''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۔''

علماء کلام نے اس 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 تردد محسوس نہ کریں۔ باقلانی لکھتے ہیں:

ولا یکفر بقول ولا رای الا اذا اجمع المسلمون علی انہ لا یوجد الا من کافر ویقوم دلیل علی ذلك فیکفر (فتاویٰ السبکی ۵۷۸/۲)

''کسی بات یا رائے پر اس وقت تک تکفیر نہ کی جائے جب تک مسلمانوں کا اس پر اجماع نہ ہو کہ وہ بات کسی کافر ہی سے صادر ہو سکتی ہے اور اس پر دلیل قائم ہو جائے، تب اسے کفر قرار دیا جائے گا۔''

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۔

ان اصولوں کی رعایت ایک عام فرد کی تکفیر میں بھی ضروری ہے، جبکہ معاملہ اگر ایک پورے نظام ریاست اور اس کے دستور کا ہو جس کی ترتیب وتدوین میں وقت کے جید ترین اور اکابر علما شریک رہے ہوں اور وہ پورے اعتماد کے ساتھ اس دستور کو ایک اسلامی دستور قرار دے رہے ہوں تو اس دستور کی کسی دفعہ سے 'کفر' اخذ کرتے ہوئے مذکورہ اصولوں کی اہمیت کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

ان اصولوں کی روشنی میں اب یہ دیکھیے کہ ظواہری نے دستور پاکستان کو 'کفر' قرار دینے کے لیے کیا دلائل پیش کیے ہیں۔

ظواہری نے سب سے پہلا اور بنیادی نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ دستور، ارکان پارلیمان کو مطلق طور پر دستور کی 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 دستور پارلیمنٹ کو اختیار دیتا ہے کہ وہ چاہے تو شریعت کی بالادستی کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کر سکتی ہے۔

ہم نے تکفیر کا جو پہلا اصول بیان کیا ہے، اس کی روشنی میں دیکھا جائے تو ظواہری کا 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 ظواہری نے پیش کی ہے، وہی اس کی واحد ممکن تعبیر ہے یا اس کے علاوہ بھی کوئی تعبیر ممکن ہے جو اسے 'کفر' سے بچاتی ہو؟ ہمارے علم کی حد تک پاکستان کی دستوری تاریخ میں اس شق کا یہ مطلب سب سے پہلے ظواہری نے پیش کیا ہے، جبکہ علما، جج 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 ومراد اس

دستاویز کے اصولی ونظری 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 کی منشا کے مطابق چلایا جا سکے۔ گویا 'مسلمان' ہونا اور اللہ اور اس کے رسول کی ہدایات کی پابندی کو قبول کرنا آئین کا بنیادی مفروضہ ہے، جبکہ اس کی کسی بھی شق کے محض ظاہری الفاظ کے اطلاق سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ دستور کو تشکیل دینے والے اپنے لیے قرآن وسنت کی بالادستی کے انکار کی گنجائش بھی دستور میں رکھنا چاہتے ہیں، اس بنیادی مفروضے کے بالکل خلاف ہے۔ اس لحاظ سے ظواہری کا یہ استنتاج صرف احمقانہ اور بے بنیاد نہیں، بلکہ سخت اشتعال انگیز بھی ہے۔

مذکورہ بنیادی نکتے کے علاوہ ظواہری نے دستور میں سات مزید ایسے امور کی نشان دہی کی ہے جو شریعت کے منافی ہیں۔ یہ امور حسب ذیل ہیں:

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

۲۔ آئین کی رو سے سربراہ ریاست کو کسی بھی جرم پر سزائے موت کو معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

۳۔ 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۔

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

۵۔ 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۔

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

۷۔ دستور میں سود کے خاتمے کا صرف وعدہ کیا گیا ہے جس پر آج تک عمل نہیں ہوا۔

ظواہری کا کہنا ہے کہ مذکورہ تمام امور شریعت کے خلاف ہیں اور کسی بھی خلاف شریعت امر کو قانون کا درجہ دینا کفر ہے، اس لیے مذکورہ امور کو دستور کا حصہ بنانا اسے ایک 'کفریہ' دستور کا درجہ دے دیتا ہے۔

مذکورہ دفعات کی نشان دہی اور پھر ان کا تجزیہ کرتے ہوئے ظواہری نے دستور اور قانون کے فہم کا ایک ایسا نمونہ پیش کیا ہے جسے کسی بھی طرح قابل رشک نہیں کہا جا سکتا۔ ان کے 'تکفیری' رجحان کا سب سے دل کش نمونہ سود کے حوالے سے دستور کی دفعہ ۳۸ کو کفر قرار دینے کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ یہ دفعہ یہ کہتی ہے کہ عوام کی معاشی اور معاشرتی فلاح و بہبود کی خاطر جس قدر جلد ممکن ہو، سود کو ختم کیا جائے گا۔ اب اس دفعہ کو مثبت ذہن سے دیکھا جائے تو یہ دستور کی 'اسلامیت' کا اظہار کرتی ہے کہ اس میں سود کے خاتمے کو مقصد قرار دیا گیا ہے، البتہ چونکہ اسے پورے نظام سے فوری طور پر ختم کرنا ممکن نہیں، اس لیے اسے حالات کی سازگاری پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تاہم ظواہری کی باریک بیں نگاہ نے اس دفعہ میں بھی 'کفر' کو تلاش کر لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ محض ایک وعدہ ہے جسے آج تک ایفا نہیں کیا گیا۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس پر کیا تبصرہ کیا جائے؟ اگر وعدے کو ایفا نہیں کیا گیا تو یہ دستور کا قصور ہے یا قانون ساز اداروں

کا؟ ارباب اقتدار کے منافقانہ رویوں کی وجہ سے دستور کی یہ دفعہ جو انھیں سود کے خاتمے کا پابند بنا رہی ہے، کیسے 'کفر' بن گئی؟ اپنی بات سمجھانے کے لیے ظواہری نے یہ مثال دی ہے کہ ''جیسے ایک شخص کہے کہ میں عنقریب نماز پڑھوں گا یا میں عنقریب اسلام قبول کروں گا تو کیا محض ایک زبانی وعدے پر یہ شخص نمازی یا مسلمان کہلا سکتا ہے؟'' (ص ۱۲۱) یہ ارشاد بھی 'جو بات کی، خدا کی قسم لاجواب کی' کا ایک نمونہ ہے۔ اگر ایک مسلمان یہ کہتا ہے کہ میں عنقریب نماز پڑھوں گا اور پھر نہ پڑھے تو اسے یقیناً نمازی نہیں کہا جائے گا، لیکن کیا اس سے وہ 'کافر' ہو جائے گا؟ دستور کی ہدایات اور اس پر عمل درآمد کرنے والی قانونی وانتظامی مشینری کے باہمی فرق کو سامنے رکھا جائے تو ظواہری کے اس فتوے کی مثال یوں بنتی ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تم سود لینا چھوڑ دو، لیکن دوسرا شخص اس کی ہدایت پر عمل نہ کرے تو اس سے پہلا شخص کافر ہو جائے گا۔

اگر ظواہری یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سود کے خاتمے کے لیے مہلت دینا اور 'تدریج' کا طریقہ اختیار کرنا 'کفر' ہے تو پھر یہ مسئلہ ایک نازک اصولی بحث سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اگر وہ واقعی عملی حکمت ومصلحت کے لحاظ سے کسی فرد یا گروہ یا معاشرے کو احکام شریعت کا پابند بنانے میں تدریج کے طریقے کو 'کفر' سمجھتے ہیں تو پھر انھیں اس سوال کا جواب دینا ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو اسلام قبول کرنے کے بعد اس کے مطالبے پر یہ رخصت کیوں دی تھی کہ وہ سردست صرف دو نمازیں ادا کر لیا کرے؟ (الآحاد والمثانی، رقم ۹۴۱۔ اسد الغابہ، ۴۷۵/۶) اسی طرح آپ نے بنو ثقیف سے اسلام کی بیعت لیتے ہوئے ان کی یہ شرط کیوں قبول کی کہ وہ زکوٰۃ نہیں دیں گے اور جہاد بھی نہیں کریں گے؟ آپ نے فرمایا کہ جب وہ صحیح معنوں میں مسلمان ہو جائیں گے تو زکوٰۃ بھی دینے لگیں گے اور جہاد بھی کریں گے۔ (سنن ابی داود، رقم ۳۲۰۵)

'کفر سازی' اور 'کفر' کشید کرنے کے اسی ذہنی رجحان کا اظہار ظواہری نے باقی مثالوں میں بھی کیا ہے۔ مثال کے طور پر دستور کی دفعہ ۴۸ صدر کے کسی کو جواب دہ نہ ہونے کے معاملے کو واضح طور پر ان مخصوص معاملات تک محدود کرتی ہے جن میں اسے دستور کی رو سے صواب دیدی اختیار حاصل ہو، جبکہ اس کے علاوہ باقی امور کی انجام دہی میں صدر کو کابینہ یا وزیر اعظم کے مشورے کا پابند بنایا گیا ہے۔ واضح لفظوں میں لکھی ہوئی اس تصریح کے باوجود ظواہری اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ''یہ دفعہ صدر کو اس کے ہر فعل میں کھلی چھوٹ اور تحفظ فراہم کرتی ہے، خواہ اس کا فعل شریعت سے موافق ہو یا شریعت کے مخالف۔'' (ص ۸۹) اس کی مثال انھوں نے یہ دی ہے کہ ''اگر صدر پاکستان فوج کو یہ حکم دے کہ قبائل پر حملہ کر کے انھیں روند ڈالو..... یا اسی طرح انھیں حکم دے کہ گرفتار شدہ مجاہدین امریکہ کے حوالے کر دو تو اسے یہ سب احکامات صادر کرنے کا اختیار حاصل ہے..... نہ اس سے پوچھ گچھ ممکن ہے نہ ہی اس کے خلاف یہ حجت قائم کرنا ممکن ہے'' (ص ۸۸)۔ دستور اور نظام حکومت سے واقف ایک مبتدی طالب علم بھی یہ جانتا ہے کہ مذکورہ احکامات سرے سے صدر کے دائرۂ اختیار میں آتے ہی نہیں۔ یہ اختیار وزیر اعظم کے پاس ہے جو اپنے فیصلوں کے لیے پارلیمنٹ کو جواب دہ ہے۔ یہاں دستور کو سمجھنے کے لیے ظواہری نے دراصل جنرل پرویز مشرف کے ان فیصلوں اور اقدامات کو اپنا ماخذ بنایا ہے جو انھوں نے دستور کو پامال کر کے سارے اختیارات طاقت کے زور پر اپنی ذات میں مرتکز

کر لینے کے بعد کیے تھے۔

یہی صورت حال دستور کی دفعہ ۱۴۸ کی ہے جو صدر، وزیر اعظم، گورنر، وزرائے اعلیٰ اور وفاقی وصوبائی وزرا کو ان افعال کے لیے عدالتی جواب دہی سے مستثنیٰ قرار دیتی ہے جو انھوں نے اپنے حکومتی فرائض کی انجام دہی کے دوران میں کیے ہوں۔ اس پر ظواہری کا تبصرہ یہ ہے کہ یہ دفعہ ''جو بعض حکومتی عہدے داران کو عدالت میں پیشی سے تحفظ فراہم کرتی ہے، شریعت سے صراحتاً متصادم ہے اور یہ بات تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ شریعت کی مخالفت کو قانون کی شکل دینا کفر ہے، اگرچہ وہ مخالفت بذات خود صرف فسق ہی ہو۔'' (ص ۹۱)

یہاں بھی قانون کا وہی سطحی فہم کارفرما ہے جس کا نمونہ ہم گزشتہ مثال میں دیکھ چکے ہیں۔ دستور کی یہ دفعہ مذکورہ حکومتی عہدے داروں کو مطلقاً محاکمے اور محاسبے سے نہیں، صرف ''عدالتی'' محاسبے سے مستثنیٰ قرار دے رہی ہے اور اس کے پس منظر میں ان کے قانون سے بالاتر ہونے کا تصور نہیں بلکہ نظام حکومت کو چلانے میں مختلف اداروں کو ایک دوسرے کے دائرۂ کار میں بے جا مداخلت سے روکنا ہے۔ یہ انتظام اس لیے کیا گیا ہے کہ اگر حکمرانوں کو عدالتی محاسبہ سے مستثنیٰ نہ رکھا جائے تو ان کے لیے روزمرہ کے انتظامی اور حکومتی معاملات چلانا بھی دشوار ہو جائے گا۔ یقیناً اس کے کچھ منفی اثرات بھی ہیں اور اس انتظام سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن بہرحال اس کا اصل پس منظر یہی ہے اور اسے 'کفر' سے موسوم کرنا محض ظواہری کی انتہا پسندانہ سوچ کا نتیجہ ہے۔ اس سے ملتی جلتی ایک نظیر خود اسلامی فقہ میں موجود ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ ایک خاص قانونی نکتے کی روشنی میں اس بات کے قائل ہیں کہ ریاست کا سربراہ اعلیٰ اگر کسی قابل حد جرم مثلاً زنا، چوری وغیرہ کا مرتکب ہو تو اس کا مواخذہ نہیں کیا جا سکتا۔ ابن الہمام لکھتے ہیں:

> وکل شی فعله الامام الذی لیس فوقه امام مما یجب به الحد کالزنا والشرب والقذف والسرقة لا یواخذ به الا القصاص والمال .... لان الحد حق الله تعالی وھو المکلف باقامته وتعذر اقامته علی نفسه لان اقامته بطریق الخزی والنکال ولا یفعل احد ذلك بنفسه ولا ولایة لاحد علیه لیستوفیه (فتح القدیر ۵/۲۷۷)
>
> ''قصاص اور مالی بدعنوانی کے علاوہ ہر ایسا قابل حد جرم جس کا ارتکاب وہ حکمران کرے جس کے اوپر کوئی حکمران نہیں، جیسا کہ زنا، شراب نوشی، قذف اور چوری، اس کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حد، حق اللہ ہے اور حاکم اعلیٰ ہی حدود کو (رعیت پر) قائم کرنے کا مکلّف ہے۔ اس کا خود اپنی ذات پر حد قائم کرنا متعذر ہے کیونکہ حد تو رسوائی اور عبرت کے طریقے پر قائم کی جاتی ہے اور کوئی شخص خود اپنے ساتھ یہ سلوک نہیں کر سکتا، جبکہ کسی دوسرے کو اس پر ولایت (قانونی اختیار) حاصل نہیں کہ وہ اس پر حد نافذ کر سکے۔''

اس رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، لیکن بہرحال یہ ائمہ مجتہدین میں سے ایک مسلمہ اور مستند امام کی رائے ہے جسے ظواہری اپنے سطحی قانونی فہم کے تحت چھوٹتے ہی 'کفر' کا عنوان دے دیا ہے۔

سربراہ ریاست کے مرد ہونے اور قاضی کے مسلمان اور عادل ہونے کی شرائط اپنی جگہ اہمیت رکھنے کے باوجود ایسی نہیں ہیں کہ دستور 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 استنباط 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 اہل فارس کے کسریٰ کی بیٹی کو حکمران بنانے پر کیا تھا۔ اصول فقہ کی رو سے اس ارشاد کو براہ راست حرمت کا بیان نہیں کہا جا سکتا، اس لحاظ سے یہ شرط بھی بنیادی طور پر استنباطی ہے۔ مزید برآں ماضی قریب میں برصغیر کے ایک جید فقیہ اور عالم مولانا اشرف علی تھانوی یہ نقطہ نظر پیش کر چکے ہیں کہ اس ممانعت کی اصل علت عورت کی رائے پر حتمی اور کلی انحصار ہے، اس لیے جمہوری نظام حکومت میں، جہاں حکمران اپنے فیصلوں کے لیے اصولی طور پر پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے، عورت کے حاکم بننے پر پابندی نہیں۔ چنانچہ دستور 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۔

ظواہری کے پیش کردہ نکات میں سے صرف ایک نکتہ ایسا ہے جسے فی الواقع دستور میں شریعت کے ساتھ تصادم کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، یعنی سربراہ مملکت کے لیے کسی بھی جرم میں سزائے 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 جا سکتے ہیں، البتہ قصاص کے مقدمے میں سزائے موت کی معافی از روئے شریعت مقتول کے ورثا کی رضا مندی 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۔

ظواہری نے اس ضمن میں حاکم خان کیس میں سپریم کورٹ کے فیصلے کا حوالہ دیا ہے جس میں قرار دیا گیا ہے کہ دستور کی یہ دونوں شقیں مساوی درجہ رکھتی ہیں اور کوئی ایک شق دوسری کو کالعدم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ تاہم یہ واضح ہے کہ دستور کی تعبیر کے حوالے سے یہ رائے کوئی اتنی واضح اور قطعی نہیں کہ اس سے مختلف کسی تعبیر کا امکان ہی نہ ہو اور اسی نکتے کے حوالے سے ہائی کورٹ اس کے برعکس یہ رائے دے چکی ہے کہ اسلامی شریعت کی بالادستی کی دفعہ دیگر دفعات پر بالادستی رکھتی ہے۔ اگرچہ عملی طور پر اس معاملے میں سپریم کورٹ کی تعبیر موثر ہے، لیکن ہائی کورٹ کے فیصلے سے یہ بات بہرحال واضح ہے کہ علمی طور پر اس سے مختلف تعبیر کا امکان موجود ہے۔ پھر یہ کہ اس شق کے حوالے سے تمام تر قانونی بحث کا حاصل صرف یہ ہے کہ دستور میں قرآن وسنت کی بالادستی کی جو ضمانت دی گئی ہے، اس کے حوالے

سے ایک ایسی الجھن موجود ہے جو ''تکنیکی'' طور پر اس بات سے مانع ہے کہ عدالتیں دستور کی اس شق کی بنیاد پر قرآن وسنت کے منافی کسی حکم کو کالعدم قرار دیں، نہ یہ کہ اس ضمانت کی سرے سے کوئی حیثیت ہی نہیں، جیسا کہ ظواہری اس سے یہ نتیجہ اخذ کر کے دستور کو ''کافرانہ'' ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم خان کیس میں عدالت نے اس نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اس تکنیکی الجھن کے حل کے لیے عدالت عالیہ کی طرف نہیں، بلکہ پارلیمنٹ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

یہ ہے دلائل کی وہ کل کائنات جن سے ظواہری نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ پاکستان میں مسئلہ محض حکمران طبقے کا نہیں، بلکہ پاکستان کا دستور اور نظام حکومت بھی غیر اسلامی ہے اور اس وقت ملک میں اور خاص طور پر ریاستی پالیسیوں کی سطح پر جو بگاڑ نظر آ رہا ہے، وہ غیر اسلامی دستور ہی کا نتیجہ ہے۔ ظواہری کے پہلے سے طے شدہ مقصد کے لحاظ سے ان کا یہ استدلال قابل فہم ہے، کیونکہ اگر ریاست کو نظری اساسات کی حد تک 'اسلامی' تسلیم کر لیا جائے جبکہ بگاڑ کا ذمہ دار صرف ارباب اقتدار کے فکری رویوں اور پالیسیوں کو سمجھا جائے تو اس کی وجہ سے پورے ریاستی نظام کے خلاف بغاوت کا جواز ثابت نہیں کیا جا سکتا، جبکہ ظواہری یہ چاہتے ہیں کہ مذہبی طبقات اور اہل علم کو ریاست کے خلاف خروج کی باقاعدہ تائید پر آمادہ کیا جائے۔ اس پہلو سے دستور کے کفریہ ہونے کی بحث کسی حد تک اس نتیجے تک پہنچا سکتی ہے جو ظواہری کو مطلوب ہے۔ تاہم ان کے اس تجزیے پر چند در چند منطقی سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا کوئی جواب ان کے ہاں نہیں ملتا۔

مثال کے طور پر ظواہری کے استدلال کا ایک منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انھوں نے دستور میں جن خرابیوں کی نشان دہی کی ہے، اگر انھیں درست کر لیا جائے تو پھر عملی بگاڑ کی جو صورت حال ہے، وہ باقی نہیں رہنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ جب ان کے تجزیے کے مطابق خرابی کا اصل منبع مقتدر طبقات کے رویے نہیں، بلکہ خود دستور ہے تو پھر اس کی اصلاح کے بعد وہ نتائج بھی باقی نہیں رہنے چاہییں جنھیں ظواہری ایک غیر اسلامی دستور کا نتیجہ قرار دے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر دستور میں ارکان پارلیمان کو دو تہائی اکثریت سے کسی بھی ترمیم کا جو حق دیا گیا ہے، اگر اسے مطلق رہنے کے بجائے مقید کر دیا جائے، بعض اشخاص اور اداروں کو محاسبہ ومواخذہ سے حاصل استثنا ختم کر دیا جائے، صدر مملکت کا بعض سزاؤں کی معافی کا اختیار کالعدم کر دیا جائے، سربراہ مملکت کے لیے مرد ہونے جبکہ قاضی کے لیے عادل اور مسلمان ہونے کی شرط لگا دی جائے، سود کے خاتمے کے ایک غیر معین وعدے کے بجائے اسے ایک متعین مدت میں ختم کر دینے کی پابندی عائد کر دی جائے، شریعت کی بالادستی کے ضمن میں دستور کی بعض دفعات میں پائے جانے والے تضاد کو دور کر دیا جائے اور وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ اختیار کو تمام قوانین تک وسیع کر دیا جائے تو ظواہری کے طرز استدلال کی رو سے نظام ریاست کا بگاڑ درست ہو جانا چاہیے، کیونکہ ان کے خیال میں بگاڑ کی اصل وجہ حکمران طبقات نہیں، بلکہ دستور کے مذکورہ نقائص ہیں۔ اب یہ استدلال منطقی لحاظ سے کتنا مضبوط ہے، اس پر شاید تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

ظواہری نے اپنے موقف پر خود یہ سوال اٹھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''صاحب کتاب کا موقف ہے کہ پاکستان کے قانونی ودستوری نظام میں اصولی اور مہلک خرابیاں پائی جاتی ہیں، لیکن پاکستان کی بہت سی دینی تحریکوں کے قائدین اور داعیان دین اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کے

نزدیک پاکستانی نظام اصولی اعتبار سے بالکل ٹھیک ہے اور تمام تر بگاڑ نظام پر قابض حکمران طبقے کا پیدا کردہ ہے۔ یہ لوگ پاکستان کے حالات سے زیادہ آگاہ ہیں اور اصلاح احوال کے طریقہ کار کو زیادہ بہتر طور پر جانتے ہیں..... تو پھر مصنف ان سب حضرات کی رائے کو وزن کیوں نہیں دیتے اور اسے کیوں نہیں اپناتے؟'' (ص ۱۸۱)

ظواہری اس سوال کے جواب میں دستور وقانون کی مذکورہ خرابیوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ:

''کتاب میں بیان کردہ موقف کا سب سے بڑا ثبوت خود پاکستان کی عملی صورت حال ہے۔ایک فاسد دستوری وقانونی نظام پر قائم یہ ریاست اپنے قیام کے ساٹھ سال گزرنے کے بعد بھی بد سے بدتر کی طرف گام زن ہے۔خائن ملت فوجی اور سیاسی قائدین یکے بعد دیگرے اسی بہانے کے ساتھ اقتدار پر قابض ہوتے رہے ہیں کہ وہ ملکی سیاست سے بدعنوانی ورشوت ستانی کا خاتمہ کرنے اٹھے ہیں، لیکن اقتدار سنبھالنے کے بعد ہر بار وہی مکروہ کھیل دہرایا جاتا ہے..... یعنی پہلے سرکاری خزان سے بھاری رشوتیں دے دے کر سیاست دانوں کی وفاداریاں خریدی جاتی ہیں اور پھر ارکان پارلیمان کی غالب اکثریت کو اپنے ساتھ ملا کر ایک نئی آئینی ترمیم منظور کی جاتی ہے جس کے ذریعے حکمرانوں اور ان کے حاشیہ نشینوں کو ہر قسم کی عدالتی کارروائی اور جواب دہی سے تحفظ حاصل ہو جاتا ہے۔ یوں لوٹ مار اور فساد و بگاڑ کا ایک نیا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس کے خاتمے کے لیے جلد ہی کوئی دوسرا نجات دہندہ اٹھ کھڑا ہو جاتا ہے۔'' (ص ۱۸۲)

لیکن بالبداہت واضح ہے کہ یہ اصل سوال کا جواب نہیں۔ سوال یہ تھا کہ اس سارے بگاڑ کی ذمہ داری حکمران طبقات پر عائد ہوتی ہے یا دستور پر؟ ظواہری کو جواب میں یہ بتانا چاہیے تھا کہ دستور کی فلاں فلاں شقیں ہیں جو حکمرانوں کے مذکورہ طرز عمل کو جواز یا تائید فراہم کرتی ہیں، جبکہ معمولی عقل رکھنے والا شخص بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ظواہری نے دستور میں جن خرابیوں کی نشان دہی کی ہے، ان کے اپنی جگہ قابل توجہ ہونے کے باوجود اس بگاڑ کے ساتھ ان کا براہ راست کوئی تعلق نہیں جس کی منظر کشی ظواہری نے کی ہے۔ظواہری کے سارے زور بیان کے باوجود حقیقت حال یہی ہے کہ پاکستان میں اصل مسئلہ دستور یا آئین کا نقص نہیں، بلکہ قوم کا فکری ونظریاتی انتشار اور حکمران طبقات بلکہ تمام کے تمام طبقات کی غلط اور مفاد پرستانہ ترجیحات ہیں۔ظواہری نے دستور میں جتنی خرابیوں کی نشان دہی کی ہے، اگر مقتدر طبقات کا فکری قبلہ درست ہو جائے تو ان خرابیوں کو درست کرنے کا داعیہ از خود بیدار ہو جائے گا۔

ظواہری لکھتے ہیں:

''دستور پاکستان کے مطالعہ سے مجھ پر یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی کہ یہ دستور کچھ ایسے مکر وفریب 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۔'' (ص ۲۶)

ظواہری کی اس تنقید سے واضح ہے کہ وہ پاکستان میں دستوری اور قانونی سطح پر اسلامائزیشن کی پوری جدوجہد اور اس کے مختلف مراحل سے بالکل ناواقف 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۔ اب جو شخص بھی دستور کی اسلامائزیشن کی تاریخ سے واقف ہے، وہ سمجھ سکتا ہے کہ ظواہری کی اس تنقید کو (جو بالبداہت ایک سطحی اور جذباتی تنقید ہے) 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 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 ظواہری کی 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 ظواہری کا اصل مقصد چونکہ ریاست پاکستان کے خلاف خروج کا شرعی جواز ثابت کرنا ہے، اس لیے وہ مجبور ہیں کہ نہ صرف دستور کو سرے سے ایک 'کفریہ' دستور قرار دے دیں بلکہ اس کی ترتیب وتدوین میں شریک اعلیٰ ترین مذہبی قیادت کے خلوص اور نیک نیتی پر بھی حملہ آور ہوں اور دستور کی اسلامائزیشن کی اس ساری جدوجہد پر دھوکے اور فریب کا لیبل چسپاں کر دیں۔

ظواہری نے افغانستان پر امریکی حملے کے حوالے سے پاکستان کی ریاستی پالیسی اور خاص طور پر پاکستانی فوج کے کردار کا بھی بالکل یک رخا اور نہایت جانب دارانہ تجزیہ کیا ہے اور چونکہ وہ ایک غیر جانب دار مبصر کی حیثیت سے نہیں، بلکہ جنگ کے ایک فریق کی حیثیت سے اپنا موقف بیان کر رہے ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ انھیں ایسا ہی کرنا چاہیے۔ تاہم یہ ساری صورت حال پیدا کرنے کی بنیادی ذمہ داری خود القاعدہ پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اس ضمن میں القاعدہ کے کردار پر جو سوالات کسی بھی سوچنے سمجھنے والے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، ظواہری نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ مثلاً ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ امریکا کو کس کی 'حرکتوں' نے افغانستان میں آنے کی دعوت دی اور وہ اقدامات جن کو جواز بنا کر اس نے افغانستان پر حملہ کیا، ان کا ذمہ دار کون تھا؟ آخر شریعت اور فقہ کا یا عمومی اخلاقیات کا کون سا اصول بن لادن اور ظواہری کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ افغانستان میں بیٹھ کر وہاں کی اسلامی حکومت کی اجازت کے بغیر امریکہ پر حملوں کی منصوبہ بندی کریں جس کے نتیجے میں اپنے ان کرم فرما مہمانوں کی میزبانی کرتے ہوئے طالبان کو اپنا اقتدار قربان کرنا پڑے، پھر یہ حضرات وہاں سے بھاگ کر پاکستان کے علاقے میں پناہ لے لیں اور پاکستانی سرزمین کو اس جنگ میں استعمال کر کے ریاست پاکستان کو بھی اس مشکل سے دوچار کر دیں کہ وہ یا تو اپنی سرزمین پر امریکہ کے براہ راست حملے کا خطرہ مول لے اور یا پھر اس جنگ میں اپنی سرزمین کے استعمال کو (دنیا کی نظروں میں ہی سہی) روکنے کے لیے اپنے ہی باشندوں کے خلاف عسکری کارروائی کرے؟ جنگ کے ایک فریق، بلکہ لڑائی کا شیرہ

لگانے والے کی حیثیت سے ظواہری کے لیے یہ الزام لگانا بہت آسان بھی ہے اور ان کے مفاد کا تقاضا بھی کہ پاکستانی فوج اس ''صلیبی جنگ'' میں مکمل طور پر امریکا کی آلہ کار بن چکی ہے، لیکن حالات وواقعات پر نظر رکھنے والے کوئی بھی غیر جانب دار مبصر اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ پاکستانی فوج نے امریکا کو لاجسٹک سپورٹ دینے یا قبائلی علاقوں کے آپریشن میں سے کوئی بھی فیصلہ خوش دلی اور آزادانہ اختیار کے ساتھ نہیں کیا۔ ان فیصلوں کی غلطی کتنی ہی سنگین اور نتائج کے لحاظ سے کتنی ہی تباہ کن کیوں نہ ہو، عملی محرکات کے لحاظ سے یہ صرف اور صرف حالات کے جبر کے تحت کیے گئے فیصلے تھے جس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ہماری خفیہ ایجنسیاں شروع سے اب تک کسی نہ کسی انداز میں افغانستان میں جا کر طالبان کی حمایت میں لڑنے والوں کو سہولیات فراہم کر رہی ہے اور ایسے بہت سے قبائل کے ساتھ جو افغانستان کی جنگ میں عملاً شریک ہیں لیکن ریاست پاکستان کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کرتے، فوج اور ریاست کے دوستانہ تعلقات قائم ہیں۔ پاکستان کی ریاستی وعسکری پالیسی کے نقائص اپنی جگہ ناقدانہ تجزیے کے مستحق ہیں اور خاص طور پر ان میں پایا جانے والا دوغلا پن اور جنگی اخلاقیات کی پامالی کسی بھی لحاظ سے تائید کی مستحق نہیں، لیکن ظواہری کو پاکستانی ریاست اور فوج کے کردار پر انگلی اٹھانے سے پہلے خود اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے نائن الیون جیسا تباہ کن اقدام کر کے دو مسلمان ملکوں کی ریاست، فوج اور عوام کو کشت وخون کی جس دلدل میں لا پھنسایا ہے، اس پر اسلام اور مسلمان دوستی کا آخر کون سا تمغہ ان کے سینے پر سجایا جائے؟

القاعدہ اور اس قبیل کے عناصر کی اب تک کی ساری جہد وکاوش کا خلاصہ یہی ہے کہ وہ مسلم معاشرے کی تائید اور ہمدردی حاصل کرنے کے لیے نعرہ تو بلند کرتے ہیں اسلام دشمن طاقتوں کے مقابلے کا، لیکن حکمت عملی ایسی اختیار کرتے ہیں کہ ان کی سرگرمیوں، جدوجہد اور تباہ کاریوں کا سارا رخ خود مسلم معاشروں کے داخلی نظام اور ڈھانچے کی طرف ہو جاتا ہے۔ پھر جب ایک طرف امت کی مشکلات کے حل میں کوئی کامیابی نہیں ہوتی اور دوسری طرف خود مسلم معاشرے بھی اس طرز فکر کو عمومی تائید فراہم نہیں کرتے تو اس سے ایک نفسیاتی فرسٹریشن پیدا ہوتی ہے جس کا اظہار مسلم حکمرانوں اور بارسوخ فکری طبقات کی تکفیر اور عام مسلمانوں کی کم سے کم تفسیق اور تحمیق کے فتووں کی صورت میں اور جہاں موقع ملے، ان کے خلاف مسلح جدوجہد کی شکل میں ہوتا ہے۔ جذباتی لفاظی اور الفاظ کی ملمع سازی سے صرف نظر کر لیا جائے تو القاعدہ کا اب تک کا نامہ اعمال اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس نے ''جہاد'' کے نام پر نائن الیون اور سیون سیون جیسے غیر شرعی کارنامے انجام دیے جس کے نتیجے میں پوری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کی نہایت منفی تصویر ابھری اور امریکہ کو وار آن ٹیرر کے نام سے افغانستان اور عراق پر حملے کرنے کا موقع ملا۔ اسی کے براہ راست نتیجے کے طور پر افغانستان کی امارت اسلامیہ کا سقوط ہوا اور پھر افغانستان میں گھیرا تنگ ہونے پر ان عناصر نے پاکستان کے قبائلی علاقہ جات میں آ پناہ لی۔ یوں اپنے وجود اور حرکتوں سے اس علاقے کے مسلمانوں کو بھی شدید مشکلات ومصائب کا نشانہ بنا دیا۔ اور اب امت مسلمہ کے مفاد میں یہ ساری ''خدمات'' انجام دینے کے بعد ان کی نظر کرم پاکستان پر ہے اور وہ یہاں کے عوام اور اہل علم کو یہ پیغام دے رہے ہیں کہ وہ پاکستان کے امن وامان اور ریاستی وحکومتی ڈھانچے کو تباہ کرنے کے اس ''کار خیر'' میں ان کا ہاتھ بٹائیں تاکہ عراق اور افغانستان کی طرح امریکہ اور عالمی طاقتوں کو یہاں بھی گھس آنے کا موقع ملے اور

یوں ''مجاہدین'' امت مسلمہ کی سر بلندی کا ایک اور کارنامہ اپنے نامہ اعمال میں درج کرا سکیں۔

یہ طرز فکر اور حکمت عملی دراصل ایک خاص ذہنی رویے کی پیداوار ہے اور وہ یہ ہے کہ ہماری غیرت وحمیت نے اسلام کا بول بالا کرنے کے لیے جو حکمت عملی ہمیں سجھا دی ہے، وہ باقی ہر چیز سے زیادہ قیمتی اور خطا کے امکان سے کلیتاً مبرا ہے۔ چنانچہ اگر طالبان کی حکومت کو اس کی بھینٹ چڑھایا جا سکتا ہے جو دنیا کی واحد حکومت تھی جس نے ساری دنیا کی مخالفت مول لے کر القاعدہ کی قیادت کو اپنا مہمان بنا رکھا تھا تو پاکستان کے دستور کے اسلامی تشخص کی بیک قلم نفی کر دینا کیا معنی رکھتا ہے، بھلے پاکستان کی مذہبی قیادت ساٹھ سال سے اسے قائم رکھنے کے لیے مسلسل اور ان تھک جدوجہد کر رہی ہو اور چاہے اسے پاکستان میں مذہبی طبقات کی سیاسی جدوجہد کے تنہا حاصل کی حیثیت حاصل ہو۔ کسی فرد یا گروہ نے عملاً کسی میدان میں جدوجہد کر کے کوئی مقصد حاصل نہ کیا ہو تو اسے اس کی واقعی قدر وقیمت کا احساس نہ ہونا ایک قابل فہم بات ہے، لیکن القاعدہ کی ذہنی کیفیت 'عدم احساس' سے کہیں آگے بڑھی ہوئی ہے اور وہ دوسرے مذہبی طبقات کی محنت اور جدوجہد کے ہر اس حاصل کو قربانی کی بھینٹ چڑھا دینے کو عین دین وشریعت کا تقاضا تصور کرتی ہے جو اس کی حکمت عملی سے ہم آہنگ نہ ہو۔

ظواہری کے بعض جملوں سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کا ذہن اس پہلو کی طرف کم از کم متوجہ ضرور ہو سکتا ہے۔ چنانچہ پاکستان کو ایک کفریہ ریاست قرار دینے کے ضمن میں اپنے موقف پر، جو یہاں کے جمہور اہل علم سے مختلف ہے، انھوں نے خود یہ سوال اٹھایا ہے کہ:

> ''مصنف ان سب حضرات کی رائے کو وزن کیوں نہیں دیتے اور اسے کیوں نہیں اپناتے؟ خصوصاً جبکہ پاکستانی نظام کو غیر شرعی قرار دینے کے نتیجے میں تشدد، تصادم اور فتنوں کی آگ بھڑک اٹھنے کا امکان ہے جس سے تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں حاصل ہوگا۔'' (ص ۱۸۱)

تاہم سوال اٹھانے کے بعد وہ اس خاص پہلو کا براہ راست کوئی جواب نہیں دیتے اور ہمارے خیال میں خود سوال اٹھا کر جواب میں خاموشی اختیار کر لینا بڑا معنی خیز ہے بلکہ بجائے خود ایک واضح جواب کا درجہ رکھتا ہے۔ گویا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ان کے فلسفے کے مطابق تو ''تشدد، تصادم اور فتنوں کی آگ بھڑک اٹھنے'' میں ہی امت کی نجات پوشیدہ ہے اور اس سے ''تباہی و بربادی کے سوا'' بھلے کچھ حاصل نہ ہو، ''فریضہ جہاد'' کا احیا تو بہر حال ہو ہی جائے گا! اس ذہنی رویے پر ان کی خدمت میں اس کے سوا کیا عرض کیا جا سکتا ہے کہ

ہوئے تم دوست جس کے، دشمن اس کا آسماں کیوں ہو!

پروفیسر مشتاق احمد کا مکتوب گرامی

[جناب ایمن الظواہری کی کتاب پر راقم کے تنقیدی تبصرے پر محترم پروفیسر مشتاق احمد صاحب نے درج ذیل خط ارسال فرمایا جسے موضوع کی مناسبت سے یہاں درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ (مدیر)]

برادر محترم عمار خان ناصر صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ایمن الظواہری کی کتاب پر آپ کا تبصرہ پڑھا۔ ماشاء اللہ تبصرے کا حق ادا کر دیا ہے۔............

مجھے آپ کے مقدمات ودلائل اور وجہِ استدلال سے مکمل اتفاق ہے۔ البتہ دو امور کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے:

ایک یہ کہ آپ نے حنفی فقہا کے متعلق درست فرمایا ہے کہ وہ سربراہِ حکومت (ریاست نہیں کیونکہ ریاست نامی شخصِ اعتباری کا تصور اسلامی قانون کے لیے اجنبی ہے) کو حد کی سزا دینے کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ اس کی فقہی توجیہ کچھ وضاحت کی محتاج ہے۔ حنفی فقہا کی یہ رائے صرف حدود کی سزاوں کے متعلق ہے جنھیں وہ ''حقوق اللہ'' سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ اپنے ایک پچھلے مضمون میں، جو الشریعہ میں شائع ہوا تھا، میں نے اس بات کی کچھ تفصیل پیش کی تھی کہ حق کے مختلف ہونے سے قانونی اثرات کس طرح مختلف ہو جاتے ہیں۔ حنفی فقہا حدود کو ایک بہت ہی خاص نوعیت کی سزا سمجھتے ہیں جسے بہت ہی خاص حالات کے تحت نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے اثبات کا طریق کار از حد دشوار ہے۔ پھر مقدمے کے دوران میں فیصلے تک، بلکہ فیصلے کے نفاذ تک ملزم (حتی کہ مجرم بھی) بہت سی رعایتوں کا مستحق ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ اس کا نفاذ صرف حکمران یا اس کا نائب، جسے حکمران نے یہ اختیار تفویض کیا ہو، کر سکتا ہے۔ اس آخری اصول کی بنا پر حنفی فقہا کہتے ہیں کہ وہ امام جس کے اوپر کوئی امام نہ ہو، اگر حد کے جرم کا ارتکاب کرے تو 'تکنیکی بنیادوں پر' اس سزا کو نافذ نہیں کیا جا سکے گا۔ البتہ اموال کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اموال کا تعلق ''حقوق العبد'' سے ہے اور فقہا نے تصریح کی ہے کہ حکمران کے پاس حقوق العبد کے اسقاط کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح قصاص کی سزا بھی اسے دی جا سکے گی کیونکہ قصاص ایسے ''حق مشترک'' سے متعلق ہے جس میں حق العبد غالب ہے۔ قذف کی سزا دیگر حدود کی طرح نہیں دی جا سکے گی کیونکہ یہ بھی اگرچہ حق مشترک سے متعلق ہے لیکن اس میں حق اللہ غالب ہے۔ جیسے میں نے عرض کیا، آپ کا مقدمہ صحیح ہے اور جو استدلال آپ کر رہے ہیں وہ بھی درست ہے، لیکن اس مسئلے کی کچھ توضیح ضروری

محسوس ہوئی۔

دوسری بات حاکم خان کیس کے فیصلے کے متعلق ہے جس کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ اس فیصلے میں سپریم کورٹ کے فاضل جج صاحبان نے نہ صرف اپنی دستوری ذمہ داری پوری کرنے سے گریز کیا ہے، بلکہ دستور اور قانون کی تعبیر کے اصولوں سے روگردانی بھی کی ہے۔ جب سپریم کورٹ نے ایک دفعہ یہ مان لیا کہ دستور کی دو دفعات کے درمیان تصادم ہے تو اس تصادم کو دور کرنا سپریم کورٹ ہی کی ذمہ داری تھی، نہ کہ پارلیمنٹ کی۔ سپریم کورٹ نے حاکم خان کیس سے قبل اور اس کے بعد بھی متعدد کیسز میں دستور کی شقوں میں بظاہر پیدا ہونے والے تعارض کو رفع کیا ہے اور اس تعارض کو رفع کرنے کی ذمہ داری پارلیمنٹ کو نہیں سونپی۔ (اپنے ایک اور مضمون میں اس فیصلے پر میں نے تفصیلی تنقید کی ہے جسے میں نے ۲۰۰۹ء میں ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، کے زیر اہتمام فقہی سیمینار میں پیش کیا تھا۔ وہ مضمون ادارۂ تحقیقات اسلامی اپنے مجموعۂ مقالات میں شائع کر رہا ہے۔) تاہم آپ کا اخذ کردہ نتیجہ بہر حال درست ہے کہ حاکم خان کیس کے فیصلے کے باوجود دستورِ پاکستان کو 'کفریہ' قرار نہیں دیا جا سکتا۔

والسلام

محمد مشتاق احمد

۲۲ محرم الحرام ۱۴۳۳ھ (۱۸ دسمبر ۲۰۱۱ء)

محمد عمار خان ناصر

خروج - کلاسیکل اور معاصر موقف کا تجزیہ
فکر اقبال کے تناظر میں

[اقبال اکادمی لاہور اور یونیورسٹی آف گجرات کے زیر انتظام ۱۵/نومبر ۲۰۱۱ء کو
''ریاست وحکومت: اقبال اور عصری مسائل'' کے عنوان پر منعقدہ سیمینار کے لیے لکھا گیا۔]

ریاست وحکومت سے متعلق عصری مسائل پر غور کرتے ہوئے فکر اقبال کے تناظر میں ''خروج'' کے موضوع کو زیر بحث لانا بظاہر عجیب دکھائی دیتا ہے، اس لیے کہ ''خروج'' کی بحث بنیادی طور پر ایک فروعی اور اطلاقی فقہی بحث ہے جبکہ اس نوعیت کی بحثیں عام طور پر اقبال کے غور وفکر کے موضوعات میں داخل نہیں۔ تاہم ذرا گہرائی سے موضوع کا جائزہ لیا جائے تو اس بحث کے ضمن میں فکر اقبال کی relevance اور اہمیت بہت نمایاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔

فقہ اسلامی میں 'خروج' کی اصطلاح اس مفہوم کے لیے بولی جاتی ہے کہ مسلمانوں کی ریاست میں بسنے والا کوئی گروہ اپنے کسی مذہبی تصور کی بنیاد پر، جس میں وہ اپنے آپ کو برحق اور اپنے مخالفین کو باطل پر سمجھتا ہو، یا حکمرانوں کے واقعی ظلم وجبر یا فسق وفجور کے تناظر میں مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے خلاف ہتھیار اٹھا لے اور طاقت کے زور پر نظام حکومت کو تبدیل کرنے کی کوشش کرے۔ اس بنیادی نکتے کے لحاظ سے 'خروج' کے مفہوم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا اور دور جدید میں ریاستی نظم کے خلاف مسلح جدوجہد کرنے والوں پر یہ اصطلاح اسی طرح قابل انطباق ہے جس طرح دور قدیم میں تھی۔ تاہم فکری پس منظر اور عملی محرکات اور اسباب کے اعتبار سے دور قدیم کے 'خروج' اور دور جدید کے 'خروج' میں بعض بنیادی نوعیت کے فرق پائے جاتے ہیں جن کا درست فہم حاصل کیے بغیر اس بحث کی تنقیح نہیں کی جا سکتی۔

کلاسیکی دور میں 'خروج' کی بحث اسلامی ریاست کے داخلی دائرے میں علم سیاسیات کے اس سوال کا جواب دینے تک محدود تھی کہ اگر حکمران اپنی ان ذمہ داریوں سے گریز کی روش اختیار کر لیں جن کی ادائیگی کے لیے انھیں اس منصب پر فائز کیا گیا ہے تو کیا ان کا حق حاکمیت برقرار رہتا ہے یا نہیں اور اگر نہیں تو پھر انھیں ان کے منصب سے معزول کرنے کا طریقہ کیا ہونا چاہیے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں اس اصول کا ذکر تو بہت وضاحت سے ملتا ہے کہ عوام پر حکمرانی کا حق اسی طبقے اور انھی لوگوں کو حاصل ہے جنھیں لوگوں کا اعتماد حاصل ہو اور وہ انھیں اپنے اوپر حکمران دیکھنا چاہتے ہوں، چنانچہ آپ نے اپنے بعد جزیرۂ عرب میں قائم ہونے والی ریاست میں حکمرانی کے حق کو