تاریخ! مجھ سے بات کر

ڈاکٹر جاوید اقبال

جب کن فیکون کا عمل جاری تھا تو کائنات کی تشکیل کے ساتھ ''وقت'' اور اس کی چھوٹی بہن ''تاریخ'' بھی وجود میں آ گئے۔ اِن دونوں کا کوئی دین یا مذہب نہیں ہے۔ وقت کی بے شمار جہتیں اور قسمیں ہیں اور اسی طرح تاریخ بھی ایک نہیں بلکہ کثرت پر مشتمل ہے۔

مجھے یہاں جس تاریخ سے غرض ہے، وہ مسلمانوں کی تاریخ ہے جسے بعض حلقوں میں غلطی سے یا دیدہ دانستہ دین اسلام کا حصہ بنا کر مقدّس سمجھا جانے لگا ہے، حالانکہ آگے بڑھنے کے لیے ضرورت اُسے تنقیدی نظر سے دیکھنے کی ہے۔

میں مسلمانوں کو قومیت یا نیشنلٹی کے تصور اور اسلامی ریاست کی تشکیل اور ارتقاء کے متعلق تاریخ کے پس منظر میں معلومات اس لیے حاصل کرنا چاہتا ہوں کہ جن کتابوں میں ان موضوعات پر بحث کی گی ہے، وہ بہت دیر کے بعد یا ان زمانوں میں تحریر کی گئیں، جب غاصبانہ موروثی ملوکیت کا دور بھی قریب قریب ختم ہونے والا تھا۔ اس لیے گہرے مطالعے کے باوجود ایسی کتابوں سے مجھے مثبت رہبری نہیں ملی۔ تاریخ کے پس منظر میں ان موضوعات کو سمجھنے کی کوشش کرنا اور اُن کی تہہ تک پہنچنا اس لیے مناسب ہے کہ تاریخ لادین ہونے کے سبب جانبدارانہ، متعصّبانہ یا فرقہ وارانہ نقطۂ نگاہ نہیں رکھتی۔ اُس کی حیثیت تو محض ایک آئینہ کی ہے جس میں اچھے اور برے انسانوں اور واقعات کی تفصیل فلم کی طرح محفوظ ہے اور اُن کی جانچ پڑتال معروضی انداز میں کی جاسکتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہوگا کہ تاریخ ایک مستند گواہ ہے جس کی شہادت قابل اعتبار ہے، بشرطیکہ تاریخ دان اُس کے سیکولر کیریکٹر کو برقرار رکھے اور اپنے ذاتی مقاصد کی تحصیل کی خاطر حقائق کو غلط انداز میں پیش نہ کرے۔

ہمارے دین کا منبع دراصل قرآن مجید ہے اور اُسی سے احادیث نبوی کی روشنی میں، عبادات اور معاملات کے بارے میں رہبری حاصل کی جاتی ہے۔ اسلام میں چند بنیادی نوعیت کے اعتقادی اصول تو مستقل ہیں، لیکن یہاں ایک بات جسے سمجھنا بڑا ضروری ہے، یہ ہے کہ اگر ہمارے عقیدے کے مطابق قرآن مجید ہر زمانے کے لیے رہبر ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ کیا اُس کے معانی تمام زمانوں کے لیے متعین ہیں یا وقت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر بدلے بھی جاسکتے ہیں؟ اگر معانی متعین ہیں تو وقت کا عدم وجود تسلیم کرنا پڑے گا اور اگر ہم سمجھتے ہیں کہ وقت جامد نہیں بلکہ متحرک ہے تو احکامِ قرآنی کی تعبیر میں خصوصی طور پر معاملات میں وقت یا تاریخ کے بدلتے تقاضوں کے مطابق، تبدیلی لاسکنا ضروری ہوگا۔ پہلا اندازِ فکر ''تقلیدی'' کہلاتا ہے اور دوسرا ''اجتہادی'' یا پہلے کو ''روایتی'' اور دوسرے کو ''اصلاحی'' کہہ سکتے ہیں۔ آج کے زمانے میں ''جہاد'' پر بڑی شدومد سے بحث جاری ہے۔ دہشت گردی کی صورت میں جہاد کی مخالفت یا

تائید کے سلسلے میں جونئی اصطلاحیں وضع ہوئی ہیں وہ ''مفاہمتی اسلام'' یا ''مزاحمتی اسلام'' ۔ یہ فیصلہ کرنا کہ آپ تقلیدی ہیں یا اجتہادی، روایتی سوچ رکھتے ہیں یا اصلاحی، مفاہمتی مسلمان ہیں یا مزاحمتی، یہ مَیں آپ پر چھوڑتا ہوں۔

قرآن وسُنّہ کا اصل مقصد اشتراک ایمان کی بنیادوں پر انسانوں کا ایک معاشرہ (سول سوسائٹی) وجود میں لانا ہے جس پر احکام الٰہی کا اطلاق ہو سکے۔ اس معاشرے پر احکام الٰہی کے نفاذ کے لیے ''اتھارٹی'' یا کسی بااختیار ادارے کے قیام کی ضرورت پیش آئی اور اسلامی ریاست (سٹیٹ) اسی ادارے کی شکل میں وجود میں لائی گئی۔ پس مختصراً اسلامی ریاست کی تعریف یہ ہے: ایسی ریاست جو مسلم شہریوں پر قوانین اسلام نافذ کرنے کا اہتمام کرے۔ اس مرحلے پر اسلامی ریاست کے سیاسی نظام پر توجہ مبذول کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اُسی نے تو ایک مخصوص خطّے میں اسلامی قوانین کا ڈھانچا استوار کر کے اُس کا نفاذ کرنا ہے۔

یہاں مزید سوالات پیدا ہوتے ہیں، مثلاً کیا تاریخی نقطہ نگاہ سے اسلامی ریاست کبھی حتمی شکل میں وجود میں آئی؟ یا یہ محض ایک نظریاتی، تخیّلی یا آئیڈیل ریاست ہے جسے قائم کرنا مسلمانوں کی تمنا ہونا چاہیے؟ نیز اگر ایسی مثالی ریاست کبھی وجود میں لائی گئی تو اُس کا ماڈل کیا ہے؟

اگرچہ قرآن مجید میں اسلامی ریاست کے مختلف منصبوں مثلاً خلیفہ، سلطان، ملک، اولامر یا امیر، وزیر وغیرہ کی اصطلاحیں موجود ہیں، مگر وہ خصوصی طور پر اسلامی ریاست کے ضمن میں استعمال نہیں کی گئیں، نہ قرآن مجید ہی میں کہیں اسلامی ریاست کا ذکر ہے۔ البتہ فقہا نے، اسلامی ریاست کی بدلتی ہوئی شکلوں میں ضرورت کے مطابق اُنھیں قرآن مجید سے اخذ کر کے ترتیب دے رکھا ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی اسلامی ریاست ایسی اصطلاح کا سراغ نہیں ملتا۔ مگر یہاں میرا مقصد صرف ان اہم قرآنی احکام کی نشاندہی کرنا ہے جو اسلامی ریاست کی تشکیل سے متعلق تصوّر کیے جا سکتے ہیں۔ اس بارے میں تین قرآنی احکام کا ذکر کرنا ضروری ہے:

۱۔ وَاَمرُ ھم شُورٰیٰ بَینَھُم (الشوریٰ:۳۸)

اور اُن (مسلمانوں) کے معاملات باہم مشورے سے طے ہوتے ہیں۔

۲۔ وَ شَاوِرُھُمُ فِی اُلاَمرِ ۔ فَاِذا عَزَمتَ فَتَوَکلَّ عَلَی اللّٰہِ (آل عمران:۱۵۹)

اور (اے محمدؐ) مشورے لیتے رہو اُن سے معاملات میں۔ پھر جب خود حتمی فیصلے پر پہنچ جاؤ تو اللہ پر توکل کرو (اور کر گزرو)۔

۳۔ اَطِیعُو اللّٰہَ وَ اَطِیعُو الرَّسُولَ وَاُولیِ الاَمرِ مِنُکم (النسآء:۵۹)

اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اُن صاحبانِ اقتدار کی جو تم میں سے ہوں۔

تاریخ سے واضح ہے کہ آنحضورؐ نے مدینہ میں مہاجرین مکہّ اور انصار مدینہ کو باہم ملا کر اشتراک ایمان کے اصول پر امّہ کی بنیاد رکھی۔ لہٰذا باوجود اس کے کہ وہ لوگ جو دائرہ اسلام میں داخل ہوئے، مختلف نسلی، لسانی اور علاقائی گروہوں یا قبیلوں اور قومیتوں میں بٹے ہوئے تھے (اس تفریق کو قرآن مجید نے بھی

تسلیم کیا ہے) کم از کم رسول اللہﷺ نے مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد اشتراکِ ایمان یا اُمّہ ہی کے اصول پر استوار کی۔ آج کی مسلم قومی ریاستیں اگرچہ نسلی، لسانی یا علاقائی بنیادوں پر قائم ہیں، جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے وہ قومیت یا نیشنلیٹی کے اِسی اصول پر وجود میں لایا گیا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ہمارے سیاسی یا فوجی قائدین کی کوتاہیوں کے سبب نصف صدی گزرنے پر بھی یہ اصول ہمیں صحیح معنوں میں ایک پاکستانی مسلم قوم نہیں بنا سکا۔

آنحضورؐ نے اپنے عہدِ امامت کے دور میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ کو تسلیم کرتے ہوئے پہلی اسلامی ریاست قائم کی، مگر کیا اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ سے یہ مراد لی جانی چاہیے کہ اسلامی ریاست کا اقتدار محدود ہے؟ جدید جورس پروڈنس یا بین الاقوامی قانون کے تحت کسی ریاست کے آزاد تصوّر کیے جانے کی خاطر تین شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے: اوّل، وہ ''قومی'' (نیشنل) ہو۔ دوم، علاقائی (ٹیری ٹوریل) ہو۔ اور سوم، مقتدر (ساورن) ہو۔ آنحضورؐ نے مُجتہدِ مُطلق کی حیثیت سے فقہ اسلامی کے اس بنیادی اصول کو واضح کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ اسلامی ریاست کے مقتدر ہونے کے رستے میں حائل نہیں، کیونکہ بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر معاملات سے متعلق قرآنی احکام کی تعویق، تحدید یا توسیع ممکن ہے۔

آنحضورؐ حضرت داوٗد علیہ السلام کی طرح اپنی امت کے سربراہ تھے۔ آنحضورؐ نے صداقت اور عدل کے اصولوں پر اپنی حکومت استوار کی۔ امت کو حقوق العباد اور حقوق اللہ کو مدّنظر رکھ کر زندگی بسر کرنے کی ترغیب دی۔ جہاد کے ذریعے وادیٔ حجاز کا دفاع کیا اور اپنے زمانے کے مسائل اجتہادی طریق کار اپناتے ہوئے اپنی فراست سے حل کیے۔ بحیثیت امام آپؐ کا استحقاق صرف یہ تھا کہ ہر سرکاری دستاویز یا معاہدہ جو تجویز کیا جاتا، اُس پر آنحضورؐ کی مہر (ختم) ثبت کی جاتی۔

آنحضورؐ کے کئی کارہائے نمایاں میں سے ایک سرزمین حجاز میں ''میثاق مدینہ'' کا نفاذ تھا۔ یہ سینتالیس شقوں پر مشتمل دنیا میں پہلا تحریری دستور تھا جو ایک معاشرتی معاہدے (سوشل کانٹریکٹ) کی صورت میں نافذ کیا گیا۔ اس دستاویز سے ثابت ہے کہ تحریر شدہ دستور یا آئین کو نافذ کرنا اور اُس کی شرائط کا پابند ہونا سُنّتِ نبوی ہے۔

اس معاہدے میں مسلم قبائل کے علاوہ وادیٔ حجاز کے یہودی، مسیحی اور کافر قبائل نے اپنے اپنے قوانین کے تحت اپنے اپنے علاقوں میں آزاد رہتے ہوئے شرکت اختیار کی تھی۔ گویا یہ علاقائی ''اٹانومی'' کے اصول پر قائم ایک وفاقی یا ''فیڈرل'' آئین تھا جو تمام فریقوں کی ایما سے تحریر میں لایا گیا۔ ''میثاق مدینہ'' کے ذریعے مختلف مذاہب پر مشتمل ایک مخلوط یا مشترک معاشرہ وجود میں لانا تھا، جس میں شریک ہر فریق کو مذہبی آزادی حاصل ہو۔ اسی سبب سے اس معاہدے میں شامل قبائل کو الاُمّتِ واحدۃ کا نام دیا گیا۔ ظاہر ہے یہ معاشرتی معاہدہ آنحضورؐ کی اتحادِ انسانیت کو وجود میں لانے کی ایک اہم کوشش تھی۔

سوانح کی جو بھی تعبیر پیش کی جائے، تاریخ سے واضح ہے کہ آنحضورؐ نے ۶۳۲ء میں اپنی رحلت سے پیشتر نہ تو اپنے جانشین کے متعلق اور نہ سربراہ مملکت کے تقرر کے بارے میں کوئی خاص طریق کار اپنانے کی

کوئی ہدایت کی۔ اگر ایسی کوئی ہدایت کی جاتی تو یقیناً اُس پر عمل ہوتا۔ اس معاملے میں آنحضورؐ کی خاموشی سے ظاہر ہے کہ قرآن و سُنّہ کا اصل مقصد مسلم معاشرہ قائم کرنا اور اس پر قوانین اسلامی کا نفاذ ہے۔ اس بنیادی مقصد کے حصول کے لیے وقت کی ضرورت کے مطابق جو بھی سیاسی نظام امّہ قبول کرے، وہ درست ہوگا۔ غالبًا یہی اصول پیش نظر رکھتے ہوئے بعد کے فقہا نے فرما دیا کہ اگر کوئی غاصب بھی حکومت پر قبضہ کرے تو اُسے اس شرط پر قبول کر لیا جائے کہ وہ عبادات میں مخل نہ ہوگا اور شریعت کے نفاذ میں روڑا نہ اٹکائے گا۔

اس تمہید سے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلامی ریاست کی کوئی حتمی یا متعین سیاسی شکل نہیں۔ نہ وہ سیاسی نظام کا کوئی ایسا مخصوص ڈھانچا ہے جسے اسلامی ریاست کہا جا سکے۔

کیا آنحضورؐ کا عہدِ امامت مثالی تھا؟ اس سوال کا جواب الفارابی نے اپنے رسالہ ''المدینۃ الفاضلۃ'' میں یوں دیا ہے کہ آنحضورؐ کی امامت کا عہد مثالی تھا، اس لیے کہ اُس ریاست کے سربراہ یعنی آنحضورؐ کا رابطہ بحثیت ''پیغمبر امام'' اللہ تعالیٰ سے براہ راست تھا۔ لہٰذا اس زمانے کی ریاست کے ہر شہری نے ''دوہری خوشی'' پائی۔ یعنی اُسے اس دنیا میں بھی خوشی ملی اور آخرت میں بھی سعادت حاصل کرنے میں کامیاب رہا۔ مگر عہدِ امامت رسول اللہ ﷺ تو سیاسی اعتبار سے یکتا تھا۔ اُسے دوبارہ لا سکنا ممکن نہیں۔ وہاں تو ہمیں یہی سبق ملتا ہے کہ اسلامی قوانین کے تحت مسلم معاشرے کی شناخت قائم رکھی جانی چاہیے۔ مگر یہ مدعا کس طرز کے سیاسی نظام کے ذریعہ حاصل کیا جائے؟ اس کا جواب اُمّہ پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

تاریخ کہتی ہے کہ ۶۳۲ء میں آنحضورؐ کی رحلت کے بعد جانشین یا اسلامی ریاست کی قیادت کے لیے ایک واحد خلیفہ کے تقرر کی ضرورت کا فیصلہ اجماع صحابہ کے ذریعہ کیا گیا۔ مگر کیا خلیفہ کے تقرر کا طریق کار یعنی خلیفہ اوّل حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب (الیکشن) بھی اجماع صحابہ کا فیصلہ تھا؟ اس مسئلے کے بارے میں کچھ کہہ سکنا ممکن نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو خلیفہ دوم کے تقرر کے وقت بھی اسی نظیر کی تقلید کی جاتی۔ خلیفہ اوّل نے اپنی وفات سے پیشتر، خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کو اپنے جانشین کے طور پر نامزد (نامینیشن) کیا۔ خلیفہ دوم نے اپنی شہادت سے پیشتر چھ افراد پر مشتمل ایک انتخابی ادارہ (الیکٹورل کالج) قائم کیا تا کہ یہ حضرات آپس میں کسی ایک کو خلیفہ چن لیں۔ چنانچہ اس طریقہ سے خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کا تقرر ہوا۔ خلیفہ سوم کی شہادت کے بعد خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کا تقرر بذریعہ استصواب رائے (ریفرنڈم) کیا گیا۔ بالآخر ۶۶۱ء میں خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کی شہادت پر اسلامی ریاست کے جمہوری یا رپبلکن دور کا خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ بعد میں آنے والی مسلمانوں کی نسلوں نے اس تیس سالہ دور کو خلفاء راشدین کے عہد کا نام دے کر مثالی قرار دیا، مگر تاریخ شاہد ہے کہ اس دور کا احیاء کبھی عمل میں نہ آ سکا۔

اہم سوال ہے، خلفاء راشدین کے زمانے (۶۳۲ء تا ۶۶۱ء) کی اسلامی ریاست کی ناکامی کے اسباب کیا تھے؟

۱۔ خلیفہ کے تقرر سے متعلق سیاسی نظام میں یکسانیت برقرار نہ رکھی جا سکی۔

انتخاب، نامزدگی، انتخابی ادارہ اور استصواب رائے گو چاروں طریق کار خلفاء راشدین کی سُنّت قرار دئے جا سکتے ہیں، وہ اس لیے اہم ہیں کہ جمہوری تھے اور ایسی شخصیات نے اختیار کئے جو آنحضورؐ کے قریب ترین تھیں۔ اسی بنا پر شریعت کی نگاہ میں تقررِ امام کے لیے یہ چاروں طریقے جائز قرار دیئے گئے۔ بلکہ بعد میں سیاسی اقتدار کے غصب کو بھی (جس کے ذریعے امیر معاویہ خلیفہ بنے) شرعاً جائز سمجھ لیا گیا۔ یہاں تک کہ موروثیت کے اصول کو بھی قبول کر لیا گیا جب دعویٰ کیا گیا کہ امیر معاویہ نے اپنے فرزند یزید کو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی قائم شدہ نظیر کے مطابق اپنا ولی عہد منتخب اور نامزد کیا ہے۔

اسی دور میں تقررِ امام کے بارے میں بھی تین مختلف نقطہ ہائے نگاہ سامنے آ گئے تھے۔ اہل بیت کے نزدیک آنحضورؐ نے حضرت علیؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا۔ اس لیے امامت کے منصب پر صرف اُن کا اور اُن کی اولاد کا استحقاق تھا۔ اہل سُنّت والجماعت کے خیال میں خلافت کے منصب پر اوپر بیان کئے گئے پانچ طریقوں میں سے ایک کے ذریعہ صرف قبیلہ قریش میں سے سربراہ کا تقرر ہو سکتا تھا اور اہل سُنّت والعدل (خوارج) کے نظریہ کے مطابق کسی خلیفہ کے تقرر کی ضرورت نہ تھی بلکہ ایسا تقرر محض فرضِ کفایہ تھا۔ دراصل شوریٰ سے متعلق قرآنی حکم کے تحت مسلم ارباب بست وکشاد صرف آپس میں مشورہ کے ذریعہ اُمّہ کے مسائل حل کر سکتے تھے۔ لیکن اگر امام کا تقرر لازمی ہو تو اُسے اہل بیت یا قریش تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ایک سیاہ فام حبشی یا عورت بھی اس منصب پر فائز کئے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ اہلیت رکھتے ہوں۔

۲۔ شوریٰ کو صحیح معنوں میں بااختیار بنانے کی بجائے ایک ایسے مشاورتی ادارے کے طور پر استعمال کیا گیا جس کے مشورے کو قبول کرنا یا رد کرنا امام کا اختیار تھا۔ حالانکہ قرآنی حکم (آل عمران: ۱۵۹) کے تحت صرف آنحضورؐ کو شوریٰ کے مشورے کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا۔

۳۔ خلیفہ کا تقرر تاحیات کیا جاتا تھا۔ اُس کی ناقص کارکردگی کے سبب اُسے ہٹانے، معزول کرنے یا اُس کا مواخذہ کرنے کا کوئی طریقہ نہ تھا۔

۴۔ خلیفہ کے تحفظ (سیکورٹی) کا کوئی انتظام نہ تھا۔ اس لیے تیس سال کی مدت میں چار خلفاء راشدین میں سے تین کو بے دردی سے شہید کر دیا گیا۔

۵۔ شرعاً مقرر کردہ امام کے خلاف ہتھیار اٹھانے کے عمل (جیسے کہ عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانوں میں ہوا) سے ظاہر ہے کہ سیاسی اقتدار کے لیے کشمکش ان ہی

ادوار سے شروع ہو گئی تھی جس کا انجام مطلق العنان موروثی ملوکیت کے قیام کی صورت میں رونما ہوا۔

اب ہم ایک طویل چھلانگ کے ساتھ تاریخ کے بارہ سو سال عبور کرتے ہیں۔فقہا نے تاریخ کی اس ''پھانک'' کو خلافت یا اسلامی ریاست قرار دینے کی بجائے ''ملک'' کا نام دیا ہے۔یعنی ایسی حکمرانی جو قوّت کے زور کے ساتھ لوگوں پر زبردستی مسلط کی جائے۔اموی ملوکیت ۶۶۱ء سے لے کر ۷۵۰ء تک قائم رہی۔مدینہ کی بجائے دمشق دارالخلافہ بنا اور سربراہ کو جو دو رعایتیں، ختم (مہر) اور خطبہ (میں خلیفۂ وقت کی سلامتی کے لیے دعا کرنا۔حضرت علیؓ کے دور میں رائج ہوا) پہلے حاصل تھیں، اُن میں سریر (تخت)، مقصورہ (مسجد میں عام نمازیوں سے علیحدہ محفوظ جگہ) اور سکّے کا اضافہ کر دیا گیا۔عربی زبان حکومتی زبان قرار پائی اور یوں ایک اعتبار سے عربی ''امپیریل ازم'' کا دور شروع ہوا۔

عباسیوں کے ہاتھوں اُمویوں کی شکست کے بعد یعنی ۷۵۰ء سے لے کر ۱۲۵۸ء تک عباسی عالم اسلام کے حاکم رہے۔دارالخلافہ دمشق سے اٹھوا کر بغداد لایا گیا، جہاں عباسی خلفاء نے اپنی ریاست کی تشکیل قدیم ایرانی یا ساسانی شہنشاہوں کی طرز پر کی۔مگر اسی عہد میں اسلامی ایمپائر زوال پذیر ہونے لگا۔سلاطین نے اُس کے مختلف ٹکڑوں پر غاصبانہ قبضہ جما لیا اور ان ٹکڑوں پر مشتمل کئی ریاستیں بن گئیں۔گیارھویں صدی عیسوی میں عالم اسلام میں ایک کی بجائے تین خلافتیں (یعنی بغداد میں عباسی، قاہرہ میں فاطمی اور قرطبہ میں اموی) قائم ہو گئیں۔پھر ۱۰۳۷ء میں قرطبہ میں اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا (ہسپانیہ سے مسلمان کلی طور پر ۱۶۱۰ء میں نکال دیئے گئے)۔فاطمی خلافت کا اختتام صلاح الدین ایوبی نے ۱۱۷۱ء میں مصر فتح کرنے کے بعد کیا۔بالآخر ۱۲۵۸ء میں جب منگولوں کے ہاتھوں سقوط بغداد کا المیہ پیش آیا تو تین برس کی مدّت تک (۱۲۵۸ء تا ۱۲۶۱ء) دنیائے اسلام میں کوئی خلیفہ نہ تھا (حالانکہ علماء و فقہا کے قدیم فتویٰ کے تحت اگر کوئی مسلمان کسی خلیفہ یا امام کی بیعت میں نہ ہو تو دوزخ میں جائے گا)۔عالم اسلام لاتعداد چھوٹی بڑی ریاستوں میں منقسم تھا۔آخر کار ۱۲۶۱ء میں قاہرہ میں سلطانِ مصر کی ایما سے عباسی خلافت کا احیاء عمل میں لایا گیا۔مگر اب خلیفہ کی حیثیت محض ایک مذہبی رہنما کی تھی بلکہ وہ سلطانِ مصر کے عملے کا ایک فرد بن کر رہ گیا تھا جس کے سپرد یہ کام تھا کہ سلطان کی مرضی کے مطابق مختلف مسلم ریاستوں کے سلاطین کو خطابات سے نوازے۔(سلطانِ ہندوستان محمد تغلق نے ۱۳۲۴ء میں اسی نام نہاد خلیفہ سے اپنی حکومت کے اسلامی طور پر باضابطہ ہونے کی سند حاصل کی تھی)۔یہ صورت تقریباً اڑھائی سو برس تک قائم رہی۔

۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم نے جب مصر فتح کیا تو وہ خلیفہ متوکل سوم کو اپنے ساتھ استنبول لے گیا، جہاں متوکل سوم نے خلافت کا منصب سلطان سلیم کو منتقل کر دیا۔یوں بالآخر خلافت سلطنت میں ضم ہو گئی۔عثمانی خلفاء قریش میں سے نہ تھے بلکہ تُرک النسل تھے۔مگر سولھویں صدی عیسوی کے سنّی علماء اور فقہا نے اُنہیں اس بنیاد پر قبول کر لیا کہ جب قریش کی ''عصبیت'' ختم ہو جائے اور وہ اس منصب کو اپنے پاس رکھنے کے قابل نہ رہیں تو کوئی اور قبیلہ اپنی ''عصبیت'' کے بل بوتے پر اُسے حاصل کر سکتا ہے۔عثمانی خلافت

کو شیعہ ایران نے قبول نہ کیا۔ اسی طرح ہندوستان کے مغل بادشاہوں کے نزدیک بھی وہ ناقابل قبول تھی کیونکہ وہ عثمانی ترکوں کو حریف اور مدّ مقابل سمجھتے ہوئے شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

عثمانی خلافت تقریباً چار سو برس تک قائم رہی، لیکن چونکہ وہ یورپی ریاستوں کے ہمسائے کی حیثیت سے اپنے اندر وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں نہ لا سکی، اُسے یورپی اقوام نے ''یورپ کے بیمار آدمی'' کا نام دیا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب یُورپی اقوام اصلاحِ دین اور احیائے علوم جیسی تحریکوں یا سیاسی، صنعتی اور معاشی انقلابات کے ذریعے اپنی تاریخ کے تاریک ادوار سے گزر کر روشن خیالی کے عہد میں داخل رہی تھیں اور اُن کے مقابلے میں مسلم اقوام انتہا پسندی یا مذہبی جنون کے تحت اپنے قلمی کتب کے بیش قیمت خزانے جلا چکنے کے بعد غفلت کی نیند سونے کی تیاریاں کر رہی تھیں۔ آخر کار ۱۹۲۴ء میں مصطفیٰ کمال پاشا کے ہاتھوں خلیفہ، سلطان اور شیخ الاسلام کے مناصب کی تنسیخ عمل میں آئی اور معاملات سے متعلق اسلامی قوانین کو کالعدم قرار دے کر ترکی کے ''سیکولری پبلک'' ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

اگر تاریخ کے متذکرہ حصے کا جائزہ اس نقطۂ نگاہ سے لیا جائے کہ اسلامی ریاست وہی ہے جو اپنے مسلم شہریوں پر قوانین اسلام نافذ کرے، تو یہ مختلف قسم کی خلافتیں یا ریاستیں، جو خلافت کی بجائے ''ملک'' کہلائیں، اُن کو بھی اسلامی ریاست کا نام دیا جانا چاہیے، کیونکہ ان سب ریاستوں کے کسی بھی صاحب اقتدار نے اپنی مسلم رعایا کی عبادات میں کبھی مداخلت کی نہ اسلامی قوانین کے نفاذ میں رکاوٹ ڈالی۔ البتہ اُن کے فرمارو ایقیناً مطلق العنان تھے اور اُن کی حکومتیں قرآن وسنہ کے تجویز کردہ سیاسی، معاشی یا اخلاقی اصولوں کی بجائے ''جاہلیہ'' (مثلاً یُونانی، رومن یا ساسانی) اصولوں پر قائم کی گئی تھیں۔ یہی سبب ہے کہ جب یہ دورِ تاریخ ختم ہوا اور یورپی نو آبادیاتی طاقتیں دنیائے اسلام پر چھا گئیں تو حقیقت کھلی کہ مسلمان بحیثیت مجموعی سیاسی طور پر نظریات سے خالی، معاشی طور پر مفلوک الحال، اخلاقی طور پر دیوالیہ پن کے شکار اور تعلیمی، معاشرتی اور تمدنی طور پر پسماندہ ہیں۔

مسلمان اسی سراسیمگی کے عالم میں جدید تاریخ میں داخل ہوئے۔ پہلی شخصیت جس نے اُنہیں سیاسی طور پر بیدار کرنے کی کوشش کی وہ سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء تا ۱۸۹۷ء) تھے۔ اُنھوں نے عثمانی سلطان خلیفہ عبدالحمید کو آئین یا شوریٰ کے مشورے کا پابند کرنے کی کوشش کی اور یوں تاریخ اسلام میں پہلی مرتبہ ''آئینی خلافت'' کا تصور پیش کیا۔ اُن کی خواہش تھی کہ عثمانی سلطنت میں شامل مختلف مسلم علاقوں کو ''اٹانومی'' دے کر ایک وفاق کی صورت میں پہلے سے موجود سلطان عبدالحمید کی آئینی خلافت کے تحت متحد کر دیا جائے۔ اسی کوشش کو یورپی میڈیا نے ''پان اسلام'' کی تحریک کا نام دیا، مگر اُس زمانے میں مسلم فرماں رواؤں کی مطلق العنانیت کو محدود یا آئین کا پابند کرنا آسان نہ تھا، خصوصی طور پر جب شیخ الاسلام جیسے ''پیچھے دیکھنے والے'' علماء کی حمایت اُنہیں حاصل تھی۔ نتیجے میں سیکولر ذہن رکھنے والے نوجوان ترک فوجی افسروں نے ۱۹۰۸ء میں سلطان عبدالحمید کو معزول کر دیا اور بالآخر ۱۹۲۴ء میں خلافت ہی کا خاتمہ ہو گیا۔

دنیائے اسلام، خصوصی طور پر مصر اور دیگر مسلم ممالک میں ضرور ایسے دانشور ہوں گے جنھوں نے

جدید مسلم ریاست کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو۔ جہاں تک جنوبی ایشیا کا تعلق ہے، یہاں شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خان اور مولانا شبلی ایسی کئی ہستیوں نے اپنے اپنے انداز میں اسلام کی تعبیر وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر جدید اسلامی ریاست کے موضوع اور معاملات میں اجتہاد پر جتنا اصرار ہمیں علامہ اقبال (۱۸۷۷ء تا ۱۹۳۸ء) کے ہاں ملتا ہے اور کہیں نہیں ملتا۔

اب ہم جدید تاریخ کے اُس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں، جہاں افکارِ اقبال کی روشنی میں مسلم قومیت کے اصول اور جدید اسلامی ریاست کے تصور کا موازنہ قدیم (روایتی یا تقلیدی) اسلامی ریاست کے تصور سے کیا جا سکے۔

اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ اور مسلم قومیت (نیشنلیٹی) سے متعلق اقبال کے تصور کی بنیاد آنحضورؐ کے ارشادات پر قائم ہے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ اسلامی ریاست کے مقتدر ہونے کی راہ میں حائل نہیں اور یہ کہ مسلمان اشتراکِ ایمان کی بنا پر ایک قوم ہیں۔ لہٰذا پاکستان اسی قوم کے وطن کے طور پر وجود میں لایا گیا۔ جب تک مسلمان اپنی قومیت کی اس بنیاد کو مضبوط رکھتے ہیں، پاکستان قائم رہے گا۔

اقبال کی نگاہ میں جدید اسلامی ریاست صرف ''انتخاب'' ہی کے ذریعے قائم کی جا سکتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جدید اسلامی ریاست کے انعقاد کے بارے میں وہ روایتی پانچ طریقوں میں سے صرف الیکشن ہی کو بطور نظام قبول کرتے ہیں، کیونکہ بقول اُن کے وہ اسلامی سپرٹ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اور اگرچہ جدید الیکشن کے نظام میں کئی خامیاں ہیں (جن کی اقبال نے نشاندہی بھی کر رکھی ہے)، اُس کا متبادل آمریّت یا مُطلق العنانیّت ہے جو اس لیے ناقابل قبول ہے کہ قرآن مجید کی روح کے خلاف ہے۔ اقبال قرآنی حکم (النسآ:۵۹) میں "اُولُوالاَمر منکم" کی تشریح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ صاحب اقتدار وہی ہوسکتا ہے جو ''سٹیٹس'' کے اعتبار سے ''تم میں سے یا تم جیسا ہو''۔ یعنی بادشاہ یا امراء کے طبقہ میں سے نہ ہو بلکہ عوام الناس میں سے ہو۔ ایسے "اولو الامر" جمہوری نظام ہی کے ذریعے وجود میں لائے جا سکتے ہیں۔

خلیفہ کے تقرر کا قدیم طریق انتخاب یہ تھا کہ پہلے ایک محدود حلقہ آپس میں مشاورت کر کے کسی ایک شخص کو اس منصب کے لیے منتخب کر لیتا تھا اور بعد میں عوام الناس اُسی شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے تھے۔ بیعت کرنے والوں میں خواتین اور غیر مسلم شریک نہ ہوتے تھے۔ اس نظامِ انتخاب کے تحت ایک سے زائد اشخاص کے درمیان انتخابی مقابلہ ممنوع تو نہ تھا، مگر خلفاء راشدین کے عہد میں ایسی صورت کبھی پیدا نہیں ہوئی۔ البتہ اقبال اسمبلیوں میں آج کے رائج طریق انتخابات کے خلاف نہ تھے جس میں مرد اور عورتیں سب ووٹ ڈال سکیں، بلکہ اُسی کے تحت خود بھی انتخابات میں حصہ لے چکے تھے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ اُن کی نظر میں جدید اسلامی ریاست میں رائج طریق انتخابات کے ذریعے اسمبلیوں کو وجود میں لانا، قرآن وسُنّہ سے متصادم نہ تھا۔

قدیم اسلامی ریاست میں ''شوریٰ'' کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی تھی جو خلیفہ یا امام کو مشورہ دے سکے، مگر امام اُس کے مشورے کا پابند نہ تھا۔ اس اختیار کا جواز غالباً قرآنی حکم (آل عمران:۱۵۹) اور

تقلیدِ سنّت سے لیا گیا تھا، مگر اقبال کی جدید اسلامی ریاست کا رستہ اس مقام سے اسلامی ریاست کے قدیم تصورات سے جدا ہو جاتا ہے۔ قرآنی حکم (آل عمران: ۱۵۹) سے ظاہر ہے کہ صرف آنحضورؐ شوریٰ کے مشورے کی پابندی سے مستثنیٰ تھے اور اگر قرآنی حکم (شوریٰ: ۳۸) کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اسلامی ریاست میں ''باہم مشورہ'' کا ادارہ مقتدر اور ''سپریم'' سمجھا جانا چاہیے تھا۔ مگر بقول اقبال، خلفاء راشدین کے مختصر دور کے خاتمہ کے بعد فرماں رواؤں نے اس باہم مشاورت کے ادارے کی حیثیت کو قریب قریب ختم کر دیا تاکہ اُن کی مطلق العنانیت میں دخل انداز نہ ہو سکے۔

اقبال کے نزدیک تنسیخ خلافت کے بعد خلیفہ کے تمام اختیارات شوریٰ کو منتقل ہو چکے تھے اور شوریٰ سے اقبال کی مراد منتخب مسلم اسمبلی یا پارلیمنٹ تھی۔ اقبال کے ہاں پارلیمنٹ نہ صرف شہریوں کے مسائل حل کرنے کی خاطر ایک مشاورتی ادارہ ہے بلکہ لیجسلیٹو اسمبلی (قانون ساز ادارے) کی حیثیت سے وہ اُسے ''اجماع'' کا نام بھی دیتے ہیں جس کے اراکین اجتہاد کے ذریعے وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق اسلامی قانون سازی بھی کر سکیں۔

یہ قدرے نازک معاملہ ہے۔ اقبال کو اس بات کا احساس تھا کہ پارلیمنٹ میں منتخب نمائندے اگر تعلیم یافتہ ہوں، تب بھی فقہ اسلامی کی پیچیدگیوں کو سمجھ سکنے کے اہل نہ تھے۔ دوسری طرف اقبال یہ بھی سوچتے تھے کہ علوم کی بے انتہا ترقی اور وسعت کے سبب وقت کے جدید تقاضوں کو سمجھنا اور بعض معاملات میں متبادل طرز پر سوچنا علماء کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لیے غیر علماء ماہرین کو اجتہاد کے عمل میں شریک کرنا ضروری تھا۔ نیز ایسے عام لوگوں کی آراء کو بھی نظر انداز نہ کیا جا سکتا تھا، جن میں بدلتے زمانے کے حالات کی نبض پر ہاتھ رکھنے کی فطرتاً صلاحیت ہو۔ ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ قانون کی تعلیم دینے والے اداروں، لاء کالجوں اور یونیورسٹیوں کے قانونی نصاب میں تبدیلی کی جائے اور اس میں فقہ اسلامی کے ساتھ جدید جورس پروڈنس کا تقابلی مطالعے کا موضوع شامل ہو۔ اس موضوع میں مہارت حاصل کرنے والے وکلاء ٹیکنوکریٹس کی حیثیت سے مختلف جدید علوم کے ماہرین غیر علماء کے ساتھ سیاسی جماعتوں کے ٹکٹ پر منتخب ہو کر مستقبل کی پارلیمنٹ میں لائے جائیں تاکہ وہ ''اِجماع'' کی صورت میں اجتہاد کے ذریعہ اسلامی قانون سازی کرنے کے قابل ہو سکے۔

اقبال نے یہ واضح تو نہیں کیا کہ جدید مسلم معاشرے کو کِن کِن معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے، مگر اُن کی بعض تحریروں سے ظاہر ہے کہ وہ خاندانی منصوبہ بندی سے متعلق قانون سازی کے حق میں تھے۔ اسی طرح ایک سے زائد بیویوں کے ساتھ نکاح کے امتناع کو شرعاً جائز سمجھتے تھے کیونکہ اُن کی رائے میں اسلامی ریاست کا سربراہ معاشرتی حالات کے پیش نظر کسی قرآنی اجازت کی تحدید کر سکتا ہے۔

جدید اسلامی پارلیمنٹ کے بارے میں اقبال کے تصور میں چند مسائل ایسے ہیں جن کا حل اُنہوں نے تجویز نہیں کیا۔ ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ پارلیمنٹ میں اگر مخلوط طریق انتخاب کے ذریعہ غیر مسلم نمائندے منتخب ہو کر آئیں اور اُنہیں ہر معاملے میں اپنی اپنی پارٹیوں کی طرف سے ووٹ دے سکنے کا حق حاصل ہو، تو

کیا وہ اسلامی قانون سازی کے معاملے میں اجماع میں مسلم نمائندوں کے ساتھ شریک ہو کر اجتہاد میں حصہ لے سکیں گے؟ یہاں یہ امر ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ برصغیر میں انگریزوں کے زمانے سے مسلم پرسنل لاء (جسے اینگلو محمڈن لاء بھی کہا جاتا ہے اور جو پاکستان میں آج بھی رائج ہے) کا ارتقاء اس طرح عمل میں آیا کہ اُس میں بعض عناصر برٹش جورس پروڈنس کے شامل ہو گئے ہیں اور اسلامی سول لاء نے دیگر سیکولر قوانین کی طرح ایک اعتبار سے معروضی صورت اختیار کر لی ہے۔ لہٰذا اب ضروری نہیں کہ صرف مسلم جج ہی مسلم پرسنل لاء کے تحت قضیوں کے فیصلے کر سکیں، بلکہ غیر مسلم جج بھی ایسا کرتے چلے آئے ہیں اور اب بھی یہ اختیار رکھتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ ناسخ و منسوخ کا ہے جو اسلامی فقہ کا نازک ترین مسئلہ ہے۔ کیا حالات کے یکسر تبدیل ہو جانے کی صورت میں اجماع کسی قرآنی اجازت یا حکم کو منسوخ قرار دینے کا اختیار رکھتا ہے؟

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر پارلیمنٹ جدید اسلامی قانون سازی کے لیے اجتہاد کا طریقہ اختیار کرتی ہے تو کیا اجماع کے قبول شدہ نئے اسلامی قوانین کا اطلاق صرف پاکستان کی حدوں تک محدود نہ ہوگا اور کیا یوں فقہ کا ایک نیا ''نیشنل'' مسلک وجود میں نہ آ جائے گا؟

روایتی نقطۂ نگاہ کے مطابق اسلامی ریاست میں صرف وہی قوانین نافذ کئے جا سکتے ہیں جو قرآن و سُنّہ سے اخذ کردہ ہوں (ابن خلدون ایسے قوانین کو سیاست دینیہ کا نام دیتا ہے)۔ اگر قرآنی احکام کے ساتھ ساتھ انسان کے بنائے ہوئے قوانین (یعنی سیاست عقلیہ) کا نفاذ کیا جائے تو وہ اسلامی ریاست نہیں کہلا سکتی بلکہ مخلوط قوانین کی حامل ایسی ریاست کو ''ملک'' کا نام دیا جائے گا۔ مگر اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں انسان کے بنائے ہوئے ایسے قوانین (سیاست عقلیہ) نافذ کئے جا سکتے ہیں جو قرآن و سُنّہ سے ''متصادم'' نہ ہوں۔ لہٰذا اُن کی جدید اسلامی ریاست ''مخلوط'' قوانین کا نفاذ کر سکنے کی مجاز ہے۔

قدیم اسلامی ریاست کی آمدنی یا محصولات کے ذرائع صرف وہی تھے جن کی قرآن وسنت نے اجازت دے رکھی ہے۔ یعنی جزیہ، خراج، عشر، زکوٰۃ، فے اور غنیمہ۔ جدید عالم اسلام میں ان ذرائع میں، سوائے زکوٰۃ کے جو رضاکارانہ طور پر بھی ادا کی جا سکتی ہے، اور کوئی بھی ذریعہ ایسا نہیں جو آج زیر استعمال ہو۔ پاکستان میں تکنیکی طور پر اقلیتوں کا شمار نہ تو ذمیّوں میں کیا جا سکتا ہے اور نہ یہاں کوئی خراجی اراضی موجود ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی ریاست کے قدیم ذرائع آمدنی اس ملک کی آج کی ضرورت یا معاشی ترقی کے لیے کافی نہیں تھے۔ لہٰذا اُسے بقول اقبال فلاحی ریاست بنانے کے لیے نئے ٹیکسوں کی ضرورت تھی جو قرآن وسنت کی معاشی تعلیمات سے اخذ کئے جا سکتے تھے۔

قدیم اسلامی ریاست میں رِبا وصول کرنے کی خصوصی طور پر ممانعت تھی، مگر اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں ''فری مارکیٹ اکانومی'' کو فروغ دینے کی خاطر بینک کا منافع رِبا کے زمرے میں نہ آتا تھا۔ اس معاملے میں اقبال مولانا شبلی کے ہم خیال تھے۔

قدیم اسلامی ریاست مسلمانوں کے لیے ''دوہری خوشی'' کے حصول کے تصور پر استوار کی گئی تھی۔

یعنی ریاست کا کام صرف یہی نہیں تھا کہ مسلمانوں کی بنیادی ضروریات فراہم کر کے اس دنیا میں اُن کی خوش حالی کا سامان پیدا کرے بلکہ عبادات یا اسلامی اخلاق کے اصول اپنانے کے خاطر محکمہ حسبہ کے جبر کے ذریعہ اُنہیں آخرت میں مسرت و شادمانی کے حصول کے لیے تیار کرنا بھی ریاست کے فرائض میں شمار سمجھا جاتا تھا۔ یعنی ریاست کا کام صرف حقوق العباد کا تحفظ ہی نہ تھا بلکہ حقوق اللہ کے تحفظ کی ذمہ داری بھی ریاست کی تھی۔ مگر اقبال کے تصور انفرادی واجتماعی خودی، اُن کے فلسفہ جبر و اختیار اور سیاسی افکار کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کر سکنا ممکن ہے کہ اُن کی جدید اسلامی ریاست عوام کے ووٹوں کے ذریعے منتخب نمائندوں کی پارلیمنٹ کے قیام، حقوق انسانی کے تحفظ اور قانون کی بالادستی کے اصولوں پر قائم ہوئی ہے۔ اس اعتبار سے ریاست صرف حُقوق العباد کے تحفظ کی ذمہ داری اپنے پاس رکھ سکتی ہے، مگر حُقوق اللہ کے تحفظ کا معاملہ فرد اور اللہ کے درمیان ہے، اُس میں ریاست کے جبر و اکرہ کے ذریعے مداخلت کی ضرورت نہیں۔ بلکہ یہ مسئلہ تعلیمی اداروں میں عبادات یا اسلامی اخلاق کی تربیت دینے سے حل کیا جانا چاہیے اور اُس کے لیے صرف صوم و صلوٰۃ کی میکینیکل پابندی ہی کافی نہیں، بلکہ انسان دوستی، رواداری، حلم، عجز، سادگی ایسی اخلاق محمدی کی خصوصیات کی ترغیب کے ساتھ طلباء و طالبات میں اقبال کے تصورِ غیرت، خود داری، خود اعتمادی، بلند حوصلگی اور تجسس کا جذبہ پیدا کرنا ہے تاکہ وہ اپنے اپنے علوم کے میدان میں اختراع اور ایجاد کا مُنقطع سلسلہ ازسرنو جاری رکھ سکیں۔

قدیم اسلامی ریاست میں ''حدود'' یا تعزیرات کا سختی سے اطلاق کیا جاتا تھا۔ مگر اسلام کے کریمینل لاء کے بارے میں اقبال مولانا شبلی سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسی ''سزائیں'' چونکہ مخصوص لوگوں کے رواجات، عادات اور خصائل کو مدّنظر رکھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کی گئیں اور اُن کا اصل مقصد محض سزائیں دینا نہ تھا، بلکہ معاشرے میں جرائم کی بیخ کنی تھا، اس لیے ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلوں پر ایسے قوانین کا مستقل طور پر سختی سے اطلاق کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال اسلامی تعزیرات پر سختی سے عمل کرنے کی بجائے جدید اسلامی ریاست میں اسلام کی معاشی ''برکات'' سے متعلق قانون سازی کو زیادہ اہمیت دیتے تھے کیونکہ اُن کی نگاہ میں مسلمانوں کی شدید معاشی پسماندگی ہی دراصل مختلف قسم کے جرائم کی فراوانی کا سبب تھی۔

قدیم اسلامی ریاست میں غیر مسلم اپنے قوانین کے تحت زندگی بسر کرنے میں آزاد تھے اور اُن پر اسلامی قوانین کا اطلاق نہ ہوتا تھا۔ اُن سے فتح کردہ علاقوں میں عسکری خدمات سے مستثنیٰ ہونے کے عوض جزیہ اور خراج وصول کیا جاتا تھا۔ کریمینل لاء کی خلاف ورزی میں اُنہیں مسلمانوں کے مقابلے میں جہاں تک ممکن ہو سکے، نصف سزا ملتی۔ مگر عام معاملات میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز ہر صورت میں برقرار رکھا جاتا۔ اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں مسلم اور غیر مسلم میں شہریوں کی حیثیت سے ایسی کوئی سیاسی تمیز موجود نہیں ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں کی ''علیحدہ نیابت'' کے اصول پر بھی اقبال کی رائے یہی تھی کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر نافذ کروایا گیا، لیکن اگر صوبوں کی تقسیم مختلف جماعتوں کے مذہبی اور

تمدنی رجحانات مدّنظر رکھ کر کی جائے تو مسلمانوں کو "مخلوط" انتخابات پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ اقبال کے نزدیک توحید کا مطلب انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیادوں پر زمان و مکان کے اندر ایک مثالی معاشرہ وجود میں لانا تھا۔ وہ جنوبی ایشیا میں پہلی شخصیت تھے جنھوں نے دعویٰ کیا کہ اسلام کا اصل مقصد "روحانی جمہوریت" کا قیام ہے۔ شاید اُنھوں نے اپنے اس تصور کی بنیاد "میثاقِ مدینہ" پر رکھی ہو۔ بہر حال اُن کی تحریروں سے ظاہر ہے کہ اُن کی مجوزہ اسلامی ریاست میں بلاتفریق مذہب، ذات پات، رنگ، نسل، زبان سب برابر کے شہری سمجھے جائیں گے۔

قدیم اسلامی ریاست میں آئمہ مساجد کا تقرر خلیفۂ وقت کرتا تھا، مگر اسلامی علوم اور فقہ کے مدرسے آزاد تھے۔ عثمانی خلافت کے دور میں شیخ الاسلام کا منصب قائم ہوا اور آئمہ مساجد اور مدرسے شیخ الاسلام کے کنٹرول میں چلے گئے۔ چنانچہ اس طریق سے ریاست میں اسلام کی صرف حکومتی تعبیر ہی کی تشہیر ہو سکتی تھی۔ بعدازاں جب سیکولر ترکی میں اتاترک نے مدرسوں پر حکومتی کنٹرول کی خاطر مذہبی امور کی وزارت قائم کی اور حکم جاری ہوا کہ صرف وہی آئمہ مساجد خطبہ دے سکیں گے جنھیں حکومت لائسنس جاری کرے گی، تو اقبال نے اس اصلاح کو سراہا اور واضح کیا کہ جدید اسلامی ریاست میں دینیات کے شعبے کی ریاست کے دیگر شعبوں سے علیحدگی "چرچ" اور "سٹیٹ" کی طرز کی علیحدگی نہیں بلکہ محض رسمی (فنکشنل) علیحدگی ہے۔ اُن کے نزدیک اس شعبے کا کام مساجد اور مدارس کو کنٹرول کرنا، مدارس کے لیے جدید نصاب کا تعین کرنا اور اُنھیں یونیورسٹیوں کے ساتھ منسلک کرنا ہوگا، اس طرح یونیورسٹیوں کے سند یافتہ آئمہ کا تقرر مساجد میں کرنا حکومت کی ذمہ داری سمجھی جانی چاہیے۔

اب ہم سب سے اہم مسئلے کی طرف آتے ہیں یعنی مسلمانوں کی معاشی بہتری یا یوں کہیے کہ اسلام کا معاشی انصاف قائم کرنے کے لیے قدیم اسلامی ریاست کے اربابِ اختیار نے کیا اقدام کیے۔ قدیم علماء وفضلاء اپنی کتب میں یہ دعویٰ کرتے چلے آئے ہیں کہ اسلامی ریاست مسلمانوں کی "دوہری خوشی" کے تصور پر وجود میں لائی گئی ہے۔ یعنی اُس کا فرض مسلمانوں کی بنیادی ضروریات بہم پہنچا کر اُن کے لیے اس دنیا میں شادمانی کا سبب بنتا ہے اور اسی طرح آخرت میں بھی مسرت حاصل کرنے کی خاطر اُنھیں تیار کرنا ہے۔ مگر کیا عملی طور پر قدیم اسلامی ریاست اس دنیا میں مسلمانوں کی بنیادی ضروریات پوری کر سکنے میں کامیاب رہی؟ خلفاء راشدین کے مختصر دور میں بعض ایسی مثالیں ملتی ہیں جب حکام نے عام لوگوں کی بہبود کی خاطر قدم اٹھانے کی کوششیں کیں۔ مگر تاریخ شاہد ہے کہ بعد کی سینکڑوں صدیوں میں اسلامی ریاست کے فرماں رواؤں نے عام مسلمانوں کی بہبود کے لیے کھانے پینے، رہنے سہنے، بدن ڈھانپنے، تعلیم عام کرنے یا اُن کی صحت کا خیال رکھنے کے سلسلے میں ایسی نمایاں خدمات انجام نہیں دیں جنھیں تاریخ یاد رکھے۔ جہاں تک مسلمانوں کی عاقبت سنوارنے کا تعلق ہے، یہ ذمہ داری پوری کرنے کی غرض سے ابتداً احتساب کا محکمہ قائم کیا گیا تاکہ اوائل عہد کے مسلمانوں میں حقوق اللہ کی ادائیگی کا شعور پیدا کیا جا سکے۔ مگر یہ ادارہ بعد کی تاریخ میں اس لیے مستقل صورت اختیار نہ کر سکا کہ اس معاملے میں حکومتی جبر و اکراہ مسلمان قبول کرنے کو

تیار نہ تھے۔ مختصراً قدیم اسلامی ریاست نے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی غربت و افلاس کے مسئلے کو قرآنی احکام مثلاً زکوٰۃ، صدقات وخیرات کی ادائیگی کے ذریعے ہی حل کرنے کی کوشش کی، مگر بقول اقبال، قرآن مجید کی اصل معاشی تعلیمات کی طرف توجہ مرتکز نہ کی گئی۔

اقبال چونکہ اشتراکی اور سرمایہ دارانہ نظام دونوں کے مخالف تھے، اس لیے جدید اسلامی ریاست کے معاشی نظام کا مقصد، ان کی نگاہ میں، دراصل ایک درمیانی طبقہ کی فلاحی ریاست وجود میں لانا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے کلی طور پر خارج نہیں کرتا بلکہ اُسے قائم رکھتے ہوئے ایسا لائحہ عمل تجویز کرتا ہے جسے اپنانے سے یہ قوت اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہ کر سکے۔

اقبال، جدید اسلامی ریاست کا حصہ بننے کے لیے، اپنے معاشی تصورات کا ''سٹرکچر'' مندرجہ ذیل قرآنی احکام پر استوار کرتے ہیں:

(۱) وَ فِي اَمْوَالِهِم حقٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوم (الذٰریٰت:۱۹)

اور دولتمندوں کی دولت میں ناداروں اور حاجت مندوں کا حصہ ہے۔

(۲) وَ يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنفِقُوْنَ۔ قُلِ العَفْوَ ۔ (البقرۃ:۲۱۹)

اور وہ پوچھتے ہیں کیا ادا کیا جائے؟ کہہ دو، جو ضرورت سے زائد ہے۔

قرآن مجید کے اِن اور دیگر فلاحی احکام سے اقبال یہ معانی اخذ کرتے ہیں کہ فلاح عامہ کے لیے جو بھی قانون سازی کی جائے، وہ شریعت کے مخالف تصور نہیں کی جا سکتی۔ فلاحی مقاصد کے حصول کی خاطر وہ زکوٰۃ اور عشر کی مناسب تنظیم پر زور دیتے ہوئے اسلام کے قانونِ وراثت پر سختی سے عمل درآمد کرنے کی تلقین کرتے ہیں، کیونکہ عام طور پر مسلم جاگیردار اپنی بیٹیوں یا خواتین کو اراضی کی تقسیمِ وراثت میں اُنھیں اپنے حق سے محروم رکھنے کی خاطر یہ جواز پیش کر دیتے ہیں کہ ہم شریعت کی بجائے رواج کے پابند ہیں۔ اراضی سے متعلق اقبال بٹائی (مخابرہ) کی وصولی کے اصول کے خلاف تھے۔ اُن کے قول کے مطابق جاگیردار صرف اتنی اراضی اپنی ملکیت میں رکھ سکتا ہے جو وہ خود کاشت کر سکے۔ بقیہ اراضی اُس سے قانوناً حاصل کر کے سرکاری اراضی کے ساتھ بے زمین کاشتکاروں کو قیمت کی آسان قسطوں کی صورت میں تقسیم کر دینی چاہیے۔ اقبال جاگیرداروں پر ایگریکلچرل انکم ٹیکس کی وہی شرح نافذ کرنے کے حق میں تھے جس شرح پر عام انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ ان اقدامات کے علاوہ وہ بے زمین کاشکاروں کے جائز حقوق کے تحفظ کی خاطر قانون سازی کو شرعاً درست سمجھتے تھے۔

اقبال کو اس بات کا بخوبی احساس تھا کہ ''ویلفیئر'' یا فلاحی ریاست وسائل کے بغیر وجود میں نہیں لائی جا سکتی۔ اس کے باوجود جدید اسلامی ریاست کی صنعتی پالیسی کے بارے میں اُن کی تحریروں سے واضح ہے کہ وہ مخصوص حدود کے اندر رہتے ہوئے ''فری مارکیٹ اکانومی'' کے فروغ کے حامی تھے۔ کیپٹل یا سرمایہ کاری کی ترغیب دینے کی خاطر وہ بینک کے منافع کو رِبا کے زمرے میں شمار نہ کرتے تھے۔ صنعتوں کے قیام کے بارے میں وہ پبلک اور پرائیویٹ سیکٹر کی تمیز جاری رکھنے کے قائل تھے، مگر اس اصول کی پابندی کے بارے

میں قانون سازی کے حق میں تھے کہ مزدوروں اور صنعتی کارکنان کی کم از کم اجرت حکومت متعین کرے۔ صنعت قائم کرنے کے اجازت نامے ان شرائط پر دیئے جائیں کہ کارخانہ دار یا صنعتکار اپنے مزدوروں اور صنعتی کارکنان کی رہائش، بچوں کی تعلیم، طبی امداد، زخمی یا حادثاتی موت ہونے پر معاوضے اور ریٹائرمنٹ پر مراعات کی سہولتیں فراہم کریں گے اور اُن کے عوض اُنہیں انکم ٹیکس کی ادائیگی میں کھلے دل سے حکومت رعایتیں دے گی۔ نیز جوں جوں ریاست کے وسائل میں اضافہ ہوگا، حکومت مزید فلاحی اقدام کرتی چلی جائے گی۔

مختصراً تاریخ کے ساتھ گفتگو اس سوال پر ختم کی جاتی ہے کہ بقول قائداعظم محمد علی جناح، اقبال مسلمانوں کے قدیم اوطان میں اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔ مگر کیا اقبال کی سوچ کے مطابق پاکستان میں جدید خطوط پر جمہوری، فلاحی، اسلامی ریاست قائم ہوئی؟ تاریخ کا جواب ہے: نہیں۔ اب بتایئے، میں کیا بات کروں؟