اسلام اور جمہوریت

مذہبی اور عصری اعتراضات کا علمی جائزہ

محمد اسرار مدنی

مجلس تحقیقات اسلامی

اسلام اور جمہوریت

مذہبی اور عصری اعتراضات کا علمی جائزہ

تالیف

محمد اسرار مدنی

مجلسِ تحقیقاتِ اسلامی

جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ ہیں

نام کتاب:	اسلام اور جمہوریت: مذہبی اور عصری اعتراضات کا علمی جائزہ
تالیف:	محمد اسرار مدنی
نظر ثانی و تصحیح:	شفیق منصور، رشاد بخاری
تعداد:	گیارہ سو
تزئین و سرورق:	زی گرافکس
ناشر:	مجلسِ تحقیقاتِ اسلامی
تعاون:	انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی اُمور (IRCRA)
تیسرا ایڈیشن:	نومبر، 2022ء

انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی اُمور

رابطہ نمبر: 051-2726805 (وٹس ایپ: 0332-9174191)

ای میل: info.ircra@gmail.com

ملنے کے پتے

(۱) مفتی محمد فہد مردانوی (0315-9898998)

(۲) عکس پبلی کیشنز لاہور

(۳) مکتبہ عمر فاروق، قصہ خوانی بازار پشاور

(۴) مکتبہ امام اہل سنت گوجرانوالہ

(۵) اقبال بین الاقوامی ادارہ برائے تحقیق و مکالمہ (IRD) اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

(۶) کتاب محل، اردو بازار لاہور

انتساب

ان تمام اہلِ قلم و دانش کے نام جو تنگ نظری
اور انتہاپسندی کے گھٹن زدہ ماحول میں مکالمے
اور رواداری کے فروغ کے لیے کوشاں ہیں۔

کبھی جمہوریت یہاں آئے
یہی جالبؔ ہماری حسرت ہے

فہرست

پیش لفظ....................................11

تقریظ....................................14

باب اول

جمہوریت کے حوالے سے خدشات کا تاریخی جائزہ

فکری مخالفت کا پس منظر....................................21

جمہوریت اور نظریاتی کشمکش....................................23

جمہوریت یا اسلام، تقابل کیوں؟....................................24

جمہوریت سے بیزاری دینی نہیں، تاریخی ہے....................................24

مغربی نظام سے استفادے پر عثمانی خلیفہ کی معزولی....................................25

جمہوریت اور اسلامی شورائیت کے درمیان فرق....................................26

باب دوم

جمہوریت اور آمریت، مسلم تاریخ کی روشنی میں

جمہوریت اور شورائیت....................................31

سیاسی نظم کی تشکیل میں عمرانی ارتقا کی رعایت....................................31

اسلام اور سیاسی اقدار....................................32

امام مالکؒ کا موقف....................................32

شہریت کا جدید تصور اور اسلامی تاریخ....................................33

میثاقِ مدینہ اور شہری حقوق....................................34

آمریت اور جبر کا سدِ باب....................................35

قرآنِ مجید کا اُسلوبِ عدل و انصاف....................................36

تشکیلِ حکومت میں عوامی رائے کی اہمیت....................................37

خلافتِ راشدہؓ میں کثرتِ رائے کا اصول....................................38

فقہائے کرام کی نظر میں کثرتِ رائے کی اہمیت.................................40

باب سوم

جمہوریت کے متعلق مذہبی شبہات کاازالہ

جمہوریت میں جماعتی تکثیریت اسلام کے تصورِ امت کے خلاف ہے؟ 45
اپوزیشن اور مغربی تصور 47
آئین میں اکثریت کی رائے پر تبدیلی کامصداق..48
شرعی احکام پر حکومتی عمل درآمد قانون سازی کا محتاج ہے؟..................................49
قرآن کی رو سے اکثریت کی رائے پر فیصلہ گمراہی ہے؟ 51
جمہوریت میں اکثریت حق و باطل کا معیار ہے؟..51
نظامِ خلافت میں غلط فیصلے کاامکان 52
جمہوریت میں عالم و جاہل دونوں کاووٹ برابر ہے؟ 53
علامہ اقبالؒ اور جمہوریت کی مخالفت...54
جمہوریت میں بدعنوان لوگوں کے ووٹ؟ 57
سربراہی کے لیے مرد اور قاضی کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط..................................58
آئین میں ارکانِ پارلیمان کو مطلق ترمیم کاحق 59
سربراہِ ریاست کے لیے قریشی ہونے کی شرط...60
ووٹ اور اُمیدوار...63
ووٹ اور ووٹر کی مختلف حیثیتیں:...64
ووٹر کی پہلی حیثیت: شہادت 64
دوسری حیثیت: سفارش 65
تیسری حیثیت: وکالت 65
ضروری تنبیہ 66
خلاصۂ بحث: 68

باب چہارم

قومی ریاست اور نفاذِ شریعت

نفاذِ شریعت اور ریاست کا دائرہ کار 71

نفاذِ اسلام کا تدریجی عمل 71

دعوتِ اسلام کا تدریجی عمل 73

قانون بنانا مشکل نہیں، نفاذ مشکل ہے 73

جدید قومی ریاست اور مسلح جدوجہد 75

قومی ریاست نے استعمار کا راستہ روکا 76

قومی ریاست پر روایتی موقف 77

قومی ریاست اور متبادل تعبیر 78

قومی ریاست کے اصول اور قانونی واخلاقی جواز 79

عالمی رائے عامہ کا اخلاقی جواز 79

دورِ جدید میں جنگ کی نوعیتیں 80

باب پنجم

مسلم ریاست میں تکفیر کا مسئلہ: شرعی وفقہی نقطہ نظر

حاکمیت الہیہ یا حاکمیت عوام؟ 85

تکفیر کا پہلا اُصول 86

تکفیر کا دوسرا اُصول 87

جمہوریت عوام کی حاکمیت ہے؟ 88

پارلیمنٹ کی بالادستی شرک فی الحکم؟ 89

فقہاء کے ہاں قوانین کی تنفیذ کا حق 90

معاصر مسلم تحریکات اور تکفیر 91

ایمان کے ضوابط اور اصول 92

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کے نزدیک فاسق حکومت کے خلاف جہاد 93

مسلم ریاست کے خلاف مسلح جدوجہد..94
امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے حوالے سے بعض مغالطے..........................96
اسلامی ریاست میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا طریق کار........................97
برائی کو ہاتھ سے روکنے کا مطلب..99
مسلم حکمرانوں کی تکفیر: آیتِ ولایت سے مراد..............................100
اسلاف علماء کی فقہی آراء..102
تکفیر، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق..106
خلاصہ بحث..109

باب ششم

مسلم دنیا میں جمہوریت: تجربات وامکانات

کیا مسلم معاشرے جمہوریت کے لیے سازگار ہیں؟..113
اسلام اور جمہوریت کے مابین تعلق کا سوال..115
برصغیر میں جمہوریت کی بحث..116
مسلم دنیا کی جمہوری جماعتیں اور ان کا سماجی اثر ورسوخ........................117
ایشیا میں مذہب وریاست کے تعلق کی بحث..119
تیونس میں النہضہ کا نیا جمہوری ماڈل..120
مسلم جمہوریت پسند..122
مذہب وسیاست: انڈونیشیا کی نہضۃ العلماء کا تجربہ..............................123
نہضۃ العلماء کا ارتقا..124

باب ہفتم

بین الاقوامی تعلقات ومعاہدات اور الولاء والبراء

'الولاء والبراء' کی تاریخ ومفہوم..129
افراط وتفریط کا غلبہ..130
غیر مسلم ممالک کی مدد پر مطلق تکفیر..130

دارالاسلام اور دارالکفر کی اصطلاحات کا استعمال 132
شاہ عبدالعزیزؒ کا فتویٰ اور پاکستان میں دارالاسلام اور دارالحرب کا مسئلہ 133
علامہ حبیب الرحمان اعظمیؒ کا موقف 134
دارالاسلام کے تصور کی بنیاد 137
بین الاقوامی قوانین کی اہمیت 140

باب ہشتم

جمہوری اقدار اور اسلامی تعلیمات

فلاح عامہ کا تصور 146
انسان دوستی اور آزادی 146
مساوات اور مواقع کی یکساں فراہمی 149
قانون کی حکمرانی 150
حقائق تک عوام کی رسائی 151
تنوّع کی حوصلہ افزائی 151
حب الوطنی اور ملک سے جذباتی لگاؤ 152

باب نہم

پاکستان کی دستوری ساخت اور اکابرینِ اُمت کے متفقہ اُصول

دستورِ پاکستان کی تیاری میں علماء کا کردار 155
دستورِ پاکستان 1973ء کی اسلامی دفعات 156
اسلامی اور غیر اسلامی دساتیر کے مابین فرق 157
جمہوری اقدار اسلامی تعبیرات سے مشروط 159
ریاست کا نام 161
ریاست کا مذہب 161
قرارداد مقاصد 161
بنیادی حقوق کا تجزیہ 162

علماء کی تیار کردہ دستاویزات 164

اسلامی حکومت کے بنیادی اصول 165

علماء کا متفقہ اعلامیہ 165

اسلامی مملکت کے بنیادی اُصول 165

اسمائے گرامی حضرات شرکائے مجلس 168

قراداد مقاصد کا مکمل متن 171

"پیغامِ پاکستان" کے عنوان سے متفقہ فتوی 173

استفتاء 173

الجواب حامداً ومصلیاً 174

فتوی کے دستخط کنندگان 178

ضمیمہ جات

ضمیمہ۔۱ 183

دستورِ پاکستان کی تکفیر اور غلط فہمیوں کا ازالہ 183

ضمیمہ۔۲ 194

پاکستان کی جاگیر دارانہ جمہوریت: ساخت اور اثرات 194

پیش لفظ

پاکستان سمیت مسلم دنیا میں جمہوریت کے حوالے سے طرح طرح کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ کوئی جمہوریت کو ملکی حالات کے تناظر میں پرکھتا ہے تو کوئی مذہب کے میزان میں تولتا ہے۔ کوئی اسے آمریت کے مقابلے میں کھڑا کرتا ہے تو کوئی خلافت کا متضاد سمجھتا ہے۔

ماضی قریب میں خطے کے نامساعد حالات میں یہ تمام صدائیں شدت سے بلند ہونے لگیں جن میں سب سے موثر نقطہ نظر بعض شدت پسند گروہوں کی طرف سے آنے لگا چونکہ اس موقف کے پیچھے بعض مذہبی دلائل تھے جن کی وجہ سے ہماری سوسائٹی اس کو حق وسچ سمجھنے لگی۔

راقم خود بھی ایک عرصے تک اسی نقطہ نظر کا حامی رہا، مگر مسلسل مکالمے، مطالعے اور مشاہدے کی بدولت اپنے موقف پر نظرِ ثانی کا موقع ملا اور نئے سفر کا آغاز کیا، اس لیے پاکستان، افغانستان اور کسی حد تک ہندوستان میں جمہوریت اور جمہوری نظریات کے خلاف روایتی مذہبی علماء کی طرف سے لکھی جانے والی تمام کتابوں کو جمع کیا اور پھر ان کا تجزیاتی مطالعہ کیا۔ مطالعے کے بعد یہ صورتِ حال دلچسپ رہی کہ راقم اس نتیجے پر پہنچا کہ درجنوں کتابوں میں جمہوریت کے حوالے سے اٹھائے جانے والے شبہات و اعتراضات میں عمومی طور پر یکسانیت ہے۔

ہم نے ان تمام سوالات و اعتراضات کو یکجا کرنے کے بعد اس کا جوابی بیانیہ (Counter Narrative) تلاش کرنا شروع کیا۔ چند معاصر نامور اہلِ قلم کے ساتھ ساتھ قدیم اکابر کی کتابوں سے بہت کچھ اخذ کرنے کا موقع ملا اور ان کی عبارات کو معمولی ؟؟ واضافے کے ساتھ شامل کیا گیا۔ ابتدائی طور پر 'اسلام، جمہوریت اور آئینِ پاکستان' کے عنوان سے ایک کتاب مرتب ہوگئی جو کہ ہماری مختلف تربیتی مجالس اور اجتماعات میں تقسیم ہوتی گئی اور دونوں طرف سے اس پر تائید و تنقید کا سلسلہ جاری رہا، چونکہ وہ ایک ابتدائی کاوش تھی جس میں زیادہ علمی مباحث کی بجائے چند بنیادی سوالات کو زیرِ بحث لایا گیا تھا۔ اب

چونکہ ہماری ٹیم کی مسلسل کاوشوں کی وجہ سے اسلام اور جمہوریت کے مابین تعلق، تکثیریت، جمہوری اقدار اور مذہبی آزادیوں پر اہلِ علم، مذہبی جماعتوں، دینی مدارس، مدیرانِ رسائل و جرائد سمیت سکول، کالجز اور یونیورسٹیوں میں باقاعدہ مکالموں کا سلسلہ شروع ہوا تو راقم نے ضرورت محسوس کی کہ مزید چند اہم سوالات کو موضوع بنایا جائے اور گزشتہ ابحاث کو مزید گہرائی کے ساتھ پیش کیا جائے تاکہ کسی حد تک یہ ہمارے محققین اور اہلِ علم کے معیار کے مطابق ہو۔ اس لیے طویل غور و خوض کے بعد ''اسلام اور جمہوریت: مذہبی اور عصری اعتراضات کا علمی جائزہ'' کے نام سے یہ کتاب تیار ہو گئی۔

زیرِ نظر نسخہ کتاب کا تیسرا ایڈیشن ہے جس میں بہت سی ترامیم و اضافے کیے گئے ہیں۔ اس کا مقصد جمہوریت کے حوالے سے پائے جانے والے شبہات کا مزید گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرنا تھا۔ پاکستان سمیت مسلم دنیا کے کئی خطوں میں کچھ لوگ جمہوریت کو کفریہ نظام سمجھتے ہیں اور آئین کو غیر اسلامی کہتے ہیں اور ان نظریات کی اساس پر کسی حد تک مسلح جدوجہد بھی ایک زمینی حقیقت ہے۔ اس لیے نئے ایڈیشن میں بالخصوص ان دونوں موضوعات کو تفصیل کے ساتھ زیرِ بحث لایا گیا ہے تاکہ ایک مکالماتی فضا میں رہتے ہوئے جمہوریت پر اعتماد کی بحالی کی کوشش کی جائے۔

جمہوریت کے حوالے سے پائے جانے والے مختلف اہلِ علم و سیاست کی آرا کا جائزہ لیا تو حسبِ ذیل مواقف سامنے آئے:

۱- جمہوریت ایک کفریہ نظام ہے۔

۲- مسلمانوں کا سیاسی نظام خلافت ہے، جمہوریت نہیں۔

۳- جمہوریت ایک مغربی نظام ہے۔

۴- اسلامی جمہوریت الگ ہے اور مغربی جمہوریت الگ۔

۵- اسلامی جمہوریت کے بجائے 'مسلم جمہوریت پسند' ماڈل زیادہ بہتر ہے۔

۶- خالص سیکولر جمہوریت ہی حقیقی جمہوریت ہے۔

کتاب کے اندر مذکورہ بالا چھے بیانیوں میں سے تقریباً پانچ کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ کتاب کے ابواب میں صرف بطورِ نظام جمہوریت کے سیاسی پہلو پر بات نہیں کی گئی، بلکہ اس کے ساتھ تاریخی و تہذیبی حوالے سے پائے جانے والے دیگر مختلف پہلوؤں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ تاکہ اس موضوع پر موجود تمام علمی، تہذیبی، تاریخی، سماجی اور سیاسی جہات پر گفتگو کی جائے اور ایک جامع تصور سامنے آسکے۔ مزید برآں اس میں 'مسلم ممالک میں جمہوری تجربات و مسائل' کے عنوان سے بھی ایک باب کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد عملی طور پر مسلم دنیا کو درپیش رکاوٹوں پر ایک نظر ڈالنا اور اسی طرح بعض ممالک کی جمہوری کامیابیوں کے عوامل اور ان کے ماڈلز کو بھی سامنے لانا ہے، تاکہ سیاسی نظام میں استفادے کے پہلو منظرِ عام پر آسکیں۔

راقم ذاتی طور پر تمام اکابر و مشائخ اور دانشورانِ ملت کا ممنون ہے جنہوں نے کتاب پر اپنی قیمتی آرا تحریر فرمائیں۔ خصوصاً جناب شفیق منصور صاحب و دیگر احباب نے نظرِ ثانی و ترتیب میں معاونت کی۔ نیز نامور صاحبانِ علم و دانش کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جن کی تحریرات سے اس کتاب میں بھرپور استفادہ کیا گیا۔ امید ہے کتاب اسلام اور جمہوریت کے باہمی تعلق اور اس کے گرد و پیش علمی و نظریاتی مباحث پر جاری مکالمے میں ایک پُل کا کردار ادا کرے گی۔

اہلِ علم سے گزارش ہے کہ یہ ایک طالب علمانہ کاوش ہے لہٰذا جہاں کہیں بھی کوئی عبارت قابلِ اصلاح ہو تو ضرور ہماری رہنمائی فرمائیں۔ میں ذاتی طور پر مشکور رہوں گا۔

محمد اسرار مدنی

تقریظ

پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز

(چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل)

جمہوریت اور اسلام کی بحث نئی نہیں ہے۔ جب سے خلافت عثمانیہ کا سقوط ہوا ہے، یہ مسئلہ مسلم معاشروں کے علمی حلقوں میں ہمیشہ گفتگو کا موضوع رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں یہ قضیہ صرف سیاسی بندوبست کی ترجیح کا ہی نہیں، بلکہ شناخت کا مسئلہ رہا ہے۔ جب بھی جمہوریت کی بات ہوتی ہے تو اس کے ساتھ مذہبی و ثقافتی شناخت کی بقا کا سوال بھی اٹھایا جاتا ہے۔ اس بحث سے نتیجہ یہ برآمد ہوا ہے کہ نہ تو جمہوریت اور اسلام کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت واضح ہوئی اور نہ ہم صحیح معنوں میں جمہوری نظام قائم کر سکے۔ مزید برآں اپنی مذہبی و ثقافتی شناخت کو بھی محفوظ نہ رکھ سکے اور اس حوالے سے اس وقت کم و بیش تمام دنیا کا مسلم سماج بے چینی اور بدامنی کا شکار ہے۔ نوجوانوں کے ذہنوں میں الجھن ہے جو بڑھتی جا رہی ہے۔ سیاسی و معاشرتی طور پر اک غیر مستحکم معاشرے میں فرسٹریشن جنم لیتی ہے جو یا تو اپنی تہذیب و جڑوں سے دور کرتی ہے یا پھر تشدد پسندی پر ابھارتی ہے۔ ان دونوں حالتوں کا مسلم معاشروں میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

اِس وقت جس شے کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہ سیاسی و سماجی استحکام ہے۔ یہ استحکام ایک ایسے انتظامی ڈھانچے کا محتاج ہے جو فکری تضادات سے پاک اور بے غبار ہو۔ کامیاب ممالک میں یہ استحکام جمہوری اقدار اور اس کے سیاسی بندوبست سے وجود میں آیا اور مسلم دنیا میں بھی اس کا شفافیت کے ساتھ تجربہ پُرامن نظامِ زندگی کی بنا رکھ سکتا ہے۔

بجا طور پر مسلم دنیا کی ایک خاص شناخت اور امتیازی ثقافت ہے جسے ترک نہیں کرنا چاہیے۔ ایک جمہوری نظم میں یہ لچک موجود ہے کہ وہ اپنے اندر مخصوص شناختوں کو بھی پروان چڑھنے دے۔ مغرب کی

من و عن اتباع نہیں کی جانی چاہیے، تاہم اگر اپنی اقدار کے ساتھ جدید سیاسی نظام کو اپنایا جاسکتا ہے تو یہ استحکام کی طرف لے جاسکتا ہے جس کی ہمیں اشد ضرورت ہے۔

اس موضوع پر متعدد کتب تصنیف کی گئیں، ان میں ایک تازہ اضافہ 'اسلام اور جمہوریت: مذہبی اور عصری اعتراضات کا علمی جائزہ' کا ہے۔ کتاب میں مسلم دنیا کی جدید و قدیم فکری مباحث کے امتزاج سے موضوع کا احاطہ کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ یہ علمی کام قارئین، بالخصوص نوجوانوں کے لیے تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ اس نئے ایڈیشن میں شامل قابلِ قدر اضافے اور معاصر اہم مباحث یقیناً اہلِ علم کے لیے مفید ثابت ہوں گے۔ اس کاوش پر عزیزم محمد اسرار مدنی اور ان کی ٹیم ہم سب کی طرف سے شکریہ اور تحسین کے مستحق ہیں جنہوں نے گزشتہ چند سالوں میں اسلام اور جمہوریت کے عنوان سے اس ملک میں ایک صحت مندانہ مکالمہ کے فروغ میں کلیدی کردار ادا کیا۔ خدا کرے ان کی یہ کاوش بھی ثمر آور ثابت ہو۔ آمین۔

ڈاکٹر قبلہ ایاز

(پی ایچ ڈی، ایڈنبرا)

چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل

نومبر، 2022ء

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

باب اول

جمہوریت کے حوالے سے خدشات کا تاریخی جائزہ

فکری مخالفت کا پس منظر

استعماری عہد میں مسلم دنیا کے اندر جمہوریت اور جمہوری اقدار کے متعلق جن خدشات نے جنم لیا تھا وہ اب تک باقی ہیں۔ وہ خدشات و تحفظات جن کا تعلق انتظامی نارِوائیوں اور رویہ جاتی امور سے تھا، وہ وقت گزرنے کے ساتھ ایک نظریاتی (Ideological) کشمکش میں تبدیل ہو چکے ہیں۔ اب یہ ایک ایسی نظریاتی جنگ بن گئی ہے جس میں ایک طرف جمہوریت اور جمہوری اقدار ہیں تو دوسری طرف اس کے بالمقابل اسلامی نظام کو رکھا جاتا ہے۔ یہ کشمکش منظم اور علمی حیثیت میں اس حد تک اساسی بن چکی ہے کہ جب بھی مسلم سماج میں بے چینی و تنزلی کے اسباب پر گفتگو کی جاتی ہے تو اس میں سیاسی نظام کو ہی زیرِ بحث لایا جاتا ہے اور مغربی نظام و اقدار کو مسائل کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے۔

اس تناظر میں پاکستان کو بھی استثنائی حیثیت حاصل نہیں ہے، بلکہ باقی مسلم دنیا کے مقابلے میں یہاں جمہوریت جس طرح زیرِ بحث لائی گئی اور اس کے تصور کو جس انداز میں مخدوش کیا گیا، اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔ ایک تو یہاں سیاسی اسلام کی پذیرائی رہی اور اس کی نمائندہ جماعتوں کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل رہی تو دوسری طرف افغان جہاد کے بعد سے خطے کی مسلح تحریکوں کے اثرات بھی براہِ راست پاکستانی سماج پر دیکھنے کو ملے۔ نائن الیون کے بعد سے صورتِ حال زیادہ خراب ہوئی۔ ان دو عشروں میں خطے کے اندر امریکی و مغربی مداخلت کو بھی جمہوریت و جمہوری اقدار کے ساتھ جوڑ کر دیکھا گیا اور یہ تاثر دیا گیا کہ یہ مداخلت جمہوریت بمقابلہ اسلام ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مسلم ممالک میں مغرب کے ساتھ سیاسی تعلق یا کسی اور نوعیت کے جو بھی معاملات ہوتے ہیں، ان سب کو ریاستی نظام کے آئینے میں دیکھا جاتا ہے۔ سیاسی ڈھانچے اور اس کی شفافیت پر پڑے دبیز نظریاتی غبار کے یہ اثرات نکلے ہیں کہ ہمارے ہاں اصل مسائل کی طرف توجہ نہیں رہی، اخلاقی اور رویہ جاتی امور بالکل نظرانداز ہو گئے۔ ہمارے لیے یہ خودساختہ اور غیر حقیقی نظریاتی خوشی ہی کافی سمجھی جانے لگی کہ ہم برباد سہی لیکن ایک منفرد نظام اور اس کی اقدار کے مالک تو ہیں، بلکہ ہماری بربادی کی وجہ بھی اغیار کی وہ سازشیں ہیں جو

ہمارے نظم کو تباہ کرنے کے لیے اٹھائی جاتی ہیں۔

مسلم دنیا میں تہذیبی تناظر بہت زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے اور اسے دین کے قریب بھی تصور کیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہماری تہذیب دین پر قائم ہے۔ یہ تصور بجا طور پر درست ہے کہ اسلامی تہذیب وثقافت کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے اور یہ ایک ایسا خدائی عطیہ ہے جو ہمارے لیے مشعلِ راہ ہے۔ تاہم اقدار و تہذیب کے اس امتیاز کا مطلب یہ نہ تھا کہ سماجی سطح پر ایک فکری عداوت کو پروان چڑھایا جائے یا ریاستی و سیاسی نظام میں جدید انسانی تجربات کو سرے سے مسترد کردیا جائے۔ ایسے تجربات کہ جن پر شریعت میں کوئی کھلی نکیر نہیں تھی، انہیں مسترد کرنے کا نقصان صرف مسلم سماج کو ہی اٹھانا پڑا ہے۔ اس کا ایک ثبوت تو عملی بھی ہے کہ ایک طویل عرصے تک فکری مخالفت نے مسلم دنیا کو پیچھے کی طرف دھکیلا اور اس کے کوئی اچھے نتائج برآمد نہیں ہوئے، بلکہ کئی مسلم ممالک میں جہاں مسلح یا غیر مسلح جدوجہد جاری رہی اور پھر اس کے بعد ان جماعتوں کو حکومت ملی تو وہ اپنے ملک کے مسائل حل نہیں کرسکیں بلکہ اپنے سماج کو سیاسی تنہائی کی دلدل میں دھکیل دیا۔ اس طویل اور ناخوشگوار مرحلے میں سیاسی اسلام اور مسلم مسلح تحریکوں کے موقف میں تبدیلیاں رونما ہوتی گئیں۔ نظریے کی وہ شدت جو پہلے تھی، رفتہ رفتہ کم ہونے لگی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو خود مسلم سماج ہے کہ جسے متبادل متشدد بیانیے نے کوئی ثمرآور نتائج مہیا نہیں کیے تو وہ اس سے بیزار ہونے لگا۔[1] اس سے انکار ممکن نہیں کہ نائن الیون کے بعد سے مسلم سماج میں چند ایسی تنظیمیں بھی وجود میں آئیں جو پہلے سے زیادہ متشدد افکار کی حامل ہیں، لیکن انہیں مجموعی طور پر مسلم دنیا میں قبولیتِ عام حاصل نہیں ہے، البتہ مستقبل میں ان تحریکات کے وجود سے انکار ممکن نہیں ہے۔ اس کی بڑی وجہ مسلم دنیا میں جمہوری اقدار کا کمزور ڈھانچہ ہے جو ان تحریکات کے لیے جگہ پیدا کرتا ہے جو مسلح جدوجہد کی دعوت دیتی ہیں۔

---

[1] محمد نور مصطفی، الدیمقراطیہ وموقف الاسلام منھا، 1983ء، ص 493

جمہوریت اور نظریاتی کشمکش

مسلم دنیا میں جمہوریت کو یکسر مسترد کرنے سے شروع ہونے والا سفر اب اس موڑ پر پہنچ گیا ہے کہ اس کے بارے میں کھل کر بات کرنے اور اس نظم کے ڈھانچے پر از سرِ نو بے غبار بات کرنے کی ضرورت ہے۔اب اگرچہ بڑی حد تک جمہوریت اور اس کی اقدار کے لیے جگہ پیدا ہوئی ہے لیکن ابھی تک نظریاتی کشمکش ختم نہیں ہوئی۔ جمہوریت بہر حال ایک مشکوک طرزِ حکومت تصور کیا جاتا ہے اور اس کے حق میں مذہبی طبقے کے اندر سے اتنی طاقت ور آوازیں دستیاب نہیں ہیں کہ سماج میں اسے ایک بے غبار طرزِ حکومت کے طور پر قبول کیا جائے۔اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس جدید نظم میں کوئی خامیاں نہیں ہیں یا اسے من و عن جزئیات کے ساتھ معاشرے میں لاگو کیا جانا چاہیے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ بنیادی اصولوں اور مجموعی اقدار کو اپنانے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک تفصیلات و جزئیات کا تعلق ہے تو معاشروں کی تہذیب و ثقافت اور ان کی روح پر ضرب لگائے بغیر اس میں اصلاح کی جگہ باقی ہے اور اس سے انکار ممکن نہیں۔

جمہوریت کے موضوع کو نظریاتی کشمکش کے رُخ سے دیکھنے کی بجائے اس بحث کی نوعیت کو تبدیل کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ وہ حساسیت، جو اس حوالے سے بات کرتے ہوئے جنم لیتی ہے، ختم ہو۔ کسی بھی ریاستی نظام میں اصلاح تبھی ممکن ہوتی ہے جب اس میں جذباتی واعتقادی حساسیت کا وہ درجہ موجود نہ ہو جو کھلی بحث کی بنیاد رکھنے میں حائل ہو جائے۔ مذہبی یا تہذیبی اقدار اپنی جگہ قابلِ احترام اور اہم ہیں جن کی اتباع کرنے پر کوئی دورائے نہیں، تاہم نظم کے ڈھانچے اور اس کے خدوخال کی تشکیل سے مذہب یا تہذیبی اقدار منع نہیں کرتے۔ اگر یہ گنجائش موجود ہو تو سماج میں ایک بہترین سیاسی نسق کی تشکیل کی جاسکتی ہے، جو اسے آگے کی طرف لے کر جائے گا۔اس کے برخلاف اگر کسی سیاسی انتظام پر بات چیت کو نظریاتی دائرے سے باہر نہیں نکالا جاسکتا تو جمود باقی رہے گا اور معاشرہ بے چینی و بدامنی کے باوجود اصلاح کی طرف گامزن نہیں ہو سکے گا، کیونکہ اصلاح کی کسی کوشش کو کامیابی کا راستہ ہی میسر نہیں ہے۔ یہ راستہ تب میسر آتا ہے جب نظریاتی پردے نہ پڑے ہوں اور ریاستی امور کو شہریت اور سماجی نظام کے تناظر میں دیکھا جائے۔

جمہوریت یا اسلام، تقابل کیوں؟

عرب مفکر فہمی ہویدی لکھتے ہیں کہ مسلم معاشروں میں سیاسی نظام پر بات کرتے ہوئے دینِ اسلام کے ساتھ دو مرتبہ زیادتی کا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ ایک تو جب جمہوریت کا اسلام کے ساتھ تقابل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور دوسرا جب یہ کہا جاتا ہے کہ جمہوریت اسلام کے منافی ہے۔ نہ تو جمہوریت کا دین کے ساتھ موازنہ درست عمل ہے اور نہ ہی یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ یہ نظم اسلام کے متوازی ہے۔[2] اسلام ایک آسمانی ہدایت نامہ ہے جو عظیم تر ہے اور یہ انسانوں کو فلاحی معاشرے کے قیام کے لیے اقدار و اخلاقیات کی دستاویز فراہم کرتا ہے جس کی اتباع ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے، جب کہ جمہوریت اور اس نظام کا ڈھانچہ ایک محدود حیثیت میں ایسا فریم ورک مہیا کرتے ہیں جن کے اندر وقت کی ضرورت کے مطابق ریاستی اداروں کی تقسیم اور کام کرنے کا منہج پیش کیا جاتا ہے اور اس میں کسی بھی مذہبی و ثقافتی شناخت کو بھی محفوظ جگہ دی جاسکتی ہے، بلکہ ہر ملک کی اپنی ضروریات کے مطابق ایک فریم ورک تشکیل دیا جاسکتا ہے جو اس خطے اور مقامی حالات کی رعایت رکھتا ہو۔

جمہوریت سے بیزاری دینی نہیں، تاریخی ہے

مصنف کے نزدیک جمہوریت کے بارے میں مسلم دنیا کے اندر پائی جانے والی کنفیوژن یا بیزاری کی وجوہات اولین حیثیت میں دینی نہیں بلکہ تاریخی ہیں۔ مثال کے طور پر صلیبی جنگوں کے تاریخی اثرات میں یہ بھی شامل ہے کہ مغرب اور اس کی متعارف کرائی گئی ہر شے کے متعلق مسلم دنیا میں شکوک پائے جاتے ہیں۔ مغرب کو صلیبی جنگوں کا نمائندہ تصور کیا جاتا تھا اور یہ تصور ابھی تک باقی ہے۔ اس کے بعد استعماری عہد میں جو کچھ ہوا، کہ چند مغربی ممالک نے مسلم دنیا کے کے ایک حصے پر قبضہ کیا اور وہاں انسانی حقوق کی پامالیاں کیں اور وسائل لوٹے۔ اس طرح عملاً مغرب و مسلم دنیا کے مابین کسی قسم کا کوئی ایسا

---

[2] فہمی ہویدی، اسلام اور جمہوریت، قاہرہ، مرکز الاہرام، ص 97

تاریخی مرحلہ نہیں گزرا جس میں امن وہم آہنگی کی مثالیں موجود ہوں۔اس طرح کی پُر امن اور ہم آہنگی کی یادداشتیں نہ ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات کا ایک ورثہ تھا جو اس پر ابھارتا رہتا ہے کہ مغرب کی شناخت الگ ہے اور یہ کہ مغربی ذہنیت مسلم دنیا میں امن نہیں چاہتی۔[3]

مغربی نظام سے استفادے پر عثمانی خلیفہ کی معزولی

مغربی نظام کے متعلق شکوک وشبہات کی تاریخ نئی نہیں ہے بلکہ اس نظم کو عثمانی عہد میں بھی اس قدر غلط سمجھا جاتا تھا کہ اس بنا پر ایک فتوے کے ذریعے خلیفہ کو معزول کر دیا گیا تھا۔1807ء میں خلیفہ سلیم الثالث کو ان کے عہدے سے ہٹا دیا گیا تھا۔مفتی عطاءاللہ آفندی[4] نے یہ فتوی دیا تھا کہ خلیفہ مغربی سیاسی نظم سے استفادہ کرتے ہوئے خلافت کے سسٹم میں اس کی بعض اقدار کو استعمال میں لا رہے ہیں۔مغرب کا نظام کفر ہے،اس لیے سلطان سلیم الثالث کا اقدام خلافت اور مسلم رعایا کے مفادات کے لیے خطرناک ہے۔[5] اس فتوے کے ذریعے خلیفہ سلیم الثالث[6] کو ان کے منصب سے علیحدہ کر دیا گیا تھا، حالانکہ سلیم الثالث نے نہ مکمل جمہوری نظام کو اپنانے کی کوشش کی تھی اور نہ ہی بڑے پیمانے پر کسی قسم کی تبدیلی لانے کی کوشش کی تھی۔انھوں نے زیادہ تر عسکری شعبے میں استفادے کی کوشش تھی تاکہ جدید عسکری نظم سے فوج کو مضبوط کیا جائے۔آج دو سو سال بعد کوئی بھی مسلم مفکر یا مذہبی رہنما یہ کہنے کا تصور نہیں کر سکتا کہ عسکری شعبے میں مغربی آلات واصلاحات سے استفادہ ناجائز ہے۔گویا وہ حساسیت جو تاریخی عوامل کی وجہ سے تھی اگر اسے خالص نظریاتی شکل دے دی جائے تو دیگر اقوام کے ساتھ تعلق

---

[3] اسلام اور جمہوریت، ص 139

[4] مفتی عطاءاللہ آفندی حلب میں پیدا ہوئے، نسلاً عرب تھے لیکن ترک زبان پر بھی عبور حاصل تھا اور سلطنت عثمانیہ میں انہیں خاص مقام حاصل تھا۔کئی عہدوں پر فائز رہے اور متعدد فقہی کتب کا عربی سے ترک زبان میں ترجمہ کیا۔

[5] فہمی ہویدی، قرآن اور حکومتی نظم، بیروت، دار الکتاب العربی، ص 65

[6] سلیم الثالث میسور کے ٹیپو سلطان کے ہم عصر تھے۔انہوں نے سلطنت عثمانیہ کے زوال کو روکنے کے لیے نمایاں کوششیں کیں۔جدید علوم کا ترجمہ کرایا، بری اور بحری افواج کو از سرِ نو منظم کیا اور جدید طرز کے توپ خانے قائم کیے۔لیکن وہ سلطنت میں اصلاحات کے لیے زیادہ اقدامات نہ کر سکے اور مفاد پرست عناصر ان کے مخالف ہو گئے۔1807ء میں انہیں معزول کر کے قتل کر دیا گیا۔

کی حیثیت میں نرمی و ہم آہنگی کو فروغ نہیں دیا جا سکتا۔

ایک وقت تھا کہ جب جمہوریت کے لفظ اور دستور کی اصطلاح کو بالکلیہ شریعت کے مخالف سمجھا جاتا تھا۔ اب وقت کے ساتھ تاریخی جبر کی وجہ سے اس حساسیت میں کمی واقع ہوئی ہے۔ سیاسی اسلام کی نمائندہ جماعتوں میں بھی اب ان اصطلاحات کی پہلے کی طرح مخالفت نہیں کی جاتی، اگرچہ اس کے حق میں واضح طور پر طاقت ور آوازیں سامنے نہیں آئیں، تاہم اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہوریت اور اسلام کا مسئلہ دراصل دینی حوالے سے وہ حساسیت نہیں رکھتا تھا جس طرح کہ اسے بنایا گیا تھا۔

جمہوریت اور اسلامی شورائیت کے درمیان فرق

ڈاکٹر یوسف القرضاوی[7] اخوان المسلمون کے رہنما رہے۔ وہ جب الجزائر میں کچھ وقت کے لیے یونیورسٹی میں پڑھاتے تھے تو اس دوران وہاں ان سے کثرت کے ساتھ یہ سوال کیا گیا تھا کہ کیا جمہوریت کفر ہے اور یہ اسلام کے متضاد کوئی شے ہے؟ تو انہوں نے اس سوال کا تفصیلی فتوے میں جواب دیا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ جمہوری نظام کو کفر کہنا ناسمجھی اور دین سے ناواقفیت کی بنیاد پر ہے۔ جمہوری نظام کی بعض جزئیات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور مجاز ہے تاہم اسے کفر کہنا درست نہیں ہے اور نہ ہی یہ کوئی ایسا نظام ہے جسے اسلام کے متوازی کھڑا کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی اپنے فتوے کو اس جملے پر ختم کرتے ہیں کہ "جمہوریت کی روح اور اسلامی شورائیت کے درمیان کوئی زیادہ فرق نہیں ہے"۔[8]

ذیل میں ڈاکٹر یوسف القرضاوی کے جمہوریت کے متعلق اس فتوے سے چند جملے پیش کیے جاتے ہیں۔

---

[7] ڈاکٹر یوسف قرضاویؒ دنیائے اسلام کے ممتاز عالمِ دین تھے۔ طویل عرصے تک جماعت اخوان المسلمون میں سر گرم رہے۔ مسلمانوں کی اکثریت انہیں معتدل عالمِ دین قرار دیتی ہے۔ وہ مسلم دنیا میں جمہوریت کے بڑے حامی رہے ہیں۔ فلسطینی مزاحمت کی پر زور حمایت کرتے رہے۔ 170 سے زائد کتب تصنیف کیں۔ فقہی امور میں ان کی دقتِ نظر کی ساری دنیا معترف ہے۔

[8] ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ، معاصر فتاوی جات، قاہرہ، دار الوفاء، ص 636

ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ کے فتوے سے اقتباسات:

(۱) ''مجھے یہ جان کر بہت افسوس ہوا کہ معاملات میں اس حد تک التباس پیدا کر دیا جاتا ہے اور بعض مذہبی شخصیات کے ہاں حق و باطل کے درمیان خلط نظر آتا ہے۔ فتوے کے سوال میں جس طرح پوچھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں پر کفر و فسق کی تہمت لگا دینا آسان ہو گیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ کچھ لوگوں نے جمہوریت کو کفر بواح[9] قرار دے ڈالا ہے حالانکہ انہیں اس نظام کے متعلق درست آگاہی نہیں ہے''۔

(۲) ''جمہوریت کی خالص اکیڈمک تعریفات سے قطعِ نظر، اس کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں لوگ اپنے حاکم کا انتخاب خود کرتے ہیں، وہ ہر ایسے شخص کو اقتدار سے دور رکھ سکتے ہیں جسے وہ ناپسند کرتے ہوں، اس طرزِ حکومت میں حاکم کا احتساب کیا جا سکتا ہے، اگر وہ انحراف کرے تو اسے معزول کیا جا سکتا ہے، لوگ اس میں ان معاشی، سماجی اور ثقافتی امور سے اجتناب برت سکتے ہیں جنہیں وہ پسند نہ کرتے ہوں۔ اس میں انتخابات، ریفرنڈم، اکثریت کی رائے کا احترام اور تعددِ احزاب جیسے انصرام وضع کیے گئے ہیں۔ اس میں اقلیت کو بھی حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ انہیں اختلاف کا حق دیا جاتا ہے۔ صحافت کی آزادی کو یقینی بنایا جاتا ہے اور عدلیہ پر سیاسی اثر و رسوخ کو مسترد کیا جاتا ہے۔''

(۳) ''حاکم امت کی طرف سے نیابت کا فریضہ انجام دیتا ہے اور موکل کو حق ہے کہ وہ جب چاہے وکیل کو اس کے منصب سے ہٹا دے''۔

(۴) ''جمہوریت نے جو اقدار متعارف کرائی ہیں، اسلام نے یہ اصول و ضوابط پہلے ہی پیش کر دیے تھے۔ تاہم اس کی تفصیلات و جزئیات کو مسلمانوں کے اجتہاد پر موقوف چھوڑا گیا کہ وہ زمان و مکان اور بدلتے حالات کے مطابق فیصلے کریں''۔

---

[9] ایسا صریح کفر جس پر شرعی دلائل کی ظاہری دلالت موجود ہو اور اس میں کوئی احتمالی معنی نہ پائے جاتے ہوں۔

(۵) ''جمہوریت کی خصوصیات میں سے ایک "پُرامن انتقالِ اقتدار" ہے۔ ایک طویل عرصے تک ظالم اور جابر حکمرانوں کے خلاف جنگ کے بعد یہ نظام وضع کیا گیا جس میں عوامی مفادات کا تحفظ کیا جاتا ہے۔ انسان اس امر میں آزاد ہیں کہ وہ جمہوریت کے علاوہ بھی کسی طرزِ حکومت کے جدید اسالیب کی تلاش کرتے رہیں، اگر جمہوریت سے بہتر کوئی نظام ممکن ہو تو اسے اپنایا جاسکتا ہے، تاہم جب تک یہ نہیں ہوتا تو جمہوریت کی اقدار سے استفادہ کیا جانا چاہیے جس کے ذریعے عدل، باہمی مشاورت، حقوقِ انسانی کا احترام اور جابر حکمرانوں کے خلاف مزاحمت کو یقینی بنایا جاتا ہے''۔

(٦) ''شریعت میں ایسی کوئی ممانعت نہیں کہ غیر مسلموں سے کسی معاملے میں استفادہ نہیں کیا جاسکتا۔ آنحضرت ﷺ نے بھی اپنی زندگی میں غیر مسلموں کے ساتھ کئی مرتبہ ایسے کام کیے جن سے علم ہوتا ہے کہ غیر مسلموں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ غزوہ احزاب میں آپ ﷺ نے خندق کھدوائی تھی، یہ طریقہ اہل فارس کا تھا کہ وہ جنگوں میں اس طرح کرتے تھے۔ اسی طرح غزوہ بدر کے بعد مشرک قیدیوں سے مسلمان بچوں کو تعلیم دلوائی گئی تھی''۔

(۷) ''بعض افراد کا خیال ہے کہ جمہوریت میں عوام کی حکومت عوام پر ہوتی ہے، لہٰذا اس سے حاکمیتِ الٰہیہ کی نفی لازم آتی ہے۔ یہ دعوی درست نہیں ہے۔ جمہوریت کی طرف دعوت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے انسان الوہی ہدایت نامے کو مسترد کرتے ہوں۔ جو لوگ جمہوری طرزِ حکومت کی بات کرتے ہیں ان کی اکثریت کے گمان میں بھی یہ نہیں ہوتا کہ جمہوریت کا یہ مقصود ہے۔ جمہوری طرزِ حکمرانی سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ جبر اور آمریت کو مسترد کرتے ہیں۔ بالخصوص مسلم ممالک میں تو آئین کے اندر بھی باقاعدہ یہ وضاحت بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اصل حاکم ہے۔ اس لیے یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ جمہوریت کی بات کرنے والے پر فسق وفجور یا کفر کی تہمت نہ لگائی جائے۔ یہ اسلام کی تعلیمات کے منافی ہے''۔[10]

---

[10] فتاوی معاصرہ، علامہ یوسف قرضاویؒ۔

باب دوم

جمہوریت اور آمریت، مسلم تاریخ کی روشنی میں

جمہوریت اور شورائیت

جمہوریت کا سادہ اور عام فہم مطلب یہ ہے کہ عوام کے اجتماعی معاملات کو چلانے کے لیے عوام کی اکثریت کی رائے پر عمل کیا جائے۔ یہ نہ صرف انتہائی فطری اور واحد قابل عمل طریقہ ہے بلکہ دین کے تقاضوں کے بھی عین مطابق ہے۔ قرآن کا حکم "وَامۡرُھم شُوریٰ بینھم"[1] اسی کا بیان ہے۔ اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ مسلمانوں کے معاملات ان کے مشورے/رائے سے چلائے جانے چاہئیں۔ اس حکم کا تقاضا محض یہ نہیں ہے کہ ان سے رسمی طور پر مشورہ کر لیا جائے بلکہ ان کے مشورہ کے مطابق ہی فیصلہ بھی کیا جائے، اور یہ مشورہ بھی کسی خاص طبقے یا گروہ تک محدود نہ ہو بلکہ تمام لوگوں کو مشورے/رائے کا یکساں حق دیا جائے، اسی کا نام جمہوریت ہے۔ اسلام نے "وَامۡرُھم شُوریٰ بینھم" کا ایک واضح اصول دیا ہے جس کے مطابق حکمرانوں کا انتخاب، معزولیت اور باقی اجتماعی معاملات بھی لوگوں کی مرضی سے طے کیے جانے چاہییں[2]۔ خلافتِ راشدہؓ میں بھی انتخاب کا یہی اصول کارفرما رہا اور تمام خلفائے راشدینؓ اصلاً لوگوں کی مرضی سے ہی حکمران بنے۔

ذیل میں جمہوری نظم کی اقدار اور ان کی مناسبت سے مسلم تاریخی طرزِ عمل کا مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے جس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ نہ تو اسلامی کی تعلیمات نئے سیاسی بندوبست کے خدوخال کو مسترد کرتی ہیں اور نہ ہی مسلم تاریخی تعامل اس کی نفی کرتا نظر آتا ہے۔

سیاسی نظم کی تشکیل میں عمرانی ارتقا کی رعایت

کوئی بھی اجتماعی نظم ایک دم عدم سے وجود میں نہیں آتا، انسانی تجربات ہی نظم کو وجود دیتے اور تخلیق کرتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ جب مدینہ میں آئے تو آپ نے اقدار کی جگہ اقدار پیش کیں اور وہ بھی آہستہ آہستہ، اس کے علاوہ انتظامی امور کا ڈھانچہ جیسا تھا کم و بیش ویسا ہی رہا۔ اگر کہیں کہیں تبدیلیاں

---

[1] الشوریٰ:۳۸

[2] فہمی ہویدی، القرآن والسلطان، بیروت، دار الشروق، ص 20

ہوئیں تو وہ بھی مشاورت کے ساتھ اور مشاورت میں سوچ کی بنیاد تجربہ ہوتا ہے۔ خلفائے راشدین کے بعد جو نظام منظرِ عام پر آیا، وہ بھی عدم سے وجود میں نہیں آیا بلکہ مختلف ادوار و حکومتوں کے تجربات سے نکل کر سامنے آیا جس میں بجا طور پر اسلامی تعلیمات و اقدار کی روشنی سے استفادے کو ملحوظِ خاطر رکھا گیا تھا۔ ملوکی ادوار میں جیسا نظام رائج تھا یا جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ بھی عمرانی ارتقا کی بدولت رونما ہوئیں۔[3] عصرِ حاضر کا زمان و مکان مختلف ہے۔ سائنسی، معاشی، سماجی، سیاسی امکانات اور تقاضے بھی الگ ہیں، لہٰذا اسلامی اقدار کی رعایت رکھتے ہوئے ہمارے اجتماعی طرزِ حکومت کا ڈھانچہ بھی ماضی سے کچھ امور میں الگ ہو گا۔

اسلام اور سیاسی اقدار

اسلام سیاست و سماج کے ابواب میں اقدار پیش کرتا ہے اور واضح رہنمائی فراہم کرتا ہے تاہم اس نے ریاستی انصرام کا کوئی مخصوص ڈھانچہ پیش نہیں کیا۔ اسلام کا کسی مخصوص سیاسی نظام (System) کو من و عن طے نہ کرنا نقص نہیں ہے بلکہ یہی اس کا حسن اور کمال ہے۔ یہ دنیا خدا نے پیدا کی ہے، وقت خدا بدلتا ہے، عمرانی ارتقا اسی کی چاہت سے وجود میں آتا ہے۔ تسخیرِ کائنات کے حکم کی تشریح اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ ہم ہر لمحہ روبہ ارتقا ہیں اور اس کے تقاضوں کو بھی اہمیت دے رہے ہیں۔ وقت کے تقاضوں اور ظروف سے روگردانی کرنے کا مطلب مشیت و رضائے الٰہی کے خلاف ہے۔ بطورِ مسلم اور بطور انسان ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اپنے دین کی اقدار سے بھی جڑے رہیں اور عمرانی ارتقا کے تقاضوں کو بھی تسلیم کریں۔

امام مالکؒ کا موقف

امام مالکؒ سے خلیفہ منصور نے کہا آپ کی کتاب مؤطا کو اسلامی سلطنت کا حتمی آئین بنا دیتے ہیں

---

[3] محمد حسین، الاسلام والحضارہ الغربیہ، اشاعت: 1993ء ص128

تاکہ اختلاف کی گنجائش نہ رہے۔امام مالکؒ نے خلیفہ کو ایسا کرنے سے منع کر دیا کیونکہ امام خود کو حرف آخر نہیں سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ دین صرف وہ نہیں ہے جو ان کا فہم ہے۔ وہ اپنی بات میں خطا کے امکان کو مسترد نہیں کرتے تھے۔[4] آپؒ نے ایک بار پیغمبر اسلام ﷺ کے روضہ مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا تھا، ہر شخص کی بات رد کی جاسکتی ہے سوائے اس قبر مبارک میں آرام کرنے والی ذات کے۔ پیغمبر اسلام ﷺ کے علاوہ ہر شخص کی بات میں غلطی کا احتمال رہتا ہے، کیونکہ حق کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس میں کوئی تبدیلی کا امکان ہی نہ ہو۔ یہ حکم کے اطلاق میں وقت اور ظروف کی نوعیت کے بھی تابع ہوتا ہے۔ یہ اصول مسلمانوں کے سیاسی نظم پر بھی صادق آتا ہے۔

شہریت کا جدید تصور اور اسلامی تاریخ

شہریت (Citizenship) ایک جدید سیاسی سماجی اصطلاح ہے۔ اگر اسلامی تاریخ کے تناظر میں بات کی جائے تو ماضی کے اسلامی تاریخ کے ذخیرے (ادب وفقہ) میں کوئی ایسا لفظ اور اصطلاح موجود نہیں جو شہریت اور شہری کے جدید مفہوم کو ادا کرنے کے لیے مستعمل ہوتے ہوں۔ فرد اور سماج کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے صرف رعایا کی اصطلاح ملتی ہے، حتی کہ کندی اور ابن رُشد جیسے وہ مسلم فلاسفہ جنہوں نے یونانی تراث کو مسلم پیرائے میں بیان کیا اور فکری آزادی کے قائل تھے، ان کے ہاں بھی شہریت اور شہری کے مفہوم کے لیے کوئی اصطلاح نہیں ملتی[5]۔

لیکن اسلامی ادب اور لغت میں ایسی اصطلاح کے عدمِ وجود کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا معنوی جوہر اور عملی مظہر بھی کبھی موجود نہیں رہا۔ عہدِ نبوی (ﷺ) اور خلافتِ راشدہؓ میں فرد اور سماج کی عملی حیثیت ایک مکمل شہری کی تھی، نہ کہ بے اختیار رعایا کی۔ قرآنی تعلیمات، سنتِ رسول اور خلفائے

[4] ابن قتیبہ، تاریخ الخلفاء، المکتبۃ العلمیہ، ص 200/2
[5] الدیمقراطیہ وموقف الاسلام منھا، ص 128

راشدین کے اقوال وافعال کسی بھی طرح فرد و سماج کے ریاست وحاکم کے ساتھ تعلق کو روایتی معنی میں رعایا ہونے کا تعلق ثابت نہیں کرتے، بلکہ ایک محترم اور فعال شہریت کا تعلق ثابت کرتے ہیں۔

میثاقِ مدینہ اور شہری حقوق

حقیقی اسلامی تعلیمات میں آزادی، مساوات اور عدلِ اجتماعی جیسی اقدار بالکل عیاں نظر آتی ہیں ،لہٰذا دین کے اصل مصادر میں شہریت کی نظری و عملی بنیاد کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔اس کی سب سے بڑی دلیل قرآن میں تکریمِ انسان کی آیات، تعدد ادیان کے فطری ہونے کا بیان، فرد کے حقِ انتخاب کی بات، جدوجہد کرنے کی ترغیب اور منطق وشعور کی پیروی کرنے کے احکام ہیں ۔اسی طرح آنحضرت ﷺ کا عمل بھی اس دعوے کو تقویت دیتا ہے۔ میثاقِ مدینہ میں جہاں مسلم وغیر مسلم باسیوں کو "اُمتِ واحدہ" کہا گیا ہے، ظاہر ہے یہ امت کے اس روایتی مصداق سے ہٹ کر ہے اور شہریت و قوم کے مفہوم کے زیادہ قریب ہے۔ میثاق کی دیگر شقیں بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں۔اس صحیفے کی کل باون شقیں ہیں جن میں سے پچیس کا موضوع مسلمانوں کے امور ہیں جب کہ باقی ستائیس شقوں میں مسلم وغیر مسلم کے درمیان تعلق پر بات کی گئی ہے۔ راشد الغنوشی[6] کے مطابق میثاق کا موضوع دو چیزیں ہیں:

1. پہلی چیز عقیدہ اور دین ہے،اس ضمن میں دونوں کو انسان کا ذاتی معاملہ قرار دیا گیا ہے کہ ہر شخص کو آزادی ہے، وہ جو چاہے عقیدہ و دین اپنائے، ریاست اس حق پر قدغن نہیں لگائے گی۔
2. دوسرا موضوع دنیوی امور ہیں،اس حوالے سے بلا تفریق تمام شہریوں کو برابر کہا گیا ہے،ان شقوں

[6] راشد الغنوشی تیونس کی مذہبی میلان رکھنے والی سیاسی جماعت 'النہضہ' کے سربراہ ہیں۔اپنے ملک میں جمہوریت کے لیے ان کی بہت خدمات ہیں۔ وہ پہلے اخوان المسلمون ماڈل کے قریب رہے اور بعد میں سیاسی اسلام سے راہیں جدا لیں۔ اب ان کا تعارف 'مسلم ڈیموکریٹس' کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ان کی جماعت تین دہائیوں تک ایک نظریے کی پیروی کرنے کے بعد اسے چھوڑ کر شہری اسلام ازم کو اپنا چکی ہے۔ وہ اب ترکی کی جماعت 'جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی' کے زیادہ قریب ہیں۔ راشد الغنوشی کئی کتب کے مصنف ہیں۔ان کی جماعت نے 2014ء میں تیونس کا نیا آئین بنایا تھا۔

کا خلاصہ مساوات اور تعاون باہمی کے الفاظ میں نکالا جا سکتا ہے [7]۔

اگر میثاقِ مدینہ کے وجود میں آنے کے پس منظر کو ہی دیکھ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اس کے ظہور میں آنے کا واحد مقصد ریاست میں شہریوں کے ساتھ ہر قسم کے ظلم و زیادتی کو روکنا تھا۔

قرآنِ کریم میں کہیں پر بھی راعی یا رعایا کا لفظ وارد نہیں ہوا، البتہ ایک حدیث جس میں یہ اصطلاح وارد ہوئی ہے، وہاں رعیت کا روایتی استبدادی مفہوم مراد نہیں تھا، بلکہ اس کے اندر حقوق اور ذمہ داری کے معنی پنہاں تھے۔

كلُّكم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّتِه...، [8] تم میں سے ہر شخص راعی ہے اور اپنی رعایا کے بارے میں جواب دِہ ہے۔ حاکم لوگوں پر راعی ہے اور وہ ان کے بارے میں جواب دِہ ہے۔ گھر کا سربراہ اپنے گھر والوں پر راعی ہے اور ان کے متعلق جواب دِہ ہے، عورت گھریلو امور اور اولاد کی راعی ہے اور ان کے بارے جواب دِہ ہے، نوکر اپنے مالک کے مال کا راعی ہے اور اس بابت جواب دِہ ہے۔

اس حدیث کے الفاظ اور اسلوب سے بالکل واضح ہے کہ اس میں رعیت کا روایتی معنی مطلقاً نہیں لیا گیا ہے، جو بے اختیار محکوم طبقے کے معنی میں لیا جاتا ہے، بلکہ اس میں ذمہ داری، جواب دہی اور حق کی ادائیگی کا مفہوم مراد لیا گیا ہے جو کہ شہریت کے مفہوم کے مترادف ہے۔

آمریت اور جبر کا سدِ باب

اسلام میں حاکم کا احتساب اور آزادی رائے کا اظہار عوام کا حق نہیں ہے بلکہ فریضہ ہے جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے خطبے سے عیاں ہوتا ہے، جس میں انہوں نے کہا تھا کہ اگر میں غلطی کروں تو میرا مواخذہ کیا جائے۔ حاکم و ریاست قانون و احتساب سے ماوراء نہیں ہوتے۔ شریعت ہر ایسے خوف اور

---

[7] راشد الغنوشی، الحریات العامہ فی الدولۃ الاسلامیہ، طباعت 1993، ص290
[8] صحیح البخاری، حدیث نمبر: 5188

تعظیم کی مذمت کرتی ہے جو مساوات کو باقی نہ رکھ سکے۔ صحابہ کرامؓ آنحضرت ﷺ سے بھی بلا تردد سوال کر لیا کرتے تھے۔ غزوۂ حنین میں آپ ﷺ نے مالِ غنیمت کو مہاجرین میں تقسیم کر دیا اور انصار کو اس سے محروم رکھا۔ آپ ﷺ کی عدالت میں شبہ کرنا کسی مسلمان کے لیے ممکن نہیں، بلاشبہ انصار کو بھی آپ ﷺ کی عدالت میں شک نہیں تھا، اس کے باوجود جب انہیں آپ ﷺ کے اقدام کی سمجھ نہ آئی اور دل میں اشکال پیدا ہوا کہ آپ ﷺ اپنی قوم کو کیوں نواز رہے ہیں تو انہوں نے سوال کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔ حضرت عمرؓ کی تعظیم و احتشام کے باوجود اہلِ مدینہ نے آپؓ کی بات سننے سے اس لیے انکار کر دیا کہ آپؓ کے بدن پر جو قمیص ہے، وہ اس کپڑے کے ٹکڑے سے بننا ناممکن ہے جو آپؓ کو حصہ میں ملا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اسی وقت اپنے بیٹے ابن عمرؓ کو بلا کر وضاحت پیش کی کہ میرے بیٹے نے اپنے حصے کا کپڑا مجھے دے دیا تھا۔ صدرِ اسلام میں عوام کے ذہنوں میں یہ بات واضح تھی کہ حاکم کا مالی و سیاسی محاسبہ کرنا اور اپنی رائے کا بلا تردد اظہار کرنا ان کا دینی فریضہ اور حق ہے۔

قرآنِ مجید کا اُسلوبِ عدل و انصاف

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرد، حاکم اور ریاست کے اختیارات کو محدود رکھا ہے۔ آیتِ کریمہ "وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"[9] میں (حکمتم علی الناس) نہیں فرمایا گیا،" علی" کی جگہ " بین" کا استعمال دلالت کر رہا ہے کہ حکومت کا اختیار اور دائرہ کار مطلق نہیں ہے۔ لوگوں پر حکومت کرنے اور اور لوگوں کے مابین تحکیم کرنے میں فرق ہے۔ لوگوں پر حکومت کرنے کا مطلب ہے کہ حاکم یا ریاست، سماج پر مسلط ایک طاقت ہے جو اس کے شہریوں کی آزادی سلب کرنے کا بھی حق رکھتی ہے ،جب کہ لوگوں کے مابین تحکیم کا مقتضا یہ ہے کہ ریاست مطلق العنان بن کر جبر و من مانی نہیں کر سکتی۔

جمہوریت بھی مطلق العنانیت کو مسترد کرتی ہے۔ جمہوریت کا متبادل صرف اور صرف آمریت

---

[9] النساء:58

ہے یعنی محض طاقت کے بل بوتے پر عوام کے حقِ حکمرانی کو غصب کر لینا۔ اگر اس اصول کو مان لیا جائے تو جس طرح آج خلافت کے نام پر مدعی اقلیت میں ہونے کے باوجود طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا غلبہ حق بجانب سمجھتے ہیں، اسی طرح کل کوئی مغرب زدہ یا کمیونسٹ اقلیت یا کسی اقلیتی مسلک کے ماننے والے بھی اگر طاقت حاصل کر لیتے ہیں تو کیا انہیں بھی یہ حق دیا جائے گا کہ وہ بالجبر مسلط ہو جائیں۔ طاقت کے قانون کے اس اصول کو اگر مان لیا جائے تو اس کا نتیجہ مستقل انتشار اور انارکی کے سوا اور کیا نکل سکتا ہے۔

تشکیلِ حکومت میں عوامی رائے کی اہمیت

حکومت کے انعقاد میں عوامی رائے اور استصواب کی کیا اہمیت ہے، اس کا اندازہ درج ذیل تاریخی روایت سے ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمان بن عوفؓ نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے انتخاب میں عوامی رائے معلوم کرنے میں کس قدر محنت اور جان فشانی سے کام لیا تھا تاکہ وہ حاکم کے انتخاب میں کوئی ایسا فیصلہ نہ کر لیں جس میں عوام کی رضامندی شامل نہ ہو:[10]

"پھر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ ان دونوں (حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ) کے متعلق لوگوں سے مشورہ کرنے میں مشغول ہو گئے۔ آپ اکابر سے بھی مشورہ کرتے اور ان کے پیروکاروں سے بھی، اجتماعاً بھی اور متفرق طور پر بھی، اکیلے اکیلے سے بھی اور دو دو سے بھی، خفیہ بھی اور علانیہ بھی، حتیٰ کہ پردہ نشین عورتوں سے بھی مشورہ کیا۔ مدرسے کے طالب علموں سے بھی، اور مدینہ کی طرف آنے والے سواروں سے بھی، بدؤوں سے بھی، جنھیں وہ مناسب سمجھتے۔ تین دن اور تین راتیں یہ مشورہ جاری رہا۔ آپؓ نے دو آدمیوں کے سوا سب لوگوں کو حضرت عثمانؓ کی خلافت کے حق میں پایا، البتہ حضرت عمارؓ اور مقدادؓ نے حضرت علیؓ کے حق میں مشورہ دیا۔ بعد میں ان دونوں نے بھی دوسرے لوگوں کے ساتھ (حضرت عثمانؓ کی) بیعت کی۔ سو حضرت عبدالرحمانؓ ان تین دن اور تین راتوں میں بہت کم سوئے۔ وہ

[10] مولانا عبدالرحمان کیلانی، خلافت و جمہوریت، مکتبہ السلام، 67

اکثر نماز، دعا، استخارہ اوران لوگوں سے مشورہ میں وقت گزارتے تھے جن کو وہ مشورہ کا اہل سمجھتے۔ سو آپؓ نے (اس مشورہ کے دوران) کسی کو بھی نہ پایا جو حضرت عثمانؓ کے برابر کسی کو سمجھتا ہو۔"[11]

اس روایت کے مطابق بچوں اور خواتین سے بھی رائے لی گئی جب کہ آج کی جمہوریت میں اٹھارہ سال کی شرط لازمی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی بنیاد پر ارشاد فرمایا کہ مسلمانوں کے مشورے کے بغیر مسلمانوں کے نظمِ اجتماعی کا قیام اور بقا ناممکن ہے۔ آپؓ نے فرمایا: لا خلافة إلا عن المشورة.[12] خلافت کا قیام اور انعقاد مشورے کے بغیر جائز نہیں۔

آنحضرت ﷺ اور خلافتِ راشدہ کے عہد میں شورائیت اپنے حقیقی معنوں کے ساتھ زندہ رہی۔ شورائیت کے اندر دراصل آزادی اور ذمہ داری کے معانی پنہاں ہیں۔ اگر عصرِ حاضر کی مذہبی سیاسی تحریکوں کے افکار کا جائزہ لیا جائے تو ان کے ہاں شورائیت ایک اہم ستون کی حیثیت تو رکھتی ہے لیکن اس میں آزادی اور ذمہ داری کے عناصر مفقود نظر آتے ہیں۔ خصوصاً جب شورائیت کے دائرے کو خاص گروہ تک محدود کر کے سماج اور شہریوں کی رائے و رجحان کو پس پشت ڈالا جاتا ہے تو اس وقت حقیقت میں مذہب کے نام پر مذہبی جماعت کے تسلط کے لیے راستہ ہموار کیا جا رہا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ فردِ حاکم اور ریاستی عناصر کو شہریوں سے برتر تصور کر کے ڈکٹیٹر شپ و جبر کو مجاز ٹھہرایا جا رہا ہوتا ہے، جو کہ اسلام کے مبدء شورائیت کی درست تعبیر نہیں ہے، یہ ملوکیت و استبداد ہے نہ کہ پیغمبرانہ و راشدانہ طرزِ عمل۔

خلافتِ راشدہؓ میں کثرتِ رائے کا اصول

جمہوریت میں اکثریت کی رائے کے مطابق سربراہ ریاست کا تعین ہوتا ہے۔ کثرتِ رائے کے ساتھ انتظامی اور بعض اوقات شرعی معاملات کا فیصلہ قرنِ اول میں بھی رائج تھا۔ حضرت ابو بکر

[11] عبد الرحمان بن کثیر، البدایہ والنھایہ، بیروت، المکتبۃ العلمیہ، ص 147/7
[12] خلافت وجمہوریت، ص 63

صدیقؓ کے سامنے جب کوئی نیا معاملہ آتا تو وہ اس کو قرآن و حدیث میں تلاش کرتے، وہاں نہ ملتا تو صحابہ کرامؓ سے ان کے گھر جا کر ملاقات کرتے اور اس میں بھی کامیاب نہ ہوتے تو اصحاب الرائے صحابہؓ کو جمع کر کے ان کے سامنے مسئلہ رکھتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی معمول تھا، عام طور پر قرآن وحدیث کے سامنے آجانے کے بعد اتفاقِ رائے ہو جاتا، لیکن کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ قرآن وحدیث کی طرف مراجعت میں، خِفا یا ظاہری تعارض کے سبب یا امور انتظامیہ میں اختلافِ رائے کے باعث اتفاق نہ ہو سکا، تو کثرتِ رائے کے ذریعہ فیصلہ کیا گیا[13]۔

خلافتِ راشدہ کے پورے عہد میں ایک نظیر بھی اسی طرح کی پیش نہیں کی جاسکتی کہ امیر المومنین نے محض اپنی رائے کو، یا اقلیت کی رائے کو یہ کہہ کر نافذ کیا ہو کہ ایسا کرنا ان کے اختیار میں داخل ہے، البتہ اس طرح کے متعدد واقعات ملیں گے کہ امیر المومنین اپنی مدلل اور مضبوط رائے کو نافذ کرنے سے محض اس لیے رکے کہ اکثریت ان کے حق میں نہیں ہے۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ خود خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی خلافت کا انعقاد بھی شوریٰ اور کثرتِ رائے کی بنیاد پر ہوا ہے۔ تاریخ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ سقیفۂ بنو ساعدہ میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا انتخاب بھی بھاری اکثریت نے کیا، صرف بنو ہاشم کے خواص اور انصار کے شیخ قبیلہ حضرت سعد بن معاذؓ کی رائے اس وقت ان کے حق میں نہیں تھی۔[14]

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مشورہ کیا تو مشورہ کی خصوصی مجلس میں اختلاف ہو گیا، پھر جب آپؓ نے رائے عامہ معلوم کی تو وہ بالاتفاق حضرت عمرؓ کے حق میں گئی، اس لیے یہ انتخاب بھی شوریٰ اور کثرتِ رائے سے ہوا۔[15]

---

[13] دیکھیے: خلافت وجمہوریت، ص 167
[14] اکبر شاہ، تاریخِ اسلام ج 1
[15] نظامِ حکومت، ص 324

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے بعد خلیفہ کے انتخاب کے لیے جو چھے اراکین پر مبنی مجلسِ شوریٰ نامزد کی تھی، اس نے بھی حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے حق میں فیصلہ رائے عامہ کی کثرت دیکھ کر کیاہے اور اسی رائے عامہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی گئی ہے۔ خلافتِ راشدہ میں عددی کثرت کے فیصلہ کن ہونے کی سب سے عمدہ وضاحت حضرت عمرؓ کی نامزد کردہ مجلسِ شوریٰ کی تفصیلات سے ہوئی ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان حضرات کو یہ ہدایت کی تھی کہ اگر اتفاقِ رائے سے انتخاب عمل میں آجائے تو سب سے اچھی بات ہے اور اگر اختلافِ رائے ہو جائے تو اکثریت کے مطابق انتخاب کیا جائے اور اقلیت اگر فیصلہ کے خلاف بغاوت کرے تو اس کو عبرت ناک سزا دی جائے۔ خلافتِ راشدہ میں عام طور پر مسائل کے حل کے لیے مجلسِ شوریٰ نے کتاب وسنت کی طرف مراجعت کی ہے اور جب کوئی مسئلہ حل ہو گیا ہے تو عام طور پر اتفاقِ رائے سے ہو گیا ہے اور اگر اختلاف باقی رہا ہے تو کثرتِ رائے کے ذریعہ فیصلہ کیا۔

فقہائے کرام کی نظر میں کثرتِ رائے کی اہمیت

کثرتِ رائے بعد میں آنے والے فقہا کے ہاں بھی حجتِ شرعیہ کے طور پر موجود رہی ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں فقہا کا اختلافِ رائے ہو تو وہاں کثرتِ رائے کی بنیاد پر ترجیح کا اصول موجود ہے۔ فقہائے کرام کے ہاں کثرتِ رائے کی بنیاد پر ترجیح کی بات دو مواقع کے لیے کہی گئی۔[16] ایک صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں ائمہ احناف سے کوئی قول منقول نہیں ہے، اور فقہائے متاخرین کے ہاں بھی اس مسئلہ میں اختلافِ رائے ہو جائے، تو اس میں اکثریت کے قول پر عمل کیا جائے گا۔[17]

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو قول ہوں اور دونوں ہی کو صحیح قرار دیا گیا ہو، ان دونوں

---

[16] خلافت وجمہوریت، ص153

[17] دیکھیے: ابن عابدین، شرح عقود رسم المفتی، ص78

صحیح اقوال میں سے ایک قول کو ترجیح دینے کے سلسلے میں کثرتِ رائے کے اصول کو مان لیا گیا ہے، یعنی اس صورت میں جس قول کو زیادہ لوگوں نے اختیار کیا ہو، وہی معتبر ہو گا۔[18]

غرض یہ ہے کہ کثرتِ رائے کی وجہِ ترجیح یا اس کے شرعاً معتبر ہونے کے لیے قرآنِ کریم، احادیثِ پاک، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل، خلفائے راشدین کا عمل اور فقہائے کرام کی تصریحات سب ہی موجود ہیں، اس لیے اگر شوریٰ میں اختلافِ رائے ہو جائے تو ایسی صورت میں اکثریت کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے میں شرعاً کوئی تنگی نہیں ہے اور اگر اکثریت پر فیصلے کی بات باہمی معاہدہ یا دستور اساسی کی صورت میں طے کر لی گئی ہو تو پھر صرف اکثریت ہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ضروری ہو جائے گا۔

---

[18] شرح عقود رسم المفتی ص 89

باب سوم

جمہوریت کے متعلق مذہبی شبہات کا ازالہ

جمہوریت کے حوالے سے بہت سے سوالات مذہبی لٹریچر سمیت مختلف محافل میں زیرِ بحث آتے ہیں، گزشتہ کئی مجالس میں اسے قلم بند کرنے کی کوشش کی اور پھر اسے موضوعِ بحث بنایا، اگرچہ اختصار کی وجہ سے زیادہ تفصیل سے لکھنا مشکل تھا، البتہ چند شبہات اور سوالات ملاحظہ فرمائیں۔ امید ہے کہ ان سوالات کو مزید منقح کیا جاسکتا ہے۔

جمہوریت میں جماعتی تکثیریت اسلام کے تصورِ امت کے خلاف ہے؟

عصرِ حاضر میں جمہوریت کے حوالے سے ہونے والی تنقید میں ایک اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت کی اساس پارٹی سسٹم پر ہے جب کہ تعددِ احزاب انتشار کو جنم دیتا ہے جو دینِ اسلام میں موجود تصوّرِ امت کے خلاف ہے۔ قرآن وحدیث میں موجود بہت سی احادیث وآیات سے یہ مضمون ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں وحدت کے قیام کو یقینی بنانا ضروری ہے۔۔ مثلاً:

وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَّاحِدَةً وَّ اَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُوْنِ۔[1]

ترجمہ: "یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے، اور میں ہی تمہارا رب ہوں، پس تم مجھ سے ڈرتے رہو"۔

نبی اکرم ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

"مسلمانوں کی مثال باہمی مودّت وترحّم اور ہمدردی میں ایسی ہے، جیسے جسم، اگر اس کے کسی ایک عضو میں تکلیف پیدا ہو تو سارا جسم تکلیف میں شریک ہو جاتا ہے"۔[2]

دوسری جگہ آنحضرت ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

"ایک مومن دوسرے مومن کے لیے ایسا ہے جیسے کسی دیوار کی ایک اینٹ دوسری اینٹ کو سہارا دیتی ہے"۔[3]

---

[1] المؤمنون: 52

[2] وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وأدلتہ، دار الکتاب العربی، ص 5009

[3] صحیح بخاری، حدیث نمبر: 6026

یہ وحدت کا تصور ہے جب کہ اس کے بر عکس جمہوریت میں اقتدار تک رسائی کے لیے جماعتوں کی تشکیل ضروری ہے۔ قوم پرست، لسانی اور مذہبی جماعتیں سب میں ایک گہری تقسیم ہوتی ہے، اور ہر ایک جماعت صرف اپنے مفادات کے لیے کام کرتی ہے۔

ڈاکٹر یوسف القرضاویؒ کہتے ہیں کہ ملک میں تعددِ احزاب(Multi-Party System) شرعی طور پر ناجائز نہیں ہے۔ ممانعت کے لیے کسی شرعی نص کا وجود ضروری ہے، جو دستیاب نہیں ہے۔[4] آپ اسی فتوے کی تفصیل میں مزید لکھتے ہیں:

"بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عصرِ حاضر میں تعددِ احزاب کا ہونا ضروری ہے تاکہ آمریت اور استبداد کا راستہ روکا جاسکے۔ اگر ملک میں زیادہ سیاسی جماعتیں ہوں گی تو اس سے حکومت پر دباؤ ڈالنا اور اس کی باز پُرس زیادہ آسان ہوتی ہے۔ ملک کے سیاسی نظام میں تعددِ احزاب کے وجود کے لیے ان دو شرائط کا ہونا ضروری ہے:

ایک تو یہ کہ ان جماعتوں سے اسلام کی مخالفت ثابت نہ ہو۔ اگر ان کا کوئی اپنا اجتہاد ہو تو شریعت اور اجتہادی اصولوں کے دائرے میں ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ جماعتیں مذہب مخالف اداروں یا افراد کے لیے کام نہ کرتی ہوں"۔

"مسلمانوں کی حکومتیں اس طرح کی مذہبی مقدس حکومتیں نہیں جیسا کہ عیسائیت کی تاریخ میں رہی ہیں۔ مسلمانوں کی حکومتیں شہری حکومتیں ہیں جو مذہبی اقدار سے رہنمائی لیتی ہیں۔ ان کے حکام معصوم نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کے دیگر ارکان مقدس راہب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ سب بشر ہیں جن سے اچھائی اور غلطی دونوں کی امید رکھی جاتی ہے۔ ان حکومتوں کا حصہ بننے والوں اور دیگر عوام پر لازم ہے کہ وہ ان کی اچھائیوں کی حوصلہ افزائی کریں اور غلطی پر ٹوکیں۔ ملک کی تمام سیاسی جماعتوں کی یہی

---

[4] معاصر فتاوی جات، ص652

ذمہ داری ہے"۔

"جب ملک میں سیاسی اپوزیشن نہیں ہوتی تو اس میں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ حاکم جماعت استبداد کا راستہ اختیار کرلے اور اس میں شدید نقصان ہوتا ہے۔ جس طرح کہ عباسی عہد میں جب معتزلہ حکومت میں طاقت ور ہوگئے تو انہوں نے خود سے مخالف رائے رکھنے والوں کے لیے زمین تنگ کردی تھی۔ مامون، واثق اور معتصم کے ادوار میں انہوں نے اپنی آرا دوسروں پر تھونپنے کی کوشش کی۔اس کے لیے انہوں نے تلوار اور کوڑے دونوں کا استعمال کیا۔"

"متعدد پارٹیز(Multi-Party System)پر ایک شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس سے افتراق جنم لیتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں فرمایا ہے کہ "اور اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور تفرقہ میں نہ پڑو"۔[5] اس آیت میں تعددِ احزاب کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔اختلاف اور افتراق کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔قرآنِ کریم میں اختلاف سے نہیں بلکہ افتراق سے منع کیا گیا ہے۔اختلاف تو مجاز اور درست شے ہے۔ صحابہ کرامؓ بھی آنحضرت ﷺ کی موجودگی میں سیاسی وسماجی معاملات میں مختلف رائے دیتے تھے۔خود صحابہ کرامؓ آپس میں بھی اختلاف کرتے تھے۔اسلام میں تو اختلاف کو رحمت قرار دیا گیا ہے۔

اپوزیشن اور مغربی تصور

"تعددِ احزاب"(Multi-Party System) کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اس لیے ناجائز ہے کیونکہ اپوزیشن کا تصور مغرب سے آیا ہے، جب کہ شریعت میں تشبہ بالغیر کی ممانعت کی گئی ہے۔ یہ شبہ بھی ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہمیں شریعت میں غیروں کی اندھی تقلید سے روکا گیا ہے اور ایسی مشابہت ناجائز ہے جس میں دیگر ادیان کے شعائر عیاں ہوں جیسا کہ گلے میں صلیب وغیرہ لٹکانا۔زندگی کے ایسے معاملات جن میں زمان ومکان کے تغیر سے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہو، اس میں انسان ایک دوسرے

---

[5] آل عمران:103

سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ آپ ﷺ نے جب مختلف ممالک کے بادشاہوں کو خط لکھے تو کہا گیا کہ وہ ملوک خط اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک کہ اس پر مہر نہ لگی ہو۔ اس پر آپ ﷺ نے بھی خط پر مہر لگائی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے خراج اور دیوان کا نظام دیگر اقوام سے لیا۔ حضرت امیر معاویہؓ نے ڈاک کا نظام بھی دیگر اقوام سے لیا۔ اگر کوئی شرعی حرج نہیں ہے اور کسی نص کی مخالفت نہیں ہوتی تو غیر مسلموں سے سیاسی و سماجی انصرام میں استفادہ کیا جا سکتا ہے"۔

آئین میں اکثریت کی رائے پر تبدیلی کا مصداق

چونکہ آئین میں اکثریت کی رائے کی بنیاد پر تبدیلی کی جا سکتی ہے اور اس اصول کے تحت اگر کسی وقت اکثریت قرآن و سنت کی پابندی کی شرط کو ختم کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، اس لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت کی پابندی فی نفسہ اور بالذات نہیں، بلکہ اسے محض اکثریت کی رائے کی بنیاد پر قبول کیا جا رہا ہے۔

جواب: سوال یہ ہے کہ دین و شریعت بلکہ دنیا کے کسی بھی قانون یا ضابطے کی پابندی قبول کرنے کا آخر وہ کون سا اسلوب یا پیرایہ ہو سکتا ہے جس میں یہ امکان موجود نہ ہو کہ کل کو پابندی قبول کرنے والا اس کا منکر نہیں ہو جائے گا؟ مثال کے طور پر ایک شخص کلمہ پڑھ کر اسلام قبول کرتا ہے، تو اسے اس بنیاد پر مسلمان تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ اس نے اپنی مرضی اور آزادی سے یہ فیصلہ کیا ہے، حالانکہ اس بات کا پورا امکان ہے کہ وہ کسی بھی وقت اسی آزادی کی بنیاد پر اسلام سے منحرف ہونے کا فیصلہ کر لے۔ اب کیا اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ چونکہ کل کو وہ اپنی مرضی سے اسلام کو چھوڑ سکتا ہے، اس لیے آج اس کے کلمہ پڑھنے کا مطلب بھی یہ ہے کہ وہ اسلام کو فی نفسہ واجب الاتباع نہیں سمجھتا، بلکہ اپنی ذاتی پسند اور مرضی کی وجہ سے قبول کر رہا ہے؟ دنیا کے ہر معاہدے اور ہر ضابطے کی پابندی کی بنیاد اسی آزادی پر ہوتی ہے جو انسانوں کو حاصل ہے اور جو آج کسی پابندی کے حق میں اور کل اس کے خلاف بھی استعمال ہو سکتی

ہے، لیکن ہم اس آزادی کے منفی استعمال کے بالفعل ظہور پذیر ہونے سے پہلے کبھی مستقبل کے امکانی مفروضوں کی بنیاد پر حال میں یہ قرار نہیں دیتے کہ فلاں شخص یا گروہ در حقیقت اس قانون یا ضابطے کو فی حد ذاتہ واجب الاتباع ہی تسلیم نہیں کرتا۔

شرعی احکام پر حکومتی عمل درآمد قانون سازی کا محتاج ہے؟

جمہوریت میں شریعت کے واضح اور مسلمہ احکام بھی کسی ملک میں اس وقت تک قانون کا درجہ اختیار نہیں کر سکتے، جب تک کہ منتخب قانون ساز ادارہ اسے بطورِ قانون منظور نہ کرلے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمہوریت میں اللہ کی شریعت کا نفاذ انسانوں کی منظوری کا محتاج ہے، اگر وہ بطور قانون اس کی منظوری نہ دیں تو کوئی حکمِ شرعی نافذ نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ یہ ایک کفریہ تصور ہے۔

جواب: اس دلیل میں جو منطقی مغالطہ ہے، اسے ایک مثال کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کریں ایک شخص کسی کو قتل کر دیتا ہے۔ ایسی صورت میں شریعت کا واضح اور قطعی حکم ہے کہ قاتل کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے۔ لیکن شریعت کا یہ حکم اس وقت تک عملاً نافذ نہیں ہو سکتا جب تک یہ مقدمہ باقاعدہ کسی بااختیار عدالت کے سامنے پیش نہ کیا جائے اور عدالت یہ فیصلہ نہ سنادے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے۔ تو کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت کا حکم اپنے نفاذ کے لیے ایک جج کی منظوری کا محتاج ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں، اس لیے کہ شریعت کے حکم اور اس پر عمل درآمد کے درمیان عدالت کا کردار اس تصور کے تحت نہیں رکھا گیا کہ خدا کی شریعت انسانی تائید کی محتاج ہے، بلکہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس حکم کے نفاذ کے عمل کو منضبط اور غلطیوں سے محفوظ بنایا جا سکے۔ بالکل یہی معاملہ کسی شرعی حکم کو قانون سازی کے مرحلے سے گزارنے کا ہے۔ جب آئین میں اصولی طور پر یہ مان لیا گیا کہ شریعت بالادست قانون ہو گی، تو تمام واضح اور قطعی احکام اصولاً قانون کا درجہ اختیار کر گئے۔ اس کے بعد ان احکام کے حوالے سے قانون سازی کے مراحل بنیادی طور پر پروسیجرل (Procedural) ہیں، نہ کہ اس

بنیاد پر کہ احکامِ شرعیہ کو ابھی قانون بننے کے لیے منظوری کی ضرورت ہے۔اس حوالے سے یہ نکتہ خاص طور پر ملحوظ رہنا چاہیے کہ شریعت کا کوئی بھی واضح اور صریح حکم اس وقت تک نفاذ میں نہیں آ سکتا جب تک اس کے ساتھ جڑے ہوئے چند اجتہادی سوالوں کا جواب نہ دے دیا جائے۔ چوری کی مثال لیجیے۔ محض یہ تسلیم کر لینے سے کہ چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے، کسی بھی چوری کے مقدمے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ حکم کے اطلاق کے لیے شاید درجنوں اجتہادی سوالات کا جواب دینا پڑے گا اور اس کے لیے کسی نہ کسی اجتہادی تعبیر کو قانون کا درجہ دینا پڑے گا۔ مثلاً یہ کہ چوری کا مصداق کیا ہے؟ کتنے مال کی چوری پر یہ سزا لاگو ہوگی؟ کیا ہر طرح کے حالات میں یہ سزا دی جائے گی یا کچھ مخصوص حالات میں رعایت بھی دی جا سکتی ہے؟ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب اجتہادی سوالات ہیں جو نص میں صراحتاً مذکور نہیں اور ان کا جواب طے کیے بغیر کسی ایک مقدمے کا فیصلہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ گویا ہر واضح اور قطعی شرعی حکم کے نفاذ کے لیے ایک اجتہادی تعبیر کا محتاج ہے۔ قانون سازی دراصل اسی درمیانی مرحلے کو طے کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ قانون کے بنیادی پہلوؤں کی ایک متعین تعبیر کے بغیر، جس کی روشنی میں عدالتیں فیصلے کر سکیں، قانون کے نفاذ میں بہت سی پیچیدگیاں اور مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ جدید سیاسی نظام میں قانون ساز ادارے اس نوعیت کی پیچیدگیوں کو کم کرنے اور قانون کے بنیادی پہلوؤں کو واضح اور متعین کرنے کے کردار ادا کرتے ہیں۔ اگر قانون کے بنیادی خطوط اور حدودِ اربعہ متعین نہ ہوں تو ظاہر ہے کہ قانون کی براہِ راست تعبیر کا کام عدالتوں کو کرنا پڑے گا جس میں اختلافات کا پیدا ہونا اور اس کے نتیجے میں قانونی سطح پر پیچیدگیوں کا سامنے آنا ناگزیر ہے۔ علمی اور نظری سطح پر کسی قانون کی تعبیر میں اختلافات ہوں تو ان سے عملی پیچیدگیاں پیدا نہیں ہوتیں، لیکن قانونی نظام کی سطح پر بہر حال ایک بنیادی نوعیت کی یکسانی پیدا کرنا انتظامی پہلو سے ایک مجبوری کا درجہ رکھتا ہے۔ جمہوریت میں شرعی احکام کو نفاذ سے پہلے قانون ساز ادارے کی منظوری کے مرحلے سے گزارنا دراصل اسی پہلو سے ضروری ہوتا ہے، نہ کہ اس مفروضہ تصور کے تحت کہ شریعت کا حکم تب واجب العمل ہو گا جب انسان اسے قانون

کے طور پر منظور کر لیں گے۔ چنانچہ صورتِ حال کی درست تعبیر یہ ہو گی کہ آئین کی اسلامی نوعیت طے ہو جانے کے بعد تمام احکامِ شریعت کی پابندی قبول کر لی گئی، البتہ انھیں قانون کی سطح پر نافذ کرنے کے لیے کچھ درمیانی مراحل طے کرنا ضروری تھا جن میں سب سے اہم مرحلہ قانون کی تعبیر کا تھا۔

قرآن کی رو سے اکثریت کی رائے پر فیصلہ گمراہی ہے؟

جمہوریت کو خلافِ اسلام سمجھنے والے قرآن کی چند آیات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ کہا گیاہے کہ اکثریت کی پیروی نہ کرو کیونکہ اکثریت گمراہ ہوتی ہے۔اس حوالے سے ایک آیت یہ ہے:

وَ اِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِي الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ[6]

"اور اکثر لوگ جو زمین پر آباد ہیں (گمراہ ہیں) اگر تم ان کا کہنا مان لوگے تو وہ تمھیں خدا کا رستہ بھلا دیں گے۔ یہ محض خیال کے پیچھے چلتے اور نرے اٹکل کے تیر چلاتے ہیں"۔

جواب: اس آیت اور اس مفہوم کی دوسری آیات سے واضح ہے کہ یہاں ان لوگوں کا ذکر ہو رہا ہے جو رسول کے منکرین ہیں اور جانتے بوجھتے رسول کی مخالفت پر تلے ہوئے ہیں۔ رسولوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ ایسے لوگ عموماً اکثریت میں رہے ہیں اور رسولوں پر ایک قلیل تعداد ہی ایمان لاتی ہے۔ رسولوں اور ان کے ماننے والوں کو منکرین اور معاندین کی اس اکثریت کی پیروی سے منع کیا جارہا ہے۔ اس بات کا اس سے کیا تعلق ہے کہ جب رسول کے ماننے والے ایک معاشرہ منظم کر لیں تو اب کے معاملات ان ہی کی اکثریت کی رائے سے چلائے جائیں۔

جمہوریت میں اکثریت حق و باطل کا معیار ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اکثریت کی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ

---

[6] الانعام:116

اکثریت حق و باطل کا معیار بن گئی ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اکثریت کی رائے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ صحیح اور غلط کا معیار تو صرف دلیل ہے۔ اکثریت کی رائے کو ترجیح دینا تو اصل میں اختلافات کو حل کرنے کا ایک طریقہ ہے، بلکہ واحد قابل عمل اور دوسرے تمام ممکنہ طریقوں کے مقابلے میں سب سے بہتر اور کم نقصان دہ طریقہ ہے۔[7] اگر فیصلہ سازوں کے درمیان رائے کا اختلاف ہو جائے تو فیصلہ کرنے کا اس کے سوا کیا مہذب راستہ باقی بچتا ہے کہ اکثریت کی رائے کے مطابق فیصلہ کر لیا جائے۔ اس کے سوا تمام طریقوں کا انجام انتشار اور انارکی ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

فرض کیجیے فیصلہ سازوں کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کسی تعلیمی ادارے میں مخلوط تعلیم کا انتظام کیا جائے یا لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے الگ الگ انتظام کیا جائے۔ فیصلہ ساز دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ قلیل گروہ کی رائے یہ ہے کہ دین کی تعلیمات کسی صورت مخلوط نظام کی اجازت نہیں دیتیں۔ کثیر گروہ کی رائے میں دین ہی کی تعلیمات کی روشنی میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ شائستگی اور وقار کے ساتھ حدود کے اندر رہتے ہوئے مخلوط نظام کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ اب قطع نظر اس سے کہ صحیح رائے کس گروہ کی ہے، فیصلہ کی فطری بنیاد اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اکثریت کی رائے کے مطابق فیصلہ کر لیا جائے۔ یہ کسی صورت باطل کی پیروی نہیں ہے۔ اس طریقے میں یہ امکان بہر حال موجود ہے کہ غلط فیصلہ عمل میں آ جائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ راستہ بھی کھلا ہے کہ قلیل گروہ دلائل سے کثیر گروہ کو اپنی رائے کے حق میں قائل کر لے اور فیصلہ اس رائے کے حق میں تبدیل ہو جائے۔

نظامِ خلافت میں غلط فیصلے کا امکان

غلط فیصلہ ہو جانے کا امکان اگر کوئی نقص ہے تو یہ نقص مفروضہ 'خلافت' کے نظام میں بھی بعینہٖ موجود ہے۔ خلیفہ یا اس کی شوریٰ پر وحی تو نازل ہو گی نہیں۔ تمام تر تقویٰ اور تدین کے باوجود وہ بہر حال

[7] برہان غلیون، بیان من اجل الدیمقراطیہ، دار الثقافہ العربی، ص 61

انسان ہی ہوں گے، جن سے ہر وقت خطا کا وقوع ممکن ہے۔ یہ خطا فیصلوں میں بھی ممکن ہے اور بالکل اسی طرح ممکن ہے جس طرح جمہوریت میں۔ سیدنا عمرؓ نے ایک موقع پر مہر کی تحدید کا فیصلہ کر لیا تھا لیکن ایک خاتون کے توجہ دلانے پر آپؓ نے اس فیصلہ کو غلط مانتے ہوئے واپس لے لیا۔ بہت ممکن تھا کہ بعد میں کسی دوسرے فرد کے توجہ دلانے پر یا خود ہی اپنی رائے تبدیل ہو جانے پر سیدنا عمرؓ پھر پہلی رائے کے قائل ہو جاتے، کیونکہ یہ رائے تو بہر حال موجود ہے کہ حکمران مخصوص حالات میں مہر کی تحدید کا اختیار رکھتا ہے۔ مختصراً یہ کہ جب 'خلافت' کے نظام میں بھی غلط فیصلے ہو سکتے ہیں اور ان کی اصلاح کے لیے کوئی انتظام بنانا پڑ سکتا ہے تو یہی انتظام 'جمہوریت' میں بھی ہو سکتا ہے۔

جمہوریت میں عالم و جاہل دونوں کا ووٹ برابر ہے؟

جمہوریت کا ایک اور نقص یہ بتایا جاتا ہے کہ اس میں ہر ایک فرد حکومتی سربراہ کے انتخاب میں اپنا ووٹ استعمال کر سکتا ہے۔ یہ ایک انتہائی غیر فطری، غیر منصفانہ اور بیہودہ طریقہ ہے۔ آخر ایک جاہل، گنوار، غیر متقی فرد کی رائے ایک عالم، متقی، ذہین اور قابل فرد کی رائے کے برابر کیسے ہو سکتی ہے؟

جواب: یہ نقطہ نظر بھی مغالطوں پر مبنی ہے۔ شریعت اور فقہ دونوں کی نظر میں قانونی طور پر ہر مسلمان برابر ہے۔ اللہ کی نظر میں اور آخرت میں اجر کے لحاظ سے لوگوں کے درجات جو بھی ہوں، قانونی حقوق و فرائض کے لحاظ سے سب برابر ہیں۔ لہٰذا سب کا ووٹ/مشورہ/رائے بھی برابر ہے۔ قرآن مجید کے حکم "وأمرهم شورىٰ بينهم" کا لازمی تقاضا ہے کہ جن لوگوں کے معاملات ہوں، ان سب کی رائے فیصلہ میں شامل ہو۔ مثلاً اگر پاکستان کا حکمران بنانے کا معاملہ کروڑ لوگوں سے متعلق ہے تو لازماً 20 کروڑ لوگوں کی رائے سے ہی فیصلہ کیا جانا چاہیے۔ آخر کسی محدود طبقے یا گروہ کو یہ حق کیسے اور کس اصول کے تحت دیا جائے کہ وہ ان بیس کروڑ لوگوں کے معاملات کا فیصلہ خود کر دیں؟ یہ یقینی طور پر "وأمرُهم شُورىٰ بينهم" کے اصول کی خلاف ورزی ہوگی۔ اور فرض کریں آپ یہ حق، مثال کے طور پر، علماء کے طبقے کو

دیتے ہیں کہ وہ ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ محض اپنی رائے سے کریں تو یہ اعتراض پھر اٹھتا ہے کہ علماء بھی عمر، علم، تقویٰ اور اہلیت کے لحاظ سے مختلف درجوں کے ہوں گے تو ان سب کی رائے یا ووٹ کیوں برابر ہو؟ ایک عالم آج درسِ نظامی کی تکمیل کر کے فارغ ہوا ہے اور دوسرا عالم سال پہلے عالم بنا تھا اور تخصص کر کے آج شیخ القرآن، شیخ الحدیث یا مفتی کے درجے پر فائز ہے۔ ان دونوں کو رائے یا ووٹ کا یکساں حق کس اصول کی بنیاد پر دیا جائے؟ اسی طرح ایک ڈاکٹر آج ڈاکٹر بنا ہے اور دوسرا سال کا تجربہ رکھنے والا اسپیشلسٹ ہے۔ ان دونوں کو رائے یا ووٹ کا یکساں حق کیوں دیا جائے؟ علیٰ ھذا القیاس۔ الغرض یہ کہ آپ ووٹ دینے کے لیے جو بھی تحدید کر دیں، آپ کو بہر حال ووٹ کے حق دار طبقے یا گروہ کے معاملے میں یہ سمجھوتہ کرنا پڑے گا کہ بلا لحاظ علم، تقویٰ و تدین، تجربہ اور مہارت اس طبقہ کے ہر فرد کا ووٹ برابر تسلیم کریں۔ تو آخر یہ سمجھوتہ بیس کروڑ عوام کے بارے میں کرنے میں کیا قباحت ہے جب کہ معاملات بھی تمام کے تمام عوام سے متعلق ہوں۔

علامہ اقبالؒ اور جمہوریت کی مخالفت

نظریۂ پاکستان کے بانی علامہ محمد اقبالؒ کے کئی اشعار جمہوریت کی مخالفت میں ہیں۔ مثلاً ایک جگہ آپ فرماتے ہیں:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

ایک اور مقام پر جمہوریت کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

جمہوری طریقۂ انتخاب کی مخالفت میں آپ کا ایک مشہور شعر بھی ہے:

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اسی مفہوم کو بیان کرتے ہوئے آپ کا ایک فارسی شعر بھی ہے:

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کاری شو
کہ از مغز دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

''جمہوریت کے طریقے سے بچو، اور پختہ کار آدمی بنو، دو سو گدھے مل کر بھی ایک انسانی ذہن کی برابری نہیں کر سکتے''۔

ایک اور جگہ پر وہ مغربی جمہوریت کی مذمت میں کہتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

علامہ محمد اقبال کی مخالفت اس حوالے سے بھی بہت اہم ہے کہ انھیں مغرب کے سیاسی فلسفے کے ساتھ ساتھ اسلامی علوم پر کافی دسترس حاصل تھی اور ان کے یہ افکار جمہوریت کا دقیق تجزیہ ہے۔

جواب: جمہوریت کے خلاف علامہ اقبالؒ کے اشعار پر اگر ایک نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مخالفت کا مرکزی نکتہ مغربی جمہوریت ہے، جس میں پارلیمان کو قانون سازی کے غیر محدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ان کا پارلیمنٹ کسی بھی خدائی حکم کا پابند نہیں۔ جہاں تک ان اشعار میں جمہوریت کے طریقۂ انتخاب پر اعتراض ہے، تو اس کا جواب گزشتہ صفحات میں ہو چکا ہے، اور اگلے ابواب میں بھی اس اعتراض پر روشنی ڈالی جائے گی۔

ہم نے علامہ اقبالؒ کے اشعار کے حوالے سے جو عذر پیش کیا، یہ صرف عذر لنگ نہیں۔اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ علامہ اقبال پاکستان بننے سے پہلے اسی جمہوری طریقۂ انتخاب کے ذریعے 1926ء میں پنجاب اسمبلی (لیجسلیٹو کونسل) کا انتخاب لڑا اور کامیاب رہے۔انھوں نے پھر اسمبلی کے تمام سیشنوں کی کارروائی میں بھرپور حصہ لیا اور مختلف موضوعات پر تقاریر کیں۔آپ اکثر کسانوں، مزدوروں اور خواتین کے حقوق کی بات کرتے تھے۔ درج بالا حقیقت آشکارا کرتی ہے کہ علامہ اقبالؒ جمہوری جدوجہد پر یقین بھی رکھتے تھے۔ دورِ جدید کے ایک قدآور مسلم فلسفی و مفکر ہر قسم کی آمریت اور زور زبردستی کو سخت ناپسند کرتے تھے۔آپ کی خواہش تھی کہ عوام اپنی تقدیر و مستقبل کے خود مالک بن جائیں۔اسی عوامی یا جمہوری قوت کو شاعرِ مشرق نے اپنے ایک شعر میں یوں بیان کیا:

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے، مٹا دو

درجبالا توضیحات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اشعار بڑی حد تک مجاز اور استعارے کی دبیز تہوں میں ملفوف ہوتے ہیں۔ کسی بھی نظریے کے حوالے سے کسی شخصیت کا حتمی موقف اس کے اشعار سے متعین کرنا علمی رویہ نہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے خیالات کا اظہار نثر میں بھی کیا۔انھوں نے اپنی نثری نگارشات میں ہمیشہ جمہوریت کی تائید و تحسین کی ہے اور مسلمانوں کو جمہوری نظام اپنانے کی تلقین کی ہے۔ اپنے شہرۂ آفاق خطبات "تشکیل جدید فکریاتِ اسلام" (The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam) میں انھوں نے یہاں تک کہا ہے کہ عہدِ جدید میں اجتہاد کا حق مخصوص شرائط کے ساتھ پارلیمان کے ارکان کو تفویض کی جائے۔آپ فرماتے ہیں:[8]

"اہلِ سنت کے قوانین (فقہ) کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر ناگزیر ہے۔اس سلسلے میں جو پہلا سوال

[8] دیکھیے کتاب کا پہلا مقالہ اسلام میں حرکیات کا اصول

پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت فردِ واحد تک محدود رہنی چاہیے، ترکوں کے اجتہاد کی رو سے یہ اسلام کی روح کے بالکل مطابق ہے کہ خلافت یا امامت افراد کی ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو سونپ دی جائے، جہاں تک میں جانتا ہوں مصر اور ہندوستان کے علمائے اسلام اس مسئلے پر ابھی تک خاموش ہیں۔ ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ ترکوں کا موقف بالکل درست ہے اور اس کے بارے میں بحث کی بہت کم گنجائش ہے۔ جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف یہ کہ اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، بلکہ یہ عالمِ اسلام میں ابھرنے والی نئی طاقتوں کے لحاظ سے بہت ضروری ہے"۔

اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:[9]

"آج کے مسلمان کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سرِ نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں، جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں، یعنی روحانی جمہوریت (Spiritual Democracy) کا قیام"۔

جمہوریت میں بدعنوان لوگوں کے ووٹ؟

جمہوریت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ہمارے عوام کی اکثریت بدعنوان، بدکردار اور کم علم لوگوں پر مشتمل ہے، لہٰذا وہ اپنے ہی جیسے لوگوں کو منتخب کریں گے۔ یہ تو بہر حال حقیقت ہے کہ جیسا معاشرہ ہوتا ہے عموماً ویسے ہی اس کے حکمران ہوتے ہیں، اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ غیر فطری اور مصنوعی طریقہ سے طاقت کے زور پر کسی دین دار فرد کو 'خلیفہ' بنا دیا جائے۔ ایسا حکمران یا تو معاشرے کی طرف سے مسترد کر دیا جائے گا یا معاشرے جیسا ہی بن جائے گا۔ صحیح اور فطری طریقہ صرف یہ ہے کہ معاشرے کے اخلاق و کردار کی تربیت کی جائے، جس حد تک معاشرہ بہتر ہو گا اسی کے بقدر اجتماعی نظام

---

[9] اسلام میں حرکیات کا اصول

بھی بہتر ہوتا جائے گا۔ یہی بات علامہ اقبال اپنے خطبات میں ان الفاظ میں کہتے ہیں[10]:

"جدید مسلم اسمبلی کی قانونی کارکردگی کے بارے میں ایک اور سوال بھی پوچھا جا سکتا ہے۔ کم از کم موجودہ صورتِ حال میں اسمبلی کے زیادہ تر ممبران مسلم فقہ (قانون) کی باریکیوں کے بارے میں مناسب علم نہیں رکھتے۔ ایسی اسمبلی قانون کی تعبیرات میں کوئی بہت بڑی غلطی کر سکتی ہے۔ قانون کی تشریح و تعبیر میں ہونے والی ان غلطیوں کے امکانات کو ہم کس طرح ختم یا کم سے کم کر سکتے ہیں۔ غلطیوں سے پاک تعبیرات کے امکانات کی واحد صورت یہ ہے کہ مسلمان ممالک موجودہ تعلیمِ قانون کے نظام کو بہتر بنائیں، اس میں وسعت پیدا کریں اور اس کو جدید فلسفہ قانون کے گہرے مطالعے کے ساتھ وابستہ رکھا جائے"۔

سربراہی کے لیے مرد اور قاضی کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط

جواب: سربراہِ ریاست کے مرد ہونے اور قاضی کے مسلمان اور عادل ہونے کی شرائط اپنی جگہ اہمیت رکھنے کے باوجود ایسی نہیں ہیں کہ آئین میں ان کو شامل نہ کیے جانے کو کفر کے ہم معنی قرار دیا جائے۔ قاضی کے مسلمان اور عادل ہونے کی شرائط فقہا کی اپنے اجتہاد سے بیان کردہ ہیں اور قرآن یا حدیث کی کسی نص میں واضح طور پر قاضی کے لیے ان شرائط کو لازم نہیں کہا گیا۔ حکمران کے مرد ہونے کی شرط نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک تبصرے سے اخذ کی گئی ہے جو آپ نے اہلِ فارس کے کسریٰ کی بیٹی کو حکمران بنانے پر کیا تھا۔ اصولِ فقہ کی رو سے اس ارشاد کو براہِ راست حرمت کا بیان نہیں کہا جا سکتا، اس لحاظ سے یہ شرط بھی بنیادی طور پر اجتہادی ہے۔ مزید برآں ماضی قریب میں برصغیر کے ایک جید فقیہ اور عالم مولانا اشرف علی تھانوی یہ نقطۂ نظر پیش کر چکے ہیں کہ اس ممانعت کی اصل علت عورت کی رائے پر حتمی اور کلی انحصار ہے، اس لیے جمہوری نظامِ حکومت میں، جہاں حکمران اپنے فیصلوں کے لیے اصولی طور

---

[10] خطبات اقبال، اقبال اکادمی، 1996ء، ص 40

پر پارلیمنٹ کے سامنے جواب دِہ ہوتا ہے، عورت کے حاکم بننے پر پابندی نہیں۔ چنانچہ آئین میں مذکورہ شرائط میں سے کسی بھی شرط کو شامل نہ کرنا شریعت کے نہیں، بلکہ شریعت کی ایک خاص اجتہادی واستنباطی تعبیر کے خلاف ہے جسے کسی بھی لحاظ سے کفر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ملکہ سبا کی حکمرانی کا ذکر بھی کیا ہے اور اس واقعے کے ذیل میں کسی بھی طرح کا کوئی ایسا اشارہ نہیں دیا گیا جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ خواتین کا حکمران بننا ناجائز یا ناپسندیدہ عمل ہے۔

آئین میں ارکانِ پارلیمان کو مطلق ترمیم کا حق

آئینِ پاکستان ارکانِ پارلیمان کو مطلق طور پر کسی بھی شق میں ترمیم کا حق دیتا ہے اور چونکہ یہاں بظاہر ایسی کوئی قید نہیں لگائی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ پارلیمنٹ قرآن وسنت کی بالادستی کو تسلیم کرنے اور قانون سازی میں شریعت کی پابندی کی شقوں میں ترمیم کرنے کی مجاز نہیں ہے، اس لیے اپنے اطلاق کے لحاظ سے یہ آئین پارلیمنٹ کو اختیار دیتا ہے کہ وہ چاہے تو شریعت کی بالادستی کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کر سکتی ہے۔

جواب: ہم نے تکفیر کا جو پہلا اصول بیان کیا ہے، اس کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ استدلال سرے سے بے بنیاد ہے۔ سیدھا سا سوال ہے کہ کیا آئین میں ترمیم کا حق دینے والی اس شق کی جو تعبیر اس اعتراض میں پیش کی گئی ہے، وہی اس کی واحد ممکنہ تعبیر ہے یا اس کے علاوہ بھی کوئی تعبیر ممکن ہے جو اسے کفر سے بچاتی ہو؟ ہمارے علم کی حد تک پاکستان کی آئینی تاریخ میں اس شق کا یہ مطلب سب سے پہلے شدت پسندوں نے پیش کیا ہے، جب کہ علماء، ججز اور قانون دان طبقے میں سے کسی نے بھی اس سے یہ مفہوم اخذ نہیں کیا۔ یہ ایک سادہ اصول ہے کہ کسی بھی دستاویز کے کسی جز کا منشا و مراد اس دستاویز کے اصولی و نظری مفروضات، مجموعی مزاج اور دستاویز میں شامل دیگر تصریحات کو نظر انداز کر کے متعین نہیں کیا جا سکتا۔ آئین یہ تصریح کرتا ہے کہ اسے ایک اسلامی مملکت کے منتخب نمائندے اس مقصد کے لیے وضع کر رہے ہیں کہ مسلمان ہونے کی حیثیت سے اس ملک کے اجتماعی نظام کو اللہ اور اس کے

رسول ﷺ کی منشا کے مطابق چلایا جاسکے۔ گویا مسلمان ہونا اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہدایات کی پابندی کو قبول کرنا آئین کا بنیادی مفروضہ ہے، جب کہ اس کی کسی بھی شق کے محض ظاہری الفاظ کے اطلاق سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ آئین کو تشکیل دینے والے اپنے لیے قرآن وسنت کی بالادستی کے انکار کی گنجائش بھی آئین میں رکھنا چاہتے ہیں، اس بنیادی مفروضے کے بالکل خلاف ہے۔

سربراہِ ریاست کے لیے قریشی ہونے کی شرط

بہت سے لوگوں نے حدیث "الأئِمَّةُ من قريش"[11] (یعنی حکومت کے سربراہ قریش سے ہوں گے) اور اجماعِ صحابہؓ واہلِ کلام سے یہ استدلال کیا ہے کہ ایک اسلامی ریاست کا سربراہ قریش کے علاوہ اور کوئی نہیں بن سکتا۔ جب کہ جمہوریت میں ہر کوئی ریاست کا سربراہ بن سکتا ہے، چاہے وہ قریشی ہو یا غیر قریشی، اور یہ جمہوریت اور خلافت کے درمیان ایک بڑا اختلاف ہے۔ معاصر عسکری تنظیموں نے جن علاقوں کو بزورِ شمشیر قبضہ کیا، وہاں اپنے ناجائز قبضے کو جواز دینے کے لیے اس بیانیے کو پورے زور وشور سے بیان کیا کہ اصلی خلافت قائم ہوگئی ہے، کیونکہ اس خلافت کے امیر اپنے نسب کے اعتبار سے قریشی ہے، اور خلیفہ کے لیے قریشی ہونا ایک بنیادی شرط ہے۔

جواب: اکابر علمائے دین اور محققین فقہاء پر یہ مخفی نہیں کہ خود حضرت عمرؓ سے ایسی قابلِ اعتماد روایتیں منقول ہیں (جن کو امام احمدؒ نے مسند میں ذکر فرمایا ہے)، جو حضرت معاذؓ بن جبلؓ اور سالمؓ مولی حذیفہ جیسے غیر قریشیوں کے لیے حکومت کی سربراہی کا استحقاق ظاہر کرتی ہیں۔ اس سے حضرات صحابۂ کرامؓ کے اجماع کی قطعیت میں تردد پیدا ہو جاتی ہے۔

اسی طرح علمِ کلام کے ائمہ میں امام ابو بکر باقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے جلیل القدر اشعری متکلم نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے، جس کی وجہ سے اہلِ کلام کے اجماع میں بھی تردد پیدا ہوا۔

[11] مسند امام احمد، حدیث نمبر: 1240

ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ خلیفۂ اول حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں صحابہؓ نے اس حدیث کو متفقہ طور پر قبول کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے، کیونکہ تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر اتفاق کیا ہے۔ ہمارے خیال میں اس اجماع کے خلاف دیگر ایسے بہت سے دلائل موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قریشیت خلافت کی ایسی شرط نہیں ہے جس کے بغیر شرعی خلافت ممکن ہی نہیں۔

مثال کے طور پر احادیث کی کتابوں میں علاماتِ قیامت کے ضمن میں اس بات کا بیان ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام جب آخری زمانہ میں تشریف لائیں گے، تو شر وفساد کا خاتمہ کرنے کے بعد وہ مسلمانوں کے خلیفہ بن جائیں گے۔ اسی طرح قربِ قیامت کے وقت قحطانی کا بادشاہ ہونا صحیح احادیث میں مروی ہے۔ اب حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور قحطانی دونوں قریش میں سے نہیں ہے لیکن سرکارِ دوعالم ﷺ کی پیشین گوئی کے مطابق وہ مسلمانوں کے خلیفہ بنیں گے۔

قحطانی کی بادشاہت ہی پر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو غصہ آیا ہے اور حدیثِ قریش سے اس کو رد کرنا چاہا ہے، مگر علمائے حدیث اور ائمہ اہلِ سنت اس حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔

اس حدیث پر غور کر لینے کے بعد اس کے دو معانی سمجھ میں آتے ہیں۔ ایک معنی یہ ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے خبر دی ہے کہ آئندہ جو لوگ خلیفہ بنیں گے، وہ قریش سے ہوں گے۔ اس صورت میں حدیث کا منشا یہ ہوگا کہ قریش امامت وخلافت کے زیادہ مستحق ہیں، کیونکہ اس وقت تمام عرب صرف قریش کو اس منصب کے لیے مناسب سمجھتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے ہیں:

"عرب سربراہی کا حق قریش کے علاوہ دوسروں کے لیے نہیں مانیں گے"۔[12]

خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[12] مصنف عبدالرزاق، ص:231/5

"الملک في قريش والقضاء في الأنصار والأذان في الحبشة والأمانة في الأزد"۔[13]

"حکومت قریش میں اور قضا انصار میں اور اذان حبشہ میں اور امانت ازد[14] میں ہے"۔

اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ جس طرح قضا کا حق انصار کے لیے اور اذان کا حق حبشہ کے لیے ثابت کیا گیا ہے، اور اس کی وجہ سے یہ صرف ان کے ساتھ خاص نہیں، ٹھیک اسی طرح قریش کے لیے امامت وخلافت کے حق کا اقرار کیا گیا ہے، اس کی وجہ سے خلافت صرف ان تک محدود نہیں ہو گی، اس سے دوسروں کے حقِ خلافت وامامت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی انصار کے علاوہ دوسروں کے لیے قضا، حبشہ کے علاوہ دوسروں کے لیے اذان اور ازد کے علاوہ دوسروں کے لیے امین ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

"أقول وفيه إشعار بأن الخلق لايأنفون عن مبايعتهم أن قابلية المتبوعية مجبولة في جبلتهم فينبغي أن لا يخرج عنهم أمر الخلافة لئلا يترتب عليه المخالفة"۔[15]

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث (الناس تبع لقريش إلخ) میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لوگ قریش کی تابعداری سے نفرت نہیں کریں گے، کیونکہ پیش رو اور خلیفہ ہونے کی قابلیت ان کی سرشت میں رکھی گئی ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ ان سے خلافت کا امر نکالا نہ جائے، تاکہ اس پر مخالفتیں نہ پیدا ہوں۔

تاہم اگر اس حدیث کو خبر کے میں معنی میں ہی لیا جائے یعنی خلافت وامامت صرف قریش کے ساتھ مختص ہے، دوسروں کے لیے نہیں، تو پھر رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ایک خاص زمانہ تک کے لیے ہے۔ چنانچہ خود علامہ سیوطی اور ملا علی قاری رحمہا اللہ تعالیٰ اس کی تصریح فرما رہے ہیں۔

---

[13] الترمذی، حدیث نمبر: 3870

[14] یہ قبیلہ ازد بن غوث بن نبت کی طرف منسوب ہے۔ اس کا تعلق یمن سے تھا لیکن اس کی متعدد شاخیں جزیرۂ عرب میں پھیلی ہوئی تھیں۔ بعثتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ قبیلہ سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے تھا۔

[15] مرقاۃ المفاتیح: 9/ 3862

اس کی تائید بخاری شریف میں اس حوالے سے مروی حدیث "ما أَقاموا الدينَ" (یعنی جب تک وہ دین پر کاربند رہیں) کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے، تو پھر اس تخصیص کی بھی ضرورت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جب تک قریش نے حقوقِ واجبہ کی رعایت کی، خداوند کریم نے ان میں بادشاہت اور خلافت رکھی، اس کے بعد چھین لی۔

بہت سے علمائے حدیث وفقہ رحمہم اللہ تعالیٰ اس حدیث کو خبر بمعنی امر فرمارہے ہیں، جس کا رخ فقط اس خلیفہ کی جانب ہوگا، جس کو امت نے باہمی مشورے سے خلیفہ بنایا ہو یا سابق خلیفہ نے اس کو ولی عہد کے طور پر خلیفہ مقرر کیا ہو، لیکن اگر کوئی شخص اپنی قوت اور سطوت سے خلیفہ ہو جائے تو اس کے لیے قریشیت وغیرہ شرط نہیں۔ ایسے امام کی اطاعت اور اعانت اسی طرح واجب رہے گی، جیسے کہ اس امام کی جس میں خلافت کی تمام شرائط موجود تھیں۔ تمام فقہی مصادر میں اس کو پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

ووٹ اور اُمیدوار

ووٹ اور امیدوار کے بارے میں اس طرح کے اعتراض کافی وقت سے کیے جاتے ہیں کہ ان کی اہلیت وصلاحیت مخدوش ہوتی ہے، یا یہ کہ عوام کے اندر ووٹ کی قیمت واہمیت کے متعلق علم کی کمی ہے، اس لیے ووٹ بعض اوقات نااہل شخص کو منتخب کرنے میں ضائع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح امیدوار بھی بعض اوقات منتخب ہونے کی ذمہ داری سے ناواقف ہوتے ہیں جس کی قیمت پوری عوام کو چکانی پڑ جاتی ہے۔ امیدوار اور ووٹ کی شرعی حیثیت کے بارے میں مفتی محمد شفیع صاحب کے ایک فتوے کا اقتباس پیش کیا جاتا ہے جو جمہوری نظم کی اس خاص جہت کو دینی نقطہ نظر سے واضح کرتا ہے۔ آپؒ لکھتے ہیں:

”کسی مجلس کی ممبری کے انتخابات کے لیے جو اُمیدوار کی حیثیت سے کھڑا ہو وہ گویا پوری ملت کے سامنے دو چیزوں کا مدعی ہے۔ ایک یہ کہ وہ اس کام کی قابلیت رکھتا ہے جس کا اُمیدوار ہے، دوسرے

یہ کہ وہ دیانت وامانت داری سے اس کام کو انجام دے گا۔اب اگر واقعی میں وہ اپنے اس دعوے میں سچا ہے، یعنی قابلیت بھی رکھتا ہے اور امانت ودیانت کے ساتھ قوم کی خدمت کے جذبے سے اس میدان میں آیا تو اس کا یہ عمل درست ہے۔البتہ بہتر طریق اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص خود مدعی بن کر کھڑا نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کی کوئی جماعت اس کو اس کام کا اہل سمجھ کر نامزد کردے اور جس شخص میں اس کام کی صلاحیت ہی نہیں، وہ اگر اُمیدوار ہو کر کھڑا ہو تو قوم کا غدار اور خائن ہے۔اس کا ممبری میں کامیاب ہونا ملک وملت کے لیے خرابی کا سبب تو بعد میں بنے گا، پہلے تو وہ خود غدار وخیانت کا مجرم ہو کر عذابِ جہنم کا مستحق بن جائے گا۔اب ہر وہ شخص جو کسی مجلس کی ممبری کے لیے کھڑا ہوتا ہے، اگر اس کو کچھ آخرت کی بھی فکر ہے تو اس میدان میں آنے سے پہلے خود اپنا جائزہ لے لے اور یہ سمجھ لے کہ اس ممبری سے پہلے تو اس کی ذمہ داری صرف اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال ہی تک محدود تھی، کیونکہ حدیث کے مطابق ہر شخص اپنے اہل وعیال کا ذمہ دار ہے اور اب کسی مجلس کی ممبری کے بعد جتنی خلقِ خدا کا تعلق اس مجلس سے وابستہ ہے، اُن سب کی ذمہ داری کا بوجھ اُس کی گردن پر آتا ہے اور وہ دنیا وآخرت میں اس ذمہ داری کا مسؤول اور جواب دہ ہے۔

ووٹ اور ووٹر کی مختلف حیثیتیں:

کسی اُمیدوار ممبری کو ووٹ دینے کی از روئے قرآن وحدیث چند حیثیتیں ہیں۔

ووٹر کی پہلی حیثیت: شہادت

ایک حیثیت شہادت کی ہے کہ ووٹر جس شخص کو اپنا ووٹ دے رہا ہے، اس کے متعلق اس کی شہادت دے رہا ہے کہ یہ شخص اس کام کی قابلیت بھی رکھتا ہے اور دیانت اور امانت بھی۔اور اگر واقعی میں اس شخص کے اندر یہ صفات نہیں ہیں اور ووٹر یہ جانتے ہوئے اس کو ووٹ دیتا ہے تو وہ ایک جھوٹی شہادت ہے، جو سخت کبیرہ گناہ اور وبالِ دنیا وآخرت ہے۔ بخاری کی حدیث میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ

وسلم نے شہادتِ کاذبہ کو شرک کے ساتھ کبائر میں شمار فرمایا ہے (مشکوٰۃ)۔ اور ایک دوسری حدیث میں جھوٹی شہادت کو اکبر الکبائر فرمایا ہے (بخاری و مسلم)۔ جس حلقے میں چند اُمیدوار کھڑے ہوں اور ووٹر کو یہ معلوم ہے کہ قابلیت اور دیانت کے اعتبار سے فلاں آدمی قابل ترجیح ہے تو اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو ووٹ دینا اس اکبر الکبائر میں اپنے آپ کو مبتلا کرنا ہے۔ اب ووٹ دینے والا اپنی آخرت اور انجام کو دیکھ کر ووٹ دے، محض رسمی مروت یا کسی طمع وخوف کی وجہ سے اپنے آپ کو اس وبال میں مبتلا نہ کرے۔

دوسری حیثیت: سفارش

یعنی کہ ووٹر اس امیدوار کی نمائندگی کی سفارش کرتا ہے۔ اس سفارش کے بارے میں قرآنِ کریم کا یہ ارشاد ہر ووٹر کو اپنے سامنے رکھنا چاہیے:

مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّه نَصِيْبٌ مِّنهَا وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهُ كِفْلٌ مِّنهَا ۔[16]

یعنی (جو شخص اچھی سفارش کرتا ہے اُس میں اس کو بھی حصہ ملتا ہے اور جو بُری سفارش کرتا ہے تو اُس کی بُرائی میں اُس کا بھی حصہ لگتا ہے)۔

اچھی سفارش یہی ہے کہ قابل اور دیانت دار آدمی کی سفارش کرے جو خلقِ خدا کے حقوق صحیح طور پر ادا کرے، اور بُری سفارش یہ ہے کہ نااہل، نالائق، فاسق و ظالم کی سفارش کر کے اُس کو خلقِ خدا پر مسلط کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ووٹوں سے کامیاب ہونے والا اُمیدوار اپنے پنج سالہ دور میں جو نیک یا بد عمل کرے گا ہم بھی اس کے شریک سمجھے جائیں گے۔

تیسری حیثیت: وکالت

ووٹ کی ایک تیسری حیثیت وکالت کی ہے کہ ووٹ دینے والا اس اُمیدوار کو اپنا نمائندہ اور وکیل

---

[16] النساء:85

بناتا ہے، لیکن اگر یہ وکالت اس کے کسی شخصی حق کے متعلق ہوتی اور اس کا نفع نقصان صرف اس کی ذات کو پہنچتا تو اُس کا یہ خود ذمہ دار ہوتا، مگر یہاں ایسا نہیں کیونکہ یہ وکالت ایسے حقوق کے متعلق ہے جن میں اُس کے ساتھ پوری قوم شریک ہے۔ اس لیے اگر کسی نااہل کو اپنی نمائندگی کے لیے ووٹ دے کر کامیاب بنایا تو پوری قوم کے حقوق کو پامال کرنے کا گناہ بھی اس کی گردن پر رہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا ووٹ تین حیثیتیں رکھتا ہے: ایک شہادت، دوسری سفارش اور تیسری حقوقِ مشترکہ میں وکالت۔ تینوں حیثیتوں میں جس طرح نیک، صالح، قابل آدمی کو ووٹ دینا موجبِ ثوابِ عظیم ہے اور اُس کے ثمرات اُس کو ملنے والے ہیں، اسی طرح نااہل یا غیر متدین شخص کو ووٹ دینا جھوٹی شہادت بھی ہے اور بُری سفارش بھی اور ناجائز وکالت بھی اور اس کے تباہ کن اثرات بھی اُس کے نامۂ اعمال میں لکھے جائیں گے۔

ضروری تنبیہ

مذکورہ بیان میں جس طرح قرآن و سنت کی رُو سے یہ واضح ہوا کہ نااہل، ظالم، فاسق اور غلط آدمی کو ووٹ دینا گناہِ عظیم ہے، اسی طرح ایک اچھے، نیک اور قابل آدمی کو ووٹ دینا ثوابِ عظیم ہے بلکہ ایک فریضہ شرعی ہے۔ قرآن کریم نے جیسے جھوٹی شہادت کو حرام قرار دیا ہے، اسی طرح سچی شہادت کو واجب و لازم بھی فرما دیا ہے۔ ارشاد باری ہے: كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ۔[17] اور دوسری جگہ ارشاد ہے: كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شهدآءَ لِلّٰهِ[18] ان دونوں آیتوں میں مسلمانوں پر فرض کیا ہے کہ سچی شہادت سے جان نہ چرائیں، اللہ کے لیے ادائیگیِ شہادت کے واسطے کھڑے ہو جائیں۔ تیسری جگہ سورۂ طلاق میں ارشاد ہے: وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِله[19] یعنی اللہ کے لیے سچی شہادت کو قائم کرو۔ ایک آیت میں یہ

---

[17] المائدۃ:8

[18] النساء:135

[19] الطلاق:2

ارشاد فرمایا کہ سچی شہادت کا چھپانا حرام اور گناہ ہے۔ ارشاد ہے: وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ، وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ[20] (یعنی شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو چھپائے گا اُس کا دل گناہ گار ہے)۔

ان تمام آیات نے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد کر دیا ہے کہ سچی گواہی سے جان نہ چرائیں، ضرور ادا کریں۔ آج جو خرابیاں انتخابات میں پیش آرہی ہیں اُن کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ نیک اور صالح حضرات عموماً ووٹ دینے ہی سے گریز کرنے لگے جس کا لازمی نتیجہ وہ ہوا جو مشاہدے میں آرہا ہے کہ ووٹ عموماً اُن لوگوں کے آتے ہیں جو چند ٹکوں میں خرید لیے جاتے ہیں اور اُن لوگوں کے ووٹوں سے جو نمائندے پوری قوم پر مسلط ہوتے ہیں، وہ ظاہر ہے کہ کس قماش اور کس کردار کے لوگ ہوں گے۔ اس لیے جس حلقے میں کوئی بھی اُمیدوار قابل اور نیک معلوم ہو، اُسے ووٹ دینے سے گریز کرنا بھی شرعی جرم اور پوری قوم و ملت پر ظلم کے مترادف ہے، اور اگر کسی حلقے میں کوئی بھی اُمیدوار صحیح معنی میں قابل اور دیانت دار نہ معلوم ہو مگر ان میں سے کوئی ایک صلاحیتِ کار اور خدا ترسی کے اصول پر دوسروں کی نسبت سے غنیمت ہو تو کم برائی اور کم ظلم کی نیت سے اس کو بھی ووٹ دے دینا جائز بلکہ مستحسن ہے، جیسا کہ نجاست کے پورے ازالے پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں کم نجاست کو اور پورے ظلم کو ختم کرنے کا اختیار نہ ہونے کی صورت میں کم ظلم کو فقہا رحمہم اللہ نے تجویز فرمایا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

خلاصہ یہ ہے کہ انتخابات میں ووٹ کی شرعی حیثیت کم از کم ایک شہادت کی ہے جس کا چھپانا بھی حرام ہے اور اس میں جھوٹ بولنا بھی حرام، اس پر کوئی معاوضہ لینا بھی حرام، اس میں محض ایک سیاسی ہار جیت اور دنیا کا کھیل سمجھنا بڑی بھاری غلطی ہے۔ آپ جس اُمیدوار کو ووٹ دیتے ہیں، شرعاً آپ اس کی گواہی دیتے ہیں کہ یہ شخص اپنے نظریے اور علم و عمل اور دیانت داری کی رُو سے اس کام کا اہل اور دوسرے اُمیدواروں سے بہتر ہے جس کام کے لیے یہ انتخابات ہو رہے ہیں۔

---

[20] البقرۃ: 283

خلاصۂ بحث:

اس حقیقت کو سامنے رکھیں تو اس سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:

۱۔ آپ کے ووٹ اور شہادت کے ذریعے جو نمایندہ کسی اسمبلی میں پہنچے گا، وہ اس سلسلے میں جتنے اچھے یا بُرے اقدامات کرے گا اُن کی ذمہ داری آپ پر بھی عائد ہو گی۔ آپ بھی اس کے ثواب یا عذاب میں شریک ہوں گے۔

۲۔ اس معاملے میں یہ بات خاص طور پر یاد رکھنے کی ہے کہ شخصی معاملات میں کوئی غلطی بھی ہو جائے تو اس کا اثر بھی شخصی اور محدود ہوتا ہے، ثواب و عذاب بھی محدود۔ قومی اور ملکی معاملات سے پوری قوم متاثر ہوتی ہے، اس کا ادنیٰ نقصان بھی بعض اوقات پوری قوم کی تباہی کا سبب بن جاتا ہے، اس لیے اس کا ثواب و عذاب بھی بہت بڑا ہے۔

۳۔ سچی شہادت کا چھپانا ازروے قرآن حرام ہے۔ آپ کے حلقۂ انتخاب میں اگر کوئی صحیح نظریے کا حامل و دیانت دار نمائندہ کھڑا ہے، تو اس کو ووٹ دینے میں کوتاہی کرنا گناہِ کبیرہ ہے۔

۴۔ جو اُمیدوار نظامِ اسلامی کے خلاف کوئی نظریہ رکھتا ہے، اس کو ووٹ دینا ایک جھوٹی شہادت ہے جو گناہِ کبیرہ ہے۔

۵۔ ووٹ کو پیسوں کے معاوضے میں دینا بدترین قسم کی رشوت ہے اور چند ٹکوں کی خاطر اسلام اور ملک سے بغاوت ہے۔ دوسروں کی دنیا سنوارنے کے لیے اپنا دین قربان کر دینا کتنے ہی مال و دولت کے بدلے میں ہو، کوئی دانش مندی نہیں ہو سکتی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”وہ شخص سب سے زیادہ خسارے میں ہے جو دوسرے کی دنیا کے لیے اپنا دین کھو بیٹھے“۔[21]

---

21 مفتی اعظم مولانا محمد شفیع رحمہ اللہ، جواہر الفقہ

باب چہارم

قومی ریاست اور نفاذِ شریعت

نفاذِ شریعت اور ریاست کا دائرہ کار

نفاذِ شریعت کے داعیوں کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلام کی تمام تر تعلیمات کو حکومت کے ذریعے نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ مذہب کے ہر حکم کا نفاذ ریاست کی ذمہ داری ہے حالانکہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے۔ ریاست براہِ راست و فوری طور پر اسلام کے تمام احکامات کی تنفیذ کا حق نہیں رکھتی۔

شیخ عبد الفتاح ابو غدہ نے الٔاحکام للقرافی کے حاشیے میں ایک جگہ امام ابن تیمیہؒ کا قول نقل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"إنما ينفذ حكم الحاكم فى الأمور المعينة التى يختص بها من الحدود والحقوق مثل قتلٍ أو قذف أو مال و نحوه دون مسائل العلم الكلية مثل التفسير والحديث والفقه وغير ذالک وهذا فيه ما اتفقت عليه الأمة ،وفيه ما تنازعت فيه، والأمّة إذا تنازعت فى معنى آية أو حديث أوحكم خبرى أو طلبى لم يكن صحة أحدالقولين وفسادالآخر ثابتاًبمجرد حكم الحاكم فإنه ينفذ حكمه فى الأمور المعينة دون العامّة"[1]

"حاکم کا حکم صرف حدود اور حقوقِ عامہ سے متعلق خاص امور میں قابلِ تنفیذ ہوگا جیسا کہ قتل، قذف اور مالی معاملات وغیرہ، نہ کہ تفسیر، حدیث اور فقہ سے منسوب تمام علوم سے متعلقہ مسائل میں۔ حدود و حقوق کے قطعی مسائل وہ ہیں جن میں امت کا کوئی اختلاف نہیں۔ امت جب کسی آیت یا حدیث کے مفہوم کی تعیین، یا کسی حکمِ خبری یا طلبی میں ایک قول پر متفق نہ ہو تو ایسے مسائل میں کسی ایک قول کی صحت یا خطا حاکم کے فیصلے اور رائے سے ثابت نہیں ہو سکتی، حاکم کا حکم صرف مخصوص امور میں قابلِ تنفیذ ہوگا نہ تمام عام امور میں"۔

نفاذِ اسلام کا تدریجی عمل

اس کے علاوہ شریعت ہمیں یہ اجازت دیتی ہے کہ اگر احکامات کے نفاذ میں مشکلات کا سامنا ہو تو

---

[1] مجموع الفتاوی، ص 151/3، دار البقاء للطباعہ والنشر۔ مجموع الفتاوی میں الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی ہے، جب کہ مذکورہ بالا عبارت امام عبد الفتاح نے الٔاحکام للقرافی (ص 36) کے حاشیہ میں ذکر کی ہے۔

ہم تدریج کے کلیے پر عمل کرتے ہوئے جتنا ممکن ہو اسی پر فتویٰ دیں۔ جیسا کہ حدیث مبارکہ کا مفہوم ہے "اس امّت کے آخری حصے کی اصلاح اسی طرح ممکن ہے جس طرح پہلے کی ہوئی"۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب احکامات کو ان کی حتمی شکل میں یکبارگی متعارف کرانا اور ان پر عمل کرنے کا مطالبہ کرنا ممکن نہ تھا تو انھیں تدریجی طور پر نازل کیا گیا۔ بخاری شریف میں ہے حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں:

"إنما نزل أول ما نزل سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتىٰ إذا ثاب الناس إلىٰ الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول ما نزل لا تشربوا الخمر لقالوا:لا ندع الخمر أبدًا ولو نزل لا تزنوا لقالوا لاندع الزنا أبدًا"[2]

"ابتدائے اسلام میں طویل سورتیں جنت دوزخ کے ذکر کے ساتھ نازل ہوئیں، جب لوگ اسلام میں داخل ہونے لگے تو پھر حلال و حرام کے احکامات نازل ہوئے، اگر شروع میں ہی شراب کی ممانعت نازل کر دی جاتی تو وہ لوگ کہتے کہ ہم شراب نہیں چھوڑنے والے اور اگر کہا جاتا کہ زنا مت کرو تو وہ جواب دیتے ہم زنا نہیں چھوڑنے والے"۔

آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو جب یمن کا عامل بنا کر بھیجا تو انہیں تلقین فرمائی کہ وہ احکامات کے تعارف میں بھی تدریجی عمل کو اپنائیں۔ سب سے پہلے لوگوں کو کلمے کی دعوت دیں، جب ان کا ایمان پختہ ہو جائے تو نماز کے متعلق آگاہ کریں اور جب وہ نماز پڑھنے لگیں تو زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں بتائیں ۔تدرج کے اصول کی توثیق میں سب سے قوی حدیث آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

"من رأى منكم منكرا فاليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"۔ [3]

"تم میں جو شخص برائی کو دیکھے تو اسے ہاتھ سے روکنے کی کوشش کرے، اگر ممکن نہ ہو تو زبان سے اس کو برا کہے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل میں بے زاری کا احساس پیدا کرے، یہ ایمان کا نچلا درجہ ہے"۔

---

[2] صحیح البخاری، حدیث: 4993
[3] صحیح مسلم، حدیث: 43

دعوتِ اسلام کا تدریجی عمل

عبادات و معاشرت کے علاوہ عقائد کا تعارف بھی آپ ﷺ نے یکبارگی نہیں کرایا۔ آپ ﷺ نے سب سے پہلے اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت کی تعلیم دی، اس کے بعد اللہ کی صفات، پھر ملائکہ اور یومِ آخرت کے متعلق انہیں آگاہ کیا حتیٰ کہ اپنے نبی ہونے کا اعلان بھی سب کے سامنے ایک دم نہیں کیا۔ پہلے اپنی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہؓ کو مطلع کیا، پھر حضرت ابو بکر صدیقؓ کو دعوت دی وہ ایمان لے آئے تو اپنے چچا زاد حضرت علیؓ کو توحید کی تعلیم دی، اس کے بعد قرآنی حکم کے مطابق " وَاَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ "[4] اپنے قریبی رشتہ داروں کو دعوت دینی شروع کی اور آخر میں وحی آئی کہ " فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ "[5] تب آپ ﷺ نے علی الاعلان ہر شخص کو کلمۂ اسلام کی طرف بلانا شروع کر دیا۔ یہی آپ ﷺ کا منہج رہا۔ اسی پر عمل کر کے امت کو کامیابی حاصل ہو گی۔

قانون بنانا مشکل نہیں، نفاذ مشکل ہے

قانون بنانا مشکل امر نہیں ہے بلکہ قانون کا نفاذ اور لوگوں کو اس پر عمل کرنے کی طرف راغب کرنا اصل کام ہے۔ وہ قوانین جنہیں انسان نے خود مرتب کیا ہے اور سب کو علم ہوتا ہے کہ اس میں اجتماعی منفعت پوشیدہ ہے، اس کے باوجود انھیں لاگو کرنے اور لوگوں کے مزاج کو بدلنے میں طویل وقت درکار ہوتا ہے اور پھر احکاماتِ اسلامیہ کے جزئی نفاذ کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مستقل ہیں اور ان کو اسی شکل میں باقی رکھا جائے گا، بلکہ جوں جوں لوگوں کے مزاج میں اصلاح ہوتی چلی جائے گی، اسی طرح وقت کے ساتھ انہیں مکمل نافذ کر دیا جائے گا، تدریج ایک ذریعہ ہے نہ کہ شریعت کی حتمی شکل۔

مسند احمد کی حدیث ہے، آپ ﷺ نے فرمایا:

---

[4] الشعراء:214
[5] الحجر:94

إن هذا الدين متين،فأوغِلوا به برفقٍ[6] "بے شک یہ دین مضبوط ہے، تم اس میں نرمی کے ساتھ داخل ہو جاؤ"۔

امام غزالیؒ اس روایت کی شرح میں فرماتے ہیں:

"أراد بهٰذا الحديث أن لا يكلف نفسه فى أعماله الدينية ما يخالف العادة بل يكون بتلطف وتدرج،فلاينتقل دفعة واحدة إلى الطرف الأقصى من التبدل فإن فى الطبع نفور لايمكن نقله عن أخلاقه الرديئة إلا شيئاً فشيئاً حتىٰ تنفصم تلك الصفات المذمومة الراسخة فيه،ومن لم يراع التدرج وتوغل دفعةً واحدة ترقى إلى حالة تشقّ عليه فتنعكس أموره فيصير ماكان محبوباعنده ممقوتا،وما كان مكروهاًعنده مشرباهنيئاً لاينفر منه وهٰذالايعرف إلا بالتجربة والذوق"۔[7]

''اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی انسان دینی افعال میں خود کو یکبار گی اپنی پختہ عادت کے بر عکس نہ اکسائے بلکہ نرمی اور تدریج کا راستہ اختیار کرے۔ یک دم دوسری انتہا کی طرف جست نہ لگائے کیونکہ انسانی طبیعت میں توازن نہیں ہے اور اسے برے اخلاق اور عاداتِ ذمیمہ سے پھیرنا آہستہ آہستہ ممکن ہوتا ہے۔ جو شخص تدریج کے قاعدے کی رعایت نہیں رکھتا، وہ سخت کیفیت سے دوچار ہو جاتا ہے اور اس کی حالت اچانک بدل جاتی ہے، پھر جو شے اس کو پہلے اچھی لگتی تھی وہ بری لگنے لگتی ہے اور جو ناپسند تھی وہ محبوب بن جاتی ہے۔ یہ قضیہ دراصل تجربے سے تعلق رکھتا ہے''۔

ایک دفعہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کو مخاطب کر کے آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ اگر لوگ نئے نئے مسلمان نہ ہوئے ہوتے تو میں بیت اللہ کی دوبارہ تعمیر کا حکم دیتا اور اسے انہیں بنیادوں پر اٹھاتا جن پر حضرت ابراہیمؑ نے تعمیر کی تھی۔ عربوں نے اسلام سے قبل بیت اللہ کو اس کی اصلی بنیادوں پر تعمیر نہیں کیا۔ آپ ﷺ کی شدید خواہش تھی کہ اسے گرا کر دوبارہ بنایا جائے لیکن عرب چونکہ نو مسلم تھے اور فتنے کا اندیشہ تھا تو آپ ﷺ نے بیت اللہ کو اسی طرح باقی رہنے دیا۔ حکمت و مصلحت کی تعلیم کا اس سے

[6] احمد عبد الرحمان البناء، الفتح الربانی،، دار احیاء التراث العربی، ص 19/16
[7] احیاء علوم الدین، ص 77/4

بہتر طریقہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ پیغمبرِ اسلام اپنی خواہش کا اظہار فرما رہے ہیں مگر اس کی تکمیل کو مصلحت کی بنا پر ترک کر دیتے ہیں۔

شریعت ہمیں اتنے عمل کا مکلف بناتی ہے جس کی ہم استطاعت رکھتے ہیں۔ اپنی استطاعت سے زائد کام ہم پر فرض نہیں کیا گیا اور نہ ہی شریعت اس کو پسند کرتی ہے۔ ابنِ تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"فالواجب على المسلم أن يجتهد وسعه فمن ولى ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين واقام فيفها ما يمكنه من ترك المحرمات،لم ياخذ بما يعجز عنه،فان تولية الأبرار خير للأمّة من تولية الفجار"۔[8]

"مسلمان پر واجب ہے کہ وہ بقدرِ استطاعت سعی کرے، جو شخص حاکم بنے اور اس کا قصد طاعتِ الٰہی، دین کا نفاذ اور مسلمانوں کی فلاح ہو لیکن وہ حسبِ استطاعت کوشش کے باوجود تمام برائیوں کو ختم نہ کر سکے تو اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ اچھے لوگوں کا حاکم بننا برے لوگوں سے بہر حال بہتر ہی ہے"۔

جدید قومی ریاست اور مسلح جدوجہد

آج کل دنیا میں جتنی بھی ریاستیں ہیں وہ قومی ریاستوں کے نام سے موسوم ہیں۔ قومی ریاست کا مطلب یہ ہے کہ بین الاقوامی طور پر خطے کے ہر ملک کی حدود متعین و محفوظ ہیں۔ ماضی کی طرح کوئی بھی طاقت ور ملک کسی کمزور ملک پر قبضہ نہیں کر سکتے اور اس کی جغرافیائی حدود کو چیلنج نہیں کر سکتے جس سے بہر حال کمزور ممالک طاقت ور ممالک کے قبضے سے محفوظ ہیں۔

مگر یہاں پر جدید قومی ریاست کے بارہ میں ایک بہت بنیادی احساس اور سوال جو کہ ہمارے مذہبی اذہان میں بہت شدت کے ساتھ پایا جاتا ہے، یہ ہے کہ اس تصور کو قبول کرنا در حقیقت جہاد کی تنسیخ کو تسلیم کر لینے کے مترادف ہے، جو اسلامی تصوّرِ حکومت و اقتدار کا ایک جزو لاینفک ہے۔ اس کی تشریح اس

[8] السیاسۃ الشرعیہ، تحقیق علی بن عمران، ص 241

طرح ہے کہ اسلامی شریعت میں مسلمان ریاست کی ذمہ داریوں میں سے ایک اہم ذمہ داری یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے چند ضروری شرائط کے ساتھ ارد گرد کے علاقوں میں قائم غیر مسلم حکومتوں کے خلاف جنگ کے ذریعے یا تو ان کا خاتمہ کر کے ان علاقوں کو مسلمان ریاست کا حصہ بنائے یا کم سے کم انھیں اپنے تابع کر کے جزیہ دینے پر مجبور کر دے۔ قومی ریاست کے جدید تصور میں ظاہر ہے کہ اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اپنی جغرافیائی حدود میں سیاسی خود مختاری کو ہر قومی ریاست کا بنیادی حق تسلیم کیا جاتا ہے اور کسی ریاست کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ کسی بھی بنیاد پر دوسری ریاست کی جغرافیائی حدود یا انتظام کار میں براہِ راست مداخلت کرے۔ یوں جہاد اور قومی ریاست میں گویا تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے، تاہم مذہبی فکر کو اس عملی حقیقت کا بھی ادراک ہے کہ موجودہ عہد میں معاشروں کی بقا سر تا سر قومی ریاست کے تصور پر منحصر ہے۔ اس لیے جہاں یہ سوال اہم ہے کہ قومی ریاست میں جہاد کا امکان باقی رہتا ہے یا نہیں، وہاں یہ سوال اس سے بھی زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ اگر قومی ریاست کے تصور کو کالعدم کر دیا جائے تو بحالتِ موجودہ معاشروں کی نفس بقا کیسے ممکن ہو گی؟

قومی ریاست نے استعمار کا راستہ روکا

یہ معلوم ہے کہ دورِ جدید میں نہ صرف استعمار (یعنی طاقت کے زور پر بالادست قوموں کے کمزور قوموں پر مسلط ہونے کے عمل) کا خاتمہ قومی ریاست کے تصور کے تحت ہی ممکن ہوا ہے، بلکہ طاقت ور قوموں کے جنگ و جدل اور خون ریزی کا سلسلہ بھی اسی اصولوں کو قبول کر لینے کی بدولت ہی رکا ہوا ہے۔ مزید برآں طاقت ور قوتوں کے جواز میں قائم چھوٹے چھوٹے ممالک بھی اگر ایک سطح پر انفرادی خود ارادی سے بہرہ ور اور اپنے زور آور پڑوسیوں کے براہِ راست چیرہ دستی سے محفوظ ہیں، تو اس کے پیچھے بھی قومی ریاست کے احترام کا ہی اصول کار فرما ہے۔ اور اگر دیکھا جائے تو جدید قومی ریاست کے تصور کے اس احترام کی وجہ سے زیادہ تر فائدہ مسلم ممالک کو ہو رہا ہے، کیونکہ آج کل اکثر و بیشتر کمزور ممالک میں مسلمان ریاستیں ہی سر فہرست ہیں۔ خدانخواستہ آج اگر انہی اصولوں کے حوالے سے بین الاقوامی اتفاقِ

رائے ختم ہو جائے تو ایک نئی جنگِ عظیم کا شروع ہو جانا ہفتوں یا دنوں کی نہیں بلکہ لمحوں کی بات ہے، اور اس سارے فساد میں خاص طور پر کمزور اور پسماندہ قومیں جس تباہی سے دوچار ہوں گی، اس کا بس تصور ہی کیا جا سکتا ہے۔

قومی ریاست پر روایتی موقف

یہ ایک عجیب صورتِ حال ہے ہماری مذہبی فکر کے سامنے میں جس کے عموماً علمائے کرام دو طرح کے جوابات دیتے ہیں:

۱۔ قومی ریاستوں کے تصور کو بادلِ ناخواستہ اور بامرِ مجبوری ایک وقتی اور عارضی صورتِ حال کے طور پر قبول کیا گیا ہے، جب تک یہ عملی رکاوٹ موجود ہو اس وقت تک عملاً جہاد کرنا معطل کیا جائے گا، لیکن اسے کوئی مستقل اور معیاری اصول نہ مانا جائے۔

۲۔ آج کے دور میں جہاد کا تصور مختلف ہو گیا ہے کہ براہِ راست جغرافیائی حدود میں دخل اندازی کی بجائے معاشی اور سائنسی ایجادات اور ترقی کے ذریعے جہاد کرے اور غیر مسلموں کے مقابلے میں اپنا اثر ورسوخ بڑھائے۔ اس دور میں اہلِ علم اور دانشورانِ ملت کے لیے یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہم کس طرح اس صورتِ حال سے پیش آئیں؟

اسلامی شریعت میں مسلمان ریاست کی ذمہ داریوں میں سے ایک اہم ذمہ داری یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے، چند ضروری شرائط کے ساتھ، ارد گرد کے علاقوں میں قائم غیر مسلم حکومتوں کے خلاف جنگ کر کے یا تو ان کا خاتمہ کر دے اور ان علاقوں کو مسلمان ریاست کا حصہ بنا لے یا کم سے کم انھیں اپنا تابع اور باج گزار بننے پر مجبور کر دے۔

گویا فکرِ اسلامی کو ایک مخمصے کا سامنا ہے۔ اگر قومی ریاست کے تصور کو قبول نہیں کیا جاتا تو خود اس معاشرے کا قیام اور بقا ممکن نہیں جس نے جہاد کی ذمہ داری انجام دینی ہے، اور اگر کیا جاتا ہے

تو مسلمان ریاست کی ایک بنیادی ذمہ داری یعنی جہاد سے دست برداری کو قبول کرنا پڑتا ہے۔ روایتی مذہبی فکر میں اس مخمصے کا عمومی طور پر قابلِ قبول حل یہ ہے کہ قومی ریاست کے تصور کو بادلِ نخواستہ اور بامرِ مجبوری ایک وقتی وعارضی طور صورتِ حال کے طور پر تو قبول کیا جائے، اور جب تک یہ عملی رکاوٹ موجود ہو، اس وقت تک جہاد پر عمل کو بھی مجبوراً معطل رکھا جائے، لیکن اسے کوئی مستقل اور معیاری اصول نہ مانا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہی مسلمان حکومتیں اس پوزیشن میں آ جائیں کہ قومی ریاست کے تصور کو چیلنج کر سکیں تو وہ ایسا ہی کریں اور طاقت وحوصلہ کے بل بوتے پر اسلام کی سیاسی بالادستی غیر مسلم قوموں پر قائم کرنے کے لیے جہاد کا آغاز کر دیں۔

قومی ریاست اور متبادل تعبیر

یہاں یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ یہ نقطہ نظر فقہ اسلامی کے ایک خاص فہم اور تعبیر پر مبنی ہے جس سے مختلف نقطہ نظر بھی موجود ہے۔ اس متوازی نقطہ نظر کے مطابق فقہ اسلامی میں غیر مسلم حکومتوں کے اصولی جواز کو تسلیم کیا گیا ہے اور ان کے ساتھ لازماً جنگ جاری رکھنے کو مسلمان ریاست کا مقصد یا فریضہ قرار نہیں دیا گیا، تاہم سر دست ہم اس دوسرے نقطہ نظر پر بات نہیں کر رہے جس کی نوعیت دراصل دور جدید کے تناظر میں فقہی ذخیرے کی تعبیر نو کی ہے۔ یہاں ہماری گفتگو فقہ اسلامی کی روایتی اور کلاسیکی تعبیر کے تناظر میں ہے جس کی رو سے مسلمان اور غیر مسلم ریاستوں کے مابین اصل تعلق جنگ ہی کا ہے۔ اس زاویہ نظر سے جدید قومی ریاست، جہاد کی ذمہ داری کی ادائیگی میں ایک مانع کا درجہ رکھتی ہے اور، جیسا کہ واضح کیا گیا، اسے ایک وقتی اور عارضی کیفیت کے طور پر ہی قبول کیا جا سکتا ہے۔

تاہم یہ ایک فقہی اور قانونی حل ہے جو ایک محدود دائرے میں قابلِ فہم ہے، لیکن صورتِ حال کی اصل پیچیدگی کو موضوع نہیں بناتا۔ اس پیچیدگی کے تین چار پہلو بہت بنیادی ہیں۔ ایک تو وہی جس کا اوپر ذکر کیا گیا، یعنی یہ کہ طاقت کے غیر معمولی عدم توازن کی موجودہ صورتِ حال میں قومی ریاست کے

تصور کی نفی کا نتیجہ عملاً کس کے حق میں نکلے گا؟

قومی ریاست کے اصول اور قانونی واخلاقی جواز

دوسرا یہ کہ جدید دور میں قومی ریاست کے اصول سے انحراف کا تعلق طاقت اور استطاعت کی فراہمی یا عدم فراہمی سے ثانوی، جب کہ قانونی واخلاقی جواز سے بنیادی ہے۔اس اصول پر دنیا کے اجتماعی اخلاقی ضمیر کا اجماع ہو چکا ہے اور کوئی طاقت ور سے طاقت ور حکومت بھی اس کی خلاف ورزی کرے تو اخلاقی اور قانونی طور پر اس کا جواز تسلیم نہیں کیا جاتا۔جب تک اجتماعی انسانی شعور میں اس حوالے سے کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی اور، مثال کے طور پر، ماقبل جدید ادوار کے سیاسی تصورات کے مطابق دوبارہ طاقت کو حق حکومت کی جائز بنیاد نہیں مان لیا جاتا، ایسا کوئی بھی اقدام اجتماعی انسانی ضمیر کی نظروں میں غیر اخلاقی اور غیر قانونی رہے گا۔یہ صورتِ حال دور قدیم سے جوہری طور پر مختلف ہے جب سلطنتوں اور ریاستوں کے لیے توسیع حدود کو ایک جائز سیاسی حق تصور کیا جاتا تھا اور تسلط کے بالفعل قائم ہو جانے کے بعد غالب طاقت کو وہاں کا قانونی حاکم تسلیم کر لیا جاتا تھا۔اس اصول کو بین الاقوامی عرف کی حیثیت حاصل تھی، چنانچہ طاقت کے استعمال کا نتیجہ کامیابی کی صورت میں نکلنے کے بعد قانونی واخلاقی جواز کا سوال مستقل طور پر سر نہیں اٹھاتا رہتا تھا۔

عالمی رائے عامہ کا اخلاقی جواز

اس پہلو کو یہ کہہ کر جھٹکا نہیں جا سکتا کہ مسلمان اپنے اقدامات کے لیے دنیا سے سند جواز حاصل کرنے کے پابند نہیں، ان کے لیے خدا کی شریعت کا حکم ہی کافی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مسئلہ صرف ابتداءً سندِ جواز کی فراہمی کا نہیں، بلکہ عالمی اخلاقی عرف کے تناظر میں جواز کی مستقل بقا کا ہے اور اس کے بارے میں یہ فرض کرنا کہ شریعت کو اس سے مطلقاً کوئی غرض نہیں یا یہ کہ وہ مسلمانوں کو عالمی رائے عامہ کے سامنے مستقلاً ایک اخلاقی ملزم سمجھے جانے کے امتحان میں ڈالنا چاہتی ہے، انتہائی سادہ فکری

کا نتیجہ ہوگا۔ یہ بات اچھی طرح سمجھنی چاہیے کہ صرف سیاسی طاقت ہر سوال کا جواب نہیں دے سکتی۔ طاقت کے استعمال کو اخلاقی جواز درکار ہوتا ہے اور اس جواز کی بنیادیں انسانی ضمیر کی سطح پر مشترک ہونی چاہییں۔ اخلاقی جواز کے دائرے میں جزوی اور محدود سطح کے اختلافات، جن کا اثر وقتی اور عارضی ہو، کی تلافی تو طاقت سے کی جا سکتی ہے، لیکن طاقت کے زور پر اخلاقی نوعیت کے سوالات کو مستقلاً ایڈریس نہیں کیا جا سکتا۔

دورِ جدید میں جنگ کی نوعیتیں

تیسرا انتہائی اہم پہلو وہ تبدیلیاں ہیں جو دورِ جدید میں جنگ کی نوعیت اور اس کی تباہ کاری کی صلاحیت میں رونما ہو چکی ہیں جیسا کہ معلوم ہے، آج کی جنگ صرف میدان جنگ تک محدود نہیں رہی اور معیشت و اقتصاد پر اس کے عمومی اثرات کے علاوہ جنگی ہتھیار بھی مقاتل (جنگجو) اور غیر مقاتل کی تفریق سے عاجز ہیں، بلکہ بہت سے ہتھیار تو بنائے ہی اس مقصد سے گئے ہیں کہ تباہی کا دائرہ صرف مقاتلین تک محدود نہ رہے۔ جنگ سے پھیلنے والی تباہی کا نشانہ سب سے زیادہ عام لوگ بنتے ہیں جو جنگ کا فیصلہ کرنے یا جنگی عمل کی انجام دہی میں شریک بھی نہیں ہوتے۔ جنگ کے بارے میں کلاسیکی اسلامی قانون کا تصور یہ ہے کہ یہ حسن لغیرہ ہے، یعنی انسانی خون بہانا اگرچہ فی نفسہ ایک قبیح چیز ہے، لیکن چونکہ اس پر قیامِ امن اور دفعِ فساد کا مقصد موقوف ہے، اس لیے ایک ذریعے کے طور پر اس میں بالواسطہ اخلاقی حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ دورِ جدید میں جنگ کی تباہ کاری کی نوعیت بدل جانے کے تناظر میں مذکورہ تصور کی معنویت بھی بدیہی طور پر برقرار نہیں رہی، اس لیے کہ حسن وقبح کی بحث میں تناسب کا سوال بنیادی ہوتا ہے۔ ایک قبیح چیز اسی وقت تک حسن لغیرہ ہو سکتی ہے جب تک اس سے پیدا ہونے والا ضرر، اس سے حاصل ہونے والے فائدے کے مقابلے میں کم ہو اور متوقع فائدے کے حصول کا امکان بھی غالب ہو۔ دورِ جدید کی جنگ میں، جیسا کہ ہم جانتے ہیں، صورتِ حال بالکل برعکس ہے۔

ایک اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ جہاد کے ذریعے سے اسلامی ریاست کے رقبے کی توسیع کی پالیسی قدیم دور میں دار الاسلام اور دار الحرب کی جس تقسیم پر مبنی تھی، بذاتِ خود وہ تقسیم جدید دور میں کتنی بامعنی رہ گئی ہے؟ جدید دور میں کم سے کم دو بنیادی تبدیلیوں نے اس معاملے کی نوعیت کو بالکل بدل دیا ہے: ایک، بڑے پیمانے پر انتقالِ آبادی اور دوسرے، شہری حقوق کا جدید سیاسی تصور۔ قدیم دور میں دنیا کے مسلمان، بنیادی طور پر اسلامی سلطنتوں کے حدود میں مقیم ہوتے تھے اور غیر مسلم حکومتوں کے دائرہ اختیار میں بسنے والے مسلمانوں کی تعداد کا تناسب نہ ہونے کے برابر تھا۔ جدید دور میں صورتِ حال بالکل مختلف ہے اور مختلف عوامل کے تحت مسلمانوں کی آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ اب غیر مسلم ریاستوں میں سکونت پذیر ہو چکا ہے۔ پھر یہ کہ بیشتر ممالک میں ان مسلمانوں کو ان مسلمانوں کی حیثیت اجنبی یا دوسرے درجے کے شہری کی نہیں، بلکہ انھیں مساوی مدنی وسیاسی حقوق سے بہرہ ور تسلیم کیا گیا ہے اور اس حیثیت سے انھیں اپنی تعداد اور معاشی صورتِ حال کے لحاظ سے ان ممالک کی پالیسیوں اور فیصلوں کی تشکیل میں شامل ہونے کا موقع بھی حاصل ہے۔ گویا غیر مسلم ممالک کے بارے میں یہ تصور کہ وہ اصولی طور پر غیر مسلموں کے ملک ہیں، اب اس طرح بامعنی نہیں رہا جیسا کہ ماضی میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دور جدید کے فقہاء نے ایسی مسلمان کمیونٹیز کے مسائل واحکام پر گفتگو کے لیے فقہ الاقلیات کے عنوان سے ایک مستقل باب وضع کرنے کی ضرورت محسوس کی ہے، جب کہ کلاسیکی فقہ میں اس موضوع پر چند منتشر جزئیات سے زیادہ کوئی راہ نمائی نہیں ملتی۔

صورتِ حال کی یہ تبدیلی قانون بین الممالک کے اساسی تصورات اور عملی ڈھانچے پر بھی براہ راست اثرات مرتب کرتی ہے اور بدیہی طور پر اس فریم ورک میں جہاد کے کلاسیکی تصور کو، جس میں فرض کردہ صورت واقعہ بالکل مختلف تھی، روبہ عمل نہیں کیا جا سکتا۔

یہ تمام پہلو ایک گہرے اور بنیادی نوعیت کے اجتہادی زاویہ نظر کا تقاضا کرتے ہیں اور فکر اسلامی کو اس حوالے سے سب سے اہم سوال یہ درپیش ہے کہ کیا حالات کے جبر اور اصول ضرورت کے علاوہ

ان نئے سیاسی واخلاقی تصورات کے ساتھ تعامل کا کوئی علمیاتی اور اخلاقی زاویہ بھی ہو سکتا ہے جس میں ان تصورات کی داخلی قدر و قیمت یا عملی افادیت کو فیصلے کی بنیاد بنایا جا سکے ؟ اگر ایسا ممکن ہے تو کیا یہ تصور جہاد کی تنسیخ کے ہم معنی ہو گا یا اس کی کوئی ایسی تعبیر بھی کی جا سکتی ہے جو شریعت کی آفاقیت اور جامعیت کے اسلامی عقیدے سے ہم آہنگ ہو ؟ اتنا بہر حال واضح ہے کہ سوالات فلسفیانہ اور اصولی نوعیت کے ہیں۔ جزوی و فقہی نوعیت کا انداز نظر ان سے نبرد آزما ہونے کے لیے کافی نہیں ہے۔[9]

9 بحوالہ: ماہنامہ الشریعہ، مولانا ڈاکٹر عمار خان ناصر۔

باب پنجم

مسلم ریاست میں تکفیر کا مسئلہ: شرعی و فقہی نقطہ نظر

آج کے دور میں جب کسی سیاسی یا قانونی تصور پر بحث کی جاتی ہے تو اس کے ساتھ عموماً تکفیر کی بحث بھی چھیڑ دی جاتی ہے۔ گزشتہ کئی عشروں سے جمہوریت کے ساتھ تکفیر کا ایسا لاحقہ جوڑ دیا گیا ہے جو زبان زدِ عام و خاص ہے۔ بدقسمتی سے پاکستان میں بھی یہ سوچ فعال رہی ہے۔ لہٰذا جمہوریت کو کفر قرار دینے سے قبل اسلامی قوانین میں تکفیر کے اصول و ضوابط پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔

حاکمیت الٰہیہ یا حاکمیت عوام؟

عمومی طور پر ایک طبقے کے اندر یہ تصور غالب رہا ہے کہ جمہوریت عوام کی حکومت ہے جس سے حاکمیت الٰہیہ کی نفی لازم آتی ہے۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی بینات الحل الاسلامی میں اس پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الحاكمية لا تنفى ان يكون للبشر قدر من التشريع اذن به الله لهم انما هى تمنع ان يكون لهم استقلال بالتشريع غير ماذون به من الله وذالک مثل التشريع الدينى المحض"۔[1]

"حاکمیت کا مطلب یہ نہیں کہ انسانوں کا مجاز دائرے میں قوانین کی تشکیل کا کردار ختم ہو جاتا ہے، حاکمیت صرف اس چیز سے مانع ہے کہ انسان غیر مجاز دائرے میں دستور سازی کریں جیسا کہ خالص دینی معاملات میں"۔

اللہ تعالیٰ کے لیے حاکمیت یا اقتدارِ اعلیٰ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ امت کو قانون سازی یا حکومت کا حق نہیں ہے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ جتنا اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے۔ امت کو ان امور میں تشریع کا حق نہیں ہے جن کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی یعنی کہ امت یا امت کا کوئی فرد حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرنے کی طاقت نہیں رکھتا، عبادات میں رد و بدل اس کے دائرہ کار میں نہیں اس طرح کے قطعی الدلالۃ تمام احکامات اپنی اصلی حالت میں باقی رہیں گے ان میں تبدیلی کی گنجائش نہیں۔

---

[1] حتمیۃ الحل الاسلامی، 77

ذیل میں تکفیر کے مسئلہ میں فقہاء کی رائے پیش کی جاتی ہے۔

تکفیر کا پہلا اُصول

فقہا کا بیان کردہ تکفیر کا سب سے بنیادی اصول یہ ہے کہ کوئی بھی قول، چاہے وہ بظاہر کفریہ ہی کیوں نہ دکھائی دیتا ہو، اگر وہ ایک سے زیادہ مفاہیم کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے کوئی ایک ضعیف احتمال بھی ایسا ہو جو اسے کفر کے دائرے سے نکال دیتا ہو تو اسے اسی مفہوم پر اس سے مشابہ محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ قائل خود یہ وضاحت نہ کر دے کہ اس کی مراد کفریہ مفہوم ہی ہے۔ فقہ حنفی کی معروف کتاب "المحيط البرهاني" میں ہے:

"يجب أن يعلم أنه إذا كان في المسئلة وجوه توجِب التكفيرَ ووجهًا واحدًا يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينًا للظن بالمسلم، ثم إن كان نية العامل الوجه الذي يمنع التكفير فهو مسلم، وإن كانت نيته الوجه الذي يوجب التكفير لا ينفعه فتوى المفتي ويؤمر بالتوبة والرجوع عن ذلك وبتجديد النكاح بينه وبين امرأته"۔ [2]

"یہ جاننا لازم ہے کہ اگر کسی مسئلے میں ایک سے زیادہ احتمالات تکفیر کا تقاضا کرتے ہوں، جب کہ صرف ایک احتمال تکفیر سے مانع ہو تو مفتی پر لازم ہے کہ وہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن سے کام لیتے ہوئے اسی احتمال کو اختیار کرے جو تکفیر سے مانع ہے۔ پھر اگر اس عمل کا ارتکاب کرنے والے کی نیت وہی احتمال ہو جو تکفیر سے مانع ہے تو وہ مسلمان شمار ہو گا، لیکن اگر خود اس کی نیت وہ احتمال ہو جو تکفیر کا موجب ہے تو ایسی صورت میں اسے مفتی کا فتویٰ کوئی فائدہ نہیں دے گا اور اسے کہا جائے گا کہ وہ توبہ کر کے اس عمل سے رجوع کرے اور اپنی بیوی کے ساتھ نکاح کی تجدید کرے"۔

بعینہ یہی بات مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن نُجیمؒ بھی دہراتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

---

[2] المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ص 550/5

"إذا كان في المسالة وجوهٌ تُوجِبُ التكفيرَ ووجهٌ واحدٌ يمنعُ التكفيرَ فعلى المُفتي أن يَمِيلَ إلى الوجه الذي يمنعُ التَكفيرَ تحسينًا للظن بالمسلم". [3]

"اگر کسی مسئلے میں کئی احتمال ایسے ہوں جو تکفیر کو واجب کرتے ہوں اور صرف ایک احتمال تکفیر سے مانع ہو تو مفتی کا فرض ہے کہ وہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر اس وجہ کو اختیار کرے جو تکفیر سے مانع ہو"۔

علمائے کلام نے کسی قول یا عمل کے کفر ہونے کی ایک واضح نشانی یہ بتائی ہے کہ جس قول یا عمل کو کفر کہا جا رہا ہے، اس کا کفر ہونا ایسا واضح ہو کہ مسلمان بالاجماع اسے کفر قرار دینے میں کوئی تردُّد محسوس نہ کریں۔

تکفیر کا دوسرا اُصول

دوسرا اصول یہ ہے کہ کسی استنباطی یا اجتہادی شرعی مسئلے کے انکار کی بنیاد پر، چاہے اس پر فقہا کا اجماع ہی کیوں نہ ہو، کسی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ تکفیر کے لیے ضروری ہے کہ آدمی نے قطعی، واضح اور غیر محتمل نص سے ثابت شریعت کے کسی اصولی اور اساسی حکم کا انکار کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جنرل ایوب خان کے دور میں جو عائلی قوانین منظور کیے گئے، اس کی بہت سی شقیں متفق علیہ شرعی احکام کے منافی تھیں، لیکن چونکہ وہ دین کے اصولی نہیں، بلکہ فروعی مسائل تھے اور قطعی طور پر منصوص نہیں بلکہ استنباطی تھے، اس لیے اس وقت سے آج تک کسی بھی ذمہ دار عالم یا مفتی نے اس پر کفر کا فتویٰ صادر نہیں کیا۔

ایک عام فرد کی تکفیر میں بھی ان اصولوں کی رعایت ضروری ہے، جب کہ معاملہ اگر ایک پورے نظام ریاست اور اس کے آئین کا ہو جس کی ترتیب وتدوین میں وقت کے جید ترین اور اکابر علماء شریک

---

[3] البحر الرائق، 1345

رہے ہوں اور وہ پورے اعتماد کے ساتھ اس آئین کو ایک اسلامی آئین قرار دے رہے ہوں، تو اس آئین کی کسی دفعہ سے کفر اخذ کرتے ہوئے مذکورہ اصولوں کی اہمیت کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ لہٰذا ریاست کے کسی آئین کی ایک شق یا کسی عمل کو کفر سمجھ کر پورے ریاستی نظام کی تکفیر اسلام کے خلاف ہے۔[4]

جمہوریت عوام کی حاکمیت ہے؟

جمہوریت کو "حاکمیتِ عوام" کے نظریے کی بنیاد پر کفریہ نظام قرار دینے اور حاکمیت ِ عوام کو اس کا لازمی جُزو قرار دینے والے گروہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ اٹھایا جاتا ہے کہ جمہوریت میں اگر آئینی طور پر قرآن وسنت کی پابندی قبول کی جاتی ہے، تو اس لیے نہیں کی جاتی کہ وہ خدا کا حکم ہے جس کی اطاعت لازم ہے، بلکہ اس اصول پر کی جاتی ہے کہ یہ اکثریت نے خود اپنے اوپر عائد کی ہے اور وہ جب چاہے، اس پابندی کو ختم کر سکتی ہے۔ اس لیے آئین میں اس کی تصریح کے باوجود جمہوریت در حقیقت ''حاکمیتِ عوام'' ہی کے فلسفے پر مبنی نظام ہے۔

جواب: پہلی بات یہ ہے کہ اگر آئین میں اس تصریح کا مطلب یہ نہیں کہ آئین ساز اسمبلی خود کو قرآن وسنت کا پابند سمجھتی ہے اور یہ محض حاکمیتِ عوام کے اصول کا ایک اظہار ہے، تو اس مقصد کے لیے اسمبلی کو یہ تصریح کرنے کی آخر ضرورت اور مجبوری ہی کیا در پیش ہے؟ پھر تو آئین میں سادہ طور پر صرف یہ بات لکھنی چاہیے کہ قانون سازی کا مدار اکثریت کی رائے پر ہے اور اس بنیاد پر جو بھی قانون بنے گا، وہ اس وقت تک قانون رہے گا جب تک اسے اکثریت کی تائید حاصل رہے۔ جب آئین ساز اسمبلی اس سے آگے بڑھ کر باقاعدہ ایک اصول کے طور پر یہ نکتہ آئین میں شامل کر رہی ہے کہ مقننہ قرآن وسنت کے احکام کی پابند ہوگی تو کس اصول کی رو سے اس پر یہ الزام عائد کیا جا سکتا ہے کہ وہ قرآن وسنت کی پابندی کو بالذات اور مستقل اصول کے طور پر قبول نہیں کر رہے ہیں۔

---

[4] ڈاکٹر عمارہ، فتنۃ التکفیر، دار الوفاء، ص 51

پارلیمنٹ کی بالادستی شرک فی الحکم؟

جمہوریت میں پارلیمنٹ ایک بالادست ادارہ ہوتا ہے۔ قانون سازی اور اس کی حتمی منظوری کا اختیار اسی کے پاس ہوتا ہے، جب کہ دراصل تشریع یعنی قانون سازی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے: "ان الحکم الا للہ" [5]، اور اللہ تعالیٰ نے قرآن وسنت قرآن وسنت کی شکل میں ایک مکمل قانون دے دیا ہے۔ اس کے بعد کسی طرح کو قانون سازی کا حق دینا یا نئی قانون سازی کرنا خدا کے حکم میں اس کے ساتھ کسی کو شریک کرنے کے مترادف ہے۔ یہ صراحۃً شرک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر انسانوں کے وضع کردہ ہر قانون کو لازماً شرک فی الحکم سمجھا جائے تو پھر یہی حکم خلفائے بنو امیہ سے لے کر عثمانی خلفا تک سب حکمرانوں کے جاری کردہ فرامین اور وضع کردہ قواعد کو بھی دینا ہوگا، کیونکہ یہ تمام فرامین و قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں اور اس اعتبار سے شرک فی الحکم ہے، بلکہ اسلامی قانون کے ہمہ گیر نظام کو بھی شرک فی الحکم سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کا اکثر و بیشتر حصہ فقہا و مجتہدین، جو کہ ظاہر ہے انسان ہیں، نے اجتہاد کے ذریعے اخذ کیا ہے۔

ہر قانونی نظام میں صحیح (Valid) اور غیر صحیح (Invalid) قوانین میں فرق کے لیے قواعد وضوابط ہوتے ہیں۔ مثلاً پارلیمنٹ کسی موضوع پر قانون سازی کے لیے بنیادی قواعد ایک قانون کے ذریعے طے کر دیتی ہے جو Parent Act کہلاتا ہے۔ اس ایکٹ کے ذریعے کسی دوسرے ادارے کو قانون سازی کے اختیارات تفویض (Delegate) کر دیے جاتے ہیں۔ وہ ادارہ جو قوانین وضع کرتا ہے اگر وہ Parent Act کے وضع کردہ قواعد کی رو سے صحیح ہوں، تو انھیں ملک کے قانونی نظام کا حصہ سمجھا جائے گا، باوجود اس کے کہ ان قوانین کو پارلیمنٹ کے بجائے ایک ماتحت ادارے نے وضع کیا ہوتا ہے۔ پھر ہر قانونی نظام میں ایک اساسی قاعدہ (Grundnorm) ہوتا ہے جو خود صحیح ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر

---

[5] یوسف:40

دیگر تمام قوانین کی صحت یا عدمِ صحت کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اسلامی قانون کا بنیادی قاعدہ ہے: ان الحکم الا للہ۔

پس وضعی قوانین کو الہامی نہیں قرار دیا جا سکتا، لیکن وہ اسلامی قانون ہی کا حصہ ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ مذکورہ بالا قاعدہ کی رو سے صحیح ہوں۔ اسی وجہ سے پارلیمنٹ کے ذریعے سے ہونے والی قانون سازی کو شرک نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہا تعزیری سزاؤں کا ذکر "کتاب الحدود" میں ہی کرتے ہیں، حالانکہ یہ وہ سزائیں ہیں جو فقہا کے اجتہاد و استنباط سے طے کی گئی ہیں۔ قرآن و سنت کا متن انتہائی محدود ہے، جس میں بنیادی اور موٹے مسائل کا حل اور اصول بتلائے گئے ہوتے ہیں۔ روزمرہ انسانی زندگی میں پیش آنے والے مسائل لاتعداد اور متنوع ہیں۔ اس لیے صرف قرآن و سنت کی متن سے ان مسائل کا حل پیش نہیں کیا جا سکتا، جب تک صحیح اصولوں کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش نہ کیا جائے۔ اسی طرح سیاسی امور میں سے بیشتر امور انتظامی نوعیت کے ہوتے ہیں، جن کے بارے میں شریعت کا عمومی مزاج یہ ہے کہ اسے باہمی مشورہ اور اکثریت کے اتفاق کی روشنی میں طے کیا جائے۔ پارلیمنٹ انھی مسائل میں اختلاف کو ختم کرنے کے لیے اور اکثریت کے ذریعے اتفاق رائے کے لیے راہ پیدا کرنے میں کردار ادا کرتا ہے، اس لیے اس کے اس کردار کو شرک فی الحکم قرار دینا کسی طرح بھی قرینِ قیاس نہیں ہے۔[6]

فقہاء کے ہاں قوانین کی تنفیذ کا حق

فقہا نے اسلامی قانون کا جو ڈھانچہ بنایا ہے اس میں ہر قسم کا قانون ایک خاص قسم کے حق کے ساتھ منسلک ہے۔ ان حقوق میں باہم ترجیح کے لیے فقہا نے خاص اصول بھی وضع کیے ہیں۔ جب تک حقوق کے اس نظام کو اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے، اسلامی قانون کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں برقرار رہیں گی۔ اس ڈھانچے میں ہر قانون کا تعلق یا تو اللہ کے حق سے ہوتا ہے یا بندے کے حق سے جسے حق العبد کہتے ہیں۔ بعض

[6] محمد ابورمان، مابعد الاسلام السیاسی، مرکز الدراسات الاستراتیجیہ، ص 107

اوقات قانون کا تعلق ریاست یا معاشرے کے حق سے ہوتا ہے جسے حق السلطان یا حق السلطنۃ کہتے ہیں۔ حق جس کا ہوتا ہے، اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے اگر حقوق اللہ اور حقوق السطان ایک ہی ہوتے (جیسا کہ کئی معاصر اہلِ علم نے فرض کیا ہے) تو پھر جن جرائم کو حقوق اللہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود)، ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح حق کے مختلف ہونے کی وجہ سے جرم کے ثبوت اور بعض دیگر متعلقہ مسائل (مثلاً شبہ کا اثر) بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بعض اوقات دو قسم کے حقوق مل کر ایک مشترک حق بناتے ہیں۔

ایسے جرائم جن کا تعلق حق السلطان سے ہے اور جن کی سزا کی مقدار کا تعین بھی اولوالامر (حکمرانوں) کے ذمے ہے، ان کو فقہائے احناف "سیاسۃ" جرائم کہتے ہیں۔ ان جرائم میں معیارِ ثبوت کا تعین بھی حکومت کے پاس ہے اور معافی کا اختیار بھی وہ رکھتی ہے، جرم کی نوعیت کے مطابق سزا کا تعین حکومت کرتی ہے اور اس سلسلے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ سزا حد کی مقدار سے زائد نہ ہو، چنانچہ بعض حالات میں سزائے موت بھی دی جا سکتی ہے۔

معاصر مسلم تحریکات اور تکفیر

عصرِ حاضر میں مسلم دنیا میں کئی تحریکات ایسی سامنے آئی ہیں جو جہاد کی اساس پر مسلم حکمرانوں یا ملک کے بعض اداروں کے لیے تکفیر کا حکم صادر کرتی ہیں۔ اس سے مسائل اور تنازعات نے جنم لیا ہے۔ بلکہ بعض ممالک میں صورتِ حال خانہ جنگی کی کیفیت تک بھی چلی گئی۔ ان تنظیمات کا موقف یہ ہے کہ امتِ مسلمہ اپنے فرض اور ذمہ داری سے ہٹ گئی ہے اور اپنے ماتھے پر اسلام کا لیبل لگا کر سوشلزم، سیکولرزم اور نیشنلزم جیسے کفریہ نظام لانے میں کوشاں ہے۔ ان کے نزدیک اگر کسی مسلم ملک میں اسلامی انقلاب (نظام) برپا کرنا مقصود ہے تو ضروری ہے کہ پہلے جارحانہ اور براہِ راست عمل کے ذریعے، پہلے

یہاں مروج باطل اور طاغوتی جمہوری نظام کو جڑوں سے اکھاڑ کر اس کا مکمل قلع قمع کر دیا جائے۔[7]

ان تنظیمات کا تصور دین کے حوالے سے تشدد پر مبنی ہے جو معمولی باتوں پر افراد کو دین سے خارج کر دیتا ہے جب کہ قرآن و حدیث میں ایمان کے لوازمات کچھ اور ر بیان کیے گئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کا تصور احتمالات پر قائم نہیں ہے۔ مثال کے طور پر حدیثِ جبرائیل کی روشنی میں دین کا تصور واضح، جامع اور آسان فہم سامنے آتا ہے اور اس میں سیکھنے سمجھنے کے لیے بہت سبق ہے۔

ایمان کے ضوابط اور اصول

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ رسول اکرم ﷺ مجلسِ صحابہؓ میں تشریف فرما تھے کہ حضرت جبرائیل ایک سائل کی صورت میں حاضرِ خدمت ہوئے اور آپ ﷺ سے سوال کیا کہ ایمان کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ، اس کے تمام فرشتوں، اس کی تمام کتابوں، موت کے بعد اس سے ملنے، اس کے تمام رسولوں اور مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کو مان لینا۔ انہوں نے پھر سوال کیا کہ اسلام کیا ہے؟ فرمایا: تم اللہ کی عبادت کرو اور کسی کو اس کے ساتھ شریک نہ بناؤ، فرض نماز ادا کرو، زکاۃ دو اور رمضان کے روزے رکھو۔ انہوں نے پھر سوال کیا کہ احسان کیا ہے؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ کی اس حال میں عبادت کرو کہ گویا تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ کیفیت نہ پا سکو تو وہ تمھیں بہر حال دیکھ رہا ہے۔ سوالات کے جوابات کے بعد جبرائیل واپس چلے گئے تو حضور ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا: یہ جبرائیل تھے جو تمہیں دین کی تعلیم دینے آئے تھے۔[8]

اس حدیثِ مبارک کی روشنی میں دین اسلام کے تین مراتب ہیں:

1- ایمان　　2- اسلام　　3- احسان

---

[7] ڈاکٹر سید اقبال، اسلامی انقلاب کی کوششیں کیوں فرض؟ نفاذِ شریعت پرنٹنگ پریس، ص 26-27

[8] صحیح البخاری، رقم الحدیث: 50

یہ تینوں الفاظ اپنے معنی و مفہوم میں سلامتی، رواداری، احسان شعاری اور احترامِ انسانیت کی تعلیم دیتے ہیں۔ لہٰذا دین کا تصور کسی صورت بھی تشدد، جبر، زبردستی وغیرہ پر منحصر نہیں ہو سکتا ہے۔ غلبہ اسلام اور دین کو نافذ کرنے کی خواہش بلاشبہ ایک اچھی خواہش ہے لیکن اس کا طریق کار تشدد کے ذریعے نہیں طے پا سکتا۔

حضرت جنادہ بن امیہؓ سے روایت ہے کہ وہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی بیمار پرسی کے لیے خدمت میں حاضر ہوئے اور حضور اکرم ﷺ کی حدیث مبارکہ بیان کرنے کی درخواست کی۔ آپؓ نے بیان کیا کہ حضور اکرم ﷺ نے بیعت لیتے وقت ہم سے اقرار لیا کہ ''ہم آپ ﷺ کا حکم مانیں گے اور اطاعت کریں گے، خوشی اور غمی میں، تنگی اور کشادگی میں، خواہ ہمارے اوپر کسی کو بھی ترجیح دی جائے اور اس بات پر کہ جس کو حکمرانی کا حکم دیا گیا، اس کے حق حکومت کے خلاف خروج نہیں کریں گے سوائے اس صورت میں کہ اس کا کفر صریح واضح ہو جائے اور اس میں تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح اور قطعی دلیل ہو''۔[9]

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ''صریح کفر'' کے متعلق فرماتے ہیں کہ "یہ صریح کفر اور خروج اس وقت جائز ہو گا جب حکومت کے کفر پر ایسی برھانِ قاطع موجود ہو کہ اس باب میں کسی تاویل کی گنجائش نہ رہے"۔[10]

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کے نزدیک فاسق حکومت کے خلاف جہاد

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اس حوالے سے اپنا مؤقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس حدیث سے جمہور علماء نے استدلال کیا ہے کہ ظالم اور فاسق مسلمان حکومت کے خلاف بھی

---

[9] بخاری، الصحیح، کتاب الفتن، حدیث نمبر: 6647
[10] ابن حجر عسقلانیؒ، فتح الباری، 8/13

مسلح جد وجہد جائز نہیں تاآنکہ اس سے صریح کفر ظاہر ہو''۔ [11]

ام المومنین حضرت ام سلمہؓ بیان کرتی ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا:

''تم پر ایسے امیر مقرر کیے جائیں گے جن میں تم اچھائیاں بھی دیکھو گے اور برائیاں بھی۔ سو جوان کے برے کام کو ناپسند کرے وہ اس ذمہ داری سے بری ہو جائے گا مگر جو اس کو مسترد کر دے گا وہ سلامت رہے گا، البتہ جو شخص ان کو پسند کرے گا اور ان کی اتباع کرے گا (وہ بری نہیں ہو گا)''۔

صحابہ کرام نے عرض کیا:

"ألا نُقاتِلُهُمْ؟ قالَ :لا، ما أقاموا فيكم الصلاة".12

ترجمہ: ''کیا ہم ان سے قتال نہ کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، جب تک وہ نماز پڑھتے ہیں''۔

درج بالا بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسلمان حکومت خواہ وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو، اس کے خلاف مسلح جد وجہد اور قتال ناجائز نہیں ہیں جب تک کہ وہ صریحاً کفر کا اعلان نہ کرے، یا ان حکمرانوں کے کافر ہو جانے پر اجماع امت نہ ہو جائے اور حلال و حرام اور حرام کو حلال قرار نہ دے دیں۔ ادائیگی نماز سے روکیں اور گناہ و معصیت پر اکسائیں۔ حکومت کے غیر منصفانہ عمل کے باوجود بھی مسلح جد وجہد کی اجازت نہیں ہے۔

مسلم ریاست کے خلاف مسلح جد وجہد

اسلامی نفاذ کے لیے کلمۂ حق بلند کرنا اور جد وجہد کرنا احسن عمل ہے لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے مسلم ریاست کے خلاف مسلح جد وجہد، بغاوت، مسلمانوں پر ہتھیار اٹھانے کی اسلام قطعاً اجازت

---

[11] عثمانی، شبیر احمد، فتح الملہم، 184/3

[12] مسلم، الصحیح، کتاب الامارۃ، باب وجوب الانکار علی الامراء فیما یخالف الشرع 1481، حدیث نمبر: 1854

نہیں دیتا کیونکہ یہ سب فساد فی الارض کے زمرے میں آتا ہے۔ اگر کوئی شخص، گروہ یا تنظیم یہ کہہ کر حکومت کے خلاف مسلح جدوجہد شروع کردے کہ یہ اسلامی جمہوریہ پاکستان ہے، لہٰذا اس میں اسلامی نفاذ ہونا چاہیے تو اس عمل کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ جس طرح قرآن مجید نے قرب الٰہی کی نیت سے کی جانے والی بت پرستی کو رد کیا ہے۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ اگر حکومت غیر شرعی امور میں ملوث ہے اور عوام اس بات پر متفق ہے کہ پر امن طریقے کے ذریعے حکومت تبدیل کی جائے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ عوام الناس میں شعور پیدا کیا جائے اور اسلامی نظام کے بنیادی خدوخال اور اس کی اہمیت سے آگاہ کیا جائے اور مسلح جدوجہد کو ترک کردیا جائے، کیونکہ اس سے عوام الناس کا ہی نقصان ہوتا ہے۔ یہ راستہ اختیار کرنے سے نہ تو اسلام نافذ ہو سکتا ہے اور نہ معاشرے کو فائدہ دے سکتا ہے۔ گزشتہ چند برسوں میں اس کوشش میں نقصان ہی نقصان دیکھنے کو ملا ہے نہ صرف قومی سطح پر بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی، لہٰذا تشدد اور انتہاپسندی کا راستہ اختیار کرنے سے بہتر ہے کہ پُرامن راستہ اختیار کیا جائے۔

بعض تنظیمیں قرآنِ پاک کی اس آیت مبارکہ کو بطورِ دلیل پیش کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قتال کے ذریعے فتنہ کو ختم کرنے اور دین کو غالب کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"وَقَاتِلُوهمْ حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّه لِلّٰهِ"[13]

ترجمہ: ''اور ان سے قتال کر یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے۔ اور دین سارے کا سارا اللہ ہی کے لیے ہے''۔

لہٰذا اس آیت مبارکہ کی روشنی میں پاکستان سے فتنہ ختم کرنے اور دین کو نافذ کرنے کے لیے ان تنظیموں کی طرف سے جہاد کا آغاز کیا گیا۔ لیکن یہ جہاد کی فرضیت کے لیے ایسی دلیل نہیں ہے جسے سیاق و

[13] سورۃ البقرۃ: 193

سباق اور پورے منظر نامے سے علیحدہ کر کے دیکھا جائے۔ جہاد کی فرضیت کے لیے کچھ واضح اور ٹھوس قوانین ہیں جن کا ایک پورا پیراڈائم ہے اور ان تمام امور کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں اسلاف مفسرین میں سے کسی نے بھی ریاست کے خلاف جہاد کی فرضیت کی دلیل پیش نہیں کی۔ زیادہ تر اہلِ علم نے 'فتنہ' سے مراد ایسی رکاوٹوں کو لیا ہے جن کے تحت مسلمانوں کو اپنے دین پر عمل کرنے سے روکا جائے یا انہیں ایمان لانے پر ایذا دی جائے۔ جیسا کہ قریشِ مکہ اصحاب رسولؐ کے ساتھ کرتے تھے کہ وہ انھیں اسلام قبول کرنے سے روکتے تھے۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے حوالے سے بعض مغالطے

ہمارے ہاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے حوالے سے کچھ مغالطے پائے جاتے ہیں جس کی وجہ سے بعض لوگ یہ خیال کر لیتے ہیں کہ شاید اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنی مرضی سے کچھ افراد جمع ہو کر ریاست اور عوام کو طاقت کے زور پر ٹھیک راستے پر لایا جائے۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کا حکم دیا گا ہے اور بحیثیت مسلمان کوئی بھی اس فرض کی ادائیگی سے انکار نہیں کر سکتا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"14

ترجمہ: ''اور تم میں ایک ایسی جماعت ضرور ہونی چاہیے جو نیکی کے کاموں کی طرف دعوت دے اور بھلائی کا حکم دیں اور برائی سے روکیں اور وہی لوگ فلاح پانے والے ہیں''۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہوا:

"كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[15]

---

[14] سورۃ آل عمران، :104

[15] سورۃ آل عمران، :110

ترجمہ: ''تم بہترین امت ہو جو سب لوگوں کے لیے ظاہر کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو''۔

اس آیت کی روشنی میں یہ بات بڑی واضح ہے کہ نیکی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا یقیناً اُمت مسلمہ کا اہم فریضہ ہے اور یہ فرض کفایہ کا درجہ رکھتا ہے یعنی کچھ لوگ اس فریضہ کو ادا کر دیں تو سب پر ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن اس حوالے سے غلط فہمی یہ ہے کہ بعض افراد اور تنظیمیں یہ سمجھتی ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا مطلب زبردستی اسلامی احکام پر عمل کروانا ہے اور اس کے لیے ہر قسم کا تشدد جائز ہے۔ پاکستان میں اس وقت کئی دعوتی تبلیغی جماعتیں یہ فریضہ سرانجام دے رہی ہیں اور یہی ابتدائی نمونہ ہے جسے مزید بہتر اور وسیع کرنے کی ضرورت ہے، جب کہ زبردستی اسلامی احکام پر عمل کروانے کی خواہش انتہا پسندی اور تشدد پسندی کو فروغ دے رہی ہے۔ اس ضمن میں یہ تنظیمیں ''ہاتھ سے برائی روکنے''[16] کے حکم کو بھی بطور دلیل پیش کرتی ہیں۔

اسلامی ریاست میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا طریق کار

اس حوالے سے ایک پہلو نہایت اہم اور غور طلب ہے کہ کسی مسلمان ریاست میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضوں کو کیسے پورا کیا جا سکتا ہے؟ اس کی حدود اور طریقہ کار کیا ہو گا؟ تاکہ کسی بھی شہری کو اچھا مسلمان بننے میں مدد مل سکے۔ اس کے لیے پہلے بات کو سمجھنا ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے کیا مراد ہے؟

امام فخر الدین رازیؒ بیان کرتے ہیں:

''دعوت الی الخیر ایک وسیع حکم ہے اور اس کی دو اقسام ہیں۔ ایک یہ کہ ان کاموں کو کرنے کی ترغیب دی جائے جو مطلوب ہیں، اسی کو امر بالمعروف کہتے ہیں، اور دوسرا یہ کہ ان چیزوں کو چھوڑنے کی

---

[16] مسلم، الصحیح، کتاب الایمان، باب بیان کون النھی عن المنکر من الایمان، 29/1

ترغیب دی جائے جو مطلوب نہ ہوں، یہی نہی عن المنکر ہے"۔[17]

اسی طرح علامہ ابن حجرالھیثمی المکیؒ لکھتے ہیں:

"امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے مراد ان چیزوں کا حکم دینا ہے جو شریعت نے واجب قرار دی ہیں اور ان چیزوں سے منع کرنا ہے جو شریعت نے حرام کی ہیں"۔[18]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اچھائی کی طرف دعوت دینا اور برائی سے منع کرنا مقصود ہے لہٰذا اچھائی یہ نیکی سے محبت اور برائی سے نفرت تبھی جنم لے گی جب "ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[19] کے تحت یہ فریضہ ادا کیا جائے گا۔

امام فخر الدین الرازیؒ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ تشدد اور زبردستی سے ادا کرنے کی بجائے "محبت و مودت" سے ادا کرنے کی تلقین فرماتے ہیں۔ آپؒ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے جو اچھائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کا حکم دیا وہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک حکم دینے والا اس کو اہل ظلم اور حد سے تجاوز کرنے والے لوگوں پر نافذ کرنے پر قادر نہ ہو اور یہ قدرت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اہلِ حق اور اہلِ دین کے درمیان محبت و الفت ہو۔ اس لیے کہ بلاشبہ اللہ نے انہیں فرقہ فرقہ ہونے اور اختلاف کرنے سے ڈرایا ہے تاکہ وہ اس وجہ سے اس اہم فریضہ کی انجام دہی سے عاجز نہ رہ جائیں"۔[20]

امام ابن تیمیہؒ بھی اس ضمن میں تحریر کرتے ہیں:

---

[17] الرازی، فخر الدین، التفسیر الکبیر: 20/3

[18] الھیثمی، ابن حجر، الزواجر عن اقتراف الکبائر (تحقیق: محمود محمد و سید ابراہیم): 146/2

[19] سورۃ النحل: 125

[20] الرازی، التفسیر الکبیر: 21/3

"من الأمر بالمعروف الأمر بالإئتلاف والنهى عن الفرقة"۔[21]

ترجمہ: ''امر بالمعروف میں سے یہ بھی ہے کہ الفت و اجتماع کا حکم دیا جائے اور افتراق پیدا نہ کرنے کا حکم دیا جائے''۔

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تو مومن کو کیا جاتا ہے، وہ یا تو نصیحت پکڑتا ہے یا پھر اگر اچھائی اور برائی سے جاہل ہو تو علم حاصل کر لیتا ہے لیکن تلوار اور کوڑے سے یہ کام نہیں ہوتا۔[22]

مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں انفرادی سطح پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تبھی اپنے مثبت اور دیرپا نتائج پیدا کرے گا کہ افراد باہمی محبت، الفت اور ہمدردانہ رویہ پر مبنی فضا پیدا کریں اور احسن طریق پر اصلاح کا فریضہ سرانجام دیں، بصورتِ دیگر تشدد پسندانہ رویہ اور انتہا پسندانہ سوچ معاشرے میں تفرقہ اور نفرت کو جنم دے گی۔

برائی کو ہاتھ سے روکنے کا مطلب

کچھ افراد اور تنظیمیں ایسی بھی ہیں جو ہاتھ سے برائی کو روکنے کے حوالے سے حدیث مبارکہ کو بطور دلیل پیش کرتی ہیں، جب کہ دینی احکامات کی روشنی میں برائی کو ہاتھ سے روکنے کی دو تشریحات ہو سکتی ہیں:

1- اس سے مراد عام فرد کے لیے اپنی استطاعت کے مطابق عملی جدوجہد میں حصہ لینا ہے۔ لیکن اس مقصد کے لیے اگر کوئی اپنا تصورِ خیر لے کر دوسروں پر اپنی مرضی جبراً مسلط کرنے لگ جائے کہ بات ہاتھ سے بڑھ کر بندوق اور بندوق سے بڑھ کر خانہ جنگی تک پہنچ جائے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

---

[21] ابن تیمیہ، الامر بالمعروف والنھی عن المنکر، 86

[22] الکلینی، شیخ یعقوب، اصول الکافی، 59/5

2- ہاتھ سے برائی روکنے سے مراد بزور طاقت ہی لیا جائے تو اس سے مراد قوت نافذہ یعنی حکومت اور حکومتی ادارے ہی ہوں گے۔ اور یہی احسن تصور ہے کیونکہ افراد اور نجی تحریکات کی مسلح جدوجہد سے افتراق جنم لیتا ہے اور لوگ بھی دین سے دور رہونے لگتے ہیں۔

مسلم حکمرانوں کی تکفیر: آیتِ ولایت سے مراد

مسلمان حکمرانوں پر کفر کا فتویٰ لگانے والے عناصر کی جانب سے سورۃ المائدۃ کی اس آیتِ مبارکہ کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے:

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ[23]

ترجمہ: ''اے ایمان والو: تم یہوردی و نصاری کو دوست نہ بناؤ، وہ ایک دوسرے کے دوست ہیں اور جو کوئی تم میں سے ان سے دوستی رکھے گا تو وہ بھی انہی میں سے ہوگا''۔

آج مسلمان ممالک کے حکمرانوں کو اس دلیل کے تناظر میں کچھ افراد کی جانب سے کافر قرار دے دیا جاتا ہے۔ تکفیریت کے قائل افراد کا کہنا ہے کہ یہودی اور عیسائی ممالک کے ساتھ حکمرانوں کی دوستیاں ہیں اور وہ اسلام کو ختم کرنے میں ان کا ساتھ دے رہے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ صلیبی جنگوں کا آغاز ہو چکا ہے اور جو کوئی کفر و اسلام کی جنگ میں کفر کا ساتھ دے گا، وہ مرتد ہو جائے گا اور واجب القتل ہوگا۔

آیت ولایت میں مسلمان حکمرانوں کی تکفیر کی دلیل کو رد کرنے والے اہلِ علم سورۃ المائدۃ کی آیت نمبر 51 کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اس آیت مبارکہ میں حکمرانوں کی تکفیر پر ظاہری استدلال بوجوہ ناقص ہے، کیونکہ اس آیت مبارکہ میں اعتقادی منافقین سے خطاب کیا گیا ہے۔ سورۃ المائدۃ آیت نمبر

[23] سورۃ المائدۃ: 51

52 کے الفاظ ملاحظہ ہو:

فَتَرَى الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ يُّسَارِعُوْنَ فِيْهِمْ يَقُوْلُوْنَ نَخْشٰى اَنْ تُصِيْبَنَا دَآئِرَةٌ۔[24]

ترجمہ: ''پس آپ ﷺ دیکھتے ہیں کہ جن لوگوں کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے وہ انہی یہود و نصاری میں گھسے چلے جاتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ ہمیں اندیشہ ہے کہ ہم پر کوئی گردش دوراں نہ آجائے''۔

اسی طرح آیت نمبر 53 اور 54 میں بھی منافقین کا ذکر ہے۔ ''امام ابن جریر طبریؒ اس آیتِ مبارکہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ آیتِ مبارکہ ایسے منافق کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے بارے میں آنے والے حالات کے خوف سے یہودی یا عیسائی کو دوست بنالیتا تھا۔ اس آیت کے بعد والی آیت اس بات کی دلالت کرتی ہے''۔[25]

درج بالا دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایسی آیات جن کا اطلاق منافقین پر ہوتا ہے، انہیں سیاق و سباق سے ہٹا کر مسلمان حکمرانوں کی تکفیر ثابت کرنے کے لیے پیش کرنا درست نہیں۔ مسلم تاریخ میں بھی ایسا ہی نظر آتا ہے کہ فسق و فجور کی اجازت دینے والے حکمرانوں کو بھی کبھی اسلاف نے کافر قرار نہیں دیا۔ آج بھی اسلاف کی پیروی کرتے ہوئے اور ان کی تعلیمات کی روشنی میں دین کو سمجھتے ہوئے یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے کہ مسلمانوں کی تکفیر جائز نہیں، بالخصوص شرعی احکامات پر عمل درآمد کرنے کے حوالے سے اس مسئلے کو اٹھانا علمی و فقہی لحاظ سے غیر مجاز ہے جس سے بچنا چاہیے۔

تکفیر کا موضوع بے حد حساس ہے اور اس میں افراط و تفریط کی وجہ سے امت مسلمہ میں فتنوں نے جنم لیا اور تاحال یہ سلسلہ بڑھتا ہی جا رہا ہے۔ چنانچہ اس مسئلے کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ

---

[24] سورۃ المائدۃ: 52

[25] طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن: 218/2

قرآن کے ساتھ ساتھ حدیث نبوی (ﷺ) کے صریح دلائل اور محتاط رویے کو بھی مدِ نظر رکھا جائے، کیونکہ نہ توکسی مسلمان کو کافر قرار دینا ایک چھوٹی بات ہے اور نہ ہی کسی کافر کو امت مسلمہ کا فرد سمجھنا جائز ہے۔ لہٰذا اس معاملے میں یہ دو طرح کی احتیاط لازم ہے۔

تکفیر کے مسئلے میں ضروری ہے کہ اس میں نہایت احتیاط کی جائے لیکن اس کے برعکس ایک انتہائی غلط رویہ دیکھنے میں آتا ہے کہ ہر شخص اپنے علم محدود کی بنیاد پر تکفیر کی ذمہ داری سنبھال لیتا ہے اور اس بنیاد پر جسے کافر سمجھتا ہے اسے دائرہ اسلام سے خارج کر دیتا ہے حلانکہ تکفیر کا حکم اور فتوی لگانا کوئی معمولی بات نہیں کیونکہ ایک طرف تو نبی کریم ﷺ نے اس ضمن میں احتیاط کی تلقین کی اور دوسرا تکفیر کے سلسلے میں کئی ایک موانع پائے جاتے ہیں جن کا جاننا عام آدمی کے بس کا کام نہیں کیونکہ یہ ایسے پیچیدہ معاملات ہیں کہ ان کے بارے میں اہل علم بھی احتیاط کرتے رہے اور اس بارے میں رائے زنی میں توقف کیا۔

اسلاف علماء کی فقہی آراء

امت کے فقہائے کرام نے بھی اس مسئلے کی ضرورت اور اہمیت کو دیکھتے ہوئے رہنمائی فرمائی چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے منسوب قول ہے:

''ہم کسی مسلمان کی گناہ کے سبب تکفیر نہیں کرتے اگرچہ وہ گناہ کبیرہ ہی ہو جب تک وہ اس گناہ کو حلال نہ جانتا ہو ہم اس سے ایمان کے اسم کو زائل نہیں کرتے اور ہم اسے حقیقی مومن کہتے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک مومن فاسق ہو کافر نہ ہو۔''[26]

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام ابو اللیث سمرقندی فرماتے ہیں:

''امام ابو حنیفہؒ نے اپنے بیٹے کو مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا تو اس کو منع کر دیا۔ آپ کے صاحبزادے

[26] الفقہ الاکبر، 43/1

نے کہا: کیا آپ خود تو یہ کام کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہم بات اس طرح کرتے ہیں کہ گویا ہمارے سروں پر پرندے بیٹھے ہیں۔ تم مناظرہ کرتے ہو تو تم میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفر چاہتا ہے جو اپنے ساتھی کے لیے کفر کا ارادہ کرے وہ خود کافر ہو جاتا ہے"۔[27]

امام ابو حنیفہؒ کے اعمال اور اقوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ تکفیر کے معاملے میں نہایت محتاط تھے۔ان کے نزدیک خصوصاً کسی سے مناظرہ میں یہ نیت رکھنا کہ مخاطب کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیا جائے درست نہیں بلکہ اس سے اجتناب کرنا چاہیے اور امت کے اکابرین کے عمل کو اپنانا چاہیے۔

امام جعفر صادقؒ فرماتے ہیں:

"ملعون سے ملعون ہے وہ شخص جو کسی مسلمان پر تہمت لگائے۔ مسلمان کی تکفیر اسے قتل کرنے کے برابر ہے"۔[28]

تکفیر کو قتلِ مسلم کے برابر اس لیے کہا گیا کہ اگر کسی شخص کے بارے میں یہ فتویٰ دیا جائے تو اس کی جان و مال کو حلال سمجھا جائے گا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں:

اگر کوئی شخص اللہ کے ساتھ شرک نہ کرتا ہو تو کبائر کے ارتکاب کے باوجود جنت میں جائے گا۔

ان کے نزدیک شرک کے علاوہ کسی اور گناہ سے مسلمان دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا[29]

---

[27] بحوالہ کافر کون، عمیر محمود صدیقی، زاویہ پبلیشرز، دربار مارکیٹ، لاہور 2014ء، صفحہ 41
[28] بحار الانوار، باقر مجلسی، جلد 72 صفحہ 209 بحوالہ مجلہ نور معرفت مضمون مذہبی اہل بیت میں تکفیر کی شرعی حیثیت
[29] النساء: 48

"اللہ بس شرک ہی کو معاف نہیں کرتا،اس کے ماسوا دوسرے جس قدر گناہ ہیں وہ جس کے لیے چاہتاہے معاف کر دیتاہے۔اللہ کے ساتھ جس نے کسی اور کو شریک ٹھہرایااس نے تو بہت ہی بڑا جھوٹ تصنیف کیااور بڑے سخت گناہ کی بات کی۔"

امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں باب قائم کیاہے:

"باب من كفر أخاه من غير تاويل فهو كما قال"[30]

جو شخص اپنے بھائی کو بغیر تاویل کافر کہے وہ خود کافر ہو جاتاہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس باب کی شرح میں لکھتے ہیں:

"امام بخاری نے مطلق خبر کو بغیر تاویل کے ساتھ مقید کیاہے یعنی تاویل اور دلیل کے بغیر اگر کسی نے اپنے مسلمان بھائی کو کافر کہہ دیا تو کہنے والا خود کافر ہو جاتاہے اور اگر کافر کہنے کی واضح نص اور دلیل موجود ہو تو پھر کہنے والا کافر نہیں ہو گا"۔[31]

امام ابن حبانؒ مسئلہ تکفیر پر حدیث بیان کرتے ہوئے جو باب باندھتے ہیں وہ بھی بڑا قابل توجہ ہے، بیان کرتے ہیں:

"من اكفر انسانا فهو كافر لامحالة"

جو کسی مسلمان انسان کو کافر قرار دیتاہے وہ لا محالہ کافر ہو جاتاہے۔

لہٰذا فتویٰ کفر لگانا اتنا آسان کام نہیں کہ ہر شخص تو درکنار ایک عالم دین بھی اس پر فائض ہو اور اگر کوئی شخص اس کی شرائط وضوابط کو مد نظر نہیں رکھے گا تو وہ تکفیر اس پر ہی لوٹ آئے گی۔

امام ابو جعفر طحاویؒ فرماتے ہیں:

---

[30] کتاب الادب باب نمبر 83

[31] فتح الباري، ص:679-680،ج13

ہم اہلِ قبلہ میں سے کسی کی گناہ کی وجہ سے تکفیر نہیں کرتے جب تک کہ وہ اس گناہ کو جائز اور حلال نہ سمجھے۔[32]

گویا وہ خوارج کے اس عقیدے کی نفی کرتے ہیں کہ وہ ہر گناہ پر تکفیر کے قائل ہیں۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی بیان فرماتے ہیں کہ :

مسلمان گناہ کے ارتکاب کے سبب اسلام سے خارج نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ اسے حلال نہ سمجھے۔

معروف مالکی فقیہ علامہ ابن البرؒ نے اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

اہل سنت و الجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کوئی شخص گناہ کی وجہ سے اسلام سے خارج نہیں ہوتا خواہ وہ گناہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، البتہ اہل بدعت نے اس اصول میں اختلاف کیا ہے۔ پس یہ بات واجب ہے کہ کسی شخص کی اس وقت تک تکفیر نہ کی جائے جب تک کہ اس کے کفر پر امت متفق نہ ہو جائے یا اس کفر پر ایسی دلیل قائم ہو جائے کہ قرآن و سنت سے اس دلیل کے خلاف کوئی چیز اسے کفر کے حکم سے بچانے والی نہ ہو۔[33]

یعنی علمائے امت اس بات کے قائل ہیں کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب شخص کی تکفیر نہ کی جائے۔ اس کے علاوہ کسی شخص کی تکفیر کے لیے ضروری ہے کہ اس معاملے میں علماء کا اجماع موجود اور ایسی صریح شرعی دلیل موجود ہو کہ اس شخص کے کفر میں کوئی احتمال نہ رہ جائے۔

امام غزالیؒ تکفیر کے حوالے سے رواداری کا مظاہرہ کرتے ہیں اور تکفیر کے دائرہ کار کو محدود فرماتے ہیں اور عام آدمی کے لیے ان کی ہدایت یہی ہے کہ تکفیر سے اجتناب کرے۔

---

[32] العقیدہ الطحاویہ، مترجم ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ، فروری 2004، ص:50

[33] التمھید لما في الموطا من المعاني والأسانید

الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھتے ہیں کہ:

"حق و باطل میں تمیز کرنے والے کے لیے مناسب ہے کہ وہ جہاں تک ممکن ہو تکفیر سے احتراز کرے۔ اس لیے کہ قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرنے والوں اور کلمہ شہادت کا اقرار کرنے والوں کے جان و مال کو مباح قرار دینا خطا ہے اور ایک ہزار کفار کو زندہ چھوڑنے کی غلطی کرنا اس کی بہ نسبت آسان ہے کہ کسی فرد مسلم کے خون بہانے میں غلطی کی جائے۔"[34]

علمائے کرام کی ان توضیحات سے واضح ہوتا ہے کہ وہ گناہ کے مرتکب کو اس وقت تک کافر قرار نہیں دیتے جب تک کہ وہ اس گناہ کو حلال نہ سمجھے۔ کسی مسلمان کی تکفیر کے لیے شرعی دلائل کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اجتہادی اور اختلافی مسائل میں تکفیر نہ کی جائے گی۔

تکفیر، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق

تکفیر ایک شرعی حکم ہے جو صرف اور صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے۔ کسی شخص کے ایمان و کفر کا فیصلہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی فرما سکتے ہیں۔ دور نبوی ﷺ میں بہت سی ایسی امثال ملتی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو ان کے سامنے موجود افراد کے ایمان و کفر کے متعلق آگاہ فرما دیا۔ اس سلسلے میں ائمہ کرام کی آرا درج ذیل ہیں۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"کسی کو کافر قرار دینا اللہ کا حق ہے، لہٰذا کافر وہی ہو سکتا ہے جسے اللہ اور اس کا رسول ﷺ کافر قرار دیں"۔[35]

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

[34] الاقتصاد فی الاعتقاد، 125

[35] الاستغاثۃ فی الرد علی البکری، 61

"کسی چیز کو فرض یا حرام قرار دینا، اس پر ثواب عذاب مقرر کرنا یا کسی کو کافر یا فاسق قرار دینا صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا اختیار ہے۔ عوام الناس پر لازم ہے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے فرض یا حرام قرار دیا ہے اس کو اپنے لیے فرض یا حرام سمجھیں اور ان ہی تعلیمات کی تصدیق کریں جن کی خبر اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے دی ہے[36]۔"

تکفیرِ شرعی حکم ہے اور دیگر شرعی حکام کی طرح تکفیر کا اختیار بھی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے پاس ہے عوام الناس کے لیے ایسے مسائل میں الجھنا درست نہیں کیونکہ باطن کا معاملہ اللہ بہتر جانتا ہے اور اسی لیے حضور ﷺ نے بھی منافقین کے ظاہری ایمان کو قبول فرمایا اور ان کا باطنی معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا۔

الشیخ ابن عثیمین ایک سوال "کیا آپ اہلِ تاویل کی تکفیر یا تفسیق کرتے ہیں" کے جواب میں لکھتے ہیں:

"کسی کی تفسیق یا تکفیر ہمارا حق نہیں بلکہ وہ تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے، شرعی احکام میں سے ہے جن کا منبع اور ماخذ کتاب و سنت ہے اور اسی کو ہی ثابت رکھنا چاہیے لہٰذا نہ تو کسی کی تکفیر کی جائے اور نہ ہی تفسیق حتی کہ اس کے کفر اور فسق پر واضح دلیل نہ آجائے"۔[37]

شیخ عبدالرحمن بن ناصر سعدی فرماتے ہیں:

"کفر (کا حکم لگانا) اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے، لہٰذا کافر وہی ہے جسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کافر قرار دیں[38]۔"

اسی حوالے سے جاوید احمد غامدی کا موقف یہ ہے:

---

[36] مجموع الفتاوی

[37] القواعد المثلی فی صفات اللہ، 87-88

[38] ارشاد اولی الابصار، 191

"ایک شخص نے بات کے واضح ہو جانے کے بعد جانتے بوجھتے اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا، اب ظاہر ہے کہ جانتے بوجھتے ماننے سے انکار کر دیا، اس کا تعلق نیت کے محرکات سے ہے۔ یہ چیز صرف خدا کے علم میں ہوتی ہے، اسی لیے تکفیر بھی صرف خدا ہی کر سکتا ہے۔ یعنی خدا ہی بتا سکتا ہے کہ فلاں آدمی کافر ہو گیا، سوائے اس کے کہ کوئی اپنے کفر کا اقرار کرے۔ ہم خود کسی کے بارے میں یہ بات کہہ ہی نہیں سکتے، ہمارا کام تو یہ ہے کہ ہم لوگوں کو بتائیں کہ دین کیا ہے؟ اسلام کیا ہے؟ اللہ کی ہدایت کیا ہے؟ یہ دعوت دینا ہمارا کام ہے۔ لوگوں کو کافر بنانا ہمارا کام نہیں، یہ فیصلہ پیغمبر کرتے ہیں اور اللہ کے حکم پر کرتے ہیں اور قیامت میں اللہ تعالیٰ خود فرمادے گا، کسی کے بارے ہمیں یہ کہنے کا کوئی حق نہیں"۔[39]

جاوید احمد غامدی تکفیر کے اختیار کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ تک محدود کرتے ہیں، نیز پارلیمنٹ اور ریاست کو بھی اس اختیار میں شامل نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک لوگوں کے ایمان و کفر کا فیصلہ کرنا کسی انسان کا کام نہیں۔ کسی کو اس کی گمراہی پر تنبیہ تو کی جاسکتی ہے جس کے بعد ایک مسلمان کا فرض ادا ہو جائے گا اور ان گمراہ فرقوں کا معاملہ ان کے اور اللہ کے مابین ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ وہ دین کو نہ ماننے والوں کے لیے غیر مسلم کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں۔

اہلِ سنت و جماعت اور گمراہ فرقوں کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے تکفیر کے حوالے سے عبد اللہ عنایت اہلِ سنت کا موقف بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"حاصلِ کلام یہ ہے جس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی دی ہوئی خبروں میں اللہ یا اس کے رسول کی تکذیب کی وہ کافر ہے، یا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تابعداری نہ کرے تو یہ ساری چیزیں قرآن و سنت کے منافی ہیں، فقہا نے صحیح تکفیری امور کی جو تفصیلات ذکر کی ہیں وہ اسی بنیادی سبب کی طرف عائد ہیں، چنانچہ کفر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے لہٰذا کافر وہی ہے جسے اللہ اور اس کے

[39] یوٹیوب سے ایک بیان

رسول ﷺ کافر قرار دیں اور وہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی تمام یا بعض چیزوں کا انکار کرتا ہے[40]۔"

گویا تکفیر اللہ کا حق اور شرعی حکم ہے چنانچہ کسی عقیدے، عمل یا کسی شخص کے بارے میں کفر کا حکم صرف اس ضرورت پر لگایا جائے گا جب قرآن وسنت کی روشنی میں اس کا کفر واضح ہو جائے۔ کیونکہ ایمان کا تعلق نیت سے ہے، جس کا حال اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔

خلاصہ بحث

درج بالا تصریحات سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے:

1- تکفیر کفر سے مشتق ہے، اس کے معنی ڈھانپنے اور پردہ پوشی کرنے کے ہیں۔ اس سے مراد کسی شخص کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دینا ہے۔

2- تکفیرِ مسلم کے حوالے سے احتیاط واعتدال ایمان کے بنیادی احکامات میں سے ہے۔ جہاں کسی گناہ کی وجہ سے کلمہ گو مسلمان کو کافر قرار دے کر دائرہ اسلام سے خارج قرار دینا اور مسلمانوں کے حقوق سے محروم کر دینا جائز نہیں، وہاں اگر کوئی مسلمان شخص کسی کفریہ قول یا فعل کا ارتکاب کرلے اور اس کے حق میں موانع بھی موجود نہ ہوں تو اس کی تکفیر کرنا بھی درست نہیں، یعنی یہ معاملہ نہایت احتیاط ونزاکت کا متقاضی ہے۔ مسلمانوں کا ایک طبقہ اس میں بے جا سختی کا مظاہرہ کرتا ہے اور دوسرا اس کا بالکل قائل نہیں، صراطِ مستقیم ان دونوں کے درمیان اعتدال وتوازن کا راستہ ہے۔

3- تکفیر کا حق کس کو ہے؟ اس سلسلے میں یہ نکات سامنے آتے ہیں:

- دیگر شرعی احکام کی طرح تکفیر بھی اللہ کا حق ہے اور شرعی حکم ہے۔
- تکفیر ایک ایسا شرعی حکم ہے جس کو سمجھنا اور اس کے مسائل اخذ کرنا اہلِ علم کا کام ہے اور عوام الناس کے لیے ایسے مسائل میں الجھنا درست نہیں۔

---

[40] مسئلہ تکفیر (اہلِ سنت وگمراہ فرقوں کے مابین ایک جائزہ) ابو عبداللہ عنایت اللہ سنابلی، 102

- فردِ معین کی تکفیر کا فیصلہ کرنا کسی فرد کا حق نہیں بلکہ یہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے بعد ریاست کو حاصل ہے۔ جس کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ پارلیمنٹ میں علمائے کرام کا ایک پینل موجود ہو اور جو تکفیر کے اسباب و عوامل، شرائط و ضوابط موانع تکفیر کا جائزہ لینے کے بعد فیصلہ دے۔
- ارتداد کی سزا اور حدود کا نفاذ صرف اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے۔

4- حدیث میں تکفیر کے معاملے میں نہایت احتیاط کی تلقین کی گئی ہے۔ حضور ﷺ کا اسوہ حسنہ بھی اسی کا درس دیتا ہے۔ آپ ﷺ نے احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے مصلحت کی خاطر اور مفاسد کے سدِ باب کے لیے ایسا فتوی دینے سے گریز فرمایا۔

5- کفر کا فتوی دینے والے اور جس کی تکفیر کی گئی ہو، دونوں کی زندگی پر اس کے نہایت خطرناک اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ کسی شخص کی تکفیر کے نتیجے میں اس کا نکاح فسخ، اولاد کے حق میں ولایت سے محرومی، مال و جائداد کی ضبطی اور حقِ وراثت سے محرومی ہو سکتی ہے، نیز مرتد قرار دیے جانے کی بنا پر شرعاً سزائے موت کا مستحق ٹھہرے گا۔ غسل اور نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ ہوگا اور آخرت میں اللہ کی لعنت اور غضب کا شکار تصور کیا جائے گا۔

6– اسی طرح بلا جواز کفریہ فتوی جاری کرنے والا اگر حق پر نہ ہو تو مذکورہ شخص کے کافر نہ ہونے کی صورت میں ساری تکفیر اس پر پلٹ آئے گی۔

7– خاتم الانبیا ﷺ کے بعد کسی کے ایمان و کفر کو جاننے کا واحد ذریعہ وحی الٰہی منقطع ہو چکا ہے، لہٰذا فتوی تکفیر سے اجتناب کیا جائے یہاں تک کہ کلمہ گو کفر بواح (صریح کفر کہ جس میں کوئی احتمال کا شبہ نہ ہو) نہ کرے۔ اگر کسی نے اس کا ارتکاب کیا ہے تو اس کے لیے مرتد کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔

باب ششم

مسلم دنیا میں جمہوریت: تجربات وامکانات

کیا مسلم معاشرے جمہوریت کے لیے سازگار ہیں؟

عالم اسلام میں سیاسی نظم کے حوالے سے بنیادی طور پر جو مباحث زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہیں وہ اسلام اور جمہوریت کے تعلق کے حوالے سے رہی ہیں اور یہ عموماً نظری نوعیت کی ہیں، کہ کیا جمہوریت اسلام کے متوازی کوئی سماجی انصرام ہے یا ان کی اقدار کے مابین ہم آہنگی پائی جاتی ہے؟ قطع نظر اس کے کہ اس بحث کے تاریخی محرکات کیا رہے، یہ بحث اتنی زیادہ رہی ہے کہ مجموعی طور پر مسلم معاشروں میں جمہوریت کے حوالے سے ایک گونہ شک کا عنصر شامل ہو گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ایک دوسرے عامل نے بھی کردار ادا کیا کہ جن مسلم ممالک میں بظاہر سیاسی ڈھانچہ جمہوری تھا وہاں یہ تجربات خاص ثمر آور ثابت نہیں ہوئے، اس سے بھی عوام کے اندر جمہوریت کے لیے کچھ بے اعتمادی نے جنم لیا۔ یوں مسلم معاشروں میں جمہوریت کی حوصلہ شکنی کرنے والے عناصر کو اپنی جگہ بنانے کا موقع ملا اور ان کا اثر ورسوخ قدرے وسیع ہوا۔

مسلم ممالک میں جمہوریت کے حوالے سے تشکیل پانے والی اس فضا کو دیکھتے ہوئے مفکرین وماہرین نے یہ مباحث بھی اٹھائیں کہ کیا مسلم معاشرے اپنی تشکیل ومزاج میں جمہوریت کے لیے سازگار ہیں بھی یا نہیں؟ ایک حلقے میں یہ تاثر قوی ہے کہ مسلمان ممالک وعوام جمہوری اقدار کو اپنے اندر سمونے کی اہلیت وصلاحیت نہیں رکھتے اور یہی وجہ ہے کہ یہاں جمہوری تجربات ناکام رہے ہیں۔ یہ اپنی تشکیل میں ہی غیر جمہوری مزاج کے حامل ہیں۔

مسلم دنیا میں جمہوری تجربات کی بالعموم ناکامی کے اسباب چاہے تاریخی ہوں، دینی ہوں، یا بیوروکریسی اور مطلق العنانیت کی طرف سے حائل رکاوٹوں کے، اس مسئلے میں مذہب اور مذہبی حلقوں کے کردار کو زیادہ زیر بحث لایا گیا ہے، اور یہ تاثر ابھرا ہے کہ مسلم مذہبی عنصر اس مسئلے کی ایک بنیادی وجہ ہے۔ یہ بحث کا وہ رُخ ہے جو عمومی ہے۔ تاہم بعض مسلم ممالک میں جمہوریت کے کچھ صحت مند تجربات بھی سامنے آئے، اور دلچسپ امر یہ ہے کہ ان ملکوں میں مذہبی عنصر وطبقے کا کردار نمایاں رہا، اس کی مثال

میں بالخصوص تیونس، ترکی، ملائیشیا اور انڈونیشیا کو سامنے رکھا جا سکتا ہے۔[1]

مسلم دنیا کے کے جمہوری تجربات کا تجزیہ کیوں ضروری؟

بحث کی جہت چاہے اسلام و جمہوریت کے تعلق کی ہو، مسلم سماجی تشکیل کی ہو، یا پھر ان محرکات کی جو اثر انداز رہے، اس سارے منظر نامے میں عملی طور پر مسلم دنیا کے جمہوری تجربات اور کامیابی یا ناکامی کے اسباب کا وسیع تناظر میں جائزہ لینا اہم ہے۔ اور اس ضمن میں سب سے اہم یہ بھی کے جمہوری انصرام کے ضمن میں مذہبی عنصر کا حقیقی کردار کیا رہا ہے، کیونکہ عالمی میڈیا پر مسلمان مذہبی جماعتیں چاہے مسلح ہوں یا سیاسی، ان سب کو ایک ہی نظر دیکھا اور پرکھا جاتا ہے۔

اگر سیاسی نظم کی بحث میں پاکستانی صورتِ حال کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی حقیقی جمہوری اقدار کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا سرا کسی ایک جگہ یا شعبے کے ساتھ جا کر نہیں ملتا بلکہ یہاں سیاسی افرا تفری اور پیچیدگی کا عمل پھیلا ہوا ہے جو سماجی جڑوں سے لے کر اُوپر تک جاتا ہے۔ لیکن بد قسمتی سے عوام کی اکثریت اس انتشار سے پیدا ہونے والے مسائل سے تو واقف ہے لیکن اس کے اصل محرکات کی کھوج لگانے میں دلچسپی نہیں رکھتی۔ شاید اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ پاکستان میں آگہی کے سرچشموں سے ایسی مباحث نہیں پھوٹتیں۔ نصاب میں جمہوری اقدار اور جدید سیاسی نظم و سماج کی تشکیل کے حوالے سے نوجوان نسل کو آگاہ نہیں رکھا گیا۔ میڈیا اس سے اغماض برتتا ہے اور فکری حلقوں میں بھی تشنگی کا ماحول ہے۔ یہاں جمہوریت اور خوشحال معاشرے کی خواہش تو موجود ہے لیکن اس تک پہنچنے کے لیے وہ اقدامات نہیں کیے جاتے جو ضروری ہیں اور جن کے ثمرات سامنے آ سکتے ہیں، لہٰذا اس امر کی اشد ضرورت ہے کہ جمہوریت کے بارے میں سماجی سطح پر کھلی بحث ہو اور ان تمام عوامل و محرکات کی نشاندہی کی جائے جنہیں ملحوظ رکھنے سے ایک فلاحی خوشحال معاشرہ جنم لے سکے۔

---

[1] محمد اسرار مدنی، پیش لفظ، تحقیقات

پاکستان کے تناظر میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ یہاں کے فکری حلقوں میں جمہوریت اور اس سے جڑے مسائل کی بات ہوتی ہے تو عام طور پر وہ اسلامی نظام یا سیکولرازم کی مباحث کے حوالے سے کی جاتی ہے، حالانکہ اس سے مسئلہ سلجھنے کی بجائے مزید اُلجھ جاتا ہے۔ جمہوریت اسلام یا سیکولرزم کا مسئلہ نہیں ہے۔ یہ ایک سیاسی سماجی انصرام کا مسئلہ ہے جسے اسلامی یا غیر اسلامی کا لیبل لگانا ضروری نہیں ہے۔ اس حوالے سے ہمیں بعض مسلم ممالک سے استفادے کی ضرورت ہے کہ کس طرح وہاں جمہوریت کو نظریاتی تاروں کے ساتھ نتھی نہیں کیا اور وہ کامیاب رہے۔[2]

اسلام اور جمہوریت کے مابین تعلق کا سوال

مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے کیا شکوک وشبہات پائے جاتے ہیں اور ان کے اسباب کیا ہیں، اسی طرح یہ سوال کہ مذہبی سیاسی فکر اور جمہوریت کے مابین کس قسم کی مماثلتیں یا اختلافات پائے جاتے ہیں، یہ ساری بحث کافی پرانی ہے اور اس پر طویل عرصے سے اہل علم کلام کرتے آرہے ہیں۔ برصغیر میں جن نمایاں مفکرین نے ان موضوعات پر گفتگو کی ہے، ان میں ایک نام علامہ محمد اقبال علیہ الرحمہ کا ہے۔ انہوں نے 1930ء سے 1938ء کے درمیانی عرصے میں جو خطبات دیے، وہ ان تمام اہم پہلوؤں اور امور پر روشنی ڈالتے ہیں جو عصر حاضر کی مسلم سیاسی فکر کا محور ہیں اور زندہ مسائل شمار کیے جاتے ہیں۔ ان خطبات میں سے وہ جن کا تعلق مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید سے ہے، انہیں الگ سے کتابی شکل میں شائع کیا گیا ہے جس کا نام Reconstruction of Religious Thought in Islam ہے۔ علامہ اقبال کے بعد سے اب تک تسلسل کے ساتھ ان موضوعات پر اہل علم گفتگو کر رہے ہیں جس کے مختلف پڑاؤ ہیں۔

اسلام اور جمہوریت کے مابین تعلق کے بارے میں یہ سوال تقریباً ایک صدی پرانا ہے۔ یہ بیسویں

---

[2] محمد اسرار مدنی، پیش لفظ، تحقیقات

صدی میں سامنے آیااور پھر اہل علم کی طرف سے اس کے مختلف جوابات سامنے آتے رہے۔اس سے قبل اُنیسویں صدی میں انفرادی طور پر شاید کچھ مفکرین اس بارے میں بات کرتے رہے ہوں لیکن مجموعی طور پر بحیثیت سماجی ضرورت کے یہ سوال بیسویں صدی کے دوران سامنے آیااور اس پر بہت زیادہ کلام کیا گیا۔ بیسویں صدی سے قبل مسلم معاشروں میں یہ سوال زیر بحث کیوں نہیں لایا گیا؟اس کی وجہ واضح ہے کہ جدید قومی ریاستوں کے تصور سے پہلے سیاسی نظام کا جو سانچہ دنیامیں مروج وغالب رہا، وہ سلطنت اور ایمپائر کا سانچہ ہے۔ تمام معاشرے اسی تصور کے تحت اپنا ریاستی نظم تشکیل دیتے رہے ہیں۔ لٰہذا مسلم معاشروں میں بھی اس سے ہٹ کر کسی نظم کی ایجاد یا ضرورت پر گفتگو کی حاجت پیش نہیں آئی۔

جمہوری نظام مغرب میں وجود پذیر ہوا جس کے اپنے تاریخی عوامل ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ جمہوریت کا پھیلاؤ یا غلبہ ساری دنیامیں فطری غور وفکر کے تحت سامنے آیااور پھر اسے قبول کیا گیا، بلکہ اس کی تشکیل مغرب میں مخصوص تاریخی اسباب کے تحت ہوئی۔اس کے بعد رفتہ رفتہ دیگر معاشروں میں اس کا تعارف ہوااور اس سے متاثر ہو کر کسی نہ کسی شکل میں اپنانے کی کوششیں ہوئیں۔[3]

برصغیر میں جمہوریت کی بحث

اُنیسوں صدی کے دوران برصغیر میں جمہوریت کے بارے میں گفتگو 'نمائندگی' کے تصور تک محدود رہی۔ مثال کے طور پر سر سید احمد خان نے انگریزوں کے ساتھ جو مکالمہ کیا، اس میں انہوں نے کہا کہ مسلمانوں کو بھی نمائندگی کے نظام میں جگہ دی جائے اور ان کے ساتھ باہمی بداعتمادی کو ختم کیا جائے۔ انگریزوں نے برصغیر میں جمہوریت کو اس طرح متعارف نہیں کرایا تھا جس طرح ان کے اپنے ملک برطانیہ میں رائج تھی۔ صرف مقامی اقوام کی نمائندگی کی حد تک انہوں نے جمہوریت کو متعارف کرایا جس میں مقامی زعماء کو حقیقی سیاسی طاقت یا اختیار حاصل نہیں تھا۔اُنیسویں صدی میں برصغیر کے

[3] ڈاکٹر عمار خان ناصر، مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے شکوک وشبہات، از مجلہ تحقیقات

اندر جمہوریت پر گفتگو کا محور بعض جزوی مظاہر رہے۔ اس مرحلے میں جمہوریت پورے پیکج کے طور پر نہ متعارف ہوئی نہ اس پر کلام ہوا۔ یہ ابتدائی مباحث تھے جن کا دائرہ وقت کے ساتھ وسیع ہوتا گیا اور اسی سے یہ سیاسی مقدمہ قائم ہوا کہ جمہوریت میں اگر حق خود ارادیت کا احترام ہے تو برصغیر کے لوگ ایک مستقل قوم ہیں، انہیں بھی یہ حق ملنا چاہیے اور وہ انگریزوں کے اقتدار کا خاتمہ چاہتے ہیں۔ اس جدوجہد کے نتیجے میں 1947ء میں برصغیر سے انگریزوں کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور یہاں دو خود مختار ریاستیں، ہندوستان اور پاکستان وجود میں آئیں۔[4]

مسلم دنیا کی جمہوری جماعتیں اور ان کا سماجی اثر و رسوخ

عالم اسلام میں جمہوریت کے حق میں بات کرنے والی سیاسی جماعتیں فکری لحاظ سے دو طرح کی ہیں۔ ایک سیکولر اور دوسری مذہبی نقطہ نظر رکھنے والی۔ سیکولر حلقہ غلط فہمیوں کے سبب اپنے بارے میں پائے جانے والے افکار کی بنیاد پر خود کو زیادہ محفوظ تصور نہیں کرتا، کیونکہ انہیں عمومی طور پر مذہب مخالف سمجھا جاتا ہے۔ ایسے میں وہ کھل کر اپنی سرگرمیوں کو جاری نہیں رکھتا اور اپنے آپ کو ریاستی عناصر کے زیادہ قریب رکھتا ہے، چاہے وہ مطلق العنان ہی کیوں نہ ہوں۔ جب کہ مذہبی طبقے کا اکثریتی اور مقبول حلقہ جمہوری نظم کا حامی ہے اور پرامن سیاسی جدوجہد کو تسلیم کرتا ہے۔ بعض ایسے مذہبی گروہ بھی وجود رکھتے ہیں جو جمہوریت مخالف ہیں لیکن وہ اقلیت میں ہیں۔ ان میں کئی وہ ہیں جنہیں جنگوں نے دہشت گردی کی جانب موڑ دیا، بعض جرائم پیشہ تنظیموں کی شکل اختیار کر گئے، جب کہ ان میں سے کچھ نے خود کو سماجی فلاحی امور کے لیے وقف کر دیا۔ تاہم مجموعی طور پر مسلم دنیا کا اکثریتی مذہبی حلقہ جمہوریت کا مخالف نہیں ہے۔ حالانکہ مذہبی سیاسی جماعتوں کو بیوروکریسی اور اعلیٰ مناصب سے دور رکھا جاتا ہے، اس کے باوجود جمہوریت کے لیے ان کا کردار منفی نہیں ہے۔

---

[4] ڈاکٹر عمار خان ناصر، مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے شکوک و شبہات، از مجلہ تحقیقات۔

اس ضمن میں مسلم معاشروں کی تمام بڑی مذہبی اور دائیں بازو کی سیاسی جماعتوں کا تاریخی کردار ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ترکی میں خلافت عثمانیہ کا سقوط ہوا تو اس کے بعد وہاں کے مذہبی میلان رکھنے والے طبقے نے پر امن سیاسی جدوجہد کا آغاز کیا۔ حالانکہ ان جماعتوں پر پے در پے پابندیاں عائد ہوتی رہیں اور انہیں کالعدم کیا جاتا رہا لیکن اس کے باوجود سیاسی نسق سے باہر کوئی سعی نہیں کی گئی۔ 1950ء سے 1970 تک کے عرصے میں دائیں بازو کی کئی سیاسی جماعتیں وجود میں آئیں جن چند نام قابل ذکر ہیں: ڈیموکریٹک پارٹی، نیشنل مومنٹ پارٹی، جسٹس پارٹی۔ نجم الدین اربکان نے 1970ء میں نیشنل نظام پارٹی کی بنیاد رکھی، یہ جماعت ایک سال بعد کالعدم قرار دیدی گئی تھی۔ اسی سال انہوں نے اپنے ہم خیال دوستوں کے ساتھ مل کر ایک اور جماعت کی بنا ڈالی جس کا نام تھا National Salvation Party، اس جماعت کو بھی 1980ء میں کالعدم قرار دیدیا گیا تھا۔ 1980ء میں ترکی کے مذہبی سیاسی حلقے نے ایک اور جماعت بنائی جس کا نام ویلفیئر پارٹی تھا، اسے 1998ء میں فوج نے کالعدم ٹھہرادیا تھا۔ اس کے بعد 2001ء میں رجب طیب اردغان اور عبداللہ کی قیادت میں ایک نئی سیاسی جماعت 'جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ' بنائی گئی جو ابھی حکومت میں ہے۔ ترکی کی اس مثال سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مذہبی طبقے نے جمہوریت کے لیے کتنی سنجیدگی کا مظاہرہ کیا اور ملک میں جمہوری نظم کی بحالی کے لیے پے درپے کوششیں بروئے کار لائیں۔

اسی طرح ملائشیا کی سیاسی جماعت United Malays National Organisation 1946 سے فعال ہے اور نمایاں کردار ادا کررہی ہے۔ ایسے ہی مصر کی اخوان المسلمین بھی طویل عرصے سے سیاسی جدوجہد کررہی ہے۔ الجزائر کی الجبہۃ الاسلامیہ للانقاذ ہو، تیونس کی النہضہ ہو، کویت کی جمعیۃ الاصلاح ہو، یا انڈونیشیا کی محمدیہ اور نہضۃ العلماء ہوں، یہ تمام سیاسی جماعتیں اپنے اپنے ممالک میں وسیع سیاسی حلقہ رکھتی ہیں اور ان سب کی طویل تاریخ ہے جو جس میں جمہوریت کے حق کے لیے جدوجہد کی گئی ہے۔ پاکستان کا معاملہ زیادہ توجہ طلب اور دلچسپ ہے، یہاں اگرچہ ہمیشہ کمزور جمہوریت غالب رہی ہے لیکن جمہوری

نظم کے لیے آواز بلند کرنے والی تمام جماعتیں دائیں بازو کی ہیں جن میں سے کچھ تو خالص مذہبی چھاپ کی حامل ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر مسلم ممالک میں بھی تقریباََ ان سے ملتی جلتی صورتِ حال ہے کہ مذہبی عنصر مجموعی حیثیت میں جمہوری ہی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ مسلم دنیا میں جمہوریت کے راستے میں حائل رکاوٹیں دینی اور مذہبی نوعیت کی ہیں۔[5]

ایشیا میں مذہب وریاست کے تعلق کی بحث

ایشیا ایک ایسا خطہ ہے جہاں دنیا کے وہ مسلمان آباد ہیں جو تاریخی طور پر انتہائی پرامن خیال کیے جاتے رہے۔ یہاں اسلام تاجروں کے ذریعے سے پہنچا اور تاریخی اعتبار سے اس خطے میں تہذیبی جنگیں نہیں ہوئیں۔ حالانکہ یہاں قدیم ترین الہامی اور الہامی مذاہب پائے جاتے ہیں لیکن ان کے درمیان ہمیشہ ہم آہنگی کا ماحول قائم رہا۔ یہاں تہذیبی جنگیں اور عدم برداشت استعماری عہد کے بعد شروع ہوئی جب طاقت واختیارات کی کشمکش میں مذہبی فضا مکدر ہو کر رہ گئی اور آج یہ صورتِ حال ہے کہ ایشیا میں عدم برداشت بہت زیادہ ہے اور یہاں مسلح تحریکیں بھی قائم ہو گئی ہیں جن سے مسلمان فکری اور امن وامان کے لحاظ سے نبرد آزما ہیں۔

ایشیا میں مذہب وریاست کے تعلق کی بحث بھی استعماری عہد میں ہی شروع ہوئی جیسے کہ باقی مسلم دنیا میں۔ بلکہ سیاسی اسلام کے علمبرداروں میں سے ایک نمایاں شخصیت مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی نسبت بھی اسی خطے سے ہے۔ استعماری عہد کے خاتمے کے بعد یہاں کے مسلم ممالک میں یہ سوال بھی اٹھے کہ دساتیر میں مذہب کو کیا حیثیت دینی چاہیے۔ بعض ممالک نے اپنے آئین میں اسلام کو سرکاری مذہب کا درجہ دیا اور بعض نے ایسا نہیں کیا۔ ایشیا کے وہ مسلم ممالک جنہوں نے اپنے آئین میں اسلام کو ریاست کا سرکاری دین کہا ہے وہ یہ ہیں:

---

[5] ڈاکٹر حسن یوجال باشد یمر، اسلامی پس منظر کی حامل جمہوری تحریکوں کا تعارف اور ان کا فکری ڈھانچہ، از مجلہ تحقیقات

ملائیشیا: ملائیشیا کے آئین کے آرٹیکل 3 میں کہا گیا ہے کہ اسلام ملک کا سرکاری مذہب ہو گا۔ اس کے ساتھ آرٹیکل 11 میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ ملک کے تمام مذاہب کے ماننے والوں کو عبادت اور شعائر کی ادائیگی کی مکمل آزادی ہو گی اور مذہبی بنیادوں پر کسی طبقے کو حقوق سے محروم نہیں کیا جائے گا۔

پاکستان: پاکستان کے آئین میں بھی شروع سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام ملک کا سرکاری مذہب ہو گا۔ اسی طرح یہ بھی کہا گیا ہے کہ ملک میں کوئی قانون اسلام کے خلاف نہیں وضع کیا جائے گا۔

ایران: ایران کا آئین بھی اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے اثنا عشری مسلک ملک کی اکثریتی آبادی کا مسلک ہے۔

بنگلہ دیش: بنگلہ دیش ایک ایسا ملک ہے جس نے اپنے قیام کے ساتھ آئین میں یہ بھی اعلان کیا تھا کہ اسلام ان کا سرکاری مذہب ہو گا، لیکن 2012ء میں حکومت نے آئین سے اس شق کو نکالنے کا اعلان کیا تھا۔ اس پر ملک کی غالب اکثریت نے سخت احتجاج کیا جس کے بعد حکومت نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔

ان کے علاوہ ایشیا کے دیگر مسلم ممالک کی اکثریت نے آئین میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار نہیں دیا۔ ان میں سے بالخصوص انڈونیشیا سرفہرست ہے جو آبادی کے اعتبار سے مسلمانوں کا سب سے بڑا ملک سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح وسطی ایشیائی ممالک نے بھی آئین میں ایسی تصریحات نہیں کی ہیں۔[6]

تیونس میں النہضہ کا نیا جمہوری ماڈل

عرب دنیا کی بااثر ترین سیاسی جماعت اور تیونس کی جمہوریت میں اہم کردار ادا کرنے والی "النہضہ" کو ایک معتدل سیاسی جماعت سمجھا جاتا ہے۔ تیونس کی سیاست میں جمہوریت کی بحالی و

[6] ڈاکٹر ماجدہ علی صالح، مذہب و سیاست کے مابین تعلق: ملائیشیا اور انڈونیشیا کا معتدل ماڈل، از مجلہ تحقیقات

بہتری کے لیے النہضہ کا کردار بہت نمایاں رہا ہے۔اسے مسلم دنیا کے لیے ایک عمدہ و قابل قبول ماڈل کے طور پر بھی پیش کیا جاتا ہے۔النہضہ کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ پہلے طویل عرصے تک سیاسی اسلام کی نمائندہ رہی مگر بعد میں اس نے خود کو سیاسی اسلام سے علیحدہ کر لیا اور ایک تاریخی تبدیلی کا اعلان کیا۔اس اعلان کے بعد یہ سمجھا جاتا ہے کہ اب اس کا فکری ماڈل ترکی کی حکمران جماعت 'جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی' سے ملتا ہے۔النہضہ میں کیا تبدیلی آئی اور اسباب کیا تھے،اس کی وضاحت جماعت کے سربراہ راشد الغنوشی کے ایک مضمون سے ہوتی ہے جس کے چند مختصر اقتباسات درج ذیل ہیں:

"النہضہ "کا ارتقا تیونس کے سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کی عکاسی کرتا ہے۔تنظیم نے اپنا آغاز آمر اور سیکولر حکومت، جس نے عوام کے ساتھ ظلم و جبر کا رویہ اپنا رکھا تھا اور عوام کے مذہبی آزادی اور آزادی اظہار رائے پر پابندیاں عائد کر رکھیں تھیں، کے خلاف اسلامی تحریک کے طور پر کیا۔تیونسی آمروں نے دہائیوں سے ملک میں ہر قسم کے سیاسی بحث و مباحثوں پر پابندی لگا رکھی تھی اور سیاسی مقاصد رکھنے والی تمام تحریکوں کو اس بات کا پابند کیا گیا تھا کہ وہ صرف اور صرف سماجی و ثقافتی تنظیموں کے طور پر کام کر سکتی ہیں۔لیکن ۲۰۱۱ء کی عرب بہار نے اس آمرانہ دور کا خاتمہ کر دیا، جس کی وجہ سے سیاسی مسابقت کی فضا ہموار ہوئی۔

النہضہ نے اپنے اوپر سے اسلامی جماعت کا لیبل ہٹا دیا ہے۔النہضہ کے نقطہ نظر کے مطابق، تیونس میں جمہوریت کے اس تاریخی مرحلے میں سیکولرازم کا مذہب سے اب کوئی مقابلہ نہیں ہے۔سیکولرازم کو جبر کے ذریعے نافذ نہیں کیا جا سکتا اور اب نئے آئین کے بعد النہضہ سمیت کسی بھی ایسی تنظیم کی ضرورت باقی نہیں، جو سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ مذہبی آزادی کے لیے بھی کام کرے۔

یہ ایک لازمی امر ہے کہ ایک مسلمان کی زندگی میں اسلامی اقدار ہی اصل رہنمائی کرتی ہیں تاہم اب اسلامی ریاست اور سیکولر ریاست کے حوالے سے پرانے نظریات اور بحثوں میں الجھنے کا وقت نہیں ہے۔تیونس میں اب مذہبی حوالے سے کام کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی بلکہ وہاں پر اب ایک اچھے

جمہوری نظام کی ضرورت ہے، جو عام لوگوں کی زندگی کو بہتر بنا سکے۔ النہضہ تیونس کی مخلوط حکومت میں شامل ہے، اور اب اس کا واحد مقصد تیونس کے باشندوں اور وہاں رہنے والے مقامی افراد کے معاملات کو بہتر طور پر حل کرتے ہوئے ان کے معیار زندگی کو بہتر بنانا ہے۔

اب النہضہ کی تمام تر توجہ صرف سیاسی سرگرمیوں پر مرکوز ہے، معاشرتی، تعلیمی، ثقافتی اور مذہبی سرگرمیاں اب النہضہ کا ہدف نہیں ہیں، حالیہ برسوں میں النہضہ آہستہ آہستہ معاشرتی، فلاحی اور مذہبی سرگرمیوں کو ترک کر رہی ہے اور اپنی شناخت ایک ایسی تنظیم کے طور پر کروا رہی ہے جو کہ آزاد شہری معاشرے کے لیے کام کرے گی۔ مقرر کردہ تبدیلیوں کے نفاذ کا آغاز کیا جا چکا ہے۔ النہضہ کی نئی پالیسی کے تحت اب تنظیم کے کارکنان مساجد میں مذہبی تقریر یا تبلیغ نہیں کر سکتے اور فلاحی انجمنوں میں اہم عہدے بھی حاصل نہیں کر سکتے۔

ہمارا مقصد مذہب اور سیاست کو الگ کرنا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی سیاسی جماعت مذہب کی ترجمانی نہیں کر سکتی اور نہ ہی اسے ایسا کرنا چاہیے۔ اور مذہبی اداروں کے لیے بھی ضروری ہے کے وہ آزاد اور غیر جانبدار رہیں۔[7]

مسلم جمہوریت پسند

النہضہ کو اب اسلامی تحریک نہیں بلکہ "مسلم ڈیموکریٹس" کی تنظیم سمجھنا چاہیے۔ ہم چاہتے ہیں کہ مذہبی تعلیمات کی طرف دعوت دینے کے بجائے تیونسی عوام کے روزمرہ کے مسائل حل کرنے پر توجہ دیں۔ یہاں یہ بات واضح کرتا چلوں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ النہضہ کی بنیاد ہمیشہ اسلامی اصولوں پر ہی رہے گی اور یہی روایات ہمارے لیے مشعل راہ بنیں گی۔ لیکن نئے آئین کے لاگو ہونے کے بعد اس بات کی کوئی خاص ضرورت نہیں کے النہضہ مذہبی حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کرے، کیونکہ نئے

[7] راشد الغنوشی، سیاسی اسلام سے مسلم جمہوریت کا سفر، از مجلہ تحقیقات

آئین کے تحت ہر کسی کو مذہبی آزادی حاصل ہے، چاہے کوئی کسی مذہب پر یقین رکھے یا مذہب کا انکاری ہو جائے۔ مذہب اور سیاست کے الگ ہو جانے سے حکام عوام کو گمراہ کرنے کے لیے مذہبی سیاست جیسے الزامات کا ہتھکنڈہ استعمال نہیں کر سکیں گے۔ اس سے مذہبی اداروں کو بھی آزادی سے کام کرنے کا موقع ملے گا، کیوں کہ انقلاب سے پہلے ریاست سیاست کی وجہ سے مذہبی سرگرمیوں پر پابندی لگا دیا کرتی تھی۔[8]

مذہب وسیاست: انڈونیشیا کی نہضۃ العلماء کا تجربہ

مسلم معاشروں میں مذہب و ریاست کی یکجائی اور مذہبی سیاست کے اثرات کو سب سے پہلے انڈونیشیا کے مذہبی راہنماؤں نے محسوس کیا۔ نہضۃ العلماء کو اس باب میں امامت کا درجہ حاصل ہے۔

مذہب کے باب میں نہضۃ العلماء کا مسلک وہی ہے جو ہمارے ہاں سوادِ اعظم کا ہے۔ وہ خود کو اہلِ سنت والجماعت کہتے ہیں۔

نہضۃ العلماء نے اہل سنت والجماعت کے مسلک کی جو توضیح کی ہے وہ بہت دلچسپ ہے۔ وہ اہلِ سنت کے چار اصول بیان کرتے ہیں۔ پہلا اصول 'وسعت' ہے۔ اس کے تحت انتہا پسندانہ رویہ کسی طور قابل قبول نہیں۔ ہر معاملے میں میانہ روی اختیار کی جائے گی۔ جیسے استنباطِ احکام میں نصوص کے لفظی مفہوم کے ساتھ عقلی استدلال کو بھی دیکھا جائے گا۔ جبر و قدر کے ساتھ رجعت پسند سلفی فکر اور معتزلی عقل پرستی، کے علاوہ فلسفیانہ تصوف اور اسلاف کے تصوف میں میانہ روی کو اپنایا جائے گا۔

دوسرا اصول توازن ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دنیا اور آخرت کے معاملات میں توازن پیدا کیا جائے گا۔ نہ ترکِ دنیا اور نہ خدا کے ہاں جواب دہی سے بے نیازی۔ تیسرا اصول 'تسامح' ہے۔ اس سے مراد اختلافات سے صرفِ نظر اور ان کو غیر معمولی اہمیت دینے سے گریز، بالخصوص فروعی مسائل میں۔

[8] ایضاً

ان کا کہنا ہے کہ ایک کثیر المذاہب معاشرے میں، اگر اہلِ سنت میں کسی دوسرے مسلک کی سماجی زندگی کا کوئی پہلو در آئے تو اس سے در گزر کرنا چاہیے۔ سماج کو اس کے پس منظر کے ساتھ قبول کرنا چاہیے۔ چوتھا اصول: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ نیکی کی ترغیب اور برائی سے بچنے کی دعوت۔ یہ دعوت ہے، لٹھ برداری نہیں۔ اس باب میں نہضہ اتنی واضح ہے کہ عبدالرحمن واحد نے مسلمانوں کی مخالفت گوارا کر لی مگر غیر مسلموں کی آزادیٔ رائے پر پابندی کو قبول نہیں کیا۔[9]

نہضۃ العلماء کا ارتقا

نہضۃ العلماء ان اصولوں پر قائم ایک مذہبی سماجی تنظیم تھی جو 1926ء میں قائم ہوئی۔ اس وقت انڈونیشیا ایک آزاد ملک نہیں تھا۔ آزادی کے بعد حالات کے زیرِ اثر نہضہ سیاست میں الجھتی چلی گئی اور 1952ء میں پوری طرح ایک سیاسی جماعت بن گئی۔ اس دوران میں ہی اس جماعت کے سنجیدہ لوگوں کو اندازہ ہو گیا کہ کانٹا بدل چکا ہے اور اب اس جماعت کی منزل وہ نہیں رہی جس کے لیے یہ قائم ہوئی تھی۔ سیاست نے اسے گم راہ کر دیا ہے۔

1959ء میں غور و فکر کا ایک عمل شروع ہوا۔ 1980ء کی دھائی میں اس کی تکمیل ہوئی۔ یہ طے پایا کہ اقتدار کی سیاست سے نہضۃ العلماء کو کوئی تعلق نہیں ہو گا۔ یہ ایک سماجی مذہبی جماعت ہو گی اور ان اصولوں پر کھڑی ہو گی جن پر یہ قائم ہوئی تھی۔ اس کی توجہ کا مرکز مسلم سماج کی تعمیر ہے جس کا ایک پہلو سیاست بھی ہے۔ اگر جماعت سے وابستہ کوئی فرد سیاست کا ذوق رکھتا ہے تو انفرادی حیثیت میں جس جماعت کو چاہے، اس میں شمولیت اختیار کر سکتا ہے۔ قومی زندگی میں دو اصول نہضۃ العلماء کے پیشِ نظر رہیں گے؛ ایک انڈونیشیا کی بطور ریپبلک وحدت اور دوسرا پنچ شیلا۔ وہ اصول جو صدر سوئیکارنو نے اختیار کیے تھے، ان میں سماجی انصاف اور جمہوریت کو اصول کے طور پر مانا گیا ہے۔

---

[9] خورشید ندیم، مذہب و سیاست: انڈونیشیا کا تجربہ، از مجلہ تحقیقات

نہضہ نے اس بات کو ایک کلچرل اور تہذیبی قدر کے طور پر مستحکم کیا، جس میں بنیادی اہمیت سماج کو حاصل تھی۔ وہ ایک ایسا نظامِ اقدار قائم کرنے کے لیے متحرک ہوئی جس میں مسلم تہذیبی روایت کا غلبہ ہو اور لوگوں کو یاد رہے کہ انہیں خدا کے ہاں جواب دہ بھی ہونا ہے۔ اس کے لیے نہضہ نے عوام کو معاشی، اخلاقی اور سیاسی طور پر مستحکم کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لیے سماجی، کاروباری اور تربیتی ادارے بنائے۔ اس کا اندازہ حج کے موقع پر انڈونیشیا کے مسلمانوں کو دیکھ کر کیا جا سکتا ہے۔

انڈونیشیا ایک کثیر المذاہب معاشرہ ہے۔ ان لوگوں نے سیکھا ہے کہ ایسے معاشرے میں مذہب و سیاست کا باہمی تعلق کیا ہونا چاہیے۔ اسی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے نور خالص مجید جیسے اہلِ علم نے اسلامی سیکولرازم کا تصور پیش کیا۔ یہ اسلام کو سیکولرائز کرنا نہیں تھا، بلکہ میرا خیال ہے کہ یہ سیکولرازم کو اسلامائز کرنا ہے۔ اسلام مذہبی آزادی کا جیسا علم بردار ہے، اس کے بعد اسے مزید سیکولرائز کرنے کی ضرورت نہیں؛ تاہم سیکولرازم کو اس کی ضرورت ہے کہ وہ مذہب کی ثقافتی اور تہذیبی قوت کو قبول کرے اور اس کو سامنے رکھتے ہوئے، مذہب وریاست کے باہمی تعلق کی تشکیلِ نو ہو۔[10]

---

[10] ایضا

باب ہفتم

بین الاقوامی تعلقات و معاہدات اور الولاء والبراء

'الولاء والبراء' کی تاریخ و مفہوم

'الولاء والبراء' ایک ایسا نظریہ ہے جس کے متعلق عصر حاضر میں کافی زیادہ بات کی گئی ہے، بالخصوص نائن الیون کے بعد جب مسلم دنیا میں مختلف مسلح تحریکیں وجود میں آئیں تو اس نظریے کی بازگشت بھی تیز تر ہوئی اور اس پر مستقل کتابیں لکھی گئیں۔ چونکہ نظریہ 'الولاء والبراء' کی تشریحات بارے اہلِ علم کے ہاں اختلافات پائے جاتے ہیں اس لیے یہ حتمی و قطعی مفہوم نہیں رکھتا اور اس میں افراط و تفریط کا عنصر غالب آگیا ہے۔

الولاء والبراء کا عمومی مفہوم یہ لیا جاتا ہے کہ اللہ تعالی کی رضا کے لیے دوستی اور دشمنی کرنا۔ لہذا اللہ کی پسند کردہ ہر شے اور انسان سے دوستی کی جائے گی اور اللہ کی ناپسندیدہ ہر شے و انسان سے اعلانِ براءت کیا جائے گا۔ یوں ہر وہ عمل جو اس نظریے کو تقویّت دے، اس پر عمل کیا جائے گا اور جس عمل سے اس نظریے کی مخالفت لازم آئے، اسے ترک کیا جائے گا۔ لیکن اس حوالے سے بہت سے طبقات کی الگ الگ تشریحات ہیں کہ اس زمرے میں کون کون سے امور شامل ہو سکتے ہیں۔

عصر حاضر میں بہت سے ایسے نظریات وجود میں آئے ہیں جن کی بنیاد 'الولاء والبراء' پر رکھی گئی ہے، اور اس میں اعتدال کو ہاتھ سے چھوڑا گیا ہے۔ مثال کے طور پہ مسلمانوں کے خلاف غیر مسلم ممالک کی مدد پر مطلق تکفیر کے فتاوی، غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرنے کی ممانعت، غیر مسلموں کی رسومات و تہواروں میں شرکت کی حرمت، وغیرہ جیسے معاملات الولاء والبراء کے نظریے پر قائم ہیں۔ مسلم دنیا کی مسلح جماعتیں اِس نظریے پر بہت زیادہ زور دیتی ہیں۔ اِس نظریے کی جدید تفہیم اور نئے خد وخال مصر کے اندر ساٹھ کی دہائی میں وجود میں آئے تھے جب جمال عبدالناصر کے جبر و ستم کے رد عمل میں ایک تنظیم 'جماعۃ التکفیر والھجرہ' بنائی گئی تھی۔

اِس وقت بعض جغرافیائی و سیاسی وجوہات کی بنا پر مسلم قومی ریاستیں غیر مسلم ریاستوں کی حمایت و مدد کرتی ہیں اور بعض اوقات مدّ مقابل کوئی مسلم ریاست یا مسلمان ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں بعض

حلقے نظریۂ ولاء و براء کو دلیل بنا کر یہ کہتے ہیں کہ ولاء و براء کا ایک اہم تقاضا یہ ہے کہ کافروں کی حمایت میں مسلمانوں کے خلاف مدد کرنا مطلق کفر ہے، لہذا فلاں حکومت و حکمران، جو اسلامی و مسلمان ہونے کا دعوی کرتے ہیں، اپنے اس عمل کی بنیاد پر کافر و مرتدّ ہو چکے ہیں۔

افراط و تفریط کا غلبہ

علماء کے مطابق، الولاء والبراء کے مسئلہ میں بہت زیادہ افراط و تفریط سے کام لیا جاتا ہے۔ شریعت میں مصالح و مفاسد کے لحاظ کو اہمیت دی گئی ہے۔ مصالح و مفاسد کی بحث فقہِ اسلامی میں نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ نظریہ الولاء والبراء کو بالکل تسلیم نہ کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مسلمان ایک لگ شناخت و تہذیب رکھتے ہیں جس کا تحفظ ہم سب کی ذمہ داری ہے۔ اور اس کی بنیاد پہ غلو سے کام لینا بھی شرعی تقاضوں کے خلاف ہے۔ الولاء والبراء کے مظاہر کی صحیح اور معتدل تطبیق ہی شریعت کا تقاضا ہے۔ اس میں جو طبقات غلو کرتے ہیں ان کے غلو کا حقیقی سبب یہ ہے کہ انہوں نے تکفیر کی شرائط کو نہیں سمجھا اور وہ غیر مسلموں کے ساتھ معاملہ کرنے میں البراء کے شرعی ضوابط کو نظرانداز کرتے ہیں۔

غیر مسلم ممالک کی مدد پر مطلق تکفیر

مثال کے طور پہ پاکستان میں کئی طبقات ملک کے حکمرانوں اور حکومتی مقتدرہ کو بین الاقوامی تعلقات سے جڑی چند پالیسیوں کی وجہ سے کافر یا مرتد قرار دیدیتے ہیں کہ انہوں نے غیر مسلم ممالک کے ساتھ تعاون کیا ہے۔ اہلِ علم الولاء والبراء کی اِس تشریح کو غلو قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق الولاء والبراء میں تکفیر کی شرائط کو نہ سمجھنے کے سبب صرف ظاہری اعمال کی وجہ سے تکفیر کرنا درست نہیں ہے۔ اہل علم کے نزدیک الولاء والبراء میں دل سے عمل کا ہونا تکفیر کی شرط ہے، مثلاً: کافر سے اس کے کفر کی وجہ سے محبت یا مسلمانوں کے دین کے خلاف کفار کے دین کی مدد کرنے کی تمنا کرنا کفر ہے۔ رہی بات صرف عملی مدد کی، جو مسلمانوں کے خلاف کفار کے لئے ہو تو صرف عملی مدد سے کافر قرار دینا ممکن نہیں، اس

احتمال کی وجہ سے کہ یہ کرنے والا ہمیشہ دین اسلام سے محبت اور اس کی مدد کرنے کی دلی تمنا اور خواہش رکھتا ہو۔ لیکن اس کے ایمان کی کمزوری نے اسے ایسا بنا دیا کہ وہ دنیاوی معاملے اور مصلحت کو آخرت پر مقدم رکھتا ہے۔ اس بات کی دلیل صحابی رسول ﷺ حضرت حاطب بن أبی بلتعہؓ کا قصہ ہے۔ جب انہوں نے ایک موقع پر کفارِ مکہ کو چوری خط لکھا اور انہیں رسول اللہ ﷺ کے ارادے کی خبر کر دی کہ وہ آپ لوگوں سے جنگ کریں گے۔ ان کے اس اقدام کا نبی ﷺ کو علم ہو گیا تو آپ ﷺ نے اس سے خط لانے کے لئے صحابہ کو بھیجا جو کفار کو پہنچانے جا رہا تھا اور حضرت حاطبؓ کو بلایا، اور فرمایا، اے حاطب! یہ کیا ہے ؟، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھ پر جلدی نہ کیجیے، میں قریش کے ساتھ رہتا تھا (یعنی وہ ان کے حلیف تھے، ان میں سے نہیں تھے) آپ ﷺ کے پاس جتنے مہاجرین موجود ہیں ان کے وہاں رشتہ دار موجود ہیں جو ان کے گھر بار اور اموال کی حفاظت کرتے ہیں۔ میں نے سوچا، قریشیوں کے ساتھ میری رشتہ داری تو نہیں، ان پر کوئی احسان ہی کر دیتے ہیں جس کی بناء پر وہ میرے رشتہ داروں کی حفاظت کریں اور میں نے یہ کام مسلمان ہونے کے بعد، نہ کفر کو پسند کرتے ہوئے کیا اور نہ ہی دین سے ارتداد اختیار کرتے ہوئے کیا ہے۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا: سچ کہا ہے۔ سیدنا عمرؓ وہاں موجود تھے انہوں نے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے اجازت دیجیے، میں اس منافق کی گردن اڑا دوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ بدری ہیں اور آپ کو نہیں علم نہیں۔ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بدریوں کو معاف کر دیا ہو۔

اس واقعے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے صراحت کرتے لکھا ہے کہ:

"حاطب بن أبی بلتعہؓ سے جو کام سرزد ہوا وہ گناہ ہے کفر نہیں"

اس حدیث سے یہ پتہ چلا کہ عملی نصرت گناہ ہے۔ لیکن صرف اسی کا ہونا کفر نہیں ہوتا۔ حضرت حاطبؓ سے جو عمل سرزد ہوا وہ مدد تھی، محبت نہیں تھی اور یہ مدد اسلام کے خلاف کفار کے دین کی مدد کی نیت سے نہیں تھی۔

لہذا الولاء والبراء کی بنیاد پر مطلق تکفیر کے احکام جاری کرنا درست نہیں ہے۔اس حوالے سے بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے[1]۔

دارالاسلام اور دارالکفر کی اصطلاحات کا استعمال

اِسی نظریے کی بنیاد پر دارالاسلام اور دارالکفر کی فقہی اصطلاحات کا استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ علماء نے اس موضوع پر کافی کچھ لکھا ہے۔ یہاں سرِدست یہ وضاحت کردینا مناسب ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر قرآن وحدیث میں صراحتاً مذکور نہیں ہیں، لہٰذا ''دار'' کی یہ تقسیم توقیفی نہیں، یعنی منصوص نہیں ہے، بل کہ مجتہد فیہ ہے، اوراس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ جیسے قدیم فقہاء نے عموماً 'دار' کی دو قسمیں بیان کیں، وہیں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تین قسمیں ذکر کرتے تھے: (۱) دارالاسلام (۲) دارالکفر، اور (۳) دارالعہد یادارالہدنۃ، جسے دارالصلح کا نام بھی دیا گیا۔[2] پھر جیسے جیسے زمانہ کے احوال بدلتے گئے، اس کی تقسیم میں بھی اضافہ یاردّوبدل ہوتا گیا، مثلاًامام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ایک اور قسم ''دارالفسق'' کو ذکر کیا ہے۔[3] دورِ حاضر میں حالات کے بدلنے سے فقہاء نے ''دار حیاد'' کی اصطلاح وضع کی۔[4] غرضیکہ ''دار'' کے منصوص نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اجتہاد ومزید تقسیم کی گنجائش ہے۔اسی لیےاِس موضوع پر مسلم دنیامیں کافی مواد دستیاب ہے۔ علماء وفقہاء نے اجتہادات کے ذریعے اس پر مفصل گفتگو کی ہے۔

---

[1] الشیخ حاتم العونی، الولاء والبراء بین الغلو والجفاء

[2] امام نووی، روضۃ الطالبین، 432/5

[3] امام ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، 282/18

[4] دار حیاد اس ملک کو کہتے ہیں، جو مسلمانوں کے ساتھ مصالحت کرے، کہ نہ وہ ان سے قتال کریں گے۔ نہ مسلمانوں کے خلاف کسی کا تعاون کریں گے۔ امام ابوزہرہ اور وہبہ زحیلی نے یہ قسم الگ شمار کی ہے۔

شاہ عبدالعزیزؒ کا فتویٰ اور پاکستان میں دارالاسلام اور دارالحرب کا مسئلہ

عصر حاضر میں کچھ جماعتیں اور شخصیات یہ کہتی ہیں کہ پاکستان دارالحرب ہے اور اس کے حکمران دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ اگر تاریخی طور پہ برصغیر کے علماء کی فکری و علمی روایت پر نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ موجودہ دور کے سیاسی و انتظامی نظاموں میں شرکت یا ان نظاموں کے اداروں سے وابستگی کو کفر وارتداد قرار دینا ایک بالکل نئی سوچ ہے۔ خصوصاً برصغیر کے تناظر میں اگر دیکھا جائے تو یہ سوچ اس خطے کی پہلے سے چلی آ رہی کسی بھی معروف دینی سیاسی سوچ سے موافقت نہیں رکھتی۔

برصغیر میں سب سے پہلے جس شخصیت نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتوی دیا تھا وہ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تھے۔ چونکہ اُس وقت برطانیہ کی ایسٹ انڈیا کمپنی یہاں بہت طاقتور ہو چکی تھی اور اسے ہی حقیقی حکمران سمجھا جا رہا تھا تو اس لیے کہا جاتا ہے کہ شاہ عبدالعزیز نے یہ فتوی دیا تھا، اگرچہ بظاہر برصغیر میں مغلیہ خاندان کی حکومت تھی۔

اِس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ کئی اہل علم اِس فتوے کی حضرت شاہ عبدالعزیز کی طرف نسبت کو مشکوک سمجھتے ہیں۔ محدث کبیر ماہر فن اسماء الرجال علامہ حبیب الرحمان اعظمی نے اس موضوع پر ایک کتابچہ تحریر کیا ہے جس میں انہوں نے اس فتوی کی نسبت کو شاہ عبدالعزیز کی طرف مشکوک قرار دیا ہے[5]۔

اگر اس فتوے کی صحت کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس میں کہیں بھی جہاد کا اشارہ موجود نہیں ہے، بلکہ اس فتوے کا مقصد کچھ اور تھا۔ مفتی محمد زاہد صاحب لکھتے ہیں:

"اس سلسلے میں شاہ عبدالعزیزؒ کے متعدد فتاوی موجود ہیں۔ لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ ان فتووں

---

[5] دیکھیے: علامہ حبیب الرحمان اعظمی، دارالاسلام اور دارالحرب

میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے کے باوجود ان میں سے کسی بھی فتوے میں نہ تو مسلمانوں کو انگریزوں کے خلاف جہاد کا کہا گیا ہے اور نہ ہی انہیں دار الحرب بن جانے والے ہندوستان سے ہجرت کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے۔ بحیثیتِ مجموعی ان فتاوی کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی فقہی حیثیت متعین کی جائے، اس لئے کہ جہاد کے علاوہ بھی کئی احکام کا تعلق اس فقہی حیثیت کے ساتھ ہے، مثلاً فقہا کے ایک قول کے مطابق غیر مسلموں سے مسلمان کے سود لینے کا مسئلہ، جس کا ذکر مذکورہ بالا فتاویٰ میں سے متعدد فتاوی میں موجود بھی ہے۔ یہ کہنا کہ یہ فتویٰ انگریزوں کے خلاف جہاد ہی کی ایک تمہید تھی ایک تجزیہ تو ہو سکتا ہے خود شاہ صاحب کے فتویٰ میں اس طرح کا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے۔ بہر حال شاہ عبدالعزیز کا اس موقع پر ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے باوجود وجوبِ جہاد کا فتویٰ صادر نہ کرنا بلکہ جہاد کا سرے سے تذکرہ ہی نہ کرنا ایک بہت بڑا سوال جنم دیتا ہے۔ کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوتا کہ کم از کم ولی اللٰہی خانوادے کی فکر کے مطابق یہ تاثر درست نہیں ہے کہ غیر ملکی تسلط کے فوراً بعد علما کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ حالات کے تمام پہلوؤں کا تجزیہ کئے بغیر فوری طور پر نہ صرف جہاد کی فرضیت بلکہ اس کے فرضِ عین ہونے کا اعلان کریں۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ علماء کی اسی لڑی نے جن کے نزدیک ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا یہ فتویٰ بنیادی اہمیت رکھتا تھا 1915ء اور 1920 ء کے درمیانی عرصے میں عسکری جدوجہد کو چھوڑ کر پر امن سیاسی اور آئینی جدوجہد کا راستہ اختیار کیا جس کا مطلب اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ غیر ملکی تسلط کی صورت میں اس کے خلاف ہتھیار اٹھانا ہی واحد آپشن نہیں ہے، بلکہ شرعی لحاظ سے اور بھی راستے ممکن ہیں۔[6]"

علامہ حبیب الرحمان اعظمیؒ کا موقف

اس کے علاوہ علامہ حبیب الرحمان اعظمی نے اپنے کتابچے میں دارالاسلام اور ر

[6] مفتی محمد زاہد، غلط نظام میں شرکت کی بنا پر تکفیر کا مسئلہ، مجلہ الشریعہ، شمارہ 3، جلد 23، 2012ء

دارالحرب کواصلی اور حکمی کے تحت دواقسام میں شمار کیاہےاوراس کی یہ صورتیں بیان کی ہیں:

1. جوممالک کبھی اہل اسلام کے قبضہ میں نہیں آئےوہ دارالحرب اصلی ہیں۔
2. جوممالک غیر مسلموں کے ہاتھ سے نکل کر مسلمانوں کے قبضہ میں آئےاور آج تک انھیں کے قبضہ میں ہیں،وہ دارالاسلام اصلی ہیں۔
3. جن ممالک پر دوبارہ غیر مسلموں کا تسلط ہوگیاہو،ان میں اگراحکام اسلام (اعلان اذان واقامت جمعہ وعیدین، نکاح وطلاق بطریقہ اہل اسلام وغیرہ) جاری ہیں، اوران کا کسی دارالحرب سے سرحدی اتصال نہیں ہےاوراس میں مسلمانوں کو تجدیدِ استیمان کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ وہ امان سابق کے ساتھ رہ رہے ہیں تووہ دارالاسلام حکمی ہے، جیسے ہندوستان۔
4. جن ممالک پر غیر مسلموں کادوبارہ غلبہ ہوگیااوران میں احکام اسلام بالکل جاری نہیں ہیں اوران کادوسرے دارالحرب سے سرحدی اتصال ہے،اوران میں مسلمان بلاتجدیداستیمان نہیں رہ سکے تو وہ دارالحرب حکمی ہے۔
5. وہ ممالک جن پر غیر مسلموں کادوبارہ تسلط ہوا،ان میں اگراحکام اسلام واحکام شرک دونوں جاری ہیں،تووہ بھی دارالاسلام حکمی ہیں،جیساکہ ردالمحتار میں ہے:

لواجريت احكام المسلمين واحكام اهل الشرك لاتكون دارحرب "

(اگراہل اسلام اوراہل شرک دونوں کے احکام جاری ہوں،تب بھی دارالحرب نہیں ہوگا۔)

6. جوملک مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل کر کفار کے ہاتھ چلاگیااگروہ کسی دارالحرب کاہم سرحد بھی ہو، اس میں مسلمان بلااستیمان جدید نہ رہ سکتے ہوں،تب بھی جب تک اس میں احکام اسلام جاری ہوں گے،وہ دارالاسلام رہے گا،دارالحرب نہ بنے گا[7]۔

---

[7] دیکھیے: علامہ حبیب اللہ اعظمی،دارالاسلام اوردارالحرب،22

کتابچے میں انہوں نے قومی ریاستوں اور جمہوریت پر کفریہ نظام کا حکم لگانے کو بھی مسترد کیا ہے، حتی کہ وہ موجودہ ہندوستان کو بھی دارالاسلام حکمی کے تحت داخل کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"ہندوستان بین الاقوامی تصور قومیت کو اپنانے کی وجہ سے مسلمانوں کا "الوطن القومی" ضرور ہے ، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب "الوطن القومی" ہو گیا تو اب اب دارالاسلام یادارالحرب کامصداق نہیں ہو سکتا، ایسا سوچنا غلط ہے۔ ہندوستان ہو یا کوئی دوسرا ملک "الوطن القومی" بننے یا جمہوری نظام قائم ہونے کے بعد دو حال سے خالی نہیں ہو گا: یا تو اس کا صدر مملکت مسلم ہو گا یا غیر مسلم، اسی طرح اس کی پارلیمنٹ یا اسمبلی میں جو ہیئت حاکمہ ہو اس میں غالب عنصر مسلمانوں کا ہو گا یا غیر مسلموں کا؟ اگر پہلی صورت ہے تو وہ ملک "الوطن القومی" ہوتے ہوئے بھی دارالاسلام بھی ہے، اور اگر دوسری صورت ہے اور وہ ملک پہلے ہی سے غیر مسلموں کے قبضہ میں چلا آتا ہے یا حکومت میں غالب عنصر غیر مسلموں کا ہے، تو وہ دارالحرب ہے۔

اور اگر وہ پہلے مسلمانوں کے قبضہ میں تھا، پھر ان کے قبضہ سے نکل کر غیر مسلموں کے قبضہ میں آیا، اور اب اس میں جمہوری حکومت قائم ہو گئی ہے، تو وہ اگر من کل الجہات دارالحرب سے متصل ہے اور اس میں کوئی مسلمان امان اول پر باقی نہیں ہے، اور اس میں مسلمان علی الاعلان اجرائے احکام شریعت اور اقامت شرائع دین نہیں کر سکتے تو وہ دارالحرب ہے، اور اگر اس میں مسلمان علی الاعلان اجرائے احکام شریعت اور اقامت شعائر دین کر سکتے ہیں، تو وہ دارالاسلام ہے چاہے اور کوئی شرط پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ ہندوستان اس آخری قسم میں شامل ہے مطلب دارالاسلام حکمی ہے [8]"۔

---

[8] ایضاً، 48

دار الاسلام کے تصور کی بنیاد

دار الاسلام اور دار الحرب کی بحث اگرچہ کافی طویل ہے اور علما و فقہا نے اس پر اپنی معروضات پیش کی ہیں۔ البتہ اس سب میں مسلم دنیا کے تمام معتبر اہل علم کے نزدیک یہ چیز مشترک ہے کہ موجودہ مسلم قومی ریاستیں ہر صورت میں دار الاسلام ہی ہیں اور ان کے خلاف خروج جائز نہیں۔ اس کے لیے وہ قرآن و سنت اور فقہی ذخیرے سے استفادہ کرتے ہیں اور تفصیلات بیان کرتے ہیں۔ ڈاکٹر مشتاق احمد ایک جگہ رقم طراز ہیں:

1. دار الاسلام کے تصور کی بنیاد ملت پر نہیں تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو دار الاسلام کے اندر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق و فرائض اور دار الاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق و فرائض میں فقہا فرق نہ کرتے۔ ایسا تسلیم کیا جائے تو عدالتوں کے اختیارِ سماعت کے متعلق حنفی فقہ کی تمام جزئیات دریا برد کرنی پڑیں گی۔ نیز ایسا ہونے کی صورت میں دو میں سے ایک نتیجہ لازماً تسلیم کرنا پڑتا :

الف۔ یا تو پوری دنیا کو دار الاسلام میں تبدیل کرنا لازم ہوتا کیونکہ کسی بھی لمحے کہیں بھی کوئی بھی شخص اسلام قبول کر سکتا ہے۔

ب۔ یا ہر مسلمان پر دار الاسلام کی طرف ہجرت واجب ہوتی۔

2. فقہا کے نصوص کا بہ نظر غائر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ دار کے تصور کی بنیاد غلبہ و قہر پر تھی۔ جہاں غلبہ مسلمانوں کو حاصل ہوتا وہ دار الاسلام ہوتا اور جہاں غلبہ کافروں کو ہوتا وہ دار الکفر۔ (البقعة انما تنسب الينا أو اليهم باعتبار القوة و الشوكة)۔

3. اگر غلبہ مسلمانوں کو حاصل ہو تو امام پر لازم ہو گا کہ وہ احکام اسلام کا اجرا کرے۔ بعض احکام کے عدمِ اجرا پر وہ گنہگار ہو گا اور اس کے خلاف خروج جائز ہو گا، جبکہ بعض احکام کے عدم اجرا پر یا بعض احکامِ کفر کے اجرا پر اس کا عزل واجب ہو جائے گا اور اگر دیگر شرائط پوری ہوں تو اس کے

خلاف خروج واجب بھی ہو جائے گا لیکن جب تک اس معاشرے میں من حیث المجموع مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو تو اس دار کو دار الکفر نہیں کہا جائے گا۔

4. اس کی مزید وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ دار الاسلام میں کفار کی جانب سے احکامِ کفر کے اجرا کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ اسے اس وقت تک دار الکفر نہیں قرار دیتے جب تک دو مزید شرائط پوری نہ ہوں :

الف۔ مسلمانوں کا امان ختم ہو؛ اور

ب۔ یہ علاقہ ہر طرف سے دار الکفر میں گھرا ہوا ہو (متاخمۃ دار الکفر)۔

5. ان میں پہلی شرط اس بات کے تعین کے لیے ہے کہ منعۃ کس کے پاس ہے ؟ جبکہ دوسری شرط اس بات کے تعین کے لیے یہ ہے کہ یہ تبدیلی عارضی ہے یا مستقل رہے گی ؟ پس جب متعین ہو جائے کہ غلبہ و قہر اور منعۃ کفار کا ہے تو ولایۃ بھی ان کو حاصل ہو جائے گی اور اس علاقے کو دار الاسلام نہیں کہا جائے گا۔ پس اصل سوال منعۃ و ولایۃ کا ہے ! اس بات کی مزید وضاحت آگے اقتدار اعلی پر بحث کے ضمن میں آئے گی۔

6. باقی رہا یہ مسئلہ کہ دار الاسلام ایک ہے تو یا ایک سے زائد بھی ہو سکتے ہیں تو اسلامی شریعت کا مفروضہ یہ ہے کہ دار الاسلام ایک ہی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے یہ جزئیہ کافی ہو گا کہ جب دار الاسلام میں دو حکومتیں قائم ہو جائیں، ایک اہل عدل کی اور دوسری باغیوں کی، تب بھی فقہا دونوں حکومتوں کے زیر تسلط تمام علاقے کو ایک ہی دار قرار دیتے ہیں، باوجود اس کے کہ حکومت اور منعۃ (غلبہ) کے الگ ہونے کی وجہ سے فقہا کئی قانونی اثرات مانتے ہیں۔ تاہم چونکہ قانوناً دار ایک ہی ہوتا ہے اس لیے دار کی تبدیلی سے واقع ہونے والے قانونی اثرات یہاں مرتب نہیں ہوں گے۔

7. پس اسلامی کانفرنس کی تنظیم کے ممبر ممالک کو ایک ہی دار الاسلام کہا جائے گا تاہم منعۃ کی اہمیت

اپنی جگہ مسلم ہے۔ اگر منعۃ کے اصول پر نظر رکھی جائے تو صورتحال کچھ یوں نظر آتی ہے کہ ایک دار الاسلام ہونے کے باوجود یہ علاقہ ۵۷ مختلف حکمرانوں کے منعۃ کے تحت ہے۔ ایک حکمران کے ماتحت جو علاقے ہیں وہاں جرم ہو جائے تو دوسرا حکمران، جو کسی اور علاقے میں منعۃ رکھتا ہے، اس جرم پر سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔ پس ان مختلف حکمرانوں کو اپنے اپنے علاقوں پر بطور امر واقعی (de facto) ولایۃ حاصل ہے لیکن بطور امر قانونی (de jure) ضروری ہے کہ اس تمام علاقے پر ایک ہی حکمران کو ولایۃ عامۃ حاصل ہو اور باقی حکمران اس کے ماتحت ہوں۔ بہ الفاظ دیگر ایک مرکزی خلافت کا قیام ایک واجب شرعی ہے، جس کے ترک پر سب گنہگار ہوں گے لیکن اس مطلوب صورت کے وجود میں آنے تک جن لوگوں کو عملاً منعۃ حاصل ہے ان کو ولایۃ بھی حاصل ہے اور معروف میں ان کی اطاعت کی جائے گی۔ بالکل اسی طرح جیسے متغلب کو ولایۃ حاصل ہوتی ہے اور معروف میں اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔ مرکزی خلافت کا قیام مطلوب سہی لیکن اس کے قیام تک لوگوں کو فوضی لا سراۃ لھم (غیر منظم اور لاقانونیت میں) نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اس اصول کی بنیاد پر دار الاسلام کے ان ۵۷ ٹکڑوں کو مزید چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹنا بھی ناجائز ہوگا۔[9]

مذکورہ بالا ساری بحث سے واضح ہوتا ہے کہ پاکستان جیسی قومی ریاستیں جہاں جمہوری نظام رائج ہے وہاں ریاست یا حکومت کے خلاف ہتھیار اٹھانا شرعی طور پہ درست نہیں ہے۔ اس لیے وہ طبقات جو جلد بازی میں اور سوچے سمجھے بغیر الولاء والبراء کی بنیاد پر احکامات جاری کرتے ہیں ان سے گزارش ہے کہ وہ اس سے اجتناب کریں۔ کیونکہ اس کا شکار خود مسلمان بنتے ہیں اور انہیں ہی نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔

---

[9] ڈاکٹر مشتاق احمد، جہاد اور معاصر بین الاقوامی قانونی نظام

بین الاقوامی قوانین کی اہمیت

عصر حاضر میں دنیا کے تمام مسلم و غیر مسلم ممالک بین الاقوامی قوانین کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ پاکستان جیسے ملک کی جغرافیائی ساخت کو دیکھا جائے تو اس کی حساسیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ آنحضرت ﷺ کی سیرت طیبہ سے بین الاقوامی تعلقات و معاہدات کے حوالے سے کافی رہنمائی ملتی ہے۔ جب آپ ﷺ مدینہ منورہ پہنچے تو سب سے پہلے میثاقِ مدینہ پر دستخط کیے اور دیگر اقوام و قبائل کے ساتھ معاہدے کیے۔ اس کے بعد بھی آپ ﷺ کی زندگی سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے غیر مسلم اقوام کے ساتھ کئی معاہدے کیے تھے اور ان کی پاسداری کو ضروری خیال فرمایا۔ صلح حدیبیہ ایک ایسا معاہدہ تھا جس میں بظاہر مسلمانوں کی حیثیت کمزور بھی نظر آتی تھی لیکن اس کے باوجود حالات کے تقاضوں کے پیشِ نظر وہ معاہدہ کیا گیا۔ اس نوع کے تمام معاہدات دراصل 'انٹرنیشنل ایگریمنٹ' کے زمرے میں ہی آتے ہیں۔

ہمارے ہاں ایک طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ بین الاقوامی قوانین مشکوک ہیں اور یہ ہمارے خلاف سازش ہیں۔ ایسے تصورات کی بنیاد غلط فہمی اور بین الاقوامی قوانین نے عدم واقفیت ہے۔ بہت ایسے عالمی معاہدات ہیں جو ملک کی سالمیت اور اس کے امن کا تحفظ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پہ انہی معاہدات کا تقاضا ہے کہ ''کوئی ملک آپ کی سرزمین پہ قبضہ نہیں کر سکتا۔ 1965ء میں ہماری فوج نے بھارتی زمینوں پر قبضہ کیا تھا مگر جیسے ہی جنگ بندی ہوئی تو فوج کو واپس بلانا پڑا۔ مگر ایسے ہی جب 1971ء میں ہماری فوج کو شکست ہوئی تو بھارت نے بنگلہ دیش کو اپنا حصہ نہیں بنایا کیونکہ یہ اقوام متحدہ کے چارٹر کے خلاف ہے جو کہتا ہے کہ کسی دوسرے ملک کی زمین پر قبضہ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اسے آزاد حیثیت میں چھوڑنا پڑا''[10]۔

---

[10] احمر بلال صوفی، جمہوریت ایک مکالمہ، 60

"پورے عالمِ اسلام میں جو سر کردہ علماء ہیں وہ قومی ریاستوں اور ان کے لیے تشکیل کردہ بین الاقوامی قوانین کے حق میں ہیں اور انہیں جائز کہتے ہیں، صرف چند تحفظات کے ساتھ انہیں اسلام کے ہم آہنگ مانتے ہیں۔ایک دوسرے کے معاملات میں مداخلت نہ کرنا، ایک دوسرے کی حدود کا خیال کرنا، آپس میں جنگ نہ کرنا، اور مسائل کو گفت وشنید سے حل کرنا، یہ سب عین اسلام ہے[11]"۔لہذا بین الاقوامی قوانین کو مشکوک سمجھنے کی بجائے، زیادہ اہم یہ ہے ان قوانین کا فہم پیدا کیا جائے، ان کی موشگافیوں اور باریکیوں کو سمجھا جائے اور دنیا میں سفارتی سطح پر اپنے لیے جگہ پیدا کی جائے۔

[11] ڈاکٹر عمار خان ناصر، جمہوریت ایک مکالمہ، 74

باب ہشتم

جمہوری اقدار اور اسلامی تعلیمات

اگرچہ جمہوریت کے بارے میں ہر جگہ مختلف حیثیتوں میں بحث و مناقشہ ہوتا رہتا ہے تاہم اسے پوری دنیا کے مختلف سیاسی نظاموں میں سب سے معتبر اور کامیاب سیاسی بندوبست کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔اس نظم کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ جامد و غیر لچکدار اقدار کا حامل نہیں ہے، بلکہ اس میں بہتری کی ہمیشہ گنجائش موجود رہتی ہے۔جمہوریت نے ریاست کی ادارہ جاتی تقسیم، انتقال اقتدار، پرامن سماجی ارتقا، احتساب اور عوامی رائے کی اہمیت جیسے مسائل کو حل کر کے تجرباتی طور پر یہ ثابت کیا کہ اسے انسانی بہتری کے لیے اپنایا جاسکتا ہے۔اسے اب اس قدر مؤثر و کامیاب نظم کے طور پر دیکھا جاتا ہے تقریباً تمام دنیا کی ثقافتوں و مذاہب نے اس کو خوش آمدید کہا۔یہ نہ صرف ایک سیاسی بندوبست ہے بلکہ اس کی فطری سماجی اقدار اسے تمام مذاہب کی تعلیمات سے بھی بہت زیادہ ہم آہنگ و مانوس بناتی ہیں۔یہی وجہ ہے کہ اس کے خلاف مزاحمت کہیں بھی بالآخر خاص کامیاب نہیں ہو سکی۔

جہاں تک مسلم دنیا کا تعلق ہے تو یہ بات درست ہے کہ ایک طبقہ جمہوریت کو مسلسل الزام دیتا رہا ہے۔اسے کفریہ نظام بھی کہا گیا، فسق و فجور کا باب بھی گردانا گیا اور تہذیبی امتیاز پر حملہ بھی متصور کیا گیا۔ لیکن یہ مزاحمت وقت کے ساتھ ساتھ کم ہوتی گئی۔اس کی وجہ صرف یہ نہیں تھی اس کے متبادل نظام کہلائے جانے والے بندوبست دعووں کے مطابق اس منزل تک نہ پہنچ پائے جس کی آرزو کی گئی تھی، بلکہ ایک ٹھوس سبب ان مفکرین کی آرا بھی تھیں[1] جو تسلسل کے ساتھ اول الذکر سوچ کے برخلاف یہ کہتی رہیں کہ جمہوری نظام اور اس کی اقدار اسلام اور اس کی اخلاقیات کے متضاد نہیں ہیں بلکہ دین اسلام نے صدیوں قبل ہی ان اقدار کو معاشرے میں متعارف کرا دیا تھا۔ذیل میں اسی فکر کے تناظر میں نمایاں جمہوری اقدار اور اسلامی تعلیمات کے مابین ہم آہنگی کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

---

[1] سرمد الطائی، تحولات الفکر الاسلامی، اسکندریہ، دار الہا، ی، 2003ء، ص226

فلاح عامہ کا تصور

جمہوری حکومت دیگر حکومتوں کے مقابلے میں عام لوگوں کی فلاح و بہبود کا زیادہ خیال رکھتی ہے۔ اس نظام میں کسی مراعات یافتہ طبقے کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ یہ ایک طرح کی فلاحی مملکت (Welfare State) ہوتی ہے۔ جمہوریت عوام کو یہ موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنے حقوق سے بہتر طور پر فائدہ اٹھائیں اور اجتماعی خوشحالی سے ہمکنار ہوں۔ جمہوریت کی بدولت ہی زیادہ سے زیادہ اس طرح کے فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں[2]۔

اسلامی تعلیمات میں بھی واضح طور پر فلاح عامہ پر زور دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "خير الناس من ينفع الناس"[3] "لوگوں میں بہترین وہ ہے جو دوسرے لوگوں کو نفع دے۔"

دین اسلام یہ تقاضا کرتا ہے کہ ایک خطے کے شہریوں کو مجموعی طور پر معاشرے کی بھلائی کے لیے کام کرنا چاہیے اور حکومت کو ایسے قوانین بنانا چاہیئں جو سب کے لیے فائدہ مند ہوں۔ عوامی یا اجتماعی بھلائی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہر شہری یہ عزم کرے کہ وہ اپنی قومی ذمہ داری پوری کرے گا۔ معاشرے کی فلاح و بہبود کو فروغ دینے اور تمام لوگوں کے مجموعی مفاد کے لیے معاشرے کے دیگر ارکان کے ساتھ مل کر کام کرے گا۔

انسان دوستی اور آزادی

عموماً آمریت یا بادشاہت میں انسانی زندگی کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی۔ اس میں جائز تنقید کرنے والے کو بھی کچل دیا جاتا ہے، لیکن جمہوریت میں ایسا ممکن نہیں، یہ انسان دوستی کا بھرم رکھتی ہے اور ہر تنقید کو کھلے دل سے برداشت کرتی ہے۔

---

[2] ڈاکٹر مستفیض علوی، مغربی جمہوریت، حقیقت اور سراب، فضلی سنز، ص 25

[3] طبرانی، حدیث نمبر: 6026

آزادی کے حق کو انسانی فطرت کے ایک ناقابل تبدیل پہلو کے طور پر مانا جاتا ہے۔ آزادی کا تصور یہ ہے کہ لوگ اپنے والدین یا آباؤاجداد کے سیاسی رجحانات یا ذاتی خواہشات کے پابند نہیں ہیں اور نہ ہی لوگوں کو قانونی طور پر اس کے لیے مجبور کیا جاسکتا ہے۔ آزادی کے حق میں شخصی آزادی بھی شامل ہے۔ اس میں لوگوں کے نجی دائرے شامل ہیں جس میں ہر شخص سوچنے، کام کرنے کے لیے آزاد ہے اور حکومت قانونی طور بھی ان میں دخل اندازی نہیں کرسکتی۔ اس کے علاوہ سیاسی آزادی ہے، سیاسی عمل میں آزادانہ طور پر حصہ لینے، سرکاری حکام کو منتخب کرنے اور باہر نکالنے کا حق، قانون کی حکمرانی کے تحت حکومت کرنے کا حق، معلومات اور خیالات کے آزاد بہاو کا حق، بحث اور اجتماع کا حق شامل ہیں۔ اسی طرح اقتصادی آزادی بھی ہے جس میں حکومتی مداخلت کے بغیر نجی جائیداد حاصل کرنے، استعمال کرنے، منتقل اور تصرف کرنے کا حق، جہاں پر آپ راضی ہوں وہاں روزگار طلب کرنے کا حق، اپنی مرضی سے روزگار کو تبدیل کرنے اور کسی بھی قانونی معاشی سرگرمیوں میں مشغول ہونے کا حق شامل ہے۔ آزادی کا مطلب ہے کہ آپ جو چاہتے ہیں اس پر ایمان لانے کی آزادی ہو، اپنے الگ خیالات اور رائے رکھنے کی آزادی اور عوام میں اپنے خیالات کا اظہار کرنے کی آزادی ہو، لوگوں کو ایک گروپ کی صورت میں اکٹھا ہونے کی آزادی ہو، اور اس کے تحت کسی بھی جائز کام/روزگار یا کاروبار کی آزادی بھی شامل ہے[4]۔

دین اسلام کے مطابق بھی ایک جمہوری معاشرے میں ہر شخص کو اس کی آزادی اور اس کی زندگی کے تحفظ کا حق حاصل ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کا مشہور جملہ انسان کی آزادی کے حوالے سے ضرب المثل ہے، فرمایا:

[4] دیکھیے: الدیمقراطیہ وموقف الاسلام منہا، ص224

"متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم احرارا"[5]

''کب تک لوگوں کو غلام بناؤ گے حالانکہ ان کی ماؤں نے انھیں آزاد جنا ہے''۔

تمام شہری حکومت کی طرف سے یا کسی اور فرد یا گروہ کی جانب سے زخمی ہونے یا موت کے خوف کے بغیر جینے کا حق رکھتے ہیں۔ ریاست ہر شہری کے جان و مال کے تحفظ کی ذمہ دار ہے۔ اسلام میں کسی انسانی جان کی قدر و قیمت اور حرمت کا اندازہ یہاں سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس نے بغیر کسی وجہ کے ایک فرد کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تکریم انسانیت کے حوالے سے قرآن حکیم میں ارشاد فرمایا: ''جس نے کسی شخص کو بغیر قصاص کے یا زمین میں فساد (پھیلانے کی سزا) کے (بغیر، ناحق) قتل کر دیا تو گویا اس نے (معاشرے کے) تمام لوگوں کو قتل کر ڈالا''۔[6]

اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو اس لیے بھیجا تا کہ وہ اس کے بندوں کو مخلوق سے آزادی دلائیں۔ قرآن مجید میں ہے: (حضرت موسیٰؑ نے یہ کہا) کہ "اللہ کے بندوں کو میرے حوالے کر دو، میں تمھاری طرف ایک امانت دار پیغمبر بن کر آیا ہوں[7]" یعنی خدا کے بندوں کو اپنا بندہ مت بناؤ۔ بنی اسرائیل کو غلامی سے آزادی دو اور میرے حوالہ کرو۔ میں جہاں چاہوں لے جاؤں۔

جمہوریت میں ہر شخص اپنے طریقے سے خوشی حاصل کر سکتا ہے جب تک کہ وہ دوسروں کے حقوق پامال نہ کرے۔ آپ دوسروں کے حقوق اور معاملات کو پامال کیے بغیر اپنے طریقے سے خوشی کا لطف اٹھا سکتے ہیں، تاہم جو خوشی دوسروں کے لیے وبال جان ہو، اس کی اجازت نہیں۔ اسلام میں بھی ہر ایسی خوشی کو جائز و مباح قرار دیا گیا ہے جس میں کسی کو ضرر نہ پہنچے۔ ایک حدیث میں اللہ کے رسول صلی

[5] ابن حجر العسقلانی، تہذیب التہذیب، دار الکتب العلمیۃ: 42/9

[6] المائدۃ: 32

[7] الدخان: 18

اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "رَوِّحُوا الْقُلُوْبَ سَاعَةً بِسَاعَةٍ" کہ دلوں کو وقتاً فوقتاً خوش کرتے رہا کرو۔[8]

مساوات اور مواقع کی یکساں فراہمی

مساوات جمہوریت کا بنیادی ستون ہے۔ جمہوریت میں ہر شخص یکساں سیاسی حقوق کا مالک ہے۔ ہر شخص کو ترقی کے مساوی مواقع ملتے ہیں اور کسی کے ساتھ خصوصی اور امتیازی سلوک نہیں کیا جا سکتا۔ عدالتیں شہریوں کے بنیادی حقوق کی محافظ ہوتی ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ آپ کے والدین یا آباؤ اجداد کہاں پیدا ہوئے تھے، آپ کی نسل، مذہب یا کتنی دولت آپ کے پاس ہے۔ سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر سب لوگوں کو مساوات حاصل ہے۔ **قانونی مساوات** کی رو سے قانون کی نظر میں سب شہری برابر ہیں۔ **سماجی مساوات** میں ہر قسم کی طبقاتی تقسیم ممنوع قرار دی گئی گئی۔ **معاشی مساوات** دیگر سیاسی اور سماجی مساوات کو مضبوط کرنے کے لیے از حد ضروری ہے۔

اسلام میں بھی مساوات کی قدر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبے میں ارشاد فرمایا: "کسی عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ ہی کسی کالے کو گورے اور گورے کو کالے پر، سوائے تقوی کے"۔[9]

اسلام یہ مطالبہ کرتا ہے کہ سب کے ساتھ منصفانہ سلوک اختیار کرنا چاہیے، کسی گروہ یا شخص کو فوقیت نہیں دی جا سکتی۔ مراعات، حیثیت و مرتبہ، حقوق و فرائض اور فوائد کی تقسیم میں، معلومات کے اکٹھا کرنے اور فیصلہ سازی میں سب لوگوں کے ساتھ منصفانہ سلوک کیا جانا چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو حق دینے میں ہمیشہ انصاف سے کام لیا۔ ایک بار ارشاد فرمایا: "تم سے پہلی قومیں اسی لیے ہلاک ہو گئیں کہ جب اُن میں سے کوئی بڑا آدمی چوری کرتا تھا تو اُسے چھوڑ دیتے تھے لیکن جب کوئی عام

---

[8] مسند الشہاب القضاعی، حدیث نمبر: 672
[9] مسند احمد، حدیث نمبر: 43536

آدمی چوری کرتا تو اس کو سزا دیتے تھے۔ اللہ کی قسم! محمدؐ کی بیٹی فاطمہ □ بھی چوری کرتی تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹ دیتا"۔[10] یہ ہے انصاف کا وہ عالی قدر نمونہ کہ اگر مجرم اپنی اولاد بھی ہو تو اسے معاف نہ کیا جائے!

البتہ عصرِ حاضر میں یہ افسوس کا امر ہے کہ بعض معاشروں میں جمہوری اداروں کی کمزوری کی وجہ سے کارپوریشنز طاقت ور ہو رہی ہیں جو کہ معاشی مساوات کے لیے ایک بڑا خطرہ ہے۔

قانون کی حکمرانی

یہ نظام عوام میں سیاسی شعور اجاگر کرتا ہے۔ اس میں کسی فرد کی بجائے قانون کی حکمرانی اولین حیثیت رکھتی ہے۔ قانون کی حکمرانی کا وصف جمہوریت کی روح کہلاتا ہے۔ اگر جمہوریت میں اس کی روح کے مطابق عمل نہیں ہو گا تو یہ اپنے ثمرات نہیں دے گی۔[11]

قانون کی حکمرانی جمہوری اقدار کے تحفظ کے لیے اہم ہے۔ حکومت اور عوام دونوں کے لیے قانون پر عمل کرنا ضروری ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"[12] "اور جو لوگ اللہ کی حدود سے باہر نکل جائیں گے، وہ گناہ گار ہوں گے"۔ فقہا نے ایک عمومی قاعدہ وضع کیا کہ جن معاملات میں اللہ تعالیٰ کی معصیت لازم نہ آتی ہو، ان میں حکومتِ وقت اور اس کے بنائے ہوئے قانون کو ماننا لازم ہے۔[13]

---

[10] سنن نسائی، حدیث نمبر: 4901
[11] مغربی جمہوریت، ص 75
[12] البقرۃ: 229
[13] قاضی ابن عابدین، فتاوی شامی، ادارہ ضیاء المصنفین، بھیرہ شریف، ص 422/5

حقائق تک عوام کی رسائی

جمہوریت میں شہری حکومت سے یہ مطالبہ کر سکتے ہیں کہ وہ تمام معلومات کو ظاہر کرے اور حقائق کا مکمل انکشاف کرے، جھوٹ سے اور حقائق چھپانے سے گریز کرے۔ عوام اور حکومت کے درمیان اعتماد سازی جمہوری حکومت کا لازمی جزو ہے۔[14] جھوٹ اور معلومات کو پوشیدہ رکھنا اسلام میں بھی ممنوع ہے۔ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے: ''عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے تھے کہ سچائی کو اختیار کرو، کیونکہ سچائی خدا کی وفاداری کی راہ پر لے جاتی ہے اور خدا کی وفاداری جنت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور جھوٹ سے بچو، کیونکہ جھوٹ خدا کی نافرمانی کی طرف لے جاتا ہے اور خدا کی نافرمانی دوزخ کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔[15]

اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ جب انہوں نے مالِ غنیمت سے ملنے والے حصے کے کپڑے کا کرتا سلوایا تو ایک مجلس میں کسی نے کھڑے ہو کر یہ اعتراض کیا کہ ہمیں جتنا کپڑا حصے میں ملا اس سے ایک آدمی کا کرتا نہیں بن سکتا، تو آپ کا کرتا کیسے سل گیا۔ اس پر حضرت عمرؓ کے بیٹے نے کھڑے ہو کر وضاحت دی کہ انہوں نے اپنے حصے کا کپڑا اپنے والد کو دے دیا تھا جس سے ان کا کرتا پورا ہو گیا، حالانکہ بطورِ خلیفہ حضرت عمرؓ اگر چاہتے کہ وہ اس پر اعتراض کرنے والے خاموش کرا دیں، لیکن انہوں نے لوگوں سے معلومات کا حق سلب نہیں کیا اور مجلس ہی میں ان کے حکم سے ان کے بیٹے نے اس کی وضاحت پیش کی۔

تنوع کی حوصلہ افزائی

ثقافت، نسلی پس منظر، طرز زندگی، اور مذاہب میں رنگا رنگی اور تکثیریت نہ صرف جائز امر ہے

[14] حیدر ابراہیم، التیارات الاسلامیہ، مرکز الوحدہ العربیہ، 2009ء، ص 95
[15] صحیح بخاری، حدیث نمبر: 6094

بلکہ ایک ٹھوس حقیقت بن چکی ہے۔ تکثیریت پر مبنی معاشرے میں ثقافت، لباس، زبان، مذہب وغیرہ کے تنوع کو کو ایک طاقت کے طور پر مانا جاتا ہے۔ اسلام بھی تنوع کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے: اے لوگو! ہم نے تمھیں ایک ہی مرد اور عورت سے پیدا کیا ہے اور تمھارے خاندان اور قومیں جو بنائی ہیں، تاکہ تمھیں آپس میں پہچان ہو۔[16]

فقہ اسلامی میں فقہ الاقلیات کا بھرپور ذخیرہ موجود ہے جس کا مطلب ہے کہ ماضی میں اسلامی حکمرانوں نے بھی ایک خاص انداز میں تکثیریت (Pluralism) کو قبول کیا تھا۔

حب الوطنی اور ملک سے جذباتی لگاؤ

اپنے ملک، اپنی اقدار، اور اصولوں سے محبت اور عقیدت کا اظہار حب الوطنی ہے۔ ذ جمہوریت میں عوام امورِ حکومت میں بذات خود حصہ لیتے ہیں اور عوام کی حکومت کے ساتھ پختہ وابستگی ہوتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حکومت اور ملک کے وہ خود مالک ہیں اور یہ احساس ان میں حب الوطنی کے جذبات پیدا کرتا ہے۔

حب الوطنی کے حوالے سے بہت سی اسلامی تعلیمات موجود ہیں مگر ایک روایت سے اسلام اور پیغمبر پاکؐ کے حب الوطنی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، جب آپ ﷺ نے مدینہ کو اپنا وطن و مسکن بنالیا تو چونکہ آپ ﷺ کی مکہ مکرمہ سے فطری و جبلی محبت تھی، اس لیے بارگاہ ال ٰہی میں دعا کی: ”اے پروردگار! مدینہ کو ہمارے نزدیک محبوب بنادے، جس طرح ہم مکہ سے محبت کرتے ہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ محبت پیدا فرما۔“[17]

---

[16] الحجرات: 13

[17] صحیح بخاری، حدیث نمبر: 1889

باب نہم

پاکستان کی دستوری ساخت اور اکابرینِ اُمت کے متفقہ اُصول

پاکستان کی آزادی کی تحریک میں علماء کے ایک طبقے نے انتہائی اہم کردار ادا کیا تھا۔ علیحدہ ریاست کے قیام کے بعد بھی مذہبی حلقے کی جدوجہد ختم نہیں ہوئی۔ یہ درست ہے کہ ملک میں ہمیشہ ایک گروہ ایسا رہا ہے جو جمہوریت کا حامی نہیں تھا اور وہ اس سیاسی نظم پر مختلف طریقوں سے اختلاف کا اظہار کرتا رہا، لیکن یہ بھی ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ علماء کے اندر سے ہی پاکستان میں جمہوریت کے استحکام کے لیے ایک حلقہ ہمیشہ سعی کرتا رہا ہے۔ بعض امور میں اختلاف کے باوجود وہ اس کا دفاع کرتا رہا اور اصلاحات کے لیے بھی اپنی خدمات انجام دیتا رہا۔

دستورِ پاکستان کی تیاری میں علماء کا کردار

پاکستان بننے کے فوراً بعد ملک میں نیا آئین موجود نہیں تھا، اس لیے نئے آئین کی تیاری تک گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت امورِ مملکت چلائے گئے۔ جب آئین کی تیاری کی بات ہوئی تو اس وقت علماء نے بھی کردار ادا کیا جس کا بڑا ثبوت "علماء کے بائیس نکات" اور "قرارداد مقاصد" کی شکل میں موجود ہے۔ قومی اسمبلی نے ماہرینِ فن اور علمائے کرام پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جس کے سربراہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ مقرر کیے گئے۔ اس کمیٹی کا کام دستورِ پاکستان مرتب کر کے منظوری کے لیے قومی اسمبلی کے سامنے پیش کرنا تھا اور اس سلسلے کے جملہ اختیارات علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو دیئے گئے تھے۔ پاکستان کے پہلے وزیر اعظم لیاقت علی خان نے دستورِ پاکستان کی دستور سازی میں دینی راہنمائی لینے کے لیے 9 اگست 1949ء کو ایک ادارہ بنام ''بورڈ آف تعلیماتِ اسلامیہ'' بھی تشکیل کیا تھا، جس کے چیئرمین حضرت علامہ سید سلیمان صاحب ندوی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔ ملک بننے کے 9 سال بعد جب آئین تیار ہوا تو اس میں علماء کی طرف سے تجویز کردہ اسلامی شقیں موجود تھیں۔ موجودہ آئین جو 1973ء میں وضع کیا گیا تھا، اس میں علماء نے بھرپور کردار ادا کیا تھا اور اس کی تیاری میں شریک رہے۔ جب جنرل ضیاء الحق آئے تو کچھ عرصہ آئین معطل رہا۔ 1985 میں انہی کی سربراہی میں پاکستان کے تیسرے عام انتخابات ہوئے تھے اور اس کے بعد 1973ء کے آئین کو بحال کیا گیا تھا۔ تب

بھی کچھ ترامیم بھی کی گئیں تھیں جو مذہبی حلقوں کا مطالبہ تھا۔ قرارداد مقاصد کو اس کے اپنے الفاظ کے ساتھ دیباچے کی سطح سے اٹھا کر دستور کے مقدمے کے طور پر شامل کیا گیا۔ وفاقی شرعی عدالت کے متعلق دستور میں ایک نیا مستقل باب شامل کیا گیا، جس کے فیصلوں کے خلاف اپیل کے لیے سپریم کورٹ میں شریعت اپیلٹ بنچ قائم کیا گیا۔ اقلیتوں کے انتخابات کو مسلم آبادی کے انتخاب سے جدا کر دیا گیا۔ پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں اور صوبائی اسمبلی کے ارکان کے لیے معیارِ اہلیت سخت کر دیا گیا۔

آئندہ سطور میں دستورِ پاکستان 1973 کی اسلامی دفعات کا جائزہ پیشِ نظر ہے جو مندرجہ بالا تمام مدوجزر سے گزر کر اپنی موجودہ شکل میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

دستورِ پاکستان 1973ء کی اسلامی دفعات

یہاں اس بات کا جائزہ لینا بحث کے دائرے سے باہر ہے کہ دستور میں کتنی ترامیم ہوئیں اور کیسے ہوئیں، بحث کا مرکزی نقطہ دستور کی موجودہ اسلامی حالت ہے۔

دستور کی موجودہ حتمی شکل کا اسلامی نقطہ نظر سے بغور جائزہ لیا جائے تو اس کے کئی اہم پہلو سامنے آتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کئی مقامات پر دستور سازوں نے اصولی طور پر تحریکِ پاکستان کے مقاصد پر ایمان رکھتے ہوئے اسے اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض مقامات پر واشگاف الفاظ کے ذریعے اور بغیر کسی مداہنت کے دینِ اسلام کی حقانیت کا اعلان کیا گیا۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ دستورِ پاکستان اصولی طور پر بڑی حد تک سیاستِ شرعیہ کے مطابق ہے۔

اس طرح دستور کی تمام دفعات کا مطالعہ کرنے سے یہ اندازہ کرنا آسان ہو جائے گا کہ آیا دستور کی موجودہ شکل اسلام سے مکمل ہم آہنگ ہے یا اس حوالے سے اضافے کی ضرورت موجود ہے اور اگر جزوی طور پر اسلامی تعلیمات کو دستور میں سمویا گیا ہے تو مزید کس حد تک بہتری پیدا کی جا سکتی ہے۔

اسلامی اور غیر اسلامی دساتیر کے مابین فرق

12 اپریل 1973 کو جاری ہونے والے اس دستور کی ابتدا حسبِ روایت دیباچے سے ہوتی ہے جو انیس چھوٹے بڑے پیراگرافوں پر مشتمل ہے۔ یہ پیراگراف نصف سطر سے لے کر پانچ سطروں پر محیط ہیں۔ دیباچہ کی ابتدا میں یہ اقرار ملتا ہے کہ تمام کائنات پر "اللہ کا اقتدارِ اعلیٰ ہے"، لہٰذا پاکستان کے عوام کو حاصل شدہ اقتدار ان کا اپنا نہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کا تفویض کردہ ہے۔ اللہ کی مقررہ حدود کے اندر رہتے ہوئے ایک مقدس امانت کے طور پر اس کو استعمال کیا جائے گا۔ یہ وہ بنیادی یا اعتقادی فرق ہے جو دنیا کے غیر مسلم ممالک کے دساتیر اور اسلامی مملکت کے دستور میں ہو سکتا ہے۔ مغربی ملکوں کے دساتیر میں اقتدارِ اعلیٰ کے مالک وہاں کے عوام کو قرار دیا جاتا ہے۔ تمام اختیارات کا سرچشمہ وہی ہوتے ہیں۔ انہی کے دیے ہوئے نیابتی اختیارات کے ذریعے حکومت وریاست کے معاملات چلائے جاتے ہیں۔ ان ملکوں میں یہ نیابتی اختیارات وہاں عوام کے نمائندوں کو حاصل ہوتے ہیں۔

ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں یہ دستوری تقاضا دستور کے دیباچے میں یوں درج ہے: ''ہم ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے باشندگان ایک بہتر اتحاد کے قیام کی غرض سے، قیامِ عدل کے لیے، داخلی امن کو یقینی بنانے، مشترکہ دفاع، عمومی فلاح کو ترقی دینے اور اپنے اور اپنی آئندہ نسلوں کی آزادی کی نعمتوں کے تحفظ کے لیے، ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے لیے اس دستور کی تعیین و تعظیم کرتے ہیں''۔ [1]

اس دستوری دیباچے میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے عوام بعض مقاصد کے حصول کے لیے دستور وضع کرتے ہیں۔ یہاں دور دور تک کسی خارجی قوت کا سراغ نہیں ملتا۔ وہاں کے عوام ہی مقتدر ہیں اور اپنے جملہ معاملات کے وہی نگران ہیں۔ وہ اجتماعی طور پر نہ کسی خالق کائنات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کے وجود سے اختیارات وصول کرنے کا اقرار کرتے ہیں۔ اس طرح بلاواسطہ طور پر تمام

---

[1] دیباچہ امریکی دستور

اختیارات کا منبع و سر چشمہ خود کو قرار دیتے ہوئے، اسی دستور کے آرٹیکل 1 میں وہ قانون سازی کے اختیارات مقننہ کو تفویض کرتے ہیں۔ یوں دستوری معاملات میں وہاں دو قوتوں کے وجود کا پتا چلتا ہے، عوام اور عوام کے نمائندگان۔

سرمایہ دارانہ دنیا کی اس مثال کے بعد اشتراکی دنیا کے دستوری ماحول پر نظر ڈالی جائے تو اس وقت عوامی جمہوریہ چین وہ ملک ہے جو بچی کھچی اشتراکی دنیا کی فکری قیادت کا فریضہ کسی حد تک سنبھالے ہوئے ہے۔ اس ملک کی دستوری تاریخ یوں تو کئی ادوار سے عبارت ہے۔ تاہم یہ حقیقت تمام دساتیر میں نمایاں ہے کہ ان میں اقتدار کا منبع و سرچشمہ وہاں کے عوام کو قرار دیا جاتا ہے۔ دستور کے آرٹیکل 2 میں ''تمام اقتدار عوام کے ہاتھوں میں'' بیان کیا گیا ہے۔ اسی آرٹیکل میں قومی سطح پر قومی عوامی کانگرس اور باقی سطحوں پر مقامی عوامی کانگریسوں جیسے اداروں کے ذریعے عوام کے اقتدار کو بروئے کار لانے کا بیان ہے۔[2]

چینی دستور میں بھی ہمیں دو قوتوں کے وجود کا پتا چلتا ہے، ایک عوام جن کے پاس مکمل اقتدارِ اعلیٰ ہے اور دوسرے ان کے نمائندگان جن کے ذریعے وہاں کے عوام ریاستی امور چلاتے ہیں۔ یہاں بھی ہمیں کسی خالق کائنات کو تسلیم کرنے کا معمولی سا بھی عندیہ تک نہیں ملتا۔

اسلامی ممالک میں سے اسلامی جمہوریہ ایران کے دستور کے آرٹیکل 2 میں بعض اعتقادی دستوری مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ اس طویل آرٹیکل میں جمہوریہ اسلامی ایران سے مراد وہ نظام ہے جس کی بنیاد 14 اعتقادات پر ہے جن میں سر فہرست اللہ کی وحدانیت، وحی الٰہی کی اہمیت، قیامت کے اقرار اور تخلیق اور قانون سازی میں عدلِ خداوندی کا اقرار شامل ہے۔[3]

---

[2] دستور عوامی جمہوریہ چین

[3] اسلامی جمہوریہ ایران کا آئین، مترجم محسن علی نجفی، مرکز تحقیقات فارسی ایران (بتعاون سفارت جمہوری اسلامی ایران) 1980ء

اس طرح ایران کے دستور میں ہمیں اسلامی جمہوریہ پاکستان کے دستور سے اس حد تک مماثلت یقیناً ملتی ہے کہ دونوں میں اقتدارِ اعلیٰ کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو مانا گیا ہے، عوام اور ان کے اجتماعی اداروں کو ثانوی مرتبہ کا حامل گردانا گیا ہے جن کے پاس اقتدارِ اعلیٰ اللہ کی طرف سے نیابتی شکل میں ہے۔

جمہوری اقدار اسلامی تعبیرات سے مشروط

دستورِ پاکستان کے دیباچے کے چوتھے پیراگراف میں بین الاقوامی طور پر مسلمہ چند اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں۔ اس مقام پر جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری اور معاشرتی عدل کا اعتراف کیا گیا ہے لیکن ان تمام رویوں پر عمل کو اسلام کی تعبیر و تشریح کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ یہاں آزادی سے مراد مطلقاً آزادی نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد اس دائرے کے اندر رہتے ہوئے آزادی ہے جس کی وسعت اسلامی تعلیمات کے مطابق ہو۔ جمہوریت سے مراد یہاں پارلیمنٹ کی علی الاطلاق بالادستی نہیں بلکہ مخصوص میدان ہائے عمل میں قانون سازی سے ممکن ہے، جیسا کہ اسلامی جمہوریہ ایران کے دستور میں یہ بات ذرا واضح انداز میں کہی گئی ہے۔ دستورِ ایران کے آرٹیکل 2 میں پارلیمنٹ کے ذریعے قانون سازی اجتہاد کے ساتھ لازمی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اور اقتدارِ اعلیٰ کا اقرار کرنے کے بعد معروف سیاسی اصطلاحات کو متعلق بہ اسلام کرنا ایک منطقی ربط ظاہر کرتا ہے جس سے دستور سازوں کی سوچ کا اندازہ بآسانی ہو سکتا ہے۔

اس سے متصل پیراگراف 5 میں مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے دائرہ ہائے کار کو قرآن و سنت میں مذکور مقتضیاتِ اسلام کے مطابق گزارنے کا عزم ملتا ہے۔

ان ابتدائی باتوں کے بعد تیرھویں پیراگراف میں دستور ساز ارکان، اسلامی جمہوریہ پاکستان کے عوام کی جانب سے اللہ رب العزت اور اس کی مخلوق کے سامنے پوری احساس ذمہ داری کے ساتھ، مملکت خداداد کی خاطر دی گئی عوام کی قربانیوں کے اعتراف کے ساتھ، بانی پاکستان قائدا عظم محمد علی جناح کے

اس واشگاف اعلان کے ساتھ کہ پاکستان عدل اجتماعی کے اصولوں پر مبنی ایک جمہوری مملکت ہوگی، اس دستور کو منظور کرتے ہیں۔

اس عبارت میں اسلام کے بنیادی عقیدے کو سمونے کی کوشش ہی نہیں کی گئی، بلکہ مغربی جمہوریت کی نفی بھی کر دی گئی ہے۔ دیباچے کی باقی متعلقہ عبارتوں کو باہم ملا کر پڑھنے سے جو تصور ابھرتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے بنیادی عقیدے اور تعلیمات کو دستوری تقاضوں کے اندر رہتے ہوئے سیاسی اصطلاحات میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سیاسی لغت تعلیماتِ اسلامی کی جس قدر اجازت دے سکتی ہے، اس کا بھرپور استعمال کیا گیا ہے۔ یہ کہہ دینے میں کوئی حرج نہیں کہ اس مقام پر اس سے زیادہ کہنا شاید غیر ضروری ہوتا۔

دیباچے کی یہ عبارت اہم نہیں ہوتی کیونکہ یہ اصل دستور نہیں ہوتا بلکہ یہ اس کی تمہید ہوتی ہے، عدالتی کارروائی میں اس لفظ کی بنیاد پر کوئی دعوی دائر نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ اس مسئلہ کا قانونی پہلو ہے۔ عقلی اعتبار سے لازم ہے کہ ابتدا میں جو بات جس قوت سے بیان کی جا رہی ہو، اسے آخر تک اسی طاقت سے نظر آنا چاہیے۔ یہ بالکل بے ربط سی بات ہوگی کہ کسی مضمون میں توحید کی برکات بیان کرنے کے فوراً بعد شرک کی تبلیغ شروع کر دی جائے، انسانی عقل اسے تسلیم نہیں کرتی۔ یہی وجہ ہے کہ دستور کے دیباچہ میں پائی جانے والی فکر کی ایک ایک جھلک آئندہ دستوری دفعات میں دیکھنے کا تقاضا خود انسانی عقل ہی کرتی ہے، اسے کسی قانونی سہارے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

بحیثیتِ مجموعی اس دیباچے کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا پڑتا ہے کہ دیباچے کے اختصار کے پیشِ نظر اور اس کی مقتضیات کے اندر رہتے ہوئے اسلام کے حوالے سے کچھ مزید کہنا غیر ضروری ہوتا۔ ویسے بھی اخلاصِ نیت کے ساتھ ہی عمل شرط ہے۔ دستور کی اس عبارت سے دستور سازوں کی نیت کا اخلاص واضح طور پر مترشح ہے، رہا عمل تو اس کا اظہار آئندہ دستوری دفعات میں ملتا ہے۔

ریاست کا نام

دستور کے اس حصہ اول میں چھے تعارفی آرٹیکل ہیں جن میں سے ایک آرٹیکل '2اے' دستور کی منظوری کے بعد شامل ہوا۔ آرٹیکل "1" میں مملکت کا نام اسلامی جمہوریہ پاکستان قرار دیا گیا۔ آج کل کے ماحول میں یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے۔

ریاست کا مذہب

آرٹیکل "2" میں پاکستان کا ریاستی مذہب اسلام قرار دیا گیا۔ اس آرٹیکل کا مطلب یہ ہے کہ ریاستی امور اسلام کے مطابق چلائے جائیں گے۔ اس سے مراد محض انفرادی امور میں اسلام کے عمل دخل کا اقرار لیا جائے تو ریاستی سطح پر اس اقرار کی ضرورت سرے سے پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کا ایک ہی مطلب ہے کہ قانون سازی کرتے وقت اسلامی اصولوں کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

قرارداد مقاصد

دستور کا آرٹیکل "2 اے" 1985ء میں صدارتی فرمان 14 کے ذریعے داخل کیا گیا۔ اس آرٹیکل میں کہا گیا ہے کہ قرارداد مقاصد اب دستور کا مستقل اور عملی حصہ ہے، لہٰذا اس قرارداد میں مذکور اصولوں پر عمل کیا جائے۔ یہ قرارداد دراصل 1949ء میں اس وقت کی قومی اسمبلی نے اپنا قبلہ رخ متعین کرنے کی غرض سے منظور کی تھی جس نے پاکستان کی دستوری تاریخ پر بہت گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس قرارداد کی منظوری کے بعد کسی بھی اسمبلی، سینٹ یا کسی دوسرے ادارے کے لیے آسان نہیں ہے کہ وہ مملکت کے دستور کو ان پابندیوں سے باہر لے جانے کی کوشش کرے جو اس قرارداد نے عائد کی ہیں۔

کسی پارلیمنٹ میں منظور کی جانے والی قرارداد اس پارلیمنٹ کی خواہش کا مظہر ہوتی ہے۔ اس کی بنیاد پر قانونی عمل شروع نہیں ہو سکتا اور نہ اسے بنیاد بنا کر دادرسی کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

قانون کی طاقت حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ تمام ضروری قانونی مراحل اس طرح پورے کیے جائیں کہ بالآخر وہی قرارداد قانون کا رتبہ حاصل کرے۔اس اعتبار سے یہ قرارداد بھی اس وقت کی اسمبلی کی خواہش کا مظہر تھی جو ہماری دستوری تاریخ میں ایک گواہی کی حیثیت رکھتی تھی لیکن 1985ء کے صدارتی فرمان نے اس قرارداد کو دستور کا عملی جزو قرار دیا ہے[4]۔

بنیادی حقوق کا تجزیہ

دستور کے حصہ دوم کا پہلا باب بنیادی حقوق سے عبارت ہے۔ان بنیادی حقوق پر نظر ڈالنے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ دستورِ پاکستان میں شہریت کے لیے جو بنیادیں وضع کی گئیں وہ کس حد تک اسلام کے موافق ہیں یا نہیں ہیں۔اس حصہ کے آرٹیکل "8 سے آرٹیکل 28" تک میں بیان کیے جانے والے بنیادی حقوق مندرجہ ذیل ہیں:

1- یہ کہ بنیادی حقوق سے متصادم تمام قوانین باطل ہوں گے۔
2- یہ کہ کسی شخص کو جان یا آزادی سے،ماسوائے قانون کے ذریعے، محروم نہ کیا جائے گا۔
3- یہ کہ گرفتار شدہ شخص کو گرفتاری کی وجوہ سے باخبر کیا جائے گا اور اگلے چوبیس گھنٹے کے اندر قریبی مجسٹریٹ کی عدالت میں پیش کیا جائے گا۔
4- یہ کہ غلامی اور جبری مشقت کی کوئی بھی شکل پاکستان میں نہیں ہو گی اور نہ متعارف کرائی جائے گی۔
5- یہ کہ کسی شخص کو کسی ایسے جرم میں سزا نہیں دی جائے گی جو وقوعہ کے وقت قانون کے تحت جرم نہ ہو۔
6- یہ کہ کسی ایسے شخص کو کسی جرم میں ایک سے زائد مرتبہ سزا نہیں دی جائے گی۔

[4] صدارتی فرمان 14 مجریہ 1985ء ایضاً

7- یہ کہ فرد کا وقار اور خلوت، قانون کے تحت، واجب الاحترام ہوں گے۔

8- یہ کہ ہر شہری کو آزادی ہو گی کہ پورے ملک میں آزادانہ نقل و حرکت کر سکے۔

9- یہ کہ ہر شہری کو غیر مسلح حالت میں اور پر امن طور پر مجتمع ہونے کا حق حاصل ہے۔

10- یہ کہ ہر شہری کو انجمن سازی کا حق حاصل ہے۔

11- یہ کہ بعض ضروری قابلیتوں کے ساتھ، ہر شہری کو حق حاصل ہے کہ وہ ہر جائز کاروبار، پیشہ یا تجارت اختیار کرے۔

12- یہ کہ ہر شہری کو حق حاصل ہے کہ وہ تقریر اور اظہارِ رائے کی آزادی سے فائدہ اٹھائے۔

13- یہ کہ ہر شہری کو قانون، معاشرتی تقاضوں اور اخلاق کے تحت اپنے مذہب پر عمل کرنے اور تبلیغ کی آزادی ہو گی۔

14- یہ کہ کسی شہری کو کوئی ایسا ٹیکس دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جو کسی ایسے مذہب کی تبلیغ پر خرچ ہو جس پر ٹیکس دہندہ کا ایمان نہ ہو۔

15- یہ کہ کسی بھی تعلیمی ادارے میں کسی شہری کو اس کے اپنے مذہب کے علاوہ مذہبی تعلیمات لینے، مذہبی تقریبات میں حصہ لینے یا مذہبی عبادت کرنے کے لیے نہیں کہا جائے گا۔

16- یہ کہ ہر شہری کو پاکستان کے کسی بھی حصے میں جائیداد حاصل کرنے، رکھنے اور اس میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہو گا، تاہم عومی مفاد کے لیے ریاست اگر اس کی جائیداد لینا چاہے تو اس کی تلافی کی جائے گی۔

17- یہ کہ تمام شہری قانون کی نظر میں برابر ہوں گے۔

18- یہ کہ مذہبی مقاصد کے لیے مختص جگہوں کے سوا تمام عوامی مقامات تک تمام شہریوں کہ بلا امتیاز نسل، مذہب، ذات و صنف، قیام گاہ، یا مقام پیدائش، رسائی حاصل ہو گی۔

19- یہ کہ ملازمتوں میں صرف ابتدائی دس سال چھوڑ کر، کسی طرح کا امتیاز نہ رکھا جائے گا۔

20- یہ کہ مخصوص زبان یا رسم الخط یا کلچر کے حامل شہریوں کے کسی طبقہ کو، قانون کے تحت، انہیں تحفظ اور ترقی دینے کا حق حاصل ہو گا۔

مندرجہ بالا بنیادی دستوری حقوق پر نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ پاکستان کا دستور جن حقوق کی ضمانت فراہم کرتا ہے، وہ اقوامِ متحدہ کے عوامی منشور انسانی حقوق میں بیان بنیادی انسانی حقوق ہی ہیں۔ دونوں مآخذ کو تقابلی نظر سے دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ جہاں منشور انسانی حقوق میں بے قید انسانی فکر دیکھنے کو ملتی ہے، وہاں پاکستان کے دستور میں مذکور تمام بنیادی انسانی حقوق قرآن و سنت کی تعلیمات کا رنگ لیے ہوتے ہیں۔

علماء کی تیار کردہ دستاویزات

نظریاتی حوالے سے جمہوریت کے حامی اس حلقے کی سعی کے تناظر میں ملک کی تین ایسی دستاویزات نمایاں ہیں جن میں اس کا کردار واضح نظر آتا ہے۔ ان تینوں دستاویزات میں پاکستان کو اسلامی جمہوریہ فلاحی ریاست بنانے کے لیے مذہبی طبقے کی فکر کو پرکھا جا سکتا ہے۔ ان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ملک کے علماء اسلامی جمہوریت اور ایک مسلم فلاحی ریاست کے قیام کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں اور کیا اصلاحات تجویز کرتے ہیں۔

ان تین دستاویزات میں ایک "اسلامی حکومت کے بنیادی اصول" کے نام سے اعلامیہ ہے جس میں ایک اسلامی جمہوریت کے خدوخال واضح کیے گئے ہیں، دوسری "قراردادِ مقاصد" ہے جو ملک کے آئین کا دیباچہ ہے، جب کہ تیسری دستاویز "پیغامِ پاکستان" کے نام سے ہے جو پاکستان کے موجودہ سیاسی نظم پر اعتماد کا اظہار کرتی ہے۔

اسلامی حکومت کے بنیادی اصول

علماء کا متفقہ اعلامیہ

مدتِ دراز سے اسلامی دستورِ مملکت کے بارے میں طرح طرح کی غلط فہمیاں لوگوں میں پھیلی ہوئی ہیں۔ اسلام کا کوئی دستورِ مملکت ہے بھی یا نہیں؟ اگر ہے تو اس کے اُصول کیا ہیں اور اس کی عملی شکل کیا ہو سکتی ہے؟ اور کیا اُصول اور عملی تفصیلات میں کوئی چیز ایسی بھی ہے جس پر مختلف اسلامی فرقوں کے علماء متفق ہو سکیں؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کے متعلق عام طور پر ایک ذہنی پریشانی پائی جاتی ہے اور اس ابہام میں ان مختلف آئینی تجاویز نے اور بھی اضافہ کر دیا ہے جو مختلف حلقوں کی طرف سے اسلام کے نام پر وقتاً فوقتاً پیش کی گئیں۔ اس کیفیت کو دیکھ کر یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ تمام اسلامی فرقوں کے چیدہ اور معتمد علماء کی ایک مجلس منعقد کی جائے اور وہ بالاتفاق صرف اسلامی آئین کے بنیادی اُصول ہی بیان کرنے پر اکتفا نہ کرے، بلکہ ان اُصولوں کے مطابق ایک ایسا دستوری خاکہ بھی مرتب کر دے جو تمام اسلامی فرقوں کے لیے قابلِ قبول ہو۔

اس غرض کے لیے کراچی میں بتاریخ ۱۴، ۱۳، ۱۲ اور ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۷۰ھ بمطابق ۲۲، ۲۱، ۲۳ اور ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء بصدارت مولانا سید سلیمان ندویؒ ایک اجتماع منعقد ہوا۔ اس اجتماع میں اسلامی آئین کے جو بنیادی اُصول بالاتفاق طے ہوئے، وہ درج ذیل ہیں:

اسلامی مملکت کے بنیادی اُصول

اسلامی مملکت کے آئین میں حسبِ ذیل اُصول کی تصریح لازمی ہے:

1. اصل حاکم تشریعی و تکوینی حیثیت سے اللہ رب العالمین ہے۔
2. ملک کا قانون کتاب و سنت پر مبنی ہوگا اور کوئی ایسا قانون نہ بنایا جا سکے گا، نہ کوئی ایسا انتظامی حکم دیا جا سکے گا، جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔

(تشریحی نوٹ) اگر ملک میں پہلے سے کچھ ایسے قوانین جاری ہوں جو کتاب وسنت کے خلاف ہو، تو اس کی تصریح بھی ضروری ہے کہ وہ بتدریج ایک مُعیَّنہ مدت کے اندر منسوخ یا شریعت کے مطابق تبدیل کر دیے جائیں گے۔

3. مملکت کسی جغرافیائی، نسلی، لسانی یا کسی اور تصور پر نہیں بلکہ ان اُصول و مقاصد پر مبنی ہو گی جن کی اساس اسلام کا پیش کیا ہوا ضابطۂ حیات ہے۔

4. اسلامی مملکت کا یہ فرض ہو گا کہ قرآن وسنت کے بتائے ہوئے معروفات کو قائم کرکے منکرات کو مٹائے اور شعائرِ اسلامی کے احیا واعلا اور مُسلّمہ اسلامی فرقوں کے لیے ان کے اپنے مذہب کے مطابق ضروری اسلامی تعلیم کا انتظام کرے۔

5. اسلامی مملکت کا یہ فرض ہو گا کہ وہ مسلمانان عالم کے ساتھ رشتۂ اتحاد واخوّت کو قوی سے قوی تر کرنے اور ریاست کے مسلم باشندوں کے درمیان عصبیت جاہلیہ کی بنیادوں پر نسلی و لسانی علاقائی یا دیگر مادی امتیازات کے ابھرنے کی راہیں مسدود کرکے ملت اسلامیہ کی وحدت کے تحفظ و استحکام کا انتظام کرے۔

6. مملکت بلاامتیازِ مذہب و نسل وغیرہ تمام ایسے لوگوں کی لابدی انسانی ضروریات یعنی غذا، لباس، مسکن، معالجہ اور تعلیم کی کفیل ہو گی جو اکتسابِ رزق کے قابل نہ ہوں، یا نہ رہے ہوں یا عارضی طور پر بے روزگاری، بیماری یا دوسرے وجوہ سے فی الحال سعیِ اکتساب پر قادر نہ ہوں۔

7. باشندگانِ ملک کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو شریعت اسلامیہ نے ان کو عطا کیے ہیں، یعنی حدودِ قانون کے اندر تحفظ جان و مال و آبرو، آزادیٔ مذہب و مسلک، آزادیٔ عبادت، آزادیٔ ذات، آزادیٔ اظہارِ رائے، آزادیٔ نقل و حرکت، آزادیٔ اجتماع، آزادیٔ اکتسابِ رزق، ترقی کے مواقع میں یکسانی اور رفاہی ادارات سے استفادہ کا حق۔

8. مذکورہ بالا حقوق میں سے کسی شہری کا کوئی حق اسلامی قانون کی سندِ جواز کے بغیر کسی وقت سلب نہ

کیا جائے گا اور کسی جرم کے الزام میں کسی کو بغیر فراہمیٔ موقعہ، صفائی و فیصلہ عدالت کوئی سزا نہ دی جائے گی۔

9. مسلّمہ اسلامی فرقوں کو حدودِ قانون کے اندر پوری مذہبی آزادی حاصل ہوگی۔ انھیں اپنے پیروؤں کو اپنے مذہب کی تعلیم دینے کا حق حاصل ہوگا۔ وہ اپنے خیالات کی آزادی کے ساتھ اشاعت کر سکیں گے۔ ان کے شخصی معاملات کے فیصلے ان کے اپنے فقہی مذہب کے مطابق ہوں گے اور ایسا انتظام کرنا مناسب ہوگا کہ انھیں کے قاضی یہ فیصلے کریں۔

10. غیر مسلم باشندگانِ مملکت کو حدودِ قانون کے اندر مذہب و عبادت، تہذیب و ثقافت اور مذہبی تعلیم کی پوری آزادی حاصل ہوگی اور انھیں اپنے شخصی معاملات کا فیصلہ اپنے مذہبی قانون یا رسم و رواج کے مطابق کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

11. غیر مسلم باشندگانِ مملکت سے حدودِ شریعت کے اندر جو معاہدات کیے گئے ہوں، ان کی پابندی لازمی ہوگی اور جن حقوقِ شہری کا ذکر دفعہ نمبر ے میں کیا گیا ہے ان میں غیر مسلم باشندگانِ ملک اور مسلم باشندگانِ ملک سب برابر کے شریک ہوں گے۔

12. رئیسِ مملکت کا مسلمان مرد ہونا ضروری ہے جس کے تدیُّن، صلاحیت اور اصابتِ رائے پر ان کے جمہوری منتخب نمائندوں کو اعتماد ہو۔

13. رئیسِ مملکت ہی نظمِ مملکت کا اصل ذمہ دار ہوگا، البتہ وہ اپنے خیالات کا کوئی جزو کسی فرد یا جماعت کو تفویض کر سکتا ہے۔

14. رئیسِ مملکت کی حکومت مستبدانہ نہیں، بلکہ شورائی ہوگی یعنی وہ ارکانِ حکومت اور منتخب نمائندگانِ جمہور سے مشورہ لے کر اپنے فرائض انجام دے گا۔

15. رئیسِ مملکت کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ آئین کو کُلاً یا جزواً معطل کر کے شوریٰ کے بغیر حکومت کرنے لگے۔

16. جو جماعت رئیسِ مملکت کے انتخاب کی مجاز ہوگی، وہی کثرتِ رائے سے اسے معزول کرنے کی بھی مجاز ہوگی۔

17. رئیسِ مملکت شہری حقوق میں عامۃ المسلمین کے برابر ہوگا اور قانونی مواخذہ سے بالاتر نہ ہوگا۔

18. ارکان و عمال حکومت اور عام شہریوں کے لیے ایک ہی قانون و ضابطہ ہوگا اور دونوں پر عام عدالتیں ہی اس کو نافذ کریں گی۔

19. محکمہ عدلیہ، محکمہ انتظامیہ سے علیحدہ اور آزاد ہوگا، تاکہ عدلیہ اپنے فرائض کی انجام دہی میں ہیئتِ انتظامیہ سے اثر پذیر نہ ہو۔

20. ایسے افکار و نظریات کی تبلیغ واشاعت ممنوع ہوگی، جو مملکت اسلامی کے اساسی اصول ومبادی کے انہدام کا باعث ہوں۔

21. ملک کے مختلف ولایات واقطاع مملکتِ واحدہ کے اجزائے انتظامی متصور ہوں گے۔ان کی حیثیت نسلی، لسانی یا قبائلی واحدہ جات کی نہیں، محض انتظامی علاقوں کی ہوگی، جنھیں انتظامی سہولتوں کے پیشِ نظر مرکز کی سیادت کے تابع انتظامی اختیارات سپرد کرنا جائز ہوگا، مگر انھیں مرکز سے علیحدگی کا حق حاصل نہ ہوگا۔

22. آئین کی کوئی ایسی تعبیر معتبر نہ ہوگی جو کتاب وسنت کے خلاف ہو۔

اسمائے گرامی حضرات شرکائے مجلس

1. (علامہ) سلیمان ندوی (صدر مجلس ہذا)
2. (مولانا) سید ابوالاعلیٰ مودودی (امیر جماعت اسلامی پاکستان)
3. (مولانا) شمس الحق افغانی (وزیر معارف، ریاست قلات)
4. (مولانا) محمد بدر عالم (اُستاذ الحدیث، دار العلوم الاسلامیہ اشرف آباد، ٹنڈوالہ یار، سندھ)
5. (مولانا) احتشام الحق تھانوی (مہتمم دار العلوم الاسلامیہ اشرف آباد، سندھ)

6. (مولانا) محمد عبدالحامد قادری بدایونی (صدر جمعیۃ علمائے پاکستان، سندھ)

7. (مفتی) محمد شفیع (رکن بورڈ آف تعلیمات اسلام مجلس دستور ساز پاکستان)

8. (مولانا) محمد ادریس (شیخ الجامعہ، جامعہ عباسیہ، بہاولپور)

9. (مولانا) خیر محمد (مہتمم، مدرسہ المدارس، ملتان شہر)

10. (مولانا مفتی) محمد حسن (مہتمم مدرسہ اشرفیہ، نیلا گنبد، لاہور)

11. (پیر صاحب) محمد امین الحسنات (مانکی شریف، سرحد)

12. (مولانا) محمد یوسف بنوری (شیخ التفسیر، دارالعلوم الاسلامیہ، اشرف آباد، سندھ)

13. (حاجی) خادم الاسلام محمد امین (خلیفہ حاجی ترنگ زئی، المجاہد آباد، پشاور صوبہ سرحد)

14. (قاضی) عبدالصمد سربازی (قاضی قلات، بلوچستان)

15. (مولانا) اطہر علی (صدر عامل جمعیۃ علمائے اسلام، مشرقی پاکستان)

16. (مولانا) ابو جعفر محمد صالح (امیر جمعیت حزب اللہ، مشرقی پاکستان)

17. (مولانا) راغب احسن (نائب صدر جمعیۃ العلما اسلام، مشرقی پاکستان)

18. (مولانا) محمد حبیب الرحمن (نائب صدر جمعیۃ المدرسین، سرسینہ شریف، مشرقی پاکستان)

19. (مولانا) محمد علی جالندھری (مجلس احرارِ اسلام پاکستان)

20. (مولانا) داؤد غزنوی (صدر جمعیۃ اہلحدیث، مغربی پاکستان)

21. (مفتی) جعفر حسین مجتہد (رکن بورڈ آف تعلیمات اسلام، مجلس دستور ساز پاکستان)

22. (مفتی حافظ) کفایت حسین مجتہد (ادارہ عالیہ تحفظِ حقوقِ شیعہ پاکستان لاہور)

23. (مولانا) محمد اسماعیل سلفی (ناظم جمعیت اہلحدیث پاکستان گوجرانوالہ)

24. (مولانا) حبیب اللہ (جامعہ دینیہ دارالہدیٰ، ٹیڑھی، خیرپور میر)

25. (مولانا) احمد علی (امیر انجمن خدام الدین، شیرانوالہ دروازہ، لاہور)

26. (مولانا) محمد صادق (مہتمم مدرسہ مظہر العلوم، کھڈہ، کراچی)

27. (پروفیسر) عبدالخالق (رکن بورڈ آف تعلیماتِ اسلام، مجلس دستور ساز پاکستان)

28. (مولانا) شمس الحق فرید پوری (صدر مہتمم مدرسہ اشرف العلوم، ڈھاکہ)

29. (مفتی) محمد صاحبداد عفی عنہ (سندھ مدرسۃ الاسلام، کراچی)

30. (مولانا) محمد ظفر احمد انصاری (سیکرٹری بورڈ آف تعلیمات اسلام، مجلس دستور ساز پاکستان)

31. (پیر صاحب) محمد ہاشم مجددی (ٹنڈو سائیں داد، سندھ)

قرارداد مقاصد کا مکمل متن

یہ قرارداد 12 مارچ 1949ء کو پاکستان کی پہلی دستور ساز اسمبلی نے منظور کی۔ یہ قرارداد پاکستان کے آئین کے لیے رہنما اصول متعین کرتی ہے۔ پاکستان میں جمہوری جدوجہد میں شامل علماء کا طبقہ قراردادِ مقاصد کو آئین کے ماتھے کا جھومر تصور کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قراردادِ مقاصد وہ قرارداد ہے، جو پاکستان کو صحیح معنوں میں ایک اسلامی جمہوریت قرار دیتی ہے۔ اس قرارداد کی تدوین میں پاکستان کے تمام مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے جید علمائے کرام نے حصہ لیا، اور متفقہ طور پر اسے منظور کر کے اس پر اپنے دستخط ثبت کیے۔ اب یہ آئینِ پاکستان کا مقدمہ (Preamble) ہے۔ ذیل میں قراردادِ مقاصد کا متن پیش کیا جاتا ہے:

- اللہ تعالیٰ ہی کل کائنات کا بلا شرکتِ غیرے حاکمِ مطلق ہے۔ اس نے جمہور کے ذریعے مملکتِ پاکستان کو جو اختیار سونپا ہے، وہ اس کی مقررہ حدود کے اندر مقدس امانت کے طور پر استعمال کیا جائے گا۔
- مجلسِ دستور ساز نے، جو جمہور پاکستان کی نمائندہ ہے، آزاد و خود مختار پاکستان کے لیے ایک دستور مرتب کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔
- جس کی رو سے مملکت اپنے اختیارات و اقتدار کو جمہور کے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کرے گی۔
- جس کی رو سے اسلام کی جمہوریت، حریت، مساوات، رواداری اور عدلِ عمرانی کے اصولوں کا پورا اتباع کیا جائے گا۔
- جس کی رو سے مسلمانوں کو اس قابل بنا دیا جائے گا کہ وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنی زندگی کو قرآن وسنت میں درج اسلامی تعلیمات و مقتضیات کے مطابق ترتیب دے سکیں۔

- جس کی رو سے اس امر کا قرارِ واقعی اہتمام کیا جائے گا کہ اقلیتیں، اپنے مذاہب پر عقیدہ رکھنے، عمل کرنے اور اپنی ثقافتوں کو ترقی دینے کے لیے آزاد ہوں۔
- جس کی رو سے وہ علاقے جو اب تک پاکستان میں داخل یا شامل ہو جائیں، ایک وفاق بنائیں گے، جس کے صوبوں کو مقررہ اختیارات واقتدار کی حد تک خود مختاری حاصل ہو گی۔
- جس کی رو سے بنیادی حقوق کی ضمانت دی جائے گی اور ان حقوق میں جہاں تک قانون واخلاق اجازت دیں، مساوات، حیثیت و مواقع کی نظر میں برابری، عمرانی، اقتصادی اور سیاسی انصاف، اظہار خیال، عقیدہ، دین، عبادت اور جماعت کی آزادی شامل ہو گی۔
- جس کی رو سے اقلیتوں اور پسماندہ و پست طبقات کے جائز حقوق کے تحفظ کا قرار واقعی انتظام کیا جائے گا۔
- جس کی رو سے نظامِ عدل کی آزادی پوری طرح محفوظ ہو گی۔
- جس کی رو سے وفاق کے علاقوں کی صیانت، آزادی اور جملہ حقوق، بشمول خشکی و تری اور فضا پر صیانت کے حقوق کا تحفظ کیا جائے گا۔

تاکہ اہلِ پاکستان فلاح و بہبود کی منزل پا سکیں اور اقوامِ عالم کی صف میں اپنا جائز و ممتاز مقام حاصل کریں اور امنِ عالم اور بنی نوع انسان کی ترقی و خوش حالی کے لیے اپنا بھرپور کردار ادا کر سکیں۔[1]

---

[1] دستورِ پاکستان، مقدمہ

”پیغامِ پاکستان“ کے عنوان سے متفقہ فتویٰ

"پیغامِ پاکستان" ایک ایسی دستاویز ہے جس پر پاکستان کے تمام مسالک کے علماء نے اتفاق کیا ہے۔ بنیادی طور پر اس میں ریاستِ پاکستان کے خلاف مسلح جہاد کا متبادل بیانیہ پیش کیا گیا ہے کہ یہ عمل کیوں درست نہیں ہے۔ اس کا پس منظر ان تنظیموں کے افکار ہیں جن کی بنیاد پر بعض جماعتوں کی طرف سے پاکستان میں جہاد کا اعلان کیا گیا۔ اس میں تفصیلی طور پر علمائے کرام نے بتایا ہے کہ ایسے اقدامات کیوں ناجائز ہیں۔ اس دستاویز میں متفقہ اعلامیہ کے ساتھ ایک متفقہ فتویٰ بھی جاری کیا گیا تھا جس کے مندرجات ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ہمارے ملک پاکستان میں عرصۂ دراز سے بعض حلقوں کی جانب سے حکومتِ پاکستان اور پاکستان کی مسلح افواج کے خلاف مسلسل خونریز کارروائیاں جاری ہیں، یہ حلقے نفاذِ شریعت کے نام پر پاکستان کی حکومت اور اس کی افواج کو اس بنا پر کافر و مرتد قرار دیتے ہیں کہ انھوں نے ابھی تک ملک میں شریعت کو مکمل طور پر نافذ نہیں کیا، اس کی بنا پر ان کے خلاف مسلح کارروائیوں کو جہاد کا نام دے کر نوجوانوں کو ان کارروائیوں میں شریک ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ نیز ان کارروائیوں کے دوران خودکش حملے کر کے بے گناہ شہریوں اور فوجیوں کو نشانہ بناتے اور اُسے کارِ ثواب قرار دیتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

۱ ۔ کیا پاکستان اسلامی ریاست ہے یا غیر اسلامی؟ نیز کیا شریعت کو مکمل طور پر نافذ نہ کر سکنے کی بنا پر ملک کو غیر اسلامی ملک اور اس کی حکومت یا افواج کو غیر مسلم قرار دیا جا سکتا ہے؟

۲ ۔ کیا موجودہ حالات میں نفاذِ شریعت کی جدوجہد کے نام پر حکومت یا افواج کے خلاف مسلح بغاوت جائز ہے؟

۳ - پاکستان میں نفاذِ شریعت اور جہاد کے نام پر جو خود کش حملے کیے جا رہے ہیں، قرآن و سنت کی روشنی میں ان کا کوئی جواز ہے؟

۴ - اگر مذکورہ تین سوالات کا جواب نفی میں ہے تو کیا حکومتِ پاکستان اور افواجِ پاکستان کی طرف سے اس بغاوت کو فرو کرنے کے لیے جو مسلح کارروائیاں کی جارہی ہیں، وہ شریعت کی رُو سے جائز ہیں؟ اور کیا مسلمانوں کو اُن کی حمایت اور مدد کرنی چاہیے؟

۵ - ہمارے ملک میں مسلح فرقہ وارانہ تصادم کے بھی بہت سے واقعات ہو رہے ہیں، جن میں طاقت کے بل پر اپنے نظریات دوسروں پر مسلّط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، کیا اس قسم کی کارروائیاں شرعاً جائز ہیں؟

الجواب حامداً و مصلیاً

سوالات کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

۱ - اسلامی جمہوریہ پاکستان یقیناً اپنے دستور و آئین کے لحاظ سے ایک اسلامی ریاست ہے، جس کے دستور کا آغاز ہی قراردادِ مقاصد کے اس جملے سے ہوتا ہے کہ:

’’اللہ تعالیٰ ہی کل کائنات کا بلا شرکتِ غیر حاکم مطلق ہے اور پاکستان کے جمہور کو اختیار واقتدار اس کی مقرر کردہ حدود کے اندر استعمال کرنے کا حق ہوگا، وہ ایک مقدس امانت ہے۔‘‘

یہ قراردادِ مقاصد ملک کی تمام دینی اور سیاسی جماعتوں کے اتفاق سے دستور کا حصہ بنائی گئی اور ۱۹۵۶ء سے لے کر ۱۹۷۳ء تک ہر دستور میں موجود رہی اور آج بھی موجود ہے۔ اس کے علاوہ دستور کی دفعہ: ۳۱ میں مسلمانوں کو اسلامی طرزِ زندگی اپنانے کے لیے مختلف پالیسی کے اُصول وضاحت کے ساتھ درج ہیں، نیز دفعہ: ۲۲۷ میں اقرار کیا گیا ہے کہ تمام موجودہ قوانین کو قرآن وسنت کے تحت اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے گا اور کوئی ایسا قانون نہیں بنایا جائے گا جو اسلامی

احکام کے خلاف ہو، اس اصول پر عمل کروانے کے لیے دستور کے تحت وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت بینچ کا راستہ کھلا ہوا ہے، جس کے تحت ہر شہری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قرآن وسنت کے خلاف قوانین کو عدالت میں چیلنج کر کے اُنھیں تبدیل کروائے۔

ان اُمور کے پیشِ نظر پاکستان کسی شک وشبہ کے بغیر ایک اسلامی ریاست ہے اور کسی قسم کی عملی خامیوں کی بنا پر اُسے، اس کی حکومت یا افواج کو غیر مسلم قرار دینا ہر گز جائز نہیں، بلکہ گناہ ہے۔

۲۔ چونکہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے اور پاکستان کی حکومت اور افواج' دستورِ پاکستان کے پابند اور اس کے مطابق حلف اُٹھاتے ہیں، اس لیے پاکستان کی حکومت یا افواج کے خلاف مسلح کارروائیاں یقینا بغاوت کے زمرے میں آتی ہیں، جو شرعاً بالکل حرام ہیں۔ دستورِ پاکستان کی اسلامی دفعات کو مکمل طور پر نافذ کرنا بلاشبہ حکومت کی اولین ذمہ داری ہے، اور اس ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے پر امن اور آئینی جدوجہد بے شک مسلمانوں کا اہم فریضہ ہے، لیکن اس مقصد کے لیے ہتھیار اُٹھانا فساد فی الارض ہے اور رسولِ کریم ﷺ کی واضح احادیث میں اس کی سختی سے ممانعت کی گئی ہے اور جو لوگ اس مسلح بغاوت میں شریک یا اس کی کسی بھی طرح مدد یا حمایت کرتے ہیں، وہ آنحضرت ﷺ کے ارشادات کی کھلی نافرمانی کررہے ہیں، سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”ألا من ولی علیه والٍ فرأه یأتی شیئًا من معصیة الله فلیکره ما یأتی من معصیة الله ولا ینزعن یدًا من طاعة"۔[1]

”خوب سن لو کہ جس شخص پر کوئی حاکم بن جائے اور وہ اُسے گناہ کرتے دیکھے تو جو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی وہ کر رہا ہے، اُسے برا سمجھے، لیکن اطاعت سے ہر گز ہاتھ نہ کھینچے"۔

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ، حدیث نمبر: 4768

تقریباً متواتر احادیث میں یہ مضمون وارد ہوا ہے کہ کسی مسلمان حکومت کے خلاف مسلح کارروائی اور خونریزی بدترین گناہ ہے۔

۳۔ اسلام میں خودکشی بدترین گناہ ہے، قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:

"لَاتَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ"[2]

"تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو"۔

اور بہت سی احادیث میں خودکشی کو بدترین عذاب کا موجب قرار دیا گیا ہے، ایک حدیث میں ارشاد ہے:

"من قتل نفسهٔ بحديدة فحديدتهٔ فی يدهٖ يتوجأ بها فی بطنهٖ فی نار جهنم خالدًا فيها أبدًا"۔[3]

"جو شخص کسی لوہے کے ہتھیار سے خودکشی کرے، تو جہنم کی آگ میں اس کا ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، جس سے وہ اپنے پیٹ میں ضرب لگا رہا ہوگا، اور اس آگ میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا"۔

نیز جن لوگوں کے بارے میں آنحضرت ﷺ کو بتایا گیا کہ انہوں نے خودکشی کی ہے، ان کے بارے میں آپ ﷺ نے سخت وعید ارشاد فرمائی، اور ایک ایسے شخص کی آپ ﷺ نے نمازِ جنازہ بھی نہیں پڑھی۔[4]

یہ تو عام خودکشی کا حکم ہے اور اگر یہ خودکشی کسی دوسرے مسلمان کو مارنے کے لیے کی جائے تو یہ دوہرے گناہ کا سبب ہے: ایک خودکشی کا گناہ، اور دوسرے کسی مسلمان کی جان لینا، جس کے بارے میں قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:

---

[2] النساء:29

[3] جامع الاصول، بحوالہ بخاری ومسلم

[4] ابوداود، حدیث نمبر:1395

"وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَہَنَّمُ خَالِدًا فِيْہَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّلَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا"۔[5]

"جو شخص کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہو گا اور وہ اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لیے اللہ نے زبردست عذاب تیار کر رکھا ہے"۔

نیز جو غیر مسلم اسلامی ریاست میں امن کے ساتھ رہتے ہیں، انہیں قتل کرنے کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے یہ سخت وعید بیان فرمائی ہے:

"من قتل نفساً معاہدًا لهٗ ذمة الله وذمة رسولهٖ فقد أخفر بذمة الله فلايرح رائحة الجنة"۔[6]

"جو شخص کسی غیر مسلم کو جس کے ساتھ (اسلامی حکومت کا) معاہدہ ہے، اس کی جان کے تحفظ کا ذمہ اللہ اور اس کے رسول نے لیا ہے، اب جو شخص اللہ کے ذمہ کی بے حرمتی کرے، وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا"۔

پاکستان میں جو خود حملے کیے جا رہے ہیں، وہ تین طرح کے شدید گناہوں کا مجموعہ ہیں: ایک خودکشی، دوسرا کسی بے گناہ کو قتل کرنا، تیسرا مسلمان حکومت کے خلاف بغاوت۔ لہٰذا یہ خودکش حملے کسی بھی تاویل سے جائز نہیں ہو سکتے اور ان کی حمایت کرنا گناہوں کے مجموعے کی حمایت کرنا ہے۔

۴۔ پچھلے تین نکات سے یہ واضح ہے کہ جو لوگ شریعت کے نام پر یا قومیت کے نام پر حکومت کے خلاف مسلح کارروائیاں کر رہے ہیں، وہ شرعاً مسلمان ریاست کے خلاف کھلی بغاوت ہے اور ایسی صورت میں قرآنِ کریم کا واضح حکم ہے کہ:

---

[5] النساء: 93

[6] جامع ترمذی: 1403

"فَقَاتِلُوْا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْئَ اِلٰی أَمْرِ اللّٰه"۔[7]

''جو گروہ بغاوت کر رہا ہے' اُس سے اس وقت تک لڑو جب تک وہ اللہ کے حکم کی طرف واپس نہ آ جائے"۔

لہٰذا حکومتِ پاکستان یا افواجِ پاکستان کا شرعی حدود میں رہتے ہوئے ان باغیوں کے خلاف لڑنا جائز ہی نہیں، بلکہ قرآنی حکم کے تحت واجب ہے اور اس سلسلے میں ریاستی کوششوں کے تحت جو آپریشن کیے جا رہے ہیں، اس میں افواجِ پاکستان کی حمایت اور بقدرِ استطاعت مدد کرنا تمام مسلمانوں پر واجب ہے۔

۵۔ مختلف مسلکوں کا نظریاتی اختلاف ایک حقیقت ہے، جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس اختلاف کو علمی اور نظریاتی حدود میں رکھنا واجب ہے۔ اس سلسلے میں انبیاء کرام علیہم السلام، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، ازواج مطہراتؓ اور اہلِ بیتؓ کے تقدس کو ملحوظ رکھنا ایک فریضہ ہے اور آپس میں ایک دوسرے کے خلاف سب و شتم، اشتعال انگیزی اور نفرت پھیلانے کا کوئی جواز نہیں اور اس اختلاف کی بنا پر قتل و غارت گری، اپنے نظریات کو دوسروں پر جبر کے ذریعہ مسلط کرنا یا ایک دوسرے کی جان کے درپے ہونا بالکل حرام ہے، واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔''

فتوی کے دستخط کنندگان

اس اعلامیہ پر پاکستان کی درج ذیل نامور مذہبی و علمی شخصیات کے دستخط ثبت ہیں:

۱۔ ڈاکٹر قبلہ ایاز، چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل۔

۲۔ مفتی منیب الرحمان، صدر تنظیم المدارس اہل سنت پاکستان۔

---

[7] الحجرات:9

۳۔ علامہ سید افتخار حسین نقوی، ممبر اسلامی نظریاتی کونسل (جامعہ امام خمینی، میانوالی)۔

۴۔ مفتی محمد تقی عثمانی، نائب صدر دارالعلوم کراچی۔

۵۔ علامہ ساجد میر، مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان۔

۶۔ پیر نورالحق قادری، وفاقی وزیر برائے مذہبی اُمور۔

۷۔ قاری محمد حنیف جالندھری، ناظم وفاق المدارس، مہتمم خیر المدارس، ملتان۔

۸۔ ڈاکٹر محمد راغب نعیمی، پرنسپل جامعہ نعیمیہ، لاہور۔

۹۔ علامہ راجہ ناصر عباس، سیکرٹری جنرل مجلس وحدت المسلمین۔

۱۰۔ پیر نقیب الرحمان، سجادہ نشین عید گاہ شریف۔

۱۱۔ علامہ عارف واحدی، جنرل سیکرٹری شیعہ علماء کونسل پاکستان۔

۱۲۔ سید ضیاءاللہ شاہ بخاری، متحدہ جمعیت اہل حدیث پاکستان۔

۱۳۔ مولانا عبدالمالک، صدر رابطۃ المدارس، پاکستان۔

۱۴۔ ڈاکٹر معصوم یاسین زئی، ریکٹر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ضمیمہ جات

ضمیمہ۔۱

دستورِ پاکستان کی تکفیر اور غلط فہمیوں کا ازالہ

یہ ضمیمہ آئینِ پاکستان پر وارد ہونے بعض اشکالات کا ازالہ کرنے کی غرض سے شامل کیا گیا ہے۔ اِس موضوع پر کتاب کے اندر پہلے بھی کئی جہات کو تفصیلاً زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ لیکن یہ موضوع چونکہ نہایت حساس اور اہم ہے اس لیے اس پر مزید کچھ مواد شامل کیا جاتا ہے۔ یہ ایک رائے ہے، جس پر اختلاف رکھنے والی جماعتوں اور اہل علم کے ساتھ مکالمہ کا باب کھلا ہے اور اس پر بلاشبہ مزید بات چیت کی جاسکتی ہے۔

مسلم دنیا کے دساتیر کا اسلامی تشخص

یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی ملک کے سیاسی نظام کا تشخص محض ملک کے دستور سے متعین نہیں ہوتا بلکہ متعدد عوامل مل کر سیاسی نظام کی صورت گری کرتے ہیں لیکن اِس امر سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دستور کا کردار بہت اہم اور اکثر حالات میں کلیدی ہوتا ہے۔ چنانچہ اِسلامی ریاست کے قیام کے لیے ملک کے دستور کی اِصلاح ضروری خیال کی جاتی ہے۔ موجودہ صورتحال کا جائزہ لیا جائے تو کئی مسلمان ممالک ایسے نظر آتے ہیں جن کے دساتیر پر سیکولر طرزِ فکر اور اصطلاحات کا غلبہ ہے۔ جبکہ بہت سارے ممالک میں دستور کی زبان اور طرز میں دینی جذبات کی رعایت نظر آتی ہے۔ بعض ممالک میں صورتحال ملی جلی ہے، یعنی ملک کے دستور پر اسلام کے اثرات بھی محسوس ہوتے ہیں اور سیکولر نظریات کے بھی۔

پاکستان میں آزادی کے بعد سے ہی اس بات پر بحث شروع ہو گئی تھی کہ کس طرح یہ یقینی بنایا جائے کہ ملک کا دستور اسلامی ہو اور اس کے حوالے سے کوئی شبہات نہ رہیں۔ اِس مقصد کے لیے ریاست نے علماء کی خدمات حاصل کیں۔ ایک نوزائیدہ وطن کے تشخص کے لیے مذہبی طبقہ بہت زیادہ پرجوش تھا اور انہوں نے آئین کی اسلامیت کو یقینی بنانے کے لیے زبردست کردار ادا کیا جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اگرچہ صرف پاکستان ہی نہیں، بہت سے مسلم ممالک کے دساتیر میں اسلامی تشخص کا لحاظ رکھا گیا

ہے اور اس امر کو یقینی بنایا گیا کہ ان کی دفعات میں غیر اسلامیت کا کوئی شائبہ نہ ہو، اور اس بات کا بھی کھل کر اعادہ کیا گیا کہ ملک میں ایسے قوانین بنانے کی اجازت نہیں ہو گی جو اسلامی روح کے منافی ہوں۔ مثال کے طور پہ سعودی عرب کے دستور میں لکھا گیا ہے کہ:

"المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ذات سيادة تامة دينها الإسلام ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ولغتها هي اللغة العربية."

(مملکت سعودی عرب، ایک عربی اسلامی ریاست ہے جو مکمل طور پہ خود مختار ہے، اس کا سرکاری مذہب اسلام ہے، اس کا آئین کتاب اللہ اور سنت رسول ہیں، اس کی سرکاری زبان عربی ہے۔)

عرب امارات کے آئین کے شروع میں درج ہے:

"الاسلام هو الدين الرسمي للاتحاد، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع فيه."

(متحدہ عرب امارات کا سرکاری مذہب اسلام ہے اور اس میں قوانین وضع کرنے کا بنیادی مصدر اور مرجع شریعت اسلامیہ ہے۔)

مصری دستور میں کہا گیا ہے:

"الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع"

(ریاست کا مذہب اسلام ہے، اس کی سرکاری زبان عربی ہے، قوانین وضع کرنے کے لیے شریعت اسلامیہ کی اقدار بنیاد ہیں۔)

ایسے زیادہ تر مسلم ممالک کے دساتیر میں اسلام کو سرکاری مذہب اور اس کی تعلیمات کو قوانین کی بنیاد کے طور پہ تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود عصر حاضر کی کئی تنظیمیں یہ دعوی کرتی ہیں کہ مسلم دنیا کے دساتیر کفریہ ہیں اور ان کے خلاف عوامی جذبات کو بھی ابھارتی ہیں۔

پاکستان کے دستور پر اعتراضات کیوں؟

حالانکہ پاکستان کے دستور میں اسلامی تشخص کے تحفظ کے لیے جس طرح مواد شامل کیا گیا ہے، اور جس حد تک علماء نے اس کی تشکیل میں اپنا حصہ کردار ادا کرتے ہوئے تسلی کا اظہار کیا، ایسی مثال کسی دوسرے مسلم ملک میں نہیں ملتی۔ اس کے باوجود پاکستان کو بھی کئی معاصر تنظیموں کی جانب سے اسی مسئلے کا سامنا ہے۔ پاکستان میں اس طرح کی شدید کشمکش نائن الیون کے بعد سامنے آئی ہے۔ اس سے قبل بھی فکری سطح پہ کچھ آوازیں ایسی رہیں جو آئینِ پاکستان کے بعض شقوں پر تحفظات کا اظہار کرتی رہیں لیکن ان کی نوعیت ایسی نہیں تھی جیسے اب ہے، اِس وقت یہ فکر مسلح شکل اختیار کر چکی ہے اور ملک کے لیے سکیورٹی کے مسائل پیدا کر رہی ہے۔

وہ جماعتیں جو پاکستان میں جہاد کرنے کی رائے اور سوچ کی حامل ہیں وہ اپنے حق میں متعدد وجوہات پیش کرتی ہیں جن میں ان کے مطابق پچھلے چند برسوں کی جنگ میں پاکستان کا امریکا کا اتحادی بننا، شرعی نظام کا نفاذ نہ کرنا اور آئین کا غیر اسلامی ہونا وغیرہ نمایاں ہیں۔ دستورِ پاکستان کے حوالے سے بعض جماعتیں کئی طرح سے اپنے تحفظات کا اظہار کرتی رہتی ہیں۔ ان کے مطابق آئین کی تشکیل میں مکر و فریب سے کام لیا گیا ہے، صرف ایسے وعدے کیے گئے جن کا ایفا نہیں ہوا اور نہ امکان ہے۔ دستورِ پاکستان کو جن اسباب کی وجہ سے غیر اسلامی کہا جاتا ہے ان میں سے یہ نکات نمایاں ہیں:

۱۔ پاکستان کا آئین اسلامی اقدار کی بجائے مغربی تصورِ اقدار پر کھڑا ہے۔

۲۔ آئین میں سود کے خاتمے کا صرف وعدہ کیا گیا ہے، لیکن ایفا نہیں کیا گیا۔

۳۔ آئینی احکامات کو تبدیل کیا جا سکتا ہے اور اس کے لیے ارکانِ پارلیمان کی حیثیت بنیادی ہے۔

۴۔ آئین میں اشخاص اور اداروں کو قانونی محاسبہ سے بالاتر رکھا گیا ہے۔

۵۔ آئین کی رُو سے سربراہ ریاست کو کسی بھی جرم پر سزائے موت کو معاف کرنے کا اختیار حاصل

ہے۔

۶۔ آئین میں قاضی کے لیے عادل ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی جبکہ مسلمان ہونے کی شرط صرف شرعی عدالت کے قاضی کے لیے لگائی گئی ہے۔

۷۔ آئین میں سربراہ ریاست کے لیے مرد ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی۔

۸۔ ایسے افراد کو سزا سے تحفظ فراہم کیا گیا ہے جنھوں نے اس فعل کو قانونی طور پر جرم قرار دیے جانے سے پہلے اس جرم کا ارتکاب کیا ہو۔

۹۔ ایک جرم پر دو مرتبہ سزا دینے کی ممانعت کی گئی ہے۔

اختلاف رکھنے والی جماعتوں اور تحریکوں کے لیے پاکستان کا آئین غیر اسلامی ہے اور ان کا خیال ہے کہ اسے قرآن و سنت پر مقدم رکھا گیا ہے۔ان جماعتوں میں القاعدہ اور تحریکِ طالبان پاکستان کے نام سرفہرست ہیں۔ان جماعتوں کے مجلات میں اس موضوع پر وقتاً فوقتاً مضامین شامل ہوتے ہیں۔اس کے علاوہ انفرادی سطح پر بھی کئی شخصیات ایسی ہیں جو دستور کی اسلامیت پر سوال اٹھاتی رہی ہیں۔

البتہ پاکستان کے جمہور علماء اور اہل فکر و دانش کی رائے یہ ہے کہ ملک کا دستور غیر اسلامی نہیں ہے۔ انہوں نے آئین پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات بھی دیے ہیں۔ اس موضوع پر کئی ایسے مقالات بھی سامنے آئے جن میں ان اشکالات کا تفصیلی جواب دیا گیا ہے۔اسی لیے ملک کے کئی جید علماء نے اس مسئلے سے جڑی غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے اپنی معروضات و آراء پیش کیں تاکہ آئینِ پاکستان پر وارد ہونے والے اعتراضات کا علمی و فکری جواب دیا جا سکے۔

اسلامی جمہوریہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے، جس کے دستور کا آغاز اس قومی و ملی میثاق سے ہوتا ہے: ”اللہ تبارک و تعالیٰ ہی کل کائنات کا بلاشرکتِ غیرے حاکم ہے اور پاکستان کے جمہور کو جو اختیار و اقتدار اس کی مقرر کردہ حدود کے اندر استعمال کرنے کا حق ہے، وہ ایک مقدس امانت ہے“۔ نیز

دستور میں اس بات کا اقرار بھی موجود ہے کہ اس ملک میں قرآن و سنت کے خلاف کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا اور موجودہ قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالا جائے گا۔ اگرچہ دستور کے ان حصوں پر کما حقہ عمل کرنے میں شدید کوتاہی رہی ہے، لیکن یہ بے عملی ہے اور اس کوتاہی کی بنا پر ملک کی اسلامی حیثیت اور اسلامی اساس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا اس کی بنا پر ملک، حکومتِ وقت یا فوج کو غیر مسلم قرار دینے اور ان کے خلاف مسلح کارروائی کا کوئی شرعی جواز نہیں۔

وہ اہل علم جنہوں نے اس موضوع پر ٹھوس کام کیا ہے اور اپنی رائے پیش کی ہے، ان میں پروفیسر ڈاکٹر مشتاق احمد اور ڈاکٹر عمار خان ناصر کے نام نمایاں ہیں۔ تفصیل اور ان کے مکمل مضامین کے لیے 2012ء میں شائع ہونے والے مجلہ 'الشریعہ' کے خاص نمبر کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔[1] ذیل میں ان کے مضامین کو سامنے رکھتے ہوئے کچھ اہم نکات پیش کیے جاتے ہیں جن سے دستورِ پاکستان کو کفریہ کہنے کی توجیہات کا علمی جواب دیا گیا ہے:

دستورِ پاکستان کی اسلامی دفعات

1952ء میں پاکستان کے تمام مکاتبِ فکر کے جید علماے کرام نے دستور کی اسلامی حیثیت ماننے کے لیے بائیس نکات دیے۔ پاکستان میں تمام دساتیر میں ان بائیس نکات کی روشنی میں اسلامی دفعات شامل کی گئیں۔ مثال کے طور پر سربراہِ ریاست کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ضروری قرار دی گئی ہے۔ 1974ء میں دستوری ترمیم کے ذریعے ''مسلمان'' کی تعریف بھی دستور میں شامل کی گئی جس کے تحت نہ صرف قادیانی بلکہ بہائی بھی غیر مسلم قرار پائے۔ دستور کی دفعہ 2 کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ اسلام پاکستان کا ''ریاستی مذہب'' ہے۔ دفعہ 227 کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ تمام قوانین کو اسلامی شریعت کے مطابق کیا جائے گا اور تمام غیر اسلامی قوانین ختم کر دیے جائیں گے۔ اس مقصد کے لیے پارلیمنٹ کی

---

[1] مجلہ الشریعہ، 2012ء، جلد 23، شمارہ 3۔

رہنمائی کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل بھی تشکیل دی گئی ہے۔

شریعت سے متصادم قوانین اور وفاقی شرعی عدالت کے اختیارات

1977ء کے انقلاب کے بعد پہلے عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بنچ قائم کیے گئے، بعد میں یہ بنچ ختم کر کے ان کی جگہ وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی جسے یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اسلامی شریعت سے متصادم قوانین کو تصادم کی حد تک کالعدم قرار دے۔ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے خلاف جب سپریم کورٹ میں اپیل کی جاتی ہے تو اس کی سماعت کے لیے خصوصی شریعت اپیلیٹ بنچ قائم کی گئی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلیٹ بنچ دونوں میں علماء جج بھی تعینات کیے جاتے ہیں۔ واضح رہے کہ اگر وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے خلاف اپیل نہ ہو تو پھر اس فیصلے کی پابندی سپریم کورٹ پر بھی لازم ہوتی ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ اختیار سے ابتداءً (1980ء) میں چار قوانین خارج کیے گئے:

الف۔ دستور
ب۔ عدالتوں کے طریقِ کار سے متعلق قوانین
ج۔ مسلم شخصی قوانین اور
د۔ مالیاتی امور سے متعلق قوانین۔

یہ ایک انتظامی قسم کا فیصلہ تھا اور اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ یہ قوانین شریعت پر بالادست ہیں۔ نیز ان استثناءات کی تعبیر وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ نے اس طور پر کی ہے کہ بہت ہی کم قوانین اب ان استثناءات کے ذیل میں آتے ہیں۔ مثال کے طور پر ملکیتِ زمین کی تحدید کے مسئلے کو ابتدا میں وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر قرار دیا گیا کیونکہ زمینی اصلاحات کو ایک قسم کا دستوری تحفظ حاصل تھا۔ تاہم قزلباش کیس (1989ء) میں سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ نے اس خیال کو مسترد کر دیا۔ اسی طرح شفعہ سے متعلق قانون کو ابتدا میں عدالتی طریقِ کار سے متعلق قوانین میں شامل سمجھا گیا لیکن سید کمال شاہ کیس (1986ء) میں اس کی نفی کی گئی۔ مسماۃ فرشتہ کیس (1980ء) میں شخصی

قوانین کی ایسی تعریف پیش کی گئی جس کی رو سے مسلم عائلی قوانین آرڈی نینس 1961ء بھی وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر سمجھا گیا۔ تاہم ڈاکٹر محمود الرحمان فیصل کیس (1963ء) میں سپریم کورٹ نے شخصی قوانین کی ایک اور تعریف پیش کی جس کے بعد یہ آرڈی نینس وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت میں آگیا اور اس نے اللہ رکھا کیس (2000ء) میں اس کی کئی شقوں کو اسلامی شریعت سے متصادم قرار دیا۔ اس فیصلے کے خلاف اپیل کا فیصلہ ابھی نہیں ہو سکا ہے۔ مالیاتی امور سے متعلق قوانین کو ابتدا میں 5 سال، پھر 5 سال اور پھر 10 سال کے لیے وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر کیا گیا۔ یہ مدت 1990ء میں پوری ہو چکی ہے۔ اس لیے عدالت اب ان قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے۔ نیز اس دوران میں عدالت نے اس اصطلاح کی ایسی تعبیر پیش کی جس کی رو سے کئی قوانین مالیاتی قوانین کی تعریف سے باہر ہو کر عدالت کے دائرۂ سماعت میں آ گئے۔

قوانین کی اسلامائزیشن

1977ء کے انقلاب کے بعد بڑے پیمانے پر قوانین میں تبدیلیاں لائی گئیں اور کئی قوانین کو اسلامی شریعت کے سانچے میں ڈھالنے کی کوششیں کی گئیں۔ وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ کے علاوہ سپریم کورٹ اور عدالت ہائے عالیہ نے پچھلے چونسٹھ برسوں میں کئی اہم فیصلے دیے جنھوں نے پاکستان کے قانونی نظام کے اسلامی تشخص کو محفوظ رکھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ پس اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ پاکستان دار الاسلام ہے اور اس کا دستور اسلامی ہے۔

قانون سازی میں پارلیمنٹ کے مطلق اختیارات؟

جو طبقات آئینِ پاکستان کو کفریہ کہتے ہیں ان کا ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ پارلیمنٹ کو قانون سازی کا مطلق اختیار ہے اور یہ امکان موجود ہے کہ وہ کوئی ایسا قانون بھی پاس کرے جو قرآن و سنت کے منافی ہو۔

- اِس مسئلے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ دستور میں چاہے قرار دیا گیا ہو کہ پارلیمنٹ کا قانون سازی کا اختیار مطلق ہے، اس کے باوجود وہ مطلق نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ پارلیمنٹ اقتدارِ اعلیٰ کی حامل نہیں ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ پارلیمنٹ کے ارکان کی غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ پس اگر اس پارلیمنٹ نے کوئی ایسا قانون منظور کیا جو قرآن و سنت سے متصادم ہو تو اس قانون پر سرے سے عمل جائز نہیں ہو گا کیونکہ یہ پارلیمنٹ نے اپنے جائز اختیارات سے تجاوز کیا ہو گا۔ بلکہ اگر پارلیمنٹ دستور میں ترمیم کے ذریعے اس سے تمام اسلامی دفعات کا خاتمہ کرے، تب بھی وہ ترمیم ہی سرے نا جائز ہو گی۔
- اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہو گی کہ ججز کیس (1996ء) میں سپریم کورٹ نے طے کیا ہے کہ پارلیمنٹ دستور سے اسلامی دفعات کا خاتمہ نہیں کر سکتی، بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہو گی کہ اسلام کے دعویدار ہوتے ہوئے ارکانِ پارلیمنٹ ایسا کر نہیں سکتے۔
- اگر انھوں نے ایسا کیا بھی، تو اسلام کے دعویدار ججز پر لازم ہو گا کہ اسے کالعدم قرار دیں۔
- اگر انھوں نے بھی اسے کالعدم قرار دینے سے انکار کیا تو پاکستان کے شہریوں پر، جن کی غالب اکثریت اسلام کی دعویدار ہے، لازم ہو گا کہ اسے ماننے سے انکار کریں۔
- اگر بفرضِ محال انھوں نے بھی اس پر خاموشی اختیار کی، تب بھی اس کا ماننا ان کے لیے جائز نہیں ہو گا۔
- ہاں اگر انہوں نے اسے جائز قرار دیا تب یہ امکان پیدا ہو سکتا ہے کہ پاکستان دار الاسلام نہ رہے۔ تاہم، جیسا کہ واضح ہے، یہ آخری صورت تبھی ممکن ہو سکے گی جب یہاں کے لوگوں کی اکثریت مرتد ہو جائے، (والعیاذ باللہ)۔

یہی کچھ عدالتوں کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ جج اگر مسلمان ہیں تو وہ ایسا نہیں کر سکتے اور اگر انھوں نے ایسا کیا تب بھی اس فیصلے کا ماننا پاکستان کے مسلمانوں کے لئے ناجائز ہو گا۔ پس تکفیر و خروج کے

قائلین جس امکان کا ذکر کرتے ہیں، وہ اتنا موہوم ہے کہ اس پر اس مسئلے کے حکم کا بنا کرنا کسی طور مناسب نہیں ہے۔

دستور میں پرامن تبدیلی کا راستہ

مزید برآں پاکستانی دستور میں پرامن تبدیلی کا راستہ کھلا رکھا گیا ہے۔ لہذا جو لوگ موجودہ حکمرانوں یا طرز حکمرانی سے نالاں ہیں اور اس لیے نظام کی تبدیلی اور انقلاب کے نعرے بلند کرکے لوگوں کو خروج کی طرف دعوت دیتے ہیں انھیں یہ بات مد نظر رکھنی چاہیے کہ خروج کے جواز کے لیے ایک بنیادی شرط پاکستان میں مفقود ہے کیونکہ یہاں تبدیلی پرامن ذرائع سے ممکن ہے۔ اسلامی شریعت نے غیر مسلموں کے خلاف جنگ کی اجازت بھی صرف اس صورت میں دی ہے جب جنگ بالکل ہی ناگزیر ہو جائے تو مسلمانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے کا مسئلہ تو اس سے بدرجہا زیادہ سنگین ہے۔ اس لیے اس کی اجازت اس صورت میں قطعاً نہیں دی جاسکتی جب تبدیلی و اصلاح کے لیے پرامن ذرائع میسر ہوں۔[2]

سربراہ مملکت کو سزائے موت معاف کرنے کا اختیار

اختلاف رکھنے والی جماعتوں کے پیش کردہ نکات میں سے ایک نکتہ ایسا ہے جسے فی الواقع دستور میں شریعت کے ساتھ تصادم کی مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے، یعنی سربراہ مملکت کے لیے کسی بھی جرم میں سزاے موت کو معاف کر دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا اختیار۔ قصاص کے مقدمات کے علاوہ عمومی طور پر سربراہ مملکت کے لیے یہ اختیار تو ہمارے نزدیک شریعت کے کسی صریح حکم کے ساتھ متصادم نہیں، اگرچہ اس پر بعض دیگر سوالات اٹھائے جاسکتے ہیں، البتہ قصاص کے مقدمے میں سزاے

---

[2] مزید دیکھیے: تکفیر اور خروج: دستورِ پاکستان کے تناظر میں، ڈاکٹر پروفیسر مشتاق احمد، مجلہ الشریعہ، 2012ء، جلد 23، شمارہ 3۔

موت کی معافی از روے شریعت مقتول کے ورثا کی رضامندی کے ساتھ مشروط ہے جس کا اس دفعہ میں لحاظ نہیں رکھا گیا۔ اس اعتبار سے اس شق کو جزوی طور پر شریعت کے منافی کہا جا سکتا ہے، تاہم تکفیر کے پہلے اصول کے تحت اس کو 'کفر' سے تعبیر کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ اول تو دستور وضع کرنے والوں کے نیت اور ارادے کے بارے میں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ انھوں نے اس شق کے الفاظ کو قصداً اور ارادۃً یہ جانتے ہوئے عام رکھا ہے کہ اس کا نتیجہ شریعت کی ایک ہدایت کی خلاف ورزی کی صورت میں نکل رہا ہے۔ ایسا بالکل ممکن ہے کہ یہ شق دستور میں درج کرتے ہوئے اس کا یہ اطلاقی پہلو کہ بعض صورتوں میں یہ اختیار شریعت کے منافی ہے، سرے سے واضعین کے سامنے ہی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ توجہ نہ ہونے کی بنا پر نادانستہ ایسی کوئی بات کہہ دینے سے ہرگز کفر لازم نہیں آتا۔ پھر یہ کہ دستور کی اس شق کے بارے میں عدالتی سطح پر یہ باقاعدہ بحث رہی ہے کہ دستور کی ان شقوں کی موجودگی میں جو شریعت کی بالادستی کی ضمانت دیتی ہیں، زیر بحث شق قابل عمل اور قابل نفاذ بھی ہے یا نہیں۔

پاکستان میں دستور کی اسلامائزیشن کی تاریخ سے ناواقفیت

دستور کی غیر اسلامیت کا دعوی کرنے والی جماعتوں کی تنقید سے واضح ہے کہ وہ پاکستان میں دستوری اور قانونی سطح پر اسلامائزیشن کی پوری جدوجہد اور اس کے مختلف مراحل سے زیادہ واقف نہیں ہیں۔ غالباً ان کا خیال یہ ہے کہ پاکستان بننے کے بعد اوپر بیٹھی ہوئی کسی طاقت نے عوام اور علما کو دھوکہ دینے کے لیے دستور میں کچھ اسلامی قسم کی باتیں اس انداز سے لکھ دی تھیں کہ لوگ مطمئن ہو جائیں کہ یہ ایک اسلامی مملکت ہے، لیکن عملاً اسلام نافذ نہ ہو سکے اور چونکہ دستور بنانے والوں کی نیت اور عزائم میں کھوٹ تھا، اس لیے دستور میں جان بوجھ کر ایسے نقائص رکھ دیے گئے جو اسے حقیقت کے اعتبار سے ایک 'کفریہ' دستور بنا دیتے ہیں۔ حالانکہ جو شخص بھی پاکستان میں دستور کی اسلامائزیشن کی تاریخ سے واقف ہے، وہ سمجھ سکتا ہے کہ ظواہری کی اس تنقید کو درست مانا جائے تو اس کی زد میں براہ راست پاکستان

وہ چوٹی کی مذہبی قیادت آتی ہے جو دستور سازی کے مختلف مراحل میں شریک رہی اور ان کے اتفاق اور جدوجہد سے ہی پاکستان نے دستوری اعتبار سے ایک اسلامی مملکت کا تشخص حاصل کیا۔ یہی معاملہ قوانین کا بھی ہے۔ ریاست پاکستان کو انگریزی دور کا قانونی ڈھانچہ وراثت میں ملا تھا اور علی الفور اس کی جگہ ایک متبادل قانونی ڈھانچہ کھڑا کر دینا نہ قابل عمل تھا اور نہ مطلوب، چنانچہ قوانین کی اصلاح کے لیے تدریج کا طریقہ اختیار کیا گیا اور مختلف مراحل پر بعض اہم شعبوں میں قوانین کی اسلامائزیشن کے میدان میں قابل لحاظ پیش رفت سامنے آئی۔ تاہم ظاہر ہے کہ اس سارے عمل میں بہت سے نقائص اب بھی موجود ہیں۔ اب اگر دستور اور قانون کی ساری غیر شرعی خامیوں پر وارد ہونے والی پوری تنقید کو من وعن درست مان لیا جائے تو بھی زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مذہبی طبقے کی اب تک کی ساری جدوجہد کے باوجود دستور اور قانون میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شریعت کے مکمل نفاذ کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ تنقید اس حد تک ہوتی تو وہ بجا بھی ہوتی اور اس کا وزن بھی محسوس کیا جاتا، لیکن دستور کو سرے سے کفریہ قرار دے دینا درست معلوم نہیں ہوتا۔[3]

---

[3] مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: کیا پاکستان کا دستور کفریہ ہے؟ مولانا ڈاکٹر عمار خان ناصر، مجلہ الشریعہ، 2012ء، جلد 23، شمارہ 3۔

ضمیمہ۔۲

پاکستان کی جاگیردارانہ جمہوریت: ساخت اور اثرات

پاکستان اگرچہ آئینی سطح پر ایک جمہوری ریاست ہے لیکن اس نظام کے عملی فوائد کبھی سامنے نہیں آسکے۔ اس کی بہت سی وجوہات ہیں جن پر مفکرین واہلِ علم بات کرتے رہتے ہیں، تاہم اگر پاکستان کے جمہوری ڈھانچے کا مجموعی تجزیہ کیا جائے اور یہ سمجھنے کی کوشش کی جائے کہ اس میں ایک بڑی خامی ونقص کیا ہے تو اسے 'جاگیردارانہ جمہوریت' کے عنوان سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہاں پر رائج جمہوری سیاسی ڈھانچہ جاگیردارانہ رجحانات کا حامل ہے۔ جاگیردارانہ مزاج جن چیزوں کا مرکب ہوتا ہے وہ اس حد تک خطرناک ہیں کہ اس سے پورے سیاسی ڈھانچے کا رُخ تبدیل کیا جاسکتا ہے اور نظریات واقدار کو عملی جامہ پہنانے کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کی جاسکتی ہیں۔ پاکستان اس کی واضح مثال ہے۔ یہاں اگرچہ آئین و قوانین کی حد تک ایک جمہوری نظام واقدار کی بات کی گئی ہے لیکن جاگیردارانہ مزاج ان اقدار کو حقیقت کا روپ نہیں ڈھالنے دیتا۔ اس موضوع پر ڈاکٹر مبارک علی نے مضبوط اتصورات پیش کیے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ایک مضمون کے اہم اقتباسات آخر میں پیش کردیے جائیں تاکہ پاکستان کی جاگیردارانہ جمہوریت کا خاکہ اور اس کی تباہ کاریاں سامنے آسکیں:[4]

جاگیردارانہ ثقافت عوام کو کمزور کرنے کا باعث

کسی بھی ایسے معاشرے میں کہ جہاں فرسودہ روایات اور ادارے مستحکم ہوں، وہاں اگر ترقی یافتہ سیاسی و معاشی نظاموں کو رائج کرنے کی کوشش کی جائے تو ایسے معاشرے میں یہ نظام بگڑ کر نہ صرف خوش پسماندہ ہوجاتے ہیں بلکہ معاشرے کو اور ابھی زیادہ پسماندہ بنادیتے ہیں۔ یہی صورتِ حال پاکستان

---

[4] ڈاکٹر مبارک علی، پاکستان میں جاگیردارانہ جمہوریت، از مجلہ تحقیقات

میں جمہوریت کی ہے، کیونکہ یہاں پر جمہوری نظام کو محض ایک سیاسی نظام کے طور پر رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے، مگر اس کے ساتھ معاشرے کے سماجی و ثقافتی اور معاشی ڈھانچوں کو بدلنے اور ذہنی تبدیلیوں کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا جارہا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کے جاگیر دارانہ نظام میں، کہ جا گیر دارانہ ثقافت کی جڑیں انتہائی گہری ہیں، وہاں جمہوری آزادی، حقوق، مساوات اور فرد کی عزت و احترام کی بجائے قوت و طاقت، جبر اور تشدد پر اتھارٹی کو مضبوط اور عوام کو مسلسل کمزور کر رہی ہے۔

اداروں کے احترام کا خاتمہ

سرپرستی کے اس نظام کا ایک نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ لوگوں میں حکومت اور اس کے اداروں کا احترام ختم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ارکانِ اسمبلی کی عظمت لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جاتی ہے۔ کیونکہ انھیں صاف نظر آتا ہے کہ ان کے ذاتی کاموں سے لے کر علاقے کی ترقی کا انحصار ان کی ذات پر ہے۔ اس کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لوگ اپنا حق مانگتے نہیں ہیں بلکہ اپنے حق کے حصول کے لیے درخواست کرتے ہیں، مثلاً تعلیم، صحت اور ملازمت ہر شہری کا حق ہے، مگر سرپرستی کے نظام میں شہریوں کے حقوق ختم ہو جاتے ہیں اور اس کی بجائے وہ عاجزانہ درخواست کرتے ہیں کہ ان پر مہربانی کی جائے جس کے لیے وہ اور ان کا خاندان ہمیشہ احسان مند رہے گا۔ اب اگر کوئی اس سرپرستی کے نظام سے باہر ہے تو اس کے لیے معاشرے میں زندہ رہنا مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی محنت و لیاقت، ذہانت اور ایمانداری کی بنیاد پر کچھ بھی حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ معاشرے میں ان اوصاف اور خوبیوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے، بلکہ ان کی جگہ خوشامد، سفارش اور رشوت لے لیتی ہے۔

حکمرانوں اور عوام کے مابین فاصلہ

سرپرستی، اثر ورسوخ اور اختیارات کے استعمال سے اہلِ اقتدار اور عوام میں فاصلے بڑھ جاتے ہیں۔ اسی لیے ہمارے وی۔آئی۔پی اور وی۔وی۔آئی۔پی کے ذریعے اہم لوگوں کو عوام سے جدا کیا جاتا ہے او

رہماری روزمرہ کی زندگی میں اس فرق کو محسوس کرایا جاتا ہے اور یہ وہ بنیادیں ہیں جو مساوات، اخوات اور آزادی کی قدروں کو جو جمہوریت کی اہم بنیادیں ہیں ختم کرتی ہیں اور عوام کو ذہنی طور پر کمتر اور ادنی بنا کر رکھنا چاہتی ہیں۔

قانون کی بالادستی کا خاتمہ

چنانچہ جاگیردارانہ جمہوریت میں قانون کی بالادستی کا تصور ختم ہو جاتا ہے بلکہ اس کی جگہ قانون کی مخالفت یا قانون کی خلاف ورزی ہمارے حکمران طبقوں کا روزمرہ کا معمول بن جاتا ہے۔ ٹریفک لائٹس کی خلاف ورزی سے لے کر قتل و اغوا کے جرائم تک سے ان کو آزاد کر دیا جاتا ہے۔ اس جاگیردارانہ جمہوریت کے دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عورتوں کے خلاف جرائم کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ عورتوں کا اغوا، ان کی عزت لوٹنا، انھیں جسمانی تشدد کا شکار بنانا، جاگیردارانہ کلچر میں عام ہو جاتا ہے۔ اس کی مثالیں ہمیں اس زمانے میں مل رہی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کے جب جاگیردار کے ہاتھ میں سیاسی طاقت آتی ہے تو حکومتی ادارے اس کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں اور ان کی مدد سے وہ نہ صرف جرائم کی سرپرستی کرتا ہے بلکہ ان حکومتی اداروں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔

جاگیردار جب اسمبلیوں میں ہوتے ہیں تو ان کی کوشش ہوتی ہے کہ ہر اس عمل کی مخالفت کی جائے کہ جس سے معاشرے میں ترقی اور تبدیلی ممکن ہو سکتی ہو۔ یہ جمہوری اداروں اور روایات کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ایسے قوانین بناتے ہیں کہ جن کے ذریعے ان کا تسلط اور مضبوط ہو اور معاشرہ مزید پسماندہ ہوتا چلا جائے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہماری اسمبلیوں میں آج تک وہ قوانین پاس نہیں ہوئے کہ جن کے ذریعے عوام کی حالت کو بہتر بنایا جائے اور ملک کو جدیدیت کی طرف لے جایا جائے۔

قوتِ برداشت کا فقدان

اس کے علاوہ جاگیردارانہ کلچر میں قوتِ برداشت کا فقدان ہوتا ہے، جو کہ ایک اہم جمہوری روایت ہے۔اس لیے جو بھی طاقت میں ہوتا ہے وہ حکومت کو اپنے ذاتی اقتدار کے لیے استعمال کر کے اپنے مخالفوں کو قید بند کی اذیتیں دے کر خاموش کرانے کی کوشش کرتا ہے۔انتقام کا جذبہ قوت برداشت پر قابو پالیتا ہے اور اس کے ذریعے ہر مخالف کو دشمن گردانتے ہوئے اسے جبر و تشدد کے ذریعے ختم کرنا چاہتا ہے۔

احتساب کی گنجائش نہیں رہتی

جاگیردارانہ جمہوریت میں کسی احتساب کی گنجائش نہیں ہوتی، کیونکہ احتساب وہاں ہوتا ہے جہاں ووٹ دینے والوں کی اہمیت ہوتی ہے۔ جہاں ووٹروں اور امیدواروں میں برابر کے تعلقات ہوتے ہیں، لیکن جہاں حکمران اور رعیت کے ساتھ رشتے ہوں، وہاں سربراہوں سے سوال پوچھنے کی جرات کس کو ہو سکتی ہے۔

اس لیے اگر ہم یہ خیال کریں کہ جمہوریت ہماری تمام بیماریوں، خرابیوں اور مسائل کا حل ہے تو یہ ہماری غلط فہمی ہے کیونکہ جمہوریت محض ایک سیاسی نظام نہیں کہ جس کے ادارے معاشرے کے تمام مسائل حل کر دیں۔اس کا تعلق معاشرے کے ذہن سے بھی ہے اور یہ ذہن اسی وقت بدلے گا جب ملک میں معاشی و سماجی حالات بدلیں گے کیونکہ اب جن ملکوں میں جمہوریت ایک کامیاب سیاسی نظام کے طور پر قائم ہوئی ہے، وہاں پر سب سے پہلے جاگیرداری کا خاتمہ ہوا۔اس کے بعد ہی یہ ممکن ہوا کہ ملک میں تعلیم پھیلی اور صنعتی ترقی ہوئی اور اس کے نتیجے میں جمہوری اقدار کو استحکام ملا۔