رسائل و مسائل

طریقِ انتخاب کے مسئلے میں ریفرنڈم کی تجویز پر اعتراضات

سوال - طریقِ انتخاب کے مسئلے میں جماعت اسلامی نے ریفرنڈم کرانے کا جو مطالبہ کیا تھا اس پر مختلف حلقوں کی طرف سے مختلف اعتراضات کیے گئے ہیں۔ میں ان کا خلاصہ پیش کرکے آپ سے دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ آپ کے پاس ان اعتراضات کا کیا جواب ہے۔

(۱) جداگانہ انتخاب اگر دین اور شریعت کے اصول اور احکام کا لازمی تقاضا ہے تو اس پر عوام سے استصواب کے کیا معنی؟ کیا اسی طرح کل نماز اور روزے پر بھی استصواب کرایا جائے گا؟ کیا آپ یہ اصول تسلیم کرنا چاہتے ہیں کہ عوام کی اکثریت جس چیز کو حق کہے وہ حق اور جس چیز کو باطل کہے وہ باطل؟ فرض کیجیے کہ ریفرنڈم میں اکثریت کا فیصلہ مخلوط انتخاب کے حق میں نکلے تو کیا آپ اس کو حق مان لیں گے اور پھر جداگانہ انتخاب اسلامی اصول و احکام کا تقاضا نہ رہے گا؟

(۲) جداگانہ اور مخلوط دونوں ہی طریقے غیر اسلامی ہیں، کیونکہ اسلام کی رُو سے تو مجلس شوریٰ میں غیر مسلم کی نمائندگی ہی اصولاً غلط ہے۔ آپ جب جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کرتے ہیں تو کیا اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آپ نے اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ میں غیر مسلم کی شرکت کا اصول مان لیا؟

(۳) استصواب رائے کی تجویز لاکر آپ نے طریقِ انتخاب کے مسئلے کو اس خطرے میں ڈال دیا ہے کہ شاید اس کا فیصلہ مخلوط انتخاب کے حق میں ہو۔ آخر آپ کے پاس اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ اس کا نتیجہ لازماً جداگانہ طریقِ انتخاب ہی کے حق میں ہوگا؟

(۴) یہ عجیب بات ہے کہ آپ مخلوط انتخاب کے مخالف ہیں مگر طریقِ انتخاب کا فیصلہ مخلوط رائے شماری سے کرانے کے لیے تیار ہیں۔ آخر ریفرنڈم بھی تو مخلوط ہی ہوگا۔

(۵) آپ طریقِ انتخاب کے مسئلے پر ریفرنڈم کرانے کے بجائے یہ کیوں نہیں کرتے کہ ملک کے آئندہ

انتخاباتِ عام میں اس مسئلے پر الیکشن لڑیں؟ اگر عوام الناس جداگانہ انتخاب کے حامی ہیں تو وہ انہی لوگوں کو ووٹ دینگے جو اس طریقِ انتخاب کے حامی ہونگے۔ اس طرح اس مسئلے کا تصفیہ ہو جائیگا۔

(۶) ریفرنڈم کے لیے ملک کے موجودہ دستور میں کوئی گنجائش نہیں ہے، اس لیے ناگزیر ہوگا کہ پہلے قومی اسمبلی اس مقصد کے لیے دستور میں ترمیم کرے۔ اور ترمیم کے لیے لامحالہ ۲/۳ اکثریت درکار ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ جب مخلوط انتخاب کے قانون کو بدلنے کے لیے مجرد اکثریت بہم نہیں پہنچ رہی ہے تو ریفرنڈم کے لیے ۲/۳ اکثریت کہاں سے بہم پہنچے گی؟

(۷) جمہوری ممالک میں بالعموم ریفرنڈم کے ذریعہ سے ملکی مسائل کا فیصلہ کرنے کے بجائے پارلیمنٹ یا ایوانِ نمائندگان ہی کو آخری فیصلے کے اختیارات دیئے گئے ہیں۔ براہِ راست عوام سے مسائل کا تصفیہ کرانے میں بہت سی قباحتیں ہیں جن کی وجہ سے یہ طریقہ جمہوری ملکوں میں مقبول نہیں ہوا ہے۔

یہ ہیں وہ بڑے بڑے اعتراضات جو ریفرنڈم کی تجویز پر میں نے سنے یا پڑھے ہیں۔ ان سے کم از کم شک یا تذبذب کی کیفیت تو ذہنوں میں پیدا ہو ہی جاتی ہے، اس لیے مناسب ہوگا کہ آپ ان سب کو صاف کر کے عوام کو اس مسئلے میں پوری طرح مطمئن کر دیں۔

جواب۔ ان اعتراضات سے مجھ کو اپنے دوروں کے سلسلے میں متعدد مواقع پر سابقہ پیش آیا ہے اور میں نے اپنی تقریروں میں ان کے جوابات بھی دیئے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلسل سفر کی وجہ سے تحریری صورت میں ان پر بحث کی نوبت نہ آسکی۔ اس تفصیلی سوالنامے کا جواب بھی بڑی تاخیر سے دیا جا رہا ہے۔

(۱) پہلا اعتراض جن اصحاب نے پیش فرمایا ہے ان کو شاید معلوم نہیں ہے کہ پاکستان کا نظامِ حکومت ابھی تک دین اور شریعت کے اصول و احکام پر قائم نہیں ہوا ہے، بلکہ ایک ایسے جمہوری دستور پر قائم ہے جو اکثریت کو فیصلہ کُن اختیار دیتا ہے۔ اگر کہیں یہ بات یہاں طے ہو چکی ہوتی کہ جو کچھ دین اور شریعت کی رو سے ثابت ہو وہی ملک کا قانون ہوگا تو پھر رونا ہی کس بات کا تھا۔ یہی ایک مسئلہ کیا معنی کسی مسئلے کو بھی دین کے منشا کے مطابق حل کرنے میں کوئی زحمت پیش نہ آتی۔ جس مسئلے میں بھی دلائلِ شرعیہ سے ایک حکم ثابت کر دیا جاتا وہ خود بخود قانون بن جاتا اور اس کے خلاف جو قانون بھی ہوتا وہ آپ سے آپ منسوخ ہو جاتا۔ لیکن آخر یہ بات کس سے

چھپی ہوئی ہے کہ یہاں عملاً یہ صورتِ حال موجود نہیں ہے۔ آپ کی آنکھوں کے سامنے نیشنل اسمبلی کی اکثریت نے مخلوط انتخاب کا قانون پاس کیا اور وہ ملک کا قانون بن گیا۔ اب اس قانون کو اگر بدلا جا سکتا ہے تو اکثریت ہی کے فیصلے سے بدلا جا سکتا ہے۔ ورنہ تمام علما مل کر بھی اگر متفقہ فتویٰ دے دیں کہ مخلوط انتخاب اسلام کے خلاف ہے تب بھی قانون اپنی جگہ جوں کا توں قائم رہیگا۔ ایسی حالت میں خواہ مخواہ خیالی باتیں کرنے سے کیا فائدہ؟ آپ طریقِ انتخاب کے اِس ملحدانہ قانون کو واقعی بدلوانا چاہتے ہیں تو اس کے لیے وہ طریقہ اختیار کیجیے جو موجودہ جمہوری نظام میں ممکن العمل اور مؤثر ہو سکتا ہے۔ ایسا نہ کریں گے تو حاصل اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ آپ دلائل و براہین کے انبار لگاتے رہیں گے اور انتخابات مخلوط بنیاد پر ہوتے رہیں گے۔

یہ کہنا کہ کیا کل نماز اور روزے پر بھی ریفرنڈم کرایا جائیگا، ایک اور بے خبری کی دلیل ہے۔ ان حضرات کو یہ معلوم نہیں ہے کہ یہاں آج نماز اور روزے کی جو آزادی حاصل ہے وہ بھی اس بنا پر نہیں ہے کہ شریعت سے یہ احکام ثابت ہیں، بلکہ صرف اس بنا پر ہے کہ دستور نے بنیادی حقوق کے سلسلے میں باشندوں کو اپنے اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے کا حق دیا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ملک کی مجالس قانون ساز اکثریت کے ووٹ سے نماز اور روزے کے احکام میں بھی ردّ و بدل کر سکتی تھیں، اور اس کے ایسے قوانین سے نجات پانے کی کوئی سبیل اس کے سوا نہ ہو سکتی تھی کہ یا تو بغاوت کیجیے، ورنہ جمہوری طریقے سے فیصلہ کرانے کے لیے ریفرنڈم کا مطالبہ کیجیے۔

مجلس قانون ساز کے فیصلے اور ریفرنڈم کے فیصلے میں درحقیقت اصولی حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں جگہ اکثریت ہی کا فیصلہ مؤثر ہوتا ہے۔ فرق صرف عملی صورت کا ہے۔ ایک جگہ مجلسِ قانون ساز کے ارکان کی اکثریت فیصلہ کرتی ہے اور دوسری جگہ ملک کے عام باشندوں کی اکثریت۔ اب یہ کیسی عجیب بات ہے کہ جو لوگ مجالسِ قانون ساز کے معاملے میں اکثریت کے اختیاراتِ قانون سازی کو مانے بیٹھے ہیں وہ عوام کی اکثریت کے اختیار کا نام سن کر شور مچانے لگتے ہیں۔

ریفرنڈم کے متعلق یہ بات بھی ان حضرات کو معلوم نہیں ہے کہ وہ حق اور باطل کا فیصلہ کرنے کے لیے نہیں ہوتا بلکہ یہ فیصلہ کرنے کے لیے ہوتا ہے کہ ملک کا قانون کیا ہو اور کیا نہ ہو۔ جس چیز کو ہم باطل سمجھتے

ہیں اگر ریفرنڈم میں اکثریت کا فیصلہ اس کی تائید میں ہو جائے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم اسے حق مان لیں گے، بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ملک کا قانون وہ چیز قرار پائیگی جس کی تائید میں اکثریت نے فیصلہ دیا ہے۔ ہمیں اس کے بعد بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ اسے باطل کہیں، اس کے بطلان پر دلائل لائیں، اور عوام کی رائے کو اس کے خلاف تیار کرتے رہیں، یہاں تک کہ عوام ہی کی اکثریت کو فیصلہ بدلنے پر راضی کر لیں۔ آخر اب جو اکثریت کے فیصلے سے ملک کی اسمبلیوں میں قوانین بنتے ہیں ان میں سے کسی قانون کا بن جانا یہ معنی رکھتا ہے کہ اقلیت نے اس کو حق مان لیا اور اس کے خلاف اپنی رائے کو باطل تسلیم کر لیا؟

(۲) دوسرا اعتراض جن لوگوں نے پیش کیا ہے ان کی پوزیشن بھی عجیب ہے۔ جب دستور میں غیر مسلموں کو نمائندگی کا حق دیا گیا اس وقت وہ خاموش رہے۔ جب مخلوط انتخاب کا قانون پاس ہوا اس وقت بھی وہ منہ میں گھنگھنیاں ڈالے بیٹھے رہے۔ آج بھی غیر مسلموں کے حق نمائندگی کو دستور سے منسوخ کرانے کے لیے وہ کوئی ایجی ٹیشن نہیں فرما رہے ہیں۔ یہ نکتہ ان کو صرف اس وقت سوجھتا ہے جب جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات خود واضح ہو جاتی ہے کہ دراصل یہ اپنے مخصوص پیشواؤں کی پیروی میں مسلم و غیر مسلم کی متحدہ قومیت کے قائل ہیں اور ان کے پیش نظر صرف یہ ہے کہ کسی طرح مخلوط انتخاب یہاں رائج ہو جائے۔ غیر مسلم کے حق نمائندگی کا انکار صرف ایک بہانہ ہے جو اپنی اغراض کے لیے انہوں نے استعمال کرنا شروع کیا ہے، ورنہ یہ بتائیں کہ اپنے ان پیشواؤں کے متعلق ان کی کیا رائے ہے جنہوں نے ہندوستان میں لادینی سیاست کے قیام کی حمایت فرمائی تھی۔

رہا ان کا اصل اعتراض، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے مخلوط اور جداگانہ انتخاب کی حیثیت ہرگز یکساں نہیں ہے۔ مخلوط انتخاب کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ ایک ملک کے رہنے والے تمام باشندے، خواہ وہ مسلم ہوں یا ہندو یا عیسائی یا پارسی، سب ایک قوم ہیں، ملک کی حکومت اس واحد قومیت کی مشترک حکومت ہے، اور اسے چلانے کا کام ان لوگوں کے سپرد ہونا چاہیے جو بلا امتیاز دین و مذہب "اس قوم" کے تمام افراد کے مشترک نمائندے ہوں۔ یہ نظریہ سرے سے اسلامی ریاست ہی کے تصور کی جڑ کاٹ دیتا ہے۔ اس پر جو نظام حکومت قائم ہوگا وہ لازماً صرف لادینی ہوگا۔ اس میں اسلام اور دوسرے مذاہب ایک سطح پر آجائیں گے اور ان میں سے کسی کو بھی ملک کے معاملات میں دخل دینے کا حق نہ ہوگا۔ اس کی اسمبلیوں میں منتخب

ہو کر آنیوالے نمائندے اپنی شخصی حیثیت میں خواہ مسلم یا ہندو یا عیسائی ہوں، مگر نمائندہ ہونے کی حیثیت سے وہ صرف پاکستانی قوم" کے نمائندے ہونگے اور ان کو کسی مذہب یا مذہبی گروہ کی طرف سے بولنے کا حق نہ ہوگا۔ اس کے بعد یہاں موجودہ دستور کی اُن دفعات کے بھی باقی رہنے کا کوئی امکان نہیں ہے جنہیں ہم اسلامی دفعات کہتے ہیں، کجا کہ یہاں کبھی کسی معنوں میں اسلامی حکومت قائم ہونے کی امید کی جاسکے۔ اب کون صاحب عقل آدمی کہہ سکتا ہے کہ یہ نظریہ اور جداگانہ انتخاب کا نظریہ دونوں اسلامی نقطۂ نظر سے برابر کی حیثیت رکھتے ہیں؟ جداگانہ انتخاب قومیت کی بنیاد دین پر رکھتا ہے اور اس سے مسلمانوں کی مستقل قومیت برقرار رہتی ہے۔ اس کے ذریعہ سے مسلمان نمائندے صرف مسلمانوں کی رائے سے منتخب ہونگے اور وہ اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے بولنے کے مجاز ہونگے۔ ان نمائندوں کی اکثریت اگر اسلامی ذہنیت رکھنے والی ہو تو وہ موجودہ دستور کی دی ہوئی گنجائشوں سے فائدہ اٹھا کر نظامِ حکومت کو اسلام کی راہ پر چلا سکے گی اور اس صورت میں ہر وقت یہ ممکن ہوگا کہ دستور کو بھی بدل کر پورا پورا اسلامی بنا دیا جائے۔ اس نظام میں زیادہ سے زیادہ اگر کوئی قباحت ہے تو صرف یہ کہ اس کے اندر غیر مسلم نمائندے بھی قانون سازی اور حکومت کی رہنمائی میں حصہ دار ہونگے۔ اس چیز کی اصلاح اس صورت میں تو کسی نہ کسی وقت ہو سکے گی جبکہ نظامِ حکومت کی بنیاد اسلامی رہے، لیکن مخلوط وطنی قومیت کا نظریہ قائم ہو جانے کے بعد تو سرے سے یہ بنیاد ہی باقی نہ رہیگی۔

(۳) تیسرا اعتراض صرف ایک واہمہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر پورے ملک میں طریقِ انتخاب کے مسئلے پر استصواب کرائے ہو تو مخلوط انتخاب کے حق میں فیصلہ ہونے کا ایک فی صد بھی امکان نہیں ہے۔ جہاں تک مغربی پاکستان کا تعلق ہے، یہاں ہر شخص جانتا ہے کہ عوام اور خواص کی بڑی عظیم اکثریت اس طریقِ انتخاب کی سخت مخالف ہے، حتیٰ کہ اُن لوگوں کے خلاف یہاں شدید نفرت پائی جاتی ہے جو اس لعنت کو پاکستان میں لانے کے موجب ہوئے ہیں۔ رہا مشرقی پاکستان، تو اپنے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر میں کہہ سکتا ہوں کہ وہاں مسلمانوں کی رائے کم از کم ۹۰ فی صدی جداگانہ انتخاب کے حق میں ہے، اور اب تو وہاں کے عوام ہی نہیں تعلیم یافتہ طبقے کی اکثریت بھی مخلوط انتخاب کی مخالف ہو چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ خود غرض سیاسی لیڈر جو محض اپنے اقتدار کے لیے سودے بازی کر کے اس ملعون طریقِ انتخاب کو رائج کرنے کے ذمہ دار ہیں، ریفرنڈم کا نام سنتے ہی کانپ اٹھتے ہیں، کیونکہ انہیں معلوم ہے کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔ ورنہ اگر ریفرنڈم میں اُن کے جیتنے کا کچھ بھی امکان ہوتا تو وہ اس چیلنج کا سامنا کرنے سے یوں نہ گھبراتے۔

(۴) چوتھے اعتراض کو پیش کرنے والے حضرات شاید غلط فہمی میں ہیں کہ یہاں غیر مسلموں کو ووٹ دینے کا حق

حاصل نہ تھا اور اب یہ بات ہم نے بطورِ خود تجویز کر دی ہے کہ ریفرنڈم میں ان کی رائے بھی لی جائے۔ حالانکہ ملک کا دستور پہلے ہی یہ حق ان کو دے چکا ہے اور اس دستور کے تحت جو رائے شماری بھی کسی ملکی مسئلے پر ہوگی اس سے ان کو الگ نہ کیا جا سکے گا۔

(۵) انتخاباتِ عام سے پہلے جس بنا پر ہم طریقِ انتخاب کے مسئلے کا فیصلہ ریفرنڈم کے ذریعے سے کرانا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو لامحالہ ملک کے پہلے انتخابات مخلوط بنیاد ہی پر ہونگے، اور اس طریقِ انتخاب کی تبدیلی صرف انتخابات کے بعد ہی ہو سکے گی، جس کا کوئی فائدہ دوسرے انتخابات کی نوبت آنے تک مترتب نہ ہو سکے گا۔ اب یہ بات ہم مشرقی پاکستان کے حلقہائے انتخاب کا پورا تجزیہ کر کے ناقابلِ تردید اعداد و شمار سے ثابت کر چکے ہیں کہ پہلا ہی انتخاب جو مخلوط بنیاد پر ہوگا اس کی بدولت وہاں ایسے لوگ بڑی تعداد میں منتخب ہو کر آجائیں گے جو بنگالی قوم پرستی کے نشے میں سرشار ہیں اور آج بھی متحدہ بنگال کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ یہ لوگ اگر وہاں طاقت پکڑ گئے تو دوسرے انتخاب کی نوبت آنے سے پہلے ہی چند سال کے اندر وہ پاکستان کی وحدت و سالمیت پر ایک کاری ضرب لگا چکے ہونگے۔ اس خطرے کو جو لوگ برداشت کرنے کے لیے تیار ہیں انہیں اختیار ہے کہ ریفرنڈم کی مخالفت کر کے مخلوط بنیاد پر انتخاباتِ عام منعقد کرانے کی راہ ہموار کرتے رہیں۔ لیکن جو لوگ اس کے خطرناک نتائج کا کوئی احساس رکھتے ہیں ان کی پوزیشن سمجھنے سے ہم بالکل قاصر ہیں۔

(۶) چھٹا اعتراض ہمارے نزدیک دستوری پوزیشن سے سراسر ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ طریقِ انتخاب پر ریفرنڈم کرانے کے لیے دستور میں کسی ترمیم کی قطعاً ضرورت نہیں ہے کیونکہ دستور کی کوئی دفعہ اس خاص مسئلے پر یا کسی ملکی مسئلے پر بھی ریفرنڈم کرانے میں مانع نہیں ہے جسے بدلے بغیر یہ کام نہ کیا جا سکتا ہو۔ دستور نے طریقِ انتخاب کا فیصلہ کرنے کے لیے نیشنل اسمبلی کو صرف ایک دفعہ دونوں صوبائی اسمبلیوں سے رائے لے لینے کا پابند کیا تھا، سو یہ شرط پوری کی جا چکی ہے۔ اس پابندی کا تقاضا پورا ہو جانے کے بعد اب اس اسمبلی پر کوئی پابندی نہیں ہے جسے رفع کرنے کے لیے کسی دستوری ترمیم کی حاجت ہو۔ اور اس پابندی کو کسی ہیر پھیر سے بھی یہ معنی نہیں پہنائے جا سکتے کہ نیشنل اسمبلی دونوں صوبائی اسمبلیوں سے رائے لینے کے علاوہ اگر کسی اور طریقے سے بھی رائے عام معلوم کرنے کی ضرورت محسوس کرے تو دستور ایسا کرنے میں مانع ہے۔ اس لیے یہ اسمبلی جب چاہے ریفرنڈم کرانے کے لیے مجرد اکثریت سے ایک قانون پاس کر سکتی ہے۔

(۷) ساتویں اعتراض میں اوّل تو یہی بات غلط کہی گئی ہے کہ جمہوری ممالک میں بالعموم ریفرنڈم کا طریقہ رائج نہیں ہے۔ یہ بات صرف ان ممالک کے حق میں صحیح ہے جو برطانوی جمہوریت کے نقّال یا فرانسیسی طرزِ جمہوریت کے مقلّد ہیں۔ باقی رہے دوسرے جمہوری ممالک تو ان میں یہ طریقہ بالعموم رائج ہے۔ سوئٹزرلینڈ تو اس معاملہ میں مشہور ہی ہے۔ اس کے علاوہ آسٹریلیا، کینیڈا، نیوزی لینڈ اور آئرش فری اسٹیٹ کے دستوروں میں بھی اس کے متعلق واضح دفعات موجود ہیں۔ آسٹریلیا میں ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۵ء تک ۱۲ مرتبہ اور نیوزی لینڈ میں ۱۹۱۱ء سے ۱۹۲۶ء تک ۶ مرتبہ ریفرنڈم ہو چکا ہے۔ کینیڈا میں بھی کئی مرتبہ دستوری مسائل پر ریفرنڈم ہوا ہے اور لوکل گورنمنٹ کے مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے تو وہاں کثرت سے یہ طریقہ استعمال کیا جاتا ہے۔ یورپ میں آسٹریا، جرمنی، اسٹونیا، لیتھوانیا، لٹویا اور چیکوسلوواکیا کے جمہوری دستور ریفرنڈم کے متعلق اہم دفعات پر مشتمل ہیں۔ امریکہ کی دو ریاستوں کے سوا باقی تمام ریاستوں میں دستوری مسائل پر ریفرنڈم کرانے کا طریقہ رائج ہے، اور قانونی امور پر بھی ۲۰ ریاستوں میں ریفرنڈم کرایا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل خلافِ واقعہ ہے کہ جمہوری ممالک میں بالعموم پارلیمنٹ یا ایوانِ نمائندگان ہی کو فیصلے کے آخری اور قطعی اختیارات دیے گئے ہیں اور عوام کو قوانین بنانے یا بدلنے کے ہر اختیار سے محروم کر کے رکھ دیا گیا ہے۔

رہی یہ بات کہ عوام سے مسائل کا تصفیہ کرانے میں کچھ قباحتیں ہیں جن کی وجہ سے یہ طریقہ جمہوری ملکوں میں مقبول نہیں ہو سکا ہے تو درحقیقت یہ بھی ایک دعویٰ ہے جو ناواقفیت کی وجہ سے کر دیا گیا ہے، ورنہ اصل معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ایوانِ نمائندگان کو آخری اور قطعی اختیارات دے دینے میں کچھ ایسی قباحتیں ہیں جن کا تجربہ کرنے کے بعد جمہوری ممالک میں ریفرنڈم کے طریقے کو مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ امریکہ میں اس طریقے کا رواج بیسویں صدی کے آغاز سے ہوا ہے اور اس کی وجہ ایک ماہرِ دستوریات یہ بیان کرتا ہے:

> "ممالک متحدہ امریکہ میں عوام کی طرف سے براہِ راست قانون سازی کا طریقہ رائج ہونے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ لوگ اپنی ریاستوں کی ارکان مجالسِ قانون ساز کی کارگزاری سے غیر مطمئن ہو گئے ہیں۔ قابلِ اعتماد قیادت کا فقدان، مخصوص مفادات رکھنے والوں کا ارکانِ مجالس سے مل مل کر ان کی رائے پر اثر انداز ہونا، اور بعض بڑے بڑے سیاسی اجارہ داروں کا وقتاً فوقتاً قانون ساز مجالس پر حاوی ہو جانا، یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں دیکھ کر انیسویں صدی کے آخری دور میں لوگ اپنے قانون سازوں سے غیر مطمئن ہوتے چلے گئے۔ لوگوں نے محسوس کیا کہ اگر ہم براہِ راست کام کریں تو اس سے بدتر کارگزاری تو نہ دکھائیں گے، بلکہ شاید اس سے بہتر ہی کر دکھائیں۔ اس بنا پر انہوں نے قوانین بنانے اور ادارہ مجالسِ قانون ساز کے بنائے ہوئے قوانین کو رد کرنے کے اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے،

نہ اس غرض کے لیے روزمرہ کے معاملات میں بالعموم وہ یہ کام کیا کریں، بلکہ صرف اس غرض کے لیے کہ جب کسی دوسرے ذریعہ سے نتیجۂ مطلوب حاصل نہ ہو تو اس ذریعہ کو استعمال کیا جائے" (انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنسز جلد ۵ ص ۱۵)

اب ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ ہمارے ہاں اس آخری چارۂ کار کے اختیار کرنے کی ضرورت امریکہ، اور دنیا کے ہر دوسرے ملک سے زیادہ ہے۔ جہاں کھلی کھلی دھاندلیوں اور جعلسازیوں اور زر پاشیوں سے کچھ لوگ زبردستی ایوانِ نمائندگان میں پہنچے ہوں، جہاں بڑے بڑے بااثر لوگ چور دروازوں سے پارلیمنٹ میں داخل ہوئے ہوں، جہاں سازشیں اور سودے بازیاں کرکے نہایت نازک اور اہم ملکی مسائل کے متعلق ایسے قوانین بنائے جاتے ہوں جن کا اصل مقصود بس چند لوگوں کو برسرِ اقتدار رکھنا ہو، اور جہاں حالت یہ ہو کہ ایک طرف سارا ملک چیخ رہا ہے اور دوسری طرف قانون سازی کے اجارہ دار اپنی من مانی کیے جا رہے ہیں، ایسی جگہ تو عوام کے لیے ان بددیانت قانون سازوں کی زیادتیوں سے نجات پانے کا یہ راستہ لازماً کھلنا چاہیے کہ جو قانون ان کی مرضی کے خلاف اور ان کے احتجاج کے علی الرغم بنایا گیا ہو اسے وہ ریفرنڈم کے ذریعہ سے بدل سکیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ جو لوگ جمہوریت پسندی کے دعوے کرتے ہیں وہ آخر کس منہ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ناجائز ہتھکنڈوں سے برسرِ اقتدار آنے والے لوگ چند سال کے لیے ملک میں مختارِ کل بنا کر بٹھا دیئے جائیں اور وہ اپنی اغراض کے لیے خواہ کیسے ہی ناروا قوانین بنا بیٹھیں، عوام کے پاس ان کے فیصلے بدلوانے کا کوئی اختیار نہ ہو۔

کیا اسلام کے سب اصول بے لچک ہیں؟

سوال: آپ نے ربیع الثانی ۷۶ھ (دسمبر ۵۶ء) کے ترجمان میں کسی صاحب کے دو مکتوبات کا جواب دیا ہے جن میں آپ نے لکھا ہے: "ہم اپنی تحریک کو خلا میں نہیں چلا رہے ہیں بلکہ واقعات کی دنیا میں چلا رہے ہیں۔ اگر ہمارا مقصد محض اعلانِ حق ہوتا تو ہم ضرور صرف بے لاگ حق بات کہنے پر اکتفا کرتے، لیکن ہمیں چونکہ حق کو قائم بھی کرنے کی کوشش کرنی ہے اور اس کے لیے اسی واقعات کی دنیا میں سے راستہ نکالنا ہے اس لیے ہمیں نظریت (آئیڈیلزم) اور حکمتِ عملی کے درمیان توازن برقرار رکھتے ہوئے چلنا پڑتا ہے"..... "حکمتِ عملی ہی یہ طے کرتی ہے کہ منزلِ مقصود تک پہنچنے کے لیے راستے کی کن چیزوں کو آگے پیش قدمی کا ذریعہ بنانا چاہیے، کن کن موانع سے فائدہ اٹھانا چاہیے، کن کن موانع کے ہٹانے کو مقدم اہمیت دینی چاہیے اور اپنے اصولوں میں سے کن میں بے لچک ہونا اور کن میں اہم تر مصالح کی خاطر حسبِ ضرورت لچک کی گنجائش نکالنا چاہیے"۔

آئیڈیلزم اور حکمتِ عملی کے درمیان توازن برقرار رکھنے اور بعض اہم تر مصالح یا دینی مقاصد کی خاطر بعض اصولوں میں لچک پیدا کرنے کی مثال آپ نے سنتِ نبویؐ سے یہ پیش کی ہے: "اسلامی نظام کے اصولوں میں سے ایک یہ بھی تھا کہ تمام نسلی اور قبائلی امتیازات کو ختم کرکے اس برادری میں شامل ہونے والے سب لوگوں کو یکساں حقوق دیئے جائیں ... لیکن جب پوری مملکت کی فرمانروائی کا مسئلہ سامنے آیا تو آنحضورؐ نے ہدایت دی کہ الائمۃ من قریش (امام قریش میں سے ہوں)۔" اس استثناء کی توجیہ آپ نے یہ کی ہے کہ "اس وقت عرب کے حالات میں کسی غیر عرب تو درکنار کسی غیر قریشی خلیفہ کی خلافت بھی عملاً کامیاب نہیں ہوسکتی تھی۔ اس لیے حضورؐ نے خلافت کے معاملے میں مساوات کے اس عام اصول پر عمل کرنے سے صحابہ کو روک دیا کیونکہ اگر عرب ہی میں حضورؐ کے بعد اسلامی نظام درہم برہم ہوجاتا تو دنیا میں اقامتِ دین کے فریضہ کو کون انجام دیتا؟ یہ اس بات کی صریح مثال ہے کہ ایک اصول کو قائم کرنے پر ایسا اصرار جس سے اس اصول کی بہ نسبت بہت زیادہ اہم دینی مقاصد کو نقصان پہنچ جائے حکمتِ عملی ہی نہیں حکمتِ دین کے بھی خلاف ہے۔" اس کے بعد آپ نے لکھا ہے "مگر یہ معاملہ اسلام کے سارے اصولوں کے بارے میں صحیح نہیں ہے۔ جن اصولوں پر دین کی اساس قائم ہے، مثلاً توحید اور رسالت وغیرہ، ان میں عملی مصالح کے لحاظ سے لچک پیدا کرنے کی کوئی مثال حضورؐ کی سیرت میں نہیں ملتی، نہ اس کا تصور ہی کیا جاسکتا ہے۔"

بعض لوگوں نے آپ کے ایسے اقتباسات نقل کرکے ان سے بعض نتائج اخذ کیے ہیں اور پھر آپ پر بعض اعتراضات وارد کیے ہیں۔ مثلاً ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ "جو فکر و فلسفہ تحریکِ اقامتِ دین کے نام سے سید الرسل کی جانب منسوب کیا جارہا ہے، اس کا تجزیہ کیجیے تو صورتِ واقعہ یوں بنتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی نظام قائم کرنے کی تحریک جاری فرمائی اور اس کے چند اصول بیان فرمائے۔ ان میں سے بعض تو وہ تھے جن کا تعلق ایمانیات سے تھا، مثلاً ایمان باللہ، ایمان بالرسالت وغیرہ ... حضورؐ کی پوری زندگی میں کوئی مثال ایسی نہیں ملتی جس سے ان اصولوں میں لچک اور استثناء کا ثبوت پیش کیا جاسکے۔ لیکن ان کے ساتھ کچھ دوسری قسم کے اصول بھی آنحضورؐ نے پیش فرمائے۔ مثلاً جو اسلامی نظام میں قائم کروں گا اس میں ہر اسود و ابیض اور عربی و عجمی کا درجہ مساوی ہوگا، سب کو جان و مال اور عزت و آبرو کی آزادی حاصل ہوگی وغیرہ ... لوگوں نے ان اصولوں کو مفید محسوس کیا اور اپنی خدمات اسلامی نظام کے قیام کے لیے پیش کردیں ... بالآخر وہ لمحہ آیا کہ یہ نظام عملاً قائم ہو۔ اس مرحلہ پر قائد تحریک (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا وہ یہ تھا کہ آپ نے اپنی تحریک کے آغاز میں لوگوں کے سامنے جو

آئیڈیل پیش فرمایا تھا، اس کے ان اصولوں کو جو اول الذکر قسم (الٰہیات) کے اصولوں سے الگ تھے (مثلاً مساوات، شخصی آزادی، جان و مال کی حفاظت وغیرہ) ان کے بارے میں طے فرما دیا کہ ان میں سے جو اصول حکمتِ عملی سے متصادم ہونگے، یعنی جن پر عمل پیرا ہونے سے اقامتِ دین کی تحریک کو نقصان پہنچے گا، ان میں استثناء اور لچک پیدا کرلی جائے گی۔"

مزید تحلیل و تجزیہ کرتے ہوئے آپ کا موقف یہ قرار دیا گیا ہے گویا کہ آپ نے اس اصول کو بطور فلسفہ و عقیدہ کے طے کرلیا ہے کہ اسلامی نظام کے دعوتی اور اشاعتی دور میں جو اصول بیان کیے جائیں اور جن پر لوگوں کو جمع کیا جائے، جب اسلامی نظام قائم کرنے کا وقت آئیگا تو اس تحریک کے قائد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ توحید و رسالت ایسے اساسی اصولوں کے سوا تحریک کے مفاد کے لیے جس اصول میں ضروری خیال کرے استثناء پیدا کرلے، اس پر عمل کرنے سے اپنی جماعت کو روک دے اور جو ضمانت اس تحریک نے عوام کو ابتدائی دور میں دی ہو، اس میں سے جس جزو کو وہ دین کی مصلحت کے لیے مضر خیال کرے، ساقط کردے۔"

آپ کا یہ مسلک متعین کرنے کے بعد انہی مکتوبات سے آپ کا ایک دوسرا اقتباس بھی دیا گیا ہے جس میں آپ نے کہا ہے کہ "ہم اسلام کے موجد تو نہیں ہیں کہ اپنی مرضی سے جیسا چاہیں پروگرام بنائیں اور دعوتِ اسلامی کا مفاد جس طریقہ میں ہم کو نظر آئے اس کو اختیار کرلیں۔" اس اقتباس سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ آپ کے بیان میں تضاد و تناقض ہے اور آپ کا رویہ ایک معمّا بن گیا ہے۔ پھر یہ حضرات اس معمّے کو حل کرنے اور بقولِ خویش اس کے پس منظر میں آپ کے ذہن کی گہرائیوں کو پڑھنے کی بھی کوشش کرتے ہیں اور آخر کار یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آپ پہلے کبھی اسلام کے ساتھ اخلاص کا معاملہ کرتے رہے ہوں تو کرتے رہے ہوں مگر پاکستانی سیاسیات میں حصہ لینے کے بعد آپ اسلام کو اپنے ذاتی اور جماعتی اغراض پر قربان کرنے کے درپے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف آپ مکمل اسلامی دستور کے مطالبے کی کامیابی سے مایوس ہیں مگر دوسری طرف مسندِ حکومت پر پہنچنے کے بھی متمنی ہیں، اس لیے اپنے اس اصول کو برقرار رکھنے کے لیے کہ "جس حکومت کا دستور ایسا اور ایسا نہ ہو اس میں حصہ نہیں لیا جاسکتا" آپ نے اصولوں میں لچک پیدا کرنے کا نظریہ پیش کردیا ہے۔ اسی طرح آپ کی جداگانہ انتخاب کی حمایت کا سبب بھی یہی بیان کیا گیا ہے کہ مخلوط انتخاب میں آپکا اور آپ کی جماعت کا کوئی مستقبل نہیں ہے۔ اس وجہ سے آپ اس

معاملہ میں اسلام کے اصولوں کا سہارا لیتے ہیں۔

جو لوگ حال ہی میں جماعت اسلامی سے الگ ہوئے ہیں ان کی علٰحدگی کی اصل بنیاد بھی یہی بیان کی گئی ہے کہ اُن کے احساس کے مطابق بھی آپ کے سامنے اب مسئلہ صرف اقتدار حاصل کرنے کا ہے اور اس مقصد کے لیے آپ جس وقت جو پالیسی مناسب سمجھیں اختیار کرنے پر آمادہ ہیں چاہے وہ اسلام کے اصولوں کے کتنے ہی خلاف ہو نیز اگر ضرورت پڑے تو آپ اسلامی اصولوں کی من مانی تشریح کرنے سے بھی گریز نہیں کریں گے۔ ان لوگوں کے بقول آپ کی اسلامی تحریک اور ان طالع آزما سیاست دانوں کی تحریکات کے مابین کوئی فرق نہیں ہے جو حصول اقتدار سے پہلے نہایت پاکیزہ اصول بیان کرتے ہیں لیکن جب انہیں اقتدار حاصل ہو جاتا ہے تو وہ عہدوں وعدوں اور اصولوں کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اسلام کے اصولوں میں وقتی مصالح کی بنا پر اپنی صوابدید کے مطابق ترمیم و تنسیخ جائز سمجھتے ہیں۔

بہر کیف اس طرح کی بحثیں اور اعتراضات چونکہ پیدا کیے جا رہے ہیں اور ان سے بکثرت لوگ غلط فہمیوں میں مبتلا ہو رہے ہیں۔ اس لیے یہ بہت مناسب بلکہ ضروری ہے کہ آپ ایک مرتبہ اچھی طرح وضاحت کر دیں کہ آپ کی زیر بحث تحریروں کا صحیح مدعا کیا ہے اور جماعت کی پالیسی کے خلاف جو اعتراضات پھیلائے گئے ہیں ان کی حقیقت کیا ہے۔

جواب: میری مذکورۂ بالا تحریروں پر جو حاشیہ آرائیاں کی گئی ہیں وہ سب میری نگاہ سے گزرتی رہی ہیں مگر میں نے اُن پر اسی طرح صبر کیا جس طرح اس سے پہلے بہت سے حضرات کے فتووں، اشتہاروں اور رسالوں پر صبر کرتا رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے جو تھوڑی سی مہلتِ عمر اور قوتِ تحریر و تقریر مجھے عطا فرمائی ہے اس کو میں کسی مفید کام میں صرف کرنا چاہتا ہوں تاکہ دنیا میں اس سے خدا کے دین کی کچھ خدمت ہو جائے اور آخرت میں وہ میرے گناہوں کا کفارہ بن سکے۔ میرے لیے یہ بہت مشکل ہے کہ اس ذرا سے وقت اور اس تھوڑی سی قوت کو ایسی بحثوں میں ضائع کروں جن کا کوئی حاصل دنیا میں دین اور اہل دین کی رسوائی اور آخرت میں لفظ لفظ پر اللہ تعالیٰ کی باز پرس کے سوا کچھ نظر نہ آتا ہو۔ اس وقت بھی میرے پیش نظر ان حاشیہ آرائیوں کا جواب دینا نہیں ہے جو میری ان تحریروں پر کی گئی ہیں بلکہ صرف اپنا مدعا واضح کرنا ہے، تاکہ اگر کوئی اللہ کا بندہ ان سے کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گیا ہو تو اس کے دل کا وسوسہ دور ہو جائے۔

ان عبارتوں سے میرا مدعا جو کچھ ہے اسے سمجھنے کے لیے وہی ایک فقرہ کافی ہے جو خود ان نقل کردہ عبارتوں میں موجود ہے:

"ایک اصول کو قائم کرنے پر ایسا اصرار جس سے اس اصول کی بہ نسبت بہت زیادہ اہم دینی مقاصد کو نقصان پہنچ جائے، حکمتِ عملی ہی نہیں حکمتِ دین کے بھی خلاف ہے۔"

اس فقرے پر جو شخص بھی تعصب اور نفسانیت سے بے لوث ہو کر غور کریگا وہ میرا مطلب سمجھنے میں غلطی نہیں کر سکتا۔ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ نظری حیثیت سے تو ہر صحیح اصول قائم کرنے کے لیے اور ہر غلط چیز ترک کرنے اور مٹا دینے کے لائق ہے، لیکن عملی زندگی میں خیر و شر کی کشمکش کے درمیان انسان کو بہت سے مواقع پر ایسے حالات سے بھی سابقہ پیش آجاتا ہے جن میں ایک چھوٹی بھلائی پر اصرار کرنے سے ایک بڑی بھلائی کا نقصان ہوتا ہے، یا ایک چھوٹی برائی ترک کرنے سے ایک بڑی برائی لازم آتی ہے۔ ایسے مواقع پر عقل بھی یہ چاہتی ہے کہ کم قیمت چیز پر زیادہ قیمتی چیز کو قربان نہ کیا جائے، اور شریعتِ الٰہیہ میں جو حکمت معتبر ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بڑی برائی سے بچنے کے لیے چھوٹی برائی کو گوارا کیا جائے اور چھوٹی بھلائی کی خاطر بڑی بھلائی کو نقصان نہ پہنچنے دیا جائے۔ اس معاملے میں میں صرف عقل کو کسوٹی بنانے کا قائل نہیں ہوں کہ آدمی جب چاہے عملی ضروریات کی بنا پر اسلام کے اصول و قواعد اور احکام میں سے جس کی بندش سے چاہے نکل جائے، بلکہ یہ بات میرے اسی فقرے سے ظاہر ہے کہ میں اس حکمت کا قائل ہوں جو خود اسلام کے دیئے ہوئے معیار سے جانچ کر یہ دیکھتی ہے کہ کس چیز کی خاطر کس چیز کو کہاں اور کس حد تک قربان کرنا ناگزیر ہے۔

اب دیکھیے کہ آیا یہ کوئی میری اپنی من گھڑت بات ہے یا فی الواقع شریعت کے نظام میں اس کے اپنے سکھائے ہوئے اصول و قواعد اور احکام کے درمیان قیمتوں کا فرق ہے اور کوئی ایسا قاعدہ پایا جاتا ہے جس کے لحاظ سے کم قیمت چیز کو بڑی قیمت کی چیز پر قربان کرنا جائز ہو۔ اس کی مثالیں اگر قرآن، حدیث، آثارِ صحابہ اور فقہاء و محدثین کی تصریحات میں تلاش کی جائیں تو ان کا شمار مشکل ہوگا۔ میں یہاں صرف چند مثالیں پیش کرونگا۔

(۱) اسلام میں توحید کے اقرار کی جیسی کچھ اہمیت ہے کسی جاننے والے سے پوشیدہ نہیں۔ یہ حق پرستی کا اولین تقاضا اور ہر مومن سے دین کا سب سے پہلا مطالبہ ہے۔ نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو اس معاملہ میں قطعاً کسی لچک کی گنجائش نہ ہونی چاہیے۔ ایک مومن کا کام یہ ہے کہ چاہے اس کے گلے پر چھری رکھ دی جائے اور خواہ اس کی بوٹیاں کاٹ ڈالی جائیں، وہ توحید کے اقرار و اعلان سے ہرگز نہ پھرے۔ مگر قرآن ایسے حالات میں جبکہ ایک شخص کو ظالموں سے

جان کا خطرہ لاحق ہو جائے، یا ایسے ناقابلِ برداشت اذیت دی جائے، کلمۂ کفر کہہ کر بچ جانے کی اجازت دیتا ہے بشرطیکہ وہ دل میں عقیدۂ توحید پر قائم رہے (مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ النحل، رکوع ۱۴)۔ یہ چاہے عزیمت کا مقام نہ ہو، مگر رخصت کا مقام ضرور ہے، اور یہ رخصت اللہ تعالیٰ نے خود عطا فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کی نگاہ میں مسلمان کی جان کی قیمت اقرارِ توحید سے زیادہ ہے، حتیٰ کہ اگر ان دونوں میں سے ایک کو قربان کرنا ناگزیر ہو جائے تو شریعت اقرارِ توحید کی قربانی گوارا کر سکتی ہے لیکن کیا جان بچانے کے لیے کفر کی تبلیغ بھی کی جا سکتی ہے؟ کسی دوسرے مسلمان کو قتل بھی کیا جا سکتا ہے؟ اسلامی حکومت کے خلاف جاسوسی کی خدمت بھی انجام دی جا سکتی ہے؟ اس کا جواب لازماً نفی میں ہے۔ کیونکہ یہ جان کی قربانی کی بہ نسبت بہت زیادہ قیمتی چیزوں کی قربانی ہو گی جس کی اجازت کسی حال میں نہیں دی جا سکتی۔

(۲) اسلام میں شراب، خنزیر، مردار، خون، اور مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کو اسی طرح قطعاً حرام کیا گیا ہے جس طرح زنا، چوری، ڈاکے اور قتل کو حرام کیا گیا ہے۔ لیکن اضطرار کی حالت پیدا ہو جائے تو جان بچانے کے لیے پہلی قسم کی حرمتوں میں شریعت رخصت کا دروازہ کھول دیتی ہے، کیونکہ ان حرمتوں کی قیمت جان سے کم ہے، مگر خواہ آدمی کے گلے پر چھری ہی کیوں نہ رکھ دی جائے، شریعت اس بات کی اجازت کبھی نہیں دیتی کہ آدمی کسی عورت کی عصمت پر ہاتھ ڈالے، یا کسی بے قصور انسان کو قتل کر دے۔ اسی طرح خواہ کیسی ہی اضطرار کی حالت طاری ہو جائے شریعت دوسروں کے مال چرانے اور زبردستی ڈاکہ زنی کر کے پیٹ بھرنے کی رخصت نہیں دیتی کیونکہ یہ برائیاں اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنے کی برائی سے شدید تر ہیں۔

(۳) راستبازی و صداقت شعاری اسلام کے اہم ترین اصولوں میں سے ہے اور جھوٹ اس کی نگاہ میں ایک بدترین برائی ہے۔ لیکن عملی زندگی کی بعض ضرورتیں ایسی ہیں جن کی خاطر جھوٹ کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ بعض حالات میں اس کے وجوب تک کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ صلح بین الناس اور ازدواجی تعلقات کی درستی کے لیے اگر صرف صداقت کو چھپانے سے کام نہ چل سکتا ہو تو ضرورت کی حد تک جھوٹ سے بھی کام لینے کی شریعت نے صاف اجازت دی ہے۔ جنگ کی ضروریات کے لیے تو جھوٹ کی صرف اجازت ہی نہیں ہے بلکہ اگر کوئی سپاہی دشمن کے ہاتھ گرفتار ہو جائے اور دشمن اس سے اسلامی فوج کے راز معلوم کرنا چاہے تو ان کا بتانا گناہ، اور دشمن کو جھوٹی اطلاع دے کر اپنی فوج کو بچانا واجب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ظالم کسی بے گناہ کے قتل کے درپے ہو اور وہ غریب کہیں چھپا ہوا ہو تو سچ بول کر اس کے چھپنے کی جگہ بتا دینا گناہ اور جھوٹ بول کر اس کی جان بچانا واجب ہے۔ اس معاملہ میں شریعت کے احکام ملاحظہ ہوں:

عن ام کلثوم بنت عقبة بن معیط قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لیس الکذاب الذی یصلح بین الناس فینمی خیراً ویقول خیراً (متفق علیہ) وفی روایۃ مسلم زیادۃ قالت ولم اسمعہ یرخص فی شیئ مما یقولہ الناس الا فی ثلث یعنی الحرب والاصلاح بین الناس وحدیث الرجل امرأتہ وحدیث المرأۃ زوجھا۔

ام کلثوم بنت عقبہ بن معیط سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلعم کو فرماتے سنا کہ وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے درمیان صلح کراتا ہے اور اس غرض کے لیے خیر پہنچاتا اور خیر کہتا ہے (بخاری و مسلم)۔ اور مسلم کی روایت میں اتنی بات اور زیادہ ہے کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی معاملہ میں وہ باتیں کرنے کی اجازت دیتے ہوئے نہیں سنا جو لوگ کیا کرتے ہیں، مگر تین معاملات اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک جنگ، دوسرے اصلاح بین الناس، تیسرے میاں اور بیوی کی باتیں۔

عن اسماء بنت یزید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل الکذب الا فی ثلاث تحدث الرجل امرأتہ لیرضیھا والکذب فی الحرب وفی الاصلاح بین الناس (ترمذی)

اسماء بنت یزید نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ جھوٹ جائز نہیں ہے مگر تین چیزوں میں مرد کی بات عورت سے تاکہ وہ اس کو راضی کرے۔ جنگ اور اصلاح بین الناس۔

اس کی عملی مثالیں بھی احادیث میں موجود ہیں۔ کعب بن اشرف کے قتل کے لیے محمد بن مسلمہ کو جب حضور نے مامور کیا تو انھوں نے اجازت مانگی کہ اگر کچھ جھوٹ بولنا پڑے تو بول سکتا ہوں؟ حضورؐ نے بالفاظ صریح انہیں اس کی اجازت دی (بخاری، باب الکذب فی الحرب و باب الفتک باہل الحرب)۔ حجاج بن علاط نے غزوۂ خیبر کے موقع پر مکہ والوں کے قبضے سے اپنا مال نکال لانے کے لیے جھوٹ سے کام لینے کی اجازت مانگی اور حضورؐ نے ان کو بھی اس کی اجازت عطا فرمائی (احمد، نسائی، حاکم و ابن حبان)

ان نظائر کی بنا پر فقہاء و محدثین نے جو نتائج نکالے ہیں وہ بھی ملاحظہ فرما لیے جائیں۔ علامہ ابن حجر لکھتے ہیں:-

اتفقوا علی جواز الکذب عند الاضطرار کما لو قصد ظالم قتل رجل وھو مختف عندہ فلہ ان ینفی کونہ عندہ ویحلف علی ذلک ولا یأثم (فتح الباری۔ ج ۵۔ ص ۱۹۰)

علماء اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ شدید ضرورت پیش آنے پر جھوٹ بولنا جائز ہے۔ مثلاً اگر ایک ظالم کسی شخص کو قتل کرنا چاہتا ہو اور وہ مظلوم کسی شخص کے پاس چھپا ہوا ہو تو اس کو حق پہنچتا ہے کہ اپنے پاس اس کے ہونے کا انکار کرے اور اس پر قسم کھالے۔ ایسا کرنے میں وہ گناہ گار نہ ہوگا۔

علامہ ابن القیم حجاج بن علاط سُلمی کا واقعہ نقل کرنے کے بعد اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

ومنها جواز کذب الانسان علی نفسه وعلی غیره اذا لم یتضمن ضرر ذالک الغیر اذا کان یتوصل بالکذب الی حقه (زاد المعاد ج ۲ ص ۲۰۳)

اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ آدمی کا اپنے متعلق یا کسی دوسرے کے متعلق جھوٹ بولنا ایسی حالت میں جائز ہے جبکہ دوسرے کا اس کو کوئی نقصان نہ ہو اور آدمی اس جھوٹ کے ذریعہ سے اپنا ایک جائز حق حاصل کرلے

علامہ نووی ریاض الصالحین میں احادیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ اصول بیان کرتے ہیں:

کل مقصود محمود یمکن تحصیله بغیر الکذب یحرم الکذب فیه وان لم یمکن تحصیله الا بالکذب جاز الکذب ثم ان کان تحصیل ذالک المقصود مباحا کان الکذب مباحا وان کان واجبا کان الکذب واجبا۔ (باب تحریم الکذب)

ہر اچھا مقصد جس کا حصول جھوٹ کے بغیر ممکن ہو اس کے لیے جھوٹ بولنا حرام ہے۔ لیکن اگر اس کا حصول جھوٹ کے بغیر ممکن نہ ہو تو جھوٹ جائز ہے۔ پھر اگر وہ مقصد ایسا ہو کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہو تو اس کے لیے جھوٹ بھی مباح ہے اور اگر اس کا حصول واجب ہو تو اس کے لیے جھوٹ بھی واجب ہے۔

غور سے دیکھا جائے تو یہاں بھی وہی قاعدہ کارفرما نظر آتا ہے کہ سچ بولنے اور جھوٹ سے اجتناب کرنے کی ایک اخلاقی قیمت ہے جس سے زیادہ قیمتی چیز کا نقصان ہو رہا ہو تو اس نسبتاً کم قیمت چیز کا نقصان گوارا کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض صورتوں میں گوارا کرنا چاہیے۔

(۴) غیبت کی حرمت اسلام میں جیسی کچھ شدید ہے وہ قرآن کے ان الفاظ سے ظاہر ہے کہ اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَّاْکُلَ لَحْمَ اَخِیْهِ مَیْتًا (کیا تم میں سے کوئی شخص یہ پسند کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے؟) لیکن کون نہیں جانتا کہ محدثین نے احادیث کی تحقیق کے لیے ہزارہا راویوں پر جرح کر ڈالی اور یہ سارا کام سراسر غیبت تھا۔ کیا اس کے لیے کوئی دلیلِ جواز اس کے سوا پیش کی جا سکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط باتوں کی نسبت اور دین میں حضورؐ کی سند سے ایسی باتوں کا رواج جو حضورؐ نے نہیں فرمائیں، غیبت کی بہ نسبت بہت بڑی برائی تھی، اس لیے اس بڑی برائی سے بچنے کے لیے اس چھوٹی برائی کو اختیار کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب تھا؟ اسی طرح اگر کوئی شریف آدمی کسی شخص کو بیٹی دے رہا ہو، یا کسی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہو، اور آپ کو معلوم ہو کہ وہ شخص بداخلاق اور بدمعاملہ ہے، تو اس کی برائی بیان کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ ایک غریب لڑکی کی زندگی برباد ہونا، یا ایک شریف آدمی کا ایک بے ایمان آدمی کے پھندے میں پھنس جانا غیبت کی برائی سے زیادہ بڑی برائی ہے۔

(۵) غیر محرم عورت کو برہنہ کرنا اسلام کے صریح احکام کی رو سے قطعاً حرام ہے۔ لیکن فتح مکہ سے پہلے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ نے جس عورت کے ذریعہ سے اہل مکہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارادے کی اطلاع لکھ کر بھیجی تھی اسے حضرت علیؓ

راستے میں گرفتار کرتے ہیں اور خط کی تلاشی کے لیے اس کے کپڑے اتارنے کی دھمکی دیتے ہیں۔ ابن القیم نے اس سے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ مصلحتِ اسلام و مسلمین کی خاطر تفتیش کی ضرورت پیش آئے تو عورت کو برہنہ کیا جا سکتا ہے (زاد المعاد ج ۲ ص ۲۳۹)

(۶) اسلام میں نماز کی اہمیت جیسی کچھ ہے، بیان کی حاجت نہیں۔ لیکن بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت ہے کہ بنی عمرو بن عوف کے ہاں ایک جھگڑے میں صلح کرانے کے لیے رسول اللہ صلعم تشریف لے گئے، نماز کا وقت آیا اور حضور اصلاح بین الناس کے کام میں مشغول رہے، آخر کار حضرت ابوبکرؓ کی امامت میں جماعت کھڑی ہو گئی اور حضور بعد میں آ کر جماعت میں شریک ہوئے۔

(۷) انکارِ منکر شریعتِ حقہ کے نہایت اہم واجبات میں سے ہے اور اس باب میں خدا اور رسول کے تاکیدی احکام کسی سے پوشیدہ نہیں ہیں لیکن جب یہی چیز ایک منکر سے عظیم تر منکر رونما ہونے کی موجب ہوتی نظر آئے تو اس سے اجتناب واجب ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر فاسق و فاجر امراء کے خلاف خروج کرنے سے منع فرما دیا اور حکم دیا کہ من رأی من امیرہ ما یکرھہ فلیصبر ولا ینزعن یداً من طاعتہ۔

(۸) اسلام میں اقامت حدود کے لیے جیسے سخت تاکیدی احکام ہیں ان سے کون صاحبِ علم ناواقف ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے موقع پر چوروں کے ہاتھ کاٹنے سے منع فرما دیا (ابوداؤد) اور حضرت عمرؓ نے فرمان جاری کیا کہ جب کوئی فوج دشمن کے علاقے میں جنگ کر رہی ہو اس وقت وہاں کسی مسلمان پر حد جاری نہ کی جائے، کیونکہ اس سے اندیشہ تھا کہ کہیں کسی شخص پر حمیتِ جاہلیہ کا غلبہ نہ ہو جائے اور وہ دشمن سے نہ جا ملے (اعلام الموقعین جلد ۳ ص ۲۹-۲۴)۔ یہ معاملہ حالتِ جنگ تک ہی محدود نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعۂ افک میں تین مخلص مومنوں پر حدِ قذف جاری فرمائی مگر عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کو چھوڑ دیا۔ ابن القیم اس کے وجوہ بیان کرتے ہوئے ایک وجہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ حضور نے اس پر حد جاری کرنے سے اجتناب ایک ایسی مصلحت کی بنا پر کیا جو اقامتِ حد کی بہ نسبت زیادہ اہم تھی، اور یہ وہی مصلحت تھی جس کی بنا پر حضور اس سے پہلے بھی اس کا نفاق کھل جانے اور اس کی بہت سی موجبِ قتل باتیں سننے کے باوجود اس کو سزا دینے سے اجتناب فرماتے رہے تھے۔ وہ مصلحت یہ تھی کہ یہ شخص اپنے قبیلے میں با اثر تھا، اس کی بات ان میں چلتی تھی۔ اندیشہ تھا کہ اس پر حد جاری کی گئی تو فتنہ برپا ہو جائیگا۔ اس لیے حضور نے اس کے قبیلے کی تالیفِ قلب کرنا پسند فرمایا اور یہ مناسب نہ سمجھا کہ اس پر حد جاری کر کے ان لوگوں کو اسلام سے برگشتہ کر دیا جائے" (زاد المعاد ج ۲ ص ۱۶۱)

(۹) مالِ غنیمت میں تمام شرکائے جنگ کے حقوق یکساں ہیں اور وہ ان میں برابری کے ساتھ تقسیم ہونا چاہیے۔ اس معاملہ میں شریعت کے احکام بالکل واضح ہیں اور یہی انصاف کا تقاضا بھی ہے۔ لیکن غزوۂ اوطاس کے اموالِ غنیمت میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش اور دوسرے قبائل کے مؤلفۃ القلوب کو خوب دل کھول کر عطیے دیئے اور انصار کو کچھ نہ دیا۔ انصار نے اس کی سخت شکایت کی تو حضور نے اپنے اس فعل کی مصلحت یہ بتائی کہ یہ لوگ تالیفِ قلب کے محتاج ہیں اس لیے یہ دولت دنیا ان میں بانٹ دی گئی ہے، الا ترضون یا معشر الانصار ان یذھب الناس بالشاۃ والبعیر وترجعون برسول اللہ الی رحالکم (اے گروہ انصار، کیا تم اس پر راضی نہیں ہو کہ لوگ اونٹ اور بکریاں لے جائیں اور تم رسول اللہ کو لیکر اپنی اقامت گاہوں کی طرف پلٹو؟)

ان مثالوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ دین کے سارے اصول اور احکام اپنی قدر و قیمت اور اپنے وزن میں یکساں نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان مراتب کا فرق ہے، اور دین کا ہر قاعدہ بے لچک نہیں ہے بلکہ اس کے بہت سے قواعد میں لچک کی گنجائش ہے۔ اس باب میں اصولی ضابطہ یہ ہے کہ ایک چھوٹی نیکی سے اگر بڑا گناہ لازم آتا ہو تو اس کا ترک اولیٰ ہے، اور ایک چھوٹی برائی اگر کسی بڑی نیکی یا عظیم تر دینی مصلحت کے لیے ضروری ہو تو اسے اختیار کر لینا بہتر ہے، اور دو برائیوں میں سے کسی ایک میں مبتلا ہونا بہر حال ناگزیر ہو جائے تو نسبتۃً کم تر درجے کی برائی کو قبول کر لینا چاہیے اس کے ساتھ انہی مثالوں سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ نظام شریعت میں قدروں کے درمیان فرقِ مراتب کا معیار کیا ہے، کس طرح کی چیزوں پر کس طرح کی چیزوں کو فوقیت دی گئی ہے، اور کونسی قدریں ایسی ہیں جن سے بالاتر قدر کوئی نہیں ہے کہ اس پر انہیں قربان کیا جا سکتا ہو۔ میں نے زیر بحث عبارتوں میں جو کچھ لکھا تھا اس کی بنیاد یہی کچھ تھی۔ اب جن لوگوں نے اپنی طرف سے کچھ معنی آفرینیاں کی ہیں اور انہیں میرا مسلک قرار دے کر مجھ پر طرح طرح کے گھناؤنے الزامات لگائے ہیں ان کی باتوں سے میں بری الذمہ ہوں، اپنی ان باتوں کے لیے وہ خود ہی اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہیں۔

رہی وہ بحث جو الائمۃ من قریش سے میرے استدلال پر کی گئی ہے تو اس کے متعلق میں صرف اتنا ہی کہوں گا کہ جو کچھ میں نے دسمبر ۵۶ء کے ترجمان القرآن میں بالاجمال لکھا ہے اسے اپریل ۴۶ء کے ترجمان القرآن میں بالتفصیل لکھ چکا تھا، اور وہ میری کتاب رسائل و مسائل جلد اول کے صفحات میں بھی ستمبر ۵۱ء سے موجود تھا مگر اس میں وہ کیڑے کبھی برآمد نہ ہوئے تھے جو دسمبر ۵۶ء کے ترجمان کی مختصر عبارت سے یکایک برآمد ہونے شروع ہو گئے۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ اسے عالم السرائر والخفایا ہی بہتر جانتا ہے اور اسی کا جاننا کافی ہے۔ بہر حال یہ بات تو سب طالبانِ علم کو معلوم ہونی چاہیے کہ آیا ان احادیث کی صحت سے انکار ہے جن کی بنا پر حضور کی وفات کے بعد آپ کی جانشینی کے لیے قریش کو ترجیح دی گئی تھی؟ اور کیا اس واقعہ سے انکار ہے کہ سقیفۂ بنی ساعدہ کے وقت سے لیکر صدیوں تک انہی احادیث کی بنا پر قریش کو خلافت کے لیے ترجیح دی جاتی رہی حتیٰ کہ ایک مدت دراز تک فقہائے اسلام قرشیت کو

خلافت کے لیے شرط سمجھتے رہے ؛ یا ان احادیث اور حقائق کی صحت تسلیم کرنے کے بعد وہ اعتراضات کیے گئے ہیں جو سائل نے اپنے سوال میں معترضین کے مضامین سے نقل کیے ہیں ؟ اگر پہلی بات ہے تو ان احادیث اور تاریخی واقعات پر ایک علمی تنقید ہونی چاہیے تاکہ ہم جیسے ناواقف لوگوں کے علم میں بھی کچھ اضافہ ہو جائے۔ اور اگر دوسری بات ہے تو پھر سوچ لینا چاہیے کہ ان اعتراضات کا ہدف دراصل کون ہے اور میری مذمیں یہ گندگی کے چھینٹے کس دامنِ پاک پر پھینکے جا رہے ہیں ۔

اس سلسلے میں ایک بات اور بھی قابلِ ذکر ہے۔ دراصل یہ بحث شروع اس طرح ہوئی تھی کہ جماعت اسلامی نے سنہ ۱۹۵۱ء کے انتخابات کے موقع پر ایک پالیسی کا اعلان کیا تھا اور وہ یہ تھی کہ امیدواری چونکہ اسلام میں ناجائز ہے اس لیے ہم نہ خود امیدوار بن کر کھڑے ہونگے نہ کسی امیدوار کو ووٹ دینگے۔ بعد میں تجربات سے ہم کو معلوم ہوا کہ ہم ابھی اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ ہر ضمنی اور عام انتخاب میں پورے ملک کی ہر نشست کے لیے اپنے معیارِ مطلوب کے مطابق موزوں آدمی کھڑے کر سکیں۔ اس حالت میں تین قسم کے آدمی بالعموم میدان میں آتے ہیں۔ ایک وہ جو سرے سے نظامِ اسلامی ہی کے مخالف ہیں اور پاکستان کو ایک لادینی ریاست بنا دینا چاہتے ہیں۔ دوسرے وہ جو نظامِ اسلامی کی مخالفت تو نہیں کرتے مگر اس کی حمایت میں بھی مشکل ہی سے مخلص مانے جا سکتے ہیں اور اپنے اعمال کے لحاظ سے بھی ناقابلِ اعتماد ہیں۔ تیسرے وہ جن کے دامن بھی بداعمالیوں سے داغدار نہیں ہیں اور نظامِ اسلامی کے لیے جن کے اخلاص پر بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن امیدواری کی صفت ان سب میں پائی جاتی ہے، کیونکہ ہمارے ملک میں یہی طریقہ مدت سے رائج ہے اور یہاں کے علماء تک امیدوار بن کر کھڑے ہونے میں مضائقہ نہیں سمجھتے، بلکہ بکثرت علماء کو فقہی حیثیت سے بھی اس طرح کی امیدواری کے ناجائز ہونے میں کلام ہے۔ اب اگر ہم اس بات پر اصرار کریں کہ ان تینوں قسم کے امیدواروں کے ساتھ یکساں معاملہ کریں گے اور سب کے حق میں اپنے ووٹ استعمال کرنے سے مجتنب رہیں گے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم پہلی دو قسموں کے لوگوں کی کامیابی کے لیے راہ ہموار کر دینگے اور تیسری قسم کے لوگوں کے ساتھ نظامِ اسلامی کے قیام کی کوشش میں ہمارا تعاون بھی مشکل ہی سے برقرار رہ سکیگا۔ اس طرح ہم ایک نسبتہً چھوٹے درجے کی اور ضمنی اصلاح (امیدواری کے عدمِ جواز) کی خاطر ایک بڑی چیز (پورے ملک میں نظامِ اسلامی کے قیام) کو نقصان پہنچانے کے مرتکب ہونگے، حالانکہ اسلامی نقطۂ نظر سے اصل مقصدی اہمیت امیدواری کے طریقے کی اصلاح کو نہیں بلکہ نظامِ اسلامی کے قیام کو حاصل ہے جس کے قائم ہو جانے کے بعد تمام دوسری اصلاحات کے ساتھ امیدواری کے طریقے کی بھی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر ہم نے اپنی سابق پالیسی میں یہ تغیر کر دیا کہ ہم خود تو امیدوار بن کر کھڑے ہونے سے بدستور مجتنب رہیں گے، مگر

(بقیہ رسائل ومسائل)

فاسد عناصر کے شر کو دفع کرنے، اور ان کے مقابلے میں نسبتہً صالح اور اسلامی نظام کے حامی عناصر کو آگے بڑھانے کے لیے جن امیدواروں کی تائید ناگزیر محسوس ہوگی ان کو ووٹ دینگے بھی اور دلوائیں گے بھی۔ اوپر میں نے اسلامی احکام کی جو تشریح کی ہے اسے دیکھ کر ہر معقول آدمی بیک نظر یہ محسوس کرلیگا کہ ہماری یہ نئی پالیسی ٹھیک دینی مزاج کے مطابق ہے اور اس میں درحقیقت کوئی اصول شکنی نہیں کی گئی ہے جو دین میں ممنوع ہو۔ مگر اس پر یہ طوفان اٹھا دیا گیا کہ تم اپنی خواہشات اور اغراض کے لیے خود اپنے ہی مانے ہوئے اصول توڑنے پر اتر آئے ہو اور تمہارے پیش نظر اب بس اقتدار ہے جس کے لیے تم سب کچھ کر گزرو گے۔ اللہ بہتر جانتا ہے کہ یہ باتیں علم اور فہم کی کمی کی وجہ سے کی جارہی ہیں یا ان کے محرکات کچھ اور ہیں۔

سیرۃ عمر بن الخطاب لابن جوزی ... ۲ ...