے، یہ ہے کہ اس سے تنازعات کے تصفیہ کے لئے کوئی عمومی قواعد حاصل نہیں ہوتے۔ کیوں کہ اس رواج کو مقامی اور قبائلی دونوں حیثیتیں حاصل تھیں۔ اور اس طرح اس کے قواعد نہ صرف مختلف علاقوں میں مختلف ہوتے، بلکہ اکثر صورتوں میں ایک ہی علاقہ میں ہر قبیلے کا جداگانہ رواج تھا۔ جیسا کہ معلوم ہے، رواج کے مقدمات میں علاقوں کے لئے فیصلہ طلب نہ صرف یہ امر ہوتا تھا کہ آیا فریقین رواج کے پابند ہیں یا شرع کے۔ بلکہ اول الذکر صورت میں یہ بھی معلوم کرنا ہوتا تھا کہ دو خاص رواج کوں سا ہے جن کے کہ فریقین پابند ہیں۔ بالعموم ان اُمور کے متعلق ہر فریق اپنے اپنے موقف کی تائید میں لمبی چوڑی طویل شہادت پیش کرتا تھا۔ چنانچہ اس نوعیت کے مقدمات کی ساعت غیر معمولی طوال استھنیار کر لیتی تھی اور اہل مقدمات کو کثیر اخراجات کا نیز بارہ ہونا پڑتا تھا۔

ان حالات میں توقع یہ تھی کہ رواج کی جگہ اسلامی قانون کے نافذ ہو جانے سے اس صورتِ حال میں ایک نایاب اصلاح ہو جائے گی۔ کیوں کہ اسلامی قانون کے قواعد کو نہ صرف یکسانیت حاصل ہوگی۔ بلکہ یہ معلوم کرنے کے لئے کسی خاص مسئلہ کے متعلق شریعت کا قاعدہ کیا ہے، کسی بڑی تحقیقات کی ضرورت نہ پڑے گی۔

اس ضمن میں صرف قانون کی مستند کتب سے استفادہ کر لینا کافی ہو گا۔

بسمی سے یہ مقصد صرف جزوی طور پر حاصل ہو سکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہ اسلامی قانون کے قواعد کا معلوم کرنا اُنستھا آسان ہے۔ لیکن اُن کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ یکساں اور تفقیعی ہیں۔ اگر متعدد ذمی فرقوں کو نظر انداز بھی کرو دیا جائے تو بھی دو بڑے فرقوں کے اپنے اپنے علیحدہ فقہی قواعد پر عمل کرنا قانوناً لازمی ہے اور اس وجہ سے ہر مقدمہ میں یہ فیصلہ کرنا بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ فریقین کس فرقہ سے متعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کا جگہ ازیادہ ترواشت کے معاملات میں پیش آتا ہے۔ لیکن دوسرے مقدمات کے برعکس درست کے تنازع میں یہ امر غیر متعلق ہوتا ہے کہ مقدمہ کے فریقین کس فرقہ سے متعلق رکھتے ہیں۔ بلکہ فیصلہ کن یہ بات ہوتی ہے کہ جس متوافق شخص کا ترکہ تقسیم طلب ہے، اُس کا کیا مذہب تھا۔ اب ایسا تنازع اگر کسی زندہ شخص کے متعلق ہو تو اُس کے فیصلہ میں کوئی وقت پیش نہیں آ سکتی۔ کیوں کہ اس بارے میں مسلمہ قانونی اصول یہ ہے کہ کسی کے مذہبی عقیدے سے خلوص کو کوئی دوسرا شخص پر کھو نہیں سکتا۔ لہذا ہر شخص کے مذہبی عقیدے کے شریعت میں اُس کے اپنے بیان کو ایسی قطعی اور فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے جس کی تردید نہیں کی جاسکتی۔ لیکن دراشت کے تنازعات میں فیصلہ طلب امر متوافق کے متعلق ہوتا ہے اور اس میں ہر دو فریق کے لئے یہ نجاشی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں جس قدر شہادت چاہے، پیش کرے۔

یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ اسلامی قانون کے نفاذ کے نتیجے میں قانونی دوام میں بجائے یکسانیت اور تسلیق پیدا ہونے کے اس کے باعکل برعکس صورت روٹا ہوئی ہے۔ جن لوگوں کو عدالت کا رواجیوں سے کچھ متعلق ہے، وہ جانتے ہیں کہ اُن مقدمات کی تعداد میں کس طرح اضافہ ہوتا ہے جن میں کسی کے مذہبی فرقہ کا تعین ایک تنازع امر ہوتا ہے۔ بالخصوص اُن علاقوں میں اس مقدمہ بازی نے ایک تشویش ناک صورت اختیار کر لی ہے، جہاں فرقہ داری کے اعتبار سے مخلوط آبادی ہے اور مقامی رائے عام کسی کے مذہبی فرقہ کے بارے میں غلط بیانی کے خلاف زیادہ شدید رد عمل نہیں رکھتی۔

قانونی دراشت کے متعلق دونوں فرقوں کے باہمی اختلافات پر غور کرنے نے ایک اصولی بات یہ سامنے آتی ہے کہ سنی قانون کی نسبت شیعہ فقہ رکھ کیوں اور ذی الارحام کے لئے زیادہ فائدہ مند ہے۔ اس وجہ سے فرقہ داری کا تنازع اعام طور پر بعد اللتوں کے سامنے اس شکل میں پایا جاتا ہے کہ متوافق کے موکبدی

دعویٰ کرتے ہیں کہ متوفی سنتی فرقے سے تعلق رکھتا تھا اور اس کے مقابلہ میں اُس کی رُلکیاں اور دیگر ذمی الارحام کہتے ہیں کہ متوفی شیعہ تھا۔ ہو سکتا ہے کہ بے چارہ متوفی اپنی زندگی میں کسی بھی فرقہ سے زیادہ وابستگی نہ رکھتا ہو۔ لیکن اب معاملہ "مردہ بدست زندہ" کا ہے اور اہل تنازعہ جاندار کے لापچ میں متوفی کی طرف ہر طرح کے وہ اعمال منسوب کرتے ہیں، جن سے اُن کے دعوے کی تائید ہوتی ہو۔

اس طرح کی مقدمہ بازی کا کچھ تجھہ پر رکھنے والے لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ کس طرح دونوں جانب سے اس بارے میں جھوٹی شہادت پیش کی جاتی ہے۔ عام طور پر اس شہادت کا تعلق نماز ادا کرنے کے طریقے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے شیعوں اور سنتیوں کے درمیان نماز ادا کرنے کے طریقے میں ایک ظاہری فرقہ یہ ہے کہ اول الذکر ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے ہیں اور موت خالذکر ہاتھ باندھ کر۔ اب یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کے بارے میں شہادت پیش کرنے میں کوئی عملی روک نہیں ہے اور دونوں فریق اپنے موقوفت کی تائید میں، جس قدر گواہ چاہیں، لا سکتے ہیں اور عموماً ہوتا یہ ہے کہ مقدمہ کی ساعت کے اختتام پر شہادت کے اعتبار سے دونوں پڑھے تقریباً مساوی ہوتے ہیں اور نجح کے لئے بہت مشکل ہوتا ہے کہ کس فریق کو دو کے پر ترجیح دی جائے۔ اس شکل کے عمل حل کے طور پر عدالتین ایک قانونی مفروضہ پر عمل کر رہی ہیں جو پہلے پہل کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک فیصلہ میں وضع کیا گیا تھا۔ (۳۰ ملکتہ سال ۱۹۰۳ء صفحہ ۴۸۳)

اس فیصلہ میں یہ قرار دیا گیا کہ چونکہ ہندوستان کی آبادی کی ایک بھاری اکثریت سنتی فرقے سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے عدالت اولاً اس قیاس پر عمل کرے گی کہ فریقین اور متوفی جس کی جاندار کا تنازعہ ہے، سنتی مذہب کے پیر وہیں۔ سو اس کے کسی شخص کے متعلق اُس کے شیعہ ہونے کا ثبوت ہبھایا کیا جائے۔

اصولاً اس عدالتی قاعدہ میں کوئی زیادہ منطقی وزن نہیں ہے۔ کسی خاص شخص کو سنتی قرار دینے کے لئے یہ امر زیادہ قابلِ لحاظ نہیں ہے کہ سا سے علک کی کروڑوں کی آبادی کی اکثریت سنتی فرقے سے تعلق رکھتی ہے۔

کلکتہ ہائی کورٹ کے مذکورہ فیصلہ پر جناب سید امیر علی صاحب نے حسب ذیل تقدیمی ہے:-

"ہمیں کلکتہ ہائی کورٹ کے اس قول کو قبول کرنے میں تمدد ہے۔ علک کے ایسے حصے بھی ہیں، جہاں شیعوں کو اکثریت حاصل ہے۔ اس لحاظ سے کم انکم ان علاقوں میں عدالت کے وضع کروہ اس قاعدے پر عمل کرنا کسی طرح جائز نہیں ہو گا۔ حقیقت میں اصول یہ ہونا چاہیے کہ ہر اس مقدمہ میں جس میں اسلامی قانون کا معاملہ نہیں بحث آئے، عدالت کو چاہیے کہ اول فریقین سے دریافت کرے

کہ ان کا تعلق کس فرقہ سے ہے۔ اگر ان میں اس امر کے متعلق اختلاف پایا جائے تو دونوں فرقیں کو اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں شہادت پیش کرنے کا موقع دینا چاہیے۔ اور پھر اس شہادت کی بنیاد پر یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ تنازع کا فیصلہ کس فرقہ کے مطابق کیا جائے۔ (محضون لار۔ مصنف سید امیر علی، جلد ۲۔ طبع ششم۔ صفحہ ۱۹)۔

جہاں تک اصولی طور پر حکمتہ ہائی کورٹ کے اس عدالتی قیاس کے عدم جواز کا تعلق ہے، ہمیں جناب سید امیر علی صاحب کی رائے سے مکملاتفاق ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ مودبازگزارش بھی ہے کہ فاضل مصنف کی تجویز سے بھی زیر بحث مسئلہ کا کوئی موڑ اور قابل عمل حل نہیں بنتا۔

جبیا کہ بیان کیا جا چکا ہے، جھوٹی شہادت کا معاملہ زیادہ ترویج اشت کے مقدمات میں پیش آتا ہے۔ لیکن قانون کے دیگر شعبوں میں فرقہ والانہ اختلافات کی وجہ سے ہمارے معاشرے میں بعض دوسرے نالپندتی رجحانات بھی پیدا ہو رہے ہیں۔ ایسے واقعات ہو چکے ہیں جن میں کفرائن اور احوال سے پوری طرح واضح تھا کہ ایک شخص نے محض جائز کے متعلق اپنے حقوق یا اختیارات کو بہتر بنانے کے لئے یا کسی نابالغ بچے کی سرپرستی حاصل کرنے کے لئے اپنا مذہب تبدیل کر لیا ہے۔ ہم ان رجحانات کو ناپسندیدہ اس لئے نہیں کہہ رہے کہ مذہب تبدیل کرنا اپنی ذات میں کوئی قابل نہیت فعل ہے۔ بشرطیکہ یہ تبدیلی ایک دیانت دارانہ تحقیقات اور تبدیلی عقیدہ کے نتیجے میں عمل میں آئے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ چونکہ مسلمانوں کے تمام فرقوں کے اساسی عقائد مشترک ہیں، اس لئے فرقہ تبدیل کرنے کے معاملہ کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہوتی چاہیے۔ لیکن یہاں زیر غور جو سوال ہے، وہ ایک مختصانہ تبدیلی فرقہ کا نہیں بلکہ اس نمائشی تبدیلی کا ہے جو محض جائز دیانتی معاملات کے متعلق ایک قانونی فائدہ حاصل کرنے کے لئے کی گئی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک مذہبی صورت حال ہے۔ مذہب کے متعلق اس رجحان کا تیسیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بالآخر خود مذہبی عقائد کے متعلق ہاں اس احترام کا جذبہ کمزور رہ جائے۔ اور یہ امر کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے کہ مذہب سے وابستگی میں کمزوری آ جانا ہمارے ملتی مقاد کے لئے کس قدر مضر ثابت ہو سکتا ہے۔

فرقہ والانہ فرقہ کے اختلاف کا ایک اور سہل بھی قابل غور ہے۔ اگر کسی مقدمہ میں فرقیں مختلف فرقوں سے تعلق رکھتے ہوں تو یہ فیصلہ کرنا کوئی سہل امر نہیں ہے کہ تنازع کا فیصلہ کس فرقہ کے قانون کے مطابق ہونا چاہیے۔ اس طرح کی صورت سے نہیں کئی قواعد وضع کئے گئے ہیں۔ لیکن ان کا تجزیہ کرنے پر ظاہر ہو گا کہ ان

میں سے کوئی بھی قاعدہ منطق اور انصاف کے اصول پر پورا نہیں اُرتتا۔ مثلاً سب سے زیادہ مقبول یہ قاعدہ ہے کہ فیصلہ اُس فرقے کے قانون کے مطابق کیا جائے جس کا پیر و مدعا علیہ ہے۔ اب نہ ضرف یہ کہ یہ قاعدہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اگر اس پر بطور ایک عام کلمیہ کے عمل کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا نتیجہ جاندار کے حقوق اور عاملی تعلقات کے بارے میں طاقت کے ناجائز استعمال کے رجحان کی توصلہ فرازی کی شکل میں ظاہر ہو۔

اس معاملے پر جس نزاکتی سے بھی غور کیا جائے، یہ امر بالکل واضح ہے کہ فرقیین یا اُن میں سے کسی ایک کے فرقہ کی نظر کی بنیاد پر اسلامی قانون کا نخاذ ایک ناپسندیدہ صورت حال ہے جس میں مقدمہ بازی متعلق انتشار اور ابتری کے نہایت خطرناک نتائج مضمون ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ صورتِ حال ابھی زیادہ خراب نہیں ہوئی۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو اسلامی قانون ابھی تک تنازع عات کے صرف چند محدود شعبوں میں نافذ کیا جاتا ہے۔ اور دوسرے سنتی اور شیعہ نظر کے باہمی اختلافی مسائل کا علم محدودے چند لوگوں کو ہے۔ اس بات کا آسانی سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اگر اسلامی قانون کو وسعت دی جائے اور ساتھ ہی فرقہ کے تفصیل احکام کا علم بھی عام ہو جائے (ادریس یہ دونوں متصاد اپنی جگہ مستحسن ہیں اور ان کا حصول ہماری قومی پالیسی کا جزو ہے)، تو اندازہ لگائیے کہ مقدمہ بازی کتنی بڑھ جائے گی اور اُس کی نواعتیت ہمارے معاشرے کے لئے کتنی خطرناک ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے کا واحد حل یہ ہے کہ اسلامی قانون کو غیر فرقہ والانہ بنیادوں پر مددوں

کیا جائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ مقصد کیوں کو حاصل ہو سکتا ہے؟

اس بارے میں شروع میں ہی یہ واضح کردیا مذکوری ہے کہ یہ کام آسان نہیں ہے۔ اس راہ میں حقیقی اور بھاری مشکلات درپیش ہیں اور اس مقصدر کے حصول کے لئے قائدین قوم کو بڑی جرأت اور تدبیر سے کام لینا ہو گا۔

اس لاشیعہ عمل کی تکمیل میں پہلا قدم یہ ہونا چاہیے کہ آئین میں مذکورہ اصولی مقاصد کے پیراگراف نمبر ایک کی تشریح کو آئین سے حذف کیا جائے۔ جیسا کہ سابقہ بحث سے واضح ہو گیا ہو گا کہ آئین کی یہ شق اسلامی قانون کی تدوین میں ایک بہت بڑی روک ثابت ہو گی۔

یہ درست ہے کہ محول بالا تشریح کو قانونی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ کیوں کہ آئین ساز اداروں کی طرف سے نافذ کردہ کوئی ایکٹ اس پامونا جائز قرار نہیں دیا جاسکتا کہ یہ ایکٹ اسلامی قانون سے متعلق تشریحی شق کی منشاء کے خلاف ہے۔ بلکہ حقیقت میں آئین میں بیان کئے ہوئے تمام اصولی مقاصد کی یہی پوزیشن ہے۔ لیکن اس کے باوجود آئین کی اس شق کی اخلاقی اور سیاسی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اخلاقی لحاظ سے لکھ کے تمام قانون ساز اداروں کے ایکین اپنے عہدوں کے حلف کے تحت اس امر کے پابندیں کہ ظاہری اور معنوی ہر لحاظ سے آئین پر عمل پیرا رہیں۔ اصولی مقاصد چونکہ آئین ہی کا حصہ ہیں، اس لئے ان کی تکمیل کے لئے کوشش کرنا ان ایکین کا اخلاقی فرض ہے۔ اب اس فرض کی بجا آوری کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ جب بھی اہمیت کے سائنس کی ایسے ایکٹ کا مسودہ پیش ہو، جس کا تعلق مسلمانوں کے شخصی قانون سے ہے تو یہ دیکھا جائے کہ اس بارے میں مختلف فرقوں کے فقہ میں کیا قواعد بیان کئے گئے ہیں۔ آئین کی نیز بر بحث شق کے تحت ان فرقہ وارانہ نقہ مسائل سے اختلاف کرنا اخلاقی جائز نہیں ہو گا اور اس طرح اس قانون کو کسی فرقے کے تناذعات پر حادی کرنے کے لئے ضروری ہو گا کہ قرآن اور سنت کی صرف وہ تعبیر قبول کی جائے جو اس خاص فرقے کے ہاں مستند تجھی جاتی ہے۔ اب اگر ہمارے قانون ساز ادارے جان پوچھ کر اس آئینی پابندی کی خلاف ورزی کرنا شروع کر دیں تو آئین کے متعلق احترام کا وہ جذبہ باقی نہ رہے گا جس کا کر آئین مستحق ہے۔

اس مسئلے کا سیاسی پہلو یہ ہے کہ اگر کوئی سیاسی لیڈر یا جماعت کسی ایسی قانونی اصلاح کی سعی کرے جس سے کفر قہ وارانہ فقہ کے کسی مسئلے سے انحراف واقع ہوتا ہو تو مخالف سیاسی گروہوں کی طرف سے آئین کی یہ شق پر دیگنڈے کے ایک نہایت موثر حریبے کے طور پر استعمال ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ ایسے پر دیگنڈے کا کوئی معقول جواب نہ دیا جاسکے گا، اس لئے اس کے خوف سے ہمارے قانون ساز عام طور پر عافیت اسی میں سمجھیں گے کہ اسلامی قانون کی اصلاح کی کوئی ذمہ داری قبول نہ کی جائے۔

آئین کی اس ترمیم کے بعد دوسرا قلام یہ ہونا چاہیئے کہ اسلامی قانون کو غیر فرقہ وارانہ بنیادوں پر مبنی کرنے کے حق میں ایک مفبوط رائے عامہ پیدا کی جائے۔ کیوں کہ قانون میں کوئی تبدیلی اُس وقت تک فائدہ مند ثابت نہ ہو گی جب تک کہ اس کو عوام کی تائید حاصل نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ قوانین کو اسلام کے مطابق بنانے کے مقصد کو زیادہ اہمیت ہی اس وجہ سے ہے کہ اس طرح لوگوں میں قانون کے احترام کے جذبے کو تقویت

میں کی اور عوام کی طرف سے قانون کی پیروی بہت حد بلکسی جبر و اکارہ کے عمل میں آئے گے۔ ظاہر ہے کہ اگر لوگوں میں یہ خیال پیدا ہو جائے کہ ملک کے قانون ساز ادارے اپنے عمل سے ان کے مذہبی احکام میں مداخلت کر رہے ہیں تو قانون کے احترام کا مقصد بہت حد تک فوت ہو جائے گا۔

اصلاح کی کسی تحریک کے لئے لازم ہے کہ عامۃ المسلمين کے مذہبی عقائد کو ملاحظہ رکھا جائے۔ اب یہ ایک واقعہ ہے کہ فقہ کے بارے میں مسلمان عالم طور پر قدامت پسندی اور مقدار ان روشن کے پابند ہیں۔ اور فقہی مسائل میں آئندہ کے ملک سے اخراج کرنا جائز نہیں سمجھتے۔ اسلامی قانون کے متعلق یہ جامد نظریہ فی الواقع غلط ہے اور علامہ اقبال کے الفاظ میں "حیرت ہے کہ کیوں کراسلامی قانون کے متعلق اس نظریے کو قبول کر دیا گیا۔ حالانکہ اس قانون کا بنیادی مأخذ قرآن ہے، جس کی تعلیم اصولی طور پر زندگی کا ایک متحرک اور ارتقائی تصور پیش کرتی ہے۔" یاد رہے کہ ہمارے ہاں یہ جو قدامت پسندی پائی جاتی ہے تو یہ کسی خارجی اثر کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ اسلامی معاشرے کے تدنی ورثے کا ایک حصہ ہے۔ اس معاملے میں ایک قومی مصلحہ کا ملک بنیادی طور پر ہے اور انہوں نے چاہیے نہ کہ معاہدہ نہ۔ اس کے علاوہ انہوں اُن تاریخی عوامل کا مطالعہ کریں جن کے اثر کے تحت دنیا کے تمام ممالک میں مسلمانوں نے اپنے قوانین کے متعلق اس طرح کی غیر لمحپ دار قدامت پسندی کو اپنے عقائد میں جگہ دی تو ظاہر ہو گا کہ ملک تقدیم میں کئی فوائد بھی ضمیر تھے۔

"اسلامی فکر کی تشکیل نو" کے چھٹے باب میں علامہ اقبال نے اس موضوع پر سجھ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے پہلے ضروری ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس ذہنی روشن کے اسباب کیا تھے، جس نے قانون اسلام کو عملًا جامد اور شریط متحرک بنادیا۔ بعض مغربی مصنفوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اسلامی قانون کے جمود کے ذریعہ ترقی اثرات ہیں۔ علامہ اقبال نے اس رائے کو بے بنیاد اور سطحی قرار دیا ہے۔ اس کے لئے انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جب تک قوم کے اثرات اسلامی تاریخ میں ظاہر ہوئے، اُس وقت مذاہب فقة کو فائم ہوئے صدیں گزر چکی تھیں۔ اس کے بعد ڈاکٹر اقبال نے اُن عوامل کا ذکر کیا ہے جو اُن کی رائے میں اسلامی قانون کے جمود کا اصل باعث تھے اور جن کے نیز اثر مسلمانوں نے فقہ کے متعلق ایک انتہائی قدامت پسندانہ روشن اختیار کر لی۔ اقبال کے نزدیک قدامت پسندی کے فروغ پانے کے مبنی طریقے اسباب تھے، جن کی وضاحت انہوں نے حسب ذیل الفاظ میں کی ہے:-

"ہم سب اُس تحریک عقلیت سے واقف ہیں جو خلافتِ عباسیہ کے ادائی میں مذہب اسلام میں

روزناہی اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ کس طرح اس تحریک کے ساتھ بحث و نزاع کا ایک تبلیغ مسلمان شروع ہو گیا۔ اسی طرح کی ایک بحث خلائق قرآن کے متعلق تھی، جس سے مسلمان علماء دو گروہوں میں بٹ گئے۔ رائج العقیدہ علماء قدم قرآن کے قائل تھے لیکن عقیدت پسند علماء کو اس سے انکار تھا..... رائج العقیدہ علماء کا خیال تھا کہ عقیدت پسند مفکرین کا نظر یہ خلائق قرآن بالآخر ملت کی بنیادوں کو متزلزل کرنے کا باعث بن جائے گا۔ آگے چل کر عبادیوں نے بھی تحریک عقیدت کے سیاسی نتائج سے خالص ہو کر قدم المخالف علماء کی تائید کی۔ چنانچہ نظرِ امام ہی کی مثال ہمارے سامنے ہے جو عدالت احادیث کو رد کر چکا تھا اور بدل کیتا تھا کہ ابوہریرہؓ بڑا ضعیف راوی ہے۔ لہذا کچھ تو عقیدت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی کی ٹاپراوہ کچھ بعض خاص عقیدت پسند مفکرین کے بے روک طرزِ فکر سے متاثر ہو کر قدمِ خیال کے علماء نے یہ سمجھا کہ تحریک عقیدت ایک انتشار اگر قوت ہے، جس سے بطور ایک نظامِ مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ اُن کا بڑا مقصد یہ تھا کہ اسلام کا وجود اجتماعی برقرار رہے۔ اس مقصد کے حصول کا واحد ذریعہ اُن کے پاس یہ تھا کہ شریعت کی قوتِ جامعہ کو حاصل میں لا دیں۔ اور جہاں تک ہو سکے، اپنے قانونی نظام میں سختی پیدا کریں۔

- ۱- اس روشن کا ایک سبب وہ الہیاتی تصوف تھا جس نے بعض غیر اسلامی اثرات کے تحت اپنے دائرة عمل کو محض نظریاتی فکر تک محدود کر لیا تھا..... اپنے نظریہ پہلو کے لحاظ سے تصوف آزاد خیالی کی ہی ایک قسم ہے۔ اور اس وجہ سے تصوف کو تحریک عقیدت کا حلیف سمجھا جا سکتا ہے۔ اب تصوف نے ظاہر و باطن کی تمیز پر کچھ زیادہ ہی زور دیا اور اس طرح صوفیاء میں ہر اُس نئے سے اعراض کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا جس کا تعلق اُن کے زدیک حقیقت کی بجائے محض ظواہر سے تھا۔ اور جوں جوں تصوف کے ذریعہ اُخروی زندگی پر زیادہ زور دیا جانے لگا، لوگوں کے ذہن سے یعنیظیم حقیقت اور جملہ ہوتی چلی گئی کہ اسلام ایک مکمل نظامِ مدنیت بھی پیش کرتا ہے۔ تصوف میں غنون و قیاس کے ایسے بے کران امکانات موجود تھے کہ مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ اُس طرف مائل ہو گئے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اس وجہ سے بالخصوص اسلامی ریاست کی قیادت اُن لوگوں کے ہاتھ میں آگئی جن کی علمی اور ذہنی استعداد نہایت معمولی درجے کی تھی۔ اب عوام کی رہنمائی کے لئے چونکہ کوئی قابل قدر شخصیت موجود نہ تھی۔ اس لئے اُن کو حافیت کی راہ اسی میں نظر آئی کہ پُرانے مذاہب فرقہ کی تقدیم کو ہی اپنا مسلک بنائے رکھیں۔
- ۲- ان سب اسباب کے ساتھ تیرھوی صدری کے وسط میں اسلامی دنیا کے علمی مرکز بغداد کی تباہی کا سامنہ

پیش آگئی۔ یہ اتنی بڑی ضرب تھی کہ اُس دور کے جن موئخین نے تائیریوں کے حلقے کے واقعات لکھے ہیں، وہ سب بنداد کی تباہی کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ گویا وہ اسلام کے مستقبل سے ہی مالیوس ہو گئے تھے۔ اس طرح کے سیاسی انحطاط کے دور میں یہ ایک طبعی امر تھا کہ قدرامت پسند مسلمان مفکرین قوم کو مزید انتشار سے بچانے کے لئے اپنی تمام کوششیں اس بات پر مبذکرہ دیں کہ کسی طرح مسلمانوں کے معاشرتی زندگی میں اتحاد اور ہم آہنگی قائم رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ان مفکرین نے آئندہ کے پیش کردہ قواعدِ فقہ پر سختی سے کاربنڈ رہنے کی روشن اختیار کوئی اور قوانین شریعت میں ہر طرح کی عبادت کونا جائز قرار دے دیا۔ اُن کی اصل غرض معاشرتی استحکام تھی۔ اور یہ ماننا پڑے گا کہ اس روشن میں وہ کچھ سچی بجانب بھی تھے۔ کیوں کہ ضبط و تنظیم ایک حد تک انحطاط کی قوتوں کے خلاف ستد باب کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔"

خطبات کے متذکرہ حوالہ میں قدرامت پسندی کی توجیہ کے بارے میں پہلا نکتہ خاص طور پر توجہ طلب ہے۔ کیونکہ زیرِ سمجھ موضع کے ساتھ اس کا دیجاؤ امور کی نسبت کہیں زیادہ تعلق ہے۔ موجودہ دور میں بر عظیم ہندوپاکستان میں کئی ایسی تحریکیں رونما ہو چکی ہیں جن کا بظاہر مقصد یہ ہے کہ دین اسلام کا احیاء اُس کی ابتدائی اور غالص صورت میں کیا جائے۔ عام طور پر یہ تحریکیں اس اصول کی موئید ہیں کہ اسلامی قانون کی اصلاح کے لئے ہمیں چاہیے کہ صرف قرآن پر انصاف کریں اور حدیث سمیت دیگر تمام مأخذ کو رد کرو۔ ہم اس اصول کے حامیوں کی نیت پر شہبہ نہیں کرتے لیکن ہم اُن سے گواہش کرتے ہیں کہ ہمیں تاریخ کے اُس سبق کو نہ بھولنا چاہیے، جو عبادیہ دور میں رونما ہونے والی تحریک کی عقلیت سے ہمیں ملتا ہے۔ اور ہم کی طرف ڈاکٹر اقبال نے اشارہ کیا ہے۔ کوئی بھی اصلاحی تحریک ہو اگر اس کی تبلیغ میں شدید اور غیر مصالحتاً روایہ اختیار کیا جائے تو عموماً اس کے رد عمل کے طور پر قدرامت پسندی بھی اپنے موقف میں سختی اختیار کر سکتی ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی معمولی سا اصلاحی قدم بھی نہ اٹھایا جاسکے۔

— (مسلسل) —