

اسلامی ریاست آپ کے والد کی نہیں: آج کے شریعہ ذہنیت کے حامل مسلمانوں کے لئے اسلامی آئین

آصفہ قریشی – لینڈس

وسکونسن یونیورسٹی

خلاصہ

یہ قرطاس اسلامی آئین کے لئے ایک ڈھانچہ فراہم کرتا ہے جو کہ قبل از تجدید اسلامی قوانین اور اسلامی تاریخ سے متاثر ہے، تاہم اس کو عصر حاضر کے حقائق کے لئے ترتیب دیا گیا ہے۔ یہ ڈھانچہ جدید سیاسی اسلامی تحریک کی عمومی اسلامی ریاست سے تصوراتی طور پر یکسر مختلف ہے کیونکہ اس کی بنیاد قانونی مرکزیت کی بجائے متوازنیت پر رکھی گئی ہے۔ یورپی مرکزی قومی ریاستی سسٹم کا موروثی نظام جو کہ زیادہ تر مسلم اکثریتی ممالک کے حصہ میں آیا ہے کے برعکس یہاں پیش کیے جانے والے آئینی ڈھانچے کی بنیاد قانون سازی کے اختیارات کی علیحدگی پر رکھی گئی ہے جو صدیوں سے اسلامی قوانین اور سیاسی نظام پر مسلط ہے: (1) قوانین سیاسیہ جو کہ عوامی بہتری (مصلحہ) کی بنیاد پر حکمرانوں کے بنائے گئے ہیں اور (2) قوانین فقہ جن کا بیان مذہبی علماء نے کتاب وحدیث کی تشریح میں کیا اور جو کہ متنوع انداز میں قانونی مدارس میں پائے جاتے ہیں۔ شریعہ کو اسلامی قانون سمجھنے کے ساتھ ساتھ (بنسبت محض مجموعہ قوانین کے)، فقہ اور سیاسیہ دونوں کا احاطہ کیا گیا ہے اور اس قرطاس میں اسلامی آئینی ڈھانچے کی تعمیر قانونی متوازنیت کی مضبوط بنیاد پر رکھتے ہوئے فقہ – سیاسیہ کے متوازی قوانین کی نشان دہی کی گئی ہے۔

اس مجوزہ ڈھانچہ میں تین اہم پہلوؤں کا ذکر ہے: (1) حکومت کے سیاسی اعمال کی بنیاد عوامی بہتری ہو، جیسا کہ جمہوری ذرائع سے پتہ چلتا ہے، (2) حکومتی قوانین کے رضاکارانہ متبادل کے طور پر فقہ (اور دیگر مذہبی قوانین) کی متوازی قانونی دائرے میں متنوع کاروباری اہمیت ہو، اور (3) سیاسی افعال کی اسلامی قانونی حیثیت پر نظر ثانی کے لئے ایک "شریعیہ جانچ پڑتال" جو جس کی بنیاد شریعہ کے مقاصد پر رکھی جائے۔ مشترکہ طور پر یہ تینوں اساس حکومتی نظام کے لئے اہم ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں جو مسلمانوں کو اس قابل بناتے ہیں کہ شریعہ کو بطور "ملکی قانون" قابل عمل بنایا جاسکے، تاہم یہ مذہبی نہیں ہوگا کیونکہ اس قانون کے تحت حکومت کو اپنی پسندیدہ مذہبی قوانین تمام لوگوں پر یکساں لاگو کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ اس کے ذریعے آج کے مسلم اکثریتی ممالک میں مذہبی اور سیکولر جماعتوں کے درمیان پائی جانے والی دیرینہ لڑائی کے لئے بھی نئے حل تلاش کئے جاسکیں گے، جیسے کہ اسلام اور جمہوریت کے درمیان مبینہ عدم مطابقت اور شریعہ اور انسانی حقوق کے درمیان بظاہر پائے جانے والے اختلافات۔ اب تک کی اسلامی حکومتوں کے بارے میں عالمی سطح پر ان مسائل کے حل کو یکسر نظر انداز کیا گیا ہے، کیونکہ قانون کے یوروسینٹرک تصورات (خصوصاً مذہبی قانون) فی الحال اس میدان میں حاوی ہیں۔ اس قرطاس میں ان تصورات کو چیلنج کرتے ہوئے یہ ثابت کیا جائے گا کہ ایسا اسلامی آئین وجود میں آنا ناممکن نہیں ہے جو کہ نہ تو سیکولر ہو اور نہ ہی مذہبی۔

I. تعارف

جدید سیاسی اسلامزم کی "اسلامی ریاست" کا آغاز مرکزی ریاست سے ہوتا ہو کیونکہ تمام قانونی اختیارات کا محل وقوع اور ان کی نگرانی سماجی ریاستی ہے۔ اسلامی سیاست کی وکالت کرنے والوں کی توجہ ماٹرن ریاست کے قانون میں شریعہ کو ضم کرنے پر مرکوز ہے، خصوصاً قانون سازی اور آئینی ترامیم کے ذریعے۔ جس کے باعث ان کے اور علماء کی فوج کے درمیان سیاسی میدان پر قبضہ حاصل کرنے کے لئے ایک باقاعدہ جنگ کا آغاز ہوجاتا ہے۔ اسلام پسند اور علماء مل کر وحدانیت قانون کی سوچ کو پھیلانے پر عمل پیرا ہوتے ہیں جن کے مطابق تمام قوانین کا سرچشمہ مرکزی حکومت ہوتی ہے۔ تاہم ان معاشروں میں قانون اور قانون ساز ادارے ہمیشہ اس طرح عمل نہیں کرتے۔ وحدانیت قانون یورپی ریاستوں کا ایک وصف ہے جو کہ مسلم اکثریتی ممالک میں استعماریت کے ذریعے لائی گئی ہے۔ اس کے باوجود اسلامی ریاستی تحریک طاقت کے متنوع اقسام کو جانچنے کی بجائے ریاستی طاقت کے اثر کو پھیلانے کے کام میں مشغول نظر آتی ہیں۔ یہاں تک کہ اصلاح پسند مسلم علماء اور اس کے سرگرم کارکنان شریعہ کے بارے میں اپنی سوچ کو تعمیری صلاحیتوں کے استعمال کی بجائے نظریاتی توجہ تک محدود کر دیتے ہیں۔ بالفاظ دیگر، اسلامی آئینی نظریہ اگر دستیاب ہے تو بھی بہت محدود پیمانے پر۔

اس قرطاس میں اس نظریہ پر بہت ابتدائی پیمانہ پر تحقیق کی گئی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ اگر شریعہ کو محض مجموعہ اصول کی بجائے اسلامی طریقہ کار سمجھا جائے تو شریعہ کی بنیاد پر بننے والی حکومت کی کیا شکل ہوگی۔ اس میں شریعہ کو محض نظریاتی سیڑھی سے اٹھا کر آئینی نظریہ کی قطار میں لا کھڑا کیا ہے، جس سے قانونی اور سیاسی طاقت کے اختصاص اور اس کے اوپر جانچ پڑتال اینڈ توازن کے طریقہ کار کی تخلیق کے بارے میں سوچنے کے لئے نئی راہیں متعین ہوں گی۔ اس کے نتیجے میں اسلامی آئین سازی کے لئے ایک لائحہ عمل سامنے آئے گا جس کی بنیاد شریعہ پر ہوگی مگر یہ ریاست کی اسلام سازی پر مبنی نہیں ہوگا۔ موجودہ آئینی معیار جو مرکزی خود مختار طاقت کو قانونی حاکمیت تصور کرتا ہے کو تسلیم کرنے اور پھر اس بات پر بحث کرنے کہ آیا شریعہ کے نفاذ کے لئے طاقت کا استعمال کیا جانا چاہیئے یا نہیں (اور اگر کی جائے تو کس صورت میں) کی بجائے مجوزہ لائحہ عمل اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ شریعہ پر مبنی حکومت کا مطلب کسی بھی موجودہ چیز کی نسبت آئینی تخلیقی صلاحیتوں کے اظہار سے زیادہ ہے۔

یہ قرطاس اسلامی آئین سازی کے لئے ایک ڈھانچہ مرتب کرنے کی تجویز پیش کرتا ہے جو کہ قبل از تجدید اسلامی قانون سازی اور مسلم تاریخ سے متاثر ہے تاہم اس کی تشکیل موجودہ زمانے کے لئے کی گئی ہے۔ یہ تصوراتی طور پر عمومی "اسلامی ریاست" سے مختلف ہے جس کا تصور جدید اسلامی سیاسی تحریک میں پیش کیا گیا ہے کیونکہ اس کی بنیاد مجموعہ قوانین پر رکھی گئی ہے نہ کہ مرکزیت قوانین پر۔ مرکزی قومی ریاست کے برعکس یہ نظام بیشتر اسلامی اکثریتی ممالک نے ورثے میں حاصل کیا ہے، موجودہ آئینی ڈھانچے کی بنیاد قانون سازی کے اختیارات کی علیحدگی پر رکھی گئی ہے جو کہ ماضی میں صدیوں سے اسلامی سیاسی قانون کے طور پر پہچانی جاتی تھی: علیحدگی کی گئی ہے (1) عوامی بہتری (مصلحہ) کے لئے حکمرانوں کی طرف سے مرتب کردہ سیاسہ قوانین، (2) قرآن و حدیث کی روشنی میں ترتیب کردہ قوانین فقہ جن کو متنوع قسم کے مذہبی قانون دانوں نے بیان کیا ہے۔ یہ قرطاس اس بات پر منتج ہوتا ہے فقہ اور قانون سیاسہ کی کلاسیکی تقسیم کی جانب سے نمائندگی کردہ قانونی متوازی پن کو اسلامی آئینی نظریہ کا اہم جز تصور کیا جائے جس کی موجودہ دور میں یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ سیاسہ کی فقہ سے تفریق کی عدم دستیابی کی وجہ سے بیشتر مسلم اکثریتی ممالک میں تقریباً مذہبی قوانین لاگو کر دیئے گئے ہیں جبکہ حکومت کی جانب سے کردہ "اسلامی ملکی قوانین" سے اتفاق نہ کرنے والوں کے خلاف امتیازی سلوک روا رکھے جانے کا اعلان کیا جاسکتا ہے۔ ایسے مذہب کے لئے جس میں "چرچ" کا تصور پایا نہیں گیا اس کے لئے یہ تبدیلی خطرناک اور ناقابل عمل ہے۔ متبادل کو پیش کرتے ہوئے اس قرطاس کی ابتداء اس خیال کے ساتھ پیش کی گئی ہے کہ شریعہ ایک اسلامی قوانین کا مجموعہ ہے جس میں فقہ اور سیاسہ دونوں مل کر اسلامی آئینی لائحہ عمل کی تشکیل کرتے ہیں جو کہ قانونی متوازیت پر مبنی ہے اور فقہ اور سیاسہ کے اصولوں کو عصر حاضر کے حقائق کے ساتھ متوازن رکھنے کے لئے مناسب ترجمہ اور تجدید کی جاتی ہے۔

مجوزہ ڈھانچہ کی تین اہم خصوصیات ہیں: (1) حکومت کے سیاسی افعال کو عوامی بہتری کے لئے ہونا چاہئے جیسا کہ جمہوری نظام میں تعین کیا گیا ہے، (2) متوازی قانونی دائرے کے طور پر فقہ (اور دیگر مذہبی قوانین) کے لئے متنوع مارکیٹ ضرور پائی جانی چاہئے جو کہ ریاستی قانون کو

رضاکارانہ متبادل کے طور پر دستیاب ہو، اور 3) سیاسی افعال کی اسلامی قانونی حیثیت کے تدارک کی جانچ کے لئے ایک "شریعیہ جانچ" موجود ہونا چاہئے جو کہ شریعیہ کے مقاصد پر مبنی ہو۔ یہ تینوں ستون مل کر نظام حکومت کے لئے ایک اہم ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں جو کہ مسلمانوں کو شریعیہ کو بطور "ریاستی قانون" تسلیم کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ تاہم یہ سب صرف نظریاتی نہیں ہے کیونکہ اس کے ذریعے کسی بھی ریاست کو اپنی پسند کے قوانین کو تمام آبادی پر لاگو کرنے کی اجازت حاصل نہیں ہوگی۔ علاوہ ازیں اس کے ذریعے آج کے مسلم اکثریتی ممالک میں علماء اور لادینی طاقتوں کے درمیان دیرینہ اختلافات کو نیا حل مل جائے گا، جیسے کہ اسلام اور جمہوریت کے درمیان مبینہ عدم مطابقت اور شریعیہ اور انسانی حقوق کے درمیان بظاہر پائے جانے والے اختلافات۔ تاحال اسلامی حکومت پر کئے جانے والے عالمی خطبات میں مسائل کے ان حل کو نظر انداز کیا گیا ہے کیونکہ فی الحال اس میدان میں قانون کے یوروسیٹنٹرک تصورات (خصوصاً مذہبی قانون) کا غلبہ ہے۔ یہ قرطاس ان تصورات کو چیلنج کرتے ہوئے اس بات کی تائید کرتا ہے کہ ایک ایسا اسلامی آئین تشکیل دینا ناممکن نہیں ہے جو کہ نہ تو لادینی ہو اور نہ ہی نظریاتی۔

II. "اسلامی ریاست" کے چوکھٹے سے باہر نکل کر سوچنا

اسلامی سیاسی تحریکیں (جو کہ "اسلامزم" کے نام سے بھی موسوم ہیں) اپنی ریاست کی اسلام سازی کے لئے کام کرتی ہیں۔ یہ عموماً "شریعیہ قانون سازی" کی حمایت کرتی ہیں، آئینی دفعات میں شریعیہ کو بطور قانون سازی کا منبع تصور کرتی ہیں اور اس بارے میں ریاست کے افعال پر نظر رکھتی ہیں¹۔ ان قانون سازوں کو مسلم اکثریتی ممالک میں عموماً مقبولیت حاصل ہوتی ہے، دستاویزات اس بات کی عکاسی کرتی ہیں کہ دنیا میں ترقی پذیر مسلم اکثریتی ممالک میں انتخابات کے دوران شریعیہ کو بطور

1 بیشتر مسلم اکثریتی ممالک کی آئینی شقوں میں شریعیہ کو بطور منبع قانون سازی تصور کئے جانے پر بحث کے لئے کلارک لمبارڈی کی آئینی دفعات شریعیہ کو بطور منبع قانون سازی تصور کرتے ہوئے: یہ کہاں سے معرض وجود میں آئیں؟ ان کا مطلب کیا ہے؟ کیا یہ اہمیت کی حامل ہیں؟ 28 امریکی یونیورسٹی کے بین الاقوامی قانون پر نظر ثانی 733 (2013)۔ شریعیہ پر مبنی آئینی تضاد کی شقوں کی تاریخ اور ترقی کے لئے داؤد احمد اور ٹام گنسرگ کی کتاب، آئینی اسلام سازی اور انسانی حقوق: آئین اسلامی بالا دستی کی حیران کن موجودگی اور پھیلاؤ، 54 بین الاقوامی قانون کا ورجینیا کا جرنل 1 (2013)۔

"ریاستی قانون" ماننے والوں کی حمایت کا رجحان ہے۔² جواباً، سیکولری یعنی لادین ذہنیت کے شہری اور مبصرین شریعہ قانون سازی اور عالمی انسانی حقوق کے اصولوں میں پائے جانے والے اختلافات کی نشاندہی کرتے ہیں، اکثر سرگرم ہو کر ان تحریک کی اس بنیاد پر مخالفت کرتے ہیں کہ اسلامائزیشن انفرادی حقوق کے لئے خطرہ ہے۔ لہذا یہ کوئی حیران کن بات نہیں کہ سیکولری یعنی لادین اور اسلامی طاقتوں کے درمیان ہمہ وقت پائے جانے والا تناؤ بہت سے مسلم اکثریتی ممالک میں معاشرتی اور سیاسی زندگی پر اثر انداز ہو رہا ہے، خصوصاً بہت زیادہ تشہیر شدہ مسائل جیسے کہ حقوق نسواں اور آزادی رائے اور ایمان پر۔

فی الوقت اس تناؤ کے ازالے کے لئے سب سے مؤثر کن اقدام "لبرل یعنی آزاد خیال" اور "اصلاح شدہ" اسلام ہے۔ اس سوچ پر عمل کرنے والے سماجی اور سیاسی کردار مسلم حکومتوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ بھی شریعہ کے بین الاقوامی اصولوں سے متصادم روایتی اور قدامت پسند اصولوں کی بجائے اس کی لبرل اور جدید تشریح کو اپنائیں، تاکہ مسلمانوں کی شریعہ اپنانے کی خواہش رکھنے والوں اور سکولر سوچ کے حامل افراد کی انفرادی حقوق کے بارے میں تشویش کے درمیان پائی جانے والی خلیج کو پر کیا جاسکے۔³ اس حکمت عملی کو کافی مقبولیت حاصل ہے کیونکہ اس کے ذریعے صنفی مساوات، آزادی رائے اور دیگر معاشرتی اور انسانی حقوق کے عالمی اصولوں کے لئے اسلامی دلائل کی سرکوبی کی گئی ہے۔ تاہم، اسلام بمقابلہ سیکولرزم یعنی لادینیت کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کا لبرل شریعہ نامی حل دیر پا نہیں۔ کسی بھی ریاست کو شریعہ کی انسانی حقوق کی تصدیق کرتی لبرل تشریح اپنانے کے لئے چاہے جتنا مرضی قائل کرنے کی کوشش کی جائے پھر بھی، اس بات پر اصرار کرنے کا کوئی جواز نہیں کہ باقی لوگ اس بات پر رضامند ہوں گے۔ اس طرح کسی ملک میں لبرل اسلام کی وکالت کرنے والے یہ سوچ سکتے ہیں کہ ان کی اس بھاگ دوڑ کے نتیجے میں مثال کے طور پر، عائلی قوانین میں عورت کو باختیار بنانے کی شریعہ کی تشریح کے ذریعے صرف انتخابات میں نئی سیاسی اکثریت کو سامنے لانا ہے جو کہ حقوق نسواں سے متعلق شریعہ کی تشریح کے بارے میں نئی قانون سازی کرسکے۔ مختصر یہ کہ، لبرل اسلام نامی سیاسی حل قطعی غیر اطمینان بخش ہے یہاں تک کہ لبرل اسلام کے حمایتی بھی اس پر مطمئن نہیں ہیں کیونکہ اس کے ذریعے حقوق کی حفاظت کا ذمہ کسی بھی وقت تبدیل ہوجانے والی غیر محفوظ سیاسی اکثریتوں کو دے کر اس ضمن میں غیر یقینی صورتحال پیدا کر دی جاتی ہے۔

2 مثال کے طور پر دیکھئے، مذہب اور عوامی زندگی پر پیو فورم، دنیا کے مسلمان: مذہب، سیاست اور معاشرہ (2013)،
www.pweforum.org/the-worlds-muslims-2013 پر دستیاب ہے۔

3 لبرل اسلام کی وکالت کا مکمل خلاصہ پیش کرنا اسے قرطاس کے بس سے باہر ہے، تاہم لبرل اسلامی سوچ پر ایک سیر حاصل
تعارف کے حصول کے لئے دیکھئے لبرل اسلام: ایک کتابی ذریعہ (چارلس کرزمان، ایڈیٹر) (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس،
1998)۔

مزید برآں، اس عمل کے سماجی اور سیاسی نتائج ہر کسی کے لئے تباہ کن ہیں۔ اس کے ذریعے اسلامی ریاستوں کے قانون ساز، انتظامی، اور عدالتی ادارے شریعہ کی تشریح کرنے والے لبرل اور قدامت پسندوں (اور ان کے درمیان پائے جانے والی ہر شے) کے لئے میدان جنگ بن سکتے ہیں، جس میں فریقین میں سے ہر کوئی یہی چاہے گا کہ اس کی ترجیحی سوچ کو باقی ماندہ لوگوں پر ریاستی اختیارات کے ذریعے لاگو کیا جائے۔ نتیجتاً آج کے دور میں بہت سے مسلم اکثریتی ممالک مذہب کے نام پر کی جانے والی سیاست کے لامتناہی چکر میں پھنسے نظر آتے ہیں۔ اس تمام حقیقت کے پیش نظر، شدید سیکولر سوچ کے حامل افراد اس بات کی تائید کرتے صحیح نظر آتے ہیں کہ ریاست کو مذہب سے مکمل اور قطعی طور پر علیحدہ کر دینے میں ہی ریاستی فلاح اور بہتری ہے۔⁴

تاہم اگر مذہب کا کوئی مسئلہ نہ ہو تو کیا؟ اگر مذہبی سیاست کے اس گھن چکر کا تعلق اسلام کے ریاست کے ساتھ ملحق ہونے کی بجائے ریاست کی قسم سے ہو تو؟ اس نقطے کو سمجھنے کے لئے، ہمیں چند قدم پیچھے ہٹنا پڑے گا تاکہ اس قوم۔ ریاست کے کینوس یعنی قرطاس پر بنائی جانے والی سیاسی تصویر کو بہتر طور پر دیکھا جاسکے۔ قوم – ریاست جو کہ آج کے موجودہ دور میں دنیا میں نظر آتی ہے، دراصل یورپی تاریخ کی پیداوار ہے۔ اس کی بنیاد اس فلسفے پر رکھی گئی کہ تہذیبی اور نسلی اعتبار سے منفرد لوگ (ایک "قوم") علاقائی طور پر محدود ایسی حاکمیت بنانے کے اہل ہیں جو سیاسی حکومت کے قیام کا جواز دے سکے۔ یہ سیاسی طاقت قانونی وحدانیت اور مرکزیت کی خصوصیات کی حامل ہے۔ یہ تصور کہ تمام قوانین کا سرچشمہ مرکزی ریاست ہے۔

حکومت کا یورپی قوم۔ ریاست کا یہ نمونہ استعماریت کے ذریعے مسلم دنیا میں درآمد کیا گیا۔ جن ممالک میں یورپی طاقتوں نے کالونیاں بنائیں، وہاں سے پہلے سے پائے جانے والے مسلم قانونی اور سیاسی نظام کو ختم کر کے قومی قانونی رموز اور عدالتی نظام سے تبدیل کر دیا گیا۔ وسطی بیسویں صدی میں عرب، افریقا، ایشیا اور مشرقی یورپ میں آزادی حاصل کر کے معرض وجود میں آنے والی نئی مسلم

4 متعدد مثالوں میں سے ایک عبداللہ احمد النعیم، اسلام اور سیکولر ریاست: شریعہ کے مستقبل پر گفت و شنید (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 2008)۔

اکثریتی ریاستوں نے اپنے گزشتہ یورپی حکمرانوں کے نافذ کردہ بیشتر قوانین اور عدالتی نظام کو نافذ العمل رکھا، جو کہ اب ان ممالک کے بنیادی سماجی - اقتصادی ڈھانچے کا حصہ بن چکا ہے۔⁵ جبکہ عملی طور پر ہر مسلم اکثریتی ملک میں، چاہے وہ یورپی طاقت کے زیر اثر رہا ہے یا نہیں، یورپ کا قوم - ریاست کا قانونی مرکزیت کا اصول ملکی معیار بن چکا ہے۔

نوآزاد ریاستوں میں کچھ مسلمانوں نے، استعماریت کے ذریعے شریعہ کو بطور ریاستی قانون ختم کرنے کے زخموں پر مرہم رکھنے کی خاطر، خود کو سماجی اور سیاسی اسلامی تحریک میں شامل کر لیا۔ تاہم اسلامی آئینی نظریہ کے نقطہ نظر سے ان اسلامی تحریک کے بارے میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ، اپنی حکومتوں کی اسلام سازی کے عمل کے دوران یہ لوگ یورپی قوم - ریاست کے فارمولا پر کوئی سوال نہیں اٹھاتے۔ اس کے برعکس انہوں نے اپنی تمام جدوجہد کو مرکزی حکومت کو اسلامی بنانے پر صرف کر دیا۔ جیسا کہ شرمن جیکسن کے بقول، "لبرل یا غیر لبرل، جمہوریت پسند یا غیر جمہوری، قوم - ریاست کا بنیادی ڈھانچہ درحقیقت جدید مسلم سیاست کے عظیم معنی میں منظر عام پر آیا ہے۔ اب اسلامی سیاسی مفکرین اور سرگرم کارکنان کے لئے بنیادی سوال یورپی قوم - ریاست کے نظریہ پر عمل کرنا نہیں بلکہ آسان الفاظ میں یہ ہے کہ اس نظریہ کو کس طرح اسلامی سانچے میں ڈھالا جائے۔"⁶ حتیٰ کہ "اسلامی ریاست" کا دعویٰ کرنے والوں نے بھی قوم - ریاست کے وحدانیت قانون کے قرائن کو تبدیل نہیں کیا۔ جیکسن کے الفاظ میں، "اسلامی ریاست ایک قوم - ریاست ہے جس میں اسلامی قوانین کی حاکمیت ہے۔"⁷

5 دیکھئے وائل حلاق، اسلامی قانون کا ایک تعارف (کیمبرج یونیورسٹی پریس، 2009)، 85-124، باب 7، "مسلم دنیا کی کالونی سازی اور اس کا شریعہ)۔

6 شرمن جیکسن، اسلامی قانون اور قوم - ریاست کے مابین اسلامی اصلاحات، اسلام اور سیاست کی آکسفورڈ کی کتاب میں 42 (جان ایل۔ ایسپیٹیو اور عماد الدین شاہین، ایڈیٹرز) (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 2013)۔

7 شرمن جیکسن، اسلامی قانون اور ریاست: شہاب الدین القرافی کی آئین سازی XIV (ای۔ جے۔ بریل 1996)۔

یہ واقعات کا ایک خطرناک موڑ ہے۔ یک سنگی قانونی مثبت پسندی نے مسلم آئین سازی کے افق کو ریاستی قانون کے تنگ دائرے تک محدود کر دیا ہے جو مسلم حکومتوں میں طاقتوں کی خطرناک اجارہ داریوں کا باعث بن رہا ہے۔ ان ممالک کے تمام قوانین اب حکومت کی جانب سے بنائے جاتے ہیں اور ایسے قوانین جو حکومت کی جانب سے تخلیق کردہ یا لاگو کردہ نہیں ان کے عوام پر اطلاق کا کوئی جواز نہیں۔⁸ جس قدر اس بات پر زور دیا جائے گا کہ تمام قوانین کا سرچشمہ حکومت ہوگی اتنا ہی زیادہ لوگ خود کو اس کیفیت کا شکار محسوس کریں گے کہ قوانین بشمول اسلامی قوانین کو تسلیم کرنا اور ان کی حفاظت کرنا بہت ضروری ہے۔

اسی وجہ سے "شریعیہ قانون سازی" کی ضرورت کو محسوس کیا گیا۔ وحدانیت قانون یعنی تمام قوانین کا سرچشمہ ریاست ہے کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے، اسلامی تحریک مستقلاً حکومت کے قانون ساز اداروں کی طرف متوجہ ہیں کہ وہ شریعیہ کو سرکاری طور پر تسلیم کریں۔ عموماً اس کو نافذ العمل بناتے ہوئے۔⁹ تاہم یہ سوچ ایک مختلف اور نمایاں بیماری کی نمائندگی کرتی ہے۔ قانونی اتھارٹی کے متبادل انتظامات کی خاطر اسلامی تاریخ کی طرف دیکھنے کی بجائے، جدت پسند اسلامی کارکنان یورپی قوم۔ ریاست کے تصور کو لاگو کرنا چاہتے ہیں جس کے مطابق ریاستی بالادستی سے مراد قانون کو اختیار دینا ہے اور یہ کہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان ممالک میں شریعیہ کے اہم اصولوں کو نافذ کریں۔¹⁰ ان تحریک نے اس بات کو تاہم تسلیم نہیں کیا کہ شریعیہ کو ان جگہوں پر نافذ العمل کرنا سودمند نہیں جہاں سے ان کو ہٹایا گیا تھا کیونکہ، شریعیہ قانون سازی کے منصوبہ جات نے ان معاشروں میں شریعیہ کی بنیادی شکل کو ہی تبدیل کر دیا ہے۔ یہ جاننے کے لئے کہ ایسا کیونکر ہوا، ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلامی قانون سازی کے بنیادی فلسفہ اور اس کی تاریخ کو جانا جائے۔

8 قانونی کثرتیت کے اس رجحان پر مزید بحث کے لئے دیکھئے شرمین جیکسن کی، "اسلام اور قوم۔ ریاست کے مابین قانونی کثرتیت: رومانوی میڈیوالزم یا عملی جدیدیت؟" 30 فورڈہام کا بین الاقوامی جرنل 158 (2006 – 2007)۔

9 فرانک ووگل رائے دیتا ہے کہ ایسا نظر آتا ہے کہ، "جب اسلامی مفکرین یہ فرض کر لیتے ہیں کہ شریعیہ تک لوٹ جانے سے مراد موجودہ آئینی قوانین اور مسودوں میں گابے بگابے ترمیم ہے؛ یا وہ اس بات پر زور دینے کہ جدید ریاست صرف اس وقت اسلامی تصور کی جاسکتی ہے جب قانون سازی کرتے ہوئے عمومی اسلامی قوانین کا احترام کیا جائے، مثلاً جسم فروشی اور جوئے پر پابندی عائد کر دی جائے۔" فرانک ووگل، اسلامی قانون اور قانونی نظام: سعودی عرب کا جائزہ 219 (برل 2000)۔

10 دیکھئے محمد ہاشم کمالی کی، اسلامی قانون سازی میں طریقہ کار کے مسائل، 11 قانون عرب سہ ماہی 3، 9 (1996) ("حکومت اور اس کی قانون ساز شاخ قانون سازی کے یکتا مخزن کے طور پر عمل کرنے کی خواہش مند ہے۔۔۔ آئین سازی کی آمد اور حکومت کی قانون کے تحت پابندی نے قانون سازی میں قیادت کی تشکیل کر دی ہے جس نے بہت سے مسلم معاشروں میں قانون اور قانون سازی پر غلبہ پا لیا ہے)؛ شرمین جیکسن، شریعیہ، جمہوریت اور جدید قوم۔ ریاست: اسلام کے کچھ عکس، مشہور اصول اور کثرت وجود، 27 فورڈہام بین الاقوامی جرنل 88 (2003)۔

A۔ تنوع فقہ کی اہمیت

اسلامی قانون سازی کا مصدر و منبع شریعہ، خدا کا قانون ہے، جسے مکمل طور پر سمجھنا ممکن نہیں۔ لفظی اعتبار سے اس کا مطلب "سڑک" یا "راستہ" ہے۔ قرآن میں شریعہ سے مراد خدا کا پسند کردہ راستہ ہے۔ ایسا راستہ جو کہ خدا نے کامیاب زندگی گزارنے کے لئے لوگوں کو بتایا۔ خدا کے بتائے ہوئے اس راستے کہ وضاحت قرآن اور پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کی مثالوں (سنہ) میں کی گئی ہے، ہنوز ان دونوں ذرائع میں ہر چیز کی مکمل طور پر وضاحت دستیاب نہیں، جس کی خاطر مسلم علماء اجتہاد (سخت قانونی توجیہ) کرتے ہیں تاکہ وہ زندگی کو شریعہ کے مطابق بسر کرنے کے لئے ان دونوں ذرائع کی روشنی میں مفصل رہنمائی حاصل کرسکیں۔ یہ رہنمائی مفصل قانونی اصول کی شکل میں حاصل ہوتی ہے جس کو فقہ کہا جاتا ہے (لفظی مطلب، "سمجھ")۔

فقہ کو نظریاتی طور پر سمجھنا ضروری ہے۔ فقہی قانون سازی صرف اس وقت ممکن ہے جب اس کے جائز الخطا ہونے کا ادراک ہو۔ فقہی علماء (فقہاء) اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ ان کے اجتہاد کا کام بنیادی طور پر انسانی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس میں ہمہ وقت غلطی کی گنجائش موجود ہے۔¹¹ وہ فقہ کو جس کا لفظی مطلب "سوجھ بوجھ" ہے بمعنی بتانا استعمال کرتے ہیں۔ لفظی طور پر اس کا مطلب ہے کہ فقہ کا ہر قاعدہ صرف اس کے عالم کی رب کے قانون کو بہترین سمجھنے کی مثال ہے۔ مختصراً یہ کہ اگرچہ ان کا کام رب کے قانون کی وضاحت کرنا ہے، تاہم فقہاء اس قدر محتاط ہوتے ہیں کہ وہ خدا کے متعلق بات نہیں کرتے۔

11 دیکھئے برنارڈ ویش کی، "اسلامی قانون کی تشریح: نظریہ اجتہاد"، 26 تقابلی قانون کا امریکی جرنل 199(1978)۔ فقہاء نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث مبارک کو بہت سنجیدگی سے لیا کہ، مجتہد (جو شخص اجتہاد کرتا ہے) اگر صحیح جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے تو اس کو اللہ کی جانب سے دوگنا اجر ملے گا، جبکہ مجتہد اگر غلط جواب حاصل کرتا ہے تو اس کو رب سے ایک اجر ملے گا۔ دیکھئے صحیح بخاری 6919؛ صحیح مسلم 1716۔ بشمول دیگر اس حدیث مبارک کی اہمیت یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں ہر عالم کو دوسرے علماء کے فقہی نتائج کا احترام بطور شریعہ کی ممکنہ تشریح کے کرنا چاہئے۔

فقہی قانون سازی دراصل اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر منحصر ہے کہ کوئی بھی شخص مکمل طور پر رب کے قانون کو نہیں جانتا مگر اس کی سعی کرنے کو لاحق نہیں مانتا۔¹² یہ فقہاء کے بیک وقت عاجزانہ اور طاقتورانہ رویہ اختیار کرنے کا نتیجہ ہے کہ فقہ کی شقوں میں بہت قدرتی اور ناگزیر تنوع پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس بات کو معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ دستیاب نہیں ہے کہ فقہ کے کون سے نتائج درست ہیں (اور اسلام میں کوئی ایسا "کلیسا" موجود نہیں جو پسندیدگی کی بنیاد پر قانون سازی کرے)، شریعہ کی سمجھ بوجھ کے حصول کے لئے فقہ کے تمام امتیازات کو برابر طور پر درست تصور کیا جاتا ہے، باوجود اس کے کہ یہ اکثر و بیشتر ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے زیادہ سے زیادہ فقہاء نے فقہی اصول پر زیادہ سے زیادہ لکھنا شروع کیا ویسے ویسے مختلف قابل شناخت فقہی مسالک ظہور پذیر ہوئے، ہر کسی نے شریعہ کی تشریح کے لئے اپنا منفرد راستہ اختیار کیا (ایک زمانہ میں ان کی تعداد سینکڑوں تک پہنچ گئی تھی، تاہم موجودہ زمانہ میں پانچ نمایاں مسالک باقی ہیں)۔¹³ مختصراً یہ کہ، ہر مسلمان کے لئے خدا کا بنایا ہوا ایک قانون موجود ہے، مگر اس قانون کو روئے زمین پر لاگو کرنے کے لئے فقہ کے مختلف مسالک دستیاب ہیں۔ لہذا، اس دنیا میں شریعہ کی ٹھوس حقیقت یہی ہے کہ وہ یک سنگی مجموعہ قانون نہیں ہے، مگر خدا کے قانون کی درست نمائندگی کرنے والے فقہ کے مختلف مکاتب فکر کے مختلف افکار کا مجموعہ ہے۔

قبل از تجدید کے مسلم نظام میں، فقہ کا اطلاق اس تنوع کی ثالثی کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ قانون فقہ عوام کی دسترس میں تھا کہ ہر مسلمان کو اس بات کی آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے لئے مرضی کے فقہی مکتبہ فکر کا انتخاب کر لے۔ ایک وسیع دنیاوی اور جغرافیائی تاریخ کا خلاصہ یہ ہے کہ، جب کسی مسلمان کو کسی مخصوص قانونی مسئلہ پر جواب درکار ہوتا تھا تو وہ کسی ایک فقہی مکتبہ فکر کے علماء سے رجوع کرتا اور ان سے رہنمائی حاصل کرتا جیسے کہ آیا ایک معاہدہ درست ہے یا نہیں، یا کہ میراث کو کیسے تقسیم کیا جائے۔ فقہاء کے ان انفرادی مسائل پر جواب قانون احکام (فتاویٰ) کی شکل میں

12 دیکھئے خالد ابو الفضل کی، خدا کے نام میں بولنا: اسلام قانون، اختیار اور عورتیں (ون ورلڈ پبلیکیشن 2001) 39 پر ("اسلامی قانون کا طریقہ کار شاذ و نادر قانونی یقین کے متعلق بات کرتا ہے (یقین اور قطع)۔ قانون کی لسانی ثقافت شہادتوں کے غلبہ یا ممکنات پر بات کرتی ہے۔۔۔ مسلم قانون دان اس بات پر زور دیتے ہیں کہ مکمل علم صرف خدا کے پاس ہے۔ انسان کا علم عارضی اور نامکمل ہوتا ہے")۔ اسلامی قانون سازی کے مختلف مکتبہ فکر کی جانب سے اس تصور پر مزید معلومات کے لئے، دیکھئے ارن زیسا، یقین کی معیشت: اسلامی قانونی نظریہ کے تصور کا تعارف (لاک ووڈ پریس 2013)۔

13 فقہ کے ابتدائی دور کے سینکڑوں میں سے اب صرف پانچ اہم مسالک پائے جاتے ہیں: مالکی، حنفی، شافعی، حنبلی اور جعفری (شیعہ)۔ فقہ کے نظریاتی اختلاف کا باعث عموماً مکتبہ فکر سے ہے، اگرچہ ہر مکتبہ فکر میں اقلیتی سوچ موجود ہوتی ہے۔ فقہ کے مختلف مکاتب فکر اور ان کے طریقہ کار کے امریکی آئینی تشریح سے موازنہ کے متعلق مزید جاننے کے لئے دیکھئے، آصفہ قریشی، قرآن اور آئین کی تشریح: اسلامی اور امریکی قانون سازی میں متن، روایت اور توجیہ کا استعمال، 28 کارڈوز کے قانون پر نظر ثانی 67 (2006)۔

آیا جو کہ باقی ماندہ لوگوں نے رضاکارانہ طور پر خود پر لاگو کر لئے۔ جب دو یا دو سے زیادہ مسلمانوں کے درمیان فقہ سے متعلق کوئی مسئلہ درپیش آتا تو (مثلاً، پڑوسیوں کے درمیان جائیداد کا تنازعہ)، تو وہ عموماً اپنے مسلک سے منسلک حکمران کے متعین قاضی (جج) سے اس تنازعہ کے حل کے لئے مدد طلب کرتے، اور قاضی کا فیصلہ مسلم حکمران کے متعین ملازمین کی جانب سے لاگو کر دیا جاتا۔ ایسا کرنا ممکن تھا کیونکہ مسلم حکمران اپنی عوام کے آبادیاتی جغرافیائی علاقے کے حساب سے تنوع الفقہ کے باعث مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے قضاہ کا تقرر کرتے تھے۔¹⁴ اہمیت اس بات کی ہے کہ حکمران ان عدالتوں میں لاگو ہونے والے فقہ کے مواد میں تبدیلی کرنے کے مجاز نہیں، نہ ہی وہ فقہ کے مختلف مکاتب فکر کو یکجا کر کے ایک فقہ تخلیق کرنے کے مجاز ہیں جس کو وہ اپنے قضاہ کے ذریعے اپنے علاقے میں لاگو کرسکیں۔ مسلم حکمران اس بات سے واقف تھے، اگرچہ وہ اپنی ایگزیکٹو طاقت کے ذریعے فقہی قوانین کو لاگو کر رہے تھے، تاہم وہ اس سے زیادہ کے مجاز نہیں تھے۔¹⁵ قانون

14 نمایاں طور پر، مسلم حکومتوں نے فقہ کے اس تنوع کو اپنی حکومت کی وحدانیت کے لئے خطرہ تصور نہیں کیا۔ دیکھئے، جیکسن، سپرا نوٹ 10، 106 پر (2003 – 2004) ("قبل از تجدید مسلم ریاست ... ریاستی سالمیت کو قانون سازی میں وحدانیت یا تمام معاشرے میں ایک جیسے قانون کے اطلاق کی صلاحیت کے برابر تصور نہیں کرتی۔")۔ مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کے درمیان تنازعہ کو فقہ کا کون سا مکتبہ فکر حل کرے گا اس کا فیصلہ ہر مرتبہ وقت اور جگہ کی مناسبت سے کیا جاتا، یہ موضوع یہاں ملخص کرنے کے لئے بہت بڑا ہے، مگر عام طور پر بات کی جائے تو اس مسئلہ کا حل یہی نکلتا ہے کہ جس طرح آج کے دور میں مختلف قومیت یا ملک سے تعلق رکھنے والوں کے درمیان تنازعہ کو حل کرنے کے لئے اس علاقے کے قانون کو فوقیت دی جاتی ہے جہاں تنازعہ وقوع پذیر ہوا، اسی طرح اسی علاقے کے فقہ کو فوقیت دی جائے جہاں مسئلہ کھڑا ہوا تھا۔

15 فقہاء کی قرآن و حدیث کی تشریح کی خود مختاری ان کی محنہ کا نتیجہ ہے، ابتدائی مسلم حکمرانوں کی اپنی مسلم آبادی کے نظریاتی عقائد کو قابو کرنے کی ایک سعی۔ تاہم فقہاء کی مزاحمت بالآخر کامیاب ہو گئی، جس کے نتیجے میں فقہ اور سیاسہ میں ایک تفریق پیدا ہو گئی اور یہ پھر بعد ازاں خالص مسلم معاشرے بنے۔ دیکھئے مارشل جی۔ ایس۔ بوڈگسن، اسلام کی مہم جوئی: دنیا کی تہذیب میں ضمیر اور تاریخ I: اسلام کا کلاسیکی دور (یو سی پی، شکاگو 1974) 285 – 319، 479 – 89؛ ابو الفضل، سپرا نوٹ 12، 26 پر (محنہ کے زمانے کے بعد ... [فقہاء، یا مسلم علماء قانون] نے خود کو قانون الہی کا بطور خصوصی مترجم یا وضاحت کنندہ منوایا ہے۔ ریاست نے اجتماعی طور پر قانون اور قانون سازی کے ان طریقہ کار جس کے ذریعے قانون شریعہ کی تخلیق ہوئی پر قابو پانے کے لئے اس کار میں حصہ لیا۔ تاہم اس کار کا نتیجہ مثبت برآمد نہ ہوسکا اور آخر کا تا وقت حاضر، [فقہاء یا مسلم علماء قانون] نے قانون الہی کی تشریح کرتے ہوئے اس کی وحدانیت کے تصور کو تقریباً برقرار رکھا ہے")۔

فقہ کے مواد اور اجزاء پر مجموعی طور پر فقہاء کا قبضہ رہا ہے جو کہ حکمرانوں کے اختیار سے باہر ہے۔¹⁶ اس نظام نے ان معاشروں میں "ہر کسی کے لئے اپنا" مذہبی قانون کا کلیہ ایجاد کیا جس نے نہ صرف بہت سے مسلم فقہی مکاتب فکر بلکہ عیسائی، یہودی اور دیگر مذاہب کو بھی اس میں ضم کر لیا۔ اس طرح، قبل از تجدید کے مسلم نظام میں افراد کو اپنے پسندیدہ مذہبی قانون تک سرکاری دسترس حاصل ہوئی جس کا دیگر افراد پر لاگو ہونا ضروری نہیں تھا۔¹⁷

B. سیاستی طاقت کی صورت

مسلم حکمرانوں کا فقہ کے مجموعی مواد پر فقہ کے باختیار لوگوں سے اختلاف شائستگی کے باعث نہ تھا۔ یہ قبل از تجدید کی مسلم اراضی پر قانونی اختیار کی منفرد علیحدگی کے باعث تھا جس میں سب کچھ شامل تھا مگر آج وہ ناپید ہے۔ قبل از تجدید کے مسلم قانونی نظام میں، دو طرح کے قوانین لاگو تھے: سیاست، جس کی تخلیق حکمرانوں نے کی تھی اور فقہ، جس کو فقہاء نے تخلیق کیا تھا۔¹⁸ قانون کی یہ دونوں اقسام ایک دوسرے پر منحصر ہیں، مگر ان کے ذرائع مختلف ہیں اور یہ قانونیت کے مختلف مقام پر پائی جاتی ہیں۔ فقہ کے برعکس، قوانین سیاست کو مذہبی علماء قانون نے صحائف سے دریافت نہیں کیا تھا۔ مسلم حکمرانوں نے سیاست کی تخلیق حکومت اور عوامی نظم و نسق کو برقرار رکھنے کے لئے کی جانے والی تدابیر کے اپنے ذاتی فلسفہ پر کی۔ قوانین سیاست عام طور پر حقیقت پسندانہ، حکومت سے متعلق، ٹیکس، سلامتی، مارکیٹ پلیس کی باضابطگی اور عوامی تحفظ جیسے موضوعات پر نظر رکھے ہوئے

¹⁶ دیکھئے محمد فاضل، "سجائی، اچھائی اور مناسب: اسلامی قانون میں عوامی سوچ کی نظریاتی اور اخلاقی اقدار"، 21 کینیڈین جرنل برائے قانون اور قانون سازی 5 (2008)، 46 پر ("قانون کا یہ حصہ نظریاتی مہارتوں سے یکسر آزاد تھا، اور اسی لئے عوامی بہتری کی تائید بلکہ الہامی اصولوں کے اظہار کی تائید کے لئے قانون سازی کو جائز قرار دیتا تھا۔") خالد الفضل، "اسلام اور جمہوری عزم کو درپیش چیلنج، 27 فورڈیم بین الاقوامی قانونی جرنل 4 (2003)، 64 پر (صرف قانون دانوں کو اس بات کی مہارت حاصل تھی کہ وہ الہامی رضا کے بارے میں تفتیش یا تشریح کر سکیں۔ تاہم، الہامی قوانین کو لاگو کرنے والے کے طور پر، ریاست کو وسیع پیمانے پر اختیار دیا گیا تھا کہ عوامی بہتری کو مدنظر رکھتے ہوئے سیاسیات الشریعہ کے میدان میں کوئی حتمی فیصلہ دے۔")

¹⁷ درحقیقت، زمانہ قبل از تجدید کے فقہاء نے حکمرانوں کی اس کوشش کی مخالفت کی کہ تمام مسلمان آبادی پر ایک جیسے فقہ کا نفاذ کیا جائے۔ مثال کے طور پر، 'عباسی خلیفہ المنصور (753 – 775 میلادی بالمقابل 135 – 158 ہجری) نے امام مالک ابن انس سے رابطہ کیا (مالکی فقہ کے بانی) کہ ان کی کتاب "الموطا" کو ریاست کا سرکاری قانون بنا لیا جائے مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ ایک اطلاع کے مطابق، امام مالک نے اس بات پر زور دیا کہ اس طرح "مختلف علاقوں کے لوگوں کو اس بات پر مجبور کرنا بہت ظلم ہوگا کہ وہ اپنی روایات جن کی تصدیق حدیث سے ہوتی اور جو آراء ان تک پہنچی ہیں کو چھوڑ دیں۔" عمر فاروق عبداللہ، مالک کا تصور عمل مالکی قانونی نظریہ کی روشنی میں (پی ایچ ڈی، شکاگو یونیورسٹی 1978) 100 پر۔

¹⁸ اصطفی قریشی، "مسلم حکومت کی تہذیب میں اختیارات کی علیحدگی،" اسلامی ممالک کی آئین سازی میں: غدر اور تسلسل کے مابین (ٹلمین روڈر، رینر گروٹ اور کیپٹرن گینن، دیگر، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 2011)؛ فرینک ووگل، سپرا نوٹ 9، 31 پر (سیاسہ اور فقہ کو بطور میکرو کائناتی اور مائیکرو کائناتی قانون کے بیان کرتے ہوئے)۔

جیسے کہ امن عامہ کے لئے ضروری اقدامات پر مشتمل ہوتے ہیں مگر ان کے بارے میں صحائف میں بہت محدود بات پائی جاتی ہے۔¹⁹ قابل غور یہ ہے کہ، سیاسی حکمرانوں سے خاص طور پر توقع کی جاتی تھی کہ وہ قوانین صحائف سے حاصل نہ کریں بلکہ اپنی آراء کی بنیاد پر سماجی اور سیاسی بہتری کو مدنظر رکھتے ہوئے ضروری اقدامات کریں۔²⁰ اس کا نتیجہ مذہب کی قانون حیثیت کا حصول تھا جس کے تحت مسلم حکمران قوانین کا اطلاق کرسکتے تھے اور "روزمرہ کے حکومتی فرائض سرانجام دے سکتے تھے اور کسی مقدس متن کے حوالے کے بغیر قانون لاگو کرسکتے تھے یا اسکو ختم کرسکتے تھے۔"²¹

دنیاوی طاقت رکھنے والے جب سیاستدان جب قانون سازی کرتے ہیں تو بالآخر ان کے اس عمل کو اسلامی طور پر جائز قرار دیا جاتا ہے کیونکہ اسلامی قانون دانوں کا اس بات پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ شریعہ کا بنیادی مقصد عوامی بہتری (مصلحہ) کا حصول ہے²² چونکہ الہامی صحائف سے حاصل کردہ اصولوں کے ذریعے معاشرے میں پائے جانے والے روزمرہ کے عوامی مسائل کے بارے میں تفصیلات عدم دستیاب ہیں لہذا فقہاء نے فقہ کے علاوہ قانون کی ایک اور قسم کو تسلیم کر لیا ہے جو ان کے مطابق عوامی بہبود (مصلحہ عامہ) سے بہتر طور پر نبرد آزما ہوسکے گی۔ متن کا مطالعہ ان مسائل کی نشاندہی نہیں کرسکے گا، مثال کے طور پر، محفوظ رفتار کی حد کیا ہے یا غذائی تحفظ کن قواعد کے ذریعے ممکن ہے۔ ان مسائل کے متعلق قوانین کی تخلیق اور ان کا لاگو کرنا صرف ایسے ادارے کے لئے ممکن ہے جو کہ طاقت کے استعمال پر قابو حاصل کرنے کے قابل ہو۔ یعنی کہ، حکمرانوں کو حاصل شدہ سیاسی طاقت کے ذریعے۔ لہذا مسلم سیاسیات کی کتب میں اس کو سیاستِ شرعیہ کے نام سے جانا جائے لگا، علماء فقہ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اس پر مبنی نظام میں بنیادی ضرورت اس امر کی ہے

19 دیکھئے وگل، سپرا نوٹ 9 52، 171-73 پر؛ کرسٹن سٹلٹ، اسلامی قانون عمل کرتے ہوئے: مملکت مصر میں اختیار، صوابدید

اور روزمرہ کے تجربات (او یو پی 2012) (محتسب کا فقہ - سیاسہ کا امتزاجی کردار بیان کرتے ہوئے)۔

20 فضل، سپرا نوٹ 16، 55 پر ("قانون کا یہ حصہ نظریاتی مہارتوں سے یکسر بیگانہ تھا، اور اسی لئے الہامی اصولوں کے اظہار کی بجائے عوامی بہتری کی تائید کے لئے قانون سازی کو جائز قرار دیتا تھا۔")؛ محمد فضل، مالکی مذہب کی تحکیم: میڈیول اسلامی قانون میں قانون سازی پر غور 99 - 104 (1995) (پی ایچ ڈی کا مقالہ، شکاگو یونیورسٹی) (سیاسہ کے دائرہ کار کی بطور سیاسی فیصلے کی بیان کرنا ناکہ "بالواسطہ خدا سے حاصل کردہ وحی سے اخذ کرنا، بلکہ ... ایک صوابدیدی فیصلے میں افعال کا مجموعہ جو عوام کی زیادہ سے زیادہ بہلائی پر منتج ہو")؛ ابو الفضل، سپرا نوٹ 16، 30 - 31 پر (مسلم حکمرانوں کی عوامی بہبود کے معاملات پر وسیع نقطہ نظر)۔

21 صادق رضا، اسلامی قانون اور زدوکوب، 8 شکاگو جرنل برائے بین الاقوامی قانون 21 (2007)، 27 پر۔

22 وگل، سپرا نوٹ 9، 529 پر (شریعیہ کی بنیاد اور مقصد اس دنیا اور آخرت میں خدا کے بندوں کی بہبود کے لئے کام کرنا ہے۔)۔

مصلحہ پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے، فیلیسیٹیس اوپویس، مصلحہ اور مقصد قانون: چوتھی/دسویں تا آٹھویں/چوبیسویں صدی میں قانونی تبدیلی پر اسلامی گفتگو 1 - 8 (2010)۔

حکمران اپنی سیاسی قانون سازی کی طاقت کا استعمال لوگوں کی بہتری (مصلحہ عامہ) کے لئے کریں۔²³ اگرچہ سیاستِ شرعیہ کے علماء کا سیاسہ کی طاقت کے صحیح شرعی استعمال کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، مگر سیاسہ شرعیہ قانون سازی کا عملی اثر مجموعی طور پر شرعیہ کو بہتر حکومت سازی کے لئے استعمال کرنا تھا۔ اسلامی قانونی ادب کے اس انداز کا مقصد "قانون الہی" کو صرف متن کے اصولوں کی فقہی تعبیر سے بڑھ کر لاگو کرنا ہے۔

اسلامی آئین سازی میں سیاسہ کے بالواسطہ مقدس متن میں نہ پایا جانا اہمیت کا حامل ہے کیونکہ یہ اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ کس طرح شریعہ فقط اصولوں (فقہ) کے مجموعہ کا نام نہیں بلکہ اسلامی قوانین کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ قوانین سیاسہ کو بالواسطہ طریقے سے مقدس متن سے کشید نہیں کیا گیا، زمانہ قبل از تجدید کے مسلمان سیاسہ کو شریعہ سے الگ تصور نہیں کرتے تھے۔ اس کے برعکس، وہ فقہ اور سیاسہ دونوں کو قانونی نظام کا حصہ تصور کرتے تھے۔ جیسا کہ قبل از تجدید کے اسلامی سیاسی نظریات اور اعمال سے واضح ہوتا ہے کہ حکمران اور علماء مذہبی قانون مل کر اپنی ملازمت کے ذریعے شریعہ کی خدمت کرتے تھے، ہر کوئی قانون سازی کے مختلف شعبوں کے ذریعے اپنی خدمات سرانجام دیتا تھا۔ خصوصاً، حکمران کا کام عوامی بہبود کے لئے قانون سازی کرنا اور ان قوانین کو لاگو کروانا جبکہ علماء کا مصرف اجتہاد کے ذریعے قرآن اور حدیث کی روشنی سے ایسے اصولوں کو کشید کرنا ہے۔

23 ووگل، سپرا نوٹ 9، 529 پر ("جیسا کہ [علماء فقہ] نے سمجھا ہے حکمران کو اختیار حاصل ہوتا ہے کہ نظریہ سیاسہ کے تحت اپنی سمجھ بوجھ کے مطابق [کمیونٹی] کی بہتری کے لئے آزادانہ کام کرے")۔ شہاب الدین القرافی، مثال کے طور پر، سیاسہ کو بیان کرتے ہیں بطور "حکومت کو دیا گیا ایسا اختیار جس کے ذریعے وہ معاشرہ کو بہتر کرے۔ ان اختیارات کا استعمال اس وقت تک جائز تصور کیا جاتا تھا جب تک کہ ان کا مقصد کمیونٹی کی فلاح ہوتا تھا اور حقیقتاً اس میں بہتری لائی جاتی تھی۔" دیکھئے فضل، سپرا نوٹ 16، 58 پر (2008) (شہاب الدین احمد بن ادريس القرافي الفرقان جلد 4، 39 پر سے اقتباس)؛ عموماً مزید دیکھئے اووامر انجم، اسلامی سوچ میں سیاست، قانون اور کمیونٹی: لمحہ تہمیدہ (2012) (اسلامی حکومت کے موضوع پر بہت سے سیاسہ شرعیہ کے علماء کا تقابل، بشمول سیاسہ حکمران کی ضرورت اور قسم کے موضوع پر ان کے متنوع خیالات)۔

عصر حاضر کی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہوئے، قبل از تجدید مسلم حکومتوں کے لئے آئینی ڈھانچہ – قانونی کثرت وجود کا حامل تھا – نہ کہ قانونی وحدانیت کا۔²⁴ اس ڈھانچہ کی ضرورت اسلامی قانون سازی کا علمی نظریہ تھا: اسلامی قانونی نظام کو تنوع فقہ کے موروثی مگر ناگزیر مسئلہ کے لئے گنجائش پیدا کرنا تھی۔ اگر فقہ کے مختلف مکاتب فکر کے مختلف اصول برابر طور پر قابل عمل ہیں تو ان میں سے کسی ایک مکتبہ فکر کو قانون ارض تصور کر لینا ممکن نہیں ہوگا (اور جنہوں نے ایسا کرنے کی کوشش کی وہ ناکام رہے)۔ لہذا، یورپ کے قانون کے برعکس مرکزیت قانون ایک آسان تجویز نہیں۔ مسلمانوں کو اپنا قانونی نظام بنانے کے لئے دیگر طریق نکالنے تھے، اور ان کے پاس موجودہ حل دو طرح کے قوانین کا اطلاق تھا: سیاسہ (حکمران کے بنائے ہوئے) اور فقہ (علماء کے بنائے ہوئے)۔ ان دونوں کو عوام الناس پر اختیار حاصل تھا، مگر مختلف طریقوں سے۔ سیاسہ کا مقصد عوام کی ضروریات مثلاً ان کی حفاظت اور امن و انصاف کا حصول تھا، جبکہ فقہ نے مسلمانوں کو اپنی زندگیوں خدا کی مرضی کے مطابق گزارنے کے لئے ان کو اصول فراہم کرنا تھا۔ سیاسہ کا نفاذ ریاستی طاقت کے استعمال کے ذریعے ہوتا تھا، جبکہ فقہ جزوی طور پر ریاست کے ذریعے اور باقی خود بخود نافذ ہو جاتا ہے جس کا انحصار مسائل کی نوعیت پر ہوتا تھا۔²⁵ خلاصہ یہ کہ، زمانہ قبل از تجدید کے مسلم ممالک میں قانون کے وجود اور تکمیل کا انحصار فقہ اور سیاسہ، دونوں طرح کے قوانین پر ہوتا تھا۔

C۔ اسلامی حکومت کے لئے وحدانیت قانون کے مسائل

اب ہم اس بات کو واضح طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ آج کے مسلم اکثریتی ممالک میں قوم – ریاست کس طرح مذہبی سیاست کے تباہ کن ادوار کا ذریعہ ہو سکتے ہیں نہ کہ اس کے لئے ایک میدان جنگ۔ مسلم سیاست میں وحدانیت قانون پر قوم – ریاست کے غلبہ نے اسلامی تاریخ کے آئین سے متعلق پہلو کو واضح طور پر مبہم بنا دیا ہے: فقہی قانون کے لئے علیحدہ اور خودمختار سیاسی پہلو۔ اس پہلو کی وجہ سے قانونی ذرائع کی فقہ اور قانون سیاسہ میں تقسیم ممکن ہوئی جس نے قبل از تجدید کی اسلامی حکومت کو نظریاتی اصول سے دور کر دیا۔ چونکہ فقہ اور سیاست قانونی نظام کے شریعی اصول کے لئے علیحدہ کردار ادا کرتے ہیں، قبل از تجدید مسلم حکومتوں نے تمام افراد پر مذہبی قانون کی اکلوتی صورت کو اپنی سیاسی طاقت کے ذریعے لاگو کرنے کی بجائے ان دونوں قانونی دائروں کی حقیقت کو سمجھنے

24 شرمین جیکسن کے مطابق، "قبل از تجدید کے مسلمان کے لئے کثرتیت قانون ایسے ہی تھا جیسے کہ آج کی جدید قوم – ریاست کے لئے وحدانیت قانون۔" جیکسن، سپرا نوٹ 6، 46 پر۔

25 جب کوئی مسلمان انفرادی طور پر اپنے کسی مسئلے کے لئے فتویٰ حاصل کرتا تو وہ اس کو خود پر نافذ کر لیتا۔ تاہم اگر کسی مسئلے پر قاضی فقہ کی صورت میں فیصلہ سناتا تو اس کا نفاذ ریاست کے ذریعے کیا جاتا۔

ہوئے ان کے ساتھ مشترکہ کام کیا۔

عصر حاضر کے "شریعہ قانون سازی" کے عمل میں مسلمانوں کے پہلے سے موجود قانونی نظام کے بنیادی عنصر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ شریعہ کو بطور ایک مجموعہ قانونی نظام سمجھنے کی بجائے جو فقہ اور قانون سیاسہ یعنی سیاست دونوں کے دائرہ کاروں پر مشتمل ہے کی بجائے مسلم حکومتوں کی اسلام سازی نے شریعہ کو فقط فقہ کے زمرے میں قید کر دیا ہے اور پھر ریاستی طاقت (آج کی سیاسہ) سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ فقہ کو سیاسی دائرہ میں شامل کرے۔ قبل از تجدید کے مسلم نظام میں، سیاسہ طاقت کا شرعی اختیار قطعی مختلف تھا: اس کا مقصد فقہی قوانین کو ہر کسی پر لاگو اور زبردستی نافذ کرنا نہیں بلکہ عوامی بہبود کے لئے کام کرنا اور امن عامہ قائم کرنا تھا۔ مختصراً یہ کہ ریاست عوامی بہبود کے لئے قانون سازی کرتی نہ کہ فقہی نظریے کی قانون سازی – یہی شرعی اصول کے قانونی نظام کے تحت حکمران کا اسلامی فریضہ ہے۔

مزید برآں، نام نہاد "شریعہ قانون سازی" درحقیقت شریعہ کی قانون سازی آئینی شکل نہیں دیتی۔ جبکہ یہ متعدد میں سے محض ایک یا چند فقہی ممکنات کی قانون سازی کرتی ہے۔ چونکہ فقہ کا ہر اصول انسان کا بنایا ہوا ہے لہذا کوئی بھی مسلم حکومت اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتی کہ جو فقہی اصول انہوں نے لاگو کیا ہے وہ درحقیقت خدا کا قانون ہے۔ اس لئے، اس نام نہاد "شریعہ قانون سازی" کے متعلق جو بہترین دعویٰ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ حکومت نے اس کے ذریعے مختلف جائز انتخابات میں سے شریعہ کی اپنی پسندیدہ تشریح کو نافذ کر لیا ہے۔ لیکن اس قانون سازی کو "شریعہ" کہنے کے لئے ضروری ہے کہ مذہب کو سیاسی سازباز کے تحت استعمال کیا جائے – جو اس بات کا اشارہ دے کہ اصولوں کا الوبی اختیار دراصل الوبی قانون کی انسانی نامکمل تشریح ہے۔

اگر اس کو ایک دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ "شریعہ قانون سازی" درحقیقت سیاست کا ہی ایک عمل ہے۔ نائیجیریا اور پاکستان میں قانون زنا، مصر اور مراکش میں فقہ سے متاثر قانون زواج اور قانون طلاق – یہ تمام سیاست کی قانون سازی کا عمل ہے کیونکہ یہ قوانین سیاسی طاقتوں کے بنائے ہوئے ہیں۔ اور چونکہ کوئی فقہی قاعدہ اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ شریعہ کی حقیقی تشریح ہے، لہذا اس کو کسی دوسرے کی بجائے نافذ کرنے کے لئے صرف اس کا قانون الہی ہونا ضروری نہیں۔

عام طور پر، یہ سیاسی اکثریتوں، سماجی دباؤ اور انتظامی ترجیحات (چاہے اس کو عوام کے سامنے تسلیم کیا گیا ہو یا نہیں) کا مجموعہ ہے۔ اس لئے جب مسلم حکومتیں "شرعی قانون سازی" کرتی ہیں، تو وہ مکمل طور پر سیاسہ کا فرض سرانجام دے رہی ہوتی ہیں: محتاط ترجیحات کا چناؤ جو کہ ان کے عوامی قانون سازی کے نظام کی عکاسی کرتی ہیں، جو بظاہر عوام کی بہتری کے لئے خدمت سرانجام دے رہی ہوتی ہیں۔ بذات خود اس میں کوئی برائی نہیں۔ کیونکہ سیاست کا اصل مقصد عوام کی بہتری کے لئے کئے جانے والے عملی اقدام ہی تو ہے۔ "شرعی قانون سازی" کو درپیش اصل مسئلہ اس کو "شرعی" کہا جانا ہے۔ اس کو فروغ دینے والے اس بات کا ناٹک کرتے ہیں کہ ایسا نہیں ہو رہا۔ شریعہ کے قانون سازی کے منصوبوں کو مسلم عوام کے سامنے اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ جیسے وہ واجب العمل قانون الہی ہو، مگر اس میں خدا اور قانونی کتب کے درمیان پائے جانے والے انسانی عنصر کا ذکر نہیں کیا جاتا۔

بدقسمتی سے، زیادہ تر مذہبی مسلمانوں کو اس سے کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس استعماریت سے پہلے دنیا کے بیشتر مسلمان شریعہ، کثرت وجود فقہ اور سیاست کے کردار کے بارے میں نامکمل معلومات رکھتے تھے،²⁶ وہ عموماً "شریعی قانون سازی" پر اس لئے سوال نہیں کرتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک ایسا کرنا خدا کے قانون کے بارے میں سوال کرنے کے مترادف ہوگا۔ یہاں تک کہ اکثر نے "شرعی قانون سازی" کو اپنا عقیدہ گردانا اور "شریعی قانون سازی" کے مخالفین کو اسلام دشمن

²⁶ دیکھئے مثال کے طور پر، ٹامر مصطفیٰ، ملیشیا میں اسلامی قانون، حقوق نسواں اور مقبول قانونی روایات، 38 قانون اور سماجی پرکھ 168 (2013) (ملیشیا میں حالیہ ہونے والے انتخابات کے ڈیٹا سے ظاہر ہے کہ مسلمان اسلامی قانونی نظریہ سے وابستگی کے بارے میں لاعلمی کا شکار ہیں، جیسے کہ فقہی قانون سازی میں انسانی ایجنسی کی کثرت اور مرکزیت اسے وابستگی)۔

کے طور پر دیکھا۔²⁷ اس طرح، کیونکہ یہ عموماً مقبول تنقید، ترمیم اور سب سے بڑھ کر فسخ سے مبرا ہے، شریعہ پر مبنی قانون سازی کو مسلم اکثریتی ممالک میں حکمت عملی کی طاقت (اور اکثر ساز باز کی) کا فائدہ حاصل ہے۔

افسوس ناک ستم ظریفی یہ ہے کہ، اس نے ان قانونی نظاموں میں نظریاتی خصوصیت کا اضافہ کر دیا ہے۔ مسلم حکومتیں اب خود کو بیک وقت شریعہ کے مصنف اور نافذ کرنے والے کے طاقت ور منصب پر فائز کر سکتے ہیں۔ یہ ریاست کے نافذ کردہ مذہب کی خطرناک صورتحال پر منتج ہو سکتا ہے، ایک ایسی کیفیت جس کے تحت "شرعی عدالتوں" کا قیام عمل میں آئے جو کہ ریاست کے نافذ کردہ "قانون شریعہ" کے مستند معنی کی تشریح کرنے کا حتمی اختیار رکھتی ہوں۔ اگر وسیع تاریخی اور نظریاتی پس منظر میں دیکھا جائے تو یہ مسلمانوں کے کرنے کے لئے ایک عجیب و غریب عمل ہوگا۔ صدیوں سے مسلمانوں نے ایسے اداروں کے قیام سے انکار کیا جہاں کسی بھی موضوع کو اسلامی اصول گردانا جائے۔ تاہم آج کے دور میں "شرعی عدالتوں" کے پاس مکمل اختیار ہے کہ وہ عوام کی خاطر شریعہ کے معانی کی تشریح کریں (اور اگر ایسا سٹیئر ڈیسائز یعنی فیصلہ پر قائم رہنے کے اصول کے تحت ہو تو اس میں مزید عوام کو شامل کیا جائے)۔ یہ چیز کسی بھی مسلمان کے لئے بحث طلب طور پر کافی قریب ہوگی کہ "ریاستی کلیسا" کا کبھی وجود تھا۔

یہ بات قابل تعریف ہے کہ ایسا شریعہ کے ذریعے نہیں ہو رہا۔ بلکہ اس کا سبب شریعہ کو بطور قانون ماننے سے انکار ہے، جس کا فقہ اور سیاسہ دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ اکثر اوقات فقہ اور شریعہ کو بطور متبادل اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے، اسلامی تحریک نہ صرف شریعہ پر مبنی نظام میں سیاسہ کے کردار کو نظر انداز کر دیتی ہیں بلکہ نئے نظریاتی رجحان میں اضافہ کا باعث ہے جس کے تحت (مجوزہ) فقہی اصولوں کو قوم – ریاست کے ڈھانچہ میں شامل کر دیا جاتا ہے جس کے ذریعے تمام قانون پر خصوصی قابو حاصل کیا جاتا ہے۔ یوں، "شرعی قانون سازی" مکمل طور پر جدید شکل اختیار

27 اس موضوع پر اسلامی قانون اور حقوق نسواں پر مزید تفصیلات کے لئے، دیکھئے آصفہ قریشی، اگر شریعہ دشمن نہ ہوتی؟ اسلامی قانون پر بین الاقوامی حقوق نسواں کی وکالت دوبارہ سوچنا، 22 کولمبیا کے جرنل برائے صنف و قانون 173 (2011)۔

کر لیتی ہے، جو کہ استعماریت کے بعد کی ایجاد ہے: اس کے عمل کا انحصار قوم – ریاست کی مرکزی طاقت اور قانونی وحدانیت پر ہوتا ہے۔ اگر فقہ اور سیاسہ کی کثرت وجودی تفریق برقرار رہے تو یہ حکومتیں اپنے منتخب کردہ فقہی اصولوں کو یکساں طور پر نافذ العمل کرانے میں کامیاب نہیں ہوں گی۔ نظام کہنہ کے یہ نظریاتی نتائج نہ صرف ان لادینوں کے لئے ہتک آمیز ہیں جو ریاستی قانون کو مذہب سے علیحدہ تصور کرتے ہیں بلکہ مذہبی سوچ کے حامل مسلمانوں کے لئے بھی کیونکہ یہ فقہی کثرت وجود کی توہین کرتے ہیں اور ریاست کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ ان چیزوں پر قابو کا دعویٰ کرے جو آزاد فقہاء کرام کی خودمختاری کے زمرے میں آتی ہیں۔

اس بات کا احساس بھی لازمی ہے کہ لبرل اسلام کی وکالت کرنے والے اس سے مبرا نہیں۔ سیاسی اسلامی تحریکیں نظریہ کو بھی فروغ دیتی ہیں کیونکہ وہ شریعہ کی آزاد خیال تشریح کے ریاستی نفاذ کو فروغ دیتی ہیں۔ یہ ایک نظریاتی عمل ہے – ایک ترقی پسند اور لبرل، شاید، نظریاتی بھی۔²⁸ اسی لئے لبرل اسلام بطور ایک سیاسی تحریک کوئی دیرپا نتائج مرتب نہیں کرتا۔ یہ ان بنیادی آئینی خصوصیات کو چیلنج نہیں کرتا جو ان کی ناکامی پر منتج ہو: ریاست فقہ کی جس شق پر کنٹرول کرتی ہے اس کا اطلاق تمام آبادی پر یکساں طور پر ہوگا۔ جب تک شریعہ کی تعریف بیان کرنا ان سیاسی طاقتوں کے ہاتھ میں ہے، وہ نظریاتی ہی رہے گی۔ کوئی بھی نظریہ اگر اس میں ایک بھی معتدل قانون ہے تو خطرناک ہے، کیونکہ یہ ریاست کی طاقتی تلوار کو خدا کا فعل گردانے کے لئے استعمال کرسکتا ہے۔ اس نقطہ پر جدت پسند اسلامی حقوق کے اصولوں اور کلاسیکی اسلامی قانون سازی کے مابین ایک متفقہ شق پائی جاتی ہے۔

28 جیسا کہ محمد فضل کا کہنا ہے، "یہ درمیانی حل صرف تصویر کا دوسرا رخ ہے۔۔۔ ان دونوں کا ماننا ہے کہ قانون الہی کے اصول کو اگر ایک مرتبہ وحی سے مناسب طریقے سے کشید کر لیا جائے تو ان کو دنیاوی قانونی نظام کے طور پر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔۔۔ بطور اسلامی جدت پسندوں کے۔۔۔ کیونکہ انہیں اس بات کا یقین ہے کہ وہ صحیح اہم اصول کو حاصل کرنے کے اہل ہیں، اور اس بات کا بھی کہ وہ اپنی رائے کو خدا کی رائے کے ساتھ شامل نہیں کر رہے۔" محمد فضل، کیا اسلامی عوامی قانون جیسی کوئی چیز موجود ہے اور کیا اس کا وجود عرب کی آمرانہ حکومت پر اثر پذیر ہوسکتا ہے؟ (آنے والی، مڈل ایسٹ کی سالانہ قانونی کتاب، 2015)۔ اگرچہ فضل کی اصطلاحات اس ماڈل میں استعمال کردہ اصطلاحات سے تھوڑی سے مختلف ہیں (وہ "سنی عوامی قانون" کی بات کرتا ہے جبکہ اس ماڈل میں "سیاسہ" پر بحث کی گئی ہے اور "عقلی بہتری" پر بحث کرتا ہے جبکہ یہاں "عوامی بہبود پر بحث کی گئی ہے)، فضل انہیں خطوط کی وکالت کرتا ہے جن کی یہاں تجویز دی گئی ہے۔ اس کے الفاظ میں، "جدید اصلاحات کے جواز کے لئے یہاں بہتر سہولیات حاصل ہیں بنسبت مذہب کی جدید تشریح کے لئے: یہ جائز عوامی سوچ بچار کی پیداوار ہے جس پر کمیونٹی کی عملی بہبود کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور کوئی بھی ان اسلامی قانونی اصولوں کی جان بوجھ کر خلاف ورزی کرنے کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا، بے شک کہ اس میں کوئی بڑی یا چھوٹی نظر ثانی کی جائے جس کا مقصد حقوق کی وسعت اور ان کے اطلاق کی کیفیت کو پرکھنا ہو۔" گذشتہ 30 پر۔

اس کے برعکس، یہاں بیان کردہ اسلامی آئین سازی کے لائحہ عمل کی تیاری خصوصی طور پر نظریاتی عنصر سے اجتناب برتتے ہوئے کی گئی ہے۔ اس کی بنیاد اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے رکھی گئی ہے کہ شریعہ کی سوجھ بوجھ حاصل کرتے ہوئے غلطی کا ارتکاب ممکن ہے خصوصاً دوسروں پر پولیس کے اختیار رکھتے ہوئے۔ اس کا آغاز اس نظریہ سے ہوتا ہے کہ شریعہ کو اصول قانون مانا جائے نہ کہ اصولوں کا مجموعہ۔ یہ اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ موجودہ اسلامی ریاستوں میں سے نظریاتی میلان کو روکنے کا ذریعہ شریعی قانون سازی میں اصلاحات کرنا نہیں ہے۔ اس کی بجائے "شرعی قانون سازی" کے منصوبے کو مکمل طور پر میز پر سے ہٹا لینا چاہیئے۔ جو صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ قوم – ریاست کے وحدت قانون کے تصور کو یکسر مسترد کر دیا جائے اور مسلم تاریخ میں فقہ اور قانون سیاسہ کی تفریق کے ذریعے وضاحت کردہ قانونی کثرت وجود کو قابل عمل بنایا جائے۔ اس طرح ہم اسلامی آئین سازی کا وہ نتیجہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے جس کے ہم خواہش مند ہیں۔

III. اسلامی آئین سازی: تین اہم ستون

یہاں پیش کئے جانے والے اسلامی آئینی ڈھانچے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ شریعہ کو اسلامی اصول قانون تصور کیا جائے نہ کہ صرف مجموعہ اصول۔ اس کی بنیاد تین اہم ستونوں پر رکھی گئی ہے جن میں سے ہر ایک اوپر بیان کردہ مسلمانوں کی قانونی اور سیاسی تاریخ کے خلاصے سے حاصل کردہ اسباق سے متاثر ہے۔ پہلے ستون کے مطابق تمام حکومتی اقدامات کی بنیاد جمہوری ذرائع کے مطابق حاصل کردہ عوامی بہبود کے اصولوں پر ہو۔ یہ سیاسہ شرعیہ کے علماء کی تائید کرتا ہے کہ سیاسی طاقت شریعہ کے اصول قانون کے نظام کا اہم جزو ہے اور مسلم حکمران کی شرعی ذمہ داری ہے کہ وہ عوامی بہبود کے لئے خدمات سرانجام دے۔ اس عام اصول کو عصر حاضر کے حقائق کی روشنی میں بہتر بنایا گیا ہے اور اس میں جمہوریت کو بطور بہترین تکنیک تصور کیا گیا ہے جس کے ذریعے عوامی بہتری کی نشاندہی ہوسکے گی۔ دوسرا ستون سیاسہ اور فقہ کے قانونی دائرے کی تاریخی تفریق سے متاثر ہے، اس کے مطابق فقہ (اور حسب ضرورت، دیگر مذہبی قوانین) کی متنوع مارکیٹ پلیس کا ریاستی قانون کے متوازی مگر علیحدہ دائرہ کار کا ہونا اہم ہے جو کہ ہر شہری کو رضاکارانہ طور پر حسب ضرورت اپنانے کے لئے دستیاب ہو۔ اس ستون کے ذریعے قبل از تجدید اسلامی نظام میں قانونی متوازیت بطور سب سے اہم اور سب سے منفرد خصوصیت کے نظر آتی ہے لہذا یہ اس تجویز کے بنیادی ڈھانچے کی صورت اختیار کرجاتی ہے۔ ایک کثرت وجود پر مبنی آئینی ڈھانچہ میں غالب مسئلہ متضاد اسلام بمقابلہ سیکولر سیاست کے حل کے لئے مدد کرنے کے فوائد کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ حتمی ستون کے مطابق مقاصد شریعہ کے حصول کے لئے حکومتی اقدامات کے جواز پر نظر رکھنے کے لئے ایک شریعی جانچ پڑتال

کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے۔ اس ستون کا حصول سیاسی شرعیہ کے مواد میں موجود اصولوں سے کیا گیا ہے، اور ساتھ ہی عصر حاضر میں مسلمانوں کی حکومت کی طرف سے شریعہ کی تعمیل کی خواہشات کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ یہ تینوں ستون مل کر حکومتی نظام کے لئے ایک آئینی لائحہ عمل مرتب کرتے ہیں جس کے تحت مسلمانوں کو شریعہ بطور "قانون ریاست" دستیاب ہوگا، مگر ایسی ریاست حاصل نہیں ہوگی جو کہ مذہبی نظریہ کو تمام لوگوں پر یکساں لاگو کر سکے گی۔

A۔ پہلا ستون: حکومتی اقدامات کی بنیاد عوامی بہبود (مصلحہ عامہ) ہونی چاہیئے

پہلا ستون کلاسیکی اسلامی قانونی - سیاسی ادب سے ملتا ہے جس میں حکمرانوں کے شریعہ سے متعلق اختیارات پر بحث کی گئی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، فقہاء جنہوں نے سیاسی شرعیہ پر کام کیا ہے انہوں نے اپنی تعلیمات میں سیاست کے قانونی جواز کو عوامی بہبود (مصلحہ عامہ) سے مشروط کر دیا ہے۔ آج کے زمانے میں سیاست کے اختیارات صدر یا پارلیمان سے آتے ہیں یا پھر بادشاہوں کی جانب سے نہ کہ سلطان یا خلفاء کی جانب سے تاہم اس قسم کے اختیارات کی اہم خصوصیت ایک ہی ہے - سیاسی اختیار اسکے پاس ہوتا ہے جس کے پاس پولیس کی طاقت ہوتی ہے - یعنی حکومت۔ 29 پس اسلامی آئین سازی کے موجودہ لائحہ عمل کا پہلا ستون موجود ہے یعنی حکومت کے تمام اقدامات کی بنیاد عوامی بہبود ہونی چاہیئے۔ مزید برآں، عوامی بہبود کی شناخت جمہوری ذرائع سے ہوسکتی ہے اور میرے خیال میں ہونی چاہیئے۔

29 عصر حاضر میں قانون سیاسہ کو عموماً قانون سازی، ایگزیکٹو اور عدالتی طاقتوں میں ان کے درمیان پائے جانے والے پیچیدہ اور مختلف انتظامات کے تحت تقسیم کیا جاتا ہے جس کا انحصار اس ملک پر ہوتا ہے جہاں کا وہ قانون ہوتا ہے۔ تاہم مجموعی طور پر حکومت کی تمام طاقتوں کو کلاسیکی سیاسی اختیار کی عصر حاضر کی توضیح کہا جاسکتا ہے۔

ہوسکتا ہے کہ ابتدا میں عوامی بہبود کے لئے کام کرنا اسلامی حکومت کی تشکیل کے لئے کوئی زیادہ اہم ضرورت محسوس نہ ہو۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ ریاست کی طرف سے شریعہ پر تعمیل کا معیار جاننے کا پیمانہ حکومت کی جانب سے نافذ کردہ قوانین اور کلاسیکی فقہ میں موجود قوانین کا تقابلی جائزہ ہو۔ بالفاظ دیگر، یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مسلم حکومت کی جانب سے کی گئی قانون سازی کا مقصد خدا کے پہلے سے بنائے ہوئے قوانین کو نافذ العمل کرنا ہے، شاید مذہبی ماہرین کے ذریعے جو الہی متن کو بہتر طور پر سمجھتے ہیں۔ اس کی ایک لفظی تعبیر: نظریہ ہوگی۔ مگر یہ شریعہ کی ایک بہت تنگ نظر تعبیر ہے۔ کہ اس کو فقہ کے نظریاتی اصولوں تک محدود کر دیا جائے۔ اور سیاسی شرعیہ کے دیگر تمام پہلوؤں کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے۔ یہ سیکولر اور مذہبی طاقتوں کے مابین حزب اختلاف کی سیاست کو بھی تسلسل فراہم کرتی ہے نہ کہ ان کے پار دکھاتی ہے جہاں شریعہ ایک کلی اصول قانون ہے۔ جب شریعہ کو قانون کے اصول کا نظام سمجھ لیا جائے گا جو کہ عوامی بہبود کی سیاسی کارکردگی پر مشتمل ہوگی اس وقت یہ بات واضح ہو جائے گی کہ "شرعی قانون سازی" اسلامی حکومت کے قیام کا واحد ذریعہ نہیں۔ اس کی بجائے عوامی بہبود دراصل ریاستی اقدامات کے لئے شریعہ کی قانونی حیثیت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

اگر اس کو اسلامی موضوع کے طور پر سراہا جائے تو حکومت کو اپنے ترجیحی مذہبی نظریات نافذ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ اس کے برعکس ان کا فریضہ عوامی بہبود کے لئے کام کرنا ہوگا، جس کے ذریعے مسلم اکثریتی ممالک کی سیاست میں انقلابی تبدیلی آسکتی ہے۔ اس بات پر بحث کی جائے کہ "آیا ہمارے ہاں مذہبی قانون ہونا چاہیئے کہ نہیں؟" لوگ پوچھیں گے کہ "ہماری بھلائی اور مفاد کے لئے کیا اقدامات کئے گئے ہیں؟" اس سے نا صرف ایسی عوامی بحث کا آغاز ہوگا جس کو مذہبی سند کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذریعے ان ممالک میں "شرعی سیاست" کی شناخت حاصل کرنے والی سیاست کا تناؤ بھی کم ہوسکتا ہے۔³⁰ اگر کسی اسلامی حکومت کی قانون سازی کا مقصد عوامی بہتری ہے

30 شرعی قانون سازی کے لئے اکثر شناختی سیاست کی حمایت اس طرح ایندھن کا کام دیتی ہے، کہ جیسے اس کے ذریعے علامت لگائی جاسکے کہ ایک مذہبی مسلمان کیونکر ہوتا ہے، جبکہ سیکولرازم یعنی لادینیت کو عسائیوں کی سیاست اور ثقافتی سامراجیت کی ایک شاخ تصور کیا جاتا ہے۔ دیکھئے انور ایمون، مسلم دنیا میں آئین سازی کی حدود: اسلامی قانون کی تاریخ اور شناخت، تقسیم شدہ معاشروں میں آئینی شکل: انضمام یا گنجائش؟ 258، 259 (سوجیت چوہدری، ایڈیٹر) (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 2008)۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اسلام سے متاثر قانون سازی کے اس عمل کی وضاحت ان ممالک میں مسلمان مذہب کی جانب بڑھتے ہوئے رجحان کی طرف اشارہ کر دینے سے نہیں ہوسکے گی۔ دیگر عوامل میں قومیت کی شناخت کی سیاست (بشمول کالونزم کی پسندیدگی کا مجموعی تاثر)، عسائی مشنریوں کی کاوشیں اور فرشتوں کی بشارت، سرکاری بے ضابطگی اور یہ نظریہ کہ اسلام کے ذریعے نا انصافی، مذہبی بیانات کی سیاسی طاقت، سماجی - معاشی گتھ جوڑ اور سیکولرازم کا یورپ/مغرب سے الحاق اور دیگر باتوں کو پرکھا جاسکتا ہے، دیکھئے مثال کے طور پر، ربوڈا ای۔ ہارڈ بسمین، بریا مغازو کو کوڑے مارنا: نائیجیریا کی سیاست، کینیڈا کا دباؤ اور عورتوں اور بچوں کے حقوق۔ انسانی حقوق کا جرنل 3، 12 (2004) (عسائی

تو پھر تمام مذاہب اور کسی مذہب سے تعلق نہ رکھنے والے شہری مکمل مطابقت کے ساتھ اس بحث میں برابر حصہ لے سکیں گے۔ عوامی گفتگو کا مرکز سماجی ضروریات کی عملی جانچ ہوگی بنسبت اسلام اور اسلامی قانون پر اختلافی بحث کرنے کے۔ جیسا کہ محمد فاضل نے کہا، "مسلمان کو یہ سوال نہیں کرنا چاہیئے کہ آیا انسانی حقوق کا معیار ایسا ہی ہے جیسے کہ اسلامی قوانین میں فراہم کیا گیا ہے، بلکہ صرف یہ پوچھنا چاہیئے کہ کیا انسانی حقوق کے معیار کی نمائندگی حکومت کے جائز اقدامات کے ذریعے کی جارہی ہے"۔³¹ مزید برآں، شریعی ذہنیت رکھنے والے مسلمانوں کو اپنی ریاست کے لئے اس نظریہ کی بطور مناسب شریعی کردار کے حمایت کرنی چاہیئے، بجائے سیکولرازم یا بین الاقوامی دباؤ کے تحت کسی رعایت کے طور پر۔

اس عمل سے اسلام اور جمہوریت کے مابین پائے جانے والے مبینہ اختلاف کو حل کرنے میں بھی مدد ملے گی۔ جمہوری فیصلہ سازی ایک طریقہ ہے جس کے ذریعے معاشرہ عوامی بہتری کے بارے میں فیصلہ کرتی ہے۔ اسی طرح، شریعہ پر مبنی قانون کے اصول کا نظام عوامی بہبود کے حصول کے لئے سیاست کے دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے جمہوری طریقہ کار کے ذریعے کام کر سکتا ہے۔³²

– مسلم تنازعات اب تک کے مذہبی روادار نائیجیریا میں 1980 کی دہائی سے شروع ہوئے، "نائیجیریا؛ برطانوی ڈی کالونائزیشن کے وقت قائم ہونے والی فیڈریشن میں قومیت اور خطے کی بنیاد پر تاریخی تقسیم پر منتج ہوا" (31 محمد فاضل، انسانی حقوق کے چیلنج، جلد 59، 69 (2008)۔
32 بہت سے لوگ اس بات میں ناکام رہے ہیں کہ وہ قانون الہی اور جمہوریت کے درمیان بظاہر پائی جانے والی گہروں کو کھول سکیں کیونکہ وہ شریعہ اور فقہ میں الجھ جاتے ہیں، لہذا شریعہ کے خیال کو اس کلی اصول قانون سے تعبیر کر دیتے ہیں جس میں انسانی سیاسہ قانون سازی بھی شامل ہے، اور اس طرح جمہوریت کے لئے مناسب گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال خالد ابو الفضل کا ایک مضمون ہے جس میں وہ سعی کرتا ہے کہ الہی خود مختاری یا مشہور خود مختاری کے بارے میں بیان کر سکے۔ خالد ابو الفضل، اسلام اور جمہوریت کا چیلنج (پرنسٹون یونیورسٹی پریس، 2004) (ابو الفضل کا پوسٹن اصل نظر ثانی شدہ مضمون علماء کرام کے جوابات کے ہمراہ اشاعت ہوا)۔

محمد فاضل نے بجا طور پر غلطی کی بنیاد کی شناخت کر لی ہے جس کے سبب ابو الفضل اس مشکل کا شکار ہوئے:
"ابو الفضل زبردستی اس مشکل میں مبتلا ہوئے۔۔۔ کیونکہ وہ سوچتے ہیں کہ اسلامی قانون کے تمام اصول – جن کی اس حوالے سے بات کی جارہی ہے وحی سے ماخوذ ہیں جن کو تشریح کے ذریعے نظریاتی قانون سازی میں بیان کیا گیا ہے (اگرچہ ان کے مابین قانون الہی کے اجزاء کے متعلق متعدد اور متضاد آراء بھی پائی جاتی ہوں) تو وہ (peremptory) ہیں۔ واضح طور پر، اسلامی قانون کے متعلق اس سوچ کے لئے ایک نظام حکومت کی ضرورت ہوگی جس کے مطابق مؤثر قانون سازی کرنے والے صرف ایسے مقرر کردہ لوگوں کی جماعت ہے جو وحی کی تشریح کے اصولوں پر پابند ہونے کے باعث اس کے مجاز ہیں"۔
فاضل، سپرا نوٹ 28۔ اس نظریاتی بندش سے بچنے کے لئے محمد فاضل نے نشاندہی کی ہے کہ (جیسے کہ میں نے بھی کی ہے، مگر ذرا مختلف اصطلاحات کے ساتھ) کہ شریعہ قانون سازی کا ایک متوازی اور اہم ذریعہ ہے جس میں سیاسی اتھارٹی (سیاسہ) متون کی تشریح کی بجائے کسی اور بنیاد پر قانون بناتی ہے – بنام عوامی بہبود۔ جیسا کہ میں یہاں بحث کروں گی شریعہ کو بطور اصول قانون کا نظام سمجھتے ہوئے اس میں سیاسہ کا بھی اہم کردار ہے جس کے ذریعے عوامی بہبود کے لئے قانون

اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے مغربی مبصرین پر اس بات کی وضاحت کی جاسکتی ہے کہ مسلمان کی جمہوریت اور شریعہ دونوں کے ساتھ نسبت اجتماعِ صمدین نہیں ہے۔ شماریات اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ دنیا میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد جمہوریت کے حق میں ہے اور ساتھ ہی شریعہ کی بھی حمایت کرتی ہے³³ اور یہ مغالطہ کا شکار صرف اس وقت ہوتی ہے جب ہم شریعہ کے معانی کو فقہ تک محدود کرنے پر زور دیتے ہیں۔ تاہم ایک مرتبہ اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ شریعہ فقہ سے بہت وسیع ہے – یعنی اس میں ریاست کی سیاست کے دائرہ کار کے تحت عوامی بہبود کی خاطر قانون سازی بھی شامل ہے – تو اختلاف رائے غائب ہو جاتا ہے۔ مختصراً، اگر عوامی بہلائی کے لئے کی جانے والی انسانی قانون سازی خدا کے قانون کا حصہ ہے، تو پھر خدا کے قانون اور انسانی قانون سازی میں کوئی تنازعہ نہ ہوگا۔

مزید برآں، اگر جمہوری عدالتوں کے تحت بنائے ہوئے قوانین کو حکمران کے بنائے ہوئے جدید سیاسی قانون کے طور پر تسلیم کر لیا جائے تو اسلامی حکومت کی باہوں میں سماجی بہبود کے اہم قانونی سلسلے کو پہچان اور ساکھ مل حاصل ہوسکتی ہے۔ ایسے قوانین جن کے موضوعات مکمل طور پر سیکولری یعنی لادین تصور کیے جاتے ہیں جیسے کہ ماحول کی حفاظت، شہروں کی تقسیم، ٹریفک، صحت عامہ، لیبر، عدم اعتبار، عوامی تعلیم، فوجداری طریقہ کار اور انفرادی حقوق – ان تمام کو معقول ذمہ داری کے تحت اسلامی حکومت کی شریعت کا حصہ سمجھا جاسکتا ہے۔ پس، جو مسلم آبادی شریعہ کو اپنی حکومت کے افعال کے لئے رہنما کے طور پر دیکھنا چاہتی ہے، ان کے لئے سیاست کو بطور شریعہ کے اصول قوانین کے نظام کا حصہ تصور کرنا ہوگا جس کے باعث وہ ریاستی انتظامیہ کو سماجی سروسز کی ادائیگی کے لئے شریعہ پر چلنے کی کوشش کرتے ہوئے دیکھ کر فخر محسوس کرسکیں گے۔ مزید برآں، ایسے پروگرام کے لئے عوامی حمایت کو اسی مذہبی جذبہ کے تحت تقویت دی جاسکتی ہے جس کے تحت "شرعی قانون سازی" کو حمایت دی جارہی ہے کیونکہ اب یہ بات سمجھ میں آچکی ہے کہ حکومت کی عوامی بہبود کے لئے خدمت دراصل قانون الہی کا حصہ ہے۔

سازی کی جاتی ہے اور اس طرح شریعہ کے معقول نظام کے اندر رہتے ہوئے جمہوری قانون سازی کے لئے مناسب جگہ فراہم کردی جاتی ہے۔

33 دیکھئے جوہن ایپوسیٹو اور دالیا مجاہد، اسلام کے لئے کون بات کرتا ہے: ایک بلین مسلمان کیا سوچتے ہیں 35 (گیلپ پریس 2008) 35 پر (دستاویزکاری کی جاتی ہے کہ دنیا کے مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت جمہوریت کے حمایت کرتی ہے اور ساتھ ہی شریعہ کی بھی)۔

B۔ دوسرا ستون: فقہ/مذہبی قانون کی ایک متنوع قسم ریاستی قانون کے رضاکارانہ متبادل کے طور پر پائی جاتی ہے

عصر حاضر میں، عملی طور پر تمام مسلم اکثریتی ممالک میں قانونی نظام کی بنیاد سیاست ہے۔ اس کا آغاز استعماریت کے اختتام یا قانون فقہ اور اس کے تعلیمی اداروں کے تعاون سے ہوا اور آزادی کے باوجود اس کو ختم نہیں کیا گیا۔ قوم – ریاست کی وحدانیت قانون پر مبنی، آج کے دور میں ان ممالک کے قانونی نظام صرف اسی پر مبنی ہیں جو کہ ریاست کی طرف سے بنائے اور لاگو کئے جاتے ہیں۔ جو کچھ قانون ریاست میں درج نہیں ہے اس کو رسمی طور پر کوئی تسلیم نہیں کرتا۔³⁴ یہ ان ممالک میں قبل از تجدید فقہ – سیاسہ کی قانونی کثرت کا ڈرامائی متبادل ہی نہیں، بلکہ یہ اس حقیقت کو بھی نظر انداز کرتا ہے کہ فقہ ایک طاقت ور سماجی – قانونی طاقت ہے جو کہ ہمیشہ مسلم آبادی کے ساتھ مل کر عمل کرتی ہے، چاہے ریاست اس کو تسلیم کرے یا نہیں۔

فقہ ریاستی قانون نہیں ہے۔ اس نے اپنے وجود یا ترقی کے لئے کبھی حکومتی طاقت پر انحصار نہیں کیا اور اسی لئے یہ مسلم رویئے کو سیکولر مرکزیت والی ریاست میں بھی متاثر کر سکتا ہے – اور کرتا ہے۔³⁵ اکثر مسلمان جو اصول فقہ پر عمل کرتے ہیں وہ اسی طرح کرتے ہیں، اس لئے نہیں کہ حکومت ان کو اس پر مجبور کرتی ہے بلکہ اس لئے کیونکہ وہ ذاتی طور پر اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ پرہیزگار زندگی گزارنا اہم ہے۔ وہ مانتے ہیں کہ زندگی کا مقصد رسوم کی پابندی سے بلند ہے، مسلمان پابندی کے ساتھ اپنے مقامی مفتی، امام، عالم فقہ یا کسی آن لائن متبادل سے رجوع کرتے ہیں تاکہ وہ اپنی زندگی کے مختلف مسائل پر رہنمائی حاصل کر سکیں جیسے کہ، نکاح اور طلاق، وصیت لکھنے، گھر

34 دیکھئے جون گریفتھس، قانونی کثرت کیا ہے؟، 24 جرنل برائے قانونی کثرت 1 (1986) 3 پر (قانونی مرکزیت کو بیان کیا ہے کہ "قانون ریاست کا قانون ہے اور ہونا بھی چاہیئے، جو تمام لوگوں پر یکساں لاگو ہے، جس میں دیگر قوانین شامل نہیں، اور اس کا انتظام ریاستی اداروں کا ایک منفرد سیٹ سنبھالتا ہے")؛ جی۔ آر۔ ووڈمین، مذہبی قوانین کا دیگر قوانین کے ساتھ شرکت وجود کے ممکنات، کثیر الثقافتی معاشروں میں مذہب اور قانون میں 25 پر (ڈی جے او ایف پبلشنگ کوپن بیگن 2008) (آر مہدی، متعدد ایڈیٹرز) ("روایتی قوانین اور مذہبی قوانین کو مناسب طور پر 'قانون' نہیں کہا جاتا ماسوائے ریاست کے منتخب کردہ قوانین ہیں جن کو ریاست اپنے قانون کے حصے کے طور پر قبول کرتی ہے")۔

35 سیکولر مثبت پسند لوگوں کے لئے اس کی تعریف کرنا اکثر دشوار ہوتا ہے، مگر کالونیزم اور سیکولرزم کے غلبہ جدیدیت نے بھی انفرادی مسلم زندگی میں فقہ کی قانونی حیثیت کی اہمیت کا مکمل طور پر خاتمہ نہیں کیا۔ دیکھئے مثال کے طور پر، برٹش انڈیا میں مقیم مسلمانوں کے لئے نجی مفتیوں کا مسلسل کردار، محمد قاسم زمان، عصر حاضر کے اسلام میں علماء: تبدیلی کے نگران (2007)۔ مسلم زندگیوں پر باقاعدگی سے نظر ڈالنے سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے، شریعہ کے مطابق حکومت کے لاگو کردہ سے علیحدہ۔ اس کی بہترین تصویر کشی مغربی سیکولر ممالک میں مقیم مسلمانوں کی قانونی معاملات میں فقہ کی امداد کے حصول کی خواہش سے ہوتی ہے۔

خریدنے، اور کاروباری لین دین کے معاملات کے بارے میں جان سکیں۔ پس اگرچہ یہ غیر ریاستی قانون ہے، تاہم فقہ انفرادی مسلم روئیے کے متعلق ایک پائیدار طاقت کا مظاہرہ کرتی ہے اس وقت بھی جب سیاسی طاقت اس کو تسلیم نہ کرے۔

یہاں پیش کیا جانے والا اسلامی آئینی نظریہ مسلمانوں کی زندگی میں فقہ کے مرکزی کردار کو تسلیم کرتا ہے اور فقہ کے دائرے کو قانون کے دائرے کے متوازی بنانے کے لئے قانونی اتھارٹی کی علیحدگی کو پھر سے زندہ کر دیتا ہے جو کہ قومی ریاستوں کے وحدانیت قانون سے پہلے مسلم حکومتوں کی خصوصیت تھی۔ لہذا اس مجوزہ ڈھانچے کا دوسرا ستون درج ذیل ہے: فقہ تک انفرادی رسائی (اور حسب ضرورت دیگر قوانین) کو قانونی متوازیت کی موجودگی کے ذریعے تحفظ فراہم کیا جانا چاہیئے جو کہ ان پر عمل کرنے کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ یہ دوسرا ستون غیر ریاستی فقہ کو آئینی طور پر تسلیم کرواتا ہے اور اس تمام نظام کے لئے آئینی ڈھانچے کی بنیاد کے طور پر متعارف کرواتا ہے۔ پس دوسرا ستون موجودہ تجویز کی نہ صرف اسلامی گفتگو سے تمیز کرتا ہے بلکہ دیگر تمام آئینی گفتگو سے بھی ممیز رکھتا ہے جو قوم – ریاست کے سانچے کو سمجھتے ہیں۔

مختصر یہ کہ، ادھر پیش کیے جانے والا اسلامی آئینی ڈھانچہ قانونی متوازیت کا پہلو ہے نہ کہ قانونی وحدانیت کا۔³⁶ خاص طور پر، یہ قانونی کثرتیت کا آئینی نظام ہے جس میں غیر ریاستی مذہبی قانون کو بطور قانون کا حصہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قبائلی علماء، روایتی اور غیر ریاستی قانون کے دیگر

36 قانونی کثرتیت سے مراد ہے کہ متعدد قانونی نظام یا قانون کی تہیں پائی جاتی ہیں، جن کی قانونی حیثیت عموماً ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اور جو ایک ریاست میں مشترکہ پائے جاتے ہیں۔ مزید کے لئے، دیکھئے گریفتھ، سپرا نوٹ 34؛ سیلی اینگل میری، قانونی کثرتیت، 22 قانون اور معاشرہ پر نظر ثانی 869 – 901 (1988) 870 پر۔ قابل ذکر یہ ہے کہ قانونی کثرتیت کی تعریف تعلیمی گفتگو میں اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ ایک ہی مصدر کی متنوع تشریح نہیں (جیسا کہ آئینی متن کے بارے میں مختلف جسٹس کی آراء میں مذکور ہے)، بلکہ مختلف مصادر سے حاصل ہونے والے مختلف قوانین ہیں جو کہ بیک وقت ایک ہی جگہ پر پائے جاتے ہیں۔ لہذا فقہی تنوع اس تعریف کے مطابق قانونی کثرتیت نہیں بلکہ ایک ایسا قانونی نظام ہے جو کہ فقہ اور سیاسہ پر مشتمل ہے۔

انداز کی طرف سے اشارہ کیا جاتا ہے، قانون ریاست پر بہت کچھ منظم کرنے کے لئے انحصار کیا جاسکتا ہے مگر سب کچھ نہیں۔³⁷ جب کسی معاشرے کے پاس غیر ریاستی قوانین کا مسلم مجموعہ اس کی تشریح، نفاذ اور توسیع کے لئے متعلقہ اتھارٹیز موجود ہوں، تو حکومت کے لئے لازمی ہوتا ہے کہ معاشرے کے اصول قانون کے مابین ان غیر ریاستی قوانین کو اپنا کردار ادا کرنے کے لئے گنجائش فراہم کرے۔³⁸ غیر ریاستی قانون فقہ کی اہمیت کو تسلیم کرنا اسلامی آئینی نظریہ کے لئے خصوصاً ضروری ہے جس کی وجہ فقہ کی نفاست اور تکمیل کی بنیاد اور مسلمانوں کی دیرینہ خواہش کہ اس کو ان کی زندگیوں کا قانونی قابل عمل حصہ بنادیا جائے، ہے۔

مزید برآں، اسلامی آئین سازی کا کوئی بھی لائحہ عمل جو فقہ کی نشوونما کے لئے علیحدہ محفوظ دائرے کو تشکیل نہیں دیتا وحدانیت قانون ساز اداروں کے ساتھ طاقت کے حصول کے لئے خود کو رسہ کشی میں ملوث کرتا نظر آتا ہے۔ "شرعی قانون سازی" اس کی بہترین مثال ہے۔ وحدانیت قانون کے نظام میں، کسی مسلمان کو اپنے انفرادی قانونی مسئلے کو اپنی مرضی کے فقہی مسلک کے مطابق حل کروانے

37 مارک گلینٹر کے مشہور الفاظ میں، "جیسے کہ صحت بنیادی طور پر ہسپتالوں میں اور علم سکولوں میں دستیاب نہیں، اسی طرح سرکاری طور پر قانون نافذ والے اداروں میں قانون دستیاب نہیں۔" مارک گلینٹر، قانون بہت سے کمروں میں: عدالتوں، خصوصی آرڈر کے ذریعے اور لال قانون، 19 جرنل برائے قانونی کثرتیت 1 (1981)۔

38 جیسا کہ شرمین جیکسن کہتا ہے، "آج کی بین الاقوامی آئینی گفتگو۔۔۔ ان قرآن پر کام کرنے کی خواہش مند نظر آتی ہے کہ تمام قوانین کا سرچشمہ ریاست ہے، تاہم یہ کلیہ اس آبادی کے لئے مکمل طور پر مؤثر نہیں جو اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ ریاست سے علیحدہ بھی قانون کا کردار موجود ہے (جیسا کہ آج کی دنیا میں مسلمانوں کے لئے فقہ کے کردار کی حیثیت مسلم ہے)۔" جکسن، سپرا نوٹ 6۔

کے لیے ضروری ہے کہ وہ فقہی مسلک اس قطعہ ارض کے ہر فرد پر لاگو قانون ہو۔ تاہم اگر، ایک متوازی فقہی دائرہ کار دستیاب ہوتا تو، وہ اپنی مرضی کے فقہی مسلک کو اپنی زندگی کے لئے منتخب کرتی، اس طرح اس کو اپنی مرضی کے فقہ کو سب پر لاگو کروانے کے لئے حکومت پر زور ڈالنے کے لئے کمر بستہ ہونا نہ پڑتا۔ اسی طرح سرکاری طور پر تسلیم شدہ فقہ اسلام کی وکالت کرنے والوں کی توجہ ریاست کی طرف سے مبذول کروا کے شریعہ کی جانب لاسکتا ہے۔

موجودہ اسلام ازم کی سیاست میں ملحقہ اختراع کی کمی ہے جس کے باعث غیر ریاستی فقہ کو ترتیب دینے کے طریقوں کے بارے میں سوچا جاسکے، اس لئے اس کا اختتام غلط جگہ پر زور دینے کی کوشش میں ہوتا ہے۔ جس کے تحت ریاست میں "شرعی قانون سازی" کو قانون بنایا جاسکے۔ اگر اس کو آئینی اصطلاح میں دیکھا جائے تو "شرعی قانون سازی" دو طرح کے قوانین کو ضم کردیتی ہے جن کو مناسب طور پر اپنے فرائض سرانجام دینے کے لئے شرعی اصول قانون کے نظام میں علیحدہ رکھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی آئین کا موجودہ نظریہ اس غلطی سے مبرا ہے کیونکہ اس میں ریاست کو وحدانیت قانون کا سرچشمہ تصور نہیں کیا جاتا۔ اس میں سیاست کی طاقت کے ذریعے فقہ کے علیحدہ دائرہ کار کو آئین کی حفاظت کے تحت سہولت فراہم کی جاتی ہے نہ کہ قابو کیا جاتا ہے، مجوزہ لائحہ عمل میں فقہ کو اس کو اپنی جگہ پر واپس بھیجنے کا طریقہ فراہم کیا گیا ہے۔ نہ کہ سیاسی ایجنٹوں کی حمایت کے لئے خام مال کے طور پر استعمال کیا جائے کیونکہ اپنے علیحدہ دائرہ میں رہنا اور مختلف فقہی اختیارات کو اپنے لئے حاصل کرنا ہر مسلمان کی خواہش ہے۔

اس فقہی دائرے کو آئینی طور پر کس طرح تسلیم کیا جائے؟ اس سوال کا جواب دیتے وقت وحدانیت قانون کے مربع سے باہر نکل کر سوچنا بہت ضروری ہے۔ فقہی دائرے کو فقہ کے اصولوں کو متوازی قانون سازی کے ذریعے یا ریاستی اداروں کو فقہ اور سیاست کے دفاتر میں تقسیم کر کے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قانونی وحدانیت کا ایک اور پہلو ہوگا۔ جس میں فقہ کو ریاستی سیاست کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔³⁹ اس کے برعکس تنظیمی ڈھانچے میں کام کرنے کے لئے اس کو علیحدہ محفوظ جگہ ملنی چاہیئے۔ نہ کہ ریاستی اتھارٹی کے ساتھ تنظیمی تعلق۔ فقہ کی غیر ریاستی خصوصیت کا احترام لازم ہے جس کے تحت علماء فقہ کو ریاست سے مکمل آزادی دی جائے تاکہ وہ اپنے خود کے قانون سازی کے اصول اور ادارے قائم کرسکیں۔ یہ آزادی فقہ کے بطور قانونی طریقہ کار کے شہرت اور مطابقت کے حصول کے لئے بہت اہم ہے کیونکہ اس کے ذریعے اس بات کو تسلیم کیا جاتا ہے کہ فقہ کی اتھارٹی (اور

39 چند لوگ اس کو "کمزور" قانونی کثرتیت کا نام دیں گے، مگر میں جان گریفتھ اور دیگر لوگوں سے اتفاق کرتی ہوں جو اس کو وحدانیت قانون کا ایک مشکل ورژن تصور کرتے ہیں۔ دیکھئے گریفتھ، سپرا نوٹ 34۔

فقہی اصلاحات) کا اصل مصدر فقہاء ہیں۔ یہ یاد رہے کہ یہ اجتہاد کا عمل ہے جو فقہ کو مسلمانوں کے لئے درست اصول بناتا ہے جو کہ ریاست کے لاگو کردہ نہیں۔ لہذا اب یہ فقہاء پر منحصر ہے کہ وہ اپنے معاشروں میں قائم کردہ اپنے تعلیمی، پیشہ وارانہ اور تنظیمی اداروں کے ذریعے قانون فقہ کی مستند پیداوار اور اس پر عمل کی حمایت کریں۔ اس میں مختلف مکاتب فکر کے علماء فقہ کو دستیاب کرنا شامل ہے، موجودہ بھی اور نئے بھی تاکہ مسلمان اپنے مسائل کے لئے ان کی قانونی مدد (فتاویٰ) حاصل کرسکیں اور اس کے علاوہ فقہ پر مبنی قانونی تنازعات کے عدالتی حل سے متعلق مختلف ٹریبونل کی مدد حاصل کرسکیں۔

صرف آخری قسم میں – تنازعات کے عدالتی حل – میں سیاست اور فقہ کے بالواسطہ تعلق کی ضرورت پڑتی ہے۔ جہاں ایک فقہی تنازعہ کے حل کے لئے حکومتی پولیس کی طاقت درکار ہوتی ہے۔ قضاء کا تقرر اور ان کے فیصلوں کو عوامی بہبود کے لئے نافذ العمل کروانا سیاست کی ذمہ داری کے طور پر دیکھی جاتی ہے۔ تاہم یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ قضاء کے ان فیصلوں پر عمل درآمد کروانے کے لئے ریاست کے قانون لاگو کرنے والے اداروں کی حمایت درکار ہوگی مگر جو قانون نافذ کیا جا رہا ہوگا اس کے مرکبات قطعی غیر ریاستی فقہ ہوں گے جس میں ریاست کا کوئی عمل نہیں ہوگا۔ یہ اصول بھی مسلمانوں کی عملی تاریخ سے اخذ کیا گیا ہے، جس کا اہم ترین مقصد سیاست کو فقہ سے علیحدہ رکھنا ہے۔ تاریخی طور پر نہ صرف قانون فقہ کو قانون سیاست کی بنیاد اور عمل درآمد سے علیحدہ تصور کیا جاتا تھا، بلکہ حکمران اور مذہبی قانونی علماء ایک دوسرے کے دائرہ اختیار کی خودمختاری کا احترام کرتے تھے۔⁴⁰

فقہ کا ایک اہم جزو تنوع قانون ہونا چاہیئے۔ اس کے ذریعے اسلامی قانون سازی اور فقہ کے بطور ایک بامعنی قانون کے نافذ العمل ہونے کو اہمیت دی جاسکے گی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، شریعہ کو بیان کرنے والے تمام فقہی مسائل کو یکساں طور پر درست تصور تسلیم کیا جاتا ہے، جس سے

40 اس تعلق کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے قریشی، سپرا نوٹ 19۔ یہاں میں یہ بات بیان کرتی ہوں کہ اس باب میں میرے "طاقت کی علیحدگی" کی اصطلاح کا استعمال ہوسکتا ہے کہ موجودہ قارئین کو الجھن میں مبتلا کر دے، کیونکہ عموماً یہ اصطلاح ریاستی ڈھانچے (ایک وحدانیت قانون) میں علیحدگی کو بیان کرتی ہے۔ جبکہ یہاں پر مجوز کردہ فقہ اور سیاست ریاستی ڈھانچے میں نہیں آتے، لہذا میں اس اصطلاح کو یہاں استعمال نہیں کروں گی اور فقہ – سیاسہ کے تعلق کو ایک قانونی کثرتیت کے طور پر بیان کرنے پر زور دوں گی۔

قانون فقہ موروثی اور ناقابل تردید طور پر متنوع قانون سمجھا جاتا ہے۔ اسلامی قانونی نظریہ کے مطابق، مسلم افراد اپنی پسند اور طبیعت کے میلان کے مطابق فقہی مکتبہ فکر کو منتخب کرسکیں۔ ماڈرن آئینی اصطلاح مستعار لینے کے لئے اپنی مرضی کے فقہی مکتبہ فکر اپنانا اسلامی مذہبی آزادی ہے۔ مزید برآں، ایک متنوع فقہی دائرہ – ہر کلاسیکی مکتبہ فکر اور جدید فقہی علماء کے بیان کردہ فقہی اصول اور علماء کے ہمراہ – اس بات کی تائید کرتا ہے کہ اس کو اپنی مکمل مرضی کے مطابق اختیار کرنا ضروری ہے۔

اختیار کرنے کی اہمیت کا یہ بھی مطلب ہے کہ اس بات کی بھی مکمل آزادی ہو کہ انسان فقہ کو خود پر لاگو کرنا نہ چاہتا ہو۔ اس کا مطلب ہے کہ ریاستی قوانین کے مکمل مجموعہ (جس کی تخلیق عوامی بہبود کی خاطر جمہوری عوامل نے کی) کو فقہ کے متوازی طور پر موجود ہونا چاہیئے، جس میں فقہ کے ہر پہلو پر احکام مشتمل ہوں۔ اس طرح، جو آئینی ڈھانچہ یہاں پر تجویز کیا گیا ہے وہ اسلامی کلاسیکی قانونی متوازیت سے معکوس ہوجاتا ہے۔ قبل از تجدید کے مسلم نظام میں، سیاسی قوانین کو خصوصی طور پر معاشرے کی انتظامی اور تموینی ضروریات تک محدود کر دیا تھا جبکہ عمومی طور پر وہ کسی ایسے موضوع سے متعلق نہیں تھے جو فقہ میں موجود تھے۔ جس کے باعث، مسلمان قبل از تجدید اپنے مسائل اپنے منتخب کردہ فقہی مکتبہ فکر کے مطابق حل فیصلہ کروا سکتے ہیں مگر وہ ایسا نہیں کرسکتا کہ کسی بھی فقہی مسلک سے منسلک نہ ہو۔⁴¹ جدیت کے تبدیل شدہ حالات کی روشنی میں جہاں بہت سے لوگ خود کو کسی بھی فقہی مکتبہ فکر سے منسلک ظاہر نہیں کرتے (یا درحقیقت کسی بھی مذہب سے)، مجوزہ آئینی لائحہ عمل اس بات کی تصور کشی کرتا ہے کہ سیاسہ قانونی مسائل کو بہتر طور پر قابل عمل بناتا ہے، پس فقہ کے متبادل کے طور پر زیادہ بہتر حل پیش کرتا ہے جو کہ فقہ سے

زیادہ مضبوط طور پر منسلک ہے۔⁴² بالفاظ دیگر، ایسے لوگوں کی خدمت کے لئے جو چاہے مسلمان ہوں یا نہ ہوں، مگر کسی فقہ کو اختیار کرنے پر قطعی رضامند نہ ہوں ریاستی قانون سیاسہ ہمیشہ موجود ہوگا۔ یہ اس بات کی یقین دہانی کرنے میں مددگار ہوگا کہ جو لوگ اپنی مرضی سے فقہ پر عمل کرنے کی راہ اختیار کرتے ہیں ان کو بھی اسی طرح مدد دستیاب ہوگی جیسے ان لوگوں کو جن کو زبردستی فقہ پر

41 اس انتظام کو عثمانی "ملت کے" نظام کے طور پر جانا جاتا ہے، جس کو متفرق تبدیلیوں کے ساتھ استعماری طاقتوں اور عصر حاضر میں انڈیا اور اسرائیل جیسی ریاستوں نے اپنا رکھا ہے۔ مجوزہ لائحہ عمل نظام ملت سے اختلاف کرتا ہے کیونکہ اس میں ریاستی قانون کا مکمل مرتب کردہ نظام تمام اہم موضوعات پر قانون فقہ کے ساتھ متوازی چلتا ہے۔

42 مثال کے طور پر اگر فقہ اور سیاسہ دونوں طلاق، کے مسئلہ پر قانون سازی کرنے لگیں تو لوگوں کو مکمل اختیار حاصل ہوگا کہ وہ شادی کے اختتام کی صورت میں دونوں میں سے جو طریقہ کار بھی ان کو مناسب لگتا ہے وہ اختیار کرلیں۔

چلنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یہ اس بات کی بھی یقین دہانی کرتا ہے کہ قانونی دائرہ میں فقہ اور سیاسہ کی تفریق عوامی اور نجی قانون میں نہیں ہے، نہ ہی یہ مذہبی الحاق شدہ علیحدہ قانونی عدالتی نظام پر مبنی کوئی پیچیدہ معاملہ ہے۔

فقہ میں مثبت تنوع نئے فقہی اصولوں میں زندگی کی لہر دوڑا دے گا۔ مرکزی قانونی نظام کی جانب سے یکسانیت کے مطالبہ نے "شرعی قانون سازی" کے رجحان کے ساتھ مل کر تنوع کے رنگین امتزاج کو ختم کر دیا ہے جو کسی زمانہ میں اسلامی قانون سازی کا لازمی جزو تھا۔ آج کے دور میں ایسے فقہی اصول جو کہ ریاست کے لاگو کردہ قانون سے مختلف ہیں ان کو سرکاری طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا اور اسی کے باعث زیادہ تر مسلمان فقہ کے تنوع سے یکسر بے بہرہ ہیں۔⁴³ مسلم ریاست کے ذریعے کی گئی فقہ کی جدید اصول سازی کی وجہ سے قانون سازی کا عمل جمود کا شکار ہے۔ آئینی طور پر محفوظ فقہی دائرے کو ریاستی قوانین سے علیحدہ کرنے سے فقہ کی نشوونما کے لئے ضروری متحرک جگہ دستیاب ہوسکے گی۔ اگر اس فقہی دائرے کی اپنے قانونی اجزاء کو علماء فقہ کے ذریعے پروان چڑھنے دیا جائے جہاں ریاست کا کوئی عمل دخل نہ ہو، تو نئے قانونی اور سماجی سوالات نئے اصول فقہ

43 جب کوئی ریاست کسی ایک اصول فقہ کو اختیار کر لیتی ہے (اور بدترین یہ کہ اسی کو "شریعہ" کا نام دے دیتی ہے)، تو یہ عموماً اکثریت کی رائے کو اختیار کرتی ہے اور متبادل آراء جن کو اجتہاد میں برابر حیثیت حاصل ہے کو پیچھے چھوڑ دیتی ہے۔ سالہا سال سے، عوام ان متبادل آراء سے بے خبر ہو چکی ہے اور اجتہاد کے متعلق بہت کم جانتی ہے جس کے نتیجے کے طور پر انہی سوالوں پر نئے فقہی اصول بن سکتے ہیں۔ جیسا کہ ٹامر مصطفیٰ ملیشیا کے شریعہ کے علم کے بارے میں کہتا ہے، "ریاست کی جانب سے شریعہ کی اصول بندی اور اداروں میں تقسیم نے اسلامی قانون سازی کو لچکدار اور کثرتیت قانون سے بدل کر طے شدہ، یک سنگی اور اجارہ دار بنا دیا ہے، مگر ساتھ ہی ساتھ اس تبدیلی سے اسلامی قانون سازی کی نوعیت کے بارے میں عوام کی بنیادی سمجھ بوجھ کو بھی تبدیل کر دیا ہے"۔ مصطفیٰ سپرا نوٹ 26۔

کو جنم دیتے ہیں کیونکہ فقہاء بالواسطہ طور پر مسلم عوام کی بہتری سے منسلک ہو کر اپنا کام کرتے ہیں۔ اس طرح یقینی طور پر جدید اور قدیم علماء فقہ کو قوانین فقہ کی نئے زاویوں سے قانونی جانچ کرنے، سیر حاصل مباحثوں اور بالآخر ان کو توسیع دینے پر منتج ہوگا۔⁴⁴ اس کا نتیجہ نہ صرف نئے اصول فقہ ہو گا بلکہ ان اصولوں پر عمل کے لئے وسیع مارکیٹ پلیس بنائی جائے گی جو کہ ان اصولوں کے مزید ارتقاء پر اثر انداز ہوگی۔ اہم طور پر شریعہ کی قائم کردہ اور قدامت پسند تشریحات اب بھی موجود ہوں گی، مگر وہ جدید اور آزادانہ تشریحات کے ساتھ میں موجود ہوں گی، یہ سب ان لوگوں کے لئے برابر طور پر دستیاب ہوں گی جو فقہی دائرہ اثر میں اپنی مرضی کے مطابق فقہ کو اختیار کرنا چاہتے ہیں۔⁴⁵

یہ "لبرل اسلام" کی ترقی کے لئے منطقی جگہ ہے۔ شریعہ کی لبرل اور اصلاح شدہ تشریحات نے کثرتیت فقہ کو صرف "لبرل شریعی قانون سازی" سے زیادہ متنوع بنادیا ہے۔ جہاں سیاسی طاقتوں کو اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لئے جنگ اور سمجھوتے کی بنیاد پر کام کرنا ہوگا۔ ایک آئینی نظام میں فقہی متوازنیت فقہ کو اختیار کرنے کی آزادی دیتی ہے پس فقہی اقلیت جن کو عموماً اکثریت حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی وہ بھی اپنی مرضی کے مطابق زندگی بسر کرسکتے ہیں۔ مزید برآں، فقہ کی گہری اور دیرپا اصلاح (لبرل یا کچھ اور) کو ترمیم یا تبدیلی کے لئے ریاستی قانون ساز اداروں کی جانب سے کوئی مدد حاصل ہونے کی امید نہیں ہوسکتی۔ چونکہ فقہ قانون ریاست نہیں ہے (اور تمام قانون سازی سیاسہ ہے)، قانون ساز فقہ موجودہ فقہی قوانین اجتہاد کے عمل کے ذریعے ان میں ترمیم نہیں کرسکتے، نہ ہی نئے قوانین بنا سکتے ہیں۔ لہذا، جو لوگ مسلمانوں کے فقہی رویئے کو حقیقتاً تبدیل کرنا چاہتے ہیں، ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس بات کا احساس کریں کہ ریاستی قانون پر توجہ دینے سے ان کا مقصد

44 فقہ کے علماء جو کہ براہ راست ریاست کے زیر اثر نہیں ہیں کے نئے اجتہاد کے خیال کے بارے میں مختصر جائزے میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ اجتہاد آج بھی بہت حد تک زندہ ہے۔ مثال کے طور پر، محمد فاضل نے کلاسیکی طور پر بننے والے فقہ کی شق میں اس بات پر بحث کی ہے کہ عورت کی گواہی کو محدود کر دیا گیا ہے۔ محمد فاضل، دو عورتیں، ایک مرد: علم، طاقت اور صنف میڈیول سنی قانونی سوچ، 19 بین الاقوامی جرنل برائے مشرق وسطی سنڈیز 185 (1997)۔

45 آئینی لائحہ عمل تجویز دیتا ہے کہ فقہی دائرے کے اندر تحریک کی سیالیت کے بارے میں سوچا جائے: مسلمانوں کو رسائی کے انتخاب سے فقہ کی مختلف تشریحات کو آسانی سے منتخب کرنے سے سہولت ہوگی اور کسی ایک مکتبہ فکر سے منسلک رہنے کی پابندی نہیں ہوگی۔ یہ نظام موجودہ لائحہ عمل کو نہ صرف ملت کے نظام سے ممیز کرتا ہے بلکہ عصر حاضر کے کثیر ثقافتی نظریات کے لئے بھی گنجائش بناتا ہے جو کسی ایک مذہبی برداری کے لئے صرف ایک نظریاتی اختیار کی دستیابی کو فرض کرلیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھئے، ایلپٹ سکاچر، کثیر الثقافتی قانون سازی: تفریق ثقافت اور حقوق نسواں (کیمبرج یونیورسٹی پریس 2001)۔

حاصل نہیں ہوگا چاہے حقوق نسواں کے لئے جتنی مرضی امید رکھی جائے یا مذہبی قدامت پسند اس سے خوف زدہ ہوں۔ بلکہ مسلم رضاکارانہ رویئے میں فقہی اصلاح مناسب اثر رسوخ کے ساتھ صرف اس وقت ہی ممکن ہے جب وہ فقہی علماء کی دنیا میں علماء کے مستند اور معتبر اجتہاد کے عمل کے ذریعے وقوع پذیر ہو۔

اسی لئے فقہ کے لئے ایسے مقام کی تخلیق کی ضرورت ہے جہاں قدامت پسند اور لیبرل فقہ دونوں کی تشریح کی ترقی کے لئے برابر امکانات موجود ہوں۔ فقہ کا متنوع ماحول، مسلم رویئے کو بدل سکتا ہے نہ صرف شریعہ کی کسی مخصوص تشریح کو لاگو کر کے بلکہ ہر مسلمان کو متبادل فقہ کے آزادانہ اختیار کرنے کی آزادی دے کر جس کو وہ اپنی سوچ کے مطابق خود پر لاگو کرنا چاہیں۔ اس کے ذریعے فقہ کی ہر مسلمان کی نظر میں اہمیت ہوگی اور لوگ فقہ کو خود پر زبردستی مسلط تصور نہیں کریں گے، اور ساتھ ہی مسلمانوں میں یہ شعور بھی پیدا ہوگا کہ ان پر اسلامی قانون سازی کے ہر اصول پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اس کا احترام کرنا واجب ہے۔

پہلے ستون کے ساتھ مل کر، یہ دوسرا ستون فقہ کے غیر نظریاتی طور پر قابل عمل ہونے کے لئے راہیں فراہم کرتا ہے تاکہ وہ مسلمانوں کی زندگی میں بہتر طور پر نشوونما پاسکے۔ پس، اگر کوئی اصول فقہ پر مصمم یقین رکھتا ہے مگر دیگر عوام کو اس بات پر رضامند نہیں کرپاتا کہ یہ عوامی بہبود کے لئے بلا تفریق کام کرتا ہے تو پہلے ستون کا مرحلہ ہی ناکام ہو جائے گا اور یوں یہ ملکی قانون کی صورت اختیار کر جائے گا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان کو اصول کے مطابق زندگی گزارنے کی اپنی خواہش سے دست بردار ہوجانا چاہیئے، بلکہ اس کو ذاتی طور پر فقہی دائرے کی طرف مائل ہوجانا چاہیئے۔ پس یہ فقہی دائرہ، ٹھوس متبادل کے طور پر ان لوگوں کے لیے دستیاب ہے جو کسی مخصوص فقہی قانون کے مطابق اپنی زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں بجائے مخصوص قانونی موضوعات پر وضع کردہ اصول سیاست کے مطابق۔ یہ ان لوگوں کی مکمل رضامندی کے ساتھ دستیاب ہوگا جو اس پر عمل کرنے کے خواہش مند ہیں⁴⁶ اور اس کی بنیاد متعدد فقہی مکاتب فکر کے قوانین کے مطابق ہونی چاہیئے جس میں سے وہ اپنی مرضی کی فقہ اختیار کرسکیں۔

46 ان متوازی فقہی عدالتوں تک رسائی فریقین کی مکمل رضامندی سے ہونی چاہیئے ہے۔ اس سے اس اصول پر عمل ہوتا ہے کہ عوام کی بہبود کی خاطر صرف وہی قوانین لاگو کئے جانے چاہیئے ہیں جو کہ ان کی خواہش کے برخلاف ہوں۔

C. تیسرا ستون: ریاستی قانون کے مقاصد شریعہ کی بنیاد پر اسلامی جواز

فقہ جس کو غیر سرکاری قوانین کا حلقہ تصور کیا جاتا ہے اور تمام حکومتی اقدام جو عوامی بہبود کی خاطر اٹھائے گئے، اگر آئینی نظریہ میں اسلام کے حوالے سے کوئی امر قابل غور ہے تو اس مقالے میں مذکور ہے۔ بدترین صورت میں، اگر ریاستی قانون سازی کا مقصد صرف عوامی بہبود کا تدارک کرنا ہے تو ریاست کو عوامی بہبود کے نام پر ایسے قوانین بنانے سے جو کہ شریعہ سے متصادم ہوں گے اور اسلامی حکومت کے "باعث وجود ہونے" کے قانون کو شکست دینے سے کون روک سکے گا؟⁴⁷ یہ درحقیقت مسلم آبادی کے لئے ایک غور طلب امر جس کا ذکر متعدد آئین میں آچکا ہے کہ شریعہ سے متصادم قوانین بنانا کسی بھی ریاست کے لئے منع ہے۔⁴⁸ اسلامی آئین سازی کا کوئی بھی نظریہ جو اس تشویش ناک امر پر غور نہیں کرتا، اس کو عام طور پر ان لوگوں کی جانب سے مسترد کر دیا جاتا ہے جو اسلامی حکومت سے منسلک ہیں۔ اسی بنا پر اس مجوزہ ڈھانچے کا تیسرا ستون حکومتی اقدامات پر شریعہ پر مبنی جانچ پڑتال رکھتا ہے۔

47 جیسا کہ کلاسیکی عالم الجوزی لکھتے ہیں، "کسی مصلحہ کو شریعہ کے برخلاف جائز قرار نہیں دیا جاسکتا"۔ جمال الدین ابن الجوزی، 'الشفاء فی مواظب الملوك والخلفاء'، 57 (ابن، ڈی)، ابو الفضل کی جانب سے بیان کردہ، سپرہ نوٹ 12، 14 پر۔

48 ان شقوق کی اصل تعبیر ہر ملک میں مختلف ہے، اور ضروری نہیں کہ وہاں مکمل طور پر شریعہ ہی نافذ العمل ہو، بلکہ ان کی عموماً شریعہ کے حوالے سے تشریح کی جاتی ہے۔ ان شقوق کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

- تمام قوانین کو اسلام کے احکام کی رو سے بنایا جائے جو قرآن اور سنت رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مطابق ہو۔ اور کوئی قانون ان احکام کے منافی نہ ہو۔ "آئین اسلامی جمہوریہ پاکستان (2004 کی ترمیم کے مطابق)، آرٹیکل 227 (الف)۔
 - کوئی قانون عقائد اور آرڈینینسز ("معتقدات و احکام") اور افغانستان کے مقدس مذہب اسلام کے خلاف نہ ہو۔ "آئین اسلامی جمہوریہ افغانستان (جنوری 26، 2004)، آرٹیکل 3۔
 - کوئی بھی ایسا قانون لاگو نہیں کوسکتا جو اسلام کے بیان کردہ [قانونی] اصول [یا اسلامی (قانونی) اصولوں] (ثوابت احکام الاسلام) کے منافی ہو "آئین عراق (2005)، آرٹیکل 2.1۔
 - اسلامی مشاورتی اسمبلی کوئی بھی ایسے قوانین لاگو نہیں کرسکتی جو کسی ملک کے سرکاری مذہب یا آئین کے اصول [اسلامی قانون سازی کی بنیاد] اور احکام [قوانین] کے منافی ہو۔ "آئین اسلامی جمہوریہ ایران (1989) آرٹیکل 72۔
- کچھ آئین شقوق پر مشتمل نہیں ہوتے خصوصاً اسلام کے منافی قوانین کو باطل کرتی ہوئی (جیسا کہ تعریف میں بیان کر دیا گیا ہے)، مگر ان ممالک میں "شریعہ کو بطور قانون سازی کا ذریعہ" ماننے کی شقوق موجود ہیں جن کی تشریح یہ ہے کہ شریعہ کے خلاف قانون سازی کی ممانعت ہے۔ اس کی ایک مثال مصری آئین کے آرٹیکل 2 کی تشریح ہے ("قوانین شریعہ عرب جمہوریہ مصر میں قانون سازی کا منبع ہیں") مصری اعلیٰ آئینی عدالت۔ دیکھئے کلارک لمبارڈی، جدید مصر میں اسلامی قانون بطور ریاستی قانون: شریعہ کا مصری آئینی قانون میں شمولیت (برل 2006)۔ مختلف آئین میں اسلام کی بالادستی، دیکھئے احمد اور جنسبرگ، سیرا نوٹ 1۔

تاہم اس طرح کی شقوق کا اضافہ بیک وقت دوسرے اہم فریق - سیکولر اور کوئی بھی دیگر جو نہیں چاہتے کہ جمہوری فیصلوں کو مذہبی قانونی نظریے میں پیش کیا جائے کی جانب سے مزاحمت کا سبب بن سکتی ہے۔ حکومتی اقدامات کو شریعہ کی تعمیل کرتے ہوئے جانچ پڑتال کرنے سے ملائیت کو پچھلے راستے اندر آنے کی راہ دکھائی جاسکتی ہے۔ اس تشویش دہ امر پر کسی بھی اسلامی آئین سازی کے نظریے کے تحت غور کرنا ضروری ہے یعنی کہ بین الاقوامی سطح پر تسلیم شدہ انسانی حقوق کے معیار کے ساتھ عالمی دنیا میں کسی بھی طریقے سے رابطہ ہونا ضروری ہے۔ اسلام پسندوں جو کہ شریعہ کی حکومت میں جارحانہ شمولیت چاہتے ہیں اور سیکولرسٹ جو کچھ نہیں چاہتے کے مابین ایک درمیانی راہ تلاش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اس جانچ پڑتال کو اسلامی آئینی نظریہ کے معانی اور مضمرات کے وسیع حصے کے طور پر دیکھا جاسکے۔ یہاں پیش کئے جانے والی تجویز اس کوشش میں مصروف ہے کہ حکومتی اقدامات پر شریعہ کے زیر نظر ثانی کرنے کے لئے متعدد متبادل طریقے تلاش کئے جاسکیں اور شریعہ کے مقاصد کو مجوزہ آئینی ڈھانچے کے تیسرے ستون کے طور پر پیش کیا جاسکے۔

فقہ کے حقیقی تنوع کو بیان کرتے ہوئے، حکومتی طاقت پر شریعہ کے جانچ پڑتال کا آئیڈیا یک بیک ایک پہیلی کی شکل اختیار کرتا ہے: شریعہ کی کون سے تفہیم؟ موجودہ لیٹریچر اور عوامی گفتگو اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ حکومتی قانون سازی کے عمل پر جانچ پڑتال کے لئے تین اہم امکانات پر غور کیا جاسکتا ہے: (1) کسی فقہی اصول سے اختلاف، (2) فقہی اتفاق رائے سے اختلاف، یا (3) فقہ کی لازم کردہ یا ممانعت کردہ چیز سے اختلاف۔ ممکنات میں سے پہلا حکومتی طاقت پر سب سے زیادہ پابندی لاگو کرنے کا مجاز ہوگا - ہوسکتا ہے کہ حکومت کے کام کرنے کی طاقت میں خلل ڈال دے۔ کیونکہ مختلف موضوعات پر فقہ کے بہت سے مختلف اصول موجود ہیں، "شریعہ کے برعکس" ایسے "قوانین جو کسی بھی اصول فقہ" سے متضاد ہیں وہ ریاستی قانون سازی کے لئے بہت کم گنجائش چھوڑیں گے۔ نظر ثانی کے معیار کے تحت بظاہر جو قوانین دستیاب ہوں گے وہ ان موضوعات سے متعلق ہوں گے جن پر فقہ میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے (جو کہ عملی طور پر کچھ نہیں ہیں)، یا علماء فقہ پر رائے نہ دینے سے متعلق ہو۔ شریعہ کا اس طرح کا جانچ پڑتال ریاستی قانون میں سیاست کے دائرہ میں قانون سازی کے لئے بہت محدود گنجائش چھوڑے گا۔ مؤثر طور پر، حکومتی طاقت فقہی دائرے میں فقط ایک ضمیمہ بن کر رہ جائے گی جو عوامی بہبود کے لئے کی جانے والی قانون سازی کی بجائے انتظامی اور ریگولیٹری خلا کو پر کرنے والا بن جائے گا۔

حکومتی اقدامات پر اتنی سخت پابندیاں لاگو کرنے والی شریعی جانچ پڑتال کو جدید معاشرے میں ناقابل عمل تصور کیا جائے گا۔ یہ حکومت کو آج کے اہم پالیسی مسائل پر پابند سلاسل کر دے گی، جیسے کہ ماحولیاتی تحفظ، ملازمین کے تعلقات اور معاشی استحکام۔ بظاہر یہ سیاسی طاقت کی بنیادی مراعات سے متضاد ہے: کہ یہ معاشرے کو عوامی بہبود کے لئے منظم ہونا چاہئے۔ مزید برآں، کلاسیکی فقہاء بذات خود عوامی کی بہلائی کے کچھ موضوعات جن کا ذکر فقہ میں موجود ہے پر پر عزم نظر آتے ہیں اور یہ کہ ان تمام موضوعات پر سیاسی قانون سازی کو روکنے سے حکومت کی شریعہ کی خدمت کرنے کی بنیادی صلاحیت کو مسخ کرنا ہوگا۔ اسی وجہ سے سیاسی شرعیہ کے کلاسیکی علماء نے بھی اس بات سے اختلاف کیا ہے کہ سیاسیہ کے افعال فقہ کے اصول سے متصادم ہوں۔

مزید برآں اگر یہاں بیان کئے گئے اسلامی آئین سازی کے کثرتیتی لائحہ عمل کو قابل عمل بنایا جائے تو شریعہ کے اس معیاری نظر ثانی کا مطلب تقریباً ہر قانونی مسئلہ پر لاگو کرنا ہوگا جو کہ فقہ کے دائرے میں موجود ہیں۔ جب تک کہ فقہ کے لٹریچر میں اس موضوع پر کسی بھی طریقے سے بحث کی جائے گی، ریاستی قانون شریعہ جانچ پڑتال کے تصادم کی وجہ سے ختم کر دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاست اور فقہ قانون کے متوازی نظام کے طور پر کام نہیں کر سکتے۔ بلکہ قانون سیاسہ کو قانون کی دنیا میں جہاں زیادہ تر کثرتیت فقہ موجود ہے وہاں ایک چھوٹے سے کونے میں محدود کر دیا جائے گا۔ اس سے ان لوگوں کے لئے جو کسی فقہی دائرے سے مذہبی وابستگی نہیں رکھتے ان کے لئے ایک ناقابل قبول جال بچھ جائے گا، کیونکہ فقہی دائرے میں سے اپنی مرضی کے مکتبہ فکر کو منتخب کرنے کا ذریعہ ختم ہو جائے گا۔ لہذا فقہ – سیاست کے یہاں تجویز کردہ ڈھانچے کے جانچ پڑتال کے لئے یہ پہلی ترجیح مناسب نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ریاستی قانون کو کسی اصول فقہ سے متصادم نہ ہونے کے لئے نظر ثانی کی جائے، مگر صرف ان اصول فقہ کے ساتھ جن پر اتفاق رائے (اجماع) ہوا ہے۔ مگر یہ معیار بھی کافی تکلیف دہ محسوس ہوتا ہے۔⁴⁹ اول تو یہ کہ فقہی اتفاق رائے کی نشاندہی کرنا کافی دشوار ہے کیونکہ فقہی مکاتب فکر عموماً اتفاق رائے کے مطلب پر تضاد رکھتے ہیں (کچھ کے نزدیک مکمل اتفاق رائے ہونا چاہیئے جب کہ دیگر کے نزدیک ایک مضبوط اکثریت کا ہونا ضروری ہے)۔⁵⁰ اگر اتفاق رائے سے مراد مکمل اتفاق رائے یعنی اختلاف رائے کی عدم موجودگی ہے، تو شاذ و نادر ہی فقہ کا کوئی اصول اس معیار پر پورا اترے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فقہی اتفاق رائے پر مبنی ایک شریعی چارڈیواری سیاسی طاقت کے میدان کو مکمل طور پر ان جانچ پڑتال شدہ بنا دے گا: کوئی بھی مسئلہ جس پر فقہ کی متنوع رائے پائی جاتی ہے (جو کہ تقریباً ہر موضوع ہے) ریاستی اقدامات کے لئے مناسب کھیل ہوگا۔ اگرچہ اس سے مسلمان حکومت کو مبینہ طاقت حاصل ہوگی کہ وہ پالیسی سازی کے اہم نتائج حاصل کرسکے جس پر پہلے جانچ پڑتال کے تحت ("شریعہ بطور کسی بھی فقہ") پابندی لگائی جاسکے گی، ہوسکتا ہے کہ معیار کے طور پر اپنے مقاصد حاصل کرنے میں یہ بہت آسان ہو۔ مثال کے طور پر ایک مسلمان حکومت کے لئے تشدد کا استعمال ایسے شریعی جانچ پڑتال سے بچ سکتا ہے، کیونکہ کچھ علماء فقہ سیاسی اتھارٹیز کو تشدد

49 یہ بات قابل غور ہے کہ عراق کے "شریعہ جانچ پڑتال" کے ایک ابتدائی ورژن کے آئینی شق میں "اجماع" کی اصطلاح کو (ثوابت الاسلام المجمع علیہ) واضح طور پر شامل کیا گیا تھا، تاہم بعد ازیں اس اصطلاح کو اسلامی (قانون) اصول کی بہتری کے لئے حتمی ورژن میں سے نکال دیا گیا۔ اس تبدیلی کی اہمیت ہنوز غیر واضح ہے۔ مزید بحث کے لئے دیکھئے، انتصار رب، "ہم قانون دان": عراق میں اسلامی آئین سازی، 10 جرنل برائے قانون آئین 527، 539 (2008)۔

50 دیکھئے وائل حلاق، سنہ کے مستند ہونے پر اتفاق رائے، 18 بین الاقوامی جرنل برائے مشرق وسطی سنڈیز 427 (1986)؛ ذکی الدین شعبان، اصول الفقہ الاسلامیہ ("اسلامی قانون سازی کے اصول") (دوئم ایڈیشن 1971) 104 پر (اس بات پر منتج ہے کہ معیار پر پورا اترنے والا اجماع کا حصول بہت نایاب ہے)۔

کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں⁵¹۔ لہذا یہ معیار مناسب طور پر مسلم آبادیوں کی خواہشات کو پورا نہیں کرتا جو کہ بدعنوانی اور جبر پر مناسب اسلامی قابو چاہتے ہیں۔ اس کے برعکس، کسی بھی ریاستی اقدام کو برقرار رکھا جاسکتا ہے اگر وہ فقہی رائے کے ساتھ یکسانیت رکھتی ہے۔ شریعہ کا یہ معیار نظر ثانی سیاسی طاقت پر جانچ پڑتال کے لئے خطرناک حد تک نرم ثابت ہوسکتا ہے – یا شاید قطعی کوئی جانچ پڑتال نہیں۔

اس کے متبادل کے طور پر اتفاق رائے سے مراد فقہ کی اکثریت لی جائے۔ اتفاق رائے کو مکمل اتفاق رائے لینے کے برخلاف، فقہ کی اکثریت کے مطابق شریعی جانچ پڑتال جدید سیاسی اقدام کو بے شمار اہم موضوعات پر بہت حد تک محدود کر دے گا۔ مثال کے طور پر، اگر کوئی آبادی جمہوری طور پر فیصلہ کرے کہ خواتین کو عدالت کے کمرے میں شہادت دینے کی اجازت دینے میں عوامی بہبود ہے، اس کی گواہی کو مردوں کی گواہی کے برابر تسلیم کیا جانا چاہیے، صنفی برابری کی یہ پالیسی مکمل طور پر مسترد کر دی جائے گی کیونکہ یہ فقہ کی اکثریتی رائے سے متصادم ہے، اگرچہ بہت سے کلاسیکی (اور بے شمار عصر حاضر) کے علماء فقہ اس بات سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ ایک پریشان کن صورتحال ہوسکتی ہے جس میں جدید مسلم حکومت مبتلا ہو سکتی ہے۔ خصوصاً اس صورت میں جب ان غیر اکثریتی فقہی مسائل پر عوامی جذبات اور محترم علماء کی جانب سے حمایت موجود ہو۔ بالفاظ دیگر، شریعہ کے تحت معیاری نظر ثانی کی جانچ پڑتال جس کے تحت اکثریتی فقہی مسائل کی حتمی اتفاق رائے سماجی ارتقاء پر ہے جو وفا کے برعکس گذشتہ توضیحی رجحانات پر بالواسطہ منتج ہوگی⁵²۔ شرعی جانچ پڑتال کو گذشتہ فقہی اکثریتی جماعتوں کے "ڈیڈ ہینڈ" پر مدرج کیا جاتا ہے اور جدید مسلمان حکومتیں اس بات کی اہل ہیں کہ وہ جدید حقیقتوں اور بدلتی سماجی روایات کا اسلامی نظریہ کے تحت مؤثر طور پر جواب دی سکیں⁵³۔

51 دیکھئے رضا، سپرا نوٹ 21۔

52 فرینک ووگل کی زبان استعمال کرتے ہوئے، اس بات کا حقیقی خطرہ ہے کہ اتفاق رائے کی بنیاد پر شریعہ کی جانچ پڑتال کی جانے پر، "میڈول قانونی نظریات کو بطور مستقل آئینی اصول کے اپنانے کے لئے بچھائے گئے جال میں پھنس جاتے، حتی کہ وہ لوگ بھی جو کہ جدید زمانے میں آنے والوں سے اختلاف رائے کرتے ہیں"۔ فرینک ووگل، مقاصد شریعہ (کاتب کا اس موضوع پر مستقبل قریب میں آنے والا آرٹیکل۔

53 طارق رمضان کی مسلم ممالک میں سزائے موت پر مہلت مانگنے کی آواز بلند کرنے پر عوامی ردعمل کو اس مثال میں "ڈیٹھ سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ اس کی کال یقیناً عوامی بہبود کے لئے تھی، مگر چونکہ سزائے موت سے متعلق فقہی اتفاق رائے کے منافی تھی اس لئے مسلم حلقوں میں اس کو بہت ناپسندیدگی کا سامنا کرنا پڑا۔ دیکھئے طارق رمضان، "اسلامی دنیا میں جسمانی موت، سنگ ساری کے ذریعے یا سزائے موت، کے التوا کے لئے بین الاقوامی کال" اپریل 5، 2005،

, accessed August 23, 2009. <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article264>

شریعہ کی تیسرے ممکنہ جانچ کو کلاسیکی اسلامی مواد میں بہت اہمیت حاصل ہے۔ جیسا کہ محمد فاضل نے کہا، اپنے انفرادی نظریات میں وسیع تنوع کے باوجود، سیاسی شرعیہ کے علماء نے درج ذیل عام نواضع اقل کے قاعدہ پر عمل کیا ہے جس کے ذریعے سیاسی حکمران کے اقدامات کی تائید کر دی: سیاسی اقدامات ان فقہی نظریات کی ممانعت نہیں کر سکتے جو کہ ضروری ("واجب") ہیں اور نہ ہی ایسی باتوں کو لازمی قرار دے سکتے ہیں جن کو نظریہ فقہ نے منع ("حرام") کیا ہے⁵⁴۔ اس کی دو اہم مثالیں درج ذیل ہیں، کسی حکمران کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ نماز پڑھنے سے منع کر دے یا شراب نوشی کی اجازت دے دے۔ تاہم، ان دو انتہائی صورتوں کے مابین پائی جانے والی کوئی بھی چیز سیاست کے اقدامات کے لئے جائز ہوگی۔ سیاسی اتھارٹی کی جانب اس تفریقی رویہ کی تاریخی اہمیت ہے خصوصاً مسلم تاریخ اور علماء کی اس بات پر مکمل خاموشی کہ ان کے سیاسی حکمران مثالی شریعہ کی سوچ رکھنے والے مثالی رہنما نہیں بن سکتے جن کی ابتدائی ایام میں آس کی گئی تھی۔ کیونکہ یہ ریاست کی طاقت سے اس قدر مختلف ہے کہ شریعہ کا معیاری نظر ثانی کا کلیہ "مکمل اتفاق رائے" کی طرح تصور کیا جائے گا جیسے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ فرض اور ممنوع فقہی نظریاتی اصولوں کی اقلیت کے ساتھ ملتا ہے، لہذا ایک بہت بڑے میدان عمل میں؛ ریاست کے سیاسی اقدام کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایسا کرنا گذشتہ اسلامی معاشروں میں انتہائی مناسب ہو جہاں موروثی سلطنت کا رواج تھا اور جہاں ایک عام مسلمان کو حکومت کے اقدامات پر اثر انداز ہونے کی بہت کم امید ہوتی تھی۔ اس کم ترین شریعہ کی سیاسی طاقت پر جانچ نے ان حکمرانوں پر ایک لال جھنڈی لہرا دی، جس کے باعث عام مسلمان کو اپنے حکمران کی ہر جائز و ناجائز ماننے سے کچھ راحت ملی۔ مگر اس میں اس بات کے بارے میں بہت کم کہا گیا ہے کہ اگر حکومت حقیقتاً شریعی ذہنیت کی مالک ہو تو اس صورت میں کیا کرنا ہوگا۔ یعنی کہ، یہ معیاری نظر ثانی کا عمل کم از کم کے لئے تو اچھا ہوگا کہ مسلمان اپنی حکومت کے کون سے افعال کو برداشت کرے، مگر اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی کہ ایک مسلمان اپنی حکومت کے احکام سے باہر کیا کر سکتا ہے۔ یہ آج کے مسلم اکثریت کی اس خواہش کو ترجیح نہیں دیتا کہ شریعہ کو "قانون ریاست" بنایا جائے۔

رمضان کو تمام عالم کے مسلم رہنماؤں اور تعلیمی اداروں کی جانب سے شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے اس بات کی تائید کی گئی کہ خدا کے لاگو کردہ سزا پر عمل درآمد روکنے کی کوشش کر رہا ہے۔ دیکھئے دینا عبدالمجید، "طارق رمضان کی التوا کے لئے کال: چانے کی پیالی میں طوفان"،

http://www.readingislam.com/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1153698300075&pagename=Zone-English-Discover_Islam%2FDIELayout

54 دیکھئے محمد فاضل، سپرا نوش 16، 58 پر ("پبلک پالیسی کی طاقت کو گنہگار کے عمل پر پردہ پوشی کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اسے کسی اخلاقی ضروری امر کی تکمیل کرنے سے روکنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے")۔

ان تینوں ستونوں کے ساتھ شریعہ کے معیاری نظر ثانی کے عمل سے ملحق مسائل کے لئے میں ایک چوتھا مشورہ دیتی ہوں: مسلم حکومت کی سیاسی طاقت کو شریعہ کے موجودہ مقاصد سے متصادم نہیں ہونا چاہیئے۔ شریعہ کے مقاصدی معیاری نظر ثانی کا عمل اسلامی قانون سازی کے میدان میں مقاصد الشرعیہ کے پہلے سے قائم شدہ عمل سے متاثر ہے؛ ایک مضبوط میدان جو کہ آج کے دور میں تیزی سے پھل پھول رہا ہے۔ کامل اصول فقہ کی موجودہ استقرائی تعلیم کی بنیاد پر، کلاسیکی علماء فقہ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ یہ اصول بہت سے شناخت شدہ مقاصد کے حصول کے لئے کام کر رہے ہیں اور ان مقاصد سے مل کر ہی شریعہ کے مقاصد کا حصول ممکن ہے⁵⁵۔ بہت وسیع پیمانے پر دیکھا جائے تو، فقہاء کا کہنا ہے کہ شریعہ کی اولین ترجیح مصلحہ ہے – عوامی بہبود۔ مزید وضاحت کی جائے تو انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مصلحہ پانچ اہم مقاصد یا ضروریات: (مذہب، زندگی، فہم، خاندان اور جائیداد) پر مشتمل ہے جن کی شریعہ حفاظت کرتی ہے اور جس پر علماء نے اضافہ کیا کہ ان مقاصد کو زندگی کی "ضروریات" کے طور پر لاگو کر دینا چاہیئے۔ ان پانچ مقاصد کو تمام علماء نے عوامی بہبود (مصلحہ) کے طور پر قبول کیا ہے۔

مصلحہ کی مرکزیت کو سیاسی دائرے کے جواز میں اگر پرکھا جائے تو اولین طور پر مقاصد کو ریاست کی طاقت کے شریعہ کے معیار پر نظر ثانی کرتے ہوئے منطقی مقام فراہم کیا جاتا ہے۔ مقاصد پر مبنی معیار شریعہ کی بنیاد پر نظر ثانی کے لئے ایک بہت مختلف ماحول تشکیل دیتا ہے جو کہ فقہی معیار پر پورا اترتے ہیں۔ چونکہ اس کو فقہ کی انتہائی اونچی منطق سے حاصل کیا ہے، لہذا یہ خصوصی اصول فقہ کے جھاڑ جھنکار میں پھنس نہیں سکتا اور فقہی اتفاق رائے کے سوالات میں نہیں پھنستا۔ فقہ کے اصولوں پر توجہ دینے کی بجائے، یہ معیار ریاستی اقدامات کو مجموعی ہدف سے نکالتے ہوئے اس بات پر پورا اتارنے کی کوشش کرتا ہے کہ اصول فقہ کا حتمی مقصد پورا ہونا چاہیئے۔ مختصراً یہ کہ اس کی توجہ کا مرکز خدا کے قانون کی روح کا حصول ہے۔

55 دیکھئے ووگل، مقاصد، سپرا نوٹ 52 ("نظریہ مقاصد" بیان کرتے ہوئے)۔ بہت سے ممتاز علماء نے نظریہ مقاصد کی تخلیق و ترقی میں حصہ لیا – بشمول الجوبینی، الغزالی، العز بن عبد السلام اور التیمیہ۔ اس نظریہ کو چودھویں صدی میں الشاطبی؛ غراندہ کے ایک مالکی عالم کے ذریعے تکمیل حاصل ہوئی جنہوں نے اپنی ساری زندگی اس نظریہ پر صرف کردی۔ شاطبی کی پیروی کرتے ہوئے، اس نظریہ کو تھوڑی بہت پذیرائی ملی جب تک کہ الشاطبی کا کام 1883 میں تیونس میں شائع ہوا بعد ازیں بہت سے جدید اسلامی علماء جیسے کہ مصر کے راشد ردہ کی توجہ اس کی جانب مبذول ہوگئی۔ اس نظریہ کی مقبولیت میں اس دن سے اضافہ ہی ہوا ہے اور اب شریعہ کے علماء کے مابین یہ نظریہ اس قدر شہرت کا حامل ہے کہ ان کے حلقہ گفتگو میں ہمہ وقت اس پر کسی نہ کسی صورت بحث ہوتی ہے۔

یہ معیاری نظر ثانی کا عمل یہاں پیش کئے جانے والے آئینی نظریہ کے ساتھ میل کھاتا ہے کیونکہ یہ اس تصور پر سنجیدگی سے عمل کرتا ہے کہ شریعہ بطور اصول قانون، فقہ اور سیاست دونوں پر محیط ہے۔ اس آئینی لائحہ عمل میں فقہ اور سیاست دونوں ہی مل کر کام کرتے ہیں تاکہ خدا کے قانون کو یہاں زمین پر لاگو کر سکیں۔ نہ تو فقہی اصول سیاست سے اعلیٰ ہیں اور نہ ہی سیاست اصول فقہ سے۔ یہ دونوں مل کر شریعہ کے اصول قانون کے اجزاء کے طور پر مختلف کام سرانجام دیتے ہیں: سیاسہ عوامی بہبود کے لئے کام کرتی ہے جبکہ فقہ مسلمانوں کے صحیح افعال کو قابل عمل بناتا ہے۔ اسلامی طور پر حکومت کے لئے بہتر کیا ہے کہ وہ عوام کی فلاح کے لئے ایک ایسا طریقہ اختیار کرے جو کہ اجتہاد سے مختلف ہو جس میں مفتی حضرات مسلمانوں کے انفرادی صحیح افعال سے منسلک اصولوں کی جانچ کرتے ہیں۔ لہذا اس بات کا جواز بنتا ہے کہ حکومت کے ایسے افعال جو کہ شریعہ کے مقاصد کے خلاف ہیں کی جانچ کی جائے، مگر فقہ کے مخصوص اصولوں کی نہیں۔ مقصد کی بنیاد پر شریعہ کی نظر ثانی سیاست کے اقدام کا تخمینہ لگائے گی اور ان کو عوامی بہبود کے بنیادی کام میں مشغول کر دے گی۔ اور حکومتی اقدام کی شریعہ کی تعمیل کا مطلب بہتر طور پر یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ایسے افعال جو فقہ سے متصام ہیں مگر شریعہ کے اصولوں کے منافی نہیں تو ان پر عمل کرنے کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔ شریعہ کی یہ جانچ اس بات کی یقین دہانی کرائے گی کہ عوامی بہبود کی خاطر کئے جانے والے جمہوری اقدام اپنی سیاست کی ذمہ داری کی ادائیگی کے دوران شریعہ کے بنیادی ورژن کی راہ میں رکاوٹ نہ ڈالیں، اس بات سے قطع نظر کہ فقہی دائرے میں کون سے اصول کار فرما ہیں۔⁵⁶ حکومتی اقدامات کا آئینی شرعی جواز سے متعلق بنیادی سوال یہ ہے کہ اس معیاری نظر ثانی کے دوران آیا یہ اصول فقہ (یا اصول فقہ کی اتفاق رائے) کے منافی تو نہیں، تاہم، آیا یہ شریعہ کے وجود کی بنیادی وجوہات کی نفی تو نہیں کرتا۔

56 مثال کے طور پر اگر آبادی کے ساتھ کوئی گمبھیر مسئلہ ہو، تو اس صورت میں عوامی بہبود کے لئے سخت اقدامات کرنا ہوں گے تاکہ ماحولیاتی بہتری کے لئے ریگولیٹری قانون سازی کی جاسکے جو فقہ کے ساتھ میل کھاتا ہو۔ یا اگر عورتیں غیر ضروری طلاق کے بعد مالی ابتری کا شکار ہو گئی ہیں تو اس صورت میں حکومت کو فقہی اتفاق رائے کے برخلاف کہ جس میں شوہروں کو طلاق کا یکطرفہ غیر محدود حق حاصل ہے، طلاق کے عمل پر قابو پانے کے لئے قانون سازی کرنا ہوگی۔ ان سیاسی اقدامات پر تنگ نظری سے فیصلہ کرنے کی بجائے جن کی فقہ میں اجازت ہے (مکمل اتفاق رائے سے یا اکثریتی اتفاق رائے سے)، مقصدی شریعہ اس بات پر نظر رکھے گی کہ آیا سیاست کے مجوزہ قوانین شریعہ کے مقاصد حاصل کرنے میں کامیاب ہیں کہ نہیں۔ (یہاں، اس بات کا امکان ہے کہ طلاق کے بارے میں ماحولیاتی قانون سازی اور حکومتی ریگولیشن کو پانچ مقاصد کی روشنی میں حاصل کیا جائے۔ بالفاظ دیگر، اسلامی قانون (سیاسہ) کی کسی ایک قسم کے ساتھ مطابقت کروانے کی بجائے اس بات کو فقہ اور سیاسہ کی تقسیم کو تسلیم کر لیا جائے، جس کے تحت فقہ سازی کو شریعہ کے نظر ثانی سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے، مگر ان دونوں کو شریعہ کے دائرے میں سے باہر نہیں نکالا جائے گا۔

مقاصد کے معیار کو پرکھنے کے لئے ہونے والے نظر ثانی کے ذریعے مسلم حکومتوں کے لئے کچھ گنجائش تخلیق ہو جائے گی کہ وہ حقیقی زندگی میں انصاف کے تقاضے پورے کرنے کے لئے اپنی مرضی کے کام کرسکیں (بے شک کہ وہ موجودہ فقہ کے منافی ہوں) تاہم شریعہ کی اصل روح پر نظر رکھے رہیں۔ پس یہ معیار اوپر بیان کردہ متبادل کے درمیان ایک درمیانی راستہ بنا دے گا۔ یہ حکومت کے لئے قانون سازی کے میدان میں پہلے آپشن سے زیادہ گنجائش فراہم کرتا ہے جس کے تحت حکومتی قوانین اصول فقہ کے منافی نہ ہوں۔ پس یہ ان لوگوں کے لئے حمایت فراہم کرے گی جو عوامی ضروریات کے موضوعات پر کام کرنے کے لئے فعال سیاسی حلقہ کے خواہش مند ہیں۔ اس کے ساتھ، یہ حکومتی افعال کو ایک مسلم اسلامی حد فراہم کرے گا جو کہ اوپر بیان کردہ معیار پر پورا اترنے میں حکومت کو بہتر ہدایات کے ذریعے ممکن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں مسلمانوں کی حمایت کرنے کی ہمت موجود ہوگی کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آج کے دور کی مسلم اکثریتوں کی مطلوب شریعت کے شعور پر عمل کیا جائے گا۔

آج کا مسلم شریعہ کا شعور جمہوریت کی خواہش کے ساتھ آتا ہے اور دو نئے حقائق اور ممکنات پر مشتمل ہے جو کہ قبل از تجدید کے وقت میں موجود نہیں تھے۔ اگر جمہوریت کو حکومتی سیاست کا حصہ تصور کر لیا جائے، تو عام مسلمان پہلے کی نسبت زیادہ بہتر طور پر سیاست کے لئے کام کرسکے گا اور منطقی طور پر اس کی زیادہ طلب کی جاتی ہے۔ پس برداشت کے بارے میں خبردار کرنے کی نسبت علماء سیاست شرعیہ کو مسلمانوں کے سیاسی حکمرانوں کو مطلق العنانی کے بارے میں نصیحت کریں تاکہ آج کے مسلمان اپنی حکومت کو ہر موضوع پر اختیار رکھنے کی خواہش کو پورا کرسکیں۔ اس کے ذریعے نا انصافی اور بدعنوانی کے خلاف لوگوں میں برداشت کا عنصر کم ہونے کا امکان ہے تاہم اس سے مثبت تبدیلی کی امید کی جاتی ہے۔ شریعہ کو حتمی انصاف کا ذریعہ اور اچھی حکومت تصور کرنا بھی اسی امید کا حصہ ہے۔

شریعہ کے بارے میں کم خبردار کرنے کی ایک اور وجہ جدید ریاست کی تبدیل شدہ حقیقت ہے۔ قبل از تجدید کی مسلم حکومتیں اپنے عوام کی روز مرہ زندگی کے بارے میں مقابلتاً کم خبر رکھتی تھیں۔ جبکہ آج کی حکومتوں کی پہنچ نسبتاً وسیع ہے جیسے کہ انہیں قانونی، سماجی اور سیاسی زندگی تک رسائی حاصل ہے جو کہ ماضی میں مسلم حکمرانوں کو حاصل نہ تھی۔ ماحول، بین الاقوامی کاروباری ٹیکنالوجی، نگرانی اور دیگر موضوعات نے جدید ریاست کو پہلے سے کہیں زیادہ بڑا اور طاقتور بنا دیا ہے اور یہ حقیقت تبدیل ہونے والی نہیں۔ زیادہ طاقتور ریاست کے لئے یہ قطعی غیر مناسب ہوگا کہ مسلمانوں سے امید کی جائے کہ وہ اپنی حکومت کے افعال کو برداشت کریں کیونکہ اس نے اپنی عوام کو

اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ گناہ کا ارتکاب کریں۔ اگر شریعہ کی جانچ پڑتال کا اصل ہدف ایسا کرنا ہی ہے تو، شریعی ذہنیت کے حامل افراد کی اکثریت کو شریعی قانون سازی کو ایک ہی حل کے طور پر تسلیم کرنا ہوگا کہ وہ اپنی حکومت کے افعال پر قابو پاسکیں۔ جیسا کہ اوپر واضح کیا جا چکا ہے⁵⁷، ایسا کرنے کی اجازت ہو تو ملائیت کی جانب ایک غیر ضروری اور بدقسمت میلان ہوگا۔

مقاصد پر مبنی شریعہ کی جانچ لادینوں کے لئے بھی اطمینان بخش ہے۔ درحقیقت، یہ عمل مذہب کو جمہوری قانون سازی کی جانچ کا حق دیتا ہے، مگر بالواسطہ (اور ملائیت کے) طریقے سے نہیں۔ مقصدیت پر مبنی معیاری نظر ثانی سیکولر خدشات کو دور بگھاتی ہے جو جمہوی قانون سازی کو ہمیشہ فقہ کے موجودہ نظریہ سے ملاتے ہیں۔ مثال کے طور پر، بین الاقوامی انسانی حقوق کے غلامی کے اصول اور موجودہ فقہی نظریہ کے مابین تصادم کی وجہ مقاصد پر مبنی شرعی نظر ثانی کے نظام میں سیکولر کو متوجہ کرنا ہونا چاہیئے۔ ایسے نظام میں غلامی کی ممانعت کرنے والے کو ریاستی قانون کی شریعہ کے مقاصد کے برخلاف جانچا جائے گا، نہ کہ غلامی پر مبنی مخصوص فقہی اصولوں کو۔ مختصراً، مقاصد پر مبنی شریعی پابندی کا عمل حکومت کے افعال کے لئے مذہب پر مبنی چار دیواری کی تشکیل کرے گا، تاہم اسے مذہبی قانون کی قانون سازی کرنے کی ضرورت نہیں۔ جدید آئینی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے، یہ کہنا درست ہوگا کہ ریاست کی قانون سازی کی شریعہ پر مبنی نظر ثانی اور

شریعہ پر مبنی لاتعداد طاقتوں کے درمیان ایک واضح فرق ہے۔ اس بات کی یقین دہانی کی جاتی ہے کہ حکومت کے افعال کو "شریعہ سے متضاد ہونا" اور "حکومت نے اپنے افعال کو شریعہ پر مبنی کیا ہے" ایک چیز نہیں۔ بعد الذکر حکومت کے قانون سازی کے ذرائع کو محدود کرتا ہے، جبکہ اول الذکر حکومت کے افعال پر اس کے ذرائع کو جانے بغیر ایک بیرونی چار دیواری مسلط کرتا ہے۔ ان دونوں کا مقصد سیاست کی طاقت کو شریعہ سے مطابقت دینا ہے (اور دونوں ہی موجودہ دور میں مسلم ممالک کے آئین میں موجود ہیں⁵⁸)، مگر ایک ریاست میں ملائیت کا رجحان پیدا کرتا ہے جبکہ دوسرا ایسا نہیں کرتا۔ یہاں مذکور آئینی نظریہ کی کوشش ہے کہ وہ اسلامی آئین سازی میں غیر ملائیت کے لائحہ عمل کو شامل کرے اور پس شریعہ کو ریاستی قانون سازی کے زمرے میں ایک چار دیواری کے سا اختیار دے دے مگر شریعہ کو اس کا ذریعہ نہ بنائے۔⁵⁹

آخر میں، اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ شریعہ کی طرف سے پابندی کا عمل دراصل آئینی ڈھانچے کا حصہ ہے۔ اس کی تخلیق کا مقصد طاقت کی حدود پر قابو کرنا ہے نہ کہ اہم قانون کا تعین کرنا۔ کسی بات کی شریعہ کے مقاصد کے مطابق منظوری یا نامنظوری کرنا اس بات کا تعین نہیں کرتی کہ اس کو قانون بنایا جائے یا نہیں۔ موجودہ تجویز میں، اس بات کے تعین کا سوال اٹھتا ہے کہ عوامی بہبود کے لئے عوام کس بات پر رضامند ہوتی ہے۔ شریعہ کی طرف سے پابندی کا عمل فقط اس جگہ کا تعین کرتا ہے جہاں پر ان مسائل کے متعلق فیصلہ ہونا ہوگا۔ اس نظام کے تحت روزمرہ کی زندگی کے معیار کے

58 بدقسمتی سے، "شریعہ کے برعکس" ہونے کے ساتھ ساتھ، ریاست کی قانون سازی کی طاقت پر جانچ پڑتال رکھتے ہوئے بہت سے جدید اسلامی آئین "شرعی قانون سازی کا ایک ذریعہ" کی شق شامل رکھتے ہیں۔ چند مثالوں میں مصری آئین کا آرٹیکل 2 ("شریعہ کے اصول عرب جمہوریہ مصر کی قانون سازی کا اہم ذریعہ ہیں")، آئین کویت کا آرٹیکل 2 ("ریاست کا مذہب اسلام ہے اور اسلامی شریعہ قانون سازی کا اصل ذریعہ ہے")، آئین بحرین کا آرٹیکل 21 ("اسلامی شریعہ قانون سازی کا ذریعہ ہے") شامل ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، شریعہ کو ایک (یا بنیادی) ذریعہ ریاستی قانون سازی ماننا آئین سازی کے یہاں مجوزہ لائحہ عمل کے خلاف ہے۔

59 یہ بات قابل غور ہے کہ شریعی جانچ پڑتال کا انتخاب بذات خود سیاست کا مسئلہ ہے تاکہ معاشرتی مسئلہ کا کوئی ایسا حل تلاش کیا جاسکے جو کہ عوامی بہبود کے لئے بہترین ثابت ہو۔ موجودہ نمونے میں "شریعہ کے مقاصد" میں سے تیسرے پر اوپر بیان کردہ وجوہات کی بنیاد پر نظر ثانی کرتے ہیں تاہم "شریعہ کے مطابق" تعریف بیان کئے جانے کے لیے کوئی بھی اچھا انتخاب موجود نہیں۔ معاشرے کے فیصلہ کرنے کے لئے اکلوتی بنیاد یہ ہے کہ شریعہ کے نظر ثانی شدہ معیار کے تحت آئین سازی کی جائے، ایسا معیار جس میں اس بات پر یقین کیا جائے کہ اس کا مقصد عوامی بہبود کی بہترین مثال قائم کرنا ہے۔ اس میں عوام کے خصوصی سیاسی اور معاشرتی میلان کا اندازہ لگایا جائے گا اور اس بات کا ادراک کیا جائے گا کہ وہ کس طرح کی مرکزی سیاسی حکومت چاہتے ہیں۔ اسی طرح، اس شریعی جانچ پڑتال کی تخلیق کے لئے جو مخصوص طریقہ کار استعمال کیا گیا ہے جو ہر ملک کی سیاست کے انتخاب پر اثر انداز ہوتا ہے۔ یہاں پر تجویز کردہ نظر ثانی کے معیار کے تحت یہ شاید معاشرے کی اس انداز میں بہتر خدمت کرسکے (ایا شریعہ کا نظر ثانی کے لئے بورڈ، سپریم کورٹ، آئینی عدالت) کہ فقہاء اور متعلقہ قانون اور معاشرتی مسائل (جیسے کہ معاشی، ٹیکنالوجی، سائنس، اور دیگر) کو شامل کیا جائے مگر مخصوص اداراتی عمل (شریعہ کا نظر ثانی کا بورڈ، سپریم کورٹ، آئینی عدالت یا کوئی اور ادارہ) ہر ملک کے مخصوص اداروں اور سیاست پر منحصر ہوگا۔

لحاظ سے، پہلا کنٹرول شریعہ کی طرف سے پابندی نہیں بلکہ جو معاملہ عوامی بہبود کا کام کرے گا اس کے متعلق عوامی سوچ کی نوعیت ہے۔ بالفاظ دیگر، زبردستی لاگو کرنے والے قانون کی قانون سازی کو روکنے کا بہترین طریقہ عوام کو قائل کرنا ہے کہ عوامی بہبود کے لئے بنیادی طور پر اس طرح کے قوانین کا ہونا سودمند نہیں۔ اگر یہ طریقہ کامیاب ہو جائے، تو آئینی پابندی کے ذریعے اس کو ختم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔ اسلامی آئین سازی کے ضمن میں، اس کے نتیجے کے طور پر ریاست کی قانون سازی کے متعلق عوامی بحث شروع ہو جائے گی کہ اس کو کیا ہونا چاہیئے – نہ کہ اس پر کہ آیا اسلام کو اس کی ضرورت ہے یا نہیں، بلکہ آیا یہ ایک اچھا عمل ہے کہ نہیں۔

مزید برآں، یہ بات بھی قابل غور ہے کہ شریعہ کے معیاری نظرثانی کے پابندی کے عمل کو چننے کے لئے، معاشرہ کے قدامت پسند یا لیبرل اہم قانون کے درمیان چناؤ کرنا نہیں، بلکہ اس بات کا تعین کرنا ہے کہ اس کا مقصد ریاست کے لئے دور رس یا محدود سیاسی طاقت کا حصول ہو۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، "کسی بھی فقہ" پر مبنی شریعہ چیک یعنی پابندی ریاست کی سیاست کو بہت محدود کر دے گا کیونکہ اس کی قانون سازی کی طاقت کو بہت محدود کر دیا جائے گا جو کہ صرف چھوٹے سے دائرہ اختیار پر قابل عمل ہوگا فقہ کے قوانین پر نہیں۔ اس کے برعکس، شریعہ چیک یعنی پابندی کی متفق علیہ فقہ کے تحت کی گئی تعریف کے مطابق لازمی اور ممنوع نظریہ فقہ سیاست کی طاقت کے ذریعے دور رس نتائج حاصل کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ مقاصد پر مبنی شریعہ چیک یعنی پابندی ان کے درمیان میں کہیں پائی جاتی ہے، جو کسی موضوع پر حکومت کے سیاسی اقدامات کی اجازت دیتی ہے جہاں فقہ پہلے سے موجود ہے مگر اس کو شریعت کے وسیع مقاصد کے تحت محدود کر دیتی ہے۔

IV. نتیجہ

اس قرطاس میں اسلامی آئینی ڈھانچے کے بارے میں بتایا گیا ہے جس کی بنیاد قانونی کثرت وجود پر رکھی گئی ہے۔ مزید بہتر طور پر، یہ بتاتا ہے کہ شریعہ پر مبنی کسی بھی آئین سازی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کثرتی ہو۔ فقہ اور سیاست کے لئے علیحدہ قانونی دائروں کے ساتھ۔ فقہ (اور اس کے تنوع) کے نظریہ علم کی وجہ سے۔ آئین سازی کی یہ قسم اس دنیا میں منفرد مقام رکھتی ہے جہاں قانونی وحدانیت قوم۔ ریاست کا اصول ہے۔ پر یقین ہونے کے لئے، قانونی کثرتیت کے علماء کی تخلیق اور بڑھوتی کے لئے قانونی وحدانیت پر مضبوط تنقید کی جاتی، مگر اسلامی قانونی تاریخ اور شریعہ کا بطور اصول قانون کے تصور کی تنقید کو قانونی کثرت وجود کے علماء زیادہ قابل غور نہیں سمجھتے۔ مسلمان اور شریعہ (درحقیقت بہت کثرت سے) قانونی کثرتیت کے لٹریچر میں بہت سے روایتی اور قبائلی قوانین جو کہ استعماری دور سے پہلے موجود تھے کی ایک مثال کے طور پر مذکور ہیں۔ اسلامی قانونی نظریہ کے انداز کے ساتھ بذات خود تقابلی قانونی نظریہ کی دنیا میں مساوی سلوک نہیں کیا جاتا، نہ ہی اس معاملے میں جدید ترین شراکت فراہم کر سکتا ہے اس کے اگلے ارتقاء میں قانونی کثرتیت کے نظریہ کے متعلق خبر دینے کے لئے یا اس کو متاثر کرنے کے لئے۔ مختصر یہ کہ چند معاصر علماء قانون، مسلم تاریخ کو قانونی کثرت وجود کی حقیقی زندگی کی اولین مثالوں میں سے ایک مانتے ہیں۔ اس مقالے میں درج ذیل سوالات پوچھے جانے چاہئیں: قانونی کثرت وجود کے حامی کب نظریہ اختیار کریں گے کہ آئین کی شکل کیونکر ہو اگر اس کی ابتداء اس قانونی کثرت وجود کے طور پر اس کے بنیادی اصول (نہ کہ موجودہ قانونی وحدانیت کے تنقید نگار کے طور پر) کے تصور سے کی جائے، وہ متاثر ہونے کے لئے اسلامی تاریخ کو کیوں نہیں دیکھتے؟

یہ بھول مکمل طور پر قانونی کثرتیت کی غلطی نہیں ہے۔ عصر حاضر کی مسلم سیاسیات میں اس کا کچھ حصہ موجود ہے اور لوگوں کی توجہ اس جانب مبذول کروانے کی جہد بھی۔ بدقسمتی سے، اسلامی ریاست کے نمونے جن کی وکالت جدید سیاسی اسلام ازم کرتی ہے انہوں نے قوم۔ ریاست کی مجموعی قانونی وحدانیت کو اپنا لیا ہے جس کے ضمن میں بہت محدود اندرونی تنقید ہوئی۔ مسلمانوں کے ذہن میں

شریعہ کو فقہ کے مذہبی قانونی اصولوں تک محدود کر دیا اور اس بات کی توقع کی جانے لگی کہ "اسلامی ریاست" کو ان اصولوں کی کسی نہ کسی صورت پیروی کرنے پر مجبور کیا جائے گا (قانون سازی کے ذریعے اور/یا بطور ریاست کی قانون سازی کی طاقت پر جانچ پڑتال کرنے والے کے ذریعے)۔ بہت کم لوگ ہیں جو شریعہ کو اسلامی قوانین کے اصول کے طور پر تسلیم کرتے ہیں جس میں فقہ اور سیاست دونوں شامل ہوں، اس لئے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ قانونی کثرت وجود کے علماء شریعہ کو بطور اسلامی قوانین کے اصول کے طور پر دیکھنے سے عاجز ہیں۔

یہ قرطاس شریعہ کی آئین میں شمولیت کے بارے میں سوچنے کو وسعت نظر فراہم کرنے میں مدد دے گا۔ یہ مسلم اکثریتی ممالک کے لئے ایک نئے اسلامی آئینی نمونے کی تجویز دیتا ہے، یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ کس طرح اسلامی تاریخ کی قانونی متوازیات کی حیات نو انکے یورپ سے درآمد کردہ قوم ریاست سے بہتر ہے۔ مزید برآں، اس میں اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ اسلامی قانونی متوازیات پر مبنی آئینی ڈھانچہ مذہب اور قانونی وحدانیت کے تصادم کی صورت میں نظریاتی مسائل سے بہتر طور پر نبرد آزما ہونے کی صلاحیت فراہم کرتا ہے۔ شبہات میں مبتلا لادینوں کے لئے جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مذہب کو کسی طور پر تسلیم کرنے سے ہمیشہ نظریات کو خطرات لاحق ہوں گے اور مذہبی آزادی کو دبا دیا جائے گا، یہ مقالہ اس بات کا جواب دیتا ہے، ہوسکتا ہے کہ ایسا قانونی وحدانیت والی ریاست کے لئے سچ ہو، تاہم ایسا ان ریاستوں کے لئے ممکن نہیں جو کہ کثرت وجود پر عمل کرتی ہیں جو کہ فقہ اور قانون سیاست کی علیحدگی کو برقرار رکھتی ہیں۔ آسان الفاظ میں، مسلم تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملائیت ہر مذہبی حکومت کا ناگزیر نتیجہ نہیں ہے، اور لادینیت ہر مذہبی اختلاف کو حل کرنے کا واحد ذریعہ نہیں ہے۔ موجودہ لائحہ عمل مسلمانوں کے ماضی کی روح کو قابو کرتے ہوئے جدید آئینی اصول کے لئے تشکیل نو کرتا ہے۔

یہ حکومت کا ایک نظام ہے جس میں مذہب کو بہت اہمیت حاصل ہے مگر اس طرح نہیں جس طرح "کلیسا" اور ریاست کو ضم کیا گیا ہے۔ اس میں لادینی اور اسلامی ذہنیت کے لوگوں کو اپنی اقدار اور مقاصد پر سمجھوتہ کئے بغیر ایک درمیانی راہ اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ مذہبی مسلمانوں کے لئے

یہ حکومتی اقدامات کے شریعی اصولوں پر بالواسطہ جواز پر مبنی ہے۔ سیکولریعنی لادین لوگوں کے لئے ریاستی قانون سازی کو دیگر مذہبی پیمانوں کے ذریعے سطر بند کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ حکومت کا ایک نمونہ جس میں مذہبی قوانین (فقہ) دو رکنی شریعی اصول قانون کے نظام کا ایک حصہ ہوں گے، جبکہ دوسرا حصہ ریاستی قانون سازی ہوگا جس کی بنیاد عوامی بہبود (مصلحہ) ہوگی۔ اس کے ذریعے اسلامی حکومت کو فقہی اصولوں کو نہ ماننے والوں پر زبردستی لاگو کئے بغیر باقاعدہ تسلیم کروانے کا طریقہ مل جائے گا۔ یہ کلی نظام درحقیقت امید کرتا ہے کہ اس کے ذریعے عوامی بہبود کے لئے قانون سازی کو ایک اہم کردار مل جائے گا، جس کو شریعت پر مبنی نظام میں شمولیت ملے نہ کہ اس کے خلاف عمل ہو۔ یہ ان مسلمانوں کے لئے ایک مثبت تبدیلی ہوگی جو شریعت کے بارے میں ویسا ہی سوچتے ہیں جیسا کہ عوامی مناظروں میں اس کو ظاہر کیا جاتا ہے، مگر ان میں سے ایک بہتری کے لئے ہوگا اور کلاسیکی اسلامی اصولوں پر سختی سے آویزاں ہوگا۔ شریعت کی سوچ کے حامل مسلمان جو اسلامی حکومت کے خواہاں ہیں: یہ آپ کے والد کی اسلامی ریاست نہیں۔ مگر آپ کی ہو سکتی ہے۔