Pākistān islāmikus

PAKISTAN ISLAMICUS

(An International Journal of Islamic and Social Sciences)

Volume:06, Issue:05, July, 2026, Pages:01-10 (Monthly)

Journal Website: https://pakistanislamicus.com/index.php/home
Publisher Website: https://www.mircpk.net

پاکستان میں تحفظِ عقیدۂ ختمِ نبوت کے مروجہ مناہج اور آئین و قانون سازی: ایک تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ

A CRITICAL AND ANALYTICAL STUDY OF THE PREVAILING APPROACHES TO THE PROTECTION OF THE DOCTRINE OF THE FINALITY OF PROPHETHOOD IN PAKISTAN: A CONSTITUTIONAL AND LEGISLATIVE PERSPECTIVE

***Qaisar Shehzad**[1]**, Dr Hafiz Muhammad Arshad Habib**[2]**, Dr Muhammad Anas Raza**[3]

[1]PhD Scholar Islamic Studies, NCBA&E Lahore, Multan Sub-Campus Multan, Punjab, Pakistan.
[2]Assistant Professor Islamic Studies, NCBA&E Lahore, Multan Sub-Campus Multan, Punjab, Pakistan.
[3]Associate Professor Islamic Studies, Dar-ul-Madina International University, Islamabad, Pakistan.

HEC "Y" Category

ARTICLE INFO

Article History:

Received: *June 23, 2026*

Revised: *July 17, 2026*

Accepted: *July 25, 2026*

Available Online: *July 31, 2026*

Keywords:

Khatm-e-Nubuwwat (Finality of Prophethood)

Second Constitutional Amendment 1974

Ordinance XX of 1984

Blasphemy Law (Section 295-C, 298-B & 298-C)

Zaheeruddin v. State, Pakistan & Islamisation

Funding:

This research journal (PIIJISS) doesn't receive any specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Copyrights:

Copyright Muslim Intellectuals Research Center. All Rights Reserved © 2021. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

ABSTRACT

The doctrine of the Finality of Prophethood (Khatm al-Nubuwwah) occupies a central position in Pakistan's constitutional and legal development and represents a significant area of consensus within the Muslim community. This study critically and analytically examines the prevailing approaches adopted for safeguarding this doctrine and evaluates the constitutional, legislative, and judicial measures developed for its protection. Employing a historical, analytical, and critical methodology, the study draws primarily upon constitutional documents, statutory provisions, parliamentary proceedings, and judicial pronouncements. It traces the evolution of these measures through the major developments of 1953, the Second Constitutional Amendment of 1974, Ordinance XX of 1984, relevant provisions of the Pakistan Penal Code, and subsequent judicial interpretations by the Federal Shariat Court and Supreme Court of Pakistan. The study further evaluates these developments in the light of Islamic legal principles, particularly Sadd al-Dharāʾiʿ and Maqāṣid al-Sharīʿah, while considering contemporary legal and human-rights challenges. The study finds that Pakistan's framework for protecting the doctrine has evolved through an integrated process involving public commitment, scholarly discourse, parliamentary deliberation, constitutional enactment, and judicial interpretation. While acknowledging practical concerns, including misuse of legal provisions, false allegations, and delays in judicial proceedings, the study argues that such shortcomings require improvements in enforcement rather than repeal of the relevant legal framework. It recommends stricter evidentiary standards, safeguards against false accusations, greater transparency and fairness in implementation, stronger academic research, and more effective articulation of the constitutional and juristic rationale of these measures at the international level. The study concludes that Pakistan's experience provides a significant case study of the interaction between Islamic doctrine, constitutional law, legislation, and public governance.

***Corresponding Author's Email:** qaisars68@gmail.com

تمہید

پاکستان میں نفاذِ اسلام کی پوری تاریخ میں عقیدۂ ختمِ نبوت ایک ایسا مرکزی نقطہ رہا ہے جس پر تمام مکاتبِ فکر، تمام سیاسی جماعتیں اور عوام کی بھاری اکثریت ایک ہی صف میں کھڑی نظر آتی ہے۔ جہاں نفاذِ اسلام کے دیگر شعبوں——مثلاً نظامِ معیشت، نظامِ تعلیم یا قوانینِ خاندان——میں اختلافِ رائے کی گنجائش رہی، وہاں حرمتِ ختمِ نبوت کے معاملے میں قوم کا اجتماعی ضمیر ہمیشہ ایک ہی آواز میں بولا ہے۔ اسی بنا پر یہ مقالہ اس مفروضے کو جانچنا چاہتا ہے کہ آیا تحفظِ عقیدہ کے یہ مروجہ مناہج نفاذِ اسلام کے مجموعی منصوبے کے لیے ایک مؤثر اور قابلِ تقلید نمونہ ثابت ہوئے یا نہیں۔

سب سے پہلے اس عقیدے کی بنیادی شرعی حیثیت کا مختصر تعین ضروری ہے، کیونکہ تحفظِ عقیدہ کی پوری عمارت اسی بنیاد پر کھڑی ہے۔ عقیدۂ ختمِ نبوت سے مراد یہ ہے کہ نبی کریم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے آخری نبی اور رسول ہیں، آپ ﷺ کے بعد نہ کوئی نیا نبی آئے گا اور نہ ہی نبوت کا کوئی نیا سلسلہ شروع ہوگا۔ یہ عقیدہ قرآنِ کریم کی صریح نص سے ثابت ہے، جہاں آپ ﷺ کو «خاتم النبیین» قرار دیا گیا ہے۔[1] قرآنِ کریم کی اسی صریح آیت کے ساتھ ساتھ متعدد صحیح احادیثِ مبارکہ میں بھی آپ ﷺ نے اپنے خاتم النبیین ہونے کا اعلان فرمایا اور اپنے بعد نبوت کے کسی بھی دعوے کو باطل قرار دیا۔[2] انہی نصوص کی روشنی میں امتِ مسلمہ کا چودہ صدیوں سے اس امر پر اجماع رہا ہے کہ ختمِ نبوت ضروریاتِ دین میں سے ہے، یعنی وہ بنیادی عقائد جن کا انکار دائرۂ اسلام سے خروج کا باعث بنتا ہے۔

اس بنیادی شرعی حیثیت کو سامنے رکھنے سے یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ تحفظِ ختمِ نبوت کی تحریک محض ایک سیاسی مہم نہیں تھی، بلکہ ایک ایسے عقیدے کے دفاع کی جدوجہد تھی جسے امت اپنے ایمان کا لازمی جزو سمجھتی ہے۔ اسی بنا پر یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ تحفظِ عقیدہ کا یہ منہج کسی فرد یا گروہ کے خلاف عداوت پر مبنی نہیں، بلکہ ایک بنیادی اصول کے تحفظ پر مرکوز ہے۔ اسلام کسی غیر مسلم کو اس کے عقیدے کی بنا پر نشانہ بنانے کی اجازت نہیں دیتا؛ غیر مسلموں کے حقوق کا تحفظ خود شریعت کا تقاضا ہے۔ فرق صرف وہاں پیدا ہوتا ہے جب کوئی گروہ خود کو مسلمان ظاہر کرتے ہوئے ایسے عقیدے کی تبلیغ کرے جو اسلام کے بنیادی اصول سے متصادم ہو—یہ مسئلہ عقیدے کی آزادی کا نہیں بلکہ تشخص کے التباس اور غلط انتساب کا ہے۔ یہی وہ باریک مگر بنیادی فرق ہے جو اس پورے مطالعے کی کلید ہے۔

عقیدۂ ختمِ نبوت کا سیاسی و قانونی پس منظر اور مذہبی جماعتوں کا منہج جدوجہد

تحریکِ تحفظِ ختمِ نبوت (1953ء): اسباب اور طریقۂ کار

تحریکِ ختمِ نبوت 1953ء کو بجا طور پر پاکستان کی پہلی بڑی دینی و سیاسی تحریک کہا جا سکتا ہے، جس نے پوری شدت سے یہ سوال اٹھایا کہ ایک نظریاتی ریاست میں عقیدے کی حدود کا تعین کس کا کام ہے۔ اس تحریک کے فوری مطالبات یہ تھے کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے، انہیں کلیدی سرکاری مناصب خصوصاً وزارتِ خارجہ سے ہٹایا جائے، اور ظفر اللہ خان کو وزارتِ خارجہ سے سبکدوش کیا جائے۔ مگر ان مطالبات کی جڑیں اُس فکری بحث میں تھیں جو تقسیمِ ہند سے بہت پہلے شروع ہو چکی تھی، اور جس میں علامہ محمد اقبال جیسے مفکر نے بھی واضح مؤقف اختیار کیا تھا کہ ختمِ نبوت ملتِ اسلامیہ کی وحدت کا حتمی محور ہے اور اس پر کسی قسم کا سمجھوتہ ملت کو شیرازۂ منتشر کر سکتا ہے۔[3]

جب پُرامن مطالبات پر کوئی پیش رفت نہ ہوئی تو تحریک نے راست اقدام (Direct Action) کی شکل اختیار کر لی، جس کا مرکز بالخصوص پنجاب اور لاہور بنا۔ حکومت نے اس صورتِ حال سے نمٹنے کے لیے مارچ 1953ء میں لاہور میں مارشل لا نافذ کر دیا—جو پاکستان کی تاریخ میں کسی شہر میں نافذ ہونے والا پہلا مارشل لا تھا۔ اس دوران بڑے پیمانے پر گرفتاریاں ہوئیں اور کئی جانیں ضائع ہوئیں۔[4] اس تحریک کے نتیجے میں حکومت نے جسٹس محمد منیر اور جسٹس ایم آر کیانی پر مشتمل ایک عدالتی تحقیقاتی کمیشن قائم کیا، جس کی رپورٹ نے ایک دلچسپ مگر متنازع سوال اٹھایا: «مسلمان کی تعریف کیا ہے؟» رپورٹ کے مطابق مختلف علما نے مختلف تعریفیں پیش کیں، اور اس نے اس اختلاف کو علما کے مؤقف کے خلاف بطور دلیل استعمال کیا۔[5]

یہاں ایک تنقیدی نکتہ پیشِ نظر رہنا چاہیے۔ منیر رپورٹ نے علما کی تعریفات میں اختلاف کو بنیاد بنا کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ مسلمان کی کوئی متفقہ تعریف ممکن ہی نہیں۔ مگر یہ استدلال فنی اعتبار سے کمزور تھا، کیونکہ کسی اصطلاح کی جزوی تعریفات میں فرق اس کے بنیادی مدار میں اتفاق کی نفی نہیں کرتا۔ تمام علما اس پر متفق تھے کہ ختمِ نبوت پر ایمان مسلمان ہونے کی بنیادی شرط ہے؛ اختلاف صرف ضمنی صفات کی فہرست میں تھا۔ یہی نکتہ بعد میں 1974ء کی کارروائی میں نہایت اہمیت اختیار کر گیا، جب پارلیمان نے اسی سوال کا دستوری جواب فراہم کیا۔

تحریکِ 1953ء اگرچہ اپنے فوری مطالبات منوانے میں بظاہر ناکام رہی اور اسے ریاستی طاقت سے کچل دیا گیا، مگر اس نے ایک اہم نفسیاتی و فکری کامیابی حاصل کی: اس نے مسئلے کو قومی شعور کا مستقل حصہ بنا دیا اور یہ سبق دیا کہ نظریاتی مقصد کے حصول کے لیے قانونی و دستوری راستہ ہی زیادہ پائیدار ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ اس تحریک کا انحصار زیادہ تر راست اقدام پر تھا اور آئینی محاذ ابھی کمزور تھا، اسی احساس نے آگے چل کر دینی جماعتوں کو پارلیمانی جدوجہد کی طرف موڑا۔ اس اعتبار سے 1953ء کی ظاہری ناکامی دراصل 1974ء کی کامیابی کی بنیاد سازی تھی۔

مذہبی جماعتوں کا فکری منہج (1953ء تا 1974ء)

تحفظِ ختمِ نبوت کی تحریک کسی ایک جماعت کی میراث نہیں۔ مختلف دینی و سیاسی جماعتوں نے اپنے اپنے فکری منہج کے مطابق اس میں حصہ ڈالا، اور یہی تنوع کمزوری کے بجائے قوت کا باعث بنا۔ مجلسِ احرارِ اسلام کا منہج بنیادی طور پر عوامی متحرک سازی (Mass Mobilization) پر مبنی تھا؛ اُن کے قائدین عوام کو جذباتی اور عقلی دونوں سطحوں پر متحرک کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے، اور انہوں نے عقیدۂ ختمِ نبوت کو عوام کی روزمرہ گفتگو کا حصہ بنا دیا۔[6] احرار کی کمزوری یہ تھی کہ اس میں ٹھوس آئینی و قانونی روڈمیپ نسبتاً کم تھا، اسی لیے بعد میں اسے دستوری شکل دینے کا کام دیگر جماعتوں کے سپرد ہوا۔

جمعیت علمائے اسلام نے تحفظِ ختمِ نبوت کو اپنے وسیع تر نفاذِ شریعت کے ایجنڈے کا حصہ بنایا۔ دیوبندی فکری روایت سے وابستہ ہونے کی بنا پر اس جماعت نے مسئلے کو علمی و فقہی دلائل کے ساتھ پیش کیا اور مدارس کے نیٹ ورک کو رائے عامہ کی تشکیل کے لیے استعمال کیا۔[7] مدارس کا یہ نیٹ ورک شہر سے لے کر دیہات تک پھیلا ہوا تھا اور عوام کے ساتھ براہِ راست رابطے میں تھا؛ یوں اس نے عقیدۂ ختمِ نبوت کے دفاع میں ایک ایسا علمی لٹریچر تیار کیا جو مستند و مدلل تھا اور بعد میں پارلیمانی و عدالتی سطح پر بھی کام آیا۔

جماعتِ اسلامی نے، جو نفاذِ اسلام کے ایک منظم نظریاتی ماڈل کی علمبردار تھی، تحفظِ ختمِ نبوت کو اپنے دستوری و آئینی مطالبات کا حصہ بنایا۔ اس جماعت کا امتیاز یہ تھا کہ اس نے مسئلے کو آئینی زبان میں ڈھالنے پر زور دیا اور یہ مطالبہ کیا کہ ریاست خود اپنے دستور میں عقیدے کی حدود کا تعین کرے۔[8] اس کے علاوہ بریلوی مکتبِ فکر کی جماعتوں اور اہلِ حدیث حلقوں نے بھی اپنے اپنے انداز میں تحریک کی حمایت کی: بریلوی حلقوں نے عشقِ رسالت اور حرمتِ ختمِ نبوت کے جذباتی و روحانی پہلو کو نمایاں کیا، جبکہ اہلِ حدیث علما نے نصوصِ قرآن و سنت سے ختمِ نبوت کے قطعی ہونے پر استدلال کو مضبوط کیا۔ یہ تقسیمِ کار اتفاقی نہ تھی بلکہ ہر مکتب کی فطری صلاحیتوں کا منطقی اظہار تھی، اور اسی تقسیم نے تحریک کو ہر محاذ پر مضبوط بنا دیا۔

یہاں سب سے اہم منہجی نکتہ یہ ہے کہ یہ اتحاد کسی مرکزی قیادت یا منظم منصوبہ بندی کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ مسئلے کی نوعیت کا فطری تقاضا تھا۔ چونکہ ختمِ نبوت ایک ایسا بنیادی عقیدہ ہے جس پر تمام مکاتبِ فکر متفق ہیں، اس لیے ان کا اس پر متحد ہونا فطری تھا۔ یہی فطری اتحاد اس تحریک کی سب سے بڑی قوت تھا، کیونکہ یہ کسی مصنوعی اتحاد کے بجائے ایک حقیقی عقیدتی اتفاق پر مبنی تھا۔ عام طور پر پاکستان میں دینی جماعتیں مسلکی اختلافات کی بنا پر منقسم رہتی ہیں، اور ان کا کسی ایک مسئلے پر متحد ہونا غیر معمولی واقعہ ہوتا ہے؛ مگر عقیدۂ ختمِ نبوت ایک ایسا نکتہ تھا جہاں تمام مکاتبِ فکر کا اتفاق فطری تھا۔

عوامی بیداری کی مہمات اور ذرائع ابلاغ کا استعمال

کسی بھی نظریاتی تحریک کی کامیابی کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیغام کو عوام تک کس مؤثر طریقے سے پہنچاتی ہے۔ تحریکِ تحفظِ ختمِ نبوت نے اس میدان میں قابلِ ذکر مہارت کا مظاہرہ کیا۔ سب سے مؤثر ذریعہ منبر و محراب تھا: ہفتہ وار جمعہ کے خطبات، عرس اور دیگر مذہبی اجتماعات کو مسئلے کی وضاحت کے لیے استعمال کیا گیا، اور علما نے عام فہم زبان میں عوام کو سمجھایا کہ ختمِ نبوت کیوں ایمان کی بنیاد ہے۔ جب ملک بھر کی ہزاروں مساجد کے منبر سے ایک ہی پیغام گونجا تو یہ ایک ایسا ابلاغی نیٹ ورک تھا جو کسی جدید میڈیا کے بغیر بھی وسیع رسائی رکھتا تھا۔

دوسرا اہم ذریعہ پریس و مطبوعات تھیں۔ تحریک سے وابستہ جماعتوں نے رسائل، اخبارات، پمفلٹ اور کتابچے شائع کیے جو مسئلے کے مختلف علمی اور عوامی دونوں پہلوؤں کو اجاگر کرتے تھے۔[9] ان مطبوعات نے دو سطحی حکمتِ عملی اپنائی: ایک طرف علمی رسائل میں دقیق فقہی و کلامی مباحث شائع ہوتے جو پڑھے لکھے طبقے اور علما کے لیے تھے، دوسری طرف عام فہم پمفلٹ اور کتابچے عوام کے لیے۔ اس دو سطحی حکمتِ عملی نے یہ یقینی بنایا کہ پیغام معاشرے کے ہر طبقے تک اپنی مناسب شکل میں پہنچے۔

اس مہم کا سب سے قابلِ ذکر پہلو اس کا تسلسل اور تنظیم تھا۔ یہ کوئی وقتی ابال نہ تھا بلکہ دو عشروں پر محیط ایک مسلسل عملِ بیداری تھا جس نے بتدریج رائے عامہ کو اس مقام تک پہنچا دیا کہ 1974ء میں جب پارلیمان نے فیصلہ کیا تو گویا اُس نے قوم کے اجتماعی ضمیر کی توثیق کی۔ منہج کے اعتبار سے یہ مہم اس اصول کی عملی تصدیق تھی کہ کسی نظریے کی کامیابی محض درست عقیدہ رکھنے میں نہیں بلکہ عوام تک اسے مؤثر انداز میں پہنچانے میں بھی ہے۔

عقیدہ، قانون اور ریاست کا باہمی تعلق: ایک تصوراتی فریم ورک

اس مطالعے کو درست تناظر میں رکھنے کے لیے ایک بنیادی تصوراتی سوال پر غور ضروری ہے: عقیدہ، قانون اور ریاست کا باہمی تعلق کیا ہے؟ عقیدہ بنیادی طور پر ایک باطنی امر ہے جو دل کے یقین سے تعلق رکھتا ہے، اور اس اعتبار سے کوئی ریاست یا قانون کسی کے دل میں عقیدہ پیدا یا ختم نہیں کر سکتا۔ اسی بنا پر اسلام میں بھی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» کا اصول موجود ہے، یعنی دین میں جبر نہیں۔ تاہم عقیدے کا ایک ظاہری پہلو بھی ہوتا ہے، جو اعمال، شعائر اور اجتماعی شناخت کی صورت میں سامنے آتا ہے، اور یہی ظاہری پہلو قانون کے دائرۂ کار میں آتا ہے۔

یہاں سے ایک اہم اصول حاصل ہوتا ہے: قانون عقیدے کے باطنی پہلو کو منضبط نہیں کر سکتا اور نہ ہی کرنا چاہیے، مگر وہ عقیدے کے ظاہری اظہار کو — جہاں تک وہ دوسروں کے حقوق یا اجتماعی نظم سے متعلق ہو — منضبط کر سکتا ہے۔ تحفظِ ختمِ نبوت کی پوری قانون سازی اسی اصول پر استوار ہے۔ اس نے کسی کے باطنی عقیدے کو نشانہ نہیں بنایا بلکہ صرف اس ظاہری اظہار کو منضبط کیا جو دوسروں کے لیے التباس کا باعث بنتا تھا۔

اس تصوراتی فریم ورک کی روشنی میں تحفظِ ختمِ نبوت کی قانون سازی کو تین سطحوں پر سمجھا جا سکتا ہے۔ پہلی سطح عقیدے کی ہے، جو خالصتاً باطنی و ایمانی معاملہ ہے اور قانون کے دائرے سے باہر ہے۔ دوسری سطح اس عقیدے کے اجتماعی اظہار اور شناخت کی ہے، جہاں ریاست کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ شناخت کے التباس کو روکے۔ تیسری سطح ریاست کے نظریاتی تشخّص کی ہے، جس کے تحفظ کے لیے دستوری زمرہ بندی کی گئی۔ ان تینوں سطحوں کی تمیز اس پورے مسئلے کو سمجھنے کی کلید ہے، جو ناقدین یہ کہتے ہیں کہ ریاست عقیدے کے معاملے میں مداخلت کر رہی ہے وہ دراصل ان تین سطحوں کے درمیان فرق کو نظرانداز کرتے ہیں۔ ریاست نے پہلی سطح (باطنی عقیدہ) میں کوئی

مداخلت نہیں کی؛ اُس نے صرف دوسری اور تیسری سطح پر یعنی اجتماعی شناخت اور نظریاتی تشخّص کے دائرے میں اپنا کردار ادا کیا، جو اس کے جائز دائرۂ اختیار میں شامل ہے۔

1974ء کی پارلیمانی جدوجہد اور دوسری آئینی ترمیم

1974ء وہ سال ہے جب نصف صدی کی فکری و عوامی جدوجہد بالآخر ایک ٹھوس دستوری شکل میں ڈھل گئی۔ اس سال کی غیر معمولی اہمیت اس لیے ہے کہ یہاں پہلی بار کسی منتخب پارلیمان نے —— نہ کہ کسی فوجی آمر یا انتظامی حکم نے —— ایک خالص عقیدہ سے متعلقہ سوال کا دستوری جواب فراہم کیا۔ مئی 1974ء میں ربوہ ریلوے اسٹیشن پر پیش آنے والے واقعے کے بعد ملک میں تحریک ایک بار پھر زور پکڑ گئی۔ اس بار حکومت نے ماضی کی طرح محض طاقت کے ذریعے معاملے کو دبانے کے بجائے ایک مختلف راستہ اختیار کیا —— یعنی مسئلے کو پارلیمان کے سپرد کرنا۔ نتیجتاً قومی اسمبلی نے 30 جون 1974ء کو پوری اسمبلی کو ایک خصوصی کمیٹی (Special Committee of the Whole House) میں تبدیل کر دیا تاکہ قادیانی اور لاہوری گروپ کی دستوری حیثیت کے سوال کا جائزہ لیا جا سکے۔[10]

خصوصی کمیٹی کی کارروائی: طریقۂ کار اور علمی محاذ

کمیٹی کا طریقۂ کار اپنی چند نمایاں خصوصیات کی بنا پر ماضی کی تمام کوششوں سے ممتاز تھا۔ پہلی خصوصیت یہ تھی کہ کارروائی اِن کیمرہ (in camera) ہوئی، تاکہ بحث جذباتی ہنگامے سے محفوظ رہے اور خالص علمی و دستوری بنیادوں پر آگے بڑھ سکے۔ دوسری خصوصیت یہ تھی کہ خود متعلقہ فریقوں کو اپنا مؤقف پیش کرنے کا پورا موقع دیا گیا۔ تیسری خصوصیت یہ کہ کارروائی میں جرح و تعدیل (cross-examination) کا باقاعدہ طریقہ اختیار کیا گیا، جس میں اٹارنی جنرل یحییٰ بختیار نے فریقین سے تفصیلی سوالات کیے۔ اِن کیمرہ کارروائی کی حکمت یہ تھی کہ ارکانِ اسمبلی کو موقع ملا کہ وہ مسئلے کے ہر پہلو پر کھلے ذہن سے غور کریں، فریقین کے دلائل تحمل سے سنیں، اور دباؤ سے آزاد ہو کر فیصلہ کریں۔

علمی محاذ پر سب سے اہم لمحہ وہ تھا جب قادیانی جماعت کے سربراہ مرزا ناصر احمد کمیٹی کے سامنے پیش ہوئے اور کئی روز تک ان سے سوال و جواب ہوتے رہے۔ اٹارنی جنرل کے سوالات کا مرکز یہ تھا کہ آیا قادیانی جماعت مرزا غلام احمد کو کسی نوعیت کا نبی مانتی ہے یا نہیں، اور کیا وہ اپنے سوا دیگر مسلمانوں کو مسلمان تسلیم کرتی ہے۔[11] ان نشستوں نے ایک نہایت اہم کام انجام دیا: انہوں نے پہلی بار سرکاری و دستوری ریکارڈ پر فریقین کے عقائد کو خود ان کی زبانی واضح کر دیا۔ یہ منیر رپورٹ کے اس اعتراض کا عملی جواب تھا کہ مسلمان کی کوئی متفقہ تعریف ممکن نہیں؛ کیونکہ یہاں سوال ایک جامع تعریف کا نہ تھا بلکہ ایک مخصوص اور متعین نکتے کا تھا —— یعنی ختمِ نبوت پر ایمان —— اور اسی متعین نکتے پر اسمبلی کے تمام مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے ارکان متفق تھے۔

طریقۂ کار کے اعتبار سے اس کارروائی کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ اس میں عجلت سے کام نہیں لیا گیا۔ کمیٹی نے کئی ہفتوں تک تفصیلی نشستیں کیں، جن میں فریقین کو اپنا مؤقف پوری وضاحت سے پیش کرنے کا موقع دیا گیا۔ اس تحمل اور تفصیل نے فیصلے کو وہ علمی پختگی بخشی جو جلد بازی میں ممکن نہ تھی۔ یہی امر اس بات کا آغاز تھا کہ پارلیمان نے مسئلے کی سنگینی کو محسوس کیا اور اسے محض رسمی کارروائی نہیں سمجھا۔ اس اعتبار سے 1974ء کی خصوصی کمیٹی کی کارروائی حساس ترین نظریاتی مسائل کو بھی علم، تحمل اور انصاف کے ساتھ حل کرنے کا ایک قابلِ تقلید نمونہ پیش کرتی ہے۔

محضر نامے اور علما و سیاسی قائدین کا پارلیمانی کردار

کمیٹی کی کارروائی میں علما اور سیاسی قائدین نے جس منظم انداز میں اپنا مؤقف پیش کیا، وہ ماضی کی تحریکوں سے ایک واضح ارتقا کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس بار محض جذباتی نعرے یا تقاریر نہیں بلکہ مدلل تحریری محضر نامے (memorandums) پیش کیے گئے، جن میں قرآن و سنت، اجماعِ امت اور دستوری اصولوں سے استدلال کیا گیا۔ ان محضر ناموں کا علمی معیار غیر معمولی تھا: ان میں ختمِ نبوت کے قطعی ہونے پر قرآن کی آیتِ خاتم النبیین، احادیثِ متواترہ، اور چودہ صدیوں کے اجماعِ امت سے دلائل پیش کیے گئے۔[12] ساتھ ہی یہ بھی واضح کیا گیا کہ غیر مسلم اقلیت قرار دینا کسی کے بنیادی حقوق سلب کرنا نہیں بلکہ محض ایک دستوری زمرہ بندی ہے۔

پارلیمانی کردار کے اعتبار سے یہ لمحہ اس لیے بھی اہم ہے کہ اس میں مختلف مکاتبِ فکر کے علما نے ایک مشترک مؤقف پر اتفاق کیا —— دیوبندی، بریلوی، اہلِ حدیث اور شیعہ سب نے ختمِ نبوت کے قطعی ہونے اور قادیانی جماعت کے خروج پر اتفاق کیا۔ علما کی جانب سے مفتی محمود، مولانا شاہ احمد نورانی، مولانا غلام غوث ہزاروی اور دیگر قائدین نے پارلیمانی محاذ پر مؤثر کردار ادا کیا؛ ان کی موجودگی نے اسمبلی کو وہ علمی رہنمائی فراہم کی جس کے بغیر اتنے حساس مسئلے پر دستوری فیصلہ کرنا ممکن نہ تھا۔[13]

سیاسی قائدین اور حکومت کے کردار کا بھی تنقیدی جائزہ ضروری ہے۔ اُس وقت کی منتخب جمہوری حکومت نے مسئلے کو دبانے کے بجائے پارلیمان کے سپرد کرنے کا فیصلہ کیا —— یہ ماضی کی 1953ء کی پالیسی سے واضح انحراف تھا، جہاں ریاست نے طاقت کا راستہ اختیار کیا تھا۔ اپوزیشن کا کردار بھی انتہائی اہم تھا: اس نے مسئلے کو مؤثر انداز میں اٹھایا اور حکومت پر دباؤ ڈالا کہ وہ اس کا دستوری حل نکالے۔ یوں یہ ایک ایسا نادر لمحہ تھا جہاں حکومت اور اپوزیشن کے درمیان معمول کی محاذ آرائی کے بجائے ایک قومی مقصد پر اتفاق دیکھنے میں آیا، جو پاکستان کی پارلیمانی تاریخ میں کم نظیر ہے۔

دوسری آئینی ترمیم (1974ء): «مسلم» کی دستوری تعریف اور اس کے اثرات

7 ستمبر 1974ء کو قومی اسمبلی نے دستورِ پاکستان میں دوسری ترمیم (Second Amendment) منظور کی، جس کے ذریعے قادیانی اور لاہوری گروپ کو دستوری طور پر غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ یہ ترمیم دستور کی دفعہ 260 میں ایک نئی شق کے اضافے کی صورت میں سامنے آئی، جس میں «مسلم» اور «غیر مسلم» کی دستوری تعریف فراہم کی گئی۔[14] ترمیم کے بنیادی متن میں مسلمان کی دستوری تعریف یہ کی گئی کہ مسلمان وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر، اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے پر ایمان رکھتا ہو، اور آپ ﷺ کے بعد کسی نبی کے دعوے یا اس کے ماننے کو تسلیم نہ کرتا ہو۔ اسی تعریف کی روشنی میں قادیانی و لاہوری گروپ کو غیر مسلم زمرے میں شامل کیا گیا۔[15]

اس دستوری تعریف کی منہجی اہمیت کئی پہلوؤں سے ہے۔ پہلا پہلو یہ کہ یہ تعریف ایجابی (positive) تھی، یعنی اس نے پہلے مسلمان ہونے کی شرط بیان کی، پھر اس کی روشنی میں قادیانی گروپ کی حیثیت کا تعین کیا۔ اگر دستور صرف یہ کہتا کہ «فلاں گروہ غیر مسلم ہے» تو یہ ایک گروہ کے خلاف ہدفی کارروائی معلوم ہوتی؛ مگر دستور نے اس کے بجائے پہلے یہ بیان کیا کہ مسلمان کون ہے—یعنی جو توحید اور ختمِ نبوت پر ایمان رکھتا ہو—پھر اس عمومی تعریف کے اطلاق سے یہ نتیجہ نکالا کہ جو اس تعریف پر پورا نہیں اترتا، وہ مسلمان نہیں۔ یہ ایک اصولی اور عمومی معیار تھا، جو کسی خاص گروہ کو نشانہ بنانے کے بجائے ایک واضح ضابطہ فراہم کرتا تھا۔

دوسرا پہلو یہ کہ اس تعریف نے کسی شہری کے بنیادی حقوق سلب نہیں کیے۔ غیر مسلم قرار دیے جانے کا مطلب صرف یہ تھا کہ گروہ آئینی طور پر اقلیت کے زمرے میں آتا ہے، اور انہیں دیگر غیر مسلم اقلیتوں کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ یہ نکتہ بعد میں بین الاقوامی تنقید کے جواب میں نہایت اہمیت اختیار کر گیا۔ تیسرا پہلو یہ کہ یہ فیصلہ ایک منتخب پارلیمان نے متفقہ طور پر کیا۔ یہی وہ خصوصیت ہے جو دوسری ترمیم کو نفاذِ اسلام کے دیگر تجربات سے ممتاز کرتی ہے: جہاں بعض اسلامی قوانین انتظامی یا فوجی احکام کے ذریعے نافذ ہوئے اور بعد میں ان کی دستوری حیثیت پر سوال اٹھے، وہاں دوسری ترمیم کو وہ جمہوری و دستوری جواز حاصل ہے جو اسے غیر معمولی استحکام دیتا ہے۔ ایک منتخب پارلیمان عوام کے نمائندوں پر مشتمل ہوتی ہے، اور اس کا فیصلہ گویا عوام کی اجتماعی مرضی کا اظہار ہوتا ہے۔

دوسری ترمیم کا منہجی تجزیہ: نفاذِ اسلام کے ایک ماڈل کے طور پر

منہجی اعتبار سے دوسری ترمیم کا پورا عمل پانچ مراحل پر مشتمل تھا: پہلا مرحلہ عوامی بیداری اور دباؤ کا تھا؛ دوسرا مرحلہ مسئلے کو پارلیمان کے سپرد کرنے کا؛ تیسرا مرحلہ خصوصی کمیٹی میں فریقین کی سماعت اور علمی جرح کا؛ چوتھا مرحلہ علما اور سیاسی قائدین کے مشترک مؤقف کی تشکیل کا؛ اور پانچواں مرحلہ متفقہ دستوری ترمیم کی منظوری کا۔ یہ پانچ مرحلوں پر مشتمل عمل اپنی ترتیب اور تنظیم میں ایک مثالی نمونہ پیش کرتا ہے۔ اس عمل کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ اس نے جذبے اور دلیل کے درمیان توازن قائم رکھا: عوامی سطح پر عشقِ رسالت کا جذبہ محرک بنا، مگر پارلیمان میں خالص علمی و دستوری استدلال پیش کیا گیا۔

نفاذِ اسلام کے ماڈل کے طور پر اس ترمیم کی حیثیت کا جائزہ لیا جائے تو یہ کئی اعتبار سے ایک کامیاب نمونہ ثابت ہوتی ہے۔ اس نے ثابت کیا کہ نظریاتی مقاصد کو جمہوری و دستوری ذرائع سے حاصل کیا جا سکتا ہے؛ کہ مختلف مکاتبِ فکر ایک بنیادی مسئلے پر متحد ہو سکتے ہیں؛ اور کہ ایک حساس عقیدتی سوال کو بھی منظم اور منصفانہ انداز میں حل کیا جا سکتا ہے۔ تاہم تنقیدی دیانت کا تقاضا ہے کہ ہم اس ماڈل کی حدود کو بھی پیشِ نظر رکھیں۔ دوسری ترمیم کی کامیابی کا ایک بڑا سبب اس مسئلے پر موجود غیر معمولی اجماع تھا؛ نفاذِ اسلام کے دیگر شعبوں میں، جہاں اس درجے کا اجماع موجود نہیں، اسی منہج کو من و عن نافذ کرنا ممکن نہ ہوگا۔ لہٰذا اس ماڈل سے رہنمائی لیتے وقت ہر مسئلے کی اپنی نوعیت اور اس پر موجود اتفاق کی سطح کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس (1984ء) اور تعزیراتِ پاکستان میں ترامیم

دوسری آئینی ترمیم نے مسئلے پر دستوری سطح پر حیثیت کا تعین کر دیا تھا، مگر دستوری زمرہ بندی اور عملی نفاذ میں ایک واضح فرق ہوتا ہے۔ 1974ء کے بعد یہ سوال باقی رہا کہ اس دستوری فیصلے کو عملی شکل کیسے دی جائے اور شعائرِ اسلام کا غلط استعمال کیسے روکا جائے۔ 26 اپریل 1984ء کو صدرِ پاکستان نے امتناعِ قادیانیت آرڈیننس (Ordinance XX of 1984) جاری کیا۔ اس آرڈیننس کا بنیادی مقصد قادیانی و لاہوری گروپ کو اسلامی شعائر و اصطلاحات کے استعمال سے روکنا تھا، جنہیں مسلمان اپنے دین کے لیے مخصوص سمجھتے ہیں۔[16]

آرڈیننس کا شرعی جائزہ: سدِّ ذرائع اور مقاصدِ شریعت

اس آرڈیننس کا شرعی جائزہ لیتے وقت چند بنیادی اصول پیشِ نظر رکھنا ضروری ہیں۔ پہلا اصول یہ کہ اسلام میں شعائرِ دین کا تحفظ ایک مقصدِ شریعت ہے؛ قرآن میں شعائر اللہ کی تعظیم کو تقویٰ کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ جب کوئی گروہ ان شعائر کو ان کے اصل مفہوم کے خلاف استعمال کرے تو یہ شعائر کی بے حرمتی اور عام مسلمانوں کے لیے اشتباہ کا باعث بنتا ہے، جس کا سدِّ باب مقاصدِ شریعت میں شامل ہے۔

دوسرا اصول سدِّ ذرائع کا ہے۔ یہ فقہی قاعدہ ہے کہ جو امر فساد یا دھوکے کا ذریعہ بن رہا ہو،

اس کے انسداد کی تدبیر اختیار کی جائے۔ اگر اسلامی شعائر کا غلط استعمال عام مسلمانوں کو عقیدتی اشتباہ میں مبتلا کر سکتا ہو، تو سدِّ ذرائع کے اصول کے تحت اس کا قانونی انسداد جائز بلکہ مطلوب ہے۔[17] اس اصول کی بنیاد یہ ہے کہ شریعت کا مقصد محض ظاہری افعال کا ضابطہ نہیں بلکہ ان کے نتائج اور عواقب کا تحفظ بھی ہے۔ تیسرا اصول حریتِ عقیدہ اور حریتِ تشخّص کے درمیان فرق کا ہے: شرعی اعتبار سے کسی غیر مسلم کو اپنے عقیدے پر قائم رہنے کا پورا حق حاصل ہے؛ آرڈیننس نے اس حق پر کوئی پابندی نہیں لگائی، بلکہ صرف اس ظاہری اظہار کو روکا جو دوسروں کے لیے التباس کا سبب بنتا تھا۔

چوتھا اصول دفعِ ضرر کا ہے۔ فقہی قاعدہ ہے کہ «الضَّرَرُ يُزَال» یعنی ضرر کو دور کیا جائے گا۔ جب کسی گروہ کا طرزِ عمل عام مسلمانوں کے لیے عقیدتی الجھن اور سماجی ضرر کا باعث بن رہا ہو، تو اس ضرر کو دور کرنا شرعی تقاضا بن جاتا ہے۔ پانچواں اصول مصلحتِ عامہ کا ہے: ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے شہریوں کے دین، جان، مال، عقل اور نسل کا تحفظ کرے، جو مقاصدِ شریعت کی بنیادی فہرست ہے۔ ان میں سے «حفظِ دین» سرِفہرست ہے۔ جب ریاست شعائرِ اسلام کے تحفظ کے لیے قانون سازی کرتی ہے تو وہ دراصل اسی بنیادی مقصد کو پورا کر رہی ہوتی ہے۔ ان اصولوں کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ آرڈیننس کی شرعی بنیاد مضبوط ہے۔

تنقیدی جائزے میں یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ آرڈیننس کا اجرا ایک منتخب پارلیمان کے بجائے ایک صدارتی حکم کے ذریعے ہوا، جو اُس وقت کے غیر جمہوری دور کا عکاس تھا۔ تاہم بعد میں اسے دستوری و عدالتی توثیق حاصل ہوئی، اور آٹھویں آئینی ترمیم کے ذریعے اسے تحفظ فراہم کیا گیا۔ یہاں ایک گہرا اصولی پہلو یہ ہے کہ کسی قانون کے اجرا کا طریقہ اور اس کی اصولی درستی دو الگ چیزیں ہیں۔ یہ درست ہے کہ آرڈیننس کا اجرا ایک غیر جمہوری طریقے سے ہوا، اور جمہوری اصولوں کے اعتبار سے یہ ایک کمزوری تھی؛ تاہم اس کے مواد کا مقصد اسی وسیع تر عوامی و پارلیمانی اتفاق کے عین مطابق تھا جو 1974ء میں قائم ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب بعد میں جمہوری ادارے بحال ہوئے تو انہوں نے اس آرڈیننس کو منسوخ نہیں کیا بلکہ اسے برقرار رکھا۔

تعزیراتِ پاکستان میں دفعات 298-B اور 298-C کا اضافہ

آرڈیننس XX کے ذریعے تعزیراتِ پاکستان میں دو نئی دفعات شامل کی گئیں جو شعائرِ اسلام کے تحفظ کے لیے ایک واضح قانونی طریقۂ کار فراہم کرتی ہیں۔ دفعہ 298-B کے تحت قادیانی گروپ کے لیے یہ ممنوع قرار دیا گیا کہ وہ اپنی شخصیات یا مقامات کے لیے ان القاب و اصطلاحات کا استعمال کرے جو اسلام میں مخصوص تقدس رکھتی ہیں——مثلاً کسی کو «امیر المؤمنین»، «خلیفۃ المسلمین» یا «صحابی» کہنا، یا اپنی عبادت گاہ کو «مسجد» قرار دینا، یا اذان دینا۔[18] اس دفعہ کی حکمت یہ ہے کہ یہ القاب و اصطلاحات اسلامی تاریخ و عقیدے میں ایک متعین مفہوم رکھتی ہیں۔ ان کا غیر مسلم گروہ کی طرف سے استعمال نہ صرف ان کے اصل مفہوم کو مسخ کرتا ہے بلکہ عام مسلمانوں کو دھوکے میں مبتلا کر سکتا ہے۔[19]

دفعہ 298-C زیادہ جامع ہے۔ اس کے تحت قادیانی گروپ کے کسی فرد کے لیے یہ ممنوع قرار دیا گیا کہ وہ بالواسطہ یا بلاواسطہ خود کو مسلمان ظاہر کرے، اپنے عقیدے کو اسلام کے نام سے پکارے، اپنے عقیدے کی تبلیغ کرے، یا کسی مسلمان کے مذہبی جذبات کو مجروح کرے۔[20] اس دفعہ میں جرم کا مدار «اشتباہ پیدا کرنا» یا «خود کو مسلمان ظاہر کرنا» ہے، نہ کہ محض کوئی عقیدہ رکھنا۔ یعنی قانون کسی فرد کو اس کے باطنی عقیدے کی بنا پر مجرم نہیں ٹھہراتا بلکہ اس عمل کو جرم قرار دیتا ہے جس سے دوسروں کو دھوکا یا اشتباہ ہو۔ یہ امتیاز قانونی و شرعی دونوں اعتبار سے نہایت اہم ہے، کیونکہ اسلام میں بھی محاسبہ ظاہری اعمال پر ہوتا ہے، باطنی عقیدے پر نہیں۔ اسلامی فقہ کا مشہور اصول ہے: «نحن نحکم بالظواہر»، یعنی ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں، اور باطن کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔

تنقیدی جائزے میں یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ ان دفعات کے عملی نفاذ میں بعض اوقات ابہام پیدا ہوا، خصوصاً جرم کے عناصر (elements) کے تعین میں۔ بعض ناقدین نے یہ سوال اٹھایا کہ «خود کو مسلمان ظاہر کرنے» کی حدود کہاں تک ہیں۔ اس قسم کے ابہامات کا حل عدالتی تشریح کے ذریعے ہوا۔ بہر حال اصولی سطح پر ان دفعات نے شعائرِ اسلام کے تحفظ کے لیے ایک واضح قانونی ڈھانچہ فراہم کیا۔ واضح رہے کہ دنیا کے کئی قانونی نظاموں میں شناخت کے التباس اور دھوکے کو روکنے کے لیے قوانین موجود ہیں——مثلاً کسی پیشہ ورانہ یا تجارتی شناخت کا جعلی استعمال قابلِ سزا جرم ہے۔ تحفظِ عقیدہ کے قوانین بھی اسی عمومی اصول کا ایک خاص اطلاق ہے یعنی مذہبی شناخت کے التباس کو روکنا۔

توہینِ رسالت کا قانون (دفعہ 295-C) اور تحفظِ ختمِ نبوت میں اس کا مقام

1986ء میں تعزیراتِ پاکستان میں دفعہ 295-C کا اضافہ کیا گیا، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں گستاخی کو جرم قرار دیتی ہے۔ اگرچہ یہ دفعہ براہِ راست قادیانی مسئلے سے متعلق نہیں، مگر عقیدۂ ختمِ نبوت کے تحفظ کے مجموعی قانونی ڈھانچے میں اس کا مرکزی مقام ہے، کیونکہ ختمِ نبوت بذاتِ خود ناموسِ رسالت کا ایک بنیادی پہلو ہے۔[21] اس دفعہ کے تحت جو شخص الفاظ، تحریر، اشارے یا کسی اور ذریعے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ مبارک میں گستاخی کا مرتکب ہو، اسے سزا کا مستحق قرار دیا گیا۔ اس قانون کی شرعی بنیاد ناموسِ رسالت کے تحفظ کے اس اصول پر ہے جو قرآن و سنت اور اجماعِ امت سے ثابت ہے۔[22]

ختمِ نبوت کے تحفظ سے اس دفعہ کا تعلق گہرا اور بنیادی ہے۔ ختمِ نبوت دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقامِ خاص کا ایک لازمی پہلو ہے——یعنی آپ ﷺ کا خاتم النبیین ہونا۔ جو شخص اس عقیدے کا انکار کرتا ہے یا اس میں حرف گیری کرتا ہے، وہ دراصل

آپ ﷺ کے اس منصبِ خاص کو چیلنج کرتا ہے۔ اس اعتبار سے ناموسِ رسالت کا قانون ختمِ نبوت کے تحفظ کے ڈھانچے کا ایک لازمی جزو ہے، اگرچہ اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہے۔ ایک اہم تنقیدی نکتہ یہ ہے کہ توہینِ رسالت کے قانون کا تعلق محض ایک گروہ سے نہیں بلکہ یہ ہر شہری پر یکساں لاگو ہوتا ہے، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ اس عمومیت کی قانونی اہمیت یہ ہے کہ یہ قانون کو امتیازی ہونے کے الزام سے بری کرتی ہے۔

تعزیری قانون سازی کے عملی نفاذ کے تقاضے اور شرعی ضوابط

کسی بھی قانون کی اصل آزمائش اس کے نفاذ کے مرحلے میں ہوتی ہے۔ شریعت میں قانون کے نفاذ کے ضمن میں چند بنیادی اصول ہیں جنہیں ہر تعزیری نظام میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ پہلا اصول یہ کہ الزام ثابت کرنے کا بوجھ مدعی پر ہوتا ہے، اور محض الزام سے کوئی شخص مجرم نہیں ٹھہرتا۔ دوسرا اصول یہ کہ شہادت کے واضح اور پختہ معیارات کے بغیر سزا نہیں دی جا سکتی۔ تیسرا اصول یہ کہ شک کی صورت میں ملزم کو فائدہ پہنچتا ہے، کیونکہ حدیث میں شبہات کی بنا پر سزائیں ساقط کر دی جاتی ہیں۔ یہ اصول جدید قانون کے presumption of innocence اور proof beyond reasonable doubt جیسے اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔

ان اصولوں کی روشنی میں تحفظِ عقیدہ کے قوانین کے نفاذ کا جائزہ لیا جائے تو یہ واضح ہوتا ہے کہ ان قوانین کا منصفانہ نفاذ خود شریعت کا تقاضا ہے۔ اگر کوئی شخص ان قوانین کا غلط استعمال ذاتی دشمنی یا انتقام کے لیے کرے، تو یہ نہ صرف قانون کی روح کے خلاف ہے بلکہ شرعاً بھی ایک سنگین جرم ہے؛ اسلام میں جھوٹی گواہی اور بے بنیاد الزام کو کبیرہ گناہوں میں شمار کیا گیا ہے۔ عملی نفاذ کے ضمن میں ایک اہم تقاضا یہ ہے کہ ان مقدمات کی تفتیش کسی ذمہ دار اور اعلیٰ سطحی افسر کے ذریعے کرائی جائے، تاکہ ابتدائی مرحلے پر ہی بے بنیاد الزامات کو فلٹر کیا جا سکے۔ اسی طرح عدالتی عمل میں تاخیر بھی—جو اکثر ان مقدمات میں دیکھنے میں آتی ہے—بذاتِ خود ایک قسم کی ناانصافی ہے، کیونکہ شریعت میں فوری انصاف کو ایک بنیادی قدر سمجھا جاتا ہے۔ ان خامیوں کا حل ان قوانین کی تنسیخ نہیں بلکہ نظامِ نفاذ کی اصلاح ہے۔

عدالتی نظائر اور موجودہ دور کے چیلنجز کا تنقیدی جائزہ

قانون سازی کسی نظام کی محض ابتدا ہوتی ہے؛ اس کی اصل آزمائش عدالتوں میں اس کی تشریح اور اطلاق کے وقت ہوتی ہے۔ تحفظِ عقیدۂ ختمِ نبوت کے قوانین کو اعلیٰ عدالتوں میں چیلنج کیا گیا، اور ان عدالتوں نے ان قوانین کی دستوری حیثیت پر تفصیلی فیصلے دیے۔ ان فیصلوں کا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ قوانین محض سیاسی دباؤ کا نتیجہ نہیں بلکہ ان کی ایک ٹھوس دستوری و علمی بنیاد موجود ہے۔

مجیب الرحمن بنام حکومتِ پاکستان (وفاقی شرعی عدالت)

وفاقی شرعی عدالت نے آرڈیننس XX کی دفعات کو شریعت کے خلاف قرار دینے کی درخواستوں کو مسترد کر دیا اور یہ قرار دیا کہ شعائرِ اسلام کا تحفظ قانون سازی کے مقاصدِ شریعت کے ہم آہنگ ہے۔ عدالت نے واضح کیا کہ کسی غیر مسلم گروہ کو مسلمانوں کے مخصوص شعائر کے استعمال سے روکنا عقیدے پر پابندی نہیں بلکہ شعائر کے تحفظ کا جائز اقدام ہے۔[23] اس فیصلے میں عدالت نے اس بنیادی اصول کو واضح کیا کہ ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے نظریاتی تشخّص کے تحفظ کے لیے قانون سازی کرے۔ عدالت نے یہ بھی قرار دیا کہ شعائرِ اسلام کا تحفظ کوئی نیا یا غیر معمولی تصور نہیں بلکہ یہ ہر اس معاشرے کا حق ہے جو اپنی بنیادی اقدار کے تحفظ کا خواہاں ہو۔ عدالت کا یہ استدلال شرعی اور قانونی دونوں منطق پر مبنی تھا، اور اسی بنا پر یہ فیصلہ بعد کے مقدمات میں بطور نظیر پیش کیا جاتا رہا۔

ظہیر الدین بنام ریاست (1993ء)

تحفظِ عقیدۂ ختمِ نبوت کے قوانین کے ضمن میں سب سے اہم اور بنیادی فیصلہ ظہیر الدین بنام ریاست (1993ء) ہے۔ اس مقدمے میں سپریم کورٹ آف پاکستان نے آرڈیننس XX اور تعزیراتِ پاکستان کی متعلقہ دفعات کی دستوری حیثیت کا تفصیلی جائزہ لیا اور انہیں دستور کے مطابق قرار دیا۔[24] اس فیصلے کا استدلال کئی پہلوؤں پر مبنی تھا۔ پہلا پہلو یہ کہ عدالت نے قرار دیا کہ کمپنی وٹریڈ مارک کے قوانین کی طرح، جہاں مخصوص علامات کے غلط استعمال کو روکا جاتا ہے تاکہ صارفین دھوکے میں نہ آئیں، اسی طرح اسلامی شعائر بھی مسلمانوں کے لیے ایک متعین شناخت رکھتے ہیں جن کا غلط استعمال روکنا جائز ہے۔ عدالت نے دلیل دی کہ اگر تجارتی علامات کو قانونی تحفظ حاصل ہو سکتا ہے، تو مذہبی شعائر—جو کہیں زیادہ مقدس اور اہم ہیں—کو بھی ایسا تحفظ حاصل ہونا چاہیے۔

دوسرا پہلو یہ کہ عدالت نے واضح کیا کہ آرڈیننس کا مقصد کسی کے عقیدے پر پابندی لگانا نہیں بلکہ عوامی نظم و امان (public order) کو برقرار رکھنا اور دوسروں کے مذہبی جذبات کا تحفظ کرنا ہے۔ دستور میں مذہبی آزادی کا حق عوامی نظم، اخلاق اور دیگر بنیادی حقوق کی تابع ہے، اور یہ قانون انہی حدود کے اندر ہے۔ تیسرا پہلو عوامی نظم اور سماجی امن سے متعلق تھا: عدالت نے تسلیم کیا کہ شعائرِ اسلام کا غلط استعمال عام مسلمانوں میں شدید ردِ عمل پیدا کر سکتا ہے، جو سماجی انتشار اور بدامنی کا باعث بنتا ہے، اور اس کا سدِّ باب ریاست کی ذمہ داری ہے۔[25]

عدالتی دیانت کا تقاضا ہے کہ ہم اس فیصلے کے اختلافی نوٹ کو بھی پیشِ نظر رکھیں۔ ظہیر الدین کیس میں اکثریتی فیصلے نے قوانین کو برقرار رکھا، مگر بعض ججوں کے اختلافی نوٹ بھی شامل تھے، جنہوں نے مختلف پہلوؤں پر اپنے تحفظات کا اظہار کیا۔ اختلافی آراء کا

بنیادی نکتہ یہ تھا کہ بنیادی حقوق کو زیادہ وسیع دائرے میں رکھا جانا چاہیے، اور اظہار و عمل کی آزادی پر پابندیوں کو محدود تر تشریح کے ساتھ نافذ کیا جانا چاہیے۔ اس بحث کا ایک گہرا پہلو یہ ہے کہ یہ دو مختلف قانونی فلسفوں کے درمیان کشمکش کی نمائندگی کرتی ہے: ایک وہ جو فرد کی آزادی کو مرکز میں رکھتا ہے، اور دوسرا وہ جو معاشرتی و اجتماعی مفاد اور نظریاتی تشخّص کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ پاکستان جیسی نظریاتی ریاست میں اکثریتی فیصلے نے دوسرے فلسفے کو ترجیح دی، جو ریاست کی بنیادی نوعیت سے ہم آہنگ تھا۔ یہی علمی سنجیدگی اس فیصلے کو ایک مستند نظیر بناتی ہے۔

بین الاقوامی دباؤ، انسانی حقوق کا بیانیہ اور عصری چیلنجز

تحفظِ عقیدہ کے قوانین کو اندرونِ ملک عدالتی توثیق تو حاصل ہو گئی، مگر بین الاقوامی سطح پر انہیں مسلسل تنقید کا سامنا رہا ہے۔ سب سے بڑا چیلنج انسانی حقوق کے عالمی بیانیے کی طرف سے آتا ہے۔ مغربی حکومتیں، بین الاقوامی ادارے اور انسانی حقوق کی تنظیمیں ان قوانین کو مذہبی آزادی کے منافی اور امتیازی (discriminatory) قرار دیتی ہیں۔ اس تنقید کا ایک نمایاں اظہار بعض مغربی ماہرین کی تحریروں میں ملتا ہے؛ ایک معروف دانشور لکھتے ہیں کہ قادیانیوں سے متعلق دستوری و تعزیری دفعات اس امر کی واضح ترین مثالوں میں سے ہیں جہاں جدید قومی ریاست مذہبی عقیدے کی تعریف کا اختیار اپنے ہاتھ میں لیتی ہے۔[26]

اس تنقید کا علمی جواب کئی نکات پر مبنی ہے۔ پہلا نکتہ یہ کہ مذہبی آزادی کا تصور خود مغرب میں بھی مطلق نہیں۔ ہر معاشرہ اپنی بنیادی اقدار اور عوامی نظم کے تحفظ کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ بہت سی مغربی جمہوریتوں میں بعض علامات کے عوامی استعمال پر پابندیاں ہیں، بعض ممالک میں مخصوص لباس یا تعلیمی اداروں میں مذہبی مظاہر پر پابندی ہے، اور بہت سے ممالک میں نفرت انگیز اظہار (hate speech) کو قانوناً جرم قرار دیا گیا ہے۔ جب مغربی معاشرے اپنی اقدار کے تحفظ کے لیے ایسی پابندیاں لگا سکتے ہیں، تو پاکستان کا اپنے نظریاتی تشخّص کے تحفظ کے لیے ایسا کرنا بھی انتہائی جائز ہے۔ دوسرا نکتہ یہ کہ یہ قوانین کسی کے باطنی عقیدے پر پابندی نہیں لگاتے؛ قادیانی گروہ کو اپنے عقیدے پر قائم رہنے کا پورا حق حاصل ہے۔

تیسرا نکتہ دوہرے معیار سے متعلق ہے۔ بین الاقوامی دباؤ اکثر اوقات منتخب اور دوہرے معیار کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے: جو ادارے پاکستان کے ان قوانین پر تنقید کرتے ہیں، وہ دیگر معاشروں میں نافذ مماثل پابندیوں پر خاموش رہتے ہیں۔ اس دوہرے معیار کی نشاندہی ہی اس تنقید کی معروضیت پر سوال اٹھاتی ہے۔ تاہم تنقیدی دیانت کا تقاضا ہے کہ ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ ان قوانین کے عملی نفاذ میں بعض زیادتیاں اور غلط استعمال بھی ہوا ہے — بے بنیاد الزامات، ذاتی دشمنیوں میں قانون کا استعمال، اور عدالتی عمل میں تاخیر جیسے مسائل حقیقی ہیں۔ مگر ان مسائل کا حل قانون کی تنسیخ نہیں بلکہ اس کے نفاذ میں اصلاح، شہادت کے معیارات کی سختی، اور جھوٹے الزام پر سخت سزا کا نفاذ ہے۔[27] یہی دو طرفہ حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر ایک حقیقی علمی تجزیے کی پہچان ہے: نہ اصولی جواز سے انکار، اور نہ عملی خامیوں سے چشم پوشی۔

نتائج تحقیق

اس پورے تجزیے سے چند بنیادی نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں:

1. تحفظِ عقیدۂ ختمِ نبوت کا منہج ایک واضح ارتقائی عمل کا نتیجہ تھا، نہ کہ کوئی اچانک یا غیر منظم اقدام۔ یہ منہج عوامی بیداری سے شروع ہوا، پارلیمانی جدوجہد سے ڈھلا، دستوری ترمیم میں مستحکم ہوا، تعزیری قانون سازی سے مربوط ہوا، اور عدالتی توثیق سے مکمل ہوا۔ یہ مرحلہ وار ارتقائی نوعیت اس منہج کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے، اور یہی اسے دیگر تجربات سے ممتاز کرتی ہے۔
2. اس منہج کی کامیابی کا بنیادی راز اس کا کثیر السطحی جواز ہے۔ اس قانون سازی کو بیک وقت عوامی، علمی، پارلیمانی، دستوری اور عدالتی جواز حاصل ہے۔ یہ پانچ گونہ جواز اسے ایسا استحکام بخشتا ہے جو کسی ایک سطح کے جواز پر ممکن نہ تھا۔ جب کوئی قانون سازی ان تمام سطحوں پر جواز رکھتی ہو، تو اسے کمزور کرنا یا ختم کرنا نہایت مشکل ہو جاتا ہے۔
3. اس منہج نے عقیدے اور قانون کے درمیان ایک متوازن رشتہ قائم کیا۔ اس نے عقیدے کے باطنی پہلو میں مداخلت نہیں کی، بلکہ صرف اس کے ظاہری اظہار اور اجتماعی شناخت کو منضبط کیا، جو ریاست کے جائز دائرۂ اختیار میں شامل ہے۔ یہ توازن اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلامی قانون سازی جبر اور آزادی کے درمیان ایک معتدل راہ اختیار کرتی ہے۔
4. اس منہج کو درپیش چیلنجز بنیادی طور پر دو قسم کے ہیں: خارجی دباؤ و بیانیہ، اور داخلی نفاذ کی خامیاں۔ ان دونوں کا حل قانون کی تنسیخ نہیں بلکہ ایک طرف علمی و سفارتی دفاع اور دوسری طرف نظامِ نفاذ کی اصلاح ہے۔ یہ متوازن نقطۂ نظر علمی دیانت کا تقاضا کرتا ہے، جو نہ اصولی جواز سے انکار کرتا ہے اور نہ عملی خامیوں سے چشم پوشی۔
5. تحفظِ عقیدۂ ختمِ نبوت کا منہج نفاذِ اسلام کے مجموعی منصوبے کے لیے ایک کامیاب اور قابلِ تقلید نمونہ ہے۔ اس کی کامیابی کے اصول — یعنی اتفاقِ امت، مرحلہ وار دستوری منہج، جذبہ و دلیل کا توازن، اور علمی تیاری — وہ بنیادی اصول ہیں جنہیں نفاذِ اسلام کے دیگر شعبوں میں بھی برتا جا سکتا ہے۔ یہی اس تحقیق کا مرکزی پیغام اور اس کے بنیادی مفروضے کی تصدیق ہے۔

سفارشات

مندرجہ بالا تجزیے کی روشنی میں مستقبل کے لائحۂ عمل کے ضمن میں چند سفارشات پیش کی جاتی ہیں:

1. تحفظِ عقیدہ کے قوانین کو برقرار رکھتے ہوئے ان کے نظامِ نفاذ کو منصفانہ اور شفاف بنایا جائے، تاکہ ان کے غلط استعمال کا سدِّباب ہو۔ اس کے لیے تفتیشی نظام کو مضبوط کرنا اور ابتدائی مرحلے پر ہی بے بنیاد الزامات کو فلٹر کرنا ضروری ہے۔
2. شہادت کے معیارات کو سخت کیا جائے اور جھوٹے الزام لگانے والوں کو سخت سزا دی جائے، جو کہ خود شریعت کا تقاضا ہے۔ اس سے قانون کی ساکھ بھی مضبوط ہوگی اور بے گناہ افراد کے تحفظ کی ضمانت بھی۔
3. ان قوانین کے علمی و دستوری جواز کو بین الاقوامی سطح پر مؤثر انداز میں پیش کرنے کے لیے علمی تحقیق اور سفارتی کوششوں کو منظم کیا جائے، تاکہ یکطرفہ اور دوہرے معیار پر مبنی تنقید کا مدلل جواب دیا جاسکے۔
4. تحفظِ ختمِ نبوت کے موضوع پر ہونے والے علمی و تحقیقی کام کو منظم اور ادارہ جاتی شکل دی جائے۔ عالمی سطح کے سیمینارز، تحقیقی کتب اور معاصر مطالعات کے ذریعے اس موضوع پر علمی ذخیرے کو مسلسل تازہ اور جدید تقاضوں کے مطابق رکھا جائے۔
5. نوجوان نسل کی علمی تربیت پر توجہ دی جائے۔ اس کے لیے نصاب میں موضوع کی مناسب شمولیت، تحقیقی مقالات کی حوصلہ افزائی، اور علمی مباحث کے انعقاد کی ضرورت ہے، تاکہ آنے والی نسلیں اس مسئلے کے علمی، تاریخی اور قانونی پہلوؤں سے بخوبی واقف ہوں۔
6. تحفظِ عقیدہ کے بیانیے کو جدید علمی زبان اور بین الاقوامی فکری معیارات کے مطابق پیش کرنے کی صلاحیت پیدا کی جائے۔ اس کے لیے ایسے محققین کی تربیت ضروری ہے جو ایک طرف علومِ شرعیہ میں مہارت رکھتے ہوں اور دوسری طرف جدید قانونی و سماجی علوم سے بھی واقف ہوں۔
7. ان قوانین کے نفاذ پر ایک مؤثر نگرانی کا نظام قائم کیا جائے، جو غلط استعمال کی صورت میں فوری اصلاحی اقدام کر سکے۔ یہ احتسابی پہلو قانون کی قبولیت اور اس کے اصل مقصد کے تحفظ کے لیے ضروری ہے۔

REFERENCES - حوالہ جات

[1]Al-Qur’ān. Sūrat al-Aḥzāb, 33:40.

[2]Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (n.d.). Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Manāqib, Bāb Khātam al-Nabiyyīn (Ḥadīth 3535). Bayrūt: Dār Ibn Kathīr.

[3]Iqbāl, Muḥammad. (1936). Islam and Ahmadism (pp. 5–9). Lāhaur: Anjuman Khuddām-i-Dīn

[4]Hukūmat-i-Punjāb. (1954). Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953 (pp. 1–14). Lāhaur: Superintendent, Government Printing.

[5]Hukūmat-i-Punjāb. (1954). Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953 (pp. 215–218).

[6]Qādir, Sayyid ‘Abd al-. (1994). Taḥrīk-i-Khatm-i-Nubuwwat kī mukhtaṣar tārīkh. Lāhaur: Majlis-i-Aḥrār-i-Islām.

[7]Naṣr, Sayyid Vali Reza. (2001). The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power (pp. 96–104). New York: Oxford University Press.

[8]Mawdūdī, Abū al-A‘lā. (1979). Qādiyānī mas’alah (Ṭab‘ Jadīd, pp. 7–24). Lāhaur: Islamic Publications.

[9]Iqbāl, Mujāhid. (2008). Taḥrīk-i-Khatm-i-Nubuwwat aur ṣaḥāfat. Lāhaur: Idārah Ma‘ārif-i-Islāmī.

[10]National Assembly of Pakistan. (1974). Proceedings of the Special Committee of the Whole House Held in Camera to Consider the Qadiani Issue (Vol. I, pp. 1–6). Islamabad: National Assembly Secretariat.

[11]National Assembly of Pakistan. (1974). Proceedings of the Special Committee of the Whole House Held in Camera to Consider the Qadiani Issue (Vol. III, pp. 1421–1560).

[12]Khālid, Muḥammad Matīn. (2005). Taḥrīk-i-Khatm-i-Nubuwwat 1974: Qaumī Assembly kī

kārwā'ī kā tajziyah. Lāhaur: 'Ilm-o-'Irfān Publishers.

[13]Aḥmad, Sa'īd. (2010). Muftī Maḥmūd: Ḥayāt-o-Khadamāt. Lāhaur: Idārah Ta'līfāt Ashrafiyyah.

[14]Constitution (Second Amendment) Act, 1974 (Act No. XLIX of 1974); The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, Article 260(3).

[15]The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, Article 260(3)(a)–(b).

[16]Anti-Islamic Activities of Quadiani Group, Lahori Group and Ahmadis (Prohibition and Punishment) Ordinance, 1984 (Ordinance No. XX of 1984), Gazette of Pakistan, Extraordinary, April 26, 1984.

[17]Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq. (n.d.). Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah (Taḥqīq: 'Abd Allāh Darāz, Vol. 4, pp. 198–202). Bayrūt: Dār al-Ma'rifah.

[18]Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860), Section 298-B, as inserted by Ordinance XX of 1984.

[19]Kennedy, Charles H. (1989). Towards the definition of a Muslim in an Islamic state: The case of the Ahmadiyya in Pakistan. In Dhirendra Vajpeyi & Yogendra Malik (Eds.), Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia (pp. 71–108). New Delhi: Manohar.

[20]Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860), Section 298-C, as inserted by Ordinance XX of 1984.

[21]Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860), Section 295-C, as inserted by the Criminal Law (Amendment) Act, 1986 (Act III of 1986).

[22]Quraishī, Muḥammad Ismā'īl. (1994). Nāmūs-i-Risālat aur qānūn-i-tauhīn-i-risālat (pp. 145–178). Lāhaur: Al-Manbar Publications.

[23]Mujibur Rahman v. Government of Pakistan, PLD 1985 FSC 8.

[24]Zaheeruddin v. State, 1993 SCMR 1718.

[25]The Role of Islam in the Legal System of Pakistan. (2006). Leiden: Martinus Nijhoff.

[26]Nasr, Seyyed Vali Reza. (2001). The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power (p. 144). New York: Oxford University Press.

[27]Siddique, Osama, & Khan, Zahra. (2005). Enforced apostasy: Zaheeruddin v. State and the official persecution of the Ahmadiyya community in Pakistan. Law & Social Inquiry, 30(2), 275–294.