سزا یا ناسزا

شبلی، شاہ ولی اللہ اور اقبال کے حوالے سے اسلامی سزاؤں کے مبحث پر چند ملاحظات

محمد سہیل عمر

چند برس ادھر کی بات ہے کہ ایم فل (اقبالیات) کے تکمیلی مقالے کی تیاری کے لیے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ [1] کا از سر نو مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ کتاب کے چھٹے خطبے "اسلام میں اصول حرکت" [2] کے متن کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک نئی چیز سامنے آئی۔ اس خطبے میں مرکزی موضوع یعنی 'اجتہاد' سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ذیلی مبحث کے طور پر فقہ اسلامی کے چار مآخذ کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے۔ یہاں آ کر علامہ نے ایک نکتہ اٹھایا ہے اور وہ ہے احکام شرعی کے تعین میں الف و عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا معاملہ۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے علامہ نے شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ سے ایک حوالہ دیا ہے اور اس میں بیان کردہ فکری مقدمے پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ تشکیل جدید کے متداول انگریزی ایڈیشن کی تصحیح متن اور تعلیقات نویسی جناب شیخ محمد سعید صاحب نے انجام دی ہے۔ ان کے تعلیقات کے وسیلے [3] سے شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت کی جستجو کی گئی تو یہ بات پہلی مرتبہ سامنے آئی کہ حجۃ اللہ البالغہ کے مذکورہ صفحے پر اس مضمون کی کوئی متعلقہ عبارت موجود نہیں ہے۔ اس تعلیقہ میں عربی عبارت بھی دی گئی تھی اور الکلام میں اس کے اقتباس کا ذکر بھی تھا۔ الکلام کا متعلقہ صفحہ دیکھا گیا [4] تو یہ کھلا کہ اقتباس کردہ عبارت اور تعلیقے کی عبارت میں فرق ہے۔ مزید پر چول کی تو شاہ صاحب کی اصل عبارت بھی مل گئی [5]۔ الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھا تو واضح ہوا کہ شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے بھروسے پر بنیاد بنایا [6] اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مخصوص اندازِ تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں پھر آخر کی دو سطریں اڑا دیں اور اس کے بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباطِ نتائج کے طور پر اردو میں جو خلاصہ یا مقصودِ کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدعا قرار پاتا ہے۔ شاہ صاحب کی تصنیف کے اصل مبحث کو دیکھتے ہوئے ہمارے لیے یہ قبول کرنا دشوار تھا کہ شبلی نے اس مقام پر شاہ صاحب کے استدلال کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ اس دشواری کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ ہی کی دوسری جلد میں "الحدود" کے عنوان کے تحت حدود و تعزیرات کے بارے میں مفصل بحث کی ہے [7]۔ اس بحث کو پڑھنے سے یہی سمجھ آتا ہے کہ شاہ صاحب ان سزاوں کو "شریعت بالجملہ" میں شمار کرتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں "شریعت بالجملہ" وہ عناصر دین ہیں جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں [8]۔ یہ مفہوم صراحتاً وہ نہیں ہے جو شبلی کی عبارت سے متبادر ہوتا ہے۔ دوسری دشواری یہ تھی

کہ اگر شبلی کا بیان کردہ خلاصۂ افکار تسلیم کر لیا جائے تو شاہ صاحب کے مبحث کا تناظر ہی بدل جاتا ہے جو "شریعت بالجملہ" اور "شریعت بالاطلاق" کی دو اصطلاحات کی شرح اور ان کے باہمی تعلق کے بیان پر مبنی ہے ۔ اس تغیر کی طرف سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال سے مکاتبت کرتے ہوئے اشارہ بھی کیا تھا۔ اس تغیر معانی کا شاخسانہ یہ ہوا کہ بعض حلقوں میں اس سے استدلال کیا جانے لگا کہ کچھ اجزائے اسلام شریعت نہیں ہیں صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں ۔ جب ان اجزاء کو متعین کرنے کی نوبت آئی تو ان میں وہ چیزیں بھی شامل کر دی گئیں جو دائرہ اصول و نصوص سے تعلق رکھتی تھیں ۔ اس کی ایک مثال حدود و تعزیرات کو وقتی اور عرب کے جاہلی معاشرے تک محدود قرار دینے والے بیانات میں دیکھی جا سکتی ہے ۔

جب یہ پس منظر ہم پر کھلا تو ایک روز ہم نے یہ مسئلہ ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے سامنے رکھا ۔ شاہ ولی اللہ اور شبلی نعمانی کی اصل عبارتیں بھی پیش کیں ۔ اس سارے مواد کا جائزہ لے کر انھوں نے جو تبصرہ کیا وہ یہ تھا کہ شاہ صاحب کہنا تو یہی چاہتے تھے مگر ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہیں آ سکا ۔ شبلی نے ان کے مقصودِ کلام کی جو ترجمانی کی ہے وہ درست ہے اور اس سے شاہ صاحب کی عبارت کا مدعا و مطلب کھل کر سامنے آ جاتا ہے ۔ اقبال نے اگر شبلی کی تعبیر کو اختیار کیا ہے تو ٹھیک ہی کیا ہے ۔

یہ اس مسئلے کا ایک رخ تھا ۔ قارئین قیاس کر سکتے ہیں کہ اس طرزِ استدلال کے مضمرات کیا ہیں ۔ یہ صرف ایک نظری یا قانونی مسئلہ نہیں تھا ۔ اس کا براہ راست تعلق اس بحث سے پیدا ہو چکا تھا جو ہمارے ہاں شرعی احکام / اجزائے شریعت کے دائمی / غیر دائمی ہونے کے عنوان سے کچھ عرصے سے جاری تھی ۔ اگر شبلی کا بیان کردہ مفہوم قبول کر لیا جائے اور اسے شاہ صاحب کے اصول کی مستند ترجمانی قرار دیا جائے تو اس کے کچھ ناگزیر منطقی نتائج اور مضمرات ہوں گے جنہیں قبول کرنا ہو گا ۔

دوسری جانب بعض اہل قلم کی رائے اس سے مختلف بھی تھی ۔ شاہ صاحب کی عبارتوں کے صحیح مدلول کو متعین کرنے کی غرض سے ہم نے پہلے تو ڈاکٹر محمد الغزالی صاحب سے رجوع کیا ۔* ان کی رائے میں شاہ صاحب کی مکمل عبارت اور عمومی فکری تناظر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا دشوار ہے کہ شبلی کا بیان شاہ صاحب کی صحیح ترجمانی کر رہا ہے ۔

جاوید احمد غامدی صاحب* کا تبصرہ یہ تھا کہ شبلی کا نقطۂ نظر نہ تو شاہ صاحب کے عمومی فکری اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے نہ اس خاص مسئلے پر ان کے موقف کی صحیح ترجمانی کرتا ہے کہ

شرعی احکام کے نفاذ و اطلاق میں زمان و مکان کے بُعد کی کیا رعایت متصور ہو گی ؟ اس ضمن میں انہوں نے دو نکات کی طرف توجہ دلائی ۔ اولاً " یہ کہ احکام شرعی کے تعین میں اِلف و عادت اور عرف و رواج کا لحاظ رکھا جاتا ہے ۔ اس کو بنیاد بنا کر شاہ صاحب نے امور شرعی کی دو اقسام بیان کی ہیں "شریعت بالجملہ" اور "شریعت بالاطلاق" ۔ اول الذکر دائمی اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہے جبکہ مؤخر الذکر میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہوتی ۔ غلط بحث وہاں پیدا ہوا جب اول الذکر کے مدلولات کو مؤخر الذکر کی تغیر پذیر اقلیم سے متعلق کر کے انہیں بھی قابل ترمیم و تنسیخ قرار دے دیا گیا' مثلاً " شرعی سزائیں ' جبکہ شاہ صاحب کی تحریروں کی داخلی شہادت یہ بتاتی ہے کہ وہ ان اجزائے شریعت کو 'بالجملہ' کی قبیل میں رکھتے ہیں ۔

دوسرا نکتہ یہ تھا کہ اگر علامہ کی اس بحث کا بغور جائزہ لیا جائے جو فقہ کے مآخذ کے تحت انہوں نے کی ہے تو اس سے ان کی محتاط رائے کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے ۔ اجماع کو ناسخ قرآن کی حیثیت نہ دینے کے بعد علامہ نے صحابہ کے اجماعی فیصلوں کی شرعی حیثیت پر کلام کیا ہے ۔ ان کا تجزیہ اس مسئلے کو چار دائروں میں تقسیم کر دیتا ہے ; قرآن' سنت ثابتہ' احادیث اور اطلاق بر فروع ۔ علامہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کے قطعی مآخذ ہیں ۔ احادیث کی حیثیت دو رخی ہے ۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں ۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی تبعاً" متعلق بہ اصول و نصوص ہو جائیں گی ۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اطلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کیے ۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرہ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے' زمانے کے تقاضے' عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے ۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے ۔ عین یہی منشا علامہ کی ان عبارتوں کا ہے جو اجماع صحابہ کے ضمن میں پیش ہوئیں ۔ اسے حدود و تعزیرات کے مسئلے سے ملا کر دیکھیے تو غلط بحث یہ نظر آتا ہے۔ حدود و تعزیرات کی دو حیثیات میں امتیاز ملحوظ نہیں رکھا گیا ۔ شرعی سزائیں بحیثیت حکم شرعی کے شریعت کا دائمی حصہ ہیں اور بحیثیت اطلاقی فیصلے کے ان کا طریقۂ تنفیذ دائرہ اطلاق کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔

ڈاکٹر محمد امین صاحب سے ان نکات پر گفتگو ہوئی تو ان کی رائے بھی شبلی کی پیش کردہ تعبیر کے خلاف تھی ۔ اپنی اسی رائے کا تحریری اظہار انہوں نے اپنے مقالے "شاہ ولی اللہ اور اسلامی حدود" میں کیا ۔ مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری تھا کہ متعلقہ عبارتیں ترتیب زمانی کے مطابق پیش کر دی جاتیں تاہم ڈاکٹر امین صاحب نے یہ ضرورت نظر انداز کر دی اور کچھ ذیلی مسائل الگ سے چھیڑ دیے جس سے بحث کا رخ دوسری جانب مڑ گیا ۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود

صاحب نے ڈاکٹر امین صاحب کے استدلال کا تعاقب کیا اور اس کی تصحیح / ترمیم میں بہت تفصیل سے کلام کیا۔ ان کا مفصل مقالہ "اسلامی احکام اور عادات" کے عنوان سے فکر و نظر[۳] میں طبع ہوا۔ ان کی رائے میں شبلی اور علامہ اقبال نے شاہ صاحب کی عبارت کو صحیح سمجھا اور اس کا درست مفہوم متعین کیا۔ پس منظر کی اس تمہیدی وضاحت کے بعد سطور ذیل میں ہم اس معاملے پر چند معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

☆ - ☆ - ☆ - ☆ - ☆ - ☆

شاہ صاحب کی متعلقہ عبارت حجۃ البالغہ جلد اول کے مبحث سادس کے باب ۶۹ "الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان" میں واقع ہوئی ہے[۴]۔ سطور ذیل میں اس کا عکس پیش کیا جا رہا ہے۔

اقتباس اول

— ۲۴۷ —

باب الحاجة الى دين ينسخ الأديان

استقرىء الملل الموجودة على وجه الأرض ، هل ترى من تفاوت عما أخبرتك فى الأبواب السابقة ؟ كلا والله ، بل الملل كلها لا تخلو من اعتقاد صدق صاحب الملة وتعظيمه ، وأنه كامل منقطع النظير لما رأوا منه من الاستقامة فى الطاعات أو ظهور الخوارق واستجابة الدعوات ، ومن الحدود والشرائع والمزاجر مما لا تنتظم الملة بغيرها . ثم بعد ذلك أمور تفيد الاستطاعة الميسرة مما ذكرنا ومما يضاهيه ، ولكل قوم سنة وشريعة يتبع فيها عادة أوائلهم ، ويختار فيها سيرة حملة الملة وأئمتها ، ثم أحكم بنيانها ، وشدد أركانها صار أهلها ينصرونها ، ويتناضلون دونها ، ويبذلون الأموال والمهج دجلها ، وما ذلك إلا لتدبيرات محكمة ومصالح متقنة لا تبلغها نفوس العامة .

ولما انفرز كل قوم بملة ، وانتحلوا سننا وطرائق ، وناضلوا دونها بألسنتهم ، وقاتلوا عليها بأسنتهم ، ووقع فيهم الجور : إما لقيام من لا يستحق إقامة الملة بها ، أو لاختلاط الشرائع الابتداعية ، ودسها فيها ، أو لتهاون حملة الملة ، فأهملوا كثيراً مما ينبغى ، فلم تبق إلا دمنة[1] لم تتكلم من أم أوفى ، ولامت كل ملة أختها ، وأنكرت عليها ، وقاتلتها ، واختفى الحق — مست الحاجة إلى إمام راشد يعامل مع الملل معاملة الخليفة الراشد مع الملوك الجائرة .

ولك عبرة فيما ذكره ناقل كتاب الكليلة والدمنة من الهندية إلى الفارسية من اختلاط الملل ، وأنه أراد أن يتحقق الصواب فلم يقدر إلا على شيء يسير ، وفيما ذكره أهل التاريخ من حال الجاهلية واضطراب أديانهم .

وهذا الإمام الذى يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق .

(١) هى آثار الدار وهذا مثل .

— ٢٤٨ —

منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة ، ويزكيهم ، ويصلح شأنهم ، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه ، فيجاهد أهل الأرض ، ويفرقهم فى الآفاق ، وهو قوله تعالى :

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ[١]) .

وذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة ، وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعى لأهل الأقاليم الصالحة عربهم وعجمهم ، ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات ، ويراعى فيه حالهم أكثر من غيرهم ، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفوّض الأمر إلى كل قوم أو إلى أئمة كل عصر ، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا ، ولا إلى أن ينظر ما عند كل قوم ، ويمارس كلا منهم ، فيجعل لكل شريعة ؛ إذ الإحاطة بعاداتهم وما عندهم على اختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالممتنع ، وقد عجز جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة ، فما ظنك بشرائع مختلفة ، والأكثر أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد ومدد لا يطول عمر النبى إليها ، كما وقع فى الشرائع الموجودة الآن فان اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن من أوائلهم إلا جمع ، ثم أصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا أحسن ولا أيسر من أن يعتبر فى الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ، ولا يضيّق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعد ، ويبقى عليهم فى الجملة ، والأولون يتيسر لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم ،

والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة في سير أئمة الملة والخلفاء، فانها كالأمر الطبيعي لكل قوم في كل عصر قديما أو حديثا.

---

(۱) سورة آل عمران آية ۱۱۰.

شبلی نعمانی نے یہی عبارت الکلام میں پیش کی ہے عبارت کا خلاصہ اقتباس سے پہلے مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا گیا ہے ۵۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے' اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے' لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہو' اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا' کیونکہ نہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے' یہ قوم اس کے اعضا اور جوارح کا کام دیتی ہے اور اسی نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے' اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں۔ تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے۔"

شاہ ولی اللہ کی تحریر سے شبلی نعمانی نے جس طرح اقتباس دیا اس کا انداز ذیل میں دیے گئے عکس میں دیکھا جا سکتا ہے۔۹

اقتباس دوم

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

وهذا الإمام الذي يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة ويزكيهم ويصلح شأنهم ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه.

یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بلاتا ہے اس کی اصلاح کرتا ہے، اس کو پاک بنا دیتا ہے پھر اس کو اپنا دست

وَذٰلِكَ لِأَنَّ هٰذَا الْإِمَامَ نَفْسَهُ لَا يَتَأَتّٰى مِنْهُ مُجَاهَدَةُ أُمَمٍ غَيْرِ مَحْصُوْرَةٍ وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ أَنْ يَكُوْنَ مَادَّةُ شَرِيْعَتِهِ مَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمَذْهَبِ الطَّبِيْعِيِّ لِأَهْلِ الْأَقَالِيْمِ الصَّالِحَةِ عَرَبِهِمْ وَعَجَمِهِمْ ثُمَّ مَا عِنْدَ قَوْمِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْاِرْتِفَاقَاتِ وَيُرَاعٰى فِيْهِ حَالُهُمْ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِمْ ثُمَّ يَحْمِلُ النَّاسَ جَمِيْعًا عَلٰى اِتِّبَاعِ تِلْكَ الشَّرِيْعَةِ لِأَنَّهُ لَا سَبِيْلَ إِلٰى أَنْ يُفَوِّضَ الْأَمْرَ إِلٰى كُلِّ قَوْمٍ أَوْ إِلٰى أَئِمَّةِ كُلِّ عَصْرٍ إِذْ لَا يَحْصُلُ مِنْهُ فَائِدَةُ التَّشْرِيْعِ أَصْلًا وَلَا إِلٰى أَنْ يَعْتَبِرَ فِي الشَّعَائِرِ وَالْحُدُوْدِ وَالْاِرْتِفَاقَاتِ عَادَةَ قَوْمِهِ الْمَبْعُوْثِ فِيْهِمْ وَلَا يُضَيِّقُ كُلَّ التَّضْيِيْقِ عَلَى الْآخِرِيْنَ الَّذِيْنَ يَأْتُوْنَ بَعْدَهُ

وہ ازخود قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو، اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے، پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنا لیں ورنہ تشریع محض بے فائدہ ہوگی، نہ یہ ہو سکتا کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری۔ زنا۔ قتل۔ وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔

پہلے آئیے متن میں تغییر کے مسئلے پر۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت سطور ماقبل میں پیش کی جا چکی۔ اس کے ذیل میں علامہ شبلی کی تحریر اور اقتباس بھی پیش کر دیا گیا۔ دونوں متون کے تقابل سے پہلا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ شبلی نے شاہ صاحب کی عبارت میں سے کئی جگہ فقرے حذف

کئے ہیں ۔ "اقتباس اول" صفحہ ۲ کی دوسری سطر کا نصف آخر اور تیسری چوتھی سطریں "اقتباس دوم" میں نہیں ہیں ۔ آگے چلئے تو "اقتباس اول" ص ۲ کی دسویں سطر کے بعد پوری چھ سطریں "اقتباس دوم" سے محذوف نظر آتی ہیں ۔ اس کے بعد دو سطریں صحیح نقل کرنے کے بعد پھر "اقتباس اول" کی آخری ساڑھے تین سطریں "اقتباس دوم" میں سے اڑا دی گئی ہیں ۔ بایں ہمہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل عبارت کی طرح لکھی گئی ہے اور سیاق و سباق میں عبارت کے اندراج میں یا ترجمے و تمہید میں کہیں یہ اشارہ نہیں کیا کہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل نہیں ہے بلکہ اسے "اقتباس اول" کی حسب ضرورت "کتر بیونت" کر کے مسلسل عبارت کی شکل دی گئی ہے ۔ آگے چلنے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیجئے کہ جتنا حصہ نقل ہو کر "اقتباس دوم" میں بار پا سکا ہے اس میں بھی چھ مقامات پر سہو کتابت موجود ہے ۔"

اب آیئے تغییر معانی کی جانب ۔ یہ بحث ذرا نازک ہے اور اپنے دامن میں فقہ و قانون اسلامی کے پیچیدہ مباحث سمیٹے ہوئے ہے ۔ اس لیے ہم ترجیح اس بات کو دیں گے کہ بحث کا دائرہ ہمارے "وطنِ مالوف" یعنی اقبالیات کی حدود سے تجاوز نہ کرے اور فقہ و قانون کی تخن گسترانہ باتوں کی نوبت نہ آنے پائے ۔ ویسے بھی اس وضاحتی تحریر میں ہمارا مقصود صرف اتنا ہے کہ علامہ اقبال کی تحریر کے حوالے سے جو بحث اقبال شناسوں میں چل رہی ہے اور جس میں شاہ ولی اللہ کو بطور سند پیش کیا جاتا ہے اس کے دلائل کو صحت و سقم کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھ لیا جائے اور یہ طے کر لیا جائے کہ جس بات کو شاہ صاحب کا موقف قرار دیا جا رہا ہے وہ ان سے منسوب کیا جا سکتا ہے یا نہیں !

علامہ شبلی نے تین جگہ عبارت میں قطع و برید کی ہے ۔ ان میں سے پہلے دو مقامات پر عبارت کے کچھ الفاظ حذف کرنے سے استدلال اور تسلسل کلام پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا ۔ لیکن تیسرے مقام پر حذف شدہ فقرے اتنے اہم ہیں کہ ان کے ہونے یا نہ ہونے سے استدلال کا سارا تناظر بدل جاتا ہے ۔ لہٰذا متعلقہ عبارت دوبارہ درج کی جاتی ہے ۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ "

> ...... چنانچہ اس سے بہتر اور آسان تر کوئی بات نہیں کہ شعائر' حدود اور ارتفاقات میں اسی قوم کی عادت کا اعتبار کیا جائے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور بعد میں آنے والے دوسرے لوگوں کے لیے بالکل ہی تنگی نہ کر دی جائے ۔ ان کے لیے ان (شعائر' حدود اور ارتفاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے ۔ پہلے لوگوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اس لیے آسان ہوا کہ ان کے دل اور ان کی عادات اس کے شاہد تھے ۔ پچھلوں کے لیے اس کو اختیار کرنے میں آسانی اس لیے ہو گئی کہ ان کے لیے ائمۂ ملت اور خلفاء کی سیرت کا

اتباع مرغوب چیز تھا۔ پس یہ شریعت ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبیعی کی طرح ہے۔"

اگر شبلی اپنے قارئین کو یہ بتا دیتے کہ شاہ صاحب کا بیان اصل میں یہ ہے کہ -----
وہ نبی جس کی لائی ہوئی شریعت کا مادہ عرب و عجم کی ساری اقالیم صالحہ کے لیے مذہب طبعی کی طرح تھا اور اس نے اپنی قوم کے اِلف و عادت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس مادۂ شریعت کے تحت جو شعائر، حدود اور ارتفاقات مقرر کیے وہ بحیثیت مجموعی بعد والوں کے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ ان پر عمل کرنا بعد والوں کے لیے بھی اتنا ہی آسان ہے جتنا پہلے والوں کے لیے تھا البتہ اس آسانی کے اسباب دونوں کے لیے مختلف ہیں اور یہ تینوں اجزائے شریعت (یعنی شعائر، حدود اور ارتفاقات) ہر عہد اور ہر قوم کے لیے ایک امر طبعی کی طرح ہیں ----- اگر یہ بات شبلی کے تیار کردہ "اقتباس دوم" میں آ جاتی تو کیا ان کے پاس ایسے فقرے لکھنے کی گنجائش رہ جاتی جو انہوں نے تمہید، خلاصۂ کلام اور استنباطِ نتائج کی ذیل میں بہ اطمینان نذرِ قارئین کر دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ "

جو احکام ان عادات و حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے "[20]

" آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے "[21]

" اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، قتل، زنا وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاوں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے ؟ "[22].

آخری فقرے میں "بعینہا" اور "بخصوصہا" کے الفاظ سے ایک غلط فہمی نے جنم لیا جو علامہ اقبال کے ہاں منتقل ہوئی کیونکہ انہوں نے شبلی کے "اقتباس" پر بھروسہ کر لیا تھا۔ علامہ اقبال کی عبارت نقل کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیا جائے تو مناسب ہو گا کہ شبلی نے اسماء و ضمائر کے ان دو بھاری بھرکم مرکبات سے لیس ہو کر قارئین کے سامنے جو ایک مرعوب کن سوال رکھا ہے اس کا جواب کیا ہے۔ ہمیں یہ تو مستحضر نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کے صدیوں پر محیط ذخیرۂ افکار میں اس سوال کا کیا کیا جواب دیا گیا ہے تاہم بحث کو اپنی حدود میں رکھنے کے لیے شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغہ میں سے جواب تلاش کرنے کی کوشش کیے لیتے ہیں۔ عربی الفاظ و ضمائر کا گھونگھٹ اٹھا دیجئے تو سوال اپنی سادہ شکل میں یہ رہ جاتا ہے کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا اور قتل وغیرہ کی جو سزائیں نبی علیہ السلام کے زمانے میں مقرر تھیں کیا آج بھی وہی سزائیں باقی رہیں گی اور اسی طرح رہیں گی ؟

شاہ صاحب نے اس معاملے پر کئی جگہ کلام کیا ہے تاہم ہمارے مطلوبہ سوال کے دونوں اجزاء کا جواب حجتہ اللہ البالغہ جلد دوم کے باب حدود سے بقدرِ کفایت مل جاتا ہے۔ یوں تو شاہ

صاحب نے شرعی سزاؤں کی ضرورت مصلحت اور مصالحِ شرعیہ سے ان کے ربط کے سلسلے میں بھی اہم نکات بیان کئے ہیں تاہم ہمارے فوری مسئلے کے نقطۂ نظر سے اس باب کے دوسرے مندرجات اہم تر ہیں ۔ پہلے شرعی سزاؤں کے بارے میں ان کی اجمالی رائے ملاحظہ کیجئے ۔"٣

" یہ سزائیں شرائع سماویہ میں متوارث چلی آتی تھیں اور تمام انبیاء اور ان کی امتیں اس پر متفق تھیں تو ضروری ہوا کہ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے ۔

سزاؤں ہی کے بارے میں آگے چل کر لکھتے ہیں :"٤

" شرائع لازمی جن کو خدا تعالے نے بمنزلہ خلقی امور کے مقرر کیا ہے ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ موثر بالخاصیت کی طرح بھی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے اس کو مانیں اور نیز جس چیز میں تھوڑی سے تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے "

یہ سزائیں کونسی ہیں جنہیں مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ترک نہ کرنا چاہیے ؟ شاہ صاحب کا جواب مندرجہ ذیل ہے ۔"٥

زنا ------ سنگسار کرنا ۔ کوڑے لگانا

سرقہ ----- قطعِ ید

رہزنی ------ قطعِ اعضاء، تصلیب، جلا وطنی، قتل

شربِ خمر ----- چالیس درے

قذف ----- اسی درے

قتل ------- قصاص یا دیت

اس مجمل فہرست سے ہمارے سوال کے پہلے جزو کا جواب تو سامنے آگیا ۔ یہ جواب اثبات میں ہے ۔ یہ سزائیں وہی ہیں (بعضہا) جو نبی علیہ السلام کے زمانۂ مبارکہ میں تھیں ۔ گویا شاہ صاحب کا موقف یہ ٹھہرا کہ ان جرائم کی جو شرعی سزائیں صدر اول میں معین کی گئی تھیں وہی آج بھی باقی ہیں (یبقی علیھم بالجملہ)' واجب العمل ہیں' خلقی امر کی طرح ہیں اور جزوِ شریعت ہیں ۔ ان کی اس حیثیت پر اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان سزاؤں کے مقرر کرنے میں بنی اسماعیل کے عرف و عادت کا لحاظ کیا گیا تھا کیونکہ یہ لحاظ اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ عرف و عادت بنو اسماعیل کا خود ساختہ نہ تھا بلکہ متوارث تھا اور اپنے مبداء و آغاز میں سابقہ تنزیلاتِ ربانی کا مرہونِ منت تھا ۔ عناصرِ زوال و انحراف نے اس عرف و رواج میں جو تغیرات کر دیے تھے اسے صاحبِ وحی نے ہدایتِ خداوندی کی مدد سے دور کر دیا ۔ یوں یہ ضابطۂ اخلاق و احکام منقح ہو کر دوبارہ نافذ العمل ہو گیا ۔ یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ترمیم و تنسیخ کے اس عمل کے

دونوں فریق اپنی حیثیت میں منفرد اور یکتا ہیں - نہ تو نبی علیہ السلام کے بعد کسی کو دوبارہ وحیِ ربانی سے مشرف ہو کر قانون سازی کی حیثیت نصیب ہوئی نہ کسی دوسرے ضابطۂ احکام کو اس مادۂ شریعت کی حیثیت ملی جس میں ترمیم، تغیر اور تنسیخ کے سہ پہلو عمل کے ذریعے شریعتِ اسلامیہ کی صورت گری ہوئی تھی - لہٰذا شاہ صاحب کے پورے فکری تناظر میں یہ سوال تو اٹھایا ہی نہیں جا سکتا کہ آج اتنی صدیاں گذرنے کے بعد اور اقوام و ملل کی رنگا رنگی اور تنوع کے روبرو اسلام کی شرعی سزاؤں کو باقی رکھا جائے یا تبدیل کر دیا جائے ؟ یہ سوال ہمارے اقبال شناسی کے حلقوں کا ہو تو ہو شاہ صاحب کا نہیں ہے - واضح رہے کہ یہاں گفتگو نفسِ احکام کے بارے میں ہو رہی ہے - درجہ تنفیذ کا معاملہ ذرا بعد میں آئے گا - نفسِ احکام کے بارے میں ان کا دو ٹوک جواب ہم دیکھ چکے - اس کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ شبلی نے اس نکتے پر شاہ صاحب کی غلط ترجمانی کی ہے اور قارئین کو یہ تاثر دینے میں غلطی کی ہے کہ شاہ صاحب کی رائے میں زمانِ نبوت سے بعید زمانوں اور مختلف اقوام کے لیے شرعی سزائیں اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہیں جو فقہ اسلامی میں مذکور ہیں - ہمارے اس دعویٰ کو ایک دلیل سے بھی تقویت ملتی ہے - یہ دلیل خود شبلی کی مذکورہ بالا عبارت میں موجود ایک داخلی تضاد سے فراہم ہوتی ہے - شبلی نے لکھا ہے کہ "اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً" تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی ------" (دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۵) - گویا شبلی نے خود اس عبارت میں جداگانہ نوعیت کے دو امور کو تسلیم کیا ہے :- ایک وہ قواعد کلیہ اور اصولِ عام جو تقریباً" تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں اور دوسرے کسی خاص قوم کی عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے والے احکام - یہ نکتہ شاہ صاحب کے حوالے سے بھی درست ہے - دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسلامی سزاؤں کو ان دو میں سے کس کے تحت شمار کیا ہے ؟ شاہ صاحب کی جو عبارتیں ہم نے نقل کیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ سزاوں کو "قواعدِ کلیہ" اور "اصولِ عام" کی قبیل سے جانتے ہیں جبکہ شبلی کی تشریح، جس کا حوالہ ماسبق میں آچکا ہے، یہ بتاتی ہے کہ شرعی سزائیں قواعدِ کلیہ اور اصولِ عام نہیں بلکہ "عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے" والی ایک غیر مقصود بالذات چیز ہیں - اسی تشریح کو آگے چل کر جب شبلی نے ' شاہ صاحب کی عبارت کا "مرادی" ترجمہ کرنے کے بعد' دہرایا ہے تو تضاد کھل کر سامنے آ گیا ہے اور شاہ صاحب کے اصول کے تحت جو چیز "تقریباً ساری دنیا کی قوموں میں مشترک" ہونے کی وجہ سے قواعدِ کلیہ اور اصولِ عام کے درجے کی مستحق تھی اس کی "**بعینہا**" و "**بخصوصہا**" پابندی کا سوال پوچھنے کی نوبت آئی !-

یہاں تک کی معروضات سے "بعینہا" کی گرہ کشائی تو ہو چکی ' اب لیجئے "بخصوصہا" کے مسئلے کو ۔ اگر "خصوص" کے لفظ سے شبلی کی مراد وہی ہے جو "عین" کے لفظ سے تھی اور اسے مرادف کے طور پر برتا گیا ہے تو پھر تو اس کا معاملہ سطور سابقہ میں طے ہو چکا ۔ اگر اس کے علاوہ معنی مراد ہیں تو پہلے اس لفظ کے مدلول کو طے کرنا ہو گا ۔ یہ لفظ منطق' کلام اور فلسفے میں اصطلاحاً" استعمال ہوتا ہے ۔ اصولِ فقہ میں بھی اس کا فنی استعمال موجود ہے ۔ قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شبلی نے یہاں اس لفظ کو ان اصطلاحی معنی میں نہیں برتا ۔ عام بول چال اور محاورے کے مطابق استعمال کیا ہے ۔ اس صورت میں اس سے مراد ہو گا ان سزاؤں کے خاص اجزائے ترکیبی اور مخصوص ہیئتیں یا پھر ان کا طرزِ نفاذ ۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ خصوص سے اشارہ ان سزاؤں کے اطلاق میں شدت برتنے یا تخفیف کرنے کی طرف ہو ۔ اس امکان کی طرف ذہن یوں منتقل ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے [۲۶] اور حال ہی میں ڈاکٹر خالد مسعود صاحب [۲۷] نے شبلی کے حوالے سے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ بہر کیف "بخصوصہا" کے اس مرکب اضافی کے تین ممکنہ مفاہیم ہو سکتے ہیں ۔

۱ ۔ سزاؤں کے خاص اجزائے ترکیبی اور مخصوص ہیئتیں [۲۸]

۲ ۔ سزاؤں کا طرزِ نفاذ [۲۹]

۳ ۔ سزاؤں کے اطلاق میں تخفیف رشدت

اول الذکر دونوں مفاہیم کو اگر شبلی کا مراد قرار دیا جائے تو ان کا جواب شاہ صاحب کی تصانیف کی روشنی میں معلوم کرنا مشکل نہیں ۔ شاہ صاحب کے ہاں ان دونوں نکات پر کوئی ابہام نہیں ہے ۔ ہیئت بدلنے کا ان کے ہاں ذکر نہیں ۔ رہا طرزِ نفاذ تو اس کے وسائل کے اعتبار سے ساتویں صدی عیسوی اور ۱۸ ویں صدی عیسوی میں کوئی بڑا فرق نہیں تھا ۔ سو بطور ایک فقہی اجتہاد کے یہ بھی شاہ صاحب کا مسئلہ نہیں بنتا ۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مسائل شاہ صاحب کے فکری تناظر میں اور ان کے عہد کے مسائل کے حوالے سے کسی ترمیم یا تبدیلی کے لیے موضوعِ بحث نہیں بنتے اور ان کو شاہ صاحب کی تحریروں میں تلاش کرنا ایک طرح سے اپنے افکار کا عکس شاہ صاحب کے ہاں دیکھنے کے مترادف ہے ۔

سزاوں کے اطلاق میں تخفیف برتنے یا سزاوں کی انتہائی حد نافذ کرنے کے معاملے پر البتہ شاہ صاحب نے "الحدود" والے باب میں مفصل بحث کی ہے ۔ سابقہ سطور میں ہم نے ان کا ایک فقرہ نقل کیا تھا کہ " ------ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے " ۔ [۳۰] اس سے متصل ان کا فقرہ ہے :

> مگر شریعت مصطفویہ نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور متصور نہیں اور یہ سزا وہاں دینی چاہیے جہاں

> گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسری وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہو گی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہو --------- ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا' شرائع سماویہ و ابتدائیہ کا اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحمت ہے اور سرقہ میں عذاب دینا اور اس سے دو چند تاوان لینا چاہیے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اور نیز اس شریعت میں قتل کے چند اقسام کو مثل قذف اور شرب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیونکہ یہ بھی بمنزلہ انہی معاصی کے ہیں اور رہزنی کی سزا زیادہ مقرر کی --- ----- [۳۱]

اگر "**بخصوصہا**" سے شبلی کی مراد سزاؤں کی مذکورہ بالا درجہ بندی کو قرار دیا جائے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ شبلی کا اشارہ درست ہے۔ شبلی کے بھروسے پر علامہ اقبال نے جو لکھا اس کی گنجائش بھی نکل آتی ہے نیز ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا بیان بھی درست ٹھہرتا ہے کہ "شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاؤں میں اصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے"۔ لیکن ہمیں بوجوہ اس تاویل کو قبول کرنے میں تامل ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ تخفیف اور درجہ بندی کے ضمن میں شاہ صاحب کی ساری گفتگو اس بحث ہی سے غیر متعلق ہے جو شبلی' علامہ اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے ہاں ملتی ہے۔ یہاں ایک لطیف سا خلطِ مبحث واقع ہو رہا ہے اور اس کے سہارے شاہ صاحب کے بیان کو اس مبحث سے متعلق کر دیا گیا جس سے اس کا استدلالی یا موضوعاتی ربط موجود نہیں۔ ہمارے اس نکتے کو سمجھنے کے لیے قارئین غور فرمائیں کہ یہ تینوں حضرات کہہ رہے ہیں کہ شاہ صاحب تخفیف اور درجہ بندی کے قائل اس لیے ہیں کہ حدود و تعزیرات عہدِ نبوی اور عربوں کے عرف و عادت پر مبنی ہیں اور مابعد کی نسلوں کو بُعد زمانی کی وجہ سے اور اس پرانے عرف و عادت کا حامل نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور تیسیر کا مستحق جاننا چاہیے۔ "الحدود" کے باب کا تجزیہ کیجئے تو یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ جو سبب ان حضرات نے درجہ بندی اور تخفیف کی علت کے طور پر شاہ صاحب سے منسوب کیا ہے وہ ان کی تحریر میں موجود نہیں ہے۔ وہ سزاؤں میں درجہ بندی کے قائل ضرور ہیں مگر اس کے لیے "الحدود" کے باب میں جتنی علتیں بیان کی ہیں ان میں سے کوئی بھی ان دو اسباب (بُعد زمانی + عرف و عادت سے اجنبیت) پر مبنی نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے درجہ بندی اور تخفیف کو جس اصول پر مبنی قرار دیا ہے وہ صدرِ اول سے لے کر آج تک یکساں ہے نیز انہوں نے جتنی مثالیں دی ہیں ان کی علتیں اور اسبابِ تخفیف اسی زمانے میں متعین ہو چکے تھے۔ ان کے ہاں بُعد زمانی یا عرف و عادت سے اجنبیت اس درجہ بندی کی علت سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس درجہ بندی میں شاہ صاحب منفرد کب ہیں۔ یہ تو فقہ اسلامی کا عام مبحث ہے اور فقہ کی کتب میں بھی اس درجہ بندی کی علت بُعد زمانی کو یا عرف و عادت کے فرق کو قرار نہیں دیا گیا۔ بنا بریں ہم یہ عرض کریں گے کہ اگر "**بخصوصہا**" سے سزا نافذ کرنے میں تخفیف اور شدت کی جانب اشارہ بھی مراد لیا جائے تو بھی اسے اس معنی میں اور ان اسباب کی بنا پر شاہ صاحب سے منسوب کرنا

درست نہیں جو ہمارے محترم مصنفین نے باور کیا اور قارئین کو کروایا ۔ شاہ صاحب کے ہاں درجہ بندی کا تصور تو موجود ہے مگر اس کا جواز وجود اور علتِ غائی ان مزعومہ مصلحتوں سے بالکل الگ ہیں جو اقبالیات کے بحثوں میں بیان ہوتا چلا آ رہا ہے ۔

اقبالیات کے میدان میں جو نکتہ موردِ بحث ہے وہ فی الحقیقت درجہ بندی' اعتدال' تیسیر یا تخفیف کا ہے ہی نہیں ۔ وہاں تو یہ بحث ہو رہی ہے اور بر سرِ جلسہ دعوی یہ کیا جاتا ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ سزائیں قابل ترمیم و تنسیخ ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں[۳۲] ۔ یہ سزائیں قابل ترمیم و تنسیخ ہیں یا نہیں یا نصوص میں ترمیم و تنسیخ جائز ہے یا نہیں اس نکتے کو طے کرنے کا نہ موقع ہے نہ استعداد ۔ ہمیں صرف اتنا دیکھنا تھا کہ شاہ صاحب سے اس رائے کا انتساب درست ہے یا نہیں اور معروضاتِ ماقبل کی روشنی میں ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں کہ شاہ صاحب کے موقف کی صحیح ترجمانی نہ تو شبلی کی عبارت آرائی بلکہ عبارت سازی سے ہوتی ہے نہ اس کی بنیاد پر استوار ہونے والے اس استدلال سے جسے علامہ اقبال نے اختیار کیا ۔

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

علامہ اقبال کا وہ خطبہ جس میں یہ عبارت وارد ہوتی ہے اپنی اولین شکل میں ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ تصنیف ہوا[۳۳] ۔ موجودہ شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا ۔ علامہ کی حیات نے اس خطبے کے ترجمے کی نظرثانی یا اصل متن کی نظرثانی شدہ اشاعتِ مکرر تک وفا نہ کی ۔ سو آج ہمارے پاس جو متن ہے وہ ۱۹۲۸ء تک کی فکر کا آئینہ دار ہے ۔ علامہ کی عبارت کا عکس ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے ۔[۳۴]

اقتباس سوم

For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shāh Walī Allāh has a very illuminating discussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shāh Walī Allāh, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes especial notice of the habits,

ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples, nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal *Sharī'ah*. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The *Sharī'ah* values (*Aḥkām*) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations.

اقتباس کا آخری فقرہ، جو اسلامی سزاؤں سے متعلق ہے، اس کا موازنہ شاہ ولی اللہ کی عبارت (اقتباس اول) سے اور پھر شبلی کی تحریر (اقتباس دوم) سے کیجیے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی تحریر میں "اقتباس دوم" ہی کے متن پر انحصار کیا ہے۔ یہ اقتباس "الذین یاتون بعد" کے فقرے پر ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ کا فقص انگریزی ترجمہ بھی اسی فقرے تک جاتا ہے۔ پھر یہ کہ انگریزی الفاظ کا انتخاب شہادت دے رہا ہے کہ یہاں مفہوم متعین کرنے میں شبلی کے الفاظ "پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی" اور "چنداں سخت گیری نہ کی جائے" ہی کا اثر کارفرما ہے اور انہی کی ترجمانی کی گونج انگریزی عبارت میں بھی سنائی دے رہی ہے۔ علامہ نے اگر شبلی کی پیش کردہ تعبیر کو قبول نہ کیا ہوتا یا حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کی پڑتال کر لی ہوتی تو شاید وہ اپنی تحریر کسی اور طرح رقم کرتے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقتباس دوم سے متبادر ہونے والا موقف شبلی کا تو ہو سکتا ہے شاہ ولی اللہ کا نہیں۔ آخری بات یہ کہ شاہ صاحب کی عبارت (اقتباس اول) کے آخری فقرے، جو شبلی کے ہاں محذوف ہیں، اس استدلال کے خلاف پڑتے ہیں جو علامہ نے مذکورہ بالا اقتباس سوم میں قائم کیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ کے تحریری آثار میں اس بحث پر تشکیل جدید کی تصنیف یعنی ۱۹۲۸ء کے بعد کچھ اور مواد میسر آتا ہے جسے اس موضوع پر ناسخ یا ترمیم کنندہ کی حیثیت دی جا سکے؟ سید سلیمان ندوی سے اقبال کی مکاتبت کا جو حصہ محفوظ ہے اس میں موضوع زیر بحث سے متعلق دو طرح کی تحریریں ملتی ہیں۔ ایک تو وہ جو اجتہاد پر علامہ کی پہلی تحریر[۳۰] کے زمانۂ تصنیف سے لے کر سفر جنوبی ہند تک کے زمانے کی ہیں۔ ان میں حجیت حدیث، حدیث و قران کے ربط اور بالخصوص احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں عمومی استفسارات ہیں۔ دوسری تحریریں وہ ہیں جو حیدر آباد دکن میں خطبات پیش کرنے کے بعد کی ہیں اور ان میں تخصیص کے ساتھ شبلی کی تحریر اور شاہ ولی اللہ صاحب کے اقتباسات کے بارے میں استفسارات ہیں۔ اول الذکر مکاتیب میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کے انداز اور ان کے موضوعات پر

ایک نظریہ بنانے کے لیے کافی ہے کہ علامہ کو اس مبحث کی نزاکت، پیچیدگی، نہ در تہ مسائل اور مصالح ملیہ سے ان کے ربط کا بخوبی اندازہ تھا[۳۶]۔ ان کا اسلوب تحریر خطوط میں بھی احتیاط کا مظہر ہے اور لیکچر میں بھی۔ یہاں تک کہ لیکچر تیار ہونے کے بعد بھی علامہ نے اسے چھپوانے سے گریز کیا۔ اس موضوع پر اپنے نتائج فکر سے بے اطمینانی ان کے خطوط سے واضح ہے۔ سید سلیمان ندوی ہی کو لکھتے ہیں:۔

> میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا، مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا، آپ کو یاد ہو گا میں نے آپ سے بھی کئی امور کے متعلق استفسار کیا تھا۔[۳۷]

> ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا[۳۸]

بہرکیف ۱۹۲۸ء تک کی تحقیقات اور مجموعۂ معلومات کی بنیاد پر جو نتائج فکر مرتب ہوئے انھیں علامہ نے لکھ دیا اور دیگر خطبات کے ہمراہ یہ خطبہ بھی حیدر آباد اور بعد ازاں علی گڑھ میں پیش کیا گیا۔ پھر یہ خطبات طباعت کے مرحلے سے بھی گذر گئے۔ انہی ایام میں علامہ کے خطوط سے ہمیں خاص اس مسئلے کے بارے میں استفسارات کا سراغ ملنے لگتا ہے جو ہماری تحریر میں زیر بحث ہے۔ ان خطوط کو دیکھئے تو یوں لگتا ہے کہ ابتداء میں علامہ کی بے اطمینانی عمومی نوعیت کی تھی۔ وقت گذرنے کے ساتھ اور مزید تحقیق کے نتیجے میں علامہ کی بے اطمینانی خاص ان اقتباسات پر مرکوز ہوتی نظر آتی ہے جو شبلی نعمانی نے ان سوالات کے ایک ممکنہ جواب کے طور پر شاہ صاحب کی تحریر سے پیش کئے تھے جو اس زمانے میں علامہ کا ہدفِ تحقیق تھے۔

۴ ستمبر ۱۹۲۹ء کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں:[۳۹]

> جس باب میں مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے اسی باب میں ایک اور فقرہ نظر سے گذرا جو پہلے نظر سے نہ گذرا تھا۔

> "وشعائر الدین امر ظاہر تختصص بہ و یمتاز صاحبہ بہ فی سائر الادیان کالختان و تعظیم المساجد والاذان والجمعۃ والجماعات"

> یہ شاہ صاحب کی اپنی تشریح ہے، جناب کا ارشاد اس بارے میں کیا ہے؟ علی ہذا القیاس ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں داخل ہیں۔ مثلاً" نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ، اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔

اس مکتوب کے آخری دو فقروں پر غور کیجئے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو اس تشریح کے بارے میں تحیر ہے جو شبلی نے پیش کی اور اس کے وہ مضمرات ان کے سامنے عیاں ہیں جو اسے قبول کرنے سے ظاہر ہو سکتے تھے اور اقبالیات کے عصری مباحث اس کی شہادت دے رہے ہیں کہ اسی نہج پر یہ نکات ابھرے اور انہی منطقی نتائج تک پہنچے جن کا خدشہ علامہ نے ظاہر کیا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ علامہ کی تحریر صرف حیرت ہی ظاہر نہیں کرتی۔ اس کا اسلوب شاہد ہے کہ وہ اس تعبیر کو قبول بھی نہیں کر سکتے تھے۔

اس تحریر کے ۲۰ دن بعد سلیمان ندوی صاحب کے نام خط میں دوبارہ اسی مبحث کو اٹھایا گیا ہے ۲۰۔ اس مرتبہ الکلام کا وہی اقتباس زیر بحث ہے جو تشکیل جدید میں نقل ہوا اور جسے آج تک شاہ ولی اللہ کا موقف قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اقتباس درج ذیل ہے:۔

> الکلام (یعنی علم کلام جدید) کے صفحہ ۱۱۲۔ ۱۱۳ پر مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے، جس کے مفہوم کا خلاصہ انھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے۔
>
> "اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے، جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے، اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے"
>
> مہربانی کر کے یہ فرمایئے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے، اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں۔ اس لفظ کی مفصل تشریح مطلوب ہے۔

سید سلیمان ندوی صاحب نے علامہ کے اس خط کا جواب دیا ہو گا جو اب ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اس میں شعائر کے ضمن میں شاہ صاحب کے موقف کی شرح کی گئی تھی اور گمان ہے کہ اس تعبیر کی تردید بھی کی گئی ہوگی جو شبلی نے شاہ صاحب سے منسوب کی۔ علامہ نے اس خط کے جواب میں ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو جو مکتوب روانہ کیا اس سے مندرجہ بالا نکات کی تائید ہوتی ہے۔ خط کی عبارت یوں ہے:۔ [۲۱]

> مخدومی، والا نامہ ملا جس کے لیے بہت شکر گزار ہوں۔ لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے، اردو ترجمہ سے یہ

نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری ' اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں' ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں 'کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے' مہربانی کر کے اسے واضح فرمایئے۔

علامہ کے موقف کے بارے میں ان دو خطوط کی بنیاد پر کوئی حتمی یا ہمہ گیر رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم دور کی کوڑی لائے بغیر یہ کہا جا سکتا ہے کہ:

۱۹۲۹ء کے اواخر تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی اور اس لیے شاہ صاحب کے اصل موقف کے تعین کی کوشش کی جا رہی تھی۔ شبلی کے کئے ہوئے اردو ترجمے کی نارسائی کی جانب اشارہ اور "شاہ صاحب کا مطلب سمجھنے" کی سعی اسی احساس کی شہادت دیتے ہیں۔

ہماری تحریر میں اٹھائے گئے بنیادی مسئلے کا جواب تو یہاں پہنچ کر ہمیں مل جاتا ہے۔ سوال یہ تھا کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں شبلی کے بھروسے پر جو موقف شاہ صاحب سے منسوب کیا تھا کیا اسے شاہ صاحب کا مقصود قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہماری تلاش کا حاصل یہ ہے کہ خود اقبال کو بعد میں اس انتساب کی صحت کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا تھا۔"

اب ہمارے سامنے ایک اہم سوال ہے:

اگر اس مسئلے پر اقبال کی رائے تبدیل ہو گئی تھی تو تشکیل جدید کی دوسری اشاعت ۱۹۳۴ء" میں علامہ نے اس مقام پر عبارت میں ترمیم کیوں نہیں کی؟

اس کا حتمی جواب دینا ممکن نہیں۔ چند امکانات کی جانب اشارہ البتہ کیا جا سکتا ہے۔

پہلا امکان یہ ہے کہ شاید پروف پڑھتے وقت' عجلت میں یا سہواً" اس مقام پر مطلوبہ ترمیم ہونے سے رہ گئی ہو۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ ۱۹۳۳ء تک (پروف پڑھنے کے زمانے تک) ابھی علامہ نے اس معاملے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی تھی لہٰذا ترمیم قبل از وقت قرار پائی۔

تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حتمی جوابات یا حل المشکلات کی نہیں ہے۔ اسے دعوتِ فکر اور تعینِ مسائل سمجھنا چاہیے یا تلاش و تفحص کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اگر اسی نوعیت کی تحریر پر مبنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت ایسی لازمی نہیں ٹھہرتی۔

اگر ۱۹۳۳ء تک علامہ نے ترمیم نہیں کی تھی تو کیا اس کے بعد اس رائے میں کوئی تبدیلی نظر آتی ہے؟ - ۱۹۳۴ء کے ایک خط سے کسی حد تک قیاس کیا جا سکتا ہے - یہ خط بھی سید سلیمان ندوی صاحب کے نام ہے اور ۲۴ جنوری ۱۹۳۴ء کو لکھا گیا ہے -''

> میں نے آپ کا پہلا خط پھر دیکھا ہے ' آپ نے جو کچھ لکھا ہے درست ہے - مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا 'امام' کے سپرد ہے - جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً" قرآن شریف میں مقرر ہے' ان کے متعلق امام کیوں کر رائے دے سکتا ہے؟

وہ جرائم جن کی تعزیر قران شریف میں مقرر ہے اور جن کے بارے میں امام رائے نہیں دے سکتا' وہی تو ہیں جن کے لیے شاہ صاحب نے فرمایا تھا کہ:

"ان کے لیے ان (حدود' شعائر وارتفاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے ------ "
کیونکہ " یہ ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبیعی کی طرح ہے " نیز یہ کہ "ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے "۵"

اس میں اور علامہ کی ۱۹۳۴ء کی مذکورہ بالا رائے میں اندازِ بیان سے قطعِ نظر کیا فرق ہے؟ ہمارے سوالات کا جواب شاید اسی استفسار میں مضمر ہے!

حواشی

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) تدوین و تعلیقات از شیخ محمد سعید، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان و ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء

۲۔ محولہ بالا، ص۔ ۱۲۹ تا ۱۳۲

۳۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۴۔ شبلی نعمانی، الکلام مشمولہ علم الکلام اور الکلام، مسعود پبلشنگ ہاؤس، کراچی، طبع اول، ۱۹۶۴ء ص ۲۳۷ ۔ ۲۳۹ ۔ گمان یہ گذرتا ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت ملاحظہ نہیں کی تھی ورنہ شبلی کے فراہم کردہ اقتباس پر انحصار کرنے اور اس کے خلاصہ افکار کو قبول کرنے کی کوئی وجہ سمجھ نہیں آتی۔

۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، تحقیق و مراجعت از السید سابق، دار الکتب الحدیثہ، قاہرہ، ت۔ ن، طبع مکرر عکسی، سانگلہ ہل، پاکستان، جلد اول، ص ۲۲۷ ۔ ۲۲۸

۶۔ دیکھئے تشکیل جدید (انگریزی)، محولہ ماقبل، ص ۱۳۶ ۔

۷۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ ماقبل، جلد دوم، صفحات ۷۵۶ تا ۷۷۷ نیز حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، آیات اللہ الکاملہ، از مولوی خلیل احمد صاحب، کتب خانہ اسلامی پنجاب، لاہور، ۱۸۹۷ء، طبع مکرر عکسی، ادبیات، لاہور، ت۔ ن، صفحات ۵۳۷ تا ۵۴۸ ۔ اس بحث کا مفصل اقتباس آگے چل کر دیا جائے گا۔

۸۔ یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ ہماری معلومات کی حد تک حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے عارضی، مقید بہ زمانِ نبی اور آپ کے معاشرے تک محدود نہیں جانا ۔ ان کا طریقۂ تنفیذ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسبِ ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

۹۔ سید سلیمان ندوی صاحب نے اگرچہ شبلی کے طرزِ اقتباس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا لیکن اس مفہوم اور اس ترجمانی کی تردید کی ہے جو شبلی کی عبارت پڑھ کر اخذ کیا جا سکتا ہے ۔ ان کی تحریر کے لیے دیکھئے علامہ کے مکاتیب، شیخ عطا اللہ، اقبالنامہ، لاہور، ۱۹۵۱ء جلد اول، ص ۱۲۰ ۔ ۱۲۳ ۔ ۲ ستمبر، ۲۲ ستمبر، ۲۸ ستمبر کے مکاتیب میں علامہ

نے شاہ ولی اللہ کا ذکر کیا ہے ۔ تینوں مکاتیب میں موضوعِ استفسار شاہ صاحب کی وہی عبارتیں ہیں جو شبلی نے الکلام میں نقل کیں اور ان کی اس تشریح پر اظہارِ حیرت ہے جو شبلی نے پیش کی ۔ سید سلیمان ندوی کا تبصرہ یہ تھا کہ "مولانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیے ہیں وہ صحیح نہیں" (یادرفتگاں' ص ۲۱۱) ۔ واضح رہے کہ اس وقت تک علامہ اپنے خطبات لکھ کر پیش کر چکے تھے اور یہ استفسارات تحریر کے بعد کیے گئے تھے ۔ "الاجتہاد" والا خطبہ تو ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ تیار ہو چکا تھا ۔ ندوی صاحب کے نام ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے مکتوب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا اصل متن ۲۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کو پہلی مرتبہ علامہ کی نظر سے گذرا ("کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری")

۱۰۔ ایسوسی ایٹ پروفیسر و نگران شعبہ سماجی علوم' ادارہ تحقیقات اسلامی ' اسلام آباد۔ ڈاکٹر غزالی صاحب شاہ ولی اللہ کے افکار و تعلیمات کے متخصص ہیں لہٰذا متنازعہ امور میں ہم انہی سے رجوع کرتے ہیں ۔

۱۱۔ جاوید احمد غامدی صاحب ہمارے معاصرین میں علوم عربیہ و اسلامیہ ' زبان و ادب اور فقہ اسلامی کی تفہیم میں منفرد مقام کے حامل ہیں ۔ جدید علوم اور عصر حاضر کے مسائل پر گہری نظر رکھتے ہیں ۔ مشکل مسائل میں ہم ان سے اکثر رہنمائی حاصل کرتے ہیں ۔

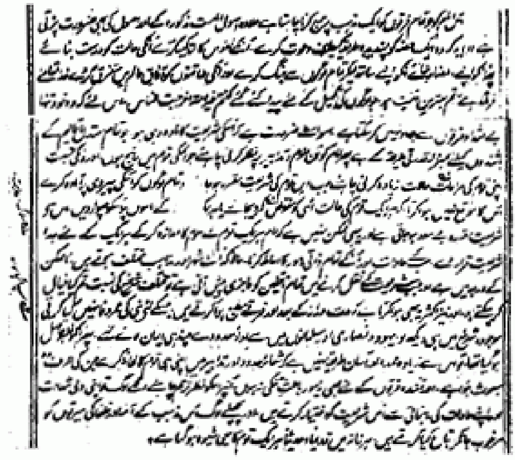
۱۲۔ دیکھیے سہ ماہی فکر و نظر' ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد' جلد ۳۲ شمارہ ۲ ۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء ص ۵۹ ۔ ۷۳

۱۳۔ دیکھیے فکر و نظر' محولہ بالا' جلد ۳۲ ۔ ص ۹۳ ۔ ۸۰

۱۴۔ شاہ ولی اللہ' حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ ماقبل' ص ۲۳۸ ۔ ۲۴۷ عبارت کا ترجمہ شامل ذیل ہے ۔ عکس خلیل احمد صاحب کے اردو ترجمے آیات اللہ الکاملہ' محولہ ماقبل سے لیا گیا ہے ۔ ص ۳ ۔ ۱۸۲:

باب ۷

اس بات کا بیان کہ ایک ایسے مذہب کی ضرورت ہوتی ہے جو اور مذاہب کا ناسخ ہو۔



۱۵- شبلی نعمانی، الکلام، محولہ مائیل، ص ۷ - ۲۳۶

۱۶- ایضاً، ص ۸ - ۲۳۷

۱۷- مقاماتِ سہوِ کتابت درج ذیل ہیں:

بکون مادۃ = یکون مادۃ

شریعتہ = شریعۃ

المذہب = المذاہب

الطبیعی = الطبعی

لا یحتبق = لا یطیقُ

التغسل = الغسل

۱۸- یہاں ترجمہ ہمارا اپنا ہے کیونکہ ابھی تک حجۃ اللہ البالغہ کا کاملاً فصیح اور صحیح ترجمہ ہماری نظر سے نہیں گذرا - اپنے ترجمے کے بارے دعویٔ فصاحت تو ہمیں بھی نہیں ہے - صحتِ ترجمہ کی ذمہ داری البتہ قبول کی جا سکتی ہے -

۱۹- شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ، محولہ مائیل، ص ۲۳۸

۲۰- الکلام، محولہ مائیل، ص ۲۳۷

۲۱- ایضاً ' ص ۲۳۸

۲۲- ایضاً

۲۳- شاہ ولی اللہ ' حجۃ اللہ البالغہ ' محولہ ماقبل ' جلد دوم ' ص ۵۶۷ - اردو ترجمہ خلیل احمد صاحب کا دیا گیا ہے ' دیکھئے آیات اللہ الکاملہ ' محولہ ماقبل ' ص ۵۳۸

۲۴- آیات اللہ الکاملہ ' محولہ بالا ' ص ۵۴۱

۲۵- حوالہ بالا ' ص ۵۳۷ - ۵۳۸ - یہ فہرست شاہ صاحب کے "باب الحدود" میں سے تیار کی گئی ہے -

۲۶- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ' محولہ ماقبل ' ص ۱۳۶

۲۷- "ہمارے خیال میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاوں میں تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے" "اسلامی احکام اور عادات " ' محولہ ماقبل ' ص ۶۴ -

۲۸- مثلاً " ہاتھ کاٹنے کی سزا کی ہیئت یعنی بدن سے ہاتھ کو کاٹ کر جدا کرنے کے بجائے ہاتھ مفلوج کر دینا ' کسی ترکیب سے اسے عضوِ معطل کر دینا - اس طرح ہاتھ اپنا طبعی وظیفہ تو انجام نہیں دے سکے گا جو قطع ید کی صورت میں بھی انجام نہیں دیا جا سکتا تاہم اس نتیجے تک پہنچنے کا وسیلہ یعنی اس عمل کی ہیئت بدل جائے گی یا کوڑوں کی سزا کو قید بامشقت سے بدل دینا و علی ھذا القیاس

۲۹- مثلاً " تلوار سے کاٹ کر قتل سے داغ دینے یا کلہاڑا چلا کر بدن سے جدا کرنے کی بجائے دوا سے سن کر کے عمل جراحی سے بدن سے الگ کرنا - یا دیت کے مقدار کو اونٹوں کے ذریعے طے کرنے کے بجائے اپنے معاشرے کے عرف کے مطابق یا کسی اور پیمانے سے مقرر کرنا -

۳۰- دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۳ -

۳۱- آیات اللہ الکاملہ ' محولہ ماقبل ' ص ۵۳۸

۳۲- اس اعلان کی تازہ ترین مثال ۹ نومبر ۱۹۹۳ء کا جلسۂ یوم اقبال ہے جہاں مقررین میں سے کچھ حضرات نے تقریر کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا تھا - نجی حلقوں میں اس نہج کی گفتگو تو اکثر دیکھنے میں آتی ہی ہے -

اس ضمن میں ایک قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ ۱۹۳۰ - ۳۳ء کے لگ بھگ ہندوستان کے علمی حلقوں میں حدیث و قرآن کے باہمی ربط اور احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں جو بحثیں چل رہی تھیں کیا ان کو علامہ کی تحریر اور اس کے اثرات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے ؟ اس زمانے کی عمومی ذہنی فضا سے تشکیل جدید میں اٹھائے گئے سوالوں کا کیا تعلق بنتا ہے اور عمل اور رد عمل کے اس زنجیر کا تجزیہ کرنے سے برصغیر کی فکری تاریخ کے کونسے اہم پہلو سامنے آتے ہیں ؟ ان موضوعات پر تحقیق مزید سے اہم نتائج حاصل ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے - موضوع زیر غور سے متعلق مباحثوں کا ایک عکس اور ذائقہ اسلم جیراجپوری ' غلام احمد پرویز ' مولانا

ابوالاعلیٰ مودودی اور ان کی معاصر تحریروں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مشتے نمونہ کے طور پر دیکھئے ابوالاعلیٰ مودودی۔ *حدیث اور قرآن*، مکتبہ چراغ راہ، کراچی، ۱۹۵۷ء۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی خالی از معنی نہ ہو گا کہ ۱۹۲۳ء تا ۱۹۲۸ء اور اس کے بعد کے سالوں میں علامہ جن سوالات سے نبرد آزما تھے اور سید سلیمان ندوی سے حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں اپنے خطوط میں جو استفسارات کر رہے تھے کم و بیش وہی مسائل روپ بدل کر یا اسی لباس میں ان مباحث میں جلوہ گر نظر آتے ہیں جو مولانا مودودی اور پرویز یا دیگر حضرات کے درمیان ۱۹۳۳ء کے زمانے میں چھڑے ہوئے تھے۔

۳۳۔ تفصیلات اور پس منظر کے مباحث کے لیے ر۔ک، ڈاکٹر محمد خالد مسعود، *علامہ اقبال اور تصور اجتہاد کی تشکیل نو* (انگریزی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۵ء، باب چہارم، ص ۸۰۔ نیز دیکھئے رفیع الدین ہاشمی، *تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ*، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۳۱۳

۳۴۔ *تشکیل جدید*، (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۶

سید نذیر نیازی صاحب نے عبارت کا ترجمہ یوں کیا ہے۔

> شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیا کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں، اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے، نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے (۱۵۸)۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔
>
> ۱۵۸ ۔ یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے، لہٰذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی 'عالمگیر شریعت' نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ رہا اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے، شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و صریح ارشاد ہے

شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیہ (۱۳:۴۲) ۔ مترجم

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو) بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء ص ۲۶۵ ۔ ۲۶۶) مترجم کے حاشیے سے یہ تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انھیں اصل عبارت میں کچھ کھٹک رہا تھا لیکن ان کی تحریر اس اشکال کی طرف رہنمائی نہیں کر سکی جو خلاصہ کے آخری فقروں سے پیدا ہو سکتا تھا ۔ مزید براں نذیر نیازی صاحب نے " آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے" کے فقرے میں ترجمہ کرتے ہوئے انگریزی متن پر توجہ نہیں کی ۔ انگریزی میں وجوب اور عدم وجوب کا تو ذکر ہی نہیں ۔ وہاں نفاذ میں شدت یا سختی کا تذکرہ ہے ۔

اس عبارت کا ایک اور ترجمہ خورشید احمد صاحب نے بھی کیا تھا موازنے کے لیے اقتباس درج ذیل ہے ۔

> شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے ۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں ۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عمومی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت میں ان لوگوں کے عادات و اطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے جن کی طرف وہ خصوصاً" مامور کیے گئے ہوں ۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطمح نظر ہمہ گیر اصول ہوں نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انھیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے ۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بناء تشکیل میں مرکزی حیثیت سے استعمال کرتا ہے ۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو ساری نسل انسانی کی معاشرتی زندگی میں کار فرما ہیں' اور ان کو پیش نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے ۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اسی قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً" سزائے جرم سے متعلقہ قانون) اور چونکہ ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے ۔ اس لیے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا ۔

(چراغ راہ' جلد ۱۲' نمبر ۲' کراچی' ۱۹۵۸ء' ص ۸۲)

۳۵ ۔ دیکھئے مکتوب بنام سعید الدین جعفری (۱۳۔ اگست' ۱۹۲۴ء) اوراق گم گشتہ' مرتبہ رحیم بخش شاہین' اسلامک پبلی کیشنز' لاہور' ۱۹۷۵ء ص ۱۱۸ ۔ "میں ایک مفصل مضمون انگریزی میں لکھ رہا ہوں

"The Idea of Ijtihad in the law of Islam"

یہ مقالہ دسمبر ۱۹۲۴ء میں حبیبیہ ہال لاہور میں منعقدہ ایک اجلاس میں پڑھا گیا ۔

۳۶۔ مندرجہ ذیل اقتباسات سے ان کی نوعیت معلوم کی جا سکتی ہے ۔ تمام اقتباسات اقبال نامہ' جلد اول سے لئے گئے ہیں ۔ صفحات کا حوالہ ہر اقتباس کے آخر میں دیا گیا ہے ۔ نقطہ دار لکیر سے پہلے علامہ کی تحریر ہے ۔ اس کے بعد سلیمان ندوی صاحب کے حواشی دیے گئے ہیں ۔ اقتباس کے اختتام پر خط مسلسل کی علامت ہے۔

اس کتاب میں لکھا ہے کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے -------
آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ' موجود ہے ؟

امر دیگر یہ ہے کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے ؟

---

۱ ۔ اجماع سے نص قرآنی کے منسوخ ہونے کا کوئی قائل نہیں ۔ امریکی مصنف نے غلط لکھا ہے ۔ آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں مذہب الجمهور ان الاجماع لا ینسخ بہ خلافاً بعض المعتزلہ ج ۳ ص ۲۲۹ بعض معتزلہ ایسا کہتے تھے مگر ان کی رائے مقبول نہیں ہو سکی و آمدی نے حصہ شرعی کے ایک خاص مسئلہ کے باب میں ایک حوالہ نقل کیا ہے ۔ پھر اس کا جواب دیدیا ہے اس سے امریکی مصنف کا استدلال غلط محض ہے ۔ (مورخہ ۱۸اگست ۱۹۲۳ء ص ۱۳۲)

---

۱ ۔ آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز کبھی ہے ۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی مثال اگر کوئی ہو تو اس سے آگاہ فرمایئے ۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علماء و مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں ۔ اگر مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو اس سے بھی آگاہ فرمایئے' یعنی یہ کہ کس مسئلہ میں صحابہ نے یا علمائے امت نے نص کے حکم کی تخصیص و تعمیم کی دی ۔ میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ تخصیص یا تعمیم حکم سے آپ کی کیا مراد ہے ۔

۲ ۔ دیگر آپ کا ارشاد ہے کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہے تو اس کو اس بات پر محمول کیاجائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہو گا ۔ جو ہم تک روایتہ" نہیں پہنچا ۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو اور وہ کون سا حکم ' ہے ۔

یہ بات کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہو گا محض حسن ظن پر مبنی ہے - یا آج کل کی قانونی اصطلاح میں "لیگل فکشن" ہے - علامہ آمدی کے قول سے تو بظاہر امریکن مصنف کی تائید ہوتی ہے گو صرف کسی حد تک کہ اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا تھا' بعد کے علماء ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے علم میں کوئی ناسخ حکم نہیں ہو سکتا -

۳ - اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف نافذ کیا تو علامہ آمدی کے خیال کے مطابق ایسا کسی ناسخ حکم کی بنا پر ہوا ہے - وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا - اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے اور غالباً" آپ کو بھی ہو گا' مجھے افسوس ہے کہ میں آپ کو دوبارہ زحمت دینے پر مجبور ہوا

---

۱ - ایسا کوئی حکم نہیں اور نہ نص قرآنی کے خلاف کوئی حکم صحابہ نے دیا ہے -

(مورخہ ۱۹۲۴/۸/۲۷ - ص ۱۳۳ - ۱۳۵)

آپ نے کسی گذشتہ خط میں مجھے لکھا تھا کہ حضور سرور کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے - اس کا حوالہ کونسی کتاب میں ملے گا ؟ کیا یہ قاضی شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول سے آپ نے لیا ہے -

دوسرا امر جو اس کے متعلق دریافت طلب ہے یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام امت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے ؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں

(مورخہ ۱۹۲۴/۱۰/۱۶ - ص ۱۴۱ - ۱۴۲)

دیگر امر دریافت طلب یہ ہے کہ آیہ توریت میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدہ توریث میں جو اصول مضمر ہے صرف وہی ناقابل تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق

تبدیلی ہو سکتی ہے[۲]؟ آیہ وصیت پر بھی جو ارشادات ہیں میری سمجھ میں نہیں آئے' اس زحمت کے لیے معافی چاہتا ہوں ۔ جب فرصت ملے جزئیات سے بھی آگاہ فرمائیے ۔ اس احساس کے لیے ہمیشہ شکر گذار رہوں گا ۔

(مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۳۶ء ۔ ص ۱۳۵)

---

۱ ۔ بیلنگ

۲ ۔ کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی

آپ کے بعض خطوط میرے پاس محفوظ ہیں اور یہ آخری خط بھی جو نہایت معنی خیز ہے اور جس کے مضمون سے مجھے بحیثیت مجموعی پورا اتفاق ہے محفوظ رہے گا ۔ عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے' بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں اس ضمن میں چونکہ شرعیت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے ۔ قاعدہ میراث کے حصص کے متعلق میں نے مضمون اجتہاد میں یہی طریق اختیار کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لڑکی کو لڑکے سے آدھا حصہ ملنا عین انصاف ہے ۔ مساوی حصہ ملنے سے انصاف قائم نہیں رہتا ہے' بحث کا محرک ترکی شاعر ضیابک کی بعض تحریریں تھیں جن میں وہ اسلامی طلاق اور میراث کا ذکر کرتا ہے میں نے جو حصص کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ میں حصص میں ترمیم چاہتا ہوں' بلکہ خیال یہ تھا کہ شاید ان حصص کی ازلیت و ابدیت پر آپ کوئی روشنی ڈالیں گے ۔

آپ کے خط کے آخری حصے سے ایک اور سوال میرے دل میں پیدا ہوا ہے 'اور وہ یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً" سرقہ کی حد) کو ترک کر دے 'اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے اور اس اختیار کی بنا کون سی آیت قرآنی ہے ؟ حضرت عمر نے طلاق کے متعلق جو مجلس[۳] قائم کی ہے ۔ اس کا اختیار ان کو شرعاً" حاصل تھا" میں اس اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں' زمانہ حال کی زبان سے یوں کہیے کہ آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ 'امام' ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی 'امام' کے قائم مقام ہو سکتی ہے'

(۷۔اپریل۱۹۳۶۔ ص ۱۳۶۔۱۳۹)

--

۱۔ ترک کر دے کا لفظ صحیح نہیں' ملتوی کر دے صحیح ہے ۔ جیسے میدان جنگ میں جب اسلامی فوج دارالحرب سے قریب ہو حدود بمصالح ملتوی کر دیئے جاتے ہیں ۔

۲۔ میری عبارت کے سمجھنے میں یا اقبال نے خود اپنے مطلب کی تعبیر میں غلطی کی ہے حضرت عمر سے پہلے ایک مجلس یعنی ایک ہی نشست میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جاتا تھا' حضرت عمر نے اس کو تین قرار دیا ۔ بات یہ تھی ۔

۳۔ حنفیہ کا قول ہے کہ حضرت عمر کو آنحضرت صلعم کا کوئی حکم معلوم ہوا جس کی اشاعت عہد اول میں نہیں ہو سکی تھی اور حضرت عمر نے اپنے عہد میں کی حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے تعزیرا" ایسا کیا تھا اور امام کو تعزیرا" ایسا کرنے کا اختیار ہے ۔

شرعیت احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ' ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں' ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعالی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی ۔ مثلا" ملکیت شاملات وہ کے متعلق الرعی للہ و رسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے' بہرحال چند امور اور دریافت طلب ہیں' اگرچہ آپ اس وقت سفر حجاز کی تیاریوں میں مصروف ہونگے' تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ از راہ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں گے[۲]

آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریم کی دو حیثیتیں ہیں' نبوت اور امامت ۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور کے استنباط داخل ہیں' اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے' یا یہ بھی وحی میں داخل ہے ۔ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں[۳]؟ میں خود اس کے لیے دلیل رکھتا ہوں مگر میں اس پر اعتماد نہیں کرتا اور آپ کا خیال معلوم کرنا چاہتا ہوں ۔ وحی غیرمتلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں [۴]؟

_حضور نے اذان کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا' کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت میں آئے گا یا امامت کے تحت میں[۵]؟

فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے' وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے' اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث[٦]؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا' اس مسئلہ کی اساس [٧] کیا ہے ؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدہ شہادت ہے یا جزو قانون ہے -

(مورخہ ۲۴ - اپریل ۱۹۳٦ء ص ۳ - ۱۵۲)

۱- میں نے ان کو اس کا تسلی بخش جواب لکھ کر بھیجا تھا -

۲- ان تمام امور کے جواب سیرت النبی جلد چہارم کے مقدمہ میں مذکور ہیں - مختصراً جواب یہاں بھی حوالۂ قلم ہیں -

۳- اجتہاد نبوی کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ پر نہیں' بلکہ عقل نبوی کا نتیجہ ہے جو عقل بشری سے مافوق ہے اور جس میں عقل بشری و تجربہ و مشاہدہ کو دخل نہیں' اور نبی کی ہر غلطی کی اصلاح کا اللہ تعالی ذمہ دار ہے - پس اجتہاد نبوی کے نتائج بھی اگر غلط ہوتے تو اللہ تعالی اصلاح فرماتا جیسا کہ چار پانچ مقام پر اصلاح فرما دیا ہے - پس جب بقیہ اجتہادات نبوی کی اصلاح نہیں فرمائی تو تقریراً وہ اللہ تعالی کی طرف سے صحیح قرار دیئے گئے' اور اس لیے وہ واجب القبول ہیں -

۴- اصطلاح بعد میں پیدا ہوتی ہے -

۵- آنحضرت کو بعض روایات کے رو سے خود بھی اللہ تعالی نے اس طریقہ کی تعلیم دی تھی اور دوسرے صحابہ نے بھی خواب میں دیکھا تھا' البتہ اس باب میں صحابہ سے مشورہ کرنا باب امامت سے تھا نہ کہ نبوت سے کہ احکام نبوت میں مشورہ نہیں -

٦- تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے -

۷- اس کی اساس ایک تو حضرت عائشہ کا قول ہے جو دار قطنی میں ہے - دوسرے طبی تجربہ ہے - امام شافعی کے نزدیک اکثر مدت حمل چار برس ہے (ہدایہ)

۳۷۔ ر۔ ک اقبالنامہ، محولہ بالا، ص ۱۴۳

۳۸۔ حوالہ بالا ص ۱۴۷

۳۹۔ ایضاً ص ۱۹۰

۴۰۔ ایضاً ص ۲ ۔ ۱۹۱

۴۱۔ ایضاً ص ۳ ۔ ۱۹۲

۴۲۔ جبکہ ہمارا ذاتی میلان اس رائے کی طرف ہے کہ شاہ صاحب کا موقف اس ضمن میں شبلی کی بیان کردہ اور علامہ کی اختیار کردہ تشریح سے مختلف ہے۔

۴۳۔ دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے ۱۹۳۴ء میں شائع کیا۔ اس کے پروف علامہ نے خود پڑھے تھے۔ (دیکھیے ہاشمی، تصانیف اقبال..... محولہ بالا، ص ۳۲۰)

۴۴۔ اقبالنامہ، محولہ بالا، ص ۱۸۴۔ خط کی باقی عبارت بھی قابل توجہ ہے۔

"آپ فرماتے ہیں کہ تواتر عمل کی ایک مثال نماز ہے۔ مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورت نماز میں ہے وہ کیوں کر ہوا؟

۳۔ ایک اور سوال پوچھنے کی جرات کرتا ہوں :۔ (۱) احکام منصوصہ میں توسیع اختیارات امام کے اصول کیا ہیں؟ (۲) اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو کیا ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے، اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح فرمایئے (۳) زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسلامی فقہا کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتوی ہے، وہ فتوی کیا ہے؟ (۴) اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہو گی یا مخالف؟ اس مسئلہ کا سیاست اور اجتماع معاشرت سے گہرا تعلق ہے، کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی؟ (۴) صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں؟ صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟ تکلیف تو آپ کو ان سوالات کے جواب میں ہو گی، مگر مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس زحمت کے لیے معاف فرمائیں گے۔

۴۵۔ دیکھیے حاشیہ نمبر ۱۹ نیز ۲۳

I congratulate you for such a pioneering and excellent work. Your publication fulfils a great need felt by scholars, researchers and journalists. I deeply appreciate your noble endeavour in bringing out this educative and informative journal.

ISMAIL YEDILER
ZAMAN: GUNLUK SIYASI MUSTAKIL GAZETE
ISTANBUL, TURKEY

Periodica Islamica is an international contents journal. In its quarterly issues it reproduces tables of contents from a wide variety of serials, periodicals and other recurring publications worldwide. These primary publications are selected for indexing by ***Periodica Islamica*** on the basis of their significance for religious, cultural, socioeconomic and political affairs of the Muslim World.

Periodica Islamica is the premiere source of reference for all multi-disciplinary discourses on the world of Islam. Browsing through an issue of ***Periodica Islamica*** is like visiting your library 100 times over. Four times a year, in a highly compact format, it delivers indispensable information on a broad spectrum of disciplines explicitly or implicitly related to Islamic issues.

PERIODICA
ISLAMICA

Editor-in-Chief: Dr. Munawar A. Anees ○ Consulting Editor: Zafar Abbas Malik (Islamic Arts Foundation, London)

Periodica Islamica, Berita Publishing, 22 Jalan Liku, 59100 Kuala Lumpur, Malaysia

Subscription Order Form

Annual Subscription Rates:

☐ Individual US$40.00

☐ Institution US$100.00

Name: ____________________

Address: ____________________

City(+ Postal Code): ____________________ Country: __________

☐ Bank Draft/International Money Order in US$ ☐ Coupons

☐ ☐ ☐ Expiration Date __________

Signature __________

☐☐☐☐-☐☐☐☐-☐☐☐☐-☐☐☐☐

BY PHONE — To place your order immediately, telephone (+60-3) 282-5286

BY FAX — To fax your order, complete this order form and send to (+60-3) 282-1605

BY MAIL — Mail this completed order form to *Periodica Islamica*

SUBSCRIBERS IN MALAYSIA MAY PAY AN EQUIVALENT AMOUNT IN RINGGIT (M$) AT THE PREVAILING EXCHANGE RATE