

اسلامی ریاست: امر شرعی یا محض حادثہ کوئی؟

علی محمد رضوی

mudeerislamiinqilab@gmail.com

برصغیر میں مخلصین دین کے ایک اہم گروہ کے ہاں، ریاست اور اقتدار کے حوالے سے ایک ایسا تصور جڑ پکڑ چکا ہے جو نہ صرف تضادات کا مجموعہ ہے بلکہ عملی طور پر سیکولرزم (secularism) کی ایک مذہبی توجیہ پیش کرتا ہے۔ اس فکر کا بنیادی دعویٰ یہ ہے کہ: ”حکومت یا اقتدار امر موعود ہے نہ کہ امر مقصود اور جب اقتدار مل جائے تو نصبِ امام واجبِ کفایہ ہے۔“

اس استدلال کا علمی و منطقی تجزیہ درج ذیل نکات میں پیش خدمت ہے:

۱. منطقی تضاد اور دوری منطق (Circular Logic)

اس موقف کا سب سے بڑا تضاد یہ جملہ ہے کہ ”جب اقتدار مل جائے تو امام کا نصب کیا جانا واجب ہے۔“ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام کے بغیر اقتدار کیسے حاصل ہوگا؟ اسلامی سیاسیات میں اقتدار کوئی ایسی شے نہیں جو آسمان سے کسی خلا میں گرے اور پھر لوگ اسے سنبھالنے کے لیے امام ڈھونڈنے لگیں۔ تاریخ انسانی میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ اقتدار کسی صاحبِ امر یا منظم گروہ کے بغیر موجود رہا ہو۔ اقتدار ہمیشہ کسی نظم، کسی قیادت اور کسی شخصیت (امام) کی پیہم جدوجہد کے نتیجے میں ہی ظہور پذیر ہوتا ہے۔

یہ کہنا کہ اقتدار ملے گا تو امام لائیں گے، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فتح ملے گی تو لشکر تیار کریں گے۔ یہ علت (cause) اور معلول (effect) کو الٹ کر دینے کے مترادف ہے۔ حقیقت میں امامت وہ ”محور“ ہے جس کے گرد اقتدار منظم ہوتا ہے، نہ کہ اس کا نتیجہ۔ اسلام میں اقتدار محض ایک واقعہ (event) نہیں بلکہ ایک شعوری عمل (process) بھی ہے؛ اور یہ عمل قیادت، بیعت، تنظیم اور جدوجہد کے بغیر متصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برعکس

سوچنا نہ صرف فقہی بے علمی بلکہ سیاسی شعور سے عاری ہونے کا بھی آئینہ دار ہے۔ اگر امام کے بغیر بھی اقتدار کا حصول ممکن مان لیا جائے، تو پھر امام کے منصب کی شرعی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ”جب اقتدار مل جائے“، تو گویا اقتدار کو ایک ایسا ”وقوعہ“ (occurrence) قرار دیا جا رہا ہے جو اچانک اور خود بخود ظہور پذیر ہو گا (یہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ ثانوی اسباب کی وجہ سے ظہور پذیر ہو لیکن اس کے لیے براہ راست جدوجہد عنقا ہے)۔ یہ اس جدوجہد (امر شرعی) کی صریح نفی ہے جو امام کی سربراہی میں اقتدار کے حصول کے لیے کی جانی چاہیے۔ یہ کلام دراصل ایک ایسی ذہنی کیفیت کی عکاسی کرتا ہے جو سیاسی غلبے کی خواہش تو رکھتی ہے لیکن اس کے لیے درکار منظم شرعی جدوجہد اور ”امامت“ کے کلیدی تصور کی ذمہ داری اٹھانے سے گریزاں ہے۔ یہ ایک ”مفعولانہ ذہنیت“ (passive mindset) ہے جو عمل کے بجائے واقعہ کا انتظار کرتی ہے۔

۲. امر کوئی (تقدیر) بمقابلہ امر شرعی (حکم)

اس فکر میں ریاست کو ”قدر“ یا ”امر کوئی“ (تقدیر) قرار دے کر انسانی جدوجہد کے دائرے سے نکال دیا گیا ہے۔ یہاں استدلال کی نوعیت سوفسطائی (sophistic) ہے۔ اگر ریاست صرف اللہ کی مشیت اور تقدیر سے ملنے والا ایک انعام (امر موعود) ہے اور اسے ”مقصود شرعی“ کی فہرست سے خارج کر دیا جائے، تو پھر فقہ کی کتابوں میں اس کے قیام کو ”واجب“ کیوں قرار دیا گیا؟

امام الماوردیؒ امامت کے اصل مقصد اور اس کے وجوبِ اجماعی کی صراحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

«الْإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النَّبُوتِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ شَذَّ عَنْهُمْ الْأَصَمُّ»
(الأحكام السلطانية: الباب الأول في عقد الإمامة، ص: ۱۵)^[۱]

اردو ترجمہ: ”امامت کا منصب نبوت کی جانشینی کے طور پر دین کی حفاظت اور دین کے مطابق دنیا کے انتظام و سیاست کے لیے قائم کیا گیا ہے؛ اور امت پر ایسے شخص کو امام مقرر کرنا جو ان امور کو انجام دے، اجماع امت سے واجب ہے، اگرچہ اس مسئلے میں الاصم (ابو بکر الاصم معتزلی) نے شاذ موقف اختیار کرتے ہوئے اس کے وجوب کا انکار کیا ہے۔“

امام ابن تیمیہؒ کا یہ استدلال تو اس باب میں فکری و عمرانی بنیاد فراہم کرتا ہے:

«يَجِبُ أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ وَلَايَةَ أَمْرِ النَّاسِ مِنْ أَعْظَمِ وَاجِبَاتِ الدِّينِ، بَلْ لَا قِيَامَ لِلدِّينِ وَلَا لِلدُّنْيَا إِلَّا بِهَا؛ فَإِنَّ بَنِي آدَمَ لَا تَتِمُّ مَصْلَحَتُهُمْ إِلَّا بِالْاجْتِمَاعِ لِحَاجَةِ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ، وَلَا بُدَّ لَهُمْ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ مِنْ رَأْسٍ، حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ"» (مجموع الفتاوى: ج ۲۸، ص ۳۹۱) [۲]

اردو ترجمہ: ”یہ جاننا چاہیے کہ لوگوں کے معاملات کی ولایت (حکومت و اقتدار) دین کے عظیم ترین واجبات میں سے ہے، بلکہ دین اور دنیا دونوں کا قیام اس کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ پس بنی آدم کی مصلحت اور بہبود ایک دوسرے کی حاجت کی بنا پر باہم اکٹھے رہنے (اجتماعیت) کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی، اور جب وہ اکٹھے ہوں تو ان کے لیے ایک ”راس“ (سربراہ / امام) کا ہونا ناگزیر ہے۔ یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”جب تین افراد سفر پر نکلیں تو وہ اپنے میں سے ایک کو امیر مقرر کر لیں“ (رواہ أبو داؤد من حدیث ابی سعید و ابی ہریرۃ)۔

چنانچہ یہ کہنا کہ حکومت اور ریاست کا تعلق محض قدر سے ہے شرع سے نہیں، بدیہات دین اور اجماع امت سے انحراف ہے۔

امامت کا وجوب محض کوئی انتظامی مصلحت نہیں، بلکہ یہ ایک ایسا اجتماعی اثنا ہے جس پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے سب سے پہلے مہر تصدیق ثبت کی۔ اس تاریخی اور شرعی حقیقت کو امام ابن خلدونؒ اپنی تاریخ میں ان الفاظ کے ساتھ ثبت فرماتے ہیں:

«إِنَّ نَصْبَ الْإِمَامِ وَاجِبٌ، قَدْ عُرِفَ وَجُوبُهُ فِي الشَّرْعِ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ وَفَاتِهِ بَادَرُوا إِلَى بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَتَسْلِيمِ النَّظَرِ إِلَيْهِ فِي أُمُورِهِمْ، وَكَذَا فِي كُلِّ عَصْرِ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ، وَلَمْ تُتْرَكِ النَّاسُ فَوْضَى فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ، وَاسْتَقَرَّ ذَلِكَ إِجْمَاعًا دَالًّا عَلَى وَجُوبِ نَصْبِ الْإِمَامِ.» (مقدمہ ابن خلدون، ص ۱۹۱)

اردو ترجمہ: ”پیشک امام کا تقرر (نظام خلافت قائم کرنا) واجب ہے، اور شرع میں اس کا وجوب صحابہ اور تابعین کے اجماع سے ثابت ہو چکا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی وفات حسرت آیات کے وقت صحابہ کرام نے فوراً حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کرنے اور اپنے تمام (سیاسی و اجتماعی) امور کی باگ ڈور ان کے سپرد کرنے میں جلدی کی (مبادرت فرمائی)۔ اسی طرح ہر دور میں، جو اس کے بعد آیا، یہی طریقہ کار رہا اور لوگوں کو کسی بھی عصر میں کبھی فوضیت (سیاسی بے لگامی اور انارکی) میں نہیں چھوڑا گیا۔ پس یہ عمل ایک ایسے مستقل اجماع کی صورت میں مستقر ہو گیا جو امام کے تقرر کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔“

جب ابن خلدونؒ اسے ”اجماع صحابہ“ سے ثابت کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ”شرعی حکم“ ہے نہ کہ محض ایک ”کوئی واقعہ“ یا اتفاقی حادثہ۔ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کی تدفین سے پہلے اس فریضے کو انجام دے کر یہ ثابت کیا کہ ریاست کا قیام دین کی اہم ترین ضرورت ہے جسے تقدیر پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ صحابہ کرام کا یہ عمل یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ یہ بات ان پر واضح تھی کہ رسول پاک صرف رسول اور نبی نہ تھے بلکہ امام بھی تھے۔

اس اجماع کی وسعت اور اس کی کلامی و فکری جڑوں کا احاطہ کرتے ہوئے، امام ابن حزم الاندلسیؒ فرقوں کے باہمی اختلافات کے باوجود اس کلی فکری توافق کو ان الفاظ میں رقم فرماتے ہیں:

«اتَّفَقَ جَمِيعُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَجَمِيعُ الْمُزَجَّئَةِ وَجَمِيعُ الشَّيْعَةِ وَجَمِيعُ

الْخَوَارِجِ عَلَى وُجُوبِ الْإِمَامَةِ، وَأَنَّ الْأُمَّةَ وَاجِبٌ عَلَيْهَا الْإِنْقِيَادُ لِإِمَامٍ عَادِلٍ يُقِيمُ فِيهِمْ أَحْكَامَ اللَّهِ، وَيَسُوسُهُمْ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الَّتِي آتَى بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَاشَا النَّجْدَاتِ مِنَ الْخَوَارِجِ؛ فَإِنَّهُمْ قَالُوا: لَا يَلْزِمُ النَّاسَ فَرَضُ الْإِمَامَةِ، وَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَعَاطَوْا الْحَقَّ بَيْنَهُمْ» (الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج ۲، ص ۸۷، نقلًا عن الكتاب الإمامة العظمى، عبد العزيز الريبس)۔^[۳]

اردو ترجمہ: ”تمام اہل السنۃ، تمام مرجئہ، تمام شیعہ اور تمام خوارج کا اس بات پر اتفاق (اجماع) ہے کہ امامت کا وجود واجب ہے، اور امت پر لازم ہے کہ وہ ایک ایسے عادل امام کی اطاعت و انقیاد کرے جو ان میں اللہ کے احکام کو نافذ کرے اور رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کے مطابق ان کی سیاسی و اجتماعی تدبیر (سیاستِ شرعیہ) کرے۔ سوائے خوارج کے ”مُجذبات“ فرقے کے؛ کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ لوگوں پر امامت کا فرض سرے سے لازم ہی نہیں ہے، بلکہ ان پر صرف اتنی بات واجب ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ حق پر مبنی معاملہ (mutual justice) کریں۔“

امام ابن حزم کا یہ کلام یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وجوبِ امامت کا انکار کرنا یا اسے محض ایک ثانوی انتظامی امر قرار دینا، دراصل جمہورِ امت (اہل سنت و اہل التشیع وغیرہ) کے متفقہ عقیدے سے انحراف اور خوارج کے ایک شاذ و مطرود گروہ ”مُجذبات“ کے فکری اچھوتے پن (anomaly) کو زندہ کرنے کے مترادف ہے۔

امام الماوردی الأحکام السلطانیۃ میں مزید لکھتے ہیں:

«فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم» (الأحكام السلطانية: ج، ۱، ص ۶)^[۴]

(پس جب امامت کا وجوب ثابت ہو گیا، تو اس کا درجہ ”فرضِ کفایہ“ ہے، بالکل ویسے ہی جیسے جہاد اور طلبِ علم فرضِ کفایہ ہیں۔)

امام ماوردی نے اسے ”فرض کفایہ“ قرار دے کر ان لوگوں کا رد کر دیا جو اسے محض ”امر موعود“ (صرف ایک وعدہ) کہتے ہیں۔ جیسے علم اور جہاد محض انتظار سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کے لیے عملی جدوجہد شرط ہے، ویسے ہی ریاست بھی ایک ایسا فریضہ ہے جس کی ادائیگی کے لیے امت کو شعوری کوشش کرنی پڑتی ہے۔

اس استدلال میں ایک صریح شرعی تضاد عیاں ہے۔ جو چیز ”واجب“ ہے، اس کے لیے جدوجہد کرنا ”امر شرعی“ اور ”مقصود“ ہوتا ہے۔ اسے تقدیر کے سپرد کرنا دراصل امت کو سیاسی معذوری اور بانجھ پن کی طرف دھکیلنے کے مترادف ہے۔ ایک طرف اسے ”واجب کفائی“ کہنا اور دوسری طرف اسے ”امر کوئی / تقدیر“ قرار دینا صریح تضاد ہے۔ واجب وہ ہوتا ہے جس کا مطالبہ بندے سے کیا جائے (command)، جبکہ کوئی وہ ہوتا ہے جو اللہ کی مشیت سے کائنات میں ظہور پذیر ہو (creation/event)۔ ایک ہی چیز بیک وقت ”انسانی ذمہ داری“ اور ”محض خدائی فعل“ نہیں ہو سکتی (اس معنی میں کہ بندے کا ارادہ اور عمل اس میں معطل ہو جائے)۔

یہ فکری رجحان فکری سیکولرزم (intellectual secularism) کی ایک مثال ہے جسے شرعی لبادہ پہنایا گیا ہے۔ روایتی سیکولرزم ریاست کو ”مذہب سے آزاد“ کرتا ہے، جبکہ یہ فکر ریاست کے قیام کو ”شرع سے آزاد“ کر کے اسے صرف ”تقدیر کے حوالے“ کر دیتی ہے۔ دونوں کا انجام ایک ہی ہے: یعنی عملی زندگی اور سیاسی نظام میں شریعت کی حکمرانی کی نفی۔

شاید یہی وجہ ہے کہ ہمارے ائمہ نے نصب امام اور اس کے وجوب جیسے فقہی مسئلے کو محض فروعی بحث نہیں سمجھا، بلکہ اسے عقائد کی کتابوں میں شامل کیا:

«وَعَرَفَهَا النَّسْفِيُّ فِي عَقَائِدِهِ بِقَوْلِهِ: هِيَ نِيَابَةٌ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي إِقَامَةِ الدِّينِ بِحَيْثُ يَجِبُ عَلَى كَافَّةِ الْأُمَمِ الْإِتِّبَاعُ» (العقائد النسفية، ص ۱۷۹)

اردو ترجمہ: ”اور علامہ نسفیؒ نے اپنے عقائد میں امامت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ”یہ (امامت) رسول اللہ علیہ السلام کی نیابت کا نام ہے دین کو قائم کرنے کے باب میں، اس حیثیت سے کہ مسلمانوں کے تمام گروہوں (اور طبقوں) پر اس کی اتباع واجب ہے۔“ (شرح العقائد النسفیہ)

علامہ عضد الدین الایبکیؒ علم کلام کی معرکہ الآراء کتاب ”المواقف“ میں امامت کی جامع ترین اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں مقید فرماتے ہیں:

«هِيَ خِلَافَةُ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي إِقَامَةِ الدِّينِ بِحَيْثُ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ عَلَى كَافَّةِ الْأُمَّةِ» (المواقف فی علم الکلام، ص ۳۹۵) [۵]

اردو ترجمہ: ”یہ (امامت) رسول اللہ ﷺ کی خلافت و جانشینی ہے دین کو قائم کرنے کے معاملے میں، اس طور پر کہ پوری امت پر اس (امام) کی اطاعت و اتباع لازم ہے۔“ ان دونوں تعریفات میں دو امور بالکل مشترک اور قطعی ہیں: اول یہ کہ امامت کا وظیفہ ”إِقَامَةُ دِينٍ“ ہے اور دوم یہ کہ اس منصب کا قیام اور امام کی اطاعت تمام امت پر واجب ہے۔ پس جب امامت کی حقیقت ہی رسول کی جانشینی اور نیابت ہے، تو اسے ”امر غیر مقصود“ کہنا دراصل دین کی اقامتی ساخت اور رسالت کے سیاسی مقتضیات کا انکار کرنے کے مترادف ہے۔

[یاد رہے کہ واجب کفائی کو اگر کوئی بھی پورا نہ کرے، تو اس کا گناہ تمام افراد امت پر عائد ہوتا ہے اور ہر فرد کے حق میں فرض عین کی طرح بن جاتا ہے اور ان لوگوں پر متعین ہو جاتا ہے جو اس کے اصل مخاطب ہیں (اہل حل و عقد اور وہ لوگ جو امامت کی شرائط پر پورے اترتے ہوں، اس سلسلے میں امام الماوردی کی نفیس بحث ملاحظہ فرمائیں)۔]

۳۔ ”امر مقصود“ کا لغوی ابہام اور سوفسطائیت (Sophistry)

اس پوری بحث میں سب سے بڑا فکری مغالطہ ”امر مقصود“ کی اصطلاح میں پنہاں ہے۔ یہاں ”مقصود“ کے دو مختلف معانی کو خلط ملط کر کے استدلال کو اغلوطات کا مجموعہ بنا دیا گیا ہے:

اگر مقصود سے مراد ”ذاتی جاہ و منصب کی ہوس“ لی جائے، تو بلاشبہ اقتدار مقصود نہیں ہے۔ لیکن یہاں ”مقصود“ کا اطلاق ”شرعی ہدف“ پر کیا جا رہا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اقتدار ”امر مقصود“ نہیں ہے، تو گویا اسے ”دین کے مطلوبہ اہداف“ کی فہرست سے نکال کر محض ایک ”ذیلی نتیجے“ (by-product) کے درجے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ الفاظ کا وہ کھیل ہے جس کے ذریعے ایک شرعی فریضے کو ”دنیا پرستی“ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔

کسی چیز کا ”وسیلہ“ ہونا اس کے ”مقصود شرعی“ ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ اگر حج کے لیے سفر وسیلہ ہے، تو وہ سفر بھی شرعاً مقصود اور مطلوب ہے۔ ریاست چونکہ اقامت دین کا واحد مستند ذریعہ ہے، اس لیے اسے ”غیر مقصود“ کہنا دراصل دین کے غلبے کی تگ و دو کو غیر ضروری قرار دینے کے مترادف ہے۔ امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ خلافت کی تعریف ہی ان امور سے کرتے ہیں جو مقاصد دین ہیں:

«الخلافة هي: الرئاسة العامة في التصدي لإقامة الدين، بإحياء العلوم الدينية، وإقامة أركان الإسلام، والقيام بالجهاد... وإقامة الحدود، ورفع المظالم نيابة عن النبي ﷺ»۔ (إزالة الخفاء عن خلافت الخلفاء: ج ۱، ص ۲)

(خلافت اس عمومی سربراہی اور ریاست عامہ کا نام ہے جو اقامت دین کے کام کی تکمیل کے لیے وجود میں آئے۔ ”اقامت دین“ کے دائرہ کار میں علوم دینیہ کا احیاء، ارکان اسلام کا قیام، جہاد اور اس کے متعلقات کا انتظام مثلاً لشکروں کی ترتیب، جنگ میں حصہ لینے والوں کے حصص و مال غنیمت میں ان کا حق، نظام قضا کا اجراء، حدود کا قائم کرنا، مظالم و شکایات کا ازالہ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے فرض کی ادائیگی شامل ہے اور یہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت اور نمائندگی میں ہونا چاہیے۔ [ترجمہ: سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۲۶۲]۔)

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ”اقتدار مقصود نہیں ہے“ تو یہاں مقصود بالذات (end in)

itself) اور مقصود بالغیر / وسیلہ (means to an end) کے درمیان جان بوجھ کر التباس پیدا کیا جاتا ہے۔

الف۔ مقصود دینی کی دوہری حیثیت

اقتدار صرف ایک ”نتیجہ“ نہیں بلکہ خود ایک ”حکم“ اور ”عظیم الشان وسیلہ“ بھی ہے: قرآن حکیم میں ”اولی الامر“ کی اطاعت اور عدل کے قیام کا حکم براہ راست اقتدار کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر اقتدار مقصود نہ ہوتا تو اس کے نفاذ کے تفصیلی احکامات (حدود، قصاص، جہاد، تقسیم زکوٰۃ) کیوں دیے جاتے؟

اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے: ”ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب“ (جس چیز کے بغیر کوئی واجب پورا نہ ہو سکے، وہ وسیلہ بھی خود واجب ہو جاتا ہے)۔ چونکہ دین کے اجتماعی احکام کا نفاذ اقتدار کے بغیر ناممکن ہے، اس لیے اقتدار کا حصول خود ایک ”مقصود شرعی“ بن جاتا ہے۔ [بعض اوقات ”واجب“ کو ”وجوب“ کے ساتھ خلط ملط کر کے لوگوں کو دھوکا دیا جاتا ہے۔ کسی حکم کے ”وجوب“ (واجب کرنے) کے لیے وسائل کا حصول واجب نہیں ہے لیکن جو چیز واجب ہے اس کے لیے ضروری وسائل کا حصول واجب ہے]۔^[۶]

ب۔ سوفسطائیت اور فکری دھوکا دہی

اس کلام میں سوفسطائیت اس طرح پنہاں ہے کہ ذاتی جاہ و منصب کی طلب (جو کہ اخلاقاً ناپسندیدہ ہے) کو دینی غلبے کی جدوجہد (جو کہ شرعاً مطلوب ہے) کے ساتھ گڈ مڈ کر دیا گیا۔ لوگوں کو یہ باور کرایا گیا کہ اگر آپ اقتدار کی تگ و دو کریں گے تو گویا آپ ”دنیا پرست“ ہو گئے ہیں، حالانکہ وہ اقتدار ”اعلاء کلمۃ اللہ“ کے لیے مطلوب تھا۔

اس فکری التباس اور سیاسی فرار پسندی کا تاریخی و نفسیاتی تجزیہ کرتے ہوئے امام ابن خلدونؒ اپنے مقدمے میں ان لوگوں کے استدلال کا پردہ چاک کرتے ہیں جو اجماع امت سے انحراف کرتے ہیں:

«وَقَدْ شَدَّ بَعْضُ النَّاسِ فَقَالَ بَعْدِمِ وُجُوبِ هَذَا النَّصَبِ رَأْسًا لَا

بِالْعَقْلِ وَلَا بِالشَّرْعِ مِنْهُمْ الْأَصَمُّ مِنَ الْمُعْتَرِلَةِ وَبَعْضُ الْخَوَارِجِ وَغَيْرُهُمْ وَالَّذِي حَمَلَهُمْ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ إِنَّمَا هُوَ الْفِرَارُ عَنِ الْمُلْكِ وَمَذَاهِبِهِ مِنَ الْإِسْطِطَالَةِ وَالْتَّغَلُّبِ وَالْإِسْتِمْتَاعِ بِالدُّنْيَا لَمَّا رَأَوْا الشَّرِيعَةَ مُمْتَلِئَةً بِذِمِّ ذَلِكَ وَالنَّبِيِّ عَلَى أَهْلِهِ وَمُرْغَبَةً فِي رَفْضِهِ۔ وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّرْعَ لَمْ يَذِمَّ الْمُلْكَ لِذَاتِهِ وَلَا حَظَرَ الْقِيَامَ بِهِ وَإِنَّمَا ذَمَّ الْمَفَاسِدَ النَّاشِئَةَ عَنْهُ مِنَ الْقَهْرِ وَالظُّلْمِ وَالْتَّمُعِ بِاللَّذَاتِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ فِي هَذِهِ مَفَاسِدَ مَحْظُورَةً۔» (تاریخ ابن خلدون، ج، ۱، ص ۲۴۰) [۴]

اردو ترجمہ: ”اور کچھ لوگوں نے (امت کے مجموعی شعور سے) شدوذ اختیار کیا اور یہ موقف اپنایا کہ امام کا تقرر سرے سے واجب ہی نہیں، نہ عقلاً اور نہ شرعاً؛ ان میں معتزلہ کا الاصم اور بعض خوارج وغیرہ شامل ہیں اور جس چیز نے انہیں اس نکتہ نظر اپنانے پر ابھارا، وہ محض حصول اقتدار (الملک) اور اس کے ممکنہ نتائج (جیسے برتری کی خواہش، قہر و غلبہ اور دنیاوی لذت اندوزی) سے فرار اختیار کرنا تھا کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ شریعت ان امور کی مذمت، ان کے حاملین پر ملامت اور اس کے ترک کی ترغیب سے بھری پڑی ہے۔ حالانکہ یہ جاننا چاہیے کہ شریعت نے اقتدار کی بذاتہ مذمت نہیں کی اور نہ ہی نظام حکومت قائم کرنے پر کوئی پابندی لگائی ہے؛ شریعت نے تو صرف ان مفاسد کی مذمت کی ہے جو اقتدار سے جنم لیتے ہیں جیسے جبر، ظلم اور نفسانی لذتوں میں ڈوب جانا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مفاسد شرعاً ممنوع ہیں۔“

ابن خلدون کا یہ تجزیہ مخلصین دین کے اس گروہ پر پوری طرح صادق آتا ہے جو حکومت کو دنیا پرستی سمجھ کر سرے سے امامت کے شرعی مقصود ہونے ہی کا انکار کر دیتے ہیں۔ وہ اقتدار کے مادی مفاسد سے ڈر کر امت کو ایک مستقل سیاسی بانجھ پن کی طرف دھکیل رہے ہیں جو کہ صریحاً جماع امت سے انحراف ہے۔

۴۔ فکری سیکولرزم کے تین تاریخی دروازے

یہ فکر مخلصین دین کے یہاں تین مخصوص راستوں سے داخل ہوئی ہے:

۱۔ حضرت تھانویؒ اور ”حکمت عملی“ کا مغالطہ

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ اکا دور برطانوی سامراج کے استحکام اور غلبے کا دور تھا۔ حضرت تھانویؒ کا بنیادی رجحان ”اصلاح نفس“ اور ”دینی شعائر کی انفرادی و اجتماعی حفاظت“ کی طرف تھا۔ انہوں نے سامراجی طاقت سے براہ راست ٹکرائے کے بجائے اسے ایک ایسی ”حقیقت خارجیہ“ کے طور پر قبول کر لیا جس کے سائے میں رہ کر عبادات، مدارس اور خانقاہی نظام کو بچانا ہی ان کے نزدیک ممکن کامیابی تھی۔ برصغیر کے کئی جید دیوبندی و بریلوی علماء اس حکمت عملی کے قائل تھے۔

اس سوچ نے مابعد نوآبادیاتی (post-colonial) دور میں ایک ایسی ذہنیت کو جنم دیا جو ریاست کو ”کفر و اسلام“ کے معرکے کے بجائے محض ایک ”انتظامی ضرورت“ کے طور پر دیکھتی ہے۔ مفتی تقی عثمانی صاحب اسی سلسلے کی کڑی ہیں جنہوں نے جدید ریاست کے سیکولر ڈھانچے میں رہتے ہوئے ”اسلامی بینکاری“ اور دیگر جزوی اصلاحات کے ذریعے اسی نوآبادیاتی سمجھوتے کو ایک علمی اور قانونی جواز فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ مفتی تقی عثمانی صاحب نے حضرت حکیم الامت اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی فکر کے دفاع میں اردو اور عربی میں باقاعدہ رسالے لکھے ہیں۔

۲۔ شیخ الحدیث مولانا زکریا اور رد مودودیت کا غلو

مولانا مودودیؒ کی ”سیاسی تعبیر دین“ کے خلاف بعض علماء کا رد عمل علمی سے زیادہ جذباتی اور دفاعی ہو گیا تھا۔ مولانا زکریا محدث کا ندھلویؒ نے اپنی تحریروں (مثلاً ”فتنہ مودودیت“ وغیرہ) میں مودودی صاحب کے اس موقف کی تردید میں کہ ”حکومت دین کا اصل مقصد ہے“، اس قدر غلو کیا کہ ان سے متاثر غیر علماء مخلصین دین نے عملاً سیاست اور امامت کو دین کے ثانوی یا غیر ضروری امور میں دھکیل دیا۔ اس رد عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ ”اقامت دین“

جیسا قرآنی فریضہ بھی کچھ مخلصین دین حضرات کے ہاں مشکوک قرار دے دیا گیا تاکہ مودودی فکر کی نفی ہو سکے۔

۳۔ تبلیغی جماعت: سیاست سے دوری کی ”دینی“ توجیہ

تبلیغی جماعت نے اس مفہولانہ فکر کو عوامی سطح پر مقبول عام بنایا۔ انہوں نے سیاست اور اقامت نظام سے دوری کو ”صحابہ کی سنت“ اور ”انبیاء کے طریقے“ کے طور پر پیش کیا۔ ان کے نزدیک اقتدار کو خالصتاً ایک ”امر موعود“ بنادیا گیا یعنی جب فرد کی انفرادی اصلاح ہو جائے گی تو اللہ خود ہی اقتدار دے دے گا (یہ دعویٰ عقلاً مردود ہے)۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس تحریک نے امت کے ایک بہت بڑے مخلص اور باعمل طبقے کو اجتماعی سیاسی ذمہ داریوں سے کاٹ کر صرف انفرادی عبادات اور غیر سیاسی اجتماعیت تک محدود کر دیا۔ یہی فکر اب دعوت اسلامی میں بھی کسی نہ کسی حد تک کارفرما نظر آتی ہے۔

یہ ”تینوں دروازے“ مل کر ایک ایسی فکری عمارت تعمیر کرتے ہیں جو استعمار کے لیے نہایت سازگار ہے۔ کیونکہ جب مسلمان ریاست اور اقتدار کو ”امر شرعی“ اور ”مقصود دینی“ سمجھنا ہی چھوڑ دیں گے، تو وہ عالمی استعماری نظام کی فکری و سیاسی حاکمیت کے لیے کبھی چیلنج نہیں سکیں گے۔

نوٹس و حواشی

۱۔ محقق کتاب ہذا، احمد جاد اس اصطلاحی ارتقاء کی وضاحت کرتے ہوئے حاشیے میں رقمطراز ہیں:

«وَالْإِمَامَةُ وَالْخِلَافَةُ مُصْطَلَحَانِ مُتَرَادِفَانِ، وَإِنْ كَانَ مُصْطَلَحُ الْخِلَافَةِ أَسْبَقَ، وَمُصْطَلَحُ الْإِمَامَةِ أَكْثَرَ مَا يَتَرَدَّدُ عِنْدَ الشَّيْعَةِ، وَالْإِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ خَاصَّةٌ، لَكِنَّ الْمَعْنَى يَكَادُ يَكُونُ وَاحِدًا، وَهُوَ: رِئَاسَةُ عَامَّةٍ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا، كَمَا قَالَ الثَّقَتَانِ، أَوْ: هِيَ خِلَافَةُ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي إِقَامَةِ الدِّينِ وَحِفْظِ حَوْرَةِ الْمِلَّةِ، يَجِبُ اتِّبَاعُهُ عَلَى كَافَّةِ الْأُمَّةِ، كَمَا قَالَ عَصُدُ الدِّينِ الْإِيجِيُّ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ، أَوْ: هِيَ خِلَافَةُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَمَا قَالَ الشَّيْخُ رَشِيدُ رِضَا فِي كِتَابِهِ الْخِلَافَةِ -» (احمد جاد، تحقیق الأحكام السلطانية، ص ۳)

اردو ترجمہ: ”امامت اور خلافت دونوں مترادف اصطلاحات ہیں، اگرچہ اصطلاح خلافت (تاریخی طور پر) مقدم ہے؛ اور اصطلاح امامت کا کثرت سے استعمال شیعہ، بالخصوص امامیہ کے ہاں ملتا ہے، لیکن (اہل سنت

اور دیگر کے نزدیک بھی) اس کا معنی قریباً ایک ہی ہے، اور وہ ہے: دین اور دنیا کے معاملات میں ریاست عامہ (رئاسۃ عامۃ)، جیسا کہ علامہ تفتازانی نے کہا۔ یا پھر: یہ دین کو قائم کرنے اور ملت کی حدود و شعور کی حفاظت میں رسول اللہ ﷺ کی خلافت ہے، جس کی اطاعت تمام امت پر واجب ہے، جیسا کہ عضد الدین الاہلبی نے شرح المواقیف میں بیان کیا۔ یا پھر: یہ نبی ﷺ کی نیابت اور خلافت ہے، جیسا کہ شیخ رشید رضا نے اپنی کتاب خلافت میں صراحت کی ہے۔“

2. <https://isla.mw/apd1hv>

حصہ ۲۵، کتاب الإمامۃ العظمیٰ الریس، التأصیل الأول أهل السنة علی وجوب تنصیب إمام وحاکم، المكتبة الشاملة

<https://share.google/j3YY6EHw65KTHgeno>

4. <https://isla.mw/ao1acb>

۵۔ دونوں تعریفات کے لیے دیکھیں، ص ۲۶، کتاب الموسوعة العقدیة، المبحث الثاني تعريف الإمامة اصطلاحاً، المكتبة الشاملة

<https://share.google/Ek05SSMujRD5Hg507>

۶۔ اصولیوں کا یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ: «مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِفِعْلِهِ، فَعَمَلُهُ وَاجِبٌ» (جس واجب کا انجام پانا اگر کسی فعل پر موقوف ہو، وہ فعل خود واجب ہے)۔ اس کے برعکس: «وَأَمَّا مَا لَا يَتِمُّ الْوُجُوبُ إِلَّا بِهِ، فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ؛ كَتَحْصِيلِ النَّصَابِ لِأَدَاءِ الزَّكَاةِ، وَتَحْصِيلِ الْإِسْتِطَاعَةِ لِلْحَجِّ» (لیکن جس چیز پر وجوب کا مدار ہو، اس کا حاصل کرنا واجب نہیں ہوتا؛ جیسے زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے نصاب کا کمانا، یا حج کے لیے استطاعت پیدا کرنا واجب نہیں ہے)۔ چونکہ شریعت کے اجتماعی احکام کا وجوب تو رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے ہی مستقر ہو چکا ہے، اس لیے اب ان کے نفاذ کے لیے سیاسی وسائل اور اقتدار کا حصول اسی قبیل سے ہے جس کے بغیر واجب پورا نہیں ہو سکتا، لہذا یہ حصول خود واجب ہے۔

ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، فقد قرر الأصوليون أن ما لا يتم الواجب إلا بفعله، ففعله واجب، -- وأما ما لا يتم الوجوب إلا به، فليس بواجب؛ كتحصيل النصاب لأداء الزكاة، وتحصيل الاستطاعة للحج

بحوالہ اسلام ویب، شرح قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

<https://share.google/uhk5uhldb6HMZoqzL>

7. <https://shamela.ws/book/12320/238>