اسلامی ریاست-موجودہ بین الاقوامی تناظر میں

آج کی دُنیا میں اسلامی ریاست کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟ یہ سوال نہ صرف مسلم دُنیا میں اہمیت کا حامل ہے بلکہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین موجودہ تعلقات کے مرکزی امور میں سے ایک ہے۔ عمومی طور پر غیر مسلموں اور بالخصوص مغربی دُنیا کے ساتھ ہمارے تعلقات کی نوعیت اور مستقبل بہت حد تک اپنے اردگرد کے تلخ حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے، اسلامی ریاست کے تصور کو سمجھنے، اسکی وضاحت کرنے اور اس سے مطابقت پیدا کرنے پر منحصر ہے۔ ''اسلامی ریاست کے تصور سے مطابقت پیدا کرنے'' کے الفاظ سے یہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ قرآنی آیات یا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی قسم کا ردوبدل کیا جاسکتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ان نظریات اور رسوم ورواج کی جدید تعبیر کی ضرورت ہے جنہیں اسلام کے ابتدائی عہد کے علماء نے اپنے اپنے ادوار میں اس وقت کے سیاسی اور معاشی حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے ترتیب دیا تھا۔ یہ نظریات اور رواج قدیم علماء کے فہمِ قرآن اور احادیثِ رسولؐ کی روشنی میں ان سے استنباط پر مبنی تھے۔ مسلمان معاشرے اور اداروں کی تنظیمِ نو کی ترجیحات طے کرنے کے لیے، آج مسلمانوں کو سیاست اور نظامِ حکومت سے متعلقہ اسلام کی مستند تعلیمات کی عمیق تر سمجھ بوجھ اور اس کے ساتھ ساتھ موجودہ سیاسی اور آئینی ضابطۂ کار کا گہرا فہم حاصل کرنا ہوگا۔

موجودہ حقائق کو سمجھنے کے لیے اس مسئلے کی اہمیت آغاز ہی میں واضح ہو جانی چاہیے۔ اس سلسلے میں بیسویں صدی کے دوران میں، مسلمانوں کے مابین ہونے والے سیاسی بحث مباحثوں پر مختصراً نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔ بیسویں صدی کے اوائل میں ہونے والے دینی اور سیاسی مباحث، خاص طور پر جیّد مسلمان علماء کی تحریروں کے ذریعے ترتیب پانے والے، احیائے اسلام کے ادب میں ایک بات

نمایاں طور پر مشترک نظر آتی ہے۔ مثالی اسلامی ریاست کا تصور ان سب کی تحریروں کا مرکزی نکتہ رہا ہے۔ مثالی اسلامی ریاست کے احیاء پر کچھ اس طرح سے زور دیا گیا ہے گویا کہ یہ اسلام کے احیاء اور مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کا بنیادی تقاضا ہے۔ بیسویں صدی کے مذہبی وسیاسی مناقشات کا بڑا حصّہ اسی سوال کے گرد گھومتا نظر آتا ہے۔

دلچسپی کی بات یہ ہے کہ سیاسی اشارات کا یہ واضح غلبہ بیسویں صدے کے علماء کو گزشتہ تمام مسلمان علماء سے ممتاز کرتا ہے۔ بڑے بڑے مکاتبِ فکر کے آغاز سے لیکر انیسویں صدے کے آخر تک، کسی نے بھی نظامِ حکومت یا سیاست کے موضوع کو اتنی مرکزی اہمیت نہیں دی، جیسا کہ ہمیں بیسویں صدی کے تجدد پسند علماء کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اول الذکر طبقے نے اپنی تحریروں میں شاد و نادر ہی ریاست کے تصور کو بنیادی مسئلے کے طور پر موضوعِ بحث بنایا ہے۔ اس ضمن میں ہم دہلی کے شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء-۱۷۶۲ء)۔ جنہیں برصغیر میں احیائے اسلام کا فکری پیش رو سمجھا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ دوسرے قدیم مسلمان علمائے دین کا تذکرہ کر سکتے ہیں انہوں نے بھی اپنی تحریروں اور اپنے اپنے مکتبہ ہائے فکر میں مختلف نظریات کو مختلف درجوں میں اہمیت دی۔ ایک مثالی اسلامی ریاست کے قیام یا احیاء کا تصور۔ ایک بنیادی اور ابتدائی تقاضے کے طور پر ان کی تحریروں میں کہیں نمایاں طور پر دکھائی نہیں دیتا۔ ان کے افکار میں سیاسی موضوعات کوئی کلیدی مقام نہیں رکھتے۔ شاید یہ مغرب کے اثرات اور بیسویں صدی کے ابتدائی حصّے میں پیش آنے والے حالات تھے جن کی وجہ سے اسلامی ریاست کا قیام، اس عرصے میں مسلمانوں کی سوچ کا مرکز قرار پایا۔

بیسویں صدی کے اوائل میں، سلطنتِ عثمانیہ کا شیرازہ بکھرا، انقلابِ روس رونما ہوا، پہلی جنگِ عظیم میں برطانیہ اور فرانس فاتح قرار پائے اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ دنیا میں نمایاں سیاسی طاقت کے طور پر سامنے آئی۔ ان اہم واقعات کی وجہ سے کچھ مسلمان مفکرین کو یہ یقین ہو گیا کہ اسلام کے حقیقی مقصد کی آبیاری اور حفاظت کے لیے مضبوط اسلامی ریاست کا قیام ضروری ہے۔ ان مفکرین نے دیکھا کہ بڑی بڑی ریاستیں اور سیاسی طاقتیں مختلف نظریات، سیاسی اور تہذیبی ایجنڈوں کو تقویت

اور بڑھاوا دے رہی ہیں۔ مغربی الحادی جمہوریت اور آزاد منڈی کی معیشت (Free Market Economy) کو سلطنتِ برطانیہ، جمہوریہ فرانس اور امریکہ کی شکل میں اپنے محافظ مل گئے۔ کمیونسٹ نظریات کو سابقہ سوویت یونین کی شکل میں ایک مضبوط اور بارعب وکیل ملا تھا۔ دوسری جانب انہیں نظر آیا کہ سلطنتِ عثمانیہ کے خاتمے کے بعد صرف اسلامی نظریۂ حیات ہی ایک ایسا نظریہ تھا جس کی حفاظت کرنے اور اسے تقویت دینے کے لیے کوئی سیاسی طاقت موجود نہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ ان حالات میں کچھ مسلمان علماء اور مفکرین اسلامی ریاست اور اس کے احیاء کے طریقہ کار کے متعلق سوچنے لگے۔ انہوں نے گزشتہ تمام علماء کی نسبت، اسلامی ریاست کے قیامِ نو کی ضرورت کو بہت شدت کے ساتھ محسوس کیا۔

یہ محض اتفاقی واقعہ نہیں ہے کہ وہ مسلمان مفکرین جنہوں نے اسلامی ریاست کے تصور پر بہت زیادہ زور دیا، ان میں سے اکثر و بیشتر خود بھی تجدید و احیائے اسلام کی عظیم عوامی تحریکوں کے بانی بھی تھے۔ سید مودودی (۱۹۰۳ء-۱۹۷۹ء)[۲] تقی الدین نبہانی (۱۹۰۹-۱۹۷۷ء)[۳] سیّد قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶ء)[۴] اور کئی دوسرے مسلمان قائدین مسلم دنیا کے مختلف حصّوں میں احیائے اسلام کے لیے کام کر رہے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ بیسویں صدی کے حالات میں اسلامی ریاست کے تصور کے پُر زور حامی تھے۔ حتیٰ کہ تحریکِ خلافت، جو کہ برصغیر میں سلطنتِ عثمانیہ کے خاتمے کے نتیجے میں شروع کی گئی تھی۔ یہ بھی اسی عوامی خواہش کا نتیجہ تھی کہ ان کی مضبوط سیاسی بنیاد موجود ہو جو اسلام کے پیغام کی حفاظت کرے اور اسے پھیلائے۔

تحریکِ خلافت کی بنیاد میں بھی برصغیر کے مسلمانوں میں جڑ پکڑی یہ خواہش دکھائی دیتی ہے کہ ان کی اپنی ریاست ہو۔

یہی بنیادی سوچ نظریۂ پاکستان کا محرک بنی[۶]۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے رہنماؤں کے جو بھی بیانات ہوں اور قائداعظم محمد علی جناح کے مختلف بیانات کی جو بھی توضیحات کی جائیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ قائم رہتی ہے کہ وہ بنیادی سوچ، جس نے تحریک پاکستان میں جان ڈال دی، وہ مسلمانوں کی یہی

خواہش تھی کہ ان کی اپنی ایک ریاست ہو۔ یہ مسلمان عوام کے لیے انتہائی خوش کن تصور تھا کہ ان کا اپنا ایک وطن ہو جو قائد اعظم کے الفاظ میں ''اسلام کا قلعہ'' ہو اور ایک ایسی بنیاد ہو جس کے ذریعے اسلام کے پیغام کو پھیلایا جا سکے اور جدید دُنیا پر یہ واضح کیا جا سکے کہ اسلام موجودہ حالات میں بھی اتنا ہی قابلِ عمل ہے جتنا کہ یہ اپنے ابتدائی دور میں تھا۔

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ہم قرآن میں ریاست کے ادارے کی جانب کوئی براہِ راست حوالہ موجود نہیں پاتے۔ حتیٰ کہ لفظ ریاست یا اس کا عربی متبادل 'دولۃ' قرآن میں کبھی استعمال نہیں ہوا۔ 'دولۃ' کا لفظ ابتدائی اسلامی ماخذوں میں مستعمل ہے لیکن ایک ریاست کے معنی میں نہیں[۸]۔

اس لفظ کا بطور ریاست استعمال، بہت بعد میں، مسلم دور کی تقریباً چوتھی یا پانچویں صدی ہجری میں شروع ہوا۔ مثالی ترین سماجی یا اجتماعی ہیئت، جس کا خاکہ قرآن پیش کرتا ہے، وہ امّت کا تصور ہے۔ آفاقی مسلم بھائی چارہ جو قرآن کی نظر میں الہامی ہدایت اور پیغام کا علمبردار ہے اور انفرادی نیز اس کے ساتھ ساتھ اجتماعی سطح پر بھی اسلام کے مقاصد کو پورا کرتا ہے[۹]۔

تاہم قرآن، مسلمانوں کی سیاسی قوت اور اس کے فرائض کی طرف اشارہ کرتا ہے اس سلسلے میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ اختیار یا حاکمیت شرط ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے ''وہ لوگ جنہیں ہم زمین میں اقتدار عطا کریں گے تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، نیکی کا حکم دیں گے اور بُرائی سے منع کریں گے[۱۰]۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ قرآن ان ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لیے شرط عائد کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مسلمان صرف اسی صورت میں اجتماعی طور پر ان ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لیے جوابدہ ہیں اگر وہ زمین میں کسی جگہ سیاسی طاقت حاصل کر لیتے ہیں۔ بصورتِ دیگر اگر وہ غیر مسلم ماحول میں اقلیت کے طور پر رہ رہے ہیں یا ایسے حالات میں ہیں جہاں انہیں سیاسی غلبہ اور آزادی حاصل نہیں تو قرآن اُن سے ان ذمہ داریوں کو پُورا کرنے کا مطالبہ نہیں کرتا[۱۱]۔

امت کا تصور

بالکل آغاز ہی سے امت کے تصور کو مسلمانوں کے سیاسی نظریات میں اہم حیثیت حاصل رہی ہے۔ ایک وقت تھا جب نبی کریم ﷺ کی وفات کے فوراً بعد سے لے کر ایک صدی سے زائد عرصے تک تمام مسلمان دنیا کی سیاسی نمائندہ ایک ہی ریاست تھی، ایک سیاسی انتظامیہ تھی جو دنیا بھر میں مسلم امت کی اکثریت کو یکجا کرتی تھی لیکن ان دنوں میں بھی امت 'امامت' یا 'اسلامی ریاست' کے ہم معنی نہیں تھی۔ امامت کی اصطلاح قدیم مسلمان فقہاء نے اسلامی ریاست کے لیے استعمال کی تھی، پہلی صدی ہجری کے ابتدائی عشروں میں مسلمان، اسلام کی سیاسی حدود سے باہر بھی آباد تھے۔ دوسرے خلیفۂ راشد کے عہد میں ہندوستان [۱۲]، چین، مشرقِ بعید اور دُنیا کے دوسرے حصّوں میں مسلمان آباد تھے [۱۳]۔ یہ آبادیاں اخلاقی اور روحانی طور پر تو یقیناً امتِ مسلمہ کا حصہ تھیں لیکن اسلام کی سیاسی اور جغرافیائی حدود سے باہر تھیں۔ سماجی، تہذیبی، مذہبی اور نظریاتی اعتبار سے تو وہ امت ہی کا حصہ تھیں اور مسلمان ریاست، کسی حد تک، قرآن میں بیان کی گئی متعدد شرائط کے ساتھ، ان کی ترقی اور حفاظت کی ذمہ دار تھی۔ بعدازاں، دوسری صدی ہجری کے نصف تک، اسلامی ریاست دو حکومتوں میں تقسیم ہوگئی: مشرقی حصّے میں عباسی خلفاء کی حکومت اور مغربی حصّے میں بنوامیہ کی۔ اسی سیاسی تقسیم سے اُمت کے تصور کو کوئی قابلِ ذکر نقصان نہ پہنچا۔ دو مسلمان حکومتوں کی حدود میں رہتے ہوئے، سیاسی حدود، شہریت، مسلمانوں کے حقوق اور ان کے مفادات کے سوالات نے روحانی اور تہذیبی اعتبار سے امت کی وحدت اور یکجائی کے معاملے کو کسی خاص مسئلے سے دوچار نہیں کیا۔ دو سیاسی اور بعد میں کئی ایک سیاسی حکومتوں کی موجودگی کے باوجود امت کا تصور زندہ اور اہم ترین رہا۔

دارالاسلام یا مسلمانوں کے زیرِ حکومت علاقے کا تصور، جو کہ صحابہ کرامؓ کی حیاتِ مبارکہ کے دوران مسلمان فقہاء نے وضع کیا تھا، نے دو یا اس سے زیادہ سیاسی حکومتوں کے مابین اتحاد کو قائم رکھنے کے لیے نظریاتی اور قانونی ڈھانچہ پیش کیا۔ کسی خاص حکمران سے قطع نظر وہ تمام علاقہ جس پر مسلمانوں کی حکومت تھی، خواہ مشرق میں ہو یا مغرب میں، دارالاسلام کا حصّہ تصور کیا جاتا تھا۔ ابتدائی دور کے

مسلمان قانون دانوں نے امت اور اس کی سیاسی طاقت کے مابین تعلقات کو ایک شکل دینے اور ان کے حقوق و فرائض طے کرنے کے لیے مشترکہ اور متفقہ قوانین بنائے۔ شرعی قوانین اور ان کی مختلف تعبیرات نے امت کو اطاعت کے لیے ایک مشترکہ بنیاد فراہم کی۔ اور یہ بنیاد اس قدر مضبوط تھی کہ دُنیا بھر کے مسلمانوں کے لیے اتحاد اتفاق کی ضامن بن گئی۔

سترہویں صدی کے اواخر میں اس وقت مشکل پیش آئی جب یورپ میں پاپائی اقتدار کے خاتمے اور وطنی ریاست کا تصور پیدا ہونے سے، مغرب میں، جغرافیہ اور علاقہ جات ریاست کے تصور کے لیے مرکزی حیثیت اختیار کر گئے۔ عیسائی یورپ کو کنٹرول کرنے اور متحد رکھنے والی طاقت کے طور پر چرچ کے خاتمے اور اس کے نتیجے میں پاپائی حکومت کا شیرازہ بکھرنے سے بالآخر پورے یورپ میں شدت پسند علاقائی قوم پرستی نے سر اُٹھایا۔ اس طرح کلیسا کی حکومت کی مکمل ٹوٹ پھوٹ اور مضبوط قومی ریاستوں کے قیام کی راہ ہموار ہوئی۔ ان سب واقعات نے مسلمانوں کی سوچ اور ان کے سیاسی نظریات پر اپنے اثرات مرتّب کیے۔

اس کے بعد سے، اسلام اور مغرب کے مابین آمنا سامنا بڑھنے لگا۔ جس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تنوع اور اضافہ ہوتا گیا۔ مسلمان مفکرین کئی پہلوؤں سے مغربی تصورات کے زیرِ اثر آگئے۔ اس تناظر میں مسلمانوں نے وطن پرستی اور علاقائیت کو ریاست کے اہم حصّے کے طور پر تسلیم کرنا شروع کر دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قومی ریاست کی بڑھتی ہوئی مقبولیت نے امت اور دارالاسلام کی وحدت کے تصور پر منفی اثرات مرتب کیے۔ نہ صرف مغرب بلکہ مشرق میں بھی، علاقائی وطنیت نے سیاسی بحث مباحثے میں فیصلہ کن امر کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس کے اثرات مستقل بڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ ایک وقت آیا جب امت کا تصور، جو قدیم دور کے مسلمان علماء نے پیش کیا تھا اور بعد کی نسلوں نے اس کی حفاظت کی تھی، کا تقدس پامال ہو کر رہ گیا۔

امت اور امامت کی تعریف

قرآن کے مطابق 'امت' مسلمانوں کا حقیقی اور اجتماعی مقصد ہے۔ مسلم امت کے ساتھ جُڑے

رہنا اور اس سے اپنی وابستگی کا اظہار کرنا ہر مسلمان کی انفرادی ذمہ داری ہے[۱۴]۔ قرآن میں مسلمانوں کو تفویض کی گئی اجتماعی ذمہ داریوں کے متعلق یہی سمجھا جاتا ہے کہ اُن آیات میں امت سے خطاب کیا گیا ہے۔ اب امت کی یہ ضرورت ہے کہ اس کے پاس اسلامی ریاست کی قوت موجود ہوتا کہ ان امور پر عمل درآمد کے لیے ضروری عملی بنیاد، ایک نظام اور دوسرے ذرائع مہیّا کیے جاسکیں۔ اسی ضرورت کے تحت مسلمان قانون دانوں نے اسلامی ریاست کے نظریے کا جواز پیش کیا۔ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں مختلف سیاق میں مسلمان انتظامیہ، حکمران اور اولوالامر کی جانب حوالے ملتے ہیں۔ جنہیں اسلامی ریاست کی ضرورت اور وجود کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے[۱۵]۔ تاہم نبی کریم ﷺ سے یہ کبھی روایت نہیں کیا گیا کہ انہوں نے اپنے پیروکاروں سے ایک ریاست کے قیام یا سیاسی قوت کے حصول کے لیے کوشش کرنے کا مطالبہ کیا ہو۔ اس موضوع پر لکھنے والے خاص طور پر بیسویں صدی کے مصنفین، تیسرے خلیفۂ راشد حضرت عثمانؓ بن عفان سے منقول ایک اہم بیان نقل کرتے ہیں۔

''اسلام اور سلطان (حاکمیت) دو جڑواں بھائیوں کی طرح ہیں۔ ان میں سے ایک، دوسرے کے بغیر اپنے پاؤں پر کھڑا نہیں رہ سکتا۔ اسلام بنیاد کی مانند ہے جبکہ سلطان یا حاکمیت چوکیدار اور محافظ ہے۔ اگر عمارت کی بنیاد نہ ہو تو یہ لازماً گر جائے گی اور اگر عمارت کا محافظ یا چوکیدار نہ ہو تو وہ عمارت ختم ہو جائے گی[۱۶]۔'' اس طرح تیسرے خلیفۂ راشد نے اسلامی ریاست کی یکجائیت کے تصور کی بنیاد ڈالی جس میں 'مذہبی اور دنیاوی' یا 'کلیسا اور ریاست' کے مابین تفریق کی کوئی گنجائش نہیں۔

جب بھی ابتدائی دور کے مسلمان علماء نے اسلامی ریاست یا امامت، جیسا کہ وہ اسے کہا کرتے تھے، کی تعریف بیان کی تو اس انداز میں کی کہ اس ادارے کی لادینیت کے امکان کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے کبھی بھی مسلمانوں کے مذہبی عقائد یا ریاست کے مابین کوئی تقسیم نہیں ہوئی۔

کلاسیکی مسلمان علماء، خاص طور پر قانونی نقطۂ نظر پیش کرنے والوں نے ریاست کے نقطۂ آغاز کے سوال پر زیادہ بحث نہیں کی۔ یہ سوال مسلم دور کی تیسری صدی کے اواخر میں فکرِ یونان سے متاثر علماء نے اُٹھایا تھا۔ تاہم ان کے نظریات نے کبھی مسلمانوں کی اجتماعی سوچ کی نمائندگی نہیں کی۔ مسلمانوں

کی اجتماعی اور مرکزی سوچ کی نمائندگی ان فقہاء یا علمائے دین نے کی جنہوں نے امامت کے مسئلے پر زیادہ تر قرآن و سنت کی روشنی میں گفتگو کی۔ تاہم ابو نصر الفارابی (۸۷۰-۹۵۰ء) جو کہ اسلام کے ابتدائی دور کے انتہائی معروف اور جیّد عالم تھے، جیسے لوگوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انہوں نے یونانی تصورات کو اس طرز پر سیاسی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی کہ وہ اسلامی علوم اور قرآنی حوالہ جات سے مطابقت رکھتے معلوم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر فارابی، ریاست کی درجہ بندی، ''المدینۃ الضلۃ'' (گمراہ ریاست) یا 'المدینۃ الفاسقۃ' کے طور پر کرتے ہیں۔ 'فاسق' اور 'ضال' یہ دونوں اصطلاحیں قرآن پاک میں بداعمال اور گمراہ لوگوں کے لیے استعمال کی گئی ہیں۔ فارابی ان اصطلاحات کو تنزلی کی شکار، ریاست کے لیے استعمال کرتے ہیں جس سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ درحقیقت یہ اخلاقی اور روحانی درجہ ہے جو کسی ریاست کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ اسی طرح ''المدینۃ الفاضلۃ'' (نیک/ پاکباز ریاست) بھی اخلاقی اقدار کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ فارابی کی جانب سے الفاظ کا چناؤ اس بات کا واضح مظہر ہے کہ یونانی تصورات کو اسلامی تصورات میں ضم کرنے کا تصور انہیں بہت مرغوب تھا تا کہ اسلامی ریاست کی ایسی تشریح و توضیح کی جا سکے جو فلسفۂ یونان اور علمِ کلام کی رُو سے بھی قابلِ فہم ہو[۱۷]۔

کچھ علماء نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سماجی معاہدہ (Social Contract) کا نظریہ نبی کریم ﷺ کی قائم کردہ مدینہ کی شہری ریاست ہی سے متعلق ہے۔ وہ ہجرتِ مدینہ سے قبل حج کے ایام میں انصارِ مدینہ کی جانب سے کیے گئے وعدوں (بیعت) کا حوالہ دیتے ہیں۔ بیعت یا وفاداری کا عہد، جو انہوں نے اُن ملاقاتوں میں اور خاص طور سے آخری ملاقات میں کیا۔ یہ ایک ایسا معاہدہ تھا جس سے مدینہ کی اسلامی ریاست کی جانب پیش قدمی ہوئی۔ اس کے بعد آنے والی کئی صدیوں تک بیعت یا معاہدہ نہ صرف سیاسی حاکمیت بلکہ سیاسی استحقاق کی بنیاد بھی رہا۔ نہ صرف سیاسی زندگی میں بلکہ مذہبی اور سماجی معاملات میں بھی، 'معاہدہ' مسلمانوں کی زندگیوں میں تعلق کی بنیاد رہا ہے۔ آج تک مسلم دنیا کے مذہبی فرقوں یا روحانی سلسلوں کی بنیاد شیخ یا روحانی رہنما اور اس کے شاگرد

کے مابین عہد و پیمان اور معاہدہ ہی رہا ہے۔ نکاح اور عائلی زندگی میں بھی یہ زوجین کے مابین باہمی معاہدہ ہی ہے جو اسلامی معاشرے کو وجود میں لاتا ہے۔ چنانچہ سماجی معاہدے کا نظریہ کسی نہ کسی شکل میں، اسلامی نظام میں، ایک حقیقت رہا ہے۔ اور یہ محض قیاس یا مفروضہ نہیں جیسا کہ بہت سے اہلِ علم کا روسو کے نظریات کے متعلق خیال ہے[۱۸]۔

کچھ ماہرین سیاسیات اور تاریخ دان یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ تاریخ کی ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ یورپ کی معلوم تاریخ میں آج تک کوئی ریاست روسو کے نظریات کے مطابق سماجی معاہدے کی بنیاد پر وجود میں نہیں آئی۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مفروضہ درست نہیں ہے ''کیونکہ انسانی تجربے میں اس کی کوئی معقولیت نہیں ہے اور یہ محض انسانی تصورات کا وہم ہے''۔ کانٹ کے مطابق تاریخ میں اس نظریے کی کوئی بنیاد نہیں ہے وہ اسے ریاست کے اصل مآخذ یا نقطۂ آغاز کی وضاحت کے طور پر تسلیم نہیں کرتا۔

اس کے برعکس مسلم تاریخ میں علمائے دین اور فلاسفہ نے ایک دوسرا اور اس سے اہم اور عمیق تر سوال اُٹھایا جس پر بعد میں ماہرین قانون اور ماہرین مضمون نے بحث کی۔ یہ ریاست کی ضرورت کا بنیادی سوال تھا۔ کیا فرمانِ خداوندی کی رُو سے ریاست کا وجود لازم ہے یا عقل یہ حکم لگاتی ہے؟ ابتداء ہی سے اہلِ علم مسلمانوں کے ہاں اس مسئلے پر دو آراء رہی ہیں۔ مفکرین کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ منطق اور استدلال کی رو سے اسلامی ریاست کا قیام لازمی ہے بہ الفاظِ دیگر عقل و استدلال کا تقاضا ہے کہ انسانوں کی ایک ریاست ہونی چاہیے لہٰذا مسلمانوں کی بھی اسلامی ریاست ہونی چاہیے۔ دوسری جانب سُنی طبقہ فکر کی نمائندگی کرنے والے علمائے دین کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اسلامی ریاست کا قیام خدا کے احکام اور عقل و منطق دونوں کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ بنیادی طور پر قرآنی احکام پر بھروسہ کرتے ہوئے وہ زور دیتے ہیں کہ ایک جانب تو اسلامی ریاست کا قیام، اسلام کے ان احکام پر عمل درآمد کے لیے لازمی ہے جن پر ایک ریاست کو عمل کرانا ہوتا ہے اور دوسری جانب ریاست اور مذہب نیز دینی و دنیاوی تفریق کو مٹانے کے لیے بھی ریاست کا قیام لازمی ہے۔

یہاں اس بات کی جانب اشارہ ہونا چاہیے کہ قرآن دو قسم کے احکام پر مشتمل ہے جبکہ سنت اور شریعت کے مستند مآخذ کا بھی یہی معاملہ ہے۔ ایک قسم ان احکام پر مشتمل ہے جو افراد سے متعلق ہیں۔ اس بارے میں اور اس حد تک اسلامی تعلیمات، دوسرے مذاہب کی تعلیمات ہی کی طرح ہیں جہاں اسلامی احکام پر عمل درآمد کو افراد پر چھوڑ دیا گیا ہے اور فرد کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ کسی بیرونی دباؤ کے بغیر انہیں نافذ کرے۔ تاہم شریعت اور فقہ (مسلمان فقہاء کی کی گئی اسلامی احکامات کی تشریح) میں احکام وقوانین کی ایک دوسری قسم بھی ہے جن کو نافذ کرنے کے لیے اسلامی ریاست کا قیام ضروری ہے۔ مفسرین قرآن کا کہنا ہے کہ احکام کی دوسری قسم میں مسلمان حکمرانوں سے، مسلمانوں کے نمائندہ کے طور پر خطاب کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر تعزیراتِ اسلامی، بین الاقوامی قوانین سے متعلق ہدایات، انصاف کی فراہمی سے متعلق ہدایات وغیرہ وہ معاملات ہیں جو ایک ریاست سے متعلق ہیں یہی وجہ ہے کہ علمائے دین یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسلامی ریاست کا قیام وحی الٰہی اور عقل و منطق دونوں ہی اعتبار سے لازمی ہے۔ غالباً اس بنیادی سوال کی وجہ سے ریاست سے متعلقہ بحث عدالتی وقانونی بحث کی بجائے علومِ دین کا حصہ رہی ہے۔ مسلمان قانون دانوں، ماہرین قانون اور فقہاء نے اسلامی قانون مرتب کرتے وقت شاید ہی اپنی کتب میں ان معاملات کو اُٹھایا ہو۔ وہ اسلامی ریاست کے وجود کو ایک علمی حقیقت پر قیاس کرتے ہوئے اسی بنیاد پر حکم لگاتے ہیں۔ ان کے خیال میں ریاست کی اصل یا بنیاد کا سوال محض ایک نظریاتی سوال ہے اُن کے دور میں مسلمان حکومت ایک واضح حقیقت تھی اور یہ پہلے ہی اپنے عروج پر تھی۔ مجموعی طور پر ریاست کا قانون شرعی تھا جس کی بنیاد پر مسلمان قاضی اور قانون دان فیصلے کیا کرتے تھے۔

تاہم مسلمان قانون دانوں اور فقہاء کے لیے ریاست فی نفسہ کوئی حتمی مقصد نہیں بلکہ مقصد کے حصول کا ذریعہ تھی اور یہ مقصد تھا قانون اور شریعت کی بالا دستی یا بائبل کے الفاظ میں خدائی احکام کی صورت میں نازل کیے گئے خدائی منصوبوں پر عمل کرنا تھا۔ مسلمان فقہاء نے ایک اصول وضع کیا جسے

بسا اوقات قانون کی کتابوں میں نقل کیا جاتا ہے۔

مالا یتم الواجب اِلّابہ فھو واجب

کسی فرض کی ادائیگی کے لیے جو چیز لازمی ہے، وہ بھی فرض ہے[19]۔

ان کی دلیل بڑی سادہ تھی: شریعت کا نفاذ فرض ہے اور مسلمانوں کی سیاسی قوت کی عدم موجودگی میں شریعت کو کماحقہٗ نافذ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے سیاسی طاقت اور حکومت کا قیام لازمی ہے۔

نظامِ حکومت

قرآن ریاست کے ڈھانچے یا نظامِ حکومت کے متعلق خاموش ہے۔ یہ صرف ریاست کے فرائض اور ذمہ داریوں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ نظامِ حکومت کا معاملہ لوگوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ چودہ سو سال سے مسلمان علماء، حکمران اور فقہاء اپنے اپنے وقت اور حالات کے مطابق نظامِ حکومت کی مختلف صورتوں پر بحث کرتے رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بنواُمیّہ یا بنوعباس کی جن حکومتوں کو ہم روایتی اسلامی ریاست کہتے ہیں، وہ مختلف قسم کے اوصاف کا مجموعہ تھیں۔ اسے خاص تناظر میں دیکھا جائے تو یہ ایک حد تک بادشاہت، ایک حد تک اشرافیہ اور کسی حد تک جمہوری حکومت تھی۔ تاہم، درحقیقت، نہ تو یہ جدید معنوں میں جمہوریت تھی، نہ مغربی تصور کے مطابق اشرافیہ کی حکومت (ارسٹوکریسی) تھی اور نہ ہی یہ قرونِ وسطیٰ کے یورپی مفہوم میں، بادشاہت تھی۔ یہ ان سب کی کچھ نہ کچھ خصوصیات رکھنے کے باعث، ان سب کا مجموعہ ہو سکتی ہے۔ تاہم ایک بات واضح ہے کہ یہ شریعت کے نفاذ کے اعلیٰ مقصد کے حصول کی خاطر قائم کی گئی تھی۔

ایک ریاست اس وقت تک اسلامی ریاست ہے جب تک حکمران ریاست سے متعلقہ معاملات اور سیاسی امور میں شریعت کی اصل روح کے مطابق کام کرتے رہیں۔ مستند علمائے دین کے نزدیک اس بنیادی معیار پر پُورا اُترے بغیر کسی ریاست کو اسلامی ریاست نہیں کہا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم قانون دانوں نے سیاسی اختیارات کی تحدید کا سوال اٹھایا ہے۔ تا کہ اس پہلو پر زور دیا جا سکے اور اس بات کو یقینی بنایا جا سکے کہ سیاسی حکمرانی سے وابستگان شروع ہی سے اپنے اختیارات کے

استعمال کی حدود سے واقف ہوں۔ یہ امر شک سے بالاتر ہے کہ اقتدار یا طاقت کے استعمال کی حدود کے سوال نے دوسری صدی ہجری سے مسلمان فقہاء کی توجہ حاصل کی۔ ان حدود کی نشاندہی سے، انہوں نے طاقت کے ناجائز استعمال کے ممکنات کو روکنے کی سعی کی۔ اس بات کی نشاندہی بھی ضروری ہے کہ مسلمان فقہاء، حکمرانوں کی جانب سے طاقت کے غلط استعمال کے متعلق انتہائی فکر مند تھے۔ انہوں نے ہمیشہ اس بات کی کوشش کی کہ قبل از اسلام اہلِ روم اور اہلِ فارس کی شاہانہ روایات، اسلام کے سیاسی سانچے کو گدلا نہ کردیں۔ ایسے بہت سے واقعات ہیں جہاں مسلمان فقہاء نے حکمرانوں کے بعض اقدامات کو اس لیے مسترد کردیا کہ وہ قیصر و کسریٰ کی روایات کو زندہ کرنے کی علامت تھے[20]۔

اس سلسلے میں امام ابو یوسف (۷۳۱ء-۷۹۸ء) نے، جو دوسری صدی ہجری کے بہت بڑے قانون دان/فقیہ تھے، ایک اصول وضع کیا جسے مسلمانوں کے تمام مکاتب فکر اور فقہاء نے قبول کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ عوامی معاملات میں حکمران کے فیصلہ کرنے کا اختیار عوام کی فلاح و بہبود کے ساتھ مشروط ہے[21]۔ اگر کوئی عمل عوامی بہبود کی کسوٹی پر پورا اترتا ہے تو صرف اِسی صورت میں اس کو معقول قرار دیا جا سکتا ہے، بصورتِ دیگر اس کا کوئی قانونی جواز نہیں ہے۔

امام ابو یوسف کے اس قول کی دوسرے فقہا نے بھی توثیق کی ہے۔ معروف فقیہ ابن نُجیم (م:۱۵۶۳ء) نے اُس اصول کی بنیاد کے لیے دوسرے خلیفۂ راشد حضرت عمرؓ کے ایک قول کا حوالہ دیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ عوام کے مال میں میرے تصرّف کا وہی کردار ہے جو یتیم کے مال میں اس کے ولی کا ہوتا ہے جس کے متعلق اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے قرآنِ پاک میں ارشاد فرمایا ہے:

''یتیم کا جو سرپرست مالدار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو غریب ہو وہ معروف طریقہ سے کھائے'' (النساء:۶)

جب حضرت عمرؓ نے اپنے تین سرکردہ ساتھیوں کو مختلف ذمہ داریاں سونپ کر عراق میں تعینات کیا تو حکم دیا کہ ایک بکری خاص تناسب سے، جس کا تعین انہوں نے خود فرمایا، تینوں حضرات میں روزانہ برابر تقسیم کی جائے۔ ابن نجیم اور دوسرے فقہاء نے اس اصول کے حق میں بہت سے دوسرے

واقعات بھی نقل کیے ہیں۔

بعد میں آنے والے فقہاء نے اس تصّور کو مزید واضح الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے تصرف الامام علی الرعیة منوط بالمصلحة یعنی عوام پر ریاست کا اختیار عوامی بہبود کے ساتھ مشروط ہے۔ بالفاظ دیگر ریاست لامحدود اور بے لگام اختیارات استعمال نہیں کر سکتی۔ یہ شریعت کے اصولوں اور عوامی پالیسی کے برعکس، کسی صورت میں، کسی قسم کی طاقت استعمال نہیں کر سکتی۔ چنانچہ حکومت کی جانب سے لیا گیا ایسا فیصلہ جو عوامی بہبود کے خلاف ہو اور عوام کے مفاد کو پسِ پُشت ڈالتا ہو، شریعت کی نظر میں ماورائے اختیار اقدام ہوگا[۲۲]۔

یہ اصول نہ صرف ریاست اور اس کے اداروں پر، بلکہ ہر اس فرد پر بھی لاگو ہوتا ہے جو کسی قسم کا اختیار رکھتا ہو۔ حتیٰ کہ عدالت کا اختیار بھی، اپنے اقدامات اور فیصلوں کی شکل میں، مظلوم کے جائز مفاد کی حد تک محدود ہے۔ ابن نجیم نے بہت سے قوانین نقل کیے ہیں جو اس اصول سے متعلقہ ہیں۔ ایسا ہی ایک اصول ہے:

اذا کان فعل الامام مبنیاً علی المصلحة فیما یتعلق بالاُمور الهامة لم ینفذ امره شرعا الا اذا وافقه - فان خالفه لم ینفذ یعنی قاضی کا اختیار مظلوم کے مفاد جس کا وہ حقدار ہے، کی حد تک محدود ہے[۲۳]۔

اس سلسلے کا دوسرا اصول ہے:

امر القاضی لا ینفذ الا اذا وافق الشرع

یعنی عدالت کے احکامات اس وقت تک قابل نفاذ ہوں گے جب تک وہ شریعت کے مطابق ہوں[۲۴]۔

مسلمان فقہاء اور علمائے دین نے بڑے جامع انداز میں اسلامی ریاست یا امامت کی وضاحت کی ہے۔ یہاں چند مستند مصنفین کی تعریفیں نقل کرنا مفید ہوگا۔ یہ سب تعریفیں (definitions) ایک نکتے پر مرکوز ہیں: اسلامی ریاست مسلمانوں کے دُنیاوی معاملات کا انتظام و انصرام کرتی اور اُخروی

معاملات کی محافظ ہوتی ہے۔ **سیاسة الدنیا و حراسة الدین**[۲۵]۔

سید شریف جُرجانی (م:۱۴۱۳ء) جو کہ آٹھویں صدی ہجری کے ایک فلاسفر اور عالم دین تھے، فرماتے ہیں: یہ (یعنی امامت) دنیاوی معاملات میں دین کو قائم کرنے اور مسلم امت کے دیگر دنیاوی امور کی حفاظت کے سلسلے میں پیغمبر اسلام کی جانشین ہے[۲۶]۔" الماوردی (۹۷۲ء-۱۰۵۸ء) جو دورِ بنو عباس کے وسط میں مسلمانوں کے سیاسی نظریات کی بھرپور نمائندگی کرتے تھے، کا کہنا ہے کہ اسلامی ریاست دین کی حفاظت اور دنیاوی معاملات کو چلانے میں نبی کریم ﷺ کی روایت کے تسلسل کی نمائندگی کرتی ہے[۲۷]۔ ٹھیک یہی الفاظ مشہور عالمِ دین اور فلاسفر فخر الدین رازی (۱۱۴۹ء-۱۲۰۹ء)، معروف تاریخ دان اور اسلامی سماجیات کے بانی ابن خلدون (۱۳۳۲ء-۱۴۰۶ء) اور ایک اور نمایاں عالمِ دین تفتازانی (۱۳۲۲ء-۱۳۹۰ء) کے ہیں۔ مسلمانوں کے اذہان میں ایک بات ہمیشہ بہت واضح رہی ہے: اسلامی ریاست کے جو بھی فرائض اور تصورات ہوں، یہ توقع کی جاتی تھی کہ یہ دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھے گی: مسلمانوں کی 'دنیاوی' زندگی کی بہبود اور 'اخروی' زندگی کی فلاح۔

اسلامی نظام میں کبھی دنیوی اور اخروی زندگی کے درمیان تفریق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ مسلمان فقہاء کی تحریروں میں مذہب اور دنیاوی اُمور کے مابین کبھی چپقلش نظر نہیں آتی۔ انہوں نے شریعت کے نفاذ، خلافت، مساوات، شوریٰ، (عوامی معاملات میں رائے لینا) جیسے معاملات پر تو سوالات اُٹھائے ہیں (ان موضوعات پر اِسی کتاب میں بعد میں بحث کی گئی ہے) تاہم مسلمان فقہاء کو اسلامی ریاست کی دین و دنیا کی یکجائیت کے متعلق کبھی تردّد نہیں ہوا۔

مغرب میں سیاسی نظریات کی تاریخ پر قلم اُٹھانے والے عموماً یونان کی شہری ریاست سے ابتدا کرتے ہیں وہ تاریخ انسانی میں یونانی نظریات کو سیاسی سوچ کی ابتدا کے طور پر پیش کرتے ہیں اس کے بعد قانون اور آئین کی سرپرستی میں اہلِ روم کا کردار زیرِ بحث آتا ہے۔ زیادہ تر مغربی مصنفین، اہلِ روم کے بعد، کئی صدیاں پھلانگ جاتے ہیں اور پھر جدید یورپ کی جانب آتے ہیں۔ شاید ہی کسی ذمہ دار مصنف نے اس میدان میں مسلمان مفکرین کے کردار یا اسلام سے قبل مکہ میں قائم کی جانے

والی شہری ریاست یا مدینہ میں نبی کریمؐ کی قائم کردہ شہری ریاست پر قلم اُٹھانے کی زحمت گوارا کی ہو۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ مدینہ منورہ ایک تحریری دستور رکھتا تھا، جسے محفوظ کیا گیا تھا اور یہ آج بھی مطالعے کے لیے دستیاب ہے۔ یہ دستور نہایت جامع دستاویز ہے اور اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ مدینہ کی ریاست مختلف اداروں کے ساتھ بڑی منظم ریاست اور وہاں کی انتظامیہ انتہائی ترقی یافتہ انتظامیہ تھی۔ خوش قسمتی سے اس ریاست کی کئی ایک نمایاں تفاصیل کو قدیم مسلمان تاریخ دانوں نے محفوظ رکھا ہے جن میں سے کچھ پر یہاں بحث کی گئی ہے۔

اقتدارِ اعلیٰ کا سوال

ایک اہم سوال جس پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت ہے، اقتدارِ اعلیٰ کا سوال ہے۔ یہ درست ہے کہ بیسویں صدی کے مسلمان علماء نے اقتدارِ اعلیٰ کا لفظ مغربی تحریروں کے زیرِ اثر استعمال کیا ہے۔ یہ اصطلاح تو بہرصورت مغربی ہی ہے: یہ مغرب کی سیاسی زبان میں استعمال کی گئی ہے اور اسی تاریخ کا پس منظر رکھتی ہے۔ اس کی حالیہ مغربی تعبیرات کا آغاز سترہویں صدی سے ہوتا ہے جب یورپ کی وطنی ریاستیں کلیسائی اقتدار کے سحر سے باہر آرہی تھیں اور پوپ سے اپنی آزادی کو واضح اور نمایاں کرنے کے لیے انہیں سیاسی نظام کی ضرورت تھی۔

تاہم، موجودہ اسلامی تناظر میں، یہ اصطلاح وہ معنی بہم پہنچاتی ہے جو 'الحکم' کے موضوع پر گفتگو کرنے والے مسلمان فقہاء اور علمائے دین کے مابین ہمیشہ سے ایک اہم موضوع رہا ہے۔ مسلمان مصنفین اس بات پر ہمیشہ سے متفق رہے ہیں کہ 'حکم' یا فیصلہ کرنے، جانچنے اور حکمرانی کا مطلق اختیار صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کا ہے۔ اِس اصول کو مسلمانوں کی جدید اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کا اقتدارِ اعلیٰ کہا جاتا ہے۔

شریعت کی بالادستی کا اصول، اللہ کے اقتدارِ اعلیٰ کے اصول کا مظہر ہے۔ خدائے واحد کا اقتدارِ اعلیٰ نہ تو، یقیناً، اس بات کا محتاج ہے اور نہ اس امر کی اجازت ہی دیتا ہے کہ کوئی فرد یا افراد کا گروہ خدائی اختیارات کا دعویٰ کرے اور فیصلے کرنے یا احکامات جاری کرنے میں امتیازی اختیارات استعمال

کرے۔ خدائی احکامات کی تعبیر اور اس ضمن میں علماء وفقہاء کے کردار کو، ہمارے دور میں، غلط انداز میں سمجھا گیا ہے اور اس کی غلط تعبیر کی گئی ہے۔ کچھ مذہبی علماء اس غلط تصور کو پھیلاتے ہیں کہ انہیں خدا کی جانب سے خصوصی اختیارات تفویض کیے گئے ہیں۔ دراصل اسلامی روایت میں ایک فقیہ یا عالمِ دین کو محض اظہارِ رائے کی آزادی حاصل ہے اور اس رائے کا جواز یا اس رائے کی قانونی حیثیت نہ صرف دوسرے فقہاء بلکہ اتفاق رائے کے اصول یا اجماع کی بنیاد پر پوری امت کی قبولیت کے ساتھ مشروط ہے۔ ریاستی معاملات کو طے کرنے کے لیے قرآن باہمی مشورے اور مشاورت کی ہدایت کرتا ہے[۲۸]۔ فرامینِ خداوندی کی تعبیر، شریعت کے نفاذ اور اسکی بالادستی کے لیے کی جانے والی کوششوں کی تفاصیل عوام اور حکمرانوں کی باہمی رضامندی اور مشاورت سے طے کی جانی چاہییں[۲۹]۔

قرآن پاک کی ایک مشہور آیت میں مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے "اگر کسی معاملے میں تمہارے (حکمرانوں اور عوام کے) مابین نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف پھیر دو"[۳۰]۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ متنازع معاملے کا حل خدائی قانون یعنی قرآن وسنت کی روشنی میں نکالا جائے گا۔ اس آیت کی موجودگی یہ ظاہر کرتی ہے کہ عوام اور صاحبانِ اقتدار کے مابین اللہ کے کسی حکم کی تعبیر میں اختلاف رائے ممکن ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قرآن وسنت کے احکامات کو عملی طور پر لاگو کرنے کے معاملے کی تفاصیل کے بارے میں اختلاف رائے واقع ہو جائے۔

نمائندہ حکومت

اگر حکمران یا اہلِ اقتدار عوام اور مسلم امت کی نمائندگی نہ کرتے ہوں تو وہ اپنے مقام کا جواز ثابت نہیں کر سکتے۔ قرآن اس اصول کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ رسولِ پاکؐ کی سنت سے واضح ہوتا ہے کہ حکمران وہ ہونے چاہییں جنہیں مسلمانوں کا اعتماد، عزت واحترام اور اُن کی حمایت حاصل ہو[۳۱]۔ ابتدا ہی سے مسلمان علماء وفقہاء کا یہی نظریہ رہا ہے۔ امام مسلم جو کہ مستند ترین محدثین میں سے ایک ہیں سے منقول نبی کریمؐ کی ایک حدیث مبارکہ ہے:

تمہارے بہترین حکمران وہ ہیں جنہیں تم پسند کرتے ہو اور جو تمہیں پسند کرتے ہیں، جن کے

لیے تم دُعا کرتے ہو اور جو تمہارے لیے دُعا کرتے ہیں؛ اور تمہارے بدترین حکمران وہ ہیں جو تمہیں ناپسند کرتے ہیں اور جن کو تم ناپسند کرتے ہو، جو تمہیں برا بھلا کہتے ہیں اور جنہیں تم بُرا بھلا کہتے ہو''[۳۲]۔

یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ حکمرانوں اور عوام کے مابین، باہمی اعتماد، محبت اور احترام کا رشتہ ہونا چاہیے۔

اس اعتماد اور محبت کو جانچنے اور معلوم کرنے کا فیصلہ عوام الناس پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے وقت اور حالات کے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کریں۔ آٹھویں صدی ہجری کے ایک ممتاز فلسفہ دان سعدالدین تفتازانی کہتے ہیں کہ مسلمان حکمران کی بنیادی شرائط اور خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ لوگ خوشی سے اس کی پیروی کریں[۳۳]۔ قدماء میں سے ایک اور اہلِ علم اس مسئلے پر زیادہ واضح رائے دیتے ہیں۔ فقہ شافعی سے تعلق رکھنے والے فقیہ اور عالمِ دین الباقلانی (۹۵۰ء-۱۰۱۳ء) کا کہنا ہے:

''اپنے تمام فرائض اور امور میں، حکمران، امت کا ایک نمائندہ ہوتا ہے۔ اس کی اصلاح کرنے، اسے صحیح راستے پر گامزن رکھنے، یاددہانی کرانے، تنبیہ کرنے، اور جب ضروری ہو تو اس سے حق واپس لینے اور اگر وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے اس حکمران کو اپنے عہدے سے ہٹانا اور اس کو بدل دینا لازم آتا ہو تو ایسا کرنے کے لیے امت کو ہمیشہ اس کی پشت پر ہونا چاہیے''[۳۴]۔ ابنِ تیمیہ (۱۲۶۳ء-۱۳۲۸ء) نے بھی جو قرونِ وسطیٰ میں حنبلی مسلک کے ممتاز ترین عالمِ دین تھے اور جن کے نظریات کو عصری مسلم معاشروں میں انتہائی احترام سے دیکھا جاتا ہے، اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے کہ اولین خلفائے راشدین، حتیٰ کہ نبی کریمؐ کے فوراً بعد بننے والے خلیفۂ راشد کا مقام (عہدہ) بھی اسی بنیاد پر تھا کہ مسلم امت کی اکثریت نے انہیں بطور خلیفہ قبول کیا تھا[۳۵]۔ ایک اور عالمِ دین عبدالقادر بن طاہر البغدادی (م:۴۲۹ھ) کے مطابق بنیادی اصول یہ ہے کہ امت کو اپنے حکمران منتخب کرنے اور کسی کو اپنا نمائندہ بنانے یا ہٹانے کا مکمل اختیار حاصل ہے[۳۶]۔ حنبلی مسلک کے ایک فقیہ کے مطابق اگر لوگ کسی شخص کی قیادت پر متفق ہو جاتے ہیں اور اس پر اعتماد کا اظہار کر دیتے

ہیں تو اس کی قیادت قائم ہو جائے گی اور تسلیم کی جائے گی ۳۷۔

شوریٰ کا اصول

جب کسی حکمران کا چناؤ ہو جائے اور اسے مکمل اختیارات مل جائیں تو قرآن کے مطابق اسے چاہیے کہ وہ شوریٰ یا باہمی مشاورت کے ذریعے فیصلہ کرے ۳۸۔ مشاورت کا اصول، قرآن میں مسلمان معاشرے کی ایک نمایاں خصوصیت کے طور پر بیان ہوا ہے۔ مسلمانوں سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے تمام تنازعات اور امور خواہ وہ عائلی ہوں، سماجی سیاسی، قانونی یا پھر آئینی۔ شوریٰ کے ذریعے حل کریں۔ شریعت یا راستہ (یعنی یقینی کامیابی کا راستہ)، جیسا کہ ہدایت و رہنمائی کے سدا بہار سرچشموں یعنی قرآن وسنت میں اسے کہا گیا ہے، کسی تبدیلی یا تحریف سے بالاتر ہے۔ لیکن شریعت کے عملی نفاذ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ مسلمان فقہا ان دونوں ماخذ میں بیان کیے گئے اصول وقوانین کو کس طرح سمجھتے ہیں۔ انہیں چاہیے کہ قرآن وسنت کو سمجھنے کے لیے اپنی ذاتی ونجی حیثیت میں اپنی قوتِ فیصلہ کا بہترین اور خوب سوچ سمجھ کر استعمال کریں اور اپنی سوچ بچار کے نتائج سے اُمت کو آگاہ کریں۔ اگر امت کسی تعبیر پر متفق ہو جاتی ہے تو اس رائے پر اجماع ہو جاتا ہے جو کہ قرآن وسنت کے بعد اسلامی قانون کا ایک ماخذ بھی ہے۔ جن معاملات میں فقہاء کے مابین اختلاف ہو اور اگر امت کسی ایک رائے پر متفق نہ ہو اور دو یا دو سے زیادہ تعبیرات کو درست ماننے کی صورت میں اختلاف پر رضا مند ہو جائے تو ان سب مختلف اقوال اور آراء کو یکساں طور پر درست اور قانونی لحاظ سے قابلِ اعتبار تسلیم کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں یہ مسلمان فرد کی مرضی ہوگی کہ وہ پیروی کرنے کے لیے کسی بھی مسلّمہ فیصلے کو منتخب کر لے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ میں ہمیشہ قانون کے مختلف مکاتبِ فکر نظر آتے ہیں۔ ایسی تعبیر جو عمومی قبولیت کے ذریعے استناد حاصل کر لے، اس کی بنیاد خدائی احکام کے صحیح فہم پر ہونی چاہیے۔ یعنی پہلے مرحلہ میں فقہا کا اتفاقِ رائے ہو اور دوسرے مرحلہ میں معاشرہ میں عمومی قبولیت ہو۔

یہ محض اتفاقی واقعہ نہیں ہے کہ قانون اور شریعت کے تمام بڑے طبقہ ہائے فکر کے بانیان، جن

کے نظریات اور تعبیرات کی آج بھی مسلمان دنیا میں پیروی کی جاتی ہے، سب کے سب عالم افراد تھے۔ نہ تو ان کے پاس کوئی سرکاری عہدہ تھا اور نہ وہ کبھی حکومتی مراعات سے مستفید ہوئے۔ ابو حنیفہ (۶۹۹ء-۷۶۷ء)، شافعی (۷۶۷ء-۸۲۰ء)، مالک (۷۱۱ء-۷۹۵ء)، جعفر صادق (۷۰۲ء-۷۶۷ء)، احمد بن حنبل (۷۸۰ء-۸۵۵ء)، زید بن علی (۶۹۵ء-۷۴۰ء)[۳۹] اور ان کے علاوہ بیسیوں دوسرے افراد بھی عوام الناس میں سے تھے لیکن اپنی اپنی جگہ یہ سب لوگ عظیم فقہا تھے۔ ان کے دیے گئے فیصلے اور ان کی کی گئی تعبیرات نہ صرف اس وقت کے مسلمانوں بلکہ بعد میں آنے والی مسلمان نسلوں کے لیے بھی قابلِ قبول تھیں، حتٰی کہ آج بھی مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد اپنے مذہبی اور فقہی معاملات میں انہی کے فیصلوں کی پیروی کرتی ہے۔ اس چیز نے ایک 'مشترکہ اسلامی قانون' کے بننے میں مدد دی جو کسی خاص شکل یا قانونی دائرے تک محدود نہیں ہے۔ اسلام کا یہ مشترکہ قانون نہ تو کسی بادشاہ نے ترتیب دیا ہے اور نہ یہ کسی رسمی یا سرکاری قانون سازی کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یہ محض عام یا غیر سرکاری فقہا کی اجتماعی اور لگاتار کوششوں کا نتیجہ ہے۔ بلاشبہ، اسلام کا سارے کا سارا قانونی ذخیرہ غیر سرکاری فقہا کی کوششوں کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔ اس قانونی ذخیرۂ علم کو فقہا اور قاضیوں نے یکساں طور پر تسلیم کیا ہے[۴۰]۔

اسلامی تاریخ میں قاضی کبھی بھی کسی بادشاہ یا حکومت کے فیصلوں یا احکامات کے پابند نہیں رہے۔ جس چیز نے انہیں پابند کر رکھا تھا وہ یہ تھی کہ خدائی قانون کی جس تعبیر کی صحت اور درستی کا انہیں سب سے زیادہ یقین ہوتا تھا اور یہ تعبیر اس فقیہ یا فقہا کی جانب سے کی گئی ہوتی تھی جن کے خیالات کو مجموعی طور پر مسلم امت نے تسلیم کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قانونِ اسلامی کسی بھی سیاسی رہنما یا حکمران کے اثرات سے آزاد رہا ہے۔ قرآن کریم اور نبی کریمؐ کے بیان کردہ قانون سازی کے اصول، اس عمل کے رہنما اور نگران رہے ہیں۔ مزید برآں صحابہ کرامؓ اور آپؐ کے فوراً بعد آنے والے آپؐ کے جانشینوں کے اقوال نے مزید رہنمائی فراہم کی۔ اس سلسلے میں دوسرے خلیفۂ اسلام کی ہدایات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں کیونکہ وہ علمِ قانون کی کئی خود مختار شاخوں کی بنیاد سمجھی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر

حضرت عمرؓ کو اسلامی قانون اور قانون سازی کی ایک خودمختار شاخ 'ادب القاضی' یا قانون کے ضمن میں اسلامی طریقہ کار کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ انہوں نے ایک دوسرے صحابی حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو ایک مراسلہ لکھا۔ یہ صحابی بصرہ کے صوبے میں قاضی القضاۃ کے عہدے پر کام کر رہے تھے[۴۱]۔ اس مراسلے نے جو کہ ساتویں صدی عیسوی میں لکھا گیا تھا، قانون کی کچھ بنیادیں استوار کیں جنہیں قانون کی دنیا میں، انسانیت نے اب آ کر جگہ دی ہے اس مراسلے میں مذکور ایک اصول ہے: **لا ینفع تکلم بحق لانفاذ له** ''اس حق کے بارے میں بات کرنے کا کوئی فائدہ نہیں جو دیا نہیں جا سکتا (یعنی جو عملاً نافذ نہیں ہو سکتا۔)''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کو فیصلے کے لیے صرف انہی معاملات کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہیے جن کے متعلق وہ متاثر کن فیصلہ دے سکے اور اسے نافذ بھی کرا سکے۔

آج یہ تصور تمام قانونی و عدالتی برادری کی جانب سے تسلیم کیا جاتا ہے اور ایک مسلمہ اصول بن چکا ہے جس کی ہر عدالت پیروی کرتی ہے۔ اب تمام مہذب ممالک میں عدلیہ انہی معاملات میں فیصلہ دیتی ہے جہاں اسے محسوس ہو کہ اس کے فیصلے کو نافذ بھی کیا جا سکتا ہے۔ جہاں فیصلے کا نفاذ ممکن نہ ہو، وہاں یا تو محض تصریحی فیصلہ سنایا جاتا ہے یا عدالت کوئی موقف بیان کرنے سے اجتناب کرتی ہے۔ بہت سے جدید دساتیر، مثلاً بھارت کے دستور، میں یہ درج ہے کہ کچھ معاملات میں سپریم کورٹ محض تصریحی فیصلہ سنائے گی۔ ایسا محض اس وجہ سے ہے کے عدالت اس فیصلے کو مؤثر طور پر نافذ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہو گی[۴۲]۔ یہ اصول جو عدم نفاذ کی صورت میں اعلیٰ عدلیہ کو شرمندگی کا سامنا کرنے سے بچاتا ہے، اس کی ابتداء دوسرے خلیفۂ راشد حضرت عمرؓ نے کی تھی۔

اس مراسلے میں ایک دوسرا اصول جو بیان ہوا ہے وہ ہے: **الرجوع الی الحق خیر من التماري في الباطل** ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سچ بات (حق) کی طرف پلٹنا اس بات سے بہتر ہے کہ غلط چیز (باطل) کو جاری رکھا جائے۔ یا بہ الفاظ دیگر اگر آج ایک شخص کوئی فیصلہ دیتا ہے اور اگلے روز اسے اس سے بہتر حل مل جاتا ہے تو اسے اپنے پہلے فیصلے پر نظر ثانی کرنے میں ہچکچانا نہیں چاہیے[۴۳]۔ ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان عدلیہ کس طرح کام کرتی تھی۔

مسلمان عدلیہ نے عدل کے تصور کو، (یعنی عدل سب کے لیے ہے نہ کہ صرف مخصوص یا منتخب کے لیے ہے) حقیقت کا روپ دینے کے لیے کام کیا۔ قرآن 'قسط' اور 'عدل' کی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔ غالباً، مغربی زبان میں مستعمل just اور Justice (انصاف) کے الفاظ کا عربی ماخذ 'قسط' ہے۔ اسلام میں منتخب یا مخصوص انصاف کا کوئی تصور نہیں۔ اس معاملے میں شریعت کے احکام بہت واضح ہیں کہ کسی کے رُتبے، عہدے، رنگ، نسل، جنس یا کسی بھی قسم کے امتیاز اور تفریق کے بغیر ایک ہی جیسے قوانین تمام لوگوں پر لاگو ہوں گے۔ مندرجہ ذیل آیات میں قرآنِ پاک انصاف کے متعلق یوں گویا ہوتا ہے:

۱۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو۔ اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔ فریقِ معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب، اللہ تم سے زیادہ اُن کا خیر خواہ ہے۔ لہٰذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو۔ اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچایا تو جان رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ کو اس کی خبر ہے[۴۴]۔

۲۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ کی خاطر راستی پر قائم رہنے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے بنو، کسی گروہ کی دشمنی تم کو اتنا مشتعل نہ کر دے کہ انصاف سے پھر جاؤ۔ عدل کرو، یہ خدا ترسی سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ اللہ سے ڈر کر کام کرتے رہو، جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے[۴۵]۔

۳۔ اللہ عدل اور احسان اور صلۂ رحمی کا حکم دیتا ہے اور بدی و بے حیائی اور ظلم و زیادتی سے منع کرتا ہے۔ وہ تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم سبق لو[۴۶]۔

۴۔ اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو، اور اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو جبکہ تم اللہ کو اپنے اوپر گواہ بنا چکے ہو۔ اللہ تمہارے سب افعال سے باخبر ہے[۴۷]۔

۵۔ قتلِ نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ۔ اور جو شخص مظلومانہ

قتل کیا گیا ہو، اس کے ولی کو ہم نے قصاص (کے مطالبے یا معاف کرنے) کا حق عطا کیا ہے۔ پس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے، کیونکہ (قانون کے ذریعے) اس کی مدد کی گئی ہے[۴۸]۔

۶- مالِ یتیم کے پاس نہ پھٹکو مگر احسن طریقے سے، یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے۔ (ہر) عہد کی پابندی کرو، بے شک (ہر) عہد کے بارے میں تم کو (روزِ قیامت) جواب دہی کرنی ہوگی[۴۹]۔

۷- پیمانے سے دو تو پورا بھر کر دو اور تولو تو ٹھیک ترازو سے تولو۔ یہ اچھا طریقہ ہے اور بہ لحاظ انجام بھی یہی بہتر ہے[۵۰]۔

۸- کوئی بوجھ اُٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہ اُٹھائے گا اور اگر کوئی لدا ہوا نفس اپنا بوجھ اُٹھانے کے لیے پکارے گا تو اس کے بار کا ایک ادنیٰ حصّہ بھی بٹانے کے لیے کوئی نہ آئے گا چاہے وہ قریب ترین رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو۔ (اے نبیؐ) تم صرف انہی لوگوں کو متنبّہ کر سکتے ہو جو بے دیکھے اپنے رب سے ڈرتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں۔ جو شخص بھی پاکیزگی اختیار کرتا ہے اپنی ہی بھلائی کے لیے کرتا ہے اور پلٹنا سب کو اللہ ہی کی طرف ہے[۵۱]۔

۹- بُرائی کا بدلہ ویسی ہی بُرائی ہے، پھر جو کوئی معاف کر دے اور اصلاح کرے اس کا اجر اللہ کے ذمہ ہے۔ اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا[۵۲]۔

۱۰- اور جو لوگ ظلم ہونے کے بعد بدلہ لیں اُن کو ملامت نہیں کی جا سکتی[۵۳]۔

۱۱- ملامت کے مستحق تو وہ ہیں جو دوسروں پر ظلم کرتے ہیں اور زمین میں ناحق زیادتیاں کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے دردناک عذاب ہے[۵۴]۔

۱۲- ہم نے اپنے رسولوں کو صاف صاف نشانیوں اور ہدایات کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور (حق و باطل کی) میزان نازل کی تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں، اور لوہا اتارا جس میں بڑا زور ہے اور لوگوں کے لیے منافع ہیں یہ اس لیے کیا گیا ہے کہ اللہ کو معلوم ہو جائے کہ کون اُس کو دیکھے

بغیر اس کی اور اس کے رسولوں کی مدد کرتا ہے۔ یقیناً اللہ بڑی قوت والا اور زبردست ہے۵۵۔

اسلامی تاریخ میں قانون پر عمل درآمد کا ایک اور دلچسپ پہلو بھی ہے جو منفرد ہونے کے ساتھ ساتھ اہم بھی ہے: قانونی کثرتیت۔ مسلم دور کی دس صدیوں تک قانونی کثرتیت مسلم معاشرے کے نظم ونسق کا حصہ رہی ہے۔ یہ ایک اچھوتا تجربہ تھا جو مسلم معاشرے میں بھی اور اسلامی ریاست کی سطح پر بھی کام کر رہا تھا۔ معاشرے میں فقہاء کے مختلف مکتبہ ہائے فکر تھے، مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد جن کی پیروی کرتی تھی۔ قانون سازی کے یہ مکاتبِ فکر اپنی اپنی تعبیر کے مطابق اسلامی قوانین پر عمل کرتے تھے۔ حنفی مسلک کی پیروی کرنے والے، فقہ حنفی کے پابند تھے اور حنفی قاضی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کرتا۔ شیعہ مسلک کے لوگ شیعی قانون کی پیروی کرتے اور ان کے تنازعات کا تصفیہ شیعہ قاضی کرتے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلتا تھا۔ یہ رواج ماضی قریب تک قائم تھا۔ بعض ممالک میں تو انیسویں صدی تک ایسا ہی رہا۔ 1920ء کے عشرے میں، جب حجاز سعودی خاندان کے زیرِ قبضہ آیا، اس وقت تک وہاں عثمانیوں نے ۔ جو کہ خود حنفی تھے۔ فقہی کثرتیت کو قائم رکھا ہوا تھا۔

اس کے ساتھ ساتھ، ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جہاں غیر مسلموں کو اپنے قانون کے مطابق اور اپنے ہی ججوں کے ذریعے اپنے مقدمات کا فیصلہ کرنے کی آزادی دی گئی تھی۔ سپین، مصر، ہندوستان اور بہت سے دوسرے ممالک میں، مسلمان عدالتوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلم عدالتیں بھی قائم تھیں تا کہ وہ اپنے قوانین کے مطابق معاملات اور مقدمات کو نمٹا سکیں۔ اس روایت کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے ولیحکم اهل الا نجیل بما انزل الله یعنی اہلِ انجیل کو اپنے مقدمات کا فیصلہ انجیل کی روشنی میں کرنا چاہیے۵۶۔

چنانچہ اسلامی قانون کی تمام کتب میں دوسرے مذاہب کے قانونی نظاموں کو درست قانونی نظام تسلیم کیا گیا ہے، ان کے عدالتی فیصلوں کو جائز مانا گیا ہے اور ان کی حیثیت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے ۵۷۔ اس بنیاد پر مسلمان فقہاء نے غیر مسلموں کے نجی قانون کے مطابق ان کے حقوق و مفادات کو قانونی شکل دینے کے لیے اصول وقوانین مرتب کیے ہیں۔ ان کی سفارشات اور فیصلوں کو اسلام کے

بین الاقوامی نجی قانون کی بنیاد کہا جا سکتا ہے۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی مناسب ہوگا کہ مسلمانوں کے، غیر مسلم ہم وطنوں کے ساتھ تعلقات کو باقاعدہ شکل دینے کے لیے بہت ہی آغاز، حتیٰ کہ خلفائے راشدین کے ادوار (۶۳۲ء-۶۶۰ء) میں ہی قوانین بنائے گئے تھے۔[۵۸] چنانچہ چوتھے خلیفۂ راشد حضرت علیؓ ابنِ ابی طالب نے فرمایا: **لھم مالنا و علیھم ما علینا** جس کا ترجمہ اس انداز سے کیا جا سکتا ہے کہ ''اُن کے لیے وہی ہے جو ہمارے لیے ہے اور اُن پر وہی ہے جو ہم پر ہے۔'' اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلموں پر بھی برابر کے حقوق و فرائض عائد ہوتے ہیں[۵۹]۔ دوسرے خلیفۂ راشد حضرت عمرؓ نے یہ فرما کر ایک قدم آگے بڑھایا: ہم (مسلمان) یہ وعدہ کرتے ہیں کہ ان علاقوں میں جہاں وہ (غیر مسلم) اکثریت میں ہیں، ہم باہر سے کسی کو ان پر مسلّط نہیں کریں گے بلکہ ان کے علاقوں میں ان کے اپنے لوگوں کو اونچے عہدوں پر فائز کیا جائے گا[۶۰]۔

اس طرح، اسلامی قانون سازی کے بنیادی قوانین متفقہ رہے ہیں اور ان میں کوئی قابلِ ذکر اختلاف رائے واقع نہیں ہوا ہے۔

پاکستان-ایک جدید اسلامی ریاست

جدید دنیا میں پاکستان کے مقام کا تعین کرنے کے لیے ایک چیز واضح ہے، کہ یہ ملک برصغیر کے مسلمانوں کو ایک وطن فراہم کرنے کی غرض سے بنایا گیا تھا۔ تحریک پاکستان کے آغاز یعنی ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء ہی سے، جب لاہور میں آل انڈیا مسلم لیگ نے ہندوستان کو تقسیم کرنے کی قرارداد پیش کی، اسی وقت سے پاکستان کو ایسی جگہ تصور کیا گیا جہاں مسلمانوں کی تہذیب اور ان کی شناخت کا تحفظ کیا جا سکے گا[۶۱]۔ قائداعظم نے ۱۹۴۰ سے ۱۹۴۸ء یعنی اپنی وفات تک کے عرصے میں بار بار یہ کہا جو کہ ریکارڈ پر بھی موجود ہے کہ پاکستان میں نظامِ حکومت، قرآن وسنت میں مذکور اصولوں کی بنیاد پر قائم کیا جائے گا[۶۲]۔ ان کے اور اس ملک کے فکری معمار علامہ اقبال کے مابین ہونے والی خط و کتابت میں

شریعت کے نفاذ کی جانب حوالہ جات ملتے ہیں[۶۳]۔

علامہ اقبال کے مطابق شریعت، برصغیر کے مسلمانوں کا مقدر ہے[۶۴]۔۱۹۳۰ء میں الہٰ آباد کے مشہور خطبے میں انہوں نے واضح اور غیر مبہم الفاظ میں اعلان کیا کہ اسلام بذاتِ خود ایک منزل اور مقدر ہے[۶۵]۔

کچھ ایسی خصوصیات ہیں جو پاکستان کو اسلامی ریاست کے ایک نمونے کے طور پر، دوسرے مسلم ممالک میں سوچے گئے یا اختیار کیے گئے اسلامی ماڈلز سے ممتاز کرتی ہیں۔ تاہم دوسرے ممالک کے ماڈلز پر تبصرہ اس گفتگو کے دائرہ بحث سے باہر ہے۔

پاکستان میں، عصری دنیا میں اسلامی ریاست کی نوعیت اور کردار کے بنیادی معاملات کے متعلق عمومی اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ یہ اتفاق رائے کئی دہائیوں پر مشتمل قومی بحث مباحثے کا حاصل ہے۔ یہ بحث ۱۹۴۰ء کے عشرے کے وسط میں اس وقت شروع ہوئی جب تحریک پاکستان اپنے عروج پر تھی۔ کچھ معاملات پر بحث اب بھی جاری ہے۔ قیام پاکستان کے بعد بننے والے ۶ مختلف دساتیر اور ان کے مسودہ جات میں شامل ''اسلامی دفعات'' سے اتفاق رائے کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ ۱۹۵۲ء سے ۱۹۷۳ء اور اس کے بعد دساتیر میں ایک ہی جیسی اسلامی دفعات شامل کی گئیں ہیں جو ظاہر کرتی ہیں کہ مسلّمہ اصولوں کی بنیاد پر اتفاق رائے موجود ہے۔

مجموعی طور پر، پاکستان کے لوگ اسلامی ریاست یا اسلامی شریعت کے متعلق سخت گیر (redical) نظریات نہیں رکھتے۔ کچھ مغربی مصنفین، مختلف مسلمان علماء کا حوالہ دیتے ہیں جن کے نظریات کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ کٹر ہیں لیکن ایسے نظریات کو پاکستان میں عوامی مقبولیت حاصل نہیں ہے۔

سیّد مودودی مرحوم اسلامی ریاست کے نمایاں ترین حامیوں میں سے ایک تھے۔ ریکارڈ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انہوں نے اسلامی ریاست کے قیام کے مقصد کے حصول کے لیے ہمیشہ آئینی اور پُر امن ذرائع کے استعمال کی حمایت کی۔ یہ امر شک سے بالاتر ہے کہ مثالی اسلامی ریاست کے

قیام کے لیے آئینی اور عدالتی طریقِ کار اپنانے پر، پاکستان کے تقریباً تمام سیاسی عناصر کا اتفاق ہے۔ حتیٰ کہ روایتی علماء جو بعض حلقوں کی جانب سے 'شدت پسند' (hardliner) سمجھے جاتے ہیں، سیاسی عمل میں شامل رہے ہیں۔ ان میں سے بہت سے علمائے کرام قیام پاکستان سے قبل ہی مرکزی سیاسی دھارے میں شامل ہو گئے تھے۔ درحقیقت، روایتی علماء کی ایک بڑی تعداد بہ نسبت ان مسلمان علماء کے جو معتدل سمجھے جاتے ہیں، سیاست میں حصہ لے رہی ہے۔

لہٰذا، اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ پاکستان کو مثالی اسلامی ریاست بنانے کے لیے پرامن آئینی طریقہ کار اختیار کیا جانا چاہیے۔ اس کام میں ترقی کی رفتار پر اختلاف کے باوجود، پاکستان اس سمت میں پیش قدمی کر رہا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس عمل میں تیزی لانی چاہیے جبکہ اس کے برعکس کچھ لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس کی رفتار میں آہستگی لانے کی ضرورت ہے۔ سول سوسائٹی کا ایک حصہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ عمل پہلے ہی بہت تیزی سے جاری ہے لیکن اس عمل کی ارتقائی صورت کے متعلق کوئی بڑا اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اسلامی ریاست کے نظریاتی ڈھانچے کے ایک اور پہلو کی وضاحت کرنے کی ضرورت ہے۔ سید مودودی مرحوم نے بہت پہلے یعنی ۱۹۳۹ء میں اسلامی ریاست کے لیے الوہی جمہوری ریاست (Theo democratic State) کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ Theo الوہی ان معنوں میں کہ ریاست کو کچھ جید علماء کو فیصلہ سازی اور قانون سازی کے عمل میں لازماً شریک کرنا چاہیے کیونکہ شریعت کے نفاذ اور اس کی تعبیر میں ان کا کردار ناگزیر ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ ریاست کو جمہوری بھی ہونا چاہیے۔ جمہوری ذرائع سے منتخب کیے گئے عوامی نمائندوں کو اس بات کا ادراک ہونا چاہیے۔ جدید تعلیمی روایت کی نمائندگی کرنے والے علماء و اہلِ علم اور اس کے ساتھ ساتھ روایتی علماء کی رہنمائی میں، پاکستان میں اسلامائزیشن کا عمل، پرامن دستوری ذرائع کے استعمال کے ذریعے، الوہی جمہوری راستے کی شکل اختیار کر چکا ہے۔ جدید دنیا کی اعلیٰ ترین علمی روایتوں کے نمائندے ان پرامن دستوری ذرائع کی نگرانی و رہنمائی کرتے ہیں۔ پاکستانی علماء نے کبھی اس بات پر اصرار نہیں کیا کہ صرف انہیں

ہی اسلامائزیشن کے عمل کی سربراہی یا قیادت کرنا ہے۔ یہ علماء ہی تھے جنہوں نے یہ مطالبہ کیا کہ یہ کام عدلیہ کے حوالے کیا جائے تاکہ اعلیٰ عدلیہ، اس عمل کی سربراہی کرے۔ اسلامی نظریاتی کونسل، جو اسلامائزیشن کا اہم دستوری ذریعہ ہے، علماء کی نسبت زیادہ تر ان ممبران پر مشتمل ہے جو جدید تعلیم یافتہ ہیں۔ ۱۹۵۶ء کے بعد سے، جب دستور کے تحت ایسا ادارہ قائم کیا گیا، اب تک، اگر تمام نہیں تو زیادہ تر افراد جو اس کونسل سے متعلقہ ہیں اور جنہیں اس کا ممبر ہونے کی ذمہ داری سونپی گئی ہے۔ 'غیر علماء' ہی رہے ہیں اور زیادہ تر جدید تعلیم یافتہ افراد ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سربراہی آکسفورڈ، ہارورڈ، میک گل یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی یافتہ یا لنکز ان وغیرہ سے تعلیم یافتہ افراد کے ہاتھوں میں رہی ہے۔ روایتی عالم کبھی اس کونسل کا سربراہ نہیں بنا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عمل کی رہنمائی اور نگرانی روایتی اسلامی علماء (یا مغرب کی اصطلاح میں بات کریں تو تھیا کریسی یا پاپائیت کے حامی) نہیں بلکہ ملک کے اعلیٰ اور جدید ترین تعلیم یافتہ افراد کر رہے ہیں۔ یہ بات خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اس کے باوجود، اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر ہمیشہ اتفاق کیا گیا ہے اور انہیں علماء اور غیر علماء ہر سطح پر عوامی قبولیت حاصل ہوئی ہے۔

پاکستان میں غور و فکر اور تفکر کے بعد جس اسلامی ریاست کا تصور بنایا گیا اور اسے بتدریج عملی سانچے میں ڈھالا گیا، مغربی دنیا کو اسے اچھی طرح سمجھنا چاہیے اور عصری مسلم معاشروں کو اسے اہمیت دینی چاہیے۔ ہوسکتا ہے اس بارے میں کچھ بدگمانیاں پیدا کی گئی ہوں اور ہر معاملے میں بہتری کی گنجائش تو رہتی ہی ہے۔ لیکن پھر بھی یہ نمونہ نہ صرف عملی ہے بلکہ جدید بھی ہے۔ زندگی کے عام معاملات میں اسلامی احکامات کو سمجھنے اور اس کے صحیح تناظر کو واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا بھر کے مسلمانوں اور خاص طور پر پاکستان کے مسلمانوں کے لیے بہت ضروری ہے کہ وہ ان احکامات کو نافذ اور ان پر عمل کر کے دکھائیں تاکہ اسلام کے متعلق غلط فہمیوں اور غلط تصورات کا ازالہ ہو سکے۔

تبصرے اور تبادلۂ خیال

جینس بجورن کناون[۲۶]: جب کسی آسمانی صحیفے کی سیاسی تعبیر کی بات آتی ہے تو ممکن ہے آپ کو واضح تعلیمات اور واضح اصول مل جائیں لیکن آپ کو اپنے مقام کے مطابق اس کی مختلف تعبیرات کرنا پڑتی ہیں۔ میرا یہ یقین ہے کہ انسان کی فطرت میں یہ چیز شامل ہے کہ ہماری پیدائش کا مقصد کیا ہے، ہم اس کی تعبیر کرتے ہیں اور میرا یہ بھی یقین ہے کہ ہم نے اپنی کی ہوئی تعبیر پر کس حد تک عمل کیا، اس کی بنیاد پر ہم جانچے جائیں گے۔ لیکن، جمہوریت میں ہمیں وہ لوگ بھی، جو ہمیں ووٹ دیتے ہیں، جانچتے ہیں ہمارا جو بھی خدا ہو ہم اس کے سامنے جوابدہ ہیں لیکن جمہوریت میں ہم لوگوں کے سامنے جوابدہ ہیں۔ لوگوں کی مرضی کا اظہار خود لوگوں ہی کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ میرے خیال میں اس کام کے لیے جمہوریت سے بہتر کوئی راستہ نہیں۔ جمہوریت سے میری مراد، لازمی طور پر مختلف پارٹیوں پر مشتمل نظام نہیں ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو اپنی رائے کے اظہار کے یکساں مواقع حاصل ہوں۔

ہر ریاست کو اس کی کارکردگی کی بنیاد پر جانچا اور پرکھا جائے گا۔ میرے لیے یہ کارکردگی انسانی حقوق کی فراہمی، ان کی حفاظت اور ان میں بہتری لانا ہے۔ انسانی حقوق سے میری مراد ان انسانی حقوق سے ہے جس کا عہد ہر ملک نے کر رکھا ہے۔ روئے زمین پر کوئی ایسا ملک موجود نہیں جس نے انسانی حقوق سے متعلق عہد نہ کیا ہو۔ میں اپنا مدعا واضح کرنے کے لیے نبی کریمؐ کے آخری خطبے کا حوالہ بھی دوں گا۔ لہٰذا اس بات سے حکومتوں کی کارکردگی کو جانچا جائے گا۔

مذہب کو قوم کا معمار ہونا چاہیے نہ کہ آپس میں پھوٹ ڈالنے والا، اسے اقدار مہیا کرنے والا ہونا چاہیے نہ کہ مذمت کا جواز مہیا کرنے والا، اسے قوم میں محبت پیدا کرنے والا ہونا چاہیے نہ کہ نفرت بڑھانے والا، اسے امن کے لیے ایک طاقت بننا چاہیے نہ کہ جنگ کا ایک بہانہ، اسے مساوات پیدا کرنے والا اور آخری بات یہ کہ اسے انصاف کا علمبردار ہونا چاہیے نہ کہ تعصب کا طرف دار۔

سوال: اسلام میں عدالتیں صرف ان معاملات کا فیصلہ کرتی ہیں جہاں فیصلے کا نفاذ ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ عدلیہ بعض اوقات انتظامیہ کے ہاتھوں میں کھلونا/آلۂ کار بن سکتی ہے؟

ڈاکٹر غازی: ہر معاشرے میں لوگوں کی زندگی کچھ اصولوں کی پابند ہوتی ہے جن کا مظاہرہ زندگی کے نجی اور عوامی معاملات میں دیکھا جا سکتا ہے۔ عدلیہ سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان اصولوں کی پاسداری اور حفاظت کو یقینی بنائے۔ یہ تو درست ہے کہ عدلیہ کو انتظامیہ کی انتظامی قوت پر ہی بھروسہ کرنا پڑتا ہے لیکن جو چیز عدالتی فیصلوں کے نفاذ کو یقینی بناتی ہے وہ ججوں کا اختیار نہیں بلکہ عوام کی جانب سے عدلیہ پر کیا جانے والا بھروسہ ہوتا ہے۔ اس لیے صرف عدلیہ کو ان حقوق کی پاسداری اور ان مشترکہ اصولوں کے تحفظ کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا جو تمام آزاد انسانوں کو ایک نظام کا پابند کرتے ہیں۔ اگر لوگ خود اپنے حقوق اور معاشرتی اقدار کی پروا نہ کریں تو کسی کو عدلیہ سے بہت زیادہ یا بڑی توقعات نہیں رکھنی چاہییں۔

سوال: جب آپ یہ کہتے ہیں کہ پاکستان میں اسلامائزیشن کے عمل کی رہنمائی اور نگرانی ہوتی ہے تو اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟

ڈاکٹر غازی: جب میں یہ کہتا ہوں کہ اسلامائزیشن کے عمل کی رہنمائی اور نگرانی ہوتی ہے تو میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلامائزیشن کا عمل یا پاکستان میں اسلامی قوانین کے نفاذ کا فیصلہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا فیصلہ صرف روایتی علماء کریں۔ بلکہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس کی نگرانی، دیکھ بھال اور رہنمائی کرنے والے انگلستانی سیکسن (Anglo Saxon) قانون کے تربیت یافتہ، اعلیٰ عدالتوں کے جج صاحبان ہیں۔ یہ عمل مغرب کی سرکردہ جامعات مثلاً آکسفورڈ، ہارورڈ، اور کیمبرج جیسے اداروں کے فارغ التحصیل لوگوں کے ہاتھوں میں رہا ہے۔ اس بات سے مغربی دنیا کو یقین ہو جانا چاہیے کہ وہ لوگ جو اس عمل کی نگرانی کر رہے ہیں وہ کوئی ''غیر مہذب'' یا کوئی ایسا قدم نہیں اُٹھائیں گے جو جدید معاشرے کی ترقی یا اس ملک کے کسی شہری کے بنیادی حقوق پر اثر انداز ہو۔ وہ جدید دور اور جدید معاشرے کے تقاضوں سے مکمل طور پر آگاہ ہیں۔ وہ جتنا اسلام سے واقف ہیں غالباً اس سے زیادہ

جدید دور کے معاشرے کے تقاضوں کو جانتے ہیں۔لیکن اس کے باوجود یہی وہ لوگ ہیں جو اس عمل کو چلا رہے ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت کی مثال لے لیجیے، جو اس بات کا اختیار رکھتی ہے کہ وہ اپنے دائرہ اختیار میں قانون کی کسی بھی شق کو رد کر سکتی ہے جو شریعت کے احکامات کے منافی ہو۔وہ مجلس جو اس اختیار کو استعمال کرتی ہے، روایتی علماء یا مذہبی لوگوں پر مشتمل نہیں ہے بلکہ انگریزی قانون (anglo Saxon legal tradition) کے تربیت یافتہ پانچ سینئر ججوں پر مشتمل ہوتی ہے۔تین حضرات ان کی معاونت کرتے ہیں جو صدر کی نظر میں اسلامی قانون کے ماہر ہوتے ہیں ظاہری بات ہے یہ تین جج اقلیت میں ہوتے ہیں۔لیکن اس گفتگو کے سیاق میں جو چیز زیادہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ تاریخی لحاظ سے، مختلف صدور کی جانب سے منتخب کیے جانے والے افراد صرف روایتی عالم ہی نہیں ہوتے تھے۔''علماء جج'' کہلائے جانے والے افراد بھی جدید جامعات سے اعلیٰ تعلیم کی ڈگریاں حاصل کرنے والے ہی ہوتے ہیں۔اس عدالت کے فیصلے ہمیشہ اتفاق رائے سے ہوتے ہیں۔وفاقی شرعی عدالت کے فیصلوں کے خلاف سپریم کورٹ میں درخواست کی جاسکتی ہے جہاں شریعت اپیلٹ بنچ قائم کیا گیا ہے۔یہ بنچ پانچ جج صاحبان پر مشتمل ہے۔ان میں سے تین سپریم کورٹ کے باقاعدہ جج ہوتے ہیں جنہیں انگریزی قانون میں برس ہا برس کا تجربہ حاصل ہوتا ہے اور جو شریعت بنچ کی اکثریت پر مشتمل ہوتے ہیں۔دو علماء ان کی معاونت کرتے ہیں جو صدر کی جانب سے بنچ کے عارضی ممبر کے طور پر، ان علماء میں سے منتخب کیے جاتے ہیں جو صدر کی رائے میں اسلامی قانون سے اچھی طرح واقف ہوں۔

جو بات میں کہنا چاہ رہا ہوں وہ یہ ہے کہ شریعت کے نفاذ کے فیصلے صرف علماء کے گروہ یا کسی خاص مذہبی شخص کے ہاتھ میں-محض اس وجہ سے کہ وہ مذہبی آدمی ہے-نہیں ہیں۔اس لیے اس انتظام میں خاص مذہبی حکومت (theocracy) کے کسی قسم کے عنصر کا شائبہ تک نہیں ہے۔اس انتظام نے اس بات کو یقینی بنا دیا ہے کہ اس قانونی عمل میں کہیں سے تھیوکریسی یا خاص قسم کی مذہبیت در نہیں آسکتی۔

سوال: کیا آپ سمجھتے ہیں کہ بین الاقوامی اور اس کے ساتھ ساتھ پاکستان کے اندرونی حالات ایک اعتدال پسند اسلامی ریاست کے قیام کے لیے موزوں ہیں؟

ڈاکٹر غازی: سچ کہیے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ پاکستان میں قائم ہونے والا نمونہ، جدید دنیا کے تناظر میں اسلامی ریاست کا ایک معتدل اور قابلِ عمل نمونہ ہے۔ اس طرز کا تصور پیش کرنے اور پھر اس کو ترقی دینے والے، بیسویں صدی کی مسلم علمی روایت کے اہم ترین نمائندے تھے۔ اس کا آغاز علامہ اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء)، سیّد مودودی (۱۹۰۳ء-۱۹۷۹ء)، محمد اسد (۱۹۰۰ء-۱۹۹۲ء)، اے-کے بروہی (۱۹۱۵ء-۱۹۸۷ء) جیسے لوگوں کی اسلامی تعلیمات پر مبنی تحریروں کے ذریعے ہوا۔ انہوں نے ایسا تصور پیش کرنے میں حصہ لیا جس تصور کی پاکستان میں پیروی اور تقلید کی جاتی ہے۔ میرا خیال ہے جدید اسلامی دنیا میں اسلامی ریاست کے کئی نمونے سامنے آئے ہیں، ان میں ایران، طالبان، سعودی یا سوڈانی ماڈل کی بات کی جاسکتی ہے ان تمام نمونوں میں، یقیناً، بہت سے مشترکات موجود ہیں لیکن اسلامی قانون کے ایک طالبعلم کی حیثیت سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ پاکستان میں جس ماڈل کا تصور پیش کیا گیا اور اسے پروان چڑھایا گیا ہے، یہ جدید دنیا کے لیے سب سے زیادہ قابلِ عمل نمونہ ہے یہ جدید جمہوری روایات کی نمائندگی کی تمام ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ اسلامی معاشرے کی ضرورت کو بھی پورا کرتا ہے کیونکہ یہ قرآن وسنت کی تعلیمات ہی سے سامنے آیا ہے۔ اس نمونے کی بنیاد تحریری طور پر مدوّن شدہ دستور ہے جہاں ہر شخص کے حقوق ومفادات طے کر دیے گئے ہیں۔ اس کا جواز امریکی طرز پر قائم کردہ اعلیٰ عدلیہ کی جانب سے کی گئی بنیادی قانون کی تشریح سے ملتا ہے۔ یہ ماڈل اُن مدوّن قوانین کے تحت شریعت کے بتدریج نفاذ کی کوشش کرتا ہے جو زیادہ تر جمہوری ذرائع سے منتخب کی گئی پارلیمنٹ سے تسلیم شدہ قانونی طریقہ کار کے تحت کام کرتے ہیں۔

سوال: مسلمان معاشروں میں صنفی کثرتیت کی بات کی جائے تو کیا آپ اسلام کے ابتدائی دور یا اس کے بعد کسی خاتون قانون دان کا نام لے سکتے ہیں؟ اور دوسری بات یہ کہ کیا ایک اسلامی معاشرے میں لوگ اپنے نمائندوں کو منتخب کرنے کا اختیار رکھتے ہیں یا

اس بات کے لیے انہیں خدا کی جانب سے طے کیے گئے معیار کی پیروی کرنا ہوتی ہے جیسا کہ پاکستان کے آئین کے آرٹیکل ۶۲ اور ۶۳ میں پارلیمنٹ کے رکن کی اہلیت یا نااہلیت کا معیار قائم کیا گیا ہے؟

ڈاکٹر غازی: اسلامی تاریخ میں، بہت سی خواتین قانون دان رہی ہیں۔ ان کی آراء اب بھی دستیاب ہیں اور فقہ کی اہم کتب میں درج ہیں۔ ان میں سب سے پہلی نبی کریمؐ کی زوجہ محترمہ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ تھیں، جنہیں یہ اعزاز حاصل ہے کہ انہوں نے نبی کریمؐ کی تعلیمات کے ایک بڑے حصے کو آئندہ آنے والی نسلوں کو منتقل کیا۔ وہ نہ صرف خواتین بلکہ مرد حضرات کے لیے بھی علم کا ایک ذریعہ تھیں ان کے ہزاروں شاگردوں اور طلبہ نے اس علم کو دنیا کے کونے کونے میں پہنچایا۔

خواتین قانون دانوں کی ایک بڑی تعداد ان کے بعد بھی موجود تھی اور اگر میں ان کا نام لینا شروع کر دوں تو اس کے لیے خاصا طویل وقت درکار ہوگا۔ تدوینِ حدیث، تفسیرِ قرآن وسنت اور قانون سازی میں خواتین علماء کو بڑا اہم مقام حاصل ہے۔ تاہم ایک چیز جو بہت واضح ہے وہ یہ کہ ماضی میں مسلمان معاشرہ کبھی صنف کی بنیاد پر تقسیم نہیں ہوا تھا۔ صنفی مسئلہ حال ہی کا معاملہ ہے اس بحث کے شروع ہونے سے قبل، صنف کی بنیاد پر، معاشرے کی تقسیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ مسلمان معاشرہ بڑا متحد معاشرہ تھا اور دونوں صنفوں کے مابین تعلق جنگی کیمپوں یا مخالف گروہوں کا نہیں تھا بلکہ یہ خاندان کے اندر مضبوط اکائی کا تصور تھا جس کی بنیاد باہمی محبت اور احترام پر تھی۔ اس تعلق کی نمایاں ترین خصوصیت نفرت اور باہمی کشمکش کے بجائے، محبت، احترام اور اتفاق تھی۔ اس لیے مسلمان تاریخ دانوں نے کبھی اس بات کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی کہ خواتین فقیہات/ قانون دانوں کی آراء کو مرد قانون دانوں کی آراء کے مقابل علاحدہ سے مدوّن کیا جائے۔ مرد اور خواتین دونوں ہی، ایک جیسے تبصروں، ایک جیسی آراء کے ساتھ یکساں نتائج پر پہنچتے تھے۔ خواتین علماء یا مرد علماء۔ اس بنیاد پر کہ وہ خواتین ہیں یا مرد ہیں۔ کسی چیز کی تشریح وتعبیر نہیں کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان علماء نے اس جانب توجہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ صاحبِ اختیار لوگوں کو کیسے پہچانا جائے؟ یہ امر تو واضح ہے کہ عوام ہی کو انہیں شناخت کرنا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں عام اصول تو یہ ہے کہ انہیں لوگوں کا اعتماد حاصل ہونا چاہیے۔ اب اس بات کی تصدیق کرنے اور جانچنے کے لیے کہ آیا کسی شخص کو واقعی لوگوں کا اعتماد حاصل ہے یا نہیں، سینکڑوں طریقے ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں ایسے لوگ ہو سکتے ہیں اور تاریخِ انسانی میں ایسے لوگ موجود بھی رہے ہیں۔ جن پر لوگ اس قدر اعتماد کرتے تھے کہ درجنوں انتخابات بھی ان کی مقبولیت کا درست اندازہ لگانے سے قاصر رہتے۔ آیت اللہ خمینی (۱۹۰۰ء-۱۹۸۹ء) کبھی کسی انتخابی مہم کے ذریعے منتخب نہیں ہوئے تھے لیکن جس لمحے وہ تہران کے ہوائی اڈے پر پہنچے، تو میرے خیال میں، ایران میں کوئی ایسا شخص موجود نہیں تھا جسے ان کی قیادت پر اعتراض ہو۔ اسی طرح جب 7 اگست کو قائداعظم محمد علی جناح کراچی پہنچے، تو میرے خیال میں انہیں کسی سے بھی اعتماد کا ووٹ لینے کی ضرورت نہیں تھی۔ دسیوں اعتماد کے ووٹ بھی ان کی مقبولیت کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔

چنانچہ اس بات کا اندازہ لگانے کے لیے خاص طریقہ کار یا انتخاب کا ذریعہ ہی نہیں، جس کی پیروی کرنا ضروری ہو۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس طریقہ کار میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ جو چیز زیادہ ضروری ہے وہ اس حقیقت کو مدِ نظر رکھنا ہے کہ آیا لوگ کسی شخص پر اعتماد کرنے اور اسکی پیروی کرنے کے لیے تیار ہیں یا نہیں اگر تو کسی شخص کو اس قدر اعتماد حاصل ہے کہ جس کی کسی بھی ذریعے سے تصدیق کی جا سکتی ہے، تو اسلام کے مطابق، وہ شخص قابلِ قبول ہوگا۔

> سوال: تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ اسلام صدیوں تک ریاستی مذہب کے طور پر کام کرتا رہا ہے اور اب تک بہت بڑی بڑی آبادیوں کی انفرادی و اجتماعی زندگیوں کے لیے رہنمائی فراہم کرتا رہا ہے۔ برصغیر ہندوستان کے متعلق بھی یہ بات کہی جا سکتی ہے، جب عصری مباحثوں میں شریعت کے قابلِ عمل ہونے کا سوال اُٹھایا جاتا ہے تو کیا دنیا سے یہ درخواست نہیں کی جانی چاہیے کہ وہ ان تاریخی حقائق کی جانب بھی کچھ توجہ مبذول کرے؟

ڈاکٹر غازی: مجھے آپ کی بات سے مکمل اتفاق ہے اور میں یہ بات یاد دلانا چاہتا ہوں کہ پہلی صدی

ہجری کے آخر میں جونہی مسلمان حکمرانوں نے سندھ میں اپنی حکومت قائم کی، انہوں نے وہاں شریعت کو نافذ کر دیا۔ بعد میں مسلمانوں کی حکومت کا دائرہ دہلی اور برصغیر کے دوسرے علاقوں تک پھیل گیا۔ مسلمانوں کی حکمرانی کے اول روز سے لیکر ۱۸۵۷ء میں خاندان مغلیہ کے زوال تک شریعت ہی کا قانون نافذ رہا۔ حتیٰ کہ جب برصغیر کے تین بڑے صوبوں پر ایسٹ انڈیا کمپنی قابض ہو چکی تھی اور ۱۷۶۴ء میں برطانوی راج الٰہ آباد یعنی نصف برصغیر تک پہنچ چکا تھا، مغل حکمرانوں کو ان سے امن کے لیے مذاکرات کرنا پڑے تھے، برصغیر کے چاروں بڑے صوبوں کی سول اور ریونیو انتظامیہ کو برطانیہ کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے حوالے کرنا پڑا تھا تو اس وقت کے مغل حکمران اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے درمیان اس بات پر اتفاق ہوا تھا کہ ان تینوں صوبوں میں عوامی معاملات شریعت کے مطابق طے پائیں گے۔ اس عرصے میں (۱۷۶۴ء سے ۱۸۵۷ء تک) ہندوستان میں کمپنی کی حکومت نے مسلم عدالتیں قائم کیں، مسلمان قاضیوں کا تقرر کیا اور اُن وکلاء اور ججوں کے لیے فقہ کی بہت سی کتب کا انگریزی میں ترجمہ کروایا جنہیں شریعت کے فیصلے نافذ کرنا ہوتے تھے یا جو مسلمان قاضیوں کے دیے گئے فیصلوں کے خلاف اپیل سنتے تھے۔ ۱۸۵۷ء تک یہی صورتحال رہی جب بقول ان کے، ہندوستان میں ہونے والی بغاوت کے نتیجے میں حکومتِ برطانیہ نے براہِ راست برطانوی راج نافذ کر دیا اور مسلمان عدالتیں ختم کر دی گئیں۔

سوال: مسلمان فقہاء کا اتفاق رائے (اجماع) یا استدلال (اجتہاد)، اسلامی قانون کے دو ماخذ ہیں۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ عوامی رائے کی بنا پر اسلامی قانون ارتقا پذیر ہو سکتا ہے؟

ڈاکٹر غازی: میں تو شریعت کے ارتقاء کی اصطلاح استعمال کرنا پسند نہیں کرتا اس کے بجائے میں اجماع اور اجتہاد کی بنیاد پر اسلامی قانون یا فقہ کے ارتقا کی اصطلاح استعمال کروں گا۔

اجماع سے مراد مسلمان معاشرے کا اتفاق رائے اور اجتہاد مسلمان فقہاء کی آزادانہ ذہنی مشق ہے۔ یہ وہ عمل ہے جو ہمیشہ سے جاری ہے حتیٰ کہ ابھی بھی نہیں رُکا ہے۔ اس کی صرف ایک ہی شرط ہے

کہ یہ شریعت یعنی قرآن وسنت کی حدود کے اندر ہو۔قرآن وسنت میں عام اصول بیان ہوئے ہیں۔ یہ عام اصول ایسے ہیں جن کی مختلف حالات وواقعات کے تحت، بڑی آسانی سے مختلف تعبیرات کی جا سکتی ہیں، میں اس کی ایک مثال دینے پر اکتفا کروں گا: قرآنِ پاک کے مطابق خاوند بیوی کے نان و نفقے کا ذمہ دار ہے۔ یہ ایک عام اور آفاقی اصول ہے۔لیکن جو الفاظ قرآنِ پاک میں استعمال ہوئے ہیں وہ بہت جامع، واضح اور صریح ہیں۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ دنیا میں کسی جگہ بھی، نئے حالات میں، یہ الفاظ نئی تعبیرات کی گنجائش بھی رکھتے ہیں۔قرآنِ کریم کے الفاظ ہیں: خاوند کو چاہیے کہ وہ بیوی کو نان ونفقہ مہیا کرے۔امیر شخص اپنی حیثیت کے مطابق اور غریب اپنی حیثیت کے مطابق۔اور یہ نان ونفقہ رائج الوقت معروف طریقے کے مطابق ہوگا۔ یہ قرآنی مطالبہ ہے، جن حالات میں اسے لاگو کرنا ہے، زمان ومکان کے حساب سے اس حکم کی مختلف تعبیرات کرنا ہوں گی۔بغیر اس کے کہ الفاظ و فقرات کی عمومیت یا الفاظ کی صحیح نوعیت پر سمجھوتہ ہو۔لیکن ایسی تعبیرات صرف اس وقت تک درست ہوں گی جب تک کہ وہ الفاظ کی عقلی قیود میں ہوں اور جب تک اس آیت کے حقیقی مدعا کی حدود قائم رہیں، کوئی بھی نئی تعبیر قابلِ قبول ہوگی۔مختلف سیاق میں اسکی مختلف تعبیرات ہوتی رہیں گی۔ یہ وہ طریقہ ہے جس کے مطابق قرآن وسنت کی تشریح کی جاتی ہے اور یہی وہ طریقہ ہے جس کے مطابق ماضی میں ان کی شرحیں کی جاتی رہی ہیں اور یہی اصول مستقبل کے لیے بھی کارگر رہے گا۔

سوال: اگر غیر جمہوری ذرائع سے منتخب شدہ کوئی حکومت قومی نظام اور قانونی ڈھانچے میں ایسی تبدیلیاں لاتی ہے، جنہیں اسلام کے احکامات کے مطابق سمجھا جاتا ہے تو کیا ایسے اقدامات کو درست تسلیم کیا جانا چاہیے؟

ڈاکٹر غازی: اگر کوئی شخص ان ذرائع سے اقتدار میں آتا ہے جنہیں مغربی پیمانوں کے مطابق غیر جمہوری سمجھا جاتا ہے لیکن اگر وہ خلوص کے ساتھ اسلام کو نافذ کرتا ہے اور اپنے روّیے میں شوریٰ کے اصول کی پابندی کرتا ہے تو میں ذاتی طور پر اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔میرے خیال میں، شریعت کا نفاذ، ایک اسلامی ریاست کا اوّلین اور اہم ترین مقصد ہے۔

سوال: حالیہ قومی انتخابات میں یہ دیکھنے میں آیا کہ ملک کے کچھ حصوں میں خواتین کو ووٹ دینے کا حق نہیں دیا گیا اور عام خیال یہی ہے کہ اسلام کے نام پر ایسا کیا گیا۔ کیا اسلام، مسلمان معاشرے میں، عورت کو سیاسی ذمہ داریاں ادا کرنے سے منع کرتا ہے؟

ڈاکٹر غازی: یہ بڑے افسوس بلکہ دکھ کی بات ہے کہ ملک کے کچھ حصوں میں خواتین کو ووٹ دینے کی اجازت نہیں ہے۔ اسلام کو اس بات کا ذمہ دار نہیں ٹھہرانا چاہیے۔ اس کی وجہ یا تو علاقائی تعصبات، تہذیبی روایات، جہالت یا کوئی اور وجوہات ہوسکتی ہیں۔ ان علاقوں کے لوگوں کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کرنا چاہیے۔ صدیوں کی جہالت اور بے عملی کے نتائج وثمرات کو دس یا بیس سال میں دور نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں کچھ وقت لگے گا۔ جب تک لوگ پڑھے لکھے نہیں ہوں گے، وہ ایسے کام کرتے رہیں گے جن کا اسلام سے کوئی لینا دینا نہیں۔

سوال: اجتہاد کے احیاء کے لیے ہونے والی بحث میں، اکثر سننے میں آتا ہے کہ قرآن کی تشریح کو جدید (Modernize) کرنے کے لیے مسلمانوں کو بڑی سوچ بچار کی ضرورت ہے۔ کیا آپ اس خیال کی حمایت کرتے ہیں؟

ڈاکٹر غازی: میری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ اسلام کی 'جدید' تشریح کا مطالبہ کرنے والوں کی اس بات سے کیا مراد ہے۔ قرآن کی تفسیر کے ضمن میں معاصر علماء کی جانب سے کی جانے والی کوششیں یقیناً جدید دور کے تقاضوں کو مدِّ نظر رکھ کر کی گئی ہیں اور یہ جدید دنیا میں رہنے والے مسلمانوں کی ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش ہے۔ ایک لحاظ سے قرآن کی ہر تفسیر اپنے اپنے وقت کے حساب سے جدید تھی۔ یہ حقیقت کہ ہر صدی میں علماء نے قرآن کی نئی تفسیر کرنے کی ضرورت محسوس کی، اس بات کے حق میں جاتی ہے۔ دراصل نئی تفاسیر لکھنے والے علماء نے ان تفاسیر میں کسی پہلو سے کوئی تشنگی محسوس کی کم از کم کچھ پہلو تو ایسے تھے جہاں اس بات کی ضرورت تھی کہ ہدایت ربانی کو نئے انداز سے سمجھا جائے اور اسکی وضاحت کی جائے۔ بعد میں ہونے والی تمام تفاسیر میں اس بات کی کوشش کی گئی تھی کہ وہ اس حقیقی خلا کو پُر کریں جو بالترتیب مختلف مفسرین قرآن نے، قرآن کی تفاسیر میں محسوس کیا تھا۔

سوال: اسلام ایک پورا نظامِ زندگی ہے، نہ کہ محض چند عبادات کا مجموعہ۔ اگر یہ نظامِ

دُنیا کے کسی بھی حصّے میں قابلِ عمل ہوسکتا ہے تو دُنیا کا وہ حصہ ایک اسلامی ریاست ہے۔ لہٰذا ایک مسلمان کا بنیادی لگاؤ، اسلام کے ساتھ ہونا چاہیے نہ کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے کے ساتھ۔ اس لحاظ سے ایک اسلامی ریاست، قومی ریاست سے خاصی مختلف ہے، اور شاید یہی وجہ تھی کہ مذہبی طبقے نے، بالعموم، قومی نظریے کی بنیاد پر ہندوستانی برصغیر کی تقسیم کی حمایت نہیں کی تھی۔ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اسلامی ریاست کے کچھ ماڈلز کی ناکامی کی ایک اہم وجہ یہ رہی ہے کہ ان ریاستوں سے جن فرائض کو ادا کرنے کی توقع کی جارہی تھی، وہ انہیں پورا کرنے میں ناکام رہی ہیں۔ غلط فہمیاں پیدا کی گئی ہیں اور انہیں قائم بھی رہنے دیا جا رہا ہے اور اسلامی ریاست نہ صرف مغرب بلکہ مسلم معاشرے کے کچھ حصوں کے لیے بھی ڈراؤنا خواب بن چکی ہے۔

ڈاکٹر غازی: میں اس بات سے اتفاق کرتا ہوں کہ اسلامی نظام اور مذہب اسلام میں بعض اعتبار سے، فرق کیا جانا چاہیے۔ جی ہاں، آپ درست فرما رہے ہیں۔ لیکن کچھ معاملات ایسے ہیں جہاں مذہب اسلام اور اسلامی نظام میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، کیونکہ اسلامی ریاست یا اسلامی نظام یا اسلامی قانون کی جو بھی تعریف ہو، اسکی بنیاد اقدار کے نظام اور کچھ بنیادی اصولوں پر ہے جو کہ مذہبی کتاب یا مذہبی صحیفے میں بیان کیے گئے ہیں۔ لہٰذا اسلام کے تصور کے لیے مذہب کا حوالہ لازمی اور بنیادی چیز ہے۔ اس لیے کچھ چیزوں میں تو یہ تفریق ممکن ہے اور یہ پہلے ہی کی جا چکی ہے۔ اسلام کے کچھ قوانین اور تعلیمات (پر عمل کرانا) ریاست کی ذمہ داری ہے، اس کے ساتھ ساتھ اسلام کی کچھ تعلیمات افراد کے لیے، خالصتاً ان کی نجی حیثیت کے حوالے سے ہیں اور کچھ معاملات ایسے ہی جہاں معاشرہ ذمہ دار ہے۔ پھر بھی کچھ امور میں واضح تفریق ممکن نہیں۔ یہ وہ معاملات ہیں جن میں کسی معاملے کا مذہبی پہلو، اور قانونی پہلو۔ دونوں شامل ہوتے ہیں،

اور اس بات کی کوئی منطق نہیں ہے کہ علماء نے بطور گروہ قیامِ پاکستان کی مخالفت کی۔ میں مسلم برصغیر کی تاریخ کا ایک طالبعلم رہا ہوں اور ذاتی طور پر ان اکابر علماء کو جانتا ہوں جنہوں نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا علماء کی اکثریت نے پاکستان کی حمایت کی۔ ایک قلیل تعداد نے پاکستان کی

مخالفت کی اور یہ اس وجہ سے نہیں تھا کہ وہ اسلامی ریاست نہیں چاہتے تھے۔ یہ صرف حکمتِ عملی کا سوال تھا جنہوں نے پاکستان کی مخالفت کی، انہوں نے اپنی دانست میں، یہ سوچا کہ پورے ہندوستان پر ایک مرتبہ پھر، اسی طرح اسلام کی حکومت قائم ہو جائے جیسا کہ مغلوں یا اس سے پہلے کے دور میں تھی، لیکن میرے خیال میں ان لوگوں کا یہ نقطۂ نظر غلطی پر مبنی تھا۔ وہ ایسی بات کی توقع کر رہے تھے کہ حالات اور جدید دور کے حقائق جس کی اجازت نہیں دے رہے تھے۔ یہ جدید جمہوری نظام کی ابتدا تھی اور اس نظام میں اکثریت ہی حکومت کی حقدار تھی۔ اب گنتی کا کھیل مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے، آل انڈیا مسلم لیگ کی قیادت نے بالکل درست سوچا اور فیصلہ کیا کہ اسلام کی حکومت، ابتدائی طور پر، مسلم اکثریت کے علاقوں تک محدود ہونی چاہیے۔ پھر بھی میدان تو کُھلا ہے۔ پاکستان کی مخالفت کرنے والے علماء کو تبلیغی سرگرمیاں اپنانی چاہییں تھیں تاکہ وہ سرحد پار کے لوگوں کو، پُر امن ذرائع سے اسلام کے پیغام کو قبول کرنے کے لیے تیار کرتے۔

یقیناً ریاست نے بالعموم اپنی ذمہ داریوں کو پُورا نہیں کیا ہے۔ مجھے آپ سے مکمل اتفاق ہے۔ دوسرے ممالک یا دوسری ریاستوں کے متعلق تو میں کچھ نہیں کہہ سکتا، لیکن پاکستان کے متعلق میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ ریاست اور عوام کی کارکردگی، ان کی خواہشات اور مقاصد کے مطابق نہیں رہی جنہوں نے قیامِ پاکستان کے لیے اپنا قیمتی خون بہایا تھا۔ ہر شخص کو اپنی اس ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے مستعد اور تیار رہنا چاہیے جس کی اس سے توقع کی جاتی ہے۔

سوال: مسلمان حکومتوں کی مذہبی وزارتیں، مغربی دنیا میں اسلام کے متعلق پائی جانے والی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے کیا کردار ادا کرسکتی ہیں؟

ڈاکٹر غازی: بہت سے مسلم ممالک یا کم از کم بڑے بڑے مسلمان ممالک میں بلاشبہ، مذہبی شعبہ جات قائم ہیں۔ لیکن ان شعبوں یا وزارتوں کے مختلف ممالک میں، مختلف قسم کے کام ہیں، میں دوسرے ممالک کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہتا تاہم پاکستان میں اس وزارت کا کردار حکومتِ پاکستان ہی متعین کرتی ہے۔ ہر وزارت یا ڈویژن، جیسا کہ ہم اسے کہتے ہیں، کو صرف انہی امور تک محدود رہنا

ہوتا ہے جو اس کے سپرد کیے جاتے ہیں۔ پاکستان میں وزارت مذہبی امور کا کام فریضۂ حج کی ادائیگی کے انتظامات، رہنمائی اور پالیسی مہیاّ کرنا، عام مذہبی تعلیم کا بندوبست کرنا، زکوٰۃ اکٹھا کرنے اور اسے تقسیم کرنے کے کام کی نگرانی اور ان دوسرے امور کو منظّم کرنا ہے جو اس وزارت کے سپرد کیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ہر شہری، ہر فرد سول سوسائٹی، علماء، ماہرین تعلیم اور اشرافیہ کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے اُن تمام فرائض کو پورا کریں جو بحیثیت قوم ان پر عائد ہوتے ہیں۔

(ترجمہ: منزہ صدیقی)

......................حواشی......................

۱- قرآن میں مذکور سیاست اور نظامِ حکومت سے متعلقہ افکار و نظریات کی، مسلمانوں کی تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف توضیحات/تعبیرات کی جاتی رہی ہیں۔ آج کے سیاسی حقائق اور دستوری نظریات کا تقاضا ہے کہ شوریٰ، خلافت، امت، عدل و انصاف جیسے نظریات کا جدید فہم حاصل کیا جائے۔

۲- مودودی، ۱۹۹۲ء اور سیّد مودودی کی اسلامی ریاست، ۱۹۸۲ء

۳- تقی الدین نبہانی، حزب التحریر کے بانی اور اسلامی ریاست سے متعلقہ موضوعات پر کئی کتابوں کے مصنف

۴- سیّد قطب، اخوان المسلمون کے نظریاتی رہنما، انہوں نے اپنی بہت سی تحریروں اور خاص طور پر اپنی شہرۂ آفاق تفسیرِ قرآن 'فی ظلال القرآن' میں ریاست سے متعلقہ معاملات پر بحث کی۔

۵- ۱۹۲۰ء کے عشرے میں برپا ہونے والی اس عوامی تحریک کی قیادت مولانا محمد علی جوہر (وفات ۱۹۳۱ء) اور متحرک علماء کے ایک گروہ نے کی۔

۶- تحریک پاکستان (۱۹۴۰ء-۱۹۴۷ء) کے دوران لکھی جانے والی تحریروں میں یہ پہلو بہت نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو، احمد، ۱۹۶۶ء، قریشی ۱۹۷۴ء۔

۷- یوسفی، ۱۹۹۶ء، ص ۲۶۴۳

۸- 'دولۃ' کی اصطلاح بنو امیہ کی حکومت کے خاتمے اور عباسی خلفاء کے زمانے میں دوسری صدی ہجری کے پہلے نصف میں عام طور پر مستعمل ہوئی۔ اس وقت یہ 'دور' کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کی گئی یعنی عباسیوں کا دورِ حکومت۔ دولۃ کا لفظ ریاست کے ہم معنی بہت بعد میں قرار پایا۔ درحقیقت ساتویں صدی

ہجری تک یہ اصطلاح ریاست کے طور پر استعمال نہیں کی گئی (ابن منذر، لسان العرب)

۹- مثال کے طور پر مندرجہ ذیل قرآنی آیات ملاحظہ ہوں۔۲:۱۲۸، ۱۴۳:۳:۱۰۴، ۱۱۰:۲۱:۹۲اور ۲۳:۵۲

۱۰- القرآن، ۲۲:۴۱

۱۱- قرآن میں استعمال ہونے والے لفظ 'اگر' سے یہ واضح ہے ۲۲:۴۱ تفصیلی بحث کے لیے اسی مصنف کی محاضرات الفقہ، لاہور، ۲۰۰۵، صفحات ۴۱، ۴۶ ملاحظہ ہوں۔

۱۲- قریشی، ۱۹۷۷ء، باب اوّل

۱۳- ان آبادیوں کے وجود اور ان کے پھیلاؤ کو آرنلڈ، ۱۹۷۹ء نے بھی تسلیم کیا ہے۔

۱۴- القرآن، ۸:۷۲

۱۵- احمد بن حنبل، المسند، جلد پنجم، ص ۱۸۳؛ دارمی السنن، تعارف ۳۴؛ المسند، جلد دوم، صفحات ۳۲۷، ۳۶۰، ۳۶۷، جلد چہارم صفحات ۸۰، ۸۲ وغیرہ

۱۶- بحوالہ علی المتقی، حدیث نمبر ۳۸۰۲، مع دیگر

۱۷- اس مضمون پر ماہرانہ مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو، مہدی ۲۰۰۲ء

۱۸- روسو کے سماجی معاہدے کے نظریے پر عمدہ بحث کے لیے ملاحظہ ہو، ہارمن (Harmon)، ص ۳۰۲، ۳۱۳؛ سباین (Sabine)، ۱۹۶۱ء، ابواب ۲۷، ۲۸

۱۹- الزرقا، ۱۹۶۸ء، صفحات ۵-۸۴۷ اور ۱۰۸۸

۲۰- ان اصطلاحوں کی جانب بکثرت حوالہ، صحابہ کرامؓ کی جانب سے حضرت امیر معاویہؓ کی اپنے بیٹے یزید کی بطور خلیفہ وجانشین نامزدگی پر تنقید میں ملتا ہے۔

۲۱- الزرقا، ایضاً صفحات 1050, 1051۔

۲۲- مثال کے طور پر ملاحظہ ہو، ابن نجیم، بیروت، 1980، ص ص 123-126۔

۲۳- ایضاً ص.124.

۲۴- ایضاً ص.125.

۲۵- ماوردی، 1996، ص.5.

۲۶- جرجانی ص.345.

۲۷- ماوردی، بحوالہ گزشتہ

۲۸- القرآن، الشوریٰ: ۳۸

۲۹- اجتہاد اور اجماع کے عمل میں شوریٰ کے کردار پر دیکھیے دوسرے حوالہ جات کے علاوہ، ابو فارس، 1989، ص ص. 989-1012.

۳۰- القرآن، النساء: ۵۹

۳۱- مثال کے طور پر ملاحظہ ہو۔ الصحیح مسلم، 1349، جلد دوم، ص. 129.

۳۲- مسلم (الف)، 1998، حدیث نمبر. 4804.

۳۳- تفتازانی، 1981، ص. 272.

۳۴- باقلانی، 1987، ص. 476.

۳۵- ابنِ تیمیہ، 1976، ص. 141.

۳۶- بغدادی، ص. 271.

۳۷- ابنِ قدامہ، 1992، ص. 243.

۳۸- القرآن، آلِ عمران: 159

۳۹- امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام جعفر صادق، امام احمد بن حنبل، امام زید بن علی اسلامی فقہ کے سرکردہ طبقہ ہائے فکر کے بانی تھے جن کے نام بالترتیب حنفی، شافعی، مالکی، جعفری، حنبلی اور زیدی ہیں۔

۴۰- مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، غازی، ۲۰۰۶، ص ص 110-119

۴۱- اس مراسلے کا متن دیکھنے کے لیے ملاحظہ ہو، غازی، 1983، باب چہارم

۴۲- مثال کے طور پر اسلامی جمہوریہ پاکستان کا آئین، آرٹیکل (2)184، نیز بھارت کا دستور، آرٹیکل 131۔

۴۳- یہ اصول عدالتی فیصلے پر نظر ثانی کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

۴۴- القرآن، النساء: 135

۴۵- القرآن، المائدہ: 8

۴۶- القرآن، النحل: 90

۴۷- القرآن، النحل: 91

۴۸- القرآن، الاسراء: 33

۴۹- القرآن، الاسراء: 34

۵۰- القرآن،الاسراء:35

۵۱- القرآن،فاطر:18

۵۲- القرآن،الشوریٰ:40

۵۳- القرآن،الشوریٰ:41

۵۴- القرآن،الشوریٰ:42

۵۵- القرآن،57 :25.

۵۶- القرآن،المائدہ:47

۵۷- قانون کی کسی بھی کتاب مثلاً کتاب الام،مبسوط،ہدایۃ یاالمغنی میں اہل الذمہ کے نکاح پر ابواب ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

۵۸- خلفائے راشدین یعنی ہدایت یافتہ خلفاء،اسلام کے پہلے چار خلفاء حضرت ابوبکر،حضرت عمر،حضرت عثمان،حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین کامشترکہ لقب ہے

۵۹- زیلعی،نصب الرایۃ لِأ حادیث الھدایۃ،جلد چہارم،ص55۔

۶۰- حمیداللہ،2000،ص ص۔159۔161اورص ص.37-38

۶۱- تحریک پاکستان کے قائدین نے اس عزم کا بار بار اعادہ کیا۔مثلاً ملاحظہ ہو،قائداعظم کا بیان،احمد (ایڈیشن)1960،ص363.

۶۲- ایسے بیانات کے حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو:مجاہد،2000.

۶۳- مثال کے طور پر دیکھئے،خط بتاریخ28مئی1937ء:الانا،1988،ص .142.

۶۴- ایضاً

۶۵- مجاہد،op . cit

۶۶- جناب جینس بجورن کناون(Janis Bjorn Kanavin)نے پاکستان میں ناروے کے سفیر کی حیثیت سے(۲۰۰۴ءتا۲۰۰۷ء)خدمات انجام دیں۔وہ اس مجلس کی صدارت کررہے تھے۔

کتابیات

Abu Faris, Muhammad. 1989. Irtibat al-Shur bi'l-Fatwa wa Qadaya'l-Ijtihad al-Jama'i. In Al-Shura Fi'l-Islam. Vol. III. Amman: Ahl Bait Foundation.

Afzal, M. Rafique (ed). 1980. Quaid-i-Azam Muhammad Ali Jinnah Speeches and Statements as Governor General of Pakistan. Lahore: Research Society of Pakistan.

Ahmad, Chaudhari Habib. 1966. Tahrik-i-Pakistan Awr Nationalist Ulema. Lahore: Muhammad Hanif Rame, Al-Bayan.

Ahmad, Jamiluddin (ed.). 1960. Speeches and Statements of Mr. Jinnah, Vol. I, Lahor.

Al-Muttaqi, Ali. 1364 AH. Kanz al-Ummal. Vol. III. Hyderabad.

Al-Zarqa', Mustafa Ahmad. 1968. Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm. Vol. II. Damascus: Dar al-Fikr.

Arnold, T.W. 1979. The Preaching of Islam. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Baghdadi, Abdul Qadir. Usul al-Din. Lahore: Al-Maktaba al-Uthmaniyyah.

Baqillani, Abu Bakr. 1987. Al-Tamhid Beirut: Mu'assasa al-kutb al-thaqafiyyah.

Bukhari (Muhammad ibn Ismail al-Bukhari; d. 265AH) Al-Jami as-Sahih.

Darimi (Abu Muhammad Abd Allah ad-Darimi; d. 255AH). Kitab-as-Sunan.

G. Allana 1988. Pakistan Movement: Historic Documents. Lahore: Islamic Book Service.

Ghazi, Mahmood. 1983. Adab al-Qadi. Islamabad: Islamic Research Institute.

---. 2005. Muhadarat-i-Fiqh. Lahore: Al-Faisal publishers.

---. 2006. State and Legislation in Islam. Islamabad: Shariah Academy.

Hamidullah, Muhammad. 2000. Majmu'at al-Watha'iq al-Siyasiyyah. Cairo: Maktabah Madbokli.

Harmon, Judd. M. 1990. Political Thought from Plato to the Present. Lahore: National Book Foundation.

Ibn Hanbal (Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal; d. 241AH). Al-Musnad.

Ibn Manzur al-Ifriqi, Lisan al-Arab in loco.

Ibn Nujaim, Zain al-Din. 1980. Al-Ashbah wa'l-Naza'ir. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din, Al-Mughani. Vol. VIII. Cairo: Hajar publications.

---. 1992. Al-Mughani, Bab Qital ahl Baghye, Jecza. Vol. XII. KSA: Hijr press.

Ibn Taymiyyah, (Taqi ad-Din Ahmad ibn Taymiyyah al-Harrani; d. 728 AH). 1976. Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah. Vol. I. Lahore: al-maktaba al-salafiyyah.

Jurjani, Sayyid Sharif. 1372-1412 Sharh al-Mawaqif. Vol. VIII. Tehran: Manshurat al-Sharif al-Radi.

Mahdi, Muslim. 2002. Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. Karachi: Oxford University Press.

Marghinani, Burhan al-Din. 1995. Hidayah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Mawardi, Abu'l-Hasan, 'Ali ibn Muhammad. 1996. Al-Ahkam al-Sultaniyyah.

Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.

Mawdudi, Mawlana Abu'l-A'la. 1982. Islami Riyasat. Lahore: Islamic Publications (pvt.), Ltd.

---. 1992. Islamic Law and Constitution. Lahore: Islamic Publications (pvt.), Ltd.

Mujahid, Sharif-ul. 2000. Ideological Foundation of Pakistan. Islamabad: Shariah Academy, IIUI.

Muslim, al-Sahih, Karachi, 1349, Vol. II.

Muslim (a), (Muslim ibn al-Hajjaj an-Nisaburi; d. 261AH) (ed.). 1998. Al-Sahih, Kitab al-Imarah, Bab Khiyar al-A'immah wa shiraruhum, Riyadh: Dar al-Salam.

Qureshi, I. H. 1974. Ulema in Politics. Karachi: Ma'aref Ltd.

---. 1977. The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent. Karachi: Ma'aref Ltd.

Sabine, George. 1961. A History of Political Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Taftazani, Sa'd al-Din, Sharh al-Maqasid. Qum: Intisharat Sharif Radi.

---. 1981. Sharh al-Maqasid. Vol II. Lahore: Dar al-Ma'rif al-Uthmaniyyah.

Wensink, A. J. 1967. Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadith. Leidon: Brill.

Yusufi, Khurshid Ahmad Khan. 1996. Speeches, Statements and Messages of the Quaid-e-Azam. Vol. IV. Lahore: Bazm-i-Iqbal.

Zailiee' al-Muhalli, Muhammad. 1938. Nasb al-Rayah li Ahadith al-Hidayah. Vol.IV. Surat, India: Majlis al-Ilmi