وحدت امت کا داعی اور غلبہ اسلام کا علم بردار

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد ۱۹ ۔ شمارہ نمبر ۱۰ ۔ اکتوبر ۲۰۰۸

بیاد

حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتیؒ

زیر سرپرستی

حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر

رئیس التحریر

ابوعمار زاہد الراشدی

مدیر

محمد عمار خان ناصر

مجلس مشاورت

پروفیسر غلام رسول عدیم

پروفیسر میاں انعام الرحمٰن

پروفیسر محمد اکرم ورک

مولانا حافظ محمد یوسف

چودھری محمد یوسف ایڈووکیٹ

شبیر احمد خان میواتی

انتظامیہ

ناصر الدین عامر / عبدالرزاق

حافظ محمد سلمان / حافظ محمد طاہر

فہرس

کلمہ حق

اسلامی شریعت کی تعبیر وتشریح: علمی وفکری سوالات — رئیس التحریر — ۲

آرا وافکار

شرعی سزاؤں میں ترمیم وتغیر کا مسئلہ — حافظ محمد سلیمان — ۶

قرآن مجید میں قصاص کے احکام (۲) — پروفیسر میاں انعام الرحمٰن — ۱۲

مباحثہ ومکالمہ

اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز؟ (۳) — محمد زاہد صدیق مغل — ۲۴

سنت اور حدیث: جاوید احمد غامدی کا نقطہ نظر (۱) — سید منظور الحسن — ۳۶

مکاتیب — حافظ محمد زبیر / ڈاکٹر انور احمد — ۴۴

زر تعاون	خط وکتابت کے لیے	زیر اہتمام	ذیلی دفتر
سالانہ 150 روپے	ماہنامہ الشریعہ	الشریعہ اکادمی	جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ
بیرون ملک 20$	پوسٹ بکس 331	ہاشمی کالونی کنگنی والا گوجرانوالہ	055-4219663 (فون)
	گوجرانوالہ	055-4000394	055-4219563 (فیکس)

ناشر: حافظ محمد عبدالمتین خان زاہد ۔ طابع: مسعود اختر پرنٹرز، میکلوڈ روڈ، لاہور

”کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے علمی بحث ومباحثہ کا میدان محدود نہیں رہنا چاہیے اور نہ ہی ماضی میں اہل علم کے ہاں اس کا دائرہ کبھی تنگ رہا ہے۔ ہماری علمی روایت یہ چلی آ رہی ہے کہ کسی بھی مسئلہ پر بحث ومباحثہ ہمیشہ کھلے دل ودماغ سے کیا گیا ہے، مسئلہ کے ہر پہلو پر بات ہوئی ہے، تجزیہ وتنقیح کا کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا گیا اور استدلال واستنباط کی کوئی گنجایش ادھوری نہیں رہنے دی گئی۔“ [کلمہ حق]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلامی شریعت کی تعبیر وتشریح: علمی وفکری سوالات

[محمد عمار خان ناصر کی تصنیف ''حدود وتعزیرات: چند اہم مباحث'' کے دیباچہ کے طور پر لکھا گیا]

نحمدہ تبارک وتعالیٰ ونصلی ونسلم علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔

مسلم ممالک میں شریعت اسلامیہ کے نفاذ اور اسلامی احکام وقوانین کی عمل داری کا مسئلہ جہاں اپنی نوعیت واہمیت کے حوالے سے ہمارے ملی فرائض اور دینی ذمہ داریوں میں شمار ہوتا ہے، وہاں اس کی راہ میں حائل متنوع مشکلات اور رکاوٹوں کے باعث وہ ایک چیلنج کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور مسلم معاشروں میں اس سے نمٹنے کے لیے مختلف اطراف سے کوششیں جاری ہیں۔

ان مشکلات اور رکاوٹوں میں سیاسی، تہذیبی، اقتصادی اور عسکری امور کے ساتھ ساتھ یہ علمی رکاوٹ بھی نفاذ اسلام کی راہ روکے کھڑی ہے کہ آج کے بین الاقوامی حالات اور جدید عالمی تہذیبی ماحول میں اسلامی احکام وقوانین کی مقامی و بین الاقوامی سطح پر تطبیق کی عملی صورتیں کیا ہوں گی، اور گلوبلائزیشن کی اس فضا میں جبکہ دنیا کی کوئی قوم دوسری اقوام کے حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی اور اقوام عالم میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے اور ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کا دائرہ دن بدن وسیع اور ناگزیر ہوتا جا رہا ہے، اسلامی احکام وقوانین کی اس کے ساتھ ایڈجسٹمنٹ کی قابل قبول اور قابل عمل شکل کیا ہو سکتی ہے؟

مسلم ممالک میں اس حوالے سے تین رجحانات عام طور پر پائے جاتے ہیں اور ان کے درمیان امتیاز بلکہ کشاکش دن بدن واضح ہوتی جا رہی ہے:

○ آج کے عالمی ماحول، جدید ثقافتی فضا اور بین الاقوامی مطالبات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے اسلامی احکام وقوانین کو اس علمی ورثے اور فقہی ذخیرے کی بنیاد پر بالکل اسی طرح نافذ کر دیا جائے جس طرح وہ ترکی کی خلافت عثمانیہ اور جنوبی ایشیا کی مغل سلطنت میں نافذ تھے اور جن کی اس وقت تک کی ارتقائی شکل ہمارے پاس ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' اور ''فتاویٰ عالمگیری'' کی صورت میں موجود ہے۔

○ اس علمی ورثے اور فقہی ذخیرے کو ایک طرف رکھتے ہوئے جدید عالمی تقاضوں اور بین الاقوامی مطالبات کو سامنے رکھ کر قرآن وسنت بلکہ بعض حلقوں کے نزدیک صرف قرآن کریم کی بنیاد پر نئی فقہ تشکیل دی جائے اور اسے مسلم ممالک میں قانون سازی کی اساس قرار دیا جائے۔

○ گزشتہ چودہ سو سال کے علمی ورثے اور فقہی ذخیرے سے ترک تعلق اور اس سے براءت کا اظہار کرنے کی بجائے اسی کی

بنیاد پر اور اس کے مسلمہ اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے نئے مسائل کا حل تلاش کیا جائے، جدید قانون سازی کے تقاضوں کی تکمیل کی جائے اور جن بین الاقوامی مطالبات اور تقاضوں کو پورا کرنے کی عملی صورتیں اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے نکالی جا سکتی ہیں، ان سے گریز نہ کیا جائے۔

پورے عالم اسلام میں ان تین حوالوں سے علمی کام جاری ہے اور ہر حلقہ اپنی سوچ کو آگے بڑھانے کے لیے تگ و تاز میں مصروف ہے۔ راقم الحروف خود کو اس تیسرے حلقے میں شمار کرتا ہے اور پورے شرح صدر کے ساتھ یہ سمجھتا ہے کہ پہلی دونوں صورتیں غیر متوازن اور غیر عملی ہیں، اس لیے کہ نہ تو یہ ممکن ہے کہ ہم آج کے عالمی ماحول کو کلیتاً نظر انداز کر دیں اور جدید بین الاقوامی تمدنی تقاضوں سے آنکھیں بند کرتے ہوئے دو سو سال قبل کے اجتہادی فیصلوں اور عمل کو آج کے لیے بھی مکمل طور پر واجب العمل قرار دے دیں، اور نہ ہی یہ ہو سکتا ہے کہ ہم امت مسلمہ کے چودہ سو سالہ اجماعی تعامل، فقہاے امت کی علمی کاوشوں اور دنیا بھر کے مسلم معاشروں میں اسلامی احکام وقوانین کی حکمرانی کے کم وبیش ایک ہزار سالہ تسلسل کو بین الاقوامیت کے جدید ماحول کی بھینٹ چڑھاتے ہوئے قرآن کریم یا قرآن وسنت کی نئی تعبیر وتشریح کرنے بیٹھ جائیں، کیونکہ ایسا کوئی بھی عمل مسلمہ اسلامی اصولوں کے منافی ہونے کے ساتھ ساتھ امت مسلمہ کی غالب ترین اکثریت کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہوگا اور اس کا عملی نتیجہ مسیحیت میں مارٹن لوتھر کی پراٹسٹنٹ تحریک کی طرح سوسائٹی کو دین سے کلیتاً لاتعلق کر دینے کے سوا کچھ برآمد نہیں ہوگا۔

اس لیے راقم الحروف کے نزدیک اسلامی قوانین واحکام کی تعبیر وتشریح کے لیے صحیح، قابل عمل اور متوازن راستہ یہ ہے کہ:

o امت مسلمہ کے اجماعی تعامل اور اہل السنۃ والجماعۃ کے علمی مسلمات کے دائرہ کی بہر حال پابندی کی جائے۔

o امت مسلمہ کی غالب اکثریت کی فقہی وابستگیوں کا احترام کرتے ہوئے ہر ملک میں وہاں کی اکثریت کے فقہی رجحانات کو قانون سازی کی بنیاد بنایا جائے، البتہ قانون سازی کو صرف اسی دائرے میں محدود رکھنے کی بجائے دوسری فقہوں سے استفادہ یا بوقت ضرورت قرآن وسنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ بھی کھلا رکھا جائے۔ مثلاً انڈونیشیا میں شوافع کی اکثریت ہے تو اس اکثریت کا یہ حق تسلیم کیا جائے کہ ان کے ملک میں قانون سازی کی بنیاد فقہ شافعی پر ہو، کیونکہ یہ ایک اصولی اور معقول بات ہونے کے علاوہ وہاں کی اکثریتی آبادی کا جمہوری حق بھی ہے۔

o جدید عالمی ثقافتی ماحول اور گلوبلائزیشن سے پیدا ہونے والے مسائل اور بین الاقوامی مطالبات اور تقاضوں کو نہ تو حق اور انصاف کا معیار تصور کیا جائے کہ ہم ہر تقاضے کے سامنے سپر انداز ہوتے چلے جائیں اور اس کے لیے اسلامی اصولوں اور احکام سے دست برداری یا ان کی مغرب کے لیے قابل قبول توجیہ وتعبیر ہی ہماری علمی کاوشوں کا ہدف بن کر رہ جائے اور نہ ہی ہم انھیں یکسر نظر انداز کرتے ہوئے نفاذ اسلام کے لیے اپنی پیش رفت کا راستہ خود ہی روکے کھڑے رہیں، بلکہ جن مطالبات اور تقاضوں کو ہم قرآن وسنت کی تعلیمات، اہل سنت کے علمی مسلمات اور اجتہاد شرعی کے دائرے میں قبول کر سکتے ہیں، انھیں کھلے دل سے قبول کریں اور جو امور قرآن وسنت کی نصوص صریحہ اور اجتہاد شرعی کے مسلمہ اصولوں سے متصادم ہوں، ان کے بارے میں کسی قسم کا معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیے بغیر پوری دل جمعی کے ساتھ ان پر قائم رہیں۔

اس پس منظر میں اسلامی جمہوریہ پاکستان میں نفاذ شریعت اور اسلامی قوانین واحکام کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے مختلف اطراف میں جو کام ہو رہا ہے، اس کے بارے میں بھی کچھ اصولی گزارشات ضروری سمجھتا ہوں:

۱۔صرف قرآن کریم کو قانون سازی کی بنیاد بنانا اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو قانون سازی کا ماخذ تسلیم نہ کرنا قطعی طور پر نا قابل قبول اور خود قرآنی تعلیمات کے منافی ہے۔

۲۔سنت رسول سے مراد وہی ہے جو امت مسلمہ چودہ سو سال سے اس کا مفہوم سمجھتی آ رہی ہے اور اس سے ہٹ کر سنت کا کوئی نیا مفہوم طے کرنا اور جمہور امت میں اب تک سنت کے متوارث طور پر چلے آنے والے مفہوم کو مسترد کر دینا بھی عملاً سنت کو اسلامی قانون سازی کا ماخذ تسلیم نہ کرنے کے مترادف ہے۔

۳۔ایک رجحان آج کل عام طور پر یہ بھی پایا جاتا ہے کہ سنت مستقل ماخذ قانون نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت ثانوی ہے اور قرآن کریم کے ساتھ اس کی مطابقت کی صورت میں ہی اسے احکام وقوانین کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ بظاہر بہت خوب صورت بات ہے، لیکن اس صورت میں اصل اتھارٹی سنت نہیں بلکہ مطابقت تسلیم کرنے یا نہ کرنے والے کا ذہن قرار پاتا ہے کہ وہ جس سنت کو قرآن کریم کے مطابق سمجھ لے، وہ قانون کی بنیاد بن سکتی ہے اور جس سنت کو اس کا ذہن قرآن کریم کے مطابق قرار نہ دے، وہ احکام وقوانین کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

یہاں ایک بات یہ بھی مغالطہ کا باعث بنتی ہے کہ قرآن کریم اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں مطابقت کے لیے عقل عام کو معیار تسلیم کر لیا جائے تو معاملہ قرین قیاس ہو جاتا ہے، مگر یہ سراسر مغالطہ ہے، اس لیے کہ عقل عام کی بنیاد میسر معلومات، مشاہدات اور تجربات پر ہوتی ہے جن کے دائرے زمان ومکان دونوں حوالوں سے تغیر پذیر رہتے ہیں، اس لیے عقل عام کو قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح یا ان کے درمیان تطبیق وتوفیق کا حتمی معیار قرار دینے کا مطلب قرآن وسنت کو کسی ایک دور یا علاقہ کی عقل عام کا پابند بنا دینے یا ہر زمانہ اور علاقہ کے لیے الگ الگ تعبیر وتشریح کا دروازہ کھول دینے کے مترادف ہوگا، اس لیے صحیح راستہ یہی ہے کہ سنت کو ثانوی درجہ کا ماخذ قانون قرار دینے کی بجائے اسلامی قانون سازی کا مستقل ماخذ اور قرآن وسنت کی تعبیر و تشریح کا حتمی معیار تسلیم کیا جائے، جیسا کہ حضرات صحابہ کرامؓ کے دور میں ہوتا تھا اور اسی پر امت مسلمہ کا اجماعی تعامل چلا آ رہا ہے۔

البتہ ان حدود کی پابندی کی یہ بات فیصلہ کے مراحل کی ہے اور میرے نزدیک علامہ محمد اقبالؒ کی طرف سے قانون سازی کے لیے منتخب پارلیمنٹ کو حتمی اتھارٹی قرار دینے کی تجویز کا ایک افادی پہلو یہ بھی ہے کہ رائے عامہ کو مسترد کر کے کسی ایک گروہ کی رائے کو مسلط کر دینے کے امکانات کم ہو جاتے ہیں جس کا تجربہ ہم پاکستان میں اس طرح کر چکے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک عرصہ تک سنت نبوی کو نظر انداز کر کے صرف قرآن کریم کو قانون سازی کا ماخذ قرار دینے کی تحریک چلتی رہی اور اس کے لیے سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر بہت محنت کی گئی، لیکن جب عوام کی منتخب دستور ساز اسمبلی نے ۱۹۷۳ء میں قانون سازی کی دستوری بنیادیں طے کیں تو اس کے سامنے اس کے سوا کوئی راستہ موجود نہیں تھا کہ وہ رائے عامہ کا احترام کرتے ہوئے قرآن وسنت، دونوں کو قانون سازی کی بنیاد کے طور پر تسلیم کرے، بلکہ اگر کسی معاملے میں پارلیمنٹ نے بھی عوام کی جمہوری رائے اور رجحانات کو نظر انداز کیا ہے تو رائے عامہ نے اسے قبول نہیں کیا، جیسا کہ مروجہ عائلی قوانین کو اگرچہ پارلیمنٹ نے قبول کر رکھا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کی قرآن وسنت سے متصادم شقوں کے بارے میں آج بھی عوام کی غالب اکثریت اپنے سابقہ رجحانات پر قائم ہے اور ذہنی طور پر انھیں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

اس لیے مجھے اس بارے میں کوئی شبہہ یا پریشانی نہیں ہے کہ جب بھی حتمی فیصلہ کا مرحلہ آئے گا، عوام کے جمہوری اور

اکثریتی رجحانات کو نظر انداز کر دینا کسی کے بس میں نہیں ہوگا اور نہ ہی ان سے ہٹ کر کیا جانے والا کوئی فیصلہ امت مسلمہ کو باور کرایا جا سکے گا، البتہ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے علمی بحث ومباحثہ کا میدان محدود نہیں رہنا چاہیے اور نہ ہی ماضی میں اہل علم کے ہاں اس کا دائرہ کبھی تنگ رہا ہے۔ ہماری علمی روایت یہ چلی آ رہی ہے کہ کسی بھی مسئلہ پر بحث ومباحثہ ہمیشہ کھلے دل ودماغ سے کیا گیا ہے، مسئلہ کے ہر پہلو پر بات ہوئی ہے، تجزیہ وتنقیح کا کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا گیا اور استدلال واستنباط کی کوئی گنجایش ادھوری نہیں رہنے دی گئی، کیونکہ جس طرح کسی مقدمے میں صحیح فیصلے تک پہنچنے کے لیے تفتیش کے کسی امکانی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح کسی علمی مسئلے میں صحیح نتیجے تک رسائی کے لیے اس کے تمام امکانی پہلوؤں کو کھنگالنا بھی ضروری ہوتا ہے اور اسی وجہ سے میں اہل علم میں بحث ومباحثہ کے لیے کھلے ماحول کو پسند کرتا ہوں اور اس کی حوصلہ افزائی بھی کرتا ہوں۔

عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے جب حدود وتعزیرات کے حوالے سے اپنی کاوش اس کتابچہ کی صورت میں پیش کی جو اسلامی نظریاتی کونسل نے شائع کیا ہے تو مجھے اس کے تمام مندرجات سے اتفاق نہیں تھا، لیکن اس نوعیت کے مسائل میں علمی بحث ومباحثہ کے کھلے ماحول کو میں نے ہمیشہ نہ صرف پسند کیا ہے بلکہ اسے ضروری بھی سمجھتا ہوں، جیسا کہ مجھ سے مفکر پاکستان علامہ محمد اقبالؒ کے ''خطبہ اجتہاد'' کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو میرا جواب یہ ہوتا ہے کہ بطور موقف اور فیصلے کے میں اسے قبول نہیں کرتا، لیکن بحث ومباحثہ کی بنیاد اور ایجنڈے کے طور پر اس کا احترام کرتا ہوں اور اس میں اٹھائے گئے نکات پر سنجیدہ علمی بحث ومباحثہ کی حمایت کرتا ہوں۔

آج کے نوجوان اہل علم جو اسلام کے چودہ سو سالہ ماضی اور جدید گلوبلائزیشن کے ثقافتی ماحول کے سنگم پر کھڑے ہیں، وہ نہ ماضی سے دست بردار ہونا چاہتے ہیں اور نہ مستقبل کے ناگزیر تقاضوں سے آنکھیں بند کرنے کے لیے تیار ہیں۔ وہ اس کوشش میں ہیں کہ ماضی کے علمی ورثہ کے ساتھ وابستگی برقرار رکھتے ہوئے قدیم وجدید میں تطبیق کی کوئی قابل قبول صورت نکل آئے، مگر انھیں دونوں جانب سے حوصلہ شکنی کا سامنا ہے اور وہ بیک وقت 'قدامت پرستی' اور 'تجدد پسندی' کے طعنوں کا ہدف ہیں۔ مجھے ان نوجوان اہل علم سے ہمدردی ہے، میں ان کے دکھ اور مشکلات کو سمجھتا ہوں اور ان کی حوصلہ افزائی کو اپنی دینی ذمہ داری سمجھتا ہوں، صرف ایک شرط کے ساتھ کہ امت کے اجماعی تعامل اور اہل السنۃ والجماعۃ کے علمی مسلمات کا دائرہ کراس نہ ہو، کیونکہ اس دائرے سے آگے بہر حال گمراہی کی سلطنت شروع ہو جاتی ہے۔

عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے اسی علمی کاوش کا سلسلہ آگے بڑھایا ہے اور زیادہ وسیع تناظر میں حدود وتعزیرات اور ان سے متعلقہ امور ومسائل پر بحث کی ہے جو آپ کے سامنے ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے ہر پہلو سے اتفاق کیا جائے، البتہ اس علمی کاوش کا یہ حق ضرور بنتا ہے کہ اہل علم اس کا سنجیدگی سے جائزہ لیں، بحث ومباحثہ کو آگے بڑھاتے ہوئے اس کے مثبت ومنفی پہلوؤں پر اظہار خیال کریں اور جہاں کوئی غلطی محسوس کریں، اسے انسانی فطرت کا تقاضا تصور کرتے ہوئے علمی مواخذہ کا حق استعمال کریں تاکہ صحیح نتیجے تک پہنچنے میں ان کی معاونت بھی شامل ہو جائے۔

میں دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت عزیزم عمار سلمہ کی اس کاوش کو حق تک رسائی کا ذریعہ بنائیں اور آج کے دور میں نفاذ اسلام کے حوالے سے درپیش علمی وفکری چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے ہم سب کو اپنا اپنا کردار صحیح طور پر ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین یا رب العالمین۔

حافظ محمد سلیمان☆

شرعی سزاؤں میں ترمیم وتغیر کا مسئلہ

موجودہ دور میں فرد کی تقدیس واحترام میں بہت زیادہ مبالغہ آرائی سے کام لیا جاتا ہے اور اس کو پوری معاشرتی زندگی کا محور ومرکز قرار دیتے ہوئے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اسلام کی سزائیں وحشیانہ، ظالمانہ اور متشددانہ ہیں اور ان کے ذریعے معاشرہ میں خونریزی اور بربریت وجود میں آتی ہے۔ نیز یہ سزائیں درحقیقت قدیم زمانہ کے وحشیوں کے لیے وضع کی گئی تھیں۔ چونکہ معاشرہ مسلسل ترقی کی طرف رواں دواں ہے، لہٰذا اب ان سزاؤں کو نافذ کرنا موجودہ انسانی معاشرہ کے ساتھ ناانصافی اور سراسر ظلم ہے، اس لیے اسلامی سزاؤں کو کالعدم قرار دے کر یا ان میں ترمیم کر کے عصر حاضر کے مزاج کے مطابق سزائیں رائج کی جانی چاہییں اور مثال کے طور پر قتل کے بدلے میں قتل جیسی سزا کو عمر قید میں بدل دیا جانا چاہیے۔

یہاں تین امور پر الگ الگ غور کرنا ضروری ہے:

(۱) کیا اسلامی سزائیں وحشیانہ اور بے انصافی پر مبنی ہیں اور خونریزی و بربریت کو جنم دیتی ہیں؟

(۲) کیا یہ سزائیں صرف زمانہ قدیم کے لوگوں کے لیے وضع کی گئی تھیں؟

(۳) کیا نصوص قطعیہ سے ثابت ہونے والی سزاؤں کو کالعدم کرنے یا ان میں ترمیم کرنے کا ارباب اقتدار کو اختیار حاصل ہے؟

وحشیانہ سزائیں؟

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسلامی سزائیں وحشیانہ اور ناانصافی پر مبنی ہیں اور ان سے خونریزی اور بربریت جنم لیتی ہے۔ اگر اس مفروضہ کا بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو بالکل مہمل اور غلط نظر آتا ہے، اس لیے کہ اسلامی سزائیں نہ تو وحشیانہ ہیں اور نہ ہی بے انصافی پر مبنی ہیں، بلکہ یہ سزائیں عدل وانصاف کا تقاضا اور امن وامان کو قائم رکھنے کی ضمانت ہیں۔ مثال کے طور پر قتل کی صورت میں مقتول کے ورثا کے لیے حصول حق کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں: یا تو ورثائے مقتول قاتل کو اسی طرح منطقی انجام تک پہنچا دیں جیسا کہ اس نے فساد فی الارض کا ارتکاب کیا ہے اور یا قاتل پر رحم کھاتے ہوئے اس سے خون بہا (دیت) لینے کا طریقہ اختیار کر لیں۔ دیکھا جائے تو یہ عین انصاف اور عقل کا تقاضا تھا کہ مقتول کے ورثا کو ان کا حق کسی نہ کسی صورت میں ملے۔ اس کو وحشیانہ اور ظالمانہ سلوک کہنا کسی طرح درست نہیں، اس لیے کہ ایک شخص نے ناحق طور پر خون

☆ شعبہ تصنیف وتالیف، الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ۔

بہایا اور ملک میں بدامنی اور فساد کا بیج بویا ہے، تو اب وہ اس چیز کا سزاوار ہے کہ اس کو عبرت ناک سزا دی جائے تاکہ ورثاے مقتول کے جذبہ انتقام کو تسکین ملے اور دوسرے لوگوں کے سامنے ایک انسان کے قاتل کا منطقی انجام آ جائے اور وحشت و بربریت کو پروان چڑھنے کا موقع نہ ملے۔ اسی پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ 'ولکم فی القصاص حیوۃ یا اولی الالباب لعلکم تتقون' (البقرۃ ۲:۱۷۹) ''اے اہل فہم! تمہارے لیے (قانون) قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم بچو۔'' اسلامی دستور میں اعلان کیا گیا ہے ہر مومن کی اور امت کے ہر فرد کی زندگی یکساں قابل احترام ہے۔ مرد ہو، عورت ہو، آزاد ہو، غلام ہو، کوئی بھی ہو، جس کا جو قاتل ہوگا وہی سزا پائے گا۔ پھر سزا بھی مماثلت و مساوات پر مبنی ہے۔ (المائدۃ، ۵:۳۲) اس کے ساتھ اسلامی قانون قصاص میں عفو کے پہلو پر بھی توجہ دی گئی ہے کہ اگر ورثاے مقتول معاف کر دیتے ہیں تو اسلامی قانون اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ شریعت موسوی میں تو خون کا بدلہ صرف خون تھا اور تورات میں اس طرح کی تصریحات موجود ہیں کہ ''جو انسان کو مار ڈالے گا، وہ مار ڈالا جائے گا'' (احبار، ۲۴:۱۷)، ''جو انسان کو مار ڈالے، جان سے مارا جائے'' (احبار، ۲۴:۲۱)، ''توڑنے کے بدلہ توڑنا، آنکھ کے بدلہ آنکھ، دانت کے بدلہ دانت، جیسا کوئی کسی کا نقصان کرے، اس سے ویسا ہی کیا جائے'' (احبار، ۲۳:۲۰)، مگر شریعت اسلامیہ نے صاحب حق کو عفو کے پہلو کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ (البقرۃ ۲:۱۷۸) ایک طرف قصاص کی بظاہر سختی، دوسری طرف دیت اور عفو کی نرمی، یہ حسن امتزاج اور اعتدال و توازن کا یہ مکمل قوام اسی قانون کا حصہ ہو سکتا ہے جو بشری دماغ سے نہیں، حکمت مطلقہ سے نکلا ہوا ہو۔

انسانی تمدن کی بنیاد جس قانون پر قائم ہے، اس کی سب سے پہلی دفعہ یہ ہے کہ انسان کی جان اور اس کا خون محترم ہے۔ اس لیے تمام حقوق میں سب سے زیادہ اہم حق جان کا تحفظ ہے کیونکہ زندگی کے تحفظ کے بغیر ایک تو انفرادی ترقی ناممکن ہے، دوسرا اجتماعی طور پر کوئی بہتر معاشرہ بھی وجود میں نہیں آ سکتا اور جب تک زندگی کی حفاظت کی کوئی ضمانت نہ ہو، زندگی کے مقاصد کا حصول ناممکن ہو جاتا ہے۔ انسان کے مدنی حقوق میں اولین حق زندہ رہنے کا حق ہے اور اس کے مدنی فرائض میں سے اولین فرض زندہ رہنے دینے کا فرض ہے۔ کسی ذاتی فائدہ کی خاطر یا کسی ذاتی عداوت کی خاطر اپنے ایک بھائی کو قتل کرنا بدترین قساوت اور انتہائی سنگ دلی ہے جس کا ارتکاب کر کے انسان میں کوئی اخلاقی بلندی پیدا ہونا تو در کنار، اس کا درجہ انسانیت پر قائم رہنا بھی محال ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو سزائیں ایسی وضع کی جانی چاہییں جن سے فرد اور معاشرہ کی اصلاح مقصود ہو اور مجرم دست اندازی سے رک جائے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ مجرم کو نرم سزا مل جانے کے بعد وہ جرائم میں ملوث اور دندناتا پھرتا رہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ایسی سزا دی جائے جو خوف ناک اور دوسروں کے لیے سامان عبرت ہو۔ یہ مذکورہ صفات اسلامی سزاؤں میں بخوبی پائی جاتی ہیں۔ قرآن حکیم میں اسی پہلو کے پیش نظر حکم دیا گیا ہے کہ زانی مرد و عورت کو سزا دیتے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو موجود رہنا چاہیے۔ (النور:۲) اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ مقصود محض سزا ہی نہیں بلکہ سزا کو عبرت کا ذریعہ بنانا ہے کہ خود فرد کی بھی اصلاح ہو اور اس سزا کی نمائش سے دیگر افراد معاشرہ بھی عبرت پکڑیں۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اسی پہلو کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مجرم کے لیے بتقاضاے عقل ایسی سزا ہونی چاہیے

کہ اس کا مرتکب اپنے معاشرے میں نفور کی نگاہ سے دیکھا جائے اور ساری زندگی سوسائٹی کے دیگر افراد کے لیے سامان عبرت بنا رہے اور اس کے انجام کو دیکھ کر بہت کم لوگ اس قسم کے جرائم کرنے کی جسارت کریں گے اور اگر ایسی سزائیں نافذ نہ کی جائیں تو معاشرہ کشت وخون سے بھر جائے گا اور لوگوں کے حقوق پامال ہوتے رہیں گے۔ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ اس طرح کے جرائم میں محض آخرت کا خوف دلانا اور نصیحت کرنا کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ ایسی سخت اور عبرت آموز سزا مقرر کی جائے کہ معاشرہ کے دیگر افراد کے لیے سامان عبرت بنا رہے اور لوگ اسی قسم کے فعل کی جرات نہ کریں۔ (حجۃ اللہ البالغہ، ۲:۱۵۸)

اس اعتراض کا ایک اور پہلو سے بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ قوانین شرعیہ اور قوانین وضعیہ کے مابین نتائج وعواقب کے اعتبار سے پائے جانے والے فرق کو سمجھ نہیں پاتے۔ شریعت اور وضعی قانون دونوں اس بات پر تو متفق ہیں کہ جرائم کا سد باب ہونا چاہیے تاکہ سوسائٹی کے نظام امن میں کوئی خلل واقع نہ ہو، چنانچہ شریعت اور وضعی قانون دونوں، جرائم کے سد باب کے لیے قوانین وضع کرتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ قوانین شرعیہ کی بنیاد اور زاویہ نگاہ جرائم کے سد باب کے ساتھ ساتھ ''اخلاق فاضلہ'' پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ شارع چاہتا ہے کہ اخلاقی اقدار کا پورا پورا تحفظ کیا جائے، اس لیے ہر غیر اخلاقی یا مخرب اخلاق فعل پر سزائیں وضع کی گئیں ہیں۔ اس کے برخلاف قوانین وضعیہ کو انفرادی اخلاق سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، البتہ اگر غیر اخلاقی فعل سے کسی دوسرے فرد یا جماعت کے نظام یا امن عامہ کو نقصان پہنچنے کا امکان ہو تو پھر قانون حرکت میں آ جاتا ہے۔ مثلاً زنا کو لیجیے۔ اگر عورت اور مرد دونوں اپنی رضامندی سے زنا کا ارتکاب کریں تو وضعی قانون اس سے کوئی تعرض نہیں کرتا کیونکہ یہ افراد کا ذاتی معاملہ ہے، لیکن اگر زنا بالجبر ہو تو چونکہ یہ فعل ایک دوسرے فرد کے حق میں اس کی مرضی کے خلاف مداخلت ہے، اس لیے وضعی قانون اس میں دست اندازی کرے گا۔ لیکن شریعت زنا کو ایک غیر اخلاقی عمل سمجھتی ہے، اس لیے اس کا ارتکاب خواہ جانبین کی رضامندی سے ہو یا بالجبر، شریعت اسے مستوجب سزا قرار دے گی۔ شریعت کا یہ اصول ہے کہ اگر افراد کے اخلاق خراب ہوں گے تو جماعت بھی خراب ہو جائے گی۔ مزید برآں قوانین وضعیہ بشری میلانات ورجحانات اور انسانی کمزوریوں سے مبرا نہیں ہو سکتے، جبکہ قوانین شرعیہ منزل من اللہ ہونے کی وجہ سے بے عیب اور تقاضاے فطرت کے عین مطابق ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جن ممالک میں اسلامی قوانین کی بجائے صرف قوانین وضعیہ پر عمل درآمد ہوتا ہے، وہاں عائلی نظام شکست وریخت کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جہاں جہاں بھی قوانین شرعیہ کا عملی نفاذ ہوتا ہے وہاں پر شر پسند اور دون فطرت عناصر اپنے کردار کش اقدامات سے رک جاتے ہیں اور معاشرہ کو سکون قلب اور روحانی طمانینت میسر آ جاتی ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اسلامی حدود کی وجہ نفاذ یہی بتلائی ہے کہ بعض معاصی جن کے ارتکاب پر شریعت نے حد مقرر کی ہے، یہ وہی معاصی ہیں جن کے ارتکاب سے زمین پر فساد پھیلتا، نظام تمدن میں خلل واقع ہوتا اور مسلمانوں کے معاشرے کی طمانینت اور سکون قلب رخصت ہو جاتا ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ: ۲، ۱۵۸)

کیا اسلامی سزائیں آفاقی نہیں؟

دور حاضر میں اسی نوعیت کا یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ درحقیقت یہ اسلامی سزائیں مخصوص زمان ومکان میں مخصوص تمدنی مزاج اور معاشرتی عادات واطوار کو ملحوظ رکھتے ہوئے تجویز اور وضع کی گئیں تھیں اور اب چونکہ زمانہ میں ارتقا آ گیا ہے اور وہ مخصوص تمدنی مزاج اور معاشرتی عادات واطوار نہیں رہے جن کی بنیاد پر اس طرح کی اسلامی سزائیں نافذ کی گئی تھیں، لہٰذا ضروریات زمانہ کو سامنے رکھتے ہوئے ان اسلامی سزاؤں میں تجدید وترمیم کرنا ہوگی اور عصر حاضر میں ان اسلامی سزاؤں کو بعینہ رائج اور نافذ کرنا موثر اور موزوں نہیں ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ جدید ذہن مختلف تمدنی اور نفسیاتی عوامل کے تحت اسلامی سزاؤں سے اجنبیت محسوس کرتا ہے اور اس بات کا امکان ہے کہ ان سزاؤں کا نفاذ نفسیاتی طور پر دین سے دوری کا سبب بن جائے، اس لیے مصلحت کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ان اسلامی سزاؤں کے نفاذ کو روک دیا جانا چاہیے۔ اس کی تائید میں سیدنا عمرؓ کے عمل کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے دور حکومت میں قحط سالی کی زمانہ میں چور کے لیے قطع ید کی سزا کے نفاذ پر عمل درآمد روک دیا تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان شرعی سزاؤں کا نفاذ ہر حالت میں ضروری نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے نصوص شرعیہ سے صاف واضح ہوتا ہے کہ اسلامی سزائیں محض مخصوص سماج کی معاشرتی عادات واطوار کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے وضع نہیں کی گئی تھیں بلکہ اس کا مقرر کیا جانا اور ان کا نفاذ خداے عزوجل کے حق کے طور پر تھا۔ لہٰذا شارع کے حکم کے بغیر علمی وعقلی طور پر ان میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ چنانچہ جب یہودیوں نے تورات میں مقرر کردہ بعض سزاؤں کو سنگین تصور کرتے ہوئے بعض مقدمات اور فیصلوں میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں نرمی کی توقع کرتے ہوئے آپ کی طرف رجوع کیا تو قرآن مجید نے اس عمل یہود پر سخت تنقید کی اور فرمایا کہ ان کے پاس تورات موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے، پھر یہ اس کو چھوڑ کر آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں؟ (مائدہ ۵:۴۳) نبی علیہ السلام نے اس مقدمے میں مجرموں پر تورات کے مطابق سزا نافذ فرمائی اور پھر فرمایا: اللھم انی اول من احیاك امرك اذ اماتوہ۔ ''اے خدا! میں وہ پہلا شخص ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا جب کہ ان لوگوں نے اسے مردہ کر رکھا تھا۔ (مسلم: رقم ۳۲۱۲)

جہاں تک اسلامی سزاؤں کے نفاذ کی وجہ سے دین سے دوری کی بات ہے تو یہ بات اس حد تک درست ہے کہ دین کے احکام پر موثر عمل درآمد ان کی اعتقادی واخلاقی اساسات پر مضبوط ایمان اور شکوک وشبہات کو ازالہ کیے بغیر ممکن نہیں، تاہم اس نکتہ کی بنیاد پر شرعی سزاؤں کو جدید دور میں کلیتاً ناقابل نفاذ قرار دے کر مستقل بنیادوں پر متبادل سزاؤں کا جواز اخذ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ پھر یہ معاملہ قانون کے عملی نفاذ کی مصلحت تک محدود نہیں رہتا بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں ایک نہایت بنیادی اختلاف کو قبول کرنے تک جا پہنچتا ہے۔ جدید ذہن کا اشکال یہ ہے کہ یہ سزائیں وحشیانہ دور کی یادگار ہیں۔ زاویہ نگاہ کا یہ فرق قانون کی مابعد الطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان واعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجا لانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجائے خود امانت کی ہیں۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے جب تک وہ خدا کے

مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ چنانچہ جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعد الطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے ''اجتہاد'' کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کرنا پڑے گا۔

اسی طرح اس ضمن میں حضرت عمرؓ کے فیصلے سے استدلال کرنا بھی درست نہیں، اس لیے کہ کسی حکم کا اصولی طور پر واجب الاتباع نہ ہونا ایک اور چیز ہے اور کسی مخصوص صورت حال میں اس کے اطلاق میں کسی اخلاقی اور شرعی مصلحت کو ملحوظ رکھنا ایک دوسری چیز ہے۔ شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا لازمی ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات ثابت ہیں۔ جرم کی نوعیت وکیفیت اور مجرم کے حالات کی رعایت کرنا اور اگر وہ کسی پہلو سے معاف کیے جانے کا مستحق ہو تو اسے معاف کر دینا انھی اصولوں میں سے ایک بنیادی اصول ہے۔ کسی بھی مجرم پر سزا کا نفاذ اسی صورت میں قرین انصاف ہے جب مجرم بھی کسی بھی پہلو سے رعایت کا مستحق نہ ہو۔ اگر جرم کی نوعیت وکیفیت اور مجرم کے حالات کسی رعایت کا تقاضا کر رہے ہوں تو اس پہلو کو نظر انداز کرتے ہوئے سزا کو نافذ کرنا عدل وانصاف اور خود شارع کی منشا کے خلاف ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے اسی اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا تھا۔ ان کے اس فیصلے سے کسی طرح یہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت عمرؓ فی نفسہ ان سزاؤں کے نفاذ کو غیر ابدی یا غیر آفاقی خیال کرتے تھے۔

(مذکورہ اعتراض اور اس کا جواب مکرمی مولانا عمار خان ناصر صاحب کے مضمون ''شرعی سزاؤں کی ابدیت وآفاقیت کی بحث'' (ماہنامہ ''الشریعہ'' فروری ۲۰۰۸ء) سے اخذ کیا گیا ہے)۔

پاکستان جیسی اسلامی سلطنت میں بعض لوگ اسلامی سزاؤں میں تغیر وتبدل کے خواہاں ہیں، حالانکہ خدا کے قانون اور اس کے رسول کی سنت نے جو حقوق مقرر کر دیے ہیں، خواہ ان کا تعلق تحفظ جان، تحفظ حرمت اور تحفظ ملکیت سے ہو یا حصول انصاف، مساوات، آزادی اظہار رائے اور آزادی عقیدہ وغیرہ سے، ان میں کسی قسم کا تغیر وتبدل کسی کے، حتیٰ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائرہ اختیار میں بھی نہیں ہے۔ اس کی توثیق اس حدیث سے ہوتی ہے جسے مستند کتب حدیث میں روایت کیا گیا ہے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چوری کا ایک مقدمہ لایا گیا اور سفارش کے ذریعے مجرم کی سزا معاف کرانے کی کوشش کی گئی تو آپ نے فرمایا: اتشفع فی حد من حدود الله، (کیا تم اللہ کی مقرر کردہ سزا کے معاملے میں سفارش کر رہے ہو؟) اس موقع پر آپ نے خطبہ دیا اور فرمایا: انما اهلك الذين قبلكم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد، وايم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها۔ (بخاری، رقم ۶۷۸۸)

شارع علیہ السلام کے اس ارشاد میں تنبیہ کی جا رہی ہے کہ اللہ کے مقرر کردہ حدود وفرائض میں تغیر ناممکن ہے اور اس امر کا تقاضا کیا جا رہا ہے کہ یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں، ان میں رائے زنی اور مداخلت نہ کرو، بلکہ اسے من وعن لاگو کرو۔

معلوم ہوا کہ اگر کوئی مقدمہ شرعی شرائط کے ساتھ ثابت ہو جائے اور شرعی نقطہ نگاہ سے سزا کے نفاذ میں کوئی مانع نہ پایا جائے تو سفارش سزا کو ٹالنے میں کارگر نہیں ہوگی۔ چنانچہ ایک شخص حضرت زبیر بن عوام کے پاس ایک چور کو لے کر آیا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ حضرت زبیر سے اس کے حق میں سفارش کروائیں، لیکن حضرت زبیر نے کہا کہ سلطان کے دربار میں مسئلہ جانے کے بعد اب سفارش نہیں کی جا سکتی، بلکہ انہوں نے اس پر سفارش کرنے اور کروانے والے، دونوں کو لعنت کا مستحق قرار دیا۔ (تحفۃ الاحوذی، ۴:۵۸۲) جب معاملہ ارباب اقتدار تک پہنچ جائے اور وہ کسی شرعی وجہ کے بغیر اس سے پہلو تہی کرتے ہوئے اسے معاف کر دیں تو ان کا معاف کر دینا شارع کے ہاں معافی متصور نہیں ہوگا۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ فاذا وصل الی الوالی فعفا فلا عفا اللہ عنہ (سنن دار قطنی، ۲:۱۴۳)

”خطبات راشدی“ (جلد اول)

(عصر حاضر کے اہم علمی و فکری موضوعات

پر مولانا زاہد الراشدی کے خطبات)

چند عنوانات: o قرآن فہمی میں سنت نبوی کی اہمیت o مشکلات و مصائب میں سنت نبوی o اسلام میں سوشل ورک کی اہمیت o وحی کی ضرورت اور اس کی حقیقت و ماہیت o اسلام کی مقرر کردہ سزائیں اور مغرب کے شکوک و شبہات o اسلامی احکام و قوانین کا مزاج اور اسلوب o فکری و مسلکی تربیت کے چند ضروری پہلو o پاکستان میں نفاذ اسلام کی ترجیحات o فلاح انسانیت اور مدارس دینیہ o سیرت نبوی کی روشنی میں جہاد کا مفہوم o اسلام اور خواتین کے حقوق o قادیانی مسئلہ اور تحریک ختم نبوت o مغرب سے مکالمہ کی ضرورت، ترجیحات اور تقاضے o خطبہ حجۃ الوداع

[صفحات: ۵۰۰۔ قیمت: ۳۴۰ روپے]

ناشر: الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ

تقسیم کار: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۔اے، ایبٹ روڈ لاہور۔ 042-6303244

پروفیسر میاں انعام الرحمٰن ☆

قرآن مجید میں قصاص کے احکام

چند غور طلب پہلو ـــــ ۲

وَلا تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّی الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً (بنی اسرائیل ۱۷/۳۳)

''قتل نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو تو بے شک ہم نے اس کے ولی کو اختیار دیا ہے پس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ بڑھے، ضرور اس کی مدد کی جائے گی''

اس آیت کے آغاز میں وَلا تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ کے بیان سے یہ واضح تاثر ملتا ہے کہ مقتول کو خون کے بدلے یا فساد فی الارض کے بجائے کسی اور وجہ سے قتل کیا گیا ہے اور یہ تاثر زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ دیتا ہے کہ قتل، قتلِ حق نہیں، بلکہ قتلِ ناحق ہے۔ لیکن قرآنی اسلوب پکار پکار کر قاری کی توجہ اس جانب مبذول کر رہا ہے کہ بات صرف قتلِ ناحق تک محدود نہیں، بلکہ کافی بڑھی ہوئی ہے۔ اگر وَلا تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ کے بعد یہ بیان کر دیا جاتا کہ: ''جو قتل کر دیا جائے تو بے شک ہم نے اس کے ولی کو طاقت دی ہے پس چاہیے کہ وہ حد سے تجاوز نہ کرے، اس کی ضرور مدد کی جائے گی'' تو قتلِ ناحق کے ابلاغ کی حد تک، بیان میں کسی قسم کی کوئی کمی یا خامی موجود نہیں تھی، لیکن قرآن نے ایسے بیان پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ایک لفظ مَظْلُوماً کا اضافہ کیا ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس لفظ کے بغیر قرآنی منشا پوری نہیں ہو رہی تھی، اسی لیے یہ لفظ با قاعدہ برتا گیا۔ اس کا ایک مطلب یہ ہوا کہ یہ لفظ اس آیت میں قرآن کی منشا جاننے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔

ظلم کا مطلب ہے کسی چیز کو اس کے مخصوص مقام پر نہ رہنے دینا، خواہ کمی کر کے یا زیادتی کر کے، یا اسے اس کے صحیح وقت یا اصلی جگہ پر نہ رکھنا یا ہٹا دینا۔ اس لیے ظلم کا اطلاق ہر قسم کی زیادتی اور تجاوز پر ہوتا ہے خواہ تجاوز قلیل ہو یا کثیر۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس سلسلے میں کوئی حتمی رائے قائم کرنے سے قبل ظلم کے قرآنی مفاہیم کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قرآن مجید میں ظلم اپنی نوع کے اعتبار سے، نفس پر ظلم سے لے کر خدا کے شریک ٹھہرانے تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن ایک بات تقریباً طے ہے کہ ظلم کی کوئی بھی صورت ہو، وہ درحقیقت ظلم علی النفس ہی ہے۔ کیونکہ انسان جب ظلم کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ سب سے پہلے

☆ شعبہ سیاسیات، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، گوجرانوالہ۔ inaam1970@yahoo.com

اپنے نفس پر ظلم کرتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ظالم اپنے ظلم کا آغاز ہمیشہ اپنی ذات سے کرتا ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ظلم کی یہ نوعیت واضح کی گئی ہے مثلاً، البقرة ۰۲: ۵۴، ۵۷، ۲۳۱/ آل عمران ۰۳: ۱۱۷، ۱۳۵/ النساء ۰۴: ۶۴، ۱۱۰/ الاعراف ۰۷: ۲۳، ۱۶۰، ۱۷۷/ توبہ ۰۹: ۳۶، ۷۰/ یونس ۱۰: ۴۴/ ھود ۱۱: ۱۰۱/ النحل ۱۶: ۳۳، ۱۱۸/ الکھف ۱۸: ۳۵/ النمل ۲۷: ۴۴/ القصص ۲۸: ۱۶/ العنکبوت ۲۹: ۴۰/ الروم ۳۰: ۰۹/ سبا ۳۴: ۱۹/ الطلاق ۶۵: ۰۱۔

ظلم اپنی اصل میں ظلم علی النفس ہونے کے باوجود، محرکات ونتائج میں تنوع کے اعتبار سے، کئی سمتوں میں پھیلا ہوا ہے۔ مثلاً قصہ آدم وابلیس کے اس پہلو کو ہی لیجیے کہ اللہ رب العزت نے وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ (البقرة ۰۲: ۳۵) کے بیان میں آدمؑ کو متنبہ کیا ہے کہ حکم کی خلاف ورزی کے نتیجے میں وہ ظالم قرار پائیں گے، لیکن آدمؑ شیطان کے وسوسے (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى (طٰہٰ ۲۰: ۱۲۰) میں آکر (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (طٰہٰ ۲۰: ۱۲۱) اپنے رب کی نافرمانی کرتے ہیں، جس کی وجہ سے فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ (البقرة ۰۲: ۳۵) کے خدائی حکم کی تتبع میں رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا کہتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی معافی کی درخواست کرتے ہیں (وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا (الاعراف ۰۷: ۲۳)۔ معافی کی درخواست میں تشویش اور خوف کا پہلو نہایت عیاں ہے۔ (لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (الاعراف ۰۷: ۲۳) بہرحال! معافی کی یہ التجا ظاہر کرتی ہے کہ آدمؑ نے نافرمانی یا پھسلاہٹ کا مظاہرہ، خدائی حکم کی جان بوجھ کر خلاف ورزی کے لیے نہیں کیا، ورنہ وہ لازماً متکبرانہ انداز اختیار کرتے اور اکڑتے پھرتے، بلکہ اس کے برعکس ان کی التجا ایک لحاظ سے گواہ بن جاتی ہے کہ ان کی نافرمانی کے پیچھے (جس کی وجہ سے وہ ظالمین میں شامل ہو گئے ہیں)، کوئی ایسا محرک ہے جس نے ان سے نافرمانی کراتے ہوئے بھی، انہیں اس اخلاقی سطح پر قائم ودائم رکھا ہے کہ وہ اکڑنے کے بجائے مغفرت وبخشش کے طلب گار ہوئے ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ محرک، بھول نسیان ہے (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً (طٰہٰ ۲۰: ۱۱۵)۔ اس لیے انہیں معاف کر دیا جاتا ہے (فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (البقرة ۰۲: ۳۷)۔ قرآن مجید میں دیگر مقامات پر بھی، اسی نوعیت کے بھول چوک والے ظالم کو مغفرت کی بشارت دی گئی ہے، مثلاً:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً (النساء ۰۴: ۶۴)

''اور ہم نے کوئی رسول نہ بھیجا مگر اس لیے کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے اور اگر جب وہ اپنی جانوں پر ظلم کریں تمہارے حضور حاضر ہوں پھر اللہ سے معافی چاہیں اور رسول بھی ان کے لیے اللہ سے معافی چاہے، تو ضرور اللہ کو بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان پائیں''

وَمَن يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّهَ يَجِدِ اللّهَ غَفُوراً رَّحِيماً (النساء ۰۴: ۱۱۰)

''اور جو کوئی برائی کرے یا اپنی جان پر ظلم کرے پھر اللہ سے بخشش چاہے تو اللہ کو بخشنے والا مہربان پائے گا''

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زیر نظر آیت (بنی اسرائیل ۱۷:۳۳) میں ظلم، اسی نوعیت کا ہے؟ اس کا بدیہی جواب یہ ہے کہ ظالم (قاتل) کی نہ تو کسی بھول کا بیان ہوا ہے اور نہ ہی توبہ استغفار کا کوئی ذکر کیا گیا ہے، اس لیے اسے ظلم کی مذکورہ نوع میں شامل کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ ظلم اگرچہ آغاز کے اعتبار سے، ظلم علی النفس ہی ہے، لیکن محرکات ونتائج اسے نہایت سنگین بنا دیتے ہیں۔ ظلم کی انتہائی سنگین نوع سے شناسائی بھی قصہ آدم وابلیس سے ہو جاتی ہے :

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (الکھف ۱۸:۵۰)

''اور یاد کرو جب ہم نے فرشتوں سے فرمایا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، قوم جن سے تھا، تو اپنے رب کے حکم سے نکل گیا، بھلا کیا اسے اور اس کی اولاد کو میرے سوا دوست بناتے ہو، اور وہ تمہارے دشمن ہیں، ظالموں کو کیا ہی برا بدل ملا''۔

ایک اور مقام پر اس کی وضاحت إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان ۳۱:۱۳) کے الفاظ میں کی گئی ہے۔ ظلم کے حوالے سے ہی سورۃ المائدۃ (آیات ۲۷ تا ۳۱) میں آدمؑ کے بیٹوں میں سے ایک کے دوسرے کو قتل کر دینے کا واقعہ بیان ہوا ہے۔ اس قصے کے ظالم بھائی کی ندامت کو، جو غالباً لاش چھپانے سے لاعلمی پر مبنی ہے، بڑھا چڑھا کر بھائی کے قتل تک بھی پھیلا لیا جائے تو یہ ندامت فرعون کے اس ناقابل قبول ایمان کے مانند معلوم ہوتی ہے جو وہ ڈوبتے وقت لے آیا تھا۔ مقتول بھائی نے یہ کہہ کر کہ ''میں چاہتا ہوں کہ تم اٹھاؤ میرا بھی گناہ اور اپنا بھی گناہ، تو ہو جاؤ گے اہل دوزخ میں سے، اور یہ سزا ہے ظالموں کی''، قتل پر آمادہ بھائی کے انجام کے ساتھ ساتھ اپنے قتل کی نوعیت کی بھی نشاندہی کر دی ہے کہ وہ مظلوم مقتول ہے۔ ''تو اس کے نفس نے اسے اپنے بھائی کی جان لینے پر رغبت دلائی، تو اسے قتل کر دیا، اور خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہو گیا'' کا بیان آدمؑ کے مقتول بیٹے کا بیان نہیں، بلکہ الٰہی حکم ہے، جس میں کسی ابہام کے بغیر نہایت صراحت سے ظالم بھائی کو خاسر قرار دیا گیا ہے۔ قصہ آدم وابلیس میں، آدمؑ کی تشویش کا ذکر ہوا تھا کہ ظالم ہونے کے ناطے، انہیں خاسر قرار دیے جانے کا ڈر تھا : لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (الاعراف ۷:۲۳)۔ لیکن ان کے ظلم کے محرک اور ظلم کی نوعیت نے انہیں خاسر ہونے سے بچا لیا تھا۔ آدمؑ کے ظلم کی نوعیت، کسی دوسرے شخص کی حق تلفی یا اس سے بھی بڑھ کر جان لینے کی حد تک نہیں بڑھی، بلکہ نسیان کے سبب، حکم الٰہی کی نافرمانی تک محدود ہے۔ لیکن آدمؑ کے بیٹوں کے قصے میں حکم الٰہی کی صریحاً نافرمانی تو ہے ہی، اس کے علاوہ ظلم اپنی نوعیت کے لحاظ سے کسی دوسرے شخص کی حق تلفی سے بڑھتا ہوا اس کی جان لینے کی انتہائی حد تک جا پہنچا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زیر نظر آیت (بنی اسرائیل ۱۷:۳۳) کے مظلوم کا قاتل، آدمؑ کے ظالم بیٹے سے مماثل ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہر دو جگہ تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے۔ صاف معلوم ہو رہا ہے کہ قتل، ظالمانہ ہے اور ظلم، کسی دوسرے کی جان لینے کی حد تک بڑھ گیا ہے۔ 'مَظْلُومًا' بہت ٹھوس انداز میں مقتول کی مظلومیت کی شہادت دے رہا ہے کہ صرف قتل ناحق ہی وقوع پذیر نہیں ہوا، بلکہ ایسا ظلم رونما ہوا ہے جس میں مقتول نے قاتل کو کسی قسم کا اشتعال نہیں دلایا اور قاتل نے تقریباً یک طرفہ طور پر انتہائی ظالمانہ انداز میں قتل کا ارتکاب کیا ہے جیسا کہ آدمؑ کے مقتول بیٹے کے بیان سے بھی واضح ہوتا

ہے ''اگر تم نے میری طرف ہاتھ بڑھایا کہ مجھے قتل کرو تو میں اپنا ہاتھ تمہاری طرف تمہیں قتل کرنے کے لیے نہیں بڑھاؤں گا، میں اللہ سے ڈرتا ہوں جو تمام جہانوں کا رب ہے''۔ لہٰذا ہر دو مقامات پر قاتل کوئی ایسا جواز پیش کرنے سے قاصر ہے جس کی وجہ سے مقتول کو بھی ایک درجے میں ذمہ دار ٹھہرا کر قاتل کے لیے نرمی کی کوئی گنجایش نکالی جا سکے، اس لیے بنی اسرائیل ۱۷:۳۳ کے مظلوم کا قاتل بھی، آدمؑ کے مقتول بیٹے کے اس قول کا مصداق ہے ''میں چاہتا ہوں کہ تم اٹھاؤ میرا بھی گناہ اور اپنا بھی گناہ، تو ہو جاؤ گے اہل دوزخ میں سے، اور یہ سزا ہے ظالموں کی''۔ اور اس امر میں بھی شک کی کوئی گنجایش باقی نہیں رہتی کہ مظلوم کے قاتل پر حکم الٰہی ''اور خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہو گیا'' کا بھی اطلاق ہوتا ہے، اسی لیے یہاں معافی و خون بہا کا سرے سے بیان ہی موجود نہیں۔ المختصر! زیر نظر آیت (بنی اسرائیل ۱۷:۳۳) میں ظلم کی نوعیت و معنویت، قتل کے ساتھ منسلک ہے۔ قرآن میں قتل کی انواع کا بھی بیان ہوا ہے اور قتل خطا و قتل عمد کا با قاعدہ ذکر کیا گیا ہے (النساء۰۴: ۹۲، ۹۳) لیکن زیر نظر آیت میں قُتِلَ مَظْلُوماً کے الفاظ، قتل و ظلم کے معنوی حدود اربع کے فہم کے لیے، آدمؑ کے بیٹوں کے قصے سے استفادہ کر رہے ہیں۔

مَظْلُوماً اور آیت کا تکمیلی لفظ مَنْصُوراً پورے قرآن میں غالباً اسی مقام پر استعمال ہوئے ہیں۔ اس لیے ان کا ایک ہی مقام پر خاص انتخاب، دونوں میں کسی گہرے داخلی تعلق کی غمازی کرتا ہے۔ اس تعلق سے جنم لینے والی معنویت، چھپائے نہیں چھپتی۔ مظلوم کی مدد کا یہ بیان بھی دیکھیے:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (الحج ۲۲:۳۹)

''اجازت دی جاتی ہے انہیں جن سے جنگ کی جا رہی ہے اس بنا پر کہ ان پر ظلم ہوا ہے اور بلاشبہ اللہ ان کی مدد پر قادر ہے''

ان دونوں الفاظ (ظلم، نصر) کے قرآنی محلات، باہمی تعلق پر مبنی معنویت مزید واضح کرتے ہیں۔ قرآن نے نہایت صراحت سے بیان کیا ہے کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں، جس کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ مظلوم کا کوئی مددگار رہتا ہے:

فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ (فاطر ۳۵:۳۷)

''تو اب چکھو کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں''

وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ (الحج ۲۲:۷۱)

''اور ان ظالموں کا کوئی مددگار نہیں ہے''

وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (الشوریٰ ۴۲/۰۸)

''اور ظالموں کا نہ کوئی ولی اور نہ مددگار''

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ (الروم ۳۰:۲۹)

''بلکہ ان ظالموں نے بغیر علم کے اپنے خیالات کا اتباع کر رکھا ہے، سو اسے کون راہ پر لائے جسے خدا گم راہ کرے، اور ان کا کوئی مددگار نہیں''

زیرنظر آیت (بنی اسرائیل ۱۷/۳۳) میں قصاص کے بجائے 'سُلْطَاناً' کا استعمال غور وفکر کی دعوت دیتا ہے۔ غالباً یہ مقتول کا مظلوم ہونا ہے جس کی وجہ سے یہ لفظ یہاں بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ، مقتول کے مظلومانہ قتل کے پیشِ نظر اس کے ولی کی ذہنی حالت اور نفسیاتی کیفیت کا لحاظ رکھنے کے سلسلے میں یہ لفظ یہاں وارد ہوا ہے۔ ہماری رائے میں 'سُلْطَاناً' کا آیت کے تکمیلی لفظ 'مَنْصُوراً' کے ساتھ گہرا داخلی ربط قائم ہے، اس ربط کی ایک نظیر قرآن میں ایسی صراحت سے سامنے آئی ہے جس سے زیرنظر آیت میں اس ربط کی معنویت وحکمت پوری شان کے ساتھ واضح ہو جاتی ہے:

وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَاناً نَّصِيراً (بنی اسرائیل ۱۷:۸۰)

''اور کہہ اے میرے رب داخل کر مجھ کو داخل کرنا سچا اور نکال مجھ کو نکالنا سچا، اور مجھے اپنی طرف سے مددگار غلبہ (سُلْطَاناً نَّصِيراً) دے''

مقتول کی مظلومیت اور اس کے ولی کو سلطان بنانے کا بیان، اس لحاظ سے اہم ہے کہ سلطان اور ظالم کے قرآنی اطلاقات، ایک دوسرے کے تقریباً مقابل کھڑے نظر آتے ہیں:

سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُواْ الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ (آل عمران ۰۳:۱۵۱)

''ہم ابھی کافروں کے دلوں میں رعب ڈالیں گے کہ انہوں نے اللہ کا شریک ٹھہرایا جس پر کوئی دلیل (سُلْطَاناً) اس نے نہیں اتاری ہے اور جگہ ان کی آگ ہے اور کیا برا ٹھکانہ ہے ظالموں کا''

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم مَّا أَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (ابراہیم ۱۴:۲۲)

''اور شیطان کہے گا کہ بے شک اللہ نے تم سے سچے وعدے کیے تھے اور میں بھی کچھ وعدے کیے تھے سو میں نے وہ وعدے تم سے خلاف کیے تھے اور میرا تم پر اور تو کچھ زور (سُلْطَان) نہ چلتا تھا بجز اس کے کہ میں نے تم کو بلایا تھا سو تم نے میرا کہنا مان لیا تو تم مجھ پر ملامت مت کرو اور ملامت اپنے آپ کو کرو، نہ میں تمہاری فریاد کو پہنچ سکوں اور نہ تم میری فریاد کو پہنچ سکو، وہ جو تم نے پہلے مجھے شریک ٹھہرایا تھا میں اس سے سخت بیزار ہوں، بے شک ظالموں کے لیے دردناک عذاب ہے''

هَؤُلَاء قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً (الکہف ۱۸:۱۵)

''یہ جو ہماری قوم ہے اس نے اللہ کے سوا الٰہ بنا رکھے ہیں، کیوں نہیں لاتے ان پر کوئی روشن سند (بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ) تو اس سے بڑھ کر ظالم کون جو اللہ پر جھوٹ باندھے''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ بنی اسرائیل ۱۷ آیت ۳۳ میں مظلوم مقتول کے ولی کو (سُـلطَاناً) بنانے کا بیان خاص حکمت کا حامل ہے۔ اگر ولی کو صرف طاقت وزور دینا مقصود ہوتا تو کسی اور لفظ کے ذریعے بھی ادائیگی ہو سکتی تھی۔ اس لیے معنوی سطح پر سُلطَاناً، ایک طرف (مَظلُوماً) کے ساتھ اور دوسری طرف (مَنصُوراً) کے ساتھ، گہرا داخلی تعلق رکھتا ہے۔ ذرا مختلف زاویے سے، اس تعلق کی ایک مثال یہ آیت ہے:

وَيَعبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ مَا لَم يُنَزِّل بِهِ سُلطَاناً وَمَا لَيسَ لَهُم بِهِ عِلمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ (الحج ۲۲:۷۱)

''اور وہ عبادت کرتے ہیں اللہ کو چھوڑ کر اس کی جس کے لیے اللہ نے کوئی دلیل (سُلطَاناً) نہیں اتاری اور نہ اس کے متعلق انہیں کچھ علم ہے اور ان ظالموں کا کوئی مددگار نہیں ہے''

اندریں صورت، قرآنی منشا کی تلاش میں '' سُلطَاناً'' کے قرآنی مفاہیم تک رسائی بہت ضروری ہو جاتی ہے:

أَتُرِيدُونَ أَن تَجعَلُوا لِلّهِ عَلَيكُم سُلطَاناً مُّبِيناً (النساء ۰۴:۱۴۴)

''کیا یہ چاہتے ہو کہ اپنے اوپر اللہ کے لیے صریح حجت (سُلطَاناً مُّبِيناً) کرلو''

اس آیت کا استفہامیہ انداز بتاتا ہے کہ سلطان، صفاتِ الٰہیہ میں سے نہیں ہے، لیکن چونکہ استفہام کے ایک سرے پر خدا موجود ہے اور اسی کے لیے (سُلطَاناً مُّبِيناً) استعمال ہوا ہے، اس لیے (سُلطَاناً) کی معنویت کی بابت یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ کسی قسم کی بے انصافی اور اخلاق باختگی اسے چھو کر بھی نہیں گزری۔ حضرت سلیمانؑ بھی جب ہدہد کو غیر حاضر پاتے ہیں تو فرماتے ہیں:

لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَو لَأَذبَحَنَّهُ أَو لَيَأتِيَنِّي بِسُلطَانٍ مُّبِينٍ (النمل ۲۷:۲۱)

''ضرور میں اسے سخت عذاب کروں گا یا ذبح کردوں گا یا کوئی صاف حجت (بِسُلطَانٍ مُّبِينٍ) میرے پاس لائے''

مذکورہ دو آیات (النساء ۴:۱۴۴/ النمل ۲۷:۲۱) کے تقابلی جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ ''سلطان'' ساختیاتی اعتبار سے کسی ایسے جواز پر دلالت کرتا ہے، جس کے بعد مزید حیل وحجت کی گنجایش باقی نہیں رہتی۔ البتہ، طرفین کے مقام اور موقع محل کی نسبت سے، جواز کی نوعیت اور درجے میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ قرآن میں مختلف مواقع پر ''سلطان'' کا جس طرح بیان ہوا ہے اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ہر قسم کی آلایشوں سے پاک جواز اور صریح حجت، عطیہ خداوندی ہے۔ اس لیے جب رسولوں سے ''سلطان'' کا تقاضا کیا گیا:

فَأْتُونَا بِسُلطَانٍ مُّبِينٍ (ابراہیم ۱۴:۱۰)

''اب کوئی روشن سند (بِسُلطَانٍ مُّبِينٍ) ہمارے پاس لے آؤ''

تو انہوں نے جواب دیا:

وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأتِيَكُم بِسُلطَانٍ إِلَّا بِإِذنِ اللّهِ (ابراہیم ۱۴:۱۱)

''اور ہمارے اختیار کی بات نہیں کہ ہم اللہ کے حکم کے بغیر تم کو دلیل (بِسُلطَانٍ) دکھائیں''

ایک مقام پر، سلطان کی استثنائی حیثیت کے ساتھ، جن وانس کو چیلنج کیا گیا ہے:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (الرحمٰن ۵۵:۳۳)

''اے جن وانس کے گروہ اگر تم سے ہو سکے کہ آسمانوں اور زمین کے کناروں سے نکل جاؤ تو نکل جاؤ، مگر بدون زور (بِسُلْطَانٍ) کے نہیں نکل سکتے''

اس کا مطلب یہ ہے کہ جن وانس، سلطان کے ساتھ آسمانوں اور زمین کے کناروں سے نکل سکتے ہیں، اور سلطان (وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللّهِ (ابراہیم ۱۴:۱۱) کے مصداق، عطیہ خداوندی ہے۔ بعض مقامات پر تو قرآن نے طنز کی آمیزش کے ساتھ باقاعدہ چیلنج کیا ہے کہ تمہارے پاس ''سلطان'' ہو ہی نہیں سکتا:

أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (الطّور ۵۲:۳۸)

''یا ان کے پاس کوئی زینہ ہے جس میں چڑھ کر سن لیتے ہیں تو ان کا سننے والا کوئی روشن سند (بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ) لائے''۔

إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا (یونس ۱۰:۶۸)

''تمہارے پاس اس کی کوئی بھی سند (سُلْطَانٍ) نہیں''

اسی لیے قرآنی اطلاقات میں، کہیں بھی شیطان کو حقیقی معنوں میں ''سلطان'' حاصل نہیں:

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً (بنی اسرائیل ۱۷:۶۵)

''بے شک جو میرے بندے ہیں ان پر تیرا کچھ قابو (سُلْطَانٌ) نہیں، اور تیرا رب کافی ہے کام بنانے کو''

وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (سبا ۳۴:۲۱)

''اور شیطان کا ان پر کچھ قابو (سُلْطَانٍ) نہ تھا مگر اس لیے کہ ہم دکھا دیں کہ کون آخرت پر ایمان لاتا ہے اور کون اس سے شک میں ہے اور تمہارا رب ہر چیز پر نگہبان ہے''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی کو سلطان اس لیے ہی حاصل نہیں ہوتا کہ وہ اس کا مستحق ہے بلکہ اس کے ذریعے دوسروں کی آزمایش مقصود ہوتی ہے، اس لیے سلطان کا حامل حقیقی معنوں میں سلطان کا حامل نہیں بھی ہو سکتا۔ اس نکتے کی مزید وضاحت سورۃ النحل کی ان آیات سے ہوتی ہے:

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ (النحل، ۹۹، ۱۰۰)

''بے شک اس کا کوئی قابو (سُلْطَانٍ) ان پر نہیں جو ایمان لاتے ہیں اور اپنے رب پر توکل کرتے ہیں۔ اس کا قابو (سُلْطَانُهُ) انہیں پر ہے جو اس سے تعلق رکھتے ہیں اور اسے شریک ٹھہراتے ہیں''

غور کیجیے کہ طرفین (انسان اور شیطان) میں سے انسان جس مقام پر کھڑا ہوتا ہے اسی سے سلطان کی نوعیت اور وقوع پذیری میں فوری تبدیلی آجاتی ہے۔ سورۃ النحل ۱۶ آیت ۱۰۰ کے مطابق، چونکہ انسان (پورے قرآنی سیاق میں) کذب وظلم

کا مرتکب ہو کر شیطان کو شریک ٹھہراتا ہے، جو توحید کے مقابل جعل سازی ہے اس لیے شیطان کو بھی ایسے انسان پر جعلی سلطان حاصل ہو جاتا ہے۔ بہر حال! سورۃ سبا اور سورۃ النحل کی مذکورہ آیات کو دیکھیے اور غور کیجیے کہ سلطان کے ساتھ، آخرت، توکل، اور توحید جیسے اہم قرآنی تصورات وابستہ ہو گئے ہیں۔ قرآن مجید میں بعض مقامات پر، لوگوں کے شرک کرنے اور دیگر اخلاقی امراض میں مبتلا ہونے پر، یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا اللہ نے ان کو (ان امور کے لیے کوئی جواز) سلطان عطا کیا ہے؟:

أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ (الروم۳۰:۳۵)

''کیا ہم نے ان پر کوئی سند (سُلْطَاناً) نازل کی ہے کہ وہ ان کو شرک کرنے کو کہہ رہی ہے''

وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً (الاعراف۰۷:۳۳)

''اور یہ کہ تم شریک بناؤ اللہ کا ان کو کہ نہیں نازل کی اللہ نے ان کے بارے میں کوئی سند (سُلْطَاناً)''

مزید دیکھیے: الانعام۰۶:۸۱/الاعراف۰۷:۷۱/غافر۴۰:۳۵۔

سلطان، قرآن مجید میں کئی مقامات پر اللہ کی طرف سے، حجت، سند، دلیل، اختیار اور غلبہ وغیرہ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے:

وَأُوْلَـئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُّبِيناً (النساء۰۴:۹۱)

''اور یہ ہیں جن پر ہم نے تمہیں صریح اختیار (سُلْطَاناً مُّبِيناً) دیا ہے۔''

وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَاناً مُّبِيناً (النساء۰۴:۱۵۳)

''اور موسیٰ کو صریح غلبہ (سُلْطَاناً مُّبِيناً) دیا''

وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَاناً (القصص۲۸:۳۵)

''اور تم دونوں کو شوکت (سُلْطَاناً) عطا فرمائیں گے''

وَأَنْ لَّا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِنِّي آتِيكُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (الدخان۴۴:۱۹)

''اور اللہ کے مقابل سرکشی نہ کرو میں تمہارے پاس ایک روشن سند (بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ) لاتا ہوں''

وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (الذاريات۵۱:۳۸)

''اور موسیٰ میں جب ہم نے اسے روشن سند (بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ) کے ساتھ فرعون پاس بھیجا''

سلطان کے مذکورہ مفاہیم، اس کی متنوع معنویت کی بابت داخلی شہادت فراہم کر رہے ہیں۔ اگر ان آیات کو تفصیل سے دیکھا جائے جہاں اللہ نے رسولوں کو سلطان عطا فرمایا ہے تو یہ اہم نکتہ بھی سامنے آتا ہے کہ اس اتمام حجت اور عطیہ خداوندی کے بعد حکم عدولی کی صورت میں متعلقہ قومیں تباہ و برباد کر دی گئیں۔ اب زیر نظر آیت (بنی اسرائیل ۱۷:۳۳) کے اس حصے (فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً) پر غور کیجیے کہ ولی کو آخر سلطان ہی کیوں بنایا گیا ہے؟۔ اگر ولی کو اختیار، طاقت یا زور دینا مقصود تھا تو کسی اور لفظ سے مدعا ادا ہو سکتا تھا، اور اگر مقصود، دلیل و حجت یا سند دینا تھا تو اس کے لیے بھی ایسا لفظ برتا جا سکتا تھا جو اسی مفہوم کو قطعیت کے ساتھ ادا کر سکتا تھا۔ لہٰذا اس آیت میں (سُلْطَاناً) کا بیان، معنوی سطح پر کم از کم دو سمتوں میں پھیلا

ہوا ہے۔ اگر ایک سمت میں ولی کو ایسا اختیار، جواز اور زور ملتا نظر آتا ہے جس کے پیچھے خدائی سند موجود ہے تو دوسری سمت میں معاشرے کے لیے انذار کا اہتمام موجود ہے کہ مظلوم مقتول کے ولی کو جب اللہ رب العزت نے سُلْطَانًا بنا دیا تو پھر اس کے بعد حکم عدولی کی صورت میں، تباہی و بربادی اس معاشرے کا مقدر ہوگی۔ اگر سُلْطَانًا اور آیت کے تکمیلی لفظ مَنْصُورًا کے باہمی داخلی ربط پر نظر رکھی جائے تو ولی کے لیے بشارت اور معاشرے کے لیے انذار کی مذکور معنویت مزید اجاگر ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ اس آیت میں مقتول کی مظلومیت کی وجہ سے ولی کو سُلْطَانًا بنانے کا بیان، ایک اعتبار سے رسولوں کو سُلْطَانًا عطا کرنے کے مماثل ہے، جس کے انکار کا نتیجہ بربادی ہی بربادی ہے۔

بنی اسرائیل ۱۷:۳۳ کے اس حصے (فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا) کا، البقرۃ ۰۲:۱۷۸ کے اس حصے (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ) سے تقابل و موازنہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک مقام پر مقتول کے وارث کو بھائی کہا گیا ہے اور دوسرے مقام پر ولی۔ اب اگر قاتل کو معاملہ طے کرنا ہو تو، جس مقتول کے وارث کو بھائی کہا جا رہا ہے، اس کے ساتھ معاملہ طے کرنے میں اسے آسانی ہوگی یا اس کے ساتھ، جسے مقتول کا ولی قرار دیا جا رہا ہے؟۔ ظاہر ہے قاتل کے لیے بھائی کے بجائے ولی کافی روکھا اور سرد لفظ معلوم ہوتا ہے۔ ایک اور زاویے سے دیکھیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ (لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا) کے بیان میں ولی کو ایسی زبردست طاقت و جواز دینے کا اہتمام پایا جاتا ہے جس کے بعد کسی دلیل یا حجت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، جبکہ أَخِيهِ کے بیان میں ولی کے حوالے سے، اخوت والفت جیسی جملہ خصوصیات سموئی گئی ہیں۔ اسی طرح فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا میں ولی، کسی سمجھوتے کے بجائے طاقت و جواز کا جھنڈا لہراتا نظر آتا ہے جبکہ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ کے بیان میں مقتول کا وارث معافی کی درخواست ایک حد تک قبول کرتا دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذا ہر دو مقامات پر مخصوص الفاظ کا انتخاب، قتل کی مختلف انواع کی غمازی کرتا ہے۔ یعنی جواز کے تحت قتل اور ظالمانہ قتل، اگرچہ دونوں قتل ناحق کے ذیل میں آتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بنی اسرائیل آیت ۳۳ میں مقتول کو باقاعدہ مظلوم گردانا اور اس کے ولی کا طاقت (سُلْطَانًا) مکمل اختیار رکھنا، قتل ناحق کی شدید صورت کو ظاہر کرتا ہے۔ شاید اسی لیے اس آیت میں معافی و خون بہا کا سرے سے ذکر ہی نہیں۔ ظاہر ہے ایسے اعصاب شکن اور انتہائی تناؤ والے ماحول میں ولی کو اسراف فی القتل سے روکنا ہی بڑی بات ہے چہ جائے کہ اس سے معافی کی توقع رکھی جائے۔

بنی اسرائیل ۱۷ کی زیر نظر آیت ۳۳ میں سُلْطَانًا کی موجودگی اور دیت، عفو اور صدقے جیسے الفاظ کی عدم موجودگی اس تاثر کو مزید تقویت دیتی ہے کہ قاتل کو کسی بھی قیمت پر ہرگز نہ چھوڑا جائے۔ ظاہر ہے ظالم قاتل سے کسی کو بھی ہمدردی نہیں ہوگی اور زبان خلق پکار پکار کر کہے گی کہ اسے بالکل نہ چھوڑا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کے مطابق کسی شخص کا مظلومانہ قتل، کسی بھی معاشرے کے اجتماعی اخلاقی ضمیر کے لیے ناقابل برداشت اور ناقبل ہضم ہونا چاہیے۔ مقتول کے ولی کی طاقت و معاونت کے پیچھے درحقیقت یہی ضمیر کارفرما ہے۔

جہاں تک قتل کے فعل میں، اسراف کی ممانعت کا تعلق ہے اس سلسلے میں ''اسراف'' کے قرآنی اطلاقات راہنمائی فراہم کرتے ہیں، جن سے صراحت ہوتی ہے کہ قتل کے فعل میں ''غلو'' سے روکا گیا ہے، مثلاً: (النساء ۰۴:۶/ الانعام ۰۶:۱۴۱/ الاعراف ۰۷:۳۱)۔ قرآن میں ایک مقام پر اسراف کے مقابل دوسری انتہا کا ذکر کر کے مطلوب و مقصود ''توازن'' کی

نشاندہی کر دی گئی ہے:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً (الفرقان ۲۵/۶۷)

''اور وہ کہ جب خرچ کرتے ہیں نہ حد سے بڑھیں اور نہ تنگی کریں اور ان دونوں کے درمیان اعتدال پر رہیں''

اگر بنی اسرائیل آیت ۳۳ کے بیان (فَلاَ يُسْرِف فِّيْ الْقَتْلِ) میں، دوسری انتہا (وَلَمْ يَقْتُرُوا) کو بوجوہ، شامل سمجھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حدِ اعتدال، معروف کے مطابق قتل ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ مظلوم مقتول کے بدلے میں قتل نہ کرنا بھی قرآنی منشا کے منافی ہے، شاید اسی لیے یہاں معافی وخون بہا کو کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا۔ قرآن میں ایک مقام پر اسراف کی معنویت، زیرِ نظر آیت میں اسراف کی ممانعت کو قتل کرنے کے طریقہ کار تک بڑھا دیتی ہے:

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (الاعراف ۷/۸۱)

''تم تو مردوں کے پاس شہوت سے جاتے ہو عورتیں چھوڑ کر، بلکہ تم قوم ہو حد سے نکل جانے والے''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ولی پر لازم کر دیا گیا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کرنے کے عمل میں، خلافِ فطرت، خلافِ وضع یا معروف کے خلاف، کوئی شرم ناک طریقہ نہیں اپنائے گا۔ اس لیے (فَلاَ يُسْرِف فِّيْ الْقَتْلِ) کے بعد (إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً) کے الفاظ داخلی شہادت دے رہے ہیں کہ ولی کو کسی ایسے منفی اقدام سے روک کر اس کی مدد کی جائے گی۔ قابلِ غور امر یہ ہے کہ اس مدد کرنے کے بیان میں، ولی کو ایک خاص درجے میں متنبہ کیا گیا ہے، لیکن یہ تنبیہ اتنے لطیف کنایے میں ہے کہ ولی پر گراں نہیں گزرتی۔ ظاہر ہے کہ تنبیہ پر مشتمل یہ مدد، ریاستی نظم کے ذریعے سے ہی ممکن ہو سکے گی جس کے پیچھے اجتماعی معاشرتی ضمیر لازماً موجود ہوگا۔ قرآن میں اسراف کا بیان، اللہ سے لاتعلقی و بے نیازی کے معنی میں بھی آیا ہے:

وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَآئِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ (یونس ۱۰/۱۲)

''اور جب انسان کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے ہمیں پکارتا ہے لیٹے اور بیٹھے اور کھڑے، پھر جب ہم اس کی تکلیف دور کر دیتے ہیں تو وہ ایسا چلتا ہوتا ہے گویا کبھی کسی تکلیف کے پہنچنے پر ہمیں پکارا ہی نہ تھا، اسی طرح مسرفین کے لیے آراستہ ہوا وہ طرزِ عمل جو وہ اختیار کیے ہوئے تھے''

گویا زیرِ نظر آیت (بنی اسرائیل ۱۷:۳۳) میں یہ معنویت بھی موجود ہے کہ اگرچہ مظلوم مقتول کا ولی مشکل حالات میں اللہ کو پکارتا ہے اور اللہ اس کو ''سلطان'' بنا دیتا ہے، لیکن جب قاتل اس کے ہتھے چڑھ جاتا ہے تو وہ خود کو حق بجانب خیال کرتے ہوئے ظالم قاتل کو انتہائی برے انداز میں قتل کر کے، اپنے تئیں عین فطرت کے مطابق حق کام سرانجام دینے کی کوشش کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی شخص کا مظلومانہ قتل ایسی صورتِ حال کو جنم دے سکتا ہے جس میں مقتول کا ولی بھڑک کر اسراف فی القتل کا نہ صرف مرتکب ہو سکتا ہے بلکہ اپنے عمل کو حق بجانب بھی خیال کر سکتا ہے۔ اس لیے ایسے قتل کی مخصوص نوعیت کے پیشِ نظر ہی اس آیت میں ''قصاص'' کے بجائے اسراف فی القتل کی ممانعت کر کے حقیقت میں قصاص کا حکم دیا گیا ہے اور اس حکم میں مضمر ممانعت کے اندر ہی نہایت لطیف انداز میں ولی کو اسراف سے وابستہ، آراستگی و زینت پر متنبہ بھی کر دیا گیا ہے۔ قرآن کے مطابق مسرفین، اسراف کو اس وقت مزین و آراستہ دیکھتے ہیں جب وہ اللہ سے لاتعلقی و

بے نیازی کا رویہ اختیار کرتے ہیں، اس لیے مسرف کو آیاتِ الٰہی اور خدائی احکامات کا منکر قرار دیا گیا ہے، دیکھیے: یونس ۱۰:۸۳/ طٰہ ۲۰: ۱۲۷/ الانبیاء ۲۱:۹/ غافر ۴۰: ۲۸، ۳۴، ۴۳/ الزخرف ۴۳: ۰۵/ الدخان ۴۴: ۳۱/ الذاریات ۵۱: ۳۴۔ اس استشہاد سے، مذکورہ لطیف تنبیہ ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔ لہٰذا نفسیاتی اور اخلاقی لحاظ سے، ولی کو ہر وقت یہ دھڑکا لگا رہنا چاہیے کہ اسراف فی القتل کا عمل اسے آیاتِ الٰہی کے منکرین میں شامل کر سکتا ہے۔

زیرِ نظر آیت میں چونکہ مقتول، مظلوم ہے اس لیے معاشرے کی اس کے ساتھ فطری ہمدردی اور اس کے ولی کی ذہنی حالت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے، اسراف فی القتل کی ممانعت کے حکم کے باوجود، اسراف ہو جانے کی صورت میں لچک کا پہلو رکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں گزارش ہے کہ قرآن مجید میں اسراف کی جو معنوی پرتیں پائی جاتی ہیں ان میں اسراف کے محرکات و نتائج کو کافی اہمیت دی دگئی ہے، مثلاً: ''اور مت مانو حکم مسرفین کا، جو زمین میں فساد پھیلاتے ہیں اور نہیں اصلاح کرتے'' (الشعراء ۲۶/ ۱۵۱، ۱۵۲) لیکن جہاں کہیں انسان ضد اور ہٹ دھرمی کے بجائے بے اختیاری و مجبوری میں اسراف کا ارتکاب کرتا ہے، وہاں اللہ رب العزت نے بخشش و رحمت کی بھرپور امید دلائی ہے:

وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُواْ ربَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (آل عمران ۰۳/ ۱۴۷)

''اور وہ کچھ بھی نہ کہتے تھے سوائے اس دعا کے کہ اے ہمارے رب بخش دے ہمارے گناہ اور جو زیادتیاں ہم نے اپنے کام میں کیں اور ہمارے قدم جمادے اور مدد دے ہم کو اوپر قوم کافروں کے''

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (الزمر ۳۹/ ۵۳)

''تم فرماؤ اے میرے وہ بندو جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو بے شک اللہ سب گناہ بخش دیتا ہے بے شک وہی بخشنے والا مہربان ہے''

چونکہ مظلوم مقتول کا ولی اسراف کرنے کی صورت میں، بے اختیاری کی کیفیت میں اسراف کرتا ہے، اس لیے وہ جان بوجھ کر ایک خاص باغی ذہن کے ساتھ آیاتِ الٰہی اور منشائے ربانی کی خلاف ورزی نہیں کرتا۔ اب چونکہ ولی، ذہنی حالت کے لحاظ سے خدا کا باغی نہیں ہے اس لیے اسراف ہو جانے کی صورت میں اسے مغفرت و رحمت کی امید لازماً رکھنی چاہیے۔

زیرِ نظر آیت کے تکمیلی الفاظ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً سے اس نکتے کی مزید تصریح ہوتی ہے۔ کیونکہ قرآن میں اسراف کی ممانعت کی آیات کا خاتمہ وَلَا تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (الانعام ۰۶/ ۱۴۱، الاعراف ۰۷/ ۳۱) کے الفاظ میں کیا گیا ہے، لہذا اسراف کی صورت میں، اگر ولی کے لیے لچک کی گنجایش مقصود نہ ہوتی تو اس آیت کے اختتام پر بھی إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً کے بجائے إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ کے الفاظ پائے جاتے۔ لہٰذا إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ قرآن نے مقتول کی مظلومیت اور ولی کی ذہنی حالت کا پورا خیال رکھا ہے۔ اگر إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ کے الفاظ برتے جاتے تو مقتول کی مظلومیت اور ولی کی ذہنی حالت دھیان میں نہیں رہ سکتی تھی، اس پر مستزاد یہ تاثر ملتا کہ قرآن، قاتل کو (ظالم ہونے کے باوجود) کسی نہ کسی حوالے سے کوئی تحفظ دینا چاہتا ہے۔

اسراف کے محرکات ونتائج کے حوالے سے، بنی اسرائیل ۱۷/آیت ۳۳ کا تقابل المائدۃ ۳۲/۰۵ سے کیا جائے تو اس مسرف کو چہرہ سامنے آتا ہے جو قرآن کی نظر میں معتوب ہے:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (المائدۃ ۳۲/۰۵)

''اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی کو زندگی بخشی اس نے گویا تمام انسانوں کو زندگی بخش دی، مگران کا حال یہ ہے کہ ہمارے رسول پے در پے کھلی کھلی ہدایات لے کر آئے پھر بھی ان میں بکثرت لوگ زمین میں زیادتیاں کرنے والے ہیں''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حقیقی (سزا کا مستحق) مسرف وہ ہے جو خون کے بدلے یا فساد فی الارض کے علاوہ کسی اور وجہ سے قتل نفس کا رتکاب کر کے احکامات الٰہی کی دھجیاں اڑاتا ہے۔ لہٰذا بنی اسرائیل کی زیر نظر آیت میں مقتول کا قاتل، مقتول کے ''مظلوم'' ہونے کی وجہ سے مسرفین میں شمار کیا جا سکتا ہے کہ وہ مذکورہ وجوہات کے علاوہ کسی اور وجہ سے پہل کرتے ہوئے قتل کا مرتکب ہوا ہے۔ مظلوم مقتول کے ولی کی پوزیشن اس سے کافی مختلف ہے، وہ اگر اسراف کا مرتکب ہوتا بھی ہے تو اولاً، پہل نہیں کرتا، دوم، خون کے بدلے میں اسراف کرتا ہے جس کے پیچھے بشری کمزوری چھپی ہوتی ہے نہ کہ حقیقی مسرف کے مانند احکاماتِ الٰہی کو چیلنج کرنے کی باغیانہ ذہنیت۔ اسی لیے محرکات کو مدنظر رکھتے ہوئے، مسرف ہونے کی صورت میں اس کے لیے لچک کی گنجایش باقی رکھی گئی ہے۔

المختصر! بنی اسرائیل ۱۷: ۳۳ سے واضح ہوتا ہے کہ مظلومانہ قتل کا واقعہ رونما ہونے کی صورت میں، مقتول کے ولی کے پاس بدلہ لینے کا، خدائی سند پر مبنی پورا جواز موجود ہوگا، یہ جواز اسے طاقت واختیار سے نوازے گا۔ خدائی سند اور سماجی منظوری کی حامل ایسی زبردست طاقت ملنے کے بعد ولی کو اسراف فی القتل کی آراستگی سے بچنا ہوگا کہ وہ آیات الٰہی کے منکرین میں شمار ہو سکتا ہے۔ اگر وہ نہیں بچ پاتا تو معاشرے و ریاست کو چاہیے کہ اس پر آیاتِ الٰہی کے منکر کا لیبل چسپاں نہ کریں اور اس کے عمل کو بشری کمزوری پر محمول کرتے ہوئے حکمت وتدبر سے کام لیں۔ (جاری)

ماہنامہ 'الشریعہ' کا نومبر ۲۰۰۸ کا شمارہ

''دہشت گردی، خودکش حملے اور اسلام کی حربی اخلاقیات''

کے عنوان پر خصوصی اشاعت کے طور پر پیش کیا جائے گا۔ (ادارہ)

مباحثہ ومکالمہ

محمد زاہد صدیق مغل*

اسلامی معاشیات یا سرمایہ داری کا اسلامی جواز؟ (۳)

نفع کمانے کو نفع خوری پر قیاس کرنے کی غلطی: اسلامی ماہرین معاشیات نفع کمانے اور علم معاشیات کے تصور نفع خوری (profit-maximization) کو خلط ملط کر دیتے ہیں۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ کاروبار کے نتیجے میں جو نفع حاصل ہوتا ہے اسلام اس کا قائل ہے لیکن اسلام نفع خوری کا ہرگز قائل نہیں۔ نفع تو کسی مقصد کے لیے کمایا جاتا ہے جیسے حضرت عثمانؓ کے نفع کمانے کا مقصد غزوات میں سرمایے کی فراہمی، غریب مسلمانوں کی مدد وغیرہ تھا، اس کے مقابلے میں نفع خوری کا مطلب نفع کا حصول بالذات مقصود (profit for the sake of profit) اور تعقل (rationality) کی بنیاد بنا لینا ہے۔ نفع خوری کی اس مکروہ ذہنیت کا سب سے عمدہ اظہار اسٹاک ایکسچینج کاروبار میں ہوتا ہے جہاں فرد اسٹاک صرف اور صرف اس لیے خریدتا ہے کہ وہ سرمایے میں لگاتار اضافہ کرتا ہی چلا جائے اور اس دھن میں لگا رہے کہ کس کمپنی کے شیئرز منافع (capital gain) پر بیچ کر ایسی کمپنی کے شیئرز میں لگائے جہاں سے مزید نفع کی امید ہو۔ اگر آپ اس سے پوچھیں کہ یہ شیئرز تم کیوں خریدا اور بیچ رہے ہو تو اس کا جواب 'مزید نفع سے مزید نفع کمانا' ہوگا، یعنی وہ نفع اس لیے کماتا ہے کہ اس سے مزید نفع کماتا چلا جائے۔ جوائنٹ اسٹاک کمپنی درحقیقت اسی نفع خوری (accumulation for the sake of accumulation) کی ذہنیت کا اظہار ہے جس کا مقصد وجود صرف اور صرف سرمایے کی بڑھوتری ہوتا ہے، اس کا اور کوئی معاشرتی مقصد ہے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود ایک کامیاب تاجر ہونے کے حضرت عثمانؓ نے امیر صحابہ کی دولت جمع کر کے زر کے بازار (بینک اور اسٹاک ایکسچینج) کی داغ بیل نہ ڈالی کیونکہ ان اداروں کا تو مقصد ہی نفع خوری کا عموم ہے۔ انسانی خواہشات کی لامحدودیت اور اس کے حصول کو انسانی جدوجہد کی بنیاد مان کر جو معاشرتی صف بندی وجود میں آتی ہے وہاں ایسے اداروں کی ضرورت پڑتی ہے جو ذرائع میں لگاتار اور جلد از جلد اضافے کا حصول ممکن بناتے ہوں اور زر کے بازار اسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

نفع کمانے اور نفع خوری کا فرق نہ سمجھنے کی وجہ سے ہی یہ بات سننے کو ملتی ہے کہ 'اسلام نے نفع کمانے کو حرام قرار نہیں دیا'۔ آج کل 'فلاں کام حرام نہیں ہے' کا فلسفہ بے دریغ استعمال کیا جانے لگا ہے، لہٰذا یہاں اس پر بھی کچھ کہنا ضروری ہے۔ اگر ایک لمحے کے لیے مان لیا جائے کہ اسلام نفع خوری کو حرام نہیں کہتا، پھر بھی اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ یہ کوئی مطلوب و

---

*استاد نیشنل یونیورسٹی فاسٹ، کراچی۔

مستحسن کام ہے؟ کسی عمل کے حرام نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ مطلوب بھی ہے۔ مثلاً دنیا کا ہر مفتی یہ فتویٰ دے گا کہ طلاق دینا حرام نہیں ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس بنیاد پر کوئی شخص طلاق کے فروغ کے لیے قریہ قریہ جا کر دفاتر کھول لے، عورتوں کو طلاق لینے پر اکسانے کے لیے نئے نئے طریقے ایجاد کرتا پھرے، انہیں طلاق کے بعد پہنچنے والے معاشی نقصانات کا مداوا کرنے کے لیے معاشی سکیمیں پیش کرے وغیرہ، اور جب اس سے پوچھا جائے کہ بھائی یہ کیا غضب کر رہے ہو تو وہ معصومیت سے جواب دے کہ 'جناب اسلام میں طلاق دینا اور لینا حرام کب ہے؟ میں تو مظلوم عورتوں کے حقوق کا تحفظ کر رہا ہوں'۔ اسی طرح اسلام میں پر تعیش زندگی گزارنا بہر حال 'حرام' نہیں بلکہ ناپسندیدہ (مکروہ) ہی ہے لیکن اس کا یہ مطلب کہاں سے نکل آیا کہ اسلامی ریاست کا مقصد معاشرے میں ایسے اداروں کا فروغ ہوگا جو لوگوں کو پر تعیش زندگی گزارنے کی ترغیب دیں گے؟ اور پھر 'اسلامی قحبہ خانے' کے مالک کا کیا قصور ہے کہ اس کا یہ 'شرعی جواز' نہ مانا جائے کہ اسلام نے شہوانی جذبے کا جائز طریقے سے اظہار حرام کب قرار دیا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اسلام مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہی کیوں دیتا؟ نیز اسلامی معیشت دانوں کے فلسفے کو بنیاد بنا کر وہ بھی کہہ سکتا ہے کہ 'جناب اسلام میں جائز اور ناجائز کا فرق صرف طریقہ کار پر مبنی ہے، اگر جانور بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے ورنہ حرام، اسی طرح میں نے غیر اسلامی کوٹھوں کو غیر شرعی طریقوں سے پاک کر کے اصول شریعہ (Shariah compliance) کی روشنی میں اسلامی قحبہ خانے میں تبدیل کر کے اسے جائز کر دیا ہے'۔ مسلم مفکرین کی ایک بہت بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ مغرب اور اسلام میں چند ظاہری (superficial) مماثلتوں کو بنیاد بنا کر اسلامی تعلیمات کو مغربی تناظر پر چسپاں کرنے لگتے ہیں جبکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ دونوں نظاموں میں ان اعمال کی مقصدیت یکسر مختلف ہوتی ہے جو اس کی مابعد الطبعیات سے طے پاتی ہے۔ 'اسلام میں نفع حرام نہیں ہے' کو بنیاد بنا کر تمام سرمایہ دارانہ اداروں (بینک اور اسٹاک ایکسچینج وغیرہ) کی اسلام کاری اسی غلط فہمی کا شاخسانہ ہے۔ اس دلیل کی غلطی واضح کرنے کے لیے 'اسلامی قحبہ خانے' کی مثال ہی کافی ہے لیکن چونکہ یہ غلطی ہر جگہ عام ہے لہٰذا اسے سمجھانے کے لیے ہم چند اور مثالیں پیش کرتے ہیں۔ دیکھئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام بطور ایک جسمانی وجود ایک معین شخصیت ہیں لیکن مسلمانوں اور عیسائیوں کے تصور مسیحیت میں زمین آسمان کا فرق ہے، ہماری مابعد الطبعیات میں وہ ایک رسول بشر جبکہ ان کے ہاں خدا ہیں۔ اگر کوئی مسلمانوں کے ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام سن کر یہ دعویٰ کرے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک ہی شخص ہیں تو کیا یہ کہنا درست ہوگا؟ اب ایک عملی مثال لیجئے۔ فرض کریں کوئی شخص صحابہ کرام کی گھوڑ دوڑ اور نیزہ بازی اور چند دیگر کھیلوں کی بنیاد پر دور جدید کے اولمپک گیمز اور عالمی کھیلوں کے مقابلوں کا اثبات کرنے لگے تو ایسے قیاس کو قیاس مع الفارق نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟ اس شخص کا قیاس اس مفروضے پر مبنی ہے کہ موجودہ کھیل کی نوعیت بھی ویسی ہی ہے جیسی صحابہ کے کھیلوں کی، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ کھیل صرف کھیل نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ نظام کا ایک معاشرتی ادارہ (social institution) ہیں، جن کی حیثیت اربوں ڈالر سرمایے کی ایک انڈسٹری کی ہے، جس کے بقا کے لیے ضروری ہے کہ کچھ لوگوں کی زندگیوں کا مقصد ہی کھیلنا بن جائے یعنی کھیل ہی انکی پہچان (profession) ہو، عوام الناس دنیا و آخرت سے بے پرواہ ہو کر جنونیوں کی طرح کھیلوں کے تماش بین بن کر اربوں ڈالر ان پر برباد کر دیں، اور تو اور حکومتوں کا بھی یہ بنیادی وظیفہ ہو کہ وہ کھیلوں کے فروغ کے لیے

سہولتیں فراہم کرے تاکہ عوام الناس ان میں مشغول ہوں اور اپنی نسلوں کو جہنم کی تیاری کرنے کے لیے کھلاڑی بنانے پر راغب ہوں وغیرہ وغیرہ۔ آخر کھیل ایک 'وقتی شخصی تفریح' اور 'کھیل ایک معاشرتی ادارے' میں کیا مماثلت ہے؟ بالکل اسی طرح 'مقاصد زندگی کے لیے نفع کمانے' اور 'نفع ہی کمانے کو مقصد بنانے والے ادارے' میں مماثلت ہی کیا ہے؟ اسی طرز کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بخاری شریف (کتاب الحدود) میں ایک ایسے صحابیؓ کا ذکر موجود ہے جو رسالت مابﷺ کی فرحت طبع کی خاطر مزاح فرماتے۔ اب فرض کریں کوئی شخص ان صحابیؓ کے عمل کو بنیاد بنا کر معاذ اللہ موجودہ دور میں مزاحیہ اداکاری (comedy) کی پوری انڈسٹری کو 'اسلامی ثابت' کرنے لگے تو ایسے اجتہاد کو فساد نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟

ساخت اور مقصد کا تعلق باہمی نظر انداز کرنے کی غلطی: چنانچہ اسلامی تصورات وقف اور بیت المال سے کمپنی بطور شخص قانونی کا جواز ایسا ہی ہے جیسے صحابہ کے کھیل سے اولمپک گیمز کا جواز۔ اسلامی معاشیات کی ایک بڑی خامی ساخت (structure) اور مقصدیت (sprit) کے تعلق باہمی کو نظر انداز کرنا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے یہ نقطہ سمجھ لینا چاہیے کہ کسی مقصد کو حاصل کرنے کی خاطر جو طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اس کی ساخت (structure) کا حصول مقصد اور اس کے دوام کے ساتھ نہایت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ افراد جب کسی شے کے حصول کو اپنا مقصد بناتے ہیں تو اس کے حصول کے لیے کوئی نہ کوئی انتظامی شکل ضرور اختیار کرتے ہیں اور بہت سی انتظامی شکلوں میں سے وہی شکل زندہ رہ جاتی ہے جو زیادہ مؤثر اور قابل عمل ہوتی ہے۔ افراد کی خود سے اختیار کردہ مخصوص انتظامی ہیئت ان معنوں میں تو ضروری نہیں ہوتی کہ وہ بذات خود اصلاً مطلوب تھی، مگر ان معنوں میں یقیناً ضروری ہوتی ہے کہ اس کی بقا سے افراد کے معاشرتی مقاصد قائم رہتے ہیں اور اس کا انہدام ان تمام مقاصد کے انہدام کا باعث بھی بنتا ہے جو اس کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ ساخت و ڈھانچے کے اندر جو روح [sprit or substance] موجود ہوتی ہے اسے اس ساخت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے شریعت کے بیان کردہ ڈھانچے غیر متبدل ہوتے ہیں کیونکہ شریعت نے ایسے ڈھانچوں کی نشان دہی کر دی ہے جنہیں اختیار کر کے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ درحقیقت اسلامی نظام زندگی بدن اور روح کے آمیختے کا نام ہے، ساخت اور روح ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ ہر ڈھانچے اور نظام کی اپنی روحانیت (sprituality) اور دانش (wisdom) ہوتی ہے جو اس کے اندر سرایت کیے ہوئے ہوتی ہے، جب تک آپ اس نظام کو اس کی ساخت کے ساتھ چلاتے رہتے ہیں تو اس کی مخفی دانش (potential wisdom) اور روحانیت (potential sprituality) ایسے ایسے طریقوں سے اپنا اظہار کرتی رہتی ہے کہ جن کا ادراک کرنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عمل کی ساخت اور اس کی روح کے تعلق کی وضاحت چند آسان مثالوں سے کی جا سکتی ہے۔ کھڑے ہو کر کھانے والے نظام کی اپنی دانش و روحانیت ہے جو حرص و حسد کی عمومیت کے ذریعے ظہور پزیر ہوتی ہے، لیکن اسلامی آداب طعام کی روحانیت و دانش دسترخوان پر بیٹھ کر کھانے میں مضمر ہے۔ جو شخص دسترخوان پر بیٹھ جاتا ہے وہ کھڑے ہو کر کھانے والوں کی طرح لوٹ مار، چھینا جھپٹی نہیں کر سکتا، وہ دسترخوان پر تعلقات کے ایک ایسے تانے بانے میں بندھ جاتا ہے جہاں اس کی نقل و حرکت ناممکن ہو جاتی ہے۔ وہ حالت حرکت سے حالت سکون میں آ جاتا ہے، وہ ایک پیالے سے دوسرے پیالے ایک برتن سے دوسرے برتن کی طرف آزادانہ رجوع نہیں کر سکتا۔ جو کچھ اس کے سامنے میسر و موجود ہے

وہ اسی پر اکتفا کرتا ہے، صرف اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ جو لوگ فروکش ہیں ان کا حصہ بھی ان چیزوں میں موجود ہے جو سامنے برتنوں میں رکھی ہیں اس سے وہ اعتناء نہیں کر سکتا۔ اگر برتن میں پانچ بوٹیاں ہیں اور کھانے والے بھی پانچ ہیں تو کوئی فرد پانچوں بوٹیاں اپنی رکابی میں ڈالنے کی جرات نہیں کر سکتا کہ پانچ نگاہیں اس کے تعاقب میں ہوں گی، اس کا اخلاقی وجود کڑی نگرانی میں ہوتا ہے۔ کوئی قانون نافذ نہیں ہوتا لیکن نفس لوامۃ اور اخلاقیات کا قانون دسترخوان کے ڈھانچے کے ذریعے فرد پر مسلط ہو جاتا ہے اور وہ اس کے جبر سے اوپر نہیں اٹھ سکتا۔ اس کے برعکس کھڑے ہو کر کھانے کی اخلاقیات ہی دوسری ہوتی ہے، ایک میز سے وہ پسند کی بوٹیاں واشیاء چنتا ہے پسند نہیں آتیں تو دوسری میز پر پھینک کر نئی رکابی اٹھا کر دوسری اشیاء استعمال کرنا شروع کر دیتا ہے، پسندیدہ اشیاء ایک میز پر نہ ملیں تو وہ ہر میز پر گھوم پھر کر ڈھونڈتا اور لوٹتا رہتا ہے۔ کیوں کہ وہ اپنا زماں و مکاں تیزی سے بدل رہا ہے لہٰذا کسی کی نظر میں نہیں ہے صرف نفس امارہ (حرص وحسد و ہوس) کی گرفت میں ہے۔

دیکھئے ہمارے گاؤں دیہات میں بیٹھک وغیرہ جیسے ادارے گاؤں کے حالات حاضرہ کو افراد تک پہنچانے اور ایک ساتھ مل جل کر رہنے اور ایک دوسرے کا خیال کرنے کی اقدار کے فروغ کا مکمل نظام تھا۔ ان نشستوں کے ختم ہونے سے وہ روحانی ماحول بھی ہمارے معاشروں سے رخصت ہو گیا جو انکا مرہون منت تھا۔ غور کیجئے نماز تراویح جب مساجد سے نکل کر شادی ہالوں، کمیونٹی سینٹروں اور ہالوں میں جاتی ہے تو اس کی روحانیت سلب ہو جاتی ہے۔ کچھ لوگ اس تقریب کے انتظامات میں مصروف ہو کر تراویح کی عبادت سے قصداً رضا کارانہ محروم ہو جاتے ہیں کیونکہ کچھ ویڈیو بناتے ہیں، کچھ صوتی نظام چلاتے ہیں، کچھ کتابوں کے اسٹال پر بیٹھتے ہیں، کچھ کتابیں پڑھ رہے ہوتے ہیں، کچھ چائے بنانے کے انتظام میں مصروف ہوتے ہیں، کچھ تھک کر کرسیوں پر آرام فرما ہو کر چائے پی رہے ہوتے ہیں، کچھ ستانے لگتے ہیں، وقفوں میں چائے کا دور اور کھانے پینے کا سلسلہ چلتا ہے۔ نتیجتاً وہ روحانیت مفقود ہوتی ہے جو تراویح کا حاصل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسجد کا ادارہ چھوڑتے ہی یہ روحانیت بھی رخصت ہو جاتی ہے، روحانیت اس خاص ڈھانچے کے اندر ہے وہ ڈھانچہ نہیں رہے گا تو روحانیت بھی نہیں رہے گی اور دنیا کو، حرص و ہوس کو، لذت دنیا کو اس روحانیت میں دخل اندازی کی کھلی اجازت خود بخود مل جاتی ہے۔ ساخت کوئی غیر اقداری (value-neutral or objective free) شے نہیں ہوتی، بلکہ ہر ساخت ایک مخصوص مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ہی مددگار ہوتی ہے۔ چوپالوں اور بیٹھکوں کے ذریعے مل جل کر رہنے کی معاشرت ہی کو عام کیا جا سکتا ہے ان کے ذریعے اغراض پر مبنی معاشرت کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔ ایسا اس لیے ہے کہ ہر ساخت افراد کے مخصوص مقاصد کو حاصل کرنے کی خاطر وضع کردہ تعلقات کے نتیجے میں وقوع پزیر ہوتی ہے۔ ساخت اور روح کا چولی دامن کا ساتھ ہے، ساخت ختم ہوتے ہی روح بھی تحلیل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ساخت ختم ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ افراد کے تعلقات کا وہ تانا بانا جو اس مقصد کے حصول کی ضمانت تھا، اب موجود نہیں رہا۔

ساخت اور مقصد کا تعلق بیان کرنے کے لیے مثالیں اس لیے بیان کی گئیں کہ اسلامی تصورات وقف اور بیت المال سے کمپنی کے جواز کی غلطی واضح ہو سکے۔ کمپنی یا کارپوریشن کیا ہے؟ بڑھوتری برائے بڑھوتری (accumulation for the sake of accumulation) کے مقصد و عمل کو ممکن بنانے کا ذریعہ اور ساخت۔ اسے خوبصورت الفاظ میں یوں ادا کرتے ہیں کہ کمپنی کا مقصد شیئر ہولڈرز کے نفع میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنا ہے اور اس اضافے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر چکر

میں حاصل ہونے والے نفع کی کاروبار میں سرمایہ کاری (reinvestment) کرتے چلے جاؤ۔ یہی وجہ ہے کہ کمپنی کے منافع میں اضافے کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی، یعنی یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ کمپنی کتنا نفع کمانا چاہتی ہے اور کاروبار کے حجم میں کتنی توسیع چاہتی ہے کیونکہ یہ تو لامحدود انسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے سرمایے میں لامحدود اضافہ کرنے کی انسانی کوشش کا اظہار ہے۔ کمپنی اور شراکت (partnership) میں دو بنیادی فرق ہیں:

☆ اولاً کمپنی ایک شخص قانونی (legal personality) ہوتی ہے جو اپنے تمام مالکان سے علی الرغم اپنا ایک وجود رکھتی ہے۔ مثلاً فرض کریں اگر زید اور ناصر مل کر کوئی کاروبار کریں اور دونوں کسی وجہ سے کاروبار بند کر دیں تو وہ کاروبار اور شراکت ختم ہو جائے گی، اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہتا، نہ ہی اس کے ذمے کسی کی ادائیگیاں وغیرہ ہوتی ہیں، نہ کوئی شخص عدالت میں اس 'کاروبار' کے خلاف مقدمہ درج کر سکتا ہے کیونکہ شراکت میں ملکیت ذاتی ہوتی ہے اور افراد ہی اس کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں کمپنی ایک علیحدہ (independent) وجود رکھتی ہے، اس کے تمام شیئر ہولڈرز اگر مر بھی جائیں تب بھی کمپنی نہیں مرتی، اس کے خلاف مقدمہ کیا جا سکتا ہے۔

☆ دوئم ملکیت اور تصرف میں دوئی (separation of ownership and control)، یعنی کمپنی ملکیت میں تصرف کرنے کے حق کو فرد سے چھین کر ایسے افراد کے ہاتھوں میں مرکوز کر دیتی ہے جو فیصلے صرف بڑھوتری سرمایہ (profit maximization) کے اصول پر کرتے ہیں۔ ملکیت جب تک ذاتی ہو اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ فرد بڑھوتری سرمایہ کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے اسے استعمال کرے جو سرمایہ داری کو مطلوب نہیں۔ لبرل سرمایہ داری بھی اشتراکیت کی طرح انفرادی ملکیت ختم کر دیتی ہے، فرق یہ ہے کہ اشتراکیت ایسا ریاستی جبر کے ذریعے کرتی ہے اور لبرل سرمایہ داری کارپوریشن کے ذریعے۔ چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام جتنا مضبوط ہوتا جاتا ہے، فرد کے لیے یہ مشکل سے مشکل تر ہوتا جاتا ہے کہ وہ ذاتی ملکیت کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرے۔ فرض کریں زید آج ٹیکسی چلا کر اپنے بچوں کا پیٹ پالتا ہے اور ناصر پرچون کی دکان چلاتا ہے، لیکن سرمایہ داری اور زر کے بازار کے فروغ کے نتیجے میں بڑی بڑی کارپوریشن ٹیکسیاں اور رکشے تک چلانے لگتی ہیں، بڑے بڑے میکرو (makro) قائم کر دیئے جاتے ہیں جن سے مقابلہ (compete) کرنا ایک فرد کے بس کی بات نہیں رہتی۔ نتیجتاً فرد مجبور ہو جاتا ہے کہ یا تو اپنی ملکیت (property) کو بینک کے حوالے کر دے اور یا پھر کمپنیوں کے شیئرز وغیرہ میں لگا (invest) دے، دونوں صورتوں میں ملکیت فرد کے ہاتھ سے نکل کر ان ہاتھوں میں پہنچ جاتی ہے جو سرمایے کے غلام ہوتے ہیں۔ فرد کا کام صرف اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ وہ اپنی ملکیت کو سرمایے کے حوالے کر کے مناسب نفع ملنے کی امید رکھے لیکن اسے یہ حق نہیں ہوتا کہ اپنی ملکیت پر اپنی مرضی سے تصرف کر سکے۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ کمپنی کے مالکان شیئر ہولڈرز ہوتے ہیں یہ محض رسمی یا فرضی ملکیت (fictitious ownership) ہوتی ہے کیونکہ انہیں کمپنی کے کسی فیصلے پر اثر انداز ہونے کا حق نہیں ہوتا، وہاں فیصلے صرف اس بنیاد پر ہوتے ہیں کہ سرمایے میں اضافہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کمپنی میں فیصلے ہمیشہ وہی لوگ کرتے ہیں جو پیسے سے پیسہ بنانے کے علوم میں ماہر ہوتے ہیں (مثلاً financial analysts وغیرہ)۔

کارپوریشن درحقیقت حرص و حسد اور نفع خوری کی ذہنیت و عقلیت کو معاشرے پر مسلط کر دینے کا ڈھانچہ ہے۔ اس کی مثال بالکل موبائل فون کی سی ہے جو انسان کی حد سے بڑھی ہوئی حب دنیا کا اظہار ہے، یعنی انسان نے چوبیس گھنٹے دنیا

سے جڑ جانے کی خواہش پورا کرنے کے لیے ایک آلہ تیار کرلیا ہے، اب چاہے وہ حالت نماز میں ہو یا حالت احرام میں، ہر حال میں دنیا سے اس کا تعلق قائم ہے، یہ آلہ اسے کسی لمحے دنیا سے قطع تعلق کرنے نہیں دیتا۔ بالکل اسی طرح کمپنی انسان کی سرمایے میں لامحدود اضافہ کرنے کی خواہش کا عملی اظہار ہے، اس ڈھانچے (structure) کا اور کوئی مقصد نہیں اور نہ ہی یہ کسی اور مقصدیت کے فروغ کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ کسی معاشرے میں کمپنی کا نفس وجود اور اس کا فروغ اس بات کی ضمانت ہے کہ افراد بڑھوتری سرمایہ کو اپنا مقصد حیات بناتے چلے جائیں، اس ساخت سے کسی اور شخصیت کا وقوع پزیر ہونا ہی ناممکن ہے۔ ہو نہیں سکتا کہ کمپنیاں فروغ پائیں اور معاشرے میں حرص وحسد کی ذہنیت عام نہ ہو، اس مقصدیت و روحانیت کو کمپنی سے جدا کرنا خوش فہمی ہے، جب تک یہ ڈھانچہ (structure) موجود رہے گا اس کے اندر موجود روح افراد کو جکڑے رکھے گی۔ کمپنی کو وقف اور بیت المال پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، بھلا وقف اور بیت المال جیسے اسلامی اداروں کا نفع خوری سے کیا لینا دینا؟ اس کے برخلاف وقف کی ملکیت تو عموماً غیر منافع بخش کاموں پر صرف کی جاتی ہے، جیسے مساجد و مدارس اوقاف کے ماتحت کام کرتے ہیں۔ یہ قیاس صرف ظاہری مماثلت کی بنیاد پر کیا گیا ہے جس کی حقیقت اوپر بیان کردہ مثالوں سے واضح ہو جانی چاہیے۔ ایک ثقافتی طائفے (art group) میں شامل ہو کر اشعار پڑھنے، ہجو کہنے، خطابت کرنے اور ڈھول بجانے کو میدان جنگ کے طبل جنگ سے تشبیہ دے کر اسلامی روایت قرار دینا باطل قیاس ہے۔ میدان جنگ میں ڈھول بجانا، رجزیہ اشعار پڑھنا، ہجو کہنا اور خطابت کا صور پھونکنا دو مختلف وسیلے [medium] اور راستے [ways] ہیں۔ میدان جنگ میں کوئی غیر پاکیزہ جذبہ پیدا نہیں ہوسکتا، زندگی اور موت کی دہلیز پر ڈھول بجانے والا اور جنسی جذبات مشتعل کرنے کے لیے آلات موسیقی استعمال کرنے والے ثقافتی طائفے میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ اسی طرح کمپنی کا جواز عبد ما ذون فی التجارۃ (ایسا غلام جو اپنے آقا کی طرف سے تجارت کرتا ہے لیکن مقروض ہونے کی صورت میں اس کے قرضہ جات کی بازیابی غلام کی قیمت کی حد تک محدود ہوگی) سے نکالنا بھی ظاہری قیاس ہے، بھلا کمپنی کا غلام سے کیا تعلق؟ یہاں تو فرضی مالکان (شیئر ہولڈرز) بشمول ڈائرکٹرز سب کے سب الٹا کمپنی کے غلام ہوتے ہیں، سب سرمایے کی خدمت وغلامی کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اگر کسی کمپنی کے ڈائرکٹرز سرمایے میں اضافے کے سواء کسی اور بنیاد پر فیصلہ کرنے لگیں تو انہیں اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے، اور اگر چند ڈائرکٹرز مل کر سرمایے میں اضافے کی ذہنیت معطل کرنے کی کوشش کریں تو کمپنی دیوالیہ ہو جاتی ہے۔ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ کمپنی سرمایے میں اضافے کے سواء کسی اور مقصد کو حاصل کرنے کی کوشش کرے، جیسے ہی وہ ایسا کرتی ہے کمپنی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی ساخت کو اس کے مقصد سے علیحدہ کرنا ناممکن ہے۔

اسلامی ریاستی حکمت عملی کا ناقص تصور: پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اصل سوال یہ نہیں کہ 'کیا حرام نہیں' ہے، بلکہ یہ ہے کہ 'شریعت کا مدعا کیا ہے'، شریعت کا مقصد کس قسم کی انفرادیت ومعاشرت کا فروغ ہے۔ معاشرتی وریاستی پالیسیاں 'مطلوب' کے معیار سے طے پاتی ہیں نہ کہ 'عدم حرمت' سے، کیونکہ عدم حرمت کا اصول تو کم از کم (bare-minimum) کا فلسفہ ہے جس کے ذریعے ہرگز بھی کوئی مثبت تبدیلی نہیں لائی جاسکتی بلکہ اس کا لازمی نتیجہ کسی دوسرے نظام کے سامنے پسپائی (retreat) اختیار کرنا ہوتا ہے۔ عدم حرمت کا فلسفہ صرف 'کیا نہیں کرنا' بتاتا ہے جب کہ کوئی اصولی اور مثبت تبدیلی لانے کے لیے 'کیا کرنا ہے' طے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ علمیت (epistemology) اور رویے (attitude) میں یہی فرق

ہے کہ علمیت زندگی کے 'ہر' معاملے میں 'کیا کرنا چاہیے' (desired) کا اپنا ایک مخصوص نقطہ نظر رکھتی ہے جبکہ رویہ چند گنے چنے اعمال کا نام ہوتا ہے جن پر کسی بھی نظام زندگی کے اندر ایک شناخت کے طور پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ 'عدم حرمت' کے فلسفے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کوئی علم نہیں بلکہ چند مخصوص مطالبے کرنے کے بعد زندگی کے باقی دیگر معاملات کے بارے میں یکسر خاموش ہو جاتا ہے اور انسان کو جو وہ چاہنا چاہے چاہنے اور کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیتا ہے۔ ظاہر ہے یہ ایک غلط مفروضہ ہے کیونکہ اسلام دین یعنی ایک مکمل نظام زندگی ہے جو ہر انسانی فعل کو اپنی مخصوص اقدار میں سموتا ہے۔ اسلام ایک دین کا مطلب ہی یہ ہے کہ یہ تمام انسانی زندگی بشمول عقائد، اخلاق، احساسات و اعمال کو یک رنگی (coherence) میں پرو دیتا ہے۔ اگر اسلام نظام و علمیت نہیں تو اصول فقہ کی تمام کتابوں کو دریا برد کر دیجیے کیونکہ جب تک یہ صفحۂ ہستی پر موجود رہیں گی اسلام ایک نظام اور علمیت کا اعلان کرتی رہیں گی۔ اگر شریعت چند گنے چنے اعمال کا نام ہے تو آج بھی مدارس میں اصول فقہ کیوں پڑھائے جاتے ہیں؟ آخر انہیں پڑھانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہے کہ علماء کرام نئے پیش آنے والے مسائل کو مقاصد الشریعہ کی روشنی میں حل کر سکیں؟ ہر نظام زندگی کے معاشرتی ادارے اس کی اپنی علمیت اور خیر و شر کے اپنے معیارات سے وجود میں آتے ہیں اور یہی وہ بات ہے جسے اسلامی ماہرین معاشیات سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ ایک اسلام دشمن علمیت و تہذیبی تاریخیت سے نکلے ہوئے اداروں کو 'حرام نہیں ہے' کے فلسفے پر پرکھ کر اسلامی جواز فراہم کر رہے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی احکامات پر عمل کرنے کا دائرہ چھوٹے سے چھوٹا ہوتا چلا جا رہا ہے اور غیر نظام زندگی اپنا اثر و نفوذ بڑھاتا جا رہا ہے۔

مغربی (اور اب چند مسلم ممالک مثلاً کویت) میں کسی شخص کے مرنے کے بعد مردے کی تجہیز و تدفین وغیرہ کا انتظام یہ نہیں ہوتا کہ سب عزیز و اقارب اور اہل محلّہ وغیرہ مل کر اس میں حصہ لیں جیسا کہ ہمارے یہاں کا معمول ہے بلکہ وہاں یہ کام چند 'ویلفیئر ادارے' سرانجام دیتے ہیں۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کے مرنے کے بعد کوئی 'ذمہ دار' شخص اس ادارے کو فون کر دیتا ہے اور ادارے کے اراکین میت اپنے ساتھ اٹھا لیجاتے ہیں اور تدفین کی جگہ اور وقت کی اطلاع میت کے کسی قریبی عزیز کو بذریعہ فون دے دیجاتی ہے کہ اگر اس کے پاس 'فرصت کے چند لمحات' میسر ہوں تو قبرستان چلا آئے، بصورت دیگر اسے فکر کرنے کی ضرورت نہیں، ادارہ اس کے بغیر بھی تدفین کا کام سرانجام دے دے گا۔ ایک ایسا مذہب جو پڑوسیوں کے بے شمار حقوق ادا کرنے کی تعلیم دیتا ہو اس کے ماننے والے اگر تجہیز و تدفین کا سستا انتظام کرنے والا کوئی ادارہ کھول کر یہ سمجھنے لگیں کہ ہم کوئی 'اسلامی کام' کر رہے ہیں تو اسے اسلام کے نام پر مذاق نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے؟ کیا اسلامی معاشرت میں اس قسم کے اداروں کے ابھرنے کی کوئی ادنی امید بھی کی جاسکتی ہے؟ ایسے ادارے تو صرف ایسی ہی معاشرت میں پنپ سکتے ہیں جو انفرادیت پسندی (individualism) کی انتہا کو چھو چکے ہوں۔ ایسے اداروں کو اسلامی جواز فراہم کرنے کا مطلب اسلام کے نام پر ایسی معاشرت پروان چڑھانا ہے جہاں صلہ رحمی سرے سے کوئی قدر ہی نہ ہو۔

چنانچہ اسلامی معاشرتی و ریاستی حکمت عملی میں دیکھنے کی بات یہ نہیں ہوتی کہ آیا کوئی عمل حرام ہے یا نہیں، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ مقاصد الشریعہ کا حصول کس طریقے سے ممکن ہے، یعنی اسلامی پالیسی سازی کوئی انفعالی عمل (passive activity) نہیں بلکہ فعلی عمل (active activity) کا نام ہے جن کا مقصد مقاصد الشریعہ کے تحفظ کے ساتھ ساتھ ان کا فروغ بھی ہوتا ہے۔ شرع محض فرائض، واجبات اور محرمات کا ہی نام نہیں بلکہ اس کا دائرہ سنن، مندوب، مستحب، مکروہ، اساءت و خلاف اولی کے

درجات تک اس طرح پھیلا ہوا ہے کہ پیدائش سے لے کر موت تک کوئی ادنی سے ادنی انسانی فعل بھی اس کی گرفت سے باہر نہیں۔ اگر اسلام واقعی ایک دین ہے تو لازماً اس کا کوئی مطلوب (desired) طرز زندگی (life style) بھی ہونا چاہیے اور اس طرز زندگی کا ماخذ بھی دیگر احکامات شریعہ کی طرح آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی ہونا چاہیے نہ کہ اس سے ماورا کوئی اور تصور یا معیار۔ اگر اسلام کا کوئی مطلوب طرز زندگی نہیں ہے تو 'اسلام ایک نظام زندگی اور دین' کا دعویٰ ایک لغو و لایعنی دعویٰ ہے، اور اگر واقعی اسلامی طرز زندگی نامی کوئی شے ہے تو اسلامی ریاست اسی کے تحفظ اور فروغ کی پابند ہوگی۔ ہر وہ اداراتی صف بندی جو اسلامی طرز زندگی کو مشکل بناتی ہو کسی صورت اسلامی نہیں ہو سکتی چاہے کوئی لاکھ حیلے تراش کر اسے اصول شریعہ پر منطبق کر دکھائے۔ 'حرام نہیں ہے' اور 'مباح ہے' کہہ کر ہر چیز کو مطلوب سمجھنے والوں کے لیے ہم امام غزالیؒ کا اقتباس دوبارہ پیش کیے دیتے ہیں، غور سے پڑھئے: ''یہ (فلسفہ) غلط ہے، اصل حقیقت ان لوگوں پر منکشف ہوئی جنہوں نے دنیا کی محبت کو تمام گناہوں کی جڑ کہا... ضرورت سے زائد مباح چیز مباح ہونے کے باوجود دنیا میں شامل ہے اور انسان کو اس کے خالق سے دور کرتی ہے... نفس کی اصلاح اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے مباحات کی لذت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ انسان مباحات کی لذت سے تجاوز کر کے محظورات میں مبتلا ہو جاتا ہے... اور یہ اس کی ادنی آفت ہے... اس کی ایک آفت یہ ہے کہ نفس دنیا کی لذتوں سے خوش ہوتا ہے اور ان لذتوں میں وہ اپنے لیے سکون تلاش کرتا ہے'' (اح: ج ۳: ص ۱۱۵-۱۱۴)

جب ان تمام باتوں کا کوئی جواب نہ بن پائے تو اسلامی معاشیات کے حق میں یہ عذر پیش کر دیا جاتا ہے کہ عموم بلوی کی وجہ سے لوگوں کو سود کے گناہ سے بچانے کے لیے اسلامی بینکاری کی ترکیب نکالی گئی ہے، نیز جب تک خلافت اسلامی کا قیام عمل میں نہیں آجاتا اس وقت تک اجتناب حرام کے لیے آئیڈیل کے بجائے رخصت پر عمل کرتے ہوئے کچھ نہ کچھ بہر حال کرنا ہی ہوگا۔ یہ عذر درحقیقت نام نہاد اسلامی بینکاری کے نام پر کیے جانے والے کاروبار کو دوام بخشنے کا ایک بہانہ ہے کیونکہ اسلامی ماہرین معاشیات کی تحریریں اور رویہ دیکھ کر یہ قطعاً باور نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامی بینکاری کوئی حادثاتی حکمت عملی ہے بلکہ یہ حضرات اسلامی معاشیات و بینکاری کو خالصتاً اسلامی بنا کر پیش کرتے ہیں، یعنی یہ اسلامی معاشیات کو بطور حکمت عملی (strategy) نہیں بلکہ بطور آئیڈیل اپناتے ہیں جیسا کہ مولانا تقی عثمانی صاحب کی پیش کردہ تحریروں سے عین واضح ہے۔ پھر ایک لمحے کے لیے مان لیجئے کہ یہ محض حکمت عملی ہی ہے، لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حکمت عملی کا آخر کار نتیجہ (end result) کیا ہوگا؟ آخر حکمت عملی کیوں وضع کی جاتی ہے، اس لیے کہ اصلاً مطلوب مقاصد حاصل ہو سکیں یا اس لیے کہ انکا حصول مشکل سے مشکل تر ہوتا چلا جائے؟ یہ بات درست ہے کہ سن ۲۰۰۸ میں آئیڈیل اسلامی تعلیمات پر عمل کرنا ممکن نہیں، لیکن حکمت عملی وضع کرنے کا مقصد تو یہ ہونا چاہیے کہ ایسا کیا کیا جائے کہ سن ۲۰۲۸ یا ۲۰۴۸ میں ہم اس قابل ہو جائیں کہ زیادہ اسلامی تعلیمات پر عمل ممکن ہو سکے۔ لیکن کیا ایسی حکمت عملی کو بھی 'اسلامی' کہا جا سکتا ہے جو ہمیشہ کے لیے اسلامی تعلیمات کو معطل بنا دینے کی ترکیب ہو؟ کوئی بھی حکمت عملی تب ہی 'اسلامی' کہلانے کی مستحق ٹھہرے گی کہ جب وہ مقاصد اسلامی کے حصول کا ذریعہ بنے نہ یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام زندگی کو نافذ العمل اور پختہ بنائے۔ ایک ایسی حکمت عملی جس کے نتیجے میں اسلامی نظام زندگی تحلیل ہو رہا ہے اس پر 'اسلامی' کا لیبل چسپاں کر کے دین کے نام پر سرمایہ داری کا جواز کیوں فراہم کیا جا رہا ہے؟ یہ عذر پیش کر کے اسلامی بینکاری پر کاربند رہنے کا مطلب احیا و غلبہ اسلامی کے کام کو پیچھے

دھکیلنا ہے نہ کہ اس کا ممد ومعاون بننا۔ خلافت اسلامیہ کی غیر موجودگی کو بہانہ بنا کر اس عذر کو بطور رخصت پیش کرنے کا مطلب یہ مان لینا ہے کہ اسلامی بینکاری وغیرہ کا احیا وغلبہ اسلام سے کوئی سروکار نہیں، تو ایک ایسی حکمت عملی جس کا احیائے اسلام سے کچھ لینا دینا ہی نہیں اسے 'اسلامی' کیوں کہا جا رہا ہے؟ پھر اسلامی بینکاری سے منسلک عمائدین کا رویہ 'نظریہ ضرورت' کی بنیاد پر اسلامی بینکاری کے جواز کو بھی سخت مشکوک بنا دیتا ہے۔ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ ضرورتاً جائز قرار دی جانے والی شے بمقدار ضرورت ہی جائز ہوتی ہے نہ یہ کہ وہ اصلاً مطلوب یا حق سمجھ کر اختیار کر لی جائے۔ کیا نظریہ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی بینکاری سے زیادہ سے زیادہ مادی فوائد حاصل کیے جائیں؟ اسے خود اور لوگوں کو بھی معیار زندگی بلند کرنے کی خاطر اپنانے کا درس دیا جائے؟ اس کی کنسلٹنسی کے نام پر بڑی بڑی تنخواہیں اور مراعات حاصل کی جائیں؟ اگر ان علماء کے نزدیک نظریہ ضرورت اسی شے کا نام ہے تو پھر انہیں حجاب اور مرد وزن کے اختلاط سے متعلق اسلامی احکامات پر بھی نظریہ ضرورت کے تحت اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ یہ بھی 'وقت کا تقاضا' ہے اور مسلمانوں کو اس معاملے میں بھی گناہ سے بچانے کی اشد ضرورت ہے۔ نظریہ ضرورت کے تحت جائز قرار دی جانے والی شے کا مقصد اس غیر شرعی ضرورت کو ختم کر دینا ہوتا ہے نہ کہ اسے زندگی کا لازمی حصہ بنا دینا، کیا ضرورت کے نام پر اسلامی بینکاری کے ذریعے جو حل پیش کیا جا رہا ہے وہ اسلامی انفرادیت، معاشرت وریاست کے فروغ کا ذریعہ بن رہا ہے یا سرمایہ دارانہ نظام زندگی کے تقاضوں کو ہمیشہ کے لیے اسلامی زندگی کا حصہ بنا رہا ہے؟ ایک ایسی عورت جس کا کمانے والا کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو اسے نوکری کرنے کی اجازت دینے کا مطلب یہ کہاں سے نکل آیا کہ women job promotion bureau (عورتوں میں نوکری کرنے کا شعور بیدار کرنے کا ادارہ) قائم کر دیا جائے؟

عالمی استعماری نظام میں شمولیت کا جواز: اسلامی معاشیات وفائنانس کا نتیجہ عالم اسلام کو عالمی استعماری سرمایہ دارانہ نظام میں سمو دینے اور اس کے تابع کر دینے کے سواء کچھ نہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں شمولیت کی یہ گنجائش زر اور سٹے کے بازاروں (money and capital markets) کا اسلامی جواز فراہم کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اسلامی ماہرین معاشیات یہ بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ لبرل سرمایہ داری بھی ریاستی سرمایہ داری یعنی سوشلزم کی مانند نجی ملکیت کا خاتمہ کر دیتی ہے، صرف اتنے فرق کے ساتھ کہ سوشلزم میں یہ کام ریاست جبکہ لبرل سرمایہ داری میں زر کے بازار سر انجام دیتے ہیں۔ چنانچہ شخص قانونی، ملکیت اور حق تصرف میں جدائی، نظام قدر کا تعین بذریعہ تخمینہ بازی، فائنانس اور پیداواری عمل میں دوئی وغیرہ وہ ذرائع ہیں جن کے نتیجے میں نجی ملکیت کارپوریٹ ملکیت میں تحلیل ہو کر بڑھوتری سرمایہ کے اصل الاصول میں ضم ہو جاتی ہے۔ عالمی سرمایہ دارانہ نظام زر میں شمولیت کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کوئی نظام زندگی نہیں بلکہ ایک بڑے نظام زندگی یعنی سرمایہ داری کا ایک جز ہے کیونکہ اسلامی فائنانس وبینکاری وغیرہ کا مقصد اس عالمی نظام زر کا خاتمہ نہیں بلکہ اسے فطری مان کر اس میں چند اصلاحات کا نفاذ ہے تاکہ سرمایے میں زیادہ اضافہ ممکن ہو سکے۔ اسلامی بینکاری، اسلامی بانڈز، اسلامی انشورنس وغیرہم کا حاصل صرف اور صرف مسلم ذرائع کو عالمی نظام زر میں شامل کر کے نفع خوری کو بڑھاوا دینا ہے۔ پھر اسلامی فائنانس کا نتیجہ اتنا ہی نہیں کہ ایک فرد اس نظام میں شمولیت کو اپنا جائز حق سمجھے، بلکہ مسلم ریاستیں بھی خود کو اس عالمی نظام کے سپرد کر دیں اور تمام معاشی وریاستی پالیسیاں لبرل سرمایہ دارانہ نظام کے تقاضوں کے مطابق وضع کریں۔ اگر بالفرض اسلامی معاشیات وبینکاری

نظام عالمی سطح پر ایک غالب نظام کی حیثیت اختیار کر لے تب بھی استعماری نظام کو اس سے کچھ خطرہ نہیں کیونکہ اسلامی معاشیات درحقیقت انہیں مقاصد کی محافظ، معاون اور وکیل ہے جو موجودہ عالمی نظام کے اصل اہداف ہیں۔ یعنی اسلامی فائنانس وغیرہ کی بڑھتی ہوئی عالمی مقبولیت کی وجہ اس کی اسلامیت یا سرمایہ داری سے علی الرغم کوئی متبادل نظام معیشت پیش کر دینا نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ اہداف کے حصول میں عمدہ آلہ کار کی حیثیت رکھنا ہے اور یہی وجہ ہے کہ استعمار اسلامی معاشیات و بینکاری کے ممکنہ غلبے سے کوئی خطرہ محسوس نہیں کرتا بلکہ خود اس کا حامی اور موید ہے۔ سچ کہا قرآن نے کہ اے مسلمانوں یہود و نصاریٰ اس وقت تک تم سے راضی نہ ہوں گے جب تک تم ان کے طریقوں کی پیروی نہ کرنے لگو۔

پس ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم سرمایہ دارانہ نظام سے نکلے ہوئے اداروں پر ایک کل (totality) کی نظر سے فتویٰ لگائیں بصورت دیگر اسلامی شخصیت، اقدار و روحانیت کا ذکر صرف 'اصلاحی خطبات' میں پڑھ کر 'سبحان اللہ' کہہ دینے تک ہی محدود ہو کر رہ جائے گا۔ یہ مفروضہ مان لینے کے بعد کہ لامحدود انسانی خواہشات کی تکمیل کرنا انسانی فطرت کا جائز اظہار ہے تزکیہ نفس کا کوئی جواز باقی نہیں رہ جاتا، ایسے معاشرے جہاں افراد کا مقصد لامحدود خواہشات کا حصول ہو وہاں حرص و حسد کو عموم و دوام بخشنے والے ادارے (زر اور سٹے کے بازار) ہی پھل پھول سکتے ہیں، نہ کہ خانقاہی نظام۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ کئی مسلم مفکرین اس فکری انتشار کا شکار ہیں کہ وہ اسلامی جمہوریت (Islam via democracy) کے تو خلاف ہیں لیکن اسلامی معاشیات کے سحر میں گرفتار ہیں حالانکہ دونوں کے پیچھے 'دائرہ شریعت کی پابندی' کا فلسفہ ہی کارفرما ہے، ایک جگہ اسے سیاسی عمل پر اور دوسری جگہ معاشی عمل پر منطبق کرنے کی ناکام کوشش کی جا رہی ہے۔ درحقیقت اسلامی جمہوریت اور اسلامی معاشیات دونوں ہی احیاء و غلبہ اسلام کے راستے میں حائل دیگر رکاوٹوں سے زیادہ مہلک ہیں جس کی وجہ مسلم مفکرین کا انہیں غلبہ اسلام کا پیش خیمہ فرض کر لینا ہے۔ مسلمان جس قدر زیادہ انہیں اختیار کریں گے غلبہ اور انقلاب اسلامی کا کام اتنا ہی پسپا ہوتا چلا جائے گا۔ اسلامی معاشیات کا مقصد موجودہ غالب لبرل سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ہر قسم کی انقلابی اسلامی جدوجہد کا جواز کالعدم قرار دینا ہے کیونکہ اس کے بنیادی فلسفے کے مطابق لبرل سرمایہ داری کے مقاصد اور انہیں حاصل کرنے کے اصول عین حق اور انسانی فطرت کا جائز اظہار ہیں، البتہ اس میں چند عملی (operational) مگر قابل اصلاح نوعیت کی خرابیاں ہیں جنہیں درست کرنے کے لیے کسی انقلابی جدوجہد نہیں بلکہ اصلاحی سیاست (reformist politics) اور سرمایہ دارانہ علوم یعنی سائنسز (بشمول سوشل اور بزنس) میں مہارت حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

فی الحقیقت اسلامی معاشیات اور اسلامی جمہوریت نے مل کر وہ سراب پیدا کیا ہے جس کے بعد اسلامی تحریکات کی توجہ انقلابی جدوجہد کے بجائے محض پر امن اور حقوق کی سیاست پر منتج ہو کر رہ گئی ہے اور ان کے لیے غالب نظام کے خلاف جہاد اور مجاہدین کی جدوجہد اجنبی اور لایعنی عمل کی حیثیت اختیار کرتے چلے جا رہے ہیں۔ اسلامی معاشیات و فائنانس سے وابستگی کے نتیجے میں اسلامی تحریکات کے لیے کسی اعلیٰ اسلامی آئیڈیل کا تصور اور اس کے حصول کا کوئی انقلابی لائحہ عمل وضع کرنا ہی محال ہو جاتا ہے کیونکہ انکی تمام تر توجہ ان پست سرمایہ دارانہ مقاصد کے حصول پر مرکوز ہو جاتی ہے جنہیں اسلامی معاشیات اسلام کے نام پر پیش کرتی ہے۔ یہ مضمون ہم نے 'شاید کہ تیرے دل میں اتر جائے مری بات' کے جذبے کے تحت لکھا ہے۔ اگر اہل علم محسوس کریں کہ اس میں جس رائے کا اظہار کیا گیا ہے وہ صائب نہیں تو ہمیں ہماری غلطی پر مطلع کیا

جائے۔اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں حقیقت حال سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

مباحث مضمون سے متعلق مطالعے کے لیے درج ذیل حوالہ جات دیکھئے:

۱۔ سرمایہ داری اور علم معاشیات کے مختلف تصورات کی تشریح اور تعلق کے لیے دیکھئے:

1. Friedman Milton (1982), *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press

2. Cole K, J. Cameron, and C. Edwards (1983), *Why Economists Disagree, The political economy of economics*, Longman group limited

3. Hayek, F. A. (1967), "The Principles of a Liberal Society", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London Routledge and Kegan Paul, p 70 - 94

4. علم معاشیات کی کوئی سی اچھی درسی کتاب

۲۔ ایڈم سمتھ کے اخلاقی ومعاشی افکار جاننے کے لیے دیکھئے:

1. Smith Adam (1759), *The Theory of Moral Sentiments*, New York, 1971

2. Smith Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York 1973

۳۔ اسلامی معاشیات وبینکاری کے عمومی فریم ورک کی تفصیلات کے لیے دیکھئے:

1. Chapra, Umar (1993), *Islam and Economic Development*, Islamic Research Institute, Islamabad

2. Chapra, Umar (1979), "The Islamic welfare state and its role in the economy" in Ahmed and Ansari (1979), *Islamic Perspective*, p. 195-227, Saudi Publishing House, Jeddah

3. Kursheed Ahmed (1979), "Islamic Development in an Islamic Framewrok", in Ahmed and Ansari (1979), p. 223-240

4. Siddiqui Nijatullah (1996), *Teaching Economics in Islamic Perspective*, King Abdul Aziz University, Jeddah

5. Usmani Maulana Taqi (2002), *An Introduction to Islamic Finance*, The Hague Kluver Law International

6. مولانا تقی عثمانی (۱۹۹۳)، اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ادارۃ المعارف، کراچی

۴۔ سوشل ڈیموکریٹ معیشت دانوں اور اسلامی ماہرین معاشیات کے خیالات میں مماثلت کے لیے دیکھئے:

1. Giddens A. (1999), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge Polity

2. Sen, A.K. (2001), *Development as Freedom*, New Delhi Oxford University Press

۵۔ اسلامی معاشیات وبینکاری کے فریم ورک پر نظامیاتی نقطہ نگاہ سے تفصیلی تنقید کے لیے دیکھئے:

1. Ansari, Javed Akbar (2004), *Rejecting Freedom and Progress*, chap 4, Jareeda (29), Karachi University Press

2. Ansari, Javed Akbar (2001), "Reading Islam aur Jadid Maeshat-o-Tijarat", *Pakistan Business Review,* Vol 2 (3), p. 3-17

3. Ansari, J. and Zeeshan Arshad (2007), "Conflicting Paradigms: Alternative Islamic Approaches to Business Ethics Discourse", *Business Review,* Vol 2 (2), July-December, p. 104-120

۶۔ امام غزالی رحمہ اللہ کی تعلیمات کے لیے دیکھئے:

1. احیاء العلوم (ا ح): مترجم، مولانا ندیم الواجدی، دارالاشاعت کراچی

2. کیمیائے سعادت (ک): مترجم، محمد سعید الرحمٰن، مکتبہ رحمان لاہور

''حدود وتعزیرات: چند اہم مباحث''

مصنف: محمد عمار خان ناصر

o شرعی سزاؤں کی ابدیت وآفاقیت
o سزا کے نفاذ اور اطلاق کے اصول
o قصاص کے معاملے میں ریاست کا اختیار
o دیت کی مقدار / عورت کی دیت
o قصاص و دیت میں مسلم اور غیر مسلم میں امتیاز
o رجم کی سزا کی شرعی حیثیت
o 'حرابہ' اور 'فساد فی الارض' کا مفہوم ومصداق
o ارتداد کی سزا
o توہین رسالت کی سزا
o شہادت کا معیار ونصاب / خواتین کی گواہی
o غیر مسلموں پر شرعی قوانین کا نفاذ
o قضا وشہادت کے لیے غیر مسلموں کی اہلیت

اور دیگر اہم مباحث سے متعلق قدیم وجدید آرا کا علمی وتقابلی مطالعہ

o صفحات: ۳۶۸۔ قیمت: ۱۱۰ روپے o

ناشر: المورد، K-51، ماڈل ٹاؤن، لاہور۔ 042-5865145,5834306

مباحثہ ومکالمہ

سید منظور الحسن☆

'سنت' اور 'حدیث': جناب جاوید احمد غامدی کا نقطہ نظر (۱)

ماہنامہ ''الشریعہ'' کے ستمبر ۲۰۰۶ کے شمارے میں جناب حافظ محمد زبیر کا مضمون ''غامدی صاحب کے تصور سنت کا تنقیدی جائزہ'' شائع ہوا تھا جو اب ان کی تصنیف ''فکر غامدی ایک تحقیقی وتجزیاتی مطالعہ'' کا حصہ ہے۔ اس مضمون میں فاضل ناقد نے یہ بیان کیا ہے کہ سنت کے تصور، اس کے تعین، اس کے مصداق اور اس کے ثبوت کے بارے میں غامدی صاحب کا موقف عقل ونقل کی روشنی میں درست نہیں ہے۔ اسی طرح الشریعہ کے جون ۲۰۰۸ کے شمارے میں محترم جناب مولانا زاہد الراشدی نے ''غامدی صاحب کا تصور سنت'' کے زیر عنوان اپنی تنقید میں غامدی صاحب کے موقف کی تعبیر یوں کی ہے کہ غامدی صاحب اپنی مخصوص اصطلاح کے مطابق 'سنت' کے دائرے میں آنے والے امور کے علاوہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر ارشادات اور افعال وتقریرات کو دین کا حصہ اور حجت نہیں سمجھتے جو ایک گمراہی کی بات ہے۔

زیر نظر تحریر میں ہم مذکورہ دونوں تنقیدات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے فہم کی حد تک غامدی صاحب کے تصور سنت وحدیث کی وضاحت ان کی اپنی تحریرات کی روشن میں کریں گے، اس موضوع پر اہل علم کی آرا کی تنقیح کریں گے اور عقل ونقل کی روشنی میں تنقیدی سوالات کا جائزہ لیں گے۔

تصور 'سنت'

جناب جاوید احمد غامدی اپنی کتاب ''میزان'' کے مقدمے ''اصول ومبادی'' میں دین کے مآخذ کے بارے میں اپنا اصولی موقف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> ''دین اللہ تعالیٰ کی ہدایت ہے جو اُس نے پہلے انسان کی فطرت میں الہام فرمائی اور اِس کے بعد اُس کی تمام ضروری تفصیلات کے ساتھ اپنے پیغمبروں کی وساطت سے انسان کو دی ہے۔ اِس سلسلہ کے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ دین کا تنہا ماخذ اِس زمین پر اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات والا صفات ہے۔ یہ صرف اُنھی کی ہستی ہے کہ جس سے قیامت تک بنی آدم کو اُن کے پروردگار کی ہدایت میسر ہو سکتی اور یہ صرف اُنھی کا مقام ہے کہ اپنے قول وفعل اور تقریر وتصویب سے وہ جس چیز کو دین قرار دیں، وہی اب رہتی دنیا تک دین حق قرار پائے:

☆ مدیر ماہنامہ 'اشراق'، ۵۱۔کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور۔

هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُزَکِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ. (الجمعہ۶۲:۲)	''وہی ذات ہے جس نے اِن امیوں میں ایک رسول انھی میں سے اٹھایا ہے جو اُس کی آیتیں اِن پر تلاوت کرتا ہے اور اِن کا تزکیہ کرتا ہے اور (اِس کے لیے) انھیں قانون اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔''

یہی قانون و حکمت وہ دین حق ہے جسے ''اسلام'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اِس کے ماخذ کی تفصیل ہم اِس طرح کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دین آپ کے صحابہ کے اجماع اور قولی و عملی تواتر سے منتقل ہوا اور دو صورتوں میں ہم تک پہنچا ہے:

۱۔ قرآن مجید

۲۔ سنت

...سنت سے ہماری مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اُس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔'' (میزان ۱۳-۱۴)

اسی مقدمے میں ایک مقام پر انھوں نے سنت کے اس تصور کے پس منظر کو بیان کیا ہے۔ ''مبادی تدبر قرآن'' کے تحت فہم قرآن کے اصول بیان کرتے ہوئے ''دین کی آخری کتاب'' کے زیرعنوان یہ واضح کیا ہے کہ قرآن جس دین کو پیش کرتا ہے، تاریخی طور پر وہ اس کی پہلی نہیں، بلکہ آخری کتاب ہے۔ دین فطرت، ملت ابراہیمی کی روایت اور نبیوں کے صحائف تاریخی لحاظ سے اس سے مقدم ہیں۔ لکھتے ہیں:

''...دین کی تاریخ یہ ہے کہ انسان کو جب اللہ تعالیٰ نے دنیا میں بھیجا تو اُس کے بنیادی حقائق ابتدا ہی سے اُس کی فطرت میں ودیعت کر دیے۔ پھر اُس کے ابوالآبا آدم علیہ السلام کی وساطت سے اُسے بتا دیا گیا کہ اولاً، اُس کا ایک خالق ہے جس نے اُسے وجود بخشا ہے، وہی اُس کا مالک ہے اور اِس کے لازمی نتیجے کے طور پر تنہا وہی ہے جسے اُس کا معبود ہونا چاہیے۔ ثانیاً، وہ اِس دنیا میں امتحان کے لیے بھیجا گیا ہے اور اِس کے لیے خیر و شر کے راستے نہایت واضح شعور کے ساتھ اُسے سمجھا دیے گئے ہیں۔ پھر اُسے ارادہ و اختیار ہی نہیں، زمین کا اقتدار بھی دیا گیا ہے۔ اُس کا یہ امتحان دنیا میں اُس کی زندگی کے آخری لمحے تک جاری رہے گا۔ وہ اگر اِس میں کامیاب رہا تو اِس کے صلے میں خدا کی ابدی بادشاہی اُسے حاصل ہو جائے گی جہاں نہ ماضی کا کوئی پچھتاوا ہو گا اور نہ مستقبل کا کوئی اندیشہ۔ ثالثاً، اُس کی ضرورتوں کے پیش نظر اُس کا خالق وقتاً فوقتاً اپنی ہدایت اُسے بھیجتا رہے گا، پھر اُس نے اگر اِس ہدایت کی پیروی کی تو ہر قسم کی گمراہیوں سے محفوظ رہے گا اور اِس سے گریز کا رویہ اختیار کیا تو قیامت میں ابدی شقاوت اُس کا مقدر ٹھیرے گی۔

چنانچہ پروردگار نے اپنا یہ وعدہ پورا کیا اور انسانوں ہی میں سے کچھ ہستیوں کو منتخب کر کے اُن کے ذریعے سے اپنی یہ ہدایت بنی آدم کو پہنچائی۔ اِس میں حکمت بھی تھی اور شریعت بھی۔ حکمت، ظاہر ہے کہ ہر طرح کے تغیرات سے بالا تھی، لیکن شریعت کا معاملہ یہ نہ تھا۔ وہ ہر قوم کی ضرورتوں کے لحاظ سے اترتی رہی، یہاں تک کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی نبوت میں پوری انسانیت کے لیے اُس کے احکام بہت حد تک ایک واضح سنت کی صورت اختیار کر گئے۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں جب بنی اسرائیل کی ایک باقاعدہ حکومت قائم ہو جانے کا مرحلہ آیا تو تورات نازل ہوئی

اور اجتماعی زندگی سے متعلق شریعت کے احکام بھی اترے۔ اِس عرصے میں حکمت کے بعض پہلو نگاہوں سے اوجھل ہوئے تو زبور اور انجیل کے ذریعے سے اُنھیں نمایاں کیا گیا۔ پھر ان کتابوں کے متن جب اپنی اصل زبان میں باقی نہیں رہے تو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے آخری پیغمبر کی حیثیت سے مبعوث کیا اور اُنھیں یہ قرآن دیا۔...

یہ دین کی تاریخ ہے۔ چنانچہ قرآن کی دعوت اِس کے پیش نظر جن مقدمات سے شروع ہوتی ہے، وہ یہ ہیں:

۱۔ فطرت کے حقائق

۲۔ دین ابراہیمی کی روایت

۳۔ نبیوں کے صحائف۔'' (میزان ۴۳-۴۵)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ملت ابراہیمی کی اتباع لازم ہونے کا حکم قرآن مجید میں یوں بیان ہوا ہے:

ثُمَّ اَوۡحَیۡنَآ اِلَیۡكَ اَنِ اتَّبِعۡ مِلَّةَ اِبۡرٰهِیۡمَ حَنِیۡفًا، وَمَا كَانَ مِنَ الۡمُشۡرِكِیۡنَ. (النحل ۱۶:۱۲۳)

''پھر ہم نے تمھیں وحی کی کہ ملت ابراہیم کی پیروی کرو جو بالکل یک سو تھا اور مشرکوں میں سے نہیں تھا۔''

غامدی صاحب کا موقف یہ ہے کہ عربوں کے ہاں دین ابراہیمی کی روایت پوری طرح مسلم تھی۔ لوگ بعض تحریفات کے ساتھ کم و بیش وہ تمام امور انجام دیتے تھے جنھیں سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے جاری کیا تھا اور جنھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تصویب سے امت میں سنت کی حیثیت سے جاری فرمایا۔ چنانچہ ان کے نزدیک نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نماز جنازہ، جمعہ، قربانی، اعتکاف اور ختنہ جیسی سنتیں دین ابراہیمی کے طور پر قریش میں معلوم و معروف تھیں۔ لکھتے ہیں:

''...نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، یہ سب اِسی ملت کے احکام ہیں جن سے قرآن کے مخاطب پوری طرح واقف، بلکہ بڑی حد تک اُن پر عامل تھے۔ سیدنا ابوذر کے ایمان لانے کی جو روایت مسلم میں بیان ہوئی ہے، اُس میں وہ صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہی وہ نماز کے پابند ہو چکے تھے۔ جمعہ کی اقامت کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ قرآن کے مخاطبین کے لیے کوئی اجنبی چیز نہ تھی۔ نماز جنازہ وہ پڑھتے تھے۔ روزہ اُسی طرح رکھتے تھے، جس طرح اب ہم رکھتے ہیں۔ زکوٰۃ اُن کے ہاں بالکل اُسی طرح ایک متعین حق تھی، جس طرح اب متعین ہے۔ حج و عمرہ سے متعلق ہر صاحب علم اِس حقیقت کو جانتا ہے کہ قریش نے چند بدعتیں اُن میں بے شک داخل کر دی تھیں، لیکن اُن کے مناسک فی الجملہ وہی تھے جن کے مطابق یہ عبادات اِس وقت ادا کی جاتی ہیں، بلکہ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ اِن بدعتوں پر متنبہ بھی تھے۔ چنانچہ بخاری و مسلم، دونوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت سے پہلے جو حج کیا، وہ قریش کی اِن بدعتوں سے الگ رہ کر بالکل اُسی طریقے پر کیا، جس طریقے پر سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے حج ہمیشہ جاری رہا ہے۔

یہی معاملہ قربانی، اعتکاف، ختنہ اور بعض دوسرے رسوم و آداب کا ہے۔ یہ سب چیزیں پہلے سے رائج، معلوم و متعین اور نسلاً بعد نسلٍ جاری ایک روایت کی حیثیت سے پوری طرح متعارف تھیں۔ چنانچہ اِس بات کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ قرآن اِن کی تفصیل کرتا۔ لغت عرب میں جو الفاظ اِن کے لیے مستعمل تھے، اُن کا مصداق لوگوں کے سامنے موجود تھا۔ قرآن نے اُنھیں نماز قائم کرنے یا زکوٰۃ ادا کرنے یا روزہ رکھنے یا حج و عمرہ کے لیے آنے کا حکم دیا تو وہ جانتے تھے کہ نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج و عمرہ کن چیزوں کے نام ہیں۔'' (میزان ۴۵-۴۶)

غامدی صاحب نے ''میزان'' کے مقدمے ''اصول ومبادی'' میں ''مبادی تدبر سنت'' کے زیر عنوان سنت کی نوعیت اور اس کی تعیین کے حوالے سے چند رہنما اصول متعین کیے ہیں۔ ان کے مطالعے سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اگر انھوں نے کسی چیز کو سنن میں شمار کیا ہے تو کیوں کیا ہے اور اگر سنن میں شمار نہیں کیا تو اس کا کیا سبب ہے۔ ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

پہلا اصول یہ ہے کہ سنت صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے دین ہو۔ چنانچہ وہ چیزیں جو اصلاً عرب کے تہذیب وتمدن یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی پسند وناپسند پر مبنی ہیں، وہ سنت نہیں ہیں۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ سنت سرتاسر عملی زندگی سے متعلق امور پر مشتمل ہے، یعنی دین کی وہ چیزیں جنھیں عملاً انجام دیا جاتا ہے۔ ایمانیات، اخلاقیات اور اس نوعیت کی دوسری چیزیں اس کے دائرے میں شامل نہیں ہیں۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ سنت اگرچہ عملی زندگی سے متعلق ہے، مگر عملی نوعیت کی وہ چیزیں سنت نہیں ہیں جن کی ابتدا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے قرآن سے ہوئی ہے۔ چنانچہ صرف وہی چیزیں سنت قرار پائیں گی جو اصلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر وتصویب پر مبنی ہیں اور جو آپ کا قرآن کے کسی حکم پر عمل یا قرآن ہی کی کسی بات کی تفہیم اور شرح ووضاحت نہیں ہیں۔

چوتھا اصول یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر کسی سنت پر بطور تطوع عمل کیا ہے تو اس کے نتیجے میں اسے نئی اور الگ سنت تصور نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ جو چیزیں اپنی اولین حیثیت میں سنت قرار پا چکی ہیں، ان پر فقط بطور تطوع عمل کی بنا پر انھیں سنت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً نماز کے سنت قرار پا جانے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف اوقات میں نفل نمازیں، روزے کے سنن میں شامل ہونے کے بعد رمضان کے علاوہ نفل روزے، اسی طرح مختلف موقعوں پر نفل قربانی، اور دین کے کسی عمل کو درجۂ کمال پر انجام دینے والے آپ کے اعمال، سب اسوۂ حسنہ قرار پائیں گے۔ انھیں سنت قرار نہیں دیا جائے گا۔

پانچواں اصول یہ ہے کہ وہ اعمال جو دین میں بیان شریعت کے طور پر نہیں، بلکہ بیان فطرت کے طور پر آئے ہیں، وہ بھی سنت نہیں ہیں۔ البتہ، فطرت کے جن اعمال کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دینی احکام کی حیثیت سے مقرر کر دیا ہے، انھیں، بہر حال سنت ہی کے زمرے میں شمار کیا جائے گا۔

چھٹا اصول یہ ہے کہ وہ چیزیں بھی سنت نہیں ہیں جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی رہنمائی تو کی ہے، مگر انھیں سنت کی حیثیت سے جاری نہیں فرمایا۔

غامدی صاحب کی تحقیق کے مطابق حسب ذیل اعمال کو سنن کی حیثیت حاصل ہے:

عبادات: ۱۔ نماز۔ ۲۔ زکوٰۃ اور صدقۂ فطر۔ ۳۔ روزہ واعتکاف۔ ۴۔ حج وعمرہ۔ ۵۔ قربانی اور ایام تشریق کی تکبیریں۔

معاشرت: ۱۔ نکاح وطلاق اور اُن کے متعلقات۔ ۲۔ حیض ونفاس میں زن وشو کے تعلق سے اجتناب۔

خورونوش: ۱۔ سؤر، خون، مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور کی حرمت۔ ۲۔ اللہ کا نام لے کر جانوروں کا تذکیہ۔

رسوم و آداب: ۱۔ اللہ کا نام لے کر اور دائیں ہاتھ سے کھانا پینا۔ ۲۔ ملاقات کے موقع پر 'السلام علیکم' اور اُس کا جواب۔ ۳۔ چھینک آنے پر 'الحمد للہ' اور اُس کے جواب میں 'یرحمک اللہ'۔ ۴۔ نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت۔ ۵۔ مونچھیں پست رکھنا۔ ۶۔ زیر ناف کے بال کاٹنا۔ ۷۔ بغل کے بال صاف کرنا۔ ۸۔ بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔ ۹۔ لڑکوں کا ختنہ کرنا۔ ۱۰۔ ناک، منہ اور دانتوں کی صفائی۔ ۱۱۔ استنجا۔ ۱۲۔ حیض ونفاس کے بعد غسل۔ ۱۳۔ غسل

جنابت۔۱۴۔میت کا غسل۔۱۵۔تجہیز وتکفین۔۱۶۔تدفین۔۱۷۔عید الفطر۔۱۸۔عید الاضحیٰ۔

تصور حدیث

غامدی صاحب کے نزدیک دین اپنے بنیادی مآخذ کے لحاظ سے قرآن وسنت میں محصور ہے، جبکہ اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تصویبات کی جو روایات اخبار آحاد کی صورت میں امت نے نقل کی ہیں، اس میں دین کے مستقل بالذات احکام نہیں پائے جاتے، بلکہ یہ اخبار آحاد قرآن وسنت ہی میں بیان ہونے والے احکام کی تفہیم وتبیین اور ان پر عمل کرنے کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کو بیان کرتی ہیں۔ لکھتے ہیں:

''دین لا ریب، انھی دو صورتوں میں ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے، نہ اسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر وتصویب کے اخبار آحاد جنھیں بالعموم 'حدیث' کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ کبھی درجۂ یقین کو نہیں پہنچتا، اس لیے دین میں ان سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں ان میں آتی ہیں، وہ درحقیقت، قرآن وسنت میں محصور اسی دین کی تفہیم وتبیین اور اس پر عمل کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہیں۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے۔ چنانچہ دین کی حیثیت سے اس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہو سکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اسے قبول کیا جا سکتا ہے۔'' (میزان، ۱۵)

تاہم حدیث کے دائرے کی اس تعیین سے اس کی دینی حیثیت اور اہمیت میں کسی طرح کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، بلکہ اس دائرے میں وہ دینی علم کا نہایت اہم ذریعہ ہے جس سے کوئی مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر وتصویب کی روایتیں جو زیادہ تر اخبار آحاد کے طریقے پر نقل ہوئی ہیں اور جنھیں اصطلاح میں حدیث کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ ان سے دین میں کسی عقیدہ وعمل کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس مضمون کی تمہید میں ہم نے پوری صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ یہ چیز حدیث کے دائرے ہی میں نہیں آتی کہ وہ دین میں کسی نئے حکم کا ماخذ بن سکے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت وسوانح، آپ کے اسوۂ حسنہ اور دین سے متعلق آپ کی تفہیم وتبیین کے جاننے کا سب سے بڑا اور اہم ترین ذریعہ حدیث ہی ہے۔ لہٰذا اس کی یہ اہمیت ایسی مسلم ہے کہ دین کا کوئی طالب علم اس سے کسی طرح بے پروا نہیں ہو سکتا۔'' (میزان، ۶۱)

دین کی تفہیم وتبیین کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور آپ کے اسوۂ حسنہ کی تشریعی حیثیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس دائرے کے اندر، البتہ اس کی حجت ہر اس شخص پر قائم ہو جاتی ہے جو اس کی صحت پر مطمئن ہو جانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل یا تقریر وتصویب کی حیثیت سے اسے قبول کر لیتا ہے۔ اس سے انحراف پھر اس کے لیے جائز نہیں رہتا، بلکہ ضروری ہو جاتا ہے کہ آپ کا کوئی حکم یا فیصلہ اگر اس میں بیان کیا گیا ہے تو اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دے۔'' (میزان، ۱۵)

غامدی صاحب کے موقف کی وضاحت کے بعد اب ہم اس حوالے سے دیگر علما و محققین کے موقف کا مطالعہ کریں گے۔

علماے محققین کی راے

پہلے 'سنت' کو لیجیے جو غامدی صاحب کی اصطلاح میں دین ابراہیمی کی اس عملی روایت کا نام ہے جو اسلام سے پہلے اہل عرب میں اپنی اصولی حیثیت میں موجود تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے تحت اسی کی تجدید و اصلاح کر کے اسے امت مسلمہ میں جاری فرمایا۔ دین اسلام کے پس منظر کے حوالے سے کم وبیش یہی موقف ہے جسے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔ اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں انھوں نے لکھا ہے کہ اصل دین ہمیشہ سے ایک ہی رہا ہے۔ تمام انبیا نے بنیادی طور پر ایک ہی جیسے عقائد اور ایک ہی جیسے اعمال کی تعلیم دی ہے۔ شریعت کے احکام اور ان کی بجا آوری کے طریقوں میں حالات کی ضرورتوں کے لحاظ سے، البتہ کچھ فرق رہا ہے۔ سرزمین عرب میں جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی تو اس موقع پر اس دین کے احوال یہ تھے کہ صدیوں کے تعامل کے نتیجے میں اس کے احکام دینی مسلمات کی حیثیت اختیار کر چکے تھے اور ملت ابراہیم کے طور پر پوری طرح معلوم ومعروف تھے، تاہم بعض احکام میں تحریفات اور بدعات داخل ہو گئی تھیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا: 'فَاتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا' یعنی ملت ابراہیم کی پیروی کرو۔ آپ نے یہ پیروی اس طریقے سے کی کہ اس ملت کے معلوم ومعروف احکام کو برقرار رکھا، بدعات کا قلع قمع کیا اور تحریف شدہ احکام کو ان کی اصل صورت پر بحال فرمایا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''جان لو کہ نبوت عام طور پر اسی ملت کے تابع ہوتی ہے (جس میں نبی مبعوث ہوا ہو)، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: 'مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرَاهِيْمَ'۔ نیز فرمایا: 'وَاِنَّ مِنْ شِيْعَتِهٖ لَاِبْرَاهِيْمَ'۔ اس کا راز اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب کسی دین پر بہت صدیاں گزر جاتی ہیں اور اس لوگ اس کی پابندی اور اس کے شعائر کی تعظیم اور احترام میں مشغول رہتے ہیں اور اس کے احکام اس قدر شائع وذائع ہو جاتے ہیں کہ ان کو نہایت بدیہی باتوں کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا، پھر ایک دوسرا نبی آتا ہے تاکہ پہلے نبی کی تعلیمات میں اختلاط پیدا ہو جانے کے بعد جو کجی پیدا ہو گئی ہے، اس کو سیدھا کرے اور جو بگاڑ آ گیا ہے، اس کی اصلاح کرے۔ چنانچہ جو احکام اس قوم میں جس کی طرف وہ مبعوث ہوا ہے، شائع وذائع ہوتے ہیں، ان پر وہ ایک نظر غائر ڈالتا ہے اور جو احکام سیاست ملیہ کے اصول کے مطابق درست ہوتے ہیں، ان کو تبدیل نہیں کرتا، بلکہ لوگوں کو ان کی دعوت دیتا اور ان کے پابند رہنے کی ترغیب دیتا ہے۔ البتہ جو چیزیں غیر مناسب ہوتی ہیں اور ان میں تحریف ہو چکی ہوتی ہے، ان میں حسب ضرورت تبدیلی کرتا ہے اور جس چیز کا اضافہ کرنا مناسب ہو، اس کا اضافہ کر دیتا ہے۔'' (حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۲۰۹)

شاہ صاحب نے ملت ابراہیمی کے حوالے سے اسی بات کو ایک دوسرے مقام پر ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ملت حنیفیہ اسماعیلیہ کی کجیاں درست کرنے اور جو تحریفات اس میں واقع ہوتی تھیں، ان کا ازالہ کرنے اور اس کے نور کو پھیلانے کے لیے مبعوث فرمایا۔ چنانچہ: 'مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرَاهِيْمَ' میں اسی حقیقت کا اظہار ہے۔ اس لیے یہ ضروری تھا کہ اس ملت کے اصولوں کو تسلیم کیا جائے اور اس کے طریقوں اور سنن کو برقرار رکھا جائے۔ کیونکہ جب نبی کسی ایسی قوم میں مبعوث ہوتا ہے جس کے ہاں سنت راشدہ کسی حد تک محفوظ ہو تو کو بدلنا بے معنی بات ہے، بلکہ لازم ہے کہ اس کو برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس کی پیروی پر ان کے نفوس زیادہ آمادہ ہوں

گے اور ان کے خلاف حجت قائم کرنے کے لیے بھی وہ زیادہ مضبوط بنیاد ثابت ہوگی۔'' (حجۃ اللہ البالغہ ۱/۴۲۷)

یہ بات اہل علم کے ہاں پوری طرح مسلم ہے کہ دین ابراہیمی کے سنن عربوں میں قبل از اسلام رائج تھے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے کہ عرب نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، اعتکاف، قربانی، ختنہ، وضو، غسل، نکاح اور تدفین کے احکام پر دین ابراہیمی کی حیثیت سے عمل پیرا تھے۔ ان احکام کے لیے شاہ صاحب نے 'سنة' (سنت)، 'سنن متاکدہ' (مؤکد سنتیں)، 'سنة الانبياء' (انبیا کی سنت) اور 'شعائر الملة الحنيفية' (ملت ابراہیمی کے شعار) کی تعبیرات اختیار کی ہیں:

''یہ بات وہ سب جانتے تھے کہ انسان کا کمال اس میں ہے کہ وہ اپنا ظاہر و باطن کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دے اور اس کی عبادت میں اپنی انتہائی کوشش صرف کرے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ طہارت عبادت کا جزو ہے اور جنابت سے غسل کرنا اور اسی طرح ختنہ اور دیگر خصال فطرت ان کے ہاں معمول بہ طریقے کی حیثیت رکھتے تھے۔ تورات میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام اور اس کی اولاد کے لیے ختنہ کو ایک نشان قرار دیا تھا۔ یہود اور مجوس وغیرہ میں بھی وضو کرنے کا رواج تھا اور حکماے عرب بھی وضو کیا کرتے تھے۔ نماز بھی ان کے ہاں رائج تھی اور ابوذر غفاری اسلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے سے بھی تین سال پہلے نماز پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح قس بن ساعدہ ایادی بھی نماز پڑھا کرتے تھے۔ یہود اور مجوس اور باقی اہل عرب میں نماز کا جو طریقہ محفوظ تھا، وہ تعظیمی افعال بالخصوص سجدے پر، اور دعا اور ذکر پر مشتمل تھا۔ زکوٰۃ بھی ان میں رائج تھی۔.... صبح صادق سے غروب آفتاب تک روزہ بھی موجود تھا اور جاہلیت میں قریش عاشورا کے دن روزہ رکھا کرتے تھے۔ مسجد میں اعتکاف کی عبادت بھی معلوم تھی۔ حضرت عمر نے زمانۂ جاہلیت میں ایک دن کے لیے اعتکاف کی منت مانی تھی۔ ...اور بیت اللہ کے حج اور اس کے شعائر اور اشہر حرم کی تعظیم کا معاملہ تو اظہر من الشمس ہے۔..... جانور کو حلق پر چھری پھیر کر اور اونٹ کو سینے میں نیزہ چبھو کر ذبح کرنے کا طریقہ بھی ان کے ہاں رائج تھا۔ وہ جانور کا گلا نہیں گھونٹ دیتے تھے اور نہ اسے چیرتے پھاڑتے تھے۔...کھانے پینے، لباس، عید اور ولیمہ، مردوں کی تجہیز وتکفین، نکاح اور طلاق، عدت اور سوگ، خرید وفروخت اور دیگر معاملات کے متعلق ان کے ہاں ایسے واجب الاتباع سنن تھیں جن کے ترک کرنے والے کو مستوجب ملامت قرار دیا جاتا تھا۔ ماں بہن اور دیگر محرمات سے نکاح کرنے کو وہ ہمیشہ سے حرام سمجھتے رہے ہیں۔ اسی طرح ظلم وزیادتی کی سزائیں اور حرام کاری اور چوری کے لیے سزائیں بھی ان کے ہاں مقرر تھیں۔'' (حجۃ اللہ البالغہ ۱/۲۹۰-۲۹۲)

''انبیا علیہم السلام کی سنت ذبح اور نحر ہے جو سب انبیا کے ہاں متوارث چلی آ رہی ہے۔.... اہل عرب کے ہاں ذبح اور نحر ملت ابراہیمی کے ایک شعار کی حیثیت رکھتا تھا اور ابراہیمی اور غیر ابراہیمی کے مابین امتیاز کا ذریعہ تھا۔ اس طرح اسے ختنہ اور دیگر خصال فطرت کی سی اہمیت حاصل تھی۔ چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملت ابراہیمی کے احیا اور تجدید کے لیے بھیجا گیا تو لازم تھا کہ اس شعار کو بھی قائم رکھا جائے۔'' (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۳۱۹-۳۲۰)

امام رازی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ عربوں میں حج اور ختنہ وغیرہ کو دین ابراہیمی ہی کی حیثیت حاصل تھی:

''...اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چند مخصوص شرائع اور احکام جیسے بیت اللہ کا حج اور ختنہ وغیرہ مقرر کیے تھے۔...اور اہل عرب ان چیزوں کو اختیار کیے ہوئے تھے۔'' (تفسیر کبیر ۴/۱۸)

ختنہ کی سنت کے حوالے سے ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

''ختنہ کو واجب کہنے والوں کا قول ہے کہ یہ دین ابراہیمی کی علامت، اسلام کا شعار، فطرت کی اصل اور ملت کا عنوان ہے۔... دین ابراہیمی کی اتباع کرنے والے اپنے امام حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے لے کر خاتم الانبیا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد تک ہمیشہ اسی پر کاربند رہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ملت ابراہیمی کی تکمیل اور توثیق کے لیے مبعوث فرمایا گیا نہ کہ اس میں تغیر وتبدل کرنے کے لیے۔'' (مختصر تحفۃ المولود ۱۰۳-۱۰۴)

قبل از اسلام تاریخ کے محقق ڈاکٹر جواد علی نے اپنی کتاب ''المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام'' میں نماز، روزہ، اعتکاف، حج وعمرہ، قربانی، جانوروں کا تذکیہ، ختنہ، مونچھیں پست رکھنا، زیر ناف کے بال کاٹنا، بغل کے بال صاف کرنا، بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا، ناک، منہ اور دانتوں کی صفائی، استنجا، میت کا غسل، تجہیز وتکفین اور تدفین کے بارے واضح کیا ہے کہ یہ سنن دین ابراہیم کے طور پر رائج تھیں اور عرب بالخصوص قریش ان پر کاربند تھے۔ لکھتے ہیں:

''بنو معد بن عدنان کی اکثریت دین ابراہیمی کے بعض اجزا پر کاربند تھی۔ وہ بیت اللہ کا حج کرتے اور اس کے مناسک ادا کرتے تھے۔ مہمان نواز تھے، حرمت والے مہینوں کی تعظیم کرتے تھے۔ فواحش، قطع رحمی اور ایک دوسرے کے ساتھ ظلم وزیادتی کو برا جانتے تھے۔ جرائم کی صورت میں سزا بھی دیتے تھے۔'' (۳۴۵/۶)

''بنو معد بن عدنان کی اکثریت دین ابراہیمی کے بعض اجزا پر کاربند تھی۔ وہ بیت اللہ کا حج کرتے اور اس کے مناسک ادا کرتے تھے۔ مہمان نواز تھے، حرمت والے مہینوں کی تعظیم کرتے تھے۔ فواحش، قطع رحمی اور ایک دوسرے کے ساتھ ظلم وزیادتی کو برا جانتے تھے۔ جرائم کی صورت میں سزا بھی دیتے تھے۔'' (۳۴۵/۶)

''روایتوں میں ہے کہ قریش یوم عاشور کا روزہ رکھتے تھے۔... روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی نبوت سے پہلے یہ روزہ رکھتے تھے۔'' (۳۳۹/۶)

''دین ابراہیمی کے پیرو نساک، یعنی عبادت گزاروں میں سے تھے۔ وہ قربانی کے جانور کو بھی 'نسک' میں شمار کرتے تھے اور زمانہ جاہلیت کے لوگوں کے نزدیک قربانی زہد وعبادت کے اہم مظاہر میں سے ایک تھی۔'' (۵۱۰/۶)

''بیان کیا گیا ہے کہ وہ اپنے مردوں کی نماز جنازہ پڑھتے تھے جس کا طریقہ یہ تھا کہ میت کو چٹائی پر لٹا دیا جاتا، پھر اس کا وارث کھڑا ہوتا اور اس کے تمام محاسن بیان کرتا اور اس کی تعریف کرتا۔ پھر کہتا: تم پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہو۔ پھر اس کو دفن کر دیا جاتا۔'' (۳۳۷/۶)

''غسل جنابت اور مردوں کو نہلانا بھی (زمانہ قبل از اسلام کی) ان سنتوں میں سے ہے جو اسلام میں قائم رکھی گئیں۔ افوہ اودی کے شعر میں غسل میت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اعشیٰ اور بعض جاہلی شعرا کی طرف منسوب اشعار میں بھی مردوں کی تکفین اور ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ روایتوں میں ہے کہ قریش اپنے مردوں کو غسل دیتے اور خوشبو لگاتے تھے۔'' (۳۴۴/۶)

''مورخین بیان کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام کے متبعین کے ہاں کچھ ایسی علامات اور عادات تھیں جن کے ذریعے سے وہ اپنے آپ کو دوسروں سے ممتاز کرتے تھے۔ ان میں ختنہ، زیر ناف بال کاٹنا اور مونچھیں ترشوانا شامل ہیں۔... شریعت ابراہیم کی سنتوں میں سے ایک سنت ختنہ بھی تھا اور یہ ان قدیم طریقوں میں سے تھا جو زمانہ جاہلیت کے بت پرستوں میں رائج تھے۔'' (۵۰۸/۶)

(جاری)

مکاتیب

(۱)

محترم جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب

السلام علیکم! امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

'الشریعہ' پڑھنے کو ملتا ہے۔ الحمد للہ! موجودہ حالات میں امت مسلمہ کی فکری ونظری رہنمائی کے لیے ایک بہت ہی عمدہ پلیٹ فارم ہے۔ عصر حاضر میں ہونے والے جہاد وقتال سے ہر پاکستانی بالعموم اور نوجوان طبقہ بالخصوص کسی نہ کسی پہلو سے متاثر ہو رہا ہے۔ اس حوالے سے کچھ گزارشات کو ایک مضمون کی شکل دی ہے جس میں پاکستان میں ہونے والے معاصر طالبان جہاد کا ایک تاریخی، تجزیاتی وتحقیقی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ مضمون اگرچہ طویل ہے، لیکن امید ہے کہ 'الشریعہ' میں شائع فرمائیں گے۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ علما کی اس حوالے سے بنیادی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ان پیچیدہ حالات میں امت کی رہنمائی فرمائیں۔ آپ کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے دین کے علاوہ احوال عالم کا بھی گہرا شعور عطا کیا ہے۔ آپ سے گزارش ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علما کے کسی ایسے سیمینار یا مجلس کے انعقاد کی کوشش کریں جس میں پاکستان میں کام کرنے والے مختلف طالبان گروپوں کی تاریخ، عقائد ونظریات اور ان کے مناہج جہاد وقتال کی شرعی حیثیت کو موضوع بحث بنایا جائے اور علما کی طرف سے اس معاصر جہاد کے بارے میں کوئی متفقہ رائے سامنے آئے جو اس امت کے نوجوانوں کے لیے ان حالات میں دین کا کام کرنے کے لیے مشعل راہ بن سکے اور خودکش حملہ آوروں کے لیے یہ واضح ہو جائے کہ خودکش حملوں میں ان کے لیے عام شہریوں، جنگ میں حصہ نہ لینے والے سپاہیوں، معصوم بچوں اور عورتوں، عام پولیس اہل کاروں، رینجرز اور حکومت پاکستان کے ملازمین کو ہلاک کرنا جہاد ہے یا فساد، فرض عین ہے، مستحب ہے، مباح ہے یا حرام۔

بلاشبہ معصوم انسانی جانوں کا ضیاع شریعت اسلامیہ میں ایک بہت بڑا جرم ہے اور یہ ضیاع آئے دن جہاد وقتال کے نام پر بڑھتا ہی جا رہا ہے۔ اگر واقعتاً معاصر جہاد ایک اسلامی جہاد ہے تو اس کی شرعی حیثیت علما کے فتاویٰ سے واضح ہونی چاہیے اور پھر سب علما کو بھی اس میں شریک ہونا چاہیے، اور اگر یہ غیر اسلامی ہے تو اس کی مذمت علمائے امت کا فریضہ ہے اور یہی اصل جہاد ہوگا، چاہے اس کو غیر اسلامی کہنے کی صورت انہیں اپنی جان ہی سے ہاتھ کیوں نہ دھونے پڑیں۔

حافظ محمد زبیر

ریسرچ ایسوسی ایٹ۔ قرآن اکیڈمی

۳۶۔ کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور

(۲)

جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب

السلام علیکم! امید ہے مزاج گرامی بخیریت تمام ہوں گے۔

ماہنامہ الشریعہ کا تازہ شمار نظر نواز ہوا۔ مولانا حافظ محمد یوسف صاحب کی زیر ترتیب کتاب ''شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر: حیات وخدمات'' کے پہلے باب میں تحقیق کی جس خوب صورت روایت کا رخ روشن پیش کیا گیا ہے، وہ ہدیہ تبریک کے لائق ہے۔ اسی طرح میاں انعام الرحمن صاحب کا مضمون ''قرآن مجید میں قصاص کے احکام'' اپنی جامعیت کے اعتبار سے قابل مطالعہ ہے۔ اللہ کرے زور قلم اور زیادہ۔ البتہ اسی شمارے میں پروفیسر محمد سرور صاحب کی تصنیف ''مولانا مودودی کی تحریک اسلامی'' کے بارے میں چودھری محمد یوسف صاحب کی تحریر ''تعارف وتبصرہ'' کے ذیل میں اشاعت پذیر ہوئی ہے۔ اس کے حوالے سے کچھ باتیں عرض کرنا چاہوں گا۔

علماے زبان وادب کے نزدیک مطالعہ کرنے کے دو اسلوب ہیں: وقت گزاری کے لیے پڑھنا اور کچھ سیکھنے سمجھنے کے لیے پڑھنا۔ دوسرے اسلوب کی امتیازی راہ یہ ہے کہ جو پڑھا ہے، اس کا حاصل دوسروں کے سامنے پیش کیا جائے جبکہ اختصاصی صورت، جو میرے نزدیک حاصل مطالعہ کی اعلیٰ ترین صورت ہے، یہ ہے کہ:

جو سیکھا ہے سب کو سکھاتے چلو
دیے سے دیے کو جلاتے چلو

کسی کتاب پر تنقید وتبصرہ کرنا کسی ایسے صاحب علم ہی کی ذمہ داری ہے جو کتاب سے اخذ واستفادے کی اہلیت بھی رکھتا ہو اور دوسروں پر اس کے محاسن ومصائب کو بھی واضح کر سکتا ہو۔ ایسے افراد کا مطالعہ علم وادب بہت بھرپور اور وسیع ہونا لازمی ولابدی ہے اور کتاب کی گہری غواصی سے گوہر تابدار برآمد کر کے قارئین وناقدین تک پہنچانے کا عمل اس کا لازمی نتیجہ ہونا چاہیے۔ ہمارے ہاں بیشتر احباب سرسری کتاب خوانی کرتے ہیں جس کے باعث کتاب میں موجود مواد اور علم ان کا کچھ بھی نہیں بگاڑ پاتے۔ ایسے احباب کتب بینی کے شوق کے ذیل میں تو آ سکتے ہیں (جس کا انھیں بہر حال حق حاصل ہے) لیکن کتاب، اس کا دور، مصنف کی فکری وعلمی وسعت اور کتاب میں پیش کردہ مواد کے تنقیدی وتحقیقی وتجزیاتی ماحصل کو پیش کرنے کی اہلیت چیزے دیگر است۔

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی پر جرح وتنقید کے حوالے سے چودھری صاحب کو کس نوعیت کے اور کس حد تک حقوق حاصل ہیں، جماعت اور چودھری صاحب اس کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں۔ میرا اس سے مطلق تعلق نہیں ہے، لیکن پروفیسر محمد سرور صاحب جیسے نابغہ عصر کی تحقیقی وتنقیدی تصنیف کے بارے میں تعارف وتبصرہ کے ذیل میں کوئی علمی بات نہ کر سکنا اور محض اپنے دل کی بھڑاس نکالنا کم از کم تبصرہ کے ذیل میں نہیں آتا۔ پروفیسر محمد سرور علمی وادبی ودینی حلقوں کا ایک انتہائی محترم نام ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ اور مولانا عبید اللہ سندھی کے افکار کی تحقیق وترویج کے حوالے سے ان کا کام ان کو دائمی حیات بخشنے کے لیے بہت کافی ہے۔ ان کی فکری اور علمی سطح کا اعتراف غلام مصطفیٰ خان، جمیل جالبی، ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر

وحید قریشی، سید عبداللہ جیسے دانش وروں نے کیا ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ ان کے معترف ہیں۔ شورش کاشمیری کے مطابق پاکستان کے دو چار پڑھے لکھے لوگوں میں ان کا شمار ہوتا ہے (بحوالہ چودھری محمد یوسف صاحب)۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ چودھری محمد یوسف صاحب ایسے صاحب اسلوب محقق وناقد کی یادگار پر تنقیدی وتحقیقی حوالے سے خامہ فرسائی فرماتے اور کتاب کے محاسن ومعائب کا تفصیلی تجزیہ پیش کرتے ہوئے علمی محاسبے یا تحسین کی درخشندہ مثال پیش کرتے اور کتاب کے مختلف ابواب اور مندرجات کے علمی اشکال، ابہام یا حسن تحریر پر اپنے معروضات پیش کرتے۔ میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ چودھری محمد یوسف اگر اپنی فکری بصیرت کو بروے کار لاتے تو یقیناً ایک یادگار مقالہ علم وادب کے دل دادگان کو نصیب ہوتا۔ چودھری محمد یوسف صاحب مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے حوالے سے (جماعت سے اپنے اخراج کے باعث) جو جی چاہے لکھیں یا فرمائیں، کم از کم پروفیسر محمد سرور صاحب جیسے بلند مرتبہ اور صاحب اسلوب مصنف کی کتاب پر تعارف وتبصرہ لکھنے سے پہلے کسی کتاب پر تنقید وتبصرہ کے اصولوں کا مطالعہ ضرور فرمائیں اور کتاب کا تعارف کرانے کی بجائے اپنے دل کی بھڑاس نکالنے کے عمل کا بھی خود ہی تجزیہ فرمالیں۔

ڈاکٹر انوار احمد اعجاز
کمال منزل۔ عبداللہ کالونی
ریس کورس روڈ۔ گوجرانوالہ

ادارۂ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب کی طرف سے

ڈاکٹر محمد اکرم ورک (ناظم الشریعہ اکادمی)

کو پی ایچ ڈی کی ڈگری ایوارڈ کر دی گئی ہے۔ ڈاکٹر محمد اکرم ورک کا مقالہ

”صحاح ستہ کی احادیث پر منکرین حدیث اور مستشرقین کے اعتراضات کا علمی جائزہ“

کے زیر عنوان تحریر کیا گیا ہے اور اسے اکادمی کے زیر اہتمام عنقریب شائع کیا جائے گا۔

پہلا مولانا سید زوار حسین شاہؒ یادگاری خطبہ

”اسلام اور مغرب: موجودہ صورت حال، امکانات، تجاویز“

—— مقرر: ڈاکٹر محمود احمد غازی ——

زیر اہتمام: دار العلم والتحقیق، بی۔۳۴۰، ایف بی ایریا، بلاک ۱۰، کراچی۔ 021-6049134

(پندرہ روپے کے ڈاک ٹکٹ بھیج کر طلب کیا جا سکتا ہے)

الشریعہ اکادمی کی مطبوعات

☆''جناب جاوید احمد غامدی کے حلقہ فکر کے ساتھ ایک علمی وفکری مکالمہ''

ازابوعمار زاہدالراشدی/معز امجد/ڈاکٹر فاروق خان/خورشید احمد ندیم [صفحات ۲۰۰/ قیمت ۱۲۰]

☆''حدود آرڈیننس اور تحفظ نسواں بل'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۱۵۲/ قیمت ۱۲۰]

☆''عصر حاضر میں اجتہاد: چند فکری وعملی مباحث'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۳۲۴/ قیمت ۲۰۰]

☆''مذہبی جماعتیں اور قومی سیاست'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۱۰۴/ قیمت ۵۵]

☆''متحدہ مجلس عمل: توقعات، کارکردگی اور انجام'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۱۵۲/ قیمت ۸۰]

☆''دینی مدارس کا نصاب ونظام: نقد ونظر کے آئینے میں'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۴۱۶/ قیمت ۲۷۰]

☆''دینی مدارس اور عصر حاضر'' (اکادمی کے زیر اہتمام فکری وتربیتی نشستوں کی روداد) [صفحات ۲۳۴/ قیمت ۱۸۰]

☆''جامعہ حفصہ کا سانحہ'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۱۲۸/ قیمت ۶۰]

☆''خطبہ حجۃ الوداع: اسلامی تعلیمات کا عالمی منشور'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۱۲۸/ قیمت ۶۰]

☆''جنرل پرویز مشرف کا دور اقتدار'' ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۵۹۲/ قیمت ۳۵۰]

☆''قرارداد مقاصد کا مقدمہ'' ازسردار شیر عالم خان ایڈووکیٹ/چودھری محمد یوسف ایڈووکیٹ

[صفحات ۲۰۸/ قیمت ۱۲۰]

☆''خطبات راشدی'' (جلد اول) ازابوعمار زاہدالراشدی [صفحات ۵۰۰/ قیمت ۳۴۰]

درج ذیل مکتبوں پر دستیاب ہیں:

لاہور: دارالکتاب، غزنی اسٹریٹ، اردو بازار (0300-4257484)۔ کتب سرائے، احمد مارکیٹ، اردو بازار۔ مکتبہ عمرو بن العاص، غزنی اسٹریٹ (0332-8347379)

اسلام آباد: ملت بک شاپ، فیصل مسجد (051-2254111)

پشاور: مکتبہ محمودیہ، محلہ جنگی، قصہ خوانی بازار (0301-5932688)

فیصل آباد: مکتبۃ العارفی، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، ستیانہ روڈ (0300-6621421)

جہلم: مکتبہ جامعہ حنفیہ تعلیم الاسلام، مدنی محلہ

بذریعہ ڈاک براہ راست طلب کرنے کے لیے

حافظ محمد طاہر، ناظم شعبہ ترسیل (0334-4458256) سے رابطہ قائم کیجیے۔

’الشریعہ‘ میں وقتاً فوقتاً مختلف دینی حلقوں کے طرز عمل کے حوالے سے تنقیدی تحریریں شائع کی جاتی ہیں۔ ان کی اشاعت سے مقصود کسی مخصوص حلقے کی خدمات اور مساعی کی نفی کرنا یا بحیثیت مجموعی اسے ہدف طعن بنانا نہیں، بلکہ دینی واخلاقی معیارات کے تناظر میں ان خامیوں کی نشان دہی ہوتا ہے جن پر نظر رکھنا اور ان کی اصلاح کی کوشش کرنا ایک اجتماعی سماجی ذمہ داری ہے۔ ایسی تنقیدوں کا جو ردعمل سامنے آتا ہے، اس سے مذہبی نفسیات کا ایک اور پہلو اجاگر ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ کوئی شخص اس حلقے کے بارے میں تنقید کا ایک لفظ بھی سننے کا روادار نہیں جس کے ساتھ اس کی فکری یا جذباتی وابستگی ہے۔ چنانچہ ہر حلقہ ایسے مباحث کو مثبت پہلو سے دیکھنے کے بجائے اپنی اپنی گروہی وابستگیوں کے تناظر میں دیکھنے کو ترجیح دیتا ہے جس سے تنقید اور مباحثہ ومکالمہ کا مثبت عمل ایک منفی اور ناگوار صورت اختیار کر لیتا ہے۔ بہرحال ایک ایسے معاشرے میں جو فکری جمود اور ذہنی گھٹن کا شکار ہے، اخلاقی وعلمی حدود کی پابند تنقیدی روایت کو فروغ دینے کے لیے اسے ایک مسلسل عمل کی صورت میں جاری رکھنے کی ضرورت ہے اور ہم امید رکھتے ہیں کہ تنقید، مکالمہ اور اختلاف رائے کے آداب بالآخر ہمارے لیے مانوس ہو ہی جائیں گے۔ (مدیر)]

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے

خطبہ حجۃ الوداع

کا جامع متن (مع تخریج واردو ترجمہ) اور خطبے کے حوالے سے

مولانا زاہد الراشدی کے محاضرات

www.hajjatujwada.com پر پڑھے جا سکتے ہیں۔

الشریعہ اکادمی کی تازہ پیش کش

جنرل پرویز مشرف کا دورِ اقتدار

سیاسی، نظریاتی اور آئینی کشمکش کا ایک جائزہ

☆ ازقلم: ابوعمار زاہدالراشدی ☆

o ۱۲؍اکتوبر کا فوجی انقلاب پاکستانی سیاست کے پس منظر میں o پاکستان، اسلام اور امت مسلمہ: پرویز حکومت کی ترجیحات o دہشت گردی کے خلاف جنگ اور پاک امریکہ تعلقات o پاکستان کی ایٹمی صلاحیت اور ڈاکٹر عبدالقدیر خان کا کیس o مملکت کا نظریاتی تشخص اور پرویز حکومت کے اقدامات o پرویز حکومت اور دینی مدارس o عصری تعلیم اور بین الاقوامی مطالبات o جامعہ حفصہ کا سانحہ o مذہبی شدت پسندی: اسباب وعوامل o عدالتی بحران اور وکلا برادری کی تحریک o جمہوری قوتیں، انتخابات اور نئی حکومت

جنرل پرویز مشرف کی فکری وسیاسی

ترجیحات اور پالیسیوں پر سیر حاصل تبصرہ

صفحات: ۶۰۰ ۔ قیمت: ۳۵۰ روپے

عصر حاضر میں اجتہاد

چند فکری وعملی مباحث

☆اجتہاد، تجدید اور تجدد میں فرق ☆اجتہاد کے اصول وضوابط اور دائرۂ کار ☆دورِ جدید میں اجتہاد: چند اہم پہلو ☆اجتہادی ضروریات کا وسیع تر افق ☆علمی وفکری مباحث اور اختلاف رائے کے آداب

ازقلم: ابوعمار زاہدالراشدی

[صفحات: ۳۸۲۔ قیمت: ۲۰۰ روپے]

ناشر: الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ

فن حدیث کے اصول ومبادی

(زیر طبع)

☆ علم حدیث اور اس کی اقسام ☆ حدیث کی حفاظت کے لیے محدثین کی خدمات
☆ تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد ☆ متن کے تنقیدی مطالعہ کے اصول
☆ علم حدیث میں درایتی نقد کا تصور ☆ امہات کتب حدیث کا تعارف اور مقام استناد

رشحات قلم: شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر

ترتیب وتدوین واضافہ جات: محمد عمار خان ناصر

ورلڈ اسلامک فورم کی ویب سائٹ

www.wifuk.org

کے عنوان سے قائم کر دی گئی ہے جس پر فورم کے مقاصد اور سرگرمیوں سے
متعلق معلومات ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

الشریعہ اکادمی کے زیر اہتمام

دینی وعصری نظام تعلیم کے اہم پہلوؤں کے حوالے سے

جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی

(سابق صدر اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد)

کے فکر انگیز خطبات ومحاضرات کا مجموعہ عنقریب پیش کیا جا رہا ہے۔

o مرتب: سید عزیز الرحمٰن (مدیر ششماہی السیرۃ) o