

نام دیا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ڈاکو بھی مضبوط جتھار رکھتے ہیں اور حکومت کے خلاف مزاحمت بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ فقہانے باغیوں اور ڈاکووں میں فرق ضروری سمجھا۔

۴۔ باغیوں اور ڈاکووں میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ انھوں نے باقاعدہ ایک قوت اور طاقت رکھنے والے گروہ کی شکل اختیار کی ہوتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ باغیوں کی طرح ڈاکووں نے بھی کسی مخصوص خطے پر اپنا تسلط قائم کر لیا ہو۔ تاہم ڈاکووں کا کام بنیادی طور پر مالی و مادی مفاد کے حصول یا شخصی انتقام کی حد تک ہوتا ہے، جبکہ باغی نظام حکومت یا حکمران کی تبدیلی چاہتے ہیں، یا اس اجتماعی نظم سے علیحدگی چاہتے ہیں، کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکمران ناجائز بنیاد پر حکومت کر رہا ہے، یا یہ نظام ہی سرے سے غلط بنیادوں پر قائم ہے۔ اس طرح وہ اپنے تئیں باطل کو ہٹا کر حق قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اس حقیقت کی تعبیر فقہانے اس طرح کرتے ہیں کہ باغیوں کے پاس ان کے موقف کے متعلق ’تأویل‘ ہوتی ہے۔ یہ تاویل کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی غلط، لیکن ہر دو صورتوں میں جب منعہ رکھنے والا گروہ تاویل بھی رکھتا ہو تو پھر ان کی جدوجہد کو رہزنی اور ڈکیتی کے بجائے بغاوت قرار دیا جائے گا۔

۵۔ اگر ایک یا زائد اشخاص حکومت یا ریاست کو ناجائز قرار دے کر اس کی تبدیلی یا خاتمے کو ضروری قرار دیتے ہوں لیکن ان کے پاس مسلح جدوجہد کی طاقت نہ ہو تو وہ باغی نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر حکومت یا ریاست کے خلاف مزاحمت کی صلاحیت رکھنے والا گروہ حکومت یا ریاست کو ناجائز قرار دے کر اس کی تبدیلی یا خاتمے کے لیے جدوجہد نہ کرتا ہو تو وہ ڈاکووں کا گروہ ہے، نہ کہ باغیوں کا۔ پس بغاوت کے احکام کا اطلاق تبھی ہوگا جب کسی گروہ میں منعة اور تأویل دونوں خصوصیات بیک وقت موجود ہوں۔

۶۔ ڈاکووں اور رہزنیوں سے ریاست کے فوجداری قانون کے تحت نمٹا جاتا ہے۔ چنانچہ ڈاکے کی ایک خاص نوعیت کو حراہ کہا جاتا ہے جو اگر ایک مخصوص ضابطے اور شرائط کے تحت ثابت ہو تو اس پر ایک مخصوص سزا کا اطلاق ہوتا ہے جسے حد کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس باغیوں پر جنگ کے قانون کا اطلاق ہوتا ہے اور حدود و قصاص کی سزائیں باغیوں کو نہیں دی جاسکتیں، بالکل اسی طرح جیسے حکومت کی فوج پر ان سزاؤں کا اطلاق نہیں ہوتا۔ البتہ جنگ کے قانون کی خلاف ورزی پر باغیوں کو بھی سزا دی جاسکتی ہے اور حکومت کی فوج کو بھی۔ نیز باغیوں کو فساد پھیلانے کی بنا پر حکمران مناسب سزا دے سکتا ہے جسے فقہانے ’سیاسہ‘ کہتے ہیں۔ یہ سزا دیتے وقت اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی پابندی کی جائے گی۔

فصل سوم: انفرادی سطح پر تکفیر کا مسئلہ

ماضی میں بالعموم خروج کے جواز و عدم جواز، یا وجوب و عدم وجوب، کا مسئلہ حکمران کے فسق یا کفر سے متعلق سمجھا جاتا تھا۔ اب بھی کئی قائلین خروج حکمرانوں کی تکفیر یا تفسیق کو ہی بنیاد بناتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ کسی فرد کی تکفیر کے متعلق اسلامی قانون کے بنیادی اصول بھی یہاں مختصراً ذکر کیے جائیں:

۱۔ کسی مسلمان کی تکفیر پر چونکہ ارتداد کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے، اور ارتداد کی سزا حد ہے، اس لیے اس جرم کے اثبات کے لیے صرف دو ہی طریقے ہیں، کسی تیسرے طریقے سے اس جرم کو ثابت نہیں کیا جاسکتا: ایک مجرم کی جانب سے عدالت کے سامنے آزادانہ اقرار جرم اور دوسرا اس کے خلاف گواہی، جو ایک مخصوص نصاب کے مطابق ہو۔

وہ مخصوص نصاب یہ ہے کہ کم سے کم دو ایسے مسلمان عاقل بالغ مرد گواہی دیں جن کا کردار بے داغ ہو۔

۲۔ پھر چونکہ یہ حد کی سزا ہے اس لیے یہ شبہہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ یہاں شبہہ سے مراد یہ ہے کہ جس قول یا فعل کی بنیاد پر کسی شخص کو ارتداد کا مرتکب قرار دیا جا رہا ہو، اس کے جواز و عدم جواز کے متعلق ملزم کے ذہن میں اشتباہ پایا جاتا تھا۔ کبھی تو ملزم کے ذہن میں یہ اشتباہ حقیقتاً پایا جاتا ہے اور کبھی قانون اس کی موجودگی فرض کر لیتا ہے۔ ہر دو صورتوں میں تکفیر ناجائز ہوگی اور ارتداد کی سزا نافذ نہیں کی جائے گی۔

۳۔ چنانچہ کسی بھی ایسے قول یا فعل کی بنیاد پر یہ سزا نہیں دی جاسکتی جس کے کفر ہونے یا نہ ہونے میں اہل علم کا اختلاف ہو۔

۴۔ اسی طرح اگر کسی قول یا فعل کی ایک سے زائد تعبیرات ممکن ہوں اور ان میں کوئی تعبیر ایسی ہو جس کی رو سے اسے کفر نہ قرار دیا جاسکتا ہو تو اسی تعبیر کو اپنایا جائے گا۔

۵۔ پس ملزم سے پوچھا جائے گا کہ اس قول یا فعل سے اس کی مراد کیا تھی، سوائے اس صورت کے جب وہ کفر بواج کا مرتکب ہوا ہو۔

۶۔ اگر ملزم کفر سے انکاری ہو تو اس کے انکار کو قبول کیا جائے گا خواہ اس کے خلاف گواہ موجود ہوں کیونکہ اس کے اس انکار کو رجوع اور توبہ سمجھا جائے گا۔

فصل چہارم: ریاست کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کی بحث

خروج کی بحث ماضی میں جس طرح حکمران کی تکفیر یا تفسیق سے متعلق ہوتی تھی، اسی طرح معاصر قائلین خروج بالعموم ریاستی نظام کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کی بنیاد پر خروج کے احکام مرتب کرتے نظر آتے ہیں۔ عام طور پر یہ موقف یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ریاست کے دستور میں فلاں فلاں شقوں کی موجودگی کی وجہ سے ریاست غیر اسلامی ہوگئی ہے، یا اس ریاست کو دارالاسلام نہیں مانا جاسکتا۔ اس سلسلے میں استدلال کے لیے بالعموم جن شقوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ان میں ریاست کے لیے ”اقتدار اعلیٰ“ (sovereignty) کا، یا پارلیمنٹ کے لیے قانون سازی کے ”مطلق اختیار“ (absolute authority) کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان امور پر بھی فقہی و قانونی اصولوں کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے۔

اولاً: کیا کوئی ریاست ”اسلامی“ یا ”غیر اسلامی“ ہو سکتی ہے؟

سب سے پہلے ”اسلامی ریاست“ کا تصور لے لیجیے:

۱۔ معاصر قوانین کے تحت ”ریاست“ کو ایک ”شخص“ سمجھا جاتا ہے۔ قانون کے تحت اس شخص حقوق و فرائض بھی ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے انسان، جسے ”شخص حقیقی“ کہا جاتا ہے، حقوق و فرائض رکھتا ہے۔ معاصر بین الاقوامی قانون کی رو سے جب کسی ”وجود“ (entity) میں چار صفات پائی جائیں تو قانون اسے ”معنوی شخصیت“ عطا کر دیتا ہے اور وہ ”ریاست“ بن جاتا ہے۔ یہ چار صفات یہ ہیں:

الف۔ مخصوص خطہ زمین؛

ب۔ مستقل قیام پذیر آبادی؛

ج۔ نظم حکومت؛ اور

د۔ دوسری ریاستوں کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کی صلاحیت۔

فقہائے اسلام نے جس قانونی نظام کی تعمیر کی ہے اس میں اس طرح کے ”شخص اعتباری“ کے لئے کوئی گنجائش

نہیں ہے۔^(۱)

۲۔ شخص اعتباری کا تصور تسلیم کرنے کے نتیجے میں چند بدیہیات بھی تسلیم کرنی پڑیں گی۔ ان میں سے ایک اہم یہ ہے کہ شخص اعتباری پر کسی قسم کی دینی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ اس بات کی تعبیر فقہی اصطلاح میں یوں کریں گے کہ خطاب العبادت شخص اعتباری کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر اگر کارپوریشن کو شخص اعتباری مان لیا جائے تو اس شخص کی املاک پر زکاۃ عائد نہیں ہوگی۔ اسی طرح ریاست کو شخص اعتباری کہا جائے تو ساتھ ہی ماننا پڑے گا کہ اس کی طرف خطاب العبادت متوجہ نہیں ہے۔ پس جہاد ریاست کا نہیں بلکہ امام کا فریضہ ہوگا۔ اس بات کی تعبیر فقہا اس طرح کرتے ہیں: و أمر السجھاد مو کول الی الامام و اجتھادہ۔ یہی بات امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اقامت صلاۃ و ایفاء زکاۃ اور اس طرح کے دیگر فرائض کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ بہ الفاظ دیگر، خالص قانونی و فقہی لحاظ سے ریاست کا اسلامی یا غیر اسلامی ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لیے ریاست جیسے مسلمان نہیں ہو سکتی، اسی طرح مرتد یا فاسق بھی نہیں ہو سکتی!

۳۔ البتہ موجودہ دور کے عرف میں ”اسلامی ریاست“ کی ترکیب دو مفہیم میں استعمال کی جا رہی ہے: ایک مفہوم وہ ہے جو مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور دیگر اہل علم کی کاوشوں سے رائج ہوا اور جس کے مطابق اس سے مراد وہ ریاست ہے جہاں شریعت کو بالادستی حاصل ہو؛ دوسرا مفہوم وہ ہے جو بین الاقوامی اداروں نے بالعموم اختیار کیا ہے اور جس کے مطابق ہر وہ ریاست اسلامی ریاست ہے جہاں آبادی کی اکثریت مسلمان ہو۔ اس دوسرے مفہوم کے لحاظ سے اسلامی کانفرنس کی تنظیم کے ہر رکن کو اسلامی یا مسلمان ریاست کہا جاتا ہے۔ ان دونوں مفہیم کو چاہے آپ غلط العام کا درجہ دیں، یا اسے کچھ اور کہیں، لیکن یہ محض عرفی تعبیرات ہیں۔ ان کا قانونی اثر کچھ بھی نہیں ہے۔^(۲) کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اس وقت تمام ریاستیں غیر اسلامی ہیں؟ ہرگز نہیں۔ کوئی بھی ریاست غیر اسلامی نہیں ہو سکتی۔ قانونی پہلو سے ریاست کے معاملے میں اسلامی و غیر اسلامی کی بحث ہی سرے سے غیر متعلق ہے۔

ثانیاً: دارالاسلام سے مراد کیا ہے؟

۱۔ دارالاسلام کے تصور کی بنیاد ملت پر نہیں تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو دارالاسلام کے اندر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق و فرائض اور دارالاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق و فرائض میں فقہانہ فرق نہ کرتے۔ ایسا تسلیم کیا جائے تو عدالتوں کے اختیار 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 دارالاسلام میں تبدیل کرنا لازم ہوتا کیونکہ کسی بھی لمحے کہیں بھی کوئی بھی شخص اسلام قبول کر

سکتا ہے؛

ب۔ یا ہر مسلمان پر دارالاسلام کی طرف ہجرت واجب ہوتی۔

۲۔ فقہاء 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 دارالاسلام ہوتا اور جہاں غلبہ کافروں کو ہوتا وہ دارالکفر۔ البقعة انما تنسب الینا أو الیہم باعتبار القوة و الشوكة۔

۳۔ اگر غلبہ مسلمانوں کو حاصل ہو تو امام پر لازم ہوگا کہ وہ احکام اسلام کا اجرا کرے۔ بعض احکام کے عدم اجرا پر وہ گنہگار ہوگا اور اس کے خلاف خروج جائز ہوگا، جبکہ بعض احکام کے عدم اجرا پر یا بعض احکام 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 دارالکفر نہیں کہا جائے گا۔

۴۔ اس کی مزید وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ دارالاسلام میں کفار کی جانب سے احکام کفر کے اجرا کی صورت میں بھی امام ابوحنیفہ سے اس وقت تک دارالکفر نہیں قرار دیتے جب تک دو مزید شرائط ہوری نہ ہوں:

الف۔ مسلمانوں کا امان ختم ہو؛ اور

ب۔ یہ علاقہ ہر طرف سے دارالکفر میں گھرا ہوا ہو (متاخمة دارالکفر)۔

ان میں پہلی شرط اس بات کے تعین کے لیے ہے کہ منعت 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 منعت کفار کا ہے تو ولایت بھی ان کو حاصل ہو جائے گی اور اس علاقے کو دارالاسلام نہیں کہا جائے گا۔ پس اصل سوال منعت و ولایت کا ہے! اس بات کی مزید وضاحت آگے اقتدار اعلیٰ پر بحث کے ضمن میں آئے گی۔

۵۔ باقی رہا یہ مسئلہ کہ دارالاسلام ایک ہے تو یا ایک سے زائد بھی ہو سکتے ہیں تو اسلامی شریعت کا مفروضہ یہ ہے کہ دارالاسلام ایک ہی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے یہ جزئیہ کافی ہوگا کہ جب دارالاسلام میں دو حکومتیں قائم ہو جائیں، ایک اہل عدل کی اور دوسری باغیوں کی، تب بھی فقہاء دونوں حکومتوں کے زیر تسلط تمام علاقے کو ایک ہی دار قرار دیتے ہیں، باوجود اس کے کہ حکومت اور منعت کے الگ ہونے کی وجہ سے فقہاء 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۔

۶۔ پس اسلامی کانفرنس کی تنظیم کے ممبر ممالک کو ایک ہی دارالاسلام کہا جائے گا تاہم منعت کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ اگر منعت کے اصول پر نظر رکھی جائے تو صورتحال کچھ یوں نظر آتی ہے کہ ایک دارالاسلام ہونے کے باوجود یہ علاقہ ۵۷ مختلف حکمرانوں کے منعت کے تحت ہے۔ ایک حکمران کے ماتحت جو علاقے ہیں وہاں جرم ہو جائے تو دوسرا حکمران، جو کسی اور علاقے میں منعت 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) ولایت حاصل ہے لیکن بطور امر قانونی (de jure) ضروری ہے کہ اس تمام علاقے پر ایک ہی حکمران کو ولایت عامتہ 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 منع حاصل ہے ان کو ولایت بھی حاصل ہے اور معروف میں ان کی اطاعت کی جائے گی۔ بالکل اسی طرح جیسے منقلب کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معروف میں اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔ مرکزی خلافت کا قیام مطلوب ہے لیکن اس کے قیام تک لوگوں کو فوضی لا سراة لہم نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اس اصول کی بنیاد پر دارالاسلام کے ان ۷۵ ملکوں کو مزید چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹنا بھی ناجائز ہوگا۔

ثالثاً: اقتدار اعلیٰ کی بحث

۱۔ عصر حاضر میں ریاست کے تصور کی طرح اقتدار اعلیٰ کا تصور بھی خلطِ محبت کا شکار ہو گیا ہے۔ یورپ میں یہ تصور دراصل روم کی مرکزی حکومت سے بغاوت کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ جب نشاۃ ثانیہ اور تحریک اصلاح مذہب کے نتیجے میں رومی حکومت کا کنٹرول کم ہوا اور علاقائی قوتوں نے خود مختاری کا دعویٰ کیا تو جنگوں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا۔ بالآخر ویسٹ فالیہ کے معاہدے (۱۶۴۸ء) کے نتیجے میں ”مقدس رومی بادشاہت“ کے خاتمے کا باضابطہ اعلان ہوا اور علاقائی قوتوں کا الگ تشخیص اور ان کی الگ حیثیت تسلیم کر لی گئی۔ اس وقت کے سیاسی مفکرین نے اس الگ تشخیص کی بنیاد متعین کرنے کے سلسلے میں ”اقتدار اعلیٰ“ کے تصور سے مدد لی۔ چنانچہ یہ مان لیا گیا کہ جو علاقے ایک ہی اقتدار اعلیٰ کے تحت ہوں وہ ایک ریاست میں شامل متصور ہوں گے، اور جہاں اقتدار اعلیٰ کسی دوسری طاقت کا ہوگا وہ الگ ریاست ہوگی۔ اس تصور کو فقہی اصطلاح میں دیکھیں تو یہ ”منعۃ“ کے تصور کے مترادف معلوم ہوتا ہے، اور منعۃ کے ساتھ ولایت کا تصور خود بخود آجاتا ہے۔ یہیں سے اختیار سماعت اور دیگر متعلقہ مسائل کے لئے بنیاد فراہم ہوتی ہے۔

۲۔ اقتدار اعلیٰ کے اس سیدھے سادھے تصور کو اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں سیاسی مفکرین نے کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ پھر اس طرح کی بحثیں شروع ہوئیں کہ کیا اقتدار اعلیٰ قابل تقسیم ہے؟ کیا یہ قابل اشتراک ہے؟ کیا یہ قابل انتقال ہے؟ کیا اقتدار اعلیٰ کا حامل کسی کو جوابدہ ہوتا ہے؟ ان چاروں سوالات کا ابتدائی جواب تو نفی میں سامنے آیا۔ تاہم وقت کے ساتھ ساتھ جب نئی ریاستیں نئے انداز میں سامنے آئیں اور نظامہ حکومت میں بھی دور رس تبدیلیاں وجود میں آئیں تو پھر ان مباحث نے نئی کروٹ لی اور مغربی مفکرین حنابلہ، اشاعرہ، معتزلہ اور ماتریدیہ کی طرح تاویلات و دلتاویلات اور سوال، جواب اور جواب الجواب کا شکار ہو گئے۔ امریکہ میں جب وفاقی ریاست قائم ہوئی تو اقتدار اعلیٰ کے ناقابل تقسیم ہونے کا تصور مسترد کر دیا گیا۔ اسی طرح جب مغرب میں جمہوریت نے جڑیں پکڑ لیں تو سوال پیدا ہوا کہ اقتدار اعلیٰ کس کے پاس ہے؟ اگر کہا جائے کہ حکومت کے پاس ہے تو وہ تو پارلیمنٹ کو جوابدہ ہوتی ہے، اور اگر پارلیمنٹ کے پاس ہے تو اسے تو عوام منتخب کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر اقتدار اعلیٰ عوام کے پاس ہے تو وہ تو خود پارلیمنٹ کے وضع کردہ قوانین کے ماننے پر مجبور ہوتے ہیں۔ مزید برآں، جب بین الاقوامی معاملات میں ریاستوں کا ایک دوسرے پر انحصار بڑھنے لگا اور ریاستوں نے چند ضوابط کی پابندی ضروری سمجھی تو خارجی سطح پر بھی اقتدار اعلیٰ کا تصور خود بخود ختم ہو گیا۔

۳۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد ریاستوں کے لیے اقتدار اعلیٰ صرف تصوراتی دنیا میں ہی باقی رہا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ موٹی وڈی پونکشن ۱۹۳۳ء میں ریاست کے لئے اقتدار اعلیٰ کے بجائے ”دوسری ریاستوں کے ساتھ تعلقات

استوار کرنے کی صلاحیت، کی ترکیب استعمال کی گئی ہے۔ بہ الفاظ دیگر بات واپس منع اور ولایت کے تصور تک پہنچ گئی۔ اگرچہ اقوام متحدہ کے منشور اور دیگر معاہدات میں اور بین الاقوامی عرف میں اب بھی ریاست کے لئے اقتدار اعلیٰ کی صفت استعمال ہوتی ہے اور ریاستوں کے اندرونی معاملات میں مداخلت کو ناجائز تصور کیا جاتا ہے، مگر عملاً یہ تصور اب صرف منع اور ولایت تک ہی محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ پس یہ آپ پر منحصر ہے کہ آپ کن چیزوں پر اپنی ولایت برقرار رکھنے پر بضد ہیں؟ ان معاملات میں آپ کے منعت کی وجہ سے کوئی مداخلت نہیں کر سکے گا اور وہ آپ کے اندرونی معاملات، قرار پائیں گے، وگرنہ ہر معاملے میں دوسرے مداخلت کرتے رہیں گے اور آپ کی ولایت کسی معاملے میں باقی نہیں رہے گی۔ پس اصل اہمیت منعت اور ولایت کی ہے نہ کہ اقتدار اعلیٰ نام کی موہوم شے کی۔

۴۔ فقہائے اسلام ولایت اور منعت کو امام کی طرف منسوب کرتے تھے، نہ کہ دار کی طرف۔ تاہم امام کے پاس کوئی اختیار از خود نہیں آیا، بلکہ یا تو اسے شریعت نے عطا کیا ہوتا ہے یا امت کے وکیل کی حیثیت سے اسے بعض اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں شریعت کی بالادستی مسلم ہوتی ہے۔ موجودہ دور میں امت، امام، دار اور منعت و ولایت کے مجموعے کو بین الاقوامی عرف میں ایک ”شخص“ متصور کر لیا گیا ہے، اور اس شخص اعتباری کے لئے کچھ حقوق و فرائض متعین کیے گئے ہیں۔ ہمیں غیروں کی اصطلاح میں بات کرنے کے بجائے اپنی اصطلاحات کی روشنی میں موجودہ صورتحال کی شرعی تکلیف کرنی ہوگی۔

رابعاً: قانون وضعی کی حیثیت

۱۔ اگر انسانوں کے وضع کردہ قوانین کو لازماً شرک فی الحکم سمجھا جائے تو پھر یہی درجہ خلفائے بنو امیہ سے لے کر عثمانی خلفاء تک سب حکمرانوں کے جاری کردہ فرامین اور وضع کردہ قواعد کو بھی دینا ہوگا۔ اس کے جو سنگین نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اتنے واضح ہیں کہ ان پر تبصرے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

ہر قانونی نظام میں صحیح (Valid) اور غیر صحیح (Invalid) قوانین میں فرق کے لئے قواعد و ضوابط ہوتے ہیں۔ مثلاً پارلیمنٹ کسی موضوع پر قانون سازی کے لئے 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 انہیں 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 دیگر تمام قوانین کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اسلامی قانون کا grundnorm یہ ہے: ان الحکم الا للہ (سورۃ یوسف، آیت ۴۰)

پس وضعی قوانین کو الہامی نہیں قرار دیا جاسکتا لیکن وہ اسلامی قانون ہی کا حصہ ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مذکورہ بالا grundnorm کی رو سے صحیح ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہانہ تعزیری سزاؤں کا ذکر کتاب الحدود میں ہی کرتے ہیں۔ جب قرآن و سنت نے اس طرح کے معاملات میں قانون سازی کا اختیار اولوالامر کو دیا ہے تو پھر اس پر اعتراض کی گنجائش

نہیں ہے۔

البتہ وضعی قوانین پر یہ اعتراض یقیناً وزنی ہے کہ وہ اسلامی قانون کے بجائے انگریزوں کے وضع کردہ قوانین سے ماخوذ ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ پاکستان میں قانون ساز اداروں اور شعبہ قانون سے وابستہ بہت سے افراد کا موقف یہ ہے کہ جو قوانین قرآن و سنت سے ”متصادم“ نہیں ہیں وہ از خود صحیح ہیں۔ اس سلسلے میں نہ صرف یہ کہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ نظر انداز کر دیے جاتے ہیں بلکہ ”عدم تصادم“ کو ”مطابقت“ کے مترادف سمجھ لیا جاتا ہے۔

۲۔ فقہانے 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 فقہانے 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 اوقات قانون کا تعلق ریاست یا معاشرے کے حق سے ہوتا ہے جسے حق السلطان یا حق السلطنت کہتے ہیں۔ حق جس کا ہوتا ہے اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ اگر حقوق اللہ اور حقوق السلطان ایک ہی ہوتے (جیسا کہ کئی معاصر اہل 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 شبہہ 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 کے ذمے ہے، ان کو فقہانے احناف ”سیاست“ جرائم کہتے ہیں۔ ان جرائم میں معیار 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 جاسکتی ہے۔

۳۔ باقی رہا سوال پارلیمانی نظام حکومت کا تو وہ آمریت اور تغلب کے طریق کار سے بدرجہا بہتر ہے۔ اگر کوئی غلام امارت حاصل کرے اور اس کی اطاعت معروف میں واجب ہے، اگر کسی متغلب حاکم کی بھی معروف میں اطاعت لازم ہے، تو ایسے حاکم کی اطاعت تو بدرجہ اولیٰ لازم ہونی چاہیے جو عوام کی مرضی سے حکومت حاصل کرے۔ یہ بات اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب ہم اس حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں کہ امام دراصل ماموین کا وکیل ہوتا ہے۔ تغلب کی صورت میں وہ عقد و کالتہ کے بغیر یہ منصب حاصل کرتا ہے، جبکہ چناؤ کی صورت میں وہ موکل کی مرضی سے وکیل بن جاتا ہے۔ خواہ مرضی کا یہ اظہار کتنا ہی ناقص ہو یہ تغلب سے بہتر ہے۔

۴۔ پارلیمنٹ کیا ہر قسم کی قانون سازی کر سکتی ہے؟ کیا اس کا یہ اختیار مطلق ہے؟ مغرب میں اقتدار اعلیٰ کے متعلق جو بحثیں ہوئیں ان کے نتیجے میں پہلے نظری سطح پر یہ بات مان لی گئی کہ اقتدار اعلیٰ عوام کے پاس ہے۔ انتخاب کی صورت میں وہ یہ اختیار اپنے نمائندوں کو تفویض کر دیتے ہیں۔ تاہم اس تفویض کے عمل سے دو باتیں از خود ثابت ہو جاتی ہیں: ایک یہ کہ جن کو اختیار تفویض کیا گیا وہ مطلق اختیار کے حامل نہیں ہیں؛ دوسری یہ کہ جنہوں نے اختیار

تفویض کیا وہ بھی مطلق اختیار کے حامل نہیں رہے۔ بہ الفاظ دیگر اقتدار اعلیٰ کسی کے پاس نہیں رہا۔

نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نوازا!

اب یہ بات صرف کاغذات تک ہی محدود ہے کہ پارلیمنٹ اقتدار اعلیٰ کی حامل ہے۔ حقیقت یہ ہے، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، کہ ریاست بھی اقتدار اعلیٰ کی حامل نہیں ہے چہ جائے کہ پارلیمنٹ! برطانیہ کے نظام حکومت کو پارلیمانی نظام حکومت کی سب سے بہترین مثال سمجھا جاتا ہے لیکن وہاں بھی پارلیمنٹ کے اقتدار اعلیٰ کا تصور ختم ہوتا جا رہا ہے اور اس کی جگہ ”کابینہ کی آمریت“ کے تصور نے جنم لیا ہے۔ امریکہ میں جہاں عدالتوں کو اختیار حاصل ہے کہ وہ کانگریس کے وضع کردہ قانون کو ختم کر سکتی ہے وہاں کانگریس کے بجائے دستور کی بالادستی کی بات کی جاتی ہے جس کی محافظ عدالت عظمیٰ ہے۔ اسی طرح عدالت عظمیٰ کو اختیار دیا گیا کہ وہ صدر کے جاری کردہ فرامین کو بھی کالعدم قرار دے۔ تاہم کانگریس دستور میں ترمیم کر سکتی ہے جو اگرچہ ایک نہایت مشکل کام ہے لیکن بہر حال اس کا اختیار کانگریس کے پاس ہے۔ اس طرح کانگریس عدالت کے اختیارات کو محدود کر سکتی ہے۔ کانگریس کے اس اختیار پر ایک قدغن لگانے کے لیے سربراہ ریاست، یعنی صدر، کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ کانگریس کے منظور کردہ قانون کو ویٹو کے اختیار کے استعمال کے ذریعے مسترد کر دے۔ بھارت میں پارلیمنٹ کے اس اختیار کو مزید محدود کر دیا گیا ہے کہ وہ دستور میں اس طرح کی ترمیم نہیں کر سکتی کہ اس سے دستور کا بنیادی ڈھانچہ ہی تبدیل ہو جائے۔ پس ”قانون سازی کے مطلق اختیار“ کا وجود کہیں بھی نہیں ہے۔ یہ محض ایک تخیل اور وہم ہے۔ پاکستان کے نظام پر آگے کچھ تفصیلی بحث آئے گی۔

۵۔ پارلیمنٹ کے لیے مطلق اختیارات کے تصور کے پیچھے یہ اصول کارفرما تھا کہ ریاست اقتدار اعلیٰ کی حامل ہے۔ تاہم یہ تصور اب صرف نظریات کی حد تک ہی باقی رہا ہے۔ عملی دنیا میں اس تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی مد نظر رہے کہ ریاست کے لیے اقتدار اعلیٰ کے قائل صرف وہ مغربی مفکرین رہے ہیں جن کو Positivists کہا جاتا ہے۔ مغربی مفکرین ہی میں ایک گروہ ایسا رہا ہے جس نے اس مطلق اختیار پر سخت تنقید کی اور اعلان کیا کہ ریاست بذات خود مقصد نہیں بلکہ ایک اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ وضعی قانون کے اوپر ایک اور اعلیٰ اور بالادست قانون موجود ہے جسے انہوں نے ”قانون فطرت“ کا نام دیا۔ انہوں نے قرار دیا کہ ریاستی وضعی قانون صرف اسی وقت واجب التعمیل ہوگا جب وہ اس قانون فطرت سے موافق ہو۔ اگر ریاست کا وضع کردہ قانون اس بالاتر قانون سے متصادم ہو تو ریاستی قانون کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ ان Naturalists نے قرار دیا کہ حقوق انسانی کا منبع یہی قانون فطرت ہے اور ریاست کا مقصد وجود یہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے نہ کہ ان کو معطل کرے یا محدود کرے۔ ان میں سے بعض نے قانون فطرت کو خدائی قانون کا حصہ قرار دیا۔ (۳)

Naturalists کی کاوشوں سے ریاست اور پارلیمنٹ کے مطلق اختیارات پر ایک بڑی قدغن لگ گئی۔ ایک دوسری قدغن، جس کا پیچھے بھی ذکر کیا گیا، عدالتوں نے بالخصوص Judicial Review کے اختیار کے ذریعے لگائی۔ نیز خود مغربی مفکرین کو مطلق العنانی کے سدباب کے لئے ”اختیارات کی تقسیم“ کا نظریہ پیش کرنا پڑا، جس کے

تحت قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ کو دیا گیا، تعبیر قانون کا اختیار عدالتوں کو اور تصفیہ قانون کا اختیار انتظامیہ کے سپرد کر دیا گیا۔ پھر مغرب میں یہ بحث بھی چھڑ گئی کہ اگر قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ کے پاس ہے تو جج کا کیا کردار ہے؟ کیا وہ قانون سازی کرتا ہے یا وہ محض قانون کی تعبیر کرتا ہے۔ اگر قانون کی تعبیر سے مراد صرف یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر تک محدود رہے تو پھر نئے پیش آمدہ مسائل کا حل کیسے پیش کیا جائے گا۔ پھر وہاں اسی طرح کے مباحث نے جنم لیا جس سے مسلمان اہل علم پہلے ہی آشنا تھے، یعنی اہل ظاہر اور اہل رائے کے مباحث! جہاں کہیں کسی جج نے قانون کے پیچھے کا رفرما اصولوں کا استخراج کر کے کسی مسئلے کا حل پیش کیا بعض ظاہر پسندوں نے اسے ”قانون سازی“ قرار دیتے ہوئے پارلیمنٹ کے اختیارات پر حملہ قرار دیا۔ تاہم ”اہل رائے“ ججوں کی کاوشوں سے سیکٹرزوں نئے مسائل کا حل دریافت ہوا اور قانون نے ارتقا کا سفر جاری رکھا۔

ان میں سے کوئی بحث مسلمان اہل علم کے لئے انوکھا اور نیا نہیں ہے مگر اسے تشریح من دون اللہ کہنا بہت بڑی زیادتی ہوگی۔

خامساً: بین الاقوامی قانون کی حیثیت کا مسئلہ

۱۔ بین الاقوامی قانون کے متعلق بھی یہ تصور صرف Positivists کا رہا ہے کہ اس کا ماخذ ریاست کی مرضی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ چونکہ ریاست اقتدار اعلیٰ کی حامل ہے اس لئے اس پر بالادست قانون کوئی نہیں ہو سکتا کیونکہ بالادستی کا مطلب ریاست کے اقتدار اعلیٰ کی نفی ہے۔ تاہم اقتدار اعلیٰ کا حامل شخص خود اپنے اوپر بعض پابندیاں عائد کر سکتا ہے۔ چنانچہ بین الاقوامی قانون ان پابندیوں کا مجموعہ ہے جو ریاست نے اپنے اوپر صراحتاً یا دلالتاً عائد کی ہیں۔ اول الذکر کو معاہدہ اور ثانی الذکر کو رواج کہتے ہیں۔ تاہم یہ انتہائی حد تک سادہ موقف اب بالکل متروک ہو چکا ہے۔ چنانچہ جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا، ریاست کے اقتدار اعلیٰ کا تصور صرف اعلان کی حد تک محدود رہ گیا، اس کے قانونی اثرات باقی نہیں رہے۔ قانونی اثرات صرف منجہ اور ولایت کے ہیں۔ مزید برآں جب ریاست رواج یا معاہدے کی دفعات پر عمل کی پابند ہوگئی تو وہ اقتدار اعلیٰ کی حامل باقی ہی نہیں رہی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بین الاقوامی عدالت انصاف کے ضابطے میں تصریح کی گئی ہے کہ بین الاقوامی قانون کے ماخذ میں محض رواج اور معاہدات ہی شامل نہیں ہیں بلکہ بین الاقوامی عدالتوں کے فیصلوں اور ممتاز ماہرین قانون کی تحریرات کے علاوہ مہذب اقوام کے نظامہائے قانون کے مسلمہ قواعد اور اصول بھی شامل ہیں۔ ان ماخذ میں کچھ ثانوی حیثیت رکھتے ہیں اور کچھ بنیادی، تاہم اتنی بات طے ہے کہ ان سب کا ماخذ ریاست کا اقتدار اعلیٰ نہیں ہے۔ اس پر مزید اضافہ Naturalists کی کاوشوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے حقوق انسانی کے ذخیرے کا بھی کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقتدار اعلیٰ کے تصور کی جڑ ہی کٹ گئی ہے۔

۲۔ شریعت نے دارالاسلام اور دارالکفر کے درمیان جنگ و امن کے تعلقات کی تہذیب کے لئے کچھ قوانین نصوص کے ذریعے دیے ہیں اور دیگر امور کے لئے سیاست کے قاعدے کے تحت امام کو اختیار دے دیا ہے۔ مسلمانوں کے لئے شریعت کے احکام ہر صورت میں واجب الاطاعت رہیں گے خواہ فریق مخالف ان کو مانے یا نہ مانے، اور خواہ وہ ان کی پابندی کرے یا خلاف ورزی۔ گویا دیگر امور کی طرح اس شعبے میں بھی مسلمانوں پر شریعت کے احکام کی

پابندی کی بنیاد متماثل اور مجازاً نہیں ہے۔ ہاں اگر فریق مخالف بھی ان امور کی پابندی پر آمادہ ہے اور ان کو معاہدات کے ذریعے منضبط کرنا چاہتا ہے تو یہ اور بھی بہتر ہے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی، جو فی الحقیقت آیتہ من آیات اللہ تھے، نے السیر الکبیر میں کئی ایسے فرضی معاہدات پر بحث کی ہے جو مسلمان دیگر اقوام کے ساتھ آداب القتال کے سلسلے میں کر سکتے ہیں۔ اس لئے یہ کہنا کہ ”یہ معاہدہ نہیں بلکہ قانون ہے لہذا ناجائز ہے“ ایک انتہائی حد تک غلط موقف ہے کیونکہ، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، محض قانونی حیثیت حاصل ہونے کی وجہ سے یہ ناجائز نہیں ہو جاتا، بالخصوص جبکہ اس معاہدے میں وہی کچھ طے کیا گیا ہو جو شریعت نے مسلمانوں پر لازم ٹھہرایا ہو۔

۳۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر معاہدے میں کوئی شق شریعت کے خلاف ہو تو کیا اس معاہدے پر دستخط کرنا ناجائز نہیں ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خلاف شریعت کسی شرط کا ماننا مسلمانوں کے لئے جائز نہیں ہے (المسلمون عند شروطہم الا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً)۔ اس قسم کی شرط ماننا یقیناً ناجائز ہے۔ بلکہ اگر اس قسم کی شرط مان بھی لی گئی تو اس پر عمل ناجائز ہوگا۔ تاہم بعض شرائط کے مقتضیات کے تعین پر اختلاف ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ بعض شروط کے ماننے سے بعض لوگوں کے نزدیک کفر کی بالادستی مابنی لازم آتی ہو، جبکہ بعض دوسرے لوگوں کے خیال میں ہو سکتا ہے کہ یہ ان شروط کے ماننے کا لازمی تقاضا نہ ہو۔ اس لئے کوئی sweeping statement دینا مناسب نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ہر ہر شرط کے مقتضیات پر الگ الگ بحث کی جائے اور پورے معاہدے کے مجموعی اثر پر اس کے بعد نظر ڈالی جائے۔ اس کے بعد ہی اس معاملے کی صحیح شرعی تکلیف کی جاسکے گی۔ عقود اور شروط کے متعلق اصل صحت، نفاذ اور لزوم کا ہے۔ جو شخص دعویٰ کرے کہ کوئی شرط یا عقد اس اصل کے خلاف ہے تو ثبوت کا بار بھی اسی کے ذمے ہے۔

۴۔ پچھلے مباحث کی روشنی میں یہ امر اصولی طور پر بالکل جائز ہے کہ مسلمان دیگر اقوام کے ساتھ مل کر ایسا معاہدہ کریں جس کے ذریعے وہ آپس کے تنازعات کے حل کے لئے کوئی پرامن طریقہ متعین کریں۔ اس معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والے فریق کے خلاف باہمی تعاون بھی اصولی طور پر جائز ہے۔ البتہ تفصیلات اور جزئیات پر بحث کی ضرورت ہے۔

۵۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اگر دو گروہوں کے درمیان تنازعہ ہو اور ہمیں کسی ایک فریق کا ساتھ دینا پڑے تو کیا ہم اس بنیاد پر فیصلہ کریں گے کہ ان گروہوں میں مسلمان کون ہے؟ یا یہ دیکھیں گے کہ ظالم کون ہے اور مظلوم کون؟ اگر ظالم اور مظلوم کے سوال کو نظر انداز کر کے ہم ہر حال میں صرف ”مسلمان“ ہی کا ساتھ دیں تو کیا یہ اسی طرح کی ”قوم پرستی“ نہیں ہو جائے گی جس پر مسلمان اہل علم عموماً تنقید کرتے ہیں؟

فصل پنجم: کیا پاکستان کا دستور کفریہ ہے؟

پچھلے مباحث کی روشنی میں جب ہم پاکستان کی مخصوص صورتحال پر نظر ڈالتے ہیں تو چند نتائج بدیہی طور پر سامنے آجاتے ہیں:

اولاً: پاکستان دارالاسلام ہے۔

پاکستان میں شامل علاقے یقیناً دارالاسلام کی تعریف پر پورا اترتے ہیں۔ یہاں کی آبادی کی غالب اکثریت مسلمان ہے جنہوں نے باہمی معاہدے کے ذریعے یہ بھی طے کیا ہوا ہے کہ ان کا سربراہ مسلمان ہوگا۔ اگر بعض لوگوں کے خیال میں اس معاہدے کی بعض شقیں یا دیگر قوانین کی بعض جزئیات ”ظہور احکام کفر“ کے ضمن میں آتی ہیں تو اس کے باوجود دارالاسلام کے دارالکفر میں تبدیل ہونے کے لئے جو دو مزید شرطیں درکار ہیں وہ یہاں نہیں پائی جاتیں۔ یہاں غلبہ اور قہر مسلمانوں کا ہے جس کی وجہ سے یہ علاقہ مسلمانوں کو ہی منسوب ہے اور دارالکفر کی متانت کی شرط بھی بدیہی طور پر مفقود ہے۔ ان امور کی مزید وضاحت کے لیے درج ذیل نکات پر غور کریں:

۱۔ ۱۹۴۹ء میں پہلی دستور ساز اسمبلی نے قرارداد مقاصد منظور کی جس کی رو سے یہ طے پایا کہ پاکستان میں اسلامی قانون کو بالادستی حاصل ہوگی۔ اس قرارداد کے ذریعے پاکستان کے دستوری نظام کے بنیادی مقاصد کا تعین کیا گیا۔ یہ قرارداد پاکستان کے تینوں دساتیر ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء میں دیا چکے کے طور پر شامل کی گئی۔ پھر ۱۹۷۳ء کے دستور میں آٹھویں ترمیم کے ذریعے ۱۹۸۵ء میں اسے دفعہ ۲۔ الف کے تحت دستور کا باقاعدہ حصہ بنا دیا گیا۔ اعلیٰ عدالتوں نے کئی فیصلوں میں اس قرارداد کو انتہائی مقدس دستاویز قرار دیا ہے یہاں تک کہ دستور سے انحراف کے دور میں بھی قرارداد مقاصد کو ناقابل تہنیک و تعطیل سمجھا گیا اور اسی بنا پر عاصمہ جیلانی کیس ۱۹۷۲ء میں قرار دیا گیا کہ مارشل لا کا نظام ناجائز ہے اور حکومت کو مجبور کیا گیا کہ وہ مارشل لا ختم کر کے دستوری نظام بحال کر لے۔

۲۔ ۱۹۵۲ء میں پاکستان کے تمام مکاتب فکر کے جید علمائے 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 سربراہ ریاست کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ضروری قرار دی گئی ہے۔ ۱۹۷۳ء 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۔ دستوری دفعہ ۲ کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ اسلام پاکستان کا ”ریاستی مذہب“ ہے۔ دفعہ ۲۲ 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 رہنمائی کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل بھی تشکیل دی گئی ہے۔

۳۔ ۱۹۷۷ء کے انقلاب کے بعد پہلے عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بیخ قائم کیے گئے، بعد میں یہ بیخ 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 کا عدم 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 ایبلیٹ بیخ قائم کی گئی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت اور شریعت ایبلیٹ بیخ دونوں میں علما حج 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۔

۴۔ وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے ابتدا (۱۹۸۰ء) میں چار قوانین خارج کیے گئے:

الف۔ دستور

ب۔ عدالتوں کے طریق 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 ملکیت زمین کی تحدید کے مسئلہ کو ابتدا میں وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت سے باہر قرار دیا گیا کیونکہ زمینی اصلاحات کو ایک قسم کا دستوری تحفظ حاصل تھا۔ تاہم قزلباش کیس (۱۹۸۹ء) میں سپریم کورٹ کی شریعت ایبیلیٹ بنج نے اس خیال کو مسترد کر دیا۔ اسی طرح شفیعہ سے متعلق قانون کو ابتدا میں عدالتی طریق کار سے متعلق قوانین میں شامل سمجھا گیا لیکن سید کمال شاہ کیس (۱۹۸۶ء) میں اس کی نفی کی گئی۔ مسماۃ فرشتہ کیس (۱۹۸۰ء) میں شخصی قوانین کی ایسی تعریف پیش کی گئی جس کی رو سے مسلم عائلی قوانین آرڈی نینس ۱۹۶۱ء بھی وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت سے باہر سمجھا گیا۔ تاہم ڈاکٹر محمود الرحمان فیصل کیس (۱۹۹۳ء) میں سپریم کورٹ نے شخصی قوانین کی ایک اور تعریف پیش کی جس کے بعد یہ آرڈی نینس وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت میں آ گیا اور اس نے اللہ رکھا کیس (۲۰۰۰ء) 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 ۲ سال، پھر ۵ سال اور پھر ۱۰ سال کے لیے وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت سے باہر کیا گیا۔ یہ مدت ۱۹۹۰ء 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 دائرہ سماعت میں آ گئے۔

۵۔ پاکستان کے حکمرانوں اور عدالتوں کے فیصلوں کی شرعی حیثیت کے متعلق ایک اہم دستاویز وہ فتویٰ ہے جس کا اصل موضوع تورویت ہلال کا مسئلہ تھا لیکن اس سے زیر بحث مسئلے میں بھی نہایت واضح اور دو ٹوک رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ قیام پاکستان کے بعد تورویت ہلال کے سلسلے میں عمومی اتفاق قائم کرنے کی ایک اہم کوشش مولانا مفتی محمد شفیع نے کی۔ انھوں نے پہلے ایک سوالنامہ مرتب کر کے ہندو پاک کے ممتاز علما کے پاس بھجوایا۔ پھر ستمبر ۱۹۵۴ء میں قاسم العلوم ملتان میں جدید علماے کرام کا ایک اہم اجتماع منعقد کرایا جس میں دو دن کے تفصیلی مباحثہ کے بعد ”زبدۃ المقال فی رویۃ الہلال“ کے عنوان سے ایک متفقہ فتویٰ تیار کیا گیا۔ (۴) اس فتوے میں پاکستانی حکومت کے فیصلوں کی شرعی حیثیت کے متعلق جو سوالات قائم کیے گئے ہیں اور ان کے جو جوابات دیے گئے ہیں، وہ زیر بحث مسئلے میں قول فیصل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے یہاں اس فتوے سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔ پاکستانی حکمرانوں اور عدالتوں کی شرعی حیثیت کے تعین کے لیے اس فتوے میں تین سوالات قائم کیے گئے:

”پہلا سوال یہ ہے کہ جو شخص قوت کے بل بوتے پر اقتدار پر غالب ہو جائے اور ارباب حل و عقد اس کی حکمرانی پر

راضی نہ ہوں کیا اس کی حکومت صحیح ہے اور اس کی جانب سے قاضیوں کی تقرری جائز ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا فاسق قضا کے لیے اہل ہے؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے عدم واقفیت کسی قاضی کی اہلیت قضا ختم کر دیتی ہے؟

ان میں پہلے سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگرچہ احادیث نبویہ اور عبارات فقہیہ کے بموجب اصولاً حکمران کا ارباب حل و عقد کے مشورے سے مقرر کرنا ضروری ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کوئی شخص طاقت کے بل بوتے پر حکومت پر قابض ہو جائے تو جائز امور میں اس کی اطاعت سب مسلمانوں پر واجب ہوتی ہے اور اس کی ماتحتی میں قضا اور دیگر مناصب کی ذمہ داری قبول کرنا جائز ہوتا ہے، خواہ مسلمانوں کے اہل علم میں کسی ایک نے بھی اس کی بیعت نہ کی ہو، جب تک کہ وہ کفر بواح کا مرتکب نہ ہو جائے۔ اس کے بعد پاکستان کے حکمرانوں کے تناظر میں لکھا گیا ہے کہ پاکستان میں حکام کئی معاملات میں شرعی قوانین پر عمل کر سکتے ہیں اور اس قسم کے فیصلے شرعاً صحیح اور نافذ ہوں گے کیونکہ قاضی کے ہر فیصلہ کا شرعی حکم الگ ہے (بعض صحیح اور نافذ ہوں گے اور بعض غیر صحیح اور غیر نافذ ہوں گے)۔

دوسرے سوال کے جواب میں واضح کیا گیا ہے کہ فقہاء کے نزدیک قضا کے لیے عدل شرط جواز نہیں بلکہ شرط اولوی ہے، یعنی اس صفت کا قاضی میں موجود ہونا بہتر ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی قاضی کے منصب پر تعیناتی جائز ہے۔ یہاں ابن عابدین کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر یہ بات مان لی گئی کہ فاسق قضا کا اہل نہیں ہے تو بالخصوص ہمارے دور میں قضا کا کام سرے سے ناممکن ہو جائے گا۔ اس کے بعد ابن الہمام کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جسے سلطان کی جانب سے قضا کا منصب سونپ دیا گیا اس کے فیصلے نافذ ہوں گے خواہ وہ جاہل یا فاسق ہو۔ البتہ ایسے قاضی کو دوسروں کے فتویٰ پر فیصلہ دینا چاہیے۔

تیسرے سوال کے جواب میں پھر ابن الہمام کے مذکورہ بالا قول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس میں صراحتاً قرار دیا گیا ہے کہ جاہل کے فیصلے نافذ ہوں گے۔

واضح رہے کہ یہ فیصلہ ان علمائے کرام نے ۱۹۵۴ء میں اس وقت دیا تھا جب ابھی پاکستان کا پہلا دستور بھی نہیں لکھا گیا تھا۔ ۱۹۵۶ء میں پاکستان نے دستوری طور پر ”اسلامی ریاست“ ہونے کا اعلان کر لیا اور قرار دیا کہ پاکستان میں تمام قوانین اسلامی احکام کے مطابق ہوں گے۔ ۱۹۶۲ء کے دستور میں اس عزم کا اعادہ کیا گیا اور قوانین کو اسلامیانے کے لیے دو ادارے اسلامی مشاورتی کونسل اور ادارہ تحقیقات اسلامی تشکیل دیے گئے۔ ۱۹۷۳ء کے دستور میں مزید اسلامی دفعات کا اضافہ کیا گیا اور ۱۹۷۴ء میں ایک دستوری ترمیم کے ذریعے دستور میں ”مسلمان“ کی تعریف بھی داخل کی گئی جس کی رو سے ختم نبوت کے منکرین غیر مسلم قرار پائے۔ ۱۹۷۷ء 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 جنہوں 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 دارالاسلام ہے۔

ہائیا: دستور پاکستان کی حیثیت مسلمانوں کے مابین ایک معاہدے کی ہے جو اصلاح، نافذ اور لازم ہے۔

- ۱۔ دستور پاکستان کی حیثیت یہاں کے مسلمانوں کے درمیان ایک معاہدے کی ہی ہے۔
- ۲۔ پس اس پر معاہدے سے متعلق قواعد لاگو ہوں گے جن میں سے ایک یہ ہے کہ معاہدے اور اس کی شقوں کو اصولاً صحیح مانا جائے گا۔

۳۔ جہاں کہیں کوئی شق اسلامی قانون کی رو سے غیر صحیح ہو اس کی ایسی تاویل کی جائے گی جو اسے اسلامی قانون کے مطابق کر دے۔

۴۔ اگر کسی شق کی ایسی تاویل ممکن نہ ہو تو وہ باطل ہے اور اس پر عمل جائز نہیں ہے، خواہ معاہدے میں صراحتاً یہ بات لکھی گئی ہو کہ اس شق پر عمل واجب ہے، اور خواہ اس شق پر عمل کو عدالتوں نے بھی واجب قرار دیا ہو۔ اسلامی قانون کا مسلک اصول ہے کہ قاضی کا فیصلہ اگر نص قطعی یا اجماع کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔

ہائیا: مسلمانوں کے لیے شریعت کے کسی حکم پر عمل عدالت کے فیصلے سے مشروط نہیں ہے۔

- ۱۔ مسلمانوں کے لیے شریعت کے کسی حکم پر عمل اس سے مشروط نہیں ہے کہ پہلے اس حکم کے متعلق عدالتی فیصلہ آئے۔ اس لیے اگر بینک کا انٹرسٹ کسی کے فہم کے مطابق رہا ہے (اور میرے نزدیک یقیناً ہے) تو وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس انٹرسٹ سے میں اس لیے اجتناب نہیں برت سکتا کہ ابھی اس کا معاملہ عدالت میں زیر سماعت ہے، بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ وہ اس سے اجتناب کرے۔

۲۔ پاکستان میں سودی نظام کے بقا کی وجہ یہ نہیں کہ عدالت نے اسے ناجائز ٹھہرانے سے انکار کیا ہے، بلکہ اس کی وجہ صرف اور صرف یہ ہے کہ لوگوں کی اکثریت اس معاملے میں یا تو بے حس ہے اور یا بے خبر۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ عدالت میں جن ججوں نے اس معاملے میں تساہل اور مددھنت کا مظاہرہ کیا ہے وہ بھی انہی میں سے کسی ایک یا دونوں اسباب کی بنا پر کیا ہے۔ پس اصل مسئلہ لوگوں کے فہم اور دینی حس کا ہے۔

۳۔ جہاں تک دارالاسلام میں سودی لین دین کا تعلق ہے وہ بہر صورت ناجائز ہے، خواہ مسلمانوں کی اکثریت اس میں مبتلا ہو؛ خواہ انھوں نے معاہدے میں قرار دیا ہو کہ اس پر پابندی لگانے میں ابھی کچھ دیر ہے؛ اور خواہ وہاں کی عدالت نے اسے ناجائز کہنے میں توقف کیا ہو۔ اس لیے اگر کسی ماتحت عدالت کے کسی جج کے سامنے سودی لین دین کا تنازعہ آئے تو اس پر واجب ہے کہ سود کو باطل قرار دے۔ لیکن کتنے جج ہیں جو ایسا کر سکیں گے؟ اور جو نہیں کر سکیں گے تو وہ کس وجہ سے نہیں کر سکیں گے؟ کیا وہ یہ کہیں گے کہ اگرچہ قرآن و سنت میں اسے حرام قرار دیا گیا ہے مگر ہم پر قرآن و سنت کے بجائے دستور اور اعلیٰ عدالتوں کے فیصلے کی اتباع واجب ہے؟ اگر وہ ایسا کہیں گے تو ظاہر ہے کہ وہ کفر کا ارتکاب کریں گے۔ اس لیے ان میں کچھ اسے سود قرار دینے میں تامل کریں گے، کچھ اسے سود قرار دیتے ہوئے اپنی کمزوری کا اعتراف کریں گے، اور کچھ سرے سے اس بحث سے ہی کنارہ کشی کریں گے۔ ان تینوں گروہوں کو کچھ بھی کہا جائے مگر ان کا حکم پہلے گروہ سے مختلف ہوگا۔

رابعاً: پارلیمنٹ کا قانون سازی کا اختیار مطلق نہیں ہے۔

۱۔ یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ خواہ دستور میں 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 اقتدار 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 ہوگا کیونکہ یہ پارلیمنٹ نے اپنے جائز اختیارات سے تجاوز کیا ہوگا۔ بلکہ اگر پارلیمنٹ دستور میں ترمیم کے ذریعے اس سے تمام اسلامی دفعات کا خاتمہ کرے، تب بھی وہ ترمیم ہی سرے نا جائز ہوگی۔

۲۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہوگی کہ ججز کیس (۱۹۹۶ء) میں سپریم کورٹ نے طے کیا ہے کہ پارلیمنٹ دستور سے اسلامی دفعات کا خاتمہ نہیں کر سکتی، بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہوگی کہ اسلام کے دعویدار ہوتے ہوئے ارکان پارلیمنٹ ایسا کر نہیں سکتے۔

۳۔ اگر انھوں نے ایسا کیا بھی، تو اسلام کے دعویدار ججز پر لازم ہوگا کہ اسے کالعدم قرار دیں۔
۴۔ 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 ہوگا کہ اسے ماننے سے انکار کریں۔

۵۔ اگر بغرض مجال انھوں نے بھی اس پر خاموشی اختیار کی، تب بھی اس کا ماننا ان کے لیے جائز نہیں ہوگا۔ (۵)
۶۔ ہاں اگر انہوں نے اسے جائز قرار دیا تب یہ امکان پیدا ہو سکتا ہے کہ پاکستان دارالاسلام نہ رہے۔ تاہم، جیسا کہ واضح ہے، یہ آخری صورت تھی ممکن ہو سکے گی جب یہاں کے لوگوں کی اکثریت مرتد ہو جائے، و العیاذ باللہ! (۶)
۷۔ 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 نا جائز ہوگا۔ 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 کر ناکسی طور مناسب نہیں ہے۔

خامساً: شرعی عدالت کے اختیار سماعت سے جو قوانین باہر ہیں وہ شریعت سے بالاتر نہیں ہیں۔

۱۔ جہاں تک شرعی عدالت کے اختیار سماعت سے بعض قوانین کے اخراج کا معاملہ ہے تو وہ ایک انتظامی فیصلہ ہے۔ اگر یہ عدالت عائلی قوانین کے متعلق فیصلہ نہیں سن سکتی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ قوانین شریعت پر بالادست ہو گئے۔ اگر یہ مسلمانوں کا علاقہ ہے اور یہاں معتد اور ولایت مسلمانوں کے پاس ہے تو دستور سمیت یہاں کے تمام قوانین شریعت کے ماتحت ہیں، اور رہیں گے، خواہ کوئی عدالت ان کے خلاف شریعت ہونے کا فیصلہ کر سکے یا نہ کر سکے۔ بالکل اسی طرح جیسے کسی قانون کو اگر یہ عدالت خلاف شریعت قرار دے تو وہ فیصلہ اس کو مستلزم نہیں کہ وہ قانون واقعاً خلاف شریعت ہے۔

۲۔ باقی رہا ایبل کا معاملہ تو وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ عدالت کا فیصلہ بہر حال انسانی کاوش ہے۔ اس لیے اس پر بعض دیگر انسان مزید غور و فکر کریں تو غلطی کا احتمال کم ہو جاتا ہے۔ اگر اس اختیار کو بعض لوگوں نے غلط استعمال کیا ہے تو

کون سا ایسا جائز کام ہے جسے ناجائز کام کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا؟ تو کیا اس بنا پر ہر جائز کام کو ناجائز قرار دیا جائے گا؟

سادساً: پارلیمنٹ کو اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات ماننے کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔

۱۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی حیثیت ”ریاستی مفتی“ کی ہے اور اس وجہ سے حکومت پر اس کی ”تجاویز“ کو ماننا لازم نہیں ہے۔ جب ہارون الرشید مختلف ائمہ کرام کو اکٹھا کر کے ان سے استفتا کرتا تھا تو اس کے بعد ان میں کسی کی رائے پر عمل کرنا اس نے خود پر لازم قرار دیا تھا یا حتیٰ فیصلہ اسی کا ہوتا تھا؟

۲۔ نیز کیا ان نتائج پر بھی غور کیا گیا ہے جو اس کونسل کے فیصلے کو لازم قرار دینے سے پیدا ہوتے ہیں؟ اس فیصلے کو لازم کر دینے سے قبل آپ کو یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اس کونسل کے ارکان کون ہوں گے؟ کیا وہ حکومت کے نامزد کردہ ہوں گے؟ یا ان کا بھی انتخاب کیا جائے گا؟ اگر انتخاب کے مسئلے کو ”قدرتی چناؤ“ کے سپرد کر دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا قدرتی چناؤ کا عملاً مطلب یہ نہیں ہوگا کہ معاملہ حکمران کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا؟ قبائلی اور بدوی زندگی میں قدرتی چناؤ اتنا دشوار نہیں ہوتا جتنا شہری اور تمدن زندگی میں ہوتا ہے۔ پس آخر الامر معاملہ حکمران کی صوابدید پر ہی جا رہتا ہے!

۳۔ بہر حال ارکان خواہ کسی طرح چنے گئے ہوں، مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سعودی عرب کی بنیہ کبار العلماء کے ارکان کی طرح وہ پوری عمر اس کے رکن رہیں گے یا کسی مقررہ مدت تک؟ ایران میں مجلس بزرگان کے فیصلوں کو اگر لازمی حیثیت دی گئی ہے تو وہ اس لیے قابل فہم ہے کہ وہاں شیعہ مذہب کے اثرات کی وجہ سے امامت کے تصور کے ضمن میں علما کا ایک شجرہ وجود میں آ گیا ہے، جن میں مختلف درجات باقاعدہ متعین ہیں۔ اس لیے یہ معاملہ اتنا سیدھا سادھا نہیں ہے جتنا اس کو سمجھا جا رہا ہے۔

سابعاً: اسلامی نظریاتی کونسل اور شرعی عدالت مثالی ادارے نہیں ہیں مگر صحیح سمت میں اہم پیش رفت ہیں۔

۱۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے برعکس وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے لازمی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ اس کی حیثیت ”ریاستی قاضی“ کی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اہلیت بیخ نے بعض غیر اسلامی قوانین کے خاتمے اور بعض نئے اسلامی قوانین کے اجراء کے سلسلے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اسی طرح ان عدالتوں نے شرعی قوانین کی توثیح اور تنفیذ کے سلسلے میں بعض اہم فیصلے سنائے ہیں۔ مجموعی لحاظ سے ان کی کارکردگی مثالی اور معیاری نہ سہی لیکن انہیں صحیح سمت میں پیش رفت کا نام ضرور دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً شرعی عدالت کے اختیار سماعت سے جن قوانین کو استثناء دیا گیا ہے ان کو بھی اس کے دائرہ اختیار میں لانا چاہیے۔ بلکہ زیادہ مناسب صورت تو یہی تھی کہ عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بیخ ہوں۔

۲۔ تاہم محض شریعت بیخوں یا شرعی عدالت سے کام نہیں چلے گا بلکہ ابھی بہت کام کی ضرورت ہے۔ نہ ہی اس سے کام چلے گا کہ ان عدالتوں میں ”علما“ کی تعداد بڑھائی جائے۔ ان علما میں کتنے ہیں جو معاشرتی سطح پر قانون کی تنفیذ کی پیچیدگیوں کا ادراک رکھتے ہیں؟ پھر ان میں کتنے ایسے ہیں جو وضعی قانون کی اصل خامیوں، کمزوریوں اور مفاسد سے واقف ہیں؟ اور ان میں کتنے ایسے ہیں جو عصر حاضر کے اسلوب میں شریعت اسلامی کی صحیح تعبیر پیش کر سکتے ہیں؟ نیز بیخوں اور قانون دانوں میں کتنے ایسے ہیں جو شریعت کی اساسیات سے ہی واقف ہیں؟

نامنا: پاکستانی دستور نے پرامن تبدیلی کا راستہ کھلا رکھا ہے۔

۱۔ جو لوگ موجودہ حکمرانوں یا طرز حکمرانی سے نالاں ہیں اور اس لیے نظام کی تبدیلی اور انقلاب کے نعرے بلند کر کے لوگوں کو خروج کی طرف دعوت دیتے ہیں انھیں یہ بات مدنظر رکھنی چاہیے کہ خروج کے جواز کے لیے ایک بنیادی شرط پاکستان میں مفقود ہے کیونکہ یہاں تبدیلی پرامن ذرائع سے ممکن ہے۔

۲۔ 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۔

تاسعاً: موجودہ حالات میں خروج زیادہ بڑے فساد کا باعث ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اگرچہ اپنے معاصر اموی خلفا اور ان کے بعد عباسی خلفا کی نابلت کے قائل تھے اور ان کے شدید ناقدین میں تھے، نیز آپ تبدیلی کے حامی بھی تھے اور اصولاً خروج کے جواز کے قائل بھی تھے۔ اس کے باوجود انھوں نے خروج کا راستہ اختیار کرنے سے گریز کیا اور جب خراسان کے مشہور فقیہ ابراہیم الصائغ نے انھیں خروج کے لیے قائل کرنے کی کوشش کی تو آپ نے فرمایا:

”یہ کام ایک آدمی کے بنانے سے نہیں بن سکتا۔ انبیا بھی اس کے کرنے کی طاقت نہیں رکھتے تھے جب تک وہ اس کام کے لئے آسمان سے مامور نہ کیے جاتے۔ یہ فریضہ دیگر فرائض کی طرح نہیں ہے جنہیں کوئی بھی شخص تنہا ادا کر سکتا ہے۔ یہ کام ایسا ہے کہ تنہا آدمی اس کے لیے کھڑا ہوگا تو اپنی جان دے گا اور خود کو ہلاکت میں ڈالے گا، اور مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے قتل میں اعانت کا ذمہ دار ٹھہرے گا۔ پھر جب ایک ایسا شخص قتل کیا جائے گا تو پھر کوئی دوسرا اس کام کے لئے اپنی جان ہلاکت میں ڈالنے کی ہمت نہیں کر پائے گا۔“

خروج کے داعیوں سے یہی گزارش ہے کہ امت مسلمہ کے ذہین اور مخلص نوجوانوں کو خروج کی راہ دکھا کر وہ غیروں کا نہیں بلکہ اپنوں کا ہی نقصان کر رہے ہیں۔

عاشرہ: ایسے ذہین افراد کی ضرورت ہے جو شریعت اور قانون دونوں میں مہارت رکھتے ہوں اور اس کا واحد طریقہ تعلیم اور تربیت کا ہے۔

ان لوگوں کی اسلامی تربیت، اسلامی قانون کی عصری اسلوب میں صحیح تعبیر اور عصر حاضر کے چیلنجز کے حل کے لیے اسلامی قانون کی رہنمائی کی توجیح بہت زیادہ محنت کا کام ہے۔ اس لیے تھیلی پر سروسوں جمانے کے بجائے اس کام کے لیے باصلاحیت لوگوں کو آگے بڑھ کر کام کرنا چاہیے۔ یہ ایک فرض کفائی ہے جس کی ادائیگی کے لئے ”کافی“ لوگ دستیاب نہیں ہیں۔ جو لوگ یہ کام کر سکتے ہیں وہ اور کاموں میں الجھے ہوئے ہیں، اور جن کا یہ کام نہیں ہے وہ خود کو اس کے ماہر قرار دے کر اپنی عاقبت بھی خراب کر رہے ہیں اور دوسروں کا بھی بیڑہ غرق کر رہے ہیں۔ فالسی اللہ المشتکی!

هذا ما عندى ، و العلم عند الله۔ اللهم أرنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه ، و أرنا الباطل باطلاً و ارزقنا اجتنابه۔

حواشی

۱۔ جن اہل علم نے کمپنی یا کارپوریشن کے تصور کو جواز عطا کرنے کے لیے وقف یا بیعت المال اور اس طرح کی دیگر مثالوں کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلامی قانون شخص اعتباری کا قائل ہے، ان سے بہت بڑا تسامح ہوا ہے۔ اس غلط بنیاد پر انھوں نے جو تفصیلی احکام مستنبط کیے ہیں، بناء الفاسد علی الفاسد کی وجہ سے ان کا فساد بھی عیاں ہے۔ اس تصور کے جواز کے لیے کیے جانے والے استدلال کے بطلان پر اسلامی قانون کے اصول و قواعد کی روشنی میں تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organization:*

Corporations (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998).

۲۔ یہ بالکل اسی طرح کا معاملہ ہے جیسے پارٹنرشپ فرم کو حسابات میں آسانی کی خاطر ”فرم“ کا نام دیا جاتا ہے، حالانکہ فرم کوئی شخص اعتباری نہیں ہے، اور پارٹنرز میں ہر ایک شخص حقیقی ہوتا ہے۔ اسی طرح عرف عام میں اسلامی ریاست سے مراد چاہے کچھ بھی ہو، قانونی لحاظ سے کوئی ریاست اسلامی نہیں کہلائی جاسکتی۔

۳۔ مثلاً تھامس ایکیویناس نے فرار دیا کہ خدائی قانون دو طرح کا ہے۔ کچھ ایسے امور ہیں جن کی اچھائی اور برائی کی پہچان عقل سے نہیں ہو سکتی اس لئے ان امور کے لئے انسان کی رہنمائی وحی کے ذریعے کی گئی۔ دیگر معاملات جن میں عقل سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے ان میں قانون کی دریافت کا کام عقل کے سپرد کر دیا گیا۔ عقل جب اس قانون کا ادراک کرے تو دراصل امر خداوندی ہی کا ادراک کرتی ہے۔ واضح رہے کہ ایکیویناس ابن رشد سے بہت متاثر تھا اور اس نے ابن رشد کی شروع پڑھی تھیں جو اس نے ارسطو کے کام پر لکھی تھیں۔ یوں ابن رشد کے واسطے سے ایکیویناس تک اور پھر اس سے دیگر مفکرین تک وہ تمام مباحث پہنچ گئے جو حسن اور قبح کے متعلق معتزلہ، اشاعرہ اور دیگر متکلمین کے درمیان چھڑے ہوئے تھے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ابن رشد صرف ایک فلسفی اور متکلم ہی نہیں تھا بلکہ ایک اعلیٰ پائے کا فقیہ بھی تھا۔ اس لئے ایکیویناس اور دیگر Naturalists کے موقف کو یکسر مسترد کر دینے سے پہلے کم از کم ابن رشد کا لحاظ کرتے ہوئے ان پر ایک غائر نظر تو ڈال ہی دینی چاہیے۔ نیز اگر عقل کی حیثیت کے متعلق ان کے موقف کو شکر اور کفر قرار دیا جائے تو پھر نہ صرف معتزلہ کو بلکہ کسی حد تک اشاعرہ کو (اور ان سے کچھ زیادہ حد تک ماتریدیہ) کو بھی اسی طرح کے شرک اور کفر کا مرتکب ماننا پڑے گا، و العیاذ باللہ!

۴۔ اس فتویٰ کے مرتبین میں مولانا محمد یوسف بنوری، مفتی محمد شفیع، مولانا ظفر احمد عثمانی، مولانا احمد علی لاہوری، مفتی محمد سیاح الدین کا کاخیل، مفتی رشید احمد لدھیانوی، مولانا عزیز الرحمن بجنوری، محمد عبدالمصطفیٰ الازہری اور محمد ناظم ندوی جیسے کبار اہل علم شامل تھے۔ علمائے کرام کی مکمل فہرست کے لیے دیکھیے: مفتی رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاویٰ (کراچی: محمد سعید اینڈ سنز، ۱۳۷۹ھ)۔ ص ۳۵۰-۳۵۱۔

۵۔ یہ آخری صورت ترکی میں مسلمانوں نے اختیار کی جب مصطفیٰ کمال نے ترکی کو سیکولر اتر کیا۔

۶۔ واضح رہے کہ جب بھارت میں پارلیمنٹ نے دستور میں ترمیم کر کے صراحتاً قرار دیا کہ وہ دستور کی کسی بھی شق کو ختم یا تبدیل کر سکتی ہے تو وہاں کی سپریم کورٹ نے اس پر فیصلہ سناتے ہوئے پھر قرار دیا کہ ترمیم کا یہ اختیار مطلق نہیں ہے! اگر وہ اپنے سیکولر نظام کو بچانے کے سلسلے میں اتنی غیرت کا مظاہرہ کر سکتے ہیں تو ہم مسلمان ہوتے ہوئے کیوں معذرت خواہانہ رویہ اپنائیں؟ ہم پر تو شرعاً واجب ہے کہ پارلیمنٹ کے اس مطلق اختیار کی نفی کریں (اگرچہ مطلق اختیار اس کے پاس ویسے بھی نہیں ہے، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا)۔

کیا دستور پاکستان ایک 'کفریہ' دستور ہے؟

ایمن الظواہری کے موقف کا تنقیدی جائزہ

القاعدہ کے راہنما شیخ ایمن الظواہری نے کچھ عرصہ پہلے "الصبح والقنديل" کے زیر عنوان اپنی ایک کتاب میں دستور پاکستان کی اسلامی حیثیت کو موضوع بنایا ہے۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ "سپیدہ سحر اور ٹمٹما چراغ" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ ظواہری دستور پاکستان کے مطالعہ کے بعد "پوری بصیرت" کے ساتھ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "پاکستان ایک غیر اسلامی مملکت ہے اور اس کا دستور بھی غیر اسلامی ہے، بلکہ اسلامی شریعت کے ساتھ کئی اساسی اور خطرناک تناقضات پر مبنی ہے۔ نیز مجھ پر یہ بھی واضح ہوا کہ پاکستانی دستور بھی اسی مغربی ذہنیت کی پیداوار ہے جو عوام کی حکمرانی اور عوام کے حق قانون سازی کے نظریے پر یقین رکھتی ہیں اور بلاشبہ یہ نظریہ اسلام کے عطا کردہ عقیدے سے صراحتاً متصادم ہے۔" (ص ۱۶، ۱۷)

ظواہری کے طرز استدلال کو درست طور پر سمجھنے اور اس کی علمی و فکری قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے نہ صرف مصنف کے فکری پس منظر بلکہ حالات و واقعات کی ترتیب کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے۔ ایمن الظواہری کا تعلق مصر سے ہے جو عالم عرب کی معروف انقلابی مذہبی تحریک الاخوان المسلمون کی جاے پیدائش ہے۔ مصر کے ارباب اقتدار کی طرف سے اسلام پسندوں کے خلاف جبر و تشدد کے رد عمل میں حکمرانوں کے خلاف نفرت کی ایک شدید لہر پیدا ہوئی جس نے بعض شرعی تصورات کا سہارا لے کر باقاعدہ ایک فکری صورت اختیار کر لی۔ اس فکری رو سے جدید جمہوری نظام حکومت کفر اور شریعت کی بالادستی کی نفی پر مبنی ہے اور مسلمان ممالک میں نظام کی تبدیلی کے لیے حکمرانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانا ایک دینی فریضے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایمن الظواہری اسی انقلابی نظریہ سیاست کے داعی ہیں اور اخوان سے نکلنے والے ایک انتہا پسند مسلح گروہ "اسلامی جہاد" کے ساتھ منسلک رہے ہیں۔ ۸۰ء کی دہائی میں افغان جنگ کے دوران میں وہ یہاں منتقل ہو گئے اور طالبان کے دور حکومت میں افغانستان ان کی امریکہ مخالف سرگرمیوں کا مرکز قرار پایا۔ ان کا شمار القاعدہ کی صف اول کی قیادت میں ہوتا ہے اور وہ نہ صرف نائن الیون اور اس نوعیت کے دوسرے واقعات کو شرعی طور پر جائز سمجھتے ہیں بلکہ ان کی ذمہ داری بھی قبول کرتے ہیں۔ نائن الیون کے بعد جب امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک نے افغانستان میں اپنی فوجیں بھیجیں تو امریکی صدر کی دھمکی پر اس وقت کے حکمران جنرل پرویز مشرف نے "دہشت گردی کے خلاف جنگ" میں امریکہ کا ساتھ دینے کا فیصلہ کر لیا۔ اگرچہ عسکری پالیسی سازی کی

قیادت میں اس حوالے سے دو مخالف رجحانات موجود رہے، تاہم جنرل مشرف چونکہ پوری دیانت داری اور ذمہ داری کیسوی کے ساتھ یہ فیصلہ کر چکے تھے، اس لیے اس کے نتیجے میں بہر حال القاعدہ اور اس کے ساتھ ہمدردی رکھنے والے عناصر کو پاکستانی فوج کی کارروائیوں کا نشانہ بنا پڑا اور یوں پاکستان اور پاکستانی فوج بھی بتدریج جہادی عناصر کے غم و غصہ کا نشانہ اور اس کی مسلح کارروائیوں کا ہدف بنتی چلی گئی اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ افواج پاکستان کو شمالی علاقہ جات میں مختلف قبائل کے خلاف باقاعدہ فوجی آپریشن کرنے پڑے۔

اس تناظر میں پاکستان کے مذہبی حلقوں کا عمومی موقف یہ رہا ہے کہ حکومت کا افغانستان پر حملہ کرنے میں امریکا کو تعاون فراہم کرنے اور اسی کے ذیل میں قبائل کے خلاف فوجی آپریشن کا فیصلہ شرعی لحاظ سے درست نہیں ہے اور امریکا کے ساتھ تعاون کا سلسلہ فی الفور ختم کر کے قبائل کے ساتھ اختلافات کو مذاکرات کے ذریعے سے پر امن طریقے سے حل کرنا چاہیے، تاہم مذہبی طبقات نے صورت حال کی پیچیدگی کا بجا طور پر ادراک کرتے ہوئے حکومتی پالیسیوں پر تنقید کے باوجود ریاست کے خلاف بغاوت اور ریاستی اداروں کے خلاف مسلح جدوجہد کا طریقہ اختیار کرنے کی بھی کوئی واضح تائید یا حمایت عمومی طور پر نہیں کی اور ایک مخصوص صورت حال کے تناظر میں بڑی حد تک حالات کے جبر کے تحت اختیار کی جانے والی ناروا حکومتی پالیسیوں کو اس بات کے لیے مناسب جواز تسلیم نہیں کیا کہ پورے ریاستی نظام کی رٹ کو چیلنج کر دیا جائے یا اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکنے یا کمزور کرنے کی کوششیں شروع کر دی جائیں۔

ظواہری کی زیر نظر تصنیف دراصل اسی صورت حال میں پاکستان کے عوام اور اہل علم کے نقطہ نظر کو تبدیل کرنے کی ایک کوشش ہے اور چونکہ مقصود پاکستان کے عوام کے سامنے شریعت کی بالادستی قائم کرنے کا کوئی متبادل لائحہ عمل پیش کرنا یا جمہوری جدوجہد سے ہٹ کر کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرنے پر آمادہ کرنا نہیں، اس لیے کم سے کم زیر نظر تصنیف میں ان پہلوؤں پر کوئی بحث بھی نہیں کی گئی۔ اس تصنیف کی حد تک ظواہری کا مٹھ نظر بس اتنا ہے کہ ریاست پاکستان اور شمالی علاقہ جات (جہاں مبینہ طور پر القاعدہ کی قیادت پناہ لیے ہوئے ہے) کے بعض قبائل کے مابین جاری جنگ میں ریاست کے بجائے باغی عناصر کا ساتھ دیا جائے یا کم سے کم ان کی مخالفت نہ کی جائے۔ ظواہری لکھتے ہیں:

”پس اگر آپ کلی طور پر ہماری موافقت نہ بھی کریں تو اتنا تو کر ہی سکتے ہیں کہ جرات ایمانی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ہمارے فقہی موقف کی درستی تسلیم کریں اور ان ظالم و فاجر لوگوں کی صفوں میں شامل ہونے سے انکار کر دیں جو دشمنان دین کے ساتھی بن کر ہمارے مقابل کھڑے ہیں۔.... پس قبائل میں برسر پیکار مجاہدین کی حمایت کرنا آپ کا شرعی فریضہ ہے۔ آخر یہی تو وہ فی سبیل اللہ مجاہدین ہیں جو نہ صرف امریکہ اور عالمی صلیبی طاقتوں کے مد مقابل ڈٹے ہوئے ہیں، بلکہ اس صلیبی اتحاد کے اساسی رکن پاکستان کی فوج کے مظالم بھی ثابت قدمی سے برداشت کر رہے ہیں۔ لہذا ان حالات میں شریعت کا کم سے کم تقاضا یہ بھی ہے کہ امریکہ کی وفادار اور اسلام سے غدار حکومتوں کے خلاف خروج کرنے والوں کی مخالفت نہ کی جائے۔“ (ص ۱۸۳)

ظواہری کی کاوش کے اس عملی محرک کو سامنے رکھا جائے تو وہ پاکستان کے علما اور عوام کی صحیح راہ نمائی سے زیادہ تحفظ ذات کے جذبے کی غمازی کرتی ہے۔ وہ دستور کے فنی تجزیے، اسلام اور جمہوریت کے علمی تقابل اور پاکستانی نظام کی

خراہیوں جیسی اعلیٰ علمی بحثیں چھیڑ کر تاثر تو یہ پیدا کرتے ہیں کہ ان کے لیے اس ساری جہد و کوشش کا محرک نفاذ شریعت کی جدوجہد میں پاکستان کے اہل علم اور مذہبی قیادت کا قبلہ درست کرنے کا جذبہ بنا ہے، لیکن بحث کی تان جس نکتے پر آ کر ٹوٹی ہے، وہ یہ ہے کہ شمالی علاقہ جات کے قبائل کی بغاوت کی تائید کی جائے جو اس وقت القاعدہ کی قیادت کے لیے بظاہر دنیا کی آخری پناہ گاہ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ نکتہ ان کی اس ساری سعی کی فکری قدر و قیمت متعین کرنے میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔

بہر حال، آئیے پاکستان کو ایک غیر اسلامی ریاست اور دستور پاکستان کو ایک غیر اسلامی دستور ثابت کرنے کے لیے نطوہری کے استدلالی مقدمے کا جائزہ لیتے ہیں۔

پاکستان میں اسلامی جماعتوں کے داعی اور کارکن عام طور پر یہ رائے رکھتے ہیں کہ ”پاکستان کا دستور صحیح اسلامی اساس پر قائم ہے۔ یہ دستور عامۃ المسلمین کو اپنے نمائندے چننے اور شریعت کی روشنی میں اپنے حکام کا محاسبہ کرنے کی مکمل آزادی فراہم کرتا ہے۔ پس مسئلہ دستور یا نظام کا نہیں، بلکہ اس فاسد حکمران طبقے کا ہے جو کبھی بزور قوت اور کبھی دیگر ہتھکنڈے استعمال کرتے ہوئے اقتدار پر قابض ہے اور دستور میں درج امور کی پابندی نہیں کرتا۔“ (ص ۱۵، ۱۶) نطوہری کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ:

”دستور پاکستان کے مطالعہ سے مجھ پر یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی کہ یہ دستور کچھ ایسے مکرو فریب کے انداز میں لکھا گیا ہے کہ مسلم عوام سے شریعت کے نفاذ کا وعدہ بھی ہو جائے، لیکن وہ وعدہ کبھی وفا بھی نہ ہو سکے۔ مجھے تو تعجب ہوتا ہے کہ اس وقت کے بڑے بڑے علماء اور داعی حضرات بھی اس دھوکے کا شکار ہو کر دستور کی تعریف و تقدیس بیان کرتے رہے۔ (ہاں! اس میں کچھ شک نہیں کہ ان حضرات کا اس دستور سے نیا نیا واسطہ پڑا تھا اور ابھی اس کے عملی اثرات بھی پوری طرح واضح نہیں ہو پائے تھے، لہذا غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا شاید کوئی امکان موجود تھا)۔... البتہ اصل تعجب کے لائق تو ہمارے وہ فاضل دوست ہیں جو نفاذ شریعت کے جھوٹے وعدوں کو ساٹھ (۶۰) سال گزر جانے کے بعد بھی وہی گھسے بٹے اوہام و اشکالات دہرائے چلے جا رہے ہیں اور آج تک دستور پاکستان کی اسلامیت کے فریب سے دامن نہیں چھڑ پائے۔“ (ص ۲۶)

نطوہری نے جن استدلالوں کی بنیاد پر دستور پاکستان کا معنی بڑ کفر ہونا ثابت کیا ہے، ان پر نظر ڈالنے سے پہلے تکفیر کے ضمن میں فقہاء کے دو متفقہ اصولوں کا ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

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 محمول کیا جائے گا تا آنکہ قائل خود یہ صراحت نہ کر دے کہ اس کی مراد کفریہ مفہوم ہی ہے۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

اذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي ان يعميل الى الوجه الذي يمنع التكفير تحسینا للظن بالمسلم (البحر الرائق ۱۳۳/۵)