بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

اشارات

گذشتہ تین شماروں میں ہم نے دستوری رپورٹ کے اس حصے کا تجزیہ، اور اس پر بے لاگ تبصرہ کیا ہے جو زیر بحث آکر پاس ہو چکا ہے۔ اس حصے کے روشن پہلوؤں کو بھی ہم نے بلاکم و کاست پیش کر دیا ہے اور اس کے قابلِ اصلاح پہلوؤں کی بھی نشاندہی کر دی ہے۔ علاوہ بریں ہم نے ملک کی قیادت کو اس پر بھی متوجہ کر دیا ہے کہ اسلامی دستور بنانے کے بعد اس کی عملی روش فوری طور پر اصلاح طلب ہے۔

اب ہم اس رپورٹ کے بقیہ حصے کی اُن کوتاہیوں کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں جن کو دور کر کے ہم اپنے دستور کو اسلام کے زیادہ سے زیادہ قریب لا سکتے ہیں، اور ایک صحیح اسلامی معاشرہ کی تعمیر اور نشوونما کے لیے مناسب دستوری فضا پیدا کر سکتے ہیں۔

اولین قابلِ توجہ مسئلہ اسلامی معیارِ عدل کو قائم کرنے کا ہے۔ یہ مقصود بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ عدلیہ کی آزادی اور اس کی برتری کو محفوظ کیا جائے۔ اگلے ہی روز ہمارے وزیرِ قانون مسٹر بروہی صاحب نے خود اسی چیز کی اہمیت بیان فرمائی ہے۔ جو نظام کسی خاص فرد، خاندان یا طبقے کے بل پر نہیں، بلکہ عام لوگوں کے مشورے سے چلتا ہو وہ درست طریق سے اپنے مقاصد جبھی پورے کر سکتا ہے کہ عدلیہ کو حکومت اور عوام، نیز مرکز اور صوبوں کے درمیان "ریفری" کی سی حیثیت حاصل ہو۔ وہ ہر طاقت اور ہر عنصر کے دستوری حقوق و فرائض کا تصفیہ کر سکے، وہ شہری آزادیوں کا نگہبان بن سکے، وہ مقننہ اور انتظامیہ کو دستوری اختیارات کے استعمال میں مقررہ حدود کے تجاوز سے روک سکے۔ اور وہ قانون کا راج (RULE OF LAW) قائم کرنے کا وسیلہ ہو۔ بروہی صاحب نے عدلیہ کی آزادی و برتری کی صرف اہمیت ہی نہیں بیان کی بلکہ ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ زیرِ تدوین دستور میں ہم نے

یہ چیز بہم بھی پہنچادی ہے۔ لیکن رپورٹ جس شکل میں ہمارے سامنے ہے وہ ان کے دعویٰ کی تردید کرتی ہے۔ اس کے متعدد اجزاء ایسے ہیں کہ عدلیہ کی آزادی و برتری کو مجروح کرتے ہیں اور اسلام ان میں سے کسی ایک کا بھی روادار نہیں۔ ہم ایک ایک کر کے ان اجزاء کا تذکرہ کرتے ہیں۔

(۱) اس رپورٹ میں حبس امتناعی (PREVENTIVE DETENTION) کا دروازہ شیڈول (۱) کی فیڈرل لسٹ میں دفعہ ۳ کے ذریعے کھلا رکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں بار بار ہم نے وضاحت کے ساتھ شرعی اور عقلی دلائل دے کر یہ حقیقت سامنے لانے کی کوشش کی ہے کہ حبس امتناعی بنیادی شہری حقوق کی نفی ہے۔ اب ایک مرتبہ اور ہم تین باتیں ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں:۔

اوّل یہ کہ حبس امتناعی کی ضرورت صرف وہاں پیدا ہوتی ہے جہاں کسی قوم پر اس کے رجحانات کے خلاف کوئی طاقت بغیر عوام کا اعتماد حاصل کیے من مانے طریق سے حکومت چلانا چاہتی ہو۔ لیکن جہاں رائے عام کو ملحوظ رکھا جائے، قوم کے رجحانات کا احترام کیا جائے، دلائل سے بات مانی اور دلائل سے منوائی جائے، لوگ جب کسی تبدیلی کا عام مطالبہ کریں تو اس تبدیلی کے لیے دروازے بند نہ کیے جائیں، مناصب پر وہی لوگ آئیں جو عوام کا اعتماد رکھتے ہوں اور جونہی وہ اعتماد کھو دیں، بلاتامل اپنی کرسیاں خالی کر دیں، وہاں اس طرح کے جابرانہ قوانین کے استعمال کی سرے سے کوئی ضرورت ہی پیدا نہیں ہوتی۔ اس طرح کے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر حکومت کرنے کی اسکیم کا کسی دماغ میں آنا ہی یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ لوگوں پر لوگوں کی مرضی کے خلاف اپنا تسلط بٹھانا چاہتا ہے۔ ہمارے دستور بنانے والے حضرات اگر اپنا ذہن تبدیل کر لیں اور دستور بناتے ہوئے اپنے اقتدار کو قائم رکھنے اور رائے عام کے تعاون کے بغیر اسے دیرپا بنانے کی تدبیریں نہ سوچیں تو حبس امتناعی کی گنجائش رکھنا بالکل غیر ضروری ہو جائے گا۔

دوم یہ کہ خاص اس معاملے میں عدل کے تصور کا جو اونچا معیار اسلام رکھتا ہے، اس طرح کے جابرانہ قوانین اسے بُری طرح بگاڑ دیتے ہیں۔ ایسے قوانین کے لیے ایک اسلامی دستور میں سند جواز پیدا کرنا گویا اسلام کی مہر لگا کر کھوٹا سکہ چلانے کی کوشش ہے۔

سوم یہ کہ ریاست کا مفاد اور امن عام کوئی مبہم شئے نہیں ہے بلکہ اس کا ایک متعین تصور ہے۔ جب یہ تصور متعین ہے تو نقصان پہنچانے والے اسباب بھی مبہم اور پُراسرار اور غیر متعین نہیں ہو سکتے۔ ان اسباب کی تحقیق کر کے معمولی حالات کے لیے بھی اور ہنگامی صورتِ حالات کے لیے بھی ایسے عدالتی قوانین بنائے جا سکتے ہیں جن کے ذریعے خطرے کے وجوہ کو پیدا کرنے یا ان کو استعمال کرنے سے شہریوں کو باز رکھا جا سکے اور اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو باضابطہ کارروائی کر کے اسے مجرمانہ حیثیت میں سزا دی جا سکے۔ ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس سیدھے سیدھے شریفانہ اور معقول طریقے کو کیوں نہیں اختیار کیا جاتا؟

باضابطہ عدالتی کارروائی کے بغیر لوگوں کو قید میں رکھنے کا اختیار اگر انتظامیہ حاصل کرے تو عدلیہ کی آزادی و برتری اس معاملہ میں ختم ہو گئی۔ ایک نظر بند اگر یہ فریاد لے کر عدالت کے سامنے جائے گا کہ مجھے قانون کے تحت مجرم ثابت کیے بغیر آزادی سے محروم کر دیا گیا ہے لہٰذا میری دادرسی کی جائے تو اونچی سے اونچی عدالت اس کو یہی جواب دے گی کہ ہم دستور کی رُو سے بے بس ہیں، ہم مداخلت نہیں کر سکتے۔ پھر کیا معنی رہ جاتے ہیں عدلیہ کی آزادی و برتری کے؟

ان حقیقتوں کے پیشِ نظر ہم تقاضا کرتے ہیں کہ حبسِ انتناعی کا دروازہ سرے سے نہ کھولا جائے لیکن اگر عارضی طور پر اس طرح کی تحفظاتی تدابیر اختیار کرنے پر حکمراں طبقے کا اصرار قائم ہی رہے تو اس پر کم سے کم وہ چند ضروری شرائط لازماً عائد کی جائیں جن کے ہوتے ہوئے اسلامی نظامِ عدل کی قدریں سلامت رہ سکیں۔ یہ ہیں وہ شرائط جنہیں علمائے پاکستان نے بالاتفاق طے کیا ہے:۔

— جس شخص کو انتناعی مقاصد سے نظر بند کیا جائے اس کو ۱۵ دن کے اندر اندر عدالت کے سامنے پیش کیا جائے۔

— اس کے اوپر متعین الزام لگایا جائے کہ فلاں جرم میں اسے نظر بند کیا گیا ہے۔

— اسے صفائی کا پورا پورا موقع دیا جائے۔

— اس کی نظر بندی کی مدت مقرر کرنا عدالت کا کام ہو، نہ کہ پولیس اور انتظامی افسروں کا۔

(۲) اسلامی تصورِ عدل سے متصادم بیٹھنے والی دوسری بڑی چیز سرکاری عہدہ داروں اور افسروں کا

عدلیہ کے مقابلے میں خصوصی تحفظ ہے۔ دستوری رپورٹ کے حصّہ یا زدہم (بہ عنوان "سروسز اینڈ پبلک سروس کمیشنز") کی دفعہ ۲۲۲ کے ذریعے سرکاری عہدہ داروں کے لیے وہ تمام تحفظات جوں کے توں برقرار رکھے گئے ہیں جو انہیں انگریزی حکومت کے ضابطۂ فوجداری (۱۸۹۸ء) کی دفعہ ۱۹۷، اور ضابطۂ دیوانی (۱۹۰۸ء) کی دفعات ۸۰ تا ۸۲ کے تحت حاصل تھے یعنی ایک خاص گریڈ کے افسران اپنے فرائض ملازمت کو سرانجام دیتے ہوئے کسی کی جان، مال اور آبرو کے خلاف کیسی ہی دراز دستی کیوں نہ کر بیٹھیں ان کے خلاف مرکزی حکومت یا لوکل گورنمنٹ کی اجازت کے بغیر کسی عدالت میں استغاثہ دائر نہیں کیا جا سکتا۔ اب دفعہ ۲۲۲ کا منشا یہ ہے کہ ان دفعات کی ترمیم کے لیے کوئی مسودۂ قانون صدرِ ریاست کی پیشگی منظوری کے بغیر پارلیمنٹ میں نہیں لایا جا سکتا یعنی نہ صرف یہ دفعات غیر واجب خصوصی حقوق کے تحفظ کے لیے موجود رہیں گی بلکہ خود ان دفعات کی پاسبانی صدرِ ریاست کرے گا۔ یہ انگریزی "نوکر شاہی" سسٹم کی مکروہ یادگاریں اگر یوں محفوظ کر دی گئیں تو عدلیہ کی آزادی و برتری کو کیا دھکا نہیں لگے گا؟ ایک شخص کسی سرکاری افسر کے ظلم کے خلاف چارہ جوئی کرنے عدالت میں جاتا ہے تو عدالت اسے یہی جواب دے گی کہ یہ فریاد سننے کے ہم مجاز نہیں ہیں، حکومت سے اجازت نامہ لے کر آؤ تو پھر سماعت ممکن ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ آخر عدلیہ کو کیوں نہ یہ حق دیا جائے کہ وہ سرکاری افسروں کے بارے میں یہ فیصلہ کر سکے کہ ان کے فرائض منصبی کے مطابق کونسی کارروائیاں ایسی ہیں جن میں اختیارات کی صحیح حدود میں رہ کر اچھی نیت سے کام لیا گیا ہے اور کونسی کارروائیاں ہیں جن میں اختیارات اور فرائض کی حدود سے تجاوز کر کے کسی پر کوئی زیادتی کی گئی ہے؟ جہاں تک پہلی قسم کی کارروائیوں کا تعلق ہے ان کے جواز کی حفاظت کرنے کے لیے عدلیہ انتظامیہ سے کم موزوں نہیں ہے، لیکن ناجائز کارروائیوں پر گرفت کرنے سے روک دینا شہریوں کو ثانوی حیثیت دینا ہے۔ حالانکہ افسران عوام کے خادم اور ان کے حقوق کے تنخواہ دار محافظ ہیں۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا تحفظاتی دفعات اس تصور کا نتیجہ تھیں کہ افسران "تاجِ برطانیہ" کے ملازم ہیں، لیکن آزادی کے بعد ان کی حیثیت کا تصور بدل گیا ہے۔ اب وہ پبلک کے خادم اور ملازم

ہیں۔ یہ کام اب پبلک کا ہے کہ وہ اپنے نمائندوں کے ذریعے ان کے حقوق و فرائض معین کرے اور ان کو جو تحفظات دینا چاہے دے اور جن کو سلب کرنا چاہے، سلب کرے۔ "صدرِ ریاست" کو دستوری رپورٹ نے جس طرح بیچ میں لا ڈالا ہے وہ تو اس تصور کا غماز ہے کہ گویا اب افسران صدرِ ریاست کے "تاج" کے ملازم بنائے جا رہے ہیں۔

اسلامی نظامِ عدل میں تو خود صدرِ ریاست کو بھی اس طرح کا کوئی تحفظ نہیں دیا گیا۔ پس ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ ان تحفظاتی دفعات کے تحفظ کے لیے جو دفعہ ۲۲۲ شامل کی گئی ہے اسے ختم کر دیا جائے۔

(۴) حصّۂ دہم (بعنوان "عدلیہ") کے باب اوّل میں، دفعہ ۱۸۲ کے ذریعے سپریم کورٹ کو فوجی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل سننے کے اختیار سے محروم کر دیا گیا ہے۔ ہم پوچھنا چاہتے ہیں کہ فوجی عدالتیں انسانوں پر مشتمل نہیں ہوتیں؟ کیا ان عدالتوں کے جج منزہ عن الخطا ہوتے ہیں؟ کیا ان کے فیصلوں کی غلطی فوجی سپاہیوں اور افسروں کو مظلوم نہیں بنا دے سکتی؟ — پھر اگر یہ تسلیم ہو کہ یہ عدالتیں بھی غلطی کر سکتی ہیں اور ان غلطیوں سے بھی انصاف میں خلل آسکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ان عدالتوں کی غلطیوں پر گرفت کرنے اور ان کی اصلاح کر کے انصاف کے تقاضوں کو بحال کرنے کا اختیار عدلیہ سے سلب کر لیا جائے۔ ایک سپاہی کو فوجی عدالت قانون کی غلط تعبیر کر کے یا صورتِ معاملہ کے سمجھنے میں کوئی ٹھوکر کھا کر ڈسچارج کر دیتی ہے، کئی سال کی قید میں ڈال دیتی ہے، موت کی سزا دیتی ہے اور اب وہ سپاہی ملک کی ایک اونچی عدالت کا دروازہ کھٹکھٹاتا ہے لیکن اس پر یہ دروازہ نہیں کھولا جا سکتا، کیونکہ دستور کی دفعہ ۱۸۲ کا قفل اس پر پڑا ہوا ہے۔ اب وہ پوچھے گا کہ کہاں ہے وہ عدلیہ کی آزادی و برتری جس کا ڈھنڈورہ بڑے بڑے صاحب پیٹتے تھے؟

اسلام کی رُو سے انصاف حاصل کرنے کا حق جیسے عام شہری کو ہے، بالکل ویسے ہی فوجی سپاہی کو بھی ہے۔ جیسے عام شہری کسی عدالت کے فیصلے کے خلاف اپیل کرنے کا حق رکھتا ہے ویسے ہی فوجی سپاہی فوجی عدالت کے فیصلے کے خلاف اپیل کرنے کا حق رکھتا ہے۔

آپ "اہم رازوں کے فاش ہو جانے" کا اندیشہ ظاہر کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اہم رازوں کی حفاظت

کے سلسلے میں اگر آپ اپنے ملک کی اونچی عدالتوں پر اعتماد نہیں رکھتے تو پھر اور کون قابلِ اعتماد ہو گا۔ عدالتیں ضرورۃً بند کمرے میں سماعت کر سکتی ہیں۔ پھر آپ فرماتے ہیں کہ فوجی ڈسپلن کو قائم رکھنے کے لیے یہی صورت ضروری ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ آپ کا فوجی ڈسپلن اگر اسلامی اصولِ عدل کو ذبح کرنے سے ہی قائم ہوتا ہو تو ایسے ڈسپلن کی جگہ خود اسلام میں تو نہیں، اس کے دائرے کے باہر ہی ہو سکتی ہے۔ واضح رہے کہ اگر قابلِ تحفظ چیز ریاست کے اندر بسنے والے انسان اور ان انسانوں کے حقوق ہیں، خود فوجی ڈسپلن کی بھی کوئی ضرورت ہے تو انہی انسانوں کے لیے اور ان کے حقوق کے لیے ہے۔ اب اگر خود ان انسانوں کو اور ان کے حقوق کو آپ نے ڈسپلن کی بھینٹ چڑھا دیا تو پھر اس ڈسپلن کے بُت کو پُوج کر کیا ملے گا! آپ کیوں نہ اپنے ملک کی اونچی عدالتوں کے بارے میں یہ رائے پیدا کریں کہ وہ بھی فوجی ڈسپلن کی محافظ ہیں اور ایک دائرے میں اس کی تکمیل کرنے والی ہیں۔ اگر ایک فوجی عدالت کے فیصلے خوجی ڈسپلن کو نہیں بگاڑتے تو سپریم کورٹ کے فیصلے اس میں کیا خلل ڈال دیں گے۔ فوجی ڈسپلن کا یہ غلط تصور جو غیر ملکی اور غیر اسلامی نظامِ حکومت نے اپنے ترکے میں چھوڑا ہے، خدارا اسے اسلامی دستور میں کھپانے کی کوشش نہ کیجیے۔ یہاں اس کی جگہ نہیں ہے۔

خود برطانیہ میں فوجی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل کرنے کا حق سپاہیوں کو حاصل ہے، اور برطانوی فوج کے ڈسپلن میں اس سے کوئی خلل نہیں آتا، صرف پاکستان ہی میں یہ چیز ڈسپلن کے لیے کیوں تباہ کن ہو جائے گی۔

دستوری رپورٹ میں اس پہلو سے اصلاح کی جانی چاہیے۔

(۴) شہری آزادیوں کے تحفظ کے سلسلے میں عام لوگوں کا ایک اہم حق ہیبیس کارپس کا حق ہے۔ یعنی اگر شہری یہ سمجھتا ہو کہ اسے دستور اور قانون کے خلاف حبسِ بے جا میں ڈالا گیا ہے تو وہ یا اس کی طرف سے کوئی بھی شہری، عدلیہ کے سامنے چارہ جوئی کر کے اپنے آزادی کے حق کو واپس حاصل کر سکتا ہے۔ ہمارے دستور سازوں نے سنہ ۱۹۵۰ء کی بنیادی حقوق کی رپورٹ میں (جسے تیزی سے پاس کر دیا گیا تھا) ہنگامی صورتِ حالات پیدا ہو جانے پر اس کے سلب کرنے کا اختیار حکومت کو بہم پہنچا دیا ہے۔ اس حق

کو سلب کرنے کے معنی صاف طور پر یہ ہیں کہ حکومت بغیر کسی وجہ جواز کے لوگوں کو اندھا دھند قید کر رکھنے کی خواہشمند ہے۔ اس معاملے میں پھر رازوں کے کھُل جانے کا عذر پیش کیا جاتا ہے۔ ہم اس عذر کا پھر وہی جواب دیتے ہیں کہ رازوں کی حفاظت کے سلسلے میں عدلیہ پر کیوں آپ لوگ اعتماد نہیں کرتے کہ اس کے ذمہ دار کارکن جو اپنی ریاست کے خیر اندیش بھی ہونگے، بوقت ضرورت بند کمروں میں سماعت کریں گے۔ پھر آخر لوگوں کو غیر واجب طور پر قید میں ڈالا ہی کیوں جائے کہ جب وہ اپیل کرنے پر مجبور ہوں تو راز فاش ہونے کا خطرہ سامنے آجائے۔ ذرا سوچئے کہ ایک شخص حبس بے جا میں ہوتے ہوئے جب عدلیہ کے سامنے فریاد لے کے پہنچے گا تو اسے جواب یہ ملے گا کہ ہنگامی حالات کی وجہ سے عدالت مداخلت نہیں کر سکتی، اب تم انتظامیہ کے رحم و کرم پر رہو! کیا اس حالت کو عدلیہ کی آزادی اور برتری کا نام دیا جا سکے گا؟

پس بنیادی اصولوں کی رپورٹ ہی میں، اور ہو سکے تو عدلیہ کے اختیارات کے ضمن میں یہ چیز طے کر دی جائے کہ عدلیہ کو ہیبیس کارپس کی اپیلیں سننے کا پورا پورا اختیار ہر قسم کے حالات میں حاصل رہے گا اور اس اختیار میں کوئی چیز حائل نہ ہو سکے گی۔ پھر اس کے مطابق بنیادی حقوق کی رپورٹ میں اصلاح کی جا سکتی ہے۔

دوسرا اہم معاملہ انتخابی عدالتوں (ELECTION TRIBUNALS) کا ہے۔ انتخابی عدالتوں کے تقرر کا اختیار پیش نظر رپورٹ کی دفعہ ۲۲۳ (حصہ سوم ــــ باب اول ــــ عنوان "انتظامیہ" کے رُو سے صدرِ ریاست کو دیا گیا ہے۔ یہ دفعہ پاس شدہ حصے میں آتی ہے۔ لیکن حصہ دوازدہم (عنوان "انتخابات") کی دفعہ ۲۲۹ میں ایک مرتبہ پھر یہ معاملہ زیر غور آنے والا ہے۔ اس پر دستور ساز حضرات کو ٹھنڈے دل سے پچھلی واقعاتی تاریخ کی روشنی میں غور کرنا چاہیے۔ اب تک ہمارے ملک کے ذمہ دار ترین اکابر نے سرکاری خزانے سے تنخواہیں پاکر اور قوم کی عمومی خدمت کے اونچے مناصب پر فائز ہو کر جس کھُلی کھُلی جانب داری سے مسلم لیگ کی حمایت و سرپرستی کی ہے اور جس شان سے تمام ماتحت سروس کو حکمراں پارٹی کا ورکر بنا ڈالا ہے، اور پھر جس معرکے کے ساتھ انتخابات میں اس کے لیے پروپگنڈے کی مہم میں

حصہ لیا ہے، اسے سامنے رکھیے اور سوچیے کہ اگر آپ انتخابی عدالتیں مقرر کرنے کا کام صدر ریاست اور صوبوں کے صدروں کو سونپتے ہیں تو انتخابی بدعنوانیوں کا ازالہ ہونا کیسے ممکن ہو گا۔ کیوں نہ یہ اختیار صوبوں کی حد تک ہائی کورٹ کو اور مرکزی انتخابات کی صورت میں سپریم کورٹ کو دیا جائے کہ وہی انتخابی عدالتیں مقرر کریں[1]۔ اس معقول صورت کے خلاف کوئی معقول دلیل دی جا سکتی ہو تو لائیے، ورنہ اسے قبول کیجیے۔ صرف یہی صورت ہے جس کے تحت انتخابی بدعنوانیوں کی تحقیقات کو معرض التوا میں رکھنے یا تحقیقاتی کارروائی میں مداخلت کرنے کا موقع برسر اقتدار طبقے یا پارٹی کے لیے کھلا نہیں رہتا۔ اور آزادانہ اور منصفانہ انتخابات کے لیے فضا زیادہ اچھی طرح ہموار ہوتی ہے۔ پس دفعہ ۲۳۹ میں ترمیم کی جائے، اور پھر اس کے مطابق دفعہ ۲۳ کی اصلاح کر دی جائے۔

یوں اصولاً بھی ہر قسم کے ٹربیونل مقرر کرنے کا اختیار عدلیہ کو ملنا چاہیے۔ انصاف سے تعلق رکھنے والے معاملات میں انتظامیہ کی مداخلت سرے سے ہو ہی کیوں؟

یہ اس رپورٹ کی ایک افسوسناک کوتاہی ہے کہ قادیانی مسئلہ کو قطعی طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ قابل غور امر یہ ہے کہ یہ مسئلہ بہ حیثیت مسئلہ کے موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو کیا کسی اضطراب انگیز مسئلہ سے صرف نظر کر کے آگے نکل جانا بھی اس کا کوئی حل ہے؟ ان دونوں سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔ لیکن ہماری دستوریہ نے یہی غلط پوزیشن اختیار کی ہے کہ ایک موجود مسئلہ کو یا تو موجود مانا ہی نہیں، یا موجود مانا ہے تو اس سے کترا کے نکل جانے کو اس کا حل سمجھ لیا ہے۔

ہم نے اب تک تحریر و تقریر، دونوں ہی کے ذریعے اس مسئلے کی وضاحت سطحی جذباتیت سے الگ ہو کر خالص عقلی دلائل سے پوری پوری طرح کر دی ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار پھر اجمال سے اس کی اہمیت کو نمایاں کر دیں۔

---

[1] اخباری اطلاع ہے کہ حکومت پنجاب انتخابی عذرداریوں کی سماعت اور بدعنوانیوں کی تحقیق کا کام سشن عدالتوں کو سونپ رہی ہے۔ یہ مثال حوصلہ افزا ہو گی۔ پاکستان بھر کے لیے یہی صورت اختیار کر لی جانی چاہیے۔

سب سے پہلے مسلمانوں اور قادیانیوں کے اعتقادی اختلاف کو لیجیے۔ اسلام میں بنیادی عقیدے دین کے پورے سسٹم کی جڑ بنیاد ہیں، نہ کہ محض نہاں خانۂ دماغ کا سامانِ رونق۔ یہ عقیدے اندھے عقیدے نہیں ہیں، بلکہ عقلی طور پر ان کی اہمیت نہایت واضح ہے۔ ان میں سے کسی بنیادی عقیدے کو ہٹا دیجیے یا اس میں کوئی خلل ڈال دیجیے تو نظامِ دین کی پوری عمارت متزلزل ہو جائے گی۔ مثلاً توحیدِ باری تعالیٰ کے عقیدے میں آپ تحریف کر دیں یا صفاتِ باری تعالیٰ کا تصور بدل دیں تو یہ محض ایک کلامی تبدیلی نہیں ہو گی بلکہ دینی زندگی کے سارے عملی پہلوؤں میں فرق آجائے گا، یہاں تک کہ معاشرہ کی ہیئتِ اجتماعی بدل جائیگی۔ اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حیثیت اس دین میں مقرر ہے اس کے بارے میں کوئی اعتقادی تبدیلی کرنے سے دین کے فلسفہ ونظام کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہو جائے گا۔ چنانچہ "ختمِ نبوت" کی حقیقت پر اعتقاد رکھنے کا اصل مدعا یہ ہے کہ آنحضورؐ کو دینی امور میں قطعی سند اور معیار، اُسوہ اور اتھارٹی سمجھا جائے۔ آپؐ نے جس چیز کو بہ حیثیتِ دین وشریعت ہمیں سونپ دیا، اب اس میں کسی دوسرے کو مداخلت کا حق حاصل نہیں۔ گویا دین وشریعت کے معاملے میں اللہ تعالیٰ کو جو حرفِ آخر کہنا تھا وہ کہہ دیا اور اس کی جو عملی تشریح ہمارے سامنے آنے والی تھی وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول وفعل سے پوری طرح رکھ دی۔ اب یہ دین اپنی آخری شکل میں مکمل دین ہے اور اس کی تکمیل کا اعلان کر کے اس پر ختمِ نبوت کی مہر ثبت کر دی گئی ہے۔ اب کوئی اور اتھارٹی ایسی نہیں جو اس کے اندر سے کچھ نکالنے یا اس کے اندر کچھ ڈالنے کی مجاز ہو۔ گویا ختمِ نبوت کا عقیدہ دین کی قطعی تکمیل کے مفہوم کا ترجمان ہے۔

اب اگر آنحضورؐ کے بعد کسی نئی نبوت کے امکان تک کو تسلیم کیا جائے تو اس نظریے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ دین وشریعت کی قطعیت (FINALITY) مجروح ہو جائے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی اور نبی کو مامور ہو کر آنا ہے تو وہ جس چیز کو یہ کہہ کر پیش کرے گا کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، اس پر ایمان لانے والوں کو لازماً اس نئی چیز کو نظامِ دین میں جگہ دینی ہو گی۔ اس کی کوئی بات اگر کسی سابق حکم کی ناسخ ہو گی تو وہ منسوخ ہو جائے گا، اس کی کوئی بات اگر کوئی شئے زائد پیش کرے گی تو وہ نئی چیز جزوِ دین بنے گی، اسکی کوئی بات اگر سابق امور میں ترمیم کرنے والی ہو گی تو وہ ترمیم واقع ہو گی۔ وہ لاکھ غیر تشریعی ہو، لیکن

اس کا قول و فعل بہر حال ایسی سند ہو گا کہ وہ امورِ دین کی تاویل و تعبیر کی جو بھی نئی صورت سامنے لائے گی وہ واجب القبول ہو جائے گی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعبیر و تاویل حرفِ آخر نہ رہ سکے گی۔

پس ختمِ نبوت کو ماننا اور نہ ماننا، یا اس کے مفہوم میں ردّ و بدل کرنا محض کلامی اور اعتقادی جھگڑا نہیں ہے بلکہ پورے نظامِ دین کی قطعیت اور تغیّر پذیری کا جھگڑا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پوری امت اس عقیدے پر متفق رہی ہے۔ "خاتم النبیین" کی اصطلاح کے دونوں معنوں (نبیوں کو ختم کرنے والا اور سلسلۂ انبیاء پر جانے کی مہر ثبت کرنے والا) کو ماننے والے اس امر میں بالکل متفق رہے ہیں کہ کوئی شخص اب نہ تو دین و شریعت میں تغیّر و تبدّل کرنے کی اتھارٹی لے کر آنے والا ہے، نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عملی تشریح پر اثر انداز ہو سکتا ہے اور نہ آپؐ کے آخری سند ہونے کی حیثیت میں فرق لا سکتا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بارے میں بھی پوری امت کا ذہن ہمیشہ صاف رہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت اور نظامِ دین کی قطعیت کو ایک امتی کی حیثیت سے قبول کریں گے اور اس پر کسی درجے میں بھی اثر انداز نہیں ہو سکیں گے۔ اسی طرح ایک خاص درجے میں بندگانِ خاص پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہامات ہونے کے امکان کو تسلیم کرنے والے صوفیاء اور علماء بھی اس بات پر متفق رہے ہیں کہ یہ الہامات حجتِ دینی نہیں ہو سکتے اور نہ آنحضورؐ کی خاتمیت یا دین کی قطعیت پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ساری امت کے نزدیک کسی شخص کا یہ ماننا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی ایسا منصب ہو سکتا ہے جس پر آکر کوئی دوسرا دین کی قطعیت پر اثر انداز ہو سکے یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری سند اور معیار ہونے میں فرق پیدا کر سکے کھلے کھلے کفر اور ترکِ اسلام کا درجہ رکھتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قانونی دماغ نے تو بات یہاں تک صاف کر دی ہے کہ جو شخص آنحضورؐ کے بعد کسی دوسرے شخص سے دلیلِ نبوت بھی طلب کرتا ہے تو اس کے اس مطالبے کے پیچھے چونکہ نئی نبوت کے امکان کو تسلیم کر لیا پایا جاتا ہے لہٰذا وہ حدِ کفر کو پہنچتا ہے۔ نبوت کا دروازہ اگر آنحضورؐ کے بعد کھلا مان لیا جائے تو پھر پورا نظامِ دین خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ یہ بحث محض کلامی اور اعتقادی نہیں ہے۔

قادیانیوں کا معاملہ صرف یہی نہیں کہ انہوں نے محض نظری طور پر دین کے ایک اہم عقیدے میں

اختلاف کیا ہو، بلکہ وہ عملاً ایک نئی نبوت پیش کرتے ہیں۔ پھر یہ نبوت اپنے لیے انہی حقوق کا مطالبہ کرتی ہے جو اس منصب کا لازمہ ہیں۔ اس کا ماننا اور نہ ماننا اسی طرح کفر و اسلام کی تفریق پیدا کرتا ہے جس طرح اپنے اپنے دور میں کسی بھی نبی — اور خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم — کا ماننا نہ ماننا مدارِ کفر و اسلام قرار پایا۔ پھر عملاً یہ نبوت ایک جداگانہ نئی امت کھڑی کرتی ہے جس طرح خود آنحضورؐ کی بعثت سے ایک نئی امت نمودار ہوئی۔ پھر یہ نبوت دین کے بہت سے قطعی امور، مثلاً جہاد، نظام اطاعت کی ترتیب وغیرہ میں تحریف کرکے عملاً دین کی قطعیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتھارٹی کو مجروح کرتی ہے۔

اب لیجیے دوسرا پہلو، کہ قادیانی مسئلہ مسلمانوں کی عام اجتماعی زندگی میں کیا نوعیت رکھتا ہے؟

وہ اعتقادی اختلاف جو مسلمانوں اور قادیانیوں میں ہے، چونکہ انتہائی بنیادی قسم کا ہے اور اس لحاظ سے دوسرے تمام فرقوں کے اختلافات سے قطعی طور پر مختلف ہے، اس لیے اس کے ظہور کے ساتھ ہی حسب ذیل نتائج برآمد ہونے شروع ہو گئے اور اب اپنی فطری انتہا تک جا پہنچے ہیں:۔

اوّلاً، قادیانیوں کی طرف سے عام مسلمانوں کی مکمل تکفیر کی گئی، اور مسلمانوں کے تمام فرقوں کی طرف سے بالاتفاق قادیانیوں کی تکفیر بھی ہوئی۔ تکفیر کے معنی دینی حیثیت سے کسی کو منقطع کر دینے یا کسی سے منقطع ہو جانے کے ہیں۔

ثانیاً، تکفیر کے منطقی نتیجے کے طور پر قادیانیوں اور مسلمانوں کی عبادات، مسجدیں، جنازے، قبرستان وغیرہ سب عملاً الگ الگ ہو گئے۔

ثالثاً، اسی تکفیر اور دینی علیحدگی کے طبعی تقاضے کے طور پر باہم دگر رشتوں کا لین دین اور برادریوں کا میل ملاپ بھی عملاً ختم ہو گیا۔

رابعاً، قادیانیوں کا معاشی مفاد بھی عام مسلمانوں کے بالمقابل ایک جداگانہ حیثیت اختیار کر گیا اور اب یہ حقیقت تجارت، صنعت اور ملازمت کے میدانوں میں اچھی طرح نمایاں ہو چکی ہے۔

خامساً، قادیانیوں کا سیاسی مفاد بھی امت کے مجموعی مفاد سے نظریہ و عمل دونوں میدانوں

میں منقطع ہو چکا ہے۔ یہ انقطاع انگریزی دور میں ہی پورے زور سے سامنے آگیا تھا، لیکن اب پاکستان بننے کے بعد تو یہ مزید شدت اختیار کر جانے کی وجہ سے سخت موجبِ اضطراب ہے۔

کوئی زندہ معاشرہ اِن پانچ وجوہِ انتشار کو پیدا کرنے والے اور تبلیغی جوش سے ان کے حلقۂ اثر کو دن رات پھیلانے والے عناصر کو اپنے اندر پال پوس نہیں سکتا۔ چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی مدعیٔ نبوت کے نمودار ہونے اور اس کی نبوت کا سکّہ چل جانے سے یہ وجوہِ انتشار بالکل طبعی تقاضے کے طور پر پیدا ہونے چاہئیں، اس لیے اسلامی معاشرے کی بقا کا دار و مدار ختمِ نبوت کے عقیدے کے مکمل تحفظ پر ہے۔ اس معاشرے نے نہ اعتقادی حیثیت سے کسی نئی نبوت کے ابھرنے کا امکان تسلیم کیا ہے، نہ اپنے اندر کسی مدعیٔ نبوت کو گوارا کیا ہے اور نہ "امت در امت" کی یہ حالت جو قادیانی مسئلے نے پیدا کر دی ہے، پہلے کبھی پیدا ہونے دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت کے قانونِ تکفیر کے لحاظ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دعویٰ کرنے والا، یا کسی مدعیٔ نبوت کی نبوت پر ایمان لانے والا بالاتفاق اور بالاجماع غیر مسلم اور کافر ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی معاشرہ اسے اپنے اندر گوارا نہیں کر سکتا بلکہ ٹھیک اسی طرح اس کی مدافعت کرتا ہے جس طرح کسی ناسازگار مواد کو باہر دھکیل دینے کے لیے ایک تندرست انسانی معدہ فوراً حالتِ امتلا میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ آج ہمارا معاشرہ بھی قادیانی مسئلے کی وجہ سے ایسی ہی حالت میں مبتلا ہے۔

اب خالص جمہوری نقطۂ نظر سے اس معاملے پر نگاہ ڈالیے۔ قادیانی زیادہ تر پنجاب میں آباد ہیں، پنجاب کے بعد دوسرا نمبر سندھ کا ہے۔ آپ ان دونوں صوبوں ـــ خصوصاً پنجاب ـــ کی رائے عام کا جائزہ لے کر دیکھیے کہ اس مسئلے کی اہمیت کیا ہے۔ پنجاب کے شہروں اور قصبوں اور دیہی علاقوں سے قادیانیوں کو اقلیت قرار دلوانے کے لیے گذشتہ دو برس میں جتنے مطالبے اور جلسے اور ریزولیوشن ہوئے ہیں ان سب پر نگاہ ڈالیے، پھر یہ دیکھیے کہ ان مطالبوں کو نظر انداز کرنے کا

نتیجہ کس درجہ کے عمومی اضطراب کی صورت میں نمودار ہوا۔ لوگوں کے جذبات اس معاملے میں کتنے شدید ہو چکے ہیں کہ چند افراد نے ان کو آسانی سے بھڑکا کر نوبت کہاں سے کہاں پہنچا دی۔ کوئی بارود آخر موجود تھی کہ جسے فتیلہ دکھا کر ایک عنصر نے لا اینڈ آرڈر تک کی بنیاد ہلا دی۔ اس مسئلے کے لیے لوگوں نے اپنے سروں پر لاٹھیاں کھائی ہیں، اس کے لیے نوجوان گولیوں کا نشانہ بنے ہیں، اس کے لیے لوگ لمبی لمبی قید کی سزائیں بھگت رہے ہیں، اس کے لیے چوٹی کے افراد نے پھانسی کی سزاؤں کا خیر مقدم کیا ہے، اس کے لیے عوام ہفتوں مارشل لاء کی چکی میں پسے ہیں، اس کے لیے بے شمار بے گناہوں کو مہینوں سیفٹی ایکٹ کی چٹان تلے دبے رہنا پڑا ہے۔ کیا ان حالات سے عام لوگوں کے اضطراب کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا؟

جمہوری ملک کے حکمرانوں کا اصل مقام صرف یہ ہے کہ وہ رائے عام کے رجحانات اور جذبات کا صحیح صحیح جائزہ لیں اور ان کے اپنے نظریات اگر جمہور سے مختلف ہوں تو وہ دلائل سے ان کے رجحانات کو تبدیل کرنے کی کوشش جی بھر کے کر لیں، لیکن اگر وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکیں تو انہیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ زبردستی اپنے نظریات کو اکثریت پر ٹھونسنے کی کوشش کریں۔ کیا یہ بھی رواداری کی کوئی خاص قسم ہے؟

جمہور مسلمان جب کہتے ہیں کہ ہم اپنے معاشرہ میں نئی نبوت کے لیے اور اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے اسبابِ انتشار کے لیے جگہ نہیں بنا سکتے تو انہیں اس کے برعکس مجبور کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟

کہا جاتا ہے کہ یہ چند مولویوں کا اٹھایا ہوا فرقہ وارانہ جھگڑا ہے۔ لہٰذا اگر اسے اہمیت دی جائے تو یکے بعد دیگرے ایسے ہی گوناگوں جھگڑے اٹھتے رہیں گے اور ہر جھگڑا امت کے ایک گروہ کو کاٹ کر اس سے الگ کر دے گا۔

اس کے جواب میں ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ شروع سے آج تک کلامی و فقہی اختلافات کو ان کی

جائز حدود میں محدود نہ رکھنے کی وجہ سے ان گنت فرقے ہمارے اندر ابھرتے آئے ہیں، ان کے درمیان مناظرانہ رسہ کشی بھی رہی ہے اور باہم دگر تکفیر بھی ہوتی رہی ہے، لیکن اس کی کوئی مثال بھی نہیں ملتی کہ امت نے بالاتفاق کسی بھی گروہ کو محض فرقہ وارانہ اختلافات کی بنیاد پر کاٹ کر الگ کر دینے کا فیصلہ کیا ہو۔ آج بھی چھوٹے چھوٹے فرقے متعدد، اور بڑے بڑے چار فرقے موجود ہیں اور ان میں سالوں سے مناظرے اور مباحثے اور جھگڑے اور تکفیر کے ہنگامے ہوتے چلے آئے ہیں لیکن امت کے دائرہ وحدت سے ان میں سے کسی کو بھی نکالنے کی متفقہ کوشش نہ پہلے کی گئی ہے، نہ اب کی جا رہی ہے۔ مجموعی حیثیت سے امت کی رائے عام نے ان سب کو گوارا کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ یہ سارے کے سارے فرقے چند ایسی بنیادوں پر جمع رہے ہیں جنہوں نے ان کو مذہبی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی حیثیت سے ایک دوسرے سے متغائر اور ایک دوسرے کے لیے ناقابل برداشت نہیں بننے دیا اس لیے کلامی اور فقہی اختلافات میں حد درجہ کی بے اعتدالی کرنے کے باوجود وہ مسلمان معاشرہ میں کھپے ہوئے ہیں۔ بخلاف ان کے قادیانیوں کے اختلاف کی نوعیت اصولی ہے جس کی وجہ سے وہ مذہبی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی حیثیت سے مسلمانوں کے ساتھ عملاً فٹ ہونے کے قابل نہیں رہے ہے۔ اگر اختلاف کی نوعیت اصولی نہ ہوتی تو محض چند مناظرہ باز مولویوں کے انفرادی فتوے ان کو امت سے کاٹنے اور مسلم رائے عام کے لیے ناقابل برداشت بنانے کا موجب نہ ہو سکتے۔ قادیانیوں کا معاملہ ہماری پوری تاریخ میں پہلی مثال کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا ٹھنڈے دل سے اُس فرق کو معلوم کیجیے جو ان کے معاملے اور عام فرقوں کے معاملے میں ہے۔

دوسرے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ احراری لیڈروں کا سیاسی سٹنٹ ہے۔ چلیئے تھوڑی دیر کیلئے ہم اس غلط دعویٰ کو مانے لیتے ہیں۔ اب قابل غور چیز یہ ہے کہ سیاسی سٹنٹ کس طرح بنتے ہیں۔ سیاسی سٹنٹ ہمیشہ یوں نمودار ہوتے ہیں کہ عوام کے اندر کوئی ایسا مسئلہ پایا جاتا ہے جو اپنے حل کا طلب گار ہوتا ہے، اور کوئی گروہ آگے بڑھ کر اسے اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے تاکہ اس مسئلے کی علمبرداری کے ذریعے

وہ پبلک میں اپنی جگہ پیدا کرے۔ قطع نظر اس سے کہ مجلس احرار پر جو اس مسئلے کو برسوں سے لے کر چل رہی تھی اس مسئلے کو سیاسی سٹنٹ بنانے کا الزام درست بیٹھتا ہے یا نہیں، یہ حقیقت تو قابل تسلیم ہے کہ قادیانی مسئلہ کوئی ایسی چیز تھا جسے اگر چھیڑا جائے تو پبلک کی توجہات کو جذب کیا جا سکتا تھا! اگر یہ صحیح ہے تو کسی حقیقی قابل حل مسئلہ کو محض اس دلیل سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اسے کسی نے سیاسی سٹنٹ بنایا ہے۔ آپ اسے اگر خلوصِ نیت کے ساتھ حل کرنے پر آمادہ ہو جائیں تو اسے سیاسی سٹنٹ بنانے والی طاقت کا وقار خود بخود ختم ہو جائے۔

تیسرے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کوئی معقول مسئلہ نہیں، بلکہ محض سرپھرے عناصر کی ایک ہنگامہ آرائی ہے جن کی ذہنیت، جن کے سیاسی شعور، جن کے ڈسپلن، جن کے احترام قانون، جن کے اخلاق اور جن کی مذہبیت کا افسوسناک نمونہ پنجاب کے اضطرابات میں سامنے آچکا ہے۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ پنجاب کے اضطرابات میں نہایت افسوسناک صورتِ حالات سامنے آئی ہے اور ہم بھی اس کے ایک ایک غلط پہلو کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور جو کوئی بھی اس کا ذمہ دار ہو اسے دین اور قوم دونوں کا مجرم تصور کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں اُن تمام ناپسندیدہ حرکات کو جو دین، اخلاق اور قانون کے خلاف عمل میں لائی گئی ہیں خود اس مسئلے کے حل میں ایک رکاوٹ قرار دیتے ہیں۔ ہم بھی یہ پسند نہیں کرتے کہ معاشرے میں سرپھرے عناصر کو اثر حاصل ہو، ہم بھی اس کے خلاف ہیں کہ لوگ بات بات پر آئینی حدود کو پھاند جائیں، ہم بھی اس صورت کو مہلک سمجھتے ہیں کہ عوام کو اشتعال انگیز تقاریر اور نعروں کے تیز تیز جرعات پے درپے پلا کر اور انہیں دماغی توازن سے محروم کر کے میدان میں جھونک دیا جائے، ہم بھی اس کے حق میں نہیں ہیں کہ ایک تحریک چلے تو اس کے کارکن قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لیں اور لوگوں کے جان، مال اور آبرو کے لیے خطرہ بن جائیں، ہم بھی اسے افسوسناک حالات قرار دیتے ہیں کہ کسی مسئلے پر ایک ایسا ہلڑ اٹھا دیا جائے جو نظم و ضبط سے خالی ہو اور جس کی باگ ڈور کسی ذمہ دار تنظیم کے ہاتھ میں نہ ہو کہ وہ اسے کنٹرول میں رکھ سکے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ حقیقی موجود

اور حل طلب مسئلے کو محض اس بنا پر تو غیر موجود اور غیر حل طلب اور نا قابلِ توجہ نہیں مانا جا سکتا کہ اسے دستوری اور معقول خطوط پر لے چلنے والے عناصر کو پیچھے چھوڑ کر کسی خاص گروہ نے ہنگامہ آرائی سے حل کرنے کی غلط تدبیر عمل میں لا ڈالی ہو۔ کیا یہ استدلال کوئی صحیح استدلال ہو گا کہ چونکہ ایک غیر منظم تحریک نے اس مسئلہ کو اٹھایا تھا لہٰذا یہ مسئلہ موجود نہیں ہے، یا چونکہ اسے کر چلنے والوں نے غیر قانونی اور غیر اخلاقی حرکات بھی کی ہیں لہٰذا یہ مسئلہ حل طلب نہیں ہے، چونکہ ایک بار یہ سر پھرے عناصر کے ہتھے چڑھ گیا تھا لہٰذا یہ درخورِ اعتنا نہیں ہے؟

پھر یہ بھی سوچنا چاہیے کہ کوئی مسئلہ سر پھرے عناصر کی تحویل میں جا کر ایک غیر آئینی ہنگامہ آرائی کی صورت کب اختیار کرتا ہے؟ یقین جانئے کہ یہ صورت جبھی پیش آتی ہے کہ معقول اور آئینی طریقوں سے جب ایک حقیقی حل طلب مسئلہ کو پیش کرنے پر پوری توجہ نہیں دی جاتی، نہ دلائل سے عوام کو مطمئن کیا جاتا ہے اور نہ اس سے گریز کے معقول وجوہ سامنے لائے جاتے ہیں۔ آئینی مطالبے کی آواز جب صدا بہ صحرا ہو جاتی ہے تو مسائل سر پھرے اور ہنگامہ پسند لوگوں کے قبضے میں چلے جاتے ہیں۔ یہاں بھی یہی ہوا۔ مسئلہ موجود تھا، عوام میں اس کی وجہ سے برسوں سے اضطراب کارفرما تھا جو پاکستان بننے کے بعد برابر بڑھتا رہا، لیکن اس کو آپ نے از خود حل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، پھر غیر منظم طریق سے مطالبہ اٹھا تو اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا، اس کے بعد جماعت اسلامی نے اسے خالص آئینی خطوط پر آگے بڑھایا اور دستوریہ کو توجہ دلائی کہ وہ اسے دستوری رپورٹ میں پورا کر دے۔ لیکن کسی کے کانوں پر جوں تک نہیں رینگی۔ بار بار چیلنج کیا گیا کہ اس مطالبہ کے حق میں ہمارے دلائل کے جواب میں دلائل لائے جائیں۔ صدائے برنخواست۔ بالآخر عوام میں مایوسی کی وہ لہر دوڑ گئی جس نے اضطراباتِ پنجاب کی شکل اختیار کی!

بہر حال اضطراباتِ پنجاب کو دلیل بنا کر یہ کہنا کہ مسئلہ کوئی معقول مسئلہ نہیں اور اس کے حل پر متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں، بجائے خود ایک غیر معقول طرزِ استدلال ہے۔

چوتھے یہ کہا جاتا ہے کہ قادیانی مسئلہ محض عدمِ رواداری کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ بار بار رواداری (TOLERANCE) کی تلقین کی جاتی ہے۔ یہ خیال جس نقطۂ نظر کا نتیجہ ہے، بجائے خود وہی محلِ نظر ہے۔ یہ رواداری کی اصطلاح یورپ کے دورِ جدید کے ظہور کے ساتھ ایک خاص مفہوم لے کر نمودار ہوئی ہے۔ وہاں مذہبی استبداد، مذہبی کشمکش اور مذہبی سازشوں کے مارے ہوئے انسان نے تنگ آ کے جب اس قلادے کو گلے سے اتار پھینکنے کے لیے زور کیا ہے تو جہاں سیاست کے دائرے سے مذہب کو باہر نکال کر سیکولر ریاست کی بنیادیں رکھی ہیں وہاں ذہنی دائرے میں "آزادیٔ خیال" کا صور پھونک کر مذہب کے ذہنی استبداد سے جان چھڑائی ہے۔ اس آزادیٔ خیال کے راستے میں کلیسا سالہا سال تک بری طرح حائل رہا ہے اور اس نے ذرا ذرا سے انحراف پر بڑے بڑے تشدد کیے ہیں۔ اور جس فرقے کو غلبہ حاصل ہوا ہے اس نے دوسرے فرقے کو اختلاف کی دل کھول کر سزا دی ہے۔ ان حالات کے خلاف دکھی انسان "آزادیٔ خیال" کا جھنڈا لے کے اُٹھ کھڑا ہوا، اور یہ تھی وہ فضا جس میں رواداری کی اصطلاح کے ایک خاص مفہوم کا خمیر تیار ہوا۔ طے پایا کہ مذہب ایک نجی معاملہ ہے۔ سو جس کا جی چاہے کسی مذہب کو مانے اور جس کا جی چاہے وہ مذہب کو سرے سے ترک کر کے لامذہبی اختیار کرے، ہر شخص مذہبی عقائد کو جس شکل میں چاہے اختیار کرے، مذہبی احکام اور تقاضوں کی جو تعبیر و تاویل مناسب سمجھے اختیار کر لے اور جو اسے پسند نہ ہو اسے چھوڑ دے، مذہب پر جس طرح اور جس حد تک چاہے عمل کرے اور جس طرح اور جس حد تک نہ چاہے، نہ کرے۔ کسی دوسرے کا کام نہیں کہ وہ مداخلت کرے، یا کوئی مطالبہ کرے، یا چیں بہ جبیں ہو، یا کسی کو برسرِ غلط ٹھہرائے، یا سوسائٹی میں کسی مذہبی عقیدے یا اصول یا قدر کی پامالی یا اس کی تحقیر و توہین پر کوئی احتجاج کرے۔ مذہب کے معاملے میں رواداری کا یہ خاص تصور جس نظامِ ریاست میں پیدا ہوا وہ سیکولر نظام تھا، لیکن ہمارے ملک کا نظام اسلامی بنیادوں پر زیرِ تعمیر ہے۔ وہاں مذہب کی تباہی اور اس کے اصولوں، اس کے تقاضوں اور اس کی قدروں کی پامالی سے معاشرہ کی ہیئت کو کوئی نقصان نہیں ہو سکتا تھا لیکن ہمارے یہاں مذہب کے بنیادی اصولوں اور تقاضوں کو نقصان پہنچنے کے معنی خود زیرِ تعمیر ریاست اور زیرِ تشکیل معاشرے کی اجتماعی

زندگی کے نقصان کے ہیں۔ وہاں مذہب کو اجتماعی زندگی سے باہر دھکیل کر غیر اہم نجی معاملہ بنایا جا رہا تھا اور یہاں اسے غیر اہم نجی معاملے کی سطح سے اٹھا کر اجتماعی زندگی کی بنیاد بنایا جا رہا ہے۔ پھر وہاں رواداری کا یہ تصور جس مذہب کے خلاف بطور ردّ عمل نمودار ہوا وہ اجتماعی دین تھا ہی نہیں بلکہ اس پر زبردستی اجتماعی زندگی کا بوجھ لاد دیا گیا تھا، وہاں مذہب کے علم کی اجارہ داری پادریوں کے ایک طبقے کو حاصل تھی جو دوسروں سے اس علم کو چھپاتے تھے، وہاں مذہب کے احکام اور تقاضوں کا ایک بڑا حصہ خود اسی طبقے کا وضع کردہ تھا جسے وہ خدا سے منسوب کر کے پیش کرتے تھے، وہاں مذہب کی تعبیر و تاویل کا مکمل حق بھی اسی طبقے کے تصرف میں تھا۔ یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ یہاں اسلام مذہب نہیں ہے، اجتماعی دین ہے، یہاں اس دین کا علم اور اس کے فہم اور اس کی تعبیر و تاویل کا حق کسی خاص خاندان یا طبقے کا اجارہ نہیں ہے، چنانچہ یہاں مذہب کے خلاف "آزاد خیالی" کی کوئی تحریک نمودار نہیں ہے اور نہ یہاں "رواداری" کے اُس مفہوم کا صور پھونکنا کوئی معقول وجہ جواز رکھتا ہے۔ جو دین اجتماعی زندگی کا دین ہو وہ کبھی اپنے بنیادی اصولوں اور اپنے عملی تقاضوں کو آزادئ خیال کا کھلونا نہیں بننے دے سکتا۔ جو دین "نجی معاملہ" نہ ہو وہ لوگوں کو یہ چھوٹ نہیں دے سکتا کہ جو جس طرح اور جس حد تک اور جس شکل میں چاہے اُسے مانے اور جس طرح اور جس حد تک چاہے نہ مانے! "رواداری" کا مغربی تصور اسلام کے فریم میں نہیں کھپتا۔

دنیا کی کوئی پارٹی یہ رواداری نہیں دکھا سکتی کہ جس پارٹی کریڈ، جس نصب العین اور جن اصولوں پر اس کا وجود قائم ہو ان کے بارے میں اپنے اندر کوئی اختلاف اور کوئی کشمکش اور کوئی تخریبی حرکت گوارا کرے۔ دنیا کا کوئی معاشرہ ایسا نہیں ہے جو خود اپنے اندر اپنی اجتماعی بنیاد کے خلاف اصولی اختلافات کو ہضم کر جانے کا روادار ہو۔ دنیا میں کوئی ریاست ایسی نہ ملے گی جو اپنی اساس کے بارے میں یہ رواداری دکھائے کہ جس کا جی چاہے اس کو قبول کرے اور جس کا نہ چاہے وہ انحراف کر لے۔ پارٹی، معاشرے یا ریاست کی ہیئت چاہے بادشاہتی ہو، جمہوری ہو، قوم پرستانہ ہو، نسل پرستانہ ہو، اشتراکی ہو، کسی بھی صورت میں وہ اپنی اساس سے انحراف کا حق دینے کی روادار نہیں ہو سکتی۔ تاریخ

انسانی میں اس کی نہ کوئی مثال ماضی میں ملتی ہے، نہ حال میں۔ ٹھیک اسی طرح اسلامی سوسائٹی (امت) اور اسلامی ریاست کا معاملہ ہے۔ وہ اختلاف کا وسیع سے وسیع حق دینے میں رواداری کا ایک شاندار معیار پیش کرتی ہے لیکن وہ اس کی روادار کبھی نہیں ہو سکتی کہ جن بنیادوں پر وہ کھڑی ہے ان بنیادوں کو کھود ڈالنے کا حق وہ اپنے اندر کے افراد کو دے دے۔

اصل میں غلطی ساری "اسلام" کو عیسائیت کی طرح کا مذہب سمجھنے کی وجہ سے ہو رہی ہے۔ حالانکہ یہ اگر ایسا مذہب ہوتا تو آج تک اس کا بھی وہی حشر ہو چکا ہوتا جیسا مختلف مذاہب کا ہو چکا ہے کہ ایک مرتبہ انسانیت نے اجتماعی زندگی کے دائرے سے ان کو باہر نکال کر اپنی جان جو چھڑائی ہے تو پھر ان میں سے کسی کو ہمت نہیں ہو سکی کہ سیاست کے دائرے کے قریب بھی پھٹکے۔ بخلاف ان کے اسلام اجتماعی دین ہونے کی وجہ سے اپنی عین فطرت کے زور سے معاشرہ کی ہیئت کو اپنے سانچے میں ڈھالنے کے لیے بار بار آگے بڑھتا رہا ہے اور آج بھی وہ اپنا مقام حاصل کرنے کے لیے پوری صلاحیت رکھتا ہے۔

یہ بات ہمیں سمجھائی جائے کہ ایک طرف تو اسلام پاکستان کے نظام حیات کی حیثیت سے ابھر رہا ہے اور اس کے اصول اور تقاضے ریاست کی دستوری بنیادیں بن رہے ہیں، دوسری طرف آپ رواداری کے اس تصور کو پیش کر رہے ہیں جو صرف نجی زندگی سے تعلق رکھنے والے مذہب کے ساتھ زیب دیتا ہے، آخر ان دو چیزوں میں جوڑ کیا ہے؟

اسلام کے دائرے کے اندر رواداری کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اصولیات اور لوازم دین پر متفق رہتے ہوئے کلامی اور فقہی، قانونی اور سیاسی مسائل میں لوگوں کو تعبیری و اجتہادی اختلاف کا اور اس کے اظہار کا، نیز اپنے اپنے کلامی و فقہی مسلک پر چلنے کا حق حاصل رہے۔ جو لوگ تنگ نظری کی وجہ سے جذبات میں بہک کر دوسروں کے اس حق کو پامال کرنا چاہیں یا اس میں بے جا مداخلت کریں، یا اس سلسلے میں بائیمدگر تکفیر کریں اور مقاطعہ پر اتر آئیں تو فی الواقع ان کا رویہ اسلامی تصور رواداری کے خلاف ہو گا۔ لیکن ایسی رواداری اسلام کے اندر نہیں پائی جاتی کہ جس کے تحت کسی کو اسلام کی بنیادوں ہی کے کھود ڈالنے کا موقع حاصل ہو، اور پھر اسلامی معاشرہ اور اسلامی ریاست اسے گلے سے بھی لگائے رکھے۔ آپ جس رواداری کا (باقی صفحہ ۶۵ پر)